

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

با توجه به مصوبه شماره ۶۲۵ ماده واحده) جلسه مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، «مصوبات شورای عالی حوزه علمی قم (در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه)، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.»

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 ۱۳۹۱/۰۶/۲۸ خود رتبه‌ی علمی- ترویجی نشریه اخلاق را تصویب و طی نامه شماره ۳۱/۵۷۰۷ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ ابلاغ نمود.

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: www.morsalat.com و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.isc.gov.ir، www.sid.ir در دسترس است. نشانی: www.faslname-akhlagh.ir پست الکترونیکی: akhlagh@dte.ir



فصلنامه علمی - ترویجی

اخلاق

(دوره جدید)

سال پنجم / شماره ۲۰ / زمستان ۱۳۹۴

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: محمد قطبی

سر دبیر: حبیب رضا ارزانی

جانشین سر دبیر و دبیر تحریریه: فریبرز راهدان مفرد

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

| | |
|------------------------|---------------------------------------|
| مسعود آذربایجانی | استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه |
| حبیب رضا 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:

سیدحسن اسلامی اردکانی، حسنعلی بختیار نصرآبادی، محمد ثناگویی زاده، سید مهدی سلطانی رزانی، اصغر هادی، مرجان کیان،

جواد آقامحمدی، کمال نصرتی هیشی

مدیر اجرایی: سید محمدجواد فاضلیان

ویراستار: سید احمد حسینی بهارانچی * 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 شمس آبادی، رو به روی ارگ جهان‌نما، کوچه سرلت، بن بست سهیل، ساختمان شماره ۲

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir

www.faslname-akhlagh.ir

کد پستی: ۸۱۶۹۵۷۵۷۱

تلفن: (۷۶۵۱ داخلی) ۴ - ۰۳۱) ۳۲۲۰۸۰۰۱ دورنگار: (۰۳۱) ۳۲۲۰۸۰۰۵

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: آئینه تمام‌نمای مقاله (هدف، روش، فشرده بحث، یافته‌ها و نتایج)
 - ۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله؛
 - ۴-۱. طرح مسأله: شرح روشن و متمایز مسأله 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 پرانتز 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 بپرهیزید.
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 تارنمای [www. Faslname-akhlgh.ir](http://www.Faslname-akhlgh.ir) ارسال فرمایید.

«فهرست»

سرمقاله

- ۷ سردبیر
- واکاوی آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در زمینه راهکارهای تربیت اخلاقی فرزندان
علی‌نقی فقیهی، حسن نجفی، رضا جعفری‌هرندی ۹
- محبت اهل بیت علیهم‌السلام، استراتژی حیات و راهبرد تربیتی
محمد نجفی، زهره متقی ۳۹
- بررسی اهداف، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی از منظر امام حسین علیه‌السلام
اسماعیل خارستانی، فاطمه سیفی ۷۳
- واکاوی مفهوم تبعیض نژادی و راهبردهای مقابله با آن بر مبنای فرمایشات حضرت علی علیه‌السلام
مرجان کیان، فهیمه نظام‌الاسلامی، سحر موسی‌وند ۱۰۵
- بررسی ظرفیت ادعیه در استنباط‌های عرفانی (براساس «تحلیل محتوا»)ی تطبیقی جامع‌السعادات
و (سرالانسرائ)
مصطفی همدانی ۱۳۳
- بررسی نقش و جایگاه اقدام‌پژوهی در رشد دین‌پژوهی اساتید به‌عنوان الگوی اخلاقی
محمد رضا نیلی، ستاره موسوی ۱۵۷
- بررسی دیدگاه‌های فلسفی درباره نسبت ارزش زیباشناختی و ارزش اخلاقی
جواد امین خندقی ۱۸۹
- حل تعارض میان دو اصل احترام به حریم خصوصی و اطلاع‌رسانی
علیرضا والی‌اصل ۲۲۱
- مقدمه‌ای بر اخلاق مالکیت معنوی در کتابخانه دیجیتال
نیره جعفری‌فر ۲۵۳
- امکان استخراج اخلاق تکنولوژی از اندیشه و عمل مارتین هایدگر
سید مرتضی طباطبایی ۲۷۹

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 و الاتی بر خوردار 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



واکاوی آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در زمینه راهکارهای تربیت اخلاقی فرزندان

علی نقی فقیهی،* حسن نجفی،** رضا جعفری‌هرندی***

چکیده

تربیت اخلاقی فرایند زمینه‌سازی و به‌کارگیری شیوه‌هایی برای شکوفایی و ایجاد فضائل یا اصلاح و ازبین‌بردن رذائل در تمام زمینه‌ها (ملکات نفسانی، رفتار و آداب اخلاقی) است. هدف پژوهش حاضر واکاوی آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در زمینه راهکارهای تربیت اخلاقی فرزندان است. روش پژوهش توصیفی تحلیلی بوده و برای گردآوری داده‌ها، متون حدیثی مرتبط با موضوع پژوهش با استفاده از فرم‌های فیش‌برداری از منابع گردآوری و با

* - دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه قم.

an-faghihi@qom.ac.ir

** - دانشجوی دکتری مطالعات برنامه درسی دانشگاه علامه طباطبائی.

hnajafih@yahoo.com

*** - استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه قم.

rjafarih@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۳۰



شیوه کیفی تحلیل شده است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که اساسی‌ترین مسئله در سعادت و پیشرفت انسان، فراگیری راهکارهای تربیت اخلاقی است که مبتنی بر اصول تربیت اخلاقی و هماهنگ با اهداف عالی آفرینش باشد. این راهکارها را می‌توان در چهار دسته زمینه‌ای، معرفتی، انگیزشی و هدایتی تبیین کرد.

واژه‌های کلیدی

آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام، تربیت اخلاقی، راهکارها، فنون تربیتی.

مقدمه

انسان مطلوب دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که مبانی نظری آن در قرآن کریم و نمود عملی آن، تنها در وجود مقدس پیامبر اعظم صلی‌الله‌وآله‌وآلهم‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام تبلور یافته است. (رهنما، ۱۳۸۴: ۱۷) از مهم‌ترین ابزارهای پرورش انسان مطلوب، می‌توان به تربیت اخلاقی اشاره کرد. فرایند برانگیختن، فراهم‌ساختن و به‌کار بستن سازوکارهای آموزشی و پرورشی برای دریافت گزاره‌های اخلاقی و شناختن و شناساندن فضائل و رذائل و زمینه‌سازی برای ایجاد نگرش و روی آوردن به اخلاق حسنه، تربیت اخلاقی نامیده می‌شود. براین اساس، دانش تعلیم و تربیت از داده‌ها و یافته‌های اخلاق بهره می‌گیرد و با سازوکارهای خود، نگرش و رفتار اخلاقی را در افراد ایجاد می‌کند و آدمی را از خودمحوری‌رهای بخشیده و به او رنگ خدایی می‌دهد. (رضادادنام، ۱۳۹۰: ۴۶) به عبارت دیگر، سازندگی درونی و اصلاح و تهذیب نفس انسان، در سعادت فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی (داودی،

۱۳۸۵: ۱۵۴)، نقش بسزایی دارد، به طوری که اگر انسان همه علوم را تحصیل کند و همه نیروهای طبیعت را به تسخیر خویش درآورد، اما از تزئین به اخلاق و تسلط بر نفس خود ناتوان باشد، از رسیدن به سعادت و کمال بازمی‌ماند. تمامی پیشرفت‌های علمی و صنعتی، در صورتی که با اصلاح درون انسان همراه نباشد، به کاخ‌های سربه‌فلک‌کشیده‌ای می‌مانند که بر فراز قله آتشفشان بنا شده باشند. از این رو، تربیت اخلاقی انسان و «برنامه انسان‌سازی» برای هر جامعه‌ای حیاتی است. (سادات، ۱۳۸۴: ۱)

اخلاق و تربیت اخلاقی از سه جنبه برای فرزندان لازم و ضروری است: آرامش روانی فردی، آرامش اجتماعی و رسیدن به کمال مطلوب الهی. از جنبه فردی و آرامش روانی، ضرورت تربیت اخلاقی از آن روست که روح را سالم می‌سازد و بهترین شیوه زندگی را به فرزند تعلیم می‌دهد. اخلاق، رذیلت‌ها را معرفی می‌کند و راه پرهیز از آن‌ها را نشان می‌دهد. همچنین فضائل را می‌شناساند و راه به دست آوردن آن را معین می‌کند. در این سطح، بهداشت روانی فردی فرزند رعایت می‌شود و وی نوعی احساس آرامش می‌کند.

جنبه دیگر اخلاق، بُعد اجتماعی آن است؛ یعنی اینکه اگر فرزند به قواعد و احکام اخلاقی پایبند باشد، نه تنها خودش احساس آرامش می‌کند، بلکه اجتماع هم از کردارها و رفتارهای پسندیده او احساس آرامش می‌کند. پس اخلاق نیکو، مناسبات اجتماعی را بهبود می‌بخشد و فضای جامعه را باطراوت می‌سازد.

جنبه دیگر ضرورت تربیت اخلاقی، پرورش استعدادها و شکوفاشدن آن‌ها برای رسیدن به کمالات نهایی است؛ یعنی فرد مسلمان، با اخلاص و

عمل صالح، فقط به این انگیزه که خداوند متعال را خشنود سازد، کارهای اخلاقی را انجام می‌دهد. استمرار این نوع از کار اخلاقی، به فرزند، کمالات گران‌قدری هدیه می‌دهد. برای فرزند مؤمن، چه لذتی برتر از خشنودی خدا و لقاء و دیدار اوست. اساساً انسان برای همین هدف، آفریده شده است تا با آگاهی و عمل صالح و استمرار در کردارهای اخلاقی به خدا برسد.

از جنبه دیگر، تربیت اخلاقی از آنجا ضرورت می‌یابد که معمولاً میان خواسته‌ها و امیال متعدد مادی فرزند و نیازهای اخلاقی و معنوی او تعارض صورت می‌گیرد؛ لذا وی در میان این تعارض‌ها مجبور به «انتخاب» می‌شود (چون موجودی مختار است)؛ بنابراین تربیت اخلاقی فرزند، امری ضروری می‌نماید تا در این انتخاب، آنچه به نفع سعادت و رستگاری واقعی و الهی اوست، برگزیند.

اگر تربیت اخلاقی فرزند جدی گرفته نشود، در کشاکش دائمی میان ارزش‌های اخلاقی و تمایلات حیوانی (که مربوط به جنبه‌های پست وجود انسان است)، غالباً تمایلات حیوانی بر جنبه‌های اخلاقی می‌چربد و آن‌ها را از میدان خارج می‌سازد و همین از میدان به‌درشدن، سقوط به جهنم و عذاب ابدی را در پی خواهد داشت.

ضرورت اخلاق و تربیت اخلاقی را از این زاویه هم می‌توان بررسی کرد که نتایج و دستاوردهای همه علوم، اینک در اختیار انسان است. حال اگر انسان از تربیت اخلاقی، روحی و معنوی برخوردار نباشد، از این دستاوردهای علوم نیز نمی‌تواند در جهت سعادت حقیقی و کمال واقعی خود بهره‌مند شود. علم، چراغی است که اگر در دست انسان ناهل باشد، زندگی مردم را به تاراج می‌برد و همه را به هلاکت می‌رساند. (رهنما، ۱۳۸۸: ۳۴)

امام موسی کاظم علیه السلام می فرماید:

الزُّمُّ الْعِلْمُ لَكَ مَا دَلَّكَ عَلَى صَلَاحِ قَلْبِكَ وَ أَظْهَرَ لَكَ فَسَادَهُ؛ لازم ترین علم آن است که تو را به پاک سازی دل (و تهذیب باطن) رهبری کند و تباهی و فساد دل را بر تو آشکار سازد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸، ۳۳۳)

براساس بینش اسلامی، هر انسانی با فطرت الهی و گرایش به اخلاق نیکو متولد می شود. ساختار وجودی انسان، او را به سوی خداجویی، حقیقت شناسی، ارزش و کمال خواهی هدایت می کند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ؛ هر نوزادی با فطرت خداجویی زاده می شود، مگر اینکه عوامل محیطی مانند پدر و مادر او را منحرف سازند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۱۳)

پرورش بُعد اخلاقی، به خصوص اینکه باید از چه راهکارهایی استفاده کرد، در نظام تربیت اسلامی اهمیت زیادی دارد. در نظام تربیتی اسلام، آدمی دارای توانمندی های اخلاقی است که برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی باید در فرایند تربیت و با راهکارهایی کارآمد، پرورش یابد؛ راهکارهایی که از اصول برگرفته از ویژگی های فطری آدمی، به دست آمده است و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در انجام رسالت تربیتی خویش به تبیین آن ها پرداخته اند.

باتوجه به مطالب مذکور، مسئله پژوهش در این مقاله آن است که از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام چه راهکارهایی در زمینه تربیت اخلاقی فرزندان کارآمد شمرده شده است، راهکارهایی که والدین باید آن ها را به کار گیرند؟

پیشینه پژوهش

پورآذر (۱۳۹۳) در مطالعه خود، «محبت‌ورزی در همزیستی اخلاقی از منظر قرآن» به این نکته اشاره می‌کند که مهم‌ترین عامل در تربیت اخلاقی و استقرار ارزش، محبت است؛ زیرا محبت میان افراد جامعه اُفتی طبیعی ایجاد می‌کند و جامعه را مانند پیکر واحدی قرار می‌دهد. مقصود از محبت، محبتی است که از رذائل اجتماعی می‌کاهد و بر فضائل می‌افزاید و آن محبت فی‌الله و محبت لله، یا به تعبیر دیگر محبت خیرخواهانه است که از محبت انسان نسبت به خیر محض، یعنی خدای متعال برانگیخته می‌شود.

زارعی (۱۳۹۱) در پژوهش خود، «راهکارهای مؤثر در تربیت اخلاقی کودکان» تأکید می‌کند که والدین در جنبه اخلاقی موظف‌اند تا رفتارها و فضائل نیکو، از جمله درستی، صداقت، وظیفه‌شناسی، حس مسئولیت و غیره را در وجود کودکان ملکه کنند؛ اما اولین گام در راه تربیت اخلاقی فرزندان، تربیت خویشتن است. کسی که خود به صفات اخلاقی نیکو زینده نشده، هیچ‌گاه نمی‌تواند دیگری را به پاکی هدایت کند؛ پس پدر و مادر در اولین گام باید در پی خودسازی خود باشند.

نتایج پژوهش سلحشوری و یوسف‌زاده (۱۳۹۰) که به بررسی «جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی» پرداخته‌اند، حاکی از آن است که از منظر زمان عواطف، در دوران اولیه کودکی، عواطف زودتر از امور عقلانی و انتزاعی حضور و ظهور پیدا می‌کنند. براین اساس تربیت اخلاقی باید از احساسات شروع شود و بهترین زمان، دوران کودکی است؛ چون دنیای کودکی، دنیایی مملو از عواطف و احساسات است. ازاین‌رو تربیت اخلاقی

صحیح، در گرو اهتمام و توجه به هر دو بعد عقل و عاطفه با توجه به عنصر زمان است.

نوروزی و عاطفت دوست (۱۳۹۰) در پژوهشی به بررسی «تحلیل تطبیقی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و کلبرگ در زمینه تربیت اخلاقی» پرداخته و بیان می‌نمایند که خواجه نصیرالدین طوسی روش‌های تربیت اخلاقی را به روش‌های عام و روش‌های خاص تقسیم می‌کند. روش‌های عام، شامل پرهیز از گوش دادن به داستان‌ها و حرف‌های ناشایست و دوری کردن از شرکت در مراسم لهو و لعب، برقرای اعتدال در دو قوه شهویه و غضبیه، پرهیز از تهییج و تحرک قوه غضبیه و شهویه، انجام دادن کارهای نیک و روش‌های خاص نیز معالجه برخی از کُشنده‌ترین رذائل از جمله حیرت، جهل بسیط، جهل مرکب، بددلی، ترس، افراط در شهوت و ... را شامل می‌شود. اما کلبرگ، بر پایه یافته‌های تحقیق خود، روش سنتی آموزش اخلاق را که مبتنی بر آموزش فضیلت‌های اخلاقی است، ردّ می‌کند و از نظر وی معیاری برای تشخیص صفت‌های خوب و بد وجود ندارد. کلبرگ معتقد است تربیت اخلاقی، نه با آموزش و تمرین آن‌ها، بلکه با منتقل کردن کودکان از مرحله‌های پایین رشد اخلاقی به مرحله‌های بالاتر ممکن است. دست یافتن به این مرحله‌ها از راه بحث و گفت‌وگو درباره مشکلات اخلاقی ممکن می‌شود؛ زیرا کودکان هنگام بحث درباره این مسائل با مشکلات ساختار تفکر اخلاقی خود آشنا می‌شوند و گونه‌ای احساس بی‌تعدالی به آنان دست می‌دهد و آنان را وامی‌دارد که برای دستیابی به تعادل، وارد مراحل بالاتر شوند.

کبیری و معلمی (۱۳۸۸) در پژوهش خود، با عنوان «مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه» اظهار می‌دارند،

علامه مهم‌ترین روش قرآن را «حبّ عبودی» یا محبّتی که از عبودیت فرد سرچشمه می‌گیرد، می‌شناسد. ایشان معتقد است کسی که خود را بنده خداوند نداند، هرگز نمی‌تواند به تربیت اخلاقی صحیح و کامل دست یابد. البته این اعتقاد باید در عمل نشان داده شود. عبودیت نیز هرگز به‌طور کامل اجرا نمی‌شود؛ مگر آنکه انگیزه آن، محبّت به خداوند باشد؛ یعنی محبّت به کمالات او و درک اینکه ولی نعمت و رافع نیازهای انسان، اوست. سایر روش‌های قرآن، نظیر نصیحت و موعظه، الگوسازی با بیان مثال و داستان، وعده بهشت و جهنم، پرسش و پاسخ و امر به معروف و نهی از منکر، همگی حول محور «توحید» بوده و یادآور همین مسئله است.

رجبی (۱۳۸۷) در پژوهشی به بررسی «عوامل مؤثر در تربیت اخلاقی انسان‌ها، به‌ویژه کودکان» می‌پردازد و وراثت و عوامل محیطی (خانواده، دوستان و همنشینان) را از جمله عناصر تأثیرگذار معرفی می‌کند.

روش پژوهش

باتوجه به تحلیل نظام‌دار متون دینی در زمینه تربیت اخلاقی و استخراج راهکارها و فنون از آن، از یک طرف و سپس تحلیل کیفی آن‌ها از طرف دیگر، روش پژوهش توصیفی و تحلیلی است. در این راستا قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام در این زمینه جامعه پژوهش و آیات و روایات مربوط به تربیت اخلاقی، نمونه پژوهش را تشکیل می‌دهند. برای جمع‌آوری داده‌ها از فرم‌ها و فیش‌های اطلاعاتی استفاده گردید و داده‌ها به‌صورت کیفی تجزیه و تحلیل شدند.

یافته‌های پژوهش

در این قسمت، نتایج سؤال پژوهش (اهل بیت علیهم‌السلام برای تربیت اخلاقی فرزندان چه راهکارهایی را تبیین کرده‌اند؟ و فنون کارآمد تأکیدشده در احادیث رسول اکرم صلی‌الله‌عنه‌وآله‌وآلهم‌وسلم به والدین برای تربیت اخلاقی فرزندان چیست؟) به تفکیک در چهار دسته کلی به شکل زیر تشریح شده است:

۱. راهکارهای زمینه‌ای

یکی از راهکارهای تربیت اخلاقی، فراهم آوردن زمینه‌ها، موقعیت‌ها و شرایطی است که افراد، به ویژه فرزندان را به امور اخلاقی جذب می‌کند. انسان دارای فطرت اخلاقی است و با گرایش به ارزش‌ها به دنیا می‌آید؛ بنابراین زمینه‌های درونی فراهم است و موقعیت‌ها و شرایط محیطی می‌تواند آن زمینه‌ها را به فعلیت برساند. اگر در جامعه، مدرسه و به خصوص خانواده اصول اخلاقی حاکمیت داشته باشد، ارزش‌خواهی فطری کودکان پرورش می‌یابد و روی آوری آنان به خوبی‌ها شکوفا می‌شود؛ زیرا حقیقت تربیت اخلاقی، فراهم کردن موقعیت‌ها و شرایط محیطی، پرورش دادن و تکامل بخشیدن به همان زمینه‌ها و مقتضیات فطری انسان‌ها است. باید کوشش کرد تا شرایط و موقعیت‌های محیطی و تربیتی، با آن زمینه‌های فطری در تضاد نباشد؛ زیرا انحراف‌های تربیتی و اخلاقی از این عوامل تحمیلی به وجود می‌آید. لزوم بهره‌گیری از راهکار زمینه‌ای، براساس آموزه‌های معصومان علیهم‌السلام شامل تمام مراحل کودکی، به ویژه مراحل اولیه آن است. در زیر به تعدادی از فنون مربوط به این دسته از راهکارها اشاره می‌شود:

۱.۱. فضاسازی انس با خدا

خواندن اذان و اقامه در گوش نوزاد^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱، ۱۲۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۸)، یادآوری نام و ویژگی‌ها و نعمت‌های پروردگار^۲ (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶: ۴، ۳۰) و مانند آن، فضایی روانی و خلقی برای انس با خدا در مرتبی فراهم می‌سازد و موجب می‌شود فرد در ارتباط با خدا، خود را با ارزش ببیند و هویت اخلاقی‌اش کشش الهی پیدا کند.

۲.۱. بسترسازی شکل‌گیری شخصیت

این فن بستری را فراهم می‌کند تا کودک با شنیدن آن، ارزشمندی خود را درک و به‌مرور توانمندی‌های عاطفی مطلوبش در گرایش به خوبی‌ها به‌فعولیت برسد. در احادیث بر این بسترسازی با فونونی چون: نام‌نیک‌نهادن^۳ (راوندی کاشانی، بی تا: ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۱۸)، احترام‌گذاشتن^۴ (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۲)، سلام‌کردن^۵ (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ۱، ۲۷۱)، نیکوخطاب‌نمودن^۶

- ۱- عن أبي رافع: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَذَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ جَبِينَ وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ؛ به نقل از ابورافع: پیامبر خدا را دیدم که وقتی فاطمه علیها السلام حسن بن علی علیهما السلام را به دنیا آورد، در گوش او اذان خواند.»
- ۲- امام علی علیه السلام فرمودند: «ذَكَرَ اللَّهُ تَسْتَنْجِحَ بِهَ الْأُمُورِ وَ تَسْتَنْبِرَ بِهَ السَّرَائِرِ؛ یاد خدا برآورده می‌شود به آن کارها، و روشن می‌شود به آن پوشیده‌ها؛ یعنی امور پنهانی یا ضمیرها و قوت‌های مدرکه.»
- ۳- پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يَنْحَلُ بِهَ أَحَدُكُمْ وَكَلِمَةُ الْإِسْمِ الْحَسَنُ فَلْيُحْسِنِ أَحَدُكُمْ إِسْمَ وَكَلِمَةُ الْإِسْمِ الْخَبِيثِ جِيزِي كِه هَرِيكَ از شما به فرزندش پیشکش می‌کند، نام نیکو است.»
- ۴- پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «كُرِّمُوا أَوْلَادَكُمْ وَ أَحْسِنُوا أَدَبَهُمْ يُغْفَرُ لَكُمْ؛ فرزندان خود را گرامی بدارید و خوب تربیتشان کنید تا گناهان شما آرمزیده شود.»
- ۵- پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «حُمُسٌ لَا أَدْعُهُنَّ حَتَّى الْأَمَمَاتِ... وَ التَّسْلِيمُ عَلَى الصَّبِيَّانِ لِتَكُونَ سُنَّةً مِنْ بَعْدِي؛ پنج چیز است که تا موقع مرگ آن‌ها را وانمی‌گذارم تا بعد از من سنت شود... یکی از آن‌ها سلام‌کردن به کودکان است.»
- ۶- امام علی علیه السلام فرزندشان را چنین خطاب می‌کنند: «أَيُّ بَنِيَّ إِنِّي وَ إِن لَّمْ أَكُنْ عُزْرَتُ عُزْرٍ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ...؛ فرزندم! من عمر پیشینیان را یکجا نداشته‌ام؛ ولی در اعمال آن‌ها نظر افکندم ...»

(نهج البلاغه، نامه ۳۱؛ حرانی ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۸۸-۸۹)، احوال پرسی، به ویژه عیادت به هنگام بیماری^۱ (محمدنور ابن عبدالحفیظ، ۱۴۱۶: ۲۵۰)، گفتار توأم با صداقت و درستی و وفای به عهد^۲ (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵، ۱۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۱۹) و محبت‌هایی نظیر در آغوش گرفتن^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶، ۲۵۵)، نوازش کردن و بازی کردن^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳، ۲۸۵)، بوسیدن^۵ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۳۴۰) و ارتباط کلامی ملایم و دلپذیر با فرزندان^۶

۱- بخاری از انس بن مالک نقل می‌کند: نوجوانی یهودی که به پیامبر ﷺ خدمت می‌کرد، مریض شد. پیامبر ﷺ به عیادت او رفت و بر بالین او نشست و...»

۲- پیامبر ﷺ می‌فرماید: «إِذَا وَعَدَ أَحَدُكُمْ صَبِيَهً فَلْيُبَيِّضْهُ؛ هَرِيكٌ مِنْ شَمَائِلِكُمْ. اگر به فرزند خود وعده‌ای می‌دهد، باید بدان وفا کند.» همچنین امام علی (ع) والدین را از دروغ‌گویی نهی می‌کند: «لَا يَضْلُحُ مِنَ الْكَذِبِ جَدٌّ وَلَا هَزْلٌ وَلَا أَنْ يُعِدَّ أَحَدُكُمْ صَبِيَهً ثُمَّ لَا يَفِي لَهُ؛ شَائِسَةٌ نَيْسَتْ دَرُوعُ كَفْتِنِ، خَوَاهُ شَوْخِي يَأْجِدِي وَنِيْزُ شَائِسَةٌ نَيْسَتْ يَكِي مِنْ شَمَائِلِكُمْ وَنِيْزُ شَائِسَةٌ نَيْسَتْ يَكِي مِنْ شَمَائِلِكُمْ.»

۳- امام باقر (ع) از امام حسین (ع) نقل می‌کند که فرمودند: «دَخَلْتُ أَنَا وَ أَخِي عَلِيٌّ عَلَى جَدِّي رَسُولِ اللَّهِ ص فَأَجْلَسَنِي عَلِيٌّ فَخَذَهُ الْأَيْسَرُ وَ أَجْلَسَ أَخِي الْحَسَنَ عَلَيَّ فَخَذَهُ الْأَيْمَنُ ثُمَّ قَبَّلَنَا وَ قَالَ يَا بِي أَنْتُمْ مِنْ إِمَامَيْنِ سَيِّطَيْنِ؛ مِنْ وَ بَرَادِرٍ نَزْدَ جَدِّمِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَفْتِمِ. پیامبر ﷺ مرا بر زانوی چپ و برادر حسن را بر زانوی راست خویش نشاناد؛ سپس مرا بوسید و فرمود: پدرم به فدای دو فرزند باد که امام‌اند.»

۴- جابر بن عبدالله می‌گوید: دَخَلْتُ عَلَيَّ النَّبِيَّ ﷺ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَلَى ظَهْرِهِ وَ هُوَ يَجْتُو لَهْمَا وَ يَقُولُ نَعْمُ الْجَمَلُ جَمَلَكُمَا وَ نَعْمُ الْعَدْلَانِ أَنْتُمَا؛ بِرِيسَامِي ﷺ وَ بَرَادِرِي ﷺ وَ بَرَادِرِي ﷺ وَ بَرَادِرِي ﷺ. دیدم که حسن و حسین (ع) بر پشت آن حضرت سوارند و پیامبر برای آنان زانو زده و خم شده است و می‌فرماید: چه شتر خوبی دارید و چه بار خوبی هستید شما.»

۵- مفضل می‌گوید: دَخَلْتُ عَلَيَّ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَ عَلِيَّ ابْنِهِ فِي حَجْرِهِ وَ هُوَ يَقْبَلُهُ وَ يَمُصُّ لِسَانَهُ وَ يَمُصُّ عَلَيَّ عَاتِقَهُ وَ يَمُصُّهُ إِلَيْهِ وَ يَقُولُ يَا بِي أَنْتَ مَا أَطْيَبَ رِيحَكَ وَ أَطْهَرَ خَلْقَكَ وَ أَسَبَّحُ فَضْلَكَ؛ بِرِيسَامِي ﷺ وَ بَرَادِرِي ﷺ وَ بَرَادِرِي ﷺ. دیدم آن حضرت فرزندش علی بن موسی الرضا را در دامان خود نشانده و او را می‌بوسد و زبانش را می‌مکد و گاه بر شانه‌اش می‌گذارد و گاه او را در آغوش می‌گیرد و می‌گوید: پدرم فدای تو باد! چه بوی خوشی دارد و چه اخلاق پاکیزه‌ای و فضل و دانستت چه روشن و آشکار است.» و همچنین پیامبر ﷺ نیز فرموده‌اند: «قِيلُوا أَوْلَادَكُمْ فَإِنَّ لَكُمْ بِكُلِّ قَبْلَةٍ دَرَجَةٌ فِي الْجَنَّةِ مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ خُمْسِمِائَةِ عَامٍ؛ فَرِزْدَانُ خُودِ رَا بِيُوسِيْدُ؛ زِيْرَا هِر بِيُوسِيْءِ رِيْبِيْءِ آسْتِ دِر بِيْشْتِ وَ فَاصله دوتيه از يكديگر يانصد سال است.» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۰)

۶- امام علی (ع) به فرزندشان امام حسن (ع) چنین ابراز محبت می‌کردند:

«وَجَدْتُكَ بَعْضِي نَبْلٌ وَ جَدْتُكَ كَلْبِي حَتَّى كَأَنَّ سَيْبًا لَوْ أَصَابَكَ أَصَابَنِي وَ كَأَنَّ الْمَوْتَ لَوْ أَتَاكَ أَتَانِي فَعَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَغْنِينِي مِنْ أَمْرِ نَفْسِي فَكَتَبْتُ إِلَيْكَ كِتَابِي هَذَا مُسْتَظْهِرًا بِهٍ إِنْ أَنَا بَقِيْتُ لَكَ أَوْ فَنِيْتُ؛ وَ چُون تو را جزیی از وجود خود، بلکه تمام

(نهج البلاغه، نامه ۳۱)، تأکید شده است. همچنین برای پیشگیری از آسیب‌های روانی و عاطفی، بر فنونی چون: سهل‌گیری^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲، ۳۶۴)، نبود تبعیض^۲ (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۰)، به‌رُخ نکشیدن مستمر خطا^۳ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۸۴)، نبود تحقیر و سرزنش^۴ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۳۱۱)، ممنوعیت تنبیه بدنی^۵ (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷: ۸۹) و بی‌محبتی^۶ (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۲۱، ۴۸۵) تأکید شده است.

۳.۱. ایجاد فضای معنوی

در روایات بر فنونی تأکید شده است که فضای روانی، معنوی و ارزشی را در فرایند رشد کودک حاکم ساخته و زمینه‌های تأثیرگذاری عوامل محیطی را

وجود خودم یافتم، گویی که اگر ناراحتی به تو رسد، به من رسیده و اگر مرگ دامانت را بگیرد، دامن مرا گرفته، به این جهت اهتمام به کار تو را اهتمام به کار خود یافتم. از این رو این نامه را برای تو نوشتم تا تکیه‌گاه تو باشد، خواه من زنده باشم یا نباشم.»

۱- روایت شده در زمان امام‌زین‌العابدین علیه‌السلام نمازها در وقت خودش خوانده می‌شد؛ یعنی نماز ظهر در ظهر و نماز عصر در عصر؛ اما امام علیه‌السلام به فرزندان خویش می‌فرمودند: «نماز مغرب و عشا را با هم و نماز ظهر و عصر را نیز با هم بخوانید.» وقتی از ایشان پرسیده شد که چرا فرزندان شما نماز را در غیر وقتش می‌خوانند؟ فرمودند: «این کار برای فرزندان بهتر است از اینکه بخوابند و نماز نخوانند.»

۲- رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «اغْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ كَمَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْدِلُوا بَيْنَكُمْ فِي الْبِرِّ وَاللُّطْفِ؛ میان فرزندان خود به عدالت رفتار کنید، همان‌گونه که دوست دارید آنان در نیکی و مهربانی با شما به عدالت رفتار کنند.»

۳- امام‌علی علیه‌السلام فرمود: «... وَالْإِفْرَاطُ فِي الْمَلَامَةِ يَشْبُ نِيْرَانُ اللَّجَاجَةِ؛ زیاده‌روی در سرزنش و ملامت، آتش لجاجت را برافروزد.»

۴- امام‌صادق علیه‌السلام فرمود: «مَنْ حَقَّرَ النَّاسَ وَ تَجَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَذَلِكَ الْجَبَّارُ؛ (له‌کننده مردم در زیر قدم‌ها) کسی است که مردم را تحقیر کند و به آنان تکبر ورزد و گردن‌فرازی کند. چنین آدمی جبار است.»

۵- امام‌موسی‌کاظم علیه‌السلام به یکی از یاران خود که از دست فرزندش به ستوه آمده بود و شکایت می‌کرد، فرمودند: «لَا وَاهْجُرْهُ وَ لَا تَظَلْ؛ او را زن، بلکه با او قهر کن؛ ولی نه به مدّت طولانی.»

۶- پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «مَنْ لَا يُرْحَمُ لَا يُرْحَمُ؛ هرکس رحم نکند به او رحم نشود.»



برای رفتن به راه‌های شیطانی کاهش می‌دهد. (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۳) مثلاً کودکی که در گوشش اذان و اقامه گفته می‌شود، زمینه‌ای برای پرورش استعدادها و بالقوه درونی‌اش فراهم می‌شود و او را تا حدودی از شر شیطان مصون نگه می‌دارد^۱ (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۳) یا نام نیک و احترام به کودک، بستر مناسبی را برای باارزش دیدن خود و دیگران فراهم می‌سازد و به خویش و دیگران احترام می‌گذارد. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۷۱) در روایات تصریح شده است، کسی که نام نیک خود را خوب، زیبا و باعزت می‌داند، روانش شیطانی نمی‌شود^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۲۰) و حتی از پدیدآمدن برخی از احساس حقارت‌های متربی که از نام‌های زشت برایش پدیدار می‌شود، پیشگیری می‌شود.^۳ (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۲۰)

۴.۱. فراهم‌سازی امنیت روانی

امنیت روانی بستری را فراهم می‌سازد که سبب بروز استعدادها و خلاقیت‌های فرزندان، بدون ذره‌ای احساس ترس و نگرانی می‌شود. به‌علاوه

۱- پیامبر اکرم ﷺ در سفارش به علی (ع) می‌فرمایند: «يَا عَلِيُّ إِذَا وُلِدَ لَكَ غُلَامٌ أَوْ جَارِيَةٌ فَأَذِّنْ فِي أُذُنِهِ الْبَيْتَ وَاقِمِ فِي الْبَيْتِ فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّهُ الشَّيْطَانُ أَبَدًا»؛ ای علی هرگاه پسری یا دختری برایت به دنیا آمد، در گوش راست او اذان بگو و در گوش چپش اقامه؛ در این صورت شیطان هرگز به او گزند نمی‌رساند.»

۲- از جابر نقل شده که: «رَأَى أَبُو جَعْفَرٍ (ع) الرُّكُوبَ إِلَى بَعْضِ شِيعَتِهِ لِيُعَوِّدَهُ فَقَالَ يَا جَابِرُ الْحَقْنِي فَتَبِعْتُهُ فَلَمَّا انْتَهَى إِلَى بَابِ الدَّارِ خَرَجَ عَلَيْنَا ابْنٌ لَهُ صَغِيرٌ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) مَا اشْمَكَ قَالَ مُحَمَّدٌ قَالَ فِيمَا تُكْنِي قَالَ بَعْلِي فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) لَقَدْ اخْتَضَرْتَ مِنَ الشَّيْطَانِ اخْتِظَارًا شَدِيدًا؛ امام باقر (ع) می‌خواست یکی از شیعیان را عبادت کند، فرمود: ای جابر تو با من باش. وقتی که حضرت به در آن خانه رسید، کودکی آمد. حضرت از او پرسید: نامت چیست؟ او گفت: محمد. فرمود: کنیه‌ات چیست؟ عرض کرد: علی. حضرت فرمود: از شیطان، بسیار دور شدي.»

۳- امام باقر (ع) فرمودند: «إِنَّا لَنُكْنِي أَوْلَادَنَا فِي صِغَرِهِمْ مَخَافَةَ النَّبِيِّ أَنْ يُلْحَقَ بِهِمْ؛ ما برای فرزندانمان در کودکی کنیه قرار می‌دهیم، از ترس آنکه مبادا در بزرگی دچار لقب‌های ناخوشایند شوند.»

اعتماد آن‌ها به والدین و محیط افزایش می‌یابد، تاجایی‌که اراده‌ای قوی و فکری مستقل پیدا می‌کنند. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۹۹) ایجاد امنیت، تنها به معنای فراهم آوردن سرپناهی نیست که فرزندان را از سرما، گرما، دشمن، حیوانات درنده و ... در امان نگه دارد. بیشتر اوقات، دعوا، جروب‌های گفتاری و سوء تفاهم‌های بین والدین از عمده‌ترین عوامل مخل امنیت و آرامش در خانواده‌ها هستند که سبب می‌شوند کودک با جرئت تمام، حرف‌های درونی خود را نزد و آشکار نسازد. برعکس، والدین می‌توانند با پرورش امید به خدا و لطف او، برآورده ساختن خواسته‌های معقول فرزندان و پذیرش حق از آن‌ها، سپاس‌گزاری از خداوند به دلیل نعمت‌هایش، پرداخت صدقه به دیگری با دست فرزندان و بردن نام خداوند در هر کاری، تاحدودی امنیت و آرامش روانی را وارد منازل خویش کنند.

۵.۱. آمادگی عملی

در تمهیدات عملکردی می‌توان به آماده‌سازی مقدمات عبادی مثل نماز و روزه در ماه مبارک رمضان و...^۱ (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۰، ۳۲۹)، استفاده از رنگ‌های شاد^۲ (شعیری، بی تا: ۷۱)، نغمه‌های خوش قرآن، اذان^۳ (رشیدرضا،

۱- امام‌علی علیه السلام فرمودند: «من لم يأخذ أهبة الصلاة قبل وقتها فما قرها؛ کسی که قبل از نماز، خود را برای اقامه نماز آماده نکند، به نماز بی‌احترامی کرده است.»

۲- «... إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَشْرَى النَّاطِرِينَ»؛ گاوی است زرد پررنگ و یک‌دست که بینندگان را شاد می‌کند» (بقره، ۶۹). پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «مَنْ أَدْخَلَ لَيْلَةً وَاحِدَةً سِرَاجًا فِي الْمَسْجِدِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَ سَبْعِينَ سَنَةً وَ كَتَبَ لَهُ عِبَادَةَ سَنَةٍ وَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مَدِينَةٌ؛ کسی که یک شب چراغی را در مسجد قرار دهد، خداوند گناهان هفتاد سال او را می‌بخشد و برای او عبادت یک سال را می‌نویسد و برای او نزد خداوند شهری است.» (شعیری، بی تا: ۷۱)

۳- نویسنده المنار می‌نویسد: جذابیت و کشش اذان به قدری اثربخش است که مسیحیان متعصب، به عمق و عظمت تأثیر آن در روحیه شنوندگان اعتراف می‌کنند ...

بی تا: ۶، ۴۴۵) و ... برای جذب فرزندان و به ویژه نوجوانان به اماکن مذهبی مانند مساجد و حسینیه‌ها برای مراسم جشن یا عزای ائمه علیهم‌السلام اشاره کرد.

۱.۶. تغذیه حلال

اهل بیت علیهم‌السلام همان‌طور که برای رشد روح و روان، برنامه متعالی و جامع ارائه داده‌اند، برای تغذیه جسمانی بشر نیز هرم غذایی خاصی را مطرح کرده‌اند. برای مثال آن بزرگواران تأکید می‌کنند که نوزاد از ابتدای تولد از شیر مادر تغذیه کند؛ زیرا تأثیر بسزایی در بُعد شناختی، جسمانی و دینی او دارد.^۱ (علی بن موسی، امام هشتم علیه‌السلام، ۱۴۰۶: ۲، ۳۴) لذا زنان کم‌عقل، بدزبان، بسیار زشت، حرام‌خوار، شراب‌خوار، دشمن اهل بیت علیهم‌السلام یا کسانی که نقص جسمانی مانند ضعف بینایی دارند، نباید به نوزاد شیر دهند.^۲ (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵، ۱۶۲) همچنین والدین در مراحل بعدی رشد فرزندان دقت کنند که غذایی دارای سلامت ظاهری (نداشتن میکروب، ویروس و سایر آلودگی‌ها) و باطنی (لقمه حلال) برای آن‌ها تهیه کنند.^۳ (بقره، ۱۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵، ۱۴۷)؛ زیرا حلال، حرام یا شبه‌ناک بودن غذا و حتی امکاناتی که در اختیار کودکان قرار می‌دهند، در تمایل آن‌ها به رذائل و فضائل اخلاقی مؤثر است.^۴ (حرعاملی، ۱۷، ۸۱-۸۲)

۱- پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «الْبَيْتُ لِلصَّبِيِّ لَبْنٌ حَيْثُ مِنْ لَبْنِ أُمِّهِ؛ برای کودک، شیری بهتر از شیر مادرش نیست.»

۲- امام صادق علیه‌السلام فرمود: «رَضَاعُ الْيَهُودِيَّةِ وَ النَّصْرَانِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِرْضَاعِ النَّاصِبِيَّةِ فَأَحْذَرُوا النَّصَابَ أَنْ تُظْلِئُوهُمْ وَ لَا تُنَاكِحُوهُمْ وَ لَا تُؤَادُوهُمْ؛ برای شیردهی طفل، او را به زن مجوسی ندهید. زنان یهودی و مسیحی نیز زمانی می‌توانند به او شیر دهند که شراب نخورده باشند و مواظب باشید که در زمان شیردهی سراغ شراب نروند.» و نیز پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «إِيَّاكُمْ أَنْ تَشْتَرَوْعُوا الْحَمَقَاءَ فَإِنَّ اللَّبْنَ يُشْبِهُهُ عَلَيْهِ؛ فرزندان را برای خوردن شیر به زن احمق ندهید که فرزند بر شیر بزرگ می‌شود.»

۳- «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا»؛ ای مردم از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه بخورید.»

۴- امام صادق علیه‌السلام فرمود: «لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَكْتَسَبَ الْفَالَ مِنْ جَلِّهِ وَ أَنْفَقَهُ فِي حَقِّهِ لَمْ يُنْفِقْ دِرْهَمًا إِلَّا أَخْلَفَ اللَّهُ عَلَيْهِ؛ اگر فردی از شما، مال حلال به دست آورد و به حق اتفاق کند، درهمی اتفاق نکند، مگر اینکه خداوند عوض آن را بدهد.»

۲. راهکارهای معرفتی

راهکارهای معرفتی راهکارهایی است که سبب افزایش شناخت متربی نسبت به اخلاقیات نیکو مانند راستگویی، احترام به بزرگ‌ترها، داشتن آداب اسلامی، آموزش مصادیق رفتارهای اخلاقی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳، ۲۸۶) و زنده‌کردن یاد خدا در اذهان^۱ (مفید، ۱۴۱۳: ۳۳۶) می‌شود. (فقیهی، ۱۳۸۴: ۶۶) همچنین آموزش اموری چون: صفات کمالی خداوند^۲ (مفید، ۱۴۱۳: ۳۴۰)، محبت خدا به فرد آراسته به فضائل و محاسن اخلاقی^۳ (نوری، ۱۴۰۸: ۱)، آموزش احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و حکمت‌های مربوط به تربیت اخلاقی^۴ (طوسی، ۱۴۰۷: ۸، ۱۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۴۷) بستر مناسبی را برای شناخت ارزش‌ها و فنون تربیت اخلاقی فراهم می‌سازد. در ذیل به صورت اجمالی برخی از آن‌ها بررسی می‌شود:

۲.۱. آشنایی با صفات اخلاقی خداوند

با الهام گرفتن از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و در نظر داشتن فرصت‌های مناسب، می‌توان فرزندان را با صفات اخلاقی و الهی آشنا ساخت. آگاه‌سازی نسبت به این امور، در خلیقات بزرگسالی متربی، بسیار مؤثر خواهد بود؛ زیرا اگر او

۱- لقمان می‌گوید: «وَ اذْكُرْ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كُلِّ مَكَانٍ؛ و خداوند بزرگوار را در هر مکانی یاد کن.»

۲- لقمان به فرزندش می‌گوید: «يَا بُنَيَّ إِنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَأْتِيكَ يَوْمٌ جَدِيدٌ يَشْهَدُ عَلَيْكَ عِنْدَ رَبِّ كَرِيمٍ؛ ای پسر من هر روز که بر تو می‌رسد، روز نوی است که در پیشگاه پروردگار کریم، ضد تو شهادت خواهد داد.»

۳- پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ الْخِيَاءَ وَ السَّتْرَ فَأَيُّكُمْ اغْتَسَلَ فَلْيَتَوَارَ مِنَ النَّاسِ فَإِنَّ الْخِيَاءَ زِينَةُ الْإِسْلَامِ؛ ای مردم همانا خداوند بندگان با حیا و پوشش را دوست دارد، پس هر کدام از شما هنگام غسل کردن باید از مردم پنهان باشد؛ زیرا حیا زینت و آراستگی اسلام است.»

۴- امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «وَالْعُلَامُ يَلْعَبُ سِتِّعَ سِتِّينَ وَ يَتَعَلَّمُ فِي الْكُتُبِ سِتِّعَ سِتِّينَ وَ يَتَعَلَّمُ الْخُلَالَ وَ الْخُرَامَ سِتِّعَ سِتِّينَ؛ طفل هفت سال بازی کند، هفت سال خواندن و نوشتن بیاموزد، هفت سال حلال و حرام (احکام الهی) را یاد بگیرد.»

بداند رحیم و کریم بودن خداوند به چه معناست و اینکه خداوند مهربان‌تر از هر کس (حتی پدر و مادرش) نسبت به ایشان است، آیا باز هم به کسی جز او پناه خواهد برد؟ قطعاً بعد از تبیین مناسب، قلبش بیدار شده و دیگر اجازه نمی‌دهد که محبت کسی جز خدا در دلش وجود داشته باشد. لقمان حکیم به فرزندش می‌گوید:

«فرزندم در ملکوت آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها و سایر آفرینش خداوند بسیار بیندیش؛ زیرا تفکر و تدبر در جهان هستی، بهترین پنددهنده و بیدارکننده قلب توست.» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۴۰)

۲.۲. آموزش فضائل اخلاقی

طیف رفتارهای اخلاقی بسیار گسترده است و والدین باید به صورت تدریجی، با حوصله و با شیوه‌های جذاب به فرزندان خویش آموزش دهند. آن‌ها می‌توانند در این راستا از شعر^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳، ۲۸۶)، قصه و داستان^۲ (هود، ۱۲۰)، همانندسازی با الگوها از طریق نقل داستان‌های آموزنده و شیرین درباره فضائل اخلاقی، معرفی الگوهای موفق در حیطه اخلاق نیکو^۳ (قلم، ۴) و آموزش آداب اخلاقی اسلامی^۴ (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱، ۲۲۹) کمک بگیرند.

- ۱- در روایت آمده است که حضرت زهرا (علیها‌السلام) فرزندش حسن (علیه‌السلام) را بالا و پایین می‌انداختند و به حالت شعر می‌فرمودند:

أشبهُ أبَاكَ يَا حَسَنُ وَ الْخَلْعُ عَنِ الْحَقِّ الرَّسَمُ؛ حسن جانم شبیه پدرت علی باش و از حق بند بگسل.

وَ اغْبُدْ إِلَيْهَا ذَا مَنِّي وَ لَا تُؤَالِ ذَا الْإِخْنِ؛ عبادت خدای صاحب‌نعمت کن و با افراد کینه‌توز همراه و دوست مباش.
- ۲- خداوند تأثیر قصه را بر قلب پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و سایر مردم چنین ترسیم می‌کند: «وَ كَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَنْبُتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَ مُوعِظَةٌ وَ ذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ؛ و هر یک از سرگذشت‌های پیامبران [خود] را که بر تو حکایت می‌کنیم، چیزی است که دلت را بدان استوار می‌گردانیم و در این‌ها حقیقت برای تو آمده و برای مؤمنان اندرز و تذکری است.»
- ۳- «وَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ؛ و به راستی که تو را خوبی والاست.»

۴- امام علی (علیه‌السلام) به فرزندش درباره آداب غذاخوردن چنین می‌گوید: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (علیه‌السلام) لِلْحَسَنِ ابْنِهِ (علیه‌السلام) يَا بُنَيَّ أَلَا أَعْلَمُكَ أَرْبَعِ خِصَالٍ تَسْتَعْنِي بِهَا عَنِ الطَّبِّ فَقَالَ بَلَى يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ لَا تَجْلِسْ عَلَى الطَّعَامِ إِلَّا

۳.۲. آگاه‌سازی نسبت به خواست خدا در انجام دادن اعمال

والدین باید به فرزندانشان گوشزد کنند که همیشه به یاد خدا باشند تا از این طریق، حضور خدا را درک کرده و از کارهای بد دوری گزینند. زنده کردن یاد خدا در ذهن فرزندان و آگاه‌سازی آن‌ها از خواسته‌ها و محبت الهی به‌هنگام آراسته شدن به فضائل^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶، ۲۶۱) سبب آگاهی آنان می‌شود، مبنی برآنکه اگر هم خطایی کرده‌اند، خداوند توبه و استغفار آن‌ها را می‌پذیرد و آنان را به دلیل انجام دادن اعمال صالح و پسندیده، غرق رحمت می‌کند.

۳. راهکارهای انگیزشی

این بخش شامل فنونی می‌شود که رغبت و انگیزه روی آوری به فضائل اخلاقی را در فرزندان افزایش می‌دهد و از رذائل دور می‌کند. (فقیهی، ۱۳۸۴: ۵۳) مهم‌ترین ابزار برای ایجاد انگیزه و جذب کودکان به ارزش‌های تربیت اخلاقی، آگاهی‌بخشی از الطاف و محبت‌های الهی، شخصیت دادن و تشویق کردن آن‌ها است. در تعالیم اهل بیت (علیهم‌السلام) این فنون تبیین شده است که در ذیل به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

وَأَنْتَ جَائِعٌ وَلَا تَقُمُ عَنِ الطَّعَامِ إِلَّا وَأَنْتَ تُشْعِبُهُ وَجُودَ الْمُضْغِ وَإِذَا نَمَسْتَ فَأَعْرِضْ نَفْسَكَ عَلَى الْخَلَاءِ فَإِذَا اسْتَعْمَلْتَ هَذَا اسْتَعْتَبْتْ عَنِ الطَّبِّ؛ فرزندم چهار نکته به تو بیاموزم که با رعایت آن‌ها از طیب بی‌نیاز شوی؟ عرض کرد: چرا ای امیرالمؤمنان. حضرت فرمودند: تا گرسنه نشده‌ای، غذا نخور و تا اشتها داری، از غذا دست بکش و غذا را خوب بجو و قبل از خوابیدن، قضای حاجت کن. اگر این نکات را رعایت کنی، از مراجعه به طیب بی‌نیاز می‌شوی.»

۱- رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ إِمَامٌ عَادِلٌ وَ سَابَّ نَسَاءً فِي عِبَادَةِ اللَّهِ...؛ خدای عزوجل روزی که سایه‌ای به‌جز سایه لطفش نیست، هفت صنف را در سایه لطف خود جای دهد که یکی از آن‌ها پیشوای عادل و دیگری جوانی است که در عبادت و پرستش خدای عزوجل به‌بار آمده.»

۳.۱. توجه دادن کودکان به محبت خدا

کودکان در مراحل ابتدایی رشدشان چندان قدرت تحلیل اطراف خود را ندارند. شاید در اطراف آن‌ها مسائل گوناگونی رخ دهد؛ اما آنان بدون توجه خاص از کنارش می‌گذرند؛ به همین جهت والدین باید گاهی اوقات به تبیین آن‌ها بپردازند و از طریق جملات زیبا و جذاب، آن‌ها را آگاه کنند. تبیین مسائلی مانند محبت خداوند به کودکان^۱ (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۲۰، ۷۳۸؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۱، ۲۷۰؛ بروجردی، ۱۳۸۶: ۲۶، ۶۲۲)، برشمردن نعمت‌های اعطایی پروردگار^۲ (مفید، ۱۴۱۳: ۳۳۳) و حتی شرکت دادن آنان در مراسم دعا، جلسات علمی و دینی^۳ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۴۸۷؛ نوری، ۱۴۰۸: ۶، ۴۵۵) می‌تواند در رشد متعالی آن‌ها مؤثر باشد.

۳.۲. واکنش رضایتی نسبت به انجام رفتارها

نقش تشویق و واکنش‌های رضایتی، هنگام انجام فضائل، در تربیت اخلاقی بسیار مؤثر است؛ زیرا اگر شرایط، حدود و مسائل مربوط به آن رعایت شود،

۱- پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «الولد کبد المؤمن إن مات قبله صار شفیعاً له وإن مات بعده یستغفر له فیغفر الله له؛ فرزند جگرگوشه مؤمن است. اگر پیش از پدر بمیرد، برایش شفاعت می‌کند و اگر بعد از پدر بمیرد، برایش استغفار می‌کند و خداوند در اثر طلب مغفرت فرزند، پدر را می‌بخشد.»

۲- لقمان به فرزندش می‌گوید: «یا بُنَیَّ مَنْ ذَا الَّذِی عَیَّبَ اللهُ فَحَدِّثْهُ وَ مَنْ ذَا الَّذِی ابْتِغَاهُ فَلَمْ یَجِدْهُ یَا بُنَیَّ وَ مَنْ ذَا الَّذِی ذَكَرَهُ فَلَمْ یَذْکُرْهُ وَ مَنْ ذَا الَّذِی تَوَكَّلَ عَلَی اللهِ فَوَكَّلَهُ اِلَیَّ غَیْرِهِ وَ مَنْ ذَا الَّذِی تَضَرَّعَ لِیْهِ جَلَّ ذِکْرُهُ فَلَمْ یُخَفِّمْهُ؛ ای پسرم کیست که خدا را یاد کرده باشد، ولی خدا او را یاد نکرده باشد؟ کیست که به خدا توکل کرده باشد، ولی خدا او را به دیگری واگذاشته باشد؟ و کیست که به سوی خدای گرامی یاد، تضرع و زاری کرده باشد، ولی خدا به او رحم نکرده باشد؟»

۳- امام صادق (ع) می‌فرماید: «كَانَ اَبِی عِ إِذَا حَزَنَتْهُ اُمْرُ جَمْعِ النِّسَاءِ وَ الصَّبِیَّانِ ثُمَّ دَعَا وَ اَتَقْنُوا؛ پدرم سیره‌اش این بود که هرگاه پدیده‌ای ناگوار رخ می‌نمود که حضرت را غم و اندوه فرا می‌گرفت، زن‌ها و کودکان خویش را جمع و سپس به پیشگاه خدا دعا می‌کرد و آنان آمین می‌گفتند.»

نتایج سازنده و پُر فایده‌ای در تربیت به جای می‌گذارد. مواردی همچون تمجید و هدای هدایا برای نیکوتر انجام دادن رفتارهای پسندیده^۱ (صاد، ۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۶، ۶۷)، ابراز نشاط روحی و شادمانی هنگام اجرای اعمال صالح^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۲۹۹؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲، ۳۹۱) و مشورت با فرزندان در انجام کارها و امور خانواده^۳ (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱، ۴۷۶) از مهم ترین فنون ارزشی هستند که سبب ایجاد انگیزه و جذب به خوبی‌ها و فضائل می‌شوند.

۳.۳. توجه به پیامدهای رفتارها

آدمی همواره تشنه محبت و توجه اطرافیان است، تاجایی که گاهی نزد دیگران رو به خودنمایی می‌آورد (این عمل بیشتر در بین جوانان شایع است)؛ بنابراین اگر پاداش اعمال نیک برای فرزندان تشریح شود، پیامدهای هر کدام از رفتارهای اخلاقی مطرح شود و بدانند که خداوند در ازای هر کدام از اعمال پسندیده، علاوه بر توجه خاص و دوست داشتن، پاداش زیادی نیز برایشان در

۱- خداوند در قرآن کریم این گونه به تعریف و تمجید حضرت ایوب علیه السلام می‌پردازد: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ؛ ما او را شکیبیا یافتیم. چه نیکو بنده‌ای، به راستی او توبه کار بود.»؛ همچنین امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «پدرم فرمودند: «مَرَضًا شَدِيدًا فَقَالَ لِي أَبِي علیه السلام مَا تَشْتَهِي فَقُلْتُ أَشْتَهِي أَنْ أَكُونَ مَعَهُ - لَا أَفْتَرِحُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي مَا يَدْبُرُهُ لِي فَقَالَ لِي أَحْسَنْتَ ضَاهِيَةً إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ؛ من به سختی مریض شدم، پدرم امام حسین علیه السلام فرمود: چه میل داری؟ گفتم میل دارم از کسانی باشم که در آنچه خدا برای من تدبیر می‌کند، پیشنهاد و خواستی نداشته باشم. پدرم فرمود: آفرین، شبیه ابراهیم خلیل شدی.»

۲- رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «أَطْرَفُوا أَهْلِيكُمْ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ بِشَيْءٍ مِنَ الْفَاكِهِةِ أَوْ اللَّحْمِ حَتَّى يَفْرَحُوا بِالْجُمُعَةِ؛ برای اهل و عیال خود در هر روز جمعه، مقداری میوه تازه بخريد تا از جمعه خوشنود شوند.»

۳- پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «الْوَلَدُ سَيِّدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَ عَبْدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَ وَزِيرٌ سَبْعَ سِنِينَ؛ فرزند هفت سال سرور، هفت سال فرمان‌بردار و هفت سال وزیر است.»

نظر دارد، مسلماً مشتاق می‌شوند که هرچه بهتر و بیشتر، آن‌ها را انجام دهند و حتی برخی را جزء برنامه‌های همیشگی خود قرار می‌دهند. مثلاً اگر فرزندان بدانند که هنگام احترام به والدین، لطف و رحمت خداوند شامل آن‌ها می‌شود^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰، ۲۲۱) قطعاً به این عمل اخلاقی توجه خاصی خواهند کرد و همین‌طور است رعایت حقوق دیگران^۲ (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۶۰)، حفظ حجاب و عفت^۳ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۷۹) و ...

۴. راهکارهای هدایتی

راهکارهای هدایتی فونوی هستند که با استفاده از آن‌ها می‌توان گرایش متربی را به کارهای نیک و به‌خصوص تربیت اخلاقی تقویت کرد. این فنون بر مبنای برنامه‌ریزی هدفمند و با بهره‌گیری از آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) صورت می‌گیرد. (فقیهی، ۱۳۸۴: ۷۲) نمونه‌هایی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۴.۱. راهنمایی در انجام دادن کارهای نیک

والدین می‌توانند با در نظر گرفتن این فن کارآمد، ترغیب فرزندان را برانگیزانند و آن‌ها را به تدریج با مصادیق امور اخلاقی و چگونگی انجام دادن کارهای نیک آشنا سازند. مثلاً در ترغیب کودکان برای مسواک زدن، ابتدا باید مسواک و خمیردندانی به دلخواه آنان تدارک ببینند، سپس وقتی خودشان

۱- پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمودند: «يَفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ بِالرَّحْمَةِ فِي أَرْبَعِ مَوَاضِعَ ... وَ عِنْدَ نَظَرِ الْوَالِدِ فِي وَجْهِ الْوَالِدَيْنِ؛ درهای رحمت

آسمان در چهار وقت گشوده می‌شود که یکی از آن‌ها زمانی است که فرزند به چهره پدر و مادرش می‌نگرد.»

۲- امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «تَوَكُّهُ الْحَقُوقِ مَذَلَّةٌ وَإِنَّ الرَّجُلَ يَخْتِاجُ إِلَى أَنْ يَتَقَرَّضَ فِيهَا لِلْكَذِبِ؛ ندادن حقوق (دیگران)

ذلت می‌آورد و انسان در این باره مجبور به دروغ گفتن می‌شود.»

۳- امام علی (علیه‌السلام) فرمودند: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعَفَافُ؛ برترین عبادت، پاکدامنی است.»

می‌خواهند مساوک بزنند، آن‌ها را نیز مهربانانه برای انجام دادن این عمل فراخوانند. همچنین برای انجام هرچه بهتر وظایف اخلاقی، می‌بایست برنامه‌ریزی کرد؛ زیرا هنگامی که کودک، شتابزده و بدون رعایت اصول و قواعد، ترغیب به انجام کاری شود، خستگی و بی‌میلی حاصل شده و در نتیجه از آن دست می‌کشد؛ بنابراین برنامه‌ریزی مشخص، انسان را در رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده، در تربیت اخلاقی، یاری می‌کند.

۲.۴. دعوت به اجرای امور اخلاقی

اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها خویشان را به اجرای امور اخلاقی وامی‌داشتند، بلکه دیگران را نیز به سمت آن‌ها سوق می‌دادند. ایشان گاهی اوقات هنگام انجام دادن کارهای پسندیده، درس‌های بزرگ اخلاقی را آموزش می‌دانند^۱ (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱، ۱۹۸) یا اینکه برخی از کارهای نیک را یادآوری می‌کردند^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۸۷)؛ اما در عین حال از مروی‌های مستقیم پرهیز می‌کردند^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۲۷۳)؛ زیرا انسان به طبع استقلال طلب است و از مروی‌های مستقیم چندان لذت نمی‌برد.

۱= «مر الحسن بن علی علیه‌السلام بصیبان یلعبون و بین ایدیهم کسر خبز یا کلونها فدعوه فنزل و اکل معهم ثم حملهم الی منزله فأطعمهم و کساهم و قال الفضل لهم لأتیم لم یجدوا غیر ما أطمعونی و نحن نجد أكثر مما أطمعناهم؛ امام حسن علیه‌السلام از کنار کودکانی می‌گذشت که بازی می‌کردند و در حال خوردن تکه‌نانی بودند که در دست داشتند. کودکان امام را نیز دعوت کردند که با آن‌ها نان بخورد. سپس امام با آن‌ها نان خورد و آن‌ها را به منزل خود برد و به آن‌ها غذا داد و جامه پوشانید و فرمود: فضیلت برای آن‌هاست؛ زیرا آن‌ها بیش از آنچه به من دادند، نیافتند؛ ولی ما بیش از آنچه به آن‌ها اطعام کردیم، می‌یابیم.»

۲- امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «اجتهدت فی العبادة و أنا شاب فقال لی ابي ع یا بنی دون ما أراک تصنع فإن الله عز و جل إذا أحب عبدا رضى عنه بالیسیر.»

۳- حرز می‌گوید: «كانت إسماعیل بن ابي عبد الله ذنابیر و آزاد رجل من قریش أن یخرج الی الیمن فقال إسماعیل یا ائبت إن فلانا یرید الخروج الی الیمن و عندی کذا و کذا دینارا أفتزی أن أدفعها إلیه ینتاع لی بها بضاعة من الیمن فقال أبو عبد الله علیه‌السلام یا بنی أ ما بلغک أنه یشرب الخمر فقال هكذا یقول الناس فقال یا بنی إن الله عز و جل یقول فی کتابه یؤمن بالله و

۳.۴. نظارت و کنترل رفتارها

ائمۀ عليهن السلام همواره بر اعمال فرزندان خویش نظارت می‌کردند و کیفیت خوب یا بدبودن آن را به آن‌ها گوشزد می‌نمودند^۱ (نوری، ۱۴۰۸: ۳، ۳۰۹) و در این جهت حتی از افرادی که به دوستی می‌گرفتند یا با کسانی که رفت‌وآمد می‌کردند نیز غافل نبودند^۲ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۳؛ احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۳، ۲۲۱)؛ زیرا به‌خوبی می‌دانستند که اگر بر رفتارهای فرزندان خویش نظارت و کنترل مناسب نداشته باشند و مسیر مستقیم را به آن‌ها نشان ندهند، هر لحظه امکان انحراف و گمراهی، دورماندن از آرمان‌های الهی و در نهایت سقوط در چنگال‌های شیطان وجود دارد.

يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ يَصْدَقُ اللَّهُ وَ يَصْدَقُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِذَا سَهَدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ؛ اسماعیل فرزند ابوعبدالله (امام صادق عليه السلام) چند دیناری داشت و مردی از قریش می‌خواست به یمن سفر کند. اسماعیل گفت: ای پدر فلانی می‌خواهد به یمن برود و من نیز چند دیناری دارم. آیا به او بدهم تا کالایی را که از یمن آورده، به من بفروشد؟ امام صادق عليه السلام فرمود: ای پسرم آیا به گوشت نرسیده که وی شراب‌خوار است؟ اسماعیل گفت: مردم این چنین می‌گویند. سپس امام فرمود: پسرم همانا خداوند در کتابش می‌فرماید: هرگاه مؤمنان نزد تو شهادت دادند، آن‌ها را تصدیق کن. «۱-روایت شده: «حَرْجُ ابْنِ لِحْسَنَ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام فِي الرَّحْبَةِ وَ عَلَيْهِ قَمِيصٌ حَرٌّ وَ طَوْقٌ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ عليه السلام ابْنِي هَذَا قَالُوا نَعَمْ قَالَ فَدَعَا فَشَقَّهُ عَلَيْهِ وَ أَخَذَ الطَّوْقَ مِنْهُ فَجَعَلَهُ قِطْعًا قِطْعًا؛ یکی از پسران امام حسن عليه السلام از خانه خارج شد، درحالی‌که لباسی از خز بر تن و گردنبندی از طلا بر گردن داشت. امام او را دید و با تعجب فرمود: این فرزند من است؟ عرض کردند: آری. امام او را صدا زد. ایشان لباس او را پاره و گردنبند را قطعه‌قطعه کرد.»

۲- امام حسن عليه السلام نیز به یکی از فرزندان‌شان فرمودند: «يَا بَنِي لَا تُؤَاخِ أَحَدًا حَتَّى تَعْرِفَ مَوَارِدَهُ وَ مَصَادِرَهُ فَإِذَا اسْتَبْطِطْتَ الْخَيْرَةَ وَ رَضِيتَ الْعِشْرَةَ فَأَخِذْ عَلَى إِقَالَةِ الْعِثْرَةِ وَ الْمَوَاسَاةِ فِي الْعِشْرَةِ؛ ای پسرم با هیچ‌کس دوستی و برادری مکن، مگر اینکه قبلیش بدانی کجاها رفت‌وآمد دارد و چون از حالش خوب آگاه شدی و معاشرتت را پسندیدی، با او برادری کن، به شرط اینکه معاشرت و دوستی تو، براساس چشم‌پوشی از خطاهای او و همراهی در سختی باشد.» و امام سجاد عليه السلام می‌فرمایند: «جَالِسُوا أَهْلَ الدِّينِ وَ الْمَعْرِفَةِ، فَإِنْ لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَالْوَحْدَةَ أَنْتُمْ وَأَسْلَمُوا، فَإِنْ أَيْبَيْتُمْ إِلَّا مَجَالِسَةَ النَّاسِ، فَجَالِسُوا أَهْلَ الْفِرَاطِ فَإِنَّهُمْ لَا يَرْتَفُونَ فِي مَجَالِسِهِمْ؛ با انسان‌های دین‌دار و آگاه مجالست کنید. اگر این‌گونه افراد را پیدا نکردید، تنهایی بهتر و مطمئن‌تر است.»

نتیجه‌گیری

باتوجه به مطالعات انجام‌شده، از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام به دست می‌آید که تربیت اخلاقی، به معنی زمینه‌سازی و به‌کارگیری شیوه‌هایی برای شکوفایی و ایجاد فضائل یا ازبین‌بردن ردائیل در هر زمینه‌ای است. محققان در پژوهش حاضر راهکارهای تربیت اخلاقی مدنظر اهل بیت علیهم‌السلام را در چهار نوع دسته‌بندی کرده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. راهکارهای زمینه‌ای که خود دارای فونوی مانند فضا سازی انس با خدا، بستر سازی شکل‌گیری شخصیت، ایجاد محیط معنوی، فراهم‌سازی امنیت روانی، تمهیدات عملکردی و تغذیه حلال است؛ ۲. در راهکارهای معرفتی آموزش‌های خاصی به متربی داده می‌شود تا به راحتی بتواند صفات اخلاقی خداوند، مصادیق اخلاق و آداب دینی و خواست خدا را در انجام‌دادن اعمال اخلاقی و پرهیز از غیر آن‌ها بشناسد؛ ۳. راهکارهای انگیزشی که در این زمینه نکاتی چون توجه‌دادن کودکان به محبت خدا، واکنش رضایتی نسبت به انجام‌دادن رفتار اخلاقی و توجه به پیامدهای رفتارهای اخلاقی مطرح می‌شود؛ ۴. راهکارهای هدایتی که در این حیطه با هدفمندی و بهره‌گیری از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام، راهنمایی برای چگونگی انجام کارهای نیک، دعوت و سوق‌دادن به اجرای امور اخلاقی و نظارت و کنترل رفتارها بحث شده است.

جدول ۱: راهکارها و فنون تربیت اخلاقی براساس آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام

| راهکارها | فنون تربیتی |
|-------------|---|
| ۱. زمینه‌ای | فضاسازی انس با خدا |
| | بسترسازی شکل‌گیری شخصیت |
| | ایجاد محیط معنوی |
| | فراهم‌سازی امنیت روانی |
| | آمادگی عملی |
| | تغذیه حلال |
| ۲. معرفتی | آشنایی با صفات اخلاقی خداوند |
| | آموزش فضائل اخلاقی |
| | آگاه‌سازی نسبت به خواست خدا در انجام‌دادن اعمال |
| ۳. انگیزشی | توجه‌دادن کودکان به محبت خدا |
| | واکنش رضایتی نسبت به انجام‌دادن رفتارها |
| | توجه به پیامدهای رفتارها |
| ۴. هدایتی | راهنمایی انجام‌دادن کارهای نیک |
| | دعوت به اجرای امور اخلاقی |
| | نظارت و کنترل رفتارها |

یافته‌های مذکور در بخش راهکارهای زمینه‌ای با نتایج پژوهش‌های زارعی (۱۳۹۱) و رجبی (۱۳۸۷) همسو است؛ چراکه آنان نیز به نقش بااهمیت عوامل وراثتی و محیطی و همچنین خودسازی و خودتربیتی والدین که خود مصداق بارز زمینه‌سازی در تربیت اخلاقی کودکان است، اشاره کرده بودند.

راهکارهای تبیین شده در بخش دوم نیز با نتایج تحقیقات نوروزی و عاطفت‌دوست (۱۳۹۰) و کبیری و معلمی (۱۳۸۸) در جهت مطالعاتی واحدی قرار دارند، به این دلیل که پژوهشگران مذکور به صورت مکرر از فنون تربیتی

مرتبط با این راهکارها (معرفی فضائل اخلاقی و روش‌های مبتنی بر صفات توحیدی خداوند) یاد کرده و استفاده از آن‌ها را توصیه کرده‌اند.

فنون تربیتی اشاره شده در بخش سوم، یعنی راهکارهای انگیزشی با نتایج پژوهش‌های پورآذر (۱۳۹۳) و سلحشوری، یوسف‌زاده (۱۳۹۰) همسو است؛ چراکه آنان نیز از عواملی چون احساسات، عواطف و محبت به مثابه مهم‌ترین عناصر آموزش تربیت اخلاقی یاد کرده‌اند.

یافته‌های بخش چهارم نیز با نتایج بررسی‌های زارعی (۱۳۹۱) و نوروزی و عاطفت‌دوست (۱۳۹۰) و کبیری و معلمی (۱۳۸۸) همسو است. زارعی در پژوهش خود، از تربیت خویشتن به عنوان یکی از فنونی یاد می‌کند که با آن می‌توان کودکان را به اجرای امور اخلاقی دعوت کرد. نوروزی و عاطفت‌دوست ضمن دعوت به آموزش انجام‌دادن کارهای نیک، به فنون نظارتی مؤثر بر تربیت اخلاقی (پرهیز از گوش دادن به داستان‌ها و حرف‌های ناشایست و دوری کردن از شرکت در مراسم لهو و لعب) اشاره می‌کنند. همچنین کبیری و معلمی از نصیحت کردن کودکان برای راهنمایی آنان به سوی انجام‌دادن کارهای نیک سخن گفته و امر به معروف و نهی از منکر را راهبردی نظارتی معرفی کرده‌اند.

در نهایت چنین می‌توان عنوان کرد که پرداختن به راهکارهای تبیین شده به صورت پیوسته و زنجیری شکل، می‌تواند در شخصیت فرزندان مؤثر افتد و پیامدهای مثبتی را در بُعد اخلاقی و معنوی برای آنان پدید آورد.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن ابی الحديد، عبدالحمید ابن هبه الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحديد، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، ۱۴۰۵ق، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، قم: دار سيد الشهداء للنشر.
۳. ابن بابويه، محمد بن علي، ۱۳۶۲، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۴. _____، ۱۳۷۶، امالی، تهران: کتابچی.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن فهد حلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۷ق، التحصين في صفات العارفين، قم: مدرسه امام مهدي (عج).
۷. احمدی میانجی، علی، ۱۴۲۶ق، مکاتیب الائمة عليهم السلام، قم: دارالحديث.
۸. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، ۱۳۶۶، شرحی بر غرر الحکم و درر الکلم، تهران: دانشگاه تهران.
۹. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، ۱۴۱۳ق، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال (مستدرک سيدة النساء إلى الإمام الجواد)، قم: مؤسسة امام المهدي (عج).
۱۰. بروجردي، آقاحسين، ۱۳۸۶، جامع أحاديث الشيعة، تهران: فرهنگ سبز.
۱۱. بورآذر، حسن، ۱۳۹۳، «محبت ورزي در همزيستي اخلاقي از منظر قرآن»، دوفصلنامه اخلاق وحياني، سال دوم، ش ۶، ص ۲۴-۵.

۱۲. حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسایل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۳. حسینی‌زاده، علی، ۱۳۸۶، سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام: تربیت فرزند، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. داودی، محمد، ۱۳۸۵، «رویکردها و پرسش‌های بنیادین در تربیت اخلاقی»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، سال دوم، ش ۲، ص ۱۵۳-۱۵۷.
۱۵. راوندی‌کاشانی، فضل‌الله‌بن‌علی، بی‌تا، النوادر، قم: دارالکتاب.
۱۶. رجبی، فاطمه، ۱۳۸۷، «عوامل مؤثر در تربیت اخلاقی انسان‌ها، به‌ویژه کودکان»، ماهنامه طوبی، سال سوم، ش ۲۷، ص ۱۱۴-۱۱۳.
۱۷. رشیدرضا، محمد، بی‌تا، تفسیر المنار، بیروت: دار الفکر.
۱۸. رضادادنام، فاطمه، ۱۳۹۰، مبانی و راهکارهای تربیت اخلاقی در قرآن کریم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی.
۱۹. رهنما، اکبر، ۱۳۸۴، بررسی ویژگی‌های انسان مطلوب در آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، تهران: مؤسسه پژوهشی برنامه‌ریزی درسی و نوآوری‌های آموزشی.
۲۰. _____، ۱۳۸۶، نقد تطبیقی تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت و خواجه‌نصیرالدین طوسی، تهران: آبیژ.
۲۱. زارعی، مه‌ری، ۱۳۹۱، راهکارهای مؤثر در تربیت اخلاقی کودکان، پایان‌نامه سطح دو، اصفهان: حوزه علمیه الزهراء المرضیه علیهم‌السلام.
۲۲. سادات، محمدعلی، ۱۳۸۴، اخلاق اسلامی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۳. سلحشوری، احمد؛ یوسف‌زاده، محمدرضا، ۱۳۹۰، «جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی»، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال ششم، ش ۱۲، ص ۱۳۹-۱۲۱.
۲۴. شعیری، محمدبن محمد، بی‌تا، جامع‌الأخبار (لشعیری)، نجف: مطبعة حیدریة.
۲۵. طبرسی، حسن بن فضل، ۱۴۱۲ق، مکارم‌الاخلاق، قم: شریف‌رضی.
۲۶. طوسی، محمدبن الحسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب‌الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. علی بن موسی، امام هشتم علیه‌السلام، ۱۴۰۶ق، صحیفه الامام الرضا علیه‌السلام، مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه‌السلام.
۲۸. فقیهی، علی نقی، ۱۳۸۴، شیوه‌های ترغیب و جذب به نماز، تهران: مهر تابان.
۲۹. کبیری، زینب؛ معلمی، حسن، ۱۳۸۸، «مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی»، دوفصلنامه معرفت اخلاقی، سال اول، ش ۱، ص ۹۰-۶۷.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، کافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. محمد نورابن عبدالحفیظ، ۱۴۱۶ق، منهج التریبه النبویه للطفل، بیروت: دار ابن کثیر.
۳۳. مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، اختصاص، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۳۴. نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت علیہ السلام.
۳۵. نوروزی، رضا علی؛ عاطفت دوست، حسین، ۱۳۹۰، «تربیت اخلاقی: بررسی تطبیقی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و کلبرگ»، دوفصلنامه معرفت اخلاقی، سال دوم، ش ۲.

محبت اهل بیت علیهم السلام، استراتژی حیات و راهبرد تربیتی

محمد نجفی، * زهره متقی **

چکیده

اصل محبت اهل بیت علیهم السلام که هم‌شان رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله است، به‌عنوان یکی از اصول مبنایی تفکر شیعی شناخته و حقیقت این اصل در دلائل نقلی و عقلی تأیید شده است؛ اما اهمیت این اصل به‌عنوان استراتژی زندگی و راهبرد تربیتی کمتر مدنظر قرار گرفته است. در این راستا، این مقاله با رویکرد کیفی و با روش توصیفی - استنتاجی به بررسی این راهبرد پرداخته است و پس از گردآوری داده‌ها بر اساس اسناد و محتواهای مرتبط، مبانی و اهداف آن در حیطه نظر و عمل، تحلیل و سپس مؤلفه‌های تربیتی آن استنتاج شده است. نکته حائز اهمیت در فرآیند محبت در دیدگاه اسلام آن است که محبت و دوستی اولیای الهی محبتی رشددهنده و علت غایی آفرینش هستی است و موجب شکل‌گیری

* - عضو هیأت علمی و استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه اصفهان

** - دانشجوی دوره دکتری دانشگاه اصفهان.



نگرش‌ها و باورهای مثبت می‌شود و به‌عنوان هدفِ غایی تربیتی، تأمل‌برانگیز است. اصل توجه به اراده، اصل عینیت‌بخشی به حب الهی، اصل ارتقاء شناختی درک، اصل ارتقاء فهم هدفمندی آفرینش، از اصول مهم این استراتژی تربیتی است و با روش الگوی عاطفی اجراشدنی است. جامعیت الگویی ائمه اطهار علیهم‌السلام اقتضای آن را دارد که فردِ پیرو با احساسی عمیق در تمام ابعاد و جنبه‌های شخصیت انسانی، آنان را اسوه خود قرار دهد و به غنای شخصیتی دست یابد.

واژه‌های کلیدی

محبت اهل بیت علیهم‌السلام، بُعد عاطفه، تربیت عاطفی، تربیت اخلاقی.

مقدمه

در عرصه انسان‌شناسی دینی، بُعد معنوی و جنبه غیرمادی شخصیت آدمی که مفاهیم گوناگونی هم‌چون روح، عقل، نفس، قلب و ... بر آن دلالت دارد، مهم‌ترین و اساسی‌ترین هویت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد. به همین سبب، قابلیت‌ها و استعدادهای قابل ملاحظه و خیره‌کننده‌ای برای تکامل و پیشرفت دارد که در منطق دین، حد و مرزی برای آن نمی‌توان متصور شد. تحقق و فعلیت یافتن صحیح این توانایی‌ها و امکانات بالقوه در نهاد و سرشت وجود آدمی و روح او و هم‌سو شدن قابلیت‌های مادی، جسمانی و بشری با آن، در ادیان توحیدی و به‌ویژه اسلام، راز نهایی سعادت حقیقی انسان به‌شمار می‌آید و جاودانگی خوش فرجام او نیز در گرو به انجام رسیدن این مهم است. برای حرکت و تلاش در این مسیر و بسترسازی برای دست‌یابی به این مقاصد متعالی و روحانی، باید از ابتدایی‌ترین مراحل آموزش و تربیت، در اندیشه

طراحی يك برنامه درسي بود و با فراهم آوردن فرصت‌هاي یادگیری گوناگون چه به طور رسمي و غیررسمي و چه به شکل نهان یا آشکار، رسیدن به اهداف معنوي را تسهیل نمود. فراهم نمودن چنین برنامه درسي و طراحی آن، بدون تبیین و تدوین مباني نظري و پیش فرض‌هاي تئوریک آن، امکان پذیر نیست. پرداختن به موضوع تربیت معنوي و رویکرد به هستي، انسان و ارزش‌ها با نگرش اسلامي و معنوي مي تواند بیان‌کننده بخش مهمي از مباحث نظري و پایه‌ای برای برنامه درسي معنویت‌گرا باشد.

در این راستا، رویکرد محبت اهل بیت علیهم‌السلام که به‌ویژه در حوزه مذهب‌شناسي شیعی از ارزش و اهمیت والایی برخوردار است، مي تواند به مثابه يك نظریه تربیتی و يك عامل تأثیرگذار در جهت‌گیری‌هاي معنوي انسان مؤمن مدنظر باشد.

طرح مساله

حیطه عاطفه و تجلی آن در محبت که از مهم‌ترین جنبه‌هاي وجودي و از ویژگی‌هاي تأثیرگذار در زندگی آدمي است، از جمله حوزه‌های بین‌رشته‌ای است و از زوایای گوناگون قابل مطالعه است. مطالعات نشان می‌دهد که قابلیت‌ها و ارزش‌های عاطفي از مناظر دین‌شناختي، روان‌شناختي، جامعه‌شناختي، حکمت متعالیه و عرفان تأمل‌برانگیز است. طرح محبت و دل‌بستگی به معصوم علیهم‌السلام به‌طور خاص، به‌عنوان ضرورتی دیني و مذهبي تردیدناپذیر و غیرقابل انکار، بخشی از این مطالعات است که به نوبه خود يك مقوله تربیتی تلقی می‌گردد.

در دیدگاه اسلام، محبت اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان یکی از فروع دین و مزد رسالت نبی اکرم تأکید شده است و این خود بیان عمق این اصل و قابلیت‌های

آن است، چنانکه خداوند فرمود: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (شوری، ۲۳) در حالی که حکمت این ارزش‌گذاری کمتر بررسی شده است تا با پشتوانه عقلی و در فرآیند عملی در متن زندگی قرار گیرد. لذا طرح و بیان طریقه محبت و لایبی که مبتنی بر واقع‌بینی و حقایقت در نظام تعلیم و تربیت باشد، از دو جهت قابل تبیین است: یکی از این جهت که به‌عنوان اصل مهم تفکر دینی باید به نحو منطقی و عقلی آموزش داده شود و به نوعی راهبردی دینی محسوب می‌شود که خود به موفقیت تعلیم و تربیت و نهادهای آن اهداف دینی تعلیم و تربیت کمک می‌کند و از جهت دیگر، استفاده از تأثیرگذاری عاطفی در تضمین پذیرش ولایت و پیروی از آن‌ها یک نمونه عملی از استراتژی تربیت عاطفی است.

بنابراین، مساله پژوهش عبارت است از "تبیین مساله محبت اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌عنوان یک استراتژی تربیتی در ساختاری منسجم با مبانی و اصول تربیتی و روش‌های کاربردی خاص که قابلیت اجرایی در نظام تعلیم و تربیت رسمی و غیررسمی را دارد" و در این راستا به دو سؤال فرعی نیز می‌پردازد؟

۱. اهمیت و جایگاه محبت در اسلام کدام است؟

۲. مبانی علمی محبت و عاطفه در تعلیم و تربیت چیست؟

روش پژوهش حاضر از نوع توصیفی - استنتاجی بوده که طی آن سور و آیات و احادیث قرآن کریم به‌عنوان اسناد اولیه بررسی شده‌اند؛ لذا در مرحله نخست، آیات و احادیثی که دارای مضامینی درخصوص توسعه محبت بودند، شناسایی و طی چهار موقعیت از جمله، آدرس، متن عربی، متن فارسی و زمینه مصداقی در تفسیرهای مختلف با رویکرد تربیتی بررسی شده‌اند. در مرحله دوم، نتایج دسته‌بندی شده و سعی بر آن بوده تا این اندیشه دینی به‌صورت کاربردی در قالب یک نظام تربیتی، منسجم و معرفی گردد.

چارچوب و مبانی نظری

۱- رویکرد اسلام به محبت

بررسی جایگاه محبت در دین روشن می‌کند که محبت به‌عنوان عاملی مهم به‌صورت تکوینی و تشریحی در جهان خلقت مطرح است. توجه به این موارد در نظام تکوین و تشریح نشان‌دهنده قابلیت و توانمندی این عامل در تعلیم و تربیت و رشد انسانی است.

۱-۱- جایگاه محبت در فلسفه وجودی جهان خلقت

پایه‌گذاری بنیان نظام هستی بر اساس محبت از جمله موارد مهم قابلیت‌های محبت است. در حدیث قدسی آمده است: «كُنْتُ كَنْزاً مَحْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۴۴). اولین نکته در محتوای این حدیث استقرار بنای نظام هستی بر اساس حبّ الهی است. ملاصدرا در حکمت متعالیه بر این اساس به اثبات این امر پرداخته که «عشق و حیات»، دو یار جدانشدنی از موجودات هستند و در یکایک آن‌ها سریان دارند؛ بنابراین استدلال، محبت و مهربانی واقعیتی است که منشأ تکوینی دارد و سراسر هستی را فرا گرفته است و اگر پراکندگی، انفصال و واگراییدر آن مشاهده می‌گردد، امری عارضی و غیراصلی است، نه یک امر ذاتی در کُنه هستی (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۸-۱۴۷). این دل‌بستگی که در ذات و گوهر اشیاء نهفته است، اصل ذاتی آن، نسبت به خالق یکتا بوده و گرایش محبت‌آمیز نسبت به دیگر مخلوقات هم در همین پرتو مشاهده می‌گردد. این گرایش ذاتی به

۱- من گنج نمان بودم، دوست می‌داشتم شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم.»

خداوند، در واقع، توأم با احساس نیاز، فقر و وابستگی است و همین امر، علت اصلی و راز همراهی دائمی، همیشگی و تکوینی خالق با مخلوق را در بردارد که در اصطلاح فلسفی به آن «معیت قیومیه» اطلاق می‌گردد و به تعبیر قرآن کریم ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾^۱ است.

۱-۲- جایگاه محبت در فلسفه وجودی انسان

محبت در خلقت انسانی از چند جهت، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و بر اساس این ویژگی‌ها کاربرد تربیتی آن توصیه شده است.

پاسخ‌گویی به نیاز فطری: در میان موجودات عالم، انسان به لحاظ وجودی، روحی و معنوی، بیشترین ارتباط و سنخیت را با خداوند هستی دارد؛ پس محبت او به آن نیز باید در بالاترین مرتبه باشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۸: ج ۸/ ص ۲۵-۱۶)؛ زیرا هرچه تناسب و سنخیت دو موجود، بیشتر باشد، وابستگی و همگرایی بین آن‌ها نیز بیشتر است و از آنجا که انسان به‌عنوان مهم‌ترین جزء هستی، دارای فطرت و دوست‌دار توجه و محبت است، در دیدگاه اندیشمندان، عشق و محبت جوهره وجودی انسان و افعال و رفتارهای او بر مبنای آن تحلیل‌شدنی است. این فطرت حبی انسان به‌اندازه‌ای اهمیت دارد که عرفا آن را یکی از جنبه‌های اساسی فطرت انسانی می‌دانند (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۱۰-۶) و از آنجا که دوست‌داشتن چیزی یا از باب حسن و جمال یا به دلیل احسان است، بدیهی است که خداوند متعال با بالاترین درجه احسان و زیبایی، محبوب حقیقی فطرت انسانی بوده و جز محبت به جمال مطلق ذات لایزال او چیزی شایسته دوستی عمیق فطری او نیست.

لازمه حرکت در مسیر کمال: جهت دوم نقش محبت در فلسفه وجودی انسان، تأثیر آن در ارتباطات انسان است. در بدو امر، اولین ارتباط انسان با خویشتن تجلی می‌یابد. این ارتباط ذاتی، فطری و شهودی در یک سیر طبیعی با عشق به دیگران و عشق به خدا به کمال می‌رسد؛ زیرا صرف ماندن در خود، به آرامش و اطمینان واقعی نمی‌انجامد، در صورتی که نشانه اصلی معشوق آن است که با وصال به او، آرامش قلب به دست آید. پس باید آن را واسطه راه رسیدن به عشق برتر قرار داد؛ بنابراین، در این مسیر تکاملی، بالاترین درجه ارتباط انسان با خدا از نوع رابطه محبّ و محبوب است. در این رابطه، به‌طور متقابل خداوند نیز به‌خاطر حبّ ذاتش، مخلوقات خویش را دوست می‌دارد، همان‌طور که به جهت اینکه مخلوقات او، انعام حضرتش را پذیرفته‌اند، مورد محبّت اویند و هم‌چنین چون مخلوقات، هدایت خداوند را پذیرفته‌اند، حضرتش آن‌ها را دوست می‌دارد (طباطبایی، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۱۱). این ارتباط، زمینه کمال روحی و ارتباط صحیح اجتماعی را فراهم و انسان را در مسیر کمال قرار می‌دهد.

لازمه هدایت انسان: محبت، علاوه بر تأثیرگذاری بر هدایت فرد، با قرارگرفتن انسان در مسیر ارتباطات چهارگانه، زمینه‌های هدایت را نیز ایجاد می‌کند. بهترین تبیین منطقی این تأثیر از آن جهت است که وجود عشق و محبت به کمال مطلق در نهاد و سرشت انسان، اثبات وجود خداوند در عالم هستی با توجه به فطرت عشق‌جوی انسانی است (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۵۸) و یکی از اصول تردیدناپذیر در شخصیت آدمی تأثیر عواطف، احساسات و گرایش‌ها در هدایت و سوق‌دهی پندارها، گفتارها و رفتارهای انسانی است.

اما نکته مهمّ آنکه بررسی رویکرد دینی نشان می‌دهد که بر اساس مؤلفه‌ها می‌توان محبت رشدهنده را از محبت‌های آسیب‌زا تفکیک نمود. بر اساس این

شاخص‌ها آن قسم از انگیزه‌های درونی و عاطفی که بر مبنای سه ملاک آگاهی، خردورزی و ارزش‌مداری توحیدی (فرهنگی و دینی) شکل می‌گیرد، عشق مطلوب یا مثبت است و می‌تواند زمینه ساز توسعه شخصیت انسانی و تعالی حیات جوامع بشری گردد.

در مقابل، قسم دیگر محبت که فاقد این خصایص و به‌طور ناقص از آن‌ها بهره می‌گیرد، نه تنها در شکل‌گیری و تکوین شخصیت انسان نقشی ندارد، بلکه دارای اثرات نامطلوب یا منفی بوده و آسیب‌زا است. این عشق می‌تواند موجبات درهم‌ریختگی و ناپهنجاری شخصیت انسانی و زندگی بشری را فراهم نموده و مسیر تکاملی حیات را با مشکلات و موانع جدی مواجه سازد.

از دیگر ویژگی‌های مهم عشق نامطلوب در انسان آن است که ناپایدار، زودگذر است و قابلیت آسیب‌پذیری فراوان دارد و صرفاً جنبه انفعالی، عاطفی و غیرفعال شخصیت آدمی را نشان می‌دهد و فرد را به‌سوی ارزش‌های کاذب، نسبی و زیبایی‌های صوری سوق می‌دهد. هم‌چنین از قدرت استدلال، برهان و عقلانیت انسان می‌کاهد.

۲- مبانی محبت اهل بیت علیهم‌السلام

در اسلام افزون بر توجه کلی به محبت، محبت اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان محبت رشددهنده معرفی و تأکید شده و نقش اهل بیت علیهم‌السلام در عالم تکوین و تشریح علت این الزام است؛ بنابراین، شناخت جایگاه اهل بیت خود زمینه هدایت و رشد فرد شده و بخش الگوسازی تربیتی را فراهم می‌کند. این شناخت در دو حیطه بحث می‌شود:

نقش تکوینی اهل بیت: در قرآن کریم تعبیر به خلیفه الهی شده است که خداوند متعال از خلق آن، بر فرشتگان مباحثات می‌کند: ﴿أَئِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾؛

به راستی من (خدا) در زمین، جانشین گذارده‌ام» (بقره، ۳۰) این انسان کامل، کسی نیست به جز پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم السلام که در تفسیر آیه ۲۳ از سوره شورا در قرآن کریم، در بیان مصداق «حسنه»، حب آنان، بهترین حسنه و والاترین نیکی‌ها شمرده شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۵۶).

در روایات متعدد از خود معصومان علیهم السلام، به نقش تکوینی آنان در عالم هستی و واسطه بودن آن‌ها در تمام نعمت‌هایی که از جانب رب العالمین افاضه می‌گردد، اشاره شده است. از جمله در دعای عدیله مأخوذ از کتاب مفاتیح‌الجنان نیز به‌طور خاص، راجع به امام زمان علیهم السلام، مطالبی آمده است که بر امامان دیگر نیز قابل تسری است: «بِبِقَائِهِ بَقِيَتِ الدُّنْيَا وَ بِيُؤْمِنُهُ رُزْقُ الْوَرَى وَ بَوْجُودُهُ ثَبَّتَ الْأَرْضُ وَ السَّمَاءُ» (قمی، ۱۳۷۶: ۱۳۸). هم‌چنین در عالم تکوین، فرشتگان الهی واسطه ابلاغ و ایصال نعمت‌های خداوندی هستند و از سوی دیگر، معصومان به عنوان وسائط فیض، معرفی شده‌اند. این بدان معنا نیست که معصوم و ملائکه الهی در عرض هم قرار دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۱ و ۱۷۶)؛ بنابراین امام معصوم به عنوان انسان کامل، وجود جامع و دارای همه مراتب و نشأت هستی و شایسته محبت است.

نقش تشریحی اهل بیت علیهم السلام: کامل شدن دین الهی و تمامیت نعمت‌های ربوبی بر مسلمانان و مؤمنان، جز به واسطه این ولایت، صورت نمی‌پذیرد؛ زیرا بین حقایق سه‌گانه اسلام، قرآن و اهل بیت علیهم السلام، پیوند و ارتباطی همیشگی، فعال و انکارناپذیر و از نظر عرفانی، نوعی وحدت وجود دارد. پیامبر در این باره می‌فرماید: «أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبِّي وَ حُبُّ أَهْلِ بَيْتِي» (امین‌زاده، ۱۳۷۸: ۹۷). به

۱- به بقای او، دنیا باقی است. به برکت او، خلاقیت روزی می‌خورند و به وجود او، آسمان و زمین با بر جا است.

همین دلیل، در جنبه‌های گوناگون شخصیتی، فردی و اجتماعی، جسمانی و روانی و عقلانی و اخلاقی، به‌عنوان يك الگوی جامع تأثیرگذار هستند؛ لذا مودت آن‌ها تضمین رعایت این الگوی رفتاری است.

۳- مبانی علمی توجه به محبت

در رویکرد علمی به جایگاه محبت و تأثیر آن در منش و رفتار انسان، قابلیت‌های دیگری از محبت مدنظر است و امروزه تحلیل و بررسی بُعد عاطفی بشر و تأثیر آن در رفتارهای انسان، به‌اندازه‌ای قابل توجه و مهم به نظر می‌رسد که دانشمندان زیادی درباره آن، به ارائه نظریه پرداخته‌اند. طرح هوش عاطفی، نقش مهمی در آگاهی انسان درباره عواطف و مدیریت آن، برانگیختن خود، شناسایی عواطف دیگران و تنظیم روابط با دیگران دارد و به‌عنوان يك ویژگی یا خصیصه شخصیتی به حساب می‌آید.

امروزه اندیشمندان حوزه علوم تربیتی و روانشناسی بر اساس تحقیقات، بر این باورند که هوش عاطفی بهترین عامل پیش‌بینی موفقیت در زندگی است و از این نظر، گوی سبقت را از هوش ذهنی (IQ) و سایر مهارت‌های ذهنی ربوده است. (مایر، ۱۳۸۳: ۴۷).

به‌طور کلی در این نظریات، احساس و عاطفه حلقه واسط بین فرآیندهای ذهنی هم‌چون تفکر و رفتارهای مشهود او تلقی شده است، به‌طوری که بر این اساس تصورات، شناخت‌ها و ادراکات فردی درباره خود و دیگر حقائق عالم هستی می‌تواند موجب پیدایش حالات، عواطف و احساسات متفاوت شده و بر مبنای آن، فرد را به اعمال و رفتارهایی خاصی سوق می‌دهد. افزون بر این موارد، مطالعات مربوط

به جنبه‌های عاطفی شخصیت، اقناع و ارضای صحیح نیازهای عاطفی و ارتقاء سطح عاطفی انسان‌ها، نشان می‌دهد که این مؤلفه‌ها با عوامل دیگری هم‌چون برقراری روابط صمیمانه، توانایی برآورد دقیق افکار و احساسات دیگران (هم‌دلی صحیح)، تعلیم و تربیت، پیشرفت شغلی و اصلاح مدیریت رابطه مستقیم دارد (سیاروچی، فورگاس و مایر، ۱۳۸۳).

بنابراین محبت می‌تواند بر قضاوت‌های اجتماعی دربارهٔ دیگران تأثیر بگذارد؛ لذا تأمین صحیح و منطقی نیازهای عاطفی در مسیر صحیح، نقش مهمی در خودشکوفایی و فعلیت یافتن هر چه بیشتر استعدادهای انسان ایفا می‌نماید و حتی در این زمینه، اهمیت آن از جنبه‌های شناختی و ادراکات ذهنی فرد نیز بیشتر است.

۴- مولفه‌های تربیتی استراتژی محبت اهل بیت علیهم‌السلام

با توجه به این مبانی علمی و مذهبی و ملاک‌های محبت رشدهنده و آسیب‌زا و با عنایت به تأکیدات دینی بر محبت اهل بیت علیهم‌السلام یک ساختار تربیتی منسجم به ترتیب زیر تبیین شدنی است:

۴-۱- اهداف نظریه تربیتی محبت اهل بیت

در نظام تربیتی اسلام، غایت نهایی آفرینش انسان، آخرین و برترین هدف تربیت آدمی نیز است. اگر انسان، تکامل‌پذیر و تعالی‌خواه است و در وراي خلقت حکیمانه او نیز مقصد و مقصودی نهفته است که توان دست یازیدن به آن، در سرشت و بنیاد او نهاده شده و تمام شرائط و زمینه‌های لازم برای او

فراهم گردیده است، پس در بستر حیات مادی و معنوی خویش، راه معقولی جز پیمودن مسیر تربیت و طی نمودن طریق هدایت، برای او متصور نیست.

از ضرورت‌های بدهی و انکارناپذیر این حرکت، انجام درست و خردمندانه فرآیند کلی آن، یعنی شناخت، انتخاب و عمل است. آن عنصری که در بدو امر، به این مراحل سه‌گانه، معنا و مفهوم می‌بخشد و آن را متعین می‌سازد، اخذ راهبرد یا «استراتژی حیات انسانی» است. شناخت و گزینش این راهبرد و گام‌نهادن در مسیر آن، می‌تواند تربیت‌یافتگی انسان را تضمین نماید. این راهبرد بر مبنای آیات و روایات، حبّ الهی و محبتّ به خدا معرفی شده است؛ بنابراین، بر اساس این تفکر توحیدی، حصول تربیت و رسیدن به قله‌های بلند آن، بدون احساس تعلق و وابستگی درونی به خداوند سبحان و برترین نمودها و تجلیات او یعنی معصومان علیهم‌السلام، امکان‌پذیر نیست، چنانکه فرمود: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (شوری، ۲۳)

لذا هدف تربیتی مترتب بر این مبانی، راهیابی به غایت و هدف نهایی تربیت در تغییر رفتار و منش فرد به شاکله الهی است و از آنجا که تربیت اسلامی شناخت خدا به‌عنوان ربّ یگانه انسان و جهان و برگزیدن او به‌عنوان ربّ خویش و تن‌دادن به ربوبیت او و تن‌زدن از ربوبیت غیر تعریف شده است (باقری، ۱۳۸۰، ص ۴۴)، انسانی که مشتاق پیمودن طریق تربیت است، باید از مراحل سه‌گانه شناخت ربوبی خداوند (مالکیت و تدبیر)، انتخاب و گزینش او به‌عنوان ربّ خویش و عمل به این گزینش به‌صورت تن‌دادن به ربوبیت خدا و تن‌زدن از ربوبیت غیر، گذر نماید.

برای پیمودن این مسیر و وصول به هدف غایی حیات و تربیت، مؤثرترین روش، همان محبتّ به خداوند است و از آنجا که دست‌یابی به این امر به

وسائط احتیاج دارد، قرآن تنها راه دست‌یابی به محبت، مودت و متابعت اهل بیت است؛ زیرا محبت الهی در این گروه از محبت‌های ارزشی به‌نحو مطلوب متجلی می‌گردد؛ لذا این محبت را می‌توان به‌عنوان جهت‌گیری اساسی در زندگی مطلوب و حیات معنوی انسان به‌شمار آورد. زیرا تمام حرکات، سکنت و رفتارهای انسان را تحت تأثیر قرار داده و می‌تواند آدمی را به هدف غایی و قرب الهی نائل گرداند و در مراحل عمده فرآیند تکامل‌یافتن انسان یعنی شناخت، گزینش و عمل، مهم‌ترین نقش را برعهده داشته باشد.

۴-۲- اصول تربیتی استراتژی محبت اهل بیت علیهم‌السلام

در منابع دینی و ادبیات شیعی، ویژگی‌ها و خصائص فراوانی برای موضوع «محبت اهل بیت علیهم‌السلام» ذکر شده است که به‌صورت اصولی مبتنی بر این مبانی در فرآیند تربیتی این استراتژی ثابت است.

اصل تعیین حیطه و سع: این اصل ناظر بر تعیین میزان توانمندی انسان در دست‌یابی و اتصاف به ارزش‌های شرعی است. به‌طور کلی، در فرآیند تربیت، انتظار می‌رود که ارزش‌های اعتقادی و رفتاری خاصی در شخصیت انسان شکل گرفته و ظهور و بروز یابد. این ارزش‌ها باید متناسب با توانایی فرد بوده و بتواند متعلق اراده و اختیار او واقع شود.

در فرآیند تربیت مقوله محبت به‌ویژه هنگامی که به موضوعات واقعی، عقلانی، مقدس، سرنوشت‌ساز و ضروری اختصاص یابد، این انتظار به‌صورت مضاعف می‌تواند مورد طلب و تقاضا متری قرار گرفته و گرایش و عزم و اراده او را به خود جلب نماید.

لذا با عنایت به نقش اساسی اهل بیت علیهم السلام در عالم هستی و شریعت الهی و خصوصیات منحصر به فردی که برای این بزرگواران مطرح شده، خداوند متعال در قرآن کریم، ارادت و محبت در خصوص عترت و اهل بیت را از زبان پیامبرش از مردم طلب نموده است. نکته مهم اینکه با براهین عقلی و نقلی مشخص می‌گردد که مطالبه مؤدت و محبت آنان از مردم در این آیه کورکورانه و اجبار محض نیست؛ بلکه به صورتی است که تنها اندک شناختی در خصوص آنان کافی است که آدمی را به سوی آنان سوق دهد.

اصل تبیین اهداف قابل حصول: انسان افزون بر آنکه به مقتضای فطرت خود، به نیکان و بندگان مقرب خدا، گرایش ذاتی دارد، بر اساس مبانی اسلامی، محبت اهل بیت در ذات خود نیز انگیزه بیشتری را ایجاد می‌کند؛ زیرا روشن است که این مودت و همسانی امری ممکن الوقوع و دست‌یافتنی است؛ زیرا امر الهی به آن تعلق گرفته است و اگر تحقق آن ممکن و محتمل نبود، موضوع دستور خداوند واقع نمی‌شد.

اصل عینیت‌بخشی به حب الهی: معصوم علیه السلام از آن جهت محبوب قلب مؤمن است که عبد حقیقی و برگزیده خداوند است و فیض الهی به واسطه او به خلق می‌رسد. اهل بیت علیهم السلام در ذات خود، موضوعیت ندارند و طریق به‌سوی او هستند. آنان نه تنها راه حق را می‌نمایانند و ارائه طریق می‌کنند، بلکه دست مشتاقان را نیز می‌گیرند و به منزل و مقصود نهایی می‌رسانند و ایصال به مطلوب را تحقق می‌بخشند. در قرآن کریم آمده است که ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران، ۳۱) و بدیهی است که پیروی از پیامبر همانا پیروی از معصومان است که در کتاب الهی با عنوان «اولی الامر» آمده است (نساء، ۵۹)؛ لذا آنان ابواب الهی و صراط مستقیم هستند که آدمیان را به

هستی بخش خود پیوند زده، به لقای او واصل می‌نماید. در روایتی از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلسفه وجودی محبت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و جانشینان او یعنی ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام، حُبّ الهی معرفی شده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۳۶). افراط و تقریط در این مقوله و نیمودن طریق اعتدال، از آفت‌هایی است که می‌تواند مرتبی را از دست‌یابی به مقصد نهایی و بهره‌مندی از ارزش‌های تربیتی محبت این بزرگواران باز دارد.

اصل ارتقاء شناختی درک و فهم حقیقت دین: در زیارت جامعه کبیره، خطاب به آنان می‌گویند که «هر کس از طریق شما روی گرداند، از دین خدا خارج گشته است و هر کس که با شما و شریعت شما همراه باشد، به حق واصل شده است.» (قمی، ۱۳۷۱: ۹۰۴). در حدیثی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام، در ذیل آیه ۲۵۶ از سوره بقره به مودت و محبت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام تأکید شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۴/۲۴). بر اساس این آیه، چنگ‌زدن و تمسک‌جستن به ریسمان مستحکم الهی، به معنی قرارگرفتن در بستر تربیتی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است. در تحقق تربیت به مفهوم دینی آن، مهم‌ترین مؤلفه، درک حقیقت طریقتی و سپس پیمودن آن طریقت که شریعت می‌نمایاند، است. اگر محتوای واقعی دین و مبنایی‌ترین اصول آن شناخته نشود، تمام فعالیت‌ها و اقدامات تربیتی، بی‌حاصل خواهد ماند و مقاصد آن عملی نخواهد شد.

از محتوای برخی از آیات قرآن کریم و تأویل و تفسیر تعدادی بیشتری از آن‌ها و هم‌چنین از روایات متعدد و شاید در حد تواتر، بر می‌آید که تنها راه نجات و سعادت انسان‌ها، محبت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام و پذیرش عملی لوازم آن است؛ زیرا واقعیت دین خدا و جان و روح و حقیقت شریعت رسول خدا نزد آنان است و هر طریقتی غیر از طریق آنان، ضلالت و گمراهی است.

اصل ارتقاء فهم هدفمندی آفرینش: آفرینش انسان به عنوان برترین مخلوق خداوند، عبث و بیهوده نیست. همان گونه که در مبحث «هستی‌شناسی معنوی» مطرح گردید، بر مبنای بینش توحیدی قرآن، آفرینش آسمان‌ها و زمین و از جمله انسان، «حق» بوده است (انعام، ۷۳)، چنانکه بیهوده و بی‌حاصل بودن خلقت انسان نیز به طور جداگانه و با تأکید، نفی شده است (مؤمنون، ۱۱۵) و در عین حال، انسان به عنوان جانشین خداوند در روی زمین مطرح است.

لازمه این دو ویژگی خلقی انسان (عدم بیهودگی و جانشینی خدا) آن است که او به عنوان «امانت‌دار الهی» شناخته شود و برای پیمودن راه تکامل و تربیت که هدف غایی خلقت انسان است، توجه تام به این امانت و مراقبت و رعایت کامل آن ضروری به نظر می‌رسد. در برخی روایات مأخوذ از معصوم علیه السلام، مصداق امانتی که در قرآن (نساء، ۴ و احزاب، ۳۳) مطرح است و باید سالم و بدون کاستی به اهل آن بازگردانده شود، به عنوان ولایت و امامت ائمه اطهار علیهم السلام معرفی شده است که لازمه تحقق عینی آن، مؤدت و محبت اهل بیت علیهم السلام است. در زیارت جامعه نیز از آن‌ها به عنوان «الامانه المحفوظه» یاد شده است.

اصل ارتقاء درک ارزشی: در فرهنگ دین، کار نیکو مصادیق بی‌شماری دارد. هر عملی برای کسب رضای الهی انجام شود، عبادت و از نیکی‌ها شمرده می‌شود. وظیفه عمده يك مربی نیز آن است که افراد تحت تربیت خود را با منابع ارزشی و خیرهای بنیادی آشنا گرداند تا بتوانند به آن‌ها دست یابند. از قرائن و شواهد عقلی و نقلی بر می‌آید که افضل اعمال، منشأ خیرات و برترین حسنات، محبت اهل بیت علیهم السلام به شمار می‌آید. در فراز دیگری از زیارت جامعه کبیره، این

حضرات به عنوان آغاز و پایان، اصل و فرع و معدن و غایت مطلق خیر، توصیف شده‌اند.

اصل ضرورت و الزام: محبت اهل بیت علیهم‌السلام فقط امری راجح و شایسته نیست که بود آن بهتر از نبود آن باشد؛ بلکه حکمی قطعی، انکارناپذیر و لازم است که وقع نهادن به آن، انسان را در دنیا به ضلالت و در آخرت به هلاکت می‌افکند. در لسان روایات، از حب اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان بالاترین عبادت‌ها یاد شده است: «أَنَّ فَوْقَ كُلِّ عِبَادَةٍ عِبَادَةٌ وَ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ أَفْضَلُ عِبَادَةٍ» (حجازی، ۱۳۷۳: ۱۵۰).^۱ هم‌چنین در روایتی از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، آمده است که «نخستین مطلب مهم و اساسی که پس از مرگ، از بندگان خدا سؤال می‌گردد، حب و دوستی ما اهل بیت است.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸)؛ بنابراین، در نظام تربیتی اسلام، انسان تربیت‌یافته از امام، باید در مسیر محبت الهی قرارگیرد و در پرتو مودت اهل بیت به آن راه یابد.

اصل تکامل‌پذیری: در قرآن کریم، افزایش محبت به خدا (و به تبع آن در خصوص معصوم)، منوط به ارتقاء سطح باور دینی و ایمان مذهبی آدمی دانسته شده است: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَتَدُّ حُبَّ اللَّهِ﴾ (بقره، ۱۶۵). اگرچه اصل تکوین و ایجاد محبت ممکن است در برخی مواقع، از روی برنامه‌ریزی، تصمیم و اراده نباشد، اما از آنجا که حقیقتی است تحول‌پذیر و قابل تنظیم، تا حدود زیادی حفظ و بقای آن، ارادی و قابل افزایش و کاهش است و لذا تداوم آن، دشوارتر از اصل وجود آن است و نیاز به انگیزش و تقویت دارد.

با بررسی، تدبر و شناخت بیشتر و دست‌یابی به مراتب والای معرفت و ایمان، عشق و گرایش انسان به معصومان علیهم‌السلام، عمیق‌تر می‌گردد و در غیر این

۱- بالاتر و ارزنده‌تر از هر عبادتی، عبادتی دیگر است و دوستی و مودت عترت پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بالاترین عبادت‌ها است.

صورت، امکان دارد زوال و نزول یابد. يك مربی همواره باید از عوامل انگیزشی کافی برای ایمان‌افزایی و جذب بیشتر افراد به برترین و مقرب‌ترین بندگان خدا استفاده نماید.

اصل ارزش‌محوری: ساختار دین متشکل از ابعاد سه‌گانه اعتقادات، احکام و اخلاق است. اصول اعتقادی، مبنا و مأخذ احکام دین و رفتارهای اخلاقی تلقی می‌گردد و زمانی می‌توان آن را مطلوب دانست که آدمی آن را با رفتارهای مذهبی و عمل صالح، قرین نماید. در اصول اعتقادی نیز اصل توحید، مبنایی‌ترین و عمده‌ترین اصل شناخته می‌شود و اصل‌های دیگر هم‌چون معاد، عدل و امامت نیز ارزش و اعتبار خود را از آن اخذ می‌نمایند. اصل امامت و ولایت و سرّ آن یعنی محبت اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز از نظر ماهوی تنها يك واقعیت درونی، عاطفی، نظری و ذهنی نیست؛ بلکه می‌تواند موجد و باعث ویژگی‌های رفتاری و صفات شخصیتی مطلوب گردد و به لحاظ توحیدی‌بودن، می‌تواند انسان را به قرب الهی رسانده و خداگونه‌تر نماید. تفاوت این اصل با اصل ارتقاء ارزشی آن است که در اصل قبلی آنچه برای متربی ایجاد می‌گردد، گسترش دایره اعمال نیک به زمینه‌های مختلف زندگی و حتی امور روزمره است که به سبب تعالی و رسیدن به ارزش‌های بالاتر انتخاب می‌گردد؛ اما در این اصل به ارزش خود امامت به‌عنوان اصول اعتقادی پرداخته می‌شود.

۴-۳- روش تربیتی

اگرچه این احساس محبت و گرایش در متربی، درخصوص ارزش‌ها و کمالات انسانی، در تمام روش‌های تربیتی، هر کدام به‌گونه‌ای وجود داشته و به‌وسیله مربی، در موارد گوناگون و به‌ویژه در گام‌های آغازین تربیت، استفاده

می‌شود؛ اما برجستگی و تأثیر آن در روش الگویی یا اسوه‌سازی بیشتر است؛ زیرا یکی از مهم‌ترین راهکارهای تربیتی به‌خصوص در تربیت اخلاقی، ایجاد افق دید از هدف برای فراگیر و نشان‌دادن تجسم عملی یک ارزش است.

استراتژی محبت اهل بیت علیهم‌السلام بر این منطق استوار است که جاذبه شخصیتی اهل بیت و عشق به آن‌ها، گرایش به هم‌سوسازی زندگی و همانندسازی در منش و رفتار فرد ایجاد کند. این بدان معنی است که این استراتژی در عمل باید به نقطه‌ای ختم گردد و در زندگی فرد، تجزیه و تحلیل حیات فردی و اجتماعی انسان، هدف‌گذاری‌ها، پایه‌گذاری جهت‌گیری زندگی آدمی، تعیین و تدوین شیوه‌ها و راهکارهای عملی و بسترسازی، اجرا و کنترل آن‌ها، همه‌وهمه باید با توجه به این راهبرد و سیره نظری و عملی معصومان علیهم‌السلام انجام پذیرد؛ زیرا تنها حصول رضایت آنان از طریق محبت توأم با عمل است که معاصی و گناهان را برطرف می‌نماید و انسان را به راه حق باز می‌گرداند.

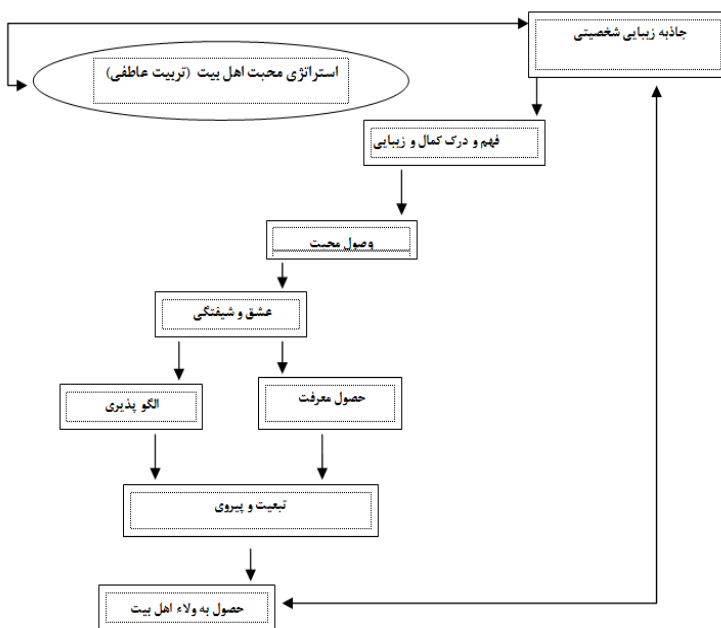
به همین دلیل، برخی از صاحب‌نظران تعلیم و تربیت آن را بهترین و مؤثرترین روش تربیت و تغییر رفتار می‌شمارند. هم‌چنین با استناد به آیه شریفه ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾؛ به‌راستی که پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نیکوترین الگو برای شما است»، می‌توان آن را یک روش اساسی در تربیت قرآنی دانست. این روش تأکیدی بر دقت در روش‌گزینش یک مربی بر مبنای عقلانیت و خردورزی و با توجه به فطرت و عواطف زلال شاگردان خویش است. مفهوم «فرآیند الگوپذیری از معصوم علیهم‌السلام» از آن نظر اهمیت دارد که تجلی و تبلور توحید عملی در زندگی دنیوی انسان به‌شمار می‌آید.

از منظر دین، تربیت از تفکر توحیدی سرچشمه می‌گیرد و با التزام عملی هر چه بیشتر به توحید و ربوبیت حق تعالی، تکامل می‌یابد. تبعیت و الگوپذیری از معصوم، در حقیقت همانا طی نمودن مراتب توحید است که مرتبه کامل و جامع آن در وجود نورانی معصومان علیهم‌السلام به ظهور رسیده است و با تحقق این امر در شخصیت آدمی، او نیز صبغه توحید به خود می‌گیرد. پس تحقق این مفهوم به این معنا است که تربیت معنوی از توحید آغاز شده و به معصوم علیه‌السلام ختم می‌گردد؛ البته باید توجه داشت که در این راهبرد، مقوله محبت و عشق ورزیدن به آن‌ها از نظر ماهوی، تنها یک امر احساسی و عاطفی نیست، بلکه مبتنی بر عقلانیت، خردورزی و واقع‌نگری است؛ زیرا آنچه می‌تواند به طور حقیقی و پایدار، موجب این عشق، اشتیاق و شیفتگی نسبت به معصوم گردد، عنصر شناخت و کسب معرفت است و آنچه محبوب را در نظر محب، زیبا جلوه می‌دهد صرف وجود کمالات او نیست، بلکه آگاهی و شناخت درباره آن‌ها است.

به این ترتیب، محبتی که می‌توان آن را عامل اصلی الگوپذیری انسان از معصوم علیه‌السلام و التزام اعتقادی و رفتاری به شخصیت آنان معرفی نمود، تنها یک علاقه صوری و ظاهری نیست؛ بلکه به معنای این است که انسان شیفته سیرت آنان گردد و از معاندهای آن‌ها، اعلام براءت و بیزاری جوید و این، همان مسئله «تولّی و تبرّی» است که از اجزاء واجب فروع دین و سرّ ولایت محسوب می‌گردد.

در این روش تربیتی، محبت را می‌توان مؤثرترین مرحله از فرآیند تربیت تلقی نمود که مبتنی بر معرفت‌شناسی و آگاهی‌یافتن از شیوه‌های گوناگون کسب معرفت است. در پی آن، مربی الگوپذیر شده و با تبعیت و گردن‌نهادن به

اشارات و ارشادات محبوب، به کاروان انسان‌های تربیت‌شده، به ترتیب جدول شماره ۱ ملحق می‌گردد؛ بنابراین، مناسب‌ترین مفهوم برای تربیت اخلاقی و اجتماعی، «الگوپذیری از معصوم» است که در حوزه معرفت شیعی، راهبرد در مسیر عبودیت به شمار می‌رود.



جدول شماره ۱: فرآیند اجرایی استراتژی محبت اهل بیت علیهم‌السلام منبع مولفان

۵- کارکردهای تربیتی محبت اهل بیت علیهم‌السلام

بر اساس سیر روش تربیتی الگوسازی، کارکردهای تربیتی محبت اهل بیت علیهم‌السلام را می‌توان با استناد به آیات و روایات، در عناوین زیر خلاصه نمود:
 متابعت: محبت بدون پیروی، اندیشه‌ای خیال‌پردازانه، وهمی غیرواقعی و بیهوده و ادعایی بی‌حاصل است. با گام‌نهادن در مسیر محبوب و دست‌یافتن به

پیامدهای مثبت آن، میزان و چگونگی محبت و اشتیاق محب نسبت به محبوب مطلوب تر می‌گردد. در قرآن کریم، از دوست‌داران حق انتظار می‌رود که از رسول او و اهل بیت علیهم‌السلام ایشان پیروی نمایند. این تبعیت، همانا استفاده از تمام توانایی‌ها و استعدادها در به انجام رساندن مقاصد مدنظر خدا و رسول، حرکت در مسیر صحیح دنیوی و اخروی است. محبت نسبت به آنان، گاهی به‌طور ناخودآگاه نیز انسان را هدایت می‌کند؛ زیرا موجب آن می‌شود که گوش، چشم و قلب خود را بر هر چیز غیر از آنان یا بر طریقی غیر از طریقت آنان، فروبندد و عملاً از معاندان و خصم‌های آنان برائت جوید.

تکامل تکوینی و تدریجی: محبت، پدیدآورنده نوعی وحدت در اندیشه، گفتار و رفتار است. هر میزان این محبت عمیق‌تر باشد، این یگانگی کامل‌تر است. در هر صورت، آدمی به اندازه ظرفیت وجودی خویش می‌تواند با محبوب کامل، یگانه گردد و هیچ‌گاه نمی‌تواند به دلیل مراتب وجودی پایین‌تر، با تمام حقیقت آنان هم‌گون شود. انسان به اندازه سنخیت خود با آنان می‌تواند به تکامل ماهوی بیشتر دست یابد و از نظر معنوی، تربیت یافته‌تر گردد؛ البته چنانکه قبلاً اشاره گردید، خداوند در قرآن کریم، اطاعت از اهل بیت علیهم‌السلام را قرین محبت خود قرار داده است؛ بنابراین، تنها با پیروی از آن‌ها از روی عشق و علاقه می‌توان مثل یا مثل خداوند گردید.

توسعه و غنی‌سازی شخصیت: در قرآن کریم، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله، به‌عنوان انسانی کامل و اسوه حسنه معرفی شده‌اند: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (احزاب، ۲۱). این حکم درباره اهل بیت علیهم‌السلام، به‌عنوان جانشینان صادق ایشان نیز جاری است. این فرآیند آنگاه اتفاق می‌افتد که رشد و تکامل در تمام ابعاد و ویژگی‌های انسانی، به‌صورت هماهنگ و هدفمند حاصل گردد.

در غیر این صورت، انسان دچار پس افتادگی در شخصیت شده، به فقر شخصیتی مبتلا می‌گردد و این زمانی است که برخی از ابعاد وجودی آدمی در جهت اهداف متعالی، به فعلیت نرسد. ارضاء درست و منطقی نیاز به عشق و محبت در انسان و تأمین عاطفی او می‌تواند قابلیت آسیب‌پذیری شخصیت را به حداقل کاهش داده و موجبات انبساط خاطر، انسجام فکری و آرامش روانی مُحبّ را فراهم آورد.

فعلیت استعدادها: در اسلام حقیقی، ائمه اطهار علیهم‌السلام، بزرگ‌ترین مربیان تربیتی به‌شمار می‌آیند. آنان نه تنها برای انجام‌رساندن استعدادهای انسانی آمده‌اند، بلکه بستر به‌کارگیری توانایی‌های آدمی را نیز مشخص نموده‌اند و این همان نکته ظریفی است که برخی از صاحب‌نظران، در تمایز بین مفهوم تربیت با مفهوم پرورش، به آن اشاره نموده‌اند، چنانکه تربیت مانند پرورش، تنها فعلیت‌دهی استعدادها نیست، بلکه بار ارزشی دارد و یک مربی تنها باید در جهت‌های مثبت و مطلوب، توانایی‌های متربی را رهبری نماید (نقیب‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۶). و شاید تعبیر «ساسة‌العباد»، به معنای سیاست‌گزاران بندگان خدا که در فقره‌ای از زیارت جامعه کبیره آمده است، ناظر بر همین مطلب باشد. اگرچه می‌توان آن را بیشتر ناظر بر نقش تربیت سیاسی معصومان علیهم‌السلام نیز دانست؛ زیرا آنان با تبیین اصول سیاست دینی و اجرای صحیح آن، یکی از عمده‌ترین راه‌های هدایت و تربیت بشری را به انجام رساندند و با تبیین قرآن و اجرای احکام آن در حد توان خود، اهداف رسالت رسول خدا را پی‌گیری نمودند.

افزایش قدرت تحمل: طالب حقیقی کسی است که در راه وصال به مطلوب خویش، به‌ویژه هنگامی که او برترین و پاک‌ترین موجود هستی باشد، از

سختی‌ها نهراسد و تردید ننماید. او باید بر تمام رنج‌ها، نسبت‌های ناروا و دشواری‌های مسیر، صبوری کند که این صبر و استقامت، خود برترین پاداش‌ها را به دنبال دارد. آنچه پیمودن این راه را بر محب، سهل و شیرین می‌نماید، همان عشق و تعلق خاطر به محبوب و امیدواری برای رسیدن به حقیقت وجودی اوست. الگویی از آنان اقتضای آن دارد که مؤمن همانند خود آن‌ها در انتظار رفاه و آسایش کامل در زندگی دنیوی خود نباشد و به جای آن، آرامش حقیقی را طلب نماید که این آرامش با دشواری‌ها و ناهمواری‌های حیات مادی، سر ناسازگاری ندارد، بلکه لازم و ملزوم هستند.

عامل انگیزشی تربیت: افزون بر شناخت، آگاهی و آمادگی ابتدایی که برای گام‌نهادن در مسیر تربیت لازم است، عامل انگیزشی و تداوم‌بخش نیز ضروری است. این عامل باید در تمام منازل، خود را نشان دهد و بر عزم و تصمیم‌مندی بیفزاید. آنجا که این عامل، ماهیتی عاطفی و احساسی دارد و به‌ویژه هنگامی که پشتوانه آن، عقلانیت، تفکر و خردورزی باشد، تأثیری شگرف بر جا می‌گذارد. محبت اهل بیت علیهم‌السلام، حقیقی است که محبّ نه از روی گرایش‌های واهی و خودسرانه، بلکه بر مبنای بررسی، نیازسنجی و ایده‌شناسی، آن را گزینش نموده است؛ بنابراین، این محبت می‌تواند موجب عمل صالح گردیده، محب را تا سرمنزل مقصود رهنمون گردد. به‌ویژه آنکه عنایت ویژه و توجه خاص این بزرگواران بر محبان خود و امدادهای غیبی، از بزرگ‌ترین پاداش‌هایی است که در سراسر مسیر، آنان را پوشش می‌دهد و ادامه حرکت تربیتی آنان را به‌شدت تسهیل می‌نماید.

افزایش افق دید و اندیشه: مطلوبیت در رفتارهای ظاهری انسان تا حدود زیادی مرهون جامعیت و تعمق در فرآیندهای ذهنی و رفتارهای نهان است.

آنجا که انسان به تجدیدنظر و تحول در موضوعات و شیوه‌های تفکر خود مبادرت می‌ورزد و آن‌ها را بر مبنای استانداردهای عقلانی و دینی بهبود می‌بخشد، نگرش‌ها و باورهای او نیز سنجیده‌تر و پسندیده‌تر شده و در نتیجه، رفتارهای فردی و اجتماعی تکامل یافته و متعالی‌تری خواهد داشت.

با جایگزین نمودن محبت معصومان علیهم‌السلام، به‌عنوان مظهر عشق حقیقی خداوندی به جای عشق‌های کاذب و مجازی، انسان در مقام آن است که شیوه تفکر و اندیشه خود را نیز همانند آنان وسعت بخشد و بر مبنای بینش، بصیرت و آگاهی، تعبد محض نسبت به آنان را یک راهبرد تربیتی استراتژی حیات خود قرار داده و به شأن و مرتبه والای آنان، تقرب جوید. خود این بزرگواران نیز همگام با کتاب الهی، پیوسته به تفکر، خردورزی، مصلحت‌اندیشی، تحول‌گرایی و افزایش دائمی سطح عقلانیت انسان، توصیه نموده‌اند.

احاطه عقلانی بر تمایلات نفسانی: محبت واقعی به معصوم علیهم‌السلام با گرایش ذاتی و اصیل به محبوب‌های دنیوی و زیبایی‌های صوری و ظاهری در تقابل است. این بدان جهت است که در دل‌بستگی‌های دنیوی، خرد و قوای عقلانی بشر در تسخیر پدیده‌های مادی و نفسانی گرفتار می‌آید و در پی آن، سیر نزولی حرکت روح آدمی آغاز و تسریع می‌گردد. در پرتو عشق به اهل بیت علیهم‌السلام، زمینه برای آن فراهم می‌گردد که تمایلات نفسانی دوست‌داران آن‌ها، همانند خود آنان در حیطه کنترل و هدایت عقل آرام گرفته، در مسیر صحیح و مشروع از آن‌ها استفاده گردد. با افزایش این محبت، احاطه عقلانی بر این تمایلات نیز بیشتر شده، به تدریج دنیای وجود انسان از سرچشمه عقلانیت که تنها راه درک دیانت حقیقی است، بیشتر و بیشتر بهره خواهد گرفت.

روحیه مسؤلیت پذیری

اساسی ترین ویژگی معصوم آن است که عمق این حقیقت را دریافته و همواره خود را بدهکار و مدیون خالق و هستی بخش خویش دانسته و با تمام تاروپود خود آن را باور نموده است. آنان در مقام وحدت و فنا، اصلاً حقیقتی برای خویش قائل نبودند و خود و جهان را ربط محض و وابستگی صرف به او می پنداشتند و ظهور، قدرت و وجود حق تعالی را در تمام عالم وجود، شهود می نمودند؛ زیرا که تربیت شده او هستند. این بزرگواران همه هستی خود را نثار طریق توحید و عدالت نمودند و در این مسیر، لحظه ای از پاننشسته، از تمام امکانات و قابلیت های خود بهره گرفتند. با تعلق خاطر و دل بستگی حقیقی به اهل بیت علیهم السلام و تفکر و تدبر در آثار و احوالات آنان و نظر نمودن در سیره معصومین علیهم السلام، این ویژگی و خصلت عظیم، به پیروان و دوست داران آنان نیز انتقال خواهد یافت و به اندازه ارادت خود از یک سو و قابلیت های ذاتی و اکتسابی خود از سوی دیگر، واجد صفت ایثار و از خودگذشتگی خواهند گردید. (خط تیره های داخل جدول)

| پیامدهای تربیتی | | | | کارکرد های تربیتی | ویژگی های تربیتی |
|--------------------------------------|------------------------------------|-----------------------------------|--|-----------------------------|---------------------------------|
| قیامت | بروز | حین مرگ | دنیوی | | |
| - رسگاری | - تنها نبودن در قبر | - بشارت بر بهشت | - معرکه‌ها | - شایستگی | - ارادی و در حیطه وسیع آدمی |
| - پاکیزگی از گناه | - فتح باب از قبر به سوی بهشت | - مشاهده اهل بیت در زیباترین صورت | - استعجاب دعا | - تکامل تدریجی | - دست یافتنی و قابل حصول |
| - اولویت برای ورود در بهشت | - زیارت ملائکه بر قبر او | - ایمان کامل | - باعث هدایت | - توسعه و غنی سازی شخصیت | - دورنی و برونی |
| - ثبات قدم بر سراط الهی | - مشمول رحمت و سعادت الهی | - مشمول غفران الهی | - زوال فقر و نیازمندی | - جهت دهی و فعلیت استعدادها | - مظهر حب الهی |
| - سنگین بودن اعمال نیک در میزان الهی | - حذف یا تخفیف عذاب الهی | - مشاهده جایگاه بهشتی خود | - مانع گناه | - صبر در دشواری و لذت حیات | - حقیقت ایمان و واقعیت دین |
| - قبولی اعمال | - گشادگی و وسعت قبر | - مرگ توبه آیز | - رهائی از بیماری های خاص جسمانی و روانی | - انگیزش و تمام | - امانت عظیم الهی |
| - محبت با اهل بیت (علیهم السلام) | - مشاهده علی (علیه السلام) در سراط | - مقام شهید | - دوستی حق تعالی | - وسعت و ژرف نگری اندیشه | - تعالی بخش و والا ترین نیکی ها |
| - سبکی اعمال محاسبه اعمال | | - بشارت بر بهشت | - برابری یک روز عبادت با یک سال | - احاطه عقلانی بر نفسانیات | - حکم واجب الهی |
| دادرسی در سخت ترین لحظات | | - مشاهده اهل بیت در زیباترین صورت | - گشایش باب معرفت الهی | - فعال سازی محبت | - تکامل پذیر و زوال پذیر |
| | | - ایمان کامل | - دستیابی به نور، حکمت و ریسمان الهی | - وفا و ایثار | - منشأ صفات و رفتارهای اخلاقی |

جدول شماره ۲: ترسیم فرآیند عملی مؤلفه های چهارگانه در تحلیل تربیتی اصل محبت اهل بیت (علیهم السلام)

نتیجه گیری

مقوله محبت اهل بیت (علیهم السلام) در عرصه عالم تکوین و تشریح با مجموعه ویژگی های تربیتی و آثاری که بر آن مترتب است، اهتمام والایی در خصوص ارائه آن و بهره مندی انسان ها از پیامدهای مثبت آن، دارد؛ زیرا در حیات دنیوی، انسان ملزم است راهبرد اساسی و استراتژی حرکت زیستی خود را با الهام از مبانی اعتقادی و ارزش های نظری بنیادی که اصل و اساس آن، «توحید ربوبی» است، گزینش نموده و با قصد و نیتی مخلصانه، تقرب آمیز در میدان عمل، آن را به ظهور رساند. در راستای معرفی نظام تربیتی در قالب ساختاری

منسجم که مساله اصلی این پژوهش است، باید به یافته‌های دو سؤال فرعی اشاره و سپس به طرح این ساختار توجه کرد.

یافته‌ها در پاسخ به سؤال اول فرعی نشان می‌دهد که با بررسی منابع اسلامی و علمی درباره جایگاه و تأثیر محبت روشن می‌شود که اگرچه به‌طور کلی بُعد عاطفی وجود انسان با انواع و اشکال مختلف تجلیات مانند ترس، شادی، افسردگی، امیدواری و غیره مطرح شده است، به‌طور خاص و به جرأت می‌توان تجلی کامل آن را در مقوله عشق و محبت، به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین و برجسته‌ترین گونه‌های عاطفی شخصیت انسان جاری و ساری دانست. هم‌چنین جنبه عاطفی آدمی با بُعد عقلانی و اندیشه‌ای او ارتباط بسیار نزدیک و تنگاتنگ دارد و اگر گونه‌های اختیاری عواطف بر مبنای عقلانیت و خردورزی نباشد، آثار و نتایج منفی زیادی به همراه دارد.

نکته مهم در تربیت عاطفی مبتنی بر دین همراهی عقلانیت با عاطفه و حرکت از آن به طرف خردورزی است؛ اما توجه به هر دو رویکرد و شدت و ضعف تأیید و متعادل‌سازی رویکرد محبت روشن می‌کند که درباره محبت هم مانند هر مقوله دیگر تفکیک مسیر مثبت و منفی کاربرد آن الزامی است. محبت به‌طور کلی به دو بخش مهم رشددهنده و آسیب‌زا تقسیم‌شدنی است. بدیهی است که رویکرد مثبت مذهبی به محبت رشددهنده تعلق دارد؛ لذا در تمام مراحل زندگی مادی و معنوی انسان، محبت به‌عنوان يك عامل تأثیرگذار تلقی و در مواقع و مواضع گوناگون می‌تواند انسان را به سوی کمال یا ضد آن رهنمون سازد؛ اما محبت بر مبنای توجیهی عقلانی و منطقی به سوی کمال است. با این رویکرد محبت و عشق به اهل بیت علیهم‌السلام را باید محبت کمال‌بخش دانست.

جامعیت الگویی ائمه اطهار علیهم السلام اقتضای آن را دارد که فرد پیر و با احساسی عمیق در تمام ابعاد و جنبه‌های شخصیت انسانی، آنان را اسوه خود قرار دهد و به غنای شخصیتی دست یابد. محبت این بزرگواران به دلیل آنکه تنها احساسی کودکانه، انفعالی، صوری و زودگذر نیست و واجد ارزش‌های واقعی و زیبایی‌های حقیقی و متعالی است، باعث تسهیل بروز رفتارهای مطلوب و بهنجار شده و مانع ایجاد وقفه در انجام وظائف و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی می‌گردد. ضمن آنکه انسان می‌تواند پیوسته خود را با ملاک‌ها و ارزش‌های موجود در این اسوه‌های حقیقی، بسنجد و ارزیابی کند.

هم‌چنین در پاسخ به سؤال دوم فرعی، اشاره به این نکته ضروری است که استراتژی‌یی که روش استفاده از اسوه‌ها و به تعبیر دیگر روش الگویی در تربیت در آن همیشه حائز اهمیت بوده و هست، کارآمدی این روش از این جهت است که متربی با نمادهای کلامی، اخلاقی و شخصیتی و نمونه‌های عینی و مشهود آنچه مقصود و مطلوب است، مواجه می‌گردد و با زبان حال و نه قال، و در عمل نه در گفتار صرف و توصیه زبانی، رفتاری را که باید انجام دهد، می‌بیند و می‌فهمد و به سبب جذابیت بسیاری که در الگوها وجود دارد، راه برای تقلید و همانندسازی از رفتارها و منش الگو، هموار می‌گردد. امامت، ولایت و حُب به اهل بیت علیهم السلام در آموزه‌های دینی، در واقع، تبلور استفاده از روش الگوپذیری از معصوم است.

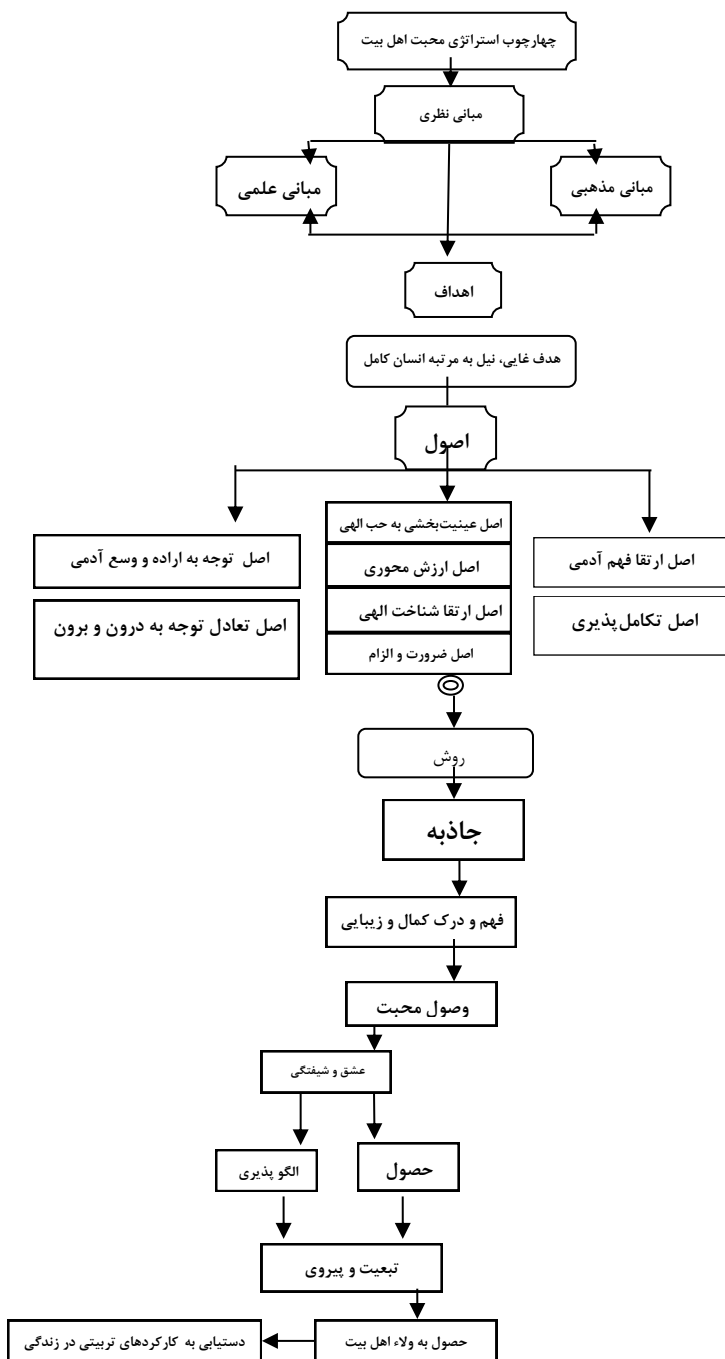
محبت واقعی و عقلانی به آنان، خود می‌تواند به منزله جزء اخیر علت تامه عمل نماید و تأسی کامل به آنان را باعث گردد. جامعیت الگویی دارای ابعاد سه‌گانه قول، فعل و تقریر است. به همین جهت، آنان در زمینه گفتارها، رفتارها و تأییدهایی که اعتبار آن‌ها در احادیث منسوب به آنان از نظر اسنادی و

محتوایی، به اثبات رسیده باشد، به عنوان شاخص‌ها و الگوهای اعتقادی - عملی و اخلاقی - تربیتی مورد ملاحظه و اتقیاد قرار می‌گیرند. این سه بعد، نشان‌دهنده اجزای تشکیل‌دهنده سنت هستند که به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع چهارگانه معرفت دینی، توأم با کتاب الهی، عقل و اجماع، ملاک و معیار صحت و خطای عملکردهای آدمی و مأخذ عمده اندیشه‌ها و رفتارهای ارزشی، به‌شمار می‌آیند.

بنابراین برای تبیین مساله اساسی پژوهش در قالب یک ساختار، ضمن آنکه یافته‌ها در جدول ۲ و ۳ به‌طور کامل تجمیع شده است، لازم به ذکر است که یقیناً توجه به این اصل و رویکرد نظری و عملی به آن و همچنین اصرار بر آن در منابع اصیل اسلامی، می‌تواند آن را به‌عنوان استراتژی حیات و یک روش تربیتی جامع و همه‌سونگر مطرح نماید که در عین حال، مبتنی بر نیازهای گوناگون فطری بشر و در راستای جلب رضای خالق و عنایت خاص رسول خدا ﷺ است و درک مفهوم واقعی و عقلانی محبت معصوم ﷺ و اهمیت دادن به جنبه‌های کاربردی آن و بسنده‌نمودن به آن به‌عنوان یک امر احساسی و عاطفی محض، می‌تواند به‌عنوان خط‌مشی اساسی در زندگی، زمینه تکامل و تعالی حیات انسان را فراهم نموده، سعادت دنیوی و اخروی را برای او به ارمغان آورد.

هم‌چنین به نظر می‌رسد، می‌توان این اصل را به‌عنوان یک راهبرد و یک نظریه تربیتی مطرح نمود و در فریند تعلیم و تربیت به‌عنوان یک هدف و غایت پرورشی، مورد توجه قرار داد و بر اساس آن، برنامه‌های آموزشی و درسی ویژه‌ای تدوین نمود.

جدول شماره ۳، ترسیم ساختار تربیتی استراتژی محبت اهل بیت (علیهم السلام)



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. صحیفه سجادیّه.
۳. امین زاده، محمدرضا، ۱۳۷۸، *انسان شناسی*، قم: انتشارات در راه حق.
۴. باقری، خسرو، ۱۳۸۰، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: انتشارات مدرسه.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *ادب فنای مقربان*، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. خمینی، روح اله، ۱۳۶۸، *چهل حدیث*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۷. خمینی، روح اله، ۱۳۷۳، *تفسیر دعای سحر*، ترجمه احمد فهري، تهران: انتشارات اطلاعات.
۸. شاه آبادی، محمدعلی، ۱۳۶۰، *رشحات البحار*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۹. طباطبایی، محمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. فورگاس، ژوزف، ۱۳۸۳، *هوش عاطفی در زندگی روزمره*، ترجمه اصغر نوری و حبیب اله نصیری، اصفهان: انتشارات نوشته.
۱۲. فیض کاشانی، محسن، ۱۴۰۸، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، ج ۸، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. قمی، عباس، ۱۳۷۱، *مفاتیح الجنان*، تهران: انتشارات فیض کاشانی.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۵، *الاصول من الکافی*، ج ۲، بیروت: دارالاضواء.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۵، *الاصول من الکافی*، ج ۱، بیروت: دارالاضواء.

۱۶. ماير، جان، ۱۳۸۳، هوش عاطفي در زندگي روزمره، ترجمه اصغر نوري و حبيب‌اله نصيري، اصفهان: انتشارات نوشته.
۱۷. مجلسي، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، ج ۲، بيروت: داراحياء التراث العربي.
۱۸. مجلسي، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، ج ۲۳، بيروت: داراحياء التراث العربي.
۱۹. مجلسي، محمدباقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، ج ۸۴، بيروت: موسسه الوفاء.
۲۰. محمدي ري شهري، محمد، ۱۴۲۲، اهل البيت في الكتاب و السنه، بيروت: دار الحديث.
۲۱. مطهري، مرتضي، ۱۳۷۷، معارف اسلامي در آثار شهيد مطهري، قم: معاونت امور اساتيد و دروس معارف.
۲۲. مكارم شيرازي، ناصر و همكاران، ۱۳۷۲، تفسير نمونه، ج ۲۲، قم: دارالكتب الاسلاميه.
۲۳. ملاصدرا، ۱۳۶۳، اسرار الايات، ترجمه محمد خواجهوي، تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.

بررسی اهداف، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی از منظر امام حسین علیه السلام اسماعیل خارستانی،* فاطمه سیفی**

چکیده

در پژوهش حاضر با روش تحلیل اسنادی، اهداف، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه امام حسین علیه السلام بررسی شده است. جامعه آماری، همه منابع دست‌اول (آثار مربوط و متناسب به حضرت سیدالشهداء علیه السلام) و منابع دست‌دوم یعنی منابع غنی اسلامی و احادیث و روایات و اقوال منقول از آن حضرت است که در کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها، نشریات و پژوهش‌های مرتبط با موضوع موجود بوده است. نمونه‌گیری به شیوه هدفمند انجام شده و استفاده از منابع یادشده نیز بر همین اساس بوده است. همچنین ابزار پژوهش فیش‌برداری بوده و یافته‌های حاصل از پژوهش تحلیل شده‌اند که عمده‌ترین نتایج این تحلیل عبارت‌اند از:

۱. اهداف تربیت اخلاقی از منظر امام حسین علیه السلام شامل سه هدف: رضای الهی، احیای حقیقت وجودی انسان و احیای معاد و روز حساب است؛

* - دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت (تعلیم و تربیت اسلامی).



۲. اصول تربیت اخلاقی از منظر امام حسین علیه السلام شامل هشت اصل: مروت، زهد، محبت، اخلاص و خدامحوری، حریت، کرامت، عزت و تحذیر و ترغیب است؛

۳. روش‌های تربیت اخلاقی از منظر امام حسین علیه السلام شامل بیست و سه روش است که براساس اهداف و اصول به‌دست آمده، به تفکیک، استخراج و ارائه شده است؛

واژه‌های کلیدی

امام حسین علیه السلام، اخلاق، تربیت اخلاقی، اهداف، اصول، روش‌ها.

مقدمه

از دیدگاه اسلام، پرورش فضائل اخلاقی یکی از مهمترین اهداف والای رسالت پیامبران خدا بوده است تا انسان در مسیر کمال که علت غایی آفرینش است، قرار گیرد. فلسفه شریعت اسلام و آداب و احکام الهی همانا تکامل انسان و جاودانگی اوست که جز با تخلّق به اخلاق فاضله میسر نیست. اسلام مکتبی جامع و واقع‌گرا است که در آن به همه جوانب نیازهای بشری اعم از دنیایی و آخرتی، جسمی و روحی، فردی و اجتماعی و غیره توجه شده است. دین اسلام دارای اصول و معیارهای محکم و مشخص است و برای تمام امور زندگی بشر برنامه دارد. در این دیدگاه، اصول اولیه اخلاق و معیارهای اولیه انسانی به هیچ وجه نسبی نیست و همان‌طور که می‌بینیم در اسلام از پیامبر صلی الله علیه و آله تا امام حسن عسکری علیه السلام اصولی را به اتفاق طرد و اصول دیگری را تأیید کرده‌اند؛ لذا معلوم می‌شود این اصول معیارهایی مهم و اساسی هستند.

در زمینه تربیت اخلاقی در میان پژوهش‌گران داخلی و خارجی تحقیقاتی صورت گرفته است. در این تحقیقات دقیقاً به موضوع بحث این مقاله پرداخته نشده، لیکن به تعدادی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

باقری در پژوهشی تحت عنوان «نقد تطبیقی مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی (اخلاق قدما و روان‌شناسی معاصر)»، بیان می‌دارد، یکی از تفاوت‌های اصلی تربیت اخلاقی قدما در مقایسه با نظریه‌های جدید آن است که آن‌ها بر علت‌غایی یعنی غایت‌شناسی فلسفی توجه دارند؛ درحالی‌که به جز نظریه روان‌کاوی که به غایت‌گرایی علمی و نه فلسفی معتقد است، بقیه نظریه‌های جدید به خصوص رفتارگرایی به علیت فاعلی توجه کرده و علت‌غایی را رد می‌کنند. از نظر قدما، معیار فضیلت اخلاقی اعتدال نفسانی است. در بحث از روش‌ها و اصول تربیت اخلاقی از دیدگاه نظریه‌های جدید، در روان‌کاوی، همانندسازی و در رفتارگرایی تقویت و رشد شناختی و ساختمان‌شناختی افراد تأثیر دارد؛ درحالی‌که روش تربیت اخلاقی از نظر قدما ایجاد فضائل عالی یا عادت‌دادن (ایجاد ملکه) است و برای زدودن عادات منفی، باید برعکس عمل کرد. (باقری، ۱۳۶۴)

رهنما در پژوهشی که در تجزیه و تحلیل خاستگاه‌ها، غایت‌ها و روش‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی انجام داده، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: از دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی، خرد خاستگاه اصلی تربیت اخلاقی است. هدف اصلی تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه، سعادت و از دیدگاه کانت، پیروی اخلاقی است. در زمینه روش‌های تربیت اخلاقی، بیشترین شباهت و در زمینه هدف‌های تربیت اخلاقی، بیشترین تفاوت بین این دو دیدگاه دیده می‌شود. (رهنما، ۱۳۷۸)

نارویی در پژوهشی تحت عنوان بررسی روش‌های تربیتی در قرآن و سنت نشان داد که روش‌های دعوتی عبارت‌اند از: روش‌های آگاهی‌بخش، روش‌های عادت‌آفرین، روش‌های سهل‌گیرانه، روش‌های درس‌آموز، روش‌های جهت‌دهنده و روش‌های بازدارنده. محقق تمام این روش‌ها را در قرآن و سنت به شکل مستند بیان کرده است و آن‌ها را به عنوان روش‌های خوبی در تربیت برای الگو قرار دادن ذکر کرده است. (نارویی، ۱۳۷۴)

شولامیت در پژوهشی تحت عنوان حداقل فضیلت‌های اخلاقی (تئوری برای تربیت اخلاقی) نتیجه می‌گیرد که حداقل فضیلت‌های اخلاقی، به عنوان تئوری تربیتی و مانند آن عمل می‌کند و فضیلت‌های اخلاقی به صورت سیستماتیک از اخلاقیات ارسطو و نیکوماک نشأت می‌گیرد. این تئوری، عقاید اخلاقی را به انسان تلقین می‌کند. طرح پیشنهادی شولامیت روی سه فضیلت خیرخواهی، خوبی و زیبایی و اعتدال متمرکز است که اعتدال نقش موازنه‌کننده را برای خیرخواهی و زیبایی بازی می‌کند. سه فضیلت یادشده سه عمل متقابل اخلاقی و مشارکت با هم برای توسعه سیرت اخلاقی، عامل اخلاقی انجام می‌دهند.^۱

علاوه بر دیدگاه‌ها و نظرات و پژوهش‌های ذکر شده، افراد دیگری نیز در طول دوران‌های متمادی اعم از قدما و معاصران، درباره اخلاق و تربیت اخلاقی بحث کرده‌اند؛ لیکن هنوز ابهام‌ها و سؤال‌های گوناگونی در این زمینه وجود دارد و مسئله کماکان به قوت خود باقی است و احتیاج به بحث و پژوهش کافی دارد؛ لذا با توجه به بضاعت علمی خویش بر این بوده‌ایم که

1-Shulamit, "Minimalistic virtue ethis : Theory for moral education"

ضمن بررسی احادیث و روایات و قول و تقریر و رفتار و کردار منسوب به حضرت امام حسین علیه السلام، سوالات پژوهشی زیر را مطرح کرده و بررسی کنیم.

سوالات پژوهش

۱. اهداف تربیت اخلاقی از منظر حضرت امام حسین علیه السلام چیست؟
۲. هر یک از اهدافی که امام حسین علیه السلام مطرح کرده‌اند، دارای چه اصول تربیتی است؟
۳. هر یک از اصولی که آن حضرت مطرح کرده‌اند، شامل چه روش‌های تربیتی است؟

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر از نوع تحلیل اسنادی بوده که با بررسی احوال و آثار و بیان اقوال و احادیث حضرت امام حسین علیه السلام به توصیف تربیت اخلاقی از دیدگاه آن امام بزرگوار پرداخته و سپس با تحلیل اقوال و روایات مذکور، مبانی، اصول و روش‌های تربیتی استخراج و ارائه شده است.

جامعه، نمونه و ابزار تحقیق

جامعه متنی تحقیق شامل همه منابع دست‌اول (آثار مربوط و منتسب به حضرت امام حسین علیه السلام) و منابع دست‌دوم شامل منابع غنی اسلامی و احادیث و روایات و اقوال منقول از حضرت سیدالشهدا علیه السلام است که در نشریات و پژوهش‌ها و تحقیقات مرتبط با موضوع تحقیق، موجود بوده است.

نمونه‌گیری به شیوه هدفمند انجام شده و براین اساس، ابتدا منابع دست‌اول انتخاب و سپس سایر منابع مرتبط با موضوع، مدنظر قرار گرفته و از آنها استفاده شده است.

ابزار استفاده‌شده در این پژوهش برای گردآوری داده‌ها، فیش‌برداری بوده است.

یافته‌های پژوهش

در این پژوهش، به این سوال پاسخ داده می‌شود که اهداف، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی از منظر حضرت امام حسین علیه السلام کدام‌اند؟

۱. هدف: رضایت الهی

از بارزترین اوصاف امام حسین علیه السلام این است که در تمام زندگی، گفتار و رفتار و کردارش طبق رضایت حق و در مسیر الهی بود. ایشان جز از رضای خدا دم نزد و جز خدا ندید و جز سخن خدا نشنید و راستی که او به تمام معنی بنده‌ای سراپا تسلیم الهی بود.

کمال بندگی در «رضا» به رضای الهی و فرمان اوست. حضرت امام حسین علیه السلام در حرکت به سوی کربلا، اظهار امیدواری کرد که آنچه خداوند برایش اراده کرده، «خیر» باشد، چه با فتح، چه با شهادت:

ارجوان یكون خیرا ما اراد الله بنا، قتلنا ام ظفرنا. (امین عاملی، ۱۳۸۴: ۱، ۵۹۷)

در قتلگاه نیز جملات زیبایی «الهی رضاً برضاک و تسلیم لامرک» که بر زبان ایشان جاری شد، نشانه خلوص در بندگی و رضا به قضای خداوند است. عشق الهی در سراسر وجود حضرت، سریان و جریان داشت و «مقام رضا» مرتبه برتر ایمان او به‌شمار می‌رفت. آن حضرت بارها می‌فرمود:

«رضا الله رضانا أهل البيت»؛ رضایت ما خاندان، تابع رضای الهی است. (گروه

حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۴۱۵: ۳۲۸)

۱,۱,۱. اصل محبت

محبت به فرزندان امری درونی است که خداوند آن را در دل والدین به ودیعت نهاده است؛ اما آنچه در این میان مهم می‌نماید و آثار تربیتی دربی دارد، ابراز آن است. ابراز محبت امری اختیاری است و والدین و مربیان می‌توانند در پرتوی آن، زمینه تربیت صحیح را فراهم آورند. چه بسیارند والدینی که نسبت به فرزندان خود محبت فراوان دارند؛ اما آن را ابراز نمی‌کنند، درحالی‌که محبت وقتی سازنده و تأثیرگذار خواهد بود که فردی که به او محبت می‌شود، از آن آگاهی یابد. امام حسین علیه السلام به عنوان الگوی تربیتی مطمئن و کامل، محبت به فرزندان را از نیازهای ضروری آنان دانسته و در قالب‌های گوناگون به ابراز آن می‌پرداخت. گاه با درآغوش گرفتن و به سینه چسباندن خردسالان، زمانی با بوسیدن آنان و گاه با به‌زبان آوردن کلمات شیرین و محبت‌آمیز.

۱,۱,۱. روش پای‌بندی به سلام کردن

یکی از روش‌های قرآنی در عزت‌دادن به افراد، سلام کردن و درودفرستادن به آن‌ها است. خداوند متعال در قرآن کریم برای اینکه عظمت مؤمنان را روشن سازد، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد، به اهل ایمان سلام کند:

﴿و إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم﴾؛ «هرگاه کسانی

که به آیات ما ایمان دارند نزد تو آیند، به آن‌ها بگو: سلام بر شما»

(انعام، ۵۴)

این شیوه موفق قرآنی در سیره امام حسین علیه السلام نیز به طور روشن دیده می شود. آن حضرت در ثواب سلام فرمودند:

«للسلام سبعون حسنه، تسع وستون للمبتدی و واحده للراد»؛ برای سلام هفتاد حسنه است، شصت و نه حسنه برای سلام کننده و یک حسنه برای پاسخ دهنده. (حرانی، ۱۳۷۶: ۲۴۸)

این شیوه الهی آنچنان مهم و باارزش است که امام حسین علیه السلام از آغاز نمودن سخن، بدون سلام کردن، نهی کرده و به فردی که پیش از ادای سلام، جویای حال حضرتش شده بود، فرمود:

«السالم قبل الکلام عافاک الله، لا تاذنوا لاحد حتی یسلم»؛ خدا تو را عافیت و سلامتی دهد، سلام کردن بر سخن گفتن مقدم است [سپس فرمود]: تا کسی سلام نداده، به او اجازه سخن گفتن ندهید. (نوری طبرسی، ۱۴۰۹: ۸، ۳۵۸)

۱،۱،۲. روش ارتباط کلامی با عبارتهای دلنشین

عموم مردم اعم از کودکان، نوجوانان، جوانان، زنان و مردان، در معاشرت های اجتماعی نسبت به ارتباط کلامی افراد بسیار حساس هستند و نوع لحن و صوت و انتخاب جملات، در توجه و جذب آنان، اهمیت فوق العاده ای دارد. سخنان محبت آمیز، دلریا و دارای بار عاطفی مثبت، در عمق جان مخاطبان تأثیر می گذارد و عزت نفس را در آنان تقویت می کند. انسان هایی که در الفاظ و عبارتهای خود، کمال ادب و عفت را رعایت می کنند، در نظر مخاطب عزیز و مکرم بوده و عموم مردم، آنان را به دیده احترام و بزرگی می نگرند. در واقع رعایت ادب و عفت و جاهت در گفتار، موجب عزت نفس برای گوینده و شنونده است. برخی از مشکلات و

ناهنجاری‌ها، تندخویی‌ها، زورگویی‌ها، بدبینی‌ها، حقارت‌ها و افسردگی‌ها را می‌توان با به‌کارگیری عبارات‌های دلنواز و روح‌بخش درمان کرد.

حضرت سیدالشهداء علیه السلام هنگام خداحافظی با فرزندش امام سجاد علیه السلام در روز عاشورا، فرزندش را به آغوش کشیده و با کلمات مهرآمیزی که از اعماق جاننش ریشه می‌گرفت، به او فرمود:

«یا ولدی! انت اطیب ذریتی و افضل عترتی و انت خلیفتی علی هؤلاء العیال و الاطفال»؛ پسر من! تو پاکیزه‌ترین فرزندان من و بهترین خاندان من هستی، تو جانشین من در [سرپرستی] این زنان و کودکان خواهی بود. (گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۴۱۵: ۴۸۶)

۲.۱. اصل زهد

زاهد یعنی کسی که توجه‌اش از مادیات به عنوان کمال مطلوب و برترین خواسته، عبور کرده و متوجه مسائل اخروی و فضائل اخلاقی و معنوی شده است. بی‌رغبتی زاهد، بی‌رغبتی در ناحیه اندیشه و آمال و ایده و آرزوست، نه بی‌رغبتی در ناحیه طبیعت. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۱۱)

امام حسین علیه السلام هم از نظر اندیشه، در برترین سطح زهد قرار داشت و هم از نظر رفتاری. اساس زهد را بی‌میلی به دنیا تشکیل می‌دهد. بی‌میلی به دنیا آن‌گاه صورت صحیحی می‌یابد که اندیشه و دید انسان درباره دنیا درست و واقعی باشد. حضرت اباعبدالله علیه السلام دنیا را این‌گونه معرفی می‌کند:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الدُّنْيَا فَجَعَلَهَا دَارَ فَنَاءٍ وَ زَوَالٍ مُتَصَرِّفَةً بِأَهْلِهَا حَالًا بَعْدَ حَالٍ، فَالْمَعْرُورُ مِنْ غَرَّتْهُ وَالشَّقِيُّ مَنْ فَتَنَتْهُ، فَلَا تُعْرَنَكُمُ هَذِهِ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا تَقْطَعُ رَجَاءً مِنْ رَكْنِ الْإِيْهَا وَ تُحَيِّبُ طَمَعًا مِنْ طَمَعِ فِيهَا»؛ سپاس خدایی را که دنیا

را آفرید و آن را سرای فناپذیر و روبه‌زوال قرار داد؛ دنیایی که صاحبانش را از حالی به حالی دگرگون می‌کند؛ پس خودباخته، آن کسی است که دنیا او را بفریبد و تیره‌بخت و شقاوت‌مند کسی است که دنیا او را شگفت‌زده سازد. [ای مردم!] دنیا شما را نفریبد؛ زیرا دنیا امید هرکس را که بر آن تکیه کند، به یأس تبدیل می‌کند و طمع هرکس را که در آن طمع ورزد، بی‌نتیجه می‌گذارد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵، ۵)

۱،۲،۱. روش هدف‌داری و حق‌مداری

هدف‌داری در تربیت و تزکیه اسلامی، به‌منظور معنابخشی به زندگی و زدودن پوچی و بیهودگی است. حق‌مداری و هدف‌داری درس مکتب امام حسین علیه‌السلام، از هنگام خروج تا پایان حرکت است. آن حضرت در وصیت خود به محمد حنفیه، هدف از قیام را اصلاح و تربیت امت جدّ خویش بیان فرمود و توفیق را از جانب خدا دانست:

«... وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (مویدی، ۱۳۸۳: ۳۳۰)

۲،۲،۱. روش بجا و به‌موقع سخن‌گفتن

برای مؤثر واقع شدن سخن، شرایط و زمینه‌هایی لازم است که رعایت آن‌ها موجب نتیجه‌گیری بهتر و بی‌توجهی به آن‌ها چه بسا موجب بی‌تأثیر شدن سخن انسان می‌شود. امام حسین علیه‌السلام در این باره می‌فرماید:

در آنچه به تو ارتباطی ندارد، سخنی بر زبان جاری مکن؛ چراکه ممکن است به سبب آن در روز قیامت بازخواست شوی و حتی در آنچه مربوط به توست سخن مگو، مگر اینکه جا و موقعیت مناسبی پیدا کنی؛ زیرا چه بسیار

سخن گویانی که گرچه به حق سخن گفته‌اند؛ اما چون محل و موقعیت آن را در نظر نگرفته‌اند، مورد تمسخر دیگران واقع شده‌اند. (بی‌نا، ۱۳۸۱)

۳،۱. اصل مروت

امام حسین علیه السلام با دشمنان به شیوه پدرش امام علی علیه السلام رفتار می‌کرد. سیراب کردن آن‌ها هنگام تشنگی و پرهیز از ترور و غافلگیری، نمونه‌های روشنی از مروت است. حضرت امام حسین علیه السلام نیز با اینکه از فسق و فجور و خباثت شمر بن ذی الجوشن و اهانت وی به حریم ولایت آگاه است، پیشنهاد حمله ناگهانی سپاه خود را رد می‌کند و می‌گوید:

ما هرگز شروع به جنگ نمی‌کنیم ولو به نفع ما باشد. (مطهری، ۱۳۷۳: ۲، ۲۶۲)

۱،۳،۱. روش مدارا کردن

مدارا کردن و زندگی مسالمت‌آمیز با مردم، یکی از ارزش‌های اخلاقی در زندگی اجتماعی است که دل‌ها را مجذوب انسان می‌کند و بسیاری از مشکلات رفتاری را از بین می‌برد. (موبدی، ۱۳۸۳: ۳۹۰)

امام حسین علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«مَنْ أَحْجَمَ عَنِ الرَّأْيِ وَ عَيَّتْ بِهِ الْحَيْلُ كَانَ الرَّفْقُ مُفْتَاحَهُ»؛ هر کس که از کار فروماند و راه تدبیر بر او بسته شود، کلیدش مدارا کردن است. (همان، ۳۳۹)

۲،۳،۱. عفو و عذرطلبی

عفو در لغت، به معنای ترک چیزی (ابن فارس، ۱۴۲۰: ۱، ۱۳۱) یا صرف نظر کردن از چیزی است که اقتضای نظر و توجه دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۰)

در روایت است که امام حسین علیه السلام به کسی که به او اهانت کرده بود، مهربانی رواداشت و او را از اشتباهش آگاه ساخت، به گونه‌ای که اهانت‌کننده خود شرمسار گشت. (مویدی، ۱۳۸۳: ۶۹۰) امام حسین علیه السلام درباره عذرپذیری خویش می‌فرمود:

اگر کسی در گوش راست ناسزایم گوید و از من درگوش چپم پوزش خواهد، من عذرش را می‌پذیرم. (همان، ۶۹۲)

۳،۳،۱. روش سخاوت و بخشندگی

از برجسته‌ترین خصلت‌های انسانی آن حضرت، سخاوت و بخشندگی بود. آن بزرگوار تلاش می‌کرد با حمایت‌های مادی و معنوی خود، مرحمی بر زخم‌های نیازمندان و انسان‌های دردمند و خسته از فشار سنگین فقر و فلاکت بگذارد. امام حسین علیه السلام بر این باور اصرار می‌کرد که:

«مَنْ جَادَ سَادَ وَ مَنْ بَخَلَ رَذِلَ وَ إِنَّ أَجْوَدَ النَّاسِ مَنْ أَعْطَى مَنْ لَا يَزْجُوا»؛ کسی که بخشش نماید، بزرگی خواهد یافت و هرکس بخل ورزد، پست خواهد گشت و یقیناً بخشنده‌ترین مردم کسی است که به نیازمندی که [از او] امید یاری ندارد، بخشش کند. (حلوانی، ۱۳۸۳: ۸۲)

۴،۳،۱. روش مساوات

اصحاب امام حسین علیه السلام ترکیبی از آزادگان و بردگان آزاد شده بودند و شیوه رفتار امام هم با نقش آفرینان و ایتارگران یکسان بود. رنگ، قومیت، موقعیت و نژاد آن‌ها در نظر و قضاوت وی تأثیری نداشت و مساوات حاکم بود. دو نفر از عده معدودی که امام خود را به بالین آنان رساند، برده آزاد شده بودند. «جون» یکی از آن‌ها بود که وقتی به شهادت رسید، امام خود را به بالین وی رسانید و

حشر او را با «ابرار» که مقامی برتر از متقین است، از خدا درخواست کرد: «خدایا در آن جهان او را با «ابرار» محشور کن.» دیگری مردی رومی بود که وقتی از اسب بر زمین افتاد، اباعبدالله علیه السلام خون را از جلوی چشمانش پاک کرد و صورتش را بر صورت وی گذاشت. این صورت بر صورت نهادن منحصر به همین غلام و فرزندش علی اکبر بود: «فوضع خده علی خده... متبسم الی ربه...»

صحنه خونین کربلا متضمن پیام‌های اخلاقی، اجتماعی، توحیدی، اعتقادی، عرفانی، اندرزی و پرخاشگری است که با جانبازی‌های کم‌سال‌ترین (طفل شیرخوار اباعبدالله علیه السلام) تا کهنسال‌ترین مرد (جابر بن عروه غفاری) و زن (زوجه عبدالله بن عمر کلبی) تجسم پیدا کرد و هریک عهده‌دار نقشی بودند. (مطهری، ۱۳۷۳: ۲، ۲۶۸) در آن روز هیچ‌کدام از اصحاب امام حسین علیه السلام در برابر دشمن ضعفی از خود نشان ندادند، فرار نکردند و به سپاه دشمن نیوستند.

۴،۱. اصل اخلاص و خدامحوری

امام حسین علیه السلام نه تنها در لحظه شهادت زمزمه «فی سبیل الله» به زبان داشت، بلکه همیشه در صبحگاهان و شامگاهان این دعا را به زبان می‌آورد:

«بسم الله وبالله ومن الله و الی الله وفی سبیل الله وعلی ملة رسول الله، و توکلت علی الله، ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم. اللهم انی اسلمت نفسی الیک، ووجهت وجهی الیک وفوضت امری الیک، ایاک اسال العافیة من کل سوء فی الدنیا والآخرة»؛ به نام خدا و به یاد خدا، از خداوند و به سوی او و در راه او، بر آیین پیامبر او و بر خداوند توکل کردم و نیرو و قدرتی جز به [اراده] خداوند بزرگ نیست. پروردگارا! جانم را به تو تسلیم کرده و چهره‌ام را به

سوی تو گردانده و کارم را به تو واگذار کرده و از تو سلامتی از هر بدی در دنیا و آخرت را خواهانم. (مویدی، ۱۳۸۳: ۳۱۶)

در سراسر این دعا، خدامحوری، رضایت الهی و خشنودی به دلیل رضایت خداوند موج می‌زند.

۱،۴،۱. روش ذکر خدا

حسین بن علی علیه السلام بنده ذاکر خدا بود و پیوسته حمد و ثنای الهی بر زبانش، سپاس نعمت‌ها در قلبش و در راحت و رنج و پنهان و آشکار، یاد خدا آرام‌بخش جانش بود و بر او تکیه داشت. هیچ صحنه تلخ و غم‌باری نبود، جز آنکه داروی «یاد خدا» آرامش می‌کرد. تنها در صبح عاشورا نبود که با گفتن «اللهم انت ثقتی فی کل کرب» به یاد خدا بودن را ابراز می‌کرد و تنها در حملات حماسی روز عاشورا نبود که با تکرار جمله «لا حول و لا قوه الا بالله» ارتباط قلبی خود را با معبود، بر زبان می‌آورد؛ بلکه همواره گویای «الله اکبر» بود و ذکر «الحمد لله علی کل حال» و یاد خدا، ورد زبانش بود. کلمه استرجاع را که یکی از شاخص‌های ذکر حقیقی، به خصوص هنگام مصائب و ناگواری‌ها است، در مواقع مختلف مثلاً در راه مکه به کربلا، بر لب داشت. از دید امام حسین علیه السلام شقاوت سپاه کوفه که برای آن جنایت عظیم حضور یافته بودند، نتیجه غفلت از یاد خدا بود و چون می‌دید آنان به هیچ‌روی از کینه و عناد خویش دست برنمی‌دارند و در کشتن او مصمم‌اند، به آن‌ها می‌فرمود:

«لقد استحوذ علیکم الشیطان فانساکم ذکر الله العظیم»؛ شیطان بر شما چیره شده و یاد خدای بزرگ را از (دل) شما برده است. (گروه حدیث پژوهش‌گده

بافر العلوم، ۱۴۱۵: ۴۸۵)

۲,۴,۱. روش اتکا به خداوند

امام حسین علیه السلام توکل بر خدا را پشتوانهٔ تعلیم و تربیت توحیدی می‌داند؛ اما برای نتیجه و پایان کار، این‌گونه تلاش نمی‌کند؛ چراکه هرکس بر خدا تکیه کند، موفق و پیروز است و از جمعیت دشمن و کمی یاران خود نمی‌ترسد؛ همچنان‌که به لشکر کوفه خطاب می‌کند:

زنزاده فرزند زنزاده، میان دو چیز یا فشرده است: کشتن ما و ذلت ما!

هیئات که ما ذلت را بپذیریم. (مویدی، ۱۳۸۳: ۴۷۴)

در جدول ذیل ارتباط هر یک از اصول و روش‌ها، با هدف رضایت الهی نشان داده شده است:

جدول ۱. اصول و روش‌های مرتبط با هدف رضایت الهی

| روش‌ها | اصول | هدف |
|----------------------------------|------------------|------------|
| پای‌بندی به سلام‌کردن | محبت | رضایت الهی |
| ارتباط کلامی با عبارت‌های دلنشین | | |
| هدف‌داری و حق‌محوری | زهد | |
| بجا و به‌موقع سخن گفتن | | |
| مداراکردن | مروت | |
| عفو و عذرطلبی | | |
| سخاوت و بخشندگی | | |
| مساوات | | |
| ذکر خدا | اخلاص و خدامحوری | |
| اتکا به خدا | | |

۲. هدف: احیای حقیقت وجودی انسان

ائمه معصومین علیهم السلام برای رسیدن افراد اجتماع به ارزش‌های عالی انسانی، آن‌ها را به درون‌نگری دعوت می‌کنند تا با کشف حقیقت وجودی خود، به

شرافت و عزت خویش پی ببرند. حضرت سیدالشهدا علیه السلام در شعارهای معروف روز عاشورا توجه و درک عظمت و اهمیت خود انسانی را احیا فرمود و عزت و کرامت واقعی را به مردم ذلیل دنیا نشان داد. آن حضرت در روز عاشورا فرمودند:

«الموت أولى من ركوب العار»؛ مرگ از پذیرش ننگ، برتر است. (مجلسی،

۱۴۰۳: ۷۸، ۱۲۸)

پیام زیبای این شعار آن است که ای انسان، درونت را بنگر، تا سر برتری خود را از دیگر موجودات عالم دریابی؛ آن گاه حاضر نخواهی شد تن به حکومت ذلیل شخصی همچون یزید دهی و با این حال روزگارت بگذرد. ننگ خدمت به یزید، ارزانی تو نیست. ایشان در جای دیگر فرمودند:

«موت فی عز خیر من حیاة فی ذل»؛ مردن با عزت از زندگی با ذلت بهتر

است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴، ۱۹۲)

همچنان که در جای دیگر فریاد بر می آوردند:

«فإني لا أرى الموت إلا سعادة ولا الحياه مع الظالمين إلا برماً»؛

(ابن طاووس، ۱۳۸۱: ۷۹)

۱،۲. اصل عزت

عزت در اصل به معنای صلابت و حالت شکست ناپذیری است و بر همین اساس در معانی دیگر از جمله غلبه، صعوبت، سختی، غیرت و حمیت و مانند این ها به کار رفته و توسعه معنایی پیدا کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷،

۳۱) اصل عزت از مهمترین اصول سیره امام حسین علیه السلام و از بنیادی ترین امور دین است. آن حضرت داشتن عزت نفس را یکی از صفات ضروری مؤمنان

دانسته و می فرماید:



«ایاک و ما تعتذر منه فان المؤمن لایسیء ولا یعتذر والمنافق کل یوم یسیء و یعتذر»؛ از انجام کارهایی که نیاز به پوزش دارد [و عزت نفس را خدشه‌دار می‌کند] بپرهیز؛ زیرا مؤمن نه کار بد می‌کند و نه پوزش می‌طلبد، ولی منافق [که برای خود ارزش قائل نیست]، هر روز کار بد انجام می‌دهد و پیوسته عذرخواهی می‌کند.» (شریف قرشی، ۱۳۸۵: ۱، ۱۸۱)

۱،۱،۲. روش الگو و سرمشق‌بودن

امام حسین علیه السلام عصاره رسالت و میوه درخت امامت است که سیره اخلاقی او می‌تواند ترسیم‌کننده ارزش‌های والای قرآنی باشد. اعتلای شخصیت اخلاقی امام حسین علیه السلام و استقلال شخصیت سیاسی اجتماعی آن حضرت، انعکاس گسترده‌ای در جامعه اسلامی آن روز داشت، به گونه‌ای که دشمنان و مخالفان وی نیز آن را باور داشتند. به این جمله که از زبان معاصران آن حضرت نقل شده، بنگرید: معاویه به فرزندش یزید چنین سفارش کرد:

«حسین احب الناس الی الناس»؛ حسین محبوب‌ترین چهره مردمی است.

(ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴، ۳۲۷)

۲،۱،۲. روش گزینش نام نیک

نام هرکس معرف اعتقادات، فرهنگ، ملیت و اصالت خانوادگی اوست. صاحبان نام‌های زیبا، در آینده به آن افتخار می‌کنند و صاحبان نام‌های ناشایست، از نام خود احساس حقارت خواهند کرد. امام حسین علیه السلام نام‌های نیک را ترویج می‌کرد و به صاحبان آن نام‌ها و والدین‌شان درود می‌فرستاد. هنگامی که جنازه خونین حرّ را در آخرین لحظات زندگی به حضورش آوردند،

حضرت با دستان مبارک خود، صورت او را نوازش کرد و درحالی که خون
چهره‌اش را پاک می‌کرد، فرمود:

«بِحَّ بَيْحٍ لَكَ يَا حُرٌّ، أَنْتَ حُرٌّ كَمَا سُمِّيتَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ مَا أَحْطَاتُ أُمَّكَ
إِذْ سَمَّيْتِكَ حُرًّا فَأَنْتَ وَاللَّهُ حُرٌّ فِي الدُّنْيَا وَ سَعِيدٌ فِي الْآخِرَةِ»؛ به‌به! احسنت به
تو ای حُرِّ! تو آزادمردی؛ چنان‌که در دنیا و آخرت آزاده خوانده می‌شوی،
سوگند به خدا! مادرت در اینکه تو را حُرِّ نامیده، اشتباه نکرده است. به خدا
قسم! تو در دنیا آزادمرد و در آخرت سعادت‌مند خواهی بود. (ابن طاووس،
۱۳۸۱: ۱۹۲)

۲،۲. اصل کرامت

رسیدگی به محرومان و سرکشی به مستضعفان را هم باید از امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ
آموخت. وی روزی بر عده‌ای بینوا گذشت که سفره‌ای گسترده بودند و روی
زمین نشسته، نان خشک می‌خوردند. آن‌ها پسر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را به آن طعام
دعوت کردند. حضرت از اسب فرود آمد و نزد آنان نشست و از غذایشان
خورد، سپس آن‌ها را به خانه خود دعوت کرد و از آن‌ها پذیرایی نمود. شیوه
کریمانه وی، شهره آفاق بود. وقتی سائلی به در خانه امام آمد و در زد، اشعاری
با این مضمون می‌خواند که:

«هرکس امروز به تو امیدوار باشد، ناکام و نومید نمی‌شود و هرکس حلقه در
خانه تو را بکوبد، دست خالی بر نمی‌گردد. تو، سرچشمه جود و سخاوتی و
پدرت، کشنده فاسقان تبهکار بود. لم یخب الان من رجاک...» (شریف قرشی،

۱۳۸۵: ۱، ۱۳۱)

۱،۲،۲. روش احترام گذاشتن به همسر

آن حضرت با چهره‌ای گشاده و روحی سرشار از عاطفه و محبت، با همسران خود برخورد می‌کرد؛ چراکه آرامش روحی و روانی مادر، در پرورش فرزندان نقش بسزائی دارد. امام حسین علیه السلام دربارهٔ تکریم همسر و فرزند خود، اشعاری دارد که از نهایت علاقه قلبی و احترام به همسر و فرزندش حکایت می‌کند. درباره همسرش حضرت رباب و دخترش سکینه می‌فرماید:

«لَعَمْرُكَ إِنِّي لِأَحِبُّ دَارًا تَكُونُ بِهَا سَكِينَةٌ وَالرُّبَابُ أَحِبُّهُمَا وَ أَبْدُلُ جُلٍّ مَالِي وَ لَيْسَ لِعَاتِبٍ عِنْدِي عِتَابٌ»؛ به جانت سوگند! من خانه‌ای را دوست دارم که در آن سکینه و رباب باشد، من آن‌ها را دوست دارم و عمده اموالم را [به آنان] می‌بخشم و شایسته نیست که کسی مرا سرزنش کند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵، ۴۷)

۲،۲،۲. روش خدمت‌گذاری

امام حسین علیه السلام نه تنها انفاق و خدمت‌گزاری را در جامعه آن روز به نواحی احسن و اعلی انجام می‌داد، بلکه تلاش می‌کرد اندیشه عالی و دیدگاه بلند خویش درباره خدمت‌رسانی به جامعه اسلامی را القا کند. برای تحقق همین دیدگاه بود که فرمودند:

ای مردم! با ارزش‌های والای اخلاقی زندگی کنید و برای به‌دست آوردن سرمایه‌های سعادت شتاب کنید؛ کار خوبی را که برای آن شتاب نکردید، به حساب نیاورید؛ ستایش را با کمک‌کردن به دیگران به دست آورید؛ با کوتاهی‌کردن، سرزنش‌ها را به جان نخرید؛ اگر نیکی به کسی رو داشتید و آن شخص قدردانی نکرد، نگران نباشید؛ زیرا خداوند او را مجازات خواهد کرد و خدا بهترین پاداش‌دهنده و بهترین هدیه‌دهنده است.

آنگاه فرمودند:

«واعلموا ان حوائج الناس اليكم من نعم الله عليكم فلا تملوا النعم فتحور نقما»؛
بدانید نیازهای مردم به سویی شما، از نعمت‌های پروردگار برای شما است؛
پس نعمت‌ها را [پس نزنید و] از دست ندهید که دچار عذاب الهی می‌شوید.
(امین عاملی، ۱۳۸۴: ۱، ۶۲۰)

۳،۲،۲. روش تواضع

احترامی که جامعه برای امام حسین عليه السلام قائل بود، بدان جهت است که ایشان با مردم زندگی می‌کرد و از مردم و معاشرتشان کناره‌گیری نمی‌کرد. با جان جامعه هماهنگ و چون دیگران از مواهب و مصائب اجتماع برخوردار بود و مهم‌تر از همه، ایمان بی‌تزلزل او به خداوند، او را غم‌خوار و یاور مردم ساخته بود. روزی آن حضرت از محلی عبور می‌کرد، عده‌ای از فقرا بر عباهای پهن‌شده‌شان نشسته بودند و نان‌پاره‌های خشکی می‌خوردند. به آن حضرت تعارف کردند. او هم پذیرفت و نشست و تناول فرمود و آنگاه فرمود:

﴿ان الله لا يحب المتكبرين﴾؛ خداوند متکبران را دوست نمی‌دارد.
(نحل، ۲۲)

سپس فرمود:

من دعوت شما را اجابت کردم، شما هم دعوت مرا اجابت کنید. آن‌ها هم دعوت آن حضرت را پذیرفتند و همراه او به منزل ایشان رفتند. حضرت دستور داد هرچه در خانه موجود است به ضیافت‌شان بیاورند.
(عیاشی، ۱۳۸۷: ۲، ۲۵۷)

و به این ترتیب پذیرایی گرمی از آن‌ها کرد و درس تواضع و انسان‌دوستی را با عمل خویش به جامعه آموزش داد.

۳،۲. اصل حریت

حریت به معنای آزادگی و آزادمنشی و آزادی معنوی است. آزادی از غیرخدا و بیرون شدن از بندگی مخلوقات و بریدن از تعلقات. (معین، ۱۳۸۴: ۱، ۱۲۵) حریت به معنای از بیگانه‌رستن و به‌دوست پیوستن و از هر دو جهان آزادگردیدن است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵: ۴۴۶) و رسالت همه پیام‌آوران الهی این بوده که آدمی را به آزادی حقیقی (حریت) برسانند و مردم را از بندگی غیرخدا آزاد سازند و به بندگی خدا برسانند. میان «عبودیت» و «حریت» ملازمتی تنگاتنگ برقرار است و انسان به هر میزانی که عبد باشد، حرّ می‌شود. (همان، ۴۵۲) قرآن کریم در آیه ذیل اشاره به این اصل می‌کند

«ولقد بعثنا فی کلّ أمة رسولا أن إعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت» (نحل، ۳۶)

جهت‌گیری تربیتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سیره آن حضرت این بود که انسان چنان تربیت شود که واجد همه صفات کمالی باشد و تا انسان حرّ نشود، کمالات الهی در او متجلی نمی‌شود. حسین بن علی علیه السلام پرورش یافته رسول خدا صلی الله علیه و آله به‌طور خاص است و سرور احرار و پیشوای آزادشدگان از بند و زنجیرهای جهالت و گمراهی است. اصل حریت، همانند کرامت است که چشمه‌های کمال را در آدمی می‌گشاید و اخلاق نیک و کرامت‌های انسانی را متجلی می‌سازد. خوش‌خلقی، گشاده‌رویی، حیاء و عفت و رها بودن از کینه و فریب از آن جمله‌اند. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵: ۴۷۲-۴۸۳)

۱،۳،۲. روش احترام به اندیشه‌ها و آرای دیگران

یکی از شیوه‌های کارساز در مسائل تربیتی و تبلیغی، احترام به اندیشه‌های دیگران است. با توجه کردن به تفکرات و خواسته‌های مخاطب، می‌توان روحیه اعتماد به نفس را در او زنده نمود و عزت نفس وی را تقویت کرد.

روزی «حسن مثنی» فرزند امام مجتبیٰ علیه السلام از یکی از دختران عمویش امام حسین علیه السلام، خواستگاری کرد. آن حضرت به او فرمود: «اختر یا بنی أجبهما الیک»؛ فرزندم، هر کدام را بیشتر دوست داری، انتخاب کن. «حسن مثنی» از روی شرم و حیا سخنی نگفت. به همین دلیل، امام حسین علیه السلام فرمودند: من دخترم فاطمه را به خاطر شباهت زیادش به مادرم برای تو برگزیدم. (اصفهانی، ۱۳۷۱: ۱۲۲)

در جدول زیر ارتباط اصول و روش‌ها با هدف احیای حقیقت وجودی انسان به روشنی نشان داده شده است:

جدول ۲. اصول و روش‌های مرتبط با هدف احیای حقیقت وجودی انسان

| هدف | اصول | روش‌ها |
|-------------------------|-------|-----------------------------------|
| احیای حقیقت وجودی انسان | عزت | الگو و سرمشق بودن |
| | | گزینش نام نیک |
| | کرامت | احترام گذاشتن به همسر |
| | | خدمت‌گذاری |
| | | تواضع |
| | حریت | احترام به اندیشه‌ها و آرای دیگران |

۳. هدف: احیای معاد و روز حساب

اعتقاد به معاد ضامن اجرای نیکی‌ها و مانع گسترش زشتی‌هاست. یاد مرگ و ثواب و عقاب الهی، آدمی را از انحراف و کژی باز می‌دارد و گام‌های او را در راه مستقیم الهی، مطمئن و استوار می‌سازد. زنده‌نگه داشتن یاد خدا از آثار یادآوری مرگ و روز رستاخیز است.

۱،۳. اصل تحذیر و ترغیب

در تربیت اسلامی بر اصل تحذیر و ترغیب تأکید شده است. قرآن شریف از معاد و نعمت‌های خداوند برای صالحان و سختی فاجران در قیامت، بسیار یاد می‌کند؛ چراکه یادآوری عقاب و تنبیه برای خطاکاران و وعده پاداش بر نیکوکاران از اصول عملی و سازنده در تربیت به‌شمار می‌آیند. چنانچه والدین و مربیان جامعه نیز پایه و اساس مراحل تربیتی را بر اصل معاد و حساسی امور بنا نهند، در کار خود موفق‌ترند؛ زیرا فرزندان همواره مراقب اعمال خویش بوده و از خطرهای بیم‌دارند و از عاقبت شوم خوشی‌های زودگذر که شیرینی پاداش جاودانه آخرت را از آنان می‌ستانند، در هراسند. حضرت اباعبدالله علیه السلام در روز عاشورا سعی کردند با یاد معاد، قلب زنگارزده عمر سعد را احیا کنند، هرچند امید نجاتی در او نبود. از این رو خطاب به او فرمودند:

«وَيُحَكِّكُمَا مَا تَتَّقِي اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ مَعَادُكُمْ»؛ وای بر تو آیا از خدایی که بازگشت

به سوی اوست، نمی‌ترسی؟ (مویدی، ۱۳۸۳: ۴۳۱)

همان‌گونه که یاد مرگ برای بندگان دنیا نوعی تنبیه است؛ برای اهل ثواب و آن‌ها که در مسیر تربیت الهی‌اند، غرورآفرین، شادی‌بخش و مایه ثبات و استواری در هدف است.

۱،۳.۱. روش امر به معروف و نهی از منکر

امام حسین علیه السلام در نامه معروف به برادرش محمد حنفیه درباره فلسفه قیامت، در فرازی می‌فرماید:

من برای اصلاح امت جدم رسول خدا صلی الله علیه و آله قیام کرده‌ام و می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم.

هدف امام حسین علیه السلام از بیان اصل امر به معروف و نهی از منکر این نبود که در هر زمانی با وسایل مختلف می توان از دین خدا و حق مردم و سعادت جامعه اسلامی دفاع کرد، در راه خدا بذل مال نمود، برای خدا سخن گفت، با سخنان آموزنده مردم را به راه آورد، کتاب نوشت و به بصیرت دینی و اخلاقی مردم افزود، بلکه معتقد بودند امروز جز با شهادت و جانبازی و فداکاری، هیچ امری نمی تواند جلوی فساد را بگیرد و مبانی آن را فرو ریزاند. (آیتی، ۱۳۷۲: ۸۲)

۲،۱،۳. روش میانه روی در دوستی

یکی از رفتارهای زیان بخش رعایت نکردن اعتدال در دوستی هاست. چه بسا انسان در نتیجه افراط و تفریط در دوستی، موجب رنجش خاطر دوستان خود شده و از آثار و برکات نعمت دوستی محروم شود. ائمه اطهار علیهم السلام در همه امور حتی در دوستی اهل بیت علیهم السلام بر رعایت اعتدال تأکید می فرمودند. امام حسین علیه السلام در روایتی پس از سفارش به دوستی خاندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تأکید می فرمایند که در این کار از حدود، تجاوز نکنید. آن حضرت می فرمایند:

ما خاندان پیامبر را به شیوه ای که مدنظر اسلام است، دوست بدارید؛ چراکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: مرا بیش از آنچه سزاوارم ستایش نکنید. خداوند مرا بیش از آنکه به پیامبری برگزیند، به بندگی خود برگزید. (بی نا، ۱۳۸۱)

۳،۱،۳. روش پرهیز از اسراف

نقل می کنند که شخصی خانه بسیار مجللی برای خود بنا کرد و امام حسین علیه السلام را برای دیدن خانه اش دعوت کرد تا حضرت پس از بازدید از آن خانه، در حق صاحب خانه دعای خیری بکنند. حضرت وقتی وارد خانه شدند، با تعجب و تأسف نگاهی به اطراف خانه انداختند. آنگاه فرمودند:

خانه آخرت را (به سبب اسراف و زیاده‌روی در هزینه ساختمان‌سازی) ویران ساخته‌ای؛ در مقابل به آبادسازی خانه دیگری که فناپذیر است پرداخته‌ای. با این کار خودت را در نزد مردم عزیز و بزرگ داشته‌ای تا مردم به چشم بزرگی به تو نگاه کنند؛ اما بدان که در نزد اهل آسمان فردی بسیار پست و حقیر محسوب می‌شوی و همه آن‌ها تو را دشمن می‌دارند. (همان)

۴،۱،۳. روش پرهیز از سوگند

از آدابی که درباره اهل بیت علیهم‌السلام بسیار گفته‌اند، تکریم اسماء الهی و پرهیز از سوگند حتی در صورت برحق بودن است. این درحالی است که در جوامع اسلامی، سوگند خوردن به عنوان عادت زشت درآمده و هرکس برای کوچک‌ترین کار به اسماء الهی سوگند می‌خورد. بدتر اینکه برخی برای اثبات دروغ خویش و پوشاندن آن، به خداوند سوگند یاد می‌کنند و به واسطه این کار دو گناه مرتکب می‌شوند. محمد بن اسماعیل بن عمرو از جدش نقل کرده که گفت:

حسین بن علی علیه‌السلام در ایام کودکی با لوح (تخته مخصوص نوشتن) خود از مدرسه به ما گذر می‌کرد. ما به شوخی لوح او را گرفته و می‌گفتیم: این مال ماست. او می‌گفت: نه این مال من است. می‌گفتیم: قسم بخور! آن حضرت لوح را در دست ما می‌گذاشت و می‌رفت و ما او را صدا زده و لوح را به او پس می‌دادیم. (مویدی، ۱۳۸۳: ۶۵۹)

این روایت به خوبی نشان می‌دهد که هرگونه سوگند خوردن، حتی به حق، چه اندازه سنگین است و آن حضرت حتی برای اثبات حق خویش، حاضر نبود سوگند بخورد و لوح را در اختیار مدعیان می‌گذاشت.

۳، ۱، ۵. روش صبر و بردباری

یکی دیگر از صفات نیکو و کلیدی انسان، صفت صبر و بردباری است. صبر حالتی نفسانی است که اگر به حد اعلائی خود برسد، انسان را از بی‌قراری و اضطراب و شکایت از قضای الهی در حوادث باز می‌دارد و بر ایستادگی در مقابل نفس و خواسته‌های آن قدرت پیدا می‌کند و بر انجام واجبات و طاعت‌ها پایدار خواهد ماند؛ به‌همین دلیل در منابع دینی صبر به سه قسم تقسیم شده است؛ صبر در مقابل بلاها و مصائب که نیکوست، صبر بر طاعت و بندگی که از آن نیکوتر است و برتر از همه بردباری و استقامت در مقابل گناهان و شهوات. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱، ۹۳)

سیدالشهدا علیه السلام الگوی صبر و شکیبایی در مصیبت‌ها، مشکلات زندگی، زخم شمشیر، داغ عزیزان و شهادت فرزندان است. در روز عاشورا نیز در خطبه‌ای که آن حضرت با این جملات آغاز می‌کنند «صبرا بنی الکرام...» یاران خویش را بر رنج جهاد و زخم شمشیر به صبوری فرامی‌خوانند تا از تنگنای دنیا به وسعت آخرت و از دشواری‌های دنیا به نعمت و راحت بهشت برسند و مرگ را همچون «پل عبور» بدانند. (قمی، بی‌تا: ۱۳۵) ایشان هنگام خروج از مکه نیز ضمن خطابه‌ای فرمودند:

«نصر علی بلائه و یوفینا اجور الصابین» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴، ۳۶۷)

ایشان با بیان این جمله صبر بر بلا را مقدمه رسیدن به اجر صابران دانست که خداوند به آن‌ها عطا خواهد کرد.

جدول ۳. اصول و روش‌های مرتبط با هدف احیای معاد و روز حساب

| روش‌ها | اصول | هدف |
|---------------------------|---------------|-----------------------|
| امربه معروف و نهی از منکر | تهدیر و ترغیب | احیای معاد و روز حساب |
| میانه روی در دوستی | | |
| پرهیز از اسراف | | |
| پرهیز از سوگند | | |
| صبر و بردباری | | |

نتیجه گیری

گوناگونی شرایط زمانی ائمه اطهار علیهم‌السلام باعث شده تا آن‌ها با وجود آرمان مشترک، در عرصه دعوت و تربیت، شیوه‌های گوناگون داشته باشند. در میان امامان شیعه، امام حسین علیه‌السلام شرایط ویژه خود را داشت؛ بنابراین ضمن آنکه همه زندگی و سیره حضرت سرمشقی کامل از حیات طیبه، برای پیروانش است، سیره تربیتی ایشان در حادثه کربلا، برای کسانی که زندگی‌شان به شرایط زمانی آن حضرت شباهت بیشتری دارد و می‌خواهند حسینی باشند، اهمیت بیشتری دارد.

برای شناخت امام حسین علیه‌السلام افزون بر کلمات الهی، می‌توان به سخنان و سیره آن حضرت مراجعه کرد. در این مقاله تلاش شده، با بهره‌گیری از بعضی سخنان آن حضرت، نمایی از مکارم اخلاقی ایشان ترسیم نمایم تا با استفاده از این سخنان و آگاهی از خلق و خوی آن بزرگوار، خود را آن‌گونه که خواسته خدا و معصوم است، تربیت کنیم.

اصولا امام حسین علیه‌السلام راه دین را راه محبت می‌شمارند؛ زیرا اگر انسان به راهی عشق و علاقه نداشته باشد، نمی‌تواند در آن گام بردارد و مشکلات و

سختی‌های آن را تحمل کند. ایشان راه اسلام را همان راه محبت و عشق دانسته‌اند؛ بنابراین اگر کسی به اسلام علاقه دارد، باید به اهل بیت علیهم‌السلام نیز علاقه‌مند باشد.

امام حسین علیه‌السلام همانند دیگر اعضای خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام، اسوه کامل عینی و تجسم خارجی و بیرونی مفاهیم اخلاق قرآنی هستند. براین اساس خداوند از مردم می‌خواهد که برای دستیابی به کمال اخلاقی، از سیره و روش عینی و عملی آنان بهره گرفته و خود را به کمال لایق و شایسته برسانند.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن طاووس حلی، سیدعلی، ۱۳۸۱، لهوف، مترجم عباس عزیزی، قم: راه صلاه.
۳. ابن عساکر، اَبی القاسم علی بن الحسن، ۱۴۱۵، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن فارس، احمد، ۱۴۲۰، معجم مقاییس اللغه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. اصفهانی، ابوالفرج، ۱۳۷۱، مقاتل الطالبین، مترجم محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۶. امین عاملی، سید محسن، ۱۳۸۴، اعیان شیعیه، قم: موسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
۷. آیتی، محمد ابراهیم، ۱۳۷۲، بررسی تاریخ عاشورا، تهران: صدوق.
۸. باقری، خسرو، ۱۳۶۴، نقد تطبیقی مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی قدما و روان‌شناسی معاصر، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۹. حرانی، حسن بن علی بن الحسن بن شعبه، ۱۳۷۶، تحف العقول، تهران: مکتب الصدوق.
۱۰. حلوانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۳، نزهه الناظر و تنبیه الخاطر، قم: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (علیهم‌السلام).
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۸۵، سیره نبوی، تهران: دریا.
۱۲. رهنما، اکبر، ۱۳۷۸، بررسی و تجزیه و تحلیل خاستگاه‌ها، غایات و روش‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت و خواجه نصیر، رساله دکتری، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۴. عیاشی، شیخ ابی‌النصر محمد مسعود، ۱۳۸۷، تفسیر عیاشی، تهران: بنیاد بعثت.
۱۵. شریف قرشی، باقر، ۱۳۸۵، حیاة الامام حسین بن علی علیه السلام، قم: قلم مکنون.
۱۶. قمی، شیخ عباس، بی تا، نفس المهموم، مترجم آیت الله میرزا ابوالحسن شعرانی، قم: هجرت.
۱۷. گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۴۱۵، موسوعة کلمات الامام الحسين علیه السلام، قم: دارالمعروف.
۱۸. مجلسی، علامه محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: نشر کتاب.
۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، حماسه حسینی، تهران: صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.
۲۲. معین، محمد، ۱۳۸۴، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.
۲۳. مویدی، علی، ۱۳۸۳، فرهنگ جامع سخنان امام حسین علیه السلام، قم: نشر معروف.
۲۴. نارویی، قاسم، ۱۳۷۴، بررسی روش‌های تربیتی در قرآن و سنت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.

۲۵. نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۴۰۹، مستدرک الوسایل، بیروت: موسسه اهل البيت عليه السلام لاحياء التراث.

۲۶. بی‌نا، ۱۳۸۱، «پیام‌هایی از سخنان امام حسین عليه السلام»، مجله گلبرگ، ویژه‌نامه محرم.

27. Shulamit, G (2000) "Minimalistic virtue ethis : Theory for moral education" Simon fraser university , Degree : PhD , CANADA.

واکاوی مفهوم تبعیض نژادی و راهبردهای مقابله با آن

بر مبنای فرمایشات حضرت علی علیه السلام

دکتر مرجان کیان،* فهیمه نظام الاسلامی،** سحر موسی وند***

چکیده

هدف پژوهش حاضر، تبیین و تشریح دیدگاه‌های حضرت علی علیه السلام درباره مسئله تبعیض نژادی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی بشر است. بدین منظور از روش پژوهش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. نمونه موردبررسی، متن کامل نهج البلاغه، اسناد و منابع معتبر علمی - دینی از طریق روش کتابخانه‌ای و الکترونیکی است. براساس یافته‌ها می‌توان اذعان داشت که حضرت علی علیه السلام ملاک برتری بین افراد بشری را تقوی می‌دانند. برای رفع

* - استادیار گروه مطالعات برنامه درسی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
m.kian44@yahoo.com

** - کارشناس ارشد رشته فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی.

nfahime63@gmail.com

*** - کارشناس ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه خوارزمی.

m_sahar65@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۹/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۱۰



معضل تبعیض نژادی، چه در حوزه نظری و چه در حوزه عملی، راهکارهایی از جمله اتحاد و همبستگی همه‌جانبه، تشریک مساعی مبتنی بر تقوا، ترویج فرهنگ مشورت و... به‌دست آمد. بر اساس فرمایش‌های حضرت علی علیه السلام هر جایی که ردپایی از روحیه غرور و استکبار باشد، حق افراد مظلوم و ستمدیده پایمال می‌شود. باوجود آنکه نژادپرستان ارزش‌هایی مثل رنگ، پوست، زبان، نژاد، استعداد، قومیت و ملیت را عامل برتری می‌دانند، در دین اسلام معیار برتری انسان‌ها، پرهیزکاری و تقوی است.

واژه‌های کلیدی

تبعیض نژادی، حضرت علی علیه السلام، نهج البلاغه، تقوی.

مقدمه

امروزه مفهوم حقوق بشر، محیط زیست، اصلاحات، دموکراسی، تکثرگرایی و آزادی مورد توجه است و افراد درصددند تا خود را به‌نوعی مدافع این واژه‌ها نشان دهند. البته کمتر کسی واژه‌های مانند «تبعیض نژادی»، «آپارتاید»^۱ و «نژادپرستی» را که هر سه واژه از یک مقوله‌اند، می‌شناسد و هزاران نفر به‌طور عمیق این وضعیت رنج‌آور را درک نمی‌کنند؛ اما میلیون‌ها انسان به‌طور مستقیم از این شیوه‌های غیرانسانی که حقوق آن‌ها را در تمام زمینه‌ها پایمال کرده است، رنج می‌برند. بر اساس کنوانسیون بین‌المللی رفع هر نوع تبعیض نژادی، مفهوم تبعیض نژادی اطلاق می‌شود به هر نوع تمایز و ممنوعیت یا محدودیت

1-Racial Discrimination.
2-Apartheid.

یا رجحانی که براساس نژاد و رنگ یا نسب یا منشأ ملی یا قومی مبتنی بوده و هدف یا اثر آن، از بین بردن یا در معرض تهدید و مخاطره قرار دادن شناسایی یا تمتع یا استیفاء در شرایط متساوی از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی یا در هر زمینه دیگری از حیات عمومی باشد. (مجمع عمومی سازمان ملل متحد^۱، ۱۹۶۵)

هر چند در جهان معاصر، تبعیض نژادی جزء خشونت‌های جدی حقوق بشر به حساب می‌آید، به واسطه آزمندی و تأمین منافع برخی از افراد، گروه‌ها، سازمان‌ها و در برخی موارد دولت‌ها، انواع تبعیض‌ها برضد برخی از افراد و گروه‌های دیگر بر حسب نژاد، رنگ پوست، دین، نسل یا ریشه ملی آن‌ها اعمال می‌شود و توده عظیم انسانی در رنج زندگی می‌کنند. (خداوردی، ۱۳۸۴: ۳۷) تبعیض نژادی زمانی پدید می‌آید که شخصی از نظر گروهی، مقبول واقع نمی‌شود و این نبود مقبولیت، ناشی از نژاد، رنگ پوست، دین یا اصالت ملی و قومی وی است. (حقوق بشر استرالیا^۲، ۲۰۱۲)

آپارتاید در زبان آفریکاس^۳ به معنای جدایی و جداسازی است و نامی است که دولت آفریقای جنوبی به نظام تبعیض نژادی خود داده بود. این واژه نخستین بار در سال ۱۹۴۳ در روزنامه دی بورگر^۴، وابسته به حزب ملی‌گرای آفریقای جنوبی به کار رفت. ظاهراً علت انتخاب واژه آپارتاید این بود که با استفاده از واژه‌ای خارجی در انگلیس، چیزی بیگانه و شوم القا شود. تدوین

1-United Nations General Assembly

2-Australian Human Rights Commission

3- Afrikaans (زبان سفیدپوستان هلندی تبار آفریقای جنوبی)

4-Deborger

سیاست آپارتاید، کار کمیسیون ویژه‌ای بود که از طرف حزب ملی‌گرا تشکیل شده بود. معنی و ماهیت واقعیت آپارتاید چنین است:

زندگی پرامتیاز و پرتنعم برای اقلیت سفیدپوست، بر پایه استثمار شدید نیروی کار اکثریت غیرسفیدپوست و نظام تبعیض نژادی، سکنه سفیدپوست را که کمتر از یک پنجم جمعیت کشور را تشکیل می‌داد، قادر ساخته بود کنترل امور جمهوری را عملاً به دست داشته باشند و به استثمار اکثریت غیرسفید پوست ادامه دهند. (اعلامیه جهانی حقوق بشر^۱، ۲۰۱۴)

«تبعیض نژادی» هر نوع تمایز و ممنوعیت یا محدودیت و رجحانی است که بر اساس نژاد و رنگ یا نسب یا منشاء ملی یا قومی به وجود آمده است. تبعیض نژادی یعنی برتری انسانی بر انسان دیگر یا گروهی بر گروه دیگر به واسطه ویژگی‌هایی ذاتی و غیراکتسابی مانند رنگ پوست، زبان، نژاد، استعدادهای خدادادی، قومیت و ملیت. (جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵۲)

جامعه‌شناسان، مورخان و انسان‌شناسان معتقدند وقتی دو گروه با رنگ پوست و ظاهر فیزیکی متفاوت با هم در تماس قرار می‌گیرند و بر سر موضوعی رقابت می‌کنند، تبعیض نژادی با شدت و خشونت بیشتری بروز می‌کند؛ اما جوامعی که عاری از هرگونه درگیری نژادی هستند، از پتانسیل همه شهروندان خود بهره برده و به‌سوی حذف این تعصبات گام می‌بردارند. (کنفرانس جهانی علیه نژادپرستی^۲، ۲۰۰۱)

تبعیض نژادی و حل این معضل از دیرباز از مباحثی بوده که مطمح‌نظر بسیاری از اندیشمندان بشری قرار گرفته است. اولین پرسشی که در این باره

1-Universal Declaration of Human Rights.
2- World Conference against Racism.

مطرح می‌شود، این است که چرا تبعیض و تفاوت در جهان دیده می‌شود؟ در این میان تمایز بین دو واژه تفاوت و تبعیض را باید دانست. آنچه در خلقت وجود دارد، تفاوت است نه تبعیض. «تبعیض» آن است که در شرایط مساوی و استحقاق‌های همسان، بین اشیاء فرق گذاشته شود؛ ولی «تفاوت» آن است که در شرایط نامساوی، فرق گذاشته می‌شود؛ به عبارت دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت از ناحیه گیرنده است. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۰۱)

بدین ترتیب، مکتب حیاتبخش اسلام، نه تنها از حق حیات، بلکه از حق آزادی، حق دادخواهی، حق برابری، حق امنیت، حقوق اقلیت‌ها و ده‌ها حقوق دیگر که امروزه برخی از آن‌ها مفاد بیانیه جهانی حقوق بشر را تشکیل می‌دهند، به روشنی و آگاهانه یاد کرده است. (جعفری، ۱۳۹۲)

پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امیرالمومنین حضرت علی عَلِيٌّ نیز در مقام عمل حقوق اساسی بشر را به بهترین وجه اجراء کرده و تصویری از تعالی حقوق بشر در عصر خود را برای تمامی عصرها و نسل‌ها به نمایش گذاشته‌اند.

انسان موجودی اجتماعی است و برای بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز، ناگزیر به همکاری با دیگران، مشارکت در عرصه‌های مختلف اجتماعی، پذیرش مسئولیت و داشتن سهمی برای سازندگی جامعه خویش است؛ زیرا نیازها و خواسته‌های گوناگون، او را وادار می‌کند که با مساعدت و یاری دیگران، موانع و مشکلات را از پیش پای خود بردارد و اطمینان و آرامش خود را حفظ و به سوی کمال مطلوب حرکت کند. (سبحانی‌نژاد و رضایی، ۱۳۹۱)

از نظر امام علی عَلِيٌّ، زندگی اجتماعی برای انسان‌ها ضروری است و بدون آن قادر به استمرار حیات مادی و معنوی نخواهند بود. امام خود ضرورت

زندگی اجتماعی را چنین اعلام می‌کنند که هیچ‌کس چون من به ضرورت زندگی اجتماعی و وحدت و یکپارچگی امت اسلامی، ایمان و اعتقاد ندارد. بر این اساس مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی مسئله تبعیض نژادی و راهکارهای مقابله با آن بر اساس فرمایش‌های حضرت علی علیه السلام است، امید اینکه از رهیافت این پژوهش گام‌هایی انسانی و اخلاقی برای زندگی اجتماعی بشر برداشته شود.

پرسش‌های پژوهش

از آنجایی که امروزه جوامع بشری دست به گریبان معضل تبعیض نژادی است، در این پژوهش بر آن شدیم کلام مولا علی علیه السلام را مبنا قرار دهیم تا بتوانیم بر مبنای این فرمایش‌ها، راه‌حلی نظری و عملی ارائه دهیم؛ بنابراین پرسش‌هایی که در این پژوهش بررسی می‌شوند، عبارت‌اند از:

- تبعیض نژادی از منظر فرمایش‌های حضرت علی علیه السلام چه جایگاهی دارد؟
- راهبردهای مقابله با تبعیض نژادی از نظر حضرت علی علیه السلام کدام است؟

روش‌شناسی

در این مطالعه مفهوم تبعیض نژادی به معنای آنچه در کنوانسیون رفع تبعیض نژادی مطرح شده، مورد توجه بوده؛ اما این مفهوم با استناد به سخنان گوهریار حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه و به صورت موشکافانه، با روش کیفی تحلیل و بررسی شده است.

از آنجایی که ماهیت انجام پژوهش، تحلیل اسنادی است و مجموع منابع و اسناد معتبر استفاده شده‌اند، شیوه انجام پژوهش، توصیفی با رویکرد تحلیلی

انتخاب شده است. در این شیوه، با بررسی اسناد و منابع مکتوب و متون معتبر اسلامی، فرمایش‌های حضرت علی علیه السلام تحلیل کیفی شده‌اند. منابع مکتوب و الکترونیکی معتبر اسلامی از جمله نهج البلاغه و متون اسلامی بالادستی نیز به صورت تحلیل محتوا بررسی شده و داده‌ها به شیوه تحلیل محتوای کیفی تجزیه و تحلیل شده‌اند تا راهبردهای مبارزه با تبعیض نژادی از نظر حضرت علی علیه السلام به تصویر کشیده شود.

جایگاه تبعیض نژادی در دوران حکومت حضرت علی علیه السلام

با نگاهی اجمالی به دوران حکومت حضرت علی علیه السلام متوجه می‌شویم که مسئله تبعیض نژادی و مبارزه با آن یکی از دغدغه‌های ایشان بوده است. در آن زمان در شهر کوفه مانند سایر قبایل عرب، به مسئله قبیله، عشیره و تعصب نسبت به آن، توجه خاصی می‌شد و عشیره در نظر آن‌ها بهتر از هر چیزی جلوه می‌کرد و رقابت‌های طایفه‌ای نمود بارزی داشت. حضرت علی علیه السلام از این فرهنگ عصبیت^۱ به ستوه آمده بودند و با ایراد خطبه‌ای^۲ در این باره قصد داشتند رسم تعصب قبیله‌ای را بشکنند و روحیه برتری‌جویی نسبت به دیگران را شکست دهند. حضرت امیر این خطبه را در حالی که سوار بر اسب در محلی

۱. عصبیت از ماده (عصبه) است. عصبه، قوم و خویش‌های پدری را می‌گویند. هرگاه قبیله‌ای می‌خواست با قبیله‌ای دیگر در جاهلیت، تفاخر کند یا نزاع نماید، به سراغ عموها و عموزاده‌های خود می‌رفت و آنان را وارد معرکه می‌کرد؛ لذا به این اعتبار عصبیت به معنای افتخار فروختن و استعانت به وسیله عصبه و قوم و خویش‌های پدری است. در هر صورت برتری نژادی و برتری طایفه‌ای را عصبیت می‌گویند. (لسان العرب، ۱، ۶۰۵).

۲. خطبه ۱۹۲- این خطبه را «قاصعه» یعنی تحقیرکننده نامیدند که در آن حضرت ارزش‌های جاهلی را کوچک و خار شمرده‌اند.

که روسا و سران قبایل جمع بودند، ایراد کردند. حضرت خطبه را با داستان تکبر شیطان و مطرود و منفور شدنش ذکر می‌کنند؛ زیرا شیطان نخستین کسی است که روحیه استکبار و تعصب در او ظاهر می‌شود و بر آدم فخر می‌فرشد و در اثر همین استکبار، ملعون و مطرود از رحمت الهی می‌شود. ایشان در این بیان به مخاطبان می‌فهمانند که هر کس در خود روحیه استکبار و خودبینی داشته باشد، به همان راه شیطان رفته است. حضرت در اولین جمله به این صورت پروردگار را ستایش می‌کنند:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ الْعَزَّ وَالْكَبْرِيَاءُ»؛ ستایش خداوندی را سزااست که لباس

عزت و بزرگی پوشید.

به نظر می‌رسد استفاده کردن حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام از واژه لباس، کنایه از احاطه داشتن عزت و بزرگی خداوند بر همه چیز است و چون این گونه است، جایی برای ابراز وجود ماسوی الله نمی‌ماند. در جمله بعد ایشان می‌فرمایند:

«و اختارهما لنفسه دون خلقه، و جعلهما حمى و حرماً على غيره»؛ و آن دو را

برای خود انتخاب و از دیگر پدیده‌ها باز داشت. (نهج البلاغه، ۱۹۲)

کسی را جایگاه عزت و بزرگی جز پروردگار نیست؛ پس همین جمله، برتری نژادی را باطل و به دور از حقیقت می‌داند. جامعه مدنظر امام علی عَلَيْهِ السَّلَام جامعه‌ای است که بر اساس مفاهیم عالی انسانی و نه نژادی بر پا شود. (جرdaq، ۱۳۷۹: ۵۳)

راز تفاوت انسان‌ها

با نگرستن به جهان پیرامون خود، تفاوت‌های زیادی بین همه موجودات یافت می‌شود. این تفاوت‌ها چگونه تبیین می‌شود؟ آیا باید گفته شود، کسی که جزء

ملت‌های مترقی، دارای پوستی سفید و اندام متناسب است، بر انسان‌های دیگری که جزء ملت‌های کمتر توسعه یافته، دارای پوستی سیاه و اندام ناموزون است، برتری دارد؟ این مسئله مبتنی بر وجود تفاوت‌هاست که از نظر حضرت علی (علیه السلام) چنین بیان می‌شود:

«إِنَّمَا فَرْقٌ بَيْنَهُمْ مَبَادِيُ طِينِهِمْ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا فَلَاقَةً مِنْ سَبَخِ أَرْضٍ وَ عَذْبِهَا وَ حُرْنِ تُوْبَةٍ وَ سَهْلِهَا فَهُمْ عَلَى حَسَبِ قُرْبِ أَرْضِهِمْ يَتَفَارِقُونَ وَ عَلَى قَدْرِ إِخْتِلَافِهَا يَتَفَاوَتُونَ فَتَأْمُ الرُّوَاءِ نَاقِصُ الْعَقْلِ وَ مَاذُ الْقَامَةِ قَصِيرُ الْهَمَّةِ وَ زَاكِي الْعَمَلِ قَبِيحُ الْمَنْظَرِ وَ قَرِيبُ الْقَعْرِ بَعِيدُ السَّبْرِ وَ مَعْرُوفُ الصَّرِيْبَةِ مُنْكَرُ الْجَلِيْبَةِ وَ تَائِهَةُ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقُ اللَّبِّ وَ طَلِيْقُ اللِّسَانِ حَرِيْدُ الْجَنَانِ»؛ علت تفاوت‌های مردم، گوناگونی سرشت آنان است؛ زیرا آدمیان در آغاز، ترکیبی از خاک شور و شیرین، سخت و نرم بودند؛ پس آنان به میزان نزدیک بودن خاکشان با هم، نزدیک و به اندازه دوری آن از هم، دور و متفاوت‌اند. یکی زیباروی و کم‌خرد، دیگری بلندقامت و کم‌همت، یکی زشت‌روی و نیکوکار، دیگری کوتاه‌قامت و خوش‌فکر، یکی پاک‌سرشت و بداخلاق، دیگری خوش‌قلب و آشفته‌عقل و آن دیگری سخنوری دل‌آگاه است؟ (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴)

حضرت علی (علیه السلام) انسان‌ها را از لحاظ خلقت یکسان و همانند معرفی می‌کند. در ادامه بیان می‌کنند که این انسان‌ها متفاوت آفریده شده‌اند. تفاوت‌ها علل و عوامل طبیعی داشته و به شرایط زندگی، نوع تغذیه و شرایط اجتماعی محیط زیست ارتباط دارد. این امر می‌تواند شبهات مربوط به عدل الهی را نیز پاسخ گوید. در تکمیل پاسخ به تفاوت‌ها باید گفته شود که راز تفاوت‌ها یک کلمه است؛ تفاوت موجودات، ذاتی آن‌ها است و این تفاوت لازمه نظام علت و معلول است. معنای نظام علت و معلول این است که هر معلولی، علت خاص و هر علتی، معلول ویژه دارد. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۰۳)

ملاک برتری انسان‌ها در کلام مولا علی علیه السلام

اگر نژادپرستان، ملاک برتری انسان‌ها و ملت‌ها را به نادرستی، رنگ پوست، نژاد و قومیت و اموری از این قبیل می‌دانند، در مقابل این مواضع، امام علی علیه السلام معیار دیگری را ملاک برتری انسان‌ها برمی‌شمارند. همان‌گونه که در قرآن، خداوند ملاک برتری را تقوی معرفی می‌کند. حضرت علی علیه السلام ملاک برتری انسان‌ها بر یکدیگر را نیز تقوی معرفی می‌کند. ایشان در این باره می‌فرمایند:

«إِنَّ أَحَبَّكُمْ إِلَيَّ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ أَكْثَرُكُمْ ذِكْرًا لَهُ وَ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَثْقَاكُمْ لَهُ وَ أَنْجَاكُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَشَدُّكُمْ لَهُ خَوْفًا»؛ محبوب‌ترین شما نزد خدا کسانی هستند که ذکر زیاد دارند و گرامی‌ترین شما نزد خدا کسانی هستند که با تقواترند و نجات‌یافته‌ترین شما کسانی هستند که بیشترین خوف را (از خداوند) دارند.
(نوری، ۱۴۰۸: ۱۷۵)

با توجه به این آیه حضرت می‌فرمایند:

«اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ، وَاسْعَوْا فِي مَرْضَاتِهِ، وَاحْذَرُوا مَا حَذَرَكُمْ مِنَ أَلِيمِ عَذَابِهِ»؛ سعی در رضای خدا داشته باشید و بترسید از آنچه شما را از سختی عذاب آن برحذر نموده‌اند. (آل عمران، ۱۰۲) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۹)

حضرت علی علیه السلام درباره کسی که حق تقوا را آن‌گونه که شایسته است، به جا می‌آورد، می‌فرماید:

«مَنْ اتَّقَى اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ أَغْطَاهُ اللَّهُ أَنْسَاءَ بِلَا أُنَيْسٍ وَ غَنَاءَ بِلَا مَالٍ وَ عِزًّا بِلَا سُلْطَانٍ»؛ خداوند به او چیزهایی عطا می‌کند بدون لوازم معمول، مانند انس بدون انیس، بی‌نیازی بدون مال و عزتی بدون سلطنت. (طبرسی، ۱۳۸۵: ۴۴)

حضرت علی علیه السلام تقوا را به عنوان ریسمانی استوار و دستگیره محکم و قله بلندی که پناهگاهی مطمئن است، معرفی می کنند:

«فَاعْتَصِمُوا بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّ لَهَا حَبْلًا وَثِيقًا عُرْوَتَهُ وَ مَعْقَلًا مَنِيعًا ذُرْوَتَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰)

در خطبه همام از نظر حضرت علی علیه السلام سیمای کسانی که اهل تقوا هستند، این گونه ترسیم می شود:

«فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ وَ مَلْبَسُهُمُ الْإِقْتِصَادُ وَ مَسْبِيهِمُ التَّوَاضُعُ خَضَعُوا لِلَّهِ بِالطَّاعَةِ فَهَيْئُوا غَاضِّينَ أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ»؛ اما پرهیزگاران در دنیا دارای فضیلت های برترند، سخنانشان راست، پوشش آنان میانه روی و راه رفتنشان با تواضع و فروتنی است. چشمان خود را بر آنچه خدا حرام کرده می پوشانند و گوش های خود را وقف دانش سودمند کرده اند و در روزگار سختی و گشایش، حالشان یکسان است و اگر نبود مرگی که خدا بر آنها مقدر فرموده، روح آنان حتی به اندازه برهم زدن چشم، در بدن ها قرار نمی گرفت، از شوق دیدار بهشت و از ترس عذاب جهنم، خدا در جانشان بزرگ و دیگران کوچک مقدارند.» (همان، خطبه ۱۹۳)

راهبردهای نظری مربوط به تبعیض نژادی

حضرت علی علیه السلام در نامه ۵۳ نهج البلاغه^۱ راجع به تبعیض نژادی و پرهیز از آن، مطالبی بیان داشته اند. ایشان در تبیین نفی تبعیض نژادی، مردم را به دو دسته تقسیم کرده اند:

۱. نامه به مالک اشتر در سال ۳۸ هجری، هنگامی که او را به فرمانداری مصر برگزید، آن هنگام که اوضاع محمد بن ابی بکر متزلزل شد. این نامه از طولانی ترین نامه هاست که زیبایی تمام نامه های حضرت را دارد.

«فَأَيُّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْسَنُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»؛ دسته‌ای برادر دینی تو و دسته‌ای دیگر در آفرینش، همانند تو هستند.» (نهج البلاغه، ۴۰۵)

این فراز بیانگر نفی نژادپرستی و نفی خودبرتربینی و تأیید این است که همه ملت‌ها برادر و برابرنند. در قرآن کریم به همانندی و یکسان بودن انسان‌ها در آفرینش اشاره شده است. به عنوان مثال خداوند، آفرینش انسان‌ها را این‌گونه توصیف می‌کند:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّظْفَةٍ ثُمَّ مِّن عُلُقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾؛ ای مردم اگر در روز قیامت و قدرت خدا بر بعث مردگان شک دارید، شما را نخست از خاک آفریدیم، آنگاه از آب نطفه، آنگاه از خون بسته، آنگاه از پاره گوشت تمام و ناتمام تا در این انتقال و تحولات، قدرت خود را بر شما آشکار سازد. (حج: ۵)

در آیه‌ای دیگر به این امر اشاره شده است:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾؛ و همانا ما انسان را از گل و لای سالخورده تغییر یافته بیافریدیم. (حجر: ۲۶)

در تبعیت از این آیه حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه داستان آفرینش انسان را این‌گونه بیان می‌کند:

«ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَرْنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلَيْهَا وَ عَدْبَيْهَا وَ سَبَخَهَا تُرْبَةً سَنَهَا [سَنَاهَا] بِالْمَاءِ حَتَّىٰ خَلَصَتْ وَ لَاطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّىٰ لَزِبَتْ فَجَبَلَ مِنْهَا ضَوْرَةً ذَاتَ أَحْنَاءٍ وَ وُضُولٍ وَ أَعْضَاءٍ وَ فُضُولٍ أَجْمَدَهَا حَتَّىٰ اسْتَمْسَكَتْ وَ أَضْلَدَهَا حَتَّىٰ صَلَصَلَتْ لَوْقَتٍ مَّعْدُودٍ وَ أَمَدٍ [أَجَلٍ] أَجَلٍ مَّعْلُومٍ ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَتَمَثَّلَتْ فَتَمَثَّلَتْ] إِنْسَانًا ذَا أَدْهَانٍ يُجِيلُهَا وَ فِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَ جَوَارِحَ يَحْتَدِمُهَا

وَ أَدْوَاتٍ يُقَلِّبُهَا وَ مَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ الْأَذْوَاقِ وَ الْمَشَامِّ وَ الْأَلْوَانِ وَ الْأَجْنَاسِ مَعْجُونًا بِطَيِّبَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَ الْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ [الْمُتَّفِقَةِ] وَ الْأَضْدَادِ الْمُتَعَادِيَةِ وَ الْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ مِنَ الْحَرِّ وَ الْبُرْدِ وَ الْبِلَّةِ وَ الْجُمُودِ؛

سیس خداوند بزرگ، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم و شور و شیرین، گردآورد، آب بر آن افزود تا گلی خالص و آماده شد و با افزودن رطوبت، چسبناک گردید که از آن، اندامی شایسته و عضوهایی جدا و به یکدیگر پیوسته آفرید. آن را خشکانید تا محکم شد، خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا زمانی معین و سرانجامی مشخص، اندام انسان، کامل گردید. آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده درآمد، دارای نیروی اندیشه که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری که در دیگر موجودات، تصرف کند. به انسان اعضاء و جوارحی بخشید که در خدمت او باشند و ابزاری عطا فرمود که آن‌ها را در زندگی به کار گیرند. قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد و حواس چشایی و بویایی و وسیله تشخیص رنگ‌ها و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد. انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون و چیزهای همانند و سازگار و نیروهای متضاد و مزاج‌های گوناگون، گرمی، سردی، تری و خشکی قرار داد. (نهج البلاغه، خطبه ۱، ۲۳)

در خطبه دیگر از سخنان حضرت علی عليه السلام به ویژگی‌های بیولوژی و فیزیولوژی انسان توجه شده است:

«أَمْ هَذَا الَّذِي أَنْشَأَ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْحَامِ، وَ شَغَفِ الْأَسْتَارِ، نَطْفَةً دِهَاقًا، وَ عَلَقَةً مَحَاقًا، وَ جَنِينًا وَ رَاضِعًا، وَ وِلِيدًا وَ يَافِعًا، ثُمَّ مَنَحَهُ قَلْبًا حَافِظًا، وَ لِسَانًا لَافِظًا، وَ بَصْرًا لَاحِظًا، لِيَفْهَمَ مَعْتَبَرًا، وَ يَقْصُرَ مَزْدَجْرًا. حَتَّى إِذَا قَامَ اعْتَدَالُهُ، وَ اسْتَوَى

مثالاً، نفر مستکبراً، و خبط سادراً، ماتحاً فی غرب هواة، کادحاً سعياً لدنیاة، فی لذات طریبه، و بدوات اربه؛ مگر انسان، همان نطفه و خون نیم‌بند نیست که خدا او را در تاریکی‌های رحم و غلاف‌های تو در تو، پدید آورد؟ تا به صورت جنین در آمد، سپس کودکی شیرخوار شد، بزرگتر و بزرگتر شده تا در نوجوانی، رسیده گردید. سپس او را دلی فراگیر و زبانی گویا و چشمی بینا عطا فرمود تا عبرت‌ها را درک کند و از بدی‌ها بپرهیزد و آنگاه که جوانی در حد کمال رسید و بر پای خویش استوار ماند، گردن‌کشی آغاز کرد و روی از خدا گرداند و در بیراهه گام نهاد و برای به‌دست آوردن لذت‌های دنیا تلاش فراوان کرد و سرمست شادمانی دنیا شد. وی هرگز نمی‌پندارد مصیبتی پیش آید. (همان، خطبه ۸۳، ۹۹)

راهبردهای عملی مقابله با تبعیض نژادی

در میان ملت‌ها افرادی هستند که ملاک برتری را ارزش‌های اعتباری انسان‌ها می‌دانند، ارزش‌هایی چون رنگ پوست، منطقه جغرافیایی، زشتی، زیبایی و غیره؛ در صورتی‌که با توجه به کلام مولی‌الشیخ، ارزش حقیقی و برتری واقعی همانا تقواست و اگر همه جوامع بشری ملاک تقوی را سرلوحه امور زندگی قرار دهند، هیچگاه به ورطه سهمناک تبعیض نژادی گرفتار نخواهند شد.

۱. اتحاد و همبستگی همه‌جانبه

یکی از آداب معاشرت و حسن سلوک و خوش‌رفتاری با مردم، روحیه هماهنگی و همبستگی است؛ زیرا از جمله حقایق مسلم و انکارناپذیر که

هیچگونه شک و تردیدی در آن راه ندارد، لزوم اتحاد و همبستگی در اجتماع است. در این امر که آیا انسان بر حسب فطرت، اجتماعی است یا آنکه بر اثر ضرورت و نیاز، تن به زندگی اجتماعی داده است، اختلاف نظر وجود دارد؛ ولی در هر حال، بشر بدون تعاون و اجتماع نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد و تا افراد جامعه با یکدیگر متحد نشوند و هم‌یاری نداشته باشند، موفقیتی نصیبشان نخواهد شد. (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۶۰۵)

در دین مبین اسلام و سفارش‌هایی که از بزرگان دین به ما رسیده، بر وحدت و یکپارچگی تأکید بسیاری شده است؛ چراکه با وجود وحدت است که افراد موانع و مشکلات را از سر راه برمی‌دارند و به هدف نهایی جامعه خود می‌رسند. اسلام همه مسلمانان را ملت واحد معرفی می‌کند. خداوند در قرآن، انسان‌ها را امت واحد می‌داند:

﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (مومنون، ۵۲)

از این آیه روشن می‌شود که ملاک و معیار وحدت مسلمانان، عقیده و ایمان است و مرزی جز اسلام ندارند و به همین جهت اختلافات نژادی، قومی، زبانی، اقلیمی و شهری نمی‌تواند و نباید باعث تفرقه و جدایی شود. در بین مسلمین پیوندی اسلامی برقرار است و همه به منزله پیکر و همگی با هم برادرند. (همتی، ۱۳۷۳: ۱۰۳)

از نظر حضرت علی علیه السلام اتحاد عامل قدرت است، چنانکه در این باره ایشان می‌فرمایند:

«انه لم یجتمع قوم قط علی احر واحدٍ الا اشدت أمرهم و استحکمت عُقدتهم... لم یتمتع قوم قط الا رفع الله عنهم العله و کفاهم جوائح الذله و هذا هم الی معالم المله»؛ هیچ ملتی درباره انجام کارها با هم متحد نشد، جز اینکه نیرو گرفت و

قدرت پیدا کرد. هیچ ملتی از این قدرت بهره نگرفت، مگر اینکه خداوند گرفتاری آنان را برطرف کرد و آنها را از بلای ذلت نجات داد و معالم و نشانه‌های دین را به آنها نمایاند. (معتزلی، ۱۴۰۴: ج ۳)

آنچه در سخنان حضرت علی علیه السلام در بحث اصول روابط اجتماعی رهبران برداشت می‌شود، این است که ایشان رهبر جامعه را به زنده نگه داشتن آداب پسندیده‌ای که امت اسلامی را به هم پیوند می‌زند، سفارش می‌کند. ایشان بر پدیدنیامدن آدابی تأکید دارد که به سنت‌های خوب گذشته لطمه می‌زند، سنت‌هایی که باعث از بین بردن پیوند انسان‌ها با یکدیگر می‌شود. از دیدگاه امام علی علیه السلام درست است که همه سنت‌ها اصالت ندارند؛ اما نباید همه سنت‌ها طرد شوند، بلکه باید با ارزیابی صحیح، سنن و آداب نیکو را محترم شمرد:

«وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةَ صَالِحَةٍ عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ وَلَا تُحْدِثَنَّ سُنَّةً تَضُرُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَاضِي تِلْكَ السُّنَنِ فَيَكُونُ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّهَا»؛ آداب پسندیده‌ای را که بزرگان این امت به آن عمل کردند و ملت اسلام با آن پیوند خورده و رعیت با آن اصلاح شدند، بر هم مزن و آدابی که به سنت‌های خوب گذشته زیان وارد می‌کند، پدید نیاور.» (نهج البلاغه: نامه ۵۳)

۲. همکاری مبتنی بر تقوا

طبق اصل تعاون و همکاری، تمام مسلمانان وظیفه دارند در کارهای نیک و پسندیده به کمک یکدیگر بشتابند؛ بنابراین، کسی که می‌خواهد متخلق به اخلاق حسنه باشد، باید بکوشد تا روح همیاری و همدردی را در خود ایجاد کند و با ریاضت و اقدام عملی، حالت بی‌تفاوتی و خونسردی و سوز و گداز و

حس فردگرایی را به روح اجتماعی مبدل سازد؛ یعنی همین که احساس ناراحتی و نیاز در برادر دینی خود کرد، بی درنگ وارد عمل شود و در رفع مشکل او اقدام مقتضی معمول دارد و چه بهتر آنکه پیش از تقاضا و استغاثه او، در مقام یاری و اغاثه برآید تا برادر دینی به ذل سؤال دچار نشود. (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۸۳)

امام علی علیه السلام در خطبه‌ای دیگر در نهج البلاغه که یکی از سخنرانی‌های حضرت در صفین است، مردم را به نصیحت یکدیگر و همکاری نیکو دعوت می‌کند. ایشان برپا داشتن حق و یاری دادن به یکدیگر را از حقوق الهی می‌شمارند که هر کس به اندازه وسع خود باید این حقوق را رعایت کند:

«فعلیکم بالتناصح غی ذلک و حسن التعاون علیہ. التعاونُ علی إمامہ الحق بینہم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶: ۳۱۴)

البته باید گفت تعاونی که حضرت امیر علیه السلام از آن سخن می‌گویند، تعاون در طاعت و اطاعت خدا و کارهای نیک است، نه تعاون در معصیت و نافرمانی پروردگار، آنچنان که می‌فرمایند:

«ألا إنَّ الذُّلَّ في طاعةِ الله أقربُ إلي العِزِّ منَ التَّعاونِ بِمَعْصِيَةِ اللهِ» (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۷)

همچنین از نظر حضرت، تعاون عین دینداری و امانت است:

«طلب التعاون علی اقامه الحق دیانہ و أمانہ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶)

حضرت امیر علیه السلام در هر جایی سفارش به تعاون و اتحاد داشته‌اند. مثلاً در وصیتی به امام حسن علیه السلام بعد از سفارش به نماز، زکات، روزه، جهاد در راه خدا، کمک به فقرا، امر به معروف و نهی از منکر، به تعاون در کارهای نیک

سفارش می‌کنند. البته لازم به ذکر است که این سفارش خود تأکیدی بر آیه قرآن است:

«علیکم یا بنی بالتواصل و التبادل و التبادر و ایاکم و التقاطع و التدابر و التفرق و تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الإثم و العدوان»؛ ای پسر من شما باد به پیوستن با یکدیگر و بخشش همدیگر، مبادا از هم روی بگردانید و پیوند دوستی را از بین ببرید. در نیکوکاری و پرهیزگاری، با یکدیگر همکاری کنید و در گناه و تعدی، همکاری نکنید. (مائده: ۲)، (حرانی، ۱۴۰۴:ق: ۱۹۹)

اصل تعاون، اتحاد و همبستگی را به همراه می‌آورد، به گونه‌ای که لازم و ملزوم یکدیگرند و نسبت به یکدیگر رابطه تساوی دارند، چنانکه با نبود تعاون، اتحاد معنا ندارد و برعکس. چنانچه عده‌ای در رسیدن به این هدف مشترک تعلل کنند، مطمئناً جامعه اسلامی به تعالی نخواهد رسید:

«إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مُتَّعَ بِهِ غَنِيٌّ وَ اللَّهُ تَعَالَى سَأَلَهُمْ عَنْ ذَلِكَ»؛ همانا خدای سبحان روزی فقرا را در اموال سرمایه‌داران قرار داده است؛ پس فقیری گرسنه نمی‌ماند، جز به کامیابی توانگران و خداوند از آنان درباره گرسنگی گرسنگان خواهد پرسید. (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۸)

۳. عدالت

یکی از اصول دین مبین اسلام، اصل عدالت است. وقتی می‌گوییم عدل یکی از اصول دین است، بدین معناست که همپای اصل توحید و نبوت است. در حکمتی از نهج البلاغه از حضرت علی ع پرسیدند، عدل یا بخشش، کدام یک برتر است؟ حضرت فرمودند:

عدالت هر چیزی را در جای خود می‌نهد، درحالی که بخشش، آن را از جای خود خارج می‌سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است، درحالی که بخشش، گروه خاصی را شامل است؛ پس عدالت شریف‌تر و برتر است. (همان، حکمت، ۴۳۷)

شخص عادل از آن جهت که شخصاً و از نظر اخلاق شخصی و فردی عادل است، در این حد از کمال انسانی است که به حق دیگران تجاوز نمی‌کند، مال کسی را نمی‌برد، متعرض ناموس کسی نمی‌شود. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۰۸) برای اینکه جامعه در سطح بین‌الملل بتواند با عدالت رفتار کند، به زمامداران آن جامعه برمی‌گردد. البته عموم مردم نیز باید عادل باشند و با معنا و مفهوم عدالت چه در حیطة نظری و چه در حیطة عملی آشنا شده باشند تا پذیرش عدالت زمامداران خویش را داشته باشند، نه چون مولا علی علیه السلام که درباره‌اش گفته‌اند: «و قتل فی محرابه لشدۀ عدله»؛ قاتل او، عدل او بود. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

حضرت علی علیه السلام به جنبه اجتماعی بودن عدل، بیشتر از فردی بودن آن توجه داشته‌اند و همین جنبه اجتماعی بودن عدل است که مولا علی علیه السلام را به سمت حکومت می‌آورد:

«وَ اللَّهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النَّسَاءِ وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ ، فَالْجورُ عَلَيْهِ أَضِيقُ»؛ به خدا سوگند! بیت‌المال تاراج شده را هر کجا که بیابم، به صاحبان اصلی آن باز می‌گردانم؛ گرچه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند؛ زیرا در عدالت، گشایش برای عموم است و آن کس که عدالت بر او گران آید، تحمل ستم برای او سخت‌تر است. (همان، خطبه ۱۵)

بر همین مناسبت که حضرت در حدیثی، بهترین نوع عدالت را یاری‌رساندن به مظلوم می‌داند. مظلوم می‌تواند شامل هر نژاد، قوم و ملیتی باشد: «أَحْسَنُ الْعُدْلِ نُصْرَةُ الْمَظْلُومِ».

اسلام اجتماع را به دو طبقه ظالم و مظلوم تقسیم می‌کند، آنچنان‌که مولا علی علیه السلام در حدیثی دیگر، یاری‌رساندن به مظلوم را عدالت می‌داند:

«مَنْ لَوَّازِمِ الْعُدْلِ التَّاهِي عَنِ الظُّلْمِ، از لوازم عدل پایان‌یافتن ظلم است.»

(تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۴۴۶)

البته باید دانست که این ظالم می‌تواند از هر قوم، نژاد و ملیتی باشد. از نظر حضرت علی علیه السلام کسی که عدالت را رعایت نکند، دشمن خدا شمرده می‌شود و برای چنین فردی خداوند عواقب بدی در نظر می‌گیرد:

«أَنْصَفِ اللَّهَ وَ أَنْصَفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ مِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ وَ مَنْ لَكَ فِيهِ هَوَى مِنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّكَ إِلَّا تَفْعَلْ تَظْلِمُ! وَ مَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللَّهِ كَانَ اللَّهُ حَظْمَهُ دُونَ عِبَادِهِ وَ مَنْ حَاصَمَهُ اللَّهُ؛ با خدا و با مردم و با خویشاوندان نزدیک و با افرادی از رعیت خود که آنان را دوست داری، انصاف را رعایت کن، که اگر چنین نکنی، ستم روا داشتی و کسی که به بندگان خدا ستم روا دارد، خدا به جای بندگانش دشمن او خواهد بود و آن را که خدا دشمن شود، دلیل او را نپذیرد که با خدا سر جنگ دارد تا آنگاه که بازگردد یا توبه کند. چیزی چون ستمکاری نعمت خدا را دگرگون نمی‌کند و کیفر او را نزدیک نمی‌سازد که خدا دعای ستمدیدگان را می‌شنود و در کمین ستمکاران

است. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۴. ترویج فرهنگ مشورت

یکی از راه‌های رشد و پرورش قوه عقلانی، بهره‌گیری از مشورت است؛ مشورت یعنی یاری‌جستن از عقل و درایت و تجربه دیگران. امام علی علیه السلام در حدیثی مردم را به مشورت کردن سفارش می‌کند:

«عَلَيْكَ بِالْمُشَاوَرَةِ فَإِنَّهَا نَتِيجَةُ الْحَزْمِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۴۴۱)

البته فقدان فرهنگ مشورت در میان افراد، سبب می‌شود که فرد به سمت زورگویی و خودرأیی کشانده شود:

«اتَّهَمُوا عُقُولَكُمْ فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَةِ بِهَا يَكُونُ الْخَطَأُ»؛ فکر و اندیشه خود را متهم

کنید؛ زیرا اعتماد صددرصد مایه خطاست» (همان، ۵۶)

خودرأی بودن، تعصب و لجاجت در فکر و اندیشه را به همراه دارد. جمود و تعصب فکری، باعث سقوط انسان می‌شود؛ چراکه انسان با پافشاری بر آراء خویش و نپذیرفتن نقد دیگران، از حرکت باز می‌ایستد و همین ایستابودن، انسان را به ورطه سقوط می‌کشاند. در سخنی از مولا علی علیه السلام به این مهم اشاره شده است:

«المستشير متحصن من السقط» (همان، ۴۴۲)

حضرت امیرالمومنین علیه السلام در حکمتی در ذم فردی بودن اندیشه و مدح جمعی مشورت کردن می‌فرمایند:

«مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا»؛ هرکس

خودرأی شد، به هلاکت رسید و هرکس با دیگران مشورت کرد، در عقل‌های

آنان شریک شد.» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱)

در همین راستا، جامعه باید افراد را به گونه‌ای تربیت کند که توانایی پذیرش نظرات و اندیشه‌های دیگران را داشته باشند. امام تأکید زیادی نیز بر

مشورت کردن حکام و سیاستمداران دارند. در این زمینه ایشان به حضرت عبدالله بن عباس که در مسئله‌ای نظر داد و امام آن را قبول نداشت، فرمودند:

«لک أن تشیر علی و أری، فان عصیتک فأطعنی»؛ بر تو است که رأی خود را به من بگویی و من باید درباره آن ببندیشم، آنگاه اگر خلاف نظر تو فرمان دادم، باید اطاعت کنی.» (همان، حکمت ۳۲۱)

افرادی که با آن‌ها مشورت می‌شود، باید صفاتی چون بخل، ترس، حرص و غرور در آن‌ها راه نداشته باشد، همچنان که حضرت علی علیه السلام صفاتی را برای فرد مشاور ذکر می‌کنند:

«لا تُدخِلَنَّ فی مشورتک بخیلاً یعدِلُ بِکَ عَنِ الفَضْلِ وَ یُعِدُّکَ الفَقْرَ وَ لا جَباناً یضعِفُکَ عَنِ الأُمُورِ وَ لا حَرِیصاً یُرِینُ لَکَ الشَّرَّ بِالْجُورِ. فَإِنَّ البُخْلَ وَ الجُبْنَ وَ الحِرْصَ عَرَائِزُ شَتَّى یَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ»؛ بخیل را در مشورت کردن دخالت نده که تو را از نیکوکاری باز می‌دارد و از تنگدستی می‌ترساند. ترسو را در مشورت کردن دخالت نده که در انجام کارها روحیه تو را سست می‌کند. حریص را در مشورت کردن دخالت نده، که حرص را با ستمکاری در نظرت زینت می‌دهد. همانا بخل و ترس و حرص، غرایز گوناگونی هستند که ریشه آن‌ها بدگمانی به خدای بزرگ است. (همان، نامه ۵۳، ۴۰۶)

منظور از ترسی که حضرت در این نامه از آن یاد می‌کنند، ترس از خدا نیست؛ چرا که حضرت در جایی دیگر ذکر می‌کنند که لازم است با کسانی که خداترس هستند، مشورت کنید:

«و شاور فی حدیثک الذین یخافون الله» (صدوق، ۱۳۶۲: ۳۰۴)

در نگاه حضرت علی علیه السلام مشورت کردن آثار اجتماعی نیز در بر دارد، از جمله این آثار شخصیت دادن به مردم و شناخت افراد عاقل و خیرخواه است:

«من نصح مستشیره صلح تدبیره»؛ آن کس که به مشورت گیرنده خیرخواهی رساند، عقل او درست کار می‌کند. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۴۴۳)

از دیگر آثار مشورت، کم‌شدن خطا و پدید آمدن رأی نو از دل چند نظر متضاد است، آنچنان که حضرت در این باره می‌فرماید:

«مَنْ اسْتَقْبَلَ وُجُوهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَا»؛ آن کس که از افکار و آراء گوناگون استقبال کند، صحیح را از خطا خوب می‌شناسد. (نهج البلاغه، حکمت ۱۷۳)

۵. صلح و مهرورزی

صلح از جمله اهدافی است که دین مبین اسلام برای عملی کردن آن در بین انسان‌ها تلاش می‌کند. هدف از صلح، مصلحت‌گرایی نیست، بلکه باید دانست که صلح عین مصلحت است. البته برای صلح کردن باید شرایطی را در نظر گرفت که اگر در بین دو گروه، شرایط احراز نشد، مطمئناً صلح خدشه‌دار است. اولین سوالی که باید به آن پاسخ داده شود، این است که صلح چه ضرورتی دارد؟

حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در پاسخ با این سوال می‌فرماید:

«فانما فعلت ذلك ليتبين الجاهل، و يتثبت العالم ولعل الله أن يصلح في هذه الهدنه أمر هذه الامه، و لا توخذ بأكظامها، فتعجل عن تبين الحق، و تنقاد لاول الغي»؛ من این کار را کردم تا نادان خطای خود را بشناسد و دانا بر عقیده خود استوار بماند و اینکه شاید در این مدت آشتی و صلح، خدا، کار امت را اصلاح کند و راه تحقیق و شناخت حق باز باشد تا در جست‌وجوی حق شتاب نورزند و تسلیم اولین فکر گمراه کننده نگردند.

(نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵)

صلح شرایطی دارد، حضرت علی علیه السلام مهم ترین شرط برقراری صلح را خشنودی پروردگار می دانند:

«وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ لِيَلَّهِ فِيهِ رِضًا فَإِنَّ فِي الصَّلْحِ دَعَاً لِيَجُودِكَ وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَأَمْنًا لِبِلَادِكَ»؛ هرگز پیشنهاد صلح دشمن را که خشنودی خدا در آن است، رد مکن که آسایش رزمندگان و آرامش فکری تو و امنیت کشور در صلح تأمین می شود. (همان، نامه ۵۳)

شرط دیگر در بیان صلح این است که به اسلام خدشه ای وارد نشود. ایشان در این باره می فرمایند:

«وَجَدْتُ الْمُسَالَمَةَ مَا لَمْ يَكُنْ وَهْنٌ فِي الْإِسْلَامِ أَنْجَعُ مِنَ الْقِتَالِ»؛ من صلح را مادامی که مایه وهن و سستی اسلام نباشد، کارسازتر از جنگ یافتم. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶)

این بیان حضرت صحه ای بر سخن گذشته ایشان است که فرمودند، در مدت صلح شاید خداوند کار امت را اصلاح کند. وقتی ملتی با ملت دیگری در صلح و مدارا باشد، حس برتری جویی و تبعیض نسبت به طرف مقابل جای خود را به دوستی و مهربانی می دهد، آنچنان که امام علی علیه السلام می فرمایند:

«وَأَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعًا ضَارِيًا»؛ مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش، مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

همواره حضرت همگان را به محبت کردن به یکدیگر دعوت می فرمودند، به ویژه محبت کردن به مستمندان و ضعیفان، کسانی که در طول تاریخ مورد ظلم افراد زورگویی قرار می گرفتند که در خود حس برتری می دیدند. ایشان همواره رسیدگی به امور مظلومان را سرلوحه قرار می دادند:

«الدَّلِيلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّى آخَذَ الْحَقَّ كَلَةً، وَالْقَوِيُّ عِنْدِي ضَعِيفٌ حَتَّى آخَذَ الْحَقَّ مَنَةً»؛ دلیل‌ترین افراد نزد من عزیز است تا حق را از او بازگردانم و نیرومند نزد من پست و ناتوان است تا حق را از او بازستانم. (همان، خطبه ۳۷)

نتیجه‌گیری

هدف مطالعه حاضر بررسی و تبیین مفهوم تبعیض نژادی در فرمایش‌ها و سخنان نغز حضرت علی علیه السلام است. براساس بررسی توصیفی تحلیلی دیدگاه ایشان، مبتنی بر احادیث و به‌ویژه نهج البلاغه، می‌توان اذعان داشت که حضرت علی علیه السلام ملاک برتری در بین انسان‌ها را تقوا می‌دانند. بنیادی‌ترین دیدگاه ایشان مردود دانستن برتری نژادی در بین جوامع بشری است. به عبارت دیگر، تبیین خلقت یکسان برای همه انسان‌ها، مسئله تبعیض را در بین جوامع بشری مردود می‌کند. با توجه به کسب فضائل اکتسابی در مقابل فضائل ذاتی که در دین اسلام نیز به آن توجه شده، معلوم است که ملاک و معیار واقعی برای ارزش‌گذاری درباره انسان‌ها، فضائلی است که دست‌یافتنی است. مولا علی علیه السلام برای مقابله با تبعیض نژادی چه در مقام عمل و چه در مقام نظر، مطالبی ابراز داشته‌اند. در حقیقت ایشان، هیچ گروهی را بر گروه دیگر برتر نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند که انسان‌ها در آفرینش یکسان هستند؛ پس راهکارهایی که برای رفع معضل تبعیض نژادی ارائه می‌دهند، برای عموم مردم است، نه گروهی خاص.

حضرت علی علیه السلام برای از بین بردن تبعیض نژادی در زمینه نظری، به خلقت یکسان انسان‌ها و برادری بودن برخی از افراد جامعه اشاره می‌کنند. همین

امر سبب یکسان‌نگریستن به همه انسان‌ها می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان از فرمایش‌های ایشان راهبردهایی را استنباط کرد؛ بنابراین اگر در همه جوامع بشری بر اساس این راهبردها عمل شود، مانع نشر نژادپرستی در جوامع خواهد شد، خواه نژادپرستی افراد درون جامعه، خواه نسبت به افراد ملل دیگر.

در زمینه راهبرد عملی، فارغ از توجه به ارزش‌هایی چون رنگ پوست، منطقه جغرافیایی، زشتی، زیبایی و غیره، از فرمایش‌های حضرت علی علیه السلام می‌توان به کاربردی کردن اتحاد و همبستگی بین افراد جامعه، تعاون بر اساس نیکی و تقوا در بین افراد، اجرای عدالت اجتماعی، همگانی نمودن سنت مشورت‌کردن، صلح و مهرورزی که همگی موجبات وحدت در بین افراد را فراهم می‌کند، اشاره کرد.

بدین ترتیب، بر اساس فرمایش‌های گوهر بار حضرت علی علیه السلام در منبع اصیل و نفیس نهج البلاغه، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تبعیض نژادی در دین مبین اسلام مردود شناخته شده و مبنای تمایز و برتری بین انسان‌ها تقوا است. هیچ انسانی بر انسان دیگر، از هر نژاد و قومیتی که باشد، برتری ندارد. تبعیض بین افراد بشر عاملی برای سقوط و انحطاط و مانعی برای پیشبرد اهداف متعالی رشد و رسیدن به کمال مطلوب برای انسان‌ها محسوب می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم، ۱۳۸۰، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: فاطمه الزهراء.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۸۸، ترجمه محمد دشتی، قم: بیت الاحزان.
۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، غررالحکم و درر الکلم، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. جعفری، رسول محمد؛ جلالی، مهدی، ۱۳۹۰، «راهبردهای قرآن برای مقابله با تبعیض نژادی»، فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال هشتم، ش دو، صص ۱۶۳-۱۴۱.
۵. جعفری، سید اصغر، ۱۳۹۲، «حقوق بنیادین بشر در منشور حکومتی امام علی (علیه السلام)»، فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، سال دوم، ش ۴، صص ۱۴۰-۱۰۹.
۶. جرداق، جرج، ۱۳۷۹، امام علی (علیه السلام) صدای عدالت انسانی، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، ج دوم، تهران: فراهانی.
۷. حرانی، حسن بن شعبه، ۱۴۰۴، تحف العقول، قم: نشر جامعه مدرسین.
۸. خداوردی، حسن، ۱۳۸۴، صهیونیسیم؛ نژادپرستی و تبعیض نژادی، تهران، نشر مطالعات خاورمیانه.
۹. سبحانی نژاد، مهدی، رضایی، منیره، ۱۳۹۰، «ماهیت تربیت اجتماعی از دیدگاه امام علی (علیه السلام)»، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال نوزدهم، ش ۱۳، صص ۳۳-۹.
۱۰. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ۱۳۶۲، الأمانی للصدوق، قم: نشر کتابخانه اسلامیه.

۱۱. طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن، ۱۳۸۵ق، مشکاه الانوار، نجف: نشر کتابخانه حیدریه.
۱۲. معتزلی، عبدالحمید بن ابی الحدید، ۱۴۰۴، شرح نهج البلاغه، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، بیست گفتار، تهران: نشر صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، عدل الهی، تهران: نشر صدرا.
۱۵. مجمع عمومی سازمان ملل متحد، ۱۹۶۵، کنوانسیون رفع تبعیض نژادی، مندرج در سایت www.unic-ir.org.
۱۶. مهدوی کنی، محمدرضا، ۱۳۹۰، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. نوری، محدث، ۱۴۰۸، مستدرک الوسائل، ج یازدهم، قم: آل بیت.
۱۸. همتی، همایون، ۱۳۷۳، سنت و سیاست در اسلام، تهران: آوای نور.
19. Australian Human Rights Commission, 2012, Racial Discrimination, Know Your Rights. Available at: www.humanrights.gov.au.
20. World Conference against Racism, Racial Discrimination, 2001, Xenophobia and Related Intolerance, The Government of South Africa for hosting this World Conference, Durban, South Africa.
21. Universal Declaration of Human Rights, 2014. Available at: www.Un.org.

بررسی ظرفیت ادعیه در استنباط‌های عرفانی (بر اساس «تحلیل محتوا»ی تطبیقی جامع‌السعادات و سرالاسراء)

مصطفی همدانی*

چکیده

این نوشتار به «تحلیل محتوا»ی کتاب «سرالاسراء فی شرح حدیث المعراج» تألیف مرحوم آیت‌الله سعادت‌پرور و کتاب «جامع‌السعادات» تألیف علامه نراقی، از نظر میزان استفاده هریک از آن‌ها از ادعیه در تحلیل‌های عرفانی و اخلاقی اختصاص دارد تا در مقایسه‌ای طولی و عرضی، ضمن معرفی عملی کارکردهای تحلیل محتوا در تحقیقات حوزه متون عرفان اسلامی، به ارزیابی نقش ادعیه در استنباط آموزه‌های عرفانی در مقایسه با استنباط آموزه‌های اخلاقی در دو کتاب مذکور بپردازد.

* - دانش آموخته و پژوهشگر حوزه علمیه قم.

ma13577ma@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۸



چارچوب نظری این تحقیق، نظریات «اصول استنباط» و «درایة الحدیث» درباره ارزش استنباطی ادعیه است و روش تحقیق در این نوشتار، تلفیقی از تحلیل محتوا و روش کتابخانه‌ای است. نوع تحقیق، توصیفی تحلیلی است که در تجزیه و تحلیل، از روش کمی و تطبیقی استفاده می‌کند.

تحلیل محتوای این دو متن، از استفاده بیشینه هر دو منبع از ادعیه در استنباط‌های عرفانی نسبت به برداشت‌های اخلاقی حکایت دارد. همچنین این تحلیل نشان می‌دهد که سرالاسراء نسبت به جامع‌السعادات، در گستره بسیار وسیع‌تری از منابع ادعیه در این استنباط‌ها استفاده کرده و موفق شده است افق نوی منبع بودن ادعیه را برای عرفان ماثور، در رفتار پژوهشی خود به خوبی ترسیم کند.

بنابراین، براساس این مطالعه می‌توان گفت از نظر این دو عرفان‌پژوه و اخلاق‌شناس، آموزه‌های مندرج در ادعیه، بیشتر آموزه‌های عرفانی را تشکیل می‌دهند تا اخلاقی. مشخص کردن دعاهایی که در استنباط‌های عرفانی بیشتر استفاده می‌شوند نیز از دیگر دستاوردهای این تحقیق است.

واژه‌های کلیدی

سرالاسراء، جامع‌السعادات، دعا، عرفان، استنباط عرفانی.

۱. مقدمه (معرفی مسئله، ابعاد و اهمیت آن)

عرفان نظری عبارت است از دانشی که درباره وجود مطلق (حق تعالی) گفت‌وگو می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۱۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸، ۴۵۱) و عرفان عملی عبارت است از برنامه‌های «نظری» که براساس آن، سیر باطنی

انسان در درک قلبی مقصد عرفان نظری، حاصل می‌شود. این مقصد همانا معرفت خدای متعال و حضور فیض او در همه هستی است. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸، ۴۵۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۷) همچنین علم اخلاق عبارت است از: علم به آنکه نفس انسانی چگونه خُلق اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که با اراده از او صادر شود، جمیل و محمود بود. (طوسی، بی تا: ۱۴) و برخی آن را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳؛ مهدوی کنی، ۱۳۷۶: ۱۵)

اخلاق و عرفان را می‌توان با رویکرد عقلی یا نقلی یا تلفیقی مطالعه کرد. آنچه در این تحقیق مدنظر است، حرکت در متن کتاب و سنت براساس استنباط روش مند و تفقه ساخت مند به سوی کشف این آموزه‌ها است. در همین راستا، ادعیه از مفاخر شیعه و از منابع مهم در استنباط آموزه‌های ناب عرفان و اخلاق مأثور هستند که به تعبیر برخی بزرگان، از همه متون عرفانی دل‌انگیزترند؛ زیرا به سوی مقصود راهبرند، نه راهنما و دست انسان حق جو را می‌گیرند و به سوی او می‌برند؛ گرچه این بزرگان، افسوس و صدافسوس می‌خورند که چرا ما از آن‌ها فرسنگ‌ها دور هستیم و مهجور. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸، ۴۵۳)

علامه محمد مهدی نراقی رحمته‌الله، فقیه اخلاقی و فیلسوف عارف عصر قاجار است که در آستان قرآن و حدیث رحل اقامت افکنده و تالیف اخلاقی ماندگار «جامع‌السعادات» را از دریای قرآن و عترت صید کرده است؛ کتابی بس ارجمند که از نظر بزرگانی چون علامه طباطبایی رحمته‌الله بهترین کتاب در اخلاق اسلامی در متوسطات (متوسط در حجم) است. (تهرانی، ۱۴۱۷: ۸۶)

استاد عرفان و اخلاق در عصر حاضر، مرحوم حجت‌الحق آیت‌الله سعادت‌پرور رحمته‌الله نیز از دانشورانی است که توفیق یافته خود را هر اندازه

که بتواند به متن کتاب و سنت نزدیک تر کند و عرفان و اخلاق «ناب» را در تحلیل بی‌واسطه گزاره‌های قرآن و حدیث به دست آورد. تحلیلی که زبان کتاب و سنت را به اصطلاحی دیگر ترجمه نکرده و معنی را در ظرفی جز کتاب و سنت عرضه نکرده است. سرالاسراء، تألیف ماندگار ایشان در حوزه عرفان و اخلاق مأثور است که با فشرده‌گی فراوان به این عرصه علمی قدم نهاده است. این تألیف گران‌سنگ به شرح قرآنی‌روایی «حدیث معراج» با رهیافتی فقیهانه (فقه = فهم روشمند کتاب و سنت) در بازتولید تفقه عرفانی و اخلاقی بر اساس مبانی منطقی استنباط همت گماشته است و در این راستا، متون ادعیه را به عنوان یکی از مصادیق «سنت» به صورت دقیق بررسی کرده است. گفتنی است ایشان در تألیفی مستقل به نام «نور هدایت» به شرح دعاهای کتاب «اقبال‌الاعمال» که از کتب تخصصی در حوزه دعا و زیارت است، همت گماشته‌اند و بر این اساس، «نور هدایت» نیز پشتوانه‌ای غنی برای «سرالاسراء» فراهم کرده است. ایشان همچنین در تألیفات عرفانی دیگر خود چون راز دل (شرح گلشن راز) و جمال آفتاب (شرح دیوان حافظ در ده مجلد) به شکل گسترده‌ای از ادعیه استفاده کرده‌اند.

نوشتار حاضر بنا دارد با روش تحقیق شایسته‌ای بتواند به میزان بهره‌مندی این دو تألیف ارجمند از ادعیه پی‌برده و به تحلیل تطبیقی این دو کتاب بپردازد. در این مقایسه، در پی کشف میزان استفاده مؤلفان آن‌ها از ادعیه در استنباط‌های عرفانی در مقایسه با استنباط‌های اخلاقی هستیم تا ظرفیت ادعیه را از نظر منبع‌بودن برای عرفان اسلامی شناسایی کنیم.

۲. چارچوب نظری

همه تحلیل‌های ما مبتنی بر نظریه هستند و از نظریه‌ها باردارند و در یرتوی نظریه‌ها است که چنین می‌بینیم. (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۰) نظریه در علوم انسانی، در تعریف، منظم کردن، توضیح و پیش‌گویی روابط بین پدیده‌ها است (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۳۵) و در واقع، به عنوان چراغی برای راهنمایی در تحقیق (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۱) و شالوده‌ای برای بررسی فرضیه و پاسخ دادن به سوال تحقیق است. (کامپنهود و کیوی، ۱۳۸۹: ۹۴) اساساً تحقیق بدون نظریه نمی‌تواند مطالعه علمی باشد؛ بلکه تنها جمع‌آوری داده‌های خام است. (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۶) این کارکرد از نظریه، به عنوان منطق، در هر علمی وجود دارد؛ گرچه ممکن است در علوم مختلف خصوصاً تحقیقات حوزه دین، دارای برخی الزامات خاص باشد. تحقیق حاضر با کمک این منطق، رفتار پژوهشی دو اخلاق‌پژوه را با مبانی نظری «استنباط» که خود کلان‌نظریه است، تطبیق می‌دهد.

چارچوب نظری این تحقیق، عبارت است از کلان‌نظریه «استنباط روشمند» که گفتمان عامّ تحقیق است. این کلان‌نظریه براساس نظریه علم «اصول» و دانش «درایة‌الحدیث» در بررسی نقش «سنت» در استنباط آموزه‌های دینی از منابع مأثور شکل گرفته و دارای دو محور زیر است که هر یک به نوبه خود، خرده‌گفتمانی در این علوم هستند:

منابع معتبر در استنباط آموزه‌های اسلامی عبارت‌اند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۹ - ۱۰؛ قمی، ۱۳۷۸: ۹)

ادعیه بخشی از «سنت» در استنباط روش‌مند است؛ زیرا سنت طبق تعریف علمای اصول و درایه، عبارت است از قول معصوم یا فعل یا تقریر وی. (قمی،

۱۳۷۸: ۴۰۹؛ شیخ انصاری، بی تا، ۲۳۸/۱؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹۳؛ خوبی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۴۷؛ شیخ بهایی، ۱۳۷۸: ۴؛ سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۹) عموم «قول» در این تعریف، ادعیه صادره از معصومان را هم شامل است، گرچه در منابع پیش گفته خبری از تصریح به این مصداق نیست و گویا فقدان احکام فقهی در این مصداق سبب این نبود تصریح است.

۳. مبانی روش شناختی

این تحقیق از نوع توصیفی تحلیلی است که در آن علاوه بر تصویر آنچه هست، به دلایل چگونگی بودن و چرایی وضعیت مسئله و ابعاد آن می پردازد. این نوع تحقیق، جزئیات مسئله تحقیق را با کلیاتی که در مباحث نظری تحقیق به عنوان چارچوب استدلال خود تدوین می کند، ربط می دهد و نتیجه گیری می کند (حافظ نیا، ۱۳۸۶: ۶۰ - ۶۱)، با این پیش فرض که تحقیق توصیفی نیز دارای متغیر است. (حافظ نیا، ۱۳۸۶: ۴۱)، متغیر این تحقیق عبارت است از «مقایسه میزان استفاده دو کتاب جامع السعادت و سرالاسراء از ادعیه در استنباط های عرفانی و مقایسه آنها با یکدیگر در این استنباط ها و نیز در استنباط های اخلاقی».

این تحقیق از دو روش برای رسیدن به پاسخ سوال خود بهره می برد:

روش کتابخانه ای (Documentary research)

روش تحلیل محتوا (Content analysis)

روش کتابخانه ای روشی است که از آغاز تا انتها بر مطالعه کتب و اسناد و نرم افزارهای حاوی متون علمی مبتنی است و با ابزارهایی مانند فیش و جدول و فرم و ... به کمک استدلال عقلی، به بررسی متون برای دست یافتن به پاسخ

سوال می‌پردازد. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۶۴ - ۱۷۲) این روش در تولید چارچوب نظری لازم و نیز استخراج منابع جامع‌السعادات به‌کار می‌رود.

تحلیل محتوای کئی، آزمون نظام‌مند (سیستماتیک) و تکرارپذیر نمادهای ارتباطی است که طی آن، ارزش‌های عددی براساس قوانین معتبر اندازه‌گیری، به متن نسبت داده می‌شود و سپس با استفاده از روش‌های آماری، روابط بین آن ارزش‌ها تحلیل می‌شود. این عمل به‌منظور توصیف محتوای ارتباطی‌ها، استخراج نتیجه درباره معنی آن یا پی‌بردن به بافت و زمینه ارتباط، هم در مرحله تولید و هم در مرحله مصرف صورت می‌گیرد. (محمدی‌مهر، ۱۳۸۷: ۲۵) نمادهای ارتباطی می‌توانند گفتاری شفاهی یا متنی مکتوب یا متن و گفتاری دیجیتال یا آنالوگ یا هر نوع نشانه‌ی ارتباطی دیگر باشند که در نظام ارتباطی تعریف شود.

تحلیل محتوای کئی دارای تکنیک‌های مختلفی است و آنچه در اینجا انجام می‌گیرد، تحلیل محتوای مقوله‌ای است که به شمارش اجزای پیام براساس تجزیه به مقولات (رده‌ها یا طبقات) می‌پردازد. (رفیع‌پور، ۱۳۸۲: ۱۱۲) انجام این تحلیل، نیازمند تدوین مواد لازم به شرح زیر است:

واحد تحلیل (unit of analysis) عبارت است از چیزی که درباره آن سؤال می‌شود (ساعی، ۱۳۸۸: ۲۴)، متن و محتوای بررسی شده را به عناصر مجزا و یکسان، تقسیم و شمارش‌پذیر (اندازه‌گیری) می‌سازد و آن را برای کئی‌شدن آماده می‌کند. (محمدی‌مهر، ۱۳۸۷: ۸۱) در این تحقیق، واحد تحلیل «ارجاع به منابع ادعیه» است.

مقوله عبارت است از فضایی که واحدها باید در آن طبقه‌بندی شوند. ارزش تحلیل محتوا بر پایه مقولات آن است؛ زیرا مواد اصلی تحقیق را تشکیل

می دهند. (بیابانگرد، ۱۳۸۷: ۱، ۳۱۶) مقولات این تحقیق، «دعا»، «استنباط عرفانی» و «استنباط اخلاقی» است. این مقولات با توجه به تعریف این مفاهیم در چارچوب نظری و نیز در مقدمه تحقیق، قابل تشخیص هستند.

جامعه و نمونه (در صورت نیاز): در این تحقیق، به علت تمام شماری، «نمونه» نخواهیم داشت و «جامعه» هم عبارت است از آموزه های مأثور استفاده شده در سراسر و جامع السعادات که بین آن ها شمارش انجام می گیرد تا میزان حضور ادعیه در این آموزه ها تحلیل شود. «متن مورد بررسی» در این نوشتار، کل این دو کتاب است.

تحلیل محتوا دارای نوعی برداشت انحرافی رایج است که تحلیل را برای تحلیل انجام می دهند؛ یعنی نوعی بی هدفی که برخی آن را «سندرم شمارش برای شمارش» نامیده اند (بیابانگرد، ۱۳۸۷: ۱، ۳۱۲) و اثر آن در تجزیه و تحلیل نتایج آشکار می شود. برای پرهیز از این سندرم، روش هایی وجود دارد:

گاه تعداد این پیام ها خود گویای مطلبی خاص هستند که در شرایط عادی جلب توجه نمی کنند؛ اما مخاطب را به طور نا (خود) آگاه تحت تأثیر قرار می دهند. گاهی نسبت تعداد این پیام ها با تعداد پیام های دیگر مقایسه می شود و از این طریق اطلاعاتی به دست می آید. (رفیع پور، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

تحقیق حاضر از هر دو امتیاز ذکر شده برای تحلیل نتایج شمارشی خود بهره می برد.

روش تجزیه و تحلیل نتایج حاصل از تحلیل محتوای این دو کتاب، توصیفی (Descriptive Analysis) است که به سه صورت کمی، کیفی و تطبیقی انجام خواهد گرفت. در تجزیه و تحلیل توصیفی (Descriptive Analysis)، نتایج

تحقیق در نمونه، به کمک آمار توصیفی خلاصه می‌شود. (واس، ۱۳۸۹: ۱۳۷)

بین روش‌های آمار توصیفی نیز در تحقیق تک‌متغیره با سطح سنجش اسمی [مانند تحقیق حاضر]، از توزیع فراوانی (frequency distribution) استفاده می‌شود. ساده‌ترین راه تبیین فراوانی از طریق جدولی ارائه می‌شود که سطرهای آن را حالات متغیرها و یک ستون آن فراوانی هر حالت متغیر و ستون دیگر هم درصد فراوانی آن حالت را تشکیل می‌دهد. (واس، ۱۳۸۹: ۱۴۰)

همچنین پس از تهیه و تنظیم جدول توزیع فراوانی، باید داده‌ها به کمک نمودار ارائه شده و با استفاده از سایر شاخص‌های آمار توصیفی خلاصه شوند. (دلاور، ۱۳۸۶: ۲۹۲) بالاخره اینکه برای سطح سنجش اسمی، مناسب‌ترین شاخص توصیف عبارت است از تحلیل درصدی و تعیین پاسخ نماینده که «نما» خوانده می‌شود. نما، همان بیشترین فراوانی است. (واس، ۱۳۸۹: ۱۴۴ - ۱۴۰)

همچنین از آنجاکه:

تحلیل کمی بی‌نیاز از تحلیل کیفی نیست و محقق به منظور تکمیل تحلیل و دست‌یابی به بسندگی معنایی، نیازمند آن است که تحلیل کمی را با تحلیل کیفی همراه کند و بار معنایی یافته‌های کمی را روشن‌تر نماید. (ساعی، ۱۳۸۷: ۱۴۴)

نتایج تحلیل درصدی بررسی کیفی شده‌اند تا ارزش درصدها در پاسخ به سوال تحقیق مشخص شود. تحلیل کیفی عبارت است از کمک‌گرفتن از عقل و منطق جهت غور در مدارک علمی و انجام تحلیل‌ها و تعمیم‌های لازم جهت دست‌یافتن به پاسخ سوال. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۲۳۲ - ۲۳۳) بنابراین، نتایج تحلیل کمی مذکور باید به صورت کیفی تحلیل شود.

در نهایت از روش تطبیقی برای دست یافتن به نتایج نهایی استفاده شده است. روش تطبیقی (Comparative) یعنی؛

بررسی به منظور دریافت وجود شباهت یا اختلاف بین دو پدیده. (اگرایی، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱) روش تطبیقی روشی است برای تجزیه و تحلیل اطلاعات، نه روش تحقیق مستقل و نه روش جمع‌آوری اطلاعات. (اگرایی، ۱۳۸۲: ۲۴)

در مراحل سه‌گانه گردآوری داده‌ها (data collection)، داده‌آمایی (data processing) و تحلیل داده‌ها (data analysis) از نرم‌افزار Excel استفاده شده است.

۴. یافته‌های تحقیق

یافته‌های حاصل از تحلیل محتوای آموزه‌های دینی موجود در کل جامع‌السعادات و سرالاسراء از نظر میزان استفاده از ادعیه، در تحلیلی توصیفی در قالب جدول شماره ۱ و ۲ و نمودار شماره ۱ و ۲ ارائه شده است.

جدول شماره ۱: میزان استفاده جامع‌السعادات از ادعیه در استنباط‌های عرفانی و اخلاقی

| ردیف | نوع استنباط | فراوانی | درصد |
|------|----------------|---------|--------|
| ۱ | استنباط عرفانی | ۱۹ | ۷۹/۱۶% |
| ۲ | استنباط اخلاقی | ۵ | ۲۰/۸۳% |
| | مجموع | ۲۴ | ۱۰۰% |

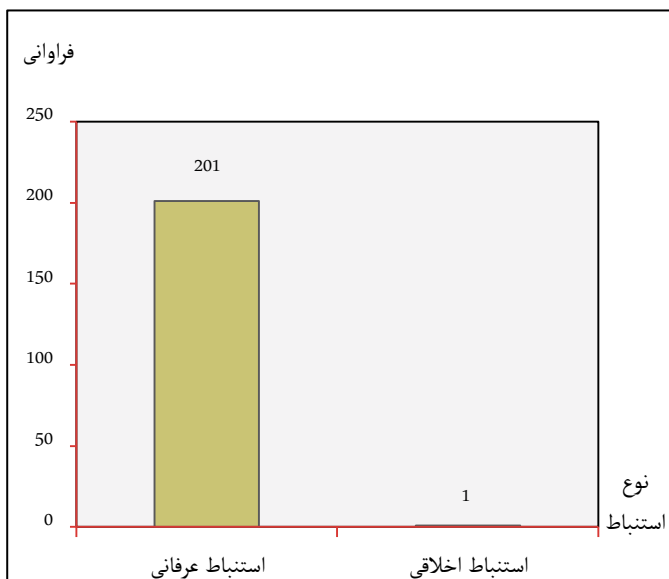
نمودار شماره ۱: میزان استفاده جامع‌السعادت از ادعیه در استنباط‌های عرفانی و اخلاقی



جدول شماره ۲: میزان استفاده سرالاسراء از ادعیه در استنباط‌های عرفانی و اخلاقی

| ردیف | نوع استنباط | فراوانی | درصد |
|-------|----------------|---------|-------|
| ۱ | استنباط عرفانی | ۲۰۱ | ۹۹/۵% |
| ۲ | استنباط اخلاقی | ۱ | ۰/۵% |
| مجموع | | ۲۰۲ | ۱۰۰% |

نمودار شماره ۲: میزان استفاده سرالاسراء از ادعیه در استنباط‌های عرفانی و اخلاقی



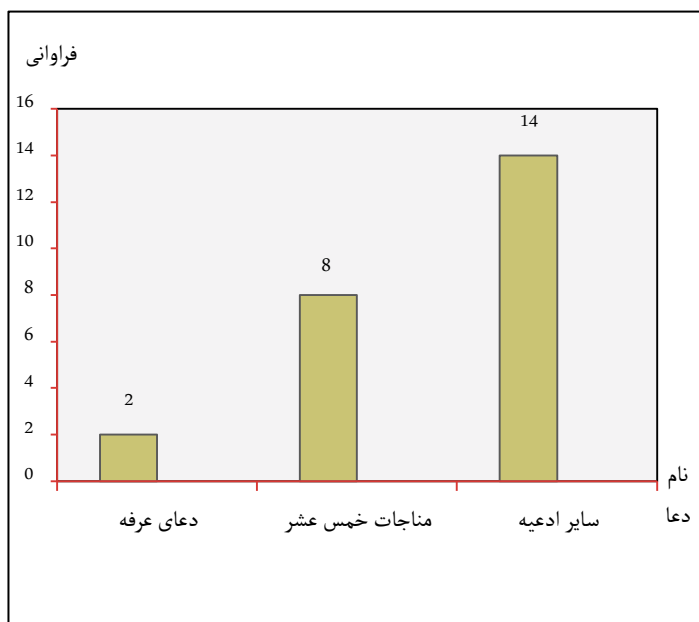
بر اساس این یافته‌ها، از ۲۴ فراز ادعیه که در کل جامع‌السعادات استفاده شده، ۱۹ فراز آن عرفانی و تنها در ۵ فراز آن، از استنباط‌های اخلاقی استفاده شده است؛ به این معنی که ۷۹/۱۶ درصد از استفاده این کتاب از ادعیه را استنباط‌های عرفانی تشکیل می‌دهند. همچنین از ۲۰۱ فراز از ادعیه که در سرالاسراء حضور دارند، در ۲۰۰ فراز از استنباط‌های عرفانی استفاده شده و تنها در ۱ فراز از این ادعیه، از آموزه‌های اخلاقی استفاده شده است؛ به این معنی که ۹۹/۵ درصد کارکرد ادعیه در رویکرد استنباطی سرالاسراء را مباحث عرفانی تشکیل می‌دهد.

ادعیه استفاده‌شده این دو منبع نیز افق تازه‌ای در شناخت منابع استنباط عرفانی ترسیم می‌کنند. فراوانی استفاده از ادعیه در دو منبع مذکور نیز در جداول شماره ۳ و ۴ و نمودارهای شماره ۳ و ۴ بیان شده است.

جدول شماره ۳: ادعیه استفاده شده در جامع السعادات در استنباطهای عرفانی

| ردیف | نام دعا | فراوانی | درصد |
|------|----------------|---------|--------|
| ۱ | دعای عرفه | ۲ | ۸/۳۳٪ |
| ۲ | مناجات خمس عشر | ۸ | ۳۳/۳۳٪ |
| ۳ | سایر ادعیه | ۱۴ | ۵۸/۳۳٪ |
| | مجموع | ۲۴ | ۹۹/۹۹٪ |

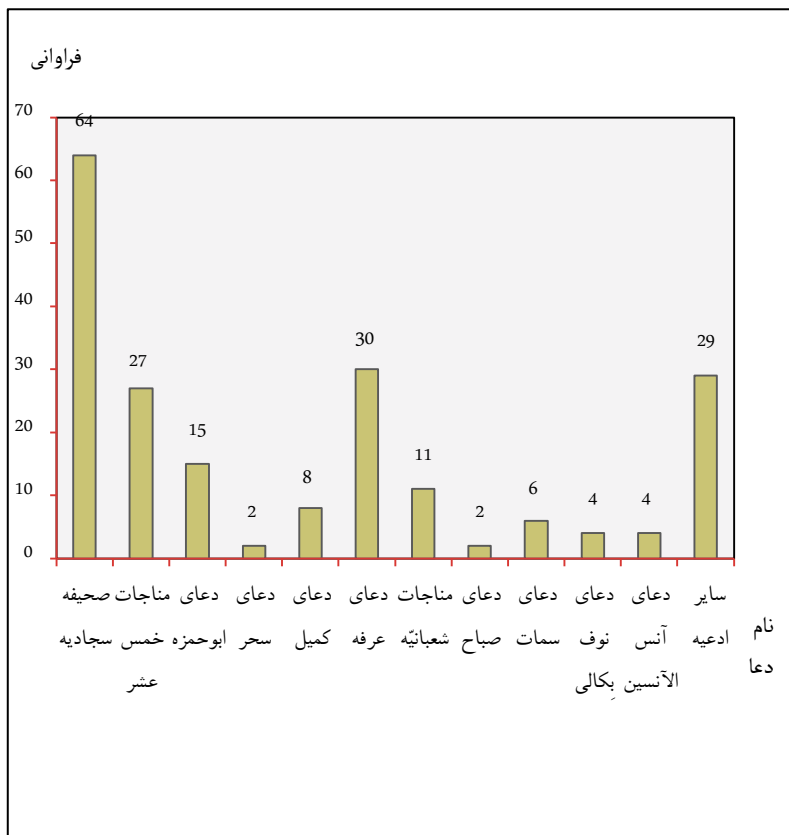
نمودار شماره ۳: ادعیه استفاده شده در جامع السعادات در استنباطهای عرفانی



جدول شماره ۴: ادعیه استفاده شده در سرالاسراء در استنباطهای عرفانی

| ردیف | نام دعا | فراوانی |
|------|--------------------------|---------|
| ۱ | ادعیه صحیفه مبارکه سجاده | ۶۴ |
| ۲ | مناجات خمس عشر | ۲۷ |
| ۳ | دعای ابو حمزه | ۱۵ |
| ۴ | دعای سحر | ۲ |
| ۵ | دعای کمیل | ۸ |
| ۶ | دعای عرفه | ۳۰ |
| ۷ | مناجات شعبانیه | ۱۱ |
| ۸ | دعای صباح | ۲ |
| ۹ | دعای سمات | ۶ |
| ۱۰ | دعای نواف بکالی | ۴ |
| ۱۱ | دعای آنس الآتسین | ۴ |
| ۱۲ | سایر ادعیه | ۲۹ |
| | مجموع | ۲۰۲ |

نمودار شماره ۴: ادعیه استفاده شده در سرالاسراء در استنباط‌های عرفانی



مقصود از سایر ادعیه، دعاهایی است که نه مانند دعای عرفه، شهرت به متن عرفانی بودن دارند و نه بیش از یک مورد در این منابع استفاده شده‌اند. جداول و نمودارهای شماره ۳ و ۴ نشان می‌دهند که هر دو منبع بر مناجات خمس عشر و دعای عرفه به‌عنوان منبع استنباط‌های عرفانی تاکید دارند. صحیفه سجاده و دعای سحر و مناجات شعبانیه و ... که در سرالاسراء استفاده شده‌اند نیز از منبع بودن این ادعیه در عرفان اسلامی، بر اساس گسترش تحقیقات عرفان مأثور توسط مولف محترم، حکایت دارد.

۵. ارزیابی تحلیل کمی (روایی و پایایی)

اعتبار (Validity) به معنای عام کلمه، اطمینان به نتایج تحقیق است و براساس آن، نتایج تحقیقی معتبر است که تمام فرایندهای آن مطابق با معیارهای علمی باشد. (محمدی مهر، ۱۳۸۷: ۱۲۹) اعتبار یا روایی این بخش از تحقیق، از طریق اعتبار صوری تأمین شده است (Face Validity) که عبارت است از داوری اجتماع علمی درباره طرح، روش، تحلیل و نتایج تحقیق با توجه به شاخص علمی. (رایف، ۱۳۸۱: ۱۶۶) اعتبار صوری به این معنی است که داوران صالح و ماهر، صلاحیت تحقیق را تأیید کرده و اعلام کنند که یافته‌های تحقیق جزئی از دانش علمی است. (رایف، ۱۳۸۱: ۱۵۶) در بیشتر تحقیقات تحلیل محتوای توصیفی، اعتبار را با همین روش می‌سنجند. (بیابانگرد، ۱۳۸۸: ۱، ۳۳۰)

$$pi = \frac{\%OA - \%EA}{1 - \%EA}$$

OA = درصد توافق مشاهده شده

EA = درصد توافق مورد نظر

$$\text{درصد توافق مورد نظر} = \sum p_i^2$$

Pi = درصد نسبت‌های هر طبقه از یک متغیر

فرمول **pi** اسکات جهت محاسبه پایایی تحلیل محتوا

(تحلیل پیام‌های رسانه‌ای، ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

پایایی (reliability) را قابلیت اعتماد هم نامیده‌اند. این به این معنی است که اگر کدگذاران مختلف، یک دستورالعمل کدگذاری را درباره یک محتوا

به‌کار ببرند به یک نتیجه برسند. (رایف، ۱۳۸۱: ۵۹) ارزیابی پایایی این تحقیق از طریق آزمون آزمون مجدد (test – retest metod) که یکی از روش‌های بررسی پایایی است (واس، ۱۳۸۹: ۶۲) انجام می‌گیرد و ضریب پایایی با کمک فرمول پای اسکات (pi) محاسبه خواهد شد.

نمونه‌ای که برای انجام پایایی نیاز است، از طریق نمونه‌گیری تصادفی (random sampling) انتخاب می‌شود. علت انتخاب این روش این است که نمونه‌گیری تصادفی یکی از مطمئن‌ترین روش‌های نمونه‌گیری است (ببی، ۱۳۸۵: ۳۹۸) که در آن همه اعضای تعریف‌شده برای انتخاب شدن شانس برابر دارند (دلاور، ۱۳۸۶: ۱۱۶) و نتایج این نمونه‌ها قابلیت تعمیم به کل جامعه مدنظر را دارد. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۲۳) برای انتخاب افراد نمونه احتمالی ساده از جامعه نیز از روش منظم یا سیستماتیک (sistematic sampling) استفاده می‌شود که باعث می‌شود افراد نمونه به‌طور یکنواخت در سراسر جامعه پراکنده باشند. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۲۳ - ۱۲۶)

درصد توافق دو کدگذار به‌این شرح است که در کل کدگذاری‌های دو کدگذار در این نمونه، هر دو کدگذار هم در جامع‌السعادات و هم در سرالاسراء، در تمام کدگذاری‌ها توافق داشته‌اند. توافق موردانتظار در حدود ۸/۱ درصد است؛ بنابراین، ضریب پایایی در هر دو عبارت برابر ۱ خواهد بود و شاخص در ارزش ضریب پایایی آن است که از ۰/۷+ کمتر نباشد، در غیر این صورت پژوهشگر برای تفسیر دستاوردهای خود و تکرار تحقیق با مشکل روبه‌رو خواهد بود. (رایف، ۱۳۸۱: ۱۵۱) از آن‌جاکه نتیجه محاسبه انجام‌شده، بیشتر از این میزان است، این تحقیق پایا است.

۶. نتیجه گیری

دستاوردهای این تحقیق براساس تحلیل کیفی تطبیقی یافته‌ها، عبارت‌اند از:

اولین و اساسی‌ترین قاعده‌ای که این تحقیق توانسته است به آن دست یابد، تثبیت جایگاه مغفول‌مانده ادعیه و تأکید بر اصل اهمیت ادعیه به‌عنوان بخشی از سنت در استنباط‌های عرفانی است؛ زیرا بسیاری از معارف الهی و عرفانی در ادعیه مندرج است. خصوصاً با وجود رواج نیافتن اطلاق سنت بر ادعیه به‌عنوان یکی از منابع استنباط در منابع استنباطی و در ایه‌الحدیث، این دستاورد می‌تواند درخور توجه باشد. البته کسی در صحت اطلاق «سنت» بر ادعیه شک ندارد؛ زیرا مصداقی برای «قول معصوم» است که در چارچوب نظری، آن را به‌عنوان تعریف سنت معرفی کردیم؛ اما ادعیه مأثوره، در مباحث رایج عرفانی و اخلاقی، دارای حضوری کم‌رنگ هستند. ارائه میزان کمی حضور ادعیه در دو کتاب جامع‌السعادات و سرالاسراء، متکفل اثبات این مسئله است؛ به‌این‌معنا که این دو کتاب (گرچه در سطوحی متفاوت که در بند بعد به این تفاوت خواهیم پرداخت) به ادعیه توجه داشته‌اند و در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی از آنها بهره برده‌اند.

دستاورد دوم این تحقیق این است که توانسته فراوانی زیاد استفاده دو کتاب جامع‌السعادات و سرالاسراء از ادعیه در مباحث عرفانی نسبت به مباحث اخلاقی را اثبات کند؛ بنابراین، هر دو کتاب این‌انگاره را تداعی می‌کنند که ادعیه، منبعی غنی برای مباحث عرفانی است و نسبت این مباحث در ادعیه به مباحث اخلاقی بسیار زیادتر است.

دستاورد دیگر این تحقیق این است که توانسته با مقایسه میزان استفاده دو کتاب جامع‌السعادات و سرالاسراء از ادعیه، روند صعودی میزان استفاده سرالاسراء از ادعیه در مقایسه با جامع‌السعادات در استنباط عرفانی بر اساس ادعیه را اثبات کند. این صعود دارای سه معنا است:

۱. کتاب سرالاسراء در مقایسه با جامع‌السعادات، توجه فوق‌العاده زیادتری به ادعیه در استنباط مباحث عرفانی دارد؛

۲. کتاب سرالاسراء این قابلیت را دارد که به‌عنوان منبعی در ارائه کلیدها و کدهای لازم در تحقیق عرفانی براساس ادعیه ارزیابی شود و نوع استفاده‌های سرالاسراء در این زمینه در کانون توجه قرار گرفته، زمینه برای تحقیقات گسترده‌تر در آموزه‌های عرفانی استفاده‌شده از ادعیه در این کتاب هموار شود.

تعیین نام ادعیه‌ای که ظرفیت زیادی در تولید آموزه‌های عرفان مأثور دارند، دستاورد دیگر این تحقیق است. این تعیین نام، با مشخص کردن بسامد ادعیه استفاده‌شده در این دو کتاب به دست آمده است. در این میان حضور دعای عرفه امام حسین علیه السلام، مناجات خمس عشر، مناجات شعبانیه و دعای عرفه امام سجاد علیه السلام، به‌عنوان ادعیه شاخص درخور توجه هستند و استفاده از این ادعیه در مطالعات عرفان مأثور می‌تواند اصل و قاعده باشد. نفس حضور برخی ادعیه غیرمعروف مانند دعای نوف بکالی و دعای آنس‌الآنسین نیز گرچه در کمیت اندک است؛ اما به علت مشهور نبودن، حضورشان درخور توجه است.

ارائه عملی کاربرد استفاده از روش تحلیل محتوا در تحقیقات عرفانی در منابع عرفان اسلامی، ضمن رعایت کامل اجزای منطقی این روش، خصوصاً

ارزیابی (روایی و پایایی) دقیق نتایج و تحلیل کیفی داده‌های کمی و استفاده از تطبیق دو مجموعه داده‌ها (سراسراء و جامع‌السعادات) در راستای بررسی معناداری داده‌های کمی، آخرین دستاورد این تحقیق است. لازم به ذکر است که متأسفانه دو محور اخیر در بسیاری از تحقیقات تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی مغفول مانده است.

منابع

۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، اول، الف لام میم، قم.
۲. اعرابی سید محمد، ۱۳۸۲، تحقیق تطبیقی، چ دوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۳. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۶، صحیفه امام، ج چهارم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۰، مقدمه بر نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بی، ارل، ۱۳۸۵، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه رضا فاضل، چ سوم، تهران: سمت.
۶. بیابانگرد، اسماعیل، ۱۳۸۷، روش‌های تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی، چ دوم، تهران: نشر دوران.
۷. تهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۷، مهر تابان، چ دوم، مشهد مقدس: علامه طباطبایی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، چ اول، تهران: الزهراء.
۹. حافظ‌نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، چ سیزدهم، تهران: سمت.
۱۰. خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۱. دلاور، علی، ۱۳۸۶، روش‌های تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی، چ دوم، تهران: دانشگاه پیام نور.
۱۲. رایف، دانیل و همکاران، ۱۳۸۱، تحلیل پیام‌های رسانه‌ای (کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق)، ترجمه مهدخت بروجردی علوی، چ اول، تهران: سروش.

۱۳. رفیع پور، فرامرز، ۱۳۸۲، تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی، چ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. ساعی، علی، ۱۳۸۷، روش تحقیق در علوم اجتماعی، چ دوم، تهران: سمت.
۱۵. ساعی، علی، ۱۳۸۸، درآمدی بر روش پژوهش اجتماعی، چ اول، تهران: آگاه.
۱۶. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶، اصول‌الحديث و احکامه، چ چهارم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۷. سعادت‌پرور، علی، ۱۳۸۵، سرالاسراء، چ اول، تهران: شرکت احیاء کتاب.
۱۸. شیخ انصاری، مرتضی، بی تا، فرائدالأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. شیخ بهائی، محمدبن حسین عاملی، ۱۳۹۰، الوجیزة فی علم الدراية، چ اول، قم: بصیرتی.
۲۰. شیخ طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷، العدة، قم: چاپخانه ستاره.
۲۱. طوسی، نصیرالدین، بی تا، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه.
۲۲. قمی، میرزا ابوالقاسم، ۱۳۷۸، قوانین الأصول، چ دوم، قم: کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۲۳. کامپنهود، لوک وان، کیوی، ریمون، ۱۳۸۹، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، چ پنجم، تهران: توتیا.
۲۴. محمدی‌مهر، غلامرضا، ۱۳۸۷، روش تحلیل محتوا (راهنمای عملی تحقیق)، اول، تهران: دانش نگار.
۲۵. خوبی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۷، مصباح الأصول، قم: کتابفروشی داوری.

۲۶. مهدوی کنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، چ هفتم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. نراقی، محمدمهدی، ۱۳۸۳، *جامع‌السعادات*، چ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۲۸. واس، دی. ای، ۱۳۸۹، *بیمایش در تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، چ دوازدهم، تهران: نشر نی.

بررسی نقش و جایگاه اقدام پژوهی در رشد دین پژوهی اساتید

به عنوان الگوی اخلاقی

محمد رضا نیلی،* ستاره موسوی**

چکیده

هدف این مقاله، بررسی روش های رشد دین پژوهی اساتید بر اساس اقدام پژوهی است. این تحقیق از نوع کاربردی بوده و برای اجرای آن از روش توصیفی پیمایشی استفاده شده است. جامعه آماری شامل ۵۰۳ عضو هیأت علمی در دانشگاه اصفهان بود که ۱۰۶ عضو هیأت علمی در دانشگاه اصفهان از طریق نمونه گیری تصادفی طبقه ای متناسب با حجم به عنوان نمونه آماری انتخاب شدند. برای جمع آوری اطلاعات از پرسشنامه محقق ساخته استفاده شده است. به منظور برآورد روایی، از روایی محتوا استفاده شده است.

* - استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان.

** - دانشجوی دکتری برنامه درسی دانشگاه اصفهان، مدرس دانشگاه پیام نور.

setarehmousavi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۰۲

اعتبار پرسشنامه با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ (۰/۹۸) محاسبه گردیده است. نتایج نشان داد، میانگین نمره تاثیر روش‌های رشد دین‌پژوهی اساتید در حیطه‌های تشخیص مسئله، تغییر مسئله، ارزیابی مسئله، برنامه‌ریزی تدریس و فعالیت‌های آگاهانه، بیشتر از میانگین فرضی (۳) است؛ بنابراین راهکارهای مطرح‌شده در این حیطه‌ها از لحاظ مؤثر بودن در روش‌های رشد دین‌پژوهی به اساتید، بیشتر از سطح متوسط است. همچنین بین نظرات پاسخ‌دهندگان در خصوص روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطه‌های مذکور، تفاوت وجود داشته است ($p = ۰/۰۰۱$). در میان حیطه‌های بالا حیطه تشخیص مسئله بیشترین میانگین نمره را داشته است (۳/۸۷). همچنین بین نظرات پاسخ‌دهندگان در خصوص روش‌های رشد دین‌پژوهی اساتید، بر حسب جنسیت تفاوت مشاهده شده است ($p \leq ۰/۰۵$)؛ اما بین نظرات پاسخ‌دهندگان در خصوص روش‌های رشد دین‌پژوهی اساتید بر حسب سابقه خدمت و مرتبه علمی تفاوت معناداری مشاهده نشده است.

واژه‌های کلیدی

دین‌پژوهی، آموزش، رشد دین‌پژوهی، الگو اخلاقی.

مقدمه

امروزه دیگر پژوهش‌گزینه‌ای انتخابی نیست، بلکه ضرورتی برای رسیدن به جامعه‌ای پیشرفته و توسعه‌یافته است. همه پژوهش‌ها به دنبال خلق دانش و به‌کارگیری دانش برای حل مسائل جامعه و رفع ابهامات هستند. (عباسی،

همان طور که اجتهادی (۱۳۸۰) بیان می‌کند، در کنار انتقال دانش (آموزش)، تولید (دانش) پژوهش و نشر دانش (خدمات) نیز از کارکردهای دانشگاه قلمداد می‌شوند. از میان سه کارکرد مذکور، تولید و انتقال دانش اهمیتی مضاعف دارند (شارع‌پور، ۸۷) و از میان کنش‌گران آموزش عالی نیز فقط اساتید قادرند به بهترین وجه، فعالیت‌های مربوط به تولید و انتقال دانش را انجام دهند. بناکردن آموزش بر تحقیق در شرایط کمبود فرصت، برای کسب اطلاعات در حوزه تخصصی، اهمیتی مضاعف دارد. آموزش و اشاعه روش‌های پژوهش در میان اساتید از جمله فرصت‌هایی است که به توسعه فرهنگ پژوهش منجر خواهد شد. (عابدی، ۱۳۸۲: ۴۹) ایده معلم به‌عنوان پژوهشگر و اقدام پژوهی^۱ به‌عنوان راهی مفید در آموزش حرفه‌ای مطرح شده است. (مک نیف ۲، ۲۰۰۲: ۶) اقدام پژوهی فرایندی است که معلمان را برای کشف راه‌های بهبود عملکرد خود و پیشرفت فراگیران توانمند می‌سازد. آن‌ها تأثیر تصمیم‌های خود را روی یادگیری بررسی می‌کنند و بینش‌های باارزشی درباره عمل خود کسب می‌کنند و به تبع آن، دانشجو و استاد به موفقیت می‌رسند. (الیوت ۳، ۲۰۰۷: ۴۱)

در اسلام مبحث اخلاق حائز اهمیت است و وجود اسوه در حوزه اخلاق و آموزش، ارکان اصلی تربیت محسوب می‌شود. در تربیت اسلامی رسالت معلم منحصر به فرد است. با توجه به اینکه مهارت‌های دین پژوهشی به توسعه فرهنگی اساتید می‌انجامد، در این راستا تحقیق حاضر به بررسی نقش و

1-Action Research.
2-Mc Niff.
3-Elliot.

جایگاه اقدام پژوهی در رشد دین پژوهی اساتید به عنوان الگو اخلاقی پرداخته است.

توسعه پایدار بدون آموزش و هر دو بدون نهادی شدن پژوهش به فعل در نمی آید. به نظر می رسد، اولین شرط گسترش تحقیقات، اعتقاد به تحقیق است (ایرانی و بختیاری، ۱۳۸۲: ۳۱)؛ اما دومین عامل، تسلط اعضای آکادمیک بر روش های تحقیق نوین و کار با نرم افزارهای پژوهشی است. وضع مطلوب در نظام های پژوهشی، در گرو ترکیب پژوهش های علمی متکی به اصول و ضوابط شناخته شده و تسلط اعضای هیأت علمی بر آنها است.

والر^۱ (۲۰۰۴) از اهمیت ویژگی های شخصی، ارتباطات حرفه ای، تجارب حرفه ای، تسلط و نوع تفکر آنها نسبت به پژوهش به عنوان عوامل تأثیر مشارکت در پژوهش نام می برد. وی همچنین برگزاری دوره برای اساتید، علاقه اساتید به داشتن اطلاعات دائمی و مرتب درباره عملکرد خود و توانایی برای تأثیرگذاری در آموزش را عامل درگیری اساتید با پژوهش می داند. (به نقل از وات کینز^۲، ۲۰۰۶: ۱۴) اساتید در درجه نخست باید از درون، احساس تعهد و تعلق کنند و بخواهند که برای اصلاح امر آموزش دست به پژوهش بزنند و انگیزه ای برای بهسازی در آموزش داشته باشند تا بتوان از آنان پژوهشگر ساخت. (کادنو^۳، ۲۰۰۶: ۴۶۹؛ قاسمی پویا، ۱۳۸۲: ۴۵)

1-Waller.
2-Watkins.
3-Cadno.

بنابراین تسهیل تفکر پژوهش محور، تسلط و شناخت مهارت‌های نوین پژوهشی در اساتید یکی از ملزومات آموزش عالی معاصر است و باید پیش از پیش به آن توجه شود. بررسی یافته‌های پژوهشی ذکایی (۱۳۸۲)؛ حمیدی (۱۳۸۴)؛ واحد چوکده (۱۳۸۴)؛ اسماعیلی و ربیعی (۱۳۸۷)؛ عصاره و همکاران (۱۳۹۱)؛ لی کویانگ وو (۲۰۰۰)؛ تری گرین (۲۰۰۸) و برندان بارتام (۲۰۰۹)، نشان می‌دهند که بخش عمده دانشجویان دانشگاه‌ها نیازهای فرهنگی - اجتماعی را از عمده نیازهای ضروری خود دانسته‌اند.

محققان بسیاری بر این باورند که مشکلات یادگیری در زمینه آشنایی با روش‌های تحقیق پیشرفته و فناوری‌های نوین پژوهش محور، مانع از علاقه دانشجویان و اساتید، به پژوهش در آینده خواهد شد. (ویلر و ایلویو^۱، ۲۰۰۸) عوامل متعددی در مشکلات مربوط به یادگیری روش‌های تحقیق پیشرفته دخیل‌اند. مطالعه دروس مرتبط با فناوری‌های نوین، اغلب باعث بروز اضطراب و مقاومت در اساتید و دانشجویان می‌شود. (شپرز^۲، ۲۰۱۰) اساتید خوداثربخشی پایینی را بروز می‌دهند که همراه با بی‌کفایتی آموزش در دوره‌ها است. (بیشاب و بیسه^۳، ۱۹۹۸)

به عبارت دیگر انگیزش کمتر در کلاس‌های پژوهشی و راهکارهای آموزشی نامتناسب، موجب تخصیص نیافتن علاقه به بهره‌وری در کارهای تحقیقی آتی خواهد شد. (بارنت^۴، ۲۰۰۵) آموزش‌ها زمانی تأثیرگذار و سودمند خواهند بود که به اندازه کافی، فعالیت‌های پژوهشی مدرسان نیز

1-Wheeler& Elliott.
2-Sheperis.
3-Bishop & Bieschke.
4- Barnett.

مدنظر قرار گیرد و عوامل مؤثر در این زمینه بررسی شوند. ارتباط میان آموزش و پژوهش در میان پژوهشگران خارجی، موضوعی پرجاذبه و بحث‌انگیز است. (هارلوگ^۱، ۱۹۹۱؛ برنات^۲، ۱۹۹۲؛ هاتی و مارش^۳، ۱۹۹۶؛ التون^۴، ۲۰۰۰؛ مارش و هاتی^۵، ۲۰۰۲؛ برا^۶، ۲۰۰۳).

جعفری و کرامتی (۱۳۹۱) نشان دادند که وضعیت پژوهش، وضعیت تدریس را پیش‌بینی می‌کند. رومیانی (۱۳۸۲) نشان داد که ضعف انگیزه و نبود رضایت شغلی، ضعف در قدردانی از پژوهشگر، ضعف در به‌کارگیری یافته‌های پژوهشی، ضعف در یادگیری پژوهشگری و آموزش کافی برای پژوهش، از جمله مهم‌ترین موانع پژوهشی دبیران است.

آزادی (۱۳۸۳) نشان می‌دهد آگاهی‌نداشتن معلمان از روش تحقیق، نبود وجود امکانات، نگرش‌های نامناسب مدیران و نداشتن فرصت لازم برای معلم، موانعی هستند که در مشارکت معلمان در پژوهش وجود دارند.

عموزاده مهدیرجی (۱۳۸۴) نشان داد، عوامل سازمانی، مالی، آموزشی، فرهنگی - اجتماعی در گسترش طرح معلم پژوهنده مؤثر است.

حدیقی (۱۳۸۵) نشان داد که برگزاری دوره اقدام‌پژوهی باعث بهبود طراحی آموزشی، به‌کارگیری روش‌های نوین تدریس، ارزشیابی، حل مسائل آموزشی و تربیتی توسط دبیران شده است.

1-Horlock.

2-Barnett.

3-Hattie and Marsh.

4-Elton.

5-Marsh and Hattie.

6-Brew.

لقمان‌نیا و خامسان (۱۳۸۹) نیز علل ضعف در توجه مؤسسه‌های آموزشی به هویت فرهنگی را بی‌ارتباطی محتوای برنامه‌های درسی با هویت ملی و فرهنگی دانسته‌اند.

همچنین نتایج مرادی و همکاران (۱۳۹۲) نشان داد که چهار گروه مختلف مانع‌های پژوهشی عبارت‌اند از موانع: ۱. محیطی؛ ۲. فردی؛ ۳. سازمانی و ۴. فنی.

ریس^۱ (۲۰۰۰) نشان داد، علل بی‌رغبتی اساتید به پژوهش به دست آمده عبارت‌اند: ۱. نبود اطلاعات کافی از چگونگی انجام پژوهش؛ ۲. نداشتن وقت کافی برای انجام پژوهش؛ ۳. تراکم زیاد برنامه‌های درسی؛ ۴. پایین بودن اعتماد به نفس آن‌ها در یک پژوهش.

فلدمان و کاپوبیانک^۲ (۲۰۰۰) مطرح می‌کنند که از طریق همکاری بین اساتید از سویی با یکدیگر و با پژوهشگران دانشگاهی از سوی دیگر، به درک جدیدی از فرایند یادگیری نائل می‌آیند.

میلز (۲۰۰۰) بیان می‌کند که برنامه درسی موضوع محور بیشتر به مشاهده و بررسی آنچه در مجموعه آموزشی رخ می‌دهد، می‌پردازد. در صورتیکه در برنامه درسی مبتنی بر اقدام پژوهی مشارکتی بودن و آزادی در اقدام پژوهی، خلق دانشی را باعث می‌شود که در آن دانش‌آموزان، معلمان و مدیران برای افزایش یادگیری، تدریس و تصمیم‌گیری آزادی دارند.

1-Reece.

2-Feldman & Capobianco.

بران (۲۰۰۲) بیان می‌کند، گزارش اساتید از تأثیر تسلط بر توانمندی‌های پژوهشی آن‌ها ۴ حیطه را دربرمی‌گیرد: ۱. نقش کلی اساتید؛ ۲. دانش اساتید درباره تدریس؛ ۳. عمل تدریس؛ ۴. بازتاب عملکرد. نتایج بررسی نشان داده است که در این ۴ حیطه، تغییر ایجاد شده است و درگیری و تسلط اساتید بر توانمندی‌های پژوهشی، آن‌ها را با روشی نظام‌مند برای اجرا و تجزیه و تحلیل فرایند یادگیری و تدریس مجهز می‌کند.

کراکر، فیت فال و سوارتز^۱ (۲۰۰۳) توضیح دادند که اقدام پژوهی، حرفه تدریس را به عنوان بخشی از شغل معلمی با تمرکز بر یادگیری و استنتاج تغییر داده است و دانشجو معلمان به بررسی عملکرد خود پرداخته و ایده‌هایی برای روش‌های متفاوت بررسی ارائه داده‌اند. لیتل و هوستن^۲ (۲۰۰۳) برنامه آموزشی اقدام پژوهی محور را در مدارس بررسی کردند و از جمله نتایج مثبت این برنامه را، اهداف روشن، تمرکز و برابری کیفی و استراتژی آموزشی علمی می‌دانند.

کوکران^۳ (۲۰۰۶) طرحی مبتنی بر اقدام پژوهی برای بهبود حرفه‌ای اساتید جدید دانشگاه مریلند تدوین کرد. نتایج نشان داد که این طرح به بهبود حرفه‌ای اساتید منجر شده و اقدام پژوهی برای شناسایی استراتژی‌های مهم برای موفقیت دانشجویان اهمیت دارد.

1-Crocco & Faithfull & Schwartz.

2- Little & Houston.

3-Cochran.

سوال‌های پژوهش

۱. تاثیر روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطة تشخیص مسئله به چه میزان است؟
۲. تاثیر روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطة تغییر مسئله به چه میزان است؟
۳. تاثیر روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطة ارزیابی حل مسئله به چه میزان است؟
۴. تاثیر روش‌های رشد در حیطة فعالیت‌های آگاهانه، با کمک فناوری‌های نوین پژوهش‌محور، به چه میزان است؟
۵. بین نظرات اعضای هیأت علمی درباره روش‌های رشد بر اساس متغیرهای جنسیت، مرتبه علمی و سابقه خدمت تفاوت وجود دارد؟

روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع کاربردی و از نوع توصیفی - پیمایشی است. جامعه آماری شامل ۵۰۳ عضو هیأت علمی در دانشگاه اصفهان بود که ۱۰۶ عضو هیأت علمی در دانشگاه اصفهان از طریق نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای متناسب با حجم به‌عنوان نمونه آماری انتخاب شدند. جهت جمع‌آوری اطلاعات از پرسشنامه محقق‌ساخته (سنجش شاخص‌های دین‌پژوهی) استفاده شده است. پرسشنامه شامل ۵۹ سؤال در ۵ حیطة به شکل بسته‌پاسخ با طیف لیکرت و یک سؤال بازپاسخ (مصاحبه) است. جهت سنجش پایایی ابزار اندازه‌گیری از الفای کرونباخ استفاده شده است. اعتبار پرسشنامه بر

اساس مطالعه مقدماتی ۰/۹۸ برآورد گردید که حاکی از پایایی زیاد ابزار اندازه‌گیری است.

سؤال اول: تاثیر روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطة تشخیص مسئله به چه میزان است؟

توزیع فراوانی و درصد پاسخ سؤال‌های مرتبط نشان می‌دهد، بیشترین میانگین نمره پاسخ‌ها مربوط به «آموزش تکنیک‌های مسئله‌یابی و آشناکردن اساتید با مسائل کلاس و دانشگاه» با میانگین ۴/۰۷ و کمترین میانگین مربوط به «ارائه موضوعات و مسائل پیشنهادی به اساتید به‌عنوان اولویت‌های مسائل دین‌پژوهی» با ۳/۷۰ بوده است.

جدول (۱) حیطة تشخیص مسئله

| درصد | فراوانی | گویه‌ها |
|------|---------|--|
| ۸۰ | ۲۰ | ۱. آموزش مسئله‌یابی به اساتید از طریق آشنایی با پایگاه‌های اطلاعاتی و ... |
| ۷۲ | ۱۸ | ۲. آشناکردن اساتید با روش‌های تحقیق... |
| ۵۶ | ۱۴ | ۳. تشویق اساتید پژوهنده و بررسی فعالیت‌های آن‌ها در زمینه تشخیص مسئله و انتخاب ... |
| ۴۰ | ۱۰ | ۴. ایجاد فضای مناسب برای مشارکت اساتید... |
| ۳۲ | ۸ | ۵. نیازسنجی و نظرخواهی از اساتید درباره مسائل موجود... |
| ۲۴ | ۶ | ۶. آشناکردن اساتید با روش‌های نوین تدریس، ارزشیابی، ... |
| ۲۰ | ۵ | ۷. بررسی فعالیت‌های دین‌پژوهی اساتید در گروه‌ها |

نتایج نشان می‌دهد ۸۰ درصد مصاحبه‌شوندگان «آموزش مسئله‌یابی به اساتید از طریق آشنایی با پایگاه‌های اطلاعاتی، کارگاه آموزشی و...»، ۷۰ درصد افراد «آشناکردن اساتید با روش‌های تحقیق و نرم‌افزارهای نوین دین‌پژوهی» را به‌عنوان روش‌های رشد

دین پژوهی می‌دانند. «آشناکردن اساتید با روش‌های نوین تدریس، ارزشیابی، مدیریت دین پژوهی» و «بررسی فعالیت‌های دین پژوهی اساتید در گروه‌ها» روش‌هایی هستند که درصد کمی از افراد آن‌ها را به‌عنوان روش آموزش‌دهی توانمندی‌های مرتبط با دین پژوهی در اساتید انتخاب کرده‌اند.

جدول (۲) مقایسه میانگین نمره تأثیر روش‌ها در حیطه تشخیص مسئله

| t | خطای معیار | انحراف معیار | میانگین | حیطه تشخیص مسئله |
|-------|------------|--------------|---------|------------------|
| ۱۵/۸۳ | /۰۵۴ | /۸۳۸ | ۳/۷۸ | |

براساس یافته‌های جدول (۲) t مشاهده شده از مقدار بحرانی جدول در سطح خطای ۵ درصد بزرگتر است؛ بنابراین راهکارهای حیطه تشخیص مسئله، بیش از سطح متوسط، یعنی میانگین فرضی ۳ بوده است.

سؤال دوم: تأثیر روش‌های رشد دین پژوهشی در حیطه تغییر مسئله به چه میزان است؟

پاسخ سؤال‌های مربوط به حیطه تغییر مسئله نشان می‌دهد، بیشترین میانگین نمره پاسخ‌ها مربوط به «تشویق نوآوری‌های اساتید در ارتباط با مسائل دین پژوهی» با میانگین ۳/۹۴ و کمترین میانگین مربوط به «تشکیل سمینارهایی در زمینه آموزش ملاک‌های تغییر مسئله‌های دین پژوهی» با میانگین ۳/۵۵ بوده است.

جدول (۳) حیطه تغییر مسئله

| درصد | فراوانی | گویه‌ها |
|------|---------|---|
| ۹۲ | ۲۳ | ۱. برگزاری دوره‌های آموزشی با کمک نرم‌افزارها و فناوری‌های دین پژوهی... |
| ۸۰ | ۲۰ | ۲. برگزاری نشست‌هایی جهت بررسی راه‌حل مسائل با همکاری صاحب‌نظران... |
| ۷۲ | ۱۸ | ۳. هدایت شورای اساتید به تغییر وضع موجود... |
| ۴۰ | ۱۰ | ۴. برگزاری مسابقات بین اساتید با محوریت موضوعاتی چون دین پژوهی... |
| ۲۴ | ۶ | ۵. شناسایی قابلیت‌ها، نیازها و استعدادهای اساتید و ارتقای قابلیت‌ها... |
| ۱۶ | ۴ | ۶. قبول نقد و ایجاد زمینه‌هایی برای انتقاد از وضع موجود... |
| ۸ | ۲ | ۷. توجه به تغییر مسئله و تأثیر آن در بهبود کارایی فردی و تحصیلی... |

نتایج نشان می‌دهد ۹۲ درصد مصاحبه‌شوندگان، «برگزاری دوره‌های آموزشی با کمک نرم‌افزارها و فناوری‌های دین پژوهی درباره تغییر مسئله» و ۸۰ درصد آنان «برگزاری نشست‌هایی جهت بررسی راه‌حل مسائل با همکاری صاحب‌نظران در زمینه توانمندی‌های دین پژوهی» را به‌عنوان روش‌های رشد دین پژوهی می‌دانند. روش‌های «قبول نقد و ایجاد زمینه‌هایی برای انتقاد از وضع موجود برای نیل به وضع مطلوب» و «توجه به تغییر مسئله و تأثیر آن در بهبود کارایی فردی و تحصیلی دانشجویان و بازده دین پژوهی اساتید» به ترتیب با ۱۶ و ۸ درصد، کمترین فراوانی از پاسخ‌ها را به خود اختصاص داده‌اند.

جدول (۴) مقایسه میانگین نمره روش‌ها در حیطة تغییر مسئله

| t | خطای معیار | انحراف معیار | میانگین | حیطة تغییر مسئله |
|-------|------------|--------------|---------|------------------|
| ۱۳/۰۱ | /۰۵۷ | /۸۷۲ | ۳/۷۴ | |

براساس یافته‌های جدول (۴) t مشاهده‌شده از مقدار بحرانی جدول در سطح خطای ۵ درصد بزرگتر است؛ بنابراین راهکارهای حیطة تغییر مسئله، بیش از سطح متوسط، یعنی میانگین فرضی ۳ بوده است.

سؤال سوم: تاثیر روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطة ارزیابی حل مسئله به چه میزان است؟

پاسخ سؤال‌های مربوط به حیطة ارزیابی مسئله نشان می‌دهد، بیشترین میانگین نمره پاسخ‌ها مربوط به «افزایش تعامل و تبادل تجربه اساتید در زمینه روش‌های آموزش توانمندی‌های دین‌پژوهی» با میانگین ۳/۷۵ و کمترین میانگین مربوط به «پیگیری تصادفی فعالیت‌های دین‌پژوهی اساتید توسط اساتید» با میانگین ۳/۵۳ بوده است.

جدول (۵) ارزیابی مسئله

| گویه‌ها | فراوانی | درصد |
|--|---------|------|
| ۱. تشکیل کلاس‌های ضمن خدمت، کارگاه‌های آموزشی و همایش‌ها... | ۲۴ | ۹۶ |
| ۲. بررسی تصادفی فعالیت‌های دین‌پژوهی اساتید و دادن بازخورد... | ۱۸ | ۷۲ |
| ۳. تدوین نشانگرهای دین‌پژوهی برای ارزیابی تغییرات... | ۱۶ | ۶۴ |
| ۴. امتیازبندی طرح‌های دین‌پژوهی انجام‌شده بر اساس ارزیابی مسئله... | ۱۶ | ۶۴ |
| ۵. ارزیابی تغییرات انجام‌شده توسط... | ۱۲ | ۴۸ |
| ۶. ایجاد جو تعاملی بین اساتید و سایر کارکنان دانشگاه جهت... | ۸ | ۳۲ |
| ۷. ایجاد مراکز و منابع اطلاعاتی جهت کمک به اساتید... | ۴ | ۱۶ |
| ۸. آموزش مدیران و کارشناسان ارزیابی‌کننده... | ۳ | ۱۲ |

نتایج نشان می‌دهد ۹۶ درصد مصاحبه‌شوندگان «تشکیل کلاس‌های ضمن خدمت، کارگاه‌های آموزشی و همایش‌ها برای آموزش اساتید در زمینه ارزیابی مسئله دین‌پژوهی» و ۷۲ درصد آنان «بررسی تصادفی فعالیت‌های دین‌پژوهی اساتید، دادن بازخورد به آن‌ها و ارائه نتایج به اساتید» را به‌عنوان روش‌های رشد دین‌پژوهی اساتید عنوان کرده‌اند. همچنین «ایجاد مراکز و منابع اطلاعاتی جهت کمک به اساتید در ارزیابی فعالیت‌های دین‌پژوهی» و «آموزش مدیران و اساتید ارزیابی‌کننده فعالیت‌های دین‌پژوهی» به ترتیب با ۱۶ و ۱۲ درصد کمترین فراوانی از پاسخ‌ها را به خود اختصاص داده‌اند.

جدول (۶) مقایسه میانگین نمرهٔ روش‌ها در ارزیابی مسئله

| t | خطای معیار | انحراف معیار | میانگین | حیطه ارزیابی مسئله |
|-------|------------|--------------|---------|--------------------|
| ۱۱/۱۹ | /۰۵۷ | /۸۷۸ | ۳/۶۴ | |

یافته‌های جدول (۶) t مشاهده‌شده از مقدار بحرانی جدول در سطح خطای ۵ درصد بزرگتر است؛ بنابراین تاثیر روش‌های رشد دین پژوهی حیطهٔ ارزیابی مسئله، بیش از سطح متوسط، یعنی میانگین فرضی ۳ بوده است.

سؤال چهارم: تاثیر روش‌های رشد دین پژوهی در حیطه فعالیت‌های آگاهانه به چه میزان است؟

پاسخ سؤال‌های مرتبط نشان می‌دهد، بیشترین میانگین نمرهٔ پاسخ‌ها مربوط به «ارتقاء سطح آگاهی و اطلاعات علمی اساتید با برگزاری دوره‌ها، همایش‌های پژوهشی، مسابقات دین پژوهی و...» با میانگین ۴/۰۷ و کمترین میانگین مربوط به «ارائه گزارش عملکرد توسط اساتید دین پژوهنده و دفاع از گزارش در میان همکاران» با میانگین ۳/۵۷ بوده است.

جدول (۷) فعالیت‌های آگاهانه

| درصد | فراوانی | گویه‌ها |
|------|---------|---|
| ۷۶ | ۱۹ | ۱. برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی برای رشد شخصی اساتید... |
| ۷۶ | ۱۹ | ۲. ایجاد مراکز و منابع اطلاعاتی دین پژوهی... |
| ۶۰ | ۱۵ | ۳. آگاهی اساتید از فعالیت‌های دین پژوهی دانشگاه... |
| ۵۶ | ۱۴ | ۴. تهیه چک‌لیست از مراحل فعالیت‌های پژوهشی و تسلط بر روش‌های نوین.. |
| ۴۴ | ۱۱ | ۵. ارائه گزارش اقدامات انجام شده و دفاع از آن‌ها توسط اساتید دین پژوهنده... |
| ۳۶ | ۹ | ۶. بررسی نقاط قوت و ضعف فعالیت‌های دین پژوهی... |
| ۲۴ | ۶ | ۷. دادن بازخورد مناسب به اساتید از طریق بررسی طرح‌های دین پژوهی... |
| ۲۰ | ۵ | ۸. بررسی دیدگاه‌های منتقدانه نسبت به داده‌های حاصل از فعالیت‌های دین پژوهی... |

نتایج نشان می‌دهد ۷۶ درصد پاسخ‌دهندگان «برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی برای رشد شخصی اساتید در زمینه فعالیت‌های آگاهانه دین پژوهی» و «ایجاد مراکز و منابع اطلاعاتی دین پژوهی جهت استفاده اساتید» و ۶۰ درصد آنان «آگاهی اساتید از فعالیت‌های دین پژوهی دانشگاه، عملکرد مدیران و کارکنان» را به‌عنوان روش‌های رشد دین پژوهی اساتید عنوان کرده‌اند و به ترتیب ۲۴ و ۲۰ درصد از افراد به روش‌های «دادن بازخورد مناسب به اساتید از طریق بررسی طرح‌های دین پژوهی انجام شده توسط اساتید» و «بررسی دیدگاه‌های منتقدانه نسبت به داده‌های حاصل از فعالیت‌های دین پژوهی توسط اساتید» به‌عنوان روش‌های رشد دین پژوهی اساتید اشاره کرده‌اند.

جدول (۸) مقایسه میانگین نمره روش‌ها در حیطه فعالیت‌های آگاهانه

| t | خطای معیار | انحراف معیار | میانگین | حیطه فعالیت‌های آگاهانه |
|-------|------------|--------------|---------|-------------------------|
| ۱۳/۱۹ | /۰۵۷ | /۸۸۲ | ۳/۷۶ | |

بر اساس یافته‌های جدول (۸) t مشاهده شده از مقدار بحرانی جدول در سطح خطای ۵ درصد بزرگتر است؛ بنابراین تاثیر حیطه روش‌های آگاهانه دین پژوهی، بیش از سطح متوسط، یعنی میانگین فرضی ۳ بوده است.

سوال پنجم: آیا بین نظرات اعضای هیأت علمی درباره روش‌های رشد دین پژوهی بر اساس متغیرهای جنسیت، مرتبه علمی، دانشکده و سابقه خدمت، تفاوت معناداری وجود دارد؟

از آنجاکه f مشاهده شده در سطح $p \leq /۰۵$ بر حسب مولفه مرتبه علمی، سابقه و جنسیت معنادار نبوده؛ بنابراین بین دیدگاه اساتید بر حسب این مولفه‌ها در خصوص روش‌های رشد دین پژوهی تفاوت معنادار وجود ندارد.

نتیجه گیری

سوال اول: بر اساس یافته‌ها بیشترین میانگین نمره پاسخ‌های مربوط به روش‌های رشد دین پژوهی در حیطه تشخیص مسئله مربوط به «آموزش تکنیک‌های مسئله‌یابی و آشنا کردن اساتید با مسائل دین پژوهی کلاس و دانشگاه» است و کمترین میانگین مربوط به «ارائه موضوعات و مسائل

پیشنهادی به اساتید به عنوان اولویت‌های مسائل دین‌پژوهی» بوده است. همچنین درمی‌یابیم ۸۰ درصد پاسخ مصاحبه‌شوندگان مربوط به «آموزش مسئله‌یابی به اساتید از طریق آموزش ضمن خدمت، کارگاه و غیره در زمینه دین‌پژوهی» است و روش «بررسی فعالیت‌های دین‌پژوهی اساتید در گروه‌ها و جلسات اساتید» با ۲۰ درصد، کمترین فراوانی پاسخ‌ها را به خود اختصاص داده است. در واقع داده‌های حاصل از پرسشنامه و مصاحبه در زمینه روش «آموزش مسئله‌یابی دین‌پژوهی به اساتید» همسو بودند. نتایج نشان می‌دهد میانگین نمره روش‌های رشد دین‌پژوهی از میانگین فرضی ۳ بزرگتر است؛ بنابراین در مجموع روش‌های ارائه‌شده در حیطه تشخیص مسئله از نظر مؤثر بودن در آموزش دین‌پژوهی بیشتر از سطح متوسط است. نتایج نشان می‌دهد میانگین نمرات حیطه‌های مختلف با هم متفاوت است؛ بنابراین می‌توان گفت بین نظرات اساتید در خصوص روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطه تشخیص مسئله و حیطه‌های دیگر تفاوت وجود دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد بین میانگین نمرات روش‌های آموزش‌دهی رشد دین‌پژوهی مردان و زنان در حیطه تشخیص مسئله تفاوت وجود دارد؛ بنابراین می‌توان گفت بین نظرات پاسخ‌دهندگان زن و مرد، در حیطه تشخیص مسئله دین‌پژوهی تفاوت وجود دارد. نظرات پاسخ‌دهندگان بر حسب مرتبه علمی و سابقه خدمت در خصوص روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطه تشخیص مسئله، تفاوت وجود ندارد. طبق نتایج این پژوهش، درصد بیشتری از پاسخ‌دهندگان به پرسشنامه و مصاحبه‌شوندگان روش‌های «آموزش تکنیک‌های مسئله‌یابی و آشناکردن اساتید با مسائل کلاس و دانشگاه» را به عنوان مهم‌ترین روش‌های آموزش‌دهی توانمندی‌های مرتبط با دین‌پژوهی در حیطه تشخیص مسئله در اساتید عنوان کرده‌اند و روش «ارائه موضوعات و مسائل پیشنهادی به اساتید

به‌عنوان اولویت‌های مسائل دین پژوهی» و «بررسی فعالیت‌های دین پژوهی اساتید در گروه‌ها و جلسات» توسط درصد کمتری از پاسخ‌دهندگان به‌عنوان روش‌های رشد دین پژوهی انتخاب شده‌اند. توجه به این نتایج می‌تواند در فراهم کردن زمینه رشد دین پژوهی مؤثر باشد. همچنین یافته‌های پژوهشی با نتایج تحقیقات زاهدی (۱۳۷۳) که کمبود آموزش ضمن خدمت را به‌عنوان عامل مؤثر در نبود گرایش اساتید به انجام پژوهش می‌داند، شمس مورکانی (۱۳۸۰) که شرکت معلمان در دوره‌های ضمن خدمت را به‌عنوان عامل گرایش به فعالیت‌های پژوهشی عنوان کرده است، عموزاده مهدیرجی (۱۳۸۴) که عوامل آموزشی را در گسترش طرح معلم پژوهنده مؤثر می‌داند، همخوانی دارد؛ بنابراین دوره‌های آموزش اقدام پژوهی می‌تواند در نهادینه‌شدن تفکر اقدام پژوهی مؤثر باشد.

سؤال دوم: بر اساس یافته‌ها بیشترین میانگین نمره در حیطه تغییر مسئله مربوط به گویه «تشویق نوآوری‌های اساتید در ارتباط با مسائل دین پژوهی» است و کمترین میانگین مربوط به گویه «تشکیل سمینارهایی در زمینه آموزش ملاک‌های تغییر مسئله» بوده است.

همچنین نتایج نشان می‌دهد بیشتر مصاحبه‌شوندگان در خصوص روش‌های رشد دین پژوهی در حیطه تغییر مسئله به «برگزاری دوره‌های آموزشی درباره تغییر مسئله» با ۹۲ درصد اشاره کرده‌اند و روشی که تعداد کمتری از افراد آن را عنوان کرده‌اند «توجه به تغییر مسئله و تأثیر آن در بهبود کارایی فردی و تحصیلی دانشجویان و بازده دین پژوهی اساتید» با ۸ درصد است.

نتایج در مقایسه میانگین نمره روش‌های رشد دین پژوهی در حیطه تغییر مسئله از میانگین فرضی ۳ بیشتر بوده و می‌توان گفت روش‌های مطرح‌شده

در حیطه تغییر مسئله در مجموع بیشتر از سطح متوسط بوده است. بر اساس یافته‌ها بین نظرات پاسخ‌دهندگان درباره روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطه تغییر مسئله با حیطه‌های دیگر تفاوت وجود دارد. نتایج نشان می‌دهد بین دیدگاه پاسخ‌دهندگان مرد و زن در خصوص روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطه تغییر مسئله و دیدگاه آنان در حیطه‌های دیگر تفاوت وجود دارد. بر اساس یافته‌ها درمی‌یابیم که بین نظرات پاسخ‌دهندگان در خصوص روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطه تغییر مسئله و نظرات آنان، در حیطه‌های دیگر بر حسب متغیرهای مرتبه علمی و سابقه خدمت تفاوت معناداری وجود ندارد. یافته‌های این پژوهش نشان داد که تشویق نوآوری‌های اساتید در ارتباط با مسائل آموزشی و برگزاری دوره‌های آموزشی درباره تغییر مسئله از روش‌هایی هستند که درصد بیشتری از پاسخ‌دهندگان آن‌ها را به‌عنوان روش‌های رشد دین‌پژوهی عنوان کرده‌اند. این موارد، لزوم توجه بیشتر به نوآوری‌های اساتید در حل مسائل و نیاز آن‌ها به آموزش را برای حل مسائل آموزشی می‌رساند. بدین ترتیب یافته‌های پژوهش با تحقیقات امام جمعه (۱۳۷۹)، رومیانی (۱۳۸۲)، رضایی کمال‌آبادی (۱۳۸۴)، چایچی و همکاران (۱۳۸۵)، فلدمان و کاپوبیانک (۲۰۰۰) همخوانی دارد.

نتایج پژوهش‌های مذکور نشان داد که اساتید به تجربیات، ابتکارات و نوآوری‌های دیگران علاقه نشان می‌دهند و فراهم کردن شرایط لازم برای قدردانی و تشویق پژوهشگران و ایجاد زمینه مشارکت اساتید در نوآوری‌های کلاسی می‌تواند به‌عنوان عواملی مؤثر در پژوهشگرشدن اساتید باشد و از طرفی همکاری نکردن مدیران با نوآوری‌های دین‌پژوهی به‌عنوان تهدید محسوب می‌شود.

بر اساس یافته‌ها بیشترین میانگین نمرات مربوط به «افزایش تعامل و تبادل تجربه اساتید در زمینه توانمندی‌های دین پژوهی»، «آموزش مدیران و مسئولان مربوطه در زمینه ارزیابی تغییر مسئله» و کمترین میانگین مربوط به گویه «پیگیری تصادفی فعالیت‌های دین پژوهی اساتید توسط کارشناسان» بوده است. یافته‌ها نشان می‌دهد در میان پاسخ مصاحبه‌شوندگان در خصوص روش‌های رشد دین پژوهی در حیطه ارزیابی مسئله، بیشترین درصد مربوط به «برگزاری کلاس‌های ضمن خدمت، تشکیل همایش و کارگاه‌ها برای توجیه اساتید در زمینه ارزیابی مسئله» و کمترین درصد مربوط به «آموزش مدیران و کارشناسان ارزیابی‌کننده فعالیت‌های دین پژوهی» بوده است. در مجموع روش‌های ارائه‌شده در حیطه ارزیابی مسئله از نظر مؤثر بودن در رشد دین پژوهی بیشتر از سطح متوسط است.

می‌توان گفت بین نظرات اساتید در خصوص روش‌های رشد دین پژوهی در حیطه ارزیابی مسئله و حیطه‌های دیگر تفاوت وجود دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد بین میانگین نمرات روش‌های رشد دین پژوهی مردان و زنان در حیطه ارزیابی مسئله تفاوت وجود دارد.

بر اساس یافته‌ها درمی‌یابیم که بین نظرات پاسخ‌دهندگان بر حسب مرتبه علمی و سابقه خدمت در خصوص روش‌های رشد دین پژوهی در حیطه ارزیابی مسئله تفاوت وجود ندارد.

طبق نتایج این پژوهش، پاسخ‌دهندگان روش‌های رشد دین پژوهی را تعامل تجربه اساتید در زمینه دین پژوهی، آموزش مدیران و مسئولان مربوطه در زمینه ارزیابی تغییر مسئله، برگزاری کلاس‌های ضمن خدمت، تشکیل همایش و کارگاه‌ها در زمینه ارزیابی مسئله می‌دانند. البته شایان ذکر است،

درصد بیشتری از پاسخ‌دهندگان به پرسشنامه، آموزش مدیران و کارشناسان را روش مؤثری عنوان کرده‌اند؛ درحالی‌که مصاحبه‌شوندگان کمتر به این مورد اشاره کرده‌اند. فراهم کردن بستر تبادل نظر در زمینه توانمندی‌های دین‌پژوهی و آموزش، می‌تواند در رشد دین‌پژوهی در اساتید مؤثر باشد. همچنین یافته‌های پژوهش با تحقیقات و نظرات زاهدی (۱۳۷۳)، شمس مورکانی (۱۳۸۰)، امام جمعه (۱۳۷۹)، چایچی و همکاران (۱۳۸۵)، فلدمان و کاپو بیانک (۲۰۰۰) همخوانی دارد. نتایج این پژوهش‌ها نشان داد که همکاری اساتید با یکدیگر از سویی و برگزاری کلاس‌های ضمن خدمت، می‌تواند به‌عنوان روش‌های رشد دین‌پژوهی باشد.

بیشترین میانگین نمره پاسخ در فعالیت‌های آگاهانه مربوط به «ارتقاء سطح آگاهی و اطلاعات علمی اساتید با برگزاری دوره‌ها، همایش‌های پژوهشی و مسابقات دین‌پژوهی» و کمترین میانگین نمره مربوط به «ارائه گزارش عملکرد توسط اساتید دین‌پژوهنده و دفاع از گزارش در میان همکاران» بوده است.

همچنین اعضای هیأت علمی روش‌های «برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی برای رشد شخصی اساتید در زمینه فعالیت‌های آگاهانه دین‌پژوهی» و «ایجاد مراکز و منابع اطلاعاتی دین‌پژوهی جهت استفاده اساتید» را به‌عنوان روش‌های رشد دین‌پژوهی در حیطه فعالیت‌های آگاهانه و روش «بررسی دیدگاه‌های منتقدانه نسبت به داده‌های حاصل از فعالیت‌های دین‌پژوهی توسط اساتید» را بیان کرده‌اند. همچنین درمی‌یابیم برگزاری

دوره‌های آموزشی در زمینه‌های پژوهشی را به‌عنوان روش رشد دین پژوهی در نظر گرفته‌اند و در واقع داده‌های حاصل از مصاحبه، نتایج حاصل از پرسشنامه را تأیید می‌کند.

راهکارهای حیطه فعالیت‌های آگاهانه از لحاظ مؤثر بودن در رشد دین پژوهی در اساتید، بیشتر از سطح متوسط است.

بین نظرات پاسخ‌دهندگان در خصوص روش‌های رشد دین پژوهی در زمینه فعالیت‌های آگاهانه بر حسب مرتبه علمی و سابقه خدمت، تفاوت معناداری وجود ندارد. بر اساس یافته‌ها روش‌های رشد دین پژوهی در زمینه فعالیت‌های آگاهانه عبارت‌اند از؛ ارتقای سطح آگاهی و اطلاعات علمی اساتید به وسیله برگزاری دوره‌ها، برگزاری همایش‌های پژوهشی و مسابقات دین پژوهی، برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی برای رشد شخصی اساتید در زمینه فعالیت‌های آگاهانه دین پژوهی و ایجاد مراکز و منابع اطلاعاتی دین پژوهی جهت استفاده اساتید. بدین ترتیب یافته‌ها با دون (۱۳۷۵)، نامی (۱۳۷۶)، روشن (۱۳۷۷)، شمس مورکانی (۱۳۸۰)، حق پرست (۱۳۸۰)، جوکار و رستمی فروشانی (۱۳۸۲)، رضایی کمال‌آبادی (۱۳۸۴)، رومیانی (۱۳۸۶)، ریس (۲۰۰۰) همخوانی دارد.

نتایج نشان داد که کمبود اطلاعات، مانع‌گرایش به پژوهش است و وجود شبکه‌های اطلاع‌رسانی تمایل آن‌ها به پژوهش را افزایش می‌دهد. همچنین پژوهش باعث افزایش اطلاعات شده و مهمترین انگیزه جست‌وجوی اطلاعات محسوب می‌شود.

بین میانگین نمره‌های تشخیص مسئله، تغییر مسئله، ارزیابی مسئله، فعالیت‌های آگاهانه، تفاوت معناداری وجود دارد و بیشترین میانگین به حیطه

تشخیص مسئله و کم‌ترین میانگین به حیطة ارزیابی مسئله اختصاص دارد. نتایج نشان می‌دهد در مقایسه میانگین نمره روش‌های رشد دین‌پژوهی از دیدگاه اساتید زن و مرد، تفاوت وجود دارد. میانگین نمره روش‌های رشد دین‌پژوهی بین نظرات برحسب مرتبه علمی و سابقه خدمت تفاوتی وجود ندارد. بدین ترتیب نتایج با تحقیقات رضایی کمال‌آباد (۱۳۸۴)، حدیقی (۱۳۸۵)، صدیق میرعظیمی (۱۳۸۶)، همخوانی وجود دارد. نتایج این پژوهش‌ها نشان داده است که بین نظرات درباره توانایی‌های پژوهشی با توجه به جنسیت و سابقه خدمت تفاوت معناداری وجود ندارد. همچنین بین نظرات پاسخ‌دهندگان با توجه به سنوات خدمت و میزان علاقه اعضای هیأت علمی به پژوهش رابطه معناداری وجود ندارد و با پژوهش علی محمدی (۱۳۷۸) همخوانی ندارد. در این پژوهش بین نوع مدرک تحصیلی دبیران محقق و غیرمحقق تفاوت مشاهده شده است.

پیشنهاد‌های کاربردی

۱. آشنایی اساتید با روش‌های دین‌پژوهی؛
۲. به‌کارگیری سازوکارهای تشویقی برای اساتید دین‌پژوه؛
۳. برگزاری دوره‌هایی برای تبادل نظر در جهت یادگیری حل مسئله دین‌پژوهی؛
۴. تبادل تجربه اساتید در ارزیابی مسئله با یکدیگر در زمینه دین‌پژوهی. طراحی دوره‌هایی برای آموزش ارزیابی مسئله دین‌پژوهی به اساتید؛
۵. ایجاد مراکزی برای اشاعه اطلاعات موردنیاز در رابطه با مسائل مختلف آموزشی؛
۶. ایجاد شرایطی برای آشنایی اساتید با فرایند دین‌پژوهی.

منابع

۱. اسماعیلی، رضا؛ ربیعی، کامران، ۱۳۸۷، «سنجش نیازهای فرهنگی اجتماعی دختران دانش آموز شهر اصفهان»، فصلنامه علمی پژوهشی شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ۱۱(۴۱): ۹۸-۱۳۴.
۲. آزادی، عبدالله، ۱۳۸۳، «عوامل بازدارنده مشارکت معلمان شهرستان ساری در طرح معلم پژوهنده»، پژوهشنامه آموزشی، ش ۷۸.
۳. جعفری ثانی، حسین و کرامتی، انسی، ۱۳۹۱، «بررسی نگرش اعضای هیئت علمی درباره رابطه بین فعالیت های آموزشی و پژوهشی خویش»، فصلنامه پژوهش و برنامه ریزی در آموزش عالی، شماره ۶۴: ۱-۱۷.
۴. جوکار، عبدالرسول؛ رستمی فروشانی، مرضیه، ۱۳۸۲، بررسی رفتارهای اطلاع یابی معلمان پژوهنده در نواحی آموزش و پرورش شهر شیراز، پایان نامه کارشناسی ارشد، علوم کتابداری و اطلاع رسانی دانشگاه شیراز.
۵. چایچی، پریچهر و دیگران، ۱۳۸۵، «ارزیابی میزان تحقق اهداف برنامه معلم پژوهنده»، فصلنامه تعلیم و تربیت، ش ۸۵.
۶. حدیقی، آرمین، ۱۳۸۵، بررسی نگرش دبیران شهرستان رامسر درباره تأثیر آموزش اقدام پژوهی بر بهبود کیفیت به کارگیری عناصر برنامه درسی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی تهران، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی.
۷. حق پرست، طیبه، ۱۳۸۰، بررسی تأثیر آموزش اقدام پژوهی در ارتقای آگاهی و آموزش مهارت های معلمان ابتدایی شهر تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی تهران، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی.

۸. حمیدی، فریده، ۱۳۸۴، «بررسی مقایسه‌ای نیازهای جسمانی، عاطفی، اجتماعی و مذهبی نوجوان‌های مناطق محروم براساس جنسیت»، فصلنامه علمی پژوهشی مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ۲ (۳): ۱۷۹-۱۵۹.
۹. خواجه بهرامی، حسین، ۱۳۸۳، شناخت عوامل مؤثر بر گرایش معلمان به فعالیت‌های پژوهشی از دیدگاه معلمان منطقه ماهان کرمان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی تهران، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی.
۱۰. دون، سیدامیر، ۱۳۷۵، بررسی عوامل بازدارنده در انجام تحقیقات آموزشی در حوزه ستادی وزارت آموزش و پرورش از نظر پژوهشگران آن وزارت، تهران: پژوهشکده تعلیم و تربیت.
۱۱. دیویی، جان، ۱۳۵۵، تئوری تحقیق، مترجم علی شریعتمداری، اصفهان: مشعل.
۱۲. ذکایی، محمد سعید، ۱۳۸۲، «آموزش شهروندی»، فصلنامه مطالعات جوان‌ها، ۱۹: ۵۸-۵۱.
۱۳. روشن، وصال، ۱۳۷۷، بررسی نظرات و میزان آشنایی و علاقه افراد لیسانس و بالاتر در آموزش و پرورش نسبت به امور پژوهشی در استان خراسان، طرح پژوهشی، سازمان آموزش و پرورش استان خراسان.
۱۴. رومیانی، یاراله، ۱۳۸۲، بررسی موانع و مشکلات پژوهشی دبیران دبیرستان‌های دولتی شهر اصفهان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی.

۱۵. زاهدی، محسن، ۱۳۷۲، بررسی عوامل مؤثر در عدم گرایش دبیران دبیرستان های استان خوزستان به انجام تحقیق، طرح پژوهشی، سازمان آموزش و پرورش استان خوزستان.

۱۶. شمس مورکانی، غلامرضا، ۱۳۸۰، بررسی علل عدم علاقه معلمان منطقه زرین شهر به فعالیت های پژوهشی، طرح پژوهشی، پژوهشگاه تعلیم و تربیت اصفهان.

۱۷. صدیق میر عظیمی، سکینه، ۱۳۸۶، «بررسی تأثیر دوره های آموزشی اقدام پژوهی (معلم پژوهنده) بر رویکرد معلمان به پژوهش»، ماهنامه رشد معلم. ش ۲۰۸.

۱۸. عباسی، عفت، ۱۳۸۱، «مسئله آموزش و پرورش مسئله اصلی نظام در کشور»، پژوهش نامه آموزشی، ش ۵۷.

۱۹. عصاره، علیرضا، سراج خرمی، ناصر، برومند نسب، مسعود، حزین، نسیم، ۱۳۹۱، «شناسایی نیازهای فرهنگی آموزشی و پژوهشی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی»، مجله علمی پژوهشی یافته های نو در علوم انسانی، ۷(۲۱): ۴۷-۶۴.

۲۰. عموزاده مهدیرجی، هادی، ۱۳۸۴، شناسایی عوامل مؤثر برگسترش طرح معلم پژوهنده در بین معلمان ابتدایی شهر تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی تهران، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی.

۲۱. قاسمی پویا، اقبال، ۱۳۸۰، راهنمای عملی پژوهش در عمل، تهران: پژوهشکده تعلیم و تربیت.

۲۲. قاسمی پویا، اقبال، ۱۳۸۲، راهنمای معلمان پژوهنده: معلم پژوهنده کیست؟ پژوهش در عمل چیست؟ تهران: نشر اشاره.

۲۳. لقمان نیا، مهدی؛ خامسان، احمد، ۱۳۸۹، «جایگاه هویت ملی در نظام آموزش و پرورش ایران»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ۳(۲): ۱۷۱-۱۴۷.
۲۴. مرادی، محمود؛ دوستار، محمد؛ قادری فر، اسماعیل و زنجانی، مهناز، ۱۳۹۲، «شناسایی و اولویت بندی موانع فراروی پژوهش: مطالعه موردی پژوهشگاه های زیرمجموعه وزارت علوم، تحقیقات و فناوری»، فصلنامه علمی پژوهشی سیاست علم و فناوری، ۶(۱): ۴۷-۳۵.
۲۵. نامی، شمسی، ۱۳۷۶، «موانع به کارگیری یافته های پژوهشی در تصمیم گیری های آموزش»، فصلنامه تعلیم و تربیت، ش ۵۳ و ۵۴.
۲۶. واحد چوکده، سکینه، ۱۳۸۴، آموزش شهروندی و فرهنگی لازمه شهرنشینی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تبریز.

27. Barnett, R. (1992); "Linking Teaching and Research: A Critical Inquiry"; the Journal of Higher Education, Vol. 63, No. 6, pp. 619-13.

28. Barnett, R. (2005); Reshaping the University: New Relationships between Research, Scholarship and Teaching; New York, Open University Press.

29. Bartram, B . (2009). The Socio Cultural Needs of International Students in Higher Education: A Comparison of Staff and Student Views.

30. Beuckelaer, A.D., Lievens, F. & Bucker, J. (2012). The Role of Faculty Members' Cross-Cultural Competencies in Their Perceived Teaching Quality: Evidence from

Culturally-Diverse Classes in Four European Countries.

The Journal of Higher Education. 83(2), 217-248.

31. Bishop, R.M., & Bieschke, K . J. (1998). Applying social cognitive theory to interest in research among counseling psychology doctoral student. *Journal of Counseling Psychology* , 45, 182-188.

32. Brown, B. L. (2002). Improving Teaching Practices Through Action Research. Doctor of Philosophy. *Educational Leadership and Policy Studies*.

33. Campbel, C.A., & Robinson, E. H.(1990). The accountability and Research Challenge: Training Futuer councilors. *Elementary School guidance and Counseling*, 25(1), 72-78.

34. Cardno, C. (2006). Learning Change From Within: Action Research to Strengthen Curriculum Leadership in a Primary School. *School Leadership and Management*. Vol, 26. No,5.

35. Cochran, L. (2006). Supporting New Teachers Through Action Research in Maryland School. Doctor of Education in Innovation and Leadership. Willmigton college.

36. Crocco, M. & Faithfull, B. & Schwartz, S. (2003). Inquiring Minds Want to Know: Action Research / Ata New York Professional Development School. Journal of Teacher Education, 54(1).
37. Ejtehadi, M. (1998); “An Analysis about Weakness and Strengths at the Higher Education System in Islamic Republic of Iran”; Journal of Research and Planning in Higher Education, Vol. 6, No. 17, pp. 33-57.
38. Feldman, A. & Capobian, B. (2000). Action Research in Science Education. Ericdigest. Org. Little, M. E. & Houston, D. (2003). Research into Practice Through Professional Development. Remedial and Special Education, 24(2).
39. Kremenitz, J. & Myler, T. (2006). Collaboration Between Teacher Educator and Kindergarten Teacher: a 4- Year Action Research Study to Improve Our Own Professional Practices. Childhood Education. 82(3).
40. Marsh, H. and Hattie, J. (2002); “The Relationship between Research Productivity and Teaching Effectiveness”; Journal of Higher Education, Vol. 73, pp. 603–641.

41. Reece, T. (2000). Activity Research and Interest of Teacher. Journal Education Research. Vol,33. No,1.
42. Sharepoor, M., Fazeli, M. and Salehi, S. (2008); “The Study of Indexes on Quality in Higher Education based on Core Competencies”; Journal of Iran Higher Education, Vol. 1, No. 1, pp. 31-56.
43. Wheeler, S. & Elliott, R. (2008). What do councilor and psychotherapists need to know about research? Counseling and Psychotherapists research, 8 (2) 133-135.

بررسی دیدگاه‌های فلسفی درباره نسبت ارزش زیباشناختی و ارزش اخلاقی

جواد امین خندقی*

چکیده

از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون دیدگاه‌های مختلفی درباره نسبت ارزش اخلاقی و ارزش زیباشناختی اثر هنری ارائه شده است. گونه‌شناسی دیدگاه‌ها در این زمینه اهمیت بسزایی در مطالعات هنر و اخلاق دارد. در این نوشتار با روش گردآوری کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا، مهم‌ترین دیدگاه‌های موجود در باب نسبت هنر و اخلاق در بستر فلسفه غرب تحلیل و دسته‌بندی می‌شود. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه‌ها را می‌توان ذیل سه عنوان «خودآیینی‌گرایی»، «نااخلاق‌گرایی» و «اخلاق‌گرایی» دسته‌بندی کرد که هر کدام دو گروه افراطی و میانه‌رو دارند. مناسب‌ترین تقسیم‌بندی بر مبنای

** - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران.

Amir_Farokhvandi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۲

«ارتباط زیباشناختی» است. بررسی دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که در میان آن‌ها دیدگاه‌های میانه‌رو و در میان دیدگاه‌های میانه‌رو، «اخلاق‌گرایی میانه‌رو» و در میان اخلاق‌گرایان میانه‌رو، دیدگاه گات (اصالت اخلاق) مقبول‌تر است.

واژه‌های کلیدی

ارزش اخلاقی، ارزش زیباشناختی، خودآیینی‌گرایی، نااخلاق‌گرایی، اخلاق‌گرایی.

مقدمه

از منظر فلسفی، در وهله نخست ممکن است اخلاق^۱ و زیباشناسی^۲ دو حوزه کاملاً جدا تصور شوند؛ اما ارتباط زیباشناسی و اخلاق زمانی بهتر آشکار می‌شود که ملاحظه می‌کنیم ارزیابی اخلاقی و هنری از مفاهیم مشترکی همچون «خوب» و «بد» و «ارزشمند» و «بی‌ارزش» سود می‌جویند و هر دو در شاخه‌ای به‌نام «نظریه ارزش»^۳ یا «ارزش‌شناسی»^۴ جای می‌گیرند. از سوی دیگر، همین امر می‌تواند وجه تمایز هم باشد؛ زیرا جایگاه ارزیابی و قضاوت^۵ در این دو با یکدیگر متفاوت است. قضاوت در اخلاق امری تردیدناپذیر و در هنر در خور تردید و حتی ناممکن شمرده شده است. (تتر، ۱۳۸۷: ۲۲) در هر حال از دوران یونان باستان تا کنون،

1-ethics.

2-aesthetics.

3-value theory.

4-axiology.

5-judgement.

نوعی جریان فلسفی قائل بدان بوده است که میان کیفیت اخلاقی آثار هنری و ارزش زیباشناختی^۱ آن‌ها پیوندی نزدیک و متقابل برقرار است. گونه‌شناسی دیدگاه‌ها در این زمینه اهمیت بسزایی در مطالعات هنر و اخلاق دارد. با این حال در پیشینه داخلی در این باره اثر تألیفی وجود ندارد. در میان آنچه به عنوان پیشینه خارجی این موضوع وجود دارد نیز اثری نیست که به تمام دیدگاه‌ها بپردازد. در این نوشتار با روش گردآوری کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا مهم‌ترین دیدگاه‌های موجود در باب نسبت هنر و اخلاق در بستر فلسفه غرب تحلیل و دسته‌بندی می‌شود.

دسته‌بندی دیدگاه‌ها

به دو صورت می‌توان دیدگاه‌های موجود در باب نسبت جنبه اخلاقی و جنبه زیباشناختی اثر هنری را دسته‌بندی کرد:

۱. ارتباط زیباشناختی

در این دسته‌بندی با توجه به نوع ارتباط میان حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی، دیدگاه‌ها تقسیم می‌شوند. از این منظر، گروه نخست قائل به نبود ارتباط حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی هستند که خود دارای دو زیرگروه است: زیرگروه نخست، نقد اخلاقی را هم جایز نمی‌دانند. این زیرگروه با نام‌های «خودآیینی‌گرایی افراطی»^۲

1-aesthetic value.

2-radical autonomism.

«خودآیینی‌گرایی نامحدود»^۱ یا «زیباگرایی»^۲ خوانده می‌شود. زیرگروه دوم ارتباط میان ارزش اخلاقی و ارزش زیباشناختی را نفی می‌کند؛ اما نقد اخلاقی را جایز می‌داند که با نام‌های «خودآیینی‌گرایی میانه‌رو»^۳ یا «زیباگرایی پیچیده»^۴ خوانده می‌شود.

گروه دوم قائل به ارتباط میان حسن (قبیح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی هستند. این گروه نیز دارای دو زیرگروه است: زیرگروه نخست ارتباط میان حسن (قبیح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی را در تمام موارد جاری می‌داند و دارای دو شاخه است: شاخه نخست حسن (قبیح) اخلاقی را در تمام موارد ارزش (نقص) زیباشناختی می‌شمارند که با نام‌های «اخلاق‌گرایی»^۵ «اخلاق‌گرایی افراطی»^۶ یا «اخلاق‌گرایی نامحدود»^۷ خوانده می‌شود. این شاخه به سه زیرشاخه «افلاطون‌گرایی»^۸، «آرمان‌شهرباوری»^۹ و «اخلاق‌گرایی متغیر جامع»^{۱۰} تقسیم می‌شود که شرح آن‌ها در بخش‌های بعدی می‌آید. شاخه دوم از زیرگروه نخست گروه دوم، قبیح اخلاقی را در تمام موارد ارزش زیباشناختی می‌شمارد که «نااخلاق‌گرایی»^{۱۱} یا «نااخلاق‌گرایی نامحدود»^{۱۲} نام دارد. اما زیرگروه دوم

- 1-extreme autonomism.
- 2-aestheticism.
- 3-moderate autonomism.
- 4-sophisticated aestheticism.
- 5-moralism, ethicism.
- 6-radical moralism.
- 7-extreme moralism, unqualified moralism.
- 8-platonism.
- 9-utopianism.
- 10-comprehensive variable moralism.
- 11-immoralism.
- 12-extreme immoralism.

گروه دوم، دیدگاهی است که ارتباط میان حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی را فقط در برخی موارد جاری می‌داند. این زیرگروه نیز دو شاخه دارد: شاخه نخست، حسن (قبح) اخلاقی را در برخی موارد ارزش (نقص) زیباشناختی می‌شمارد که با نام‌های «اصالت اخلاق»،^۱ «اخلاق‌گرایی میانه‌رو»،^۲ «میانه‌روترین اخلاق‌گرایی»^۳ خوانده می‌شود. شاخه دوم قبح اخلاقی را در برخی موارد ارزش زیباشناختی می‌شمارد که «نااخلاق‌گرایی میانه‌رو»^۴ نام دارد.

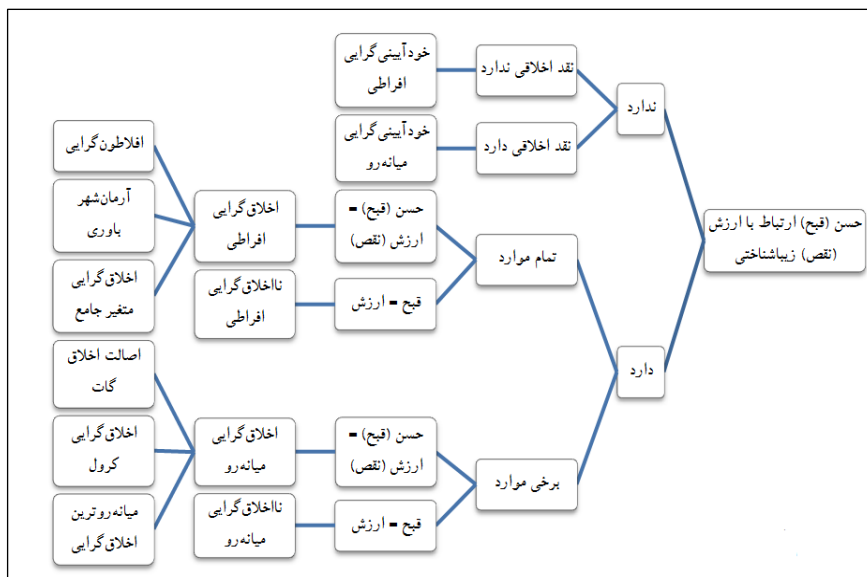
این نام‌گذاری‌ها براساس منابعی است که از آن‌ها در این پژوهش استفاده شده است و به همین جهت، گاهی در نام‌گذاری با یکدیگر تداخل دارند. البته این دسته‌بندی به این شکل در هیچ‌کدام از این منابع یافت نمی‌شود. نمودار شماره یک، به طور مختصر، وضعیت دیدگاه‌ها را براساس دسته‌بندی نخست مشخص می‌کند.

1-ethicism.

2-moderate moralism.

3-most moderate moralism.

4-moderate immoralism.



نمودار ۱: دسته‌بندی براساس ارتباط زیباشناختی

۲. نسبت ارزشی

این دسته‌بندی با آنکه تا حدودی به دسته‌بندی پیشین شباهت دارد، از جنبه دیگری دیدگاه‌ها را دسته‌بندی می‌کند. این دسته‌بندی که بریس گات^۱ آن را مطرح کرده است (Gaut, 2007: 52-56)، براساس چند مفهوم کلیدی در زمینه نسبت میان حسن (قیح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی شکل گرفته است. این مفاهیم اقسامی از «نسبت - ارزش»^۲ به شمار می‌آیند. در این دسته‌بندی نسبت میان دو ارزش یا برقرار است یا برقرار نیست. اگر

1-Berys Gaut.

2-value-relation.

نسبت برقرار باشد، بر اساس این دسته‌بندی، نسبت میان حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی از دو منظر لحاظ می‌شود: از منظر نخست، نسبت میان حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی، ثابت^۱ (یکنواخت)^۲ یا پیچیده^۳ (چندنواخت)^۴ است. در دیدگاهی که نسبت ثابت است، همواره میان حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی نسبت برقرار است و همواره حسن (قبح) اخلاقی، ارزش (نقص) زیباشناختی یا همواره قبح اخلاقی، ارزش زیباشناختی به شمار می‌رود؛ اما در دیدگاهی که نسبت، پیچیده است، تنها در بعضی مثال‌ها میان حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی نسبت برقرار است و فقط گاهی و در برخی موارد حسن (قبح) اخلاقی، ارزش (نقص) زیباشناختی یا گاهی و در برخی موارد قبح اخلاقی، ارزش زیباشناختی به شمار می‌رود.

این دسته‌بندی به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه جهت دیگری را نیز در نظر می‌گیرد. از منظر دوم، نسبت میان حسن (قبح) اخلاقی با ارزش (نقص) زیباشناختی، مثبت^۵ (متناسب)^۶ یا منفی^۷ (معکوس)^۸ است. در دیدگاهی که نسبت مثبت است، حسن اخلاقی ارزش زیباشناختی و قبح اخلاقی، نقص زیباشناختی در نظر گرفته می‌شود. همچنین در دیدگاهی که نسبت منفی است، قبح اخلاقی، ارزش زیباشناختی تلقی می‌شود.

-
- 1-invariant.
 - 2-monotonic.
 - 3-complex.
 - 4-polytonic.
 - 5-positive.
 - 6-symmetrical.
 - 7-negative.
 - 8-inverted.

اکنون براساس این دسته‌بندی می‌توان جایگاه هر دیدگاه را در اقسام زیر مشخص کرد:

۱. نسبت وجود ندارد: خودآیینی‌گرایی افراطی و خودآیینی‌گرایی میانه‌رو؛
۲. نسبت ثابت و مثبت: اخلاق‌گرایی افراطی (شامل: افلاطون‌گرایی، آرمان‌شهرباوری و اخلاق‌گرایی متغیر جامع) و اصالت اخلاق (دیدگاه میانه‌رو گات)؛

۳. نسبت ثابت و منفی: نااخلاق‌گرایی افراطی؛

۴. نسبت پیچیده و مثبت: اخلاق‌گرایی میانه‌رو و میانه‌روترین اخلاق‌گرایی؛

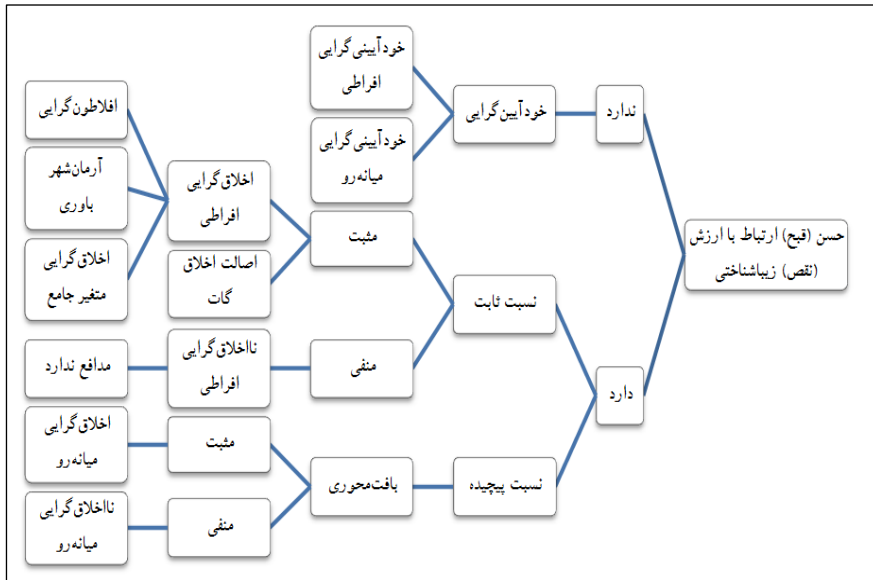
۵. نسبت پیچیده و منفی: نااخلاق‌گرایی میانه‌رو؛

این اقسام پنج‌گانه براساس مبانی گات است؛ اما خود او براساس وجود/عدم نسبت و مؤلفه‌های ثابت/پیچیده و مثبت/منفی، تمام دیدگاه‌ها را به سه گروه اصلی اخلاق‌گرایی، بافت‌محوری^۱ و خودآیینی‌گرایی تقسیم می‌کند. او توضیح می‌دهد که (۳) از اقسام پنج‌گانه بالا مدافعی ندارد و حذف می‌شود. (۲) با تمام اقسامش ذیل اخلاق‌گرایی قرار می‌گیرد و (۱) نیز با دو قسمش ذیل خودآیینی‌گرایی قرار می‌گیرد؛ اما (۴) و (۵) هر دو ذیل بافت‌محوری قرار می‌گیرند. گات در جای دیگری بافت‌محوری را تنها معادل نااخلاق‌گرایی میانه‌رو تعریف کرده است. (Gaut, 2005: 432 and 435-438) اما در اینجا تعریف جدیدی از بافت‌محوری ارائه می‌دهد؛ به‌صورتی که شامل هر دو گروه اخلاق‌گرایی

1-contextualism.

میان‌ه‌رو و نااخلاق‌گرایی میان‌ه‌رو شود. (Gaut, 2007:53-54) او بافت‌محوری را در این معنا بیان می‌کند که اثری هنری، گاهی از منظر زیباشناختی معیوب است تا آنجا که دیدگاه اخلاقی معیوب مرتبط با ارزش زیباشناختی داشته باشد و گاهی از منظر زیباشناختی ارزشمند است تا آنجا که دیدگاه اخلاقی معیوب مرتبط با ارزش زیباشناختی داشته باشد. اثر هنری گاهی از منظر زیباشناختی ارزشمند است تا آنجا که دیدگاه اخلاقی شایسته‌ای مرتبط با ارزش زیباشناختی داشته باشد و گاهی از منظر زیباشناختی نقص دارد تا آنجا که دیدگاه اخلاقی شایسته‌ای مرتبط با ارزش زیباشناختی داشته باشد.

در این دیدگاه، چگونگی نسبت، به بافت اثر بستگی دارد و بافت است که تعیین می‌کند این نسبت چگونه برقرار است. از آنجایی که در این دیدگاه ممکن است گاهی قبح اخلاقی، نقص زیباشناختی به شمار آید، با دیدگاه اخلاق‌گرایی میان‌ه‌رو هم‌خوانی دارد و از آنجایی که در این دیدگاه ممکن است گاهی قبح اخلاقی، ارزش زیباشناختی باشد، با دیدگاه نااخلاق‌گرایی میان‌ه‌رو هم‌خوانی دارد. بافت‌محوری، خود نه اخلاق‌گرایی است و نه نااخلاق‌گرایی؛ اما هر دو را در خود جای می‌دهد. دسته‌بندی دوم به صورت خلاصه در نمودار شماره دو آمده است.



نمودار ۲: دسته‌بندی براساس نسبت ارزشی

۳. تحلیل و بررسی

تفاوت اصلی دو دسته‌بندی در این است که اخلاق‌گرایی یا اصالت اخلاق گات که نوعی از اخلاق‌گرایی میان‌رو به‌شمار می‌رود، در تقسیم‌بندی نخست در جایی قرار می‌گیرد که در آن دیدگاه‌هایی وجود دارد که تنها گاهی قائل به ارتباط حسن (قبح) با ارزش (نقص) زیباشناختی هستند؛ اما در دسته‌بندی دوم ذیل نسبت ثابت و مثبت قرار می‌گیرد که بیان‌گر نسبت همیشگی میان حسن (قبح) با ارزش (نقص) زیباشناختی است. این امر با آنکه نوعی تناقض به‌نظر می‌رسد؛ اما در واقع تناقض نیست؛ زیرا دیدگاه گات هم نسبت اخلاقی را در برخی موارد جاری می‌داند و هم این نسبت را همیشگی می‌داند. توضیح اینکه طبق دیدگاه گات، همان‌طور که در بخش‌های بعدی تبیین می‌شود، نسبت میان حسن (قبح) با ارزش (نقص) زیباشناختی همواره برقرار

است. این همان چیزی است که از آن به عنوان نسبت ثابت و مثبت یاد شد؛ اما در همین دیدگاه، تحلیل اخلاقی و این نسبت فقط در باره برخی آثار هنری صادق است و شامل تمام آنها نمی‌شود؛ زیرا برخی آثار همچون نقاشی انتزاعی^۱ اصلاً چنین تحلیلی را نمی‌پذیرند تا نسبتی برقرار باشد یا نباشد و از این رو در دیدگاه گات در این آثار نسبت برقرار نیست. این به معنای آن است که نسبت تنها در برخی موارد جاری است؛ بنابراین شاید بتوان گفت دو دسته‌بندی، آن گونه که گات دومی را برتر می‌داند (Gaut, 2005: 52)، تفاوت مهمی با یکدیگر نداشته باشند؛ زیرا در نتیجه با یکدیگر یکسان هستند.

در واقع با آنکه با اضافه کردن مؤلفه‌های ثابت/پیچیده و مثبت/منفی، دسته‌بندی دوم تصویر روشن‌تری از اختلاف دیدگاه‌ها ارائه می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد بیشتر با هدف نقد دیدگاه اخلاق‌گرایی میانه‌رو از جانب گات طراحی شده است؛ زیرا در این دسته‌بندی «اخلاق‌گرایی میانه‌رو» ذیل شاخه‌ای قرار می‌گیرد که نااخلاق‌گرایی میانه‌رو را نیز در خود دارد. دلیل این امر قید «گاهی»^۲ در صورت‌بندی دیدگاه اخلاق‌گرایی میانه‌رو است که تنها نسبت حسن (قبیح) با ارزش (نقص) زیباشناختی را گاهی جاری می‌داند و این بدان معنا است که دیدگاه او نه تنها فقط در برخی از آثار (آثاری که چنین تحلیلی بپذیرند) جاری است، در همین آثار هم تنها «گاهی» نسبت برقرار است. نتیجه این دیدگاه این است که در برخی آثار نیز قبیح اخلاقی، ارزش زیباشناختی تلقی شود و این، مطابق دیدگاه نااخلاق‌گرایی میانه‌رو است.

1-abstract painting.

2-sometimes.

با این حال باید توجه داشت که دسته‌بندی گات اشکالی اساسی دارد و آن اینکه در نقد دیدگاه اخلاق‌گرایی میانه‌رو، این دیدگاه را از زمره اخلاق‌گرایی در تقسیم سه‌گانه خودآیینی‌گرایی، اخلاق‌گرایی و بافت‌محوری خارج می‌کند و این امر می‌تواند مشکلی اساسی باشد؛ زیرا در اخلاق‌گرایی میانه‌رو، پس از جاری بودن تمام شرایط - آن‌گونه‌که در بخش‌های بعدی بیان خواهد شد - نسبت ثابت برقرار است و مواردی که از این نسبت خارج هستند، به دلیل دیگری از موضوع تحلیل اخلاقی خارج می‌شوند. همچنین در دسته‌بندی دوم، جایگاه جواز نقد اخلاقی یا ممنوعیت آن، که باعث تمایز میان خودآیینی‌گرایی میانه‌رو و خودآیینی‌گرایی افراطی می‌شود، حذف شده است و این سبب می‌شود که این اختلاف اساسی (جواز نقد اخلاقی) در دسته‌بندی نادیده انگاشته شود و دو جریان خودآیینی‌گرا با هم در یک جایگاه قرار گیرند. همین اشکال درباره اخلاق‌گرایی افراطی و اصالت اخلاق که خود نوعی از اخلاق‌گرایی میانه‌رو است، دیده می‌شود و طبق دسته‌بندی دوم این دو جریان با وجود اختلاف‌های فراوانی که با یکدیگر دارند، در یک جایگاه قرار گرفته‌اند.

در مجموع به نظر می‌رسد، دسته‌بندی نخست با آنکه در هیچ منبعی به این صورت و کامل بیان نشده و استخراج این مقاله است، تمایز دقیق‌تری میان دیدگاه‌های موجود برقرار می‌کند و تداخل دیدگاه‌های ناهمگون با یکدیگر را نیز در خود ندارد.

مروری بر دیدگاه‌ها

در این بخش دیدگاه‌هایی که در دسته‌بندی‌ها جایگاه آن‌ها مشخص شد، تعریف و تبیین می‌شود. در هر دیدگاه تمام قائلان آن بیان نمی‌شود؛ زیرا

هدف این نوشتار تمایزبخشی به دیدگاه‌ها است و جست‌وجوی تمام قائلان برای هر دیدگاه ضروری نیست.

۱. خودآیینی‌گرایی

«خودآیینی‌گرایی» جریانی است که نسبت و ارتباط میان حسن (قبیح) با ارزش (نقص) زیباشناختی را نمی‌پذیرد. این جریان به دو گروه تقسیم می‌شود:

۱.۱. زیباگرایی

زیباگرایی (خودآیینی‌گرایی افراطی) نخستین بار در قرن نوزدهم به این معنا ظهور یافت و بیان می‌کند که هنر فقط هنر است و نه چیز دیگر و اینکه ارزش هنر را باید در تجربه بی‌واسطه آن دریافت و نه در تأثیرها و پیامدهای ادعایی آن بر نحوه رفتار مردم. (جانسون، ۱۳۹۰: ۳ و ۱۱-۱۲) از این‌رو ملاک ارزیابی یک اثر، لذت زیباشناختی^۱ بی‌واسطه‌ای است که از آثار هنری حاصل می‌شود. اینکه هنر ارزش ذاتی دارد از کانت^۲ شروع شد و یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایش این بود که لذت باید به شیوه‌ای خاص ادراک شود و برای آن نام لذت زیباشناختی در نظر گرفت. (کانت، ۱۳۷۷: دیباچه VII، ۸۶ و ب ۱۳، ۱۲۶)

از منظر زیباگرایی، حسن یا قبیح اخلاقی آثار هنری به هیچ‌وجه به معنای حسن یا قبیح زیباشناختی آن‌ها نیست و نقد اخلاقی، ارتباطی به نقد هنری و

1-aesthetic pleasure.
2-Immanuel Kant.

زیباشناختی اثر ندارد. (Graham, 2006: 339 and Guyer, 2006: 68) حتی برخی از زیباگرایان می‌گویند که نقد اخلاقی آثار هنری از لحاظ هستی‌شناختی نامعقول است؛ زیرا تنها فاعلان را می‌توان چنین نقدی کرد و آثار هنری به معنای دقیق خود فاعل نیستند. (کرول، ۱۳۹۲، الف: ۱۴)

۲،۱. خودآیینی‌گرایی میانه‌رو

اندرسون^۱ و دین^۲ نخستین بار خودآیینی‌گرایی میانه‌رو را صورت‌بندی کردند. در این دیدگاه بیان می‌شود که برخی از آثار را که قابلیت نقد اخلاقی داشته باشند، می‌توان نقد اخلاقی کرد؛ اما حسن (قیح) اخلاقی هیچ ارتباطی با ارزش (نقص) اخلاقی ندارد و از لحاظ مفهومی^۳ جدایند. (Anderson and Dean, 1998: 152) این دیدگاه شبه فرمالیستی^۴ بیان می‌کند که ویژگی اخلاقی اثر هنری، به شیوه غیرمستقیمی بر ارزش هنری آن تاثیر می‌گذارد. این تاثیر فقط در صورتی است که ویژگی‌های زیباشناختی ارزشمند اثر هنری همچون انسجام، پیچیدگی، شدت یا کیفیت گسترش دراماتیک را ضایع کند یا ارتقا دهد. براین اساس، نقدکردن اثر هنری بر مبنای این دلیل که توصیف ویژگی‌های اخلاقی آن اثر منطبق با حقیقت نیست، ربطی به ارزش آن اثر در مقام هنر ندارد؛ اما اگر مضمون اخلاقاً معیوب به نحوی ناخوشایند و نامسنجم شکل گرفته باشد که این هر دو ممکن است ناشی از تأثیر

1-James C. Anderson.

2-Jeffrey T. Dean.

3-conceptually.

4-quasi-formalist.

غیرمستقیم سرشت اخلاقی اثر هنری باشد، آن‌گاه ارزش آن اثر در مقام هنر تا حد درخور توجهی کاهش می‌یابد. (کی‌یران، ۱۳۸۷: ۲۳۹-۲۴۰)

در واقع تفاوت این نوع از خودآیینی‌گرایی نسبت به زیباگرایی این است که در زیباگرایی، نقد اخلاقی به کلی مردود شمرده می‌شود؛ اما در خودآیینی‌گرایی میانه‌رو، در آثاری که شرط لازم را دارند، نقد اخلاقی جایز است. البته هر دو دیدگاه در این امر که جنبه اخلاقی و جنبه زیباشناختی هیچ ارتباط مفهومی با یکدیگر ندارند، اشتراک دارند.

۲. نااخلاق‌گرایی

«نااخلاق‌گرایی» بیان‌گر نسبت جنبه اخلاقی و زیباشناختی به صورت منفی است؛ یعنی وجود قبح اخلاقی در اثر - به همان‌گونه‌ای که بیان‌گر قبح و تجویزکننده پاسخی اخلاقاً معیوب باشد - باعث افزایش ارزش زیباشناختی اثر می‌شود. این دیدگاه‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱،۲. نااخلاق‌گرایی افراطی

از منظر «نااخلاق‌گرایی افراطی» آثار هنری همواره به دلیل وجود قبح اخلاقی‌شان از لحاظ زیباشناختی ارزشمندند. براین اساس، اثر غیراخلاقی به دلیل داشتن دیدگاه اخلاقاً معیوب، اثری ارزشمند از منظر زیباشناختی به‌شمار می‌رود. در این دیدگاه حتی اخلاقی بودن اثری نقص زیباشناختی آن به‌شمار می‌رود. این دیدگاه در واقع با جریان انحطاط اخلاقی^۱ نیز ارتباط

1-Decadent movement.

دارد. (جانسون، ۱۳۹۰: ۱۸۱) البته این دیدگاه هیچ طرفدار و مدافعی ندارد (Gaut, 2005: 53) و در اینجا صرفاً به منظور تبیین این دیدگاه و تکمیل دسته‌بندی دیدگاه‌ها به آن اشاره شد.

۲.۲. نااخلاق‌گرایی میانه‌رو

نوع پیچیده نااخلاق‌گرایی با عنوان «نااخلاق‌گرایی میانه‌رو» بر خلاف دیدگاه افراطی، قبح اخلاقی را همواره حسن زیباشناختی یا حسن اخلاقی را همواره نقص زیباشناختی تلقی نمی‌کند. این دیدگاه بیان می‌کند که گاهی قبح اخلاقی اثر، حسن زیباشناختی را افزایش می‌دهد، تا آنجا که دیدگاه اخلاقی مرتبط با ارزش زیباشناختی اثر باشد. البته این امر همیشه جاری نیست و جاری شدن آن بستگی به شرایط اثر دارد. نخستین بار نااخلاق‌گرایی میانه‌رو توسط جیکوبسن^۱ صورت‌بندی شد (Jacobson, 1997 and 2006) و پس از او کی‌یران^۲ نیز با آنکه نوشتارهایی در دفاع از نوعی اخلاق‌گرایی میانه‌رو به نام «میانه‌روترین اخلاق‌گرایی» دارد (Kieran, 2001) از نااخلاق‌گرایی میانه‌رو دفاع کرده است. (کی‌یران، ۱۳۸۷، الف: ۷۹-۹۱ و ۱۳۸۷، ب: ۲۵۳-۲۷۴)

۳. اخلاق‌گرایی

گروه سوم از دیدگاه‌های مربوط به نسبت هنر و اخلاق، به رابطه مثبت میان جنبه اخلاقی و جنبه زیباشناختی اثر قائل هستند؛ یعنی قبح اخلاقی اثر باعث ضعف زیباشناختی آن و حسن اخلاقی باعث افزایش ارزش

1-Daniel Jacobson.

2-Matthew Kieran.

زیباشناختی اثر می‌شود. اخلاق‌گرایی خود دو زیرگروه دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱,۳. اخلاق‌گرایی افراطی

از این منظر، میان حسن و قبح اخلاقی و حسن و قبح زیباشناختی اثر هنری ارتباط وجود دارد و آثار هنری به دلیل قبح اخلاقی‌شان از منظر زیباشناختی بد به‌شمار می‌روند. (Gaut, 2005: 432) وجه مشترک تمام دیدگاه‌هایی که ذیل اخلاق‌گرایی افراطی قرار می‌گیرند، این است که در این دیدگاه‌ها ادعا می‌شود هنر وجهی از اخلاق است و لذا هنگام ارزیابی باید نقش اخلاقی آن را لحاظ کرد. (Carroll, 1998: 279) این دیدگاه خود به چند گروه تقسیم می‌شود:

۱,۱,۳. افلاطون‌گرایی

از منظر افلاطون، نظمی مابعدالطبیعی و اخلاقی بر جهان حاکم است که فیلسوف باید آن را از طریق تفکر عقلانی کشف کند و هنر تنها زمانی ارزش حقیقی دارد که این نظم را دقیقاً نشان دهد یا به ما کمک کند که در جریان آن قرار گیریم. (Janaway, 2005: 3) با آنکه افلاطون به موسیقی نظر ویژه دارد و آموزش آن را از دوران جنینی لازم می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۴، ۲۲۲۸-۲۲۳۱)؛ اما شاعران را از آرمان‌شهر خود می‌رانند به دلایلی همچون؛ بی‌دانشی، نداشتن توانایی در تشخیص خوب و بد، نداشتن علم حقیقی، دروغ‌گویی آن‌ها و همچنین وجود ابهام در زبان شعر و ارائه تبیین نادرست از حقایق همچون روایت اشتباه شاعران درباره سرشت الهی، زندگی خدایان،

نام گذاری و توصیف جهان دیگر، داوری نادرست درباره انسان‌ها، ارائه تصویر نادرست از قهرمانان و بزه‌کار نشان دادن آن‌ها و مخدوش نشان دادن تصویر انسان‌های بزرگ. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱، ۱۷؛ ۲، ۹۴۱-۹۴۳، ۹۴۷، ۹۵۱-۹۵۵، ۹۵۹ و ۱۲۵۵ و ۴، ۲۱۵۲-۲۱۵۳ و ۲۲۴۴) برای افلاطون بازنمایی ارزش‌های اخلاقی والاتر از بازنمایی واقع است. بر همین اساس، برخی از داستان‌های اسطوره‌ای که تصویرگر خشونت‌اند، حقیقت ندارند و حتی اگر هم حقیقت داشته باشند، نباید آن‌ها را به جوان‌ها بازگفت. (Janaway, 2005: 4 and 7)

بر مبنای دیدگاه افلاطون، جریانی به نام «افلاطون‌باوری» در زمینه نسبت اخلاق با هنر به وجود آمد که یکی از دیدگاه‌های اخلاق‌گرایی افراطی به‌شمار می‌رود و مدعی است که هنر را باید به اعتبار اخلاق ارزیابی کرد. از منظر افلاطون‌گرایی همه هنرها از لحاظ اخلاقی زیان‌مند به‌شمار می‌آیند. این دیدگاه با قدری تسامح، براساس این نگرش افلاطون شکل گرفته است که شعر به لحاظ ماهیت تقلیدی‌اش چیزی فاقد اعتبار به‌شمار می‌رود. شکل‌هایی از افلاطون‌گرایی تا این زمان باقی مانده است؛ چنان‌که منتقدان وسایل ارتباط جمعی، نگرانی مشابهی را نسبت به تلویزیون، سینما و موسیقی به دلیل ترویج خشونت ابراز کرده‌اند. (Carroll, 1998: 279)

۳، ۱، ۲. آرمان شهرباوری

درحالی‌که افلاطون‌گرایی تمام هنرها را اخلاقاً به چشم تردید می‌نگرد، «آرمان شهرباوری» هنر را مایه ارتقای اخلاق به‌شمار می‌آورد. نمونه‌ای از سنت آرمان شهرباوری را می‌توان در زیباشناسی مارکوزه^۱ یافت که عقیده

1-Herbert Marcuse.

داشت هنر به دلیل هستی‌شناسی‌اش، همیشه مدافع فرشتگان است؛ یعنی ویژگی‌های اساسی هنر همچون داستان‌گویی و بازنمایی، می‌توانند نشان دهند که جهان می‌تواند به‌گونه‌ای دیگر باشد و به‌این ترتیب این باور را به ارمغان می‌آورد که دست‌کم می‌توان مسیر چیزها را عوض کرد. این امر نشان از عمل اخلاقی و پارسایی اخلاقی است. از منظر او، هنرمند یا در جامعه‌ای به‌سامان و یک‌دست زندگی می‌کند که هنرش بازتاب رویکرد اخلاق اجتماعی خواهد بود یا در جامعه‌ای نابه‌سامان به‌سر می‌برد که در این صورت هنرش نمی‌تواند دیدگاه جامعی ارائه کند که همان ایده اخلاقی جامعه باشد. او نوعی از اخلاق زیباشناختی را بیان می‌دارد که در آن زیبایی نماد اخلاق است. (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۴۷ و ۲۵۱) باور به اینکه آثار هنری از اشیاء واقعی صرف، تمایز دارند، تأییدی است بر امکان وجود قلمرویی از اهداف و در نتیجه پذیرش آزادی اخلاقی فعلی در هنر. امروزه بخش عمده شعارهای احساساتی و متخصصان آموزش و پرورش و همچنین اصلاح‌طلبانی که با باور به کیفیت اخلاقی هنر از گسترش موزه‌ها و آموزش هنر دفاع می‌کنند، از این دست به‌شمار می‌روند. (Carroll, 1998: 279)

۳،۱،۳. اخلاق‌گرایی متغیر جامع

دیدگاه دیگر «اخلاق‌گرایی متغیر جامع» است که به‌گونه‌ای، پذیرفتنی‌تر به‌نظر می‌رسد. این نگرش که تولستوی^۱ آن را صورت‌بندی کرده است، همه آثار را شایسته ارزیابی اخلاقی می‌داند؛ اما این ارزیابی، متغیر^۲ است؛ زیرا در

1-Leo Tolstoy.
2-variable.

این دیدگاه هنر نه یکسره خوب است و نه بد. بلکه برخی آثار از لحاظ اخلاقی خوب‌اند و برخی بد و مصادیق هنر بد و خوب را برای هر اثر تعیین می‌کند. (Carroll, 1998: 279-280) در این دیدگاه، هنر وسیله ارتباط انسان‌ها است و برای زندگی و سعادت فرد و جامعه انسانی ضروری است. (تولستوی، ۱۳۷۲: ۵۷) تولستوی تمام آثار هنری را واجد صلاحیت برای ارزیابی اخلاقی قرار می‌دهد و حتی طبق باور او باید اثر هنری براساس برترین معیارهای دینی زمانش قضاوت شود. (Beardsley, 2006: 57) بر همین اساس است که او بهترین هنر را هنری که در راستای اخلاق و زندگی اخلاقی است، می‌داند که نمونه بارز آن هنر مسیحی است. (سارل، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۱)

۲،۳. دیدگاه‌های میانه‌رو

اخلاق‌گرایان معاصر گونه‌جدیدی از اخلاق‌گرایی را پیشنهاد کرده‌اند که فاقد اشکالات وارد بر اخلاق‌گرایی افراطی است. دیدگاه‌های میانه‌رو سه جریان اصلی دارند:

۱،۲،۳. اخلاق‌گرایی میانه‌رو

نخستین صورت‌بندی دیدگاه میانه‌رو، دیدگاه کرول^۱ با عنوان «اخلاق‌گرایی میانه‌رو» است که نه تنها ارزیابی اخلاقی آثار هنری را جایز می‌شمارد، بلکه در پی اثبات نسبت میان جنبه اخلاقی با جنبه زیباشناختی

1-Noël Carroll.

اثر هنری است. (Carroll, 2001) در دیدگاه کرول، ارزیابی اخلاقی برای تمام گونه‌های هنری جایز نیست و این امر منوط به ویژگی‌های ذاتی اثر خواهد بود؛ قبح اخلاقی ممکن است نقص زیباشناختی شمرده شود و حسن اخلاقی ممکن است حسن زیباشناختی به شمار آید، زمانی که در آن اثر پاسخ‌های عاطفی که اثر تجویز می‌کند تا به مقاصدش دست یابد، به سبب ویژگی اخلاقی، مخاطب به آن پاسخ شایسته و درخور نمی‌دهد. در این حالت آن اثر هنری که در دست یافتن به مقاصدش (پاسخ درخور مخاطب در مقابل آنچه تجویز می‌کند) ناکام بماند، از نظر زیباشناختی شکست به شمار می‌آید. در نتیجه قبح اخلاقی، نقص زیباشناختی به شمار می‌رود.

۲،۲،۳. اصالت اخلاق

دیدگاه «اصالت اخلاق» یکی دیگر از دیدگاه‌های میانه‌رو است که توسط گات صورت‌بندی شده است. (Gaut, 2001 and 2007: 227-233) «اخلاق‌گرایی میانه‌رو» و «اصالت اخلاق» در این امر که ارزیابی اخلاقی درباره تمام آثار هنری جاری نیست و باید سراغ آثاری رفت که این ارزیابی را بپذیرند، با هم اشتراک دارند. از منظر «اصالت اخلاق»، اثر از منظر زیباشناختی دارای نقص است، تا آنجا که بیان‌گر قبح اخلاقی مرتبط با جنبه زیباشناختی است و از منظر زیباشناختی دارای حسن است، تا آنجا که بیان‌گر حسن اخلاقی مرتبط با جنبه زیباشناختی است. گات بر این باور است که اگر شرایط کافی برای ارزیابی اخلاقی محقق شد، «همواره» عیب اخلاقی نقص زیباشناختی به شمار می‌رود؛ ولی کرول با وجود شرایط نیز می‌گوید «گاهی» عیب اخلاقی نقص زیباشناختی به شمار می‌رود.

۳،۲،۳. میانه‌روترین اخلاق

آخرین دیدگاه میانه‌رو از میان سه دیدگاه برجسته، «میانه‌روترین اخلاق» است که به‌وسیله کی‌یران صورت‌بندی شده است. (Kieran, 1996 and 2001) همان‌گونه که پیش‌تر هم اشاره شد، کی‌یران با توجه به برخی مقالاتش ذیل ناخلاق‌گرایان میانه‌رو قرار می‌گیرد؛ اما برخی مقالات نیز او را ذیل دیدگاه‌های میانه‌رو در اخلاق‌گرایی قرار می‌دهند. کی‌یران دیدگاه مشابه کرول دارد و حتی از کرول دایره شمول مصادیق جایز برای ارزیابی اخلاقی را محدودتر می‌کند.

از منظر کی‌یران، معیار ارتباط با توجه به ارزش اثر روایی به‌عنوان هنر، مربوط به باورپذیری تجربه تخیلی آن اثر مورد نظر است. در برخی از آثار موجود، میان ویژگی‌های اخلاقی و باورپذیری اثر ارتباط زیادی به چشم می‌خورد. زمانی که اثر، دارای نگرش‌ها، دیدگاه‌ها و ویژگی‌های اخلاقی است، ملاحظات اخلاقی با باورپذیری آن اثر ارتباط تنگاتنگی دارد. با این حال، ناقص بودن دیدگاه اخلاقی موجود در اثر با باورپذیری آن ارتباطی ندارد. اگر اثر هنری، غیر قابل فهم و باور باشد، معنای خود را از دست خواهد داد. از این رو، مخاطب نمی‌تواند به خوبی درگیر داستان مدنظر شود. بنابراین، ویژگی‌های اخلاقی اثر «گاهی» به افزایش یا کاهش ارزش هنری آن کمک می‌کنند. برخی از ویژگی‌های اخلاقی اثر از نظر باورپذیری و برخی دیگر از نظر میزان شایستگی بررسی می‌شوند و تنها نوع اول به جنبه زیباشناختی اثر مربوط است.

۴. تحلیل و بررسی

بررسی هریک از دیدگاه‌های بالا نیاز به نوشتار جداگانه‌ای دارد؛ اما می‌توان در اینجا به چند نکته اشاره کرد:

۱. حُسن اصلی دیدگاه‌های خودآیینی‌گرا این است که پاسخ‌گوی این پرسش‌اند که چرا ارزش اثر هنری به پیام آن تقلیل‌پذیر نیست. ازاین‌رو، اثر هنری خوب را نمی‌توان جایگزین اثری کرد که تنها همان محتوا را در چارچوب موعظه، تاریخ، جامعه‌شناسی یا فلسفه بازسازی می‌کند؛ زیرا آن اثر واجد ویژگی‌های زیباشناختی است که ما هنگام درک هر اثر هنری به آن‌ها توجه می‌کنیم. همچنین این دیدگاه به ما این امکان را می‌دهد که با تأکید بر نیاز به تمایز جنبه‌های شناختی، تخیلی و زیباشناختی، توضیح دهیم که چرا به تحسین آثاری می‌پردازیم که با مضمونشان سخت مخالفیم. در این دیدگاه هدف خاص و مستقل هنر، ارتقای ارزش‌های زیباشناختی است؛ هدفی که هر موضوع دیگری در مقایسه با آن فرعی می‌نماید. ازاین‌رو این دیدگاه می‌تواند تمایزی را که اغلب میان هنرهای فاخر یا زیبا و فرهنگ عامه‌پسند مطرح می‌شود، با تأکید بر متمایزبودن لذت‌های زیباشناختی توضیح دهد. با آنکه کی‌یران در جایی این ویژگی را حسن خودآیینی‌گرایی می‌داند (Kieran, 2005: 297-298)؛ اما در واقع با توجه به دیدگاه‌های دیگر همچون اخلاق‌گرایی میانه‌رو نیز می‌توان به این دستاوردها دست یافت و نمی‌توان این نکات را نکات اختصاصی خودآیینی‌گرایی قلمداد کرد؛ زیرا علاوه بر آنکه اخلاق‌گرایان میانه‌رو به تکرار ارزش‌ها باور دارند (Gaut, 2001: 183 and 2007: 66) و ارزش‌های دیگر همچون ارزش‌های زیباشناختی را نادیده نمی‌گیرند، ارزش اخلاقی را به‌گونه‌ای تبیین می‌کنند که با ارزش زیباشناختی در ارتباط است و این به‌معنای جداسازی فرم و محتوا نیست. همچنین با دیدگاه اخلاق‌گرایی میانه‌رو تفسیر آثار باارزش و غیراخلاقی امکان‌پذیر است. البته اگر، طبق آنچه در اخلاق‌گرایی میانه‌رو بیان

می شود، بپذیریم که ارزش اخلاقی اثر هنری گاهی همان ارزش زیباشناختی است، دیگر نمی توان امر یاد شده را حسن دانست.

۲. از جمله انتقادهایی که به خودآیینی گرایي وارد شده است (Kieran, 2005: 298-300) اینکه دیدگاه ایشان در زمینه اهمیت تجربه زیباشناختی درباره برخی هنرها همچون هنر مفهومی^۱ به مشکل برمی خورد؛ زیرا هنر مفهومی غالباً آشکارا فاقد ویژگی های زیباشناختی است. در واقع، در اکثر آثار هنر مفهومی، همچون آثار دوشان،^۲ ظاهراً تجربه اثر به خودی خود اغلب مسئله اصلی نیست؛ زیرا هنر مفهومی متوجه بازشناسی مفهومی مشخص است. بر این اساس، می توان ادعا کرد که تمام آثار هنری خوب، توان انتقال تجربه زیباشناختی لازم را ندارند. انتقاد مهم تر زمانی آشکار می شود که با آثاری مواجه می شویم که ارزش آن ها فارغ از امتیازات زیباشناختی شان به دلیل ضعف محتوایی کاهش می یابد. به طور معمول، منتقدان حرفه ای و همچنین هنردوستان عادی از اصطلاحاتی همچون پرسوزوگداز، غیرمنطقی، عمیق، هشیارانه، خام، کودکانه، نفرت انگیز، بی انسجام یا ساده انگارانه استفاده می کنند. چنین ارزیابی هایی اغلب به طور مستقیم متوجه محتوای اثرند و شیوه فهم و درک آن ها را تجویز می کنند. همچنین بر اساس دیدگاه ایشان، توضیح این مطلب دشوار است که چرا هنر از دیگر انواع لذت هایی که کسب می کنیم، خواه بازی فوتبالی باشد یا نوشیدن قهوه مهم تر است؛ زیرا اگر قرار باشد هنر با معیار لذت سنجیده شود، در جایگاه والایی نمی ایستد.

1-conceptual art.

2-Marcel Duchamp.

۳. انتقاد دیگری که باید در ادامه انتقاد پیشین درباره دیدگاه خودآیینی‌گرایی ذکر کرد، این است که معمولاً در این دیدگاه، حتی نوع پیچیده و میانه‌رو آن، دو امر با ابهام روبرو است. این دو امر عبارت‌اند از اینکه ارزش زیباشناختی دقیقاً شامل چه حیطه‌ای می‌شود و ماهیت دقیق تعامل دو طرفه میان ارزش‌های اخلاقی و زیباشناختی چیست؟ برای نمونه، دین و اندرسون که در یکی از مهم‌ترین مقالات خود به انتقاد از اخلاق‌گرایی میانه‌رو و تبیین دیدگاه خودآیینی‌گرایی میانه‌رو می‌پردازند، این دو امر را تبیین نمی‌کنند و به جای آن، تمرکز خود را بر تمایز مفهومی میان ارزش اخلاقی و ارزش زیباشناختی، برتری دیدگاه خودآیینی‌گرایی میانه‌رو برای تفسیر آثار خوب غیر اخلاقی است و این مطلب که در برخی آثار، قبح اخلاقی باعث افزایش ارزش زیباشناختی می‌شود، معطوف می‌کنند. (Anderson and Dean, 1998: 150-166) برخی همین انتقاد را یکی از مهم‌ترین مشکلات دیدگاه ایشان می‌دانند. (Todd, 2007: 217-218)

۴. نااخلاق‌گرایی افراطی اگر طرفداری هم می‌داشت، نمی‌توانست دیدگاه مناسبی باشد و نمی‌توان پذیرفت که ارزش زیباشناختی آثار فردی همچون ساد^۱ به دلیل داشتن قبح اخلاقی از آثار الیوت^۲ به دلیل داشتن حسن اخلاقی بیشتر باشد. همچنین کرول نشان می‌دهد که نااخلاق‌گرایی میانه‌رو نیز صرفاً توجیه مصلحت‌اندیشانه هنر غیر اخلاقی است که با دغدغه رفع ممیزی بیان شده است. (کرول، ۱۳۹۲، ب: ۱۲۹) این دیدگاه می‌تواند صرفاً دلیلی برای

1-Marquis de Sade.

2-T. S. Eliot.

رفع ممیزی اثر اخلاقاً معیوب باشد و ثابت نمی‌کند که قبیح اخلاقی باعث افزایش حُسن زیباشناختی شود.

۵. هر سه جریان اخلاق‌گرای افراطی با این مشکل مواجه هستند که ارزیابی اخلاقی را دارای شمول عام می‌دانند و تمام هنرها را در این مقوله جای می‌دهند؛ اما برخی از هنرها همچون موسیقی ناب یا نقاشی انتزاعی، وجه اخلاقی ندارند که بتوان آن‌ها را ارزیابی اخلاقی کرد. از این رو، هر دیدگاهی که ارزیابی اخلاقی را درباره تمام آثار هنری و تمام گونه‌های هنری جاری بداند، نمی‌تواند دیدگاه درستی باشد.

۶. انتقاد دیگر به اخلاق‌گرایی افراطی این است که اگر ارزش اثر هنری (شامل تمام گونه‌ها و مصادیق) کاملاً براساس سرشت اخلاقی آن تعیین می‌شود، پس چگونه ما معمولاً تصدیق می‌کنیم که سرشت اخلاقی اثری هنری ممکن است اخلاقاً مسئله‌آفرین باشد و با این حال، آن را اثر هنری ارزشمندی بدانیم؟ برای نمونه، فیلم «پیروزی اراده» (۱۹۳۵) را در نظر بگیرید. از یک سو، این فیلم تفکر نازیسم را مطرح و ستایش می‌کند و از سوی دیگر نمی‌توان جنبه‌های زیباشناختی اثر را نادیده انگاشت. (See: Devereaux, 2001: 230-234) در دیدگاه افراطی، اگر طرح و ستایش نازیسم غیراخلاقی باشد، این اثر باید محکوم شود. اخلاق‌گرایی افراطی در هیچ‌کدام از رویکردهایش نمی‌تواند پاسخ درخوری به این مسئله داده و ارزش زیباشناختی اثر را به رغم وجود قبیح اخلاقی‌اش توضیح دهد.

۷. افلاطون‌گرایی و آرمان‌شهرباوری هر دو به شکل افراطی، هنر را با تمام گونه‌ها و مصادیقش اخلاقی یا نااخلاقی توصیف می‌کنند و این در حالی است که توجه به مصادیق نمی‌تواند چنین امری را نشان دهد. برای مقابله با هر دو

دیدگاه آثار فراوانی یافت می‌شود که نمی‌توانند اخلاقی باشند (ضد آرمان‌شهرباوری) یا نمی‌توانند غیراخلاقی به‌شمار آیند (ضد افلاطون‌گرایی).

۸. مهم‌ترین نقاط افتراق دیدگاه‌های افراطی و میانه‌روی اخلاق‌گرا در گستره پوشش ارزیابی اخلاقی در گونه‌های هنری و مصادیق آن‌ها، استفاده از اصول «تا آنجا که» و «از تمام جهات» و قائل‌بودن به کثرت ارزش‌ها است. این نقاط برتری دیدگاه‌های میانه‌رو به افراطی را نشان می‌دهد.

۹. دیدگاه‌های میانه‌روی اخلاق‌گرا در چند امر با هم اختلاف دارند و براین اساس از یکدیگر متمایز می‌شوند. با توجه به این تفاوت‌ها می‌توان گفت دیدگاه‌گات به واسطه محدوده شمول بیشتر، تلاقی نداشتن با نااخلاق‌گرایی میانه‌رو، هم‌خوانی با دیدگاه‌های دیگر اخلاق‌گرا، بهره‌نبردن از مخاطب اخلاقاً حساس، استفاده از قید «همواره»، تأکید بیشتر بر اصول «تا آنجا که» و «از تمام جهات» و هم‌خوانی با دیدگاه‌های بومی و اسلامی، موجه‌ترین دیدگاه میانه‌رو به‌شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

۱. مناسب‌ترین تقسیم‌بندی برای دیدگاه‌های مربوط به نسبت جنبه اخلاقی با جنبه زیباشناختی، تقسیم‌بندی بر مبنای «ارتباط زیباشناختی» است که دیدگاه‌ها را ذیل سه عنوان کلی «اخلاق‌گرایی»، «نااخلاق‌گرایی» و «خودآیینی‌گرایی» قرار می‌دهد.
۲. بررسی دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه‌های میانه‌رو در هر سه جریان «خودآیینی‌گرایی»، «نااخلاق‌گرایی» و «اخلاق‌گرایی» صورت‌بندی دقیق‌تر و قابل قبول‌تری دارند.

۳. در میان دیدگاه‌های میانه‌رو، «اخلاق‌گرایی میانه‌رو» و در میان اخلاق‌گرایان میانه‌رو، دیدگاه گات (اصالت اخلاق) موجه‌تر است.

۴. اثبات و پذیرفتن نسبت میان جنبه اخلاقی و زیباشناختی فیلم می‌تواند زمینه ورود به موضوعات دیگری همچون توجیه یا رد ممیزی، چگونگی تأثیر اخلاقی اثر بر مخاطب، چگونگی قانون‌گذاری مبتنی بر در نظر داشتن اخلاق در هنر، میزان قرابت دیدگاه‌های یادشده با دیدگاه‌های موجود در فلسفه و عرفان اسلامی شود که در اینجا بررسی نشده‌اند و به‌عنوان آینده بحث این نوشتار به شمار می‌روند.

منابع

۱. احمدی، بابک، ۱۳۹۱، حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه هنر، تهران: مرکز.
۲. افلاطون، ۱۳۶۷، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۳. تر، مایکل، ۱۳۸۷، «اخلاق و زیباشناسی؟»، هنر و اخلاق، ویرایش خوزه لویس برمودس و سباستین گاردنر، ترجمه مشیت علایی، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، صص ۲۱-۴۳.
۴. تولستوی، لئو، ۱۳۷۲، هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهگان، تهران: امیرکبیر.
۵. جانسون، رابرت وینسنت، ۱۳۹۰، زیباگرایی، ترجمه مسعود جعفری، تهران: نشر مرکز.
۶. سارل، تام، جامعه، ۱۳۹۰، هنر و اخلاق، ترجمه مسعود قاسمیان، تهران: موسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
۷. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۷، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
۸. کرول، نوئل، ۱۳۹۲، الف، «هنر و قلمرو اخلاق»، هنر و قلمرو اخلاق، ترجمه محسن کرمی، تهران: ققنوس، صص ۱۱-۶۷.
۹. کرول، نوئل، ۱۳۹۲، ب، «هنر و نقد اخلاقی: گزارش مختصری از سمت‌وسوی تحقیقات اخیر»، هنر و قلمرو اخلاق، ترجمه محسن کرمی، تهران: ققنوس، صص ۶۹-۱۴۷.
۱۰. کی‌یران، متیو، ۱۳۸۷، الف، «دانش ممنوعه: چالش اخلاق‌گریزی»، هنر و اخلاق، ویرایش خوزه لویس برمودس و سباستین گاردنر، ترجمه مشیت علایی، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، صص ۶۹-۹۲.

۱۱. کی‌یران، متیو، ۱۳۸۷، ب، «هنر و اخلاق»، مسائل کلی زیبایی‌شناسی: قسمت اول، ویرایش جرولد لوینسون، ترجمه فریرز مجیدی، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، صص ۲۳۵-۲۷۷.

12. Anderson, James C. and Dean, Jeffrey T., 1998, "Moderate autonomism", *British Journal of Aesthetics*, No.38, pp.150-166.

13. Beardsley, Monroe C., 2006, "Aesthetics, history of", *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Donald M. Borchert (ed.), Detroit: Thomson Gale, Vol.1, pp.41-63.

14. Carroll, Noël, 1998, "Morality and aesthetics", *Encyclopedia of Aesthetics*, Michael Kelly (ed.), New York: Oxford University Press, Vol.3, pp.278-282.

15. Carroll, Noël, 2001, "Moderate moralism", *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.293-306.

16. Devereaux, Mary, 2001, "Beauty and evil: The case of Leni Riefenstahl's Triumph Of the Will", *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection*, Jerrold Levinson (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp.227-256.

17. Gaut, Berys, 2001, "The ethical criticism of art", *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection*, Jerrold Levinson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp.182-203.

18. Gaut, Berys, 2005, "Art and ethics", *The Routledge Companion to Aesthetics*, 2nd Edition, Berys Gaut and Dominic McIver Lopes (eds.), London: Routledge, pp.431-443.

19. Gaut, Berys, 2007, *Art, Emotion and Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
20. Graham, Gordon, 2006, "Art, value in", *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Donald M. Borchert (ed.), Detroit: Thomson Gale, Vol.1, pp.337-342.
21. Guyer, Paul, 2006, "Aesthetics, history of [addendum]", *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Donald M. Borchert (ed.), Detroit: Thomson Gale, Vol.1, pp.63-72.
22. Jacobson, Daniel, 1997, "In praise of immoral art", *Philosophical Topics*, Vol.25 (1), pp.155-199.
23. Jacobson, Daniel, 2006, "Ethical criticism and the vice of moderation", *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, Mathew Kieran (ed.), Oxford: Blackwell, pp.342-355.
24. Janaway, Christopher, 2005, "Plato", *The Routledge Companion to Aesthetics*, 2nd Edition, Berys Gaut and Dominic McIver Lopes (eds.), London, Routledge, pp.3-14.
25. Kieran, Matthew, 1996, "Art, imagination and the cultivation of morals", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, No.54, pp.337-351.
26. Kieran, Matthew, 2001, "In defence of the ethical evaluation of narrative art", *British Journal of Aesthetics*, Vol.41 (1), pp.26-38.

27. Kieran, Matthew, 2005, "Value of art", *The Routledge Companion to Aesthetics*, 2nd Edition, Berys Gaut and Dominic McIver Lopes (eds.), London: Routledge, pp.293-305.
28. Kieran, Matthew, 2006, "Art, morality and ethics: On the (im)moral character of art works and inter-relations to artistic value", *Philosophy Compass*, Vol.1 (2), pp.129-143.
29. Todd, Cain, 2007, "Aesthetic, ethical, and cognitive value", *South African Journal of Philosophy*, Vol.26 (2), pp.216-227.

حل تعارض میان دو اصل احترام به حریم خصوصی و اطلاع‌رسانی علیرضا والی اصل*

چکیده

یکی از موضوعات مهم و پرچالش که در حوزه اخلاق کاربردی بحث می‌شود، اخلاق روزنامه‌نگاری است. اخلاق روزنامه‌نگاری از زیرمجموعه‌های اخلاق رسانه به شمار می‌رود. روزنامه‌نگاران همواره با مسائل اخلاقی در روزنامه‌نگاری روبه‌رو هستند و گاه این مسائل چنان در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند که تصمیم‌گیری درباره آن‌ها نیازمند بصیرت اخلاقی قوی و پایبندی به اصولی اخلاقی است؛ اصولی که یاریگر روزنامه‌نگاران در تصمیم‌گیری‌هایشان باشد؛ اما گاهی همین اصول در مقام عمل در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند. در این مقاله، با روش

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه اخلاق از دانشگاه زنجان.

vali.dariya@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۱

توصیفی تحلیلی ضمن بررسی دو اصل «احترام به حریم خصوصی» و «حق دستیابی مردم به اطلاعات» و تعارض میان این دو، خواهیم گفت که وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا با تقریر جدیدی که از آن مطرح شده، قادر است روزنامه‌نگار را در تصمیم‌گیری و حل تعارض‌های اخلاقی یاری کند. براساس این نظریه، حق حریم خصوصی، مطلق نیست و در تعارض با حق مهم‌تری می‌تواند نقض شود. علاوه بر آن، حق دانستن عموم نیز مطلق نیست و اگر میل به دانستن عموم مبتنی بر «نیاز» و «حق» نباشد، حق حریم خصوصی همچنان پابرجاست و در مقام عمل ارجحیت دارد.

واژه‌های کلیدی

حریم خصوصی، اطلاع‌رسانی، اخلاق روزنامه‌نگاری، تعارض‌های اخلاقی، وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا.

مقدمه

قبل از انجام دادن هر عملی نیاز به تصمیم‌گیری درباره آن هستیم. تصمیمی که خوب یا بد بودن عمل ما وابسته به آن است. اینکه چه تصمیمی عقلانی و شایسته دفاع است و بهترین گزینه برای انتخاب در موضوعی خاص، کدام است، بستگی به فاکتورهایی دارد که معیارهای ما در تصمیم‌گیری به حساب می‌آیند. بنابراین، همیشه باید برای تصمیم‌گیری به دنبال عقلانی‌ترین معیار باشیم؛ یعنی اگر در مقام تئوری، خوب انتخاب کنیم، در مقام عمل موفق‌تر خواهیم بود. به عبارت ساده‌تر، اگر خوب تصمیم بگیریم، عمل ما خوب خواهد بود و اگر عمل ما بد باشد، بدی آن نتیجه تصمیم نادرستی است که گرفته‌ایم.

گاهی اصول و معیارهایی که براساس آن‌ها تصمیم‌گیری می‌کنیم، در مقام عمل با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند و همیشه نگران این خواهیم بود که کدام اصل را کنار بگذاریم؟ آیا اصلی را که براساس آن انتخاب کرده‌ایم، از اصل دیگر مهم‌تر بوده یا نه؟ این مسئله در ارتباط با اعمالی که شمار زیادی از افراد جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهند، به‌صورت جدی‌تری خود را نشان می‌دهد. یکی از حوزه‌هایی که چنین وضعیتی دارد، رسانه بوده و یکی از فعالیت‌های مهم رسانه‌ای، روزنامه‌نگاری است. تصمیم‌گیری در این حوزه بسیار دشوار است و دست‌اندرکاران آن، اغلب دچار تعارض‌های اخلاقی هستند. هدف ما در این مقاله، بررسی تعارض دو اصل احترام به حریم خصوصی و اطلاع‌رسانی و حل آن از دیدگاه یکی از تقریرهای وظیفه‌گرایی اخلاقی در اخلاق هنجاری، تحت عنوان «وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا»^۲ خواهد بود.

طرح مسئله

موقعیت‌های زیر را در نظر بگیرید:

موقعیت اول:

شخصی به جرم کلاهبرداری، با ارائه شواهد و مدارک موثق، دال بر بعضی از کلاهبرداری‌هایش، دستگیر شده است؛ اما بعضی از اتهام‌های واردشده را

1-Journalism.

2-Consequentialist Deontology.



درباره دیگر جرم‌هایی که مدارک و شواهد کافی برای آن‌ها وجود ندارد، نمی‌پذیرد. آیا خبرنگاری که برای یکی از روزنامه‌ها کار می‌کند، می‌تواند ضمن تهیه گزارش از فرد مجرم، برای اینکه اطلاعات بیشتری از او در روزنامه چاپ کند تا شاید مال‌باخته‌ای با شناسایی او، برای پس‌گرفتن حق خود به مراجع قضایی مراجعه کند، سؤالاتی را بپرسد که مربوط به حوزه خصوصی مجرم می‌شود؟

موقعیت دوم:

هنرمند مشهوری در یکی از جاده‌های کم‌تردد و خلوت، جایی که کسی فکر نمی‌کرد او به آنجا برود، به تنهایی تصادف می‌کند و جان خود را از دست می‌دهد. هنگامی که خبر مرگ وی در روزنامه چاپ می‌شود، هواداران بی‌شمار وی، از خبرنگاران می‌خواهند برای آگاهی آن‌ها از چندوچون حادثه، درباره علت رفتن به آن محل و سؤالاتی از این دست، گزارشی تهیه و در روزنامه منتشر کنند. تصمیم روزنامه‌نگار درباره این مسئله چه می‌تواند باشد؟

موقعیت‌های مذکور، ساختگی است؛ اما در کار روزنامه‌نگاران از این موقعیت‌ها زیاد پیش می‌آید. دو اصل از اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در روزنامه‌نگاری وجود دارد که روزنامه‌نگاران در مقام نظر، ملزم به رعایت آن‌ها هستند؛ اما به نظر می‌رسد در مقام عمل با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند. یکی از آن اصول، «حق مردم در دستیابی به اطلاعات حقیقی» و اصل دیگر «احترام به حریم خصوصی^۱ و شئون انسانی» است. (فولادی، ۱۳۸۷: ۴۸-)

1-Privacy.

۵۰) در هر کدام از این موقعیت‌ها، خبرنگار با مواجه شدن با تعارض مذکور، باید کدام اصل را زیر پا بگذارد؟ کدام یک وظیفه روزنامه‌نگار است؟ کدام یک از این دو حق مهم‌تر است و بر دیگری اولویت دارد؟ در ادامه این مسئله و پاسخ به آن از دیدگاه وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا را بررسی می‌کنیم و شیوه حل این تعارض را از دیدگاه این نظریه جویا خواهیم شد.

اخلاق روزنامه‌نگاری

یکی از حوزه‌هایی که در اخلاق کاربردی بحث می‌شود، رسانه است. رسانه انواع و اقسام مختلفی دارد که روزنامه به مثابه یکی از اقسام مهم آن، رسالت مهمی را در آگاهی‌بخشی به مردم به دوش می‌کشد. اخلاق، در هر حرفه‌ای، بسته به آثاری که مراعات کردن و مراعات نکردن آن به همراه دارد، اهمیتی متفاوت می‌یابد. برای مثال، در پزشکی که موضوع مرگ و زندگی افراد جامعه در میان است و همچنین در محیط‌زیست که سلامتی جسمی مردم مطرح است، اخلاق اهمیت فوق‌العاده بیشتری دارد. در این میان، رسانه چون با طیف وسیعی از افراد جامعه در ارتباط است و به صورت آگاهانه و ناخودآگاه بر رفتار مخاطبان تأثیر می‌گذارد، مراعات نکردن اصول اخلاقی در آن، می‌تواند فجایع عظیمی، چه از لحاظ روحی و روانی و چه از لحاظ فرهنگی و اقتصادی به بار آورد؛ بنابراین، روزنامه رسانه‌ای مهم و تأثیرگذار است که باید جایگاه اخلاق را در خود باز یابد و دست‌اندرکاران خود را به رعایت اصول اخلاقی وادار کند.

اصطلاح «اخلاق روزنامه‌نگاری»^۱ به‌طور کلی در اصطلاحات مبتنی بر استقلال فردی و با توجه به گرفتن تصمیمات مهم اخلاقی از سوی

روزنامه‌نگاران، وضع شده است. (Becker, 2001, p. 91) اخلاق روزنامه‌نگاری، محل تقاطع اخلاق و عمل روزنامه‌نگاران است؛ یعنی روزنامه‌نگاران باید چه جایگاهی را برای اصول اخلاقی در راستای انجام وظایف خود در روزنامه‌نگاری در نظر بگیرند و چه خبرها و اطلاعاتی را پوشش دهند یا از آوردن آن‌ها در روزنامه خودداری کنند.

اصول جهانی اخلاق حرفه‌ای در روزنامه‌نگاری

اصول اخلاقی، راهکارهایی در قبال ارزش‌ها یا پایه‌های اخلاقی استفاده‌شده سازمان‌ها برای هدایت خود سازمان‌ها و دست‌اندرکارانشان است که می‌توانند در فعالیتهای کاری خود از آن‌ها استفاده کنند. روزنامه‌نگاران با طیف وسیعی از مردم در ارتباط هستند و چگونگی عملکرد آنان، خواه‌ناخواه بر زندگی مردم تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر این حرفه، بیش از هر حرفه دیگری نیازمند اصول اخلاقی است؛ اصول اخلاقی که راهنما و خط قرمز اصحاب روزنامه در راستای عملکردشان خواهد بود.

تلاش‌های جهانی که برای تدوین این اصول اخلاقی انجام شد، بالاخره در سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۸۳ به ثمر نشست و اصولی برای روزنامه‌نگاری به تصویب رسید. در واقع این اصول مربوط به همه رسانه‌ها می‌شود. در اینجا، بعضی از اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در روزنامه‌نگاری که سنگ‌بنای تهیه قوانین اخلاقی در سطوح ملی و منطقه‌ای هستند، به اختصار بیان می‌شود (فولادی، ۱۳۸۷: ۴۸-۵۰):

اصل اول: حق مردم در دستیابی به اطلاعات حقیقی.

اصل دوم: روزنامه‌نگار، وقف واقعیت عینی است؛ به این معنی که با وقف صادقانه خویش در خدمت واقعیت عینی، مسیر مردم برای دستیابی به

اطلاعات حقیقی و موثق را هموارتر کند تا آن‌ها از این طریق به تصویری جامع و صحیح از جهان دست یابند.

اصل سوم: مسؤلیت اجتماعی روزنامه‌نگار؛ اطلاعات در روزنامه‌نگاری، نه نوعی کالا بلکه نوعی «خبر اجتماعی» است. این امر به این معناست که روزنامه‌نگار در مسؤلیت انتقال اطلاعات سهیم است. مسؤلیت اجتماعی روزنامه‌نگار، وی را ملزم می‌سازد که تحت هر شرایطی همسو با وجدان اخلاقی خود عمل کند.

اصل چهارم: شرافت حرفه‌ای روزنامه‌نگاری؛ نقش اجتماعی روزنامه‌نگار اقتضا می‌کند که معیارهای عالی شرافت در این حرفه، مشتمل بر حق روزنامه‌نگار برای خودداری از کار برخلاف اعتقاد شخصی، حق افشانکردن منبع اطلاعات و همچنین حق شرکت در روند تصمیم‌گیری در رسانه‌ای که برای آن کار می‌کند، محفوظ بماند.

اصل پنجم: دسترسی همگانی و مشارکت؛ ماهیت این حرفه اقتضا می‌کند که روزنامه‌نگار دسترسی همگانی به اطلاعات و مشارکت مردم در رسانه‌ها، مشتمل بر حق تصحیح یا اصلاح و حق پاسخ‌گویی را ارتقا دهد.

اصل ششم: احترام به حریم خصوصی و شئون انسانی.

اصل هفتم: احترام به منافع عمومی؛ معیارهای حرفه‌ای روزنامه‌نگار، احترام بایسته را برای جامعه ملی، نهادهای دموکراتیک و عفت عمومی تجویز می‌کنند.

اصل هشتم: احترام به ارزش‌های جهانی و تنوع فرهنگ‌ها.

اصل نهم: امحای جنگ و سایر مصایب فراروی بشر.

اصل دهم: ارتقای نظم نوین اطلاعاتی و ارتباطی جهانی.

آنچه در این مقاله مدنظر است، همان‌طورکه در طرح مسئله به آن اشاره شد، ارائه راهکاری برای تصمیم‌گیری صحیح به هنگامی است که دو اصل اول و ششم در مقام عمل با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند. قبل از اینکه درباره تنش میان این دو اصل، یعنی «نیاز قانونی و معقول عموم به داشتن اطلاعات مشخص» و «میل به حوزه خصوصی که افراد می‌خواهند داشته باشند» صحبت کنیم، لازم است اندکی بیشتر درباره چستی این دو و حدود و ثغور آن‌ها به بحث بپردازیم.

حق حریم خصوصی

هر فردی از حریم خصوصی درک ابتدایی دارد؛ فضایی که هر کسی می‌خواهد در آن به تنهایی آرامش داشته باشد و از دخالت هرکس یا هر چیز به آن حریم، جلوگیری کند. اصطلاح «حریم خصوصی» بارها در زبان عادی و همین‌طور در بحث‌های قانونی، سیاسی و فلسفی به‌کار رفته است؛ اما همچنان‌که خواهیم گفت، تعریف، تحلیل و معنای واحدی از آن، از سوی صاحب‌نظران ارائه نشده است. این مفهوم ریشه تاریخی بسیار طولانی در بحث‌های انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی دارد؛ بحث‌هایی درباره اینکه چگونه حریم خصوصی به‌طور گسترده در فرهنگ‌های مختلف ارزشمند تلقی شده و حفظ می‌شود. علاوه‌براین، حریم خصوصی خاستگاه تاریخی در مباحثات فیلسوفان مشهور داشته است؛ به‌گونه‌ای که ارسطو میان قلمرو فعالیت سیاسی و قلمرو خصوصی مربوط به زندگی خانوادگی، تمایز قائل می‌شود. تحقیق‌های اولیه درباره حریم خصوصی با پیشرفت حفاظت از حریم خصوصی در قانون آمریکا از سال ۱۸۹۰ آغاز شد و از حفظ حریم خصوصی در زمینه‌های اخلاقی، به‌طور وسیعی حمایت شد. (Decew, 2013, p.1)

تعاریف گوناگونی که از حریم خصوصی به میان آمده، درک درست این مفهوم را با دشواری مواجه کرده است. برخی آن را «دل‌بستگی به ارزش اخلاقی» توصیف کرده‌اند و برخی دیگر از آن به «حق قانونی که باید جامعه یا قانون، آن را حفظ کنند» یاد کرده‌اند. (Ibid, p.2) عده‌ای نیز آن را دست‌نیافتن به اطلاعات شخصی فرد و حق اینکه دیگران به اطلاعات او دسترسی نداشته باشند، تعریف کرده‌اند. (Gavison, 1980, pp.436-438)

حریم خصوصی اصلی است که از مکتوبات و آثار معنوی، تفکرات و احساسات فرد محافظت کرده و حق داشتن چارچوبی را بدون دخالت دیگران به افراد می‌دهد تا گفته‌ها و اعمال آن‌ها در این چهارچوب معین، مصون از تعرض باشد و قانون از آن حمایت کند. (Warren & Brandeis, 1890, p.10)

رابرت الیس اسمیت در این باره می‌گوید:

تحلیل هریک از ما به داشتن فضای فیزیکی که می‌توانیم در آن، از مداخله، مزاحمت، اضطراب و آشفتگی یا پاسخ‌گویی رها باشیم و تلاش برای کنترل زمان و شیوه افشای اطلاعات شخصی درباره خودمان. براساس تعریفی دیگر، حریم خصوصی عبارت است از:

حق افراد برای اینکه از مداخله بی‌اجازه و بی‌مورد دیگران در امور و زندگی خود و خانواده‌شان جلوگیری کنند، خواه این عمل با ابزار مستقیم فیزیکی صورت پذیرد یا به وسیله نشر اطلاعات. (فولادی، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

تعاریف ارائه‌شده از حریم خصوصی را می‌توان در دو مقوله مجزا دسته‌بندی کرد. در برخی از تعاریف، تنها به معنای محدود حریم خصوصی اشاره شده است؛ این مفهوم از حریم خصوصی عبارت است از کنترل بر

اطلاعات شخصی و اندازه‌ای که دیگران مجاز نیستند به این اطلاعات دسترسی داشته باشند. برخی دیگر معنای وسیع حریم خصوصی را در تعریف خود مدنظر قرار داده‌اند. در این معنا، حریم خصوصی به چیزی فراتر از قلمرو اطلاعات شخصی بسط داده می‌شود و تمام جنبه‌های زندگی خصوصی، از جمله افکار، حریم فیزیکی، اموال و ... را دربرمی‌گیرد؛ بنابراین، حریم خصوصی به معنای آن اندازه و میزانی است که فرد از فضای قانونی و اجتماعی حاصل کرده است تا بدین طریق بتواند توانایی‌های عاطفی، شناختی، روحی و اخلاقی خود را مانند فاعلی خودمختار، پرورش دهد.

(Craig, 1998, P.1382)

همان‌طوری که از دل تعاریف مطرح شده برمی‌آید، حتی نظریه‌پردازانی که حریم خصوصی را مفهومی منسجم می‌دانند، در برخی موضوعات راجع به آن اختلاف نظر دارند؛ به همین دلیل است که اتفاق نظر درباره تعریف حریم خصوصی وجود ندارد. عده‌ای از نظریه‌پردازان به نقد حریم خصوصی پرداخته و هیچ حقی برای آن در نظر نمی‌گیرند؛ زیرا از نظر آن‌ها حریم خصوصی می‌تواند به حقوق و امیال دیگر (برای مثال، امنیت جسمانی و مالی) تقلیل داده شده و براساس آن‌ها توضیح داده شود.

(Thomson, 1975, P.297)

برخی دیگر آن را به این صورت نمی‌پذیرند و معتقدند، حریم خصوصی هیچ زمینه و ریشه‌ای در قانون و نظریات قانونی ندارد و بنابراین، ادعایی بی‌بشترانه است. (Bork, 1990, P.58) منتقدان دیگر حریم خصوصی، فمنیست‌هایی هستند که معتقدند پذیرش شرایط خاص برای حریم خصوصی درباره زنان زیان‌آور است؛ زیرا از این مفهوم، به‌عنوان پوششی برای تسلط و

حکم‌فرمایی بر آن‌ها و نیز برای کنترل و آرام‌کردن آن‌ها استفاده می‌شود و در نهایت با استفاده از این مفهوم مبهم، روی تجاوزهایی که به آن‌ها می‌شود، سرپوش می‌گذارند. (Mackinnon, 1989, P.96)

در مقابل این گروه، کسانی هستند که حریم خصوصی را لازمه زندگی انسان دانسته و برآن‌اند که بدون حدی از آن، زندگی بشری امکان‌پذیر نخواهد بود؛ همان‌طوری که سالو^۱ می‌گوید، جامعه بدون احترام به حریم خصوصی افراد، تبدیل به «جامعه‌ای خاموش»^۲ می‌شود. پروفیسور هاجز^۳ حریم خصوصی را ضرورتی برای ضمانت دیگر حقوق در نظر می‌گیرد؛ به این معنی که بدون داشتن حدی از آن، افراد به هیچ‌کدام از حقوق انسانی خود نخواهند رسید. وی حریم خصوصی را حقی مسلم برای افراد جامعه می‌داند و آن را این‌گونه تعریف می‌کند:

داشتن قدرت برای جلوگیری از کسی که ممکن است بخواهد به اطلاعات شخص دیگر دسترسی پیدا کند.

او معتقد است حریم خصوصی نقشی اساسی در رفتارهای انسان دارد و بدون داشتن حدی از آن، زندگی متمدن امروزی ممکن نخواهد بود. (foreman,2010, p.231) عده‌ای معتقدند، کرامت و منزلت انسانی بدون حریم خصوصی بی‌معنا خواهد بود و برخی دیگر از مفسران، حریم خصوصی را برای پیشرفت ارتباطات یا دسته‌ای از هنجارها ضروری دانسته‌اند که آن هنجارها، هم دیگران را از دسترسی به خود منع می‌کنند و هم انتخاب‌ها و

1-Solove.

2-suffocating society.

3-Professor Louis W. Hodges of Washington and Lee University.

حالت‌های ما را تسهیل می‌نمایند. از نظر برخی، حریم خصوصی تنها برای افراد نیست، بلکه برای جامعه نیز ارزشمند است. حریم خصوصی ارزشی رایج و معمولی است، به گونه‌ای که همه افراد درجه‌ای از آن را ارزشمند می‌دانند و درکی از آن دارند؛ همچنین ارزشی عمومی است، به طوری که نه صرفاً برای فرد به عنوان یک فرد و نه برای همه افراد به طور معمولی، بلکه همچنین برای نظام سیاسی دموکراتیک^۱ نیز ارزشمند است. (Decew, 2013, p.3)

حریم خصوصی از افراد در جامعه محافظت می‌کند، به گونه‌ای که مردم را از اینکه فشارها و قوانین اجتماعی، پا را از حد خود فراتر گذارند و به آن‌ها بیش از حد فشار بیاورند، مصون می‌دارد. به عبارت دیگر، حریم خصوصی از مردم در برابر زیاده‌خواهی‌های قوانین و فشارهای اجتماعی محافظت می‌کند. (Craig, 1998, P.1383) برخی دیگر معتقدند حریم خصوصی استقلال افراد را در تصمیم‌گیری بهبود می‌بخشد و برای تصمیم‌گیری آن‌ها احترام زیادی قائل است. حریم خصوصی موجب می‌شود اعتماد متقابل و نیز عشق و دوستی میان افراد فزونی یافته و به طور کلی تر، ارتباطات میان افراد را تعدیل کرده و منظم می‌کند. به تعبیر دیگر، بنا به عقیده پژوهشگران معاصر، هنجارهای حریم خصوصی به کنترل و تعدیل ارتباطات اجتماعی کمک می‌کنند؛ نظیر ارتباطات صمیمی، ارتباطات خانوادگی و ارتباطات حرفه‌ای، مانند: ارتباط میان پزشک و بیمار، وکیل و موکل، استاد و دانشجو و غیره.

۱- حریم خصوصی برای ابعاد سیاسی جامعه‌ای که به حریم خصوصی افرادش احترام می‌گذارد و آن را مانند ابزاری در محافظت از آزادی افراد، حقوق معاشرت و محدودیت کنترل دولتی بر افکار و اعمال به کار می‌گیرد، ارزشمند است.



بنابراین، حریم خصوصی تعاملات اجتماعی را در ابعاد گوناگون افزایش داد و بهبود می‌بخشد. (Ibid, p.1382)

همان‌طوری که در خلال بحث نیز اشاره شد، برخی به‌طورکلی، حریم خصوصی را «حق»^۱ نمی‌دانند و دربرابر این سؤال که حریم خصوصی به‌عنوان حقی انسانی، حقی طبیعی است یا نه؟ معتقدند که باید حریم خصوصی را به «امتیازها»^۲، «مدعاها»^۳، «قدرت»^۴ و «آزادی»^۵ تقلیل داد و آن را براساس این‌ها تحلیل کرد. (Wolkman, 2003, p.199)

به‌عبارت دیگر، حریم خصوصی ارزش ذاتی نیست. ارزش‌های ذاتی که در هر فرهنگی وجود دارند، عبارت‌اند از: آزادی، علم و معرفت،^۶ امنیت،^۷ زندگی^۸ و سعادت^۹. این افراد معتقدند حریم خصوصی برای امنیت، ابزار تلقی می‌شود و از حقوق بنیادی طبیعی، مانند آزادی گرفته شده است. (Ibid, p.205)

به‌نظر می‌رسد یکی از دلایلی که صاحب‌نظران در تعاریف خود از حریم خصوصی اتفاق نظر ندارند، این است که حدود حریم خصوصی از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. درست است که حریم خصوصی برای همه انسان‌ها ارزشمند است؛ اما ارزش آن نسبت به اختلافات فرهنگی تغییر می‌کند. علاوه بر آن، جنبه‌هایی از زندگی وجود دارد که به‌طورذاتی خصوصی

- 1-Right.
- 2-Privileges.
- 3-Claims.
- 4-Power.
- 5-Immunities.
- 6-Knowledge.
- 7-Security.
- 8-Life.
- 9-happiness.



است و نه صرفاً به دلیل قرارداد. (Westin, 1967, p.118) برخی از نویسندگان بر این مطلب توافق کردند که تقریباً همه فرهنگ‌ها برای حریم خصوصی ارزش زیادی قائل‌اند؛ اما در شیوه‌های طلب‌کردن و نیز به‌دست‌آوردن آن با هم اختلاف‌نظر دارند و احتمالاً به‌گونه‌ای متفاوت، نسبت به میزانی که برای حریم خصوصی ارزش‌گذاری کرده‌اند، عمل می‌کنند. (Decew, 2013, p.8). درنهایت برخی معتقدند موضوعات مرتبط با درون فرد، به‌طور سازگاری، خصوصی‌اند؛ اما از مشخص‌کردن این حوزه و حدود آن شانه خالی کرده‌اند. از این رو، یکی از مشکلاتی که تعریف حریم خصوصی را با دشواری مواجه کرده، این است که حریم خصوصی مفهومی است که به‌شدت نسبت به فرهنگ‌ها نسبی است. (Ibid, p.9)

روی هم رفته، با وجود مشکلاتی که در تعریف حریم خصوصی وجود دارد، اغلب نویسندگان از آن دفاع کرده‌اند؛ بنابراین، احترام به حریم خصوصی در تمام کشورهای جهان به رسمیت شناخته شده و قوانینی برای ممنوعیت نقض آن وضع شده است. توجه خاص به حیثیت شخصی و زندگی خصوصی افراد، یکی از ضرورت‌های انجام صحیح فعالیت روزنامه‌نگاری و نیز جلوگیری از توسعه جرائم مطبوعاتی و مخصوصاً توهین و افترا به افراد است. به همین سبب، در تمام مواردی که ممکن است انتشار مطلب یا خبری از طریق مطبوعات یا رادیو و تلویزیون، به حیثیت افراد لطمه وارد آورد، باید حق تصحیح یا حق پاسخ برای آنان محفوظ بماند. به بیان دیگر، هرگاه رسانه‌ها موضوعی را برضد فردی مطرح کنند، او حق دارد درباره آن توضیح دهد و مطبوعات و رادیو و تلویزیون نیز موظف به انعکاس آن پاسخ هستند. اگر روزنامه‌نگاران به موقع پاسخ‌های افراد را منعکس کنند یا درباره

موضوعی که به آن اعتراض شده است، توضیح کافی بدهند، از مراجعه بسیاری از شاکیان به دادگاه‌ها نیز پیش‌گیری می‌شود. (معمدنژاد، بی‌تا: ۵۷)

در قانون حقوقی وضع شده ایران، به صورت واضح و روشن در دفاع از حریم خصوصی قانونی ارائه نشده است؛ اما این موضوع به صورت غیرمستقیم و با الهام از منابع و فتاوی معتبر اسلامی وجود دارد. اصل ۱۶۷ قانون اساسی مقرر می‌کند:

قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدون شده بیابد و اگر نیابد، با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقض یا اجمال یا تعارض قوانین مدون شده، از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد. (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۳۶)

برخی از قوانین مصوب، به وضوح به این موضوع نپرداخته‌اند؛ اما بسته و گریخته به حریم خصوصی اشاره نموده و افراد را از آن منع کرده‌اند.^۱

حق دانستن عموم

بشر همواره نسبت به محیط و افراد اطرافش کنجکاو بوده و سعی می‌کرد آن‌ها را به گونه‌ای بشناسد؛ زیرا احساس می‌کرد حادثی که در اطرافش اتفاق می‌افتد، می‌تواند بر او اثر بگذارد و با شناختن آن‌ها می‌تواند از آن‌ها بهره بیشتری ببرد؛ بنابراین:

۱- برای نمونه ن.ک به: ۱. قانون احترام به آزادی‌های مشروع مصوب ۱۳۸۳/۲/۱۵؛ ۲- قانون آئین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب مصوب ۱۳۷۸/۶/۲۸؛ ۳. قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۲.

انسان‌ها همواره آرزویی قوی‌تر از آرزوی دانستن نداشته‌اند.

(Becker, 2001, p. 918)

یکی از مهم‌ترین ارزش‌هایی که با تصویب قوانین جدید حریم خصوصی به خطر افتاده است، جریان اطلاعاتی است که برای دموکراسی و فعالیت مطبوعات آزاد ضروری است. اعطای آزادی به افراد برای احاطه بر اطلاعات محیط پیرامونشان، لاجرم به این معناست که به آنان اجازه می‌دهد، دسترسی و کاربرد آن اطلاعات از سوی عموم و مطبوعات، محدود شود. براساس اصول بین‌المللی، مردم و افراد حق دارند از طریق اطلاعات دقیق و جامع، به تصویری عینی از واقعیت دست یابند و آرای خود را آزادانه از طریق رسانه‌های گوناگون فرهنگ و ارتباطات بیان کنند. (فولادی، ۱۳۸۷: ۴۹) اصل پنجم از اصول مذکور نیز به گونه‌ای دیگر بر دستیابی مردم به اطلاعات تأکید کرده و آن را حق مردم می‌داند.

به هر حال، چیزی که برای ما معلوم است، اینکه شهروندان برای حفاظت از خودشان حق دارند درباره جرائمی که ممکن است جان و مال آن‌ها را به خطر بیندازد، آگاه شوند. علاوه بر آن، افراد دل‌بستگی شدیدی دارند که درباره رویدادهایی بدانند که باعث کوتاه‌شدن زندگی می‌شود یا درباره صدمات و زیان‌های شخصی بدانند که ممکن است در اثر آن رویدادها به آن‌ها وارد می‌شود. (foreman, 2010, p. 231) حق دانستن، به شهروند این امکان را می‌دهد که از وضعیت تابعیت صرف، به سطحی برتر، یعنی شهروندی منتقل شود. در این جایگاه، وی دیگر متعهد و فرمان‌بردار (سلطه‌پذیر) برای اجرای اوامر و نواهی مدیران و مسئولان کشوری و محلی نیست؛ هرچند که این مقامات خیرخواه باشند؛ زیرا وی با دانستن، می‌داند و می‌تواند از

چندوچون مسائل اجتماعی و سیاسی آگاه شود و از این حیث، توانایی تصمیم‌گیری و نظارت را بر آنچه برای او یا به نام او صورت می‌گیرد، کسب خواهد کرد. از همین رو، بند دوم از اصل سوم قانون اساسی، برای نیل به اهداف نظام جمهوری اسلامی ایران، دولت (به مفهوم کاملاً عام) را موظف به «افزایش سطح آگاهی‌های عمومی در همه زمینه‌ها، با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر» می‌کند. در این راستا، قانونی تحت عنوان «قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات» به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. این قانون دانستن را حق مردم و تکلیف دستگاه‌های دولتی و عمومی غیردولتی دانسته و تصریح کرده است که «هر شخص ایرانی حق دسترسی به اطلاعات عمومی را دارد.» قانون‌گذار برای تضمین این حق، متخلفان را در «ممانعت از دسترسی به اطلاعات برخلاف مقررات این قانون»، براساس ماده ۲۲ مجازات می‌کند. (غمامی، ۱۳۹۰)

این مسئله در گزارش نهایی «کمیسیون آزادی مطبوعات» آمریکا و حمایت از مسئولیت اجتماعی روزنامه‌نگاران،^۱ با عنوان «مطبوعات آزاد و مسئول» در سال ۱۹۴۷ نیز بررسی و تأکید شد. با توجه به اینکه (۱) روزنامه‌نگاری مسئول انتقال اطلاعات عینی مربوط به زندگی جمعی است (اطلاعاتی که حق همگان است آن را دریافت کنند) و (۲) همگان حق دارند که از آزادی بیان و همچنین انتقاد برخوردار باشند، وظیفه آگاهی‌دهی آنان در رأس وظایف حرفه روزنامه‌نگاری قرار گرفته است. در این گزارش، یکی از

۱- این کمیسیون در سال‌های ۱۹۴۵ و ۱۹۴۶ به ریاست رئیس وقت دانشگاه شیکاگو و شرکت دوازده تن از حقوق‌دانان، سیاست‌شناسان و اقتصاددانان آمریکا در دانشگاه یادشده، برگزار گردید.

وظایف اجتماعی و سایل ارتباط جمعی مدنظر کمسیون، توجه و سایل ارتباطی به «تدارک دستیابی کامل به اطلاعات روز» برای مردم، معرفی شده است. در این زمینه، به عقیده اعضای کمسیون، و سایل ارتباط جمعی باید تعهد و مسؤلیت اجتماعی مربوط به حفظ «آزادی اطلاعات» را بپذیرند و توجه داشته باشند که به موازات دستیابی آن‌ها به بازار وسیع‌تر خوانندگان، مسؤلیت آنان در برابر «همگان» افزایش می‌یابد؛ زیرا، «همگان» حق دستیابی به اطلاعات و «حق اساسی مطلع شدن» را دارا هستند. این حق که در اواخر قرن هجدهم، از سوی رهبران انقلاب آمریکا، با عنوان «نیاز شهروندان به جامعه‌ای دموکراتیک»، تأکید شد، در عصر حاضر «حق همگان برای دانستن» نامیده می‌شود. (معتمدنژاد، بیتا: ۴۸-۴۹)

در اینکه داشتن حریم خصوصی حق هر انسانی است، شکی نیست و اینکه هر فردی حق دارد از خود و خانواده خود در مقابل دیگران مراقبت کند، مسئله‌ای است که هرکسی به‌طور شهودی می‌تواند آن را دریابد و این چیزی است که هر روزنامه‌نگاری باید به آن توجه ویژه داشته باشد؛ اما این موضوع را که مردم حق دارند از محیط و حوادث اطرافشان مطلع شوند نیز، نمی‌توان انکار کرد؛ چراکه آن‌ها اغلب تصمیم‌هایشان را براساس اطلاعاتی می‌گیرند که رسانه‌ها در اختیارشان قرار می‌دهند و حوادث مختلف می‌تواند در انتخاب‌هایشان تأثیر داشته باشد. از این رو، گاهی این دو حق با هم در تعارض قرار می‌گیرند و روزنامه‌نگاران موقع تصمیم‌گیری با مشکل روبه‌رو می‌شوند. رفع این تعارض و حل آن می‌تواند روزنامه‌نگاران را در این راه یاری کند. به عقیده ما، تقریری جدید از نظریه وظیفه‌گرایی که تحت عنوان «وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا» مطرح شده است، از عهده این موضوع برخوردار است.

حل تعارض مطرح شده براساس وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا

اخلاق هنجاری و شاخه‌های مختلف آن

یکی از شاخه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق هنجاری^۱ است. اخلاق هنجاری اصول و معیارهای کلی برای تصمیم‌گیری را در اختیار ما قرار می‌دهد. (Bayles, 1968, p.2) از این رو، بر این اساس که معیار درستی عمل چیست، نظریه‌های مختلفی در اخلاق هنجاری، از جمله وظیفه‌گرایی^۲، نتیجه‌گرایی^۳ و فضیلت‌گرایی^۴ پدید آمده است و هر کدام تلاش کرده‌اند به گونه‌ای متفاوت به این سؤال پاسخ دهند.

وظیفه‌گرایی اخلاقی

طبق وظیفه‌گرایی، اخلاق، مبتنی بر عمل مطابق با وظیفه است. این نظریه به انگیزه‌های اخلاقی^۵ توجه و وظیفه و الزام^۶ را عقیده اصلی آن مطرح می‌کند. وظیفه‌گرایی بر آن است که چیزهای مشخصی وجود دارند که ذاتاً خوب یا بدند و باید آن‌ها را انجام دهیم یا انجام ندهیم، تنها به خاطر آنچه هستند، بدون توجه به نتایجی که با انجام دادن آن‌ها به دست می‌آید. (Lyons, 2004, p.9) براساس وظیفه‌گرایی اخلاقی، انسان وظیفه‌های مشخص و متمایزی دارد و برخی از اعمال و رفتارهای انسان به‌طور ذاتی درست و برخی دیگر ذاتاً بد و نادرست است. انسان به هنگام روبه‌رو شدن با

1-Normative Ethics.

2-Deontology.

3-Consequentialism.

4-Virtue Ethics.

5-Moral Motives.

6-Obligation.

افعال، فقط باید به وظیفه خود بنگرد و ارزیابی نتایج و تأثیرها نمی‌تواند بیانگر خوبی و بدی افعال باشد. برای مثال، قتل انسان بی‌گناه، امری زشت و ناپسند است؛ حتی اگر باعث جلوگیری از کارهای بد دیگر شود. ظلم بد است؛ حتی اگر سودمند باشد. بنابراین، هر فعل یا انجام‌دادن قاعده‌ای، حتی اگر مانند آنچه در فایده‌گرایی مطرح است، به بیشترین غلبه خیر بر شر نینجامد، می‌تواند درست یا الزامی باشد. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۷) وظیفه‌گرایی به دو قسم وظیفه‌گرایی عمل‌نگر^۱ و وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر^۲ تقسیم می‌شود. وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر می‌گوید: آنچه درست است، مطابقت با دسته‌ای از قواعد کاربردی کلی است، درحالی‌که وظیفه‌گرایی عمل‌نگر معتقد است در هر موقعیتی، با نظر به اوصاف آن موقعیت و بدون تمسک به قواعد و احکام کلی، می‌بینیم چه چیزی درست یا نادرست است. از این منظر، تکالیف اخلاقی، جزئی و وابسته به موقعیت‌اند و احکام و قواعد کلی در بهترین حالت، برگرفته از احکام جزئی و حاصل استقرا از امور جزئی هستند. (Bunnin & Yu, 2004, p.171)

وظیفه‌گرایی با مشکلات اساسی روبه‌روست که استفاده از آن را در مقام عمل، برای فاعل اخلاقی، با دشواری مواجه کرده و او را سردرگم می‌کند. وظیفه‌گرایی اخلاقی به‌طورکلی به نتایج اعمال توجهی نمی‌کند و ما را صرفاً به انجام تکلیف ملزم می‌کند؛ اما در برخی موارد، اصل وظیفه با اصل نتیجه که یکی از فاکتورهای مهم در انجام‌دادن اعمال است، در تعارض قرار می‌گیرد. (اترک، ۱۳۹۲: ۱۶) علاوه‌برآن، وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر نیز با این

1-Act Deontology.

2-Rule Deontology.

مشکل مواجه است که در برخی موارد، قواعد با یکدیگر متعارض می‌شوند و در آن صورت، براساس کدام قاعده باید عمل کنیم؟ ویلیام فرانکنا^۱ معتقد است وظیفه‌گرایان عمل‌نگر، قواعد استعجالی یا جزئی را در اختیار می‌نهند؛ ولی ملاک یا اصل راهنمای دیگری وجود ندارد. به عبارت دیگر، آن‌ها به تعمیم‌پذیری که از لوازم نظامی اخلاقی و همواره راهنمای افراد در موقعیت‌های مشابه است، توجهی نکرده‌اند. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۶۲)

نتیجه‌گرایی اخلاقی

نتیجه‌گرایی که به آن اخلاق غایت‌گرا یا اخلاق پیامدگرا نیز گفته می‌شود، با این عقیده آغاز می‌شود که ارزش‌هایی وجود دارند که مقدم بر اخلاق هستند؛ به عبارت دیگر، حتی اگر هیچ درستی و نادرستی اخلاقی وجود نداشته باشد، همواره بعضی چیزها خوب و بعضی چیزها بد خواهند بود. (Darwall, 2003, p.1)

براین اساس، نتیجه‌گرایی یا اخلاق غایت‌گرا^۲ نظریه‌ای در اخلاق هنجاری است که معتقد است، ارزش هر فعل تماماً به نتایج آن وابسته است؛ بنابراین بر آن است که زندگی اخلاقی باید به آینده بنگرد؛ بدین معنی که باید دل‌مشغول پیشینه‌کردن خوبی و کاستن نتایج بد افعال باشد. از نظر نتیجه‌گرایی، عامل تعیین‌کننده درستی یا نادرستی اعمال در نتایج آن‌ها نهفته است. (هولمز، ۱۳۸۹: ۲۶۸)

1-William K Frankena.
2-Teleological Ethics.

نتیجه‌گرایی مانند وظیفه‌گرایی به دو قسم عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم شده است. نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر معتقد است درستی هر عمل، به نتایج مستقیم آن وابسته است؛ اما نتایج مستقیمی که با مجموعه قواعدی مطابق باشند که منجر به نتایج بهتر نسبت به اعمال بدیل دیگر باشد. نتیجه‌گرایی عمل‌نگر، عمل درست را عملی می‌داند که نسبت به اعمال مشابهی که فاعل می‌تواند انجام دهد، نتایج بهتری دربرداشته باشد. (Bunnin & James, 2003, p.9)

نتیجه‌گرایی برخلاف وظیفه‌گرایی به ذات عمل توجه نمی‌کند. ارتکازهای اخلاقی ما ظلم را عملی قبیح و نادرست می‌دانند، حتی اگر نتایج خوبی برای ما به همراه داشته باشد؛ بنابراین نیازمند نظریه‌ای هستیم که در آن واحد هم تقیصه نظریه نتیجه‌گرایی (بی‌توجهی به ذات عمل) و هم تقیصه نظریه وظیفه‌گرایی (بی‌توجهی به نتیجه عمل) را برطرف کرده و بتواند ما را به هنگام تصمیم‌گیری در مواجهه با تعارض‌ها یاری کند. (اترک، ۱۳۹۲: ۱۲)

وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا و حل تعارض مطرح‌شده براساس آن

همان‌طور که گفته شد، نتایج اعمال نیز علاوه بر ذات آن‌ها، در درستی و نادرستی اعمال دخیل هستند؛ اما این سؤال که در مقام تعارض این دو اصل با یکدیگر، کدام یک از اولویت بیشتری برخوردار است، از سوی دو نظریه مذکور بی‌پاسخ خواهد ماند. ویژگی مهم وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا که نظریه تلفیقی به حساب می‌آید، تعیین اولویت بین اصل نتیجه و اصل وظیفه و نظام‌مندساختن رابطه آن‌هاست تا فاعل اخلاقی را در موقعیت‌های مختلف تصمیم‌گیری هدایت کند. (همان، ۱۳)

بنابراین، این نظریه برخلاف نظریه‌های قبلی، در انجام دادن اعمال، هم به نتیجه و هم به وظیفه توجه می‌کند؛ از این رو در حل تعارض‌های اخلاقی، نظریه‌ای کارآمد است. تعارضی که در این مقاله مطرح شده است، وظیفه ناشی از حقی است (حق دانستن عموم) که در نتیجه با وظیفه ناشی از حق دیگر (حق حریم خصوصی) در تعارض قرار می‌گیرد. براساس نظریه وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا، اولویت‌بندی حقوق بدین شرح است:

وقتی عملی را که می‌خواهیم انجام دهیم، موضوع حکمی اخلاقی نباشد، معمولاً تصمیم‌گیری ما براساس نتیجه است؛ اما هنگامی که عمل ما موضوع حکمی اخلاقی می‌شود و مصداقی از انصاف یا ظلم واقع می‌شود، اصل نخستین، اصل وظیفه است که براساس حسن و قبح ذاتی اعمال، در نگاه نخست، وظیفه ما را مشخص می‌کند. پس از شناخت وظیفه در نگاه نخست:

اگر وظیفه در نگاه نخست ناشی از حق، با نتیجه‌ای وظیفه‌نگر در تعارض است؛ یعنی اگر بخواهیم به وظیفه خود عمل کنیم، موجب نقض وظیفه دیگر خواهیم شد، به این شیوه عمل می‌کنیم که اگر وظیفه در نگاه نخست ناشی از حق، موجب نقض وظیفه ناشی از حق دیگر شود، در این صورت دو وظیفه ناشی از حق با یکدیگر در تعارض هستند؛ در این گونه مواقع در صورت امکان باید سعی در جمع هر دو وظیفه کرد؛ اما در صورت ممکن نبودن، باید جانب وظیفه ناشی از حق قوی‌تر را گرفت. متأسفانه به دلیل تنوع و تکرر شرایط عمل و موقعیت‌های جزئی که پیش می‌آیند، ملاکی کلی برای تشخیص این قوت و اولویت نمی‌توان ارائه کرد و فاعل اخلاقی خود باید برحسب نمونه، با تفکر در جهات مختلف هر دو امر وظیفه و سنجش شرایط، تشخیص دهد که کدام وظیفه مهم‌تر است. فاعل هرچه از علم و حکمت بیشتری

برخوردار باشد، بهتر می‌تواند وظیفه مهم‌تر را تشخیص دهد؛ ولی از باب تسهیل در تصمیم‌گیری می‌توان چنین اولویت‌هایی ارائه کرد:

در تعارض حق خود با حق دیگران، حق دیگران مقدم بر حق خود است و در تعارض حقوق انسان‌های دیگر با هم، می‌توان وظایف اخلاقی را براساس تعداد یا شخصیت صاحبان حق اولویت‌بندی کرد. مسلماً حق چند فرد، مقدم بر حق یک فرد است. همچنین، گاهی اولویت‌بندی وظایف می‌تواند براساس شخصیت صاحبان حق باشد؛ برای مثال حق والدین، خویشاوندان، دوستان و آشنایان، مقدم بر حق افراد ناآشنا و غریبه است؛ یا حق مسلمان مقدم بر حق کافر است. علاوه بر آن، در تعارض انواع حق با یکدیگر، حق دینی مقدم بر حق جانی و مالی است؛ حق جانی مقدم بر حق مالی و حق الناس مقدم بر حق خداست. (همان، ۱۹-۲۱)

وظیفه روزنامه‌نگار در نگاه نخست، دادن اطلاعات به مردم است و مردم نیز حق دارند این اطلاعات را داشته باشند؛ بنابراین این وظیفه روزنامه‌نگار، وظیفه ناشی از حق است؛ اما گاهی نتیجه عمل به این وظیفه از سوی روزنامه‌نگار، نقض حریم خصوصی دیگران است که برای آن‌ها حق مسلمی به حساب می‌آید و در نتیجه از این طریق آسیب خواهند دید. اینجاست که تعارض، خود را می‌نمایاند. براساس مطالب مطرح شده از دیدگاه وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا، تعارض مذکور را به این صورت می‌توان برطرف کرد که روزنامه‌نگار بتواند به وظیفه در نگاه نخست عمل کرده، بدون اینکه حریم خصوصی دیگران را نقض کند؛ بنابراین، اگر بین این دو حق جمع کرده و با حداقل تجاوز به حریم خصوصی دیگران، وظیفه خود را به انجام برساند، خیلی خوب است؛ اما اگر چنین وضعیتی مقدور نباشد، باید شرایط را

بسنجد و وظیفه مهم‌تر را براساس شناسایی حق قوی‌تر تشخیص داده و طبق آن عمل کند.

انتخاب مهم‌ترین وظیفه روزنامه‌نگار درباره این موضوع باید به این طریق انجام گیرد که اگر حقی از مردم ضایع شده است، مانند جایی که شخصی از مردم کلاهبرداری کرده و مال آن‌ها را تصاحب کرده است، مانند آنچه در طرح بحث ذکر کردیم، در این صورت روزنامه‌نگار وظیفه دارد این موضوع را به اطلاع مردم برساند و اطلاعات خصوصی مجرم را در اختیار آن‌ها بگذارد تا از این طریق اگر دستگیر نشده باشد، به دستگیری او کمک کند یا اگر به دام افتاده است، دیگر مال‌باختگان، مطلع شده و برای بازپس گرفتن مال خود، به مراجع قضایی مراجعه کنند.

هر فردی حق حیات دارد و هیچ‌کس حق ندارد به دیگری آسیب وارد کند؛ بنابراین اگر موضوع در ارتباط با شخصی باشد که پنهان کردن آن می‌تواند جان انسان‌ها را به خطر بیندازد، باید در صورت مطلع شدن روزنامه‌نگار، آن را به اطلاع مردم نیز برساند و آن‌ها را از این موضوع آگاه کند. برای مثال، اگر فرد جانی و خطرناکی از زندان فرار کند یا اینکه وجود چنین فردی در جامعه تصدیق شده باشد، باید حریم خصوصی چنین فردی را نقض کرد و به وظیفه در نگاه نخست خود عمل کرد. یا اگر شخصی به بیماری واگیرداری مبتلاست که دیگران را در خطر ابتلا به این بیماری قرار می‌دهد، نقض حریم خصوصی آن فرد مجاز است. شخصی که به عنف تجاوز کرده و نیز کسی که به اعتقادات مردم هتک حرمت کرده است نیز چنین وضعیتی دارد.

شخصی که به ملت و وطن خود خیانت کرده و برضد آن‌ها با بیگانگان و در راستای اهدافشان همکاری کرده و بدین طریق به آن‌ها خسارت وارد کرده است، تجاوز به حریم خصوصی او مشروط به این است که او آگاهانه مرتکب چنین عملی شده است؛ اما اگر اثبات شد که او اغفال یا از او سوءاستفاده شده است، نقض حریم خصوصی او تنها تا جایی مجاز است که بی‌گناهی او را ثابت کند.

البته باید دانست که در مثال‌های ذکر شده تعداد صاحبان حق را می‌بایست در نظر گرفت و در تصمیم‌گیری خود، آن‌ها را لحاظ کرد، به این صورت که اگر مال‌باخته یک نفر باشد و کسانی که حریم خصوصی آن‌ها باید نقض شود، ده نفر باشند و حق ضایع شده چندان مهم نباشد، تجاوز به حریم خصوصی درست نخواهد بود.

در مثال‌های ذکر شده و مانند آن، وظیفه روزنامه‌نگار، نقض حریم خصوصی و دادن اطلاعات به مردم است؛ اما در جایی که تجاوز به حریم خصوصی دیگران دردی را دوا نمی‌کند و در راستای بازپس گرفتن حق مهم‌تری نباشد، حریم خصوصی محترم بوده و به آن نباید متعرض کرد.

بنابراین در راستای پاسخ‌گویی به سؤالات مطرح شده در موقعیت‌هایی که در طرح مسئله به آن‌ها اشاره شد، باید گفت همان‌طوری که هاجز معتقد است (foreman, 2010, p.231)، درست است که حریم خصوصی حق مهمی است؛ اما مطلق نیست و در تعارض با حقوق مهم‌تر افراد جامعه، باید آن را زیر پا گذاشت؛ زیرا نتیجه‌ای که از این طریق حاصل می‌شود، به مراتب بیشتر است و عموم مردم در این باره حق دارند بدانند چه کسی از آن‌ها کلاهبرداری نموده و مال آن‌ها را تصاحب کرده است. در این میان حق مردم قوی‌تر است.

از این رو، وظیفه روزنامه‌نگار در این باره، عمل به وظیفه در نگاه نخست خود، یعنی دادن اطلاعات درباره مجرم به مردم است.

در موقعیت دوم، درست است که مردم حق دارند بدانند؛ اما حق ندارند همه چیز را بدانند. باید نیاز به دانستن را از کنجکاوی تفکیک کرد. نیاز و کنجکاوی دو مقوله متمایز از یکدیگر هستند. اطلاعات مدنظر مخاطبان درباره هنرمندی که به او علاقه‌مند هستند، تنها حس کنجکاوی آن‌ها را ارضا می‌کند. مردم در این باره مُحِق نیستند. حوزه خصوصی را در صورتی می‌توان نقض کرد که پای حقی قوی‌تر در میان باشد یا بتوان بدین وسیله حقی را برای مردم پس گرفت؛ اما هواداران هنرمند مذکور، نیازی به داشتن اطلاعات بیشتر راجع به هنرمندی که به او علاقه‌مندند، ندارند؛ پس لازم نیست روزنامه‌نگار به حوزه خصوصی دیگران وارد شود و برای دیگران مزاحمت ایجاد کند.

نتیجه‌گیری

روزنامه‌نگاری، حرفه‌ای است که مسئولیتی مهم را در آگاهی‌بخشی مردم به‌دوش می‌کشد و بیش از هر حرفه دیگری، نیازمند اصول اخلاقی است؛ اصول اخلاقی که راهنمای عمل دست‌اندرکاران آن در راستای گرفتن تصمیمات مهم در امر روزنامه‌نگاری است. اصول اخلاقی گاهی با یکدیگر در مقام عمل در تعارض قرار می‌گیرند و تصمیم‌گیری را برای روزنامه‌نگاران سخت و دشوار می‌کنند. روزنامه‌نگاران درباره تعارض میان حق دانستن عموم و حق داشتن حریم خصوصی، با تعارض روبه‌رو می‌شوند. بنابراین، روزنامه‌نگار نیازمند نظریه‌ای است که با استفاده از آن، قادر باشد تعارض‌های اخلاقی را در مقام عمل، برطرف کند. از میان نظریه‌های

مطرح شده در شاخه هنجاری فلسفه اخلاق، وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا که تقریری جدید از نظریه وظیفه‌گرایی و به بیان بهتر، نظریه‌ای تلفیقی به حساب می‌آید، می‌تواند گزینه خوبی برای حل تعارض‌های اخلاقی باشد که فاعلان اخلاقی در موقعیت‌های سخت تصمیم‌گیری با آن‌ها مواجه می‌شوند.

وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا در ارزیابی درستی و نادرستی اعمال، هم اصل نتیجه و هم اصل وظیفه را دخیل دانسته و رابطه میان این دو اصل را نظام‌مند نموده و آن‌ها را اولویت‌بندی کرده است تا فاعل اخلاقی در مقام عمل در برخورد با تعارض‌های اخلاقی متحیر نمانده و بتواند وظایف خود را با در نظر گرفتن حقوق مهم‌تر به انجام برساند. براساس وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا، حق حریم خصوصی مطلق نیست و در تعارض با حق مهم‌تر عموم‌کنار گذاشته می‌شود. علاوه بر آن، حق دانستن عموم نیز مطلق نیست و درباره آن باید نیاز را از کنج‌کاوی تفکیک کرد و اگر میل به دانستن عموم مبتنی بر «نیاز» و «حق» نباشد، حق حریم خصوصی همچنان پابرجاست و در مقام عمل مقدم است و ارجحیت دارد.

منابع

۱. اترک، حسین، ۱۳۹۲، «تقریری جدید از وظیفه‌گرایی نتیجه‌گرا»، فصلنامه تأملات فلسفی، سال سوم، شماره نهم، صص ۹-۲۷.
۲. انصاری، باقر، ۱۳۸۶، حقوق حریم خصوصی، تهران: سمت.
۳. علیا، مسعود، ۱۳۹۱، فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق، تهران: هرمس.
۴. غمامی، محمد مهدی، ۱۳۹۰، «حق دانستن؛ مهم‌ترین مبانی شهر شهروندمدار»، رصد، پایگاه تحلیلی پژوهش روزنامه خراسان.
۵. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۶. فولادی، محمد، ۱۳۸۷، اخلاق روزنامه‌نگاری، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۷. فولادی، محمد، ۱۳۸۶، «اخلاق روزنامه‌نگاری آسیب‌ها و چالش‌ها»، مجله معرفت، سال شانزدهم شماره ۱۲۳، صص ۱۱۹-۱۴۸.
۸. معتمدنژاد، کاظم، «اصول اخلاقی حرفه روزنامه‌نگاری»، فصلنامه رسانه، سال هفدهم، شماره ۲، صص ۳۱-۷۶.
۹. هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۹، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ سوم.
10. Becker, Lawrence, 2001, *Encyclopedia of Ethics*, V.2, London & New York, Routledge, 2nd edition.
11. Bayles, Michael. D., 1968, *Contemporary Utilitarianism*, New York, Library of Congress Catalog Card Number 68.
12. Bork, R., 1990, *The Tempting of America: The Political Seduction of the Law*, New York: Simon and Schuster.

13. Bunnin, Nicholas & James, E.P. 2003, *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell Publishing, Second Edition.
14. Bunnin, Nicholas & Yu, Jiyuan, 2004, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.
15. Craig, Edward, 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge.
16. Darwall, Stephen, 2003, *Consequentialism*, London, Blackwell Publishing, First Edition.
17. Decew, Judith, 2013, *Privacy*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy.
18. forman, gene, 2010, the ethical journalist making responsible decision in the pursuit of news, wiley-blakwell.
19. Gavison, R., 1980, "Privacy and the Limits of Law", Yale Law Journal, 89: 421-71.
20. Lyons, David, 2002, *Forms and limits of utilitarianism*, New York, Oxford University Press.
21. MacKinnon, C., 1989, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press.
22. Thomson, J., 1975, "The Right to Privacy", *Philosophy and Public Affairs*, 4: 295-314.
23. Volkman, Richard, 2003, *privacy and Life, Liberty, Property, Ethics and information Technology*, Kluwer Academic Publishers, pp.199-210.

24. Westin, A., 1967, *Privacy and Freedom*, New York, Atheneum.
25. Warren, S. and Brandeis, L., 1890, “*The Right to Privacy*,” *Harvard Law Review*, 4: 193–220.

مقدمه‌ای بر اخلاق مالکیت معنوی در کتابخانه دیجیتال

نیره جعفری فر*

چکیده

برای هر پدیدآورنده اثری، دو گونه حق در نظر گرفته می‌شود: (۱) حق مادی؛ (۲) حق معنوی. حق مادی این است که مُزد زحمات پدیدآورنده از آن خود او باشد و شخص دیگری از آن سوءاستفاده نکند. حق معنوی که گاه حق اخلاقی نیز به آن اطلاق می‌شود، با عنوان "مالکیت معنوی" شناخته می‌شود. و از مقدس‌ترین انواع مالکیت‌ها است که محدود به زمان و انتقال‌پذیر نیست. با پیشرفت علم و تکنولوژی و به‌ویژه اینترنت، تحولاتی در صنعت نشر اطلاعات رخ داده است که این تغییرات باعث ناکارآمدی قوانین مربوط به این عرصه شد. با توجه به اینکه از الزامات اصول اخلاق حرفه‌ای کتابداری، احترام به حق مؤلف و مالکیت معنوی و تلاش در راستای رعایت آن در هر

*- کارشناس ارشد علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه قم.

jafarinayere@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۱۵

شرایطی، احترام به حقوق مراجعان در مورد محرمانه بودن اطلاعات مربوط به آنها، حفاظت از مجموعه و فراهم کردن امکان دسترسی همه کاربران به اطلاعات مورد نیازشان است. این مقاله به سبب نبود قوانین لازم درباره مالکیت معنوی در فضای دیجیتال، با استفاده از روش سندی (کتابخانه‌ای)، منابع مرتبط را واکاوی و به یافته‌های آنها استناد کرده است تا با ارائه رویکردی اخلاقانه درباره مسئله مالکیت معنوی، به تبیین تعهدات اخلاقی کتابخانه‌های دیجیتالی در سه مبحث کلی تعهدات اخلاقی در خصوص صاحبان آثار، تعهدات اخلاقی در خصوص کاربران و تعهدات اخلاقی در خصوص مجموعه کتابخانه دیجیتالی بپردازد.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، مالکیت معنوی، کتابخانه دیجیتالی، فضای مجازی، اخلاق حرفه‌ای.

مقدمه

یکی از مفاهیم مهم و اساسی که امروزه با پیشرفت علم و تکنولوژی و به ویژه اینترنت درباره مالکیت مطرح می‌شود، بحث مالکیت معنوی است. در نگاهی کلی، مالکیت معنوی به حقی اطلاق می‌شود که هر فرد خلاق، هنرمند، طراح و نویسنده شایسته آن است؛ از این رو، آثار غیرمادی که با تلاش فراوان به وجود می‌آیند و در ظاهر، جنبه مادی ندارند، به واسطه مالکیت معنوی حمایت می‌شوند و هم‌چنین باعث می‌شود علم و انگیزه در جامعه پیشرفت کند و حقوق افراد صاحب اثر حفظ شود.

مالکیت معنوی، امروزه به اندازه‌ای اهمیت دارد که دیگر تقسیم‌بندی حق به دو گونه عینی و دینی، تقسیم‌بندی کاملی نیست و طبیعت این حقوق ایجاب

می‌کند که آن‌ها را به سه دسته عینی، دینی و معنوی تقسیم کنیم؛ زیرا مالکیت معنوی، حق مالکیت معمولی نیست، بلکه احترام و اعتباری به مراتب بیشتر از مالکیت مادی و عادی دارد؛ چرا که حقوق فکری و مالکیت ناشی از آن، محصول فکر و ابتکار عقلی انسان است که با روح و روان وی بستگی کامل دارد و شخصیت صاحب تفکر در اثر پدید آمده متبلور شده است؛ لذا مقایسه‌شدنی با مالکیت مادی نیست و باید اعتبار بیشتری داشته باشد و از هر جهت حمایت شود. به همین سبب است که مالکیت معنوی را می‌توان مقدس‌ترین مالکیت دانست؛ چرا که مالکیت معنوی، ناشی از عقل و فکر صاحب اثر است، برخلاف مالکیت مادی که اصولاً مالک در ساخت و ایجاد آن نقشی ندارد.

مطابق با این تعریف، هویت و اطلاعات شخصی افراد و سازمان‌ها هم بخشی از مالکیت معنوی محسوب می‌شوند. مالکیت معنوی را حداقل از سه بُعد اقتصادی، حقوقی و اخلاقی می‌توان بررسی کرد و از سه زاویه درآمدآفرینی، مرزهای حقوقی و ارزشی می‌توان تحلیل کرد؛ اما تحلیل‌گران، از نگاه اخلاقی کمتر به آن پرداخته‌اند (اسلامی، ۱۳۸۰: ۵۳). حقیقت آن است که اخلاق نتوانسته است به همراه فناوری اطلاعات رشد و توسعه نماید (امیرخانی، وحدت، خضریان، ۱۳۸۹: ۶۰).

از سویی در طی چند دهه اخیر جهت پاسخگویی به نیازهای دنیای جدید، در صنعت نشر اطلاعات با رشد روزافزون نشر و انتقال اطلاعات از طریق رسانه‌ها و در محیط‌های دیجیتال هستیم (مطلبی، ۱۳۸۶: ۱۳۷). به همین سبب قوانین مالکیت معنوی با ورود تکنولوژی نوین و تغییراتی که در اشاعه اطلاعات به وجود آمد، نیازمند بازنگری شده است. هرچند از زمان

توسعه چاپ تاکنون همواره این قانون توسعه یافته است؛ اما فرم‌ها و شکل‌های تازه آثار و تغییر شکل آن‌ها به یکدیگر بدون تغییر در ماهیت و کیفیت کار موجب سردرگمی در قوانین مربوطه در این زمینه شده است (سیهر، ۱۳۸۱: ۲۸).

با توجه به اینکه از الزامات اصول اخلاق حرفه‌ای کتابداری، احترام به حق مؤلف و تلاش برای رعایت آن در هر شرایطی، احترام به حقوق مراجعان در مورد محرمانه‌بودن اطلاعات مربوط به آن‌ها، حفاظت از مجموعه و فراهم کردن امکان دسترسی همه کاربران به اطلاعات مورد نیازشان است (کاظم‌پور، اشرفی‌ریزی، طاهری، ۱۳۹۰: ۸۰۱)؛ از این‌رو، به سبب نقصان قوانین مربوط به این موضوع برای صاحبان صنایع ضبط دیجیتالی مانند کتابخانه‌های دیجیتالی، چالش‌های فراوانی ایجاد شده است.

با توجه به اینکه محیط دیجیتال، شکل دیگری از جهان واقعی است، عناصر اولیه این دو جهان، مشترک هستند و فقط چگونگی، جنس و نقش این عناصر با یکدیگر متفاوت است. پس اصول اخلاقی حاکم و مهارت‌های فنی و رفتاری که لازمه تعامل در این محیط‌ها است، با وام گرفتن از فضای واقعی وارد این فضا خواهند شد و اصول اخلاقی حاکم با گذر زمان تغییر نکرده است (بزرگواری، ۱۳۸۸). این مقاله به سبب نبود قوانین لازم درباره مالکیت معنوی در فضای دیجیتال، با ارائه رویکردی اخلاقانه در پی آن است تا با پاسخ به سؤالات زیر، کتابخانه‌های دیجیتالی را در این باره یاری نماید:

۱. با لحاظ مالکیت معنوی، کتابخانه دیجیتالی چه تعهدات اخلاقی درقبال صاحبان آثار دارد؟

۲. با لحاظ مالکیت معنوی، کتابخانه دیجیتالی چه تعهدات اخلاقی

درقبال کاربران دارد؟

۳. با لحاظ مالکیت معنوی، کتابخانه دیجیتالی چه تعهدات اخلاقی در قبال مجموعه دارد؟

پیشینه تحقیق

درباره موضوع پژوهش حاضر، به طور خاص مطالعه جدی صورت نگرفته است؛ ولی تحقیقات متعددی به صورت پراکنده، مبحث مالکیت معنوی را بررسی کرده‌اند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

کریم پور (۱۳۹۳) در پایان‌نامه‌ای درباره حق مالکیت بر محصولات الکترونیکی در آموزش مجازی، به اثبات مالکیت بر محصولات الکترونیکی برای پدیدآورندگان و حمایت‌های قانونی برای مالکان این محصولات پرداخته و با اتکاء به قوانین و نظریه‌های فقهی که در باب مالکیت معنوی در خصوص حمایت از مؤلفان، مصنفان و... وجود دارد، مسؤولیت مدنی و ضمانت اجراهای حقوقی برای برخوردارهای لازم در برابر متخلفان این قوانین را تشریح کرده است.

رضوی (۱۳۹۱) در پایان‌نامه خود، با عنوان «ضمانت اجراهای حقوقی تعدی به داده‌پیام‌های الکترونیکی» نشان داد که تمامی اطلاعات ذخیره و پردازش شده با وسایل الکترونیکی و فناوری‌های نوین، هرچند از حمایت قانون‌گذار برخوردار می‌شوند، اما در رأس این مجموعه داده‌های حاوی حقوق مؤلف، سازمان‌ها، نام‌های افراد، از لحاظ قانونی دارای حریم خصوصی اطلاعاتی هستند که با نقض، نفوذ، تغییر، انتشار، انتقال توسط ویروس‌های رایانه‌ای، مورد تعدی قرار می‌گیرد. مسؤولیت مدنی ناشی از تعدی به داده‌پیام‌های الکترونیکی حمایت شده، علی‌الاصول مبتنی بر تقصیر

است. زیان‌دیده در اکثر موارد برای اثبات تقصیر عامل زیان با دشواری و در دسترس نبودن ادله اثباتی روبه‌رو می‌شود که این امر گاهی منجر به جبران‌نشدن خسارت‌ها می‌شود و در مواردی هم که شناسایی و اعمال ضمانت اجرا میسر است، قانون‌گذار، ضمانت اجرای کافی در نظر نگرفته و تعدی را با اخطار، توقیف مجوز، جریمه نقدی خاتمه می‌دهد. وی برای رویارویی با این مشکل، ترویج فرهنگ تکنولوژی همراه با بالا بردن سطح حفاظتی داده‌پیام‌ها و استفاده از دانش متخصصان حقوقی در فرآیند تدوین قوانین حقوقی را پیشنهاد داده است.

در پایان‌نامه دیگری از اولیایی (۱۳۹۱) با عنوان «بررسی فقهی و حقوقی مالکیت معنوی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام» مشخص می‌شود که موضوع حفظ مالکیت معنوی که در نتیجه گسترش ارتباطات از طریق شبکه جهانی اینترنت و قابلیت دسترسی سریع و آسان به تمامی اطلاعات و سوءاستفاده برخی افراد از آثار و دستاوردهای دیگران است، اعتبار بیشتری دارد. به همین سبب، به بررسی فقهی و حقوقی مالکیت معنوی با نگاهی به دیدگاه و آرای فقهی حضرت امام خمینی علیه السلام پرداخته است.

ملکی سورکی (۱۳۸۸) در تحقیق خود نشان داده است که رعایت حقوق مالکیت معنوی (فکری) بر اختراع، انتقال تکنولوژی و رشد اقتصادی تأثیر بسزایی دارد و یافته‌های پایان‌نامه عرب‌زاده (۱۳۸۷)، بیانگر آن بود که فقدان این مقررات باعث می‌شود، نرم‌افزارهای رایانه‌ای به سهولت و غیرمجاز تکثیر و باعث ضرر مبتکران و پدیدآوردگان این آثار در فضای مجازی شوند و از سویی دیگر، بهره‌وری منصفانه از آن برنامه‌ها محقق نشود. نتایج پایان‌نامه رحیمی (۱۳۸۴)، درخصوص مبانی فقهی و حقوقی مالکیت معنوی نشان داد،

همه فقهای اسلام بر پذیرش بُعد معنوی یا اخلاقی حقوق مالکیت معنوی اتفاق نظر دارند.

از سویی، در پژوهش‌های حوزه کتابداری، تاکنون مبحث مالکیت معنوی به صورت اخص بررسی نشده است. فقط در آثاری از تاج‌الدینی و همکارانش (۱۳۹۰)، اسداغی (۱۳۹۰)، هاشمی‌نسب (۱۳۸۹)، اسفندیاری‌مقدم و حسنلو (۱۳۸۹)، ماتیز و فایلس^۱ (۲۰۰۸)، فایلس^۲ (۲۰۰۷)، استفان مگینو^۳ (۲۰۰۱) که کوشیده‌اند در تحقیقاتشان به اخلاق حرفه‌ای در حوزه علم اطلاعات جایگاه ویژه‌ای بدهند، این موضوع به صورت خیلی مختصر پرداخته شده است.

مرور پیشینه‌های پژوهش نشان می‌دهد که پژوهش‌های انجام‌شده درباره مالکیت معنوی، در اکثر موارد بُعد قانونی مالکیت معنوی را بررسی کرده‌اند که این امر خود دلیلی بر کمبود قوانین حاکم است و در اغلب تحقیقات حوزه کتابداری که درباره اخلاق حرفه‌ای انجام شده است، موضوع مالکیت معنوی به صورت خیلی جزئی بحث و کنکاش شده است. هم‌چنین پژوهش‌هایی که به بررسی جنبه اخلاقی مبحث مالکیت معنوی در فضای دیجیتال پرداخته باشند، کمتر دیده می‌شوند و مربوط به سال‌های اخیر هستند که این امر نشان از نوظهوربودن مبحث حاضر است.

با توجه به اینکه کتابخانه‌های دیجیتال در ایران نوپا هستند، تاکنون پژوهشی که به طور جامع به مقوله مالکیت معنوی در کتابخانه دیجیتال

1-Mathiesen & Fallis.

2-Fallis.

3-Stephenalmagno.

پرداخته باشد، انجام نشده است؛ از این رو، در این مقاله بر آن شدیم تا با استفاده از روش سندی (کتابخانه‌ای)، منابع مرتبط بررسی و به یافته‌های آن‌ها به‌عنوان شاهد استناد کنیم.

مالکیت معنوی در فضای مجازی

امروزه فضای وب، محیطی را فراهم آورده تا همگان بتوانند اطلاعات خود را در معرض دید و استفاده دیگران قرار دهند. همین ویژگی و فراگیر بودن آن باعث شده تا افراد جهت کسب اطلاعات مورد نیاز خود، به وب مراجعه کنند و با استفاده از اینترنت به اطلاعات مورد نیاز خود دست یابند (علیپور حافظی، ۱۳۹۰: ۹).

حق مالکیت معنوی، یکی از موضوعاتی است که با رشد و توسعه علم و تکنولوژی در جهان امروزی به وجود آمد و به سرعت در کانون توجه اندیشمندان قرار گرفت. شاید مهم‌ترین عامل به وجود آمدن حق یادشده، پدیده ارتباطات و گستره دانش مبادلاتی در دنیاست که موجب نقل و انتقال اطلاعات و علوم جوامع مختلف بشری در زمان‌های بسیار کوتاه و محدود شده است. استفاده غیرمسئولانه از این منبع ارتباطی، تهدید بزرگی برای جامعه محسوب می‌شود. این مسئله در حوزه مالکیت معنوی در فضای مجازی و در زمینه‌های حریم خصوصی افراد و سازمان‌ها، امنیت اطلاعات موجود در فضای وب و حق مؤلف چالش‌هایی را ایجاد کرده است. شبکه جهانی اینترنت از دو طریق به اهمیت توجه به حق مالکیت معنوی دامن زده است:

الف - تبادل آثار علمی و نظری به وجود آمده در جهان که لزوماً حقوق پدیدآورندگان در این میان لحاظ شده است.

ب - سوءاستفاده‌های متعدد از حریم خصوصی افراد و سازمان‌ها و امنیت اطلاعات که دغدغه‌هایی را برای پدیدآوردگان و تولیدکنندگان اطلاعات در اینترنت به وجود آورده است.

از این رو، نخست در کشورهای توسعه‌یافته و مهد این پدیده نوین و پس از آن در سایر کشورهای دنیا، تدوین و تصویب قوانین و مقرراتی برای حفظ حقوق و مالکیت معنوی مؤلفان و پدیدآوردگان آثار فکری و هنری آغاز شد.

در ایران نیز، طی سال‌های اخیر شاهد تصویب مقرراتی در این زمینه بوده‌ایم که البته نقص و کاستی‌های متعددی داشته است. از سوی دیگر، عمده‌ترین مشکلی که در کشور با آن روبه‌رو هستیم، اجرانشدن قانون و نبود سازوکارهایی لازم برای اجرای این قانون است. این امر فراموش شده و نهادها و دستگاه‌های مسؤل در این زمینه کم‌کاری کرده‌اند (روزنامه رسالت، ۱۳۸۹: ۵).

در چنین شرایطی، تنها سازوکاری که می‌توان در زمینه رعایت مالکیت معنوی در فضای مجازی در نظر گرفت، داشتن رویکرد اخلاقی در این مسئله است؛ چرا که اگر کاربران اینترنت توانایی رفتارکردن به شیوه اخلاقی را داشته باشند، هیچ تضمینی وجود ندارد که آن‌گونه عمل کنند، مگر اینکه آن‌ها قصد اخلاقی عمل کردن داشته باشند. در واقع، در موقعیتی که کنترل بیرونی در زمینه استفاده از اطلاعات در فضای مجازی کم‌رنگ است، داشتن رویکرد اخلاقی از سوی صاحبان صنایع ضبط دیجیتال مانند کتابخانه‌های دیجیتالی در این زمینه می‌تواند نوعی کنترل درونی را ایجاد کند و از بروز بسیاری از مشکلات جلوگیری کند (تولایی، ۱۳۸۸: ۴۷).

ضرورت توجه کتابخانه‌های دیجیتالی به مالکیت معنوی

امروزه وب و استفاده از محتوای موجود در آن عمومیت یافته است. در حقیقت نخستین منبع برای کسب اطلاعات و پاسخ‌گویی به نیازهای افراد، جست‌وجو در وب و استفاده از محتوای آن است، در حالی که چند سال پیش، کتابخانه‌ها از چنین موقعیتی نداشتند. هرچند همه نوع اطلاعاتی در وب وجود دارد، اما متأسفانه غالب اطلاعات موجود در وب داوری نمی‌شوند؛ بنابراین، در محیط وب بسیاری از اطلاعاتی ماهیتاً اطلاعات نادرست یا ذاتاً اطلاعات مغرضانه هستند. با این وجود، بسیاری از افراد در وهله اول به این منبع اطلاعاتی مراجعه می‌کنند.

اطلاعات موجود در کتابخانه‌ها حتماً باید از فیلتری با عنوان انتخاب و مجموعه‌سازی عبور کنند و سپس سازماندهی شوند. این درحالی است که اطلاعات موجود در وب فارغ از این دو ویژگی ذاتی کتابخانه‌ها هستند. با توجه به اینکه اصولاً می‌توان گفت محیط وب این امکان را فراهم ساخته تا هر کس بتواند در آن به اشاعه اطلاعات بپردازد، پس کتابخانه‌ها نیز می‌توانند اطلاعات خود را از طریق وب اشاعه دهند و کاربران خود را تحت کنترل درآورند (علیپور حافظی، ۱۳۹۰: ۲۱).

به همین سبب کتابخانه‌ها برآن شدند تا با استفاده از موقعیت‌ها و امکانات حاصل از فناوری‌های نوین، حضور مؤثری در وب داشته باشند؛ این‌گونه کتابخانه‌ها که در فضای اینترنت فعالیت دارند، با عنوان کتابخانه‌های دیجیتالی شناخته می‌شوند؛ اما هم‌زمان با حضور کتابخانه‌ها در فضای دیجیتال، چالش‌های زیادی نیز فراروی آن‌ها قرار گرفته است. یکی از این چالش‌ها بحث مالکیت معنوی در فضای مجازی است. با توجه به اینکه کتابخانه‌های

دیجیتالی نیز یکی از عناصر موجود در وب محسوب می‌شوند، از این‌رو، مالکیت معنوی این مراکز با توجه به رایج شدن بی‌اخلاقی‌های گسترده‌ای مانند هک، دسترسی غیرمجاز به اطلاعات، ویروس‌ها، کلاهبرداری و جعل رایانه‌ای و موارد مشابه که در فضای مجازی صورت می‌گیرد، مورد تهدید قرار گرفته است (پورقهرمانی، ۱۳۹۱؛ ترکمن، احمدی، ۱۳۸۵). به همین سبب، توجه به مبحث مالکیت معنوی در کتابخانه‌های دیجیتالی برای رویارویی با عوامل تهدیدکننده از ضروریات است.

تعهدات اخلاقی کتابخانه دیجیتالی در خصوص مالکیت معنوی

علم فناوری اطلاعات، اندکی دیر به عرصه قوانین و رفتارهای اخلاقی وارد شد. قواعد اخلاق حرفه‌ای در علم اطلاعات کوشیده‌اند تا مقرراتی را برای تأمین حد مطلوب ارائه خدمات به کاربران وضع کنند و دستوراتی را برای روابط داخلی علم فناوری اطلاعات مشخص سازند.

از موضوعات مهم تأکیدشده در حوزه اخلاق حرفه‌ای علم اطلاعات، مبحث مالکیت معنوی و احترام به حق مؤلف و تلاش برای رعایت آن در هر شرایطی، احترام به حقوق مراجعان درباره محرمانه‌بودن اطلاعات آن‌ها، حفاظت از مجموعه و فراهم کردن امکان دسترسی همه کاربران به اطلاعات مورد نیازشان است (دایره المعارف کتابداری، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

با انقلاب در عرصه اطلاعات و فراگیر شدن این تفکر که همه چیز از طریق وب در دسترس است، چالش‌های جدیدی پیش‌روی اخلاق سنتی و حرفه‌ای در علم اطلاعات ایجاد شده است. یکی از چالش‌های اخلاقی مطرح در فضای مجازی که به عبارتی جز مبانی آن شمرده می‌شود، نقض اصول و

قواعد مالکیت معنوی است. اصول و قواعد اخلاقی مطرح علم اطلاعات در فضای مجازی، به حوزه‌هایی مانند مالکیت اطلاعات، حقوق مالکیت فکری، دسترسی آزاد یا محدود به اطلاعات، استفاده از اطلاعات دولتی، حفظ حریم خصوصی و تأمین محرمانگی در جریان بین‌المللی انتقال اطلاعات توجه می‌کند (سهیلی، حقیقی، ۱۳۸۷: ۸۶).

از این رو می‌توان نتیجه گرفت که اصول و قواعد اخلاقی علم اطلاعات در فضای مجازی نه تنها به این نکته اشاره دارد که کتابخانه‌های دیجیتالی باید در فضای مجازی، رفتاری اخلاق‌مدارانه داشته باشند، بلکه می‌توان بخشی از تعهدات اخلاقی کتابخانه‌های دیجیتالی در فضای مجازی را، راهی برای مقابله با بی‌اخلاقی‌های موجود دانست.

کتابداران دیجیتالی برای رویارویی با چالش‌های اخلاقی مطرح در خصوص مالکیت معنوی در عصر فناوری اطلاعات، باید با مسؤلیت‌های اخلاقی خود آشنایی کامل داشته باشند که این امر در سایه فراگیری اصول و قواعد اخلاقی مطرح علم اطلاعات در زمینه مالکیت معنوی در فضای مجازی محقق می‌شود. با توجه به اینکه در حوزه موضوعی مدنظر تاکنون تحقیق جامعی صورت نگرفته است، در ادامه با بررسی و مرور پیشینه‌های مرتبط و با در نظر گرفتن هدفی که هر یک از آن‌ها در پژوهش خود دنبال کرده بودند، مسؤلیت‌های اخلاقی کتابخانه‌های دیجیتالی در زمینه مالکیت معنوی در قالب جدول شماره یک ارائه شده است:

جدول شماره (۱) شناسایی مسؤلیت‌های اخلاقی کتابخانه‌های دیجیتالی در زمینه مالکیت معنوی

| زمینه‌های تأکیدشده | هدف پژوهش | مؤلف | مسؤولیت اخلاقی شناسایی شده نسبت به: |
|---|--|--------------------------------------|-------------------------------------|
| حق مؤلف | آشنایی با اخلاق فناوری اطلاعات | شهریاری (۱۳۹۰) | صاحبان آثار |
| | چگونگی رعایت حق مؤلف در فضای مجازی | لیتمن ^۱ (۲۰۰۱) | |
| | پژوهش در اخلاق حرفه‌ای کتابداری | فرامرز قراملکی و همکارانش (۱۳۹۰) | |
| مذاکره و قرارداد برای انتقال اطلاعات | آشنایی با مذاکره و قرارداد برای منابع اطلاعاتی دیجیتالی | دورانت (۱۳۸۹) | صاحبان آثار |
| | آسیب‌شناسی اخلاق ارتباطات | پورقدی (۱۳۸۸) | |
| دسترسی به اطلاعات | بررسی قوانین سطح دسترسی در کتابخانه‌های دیجیتالی | جیه‌ای و گیوسینگ ^۲ (۲۰۰۱) | کاربران |
| حفظ حریم خصوصی و تأمین محرمانگی اطلاعات کاربران | اقدامات حمایتی از کاربران دیجیتالی | بولن و لویس ^۳ (۲۰۰۲) | |
| | بیان ارزش‌های اخلاقی از نظر متخصصان کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران | موسوی‌زاده (۱۳۸۴) | |
| سازماندهی و حفاظت از مجموعه | پژوهش در اخلاق حرفه‌ای کتابداری | فرامرز قراملکی و همکارانش (۱۳۹۰) | مجموعه |
| | تبیین مدیریت مجموعه منابع الکترونیکی | صمعی (۱۳۸۳) | |
| | تبیین چالش‌های اخلاقی کتابداران دیجیتالی | وریک ^۴ (۲۰۰۰) | |

1-Litman.
2-Jihai, Guoxiang.
3-Bollen, Rick.
4-Orick.

با نگاهی کلی به جدول شماره یک می‌توان تعهدات اخلاقی کتابخانه دیجیتالی را در زمینه مالکیت معنوی در سه مبحث کلی تعهدات اخلاقی نسبت به صاحبان آثار، تعهدات اخلاقی نسبت به کاربران، تعهدات اخلاقی نسبت به مجموعه برشمرد.

تعهدات اخلاقی در خصوص صاحبان آثار

کتابخانه‌های دیجیتالی تحت وب در ایران، دسترسی آزاد به منابع اطلاعاتی در هر قالبی را یک‌جا و در اسرع وقت برای مراجعان و جامعه استفاده‌کنندگان خود فراهم می‌کنند و حتی با اشتراک منابع و پرداخت اجاره‌بهای پایگاه‌های اطلاعاتی معتبر در فضای اینترنت، به ارائه خدمات اطلاع‌رسانی برخط و رایگان می‌پردازند (وحدت، مازندرانی، ۱۳۸۸)؛ از این رو، امروزه نشر الکترونیک به‌طور فزآینده‌ای یکی از کارآمدترین محورهای تأمین و توسعه منابع برای کتابخانه‌های دیجیتالی محسوب می‌شود.

با فراگیر شدن کتابخانه‌های دیجیتالی در آینده‌ای نزدیک، توسعه منابع این نوع کتابخانه‌ها وابستگی زیادی به ناشران الکترونیکی خواهد داشت؛ چرا که کتابخانه دیجیتالی توسعه یافته به معنای واقعی، کتابخانه‌ای است که تمام منابع آن به صورت الکترونیکی برای کاربران در دسترس قرار گیرد (نوروزی، جعفری فر، ۱۳۹۳: ۲۹).

البته با وجود کلاهبرداری‌هایی که ممکن است از سوی ناشران الکترونیکی صورت گیرد، کتابداران کتابخانه‌های دیجیتالی باید مهارت‌های لازم را در خصوص گرفتن مجوزها و تنظیم قراردادهای رسمی و قانونی کسب کنند

تا ضمن رعایت قوانین، حق مؤلفان در فضای وب حفظ و از هرگونه سوءاستفاده احتمالی از کتابخانه دیجیتالی جلوگیری شود. بررسی صورت حساب‌ها برای تأیید قبل از پرداخت نیز از جمله تعهدات اخلاقی ایشان محسوب می‌شود (رادفر، ۱۳۹۰: ۳۴).

علاوه بر آن، دیجیتالی کردن آثار چاپی که در کتابخانه دیجیتالی انجام می‌شود، خطر تجاوز به حقوق مؤلفان و پدیدآوران را نیز افزایش می‌دهد؛ زیرا یکی از ویژگی‌های مهم محیط دیجیتالی، شکل‌پذیری و قابلیت تغییر شکل آثار است. ناشران الکترونیک و کتابخانه‌های دیجیتالی به عنوان نگهبانان حقوق معنوی، نقش فراوانی در جلوگیری از زوال حقوق مؤلفان دارند؛ زیرا پس از انتشار یک اثر به صورت آنلاین، امکان نسخه‌برداری الکترونیکی آن و دسترسی به حجم عظیمی از اطلاعات وجود دارد. بدیهی است، چنین سرقتی در محیط چاپی امکان‌پذیر نیست (علیپورحافظی؛ مطلبی، ۱۳۸۲)؛ از این رو، لازم است قبل از هرگونه اقدامی در این زمینه از صاحبان اثر اجازه‌های لازم کسب و تمهیدات لازم برای مقابله با هرگونه سوءاستفاده پیش‌بینی شوند.

تعهدات اخلاقی نسبت به کاربران

حریم خصوصی، محدوده معقولی است که فرد انتظار دارد از دسترس دیگری مصون بماند. امروزه حریم خصوصی به سبب ظهور فناوری اطلاعاتی و ارتباطی، تهدید شده است. در واقع اینترنت، دسترسی به داده‌های شخصی، هم‌چنین تحریف و تخریب آن‌ها و نیز بهره‌برداری از هویت اشخاص

و انتشار این اطلاعات را برای اهداف غیرمجاز تسهیل کرده است (زرکلام، ۱۳۸۶: ۱۷۳).

بدیهی است که حریم خصوصی، مفهومی است که شامل اطلاعات شخصی و حریم اطلاعاتی افراد می‌شود (شهریاری، ۱۳۸۶: ۱۱۱). با توجه به اصول اخلاق حرفه‌ای علم اطلاعات، برای رعایت حقوق اطلاعات شخصی کاربران، تأمین محرمانگی حریم خصوصی کاربران از ضروریات است. از سویی، برای تأمین حریم اطلاعاتی کاربران سازوکاری که در کتابخانه‌های دیجیتالی می‌توان در نظر گرفت، تعیین سطح دسترسی به اطلاعات برای طبقات مختلف کاربران (مثلاً عضو و غیر عضو) است (تساکوناس، پاپاتئودور، ۲۰۰۹: ۲۴).

تعهدات اخلاقی نسبت به مجموعه

عنصر اولیه و مهم در کتابخانه‌ها، محتوا و منابع اطلاعاتی آن کتابخانه است و بخش اعظم بودجه و نیروی انسانی برای تهیه و سازماندهی مجموعه در کتابخانه دیجیتالی صرف می‌شوند. کتابخانه‌های دیجیتالی این قابلیت را دارند که هرگونه اطلاعات را به صورت مجموعه‌ای از بیت‌های کامپیوتری نگهداری کنند.

برخی اوقات این‌ها نسخه‌های دیجیتالی شده رسانه‌های معمول مانند متن، تصویر، موسیقی، مواد شنیداری و مشخصات طرح‌ها و بسیاری از رسانه‌های این‌چنینی هستند؛ اما بخشی از مجموعه در نتیجه اشتراک کتابخانه با پایگاه‌های علمی فراهم می‌گردد که برای کتابخانه بار مالی دارد. قلمرو

1-Tsakkonas, Papateodoros.

توصیف شده کتابخانه‌های دیجیتالی، برخلاف کتابخانه‌های سنتی، بسیار وسیع است؛ از این رو، با توجه به مدیریتی که روی اطلاعات انجام می‌گیرد، کتابخانه دیجیتالی، مجموعه ارزشمندی از لحاظ محتوایی است. در کتابخانه‌های دیجیتالی، کاربر به مواد و منابع متنوعی دسترسی دارد و مجموعه‌ها و امکانات موجود، نسبت به کتابخانه‌های سنتی در معرض خطرهای بیشتری قرار دارند.

با توجه به اینکه هزینه‌های فراوانی صرف تهیه و آماده‌سازی محتوای کتابخانه‌های دیجیتالی شده است و از طرفی، کتابخانه‌های دیجیتالی از لحاظ اخلاقی نسبت به صاحبان آثار موجود در مجموعه خود مسؤل هستند، به پیاده‌سازی برنامه‌های دقیق کنترل و سازوکارهای لازم برای نگهداری دارایی‌های اطلاعاتی خود در دراز مدت در فضای وب نیازمند هستند؛ از این رو، در خصوص خط‌مشی امنیت، سازماندهی امنیت اطلاعات، مدیریت دارایی‌ها، امنیت منابع انسانی، امنیت فیزیکی و محیطی، مدیریت ارتباطات و عملیات، کنترل دسترسی، تهیه، توسعه و نگهداری سیستم‌های اطلاعاتی، مدیریت حوادث، امنیت اطلاعات و... در فضای وب باید سیاست‌گذاری‌های لازم را اتخاذ کنند، تا بتوانند مالکیت معنوی خود را در فضای وب حفظ کنند.

با توجه به پیچیدگی و وسعت محیط اینترنت، سیستم‌های رایانه‌ای، سامانه‌های اطلاعاتی و فعالیت‌ها و زیرساخت‌های حیاتی وابسته به آن‌ها، در معرض خطرهای گسترده‌ای هستند. هم‌چنین، انواع خطرهایی، مانند دستکاری اطلاعات مرجع یا سرقت اطلاعات حیاتی و سرمایه‌های اطلاعاتی، تمامی ارکان و عناصر موجود در اینترنت را تهدید می‌کنند. در

چنین شرایطی، اگر عواملی که می‌توانند از مزایای سیستم‌ها به شمار روند (مثل سرعت و قابلیت دسترسی فراوان) کنترل نشوند، ممکن است باعث بروز آسیب شوند و سوءاستفاده افراد بد نیت از این آسیب‌ها، به نفوذ و خرابکاری، کلاهبرداری یا اخاذی بینجامد.

علاوه بر این، در صورت نبود روش‌های صحیح برای حفاظت از اطلاعات، مشکلات طبیعی و خطاهای غیرعمدی که توسط کاربران رایانه‌ای رخ می‌دهد، می‌تواند نتایج مخربی را به بار آورد. حفاظت سیستم‌های اطلاعاتی از حملات امنیتی، چالشی مستمر است که بسیاری از سازمان‌ها در فضای وب با آن مواجه‌اند. با این اوصاف، تدوین و اجرای تدابیر امنیتی در قبال این تهدیدهای گسترده، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای کتابخانه‌های دیجیتالی به‌عنوان یکی از عناصر موجود در وب است.

اتخاذ تدابیر مناسب می‌تواند احتمال وقوع مخاطرات را به حداقل برساند یا در صورت وقوع آن‌ها، میزان خسارت‌های وارده را در حد بسیار ناچیزی پایین نگه دارد. این‌گونه تدابیر امنیتی، موجب افزایش قابلیت واکنش سریع و مؤثر می‌شوند و به این ترتیب کتابخانه‌های دیجیتالی قادر خواهند بود برای ترمیم خسارت‌ها از فرآیندهای از پیش تعیین شده استفاده کنند و بهره‌وری و ایمنی اطلاعات، افزایش یافته و به صورت مطمئن‌تری تداوم یابند (حریری، نظری، ۱۳۹۱: ۶۹؛ ناکی، ال شایی^۱، ۲۰۱۳؛ آلبانس^۲، ۲۰۰۸).

1-Naqvi, Al-Shihi.
2-Albanese.

نتیجه گیری

در واقع، حمایت از حقوق پدیدآورندگان منابع دیجیتالی سبب رشد، توسعه و گسترش فرهنگ دیجیتالی در جامعه می‌شود. در حقیقت، باید تعادلی بین دست‌یابی عمومی به اطلاعات و انگیزه‌های اقتصادی برای ضبط‌کنندگان دیجیتالی، مانند کتابخانه‌های دیجیتالی و ناشران اطلاعات به وجود آید. استفاده از قانون مالکیت معنوی در محیط مجازی باعث می‌شود تا هم منافع حاصل از دیجیتالی کردن اطلاعات به قوت خود باقی بماند و هم ناشران و مؤلفان در این میان متضرر نشوند و حقوق مادی و معنوی این افراد محفوظ باقی بماند.

با توجه به تصویب قانون حق مؤلف، باز هم شاهد عدم توجه کافی به این مساله در بسیاری از جوامع هستیم، به خصوص در زمینه آثار دیجیتال این امر بسیار مشاهده می‌شود و کنترل و حفاظت منابع دیجیتالی به مراتب بسیار مشکل‌تر از منابع چاپی است که روند این امر، زیان قابل توجهی را به جوامع وارد می‌آورد و آن‌ها را از پیشرفت‌هایی که بعد از این تکنولوژی وارد بازار خواهد شد، باز خواهد داشت؛ از این رو، این مقاله با توجه به فقدان حقوقی و ضمانت اجرایی که در زمینه مالکیت معنوی در فضای مجازی وجود دارد، سعی کرده است مطابق با اصول اخلاق حرفه‌ای علم اطلاعات با تبیین تعهدات اخلاقی کتابخانه دیجیتالی نسبت به مالکیت معنوی در سه بُعد صاحبان آثار، کاربران و مجموعه کتابخانه دیجیتالی به ارائه راه‌حل برای روبرویی با چالش‌های پیش‌رو بپردازد. در ادامه راهکارهایی برای توفیق در این زمینه ارائه می‌گردد:

- پیشنهاد می‌گردد، انجمن کتابداری ایران با توجه به اهمیت موضوع مالکیت معنوی در فضای مجازی، به برگزاری دوره‌های آموزشی در زمینه آشنایی با قوانین حق مؤلف در فضای مجازی برای کتابداران دیجیتال بپردازد.

- مبتنی بر یافته‌های رحیمی (۱۳۸۴)، همه فقهای اسلام بر پذیرش بُعد معنوی یا اخلاقی حقوق مالکیت معنوی اتفاق نظر دارند؛ از این رو، کتابخانه دیجیتال می‌تواند مبتنی بر آرای فقها، سطح آگاهی کاربران را در این زمینه افزایش دهد و از این طریق باعث ایجاد تعهد اخلاقی نسبت به مبحث مالکیت معنوی در فضای مجازی شود.

- کتابداران دیجیتالی برای عمل به وظایف اخلاق حرفه‌ای خود باید بتوانند فرآیند مذاکره با ناشران الکترونیکی و پایگاه اطلاعاتی را مدیریت کنند و پیگیر قراردادها باشند تا از متعهد بودن ایشان اطمینان حاصل کنند.

- برای احترام به حق مؤلف، به کتابداران دیجیتالی توصیه می‌گردد تا وضعیت حق مؤلف هر یک از اشیاء دیجیتال را مشخص کنند و ضوابطی را برای محدودیت‌های استفاده از منابع برای کاربرد رایگان یا پرداخت هزینه برای استفاده از منابع تعیین نمایند.

- همان‌گونه که رضوی (۱۳۹۱)، خاطرنشان کرده است، قانونگذار ضمانت اجرا کافی در زمینه تعدی به حقوق مالکیت معنوی در فضای مجازی در نظر نگرفته است. به همین خاطر پیشنهاد می‌گردد، در کتابخانه‌های دیجیتال سطح حفاظتی اطلاعات ارتقاء یابد تا از بروز تعدی به کتابخانه دیجیتال جلوگیری شود. از جمله پیشنهادات عملی در این زمینه عبارتند از:

- تعیین و تأیید کاربران از طریق هویت کاربر و کلمه عبور برای دسترسی به اطلاعات در کتابخانه دیجیتال؛

- تعیین سطح دسترسی به اطلاعات برای انواع اعضاء؛

- تأمین امنیت سخت‌افزاری و نرم‌افزاری از طریق تعیین قوانین و

مقررات حاکم بر سایت، نرم‌افزارهای ضد ویروس و

منابع

۱. اسداغی، فاطمه، ۱۳۹۰، «بررسی اخلاق حرفه‌ای در بین کتابداران کتابخانه ملی ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
۲. اسفندیاری مقدم، علی‌رضا؛ حسنلو، سکینه، ۱۳۸۹، «دیدگاه اعضای انجمن کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران نسبت به اصول اخلاق حرفه‌ای کتابداری»، اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۱ و ۲، صص ۴۸ - ۵.
۳. اسلامی، سید حسن، ۱۳۸۰، «کپی رایب از دیدگاه اخلاق»، فصلنامه کتاب‌های اسلامی، شماره ۷، صص ۵۳ - ۶۲.
۴. امیرخانی، امیرحسین؛ وحدت، داود؛ خضریان، سمیرا، ۱۳۸۹، «ارتباط بین اخلاق اینترنتی و پنج الگوی شخصیتی دانشجویان»، اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۳ و ۴، صص ۵۷ - ۶۶.
۵. اولیایی، احمد، ۱۳۹۱، «بررسی فقهی و حقوقی مالکیت معنوی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
۶. بزرگواری، رسول، ۱۳۸۸، «واکاوی چیستی اخلاق در شهر الکترونیکی»، دومین کنفرانس بین المللی شهر الکترونیک، تهران، پژوهشکده فناوری اطلاعات و ارتباطات جهاد دانشگاهی، شهرداری تهران، {دریافت شده در ۱۴ شهریور ۱۳۹۳} از <http://www.civilica.com/Paper-ICEC>.
۷. پورقهرمانی، بابک، ۱۳۹۱، «اخلاق رایانه‌ای، اصول و قواعد آن»، نخستین کنگره ملی فضای مجازی و آسیب‌های اجتماعی نوپدید، تهران، وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی، {دریافت شده در ۱۴ شهریور ۱۳۹۳} از <http://www.civilica.com/Paper-NOPADIhtml>.
۸. پورنقدی، بهزاد، ۱۳۸۸، «اخلاق در فناوری اطلاعات و آسیب‌شناسی اخلاق ارتباطات»، اخلاق در علوم و فناوری، شماره (۱ و ۲)، صص ۲۱ - ۲۸.

۹. تاج‌الدینی، اورانوس؛ صدری‌فر، عصمت؛ سادات موسوی، علی، ۱۳۹۰، «بررسی میزان آشنایی کتابداران کتابخانه‌های عمومی شهر تهران با معیارهای اخلاق حرفه‌ای کتابداری»، اطلاع‌رسانی و کتابداری، شماره ۵۶، صص ۳۵ - ۷۰.

۱۰. ترکمن، عاطفه؛ احمدی، محمدرضا، ۱۳۸۵، «علل پیدایش موضوعات غیر اخلاقی در نظام اطلاع‌رسانی»، دومین همایش منطقه‌ای اخلاق و فناوری اطلاعات، تهران، مرکز تحقیقات مخابرات ایران، {دریافت شده در ۱۴ شهریور ۱۳۹۳} از http://www.civilica.com/Paper-RCEIT02-RCEIT02_010.html.

۱۱. تولایی، روح‌الله، ۱۳۸۸، «عوامل تأثیرگذار بر رفتار اخلاقی کارکنان در سازمان»، توسعه انسانی پلیس، شماره ۶ (۲۵)، صص ۴۳ - ۴۸.

۱۲. حریری، نجلا؛ نظری، زهرا، ۱۳۹۱، «امنیت اطلاعات در کتابخانه‌های دیجیتال ایران»، کتابداری و اطلاع‌رسانی، شماره ۵۸، صص ۶۱ - ۹۰.

۱۳. دایره‌المعارف کتابداری، ۱۳۸۱، "ذیل مدخل اخلاق حرفه‌ای"، ج. ۱، صص ۱۱۱ - ۱۱۳.

۱۴. دورانت، فیونا، ۱۳۸۹، مذاکره و قرارداد برای منابع اطلاعاتی دیجیتالی، ترجمه جواد بشیری، تهران: کتابدار.

۱۵. رادفر، حمیدرضا، ۱۳۹۰، «بررسی مجموعه‌سازی در کتابخانه‌های دیجیتال ایران و ارائه الگوی پیشنهادی»، رساله دکتری کتابداری و اطلاع‌رسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات.

۱۶. رحیمی، مرتضی، ۱۳۸۴، «بررسی مبانی فقهی و حقوقی مالکیت معنوی»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.

۱۷. رضوی، صدیقه، ۱۳۹۱، «ضمانت اجراهای حقوقی تعدی به داده پیام‌های الکترونیکی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
۱۸. روزنامه رسالت، ۱۳۸۹، «بررسی حقوق مالکیت فکری در فضای دیجیتال؛ گزارشی از سومین جلسه از سلسله نشست‌های حقوق مالکیت فکری»، شماره ۶۹۵۱ به تاریخ ۸۹/۱/۱۶، صص ۵.
۱۹. زرکلام، ستار، ۱۳۸۶، «حریم خصوصی ارتباطات اینترنتی (مطالعه در حقوق ایران و اتحادیه اروپا)»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۲۵، صص ۱۷۳-۱۹۶.
۲۰. سپهر، فرشته، ۱۳۸۱، «حق مؤلف در دنیای دیجیتال»، مجله تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی، شماره ۴۶ و ۴۷، صص ۲۸-۳۱.
۲۱. سهیلی، فرامرز؛ حقیقی، لیلا، ۱۳۸۷، «کتابدار مرجع در محیط رقومی (دیجیتال): ویژگی‌های اخلاقی از نظر متخصصان»، علوم و فناوری اطلاعات، شماره ۴، صص ۸۵-۱۰۲.
۲۲. شهریاری، حمید، ۱۳۸۶، «حریم خصوصی و جامعه اطلاعاتی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴-۳ (۳۱-۳۲)، صص ۱۰۱-۱۲۵.
۲۳. شهریاری، حمید، ۱۳۹۰، اخلاق فناوری اطلاعات، قم: دانشگاه قم.
۲۴. صمیعی، میترا، ۱۳۸۳، «مدیریت مجموعه منابع الکترونیکی»، فصلنامه کتاب، (۵۹)، صص ۷۰-۷۸.
۲۵. عرب‌زاده، فروزش، ۱۳۸۷، حمایت از نرم‌افزارهای رایانه‌ای در حقوق ایران و اتحادیه اروپا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مفید.
۲۶. علیپور حافظی، مهدی، ۱۳۹۰، کتابخانه‌های دیجیتال: مبادله اطلاعات، تهران: سمت.

۲۷. علیپور حافظی، مهدی؛ مطلبی، داریوش، ۱۳۸۲، «کتابخانه‌های دیجیتال: مفاهیم و جنبه‌های فنی-اجرایی»، مجموعه مقالات همایش‌های انجمن کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران. ج ۲، تهران، انجمن کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۲۸. فرامرز قراملکی، احد؛ درخشانی، لعبت؛ رضایی شریف آبادی، سعید، ۱۳۹۰، *اخلاق حرفه‌ای در کتابداری و اطلاع‌رسانی*، تهران: سمت.
۲۹. کاظم‌پور، زهرا؛ اشرفی ریزی، حسن؛ طاهری، بهجت، ۱۳۹۰، «میزان توجه کتابداران کتابخانه‌های دانشگاه علوم پزشکی اصفهان و دانشگاه اصفهان به اخلاق حرفه‌ای براساس اصول اخلاقی کتابداران دانشگاهی ایران»، *مدیریت اطلاعات سلامت*، شماره ۲۲، صص ۷۹۵ - ۸۰۶.
۳۰. کریم‌پور، زهرا، ۱۳۹۳، «حق مالکیت بر محصولات الکترونیکی در آموزش مجازی»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه باهنر کرمان.
۳۱. مطلبی، داریوش، ۱۳۸۶، «حق مؤلف در محیط دیجیتال»، *مجله مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات*، شماره ۷۰، صص ۱۳۷ - ۱۶۴.
۳۲. ملکی سورکی، ۱۳۸۸، «تأثیر حقوق مالکیت معنوی (فکری) بر اختراع، انتقال تکنولوژی و رشد اقتصادی»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
۳۳. موسوی‌زاده، زهرا، ۱۳۸۴، «ارزش‌های اخلاقی از نظر متخصصان کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران - تهران»، *فصلنامه کتاب*، شماره (۶۲)، صص ۱۱ - ۲۴.

۳۴. نوروزی، یعقوب؛ جعفری فر، نیره، ۱۳۹۳، «عوامل انسانی مؤثر در توسعه کتابخانه دیجیتالی»، فصلنامه کتاب مهر، شماره ۵(۱۳)، صص ۲۴-۵۳.

۳۵. وحدت، داوود؛ مازندرانی، مرجان، ۱۳۸۸، «مروری بر مدیریت دیجیتالی حقوق مؤلف»، ماهنامه ارتباط علمی، ۱۲(۱)، {دریافت شده در ۴ فروردین ۱۳۹۴} از ۱

۳۶. هاشمی نسب، لیلا، ۱۳۸۹، «تبیین موانع ارتقاء اصول اخلاق حرفه‌ای از دیدگاه کتابداران کتابخانه‌های عمومی و دانشگاهی شهر کاشان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.

37. Albanese, Andrew ,2008, "Harvard Slams Google Settlement; Others React with Caution." Library Journal, 30 Oct 2008. [Online], [access at 2 Nov 2013]. available at: [tp://www.libraryjournal.com/article/CA6610115.html](http://www.libraryjournal.com/article/CA6610115.html)

38. Bollen, Johan; Luce, Rick, 2002, "Evaluation of Digital Library Impact and User Communities by Analysis of Usage Patterns". D-Lib Magazine, Vol 8 ,No 6, Availabe at: <http://www.dlib.org/dlib/june02/bollen/06bollen.htm>[28 jul.2013].

39. Fallis, D. ,2007, Information ethics for twenty-first century library professionals. Library Hi Tech, 25(1), 23-36.

40. Jihai, Z ; Guoxiang, S, 2001, "User Management and Service in the Digital Library" Journal of The China Society For Scientific and Technical Information, [Online] available:

http://en.cnki.com.cn/Article_en [Accessed 18 May2013].

41. Litman, J. , 2001, *Digital copyright*. Prometheus books.
42. Mathiesen, K., & Fallis, D. ,2008, Information ethics and the library profession. *HANDBOOK OF INFORMATION AND COMPUTER ETHICS*, Kenneth E. Himma and Herman T. Tavani, eds., John Wiley and Sons: New York.
43. Naqvi, S. J., & Al-Shihi, H. ,2013, “Practicing M-Application Services Opportunities with Special Reference to Oman”. *Issues in Informing Science and Information Technology*, 10.
44. Orick, J. T. , 2000, The virtual library: changing roles and ethical challenges for librarians. *The International Information & Library Review*, 32(3-4)313-324.
45. Stephenalmagno, T. ,2001, Information ethics: the duty, privilege and challenge of educating information professionals. *ILLINOIS*, 49(3), 510-518.
46. Tsakkonas, Giannis; Papateodoros, Christos, 2009, *Evaluation Of Digital Libraries An Insight Into Useful Applications And Methods*. UK: chandos Publishing.

امکان استخراج اخلاق تکنولوژی از اندیشه و عمل مارتین هایدگر سید مرتضی طباطبایی*

چکیده

«مارتین هایدگر» از نخستین فیلسوفانی است که عمیقاً به مسئله تکنولوژی پرداخته است. او در عین حال در مظان این اتهام قرار دارد که هیچ راه حل روشنی برای مواجهه صحیح با این پدیده مدرنیته ارائه نکرده، بلکه صرفاً در کار بررسی پدیدارشناسانه و غیرمتعهدانه آن بوده است. اکنون پرسش اصلی این است که آیا می توان از تفکر و نحوه زیست هایدگر، راه حل عملی برای مواجهه بهتر با تکنولوژی ارائه کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، آن راه حل دارای چه مؤلفه هایی است؟ در این نوشتار، با بررسی برخی از مهم ترین آثار هایدگر که در آن ها به تکنولوژی پرداخته شده است و با نیم نگاهی به زندگی خود هایدگر و مواجهه شخصی اش با تکنولوژی مدرن، به این نتیجه رسیدیم که اولاً این متفکر آلمانی، دیدگاه های ارزش داورانه بسیاری را، هم درباره

* - دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان.



کلّیت تکنولوژی و هم دربارهٔ برخی از گونه‌های ویژه آن، ارائه کرده است. براین اساس، کاملاً مقدور است که از دستگاه فکری او، نبایدها و بایدهایی برای مواجهه صحیح با تکنولوژی استخراج شود؛ ثانیاً برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاق تکنولوژی وی را که خودش به صراحت بر آنها تأکید کرده یا از گفتار و رفتار او استخراج می‌شود، با اتکا به قراین و شواهد برشمرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی

تکنولوژی، گشتل، یوئسیس، هنر، اخلاق تکنولوژی، هایدگر.

مقدمه

آلبرت بورگمان، تکنولوژی‌پژوه مشهور معاصر می‌گوید:

مهم‌ترین بحث در فلسفه هایدگر، بحث تکنولوژی است.

او در پشتیبانی از این مدعا ادله تفصیلی ارائه می‌کند. (Borgman, 2005, p240) از سوی دیگر دون آیدی، دیگر فیلسوف تکنولوژی آمریکایی، فلسفه تکنولوژی هایدگر را از عمیق‌ترین فلسفه‌ها دانسته و او را نخستین کسی به شمار آورده که کوشیده، تکنولوژی را از دست تعابیر ذهنی‌گرا و ابزارگرا برهاند و آن را به یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه بدل کند. (رک: کاجی، ۱۳۹۲: ۱۷۵) این در حالی است که به نظر عبدالکریم سروش، امثال هایدگر، هیچ راهکاری برای رویارویی صحیح با تکنولوژی مدرن ارائه نمی‌دهند، بلکه صرفاً می‌گویند:

این بلایی است که به سر انسان آمده و مقتضای تاریخ و عین بسط تمدن غربی است، از آن‌گزیری نبوده و هیچ راهی برای اصلاح امر یا بازگرداندن

آب به جوی نخستین یا خاتمه بخشیدن به شرارت‌های آن نیست. باید دوره‌اش به سر برسد و به احتضار تاریخی بیفتد. فکر دست‌بردن در آن و برنامه اصلاحی دادن و پیشنهاد پی‌افکندن صنعتی انسانی، ساده‌لوحی است، توأم با بوالفضولی. تکنیک از انسان برمی‌خیزد و این هم به نوبه خود، وجودی تکنیکی دارد. تغییر این وجود هم در دست ما نیست، والسلام. (سروش، ۱۳۷۰: ۲۸۶-۲۸۷)

در دامنه گسترده‌تری حتی ممکن است هایدگر را به سبب نگرش ویژه‌اش به علم اخلاق، اساساً فاقد تفکر اخلاقی و مخالف با تجویز قواعد و دستورهای اخلاقی بدانیم؛ چراکه وی نه تنها هیچ اثر مستقلی با محتوای اخلاق هنجاری ننوشته، بلکه به وفور نسبت به اخلاق، به منزله نظامی که در دوره متافیزیک ایجاد شد، انتقاد کرده است. بنابراین می‌توان انتقاد سروش را که گویی صرفاً متوجه اخلاق تکنولوژی هایدگر است، حتی نسبت به کل تفکر هایدگر درباره علم اخلاق بازگویی و تقویت کرد.

در مقابل، برخی شارحان هایدگر، همچون برنشتاین این دست انتقادهای را سطحی می‌دانند و معتقدند:

توجه بنیادی و حتی وسواسی هایدگر به همین امر [اخلاق] معطوف است. (برنشتاین، ۱۳۷۳: ۳۴)

پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا می‌توان از نظام فکری هایدگر، انتظار ارائه مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای مرتبط با تکنولوژی برای انسان معاصر، به عنوان اخلاق تکنولوژی داشت؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست با مروری بر آثار مهم وی، نگاه کلی وی را نسبت به تکنولوژی بررسی می‌کنیم و سپس به نحوه برخورد عملی خود او با تکنولوژی می‌پردازیم تا

ببینیم آیا می‌توان از اندیشه و عمل او، اخلاقی را برای مواجهه صحیح با تکنولوژی استخراج کرد یا نه؟

گفتنی است درباره اخلاق تکنولوژی هایدگر، تاکنون کتاب یا مقاله مستقلی به فارسی تألیف یا ترجمه نشده است، مگر دو مقاله مرتبط با این موضوع: یکی «تکنولوژی و منش اخلاقی» برنشتاین و دیگری «چگونگی تصدیق تکنولوژی نزد هایدگر و بورگمان»^۱ نوشته دریفوس و ترجمه سیاوش جمادی. مقاله اول، صرفاً شرح و تفسیر «پرسش از تکنولوژی» هایدگر، با نگاهی به توصیف هایدگر از منش اخلاقی و مقاله دوم مقاله‌ای تطبیقی است با محوریت بررسی نگاه کلی آلبرت بورگمان به تکنولوژی و مقایسه آن با نظرات هایدگر متقدم و متأخر. با این وصف، در هیچ‌یک از این دو مقاله، شرح جامع و کاملی از مؤلفه‌های اخلاق تکنولوژی هایدگر ارائه نشده است.

۱. معنای اخلاق تکنولوژی

برای فهم دقیق ترکیب «اخلاق تکنولوژی»، اولاً باید روشن شود که اخلاق در کدام معنا مدنظر است و ثانیاً چه مفهومی از تکنولوژی پیش‌فرض گرفته شده است.

هنگامی که از اخلاق سخن گفته می‌شود، سه معنای اخلاق توصیفی، اخلاق هنجاری و فرااخلاق به ذهن می‌رسد. اخلاق توصیفی که جامعه‌شناسان بیشتر به آن توجه می‌کنند، در پی توصیف این امر است که از

۱- برای خواندن ترجمه مقاله مزبور، رک: جمعی از مترجمان، جستارهایی در رسانه، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۹۰.

نگاه عموم یا بخش خاصی از مردم، کدام عمل خوب و کدام عمل بد است. اخلاق توصیفی صرفاً در مقام گزارش است، نه داوری یا صدور حکم یا حتی تحلیل چرایی این عقاید. در مقابل، اخلاق هنجاری به بررسی انواع امور خوب و بد و نحوه تعیین اعمال خوب و بد می‌پردازد؛ همان اخلاقی که به نظر هایدگر، نظام‌سازی برای آن از زمان افلاطون و ارسطو آغاز شده و در سنت متافیزیک غرب جاری بوده است. (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۱: ۳۱۱) سومین برداشت از علم اخلاق، می‌تواند «فرااخلاق» باشد؛ بدین معنای اصطلاحات و در مجموع، زبان اخلاق، به‌گونه فلسفی تحلیل و بررسی شود؛ مثلاً اینکه «خوب» به چه معناست؟^۱

روشن است که با توجه به انتقادی که در مقدمه از سوی کسانی همچون عبدالکریم سروش بیان شد، منظور اخلاق توصیفی یا فرااخلاق نیست؛ بلکه ایشان از متفکری همچون هایدگر انتظار دارد که روشن سازد در دوره مدرن چه رویکردی خوب است و چه مواجهه‌ای بد؛ چه برخوردی باید داشت و چه برخوردی نباید؛ بنابراین پرواضح است که در ترکیب اخلاق تکنولوژی، منظورمان از اخلاق، اخلاق هنجاری است؛ همان اخلاقی که در نگاه اول، هایدگر هیچ تمایلی به پرداختن به آن ندارد و حتی انتقاداتی را نیز متوجه چنین اخلاقی به‌منزله علم می‌داند. با این همه، چنین نیست که او هیچ سخنی
 ۱- برای توضیح بیشتر درباره این سه گونه اخلاق و تفاوت‌های آن‌ها، ر.ک: مایکل پالمر، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، ص ۱۹-۲۵.

در این باب نگفته باشد، بلکه در مباحث او می‌توان مطالبی یافت که جنبه ارزش‌گذارانه نیز دارند.^۱

دربارهٔ تکنولوژی چطور؟ منظور از تکنولوژی در این ترکیب چیست؟ آیا هرگونه ابزاری اعم از قدیمی و جدید که برای اهداف انسانی استفاده می‌شود، مدنظر است یا صرفاً تکنولوژی‌های پیچیده عصر جدید؟ آیا منظور از تکنولوژی، مفهومی «کلی» است یا به‌منزله یک «کل» که دربرگیرندهٔ اقسام خاص و گوناگون ابزارهای مدرن است؟ در این‌باره، مباحث نظری و جدال‌های فراوانی موجود است و در چنین مجال کوتاهی، چاره‌ای نیست جز پذیرش یکی از رویکردها به‌منزله اصل موضوعه؛ بنابراین، با توجه به التفاتی که خود هایدگر به تکنولوژی جدید دارد و با توجه به نظر او راجع به تفاوت آن با صرف ابزار و تخته، بحث ما نیز معطوف به تکنولوژی پیچیده مدرن خواهد بود.

باین‌وصف، اخلاق تکنولوژی در این مقاله به معنای دانشی است که با نگاهی هنجاری و ارزش‌گذارانه، به ما نشان می‌دهد که اولاً انسان در برخورد با خود تکنولوژی مدرن و ثانیاً با توجه به حضور این پدیده در زندگی، در سایر برخوردهای انسانی‌اش، چگونه باید رفتار کند و چه مراقبت‌هایی را در نظر گیرد.^۲ البته پیش‌فرض ما این است که تکنولوژی بر اخلاق تأثیر گذاشته و می‌گذارد؛ بنابراین باید بیشتر مراقب اخلاق بود. هایدگر نیز در این‌باره می‌نویسد:

۱- برای مطالعهٔ مقاله‌ای در اثبات این مدعا، رک: محمدجواد موحدی، «جایگاه اخلاق در اندیشهٔ هایدگر و جایگاه هایدگر در فلسفهٔ اخلاق»، پژوهش‌های فلسفی، شمارهٔ ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

۲- در این معنا از اخلاق تکنولوژی، پژوهشگر اخلاق تکنولوژی در پی پاسخ به «پرسش‌های هنجاری عام» است. اگر ملاک، پرسش‌های مفهومی یا فرااخلاقی یا پرسش‌های هنجاری خاص یا پرسش‌هایی دربارهٔ

اشتقاق برای علم‌الاخلاق زمانی برای برآورده شدن شعله می‌کشد که سردرگمی‌های آشکار انسان پایه‌پای سردرگمی‌های پنهان او به قفل ناسنجیدنی پرمی‌کشد. در زمانی که هشیار باقی ماندن انسان تکنولوژیکی که به دست جامعه توده‌ای رها شده است، فقط در گرو آن است که بتواند نقشه‌ها و فعالیت‌های خود را در انطباق با تکنولوژی طراحی و سازماندهی کند، قیود اخلاقی نیازمند بیشترین مراقبت است. (برنشتاین، ۱۳۷۳: ۳۱)^۱

با این نگاه، در بخش دوم مقاله، به سراغ کتاب‌های مهم خود مارتین هایدگر می‌رویم تا ببینیم اولاً آیا او در اظهارات خویش درباره تکنولوژی جدید، باید و نبایندی را مطرح کرده است یا نه و ثانیاً از اظهارات ارزش‌داورانه او درباره تکنولوژی، چه هنجارهایی را می‌توان استخراج کرد. از آنجاکه در بسیاری از آثار پرشمار هایدگر، تکنولوژی کانون بحث نبوده است، تنها به بررسی سه اثر مهم او می‌پردازیم: هستی و زمان،^۲ تصویر عالم عصر جدید،^۳ پرسش از تکنولوژی.^۴ بررسی هستی و زمان، به سبب اهمیت

پیامدهای اخلاقی پیشرفت‌های تکنولوژیک باشد، گونه‌های دیگری از اخلاق تکنولوژی شکل می‌گیرد که مباحثشان متفاوت با اخلاق تکنولوژی مورد بحث است. برای آشنایی بیشتر با این معانی، رک: کریستین شریدر فرشت، «تکنولوژی و اخلاقیات»، ترجمه غلامرضا آذری در: جستارهایی در رسانه، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۰.

۱- همچنین برای دیدن ترجمه‌ای دیگر، رک: مارتین هایدگر، نامه درباره انسان‌گرایی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان در: لارنس کهن، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ص ۳۱۰. از آنجاکه در این مورد خاص، ترجمه مستقیم دکتر رشیدیان بسیار دشوار فهم و نارساست، نقل قول از منبع دست دوم صورت گرفته است.

- 2-Being and Time.
- 3-Age of the New World Picture.
- 4-The Question concerning Technology.

فراوان آن در شناخت همه‌جانبه تفکر هایدگر متقدم است و آثار دیگر نیز به دلیل ارتباط مستقیم آن‌ها با تکنولوژی جدید بررسی خواهند شد.

۲. بررسی آثار مرتبط

هستی و زمان

هایدگر در هستی و زمان، به تکنولوژی‌های جدید و نحوه مواجهه ما با آن‌ها پرداخته است. تنها مطالب مرتبط با این مسئله که بتوان به آن‌ها اشاره کرد، ارتباط دازاین با ابزار، تقدم بصیرت (sight) و کنش بر معرفت نظری هنگام مواجهه با ابزار، تفاوت وجود تودستی (ready to hand) و وجود دم‌دستی (present at hand) و تأکید بر کارکرد فاصله‌زدایی ابزار است. (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۲۰) هایدگر در بخشی از این کتاب بر آن است تا نشان دهد، تحلیل عمیق ابزار، با عالمیت عالم برای دازاین ارتباط دارد. چنان‌که پیداست، منظور هایدگر در اینجا نه صرفاً ابزار تکنولوژیک مدرن، بلکه هرگونه ابزاری است که «به‌منظور کاری» استفاده شود و تعریفش وابسته به «قابلیت استفاده» باشد.

به نظر هایدگر در برخورد عادی انسان با ابزار و در مجموع با هستی، با دانش مهارتی سروکار داریم، نه دانش نظری و این دانش مهارتی،^۱ مقدم بر

۱- تقابل دانش مهارتی با دانش نظری که گاه با تقابل میان دانستن چگونه و دانستن که نیز از آن یاد می‌شود، در پی برجسته‌کردن تمایز میان مهارت‌ها و فنون با معلومات ذهنی است و هر یک از ویژگی‌هایی برخوردارند که در دیگری موجود نیست. از جمله تمایزات این دو نوع دانش این است که معمولاً دانش مهارتی، به‌سختی از دست می‌رود؛ ولی دانش نظری، به‌راحتی در معرض فراموشی است. برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: Ryle, 2009, p.14-30.

دانش نظری است. بنابر اندیشه هایدگر، چکش هنگام استفاده، برای دازاین امری تودستی است و تنها هنگامی امری دم‌دستی خواهد شد که در یکی از مراحل کوبیدن میخ مشکلی ایجاد شود و مجبور شویم اطلاعاتی نظری درباره چکش پیدا کنیم؛ یعنی تا وقتی ابزار، کارمان را راه می‌اندازد، ما به ابزار، توجه مستقل و علمی نداریم. گویا ابزار، بخشی از بدن ماست و صرفاً می‌کوشیم با داشتن مهارت هرچه بیشتر، بهترین استفاده را از آن ببریم؛ اما به محض اینکه مشکلی پیش می‌آید، سعی می‌کنیم با کسب دانشی نظری درباره خود ابزار، به عیب‌یابی پردازیم و برای مدتی، دانش مهارتی پیشین را متوقف می‌سازیم؛ بنابراین روشن است که دانش مهارتی، بر دانش نظری مقدم است و وجود تودستی ابزار، بر وجود دم‌دستی آن تقدم دارد.

این تقدم وجود تودستی بر وجود دم‌دستی، مقدمه‌ای است برای بحث درباره تقدم تکنولوژی بر علم که با صراحت بیشتر در تفکر هایدگر متأخر نمود می‌یابد. روشن است که هایدگر در اینجا مخالف رأی غالب است که علم را مقدم بر تکنولوژی می‌شمارند. نتیجه تقدم دانش مهارتی بر دانش نظری، این است که ابزار برای دازاین، همیشه برای کاری مدنظر است و اشیا هرگز جدا از هم و بدون در نظر گرفتن کاربری‌شان ملاحظه نمی‌شوند، بلکه از حیث هستی‌شناختی، با هم و با توجه به کاربردشان معنا می‌یابند.

ابزار بودن ابزار همیشه از تعلق ابزاری به ابزارهای دیگر ناشی می‌شود؛ نوشتن ابزار، قلم، مرکب، زیردستی، میز، لامپ، مبل، پنجره‌ها و درها. ابتدا در بعدی کلان، ما جایی به نام اتاق را مدنظر داریم و ذیل همین سکونت‌افزار است که ابزارهای مختلف، معنا و مفهوم می‌یابند. (هایدگر،

این مباحث نشان‌دهنده نگاه کل‌گرایانه و بسترگرایانه هایدگر به ابزار است؛ بدین معناکه اولاً هیچ ابزاری، جدا از ابزار دیگر معنادار نیست؛ ثانیاً کلیت اشیا صرفاً برآمده از مجموع اشیا نیست، بلکه مثلاً کنشی مانند نوشتن باید از مجموع کنش‌ها و ابزارها فراتر رود و درعین حال، مجموعه‌ای از کنش‌ها و ابزارها را در بستری خاص مدنظر قرار دهد. (ر.ک: کاجی، ۱۳۹۲: ۱۶۶)

هایدگر نحوه ارتباط دازاین با اشیا را التفات (concern) و ارتباط با دیگران را دلگرای (solicitude) می‌نامد. دلگرایی، گونه‌های مثبت و منفی دارد و گونه‌های منفی هستند که ما را دچار وجود غیراصیل می‌کنند؛ بدین معناکه دازاین در حالت میانه‌بودن و روزمرگی، خود را به دست «ایشان» می‌سپارد تا برایش تعیین کنند که با چه چیزی می‌توان مواجه شد. این دازاین بدون استقلال، در مقابل دازاین اصیلی قرار می‌گیرد که خودش را براساس امکاناتش برمی‌گزیند؛ بنابراین به نظر هایدگر، چنان نیست که انسان مدرن، با رشد علم و تکنولوژی، لزوماً به وجود اصیل رسیده باشد، بلکه انسان مدرن در همه‌جا و هیچ‌جاست. فقدان «مکان»، به چیزی می‌انجامد که هایدگر متقدم آن را بی‌اصلتی می‌خواند و این بی‌اصلتی را با ابهام و وراجی و کنجکاو بی‌هدف و سرسری مشخص می‌سازد. هایدگر متأخر آن را «بی‌خانمانی» می‌نامد؛ بدین معناکه انسان مدرن ریشه‌داری‌اش را از دست داده است. (Smith, 1991, p.377)

بنابراین اگر بخواهیم تفسیری اخلاقی و ارزش‌گذارانه از مجموع این مباحث در کتاب هستی و زمان ارائه دهیم، دست‌کم دو نتیجه عایدمان می‌شود: اولاً نگاه نظری و تجزیه‌گرایانه مدرن به ابزار و اشیا، نگاه صحیحی نیست و گویی برخورد طبیعی پیشامدرن با اشیا و جهان، بر برخورد علمی و

مبتنی بر اندازه‌گیریِ مدرن با اشیا ارجحیت دارد؛ ثانیاً انسان مدرن که گمان می‌رفت از تعبد و تقلید رهیده و با جهان اطراف خود برخوردی اصیل و آزادانه دارد، همچنان غیراصیل و از خود بیگانه و تحت سیطره جو غالب سنت متافیزیک است و نمی‌تواند نسبتی اصیل با وجود برقرار کند. درباره نتیجه اول، همان‌گونه که بعدها خواهیم دید، هایدگر اصرار دارد که نمی‌توان به نگاه پیشامدرن بازگشت و او چنین توصیه‌ای ندارد. در باب نتیجه دوم که می‌تواند دست‌مایه‌ای برای اخلاق تکنولوژی باشد، گویی از نظر هایدگر، گرچه تکنولوژی جدید اسباب رفاه مادی هرچه بیشتر را برای انسان فراهم آورده و از این حیث، پیشرفت‌های چشمگیری را نصیب انسان کرده، در نحوه زیست اصیل و تفکر او تأثیری نداشته است.

تصویر عالم عصر جدید

هایدگر در مقاله «تصویر عالم عصر جدید» که در مجموعه «راه‌های جنگلی» به چاپ رسیده، عصر جدید را با پنج پدیده نوظهور معرفی می‌کند: علم جدید، تکنیک، نگاه استحسانی به اثر هنری، فرهنگ به‌منزله الگوی رفتار و خدازدایی؛ بنابراین، عصر جدید از دیدگاه هایدگر، صرفاً دوره تاریخی ساده‌ای نیست که آن را فقط براساس مقاطع زمانی از دوره قبلش مجزا کنیم؛ بلکه دارای ویژگی‌های خاصی است که؛

نه تنها تفاوت فاحش با دیگر اعصار دارد، بلکه همچنین دارای مفهوم خاصی از مقیاس و عظمت است. (هایدگر، ۱۳۷۸: ۱۳۶)

هایدگر در این نوشتار به پدیده علم جدید می‌پردازد که گوهرش عبارت است از «پژوهش». او پس از بررسی جایگاه علمی همچون ریاضی، فیزیک و تاریخ در دوره جدید و برشماری ویژگی‌هایی همچون آزمایش و

محاسبه و نیز مفاهیمی مانند دانشگاه، می‌کوشد ماهیت پژوهش را مشخص سازد و نشان دهد که تخصصی شدن علوم، «نه معلول، بلکه علت پیشرفت هر پژوهشی است.» (همان، ۱۰۸)

خلاصه سخن وی این است که در پژوهش، انسان در مقام سوژه، هر هستنده‌ای را موضوع تحقیق می‌داند و در نتیجه، همه هستندگان، ابژه انگاشته می‌شوند؛ پس انسان خود را به‌عنوان موجودی می‌شناسد که می‌تواند همه‌چیز را بشناسد و بر همه‌چیز مسلط شود؛ بنابراین جهان نیز در نگاه او، تبدیل به تصویر می‌شود، تصویری که می‌توان آن را دید و شناخت:

ما در اینجا درباره ماهیت علم عصر جدید می‌اندیشیم تا به این طریق بنیاد متافیزیکی را بشناسیم. کدام دریافت درباره «موجود» و کدام معنا از «حقیقت» در بنیاد قرار دارد که «علم» را چونان «پژوهش» تحقق می‌بخشد؟ شناخت به‌عنوان پژوهش، موجود را به جهت محاسبه‌ای (ریاضی - عددی) سوق می‌دهد که این موجود، چگونه و تا چه گستره‌ای برای تصور کسب‌شدنی است. وضعیت «موجود» در برابر پژوهش این‌گونه است که «موجود» را یا در روند بعدی آن محاسبه می‌کند یا آن را به‌عنوان چیزی که دورانش سپری شده، می‌تواند ارزیابی کند. (همان، ۱۱۳)

هایدگر یادآور می‌شود که انسان پیشامدرن چنین نگاهی به جهان نداشت و بر این اعتقاد نبود که می‌تواند جهان را به‌کلی بشناسد و آن را تسخیر کند؛ بنابراین جهان برای آن‌ها «تصویر» نبود. همچنین برای انسان قرون وسطا، شناخت «عبارت از پژوهش عصر جدید نبوده، بلکه ادراک راستین کلام الهی و مبلغان دینی بوده است.» (همان، ۱۰۶) بنابراین قرون وسطاییان اگر هم به تصویری از جهان قایل بودند، تنها خدا را دارنده این تصویر و مسلط بر آن می‌دانستند.

ارتباط و نسبت این علم با تکنولوژی روشن است. علمی که برای شناخت جهان به پژوهش فروکاسته می‌شود، برآمده از گسترش گشتل تکنولوژی مدرن است و این تکنولوژی می‌کوشد تا در عمل، جهان را به تسخیر خود درآورد؛ بنابراین «در همه جا و در گوناگون‌ترین ساختارها، عنصر غول‌آسا ظاهر می‌شود.» (همان، ۱۳۶-۱۳۷)

در این نوشتار، هرگز تلاشی برای انکار علم جدید و متافیزیک صورت نمی‌گیرد و هایدگر حتی کسانی همچون دیلتای را که در این مقام برآمده‌اند، سرزنش می‌کند (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶)؛ زیرا او این منتقدان و حتی خود را پیامد چنین دوران و نحوه تفکری می‌داند و خطاست که تصور کنیم منظور او از این بررسی پدیدارشناسانه، توصیه به تخریب و انکار بنیاد متافیزیک و علم عصر جدید است. با این حال لحن او در سرتاسر نوشتار، لحنی ستاینده هم نیست و علم جدید را نیز در ادامه همان غفلت ۲۵۰۰ ساله عصر متافیزیک از «وجود» و بسا غافلانه‌تر ارزیابی می‌کند و این ارزیابی غیرخوش‌بینانه و منتقدانه با اشاره او به شعر حسرت‌بار هولدرلین در پایان خطابه، صراحت بیشتری می‌یابد. (همان، ۱۳۸)

اگر بخواهیم تفسیری اخلاقی از این متن به دست دهیم، می‌توان به این نتیجه رسید که هایدگر، تبدیل جهان را به ابژه‌ای که باید با نگاهی محاسبه‌گرانه و منفعت‌نگر، آن را شناخت و بر آن چیره شد، خوش نمی‌داند؛ بنابراین ناروا نیست که دست‌کم «نباید» اخلاقی را از این متن سراسر توصیفی استنتاج کنیم و آن اینکه در برخورد با جهان و به تعبیر کاربردی‌ترش، در مواجهه با محیط‌زیست، نباید تنها شناخت پژوهش‌گرانه موجودات، آن هم به قصد تسلط بر آن‌ها مدنظر باشد.

اگر به صورت تطبیقی بخواهیم این رویکرد اخلاقی را با نظریات مطرح در حوزه اخلاق محیط‌زیست بسنجیم، گویی هایدگر ما را فرامی‌خواند تا از «محیط‌زیست‌گرایی سبز روشن» فراتر رویم و به «محیط‌زیست‌گرایی سبز تیره» نظر داشته باشیم. بنابر نظریه اول، مراقبت و توجه اخلاقی ما به محیط‌زیست، تنها از آن‌روست که رعایت نکردن ملاحظات زیست‌محیطی، برای انسان آسیب‌زا و مشکل‌آفرین است؛ بنابراین در این‌گونه از اخلاق محیط‌زیست، توصیه می‌شود به شناخت هرگونه رفتار مضر از این حیث و مبادرت‌ورزیدن به انجام اقدام‌های پیشگیرانه؛ اما پیروان محیط‌زیست‌گرایی سبز تیره با توسل به استدلال‌های «واپسین انسان»، برآن‌اند تا ثابت کنند، اگر در برخورد با جهان، ملاک فقط سود و زیان انسانی باشد، مشکلاتی بروز می‌کند؛ مثلاً اینکه در این صورت، واپسین انسان موجود روی کره زمین، مجاز خواهد بود که هر آسیبی به طبیعت برساند؛ زیرا اعمال او، به هیچ انسان دیگری آسیب نمی‌زند. با این حال می‌دانیم که کار او از نظر اخلاقی خطاست؛ بنابراین نظریه محیط‌زیست‌گرایی سبز روشن، ناقص است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۲۰۲-۲۰۵).

هایدگر نیز همانند محیط‌زیست‌گرایان سبز تیره، معتقد است تبدیل جهان به صرف اثره‌ای برای انسان، ناصحیح است و نباید به‌گونه‌ای با جهان روبه‌رو شویم که گویا جهان، تنها برای انسان و نیازهای او است. اتفاقاً هایدگر بر این عقیده است که تکنولوژی و سیطره آن بر انسان، «سرابی نهایی را دامن می‌زند که گویی بشر همه‌جا فقط خودش را می‌بیند و بس.» (هایدگر، ۱۳۷۳: ۲۱) بدین معنا، اولاً هایدگر معتقد است نظر محیط‌زیست‌گرایان سبز روشن، نتیجه طبیعی و برآیند تقدیر تکنولوژیک عصر جدید است؛ ثانیاً نظر خود او، می‌تواند مؤید یا دست‌مایه رأی محیط‌زیست‌گرایان سبز تیره باشد.

پرسش از تکنولوژی

هایدگر در سال ۱۹۵۵ سخنرانی ویژه‌ای در باب حقیقت یا ماهیت تکنولوژی انجام داد. او در این سخنرانی برای آنکه نشان دهد تکنولوژی و حقیقت (الثیا) با هم بیوستگی دارند، به تحلیل ماهیت اصلی و ذاتی تکنولوژی می‌پردازد؛ یعنی در پی آن است که نشان دهد تکنولوژی نیز مانند تخته باید در ارتباط با ظهور و خفای وجود فهم شود. بحث مهم‌تر برای ما، مرحله بعد است؛ جایی که این پرسش مطرح می‌شود: در عصر تکنولوژی، انسان چگونه به آنچه به او عرضه می‌شود، پاسخ می‌دهد و میان او و موجود، چه نسبتی برقرار است؟

هایدگر می‌گوید اینکه تاکنون تکنولوژی را شکل سازمان‌یافته ساختن و تولید، یعنی پیشرفت نظام‌مند انطباق ابزار با اهداف و رابطه محصولات تولیدی با نیازها تعریف کرده‌اند، صحیح است؛ اما حقیقی نیست؛ زیرا چنین تعریف‌هایی محدودند و راهی به فهم گوهر تکنولوژی نمی‌یابند؛ گوهر تکنولوژی، تکنولوژیک نیست. (ر.ک: همان، ۲-۳) او با بحثی واژه‌شناسانه نشان می‌دهد که یونانیان علیت را در هر چهار شکلش (مادی، صوری، فاعلی و غایی) به معنای مسئول یا مدیون بودن می‌فهمیده‌اند؛ مسئولیتی برای مشخص کردن حضور امر حاضر؛ یعنی علت آن است که «امری را به ظهور می‌آورد و به آن امکان می‌دهد تا به قلمرو حضور درآید و آن را در این قلمرو رها کرده، در راه رسیدن به حضور کامل قرارش می‌دهد.» (همان، ۶)

البته تفاوت تکنولوژی جدید در این است که انکشاف آن، خود را نه در فرا-آوردن، بلکه به منزله نوعی تعرض به طبیعت برای تأمین انرژی محقق می‌سازد. در تکنولوژی جدید، برخلاف فنون قدیم، با طبیعت درافتاده می‌شود

تا همه انرژی موردنیاز به دست آید؛ درافتادنی که «نوعی اکتشاف است، آن هم به دو معنا؛ از سویی اکتشاف است؛ زیرا انرژی را حبس و عرضه می‌کند؛ لیکن این اکتشاف از همان ابتدا اصرار به پیشبرد امری دیگر دارد؛ یعنی آنکه جهت آن معطوف است به حداکثر بازدهی با حداقل هزینه.» (همان، ۱۰) بدین ترتیب رودخانه راین که با زیبایی و شکوهش روزگاری الهام‌بخش اشعار هولدرلین بود، اکنون صرفاً جزئی از یک منبع برای تأمین برق است.

اما این تکنولوژی، به چه معنا انکشاف است؟ یعنی به چه معنا، نامستوری و آشکارگی وجود است؟ هایدگر می‌گوید انکشاف تعرض‌آمیز بدین معناست که اکنون، در «انضباطی» نو، همه‌چیز در حال آماده‌باش است تا در هر زمان که لازم است، سفارش داده شود. در این حالت، خود شیء و شبیئتس پنهان می‌شود و تنها کاربرد آن به منزله «منبع ثابت» است که رخ می‌نماید. چرخه منضبط تکنولوژی که انسان‌ها درگیر آن شده‌اند، انکشافی است که صرفاً ساخته بشر نیست و انسان به آن فراخوانده شده است. این فراخوانی چنان تعیین‌کننده است که بشر در هر لحظه، فقط به اعتبار فراخوانده‌شدنش بشر به‌شمار می‌آید. هر پاسخی که انسان به این فراخوان بدهد، حتی اگر در تعارض با آن باشد، لیبکی به ندای مستتر نبودن و انکشاف تعرض‌آمیز است؛ بنابراین همه مواد برای تعیین ماهیت تکنولوژی به‌عنوان «گشتل»، فراهم آمده است که هایدگر آن را این‌چنین تعریف می‌کند:

اکنون آن ندای متعرضی را که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر «از خود کشف حجاب‌کننده» را همچون منبع ثابت انضباط بخشد، Ge-stell (گشتل) می‌خوانیم. ... گشتل به معنای آن امر گردآورنده تعرض‌آمیزی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد و به معارضه می‌خواند تا امر واقع را

به نحوی منضبط به منزله منع ثابت منکشف کند. گشتل عبارت است از نحوی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به هیچ وجه امری تکنولوژیک نیست. (همان، ۱۴-۱۵)

هایدگر در ادامه مقاله، گشتل را به منزله ماهیت تکنولوژی، با تقدیر در ارتباط می‌داند؛ بدین معنا که تکنولوژی به آدمی مرتبط است؛ اما در اختیار انسان نیست و تعینی غیراختیاری دارد. بدین ترتیب، «گشتل [نیز] حوالت تقدیر است، مثل همه انحای انکشاف.» (همان، ۱۹) البته این تقدیر، به معنای جبر سرنوشت نیست؛ زیرا «آدمی هنگامی به راستی آزاد می‌شود که به قلمرو تقدیر تعلق داشته باشد و در نتیجه کسی شود که گوش فرامی‌دهد [و می‌شنود] و نه کسی که فقط گوش می‌سپارد [و اطاعت می‌کند].»

از همین بحث که تکنولوژی حوالت تقدیر است، نه امری صرفاً جبری یا اختیاری، هایدگر به طور مستقیم وارد یکی از مباحث اخلاق تکنولوژی می‌شود: وقتی ماهیت تکنولوژی را در نظر می‌گیریم، آنگاه گشتل را همچون تقدیر انکشاف تجربه می‌کنیم. به این ترتیب از قبل در فضای باز تقدیر اقامت می‌گزینیم؛ تقدیری که به هیچ وجه ما را وانمی‌دارد تا با جبری تحمیق‌کننده، خود را کورکورانه به دست تکنولوژی بسپاریم یا آنکه سراسیمه برضد آن قیام کنیم و آن را به عنوان امری شیطانی لعن کنیم - که این هردو یکی است. درست به عکس، وقتی ما خود را به صراحت در معرض ماهیت تکنولوژی قرار می‌دهیم، به ناگهان خود را درگیر فراخوانی آزادی بخش می‌یابیم. (همان، ۲۰)

می‌توان از این سخن هایدگر به خوبی دریافت که وی، نه تسلیم شدن در برابر تکنولوژی و استفاده نیندیشیده و خوشبینانه از آن را می‌پذیرد، نه نفی و طرد کلی‌اش را. با این حال معتقد است تکنولوژی این خطر را دارد که به دلیل حضورش، امر حقیقی در لابه‌لای احکام صحیح ناشی از مجموعه

محاسبه‌پذیر نیروها محو شود. اینکه تقدیر در قالب گشتل حاکم شود، بزرگ‌ترین خطر است. به‌رغم این مخاطره، بشر خود را متکبرانه در مقام خداوند زمین می‌ستاید.

خلاصه سخن اینکه گشتل به معنای واقعی، خطر است و این خطر آن است که انسان خود را در مقابل سلطه گشتل واداده و راه را برای هرگونه انکشاف و ظهور حقیقت دیگری بسته باشد. خطر دیگر این است که بشر به «انضباط» به‌منزله تنها راه تصورپذیر انکشاف، توسل یابد و در نتیجه ماهیت آزاد خود را تسلیم کند. (همان، ۲۶)

هایدگر توجه می‌دهد که انسان نمی‌تواند با کردار یا دستاوردهای خود، به‌طور مستقیم با این مخاطرات مقابله کند، بلکه باید با تأمل هرچه بیشتر در ماهیت تکنولوژی، دریابد که هر جا خطر هست، امر نجات‌دهنده نیز ظهور خواهد کرد و نیروی منجی در عین خویشاوندی با گشتل، ماهیت والاتری نسبت به آن دارد. با این تأمل روشن می‌شود که این نیروی منجی، هنر است؛ زیرا اولاً خویشاوند تکنولوژی است (هنر از خانواده پوئیس و ذیل مفهوم عام‌تر تخنه است) و ثانیاً نسبت به تکنولوژی ماهیتی والاتر دارد؛ چراکه در هنر، انکشاف و ظهور واحد و در عین حال چندجانبه حقیقت است. هنر، انکشافی است که فرامی‌آورد و حضور می‌بخشد و بر همه هنرهای زیبا و نیز بر شعر و هر امر شاعرانه‌ای که درخور نام پوئیس باشد، استیلا دارد. (همان، ۲۸-۳۰)

برخلاف هایدگری که در «تصویر عالم عصر جدید»، معتقد بود جهان بر فهم سوژه‌ها و کاربرد ابژه‌ها مبتنی است، هایدگر جدید می‌گوید آدمی سوژه می‌شود و جهان ابژه، پیامد ذات تکنولوژی است که آن را خود تکنولوژی بنیان می‌نهد و نه به‌عکس. (دریفوس و اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۵۹) بر مبنای این خوانش از رساله پرسش تکنولوژی، می‌توان بایدهای روشنی را در باب اخلاق تکنولوژی استخراج کرد:

۱. نباید به واسطه اشتغال تمام‌عیار به تکنولوژی، از ماهیت تکنولوژی غفلت کرد و آن را امری تکنولوژیک پنداشت؛ بلکه باید آن را بیشتر جدی گرفت و با وسواس بیشتر و با «پرسشگری» که تقوای فکر است، دقیقاً به حقیقت تکنولوژی اندیشید.

۲. نباید تکنولوژی را ابزار پنداشت؛ زیرا همین ساده‌انگاری، ما را وسوسه می‌کند که بخواهیم بر آن سلطه یابیم و در نتیجه از ماهیت تکنولوژی بی‌خبر بمانیم.

۳. نباید با تغافل از معارضه‌جویی گشتل، اسیر انضباط خشک آن شد و آزادی خود را فراموش کرد.

۴. نباید بی‌اعتنا از کنار خطر انکشاف تعارض طلب گشتل گذشت؛ زیرا در این صورت، تنها اسیر همین انکشاف باقی خواهیم ماند و راه را بر هر ظهور و انکشاف دیگری از جانب حقیقت خواهیم بست.

۵. باید به نیروی نجات‌دهنده که همانا عبارت است از هنر، اندیشید و از خطر گشتل، به دامن هنر پناه برد.

۶. البته نباید «تأمل در هنر، به سهم خود، چشمان ما را به روی منظومه حقیقت که موضوع پرسشگری ماست ببندد.» (همان، ۲۹)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هایدگر، اشتغال تمام‌عیار به تکنولوژی را به دلیل تأثیرش بر تفکر، مخاطره‌آمیز می‌داند و از این جنبه نیز می‌توان «نبایدی» را از سخنان او استنتاج کرد که نباید با اشتغال نیندیشیده و دائم به تکنولوژی، راه را بر تفکر بست و خود را دچار تفکر تک‌خطه کرد.

۳. **زندگی عملی هایدگر، دستمایه‌ای برای رهنمودهایی در اخلاق تکنولوژی**
 نحوه زندگی هایدگر، کمی متفاوت بوده و آدم‌شار، در کتاب خود، کلبه هایدگر، نشان داده است که تفکر او، عمیقاً بر معماری و انتخاب محل

زندگی‌اش اثرگذار بوده است. (ر.ک: شار، ۱۳۸۹) با توجه به این نحوه زیست اندیشیده، خوب است ببینیم هایدگر در برخورد با تکنولوژی چگونه رفتار می‌کرد؛ چه بسا بدین طریق بایدها و نبایدهای واضح‌تری برای نحوه مواجهه صحیح با تکنولوژی به دست دهیم.

هایدگر در دوره‌ای می‌زیست که آلمان واپس مانده، با سرعتی شگفت‌آور، به یکی از قدرت‌های بزرگ صنعتی اروپا تبدیل شد و شهرها و روستاهایش به سرعت مدرن شدند. با این حال در روستایی که او متولد شده بود، برق نبود. البته در جوانی و میان‌سالی به شهرهایی همچون فرایبورگ و ماربورگ که پیشرفت سریع صنعتی را تجربه می‌کردند، رفت‌وآمد داشت و در آن‌ها تدریس می‌کرد. در عین حال او با دگرگونی جامعه سنتی آلمان به کشوری مدرن همراه نبود و به پیشرفت‌های صنعتی و اقتصادی با بدگمانی می‌نگریست و جنگ و ویرانی‌های انسانی و مادی آن را نتیجه زندگی مدرن معرفی می‌کرد. (احمدی، ۱۳۸۱: ب: ۴۵۳-۴۵۵)

شاید مهم‌ترین جنبه برای بررسی مواجهه هایدگر با تکنولوژی، بررسی نحوه سکونت هایدگر و انتخاب مکان زندگی است: شهر به منزله نمود بارز پیشرفت تمدن و تکنولوژی با ابزار رفاهی برق و آب لوله‌کشی شده و تلفن و تجهیزات نقلیه جدید یا روستا به مثابه زیست‌بوم طبیعت پناه و صنعت‌گریز، با شرایط دشوار و طبیعی زندگی؟ برج و آپارتمان، به عنوان دستاورد معماری تکنولوژیک یا کلبه در مقام ساده‌ترین و طبیعی‌ترین مأمن بشری؟ پاسخ ساده است. هایدگر ساکن روستا و کلبه بود، نه از سرِ اضطرار، بلکه با میل و علاقه. او این نحوه سکونت را حتی کمکی برای آرامش و تفکر فلسفی می‌دانست:

وقتی که در شب ژرف زمستانی، توفان وحشی برف با ضربات خود بر اطراف کلبه می‌کوبد و همه چیز پوشیده و پنهان می‌شود، آنگاه فرصتی عالی

برای فلسفه دست می‌دهد. آن وقت باید پرسش‌های فلسفه ساده و اساسی

شود. (هایدگر، ۱۳۸۹ الف: ۲۶)

ضمناً هایدگر در این نحوه سکونت، کاملاً به تفاوت و حتی تعارض شهرنشینی و روستانشینی ملتفت است و با لحنی حاکی از نگاه ارزش‌داورانه، از روستا و کلبه‌اش با عبارت «آن بالا» یاد می‌کند و از شهر و دانشگاه با عنوان حقارت‌آمیز «این پایین». او البته اقامت چندروزه شهرنشینی در روستا را با روستانشینی یکی نمی‌داند. بیان او آشکارا نشان آن دارد که شهرنشینی را عاملی برای سطحی‌نگری به‌شمار می‌آورد و جداسدن از روستا را برای تفکر عمیق خود زبان‌بار می‌پندارد:

کار فلسفی مثل کار نامتعارف پرداختن به امور غیرعادی نیست. این کار سر از وسط کار روستاییان درمی‌آورد. ... کار من مستقیماً به کار و زندگی کشاورزان مربوط است. یک شهرنشین می‌پندارد که به محض آنکه با یک روستایی مدتی طولانی گفت‌وگو کند، به حد «عوام» تنزل کرده است. ... دست‌بالا یک شهرنشین «تحت تأثیر» به اصطلاح اقامت در روستا قرار می‌گیرد؛ اما تمام کار من نتیجه عالم این کوه‌ها و روستاییانش و از اثر هدایت آن‌هاست. اکنون کار من در آن بالا [یعنی روستای توتنابرگ] هر از گاه به مدت طولانی به‌واسطه گفت‌وگوها، سفرهایی برای انجام سخنرانی و کنفرانس و فعالیت آموزشی در این پایین [فراپیورگ] از هم گسیخته می‌شود؛ اما باز به محض اینکه به آن بالا می‌روم، در نخستین ساعات سکونت در کلبه، تمام عالم پرسش‌های پیشین بر من زورآور می‌شود. (همان، ۲۶-۲۷).

در روستاست که خلوت‌گزینی تحقق می‌یابد. هایدگر شهرنشینی را مانع خلوت‌گزینی و البته عاملی برای شدیدترین نوع تنهایی می‌داند. خلوت‌گزینی

از نظر او دارای بار معنایی مثبت است و تنهایی دارای بار معنایی منفی؛ بدین معناکه خلوت‌گزینی را دربردارنده قدرت اصیل خاصی می‌داند که ما را پراکنده نمی‌کند، بلکه کل وجود انسانی ما را به جوار ذات همه اشیا فرامی‌فکند. هایدگر حتی در محیط دانشگاهی شهر نیز آن آرامش روستایی خود را نمی‌یافت و در نامه‌ای به کارل یاسپرس، محیط دانشگاهی خود را چنین توصیف می‌کند:

حال و هوای خشک و خفقان‌آوری که بار دیگر همه‌جا را فرامی‌گیرد.

(Ott, 1994, p.125)

درحالی‌که درباره کلبه‌اش و مقایسه آن با شهر می‌گوید:

به سمت کلبه می‌روم و شدیداً مشتاق آب‌وهوای خوش کوهستانی‌ام. این روشنایی اندک در این پایین تحمیل می‌شود و برای زمانی دراز آدم را تباه

می‌کند. (Safranski, 1998, p.142-143)

این مباحث هنگامی پررنگ‌تر و مهم‌تر می‌نمایند که بدانیم هایدگر سکناگزیدن را دارای معنایی بسیار ویژه و مرتبط با ساختن و اندیشیدن می‌داند. هایدگر در مقاله‌ای با عنوان «ساختن، سکناگزیدن و اندیشیدن»، با نگاهی پدیدارشناسانه به بررسی مفهوم سکونت می‌پردازد و در جای‌جای مقاله نشان می‌دهد که حواسش به دغدغه کمبود مسکن ناشی از افزایش جمعیت در عصر تکنولوژی هست. او می‌خواهد نشان دهد که در ساختن کلبه‌ای روستایی، سکناگزیدن با ساختن و بنا بر این با اندیشیدن در پیوند عمیق بوده است؛ اما اکنون، پیدا کردن مسکن با بسنده کردن به کمترین فضای مکانی با حداقل امکانات، دغدغه‌ای حیاتی شده است که دیگر به معنای سکناگزیدن نیست و پیوندی با آن دو امر بنیادین، یعنی ساختن و اندیشیدن

ندارد. البته هایدگر خود می‌گوید در اینجا منظورش توصیه به بازگشت به خانه‌های دهقانی در جنگل سیاه نیست، بلکه اشاره به چنین خانه‌هایی «سکناگزینی در گذشته را نمودار می‌سازد که چگونه قادر به ساختن بوده است.» (هایدگر، ۱۳۸۹ب: ۴۴)

به هر حال هایدگر در روستا به دنیا آمد، در روستا زیست و به‌رغم آنکه در شهر فرایبورگ مُرد، به وصیت خود، در روستا دفن شد. او حتی هستی و زمان را در کلبه خود در توتنبرگ نوشت. بدینی نسبت به شهرنشینی و تکنولوژی همراه با آن، حتی تا واپسین روزهای زندگی او همراه وی بوده است؛ زمانی که تنها چهار روز پیش از مرگش به مردم مسکیرش نوشت:

بگذار روح تعمق‌گر مردم مسکیرش متحد باشد؛ زیرا امروز در تمدن متحد تکنولوژیک، بیش از همه نیاز به تعمق و دل‌بستگی به خانه مطرح است. (احمدی، ۱۳۸۱-الف: ۸۷)

سوی بحث سکونت، تفریحات او نیز تفریحاتی ساده در پیوند با طبیعت و به دور از تکنولوژی بود. وی عاشق پیاده‌روی و کوهنوردی بود و در ورزش‌های اسکی و قایقرانی مهارت داشت. (همان، ۸۳) از میان ابزارآلات تکنولوژیک زمان خود، تنها با رادیو سر‌سازگاری داشته است؛ او هرگز تلویزیون نخرید و با ماشین تحریر مخالفت شدید داشت. با این حال چنین نبود که تلویزیون نبیند یا خانه‌اش دارای برق‌کشی نباشد. (رک: همان؛ دریفوس و اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۷۵) گویا او به استفاده از وسایل نقلیه مدرن نیز دل‌بستگی چندانی نداشته است؛ به‌گونه‌ای که گاه فاصله هجده کیلومتری دانشگاه فرایبورگ تا کلبه‌اش در توتنبرگ را پیاده می‌پیمود (شار، ۱۳۸۹: ۱۲۱) و وسیله نقلیه‌اش نیز دوچرخه‌اش بود. (اتینگر، ۱۳۷۷: ۷۳)

ممکن است گفته شود که این پرهیزهای هایدگر در استفاده از ابزار و ادوات پیشرفته مدرن، لزوماً بدین معنا نیست که وی قصد و منظوری داشته است؛ بلکه او نیز مانند بسیاری از سالخوردگان روستایی، صرفاً برحسب عادت، امور خود را بدون توسل ابزار مدرن رتق وفتق می‌کرد. در پاسخ باید گفت اولاً هایدگر به سبب موقعیت شغلی‌اش مرتب به شهر رفت و آمد می‌کرد و با دانشجویان جوان و پیشرفت‌های تکنولوژیک سروکار داشت و با علوم جدید و حتی نحوه کار بسیاری از تکنولوژی‌های مدرن آشنا بود؛ ثانیاً به سبب مکنّت و شهرتش، توان بهره‌مندی از بهترین تکنولوژی‌های روز را داشت و نمی‌توان گفت چون دستش نمی‌رسید، استفاده نمی‌کرد؛ ثالثاً هنگامی که هایدگر در برخی موارد به تحلیل ابزار مدرن و تأثیر منفی آن‌ها بر نگرش و آزادی انسان می‌پردازد، کاملاً روشن می‌شود که او از پرهیز خود، منظور دارد و این کار برایش معنادار است. برای مثال، تحلیل او از ماشین تحریر، نمایانگر چنین مطلبی است. او معتقد است که در جریان نگارش دستی، گونه‌ای تداعی آزادانه و مجموعه‌ای از امکانات برای برگزیدن واژگان در دسترس است که نگارش با ماشین تحریر، به این امکانات آسیب می‌رساند. برای مثال، در نحوه نگارش دو کلمه با قلم، انواع انتخاب‌ها پیش روی انسان است تا فاصله میان حروف، نقطه‌ها و کلمات و نیز پیوستگی یا گسستگی حروف را به انحاء گوناگون تعیین کند و در هر مورد، دستخطی دلخواه را مثلاً از حیث انحنای یا انحنا داشتن حروف به‌کار گیرد. این آزادبودن نگارنده نسبت به حالات مختلف در نگارش دستی، ممکن است حال نگارنده را دگرگون کند و موجب یافتن واژه‌ای شود که جمله بعد با آن آغاز می‌شود و بدین‌سان، خود نگارش، نحوه‌ای تفکر را جریان می‌بخشد. روشن است که

نگارش با ماشین تحریر، همه این امکانات را سلب می‌کند. (احمدی، ۱۳۸۱ب: ۳۷۸-۳۷۹)

از میان هنرها نیز هایدگر با هنرهای مدرن آمیخته با تکنولوژی سروکار چندانی نداشت و مثلاً به موسیقی‌های مدرن روی خوش نشان نمی‌داد؛ بلکه تنها به موسیقی کلاسیک، به‌ویژه آثار موتسارت علاقه داشت. همچنین به‌ندرت پیش آمده که وی به هنر صنعتی عصر جدید، یعنی فیلم و سینما اشاره‌ای کرده باشد. (احمدی، ۱۳۸۱الف: ۸۳) او دربارهٔ تکنولوژی‌های صوتی تصویری و بازاری جدید، در کتاب *مفاهیم بنیادین*، با صراحت «دوران مجله‌های مصور، برنامه‌های مبتذل رادیویی و سالن‌های مُد لباس [را] که معنای فرهنگ را به جلوه‌های حقیر خود کاهش داده‌اند» به باد انتقاد گرفته است. (احمدی، ۱۳۸۱ب: ۳۷۸)

درکل او نسبت به تکنولوژی‌های مدرن خوشبین نبود و در «گفت‌وگویی شبانه در اردوگاه زندانیان جنگی در روسیه میان مردی جوان و مردی سالخورده» نوشته است که «شاید تکنولوژی مواهب مادی و رفاه زندگی هرروزه را به‌همراه بیاورد؛ اما آنچه در مقابل از انسان می‌گیرد، اندیشه‌های اصیل است و آزادی‌گزینش و زیستن.» (همان، ۳۷۷) به‌گمان او، تا زمانی که همه‌چیز فقط از زاویه بهره‌مندی محاسبه شود، امکان پیدایش هر خطری برای سیاره و زندگی انسان وجود دارد. (همان)

به‌نظر می‌رسد بتوان از رویکرد کلی هایدگر نسبت به تکنولوژی، برای اخلاق تکنولوژی برداشتی مهم کرد و آن اینکه نباید خود را بی‌محابا و نیندیشیده به دست تکنولوژی بسپاریم؛ بلکه باید در برخورد با ادوات پیشرفته مدرن، بدون اینکه مقهور و مفتون پیچیدگی و عظمت آن‌ها شویم،

بیندیشیم که آن‌ها چه چیزی را از ما می‌گیرند و چه چیزی را به ما می‌دهند. پیداست که هایدگر در این برخورد، همه ابزار تکنولوژیک را به یک چوب نمی‌راند؛ بلکه همه‌جا با نوعی وسواس و دقت، دست به گزینش می‌زند؛ تلویزیون را پس می‌زند و رادیو را برمی‌گیرد؛ با ماشین تحریر مخالفت می‌کند؛ اما خانه‌اش را برق‌کشی می‌کند. بنابراین چنین نیست که کاملاً دست رد به سینه تکنولوژی بزند یا اینکه برعکس تسلیم بی‌چون و چرای آن باشد.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این بود که آیا هایدگر، که به مسئله تکنولوژی بسیار توجه داشته، راه حل عملی هم برای مواجهه با آن ارائه کرده یا صرفاً هشدار داده و بی‌هیچ سفارشی، ما را میان سیل امکانات و مخاطرات تکنولوژی رها ساخته است؟ با بررسی برخی از آثار مهم هایدگر، دیدگاهی کلی از نحوه نگاه او به تکنولوژی و برخی ارزش‌گذاری‌ها و هشدارهای او به دست آوردیم که این دیدگاه کلی را می‌توان طی عناوینی فهرست‌وار بدین شرح خلاصه کرد:

۱. نظر غیرخوشبینانه نسبت به تکنولوژی، به سبب نداشتن تأثیر مثبت بر انسان مدرن جهت زندگی اصیل؛
۲. توجه دادن به تأثیر سوء علم و تکنولوژی جدید بر نگاه ما به جهان اطراف و افزایش میل تسلط بر جهان؛
۳. توجه عمیق و درپیش گرفتن نگاه نو، نسبت به ماهیت تکنولوژی؛
۴. تکنولوژیک‌نپنداشتن ماهیت تکنولوژی؛
۵. التفات به مخاطرات سیطره «گشتل» (به منزله ماهیت تکنولوژی جدید) بر انسان. از جمله آن‌ها می‌توان به مخاطرات زیر اشاره کرد: ۱. اسارت انسان

در دست تکنولوژی و به یغمارفتن آزادی او؛ ۲. جلوگیری از انکشاف‌ها و ظهورهای دیگر حقیقت؛ ۳. به همراه آوردن تفکر تک‌خطه و مانع‌شدن از تفکر اصیل؛

۶. پذیرفتن «گشتل» به منزله تقدیر تاریخی؛ بدین معناکه گشتل نه امری است کاملاً جبری و نه امری کاملاً در اختیار انسان، بلکه حوالتی تاریخی است از سوی وجود برای ما؛ بنابراین نمی‌توان به دوران پیشامدرن بازگشت؛ ۷. توجه به «هنر» و به‌ویژه شعر، به مثابه منجی مخاطرات تکنولوژی.

هایدگر تمایلی به سفارش‌های اخلاقی در برخورد با تکنولوژی ندارد. او بازگشت به عصر پیش از تکنولوژی را باطل و نادرست می‌شمارد و بیشتر نگاه توصیفی و پدیدارشناسانه دارد، نه رویکردی توصیه‌ای و هنجاری به تکنولوژی؛ بنابراین خود او، با صراحت و به‌طور نظام‌مند، راه‌حلی برای مواجهه صحیح با تکنولوژی عرضه نکرده است. با این حال با توجه به قراین متنی آثار هایدگر و لحن او و نیز با نگاهی به زندگی خود این اندیشمند آلمانی و مواجهه شخصی‌اش با دنیای تکنولوژیک مدرن، می‌توان «نبایدهای» بسیار و برخی «بایدها» را استخراج و استنتاج کرد که اهم آن‌ها بدین شرح است:

۱. در برخورد با جهان و به‌تعبیر کاربردی‌ترش، در مواجهه با محیط‌زیست، نباید تنها شناخت پژوهشگرانه موجودات، آن هم به‌قصد تسلط بر آن‌ها، مدنظر باشد؛

۲. نباید به‌واسطه اشتغال تمام‌عیار به تکنولوژی، از ماهیت تکنولوژی غفلت کرد و آن را امری تکنولوژیک پنداشت؛ بلکه باید آن را بیشتر جدی گرفت و با وسواس و «پرسشگری» که تقوای فکر است، به حقیقت تکنولوژی اندیشید؛

۳. نباید تکنولوژی را ابزار پنداشت؛ زیرا همین ساده‌انگاری، ما را وسوسه می‌کند که بخواهیم بر آن سلطه یابیم و در نتیجه از ماهیت تکنولوژی بی‌خبر بمانیم؛
۴. نباید با تغافل از معارضه‌جویی گشتل، اسیر انضباط خشک آن شد و آزادی خود را فراموش کرد؛
۵. نباید بی‌اعتنا از کنار خطر انکشاف تعارض طلب گشتل گذشت؛ زیرا در این صورت، تنها اسیر همین انکشاف باقی خواهیم ماند و راه را بر هر ظهور و انکشاف دیگری از سوی حقیقت خواهیم بست؛
۶. باید به نیروی منجی که همانا عبارت است از هنر، اندیشید و از خطر گشتل به دامان هنر پناه برد؛
۷. در عین حال، تأمل در هنر، نباید چشمان ما را به روی منظومه حقیقت که موضوع پرسشگری ما است ببندد؛
۸. نباید با اشتغال نیندیشیده و دائم به تکنولوژی، راه را بر تفکر بست و خود را دچار تفکر تک‌خطه کرد؛
۹. در نحوه سکونت، تفریح‌ها، هنرها و استفاده از ابزار و ادوات مدرن، باید بدون اینکه منفعلانه مقهور و مفتون تکنولوژی جدید شویم، مرتب به این بیندیشیم که تکنولوژی چه چیزهایی را به ما می‌دهد و چه چیزهایی را از ما می‌گیرد، سپس با وسواس و دقت دست به گزینش بزنیم.

منابع

الف) منابع فارسی

۱. اتینگر، الزیبتا، ۱۳۷۷، هانا آرنه و مارتین هایدگر، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲. احمدی، بابک، ۱۳۸۱ الف، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
۳. _____، ۱۳۸۱ ب، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
۴. برنشتاین، ریچارد، ۱۳۷۳، «تکنولوژی و منش اخلاقی»، شرحی بر پرسش از تکنولوژی، در: ارغنون، ش ۱.
۵. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. جمادی، سیاوش، ۱۳۸۵، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: انتشارات ققنوس.
۷. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، اخلاق کاربردی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. دریفوس، هیوبرت و چارلز اسپینوزا، ۱۳۸۸، «چگونگی تصدیق تکنولوژی نزد هایدگر و بورگمان»، ترجمه سیاوش جمادی، در: جمعی از مترجمان و نویسندگان، جستارهایی در رسانه، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، ت فرج صنع، تهران: سروش.
۱۰. شار، آدم، ۱۳۸۹، کلبه هایدگر، ترجمه ایرج قانونی، تهران: ثالث.
۱۱. فرشت، کریستین شریدر، ۱۳۸۸، «تکنولوژی و اخلاقیات»، ترجمه غلامرضا آذری، در: جستارهایی در رسانه، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۲. کاجی، حسین، ۱۳۹۲، *فلسفه تکنولوژی دون آیدی*، تهران: هرمس.
۱۳. موحدی، محمدجواد، ۱۳۹۲، «جایگاه اخلاق در اندیشه هایدگر و جایگاه هایدگر در فلسفه اخلاق»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۲.
۱۴. هایدگر، مارتین، ۱۳۷۳، *پرسش از تکنولوژی*، ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون، ش ۱.
۱۵. _____، ۱۳۸۸، *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۱۶. _____، ۱۳۸۹ الف، «چرا ساکن روستاهایم»، در: *آدم شار*، کلبه هایدگر، ترجمه ایرج قانونی، تهران: ثالث.
۱۷. _____، ۱۳۷۸، *راه‌های جنگلی*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: درج.
۱۸. _____، ۱۳۸۹ ب، «ساختن، سکنا گزیدن، اندیشیدن»، در: *آدم شار*، کلبه هایدگر، ترجمه ایرج قانونی، تهران: ثالث.
۱۹. _____، ۱۳۸۱، «نامه درباره انسان‌گرایی»، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، در: *لارنس کهون*، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، تهران: نی.
۲۰. _____، ۱۳۸۸، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۲۱. _____، ۱۳۸۹ ج، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

ب) منابع انگلیسی

1. Borgmann, Albert(2005), "Technology", in: *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus, Blackwell Publishing Ltd.



2. Ott, H.(1994), *Martin Heidegger, A political Life*, trans. A. Blunden, London: Fontana.
3. Safranski, R.(1998), *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Trans. E. Osers, Cambridge, MA: Harvard University Press.
4. Ryle, Gilbert (2009), *the concept of mind*, Routhledge press.
5. Smith, Gregory B.(1991), "Heidegger, Technology and Postmodernity", in: *The Social Science Journal*, Vol. 28, Num. 3.



A Review of Ahl al-Bayt's Teachings Concerning Children's Moral Education

Ali Naghi Faghihi^{*}, Hassan Najafi^{**}, Reza Jafari Harandi^{***}

Abstract

Moral education is a process of preparation and implementation of methods for creating prosperity and virtues, as well as modifying or eliminating the vices in every field (Instinctive Qualities, Moral Behaviors and Social Etiquettes). The purpose of this study is to investigate the teachings of Ahl al-Bayt (AS) and their suggested solutions in performing moral education of children. The research has been done using the descriptive-analytic method. The study collected anecdotal texts related to the subject and then analyzed the data through qualitative methods. The results show that the most fundamental element in providing welfare and human development, is learning the ways of moral education and the relevant solutions based on the principles in conformity with the objectives of creation. These solutions can be explained in four categories: background, knowledge, motivation and guidance.

Key words

The teachings of Ahl al-Bayt (AS), Moral education, Guidelines, Educational Technology.

^{*}-Associate Professor, Department of Educational Sciences in University of Qom
an-faghihi@qom.ac.ir

^{**} - Corresponding author, MA of curriculum studies in Shahed University
hnajafih@yahoo.com

^{***} - Assistant Professor, Department of Educational Sciences in University of Qom
rjafarih@yahoo.com

Affection towards Ahlul Bayt; a Living Strategy and an Educating Approach

Mohammad Najafi* Zohreh Motaghi**

Abstract

Loving the Ahlul Bayt (AS) as one of the basic principles of Shiite thought is, with a little difference, as important as the belief in the Prophet's mission. This fact has already been approved by intellectual and narrative reasoning, but its significance as a living strategy and an educating tactic has received less attention.

The present study, applying a qualitative approach and a descriptive-infering method, aims at investigating this strategy. After collecting the data and corresponding documents, first the principles and purposes of the project are theoretically analyzed and then its educating elements are extracted .

Based on the findings of the study, the love towards the saints of God is an improving and linking means which is considered the ultimate aim of the creation and is capable of revolutionizing the knowledge and cognition and can shape the attitudes and positive beliefs. This love can also serve as an ultimate educating goal .

Attention to the element of will, the embodiment of love to God, promoting the notion of cognition and knowledge are some of the significant principles of this educating strategy which can be applied by emotional role model.

The comprehensiveness of the Imam's modeling demands that the followers select them as their role models with deep sentiments and develop their own personalities.

Keywords

Love towards Ahlul Bayt, Emotional Aspect, Emotional Educating, Moral Education.

* - associaat professor of faculty of edmcationd sciences, Isfahan university.

* - Ph.D.student, Isfahan university.

Objectives, Principles and Methods of Moral Education from the Perspective of Imam Husein (A.S.)

Esmail Kharestani^{*}, Fateme Seifi^{**}

Abstract

In the present study, using the document analysis method, objectives, principles and methods of moral education from the perspective of Imam Hussein (A.S.) are investigated. The statistical population includes all primary sources (all the works attributed to him or about him) and secondary sources encompassing Islamic traditions narrating his speeches as mentioned in books, theses, magazines and other researches associated with this subject. For sampling the purposive sampling method has been used and for this reason the above-mentioned sources were used in the study. Note-taking is the major research instrument in the study. The outcomes of the study have been analyzed and the following results were extracted:

1. Moral Education from the perspective of Imam Hussein (A.S.) includes three objectives: God satisfaction, reviving the truth of human existence and restoring the Resurrection and the Day of Reckoning .
2. Moral Education from the Perspective of Imam Hussein (A.S.) contains eight principles: generosity, popular piety, love, devotion and God-centering, liberty, dignity, honor, warning and encouragement.
3. Moral Education from the Perspective of Imam Hussein (A.S.) includes 23 methods which are separately extracted and presented based on the mentioned objectives and principles.

Keywords

Imam Hussein (A.S.), Ethics, Ethical Training, Objectives, Principles, Methods.

^{*}-PhD student in Philosophy of Education (Islamic Education).

^{**}-MA Graduate in Cultural Management.

The Analysis of the Concept of Discrimination and the Strategies to Resist against it based on Imam Ali's Recommendations

Marjan Kian^{*}, Fahimeh Nezameslami^{**}, Sahar Musivand^{***}

Abstract

The purpose of the present study is to elaborate on Imam Ali's views regarding the racial discrimination as one of the most important challenges faced by human beings. For this purpose, the descriptive-analytic method was used to do this research. The studied case was the complete text of Nahjulbalaqah, scientific authentic documents and sources through library method. Based on the findings of the study, it can be concluded that Imam Ali considers piety as the criterion of the supremacy of every individual. To solve the problem of racial discrimination in both theoretical and practical fields, some solutions such as unity and comprehensive solidarity, cooperation derived from piety, and spreading of the notion of consultation... have been suggested.

Based on Imam Ali's remarks, wherever there is a sign of pride and arrogance, the rights of deprived people are violated. Unlike the racists who value the notions like color of the skin, language, race, talent, ethnicity and nationality as the criteria of supremacy, in Islam the only reason for one's superiority is his piety.

Keyword

Racial discrimination, Imam Ali, Nahjulbalaghah, Piety

^{*}-Assistant Professor, Department of Curriculum Studies, Faculty of Education and psychology, University of Al-Khwarazmi, Tehran, Iran.

^{**}-MA in Philosophy of Education, University of Al-Khwarazmi.

^{***}-MA in Islamic Philosophy and Theology, University of Al-Khwarazmi.

Investigation of the Potenciality of the Supplications in Mystical Inferences based on "Content Analysis" (Case study: Comparison of Jami al- Saādāt and Serr al- Isrā)

mostafa hamedani*

Abstract

This study seeks to analyze the content of Mullā Mohammad Mahdi Narāqi's "Jami al- Saādāt" and Āyat Allāh Saādātparvar's "Serr al- Isrā" to determine the amount of supplication they have used in their mystical and moral analysis. In this study, after clarifying the practical functions of the method of content analysis in the field of Islamic mystical texts, the role of supplications in inferring mystical teachings in comparison with inferring moral teachings from the two books have been discussed.

The theoretic framework of this research is based on the doctrines of "Usul al-Istinbat" and "Dirayat al-Hadith" which are applied for the extracting of mystical teachings from supplications.

The type of research method in this study is descriptive – analytic and is based on two methods of library research, and content analysis . approach.

The content analysis of the two texts indicate that both works have extensively refered to the suplications in their mystical and moral inferences. Also, it shows that the book " Serr al- Isrā": has used a wider range of supplications than " Jami al- Saādāt" and has managed to depict the authority and potencial of supplications in playing the role of sources for narrative mysticism. The teachings embeded in Islamic Supplications are mostly mystical rather than ethical. Identification of the supplications used in mystical inferences is another achievement of this essay.

Keywords

Serr al- Isrā, Jami al- Saādāt, Supplication, Mysticism, Mystical Inference.

*-seminary school graduate.

Investigation of the Role and Status of Action Research in Growing Religious studies of the Professors as an Ethical Role Model

Muhammad Reza Nili ^{*}, Setareh Musavi ^{**}

Abstract

The purpose of this essay is to investigate the methods concerning improvement of religious studies done by the professors based on action research. This study is an applied kind and for its fulfillment the Descriptive survey method was used. The statistical population included 503 faculty members of Isfahan University among whom 106 members through stratified random sampling, proportional to the size were selected as statistical sample. To collect the information, a researcher- made questionnaire was used.

In order to assess the validity, content validity was used; the reliability of the questionnaire was calculated through Cronbach's alpha coefficient (0.98). The mean score for the methods of growing professors' religious studies in the areas of problem diagnosis, problem changing, problem assessment, planning, teaching, and conscious activities is above the assumed mean (3). Thus, the proposed guidelines in the mentioned areas from the perspective of their effectiveness in growing religious studies among the professors, are higher than average.

Also, there is a variation in respondents' views about the methods of growing religious studies in the mentioned areas ($P=0.001$), among which the highest average is in the area of problem detection (3.87). There is also variation in the answers in terms of gender ($P \leq 0.05$). But among respondents' answers about the impact of the growth of religious studies of the professors, no significant difference in terms of job experience and academic degree was seen.

Keywords: Religious study, Education, Growth of religious study, Ethical role model.

* - Assistant Professor and Faculty Member of University of Isfahan.

** - Ph.D. Student of Curriculum development, University of Isfahan, Lecturer at Payam-e Nour University.

A Study of the Perspectives Concerning the Relationship of Art and Morality

Javad Amin Khandaqi *

Abstract

From the beginning of philosophy to the present, different views have been expressed about the relationship between the moral and aesthetic values of artworks. The typology of the perspectives presented about this issue is important in art and moral studies. This paper, using library method in data collection and content analysis approach, analyzes and classifies the most important perspectives about the relation between art and morality, within Western philosophy. The results of this study show that we can classify perspectives in the three groups of: autonomism, immoralism and moralism, each of which includes radical and moderate subgroups. The most appropriate classification is the classification on the basis of aesthetic relationship. The study of the perspectives shows that moderate views are more acceptable than others and among the moderate views; moderate moralism is the most acceptable view. Also, Gaut's view (ethicism) is the most acceptable moderate moralist view.

Key words

Moral Value, Aesthetic Value, Autonomism, Immoralism, Moralism.

* - Ph.D. student of Philosophy of Islamic Art, University of Religions.

Solving the Contradiction between the Two Elements of Rights of Privacy and Accessing Information

Alireza Valiasl*

Abstract

One of the most important and most challenging issues dealt with in the field of applied ethics, is the ethics of journalism as one of the sub-branches of ethics. The journalists are always subject to ethical issues while at work and sometimes these issues are so closely contradicted that their solution requires a strong ethical insight and a strong loyalty to the ethical principles. These principles, however, are occasionally paradoxical in practice.

This study which has been done through descriptive-analytic method, aims at reviewing the two principles of respecting "The right of privacy" and "The right of accessing information" and the seemingly existing paradox between them, will later discuss about how consequentialist Deontology with its new reading is able to assist the journalists in making decisions in ethical dilemmas. Based on this theory, the right of privacy is not absolute and in contradiction with a more important right can be annulled. Furthermore, the right of accessing information by the public is not absolute either. So if the public's willingness to know does not stem from "need" and "right", the right of privacy is preferred.

Keyword

Privacy, information, Ethics of Journalism, Ethical Dilemmas, consequentialist Deontology

*-MA graduate in moral philosophy at the University of Zanjan.

An Introduction to the Ethics of Intellectual Property in a Digital Library
Nayyereh Jafarifar*

Abstract

Every writer is entitled with two kinds of rights: 1) material, 2) intellectual. By material right we mean that the entire writer's wages ought to be paid and no one should deprive him/her of the right. By intellectual property we mean that in addition to the wages, the writer should be rewarded by another kind of right which is known as intellectual or ethical. This kind of right which is usually known as intellectual property is one the holiest kinds of ownership and is not time-limited and is often non-transferable. With the advancement of science and technology, especially the Internet, various changes have occurred in the industry of publishing information. These changes have caused a state of confusion in the relevant legislation in this field.

Given the fact that respect for copyright and intellectual property and attempts to observe them in all circumstances and respecting the rights of users in regard with the confidentiality of their information and also preserving the collection of data and providing access to the necessary information to all users are the necessary principles of professional ethics, the present article tries to address the lack of laws on intellectual property in the digital space, using a documentary method (library) based on which the resources associated with the article have been checked out. The findings have been offered as the evidences for establishing an ethical approach toward the concept of intellectual property, also it elaborates on the ethical commitments of digital libraries in regard with intellectual property in digital space in three scopes of ethical commitments towards the writers, the users and the collected data of the digital library.

Keywords

Ethics, Intellectual property, Digital library, Digital space, Professional ethics.

*-Postgraduate in Knowledge and Information Science, University of Qum.

The Possibility of Extracting Technological Ethics from the Views and Practices of Martin Heidegger

Sayyed Murtaza Tabatabaie*

Abstract

Martin Heidegger is among the first philosophers who have deeply dealt with the concept of technology. However, he has been accused of not suggesting any vivid solutions for the problems arising from facing this modern phenomenon; rather he merely focused on the investigation of phenomenological aspect of it.

Now, the basic question in this regard is whether it is possible, considering Heidegger's views and his way of life, to present a practical way for proper encountering with technology or not. If the answer is positive, what are the elements of the solution? In this essay, reviewing some of the most important works of Heidegger in which he has discussed technology and having a glance at his own life and his attitude towards technology in his personal life, it was concluded that firstly, this German thinker has expressed a lot of views about the technology itself as well as its different kinds. Thus, it is quite possible to extract the do's and don'ts he believes in to properly encounter with technology from his system of thoughts. Secondly, some of the most important elements of his model for technological ethics which can be inferred from his explicit remarks or indirect practices were introduced.

Keywords: Technology, Gestell , Poesis, Art, Technological Ethics, Heidegger

*-Ph.D. student of Philosophy, University of Isfahan.

CONTENTS

A Review of Ahl al-Bayt's Teachings Concerning Children's Moral Education

Ali Naghi Faghihi, Hassan Najafi, Reza Jafari Harandi

Affection towards Ahlul Bayt; a Living Strategy and an Educating Approach

Mohammad Najafi, Zohreh Motaghi

Objectives, Principles and Methods of Moral Education from the Perspective of Imam Husein (A.S.)

Esmail Kharestani', Fateme Seifi

The Analysis of the Concept of Discrimination and the Strategies to Resist against it based on Imam Ali's Recommendations

Marjan Kian, Fahimeh Nezameslami, Sahar Musivand

Investigation of the Potenciality of the Supplications in Mystical Inferences based on "Content Analysis" (Case study: Comparison of Jami al- Saādāt and Serr al- Isrā)

Mostafa Hamedani

Investigation of the Role and Status of Action Research in Growing Religious studies of the Professors as an Ethical Role Model

Muhammad Reza Nili, Setareh Musavi

A Study of the Perspectives Concerning the Relationship of Art and Morality

Javad Amin Khandaqi

Solving the Contradiction between the Two Elements of Rights of Privacy and Accessing Information

Alireza Valiasl

An Introduction to the Ethics of Intellectual Property in a Digital Library

Nayyereh Jafarifar

The Possibility of Extracting Technological Ethics from the Views and Practices of Martin Heidegger

Sayyed Murtaza Tabatabaie

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



(Ethics No.20)

Quarterly Journal of Ethics

(New series)

No. 20 / WINTER 2016 / fifth Year

*

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director and Editor in chief: Mohammad Ghotbei

Editor Successor and Editorial Secretary: FariborzRahdanMufrad

*

Editorial Board (in alphabetical order):

*

| | |
|------------------------------|--|
| 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 Mir Lohi | Professor of Esfahan University |
| Majid Hadizadeh | Board member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture |

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani , Hassanali Bakhtiar Nasrabadi, Mohammad Sanagoozadeh, Sayyed Mahdi Soltani Renani, Asghar Hadi, marjan kian, javad aghamohammadi, kamal nosrati hashi

*

Executive Director: Seyyed Mohammad Javad Fazeliyan

Editors: Sayyed Ahmad Husain Baharanchi

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@dte.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: | | شرکت: | | |
| نشانی: | | استان: | | |
| کد پستی: | | شهرستان: | | |
| صندوق پستی: | | خیابان: | | |
| رایانامه: | | کوچه: | | |
| کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه: | | پلاک: | | |
| 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: ۳۷۱۱۶۶۶۷-۰۲۵ | | | | |
| شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir | | | | |
| شماره حساب سیبا بانک ملی: ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی | | | | |