

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه به استناد مصوبه شماره ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۶/۲۸ خود رتبه‌ی علمی-ترویجی نشریه اخلاق را تصویب و طی نامه شماره ۳۱/۵۷۰۷ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ ابلاغ نمود.

مصوبه شماره ۶۲۵ (ماده واحده) جلسه مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی:

«مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی و ... دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.»

تارنمای اینترنتی فصلنامه اخلاق

فصلنامه اخلاق به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. بر این اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه امکان‌پذیر است.

اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید.

فصلنامه از پذیرش مقالات به صورت پستی یا حضوری معذور است.

فایل متنی فصلنامه از طریق سایت «Morsalat مرسلات»، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام «ISC»، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی «SID»، بانک اطلاعات نشریات کشور «Magiran» و پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» نمایه می‌شود.

نشانی: www.faslname-akhlagh.ir

پست الکترونیکی: akhlagh@dte.ir



فصلنامه علمی - ترویجی

اخلاق

سال ششم / شماره ۲۱ / بهار ۱۳۹۵

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: محمد قطبی

سرمدیر: حبیب‌رضا ارزانی

جانشین سردبیر و دبیر تحریریه: حسن سراج‌زاده

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مسعود آذربایجانی	استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حبیب‌رضا ارزانی	استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی ارشدریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
حسنعلی بختیار نصرآبادی	دانشیار دانشگاه اصفهان
مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان
نصرالله شاملی	استاد دانشگاه اصفهان
سیدعلی میرلوحی	استاد دانشگاه اصفهان

*

همکاران علمی این شماره:

محمد ثناگویی زاده، سید مهدی سلطانی رناتی، رحیم دهقان سیمکانی، حسن سراج زاده، مرجان کیان، ستاره موسوی، محمد جواد موحدی

مدیر اجرایی: سید محمدجواد فاضلیان

ویراستار: سمیه دقایان * مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

حروف نگاری: فاطمه رجبی * نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

تلفن توزیع و اشتراک: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷ * چاپ: نگارش

تهیه: پژوهشکده مطالعات اسلامی اصفهان، وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نشانی: اصفهان، خیابان آیت‌الله شمس‌آبادی، رو به روی ارگ جهان‌نما، کوچه سرلت، پست‌سبیل، ساختمان شماره ۲

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir

تارنما: www.fasname-akhlagh.ir

کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۱

دورنگار: ۰۳۱) ۳۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱) ۳۲۲۰۸۰۰۱-۴ (داخلی)

راهنمای نویسندگان مقالات

اهداف

تولید و توسعه دانش در گستره اخلاق؛
ارایه و نقد مطالعات نظام‌مند اخلاق‌پژوهان حوزه و دانشگاه؛
توسعه روش‌شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه اخلاق؛
طرح اخلاق کاربردی.

فراخوان

از استادان، محققان و دانش‌پژوهان حوزه و دانشگاه و مؤسسات و مراکز وابسته درخواست می‌شود با ارسال مقالات پژوهشی در موضوعات اخلاق و دین و موضوعات مرتبط با فصلنامه، ما را در تحقق اهداف فصلنامه یاری دهند.

راهنمای تنظیم مقالات

۱. مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسایل اخلاق و حوزه‌های مرتبط و دارای ساختار زیر باشد:
 - ۱-۱. عنوان: بیانگر مسأله مقاله؛
 - ۲-۱. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله (هدف، روش، فشرده بحث، یافته‌ها و نتایج)
 - ۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله؛
 - ۴-۱. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش؛
 - ۵-۱. بدنه اصلی: جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل؛
 - ۶-۱. نتیجه.
 - ۷-۱. کتابشناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد:

- کتاب:

نام‌خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، شماره جلد، نام و نام‌خانوادگی مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

- مقاله:

نام‌خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره صفحات، محل نشر، ناشر.

۱. اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.
۲. منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.
۳. ارجاعات، به شیوه درون متنی و در پراکنش آورده شوند: (نام‌خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه).
۴. معادل لاتین اعلام و اصطلاحات به صورت پاورقی بیاید.
۵. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

☑ شیوه بررسی و چاپ مقالات

۱. درج نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن نویسنده ضروری است.
۲. حجم مقالات حداکثر ۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید.
۳. مقالات رسیده پس از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.
۴. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود.
۵. هیأت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.
۶. مقالات را به صورت تایپ شده در محیط word 2007 به بالا از طریق [www. Faslname-akhlagh.ir](http://www.Faslname-akhlagh.ir) ارسال فرمایید.

«فهرست»

سخن فصلنامه

- مدیرمسئول..... ۷
- راهکارهایی برای کنترل ذهن و اندیشه‌های نفسانی با تأکید بر منابع اسلام
- علی عسگری یزدی، علی قنبریان ۹
- نگاهی به فواید و آثار فرزندآوری و فرزندپروری در آموزه‌های دینی با رویکردی اخلاقی
- علی احمد پناهی ۳۳
- مراحل تربیت انسان اخلاقی با تأکید بر نقش اراده
- طاهره رجبی، محمود نیک‌آیین، محمد نجفی ۶۵
- بررسی تطبیقی مؤلفه‌های اخلاقی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و اندیشه اسلام
- سیدمهدی یاراحمدیان، سیدمهدی سلطانی رنانی ۸۹
- سعادت از منظر ارسطو و ابن مسکویه رازی
- علی محمد ساجدی، هاجر دارایی تبار ۱۲۳
- نگاهی به پیامدگرایی قاعده‌نگر
- محمدجواد موحدی ۱۵۹
- تحلیل کیفی جایگاه و اخلاق مادری در تفسیر نمونه
- حوریه ربانی اصفهانی، امیرحسین بانکی پورفرد ۱۷۹
- آسیب‌شناسی پدیدارشناسانه تأثیر اینترنت و شبکه‌های اجتماعی بر اخلاق و باورهای دینی جوانان
- اکبر صالحی، مریم برادران کرمانی ۲۱۳
- رابطه عوامل فرهنگی مؤثر بر اخلاق شهروندی در شهر شاهین شهر
- رامین طهماسبی‌زاده، سیدهاشم گلستانی، رضا اسماعیلی ۲۴۱
- بررسی پابندی دانشجویان کارشناسی حسابداری به اخلاق حرفه‌ای
- حسین رجب‌دُری، اعظم روستامیمندی، زیبا آسوده ۲۶۵

سخن فصلنامه

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعه اسلامی همواره می‌کوشد برترین ارزش‌ها و رفتارها را در خود متجلی سازد و در مقایسه با جوامع دیگر از اخلاق والاتری برخوردار باشد. این کوشش، گاه به شکل کاوش‌های علمی صورت می‌گیرد و گاه در عرصه عمل به ارزش‌ها و گاه ترویج آن‌ها. در این میان، نهاد علمی فرهنگی فصلنامه اخلاق کوشیده تا با فراهم آوردن بستر تعامل اندیشمندان حوزه اخلاق، متناسب با نیازهای جامعه اسلامی، دستاوردهای علمی و فرهنگی ایشان را به علاقه‌مندان عرضه نماید.

آن‌گونه که آمارها نشان می‌دهد ایران اسلامی در حوزه افزایش فارغ‌التحصیلان تحصیلات تکمیلی جزء پنج کشور نخست دنیاست؛ ولی متأسفانه در زمینه فناوری و بهره‌گیری از این دانش و تبدیل آن به خدمت و محصول و رفع نیازهای جامعه، حتی در میان صد کشور اول هم قرار ندارد. مهم‌ترین دلیل تأخیر در بهره‌گیری از دانش اندوخته انبوه فارغ‌التحصیلان، ناکارآمدی سیستم‌های آموزشی و نبود زمینه‌های بهره‌وری و کاربردی‌سازی دانش است. فصلنامه اخلاق تلاش می‌کند زمینه‌ای به وجود آورد و فرصتی فرارو نهد تا دانش‌آموختگان حوزه‌های معرفتی و رفتاری بتوانند آراء و

اندیشه‌های خود را به روش‌های کاربردی تبدیل کرده و به
علاقه‌مندان این حوزه تقدیم نمایند.
با این امید که این طی مسیر، ما را به اخلاقِ تراز جامعه اسلامی
برساند و آرمان‌های بلند نظام اسلامی را در سرزمین پر مهر و اخلاق‌مدار
ایران متبلور سازد.

با سپاس
محمد قطبی
مدیرمسئول

راهکارهایی برای کنترل ذهن و اندیشه‌های نفسانی با تأکید بر منابع اسلام

علی عسگری یزدی،* علی قنبریان**

چکیده

روزانه اندیشه‌های بسیاری، اعم از آگاهانه یا ناآگاهانه از ذهن آدمی می‌گذرد و خاطرهای ناخوشایند سبب تحلیل قوا و ازبین رفتن سرزندگی و نشاط انسان می‌شود و انرژی قابل ملاحظه‌ای را از او می‌گیرد. ازاین‌رو، تصحیح و مدیریت اندیشه‌ها آرزوی دیرین انسان‌ها بوده است. همچنین، اصلاح و کنترل اندیشه‌ها برای حضور قلب یافتن در نماز اهمیت دارد. بحث ماهیت و حفظ خاطرها از مباحث علم النفس در فلسفه است که فیلسوفان گذشته، مانند ابن سینا و فارابی و فیلسوفان معاصر، همچون میرداماد و صدرالمتألهین رحمتهما علیهما به آن توجه خاصی داشته‌اند. راه نفوذ شیطان در انسان نیز از طریق همین اندیشه‌هاست؛ زیرا نفوذگاه شیطان اندیشه بشر است، نه بدن وی. روش انجام این تحقیق

* دانشیار دانشگاه تهران.

asgariyazdi@ut.ac.ir.

** طلبه سطح چهارم حوزه علمی قم، دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران

ghanbarian.howzeh@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۲۱



کتابخانه‌ای است و در این پژوهش بررسی و بهره‌گیری از نوشته‌های غیردینی، همچون کتاب‌های روان‌شناسی از نظر دور نمانده است. دستاوردها و یافته‌های مهم مقاله حاضر تبیین منشأ اندیشه‌ها و بیان راهکارهای عملی برای متعادل ساختن ذهن است. همچنین، بیان این راهکارها یکی از امتیازهای نوشتار حاضر است که آن را از بُعد صرفاً علمی خارج ساخته.

واژه‌های کلیدی

خاطر، نفس، وسوسه، اندیشه‌های نفسانی، قوای نفسانی، ذهن.

مقدمه

آدمی مرکب از دو چیز است: یکی بدن ظاهری که آن را جسم و تن می‌نامند و دیگری نفس که آن را روح و جان یا عقل و دل می‌نامند. روح در مملکت تن به منزله سلطان است و اعضا لشکریان و خدمتگزاران او هستند که هر کدام وظیفه‌ای مشخص دارند. اندیشه‌های نفسانی از لوازم روح‌اند و به شدت بر اعمال انسان تأثیر می‌گذارند و منشأ آن هستند. کنترل ذهن و کاستن از وسوسه و حدیث نفس امکان‌پذیر است و راهکارهایی برای آن در منابع دین اسلام بیان شده است. پیشینه این بحث آثاری از علمای اخلاق است که در آن‌ها از کنترل ذهن و افزایش حضور قلب در عبادت‌ها صحبت شده؛ آثاری همچون/حیاء علوم‌الدین غزالی و تفسیر و تبیین آیاتی که در آن‌ها واژه وسوسه با مشتقاتش به کار رفته است. مسئله پژوهش در نوشتار حاضر چیهستی راهکارهای کنترل ذهن در منابع اسلامی است و در این پژوهش به پرسش‌های زیر جواب داده شده است:

۱. آیا وجود وسوسه و حدیث نفس به خودی خود گناه است؟
۲. راه برطرف کردن وسوسه و حدیث نفس چیست؟
۳. رابطه حضور قلب با عبادت چیست؟
۴. چگونه می توان کیفیت حضور قلب را افزایش داد؟
۵. منشأ پیدایش و حفظ اندیشه های نفسانی چیست؟ و...

مفهوم شناسی

قبل از ورود به بحث لازم است به مفهوم شناسی برخی واژه ها بپردازیم؛ زیرا این واژه ها با موضوع بحث مرتبط اند. اگرچه معنای لغوی نمی تواند چستی شیء را نشان دهد و برای فهم مفهوم آن شیء باید به تعریف های اصطلاحی روی آورد، از آنجاکه لفظ های به کار برده شده در معنای اصطلاحی خاص، بی ارتباط با معنای لغوی آن نیست، فهم معنای لغوی ممکن است در تصحیح معنا و کاربرد اصطلاحی آن کمک کند (عالمی، ۱۳۸۹: ۲۹).

۱. خاطر

واژه کلیدی اصلی در نوشتار حاضر، واژه خاطر است؛ از این رو لازم است که با دقت بیشتری تبیین و بررسی شود. زبیدی در تاج العروس می گوید: «وقال ابن سیده الخاطری: الهاجس، ج الخَوَاطِرُ»؛ خواطر جمع خاطر است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۵۷) و در کتاب العین آمده است: «حَطَرَ يَحْطِرُ الشَّيْطَانُ مِنَ الرَّجُلِ وَ قَلْبِهِ»؛ شیطان وسوسه را به قلب شخص القا کرد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۳). ابن منظور آورده است: «خاطر، یعنی آنچه به قلب از تدبیر یا امر خطور می کند... و گفته می شود که چیزی به ذهن خطور کرد و این زمانی است که

چیزی به ذهن تبادر کند (ابن منظور، ۱۴۱۴(۱): ۲۴۹). «الخاطر» به معنای فکر بوده و جمع آن خواطر است... و به نیزه خواطر گویند به خاطر اضطرابش (ابن درید، ۱۹۸۸: ۵۸۸).

«الخاطر» آنچه که عارض می‌شود از افکار و اذکار و از افکار ادراکات و علوم مقصود است یا بر سبیل تجدد و یا بر سبیل تذکر و وجه تسمیه خواطر آن است که خطور به خیال می‌کند، بعد از آنکه قلب غافل از آن‌ها بود و خواطر محرک اراده بوده و اراده محرک اعضا می‌باشد. خواطر محرک اراده تقسیم می‌شود به آنچه که به سوی شرّ فرامی‌خواند؛ یعنی آنچه که به عاقبت ضرر می‌رساند و به آنچه که به سوی خیر فرامی‌خواند؛ یعنی آنچه که به عاقبت خیر می‌رساند؛ پس دو خاطر مختلف می‌باشد که به دو اسم مختلف محتاج است: خاطر محمود الهام نامیده می‌شود و خاطر مذموم وسواس نامیده می‌شود. این خواطر احوالی هستند که حادث نفس می‌شوند؛ پس محتاج سبب هستند؛ زیرا که تسلسل محال است؛ پس تمام خواطر به واجب‌الوجود ختم می‌شوند (طریحی (۱)، ۱۳۷۵: ۳۹۷ تا ۳۹۸).

در کتاب شرح المصطلحات الفلسفیه خواطر مترادف با علم و ادراک دانسته شده است. «الخطور: الإدراکات» (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۱۲۸).

۲. نفس

در لسان العرب آمده است: «نفس به معنای روح است. ابن سیده گفته است که بین روح و نفس فرق است» (ابن منظور، ۱۴۱۴(۲): ۲۳۳) و در صحاح آمده است: «نفس همان روح می‌باشد و گفته می‌شود که نفسش خارج شد... همچنین، نفس به معنای جسد هم به کار رفته است» (جوهری، ۱۴۱۰: ۹۸۴).

البته واضح است که در نوشتار حاضر نفس به معنای جسد نیست؛ زیرا خاطر مجرد از ماده است و با جسد همگونی ندارد. باید گفت، کلمهٔ نفس واژه‌ای عربی است که معادل آن در فارسی «خود» و گاهی «من» است. این واژه در قرآن به صورت‌های گوناگونی به کار رفته است. بدون شک چیزی که به آن نفس گفته می‌شود، همان «هویت» انسان است و چیزی جدای از آن نیست.

ما چند موجود نیستیم؛ بلکه یک انسان هستیم و یک هویت، بیشتر نیستیم. آنچه که هست، ابعاد مختلف همین نفس و خود واحد است. نفس انسان قوه‌ای دارد به نام عقل که ادراکات انسان و تشخیص خوب و بد به آن مربوط می‌شود. همین نفس خواسته‌ها و گرایش‌هایی نیز دارد. این‌ها دو بُعد از هویت و من واحد هر انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۸ تا ۲۹).

روش‌شناسی پژوهش

در این مقاله برای بررسی مبحث خاطر از منابع گوناگونی استفاده شده است. این منابع به علوم گوناگونی مربوط هستند که عبارت‌اند از:

۱. منابع نقلی: در این منابع، یعنی قرآن و حدیث، از خاطر بحث شده است؛ اما براساس استقرائی که صورت گرفت، معلوم شد، حجم وسیعی از معارفی که دربارهٔ خواطر است، در رابطه با وسوسه و حضور قلب در عبادت‌ها، به‌ویژه نماز است؛

۲. منابع فلسفی: از مباحث مربوط به فلسفه، بحث علم‌النفس فلسفی است که مبحث‌های مربوط به خاطر‌ها در آن حوزه مطرح شده است، به‌ویژه مبحث قوا (حواس) و ادراک‌های نفسانی که از مباحث عمیق علم‌النفس فلسفی است، ارتباط زیادی با نحوهٔ شکل‌گیری خواطر و تثبیت یا محو آن دارد. ذکر این

نکته لازم است که علامه، حسن زاده آملی، در کتاب‌های خود، به ویژه کتاب بسیار ارزشمند *نصوص الحکم بر فصوص الحکم* که شرح *فصوص الحکم* معلم ثانی، ابونصر فارابی است، درباره قوا مباحث خوبی را مطرح کرده است؛

۳. منابع اخلاقی: اخلاق علمی است که از فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی و چگونگی اتصاف به آن‌ها سخن می‌گوید و اغلب برای از بین بردن رذایل از دو راهکار استفاده می‌شود: ۱. راهکار علمی؛ ۲. راهکار عملی. علمای اخلاق در راهکار علمی که بخشی از آن هم مربوط به محاسبه و معاتبه و مشارطه است، درباره خاطر بحث کرده‌اند؛ علاوه بر آنکه در مبحث وسوسه‌های شیطانی که از رذیلت‌های مربوط به قوه عاقله است و همچنین در بحث آداب و اسرار باطنی عبادت‌ها، بحث خواطر را از نظر دور نداشته‌اند. در جای جای کتاب‌های اخلاقی به مناسبت موضوع، خاطر مطرح شده است؛ به طور مثال، مطالب ارزنده‌ای در «ابواب تفکر» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ (۱): ۱۹۲) و «شرح شگفتی‌های قلب» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ (۲): ۳) از کتاب *محجة البیضاء* بیان شده است. در کتاب *کم حجم*، ولی پرمغز *اوصاف الاشراف* نوشته حکیم خواجه نصیر طوسی در دو فصل «خلوت» و «تفکر» نیز اندیشه‌های نفسانی مطرح شده است (طوسی، ۱۳۷۹: ۶۳ تا ۶۸). همچنین، ملامهدی نراقی در جامع *السعادات* و به تبع ایشان فرزندش، ملا احمد نراقی، در *معراج السعاده* مطالب ارزشمندی درباره اندیشه‌های نفسانی مطرح کرده‌اند؛

۴. منابع عرفانی: عرفان به دو بخش نظری و عملی تقسیم شده است و در هر دو بخش از خواطر بحث شده است؛ اما بحث چشمگیر و بسیار کاربردی آن، نفی خاطر هاست و این موضوع یکی از شرط‌های سالک الی‌الله است که علامه حسینی تهرانی، از علمای معاصر، در بیشتر نوشته‌های خود، بحث‌های سودمندی در این زمینه مطرح کرده است.

پیشگیری از خاطرها در حوزه حواس ظاهری و درمان در حوزه قوای باطنی

راهکارهای متفاوتی برای تصحیح خاطرها و دفع وسوسه‌های شیطانی بیان شده است که بیشتر این راهکارها درمانی است؛ درحالی‌که همواره پیشگیری بهتر از درمان است. پیشگیری از وسوسه‌ها و اندیشه‌های نامبارک به این طریق است که از حواس ظاهری خود، یعنی بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه به‌طور کامل مراقبت کنیم؛ زیرا انسان در طول زندگی و در راستای رسیدن به هدف‌های خود، کارهایی انجام می‌دهد که بیشتر آن‌ها بر ادراک‌های به‌دست آمده از پیرامونش مبتنی است (رضایی و تبرائی، ۱۳۹۱: ۴۲).

حس‌های ظاهری، همان حواس پنج‌گانه مشهور است که حاصل آن برای نفس، صورت‌هایی از عالم ماده است که محسوسات هستند. حواس ظاهری مجاری ورود صورت‌ها از عالم ماده به حواس باطنی انسان و قوه عاقله است؛ زیرا «مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۰۲). نفس از راه حواس، صورت‌ها را دریافت می‌کند (طوسی، ۱۳۶۱: ۵۰) و گاهی از محافظت حس‌های ظاهری به روزه قلب تعبیر می‌شود. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «صوم القلب خیر من صیام اللسان» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۲۳) و در شرح آقاجمال خوانساری بر *غرر الحکم* و *درر الکلم* آمده است: «روزه نفس، نگاهداشتن حواس پنج‌گانه است از همه گناهان و خالی‌بودن دل است از جمیع اسباب بدی» (خوانساری، ۱۳۶۶: ۲۲۳).

اگر در مرحله پیشگیری موفق نبودیم، نوبت به درمان می‌رسد. در این مرحله باید مراقب قوای باطنی، یعنی حس مشترک، خیال، متوهمه، حافظه و متخیله خویش باشیم. به‌عنوان نمونه یکی از قوای باطنی متخیله است که انسان

می تواند به وسیله آن، یعنی با ترکیب و تفصیل صورت های ادراکی خود در این صورت ها تصرف کند؛ برای مثال می تواند برای خود اسب بالدار یا کوه طلا تصور کند (ریاحی، ۱۳۷۹: ۷۸). اگر با قوه متخیله اندیشه های نامناسب را به ذهن آوریم و در آن ها دخل و تصرف کنیم، سبب تثبیت این خواطر در ذهن ما می شود و در نهایت به سمت آن ها کشیده می شویم. بنابراین، دل و قلب خود را باید از مشغول شدن به اندیشه های نامناسبی بازداریم که از راه چشم و گوش و دیگر حس های باطنی به وجود آمده اند. در کتاب *الاخلاق لزوم* پیشگیری از ورود اندیشه های نامناسب به ذهن در حوزه حواس ظاهری و درمان در محدوده قوای باطنی گوشزد شده است:

بزرگ ترین شهوت، میل مرد به زنان است. خودداری از اجابت این میل در اولین مرحله پیدایش آن لازم است؛ به این ترتیب که از نگاه کردن مکرر و فکر درباره آنچه در اولین نگاه دیده می شود، پرهیز شود، وگرنه در صورتی که جای خود را محکم کند، دفع آن مشکل می شود.

«به همین خاطر است که گفته اند، چون آلت مرد حرکت کند، دوسوم عقلش زائل می شود» (شبر، ۱۴۱۲: ۱۵۵ تا ۱۵۶). قرآن کریم می فرماید: ﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أُنْبُسَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾؛ به مردان باایمان بگو دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند (نور، ۳۰) و نبی اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید:

نگاه تیری مسموم از تیرهای شیطان است. هرکس از خوف خدا نگاه کردن را ترک کند، خدای ایمانی به او عطا می کند که حلاوت آن را در قلبش می یابد (نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۸) و از فتنه دنیا و فتنه زنان پرهیزید؛ زیرا اولین فتنه بنی اسرائیل از جانب زنان بود (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

خواجه نصیر طوسی در شرح فصل هشتم از نمط نهم/اشارات و تنبیهات آورده است: «شهوَت و غضب را قوای متخیله و متوهمه^۱ تحریک می‌کنند، به وسیله ادراکاتی که از جانب حواس ظاهری^۲ به آن دو می‌رسد» (طوسی، ۱۳۸۴: ۱۰۵۴ تا ۱۰۵۵).

حواس ظاهری ← متخیله و متوهمه ← شهوت و غضب ← فعل و عمل

راهکارها

کنترل اندیشه در زندگی فردی و اجتماعی هرکسی اهمیت و در بهبود و ارتقای کمی و کیفی روابط چهارگانه، یعنی رابطه با خدا، خود، محیط و انسان‌ها، و نقش بسزایی دارد؛ به عنوان نمونه عبادت از نوع رابطه انسان با خدای است و کنترل اندیشه سبب توجه و تمرکز و حضور قلب بیشتر در عبادت می‌شود و اهمیت حضور قلب در عبادت‌ها، به ویژه نماز بر کسی پوشیده نیست. راهکارهای گوناگونی برای کنترل و تصحیح خاطر در منابع نقلی و تجربی و عقلی آمده است. در این نوشتار به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۱. صلاة مودّع

بر اساس توصیه برخی استادان اخلاق معاصر و به گواهی تجربه و همچنین بر اساس حدیثی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، یکی از راهکارهای حضور قلب یافتن در نماز این است که اندیشه خود را متوجه این موضوع کنیم که شاید این نماز، آخرین

۱. «از مصادیق حواس باطنی است که پنج عدد است: حس مشترک، خیال، متوهمه، حافظه و متخیله»

(فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۱۷).

۲. «حواس ظاهری عبارت‌اند از: باصره، سامعه، شامه، ذائقه، لامسه» (همان: ۱۱۶).

نمازی است که می‌خوانیم و دیگر فرصتی برای خواندن نماز نخواهیم داشت. چنین توجهی سهم بسزایی در کاهش ورود اندیشه‌های زائد به ذهن، هنگام نماز خواندن خواهد داشت. از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ روایت شده است:

وقتی که به نماز برمی‌خیزی آن چنان نماز را بجای آور [که] گویا آخرین ملاقات و دیداری است که با محبوب و پروردگارت داری و وقتی که داخل نماز شدی، فرض کن این آخرین نمازی است که در دنیا بجای می‌آوری و بهشت را در پیشگاه رویت مشاهده نما و جهنم را در زیر پایت احساس کن و فرشته مرگ را پشت سر خود بیندار و پیامبران را سمت راست و فرشتگان الهی را در سمت چپ خود مشاهده نما و خدای تعالی از بالا ناظر بر اعمال و رفتار تو است. پس ببندیش، حال در پیشگاه چه کسی ایستاده‌ای و با چه کسی مناجات می‌نمایی و چه کسی ناظر بر احوال تو است^۱ (قمی، ۱۴۱۴: ۱۵۸).

علامه بحر العلوم طباطبایی در این باره در منظومه الدرّة النجفیة چنین سروده است:

وَصَلِّ بِالْخُضُوعِ وَالتَّخَشُّعِ وَكُنْ إِذَا صَلَّيْتَ كَالْمُودِّعِ

نماز را در حال خضوع و خشوع بجای آور و گمان کن که این نماز، آخرین نماز عمر تو است و داری با خدای خودت خداحافظی می‌کنی (بحر العلوم، ۱۴۰۶: ۱۵۵).

۱. عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «صَلِّ صَلَاةَ مُودِّعٍ؛ فَإِذَا دَخَلْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقُلْ هَذَا آخِرُ صَلَاتِي مِنَ الدُّنْيَا وَكُنْ كَأَنَّ الْجَنَّةَ بَيْنَ يَدَيْكَ وَالتَّارَ تَحْتَكَ وَمَلَكَ الْمَوْتِ وَرَاءَكَ وَالْأَنْبِيَاءَ عَن يَمِينِكَ وَالتَّمَلَّيْكَ عَن يَسَارِكَ وَالرَّبَّ مُطَّلِعٌ عَلَيْكَ مِنْ فَوْقِكَ، فَانظُرْ بَيْنَ يَدَيْكَ مِنْ تَهْفُفٍ وَمَعَ مَنْ تُنَاجِي وَ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ.»

۲. آیه السخره

آیه سخره بنا بر گفته مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵ (۲): ۳۲۷) و غیر آن (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۱۴) قول خداوند متعال است:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾
(اعراف، ۵۴).

تأثیر آیه سخره در صفای قلب، اطمینان نفس و نفی خواطر و نیز زدودن شک و وسوس یقینی است و دستور آن از حضرت وصی است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۱۲۷ تا ۱۲۸ و ۱۳۶۵: ۷۹۹). احادیثی بر این نکته دلالت دارند که تکرار آیه سخره باعث برطرف شدن خواطر می شود؛ برای نمونه بخشی از حدیث امام صادق علیه السلام در باب «وجه امتیاز دعوی حق گو و باطل جو در امر امامت» از اصول کافی را می آوریم:

...علی علیه السلام [به «خداش» فرمود:] «آن [آیه سخره] را بخوان.» علی علیه السلام به وی تلقین کرد و او خواند و باز تکرار کرد و هر جا غلط می خواند برای او بازمی گفت تا هفتاد بار آن را خواند. خداش [گفت]: «عجب است، امیرالمؤمنین علیه السلام دستور می دهد هفتاد بار این آیه تکرار شود.» علی علیه السلام [گفت]: «حالا دریافتی که دلت خوب آسوده و مطمئن شد.» خداش [گفت]: «آری، به آن خدایی که جانم به دست او است.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۳ تا ۳۴۵).

ملا صالح مازندرانی در شرح اصول کافی نوشته است: «و این حدیث دلالت می کند بر اینکه قرائت کردن این آیه ۷۰ مرتبه، موجب صفای قلب و اطمینان قلب شده و رفع شک و وسوسه می کند» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۵۸) و نیز علامه

مجلسی در *مرآة العقول* فرموده است: «و این حدیث دلالت می‌کند بر اینکه قرائت کردن این آیه ۷۰ مرتبه، موجب دفع شر شیاطین جن و انس و اطمینان نفس بر اسلام و ایمان شده و سبب نورانیت قلب به وسیله یقین می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۹).

۳. مراقبت از ادراک‌های حسی

یکی از راه‌های کنترل خاطر این است که ادراک‌های حسی خود را محافظت کنیم. به بیان دیگر، مراقب نگاه‌ها و شنیده‌های خود باشیم؛ زیرا بخش زیادی از ادراک‌های حسی از طریق این دو عضو در اختیار متخیله قرار داده می‌شوند. عده‌ای متخیله را به پرنده‌ای تشبیه کرده‌اند که هر لحظه خود را به شاخه‌ای می‌آویزد و انسان را همراه خود می‌کشد و مانع تمرکز و توجه انسان می‌شود (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۹۹). بنابراین، خواندن برخی کتاب‌ها و مجله‌ها و یا دیدن فیلم‌ها و صحنه‌های ناپسند و شنیدن بعضی صوت‌ها و موسیقی‌ها مواد قوه متخیله را فاسد و کنترل آن را مشکل می‌سازد. ملامهدی نراقی ادراک‌های حسی را از اسباب بیرونی ایجاد خواطر می‌داند و درباره درمان آن می‌گوید:

سبب وارد شدن خاطره‌ها یا امری است بیرونی یا امری باطنی؛ اما بیرونی آن است که به چشم یا گوش رسد؛ زیرا آن چیز گاهی اندیشه او را برآید تا دنبال آن رود و در آن تصرف کند و سپس از آن به فکر دیگر کشانده شود و همین‌طور پی‌درپی. پس دیدن یا شنیدن سبب اندیشیدن است و بعضی از آن اندیشه‌ها سبب بعضی دیگر شود و هر که مرتبه او قوی و همت او عالی باشد، آنچه بر حواس او گذرد، وی را مشغول نکند و لیکن ضعیف ناچار فکرش پریشان گردد. پس علاج آن، قطع این اسباب است به اینکه چشم را بر هم

نهد یا در خانه تاریک نماز گزارد یا پیش خود چیزی که او را مشغول کند نگذارد و در نماز، نزدیک دیوار بایستد تا میدان دیدش وسیع نباشد و در گذرگاه مردم و مکان‌های نقش‌دار و رنگین و عمارت‌های عالی نماز نکند و از این رو بود که اهل عبادت در خانه تاریک و کوچکی که وسعت آن به قدر جای سجود، بیش نبود، نماز می‌گزاردند تا اندیشه آنان مجتمع‌تر باشد و اقویا در مسجدها حاضر می‌شدند و چشم‌ها فرومی‌خواباندند و از جایگاه سجده نمی‌گذراندند، چنان‌که به آن امر شده است و کمال نماز را در این می‌دانستند که کسی را که بر راست و چپ ایشان باشد نشناسند (نراقی، ۱۴۲۷: ۳۳۵).

۴. تفکر پیش از نماز

ملاهدی نراقی درمان خاطرهایی را که به دلیل اسباب باطنی ایجاد می‌شود، دشوارتر از خاطرهایی می‌داند که معلول اسباب ظاهری است و برای دشواری آن چنین استدلال می‌کند:

زیرا کسی که قصدهای او پراکنده باشد و اندیشه‌های وی در وادی‌های دنیا متفرق شود، فکر او در فنی منحصر نشود؛ بلکه پیوسته از این طرف به آن طرف می‌رود و چشم برهم‌نهادن فایده‌ای نمی‌بخشد؛ زیرا چیزی که پیش از آن در دل افتاده، مشغول‌کردن را بسنده است (نراقی، ۱۴۲۷: ۶۷۰).

ایشان در درمان چنین خواطری تفکر پیش از نماز را مطرح می‌کند و می‌گوید:

و علاج آن این است که نفس را به قهر به فهم آنچه می‌خواند بازگرداند و دل را به نماز از غیر آن مشغول کند و مددکار او در این راه آن است که پیش از تکبیرة الاحرام آماده شود به این نحو که به یاد آخرت افتد و اهمیت و مکانت

ایستادن در پیشگاه خدای تعالی و هول روز قیامت و حساب را به یاد آورد و پیش از آنکه داخل نماز شود، دل خود را از مهمات دنیوی خالی و فارغ کند و دل مشغولی که خاطر او بدان التفات کند، باقی نگذارد. این است راه تسکین اندیشه‌ها (همان: ۶۷۰).

۵. کار و سرگرمی

از راهکارهای نفی خاطرها کار و سرگرمی و تفریح‌های سالم است؛ زیرا کسی که بیکار باشد و نیروی ظاهر و باطن خود را جهت‌دهی نکند، طبیعتاً اندیشه‌های گوناگونی به ذهن وی هجوم می‌آورد و خیال و فکرش به هر سویی کشیده می‌شود، به‌ویژه در جوانان که قوای تحریکی آنها، اعم از شهوت و غضب در اوج است. پس بر جوانان ضروری است که از وقت خود برای تهذیب نفس کمال استفاده را ببرند و وقت خود را به بطالت نگذرانند و برای روزهای تعطیلی خود، به‌ویژه روزهای تابستان برنامه‌ریزی کنند.

جوان وقتی از کار مباحی که درونش به آن مشغول باشد، بازایستد، ناچار شیطان در دل او وارد می‌شود و در آن به زندگی و تخم‌گذاری و تولید نسل می‌پردازد و بدین‌گونه شیطان سریع‌تر از حیوانات توالد و تناسل می‌کند؛ زیرا طبع شیطان از آتش است و شهوت در طبع جوان، مانند گیاه خشک آتش‌زاست که وقتی شیطان در آن جایی پیدا کند، تولدش بسیار می‌شود و آتش از آتش می‌زاید و هرگز منقطع نمی‌گردد (نراقی، ۱۳۷۷: ۱۳۴).

۶. توجه به صورت‌های ذهنی یا اشیا

علامه طباطبایی در اثبات بدیهی بودن شناخت خداوند، دستورالعملی در نفی خاطرها داده‌اند. ایشان می‌فرمایند:

و اگر می‌خواهی درستی سخن ما را بیازمایی، مکان خلوتی را انتخاب کن که هیچ مشغول‌کننده‌ای از قبیل نور و صدا و اثاث منزل و غیره در آنجا نباشد؛ سپس طوری بنشین که مشغول به کاری نشوی و حواست پرت نگردد و چشمانت را بسته نگه‌داری، آنگاه صورتی را مثلاً صورت «۱» را در خیال خود مجسم نما که کاملاً توجهات به آن معطوف گردد و هشیار باشی که هیچ صورت خیالی وارد محوطه صورت «۱» نشود. پس در این هنگام که ابتدای کار است درمی‌یابی که صورت‌های خیالی دیگر مزاحم تو شده و ذهن تو را می‌خواهند تاریک و مشوّش نمایند، صورت‌هایی که بسیاری از آن‌ها قابل تشخیص و شناسایی از یکدیگر نیست، صورت‌هایی که از افکار روزانه و شبانه و مقاصد و خواسته‌های توست، حتی این افکار چه‌بسا درباره این باشد که یک ساعت بعد از بیداری در فلان جا خواهی بود یا با فلان شخص ملاقات خواهی کرد یا فلان عمل را انجام خواهی داد؛ این در حالی است که تو در خیال خود فقط به صورت «۱» نظر داری و به آن توجه می‌کنی و این تشویش ذهن، مدتی با تو خواهد بود و تداوم خواهد داشت.

پس اگر چند روزی به تخلیه و پاکسازی این خیالات مزاحم اقدام نمایی، بعد از مدتی مشاهده می‌کنی که آن خیالات و خواطر رو به کاهش گذاشته و هر روز کم می‌شود و خیال نیز نورانی می‌گردد تا اینکه احساس می‌کنی هرچه به دل و ذهن تو خطور می‌کند، چنان روشن است که گویا آن را با چشم حس خود مشاهده می‌کنی. آنگاه این خواطر به‌طور تدریجی روزبه‌روز کمتر می‌شود تا اینکه هیچ صورتی با صورت «۱» باقی نمی‌ماند. این مطلب را خوب تحویل بگیر! (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۸).

و علامه سید محمد حسین حسینی تهرانی می گوید:

بدان که برای پاک شدن ذهن از خواطر، دو طریق مشهور است: اول طریقی است که مصنف، سید مهدی بحر العلوم بیان فرموده است و آن این است که اولاً به واسطه توجه تام به شیئی از اشیا، چون تخته سنگی یا تخته چوبی یا ضور رقمیه اسماء الله ذهن را تقویت کرد و سپس نفی خاطر نمود، بدین طریق که شخص خود را نگهبان دل فرض کند و هر خاطری که بخواهد وارد شود او را براند و بعد از آنکه سالک در این موضوع قوی شد، آنگاه به ذکر و توجه پردازد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۸: ۱۷۳).

وی در جایی دیگر می گوید:

رویه مرحوم استاد، آقای قاضی، نیز طبق رویه استاد بزرگ، آخوند ملا حسینقلی، همان طریق معرفت نفس بوده است و برای نفی خواطر در وهله اول توجه به نفس را دستور می داده اند؛ بدین طریق که سالک برای نفی خواطر، باید مقدار نیم ساعت یا بیشتر را در هر شبانه روز معین نموده و در آن وقت توجه به نفس خود بنماید. در اثر این توجه رفته رفته تقویت پیدا نموده و خواطر از او نفی خواهد شد و رفته رفته معرفت نفس برای او حاصل شده و به وطن مقصود خواهد رسید، ان شاء الله ﷻ (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۱۴۹ تا ۱۵۰).

۷. کنترل تنفس

در برخی از ورزش ها و روش های درمانی، مانند یوگا، ریلکسیشن، هیپنوتیزم و... برای کنترل و نفی خواطر بر کنترل تنفس تأکید می کنند. جدای از درستی این روش ها و مکتب ها که جای بحث آن در این نوشتار نیست، دست کم این

ادعا صحیح به نظر می‌رسد و موضوع تنفس در علم روان‌شناسی و عرف مردم برای رفع استرس و تنش‌های عصبی و تمدد اعصاب نقش ویژه‌ای دارد. در ادامه به شواهدی اشاره می‌شود که بر نقش کنترل تنفس در نفی خاطرها دلالت دارد:

۱. هنگامی که تنفس اشتباه یا نامنظم باشد، ذهن نیز آشفته و نامتعادل می‌شود؛ اما هنگامی که تنفس آرام باشد، ذهن نیز آرام می‌شود. بنابراین، شخص باید تنفس را کنترل کند (باقر لباف و البرزی، ۱۳۸۳: ۱۱۳)؛

۲. پرانا یاما به معنای کنترل تنفس است. اگر تنفس دچار بی‌نظمی و اغتشاش شود، تمامی بدن تحت تأثیر قرار می‌گیرد و به تبع آن، ذهن آشفته و مضطرب می‌شود. تنفس با روند مناسب و هماهنگ با وضعیت ارگان‌های بدن، ذهن را از پریشانی و اشتغال‌های بیمارگونه رها می‌سازد و ثبات و آرامش می‌آورد (کرمانیان، ۱۳۹۰: ۱۸۵)؛

۳. تنفس به شما کمک می‌کند اولاً تمرکز شما عمیق شود؛ ثانیاً اکسیژن کافی به مغز و اعصاب و تمام سلول‌های بدن برسد و تمام ناراحتی‌های شما را کاهش دهد؛ ثالثاً اراده شما را به‌طور دلخواه افزایش می‌دهد (شاهمیری، ۱۳۶۳: ۴۰ تا ۴۱)؛

۴. در هیپنوتیزم که هم‌اکنون در علم پزشکی از آن استفاده‌های فراوانی می‌شود، هرچه تمرکز فرد و آرامش ذهنی‌اش بیشتر باشد، تلقینات در سطح بالاتر و بهتری جذب ضمیر ناخودآگاه او می‌شود و برای افزایش تمرکز، پزشکان از تنفس و تمرکز روی آن استفاده می‌کنند.

در کتاب معتبر راهنمای تلقینات و استعارات هیپنوتیزمی که کتاب درسی انجمن علمی هیپنوتیزم بالینی ایران است، دکتر ایرونیگ ای. سکز و سوت فیلد درباره کاستن سردرد به وسیله هیپنوتیزم می‌گویند:

پس از اینکه به نظر رسید بیمار در حالت خلسه رضایت بخشی قرار دارد، به او گفتم که چند دقیقه وقت دارد و اگر خیلی مایل بود، می توانست با تنفس آرام تر به حالت تن آرامی عمیق تر فروبرود ...، تلقینات زیر را ارائه دادم ... :

هر وقت احساس می کنی که داری دچار سردرد می شوی به محض اینکه این تجربه را احساس می کنی به آرامی و منظم و عمیق نفس می کشی، همان طور که الآن نفس می کشی. با هر نفس آرام و منظم و عمیق، احساس اینکه داری سردرد می گیری فروکش خواهد کرد... . احساس خیلی خوبی داری، با جسم سالم و ذهن سالم (هاموند، ۱۳۸۴: ۱۱۰).

همان طور که در متن بالا ملاحظه می شود، در ضمن عمل هیپنوتیزم تلقیناتی به فرد داده و در آن تلقینات بر موضوع تنفس برای افزایش سطح آرامش ذهنی و برطرف کردن استرس و تنش تأکید می شود.

۸. بودن در زمان حال

یکی از راهکارها برای استفاده بهینه از عمر و وقت و کنترل و تصحیح اندیشه ها این است که شخص، همواره در زمان حال زندگی کند. خواطر با توجه به متعلقات خودشان به سه قسم تقسیم می شوند: ۱. گذشته؛ ۲. حال؛ ۳. آینده. بیشتر وقت ها مشغله های زندگی و بی توجهی به خویشتن سبب می شود که انسان ها بخشی از شبانه روز را به صورت کنترل نشده و غیرارادی در گذشته و یا آینده زندگی کنند و خاطر آن ها مشغول موضوعاتی شود که به حرف ها و نزاع های گذشته و آینده مربوط است؛ البته بدون اینکه ثمره دنیایی یا آخرتی داشته باشد. امام علی ع فرمودند: «إِنَّ عُمْرَكَ وَوَقْتَكَ أَلَىٰ أُنْتِ فِيهِ. مَا فَاتَ مَضَىٰ وَ مَا سَيَأْتِيكَ فَأَنْتِ، فَمَنْ فَاغْتَنِمَ الْفُرْصَةَ بَيْنَ الْعَدَمَيْنِ»؛ عمرت وقتی است که در آن قرار داری. گذشته و آینده معدوم است؛

بنابراین فرصت را بین دو عدم، [گذشته و آینده] غنیمت شمر (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۲۲).

کسی که در زمان حال زیست نمی‌کند، باید خیلی خوش‌شانس باشد که اندیشه او به موضوعاتی خوشایند یا دست‌کم خنثی وابسته باشد؛ چراکه این شخص اگر به گذشته تلخ یا به آینده مبهم و تیره‌ای برود که با نامرادی‌ها و ناکامی‌ها همراه بوده است، علاوه بر آنکه وقتش به هدر می‌رود، انرژی‌ها و توان روحی و جسمی‌اش نیز کاهش می‌یابد. پس باید هرکسی نگاهبان قلب خود باشد و در صورت انحراف ذهن به گذشته و یا آینده، به زمان حال بازگردد و عمر خود را زایل نکند. با بودن در زمان حال می‌توان: ۱. برای زندگی کنونی برنامه‌ریزی کرد؛ ۲. مشغول به اذکار الاهی شد؛ ۳. در صنع و قدرت الاهی تفکر کرد؛ ۴. برخی مشکلات علمی را با توجه به مبادی که در ذهن وجود دارد، حل کرد و الهام‌بخش نگارنده در این راهکار حدیثی است که معصوم در آن می‌فرماید:

دوران زندگی سه روز دارد: ۱. روزی که گذشته است و برگشت‌ناپذیر است؛ ۲. روزی که در آن هستی و باید آن را غنیمت بدانی؛ ۳. فردا که در دست تو نیست و در حال حاضر، آرزویی بیش نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸).

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر راهکارهایی برای کنترل ذهن از برخی منابع روان‌شناسی بیان شد که در منابع قرآنی و روایی نیامده است؛ اما از آنجایی که برای بشر منافی دارد و به درمان بیماری‌ها کمک می‌کند، به‌کاربردن آن راهکار از منظر شرع حرمتی ندارد. ثابت شد که تصحیح و کنترل اندیشه امکان‌پذیر است. همچنین،

بیان شد که پیشگیری از ورود اندیشه‌های نفسانی به ذهن در حوزه حواس
ظاهری امکان‌پذیر است و درمان در حوزه قوای باطنی انجام می‌شود.
در نهایت راهکارهایی برای برطرف کردن اندیشه‌های نفسانی بیان شد
که عبارت بودند از: صلاة مُودَّع، آية السخرة، مراقبت از ادراک‌های حسی،
تفکر پیش از نماز، کار و سرگرمی، توجه به صورت‌های ذهنی یا اشیا، کنترل
تنفس، بودن در زمان حال.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸، *جمهرة اللغة*، ج ۱، ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن منظور، ابوالفضل و جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ (۱) و (۲)، *لسان العرب*، به تحقیق و تصحیح احمد فارس، صاحب الجوائب، ج ۴ و ۶، ج ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر.
۴. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، ۱۳۶۶، *شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم*، به تصحیح جلال الدین حسینی ارموی محدث، ج ۴، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۵. باقر لباف، مریم و منوچهر البرزی، ۱۳۸۳، *یوگا ذهن بدن*، ج ۱، تهران: نشر کلام شیدا.
۶. بحر العلوم، سید مهدی، ۱۴۰۶، *الدرة النجفية؛ لبحر العلوم*، ج ۲، بیروت: نشر دار الزهراء.
۷. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحة؛ مجموعة کلمات قصار حضرت رسول ﷺ*، ج ۴، تهران: نشر دنیای دانش.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح مصطفی درایتی، ج ۱، قم: نشر دفتر تبلیغات.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة*، تصحیح عطار احمد عبد الغفور، ج ۳، ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، ج ۵، تهران: نشر رجاء.
۱۱. _____، ۱۳۷۱، *رسالة نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*، ج ۶، قم: نشر تشیع.

۱۲. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۸، رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ج ۸، مشهد: نشر نور ملکوت قرآن.
۱۳. _____، ۱۴۲۶، رساله لبّ اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، ج ۱۳، مشهد: نشر علامه طباطبائی.
۱۴. رضایی، مهران و زهرا تبرائی، ۱۳۹۱، «جایگاه حواس ظاهری و حس مشترک در ادراکات و افعال انسان»، فصلنامه بلاغ مبین، ش ۳۰ و ۳۱، بهار و تابستان، ص ۴۱ تا ۵۴.
۱۵. ریاحی، علی ارشد، ۱۳۷۹، «قوای ادراک باطنی از دیدگاه دو حکیم مسلمان: ابن سینا، صدر المتألهین»، خردنامه صدر، ش ۲۲، زمستان، ص ۷۵ تا ۸۰.
۱۶. زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴، تاج العروس، تحقیق و تصحیح علی شیری، ج ۴، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
۱۷. شاهمیری، سید رضا، ۱۳۶۳، کلید ذهن و هیپنوتیزم، ج ۱، تهران: نشر چاپخانه گیلان.
۱۸. شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲، الاخلاق، ج ۲، بیروت: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۰۲، مجموعة الرسائل التسعة، تهران: چاپ سنگی.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۶۰، رساله الولاية، قم: مؤسسة البعثة.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵ (۱) (۲)، مجمع البحرين، تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری، ج ۳ و ۶، ج ۳، تهران: نشر مرتضوی.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۹، اوصاف الاشراف، تصحیح سید محمد رضا غیاثی کرمانی، ج ۱، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حضور.

۲۳. _____، ۱۳۶۱، *أساس الاقتباس*، تصحيح مدرس رضوى،
چ ۳، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۲۴. طوسى، خواجه نصير الدين، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبهات*، تحقيق
حسن حسن زاده آملی، ج ۳، چ ۱، قم: بوستان كتاب.
۲۵. عالمی، سيد محمد، ۱۳۸۹، *رابطه دين و اخلاق*، چ ۱، قم: مؤسسه
بوستان كتاب.
۲۶. فراهيدى، خليل بن احمد، ۱۴۱۰، *كتاب العين*، ج ۴، چ ۲، قم: نشر هجرت.
۲۷. فياض، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفى*، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه
آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
۲۸. فيض كاشانى، محمد محسن، ۱۴۱۷ (۱) (۲)، *المحجة البيضاء فى تهذيب
الاحياء*، تحقيق و تصحيح على اكبر غفارى، ج ۸ و ۵، چ ۴، قم: نشر مؤسسه
انتشارات اسلامى جامعه مدرسین.
۲۹. قمى، عباس، ۱۴۱۴، *سفينة البحار*، چ ۱، قم: نشر اسوه.
۳۰. کرمانیان، زهرا، ۱۳۹۰، *چگونه از ستون فقرات خود محافظت کنیم؟*، كتاب
مرجع ششمین کنگره سراسرى ورزش يوگا، ش ۳۴، چ ۱، تهران: انتشارات
رسانه تخصصی.
۳۱. كلينى، محمد بن يعقوب، ۱۴۰۷، *الكافى*، به تصحيح على اكبر غفارى و
محمد آخوندى، ج ۱، چ ۴، تهران: نشر دار الكتب الإسلامية.
۳۲. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲، *شرح الكافى؛ الأصول و الروضة*،
تحقيق و تصحيح ابوالحسن شعرانى، چ ۱، تهران: نشر المكتبة الإسلامية.
۳۳. مجلسى، محمد باقر، ۱۴۰۳، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة
الاطهار*، ج ۷۵، چ ۲، بيروت: نشر دار إحياء التراث العربى.

۳۴. _____، ۱۴۰۴، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*،
تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، ج ۲، تهران: دار الکتب الإسلامية .
۳۵. مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴، *شرح المصطلحات الفلسفیة*، ج ۱، مشهد:
نشر مجمع البحوث الاسلامیة.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *به سوی او*، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۷، ج ۳،
بیروت: نشر دار الکتب العلمیة، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۳۸. _____، ۱۳۹۱، *مجموعه آثار استاد؛ ولاءها و ولایتها*، ج ۳،
چ ۱۶، تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. نراقی، ملا احمد، ۱۳۷۷، *معراج السعادة*، ج ۵، قم: نشر هجرت.
۴۰. نراقی، محمد مهدی، ۱۴۲۷، *جامع السعادات*، تعلیق سید محمد کلانتر، ج ۱،
بیروت: نشر اعلمی.
۴۱. نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*،
تصحیح مؤسسه آل البیت، ج ۱، قم: نشر مؤسسه آل البیت.
۴۲. هاموند، کریدون، ۱۳۸۴، *راهنمای تلقینات و استعارات هیپنوتیزی*،
ترجمه مدرسین انجمن علمی هیپنوتیزم بالینی ایران، ج ۱، تهران: نشر انتشارات
مؤسسه فرهنگی هنری پردازش هوشمند علائم.

نگاهی به فواید و آثار فرزندآوری و فرزندپروری در آموزه‌های دینی با رویکردی اخلاقی

علی احمد پناهی*

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی دلایل نظری و معرفتی فرزندآوری و فرزندپروری در آموزه‌های دینی است. این پژوهش کیفی است و با روش توصیفی تحلیلی ضمن تبیین نگاه اسلام درباره فرزندآوری و فرزندپروری، به تبیین آثار اجتماعی، اخلاقی، خانوادگی و معنوی آن نیز می‌پردازد و مباحث معرفتی را با رویکردی روان‌شناختی تحلیل می‌کند. نتیجه‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فرزندآوری و فرزندپروری در نگاه دینی جایگاه والایی دارد و در آموزه‌های دینی نگرش مثبتی به آن‌ها وجود دارد و یکی از هدف‌های اساسی تشکیل خانواده، فرزندآوری و افزایش نسل صالح است. در بسیاری از آیات و روایات از فرزند با تعبیری زیبا یاد شده است؛ مانند مایه امید و

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دانش‌آموخته حوزه علمی قم.



خوشبختی، نور چشم، نعمت الهی، هدیه الهی، میوه دل، یاری کننده، علت ثواب و پاداش اخروی و رحمت و غفران الهی، باعث خیر و برکت، باعث قوت قلب و شکفتگی. همچنین، محروم بودن و دور بودن از فرزند، باعث غم، اندوه، ناامیدی و اضطراب معرفی شده است. فرزندآوری و فرزندپروری باعث استحکام خانواده، رضایتمندی از زندگی، تأمین بهداشت روان، توسعه رزق، رشد اجتماعی، افزایش مهارت، شکوفایی استعدادها، کسب معنویت، رضایت الهی، تقویت روابط اجتماعی و ... می شود.

واژه‌های کلیدی

فرزندآوری، فرزندپروری، آثار تربیتی، استحکام خانواده، پاداش معنوی و رضایتمندی.

مقدمه

در فرهنگ و تمدن برخاسته از آموزه‌ها و مفهومی‌های آسمانی، به‌ویژه آموزه‌های اسلامی، نهاد خانواده این‌گونه توصیف شده است: نهادی مقدس و محبوب^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ (۶): ۲۲۲)، سازمانی حرکت‌آفرین و ساحل آرامش و سکون^۲ (روم، ۲۱)، بستر تربیت و رشد^۳ (حرعاملی، ۱۴۰۹ (۴): ۱۷ و ۱۸)، محل سرور^۴ (همان، ۳۹)، عامل رشد مادی^۵ (همان،

۱. «ما بُنِيَ بِنَاءٌ فِي الْإِسْلَامِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ التَّوَجُّهِ»

۲. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»

۳. قال رسول الله ﷺ: «من تزوج احرز نصف دينه». قال الصادق عليه السلام: «ركعتان يصلينها المتزوج افضل من سبعين ركعة يصلينها اعزب»

۴. «ما افاد عبد فائدة خيرا من زوجة صالحه اذا رآها سرته و اذا غاب عنها حفظته في نفسها و ماله».

۵. «الرزق مع النساء و العيال».

(۴۴)، عامل طهارت^۱ (نوری، ۱۴۰۸ (۳): ۱۵۰)، بهترین بستر تربیت فرزند (سالاری، ۱۳۸۶: ۶۰) و ... همچنین، در آموزه‌های دینی یکی از حکمت‌های مهم تشکیل خانواده و آفرینش انسان در قالب زن و مرد، تولید نسل و بقای نسل انسان^۲ (شوری، ۱۱) معرفی شده است. تقریباً بیشتر مفسران شیعه و سنی در تفسیر آیه یازدهم سوره شوری بقای نسل انسان و آبادانی (مراغی، بی تا: ۱۹) و افزایش نسل و تدبیر (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۴) را از جمله حکمت‌های اساسی خلقت زن و مرد و تشکیل خانواده بیان کرده‌اند.

فرزندآوری و فرزندپروری اثرها و فایده‌های زیادی در رشد معنوی، بروز استعدادها و والدین، رشد مادی، توسعه روابط اجتماعی، آرامش‌گری، احساس ارزشمندی و ... دارد. به دلیل دگرگونی‌های ویژه در سبک زندگی افراد، یکی از مشکلات اساسی در عصر حاضر، بی‌رغبتی به فرزندآوری و فرزندپروری است و اگر این فرایند ادامه یابد، در سال‌های نه‌چندان دور با جمعیتی پیر و فرسوده روبه‌رو خواهیم شد و در نتیجه بنیان‌های اقتصادی، تولیدی، اجتماعی و سیاسی آسیب‌های جدی خواهند دید. در این نوشتار تلاش شده است با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، قرآن و روایات، و با تحلیل روان‌شناختی به بخشی از فایده‌های فرزندآوری و فرزندپروری پرداخته شود.

۱. «من احب ان یلقى الله طاهرا مطهرا فلیتغف بزوجه.»

۲. ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ﴾.

فواید فرزندآوری و فرزندپروری

با نگاهی گذرا به آیات و روایاتی که درباره فرزند بیان شده است، می‌توان به نگرش اسلام به فرزند و اهمیت آن آگاه شد. از مجموع آموزه‌های دینی درباره فرزند، چنین فهمیده می‌شود که اسلام نگرشی مثبت به فرزندآوری داشته و با ادبیات گوناگون، مسلمانان را به فرزندآوری تشویق کرده است. در آموزه‌هایی دینی با تعبیرهایی از فرزند و جایگاه آن سخن به میان آمده که بدون فرزندپروری و تربیت شایسته او مصداق پیدا نمی‌کند. در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام مکرر این هشدار داده شده است که گرچه فرزند برای والدین زمینه‌ساز رشد، آرامش، بالندگی و ... است، اگر به نحو شایسته تربیت نشود، آسیب‌های فراوانی برای خانواده و جامعه خواهد داشت. بنابراین، می‌توان گفت، فرزندان همانند سایر نعمت‌های الهی‌اند که با بهره‌گیری صحیح از آن‌ها می‌توان در مسیر تکامل و هدایت گام برداشت و در غیر این صورت، خود و آن‌ها را به گمراهی و نابودی سوق داد؛ زیرا به فرمایش قرآن کریم ^۱ (انفال، ۲۸) فرزندان نیز مانند دارایی‌ها و دیگر نعمت‌های الهی وسیله‌ای برای آزمایش انسان است. در ادامه به تعابیری از قرآن کریم و روایات درباره فرزند اشاره می‌کنیم و به تحلیل روان‌شناختی آن‌ها می‌پردازیم.

سرور و شادمانی

شادابی و نشاط به معنای خوشی، خرمی، سرور، تازگی، طراوت، سرزندگی، زنده‌دلی، سبکی و چالاکي، خرسندی و... است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۲۳۱۳ و هدفیلد، ۱۳۶۶: ۱۴۶ تا ۱۴۸) و اهمیت زیادی در زندگی دارد. یکی از آموزه‌ها

۱. ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

و فرمان‌های اسلام توصیه به شادی‌های مثبت، سازنده، نشاط‌آور و هدفمند است. حضرت علی علیه السلام شادمانی را مایهٔ انبساط روح^۱ (محمدی ری‌شهری: ۴۳۶) و یکی از ویژگی‌های مؤمن را نشاط و فعالیت و زنده‌دلی^۲ (دشتی، ۱۳۸۵: ۴۰۴) می‌داند. همچنین حضرت به نیاز انسان‌ها به شادی و نشاط گوشزد^۳ (مجلسی، ۱۳۰۴(۵): ۶۱) و به آن توصیهٔ اکید کرده است^۴ (همان، ۶۵) و در راستای ایجاد شادی و نشاط در خانواده می‌فرماید: «با همسرت در هر حال، مدارا کن و با او نیکو معاشرت نما تا زندگی‌ات گوارا و بانشاط شود»^۵ (حرعاملی، ۱۴۰۷(۴): ۱۶۹). امام باقر علیه السلام نیز شادکردن مؤمنان را عبادتی بزرگ^۶ (همان(۲)، ۳۴۹) می‌داند و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله شادکردن مؤمن را مساوی با شادکردن حضرت پروردگار تلقی می‌کند^۷ (همان).

به اعتقاد روان‌شناسان شادکامی^۸ از مؤلفه‌های ضروری زندگی است (علی‌پور و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۲۱) و پژوهش‌های تجربی اثبات کرده است که شادی و نشاط علاوه بر ایجاد امیدواری و رضایت خاطر در زندگی، باعث تقویت سیستم ایمنی بدن، سلامتی و تندرستی، روابط صمیمانه با دیگران و

۱. «السُّرُورُ يُبْسَطُ النَّفْسَ وَ يَنْبِزُ التَّسَاطُ.»

۲. «فمن علامة أحدهم... نشاطاً فی هدی.»

۳. «أَنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَمَلُّ كَمَا تَمَلُّ الْأَبْدَانُ فَايْتَمُوا لَهَا طَرَائِفَ الْحِكْمَةِ.»

۴. «لِلْمُؤْمِنِ ثَلَاثٌ سَاعَاتٍ: فَسَاعَةٌ يَنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ، وَ سَاعَةٌ يَرْمُ مَعَاشَهُ وَ سَاعَةٌ يَخْلِي بَيْنَ نَفْسِهِ وَ بَيْنَ لَدُنْهَا فِيمَا يَحِلُّ وَ يَجْمَلُ.»

۵. «فدارها علی کل حالٍ و أحسن الضُّحْبَةَ لَهَا لِيَصْفُوا عَيْشَكَ.»

۶. «مَا عِبَدَ اللَّهُ بَشِيءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ إِدْخَالِ السُّرُورِ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِ.»

۷. «مَنْ سَرَّ مُؤْمِناً فَقَدْ سَرَّنِي وَ مَنْ سَرَّنِي فَقَدْ سَرَّ اللَّهَ.»

موفقیت در عرصه‌های گوناگون زندگی می‌شود (همان، ۲۲۹). پژوهش‌های روان‌شناسان در سال‌های اخیر نشان می‌دهد که اگر مردم عوامل شادی‌بخش را تجربه کنند و در اختیار داشته باشند، رضایت‌مندی و درجه شادکامی آنان افزایش می‌یابد (آرگایل، ۱۳۸۳: ۴۶ تا ۷۰). استاد باربارا فردریکسن^۱ (۲۰۰۲) می‌گوید عواطف مثبت نه تنها سلامت شخصی را نشان می‌دهند، بلکه به رشد و تکامل شخصی نیز کمک می‌کنند. بسیاری از هیجان‌های منفی، مانند اضطراب و خشم فرایند تفکر را نابسامان می‌کنند؛ در مقابل، هیجان‌های مثبت فرایند تفکر را سامان می‌بخشند. همچنین، شواهد حاصل از مطالعه‌های طولی نشان می‌دهد که شادمانی تأثیرهای مهمی بر طول عمر دارد (به نقل از کار، ۱۳۸۵: ۵۴). شادی و شادکامی^۲ مفیدترین هیجان است که باعث می‌شود فضای خانواده، پویا، سرزنده و حرکت‌آفرین شود. شادی بی‌حالی و کناره‌گیری و غمگینی را از افراد خانواده دور می‌سازد و کمک می‌کند افراد فعالیت‌های اجتماعی و روزانه را با اشتیاق و رغبت بیشتر انجام دهند (حسن‌زاده، ۱۷۳).

در آموزه‌های دینی از فرزند به‌عنوان نور چشم و روشنایی دیده^۳ تعبیر شده شده است (قصص، ۹ و فرقان، ۷۴). روشنایی دیده‌بودن فرزند به این دلیل است که فرزند در خانواده و بین والدین شادمانی و نشاطی ایجاد می‌کند. همان‌طور که اندوه حاصل از فراق فرزند، باعث نابینایی چشم حضرت یعقوب شد^۴ (یوسف، ۹۲)، نشاطی که از تولد فرزند ایجاد می‌شود، باعث روشنایی دل و دیده‌الدین می‌شود. ابی‌بصیر از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: «وقتی

1. Barbara Fredrickson.

2. Happiness.

۳. «وَقَالَتِ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ قُوَّةً عَيْنِ لِي وَ لَكَ»، «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّاتِنَا قُوَّةً أَعْمِينَ»

۴. «وَ ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ».

حضرت یوسف گم شد، حزن یعقوب شدید و بر اثر حزن و گریه نابینا شد» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۸۱). وقتی از امام صادق علیه السلام پرسیدند که شیرین‌ترین و گواراترین چیزها برای آدمی چیست؟ ایشان فرمودند: «داشتن فرزند جوان» و وقتی پرسیده شد، بدترین و تلخ‌ترین حالت برای انسان چیست؟ فرمودند: «از دست دادن فرزند»^۲ (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱۸۸). آرگیل^۳ (۲۰۰۱) کودکان را منبع فواید زیادی برای خانواده دانسته و می‌گوید: «با حضور فرزند، لذت زیادی در خانواده ایجاد می‌شود. بسیاری از والدین محرک و شادی را به عنوان یک مزیت از کودکان‌شان دریافت می‌کنند.»

به دنیا آمدن فرزند و حضور او در خانه یکی از لحظه‌های خوب و دوست‌داشتنی خانواده است. پژوهشی که راسل^۴ (۱۹۷۴) انجام داد، تأییدکننده این است که تولد فرزندان و ورود آن‌ها به خانه برای والدین نشاط و سروری به ارمغان می‌آورد. گذراندن وقت با کودک دل‌بند و بازی کردن با او یکی از مزیت‌های کودک برای والدین است. فیلدمن^۵ (۱۹۷۱) روی پدر و مادران جوانی که برای نخستین بار صاحب فرزند شده‌اند، پژوهش‌هایی انجام داد.

این پژوهش‌ها نشان دادند، لذت پدر و مادر شدن و احساس نشاط از بودن با فرزند تا چه اندازه در ایجاد آرامش و آسایش زندگی زناشویی مؤثر است.

۱. عن أبي بصير قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يحدث قال: «لما فقد يعقوب يوسف اشتد حزنه عليه و بكاه و حتى ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ.»

۲. قال ابن ابي ليل للصادق عليه السلام: «أى شيء أحلى مما خلق الله عز وجل؟» فقال: «الولد الشاب.» فقال: «أى شيء أمرُّ مما خلق الله عز وجل؟» قال: «فقده.»

3. Argyle.
4. Russell.
5. Feldman.

پژوهش‌ها نشان داد که یکی از عوامل بسیار شادی آفرین برای والدین، نخستین دیدار آن‌ها با فرزندان سالم خویش، پس از تولد بوده است. هم‌زمان با تولد فرزند، به زن و شوهری که صاحب فرزند شده‌اند، پدر و مادر خطاب می‌شود و بنابراین، آن‌ها زندگی خود را معنادارتر از گذشته می‌یابند و بعدها نیز شنیدن لفظ «مامان» و «بابا» از کودک برای آن‌ها لذت‌بخش خواهد بود. تولد فرزندان، هم به خودی خود موجب نشاط والدین می‌شود و هم همسران از دیدن فعالیت‌های شیرین و دل‌انگیز کودکان و نگاه به چهره‌های بانشاط و تبسم آفرین آنان احساس شادمانی می‌کنند. بنابراین، همان‌گونه که تولد فرزندان موجب نشاط و سلامتی روان والدین می‌شود، نگاه به چهره فرزند نیز، نشاطی وصف‌ناشدنی برای والدین به‌ارمغان می‌آورد (جوزف، ۱۳۶۸؛ ۱۶ تا ۲۵). داشتن فرزند ممکن است محور خوشبختی زنان نباشد؛ اما بیشتر مادران فکر می‌کنند چنین است. ۹۳ درصد مادران فکر می‌کنند، فرزندان‌شان همیشه یا بیشتر وقت‌ها باعث شادمانی آن‌ها هستند (استیون^۱، ۲۰۰۴) و ۸۶ درصد مادران کودکان زیر هیجده سال می‌گویند، رابطه آن‌ها با فرزندان‌شان تأثیر قطعی در خوشبختی آن‌ها دارد (همان).

در مطالعه‌ای که دانشکده پزشکی هاروارد انجام داد، مشخص شد «میزان افسردگی زنانی که تحت درمان ناباروری قرار دارند، با بیماران مبتلا به ایدز و سرطان قابل مقایسه است» (کارن، ۱۹۹۸: ۲۲). میزان افسردگی زنان بی‌فرزندی که جنین‌شان در دوران بارداری سقط می‌شود، پنج برابر بیشتر از زنان بی‌فرزندی گزارش شده است که باردار نمی‌شوند (میس کاریج^۲، ۱۹۹۷).

1. Steven.
2. Miscarriage.

نشانه‌هایی وجود دارد که زنان، عموماً مادر بودن را حتی در دوران نوزادی فرزند خود لذت‌بخش می‌دانند. یکی از این نشانه‌ها از نتیجه پژوهشی دقیق درباره نخستین زایمان که برای بیشتر مادران مشکل‌ترین زایمان است، به دست می‌آید. در مطالعه‌ای، از زنان پرسیده شد، آیا موافق هستید که «بزرگ کردن کودک و خانه‌داری جالب‌تر از کاری است که بیشتر مردان برای گذران زندگی انجام می‌دهند؟» این پرسش در پایان سه ماهه دوم بارداری و سه هفته پس از وضع حمل از همین زنان پرسیده شد. گمان می‌شد سه ماهه دوم بهترین دوران برای بیشتر زنان باردار باشد؛ اما پس از زایمان و در طی بی‌خوابی‌های شبانه، زنان ۱۰ درصد بیشتر، یعنی ۶۲ درصد در برابر ۵۲ درصد پیش از زایمان، با این جمله موافق بودند. همان‌طور که کودک کمی بزرگ‌تر می‌شد، ابراز رضایت زنان نیز افزایش می‌یافت. در مطالعه دیگری، میان ماندن در خانه و بازگشت به کار مقایسه صورت گرفت و مشخص شد، تعداد مادرانی که سه ماه پس از مادر شدن گزینه ماندن در خانه را انتخاب کردند، بیشتر از آن‌هایی بود که مدت کوتاهی پس از زایمان این گزینه را انتخاب می‌کردند (استیون، ۲۰۰۴).

رضایت خاطر و کارآمدی خانواده

در آموزه‌های دینی از فرزند با تعبیری چون گلی از گل‌های بهشت^۱ (نوری، ۱۴۰۸: ۴)، بهترین نعمت^۲ (همان، ۱۱۲)، باعث خیر و برکت^۳ (متقی، ۱۴۰۹: ۲۸۱) و... یاد شده است. همچنین، آموزه‌های دینی یکی از ویژگی‌های

۱. «الولد الصالح ریحانة من ریحان الجنة».

۲. قال السجادی (ع): «نعم الشيء الولد، ان عاش فدعاء حاضر و ان مات فشفيع سابق».

۳. قال رسول الله (ص): «يا ابن عباس، بيت لاصبيان فيه لا بركة فيه».

همسر شایسته را فرزندآوری^۱ معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷(۱): ۳۲۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹(۴): ۵۴) و در دعای شب زفاف که در آستانه زندگی مشترک خوانده می‌شود، از خداوند تقاضای فرزند سالم و شایسته شده است^۲ (کلینی، ۱۴۰۷(۱): ۵۰۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹(۴): ۱۱۳). با تحلیل روان‌شناختی می‌توان ادعا کرد، همان‌گونه که گل و برخوردار از نعمت و امکانات گسترده، باعث شادی و طراوت و رضایت خاطر است، فرزند صالح نیز باعث رضایت و سرور اعضای خانواده است. در خانواده‌ای که رضایت‌مندی و لذت‌بری وجود داشته باشد، پایداری و استحکام وجود دارد و دلیلی برای سردی و ناپایداری وجود نخواهد داشت.

پژوهش‌های تجربی نیز نشان می‌دهد که اندیشه فرزندآوری یکی از فرایندهای زیربنایی در تحکیم و رضایت‌مندی خانواده است. ماکسول^۳ و مونت‌گمری^۴ (۱۹۶۹) در بررسی‌های خود نشان دادند که اندیشه فرزندآوری در ایجاد آرامش و استواری و کارآمدی خانواده تأثیر زیادی دارد. دانشمندانی چون فروبل،^۵ شورتس،^۶ الیزابیت پی بادی،^۷ مونته‌سوری،^۸ از جمله افرادی

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ خَيْرَ نِسَائِكُمُ الْوَالِدُ» وَقَالَ: «تَزَوَّجُوا بَكْرًا وَلَوْ دَأَّوْا لَا تَزَوَّجُوا حَسَنَاءَ عَاقِرًا».

۲. «اللَّهُمَّ بِكَلِمَاتِكَ اسْتَحْلَلْتُ فَرْجَهَا وَبِأَمَانَتِكَ أَخَذْتُهَا فَإِنْ قَضَيْتَ فِي رَجْمِهَا شَيْئًا فَاجْعَلْهُ تَقِيًّا زَكِيًّا وَلَا تَجْعَلْ لِلشَّيْطَانِ فِيهِ شِرْكًَا» قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا تَزَوَّجَ أَحَدُكُمْ كَيْفَ يَصْنَعُ؟» قَالَ: «قُلْتُ لَهُ مَا أَدْرِي جَعَلْتِ فِدَاكَ» قَالَ ﷺ: «فَإِذَا هُمُ بِذَلِكَ فليصِل ركعتين ويحمد الله ويقول: اللهم اني اريد ان اتزوج، اللهم فاقدر لي من النساء اعفهن فرجا واحفظهن لي في نفسها و في مالي و اوسعهن رزقا و اعظمن بركة و اقدر لي منها ولدا طيبا تجعله خلفا صالحا في حياتي و بعد موتي.»

3. Maxwell.
4. Montgomery.
5. Froebel.
6. Schurts.
7. Peabody.
8. Montessori.

هستند که بر اهمیت نقش فرزند در پایداری خانواده تأکید کرده‌اند (برنارد، ۱۳۶۹: ۴۰ تا ۵۰). برخی از روان‌شناسان در خانواده‌درمانی ساخت‌نگر^۱ و سیستمی^۲ نیز به نقش فرزند در پایداری و رضایتمندی خانواده اشاره کرده‌اند (جونز، ۱۳۷۸).

از نظر لافکادیوهرن^۳ پدر یا مادربودن پراحساس‌ترین تجربه انسان است. هیچ‌کس تا وقتی بچه‌دار نشده و او را عاشقانه دوست نداشته است، نمی‌تواند معنای واقعی زندگی را درک کند. نبود فرزندی در خانواده‌ها فضایی خالی به وجود می‌آورد و باعث تضاد می‌شود. از این رو، روان‌شناسانی مانند ماکسول و مونت‌گمری^۴ (۱۹۶۹)، فیلدمن^۵ (۱۹۷۱)، بات^۶ (۱۹۷۱) و راسل^۷ (۱۹۷۴) (۱۹۷۴) به آثار وجودی فرزندان در خانواده اشاره کرده‌اند و معتقدند فرزندان می‌توانند در زندگی والدین تأثیرات مثبت و سازنده‌ای بگذارند (به نقل از گروهی از محققان، ۱۳۸۶: ۳۳۶).

یافته‌های پژوهشی و مشاهده‌های بالینی حاکی است که نبودن فرزند در محیط خانواده یکی از عوامل ناپایداری زندگی مشترک است (فرجاد، ۱۳۷۲: ۱۴۳). فرزند، به خصوص فرزند خردسال، پیونددهنده مادر و پدر است و از این رو بی‌فرزندی و کم‌فرزندی باعث تزلزل خانواده می‌شود. در سال‌های ۱۹۵۱ و ۱۹۵۲ نیمی از خانواده‌هایی که در ایالت آیووا در ایالات متحده آمریکا قربانی طلاق شدند، کسانی بودند که فرزند کوچک نداشتند (موناهان،

1. structural family therapy.

2. systematic family therapy.

3. Lafcadio Hearn.

4. Maxwell and Montgomery.

5. Feldman.

6. Bott.

7. Russle.

۱۹۵۵: ۴۴۶ تا ۴۵۵). همچنین، نداشتن فرزند باعث بی‌علاقگی نسبت به زندگی مشترک می‌شود. پژوهش‌های انجام‌شده در ایران نشان می‌دهد که خانواده‌های بی‌فرزند، بیش از هر خانواده دیگری در معرض فروپاشی قرار دارند (ساروخانی، ۱۳۷۲: ۶۷ تا ۷۱).

کالت^۱ و همکاران (۲۰۰۰) معتقدند، گرچه برخی پژوهشگران رابطه بین فرزنددار بودن و خوشبختی را قبول ندارند، پژوهش‌های زیادی وجود دارد که مشخص می‌سازد، بودن فرزند در خانه با سلامت بیشتر برای زنان و احساس خوشبختی و کارآمدی آنان رابطه دارد. استیون (۲۰۰۴) معتقد است، اینکه ممکن است فرزنددار شدن رضایتمندی زن را از زندگی زناشویی خود کم کند، به این معنا نیست که داشتن فرزند چیزی به خوشبختی او نمی‌افزاید. کودکان در عین اینکه فشارهای زندگی را بیشتر می‌کنند، سبب خوشبختی زنان نیز می‌شوند. کتاب *پرفروش به وجود آوردن یک زندگی؛ زنان شاغل و جستجوی فرزند*^۲، اثر سیلویا هیولت، این موضوع را به‌طور کامل روشن می‌کند که شمار بسیاری از زنان شاغل میان سال از نداشتن فرزند پشیمان هستند.

حرمت خود و مفید بودن

احساس ارزشمندی و مفید بودن از نیازهایی است که در پژوهش‌های روان‌شناختی (مزلو، ۳، ۱۳۷۶: ۸۲) و آموزه‌های دینی^۴ (یس، ۲۷) به آن توجه توجه شده است. در آیات فراوانی از قرآن کریم فرزند مایه امید^۵ (نحل، ۷۳)،

1. Khlal

2. Creating a Life: Professional Women and the Quest for Children.

3. Masliw.

۴. «بِمَا غَفَّرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمَكْرُمِينَ»

۵. «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَ حَفْةً وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ»

نور چشم^۱ (فرقان، ۷۴ و قصص، ۹)، نعمت الهی، هدیه الهی، باعث آسودگی خاطر و شادی^۲ (قصص، ۱۳)، باعث قوت قلب^۳ (نوح، ۱۲) و شکفتگی^۴ (ابراهیم، ۴۰) معرفی شده است. همچنین، در آموزه‌های روایی از فرزند با تعبیرهایی یاد شده است؛ همچون صدقه جاری^۵ (ثواب مستمر) (نوری، ۱۴۰۸: (۲)؛ ۲۲۹ و ۲۳۰)، ثمره زندگی و ثمره وجود انسان^۶ (حرعاملی، ۱۴۰۹: (۱)؛ ۱۷۵)، جگرگوشه انسان^۷ (نوری، ۱۴۰۸: (۴)؛ ۱۱۲) و گلی از گل‌های بهشت^۸ (مجلسی، ۱۴۰۳: (۱)؛ ۳۶۸) که طبیعتاً والدین و خانواده نیز گلستان خواهند بود. وقتی والدین ارزش‌ها و برکت‌های حاصل از فرزند را به خود منتسب می‌دانند، احساس ارزشمندی و مفید بودن و عزت نفس^۹ می‌کنند. ماکسول و مونت گمری (۱۹۶۹) پژوهش‌هایی روی ۹۶ زوج ۱۸ تا ۲۱ ساله درباره مسئولیت‌پذیری زوج‌های جوان برای پدر و مادر شدن انجام دادند. زنانی که ۱۵ سال از ازدواج آن‌ها گذشته بود، معتقد بودند که بهترین سن برای فرزنددار شدن، یکی از دو سال اول زندگی است؛ زیرا تولد نخستین فرزند باعث تقویت حرمت والدین می‌شود (گروهی از محققان، ۱۳۸۶: ۳۴۳).

۱. «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا قُوَّةً أَعْيُنُ»

۲. «فَرَدَّدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَبْرَأَ عَيْنَيْهَا»

۳. «وَ يُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ»

۴. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ»

۵. عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «خَمْسَةٌ فِي قُبُورِهِمْ وَ تَوَالِهِمْ يَجْرَى إِلَىٰ دِيْوَانِهِمْ مِنْ غَرَسِ نَخْلٍ وَ مَنْ حَفَرَ بِنْتًا وَ مَنْ بَنَىٰ لِلَّهِ مَسْجِدًا وَ مَنْ كَتَبَ مُضْحَفًا وَ مَنْ خَلَفَ ابْنًا صَالِحًا.»

۶. عَنْهُ ﷺ قَالَ: «إِذَا مَاتَ ابْنٌ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا عَنْ ثَلَاثٍ وَ لِدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ وَ عِلْمٍ يَنْتَفِعُ بِهِ وَ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ.»

۷. قَالَ السَّجَّادُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ مِنْكَ وَ مُضَافٌ إِلَيْكَ.»

۸. «الولد كبد المؤمن.»

۹. «الولد الصالح ريحان من رياحين الجنة.»

زمینه‌ساز برکات مادی

فرزندآوری و فرزندپروری زمینه‌ساز بهره‌مندی از فایده‌های مادی و روان‌شناختی فراوانی است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. زمینه‌ساز رشد استعداد و بهبود زندگی

قراگرفتن در نقش والدینی باعث رشد استعدادهای درونی می‌شود. هان^۱ و میلیسپ^۲ و هارتکا^۳ (۱۹۸۶) پژوهش‌های فراوانی درباره شخصیت و تحول آن کردند. آن‌ها به این نتیجه رسیدند که سازمان روانی انسان با پذیرفتن نقش پدری و مادری به کمال می‌رسد. آن‌ها در این باره می‌گویند:

معمولاً این‌گونه تصور می‌شود که تغییرات عمده سازمان شخصیت در طول نوجوانی روی می‌دهد؛ اما این یافته‌ها نشان می‌دهند که تغییرات بسیار مشخص، نه در طول نوجوانی، بلکه در انتهای آن، یعنی زمانی که افراد دچار تغییرات نقش می‌شوند و به اشتغال تمام‌وقت و ایفای نقش والدینی مشغول گردند (به نقل از مگری^۴ و همکاران، ۲۰۰۳: ۱۰).

به نظر می‌رسد که تجربه پدری و مادری در فراهم کردن امکانات برای تعالی و رشد شخصیت افراد اهمیت ویژه دارد. وجود همین تجربه‌ها مجموعه کاملی از ارزش‌ها را به ساختار شخصیت والدین می‌افزاید. دادستان (۱۳۷۸) بر این باور است که یکی از عوامل تحول در انسان‌ها، فرزندآوری و ارتباط با نقش‌هایی، همچون تربیت فرزند و مراقبت از آنان است. از این‌رو، در

1. Haan.
2. Millsap.
3. Hartka.
4. McCrae.

آموزه‌های دینی، در کنار امر به اطاعت از خدا والدین نیز تقدیس شده‌اند^۱ (اسراء، ۲۳ و نوری، ۱۴۰۸(۱): ۶۲۷). همچنین، ازدواج و فرزندآوری زمینه بروز خلاقیت‌ها و موفقیت‌ها را در همسران افزایش می‌دهد و باعث می‌شود فضایل اخلاقی و انسانی در آنان به فعلیت برسد. وقتی از مرد خانواده انتظار می‌رود که هنگام ضرورت برای حمایت از خانواده خویش، ایستادگی کند، این انتظار روحیه دفاع و جوانمردی را در او تقویت خواهد کرد.

به وجود آمدن موقعیت مادری برای زنان، موجب می‌شود، با تحمل مشکلات فرزندپروری^۲ (حرعاملی، ۱۴۰۹(۵))، به کمال معنوی بیشتری برسند و روح خود را بر اثر شکیبایی و ایثار بالنده کنند و به واسطه مسئولیتی که در خانه و خانواده دارند، به تلاش بیشتر روی آورند و استعدادهای خود را برای اداره مناسب خانواده به کار گیرند و در نتیجه، به موفقیت بیشتری دست یابند. به عبارت لطیف‌تر می‌توان گفت فرزنددار شدن سرآغاز لطیف‌ترین و گرمابخش‌ترین رابطه‌ها و به فعلیت رساندن همه استعدادها و قابلیت‌ها و بهره‌مندی از عالی‌ترین تکریم‌ها و ایثارگری‌هاست. تشکیل خانواده و فرزندآوری از نگاه آموزه‌های دینی، نه تنها باعث بروز مشکلات معیشتی در خانواده نمی‌شود، بلکه در پرتو ازدواج و فرزندآوری وعده

۱. «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و قال رسول الله ﷺ: «رضى الله فى الوالدين و سخطه فى سخطهما».

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرٍ قَالَ: «إِذَا حَمَلَتِ الْمَرْأَةُ كَانَتْ بِمَنْزِلَةِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْمُجَاهِدِ بِنَفْسِهِ وَ مَالِهِ مَالِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِذَا وَصَعَتْ كَانَ لَهَا مِنَ الْأَجْرِ مَا لَا يَدْرِي أَحَدٌ مَا هُوَ لِعَظِيمِهِ فَإِذَا أَرْضَعَتْ كَانَ لَهَا بِكُلِّ نَمْصَةٍ كِعْدَلِ عَثْقِ مُحَرَّرٍ مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ، فَإِذَا فَرَعَتْ مِنْ رَضَاعِهِ حَرَبَ مَلِكٍ كَرِيمٍ عَلَىٰ جَنِبِهَا وَ قَالَ اسْتَأْنَيْتَنِ الْعَمَلَ فَقَدْ غُفِرَ لَكَ».

توسعهٔ رزق^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹ (۴): ۴۳) و افزایش برکت^۲ و روزی^۳ (همان، ۴۴) داده شده است. همچنین، در آموزه‌های دینی از کمبود رزق و برکت در خانه‌ای سخن به میان آمده است که خالی از فرزند باشد^۴ (پاینده، ۱۳۸۲: ۳۷۵).

۲. زمینه‌ساز تقویت پیوند اجتماعی

پیوند اجتماعی یا جامعه‌پذیری^۵ فرایندی است که طی آن فرد به تدریج به شخصی خودآگاه و دانا و باتجربه در شیوه‌های فرهنگی تبدیل می‌شود. اجتماعی شدن، نسل‌های مختلف را به هم پیوند می‌دهد. تولد فرزند زندگی والدین را که مسئول پرورش او هستند، تغییر می‌دهد و زمینهٔ کسب تجربه‌های جدید را ایجاد می‌کند. فرزندان از طریق همسرگزینی نیز باعث توسعهٔ روابط اجتماعی و ازدیاد فامیل سببی می‌شوند. هافمن^۶ (۱۹۷۳)، در تحقیقی که روی خانواده‌های دارای فرزند انجام داد، نتیجه گرفت که فرزند بر فرایند اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری والدین تأثیر می‌گذارد. هافمن نکاتی را در این زمینه مؤثر دانست که عبارت‌اند:

۱. کودکان با حضور خود، موقعیت بزرگسالان، به خصوص زنان را تأیید

می‌کنند و به آن‌ها هویت اجتماعی می‌دهند؛

۱. قال رسول الله ﷺ: «اتخذوا الاهل فانه ارزق لكم».

۲. برکت، یعنی فراوانی، رونق، فزونی، سعادت و نیکیبختی (دانشگر، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

۳. قال رسول الله ﷺ: «الرزق مع النساء و العیال».

۴. قال رسول الله ﷺ: «بیت لاصبیان لابرکة فیه».

5. socialization.

6. Hafman.

۲. کودکان از طریق فعالیت‌های خود در مدرسه و مراکز تفریحی و محیط همسایگی، والدین خود را با جامعه پیوند می‌دهند؛

۳. فرزندان بر اساس باورهای مذهبی والدینشان رشد می‌کنند؛ زیرا والدین آن‌ها بر اساس آن مفاهیم، رفاه و آسایش دیگران را مقدم داشته و به اجتماعی شدن گروه تداوم می‌بخشند؛

۴. کودکان به والدینشان اعتبار می‌بخشند و آنان را از تنهایی نجات می‌دهند؛

۵. کودکان به زندگی خانوادگی نشاط و سرور می‌بخشند و آن را لذت‌بخش می‌کنند؛

۶. کودکان با توجه به اصول اجتماعی شدن، بر شایستگی والدین افزوده و حتی آنان را به مرز خودکفایی می‌رسانند؛

۷. چون والدین بیش از افراد بی‌فرزند از تأیید اجتماعی بهره‌مندند، کودکان علاوه بر شخصیت‌بخشی به آنان، بر اعمال نفوذ والدین نیز می‌افزایند.

روان‌شناسان معتقدند که دل‌بستگی دوسویه والدین و فرزندان و رابطه صمیمانه آن‌ها با یکدیگر از بایسته‌های نخستین اجتماعی شدن است. این‌گونه دل‌بستگی‌ها برای موفقیت والدین در اجرای وظایف مربوط به رشد و بهداشت روانی اعضای خانواده ضروری است. فرزندان عنصر بنیادین خوشبختی زناشویی هستند (جک، ۱۳۷۸: ۷۷ تا ۸۱). ویلیام سیرز (۱۹۹۱) در پژوهش‌های نظام‌مندی که درباره تأثیرات مثبت فرزند در خانواده انجام داد، به این نتیجه رسید که اندیشه فرزندآوری، ارتباط با جنین در طول دوره بارداری، آمادگی برای پدر یا مادر شدن و نیز دل‌بستگی به فرزند، بی‌شک در بهداشت روانی خانواده و ادراک و نیز نگرش‌های عاطفی همسران به هم و به فرزندان از اهمیت خاصی برخوردارند (گروهی از محققان، ۱۳۸۶: ۳۳۶).

سیره عملی و قولی معصومان علیهم‌السلام نشان‌دهنده رابطه عاطفی و هیجانی آن بزرگواران با کودکان بوده است و از این طریق، زمینه دل‌بستگی دوسویه را ایجاد می‌کردند. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرزندش ابراهیم، حسن، حسین و فاطمه علیها‌السلام را در کودکی بر دامن خود می‌نشاند، به سینه خود می‌چسباند و می‌بوسید (مجلسی، ۱۴۰۳ (۴ و ۲): ۲۵۵ و ۵). علی علیه‌السلام نیز دل‌بستگی خاصی به فرزندان خود داشت (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۷۱). حضرت فاطمه علیها‌السلام با خواندن شعر برای فرزندان خود به آنان اظهار علاقه می‌کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ (۳): ۲۸۵). سیره عملی دیگر معصومان نیز نشان‌دهنده الگوهای از دل‌بستگی سالم به فرزندان است (حرعاملی، ۱۴۰۹ (۵): ۴۸۳). پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرمودند: «بچه‌ها را دوست داشته باشید و به آنان رحم کنید»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ (۲): ۴۹) و «هرکس فرزندش را ببوسد و او را شاد کند، برایش حسنه حساب می‌شود»^۲ (حرعاملی، ۱۴۰۹ (۵): ۴۷۵). همچنین ایشان توصیه می‌کردند: «هرکسی فرزندی دارد با او بازی کند»^۳ (همان، ۴۸۶).

آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که زن منشأ رحمت و رأفت است و مرد مظهر شدت و صلابت و در پناه این محبت و صلابت، یعنی شدت و صلابت پدر و محبت و عواطف مادر، فرزندان برومند و صالح تربیت می‌شوند. به اعتقاد ایشان مادر علاوه بر اینکه لازم است منشأ رحمت و مهربانی و آرامش‌گری باشد، باید با حضور دلسوزانه خود در کنار فرزندان و خانواده، طعم گوارای مهر را به آن‌ها بچشاند تا آنان نیز این‌گونه پرورش یابند.

۱. «أَجْبُوا الصِّبْيَانَ وَارْحُمُوهُمْ وَإِذَا وَعَدْتُمُوهُمْ شَيْئاً فُؤَا لَهُمْ فَأْتُوا لَهُمْ لَا يَدْرُونَ إِلَّا أَنَّكُمْ تَرُزُّوهُمْ».

۲. «مَنْ قَبَّلَ وَلَدَهُ، كَتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ حَسَنَةً وَمَنْ فَرَحَهُ، فَرَحَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

۳. «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ صَبِيٌّ فَلْيَتَّصَبْ لَهُ».

رحمت امری ذوقی و چشیدنی است، نه گفتنی و شنیدنی و نیز جزو درس‌های حوزه و دانشگاه نیست تا انسان آن را بخواند و رؤف و مهربان شود؛ بلکه رحمت چشیدنی و هنر و فنی است که انسان در چند سال، به‌خصوص هفت سال اول زندگی لحظه‌به‌لحظه آن را می‌چشد. عاطفه برای کودک به اندازه تغذیه ضروری است؛ چنان‌که رأفت برای سالمندان. محبت گذشته از نیازی غذایی، در حد دارویی روحی است و جامعه‌ای که زن را با مرد برابر می‌شمرد، در حقیقت، سهم عاطفه و رأفت را پایمال کرده است. باید توجه کرد که آغاز مهد کودک به فرجام خانه سالمندان می‌انجامد. کسی که در دوران کودکی و نوزادی خود طعم گوارای مهر را نچشیده است، در است، است، در میان‌سالی، پدر و مادر کهن سال خود را در خانه سالمندان اسکان می‌دهد و از پیامد آن هراسی ندارد. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی فرزند زمینه بروز و شکوفایی عواطف را ایجاد و روابط اجتماعی و ارتباطی را تقویت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۳ تا ۱۷۷).

بهداشت و سلامت روان

در آموزه‌های دینی و اسلامی به مفهوم‌ها و تعبیرهایی درباره فرزند برمی‌خوریم که اندیشه و نوع نگرش ما را به داشتن فرزند، مثبت و امیدآفرین می‌سازد؛ به‌عنوان نمونه پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرزند صالح و یاری‌رسان را از مصداق‌های سعادت و خوشبختی^۱ (ابن‌حیون، ۱۳۸۵: ۱۹۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ (۳): ۴۶۷) و حضرت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام فرزند صالح را زیباترین یاد

۱. «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْمَسْكُونُ الْوَالِدُ وَالْمَرْكُوبُ الْهَيْبَةُ وَالْوَالِدُ الصَّالِحُ، مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ

أَنْ يَكُونَ مَشْجُورًا فِي بَلَادِهِ وَ يَكُونَ حُلَاطًا وَهُ صَالِحِينَ وَ يَكُونَ لَهُ أَوْلَادٌ يَشْتَعِبُونَ بِهِمْ.»

خدا^۱ می‌داند (نوری، ۱۴۰۸(۴): ۱۱۴). در فرمایش امام صادق علیه السلام نیز دوستی و ارتباط با کودکان به‌عنوان بهترین رفتار و اعمال یاد شده است^۲ (همان). این نگاه مثبت به فرزند باعث بهداشت روانی و رضایت از زندگی خواهد شد.

بسیاری از پژوهش‌هایی که نقش فرزند در بهداشت روانی و پایداری خانواده را بررسی کرده‌اند، اندیشه‌ها و هیجان‌ها در طول دوره بارداری و همچنین رابطه عاطفی با جنین را به‌عنوان یکی از عوامل مهم در نظر گرفته‌اند. نتیجه پژوهش‌های گوناگون نشان می‌دهد که ابراز هیجان والدین^۳ در دوران بارداری به‌عنوان یکی از متغیرهای مهم، با بهداشت روانی و کیفیت روابط همسران ارتباط دارد؛ برای نمونه، یافته‌های پژوهشی برخی روان‌شناسان حاکی از آن است که چنانچه والدین در دوران بارداری، در تعامل با جنین نگرش‌ها و هیجان‌های مثبت داشته باشند، میزان رضایتمندی زناشویی، بهداشت روانی، صلاحیت اجتماعی و دل‌بستگی به کودک در آن‌ها افزایش یافته و مشکلات عاطفی رفتاری بعد از تولد در آن‌ها کاهش می‌یابد (ایگیناس، ۱۳۶۹: ۱۶۹ تا ۱۷۴). رایس (۱۳۸۷) تأکید می‌کند که فرایند رشد فرزندان باعث شکل‌گیری تجربه‌های جدیدی برای والدین می‌شود و هیجان آنان را افزایش می‌دهد. همچنین، وقتی مادران در طی فرایند رشد کودک، دگرگونی‌های رشدی و اخلاقی و ... را می‌بینند و سختی‌های این مسئولیت را تحمل می‌کنند، به ارزش زندگی و خانواده، بیشتر از دیگران پی می‌برند و برای بقای آن تلاش بیشتری می‌کنند.

۱. «أَوْلَدُ الصَّالِحِ أَجْمَلُ الذَّكْرَيْنِ.»

۲. قال موسی بن عمران علیه السلام: «یا ربّ ائی الأعمال أفضل عندک؟» فقال: «حبّ الاطفال، فانّ فطرتهم علی

توحیدی.»

از دیگر امتیازهای داشتن فرزند که در روایات و آیات قرآنی نیز بدان توجه شده، تحقق بخشیدن به امیدهای والدین در دوران سالمندی‌شان است؛ زیرا والدین علاقه‌مندند که فرزندان‌شان در هنگام پیری از آنان دست‌گیری کنند. به تعبیر دیگر، داشتن فرزند می‌تواند امید به زندگانی را در والدینی افزایش دهد که فرزند دارند. در خانواده‌های بی‌فرزند، به‌طور معمول امید به زندگی در زن و شوهر چندان چشم‌گیر نیست یا هنگامی که والدین فرزندان خود را به‌گونه‌ای تربیت نکرده‌اند که در آینده یار و یاور آنان باشند نیز، میزان امید آنان به زندگی چندان زیاد نیست. امام‌حسن عسکری علیه‌السلام فرزند را بهترین یار و مددکار انسان معرفی می‌کند و از نظر او کسی خوار و نگون‌بخت است که فرزندی نداشته باشد^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹ (۵): ۳۶۰ تا ۳۶۱). زکریا علیه‌السلام به هنگام پیری از خداوند درخواست فرزند کرد^۲ (مریم، ۵ تا ۶). ابراهیم علیه‌السلام نیز از نداشتن فرزند اندوهگین بود که خداوند در پیری، اسماعیل و اسحاق را به او عطا کرد. حضرت ابراهیم علیه‌السلام به سبب فرزنددار شدن به حمد و ستایش حق پرداخت؛ چراکه به‌راستی فرزنددار شدن حمد خداوند را واجب می‌کند^۳ (ابراهیم، ۳۹).

کسب کمال معنوی

خداوند متعال به وسیله فرزند صالح بستر رشد و تکامل معنوی والدین را فراهم ساخته است؛ به‌گونه‌ای که هر تلاشی که آنان در راستای خشنودی خدا برای تربیت و رشد و تکامل فرزندان انجام می‌دهند، مستحق ثواب و پاداش بزرگی

۱. «... من كان ذا ولد يُدركُ ظلامته، انّ الدليل الذي ليس له ولد.»

۲. «... فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرْتُئِي وَ يَرْتُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ...»

۳. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ.»

است. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در روایتی بوسیدن فرزندان را باعث پاداش بزرگ دانسته است و می‌فرماید: «فرزندان خود را ببوسید؛ زیرا برای هر بوسه‌ای که به فرزندان می‌زنید، درجه‌ای در بهشت خواهید داشت که فاصله هر درجه تا درجه دیگر به اندازه پانصد سال راه است»^۱ (طبرسی، ۱۳۷۶ق، ۲۲۰). همچنین حضرت فرمودند: «هرکس یک دختر داشته باشد، خداوند نصرت، یاری، برکت و مغفرت به او عنایت می‌کند. هرکس سه دختر را تربیت و بزرگ کند، خداوند متعال سه باغ بهشتی به او عنایت می‌کند که هرکدام از باغ‌ها از دنیا وسیع‌تر است»^۲ (نوری، ۱۴۰۸(۴): ۱۱۵).

فرزند صالح یکی از عوامل صعود معنوی است که خداوند به افراد هدیه می‌دهد. فرزند صالح با اعمال شایسته خود باعث سعادت و کمال والدین می‌شود. همچنین، با طلب رحمت و استغفار در حق والدین، راه‌های رحمت الهی را به سوی آنان می‌گشاید. پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: «اگر فرزند شما قبل از شما بمیرد، پاداش دریافت می‌کنید و اگر زنده بماند، برای شما طلب مغفرت می‌کند»^۳ (حرعاملی، ۱۴۰۹(۵): ۳۵۷). همچنین حضرت فرمودند: «فرزند جگرگوشه مؤمن است و اگر قبل از والدین بمیرد، شفاعت می‌کند و اگر بماند باعث طلب رحمت و بخشش والدین می‌شود»^۴ (نوری، ۱۴۰۸(۴): ۱۱۲). فرزندان صالح ذخیره‌ای هستند که در حیات و حتی بعد از مرگ

۱. «قبَلُوا اولادکم فان لکم بكلّ قَبْلَة درجهٌ فی الجنّة و ما بین کلّ درجتین خمسائة عام».

۲. «من کان له ابنة فأنه فی عونته و نصرته و برکتته و مغفرتّه، من عال ثلاث بنات يعطى ثلاث روضات من ریاض ریاض الجنّة، کل روضة أوسع من الدنيا و ما فیها».

۳. «و انّ ولد احدکم اذا مات أجر فيه و ان بقى بعده استغفر له بعد موته».

۴. «الولد کبد المؤمن، ان مات قبله صار شفیعاً و ان مات بعده يستغفر الله له فیغفر له».

والدین، باعث آموزش و کسب ثواب برای والدین می‌شوند. اگر فرزندان به‌نحو شایسته‌ای تربیت شوند و حضرت پروردگار را اطاعت کنند، قسمتی از ثواب‌های اعمالشان نصیب تربیت‌کننده و هدایت‌کننده آن‌ها، یعنی والدین می‌شود. پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید:

حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ از کنار قبری عبور می‌کردند که صاحب قبر در عذاب بود. بعد از مدتی بازهم از کنار آن قبر عبور کردند و متوجه شدند که عذاب از آن قبر برداشته شده است. حضرت عیسیٰ فرمودند: «خداوند، در سال قبل، این قبر در عذاب بود؛ ولی حالا عذابی ندارد.» خداوند وحی کرد که ایشان فرزندی صالح داشت که کارهای خیری مثل اصلاح مسیر رفت و آمد، یاری یتیم و... انجام داد و از این رو پدرش را عفو کردیم^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: (۲): ۴).

سپس حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند: «میراث خداوند و هدیه خداوند به بنده مؤمن، فرزندی است که خداوند را عبادت کند و ثوابی از این عبادت به والدینش برسد (حرعاملی، ۱۴۰۹: (۵): ۳۹۵).

اسحاق بن عمار از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل می‌کند که شخصی می‌گفت در داشتن فرزند بی‌رغبت بودم. هنگامی که توفیق وقوف در عرفات نصیب شد، در کنارم جوانی را دیدم که دعا می‌کرد و اشک می‌ریخت و می‌گفت: «والدی، والدی، فرغبنی فی الولد حین سمعت ذلک» (حرعاملی، ۱۴۰۹: (۵): ۳۵۵). پدران و مادرانی که از دنیا رفته‌اند، از عبادت و مناجات و کار خوب فرزندانشان بهره می‌برند. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «پنج نفر از دنیا رفته‌اند؛ ولی پرونده آنان بسته نشده است و همواره به آنان ثواب می‌رسد: کسی که درختی

۱. قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مر عیسی بن مریم بقبر یعدب صاحبه ثم مر به من قابل فاذا هو لا یعدب، فقال: «یا رب، مررت بهذا القبر عام اول و هو یعدب و مررت به العام فاذا هو لیس یعدب؟» فاحی الله الیه: «انه ادرك له ولد صالح فاصحح طریقا و آوی یتیمان فلهدا غفرت له بما عمل ابنه.»

کاشته، چاه آبی برای بهره‌برداری مردم حفر کرده، مسجدی ساخته، قرآنی نوشته و کسی که فرزند شایسته‌ای از او به‌جای مانده باشد^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ (۷): ۹۷). انسانی را تصور کنید که با کوله‌باری از گناه از دنیا رفته است و هیچ‌گونه لذت و دل‌خوشی ندارد. در چنین وضعیتی احساس بیگانه‌ای متافیزیکی را خواهد داشت. حال اگر این شخص فرزندی داشته باشد که مدام در حق او دعا کند و خیری به او برساند، بدون شک برای او اتفاقی لذت‌بخش و اشتیاق‌آور روی خواهد داد^۲ (حرعاملی، ۱۴۰۹ (۵): ۳۵۶). این حقیقت انگاره‌ای دینی در زمینه بهداشت روحی و امیدواری معنوی است که گستره آن به زمان و مکان محدود نمی‌شود و زمان پس از مرگ را نیز دربرمی‌گیرد. فردی که احساس می‌کند توانسته است فرزندان شایسته‌ای تربیت کند که با انجام کارهای مفید شایسته دریافت پاداش الهی برای خود و والدینشان می‌شوند، علاوه بر احساس رضایت‌مندی از زندگی دنیوی، احساس امیدواری‌اش به فضل و رحمت الهی نیز افزایش می‌یابد و دل و روح او نورانی می‌شود؛ زیرا می‌داند فرزندان صالحی به‌یادگار گذاشته است که برایش باقیات‌الصالحات خواهند بود.

نتیجه‌گیری

از بررسی کلی و مطالعه آموزه‌های دینی درباره فرزندان آوری و فرزندپروری می‌توان نتیجه‌های زیر را به‌دست آورد:

۱. قال رسول الله ﷺ: «خمسة فی قبورهم و ثوابهم یجری الی دیوانهم: من غرس نخلاً و من حفر بئراً و من بنی لله مسجداً و من کتب مصحفاً و من خلف ابناً صالحاً».
۲. قال الصادق علیه السلام: «میراث الله من عبده المؤمن الولد الصالح یستغفر له و قال رسول الله ﷺ ان ولد احدکم اذا مات اجر فیه و ان بقی بعده استغفر له بعد موته».

۱. فرزندان نعمت‌های الهی نزد والدین‌اند و همانند سایر نعمت‌های الهی، هم می‌توان با بهره‌گیری صحیح از آن‌ها در مسیر تکامل و هدایت گام برداشت و هم در صورت بهره‌گیری ناصحیح از آن‌ها، خود و آن‌ها را به گمراهی و نابودی سوق داد؛ زیرا فرزند نیز مانند اموال و دیگر نعمت‌های الهی وسیله‌ای برای آزمایش انسان است؛

۲. صرف نظر از اینکه فرزندان وسیله‌ای برای آزمایش والدین‌اند، در نگاه دینی نگرشی مثبت به فرزندآوری و فرزندپروری شده است. در آیات و روایات فراوانی از فرزند با تعبیرهای زیبایی یاد شده است؛ مانند مایهٔ امید، نور چشم، نعمت الهی، باعث آسودگی خاطر و شادی، هدیهٔ الهی، میوهٔ دل، عامل خوشبختی، یاری‌کننده، عامل ثواب و پاداش اخروی و نیز رحمت و غفران الهی، باعث خیر و برکت در خانه، باعث قوت قلب و شکفتگی. همچنین، نداشتن فرزند و دوری از او سبب غم و ناامیدی و اضطراب بیان شده است؛

۳. از منابع دینی درمی‌یابیم که فرزندآوری و فرزندپروری باعث پایداری خانواده، رضایتمندی از زندگی، تأمین بهداشت روان، توسعهٔ رزق، رشد اجتماعی، افزایش مهارت، شکوفایی استعدادها، کسب معنویت و رضایت الهی، تقویت روابط اجتماعی و ... می‌شود؛

۴. در متون دینی آنچه مهم است، داشتن فرزند نیست؛ بلکه فرزندپروری است. بنابراین، همهٔ برکت‌ها و فایده‌هایی که برای فرزند بیان شده، دربارهٔ فرزند شایسته است، نه نا شایسته. در قرآن کریم فرزند ستوده شده است که صالح باشد و باعث انحراف و سقوط معنوی والدین و دیگر انسان‌ها نشود و انسان را از یاد و ذکر خداوند باز ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. آرگایل، مایکل، ۱۳۸۳، روان‌شناسی شادی، ترجمه مسعود گوهری انارکی و همکاران، اصفهان: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البتین.
۵. ایگیناس، لپ، ۱۳۶۹، روان‌شناسی عشق و رزیدن، ترجمه کاظم سامی و محمود ریاضی، تهران: چاپخش.
۶. براگا، جوزف و لوری براگا، ۱۳۶۸، باکودکان خود رشد کنید، ترجمه پروین قاسم‌زاده، تهران: آسیا.
۷. برنارد، اسپادک، ۱۳۶۹، آموزش در دوران کودکی، ترجمه محمدحسین نظری‌نژاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. پاپالیا، دایان ای، ۱۳۹۱، روان‌شناسی رشد و تحول انسان، ترجمه داود عرب قهستانی و همکاران، تهران: رشد.
۹. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، نهج الفصاحة؛ مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ، تهران: دنیای دانش.
۱۰. پناهی، علی‌احمد، ۱۳۹۰، بررسی تطبیقی نقش همسران در نظام از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی؛ رساله سطح چهار (دکتری)، قم: حوزه علمیه قم.
۱۱. جک، کانفیلد، ۱۳۷۸، غذای روح برای والدین، ترجمه عباس چینی، تهران: پیکان.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، زن در آیینۀ جلال و جمال، قم: اسراء.
۱۳. جونز، السا، ۱۳۷۸، درمان سیستم‌های خانواده، ترجمه فرزین رضاعی، تهران: ارجمند.
۱۴. حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشریعة، ج ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۲۰ و ۲۱، قم: مؤسسه آل‌البتین.
۱۵. حسن‌زاده، ۱۳۸۶، رمضان، انگیزش و هیجان، تهران: نشر ارسباران.
۱۶. دادستان، پریرخ، ۱۳۷۸، روان‌شناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی، تهران: سمت.
۱۷. دانشگر، احمد، ۱۳۸۱، فرهنگ لغات، تهران: نوین.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، لغت‌نامه، ج ۸، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۹. رایس، فلیپ، ۱۳۸۷، رشد انسان؛ روان‌شناسی رشد از تولد تا مرگ، ترجمه دکتر مهشید فروغان، تهران: ارجمند.
۲۰. ساروخانی، باقر، ۱۳۷۲، طلاق؛ پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.
۲۱. سالاری‌فر، محمدرضا، ۱۳۸۶، خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طبرسی، رضی‌الدین‌ابی‌نصر‌الحسن‌بن‌الفضل، ۱۳۷۶ق، مکارم‌الاخلاق، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۲۴. علی‌پور، احمد و همکاران، ۱۳۷۹، «مقاله شادکامی و عملکرد ایمنی بدن»، مجله روان‌شناسی، ش ۱۵، تهران: فصلنامه انجمن روان‌شناسی.



۲۵. عمید، حسن، ۱۳۳۷، فرهنگ عمید، تهران: کتابخانه ابن سینا.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، تفسیر العیاشی، ج ۲، تهران: المطبعة العلمية.
۲۷. فرجاد، محمد حسین، ۱۳۷۲، آسیب شناسی اجتماعی، خانواده و طلاق، تهران: منصوری.
۲۸. کار آلان، ۱۳۸۵، روانشناسی مثبت؛ علم شادمانی و نیرومندی های انسان، ترجمه حسن پاشا شریفی و همکاران، تهران: سخن.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، الکافی، ج ۵ و ۶، تهران: دار الکتب.
۳۰. گروهی از محققان، ۱۳۸۶، تقویت نظام خانواده و آسیب شناسی آن، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. متقی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹ق، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۱۶، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳، بحار الأنوار، ج ۱۰ و ۳۶ و ۴۲ و ۴۳ و ۶۷ و ۱۰۰ و ۱۰۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۷۹، میزان الحکمة، قم: دار الحدیث.
۳۴. _____، ۱۳۶۲، میزان الحکمة، ج ۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۵. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مزلو، آبرهام، ۱۳۷۶، انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا.

۳۸. منصور، محمود و پیررخ دادستان، ۱۳۷۴، روان‌شناسی ژنتیک ۲، تهران: رشد.

۳۹. نهج البلاغه، ۱۳۸۵، ترجمه محمد دشتی، قم: غرقة الاسلام.

۴۰. نهج البلاغه، ۱۳۶۶، ترجمه مصطفی زمانی، قم: پیام اسلام.

۴۱. نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۵، بیروت: مؤسسة آل‌البيت لاحیاء التراث.

۴۲. هدفیلد، ژ.آ.، ۱۳۶۶، روان‌شناسی و اخلاق، ترجمه علی پریور، بی‌جا، انتشارات علمی و فرهنگی.

1. Argyle, M.(2001), The Psychology of Happiness ,Routledge

Taylor and Francis Group, P. 82.

2. Browne.(2002). Biology at Work: Rethinking Sexual

Equality. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

3. Charen, Mona. (1998). It May Not Be Destiny but Biology Determines Our Roles More Than We Like to Admit. Women's Quarterly, Spring: 22.

4. Chelen,S.C.H., & Mostaffa, D.M.(2008).Divorce in

Malaysia.proceeding of the Seminar Kaunseling Keluarga,Aug 30,Malaysia,24-28.

5. Einar ,B & Brown.F,(2007).Mediators and moderators of the stressor-fatigue relationship in nonclinical samples.University

of New England,Armidale,NSW,Australia.=Feldman, H. The effects of children on the family. Leiden; E. G. Brill. 1971.

6. Feldman, H. The effects of children on the family. Leiden; E. G. Brill. 1971, P. 125-104.
7. Feldman, H.,(1971). The Effects of Children on The Family, Leiden.
8. Gerald c. Davison, (2001)Abnormal psychology, New York: John Wiley Hafman, L. The value of children to parent,s. new York: Bacic Books, 1973, P.76-19.
9. Hafman, L.(1973).The value of children to parent,s. new York: Bacic Books.
10. Hudson,D.B.,Elek,S.M.and Campbell-Grossman , C.(2000).Depression,Self-Esteem,Loneliness, and social support Adolescent Mothers participating in the New parents project. Journal of Social Science,35,139.
11. Hurlock, Elizabeth B.(1978). Child development, London: McGraw-Hill.
12. Khlat, Myriam, Catherine Sermet and Annick Le Pape. (2000). Women's Health in Relation with Their Family and Work Roles: France in the Early 1990s. Social Science and Medicine.
13. Kiecolt, K. Jill. 2003. Satisfaction with Work and Family Life: No Evidence of a Cultural Reversal. Journal of Marriage and the Family 65: 23–25.

14. Matlin Margaret W.(2008)The Psychology of women. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
15. Maxwell, J. W and Montgomery, J. E. Social Pressure toward early parenthood. Family Coordinator, 1969 ,Vol.1 8; p. 340-344.
16. McCrae, Costa, P.(2003). Personanity in Adulthood. Guilford, New York.
17. Miscarriage Raises (1997).Women’s Risk of Major Depression,Washington Post, 5 February.
18. Monahan .Is childlessness Related to Family Stability. American Sociological Review, August 1955, p. 446-456.
19. Russell, C. Transittion to Parenthood. Journal of Marriage and the family, 1974, Vol 36, P. 294-302.
20. Schieman , S.(2002)..Socioeconomic Status, Job Conditions, and Well-Being:Self-Concept Explanation for Gender- Continggent Effects.Journal of Social Science,43-44.627.
21. Steven E. Rhoads Taking Sex Differences Seriously, Encounter Books SAN FRANCISCO ,Copyright © 2004 by Steven E. Rhoads.

مراحل تربیت انسان اخلاقی با تأکید بر نقش اراده

طاهره رجبی،* محمود نیک آیین،** محمد نجفی***

چکیده

انسان مختار آفریده شد و اراده ابزاری برای تحقق اختیار اوست. اختیار برای آدمی امکان‌پذیر است یا ترک فعل را مهیا می‌کند و اراده آدمی این انتخاب را محقق می‌سازد. قرار گرفتن در مسیر تربیت صحیح احتیاج به اراده قوی دارد. مقاله حاضر با هدف شناسایی عوامل ضعف و قوت اراده و بررسی مراحل تربیت انسان اخلاقی تدوین شده است. این مقاله از نوع مقاله‌های کیفی است که به شیوه تحلیل استنباطی، نخست با نگاهی فلسفی به تحلیل مبنایی از

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه اصفهان.

t.rajabi12@yahoo.com.

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه اصفهان.

*** استادیار دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه اصفهان.

مراحل تحقق اراده در انسان می‌پردازد و پس از مشخص شدن جایگاه اراده، راهکارهایی برای تربیت انسان با اراده بیان می‌کند. در تحقق فعل و اراده انسان، قوای مدرکه و شوقیه و عامله نقش دارند و به ترتیب می‌توان از علت‌های ضعف و قوت اراده در سه حوزه شناختی و گرایشی و رفتاری سخن گفت. در بخش شناختی علت ضعف اراده، به‌کارنگرفتن صحیح عقل در تشخیص پدیده‌ها و در مدیریت خیال است. در بخش گرایشی، لذت سبب کشش اراده به سمت انجام فعل است و لذت دروغین نقش بسزایی در ضعف اراده دارد و در بخش رفتاری تمرین و پیدایش عادت به ثبات اراده کمک می‌کند. در مجموع، مراحل تربیت انسان اخلاقی براساس سه بخش بیان شده، به ترتیب شامل مرحله انسان متفکر و سپس انسان متذکر و در نهایت انسان عامل است.

واژه‌های کلیدی

ماهیت اراده، ضعف و قوت اراده، مراحل تحقق اراده، مراحل تربیت انسان با اراده.

مقدمه

انسان در درونش میل به کمال و شناختی از فضایل اخلاقی دارد؛ اما به‌ندرت به کمال شایسته خود می‌رسد و اغلب، باوجود شناخت فضیلت‌های اخلاقی، عمل صالح انجام نمی‌دهد. زمانی که بین شناخت و عمل فاصله ایجاد می‌شود، می‌توان از حلقه مفقوده‌ای به نام اراده سخن گفت. اراده از شئون نفس است که آدمی به‌واسطه آن، منشأ تعیین خواسته‌های خویش قرار می‌گیرد؛ زیرا اراده آدمی ویژگی‌گزينش دارد و می‌تواند درجهت صلاح یا فساد حرکت کند

(باقری، ۱۳۹۳: ۴۴ تا ۴۶). انسان موضوع اصلی در تربیت است و تاکنون برای رشد او نظریه‌ها و مدل‌های مختلف تربیتی بیان و ارائه شده است؛ اما همچنان شاهد کمترین هدایت‌یافتگان هستیم که یکی از علت‌های اصلی را می‌توان ضعف ارادهٔ انسان‌ها دانست.

اراده نقش کلیدی در تربیت انسان دارد و لازم است که برای تقویت آن تلاش کرد. ویژگی‌گزینه‌گری اراده انسان را در مسیر انتخاب بین خوب و بد قرار می‌دهد. اراده در این مسیر ممکن است تحت تأثیر خواهش‌های نفس یا عقل آدمی قرار گیرد و در رویارویی با خواهش‌های انسان، به راحتی نقش هدایت‌گرانهٔ عقل را نادیده بگیرد و اسیر خواهش‌های غیرعقلانی نفس شود. اما انسان با ارادهٔ قوی، بدون نشان دادن سستی از مدیریت عقل خویش در تشخیص مسیر غافل نمی‌شود. این مقاله در پی آن است که ضمن بررسی ماهیت فلسفی اراده و مراحل تحقق آن، چگونگی ضعف و قوت آن را نیز تبیین و مراحل تربیت انسان اخلاقی با اراده را استنباط کند؛ از این رو، در این تحقیق پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. مفهوم اراده چیست؟

۲. از منظر حکمای اسلامی اراده چگونه تحقق می‌یابد؟

۳. علت‌های ضعف اراده در انسان چیست؟

۴. راهکارهای تقویت اراده چیست؟

۵. مراحل تربیت انسان اخلاقی با اراده چیست؟

موضوع اراده در علوم گوناگون مطرح شده است. در فلسفه به ماهیت اراده و خاستگاه آن اشاره شده و از منظر فیلسوفان غربی و اسلامی به چیستی اراده و چگونگی تحقق آن پرداخته شده است. در کلام اسلامی هم، متکلمان

نظریه‌های گوناگونی دربارهٔ رابطهٔ میان ارادهٔ انسان با ارادهٔ الهی مطرح کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه سلیمانی (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی ارادهٔ انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفهٔ اسلامی» اراده در انسان را از منظر فلسفی و کلامی بررسی کرده و حقانی زنجانی (۱۳۷۶) در مقالهٔ خود با عنوان «فلسفهٔ اخلاق؛ نظریهٔ اخلاق مبتنی بر اراده و عقل و بررسی آن» اراده را در فلسفهٔ اخلاق و در مقایسه با عقل بررسی کرده است. در حوزهٔ عرفان و فقه نیز از اراده سخن گفته شده؛ اما در حوزهٔ علوم تربیتی تاکنون کار جدیدی انجام نشده است. این تحقیق تلاش می‌کند از منظر تربیتی به این موضوع بپردازد و پس از بررسی فلسفی مبانی اراده، به تبیین راهکارهای تقویت اراده و تربیت انسان مطلوب اخلاقی بپردازد.

مفهوم‌شناسی اراده

برای بررسی مفهوم اراده لازم است نخست، معنای لغوی آن روشن شود. اراده واژه‌ای عربی و از ریشهٔ «رود» است. راغب اصفهانی در مفردات آن را به «التردد فی طلب الشیء برفق» معنا کرده است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۷۱). براساس این تعریف ارادهٔ انسان هنگامی تحقق می‌یابد که انسان در طلب خواسته‌ای بدون اجبار در رفت‌وآمد باشد؛ یعنی امکان‌پذیر باشد انجام یا ترک آن برایش ممکن باشد. در کتاب العین هم فعل اراده کردن به «یطلب و یُنظر فیختار أفضله» معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶۳). در این تعریف هم، اراده به معنای طلب کردن چیزی است که انسان در انتخابش اختیار کامل دارد و می‌تواند بهترینش را برگزیند. معین در فرهنگ فارسی خود اراده را به معنای خواستن، میل، قصد و آهنگ معنا کرده است (معین، ۱۳۸۰: ۶۰).

برای این مفهوم واژه‌های دیگری، مانند عزم و همت هم به کار می‌رود که معمولاً به صورت مترادف در نظر گرفته می‌شوند؛ اما معنای لغوی آن‌ها با اراده اندکی متفاوت است. راغب اصفهانی معنای لغوی عزم را «عقد القلب علی إِمضاء الأمر»؛ یعنی تصمیم و پیمان قلبی بر انجام و گذراندن کار معنا کرده است (راغب، ۱۴۱۲: ۵۶۵) و همت را که از ریشه «همم» است به «ما همت به فی نفسک»؛ قصد و همت که در نفس و روح کسی به وجود می‌آید، معنی کرده است (راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۵) با این توضیح اراده قبل از عزم و همت معنا می‌یابد. اراده مرحله بین انجام دادن و انجام ندادن فعل است. هنگامی که تمایل انسان به یکی از دو جهت بیشتر شد، عزم و همت معنا می‌یابد.

اراده در علوم گوناگون بحث شده است. دانشمندان علم کلام اراده را به عنوان صفتی تعریف کرده‌اند که برتری یکی از دو امر ممکن را بر دیگری اقتضا می‌کند. برخی اراده را اشتیاق یا مبدأ اشتیاق انسان به انجام یا ترک کاری دانسته‌اند. فیلسوفان نیز اراده را حالتی می‌دانند که در پی شوق می‌آید (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۴). غزالی از دو نوع اراده سخن می‌گوید: اراده‌ای که حیوان و انسان در آن مشترک‌اند، مانند اراده شهوات و تمایلات؛ اراده‌ای که ویژه انسان و ناشی از درک او از هدف رفتار و ثمره تلاش برای دستیابی به اسباب و عوامل رسیدن به مصلحت است (حجتی، ۱۳۶۱: ۱۱۷).

در روان‌شناسی جدید اراده فعالیتی روانی است که هدف آن ایجاد انسجام در پاسخ‌ها و بازتاب‌های میان مجموعه‌ای از خواسته‌های انسان است و این انسجام با برتری یکی از گرایش‌هایی صورت می‌گیرد که در نظر فرد عالی‌تر به نظر می‌رسد و به تعبیر دیگر، اراده محرک روانی است که فرد را به کار مثبت یا منفی وامی‌دارد، با علم به اینکه این محرک و عامل وادارکننده از نوع

محرک‌های فطری یا عادی نیست؛ بلکه محرکی ارادی است که مظاهر و پدیده‌های ادراک و شوق و وجدان در لابه‌لای آن تجلی می‌کنند (حجتی، ۱۳۶۱: ۱۲۳). با توجه به این تعریف‌ها اراده برگرفته از اختیار و آگاهی انسان‌هاست که ملاک تمایز او از سایر آفریده‌هاست. اراده در انسان امکان‌گرایش به انجام و ترک کار را محقق می‌کند و آگاهی اوست که برتری یکی بر دیگری را برایش تبیین می‌کند.

مراحل تحقق اراده

برای تبیین بهتر اراده و عوامل ضعف و قوت آن لازم است، نخست کیفیت تحقق اراده و مبادی آن بررسی شود. هنگامی از اراده سخن به میان می‌آید که تصمیم بر انجام کاری و تحقق فعلی برای انسان در میان باشد. از نظر کلی قوای بدن انسان به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. عامله: قوای عامله نیرویی است که در عضله‌های بدن پخش و مبدأ حرکت در بدن می‌شود؛ مثلاً بازو حرکت می‌کند، پاها حرکت می‌کنند و همه این حرکات بر اثر قوایی است که به وسیله اعصاب حرکت در عضلات گذاشته شده است. این قوا که مبدأ حرکت‌هایی در اعضای بدن است، قوای عامله نامیده می‌شوند. قوای عامله خود به دو قسمت ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شود؛

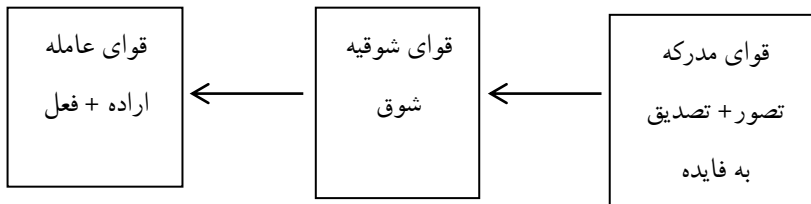
۲. شوقیه: قوای شوقیه مبادی تمامی خواسته‌های طبیعی یا اکتسابی است که در وجود انسان هست؛ مثل میل به خوردن، پوشیدن، استراحت کردن، کامیابی جنسی و خواسته‌های پدری و فرزندگی، تمایل به نوع دوستی، علم و حقیقت‌جویی، پرستش، هنر، صنعت و آفرینندگی و امثال این‌ها که

هریک از این میل‌ها ناشی از قوه‌ای در وجود انسان است که آن‌ها را قوای شوقیه می‌نامند؛

۳. مدرکه: قوای مدرکه قوایی هستند که کار آن‌ها درک کردن و رساندن اطلاعات به ذهن، تجزیه و تحلیل و تفصیل و ترکیب صورت‌های ذهنی و حفظ آن‌هاست؛ مانند حواس ظاهری، همچون بینایی و شنوایی و... و حواس باطنی، مثل قوه خیال و حافظه و نیز عقل و تفکر. قوای مدرکه سه یا چهار مرتبه دارند: مرتبه احساس، مرتبه خیال، مرتبه عاقله و قوه واهمه که بعضی آن را مرتبه‌ای جداگانه در نظر می‌گیرند (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۷۹ تا ۲۸۲).

نقش این قوا در افعال انسان متفاوت است و در بین فیلسوفان هم اختلاف‌هایی درباره مراحل انجام کار و جایگاه اراده در آن وجود دارد؛ اما به طور کلی می‌توان مراحل را برای تحقق فعل در نظر گرفت که بین فیلسوفان مشترک است و در نمودار نشان داده شده است:

مراحل تحقق فعل:



اراده از قوه عامله نشأت می‌گیرد؛ اما قبل از تحقق آن، قوای شوقیه و مدرکه دخالت دارند و قوه مدرکه قوه شوقیه را تحریک می‌کند؛ به این صورت که اول تصویر ذهنی و علم به آن عمل در انسان شکل می‌گیرد، بعد قوه شوقیه قوه عامله را تحریک می‌کند. البته این دیدگاه هم وجود دارد که نمی‌توان به صراحت قوای مدرکه و شوقیه را از هم جدا و برای آن‌ها ترتیب مشخص

کرد. ممکن است این اتفاق‌ها هم‌زمان روی دهد و ارتباط‌های چندگانه بین این قوا در یک زمان برقرار شود (برنجکار، ۱۳۷۵). بنابراین، می‌توان از تأثیر این قوا بر اراده بااطمینان سخن گفت؛ درحالی‌که از ترتیب تأثیر آن‌ها نه.

علت‌های ضعف و قوت در اراده

انسان‌ها از نظر قدرت اراده در یک سطح نیستند: بعضی اراده‌ای قوی دارند که هیچ چیز نمی‌تواند در اراده‌آهنین آن‌ها خللی ایجاد کند؛ ولی در مقابل، برخی عملی را انجام می‌دهند و پس از مدتی آن را رها می‌کنند که علت آن سست بودن پایه‌های اراده است. علت‌های ضعف و قوت اراده براساس تقسیم‌بندی مراحل تحقق فعل و عامل‌های مؤثر در تحقق اراده که شامل قوای ادراکی و تحریکی و عامله بود، بررسی می‌شوند. برای تقویت اراده و تربیت انسانی با اراده‌قوی، باید راهی برای تقویت اراده در سه حوزه شناختی و عاطفی و رفتاری یافت و به این نکته توجه کرد که مراحل مختلف تحقق اراده در انسان را نمی‌توان به‌صراحت از یکدیگر جدا کرد. ممکن است بعضی عامل‌ها در همه مراحل تأثیرگذار باشند؛ اما در هر حوزه‌ای عامل‌های بارزی نیز وجود دارند.

حوزه شناختی

اراده فاصله میان شناخت تا عمل است. هنگامی اراده به عمل منجر می‌شود که از شناخت صحیح ناشی شود. شناخت از طریق قوای ادراکی به‌دست می‌آید و نخست، انسان هدف فعل را تصور و مفیدبودن آن را تصدیق می‌کند و سپس این شناخت به شوق و انگیزه برای عمل در انسان منجر می‌شود. پس از

عامل‌های ضعف در اراده، می‌توان به ضعف در سیستم شناختی انسان اشاره کرد که هرچه این شناخت کامل‌تر باشد، امکان قوی‌تر شدن اراده و تحقق فعل مطلوب هم بیشتر خواهد شد. ممکن است شناخت در حد شناخت حسی باشد و ممکن است از حیطة شناخت حسی فراتر رود و به قوای خیال و عقل راه پیدا کند و درنهایت، به قلب و شناخت شهودی برسد. در مراتب بالای شناخت، انسان بر خوبی و بدی افعال تسلط کافی دارد و اراده‌اش به راحتی در مسیر مطلوب تحقق می‌یابد؛ مانند انسان‌های معصوم که به دلیل علم حضوری‌شان بر ماهیت فعل گناه، به سمت آن کشیده نمی‌شوند. در مقابل، افرادی که به راحتی به سمت گناه کشیده می‌شوند، تنها لذت ظاهری و حسی آن را درک می‌کنند، بدون اینکه به باطن و ماهیت فعل گناه علم حضوری داشته باشند.

علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمة تفکر و تخیل* را از عوامل شکل‌گیری تصویرهای علمی و رسیدن به شناخت در انسان بیان می‌کند که شکل‌گیری این تصور هم براساس هدفی است که از انجام فعل برای خود در نظر گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷۷). شهید مطهری در شرح منظومه به قوه خیالیه و عاقله در تشکیل تصویرهای انسان اشاره می‌کند و قوه خیال را خاستگاه برانگیخته شدن خواهش‌های حیوانی و کارهای لذت‌بخش و قوه عقل را خاستگاه فعالیت‌های عقلی و تدبیری می‌داند (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۸۲). تصورات انسان از طریق قوای حس و خیال و عقل وارد ذهن می‌شوند. کارکرد این قوا متفاوت است. شناختی که برای انسان از طریق وارد شدن تصورات حسی، مانند دیدن، شنیدن، چشیدن، بوییدن و لمس کردن در ذهن حاصل می‌شود، معمولی است. در ادامه درباره نقش عقل و خیال در شکل‌گیری ادراک آدمی و تأثیر آن‌ها بر اراده و ارتباط بین این سه قوه برای تقویت اراده بیشتر توضیح داده می‌شود.

عقل

حکما دو نوع عقل برای انسان در نظر می‌گیرند: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و حق و باطل را تشخیص می‌دهد. عقل نظری مربوط به بینش‌ها و از سنخ اندیشه‌هاست؛ اما عقل عملی عمل پسندیده و نکوهیده و انجام و ترک آن‌ها را تشخیص می‌دهد (یوسفی‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۰ تا ۶۲). در قرآن برای ادراک آدمی واژه‌های متفاوتی به‌کار رفته است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان حدود بیست واژه را برای ادراک بیان کرده‌اند که یکی از آن‌ها عقل است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۷۱).

در قرآن با توجه به کاربرد واژه عقل، می‌توان به مفهوم آن پی برد و عقل را تنها در معنای عقل حسابگر دنیوی تفسیر نکرد.^۱ علامه طباطبایی در تفسیر المیزان انسان عاقل را کسی می‌داند که فطرت سلیم دارد و در مسائل فکری و نظری حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر و سودمند را از زیانمند تشخیص دهد؛ اما اگر به علت غلبه بعضی از قوای نفسانی، مانند شهوت و یا غضب، چشم عقل کور شود و نتواند حقیقت را آن‌گونه که هست درک کند، انسان از مرز اعتدال به طرف وادی افراط و تفریط سقوط می‌کند و نمی‌توان او را عاقل نامید (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۷۴ تا ۳۷۶). انسان برای انجام کارهای مطلوب باید شناخت صحیح داشته باشد و عقل یکی از ابزارهای رسیدن به شناخت است؛ اما شناخت عقلانی و تشخیص صحیح از ناصحیح نیز در پرتو فطرتی سلیم محقق می‌شود. عقل چراغی است که راه را برای انسان روشن

۱. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج، ۴۶).

می‌کند و انسان به واسطهٔ این روشنایی نسبت به آنچه انجام می‌دهد، فهم و بصیرت پیدا می‌کند.

انسان هر موضوعی را نخست به کمک قوهٔ عقل تجزیه و تحلیل می‌کند تا بهترین‌ها را انتخاب کند و اراده نیز به عنوان قوهٔ اجرایی عقل عمل می‌کند. براساس شرح بیان‌شده، کسانی که ارادهٔ ضعیف دارند، از ادراک عقلانی ضعیفی نیز برخوردار هستند و ادراک آن‌ها به ادراک حسی و مبتنی بر خواسته‌های حیوانی محدود است. در این‌گونه افراد مسیر را خواسته‌ها و حس‌ها مشخص می‌کنند. آنان از مدیریت عقل بر حواس خویش بی‌بهره‌اند یا اینکه عقل خویش را در حد عقل حسابگر دنیوی به‌کار می‌برند که فقط مصالح دنیا و سود و زیان را تشخیص می‌دهد و در پی هماهنگی بین رشد عقلانی با رشد فطری خویش نیستند.

خیال

خیال از ارکان اصلی وجود انسان و مرتبهٔ مهم نفس ناطقهٔ انسانی است. خیال واسطهٔ بین احساس و تعقل است و وظیفهٔ حفظ و بازسازی صورت‌های ذهنی را عهده‌دار است. شکل‌گیری خیال در انسان منشأ بیرونی و درونی دارد. پس از روبه‌رو شدن انسان با پدیده‌های بیرونی از طریق حواس خود، مانند دیدن تصویر و شنیدن صدا و حتی بوییدن بویی خاص، قوهٔ خیال انسان تصویرهای خیالی آن موقعیت را در ذهن خویش می‌سازد و در زمان‌های بعد، توانایی بازیابی و بازسازی و ترکیب آن را دارد. خیال منشأ درونی هم دارد. وابستگی‌ها و آرزوها و گرایش‌ها از درون انسان و بدون روبه‌رو شدن با اتفاقات بیرونی، می‌تواند صورت‌های خیالی را در ذهن انسان ایجاد کند. این

صورت‌های خیالی نیز ارادهٔ متناسب با خودشان را به‌صحنه می‌آورند (میرهادی و دیگران، ۱۳۹۲).

ورود پندارهای بد به ذهن انسان، از جمله علت‌های ضعف اراده در انجام کار مطلوب است. خیالات روح اعتماد را از انسان می‌گیرند و ترس و ناامیدی یا لذت دروغین و ... را به انسان القا می‌کنند. اگر انسان ورودی‌های ذهن و دستگاه ادراکی‌اش را مدیریت کند، از ورود تصورات نادرست که باعث بروز رفتارهای نامطلوب در انسان می‌شود، جلوگیری خواهد کرد. عقل خیال را مدیریت می‌کند تا انسان بتواند پندارهای سالم را از ناسالم تشخیص دهد و در صورت لزوم آن را تقویت یا تصحیح کند. خیال به‌وسیلهٔ قوهٔ عقل در مسیر صحیح پرورش می‌یابد و حتی باعث می‌شود ارادهٔ انسان تقویت شود و در مسیر مطلوب قرار گیرد؛ مانند کسی که خیال قبولی در دانشگاه او را به‌سمت تلاش بیشتر سوق می‌دهد و ارادهٔ او را در این راه قوی می‌سازد.

حوزهٔ گرایشی

هنگامی ارادهٔ انسان به عزم و تصمیم جدی برای انجام کار تبدیل می‌شود که قبل از آن گرایش و شوق زیادی در انسان به‌وجود آمده باشد. یکی از علت‌های ضعف اراده، ضعف در گرایش انسان به انجام کارهای مطلوب است. گاهی انسان به مطلوب بودن کاری علم دارد؛ ولی شوق به انجام آن ندارد. البته بدیهی است که ضعف دستگاه تحریکی انسان ناشی از ضعف دستگاه ادراکی است و اگر انسان حقیقتاً به کارهای خود علم واقعی پیدا کند، در پی این آگاهی‌ها گرایش و شوق هم در انسان پدید خواهد آمد. اما می‌توان به‌صورت موقت با استفاده از محرک‌های عاطفی و احساسی، ارادهٔ انسان را برانگیخت و

سپس آن را در مسیر شناخت درست هدایت کرد. علت‌های زیادی برای برانگیخته شدن شوق در آدمی وجود دارد. این علت‌ها شوق آدمی را برای برتری دادن کاری بر کار دیگر تحریک می‌کنند. دوست داشتن، دل‌بستگی، ارادت، ترس، امید و ... می‌تواند در انسان شوق یا نفرت ایجاد کند. می‌توان در تعبیری کلی «لذت» را محرک گرایش‌های انسان معرفی کرد. در ادامه توضیح بیشتری درباره لذت داده می‌شود.

لذت

لذت حالتی ادراکی است که هنگام یافتن شیء دلخواه و مطلوب برای ما حاصل می‌شود؛ پس اگر شیئی را مطلوب ندانیم، یافتن آن برای ما لذتی در پی ندارد و همچنین اگر به یافتن آن توجه نداشته باشیم از آن لذت نمی‌بریم. انسان یا از وجود خویش لذت می‌برد و یا از کمال خویش و یا از موجوداتی که به آن‌ها نیازمند است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۳۹ تا ۴۱). بسیاری از انسان‌ها در کشف نیازهای خود تنها، به جسم و نیازش توجه می‌کنند و از روح انسانی و نیازش به تعالی بی‌اطلاع هستند. پس بسیاری از لذت‌های خویش را در راستای نیازهای جسمانی جست‌وجو می‌کنند؛ چون براساس مراتب معرفت درکشان از لذت‌ها متفاوت است. باوجوداین، می‌توان خواست‌های انسان را مدیریت کرد و میل خاموش او به انجام کارهای شایسته را روشن و اشتیاق فراوانش را به پدیده‌های غیرواقعی کنترل کرد تا در این صورت، انسان به سمت خداوندی بگراید و از ارتباط با او لذت ببرد که واقعاً به او نیازمند است.

ابن‌سینا در *شفاء* به برخی علت‌های برانگیخته شدن شوق در انسان اشاره کرده است. یکی از آن علت‌ها حرص و تمایل زیاد قوای تحریکی و احساسی

برای ایجاد حرکت و یا احساس تازه‌ای در انسان است؛ زیرا عادت و حرص بر انجام کار جدید و همچنین، رهایی از آنچه ملال‌آور است، لذت‌بخش است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸۶). لذت انجام بعضی کارها بر اثر تکرار و عادت کردن به آن، کم و طبیعتاً گرایش و ارادهٔ آدمی نسبت به آن کار کمتر خواهد شد. در چنین حالتی باید روش انجام کار را تغییر داد تا نفس آدمی از انجام آن احساس تازگی کند. انسان‌هایی که ارادهٔ ضعیفی دارند، لذت‌هایشان را به لذت‌های مادی محدود می‌کنند و از درک لذت‌های معنوی که باعث تعالی روح و رشد انسان می‌شود، عاجز هستند.

حوزهٔ رفتاری

شاید نتوان در این بخش، مانند دو بخش شناختی و گرایشی از علت‌های ضعف ارادهٔ انسان سخن گفت؛ زیرا ارادهٔ انسان، قبل از انجام رفتار محقق شده است. هنگامی که انسان عملی انجام می‌دهد، ارادهٔ او پیش از تحقق عمل فعال شده است؛ ولی گاه بعضی از رفتارها و تکرار آن‌ها ارادهٔ آدمی را برای انجام کارهای دیگر قوی می‌کنند. پس می‌توان از تمرین و عادت به عنوان عاملی نام برد که در حوزهٔ رفتاری بر ارادهٔ انسان تأثیر گذارند.

شکل‌گیری عادت

غزالی عادت را حالت یا خصوصیت روانی می‌داند که در آدمی پدید می‌آید و بر اندام انسان اثر می‌گذارد. فرد دارای عادت، خواهان انجام کار است و یا به دلیل وجود این حالت و خصوصیت روانی، اعمال و رفتاری را به راحتی و بدون نیاز به فکر انجام می‌دهد. افراد کارها را نخست، به سختی و همراه با احساس

رنج و زحمت انجام می‌دهند؛ ولی سرانجام کارها برایشان به صورت رفتاری طبیعی و آسان درمی‌آیند. غزالی در این تعریف، شکل‌گیری عادت را راهی برای قوت‌بخشیدن به تمایل و شوق آدمی می‌داند تا از طریق یادآوری فضیلت‌ها و مزیت‌های عمل، رفتار واقعی شکل گیرد و میان بیرون و درون وجود انسان پیوند برقرار شود و خواسته‌های درونی و رفتارهای برونی انسان هماهنگی یابند و از این طریق، انگیزه برای انجام عمل و تمایل و عادت به آن پدید آید (حجتی، ۱۳۶۱: ۹۸ تا ۱۰۱).

بسیاری از متخصصان تعلیم و تربیت عادت را مقابل تربیت می‌دانند؛ چون فرض اصلی در عادت این است که انسان همچون ماده‌ی شکل‌پذیری است که هر شکلی به او بدهیم، می‌پذیرد. این متخصصان شرطی‌شدن و تلقین را پایه‌ی عادت می‌دانند؛ درحالی‌که عادت را می‌توان به انفعالی و فعال تقسیم کرد. در عادت انفعالی کار به صورت غیرارادی و بدون تفکر و بیشتر تحت تأثیر عامل خارجی انجام می‌شود؛ ولی در عادت فعال و آگاهانه انسان اعمالی را انجام می‌دهد که به آن آگاهی دارد و بر اثر تکرار برایش آسان شده است (شعبانی ورکی، ۱۳۷۴).

می‌توان گفت در تقویت اراده عادت فعال و آگاهانه که بر اثر تکرار انجام اعمال پدید آمده است، راهی برای شکل‌گیری اراده‌ی آدمی در انجام کاری خاص است. عادت اراده را قوی‌تر و تحقق عمل را سریع‌تر می‌کند؛ ولی همیشه عمل را در معرض کاهش کیفیت قرار می‌دهد و از این رو انسان باید عادت‌های خود را مدیریت کند و گاه‌به‌گاه مانند فردی که عملی را برای نخستین بار انجام می‌دهد، جزئیات کار خود را با آگاهی کامل مرور کند.

ملکات اخلاقی از طریق تکرار و استمرار عمل در آدمی شکل می‌گیرند. اگر نفس آدمی به راستی عادت کرد و به هیچ وجه آن را ترک نکرد، دیگر دروغ از او سر نمی‌زند و سخن لغو و یا فسادانگیز از او شنیده نمی‌شود. وقتی این صفت در نفس استوار شد، طبیعتاً از زشت‌کاری و سخن بیهوده دور می‌شود؛ در این صورت، اعمال انسان صالح می‌شود و بر عمری افسوس می‌خورد که در انجام گناهان نابودکننده گذرانده است، از کرده‌هایش پشیمان می‌شود و همین پشیمانی توبه است. زمانی که چنین فردی توبه می‌کند و خدا هم در باقی‌مانده عمرش او را از انجام گناهان نابودکننده حفظ می‌کند، دیگر گناهان کوچک برای او خطر زیادی ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۵۲۳).

مراحل تربیت انسان اخلاقی

تربیت اخلاقی مجموعه‌ای از فعالیت‌های تربیتی به منظور از میان بردن صفت‌های ناشایست و ایجاد فضیلت‌های اخلاقی است (داودی، ۱۳۸۸: ۹). انسانی که بتواند با اراده قوی بر زشتی‌های اخلاقی غلبه کند و زیبایی‌های اخلاقی را در درویش استوار سازد، انسان اخلاقی خواهد بود. با توجه به نقش اراده و توصیفی که از چگونگی تحقق اراده در آدمی بیان شد، مراحل رسیدن به انسان اخلاقی بر اساس سه حوزه بیان شده بررسی می‌شود.

انسان متفکر

نخستین مرحله برای انجام عمل و تحقق رفتار اخلاقی، شناخت چگونگی رفتار و هدف از انجام آن است. انسان در این مرحله لازم است همه جوانب را بشناسد و در ذهن خویش از ابتدا تا انتهای عمل سیر کند. این کار به وسیله

تفکر صورت می‌گیرد و در واقع، معنای تفکر همین است. تفکر از ابتدا در انگیزه و نیت کار شروع می‌شود و به غایت و عاقبت کار منتهی می‌شود. بحث از اراده هنگامی مطرح می‌شود که صحبت از انتخاب باشد. انتخاب بدون تفکر ممکن نیست. انسان درباره‌ی کاری که می‌خواهد انجام دهد، باید فکر کند و ببیند این عمل چه اثری روی او خواهد گذاشت، او را به کجا خواهد کشاند و عاقبت آن کار چیست. تفکر باید برای انسان عادت شود (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۵۷ تا ۲۵۸). تفکر متعلق می‌خواهد و هرچه متعلق تفکر مهم‌تر و باارزش‌تر باشد، تفکر عمیق‌تر است. در بخش شناختی به ورودی‌های ذهن انسان، یعنی قوه‌ی حس و خیال و عقل اشاره شد. مرتبه‌ی تفکر نیز با این سه قوه متناسب است و حس و خیال و عقل مانند پوششی برای تفکرند.

انسان با اراده، همواره درباره‌ی آغاز و پایان عمل خود فکر می‌کند و در پی یافتن دلیلی برای انجام هر کاری است. هنگامی می‌توان اراده‌ی فردی را قوی کرد که او را به تفکر وادار کنیم و شیوه‌ی صحیح فکر کردن را به او بیاموزیم و از او بخواهیم، پیش از تصمیم به انجام هر رفتاری درباره‌ی آن فکر کند. در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: «*على قدر الرأى تكون العزيمة*»؛ عزم و اراده‌ی هر کس به اندازه‌ی درستی اندیشه‌ی او است. با توجه به وابستگی اراده به تفکر، راه تقویت و تربیت اراده در بخش شناخت، تفکر است. هم در جزئیات زندگی و انجام کارهای معمول روزمره باید تفکر کرد و هم در مراحل کلی و اساسی زندگی. اگر انسان با تفکر درباره‌ی موضوعات اساسی زندگی و خدا و خود به شناخت صحیحی دست یابد، آنگاه در جزئیات زندگی نیز با توجه به آن خطوط کلی گام برمی‌دارد. چنین انسانی به باوری قلبی و ایمانی عمیق دست یافته و روحیه‌ی اطاعت‌پذیری و تسلیم را در خود تقویت کرده است.

ممکن است انسان در مراحل بالایی از شناخت هم باشد؛ ولی روحیه تسلیم و اطاعت پذیری نداشته باشد. انسان‌هایی که ایمان و باور قلبی عمیقی دارند، براساس فرمان‌های الهی و احکام دینی زندگی می‌کنند؛ یعنی اراده آن‌ها در راستای بایدها و نبایدهای الهی است و هنگام انجام وظیفه‌های دینی اراده آن‌ها ضعیف نیست؛ زیرا درباره آن تفکر و تدبیر کرده‌اند. این‌گونه انسان‌ها با رعایت فرمان الهی روحیه مسئولیت‌پذیری خویش را تقویت می‌کنند و در سایر کارهای زندگی خویش، همواره خواست خداوند را بر خواست خود ترجیح می‌دهند.

انسان متذکر

اگر شناخت به‌درستی حاصل شود، انسان به انجام رفتار اخلاقی گرایش می‌یابد و به‌سوی آن تحریک می‌شود؛ اما گاهی عواملی در مسیر گرایش‌های انسان مانعی ایجاد می‌کنند و انسان را به کارهایی که نامطلوب اوست، متمایل می‌سازند و از این‌رو چنین فردی از اعمال صالح لذت نمی‌برد. درواقع لذت کارهای دروغین برای او ملموس شده است و نمی‌تواند از لذت آنی آن‌ها به‌خاطر لذتی چشم‌پوشد که هم‌اکنون نمی‌چشد. در این هنگام با روش تذکر (یادآوری) می‌توان غفلت را از فرد زدود و او را به ماهیت کار و اهداف واقعی‌اش هوشیار کرد. در قرآن هم روش تذکر دادن به‌کار رفته است.^۱ هنگامی که شیطان انسان را از مسیر حق منحرف می‌کند و تمایل آدمی برای انجام گناه

۱. «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»؛ هنگامی که شیطان پرهیزکاران را وسوسه کند، خدا را یاد کنند و در دم بصیرت یابند (اعراف، ۲۰۱).

زیاد می‌شود، باید با تذکر انسان را به‌خود آورد. این تذکر در درون آدمی اتفاق می‌افتد و به‌یاد می‌آورد که باید چه کند. برای تقویت اراده در بخش‌گرایش‌ها باید روش تذکر را به‌کار برد. علامه طباطبایی پناه‌بردن به‌سوی خدا را نوعی تذکر می‌داند؛ زیرا خداوند پناهگاهی برای آدمی است و می‌تواند خطر مهاجم‌های شیطانی را رفع کند. همچنین، ایشان پناه‌بردن به خدا را نوعی توکل می‌داند.

تحقق ارادهٔ انسان و دست‌یافتن او به هدفش در عالم ماده احتیاج به اسبابی طبیعی و غیر طبیعی دارد و اسباب طبیعی به‌تنهایی کارساز نیستند. پس ممکن است انسان وارد کاری شود و همهٔ اسباب طبیعی آن کار را نیز فراهم کرده باشد؛ اما با این حال، به هدف خود نرسد. حال اگر این انسان هنگام آغاز کار به خدا توکل کند، درحقیقت به سببی شکست‌ناپذیر متصل شده است و در نتیجه تمسک به چنین سببی، اراده‌اش نیز قوی می‌شود و دیگر هیچ‌یک از اسباب ناسازگار روحی، بر ارادهٔ او غلبه نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۱). پس در بخش عاطفی و گرایشی با روش تذکر می‌توان انسان با اراده‌ای تربیت کرد. کسی که ارادهٔ قوی دارد، همواره هنگام هجوم رذیله‌های اخلاقی، خود را به خدا می‌سپارد و در واقع از توکل بهره‌مند است.

انسان عامل

ارادهٔ انسان با روش تفکر و تذکر در بخش شناخت و عاطفه تقویت می‌شود و در مرحلهٔ آخر به وسیلهٔ قوای عامله با انجام عمل تحقق می‌یابد. در این مرحله تکرار رفتار اخلاقی و انجام مداوم آن، ارادهٔ انسان را نسبت به فعل اخلاقی قوی می‌کند و در واقع با تمرین و تکرار عمل اخلاقی می‌توان انسانی با ارادهٔ

قوی تربیت کرد. همچنین، مفهوم عمل در متون اسلامی گسترده است. اعمال آدمی هویت اصلی او را شکل می دهند. بنابراین، اگر با این مبنا عمل محقق شود، انسان نسبت به آن مسئولیت خواهد داشت (باقری، ۱۳۸۵).

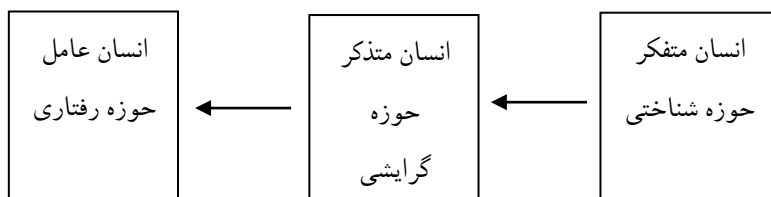
وقتی انسان سختی انجام کار را تحمل کرده و روح خود را برای پذیرش و انجام کارها تربیت می کند؛ در این صورت، اراده او در برابر انجام هر کار سخت و آسانی متزلزل نمی شود و بسیار قوی به استقبال انجام کارها خواهد رفت و بر سختی آن ها صبر خواهد کرد. بنابراین، این تمرین، صبر او را نیز زیاد خواهد کرد. در قرآن میان صبر و عزم و اراده ارتباط معنایی وجود دارد.^۱ عزم در اصل، به معنی تصمیم بر انجام کار است و به اراده قوی اطلاق می شود. تعبیر ﴿عَزْمُ الْأُمُورِ﴾ در سوره شوری به این مطلب اشاره می کند که انسان باید در انجام کارها عزم راسخ داشته باشد و این آیه دلیل بر اهمیت عزم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۰). به پیامبران دارای شریعت هم «والعزم» می گویند؛ چراکه پیامبران صاحب شریعت جدید با گرفتاری های بیشتری روبه رو بودند و برای مقابله با آن مشکلات عزم و اراده قوی تری لازم داشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۸).

اگرچه سختی ها عامل قوی شدن اراده است، ممکن است انسان های کم ظرفیت را از پا در آورد؛ بنابراین، در این موقعیت صبر لازم است. صبر توان آدمی را برای مقابله با سختی ها افزایش می دهد و اراده انسان را قوی می کند. روح آدمی با تحمل سختی ها وسعت بیشتری می یابد و تحمل او در برابر

۱. ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (سوری، ۴۳). ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعُرْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾

سختی‌های کوچک، زیاد و اراده‌اش در انجام کارهای سخت، قوی می‌شود. انسان به راحت‌طلبی و رفاه‌طلبی گرایش دارد و در مقابل هرگونه سختی و ناملایمتی واکنش نشان می‌دهد. حال اگر انسان در مسیر مخالف خواسته‌های خویش گام بردارد، تمرین و ورزشی روحی انجام داده است؛ یعنی با عقل خویش خواسته‌های خود را مدیریت کرده است و بر اثر این تمرین اراده او قوی‌تر خواهد شد.

مراحل تربیت انسان اخلاقی از طریق تقویت اراده



نتیجه‌گیری

انسان‌های موفق کسانی هستند که قبل از اینکه در پی هدف خود و مشخص کردن فرایند موفقیتشان باشند، در پی قوی کردن خود برای ورود به عرصه زندگی و رویارویی با ناملایمات زندگی هستند. کار مربیان تربیتی هم باید در درجه اول تلاش برای تقویت اراده متربی خود باشد؛ زیرا عمل به دستورالعمل‌های تربیتی برای انسان‌های با اراده آسان‌تر خواهد بود. هدف انسان از ولادت تا مرگ رسیدن به تکامل است و برای رسیدن به این هدف باید تلاش کند. او در این مسیر با سختی‌ها و مانع‌های متعددی روبه‌رو می‌شود؛ بنابراین، برای مقابله با سختی‌ها و گذر از مانع‌ها باید او را مقاوم، نیرومند، صبور و با اراده تربیت کنیم. عامل‌های مؤثر در تربیت انسان مقاوم و با اراده را

می‌توان در سه بخش معرفتی و گرایشی و رفتاری دسته‌بندی کرد. در بخش شناختی باید روی میزان شناخت کار کرد. هرچه انسان‌ها به درجات برتری از شناخت دست یابند، احتمال اینکه مقاوم‌تر و با اراده‌تر باشند، بیشتر است و این کار از طریق تفکر صورت می‌گیرد و دستورالعمل تربیتی در این مرحله مجهز کردن انسان‌ها به مهارت تفکر کردن است و انسان متفکر نتیجه این مرحله است.

گرایش دومین عامل مؤثر بر اراده است. هنگامی اراده انسان به عزم و تصمیم جدی برای انجام کارها تبدیل می‌شود که قبل از آن گرایش و شوق زیادی در انسان به وجود آمده باشد. انسان به کارهایی گرایش دارد که برایش لذت بخش است. لذت صحیح از ناصحیح به وسیله تذکر درونی و بیرونی و شناخت هدف و رفع غفلت تشخیص داده می‌شود. بنابراین، نتیجه این مرحله نیز انسان متذکر است. از آنجایی که اراده محصول غلبه عقل بر تمایلات آدمی است، در حوزه رفتاری هرچه در مخالفت با هوای نفس تمرین بیشتری صورت پذیرد و عمل مطلوب تکرار شود، اراده بیشتر تقویت می‌شود. در حین عمل، اراده برای ثبات یافتن نیازمند تمرین است و تمرین سختی‌ها نیز نیازمند صبر. انسانی که به این مرحله می‌رسد، انسان عاملی است که مقدمات شکل‌گیری عمل را گذرانده.

منابع

۱. اسماعیلی، محسن، ۱۳۸۹، همت و اراده، تهران: مؤسسه نشر شهر.
۲. باقری، خسرو، ۱۳۹۳، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: انتشارات مدرسه.
۳. باقری، خسرو و زهره خسروی، ۱۳۸۵، «بررسی تطبیقی آدمی در نظریه اسلامی در باب عمل و نظریه انتقادی هابرماس»، حکمت و فلسفه، ش ۳، ص ۷ تا ۲۲.
۴. برنجکار، رضا، ۱۳۷۵، «حضور اراده در مبادی عمل»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶، ص ۳۴ تا ۴۵.
۵. حقانی زنجانی، حسین، ۱۳۷۶، «فلسفه اخلاق؛ نظریه اخلاق مبتنی بر اراده و عقل»، مکتب اسلام، ش ۸، ص ۲۹ تا ۳۶.
۶. حکیمی، محمدرضا و دیگران، ۱۳۸۰، الحیاة، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. داودی، محمد، ۱۳۸۸، تربیت اخلاقی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
۹. سلیمانی، فاطمه، ۱۳۸۴، «بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی»، مجله حکمت سینوی، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۵۴ تا ۷۷.
۱۰. شعبانی ورکی، بختیار، ۱۳۷۴، «عادت و استدلال؛ پارادوکسی در تربیت دینی»، مجله رشد آموزش معارف اسلامی، ش ۲۶، ص ۱۳ تا ۲۱.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، نهایت الحکمة، ترجمه علی شیروانی، ج ۱، قم: انتشارات دارالفکر.

۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰، نهاية الحکمة، ترجمه علی شیروانی، ج ۲، قم: مؤسسه بوستان.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. عثمان، عبدالکریم، ۱۳۶۱، روانشناسی از دیدگاه غزالی، ترجمه محمدباقر حاجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، العین، ج ۸، قم: هجرت.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹، اصول الکافی، ترجمه جواد مصطفوی، ج ۱، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی.
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، شرح منظومه، تهران: صدرا.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، خودشناسی برای خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. معین، محمد، ۱۳۸۰، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات سرایش.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. میرهادی، سیدمهدی و دیگران، ۱۳۹۲، «رابطه خیال و اراده در فلسفه ملاصدرا»، فصل نامه تأملات فلسفی، دانشگاه زنجان، ش ۱۱، ۲۱ تا ۳۹.
۲۲. یوسفی زاده، سمیه، ۱۳۸۶، نسبت اراده انسان با خداوند از دیدگاه حکمت متعالیه، مشهد: دانشگاه فردوسی.



بررسی تطبیقی مؤلفه‌های اخلاقی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و اندیشه اسلام
سیدمهدی یاراحمدیان،* سیدمهدی سلطانی رنانی**

چکیده

بدیهی است که علوم انسانی در زندگی نظری و عملی انسان تأثیر بسزایی دارد؛ چراکه نوع نگاه محقق به انسان و آرمان‌های اخلاقی او مسائل فراوانی از قبیل موضوع و روش و کاربرد را در علوم انسانی معین می‌کند و از سوی دیگر، رفتارها و باورها و حتی احساس‌های افراد بر این اساس شکل می‌گیرد و تقویت می‌شود. از این رو بررسی علوم انسانی ضروری به نظر می‌رسد. در مقاله حاضر، برخی از مؤلفه‌های اخلاقی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت از قبیل فردیت، آزادی، دین‌گرایی و خردگرایی که در حقیقت برگرفته از مبانی انسان‌شناسی اومانستی این مکتب است، بررسی و در نهایت از نگاه دین اسلام و معارف حقه آن نقد خواهد شد.

* کارشناس ارشد، ارتباطات فرهنگی.

sayedmahdiyarahmadian@yahoo.com

** پژوهشگر، دکترای علوم قرآن و حدیث.

Mehdi.1358@yahoo.dom

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۱۱

طرح مسأله

هر انسانی متأثر از جهان بینی خود، هستی را به گونه‌ای خاص می‌فهمد و به انسان و هستی و سرنوشت او جایگاه ویژه‌ای اختصاص می‌دهد. یکی از ویژگی‌های علوم انسانی به‌کارگیری پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی خاصی است که زیربنای بسیاری از پژوهش‌ها را فراهم می‌سازد. همه نظریه‌هایی که در این علوم پیشنهاد می‌شوند، به‌طور مستقیم و آگاهانه یا به‌طور غیرمستقیم و ناآگاهانه، تحت تأثیر این پیش‌فرض‌ها هستند. همچنین، جهت‌گیری کلی نظریه‌های هر دانشمندی با مبانی معرفتی او تناسب دارد. بررسی مکتب‌های نظری علوم اجتماعی مدرن نشانگر ریشه‌داشتن آن‌ها در بنیان‌های فلسفی فرهنگ غرب جدید است، به‌گونه‌ای که مبانی هستی‌شناختی سکولار و انسان‌شناختی اومانیستی در تاروپود این نظریه‌ها تنیده شده است. مکتب فرانکفورت هم به‌نوبه خود از این قاعده مستثنی نیست و نظریه انتقادی این مکتب باوجود موضع‌گیری انتقادی در برابر نظام طبقاتی و سرمایه‌داری غرب، در عمق بنیان‌های معرفتی فرهنگ غرب ریشه دارد. مکتب فرانکفورت به دلیل برخورداری از مبانی اومانیستی، انسان را معیار همه‌چیز می‌داند و معتقد است در تبیین معیارها و مؤلفه‌های اخلاقی، انسان باید محور قرار گیرد و از این‌روست که تحقق فردیت و استقلال انسان را ارزشمندترین آرمان‌های اخلاقی روشنگری می‌داند.

اندیشمندان این مکتب در نظریه انتقادی خود ضمن نقد فرایند عقلانیت و اندیشه روشنگری، تصویری از جامعه مدرن عرضه می‌کنند که از آرمان‌های اخلاقی روشنگری، همچون فردیت و خردگرایی خودبنیاد و آزادی اجتماعی انسان خالی است. بنابراین، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت درحقیقت تلاشی

است برای تحقق معیارهای اخلاقی متناسب با مبانی اومانیستی روشنگری. از این رو، با توجه به اهمیت و شهرت روزافزون مکتب فرانکفورت و نظریه‌های انتقادی آن دربارهٔ فرهنگ در میان مجامع علمی و دانشگاهی، برآنیم تا نخست، با معرفی اجمالی مکتب فرانکفورت و گام‌نهادن به قلمرو فکری آن، بر مهم‌ترین دغدغه‌های صاحب‌نظران این مکتب انتقادی مروری هرچند مجمل کنیم تا دریابیم اینان نظریهٔ انتقادی را در کدام بستر زمانی و با چه هدفی بیان کرده‌اند و آنگاه به بررسی معنا و به تشریح نظریهٔ انتقادی خواهیم پرداخت و در نهایت معیارها و مؤلفه‌های اخلاقی این نظریه را از دیدگاه اسلامی نقد خواهیم کرد.

مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت یکی از دستاوردهای مهم مارکسیسم غربی، پس از لوکاج بود که در سال ۱۹۲۳ با تلاش «ماکس هورکهایمر»^۱ و «تئودور آدورنو»^۲ و «هربرت مارکوزه»^۳ در شهر فرانکفورت آلمان با عنوان «مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی» دانشگاه فرانکفورت تأسیس شد. بعد از آن‌ها «والتر بنیامین»^۴ و «اریک فروم»^۵ از پیروان این مکتب بودند و هم‌اکنون هم «یورگن هابر ماس»^۶ آخرین بازماندهٔ مکتب فرانکفورت است. میراث فکری و نظری این مؤسسه بعدها با نام «مکتب فرانکفورت» یا «نظریهٔ انتقادی»^۷ مشهور

1. Max Horkheimer.

2. Theodor Adorno.

3. Herbert Marcuse.

4. Walter Benjamin.

5. Erich Fromm.

6. Jurgen, Habermas.

7. Critical Theory

شد.^۱ اعضای مکتب فرانکفورت نخست حرکت پژوهشی خود را در چارچوب مارکسیسم آغاز کردند؛ اما در ادامه با تأثیرپذیری عمیق از آرای ماکس وبر، جامعه‌شناس نامدار آلمانی و توجه به پژوهش‌های روان‌شناسانه تصمیم بر بازنگری مبانی مارکسیستی گرفتند.

اعضای این مکتب پژوهشی عمل‌گرا بودند و عضو هیچ حزبی نبودند و با ظهور ناسیونال‌سوسیالیسم در آلمان، در دهه ۱۹۳۰، از کشور آلمان اخراج شدند؛ در حالی‌که ساختار نظریه‌های خود را طراحی کرده بودند.^۲ آنان سپس به آمریکا مهاجرت کردند و در آنجا به شدت به ارتباطات جمعی و رسانه‌ای به‌عنوان ساختارهای تعدی و ستم در جوامع سرمایه‌داری علاقه‌مند شدند.^۳

وجه اشتراک تمامی گرایش‌های موجود در این مکتب، ناسازگاری با وضعیت حاکم و نقد مناسبات موجود اجتماع است که هر یک از نظریه‌پردازان این مکتب را وامی‌دارد، در شاخه‌های گوناگون و در حوزه‌های علمی و فلسفی تخصص خویش، وضعیت موجود را نقد کند. اصول محوری اعضای مکتب فرانکفورت را که در قالب پرسش‌های بنیادین و نقد به وضعیت موجود مطرح شده است، می‌توان این‌گونه بیان کرد:^۴

- توتالیتاریسم^۵ در قالب نازیسم و فاشیسم سراسر اروپای مرکزی و جنوب این قاره را تحت سیطره خود درآورده است، این رویداد چگونه امکان‌پذیر است؟

۱. سیدرضا صالحی امیری، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، ص ۱۲۰.

2. M.R Strik, Peter, Critical Theory. Politics and society, p 19.

۳. لیتل جان استیفن، نظریه‌های ارتباطات، ص ۵۷.

۴. جعفر ابراهیمی و دیگران، «مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی»، ص ۶۶.

5. Totalitarianism.



- عرصه‌های گوناگون فرهنگ و در کل، آرمان‌های روشنگری و اخلاق اومانیستی در مکانیسم نظام سرمایه‌داری در معرض دخل و تصرف قرار گرفته و به بازی گرفته شده‌اند، آیا نوع جدیدی از ایدئولوژی در حال تکوین است؟ اگر آری، این ایدئولوژی جدید چیست و چه تأثیراتی بر زندگی روزمره افراد می‌گذارد؟

- اعضای مکتب فرانکفورت بر این عقیده‌اند که جامعه سرمایه‌داری به واسطه شناخت دروغین که حاصل گسترش فلسفه علم اثباتی (پوزیتیویسم)^۱ است، افت فرهنگی و اخلاقی شدیدی پیدا کرده و از این رو، پرسش اساسی این مکتب در نظریه انتقادی این است که: چرا برخلاف انتظارات عصر روشنگری، بشر به جای ورود به وضعیتی انسانی و آراستگی به مؤلفه‌های اخلاقی آن عصر، در نوع جدیدی از توحش قرار گرفته است؟ سلطه عقلانیت ابزاری^۲ که همه چیز را به مرتبه کالا و قابل مبادله بودن تنزل می‌دهد و موجب محقق نشدن مؤلفه‌های اخلاقی روشنگری شده، یکی از عامل‌های اصلی این وضعیت نابهنجار است.

- از منظر مکتب فرانکفورت صنعت فرهنگ که مولود نظام سرمایه‌داری است، بر تمام ابعاد زندگی بشر سلطه یافته و اصول معنوی و اخلاقی، ناخواسته تحت الشعاع دگرگونی‌های شگرف مادی قرار گرفته‌اند. عصر فناوری و مدرنیته، عصر ارتباطات و اطلاعات، مرزهای سیاسی را درهم شکسته و ملت‌ها و دولت‌های بزرگ و کوچک را به یکسان در معرض تهاجم تکنولوژی فرهنگی قرار داده و موجب ایجاد بحران در مهم‌ترین مؤلفه‌های

1. Positivism.

2. Instrumental Rationality.

اخلاقی اومانیستی، یعنی فردیت و خردخودبسند و آزادی اجتماعی انسان شده است.^۱

نظریه انتقادی^۲

پیشینه مفهوم نقادی در فلسفه آلمان

برای درک مفهوم نظریه انتقادی اندیشمندان مکتب فرانکفورت، باید پیشینه مفهوم نقادی را در فلسفه آلمان بررسی کنیم. امروزه، «فلسفه انتقادی»^۳ یادآور معنایی از انتقاد است که ایده آلیسم آلمانی از فلسفه روشنگری وام گرفته و کامل کرده است. به حق می توان گفت که اعضای مکتب فرانکفورت در تبیین و تحلیل نظریه انتقادی به شدت تحت تأثیر افکار انتقادی «ایمانوئل کانت» هستند؛ زیرا کانت پس از سنجش خرد ناب به طرح فلسفی خود عنوان انتقادی یا سنجش گرانه داده بود. کانت در مقدمه کتاب *سنجش خرد ناب*^۴ می نویسد:

دوران ما دوران واقعی سنجش (انتقاد) است که همه چیز باید تابع آن باشد. دین به وسیله تقدس خویش و قانون گذاری به سبب اقتدار خویش، معمولاً می خواهند خود را از سنجش بازپس کشند؛ ولی سرانجام ناگزیر می شوند که خود را تسلیم سنجش یا انتقاد کنند؛ یعنی تسلیم آزمون آزاد و آشکار شوند.^۵

اندیشه انتقادی کانت، در حقیقت افکار مکتب فرانکفورت را تحت تأثیر خود قرار داد و به نوعی پشتوانه معنوی آنان در تحقق آرمان های اومانیسم شد.

۱. جمیل حسن پور و منوچهر دهیادگاری، «اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی»، ص ۱۰۷.

2. Critical Theory.

3. Critical Philosophy.

4. Pure Reason.

۵. ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ص ۱۹.

خوش‌بینی مکتب فرانکفورت به تحقق آرمان‌های اومانیسم، در واقع میراث روشنگری سده هجدهم است و این خوش‌بینی بر این فرض ناگفته استوار می‌شد که نظریه نقادانه توانایی دگرگون‌سازی جامعه را دارد تا انسان به آرمان‌های اومانیسم نزدیک شود. این نظریه ابزار خرد آدمی است تا در تحقق اجتماعی اهداف و سیاست‌های انسان عقل‌محور، سراسر زندگی خود را دگرگون کند.^۱

تعریف و اهداف نظریه انتقادی

نظریه انتقادی در مفهوم محدود آن، طرحی بین رشته‌ای است که توسط ماکس هورکهایمر تدوین و به دست اعضای مکتب فرانکفورت و جانشینان آنان اجرا شد. به عبارت دیگر، نظریه انتقادی مجموعه‌ای از فرض‌های مشترک بود که رهیافت اعضای مکتب فرانکفورت را از نظریه بورژوازی یا سنتی متمایز می‌ساخت.^۲ در حال حاضر، نظریه انتقادی اصطلاح عام‌تری است که طرح‌های پژوهشی در علوم اجتماعی یا علوم انسانی تحت این عنوان تلاش می‌کنند، حقیقت و تعهد سیاسی را در کنار هم آورند.^۳ هم‌اکنون نظریه انتقادی در هر نوعی که باشد زاینده تفکر ایمانوئل کانت است که می‌توان ویژگی‌های آن‌ها را این‌گونه بیان کرد:^۴

۱. بابک احمدی، *خاطرات ظلمت درباره سه اندیشگر مکتب فرانکفورت (والتر بنیامین، ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو)*، ص ۱۲۲.

۲. تئودور آدورنو، *علیه ایدئالیسم*، ص ۲۱.

۳. مایکل بین، *فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسا مدرنیته*، ص ۷۶۶.

۴. همان، ص ۷۶۷.

۱. نظریه‌های انتقادی به منظور روشنگری توده‌ها به کار می‌روند تا آن‌ها را بر تعیین و تشخیص ماهیت منافع حقیقی خود قادر کنند؛
۲. نظریه‌های انتقادی به نوعی رهایی بخش هستند؛
۳. نظریه‌های انتقادی محتوایی معرفتی دارند؛ یعنی نوعی از دانش محسوب می‌شوند.

یکی از هدف‌های بسیار عمده مکتب فرانکفورت از بیان نظریه‌های انتقادی، نقد روشنگری بود. آن‌ها معتقد بودند نوید روشنگری و ایمان به پیشرفت علمی و عقلانی و گسترش آزادی‌های انسان به کابوس تبدیل شده و علم و عقلانیت برای از بین بردن آزادی انسان به کار رفته‌اند. آدورنو این نکته را به وضوح بیان کرده است:^۱

اثر کلی صنعت فرهنگ، اثر ضد روشنگری است که در آن همان‌طور که هورکهایمر و من خاطر نشان کرده‌ایم، روشنگری،^۲ همان سلطه فنی تکنیکی پیشرفته، به عامل عوام‌فریبی توده‌ها و وسیله‌ای برای ممانعت از هشیاری تبدیل می‌شود.^۳ روشنگری مانع از رشد افراد خودمختار و مستقلی می‌شود که هشیارانه برای خود تصمیم می‌گیرند و قضاوت می‌کنند. همچنین، روشنگری مانع از تلاش‌های انسان برای رهایی است.^۴

۱. دومینیک استریناتی، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ص ۸۶.

2. The Enlightenment

۳. منظور از روشنگری در اینجا نوعی از روشنگری است که به‌عنوان ابزاری برای فریب توده‌ای در اختیار عده‌ای خاص قرار گرفته است، نه آن روشنگری حقیقی. دلیل بر این مطلب مقاله‌ای است که از هورکهایمر و آدورنو در کتاب دیالکتیک روشنگری درباره همین موضوع وجود دارد. عنوان این مقاله:

Enlightenment as mass deception

4. Adorno, Theodor, The culture industry, p92.

هدف نظریه انتقادی ایجاد روشنگری در افراد است تا متوجه شوند منافع راستین آن‌ها در آرمان‌های انسان محوری کدام است. این نظریه به گونه‌ای رهایی بخش است؛ به این معنا که افراد را از اجبارها که حتی بخشی از آن‌ها را خود ایجاد کرده و سد راه خویش ساخته‌اند، نجات می‌دهد.^۱ هورکهایمر رویکرد مکتب فرانکفورت را «نظریه انتقادی» خواند؛ زیرا می‌خواست نظریه انتقادی از نظریه سنتی متمایز باشد. نظریه سنتی که از آغاز سده هفدهم و از عصر روشنگری بر همه پژوهش‌های علمی در غرب سایه افکنده بود، مبتنی بر این باور بود که دانشمند از موضوع مطالعه خود جداست.

از نظر هورکهایمر نظریه سنتی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که دانشمند و کل نهاد علم محصول نیروهای اجتماعی است و از این رو دانشمند از جامعه و فرهنگی که در آن زندگی می‌کند، مستقل نیست؛ بلکه همین فرهنگ است که او را شکل داده. نظریه انتقادی به این موضوع توجه دارد و به هنگام پرداختن به تحقیق و تحلیل تجربی، آن را در نظر می‌گیرد و بنابراین، نظریه پرداز انتقادی می‌داند که شیوه نگریستن او به جهان را ساختارهای سیاسی و ایدئولوژیکی جامعه تعیین می‌کنند. بنابراین، می‌توان گفت نظریه انتقادی نظریه‌ای خوداندیش و شکلی از «نقد ایدئولوژی» هم هست.^۲ در کل می‌توان گفت که تمام نظریه‌های انتقادی بر پایه اندیشه‌های اخلاقی و آرمان‌های اومانیستی، همچون فردیت، تکیه بر خرد خودبسنده، آزادی اجتماعی و ... بنا شده است.^۳ به عبارت دیگر، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت بیانگر آن است که ارزش‌های

1. Geuss, Raymond, The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School, p1-2.

۲. اندرو ادگار و پیتس سچ ویک، مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، ص ۲۵۴.

۳. مارتین جی و هاری هوفناگلس، جامعه‌شناسی انتقادی در راه شناخت مکتب فرانکفورت، ص ۵۰.

غایی اومانیستی دربارهٔ عدالت، صلح، خوشبختی، شادمانی و آزادی عقلانی در راستای عقلانیت صوری از بین رفته است و این عقلانیت به عنوان ابزاری برای سلطه بر محیط طبیعی و اجتماعی و انسان استفاده می‌شود.^۱

نقد مؤلفه‌های اخلاقی نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت از دیدگاه اسلام

در قلب نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت این نکته نهفته است که جامعهٔ نوین و عقلانیت ابزاری سرچشمهٔ بحران حاضر در مؤلفه‌های اخلاقی عصر روشنگری است. آدورنو و هورکهایمر معتقدند که خردباوران تلاش می‌کردند، انسان را از ریشهٔ اسطوره‌ای رهاکنند؛ اما از آنجاکه خردباوری نه به عقل عملی و احیای فردیت انسان، بلکه به عقل ابزاری رسید، نتوانست خود را از بند اسطوره‌ها رها کند؛ بنابراین، خود از عقل اسطوره‌ای ساخت که بر آن حاکم شد.^۲ از نگاه مکتب فرانکفورت در نظریهٔ انتقادی در این فرایند حرکتی را شاهد هستیم که روشنگری راستین و ارزش‌های اخلاقی آن است شمار شده‌اند. با تورق در اندیشهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت می‌توان مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاقی نظریهٔ انتقادی را فردیت، تکیه بر خرد خودبسنده و آزادی اجتماعی دانست. درحقیقت، اخلاق و اخلاقی عمل کردن در نگاه مکتب فرانکفورت احیا و توجه به این سه مؤلفهٔ مهم در جوامع امروزی است. در ادامه این سه مؤلفهٔ مهم در نظریهٔ انتقادی از نگاه مکتب فرانکفورت و اندیشهٔ اسلام بررسی و ارزیابی انتقادی می‌شود.

۱. لئو لوونثال، رویکردی انتقادی در جامعه‌شناسی ادبیات، ص ۳۵. جامعه‌شناسی.

۲. جمیل حسن پور و منوچهر دهیادگاری، «اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریهٔ انتقادی»، ص ۱۲۴ تا ۱۲۵.

۱. فردیت^۱

۱.۱. فردیت در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

تحلیل محتوای نظریه فرهنگ در مکتب فرانکفورت نشان می‌دهد که این نظریه تصویری ایدئال از انسان مختار را به‌طور ضمنی در درون خود دارد. پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی این نظریه حاکی از آن است که انسان خودمختار و خلاق می‌تواند تصمیم‌های عقلانی بگیرد و ایدئولوژی‌های گوناگونی را که بر او تحمیل می‌شود، با خرد انتقادی تحلیل و نقد کند، در مقابل صنعت فرهنگ و ارزش‌های واهی آن بایستد، استقلال رأی داشته باشد و با دیگران صحبت کند.^۲ دغدغهٔ بیش از حد مکتب فرانکفورت به پدیده‌های فرهنگی یا به تعبیر دیگر، به تظاهر و دستورهای حاصل از آگاهی انسانی، بیانگر توجه خاص این مکتب به فرد به‌عنوان کانون اندیشه و عمل بود؛ به‌طور مثال هورکهایمر از برخی جنبه‌ها با فلسفهٔ وجود همدلی داشت که بعدها با ظهور سارتر در سطحی گسترده به «اگزیستانسیالیسم»^۳ مشهور شد. همچنین این توجه به فرد در اندیشهٔ انتقادی، قرابت چشمگیر آن را با دغدغهٔ اولیهٔ ماکس وبر، یعنی سرنوشت فرد در جوامع سرمایه‌داری را نشان می‌دهد.^۴

انسان ایدئال از نگاه نظریهٔ انتقادی انسانی است که توان ایستادگی در مقابل نظام سرمایه‌داری را داشته باشد و به کمک آگاهی و خرد انتقادی خود آن را نقد کند. انسان ایدئال از نگاه نظریهٔ انتقادی این‌گونه معرفی شده است:

1. Individuality.

۲. فاطمه عبدالله آبادی، *ارزیابی انتقادی روش‌شناسی مکتب فرانکفورت از دیدگاه حکمت صدرایی*، ص ۹۳.

3. Existentialism.

۴. جعفر ابراهیمی و دیگران، «مکتب فرانکفورت و نظریهٔ انتقادی»، ص ۸۰.



هنگامی که از فرد به عنوان موجودی تاریخی سخن می‌گوییم، منظورمان تنها منحنی فضا-زمان یا حواس شخصی از نژاد انسان نیست؛ بلکه علاوه بر این‌ها آگاهی او از فردیت خویش به مثابه انسانی خودآگاه و ملاحظه هویت خود نیز مد نظر است. انسان توانایی ملاحظه هویت خود را دارد؛ ولی بسته به اینکه در چه موقعیت زمانی و مکانی باشد، کودک باشد یا بزرگسال، سفیدپوست باشد یا سیاه‌پوست و از نخبگان باشد یا توده‌ها میزان آگاهی از هویت متغیر است و آگاهی از فردیت، یعنی آگاهی از اینکه تا چه حد از هویت خویش دور شده است.^۱

هانس دیرکس از قول آدورنو می‌نویسد:

در نظام سرمایه‌داری سوژه و فردیت انسان تجزیه می‌شود و فرومی‌ریزد تا جا برای یک «من سوداگر» باز شود که همه چیز را به صورت شیء و کالایی برای مبادله درمی‌آورد تا بتواند آن را تصاحب کند. در این حال، سوژکتیویته راستین پراحساس، همچون گزینه‌ای مقابل، خود را به صورت چیزی متفاوت با این واقعیت دروغین نمایان می‌سازد ... بیدارنگه داشتن احساس رنج و احیای فردیت وظیفه فلسفه به عنوان نظریه انتقادی است.^۲

۲.۱. فردیت در اندیشه اسلام

همان‌طور که بیان شد، فردگرایی را به حق می‌توان یکی از عناصر اساسی در مبانی نظریه انتقادی دانست. بنابراین، می‌توان فردیت را یکی از مؤلفه‌های

۱. ماکس هورکهایمر، کسوف خرد، ص ۱۴۹ تا ۱۵۰.

۲. هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ص ۱۳۶.

اصلی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت دانست. از جمله جنبه‌های منفی و بسیار مهم فردیت عبارت‌اند از: رشد خودخواهی فردی، پشت‌کردن به منافع عمومی و فضیلت‌های اجتماعی و نیز زوال اخلاق اجتماعی. مکتب فرانکفورت با تأکید و تمرکز بر فردیت دچار نوعی خودتناقضی شده است.^۱ سراسر نظریه انتقادی تأکید بر فردیت انسان است؛ درحالی‌که یکی از عناصر اصلی در صنعت فرهنگ مولود نظام سرمایه‌داری درحقیقت همان فردیتی است که نظریه انتقادی، همواره بر آن تأکید کرده است. فردیت یکی از ارکان اساسی روشنگری بود؛ ولی همین فردیت موجب شد که روشنگری از آرمان‌های خود فاصله بگیرد و همین موضوع هورکهایمر و آدورنو را برآن داشت تا مقاله‌ای تحت عنوان «روشنگری به مثابه فردیب توده‌ای»^۲ بنویسند.

یکی از تناقض‌های عمده فردیت در نظریه انتقادی این است که از یک طرف، فردیت در این نظریه معمولاً با مفهوم ضمنی نوعی اصل برابری همراه است و اصل حرمت‌گذاری به آزادی، همانند غایتی فی‌نفسه، اغلب یکی از اصول اساسی فردیت در این نظریه قلمداد می‌شود، غافل از اینکه درون فردیت، مؤلفه دیگری وجود دارد که مؤکداً مدعی خودپرست‌بودن طبیعت فرد است و از این رو چنان‌که ولف^۳ به درستی خاطرنشان کرده است، این فردیت تمایل دارد که افراد دیگر را نه به عنوان هدف، بلکه همانند وسیله رسیدن به اهداف خویش قلمداد کند و این دقیقاً همان انتقادی است که مکتب فرانکفورت از صنعت فرهنگ و جامعه سرمایه‌داری می‌کند. در نتیجه فردیت در سخنان این

۱. مهدی محمدی صیفار، «مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی)؛ ارزیابی انتقادی مبانی نظری (فلسفی)»، ص ۱۱۰.

2. Enlightenment as Mass Deception.

3. Wolf.

مکتب، تصویری متناقض، خیر و شر، از افراد بشر ارائه می‌دهد و نمی‌توان هر دو را در یک تتوری معقول گنجانند.^۱

در نگاه اسلامی تأکید بر فردیت انسان هیچ‌گاه تناقضی به همراه ندارد؛ زیرا در این نگاه فردیت حقیقی و حب ذات، یعنی حرکت انسان به سوی غایت و کمال طبیعی خود و به تعبیر دیگر، حرکت در راه مستقیم خلقت به هیچ‌وجه مستلزم این نیست که فردیت و خود واقعی آن موجود به خود دیگری تبدیل شود. شهید مطهری از قول ملاصدرا می‌گوید:

انسان نوعیت مشخص ندارد و هر موجود متکامل در مراتب تکامل، «انواع» است، نه نوع. رابطه یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود رابطه شیء با یک شیء بیگانه نیست؛ بلکه رابطه با خود است، رابطه خود ضعیف است با خود واقعی.^۲

در این نگاه فردیت و حب ذات هیچ‌گاه موجب سرکشی و سلب آزادی از دیگران نخواهد شد؛ چراکه فردیت در اندیشه اسلامی، انسان را به سوی کمال واقعی خود سوق می‌دهد و او را از ناخود به خود حقیقی حرکت می‌دهد. از آنجایی که خداوند در راستای خود من است و خود حقیقی من به خداوند ختم خواهد شد، ثمره فردیت و حب ذات، نه محدود شدن به غرایز شخصی، بلکه غوطه‌ور شدن در رضایت الهی است. پس بندگی خداوند عین فردیتی است که موجب از خود بیگانگی نخواهد شد؛ زیرا خداوند کمال فردیت انسان و مقصد و مقصود فطری همه موجودات است.^۳

۱. بهزاد حمیدیه، «بازشناسی فردگرایی و پیامدهای آن»، ص ۲۳۷.

۲. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۲۹۱.

۳. همان، ص ۲۹۳.

۲. تکیه بر خرد خودبسنده^۱

۱.۲. خرد خودبسنده در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

یکی از عناصر بنیادین نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، اعتقاد به خودبستگی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه رسیدن به آن است.^۲ نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت با تأثیرپذیری از اومانیزم مدرن، انسان نیک را انسانی می‌داند که وظیفه خاص انسانی را به نیکوترین صورت انجام دهد. وظیفه خاص انسان اندیشیدن است که تنها او از عهده انجامش برمی‌آید. در این نگاه، زندگی خوب سرشار از کردارهایی است که شرط آن‌ها اندیشه و خرد است. بنابراین، فضیلت اخلاقی همانا سپردن لگام شور و احساس به دست خرد است.^۳ آدورنو از اعضای این مکتب در تلاش برای بازنگری در نظریه کانت مبنی بر اصالت بخشی به خرد انسان می‌نویسد:

اصالت انسان به‌عنوان (غایت نفسی) مفهومی است که فعلیت یافتن آن هر چند نوید پیشرفت بشر را در تاریخ داده؛ اما هرگز این نوید را تحقق نبخشیده است. آنچه این مفهوم نویدش را داده است، آزادی انسان از تمامی جبرهاست، چه این جبرها از ناحیه طبیعت حمل شده باشد و چه از ناحیه انسان‌های دیگر. اما آنچه جامه تحقق پوشیده است، درست عکس این بوده است... خود قانون‌گذاری و استقلال انسان نباید به صورت قدرت و اراده یا سلطه بر فردیت طبیعی یا انسانی موجودات دیگر جلوه‌گر شود؛ بلکه اتفاقاً این فردیت و اصالت خرد باید به‌عنوان غایتی نفسی (اصالی) در انواع مختلف آزادی و دگرگونی که دارد، باقی بماند.^۴

1. Independent Reason.

2. Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism, p208.

۳. هالینگ دیل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۲۱.

۴. هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ص ۱۳۶.

هانس دیرکس از قول آدورنور می‌گوید که منطق انسان‌گرایی که در صنعت فرهنگ وجود دارد، منطقی لیبرال‌غربی فاشیسم است که هیچ تشابهی به خردگرایی و ارزش‌های اصیل و راستین اومانیزم ندارد.^۱ بنابراین، می‌گوید: پیشرفت موجود در صنعت فرهنگ، پیشرفتی جزئی و غیرانسانی است و به‌هیچ‌وجه به معنای آن نیست که بشریت توانسته باشد تحت هدایت خرد عمل کرده باشد. پیشرفت، تازه از جایی آغاز می‌شود که این بلوغ حاصل شود و بشریت، به تعبیری جایگاه خود را به‌عنوان یک فاعل خودمختار و خودقانونگذار بنیاد نهد.^۲

۲.۲. خرد خودبسندۀ در اندیشهٔ اسلام

خرد در جهان‌بینی الهی موهبتی الهی و حجت درونی خدا در کنار انبیای الهی به‌عنوان حجت بیرونی است؛ بنابراین هرگونه مخالفت با اومانیزم را نمی‌توان به معنای مخالفت با اهمیت خرد محسوب کرد. آنچه در نقد مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ انتقادی در این خصوص مطرح می‌شود، تلقی غلط از خرد، هم‌تراز دانستن خدا و خرد خطاپذیر یا برتری خرد خطاپذیر بر خدا و خردگرایی را به‌جای خداگرایی نهادن است. خرد در نگاه انسان‌شناسی اسلامی انسان را به خدا رهنمون می‌سازد و زمینهٔ شناخت و عبادت او را فراهم می‌سازد. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «خرد چیزی است که به‌وسیلهٔ آن خدا عبادت می‌شود و بهشت به‌دست می‌آید».^۳ از ابن عباس نیز نقل شده است که فرمود: «پروردگار ما به‌وسیلهٔ خرد شناخته و با او ارتباط برقرار

۱. بابک احمدی، معمای مدرنیته، ص ۸۶.

۲. هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ص ۱۵۰.

۳. «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان.» محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۷۰.

می‌شود.»^۱ خرد در تفکر الهی هدیه و ارمغان الهی است و نه تنها آیات قرآن کریم،^۲ بلکه احادیث متعددی مبنی بر ارزش و اهمیت خرد و خردورزی در متون روایی بر آن تأکید می‌کنند.^۳

به‌کارگیری درست خرد، انسان را به این نکته متذکر می‌سازد که موجودی وانهاده نیست و تحت ربوبیت الهی قرار دارد. در آموزه‌های اسلامی دستیابی به اصول ارزش‌های اخلاقی و حقوقی با کمک خرد و فطرت الهی امکان‌پذیر است؛ اما این مقدار از توان‌مندی و راهنمایی خرد، آن‌گونه‌که خود نیز بر آن گواهی می‌دهد، نه مستلزم فردگرایی اومانیستی است و نه برای دستیابی انسان به سعادت واقعی کفایت می‌کند. آنچه خرد در اختیار انسان می‌نهد، اصول کلی تأمین نیازهای انسان و رعایت عدالت و حقوق افراد، آزادی، ارزش‌های متعالی انسان و شکوفاسازی و ارضای استعدادهای اوست؛ اما همین خرد اعتراف می‌کند که برای رسیدن به سعادت واقعی، میزان و حدود مطالب یادشده و مصداق‌های آن باید شناخته شود و این از تیررس خرد غیرمتصل به وحی دور است.^۴

۱. «ربنا یعرف بالعقل و یتوسل الیه بالقول.» همان، ص ۹۴.

۲. بقره، ۲۴۲؛ مؤمنون، ۸۰؛ بقره، ۷۳؛ انبیاء، ۱۰.

۳. قال رسول الله ﷺ: «العقلُ هدیة من الله.» شعب الایمان، ج ۵، ص ۳۸۸.

قال علیؑ: «إذا اراد الله بعبدٍ خیراً منحه عقلاً قویماً و عملاً مستقیماً.» عبدالواحد آمدی، غررالحکم، ح ۴۱۱۳.

قال علیؑ: «قیمة كل امری عقله.» همان، ح ۶۷۶۳.

«ینبی عن قیمة كل امری علمه و عقله.» همان، ح ۱۱۰۲۷.

قال علیؑ: «غایة الفضائل العقل.» همان، ح ۶۳۷۶.

قال علیؑ: «العقلُ أشرفُ مزیه.» همان، ح ۹۷۶.

۴. محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۵۷.

۳. آزادی اجتماعی^۱

۳.۱. آزادی اجتماعی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

اگرچه مکتب فرانکفورت به معنای عمیق تری از آزادی ظاهری توجه دارد، به نظر می‌رسد آن آزادی که اصحاب مکتب فرانکفورت همواره بر آن تأکید کرده و بر این عقیده‌اند که در نظام سرمایه‌داری و صنعت فرهنگ، دیگر معنا و مفهومی ندارد، باز در همان سطح آزادی اجتماعی، یعنی آزادی در مقابل دیگران است و به‌هیچ‌عنوان به افق آزادی درونی نزدیک نشده‌اند. شاهد بر این ادعا سخنان «دوگلاس کلنر»^۲ در مقدمه کتاب *انسان تک‌ساحتی* است که درباره آزادی بیان می‌کند. او می‌گوید:

مارکوزه در توصیف اینکه چگونه نظام و سیستم نیازها را تولید می‌کند و عملاً با انجام این کار موجب همسان‌سازی افراد، تفکرات و رفتار آنها می‌شود، میان نیازهای حقیقی و کاذب تمایز قائل می‌شود و بیان می‌کند که چگونه افراد می‌توانند خود را از نیازهای متداول و رایج رها سازند تا زندگی شادتر و آزادتری را تجربه کنند. مارکوزه ادعا می‌کند که فردیت و آزادی رایج در نظام، درحقیقت شبحی از آزادی هستند که افراد باید خود را به‌منظور دستیابی به آزادی حقیقی از آن رها سازند. استدلال او این است که آزادی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که در زمان گذشته معیار و ملاک پیشرفت اجتماعی به حساب می‌آمدند، در زمان حاضر دیگر جایگاه ارتقابخش خود را از دست داده و به‌عنوان ابزار سلطه‌ای درآمده که انسان را در اسارت نظام قرار داده و جالب اینجاست که خود این انسان موجب تقویت و استحکام و تداوم این نظام خواهد شد.^۳

1. Social Freedom.

2. Douglas Kellner.

3. Marcuse, Hebert, One- Dimensional Man, p 30-31.

در جای دیگر مارکوزه در مقاله خود «مطالعه‌ای در باب اقتدار»^۱ در توصیف و تبیین اقتدار انسان می‌نویسد:

یکی از عناصر اساسی در آزادی اقتدار انسان آزادی اوست. در این معنا اقتدار انسان هیچ‌گاه براساس اجبار و تهدید بنا نخواهد شد. برعکس اقتدار، زمانی است که انسان، اراده و تفکر او، تسلیم اراده مقتدر دیگری شود.... فلسفه بورژوا اراده و استقلال انسان را در مسیر اندیشه‌های خود قرار می‌دهد.... پس مفهوم اقتدار، درحقیقت برگرفته از مفهوم آزادی است. اقتدار، آزادی عملی انسان است. اقتدار همان آزادی اجتماعی انسان است که در معرض خطر قرار گرفته است.^۲

۳.۲. آزادی اجتماعی در اندیشه اسلام

به نظر می‌رسد، تأکید افراطی بر آزادی اجتماعی انسان در بینش مکتب فرانکفورت، خود، یکی از عناصر اساسی در صنعت فرهنگ است. این بینش همان‌طور که علامه محمد تقی جعفری می‌گوید، قابل نقد خواهد بود؛ زیرا:

کسانی که می‌گویند آزادی محدود به رعایت حقوق دیگران است و فقط باید مزاحم حقوق دیگران نباشی، وگرنه هر چه می‌خواهی بکن؛ مانند آن است که به کوه آتشفشان توصیه فرمایند که در درون خود تمام فعل و انفعالات را انجام بده و سرتاسر درونت مواد گداخته باشد؛ ولی لطفاً به مزارع و خانه‌ها و کلبه‌های مردم تعدی نفرما. این اشخاص باید بدانند که شخصی که از درون فاسد می‌شود، محال است برای انسان‌های دیگر حق حیات و حق کرامت و

1. A Study on Authority.

2. Eduardo, Mendieta, The Frankfurt school on religion, London, Routledge, 2005, p 115.

حق آزادی قائل شود. اصلاً چنین شخصی حق و حکم و حیات و کرامت و آزادی نمی‌فهمد، چه رسد به اینکه آن‌ها را رعایت کند.^۱

شهید مطهری در این باره می‌گوید:

کسی که آزادی انسان را محترم نمی‌شمارد و پایمال می‌کند، چرا پایمال می‌کند؟ آیا چون نادان بود آزادی دیگران را سلب می‌کرد و همین‌که بشر دانا باشد، دیگر کافی است که آزادی دیگران را محترم بشمارد؟ خیر، نادانی و دانش در او تأثیر نداشت، از روی دانش سلب می‌کرد، به‌خاطر اینکه سود خودش را تشخیص می‌داد. تنها امری که بشر را بر آن می‌دارد تا آزادی اجتماعی را از بقیه انسان‌ها سلب کند، فقط یک چیز و آن منفعت‌طلبی است. انسان به حکم طبیعت فردی خودش منفعت‌طلب و سودطلب است. از هر وسیله‌ای به نفع خودش استفاده می‌کند. یکی از وسایل، افراد بشر هستند. نه علم می‌تواند جلوی منفعت‌طلبی و آزادی بشر را بگیرد و نه تغییر قوانین. انسان امروزی به نام جهان آزاد و دفاع از صلح و آزادی، تمام سلب آزادی‌ها، سلب حقوق‌ها، بندگی‌ها و بردگی‌ها را دارد، چرا؟ چون آزادی معنوی ندارد و در روح خودش آزاد نیست و چون تقوا ندارد.^۲

آن آزادی که همواره مکتب فرانکفورت از آن دم می‌زند، همان آزادی اجتماعی است که قطعاً بدون آزادی معنوی امکان‌پذیر نخواهد بود. تا وقتی آزادی اجتماعی هم‌راستا با آزادی معنوی فهم نشود، تحقق آزادی اجتماعی محال خواهد بود. این همان موضوعی است که در نگاه این مکتب در نظریه

۱. محمد تقی جعفری، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ص ۴۳۹.

۲. مرتضی مطهری، آزادی معنوی، ص ۲۱ و ۲۲.

انتقادی از آن غفلت شده است. از نظر اسلام آزادی اجتماعی مد نظر مکتب فرانکفورت زمانی میسر خواهد بود که همراه با آزادی معنوی باشد؛ یعنی انسان ضمن مبارزه با رذایل اخلاقی و هواهای نفسانی به سمت آزادی اجتماعی برود. شهید مطهری می‌گوید:

قطعاً آزادی در مکاتب انسانیت مورد احترام و ارزش است؛ لیکن تفاوتی که میان مکتب انبیا و مکتب‌های بشری هست در این است که پیغمبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر، آزادی معنوی بدهند و آزادی معنوی است که بیشتر از هر چیز دیگر ارزش دارد. تنها آزادی اجتماعی مقدس نیست؛ بلکه آزادی معنوی هم مقدس است و این است درد امروز جامعه بشری که می‌خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند؛ ولی به دنبال آزادی معنوی نمی‌رود... آیا ممکن است بشر آزادی اجتماعی داشته باشد؛ ولی آزادی معنوی نداشته باشد؟ یعنی بشر اسیر شهوت و خشم و حرص و آز خود باشد و در عین حال آزادی دیگران را محترم بشمارد.^۱

بدیهی است که دین اسلام هم آزادی مد نظر مکتب فرانکفورت را تأیید کرده است؛ اما این آزادی کامل نیست. آزادی معنوی در حقیقت همان تقوا در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام است.^۲ ایشان تقوا و آزادی معنوی را کلید هر راه راستی و موجب نجات انسان از هر نوع بندگی و اسارت می‌دانند. پس می‌توان گفت، اگرچه نگاه و اندیشه مکتب فرانکفورت درباره آزادی ستودنی است، مکتب فرانکفورت باید در مرحله اول به جای تأکید و تمرکز بر آزادی اجتماعی بر

۱. همان، ص ۱۸ تا ۲۰.

۲. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، خطبة ۲۲۱.

آزادی معنوی انسان تأکید ورزد؛ زیرا در صورت دستیابی به آزادی معنوی می‌توان به آزادی اجتماعی مد نظر مکتب فرانکفورت امیدوار بود.

۴. دین‌گرایی

۴.۱. دین‌گرایی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

با اندکی دقت در اندیشه‌های مکتب فرانکفورت می‌توان فهمید که این مکتب به شدت بر اهمیت عقل غیرمتصل به وحی تأکید ورزیده و از طرف دیگر از الهیات و جهان‌بینی الهی برای رسیدن به سعادت و نجات بشر غفلت ورزیده است تا جایی که دین را در خدمت خرد انسانی می‌داند و بر این عقیده است که دین باید در حال حاضر به کمک خرد روشنگری درآید تا بشر را از سلطه موجود نجات دهد. ادوارد مندیت در کتاب خود که در واقع دیدگاه‌های مکتب فرانکفورت نسبت به دین را جمع‌آوری کرده است، از نگاه این مکتب انتقادی می‌گوید:

جنبش روشنگری صریحاً بیان می‌دارد که خرد با سرکوب الهیات و تضعیف مرتبه دین از اصالت و موضوعیت خود به موفقیت و پیروزی رسیده است. امروزه جنبش روشنگری همچنان زنده است و به حیات خود ادامه می‌دهد؛ اما در این مسیر، از کمک‌ها و خدمات‌های الهیات بهره می‌گیرد تا به یاری دین، خرد انسان را نجات دهد و نقاب از چهره شیء پرستی و بت‌وارگی بازار و تکنولوژی بردارد و به آزادی نفسانی و باطنی دست پیدا کند.^۱ ما در مکتب فرانکفورت نوعی نقد غیرسکولار نسبت به دین می‌بینیم، نقدی که دین را

1. Eduardo, Mendieta, p 8.

به خاطر خود دین نقد می‌کند. این نقدی است که از عقل در مقابل دین بهره می‌گیرد؛ اما نه برای انکار و نفی دین؛ چراکه خرد با انکار دین، در واقع خودش را انکار کرده است.^۱

اریک فروم، از دیگر نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت، بر این اعتقاد است که ادیان به صورت کلی به ادیان خودکامه و ادیان انسان‌گرایانه^۲ تقسیم می‌شوند. وی تعریف واژه دین در فرهنگ آکسفورد را که به صورت کلی و بدون پیش‌داوری تعریف می‌کند، بیشتر تعریف دقیقی از دین خودکامه می‌داند.^۳ بر اساس فرهنگ آکسفورد، دین یعنی «شناسایی یک قدرت نامرئی برتر که بر سرنوشت انسان تسلط داشته و واجب‌الاطاعه و لازم‌الاحترام است».^۴ از نگاه فروم در ادیان خودکامه تأکید روی پذیرش این نکته است که انسان به وسیله قدرتی خارجی اداره می‌شود؛ اما این هم به تنهایی دین خودکامه را به وجود نمی‌آورد. آنچه معنا را تمام می‌کند، این اعتقاد است که اطاعت از قدرت یادشده به سبب سلطه‌اش واجب است. دلیل پرستش، فرمانبرداری و احترام به ویژگی‌ها و کیفیت‌های اخلاقی خدا یا عشق و عدالت او نیست؛ بلکه این واقعیت است که قدرت یادشده بر انسان تسلط دارد؛ یعنی از او قوی‌تر است. به علاوه مبین این نکته است که قدرت برتر حق دارد انسان را به پرستش خود وادار کند و نافرمانی گناه محسوب می‌شود.^۵

به اعتقاد فروم در ادیان خودکامه، زندگی فرد بی‌اهمیت تلقی می‌شود و ارزش انسان در انکار ارزش و توانایی خود اوست. آرمان‌های انتزاعی این‌گونه

1. Ibid, p 9.

2. Authoritarian and Humanistic.

۳. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۲۰۹.

۴. اریک فروم، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، ج ۵، تهران: انتشارات پویش، ۱۳۶۳، ص ۴۸.

۵. همان.



ادیان به سختی با زندگی حقیقی مردم پیوند دارد و آرمان‌هایی، چون زندگی پس از مرگ یا آینده نوع بشر یا سعادت، افراد معاصر را قربانی می‌کند و موجب می‌شود نخبه‌های دینی یا دنیوی به نام آن بر زندگی هموعان خود تسلط یابند.^۱ از طرف دیگر به اعتقاد فروم ادیان انسان‌گرایانه بر محور انسان و توانایی‌های وی بنا شده و در واقع، نقطه مقابل ادیان خودکامه است. تأکید این نوع ادیان بر به‌کارگیری نیروی منطق انسانی برای شناخت خویشتن، ارتباط با هموعان، توسعه بخشیدن به نیروی عشق‌ورزی به دیگران و خود، تجربه کردن همبستگی با همه موجودات و... است. در این‌گونه ایمان، انسان در مسیر رسیدن به بیشترین قدرت گام برمی‌دارد و آنچه فضیلت به‌شمار می‌رود، تحقق نفس است، نه اطاعت و فرمانبرداری از مقامی برتر. علاوه بر این، آنچه شخص بر اساس تجربه‌های فکری و عاطفی به آن اعتقاد پیدا می‌کند، همان ایمان واقعی است و هیچ‌گاه نمی‌توان ایمان را پذیرش القائاتی از سوی مقامی برتر دانست. پرواضح است که شخص در ادیان انسان‌گرایانه احساس سعادت و خوشبختی و شادمانی می‌کند، نه احساس گناه و اندوه و ترس از قدرت برتر و عقوبت و نافرمانی وی.^۲

۲.۴. دین‌گرایی در اندیشه اسلامی

سخنان مکتب فرانکفورت در نظریه انتقادی در باب دین‌گرایی اگر بدین معنا باشد که دین باید عقلانی فهمیده شود و عقل و ایمان دینی دو بالی هستند که به

۱. همان.

۲. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۲۱۰.

کمک هم نیازمندند و با کمک هم انسان را در مسیر سعادت حرکت می‌دهند و اگر دین از تعقل دور افتد، دچار آسیب‌های فراوانی، مانند خرافات و تحجر و... می‌شود، سخنانی قابل دفاع و هم‌راستا با اخلاق اسلامی است؛ اما حقیقت آن است که خردی که مد نظر پیروان مکتب فرانکفورت است، خردی است که افق نگاهش از دنیا فراتر نمی‌رود و مراجعه‌اش به دین، نه مراجعه‌ای صادقانه و برای دریافت کمک برای حرکت در مسیر سعادت، بلکه مراجعه‌ای متکبرانه است که می‌خواهد دین را در حد برداشت‌های خطاپذیر عقل محدود کند و از آن فقط در راستای دلخواه‌های انسانی که با هوا و هوس آمیخته است، استفاده کند. شاهد این مدعا تحلیل‌های اریک فروم از دین بود که در قسمت قبل بیان شد.

به نظر می‌رسد که اولاً وجود قدرتی برتر از انسان و لازم‌بودن اطاعت از وی از یک سو و عکس آن از سوی دیگر، هیچ‌گاه نمی‌تواند ملاک درستی برای تشخیص ادیان انسان‌گرایانه و خودکامه باشد. تصویری که فروم از ادیان دارد، تصویری نادرست و نامعقول است. خودکامگی وقتی محقق می‌شود که قدرتی مساوی یا برتر، بدون آنکه استحقاقش را داشته باشد و با هدف برآورده شدن نفع شخصی خویش، کسی را به کاری امر کرده یا از کاری بازدارد و در نهایت او را بدون دلیل، پاداش داده یا عقاب کند. برای کسی که اندک آشنایی با ادیانی چون اسلام دارد، واضح است که به هیچ وجه خدای این ادیان، خودکامه نیست و همواره به بندگانش لطف دارد و نهایت رحمت را بر آنان نازل می‌کند و در واقع مهم‌ترین رابطه خدا و انسان، رابطه محبانه و عاشقانه است.^۱ همان‌طور

۱. همان، ص ۲۱۵.

که آیاتی از قرآن بر این ادعا دلالت دارد^۱ و از این روست که در پذیرش دین، اجبار و الزامی در کار نیست.^۲

۵. انسان اخلاقی

۵. ۱. انسان اخلاقی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت در نظریه انتقادی، انسان اخلاقی را همسو با معیارهای اخلاقی اومانیستی تعریف می‌کند. اریک فروم در کتاب *انسان برای خویش* می‌گوید: «اصول اخلاقی اومانیستیک، دانش عملی هنر زیستن است که پایه آن بر دانش انسانی تئوریک استوار است.»^۳ از نگاه او وجدان اومانیستیک، نه تنها نمایانگر توصیفی از خود حقیقی ما، بلکه دربردارنده جوهر تجربه‌های اخلاقی ما در زندگانی نیز هست.^۴ زنده‌بودن در دیدگاه وی «باروربودن، یعنی نیروهای خود را در اختیار مقام بالاتر از خود قرار ندادن و فقط در راه مقاصد خود به‌کار بردن، به هستی خود مفهوم‌بخشیدن و بالاخره انسان‌بودن» است.^۵ بنابراین، از نظر مکتب فرانکفورت، انسان آراسته به زیور اخلاق، انسانی است که که برده قدرت‌های درونی یا بیرونی، مانند انتظارات دیگران، ماشین‌های صنعتی، شهوت، قدرت، مقام، تکنولوژی و ... نباشد.

در این مکتب خدای واقعی هم به‌عنوان موجودی بیرونی و بیگانه از حقیقت انسان قلمداد می‌شود. از نگاه آن‌ها انسان ابزاری در خدمت ساخته‌های

۱. بقره، ۲۲۲ و ۱۶۰.

۲. بقره، ۲۵۶؛ اعلی، ۹.

۳. اریک فروم، *انسان برای خویش*، ص ۲۷۱ تا ۳۰.

۴. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۱۹۹.

۵. همان.

خودش نیست؛ بلکه مرکز عالم وجود است؛ از این رو، اگر در رابطه خود با جهان، حالت فعالانه خود را از دست دهد و دچار انفعال شود و در برابر هر حقیقتی زانو بزند، به انسانی مضطرب و تنها تبدیل و از خویشتن خود بیگانه و دور می‌شود.^۱ انسان وقتی واقعاً سقوط می‌کند که از خویش بیگانه شده و در برابر قدرت بیرونی تسلیم شود و ضد خویش شود. از منظر آن‌ها خداپرستی نیز گونه‌ای از همین تسلیم دیگری و موجود بیگانه‌شدن است.^۲ در نگاه این مکتب فساد اخلاقی آن‌گاه رخ می‌دهد که شخصی نیروهای خارج از خود، قدرت برتر، را پرستش کند. در نگاه آن‌ها چون خدا موجودی بیگانه با انسان است، تنها چیزی که برای انسان باقی می‌ماند، خرد خطاپذیر اوست و از این رو در مقابل سلطه ماشین، دستاویزی جز این خرد ندارند و بنابراین توصیه مکتب فرانکفورت این است که انسان منطقی و خرد را جایگزین منطقی بی‌روح ماشین کند.^۳

۵.۲. انسان اخلاقی در اندیشه اسلام

بر اساس مبانی نظری اخلاق اسلامی، انسان با تعقل و تفکر انسان می‌شود و حکمت و دانایی، هویت و کمال انسانی است. در این نگاه، عقل ودیعه و آیتی الهی در انسان است و منشأ ارزش آن حقیقتی متعالی است. در نگاه نظریه انتقادی این حسن وجود دارد که متوجه غلبه فضای ماشینی بر زندگی انسان

۱. اریک فروم، انقلاب امید، ص ۶۹.

۲. همان، روانکاوی و دین، ص ۶۹.

۳. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۲۱۷.

می‌شود و سعی می‌کند با تمسک به عقل از این فضا رهایی یابد؛ اما از آنجاکه این نظریه سراسر بر خودبنیادی انسان تأکید می‌کند؛ از این رو مرزی بین عقل انسان و هوس‌های او نمی‌گذارد و از حقیقت عقل که همان بُعد ماورائی عقل است، غفلت می‌ورزد.

انسان در نگاه انسان‌شناسی اسلامی موجودی است که دامنه وجودی‌اش از دنیا تا ملکوت است؛ ولی در نگاه اصحاب مکتب فرانکفورت، ارزش انسان، فقط بشری و زمینی است. در نهایت، هدف اساسی مکتب فرانکفورت در نظریه‌پردازی درباره فرهنگ، دفاع از آزادی درونی فرد و رها ساختن داوری‌های او از یوغ نظارت‌های بیرونی است و بر این باور است که آنچه در این دنیا می‌تواند ارزش‌های انسانی را تضمین کند، نه عوامل متعالی و الهی، بلکه خرد انتقادی انسان است و همین نقطه ضعف اصلی اوست؛ از این روست که احیای آرمان‌های اخلاقی اومانیستی را تنها امید انسان برای تحقق جامعه آرمانی^۱ می‌داند.

نتیجه‌گیری

بر اساس مبانی نظریه انتقادی فرانکفورت می‌توان نتیجه گرفت که صفاتی همچون «فردیت» و «تکیه بر خرد خودبسنده» و «آزادی اجتماعی» محوری‌ترین مؤلفه‌های اخلاقی در نظریه انتقادی است. بررسی لایه‌ها و پیشینه نظریه انتقادی اثبات می‌کند که نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت به دلیل نظر داشتن به شأن مادی و غیر الهی خرد، خرد خودبسنده انسان را مادی و

1. Utopia.

غیرالهی می‌بیند؛ براین اساس، تحقق اخلاق مد نظر مکتب فرانکفورت زمانی است که انسان با تکیه بر خرد خودبسنده خویش، خود، قدرت حکومت در زمین دارد و چنین انسانی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت شأن «جایگزینی» در زمین دارد، نه «جانشینی» و به‌خودی‌خود غایت خویش است؛ اما در اندیشه اسلامی پشتوانه ارزشی خرد انسان حقیقتی الهی است.

فردیت و احیای آن که مهم‌ترین دغدغه اخلاقی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت است، خود موجب سقوط و افول فردیت انسان خواهد شد. فردیت انسان در واقع برگرفته از همان تکیه بر خودبستگی خرد است. تأکید بر فردیت انسانی که در راستای رضایت الهی نباشد، خود زمینه‌ساز و موجب سلطه انسان‌ها بر یکدیگر خواهد شد. در اندیشه اسلامی فردیت هیچ‌گاه موجب سرکشی و سلب آزادی دیگران نخواهد شد؛ چراکه فردیت در این اندیشه انسان را به سوی کمال واقعی خود سوق می‌دهد و او را از ناخود به خود حقیقی حرکت می‌دهد. از آنجایی که خداوند در راستای خود من است و خود حقیقی من به خداوند ختم خواهد شد، ثمره فردیت و حب ذات، نه محدود شدن به غرایز شخصی، بلکه غوطه‌ور شدن در رضایت الهی است. آزادی اجتماعی انسان از دیگر مؤلفه‌های اخلاق در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت است که به حق ستودنی است، اما آزادی اجتماعی بدون تحقق آزادی معنوی انسان امکان‌پذیر نخواهد بود. نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در ابتدا باید بر تحقق آزادی معنوی انسان تأکید و توجه می‌کرد؛ زیرا فقط در این صورت است که می‌توان به آزادی اجتماعی امیدوار بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر، دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور، چ ۴، تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۹.
۳. آدورنو، تئودور، علیه/ایدئالیسم، ترجمه مراد فرهادپور، چ ۲، تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۸.
۴. ادگار، اندرو و پیتر سجویک، مفاهیم کلیدی نظریه فرهنگی، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چ ۱، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۷.
۵. احمدی، بابک، خاطرات ظلمت درباره سه اندیشگر مکتب فرانکفورت (والترینیامین، ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو)، چ ۴، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷.
۶. _____، معمای مدرنیته، چ ۶، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۷. استریناتی، دومینیک، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک‌نظر، چ ۳، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۷.
۸. پین، مایکل، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسا مدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۹. جعفری، محمدتقی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، چ ۱، تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌الملل، ۱۳۷۰.
۱۰. جی، مارتین و هاری هوفناگلس، جامعه‌شناسی انتقادی در راه شناخت مکتب فرانکفورت، ترجمه چنگیز پهلوان، چ ۱، تهران: انتشارات نوید، ۱۳۵۸.
۱۱. دیل، هالینگ، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چ ۷، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.

۱۲. دیرکس، هانس، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمد رضا بهشتی، چ ۲، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۴.
۱۳. رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۴. صالحی امیری، سیدرضا، *مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی*، چ ۱، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
۱۵. عبدالله آبادی، فاطمه، «ارزیابی انتقادی روش شناختی مکتب فرانکفورت از دیدگاه صدرايي»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه علوم اجتماعی، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۹۲.
۱۶. فروم، اریک، *روانکاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، چ ۵، تهران: انتشارات پویش، ۱۳۶۳.
۱۷. _____، *انقلاب امید*، ترجمه مجید روشنگر، چ ۱، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۸.
۱۸. _____، *انسان برای خویشتن*، ترجمه اکبر تبریزی، چ ۳، تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۸۵.
۱۹. کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس الدین سلطانی، چ ۳، تهران: ۱۳۸۷.
۲۰. لیتل جان، استیفن، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه سیدمرتضی نوربخش و دکتر سیداکبر میرحسینی، چ ۱، تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۸۴.
۲۱. لوونتال، لئو، *رویکردی انتقادی در جامع‌شناسی ادبیات*، ترجمه محمد رضا شادرو، چ ۱، تهران: ۱۳۸۶.
۲۲. مهدی‌زاده، سیدمحمد، *نظریه رسانه‌ها*، چ ۱، تهران: انتشارات همشری، ۱۳۸۹.

۲۳. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، چ ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.

۲۴. _____، آزادی معنوی، چ ۳۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.

۲۵. هورکهایمر، ماکس، خسوف خرد، ترجمه محمود اکسیری فرد، چ ۱، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۹.

مقاله

۱. ابراهیمی، جعفر و دیگران، «مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی»، پژوهش‌نامه علوم/اجتماعی، س ۱، ش ۴، زمستان ۱۳۸۶.

۲. حسن پور، جمیل و منوچهر دهیادگاری، «اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی»، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، ش ۲، تابستان ۱۳۸۸.

۳. حمیدیه، بهزاد، «بازشناسی فردگرایی و پیامدهای آن»، راهبرد یاس، س ۲، ش ۶، بی تا.

۴. زیمرمان، جنز، «مکتب فرانکفورت و دین»، ترجمه محمدسعید عالی نژاد، اطلاع‌رسانی و کتابداری کتاب ماه دین، ش ۱۳۳ و ۱۳۴، آبان و آذر ۱۳۸۷.

۵. محمدی صیفار، مهدی، «مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی): ارزیابی انتقادی مبانی نظری (فلسفی)»، مجله معرفت فرهنگی/اجتماعی، س ۴، ش ۳، تابستان ۱۳۹۲.

۶. مصلح، علی اصغر و لیلا گل‌یار، «نظریه انتقادی فرانکفورت و نقد فرهنگ جدید»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۵۲، ش ۲۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.

۷. مصباح، علی و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، مجله معرفت فلسفی، س ۸، ش ۳، بهار ۱۳۹۰.

منابع لاتين

1. Adorno, Theodor, The culture industry, London. Routledge, 1991.
2. Geuss, Raymond, The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School, Cambridge University Press, 1981.
3. Lamont Corliss, The Philosophy of Humanism, New York, Humanist Press, 1997.
4. Marcuse, Hebert, One- Dimensional Man, London, Routledge Press, 1991.
5. Mendieta, Eduardo, The Frankfurt School on religion, London, Routledge, 2005.
6. Strik, Peter, Critical Theory.Politics and society, London, British library cataloguing, 2000.

سعادت از منظر ارسطو و ابن مسکویه رازی*

علی محمد ساجدی،** هاجر دارایی تبار***

چکیده

پرسش درباره مفهوم و مصداق سعادت ریشه در سرشت آدمی دارد. مقایسه اندیشه‌های دو اندیشمند صاحب‌نظر در این زمینه، یکی از یونان باستان و دیگری از حکمای اسلامی هم‌روزگار با ابن‌سینا، برای شناخت نوآوری متفکران اسلامی در برابر ره‌آورد یونانیان در ساحت‌های گوناگون فلسفی بسیار اهمیت دارد. این جستار کوتاه به روش تحلیلی تطبیقی است و پس از تأملی چند درباره مبانی فلسفی و اخلاقی هریک از این

* برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی با عنوان «بررسی تطبیقی معیار فعل اخلاقی و سعادت در اندیشه ارسطو و ابن‌مسکویه رازی»، با راهنمایی دکتر علی محمد ساجدی.

** دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز.

DRSAJEDI@YAHOO.COM.

*** کارشناس‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

hajardarayi@yahoo.com.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۰۱

متفکران، شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را دربارهٔ سعادت کاویده است. اگرچه ارسطو با توجه کامل به مؤلفه‌های عقل و لذت و دوستی، نظریهٔ فضیلت و سعادت را حول محور اعتدال تعریف می‌کند، به دلیل نگاه غیر توحیدی‌اش به خدا و جهان و بی‌توجهی‌اش به معاد، قادر نیست مدل موفق‌تری از مفهوم و مصداق سعادت ارائه کند. برخلاف او ابن مسکویه با جهان‌بینی توحیدی می‌کوشد، همین معانی را بر پایهٔ شناخت نفس و عقل و شرع تبیین کند. ابن مسکویه سعادت را به دو قسم دنیایی و آخرتی تقسیم و مصداق واقعی سعادت را قرب الهی معرفی می‌کند. هر دو متفکر بر تعریف سعادت به خیر متعالی (خیر اعلی) تأکید می‌ورزند؛ اما از آنجاکه مبانی اندیشهٔ اخلاقی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است، لوازم اندیشهٔ آنان نیز با یکدیگر متفاوت خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

سعادت، ارسطو، ابن مسکویه، خیر اعلی، اعتدال، فضیلت.

مقدمه

مفهوم سعادت پیوسته از مفاهیم پرابهام بشری و در عین حال از مباحثی است که در اخلاق و فلسفهٔ اخلاق، همواره از آن بحث شده و دغدغهٔ فیلسوفان و متکلمان و عالمان علم اخلاق بوده است. این موضوع یکی از مباحث اخلاقی جذاب و بنیادینی است که قرن‌ها توجه محدثان، ادیبان، عالمان اخلاق و فیلسوفان اخلاق را به خود معطوف کرده است. سعادت حقیقتی است که رسیدن به آن با هیچ‌گونه ندامتی همراه نیست. سعادت، در حقیقت میزان برخوردارگی از کمال انسانی است. آدمی هر اندازه از کمال بهره برده و به غایت

خویش نزدیک تر شده باشد، به سعادت رسیده است و در مقابل، شقاوت نیز محروم شدن از کمال انسانی است. موضوع سعادت نیز همانند تفکر اخلاقی و فلسفی دربارهٔ اخلاق به دوران یونان باستان می‌رسد؛ مثلاً بحث اصلی سقراط و افلاطون و ارسطو^۱ در اخلاق، بر سعادت متمرکز بوده و هدف فلسفهٔ اخلاق آنان بیان مفهوم سعادت و چگونه به سعادت رسیدن و شرایط آن بوده است.

در جهان اسلام نیز موضوع سعادت یکی از مباحث مهم دینی و اخلاقی بوده و هست؛ زیرا قرآن و سنت، به‌عنوان اصلی‌ترین منابع اخلاق اسلامی، به این موضوع توجه تام کرده و علمای اخلاق، نظیر فارابی، ابن‌مسکویه رازی،^۲ خواجه نصیرالدین طوسی، فیض کاشانی و... نیز به پیروی از کتاب و سنت و همچنین به کمک برهان‌های عقلی، موضوع سعادت را بررسی کرده‌اند. با وجود اختلاف نظرهای فراوان فیلسوفان، آنان در زمینهٔ اخلاق هم عقیده‌اند که سعادت یکی از موضوعات بسیار مهم زندگی انسان است. می‌توان گفت، نوع اظهارنظر هر فیلسوفی دربارهٔ سعادت به نوع جهان‌بینی و انسان‌شناسی او بستگی دارد. با توجه به اینکه موضوع سعادت ابعاد گوناگونی دارد و بررسی نظریهٔ تمام اندیشمندان غربی و اسلامی مجال گسترده‌ای می‌طلبد، در این مقاله کوتاه فقط

۱. ارسطو، فیلسوف مشهور یونان باستان، در قرن ۴م می‌زیسته است. وی آثار متعدد فلسفی، اخلاقی و... دارد. اخلاق نیکوماخوس یکی از آثار اخلاقی مهم وی است. نیکوماخوس در حقیقت نام پدر و فرزند ارسطو بوده است.

۲. احمد بن محمد بن یعقوب ابوعلی مسکویه رازی از فیلسوفان و علمای علم اخلاق در اسلام است که در سال ۳۲۵ در ری به دنیا آمد و در سال ۴۲۱ در اصفهان درگذشت. از جمله کتاب‌های اخلاقی مهمی تهذیب الاخلاق، ترتیب السعادة، الفوز الاصح و... است.

به بررسی جنبه‌های گوناگون سعادت از دیدگاه ارسطو و ابن مسکویه رازی، دو متفکر و شخصیت فلسفی می‌پردازیم. ذکر این نکته لازم است که سعادت از دیدگاه این دو اندیشمند، برحسب شخصیت، نوع نگرش و جهان بینی، موقعیت فردی و اجتماعی و سایر شرایط متفاوت است.

پیشینه موضوع سعادت

همان گونه که گفته شد، به تفکر اخلاقی و فلسفی درباره اخلاق و همچنین به بحث درباره موضوع سعادت و چیستی آن از دوران یونان باستان توجه شده است؛ از این رو شایسته دیدیم، نخست پیشینه این موضوع را از منظر بزرگ‌ترین فیلسوفان بررسی کنیم.

سقراط: به نظر او تیره‌بختی انسان حاصل نادانی اوست. بزرگ‌ترین فضیلت دانایی است و اشتباه‌های آدمی از نادانی وی سرچشمه می‌گیرد. به‌طور کلی می‌توان گفت، فضیلت از نظر او دانش و حکمت و خردمندی است و فضایل عبارت‌اند از: شجاعت، عفت، عدالت و خداپرستی (دادبه، ۱۳۸۵: ۱۹۰). هدف کوشش فلسفی سقراط شناختن و دست‌یافتن به فضیلت است. از دیدگاه وی فضیلت نیز آموختنی است و فضیلت آموخته شده فرد را به خوشبختی و سعادت می‌رساند (خراسانی، ۱۳۵۲: ۳۱). با توجه به این توصیف‌ها سقراط فلسفه اخلاق خود را بر پایه معرفت بنا نهاده است و از این‌رو، معرفت را با فضیلت یکی می‌داند و از آثار سقراط این گونه برمی‌آید که اصلی‌ترین دغدغه وی اخلاق فضیلت‌محور و سعادت است.

افلاطون: افلاطون نیز همانند استاد خود، سقراط، عمل نیک را نتیجه عمل به نیکی می‌داند و بر آن است که اگر مردمان نیکی را بشناسند به بدی نمی‌گرایند. افلاطون همانند سقراط بر نقش فضیلت در سعادت‌مندی انسان

تأکید می‌کند؛ اما وی عدالت را نیز عنصر مهمی در دستیابی به سعادت می‌داند. فلسفه افلاطون بر این اصل استوار است که محسوسات عالم، ظاهر و تغییر پذیرند و آن چیزی که دیده می‌شود، حقیقت نیست و ما در این عالم فقط سایه‌های حقیقت را می‌بینیم. بر مبنای مُثُل افلاطونی، فرد برای رسیدن به سعادت باید از عالم محسوسات عبور کند و خود را از تاریکی درون غار به روشنایی بیرون برسد و مسیر کمال نفس را که همان میل به سعادت است، طی کند. سعادت کامل، پیروی از مهم‌ترین و عادل‌ترین نفس‌هاست. سعادت شامل معرفت خدا نیز می‌شود و سعادت به واسطه پیروی از فضیلت به دست می‌آید. افلاطون در رسالهٔ *تیتوس* می‌نویسد: «باید بکوشیم هر چه زودتر از این عالم به عالم خدایان بگریزیم تا آنجا شبیه خدایان شویم؛ چراکه در آن عالم، سعادت حاکم است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲۶ تا ۱۳۲۷). بنابراین، سعادت در نگاه افلاطون مشروط به خارج شدن انسان از عالم تاریکی و محسوس و وارد شدن به عالم مثال (نامحسوس) و رسیدن به معرفت حقیقی، یعنی سعادت است.

ارسطو: از دیدگاه ارسطو سعادت فعالیتی منطبق بر فضیلت است. سعادت در نگاه وی، هم به خودی خود مطلوب است و هم خودبسنده؛ به این معنی که از طرفی آن را به خاطر خودش آرزومندیم و از طرف دیگر، به هیچ نیرویی وابسته نیست (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۱ تا ۱۲). ارسطو معتقد است که اخلاق اسلامی، همچون اخلاق مسیحیت اساسی دینی دارد و عملی را خیر و اخلاقی می‌داند که رضای حق در آن است و خداوند بندگان را به انجام آن امر کرده است. همچنین، اسلام به پاکیزه گردانیدن روح اهمیت می‌دهد؛ اما تن را نیز بی‌مقدار نمی‌کند و زندگی دنیایی را خوار نمی‌دارد؛ بلکه هم به زندگی مادی دنیایی توجه دارد و هم به زندگی معنوی و آخرتی و سعادت را معلول توجه به هر دو جهان می‌داند (دادبه، ۱۳۸۵: ۱۹۵). اندیشهٔ ارسطو دربارهٔ سعادت و راه‌های

رسیدن به آن بر پایه اصولی است که در قسمت‌های بعدی مقاله این مبانی و نظر او درباره سعادته به تفصیل خواهد آمد.

فراابی: وی نخستین فیلسوفی است که در جهان اسلام به بحث درباره فلسفه آفرینش و سعادت آدمی پرداخته است. از نظر وی سعادت حقیقی پس از مرگ و در جهان آخرت نصیب انسان می‌شود؛ یعنی زمانی که حجاب‌ها کنار زده شود. زمانی رسیدن به سعادت واقعی ممکن است که فرد در مدینه فاضله زندگی کند. همچنین، کمال و سعادت در سایه رابطه با دیگران و از طریق همکاری محقق می‌شود (داوری، ۱۳۵۴: ۱۰۹).

ابن سینا: در نگاه ابن سینا برترین انسان کسی است که نفس او به صورت عقل بالفعل تکامل یافته باشد و نفس او بتواند با عالم عقول متحد شود و اخلاقی را به دست آورد که سرچشمه فضایل عملی است (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۱۰). وی معتقد است، سعادت دنیوی با عمل به دستورهای شرع و پایبندی به آن‌ها و سعادت اخروی با پاکسازی نفس به دست می‌آید (همو: ۳۲۸). به طور کلی می‌توان گفت، ابن سینا سعادت انسان را رسیدن وی به کمال قوه عاقله و اتحاد نفس انسانی با عالم عقول مجرد می‌داند و در نگاه او کامل‌ترین و عالی‌ترین مرتبه سعادت انسانی، سعادت عقلی است.

ابن مسکویه: سعادت در نگاه ابن مسکویه حقیقی است که برای صاحبش خیر و کمال محسوب می‌شود و سعادت هر موجودی در آن خصوصیتی است که به وسیله آن از دیگر موجودات متمایز می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۷). مبانی نظریه سعادت ابن مسکویه اهمیت بسیاری دارد و در قسمت‌های بعدی مقاله مبانی اندیشه و نظریه سعادت وی طرح خواهد شد.

غزالی: اخلاق غزالی و نظریهٔ سعادت او مرکب از عناصر گوناگونی است؛ یعنی غزالی در نظریهٔ خود از عناصر اخلاقی، فلسفی، اسلامی و صوفیانه بهره برده است. به‌طورکلی، غزالی سعادت آدمی را در معرفت خداوند می‌داند و خداشناسی را مشروط به خودشناسی و معرفت نفس معرفی می‌کند. وی می‌گوید: «سعادت هر چیزی در آن است که لذت و راحتی وی در آن باشد و لذت هر چیزی در آن است که مقتضی طبع آن باشد که وی را برای آن آفریده‌اند» (غزالی، ۱۳۶۱: ۳۲). در نگاه غزالی برای رسیدن به سعادت، اشتغال به علم و عمل واجب است.

ملاصدرا: سعادت در نگاه ملاصدرا رنگ‌وبوی عرفانی و دینی و مایه‌های عقلی دارد. از دیدگاه وی انسان سعادت‌مند معادل انسان کامل است؛ ازاین‌رو، برخی ویژگی‌های انسان کامل و سعادت‌مند در نظر وی عبارت است از: انس با خدا، التزام به احکام شرع، عشق به خدا، دوستدار مرگ‌بودن، سینه‌ای گشاده‌داشتن و ... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۶۲). بنابراین، طبق دیدگاه ملاصدرا انسان با پایبندی به این ویژگی‌ها می‌تواند به سعادت دنیایی و آخرتی دست یابد.

مبانی اندیشهٔ اخلاقی ارسطو و ابن مسکویه

بررسی موضوع سعادت از نگاه دو اندیشمند مذکور، نیاز به آگاهی و همچنین جست‌وجو در زمینهٔ مبانی فکری آنان دارد؛ ازاین‌رو شایسته دیدیم مبانی اندیشهٔ اخلاقی هریک از دو فیلسوف، ارسطو و ابن مسکویه، را به‌عنوان زیربنای فکری تمام مباحث اخلاقی آن دو بررسی کنیم تا بتوانیم فهمی صحیح و چارچوبی بهتر از این موضوع داشته باشیم. مبانی مطرح‌شده در

آثار این دو اندیشمند عبارت‌اند از: خدا و فطرت خداجویی، عالم و معاد، اراده و اختیار و عقل.

خدا و فطرت خداجویی

می‌توان گفت، نوع نگرش انسان به خدا در تعریف او از سعادت نقش مؤثری دارد. ارسطو برخلاف ادیان توحیدی، خداوند را علتِ فاعلی جهان نمی‌داند؛ چون وی ماده و عالم را ازلی می‌داند و به آفرینش و معاد مد نظر ادیان الهی اعتقاد ندارد. خدا در نظر او فقط به خود و به کلیات می‌اندیشد و به انسان توجه ندارد. همچنین، خدا فقط علتِ غایی جهان است. ارسطو در کتاب *ما بعد الطبيعة* این‌گونه می‌نویسد: «خداوند موجودی است که محرک نامتحرک است. او علت غایی جهان است و جهان به عشق او برای تشبه به او حرکت می‌کند.» ارسطو بر این اساس تفاوت خدا و جهان را این‌گونه می‌داند که خدا فعلیت محض است؛ اما جهان از ماده و صورت ترکیب یافته است (خراسانی، ۱۳۵۲: ۳۹۵).

از آنجاکه ارسطو به حصول تمامی علوم در این جهان اعتقاد دارد، «وجود خدا را جزء ادراکات فطری نمی‌داند؛ چراکه نظریهٔ وی در باب حصول معرفت شامل دو قسمت اصلی است: ۱. ذهن در ابتدا واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و تمام ادراکات در همین جهان برای نفس حاصل می‌شود؛ ۲. ادراکات جزئی مقدم بر ادراکات کلی است» (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۱۷۲). از طرف دیگر، به‌طور کلی می‌توان گفت، با توجه به اینکه ارسطو عالم را ازلی می‌داند و نگرشی غیر توحیدی به خدا دارد، پس نمی‌تواند فطرت خداجو را بپذیرد. از دیدگاه ابن مسکویه خداوند فیاضِ علی‌الاطلاق جهان و جهان حادث است. او خالق ازلی و ابدی است و مخلوق بودن، حادث و زوال‌پذیر بودن و ازلی بودن عالم با

توحید در خالقیت ناسازگار است. بنابراین، خداوند علاوه بر علت غایی جهان، علت فاعلی آن نیز هست. ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق از عشق الهی سخن می‌گوید. وی معتقد است:

خداوند موجودی است که اگر انسان بتواند با چشم عقل آن را مشاهده کند و محبت او را در دل خود پیوراند، خیر و افاضاتی به انسان می‌رسد که وصف‌ناشدنی است. آن وقت است که آن انسان با خدا به مرحله اتحاد رسیده است. در نتیجه معرفت الهی برای او حاصل گشته است (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۵۲).

از نگاه ابن مسکویه وجود خداوند جزء ادراک‌های فطری انسان است و با این ادراک درک می‌شود. وی بر اساس اعتقاد به دین مبین اسلام، وجود خداوند را بی‌نیاز از دلیل می‌داند و معتقد است که ساختمان فکری انسان برای دستیابی به ادراک‌های فطری همچون ادراک خداوند به‌عنوان خالق عالم، به استدلال نیاز ندارد و هر انسانی خداوند را هر آینه در خود می‌یابد.

عالم و معاد

باتوجه به نگرش ارسطو به خدا وی عالم را ازلی می‌داند. درباره این موضوع که چرا ارسطو عالم را ازلی می‌داند، باید گفت که پیش از ارسطو افلاطون معتقد بود که علاوه بر خیر مطلق، یعنی خدا، مُثُل نیز مجرد و ازلی هستند. ارسطو ماده و صورت، یعنی اجزای تشکیل‌دهنده عالم را ازلی می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۶۵). از نظر ارسطو تنها، فعل خداوند این است که موجودی را موجود، یعنی ماده‌ای را متحرک کند. پس خداوند هیچ توجهی به انسان ندارد؛ چون توجه برای او نقص است (بهارنژاد، ۱۳۸۲: ۱۴۶). بنابراین، با این توصیف‌ها به ارتباط با خداوند نیازی نیست، خدای ارسطو قانون و شریعتی برای انسان

نفرستاده است، انسان موظف به انجام کاری نیست و هیچ پاداش و کیفری نیز وجود نخواهد داشت و بنابراین، معادی نیز در کار نخواهد بود.

متفکران دینی و فیلسوفان اسلامی، همواره از نظریهٔ ازلی بودن عالم انتقاد کرده‌اند؛ زیرا آن را با عقیده به توحید ناسازگار می‌دانند. در نگاه فیلسوفان اسلامی، از جمله ابن مسکویه، خداوند عالم را براساس فیض خویش خلق کرده و عالم حادث است. از منظر متفکران موحد مسلمان، خداوند همیشه به انسان‌ها لطف و توجه دارد و راهنمای همیشگی آنان است و این راهنمایی را از طریق فرستادن پیامبران و آوردن قانون الهی و شریعت توسط آنان بر انسان آشکار کرده است. بنابراین، انسان در مقابل انجام افعال اختیاری خویش، مستحق ستایش یا نکوهش و پاداش یا کیفر است و از آنجاکه این جهان ظرفیت رسیدگی به تمامی اعمال انسانی را ندارد؛ پس جهانی دیگر باید وجود داشته باشد تا انسان به پاداش یا کیفر اعمال خویش دست یابد و این موضوع بر اصل وجود عدالت و حکمت خداوند در جهان تأکید می‌کند. پس معاد در اندیشهٔ متفکران اسلامی و همچنین ابن مسکویه به‌عنوان اصلی اساسی و مهم نقش ایفا می‌کند.

اراده و اختیار

ارسطو در انجام کارها بنا را بر وجود اراده و اختیار گذاشته است. در نگاه او فعل ارادی فعلی است که مبدأ آن در ذات فاعل باشد و فاعل بر وقوع آن آگاهی داشته باشد.

آنچه از ارادهٔ انسان ساطع می‌شود، مورد تحسین یا تقبیح قرار می‌گیرد؛ در صورتی که آنچه بدون ارادهٔ منتخب انجام می‌گیرد، مورد عفو و حتی ابراز ترحم قرار می‌گیرد. اراده مخصوصاً معطوف به عاقبت، [یعنی] هدف است؛

در صورتی که اختیار مربوط به وسایل، جهت نیل به مقصود است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۵۲ تا ۵۹).

ابن مسکویه انجام فعل اخلاقی را وابسته به اختیاری بودن آن می‌داند و یکی از ارکان خیر بودن افعال را همان چیزی می‌داند که از اراده انسانی نشأت گرفته باشد. ابن مسکویه کمال و سعادت انسان را در پرتو اراده ممکن می‌داند. وی معتقد است که خیر و سعادت نصیب کسی می‌شود که با اراده و اختیار، فضایل اخلاقی را به دست آورده باشد و سعادت، غایت هر عملی است که انسان از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۲ و ۱۵۲). بنابراین، یکی از مبانی و معیارهای مهم در موضوع سعادت، اختیاری بودن انجام فعل اخلاقی است.

عقل

ارسطو جایگاه ویژه‌ای به عقل اختصاص می‌دهد و نظریه اخلاقی وی از آن جهت عقل‌گرایانه است که عقل در آن عالی‌ترین قوه انسان و تأمل یا تفکر، عالی‌ترین فعالیت عقل است. وی معتقد است که همیشه عقل باید بر انتخاب‌های انسان حکم کند و قوه عاقله نیرویی است که آنچه را برای فرد مزیت دارد، تشخیص می‌دهد. همچنین، تصمیم عاقلانه نوعی تصحیح و تصویب کنکاشانه است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۷۰ تا ۱۷۶). ارسطو مصداق انسان عاقل را انسان معتدلی معرفی می‌کند که همواره در انجام کارها از عقل سلیم بهره می‌برد. پس در نگاه ارسطو انسانیت انسان به عقل اوست و وظیفه خاص انسان اندیشیدن است.

ابن مسکویه به دلیل تأثیرپذیری‌اش از مکتب مشائیان، به ویژه آرای ارسطو، در آرای خود به موضوع عقل بسیار ارزش می‌دهد. وی عقل را عامل امتیاز

انسان از غیر می‌داند. به اعتقاد ابن‌مسکویه بالاترین مرتبهٔ قوهٔ عاقله این است که در پی به‌دست آوردن فضایل و معارف باشد تا بدین وسیله خود را از جسم و ماده دور کند و سرانجام به فضایل نائل شود. وی بر این باور است که فضیلت یا علو عاقله، همانا پی‌جویی معرفت است؛ یعنی وظیفهٔ اصلی و ذاتی‌اش تحقیر جسمانیت و مادیات است. «اندازه و ارج قوهٔ عاقله برابر است با میزان پرورش چیزهایی که بالطبع متعلق به اوست و نیز پرهیز از هرآن چیزی که متعلق به بدن است» (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۲۰۶). بنابراین، می‌توان دریافت که امتیاز اصلی انسان و در نتیجه ارزش ذاتی او به قوهٔ عاقلهٔ اوست که به وسیلهٔ آن می‌توان به کمال رسید و معارف عالی را درک کرد. این موضوع را در قسمت سعادت در اندیشهٔ ابن‌مسکویه بیشتر شرح می‌دهیم.

سعادت در اندیشهٔ ارسطو

ارسطو سعادت را معادل خیر متعالی (أعلی) می‌داند و معتقد است هرآنچه را بتوان خیر متعالی نامید، به‌نوعی سعادت است.

خیر متعالی یا اعلی، مفهومی اساسی در نظریه‌های اخلاق یونان باستان و اخلاق مسیحی است. خیرهایی که آدمیان می‌جویند، جملگی هم‌رتبه نیستند و در این میان، بنا بر رأی فلاسفهٔ اخلاق باستان، بالأخص ارسطو، یک خیر ذاتی هست که برتر از خیرهای دیگر می‌نشیند. سعادت، لذت و فضیلت از جمله اموری است که خیر اعلی محسوب شده است (علیا، ۱۳۹۱: ۸).

از دیدگاه ارسطو هرآنچه بتوان آن را خیر متعالی نامید، به‌نوعی سعادت است. خیر متعالی چیزی است که پیوسته آن را بنا به ذات خودش آرزو می‌کنند، نه به دلیلی دیگر؛ پس به‌نظر می‌رسد، چنین موهبتی در درجهٔ اول، سعادت باشد (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۱ تا ۱۴). دو ویژگی بسیار مهم سعادت از نظر

ارسطو که شارحان و مفسران آرای او نیز آن را تأیید کرده‌اند، عبارت است از:
 ۱. سعادت، مطلوب بالذات است؛ یعنی پیوسته آن را بنا به ذات خودش
 آرزومندند، نه به دلیل دیگر؛ ۲. سعادت خودکفاست؛ یعنی به هیچ شیء و
 نیرویی وابسته نیست (همو: ۱۱ تا ۱۲).

بهترین تعریف ارسطو از سعادت این است: «سعادت فعالیتی منطبق بر
 فضیلت است و کاملاً میرهن است که آن فعالیت همان است که منطبق بر
 کامل‌ترین فضیلت است؛ یعنی فعالیتی ناشی از عالی‌ترین قسمت انسانی
 (روح)» (همو: ۳۰۶). سعادت در نگاه ارسطو به دو عامل مهم و اساسی
 بستگی دارد: یکی دستیابی به فضیلت و دیگری اختیار. فضیلت اساسی‌ترین
 عنصر در دستیابی به سعادت است و آدمی برای برخورداری از سعادت، باید
 در انجام کارهایی کامیاب شود که در مقام مخلوقی عاقل برعهده گرفته است و در
 کارهایی مختار شود که بر آن‌ها سیطره ندارد. پس ارسطو اختیار را یکی از شروط
 و لوازم رسیدن به سعادت می‌داند. از دیدگاه ارسطو تأمل و اندیشیدن عنصر اصلی
 سعادت است. ارسطو به نقش عقل در رسیدن به سعادت این‌چنین اشاره می‌کند:

شخصی که فعالیت خویش را با عقل منطبق نمود و این نیرو را در نهاد خود
 پرورش داد، به نظر واجد بهترین صلاحیت‌ها در زندگانی بوده و محبوب
 خدایان است. پس مرد عاقل خصوصاً از مقرب‌ترین افراد درگاه خدایان
 محسوب و بالتجربه از سعادت کامل برخوردار می‌شود. پس مرد عاقل باید
 خوشبخت‌ترین مردان باشند (همو: ۳۱۴ تا ۳۱۵).

می‌توان گفت از منظر ارسطو سعادت در دو ساحت مطرح است:

۱. در حوزه فردی: «از دیدگاه ارسطو سعادت یک فعالیت خیر است، نه
 یک سرگرمی یا تفریح؛ بنابراین، سعادت بالاترین معنا و مفهوم زندگی معقول و
 معنوی است» (ریچارد مک‌یون، ۱۹۴۰: ۳۰۷)؛

۲. در حوزه اجتماعی: ارسطو در این حوزه نیز بر نقش مؤلفه‌ها و لوازمی همانند وجود دوست و اجتماع در رسیدن به سعادت تأکید می‌کند. ارسطو وجود دوست و یار در وادی سعادت را ضروری می‌داند. مسلماً بدون وجود یار و همراه و یاری یکدیگر، دستیابی به سعادت ممکن نخواهد بود. مرد سعادت‌مند به وجود دوستانی محتاج است که هم‌طبع با وی هستند؛ چراکه دوست دارد کارهای پسندیده‌ای را ببیند که با مذاقش موافق است. هارديه نیز بر این باور است:

ارسطو مصادیقی را برای دوستی معرفی می‌کند. به‌گفته‌ی وی عشق مادر به فرزندش نمونه‌ای آشکار از دوستی غیرمنفعانه (بی‌منفعت) است. در نگاه وی ازدواج، نمونه‌ی مهمی از دوستی است و به‌نظر می‌رسد که دوستی میان زن و همسر به‌وسیله‌ی سرشت و ذات انسان موجود می‌شود (هارديه، ۱۹۶۸: ۲۹۴). ارسطو در کتاب هشتم و نهم /خلاق نیکوماخوس از دوستی بحث می‌کند. وی معتقد است:

دوستی فضیلت است یا لاقبل همراه فضیلت است. عموماً فکر می‌کنند که در فقر و سایر پیش‌آمدهای ناگوار، دوستان یگانه پناه‌اند. دوستی برای جوانان کمک بی‌دریغی است تا از ارتکاب خطاها اجتناب ورزند و در پیران، یاور برای مراقبت‌هایی [است] که وضعشان ایجاب می‌کند و مددی برای جبران عدم ظرفیتشان در فعالیت که ضعف و پیری محکومشان کرده است و برای مردمی که در دوران توانایی خویش هستند، مایه‌ی ترغیب در انجام اعمال نیک است. به‌نظر می‌رسد که دوستی یک نوع احساس فطری در ذات خالق نسبت به مخلوق و در قلب مخلوق نسبت به خالق است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۲۴).

ارسطو لذت را شرط سعادت می‌داند. وی بر این باور است که لذت‌های حسی مسلماً راه خوشبختی نیست. ارسطو می‌گوید، ما اعتقاد داریم که سعادت

باید با لذتی همراه باشد؛ اما در میان اعمالی که مطابق فضیلت است، اعمالی که به رهبری عقل انجام می‌شود، بی‌تردید اعمالی هستند که بیشتر لذت‌آفرین‌اند و بنابراین عقل به خودی خود دربردارنده لذتی است که از حیث پاکی و آسایش خاطر که در آن‌ها وجود دارد، از همه لذت‌ها دلپذیرترند. ارسطو سعادت واقعی و لذت را معادل هم می‌داند. مراد وی از لذت، لذتی است که رنجی به‌همراه نداشته باشد و لذت کارآمد را همان لذت عقلانی می‌داند.

از نظر فضیلت اخلاقی، بسیار مهم است که انسان لذت خویش را از چیزهایی به‌دست آورد که شایستگی و لیاقت دارا بودن آن را داشته و از امور مذموم و رذایل دوری کند؛ چراکه این آمادگی‌ها در طول زندگی انسان‌ها دارای مقام والایی نسبت به فضیلت و سعادت است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۸۸).

ارسطو در کتاب سیاست نیز از لذت سخن به‌میان می‌آورد و لذت را از آن انسان فضیلت‌مند معرفی می‌کند:

سعادت خود، عین هدف است و در نظر همگان، مترادف شادی است و نه رنج. راست است که همه مردمان درباره نوع لذتی که از سعادت برمی‌خیزد، هم‌داستان نیستند و هرکس آن را برحسب شخصیت و منش خویش درک می‌کند؛ ولی برترین لذت‌ها که انگیخته گران‌مایه‌ترین ملل و اسباب باشد، فقط از آن بافضیلت‌ترین مردمان است (ارسطو، ۱۳۸۴: ۴۳۶).

فضیلت یکی از عناصر بسیار مهم در اندیشه اخلاقی ارسطو در زمینه سعادت است. می‌توان گفت که اخلاق در یونان باستان، فضیلت‌محور است؛ چراکه سقراط، افلاطون، ارسطو و فیلسوفان بعد از آنان در این دوره، یکسره در حال تعلیم فضیلت و اخلاق فضیلت‌محور هستند. فضیلت در آرای ارسطو همان ملکه‌هایی، چون شجاعت، عفت، حکمت و عدالت است که به آن «حد وسط» یا «اعتدال» نیز گفته می‌شود. ارسطو در آرای اخلاقی خود، به‌شدت بر

فضیلت تأکید می‌کند. از این تأکید این‌گونه برداشت می‌شود که هدف اصلی اخلاق ارسطویی دست‌یافتن به فضیلت است. ارسطو فضیلت را به عقل متعلق می‌داند. قاعده حد وسط یا اعتدال او را می‌توان نظامی فوق‌العاده نبوغ‌آمیز در عصر و روزگار زیستش معرفی کرد.

به‌طورکلی ارسطو بر این باور است که اگر بخواهیم درباره اخلاق به‌شکل منسجم و پسندیده‌ای مطالعه و تحقیق کنیم، باید به تحقیق درباره فضایل اخلاقی بپردازیم؛ چراکه شخص، فضایل اخلاقی را با اراده و اختیارش به‌دست می‌آورد. در نگاه ارسطو فضیلت نوعی حد وسط است؛ زیرا هدفی که دنبال می‌کند، برقراری تعادل بین دو انتهاست. فضیلت سنجیده‌ای است که بنابر اراده شخص به‌دست می‌آید و نسبت به ما اندازه در رفتار متفکرانه مطابق با موازین عقلانی است و آن حد، مداری میان دو انتهای بدفرجام است که یکی افراط است و دیگری تفریط و نقصان. نه زیاده‌روی و نه تفریط، هیچ‌یک حد وسط ندارند، به همان تقدیر که حد وسط صحیح نیز نمی‌تواند در معرض افراط و تفریط قرار گیرد (ارسطو، ۱۳۶۴: ۴۲ تا ۴۳).

از نظر ارسطو فضایل بر دو دسته‌اند: ۱. فضایل عقلانی که فعالیت‌های خاص عقل را شکل می‌دهند و تنها از طریق تعلیم و تربیت به‌دست می‌آیند؛ ۲. فضایل منشی که فضایل بخش‌های غیرعقلانی روح هستند، آنگاه که مطیع عقل باشند (پینکافس، ۱۳۸۲: ۲۹). ارسطو معتقد است این دو دسته از فضایل ارتباط خاصی با یکدیگر دارند؛ طوری که فضایل اخلاقی منشی، همواره تحت نظارت فضایل عقلانی هستند. ارسطو لوازم دیگری همچون ثروت، شهرت، آرامش، صحت بدن و... را نیز در دستیابی به سعادت ملاک قرار می‌دهد. ارسطو سعادت را به زندگی اجتماعی وابسته می‌داند. وی بر این باور است که بدون زندگی در اجتماع و به‌تنهایی، رسیدن به سعادت ممکن نیست. این

موضوع را می‌توان از مطالبی متوجه شد که وی در زمینهٔ ضرورت وجود دوست در راه دستیابی به سعادت می‌گوید. وی در کتاب چهارم سیاست این‌گونه می‌نویسد:

سعادت راستین در آن است که آدمی آسوده از هرگونه قیدوبند، بافضیلت زیست کند و فضیلت نیز در میانه‌روی است. همین معیار باید دربارهٔ خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن درست باشد؛ زیرا سازمان و حکومت هر کشور نمایندهٔ شیوهٔ زندگی آن کشور است (ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۳۳)؛ اما سعادت هر کشوری نیز پیرو اصول سعادت فرد است؛ پس فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر به‌شمار آید که شاد باشد و درست زیست کند. پس سعادت فرد و اجتماع یکی است (همو: ۳۷۴ تا ۳۷۵).

مور در کتاب *ارسطو معتقد است*، اینکه ارسطو گفته است سعادت، مطلوب بالذات و خودکفاست، به این معنی است که انسان، سعادت را تنها، به‌خاطر خودش دنبال می‌کند.

مطابق نظر وی موافقت کلی وجود دارد که تمامی انسان‌ها تجربهٔ مستغنی و مجردی را جست‌وجو می‌کنند که به آن سعادت می‌گویند. پس سعادت امری خودبسنده است و هیچ‌کس سعادت را مثلاً به‌خاطر عدالت‌بودنش ستایش نمی‌کند (مور، ۱۹۶۴: ۱۲۷ تا ۱۲۸).

نکتهٔ شایان ذکر اینکه نقش خدا یا خدایان در اخلاق ارسطو و موضوع سعادت در نگاه او بسیار کم‌رنگ است. وی در زمینهٔ ارتباط خدا با سعادت به نکتهٔ درخور تأمل و مهمی اشاره نمی‌کند. ارسطو در آرای اخلاقی خود عبارت «خدایان» را بیشتر به‌کار می‌برد و آنان را متعلق تأمل نمی‌داند. «اگر که بگوییم سعادت موهبتی است که از جانب خدایان اهدا نشده؛ بلکه از راه کسب فضیلت یا بعضی مطالعات یا تمرینات کسب می‌شود، باز در ردیف چیزهایی به حد اعلا

است» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۹). ارسطو در نظریهٔ سعادت، بیش از این از خدا بحث نکرده است و نقش دیگری برای خدا در سعادت قائل نیست. خیر نهایی ارسطو، نه تنها برای فردی از آحاد است، بلکه خیر خانواده و دوستان و هم‌شهریان را نیز دربرمی‌گیرد. لازمهٔ نیک‌بخت حقیقی بودن این نیست که انسان دور از دیگران به خوبی زندگی کند؛ بلکه آنان که با او ارتباط دارند نیز، باید از زندگی خوبی برخوردار باشند. در نظر ارسطو نیک‌بختی و سعادت بسیار شبیه پدیده‌ای اجتماعی است. درحقیقت، خیر اصلی انسان در خوب ایفاکردن نقش رکنی از نفس اوست که مختص «انسان بما هو انسان» است و این نقش منشأ عقلانی دارد که همان فعالیت عقلی است. پس خوب‌بودن و سعادت‌مندی انسان در گرو خوب‌ایفاکردن این نقش است.

سعادت در اندیشهٔ ابن مسکویه

ابن مسکویه در برخی شالوده‌های اصلی در زمینهٔ اخلاق نظری و امدار ارسطو است. وی کتاب *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق* را به‌گفتهٔ خود با کمک از کتاب‌ها و رساله‌های اخلاقی ارسطو نوشته است؛ البته با ترتیب و تهذیبی بهتر و پژوهش‌هایی بیشتر در این زمینه. اما وی با توجه به تأثیراتی که از ارسطو می‌پذیرد، به برهان‌های عقلی که به‌منظور تحکیم نظریه‌های خود می‌آورد، رنگ‌وبوی دینی می‌دهد؛ به این دلیل که وی پرورش‌یافته در دامان مکتب اخلاقی اسلام است. از دیدگاه ابن مسکویه سعادت، غایت زندگانی اخلاقی انسان است و با توجه به اینکه سعادت فردی بخشی از سعادت عمومی جامعه است، وی معتقد است که سعادت را فقط از راه زندگی اجتماعی و شهری می‌توان به‌دست آورد و فرد انسانی هرگاه عضو جامعه‌ای نباشد از سعادت بهره نخواهد برد. ابن مسکویه با بیان این رأی ارسطو در باب سعادت که دستیابی به

سعادت در حیات دنیایی امکان پذیر است، دو نوع سعادت دنیایی و آخرتی برای انسان قائل است و دستیابی به سعادت تام را در گرو به دست آوردن هر دو سعادت می داند. مهم ترین منابع یونانی ابن مسکویه در نگارش آرای اخلاقی اش عبارت اند از: /اخلاق نیکوماخوس ارسطو، آثار افلاطون همچون جمهوری، اخلاقیات اندرزگوی یونانی و...؛ اما منابع اسلامی و عربی مؤثر بر آرای وی، همان قرآن و احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله و... است.

ابن مسکویه نیز سعادت را خیر عمده انسان می داند و سعادت را با رسیدن به خدا و مقامی که انسان به خاطر صفت خاصش به دست می آورد، حقیقتی می داند که همه چیز به سوی آن حرکت می کند (میر محمد شریف، ۱۳۶۲: ۶۷۰).

ابن مسکویه بر این باور است که سعادت نسبت به صاحبش خیر است و برای او کمال است و سعادت هر موجودی به این است که در آن خصوصیت و مرتبه ای که از باقی موجودات امتیاز یافته، کامل گردد و به منتهای کمال لایق به خود برسد و چون کمال و تمامیت انسان به همان قوه ممیز او است؛ لهذا وقتی کامل می گردد که در این خصوصیت ممتاز گردد (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۷).

همچنین، ابن مسکویه سعادت را خیر اضافی معرفی می کند. وی چنین استدلال می کند که سعادت نسبت به اشخاص، متفاوت است؛ یعنی سعادت هر نوعی و شخصی، غیر از نوع و شخص دیگر است و سعادت هر موجودی در تمامیت و کمالی است که مخصوص به وی است (همو: ۱۴۵). بیشتر علمای اخلاق اسلامی ورود به وادی اخلاق را با بحث خودشناسی آغاز کرده اند. ابن مسکویه نیز برای شروع مباحث اخلاقی خود، از جمله سعادت، ورود به این وادی را به معرفت نفس وابسته می داند. «نخستین قدمی که انسان به سوی

سعادت برمی‌دارد و به مراتب عالی‌تر صعود می‌نماید، عبارت از معرفت نفس و اشتیاق به تحصیل علم [است]» (همو: ۱۳۷). علمای اخلاق اسلامی معتقدند راز سعادت، سعادت دنیا و آخرت، شناخت خود است. با خودشناسی می‌توان خدا را شناخت. خودشناسی باعث پیدایش اشتیاق به آراستن خود به فضایل و پیراستن خود از رذایل می‌شود. بنابراین، ابن مسکویه نیز مانند بسیاری از اخلاقیون بر معرفت نفس و خودشناسی در وادی اخلاق بسیار تأکید می‌کند و خودشناسی را مقدمه‌ی خداشناسی می‌داند؛ چرا که خودشناسی موجب می‌شود، انسان صفات رذیله را در درون خود ریشه‌کن کند و سبب بروز نیکی‌ها در وی و سرانجام، موجب تقرب به خدا و معرفت او می‌شود.

عقل یکی از لوازم بسیار مهم برای رسیدن به سعادت است. اگر نیروی عقل قوی باشد و خیر و شر و مصلحت و مفاسد را خوب تشخیص دهد و تسلط خود را بر نیروهای دیگر حفظ کند، انسان در راه صحیح قرار می‌گیرد و به طرف سعادت ابدی پیش می‌رود. عقل جایگاه ویژه‌ای در نظریه‌ی ابن مسکویه دارد؛ زیرا از طرفی آن را در ضمن تعریف سعادت مطرح کرده و از طرف دیگر، تأثیر شدیدی در این زمینه از ارسطو پذیرفته است. ابن مسکویه در کتاب *الفوز الاصح* معتقد است:

تبعیت انسان از قوه‌ی شهویه و غضبیه، به‌عنوان انحطاط نفس هستند که انسان را از سعادت بازمی‌دارند؛ اما اگر نفس در مسیری که عقل برای او مشخص می‌کند، قدم بردارد، هرگز از مسیر سعادت حقیقی خارج نمی‌گردد. اما اگر عقل مغلوب این دو قوه گردد، در این صورت، انسان نسبت به گناهان تمایل پیدا کرده و از فرمان عقل که اول پیامبر الهی به‌سوی مردم است، خارج می‌شود و به سمت شقاوت روانه می‌شود (ابن مسکویه، بی‌تا: ۸۰ تا ۸۲).

همچنین، ابن مسکویه در تأکید بر این عنصر مهم این گونه می نویسد: «هر که را عقل روزی کردند، اسباب سعادت او را مهنی شد که غایت همه مطلوب‌ها و نهایت همه مرادهاست» (ابن مسکویه، ۱۳۵۹: ۶۶).

شرع و توجه به شریعت یکی از عنصرهای مهم و اساسی در آرای اخلاقی ابن مسکویه است که وی را از ارسطو و نظریه‌هایش جدا می‌کند. ابن مسکویه به دلیل پرورش یافتنش در دامن مکتب اخلاقی اسلام و تأثیرپذیری‌اش از این مکتب، این عنصر را به‌عنوان یکی از عنصرهای بسیار مهم در راه رسیدن به سعادت معرفی می‌کند. دلیل آن هم کاملاً آشکار است: به دلیل اعتقادش به خداوند یکتا و دین مبین اسلام. وی در *تطهیر الاعراق* این گونه می‌نویسد:

کسی که در ابتدای دوران کودکی موفق نشد که به وظایف و آداب شرعیه عادت کند؛ پس، از سعادت‌تی که برای آن خلق شده، بازمانده است؛ اما بازهم با کمال و جدیت در این راه می‌تواند عادت خویش را تغییر دهد (ابن مسکویه، ۳۷۱: ۹۷).

ابن مسکویه در کتاب *الفوز الاصح* نیز بر نقش شریعت بسیار تأکید می‌کند و بر نقش آن در دستیابی به سعادت اصرار می‌ورزد. «وی معتقد است که انسان باید برای دستیابی به سعادت، علاوه بر فرمان‌های عقلی از فرمان‌های مربوط به شریعت که برای او معین شده، پیروی کند» (ابن مسکویه، بی‌تا: ۸۲). دکتر نصر و الیور لیمن در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* به نکته درخور تأملی در آرای ابن مسکویه اشاره می‌کنند که بخشی از آن قابل نقد و بررسی است. در این کتاب این گونه آمده است:

ابن مسکویه تعالیم اسلام را به‌عنوان راهنما و آگاه‌کننده معرفی می‌کند و در هیچ موضعی بر برتری این تعالیم تأکید نمی‌کند. وی بر این باور است که

تعالیم اسلام نقشی در آگاهانیدن ما که چگونه زندگی کنیم و چه چیز واقعی است، ایفا می‌کنند (نصر و لیمن، ۱۹۱۱: ۲۵۶).

اینکه ابن مسکویه در هیچ جای آثار اخلاقی خود بر برتری تعالیم اسلام بر منابع دیگر، همچون آثار افلاطون، ارسطو و ... تأکید نکرده، نادرست است. ابن مسکویه شاید، به طور مشخص به بحث برتری اشاره نکرده باشد؛ اما پررنگ بودن نقش تعالیم اسلام در آرای وی کاملاً محسوس و مشهود است؛ زیرا در آثار اخلاقی ابن مسکویه تأکید بر تعالیم اسلام و توجه به شریعت در دستیابی به سعادت کاملاً مشهود است و این موضوع نشان‌دهنده توجه وی بر نقش این تعالیم در زمینه اخلاق است و وی در این زمینه جای هیچ‌گونه ابهام و تردیدی را باقی نگذاشته است.

لذت یکی دیگر از راه‌های رسیدن به سعادت است. کمال، یعنی مرتبه‌ای از وجود که با موجود سنخیت دارد و موجب بارورتر شدن وجود آن موجود می‌شود. انسان از چیزی لذت می‌برد که با آن سنخیت دارد؛ پس کمال با درک لذت همراه است و سعادت‌مند کسی است که وسایل لذت، همیشه برای او فراهم است و سعادت و کمال همراه یکدیگرند. ابن مسکویه در کتاب *تطهیر الاعراق* آن چنان که باید، به بحث سعادت نپرداخته است؛ اما داشتن لذت روحانی را یکی از نشانه‌های مهم سعادت می‌داند. وی در این راه، هم بر لذت عقلانی و هم بر لذت روحانی تأکید می‌ورزد. ابن مسکویه نشانه سعادت را در این می‌داند که «انسان در خوشی و ناخوشی به قضای الهی رضایت دهد و در مقابل آن تسلیم باشد و دائماً به یاد خداوند مشغول باشد و طمع‌های بیجا را از نفس خویش بیرون کند» (ابن مسکویه، ۱۳۵۹: ۵۴). اعتدال، همان اصلی است که در آرای ارسطو با نام فضیلت از آن یاد شده است. ابن مسکویه در *تطهیر الاعراق* حد وسط یا اعتدال را به نقطه وسط دایره‌ای تشبیه می‌کند که هرگاه این نقطه به

یکی از دو طرف دایره نزدیک شود، به همان میزان به افراط و تفریط نزدیک شده است و باعث ایجاد صفات رذیله در انسان می‌شود و فضیلت و سعادت هنگامی برای انسان پدید می‌آید که قوای سه‌گانه، یعنی ناطقه و غضبیه و شهویه، هریک به وظیفه خود عمل کنند و به طرف افراط و تفریط نروند. ابن مسکویه معتقد است:

با رعایت حد اعتدال و به‌کارگیری عقل در قوه ناطقه و غضبیه و شهویه به ترتیب فضایی با نام‌های حکمت و شجاعت و عفت حاصل می‌شود و هرگاه این فضایل تحقق یافت، هریک نسبت به دیگری معقول گردید و به کمال و تمامیت از مجموعه آنان فضیلتی دیگر به نام عدالت ایجاد می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۳۲ تا ۳۳).

ابن مسکویه وقت زیادی را صرف علم و معرفت کرده؛ اما درباره آن، به‌طور پراکنده بحث کرده است. علم‌آموزی یکی از مؤلفه‌هایی است که در آثار ابن مسکویه بر آن تأکید بسیار شده و از نگاه وی علم‌آموزی و اشتیاق به تحصیل علم، یکی از راه‌های رسیدن به سعادت است. وی در کتاب *الهوامل و الشوامل* می‌نویسد:

علم برای انسان از آن حیث که انسان است، کمال محسوب می‌شود؛ به‌صورتی که انسان به‌وسیله علم از غیر خود امتیاز می‌یابد؛ یعنی از نباتات، جمادات و بهایم ممتاز می‌شود. منظور از این «صورت» شکل، رنگ و سایر عوارض نیست؛ چراکه انسان به‌وسیله این امور از غیر امتیاز نمی‌یابد. انسان توسط تشخیص اموری، چون خیر و شر، حسن و قبیح و ... از یکدیگر امتیاز می‌یابد. ... وَهُوَ الْعِلْمُ كَمَالُ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ؛ لَإِنَّهُ إِنَّمَا صَارَ إِنْسَانًا بِصَوْرَتِهِ الَّتِي مَيَّرَتْهُ عَنْ غَيْرِهِ؛ أَعْنَى النَّبَاتِ وَالْجِمَادِ وَالْبِهَائِمِ... (ابن مسکویه، ۱۳۷۰: ۲۲۹).

ابن مسکویه بر اهمیت فراگیری علم اشاره می‌کند و می‌گوید:

اگر خواهی به مقام کمال برسی، نخستین وظیفه تو این است که اکتساب علوم شریفه نمایی و قدم به قدم بالا روی و ابتدای تعلیم و تحصیل، فراگرفتن علم منطقی است؛ زیرا که علم منطقی، میزان شناختن و تمیز دادن بین صحیح و فاسد علوم است و عقل و فهم را تقویت کرده و ذهن را تصفیه می‌نماید. پس از تعلم و فراگرفتن علم منطقی، در مقام شناختن حقیقت اشیاء، علم تحقیقی و تعلقی به آن‌ها پیدا می‌کند و توسعه نفسانی برای وی حاصل می‌شود؛^۱ سپس مستعد قبول مواهب و عطایای حق تعالی و فیض مخصوص الهی می‌گردد. ممکن نیست برای انسان، کمالی حاصل گردد، مگر بعد از آنکه کمال قبل از آن را تکمیل کرده باشد (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۱۳۴ و ۱۳۵).

ابن مسکویه فراگیری علم را لازمه رسیدن به کمال و سعادت می‌داند؛ هر چند آرای اخلاقی وی در زمینه تعلیم و تربیت نیز بسیار اهمیت دارد. وی معتقد است:

چون در ابتدا ذهن کودک ساده و خالی از هرگونه نقشی است؛ بلکه رأی و عزیمت به فعلی را نیز از خود نشان نمی‌دهد، این است که اخلاق دیگران در وی زودتر اثر می‌کند و تحت تأثیر غیر واقع می‌گردد. بایستی طفل را متنبه نمایند و به وی بیاموزند که شرافت انسان به فضیلت اخلاقی و حب کرامت نفسانی است، مخصوصاً به او بفهمانند که فضیلت و شرافت به عقل و تمیز و دیانت و ایمان بستگی دارد، نه به مال و جهات دنیوی و نیز سنن و وظایف

۱. علم تحقیقی علمی است که حقیقت موجودات را با استدلال می‌شناسیم و وقتی دلیل عقلی آوردیم، تعلق قلبی حاصل می‌شود که همان علم تعلقی است.

دین را به وی بیاموزند و وی را بر مواظبت احکام و سنن دین اسلام تشویق و ترغیب نمایند (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۱۱۰).

انسان با تعلیم و تربیت می‌تواند به کمال لایق خویش دست یابد. اگر انسان به فساد اخلاقی مبتلا شود؛ اما در عین حال، از حال خود باخبر باشد و بداند که انجام فلان فعل قبیح است، آن شخص در باطن، خود را سرزنش می‌کند و در صدد ریشه‌کن کردن آن فعل قبیح برمی‌آید؛ پس در این صورت، می‌تواند از طریق تهذیب اخلاق و مداومت در آن و تربیت نفس خود، انجام فعل اخلاقی را در خود ملکه کند و به کمال برسد. ابن مسکویه، همانند سایر عالمان اخلاق اسلامی بر نقش تهذیب اخلاق تأکید می‌ورزد و در کتاب *تطهیر الاعراق* آن را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین صنعت در اخلاق بشر معرفی می‌کند. وی تهذیب اخلاق را نیز یکی از راه‌های رسیدن به سعادت می‌داند. ابن مسکویه غرض از تهذیب را رسیدن به خوبی می‌داند که به یاری آن، کردار آدمی نیکو و نیکویی‌ها نیز ملکه او می‌شود که این جز با آموزش منظم ممکن نیست و شرط اول آن شناخت روان است؛ چراکه روان در تن آدمی برای رسیدن به سعادت دو فرجام است و آدمی با پیرایش آن به کمال می‌رسد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۵۹).

ابن مسکویه همانند ارسطو برای سعادت ویژگی‌هایی را بیان می‌کند: موقتی نبودن، اکتسابی بودن، مختص عقلا بودن و درک نشدن کنه سعادت اخروی در دنیا (خادمی، ۱۳۹۲: ۷۱ تا ۷۲). به طور کلی ابن مسکویه به دو نوع سعادت آن جهانی و این جهانی قائل است. وی معتقد است:

سعادت آن جهانی عبارت است از دستیابی به رستگاری معنوی که در آخرت با فرشتگان و ارواح طیبه شریک است و سعادت این جهانی مادون سعادت

آن جهانی است که خود ثمره تلاش‌های اخلاقی و معنوی انسان است (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۲۰۸).

ابن مسکویه مانند هر عالم اخلاق دیگری که پرورش یافته در مکتب اخلاقی اسلام است، سعادت حقیقی را در قرب به حق تعالی معرفی می‌کند. از نظر ابن مسکویه خداوند موجودی است که اگر انسان بتواند با چشم عقل آن را مشاهده کند و محبت او را در دل خود بیوراند، خیر و افاضاتی به انسان می‌رسد که وصف‌شدنی نیست. آن وقت است که آن انسان با خدا به مرحله اتحاد رسیده است؛ در نتیجه معرفت الهی برای او حاصل گشته است (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۵۲).

ملاک ارزش اخلاقی در مکتب اخلاقی اسلام، همان قرب به حق تعالی است و باریافتگان به مقام قرب و سعادت حقیقی از لذت‌های برتر و والایی برخوردارند. قرآن کریم در آیات فراوانی انواع لذت‌ها و نعمت‌های بهشتیان را بیان می‌کند و تأکید می‌ورزد که این نعمت‌ها با نعمت‌های مادی دنیا قابل قیاس نیستند و از لذت‌های دنیا برتر و پایدارترند.^۱ کسانی که به بالاترین درجه‌های کمال دست یافته‌اند، افزون بر لذت‌های مادی آخرت، از لذت‌های معنوی نیز برخوردارند.^۲ بنابراین، از نظر اسلام سعادت ابدی انسان ارزش ذاتی دارد و ملاک آن، مقدار تقوا و قرب انسان به خداست و اسلام به آن دعوت می‌کند. ابن مسکویه سعادت را پس از تحمل سختی و مداومت در راه و ثبات قدم در این وادی دست‌یافتنی می‌داند. بنابراین، طبق آنچه گفته شد، ابن مسکویه

۱. اعلی، ۱۷ تا ۱۶؛ زخرف، ۷۱؛ فاطر، ۳۴ تا ۳۵.

۲. توبه، ۷۲؛ ص، ۲۷۳.

مصدق سعادۃ را رسیدن به خدا می‌داند و سعادت واقعی انسان قرب به حق تعالی است. پس از منظر ابن مسکویه خداوند و تعالیم دین مقدس اسلام از جایگاه والا و ویژه‌ای در رسیدن به سعادت برخوردارند.

مقایسه و تطبیق

حال به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آرای این دو متفکر بزرگ می‌پردازیم و دیدگاه‌های آنان را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. از وجوه اختلاف این دو متفکر، توجه به خدا و دین در اخلاق است. ارسطو به وجود «خدا» یا «خدایان» معتقد است. وی معاد مد نظر ادیان الهی را نیز قبول ندارد؛ چراکه از نظر او تنها فعل خداوند متحرک کردن است؛ بنابراین، انسان در مقابل خداوند، مسئول هیچ‌یک از افعالش نیست؛ پس پاداش و کیفر و به‌طور کلی معاد نیز بی‌معنا است. ابن مسکویه به دلیل اینکه پرورش یافته در دامن مکتب اسلام است، نگرش توحیدی‌اش بر هر نگرش دیگری غلبه دارد؛ از این رو نقش خدا و معاد در نظریه سعادت وی پررنگ است؛ اما ارسطو به این عناصر در آرای اخلاقی خود در زمینه سعادت بی‌توجه است و اصلی‌ترین دلیل آن، نداشتن نگرش توحیدی است. همچنین، رابطه توحید و اخلاق در تفکر اسلامی رابطه‌ای بسیار عمیق و تنگاتنگ است. اخلاق اسلامی با توجه و اهتمام به توحید و فروع آن است که حقیقتاً به اخلاق اسلامی مبدل شده است. ابن مسکویه نیز به‌عنوان عالم علم اخلاق اسلامی، مهم‌ترین مبنای اندیشه خود در زمینه اخلاق و موضوعات اخلاقی را توحید و نگرش توحیدی قرار داده است.

یکی دیگر از اختلاف‌های این دو متفکر که می‌توان آن را از فروع اندیشه و نگرش توحیدی یکی و غیرتوحیدی دیگری دانست، آن است که ارسطو وجود

خدا را جزء ادراک‌های فطری نمی‌داند؛ چراکه قصد دارد وجود خدا را از راه تجربی اثبات کند و معتقد است که تمامی علوم برای بشر در این جهان دست‌یافتنی است. از طرف دیگر، در نظر ابن‌مسکویه انسان‌هایی وجود دارند که طبعاً با عنایت الهی و براساس فطرت، به سمت خوبی‌ها گرایش دارند و در فطرت خویش سعادت را می‌یابند و سرانجام سعاتمند می‌شوند. با توجه به این نکته می‌توان فهمید که ارسطو کسب تمام تجربه‌ها را از طریق علم حصولی برای انسان ممکن می‌داند و به کشف و شهود و علم حضوری اعتقادی ندارد و این به نگرش غیرتوحیدی وی بازمی‌گردد.

ارسطو و ابن‌مسکویه در بیان سعادت به عناصر مشترکی اشاره کرده‌اند؛ از جمله این عناصر عبارت‌اند از: فضیلت، لذت، عقل، دوستی و... تفسیر آنان از این مؤلفه‌ها با یکدیگر اختلاف‌هایی دارد که به بیان آنان می‌پردازیم. اخلاق ارسطو و ابن‌مسکویه هر دو در زمینه سعادت، فضیلت‌محور است؛ البته بیان این نکته لازم است که اخلاق فضیلت‌محور اسلامی برخاسته و نشأت گرفته از نظام یونانی است و این نکته در کتاب *تطهیر الاعراق* مشهود است؛ اما بدین معنی نیست که عالمان اخلاق اسلامی، همچون ابن‌مسکویه به تقلید بی‌چون و چرای آرای فیلسوفان یونانی پرداخته و خود هیچ رأی مستقلی نداشته‌اند؛ بلکه بررسی‌های عمیق و تحلیل‌های بسیار زیبای عالمان اخلاق اسلامی در این زمینه ستودنی است.

ابن‌مسکویه با دقت فراوانی به تبیین نظریه حد وسط و ماهیت فضیلت پرداخته است. از نظر او فضیلت، همانند نقطه مرکزی دایره است و دیگر نقاط این دایره، غیر از نقطه مرکزی، رذیله هستند و ممکن است در مقابل هر فضیلتی بی‌نهایت رذیلت وجود داشته باشد؛ چراکه رذیلت به معنای انحراف از فضیلت

است و هر رذیلتی رذیلت دیگر را در پی دارد. اما ارسطو در آرای خود، رابطه افراط و تفریط را با حد وسط به خط تشبیه می‌کند که در این صورت، افراط و تفریط ابتدا و انتهای این خط هستند و حد وسط در وسط این خط قرار می‌گیرد. ارسطو حتی برای فضایل نیز حد وسط مشخص می‌کند؛ مثلاً برای «عدالت» به افراط و تفریط قائل است و این نگرش درخور تأمل است. به نظر می‌رسد، توجه دقیق ابن مسکویه به فضیلت و تحلیل آن، ناشی از انگیزه‌های تربیتی اوست. وی این موضوع را بر اثر باورهای دینی و اعتقاد به جدایی ناپذیر بودن اخلاق از دین این‌گونه بررسی می‌کند.

درباره معیار لذت، آن‌گونه که از آرای ارسطو برداشت می‌شود، وی بر لذت عقلانی تأکید کرده است و سعادت را معادل لذت می‌داند؛ اما لذت روحانی در نگاه او مغفول باقی مانده است. ابن مسکویه در آرای اخلاقی خود آن‌چنان که باید، به بحث لذت نپرداخته؛ اما معتقد است، لذت واقعی زمانی است که رابطه انسان با خدا به اوج خود برسد و روح انسان از هر قیدوبندی آزاد شود که در این صورت، سعادت به دست می‌آید و لذت معادل سعادت نیست. از دیدگاه وی علم‌آموزی و اشتیاق به آن فضیلتی برای نفس است و علم با عمل به کمال می‌رسد. وی بر نقش علم فلسفه و حکمت در راه دستیابی به سعادت تأکید می‌کند؛ اما ارسطو در آرای خود آن‌چنان که باید، به این موضوع نپرداخته است. ارسطو و ابن مسکویه هر دو وجود دوست را در زندگی اخلاقی و در نتیجه سعادت انسان الزامی می‌دانند.

ابن مسکویه در تعریف سعادت تحت تأثیر ارسطو است. هردو اندیشمند سعادت را خیر اعلی می‌دانند. از نظر ارسطو سعادت خیر متعالی است که فعالیتی منطبق با فضیلت است و ابن مسکویه نیز سعادت را خیر ویژه‌ای معرفی

می‌کند که در میان مردم فقط سهم افراد و اشخاص خاصی می‌شود که اسباب رسیدن به سعادت را برای خویش مهیا کرده و در این وادی به درستی گام برداشته‌اند؛ اما اینکه ملاک خیر متعالی کدام است، دیدگاه این دو فیلسوف با یکدیگر متفاوت است. نگرش هردو فیلسوف به عامل‌ها و شرط‌ها و نشانه‌های سعادت متفاوت است. ارسطو خیر متعالی و مصداق سعادت را زندگی و تفکر فضیلت‌مندانه می‌داند و در نگاه او لذت شرط سعادت است.

ارسطو در مقایسه با ابن مسکویه تعریفی جامع و تحلیلی دقیق و قانع‌کننده از سعادت بیان نمی‌کند. وی به انسان نمی‌گوید حقیقتاً سعادت واقعی درگرو چیست. در نظر او گویی سعادت موجودی است که در جایی وجود دارد و در همین جهان و تنها با وجود لوازم مادی برای تمامی انسان‌ها دست‌یافتنی است. ابن مسکویه با توجه به نگرش دینی‌اش مصداق سعادت را قرب به حق تعالی و معرفت او معرفی می‌کند و شرط دست‌یابی به آن را معرفت نفس می‌داند؛ یعنی نتیجه معرفت نفس را معرفت حق می‌داند. نقش شریعت در نظریه سعادت ابن مسکویه پررنگ است و یکی از دلایل تفاوت عمده آرای این دو اندیشمند نیز همین است که ابن مسکویه به شدت از دین مقدس اسلام متأثر است. از این روست که وی بر سعادت اخروی و روحانی و ترجیح آن بر سعادت دنیوی و اعتقاد به درک نشدن کنه سعادت اخروی در دنیا تأکید می‌کند و از آرای ارسطو فاصله می‌گیرد و مسلماً ارسطو به دلیل بی‌اعتقادی به معاد، به این موضوعات نپرداخته است.

از دیدگاه ابن مسکویه، نخستین قدم در راه سعادت انسانی معرفت نفس یا خودشناسی است. دلیل وی این است که خودشناسی موجب زدودن رذایل از نفس و آراستن انسان به فضایل می‌شود. این قاعده‌ای کلی در اخلاق اسلامی است که معرفت نفس موجب معرفت الهی یا خداشناسی می‌شود. این قاعده

برگرفته از حدیث معروف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.^۱ ارسطو به دلیل بی توجهی به خدا و بُعد معنوی، در آرای اخلاقی خود از این موضوعات غفلت کرده است. با وجود این، شایان ذکر است که ابن مسکویه در کتاب *تطهیر الاعراق* خویش، علاوه بر تعریف سعادت به عنوان حقیقتی که برای صاحبش خیر و کمال محسوب می شود، آن را خیر اضافی نیز معرفی می کند که این تعریف، تعریف شایسته و حقیقی از سعادت نخواهد بود. ارسطو و ابن مسکویه، هر یک به نوبه خود بر آرای اخلاقی فیلسوفان بعد از خود تأثیر گذاشته اند؛ به طور مثال، مکتب‌هایی همچون رواقیون و اپیکوریان و فیلسوفانی، همچون دکارت، فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه و ... تحت تأثیر آرای اخلاقی ارسطو بوده اند. یکی از فیلسوفان بزرگ و مشهور در زمینه علم اخلاق که از آرای اخلاقی ابن مسکویه متأثر است، خواجه نصیرالدین طوسی است که کتاب *اخلاق ناصری* را به تقلید از ابن مسکویه نگاشته است.

نتیجه گیری

با تأمل در نوشته‌های ارسطو و ابن مسکویه درباره سعادت درمی یابیم که چارچوب آرای فیلسوفان یونان باستان درباره اخلاق، در علم اخلاق اسلامی حفظ شده و این علم از آرای فیلسوفان یونان تأثیراتی پذیرفته است و در عین حال، عالمان علم اخلاق اسلامی برای نظام‌مند ساختن مباحث اخلاقی تلاش‌های فراوانی کرده اند. ارسطو جهان‌بینی تجربی و ابن مسکویه جهان‌بینی دینی دارد که این تفاوت در جهان‌بینی، اختلاف کمی نیست. نقش تعالیم

۱. «من عرف نفسه فقد عرف ربه.»

اخلاقی ابن مسکویه در آگاه کردن انسان از نحوه زندگی است که این آگاهی بخشی بسیار اهمیت دارد. درست است که ابن مسکویه در بعضی قسمت‌ها نتوانسته است میان نظریه های گوناگون اخلاقی یونان و نظریه های خودش و همچنین احکام شریعت اسلامی توافق ایجاد کند؛ اما نگرش دینی ابن مسکویه سبب شده است که وی بتواند به آرای اخلاقی خود، به خصوص به موضوع سعادت چارچوب نظام مندی بدهد. همچنین، وارد شدن این نظریه های یونانی به آرای ابن مسکویه، به وی کمک کرده است تا در مقایسه با ارسطو تعریف خوب و جامعی درباره سعادت بیان کند.

ابن مسکویه مبحث سعادت را با تأثیر از ارسطو و همچنین با رویکردی عقلانی در بستر تعالیم مقدس اسلام پرورانده و به تعریف سعادت و راه های رسیدن به آن پرداخته است. وی با تأکید بر خدا و معاد و سعادت اخروی و روحانی و برتری آن‌ها بر سعادت دنیوی و جسمانی، به شدت از دین اسلام متأثر است و همین موضوع موجب می شود که به بُعد معنوی و تعالی روحی در آرای وی به طور شایسته و بایسته توجه شود؛ چراکه از نظر اسلام ملاک سعادت تقوا و قرب انسان به خداست که در سایه اختیار خود انسان به دست می آید و اسلام انسان‌ها را به آن دعوت می کند. خداوند متعال در قرآن می فرماید: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا...﴾ (هود، ۱۰۸).
 با توجه به این آیه بالاترین درجه سعادت رسیدن به بهشت است که بهشتیان علاوه بر لذت های مادی آخرت از لذت های معنوی نیز برخوردار می شوند؛ اما از منظر قرآن بالاترین درجه بهشت، جلب رضایت حق تعالی است: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (توبه، ۷۲). به طور کلی می توان گفت، یگانه عامل سعادت و

کمال انسانی توجه همیشگی به خداوند و اشتغال به یاد اوست و همین کار موجب فراهم شدن سایر اسباب سعادت دنیایی و آخرتی می‌شود.

ارسطو و ابن مسکویه هر دو سعادت را خیر متعالی می‌دانند؛ اما مفهوم و مصداق این خیر از دیدگاه آن دو متفاوت است. از نظر ارسطو سعادت فعالیتی منطبق بر فضیلت و مطلوب بالذات و خودبسنده است و مصداق آن زندگی فضیلت‌مندانه است. ابن مسکویه نیز، سعادت را حقیقتی می‌داند که برای صاحبش خیر و کمال محسوب می‌شود. یکی از جنبه‌های مثبت در نظریه ارسطو این است که وی اصولاً فلسفه‌ای میانه‌رو را پیشنهاد می‌کند. نظر او این است که سعادت نتیجه رفتار میانه و معتدل است. این تئوری همان چیزی است که تقریباً تمام فیلسوفان اسلامی نیز به آن اهمیت داده‌اند و آن را با نام اعتدال یا فضیلت می‌شناسند. بیان این نکته بسیار اهمیت دارد که نکته‌پردازی‌ها و ارائه قالب‌های کلی برای اخلاق بشری از سوی ارسطو بیانگر توان ذهنی سرشار اوست و بی‌تردید، بسیاری از یافته‌های علمی وی نتیجه‌ای کاربردی و علمی برای جوامع بشری دارد. هم ارسطو و هم ابن مسکویه بر این نکته صحه می‌گذارند که توجه نکردن شایسته به اسباب و لوازم دست‌یابی به سعادت، مانع رسیدن انسان به سعادت می‌شود.

باتوجه به تمام مطالب بیان‌شده، به‌طورکلی می‌توان گفت که با بررسی آرای این دو متفکر، یکی متعلق به یونان باستان و دیگری متعلق به اسلام، درمی‌یابیم که کامل‌ترین و بهترین برنامه اخلاقی و سعادت حقیقی و راه رسیدن به آن را نظریه اخلاقی اسلام و قرآن ارائه و بیان می‌کند که به‌طور خلاصه رسیدن به خداشناسی از طریق خودشناسی و توجه به فطرت و ندای درونی خویش است. با مطالعه دقیق و گسترده در حوزه اخلاق اسلامی، می‌توان به نظامی جامع و برنامه‌ای کلی برای دستورالعمل اخلاقی فردی و اجتماعی دست یافت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن مسکویه، رازی، ۱۳۷۱، *تطهیر الاعراق*، ترجمه مجتهده امین (اخلاق و راه سعادت)، اصفهان: انجمن حمایت از خانواده‌های بی سرپرست.
۳. _____، ۱۳۵۹، *جاویدان خرد*، ترجمه شرف‌الدین عثمان‌بن محمد قزوینی، تهران: دانشگاه تهران.
۴. _____، *بی‌تا، الفوز الاصغر*، بیروت: دار مکتبه الحیاة.
۵. _____، ۱۳۷۰، *الهوامل و الشوامل*، قاهره: لجنة التألیف و الترجمة و النشر.
۶. ابن سینا، ۱۳۷۷، *الهیات نجات*، ترجمه یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
۷. ارسطو، ۱۳۶۴، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه رضا مشایخی، تهران: دهخدا.
۸. _____، ۱۳۶۶، *مابعدالطبیعة*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار.
۹. _____، ۱۳۸۴، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
۱۱. بهارنژاد، زکریا، ۱۳۸۲، «خدا در اندیشه ارسطو»، *ادیان و عرفان*، ش ۱، ص ۱۴۶، تهران: آینه معرفت.
۱۲. بینکافس، آدموند، ۱۳۸۲، *از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علیپور، قم: معارف.
۱۳. خادمی، عین‌الله، ۱۳۹۲، «چیستی سعادت از منظر مسکویه»، ش ۶، ص ۷۱ تا ۷۲، تهران: فلسفه و کلام اسلامی.

۱۴. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۵۲، *از سقراط تا ارسطو*، تهران: دانشگاه ملی ایران.
۱۵. دادبه، اصغر، ۱۳۸۵، *کلیات فلسفه*، تهران: آزمایشی متون درسی.
۱۶. داوری، رضا، ۱۳۵۴، *فلسفه مدنی فارابی*، تهران: مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
۱۷. دورانت، ویل، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. شریف، میرمحمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در ایران*، تهران: مرکز دانشگاهی.
۱۹. صدرالمتهین، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. علیا، مسعود، ۱۳۹۱، *فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق*، تهران: هرمس.
۲۲. غزالی، ابوحامد، ۱۳۶۱، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران: بهجت.
۲۳. فخری، ماجد، ۱۳۷۲، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. گروه تاریخ پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹، *مسکویه؛ زندگی‌نامه*، آثار و اندیشه، قم: حوزه و دانشگاه.

25. G.R.G.Mure, "Aristotle", oxford university, New York, 1964

26. Richard Mckeon, "Introduction to Aristotle", the modern library, New York, 1940

27. W.F.R.Hardie , "Aristotle,s Ethical Theory" , Oxford university , 1968
28. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman , "History of Islamic Philosophy" , part 1 , Arayeh cultural , Tehran , 1911

نگاهی به پیامدگرایی قاعده‌نگر

محمدجواد موحدی*

چکیده

در اخلاق هنجاری، نظریه‌های وظیفه‌گرایانه در مقابل نظریه‌های پیامدگرایانه قرار می‌گیرند. در حالی که پیامدگرایی، اعمال درست را براساس غایت‌های خیر مشخص می‌کند، وظیفه‌گرایی مدعی است، غایت‌ها و وسیله‌های نیل به آن‌ها به خودی خود با عمل مرتبط‌اند و پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند؛ اما در این بین، ویژگی‌های مهم دیگری نیز وجود دارند که تعیین‌کننده‌ی درستی و نادرستی اعمال‌اند. پیامدگرایی به دو شاخه‌ی پیامدگرایی عمل‌نگر و پیامدگرایی قاعده‌نگر تقسیم می‌شود و هر دو در این توافق دارند که اعمال را باید براساس نتیجه‌ها و پیامدهای آن‌ها ارزیابی کرد؛ اما در اینکه معیار اصلی ارزیابی

* محمدجواد موحدی، هیأت علمی داخلی پژوهشگاه قرآن و حدیث، گروه اخلاق کاربردی، قم.

چیست، اختلاف دارند. براساس پیامدگرایی عمل‌نگر، داوری و ارزیابی شخص فاعل یا قضاوت خود فرد، ملاک تعیین‌کنندهٔ درستی یا نادرستی عمل است؛ اما براساس پیامدگرایی قاعده‌نگر، اصول کلی تعیین می‌کنند که انجام کدام عمل، درست است. در این مقاله پیامدگرایی قاعده‌نگر و انتقادهای وارد بر آن را بررسی می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی

پیامدگرایی، قاعده‌نگر، قاعده‌های اخلاقی، درستی، نتیجه.

شرح پیامدگرایی قاعده‌نگر

براساس پیامدگرایی قاعده‌نگر، رفتار اخلاقی به رفتاری گفته می‌شود که از قاعده‌های معین پیروی می‌کند. پیامدگرای قاعده‌نگر، همواره قاعده‌هایی را برمی‌گزیند که بهترین نتیجه‌ها را به دنبال دارند. به عبارت دیگر، براساس غایت‌گرایی قاعده‌نگر، درستی اعمال به نتیجه‌های عمل مدنظر وابسته نیست؛ بلکه به نتیجه‌های پذیرش اجتماعی (همگانی) قاعده‌هایی وابسته است که انجام عمل را مجاز یا ممنوع می‌کنند و با نتیجه‌های پذیرش هر نوع قاعدهٔ ممکن دیگر و شرایطی از آن دست نیز مقایسه می‌شود؛ برای مثال، اگر پذیرش قاعده‌ای مستلزم انجام عملی است که آن عمل بهترین نتیجه‌ها را دربردارد، پس آن عمل اخلاقاً الزامی است (Darwall, 2003, P.2). بنابراین، پیامدگرایی قاعده‌نگر، درستی اعمال را به وسیلهٔ نتیجهٔ قاعده‌هایی ارزیابی می‌کند که به طور اجتماعی از طریق مشارکت در روال اجتماعی استدلال و نقد اخلاقی حاصل می‌شوند و بهترین ابزار برای فراهم کردن ارزش غیراخلاقی در نوع خود هستند (Ibid, P.3).

شفلر معتقد است که پیامدگرایی قاعده‌نگر نوعاً به لحاظ آنچه از فاعل مطالبه می‌کند، تا حدی با پیامدگرایی عمل‌نگر متفاوت است؛ هرچند از دو جهت با آن اشتراک دارد: طبقه‌بندی امور از دیدگاه غیرشخصی و ایده ارتقاداتن بهترین وضعیت (Ibid, P.109). از سوی دیگر، پیتز ریلتون پیامدگرایی قاعده‌نگر را به پیامدگرایی قاعده‌نگر ذهنی و عینی تقسیم می‌کند. براساس پیامدگرایی قاعده‌نگر ذهنی، همواره در انجام اعمال آگاهانه (ارادی) باید مشخص کنیم از میان اعمالی که قادر به انجام آن هستیم، کدام یک با آن مجموعه قاعده‌های کلی که همگان پذیرفته‌اند، مطابق است و انجام آن‌ها باعث ارتقای خیر ما می‌شود و براساس پیامدگرایی قاعده‌نگر عینی، اعمال فرد باید با مجموعه‌ای از قاعده‌های عینی و واقعی منطبق شوند که همگان آن را به‌عنوان معیار عمل درست پذیرفته‌اند (Ibid, P. 177).

به موازات پیامدگرایی قاعده‌نگر، سودگرایی قاعده‌نگر مطرح می‌شود. براساس سودگرایی قاعده‌نگر، هر فرد اخلاقاً ملزم است مطابق با مجموعه‌ای از قاعده‌های اخلاقی عمل کند که در مقایسه با هر مجموعه قواعد دیگر، لذت و سود بیشتری را فراهم می‌کند. در سودگرایی قاعده‌نگر، برخلاف سودگرایی عمل‌نگر درست‌بودن عمل، تنها از روی نتیجه‌هایی که در پی دارد، تعیین نمی‌شود؛ بلکه از طریق نتیجه‌های قاعده‌ای تعیین می‌شود که عمل طبق آن انجام شده است. به عبارت دیگر، نتیجه‌های تعمیم یک قاعده تعیین‌کننده خوبی و بدی عمل انجام‌شده هستند؛ بنابراین، دو نکته در سودگرایی قاعده‌نگر برجسته است: ۱. ارزیابی قاعده برحسب نتیجه‌هایش؛ ۲. حفظ اصل سود به‌عنوان معیار اخلاقی (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۲۳). به‌رحال، سودگرایی قاعده‌نگر در مقایسه با سودگرایی عمل‌نگر برای ما فایده‌های بیشتری دارد و از آن‌جمله

می‌توان توجه به قاعده‌ها و قانون‌ها را نام برد. در سودگرایی قاعده‌نگر، برخلاف سودگرایی عمل‌نگر انصاف و عدالت ارزش‌هایی سودمند قلمداد می‌شوند. در ادامه نظریه‌های سه فیلسوف موافق غایت‌گرایی قاعده‌نگر، یعنی ج.ا. میل و ریچارد بی. برنت و جان راولز را بررسی می‌کنیم.

جان استوارت میل^۱

میل که ادامه‌دهنده جنبش بنتامی سودگرایی بود، در مقایسه با استادش، بنتام، از سودگرایی دفاعی متقاعدکننده‌تر و جذاب‌تر کرد. او در کتاب خود تحت عنوان سودگرایی (۱۸۶۱)، ایده اصلی نظریه خود را بیان می‌کند:

طبق اصل بیشترین سود... غایت نهایی که با رجوع به آن و به‌خاطر آن است که همه چیز مطلوب و خواستنی می‌شوند، [فرقی نمی‌کند ما به دنبال خیر خود یا دیگری باشیم]، غایتی است که از هرگونه درد و رنج ممکن بری و مستثناست و از هرگونه لذت ممکن برخوردار (Rachels, 2003, P.92).

بنابراین، باید عملی را برگزید و تصمیم به انجام آن گرفت که بیشترین سعادت را برای افرادی که از آن متأثرند، ایجاد کند و درعین حال، باعث ارتقای آن شود.

میل سودگرایی را از منظر فلسفی گسترده بررسی کرد و با طرح نظریه خود از انتقادهایی برائت جست که علیه فیل سوفان اخلاق بود. میل در این دو موضوع با بنتام موافق است: تعریف و برداشتی که بنتام از فایده‌گرایی دارد و انتقاد از نظریه‌های اخلاقی، نظیر شهودگرایی و اخلاق مبتنی بر دین (کاپالدی،

1. John Stuart Mill.

۱۳۸۳: ۱۹۴)؛ اما وی برخلاف بنتام به تمایز کیفی میان لذات معتقد است و آنچه برای او اهمیت دارد، تعیین میزان دقیق سعادت و افزایش کیفیت است. به نظر میل، بنتام اشتباه می‌کرد که سعادت و لذت و خوشی را معادل هم می‌دانست؛ زیرا او با این کار، تجربه انسانی لذت را به سطح تجربه حیوانی تنزل داد و به جنبه‌های عالی روح انسانی توجه نکرد. در واقع، بنتام با تأکید بر جنبه کئی لذت، آن را فقط به حساسیتی بدنی تبدیل کرد. میل برای رفع این نقص، عامل کیفیت را وارد کرد و موافق با ایپیکور، معیار تعیین ارزش لذت را ترجیح لذت طبیعی بر غیرطبیعی دانست و لذت را معیار بسیط و اصلی خیر معرفی کرد (صانعی، ۱۳۶۸: ۲ تا ۷۱).

به‌طور کلی می‌توان گفت که میل در این موضوعات با بنتام اختلاف نظر دارد: ۱. کیفیت لذت؛ ۲. اندازه‌گیری لذت؛ ۳. روش دستیابی به قاعده‌های اخلاقی؛ ۴. ارتباط نظام‌های اخلاقی مبتنی بر سنت؛ ۵. اهمیت تجربه اخلاقی انسان معمولی. ریشه این اختلاف به این برمی‌گردد که میل سعی کرد نشان دهد، فایده‌گرایی با برداشت‌های اخلاقی سنتی و عادی، بیش از آن سازگار است که بنتام بیان کرده بود (کاپالدی، ۱۳۸۳: ۱۹۵). میل معتقد است، براساس آیینی که بنیاد اخلاق را «اصل سود» یا «اصل بیشترین سعادت» قلمداد می‌کند، اعمال به نسبتی درست هستند که به ارتقای سعادت متمایل باشند و به نسبتی نادرست‌اند که به عکس آن، یعنی کاهش سعادت و ایجاد بدبختی و شقاوت متمایل باشند. مراد از سعادت، لذت و بی‌دردی است و مراد از بدبختی، درد و محروم‌بودن از لذت است (Darwall, 2003, P.33). اما بنابه نظر او بعضی از لذات از دیگر لذت‌ها ارزشمندتر و مطلوب‌تر هستند:

اگر از من بپرسید که مراد من از کیفیت در لذات یا آنچه یک لذت را ارزشمندتر از دیگری می‌سازد، چیست، تنها یک پاسخ می‌گویم: اگر از بین دو لذت، تقریباً همه کسانی که آن دو را تجربه کرده‌اند، قطع نظر از هر حس الزام اخلاقی، یکی را بر دیگری ترجیح بدهند، آن لذت، مطلوب‌تر از دیگری است. این لذت، ورای لذت دیگر قرار گرفته است، [یعنی تعداد کسانی که آن را ترجیح داده‌اند، بیشترند] و ما در اینکه به آن برتری در کیفیت را نسبت دهیم، توجیه شده‌ایم (Gensler, 2004, P.197-8).

مفهوم سود یا سعادت به‌عنوان قاعده‌ای مطرح شده است که به رفتار بشر جهت می‌دهد؛ اما شرطی ضروری برای پذیرش معیار سودگرایی نیست؛ زیرا اتکای این معیار بر بیشترین سعادت نیست که نصیب فاعل می‌شود؛ بلکه اتکای آن بر بیشترین مقدار سعادت است که نصیب همگان می‌شود. بنابراین، بی‌تردیدی رفتار شریف، نه تنها موجب سعادت ما می‌شود، بلکه مردم دیگر را نیز سعادت‌مند می‌کند و جهان، به‌طور گسترده از آن نفع می‌برد.^۱ بنابراین، سودگرایی به‌وسیلهٔ ترویج عمومی شرافت و نجابت در رفتار می‌تواند به غایت خود نائل شود، حتی اگر بعضی افراد فقط از شرافت و نجابت دیگران نفع ببرند؛ یعنی انجام این رفتار دوسویه نباشد (Darwall, 2003, P.37). به‌عبارت دیگر، «انسان بهتر است سقراط ناراضی باشد تا یک خوک راضی»؛ یعنی نباید ارزش‌های بسیار والایی، چون لذت‌های معنوی و روحی مختص انسان را به‌صرف لذت‌های حیوانی فروکاهید. انسانی که در پی شادی و کاهش رنج

۱. مراد میل این است که اگر عملی را عامل سعادت بدانیم، آن عمل را نه تنها عامل سعادت خود، بلکه به‌طور کلی عامل سعادت دیگران و جهان دانسته‌ایم.

خود است، نباید خود را از مرتبهٔ انسانیت به مرتبهٔ حیوانیت، پایین بیاورد و لذت‌هایی را تجربه کند که شایستهٔ حیوان است، نه انسان.

به نظر میل در قاعدهٔ طلایی عیسای ناصری است که ما کامل اخلاق سودگرایی را می‌یابیم: «با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو چنان رفتار کنند» و «همسایه‌ات را دوست بدار، آن‌گونه که می‌خواهی تو را دوست بدارد.» این قاعدهٔ طلایی، کمال مطلوب اخلاق سودگرایی را تشکیل می‌دهد. سودگرایی برای تدارک نزدیک‌ترین راه رسیدن به این آرمان دو حکم دارد: اول اینکه قانون‌ها و توافق‌های اجتماعی باید سعادت یا نفع هر فرد را تا حد ممکن در هماهنگی با کل قرار دهند؛ دوم اینکه تعلیم و تربیت و نظرگاه‌ها که تأثیری گسترده روی رفتار بشر دارند، باید اتحاد تجزیه‌ناپذیر سعادت و خیر شخصی فرد و خیر جامعه را در ذهن هر فرد نهادینه کنند (Ibid, P.42).

درحقیقت فقط سعادت، مطلوب و خواستنی است و هر مطلوب دیگری وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی و رای خودش و درنهایت به سعادت است و اگر پدیده‌ای مطلوب است، به این دلیل است که جزئی از سعادت است و هر پدیده‌ای به‌خودی‌خود مطلوب و خواستنی نیست، مگر اینکه جزئی از سعادت باشد. افراد به دو دلیل فضیلت را می‌طلبند: یا به‌خاطر آگاهی از اینکه فضیلت نوعی لذت است و یا به‌خاطر آگاهی از اینکه نداشتن آن نوعی درد و رنج است. درواقع، لذت و درد، به‌ندرت از هم جدا هستند و اغلب باهم‌اند؛ مثلاً فرد زمانی که به مرتبه‌ای از فضیلت می‌رسد، هم احساس لذت می‌کند و هم احساس درد از اینکه به مرتبه‌ای بالاتر از آن نرسیده است (Ibid, P.53)؛ پس هیچ چیزی، حتی فضیلت، اگر همراه با لذت و درد نباشد، هیچ‌کس آن را نمی‌طلبد و دوست ندارد. همواره در هر پدیدهٔ مطلوب و خواستنی، عنصری از لذت و درد به هم آمیخته‌اند.

دلیل اینکه ما نظریهٔ میل را زیرمجموعهٔ پیامدگرایی قاعده‌نگر و به‌عنوان نظریهٔ سودگرایی قاعده‌نگر در نظر گرفتیم، موافقت با این عقیدهٔ ارمسن،^۱ فیلسوف تحلیل‌زبانی و اخلاق‌دان، است که نگرش اخلاقی میل، اگر این‌گونه تفسیر شود، مطلوب‌تر است (Gensler, 2004, P.216). سودگرایی قاعده‌نگر تفسیری از نگرش اخلاقی میل است که ارمسن آن را به‌طور مختصر، در چهار قضیه و برنت آن را در دو قضیه خلاصه می‌کند: ۱. عملی خاص، زمانی عمل درستی است که نشان دهیم با قاعده‌های اخلاقی مطابقت دارد و در صورتی نادرست است که از قاعده‌های اخلاقی سرباز زند؛ ۲. قاعده‌های اخلاقی در صورتی صحیح هستند که اثبات شود، معرفت و شناخت ما به آن‌ها باعث ارتقای هدف غایی ماست (Ibid). برنت معتقد است که می‌توان نخستین قضیهٔ ارمسن را دوگونه تفسیر کرد. وقتی که او از قاعدهٔ اخلاقی بحث می‌کند، ممکن است اشاره‌اش به قاعده‌هایی باشد که از سوی جامعه‌ای که فاعل در آن زندگی می‌کند، پذیرفته شده است یا ممکن است اشارهٔ او به قاعدهٔ اخلاقی صحیحی باشد که شناخت آن باعث ارتقای هدف غایی ما می‌شود؛ اما به نظر برنت، تفسیر دوم امکان‌پذیرتر است (Ibid).

نکتهٔ جالب‌توجه پایانی در این قسمت، رابطهٔ خودخواهی (سعادت فردی) و دگرخواهی (سعادت جمعی) در نظریه‌های بنتام و میل است. سودگرا، همواره در پی یافتن بیشترین سعادت و خیر برای همگان است و نه سعادت شخصی خود که البته خود او نیز جزو آن‌ها است. [به عبارت دیگر، رابطه‌ای نزدیک بین خودخواهی و نوع‌دوستی در این‌گونه نظریه‌ها وجود دارد] (Ibid, P.198). به

1.J. O. Urmson (1915) .

نظر بنتام، تمام افراد به طور طبیعی خودخواه نیستند و خودخواهی عاطفه‌ای طبیعی در نهاد انسان نیست. انسان به این دلیل خواهان لذت برای دیگران است که اصولاً شیء مد نظر برای خود او نیز لذت‌آور است؛ اما می‌توان این اصل نفسانی را پذیرفت که انسان می‌تواند جویای خیر برای دیگران باشد، بدون اینکه به منافع خود بیندیشید (صانعی، ۱۳۶۸: ۱۴۱). همچنین، به نظر میل هر فرد به این دلیل که به دست‌یابی به سعادت معتقد است، به سعادت خویش هم مایل هست. سعادت هر فردی خیر آن فرد است و سعادت هر گروهی نیز خیر افراد آن گروه. هرگاه من به فکر تأمین سعادت گروه باشم، درواقع، به فکر تأمین سعادت خود نیز هستم (همان، ۱۴۳). نسبت سعادت فرد به سعادت جمع، نسبت جزء به کل است: سعادت واقعی هر فرد زمانی حاصل می‌شود که سعادت همگان حاصل شود و زمانی که سعادت همگان حاصل شود، سعادت همهٔ افراد نیز حاصل می‌شود؛ پس می‌توان براساس معیارهای سودگرایی، خودخواهی و نوع دوستی را جمع کرد و به هم پیوند زد.

ریچارد بی. برنت^۱

او از جمله سودگرایان قاعده‌نگر است و می‌کوشد تا آن را با تأکید بر اهمیت قاعده‌های اخلاقی گسترش دهد و سودگرایی قاعده‌نگر را به فرمی ایدئال و پذیرفتنی در میان نظریه‌های اخلاقی پیامدگرایانه تبدیل کند. به نظر او، سودگرایان عمل‌نگر معیار سود را اعمال فردی می‌دانند؛ برای مثال، من باید دورغ بگویم، اگر این عمل فردی من، بهترین نتیجه‌ها را داشته باشد. درمقابل،

1. Richard B. Brandt.

او پیشنهاد می‌کند که قاعده‌های اخلاقی را معیار سود بدانیم و بنابراین، قاعده‌هایی که دربارهٔ دروغ‌گویی است و باید از آن‌ها پیروی کنیم، قاعده‌هایی هستند که به وسیلهٔ جامعه پذیرفته شده‌اند و بهترین نتیجه‌ها را دارند (Gensler, 2004, P.215). از این رو، سودگرایی عمل‌نگر معتقد است درستی هر عملی بر اساس سود نتیجه‌هایش تعیین می‌شود و عملی درست‌تر است که در مقایسه با اعمال دیگری که فاعل در همان موقعیت انجام می‌دهد، سودمندتر باشد. این نظریه نظریه‌ای اتم‌گرایانه است؛ یعنی ارزش عمل خاصی در جهان تعیین‌کنندهٔ درستی آن است. برعکس، سودگرایی قاعده‌نگر، به نگرش‌هایی گفته می‌شود که درستی عمل بر اساس سود نسبی‌اش تعیین نمی‌شود، بلکه به وسیلهٔ انطباق با قاعده‌های کلی تعیین می‌شود و درستی این قاعده‌ها نیز به وسیلهٔ سود پذیرش همگانی آن‌ها مشخص می‌شود. بنابراین، این نظریه نظریه‌ای انداموار^۱ و کل‌گرایانه^۲ است که در آن، درستی اعمال فردی، تنها به وسیلهٔ تشخیص مصلحت کل اجتماع تعیین می‌شود (Ibid).

برنت معتقد است که در سودگرایی، وظیفه، الزام اخلاقی، درستی و نادرستی از مفاهیم عینی هستند. وی سعی می‌کند سودگرایی را به گونه‌ای تفسیر کند که درستی و نادرستی اعمال، همواره به این معنای عینی فهمیده شوند. بنابراین، عملی به لحاظ عینی درست است که نتیجه‌های واقعی آن عمل، خواه پیش‌بینی آن‌ها در همان زمان ممکن باشند یا نباشند، در مقایسه با هر عمل دیگری به ایجاد بیشترین خیر ذاتی منجر شود (Darwall, 2003B, PP.211-12).

1.Organic .
2.Wholistic.

سپس، برنت به دو شباهتی اشاره می‌کند که میان سودگرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر وجود دارد. او معتقد است که سودگرایی قاعده‌نگر و سودگرایی عمل‌نگر نتیجه‌هایی مشابه در رفتار دارند و بنابراین، در اینجا نادرست است که ما جانب سودگرایی قاعده‌نگر را بگیریم (Gensler, 2004, P.216)؛ زیرا هر دو، انسان را چه به وسیله قاعده‌ها و چه به وسیله توصیه در هنگام عمل، به سوی انجام عملی راهنمایی می‌کنند که بهترین نتیجه‌ها را در برابر انواع دیگر عمل دارد. پس هر دو نظریه درباره رفتار بشر نتیجه‌های مشابه دارند. شباهت دوم بین این دو نظریه از تفسیر برنت از نظریه سودگرایی قاعده‌نگر اِرمسن برمی‌خیزد. اِرمسن این نظریه را این‌گونه بیان می‌کند: «یک عمل درست است، اگر و تنها اگر آن عمل مطابق با مجموعه قواعدی باشد که شناخت آن‌ها بهترین نتایج را دربرخواهد داشت» (Ibid, P.217)؛ اما برنت نظریه سودگرایی قاعده‌نگر را که تفسیر دیگری از بیان اِرمسن است، این‌گونه بیان می‌کند: «یک عمل درست است، اگر و تنها اگر آن عمل مطابق با مجموعه قواعد آموختنی باشد که پذیرش آن به وسیله هرکسی، ارزش ذاتی آن را افزایش دهد» (Ibid).

در این نظریه مجموعه قواعدی وجود دارد که باید مطابق آن عمل کرد (قاعده‌نگری) و پذیرش آن از سوی افراد، باعث ارتقای ارزش ذاتی آن می‌شود (عمل‌نگری)؛ یعنی رفتاری مطلوب و سودمند است که همه با آن موافق باشند و [منظور از همه، افرادی هستند که هوش عادی دارند و رفتار نامطلوب و اعتراض‌آمیز ندارند]. چند نکته درباره این مجموعه قواعد اهمیت دارد: اول اینکه این مجموعه قواعد به اعمال ما در موقعیت‌های خاص جهت می‌دهند؛

دوم اینکه باید دانست که این مجموعه قواعد، شامل محدودیت‌های خاص و جزئی نمی‌شوند؛ سوم اینکه قاعده‌ها آن قدر زیاد نیستند که نتوان آن‌ها را آموخت؛ چهارم اینکه چنین مجموعه‌ای شامل خواسته‌های تحمل‌ناپذیر نیستند؛ پنجم اینکه این مجموعه قواعد به اختیار ما نیستند (Ibid, PP.217-18).

برنت، در نهایت اصلاحاتی را در نظریه سودگرایی قاعده‌نگر پیشنهاد می‌کند که باعث می‌شود این نظریه با باورهای اخلاقی مردم عادی بسیار سازگار باشد. نخست، باید بپذیریم که مردم در جامعه مفروض، به طور معمول وظیفه‌شناس هستند. در چنین جامعه‌ای خیر و شر در مقابل هم قرار می‌گیرند؛ یعنی هم گناه و گناهکار وجود دارد و هم وجدان‌های اخلاقی که حریف آن‌ها هستند. پس باید به جای جمله «پذیرش قاعده توسط هرکس»، «شناخت قاعده توسط همه» را قرار دهیم؛ یعنی باید از بیان «پذیرش به وسیله هرکس» اجتناب کنیم و به جای آن جمله‌ای قرار دهیم که قاعده را مسئله‌ساز نکند و آن را با باورهای واقعی درباره اخلاق درگیر نسازد. پس در نهایت، اصل ما این گونه خواهد بود:

عمل درست است، اگر و تنها اگر مطابق با مجموعه قواعد آموختنی باشد که شناخت آن‌ها به عنوان محدودیت‌های اخلاقی، تقریباً در همان زمان عمل، توسط هر شخصی که در جامعه فاعل می‌زید، باعث ارتقای ارزش ذاتی آن عمل شود (Ibid, P.219).

درواقع، این اصل پیشنهادی پاسخی به افرادی است که می‌پرسند چرا فرد باید اعمالی، حتی متناقض با حس خودخواهی‌اش انجام دهد؛ یعنی چرا فرد باید کاری انجام دهد که سودی برایش ندارد. در پاسخ به چنین افرادی

می‌گوییم، این فرد نقشی در زندگی ایفا می‌کند که براساس قواعدی است که باعث ارتقای سطح رفاه می‌شود (Ibid).

جان راولز^۱

هدف راولز از طرح نظریه سودگرایی آن است که نظریه عدالت خود را به‌عنوان جانشینی برای اندیشه سودگرایی به‌طورکلی مطرح کند و مشکل عدالت را که پیامدگرایان عمل‌نگر و همچنین، سودگرایان عمل‌نگر با آن مواجه هستند از این طریق حل و فصل کند (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۲۵). راولز ناقد سودگرایی است؛ اما با نقد خود سعی می‌کند، نظریه عدالت خود را جایگزین آن کند. درواقع، نظریه‌ای پیامدگرایانه، یعنی نظریه عدالت، را جایگزین نظریه پیامدگرایانه دیگر، یعنی سودگرایی می‌کند. علاوه‌براین، او بیان‌کننده نظریه قرارداد اجتماعی براساس بازی منصفانه است. این قرارداد بیان می‌کند که از لحاظ اجتماعی لازم است هرکس به شیوه‌ای خاص رفتار کند؛ دراین صورت، اگر کسی با عمل به شیوه‌ای دیگر امتیازی به‌دست آورد، به دیگران ظلم کرده است؛ اما تا این حد ظالمانه بودن یک قانون، دلیل پیروی نکردن از آن نیست (همان، ۴۸). به‌عبارت دیگر، قوانین و مقررات در طول زمان نیاز به اصلاح دارند و بنابراین ممکن است تا حدی ظالمانه به‌نظر برسند یا اینکه امکان دارد به نفع بعضی افراد و به ضرر دیگران باشند؛ باین حال نمی‌توان آن‌ها را به‌طورکلی نفی کرد و قوانین را زیر پا گذاشت. همچنین او با این ادعای خود، نافرمانی مدنی^۲ (سریچی از قوانین و مقررات جامعه به دلیل اینکه تا حدی ظالمانه‌اند) را نفی

1. John Rawls.
2. Civil Disobedience.

می‌کند؛ اما همچنان معتقد است که تقابل بین نظریهٔ قرارداد و سودگرایی ذاتاً باقی می‌ماند (Darwall, 2003B, P.253).

راولز سودگرایی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که به عنوان نظریه‌ای کلاسیک و دقیق، در وضوح و فهم پذیر بودن به نظریهٔ سیجوبیک نزدیک است و ایدهٔ اصلی آن را این می‌داند که جامعه‌ای درحقیقت منظم است که مؤسسه‌ها و نهادهای اصلی‌اش به گونه‌ای سامان یافته‌اند که افراد آن جامعه می‌توانند به بیشترین میزان رضایت دست یابند (Ibid). درواقع، راولز فرض می‌کند سودگرایی عقلانی‌ترین مفهوم عدالت و نوعی شیوهٔ اندیشیدن دربارهٔ جامعه است. درحقیقت، هر فردی می‌تواند برای تحقق خواسته‌هایش، به طور کاملاً آزاد، بین آنچه از دست می‌دهد و آنچه به دست می‌آورد، تعادل برقرار کند؛ به همین نحو، جامعه نیز می‌تواند رضایت و نارضایتی را بین افراد مختلف متعادل کند. بنابراین، هدف جامعه این است که تا حد ممکن، رفاه اعضایش را افزایش دهد و در پرتو ارضای نیازهای اعضا، به کامل‌ترین حد نظام جامع خواست‌ها و نیازها دست یابد (Ibid, PP.253-4).

راولز معتقد است که در پرتو چنین اندیشه‌هایی است که می‌توان به اصل سود به شیوهٔ طبیعی رسید: «یک جامعه زمانی به طور شایسته و بایسته نظم می‌یابد که مؤسسات و نهادهایش میزان خالص رضایت را افزایش دهند» و عدالت اجتماعی، اصل تدبیر عقلانی است که به مفهوم کلی رفاه گروه اطلاق می‌شود (Rawls, 1971, P.24). وی ادامه می‌دهد که تنها شیوهٔ طبیعی برای رسیدن به سودگرایی، پذیرفتن این نکته است که جامعه به عنوان یک کل، باید برای تک تک افراد خود به اصل انتخاب عقلانی قائل باشد (Ibid, PP.256-7). براین اساس، می‌توان تفسیری وظیفه‌گرایانه از نظریهٔ

قرارداد اجتماعی راولز بیان کرد؛ زیرا او «وظیفه‌بازی منصفانه»^۱ را اساس این قرارداد می‌داند.

به نظر راولز مفهوم انصاف مفهوم اساسی برای عدالت و حاکمی از رفتار صحیح میان افراد در همکاری، رقابت و... است. وی می‌گوید، اگر قواعد و قوانین منصفانه باشند و اعتراضی به آن‌ها نباشد، به‌طورحتم، هرکس نسبت به دیگری وظیفه و حقی دارد (پالمر، ۱۳۸۵: ۴۹). او وظیفه‌بازی منصفانه را تعهد به تکلیف یا پیروی از قاعده در عمل می‌داند که به‌طورکلی فرد تاکنون از آن بهره‌مند شده است و منفعت برده است و از این‌رو، در هنگام عمل باید درستی آن را تصدیق و تأیید کند؛ یعنی مطابق آن عمل کند و در غیر این صورت، فردی بی‌انصاف است. به عبارت دیگر، گردن‌نهادن به آن قاعده یا تکلیف باعث ایجاد محدودیت در جست‌وجوی منفعت شخصی است (همان).

راولز درنهایت می‌گوید، اصول ناظر به عدالت زمانی پدید می‌آیند که محدودیت‌های اخلاقی، بر اشخاص عاقل و دارای منافع شخصی متقابل که به شیوه‌ای خاص با یکدیگر در ارتباط‌اند، تحمیل شوند و ما تا جایی وظیفه داریم از قانون، حتی قانون‌های ظالمانه پیروی کنیم که بی‌عدالتی از مرزهای خاص تجاوز نکند (همان، ۵۰). راولز چه با نگاه غایت‌گرایانه و چه با نگاه وظیفه‌گرایانه به عدل و انصاف، همواره افراد را به پیروی از قوانین و مقررات جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، توصیه می‌کند و جامعه را در رعایت عدالت و حقوق تک‌تک افراد و دوری از تبعیض میان آن‌ها مسئول می‌داند. افراد و جامعه ملزم‌اند، عدل و انصاف را در حق یکدیگر رعایت کنند تا بدین نحو، نه تنها عدالت اجرا، بلکه بیشترین میزان رضایت نیز فراهم شود.

1. Fair Play Duty.

نقد پیامدگرایی قاعده‌نگر

از پیامدگرایی قاعده‌نگر، همانند پیامدگرایی عمل‌نگر انتقاد می‌شود؛ اما در پیامدگرایی قاعده‌نگر، بیشتر از قاعده‌هایی انتقاد می‌شود که عمل مبتنی بر آن‌هاست، نه از خود عمل؛ زیرا پیامدگرایی قاعده‌نگر، همواره قاعده‌ها را به عنوان قاعده‌های مطلق می‌انگارد که عمومیت دارند و پذیرای هیچ استثنایی نیستند. اگرچه عمل یا رفتار مطابق پیامدگرایی قاعده‌نگر عادلانه‌تر است؛ [زیرا قاعده‌ها برای همه‌کس، به‌طور یکسان و مساوی وضع شده‌اند؛] اما همواره در زندگی روزمره انسان، موقعیت‌های جدیدی وجود دارد که نمی‌توان در آن موقعیت‌ها، کاملاً براساس قواعد عمل کرد. بیشترین انتقادهایی که از پیامدگرایی قاعده‌نگر و سودگرایی قاعده‌نگر می‌شود، پذیرفتن استثنا در عمل به قاعده‌هاست؛ به این معنی که گاهی اوقات فرد به دلایلی نمی‌تواند براساس قواعد عمل کند. نقدهای دیگری به پیامدگرایی قاعده‌نگر می‌شود، عبارت است از:

۱. نمی‌توانیم قاعده‌ها را به‌صورت مطلق بپذیریم و در همه حال، براساس آن‌ها عمل کنیم؛ برای مثال، ما در برابر بعضی انسان‌ها، مانند پدر و مادر مسئولیت‌های ویژه‌ای داریم که اغلب باعث می‌شود در انجام وظایفمان در قبال آن‌ها، نه تنها قاعده‌ها، بلکه اصل سود را نیز نادیده بگیریم (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۵۱) و برخلاف قواعد عمل کنیم. به عبارت دیگر، علاقه‌ها و خواست‌های افراد سبب می‌شود، همه نتوانند به هنگام عمل براساس قواعد، یکسان عمل کنند؛ زیرا اگرچه قاعده‌ها مطلق هستند و کلیت دارند، ذات افراد مختلف و متفاوت است و با هیچ قاعده‌ای نمی‌توان ذات و طبیعت همه انسان‌ها را یکسان کرد؛

۲. برنارد ویلیامز ایراد دیگری به سودگرایی قاعده‌نگر وارد می‌کند. او معتقد است، گاه سودگرایی در موقعیت‌های معین، لوازمی

دارد که کاملاً با شهود ما دربارهٔ درستی و نادرستی ناسازگار است (Gensler, 2004, P.210). به عبارت دیگر، سودگرا همواره در این اندیشه است که عمل براساس چه قاعده‌هایی نتیجه‌های بهتری دارد و کاری ندارد به اینکه چگونه سودی از آن‌ها حاصل می‌شود و به چه قیمتی است و اینکه آیا با وجدان انسان سازگار است یا نه و آیا انسانیت انسان را تهدید می‌کند یا نه. همواره براساس قواعد عمل کردن صحیح نیست؛ بلکه باید بنا به موقعیت، استثناهایی هم در نظر گرفت؛

۳. هنگامی که قاعده‌ها باهم ناسازگارند، چه باید کرد؟ به‌طور کلی در هر نظریهٔ اخلاقی که عمل براساس قواعد را توصیه می‌کند، همواره ممکن است قاعده‌های متناقض وجود داشته باشد؛ برای مثال، سودگرای قاعده‌نگر، به‌موقع رسیدن به قرار را اخلاقاً صحیح می‌داند. حال فرض کنید، فردی تصمیم می‌گیرد به‌موقع در دادگاه برای پاسخ‌گویی حاضر شود. این تصمیم از دید سودگرای قاعده‌نگر کاملاً صحیح است؛ اما ممکن است با ایده‌های متناقضی دربارهٔ آنچه اخلاقاً صحیح است، روبه‌رو شود؛ برای مثال، اگر او بخواهد به‌موقع در دادگاه حاضر شود، باید از قوانین و مقررات راهنمایی‌وراندگی سرپیچی کند و از چراغ قرمز رد شود. بنابراین، هم تصمیم او مبنی بر اینکه به‌موقع به محل برسد، اخلاقاً صحیح است و هم اینکه قوانین و مقررات را رعایت کند. در هر دوی این موقعیت‌ها در آن واحد نیز افرادی وجود دارند که از تصمیم او نفع می‌برند؛ اما در اینجا واقعاً هیچ پاسخ اخلاقی صحیحی برای این مسئله وجود ندارد. فقط می‌توان گفت، هنگامی که دو قاعده در تعارض‌اند، باید قاعده‌ای را زیر پا گذاشت که زیان زیرپا گذاشتن آن کمتر است؛

۴. پیامدگرایی قاعده‌نگر به این دلیل از غایت‌گرایی عمل‌نگر انتقاد می‌کند که نمی‌توان نتیجه‌های هر عمل را به‌طور مستقل با در نظرگیری همه شرایط سنجید. پیامدگرایی عمل‌نگر نیز پیامدگرایی قاعده‌نگر را نقد می‌کند؛ چراکه افراد نمی‌توانند همواره براساس قواعد عمل کنند. گاه فرد باید با توجه به موقعیتی که در آن است، درباره عمل خاصی تصمیم بگیرد و تنها در این صورت می‌تواند تصمیمی دقیق و صحیح بگیرد؛

۵. بیشتر وظیفه‌گرایان، مانند کانت و راس قاعده‌نگر هستند و وظیفه‌هایی را اخلاقاً صحیح می‌دانند که براساس قواعد انجام شوند؛ بنابراین، از این نظر با پیامدگرایی قاعده‌نگر توافق دارند، یعنی عمل براساس قواعد؛ اما از این لحاظ با پیامدگرایی قاعده‌نگر مخالف هستند که در انتخاب قاعده‌ها، باید فقط با توجه به نتیجه‌ها دست به انتخاب زد. جدای از نتایج، عوامل و شرایط دیگری نیز وجود دارد که باعث الزامی شدن یک قاعده می‌شود؛ برای مثال، اینکه همه انسان‌ها بدون توجه به نتایج راستگویی، وظیفه خود بدانند که همواره راستگو باشند. بنابراین، راستگویی به همراه قید وظیفه می‌تواند به صورت قاعده‌ای کلی درآید.

منابع

- ۱) پالمر، ماییکل، ۱۳۸۵، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۲) صانعی، منوچهر، ۱۳۶۸، فلسفه اخلاق در تفکر غرب، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۳) فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ج ۱، قم: انتشارات طه.
- ۴) مور، جورج ادوارد، ۱۳۸۵، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدینی، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۵) هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۲، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ج ۱، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۶) وارنوک، ج، ۱۳۶۸، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق الله لاریجانی، ج ۲، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ۷) وارنوک، مری، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنائی، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
- 8) Darwall. Stephen, 2003, Consequentialism, London: Blackwell Publishing, First Edition.
- 9) Gensler. Harry J, Earl W. Spurgin and James C. Swindal, 2004, Ethics (Contemporary Readings), New York: Routledge Publishing, First Edition.
- 10) Rachels. James, 2003, the Element of Moral Philosophy, New York: McGraw Hill Company, Fourth Edition.
- 11) Rawls. J, 1971, a Theory of Justice, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, First Edition.

تحلیل کیفی جایگاه و اخلاق مادری در تفسیر نمونه

حوریه ربانی اصفهانی،* امیرحسین بانکی پور فرد**

چکیده

نهاد خانواده به عنوان اساس بی بدیل جامعه بشری حفظ، تداوم، پویایی و سلامت خود را مرهون مفهومی به نام «مادری» است. مادری از اندک مفاهیمی است که در همه فرهنگ‌ها مقدس بوده و همین عامل، لزوم شناخت این مفهوم را در دین مبین اسلام دوچندان ساخته است. در این مقاله با روش تحلیل مضمون (تماتیک) و نرم افزار مکس کیو ای دی تن، مفهوم مادری با استناد به ۴۵ آیه و براساس دیدگاه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه بررسی شده است. مضمون‌های به دست آمده در پنج بخش حاکی از این است که

* کارشناسی ارشد مطالعات زنان دانشکده اهل‌البیت (علیهم‌السلام) دانشگاه اصفهان.

RABBANY6168@YAHOO.COM

** استادیار دانشگاه اصفهان.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۰۷

جایگاه مادر و فرزندآوری و تربیت فرزند، بیشترین معانی را به خود اختصاص داده‌اند و بیشترین تأکید بر نیکی به مادر و شیردهی بوده است و دعای فرزند و ناباروری و معنویت مادر، فراوانی نسبتاً کمتری داشته‌اند.

واژه‌های کلیدی

مادر، فرزند، تفسیر نمونه، تحلیل مضمون، آیت‌الله مکارم شیرازی.

مقدمه

مادری ازجمله مباحثی است که در علوم گوناگون، ازجمله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به آن پرداخته و دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن بیان شده است.

مادری موقعیت ممتاز فردی و نقشی اجتماعی است که در فرهنگ دینی با تکریم فراوان از آن یاد شده است؛ یعنی موقعیتی که براساس آن، انتظاراتی برای آن تعریف می‌شود و هنجارهایی برای او شکل می‌گیرد. وقتی مفهوم نقش را برای تبیین جایگاه مادری به‌کار می‌بریم، طبیعتاً مجموعه‌ای از هنجارها مطرح می‌شود. هنجارهایی که از مادری به ذهن می‌آید عبارت‌اند از: ایفای نقش در تولید و تربیت نسل جدید و سپس تأمین نیازهای عاطفی و پرورش فرزندان. براین اساس، مادر در تربیت و پرورش نسل جدید، هدایت فرزندان را به‌عهده می‌گیرد که آینده جامعه را رقم می‌زنند (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۱۸۱).

مادر، نخستین فرد نزدیک به کودک است که با کودک تماس مستقیم دارد. درواقع، زندگی کودک با ارتباط زیستی میان او و مادر آغاز می‌شود و این

ارتباط، نه فقط در تأمین نیازهای کودک مؤثر است، بلکه بر حالت‌های روانی و عاطفی وی نیز اثر می‌گذارد. رشد طبیعی و روانی کودک در وهله نخست به وجود مادر وابسته است و تا مدتی طولانی وی عمده‌ترین نقش را در زندگی کودک ایفا می‌کند. رابطه کودک با مادر، نخستین عامل رشد و تکامل کودک است و این رابطه باعث ایجاد علاقه کودک به برقراری ارتباط با افراد خانواده و نزدیکان و اشخاص دیگر می‌شود و در واقع مادر نخستین واسطه میان کودک و زندگی اجتماعی است.

از سخنان گران‌مایه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کتاب *محجة البیضاء* می‌توان چنین فهمید که مادر بیش از پدر به فرزند خود ابراز عواطف می‌کند و درباره رشد و تکامل او جدیت به خرج می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۳۷۴ (۳): ۴۳۵). در اسلام به مبحث مادری بسیار پرداخته شده است و در قرآن و روایات مطالب بسیاری در این خصوص وجود دارد. در این پژوهش برآنیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که آیا جایگاه و حقوق و تکالیف مادر در قرآن، به‌عنوان کامل‌ترین کتاب آسمانی تبیین شده است و تأکیدات قرآنی در این باره به مادر و فرزند چیست؟ برای بررسی این موضوع، نخست جایگاه مادر را از دیدگاه روان‌شناسی بررسی و سپس دیدگاه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه را بیان می‌کنیم.

مادر از دیدگاه روان‌شناسی

روان‌شناسان به تبیین نقش مادر با توجه به وضعیت رشدی کودک در دوران جنینی و شیرخوارگی و تأثیرات عاطفی روانی مادر بر فرزند و نقش مادر در تربیت فرزند پرداخته‌اند.

۱. دوران جنینی

از نظر روان‌شناسی بررسی حالت‌های روانی مادر در دوران حاملگی و رابطه آن با رشد شخصیت کودک اهمیت بسزایی دارد. زمانی که مادر هیجانی می‌شود، جنین واکنش شدیدی از خود نشان می‌دهد و این واکنش مدت مدیدی ادامه می‌یابد. همچنین، هنگام ترس و خشم، غدد داخلی، به خصوص غدد فوق کلیوی فعال می‌شوند و ترشحات آن‌ها از راه جفت به جنین منتقل شده و در نتیجه گردش خون جنین مختل می‌شود. برخی محققان حالت‌های نوزادان این قبیل مادران را شرح داده و گفته‌اند: «هنگام تولد، این‌گونه نوزادان از هر جهت عصبی هستند و آن، نتیجه نامناسب زندگی جنینی است» (صانعی، ۱۳۷۸: ۲۰۵ تا ۲۰۶).

۲. دوران شیرخوارگی

شیردادن مستقیم مادر به کودک در رشد شخصیت طفل تأثیر فراوانی دارد. همچنین، طرز رفتار مادر در هنگام تغذیه کودک با پستان اهمیت بسزایی دارد؛ یعنی رفتار مادری که طفل خود را دوست می‌دارد و مایل است او را در آغوش بگیرد و او را نوازش کند و شیر بدهد، یقیناً در ایجاد برخی صفات در کودک مؤثر است و برعکس، شیردادن مادری که به طفل خود علاقه ندارد و از روی اجبار و رفع تکلیف این کار را انجام می‌دهد، اثر نامطلوبی در طفل برجای می‌گذارد (صانعی، ۱۳۷۸: ۲۵۹).

۳. تأثیر عاطفی روانی مادر بر فرزند

در میان روابط خانوادگی، رابطه مادرکودک بسیار اهمیت دارد؛ زیرا کودک در سال‌های نخستین زندگی، فقط با والدینش رابطه دارد و از آنجاکه مادر معمولاً

نخستین مراقبت‌کنندهٔ کودک است و زمان بیشتری را با او می‌گذراند، ویژگی‌ها و نحوهٔ ارتباط او با کودک در همهٔ مراحل پیش و پس از تولد اهمیت و تأثیر بسزایی در تحول و سلامت کودک دارد و حتی می‌توان گفت، نابسامانی عاطفی، بیش از پریشانی‌های عاطفی پدر، موجب اختلال در رفتار فرزندان می‌شود (بلالی و آقاییوسفی، ۱۳۹۰: ۶۱). امروزه در میان دیدگاه‌هایی که می‌کوشند به فهم بهتر زندگی روانی و تحول عاطفی و چگونگی پدیدآیی اختلال‌های کودکان دست یابند، نظریه‌هایی که محور اصلی را رابطهٔ مادرکودک می‌دانند، جایگاه خاصی دارند؛ زیرا این نظریه‌ها واقعیت‌هایی را یافته و بیان کرده‌اند که در درک وضعیت عاطفی و مشکلات کودک نقش بنیادی دارند. اهمیتی که نظریه‌پردازان روابط موضوعی برای نقش کلیدی مادر در تحول کودک قائل‌اند تا حدی است که برخی از آن‌ها، مانند وینی کات معتقدند:

در آغاز زندگی اصلاً نوزاد بدون مادر وجود ندارد. از نظر روان‌تحلیل‌گران، نخستین رابطهٔ کودک به این دلیل به چهرهٔ دلبستگی (مادر) علاقه‌مند شده و به او دلبسته می‌شود که به تدریج درمی‌یابد که مادر مسئول ارضای نیازهای دهانی اوست (منصور، دادستان، ۱۳۷۴: ص ۱۵۵).

نظریهٔ دلبستگی بالبی و نظریهٔ روانی اجتماعی اریکسون و نظریهٔ بندورا از جمله نظریه‌های مهم و اساسی در زمینهٔ تأثیر عاطفی مادر بر فرزند است.

۴. تربیت فرزند

تلاش برای ارتقای بهداشت روان کودکان، نیازمند پرداختن به کیفیت تربیت فرزند و کیفیت رابطهٔ مادرکودک است (ساندرز، ۲۰۰۲: ص ۸۷ تا ۹۲). والدینی، به‌خصوص مادر، که در ارتباط‌های خود متزلزل و بدون اطمینان خاطرند و در

نحوه تربیت فرزندان با یکدیگر توافق ندارند، برای فرزندپروری الگوهایی به کار می‌برند؛ همچون طرد، حمایت افراطی با اغماض یا تسلط، انضباط دوگانه، سستی موازین اخلاقی، کمال‌جویی‌های غیرمنطقی و عصبانیت و بی‌ثباتی عاطفی. همچنین، آن‌ها رفتارهای نوروپیک را در کودکان تثبیت می‌کنند و سبب می‌شوند که کودکان از نظر هیجانی و عاطفی نیازمندتر شوند و در چنین وضعیتی از حس اعتماد و امنیت که اساس تحول هیجانی سالم است، ناکام بمانند (استانفورد لورابه یر چری، ۱۳۷۷: ۴۰).

جایگاه مادر در تفکر فمینیسم

نقش مادری و حتی نفس مادرشدن که از آغاز حیات انسانی موضوعی آشنا و مقدس بوده است، در پایان هزارهٔ دوم با دگرگونی‌های بی‌سابقهٔ فکری و اجتماعی ناشی از انقلاب صنعتی و ورود انسان به دنیایی جدید، به تدریج دستخوش آسیب‌های عمده شد. در عصر مدرن، زنان نقش‌های دیگری نیز برعهده گرفتند که با توسعهٔ هرچه بیشتر جهان صنعتی، فرصت‌هایشان را برای ایفای نقش مادری کمتر و حتی نگرششان را نسبت به این موضوع منفی می‌کرد. جنبش فمینیسم نیز که ادعای برابری کامل زن و مرد را داشت، مادری را موقعیتی معرفی کرد که برابری را به مخاطره می‌اندازد. ماشینی‌شدن ازسویی و نگرش‌های القاشده از سوی دیگر، وضعیت مادری را در بُعد نظر و عمل دگرگون کرد (حسینی مجرد، ۱۳۹۱: ۱۲۲۰).

فمینیست‌ها افرادی هستند که باتوجه به تحت ستم بودن زنان، مناسبات نابرابر مرد و زن در خانه، اشتغال و ... که به دلیل تفاوت جنسی زن و مرد به وجود آمده است، خواستار تغییر مناسبات نابرابر میان زنان و مردان هستند

(رستمی، ۱۳۷۹: ۲۴ تا ۲۵). فمینیست‌ها بر این مینا که جنین، بافت انسانی ناخواسته است، ارزش تولد و مادری را تحقیر کرده و کودکان را مانعی در راه رسیدن به اهداف برابری با مردان تلقی می‌کنند (پاسنو، ۱۳۸۴: ۱۰۰). اطلاعیه «اهداف سازمان ملی زنان» از مادران خانه‌دار به‌عنوان «بازنشسته کامل از جامعه» یاد می‌کند و پرورش نسل را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد (پاسنو، ۱۳۸۴: ۱۱۵ تا ۱۱۶).

فایرستون می‌گوید، مادری باید از فرهنگ بشر حذف شود. از نظر او تکنولوژی شیردادن با شیشه و مهد کودک‌ها نیاز به مادری طبیعی را پایان می‌دهد (گاردنر، ۱۳۸۶: ۱۸۸). دولت‌های سوسیالیستی، چون سوئد و کانادا به‌منظور تحقیر نقش زن خانه‌دار از طریق مقررات مالیاتی، خانواده‌های تک‌درآمد را تنبیه می‌کنند (گاردنر، ۱۳۸۶: ص ۱۱۴ تا ۱۲۰). این جنبش، زنان را در موقعیتی قرار داد که دیگر رغبتی به مادرشدن و مادری کردن نداشتند. آن‌ها درگیر موضوعاتی جذاب‌تر از بارداری، زایمان، شیردهی و تربیت فرزند شده بودند که نتیجه‌های زودبازده‌تری به‌همراه داشت. موقعیت اجتماعی، درآمد منظم و تضمین‌شده، سرگرمی‌های لذت‌بخش خارج از منزل و ارضای خواسته‌های تن و روح، از جمله عوامل مشوق زنان در خودداری از مادرشدن بود.

جایگاه مادر از دیدگاه اسلام

مادر از نعمت‌های گران‌بها و بزرگ الهی است که به انسان‌ها ارزانی شده است. مادر نعمتی است که با بودن او انسان، همواره در زندگی احساس خوشبختی و آرامش می‌کند و از برکت دعایش قله‌های بلند افتخار را یکی پس از دیگری

می‌پیماید. مادر مربی گران قدر و ارزشمندی است که با نبودش هر لحظه ممکن است، فرزند راه نادرست و منحرف را انتخاب کند. خداوند انسان را با بود و نبود مادر آزمایش می‌کند: در صورت زنده بودن مادر، انسان باید با رعایت احترام به او خدمت کند و رضایت او را به دست آورد و در صورت زنده نبودش، صبر و تحمل کرده و در حقش دعای خیر کند.

امام خمینی می‌فرماید: «خداوند تبارک و تعالی قلب و جان مادران را با نور رحمت و ربوبیت خود آمیخته است» (شایسته رخ، سامانی، ۱۳۹۱: ۶۴۶). همچنین، در جایی دیگر می‌فرماید: «مربی انسان‌ها زن است. سعادت و شقاوت کشورها وابسته به وجود زن است. زن با تربیت مهم خود، انسان درست می‌کند و با تربیت صحیح، کشور را آباد می‌کند ... زن مبدأ همه سعادت‌ها باید باشد» (افتخاری، ۱۳۸۲: ۱۷۷). آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید:

زن رکن اساسی و عنصر اصلی خانواده است و اسلام برای نقش زن در داخل خانواده اهمیت فراوانی قائل است؛ زیرا با پایبندی زن به خانواده و تربیت فرزندان در آغوش پرمهر مادر، نسل‌ها در آن جامعه بالنده و رشید خواهد شد. مادرانی که تربیت فرزند در آغوش پرمهر و عطوفت خود را به بهانه انجام کارهای دیگر رها می‌کنند، مرتکب اشتباه می‌شوند. بهترین روش تربیت انسان آن است که در آغوش پرمهر و محبت مادر پرورش پیدا کند و زنانی که فرزند خود را از این موهبت الهی محروم می‌کنند، در واقع به زیان خود و فرزند خویش و جامعه اقدام کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۶).

همچنین، در جایی دیگر می‌فرماید: «زن بایستی به رسالت عظیم زن و مادر بودن خویش، رسالتی که مرد در آن رسالت با او شریک نیست و اختصاص به خود او دارد، آشنا و واقف شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۵).

بدین ترتیب دامان مادر، نخستین مدرسه و پایگاه تربیتی است. در این مدرسه کودک علم و اخلاق و دین می‌آموزد و این مهم، باید در سال‌های اول زندگی پایه‌گذاری شود. مادر باید هنگامی که فرزندش خردسال است، کلمه توحید را بر زبان او جاری و گوش او را با کلمات مذهبی آشنا سازد. در چنین صورتی است که این خاطره‌ها فراموش نمی‌شود و برای همیشه جاویدان می‌ماند (قائمی، ۱۳۶۸: ۱۴۹ تا ۱۵۴).

روش پژوهش

روش به‌کاررفته در این پژوهش روش تحلیل مضمون است. تحلیل مضمون روشی برای تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌های غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (Braun&Clark2006,Pp77-۱۰۱). در این پژوهش از نرم‌افزار MAXQAD10 استفاده شده است. البته واضح است که نرم‌افزار فقط می‌تواند در سازماندهی و بازیابی داده‌ها به پژوهشگر کمک کند و نمی‌تواند به‌تنهایی درباره داده‌ها قضاوت کند. با این حال، استفاده از چنین نرم‌افزارهایی پژوهشگر را قادر می‌سازد به‌طور مؤثر و کارآمد با مضامین پیچیده و حجم زیادی از داده‌های کدگذاشته کار کند. همچنین، این نرم‌افزارها به عمق و پیچیدگی تحلیل کمک می‌کنند (عابدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۶۵).

روش نمونه‌گیری

روش به‌کارگرفته‌شده در این پژوهش، روش نمونه‌گیری هدفمند است که در این روش واحدهایی خاص مبتنی بر اهداف خاص و مرتبط با پاسخ به

پرسش‌های پژوهش‌گزینه‌ش می‌شوند (محمدپور، به‌نقل از ماکسول، ۱۳۹۰: ۳۲). نمونه‌های آماری براساس کلیدواژه‌های مادر، ام، والده و فرزند از میان متن تفسیرها و کتاب‌های مفسر مدنظر، به‌صورت هدفمند و مبتنی بر پرسش‌های پژوهش انتخاب شدند.

روش و ابزار گردآوری داده‌ها

برای گردآوری داده‌ها از چک‌لیست تحلیل مضمون و جدول‌های کدبندی باز یا اولیه و کدبندی متمرکز یا ثانویه استفاده شد؛ به این صورت که نخست، کلمه‌ها و جمله‌ها و پاراگراف‌هایی که دربردارنده محتوای مدنظر بودند از تفسیرها و کتاب‌ها خارج و سپس براساس پرسش‌های تحقیق در جدول‌ها به‌صورت کدبندی باز (اولیه) دسته‌بندی شدند. پس از مرحله کدگذاری باز، مرحله کدگذاری متمرکز انجام شد. به این صورت که تمامی کدهای اولیه که منتقل‌کننده پیام و مفهومی مشترک بودند، زیر عنوان یا کدی متمرکز که بیان‌کننده اصلی‌ترین مفهوم به‌دست‌آمده از چندین کد اولیه بود، دسته‌بندی شدند تا بتوان از این طریق به توصیف و تحلیل مقوله‌های به‌دست آمده پرداخت.

کدگذاری اولیه و ثانویه (متمرکز) دیدگاه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی

در این بخش کدهای اولیه و ثانویه استخراج‌شده از تفسیر نمونه در جدول شماره ۱. الف نشان داده شده است.

جدول شماره ۱. الف: کدگذاری اولیه و ثانویه آیت‌الله مکارم شیرازی (تفسیر نمونه)

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۱	بیری و عقیمی، موانع بارداری بیری و عقیمی موانع بارداری عاقربودن مانع بارداری	تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۵۳۶ همان، ج ۹، ص ۱۷۳ همان، ج ۱۳، ص ۱۸	ناباروری	۳
۲	آفرینش تنها از طریق مادر بارداری به صورت غیرعادی شگفتی زکریا از بارداری همسرش تعجب مریم از بارداری بدون نزدیکی تعجب زن عقیم از بارداری خویش	همان، ج ۲، ص ۵۴۸ همان، ج ۲۲، ص ۳۴۹ همان، ج ۹، ص ۱۷۳ همان، ج ۲، ص ۵۵۲ همان، ج ۲۲، ص ۳۴۹	بارداری خارق‌العاده	۵
۳	تولد تنها از طریق مادر و بدون دخالت پدر مسیح فرزند مریم ۳. تولد تنها از طریق مادر	همان، ج ۱۳، ص ۵۴ همان، ج ۲، ص ۵۵۰	ولادت خارق‌العاده	۳
۴	مادر پاکدامن مؤثر در پاک‌ی طفل حجاب عامل طهارت نسل	همان، ج ۱۳، ص ۵۳ همان، ج ۱۷، ص ۴۲۸	حالات مادر در زمان انعقاد نطفه	۲
۵	عزالت‌گزینی مریم قبل از بارداری تأثیر پاک‌ی والدین، به خصوص مادر در پاک‌ی فرزندان پرورش مریم به طرز شایسته توسط خدا	همان، ج ۱۳، ص ۳۴ همان، ص ۴۹۴ همان، ج ۲، ص ۵۲۸	پرورش مادر زمینه‌ساز پرورش کودک	۳

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۶	۱. سختی دوران حمل ۲. تغذیه جنین از شیر جان مادر ۳. کمترین دوران حمل: شش ماه ۴. وضع حمل، مرزی بین مرگ و زندگی	همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷ همان همان، ص ۳۲۸ همان، ص ۳۲۷	دوران بارداری و وضع حمل	۴
۷	۱. مادر در دوران حمل و شیردهی مانند روزه‌دار و شب‌زنده‌دار و مجاهد با جان و مال در راه خدا	همان، ج ۱۳، ص ۵۸	حالت‌های روحی مادر در دوران حمل و شیردهی	۱
۸	دوران کامل شیرخوارگی: دو سال پاکی شیر مؤثر در فرزند اهمیت شیر مادر سختی دوران شیردهی بیشترین زمان شیردهی: دو سال جبران کمبود دوران حمل با افزودن دوران شیرخواری اهمیت پاکی شیر مادر بازگرداندن موسی روشنی چشم مادر در دوران شیردهی دوران شیردهی دو سال	همان، ج ۲، ص ۱۸۷ همان، ج ۱۳، ص ۲۰۳ همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷ همان، ج ۱۷، ص ۴۰ همان، ج ۲۱، ص ۳۲۸ همان همان، ج ۱۶، ص ۲۵ همان، ص ۳۷ همان، ج ۱۷، ص ۴۱	شیردهی مادر	۹

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۹	جداکردن طفل شیرخوار از مادر عامل عسر و حرج دوجانبه اختیار مادر در کم کردن دوران شیرخوارگی حق حضانت قطعی مادر تا دو سال حق حضانت زنان مطلقه تا دو سالگی طفل نوزاد متعلق به مادر گرفتن دایه در صورت گذشتن مادر از حق حضانت نهی از سلب حق زناشویی از ترس بارداری حضانت و نگاهداری توسط مادر، حق دوجانبه مادر و فرزند راه یافتن به قرب الهی باتوجه به حقوق مادر و فرزندان تأکید به ادای حقوق مادر اهمیت حقوق مادر برتری حقوق مادر بر فرزند	همان، ج ۲، ص ۱۸۷ همان همان همان همان، ص ۱۹۰ همان، ص ۱۹۱ همان، ص ۱۸۹ همان، ص ۱۸۷ همان، ج ۲۱، ص ۳۳۰ همان، ج ۳، ص ۳۸۰ همان، ج ۶، ص ۳۴ همان، ج ۱۳، ص ۵۸	حقوق غیراقتصادی مادر	۱۲
۱۰	تأمین هزینه های مادر در دوران شیردهی، وظیفه پدر طفل	همان، ج ۲، ص ۱۸۸ همان همان، ص ۱۹۱	حقوق اقتصادی مادر	۳

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۱۱		<p>تأمین هزینه‌های مادر به‌طور شایسته دایه‌گرفتن در صورت پرداخت حقوق زن به‌طور شایسته</p> <p>تغذیه مناسب روح و جسم مادر و فرزند(معنویت مادر مؤثر در فرزند) تکامل معنوی و اخلاقی مادر عیسی پذیرفتن دختر پاک در کارهای معنوی سخن‌گفتن بی‌واسطه مادر مریم با خدا نذر مادر اطاعت کامل مادر از خدا الهام به مادر موسی آرامش الهی در قلب مادر موسی</p> <p>تغذیه مناسب روح و جسم مادر و فرزند محکم‌کردن قلب مادر با نور ایمان راهی برای اصلاح کودک آرامش قلب مادر با الهام خداوند بشارت تولد مسیح به مادرش قبل از تولد معجزه‌های عیسی یادآور مادر او وحی به مادر</p>	معنویت مادر	۱۴
		همان، ج ۲۴، ص ۲۸۸ همان، ج ۲، ص ۵۲۸ همان، ص ۵۴۰ همان، ص ۵۵۳ همان، ص ۵۲۴ همان، ج ۱۳، ص ۵۳ همان، ج ۱۶، ص ۲۴ همان، ص ۲۶ همان، ص ۳۳ همان، ج ۱۳، ص ۲۰۲ همان، ج ۲، ص ۵۴۸ همان، ج ۱۳، ص ۴۹۶ همان، ص ۱۹۹		

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۱۲	احسان به مادر راز	همان، ج ۱، ص ۳۳۴ همان، ج ۶، ص ۳۴ همان، همان، ج ۱، ص ۳۳۴ همان، ج ۱۲، ص ۷۴ همان، ص ۷۹ همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷ همان، ج ۳، ص ۳۸۰ همان، ج ۱۲، ص ۷۴ همان، ص: ۷۶ همان، ص ۸۲ همان، ج ۱۷، ص ۴۳ همان، ص ۴۲ همان، ص ۴۱ همان، ص ۴۰ همان، ج ۱۳، ص ۵۸ همان، ص ۵۴ همان همان، ص ۵۷	نیکي به مادر	۱۹
	بقای ملتها			
	واجب بودن نیکي به پدر و مادر			
	احسان به مادر بدون واسطه			
	نیکي به مادر			
	مطلق بودن احسان به مادر			
	وجوب احسان به مادر			
	کافر			
	احسان به مادر در حیات و ممات			
	نیکي به مادر			
	تأکید بر نیکي به مادر			
	احسان به مادر در زمان پیری			
	مأنوس بودن یک شب با مادر برتر از یک سال جهاد			
	رفتار شایسته با مادر			
	مشرك			
	تأکید به احسان به مادر			
	تأکید به احسان به مادر به دلیل دوران حمل و دوران شیرخوارگی			
لزوم نیکي به مادر به دلیل سختی حمل و شیردهی				
خدمت به مادر				
نیکي به مادر				
نیکي به مادر افتخار فرزند				
نیکي به مادر				

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۱۳	۱. حرمت آزار پدر و مادر نرسیدن بوی بهشت به عاق والدین نهی از گفتن هر نوع کلام غیر مؤدبانه به پدر و مادر ترک اکرام والدین همردیف شرک به خدا جایز نبودن بدرفتاری با والدین در صورت فراخواندن به شرک تحقیر والدین نشانه انسان‌های غافل اف: کمترین مخالفت با والدین و بی‌احترامی به آنان جایز نبودن جهاد در صورت ناراحتی و مخالفت مادر جبران لغزش و کوتاهی در حق مادر	همان، ج ۶، ص ۳۴ همان، ج ۱۲، ص ۸۲ همان، ص ۷۶ همان، ج ۶، ص ۳۴ همان، ج ۱۶، ص ۲۱۷ همان، ج ۲۱، ص ۳۳۸ همان، ج ۱۲، ص ۷۷ تا ۷۶ همان، ص ۸۲ همان، ص ۷۸	بی‌حرمتی به مادر	۹
۱۴	اطاعت نکردن مادر فقط در صورت دعوت به شرک اطاعت نکردن از مادر در باورهای انحرافی مقدم نبودن رابطه انسان و مادرش بر رابطه او با خدا تبعیت نکردن از مادر در صورت دعوت به شرک	همان، ج ۱۶، ص ۲۱۶ همان، ج ۱۷، ص ۴۳ همان همان، ج ۱۲، ص ۷۹	اطاعت از مادر	۴

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۱۵	پیری والدین آزمایش الهی فرزند نهایت فروتنی در برابر مادر سخن گفتن سنجیده و لطیف و بزرگوارانه با مادر	همان، ص ۷۷ همان، ص ۷۶ همان، ص ۷۶ تا ۷۷	احترام به مادر	۳
۱۶	مریم اسوه‌ای برای بشر مادر بزرگ‌ترین نماد ایثار و گذشت بهشت زیر پای مادر بزرگ‌ترین فداکاری مادر هم از نظر روحی و عاطفی و هم از نظر جسمی و هم از جهت خدمات	همان، ج ۱۳، ص ۳۶ همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷ همان، ج ۱۳، ص ۵۸ همان، ج ۱۷، ص ۴۱	مادر اسوه ایثار	۴
۱۷	راه یافتن به قرب الهی با توجه به حقوق فرزندان منع ضرر رساندن به کودک توسط پدر به دلیل اختلاف با مادر منع ضرر رساندن به کودک توسط مادر به دلیل اختلاف با پدر حق کودک بر مادر: شیردادن مادر حق کودک بر مادر: دیدار پدر	همان، ج ۲۱، ص ۳۳۰ همان، ج ۲، ص ۱۸۹ همان همان، ص ۱۸۷ همان	حقوق فرزند	۵

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۱۸	فقر و کمبود غذا از عوامل فرزندکشی توسط والدین کشتن پسران از ترس فقر کشتن دختران (زنده به گورکردن) به دلیل تعصب جاهلی	همان، ج ۶، ص ۳۵ همان، ص ۳۵ همان،	فرزندکشی	۳
۱۹	برنامه ریزی صحیح برای تربیت فرزند، پیش از انعقاد نطفه آغوش مادر بهترین محل تربیت پرورش شایسته مریم توسط خدا احساس مسئولیت در قبال اعمال و رفتار خانواده و فرزندان امر به معروف و نهی از منکر در چارچوب خانواده تأثیر مربی در تربیت شایسته	همان، ج ۲۴، ص ۲۸۸ همان، ج ۱۳، ص ۲۰۲ همان، ج ۲، ص ۵۲۸ تا ۵۲۹ همان، ج ۲۴، ص ۲۸۷ همان، ص ۲۸۸ همان، ج ۲، ص ۵۲۸ تا ۵۲۹	اصول تربیت فرزند	۶
۲۰	۱. پیگیری حال کودک	همان، ج ۱۶، ص ۳۴	آداب تربیت فرزند	۱
۲۱	۱. لزوم اجازه گرفتن کودکان در سه زمان برای ورود به اتاق خواب والدین لزوم اجازه گرفتن بالغان در همه زمان‌های	همان، ج ۱۴، ص ۵۳۹ همان، ص ۵۴۳ همان، ج ۱۴، ص ۵۳۹ همان، ج ۲۴، ص ۲۸۸ همان، ج ۲۴، ص ۲۸۸	تربیت جنسی	۶

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۲۲		همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷ همان، ج ۱۲، ص ۷۹ همان، ج ۱۷، ص ۴۲	شکرگزاری از مادر	۳
۲۳		همان، ج ۱۲، ص ۷۷ تا ۷۶ همان، ص ۷۷ تا ۷۶ همان، ج ۲۱، ص ۳۳۰	دعای فرزند	۴

شماره	کد اولیه	منبع	کد ثانویه	فراوانی
۲۴	۱. دعا در اواخر بارداری برای داشتن فرزند صالح ۲. دعا برای فرزند	همان، ج ۷، ص ۵۳ همان، ج ۲۱، ص ۳۳۰	دعا برای فرزند	۲
۲۵	۱. تأثیر نذر مادر در صورت نبود پدر	همان، ۵۲۴	سرپرستی	۱

شبکه محتوای کدگذاری ثانویه در دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی

در این قسمت براساس تقسیم بندی منطقی ۲۵ کد ثانویه به دست آمده از دیدگاه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی به ۵ بخش تقسیم می‌شود که در نمودار شماره ۲ نشان داده شده است. این بخش‌ها عبارت‌اند از:

فرزندآوری: ناباروری، بارداری خارق‌العاده، ولادت خارق‌العاده، حالت‌های مادر در زمان انعقاد نطفه، بارداری و وضع حمل، شیردهی، حالت‌های روحی مادر در دوران شیردهی و فرزندکشی؛

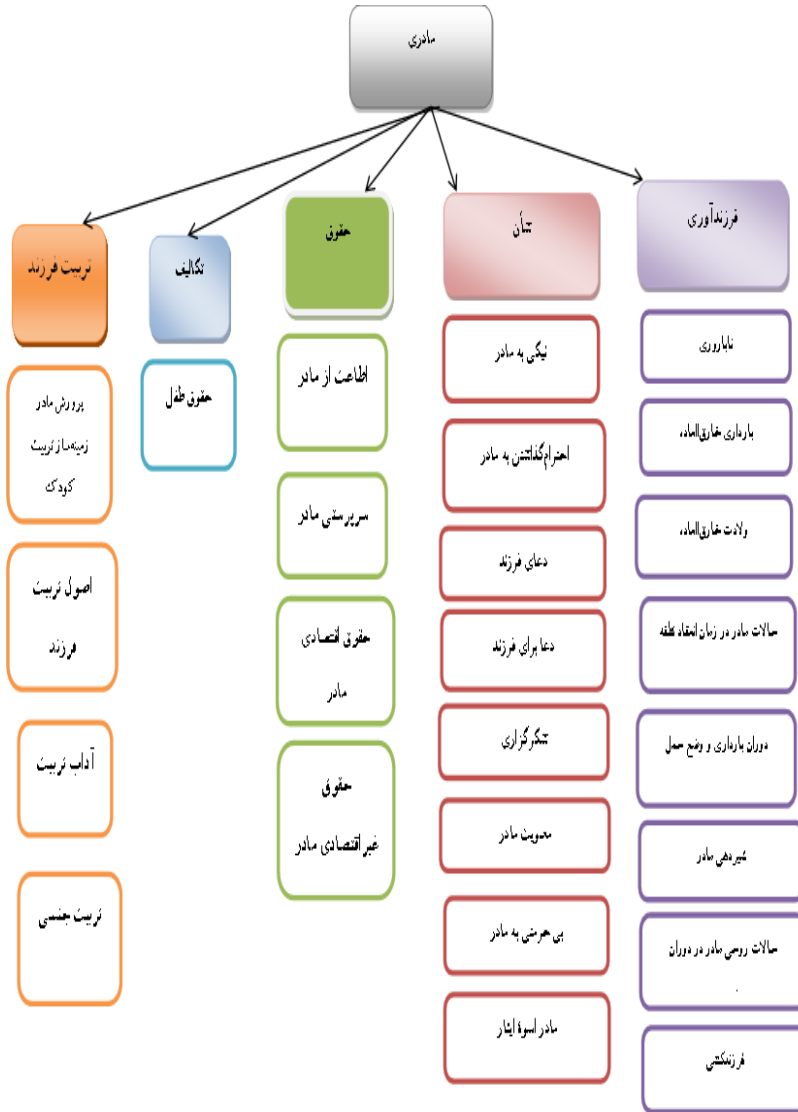
شان مادر: نیکی به مادر، احترام گذاشتن به مادر، دعای فرزند، دعا برای فرزند، شکرگذاری، معنویت مادر، بی‌حرمتی به مادر و مادر اسوه‌ایثار؛

حقوق مادر: اطاعت از مادر، سرپرستی مادر، حقوق اقتصادی مادر و حقوق غیراقتصادی مادر؛

تکالیف مادر: حقوق طفل؛

تربیت فرزند: پرورش مادر زمینه‌ساز تربیت کودک، اصول تربیت فرزند، آداب تربیت فرزند و تربیت جنسی.

نمودار ۱: تحلیل محتواهای شبکه‌ای از دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی



میزان فراوانی هر کدام از این بخش‌ها متفاوت و به شرح جدول ۱.ب است.

جدول شماره ۱.ب: فراوانی بخش‌های محتوای شبکه‌ای براساس دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی

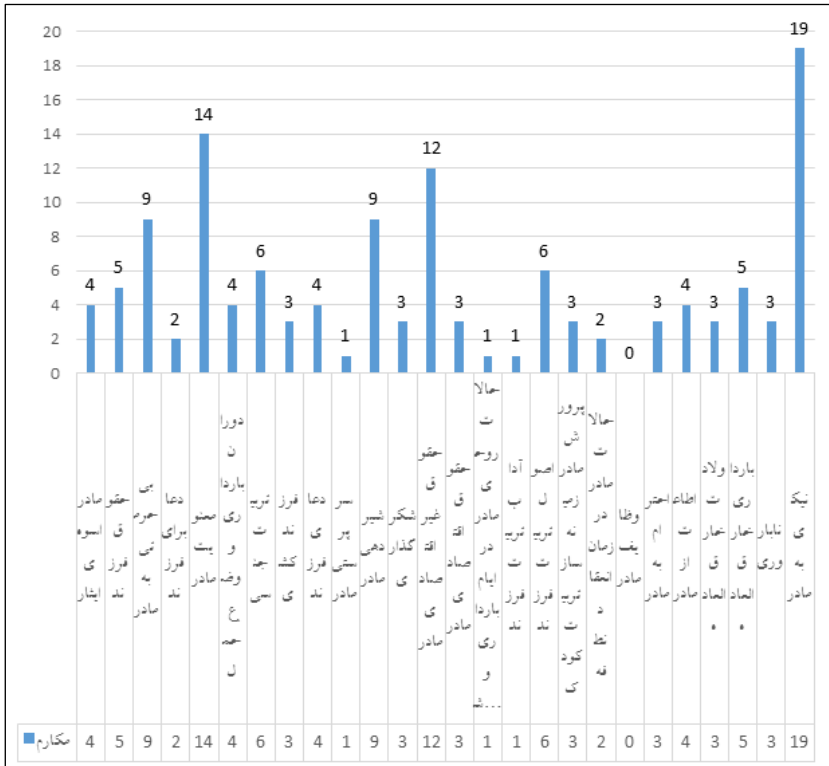
تربیت فرزند	تکالیف مادر	حقوق مادر	شأن مادر	فرزندآوری	فراوانی
۱۷	۵	۲۰	۵۸	۳۰	فراوانی

بیشترین بخش تأکید شده توسط آیت‌الله مکارم شیرازی براساس جدول ۱.ب به ترتیب، جایگاه مادر با فراوانی ۵۸ و فرزندآوری با فراوانی ۳۰ است. این نشانه آن است که در فرهنگ قرآنی با وجود توجه به جنبه‌های حقوقی و تکلیفی، بیشترین تأکید به جایگاه و احترام و نقش مادری است، به خلاف دیدگاه فمینیستی و غربی که موضوعات خانوادگی را حقوق محور دنبال می‌کنند و می‌خواهند روابط را با تأکید بر حقوق اصلاح کنند.

تحلیل کمی دیدگاه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی

براساس کدگذاری ثانویه دیدگاه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی در جدول ۱.ج نمودار فراوانی شماره ۲ به دست می‌آید که حاصل وارد کردن نتیجه‌های کدگذاری ثانویه در نرم‌افزار maxqad10 است. این نمودار به شرح ذیل است:

نمودار ۲: فراوانی کدهای ثانویه از دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی



اخلاق * تحلیل کیفی جایگاه و اخلاق مادری در تفسیر نمونه

طبق این نمودار، این مفسر بزرگوار به ۲۶ موضوع اصلی پرداخته‌اند که بیشترین تأکید ایشان بر نیکو به مادر با فراوانی ۱۹ است. بعد از آن، مباحث معنویت مادر با فراوانی ۱۴، حقوق غیراقتصادی مادر با فراوانی ۱۲، شیردهی مادر با فراوانی ۹ و بی‌حرمتی به مادر با فراوانی ۹، بیشترین میزان فراوانی را دارند. براساس این نمودار مبحث وظایف مادر بررسی نشده و آداب تربیت فرزند، حالت‌های روحی مادر در زمان حمل و شیردهی و سرپرستی مادر دارای فراوانی ۱ است. مادر اسوهٔ ایثار با فراوانی ۴ مبحثی است که تنها آیت‌الله مکارم شیرازی بر آن تأکید کرده‌اند. بیشترین بخش تأکید شده توسط

آیت‌الله مکارم شیرازی براساس جدول ۳.ج به ترتیب، شأن مادر با فراوانی ۵۸ و فرزندآوری با فراوانی ۳۰ است.

تحلیل کیفی داده‌ها

در ادامه داده‌ها از نظر کیفی بررسی می‌شوند. برای این کار به ترتیب، بخش‌های پنج‌گانه همراه با عناوین به دست آمده در هر مضمون آورده می‌شود.

۱. فرزندآوری

در این بخش به هشت مضمون دست یافتیم که عنوان‌های آن به این شرح است:

ناباروری

. پیری و عقیم‌بودن موانع بارداری

بارداری خارق‌العاده

. بارداری بدون شوهر

. تعجب زن عقیم ابراهیم از بشارت خداوند

. بارداری مریم به شکل خارق‌العاده

. بارداری به صورت غیرعادی و شگفتی از بارداری زن عقیم

ولادت خارق‌العاده

. ولادت خارق‌العاده عیسی و یحیی

حالت‌های مادر در زمان انعقاد نطفه

. انتخاب مریم و تطهیر او

. پذیرفته‌شدن مریم از سوی خداوند در پی نذر مادرش

دوران بارداری و وضع حمل

- . نقش مادر در حمل و به دنیا آوردن فرزند
- . پرورش دادن و پاک گرداندن مریم و ذریه او
- . کمترین مدت حاملگی: شش ماه

شیردهی مادر

- . رضاع به معنی شیرنوشیدن از پستان
- . اهمیت شیردهی مادر به کودک
- . اهمیت شیر مادر
- . واجب نبودن شیردهی برای مادر
- . شیردهی توسط دایه در صورت ناتوانایی مادر
- . شیردهی توسط دایه در صورت موافقت مادر
- . نقش مادر در تغذیه کودک و اهمیت شیر مادر
- . دوران کامل شیرخوارگی: دو سال
- حالت‌های روحی مادر در دوران بارداری و شیردهی
- . رفع اضطراب مریم و تردد خاطر
- . حسن قبول: اظهار حرمت و شرافتی برای مادر مریم
- . مناجات و دعای زن عمران در زمان حمل

فرزندکشی

- . نهی از کشتن فرزندان از ترس فقر و گرسنگی

۲. جایگاه مادر در نگاه مفسران

در این بخش به هشت مضمون دست یافتیم که عنوان‌هایش به این

شرح است:

نیکی به مادر

- . احسان به مادر
- . احسان به والدین مهم‌ترین کار بعد از توحید
- . اولویت احسان به والدین در مقایسه با احسان به دیگران
- . سختی بارداری و شیردهی، دلیل اولویت احسان به مادر
- . احتیاج پدر و مادر به فرزندان موقع پیری
- . نیکی به مادر در حد امکان و توان فرد
- . مهربانی با مادر؛ مظهر مهربانی با مردم
- . احسان به مادر؛ پاسخی بایسته به سی ماه رنج و تلاش وی برای رشد و تربیت فرزند

. توجه به بازگشت به سوی خداوند

. زمینه احسان به پدر و مادر

. رفتار و گفتار پسندیده با مادر

احترام به مادر

- . احترام به مادر؛ زیربنا و اساس پایداری اجتماع
- . وجوب احترام به مادر و رعایت احترام تام در معاشرت و سخن گفتن با او
- . سفارش خداوند به فرزند مبنی بر احترام گذاشتن به مادر به دلیل تحمل ضعف ناشی از دوران بارداری

دعای فرزند

. دعاهای فرزند در حق پدر و مادر و شکر الهی

دعا برای فرزند

. دعای آدم و حوا به درگاه خداوند برای داشتن فرزندی سالم و شایسته

پس از باردار شدن حوا علیه السلام

اجابت دعای مادر مریم از سوی خداوند دربارهٔ حفظ مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ از

شر شیطان

. برگزیده شدن مریم و اعطای مسیح به او به خاطر دعای مادرش

. دعا در دوران بارداری

شکرگزاری

. وجوب تشکر از مادر

. تشکر از مادر؛ عبادت و شکر خدا

. امر به تشکر از مادر، همانند امر به شکر از خدا

معنویت مادر

. وحی به مادر؛ نوعی الهام

بی حرمتی به مادر

. عاق والدین شدن؛ در شمار بزرگ‌ترین گناهان، بعد از شرک به

خدای بزرگ

. بی توجهی به والدین؛ عامل بی رغبتی برای افزایش نسل

. افراد گستاخ در برابر دعوت پدر و مادر به معاد؛ محکوم به عذاب

حتمی الهی

. عاق شدن؛ بزرگ‌ترین گناهان کبیره بعد از شرک ورزیدن به خدا

۳. حقوق مادر در نگاه مفسران

در این بخش به چهار مضمون دست یافتیم که نکته‌های آن به این

شرح است:

اطاعت از مادر

. وجوب اطاعت از پدر و مادر در موضوعات دنیوی

. اطاعت نکردن از مادر هنگام فراخواندن به شرک

. اطاعت از فرامین مادر

سرپرستی مادر

. تعلق تکوینی فرزند به پدر و مادر

. تحریر فرزند در شکم توسط مادر در نبود پدر (به علت فوت)

. ولایت مادر به فرزند در ادیان گذشته

حقوق اقتصادی مادر

. تأمین هزینه‌های مادر توسط پدر در دوران شیردهی

. تأمین هزینه‌های مادر در دوران شیردهی توسط پدر در صورت طلاق

. تأمین هزینه‌های مادر در دوران شیردهی توسط وارث در صورت

فوت پدر

. پرداخت کامل حقوق مادر؛ شرط جواز دایه‌گرفتن برای کودک

حقوق غیراقتصادی مادر

. حضانت و شیردهی؛ حق مادر طلاق‌داده‌شده

. ممنوع‌بودن حرج بر زن به‌واسطه منع دیدار یا شیردهی توسط پدر

. واجب‌نبودن شیردهی بر مادر

. حق مادر برای دو سال شیردهی

۴. تکالیف مادر در نگاه مفسران

در این بخش به دو مضمون دست یافتیم که عنوان‌های آن به این

شرح است:

حقوق فرزند

. ممنوع‌بودن ضررزدن مادر به طفل پدر

. نهی از ضرر رساندن پدر به طفل، به واسطهٔ جدا کردن طفل از مادر

. جواز سرپیچی از دستور مادر در صورت خواندن فرزند به کفر

وظایف مادر

. نهی از ضرر رساندن زن به شوهر به خاطر طفل: ممانعت از نزدیکی پدر

به فرزند

. گذاردن نام نیک؛ نخستین وظیفهٔ مادر در بدو تولد فرزند

. شیردادن؛ نخستین وظیفهٔ مادر در بدو تولد

۵. تربیت فرزند در نگاه مفسران

در این بخش به چهار عنوان دست یافتیم که نکته‌های آن به این شرح است:

پرورش مادر زمینه‌ساز تربیت کودک

. پاک‌ی والدین مؤثر در پاک‌ی طفل

اصول تربیت فرزند

. اهتمام انسان کمال یافته بر تربیت و اصلاح فرزند خویش

. تربیت عیسی در کنار مادر، تحت نظارت خداوند

. سرپرستی مادر فراهم‌ساز مساعدترین موقعیت برای تربیت

. تربیت در دامن مادر

. تربیت دینی

. مهد

. آغوش و دامن مادر

آداب تربیت فرزند

. تربیت فرزند در خردسالی براساس رحمت و مودت؛ نعمتی بزرگ و

شایسته

. تربیت توسط مادر؛ احسان به کودک

تربیت جنسی

. اجازه گرفتن فرزندان و بردگان در هنگام طلوع فجر و استراحت نیم‌روزی

و هنگام خواب شب

. وظیفه مؤمنان در جهت تربیت فرزند

. تربیت دختران با آموزش حجاب

نتیجه‌گیری

بر اساس آیه ۴۵ مربوط به مادر در قرآن و بررسی آن در تفسیر نمونه، این نتیجه‌ها به دست آمد:

• آیت‌الله مکارم شیرازی در مبحث مادری به ۲۶ موضوع اصلی پرداخته‌اند که بیشترین تأکید بر نیکی به مادر و لزوم انجام این کار است و بیشترین میزان فراوانی، یعنی ۱۶ را به خود اختصاص داده است و خداوند آن را در کنار توحید و عبادت خود قرار داده و دلیل آن را سختی و مشقت مادر در دوران حمل و شیردهی و همچنین بار سنگین تربیت طفل بیان کرده است. در این خصوص مادر اولویت و برتری بر پدر دارد و حتی شرک مادر نیز مانع احسان فرزند به او نمی‌شود و در زمان پیری مادر، باید احسان بیشتری به او کرد.

• معنویت مادر با فراوانی ۱۶ بیشترین میزان فراوانی را بعد از نیکی به مادر داشته است. مادر از طریق ایفای نقش مادری و رشد فضایل و کمالاتی مانند حیا، عفاف و ... در خود می‌تواند به قرب الهی رسد و شایسته نزول الهام و وحی الهی شود.

- مباحث سرپرستی مادر، وظایف مادر و حالت‌های مادر در زمان انعقاد نطفه بررسی نشد و آداب تربیت فرزند داراری فراوانی ۱ بود.
- مادر اسوهٔ ایثار با فراوانی ۲ مبحثی است که تنها آیت‌الله مکارم شیرازی بر آن تأکید کرده‌اند.
- در بررسی کدهای ثانویهٔ استخراج شده، به پنج بخش اصلی دست یافتیم که عبارت‌اند از:
 ۱. فرزندآوری شامل ناباروری، بارداری خارق‌العاده، ولادت خارق‌العاده، حالت‌های مادر در زمان انعقاد نطفه، دوران حمل و شیردهی، حالت‌های روحی مادر در دوران شیردهی و فرزندکشی؛
 ۲. شأن مادر شامل نیکی به مادر، احترام به مادر، دعا برای فرزند، دعای فرزند، شکرگزاری، معنویت، بی‌حرمتی به مادر و مادر اسوهٔ ایثار؛
 ۳. حقوق مادر شامل اطاعت از مادر، سرپرستی مادر، حقوق اقتصادی مادر و حقوق غیراقتصادی مادر؛
 ۴. تکالیف مادر شامل حقوق فرزند، وظایف مادر؛
 ۵. تربیت فرزند شامل اصول تربیت و آداب تربیت و تربیت جنسی.
- بیشترین تأکید در دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی در بخش‌های پنج‌گانه بر جایگاه مادر با فراوانی ۵۸ و فرزندآوری با فراوانی ۳۰ است. این نشانهٔ آن است که در فرهنگ قرآنی با وجود توجه به جنبه‌های حقوقی و تکلیفی، بیشترین تأکید به جایگاه و احترام و نقش مادری است، به‌خلاف مباحث فمینیستی و غربی که موضوعات خانوادگی را حقوق محوردنبال می‌کنند و می‌خواهند با تأکید بر حقوق، روابط را اصلاح کنند.

پیشنهادها:

۱. بررسی مقایسه‌ای نقش مادر در قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی؛
۲. استخراج مبانی و اصول فرزندپروری اسلامی از قرآن و تکمیل آن با نکته‌های مستخرج از روایات؛
۳. بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های آیت‌الله مکارم شیرازی با دیگر مفسران در خصوص فرزندپروری.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. افتخاری، اصغر، ۱۳۸۳، «قدرت جنسیت و شأن اجتماعی و سیاسی زن در دیدگاه امام خمینی علیه السلام»، کتاب تقد، ش ۱۷.
۳. بلالی، رقیه، علیرضا آقا یوسفی، ۱۳۹۰، «اثر بخشی برنامه آموزش والدین بر کاهش رفتاری کودکان؛ روانشناسی کاربردی»، س ۵، ش ۴ (۲۰)، زمستان.
۴. پاسنو، دایانا، ۱۳۸۴، فمینیسم راه یابی راهه، ترجمه محمد رضا مجیدی، چ ۱، پژوهشگاه فرهنگ و معارف.
۵. حاجی اسماعیلی، سمیه، ۱۳۹۳، مادری در نگاه دینی و عینیت اجتماعی، چ ۱، قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
۶. حسینی مجرد، اکرم، ۱۳۹۱، بررسی بحران مادری در جهان غرب و تأثیرات آن بر جامعه ایرانی، ج ۲، چ ۱، تهران: پیام عدالت.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۱، زن و خانواده؛ نقش و رسالت زن ۳، برگرفته از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، چ ۱، به کوشش امیرحسین بانکی ورفرد، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۸. رستمی، الهه، ۱۳۷۹، جنسیت، اشتغال و اسلام‌گرایی، تهران: انتشارات جامعه.
۹. شایسته‌رخ، الهه، شایسته بهرامی سامانی، ۱۳۹۱، «نقش مادر در تربیت دینی کودک»، مجموعه مقالات سومین نشست و اندیشه‌های راهبردی زن و خانواده، ج ۲، چ ۱، تهران: پیام عدالت، اردیبهشت.
۱۰. صانعی، مهدی، ۱۳۷۸، پژوهشی در تعلیم و تربیت اسلامی، چ ۱، مشهد: انتشارات سناباد.

۱۱. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۷۴، *المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء*، ج ۳، تهران: مکتبه الشفیعی.
۱۲. قائمی، علی، ۱۳۶۸، *نقش مادر در تربیت*، تهران: انتشارات امیری.
۱۳. گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۶، *جنگ علیه خانواده*، ترجمه معصومه محمدی، چ ۱، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۲، *نمونه*، چ ۱۸، دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. منصور، محمود، *پریرخ دادستان*، ۱۳۷۴، *روانشناسی ژنتیک* ۲، چ ۲، تهران: انتشارات رشد.
۱۶. یرچری، استانفورد لورا به، ۱۳۷۷، *تعامل والدین با کودک*، ترجمه محمد دهگانپور، تهران: انتشارات رشد.

1. Sanders.M.R(2002). Parenting intervention and the preventions of serious mental health problem in children . MJA.177.7.87-92.

آسیب‌شناسی پدیدارشناسانه تأثیر اینترنت و شبکه‌های اجتماعی بر اخلاق و باورهای دینی جوانان

اکبر صالحی*، مریم برادران کرمانی**

چکیده

رسانه‌های جدید و در رأس آن‌ها شبکه‌های اجتماعی مجازی موجب نوسازی فرایندهای اجتماعی شده و نگرش‌ها و رفتارهای کاربران را تحت تأثیر قرار داده‌اند؛ از این رو، باید به نقش اینترنت در شکل‌گیری و یا تغییر اخلاق و باورها و نگرش‌های دینی جوانان، به عنوان اجتماعی از کاربران توجه بیشتری کرد. پژوهش حاضر تلاش می‌کند با استفاده از روش‌شناسی پدیدارشناختی به آسیب‌شناسی نقش اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، مانند فیس‌بوک، لاین^۱،

* استادیار گروه فلسفه تعلیم تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران.

SALEHIHIDJI2@YAHOO.COM .

** کارشناسی ارشد فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی تهران.

maryambaradaran52@gmail.com.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۰۶

1.LINE



وایبر^۱ و واتس‌آپ^۲ در شکل‌گیری و یا تغییر اخلاق و باورهای دینی جوانان پیردازد. جامعه این پژوهش شصت نفر است که برای گردآوری اطلاعات از این افراد، روش مصاحبه اکتشافی و نیمه ساختاریافته و همچنین نمونه‌گیری هدفمند و انتخابی به‌کار گرفته شد. برای جمع‌آوری اطلاعات، نخست مصاحبه‌ها ضبط و سپس تجزیه و تحلیل شد و نتیجه‌های پژوهش از درون داده‌ها و مصاحبه‌ها به‌دست آمد. پیامدهای منفی فضای مجازی براساس یافته‌های این پژوهش عبارت است از: رواج بی‌بندوباری و گسترش روابط نامشروع در بین جوانان در شبکه‌های اجتماعی، مانند فیس‌بوک، لاین و ...، تهدید بنیان خانواده، بلوغ زودرس در جوانان، هرزه‌نگاری، ضعف بینش دینی و سهل‌انگاری در انجام واجبات، بحران هویت در جوانان، تهاجم فرهنگی، انتشار هنجارهای غربی و دگرگونی در سبک زندگی جوانان، ترویج باورهای خرافی، ایجاد شبهات دینی، ترویج مدهای نامناسب لباس و گسترش بدحجابی.

واژه‌های کلیدی

اینترنت، فضای مجازی، شبکه‌های اجتماعی، باورهای دینی، اخلاق، پژوهش پدیدارشناسانه.

مقدمه

اینترنت یکی از نمودهای بارز توسعه فناوری در عرصه ارتباطات است که کاربردهای گوناگونی دارد و امکانات فراوانی برای کاربران فراهم ساخته است.

1. VIBER.
2. WATSPP.

فضای سایبری و در پی آن شبکه‌های اجتماعی مجازی کارکردهای وسیعی دارند و باورها، اخلاق، ارزش‌ها و رفتار کاربران را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این کارکردها عبارت‌اند از: جست‌وجوی سریع در پایگاه‌های اطلاعاتی، تشکیل گروه‌های خبری و اتاق‌های گپ، دسترس به کتابخانه‌های بین‌المللی و نیز انجام فعالیت‌های تجاری و تبلیغاتی در سطح گسترده. با وجود این کارکردها نباید از آسیب‌های اینترنت در جهان امروز غافل بود (دهستانی و همکاران، ۱۳۹۱). البته با در نظر گرفتن کارکردهای گوناگون اینترنت، این ابزار به خودی خود آسیب‌زا نیست و روش استفاده از آن، عاملی تعیین‌کننده در نوع تأثیرپذیری رفتار و اخلاق و نگرش کاربران از اینترنت است.

نتایج پژوهشی نشان داد (قهرمانی و همکاران، ۱۳۹۲)، جاذبه فضای مجازی باعث می‌شود، بیشتر جوانان بودن در فضای مجازی را به بودن با همسالان و والدین ترجیح دهند و همچنین نسبت به درس و برنامه‌های تحصیلی بی‌توجه شده و دچار افت تحصیلی شوند. به نظر مزینانی (۱۳۹۲) تبادل فرهنگی، دسترس آسان به منابع اطلاعاتی، خارج شدن از انزوا و تفریح‌های سالم، از جمله مزیت‌ها و اثرهای مثبت اینترنت است و در مقابل، تهاجم فرهنگی، افزایش شکاف طبقاتی، بی‌توجهی به ارزش‌ها و هنجارها و نادیده گرفتن حقوق اولیه افراد جزء آثار منفی آن است. به نظر بینام (۱۳۹۲) اهمیت شبکه‌های اجتماعی مجازی زمانی معلوم می‌شود که بدانیم زندگی مجازی در حال پیشی گرفتن از زندگی واقعی است.

باتوجه به مطرح شدن بحث‌های ضددینی در فضای مجازی و خطر جنگ نرم، برنامه‌ریزی برای بهره‌برداری بهینه از اینترنت ضروری است. اسمیت و دانتون (۲۰۰۵) در پژوهشی ملی با عنوان «جوانان و مذهب» نشان دادند که نقش دین و معنویت در زندگی نوجوانان امریکایی، بسیار درخور توجه است و

پایبندی به دین و اخلاق با سبک زندگی مثبت همراه است. بسیاری از پژوهشگران تأکید می‌کنند که حتی ارتباط غیرمستقیم جوانان با مذهب و پایبندی آنان به اخلاق می‌تواند عاملی محافظت‌کننده در برابر برخی از رفتارهای پرخطر باشد (اسمیت و دانتون،^۱ ۲۰۰۵؛ هلاند،^۲ ۲۰۰۵؛ هوجسگارد و واربورگ،^۳ ۲۰۱۲)؛ هرچند نتیجه برخی پژوهش‌ها با تأکید بر نقش مهم شبکه‌های مجازی، بیانگر کاهش رفتارهای دینی در فضای مجازی است (شلتون^۴ و همکاران، ۲۰۱۲؛ هور،^۵ ۲۰۱۳). گروهی از پژوهشگران نیز با بررسی وضعیت دنیای مجازی، فضایی را در جهت بهبود کنش‌های دینی و اعتقادی ایجاد کرده‌اند.

اینترنت و باورهای اخلاقی و دینی؛ مروج یا مخرب

با رشد شتابان فناوری ارتباطات، دو روند بزرگ و اثرگذار جهانی شدن و مجازی شدن، یعنی منتقل شدن زندگی انسان‌ها به فضاهاى سایبری، موجب تغییر الگوهای فکری و اخلاقی بخش عظیمی از انسان‌ها، به ویژه جوانان شده است (زنجانی زاده و محمدجوادی، ۱۳۸۴؛ ارجمند سیاهپوش و همکاران، ۱۳۹۰). داوسون^۶ (۲۰۱۳) می‌نویسد:

رسانه‌ها مجرای ارتباطی خنثی یا منفعلی برای انتقال اطلاعات نیستند. آن‌ها پیام‌هایی شکل می‌دهند که بر دیدگاه‌های جهانی ساخته ذهن ما تأثیر

1. SMITH, CHRISTIAN & DENTON, MELINA
2. HELLAND
3. HOJSGAARD & WARBURG.
4. SHELTON.
5. HOOVER.
6. DAWSON.

می‌گذارد. براین اساس، رسانه‌ها ادراک، معانی، روابط انسانی و اخلاقی و اجتماعی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

بر اشر ادعا می‌کند که بُعد ارتباطی اینترنت و ویژگی‌های بالقوه آن، همراه با فناوری‌های جدید، گفتمان صلح و بین‌ادیانی را بیش از تضادها و تنش‌ها می‌پروراند. در مطالعه و تحلیل نگرش‌های ضددینی و ضداخلاقی در اینترنت، به‌ویژه در کشورهای اسلامی، تاریخ، بیشتر با تنش‌ها و تضادهای دینی همراه بوده است تا با انعطاف‌پذیری و همزیستی بین‌دینی (به‌نقل از اسمیت و دانتون، ۲۰۰۵). با توجه به نتایج پژوهش‌ها می‌توان گفت که از سویی دین و دین‌داری بر ویژگی‌های شخصیتی، اخلاقی، ارزش‌ها، باورها و نگرش‌های افراد تأثیر می‌گذارد (هامید،^۱ ۲۰۱۱) و از سوی دیگر، عوامل بیرونی و به‌ویژه فضای مجازی بر تربیت اخلاقی و ارزشی و باورهای دینی (همان).

پژوهش‌هایی میدانی درباره آثار اینترنت و شبکه‌های مجازی بر باورهای دینی انجام شده است؛ اما پژوهشی که به روش پدیدارشناسی یا مشابه این پژوهش باشد، دیده نشده است. بنابراین، با توجه به پیچیدگی این موضوع و اهمیت توجه به آن، لزوم انجام پژوهشی با رویکردی پدیدارشناسانه احساس می‌شود. همچنین، انجام چنین پژوهشی می‌تواند به برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران کمک کند تا اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مجازی را درست و آگاهانه به‌کار گیرند. در پژوهش حاضر پاسخ دو پرسش زیر بررسی می‌شود:

نخست، شناسایی آسیب‌شناسانه نقش اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، مانند فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ در اخلاق و باورهای دینی جوانان؛

1. HAMEED.

دوم، بیان راهکارهای پیشنهادی مصاحبه‌شوندگان برای کاهش آثار منفی این شبکه‌ها بر اخلاق و باورهای دینی جوانان.

روش‌شناسی

این پژوهش به روش پدیدارشناختی^۱ انجام شده است. به اعتقاد شورت در روش پدیدارشناختی ادراک‌ها به روشی بررسی می‌شوند که برای فهم ادراک زیست‌جهان فردی و نیز برای بسط و پالایش ادراک‌های پژوهشگر مناسب است (ترجمه مهرمحمدی، ۱۳۸۸). پژوهشگر در پدیدارشناسی علاقه‌مند به فهم پدیده‌های اجتماعی و روان‌شناسی از منظر مصاحبه‌شوندگان است (گرینولد، ۲۰۰۴: ۲). در پدیدارشناسی دستیابی به تجربه‌های زیستی مشارکت‌کنندگان، به‌طور عمده از طریق مصاحبه نیمه‌ساختاریافته حاصل می‌شود (واندارمش، ۲۰۰۴: ۳). در واقع هدف پدیدارشناسی کمک به محقق برای پی‌بردن به معنای واقعیت پنهان در ذهن مصاحبه‌شونده است.

نگرش پدیدارشناسی با متمرکز کردن توجه به مسئله پایدار معنا، کمکی عملی برای این آزمون فراهم می‌آورد؛ زیرا در ورای واقعیت‌ها و مهارت‌ها و رفتاری که در پیش‌زمینه دغدغه‌های تعلیم و تربیتی قرار دارد، مسائلی اساسی وجود دارند، مبنی بر اینکه این‌ها چه معنایی برای مشارکت‌کنندگان دارند (جیمبرلین، ۱۹۷۴؛ به نقل از باقری و همکاران، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

داده‌های این مطالعه از طریق مصاحبه نیمه‌ساختاریافته و اکتشافی جمع‌آوری شده است. به منظور رعایت اصول اخلاقی، پیش از شروع

1. PHENOMENOLOGY.
2. GROENEWALD.
3. VANDER MESCHT.

مصاحبه، شرکت‌کنندگان از اهداف و اهمیت تحقیق آگاه شدند و با رضایت در تحقیق شرکت کردند. همچنین، از آن‌ها برای ضبط مصاحبه‌ها اجازه گرفته و به آن‌ها اطمینان داده شد که اطلاعات به دست آمده، فقط در جهت اهداف تحقیق به کار گرفته می‌شوند و در گزارش‌های تحقیق هویت آن‌ها محرمانه خواهد ماند.

جامعه این پژوهش شصت نفر و برای انجام مصاحبه از نمونه‌گیری هدفمند و در دسترس استفاده شده است. مشارکت‌کنندگان در سه گروه کلی به این شرح‌اند: بیست نفر از میان فرهنگیان ناحیه یک کرج با مدرک تحصیلی کارشناسی و کارشناسی‌ارشد، بیست نفر از میان دانشجویان دانشکده روان‌شناسی دانشگاه خوارزمی کرج با مدرک تحصیلی کارشناسی‌ارشد و دکتری و بیست نفر نیز از میان دانش‌آموزان سال سوم و پیش‌دانشگاهی ناحیه یک کرج. در فرایند مصاحبه نوع پرسش‌ها باز و نیمه‌سازمان‌یافته بود؛ به گونه‌ای که مصاحبه‌شوندگان پیشنهادهایی می‌دادند و یا در میزان پاسخ به پرسش‌ها آزادانه عمل می‌کردند و تنها وظیفه محقق، کنترل سمت و سوی پاسخ‌ها بود تا از مسیر اصلی پرسش‌های پژوهش خارج نشوند. برای تجزیه و تحلیل اطلاعات، روش تحلیل کمی و کیفی محتوا به کار برده شد. بدین صورت که نخست، فراوانی کتی پاسخ‌ها از مصاحبه‌های ضبط‌شده استخراج و سپس از طریق تحلیل کیفی، گویه‌ها و جمله‌های متناسب با موضوع و پرسش‌های محقق تحلیل شدند. همچنین، در تحلیل و مقوله‌بندی آسیب‌ها و راه‌حل‌های پیشنهادی، برخی از متن‌های مصاحبه که هم‌پوشانی مفهومی داشتند، در یک مقوله یا ذیل یک راه‌حل قرار داده شدند.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های پرسش اول

پس از تحلیل و ارزیابی مصاحبه‌ها آسیب‌های اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ، بر اخلاق و باورهای دینی جوانان مشخص و در جدول زیر آورده شد. به نظر می‌رسد آسیب‌های ضداخلاقی عاملی برای سست کردن دین‌داری و باورهای دینی است؛ از این رو آنچه در جدول زیر مشاهده می‌شود، اغلب آسیب‌های اخلاقی و گاه آسیب‌هایی هستند که به باور دینی جوانان لطمه‌ای جدی وارد می‌کنند.

جدول ۱: خلاصه یافته‌ها و فراوانی حاصل از تحلیل مصاحبه‌ها درباره پاسخ پرسش اول

ردیف	مؤلفه‌ها: آسیب‌های اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ، بر اخلاق و باورهای دینی	فرهنگیان	دانشجویان	دانش‌آموزان	فراوانی کل
۱	هرزه‌نگاری: دیدن فیلم‌ها و عکس‌های غیراخلاقی	۱۲	۱۴	۱۱	۳۷*
۲	رواج بی‌بندوباری و گسترش روابط نامشروع در بین جوانان در فیس‌بوک، لاین، وایبر و...	۱۲	۱۲	۱۱	۳۵*
۳	بلوغ زودرس جوانان	۱۰	۱۰	۱۶	۳۶*
۴	ضعف بینش دینی و سهل‌انگاری در انجام واجبات دین اسلام	۱۰	۸	۱۴	۳۲
۵	تهدید بنیان خانواده و انفرادی زندگی کردن جوانان	۱۰	۱۵	۱۷	۴۲*
۶	بحران هویت در جوانان	۱۱	۹	۱۲	۳۲

ردیف	مؤلفه‌ها: آسیب‌های اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ، بر اخلاق و باورهای دینی	فرهنگیان	دانشجویان	دانش‌آموزان	فراوانی کل
۷	بسترسازی برای تهاجم فرهنگی	۱۰	۱۳	۱۰	۳۳
۸	انتقال و انتشار هنجارهای غربی و دگرگونی در سبک زندگی جوانان	۸	۱۳	۱۳	*۳۴
۹	ترویج باورهای خرافی و ایجاد شبهه‌های دینی	۸	۷	۶	۲۱
۱۰	ترویج مدهای نامناسب لباس و پوشش ضداسلامی و گسترش بدحجابی	۹	۱۶	۹	*۳۴

توصیف و تشریح مؤلفه‌ها

همان‌گونه که در جدول مشاهده می‌کنید، ده مؤلفه به‌عنوان مهم‌ترین آسیب‌های اینترنت و فضای مجازی بر اخلاق و باورهای دینی جوانان که مدنظر مصاحبه‌شوندگان بود، استخراج شده است و این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: ۱. هرزه‌نگاری؛ ۲. رواج بی‌بندوباری و گسترش روابط نامشروع در بین جوانان در شبکه‌های مجازی، مانند فیس‌بوک؛ ۳. بلوغ زودرس در جوانان؛ ۴. ضعف بینش دینی و سهل‌انگاری در انجام واجبات دین؛ ۵. تهدید بنیان خانواده و انفرادی زندگی‌کردن جوانان؛ ۶. بحران هویت در جوانان؛ ۷. بسترسازی برای تهاجم فرهنگی؛ ۸. انتقال و انتشار هنجارهای غربی و دگرگونی در سبک زندگی جوانان؛ ۹. ترویج باورهای خرافی و ایجاد شبهه‌های دینی؛ ۱۰. ترویج مدهای نامناسب لباس و پوشش ضد اسلامی و گسترش بدحجابی. در ادامه هر یک از مؤلفه‌ها شرح داده می‌شود.

۱. هرزه‌نگاری

بیشتر مصاحبه‌شوندگان به این آسیب اشاره کردند که یکی از هدف‌های پایگاه‌های اینترنت ایجاد انحرافات اخلاقی و جنسی در جوانان است. سایت‌های غیراخلاقی، اصول و باورهای دینی و اخلاقی یا حتی رفتار جنسی جوانان را تغییر می‌دهند و آنان را به فساد اخلاقی و ناهنجاری و کج‌رفتاری می‌کشانند. دسترس جوانان به این‌گونه سایت‌ها و مشاهده عکس‌ها و فیلم‌های مبتذل، آنان را به انواع اختلال‌های جنسی، مانند خودارضایی و همجنس‌گرایی و روابط نامشروع مبتلا می‌کند. ناهنجاری‌های پنهان در فضای سایبری و اینترنت زمینه انحراف و رواج هرزه‌نگاری را بین جوانان تشدید می‌کنند. نمونه‌هایی از تجربه‌های زیستی زیر بیان‌کننده این مسئله است.

دانش‌آموزانی با کدهای ۱۵ و ۳۷ می‌گویند:

بعضی از دانش‌آموزان به‌ویژه آن‌هایی که بیشتر به سایت‌های غیرمجاز وارد می‌شوند، وقتی با سایر دانش‌آموزان در مدرسه گفت‌وگو می‌کنند، آدرس سایت‌های ضداخلاقی را از طریق پیامک یا لاین و وایبر به اشتراک می‌گذارند.

دانشجویانی با کدهای ۱ و ۸ و ۱۴ اظهار می‌کنند:

اگرچه کنترل‌کنندگان سایت‌های غیراخلاقی، این سایت‌ها را فیلترینگ می‌کنند، بچه‌ها به‌ویژه آن‌هایی که خیلی به این‌گونه سایت‌ها وارد می‌شوند، معمولاً فیلتر شکن‌هایی را از دوستان و هم‌کلاسان خود می‌گیرند تا بتوانند به این سایت‌ها وارد شوند. چنین عملی آن‌ها را از نظر اخلاقی و دینی با مشکل مواجه می‌کند.

۲. رواج بی‌بندوباری و روابط نامشروع در بین جوانان

بیشتر مصاحبه‌شوندگان به این آسیب اشاره کردند که فیس‌بوک و لاین و وایبر از جمله شبکه‌های اجتماعی مجازی هستند که باعث گسترش روابط حرام و نامشروع میان جوانان می‌شود. در جامعه ما فیس‌بوک و وایبر، با وجود استفاده بجای بعضی کاربران از آن‌ها، شبکه‌هایی زیان‌بارند که روابط نامشروع و ضداخلاقی را ترویج می‌کنند. برخی کاربران با برقراری روابط مجازی و غیرشرعی و حتی بدون رعایت اصول اخلاقی، حریم الهی را به حریم ضداخلاقی که عامل تضعیف باورهای دینی است، تبدیل می‌کنند. برای نمونه به چند تجربه زیستی توجه کنید.

معلمی با کد ۱۹ می‌گوید:

همسرم برای شرکت در انجمن اولیا و مربیان وارد مدرسهٔ پسر می‌شود که به‌طور اتفاقی فرزندمان را هراسان و عجول در مقابل درِ مدرسه می‌بیند. همسرم از او می‌پرسد که با این عجله کجا می‌روی و چه اتفاقی افتاده است. پسر جواب می‌دهد: «دو نفر از کاربران وایبر من را تهدید کردند و گفتند، اگر جرأت دعوکردن داری، بیا به پارک. حالا می‌خواهم بروم تا ثابت کنم ترسو نیستم.»

دانشجویی با کد ۱۰ می‌گوید:

در پارکی نشسته بودم که با یک جوان حدوداً ۲۳ ساله مواجه شدم. از من پرسید: «در این پارک مأموران اماکن به کسی گیر می‌دهند؟» گفتم منظورت چیست؟ گفت: «بچه اینجا نیستیم.» پرسیدم اهل کجایی، گفت: «کردستان.» گفتم اینجا چه کار می‌کنید. گفت: «با دختری در فیس‌بوک آشنا شدم و برای آشنایی و ادامهٔ دوستی، در این پارک قرار گذاشتیم.»

دانشجویی با کد ۶ می گوید:

تازه در گوشی همراهم وایبر و لاین نصب کرده بودم و خیلی با نحوه کارکردن با آنها آشنا نبودم. در زمان نسبتاً کوتاهی پیام‌هایی برایم آمد که در آنها عکس‌ها و کلیپ‌های ضداخلاقی و ترویج‌کننده بی‌بندوباری‌های جنسی بود. این پیام‌ها برای هر نوجوان و جوانی تحریک‌کننده بود. وقتی موضوع را به یکی از دوستان گفتم که از من به وایبر و لاین واردتر بود، به من گفت می‌توانید در لاین و وایبر این‌گونه پیام‌ها را بلاک کنید و نباید شماره تلفن خودتان را به هر ناشناسی دهید.

۳. بلوغ زودرس در جوانان

بیشتر مصاحبه‌شوندگان گفتند، اینترنت عاملی است که بر سن شروع بلوغ تأثیر می‌گذارد. شبکه‌های مجازی وایبر و واتس‌آپ و لاین امکان ارسال فیلم‌های کوتاه و عکس‌های مستهجن را برای افراد بی‌بندوبار و بی‌اخلاق مهیا می‌کند و این پیام‌ها عاملی مهم در بلوغ زودرس جنسی است. اینک به چند تجربه زیستی شبیه به هم توجه کنید.

معلمانی با کدهای ۳۰۲، ۹، ۱۸ و ۳ می‌گویند:

امروزه فرزندان و دانش‌آموزان، به‌ویژه دبیرستانی‌ها پرسش‌های فراوانی درباره روابط دوستی و یا مسائل شرعی دوست‌یابی‌های اینترنتی می‌پرسند و آگاهی‌های جنسی‌شان نیز در مقایسه با چند سال پیش زیادتر شده است. فکر می‌کنم همه این مسائل یا دست‌کم یکی از دلایل این مشکلات، ناشی از آثار منفی اینترنت و فضاهای مجازی است.

دانش‌آموزانی با کدهای ۱۱ و ۱۸ و ۱ می‌گویند:

از طریق چت و لاین که معمولاً همیشه آنلاین شدن به راحتی امکان‌پذیر است، می‌توان هر فیلم کوتاه، چه خوب و چه بد را دریافت کرد یا فرستاد؛ البته افراد با اخلاق و باایمان، هرگز این گونه رفتارهای ضد اخلاقی را انجام نمی‌دهند.

۴. ضعف بینش دینی و سهل‌انگاری در انجام واجبات دین اسلام

تقریباً بیش از نیمی از مصاحبه‌شوندگان گفتند، یکی از آسیب‌های اینترنت این است که جوانان را به سوی خواهش‌های شهوانی و تفکرهای مادی و دنیاگرایانه سوق می‌دهد و گرایش‌ها و باورهای معنوی و اخلاقی و دینی آنان را سست می‌کند. جوانانی که به سوی خواسته‌های نابجا و آزادی‌های جنسی گرایش پیدا کرده‌اند، در انواع دام‌های شیطنی گرفتار و به ابتذال اخلاقی کشیده می‌شوند. اگر بر چنین شبکه‌های مجازی نظارت نشود، بسیاری از افراد سودجو با تبلیغ آیین‌های دروغین و ترویج موضوعات ضد اخلاقی، ذهن جوانان را به مسیرهای انحرافی می‌کشانند.

دانشجویانی با کدهای ۱۴ و ۲۰ می‌گویند:

در چند سال گذشته، برخی شبکه‌های اینترنتی افراد را گرفتار تجارت جهانی کاذب کرده و مسیر کسب‌وکار حلال را تغییر داده‌اند. در این شبکه‌ها اعضا برای جمع‌آوری پول و سود غیرشرعی بیشتر، به ساختن زیرشاخه تشویق می‌شوند. چنین فعالیت‌هایی نه شرعی است، نه اخلاقی و عاملی برای تضییع ایمان جوانان است. به تازگی باندهای بزرگ این کلاهبرداری‌های اینترنتی کنترل و عاملان آن دستگیر شده‌اند.

۵. تهدید بنیان خانواده و گسترش زندگی انفرادی

بیشتر مصاحبه‌شوندگان معتقد بودند، اینترنت سبک زندگی غربی و آزادی منفی را میان جوانان رواج داده و با ترویج موضوعات غیراخلاقی، آن‌ها را از مسیر درست تشکیل خانواده منحرف ساخته است. حضور افراد، به‌ویژه جوانان ناآگاه در کافی‌نت‌ها و گذراندن وقت زیادی برای گپ‌های اینترنتی، نمونه‌ای از سرگرمی‌های غیراخلاقی است که بنیان خانواده‌ها را تهدید می‌کند. فضای مجازی با ایجاد جوّ نامشروع برای گسترش دوستی‌های کاذب میان جوانان ناآگاه و با ایجاد اختلال در اخلاق و روابط زناشویی موجب فروپاشی کانون گرم خانواده می‌شود. مصاحبه‌شوندگان تجربه‌هایی را می‌گویند که البته اندکی با همدیگر مشابه است.

معلمی با کد ۱۷ و دانشجویی با کد ۵ معتقدند:

بسیاری از سودجویان و منحرفان جنسی با درج پیام‌هایی ضداخلاقی، روابط زناشویی را از حد شرعی خارج می‌کنند و از طریق راه‌اندازی سایت‌های ضداخلاقی، درج آگهی‌های غیرشرعی، ترویج پارتی‌های شبانه و بیان داستان‌هایی از آن‌ها جوانان را از تشکیل خانواده سالم باز می‌دارند.

۶. بحران هویت در جوانان

نیمی از مصاحبه‌شوندگان به این آسیب اشاره کردند که جوانان در دوران بلوغ با الگوها و ارزش‌های دروغین و غیراخلاقی به‌طور خواسته یا ناخواسته مواجه می‌شوند. در فضای مجازی حجم انبوهی از ارزش‌ها و الگوهای اخلاقی متضاد با ارزش‌ها و اخلاق اسلامی وجود دارد که خواسته یا ناخواسته بر شکل‌گیری هویت اخلاقی نوجوانان تأثیر گذارند. توجه به این تجربه‌ها جالب است.

معلمانی با کدهای ۱۵، ۱۰، ۷، ۹ و دانشجویانی با کدهای ۱۹، ۳ و دانش‌آموزانی با کدهای ۱۳ و ۲ می‌گویند:

در اینترنت، به‌ویژه در لاین و وایبر افراد و گروه‌های گوناگونی با آداب و رسوم و ادیان و مذاهب گوناگونی وجود دارند که باورهای خود را به همه، به‌ویژه جوانان القا می‌کنند و هویت دینی و اخلاقی آنان را به‌چالش می‌کشند. در عمل، چنین آموزه‌هایی باورهای دینی جوانانی را به‌خطر می‌اندازد که آگاهی‌های اندکی دربارهٔ دین دارند.

۷. بسترسازی برای تهاجم فرهنگی

بیشتر مصاحبه‌شوندگان معتقد بودند، استعمارگران با سوءاستفاده از اینترنت، باورها و ارزش‌های اخلاقی جوامع اسلامی را نشانه گرفته‌اند. آن‌ها با ترویج اندیشه‌ها و آثار ضددینی، افکار جوانان را منحرف و باورهای دینی آنان را سست می‌کنند؛ برای مثال، توهین و هتک حرمت به مقام شامخ پیامبر و درج کاریکاتورها و پیام‌های ضددینی و ضداخلاقی، پایه‌های اعتقادی افراد جامعه، به‌ویژه جوانان ناآگاه را متزلزل می‌کند. اینک به نمونه‌هایی از تجربهٔ زیستی در این باره توجه کنید.

دانشجویی با کد ۱۹ و معلمانی با کدهای ۸ و ۱۱ می‌گویند:

اینترنت قابلیت ایجاد فضای مجازی منفی و ضداخلاقی را دارد و عامل مهمی در تهاجم فرهنگی است؛ برای مثال، ترویج دیدگاه‌های افراطی فمینیستی، تبلیغ و انتشار سایت‌های غیراخلاقی، گسترش شبهه‌های دینی، توهین به مقدسات اسلامی نمونه‌ای از این تهاجم‌های فرهنگی هستند که در فضای مجازی دیده می‌شوند.

۸. انتقال و انتشار هنجارهای غربی و دگرگونی در سبک زندگی جوانان

بیش از نیمی از مصاحبه‌شوندگان گفتند، جامعه ایران جامعه‌ای دین‌دار و خدا محور و پایبند به دین و سنت است. با ورود اینترنت به ایران و تبلیغ و گسترش ضدارزش‌ها از طریق آن، جوانان، بسیار در معرض خطر قرار گرفتند و هدف استعمارگران جلب‌کردن توجه جوانان به سبک‌های زندگی جدید و متنوعی است که با ارزش‌ها و اخلاق اسلامی ما متضاد است. اینک به نمونه‌ای از تجربه زیستی توجه کنید.

دانشجویی با کد ۱ و معلمی با کد ۱۵ می‌گویند:

وقتی از طریق ماهواره و اینترنت و فضای مجازی لباس‌ها و مدهای فشن در معرض دید تماشاگران یا کاربران قرار می‌گیرد، چگونه می‌توان جلوی گرایش جوانان به این مدها را گرفت و مانع انحراف آن‌ها شد. تبلیغ و انتشار مدل‌ها و لباس‌های نامناسب و آرایش‌های متناسب با سبک زندگی غربی، عامل مهمی در ترویج سبک زندگی غیراسلامی است.

۹. ترویج باورهای خرافی و ایجاد تشبیه‌های دینی

تقریباً یک‌سوم مصاحبه‌شوندگان گفتند، در اینترنت مطالب غیراخلاقی و توهین‌آمیز نسبت به باورهای اخلاقی و دینی وجود دارد که اگر جوانان اعتقادی محکم نداشته باشند، به سرعت گمراه می‌شوند. دشمنان اسلام با ترویج باورهای خرافی، باورها و مقدسات دینی و اخلاقی ما را تمسخر می‌کنند و می‌کوشند جوانان را از انجام آیین‌های دینی و اخلاقی بازدارند. شبهه و بدعت در دین و ترویج سبک‌های متضاد با محتوای اخلاقی و دینی خطرناک است و

نتیجه آن سهل‌انگاری در انجام واجبات دینی است؛ برای نمونه به تجربه‌ای مشترک توجه کنید.

دانشجویانی با کدهای ۱۰، ۱۸، ۱۱، ۱۹ می‌گویند:

همیشه این پرسش برای من مطرح بود که چرا برخی نویسندگان غربی می‌گویند، تمام یافته‌های علمی نسبی‌اند. اگر این درست باشد، شبهه‌ای در دین ما ایجاد نمی‌کند؟

دانشجویی با کد ۶ می‌گوید:

در اینترنت مقاله‌ای دیدم که نوشته بود، انسان از نسل میمون به وجود آمده است و این مقاله درباره موضوعات مربوط به زیست‌شناسی و تنازع بقا و اصل تکامل تدریجی داروین توضیحاتی می‌داد. برای من این پرسش مطرح شد که چرا خداوند می‌فرماید انسان از خاک آفریده شده و چگونه روح در انسان دمیده شده است. این سؤال را از استاد پرسیدم و ایشان جواب قانع‌کننده‌ای به من داد. بی‌شک باید به این شبهه‌ها به دقت پاسخ داد و جوانان را آگاه ساخت.

۱۰. ترویج مدهای نامناسب لباس و گسترش بدحجابی

تقریباً بیشتر مصاحبه‌شوندگان به این موضوع اشاره کردند که در فضای مجازی انواع پوشش‌ها و مدل‌های مو و آرایش‌ها وجود دارد و جوانان، به‌ویژه آن‌هایی که از نظر ایمان و پایبندی به ارزش‌های اسلامی ضعیف هستند، ناآگاهانه از آن‌ها تقلید می‌کنند. امروزه، فرهنگ مدگرایی میان نسل جدید جایگاه خاصی دارد، به‌ویژه اگر خانواده‌ها این مدگرایی در جوانان را نادیده بگیرند یا حتی آنان را به آن تشویق کنند. تجربه‌های دانش‌آموزان در این زمینه تأمل‌برانگیز است:

دانش آموزان با کدهای ۱۰، ۲۰، ۱۲، ۶ و ۴ می گویند:

ما بیشتر برای انتخاب مدل گوشی، لباس و حتی برخی مدل‌های جدید آرایش مو در اینترنت جست‌وجو می‌کنیم و بعضی از دوستانمان از طریق وایبر و لاین این مدل‌ها را برای ما می‌فرستند.

دانش آموزی با کد ۴ می‌گوید:

من در لاین و وایبر و فیس‌بوک دوستانی دارم و یک بار موهایم را مثل آن‌ها اصلاح کردم که خانواده‌ام به شدت با این کار من مخالفت کردند و به‌ویژه پدرم توصیه کرد که نباید دیگر از عرف و فرهنگ اسلامی خانواده‌مان خارج شوم.

یافته‌های پرسش دوم

باتوجه به تحلیل مصاحبه‌ها محققان در جمع‌بندی، راه‌حل‌هایی براساس روش پدیدارشناسانه پیشنهاد کردند. آنان راه‌حل‌های پیشنهادی هم‌پوشان را با یکدیگر ترکیب کردند و برای هر مؤلفه راه‌حلی نهایی به‌منظور پیشگیری از آسیب‌های اینترنت و شبکه‌های اجتماعی فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ و همچنین برطرف‌ساختن آثار مخرب آن‌ها بر اخلاق و باورهای دینی پیشنهاد دادند که نتیجه‌های آن در جدول ۲ آمده است.

جدول ۲: خلاصه و جمع‌بندی نتیجه‌های حاصل درباره‌ی شناسایی آسیب‌ها و پیشنهادهای و

راهکارها در پرسش دوم

<p>راه‌حل‌های پیشنهادی برای پیشگیری و برطرف‌ساختن آسیب‌های فضای مجازی اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، مانند لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ بر اخلاق و باورهای دینی جوانان:</p>	<p>آسیب‌های شناسایی‌شده‌ی اینترنت و شبکه‌های اجتماعی فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ:</p>
<p>۱. آموزش نحوه‌ی استفاده‌ی صحیح از اینترنت، به‌ویژه فضاهای مجازی لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ و آگاهی‌دادن درباره‌ی خطرهای آن ۲. برای جلوگیری از آلوده‌شدن جوانان به گناهان، تفهیم این مطلب به آنان که خداوند همیشه ناظر بر اعمال آن‌هاست ۳. تقویت روابط عاطفی میان فرزندان و والدین از طریق توجه به موقع به نیازهای نوجوان ۴. برگزاری کارگاه‌های آشنایی با خطرهای فضای مجازی برای والدین و نوجوانان توسط متخصصان تعلیم و تربیت و اینترنت و پلیس سایبری</p>	<p>۱. هرزه‌نگاری</p>
<p>۱. ایجاد بستری مناسب برای ازدواج آسان و کم‌هزینه از طریق آگاهی‌دادن به خانواده‌ها برای تشویق فرزندان جوان خود به ازدواج و حمایت از آن‌ها ۲. پرکردن اوقات فراغت جوانان با تفریح‌های سالم ۳. دادن آگاهی‌های لازم درباره‌ی پیامدهای</p>	<p>۲. رواج بی‌بندوباری و گسترش روابط نامشروع در بین جوانان در فیس‌بوک، لاین، وایبر و...</p>

<p>راه‌حل‌های پیشنهادی برای پیشگیری و برطرف‌ساختن آسیب‌های فضای مجازی اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، مانند لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ بر اخلاق و باورهای دینی جوانان:</p>	<p>آسیب‌های شناسایی شده اینترنت و شبکه‌های اجتماعی فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ:</p>
<p>زیانبار دوست‌یابی در فضای مجازی ۴. تشویق خانواده‌ها نسبت به ثبت‌نام دانش‌آموزان از سنین خردسالی در کلاس‌های آموزش قرآن</p>	
<p>۱. قراردادن کامپیوتر در مکانی مناسب، به‌منظور نظارت والدین بر رفتار نوجوانان و جوانان ۲. معرفی سایت‌های مفید توسط والدین و مربیان در زمینه‌های گوناگون برای ارضای حس کنجکاوی جوانان ۳. تأمین به‌موقع نیازهای جسمی و روانی فرزندان</p>	<p>۳. بلوغ زودرس در جوانان</p>
<p>۱. نهادینه‌کردن باورهای دینی در جوانان و تبدیل‌شدن عملکرد این باورها به سازوکار انضباطی رفتاری ۲. گسترش فرهنگ عبادت، به‌ویژه نمازخواندن و تلاوت قرآن در جامعه ۳. برگزاری جلسه‌های هم‌اندیشی و کارگاه‌های آموزشی توسط صاحب‌نظران حوزه و دانشگاه و متخصصان تربیت اسلامی برای دانشجویان و دانش‌آموزان</p>	<p>۴. ضعف بینش دینی و سهل‌انگاری در انجام واجبات دین</p>

<p>راه‌حل‌های پیشنهادی برای پیشگیری و برطرف‌ساختن آسیب‌های فضای مجازی اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، مانند لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ بر اخلاق و باورهای دینی جوانان:</p>	<p>آسیب‌های شناسایی شده اینترنت و شبکه‌های اجتماعی فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ:</p>
<p>۱. برقراری روابط صمیمانه بین والدین و فرزندان برای جلوگیری از ایجاد خلأ عاطفی در جوانان ۲. ایجاد تعهد اخلاقی میان همسران ۳. دادن آگاهی‌های لازم درباره پیامدهای زیانبار دوست‌یابی در فضای مجازی از طریق والدین، به‌ویژه به دختران و پسران جوان</p>	<p>۵. تهدید بنیان خانواده و انفرادی زندگی کردن جوانان</p>
<p>۱. انتخاب و معرفی الگوهای موفق از جوانان مؤمن و متعهد و ترویج تجربه‌ها و اندیشه‌های آن‌ها از راه‌های گوناگون ۲. نظارت والدین بر نحوه دسترس فرزندان به فضای سایبری، به‌ویژه اینترنت</p>	<p>۶. بحران هویت در جوانان</p>
<p>۱. تبلیغ فرهنگ اصیل اسلامی از طریق پخش تصاویر و فیلم‌ها در فضای مجازی ۲. دادن آگاهی‌های لازم به جوانان در مدارس و دانشگاه‌ها درباره فتنه‌ها و دستاویزهای دشمنان و تهاجم فرهنگی ۳. برگزاری کرسی‌های هم‌اندیشی و تبادل فکری و عقیدتی و اسلامی در دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی</p>	<p>۷. بسترسازی برای تهاجم فرهنگی</p>

<p>راه‌حل‌های پیشنهادی برای پیشگیری و برطرف‌ساختن آسیب‌های فضای مجازی اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، مانند لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ بر اخلاق و باورهای دینی جوانان:</p>	<p>آسیب‌های شناسایی‌شده اینترنت و شبکه‌های اجتماعی فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ:</p>
<p>۱. آموزش مهارت‌های زندگی صحیح به روش اسلامی به جوانان از دوران کودکی و از طریق خانوادها</p> <p>۲. معرفی دین به‌عنوان راهی برای دستیابی به سعادت واقعی</p> <p>۳. انتخاب و معرفی الگوهای موفق از میان جوانان مؤمن و متعهد و ترویج تجربه‌ها و اندیشه‌های آن‌ها به روش‌های گوناگون</p>	<p>۸. انتقال و انتشار هنجارهای غربی و دگرگونی در سبک زندگی جوانان</p>
<p>۱. تقویت باورهای دینی جوانان از طریق بیان پاسخ‌های دقیق به شبهه‌های مطرح‌شده</p> <p>۲. راه‌اندازی شبکه‌های اجتماعی سالم و مفید برای مبارزه با شبکه‌های اجتماعی ضددینی</p> <p>۳. تبلیغ دین اسلام و دادن توضیحات کامل درباره آن در فضای مجازی</p> <p>۴. راه‌اندازی مرکز مبارزه با شبهه‌ها و فرقه‌های نوظهور در مدارس و دانشگاه‌های کشور با کمک متخصصان باتجربه حوزه و دانشگاه</p>	<p>۹. ترویج باورهای خرافی و ایجاد شبهه‌های دینی</p>
<p>۱. آگاهی دادن به جوانان، به‌خصوص دختران درباره مزیت‌های پوشش اسلامی</p>	<p>۱۰. ترویج مدهای نامناسب لباس و گسترش بدحجابی</p>

<p>راه‌حل‌های پیشنهادی برای پیشگیری و برطرف‌ساختن آسیب‌های فضای مجازی اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، مانند لاین، فیس‌بوک، وایبر و واتس‌آپ بر اخلاق و باورهای دینی جوانان:</p>	<p>آسیب‌های شناسایی‌شده اینترنت و شبکه‌های اجتماعی فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ:</p>
<p>۲. ترویج عفاف و حجاب از طریق گسترش امر به معروف و نهی از منکر در جامعه</p> <p>۳. کنترل طراحی لباس‌ها و ورد مدهای غربی به بازار داخلی و ایجاد سازوکارهای مناسب برای آرایشگاه‌های جوانان</p>	

نتیجه‌گیری

اینترنت علاوه بر کاربردهای گسترده تجاری و اداری و فرهنگی، سرگرمی‌ها و فضاهای تبلیغاتی گسترده‌ای دارد که هم سازنده و هم مخاطره‌آمیز است. چنین سرگرمی‌هایی در فضای مجازی، به‌ویژه در میان جوانان کاملاً مشهود است و روش استفاده از آن به نوع نگرش و هدف فرد یا جامعه بستگی دارد. دنیای مجازی زمانی زندگی فرد را به‌خطر می‌اندازد که تحت کنترل و نظارت نباشد. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که استفاده از جنبه سرگرم‌کننده اینترنت میان جوانان ناآگاه جامعه رو به گسترش است.

در بخشی از یافته‌ها به هرزه‌نگاری و رواج بی‌بندوباری و تهاجم فرهنگی به‌عنوان آسیب‌های فضای مجازی بر اخلاق و باورهای دینی جوانان اشاره شد که با نتیجه‌های پژوهش‌های مزینانی (۱۳۹۲) و خطیب زنجانی و فرج‌اللهی (۱۳۹۱) همخوانی دارد. تغییر سبک زندگی، ترویج باورهای خرافاتی، تهدید بنیان خانواده و انزوای جوانان نتیجه‌های دیگر این پژوهش است که با نتیجه‌های پژوهش زکی (۱۳۹۲) و به‌طور غیرمستقیم با پژوهش‌های خارجی

اسمیت و دانتون (۲۰۰۵) و هلاند (۲۰۰۵) و نیز هوجسگارد و واربورگ (۲۰۱۲) همخوانی دارد. آنان معتقد بودند، ارتباط غیرمستقیم جوانان با مذهب می تواند عاملی محافظت کننده در برابر تعدادی از رفتارهای پرخطر باشد.

بحران هویت و بلوغ زودرس و ترویج مدهای نامناسب لباس بخشی از یافته های این پژوهش بود که با نتیجه هایی از پژوهش های داخلی، همچون بینام (۱۳۹۲) و به طور مستقیم و غیرمستقیم با نتایج پژوهش های خارجی، همچون داوسون (۲۰۱۳) و هامید (۲۰۱۱) و نیز اسمیت و دانتون (۲۰۰۵) همخوانی دارد. در مقابل، برخی یافته های پژوهشی این تحقیق، نظیر سستی و سهل انگاری در انجام وظایف دینی با نتیجه های برخی پژوهش های خارجی، همچون شلتون و همکاران (۲۰۱۲) و کمپل (۲۰۱۲) در تضاد است. این پژوهشگران مدعی اند، بعد ارتباطی اینترنت و ویژگی های بالقوه آن همراه با فناوری های جدید، گفتمان صلح و بین ادیانی را بیش از تضادها و تنش ها می پروراند. همچنین، نتایج بعضی دیگر از پژوهش ها (هوور، ۲۰۱۳) بیانگر تأثیر مثبت اینترنت در تقویت بینش دینی کاربران اینترنت است که در تقابل با نتیجه این پژوهش است.

به هر حال، می توان پیشنهادهایی برای بهره مندی صحیح جوانان و دانشجویان و دانش آموزان از اینترنت بیان کرد، از جمله: راه اندازی مرکز مبارزه با شبهه ها و فرقه های نوظهور با حضور متخصصان مجرب حوزه و دانشگاه در مدارس و دانشگاه های کشور، کنترل طراحی لباس ها و ورود مدهای غربی به بازار داخلی، برگزاری کرسی های هم اندیشی و تبادل فکری و عقیدتی و اسلامی در دانشگاه ها و مراکز آموزشی، تشویق خانواده ها به ثبت نام دانش آموزان در کلاس های آموزش قرآن و نیز برگزاری کارگاه های آشنایی با

آسیب‌های فضای مجازی برای والدین و نوجوانان توسط متخصصان
تعلیم و تربیت و اینترنت اشاره کرد.

در پایان، با توجه به نتیجه‌های این پژوهش و برخی نتیجه‌های متناقض با
نتیجه این پژوهش و نیز نتیجه برخی پژوهش‌های خارجی مبنی بر آثار
مثبت اینترنت و فضای مجازی بر گفتمان دینی و اخلاقی، پیشنهاد
می‌شود، پژوهشی در این زمینه انجام شود: تأثیر هنجارهای پنهان فضای
مجازی، فیس‌بوک، لاین، وایبر و واتس‌آپ، در تقویت یادگیری و آموزش و
نیز تأثیر ترویج هنجارهای ارزشی و پنهان آن بر تربیت دینی و اخلاقی در
مدارس و دانشگاه‌ها.

منابع

۱. ارجمند سیاهپوش، اسحق و دیگران، ۱۳۹۰، «بررسی عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر میزان گرایش به اینترنت در بین دانشجویان دانشگاه پیام‌نور شهرستان شوش»، فصلنامه جامعه‌شناسی مطالعات جوانان، دوره ۲، ش ۴، ص ۳۵ تا ۶۲.
۲. بینام، امیرعلی، ۱۳۹۲، «بررسی رابطه بین استفاده از شبکه‌های اجتماعی و گرایش دینی»، مجموعه مقالات همایش تخصصی بررسی ابعاد شبکه‌های اجتماعی، تهران: جهاد دانشگاهی.
۳. باقری، خسرو و همکاران، ۱۳۸۹، رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴. دهستانی، مهدی و دیگران، ۱۳۹۱، «بررسی میزان دینداری و ارتباط آن با سبک‌های هویت دانشجویان»، مجله علوم رفتاری، دوره ۶، ش ۲، ۱۷۱ تا ۱۷۹.
۵. زنجانی‌زاده، هما و علی محمدجواد، ۱۳۸۴، «بررسی تأثیر اینترنت بر ارزش‌های خانواده»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۶، ش ۲، ۱۲۱ تا ۱۴۶.
۶. زکی، محمدعلی، ۱۳۹۲، «اینترنت و دینداری جوانان»، فصلنامه فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی، س ۴، ش ۲، زمستان ۱۳۹۲، ص ۲۱ تا ۴۳.
۷. شورت، ادموند، ۱۳۸۸، روش‌شناسی مطالعات برنامه‌دستی، ترجمه محمود مهرمحمدی، تهران: سمت.
۸. خطیب زنجانی، نازیلا و مهران فرج‌اللهی، ۱۳۹۱، «عوامل مؤثر در اشاعه مفاهیم و باورهای دینی بین دانش‌آموزان»، فصلنامه روانشناسی تربیتی، س ۸، ش ۲۵، ص ۱ تا ۱۷.

۹. قهرمانی، لیلا و دیگران، ۱۳۹۲، «وابستگی به اینترنت و تأثیر آن بر وضعیت تحصیلی دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی شیراز؛ مطالعه مقطعی رفتار اعتیادمحور»، *مجله علوم پزشکی شیراز*، دوره ۴، ش ۱، ص ۴۴ تا ۵۱.

۱۰. مزینانی، کاظم، ۱۳۹۲، «بررسی رابطه استفاده از شبکه‌های اجتماعی مجازی و هویت دینی کاربران»، *مجموعه مقالات همایش تخصصی بررسی ابعاد شبکه‌های اجتماعی*، تهران: جهاد دانشگاهی.

11. Campbell, H. A. (2012). Understanding the relationship between religion online and offline in a networked society. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1), 64-93.
12. Dawson, L. L., & Cowan, D. E. (Eds.). (2013). *Religion online: Finding faith on the Internet*. Routledge.
13. Groenewald, T (2004), A Phenomenological Research Design Illustrated, *International Journal of Qualitative Methods* 3 (1): 1-26
14. Hameed, Shihab A. (2011) Effect of Internet Drawbacks on Moral and Social Values of Users in Education, *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 5(6):PP: 372-380
15. Helland, C. (2005). Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the internet. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1).

16. Hojsgaard, M., & Warburg, M. (Eds.). (2012). Religion and cyberspace. Routledge
17. Hoover, S. M., & Clark, L. S. (Eds.). (2013). Practicing religion in the age of the media: explorations in media, religion, and culture. Columbia University Press.
18. Shelton, T., Zook, M., & Graham, M. (2012). The technology of religion: Mapping religious cyberscapes. *The Professional Geographer*, 64(4), 602-617.
19. Shieh H. F., S. E. Shannon (2005), Three Approaches to Qualitative Content Analysis, *Qual Health Res.*, Fooyin University, Taiwan University Washington.
20. Smith, Christian & Denton, Melina. (2005). Soul searching: the religious and spiritual lives of American teenagers. New York: Oxford University Press .
- 21 Van Manen, M (1982), Phenomenological pedagogy, *Curriculum Inquiry*, 12(3):283-99
- 22 Vander Mescht, Hennie (2004), Phenomenology in Education: A Case Study in Educational Leadership, *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Volume 4, Edition 1: 1-16

رابطه عوامل فرهنگی مؤثر بر اخلاق شهروندی در شهر شاهین شهر رامین طهماسبی زاده،* سیدهاشم گلستانی،** رضا اسماعیلی***

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی میزان رابطه عوامل مؤثر فرهنگی با اخلاق شهروندی در شهر شاهین شهر انجام شد. جامعه آماری پژوهش حاضر را تمامی شهروندان این شهر تشکیل دادند که از میان ۱۴۳ هزار و ۳۰۸ شهروند، ۷۱ هزار و ۳۵۷ نفر مرد و ۷۱ هزار و ۹۵۱ نفر زن بودند. در این پژوهش حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران ۳۸۳ محاسبه و جامعه نمونه با روش نمونه گیری تصادفی، متناسب با حجم جامعه آماری انتخاب شد. ابزار گردآوری اطلاعات، پرسش نامه محقق ساخته در چهار بُعد ارزش ها، هنجارها،

* دانشجوی کارشناسی ارشد برنامه ریزی امور فرهنگی.

Ramin.tahmasebi@yahoo.com.

** استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، خوراسگان.

*** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، خوراسگان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۲۰

باورهای فرهنگی و تعهدهای اخلاقی شهروندان بود که روایی ظاهری و محتوایی آن تأیید و روایی سازه آن توسط تحلیل عاملی انجام و پایایی ابزار برابر ۰/۹۶ برآورد شد. نتایج تحقیق نشان داد، ضریب همبستگی بین عوامل فرهنگی ($r=0/654$) با اخلاق شهروندی در شاهین شهر معنادار بوده است. یافته‌ها نشان داد، بین عوامل فرهنگی، یعنی ارزش‌ها و هنجارها و باورها، با اخلاق شهروندی به ترتیب ($r=0/421$) و ($r=0/621$) و ($r=0/634$) رابطه معنادار وجود دارد.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، شهروندی، اخلاق شهروندی، ارزش‌ها، هنجارها، باورها

مقدمه

شهر و شهروندی از جمله موضوعات مهم و مطرح در حوزه مطالعات فرهنگی است. به این دلیل که حجم درخور توجهی از جمعیت کشور در شهرها سکونت دارند، توجه به موضوعات شهروندی ذهن بسیاری از پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. امروزه شهروندی فراتر از بُعد قانونی، در قالب حق و حقوق شهروندی تعریف می‌شود. به انتظارات هر شهروند از دولت و سایر شهروندان نمی‌توان فقط از منظر قانونی توجه کرد؛ از این رو الزامی فراتر از الزام قانونی نیازمند تعریف و کنترل روابط میان فردی و شهروندی است و به نظر می‌رسد که این موضوع در چارچوب اخلاق تعریف پذیراست. موضوعات مربوط به شهروندی نه تنها در حوزه زیرساختی، بلکه در زمینه فعالیت‌های نرم و رفتاری، همچون فرهنگ و اخلاق نیز اهمیت زیادی دارد. نمی‌توان انکار کرد

که دستیابی به توسعه پایدار فرهنگی در شهرها، مستلزم توجه به موضوعات شهروندی به ویژه اخلاق شهروندی است. فصل حاضر در چند بخش، به بیان موضوع و اهمیت و ضرورت پرداختن به آن، هدفها، پرسش‌های پژوهش و تعریف‌های مفهومی و عملیاتی درخصوص اخلاق شهروندی می‌پردازد.

بیان موضوع

اخلاق^۱ و به ویژه اخلاق شهروندی،^۲ به خصوص پس از شکل‌گیری دولت رفاه و ورود انسان به دنیای مدرن مفهومی گسترده و پراستفاده‌ای داشته است. اخلاق قلمروی مهم در زندگی اجتماعی و معرفتی هر فرد است و چه بسا پیش از هر چیز وسیله‌ای برای تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها تلقی شود. ضرورت توجه به اصلاح اخلاق شهروندی، ضمن لزوم دوچندان در سطح کارگزاری و تصمیم‌سازی، به بخش خاص یا قشر بخصوصی از جامعه منحصر نیست؛ بلکه بازسازی و اصلاح و تکمیل اخلاق موضوعی است که همه زوایای زندگی شهروندان و ساختار جامعه را دربرمی‌گیرد. توجه به این موضوع نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن مؤلفه‌های فرهنگی در فضای شهری باشد. در واقع نمی‌توان اخلاق را موضوعی متفاوت از فرهنگ دانست؛ بلکه با رویکرد کل‌گرایانه به فرهنگ می‌توان حقوق و قانون و اخلاق را نیز موضوعی فرهنگی دانست.

1. Morality.

2. Civic Morality.

اخلاق و عناصر فرهنگی در تربیت شهروندی، همچون رعایت اخلاق در حوزه شهروندی اهمیت دارد. اگر با رویکردی فرهنگی به عناصر مؤثر بر اخلاق شهروندی نگریسته شود؛ می‌توان براساس مدل ساختی فرهنگ، عناصر فرهنگی را در سه حوزه اعتقادی و ارزشی و هنجاری طبق شکل زیر با اخلاق شهروندی در رابطه مفروض دانست. براین اساس، فرض محقق آن است که توجه به سازه‌های اخلاقی و ارزشی، زمانی در میان شهروندان یک شهر می‌تواند تا حد زیادی مشکلات اجتماعی، مسائل زیست‌محیطی، ارتباطات درون خانوادگی، مسائل شهری و ... را حل کند که با رویکرد فرهنگی در قالب ارزش‌ها و هنجارها و باورها به موضوعات اجتماعی نگریسته شود. به نظر می‌رسد جدایی انسان امروز از اخلاق در شهر، سبب گمگشتگی و ناآرامی او شده، به نحوی که پیامدهای آن علاوه بر آسیب‌های اجتماعی، مانع توسعه درون‌زا و پایدار فرهنگی و اجتماعی نیز شده است. براین اساس، موضوع تحقیق حاضر پرداختن به رابطه عوامل فرهنگی در بهبود اخلاق شهروندی است. موضوعی که طی آن محقق تلاش می‌کند با رویکردی فرهنگی به موضوع اخلاق در شهر بپردازد. در این پژوهش از سه سطح اعتقادی و ارزشی و هنجاری برای دسته‌بندی عوامل فرهنگی استفاده خواهد شد.

چارچوب نظری

رشد جوامع انسانی، گسترش شهرنشینی، رشد فرهنگ عمومی و پیچیده‌تر شدن روزافزون سازوکارها و روابط انسانی باعث شده است افکار عمومی و اقتضای گوناگون اجتماعی، کمتر به سیاست و سیاست‌مداری به صورت حرفه‌ای اشتغال داشته باشند و برعکس، بیشتر تمایل داشته باشند که سرعت چرخه‌های سیاسی و امکان مشارکت مستقیم خود را در اداره زندگی و سامان دادن به

وضعیت عمومی و زندگی روزمره خویش افزایش دهند. شروع این فرایند سال‌هاست نه فقط در کشورهای توسعه‌یافته، بلکه در کشورهای در حال توسعه مشهود است. این فرایند از خلال گسترش و تعمیق فعالیت سازمان‌های غیردولتی در همهٔ زمینه‌ها، به وجود آمدن سازمان‌های غیردولتی منطقه‌ای و بین‌المللی و تأثیرگذار شدن هرچه بیشتر آن‌ها در سیاست‌گذاری‌های ملی و جهانی شکل گرفته است. در این چشم‌انداز شهر و شهروندی نقشی اساسی دارند (فکوهی، ۱۳۸۸). به واسطهٔ کارکرد اخلاق است که اخلاق شهروندی در شهر اهمیت خاصی دارد.

مفهوم اخلاق شهروندی بیش از هر چیز به تعریف‌ها و نوع شهروندی در هر جامعه مرتبط است. در بیشتر تعریف‌ها از شهروند، بر جنبه‌های حقوقی شهروندی تأکید شده است که البته آن هم خارج از موضوع فرهنگ نیست؛ با این همه تجربهٔ شهروندی فقط به پایگاه حقوقی فرد بستگی ندارد؛ بلکه به روابط بین افراد و گروه‌های اجتماعی نیز متکی است (ذکایی، ۱۳۸۱). شهروند به کسی گفته می‌شود که آگاهانه و دلیل‌مند به عضویت در جمع درآید، دربارهٔ موضوعات عمومی آگاهی داشته باشد، نگرش‌هایی دربارهٔ فضیلت شهرنشینی به او القا شود، مجهز به مهارت‌هایی برای مشارکت در عرصهٔ سیاسی و اجتماعی باشد و در چهار قلمرو، یعنی قلمرو سیاسی شهروندی، شامل حق رأی و مشارکت سیاسی، قلمرو اجتماعی، رابطه‌ها و رفتارهای بین افراد در بافت اجتماعی، قلمرو فرهنگی، آگاهی از میراث فرهنگی مشترک، و قلمرو اقتصادی، رابطه فرد با کار و بازار مصرف و داشتن حق کار فعالیت کند (هاتر،^۱ ۱۹۹۹).

1. Hater.

اخلاق شهروندی مجموعه‌ای از قانون‌ها و عرف‌های اجتماعی است که می‌تواند در شهرهای بزرگ و متوسط، همچنین در شهرهای کوچک امکان زندگی مناسب و هماهنگ را بدون تنش چه با یکدیگر و چه با محیط زیست به وجود آورد. اخلاق شهروندی مجموعه‌ای از مبانی و معیارها، بایدها و نبایدها و هنجارهایی است که بر رفتار، اعمال، روابط و مناسبات اجتماعی شهروندان حاکم است و به لحاظ اهمیت، از موضوعات مهم زندگی شهروندان محسوب می‌شود که با گذشت زمان و در نتیجه پیشرفت علوم و فناوری‌های جدید، ترویج فرهنگ‌های گوناگون، رشد شهرنشینی و آشکار شدن نیازهای جدید مادی و معنوی انسان ضرورت آن بیشتر احساس می‌شود. در واقع اخلاق شهروندی اصولی است که سبب رعایت حقوق فردی و اجتماعی و تکلیف نسبت به دیگران، پیروی از قانون‌های اجتماعی، احساس مسئولیت نسبت به هم‌نوعان و ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی در همهٔ صحنه‌های تلاش و فعالیت‌های گوناگون می‌شود و ملکهٔ نفسانی و صفت پایدار شهروند را تشکیل می‌دهد. بر این اساس اخلاق شهروندی در ابعاد موضوعی گوناگونی ظاهر می‌شود؛ از جمله اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی، اخلاق اقتصادی، اخلاق سیاسی، اخلاق خانواده، اخلاق دولت‌مردان، اخلاق کارگزاران، اخلاق مدیران، اخلاق رسانه و مطبوعات و... (غلامی‌نیا، ۱۳۸۸).

سرشت انسان همواره به اعمال پسندیده میل دارد؛ بنابراین، شناخت صحیح حقیقت وجودی انسان باعث می‌شود، شهروند رفتار خود را به گونه‌ای تنظیم کند که با سرشت پاک او سازگار باشد و موجب سعادت و نیکبختی او شود. از آنجایی که اخلاق از ضروری‌ترین نیازهای جامعهٔ انسانی است و بسیاری از مشکلات فردی و

اجتماعی ریشهٔ اخلاقی دارد، می‌توان اصلاح اخلاق را زیربنای اصلاح جامعه دانست (غلامی‌نیا، ۱۳۸۸). از این رو محتوای ادیان بر پایهٔ ارزش‌ها و هنجارها و باورهای است که جوهرهٔ اصلی فرهنگ را تشکیل می‌دهند. عوامل فرهنگی را می‌توان در ابعاد گوناگونی دسته‌بندی کرد. برخی صاحب‌نظران ارزش‌ها و هنجارها را جوهرهٔ اساسی هر فرهنگی دانسته‌اند (قلی‌زاده، ۱۳۸۹؛ صالحی امیری، ۱۳۸۷). در واقع ارزش‌ها به‌عنوان عنصر اساسی هر فرهنگ از باورهای اساسی جامعه نشأت گرفته‌اند (فرهنگی و همکاران، ۱۳۸۷)؛ در این صورت می‌توان از سه عنصر ارزشی و اعتقادی و هنجاری به‌عنوان عنصرهای اصلی هر فرهنگ یاد کرد. این الگو برگرفته از مدل شاین در تبیین عناصر فرهنگ نیز است.

پیشینهٔ پژوهش

بررسی‌ها نشان می‌دهد حوزه‌های مشترک مطالعات شهروندی حول پنج محور اصلی و موضوعاتی شکل گرفته است که عبارت‌اند از: محورهای هویت، امکانات شهری، ارزش‌های اجتماعی و همچنین تعهدات و حقوق مسلم است (گروسمن، ۲۰۰۰) و موضوعاتی چون هنجارهای شهروندی (کافی و لیبی،^۱ ۲۰۰۹)، ارزش‌ها و مسؤولیت‌های اخلاقی (هاست،^۲ ۲۰۰۵)، امکانات شهری (کفاشی و کاوسی، ۱۳۸۷)، ارزش‌های زیست‌محیطی و فرایند جهانی‌شدن و شهروندی (فالکوئیست،^۳ ۲۰۰۸)، نهادها و عامل‌های مؤثر در تربیت شهروندی (شرفی و همکاران، ۱۳۸۷) ساختار حاکمیتی و سازمانی و فرهنگ شهروندی

1. Hilde Coffe ' Tanja van der Lippe.

2. Helen Haste.

3. Jessica Nihle 'n Fahlquist.

(فاطمی نیا، ۱۳۸۶). شبانی (۱۳۸۱) معتقد است که با افزایش تحصیلات، به رشد آگاهی سیاسی و آگاهی نسبت به حقوق و اخلاق و وظایف شهروندی نیز افزوده شده است. به نظر نیکومرام و همکارانش (۱۳۹۰) بیشترین تأثیرپذیری از فرهنگ در حوزه اخلاق، در بخش تعهدهای اجتماعی است.

مهدوی و اسمی (۱۳۹۲) در تحقیقی با عنوان «نگاهی جامعه‌شناختی به عوامل اجتماعی مؤثر بر اخلاق شهروندی جوانان کاشان» نشان دادند که میان عرصه عمومی ۰.۴۸۱، خانواده ۰.۳۰۵، آشنایی با مفاهیم جدید ۰.۲۷۰، پایگاه اجتماعی ۰.۱۹۰، سن ۳.۳۸، جنس ۳.۳۴ و اخلاق شهروندی رابطه معناداری وجود دارد. نتیجه تحلیل رگرسیونی نشان می‌دهد که متغیرهای باقی مانده در معادله رگرسیون با توجه به ضریب تعیین تعدیل شده کلی با همدیگر ۳۱.۹ درصد از واریانس متغیر وابسته را تبیین می‌کنند. در پایان آمار، تحلیل عاملی روی ۱۴ گویه انجام شد و بعد از چرخش و حذف گویه‌هایی که بارهای عاملی کم داشتند، در نهایت این عوامل به چهار عامل کاهش یافتند که عبارت‌اند از: رعایت قانون، انجام وظایف از روی اراده، آشنایی با مفاهیم جدید و احساس تعهد و روابط خانوادگی.

جو کواک^۱ (۲۰۰۷) در مطالعه‌ای با عنوان «چالش‌هایی برای تعلیم ارزش‌ها»^۲ بیان می‌کند که در آموزش‌های شهروندی ضرورت توجه به ارزش‌هایی، همچون وفاداری، صداقت، ثبات قدم، اعتماد، قدرت تحمل، مسؤلیت‌های اجتماعی و اخلاقی و ادبیات سیاسی که جزء ویژگی‌های

1. Joo Kwak, Duck.

2. Challenges for values education.

شهروندی است، امروزه از اهمیت بیشتری دارد. گیسون^۱ (۲۰۰۹) در پژوهشی با عنوان «توسعه اخلاقی و آماده‌سازی دانش‌آموزان شهروند جهانی» با تصریح به توسعه اخلاقی ارزش‌هایی چون مهربانی و دوستی، اعتماد و صداقت را مبنایی برای توسعه سریع دانش و مهارت‌ها در قرن بیست‌ویکم و فرایند جهانی شدن را مبنایی برای رسیدن به شهروند جهانی معرفی می‌کند.

فرضیه‌های پژوهش

- میان عوامل فرهنگی با بهبود اخلاق شهروندی در شاهین‌شهر رابطه وجود دارد.
- میان ارزش‌های فرهنگی با بهبود اخلاق شهروندی در شاهین‌شهر رابطه وجود دارد.
- میان هنجارهای فرهنگی با بهبود اخلاق شهروندی در شاهین‌شهر رابطه وجود دارد.
- میان باورهای فرهنگی با بهبود اخلاق شهروندی در شاهین‌شهر رابطه وجود دارد.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی و پیمایشی است. جامعه آماری این پژوهش تمام شهروندان شاهین‌شهر، یعنی ۱۴۳۳۰۸ نفر در آخرین سرشماری ۱۳۹۰ هستند که از این میان، ۷۱۳۵۷ نفر را مرد و ۷۱۹۵۱ نفر را زن تشکیل می‌دهند.

¹Gibson, Kay L.

حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران ۳۸۳ محاسبه و از طریق روش نمونه‌گیری تصادفی متناسب با حجم انتخاب شد. ابزار گردآوری اطلاعات، پرسش‌نامه محقق‌ساخته در چهار بعد ارزش‌ها، هنجارها، باورهای فرهنگی و تعهدهای اخلاقی شهروندان بود که روایی صوری و محتوایی آن تأیید و روایی سازه آن توسط تحلیل عاملی انجام گرفت. همچنین، پایایی ابزار برابر با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۰/۹۶ برآورد شد. نرخ بازگشت پرسش‌نامه در این پژوهش برابر ۹۵ درصد است که در واقع از بین ۳۸۸ پرسش‌نامه ۳۶۶ پرسش‌نامه بازگشت داده شد.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش در دو سطح توصیفی و استنباطی به شرح زیر تنظیم شده است:

یافته‌های توصیفی

در جدول ۱ تا ۷ یافته‌های توصیفی تحقیق شامل جنس، وضعیت تأهل، سن، میزان تحصیلات، شغل، وضعیت منزل و مدت اقامت نشان داده شده است.

جدول ۱: توزیع فراوانی گروه نمونه برحسب جنس

درصد فراوانی	فراوانی	شخص‌های آماری / جنس
۰/۵	۲	بی پاسخ
۴۸/۹	۱۷۹	زن
۵۰/۵	۱۸۵	مرد
۱۰۰	۳۶۶	مجموع

نتایج جدول ۱ نشان می‌دهد که ۴۸/۹ درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش، زن و ۵۰/۵ درصد مرد هستند.

جدول ۲: توزیع فراوانی گروه نمونه برحسب وضعیت تأهل

درصد فراوانی	فراوانی	شخص‌های آماری / وضعیت تأهل
۵/۲	۱۹	بی پاسخ
۴۱/۸	۱۵۳	مجرد
۵۳	۱۹۴	متأهل
۱۰۰	۳۶۶	مجموع

نتایج جدول ۲ نشان می‌دهد که ۴۱/۸ درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش، مجرد و ۵۳ درصد متأهل هستند.

جدول ۳: توزیع فراوانی گروه نمونه بر حسب سن

درصد فراوانی	فراوانی	شاخص‌های آماری
		سن
۰/۵	۲	بی پاسخ
۴/۹	۱۸	۱۸ تا ۱۸ سال
۹	۳۳	۲۱ تا ۲۱ سال
۱۷/۵	۶۴	۲۱ تا ۲۵ سال
۲۳/۸	۸۷	۲۵ تا ۳۰ سال
۲۷/۶	۱۰۱	۳۰ تا ۴۵ سال
۱۱/۵	۴۲	۴۵ تا ۵۵ سال
۳/۸	۱۴	۵۵ تا ۶۵ سال
۱/۴	۵	۶۵ سال و بیشتر
۱۰۰	۳۶۶	مجموع

نتایج جدول ۳ نشان می‌دهد که سن ۲۷/۶ درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش، بین ۳۰ تا ۴۵ سال است.

جدول ۴: توزیع فراوانی گروه نمونه برحسب میزان تحصیلات

درصد فراوانی	فراوانی	شاخص‌های آماری	میزان تحصیلات
۱/۱	۴		بی‌پاسخ
۹	۳۳		زیر دیپلم
۲۹/۵	۱۰۸		دیپلم
۱۷/۸	۶۵		فوق دیپلم
۳۲/۸	۱۲۰		لیسانس
۶/۳	۲۳		فوق لیسانس
۳/۶	۱۳		دکتری و بالاتر
۱۰۰	۳۶۶		مجموع

نتایج جدول ۴ نشان می‌دهد که تحصیلات ۳۲/۸ درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش، لیسانس است.

جدول ۵: توزیع فراوانی گروه نمونه برحسب شغل

درصد فراوانی	فراوانی	شاخص‌های آماری	شغل
۲/۵	۹		بی‌پاسخ
۴۸/۱	۱۷۶		شاغل
۷/۴	۲۷		بی‌کار
۳/۶	۱۳		بازنشسته
۶/۸	۲۵		دانش آموز
۱۵/۶	۵۷		دانشجو
۱۶/۱	۵۹		خانه‌دار
۱۰۰	۳۶۶		مجموع

نتایج جدول ۵ نشان می‌دهد که ۴۸/۱ درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش شاغل هستند.

جدول ۶: توزیع فراوانی گروه نمونه برحسب وضعیت منزل

درصد فراوانی	فراوانی	شاخص‌های آماری وضعیت منزل
۱/۹	۷	بی‌پاسخ
۶۲/۳	۲۲۸	شخصی
۲۷/۶	۱۰۱	رهن و اجاره
۱/۹	۷	سازمانی
۴/۱	۱۵	متعلق به اقوام
۲/۲	۸	سایر
۱۰۰	۳۶۶	مجموع

نتایج جدول ۶ نشان می‌دهد که ۶۲/۳ درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش در منازل شخصی زندگی می‌کنند.

جدول ۷: توزیع فراوانی گروه نمونه برحسب مدت اقامت

درصد فراوانی	فراوانی	شاخص‌های آماری مدت اقامت
۱/۴	۵	بی‌پاسخ
۱۱/۲	۴۱	کمتر از ۵ سال
۲۷/۶	۱۰۱	۵ تا ۱۰ سال
۲۹/۵	۱۰۸	۱۰ تا ۲۰ سال
۳۰/۳	۱۱۱	بیشتر از ۲۰ سال
۱۰۰	۳۶۶	مجموع

نتایج جدول ۷ نشان می‌دهد که ۳۰/۳ درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش بیشتر از ۲۰ سال در شاهین شهر اقامت دارند.

یافته‌های استنباطی

«بین عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی در شاهین شهر رابطه وجود دارد.» یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، همبستگی بین عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی در شاهین شهر معنی دار است؛ بنابراین، فرضیه اصلی مبنی بر اینکه میان عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی در شاهین شهر رابطه وجود دارد، تأیید می‌شود. جزئیات این معناداری در جدول ۸ تا ۱۰ نشان داده شده است. میان بُعد ارزش‌های فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی در شاهین شهر رابطه وجود دارد.

جدول ۸: ضریب همبستگی میان ارزش‌های فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی

متغیر ملاک اخلاق شهروندی			شاخص آماری
سطح معناداری	مجذور ضریب همبستگی	ضریب همبستگی	
۰/۰۰۱	۰/۱۷۷	۰/۴۲۱**	متغیر پیش میان ارزش‌های فرهنگی

$p < 0/01$

یافته‌های جدول ۸ نشان می‌دهد که ضریب همبستگی میان ارزش‌های فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی معنی دار است؛ یعنی میان ارزش‌های فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی ($r = 0/421$) رابطه معنی دار وجود دارد. براساس ضریب تعیین ($r^2 = 0/177$) ۱۷/۷ درصد واریانس

ارزش‌های فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی مشترک بوده است. بنابراین، فرضیه اول مبنی بر اینکه بین ارزش‌های فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی رابطه وجود دارد، تأیید می‌شود.

«میان بُعد هنجارهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی در شاهین شهر رابطه وجود دارد.»

جدول ۹: ضریب همبستگی میان هنجارهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی

متغیر ملاک اخلاق شهروندی			شاخص آماری
سطح معناداری	مجدور ضریب همبستگی	ضریب همبستگی	
۰/۰۱	۰/۴۰۲	۰/۶۳۴**	متغیر پیش میان هنجارهای فرهنگی

$p < 0.01$

یافته‌های جدول ۹ نشان می‌دهد که ضریب همبستگی میان هنجارهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی معنی‌دار است؛ یعنی میان هنجارهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی ($r = 0.634$) رابطه معنی‌دار وجود دارد. براساس ضریب تعیین (r^2) ۴۰/۲ درصد واریانس هنجارهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی مشترک بوده است. بنابراین، فرضیه دوم مبنی بر اینکه میان هنجارهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی رابطه وجود دارد، تأیید می‌شود.

«میان بُعد باورهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی در شاهین شهر رابطه وجود دارد.»

جدول ۱۰: ضریب همبستگی میان باورهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی

متغیر ملاک اخلاق شهروندی			شاخص آماری
سطح معناداری	مجذور ضریب همبستگی	ضریب همبستگی	
۰/۰۰۱	۰/۳۸۶	۰/۶۲۱**	متغیر پیش میان باورهای فرهنگی

$p < 0/01$

یافته‌های جدول ۱۰ نشان می‌دهد که ضریب همبستگی میان باورهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی معنی‌دار است؛ یعنی میان باورهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی ($r = 0/621$) رابطه معنی‌دار وجود دارد. براساس ضریب تعیین (r^2) ۳۸/۶ درصد واریانس باورهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی مشترک بوده است. بنابراین، فرضیه سوم مبنی بر اینکه میان باورهای فرهنگی از عوامل فرهنگی با اخلاق شهروندی رابطه وجود دارد، تأیید می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

زندگی شهری نوعی زندگی جمعی است و برای موفقیت در این نوع زندگی باید فردگرایی و منفعت‌طلبی تا حدودی مهار شود و اخلاق جمعی رواج یابد. شهروند کسی است که هم منافع خویش را بنگرد و هم منافع دیگران را و در سایه همکاری و همراهی با دیگران و پذیرش مسئولیت‌ها موقعیت بهتری را برای خود و دیگران فراهم سازد. می‌توان شهروندی را مفهومی به‌هم پیوسته از حقوق و وظایف مدنی و سیاسی و اجتماعی دانست که در آن همانند نوعی پایگاه، تمامی افراد جامعه شأن و عضویت اجتماعی دارند و همگان فارغ از

وابستگی‌های طبقاتی، نژادی، قومی، مذهبی و اقتصادی یکسان و برابر و واجد حق برخورداری از تمامی امتیازها و منابع و مزایای حاصل از جامعه‌اند و در نهایت موظف به مشارکت در جامعه‌ای هستند که در آن زندگی می‌کنند.

نتیجه‌های این پژوهش نشان داد، از جمله ارزش‌های تأثیرگذار بر اخلاق شهروندی عبارت است از: مؤدب بودن، رعایت صداقت، آراستگی، ارجح بودن مصالح جمعی، فروتنی و تواضع، احترام، اجتناب از تمسخر دیگران، پایبندی به قول و قرار، صلۀ رحم، دعوت به کار خیر، احترام به جایگاه زن، پرهیز از غیبت و احترام به والدین و بزرگان. پژوهشگران در حوزه مطالعات شهروندی به ارزش‌های فردی (آشتیانی و همکاران، ۱۳۸۵) ارزش‌های شهری و اجتماعی (فتحی و همکاران، ۱۳۸۵) ارزش‌های جهانی (لطف‌آبادی، ۱۳۸۵) و ارزش‌های ملی (صالحی امیری، ۱۳۸۸) پرداخته‌اند. ارزش‌هایی مثل وطن‌پرستی^۱ در مطالعات شهروندی (پرایموراز، ۲۰۰۹)^۲، ارزش‌های دموکراتیک و پذیرش فرهنگ اقلیت‌ها و احترام به آن و درک تفاوت‌های فرهنگی و مهاجرت (بابوک، ۲۰۰۷)^۳ از جمله این ارزش‌هاست.

در جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، همه چیز پیوسته در حال تغییر است، به طوری که ما هر روز شاهد پیشرفت یا تکمیل روش‌ها و اختراع‌ها و اکتشاف‌های جدیدی هستیم؛ ولی این به معنای آن نیست که اساساً ارزش‌های مطلق وجود ندارد؛ زیرا هر تغییری بر محوری ثابت و بر مبنای اصولی مسلم استوار است، وگرنه هیچ چیز قابل درک و تبیین نخواهد بود. به دیگر سخن، ما

1. Patriotism.

2. Igor Primoratz.

3. Rainer Bauböck.

برای درک دگرگونی‌ها نیازمند قاعده‌ها و ملاک‌ها و معیارهایی هستیم تا به اتکای آن‌ها دگرگونی‌ها را توجیه و تبیین عقلی کنیم و آن‌ها را دریابیم. در دنیا مفاهیمی از قبیل اصول مسلم عقلی، یعنی حق و حقیقت و خیر و نیکی، ارزش‌هایی مطلق هستند؛ گرچه مصداق‌های آن‌ها در دنیای محسوس، نسبی و تغییرپذیر است و به نوع جامعه و ارزش‌های مطلوب آن بستگی دارد. عوامل مؤثر بر ارزش‌ها عبارت‌اند از: طبقه‌های اجتماعی و اقتصادی، سیاست، تاریخ، نوع تعلیم و تربیت، خانواده، سن و سال، زمان، مکان و نقش فردی که بر یکدیگر تأثیر دارند. در واقع ارزش بار معنایی خاصی دارد که انسان به برخی اعمال و پاره‌ای از حالت‌ها و بعضی از پدیده‌ها نسبت می‌دهد. ارزش‌ها جوهره و شیرازه فرهنگ هستند و به زندگی فرد قصد و معنا می‌دهند و نسبی و تابع موقعیت فرهنگی‌اند.

ارزش‌ها ریشه‌دارترین عنصر فرهنگی هستند و از سنت‌ها و مبانی اخلاقی و به‌ویژه از ایدئولوژی حاکم بر جامعه تغذیه می‌کنند. در گذشته به دلیل کندی روند دگرگونی‌ها نظام ارزشی چندان تغییری نمی‌کرد و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد؛ ولی امروزه شتاب تحول‌ها و پیشرفت‌های علمی فنی جهان به‌ویژه در حوزه ارتباطات از یک سو راه را برای آموزش فرهنگ‌ها باز کرده است و از سوی دیگر باعث شده است که نظام ارزشی، مانند دیگر بنیان‌های جامعه یکپارچگی خود را از دست بدهد و جوامع و خانواده‌ها با بحران ارزشی و در پی آن با بحران‌های فرهنگی و اجتماعی مواجه شوند؛ در حالی که استمرار و بقای هر جامعه‌ای مستلزم آن است که مجموعه باورها و نگرش‌ها و مهارت‌های آن به نسل‌های جدید منتقل شود.

ارزش‌ها نقش اساسی در تبیین، کنترل، هدایت، نظارت و پیش‌بینی کنش دارند. در دیدگاه‌های اندیشمندان کلاسیک و مدرن، گاه این عنصر را به‌عنوان

اصلی مقدم بر تغییر و تحول اجتماعی یا به صورت نتیجه تغییر و تحول اجتماعی می توان مشاهده کرد. به علاوه ناکامی برنامه ریزی های اقتصادی در زمینه توسعه در کشورهای در حال توسعه سبب تقویت این ایده می شود که فرهنگ به همراه ارزش و ایدئال های اجتماعی اساس و بنیان توسعه در هر جامعه است؛ از این رو، صحبت کردن در زمینه ارزش های فرهنگی به عنوان عوامل خیزش جوامع به سمت توسعه شدت می گیرد. ارزش های که سطح فرهنگی هر جامعه ای را تعریف می کنند، به طور مستقیم مشهود نیستند؛ بلکه از محصولات فرهنگی گوناگون استنباط می شوند. همچنین، ارزش های رایج تأکید شده در جوامع را می توان از میانگین گیری ارزش های فردی اعضای جامعه استنباط کرد. در این شیوه ارزش های فردی تا حدی محصول فرهنگی مشترک و تا حدی محصول تجربه های منحصر به فرد افراد است. میانگین اولویت های ارزشی اعضای جامعه نشان دهنده اشتراک در اجتماعی شدن عمدی یا غیر عمدی ارزش ها یا اشتراک در فرهنگ پذیری است. پراکندگی های فردی حول این میانگین نشان دهنده شخصیت و تجربه منحصر به فرد افراد است.

نتیجه های این پژوهش نشان داد، از جمله ارزش ها و هنجارها و باورهای فرهنگی تأثیرگذار بر اخلاق شهروندی عبارت اند از: آراستگی، ارجح بودن مصالح جمعی، مؤدب بودن، فروتنی و تواضع، احترام، اجتناب از تمسخر دیگران، رعایت نظافت عمومی و قاعده های راهنمایی و رانندگی، عضویت در نهادهای شهری، همچون فرهنگ سراها، کتابخانه ها و... همکاری با نهادهای شهری، مانند شهرداری، پلیس و... مراقبت از مبلمان شهری، یعنی تلفن ها، چراغ برق، صندلی پارک ها و... رعایت صداقت، اعتقاد به نظارت الهی،

خدمت به مردم، اطاعت از قانون مشارکت در کارهایی سود همگانی دارد، پابندی به قول و قرار، صلۀ رحم، دعوت به کار خیر، احترام به جایگاه زن، پرهیز از غیبت، احترام به والدین و بزرگان.

خانواده و رسانه‌ها یکی از منابع بسیار مهمی هستند که در کنار نهادهای شهری و فرهنگ‌سراها ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی را به افراد منتقل می‌کنند. برای اینکه والدین در انتقال ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی موفق شوند، باید انسان کامل جامعه را که ریشه در منابع غنی فرهنگی، چون مذهب و ادبیات دارد، به جوانان شناسانند و خود نیز به ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی پایبند باشند. صداقت یکی از ارزش‌های مهم شناسایی شده در دسته‌بندی‌های ارزش‌های شهروندی در این مطالعه است. صداقت نه تنها زمینه‌ی ایجاد مهم‌ترین عامل در سرمایه‌ی اجتماعی، یعنی اعتماد متقابل را فراهم می‌کند، بلکه بستر انجام رفتارهای مبتنی بر امانت‌داری و حسن ظن را که تقویت‌کننده‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و در پی آن تقویت شالوده‌های فرهنگ شهروندی است، فراهم می‌کند. جو کواک^۱ (۲۰۰۷) ارزش‌هایی همچون وفاداری، صداقت، ثبات قدم، اعتماد، قدرت تحمل، مسئولیت‌پذیری‌های اجتماعی و اخلاقی را از ویژگی‌های شهروندی می‌داند. همچنین، گیبسون^۲ (۲۰۰۹) بسط اخلاقی ارزش‌هایی، چون مهربانی و دوستی، اعتماد و صداقت را به عنوان مبنایی برای توسعه‌ی سریع دانش و مهارت‌ها در قرن بیست و یکم و فرایند جهانی شدن می‌داند.

1. Joo Kwak, Duck.

2. Gibson, Kay L.

شهروند بنا بر تعابیر گذشته، پایهٔ جامعهٔ مدنی مبتنی بر مشارکت را شکل می‌دهد؛ از این رو به نظر می‌رسد، به دلیل حاکم شدن نوعی احساس نگرانی و بی‌اعتمادی در روابط میان فردی در تعامل‌های اجتماعی عصر حاضر، تقویت آموزه‌هایی چون صداقت در شهروندان و ترویج این آموزه‌ها میان آن‌ها ضروری است. ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی یکی دیگر از ارزش‌های مطرح در این مطالعه است. فردگرایی و جمع‌گرایی از گرایش‌های تعیین‌کننده‌ای است که در تحلیل کنش‌ها و نگرش‌های اجتماعی نقشی اساسی دارند و فرد را بر سر دوراهی اجتماعی قرار می‌دهند که نوع خاصی از تعارض میان مصلحت جمعی و نفع فردی است و در آن برای هر فرد، صرف نظر از انتخاب دیگران، بهترین گزینه انتخاب نفع فردی است.

ملاک کلی ارزش اخلاقی، مصلحت عمومی فرد و جامعه و مصلحت واقعی انسان است. مصلحت، یعنی هر چیزی که موجب کمال و صلاح واقعی انسان شود، نه چیزی که دلخواه افراد و خوشایند آن‌هاست. عنوان‌ها و ملاک‌های کلی از قبیل کمال انسان، عدالت و... تغییرناپذیرند؛ اما مصادیق آن‌ها بر حسب زمان و مکان و فرهنگ‌ها متفاوت است. در اصل، اصول اخلاقی مطلق و ثابت هستند؛ اما از جهت مصادیق، انعطاف‌پذیر و وابسته به زمان و مکان‌اند؛ مثلاً به‌طور کلی صداقت ارزشمند است؛ اما میزان ارزشمندی یا بی‌ارزشی مصادیق آن متفاوت است. راست‌گفتن تا آنجا که به صلاح فرد و جامعه است، با ارزش است؛ اما اگر همین عمل برخلاف مصالح فرد و جامعه بود؛ مثلاً جان انسانی را در معرض خطر و هلاکت قرار داد، ضد ارزش می‌شود.

منابع

۱. شرفی، ح، «سلوک فردی شهروندان در آرمانشهر رضوی»، مجموعه مقالات شهر بهشت، ۱۳۸۷..
۲. شیانی، م، «تحلیلی جامعه‌شناختی از وضعیت شهروندی در لرستان»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۴، ۳، ۱۳۸۱، ص ۶۰ تا ۸۰.
۳. دو مهدوی، محمدصادق و زهرا اسمی جوشقانی، «نگاهی جامعه‌شناختی به عوامل اجتماعی مؤثر بر اخلاق شهروندی جوانان کاشان؛ مطالعات جامعه‌شناختی شهری (مطالعات شهری)»، ۳(۸) تا ۳۰.۳، ۴، ۱۳۹۲، ص ۶۰ تا ۸۰.
۴. صالحی امیری، سیدرضا و فرزانه چاوش‌باشی، «چالش‌های فرهنگی شهرنشینی در ایران، پژوهشنامه مدیریت برنامه‌ریزی شهری؛ مرکز مطالعات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ش ۳، ۱۳۸۷، ص ۹ تا ۳۷.
۵. غلامی‌نیا، ع، «تأثیر انسان‌شناسی بر اخلاق شهروندی»، دوره ۶، ش ۲۱، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۶۱ تا ۱۷۱.
۶. فاطمی‌نیا، س، فرهنگ شهروندی محصول و محمل حاکمیت خوب، سازمان کارا و شهروند فعال»، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، س ۷، ش ۲۶، ۱۳۸۶، ص ۳۵ تا ۵۸.
۷. فکوهی، ن، «تقویت اخلاق شهروندی؛ راهی برای گذر به مردم‌سالاری مشارکتی»، مطالعات اجتماعی ایران، س ۳، ش ۲، ۱۳۸۸.
۸. قلی‌زاده، آ، جامعه‌شناسی فرهنگی، اصفهان: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان، ۱۳۸۸.
۹. نیکومرام، ه و دیگران، «نقش مهندسی فرهنگی در توسعه اخلاق شهروندی»، مطالعات مدیریت شهری، ۳(۵)، ص ۷۱ تا ۸۷.

10. Coffe H, Lippe T. 2009.Citizenship norms in Eastern Europe. Published online; 28 May 2009.Springerlink.
11. Fahlquist J.N. 2009. Moral responsibility for environmental problems-individual or institutiona?. Published By Springer 22 :109–124
12. Gibson KL. 2009.Moral development in preparing gifted students for global citizenship.Morality, Ethics, and Gifted Minds Springer US, 1-12.
13. Grossman D. 2000. The global and the local in partnership: Innovative approaches to citizenship education. paper presented at the sixth Unesco-Aceid,international conference on education, Bangkok, Thailand.
14. Haste H. 2005.Moral responsibility and citizenship education, education, arts& morality, editor, Doris B,Wallace Springer US, 143-167.
15. Heater , Derek . (1999) .Citizenship : The civic Ideal in world history , Politics and Education . London : Longman .
16. Joo Kwak. 2007. Challenges for values education today: In Search of a humanistic approach for the cultivation of the virtue of private citizenship, values education and lifelong learning, konkuk university, Seoul, Korea ,147-159.

بررسی پایبندی دانشجویان کارشناسی حسابداری به اخلاق حرفه‌ای حسین رجب‌دُری، * اعظم روستامیمندی، ** زیبا آسوده ***

چکیده

اخلاق در هر حرفه‌ای لازم است و اهمیت آن در حسابداری و حسابرسی نیز انکارناشدنی است. این مقاله با هدف بررسی و تعیین سطح پایبندی به اخلاق حرفه‌ای دانشجویان کارشناسی حسابداری در زمان کنونی و تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی برای آینده نوشته شده است. این پژوهش از نوع توصیفی پیمایشی است و اطلاعات لازم در آن، از طریق پرسش‌نامه به شیوه‌های مجازی و حضوری از دانشجویان کارشناسی حسابداری جمع‌آوری شده است. نتیجه‌های به‌دست آمده از یافته‌های پژوهش، براساس میزان نمره‌های حاصل از پرسش‌نامه با استفاده از تحلیل‌های توصیفی و استنباطی و آزمون پارامتریک t تک‌متغیره بررسی و تحلیل شده است. یافته‌های حاصل از پژوهش نشان

* دانشجوی کارشناسی ارشد حسابداری مؤسسه آموزش عالی حافظ شیراز.

Hosrado@gmail.com

** دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدشهر، گروه حسابداری، زاهدشهر.

*** دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدشهر، گروه حسابداری، زاهدشهر.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۷

می دهند که سطح پابندی به اخلاق حرفه‌ای در جامعه بررسی شده متوسط است که این سطح از پابندی مطلوب به نظر نمی‌رسد. بنابراین، برنامه‌ریزی برای نهادینه کردن اخلاق در جامعه حرفه‌ای و توجه بیشتر به این موضوع در مجموعه‌های آموزشی و حرفه‌ای ضروری است.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، حسابداری، اخلاق حرفه‌ای.

مقدمه

استمرار رفتاری خاص، حاکی از این است که این رفتار در عمق جان فرد ریشه یافته است و این رفتار درونی را اخلاق می‌نامند (بیک‌زاد و همکاران، ۱۳۸۹). دامنه اخلاق در حد رفتارهای فردی است؛ اما رفتارهای فردی وقتی در جامعه یا نهادهای اجتماعی شیوع می‌یابد، به نوعی به اخلاق جمعی تبدیل می‌شود و در فرهنگ جامعه ریشه می‌دواند و به نوعی حالت غالب می‌یابد که جامعه را با آن می‌توان شناخت (بحرینی، ۱۳۸۹). بنابراین، امروزه در تجزیه و تحلیل رفتار سازمان‌ها، پرداختن به اخلاق و ارزش‌های اخلاقی یکی از الزامات است.

نماد بیرونی سازمان‌ها را رفتارهای اخلاقی آن‌ها تشکیل می‌دهد که خود حاصل جمع ارزش‌های گوناگون اخلاقی است که در آن سازمان‌ها بروز یافته است (تولایی، ۱۳۸۸). هنگامی که موضوع‌های مهمی مثل اخلاق و حسابداری در کنار هم قرار می‌گیرند، به توجه و دقتی دوچندان نیاز می‌یابند؛ زیرا در موقعیت کنونی که رعایت‌نشدن برخی معیارهای اخلاقی، فسادهای مالی و نگرانی‌های زیادی را در بخش‌های دولتی و غیردولتی به وجود آورده است،

توجه به اخلاق راه اصلی نجات از این بحران است؛ بنابراین، ضروری است که یکی از دغدغه‌های اصلی مدیران در سطوح گوناگون، چگونگی ایجاد بسترهای مناسب برای شاغلان باشد تا افراد با حس مسئولیت و تعهد کامل کار کرده و اصول اخلاقی را رعایت کنند (بیک‌زاد و همکاران، ۱۳۸۹).

از آنجاکه دانشگاه مکان مناسبی برای فرهنگ‌سازی و آموزش اخلاق حرفه‌ای^۱ است و دانشجویان حسابداری دیر یا زود جذب بازار کار خواهند شد و به جمع هم‌حرفه‌ای‌های خود خواهند پیوست؛ بنابراین، با بررسی وضعیت اخلاقی دانشجویان، می‌توان از این موضوع شناختی نسبی به‌دست آورد و در صورت لزوم به آموزش علمی و عملی اخلاق حرفه‌ای در مجامع آموزشی پرداخت و بیش‌ازپیش به آن توجه کرد تا در آینده میزان پایداری اعضای حرفه به اخلاق حرفه‌ای افزایش یابد. برای این منظور، نخست باید وضعیت فعلی اخلاق در جامعه ارزیابی شود تا سطح عمومی پایداری به اخلاق حرفه‌ای در جامعه معین شود و سپس با توجه به یافته‌ها، برنامه‌ریزی مناسب صورت گیرد و راهکار مناسب پیشنهاد شود.

مبانی نظری

اخلاق حرفه‌ای و اهمیت آن در حسابداری

مهم‌ترین دلایلی که موجب می‌شوند سازمان‌ها بر رعایت اصول اخلاقی تأکید کنند، عبارت است از: نقش اخلاق به‌عنوان بخشی از راهبردهای سازمانی و مدیریت سازمان، تأثیر رعایت اخلاق در ایجاد تصویر مناسب از سازمان، نقش اخلاق به‌عنوان دانشی ویژه برای کاهش ناراحتی‌های اجتماعی، اثرهای

1. Profesional Ethic.

تبلیغاتی رعایت اصول اخلاقی، فشار دولت‌ها، تأثیر رعایت اخلاق بر عملکرد سازمان و قیمت سهام سازمان، مسئولیت قانونی مدیران و سازمان‌ها در رعایت اصول اخلاقی، استانداردها، تأثیر تعهد به اصول اخلاقی بر کیفیت کار، فراگیر شدن بحث اخلاق و فشار نفع‌برندگان گوناگون (وینتن، ۱۹۹۸). رعایت نکردن قواعد اخلاقی و قانونی نیز آثار و نتایجی را برای افراد و سازمان و مدیران در پی دارد که گاه ممکن است اصلاح‌ناشدنی باشند. این اثرها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. فردی

در جامعه‌ای که اخلاق در سطح مطلوبی قرار ندارد، در سطح فردی شاهد مشکلاتی خواهیم بود از این قرار: تقویت سیستم رابطه‌گرایی، بی‌اعتنایی، دلسردی و کناره‌گیری کارکنان و کم‌کاری‌های پنهان و آشکار، رشوه‌خواری و فساد اداری، افزایش سوءظن به سازمان و نحوه مدیریت آن، دادوستدهای غیراخلاقی و غیرقانونی، برخوردهای نامطلوب با ارباب‌رجوع و مصرف‌کنندگان کالا و خدمات، افزایش کشمکش، سرپیچی، غیبت و سایر رفتارهای ناهنجار، کاهش تعهد و حس وفاداری در برابر سازمان و مدیر، کاهش سطح بهره‌وری نیروی انسانی، ترس و وحشت کارکنان از شکایت درباره نقض قانون و اخلاق در سازمان به دلیل نبود امنیت شغلی، مشارکت نکردن کارکنان در تصمیم‌گیری‌های سازمانی و...؛

1. Winten.

۲. گروهی

اثرها و پیامدهای گروهی ضعف اخلاق در جامعه عبارت‌اند از: ترجیح منافع گروهی بر منافع سازمانی، تقویت روابط غیررسمی منفی در گروه‌های کاری، احساس وفاداری به گروه نه به سازمان، مشارکت نکردن گروه‌ها در تصمیم‌گیری‌های سازمان، تشکیل باندهای ویرانگر به منظور توجیه مخفی‌کاری‌ها و حمایت از یکدیگر در جهت نقض قانون و رعایت نکردن اخلاق در سازمان و... (سلاجقه و سیستانی‌خامان، ۱۳۸۹)؛

۳. سازمانی

طبیعتاً ضعف اخلاق و اثرهای فردی و گروهی آن در سازمان‌ها نیز تأثیرگذار خواهد بود. اثرها و پیامدهای سازمانی ضعف اخلاق شامل این نمونه‌هاست: مسئولیت‌نپذیرفتن و پاسخ‌گونی‌نبودن به نیازهای جامعه، انعکاس تصویر ذهنی نامطلوب از سازمان در جامعه، کاهش اثربخشی، کاهش کارآیی و در نتیجه کاهش بهره‌وری سازمانی، کاهش عمر مفید سازمان و تضعیف نظام شایسته‌سالاری در سازمان و افزایش روند ریزش نیروی انسانی متخصص (ابطحی، ۱۳۸۶). با توجه به ضعف اخلاق و فرهنگ کار در محیط‌های کاری، به نظر می‌رسد که امروزه اخلاق و فرهنگ کار در جامعه ما به بحرانی اجتماعی تبدیل شده است. در عصر حاضر، به دلیل بی‌توجهی به اخلاق نیروی کار، بر انگیزه کارگران و کارکنان و بهره‌وری و کیفیت خدمات ضررها و آسیب‌هایی وارد شده است که به‌کارگیری قواعد و مقررات اخلاقی را در مدیریت ضروری می‌سازد. اگرچه جامعه ما جامعه‌ای مذهبی و بسیار معتقد است و اخلاق در مفهوم سنتی آن در کشور و به‌ویژه در فرهنگ و تمدن اسلامی ما سابقه‌ای

دیرینه دارد، هیچ‌گاه به آن به‌عنوان ضرورت اجتماعی مهم نگریسته نشده است (سلاجقه و سیستانی‌خامان، ۱۳۸۹).

حرفه‌حسابداری یکی از حرفه‌های بسیار سخت و منضبط دنیاست و حسابدار به دلیل نوع و ماهیت خدماتش، باید اعتبار خاصی داشته و معتمد باشد. تداوم این اعتبار و اعتماد و تقویت آن به پابندی فکری و عملی اعضای حرفه به ضابطه‌های رفتاری و اخلاقی بستگی دارد (کمیته فنی سازمان حسابرسی، ۱۳۸۵). حسابداری نقش کلیدی در فرایندهای اجتماعی و اقتصادی جامعه ایفا می‌کند و استانداردهای اخلاقی، پرچم و صفتی بارز برای حرفه‌حسابداری محسوب می‌شوند (کلرگریک و همکاران، ۲۰۰۷^۱). از میان گرایش‌هایی که جامعه را به سمت وسوی رونق و شکوفایی هدایت می‌کنند، مذهب و اخلاق تکیه‌گاه‌های اجتناب‌ناپذیرند. ارزش‌های اخلاقی زیربنایی را فراهم می‌کنند که جامعه متمدن و دارای فرهنگ و رفتار متعالی بر آن بنا می‌شود؛ زیرا بدون این زیربنا جامعه متمدن از هم پاشیده می‌شود و فرومی‌ریزد (اسمیت، ۲۰۰۳^۲). آرمسترانگ و همکاران^۳ (۲۰۰۳) می‌گویند، توجه بیشتر به اخلاق در حسابداری ضروری است. همچنین یادآوری می‌کنند که «باید اخلاقیات بیشتری در آموزش حسابداری تعلیم داده شوند.» موج رسوایی‌های حسابداران به اعتبار این حرفه صدمه زده و باعث شده است، جوامع تجاری بارها خواستار بهبود تصمیم‌گیری اخلاقی در حرفه حسابداری شوند. در پی این مشکلات بزرگ، شرکت‌ها خواستار اخلاق‌مداری در حرفه حسابداری و حسابرسی و آموزش اخلاق در دوره تحصیلات حسابداری شده‌اند (ویزبور، ۲۰۰۹^۴).

-
1. Keler Craig et al.
 2. Smith.
 3. Armstrong et al.
 4. Weisbrod.

در مجموع، چنانچه در حرفه‌ای اخلاق حرفه‌ای وجود داشته باشد، آن حرفه پیشرفت خواهد کرد، وگرنه باید منتظر نابودی آن رشته باشیم (اسکندری، ۱۳۹۱) و حسابداری نیز از این قاعده خارج نیست. بی‌شک اخلاق در تمامی حرفه‌ها و به‌خصوص در حسابداری که با وضع اقتصادی و سرنوشت مردم سروکار دارد، اهمیت بسیاری دارد. اگر جامعه‌ای به اصول اخلاقی آگاه و نسبت به اجرای آن حساس باشد و آن را به رسمیت بشناسد، می‌توان به فراگیر شدن تعهد اخلاقی و مسئولیت‌پذیری و افزایش توانایی‌های لازم برای مقابله با درگیری‌های اخلاقی یا مشکلات امید داشت. از این رو برای رسیدن به وضعیت مطلوب، باید برای ارزیابی فعلی نیازمندی‌های اخلاقی برنامه‌ریزی کرد تا بتوان با توجه به نتیجه‌های به دست آمده برنامه‌ریزی‌های بلندمدت کرد.

نقش دانشگاه و دانشگاهیان در ترویج و نهادینه کردن اخلاق حرفه‌ای انکارنشده‌ای است؛ زیرا دانشجویان در آن محیط، آموزش‌های لازم را فرامی‌گیرند. بنابراین، محیط‌های آموزشی و دانشگاهی باید با توجه ویژه به اخلاق، برای تربیت مدیران فردا کارهایی انجام دهند؛ همچون گنجاندن سرفصل اخلاق در رشته حسابداری، آگاه کردن دانشجویان از نقش کلیدی حسابداران در سازمان‌ها، ارائه نمونه‌های واقعی و ملموس برای درک بهتر دانشجویان از لزوم به‌کارگیری اخلاق سازمانی (رجب‌دوری و روستامیمندی، ۱۳۹۳) و جلوگیری از القای جهان‌بینی سرمایه‌داری بی‌رحمانه در جهت حذف شریکانی از بازار که توان رقابت ندارند. براکNER^۱ (۱۹۹۲) عضو انجمن حسابداران مدیریت امریکا معتقد است: «دانشگاه‌ها مسئول تأکید بیشتر بر

آموزش اخلاق در تصمیم‌گیری هستند؛ اما اغلب، آموزش این ارزش‌ها را نادیده می‌گیرند.» بنابراین، با توجه به اینکه دانشگاه و مراکز آموزشی محیطی مناسب برای آموزش و ترویج اخلاق حرفه‌ای است، اگر قرار باشد به اهمیت اخلاق در جوامع حرفه‌ای بیش‌ازپیش توجه شود، طبیعتاً باید به وضعیت کنونی سطح اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان توجه کرد تا بتوان بر مبنای آن برنامه‌ریزی نمود.

پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش داخلی

اعتمادی و دیانتی (۱۳۸۸) پژوهشی را با عنوان «تأثیر دیدگاه اخلاقی مدیران مالی بر کیفیت گزارش‌های مالی شرکت‌ها» انجام دادند. مطالعه روی مدیران مالی ۱۰۵ شرکت پذیرفته‌شده در بورس انجام شد. در این پژوهش اخلاق مدیران مالی با استفاده از پرسش‌نامه موقعت اخلاقی سنجیده شد و برای داده‌پردازی روش الگوی معادلات ساختاری، مبتنی بر روش کمترین مربع‌های جزئی به کار گرفته شد. نتیجه‌ها نشان داده، دیدگاه اخلاقی مدیران مالی و آرمان‌گرایی آنان بر کیفیت گزارش‌های مالی مؤثر است؛ به طوری که ۱۸ درصد تغییرات این متغیر را تبیین می‌کند. ثقفی و همکاران (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «آموزش اخلاق حسابداری در دوره کارشناسی» گنجانیدن درس اخلاق حرفه‌ای در برنامه درسی رشته حسابداری و تفاوت‌های موجود در سرفصل‌های تدریس‌شده در این رشته را در ایران و ۱۵۰ دانشگاه برتر جهان بررسی کردند. سپس با تهیه پرسش‌نامه از یافته‌های ناهمگون و با بهره‌گیری از نظر کارشناسان به این نتیجه رسیدند که اخلاق در حسابداری مهم‌ترین اولویت برای تغییر در ساختار درسی کارشناسی حسابداری است و این سرفصل در سایر دروس پوشش داده نمی‌شود.

حساس‌یگانه و مقصودی (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «ارزش‌های اخلاقی در قضاوت حرفه‌ای حسابرس» با روش پیمایشی و با استفاده از پرسش‌نامه و در قالب طرح پس‌آزمون با گروه نظارت به روش میدانی به جمع‌آوری اطلاعات پرداختند. نتیجه تحلیل‌های آماری مبین آن است که تأثیر آیین رفتار حرفه‌ای بر انگیزش و عملکرد حسابرسان معنادار است و جنسیت نیز بر قضاوت حسابرسان مؤثر و قضاوت زنان اخلاقی‌تری است. همچنین، نتیجه‌گیری کردند که با توجه به تأثیر مثبت آیین رفتار حرفه‌ای بر قضاوت حسابرسان، تدریس واحدی درسی با عنوان «آیین رفتار حرفه‌ای» در دوره کارشناسی اهمیت دارد و دانشجویان باید با موضوعات حرفه آشنا و از انتظارات جامعه از اخلاق حرفه‌ای آگاه شوند. مؤسسه‌های حسابرسی نیز می‌توانند از نتایج این تحقیق برای جذب و آموزش کارکنان خود بهره‌گیرند.

رویایی و بیات (۱۳۹۰) تأثیر انگیزش اخلاقی بر تصمیم‌گیری اخلاقی را در دو سطح فردی و سازمانی آزمودند. آنان در این مطالعه اثر آموزش‌های اخلاقی و همچنین تأثیر انگیزش اخلاقی بر رفتار اخلاقی دانشجویان حسابداری را بررسی کردند. نتایج این بررسی حاکی از آن است که دانشجویان در دو سطح فردی و سازمانی، رفتار اخلاقی تقریباً مشابهی دارند. همچنین، میان انگیزش اخلاقی و تصمیم‌گیری در موقعیت‌های فردی رابطه معناداری مشاهده نشد؛ ولی میان ایجاد انگیزش اخلاقی و تصمیم‌گیری مرتبط با سازمان و محیط کار رابطه بسیار معناداری دیده شد. به علاوه، نتیجه‌های این پژوهش از نصیحت کردن دانشجویان حسابداری و ارائه الگوهای اخلاقی برای افزایش انگیزه اخلاقی آنان حمایت می‌کند.

حجازی و مسافری (۱۳۹۱) در پژوهش خود تأثیر جنس بر رعایت اخلاق حرفه‌ای و در پی آن، میزان تعهد دو گروه زن و مرد حسابداری را به معیارهای

اخلاق حرفه‌ای از طریق پرسش‌نامه بررسی کردند. نتایج پژوهش بیانگر نبود تفاوت معنادار میان دو گروه است. تحلیل و بررسی بیشتر نیز حاکی از آن است که رابطه خطی معنی‌داری میان اخلاق حرفه‌ای به‌عنوان متغیر وابسته و جنس به‌عنوان متغیر مستقل وجود ندارد؛ اما هنگامی که جنس در کنار سن قرار می‌گیرد، این رابطه خطی معنادار می‌شود؛ به طوری که قسمتی از دگرگونی‌های اخلاق حرفه‌ای توسط این دو متغیر توضیح داده می‌شود. نتیجه کلی بیانگر آن است که نوع جنس در سنین کمتر بر اخلاق حرفه‌ای تأثیرگذار است؛ اما با افزایش سن، این تأثیرگذاری کمرنگ می‌شود تا جایی که می‌توان گفت تأثیرگذاری خود را از دست می‌دهد.

نیکومرام و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهش خود به ارزیابی تأثیر اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت بر ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت با استفاده از رویکرد ترکیبی آنتروپی فازی پرداختند. جامعه آماری، شامل حسابداران صنعتی شاغل در حرفه و ابزار گردآوری داده‌ها در این پژوهش پرسش‌نامه است که با استانداردهای اصول اخلاقی حسابداران مدیریت منطبق است. انجمن حسابداران مدیریت امریکا این استانداردها را تعیین کرده‌اند. نتیجه آزمون‌ها نشان می‌دهد که اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت بر ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت در تمام ابعاد مؤثر است و این موضوع نشان‌دهنده اهمیت اخلاق حرفه‌ای در واحدهای مالی و حسابداری است که در کنار سایر فاکتورها مؤثر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در میان ابعاد اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت، شایستگی و صلاحیت حرفه‌ای حسابداران مدیریت و سپس بی‌طرفی حسابداران مدیریت، بیشترین تأثیر را بر ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت دارند.

پیشینه پژوهش خارجی

دیپ و همکاران^۱ (۱۹۹۰) در پژوهشی برنامه ارزیابی آموزشی را نقد و ادعا کردند، برنامه آموزشی باید به مجموعه وسیع تری از نتیجه‌ها توجه کند که از آن جمله می‌توان به نتیجه‌های مرتبط با رشد اخلاق حرفه‌ای و مهارت‌های میان‌فردی و مهارت‌های ارتباطی اشاره کرد. آن‌ها یک طبقه‌بندی از مهارت‌های لازم حسابداری ترسیم کردند. بررسی این فهرست نشان می‌دهد که مهارت‌هایی به مسائل اخلاقی اختصاص دارند؛ از جمله تشخیص مسائل اخلاقی و به‌کارگیری ارزش‌های شخصی در مواجهه با آن‌ها و ایجاد انگیزه برای ادامه یادگیری به صورت همیشگی و آموزش شیوه‌های برخورد مؤثر با فشارها. این مهارت‌ها برای رسیدن به برنامه آموزشی مبتنی بر اهداف، بسیار حیاتی است؛ زیرا اهداف آموزشی بر پایه این مهارت‌ها خواهند بود.

نتایج پژوهش سینگاپاکدی^۲ (۱۹۹۹) نشان می‌دهد که در درازمدت، اخلاق و مسئولیت‌پذیری اجتماعی تأثیراتی مثبت بر موفقیت سازمان دارد؛ زیرا سبب جذب و اعتماد مشتریان به محصول یا خدمت عرضه‌شده توسط آن سازمان می‌شود. وی دریافت که از میان ۳۰۰ شرکت بررسی‌شده در سال ۱۹۹۸، شرکت‌هایی دارای ارزش افزوده بیشتری در بازار و عملکرد مطلوب‌تری بودند که پایبندی و تعهد بیشتری به اصول اخلاقی داشتند. شاور و همکاران^۳ (۲۰۰۳) تأثیر جنس و توسعه شناختی و جهت‌گیری اخلاقی را بر اخلاق و

-
1. Deppe et al.
 2. Singhapakdi.
 3. Shawver et al.

نیت‌های اخلاقی حسابداران بررسی کردند. نتایج نشان داد که زنان از انتخاب روش‌هایی بی‌زارند که به مدیریت سود منجر شود. زنان در مقایسه با مردان حساس‌تر بودند و بنابراین، احتمال انتخاب کارهای مشکوک توسط آنان کمتر بود. در کل، قضاوت اخلاقی حسابداران از جنس و جهت‌گیری فرهنگی آنان متأثر بود، نه از توسعه شناختی. همچنین، نتایج پژوهش نشان داد که زمان و سطح اجتماعی شدن می‌تواند اثر جنس را تحت‌الشعاع قرار دهد.

گرین فیلد^۱ (۲۰۰۸) در تحقیق خود به این نتیجه رسید که دیدگاه اخلاقی افراد بر تصمیم‌های آن‌ها و نحوه انجام وظیفه‌هایی که به آن‌ها محول می‌شود، اثر می‌گذارد؛ به گونه‌ای که افراد دارای دیدگاه اخلاقی ایدئال‌گرا در مقایسه با افراد اقتضاگرا تمایل کمتری به دست‌کاری ارقام سود شرکت دارند. جین سوک و همکاران^۲ (۲۰۱۳) در پژوهش خود در پی بررسی اثر اخلاق شرکتی بر عملکرد مالی شرکت‌ها بودند. آن‌ها در تحقیق خود متغیرهای میانجی تعهدات جمعی سازمانی و رفتار شهروندی سازمانی را به‌کاربردند. پژوهشگران، نخست اثر اخلاق شرکتی را بر دو متغیر میانجی ارزیابی کردند و نتیجه این اثر را بر عملکرد مالی با استفاده از معادلات ساختاری آزمودند. نتیجه‌ها نشان می‌دهد که اخلاق شرکتی از طریق متغیرهای میانجی تعهدات جمعی سازمانی و رفتار شهروندی سازمانی اثر معناداری بر عملکرد مالی شرکت می‌گذارد و افزایش میزان اخلاق شرکتی موجب افزایش عملکرد مالی شرکت می‌شود.

1.Greenfield.
2.Jinseok et al.

روش‌شناسی پژوهش

فرضیه‌های پژوهش

برای رسیدن به اهداف پژوهش و با توجه به مطالب مطرح شده، فرضیه‌های زیر مطرح می‌شود:

فرضیه اصلی: آیا وضعیت اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان با میانگین ارزشی تفاوت معنادار دارد؟

فرضیه فرعی اول: آیا وضعیت اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان در بُعد علاقه به رشته تحصیلی با میانگین ارزشی تفاوت معنادار دارد؟

فرضیه فرعی دوم: آیا وضعیت اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان در بُعد پشتکار در تحصیل با میانگین ارزشی تفاوت معنادار دارد؟

فرضیه فرعی سوم: آیا وضعیت اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان در بُعد روابط انسانی با میانگین ارزشی تفاوت معنادار دارد؟

فرضیه فرعی چهارم: آیا وضعیت اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان در بُعد مشارکت در کار با میانگین ارزشی تفاوت معنادار دارد؟

روش پژوهش

پژوهش حاضر از لحاظ هدف، یعنی بررسی سطح اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان کارشناسی حسابداری کاربردی و از نظر گردآوری داده‌ها توصیفی پیمایشی است. در روش کتابخانه‌ای از طریق بررسی پژوهش‌ها، ادبیات موضوع و پیشینه تحقیق و چارچوبی مناسب برای موضوع مشخص شد. در روش میدانی از طریق ابزار پرسش‌نامه، اطلاعات لازم برای بررسی موضوع گردآوری شد. برای سنجش اخلاق حرفه‌ای از پرسش‌نامه استاندارد

گری گوری سی پتی^۱ استفاده شد که در سال ۱۹۹۰ ساخته شده و تاکنون در پژوهش‌های متعدد داخلی و خارجی به کار رفته است. این پرسش‌نامه شامل ۲۳ گویه است که ابعاد چهارگانه اخلاق در کار، یعنی علاقه به کار، پشتکار در کار، روابط انسانی در محل کار و مشارکت در کار را از دیدگاه سی پتی می‌سنجد. در این پرسش‌نامه برای پاسخ‌گویی مقیاس اندازه‌گیری لیکرت پنج‌گزینه‌ای و گزینه‌های کاملاً «مخالف»، «مخالف»، «نه موافق و نه مخالف»، «موافق» و «کاملاً موافق» و برای آزمون قابلیت اعتماد و اطمینان (پایایی) پرسش‌نامه روش آلفای کرونباخ^۲ به کار رفت. برای محاسبه ضریب آلفای کرونباخ، نخست باید واریانس نمره‌های هر زیرمجموعه سؤال‌های پرسش‌نامه (زیرآزمون) و واریانس کل و سپس مقدار ضریب آلفا را محاسبه کرد (سیف، ۱۳۸۲). در جدول شماره ۱ مقیاس‌ها و پرسش‌های مربوط به هر مقیاس و همچنین پایایی آن‌ها آمده است.

جدول شماره ۱: مقیاس‌ها و پایایی و پرسش‌های مربوط به هر مقیاس

مؤلفه	پرسش‌های مربوط به هر مؤلفه	ضریب آلفای کرونباخ
علاقه به رشته تحصیلی	پرسش‌های ۱ تا ۶	۰/۸۸
پشتکار در تحصیل	سوالات ۷ تا ۱۲	۰/۷۸
روابط انسانی	سوالات ۱۳ تا ۱۷	۰/۷۲
مشارکت در کار	سوالات ۱۸ تا ۲۳	۰/۸۰
اخلاق کار	تمامی پرسش‌ها	۰/۸۹

1. Gregory. C. Petty.

2. Cronbach's alpha.

باتوجه به اینکه پایایی به دست آمده از هریک از مؤلفه‌های پرسش‌نامه و همچنین تمامی سؤال‌های پرسش‌نامه بالاتر از ۷۰ درصد است؛ بنابراین، پایایی پرسش‌نامه تأیید می‌شود.

جامعه و نمونه

جامعه آماری پژوهش انجام شده تمامی دانشجویان کارشناسی حسابداری در ایران، در سال تحصیلی اول ۱۳۹۳ تا ۱۳۹۴ است. باتوجه به اینکه بررسی تمامی دانشجویان آموزشگاه‌ها و دانشگاه‌های دارای این رشته به دلیل پراکندگی این مراکز در ایران، سخت و تا حدودی غیرممکن است، این پژوهش با شیوه نمونه‌گیری در دسترس انجام شد. برای محاسبه حجم نمونه از رابطه شماره ۱ استفاده شده است:

$$n = \frac{z \left(\frac{\alpha}{2} \right)^2 \times p(1-p)}{\varepsilon^2} \quad \text{رابطه (۱)}$$

P : برآورد نسبت صفت متغیر ($P=0.5$)

Z : متغیر نرمال واحد متناظر با سطح اطمینان ۹۵ درصد

مقدار اشتباه مجاز (0.07)

بنابراین حجم نمونه لازم پژوهش عبارت است از:

$$n = \frac{(1.96)^2 \times 0.5(1 - 0.5)}{(0.07)^2} = 196$$

پرسش‌نامه‌های پژوهش با دو شیوه حضور و مجازی جمع‌آوری شد. در شیوه حضور با مراجعه به دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی در دسترس، یعنی دانشگاه‌های دولتی، پیام‌نور، غیرانتفاعی، علمی‌کاربردی و آزاد اسلامی در دسترس در استان فارس، اصفهان و هرمزگان، پرسش‌نامه در اختیار دانشجویان کارشناسی حسابداری، ترجیحاً دانشجویان ترم‌های بالاتر و نزدیک به فارغ‌التحصیلی قرار گرفت. برای افزایش اعتماد به یافته‌ها ۳۰۰ پرسش‌نامه به دانشجویان داده و ۲۵۴ پرسش‌نامه دریافت شد. به عبارتی ۸۶ درصد از پرسش‌نامه‌ها دریافت شد که پس از بررسی، اطلاعات ۲۳۱ پرسش‌نامه کامل بود. در شیوه مجازی نیز با جست‌وجوی انجمن‌های علمی و وبلاگ‌های گروهی دانشجویان کارشناسی حسابداری سراسر کشور در فضای مجازی، پس از طراحی پرسش‌نامه در محیط فرم‌نگار گوگل ۱، دعوت‌نامه و پرسش‌نامه برای ایشان فرستاده و از ایشان برای همکاری در تکمیل پرسش‌نامه دعوت شد. ۲۸ پرسش‌نامه نیز از این طریق جمع‌آوری شد. در مجموع ۲۵۹ پرسش‌نامه تکمیل شده در اختیار بود که برای بررسی موضوع کافی به نظر می‌رسید. بررسی جنس افراد نمونه‌های بررسی شده در جدول شماره ۲ آمده است:

جدول ۲: توزیع فراوانی نمونه برحسب جنس

فراوانی جنس	تعداد	درصد
مرد	۱۱۰	۴۲/۵
زن	۱۴۸	۵۷/۱
مجموع	۲۵۹	۱۰۰

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

برای توصیف نمونه شاخص‌های آمار توصیفی، مانند فراوانی و میانگین و انحراف معیار و برای آزمون پرسش‌های پژوهش، آزمون‌های آماری استنباطی به کار رفت. برای این منظور با توجه به نوع داده‌ها و مقیاس سنجش آن‌ها با کمک نرم‌افزار SPSS، نخست نرمال بودن داده‌ها بررسی و سپس تحلیل استنباطی داده‌ها با آزمون پارامتریک t تک‌متغیره انجام شد. برای استفاده از آزمون‌های پارامتریک، نخست باید مشخص شود که داده‌های جمع‌آوری شده توزیع نرمال دارند یا خیر. بررسی نتیجه‌های به دست آمده از نرمال بودن توزیع داده‌های مربوط به متغیرها در جدول شماره ۳ آمده است.

جدول ۳: چولگی و کشیدگی مربوط به هریک از پرسش‌نامه‌ها

چولگی		کشیدگی		متغیر
Statistic	Std. Error	Statistic	Std. Error	
۰/۷۶۲	۰/۱۵۱	-/۱۸۵	۰/۳۰۲	پایبندی به اخلاق حرفه‌ای

باتوجه به اینکه چولگی همه متغیرها در بازه (۲، ۲-) قرار دارد، همه متغیرها نرمال و توزیع داده‌های آنها متقارن است. مقدار کشیدگی آنها نیز در بازه (۲، ۲-) است و این نشان می‌دهد که توزیع داده‌های متغیر از کشیدگی نرمال برخوردار است؛ پس باتوجه به نرمال بودن داده‌ها می‌توان آزمون‌های پارامتریک را برای آزمون فرضیه‌ها به کار برد.

یافته‌های پژوهش

در این قسمت داده‌های گردآوری شده به صورت جدول یا نمودار عرضه و تحلیل می‌شوند. برای بررسی دقیق مؤلفه‌های چهارگانه آموزش اخلاق حرفه‌ای، براساس نمره میانگین ساخته شده از ترکیب پرسش‌های مدنظر که مؤلفه‌های چهارگانه ما را بررسی می‌کند، عمل شده است و نمره میانگین که می‌تواند در دامنه تغییر ۱ تا ۵ باشد، محاسبه شد. همچنین، نمره‌های کمینه و بیشینه و میزان انحراف استاندارد و خطای استاندارد میانگین و برآورد فاصله‌ای میانگین جامعه در دامنه اطمینان ۹۵ درصد برای میانگین محاسبه شده لحاظ شد. این اعداد می‌توانند به تحلیل دقیق تر میانگین برآورد شده کمک کنند. در جدول شماره ۴ هر یک از مؤلفه‌های چهارگانه اخلاق و در نهایت نمره کل آن، به طور جداگانه بررسی شدند.

جدول ۴: وضعیت اخلاق و مؤلفه‌های آن

مؤلفه بررسی شده	تعداد	میانگین	کمینه	بیشینه	محدوده تغییرات	انحراف استاندارد	خطای استاندارد میانگین	بیشینه و کمینه میانگین محاسبه شده با فاصله اطمینان ۹۵٪	دامنه تغییرات کمینه تا بیشینه
علاقه به رشته	259	2.76	1.00	4.67	3.67	0.8166	0.0507	2.86	2.66
پشتکار در تحصیل	259	2.98	1.83	4.50	2.67	0.6820	0.0424	3.06	2.89
روابط انسانی	259	3.08	1.60	4.60	3.00	0.6844	0.0425	3.16	2.99
مشارکت در کار	259	2.91	1.50	4.67	3.17	0.7096	0.0441	3.00	2.82
اخلاقی کار	259	2.93	2.09	4.35	2.26	0.5476	0.0340	2.99	2.86

برآورد نقطه‌ای میانگین مؤلفه‌ی علاقه به رشته تحصیلی در نمونه بررسی شده، ۲/۷ از مقدار نهایی ۵ است که برآورد فاصله‌ی آن در جامعه مد نظر، با اطمینان ۹۵ درصد، در بازه ۲/۶ تا ۲/۸۶ قرار می‌گیرد. این عددها بدان معناست که با اطمینان ۹۵ درصد می‌توان گفت که از دید جامعه بررسی شده، مؤلفه علاقه به رشته تحصیلی در بازه بیان شده است؛ بدین معنی که با احتساب خطاهای احتمالی نمونه‌گیری و دیگر خطاها، دست‌کم نمره ارزیابی این مؤلفه از دید دانشجویان عدد ۲/۶ و بیشترین این مقدار، عدد ۲/۸۶ است و از این دو حد تجاوز نمی‌کند. مقدار کمینه و بیشینه نمونه بررسی شده، در واقع کمترین و بیشترین ارزشی است که شخصی به این مؤلفه داده است و این بدان معناست که کمترین و بیشترین نمره‌ای که شخصی از نمونه بررسی شده به علاقه به رشته تحصیلی داده است، به ترتیب، عدد ۱ و ۴ است. همچنین، انحراف استاندارد و خطای استاندارد میانگین و دامنه تغییرات از کمینه تا بیشینه نشان‌دهنده میزان توافق پرسنل سازمان در ارزیابی این مؤلفه بوده است.

با اطمینان ۹۵ درصد می‌توان گفت، از دید جامعه بررسی شده، تمامی این مؤلفه‌ها در بازه بیان شده بدین ترتیب است که کمترین نمره ارزیابی پشتکار در

تحصیل از دید دانشجویان عدد ۲/۸ و بیشترین این مقدار عدد ۳/۰۶ است. کمترین نمره ارزیابی روابط انسانی از دید دانشجویان عدد ۲/۹ و بیشترین این مقدار عدد ۳/۱۶ است. در میان دانشجویان کمینه و بیشینه نمره ارزیابی مشارکت در کار ۲/۸ و ۳ است. همچنین، کمترین و بیشترین امتیاز مجموع مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای از دیدگاه دانشجویان ۲/۸ و ۲/۹۹ است.

آزمون فرضیه‌ها

از نظر آماری زمانی می‌توان فرضیه‌های مطرح شده را پذیرفت که نمره موافقتی که اعضا به این پرسش داده‌اند، مساوی مقدار میانگین طیف ارزشی بررسی شده، یعنی عدد ۳ باشد. به منظور بررسی فرضیه‌ها از آزمون پارامتریک t تک‌نمونه‌ای استفاده شد که نتیجه‌های آن در جدول شماره ۵ آمده است.

جدول ۵: بررسی فرضیه‌ها برای برابری میانگین به دست آمده با میانگین مدنظر

نتیجه‌های متغیر	میانگین	انحراف معیار	خطای انحراف از میانگین	حد معنی داری	Sig(P) به دست آمده	وضعیت مؤلفه
علاقه به رشته تحصیلی	.	۰/۸۱۶۳۱	۰/۰۵۰۷۲	۰/۰۵	۰/۰۰۰	غیر مطلوب
پشتکار در تحصیل	.	۰/۶۸۲۴۲	۰/۰۴۲۴۰	۰/۰۵	۰/۶۰۶	متوسط
روابط انسانی	.	۰/۶۸۴۴۰	۰/۰۴۲۵۳	۰/۰۵	۰/۰۷۳	متوسط
مشارکت در کار	.	۰/۷۱۰۰۱	۰/۰۴۴۱۲	۰/۰۵	۰/۰۴۱	نامطلوب
اخلاق کار	.	۰/۵۴۷۵۵	۰/۰۳۴۰۲	۰/۰۵	۰/۰۲۹	نامطلوب

فرضیه اصلی

در بررسی کلی اخلاق در کار، سطح معناداری به دست آمده از مقدار حد معناداری کوچک تر است ($0/029 < 0/05$) و این نتیجه نشان می دهد که با اطمینان ۹۵ درصد فرض صفر ما مبنی بر وجودداشتن اختلاف معنادار میان میانگین محاسبه شده ($2/92$) و میانگین فرضی طیف لیکرت (۳) رد شده است و بنابراین، با توجه به مقدار میانگین محاسبه شده ($2/92$) می توان گفت، این میانگین ارزشی که دانشجویان به اخلاق حرفه ای داده اند، کمتر از متوسط و نامطلوب است.

فرضیه فرعی اول

در علاقه به رشته تحصیلی سطح معناداری به دست آمده از مقدار حد معناداری کوچک تر است ($0/000 < 0/05$) و این نتیجه نشان می دهد که با اطمینان ۹۵ درصد فرض صفر ما مبنی بر وجودداشتن اختلاف معنادار میان میانگین محاسبه شده ($2/76$) و میانگین فرضی طیف لیکرت (۳) رد شده است و بنابراین با توجه به مقدار میانگین محاسبه شده ($2/76$) می توان گفت، این میانگین ارزشی که دانشجویان به مؤلفه علاقه به رشته تحصیلی داده اند، کمتر از متوسط و نامطلوب است.

فرضیه فرعی دوم

سطح معناداری به دست آمده در پشتکار در تحصیل از مقدار حد معناداری بزرگ تر است ($0/606 > 0/05$) و این نتیجه نشان می دهد که با اطمینان ۹۵ درصد فرض صفر ما مبنی بر وجودداشتن اختلاف معنادار میان میانگین

محاسبه شده (۲/۹۷) و میانگین فرضی طیف لیکرت (۳) تأیید شده است و بنابراین، با توجه به مقدار میانگین محاسبه شده (۲/۹۷) می توان گفت که این میانگین ارزشی که دانشجویان به مؤلفه علاقه به رشته تحصیلی داده اند، متوسط است.

فرضیه فرعی سوم

سطح معناداری به دست آمده در روابط انسانی از مقدار حد معناداری بزرگ تر است ($0/05 > 0/073$) و این نتیجه نشان می دهد که با اطمینان ۹۵ درصد فرض صفر ما مبنی بر وجود داشتن اختلاف معنادار میان میانگین محاسبه شده (۳/۰۷) و میانگین فرضی طیف لیکرت (۳) تأیید شده است و بنابراین، با توجه به مقدار میانگین محاسبه شده (۳/۰۷) می توان گفت، این میانگین ارزشی که دانشجویان به مؤلفه علاقه به رشته تحصیلی داده اند، متوسط است.

فرضیه فرعی چهارم

در مؤلفه مشارکت در کار، سطح معناداری به دست آمده از مقدار حد معناداری کوچک تر است ($0/05 < 0/041$) و این نتیجه نشان می دهد که با اطمینان ۹۵ درصد فرض صفر ما مبنی بر وجود داشتن اختلاف معنادار میان میانگین محاسبه شده (۲/۹۰) و میانگین فرضی طیف لیکرت (۳) رد شده است و بنابراین، با توجه به مقدار میانگین محاسبه شده (۲/۹۰) می توان گفت، این میانگین ارزشی که دانشجویان به مؤلفه علاقه به رشته تحصیلی داده اند، کمتر از متوسط و نامطلوب است.

بررسی یافته‌ها

بررسی نتایج نشان می‌دهد که دو مؤلفه پشتکار در تحصیل و روابط انسانی وضعیتی بهتر از دیگر مؤلفه‌ها دارد؛ اما وضعیت کلی اخلاق در جامعه بررسی شده مطلوب نیست. برای این منظور باید نخست، برای ایجاد علاقه در دانشجویان و ایجاد روحیه مشارکت در کار برنامه‌ریزی کرد تا بتوان در مراحل بعد، برای سایر مؤلفه‌ها برنامه‌ریزی کرد و در پی آن، وضعیت اخلاق در جامعه حرفه‌ای را بهبود بخشید.

نتیجه‌گیری

باتوجه به ضرورت انکارناشدنی اخلاق حرفه‌ای در حسابداری، لزوم توجه بیش‌ازپیش به این مقوله اثبات می‌شود. در این میان، محیط‌های آموزشی و دانشگاهی یکی از نهادهای تأثیرگذار بر اخلاق دانشجویانی است که پس از فارغ‌التحصیلی به‌عنوان اعضای حرفه مشغول به کار خواهند شد. از این رو برای برنامه‌ریزی آینده، باید وضعیت اخلاق حرفه‌ای در دانشجویان سنجیده و سپس برحسب نتیجه‌های به‌دست‌آمده برنامه‌ریزی شود. به دلیل ظرافت موضوع نمی‌توان بدون بررسی‌های پیشین و اطلاع دقیق از وضعیت کنونی، در مسیر صحیح قرار گرفت و اهداف کوتاه‌مدت و بلندمدت مدنظر را تعیین کرد. برنامه‌ریزی کلان و هماهنگی در دستگاه‌های اجرایی و فرهنگی و آموزشی از دیگر ضرورت‌های به‌ثمرنشتن اخلاق حرفه‌ای است. همچنین، به‌کارگیری سیستم نظارت بر اجرا و بازخورد برای رفع نارسایی‌ها و نقص‌ها و محاسبه چندباره سطح پایبندی اعضا به اخلاق حرفه‌ای در هنگام اجرای برنامه‌های اخلاقی ضروری است.

باتوجه به یافته‌های پژوهش لازم است که به‌خصوص در حرفه‌ حسابداری
بیش‌ازپیش به اخلاق توجه شود؛ زیرا نبود اخلاق در حسابداری ممکن است
به بروز فساد در سطح کلان منجر شود که زیان‌های زیادی به نظام‌های
اقتصادی خواهد زد. البته این پژوهش با محدودیت‌هایی نیز روبه‌رو است که
برای نمونه احتمال غیرواقع‌بینانه بودن پاسخ برخی از پاسخ‌گویان و احتمال
آشنایی نداشتن دقیق افراد با موضوع پژوهش از این جمله‌اند. در پایان، پیشنهاد
می‌شود که اخلاق حرفه‌ای به‌عنوان درسی مستقل به سرفصل درسی
دانشجویان حسابداری افزوده شود؛ زیرا دانشگاه مکان مناسبی برای شروع
این فرایند است و براساس وظیفه اصلی خود، یعنی آموزش علمی می‌تواند
اخلاق را به شیوه علمی و عملی به دانشجویان بیاموزد. همچنین، باید با ایجاد
و راه‌اندازی انجمن‌ها و مراکز تخصصی توسعه اخلاق حرفه‌ای در حسابداری،
کاری ویژه و تخصصی در این حوزه انجام شود.

منابع

۱. ابطحی، سیدحسین، ۱۳۸۶، مدیریت منابع انسانی؛ اداره امور کارکنان در سازمان‌های دولتی، صنعتی و بازرگانی، کرج: مؤسسه تحقیقات و آموزش مدیریت.
۲. اسکندری، حسن، ۱۳۹۱، «اخلاق در حسابداری»، فصلنامه دنیای اقتصاد، ش ۶، ص ۱۵ تا ۱۵.
۳. اعتمادی، حسین، زهرا دبانتی دیلمه، ۱۳۸۸، «تأثیر دیدگاه اخلاقی مدیران مالی بر کیفیت گزارش‌های مالی شرکت‌ها»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، س ۴، ش ۲ و ۱، ص ۱۱ تا ۲۰.
۴. بحرینی، نسرین، ۱۳۸۹، «اخلاق پژوهش به منزله یک دانش؛ جستجو در اضلاع و هویت معرفتی اخلاق پژوهش»، راهبرد فرهنگ، زمستان و بهار، ش ۸ و ۹، ص ۳۹ تا ۵۸.
۵. بیک‌زاد، جعفر و دیگران، ۱۳۸۹، «اخلاق حرفه‌ای»، کار و جامعه، آبان و آذر، ش ۱۲۵ و ۱۲۶، ص ۴ تا ۱۰.
۶. تولایی، روح‌الله، ۱۳۸۸، «عوامل تأثیرگذار بر رفتار اخلاقی کارکنان در سازمان»، دوماهنامه علمی ترویجی توسعه انسانی پلیس، س ۶، ش ۲۵، ص ۴۵ تا ۶۴.
۷. ثقفی، علی و دیگران، ۱۳۸۹، «آموزش اخلاق حسابداری در دوره کارشناسی»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، س ۵، ش ۲ و ۱، ص ۱۸ تا ۱۸.
۸. حجازی، رضوان، جنت مسافری، ۱۳۹۱، «رابطه جنسیت با اخلاق حرفه‌ای در جامعه دانشگاهی و حسابداری»، فصلنامه اخلاق در علوم رفتاری و فناوری، س ۷، ش ۱، ص ۱ تا ۸.

۹. حساس یگانه، یحیی، امید مقصودی، ۱۳۹۰، «ارزشهای اخلاقی در قضاوت حرفه‌ای حسابرس»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، س ۶، ش ۱، ص ۶۲ تا ۷۳.
۱۰. رجب‌دري، حسين، اعظم روستامیمندي، ۱۳۹۳، «بررسی اهمیت و نقش اخلاق در حرفه حسابداری»، مجموعه مقالات دومین همایش داخلی مدیریت و حسابداری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نطنز.
۱۱. رویایی، رمضان‌علی، علی بیات، ۱۳۹۰، «بررسی تأثیر انگیزش اخلاقی بر روی رفتار اخلاقی»، تحقیقات حسابداری، دوره ۳، ش ۹، ۷۴ تا ۸۷.
۱۲. سلاجقه، سنجر، فاطمه سیستانی خانمان، ۱۳۸۹، «بررسی رابطه میان اخلاق کار و کیفیت خدمات در سازمان‌های دولتی شهر کرمان»، مجموعه مقالات همایش ملی چالش‌های مدیریت و رهبری در سازمانهای ایرانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان.
۱۳. سیف، علی‌اکبر، ۱۳۸۲، روش‌های اندازه‌گیری و ارزیابی آموزشی، تهران: نشر دوران.
۱۴. کمیته فنی سازمان حسابرسی، ۱۳۸۵، آئین رفتار حرفه‌ای، تهران: انتشارات سازمان حسابرسی.
۱۵. نیکومرام، هاشم و دیگران، ۱۳۹۳، «ارزیابی تأثیر اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت بر ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت، با استفاده از تکنیک آنتروپی فازی، فصلنامه علمی پژوهشی حسابداری مدیریت، س ۷، ش ۲۰، ص ۴۹ تا ۶۶.

16. Armstrong, M. B., Ketz, J. E., & Owsen, D. (2003). Ethics education in accounting: Moving toward ethical motivation and ethical behavior. *Journal of Accounting Education*, 21(1), 1
17. Brackner J (1992). Issue of management accounting. *Journal of managerial accounting*.
18. Deppe, L., Sonderegger, E., Stice, J., Clark, D., & Streuling, G. (1991). "Emerging competencies for the practice of accountancy". *Journal of Accounting Education*, No. 9, pp. 257-290.
19. Greenfield, A. C. (2008). "The Effect of Ethical Orientation and Professional Commitment on Earnings Management Behavior", *Journal of Business Ethics*, 83, 419–434.
20. Jinseok S. Chun, Yuhyung Shin, Jin Nam Choi and Min Soo Kim. (2013). "How Does Corporate Ethics Contribute to Firm Financial Performance? The Mediating Role of Collective Organizational Commitment and Organizational Citizenship Behavior" *Journal of Management*, vol 23 , no 8.
21. Keler Craig, A. Smith Katherine, K. & L. Murphy Smith, (2007), "Do gender, educational level, religiosity, and work experience affect the ethical decision- making of U.S. accountants? *Critical Perspectives on Accounting* 18, pp299-314

22. Shawver, T. J., Bancroft, P. C. and Sennetti, J. T. (2003). Gender Differences in Ethical Orientation and Evaluation by IPO Accountants. Working Paper. 1-34.
23. Singhapakdi, A. (1999). Perceived Importance of Ethics and Ethical Decisions in Marketing. Journal of Business Research. Vol. 45, 89-99.
24. Smith LM (2003). A Fresh Look at Accounting Ethics. Accounting Horizons 17: 47-49
25. Weisbrod, E., (2009). The role of affect and tolerance of ambiguity in ethical decision making, Journal of Advances in Accounting, incorporating Advances International Accounting, 25., 57-63
26. Winten.G . (1998), Sources of variation in real-life moral judgment: Toward a model of real-life morality, Journal of Adult Development, vol. 4, pp. 90-120.

Strategies for the Management of Mind and Thoughts with an Emphasis on Islamic Sources

Ali Asgari Yazdi^{*}, Aki Ghanbariyan^{**}

Abstract

Daily thoughts and memories, whether consciously or unconsciously are created in the human mind and unpleasant memories cause the strength of his powers to reduce and they will destroy his vitality and energy. Therefore, correction and management of memory has been a longtime wish for people. Also, modification and control of memories are important for the presence of heart in prayer. The nature of memory and its preserving are the topics discussed in philosophy of mind. Past philosophers such as Avicenna and Farabi and contemporary philosophers, such as Mir Damad and Sdra have paid special attention to it. Satan penetrates human beings through these memories; because Satan's influence is through mind, not body. The research has been done by library method and the use of non-religious writings, including books of psychology has not been neglected. Based on the important findings of this paper the origin of memories is explained and practical solutions for balancing the mind are suggested. Also, the expression of these solutions is one of the privileges of this paper that keeps it away from being merely theoretical research.

Keyword

Self ,Ago, Temptation, The thoughts of ago, the Powers of ago, Mind.

^{*}Faculty member of Tehran University.

^{**}Level 4 Graduate of Qom Seminary / PhD Student of Theoretical Foundations of Islam, Tehran University.

A look at the Benefits and Effects of Childbearing and Parenting in Religious Teachings with an Ethical Approach

Ali Ahmad Panahi*

Abstract

The present study aims at inspecting the theoretical and intellectual reasons presented in religious teachings for childbearing and parenting. The study is a qualitative research and follows the descriptive-analytic method. Explaining the view of Islam about childbearing and parenting, the article will deal with expressing the social, ethical, spiritual and family effects of the issue and will analyze its epistemological aspects from a psychological view. Based on the findings of this study, the childbearing and parenting possess a valuable position in religious perspective and there is a positive attitude toward them in religious teachings in a way that one of the goals of forming family has been said as childbearing and increasing the population of the believers. In many verses and traditions, children have been described with beautiful expressions such as: sources of hope, the light of eyes, the divine graces, the divine gifts, the fruits of heart, the reasons of happiness, the helpers, the causes of eternal reward and also the divine mercy and forgiveness, the causes of blessing, and the strength of heart and efflorescence. Also, being deprived from children and being away from them has been described as the cause of grief, sorrow, disappointment and anxiety. Childbearing and parenting will strengthen the family basis, life satisfaction, mental health, increasing provisions, social development, increasing skills, flourishing talents, spirituality, divine satisfaction, and social relations.

Keyword

Childbearing, Child training, Training Impacts, The Stability of Family, Spiritual Reward and pleasure.

*Assistant Professor, Howzah @ University Research Center, and a Graduate of Qum Seminary.

The Stages of Training a Moral Man, with Emphasis of the Function of Will

Tahereh Rajabi^{*}, Mahmud Nik Aien^{**}, Muhammad Najafi^{***}

Abstract

Human being has been created with free will and will is a medium by which it is achieved. Free will lets man choose to perform some acts or abstain from them and his will is the one making the selecting possible. To be put in the right path of training, one requires having a strong free will. This article aims at identifying the weaknesses and strengths of the free will and analyzing the phases of man's moral education. It is a qualitative research which follows the analytical inferring method, and tries at first to fundamentally analyze the philosophical approach to the stages through which the human will is formed and then after determining the stand of the will, it suggests the strategies helpful to train determined human beings. While performing an act and as the result of will, the man's powers of perception, stimulation and operation get involved. The causes of will's weaknesses and strengths can be discussed from the three aspects of cognition, tendency and behavior. In the cognitive aspect, the weakness of will is caused by improper use of reason in inspecting different phenomena and controlling the imaginations. In the tendency aspect, pleasure is the forcing cause to drive the will toward the action and thus false pleasure plays a significant role in weakening the will. In behavioral aspect, exercise and developing habits help to have a consistent will. In general, the stages of man's moral education are described in three sections. They respectively include: intellectual, then stimulated and finally performing man.

Keyword

The Nature of Will, Weakness and Strength of the Will, the Stages of the fulfillment of the Will, The stages of Training the man through the Will.

^{*}Corresponding Author; Graduate student of Philosophy of Education, University of Isfahan.

^{**}Graduate student of Philosophy of Education, University of Isfahan.

^{***}Assistant Professor, Faculty of Education and psychology, University of Isfahan

A Comparative Study of the Ethical Elements of the Critical School of Frankfurt and Islamic Thoughts.

Sayed Mahdi Yarahmadiyan^{*}, Sayed Mahdi Soltani Renani^{**}

Abstract

It is obvious that Human sciences can have great influences on both theoretical and practical aspects of human beings, for every man's special attitude towards humanity and his ethical ideals can determine the limits of human sciences such as the subject, method and their application. Furthermore, these sciences can affect the behaviors, beliefs and even the feelings of people. That is why the inspection of human sciences from this respect is necessary. The present study aims at investigating some of the ethical elements found in the critical school of Frankfurt, such as: individualism, freedom, tendency to the religion and tendency to the wisdom which are all derived from the school's anthropological base which is humanism. Finally, these elements will be compared and reviewed from the perspective of Islam and its true teachings.

Keyword

The school of Frankfurt, Ethics, Liberty, Religiosity, Individualism, Humanism, Islam

^{*}MA Graduate in Cultural Relations, Baqiroolulum University, Qum.

^{**}Ph.D. Graduate in Quranic Sciences and Hadith, University of Isfahan.

Happiness from the Perspective of Aristotle and Ibn Moskovayh Razi

Ali Muhammad Sajedi^{*} , Hajar Daraie Tabar^{**}

Abstract

Question regarding the concept and extension of "Happiness" is rooted in the nature of human being. The comparison of the thoughts of two prominent thinkers in this ground - one is from the Ancient Greece and the other one from Islamic philosophy who was contemporary of Avicenna –to recognize innovation of islamic scholars against the result of philosophical Greeks in various spheres is very important. This research – by analytic – comparative method – after some reflection about the philosophical and ethical basis of each, has explored similarities and differences of the thoughts of these two famous philosophers regarding happiness. Although Aristotle with complete attention to the component of wisdom, pleasure and friendship, defines the theory of virtue and happiness consequently about "moderation", but because of his non-monotheistic look to God and universe and his lack of paying attention to resurrection, can not offer a successful model of the concept and extension of happiness. Unlike him, Ibn Moskovayh attempts to make these concepts clear based on knowledge of self , wisdom and Islamic Law. He divides happiness into two parts: mundane and worldly happiness, and defines esteem of God as a real extension of happiness. Also, both thinkers emphasize on definition of happiness as superior goodness but because of difference in principles of ethics, the entailments of their thought are different too.

Keyword

Happiness, Aristotle, Ibn Mektivayh, The Highest Good, Moderation, Virtue

^{*}A Faculty of the University of Shiraz (Corresponding Author)

^{**}Master of Philosophy and Islamic Theology, University of Shiraz.

A Look at Rule-based Consequentialism

Muhammad Javad Muvahedi*

Abstract

In normative ethics, deontological theories are regarded against the consequential theories. While right acts are determined by good ends in Consequentialism, deontology claims that ends and the means to achieve them are intrinsically associated with the acts and have a strong link with each other. But there are other important features by which right and wrong acts are defined. Consequentialism is divided into two branches: act-based consequentialism and rule-based consequentialism. Both types agree that actions should be evaluated on the basis of the results and their consequences, but differ in the main criteria. According to the act-based consequentialism, one's own judgment and assessment are criteria for determining which action is right or wrong; but on the basis of rule-based consequentialism, general rules determine which kinds of acts are morally right. In this article we will examine the rule-based consequentialism and the critiques applied to it.

Keyword

Consequentialism, Rule-based , Ethical Principles, Rightness, Consequence.

*PhD student in Philosophy at the University of Isfahan, Researcher at Qum Dar al-Hadith, Department of Applied Ethics.

Qualitative Analysis of the Status and Morality of Motherhood in the View of Ayatollah Makarem Shirazi (Nemune Commentary)

Huriyeh Rabani Esfahani*

Abstract

The preservation, continuity, dynamism and health of the family as the unique basis of human society largely depend on a concept of "motherhood". Motherhood is one of the few concepts that are considered sacred in all cultures; which has made the understanding of this concept in Islam more important. In this article, using content analysis (thematic) and Maxqda software, the concept of motherhood based on 45 verses and the view of Ayatollah Makarem Shirazi in the Nemune commentary has been investigated. The contents obtained and classified in five sections indicate that the status of mother, childbearing and childrearing, is in high level and most emphasis has been placed on respect to the mother and breastfeeding and prayer of child, infertility and spirituality of mother have fairly lower frequency.

Keyword

Mother, Child, Nemoune Commentary, Content Analysis, Ayatullah Malrem Shirazi

*Master of Women's Studies, Faculty of Ahl al-Bayt (AS) University of Isfahan.

Phenomenological Pathology of Internet (Facebook, Line, Viber, WhatsApp) Concerning Moral and Religious Beliefs of the Youth

Akbar Salehi^{*}, Maryam Baradaran Kermani^{**}

Abstract

New media, especially social networks have led to the modernization of social processes and have affected attitudes and behaviors of the users. Therefore, the role of the Internet in shaping or changing moral and religious beliefs and attitudes of young people whom as a community of users should be paid more attention to. This study tries, using the phenomenological methodology, to address pathology of the role of the Internet and virtual spaces, such as Facebook, Line, Viber and WhatsApp in moods of young people and their religious beliefs. The study population is sixty; and to collect data, the exploration and semi-structured interviews as well as targeted and selective sampling were used. For the collection of information first, the interviews were recorded then they were analyzed and finally results of the study were obtained from the collected data and interviews. The negative consequences of the virtual space based on the findings of this research are: promoting promiscuity and the spread of illicit relations between young people in virtual networks, such as Facebook, Line, etc. threatening foundation of the family, precocious puberty of the youth, pornography, weakness in religious insight and negligence in the performance of religious practices, identity crisis in the youth, cultural invasion, spreading Western norms and lifestyle changes among young people, promoting superstitious beliefs, creating religious doubts, promoting fashions and unsuitable clothing and neglecting Hijab.

Keyword

Internet, Virtual space, Social networks, Religious beliefs, Ethics, Phenomenological Study

^{*}Assistant Professor of Philosophy of Education, Faculty of Education and psychology, University of Al-Khwarizmi, Tehran, Iran.

^{**}Master of Philosophy of Education, University of Al-Khwarizmi, Tehran, Iran.

The Relationship between Cultural Factors Influencing the Citizenship Ethics in Shahinshahr

Ramin Tahmasebizadeh^{*}, Sayed Hashem Golestani^{**}, Reza Esmaili^{***}

Abstract

This study aims to investigate the relationship between significant cultural factors and citizenship ethics in the city of Shahinshahr. The statistical society of the present study includes all citizens of this city, encompassing 143308 people among whom 71357 are males and 71951 are females. In this study, the sample size is calculated using the formula of Cochran 383 and in proportion to the population size the sample is selected by random sampling. Data collection tool is a researcher-made questionnaire covering four dimensions of values, norms, citizens' cultural beliefs and moral obligations whose face validity and content were verified. Also its structure validity was confirmed by the factor analysis. The reliability of instruments was estimated to 96 percent. The results of the research showed that the correlation coefficient between cultural factors ($r = 0.654$) with the ethics of citizenship was significant in the town. The findings show that there is a significant relationship between cultural factors, i.e values and beliefs and norms, and the ethics of citizenship respectively with ($r = 0.421$), ($r = 0.621$) and ($r=0.634$).

Keyword

Ethics, Citizenship, Values, Norms, Beliefs

^{*}MA Student of Cultural Planning.

^{**}Professor of Islamic Azad University, Khurasgan, Isfahan.

^{***}Assistant Professor of Islamic Azad University, Khurasgan, Isfahan.

Rating the Commitment of Undergraduate Students of Accounting to Professional Ethics.

Husein Rajab Dori^{*}, Azam Rusta Meimandi^{**}, Ziba Asudeh^{***}

Abstract

Observing morality is of vital necessity in any job and its significance is undeniable in accounting and auditing. This article aims to examine and determine the level of adherence to professional ethics among undergraduate students of accounting nowadays and tries to help the decision-making and planning for the future. This research is a descriptive survey in which information has been collected through virtual and in-person questionnaires from undergraduate students of accounting. The results obtained from the research findings, are analyzed based on the scores of questionnaires using descriptive and inferential analyses and univariate t parametric test. The results of the study show that the level of adherence to professional ethics in the studied community is medium which does not seem to be desirable. So, it is necessary for the officials to design a plan for institutionalizing ethics among the professional community and pay more attention to this issue in educational and professional institutes.

Keyword

Ethics, Accounting, Professional Ethics

^{*}Graduate student of Accounting, Hafiz Institute of Higher Education, Shiraz, Iran.

^{**}Azad University of Zahedshahr, Iran.

^{***}Azad University of Zahedshahr, Iran.

CONTENTS

Strategies for the Management of Mind and Thoughts with an Emphasis on Islamic Sources

Ali Asgari Yazdi ,Aki Ghanbariyan

A look at the Benefits and Effects of Childbearing and Parenting in Religious Teachings with an Ethical Approach

Ali Ahmad Panahi

The Stages of Training a Moral Man, with Emphasis of the Function of Will

Tahereh Rajabi, Mahmud Nik Aien, Muhammad Najafi

A Comparative Study of the Ethical Elements of the Critical School of Frankfurt and Islamic Thoughts.

Sayed Mahdi Yarahmadiyan, Sayed Mahdi Soltani Renani

Happiness from the Perspective of Aristotle and Ibn Moskovayh Razi

Ali Muhammad Sajedi , Hajar Daraie Tabar

A Look at Rule-based Consequentialism

Muhammad Javad Muvahedi

Qualitative Analysis of the Status and Morality of Motherhood in the View of Ayatollah Makarem Shirazi (Nemune Commentary)

Huriyeh Rabani Esfahani

Phenomenological Pathology of Internet (Facebook, Line, Viber, WhatsApp) Concerning Moral and Religious Beliefs of the Youth

Akbar Salehi , Maryam Baradaran Kermani

The Relationship between Cultural Factors Influencing the Citizenship Ethics in Shahinshahr

Ramin Tahmasebizadeh, Sayed Hashem Golestani ,Reza Esmaeili

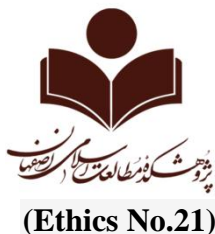
Rating the Commitment of Undergraduate Students of Accounting to Professional Ethics.

Husein Rajab Dori,Azam Rusta Meimandi,Ziba Asudeh

CONTENTS

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Quarterly Journal of Ethics
No. 21 / SPRING 2016 / sixth Year

*

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom
Director and Editor in chief: Mohammad Ghotbei
Editor Successor and Editorial Secretary: Hassan Serajzadeh

*

Editorial Board (in alphabetical order):

*

Masud Azarbayjani	Assistant Professor of Howzah- University Research Center
Habib Reza Arzani	Board member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture
Ali Arshad Riahi	Associate professor of Esfahan University
Hassanali Bakhtiar Nasrabadi	Associate professor of Esfahan University
Mahdi Dehbashi	Professor of Esfahan University
Nasrollah Shameli	Associate Professor of Esfahan University
Seyyed Ali MirLohi	Professor of Esfahan University

*

Editorial Board of this Issue:
Mohammad Sanagoozadeh, Sayyed Mahdi Soltani Renani, Hassan Serajzadeh,
Rahim Dehghan Simakani, marjan kian, Akbar Salehi , Setareh Musavi
Mohammad Javad Movahedi

*

Executive Director: Seyyed Mohammad Javad Fazeliyan
Editors: Somayeh Daghighian
English translator: Mahdi Habibollahi
Technical staff: Fatemeh Rajabi

Publication: Isfahan Institute of Islamic Studies

Published by Negareah Subscription and Distribution: 025-37116667

Published by: Centre for Islamic Studies Esfahan, affiliated to the Institute of Islamic Research, Science and Culture Address: Esfahan, Hafez street, Kermani crossroad, Islamic Publicity Office of the Seminary of Qom, Isfahan branch
Tel: 031-32225206 E-mail: akhlagh@dtc.ir
Fax: 031-32208005 PO Box: 58139 / 186

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما				
مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.				
فرم اشتراک				
حوزه	فقه	آیین حکمت	آینه پژوهش	اخلاق
یک سال اشتراک ۱۲۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۱۲۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۲۰۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۲۴۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۱۶۰.۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	نقد و نظر
یک سال اشتراک ۱۴۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۲۰۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۲۰۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۲۰۰.۰۰۰	یک سال اشتراک ۲۰۰.۰۰۰
نام پدر:		نام خانوادگی:		
میزان تحصیلات:		تاریخ تولد:		
نام نهاد:		نام شرکت:		
کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:	کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:		استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:	نشانی:
هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.				
قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۳۷۱۱۶۶۶۷-۳۷-۰۲۵				
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir				
شماره حساب سیبا بانک ملی: ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی				