

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه به استناد مصوبه شماره ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۶/۲۸ خود رتبه‌ی علمی- ترویجی نشریه اخلاق را تصویب و طی نامه شماره ۳۱/۵۷۰۷ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ ابلاغ نمود. مصوبه شماره ۶۲۵ (ماده واحده) جلسه مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی:

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

تارنمای اینترنتی فصلنامه اخلاق

فصلنامه اخلاق به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. بر این اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه امکان پذیر است. اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید. فصلنامه از پذیرش مقالات به صورت پستی یا حضوری معذور است. فایل متنی فصلنامه از طریق سایت «Morsalat.ir»، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام «ISC»، بانک اطلاعات نشریات کشور «Magiran»، پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» و کتابخوان همراه پژوهان <http://pajoohaan.ir> نمایه و بارگذاری می‌شود.



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده الهیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی

اخلاق

سال هشتم / شماره ۳۱، (پیاپی ۵۳) پاییز ۱۳۹۷

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: محمد قطبی جشقانی

سر دبیر: حبیب‌رضا ارزانی

جانشین سر دبیر: اصغر هادی

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حبیب‌رضا ارزانی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی ارشدریاحی / استاد دانشگاه اصفهان

حسنعلی بختیار نصرآبادی / استاد دانشگاه اصفهان

مهدی دهباشی / استاد دانشگاه اصفهان

نصرالله شاملی / استاد دانشگاه اصفهان

سیدعلی میرلوحی / استاد دانشگاه اصفهان

*

همکاران علمی این شماره:

سیدحسن اسلامی اردکانی، عبدالرسول احمدیان، حسنعلی بختیار نصرآبادی، رحیم دهقان سیمکانی، مهدی سلطانی

رنانی، محمدجواد موحدی، رحمت‌الله محمدی فشارکی، علی نقی فقیهی، فائزه تقی پور، مریم فاتحی زاده

*

دبیر تحریریه: محمد بهارلو

سرور استار: محمد کاظمی جروکانی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

صفحه‌آرا: فاطمه رجبی

نشو: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

نشانی: اصفهان، خیابان آیت‌الله شمس آبادی، کوچه سرلت، بن‌بست سهیل، ساختمان شماره ۲

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

تارنما: <http://akhlagh.morsalat.ir> پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir

تلفن: (۷۶۵۱ داخلی) ۴ - ۳۲۲۰۸۰۰۱ (۰۳۱) دورنگار: ۳۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
 ۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
 ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
 - ❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).
 - ❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.
- منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت Kant, (1788: pp.44, 288).
- ❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵).
- ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پراتنز بیاید؛

۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جای (ص)؛ عَلَيْهِ السَّلَام به جای (ع)؛ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ به جای (ره) و: به جای (عليهم السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

- ❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.
- ❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.
- ❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
- ❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

- الف) **صفحه اول شامل:** ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه) (ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است).
- ❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.
- ❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. پی‌نوشت‌ها (در صورت لزوم)؛ ۵. کتاب‌نامه.

اهداف

تولید و توسعه دانش در گستره اخلاق؛ با اولویت اخلاق خانواده
ارایه و نقد مطالعات نظام‌مند اخلاق پژوهان حوزه و دانشگاه؛
مطالعات بین رشته‌ای و مضاف اخلاقی
توسعه روش‌شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه اخلاق؛
تولید و توسعه اخلاق کاربردی و حرفه‌ای.

یادآوری

۱. با توجه به اینکه رویکرد فصلنامه، ناظر به مباحث نظری اخلاق است، مقالات پیمایشی در اولویت پذیرش نیستند.

۲. مقاله ارسالی باید گویای نوآوری در مسائل اخلاق و حوزه‌های مرتبط به‌ویژه اخلاق اجتماعی باشد.

۳. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

۴. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشانگر نظر نویسندگان آنهاست.

فهرست مطالب

- سخن فصلنامه..... ۹
- نقش مادر در شکل‌گیری وجدان اخلاقی..... ۱۱
هاجر عساکره، حسین دیبا
- اخلاق جنسیتی از دیدگاه اسلام و رابطه آن با نسبیت اخلاقی..... ۳۳
عباس عبدالهی، سکینه اکبری
- تأملی درباره جایگاه و مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کودکان در خانواده
(براساس دیدگاه امام علی علیه السلام)..... ۵۵
مریم اصفهانی
- مطالعه کیفی شیوه‌های فریبکاری رسانه و آثار آن در خانواده..... ۸۱
فائزه تقی‌پور
- «چرا من باید اخلاقی باشم؟»..... ۱۰۷
صالح قربانیان
- آیا رذایل مهلک‌اند؟..... ۱۳۱
سید علی اصغر هاشم‌زاده

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

در پایداری خانواده کدام مهم‌تر است و نقش بیشتری ایفا می‌کند: اخلاق یا حقوق؟

آیا مشاوره‌های حقوقی نقش بیشتری دارند یا مشاوره‌های اخلاقی؟

مشکل ناپایداری خانواده‌ها، اخلاقی است یا حقوقی؟

دستیابی به مقصود از کدام راه آسان‌تر است: اخلاق یا حقوق؟

در هر جامعه‌ای برای خانواده نظامی تعریف شده است. این نظام که برگرفته از حقوق مدنی مدون آن جامعه است، بر اساس فرهنگ و ایدئولوژی آن جامعه به رسمیت شناخته می‌شود. قانون مدنی خانواده به منظور پایداری و دوام خانواده‌ها و احقاق حقوق زوجین و فرزندان و دیگر اهداف مدنظر، شکل گرفته است. هرچند حقوق خانواده، ما را تا اندازه‌ای به مقصود نزدیک می‌کند، باعث مشکلاتی می‌شود و راه‌های فرار از قانون، ضمانتی برای اجرای همه‌جانبه آن نگذاشته است.

در این میان، پایبندی به اصول اخلاقی در کنار قانون مدنی راه را برای پایداری خانواده هموارتر می‌کند. اصول اخلاقی خانواده، از تعارضات زناشویی جلوگیری و آنان را برطرف می‌کند، بدون آنکه به دادگاه و مشاوره حقوقی نیازی باشد. گاهی یک گذشت در خانواده از تعارضاتی که بسیاری از قوانین توان عقده‌گشایی از آن را ندارند، عقده می‌گشاید و جایی برای اجرای قوانین خشک، وقت گیر و نافرجام باقی نمی‌گذارد. تاب‌آوری در خانواده و حُسن خُلق و دیگر فضایل اخلاقی آن‌چنان مقتدرانه عمل می‌کنند



که نیازمندی به هر قانونی را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ از این رو، این سخن گزاف نیست که اخلاق بر قانون حاکم است، اگرچه به قانون نیز نیازمندیم. «فصلنامه اخلاق» کوشیده است با اختصاص برخی از شماره‌ها یا بخشی از هر شماره، گامی در مسیر نهادینه کردن اخلاق خانواده بردارد. در این شماره همچون شماره پیشین، بخشی از مقالات، به اخلاق خانواده اختصاص دارد.

مدیر مسئول
محمد قطبی جشوقانی



نقش مادر در شکل‌گیری وجدان اخلاقی

هاجر عساکره، * حسین دیبا**

چکیده

فلاسفه اخلاق همواره به موضوع وجدان اخلاقی و چگونگی شکل‌گیری آن توجه داشته‌اند. آن‌ها در پی پاسخ به این پرسش هستند که آیا وجدان یک نیروی اخلاقی مستقل است یا هر آنچه به وسیله آن ادراک می‌گردد همان احکام عقل عملی است؟ روان‌شناسان نیز درباره اینکه چگونه قواعد و دستورهای بیرونی، برای فرد، درونی می‌شوند، بسیار سخن گفته‌اند. با فرض پذیرش حقیقتی با عنوان «وجدان اخلاقی»، پژوهش حاضر نقش مادر را با رویکرد دینی و با بهره از یافته‌های روان‌شناسی اخلاق بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که بهترین راه برای پیدایش صفات پایدار منش در کودک، پرورش وجدان اخلاقی است. در این مقاله، وجدان اخلاقی یعنی توانایی تشخیص خیر و شر که محرکی برای عمل به نیکی‌ها و قوانین است. شکل‌گیری وجدان اخلاقی، براساس بنیان‌های دینی و فطرت اخلاقی انسان، حاصل تأثیر رشد شناختی و تحول انگیزش و عوامل برانگیزاننده تکرار رفتار مطلوب است تا هنگامی که آن رفتار ملکه و معیار درونی گردد. این مقاله بر آن است نقش مادر را در موضوع شکل‌گیری وجدان اخلاقی تبیین کند و با ارائه راهکارهایی در سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری (براساس اعطای بینش، تعمیق باورها و اصلاح رفتار)، الگوی جدید برای شکل‌گیری وجدان اخلاقی ارائه دهد.

* کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی.

h.asakereh60@gmail.com

** عضو هیئت علمی پژوهشکده اخلاق و معنویت پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی.

hoseindiba@gmail.com



واژه‌گان کلیدی

وجدان، وجدان اخلاقی، مادر، تربیت اسلامی، روان‌شناسی اخلاق، ارزش‌های اخلاقی.

مقدمه

انسان در متن خلقت از نوعی شعور به نام «وجدان اخلاقی» بهره‌مند شده است. وجدان اخلاقی هر فرد به منزله معلمی است که تعالیم اخلاقی را به او می‌آموزد و بر اجرای این تعالیم نظارت می‌کند، اما وجدان برای اینکه بتواند راهنمای خوبی باشد، به پرورش نیازمند است و این پرورش باید از همان کودکی آغاز گردد. والدین، و به‌ویژه مادر، نقش مهمی در رشد و تعالی وجدان اخلاقی دارند.

مفاسد اخلاقی فرهنگی و اجتماعی از مسائل مهم جوامع امروزی است و وقایع و آمارهای نگران‌کننده از هجوم پیام‌های غیر اخلاقی حکایت دارد. مسلماً چنین پیام‌هایی در رشد وجدان کودک اختلال ایجاد می‌کند و او را از مسیر اخلاق منحرف می‌کند. همچنین، پیام‌های بیرونی، با ارزش‌هایی که خانواده به فرزندان القا می‌کنند، مغایرت دارند. بی‌تردید، یکی از عوامل مهم و اثرگذار بر شکل‌گیری و رشد ارزش‌های اخلاقی، مادر است. نقش مادر فقط در تأمین نیازهای جسمانی کودک و به‌ثمر رساندن آنان خلاصه نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از مسئولیت‌های مؤثر پرورشی - تربیتی برعهده مادر است و همین امر موجب شده در نظام تربیتی و حقوقی اسلام، به نقش مادر توجه خاصی شود. اهمیت این نقش از آن‌جا روشن می‌شود که از هنگامی که کودک نخستین بار در آغوش مادر قرار می‌گیرد، مادر با تعلیم آداب اخلاقی و تشویق به اعمال خوب، نكوهش رفتار بد و استفاده از عوامل برانگیزاننده عاطفی برای متابعت و درك اخلاقی کودک، از راهبردهای عاطفی بهره می‌گیرد و در مرحله نهایی، با به‌کارگیری روش‌های انگیزشی برای تأثیرگذاری بر اراده کودک در تحقق بخشیدن به رفتار اخلاقی، به او کمک می‌کند تا توانمندی‌های خود را به‌کارگیرد. بدین ترتیب مجموعه‌ای از ارزش‌ها در ذهن فرزند شکل می‌گیرد و این ارزش‌ها یک نظام ارزشی را به وجود می‌آورند.





در آثار اندیشمندان مسلمان، وجدان اخلاقی در مفهوم خاصی که امروزه از آن اراده می‌شود، کاربردی نداشته است، اما مفهوم وجدان اخلاقی با الفاظ دیگر و به شیوه‌های مختلف، در متون اسلامی سابقه دارد؛ «برای نمونه، پیشینیان مفهوم وجدان اخلاقی را با عنوان‌هایی مانند «قلب پاک»، «ضمیر پاک»، «روح معتدل» و «فطرت» به کار می‌بردند» (جعفری، ۱۳۸۱: ص ۳۰) بررسی پیشینه پژوهش‌های علمی نشان داد تاکنون درباره نقش مادر در شکل‌گیری وجدان اخلاقی، تحقیقی صورت نگرفته است، اما علامه محمدتقی جعفری، موضوع وجدان را در کتاب مستقلی با عنوان «وجدان اخلاقی» از جنبه‌های گوناگون بررسی کرده است. در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری»، دیدگاه علامه جعفری در دفاع از وجود وجدان اخلاقی و پاسخ به انتقاداتی که علیه اصالت وجدان اقامه شده است، تحلیل شده و در نهایت، نگارنده به نقد شماری از نظریات علامه جعفری در این باره پرداخته است (ر.ک: زارع و محمدی، ۱۳۹۴: ص ۹۹-۱۱۸). مقاله دیگر «وجدان اخلاقی» نام دارد که نویسنده در آن بر وجود وجدان به منزله امری فطری و طبیعی در همه انسان‌ها صحنه گذاشته و جنبه‌های مختلف آن را بررسی کرده است (حقانی‌زنجان، ۱۳۷۶: ص ۴۰-۴۷). در مقاله‌ای دیگر با عنوان «مفهوم‌شناسی وجدان اخلاقی و گستره تأثیرگذاری آن در نظم عمومی» درباره موضوع وجدان اخلاقی سخن رفته است. در این مقاله هدف نویسندگان، بررسی آرای اندیشمندان درباره مفهوم وجدان اخلاقی و تأثیر آن به منزله یک عامل همگانی بر تربیت و تشکیل جوامع اخلاقی و نظم‌مدار است (ر.ک: منتظر و محمدی، ۱۳۹۵: ص ۸۷-۱۰۶).

درباره جایگاه مادر و اهمیت نقش او در تربیت نیز سخنان بسیار گفته شده، اما درباره چگونگی شکل‌گیری فرایند شناختی و عقلانی و معیارهای درونی رفتار با کودکان، کمتر سخن به میان آمده است؛ از این‌رو، در پژوهش حاضر - فارغ از نقد و بررسی نظریات متعدد درباره ماهیت وجدان اخلاقی و با مسلم گرفتن فطری بودن وجدان اخلاقی - نقش مادر با رویکردی دینی و برپایه یافته‌های روان‌شناسی اخلاق بررسی شد. این نوشتار با تأکید بر اینکه بهترین راه برای پیدایش صفات پایدار منش در کودک، پرورش وجدان اخلاقی است، می‌کوشد به این پرسش مهم پاسخ دهد که مادر چه نقشی در شکل‌گیری



وجدان اخلاقی کودک دارد؟ یادآوری می‌شود که هرچند وجدان اخلاقی از امور فطری و همگانی است، اما همانند دیگر ملکات نفسانی آسیب‌پذیر و قابل تغییر است و بدین دلیل به تعلیم نیازمند است. انسان، هنگامی دارای وجدان اخلاقی پاک و سالم خواهد بود که از همان سال‌های اولیه زندگی به دستورهای آن توجه کند. بخش مهمی از رشد کودک در محیط خانه و به‌ویژه براساس نحوه تعاملات و الگوی تربیتی مادر محقق می‌شود؛ از این‌رو، در این نوشتار بعد از بررسی مفهوم وجدان، نقش مهم مادر در شکل‌گیری وجدان اخلاقی (در ساحت شناخت، عاطفه و رفتار) تبیین و راهبردهای شناختی، انگیزشی و رفتاری ارائه شده است. در این پژوهش، رابطه تربیتی و اخلاقی مادر و فرزند به گونه‌ای بررسی شده که با مطالعه آن امید است، در گام اول، اهمیت نقش مادر در اعطای بینش، تقویت انگیزه و ارائه الگوی رفتاری برای شکل‌گیری و تثبیت اخلاق آشکار شود و مادران با کاربرست راهکارهای ارائه‌شده، به تقویت یا اصلاح آن بُعد شخصیتی اقدام کنند و فرزندانی با اخلاق پرورش دهند.

۱- مفهوم‌شناسی وجدان اخلاقی

وجدان در زبان فارسی، به معنی یافتن، شعور، شعور باطن و قوه‌ای در باطن شخص است که وی را از نیک و بد اعمال آگاهی دهد (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل وجدان). وجدان در زبان انگلیسی، معادل واژه (Conscience) و به معنی باطن، دل و شعور است (حییم، ۱۳۴۹: ص ۷۰۹). وجدان اخلاقی، در اصطلاح، همان محرك درونی است که انسان را برای دستیابی به مطلوب خود، سوق می‌دهد (جعفری، ۱۳۸۱: ص ۲۰). از نظر استاد مصباح‌یزدی نیز مقصود از وجدان اخلاقی «استعداد آدمی درباره تمییز خیر و شر و گرایش طبیعی او به سوی خیر و گریز از شر» است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹: ص ۱۸۱).

شهید مطهری، وجدان اخلاقی را یکی از ویژگی‌های روح انسان می‌داند که براساس آیه قرآن^۱، خداوند کارهای زشت و تقوا و پاکی را به آدمی الهام کرده و در ذات و

۱. ﴿وَنُفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾؛ «و قسم به نفس و او که آن را درست و معتدل کرد. پس، بزهکاری و پرهیزگارش را به او الهام کرد» (شمس: ۷-۸)

سرشتش این توانایی را نهاده که تشخیص دهد چه کاری زشت است و نباید انجام داد و چه کاری خوب است و باید انجام داد؛ از این رو، وقتی انسان کار قبیحی می‌کند و به جرم و خیانتی دست می‌زند، نفس لوامه یا وجدان اخلاقی‌اش او را ملامت و سرزنش می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰: ص ۵۹).

در قرآن کریم نیز از مفهوم وجدان اخلاقی، به نحو ظریفی تعبیر شده و انسان دارای يك سلسله الهامات و ادراکات فطری و وجدانی دانسته شده که آن‌ها را از جایی اکتساب نکرده است. این مفهوم را می‌توان از آیات مربوط به «نفس»، «قلب»، «ضمیر» و «فطرت» و همچنین روایاتی با این مضامین استفاده کرد (جعفری، ۱۳۸۱: ص ۵۰). چنان‌که در قرآن به «نفس لوامه و وجدان بیدار و ملامتگر»^۱ سوگند یاد شده، در آیاتی نیز حالات و مقاماتی برای نفس بیان شده است؛ نفس انسان اگر کم‌کاری کند، آنجا که در فرمان عقل نیست، «نفس اماره»^۲ نامیده می‌شود. همین نفس در درجه‌ای بالاتر و با هوشیاری بیشتر، «نفس لوامه» خوانده می‌شود که خودش را ملامت می‌کند. بنابراین، «تذکر نفس، توجه به خود، درک کردن و اینکه چه چیزی مناسب با گوهر وجود است و چه چیزی متضاد با اوست، مربوط به وجدان است» (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۱۵۴).

در روان‌شناسی اخلاق، درباره حیطه رشد اخلاقی وجدان را، به‌طور ویژه در سال‌های اولیه و دوره کودکی پژوهش‌هایی انجام شده است و محققان بر این باورند که ریشه‌های رشد وجدان با رشد مفهومی، عاطفی و عقلانی کودکان پیوند دارد و شکل‌گیری رشد وجدان اخلاقی با رشد وجدان در دوران کودکی مرتبط است؛ از این رو، وجدان را هم از نظر مفهومی و هم از نظر روش‌شناختی بررسی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که کودکان اخلاق را صرفاً با تشویق و تأیید والدین نمی‌آموزند، بلکه مشوق‌های برآمده از رشد خودآگاهی و پیوندهای عاطفی کودکان با دیگران نیز می‌تواند باعث توجه آنان به

۱. «وَلَا أُقْسِمُ بِالتَّقْوَىٰ اللّٰوَامَةِ»؛ «و به نفس سرزنش‌گر قسم می‌خورم» (القیامة: ۲).

۲. «وَمَا أُبْزَىٰ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ»؛ «من خود را از گناه تبرئه نمی‌کنم، زیرا نفس طغیان‌گر به شدت به بدی فرمان می‌دهد. مگر آنکه پروردگارم رحم کند؛ زیرا پروردگارم بسیار آمرزنده و مهربان است» (یوسف: ۵۳).





مسائل اخلاقی گردد (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹، ج ۱: ص ۴۱۸-۴۲۱). بنابراین، در روان‌شناسی اخلاق، مراد از وجدان اخلاقی فرآیندهای شناختی، عاطفی، عقلانی و دیگر فرآیندهایی است که بر نحوه ساخته شدن معیارهای درونی و تعمیم‌پذیر رفتار در کودکان خردسال و نحوه عمل آن‌ها براساس این معیارها تأثیر می‌گذارند (همان، ج ۱: ص ۴۱۸). در این پژوهش‌ها، وجدان به‌مثابه یک نیروی قوی است که به کودک توانایی انتخاب امر درست و نادرست را می‌دهد و موجب می‌شود او در مسیر اخلاق باقی بماند.

حال این پرسش درباره ماهیت وجدان اخلاقی مطرح می‌شود که آیا وجدان اخلاقی همان قوه عقلانی است یا نیروی ادراکی مستقلی در درون انسان است که وجدان اخلاقی نامیده می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش، هم در میان اندیشمندان غربی و هم در میان متفکران اسلامی دو رویکرد اساسی وجود دارد. از میان اندیشمندان غربی، کانت (فیلسوف آلمانی)، اخلاق را دستورهای صریح و قاطعی می‌داند که وجدان انسان به وی الهام می‌کند. کانت، وجدان اخلاقی را به عقل منسوب می‌کند و معتقد است وجدان، مهم‌ترین و شاید اساسی‌ترین قوه عقل عملی است که انسان به واسطه آن، اموری را به‌طور غیرحسی ادراک می‌کند. همچنین، او وجدان را همان عقل عملی می‌داند که تکلیف انسان را برای برائت یا محکومیت در هر امر قانونی روشن می‌کند (کانت، ۱۳۹۳: ص ۵۷). از نظر کانت، وجدان از ویژگی‌های اکتسابی نیست که فرد بتواند آن را به دست آورد یا کنار بگذارد. انسان ملزم و مکلف نیست که از این توان برخوردار باشد؛ زیرا این کیفیات نه به‌منزله شرط برون‌ذهنی، بلکه به‌منزله شرط درون‌ذهنی در درک مفهوم، پایه حسن خلق به‌شمار می‌روند: «این کیفیات همگی از خصلت‌های طبیعی نفس هستند و می‌توانند تحت تأثیر مفهوم تکلیف قرار گیرند. برخورداری از این خصلت‌ها را نمی‌توان تکلیف دانست، بلکه هر انسانی واجد آن‌هاست و به موجب این کیفیات می‌توان انسان را موجودی مکلف تلقی کرد» (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ص ۴۰).

درمقابل، نظریاتی وجود دارد که وجدان اخلاقی را به درون و باطن منسوب می‌کنند و برآنند که وجدان، قوه و تمایل طبیعی است که انسان را در تشخیص درست و نادرست یاری می‌دهد. در میان نظریه‌پردازان تربیتی، روسو معتقد بود انسان

طبیعتاً خوب آفریده شده است و اگر سیر طبیعی زندگی خود را طی کند و عوامل اجتماعی او را از این سیر طبیعی منحرف نکنند، به‌طور طبیعی اخلاقی خواهد بود و به ارزش‌ها و فضایل اخلاقی عمل خواهد کرد. به تعبیر روسو «هرچه از دست خالق عالم بیرون می‌آید، از عیب و نقص مبری است، ولی به محض این که به دست اولاد آدم برسد، فاسد می‌شود» (روسو، ۱۳۶۰: ص ۵).

در میان عالمان اسلامی نیز دو رویکرد دربارهٔ این مسئله وجود دارد. علامه جعفری، وجدان را مرتبه‌ای از نفس و غیر از عقل و غریزه می‌داند و معتقد است وجدان همان محرك درونی است که انسان را برای رسیدن به مطلوب خود، تحریک می‌کند و وجدان اخلاقی دربردارندهٔ مفاهیمی چون «ندای درونی»، «قاضی امین»، «راهنمای مطمئن» و «قطب‌نما» در راه دستیابی به مطلوب است (جعفری، ۱۳۸۱: ص ۲۰). او افزون‌براینکه وجدان را با عقل عملی متفاوت دانسته، بر این باور است که آن دو مکمل هم و هماهنگ با یکدیگرند (همان، ص ۱۴۹). شهید مطهری نیز با استناد به فطری بودن وجدان اخلاقی و اکتسابی بودن قوای عاقلهٔ انسانی بر این عقیده است که وجدان اخلاقی از سنخ عقل نیست (مطهری، ۱۳۹۰: ص ۵۹).

اما در رویکرد دیگر، منظور از وجدان همان عقل و شناختن خوب و بد است. طرفداران این رویکرد، وجدان اخلاقی را بخشی از کار عقل می‌دانند و نسبت دادن فهم به نیروی جداگانه‌ای به نام وجدان را موجه نمی‌شناسند (مصباح، ۱۳۸۴: ص ۲۳۵). ایشان در این باره معتقدند «وجدان اخلاقی همان وجدان عقلانی است، ولی در مرتبه‌ای بالاتر؛ یعنی علاوه بر تمیز خیر و شر و نظارت بر اعمال، دارای ویژگی گرایش به خوبی و نفرت از بدی است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹: ص ۱۸۱). این صفت فطری در مرحلهٔ معینی از رشد و تحول بروز می‌کند و در واقع از عقل و دیگر قوای نفسانی متمایز و مستقل نیست و احکام آن همان ادراکات و احکام عملی عقل است که آن نیز مستقل از ادراکات و احکام نظری عقل نیست (همان: ص ۱۸۴). از این نظر، کارکرد وجدان در توانایی تشخیص خیر و شر و گرایش به خیر در ماهیت وجدان اخلاقی نهفته است.





با وجود اختلاف نظرها، همه اندیشمندان درباره شماری از کارکردها و نمودهای مشترك و ثابت برای وجدان اخلاقی اتفاق دارند. نقطه اشتراك تمام تعاریف یادشده، وجود قوه یا حکمی در انسان است که او را در تشخیص درست از نادرست یاری می‌رساند و به انجام دادن نیکی‌ها و اجتناب از بدی‌ها امر می‌کند. در این نوشتار، وجدان اخلاقی به معنی نیرویی است که خیر و شر را تشخیص می‌دهد و عامل گرایش به خیر است. وجدان به این معنی از دو جنبه اهمیت دارد؛ یکی، شناخت خوب و بد و دیگری، رضایت یا عذاب بعد از انجام دادن کار. طبق این نظر، انسان ملکاتی دارد که در پی علم و عمل برای او حاصل می‌شوند؛ به سخن دیگر، ارزش‌هایی را که انسان شناخته و به کار گرفته است، برای او ملکه شده‌اند؛ از این رو، دچار لذت یا عذاب وجدان می‌شود. اعمال انسان بر مبنای پشتوانه شناختی که عقل قبلاً به دست آورده است، انجام می‌شود؛ لذا هر چند در مقام واقع، گزاره‌های اخلاقی و شناخت خوب و بد چیزی جز قوه عقلانی نیست، در مقام اعتبار، توانایی درك و تمییز بین خوب و بد و گرایش به خیر و نیکی در ماهیت وجدان اخلاقی نهفته است و عامل و محرکی برای عمل به نیکی‌ها و قوانین خواهد بود. اگر خوبی گزاره‌های اخلاقی همانند نوع دوستی، همدلی، راستی، انصاف، قانونمندی و... برای وجدان اخلاقی روشن شود، عامل و محرکی برای عمل به آن‌ها می‌شود، اما اگر بنیان معرفتی و شناختی فرد از ابتدا بر خطا باشد و در محیطی رشد کرده باشد که ارزش‌های انحرافی را به او تعلیم داده‌اند، هرگز وجدانش از اموری که ما آن‌ها را گناهان بزرگی می‌دانیم، آزرده نخواهد شد. اینجاست که نقش مادر در ساحت شناخت، ارزشمند و بااهمیت می‌شود؛ زیرا مادر با زمینه‌سازی صحیح برای شکل‌گیری بنیان فکری و اعتقادی می‌تواند یک نظام اخلاقی و تربیتی در اختیار فرزند قرار دهد.

۲- نقش مادر در شکل‌گیری و تقویت وجدان اخلاقی با ارائه راهکارهای تربیتی

وجدان اخلاقی در بزنگاه‌های اخلاقی انسان را یاری می‌کند. گاهی این امداد در ادراک هنجارها و ارزش‌های اخلاقی است که قالبی شناختی دارد و گاهی از طریق عواطف و هیجانات، انگیزه‌های اخلاقی را سامان می‌دهد و تقویت می‌کند و درنهایت، گاهی همچون

یک تأثیر عینی با فعلیت بخشی به رفتار اخلاقی از طریق اراده موجب فعل اخلاقی می گردد. براین اساس، وجدان اخلاقی دارای سه جنبه شناختی، عاطفی و انگیزشی است؛ به همین دلیل، نقش مادر در این سه حوزه ارزیابی می شود تا اثر تربیتی وی بر رشد و پرورش وجدان اخلاقی کودک معلوم شود. بخش مهمی از رشد کودک، در محیط خانه و به ویژه براساس نحوه تعاملات مادر و الگوی تربیتی او صورت می گیرد؛ زیرا اگرچه فعالیت وجدان اخلاقی برپایه شناخت عقلانی استوار است و عقل موهبت الهی است، اما عقل، قابل تربیت، تقویت و تکامل است. چنانچه انسان حکمی را که با عقل عملی مخالف است، ترجیح دهد، در واقع تحت تأثیر قوه غضبیه یا شهویه، با توجیه خود، آن را کار نیکی می پندارد و بر همین اساس، حکم به وجوب عمل می کند و آن را انجام می دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: صص ۱۳۶، ۱۷۶ و ۲۰۰). این ارتکاب گناه گرچه با علم به خوبی و بدی صورت می پذیرد، در اثر تکرار، عمل ناپسند به گونه ای خواهد شد که حتی عقل عملی او هم علیه آن حکمی نکرده و قبیح و زشتش نمی شمارد (همو، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۱۱۲-۱۱۴). بنابراین، شکوفایی و به ثمر رسیدن عقل عملی به عوامل خارجی بستگی دارد. بر همین اساس، نقش مادر در سه حیطة بینش، گرایش و کنش و تأثیر هر یک از آنها بر شکل گیری یا تقویت وجدان اخلاقی در قالب راهکارهای کاربردی ارائه می شود.

۲-۱. راهکارهای شناختی

منظور از راهکارهای شناختی اموری است که موجب تقویت باورها، ارزش ها و اطلاعات اساسی مرتبط با وجدان اخلاقی می شود. این امور عبارتند از:

الف) آموزش های مستقیم:

صحبت کردن مستمر با فرزند درباره ارزش ها و باورها، آموزش اخلاقی مستقیم نامیده می شود (بوربا، ۱۳۹۱: ص ۸۶). کودک مایه های اولیه برای زندگی انسانی را با خود همراه دارد و در فطرت خود از کلیات امور آگاه است. آنچه کلاً نیک یا بد است، می داند و به





آن‌ها آگاه و هشیار است، اما همهٔ مصداق‌ها را نمی‌شناسد؛ به‌ویژه آنچه نیک و بد عرفی و اجتماعی است. اگر آموزش‌های ما دربارهٔ این فضایل به اندازهٔ کافی واضح نباشد یا آنها را به خوبی آموزش نداده باشیم، ممکن است فرزند در برابر وسوسه‌های غیراخلاقی بیرونی و درونی آسیب‌پذیر شود و به انتخاب‌های بدی دست بزند. بنابراین، بخشی از نقش مادر، آموزش‌های لازم و معرفی مصداق‌های اخلاقی با توجه به سطح درک فرزند است. مادر با بهره‌گیری از خلاقیت می‌تواند فهرستی از انواع رفتارهایی را که افراد برای نمایش یک فضیلت انجام می‌دهند، تهیه کند؛ برای نمونه، پس دادن پول اضافی، پذیرفتن اشتباه و پایبندی به عهد. بعد، از بچه بخواهد با نقاشی آن ویژگی را نشان دهد (همان، ص ۹۶). مادر باید به فرزندش کمک کند تا معنی دقیق فضیلت خاصی را که می‌خواهد در فرزندش نهادینه کند و دلیل اهمیت آن را درک کند. در این راه نباید فقط به تذکر قناعت کرد یا اندیشید که اگر يك بار مسئله‌ای به کودک گفته شد، کافی است. لازم است کودکان این مسائل را چندبار بشنوند تا به تدریج خوی پسندیده در وجود آنان جای بگیرد، اخلاق خوب برایشان عادت شود و طبعاً وجدانشان هم بر همان اساس شکل بگیرد. این روش از رایج‌ترین روش‌های آموزش ارزش‌هاست. کودک در صورتی می‌تواند به ارزش‌ها عمل کند و از ضدارزش‌ها دوری جوید که آن‌ها را به خوبی بشناسد و بتواند آن‌ها را از هم تمییز بدهد. پیش‌فرض این روش آن است که یکی از دلایل روی نیاوردن افراد به رفتار اخلاقی و درونی‌نشدن ارزش‌ها، نداشتن تصور روشن از رفتارهای اخلاقی و مزایا و معیارهای آن است (خسروی و باقری، ۱۳۸۷: ص ۹۲). تبیین رفتار تربیتی و الزامات آن برای کودک و دیگران با همدلی بیشتر، رشد وجدان، سطوح بالاتر استدلال اخلاقی و نوع دوستی پیوند دارد؛ به این دلیل که این فرایند آشکارا با دیگران پیوند برقرار می‌کند و هم‌زمان فهم کودکان را دربارهٔ دلایل انتخاب یک رفتار و تأثیر آن بر دیگران تحریک می‌کند. بنابراین، این روش، مستقیماً به جنبه‌های شناختی (استدلال اخلاقی) و عاطفی (همدلی) کنش‌وری اخلاقی را توجه دارد، آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و به کودکان کمک می‌کند تا استانداردهای لازم را برای رفتار اخلاقی درون‌سازی کنند (Berkowitz & Grynch, 1988: p12).

ب) ارائه اطلاعات دقیق به کودک درباره رفتار و نتیجه آن:

کودک، رفتار خود را چگونه که اطرافیان او می‌بینند، نمی‌بیند؛ به همین دلیل، وظیفه مادر است که کودک را در دستیابی به اطلاعات دقیق از رفتاری که از وی سر می‌زند، یاری کند و به وی کمک کند تا نتیجه رفتارش را به شکلی عینی ببیند (محمدخلیفه، ۱۳۷۸: ص ۲۶۴). با رشد سنی، کودکان فراگیری نتایج فوری و آنی رفتارشان را آغاز می‌کنند. فراگیری نتیجه بی‌واسطه رفتارشان، سریع‌تر از فراگیری نتیجه‌های بعدی است. این حالت که مسئولیت بزرگی از نظر آموزش فرزندان و از نتایج دور است، برعهده پدر و مادر است (همان‌جا).

ج) استفاده از داستان‌ها:

بهره‌گیری از داستان‌های سودمند و ارزنده برای کودکان، آن‌ها را به سوی خیر و نیکی هدایت می‌کند. مادر با گفتن قصه‌های خوب می‌تواند فضیلت‌های اخلاقی را براساس زمینه‌های فطری کودک رشد دهد. بدین گونه که مادر قهرمان‌های خوبی را برای داستان خود پیدا کند و از طریق آن‌ها مفاهیم نیک و بد، زشت و زیبا و... را به کودک تفهیم کند و راه را از چاه بنمایاند. داستان‌سرایی شیوه‌ای است که در عین جذابیت و همراه کردن شنونده با خود، زمینه‌ای عاطفی برای قبول اغراض داستان فراهم می‌کند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۷۹: ص ۲۹۱).

د) تحلیل و استفاده از پرسش‌ها و استدلال‌ات اخلاقی:

یکی از مهم‌ترین ابزارها برای تقویت وجدان کودکان پرسیدن است. پرسیدن سؤال‌های صحیح می‌تواند به کودکان کمک کند تا از خودشان پرسند آیا انجام‌دادن این کار درست است؟ (بوربا، ۱۳۹۱: ص ۸۸). درواقع، با طرح سؤال و درخواست پاسخ، کودک را وادار می‌کنیم تا به بازبینی رفتار خود پردازد. طرح سؤال به کودک کمک می‌کند تا قوه استدلالش را تقویت کند، پیامد رفتار و عمل نادرست و غیراخلاقی خود را بفهمد و سعی کند قابلیت‌ها و ظرفیت‌های روانی خود را افزایش دهد. با این روش، والدین به کودک



فرصت می‌دهند درباره کار خود فکر کند؛ تصور کنید کودکی در مدرسه تقلب کرده و آن را برای مادرش شرح می‌دهد. اگر مادر سکوت کند، کودک به این نتیجه می‌رسد که کارش درست بوده است و می‌تواند آن را تکرار کند.

در این روش، کودکان با استفاده از قضاوت‌های اخلاقی و مهارت حل مسئله، با کمک مربی، به تحلیل و ارزیابی سؤالات مطرح شده می‌پردازند و در نهایت، به انتخاب درست دست می‌یابند. این روش، موجب افزایش انگیزه و ایجاد اعتماد به نفس در کودکان می‌گردد (Kirchenbaum, 1992). پیازه و کهلبرگ، داستان‌هایی مطابق طراز تحول شناختی کودکان می‌ساختند که در ضمن آن‌ها، قهرمان داستان بر سر دو راهی اخلاقی قرار می‌گرفت. در این روش، مخاطب داستان با استدلهایی که بیان می‌کند، قضاوت اخلاقی خود را بیان می‌کند. همچنین، پیامدهای عمل با شیوه استدلالی و روشن برای فرد مجسم می‌شود و فرد، بدون اینکه امر یا نهی در کار باشد، دست به انتخاب و تصمیم‌گیری می‌زند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۷۹: ص ۲۹۹). پیازه معتقد است هر رفتاری دارای يك جنبه احساسی یا فعال و يك جنبه ساختاری یا شناختی است و نمی‌توان یکی از جنبه‌ها را به نفع دیگری تقلیل داد (Brugman, 2003: p198). مادر یا مربی تربیتی می‌تواند با بالا بردن سطح داوری اخلاقی کودکان، به آنان کمک کند تا مسائل را از زوایای مختلف بررسی کنند و با تأمل درباره عواقب احتمالی آنها، رفتارهای اخلاقی منطقی و مناسب را پیشنهاد کنند یا انجام دهند.

۲-۲- راهکارهای انگیزشی عاطفی:

راهکارهای عاطفی شامل احساسات و عواطف درباره هدف، فکر، رخداد یا شیء است و منظور از آن‌ها اموری است که موجب می‌شود مخاطب به فعل اخلاقی تعلق خاطر داشته باشد. بعضی از راهبردهای عاطفی رشد وجدان اخلاقی عبارتند از:

الف) برقراری رابطه محترمانه و صمیمی:

یکی از مطمئن‌ترین راه‌های پرورش اخلاقیات در فرزندان، برقراری يك رابطه صمیمی و



سرشار از عشق است. پژوهش‌ها نشان می‌دهد کودکان تمایل دارند از افرادی که به آنان اهمیت می‌دهند، تقلید و تبعیت کنند (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۵۷۲). ارزیابی ویژگی‌های ارتباطی نشان‌دهنده آن است که با سنجش ویژگی‌های جهت‌گیری علاقه‌متقابل می‌توان شاخص رشد وجدان را هم به‌طور هم‌زمان و هم به‌طور طولی پیش‌بینی کرد؛ برای نمونه، کودکانی که روابط درون خانواده‌شان از نظر علاقه‌مندی در سطح بالایی قرار داشت، در سنجش‌های مربوط به درونی‌سازی قواعد در سنین نوپایی، پیش‌دبستانی و دبستانی، امتیاز بیشتری کسب کردند (همان، ج ۱: ص ۴۵۴).

مادر از نظر روانی و عاطفی، سرشار از مهر و محبت و صفا و صمیمیت است. ساختار وجودی مادر به‌گونه‌ای آفریده شده که قدرت جاذبه فوق‌العاده‌ای دارد و در ابراز احساسات و عواطف از توان زیادی برخوردار است. یکی از مصادیق رابطه عاطفی فرزند و مادر، صحبت کردن درباره ارزش‌ها و باورها است. مادر آگاه باید به دنبال یافتن مطالب اخلاقی باشد و با فرزندش درباره این مطالب صحبت کند. روان‌شناسان معتقدند مشارکت فرزند در گفتگوهای خانوادگی درباره عواطف، نقش مهمی در رشد تفاوت‌های فردی در ادراک عواطف ایفا می‌کند؛ زیرا ادراک عاطفی به نوبه خود، با رشد اولیه وجدان ارتباط دارد. در یک بررسی، مادران و کودکان درباره رفتارهای خوب و بد و زندگی واقعی گفتگو کردند و رشد وجدان در کودکان براساس مقاومت در برابر موقعیت وسوسه‌مادرانه ارزیابی شد.

مادرانی که بیشتر به احساسات و ارزیابی‌های اخلاقی اشاره می‌کردند، کودکانی داشتند که درونی‌سازی رفتاری بیشتری نشان می‌دادند (همان، ج ۲: ص ۵۷۶). همچنین، محققان دریافتند کودکانی که در استدلال اخلاقی پیشرفته‌ترند، والدینی دارند که به‌طور طبیعی یا از طریق آموزش، در مباحث از کودکان خود حمایت عاطفی می‌کنند، سؤالات بحسب‌برانگیز می‌پرسند، استدلال کودکان خود را برمی‌انگیزانند، چشم‌اندازهای اخلاقی پیشرفته و انتقادی ارائه می‌کنند و آزادانه استدلال‌های کودکان خود را منعکس و مجدداً ارائه می‌کنند (Berkowitz & Grych, 1988: p11).





ب) تشویق:

تشویق یکی از ابزارهای مهم تربیت است که مادر می‌تواند از آن بهره بگیرد و کودک را به کارهای نیک علاقه‌مند سازد. از قدرت تشویق می‌توان برای جهت‌دهی به اعمال و کردار کودک استفاده کرد؛ زیرا وقتی رفتارهای مطلوب و موفقیت‌آمیز کودکان تأیید و تشویق می‌شود، کمیت و تداوم این رفتارها افزایش می‌یابد (افروز، ۱۳۸۴: ص ۶۸). به عبارتی، با رفتارهای تشویق‌آمیز، به نیاز مهم کودکان یعنی محبت و تعلق و توجه، پاسخ داده می‌شود؛ از این رو، می‌توان شاهد بیشترین، مؤثرترین و پایدارترین تأثیر در رفتار آنان بود (همان‌جا). برای مثال، مادری که فرزندش را به دلیل اینکه به کودکی کوچک‌تر از خودش کمک کرده، تشویق می‌کند، از تقویت مثبت بهره گرفته است. برای اینکه رفتاری را به کودک بیاموزیم باید هر مرحله را تا رسیدن به آن رفتار تقویت کنیم؛ به بیان دیگر، به رفتارهای جزئی‌تری که به رفتار نهایی منجر می‌شوند، پاداش دهیم (کرومبولتز و کرومبولتز، ۱۳۶۷: ص ۷۴).

وقتی مربی یا مادر می‌خواهد رفتاری را به کودک بیاموزد نباید منتظر بماند تا آن رفتار به طور کامل نمایان شود و سپس کودک یا دانش‌آموز را تشویق و تحسین کند، بلکه در هر قدمی که کودک به سوی آن رفتار برمی‌دارد باید تشویق و تقویت شود تا با برداشتن همین قدم‌ها به رفتار نهایی برسد. در این مسیر گاهی ناچار می‌شویم رفتاری را، با اینکه کاملاً درست نیست، فقط به دلیل اینکه کودک را یک قدم به رفتار نهایی نزدیک‌تر کرده است، تقویت کنیم. البته میزان تأثیر تقویت بستگی به این دارد که کودک چگونه آن را تعبیر و تفسیر کند. اگر کودکان احساس کنند با خواسته‌های والدین صرفاً برای گرفتن پاداش موافقت کرده‌اند، بسیار کم احتمال دارد که آن رفتار را درونی کنند. بعدها، وقتی که پاداشی در میان نباشد، دیگر آن رفتار را تکرار نخواهند کرد (همان، ص ۷۵).

ج) ارائه الگو:

فرزندان، بسیاری از الگوهای رفتاری، خصوصیات اخلاقی، انگیزه‌ها، نگرش‌ها و ارزش‌های والدین خود را طی فرایندهای تقلید و همانندسازی کسب می‌کنند. (هنری ماسن، ۱۳۶۸: ص ۴۵۶)؛ از این رو، یکی از مطمئن‌ترین روش‌ها برای کمک به کودکان در

تبدیل استدلال اخلاقی به رفتار اخلاقی، ارائه الگوست (Berkowitz & Grych, 1988: p15). آموزش از طریق الگو، از نحوه رفتار ما با کودکانمان فراتر می‌رود. این امر با نحوه رفتار و صحبت ما درباره افراد خانواده، فامیل، دوستان و غریبه‌ها ارتباط دارد. الگودهی می‌تواند تأثیر مستقیمی بر رشد اخلاقی کودکان داشته باشد. کودکان، با مشاهده انتخاب‌ها، واکنش‌ها و شنیدن اظهارنظرهای مادر هنجارهای اخلاقی را می‌آموزند. بنابراین، مادر حتی در موقعیت‌های کوتاه و معمولی زندگی می‌تواند درس‌های اخلاقی تأثیرگذاری به کودک بدهد. کودکان، تعاملات والدین با یکدیگر، با اعضای خانواده و دیگران را از نزدیک می‌بینند و از مشاهده آن، مفاهیم زیادی را درباره نحوه تعامل با دیگران یاد می‌گیرند؛ چگونگی رفتار والدین با خانواده، دوستان، همسایه‌ها و غریبه‌ها، نوع فیلم‌هایی که تماشا می‌کنند و واکنش آن‌ها در برابر تعارض‌های اخلاقی روزمره، شاخص‌هایی است که کودک آن‌ها را از نزدیک مشاهده می‌کند (همان‌جا؛ بوربا، ۱۳۹۱: ص ۸۶).

بزرگان اسلام نیز به کسانی که در مقام الگو قرار می‌گیرند، توصیه کرده‌اند که با رفتار خود رفتار دیگران را اصلاح کنند. امام صادق علیه السلام در اهمیت الگو و نقش آن در سازندگی دیگران می‌فرماید: «مردم را با رفتار خود به سوی حق رهبری کنید، نه با زبان خویش»^۱ (حمیری، ۱۴۱۳ق: ص ۷۷).

۲-۳- راهکارهای رفتاری:

منظور از راهکارهای رفتاری اموری است که رفتار کودک را به سوی وظایف و فضایل و مسئولیت‌های اخلاقی هدایت می‌کنند. شماری از راهبردهای رفتاری مؤثر در رشد وجدان به شرح زیر است:

الف) توقع و مطالبه‌گری رفتار درست از کودک:

مطالبه‌گری چیزی فراتر از الزام کودک به رفتارهای درست است؛ به گونه‌ای که در تمام تعاملات، طوری با او رفتار کنند که به او القا شود انسان خوبی است و دیگران از او توقعی

۱. «كونوا دعاة الناس بأعمالكم و لا تكونوا دعاة بألسنتكم».



جز خوبی کردن ندارند و حتی اگر کار ناپسندی کرد، کارش ناشی از اشتباه و غفلت بوده است، نه خواست قلبی او. متخصصان دریافته‌اند مطالبه‌گری مؤثر مستلزم سه جزء اصلی است: اول اینکه مادر باید اهداف والا و واقع‌گرایانه‌ای برای کودکش ترسیم کند. این کار موجب می‌شود کودک از رفتارهایی که به‌طور منطقی از او انتظار دارند، آگاهی داشته باشد. کودکانی که والدینشان انتظارات ناچیزی از آن‌ها دارند، انتظارات ناچیزی از خود خواهند داشت. همچنین، انتظارات نامعقول و سطح بالا هم موجب ناامیدی و احساس شکست در کودک می‌شود (Berkowitz & Grych, 1988: p14-15)؛ دوم اینکه مادر باید برای تحقق این اهداف، به‌اندازه‌ی کافی از کودک حمایت کند؛ سوم اینکه بر مراحل تحقق این اهداف نظارت داشته باشد (همان‌جا). بهترین توقعات اخلاقی آنهایی هستند که در عین والایی، برای کودک قابل دسترس و واضح باشند؛ برای نمونه، اگر مادر می‌خواهد میان اعضای خانواده صداقت و راستی برقرار باشد، بعد از آنکه این انتظار معین شد، باید بر این خواسته اصرار کند و از موضع خود عقب ننشیند. مطالبه‌گری اگر به‌خوبی و باثباتی انجام گیرد، کودکان خودمهارگری، نوع‌دوستی و داشتن عزت‌نفس را بهتر می‌آموزند. همچنین، برای افزایش حس خودپنداری مثبت در کودک، باید برای رفتارهای پسندیده‌ی کودک ارزش و اهمیت قائل شد و برای او فرصت خودآزمایی و امتحان را فراهم کرد. خودپنداری‌های خوب با رفتار خودشکوفایی همراه می‌شوند و کودک می‌تواند با اطمینان به اینکه ارتباطش با محیط ثمربخش است، به تعامل بپردازد. فرد خودشکופا، با محیط خود به‌خوبی رابطه برقرار می‌کند و فرصت‌های رشد و افزایش توان خود را می‌یابد و بی‌تردید، به رشد دیگران نیز کمک می‌کند (جوینس و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۳۷۲).

ب) تکرار و تمرین:

برای ایجاد عادات معقول، مربی با تمرین‌های خاصی به کودک کمک می‌کند تا ارزش‌ها و رفتارهایی را که آموخته است، تکرار کند. با تکرار و تمرین می‌توان به مرتبه‌ای رسید که فضایل اخلاقی به ملکات تبدیل شوند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۷۹: ص ۳۰۸). پیازه در شمار عوامل تحول روانی، علاوه بر رشد داخلی و تعاملات اجتماعی، تمرین و تجربه



اكتسابی را يك عامل مستقل می‌داند (پیاژه، ۱۳۶۷، ص ۳۶-۳۷). بعد از طی مرحله تکرار و تمرین، ارزش‌ها به صورت عادت درمی‌آیند؛ البته عادت‌تی که پایه و اساسی معقول دارند، چنان‌که به فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام: «عادت و طبیعت سرشت دوم است» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۲۲۰). بنابراین، مادر باید به فرزندش فرصت زیادی برای تمرین مهارت جدید بدهد و کوشش‌های او را در کسب مهارت‌ها همواره تشویق و حمایت کند.

ج) ایفای نقش:

ایفای نقش، در ساده‌ترین شکل خود، درافتادن با مسائل به‌طور عملی است. در این فرایند، مسئله مشخص می‌شود، فعالیت‌هایی صورت می‌گیرد و مجموعه فعالیت‌های عملی و فکری به بحث گذاشته می‌شوند. در روش ایفای نقش، ضمن آنکه کودک در شناخت و درک دیگران تجربه‌هایی می‌اندوزد، حالت خودمحوری او رو به نقصان می‌رود (کارتلیج، ۱۳۶۹: ص ۱۵۴). مادر باید براساس هدف و سن و توان کودک، موضوعی اخلاقی یا دینی را انتخاب کند و با مهارت لازم، کودک را برای ایفای نقش آماده کند و خود هدایت‌کننده باشد تا کودک از طریق مشاهده یا ایفای نقش، ارزش‌های نهفته در نقش را فراگیرد و از ضدارزش‌ها دوری جوید.



نتیجه‌گیری

با توجه به اهمیت وجدان اخلاقی در بروز رفتار مادر باید آن را از همان سنین اولیه به کودک خود بیاموزد. راهکارهایی که در این پژوهش ارائه شد، نشان داد که نقش مادر در سه حیطه اعطای بینش، تقویت انگیزه و اصلاح رفتار بسیار مهم است. واکنش مادر در برابر امور غیراخلاقی، جلوگیری از رفتارهای ضد اخلاقی و آموزش دادن و تبیین ادله دقیق و توجیحات متناسب با رشد، درک اخلاقی کودکان را افزایش می‌دهد. همچنین، مادر به دلیل داشتن روابط عاطفی و تعامل محبت‌آمیز با کودک، رشد اخلاقی او را آسان می‌کند؛ از این رو، مادر باید به نقش مهم خود در شکل‌گیری هویت فرزندان توجه کند و هنگامی این هدف مهم محقق می‌گردد که مادر به وظایف خود و نیازهای فرزندان آگاهی داشته باشد و با الگوهای رفتاری که ارائه می‌دهد، سرمشق‌های مناسبی برای کودک فراهم سازد و با رفتار خود موقعیت‌هایی ایجاد کند که رفتارهای اخلاقی را در فرزندان برانگیزد.



کتابنامه

• قرآن کریم.

۱. افروز، غلامعلی (۱۳۸۴)، *چکیده‌های از روانشناسی تربیتی کاربردی*، تهران: انجمن اولیا و مربیان.
۲. بوربا، میکله (۱۳۹۱)، *پرورش هوش اخلاقی*، ترجمه فیروزه کاوسی، تهران: رشد.
۳. پیازه، ژان (۱۳۶۷)، *دیدگاه پیازه در گستره تحول روانی*، ترجمه و گردآوری از منصور و پریخ دادستان، تهران: ژرف.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۷۸)، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمه هاشم رسولی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۱)، *وجدان، قم: تهذیب (مؤسسه علامه جعفری)*.
۶. جویس، بروس، مارشا ویل و امیلی کالهنون (۱۳۹۱)، *الگوهای تدریس*، ترجمه محمدرضا بهرنگی، تهران: کمال.
۷. حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۶)، «وجدان اخلاقی»، *درس‌هایی از مکتب اسلام*، ش ۳۷، ص ۴۰-۴۷.
۸. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۹. حییم، سلیمان (۱۳۴۹ق)، *فرهنگ لغت فارسی-انگلیسی*، تهران: بروخیم.
۱۰. خسروی، زهره و خسرو باقری (۱۳۸۷)، «راهنمای درونی کردن ارزش‌های اخلاقی از طریق برنامه درسی»، *مطالعات برنامه درسی*، ش ۲، ص ۸۱-۱۰۵.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. دیلمی، احمد و مسعود آذربایجانی (۱۳۷۹)، *اخلاق اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف.
۱۳. روسو، ژان ژاک (۱۳۶۰)، *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: چهره.
۱۴. زارع، مرتضی و بهروز محمدی (۱۳۹۴)، «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال ۸، ش ۲۹، ص ۹۹-۱۱۸.



۱۵. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۴)، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، تهران: ققنوس.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة*، قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۱۷. _____ (۱۳۷۱)، *مجموعه مقالات*، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۱۸. کارتلج، جی. اف. میلبرن (۱۳۶۹)، *آموزش مهارت‌های اجتماعی به کودکان*، ترجمه محمدحسین نظری‌نژاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۳)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: مؤسسه انتشارات فلسفه.
۲۰. کرومبولتز، جان. دی و هلن. بی کرومبولتز (۱۳۶۷)، *تغییر دادن رفتارهای کودکان و نوجوانان*، ترجمه یوسف کریمی، تهران: فاطمی.
۲۱. کیلن، میلانی و جودیث اسمتانا (۱۳۸۹)، *رشد اخلاقی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۲. محمدخلیفه، عبداللطیف (۱۳۷۸)، *بررسی روانشناسی تحول ارزش‌ها*، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: ناصر خسرو.
۲۴. _____ (۱۳۹۰)، *فلسفه اخلاق*، قم: صدرا.
۲۵. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۷. منتظر، فاطمه و بهروز محمدی (۱۳۹۵)، «مفهوم‌شناسی وجدان اخلاقی و گستره تأثیرگذاری آن در نظم عمومی»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال ۹، ش ۳۱، ص ۸۷-۱۰۶.
۲۸. هنری ماسن، پاول (۱۳۷۰)، *رشد و شخصیت کودک*، ترجمه مهشید یاسایی، تهران: مرکز.



29. Berkowitz, Marvin W. and John H. Grych (1998), "Fostering Goodness: Teaching Parents to Facilitate Children's Moral Development", *Journal of Moral Education*, V 27, N 3, P 371-391.
30. Brugman, Daniel (2003), "The Teaching and Measurement of Moral Judgment Development", *Journal of Moral Education*, V 32, N 2.
31. Kirchenbaum, Howard (1992), A Comprehensive Model for Values Education and Moral Education, *Phi Delta Kappa*, V 73, N 10.

اخلاق جنسیتی از دیدگاه اسلام و رابطه آن با نسبیت اخلاقی

عباس عبدالمهی،* سکینه اکبری**

چکیده

یکی از مسائل نوپدید در تحقیقات تفسیری و حدیثی معاصر، بازخوانی اخلاق اسلامی از جنبه «جنسیت» و استناد «اخلاق جنسیتی» به منابع و حیانی اسلام است. مسئله اصلی این نوشتار، در گام نخست، اثبات اصل گزاره‌های اخلاقی خطاب به یکی از دو جنس انسانی در آیات و روایات و در گام دوم، یافتن مبانی و مبادی استنباط اخلاق جنسیتی از معارف و حیانی اسلام و ابطال اشکال نسبیت اخلاقی درباره آن است. براساس یافته‌های این تحقیق، وجود گزاره‌های اخلاق جنسیتی در آیات و روایات انکارناپذیر است و تناظر دو مبنای قرآنی «زوجیت» و «تطابق نظام تشریح و نظام تکوین»، بستر نفس‌الامری صدور این گزاره‌ها را از جانب شارع مقدس نمایان می‌سازد. در نهایت، بعد از پاسخ‌دادن به اشکال نسبی شدن احکام اخلاقی در صورت پذیرش «اخلاق جنسیتی» در اسلام، این نتیجه حاصل شد که ادعای اطلاق کامل گزاره‌های اخلاقی به دو جنس انسانی در شریعت اسلامی، قابل استناد به منابع دینی نیست. بدین ترتیب، در استنباط گزاره‌های اخلاقی اسلام در نظام خانواده، توجه به بُعد جنسیتی زن و مرد، امری ضروری است و در بعضی موارد موجب تفاوت یا تعارض احکام اخلاقی زنانه و مردانه می‌شود. روش این پژوهش، ترکیبی از رویکردهای درون‌دینی و برون‌دینی است.

* کارشناسی فیزیک، سطح سه حوزه علمیه قم، مؤلف و پژوهشگر مطالعات خانواده.

abdollahi.133@gmail.com

** کارشناس ارشد تفسیر قرآن، دانش پژوه سطح سه رشته تفسیر جامعه الزهراء (عج)، مؤلف و پژوهشگر مطالعات خانواده.

skn.akbari@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۰/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۵



کلیدواژه‌ها

اخلاق جنسیتی، رذایل و فضایل، نظام خانواده، شریعت اسلامی، نسبت اخلاقی.

مقدمه

«اخلاق جنسیتی» یکی از انواع دانش‌های فمینیستی در تمدن غرب است که از بطن گفتمان نهضت «فمینیسم» (Feminisme) بیرون آمده است. فمینیست‌ها، دغدغه بررسی اخلاقی حیات زنان را محور اخلاق قرار داده و بنا دارند علم اخلاق سنتی را که مردانه و براساس صفات اخلاقی مردان پی‌ریزی شده است، متحول کنند؛ به گونه‌ای که عام‌تر و شامل صفات اخلاقی زنان باشد. آن‌ها در «اخلاق زنانه» موضوعاتی چون ارتباط مادر با فرزند، روابط شخصی و اخلاق مراقبت، همجنس‌گرایی زنان و... را در نظر گرفته‌اند (ر.ک: تونگ، ۱۳۸۲). بعد از ورود گفتمان فمینیسم به جهان اسلام، محققان حوزه اخلاق اسلامی و مطالعات اسلامی زنان، جنسیت و خانواده، در پی بازتقریر مسئله اخلاق جنسیتی در نظام معارف اسلامی و ارائه پاسخ‌های اجتهادی به آن بوده‌اند.

صرف نظر از ماهیت و ابعاد این مسئله در تمدن غرب، پرسش‌های اصلی پژوهش حاضر را می‌توان بدین گونه مطرح کرد: آیا ملکات اخلاقی انسان از نظر دین اسلام جنسیت‌پذیر است؟ آیا می‌توان گفت در گزاره‌های اخلاقی اسلام، فضایل و رذایل مردانه و زنانه وجود دارد؟ برای مثال، آیا احتمال دارد صفتی اخلاقی برای مردان ارزش اخلاقی و برای زنان، ضدارزش اخلاقی شمرده شده باشد؟ با فرض اثبات این نوع گزاره‌ها در معارف اسلامی، مبانی و اصول صدور آن‌ها در نظام اندیشه اسلامی چیست؟ با توجه به جوهر انسانی مشترک در زن و مرد و قابلیت مشترک آنان در نیل به کمالات اخلاقی (از نظر اسلام)، چگونه ممکن است هویت جنسیتی زن و مرد مخاطب شریعت اسلامی^۱ قرار

۱. در اصطلاح اعم، «شریعت» به تمام آموزه‌های توصیفی و تجویزی دین اطلاق می‌شود. گاهی از این اصطلاح، فقط گزاره‌های فقهی را اراده می‌کنند، ولی در اینجا اصطلاح خاص «شریعت» (در برابر «معارف»)، به معنی نظام گزاره‌های تجویزی دین (اعم از فقه و اخلاق) مراد است.



گرفته باشد؟ از سوی دیگر، آیا پذیرش این امر، موجب نسبی شدن اخلاق از دیدگاه دین نمی‌شود؟ آیا پذیرش اخلاق جنسیتی اسلام، مستلزم اصل عقلی استحاله اجتماع نقیضین یا ضدین نیست؟ برای نمونه، چگونه ممکن است در نظام خانواده، «ترس» برای زن ارزش اخلاقی باشد، در حالی که در نظام اخلاقی اسلام، ترس در برابر شجاعت، ضدارزش شمرده شده است؟

بررسی آراء محققان در این باره و کاوش در پژوهش‌های حدیثی و تفسیری منتشر شده در کشور بیانگر آن است که پژوهشگران، اصل استناد اخلاق جنسیتی به منابع اسلامی را مردود می‌دانند. این پژوهش‌ها، احکام اخلاقی را جنسیت‌ناپذیر شمرده و معتقدند در شریعت اسلامی، تمام احکام اخلاقی فردی و اجتماعی برای زنان و مردان یکسان است؛ البته در بیشتر موارد، وجود تفاوت در کاربرد احکام اخلاقی یا در رفتار اخلاقی زنان و مردان پذیرفته شده است. شماری از این پژوهش‌ها عبارتند از: جنسیت و اخلاق در حدیث «خصال النساء» (اسلامی، ۱۳۸۷ «الف»: ص ۴۵-۶۰)، جنسیت و اخلاق از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی (دیبا و نیاز کار، ۱۳۹۵: ص ۵-۲۶)، جنسیت و اخلاق مراقبت (اسلامی، ۱۳۸۷ «ب»: ص ۷-۴۲)، جنسیت و هنجارهای اخلاقی در قرآن و روایات (دیلمی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۳-۱۲۶)، اخلاق جنسیتی در حکمت خصال النساء؛ آری یا خیر؟ (مولایی‌فر و تقی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۲۷-۱۴۴). گفتنی است در مقابل این نظریه، پژوهش نظری عمیقی در اثبات گزاره‌های اخلاق جنسیتی و فضایل و رذایل مردانه و زنانه از نظر اسلام انجام نشده و فقط بعضی از پژوهش‌های آماری به تفاوت رفتارهای اخلاقی یا اولویت‌های اخلاقی میان زنان و مردان پرداخته‌اند (مکنون و عطایی، ۱۳۹۰: ص ۲-۱۲)؛ از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با بازخوانی آیات و روایات اخلاقی خطاب به جنس زن و مرد، ضمن اثبات اصل گزاره‌های اخلاق جنسیتی در منابع اسلامی، مبادی و مبانی صدور این گزاره‌ها را با رویکردی اجتهادی واکاوی کند.

این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و با ترکیبی از رویکردهای درون‌دینی و برون‌دینی صورت پذیرفته است. مراد از مطالعه درون‌دینی، روش‌ها و رویکردهایی است که با مراجعه به متون دینی به توصیف، مفهوم‌سازی، توجیه و تبیین می‌پردازند (فرامرزق‌راملکی،



۱۳۸۵: ص ۲۳۲). یکی از روش‌های دیرین در مطالعات درون‌دینی، «تفسیر» است که متکفل فهم معانی الفاظ قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۷). پژوهش دینی حاضر می‌کوشد ابتدا، براساس قواعد تفسیر متن در تراث شیعی، دلالت‌ها و ظهورات تطابقی و التزامی آیات و روایات مرتبط با موضوع تحقیق و پیوند آن‌ها با یکدیگر را استخراج کند. سپس، با استفاده از رویکرد برون‌دینی تحلیلی-منطقی، اخلاق جنسیتی را در اسلام اثبات کند تا در پرتو تحلیل مبانی و لوازم منطقی دیدگاه اسلام در این موضوع، به مسئله اصلی تحقیق پاسخ دهد. رویکردی را که بر به کارگیری ابزارهای منطقی و رهیافت تحلیلی در دین پژوهی مبتنی باشد، «رویکرد تحلیلی» می‌خوانند و آن را در برابر مطالعات تجربی، مشاهده‌ای، تاریخی و درون‌دینی قرار می‌دهند. مراد از واژه «تحلیلی» در اینجا، روشی است که صرفاً به تحلیل مبانی، ساختار و لوازم منطقی نظریه‌ها می‌پردازد و با تحلیل منطقی، نه مشاهده و تجربه عینی، به شناختی جدید می‌انجامد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ص ۲۵۱).

مفهوم اخلاق جنسیتی

عبارت «اخلاق جنسیتی»، یک ترکیب وصفی، بر ساخته از دو واژه «اخلاق» و «جنسیت» است که باید مفردات و ترکیب آن‌ها را از نظر مفهوم‌شناسی بررسی کرد:

اخلاق

واژه «اخلاق» که جمع «خُلُق» است، در اصطلاح علم اخلاق، به ملکات قلبی گفته می‌شود که منشأ بروز رفتارهای خاصی در انسان است. مرحوم نراقی، در «جامع السعادات»، در تعریف خُلُق آورده است: «ملکه‌ای نفسانی که باعث می‌شود عمل، به آسانی و بدون تفکر و تأمل از نفس سرزنند و «ملکه»، حالت و کیفیتی نفسانی است که دیر و به کندی زوال می‌پذیرد. در مقابل، «حال» کیفیتی نفسانی است که به سرعت از میان می‌رود» (نراقی، ۱۳۸۹: ص ۶۰). مسکویه رازی، از قدمای علم‌الاخلاق فلسفی، در تعریف این مفهوم نگاه‌شده است: «حالتی است نفسانی که بدون نیاز به فکر و تأمل، انسان را به سوی انجام کاری حرکت



می‌دهد» (مسکویه، ۱۳۸۲: ص ۵۷). علامه مرتضی مطهری نیز در شرح آثار فلسفی ابوعلی سینا، در تعریف علم اخلاق می‌گوید: «علم اخلاق از باب حال و ملکه شروع می‌شود. کیفیات نفسانی انسان، اگر در نفس رسوخ کرده باشد، می‌گویند «ملکه» است و اگر زودگذر و زایل‌شدنی باشد، به آن «حال» می‌گویند. این است که در اخلاق در مورد صفات انسان و اینکه کدام صفت حال است و کدام ملکه و اینکه اگر حال بخواهد تبدیل به ملکه بشود، چه باید کرد و اینکه ملکه خوب و بد کدامند، بحث می‌کنند» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۷: ص ۲۲۲).

البته بدان دلیل که خلیات و ملکات قلبی، منشأ بروز اعمال و رفتارهای خاص خود در انسان هستند، علم اخلاق، به تبع بررسی صفات قلبی، از مناشی یا نتایج رفتاری آن‌ها نیز بحث می‌کند؛ از این رو، بعضی از محققان، رفتارهای اخلاقی انسان را نیز در موضوع علم اخلاق لحاظ کرده‌اند (مصباح، ۱۳۹۲: ص ۱۸-۲۱).

جنسیت

امروزه در پژوهش‌های علوم انسانی، براساس نتایج و مطالبات نظری جریان فمینیسم، دو مفهوم «جنس» (Sex) و «جنسیت» (Gender) با تفکیک مفهومی آگاهانه‌ای به کار گرفته می‌شوند؛ واژه جنس برای بیان تفاوت‌های زیستی یا بیولوژیک زنان و مردان و واژه جنسیت برای اشاره به تفاوت‌های غیربیولوژیک آن‌ها استفاده می‌شود. بدین ترتیب، مفهوم جنسیت به جنبه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی زنان و مردان دلالت دارد. نکته مهم در این تفکیک مفهومی متداول، این است که در فضای نظری فمینیستی حاکم بر علوم انسانی، هویت جنسیتی زنان و مردان، غیرذاتی و برساخته تربیت و فرهنگ جامعه است (گرت، ۱۳۸۵: ص ۹).

اخلاق جنسیتی

براساس مفهوم‌شناسی بالا، ترکیب «اخلاق جنسیتی» به حیات اخلاقی متفاوت دو هویت مردانه و زنانه اشاره دارد. به تعبیر دیگر، موضوع مطالعات اخلاق جنسیتی، خلیات و صفات



قلبی و رفتارهای اخلاقی اختصاصی زنان و مردان است که از هویت جنسیتی آنان برمی آید؛ گرچه چنان که گذشت، در مطالعات فمینیستی صرفاً صفات اخلاقی و ارزش اخلاقی رفتارهای زنانه بررسی می گردد.

اخلاق جنسیتی در آیات و روایات

اثبات وجود گزاره‌هایی با محتوای اخلاق جنسیتی در منابع وحیانی دین اسلام، کار دشواری نیست. با مرور آیات و روایات اخلاقی، نقش‌ها و وظایف مرد و زن در زندگی اجتماعی، برپایه تفاوت استعدادهای آنان آشکار می‌شود؛ برای نمونه، در آیات و روایات زیر به توصیف یا ارزش گذاری صفات اخلاقی متمایز زنان و مردان اشاره شده است:

﴿أَوْ مَنْ يُنْسُوا فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (زخرف: ۱۸).

﴿الْحَيَاءُ عَشْرَةٌ أَجْزَاءُ تَسَعُ فِي النِّسَاءِ وَوَاحِدَةٌ فِي الرِّجَالِ﴾ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۴۶۸).

﴿غَيْرَةُ الْمَرْأَةِ كُفْرٌ وَغَيْرَةُ الرَّجُلِ إِيمَانٌ﴾ (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۹۱).

﴿خِيَارُ خِصَالِ النِّسَاءِ شِرَارُ خِصَالِ الرِّجَالِ الرَّهْوُ وَالْجُبْنُ وَالْبُخْلُ...﴾ (همان، ص ۵۰۹).

﴿شِرَارُ نِسَائِكُمُ الْمُعْفَرَةُ الدَّنَسَةَ اللَّجُوجَةَ الْعَاصِيَةَ الدَّلِيلَةَ فِي قَوْمِهَا الْعَزِيْرَةَ فِي نَفْسِهَا

الْحَصَانُ عَلَى رُوحِهَا الْهَلُوكُ عَلَى غَيْرِهِ﴾ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۶).

﴿إِنَّ مِنْ شِرَارِ رِجَالِكُمُ الْبَهَاتِ الْجَرِيءِ الْفَحَّاشِ الْأَكِلِ وَحَدَهُ وَالْمَانِعِ رَفْدَهُ...﴾ (همان،

ج ۲: ص ۲۹۲).

چنان که مشاهده می‌شود، آیه هجدهم سوره زخرف در وصف اخلاقی جنس زن، علاقه به زینت و زیور را از ویژگی‌های اخلاقی خاص زنان برشمرده است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه چنین نگاشته است: «این دو صفت که برای زنان آورده، برای این است که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتری و تعقل ضعیف‌تری از مرد است و به عکس مرد بالطبع دارای عواطف کمتری و تعقل بیشتری است. و از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن، علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد و از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است، ضعیف است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ص ۱۳۴).



طبق روایت اول، از نظر انسان‌شناسی اخلاقی، صفت اخلاقی «حیاء» در وجود زنان بیشتر از وجود مردان بروز یافته است، اما غیر از بُعد توصیفی اخلاق اسلامی، در فضای ارزشی و هنجاری گزاره‌های اسلامی نیز روایات بعدی، آشکارا، رذایل و فضایل متفاوت و گاه متعارضی را برای زن و مرد ترسیم کرده‌اند؛ در روایت دوم، صفت اخلاقی «غیرت درباره همسر» برای مردان نتیجه ایمان و برای زنان ناشی از بی‌ایمانی و کفر برشمرده شده است؛ در حدیث معروف «خصال النساء» که محل مناقشه شارحان و مفسران نهج البلاغه است، سه رذیلت اخلاقی ترس و تکبر و بخل، برای زنان فضیلت شمرده شده و در دو روایت پایانی، صفات اخلاقی متفاوتی برای زن و مرد در نظام خانواده تصویر گردیده است.

بعد از پذیرش اصل گزاره‌های اخلاق جنسیتی در آیات و روایات^۱، سؤال مبنایی و مهمی که باید به آن پاسخ داد این است که فلسفه وجود گزاره‌های اخلاقی جنسیتی در منابع دین اسلام چیست؟ اساساً ضرورت نفس‌الامری صدور گزاره‌های جنسیتی در خطاب‌های شرعی درباره صفات و افعال اخلاقی چه بوده است؟

مبنای جهان‌شمول زوجیت

برای کشف پاسخ مسأله، ابتدا موضوع جنسیت را در منابع وحیانی اسلام واکاوی می‌کنیم. کاوش در شبکه مفاهیم قرآن کریم نشان می‌دهد نزدیک‌ترین مفهوم به جنسیت، مفهوم «زوجیت» است. براساس قرآن، زوجیت مبنای خلقت جنس متفاوت حضرت آدم و آفرینش کل هستی است:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یس: ۳۶).

۱. بعضی از محققان با رویکردی سهل‌انگارانه در فهم محتوای این دسته روایات، به دلیل عجز از تحلیل و جمع‌بندی مراد دین در این موضوع، سند این احادیث را بی‌اعتبار دانسته و اصل مسئله را از دیدگاه دین منکر شده‌اند (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۷ «الف»: ص ۴۵-۶۰).



﴿ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (ذاریات: ۴۹).
 ﴿ وَ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا... ﴾ (اعراف: ۱۹).
 ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً... ﴾ (نساء: ۱).

براین اساس، به نظر می‌رسد مسئله جنسیت در نظام اندیشه دینی بر مبنای جهان‌شمول زوجیت استوار است؛ از این رو، اصل زوجیت را در قرآن کریم به منزله مبنای هستی‌شناختی اسلام در موضوع جنسیت بررسی می‌کنیم.

مفهوم‌شناسی زوجیت

ماده لغوی «زوج» و مشتقات مختلف آن، در آیات متعددی به کار رفته است. استعمال این واژه در قرآن، به عالم انسانی منحصر نبوده و از زوجیت در عالم گیاهان، حیوانات و حتی کل عالم خلقت، اعم از جهان ماده و فراماده، سخن رفته است. علامه مصطفوی در کتاب ارزشمند «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» ذیل ماده زوج، بعد از گزارش محتوای لغت-نامه‌های اصیل زبان و ادبیات عرب، معنی این لغت را چنین جمع‌بندی می‌کند: «و تحقیق در اصل این ماده این است: چیزی که جریانی خاص در آن است و در وجود و بقایش برنامه‌ای ویژه را نسبت به چیز دیگری معادل و مقارن خود، داراست. بنابراین، زوج فقط بر یک چیز اطلاق می‌شود؛ مثل یکی از زوج مذکر و مؤنث یا روز و شب یا دو عدد (که در مجموع زوج‌اند). پس هریک از دو شیء متعادل و مقارن هم، زوج هستند و بدین ترتیب، چاره‌ای جز این ملاحظه نیست که عدل و مقابل چیز دیگری نظیر خود باشد...» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴: ص ۳۶۱).

دو نکته در جمع‌بندی عالمانه ایشان دیده می‌شود؛ یکی اینکه زوج بر یک شیء صدق می‌کند، نه مجموع دو شیء و دیگر اینکه در معنی آن، به معادل و مقارن بودن با چیزی نظیر خودش و حرکت وجودی خاص در کنار آن توجه شده است. نکته‌ای که «قاموس قرآن» و «مفردات راغب» بر مطالب قبلی افزوده‌اند، غیرفصیح بودن استعمال «زوجة» برای





جنس مؤنث است و اینکه قرآن از واژه «زوج» هم برای زنان و هم برای مردان استفاده کرده است: «زوج هم به زن اطلاق شده؛ مثل ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ...﴾ (نساء: ۲۰) و ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (بقره: ۳۵) و هم به مرد؛ نحو ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَّخِجَ زَوْجًا غَيْرَهُ...﴾ (بقره: ۲۳۰) و ایضاً ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا...﴾ (مجادله: ۱)» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳: ص ۱۸۵).

در نهایت، در تفسیر المیزان (ذیل آیه ۳۶ سوره یس)، عام بودن مبنای زوجیت در خلقت، کامل تر تبیین شده است: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ راغب می گوید: «به هر يك از دو قرین یعنی هم نر و هم ماده در حیوانات زوج می گویند و در غیر حیوانات هم به قرین، زوج گفته می شود؛ مثلاً می گویند يك جفت چکمه، يك زوج دم پایي (يك جفت قالی) و امثال آن... و بنا به گفته او زوجیت زوج عبارت است از اینکه در وجود یافتن محتاج به تألف و ترکب باشد؛ به همین جهت به هر يك از دو قرین، البته از آن جهت که قرین است، زوج می گویند؛ مثلاً به يك يك دو عدد قالی که قرین هم اند، زوج می گویند؛ چون احتیاج به آن لنگه دیگرش دارد و نیز به هر دو قرین، زوج می گویند؛ به خاطر اینکه در جفت بودن هر دو محتاج هم اند. پس زوج بودن اشیاء عبارت شد از مقارنه بعضی با بعضی دیگر برای نتیجه دادن يك شیء سوم یا برای این که از ترکیب دو چیز درست شده» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ص ۱۳۰).

با تأمل و تحلیل آنچه دانشمندان لغت عرب و مفسران قرآن کریم در تبیین مفهوم زوجیت نگاشته اند، می توان این گونه جمع بندی کرد که ارکان مفهوم زوجیت میان دو شیء عبارتند از:

اشتراک ذاتی دو شیء (هم نوع بودن)؛

قرینه و عدل یکدیگر بودن.

بدین ترتیب، رابطه زوجیت میان دو نوع ماهوی متفاوت معنی ندارد؛ مثلاً انسان ها فقط با

هم نوعان خود می توانند «زوج» باشند؛ صنوف پرندگان با هم و کفش ها با هم. از سوی

دیگر، یک جفت (دو عدد) از یک نوع ماهوی، به شرطی زوج یکدیگر محسوب می‌شوند که رابطه قرینگی داشته باشند. در یک نگاه تحلیلی به مفهوم قرینگی درمی‌یابیم که این مفهوم نیز دارای ارکان زیر است:

تفاوت‌های غیرذاتی (غیرتنوع‌ساز)؛

مکمل یکدیگر بودن (تشکیل هیئت ترکیبی متکامل).

بنابراین، هر موجودی فقط با جفتی از نوع خودش و با این شرط که با او تفاوت‌های متقابل قرینه‌ساز داشته باشد، می‌تواند زوج باشد؛ به طوری که در کنار هم، هویت مجموع و ترکیبی جدیدی پیدا کرده باشند و این تکامل متقابل، منشأ آثار جدیدی در هر یک از آن‌ها شود. به بیان دیگر، بدون این تکامل متقابل، هر یک از زوجین ناقص هستند و از بالفعل شدن بعضی استعدادها و ظرفیت‌های وجودی محروم می‌مانند.

نسبت مفهومی جنسیت و زوجیت

با مقایسه دو تعریفی که از مفهوم جنسیت در علوم انسانی و زوجیت در قرآن کریم ارائه گردید، نسبت مفهومی آن‌ها روشن است؛ زوجیت از نظر مفهوم، اعم از جنسیت است؛ چراکه اولاً، همه ابعاد بیولوژیک و روانی-اجتماعی دو جنس انسانی را دربرمی‌گیرد و ثانیاً، بر رابطه تکمیلی دو جنس دلالت دارد، درحالی که جنسیت فقط بر تمایزها و تفاوت‌های غیرزیستی دلالت می‌کند. البته اگر از ادبیات علوم انسانی عدول کنیم و تراث علوم اسلامی را مبنا قرار دهیم، معنایی عام و شامل تمام ابعاد وجودی برای جنسیت حاصل می‌گردد و این دو مفهوم به یکدیگر نزدیک‌تر خواهند شد؛ چنان که در ظهور عرفی، وقتی گفته می‌شود: «جنس مذکر و جنس مؤنث»، از واژه جنس معنایی اعم از جنس و جنسیت اراده می‌شود.

یادآوری می‌شود که بنا بر معارف قرآن کریم در آیات مربوط به زوجیت، موضوع جنسیت از ویژگی‌های ساختاری و آفرینشی زن و مرد است، درحالی که ذهنیت رایج فمینیستی آن را برساخته تربیت و جامعه می‌داند.



رابطه نظام تکوین و تشریح الهی

برای تکمیل پاسخ مسأله، پس از بررسی هستی‌شناختی تحقق جنسیت در عالم انسانی، باید نسبت تکوین انسان با شریعت الهی نیز آشکار شود. براساس نظام اندیشه اسلامی، مقصود از نزول وحی و بعثت انبیای الهی، برانگیخته شدن و شکوفایی گنجینه وجود انسان به منزله جلوه تام حضرت حق جل جلاله در دستگاه آفرینش الهی بوده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه بسیار عمیق خود - که مرحوم سید رضی آن را در آغاز نهج البلاغه قرار داده - این حقیقت را چنین بیان فرموده‌اند: «...فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَسْئِئَةَ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّلْبِيغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ.» (سید رضی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۳).

بر مبنای این بیان نورانی، دین و نظام تشریح، گزاره‌های اعتباری صرف نیستند؛ چرا که کارکرد ادیان آسمانی و شجره نبوت، فقط یادآوری و شکوفایی استعدادهای خلقی یا همان «فطرت انسانی» است که خود مبحث مفصلی در معارف اسلامی به شمار می‌آید. این بدان معنی است که انسان برای رسیدن به سعادت و هدف غایی خلقت خود، به امکاناتی بیرون از وجود خود نیاز ندارد و در راه نیل به خوشبختی دنیا و آخرت، خودبسته است. پس، دین و نبوت در مسیر هدایت، تنها وجود انسان و دافینه‌های گرانبهای خدانهاد در آن را تبیین می‌کنند و زمینه شکوفایی فطرت او را فراهم می‌آورند؛ به همین دلیل، در معارف اسلامی «انسان کامل» (یعنی فطرت انسانی کاملاً شکوفاشده)، «قرآن ناطق» خوانده شده است: «عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ قَالَ: هَذَا كِتَابُ اللَّهِ الصَّامِتُ وَ أَنَا كِتَابُ اللَّهِ النَّاطِقُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ص ۳۴).

این واقعیت مهم، یکی از مبانی کلان نظام اندیشه اسلامی است که در آیه معروف به «فطرت» به صراحت تبیین گردیده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰). این آیه شریفه، بسیار لطیف و در عین حال صریح، دین جامع و کامل اسلام (یعنی نظام اندیشه و حیاتی) را عین فطرت و گونه خلقت انسان معرفی می‌فرماید؛ به عبارت -



دیگر، براساس الفاظ آیه شریفه، رابطه عینیت یا این‌همانی میان نظام تشریح و نظام تکوین به دست می‌آید. بدین ترتیب، در بُعد توصیه‌ای دین یا همان شریعت، تمام گزاره‌های شریعت الهی، ریشه واقعی و تکوینی دارند و طبق اقتضائات و شرایط نظام تکوین^۱ تدوین شده‌اند.

تأثیر مبنای زوجیت در نظام تشریح الهی

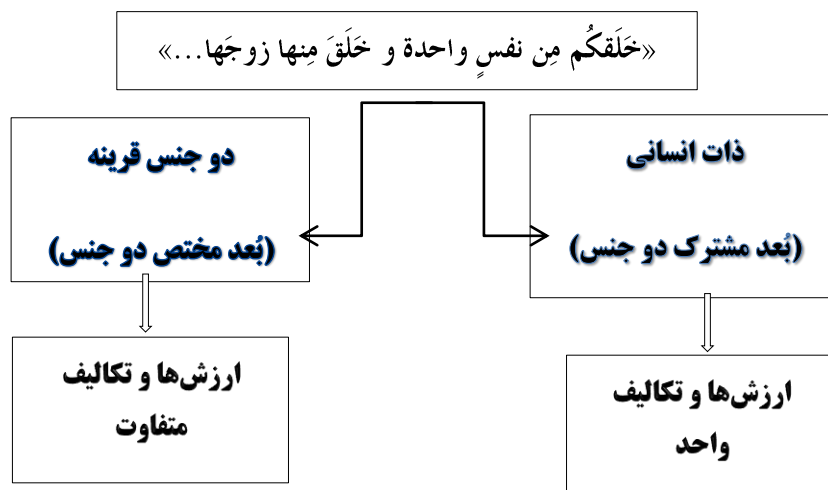
اگر مبنای دین‌شناختی تطابق و عینیت نظام تشریح و نظام تکوین را با اصل زوجیت در خلقت انسان مطابقت دهیم، به نتایج هدایت‌بخشی در فهم و تفسیر آموزه‌های دین در عرصه تعامل زن و مرد در جامعه دست می‌یابیم؛ براساس رابطه نظام تکوین و نظام تشریح الهی، در همه توصیه‌های شرع مقدس خطاب به دو جنس انسانی در تعاملات اجتماعی، رابطه زوجیت میان آن‌ها به‌طور کامل مراعات شده است تا زنان و مردان بتوانند با عمل به توصیه‌های الهی، به تمام ابعاد زوجیت و استكمال یکدیگر فعلیت بخشند. برپایه زوجیت در خلقت انسان، ساختار وجودی مرد و زن در قیاس نسبت به یکدیگر، دارای یک بخش مشترک و یک بخش مختص و متمایز است؛ اشتراک این دو جنس در ذات انسانی آن‌ها و افتراق و تمایزشان در جنسیت آن‌هاست. زن و مرد به‌گونه‌ای خلق شده‌اند که میان آن‌ها رابطه زوجیت یا قرینگی و تکامل برقرار است. بنابراین، باید انعکاس اشتراک و امتیاز تکوینی دو جنس انسانی را در نظام شریعت الهی شاهد باشیم؛ یعنی نظام توصیه‌های شریعت خطاب به مردان و زنان مسلمان باید یک بخش مشترک و یک بخش مختص به هریک از آن‌ها داشته باشد. این حقیقت را می‌توان این‌گونه تعبیر کرد که شریعت الهی به تبع اقتضاء تکوینی عالم انسانی به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. البته بعضی از محققان با استناد به مواردی چون قاعده «تسهیل احکام برای امت خاتم» و یا گزاره‌های تجویزی مربوط به کودکان غیربالغ سعی در نفی شمول و عمومیت این قاعده دارند که صرف‌نظر از صحت و سقم این ادعا، صرف پذیرش این قاعده کلان شریعت به صورت موجهه جزئی در گزاره‌های تجویزی اخلاق جنسیتی، برای ورود به نظریه مختار این پژوهش کافی به نظر می‌رسد.



شریعت مشترک میان دو جنس انسانی که مخاطب آن ذات مشترک آن‌ها یا «نفس واحد» است؛ شریعت مختص هر یک از دو جنس انسانی که مخاطب آن هویت جنسیتی مکمل آن‌هاست.

در شریعت مشترک، زنان و مردان به‌طور یکسان، مخاطب اوامر و نواهی خداوند متعال و مکلف به امثال توصیه‌های شریعت هستند، اما در شریعت مختص هویت جنسیتی، تنها یک جنس از دو جنس انسانی مخاطب دستورهای الهی است و هدف از تشریح آن، تأمین مصالح و مفاسد مربوط به رابطه زوجیت میان دو جنس انسانی است. در نمودار زیر این تفکیک تکوینی و تشریحی براساس آیات قرآن ترسیم شده است:



اخلاق مردانه و زنانه

بنابر آنچه گذشت، هرگاه مخاطب خداوند در خطاب‌های شرعی و دستورها و توصیه‌های شریعت اسلام، ذات انسانی باشد، مردان و زنان مسلمان به‌طور یکسان و بدون هیچ امتیازی، مکلف به امثال اوامر و نواهی شریعت الهی هستند؛ مانند بسیاری از احکام تکلیفی و وضعی در فقه اسلامی^۱ و بسیاری از گزاره‌های هنجاری در اخلاق اسلامی؛ برای مثال، در

۱. از جمله عناوین فقهی زوج و زوجه و احکام دماء ثلاث، عده طلاق و مرگ شوهر، تمکین جنسی زن از شوهر، خروج از منزل زن و....





اخلاق اسلامی فضایل اخلاص و تقوا و توکل، فراجنسیتی و اعمّ از مرد و زن است و از آن سو، در ترک رذایل حسد، ریا، کینه و حرص، هیچ امتیازی میان زنان و مردان وجود ندارد و هر دو جنس باید با عمل به توصیه‌های شریعت، هویت انسانی خویش را در ساحت صفات قلبی فعلیت بخشند و به سعادت واقعی و مقاصد شریعت نزدیک‌تر شوند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۳۷۰: ص ۸).

اما گاهی در توصیه‌های شارع مقدس، هویت جنسیتی زنانه و مردانه مخاطب و مکلف تشریح الهی قرار گرفته است. یکی از اجزای این بخش شریعت، اخلاق جنسیتی است که در آن تفاوت‌ها یا تعارض‌های اخلاقی میان دو جنس انسانی مشهود است؛ برای مثال، یک صفت اخلاقی که در بخش مشترک شریعت، فضیلت انسانی مشترک میان زنان و مردان محسوب می‌شود، در فضای جنسیت و زوجیت، رذیلت اخلاقی یکی از دو جنس معرفی شده است: «خِيَارُ خِصَالِ النِّسَاءِ شِرَارُ خِصَالِ الرِّجَالِ الرَّهْوُ وَالْجُبْنُ وَالْبُخْلُ...» (سید رضی، ۱۴۰۴ق: ص ۵۰۹). براساس این فرمایش امام علی علیه السلام، سه رذیلت اخلاقی مشترک و فراجنسیتی، یعنی تکبر و ترس و بخل، که در ارتباطات اجتماعی میان انسان‌ها (اعم از زن و مرد)، ضدآرزوی اخلاقی شمرده می‌شوند، در نظام خانواده و تعامل اخلاقی همسران، فضیلت زن در جایگاه ویژه‌اش در خانواده معرفی گردیده است؛ یعنی زن در جایگاه یک انسان، در تعامل با انسان‌های دیگر، باید از رذایلی چون بخل، ترس و تکبر پرهیز کند، اما در هویت جنسیتی خود و هنگام برقراری رابطه زوجیت در نظام خانواده که بر تفاوت دو جنس انسانی استوار است، شایسته است در مدیریت اقتصاد و هزینه‌ها بخیل، درباره خدشه‌دار شدن آبروی خانوادگی ترسو و در برابر مردان نامحرم متکبر و باجلالت باشد. حضرت علی علیه السلام توضیحی می‌دهند: «فَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَرْهُوَّةً لَمْ تُمَكِّنْ مِنْ نَفْسِهَا؛ زَنٍ وَقَتِي كَمَا مَتَكَبَّرَ بَاشِدًا، مَرْدٌ بِيْغَانَةٌ رَا بَهْ خُودِ رَاهْ نَمِيْ دَهْدُ وَ بَهْ عِبَارَتِ دِيْغَرُ، مِيَانِ خُودِ وَ مَرْدِ بِيْغَانَةٌ حَرِيْمٌ وَ دُورْبَاشِ اِيْجَادِ مِيْ كَنْدُ. وَ اِذَا كَانَتْ بِخِيْلَةً حَفِظَتْ مَالَهَا وَ مَالَ بَعْلِهَا؛ اِكْرَمَسِكْ بَاشِدًا، مَالِ خُودِ وَ شُوهَرِ رَا نَكْهَدَارِيْ مِيْ كَنْدُ، وَ اِذَا كَانَتْ جَبَانَةً فَرَقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ يَعْزِضُ لَهَا» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۲: ص ۶۲۰).

روایات نبوی متعددی که بهترین و بدترین زنان و مردان امت را در زندگی خانوادگی معرفی می‌کنند، آشکارا فضای اخلاقی مختصی را برای مرد و زن در تنظیم روابط زوجین در نظام خانواده ترسیم کرده‌اند. در دو روایتی که در ابتدای طرح مسئله گذشت، لجاجت و تکبر در برابر شوهر، از رذایل خاص زنانه و درمقابل، بدزبانی و بدخلقی با همسر از رذایل خاص مردانه برشمرده شده است. در همین سیاق، امام علی علیه السلام صفت اخلاقی غیرت را برای مردان یک فضیلت اخلاقی و برای زنان یک رذیلت اخلاقی معرفی کرده‌اند: «غَيْرَةُ الْمَرْأَةِ كُفْرٌ وَ غَيْرَةُ الرَّجُلِ إِيمَانٌ» (سید رضی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۹۱).

بدین ترتیب، با توجه به اهمیت رویکرد معرفتی اخلاق جنسیتی در خانواده، در پژوهش‌های اسلامی می‌توان گستره وسیع تراث اخلاق اسلامی را بازخوانی کرد و میدانی نو و بدیع را پیش روی مطالعات استنباطی در فهم عمیق گزاره‌های اخلاقی قرآن و سنت گشود.

اخلاق جنسیتی و نسبییت اخلاقی

ممکن است چنین تصور شود که اثبات اخلاق جنسیتی در اسلام، مستلزم نسبی بودن گزاره‌های اخلاقی است؛ زیرا یک صفت اخلاقی در یک وضعیت، فضیلت و در وضعیت دیگر، رذیلت شمرده می‌شود. شهید مطهری این مسئله را چنین تقریر کرده است: «ممکن است گفته شود که در شریعت هم وارد شده است آنچه که اخلاق عالی برای مرد شمرده می‌شود، لزوماً برای زن اخلاق عالی نیست و بالعکس؛ در نهج البلاغه آمده است:

«خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو و الجبن و البخل». جبن درمقابل شجاعت است؛ بنابراین، برای مرد شجاعت مثال اعلی و اخلاق است و برای زن جبن مثال اخلاق است، برای مرد تواضع و فروتنی اخلاق است و برای زن تکبر و بی‌اعتنایی، و برای مرد جود اخلاق است و برای زن بخل. و این تا حدودی نسبی بودن را می‌رساند» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ص ۷۰۸).

استاد مطهری این اشکال را با پیوند دادن صفات اخلاقی یادشده در روایت، به ساحت رفتاری زن در نظام خانواده پاسخ داده است. از نظر ایشان، صفات اخلاقی و ارزش‌ها و





ضد ارزش های اخلاقی اسلام هیچ تفاوتی برای زنان و مردان ندارند و فضیلت شمردن رذایل اخلاقی عاقی چون بخل و تکبر و ترس، مستلزم نسبی بودن گزاره های اخلاقی و ناپذیرفتنی است: «مثال دیگر؛ دستور داده شده است که در میدان جنگ، متکبرانه رفتار کنید؛ یعنی رشید و بی اعتنا راه بروید، درست مثل يك آدم متکبر؛ امیرالمؤمنین علیه السلام ظاهراً در جنگ خندق بعد از آنکه عمرو را کشت، وقتی که از میدان به طرف مسلمین می آمد، قدم ها را آهسته برمی داشت و خودش را خیلی رشید گرفته بود و متکبرانه می آمد. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: این نوع راه رفتن، راه رفتنی است که خداوند جز در این موقع آن را مبعوض می دارد. این رفتار متکبرانه است، ولی اسلام خود تکبر را در میدان جنگ هم مبعوض می دارد و در همه جا مبعوض می دارد. هیچ يك از افرادی که وارد فقه الحدیث هستند، نگفته است که خود تکبر به عنوان يك خلق و خوی و يك حالت روانی استثناء پذیر است؛ در میدان جنگ خوب است، در غیر میدان جنگ بد است؛ در کجا خوب است، در کجا بد. پس، تکبر در این موارد یعنی رفتار متکبرانه. اینجا هم در مورد زن - به قرینه اینکه می گوید: لَمْ تُمَكِّنْ مِنْ نَفْسِهَا - نمی گوید زن خوب است متکبر باشد، مطلقاً، حتی با زنان دیگر؛ نه، زن با زنان دیگر نباید متکبر باشد، با محارم خودش چطور؟ با شوهرش، با پدرش، با برادرش، با عمویش، با دایی اش؟ بدیهی است که با این ها نیز نباید متکبر باشد. انسان هم که دو جور خلق نمی تواند داشته باشد؛ آدم یا متکبر است یا متکبر نیست. این حدیث می گوید زن در مقابل مرد نامحرم رفتار متکبرانه باشد» (همان، ج ۲۲: ص ۶۲۲).

ایشان درباره مطلق بودن ارزش اخلاقی «شجاعت» در برابر «جبن» و «گشاده دستی» در برابر «بخل»، درباره مردان و زنان در موقعیت های گوناگون، همین استدلال را مطرح کرده و مقصود از «خصال» را در این دست روایات به ساحت رفتاری مرتبط دانسته است. با پذیرش این تقریر از مسئله اخلاق جنسیتی و پاسخ مبتنی بر مطلق بودن گزاره های اخلاقی، وجهی برای پذیرش اخلاق جنسیتی مختص مردان و زنان باقی نمی ماند.

با وجود این، به نظر می رسد اشکال مطرح شده و پاسخ استاد مطهری در استنباط اخلاق جنسیتی از روایات، هر دو خدشه پذیرند. نظر تفسیری ارائه شده از سوی ایشان، مبتنی بر این

اشکال است که در صورت پذیرش اخلاق جنسیتی، باید اذعان کنیم که گزاره‌های اخلاقی نسبی هستند. در واقع، این اشکال موجب شده تا استاد مطهری از ظاهر لفظ «خصال» که دلالت بر صفات اخلاقی دارد،^۱ عدول کند و صفات اخلاقی یادشده را به رفتارهای اخلاقی تأویل کند. اگر این اشکال درست نباشد، طبق قواعد تفسیر متن، مجاز به عدول از ظاهرالفاظ روایت (به معنی صفات اخلاقی) نیستیم (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۹: ص ۳۱).

اما آیا پذیرش اخلاق جنسیتی مبتنی بر اصل زوجیت، مستلزم نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا مبنا و پیش فرض استنباط گزاره‌های اخلاق جنسیتی در روایات، براساس اصل جهان‌شمول زوجیت، تفکیک میان هویت جنسیتی زن و مرد و هویت فراجنسیتی آنان است. بدین ترتیب، میان احکام اخلاقی فراجنسیتی شریعت و احکام اخلاقی عام، وحدت موضوع وجود ندارد تا اشکال نسبیّت احکام اخلاقی پدید آید. صرف نظر از اینکه به نظریه شهید مطهری یک اشکال هستی‌شناختی نیز وارد است، چگونه ممکن است رفتار متکبرانه بدون وجود ریشه گرایشی تکبر در قلب، از یک انسان صادر شود؟ با توجه به فرآیند صدور فعل از انسان، امکان ندارد فعل متکبرانه از ریشه‌ای غیر از صفت قلبی تکبر نشأت بگیرد؛ خواه به ملکه تبدیل شده باشد یا خیر.

براین اساس، تکبر و جبن و بخل همواره برای زنان و مردان در جایگاه انسان و در بُعد فراجنسیتی، حتی در نظام خانواده رذیلت اخلاقی شمرده می‌شوند؛ یعنی زن «بما هو انسان» نباید در تعامل با انسان‌های دیگر بخیل و متکبر و ترسو باشد، اما در هویت جنسیتی خود در نظام خانواده، شایسته است درباره اموال شوهر مُمسک و بخیل، درباره آبروی خانوادگی محتاط و هراسان و درباره رابطه با مردان نامحرم با جلال و کبریا و دست‌نیافتنی باشد.

اشکال دیگری که بر نظریه اخلاق جنسیتی گرفته می‌شود این است که پذیرش این سخن، مستلزم اجتماع نقیضین یا ضدین است؛ چگونه ممکن است یک نفس انسانی هم

۱. خصل: الخُصْلَةُ: الفَضِيلَةُ وَ الرَّذِيلَةُ تَكُونُ فِي الْإِنْسَانِ وَ قَدْ غَلَبَ عَلَى الْفَضِيلَةِ، وَ جَمَعَهَا خِصَالٌ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ص ۲۰۶).



ترسو باشد، هم شجاع؟ در پاسخ باید گفت جمع میان دو صفت قلبی، به شرط وحدت موضوع آن‌ها، جمع متناقضین یا متضادین است و استحالة عقلی دارد، در حالی که در این مسئله، وحدت موضوع وجود ندارد؛ چرا که در یک حکم اخلاقی، هویت فراجنسیتی زنان و مردان مخاطب شارع است و در حکم دیگر، هویت جنسیتی زنان یا مردان. این وضعیت در گزاره‌های فراجنسیتی اخلاقی نیز دیده می‌شود، مثلاً انسان مؤمن، هم به ترس توصیه شده است، هم به شجاعت؛ مؤمن در برابر پروردگار یکتا باید سراسر خشیت و خوف باشد و در برابر دشمنان خدا، سراسر جسارت و شجاعت. علمای اخلاق اسلامی بر این نکته اجماع دارند که ترس از خدا و در راه عبودیت او فضیلت است و ترس از غیر خدا و در راهی غیر از عبودیت او رذیلت. همچنین، در روایات به انسان متقی و مؤمن - که شجاعت در عمل به وظایف انسانی و الهی برای او یک فضیلت است - در موضوع اطاعت از والدین توصیه شده که از خداوند بلندمرتبه چنین بخواهد: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَهَابُهُمَا هَيْبَةَ السُّلْطَانِ الْعُسُوفِ» (امام سجاده علیه السلام، ۱۳۷۶: ص ۱۱۶).

افزون براین، برای رد کردن نظریه اخلاق جنسیتی اسلام که با ادله شرعی در آیات و روایات کاملاً مطابقت دارد، باید مبانی قرآنی آن با ادله عقلی یا نقلی رد شود تا امکان عدول از نتایج آن فراهم شود.



نتیجه‌گیری

در مطالعات اسلامی حوزه اخلاق، با سیری در آیات و روایات اخلاقی، گزاره‌های فراوانی درباره هویت جنسیتی مردانه یا زنانه یافته می‌شود. آیه هجدهم سوره زحرف و روایاتی چون «خصال النساء»، «الحياء عشرة الاجزاء»، «غیرة المرأة»، «شرار نسائکم» و «شرار رجالکم» بر گزاره‌های اخلاق جنسیتی دلالت آشکار دارند.

برای دریافتن مبادی و مبانی صدور این بخش از شریعت الهی، باید دو مبنای کلان از مبانی نظام معارف قرآن کریم را در نظر بگیریم؛ یکی، مبنای هستی‌شناختی «زوجیت» و دیگری، مبنای دین‌شناختی «تطابق نظام تشریح با نظام تکوین». با کنارهم گذاشتن و تناظر این دو مبنای کلان اندیشه دینی معلوم می‌شود نظام تجویزی و هنجاری دین شامل دو بخش جنسیتی و فراجنسیتی است. گزاره‌های اخلاق جنسیتی، جزیی از بخش جنسیتی این نظام به‌شمار می‌آید. در این بخش، هویت جنسیتی مردانه یا زنانه، مخاطب شارع مقدس است و گزاره‌هایی متفاوت و گاه متعارض با بخش فراجنسیتی اخلاق اسلامی در آن دیده می‌شود.

پذیرش اخلاق جنسیتی در اسلام، مستلزم «نسبی شدن» گزاره‌های اخلاقی اسلام نمی‌گردد؛ چراکه لازمه نسبی شدن احکام اخلاقی، وحدت موضوع است، در حالی که موضوع احکام اخلاق جنسیتی با موضوع احکام اخلاق فراجنسیتی در شریعت عام و مشترک، متفاوت و به هویت جنسیتی انسان مقید است.

اشکال اصل استحالة عقلی اجتماع نقیضین یا ضدین بر گزاره‌هایی مثل حدیث «خصال النساء» وارد نیست؛ زیرا شرط استحالة عقلی اجتماع فضایل اخلاقی متضاد یا متناقض، وحدت موضوع است و این شرط در مسئله مذکور، با در نظر گرفتن هویت جنسیتی در موضوع احکام اخلاقی، جاری نیست.

بر اساس نظریه اسلامی اخلاق جنسیتی، عرصه جدیدی در استنباط احکام اخلاقی حوزه جنسیت و خانواده گشوده می‌شود که منطبق استنباطی خاص خود را می‌طلبد. قاعده کلی در این حوزه، تفاوت احکام شریعت درباره دو جنس مرد و زن و تناظر آن‌ها در عین



تکامل متقابل دو جنس انسانی خواهد بود. بنابراین، برای فهم دقیق گزاره‌های بخش جنسیتی شریعت الهی در نظام خانواده، باید ملاک شارع مقدس در جعل این توصیه‌ها (یعنی نحوه تحقق قرینگی و تکامل متقابل زوجین) واکاوی گردد تا درک درستی از لوازم هر توصیه و رابطه میان اجزای این نظام تشریحی حاصل آید.



کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح غفاری، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چ ۳، بیروت: دار صادر.
- ۴- اسلامی، سید حسن (۱۳۸۷«الف»)، «جنسیت و اخلاق در حدیث خصال النساء»، *فصلنامه علوم حدیث*، سال ۱۳، ش ۴۹، ص ۴۵-۶۰.
- ۵- _____ (۱۳۸۷«ب»)، «جنسیت و اخلاق مراقبت»، *مطالعات راهبردی زنان*، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، سال ۱۱، ش ۴۲، ص ۷-۴۲.
- ۶- امام سجاد علیه السلام (۱۳۷۶)، *صحیفه سجادیه*، قم: الهادی.
- ۷- تونگ، رزماری (۱۳۸۲)، «اخلاق فمینیستی»، *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی (مجموعه مقالات)*، ترجمه عباس یزدانی و بهروز جندقی، قم: مرکز مطالعات زنان و خانواده.
- ۸- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: موسسه آل‌البیت.
- ۹- دیبا، حسین و فاطمه نیاز کار (۱۳۹۵)، «جنسیت و اخلاق از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، *فصلنامه اخلاق و حیانی*، سال ۵، ش ۱۱، ص ۵-۲۶.
- ۱۰- دیلمی، احمد (۱۳۹۱)، «جنسیت و هنجارهای اخلاقی در قرآن و روایات»، *فصلنامه اخلاق و حیانی*، سال اول، ش ۱، ص ۱۰۳-۱۲۶.
- ۱۱- سید رضی (۱۴۰۴ق)، *نهج البلاغه (للصباحی صالح)*، قم: هجرت.
- ۱۲- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۳- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۰)، *الشریف‌الرضی*، چ ۴، قم: مکارم‌الاخلاق.
- ۱۴- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۵)، *روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ۱۵- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چ ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



- ۱۶- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۷- گرت، استفانی (۱۳۸۵)، *جامعه شناسی جنسیت*، ترجمه کتایون بقایی، چ ۳، تهران: دیگر.
- ۱۸- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۲)، *کیمیای سعادت*، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، تصحیح ابوالقاسم امامی، قم: بینا.
- ۱۹- مصباح، مجتبی (۱۳۹۲)، *بنیاد اخلاق*، چ ۹، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- ۲۰- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- ۲۱- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، ۲۷ ج، تهران: صدرا.
- ۲۲- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹)، *اصول الفقه*، ۴ ج، چ ۱۴، قم: اسماعیلیان.
- ۲۳- مکنون، ثریا و زهره عطایی آشتیانی (۱۳۹۰)، «تفاوت اولویت اخلاقی زن و مرد»، *فصلنامه اخلاق در علوم فناوری*، سال ۶، ش ۲، ص ۲-۱۲.
- ۲۴- مولایی فر، زهرا و حسن تقی زاده (۱۳۹۳)، «اخلاق جنسیتی در حکمت خصال النساء؛ آری یاخیر؟»، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، سال ۲، ش ۷، ص ۱۲۷-۱۴۴.
- ۲۵- نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۹)، *جامع السعادات*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، چ ۹، تهران: حکمت.



تأملی درباره جایگاه و مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کودکان در خانواده

(براساس دیدگاه امام علی علیه السلام)

مریم اصفهانی*

چکیده

دنایای معاصر بیش از هر زمان دیگری با مشکلات مختلف اخلاقی مواجه است. مراد از تربیت اخلاقی، فرایند ایجاد و پرورش فضایل اخلاقی در فراگیران و کوشش برای بازداشتن آن‌ها از رذایل اخلاقی در مقام نظر و عمل است. با توجه به اهمیت تربیت اخلاقی، پرداختن به مباحث مربوط به اخلاق و تربیت اخلاقی از جایگاه رفیعی برخوردار است. امام علی علیه السلام، اولین پیشوای شیعیان، نکات برجسته‌ای درباره تربیت اخلاقی بیان فرموده است. پژوهش حاضر می‌کوشد با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی جایگاه و مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کودکان در خانواده از دیدگاه امام علی علیه السلام پردازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد امام مراحل تربیت اخلاقی را براساس مراحل اخلاق به سه دوره هفت ساله تقسیم کرده و درباره مؤلفه‌های تربیت اخلاقی (هدف غایی، اهداف واسطه‌ای، اصول و روش‌ها) مواردی را به صورت کاربردی ارائه کرده است. الگوبرداری از سیره حضرت علی علیه السلام، بهره‌گیری از روش‌های تربیتی اسلامی و پرورش نسل صالح می‌تواند راهگشای سعادت دنیوی و اخروی باشد.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه علوم و تحقیقات واحد تهران.



واژه‌گان کلیدی

امام علی علیه السلام، تربیت اخلاقی، مراحل، اهداف، اصول و روش‌ها.

مقدمه

تعلیم و تربیت، ابعاد مختلفی دارد که عبارتند از: تربیت جسمانی، اخلاقی، معنوی، اجتماعی، جنسی، عاطفی و عقلانی. یکی از مؤثرترین و درعین حال دشوارترین مباحث تعلیم و تربیت، تربیت اخلاقی است. درحقیقت، به دلیل اهمیت ارزش‌ها و اخلاقیات در سعادت فردی و اجتماعی بشر، محققان و دست‌اندرکاران تربیت، پیروان ادیان الهی و به‌طور کلی مصلحان اجتماعی همواره به تربیت اخلاقی توجه داشته‌اند (نک: وجدانی، ۱۳۹۷: ص ۱۱۵-۱۴۲). بشر امروزی به دلیل رویارویی با بحران هویت انسانی و ارزش‌های اخلاقی ناگزیر است به ارزش‌های اخلاقی روی آورد (نجارزادگان، ۱۳۸۸: ص ۲۲). تربیت اخلاقی به منزله یکی از جلوه‌های متعالی تعلیم و تربیت که هدف عمده آن رشد اخلاقی کودکان است، امری است که مربیان و معلمان ناچارند مستقیم و غیرمستقیم بدان توجه کنند (رهنما، ۱۳۷۸: ص ۱). بنابراین، علم اخلاق و در پی آن تربیت اخلاقی از کامل‌ترین علوم مقدمی است که انسان‌ها به آن نیاز مبرم دارند^۱ (میناگر، ۱۳۸۱: ص ۱۲). انسان، در جایگاه موجودی هدفمند و اندیشه‌ورز، تنها در پرتو تربیت صحیح است که به اهداف و آرمان‌های خود دست می‌یابد و قله رفیع سعادت مطلوب خویش را فتح می‌کند؛ تربیت اخلاقی برای انسان مسلمان ضرورتی مضاعف دارد؛ زیرا انسانی که گردنبنندی از مروری‌های دین و بندگی خالق متعال را بر گردن آویخته است، جز در پرتو تربیت اخلاق اسلامی به مدال افتخار عبودیت و تسلیم نائل نمی‌آید. از سویی دیگر، انسان مسلمان برای پیمودن راه سعادت و بندگی به الگوهای مطمئن عملی نیاز دارد تا با پیروی از دیدگاه‌ها و سیره عملی آنان، هم راه درست بندگی و سعادت را بی‌ماید و هم در این وادی سریع‌تر گام بردارد و به مقصد برسد. از این رو، معصومان علیهم السلام بهترین الگوهای تربیتی

۱. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ: اگر انسان نفس خویش را شناخت، اعانت بر شناخت آفریدگار خود می‌کند.

(خوانساری، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۱۶۴).



هستند و تبیین دیدگاه‌ها و کشف و عرضه سیره تربیتی آنان يك ضرورت انکارنشدنی در عرصه تعلیم و تربیت اسلامی است. در این میان، تحلیل دیدگاه‌ها و سیره تربیتی امام علی علیه السلام - که خود «آب الائمه» و سرسلسله جانشینان برحق نبوی، سرآغاز تجلی‌گاه امامت معصومان علیهم السلام و نخستین تشکیل‌دهنده حکومت اسلامی علوی است - اهمیت دوچندان دارد.

امروزه مفهوم تربیت اخلاقی دستخوش دگرگونی‌هایی شده است؛ از این‌رو، تعریف عارفان و اندیشمندان اخلاقی پیشین - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - از اخلاق و تربیت اخلاقی با آنچه اکنون به این نام خوانده می‌شود، متفاوت است (ر.ک: اسمتانا، ۱۹۹۹م: ص ۹۲-۸۵). این اختلاف نظر به زمان شروع تربیت اخلاقی مربوط می‌شود. بررسی تعاریف تربیت اخلاقی نشان می‌دهد بیشتر اندیشمندان، تربیت اخلاقی را به دوره خاصی محدود نمی‌دانند؛ اما به دلیل درک متفاوت از مفهوم تربیت اخلاقی، درباره سن آغاز تربیت اخلاقی، اختلاف نظرهایی دارند (نک: آرمند و مهرمحمدی، ۱۳۸۸: ص ۶۲-۲۵؛ گلستانی، ۱۳۸۰: ص ۱۱۵-۱۳۰؛ حسنی و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۲۹۵-۲۸۱؛ رهنما، ۱۳۸۵: ص ۳۴-۲۱). با توجه به اینکه در قرآن کریم، درباره زمان شروع کودکی، آشکارا، سخنی به میان نیامده و در بعضی آیات لفظ «طفل» به کار رفته و به روند خلقت انسان توجه شده است، به نظر می‌رسد از دیدگاه قرآن آغاز کودکی، زمان انعقاد نطفه و پایان آن بلوغ است (اعرافی، ۱۳۹۳: ص ۷۵)؛ درحالی که براساس دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، دوره کودکی از تولد تا ۱۲-۱۳ سالگی را دربرمی‌گیرد و سه مرحله کودکی اولیه (شیرخوارگی: از تولد تا ۲ سالگی)، کودکی میانه (۲ تا ۷ سالگی) و کودکی پایانی (۷ تا ۱۲-۱۳ سالگی) برای آن در نظر گرفته شده است (آذربایجانی و شجاعی، ۱۳۹۳: ص ۱۰۷). البته امام علیه السلام در مبحث تربیت اخلاقی، کودکی را به سه دوره هفت‌ساله تقسیم کرده است. دوران کودکی، دوران تقسیم شاکله و تکوین شخصیت انسانی است و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به همین دلیل است که گفته‌اند: «کودک در پنج سالگی، نسخه کوچکی از شخص جوانی است که بعداً خواهد بود». در این دوره باید با رعایت اصول تعلیم و تربیت و سازگاری‌های مناسب، بهره‌گیری از روش‌های دموکراتیک، پرهیز از برخوردهای قهری، تکیه بر ارزش‌های





انسانی و ملاک‌های عاطفی به پرورش و رشد مهارت‌ها و استعداد‌های کودکان و نوباوگان اقدام کرد (ر.ک: اسلامی، ۱۳۷۹: ص ۲۳۱-۲۷۰). درحقیقت، محیط خانواده مانند دانشگاهی است که در آن درس انسانیت و اخلاق یا عکس آن داده می‌شود و این محیط برای کودک سرنوشت‌ساز است. نقش فرهنگی، اجتماعی، عاطفی و اخلاقی خانواده در تربیت کودکان بسیار مهم است. طی سال‌های اخیر مطالعاتی درباره تربیت اخلاقی در کشور انجام شده است که از جمله آن می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

«نسبت منطق و تربیت اخلاقی کودکان با تأکید بر آرای لیپمن» (حسینی، ۱۳۹۱: ص ۳۴-۳۷)؛ «امکان تربیت اخلاقی کودکان تا هفت سال براساس آموزه‌های اسلام (آیات و روایات)» (موحدی و دیگران، ۱۳۹۷: ص ۷-۲۴)؛ «فرصت‌ها و تهدیدهای ساحت تربیت دینی و اخلاقی برنامه فلسفه برای کودکان» (کیایی و موسی‌زاده، ۱۳۹۷: ص ۹۷-۱۱۵)؛ «تربیت دینی و اخلاقی کودکان و نوجوانان» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳: ص ۲۷)؛ «بررسی انتقادی مدل تربیت اخلاقی تلفیقی مبتنی بر ایده خبرگی اخلاقی» (وجدانی، ۱۳۹۷: ص ۱۱۵-۱۴۲).

تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های یادشده در این است که پژوهش حاضر، مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کودکان را از دیدگاه امام علی علیه السلام بررسی کرده و کوشیده راهکارهایی عملی در اختیار خانواده‌ها قرار دهد. لذا، مسئله اصلی این پژوهش، بررسی جایگاه و مؤلفه‌های تربیت اخلاقی کودک از دیدگاه امام علی علیه السلام است. برای نیل به این هدف پرسش‌های زیر بررسی می‌شوند:

۱. اخلاق، تربیت اخلاقی و ضرورت آن در کودکی، در اندیشه امام علی علیه السلام چگونه تبیین می‌شود؟
۲. مراحل رشد تربیت اخلاقی کودکان در سیره امام علی علیه السلام چگونه است؟
۳. ابعاد و مؤلفه‌های تربیت اخلاقی (اهداف، اصول و روش‌ها) از دیدگاه امام علی علیه السلام چیست؟
۴. با توجه به سیره و کلام امام علی علیه السلام چه راهکارهای عملی برای تربیت اخلاقی کودکان می‌توان ارائه داد؟

برای یافتن پاسخ هریک از این پرسش‌ها باید روشی متناسب با اقتضات هر پرسش را به کار گرفت؛ از این رو، در این پژوهش روش‌های توصیفی و تحلیل مفهومی معرفی می‌شوند. یکی از روش‌هایی که برای پاسخگویی به چهار پرسش اول به کار گرفته شد، روش توصیفی است. تحقیق توصیفی شامل مجموعه روش‌هایی است که هدف آن‌ها وصف شرایط یا پدیده‌های پژوهش است. اجرای روش توصیفی می‌تواند موجب شناخت بیشتر وضعیت موجود یا بهبود فرآیند تصمیم‌گیری شود. برای پاسخگویی به سؤال آخر از روش تحلیل مفهومی (مفهوم‌پردازی) بهره گرفته شد. روش تحلیل مفهومی بر فراهم آوردن تبیین صحیح و روشن از معنای مفاهیم به واسطه توضیح دقیق و ارتباط‌های آن با دیگر مفاهیم استوار است (سجادیه و دیگران، ۱۳۸۹: ص ۶۸-۹۵).

۱- اخلاق، تربیت اخلاقی و ضرورت آن در کودکی از نظر امام علی (علیه السلام)

واژه تربیت اخلاقی مرکب از دو واژه «تربیت» و «اخلاق» است. هر مکتب تربیتی از اخلاق تعریفی ارائه کرده است (میالاره، ۱۳۷۵: ص ۱۵). اخلاق در لغت به معنی «سرسخت و سنجیه» و در اصطلاح به معنی «صفات راسخ انسانی» است (Bernard, 1987: p4). بنابراین، تربیت اخلاقی را می‌توان فرایند ایجاد و پرورش فضایل اخلاقی در فراگیران و تدارک شرایطی برای بازداشتن آن‌ها از رذایل اخلاقی، در مقام نظر و عمل، دانست (سلحشوری، ۱۳۹۲: ص ۱۵-۳۲). امام علی (علیه السلام) به منزله اولین کسی که درباره مکارم اخلاق دست به نگارش زد، اخلاق را شکوفاشدن تمام ابعاد مثبت انسانی می‌داند که از حدود خوش‌رویی و نرمی در برخورد با هم‌نوعان فراتر رود و به انسان در رسیدن به هدف اعلای زندگی کمک کند. امام علی (علیه السلام) فرموده است: «اگر فرضاً امیدی به بهشت و ترسی از دوزخ نداشته باشیم، اگر فرضاً ثواب و عقابی در قیامت نباشد، باز هم لازم است از خود مکارم اخلاقی و سجایای انسانی را مطالبه کنیم؛ زیرا به کار بستن صفات پسندیده موجب رستگاری و سعادت است»^۱.

۱. لو کنا لا نرجو جنة ولا نخشى ناراً ولا ثواباً ولا عقاباً لكان ينبغى لنا ان نطالب بمكارم الاخلاق فانها مما سبيل النجاح (نوری، ۱۳۰۸ق، ج ۱: ص ۱۹۳).





از نظر امام علی علیه السلام عالی‌ترین سرمایه و افتخار، اخلاق پسندیده است و سجایای اخلاقی و صفات انسانی، رمز کاریابی و موفقیت و بهترین وسیله برای سازگاری با دیگران در اجتماع است؛ چراکه حسن خلق و رفتار پسندیده می‌تواند آدمی را در نظر مردم عزیز و محبوب نماید و موجب آسایش مادی و معنوی او شود. در نهج‌البلاغه آمده است: «عالی‌ترین مایهٔ مجد و شرف آدمی، حسن خلق است»^۱.

در تحقیقات نظری روان‌شناسی، رشد اخلاقی با فلسفهٔ اخلاق در پیوند است (Kagan & Lamb, 1987)؛ رشد اخلاقی دربرگیرندهٔ آن دسته از قوانین و مقررات اجتماعی است که تعیین می‌کند انسان‌ها در برقراری رابطه با دیگران چگونه باید رفتار کنند (Flanagan, 1991: p175). به نظر امام علیه السلام، نفس انسان راه‌های ورودی گوناگونی دارد که می‌توان گفت از این میان دو راه، اصلی است: حواس (senses) و باطن (inside) (خیال و خشم). اگر انسان از راه باطن چیزی را دریابد، اثری از آن در دل او حاصل می‌شود.^۲ امام علیه السلام این آثار را خواطر^۳ می‌نامد و خواطر را منشاء و انگیزهٔ تمام افعال انسان می‌داند. امام معتقد است هرچه دل بخواهد و اراده کند، باید ابتدا به صورت خاطر نزد فرد حاضر باشد و این خواطر، به حسب ذات، می‌خواهند به شکل حرکات بیرونی ظاهر شوند. امام علیه السلام خواطر را به دو قسم دسته‌بندی می‌کند: یکی، خواطر شر که سرانجام آن زیان است. این خواطر ناپسند را وسوسه می‌گویند؛ دیگری، خواطر خیر که سودآور است. این خواطر پسندیده را الهام می‌نامند. امام معتقد است منشاء این دو دسته خاطر متفاوت است؛ منشاء خواطر خیر، فرشته است و منشاء خواطر شر، دیو، وساوس شیطانی اعم از وسوسه‌های شیطان و نفس است. با توجه به مباحث بالا می‌توان نتیجه گرفت که امام علیه السلام برای ماهیت انسان دو خود فرض می‌کند^۴ - یکی «خود حیوانی» و دیگری «خود

۱. اکرم الحسب حسن الخلق (شریف رضی، ۱۳۷۹: ص ۱۰۹۴).

۲. العین برید القلب: چشم قاصد و پیام آور دل است (تمیمی آمدی، ۱۳۹۰: ص ۳۶۸). العین راند القلب: چشم دیده‌بان و راند قلب است. القلب مصحف البصر (همان، حکمت ۴۰۹). العین راند الفتن: چشم هوس آلود فتنه به پا می‌کند (همان، ص ۳۶۶). العیون طلائع القلوب: چشم جاسوس دل است (همان، ص ۴۰۵).

۳. للقلوب خواطر سوء و العقول تزجو عنها...: برای دل و قلب خواطر خوب و بد وجود دارد (همان، ص ۷۳۳).

۴. امام علی علیه السلام: ان الله ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة و ركب في البهائم شهوة بلا عقل و ركب بني آدم کلهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم (طبرسی، ۱۳۸۵: ج ۱: ص ۵۳۱).



ملکوتی» - و معتقد است دل، میان شیطان و فرشته در حال کشمکش است^۱ و این نشان می‌دهد که خود مدام در حال کشمکش و جدال میان «خود حیوانی» و «خود ملکوتی» است و بر حسب فطرتش صلاحیت و استعداد آن را دارد که هم آثار فرشتگان را قبول کند و هم آثار شیاطین را.^۲ در اینجا است که اهمیت اخلاق و تربیت اخلاقی معلوم می‌شود. این حالات بیانگر این است که اخلاق قابل تغییر است و بر همین اساس امام علیه السلام اخلاق را یک امکان می‌داند و می‌گوید در حیوانات اخلاق وجود ندارد، اما انسان یک موجود دو بعدی است و میان دو بعد ملکوتی و حیوانی او علاقه برقرار است. انسان از این ویژگی همچون یک وسیله و ابزار استفاده می‌کند و اینجا است که اخلاق معنا می‌یابد؛ زیرا هدف از آفرینش انسان، رسیدن به بعد ملکوتی و مشاهده حضرت حق است. بنابراین با توجه به خود ملکوتی می‌توان ضرورت اخلاق را توجیه کرد (ر.ک: سلحشوری، ۱۳۹۲: ص ۱۵-۳۲). طبق دیدگاه امام علی علیه السلام: «گرانباترین چیزی که پدران برای فرزندان‌شان به ارث می‌گذارند، ادب است» (خوانساری، ۱۳۸۴، ج ۶: ص ۳۵۳). امام علیه السلام ثمره تربیت صحیح را «پرورش فرزند صالح» و پیامد بی‌توجهی به امر خطیر تربیت را «رشد یافتن فرزند ناصالح» دانسته و برای هر یک از این دو، آثار و نتایج مثبت و منفی برشمرده است. از دیدگاه آن حضرت، فرزند صالح مایه انس و آرامش والدین است. امام، فرزند صالح را نیکوترین یادگار و بلکه برابر با همه یادگارهای باقی‌مانده از والدین معرفی می‌کند. همچنین، آن حضرت به آثار سوء و پیامدهای منفی پرورش فرزند ناصالح اشاره کرده و فرزند ناصالح را مایه نابودی شرف و بلندی مرتبه پدران و موجب بدنامی پیشینیان خود می‌خواند (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۱۰۴: ص ۹۸). حضرت علی علیه السلام در سخنان دیگر، از فرزند ناصالح به آلوده‌کننده پیشینیان خود و فاسدکننده اولاد و بازماندگان یاد کرده، او را مایه محنت و شومی دانسته (محلاتی، ۱۳۹۳، ج ۱: ص ۹۵) و در بیانی بلیغ، فرزند ناصالح را شدیدترین مصیبت‌ها خوانده است (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۹۱: ص ۳۸۴). فرزند ناصالح نه تنها خویشتن خود را گم

۱. العقل صاحب جيش الرحمن والهوى قايد جيش الشيطان والنفس متجاذبة بينهما فايهما غلب كانت فى حيزه: عقل سردار لشکر پروردگار و هوی و هوس سرلشکر و تحریک‌کننده لشکر شیطان است و نفس میان این دو در حال کشمکش است. هر کدام از این‌ها پیروز شوند، نفس در اختیار اوست (تمیمی آمدی، ۱۳۹۰: ص ۲۰۹۲).

۲. منظور از دیو و فرشته، در اینجا، همان خود حیوانی و خود ملکوتی است.



کرده و گوهر بندگی و انسانیت را از دست داده، گاهی ممکن است پدر صالح و شایسته را هم به انسانی ناصالح مبدل کند. امام علی^{علیه السلام} درباره زبیر فرمود: « زبیر همواره مردی از ما اهل بیت بود تا اینکه فرزند شوم و ناخلف او عبدالله بزرگ شد (و او را از ما جدا کرد)» (طبرسی، ۱۳۸۵: ص ۷۴).

۲- مراحل رشد تربیت اخلاقی در کودکان

امام علی^{علیه السلام} مراحل رشد تربیت اخلاقی را به سه دوره هفت ساله تقسیم کرده است: کودک تا شش سال آزاد است و باید به او آسان گرفته شود، در هفت سال دوم تأدیب شود و در هفت سال سوم به کار گمارده شود.

دوره هفت ساله اول:

- نخستین میلی که در کودک پدید می آید، شهوت خوردن است؛ پس، در اولین قدم باید آداب خوردن را به او یاد داد. امام علی^{علیه السلام} دوره اول را دوره آمادگی فرد می داند. کودک، در این دوره باید به رفتارهای نیک عادت کند.^۱ مربی باید با زشت جلوه دادن چیزهای بد در نظر کودک، هشدار دادن به او درباره همنشین بد، تشویق او برای انجام دادن کار نیک و دادن پاداشی که او را شاد کند، بعضی از رفتارهای درست را در کودک تقویت کند.

- اگر کودک مرتکب خطایی شد، یکی دو بار خطای او را نادیده بگیرید تا سخن پیش او بی ارزش نشود؛ زیرا اگر سخنی زیاد تکرار شود، کودک دلیر می شود و آن کار را آشکارا انجام می دهد. زیاده روی در سرزنش باعث شعله ور شدن لجاجت می شود.^۲ در این دوره، باید به کودک آداب اجتماعی، مانند احترام گذاشتن به بزرگسالان، مؤدب نشستن در حضور آنان، سوگند نخوردن، حفظ زبان از لعنت و فحش و... را یاد داد.

۱. نفس خود را به خوبی کردن عادت بده تا پیروز شوی، گوش خود را به شنیدن خوب عادت بده...، نفس خود را به نیت خوب عادت بده... (تمیمی آمدی، ۱۳۹۰: ص ۶۲۲۵-۶۲۳۰)، کفی بفعل الخیر حسن عادة: برای کار خیر عادت کردن کافی است (همان، ص ۷۰۳۶).

۲. ایاک ان تکرر العتب، فان ذالک یغری بالذنب و یهون العتب: از سرزنش پی در پی بپرهیز؛ زیرا این کار فرد را بر گناه گستاخ و سرزنش را بی اثر می کند (همان، ص ۳۷۴۸). الافراط فی الملامة یشب نیران اللجاج: زیاده روی در سرزنش آتش لجاجت را شعله ور می کند (همان، ص ۱۷۶۸).



- نکته مهمی که امام علیه السلام به آن اشاره می کند این است که کودک را به چیز خاصی عادت ندهید، زیرا خوی گرفتن به کارها، مخصوصاً کارهای ناپسند، کودک را کوردل بار می آورد.^۱ همچنین، حضرت تأکید می کند که در این دوره، کودکان را از بازی بازندارید؛ زیرا این امر موجب می شود آن‌ها بدخو شوند و این به کوردلی آنان منجر می شود.^۲ امام علی علیه السلام عادت را در تربیت اخلاقی روا نمی داند؛ زیرا عادت کردن به یک کار اثر آن کار را از بین می برد.

دوره هفت ساله دوم:

- احساس احترام و شرم در کودکان: امام علیه السلام معتقد است نماز خواندن را باید در نظر کودکان بزرگ جلوه داد و دروغ و حرام و دزدی... را در نظر آنان زشت گرداند. احساس شرم در کودکان یک عامل بسیار قوی است؛ زیرا اگر کودک به چیزهای پلید گرایش یافت، اما احساس شرم کرد، آن را رها می کند.^۳

- آموختن شعرهای نیکو و جلوگیری از گرایش به شعرها و موسیقی های ناپسند، نکته دیگری است که امام علیه السلام بر آن تأکید دارد. همچنین، امام علیه السلام معتقد است که باید کودک را به بازی های نیکو و خوب سوق داد؛ زیرا منع از بازی، کودک را مضطرب می کند، او را از تعلیم گریزان می کند، زندگی را بر او سخت می کند و او را به حيله و دروغ وامی دارد تا از آن کار نجات یابد، اما از طریق بازی نیکو، کودک نشاط لازم را برای تعلیم به دست می آورد و با انگیزه بیشتری به تعلیم می پردازد. این نکته بسیار مهم است؛ زیرا اگر نادیده گرفته شود، کودک به سوی بدی و خود حیوانی گرایش پیدا می کند.^۴

۱. للعاده علی کل انسان سلطان: هر که به چیزی عادت کند، آن عادت بر او مسلط می شود و ترک آن دشوار است (همان، ص ۷۳۲۰)؛ ذلوا انفسکم بترک العادات... نفس هایتان را با ترک عادت رام کنید (همان، ص ۵۱۹۲).

۲. رسول خدا: عَرَاةُ الصَّبِيِّ فِي صِبْغِهِ زِيَادَةٌ فِي عَقْلِهِ فِي كَيْرِهِ: بازی گوشه بچه در کودکی مایه فزونی عقل و خرد او در بزرگسالی است. العُرام: الشَّدَّةُ وَالْقُوَّةُ وَالشَّرَاسَةُ (کنز العمال فی سنن الاعمال و الافعال، ج ۱۱، ص ۴۲، حدیث ۳۰۷۴۷).

۳. الحياء تمام الكرم و احسن الشيم: شرم و حیا کرامت کامل و بهترین فضائل است (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ص ۱۳۳۳). الايمان و الحياء مقرونان فی قرن و لا یفترقان: ایمان و شرم همراه هم هستند و از یکدیگر جدا نمی شوند (همان، ۱۷۷۷).

۴. السرور یسط النفس و یثیر النشاط: شادی نفس را باز می کند و نشاط می دهد (همان، ۲۰۱۶).

دوره هفت‌ساله سوم:

- بیان دلایل و فلسفه کارها: هنگامی که فرزند به سن بلوغ رسید، باید اسرار آداب و رفتارهایی را که در دوره قبل بر آن‌ها تأکید می‌شد، بداند.^۱ البته امام علیه السلام تربیت اخلاقی در این دوره را منوط به دوره‌های قبل می‌داند و می‌فرماید: اگر کودک به صفات نیکو عادت کرده باشد و این صفات در او خوب ریشه دوانده باشد، هنگام بلوغ این سخنان در دل او مؤثر واقع می‌شود،^۲ ولی اگر قضیه برعکس شود؛ یعنی کودک با بازی‌های ناپسند و فحش و شهوت خو بگیرد، طعام و لباس خود را بیاریند و به همدیگر فخر و فروشی کنند، خود ملکوتی آن‌ها حق را نخواهد پذیرفت. اگر تربیت اخلاقی کودک از همان ابتدا (قبل از تولد) شروع شود، این آموزش‌ها همانند نقشی که بر سنگ حک می‌شود، پابرجا می‌ماند،^۳ اما اگر سنین کودکی (دو دوره قبل) نادیده گرفته شود، تأثیر آموزش‌های اخلاقی در سن بلوغ، همانند نوشتن بر آب، هیچ تأثیری ندارند. به اعتقاد امام، بذر هر کار عظیمی در دوره کودکی افکنده شده است.^۴ بنابراین مهم‌ترین کار این است که از همان آغاز تولد (و حتی قبل از تولد) تربیت اخلاقی کودک شروع شود؛ زیرا کودک به‌طور فطری قابلیت خیر و شر را دارد و قلب او مانند زمین خالی است و تربیت است که وی را به یکی از دو سویه خیر و شر می‌کشاند.^۵

۱. وان ابتدئک بتعلیم کتاب الله عزوجل و تأویله و شرائع الاسلام و احکامه و حلاله و حرامه لاجاوز ذلک بک الا غیره: پس در آغاز تربیت تصمیم گرفتم تا کتاب خدای بزرگ را همراه تفسیر آیات به تو بیاموزم و دین اسلام و احکام آن را از حلال و حرام به تو تعلیم دهم و به چیز دیگری نپردازم، اما از آن ترسیدم که مبدا هوایی که مردم را دچار اختلاف کرده... به تو هجوم آورد... پس تلاش کن که درخواست‌های تو از روی آگاهی و درک باشد (نامه ۳۱). فرض الله الایمان تطهیرا من الشرك و الصلاة تنزیها عن الکبر و... (حکمت ۲۵۲).

۲. فبادرتک بالادب قبل ان یفسو قلبک و یشتغل لبک: پس در تربیت تو شتاب کردم پیش از آنکه دل تو سخت شود و عقل تو به چیز دیگری مشغول شود (نامه ۳۱).

۳. مثل الذی یتعلم فی صغره کالتفش فی الحجر و مثل الذی یتعلم فی کبره کالذی یتکب علی الماء: مثل کسی که در کودکی می‌آموزد همانند نقش‌کندن بر سنگ است و مثل کسی که در بزرگسالی می‌آموزد همانند کسی است که بر آب می‌نویسد (به نقل از محمدی ری شهری، ۱۳۹۳: ص ۱۸۵).

۴. امام علی علیه السلام: من لم یتعلم فی الصغر لم یقدم فی الکبر: کسی که در کودکی نیاموزد در بزرگسالی پیش نمی‌افتد (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۸۹۳۷).

۵. امام به فرزندش حسن علیه السلام فرمود: «و انما قلب الحدیث کالارض الخالیة ما القی من شی قبله فبادرتک بالادب قبل ان یفسو قلبک و یشتغل لبک: قلب کودک مانند زمین خالی از بذر و گیاه است؛ هر تخمی که در آن افشاندن شود، به‌خوبی رشد می‌کند...» (شریف رضی، ۱۳۷۹: نامه ۳۱).



۳- هدف غایی تربیت اخلاقی کودکان در سیره امام علی علیه السلام

در نظام تربیتی اسلام مبحث اهداف از اصلی‌ترین مباحث است و جایگاه مهمی دارد؛ چراکه بدون تعیین هدف، برنامه‌ریزی و ارزیابی فعالیت‌های تربیتی به آسانی ممکن نیست. در تربیت فرزندان، آن هم در جامعه اسلامی، داشتن اهداف الهی بسی مهم و تعیین‌کننده است.

با نگاهی به دیدگاه و سیره تربیتی امام علی علیه السلام آشکار می‌شود که هدف غایی در نظام تربیت اخلاقی این است که فرزند به مقام اطاعت و عبودیت الهی برسد؛ هدف نهایی، تربیت انسانی است که مطیع پروردگار و تسلیم آستان او باشد. با توجه به حقیقت وجودی انسان و کمال‌جویی او، باید این امکان را برای کودکان فراهم آوریم تا در مسیر تربیت حقیقی گام بردارند و استعدادهای خود را شکوفا سازند. با این وصف، اهداف واسطه‌ای تربیت اخلاقی در نگاه امام علی علیه السلام عبارتند از:

الف) پرورش ابعاد وجودی و شخصیتی انسان:

هدف از تربیت اسلامی، انسان‌سازی است. انسان می‌تواند با تربیت، نقاط ضعف خود را به نقاط قوت تبدیل کند. پرورش ابعاد معنوی و اخلاقی شخصیت انسانی، یک هدف مهم تربیتی در نظام اخلاقی امام علی علیه السلام است؛ زیرا هرکسی می‌تواند در مسیر تعالی یا سقوط گام بردارد. اگر پرورش، فقط تأمین نیازهای جسمانی باشد، انسان از پرورش صفات عالی اخلاقی و معنوی باز می‌ماند. امام علی علیه السلام به تربیت بعد اخلاقی و معنوی اهمیت ویژه دارد.

ب) آگاه کردن انسان از پایگاه خویش در جهان و شکوفا کردن لطافت وجودی او:

کار اصلی تربیت اخلاق اسلامی، آشنا کردن انسان با ماهیت وجودی او و حرکت دادن وی بر مقتضای فطرت و سرشت او است. شناخت انسان از خود، مقدمه‌ای برای شناخت خداوند می‌شود. آن‌گاه زندگی او معنی می‌یابد و به سوی کمال خویش گام برمی‌دارد. حضرت علی علیه السلام فرمود: «برترین معرفت، شناخت آدمی از خویش است»^۱ و «هر که خود را بشناسد، پروردگار خود را شناخته است»^۲. بنابراین، در تربیت، شناخت انسان جایگاهی بس ارزشمند دارد و چنانچه انسان به این مهم مبادرت نورزد، از فهم مسائل دیگر نیز در می‌ماند.

۱. أفضل المعرفة معرفة الانسان نفسه (خوانساری، ۱۳۸۴، ج ۶: ص ۱۷۲).

۲. من عرف نفسه فقد عرف ربه (تمیمی آمدی، ۱۳۹۰، ج ۲: ص ۱۶۴).





ج) آخرت‌گرایی و پروا‌پیشگی:

طبق اصول تربیت، انسان باید قوس صعودی را در جهت حقیقت ملکوتی خود بپیماید. امام علی^{علیه السلام} در نامه تربیتی خود به فرزندش امام حسن مجتبی^{علیه السلام} می‌نویسد: «بدان که تو برای آن جهان آفریده شده‌ای نه برای این جهان^۱». این جهان مدرسه تربیت انسان است و باید به سوی آخرت گام بردارد. امام علی^{علیه السلام} همگان را بدین مقصد فراخوانده و فرموده است: «از فرزندان آخرت باشید و از فرزندان دنیا مباشید که روز رستاخیز هر فرزند به مادر خود می‌پیوندد^۲».

انسان، تنها برای امور مادی کوشش نمی‌کند و یگانه محرک او حوایج مادی زندگی نیست، بلکه برای اهداف و آرمان‌های بسیار عالی می‌کوشد. انسان، دارای روح قدسی است که میل به تعالی، صعود و پرواز دارد و بالارفتن او تا ملکوت قابل تصور است. آنچه انسان‌ها را به کمال مطلوبشان می‌رساند در سایه پرهیزگاری محقق می‌شود. پیشوای پرهیزگاران در ضمن خطبه‌ای فرمود: «خداوند به پرهیزگاری سفارستان کرده و آن را نهایت خشنودی و خواست خود از بندگان قرار داده است^۳» «بندگان خدا، شما را به تقوای الهی و فرمان‌برداری او سفارش می‌کنم که نجات فردا در آن است و مایه رهایی جاودان است^۴».

آنان که به این توشه تربیتی دست یابند، درهای وصول به مقاصد تربیت حقیقی به رویشان گشوده می‌شود. امام علی^{علیه السلام} در وصفشان می‌فرماید: «پرهیزگاران در این جهان اهل فضیلتند، گفتارشان صواب است و میانه‌روی شعارشان. در رفتار و گفتار فروتنند، دیده‌هایشان را از آنچه خدا بر آنان حرام کرده، پوشیده و گوش‌هایشان را به دانشی که آنان را سودمند است به کار گرفته‌اند. در سختی چنان به‌سر می‌برند که گویی به آسایش قرار دارند و اگر نه این است که مدت زندگی‌شان را باید بگذرانند، جان‌هایشان یک چشم

۱. و اعلم أنك انما خلقت للاخرة لا للدنيا (شریف رضی، ۱۳۷۹: نامه ۳۱).

۲. فكونوا من أبناء الاخرة ولا تكونوا من أبناء الدنيا فان كل ولد سيلحق بأمة يوم القيامة (همان، کلام ۴۲).

۳. و أوصاكم بالتقوى و جعلها منتهی رضاه و حاجته من خلقه (همان، خطبه ۱۸۳).

۴. أوصیکم عباد الله بتقوى الله و طاعته؛ فانها النجاة غداً و المنجاة أبداً (همان خطبه ۱۶۱).



به هم زدن در کالبد نمی‌ماند. از شوق رسیدن به پاداش - آن جهان - یا از بیم ماندن و گناه کردن - در این جهان - خداوند در اندیشه آنان بزرگ است. پس هر چه جز او است، در دیده‌هایشان خرد نمود. بهشت برای آنان چنان است که گویی آن را دیده‌اند و در آسایش آن به سر می‌برند و دوزخ چنان که آن را دیده‌اند و در عذابش قرار دارند. دل‌هایشان اندوهگین است و مردم از گزندشان ایمن. تن‌هایشان نزار است و نیازهایشان اندک و به جان و تن پارسایند» (شریف رضی، ۱۳۷۹: خطبه ۱۹۳).

بنابراین، پروا پیشگی، کلید همه نیکبختی‌ها است؛ انسان را وامی‌دارد تا در همه امور به عدالت رفتار کند، زمینه کمالات انسان را فراهم می‌آورد و موجب نجات او می‌شود. از این رو، تقوا بهترین ذخیره رستخیز است.

۴- اصول تربیت اخلاقی کودکان

بر اساس سخنان حضرت علی (علیه السلام)، موارد زیر اصول اخلاقی امام (علیه السلام) در تربیت اخلاقی کودکان تشکیل می‌دهد:

- اصل اعتدال:

رفتارها و عملکردهای تربیتی، در صورتی به ما کمک می‌رساند که تابع اعتدال باشد. تربیت خردمندانه، تربیتی است که مبتنی بر حفظ اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط در همه امور باشد (همان، حکمت ۷۰).

- اصل تدرج و تمکن:

پرورش اخلاقی باید بر اساس برنامه‌ریزی زمان‌بندی شده همراه با تربیت بدن، به پیروی از عقلو مبتنی بر شناخت نیازها، علایق و قابلیت‌ها انجام شود. رشد باید مرحله‌به‌مرحله صورت پذیرد و حرکت جهشی و تغییر ناگهانی، درست نیست. در گذر از هر مرحله به مرحله بعد، باید متناسب با تغییرات و وضعیت جدید سازمان ذهنی عمل کرد (اسلامی، ۱۳۷۹: ص ۸۹). از این رو، در آموزه‌های دینی به رعایت ظرفیت‌ها و توانایی‌های ذهنی و

عقلی و روحی در پرورش و رشد اخلاقی تأکید شده است. امام علی علیه السلام درباره تدریجی بودن رشد و تربیت می فرماید:

«یربّی الصبی سبعا و یؤدب سبعا و یتخدم سبعا و منتهی طوله فی ثلاث و عشرين...».

اختلاف استعدادها، ظرفیت‌ها، روحیه‌ها، خواست‌ها و سلیقه‌ها، معلول اختلاف طبایع و تأثیرات گوناگون محیطی، جغرافیایی، فرهنگی، اعتقادی، اقتصادی و اجتماعی است؛ بنابراین، هر عمل تربیتی باید با توجه به این اختلاف استعدادها و نیازها، به‌طور تدریجی و مرحله‌به‌مرحله، براساس توانایی‌های کودکان انجام شود. اگر در امر تربیت، نیازها، خواست‌ها، ظرفیت‌ها و زمان مناسب را در نظر نگیریم، بی‌گمان برنامه‌ها و اقدامات تربیتی نتیجه‌ای جز تباهی در پی نخواهند داشت.

- اصل تسهیل:

اگر تربیت اخلاقی کودکان مبتنی بر زور و اجبار باشد، نتیجه مطلوبی نخواهد داشت. والدین باید با رعایت آزادی فردی کودکان به تربیت آن‌ها مبادرت ورزند. حضرت علی علیه السلام درباره زور و اجبار می فرماید: «ستمگری و چیرگی بر افراد، آوارگی را برای آن‌ها به همراه خواهد داشت»^۱ (همان، حکمت ۴۷۶). درحقیقت، آنچه در حوزه تربیت اخلاقی مؤثر است، اصل رفتار آزادمنشانه است؛ چنان‌که حضرت علی علیه السلام می فرماید: «سودمندترین شما باسماحت‌ترین شما است»^۲ (خوانساری، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۳۷۰).

- اصل تربیت عقلانی:

رسالت پیام‌آوران الهی در جهت شکوفایی استعدادها و تربیت عقلانی بوده است. آن‌ها سعی داشتند عقل‌ها را بالنده و انسان‌ها را به حکمت آراسته سازند. در این تربیت، قوای آدمی تسلیم خرد می‌شود عقل، محور امور قرار می‌گیرد و هوا و هوس از وجود انسان رخت برمی‌بندد. حضرت علی در ستایش این شیوه فرمود: «با عقل، هوا را مخالفت کنید»^۳ (شریف رضی، ۱۳۷۹: حکمت ۴۷۶).

۱. العصف یعود بالجلء و الحیف یدعوا الی السیف (شریف رضی، ۱۳۷۹: حکمت ۴۷۶).

۲. أسمحکم أربحکم (خوانساری، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۳۷۰).

۳. ضادو الهوی بالعقل (خوانساری، ۱۳۸۴، ج ۶: ص ۳۷۰).



- اصل تفکر:

انسان موجودی متفکر است و با به کار گرفتن اندیشه، از سود و زیان کارها آگاه می‌شود و در راه سعادت سیر می‌کند. بنابراین، در سیره امام علی علیه السلام، اصل تفکر به منزله یکی از اصول تربیت اخلاقی مطرح شده است.

۵- روش‌های کاربردی تربیت اخلاقی فرزندان در سیره و کلام امام علی علیه السلام

روش‌شناسی و بررسی شیوه‌های تربیتی در نظام تعلیم و تربیت اسلامی از جایگاه مهمی برخوردار است. در واقع، درخت تربیت آن‌گاه به بار می‌نشیند که نکات تربیتی در قالب شیوه‌های درست و مناسب به اجرا درآید. امام علی علیه السلام در سیره تربیتی خویش شیوه‌هایی را به کار گرفت که کشف و بررسی آن‌ها ره‌توشه بزرگی برای رهروان راستین آن حضرت به‌شمار می‌آید. شماری از این شیوه‌ها عبارتند از:

- شیوه محبت

استفاده از محبت، یکی از مؤثرترین و کارآمدترین شیوه‌های تربیتی است. محبت جاذبه و انگیزه می‌آفریند، به انسان‌های پرتلاطم و مضطرب آرامش می‌بخشد و فرزندان نابهنجار و ناسازگار را رام می‌کند. محبت شیوه‌ای است که به مرحله خاصی از تربیت اختصاص ندارد، اما کودکان و نونهالان بیشتر به آن نیازمندند. حبس کردن محبت در دل و پرهیز از اظهار آن، کارساز نیست و در فرزند انگیزه و جاذبه پدید نمی‌آورد؛ از این رو، محبت باید به روش‌های مناسب ابراز شود. برای کودکان در آغوش گرفتن و بوسیدن و برای بزرگ‌ترها دادن هدیه و اظهار محبت زبانی از مناسب‌ترین شیوه‌هاست. امام علی علیه السلام فرمود: «هر که فرزند خود را ببوسد، برای او پاداش و حسنه خواهد بود و هر که فرزند خود را شاد کند، خداوند در روز قیامت او را شاد خواهد کرد». آن حضرت هنگام موعظه فرزندان، با جملاتی محبت‌آمیز و پرجاذبه آن‌ها را آماده شنیدن می‌کرد؛ برای نمونه، در نامه‌ای به امام حسن علیه السلام چنین فرمود: «فرزندم، تو جزیی از وجود و بلکه تمام وجود منی؛ به طوری که اگر به تو بلایی برسد، به من رسیده است و اگر مرگ تو را در کام گیرد، مرا در کام گرفته



است. آنچه از وضع و حال تو برای من مهم است، همان وضع و حال خود من است که برایم اهمیت بسیار دارد»^۱.

– شیوه احترام به شخصیت فرزند

از دیگر شیوه‌های مهم تربیتی در سیره و کلام امام علی علیه السلام، شیوه احترام به شخصیت فرزند و واگذار کردن مسئولیت به اوست. احترام به فرزند و تکریم شخصیت او، اعتماد به نفس را در وی تقویت می‌کند و او را برای انجام مسئولیت‌های مهم فردی و اجتماعی آماده می‌سازد. درمقابل، تحقیر و سرزنش زیاد، آتش لجاجت و دشمنی را در فرزند شعله‌ور می‌کند. امام علیه السلام در این باره می‌فرماید: «زیاده‌روی در سرزنش، آتش لجاجت را در فرد روشن می‌کند»^۲. امام در حدیثی دیگر می‌فرماید: «عقاب و تندی زیاد نداشته باشید؛ زیرا این امر کینه را در پی دارد و فرد را به‌سوی دشمنی فرامی‌خواند».

حضرت علی علیه السلام در سیره تربیتی خود به شیوه احترام به شخصیت فرزندان توجه ویژه داشت و با واگذار کردن مسئولیت مناسب به آنان، حس اعتماد به نفس را در آنان تقویت می‌فرمود.

– شیوه تشویق و تنبیه

یکی از شیوه‌های تربیت اخلاقی، تشویق و تنبیه است. تشویق، عامل برانگیزاننده و تنبیه، عامل بازدارنده است. شیوه تشویق، در فرزند انگیزه و رغبت پدید می‌آورد و شوق رفتار مطلوب را در او مضاعف می‌کند. البته درباره این شیوه مباحث بسیاری مطرح شده است؛ مانند اینکه تشویق مقدم است یا تنبیه؟ درحقیقت، تشویق حتی الامکان بر تنبیه مقدم است و فقط وقتی تشویق کارساز نباشد، از تنبیه بهره می‌بریم.

۱. وجدتك بعضی بل وجدتك کلی حتی كان لواصلابك اصابنی...

۲. الافراط فی الملامة یثبت نار اللجاجة.



- شیوه الگویی:

شیوه الگویی نیز از شیوه‌های مهم تربیت اخلاقی است؛ زیرا فرزندان با سرمشق گرفتن از رفتار و کردار الگوها، فضایل آن‌ها را در خود ایجاد و به تدریج درونی می‌کنند. در میان روش‌های تربیتی، این روش به دلیل کاربردی بودن از نفوذ و تأثیرگذاری زیادی برخوردار است؛ بنابراین، بهتر است والدین به جای آنکه آموزه‌های دینی و تربیتی را دستوری بیان کنند، آن‌ها را با اعمال و رفتار خود به کودکان آموزش دهند. چشمان کودکان از تمام حرکات و سکانات والدین و خانواده فیلم‌برداری می‌کند؛ از این رو، تربیت فرزند بیش از آنکه با آموزه‌های کلامی و ارتباط زبانی صورت گیرد، بر رفتار عملی استوار است. کودک به طور معمول سخن گفتن، آداب معاشرت و آداب و سنن دینی را در محیط خانه فرامی‌گیرد و اگر والدین به دستورهای دینی اهمیت دهند و موازین اخلاقی را رعایت کنند، بی‌شک این گونه عمل بر روح و روان کودک تأثیر می‌گذارد (یوسفیان، ۱۳۸۹: ص ۱۰۸). این شیوه تربیتی در سیره امام علی علیه السلام اهمیت زیادی دارد. آن حضرت به دو طریق از این شیوه در تربیت فرزندان خود بهره می‌جستند: یکی، از طریق معرفی الگوهای مطمئن و دیگری، الگو بودن خودشان برای فرزندان. امام علیه السلام در نامه تربیتی خود به امام حسن علیه السلام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را الگوی مطمئن معرفی می‌کند: «فرزندم، بدان که کسی همانند رسول الله صلی الله علیه و آله درباره خداوند سخن نگفت. پس به رهبری او راضی شو و در طریق نجات خویش او را پیشوا و الگوی خود قرار بده». اما مهم‌تر از معرفی و ارائه الگو، حضرت علی علیه السلام خود الگوی کاملی برای فرزندان بود و سیره عملی و رفتارهای درست او بهترین سرمشق برای آنان بود؛ به گونه‌ای که در موارد متعدد حضرت به فرزندان خود درس عملی داده و رفتارها و آداب اخلاقی را غیرمستقیم به آنان القا کرده است.

- شیوه همراه کردن امور اخلاقی با خاطرات خوشایند:

یکی از شیوه‌های درخور توجه در تربیت اخلاقی فرزندان، همراه کردن امور اخلاقی و معنوی با خاطرات خوشایند آنان است. بدین گونه که باید رفتارهای اخلاقی و مذهبی را در یک فضای مطبوع و همراه با ایجاد خاطرات خوشایند و مطلوب به فرزندان آموخت.



- شیوه دوست‌یابی:

همچنان که بزرگسالان به دوست و رفیق نیاز دارند، کودکان نیز به داشتن دوست نیازمند هستند و والدین نمی‌توانند آنان را از این خواسته طبیعی محروم کنند. همچنین، پدر و مادر نمی‌توانند مستقیماً به فرزندان بگویند با چه کسانی رفیق شوند و از چه کسانی دوری گزینند، بلکه باید آن‌ها را در انتخاب دوست آزاد بگذارند. اما بدان دلیل که اخلاق و رفتار رفقا در یکدیگر تأثیر می‌گذارد و دوستان در بسیاری از اخلاق و رفتارها از یکدیگر پیروی می‌کنند، در اسلام دستور داده شده که از رفیق بد اجتناب کنیم (امینی، ۱۳۷۸: ص ۲۴). بر این اساس، پدر و مادر نباید درباره دوستان فرزند خود بی‌اعتنا باشند، بلکه اگر بتوانند برای فرزندشان دوستان خوبی انتخاب کنند، صلاح و سعادت او را تأمین کرده‌اند. بهترین روش آن است که وقتی کودک به حد رشد و تمییز رسید، با نرمی و ملاحظت صفات یک دوست خوب و صفات یک دوست بد را برایش شرح دهند و نتایج دوستی با چنین افرادی را برایش بازگو کنند و آن‌گاه از دور بر رفتار فرزند و دوستان او نظارت داشته باشند (همان، ص ۳۱۲-۳۱۳).



ابعاد تربیت اخلاقی کودکان از دیدگاه امام علی علیه السلام

* رسیدن به مقام اطاعت و عبودیت الهی	هدف غایی تربیت اخلاقی	اهداف
* پرورش ابعاد وجودی و شخصیتی کودک * آگاه کردن کودک از پایگاه وجودی خویش در جهان و شکوفا کردن لطایف وجودی او * آخرت گرایی و پروا پیشگی	اهداف واسطه‌ای تربیت اخلاقی	
* اعتدال * تدرج و تمکن * تسهیل * تربیت عقلانی * تفکر	اصول تربیت اخلاقی کودکان	
* شیوه محبت * شیوه احترام به شخصیت فرزند * شیوه تشویق و تنبیه * شیوه الگویی * شیوه همراه کردن امور اخلاقی با خاطرات خوشایند * شیوه دوست یابی	شیوه‌های تربیت اخلاقی کودکان	





- ۶- توصیه‌های کاربردی تربیت اخلاقی کودکان؛ برگرفته از سخنان ناب امام علی علیه السلام
- امام علی علیه السلام برای بهبود تربیت اخلاقی کودکان، توصیه‌هایی کاربردی برای والدین ارائه داده‌اند که به‌اختصار بیان می‌شود:
۱. تربیت اخلاقی کودکان باید متناسب با سن و عوامل رشدی و محیطی آن‌ها صورت گیرد و بی‌توجهی به این نکات می‌تواند مانعی در تربیت اخلاقی درست کودک باشد.
 ۲. والدین باید نوجوانان و جوانان را از محبت سیراب کنند تا آنان به هر آشنا و بیگانه‌ای روی نیاورند و به‌سوی افراد فاسد و اماکن فساد کشیده نشوند؛ چراکه دلیل بسیاری از انحرافات، کمبود محبت است.
 ۳. والدین به فرزندان خود احترام بگذارند و به آنان کمک کنند تا نواقص خود را رفع کنند. نصایح و تذکرات خود را با استدلال و منطق و در خلوت با آنان در میان نهند. هرگز در حضور دیگران، مخصوصاً همسالان، به فرزندان خود پند و اندرز ندهند و سخنی نگویند که خود بدان عمل نمی‌کنند.
 ۴. والدین بیش از حد توان و ظرفیت از فرزندانشان توقع نداشته باشند و با درک دنیای فرزندان، به هر اندازه که کوشش می‌کنند، از آنان قدردانی کنند.
 ۵. به نوجوانان و جوانان پیاموزند که نباید از مشکلات گریخت، بلکه راه‌های مبارزه با مشکلات و راه حل آن‌ها را به فرزندان خود آموزش بدهند.
 ۶. روح مذهب و معنویت را در فرزندان تقویت کنند و ارزش‌های انسانی، مذهبی و اخلاقی را با ایمان و اعتقاد به مبانی الهی به‌درستی در آنان ایجاد کنند.
 ۷. به فرزندان خود مسئولیت‌های مختلف زندگی را واگذار کنند تا اهل تفکر و کار و سازندگی شوند.
 ۸. به فرزندان خود کمک کنند تا درباره‌ی دوست، درست بیندیشند و باادب و نزاکت، حالات عصبی و طغیان احساسات آن‌ها را فرو نشانند. اشتباهات، بی‌اعتنایی و سنگدلی آنان را درباره‌ی دوستانشان گوشزد کنند و شوق بهتر شدن، لایق‌بودن و پاکی و عفت در دوستی را در آن‌ها به‌وجود آورند (اسحاقی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به مفهوم تربیت اخلاقی از دیدگاه امام علی علیه السلام، چنین برداشت می‌شود که تربیت اخلاقی به منزله یکی از اجزای تربیت دینی، از همان ابتدای کودکی اهمیت دارد؛ زیرا براساس مستندات ارائه شده، در انسان از همان آغازین لحظه‌های تولد، مراتبی از عمل اخلاقی مطرح است. این اعمال ممکن است در قالب آداب بیان شده باشد، اما بدان دلیل که ادب برخاسته از اخلاق است، تادیب نه تنها به دوران اولیه زندگی اختصاص ندارد، در همه مراحل زندگی انسان وجود دارد و خود جزیی از تربیت اخلاقی است. اینکه تادیب، بیشتر برای دوران اولیه کودکی مطرح می‌شود، شاید به این دلیل است که در بعضی از مقاطع زندگی مثل دوران کودکی مراتب اعمال اخلاقی بر اثر پایین بودن مراتب مبنای عمل اخلاقی (معرفت، میل، اراده) پایین است و بر این اساس این جنبه دگرسازی تربیت اخلاقی نقش بیشتری ایفا می‌کند و با گسترش مراتب عمل اخلاقی، نقش تادیب کمتر می‌شود. در نتیجه، تربیت اخلاقی برای کودکان نه تنها منتفی نیست، بلکه غفلت از آن، تربیت اخلاقی کودکان را در مراحل بعدی دشوار می‌کند. بنابراین، امام علی علیه السلام ضمن تأکید بر تسریع تربیت اخلاقی کودکان، هدف غایی تربیت اخلاقی کودکان را رسیدن به مقام عبودیت الهی می‌داند و به موازات هدف غایی، اهدافی مانند پرورش ابعاد وجودی و شخصیتی کودک، آگاه کردن کودک از پایگاه وجودی خویش در جهان و شکوفا کردن لطایف وجودی او، آخرت‌گرایی و پروا پیشگی را به عنوان اهداف واسطه‌ای برای دستیابی به هدف غایی یاد کرده است. در سیره امام علی علیه السلام با به کارگیری اصولی مانند اعتدال، تدرج و تمکن، تسهیل، تربیت عقلانی و تفکر، راه دستیابی به اهداف میسر می‌شود. روش‌های پیشنهادی امام علی برای تربیت اخلاقی کودکان عبارت است از: شیوه محبت، شیوه الگویی، شیوه احترام به شخصیت فرزند، شیوه دوستیابی و شیوه همراه کردن امور اخلاقی با خاطرات خوشایند. در حقیقت، امام علیه السلام با بیان اهداف، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی زمینه را برای تربیت کودکان در محیط خانواده هموار کرده است؛ چرا که از نظر ایشان، خانواده در تربیت نقش اساسی دارد و این بدان دلیل است که اولاً، در تأثیر عامل وراثتی و دیگر عوامل محیطی نقش اساسی دارد؛ ثانیاً، تا پیش از بلوغ بیشتر عمر



فرزندان در کانون خانواده و با نظارت آنان سپری می‌شود؛ ثالثاً، نقش الگویی والدین، به‌ویژه در تربیت اخلاقی، بسیار چشمگیر است. نکتهٔ آخر این است که خانواده خود از عوامل تأثیرگذار محیطی در تربیت فرزندان است که می‌تواند از راه ارتباطات اجتماعی، زمینهٔ دوست‌یابی شایسته را برای فرزندان فراهم آورد. در این میان سخنان گهربار امام علی علیه السلام دربارهٔ تربیت فرزند ره‌توشه‌ای عظیم در راه دستیابی به این امر خطیر است. انسان با الگوبرداری از سیرهٔ ایشان و به‌کاربردن روش‌های اسلامی و تربیت نسل صالح می‌تواند به سعادت دنیوی و اخروی دست یابد.



کتابنامه

• قرآن کریم.

۱. آذربایجانی، مسعود و محمدصادق شجاعی (۱۳۹۳)، روان‌شناسی در نهج البلاغه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. آرمند، محمد و محمود مهرمحمدی (۱۳۸۸)، «نقد و بررسی الگوی تربیت منش لیکونا براساس آرای علامه طباطبایی»، *مطالعات برنامه درسی*، ش ۱۳ و ۱۴، صص ۲۵-۶۲.
۳. اسلامی، احمد (۱۳۷۹)، «اصول اساسی در پرورش اخلاقی با تأکید بر دیدگاه امام علی (علیه السلام)»، مجموعه مقالات همایش تربیت در سیره و کلام امام علی (علیه السلام)، مرکز مطالعات تربیت اسلامی، کتاب چهاردهم، صص ۲۳۱-۲۷۰.
۴. اسمتانا، جودت جی (۱۹۹۹م)، «تأثیر والدین بر رشد اخلاقی کودکان؛ تحلیلی مربوط به حیطه اجتماعی»، ترجمه غلامرضا متقی فر، معرفت، ش ۵۷، صص ۸۵-۹۲.
۵. اسحاقی، سیدحسین (۱۳۸۷)، *سلوک علوی (راهبردهای امام علی (علیه السلام) در تربیت فرزندان)*، چ سوم، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۶. سجادیه، نرگس و دیگران (۱۳۸۹)، «پژوهش تبارشناختی و الهام‌بخشی آن برای قلمروهای پژوهشی در مطالعات برنامه درسی»، *مطالعات برنامه درسی*، سال ۴، ش ۱۶، صص ۶۸-۹۵.
۷. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۳)، *تربیت فرزند با رویکرد فقهی*، قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۸. امینی، ابراهیم (۱۳۷۸)، *آئین همسر‌داری یا اخلاق خانواده*، چ چهارم، قم: اسلامی.
۹. باقری، خسرو (۱۳۸۷)، *نگاهی دوباره به تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران: مدرسه.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۹۰)، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، چ سوم، قم: پیام علمدار.
۱۱. حسنی، محمد و دیگران (۱۳۹۱)، *مدرسه و تربیت اخلاقی*، تهران: مدرسه.
۱۲. خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، *شرح غررالحکم و دررالکلم*، ج ۲ و ۶، تهران: دانشگاه تهران.



۱۳. رهنما، اکبر (۱۳۷۸)، بررسی، تجزیه و تحلیل خواستگاه‌ها، غایات و روش‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی، رساله دکتری، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۱۴. _____ (۱۳۸۵)، «مقایسه دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی در زمینه تربیت اخلاقی»، فصلنامه تربیت اسلامی، ش ۲، صص ۲۱-۳۴.
۱۵. سلحشوری، احمد (۱۳۹۲)، «مراحل رشد تربیت اخلاقی از دیدگاه امام علی (ع)»، پژوهشنامه نهج البلاغه، سال اول، ش سوم؛ صص ۱۵-۳۲.
۱۶. شریف رضی (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: روح.
۱۷. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۸۵)، مکارم الاخلاق، ترجمه ابراهیم میرباقری، تهران: فراهانی.
۱۸. طبرسی، علی بن رضی‌الدین بن حسن (۱۳۸۵)، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، دار الحدیث.
۱۹. کیایی، طاهره و زهره موسی‌زاده (۱۳۹۷)، «فرصت‌ها و تهدیدهای ساحت تربیت دینی و اخلاقی برنامه فلسفه برای کودکان»، تربیت اسلامی، دوره ۱۳، ش ۲۶، صص ۹۷-۱۱۵.
۲۰. گلستانی، سیدهاشم (۱۳۸۰)، «نقد و تحلیل تربیت اخلاقی از نظر بعضی از متفکران اسلامی»، علوم تربیتی و روان‌شناسی، ش ۷، صص ۱۱۵-۱۳۰.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶)، بحار الانوار، ج ۹۱ و ۱۰۴، تهران: اسلامیه.
۲۲. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۳)، حکمت‌نامه کودک، ترجمه عباس پسندیده؛ چ ۹، قم: مؤسسه علمی و فرهنگی الحدیث.
۲۳. موحدی پارسا، فاطمه و دیگران (۱۳۹۷)، «امکان تربیت اخلاقی کودکان تا هفت سال براساس آموزه‌های اسلام (آیات و روایات)»، تربیت اسلامی، دوره ۱۳، ش ۲۶، صص ۷-۲۴.
۲۴. میالاره، گاستون (۱۳۷۵)، معنی و حدود علوم تربیتی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. میناگر، عبدالرضا (۱۳۸۱)، اخلاق و تربیت اسلامی، بروجرد: فروغ ماه.
۲۶. نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۸)، رهیافتی بر اخلاق و تربیت اسلامی، قم: معارف.



۲۷. نوری، میرزا حسین (۱۳۰۸ق)، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، بیروت: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء تراث.

۲۸. وجدانی، فاطمه (۱۳۹۷)، «بررسی انتقادی مدل تربیت اخلاقی تلفیقی مبتنی بر ایده‌ی خبرگی اخلاقی»، فلسفه تربیت، ش ۲، صص ۱۱۵-۱۴۲.

۲۹. یوسفیان، نعمت‌الله (۱۳۸۹)، تربیت دینی کودکان، قم: زمزم هدایت.

30. Bernard. G (1989), *Morality: A new justification of the Moral Rules*, New York: Oxford.

31. Flanagan.O.(1991), *Varieties of Moral Personality*, Cambridge .MA: Harvard Univerdity Press.

32. Kagan.J.and Lamb.S.(eds) (1987), *the emergency of Molarity in Young Children*, Chicago, IL: University of Chicago Press.



مطالعه کیفی شیوه‌های فریبکاری رسانه و آثار آن در خانواده

فائزه تقی‌پور*

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی کیفی شیوه‌ها و آثار فریبکاری رسانه در خانواده انجام شد. روش تحقیق کتابخانه‌ای و اسنادی و ابزار گردآوری اطلاعات، یادداشت‌برداری بود. برای گردآوری اطلاعات، کتب نظری درباره رسانه و مطالعات انتقادی، مقالات علمی-پژوهشی و علمی - تخصصی و ترجمه متون تخصصی بررسی و واکاوی شد. یافته‌ها در سه بخش فریبکاری رسانه در نحوه پوشش خبری و انتقال آن به مخاطبان، اثرگذاری بر سبک زندگی اعضای خانواده و راهکارهای برون‌رفت خانواده از مسئله فریبکاری رسانه دسته‌بندی و ارائه شد. شیوه‌های پوشش دادن اخبار و نحوه انتقال آن به مخاطبان، تأثیر عمده‌ای بر فریب مخاطبان دارد؛ به گونه‌ای که فنون خبری مؤثر بر فریب شامل: سابقه‌نویسی، ارائه نمایشی اطلاعات سری، نشست هدایت‌شونده، ماساژ پیام، حذف، کلی‌بافی، زمان‌بندی ارائه پیام، قطره‌چکانی، ایجاد موج خبری، تبخیر، ارائه دروغ بزرگ، نشان دادن سانسور به‌طور غیرمستقیم، دست‌چین کردن پیام، ساختن دشمن فرضی، مبالغه، اثر تلقیح و استفاده از تصاویر خشونت‌آمیز درباره زنان و کودکان و... است. در مبحث فریبکاری رسانه و اثرگذاری آن بر سبک زندگی خانواده، نتایج نشان داد که رسانه‌ها با



*استادیار گروه مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان).

شکل دادن به آگاهی کاذب مخاطبان، گسترش و نمایش تضاد طبقاتی، ایجاد حس از خود بیگانگی، قهرمان‌سازی، دستکاری مفاهیم جنسیتی، خدمت به صاحبان سیاست و اقتصاد و ایجاد تغییرات فرهنگی موجب تغییر در سبک زندگی فردی و خانوادگی مخاطبان می‌شوند. همچنین، رسانه‌ها گاهی قواعد اخلاقی خانواده را تهدید می‌کنند.

کلیدواژه‌ها

رسانه، فریبکاری رسانه، خانواده، سبک زندگی، پوشش خبری.

مقدمه

درباره اینکه عملکرد فریبکارانه رسانه‌ها جانبدارانه یا کاملاً بی‌طرفانه است یا با رویکردی غیراخلاقی عمل می‌کنند، اختلاف نظر وجود دارد. گروهی از کارگزاران و فعالان عرصه رسانه همواره بر این دیدگاه تأکید دارند که رسانه موردنظرشان بی‌طرف است یا سعی می‌کند در حوزه منازعات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و پوشش‌های خبری عملکرد بی‌طرفانه‌ای داشته باشد. از سوی دیگر، طیف وسیعی از مطالعات رسانه‌ای نشان می‌دهد هیچ رسانه‌ای نمی‌تواند بی‌طرف باشد. گروه دیگری از نظریه‌پردازان در حوزه مطالعات انتقادی ارتباطات، با رویکردی هنجاری (Normative Approach)، بر این باورند که بی‌طرفی و استقلال حرفه‌ای رسانه و همچنین، صداقت در مقابل فریبکاری یک الزام اخلاقی و تعهد حرفه‌ای در مسیر ایفای نقش دیده‌بانی، نظارت (Monitoring) و مسئولیت‌پذیری است (جعفری‌نژاد، ۱۳۸۵: ص ۱۲). همیشه این تضاد و تقابل میان دو دسته‌ای که به صداقت رسانه یا فریبکاری رسانه باور دارند، وجود دارد.

بر اساس نتایج پژوهش برلسون، شیوه دوقطبی‌سازی که در پی ایجاد دو دستگی‌های کاذب در رسانه شکل می‌گیرد، زمینه‌های فریب را آماده می‌سازد. رسانه با استفاده از این روش، به مخاطب چنان القاء می‌کند که دو طیف و جریان کاملاً درمقابل یکدیگر قرار دارند؛ یکی شر و دیگری خیر، موافق و مخالف، تندرو و میانه‌رو و



دسته‌بندی‌هایی از این قبیل که بیشتر از آنکه با واقعیت مطابقت داشته باشد، بازی با واژه‌ها است (Sheriff Trask, 2016: p25).

شیوه دیگر که «ساندرز» مطرح کرد، طرح سؤال و مقایسه است. در این شگرد که بیشتر در حوزه مسائل مربوط به تبعیض‌های جنسیتی و ارائه خطوط فکری متفاوت با هنجارهای جامعه ایران به کار می‌رود، بدین گونه است که برای مثال رسانه‌ها در حوزه مسائل مربوط به زنان و حقوق زنان در ابتدا به طرح سؤالات مبهم می‌پردازند (Saunders, 2016: p46)؛ سؤالاتی مانند اینکه چرا قانون مدنی ایران، اختیار زیادی برای پدر قائل شده است و برای مادر حقی در نظر گرفته نمی‌شود؟ برای مثال، چرا در نظام حقوقی ایران، اختیار کامل طلاق به دست مرد داده شده است؟ چرا درباره شغل زنان، تبعیض اعمال می‌شود؟ با این پرسش‌ها در ذهن مخاطبان و عامه مردم که معمولاً در این حوزه‌ها متخصص نیستند، ابهاماتی ایجاد می‌شود و آن‌ها عموماً برای یافتن پاسخ این ابهامات به همان منبع اولیه مراجعه می‌کنند. این شیوه فضای درونی خانواده را به طور جدی تهدید و روابط را تخریب می‌کند. رسانه سعی می‌کند به سؤالات پاسخ دهد و پاسخ‌ها معمولاً سطحی و سوگیرانه است.

شیوه دیگر، خبر غالب است. این شکل از پوشش اخبار بدین گونه است که رسانه‌ها به طور هماهنگ و زنجیره‌ای بر یک خبر تأکید می‌کنند تا نوعی برجسته‌سازی تک‌خبری صورت گیرد. روش دیگر، تصویربرداری فیلم‌ها و گزارش‌ها در فضایی ناراحت‌کننده و تیره است. با این روش، فکر و ذهن مخاطب تحت تأثیر قرار می‌گیرد تا پیام‌های سیاه‌نمایی شده را باور کند (پستمن، ۱۳۹۴: ص ۱۰۵).

براساس این موارد و با توجه به دستیابی پژوهش‌های پیشین به بخشی از شیوه‌های رسانه‌ای در دستکاری و فریب مخاطب، ضرورت پژوهش درباره آثار فریبکارانه رسانه در خانواده امری مهم تلقی می‌شود. البته رویکرد این پژوهش صرفاً بر پایه نظریه‌ها، شیوه‌ها و زمینه‌های مرتبط با فریبکاری رسانه در خانواده است. منظور از فریبکاری، اقدامات اثرگذاری است که رسانه برای رسیدن به اهداف خود انجام داده و پیام‌های آن متوجه خانواده است.





بیان مسئله و ضرورت انجام پژوهش

پیش از ورود به این مبحث، اشاره به چند نکته برای درک بهتر این موضوع ضرورت دارد؛ اول اینکه اصطلاح رسانه (Media) در این پژوهش در معنی وسیع خود به کار رفته و به طور کلی به وسایل ارتباط جمعی اشاره دارد و شامل رسانه‌های قدیمی مانند روزنامه، تبلیغات، روابط عمومی، مجلات، رادیو، تلویزیون و رسانه‌های جدید مانند اینترنت و تلفن‌های همراه - که گاهی بعضی عناصر وسیع رسانه‌های قدیمی را حفظ کرده‌اند - می‌شود. با وجود اشکال متفاوت رسانه‌ها، همه از کارکردهای مشترک انتشار و ارتباطات (مبتنی بر اطلاعات و ارتباطات) با عموم برخوردارند (تائی، ۱۳۹۶: ص ۵۸).

نکته دوم، استفاده از اصطلاح هنجاری، ارزشی یا ضدهنجاری است که یک اصطلاح معیارسنجی در سراسر این پژوهش است و از آن برای توصیف مجموعه اصول، قواعد و ارزش‌هایی استفاده شده که از نظر اخلاقی و معرفت‌شناختی باید راهنمای اخلاقی، رفتاری، قواعد اجتماعی یا خواست‌های فردی، اجتماعی و شغلی باشند؛ به بیان دیگر، «هنجار» اصطلاحی است که اقداماتی را که انسان باید انجام دهد یا از انجام دادن آن‌ها پرهیز کند، شرح می‌دهد و توصیه می‌کند. بنابراین، یک چارچوب هنجاری، نقشه راهی است که کنش‌ها یا همان نحوه رویارویی با مسائل اجتماعی را همراه با بعضی از قواعد اخلاقی، برای مخاطب تأمین می‌کند (معظمی، ۱۳۹۳: ص ۳۴).

نکته سوم این است که مفهوم مجاز بودن اخلاقی بودن است نه قانونی بودن. در نتیجه، اگر تعرض به حریم خصوصی غیرقانونی نباشد، از جنبه اخلاقی همواره می‌تواند خطا باشد؛ یعنی در این پژوهش، منظور از غیر اخلاقی این است که گاهی یک مسئله لزوماً غیرقانونی نیست، اما غیر اخلاقی است (قاضی‌زاده، ۱۳۸۵: ص ۳۱).

حیطه‌های اخلاق حرفه‌ای، فریبکاری و رسانه، به طور هم‌زمان، با هم در تضاد است، اما گاهی چنان کنار هم قرار می‌گیرند که تشخیص آن‌ها از یکدیگر ممکن نیست. به طور کلی، در صنعت ارتباطات، هیچ چیز مهم‌تر از جلب اعتماد مخاطبان و ایجاد اعتماد به رسانه‌ها نیست و خانواده یکی از مهم‌ترین گروه‌های مخاطبان رسانه شمرده می‌شود. اگر سازمان‌ها و مؤسسات ارائه‌کننده اطلاعات و آرا و حتی سازمان‌های

عرضه‌کننده تفریحات و سرگرمی‌ها باورپذیر نباشند یا نتوانند اعتماد مردم را به دست آورند، تداوم فعالیت آن‌ها با دشواری مواجه می‌شود. همچنین، رعایت بعضی حریم‌ها (مثل حریم حقوق فردی و شأن و منزلت افراد) بدون اخلاق، محقق نمی‌شود. حتی اگر قوانین رسانه‌ها به اندازه کافی گویا باشد، رعایت بعضی از اصول اخلاقی از سوی رسانه‌ها همچنان ضرورت دارد.

مفهوم فریبکاری بر مبنای رسانه

فریب یک رفتار انتقالی بزرگ است که اغلب به ایجاد احساس خیانت و بی‌اعتمادی میان شرکای ارتباطی منجر می‌شود. فریبکاری، قوانین هنجاری در یک رابطه را نقض می‌کند و تخلف از انتظارات محسوب می‌شود. بیشتر مردم از دوستان، شرکای ارتباطی و حتی غریبه‌ها توقع دارند که بیشتر وقت خود را در ارتباطی حقیقی صرف کنند. این فریب می‌تواند در گفتگوهای مردم و هنگام برقراری ارتباط میان آن‌ها رخ بدهد. فریبکاری بسیاری میان شرکای رمانتیک و رابطه‌ای وجود دارد (Guerrero, 2007: p91). در مبحث ارتباط، یکی از ارتباطات اصلی در زندگی اجتماعی امروز، از طریق ارتباط متقابل با رسانه شکل می‌گیرد.

همچنین، فریب و ناسازگاری می‌تواند زمینه‌های دعوی مدنی را درباره نقض حقوق بشر یا قانون قرارداد (که در صورت تشخیص اشتباه یا جعل یا سوء تفاهم زمینه‌های جعل آن آشکار باشد) و فریب دیگران ایجاد کند یا موجب پیگرد قانونی برای تقلب می‌شود. این بخش مهمی از جنگ روانی در انکار و فریب است (اسپنس و دیگران، ۱۳۹۳: ص ۲۷).

شماری از اشکال فریب عبارتند از:

- دروغ: تهیه اطلاعات یا دادن اطلاعاتی که مخالف یا بسیار متفاوت با حقیقت است.

- تعصبات: تنظیم بیانیه‌ای غیرمستقیم، مبهم یا متناقض که موجب اصرار غیرمنطقی بر

موضوعی می‌شود (Griffith, 2011: p75).

- پنهان کردن: حذف اطلاعاتی که مهم یا مرتبط با موضوع است یا مشارکت در

رفتاری که به پنهان کردن اطلاعات کمک می‌کند.



- فوق العاده‌ها: دادن اطلاعات غلط یا تحریف حقیقت به سوی موضوعات فرعی یا مبانی غیر حرفه‌ای (Lee, 2003: p14).

- زیر نویس‌ها: به حداقل رساندن یا نادیده گرفتن جنبه‌های حقیقت در یک موضوع (پستمن، ۱۳۹۴: ص ۲۶).

از نظر بولز و بورگون (۱۹۹۶م)، فریب یعنی انتقال آگاهانه یک پیام دستکاری شده از سوی فرستنده. این پیام برای تقویت باورهای غلط یا نتیجه‌گیری اشتباه فرستاده می‌شود و پنهان‌کاری، دروغ یا ایجاد نقص در پیام و تخریب اصل پیام از شکل‌های گوناگون آن است.

مفهوم فریب را می‌توان با اشاره به یک مثال تبیین کرد؛ «پل آتانسیو» نوشته است: «زندگی مدرن، ما را به این سمت می‌راند که هرچیز بازنمایی یک چیز دیگر است. در نتیجه، هیچ چیز واقعی نیست». افلاطون زندگی انسان را هجرتی از تظاهر به واقعیت می‌دانست (اسپنس، ۱۳۹۳: ص ۳۴). طرفداران اندیشه‌های افلاطون معتقدند، با توجه به این نگرش، اگر افلاطون زنده بود، از تلویزیون نفرت داشت؛ زیرا براساس نگرش او، تلویزیون در ذات خود از جنبه‌هایی یک رسانه فریبکار است. پاسخ انتقادی به دیدگاه افلاطونی، حدود هزار سال بعد از او، از سوی بنیانگذار مکتب فرانکفورت عرضه شد. «تئودور آدورنو» و «مارکس هورکهایمر» که از وطن خود به اجبار مهاجرت کرده بودند - بدور از تأثیر فرهنگ «نان و نمایش» - در کشور میزبان خود، آمریکا، این نظریه را مطرح کردند (Amel, 2017: p18). آن‌ها علیه آنچه آن را بیگانگی رایج در میان مردم می‌خواندند، موضع گرفتند و این بیگانگی را زائیده فرهنگ عوامانه آمریکایی دانستند. به اعتقاد آنان مظهر این عوام‌زدگی، نخست «هالیوود» و بعد از آن، تلویزیون است. «دانیل بورشتاین» تاریخ‌دان معاصر در این باره می‌نویسد: «شهروند آمریکایی... در دنیایی زندگی می‌کند که در آن «وهم» واقعی‌تر از «واقعیت» است. در این جامعه «تصور» هر پدیده، جایگاهی والاتر از «اصل» آن دارد. ما به ندرت شهامت رویارویی با سرگردانی‌های واقعی زندگی را داریم؛ زیرا تجربه‌های مبهم ما از جهان پیرامون، به نحوی فریبنده رنگ عوض می‌کند و باوری مصنوعی در ما پدید می‌آورد که واقعی به نظر می‌رسد. این جامعه ما را به همدستان شیفته



فریب‌های طنز روزگار تبدیل کرده است. ما این شوخی فریبنده را با خود می‌کنیم»
(Baran & Ddavis, 2002: p44).

دلایلی برای فریبکاری رسانه

گروهی معتقدند هر شیوه‌ای که موجب بی‌اعتباری تلویزیون شود، مفید است. دیدن به معنی باور کردن نیست؛ بنابراین هر عاملی که مردم را به پرسش و تردید درباره اعتبار رسانه‌های دیداری و شنیداری وادارد، سودمند است. «ماتیو پریس» در مقاله‌ای با عنوان «راز گناهکاری تلویزیون: نمی‌تواند دروغ نگوید»، می‌نویسد: «تلویزیون به گونه‌ای فراگیر و اجتناب‌ناپذیر زیان آور است؛ بنابراین، هرچه مردم زودتر به این خرابکاری پی ببرند و هرچه دست‌اندرکاران تلویزیون کمتر برنامه تولید کنند، بهتر است. کسی نباید به مجله‌ها و روزنامه‌ها اعتماد کند. البته فقط اندکی از مردم به این رسانه‌ها اعتماد می‌کنند. این رسانه‌ها مخاطبان را همچون شاهد دادرسی یا تماشاگر دفاع متهمان در نظر می‌گیرند، اما معمولاً تلویزیون در وضعی است که خود را هم قاضی و هم هیئت منصفه می‌داند و چون دیدن را به معنی باورداشتن فرض می‌کند، توقع دارد مردم این وظیفه دوگانه را باور کنند اما مردم نباید باور کنند» (Giordano, 2015: p38).

از نگاه پریس، آثار اخطار به تلویزیون درباره پیامدهای کاربرد فریب، پایدار نمی‌ماند. به گفته او رویکرد روبه‌افزایش برنامه‌های ساختگی و کاربرد فریب در برنامه‌های تلویزیونی، چندان با ملاحظه‌های مالی پیوند ندارد، بلکه دلیل آن، رقابتی است که برای جذابیت برنامه‌ها در جریان است. «ای.ان.ریلسون»، نویسنده و روزنامه‌نگار مشهور، موافقتش را با این نظر اعلام کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «دوربین تلویزیون تقریباً همیشه دروغگوست»، نوشت: «تلویزیون... رسانه‌ای است که در آن راستگویی تقریباً ناممکن است... تقریباً در همه پرسش‌های تلویزیونی، از جمله برنامه‌های تاریخ طبیعی و رویدادهای جاری، می‌توان بخش یا بخش‌هایی ساختگی یافت... فیلم مستند، خط جداکننده میان واقعیت و داستان‌سرایی به‌شمار می‌آید، اما این جدایی در حال محوشدن است» (Kahai & cooper, 2009: p79).



نتیجه گیری منطقی از نظر پریس درباره تلویزیون به منزله یک رسانه دروغگو که در نوشته‌های ویلسون هم تکرار شد، این است که نباید به تلویزیون یا رسانه‌های دیداری و شنیداری اعتماد کرد. البته این نتیجه گیری، بدینانه به نظر می‌رسد. اگر این طرز فکر را ادامه دهیم، به آنجا می‌رسیم که مانند پیروان دکارت که به هر چیزی مشکوک می‌شوند، بگوییم: «این برنامه‌ها بازسازی شده یا ساختگی است. ما را فریب می‌دهند تا در ما احساسات ساختگی و غیرواقعی درباره واقعیت‌ها ایجاد شود؛ به همین دلیل، نباید به آنچه می‌بینیم اعتماد کنیم. پس، باید تلویزیون را خاموش کنیم (Modlesk, 2010: p27).

این موضوع واقعاً اهمیت دارد و اهمیت آن به اندازه‌ای است که «دیوید ایروینگ»، نویسنده و مورخ، کشتار وسیع یهودیان توسط دولت آلمان نازی را انکار و اعلام کرد آنچه نوشته و گفته می‌شود، زائیده تبلیغات رسانه‌هاست. اگر رشته اعتماد میان خبر در مباحث جریان‌های روزنامه‌نگاری از یک سو و مخاطبان از سوی دیگر گسسته شود، سرنوشت فیلم‌های مستند، از عاقبت رسوایی آور کشتی‌های نمایشی آمریکا در دهه هفتاد و مسابقه‌های هوش همین کشور در دهه پنجاه بهتر نخواهد بود (Ellwell, 2013: p51).

توجه به صیانت خانواده در مقابل فریبکاری رسانه

تلویزیون در زندگی امروزی به عضو اصلی خانواده تبدیل شده است و در کنار دیگر اعضا در فرایند جامعه‌پذیری خانواده، مخصوصاً فرزندان، تأثیر چشمگیری دارد؛ چراکه خانواده در جایگاه اولین و بنیادی‌ترین نهاد در جوامع بشری، بستر مناسبی برای تأمین نیازهای عاطفی، معنوی، مادی و آرامش روانی افراد است. با توجه به اهمیت این نهاد اجتماعی در شکل‌گیری شخصیت انسان‌ها و هویت جامعه، خانواده همواره در مرکز توجه دین اسلام بوده است. اسلام به منزله یک مکتب انسان‌ساز، اهمیت زیادی برای «جایگاه والای خانواده» قائل است و خوشبختی و بدبختی جامعه را در گرو صلاح و فساد این نهاد می‌داند. بر این اساس، حضور رسانه‌ها در فضای امن خانواده تأثیرگذار است و گاهی با انتقال مفاهیم ساختگی یا غیرواقعی فضای خانواده و تربیت فرزندان را تهدید می‌کند. پس، توجه به نکاتی که رسانه را به یک ابزار مناسب و مؤثر در خانواده تبدیل کند، ضرورت



دارد. مقام معظم رهبری نیز بر «سلامت روانی خانواده» تأکید کرده‌اند. جامعه، بدون در نظر گرفتن خانواده، آشفته و نامطمئن است. در چنین جامعه‌ای موارث فرهنگی و فکری و عقاید نسل‌ها به آسانی منتقل نمی‌شود. براساس این تحلیل، یکی از مسائل مهم شباهت نقش خانواده و کارکرد رسانه است؛ یکی از مهم‌ترین کارکردهای رسانه، آموزش مخاطبان، انتقال میراث فرهنگی و آگاه‌سازی است و گاهی این دو نهاد دچار تداخل نقش می‌شوند (ساروخانی، ۱۳۹۴: ص ۲۱۱).

ساندرز بر ضرورت مبحث فریبکاری رسانه و آثار آن بر خانواده اشاره دارد و می‌گوید: «مهم است که قواعد محدودکننده بر روش‌های تصویری تلویزیونی اعمال شود؛ همچنین حقه‌های تصویری که در برنامه‌سازی برای جذاب کردن رایج است. از این دیدگاه، وجود شماری مخاطب شکاک، چندان بد نیست. همچنین، تهیه‌کنندگان تلویزیونی باید با مخاطبان خود صادق‌تر باشند و درباره ویژگی‌های حرفه‌ای و روش‌های مختلف برنامه‌سازی (نمایش، مسابقه، مستند، خبر، گزارش و...) به مخاطبان توضیح بدهند. به‌رحال این سخن که تلویزیون در ذات خود «دروغگو» است، اغراق به‌نظر می‌رسد. روزنامه‌نگاران رسانه‌های دیداری و شنیداری در اروپا از سطح بالایی از اعتماد و اعتبار عمومی برخوردارند، اما این اعتماد با کاهش صداقت به‌سادگی به‌خطر می‌افتد (Saunders, 2016: p19).

مدیرعامل «آی تی ان» در یک میزگرد گفت: «بسیاری از برنامه‌های تلویزیونی را کسانی می‌سازند که کمترین شناختی از اخلاق ندارند. شاید اگر گرایش افراطی رسانه‌های صوتی و تصویری به مخاطب‌گرایی کم شود، بیشتر به نمایش واقعیت‌ها تن دهند» (Association for Media Literaci, 2017: p94).

روش پژوهش

در این تحقیق از روش کتابخانه‌ای استفاده شد. رویکرد پژوهش استقرایی و ابزار گردآوری داده‌ها یادداشت‌برداری بود. منابع تحقیق عبارتند از: همه اسناد چاپی یا قابل تبدیل به نسخه چاپی از جمله کتاب، دایره‌المعارف، فرهنگ‌نامه، مجله، روزنامه،



هفته‌نامه، ماهنامه، لغت‌نامه، سالنامه، مصاحبه‌های چاپ‌شده، پژوهش، کتاب‌های همایش علمی، متون چاپی نمایه‌شده در بانک اطلاعاتی و اینترنت و ترجمه متون تخصصی مرتبط با موضوع.

روش‌های کیفی با استفاده از نرم‌افزارهای آماری، امکان بررسی روایی و پایایی را ندارند (ساروخانی، ۱۳۸۹: ص ۱۱۴)؛ به همین دلیل برای اطمینان از روایی و پایایی تحقیق، در هر مرحله، کارشناسان سه حوزه رسانه، فرهنگ و خانواده، یافته‌ها را ارزیابی و تأیید کردند. در این پژوهش، از روش سه‌سویه‌سازی برای اطمینان از روایی استفاده شد. روش سه‌سویه‌سازی، تنوع روش‌شناختی دارد و دراصل، همان روش بازبینی کردن است، اما از طریق سه منبع. به زعم «ولکات» (۱۹۹۰م) روش سه‌سویه‌سازی شامل فونونی است که محقق از آن‌ها برای تکمیل و تأیید اطلاعات خود استفاده می‌کند و البته از دید «مکس ول» (۲۰۰۵م)، پژوهشگر با استفاده از این روش می‌تواند اهداف، رفتار و متن را در ساختارهای قابل فهم ارائه و قضاوت دیگران را درباره پژوهش خود ممکن کند (نیک‌نشان و دیگران، ۱۳۸۹: ص ۹۶).



جدول (۱): مقوله‌بندی مفهوم فریبکاری رسانه بر مبنای رویکرد سه‌سویه‌سازی

مقوله	مفهوم	جملات کوتاه مستخرج از نظر کارشناسان	کد
عوامل بیرونی مؤثر بر فریبکاری رسانه	اقتصاد رسانه و فریبکاری	۴ اثرگذاری بر مخاطب بر مبنای سوددهی نه فریبکاری	۴
		۶ نیاز رسانه‌ها به منابع مالی و فریب مخاطب	۶
		۵ برحسب سودجویی	۵
		۲ اعمال فشار منابع مالی به رسانه فریب	۲
		فریب رسانه‌ای و تغییر سبک زندگی اقتصادی مردم	
		تداخل مرز تبلیغات سودآور و پیام اثرگذار در رسانه	
		۴ فریب مخاطب بر اساس حفظ مصالح کشور	۴
		۷ عدم تفکیک مرز میان فریب رسانه‌ای و سکوت رسانه‌ای	۷
		۸ به کارگیری فنون خبری و نظارت بر افکار عمومی	۸
		۱ ماهیت سیاسی رسانه و انکار اصل بی‌طرفی	۱
عوامل درونی مؤثر بر فریبکاری رسانه	مخاطبان رسانه	۶ تغییر ماهیت و نحوه ارائه پیام بر مبنای جنسیت	۶
		۳ شیوه‌های استفاده از زنان در رسانه و فریب مخاطب	۳
		۴ فریب مخاطب و تغییر در سبک زندگی	۴
		۲ فرهنگی و اجتماعی	۲
	فریب کودکان با کارتون‌های بین‌المللی		
	اخلاق حرفه‌ای	۵ غلبه راهبرد سازمان رسانه‌ای بر اخلاق شغلی	۵
		۷ ناهماهنگی ماهیت اثرگذاری رسانه با پابندی به اخلاق در انتقال پیام	۷
	فریب برخط (آنلاین)	۱ بحران هویت مجازی در شبکه‌های اجتماعی	۱
۸ عوض شدن دروازه‌بانی پیام از رسانه به شهروند		۸	



سؤالات پژوهش

۱. فریبکاری رسانه در زمینه نحوه پوشش خبری و انتقال خبر به مخاطبان چیست؟
۲. فریبکاری رسانه در زمینه تأثیر بر سبک زندگی خانواده چیست؟
۳. راهکارهای برون‌رفت خانواده از مسئله فریبکاری رسانه چیست؟

یافته‌های پژوهش

نخستین سؤال پژوهش به فریبکاری رسانه و نحوه پوشش خبر و انتقال آن به مخاطبان اشاره دارد. در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت شیوه‌های پوشش دادن اخبار و نحوه انتقال آن به مخاطبان نقش عمده‌ای در فریب مخاطبان دارد. شگردهای خبری مؤثر در فریب مخاطب عبارتند از: سابقه‌نویسی (میرفخرایی، ۱۳۸۵: ص ۱۵) و ارائه نمایشی اطلاعات سری، نشأت هدایت‌شونده، ماساژ پیام، حذف، کلی‌بافی، زمان‌بندی ارائه پیام، قطره‌چکانی، ایجاد موج خبری، تبخیر، ارائه دروغ بزرگ، نشان‌دادن سانسور به‌طور غیرمستقیم، دست‌چین کردن پیام، ساختن دشمن فرضی، مبالغه، دستکاری آماری، نقل خبر از منابع ناشناخته یا مبهم، استفاده از نخبگان برجسته در خبر (نصر، ۱۳۸۱: ص ۲۲)، ایجاد مجاری مخفی در خبر، تظاهر به بی‌طرفی در رسانه، پاره حقیقت‌گویی، تکرار و تأکید بر یک پیام، محک‌زدن، ارائه نظر به‌جای بیان واقعیت، تغییر موضوع با استفاده از سکوت، به‌کارگیری احکام کلی، ترور تصویری در خبر، القاء نظر با استفاده از چیدن عکس، به‌کارگیری عکس و اخبار جعلی، تحت‌الشعاع قرار دادن یک خبر مهم با مطرح کردن یک خبر کم‌اهمیت، اثر تلقیح و استفاده از تصاویر خشونت به زنان و کودکان (سلطانی‌فر، ۱۳۸۳: ص ۱۳۵).





جدول (۲): مطالعه کیفی شیوه‌های فریبکاری در رسانه	
سابقه نویسی انتخابی در خبر، پاره حقیقت گویی	شیوه‌های پوشش خبر
ارائه نمایشی اطلاعات سری، به کارگیری مفاهیم کلی	
نشت هدایت شونده در خبر، تغییر موضوع با استفاده از سکوت	
زمان بندی ارائه پیام، تکرار و تأکید بر یک پیام	
حذف هدفمند بخشی از پیام، تبخیر پیام	روش‌های تغییر پیام
ماساژ پیام و تغییر مسیر پیام، محک زدن، ارائه نظر به جای واقعیت	
دستکاری آماری و اغراق در ارائه کلی آمار	
ایجاد موج خبری، ارائه دروغ بزرگ	مهندسی افکار عمومی با پوشش خبری
نشان دادن سانسور به شکل غیر مستقیم، ساختن دشمن فرضی	
استفاده از نخبگان برجسته در خبر، ایجاد مجاری مخفی در خبر	
تظاهر به بی طرفی در رسانه	
ترور تصویری در رسانه	فریبکاری با عکس در رسانه
القاء نظر با استفاده از چیدن عکس و ارائه تصاویر قبلی یا بی ربط	
تحت الشعاع قراردادن یک خبر مهم با ارائه یک عکس	
استفاده عمدی و غیر ضروری از تصاویر خوشونت آمیز (اثر تلقیح)	

شگردهای خبری بسیار متنوع و زیاد است، اما روش‌های بالا بیشتر در فضای خانواده اثر گذار است. آثار این شگردها بر افراد خانواده و نقش استفاده از آن‌ها در فریب مخاطبان شناسایی شده است. از شیوه‌های جدید می‌توان به نام گذاری معکوس، برجسته سازی پیام، انگاره سازی، تکرار و تأکید پیام، اتهام زنی و فرافکنی، گزینش، استفاده از عاطفه مخاطبان و خانواده‌ها و پیشگویی مغرضانه اشاره کرد (تافلر، ۲۰۰۹م).

در فریبکاری با روش نام گذاری معکوس کوشش می‌شود پدیده خبری بر اساس گفتمان مسط حاکم و منافع و اهداف خاصی که رسانه‌ها دنبال می‌کنند، نام گذاری شود؛ برای مثال، برای جنبش‌های آزادی بخش مخالف غرب از اصطلاح «گردهمایی تروریستی»

استفاده می‌شود، درحالی که هنگام سخن گفتن درباره‌ی گروه‌ها و کشورهایی که برای منافع غرب اقدام می‌کنند، عباراتی مانند «حق تعیین سرنوشت» و «ضرورت دفاع از حقوق بشر و به‌ویژه اقلیت‌ها» به کار می‌رود (Merrin, 2005: p39). یا مثلاً از خانواده‌ی مسلمان با عنوان «خانواده‌ی بنیادگرا» نام برده می‌شود، درحالی که همین خانواده در غرب «پابند به اصول» خوانده می‌شود (جاودانی مقدم، ۱۳۹۰: ص ۷۰).

در شیوه‌ی انگاره‌سازی، انعکاس واقعیت و رویداد اهمیت ندارد و ماهیت این نوع فریبکاری، دستمایه قرارداد واقعیت یک رویداد است، برای ایجاد تغییری پنهان و ارائه برداشتی ذهنی به جهان که ضرورتاً با جهان واقعی منطبق نیست. این روش موجب می‌شود در سایه اخبار اجتماعی و فرهنگی، تصویری متفاوت از مفهوم واقعی خانواده منتقل شود و خانواده در غرب، منطقی و اصولی و در شرق، پرجمعیت و نابهنجار به تصویر کشیده شود. این مسئله در مطالعات شرق‌شناسی «ادوارد سعید» بیان شده است (مهدی‌زاده، ۱۳۹۴: ص ۲۱۴).

سؤال دوم پژوهش به فریبکاری رسانه و اثرگذاری آن بر سبک زندگی خانواده اشاره دارد. نتایج پژوهش نشان داد رسانه‌ها با شکل دادن به آگاهی کاذب مخاطبان، گسترش و نمایش تضاد طبقاتی، ایجاد احساس از خودبیگانگی، قهرمان‌سازی، دستکاری مفاهیم جنسیتی، خدمت به صاحبان سیاست و اقتصاد و ایجاد تغییرات فرهنگی موجب تغییر در سبک زندگی فردی و خانوادگی مخاطبان می‌شوند (Kallner, 2004: p61). همچنین، گاهی رسانه‌ها قواعد اخلاقی خانواده را تهدید می‌کنند.

از سوی دیگر، از نظر «پیر بوردیو» یکی از پیامدهای فریبکارانه رسانه با سرمایه نمادین شکل می‌گیرد؛ مراد از سرمایه نمادین، استفاده از نمادها برای مشروع جلوه دادن تعلق به سطوح متفاوت اجتماعی است و کاملاً کارکرد آرمانگرایانه به خود می‌گیرد. به نظر بوردیو، رسانه‌ها به دلیل تأثیر زیادی که بر افکار عمومی دارند، می‌توانند مشروعیت و حیثیت اجتماعی افراد یا سازمان‌ها را کم و زیاد کنند و با داشتن چهره ژانوسی (دو چهره‌ای بودن) در تولید خشونت نمادین و جنگ ایدئولوژیکی نقش مهمی دارند. در نهایت، مخاطبان رسانه کالا و خدمات مصرف نمی‌کنند، بلکه از نمادها بهره می‌گیرند تا تفاوت اجتماعی خود را با دیگران نشان دهند. رسانه‌ها برای رسیدن به این اهداف به





فریب مخاطبان متوسل می‌شوند و با برنامه‌ریزی بر مشروعیت بزرگ‌ترها در خانواده، اعتماد مخاطبان، وفاداری ملی، تغییر و تحول درخواست‌های مخاطبان، تغییر در امور ویژه فرهنگی و اجتماعی تأثیر می‌گذارند (ماه‌پیشانیان، ۱۳۸۸: ص ۱۹۶).

شکل دیگر فریبکاری رسانه، با توجه به چندلایگی اجتماعی و فرهنگی رسانه، بیشتر برای تخریب مردم‌سالاری است. به نظر دالگران، بازنمایی رسانه به دلیل نوعی زیبایی‌شناسی واقع‌گرایانه انجام می‌شود، اما در پس آن، مخاطب فریب می‌خورد. به اعتقاد وی، اولین رسانه فریب‌دهنده تلویزیون است و بیشترین مصرف رسانه‌ای خانواده نیز تلویزیون است؛ به همین دلیل، اعضای خانواده براساس نظریه بازنمایی، قدرت تشخیص مسائل مهم را از مسائل کم‌اهمیت ندارند (دالگران، ۱۳۸۰: ص ۲۰۳).

نظریه دیگر نقش فریبکارانه رسانه در فراغت و مصرف کاذب است. ویلن به نظریه «طبقه تن آسا» اشاره می‌کند و سخن خود را با این پرسش آغاز می‌کند: مبنای شأن، منزلت و پایگاه اجتماعی برای افراد چیست؟ او پاسخ این سؤال را به ثروت مربوط می‌داند؛ اگر کسی صاحب ثروت باشد و در تمنای منزلت اجتماعی باشد، باید ثروت خود را نمایش دهد. نمایش ثروت برای توجه عموم است و به دو شیوه فراغت کاذب و مصرف کاذب انجام می‌شود (Nelson, 2007: p41).

از نظر ویلن، رسانه‌ها با نمایش فضاهای مطلوب، تجملات و ارائه الگو برای زندگی افرادی که به دنبال نمایش ثروت خود هستند، بر نحوه فراغت و مصرف تروتمندان تأثیر می‌گذارد و رویه فراغت و مصرف کاذب از این افراد به دیگر طبقات جامعه تسری می‌یابد. نمونه‌های آن برنامه‌هایی چون «ثروتمندان به کجا سفر می‌کنند»، «گران‌ترین هدیه»، «متمولان چه می‌خورند» و «کالاهای لاکچری» و... است (مهدی‌زاده، ۱۳۹۴: ص ۱۸۴).

نمونه‌های دیگر جنبه غیراخلاقی دارند و با ریشه‌های اعتقادی ایرانی - اسلامی همخوانی ندارد. از نگاه ویلن، این عملکرد رسانه فریبکارانه است و سبک زندگی خانواده ایرانی را به شدت تغییر می‌دهد؛ به طوری که گاهی قواعد اخلاقی و الزام‌آور خانواده و اخلاق در خانواده را تهدید می‌کند. آنچه در خانواده مبنای رفتار افراد است و تمام روابط را تنظیم می‌کند، قواعد اخلاقی است؛ به عبارت دیگر، برخلاف دیگر روابط اجتماعی و

شغلی - که مبنای آن‌ها قواعد سخت حقوقی و نبودن اطمینان کامل به طرف مقابل است - در نهاد خانواده، اولویت با قواعد و هنجارهای اخلاقی و اعتماد متقابل است. آنچه سبک زندگی خانواده ایرانی - اسلامی را متمایز می‌کند، حکومت اخلاق بر خانواده است که آموزه‌های اسلامی نیز بر آن تأکید دارند. گاهی رسانه طی عملکرد فریبکارانه خود که با اهداف اقتصادی انجام می‌شود، این قاعده را بر هم می‌زند. در واقع، اسلام نه تنها در حوزه مسائل خانواده که درباره همه مسائل زندگی بشر، اخلاق را مقدم می‌داند. پیامبر ﷺ فرمود: «به راستی من مبعوث شدم تا شرافت‌های اخلاقی را کامل و تمام کنم» (عاملی، ۱۳۹۶: ص ۱۴۷).

بومن درباره نظریه «سندروم مصرف» سخن گفته است. به نظر وی، رسانه ابتدا مرز میان نیازهای کاذب و ضروری را بر هم می‌زند، بعد، میل را جایگزین آن می‌کنند و سپس، با استفاده از تفکر انتزاعی مخاطب «آرزوسازی» می‌کند و بر همین اساس، زمینه‌های فریب او را فراهم می‌کند. بدین ترتیب، در این فضا نمی‌توان انتظار داشت سلیقه‌ها ثابت بماند و سبک‌های زندگی با سلايق و سرمایه‌های فرهنگی افراد منطبق باشد. به گفته بومن «داشتن سلیقه ثابت و محدود کردن انتخاب‌های فردی فقط نشانه‌ای برای محرومیت و عقب‌افتادگی شمرده می‌شود و این متجدد یا عقب‌مانده بودن را رسانه معلوم می‌کند» (Rojek, 2004: p118). با این وضعیت، رسانه در فضای خانواده افراد را می‌فریبد و آنها نه بر اساس منطق، بلکه بر اساس تفکر انتزاعی خود رفتار می‌کنند.

«گیمیلین» به عملکرد رسانه و فرهنگ بدن اشاره می‌کند. به نظر وی بخش زیادی از تولیدات، خدمات و میدان‌های مصرف جامعه مدرن با میزبانی بدن شکل می‌گیرد و اساساً مصارف فرهنگی عامه‌پسند را فارغ از حوزه بدن نمی‌توان تجسم کرد. مد و نوگرایی، فرهنگ ظاهرآرایی، صنایع و خدمات مربوط به زیبایی، فناوری زیبایی (جراحی پلاستیک)، فرهنگ تناسب و تغذیه از مباحث این حوزه هستند. در این میان، حد و تناسب به منزله پدیده‌های فرهنگ جمعی اهمیت زیادی در زندگی مردم، به ویژه در فرهنگ مصرفی خانواده‌ها، دارند. گیمیلین بر این باور است که فرهنگ بدن، تعریف زیبایی، اصول



زیبایی شناختی ظاهری، مفهوم تناسب و همه خدمات مربوط به فرهنگ ظاهر آرای به طور مستقیم از رسانه‌ها منتقل می‌شوند. رسانه‌ها در این مسیر اخلاق‌گرا نیستند و همواره به مخاطب یادآوری می‌کنند که در وضعیت ظاهری فعلی مطلوب نیستی و برای زیباتر شدن و جذاب‌تر بودن باید به این شکل تغییر وضعیت بدهی و برای این تغییرات به کالاها و خدماتی که ما تبلیغ می‌کنیم، نیازمندی (ذکایی، ۱۳۸۶: ص ۵۷).

در این وضعیت، مخاطب فریب می‌خورد و کاری را انجام می‌دهد که بر اثر القای رسانه به آن وادار شده است. رسانه مخاطب را فریب می‌دهد و بعد از فریفتن او، فرهنگ، کالا و خدمات موردنظرش را به تک‌تک اعضای خانواده عرضه می‌کند. این مسئله موجب شده بسیاری از روابط خانوادگی به دلیل بروز مسائل مربوط به ظاهر افراد یا معیارهای زیبایی که بسیار تغییر کرده و تنزل یافته است، به تیرگی بگراید و پیامدهایی چون طلاق، اختلاف و خیانت پدیدار شود.

از سوی دیگر، مسائل غیراخلاقی و خارج از عرف، براساس دسته‌بندی موضوعی برنامه‌های رسانه‌ای، به اشکال متنوع ارائه می‌شود. این دسته‌بندی شامل شبکه‌های خبری، فیلم و سریال، موسیقی (نما آهنگ)، دینی و مذهبی، تبلیغات تجاری، ورزشی، کودک و نوجوان، مستند، پورنو و گفتگو است (بیچرانلو، ۱۳۸۹: ص ۴۶). رویکرد غیراخلاقی رسانه بر مبنای نظریه معرفتی خود و نمایش و کاربرد، مفهوم نمایش جنسیت است (مهدی‌زاده، ۱۳۹۴: ص ۹۳).

به نظر گافمن، شش تصویر نمایش جنسیت در آگهی‌های رسانه متداول است و رسانه‌ها در این باره ناگزیر غیراخلاقی عمل می‌کنند و معمولاً به القای یک ایدئولوژی غالب می‌پردازند (گاتانو، ۱۳۹۴: ص ۱۱۱). اندازه نسبی (معمولاً مردان از نظر قد، بلندتر از زنان هستند)، لمس زنانه، رتبه‌بندی نقش (مردان در نقش‌های مدیریتی و زنان در نقش‌های تحت نظارت)، خانواده، آئینی شدن فرودستی و فرمانبری (تبعیت زنان از مردان) و پنهان‌کاری عاطفی مردان درباره زنان است (گیدنز، ۱۳۸۶: ص ۳۲۱)؛ برای مثال، گافمن درباره مسائل خانواده و نمایش مفاهیم جهت‌دهنده می‌گوید: «در آگهی رسانه‌ای، زنان



بیشتر در موقعیت‌های خانوادگی و مردان در موقعیت‌های بیرون از خانه نشان داده می‌شوند». همچنین، گافمن دریافت که روابط خاصی میان کودکان و والدینی که هم‌جنس آن‌ها هستند، وجود دارد. در تبلیغات، مردان یا در خانه حضور ندارند یا از خانواده دور هستند. در تصاویر رسانه‌ایی نقش مردان، نظارت و حمایت است و خانه به‌طور سنتی یک حوزه زنانه تلقی می‌شود. گافمن، عملکرد رسانه را درباره اخلاق و حرفه‌ایی گرایبی نقد کرد و به این نتیجه رسید که در تبلیغات تصویری، زنان بیشتر از مردان درگیر موقعیت‌نمایی می‌شوند که آن‌ها را از نظر روان‌شناختی از موقعیت‌های اجتماعی حذف می‌کند. وی درگیری و پنهان‌کاری عاطفی و وابستگی مادی به دیگران را از نشانه‌های عقب‌نشینی و حذف برمی‌شمارد که به‌صورت ازدست‌دادن اختیار احساسات و گریستن، بی‌دلیل خندیدن، پنهان کردن چهره در پشت دست هنگام ترس، کم‌رویی، دستپاچگی و اضطراب در رفتار زنان ظاهر می‌شود (لمبو، ۱۳۸۸: ص ۱۹).

از نظر «والتر لیپمن»، ساخت تفکر قالبی در کودکان (Casey, 2002)، اسطوره‌سازی و طبیعی‌سازی به‌طور هم‌زمان (گیویان و سروری زرگر، ۱۳۸۸: ص ۳۸) و تغییر مفاهیم و کلیشه‌های جنسیتی در کودکان (تقی‌پور و معینی، ۱۳۹۲: ص ۸۴) از مهم‌ترین آثار فریبکاری رسانه در میان کودکان است.





جدول (۳): مطالعه کیفی آثار فریبکاری رسانه بر مبنای نظریه‌های علمی	
بوردیو	تأثیر رسانه بر شکل دهی به سرمایه نمادین مخاطبان
	بهره‌برداری از چهره ژانوسی رسانه (دو چهره‌ای بودن)
	تأثیر رسانه بر مفهوم مشروعیت و اعتماد در خانواده
	تأثیر رسانه بر سبک زندگی مخاطب (مبتنی بر سود اقتصادی صاحبان قدرت)
دالگران	بازنمایی واقعیت از طریق رسانه
	بهره‌برداری رسانه از مفاهیم زیباشناسانه
	عدم امکان نظارت بر مصرف رسانه‌ای در خانواده
وبلن	مفهوم مشروعیت دادن به طبقه تن‌آسای جامعه
	تأثیر هدفمند بر نحوه استفاده از اوقات فراغت در خانواده
	شکل دهی فرهنگ مصرف کاذب در خانواده
بومن	برهم زدن مرز میان نیازهای کاذب و ضروری
	شکل دهی به سندروم مصرف (آرزو به جای ضرورت)
گیمیلین	عملکرد رسانه برای تغییر فرهنگ بدن
	گسترش مدهای نامتعارف و غیر اخلاقی
گافمن	بهره‌برداری و استفاده از جنسیت در تصاویر
	القای ایدئولوژی مسلط کلیشه جنسیتی
لیپمن	شکل دهی به تفکر قالبی در کودکان
	جانشینی اسطوره‌های بی هویت به جای خانواده

در این مقاله، بحث و نتیجه‌گیری کلی در قالب پاسخ به سؤال سوم پژوهش انجام خواهد شد؛ سؤال سوم پژوهش به ارائه راهکارهای برون‌رفت از چالش فریبکاری رسانه اشاره دارد. این راهکارها موردی بیان می‌شوند.

آموزش مدارس به خانواده‌ها و فرزندان از یک سو، برای ارتقاء آگاهی و ایمن‌سازی اعضای خانواده و از سوی دیگر، برای تقویت سازمان‌های رسمی بین‌المللی و رسانه‌ای،

مؤسسات علمی، انجمن‌های مردم‌نهاد و بنگاه‌های رسانه‌ای ضرورت دارد. اعضای خانواده برای برون‌رفت از مسئله فریبکاری یا غیراخلاقی بودن پیام‌ها و عملکرد رسانه باید از حالت «تک‌رسانه‌ای» خارج و «چندرسانه‌ای» شوند؛ برای مثال، هر عضو خانواده، روزانه، از رادیو، تلویزیون، مطبوعات، کتاب و اینترنت یا شبکه‌های اجتماعی استفاده کند یا خانواده‌ها، در طی هفته، افزون بر رسانه‌های یادشده از سینما، تئاتر، مجلات هفتگی و ماهانه نیز به‌طور برنامه‌ریزی‌شده بهره‌مند شوند و با این کار، خانواده را به استفاده جمعی از رسانه تشویق کنند.

یکی از راه‌های برون‌رفت از مسئله فریبکاری رسانه، افزایش سواد رسانه‌ای خانواده است. این رویکرد به دنبال آن نیست که واکنش‌های عینی (ابژکتیوها) را جایگزین واکنش‌های ذهنی (سوپرکتیوها) کند یا لذایذ حاصل از رسانه‌ها را با تحلیل عقلانی خنثی سازد، بلکه برعکس، در پی رشد و توسعه سبکی بازاندیشانه از آموزه‌های رسانه است؛ به این معنی که مخاطبان بتوانند هم در جایگاه خوانندگان و هم در جایگاه نویسندگان متون رسانه‌ای، فعالیت خویش را منعکس و بازیگران و عوامل پشت پرده اجتماعی و اقتصادی را درک کنند. یعنی تحلیل انتقادی به‌جای آنکه اسبابی باشد برای رسیدن به موضعی پذیرفته‌شده، در اینجا به‌مثابه فرایند گفتگو (دیالوگ) است. تحقق هدف آموزش سواد رسانه‌ای در این بعد، بیشتر به توانایی نقادی مخاطبان وابسته است. آموزش‌های مربوط به سواد رسانه‌ای باید به‌طور جداگانه و با توجه به نقش فرد در خانواده (مادر، پدر، فرزندان، مادر بزرگ، پدر بزرگ و نوه) ارائه شود.

رسانه‌ها موجب شکل‌گیری گونه جدیدی از خانواده با عنوان «خانواده شبکه‌ای» (Network family) شده‌اند. پدید آمدن این شکل از خانواده آسیب‌ها و فرصت‌هایی به همراه دارد. البته خانواده باید اصول مشترک و پایدار خود را در فضای مجازی حفظ کند و حضور اعضای خانواده در این فضا و بهره‌مندی از رسانه باعث تحکیم روابط آن‌ها شود، نه اینکه خللی در روابط ایجاد کند.

از نظر گرگن (۱۹۹۹م)، رسانه‌ها می‌توانند خانواده را به «خانواده اشباع‌شده» (Saturated family) تبدیل کنند. خانواده اشباع‌شده، خانواده‌ای است که اعضای آن بسیار گرفتار و



مشغول هستند. این خانواده‌ها در معرض انواع مختلفی از «ارزش‌ها، گرایش‌ها، نظر‌ها، سبک‌های زندگی و شخصیت‌ها» قرار دارند و اعضای آن در روابط اجتماعی متعددی به ایفای نقش می‌پردازند. فناوری‌هایی مانند ماشین، تلفن، تلویزیون و رسانه زمینه‌ساز این اشباع هستند. این اشباع موجب تغییرات فرهنگی در خانواده می‌شود و معمولاً خانواده را دچار بحران فرهنگی می‌کند. راهکار برون‌رفت از این بحران، مدیریت نحوه و میزان ورود اطلاعات و پیام‌ها به خانواده است.

در خانواده ایرانی رعایت اصول اخلاقی و انسانی مانند تربیت و پرورش روحی و جسمی فرزندان، تقویت پیوندهای خانوادگی، ایفای نقش آموزشی خانواده، انتقال میراث فرهنگی، محوریت اخلاق در روابط خانوادگی، احترام متقابل، تقویت پیوندهای عاطفی و در نظر گرفتن صلاح خانواده از جمله موارد مؤثر در تحکیم بنیان خانواده و حفاظت از آن در برابر فریبکاری رسانه است. اعضای خانواده باید درباره حضور فناوری در فضای درونی زندگی خانوادگی خود اطلاعات کافی داشته باشند. همچنین، اطلاع از سه سطح (فضای فیزیکی، فضای اجتماعی و فضای فناورانه) براساس تعریف «ونکاتش» (۲۰۱۵م)، راهکار مؤثری برای برون‌رفت از مسائل رسانه و فناوری است.

در جهان امروز و از جمله کشور ایران، به دلیل «گسترش و تنوع رسانه و فناوری‌های ارتباطی از صنعت چاپ تا رادیو، تلویزیون، ماهواره و اینترنت»، بازنمایی خانواده بیش از هر مرجع و منبع دیگری برای شناخت مسائل خانواده اهمیت دارد. دو گونه بازنمایی مطرح است: یکی، بازنمایی رسانه از مسائل و دیگری، بازنمایی مفهوم خانواده در رسانه است. بدان دلیل که بخش عمده‌ای از فریبکاری رسانه با فرایند بازنمایی انجام می‌شود، آگاهی از شیوه‌های بازنمایی برای همه اعضای خانواده ضرورت دارد.

یک راهکار برون‌رفت از بحران فریبکاری رسانه، ارتقاء آگاهی مخاطب است. برای آنکه سطح آگاهی مخاطبان ارتقا یابد و بتواند پیام‌ها را به درستی انتخاب کنند باید همواره از خود پرسند: چگونه از این خبر مطلع شدم؟ چگونه بفهمم که خبر درست است؟ منبع این خبر کجاست؟ چه کسی این خبر را منتشر کرده است؟ انگیزه منتشرکننده خبر چیست؟



والدین هنگام انتخاب محتوای رسانه باید به این نکته توجه داشته باشند که محتوای گزینش شده با ارکان و اصول اخلاق در خانواده منافات نداشته باشد؛ نهاد خانواده به منزله هسته تشکیل دهنده جامعه، نقش مهمی در سلامت و سعادت جامعه دارد، به همین دلیل، ارکان این نهاد و روابط میان اعضای آن باید به گونه‌ای ساماندهی شود که خانواده را به اهداف عالی خود برساند و در نهایت، سعادت جامعه را تضمین کند. بنابراین، تعریف والدین از اخلاق در خانواده اهمیت دارد؛ برای مثال، محتوای رسانه با ارزش‌های خانواده از جمله احترام متقابل، احسان به یکدیگر، گذشت یا صبر دربارهٔ یکدیگر و دیگر موارد ارزشی در تعارض نباشد.

آموزش‌های مربوط به سواد رسانه باید به‌طور جداگانه و با در نظر گرفتن نقش فرد در خانواده (مادر، پدر، فرزند، مادر بزرگ، پدر بزرگ و نوه) انجام شود. همچنین، برای استفاده مناسب اعضای خانواده از رسانه، شناخت و درک تفاوت‌های تک‌حسی و همه‌حسی ضروری است. ارتقاء آگاهی خانواده دربارهٔ مواردی همچون سواد عملیاتی، فرهنگی، اطلاعاتی، دیجیتال، الکترونیکی، رایانه‌ای و مجازی اهمیت دارد.



کتابنامه

۱. اسپنس، ادوارد. اچ و دیگران (۱۳۹۳)، فساد در رسانه‌ها، ترجمه حبیب‌الله معظمی، تهران: سروش.
۲. بیچرانلو، عبدالله (۱۳۸۹)، جنگ نرم رسانه‌ای: مطالعه موردی تحلیل فعالیت شبکه ماهواره‌های بی‌بی‌سی فارسی، تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه.
۳. پستمن، نیل (۱۳۹۴)، زندگی در عیش، مردن در خوشی، ترجمه صادق طباطبایی، چ پنجم، تهران: اطلاعات.
۴. تافلر، آلون (۲۰۰۹م)، موج سوم، تهران: خوارزمی.
۵. تائبی، حمیدرضا (۱۳۹۶)، «مردم به این چهار دلیل اخبار جعلی را باور می‌کنند»، بازیابی: ۱۳۹۶/۸/۲۶، دسترسی در: www.shabakeh-mag.com/are-network/7300
۶. تقی‌پور، فائزه و آسیه معینی (۱۳۹۲)، تحلیل محتوای پیام‌های فرهنگی انیمیشن باب اسفنجی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان).
۷. جاودانی مقدم، مهدی (۱۳۹۰)، «از واقعیت تا ابرواقعیت: نقش رسانه‌های غربی در بازنمایی بیداری اسلامی در خاورمیانه»، فصلنامه رسانه، سال ۲۲، ش ۳ و ۴ (پیاپی ۸۵)، ص ۷۷-۸۹
۸. جعفری‌نژاد، سیدابوالفضل (۱۳۸۵)، «بررسی برخی از حیطه‌های اخلاق حرفه‌ای و رسانه»، فصلنامه رسانه، سال ۱۷، ش ۲ (پیاپی ۶۶)، ص ۱۲-۳۱.
۹. دالگران، پیتیر (۱۳۸۰)، تلویزیون و گستره عمومی، ترجمه مهدی شفقتی، تهران: سروش.
۱۰. ذکایی، محمدسعید (۱۳۹۴)، «رسانه و سبک زندگی»، فصلنامه رسانه، سال ۲۳، ش ۳ (پیاپی ۸۸)، ص ۵۷-۸۴.
۱۱. ساروخانی، باقر (۱۳۸۹)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، چ سوم، تهران: دیدار.
۱۲. سلطانی‌فر، محمد و شهناز هاشمی (۱۳۸۳)، پوشش‌های خبری، تهران: سیمای شرق.



۱۳. عاملی، سعیدرضا (۱۳۹۶)، *خانوادهٔ مسلمان و فضای مجازی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. گاتانو، گلوریا (۱۳۹۴)، *فرزندپروری در عصر رسانه*، ترجمه محمدرضا رستمی و فروغ ادریسی، تهران: همشهری.
۱۵. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نی.
۱۶. گیویان، عبدالله و محمد سروری زرگر (۱۳۸۸)، «بازنمایی ایران در سینمای هالیوود»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، دوره ۲، ش ۸، ص ۳۸-۶۹.
۱۷. لمبو، رون (۱۳۸۸)، *تأملی در تلویزیون*، ترجمه حسین پورقاسمیان، تهران: دانشکده صداوسیما.
۱۸. ماه‌پیشانیان، مهسا (۱۳۸۸)، «امنیت نرم و چهرهٔ ژانوسی رسانه‌ها»، *فصلنامه رسانه*، سال ۲۰، ش ۲ (پیاپی ۷۸)، ص ۱۹۶-۲۱۲.
۱۹. معظمی، حبیب‌الله (۱۳۹۳)، *برابری و آزادی ارتباطی*، تهران: سروش.
۲۰. مهدی‌زاده، مهدی (۱۳۹۴)، *نظریه‌های ارتباطات: دیدگاه‌های رایج و مطالعات انتقادی*، تهران: همشهری.
۲۱. میرفخرایی، تژا (۱۳۸۵)، *مفاهیم نظری و عملی خبر تلویزیونی*، تهران: سروش.
۲۲. نیک‌نشان، شقایق، رضاعلی نوروزی و احمدرضا نصراصفهان‌نی (۱۳۸۹)، «تحلیلی بر رویکردهای روایی در پژوهش کیفی»، *فصلنامه علمی پژوهش‌های روان‌شناسی علوم انسانی*، سال ۱۶، ش ۶۲، ص ۹۶-۱۲۴.
23. Association for Media Literacy (2017), "Fake News Triangle", Acceptable: (<http://www.aml.ca/fake-news-triangle/>), 27 February 2017.
24. Baran & Davis (2002), *Mass Communication Theory*, Belmont: Wadsworth.
25. Buller, D., Strzyzewski, K., et al. (2014), "Interpersonal Deception II. The inferiority of conversational participants as deception detectors". *Communication Monographs*, 58, p 25-40.





26. Guerrero, L. Anderson, P. Afifi, W. (2007), *Close Encounters: Communication in Relationships* (2nd Ed.), Los Angeles: Sage Publications.
27. Griffith, Jeremy (2011), *The Book of Real Answers to Everything! - Why do people lie?*, ISBN 978-1-74129-007-3.
28. Giordano, G., & Furner, C. P. (2015), "Individual determinants of media choice for deception", *Journal of Information Technology Management*, 20(2), p 38-49.
29. Kahai, S. S., & Cooper, R. B. (2009), "Exploring the core concepts of media richness theory: The impact of cue multiplicity and feedback immediacy on decision quality", *Journal of Management Information Systems*, 20(1), p79-94.
30. Casey, N (2002), *Television studies: The key concepts*, London & New York: Routledge.
31. Ellwell, K. Sage (2013), *The transmediated self: Life between the digital and the analog convergence*, sage press. Doll: 10, 1177.
32. Kallner, D and Durham, M (2014), *Adventures in media and cultural studies*, key works, Blackwell publications.
33. Lee, M (2013), *Consumer Culture reborn: The cultural politics of Consumption*, Routledge publications.
34. Merrin, W (2013), *Baudrillard and the Media: A critical introduction*, Cambridge.
35. Modleski, T (2010), *Loving with a Vengeance: Mass Produced Fantasies for women*, routledge publications.
36. Nelson, JL (2007), *The sociology of consumer behavior*, in C.D. Bryant and L. Peck (eds) *21 century sociology*, Vol.1, London: sage.

37. Rojeck, C (2004), "The consumerist syndrome in contemporary society: an interview with Zygmunt Bauman", *journal of consumer culture*, Vol 4:31, p118-131.

38. Sherif Trask, B. (2016), *Globalization and Families*, USA, University of Delaware.

39. Saunders, L (2016), *Information literacy as a student learning outcome: As viewed from the perspective of institutional accreditation*, Faculty of the Simmons College Graduate School of Library and Information Science.

«چرا من باید اخلاقی باشم؟»

صالح قربانیان*

چکیده

تاریخ فلسفه اخلاق از دیرباز شاهد تلاش فیلسوفان برای تولید و ارائه دلایل مختلف برای «اخلاقی بودن» بوده است. سؤال «چرا باید اخلاقی بود؟»، در جهت رسیدن به پاسخ‌های قانع‌کننده، برای قبول کردن و همچنین زندگی کردن بر اساس نظام اخلاقی خاص استوار است. ولی سؤالی که ما در پی پاسخ به آن هستیم این است که «چرا من باید اخلاقی باشم؟».

در سؤال اولی پاسخ‌ها و دلایل به دنبال توجیه نظام اخلاقی هستند، ولی در دومی با قبول فایده‌مند بودن نظام اخلاقی، حیطه خاصی را به چالش می‌کشاند و آن اینکه آیا لازم است که فرد همیشه رفتار اخلاقی داشته باشد؟ این مقاله در روش گردآوری مطالب، از روش کتابخانه‌ای و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش آن تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی است.

در ابتدا با بررسی جواب‌های ارائه شده به یک دسته‌بندی از جواب‌ها بسنده کرده و در ادامه به بخشی از چالش‌های پیش روی این جواب‌ها پرداخته‌ایم و به این نتیجه دست یافته‌ایم که یک نوع دلیل خاص به تنهایی برای اخلاقی بودن کافی نیست و دلیل

* دانشجوی دکترا دانشگاه معارف اسلامی.



محکم و قوی که هم ایجاد انگیزه کند و هم از قوت کافی برخوردار باشد، یک دلیل چندوجهی است که از کنار هم قرار گرفتن چندین نوع ادله مختلف و از ترکیب شدن آنها به دست می آید.

واژه‌گان کلیدی

اخلاق، رفتار اخلاقی، نفع شخصی، عقلانیت منصفانه، فضیلت گرایی.

مقدمه

آیا شما فردی هستید که تنها به منافع خودتان می‌اندیشید؟ و فقط به دنبال فراهم کردن یک زندگی خوب به همراه آسایش برای شخص خود هستید؟ و اگر این گونه نیست، آیا حاضر هستید که از برخی منافع شخصی‌تان به خاطر چیزهای دیگر، چشم‌پوشی کنید؟ توجیه اینکه یک شخص باید رفتار اخلاقی داشته باشد، کار بسیار شگفتی است. در طول تاریخ فلسفه اخلاق، توجیحات بسیاری ذکر شده است، ولی هنوز هم جای بحث باقی است؛ بنابراین هنوز هم این سؤال اساسی که «چرا من باید اخلاقی باشم؟» نیاز به پاسخ‌های رضایت‌بخش دیگری دارد.

از آنجایی که این سؤال، اعمال اخلاقی ما را هدف می‌گیرد، بنابراین ارائه یک دلیل قانع‌کننده برای هرکسی که بر اساس اخلاق رفتار می‌کند را جدی تلقی می‌نماید. اگر ما هیچ دلیل روشنی برای اخلاقی عمل کردن نداشته باشیم، اصول اخلاقی بر رفتارهای ما تأثیری نخواهند داشت؛ بنابراین قبل از به کار بستن چارچوب‌های اخلاقی، باید دلایل کافی برای اینکه چرا باید از این چارچوب‌های اخلاقی استفاده کرد را ارائه دهیم.

وقتی که ما این سؤال را مطرح می‌کنیم شاید عجیب و غریب به نظر آید. شاید به نظر برسد که حتی پرسیدن خود این سؤال که «چرا من باید اخلاقی باشم؟»، خودش یک نوع بی‌اخلاقی است. در صورتی که این گونه نیست و پرسیدن این سؤال و توجه جدی داشتن به آن فواید زیادی را به همراه خواهد داشت. عمده‌ترین ثمره این است؛ به ما می‌آموزد که کورکورانه و بدون هیچ دلیل و هدف و مقصدی، هیچ کاری را انجام ندهیم. این سؤال به



ما می آموزد، رفتاری پسندیده است که دارای پشتوانه‌های استدلالی قوی و در جهت رسیدن به کاری نیکو صورت گرفته باشد.

همان‌طور که از توضیحات بالا مشخص شد، سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم؟» تفاوت‌هایی با سؤال «چرا باید اخلاقی بود؟» دارد. تفاوت اصلی که می‌توان ذکر کرد، مربوط به دامنه‌ی سؤال‌ها است. سؤال دومی دامنه‌اش گسترده‌تر از سؤال اولی است و به‌نوعی هم می‌توان گفت که پیشینی‌تر از سؤال اولی است؛ چون که سؤال دوم مربوط به توجیه اصل خود نظام اخلاقی است، بدین معنا که چرا نهادی مثل اخلاق باید در بین مردم حاکم باشد و چرا انسان‌ها باید قائل به یک نظام اخلاقی باشند و اینکه آیا بدون اخلاق، زندگی اجتماعی با مشکل و معضلاتی روبه‌رو خواهد شد؟

امروزه تا حدود زیادی همگان اذعان دارند و پذیرفته‌اند که زندگی اجتماعی بدون پشتوانه‌ی اخلاق به هرج و مرج کشیده خواهد شد، بنابراین توجیه اصل نیاز بشر به یک نظام اخلاقی، در نزد افکار عمومی بسیار قابل قبول‌تر می‌نماید.

اما سؤال اول دامنه‌اش مربوط به خود فرد است و کاری به اصل مطلوبیت اخلاق برای جامعه ندارد و حتی ممکن است که این مطلوبیت را پذیرفته باشد؛ ولی سؤالش این است: درست است که وجود اخلاق برای یک جامعه ضروری است و فواید کثیری را عاید آن جامعه می‌کند، ولی از کجا معلوم که پایبند بودن به اخلاق برای من هم خوب و فایده‌مند باشد. چرا من در روابط فردی که اصل نظام اجتماعی انسان‌های دیگر را به خطر نمی‌اندازد یا اصلاً آنها را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد؛ باید ملتزم به اخلاق باشم و حال آنکه از راههای غیر اخلاقی، اهداف من به مراتب راحت‌تر و بهتر تأمین می‌شود؟

بنابراین ما در سؤال اولی بیشتر به دنبال یافتن توجیحات و دلایل قانع‌کننده، برای رفتارهای اخلاقی هستیم و می‌خواهیم ثابت کنیم که رفتار اخلاقی داشتن در همه حال به نفع خود شخص و سایر انسان‌های یک جامعه است. در نتیجه بهتر است قبل از وارد شدن به جواب‌ها و استدلال‌هایی که در پاسخ به سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم؟» داده شده، بحث مختصری در مورد رفتار و عمل اخلاقی داشته باشیم و ببینیم که چه وقت یک عمل



و رفتار، عنوان و برجسب اخلاقی بودن به خود می‌گیرد و اینکه اساساً رفتاری اخلاقی به چه معنا است.

رفتار اخلاقی

چه زمانی می‌توان گفت که عملی، اخلاقی به حساب می‌آید؟ هدف از این سؤال مقایسه رفتارهای اخلاقی با رفتارهای معمولی و غیر اخلاقی است، تا به شناخت بهتری از رفتارهای اخلاقی برسیم. بیشتر رفتارهای ما معمولاً بر اساس اخلاق نیست و غالباً وابسته به زمینه‌های قراردادی و موقعیت‌های مختلف است که یک فعل خاص را از ما می‌طلبد. البته این قراردادها هم معمولاً ناشی از آداب و رسوم هستند که امروزه به آن‌ها نام اخلاقیات اطلاق نمی‌شود و مجزای از اخلاق دیده می‌شوند. اگر چنین قراردادهایی نبودند ما شاهد هرج و مرج‌های شدید اجتماعی بودیم و در نتیجه جامعه و همبستگی اجتماعی از بین می‌رفت.

رفتار اخلاقی باید به رفتاری اطلاق شود که متعلق به خود شخص باشد؛ به عبارت دیگر از اراده‌ی فردی ناشی شده باشد (اسکالن، ۲۰۱۰، ص ۶۰۳). از این رو رفتارهای مکانیکی هیچ‌گونه محتوای اخلاقی نخواهند داشت؛ بنابراین رفتاری را که در آن، فرد به هیچ‌وجه از هوش و قدرت تفکر خودش استفاده‌ای نمی‌کند را نمی‌توان عملی اخلاقی نامید. باید توجه داشت که تنها از روی ظاهر خوب یک کار، نمی‌توان حکم به اخلاقی بودن آن داد؛ بلکه قصد فاعل و عامل آن کار هم در اخلاقی بودن آن دخیل است. فرض کنید که عین یک کار از دو نفر صادر می‌شود، ولی ممکن است یکی اخلاقی باشد و دیگری غیر اخلاقی. به عنوان مثال دو نفر به فقیری کمک می‌کنند؛ اولی برای رضای خدا و انجام وظیفه این کار را می‌دهد، ولی دومی جهت ریا. پس افعال اخلاقی با توجه به نیت افراد هم، مورد سنجش قرار می‌گیرند. البته برخی‌ها فقط صرف نیت خوب داشتن را کافی ندانسته‌اند و گفته‌اند که نتیجه هم مهم است.

از طرف دیگر؛ افراد مختلف هر کدام به تنهایی، تصور و فهم‌های متفاوتی از اینکه یک رفتار اخلاقی چه چیزی می‌تواند باشد، دارند؛ بنابراین این‌گونه نیست که تمامی افراد



منطقی، در تمامی حالات اخلاقی، عمل اخلاقی یکسانی داشته باشند؛ بلکه هر فردی برای انجام فعل اخلاقی، دلائل مختص به خودش را دارد و علتش هم این است که هیچ کس نمی‌خواهد، دیگران او را به بی‌منطقی و عمل بدون دلیل متهم کنند. ولی در بحث ما که به دنبال ارائه توجیه و دلیل مناسبی برای اخلاقی رفتار کردن هستیم، فهم معنای اخلاقی بودن، یک پیش‌نیاز به حساب می‌آید؛ بنابراین سعی می‌کنیم اشاره‌ای کوتاه به تعریف‌ها و تحلیل‌هایی که از اخلاقی بودن ارائه شده است، داشته باشیم.

اخلاقی بودن؛ یعنی پیروی کردن از یک سری قواعد و اصول که ناظر بر یک رفتار و عمل هستند. این قواعد و اصول اخلاقی ممکن است اصول و قواعدی باشند که به وسیله دیگران بیان شده‌اند؛ یا پیروی کردن از قواعد اخلاقی بیان شده از جانب خدا باشد؛ (نظریه امر الهی^۱) و یا اینکه پیروی کردن از قواعد اخلاقی خود شخص باشد، یعنی قواعدی که خود فرد، درستی این قواعد را قبول کرده است؛ و سایر موارد.

بنابراین یک فرد سودگرا، اخلاقی بودن را در یک سری از افعال جستجو می‌کند که شاید یک فرد وظیفه‌گرا آن افعال را اخلاقی نمی‌داند. به نظر می‌رسد نظریه ارزش هر فرد و مکتبی، در بیان معنای اخلاقی بودن افعال، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند؛ اما فارغ از همه تفاوت‌هایی که از این امر ناشی می‌شود، اینگونه می‌توان گفت که منظور از رفتار اخلاقی؛ «به انجام رساندن کار درست» می‌باشد. ولی همان‌طور که گذشت فیلسوفان درباره اینکه چه عمل و رفتاری درست است و یا اینکه چه چیزی باعث راستی و درستی یک عمل و رفتار می‌شود، دیدگاه‌های متفاوتی دارند.

نظریات اخلاقی ذهن‌گرایانه^۲ دلیل درستی یک عمل را در باور افراد می‌بینند. این دیدگاه پایه و اساس درستی رفتارهای اخلاقی را در باورها و اعتقادات شخصی، جستجو می‌کند (راجلز، ۲۰۰۳، ص: ۳۲)؛ اما دیدگاه‌هایی که به عینیت اخلاقی^۳ گرایش دارند، قبول ندارند که صرف باور داشتن افراد به درستی رفتار و عملی، علت درستی آن عمل و رفتار هم باشد؛ بلکه درستی یک رفتار، نیاز به یک سری دلایل بیرونی دارد. البته برای اینکه به



1.Divine Command Theory
2.Ethical subjectivism
3.Ethical objectivism

درک صحیحی از درستی یک فعل برسیم، باید تلاش کنیم تا بفهمیم، معیارهایی که در نظریات اخلاقی برای سنجش درستی یک فعل مطرح می‌شوند، از کجا نشئت می‌گیرند. به عبارت دیگر قواعد اخلاقی از کجا آمده‌اند؟ احساسی که مردم نسبت به درستی و نادرستی یک فعل دارند، از کجا نشئت گرفته است؟ همه‌ی این سؤالات، به ما کمک خواهند کرد تا به درک درستی از یک فعل اخلاقی برسیم.

بنابراین فارغ از دلایل تمامی مکاتب، برای تبیین اخلاقی بودن یک فعل؛ فعل اخلاقی را می‌توان «انجام درست‌ترین کار» معنا کرد. پس در اخلاقی بودن و انجام عمل اخلاقی، همه به دنبال انجام درست‌ترین کارها می‌باشند. حال برگردیم به سؤال اصلی خودمان که «چرا من باید اخلاقی باشم؟».

تحلیل و بررسی

برای اولین بار تراسیماخوس و سقراط بودند که باهم بحث کردند چرا انسانها باید اخلاقی عمل کنند. برهان اصلی تراسیماخوس این بود که افراد باید ناعادلانه عمل کنند، چون وقتی فردی ناعادلانه عمل می‌کند، منافعش بیشتر تأمین می‌شود. سقراط به چندین صورت به او جواب داده است، اما اصلی‌ترین جواب او، با توجه به استدلال رفاه‌نهایی (سعادت کلی) هر فرد می‌باشد. از نظر سقراط، عدالت شکلی از هماهنگی روانی میان قوای سه‌گانه انسان می‌باشد (شهوت، غضب و عقل). بخش عقلانی، کار کنترل این دو قوه را برعهده دارد؛ بنابراین عدالت هر فرد، ناشی از حاکمیت عقل بر سایر قوا می‌باشد و هر وقت یکی از این قوا (به عنوان مثال شهوت) بر انسان غالب شود، آدمی از حالت عدالت خارج می‌شود (افلاطون، ۲۰۰۹، ص: ۴۴۲a-b). سقراط همچنین در جواب گلاوکن نشان می‌دهد که چگونه عدالت به خودی خود و فی حد ذاته و جدای از هرگونه مزیتی، ممکن است خوب باشد.

و اما افلاطون اعتقاد دارد که عادل بودن، یک نوع منفعت برای خود شخص می‌باشد (همان، ۴۴۴b). به عبارت دیگر افلاطون باور دارد که ما باید اخلاقی باشیم، چرا که با اخلاقی بودن، به منافع خودمان خدمت می‌کنیم و این کار باعث تأمین منافع ما می‌گردد.



البته اگر منافع شخصی، در قیاس با ثروت و قدرت و... سنجیده شود، هیچ تضمینی برای اخلاق وجود نخواهد داشت. چون مسلماً اخلاق به اندازه قدرت و ثروت و... نمی-تواند به منافع شخصی افراد خدمت کند. بنابراین قدرت و ثروت از اموری هستند که مردم به جد خواهان آنها هستند؛ اما افلاطون می گوید؛ منافع واقعی ما توسط آنچه می خواهیم تأمین نمی شود، چراکه ما انسانها غالباً به دنبال چیزهایی که مهم هستند، نمی رویم (شافر، ۲۰۱۲، ص: ۱۲۹).

فیلسوفان اخلاق معاصر را هم می توان به دودسته کلی تقسیم کرد: کسانی که قائل هستند رفتارهای اخلاقی دلیل پذیراند، و به عبارت دیگر انجام رفتار و عمل اخلاقی، متکی و نیازمند به دلیل هست؛ به عنوان مثال کریستین کورس گور^۱، دیوید برینک^۲ و غیره.

در مقابل این دسته، عده ای از فیلسوفان که تعدادشان بسیار محدود است و تعبیرها و تحلیل های خاصی از دلیل پذیری رفتارهای اخلاقی دارند و به نوعی می شود گفت که برای دلیل پذیر نبودن رفتارهای اخلاقی استدلال می کنند. فیلیپا فوت^۳ یکی از این فیلسوفان می باشد. او ادعا می کند، دلایلی که ما برای انجام هر کاری به آنها تمسک می کنیم، از دو منبع به دست می آید:

الف) دلایلی که ریشه در خواسته های^۴ ما دارند و شامل؛ آرزوها و امیال می باشند. ب) دلایلی که دخیل در منافع شخصی^۵ ما هستند.

این گونه نیست که همه خواسته های ما در حقیقت به تأمین منافع ما کمک کنند، ما خیلی چیزها را می خواهیم که بعد از رسیدن به آنها متوجه می شویم که برای ما خوب نبودند؛ بلکه در واقع بد هم هستند (همان، ص: ۱۳۸-۱۴۳). بعضی وقتها دلایلی داریم که باید برخی کارها را انجام دهیم، برای اینکه خیال می کنیم به اهداف ما خدمت می کنند و حال آنکه اخلاقی بودن، همواره به غایات و اهداف ما کمک نمی کند. به همین خاطر است که ما همیشه دلیل بر اخلاقی بودن نداریم؛ و به طور خاص، زمانی برای اخلاقی بودن،



1.Christine M. Korsgaard
2.David O. Brink
3.Philippa Foot
4.desire
5.our self-interest

دلیل نخواهیم داشت که اخلاقی بودن، نتواند ما را در رسیدن به چیزهایی که منافع شخصی ما در آن است، یاری کند.

بنابراین فلیپا فوت فکر می‌کند که همیشه دلیل خوب و بسنده‌ای، برای جواب دادن به این سؤال که «چرا من باید اخلاقی باشم؟»، وجود ندارد. این امر درست مثل جاهایی است که از یک قانون و مقررات و یا آداب و رسوم پیروی می‌کنیم و همیشه در زندگی به آن‌ها ملتزم می‌باشیم، فارغ از اینکه این موارد به اهداف ما کمک می‌کنند یا نه. پس اگر آداب و رسوم چیزی برای ما نداشته و در برآورده شدن خواسته‌های ما هیچ نقشی نداشته باشند، در نتیجه چگونه ممکن است که ما دلیلی برای اطاعت کردن از آن‌ها داشته باشیم؟ البته دیوید برینک این نظریه فلیپا فوت را در مقاله‌ای با عنوان «پازلی درباره قدرت عقلانی اخلاق»^۱ تحلیل و نقد کرده است. او با توجه به دیدگاه فلیپا، قدرت عقلانی اخلاق را در قالب چهار ادعا مطرح می‌کند و به نقد تک‌تک این ادعاها می‌پردازد (همان، ص: ۱۴۴-۱۵۸).

فیلسوفان معاصر تلاش کرده‌اند تا به شک گرایان اخلاقی به گونه‌ای دیگر جواب دهند. دیوید گوتیه^۲ اخلاق را به عنوان نظامی در نظر می‌گیرد که به نفع همگان است؛ اما همین نظام در برخی موارد اقتضا می‌کند که شخص برخلاف منافع شخصی‌اش عمل کند تا منافع کلی مانند امنیت، اعتماد، رفتار منصفانه و غیره تأمین گردد. بنابراین اگر سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم؟» را به این سؤال که «چرا باید در این وضعیت خاص اخلاقی باشم؟» تحویل ببریم، همیشه نمی‌توان پاسخ قانع‌کننده‌ای به این سؤال داد. (گاسییر، ۱۹۶۷، ص: ۴۶۰-۴۷۵).

از منظر برخی دیگر از فیلسوفان، انتخاب اخلاقی با منافع شخصی هر فرد و با انتخاب‌های نهایی آن فرد مرتبط می‌باشد. انتخاب هر یک از این شق‌ها (اخلاقی بودن یا نبودن) بستگی به اصولی دارد که جزئی از چارچوب‌های انتخاب نهایی هر فرد می‌باشد. به عبارت دیگر؛ فرد می‌تواند دلایل اخلاقی را انتخاب کند، برای اینکه اخلاقی عمل کند و یا اینکه دلایل مصلحت‌اندیشانه را انتخاب کند، برای اینکه برحسب منافع شخصی‌اش عمل کند.

1. A Puzzle About the Rational Authority of Morality.
2. David Gauthier.



درست است که انتخاب این دلایل دلبخواهی است، ولی تمامی این انتخاب‌ها در ساختن شخصیت ما تأثیر جدی دارند، بنابراین با توجه به اینکه می‌خواهید چگونه شخصیتی داشته باشید، باید دست به انتخاب بزنید (و همه دوست دارند که شخصیت اخلاقی خوبی داشته باشند؛ مگر انسان‌های مریض).

تلاش برای جواب دادن به این سؤال که «چرا من باید اخلاقی باشم؟» یکی از بهترین راه‌هایی است که باعث می‌شود تا جواب‌های واقعی از جواب‌های غیر واقعی متمایز و مشخص گردد. به عبارت دیگر؛ چه جواب‌هایی صرفاً توجیهی هستند برای موجه نشان دادن منافع شخصی و چه جواب‌هایی، دلیل واقعی محسوب می‌شوند. جواب دیگری در ارتباط با این سؤال وجود دارد که از دل خود اخلاق می‌آید و به نظر می‌رسد تا حد زیادی متقن هم باشد و آن اینکه «اگر شما اخلاقی نباشید، باعث می‌شوید که دیگران از یک نوع شر موجود در رفتار غیر اخلاقی شما رنج ببرند» (برنارد گرت، ۱۹۹۸، ص: ۳۴۴).

حتی در جواب به سؤال‌هایی از این قبیل که چرا نباید دروغ گفت، عهدشکنی یا تقلب کرد؛ همان جواب بالا کافی است. چون که با این کار، شما باعث ایجاد درد و رنج در طرف مقابل خواهید شد. بنابراین این جواب هم در صورتی که عمل غیر اخلاقی ما، باعث ایجاد درد و رنج برای کسی نشود، کاربرد نخواهد داشت.

فیلسوفان فضیلت‌گرا^۱ هم به این سؤال جواب دیگری می‌دهند: «عمل اخلاقی نیاز ضروری در جهت داشتن فضائل اخلاقی است.» البته نقطه قوت جواب فضیلت‌گراها در این است که این نوع جواب، موجب افزایش انگیزه برای کسب فضائل اخلاقی و شخصی می‌شود. چون در فضیلت‌گرایی، معیار و هدف رسیدن به آن حالت و درجه‌ای است که شخص برای خودش ترسیم کرده است و صرفاً ارتباط خودش با دیگران را معیار قرار نمی‌دهد. بنابر این دیدگاه، فرد آرمان اخلاقی برای خودش تصور می‌کند که باید به آن برسد، شاید این فرد در بسیاری از موقعیت‌ها می‌تواند غیر اخلاقی هم عمل کند، چون اساساً این کار با دیگران ارتباط پیدا نمی‌کند. ولی یک فرد فضیلت‌محور از آن کار غیر اخلاقی اجتناب می‌کند، چرا که مخالف با آرمان‌هایی است که برای خودش ترسیم کرده و در پی یافتن به آن‌ها است (استن هوفت، ۲۰۱۴، ص: ۷).





جواب فضیلت گرایانه مخالف با جواب اخلاقی نیست. فضیلت گراها یک جواب مستقیم به سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم؟» دارند. علاوه بر این، یک جواب شایسته برای اخلاقی بودن هم دارند. همچنین جوابی که فضیلت گراها می دهند، نیازی به تکمیل شدن توسط سایر جواب ها ندارد، چون این جواب بیشتر شبیه انگیزه برای شخصی است که جواب اخلاقی را پذیرفته است. پس برای رسیدن به فضائل، همیشه یک دلیل اخلاقی فراهم می کند و توضیح می دهد که چرا در زمان های گذشته، اخلاق در قالب فضیلت-گرایانه اش جدی تلقی می شد.

جواب دیگری هم مبتنی بر عقلانیت منصفانه^۱ می باشد. یکی از فیلسوفان پرتلاش این عرصه، هری گنسلر^۲ است که در این زمینه آثار متعددی دارد و سعی کرده نظام اخلاقی متکی بر منطق و عقلانیت اخلاقی پی ریزی کند. بدین ترتیب از نظر گنسلر اخلاقی بودن و بر پایه اخلاق زندگی کردن، لازمه ی عقلانیت است. پس جواب مبتنی بر عقلانیت منصفانه، در بردارنده ی این واقعیت است که یک فرد منطقی و عاقل، همواره باید گرایش بی طرفانه و غیرمغرضانه نسبت به همه داشته باشد (گنسلر، ۱۹۸۶، ص: ۲۵۱-۲۶۴). عقلانیت منصفانه، نیاز به اقدام و عمل اخلاقی دارد؛ البته کسانی که جواب اخلاقی در آن ها انگیزشی ایجاد نکرده، بعید است که با بی طرفی عقلانی، انگیزه اخلاقی بودن پیدا کنند. در ادامه ضمن تحلیل برخی از پاسخ های داده شده به ارتباط آنها با همدیگر پرداخته خواهد شد و موارد هم پوشانی و حتی متعارض آنها از همدیگر متمایز خواهند گشت؛ تا در پایان به یک نتیجه روشن از ارتباط عمل اخلاقی و رابطه ی آن با موضوع نفع شخصی و عقلانیت و همچنین جایگاه دلایل فضیلت محور برسیم.

گذشت که یکی از پاسخ ها، دلیل اصلی برای اخلاقی بودن را، جلوگیری از آسیب رساندن به دیگران می دانست. این جواب از دل اخلاق بیرون می آمد؛ چون خود این جواب بیان گر یک نوع اخلاقی بودن و حاکی از اعتقاد و باورمند بودن به اخلاق می باشد. حال اگر کسی بپرسد که «چرا من نباید به دیگران آسیب برسانم؟»، در این حالت دلیل عدم آسیب رساندن به دیگران، نمی تواند باعث اقدام به اخلاقی عمل کردن باشد. وقتی که

1. Impartial Rationality.
2. Harry Gensler.

من می‌پرسم چرا باید X را انجام دهم درحالی‌که این گزینه X دلیل من برای انجام عمل Y هست، در چنین حالتی وقتی سؤال از خود X می‌شود، دیگر این X شایستگی دلیل بودن برای Y را نخواهد داشت.

بنابراین این دلیل نمی‌تواند برای تمامی افرادی که منطقی هستند، دلیل خوبی برای اخلاقی بودن باشد. به نظر می‌رسد تنها جوابی که می‌تواند دلیل برای اخلاقی بودن فراهم کند، لحاظ منافع شخصی است. اگرچه در بیشتر موارد، مردم در پاسخ به، «چرا اخلاقی هستید؟» صادقانه جواب نمی‌دهند و می‌گویند: عقلانی بودن اقتضای اخلاقی بودن است. ولی همان‌طور که گذشت عقلانی بودن لازمه‌اش اخلاقی عمل کردن نیست. عدم تمایل به قبول این پاسخ، علتش این است که عقلانیت همیشه نیاز به یک نوع عمل خاص ندارد، یعنی عملی که در راستای منافع شخصی فرد باشد. عقلانیت منطقی، اعمال مخالف با منافع شخصی را نمی‌پذیرد و آن را غیرعقلانی می‌داند (برنارد گرت، ۱۹۹۸، ص: ۳۵۳).

بنابراین کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند، فکر می‌کنند اگر بتوانند ثابت کنند که اقدامات اخلاقی در راستای منافع شخصی است، می‌توانند نشان بدهند که عقلانیت، لازمه‌اش اخلاقی عمل کردن است. بنابراین این سؤال که «چگونه X را انجام بدهم که به من نفع برساند؟» بسیار قوی‌تر از سؤالی که در مورد آسیب رساندن به دیگران بود می‌باشد و آن اینکه «چرا من باید X را انجام بدهم؟». پس به نظر می‌رسد که دیگر جواب «عدم آسیب‌رسانی به دیگران» رضایت‌بخش نیست، چون با وجود اینکه این جواب، دلیلی برای اخلاقی بودن و اخلاقی عمل کردن فراهم می‌آورد، ولی دلیل قطعی و نهایی خواهد بود. از طرف دیگر، این جواب باعث ایجاد انگیزه در تمامی انسان‌های منطقی نمی‌شود و همچنین تمامی انسان‌های منطقی که اخلاقی عمل می‌کنند بر اساس و بر پایه این جواب عمل نمی‌کنند.

ظاهراً تنها جواب قطعی برای اخلاقی عمل کردن، لحاظ منافع شخصی است و تنها دلیلی که نشان می‌دهد چرا انسان‌های منطقی، اخلاقی عمل می‌کنند، به خاطر لحاظ منافع شخصی‌شان می‌باشد؛ اما بر فرض قبول این امر که لحاظ منافع شخصی دلیل برای اخلاقی عمل کردن است، ولی این دلیل، تنهاترین و قطعی‌ترین دلیل برای اخلاقی بودن نیست.



به عبارت دیگر این دلیل نشان می‌دهد که هر عملی بدون لحاظ منافع شخصی، غیر عقلانی است، ولی غیر اخلاقی بودنش را نمی‌تواند ثابت کند؛ یعنی ممکن است کاری غیر عقلانی باشد، ولی غیر اخلاقی نباشد.

به عبارت دیگر وقتی شما اخلاق را بر پایه منافع شخصی بنا می‌کنید، این امر تولید «باید» اخلاقی نمی‌کند. این جمله که «شما نباید دزدی کنید» معنایش این نیست که «اگر شما فرد کاملاً عقلانی هستید، نباید دزدی کنید». پس دلایل مبتنی بر لحاظ منافع شخصی برای افراد عاقل، زمانی که افراد دیگری درگیر یک موقعیت اخلاقی نیستند، تنها ایجاد انگیزه می‌کند. ولی باید نشان داده شود وقتی که در یک مسئله و موقعیت اخلاقی، افراد دیگری هم درگیر هستند، آیا لحاظ منافع شخصی، تولید دلیل قطعی برای اخلاقی بودن می‌کند یا نه؟ یعنی دلیلی که تمامی افراد عاقل باید بر طبق آن عمل کنند (لیسونگ، ص: ۱).

برای واضح‌تر شدن محل بحث، مسئله را به گونه‌ای کمی متفاوت و از منظر دیگری مطرح می‌کنیم. برای این کار در ابتدا سؤالی را که متفاوت از مسائل اخلاقی است، بررسی می‌کنیم. به عنوان مثال: «چرا باید محتاط باشم؟» و محتاطانه عمل کنم و یا سؤالی که بیشتر جوانان می‌پرسند: «چرا نباید کاری را انجام دهم که می‌خواهم آن را انجام بدهم؟» این سؤال تقریباً شبیه سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم؟» می‌باشد.

جواب این است که در صورت اول، شما به دیگران آسیب می‌رسانید ولی در صورت دوم، شما به خودتان آسیب می‌رسانید. شاید به نظر عاقلانه برسد که پرسیده شود «چرا نباید به دیگران آسیب برسانم؟» ولی مطمئناً غیر عاقلانه است پرسیدن این سؤال که «چرا نباید به خودم آسیب برسانم؟»

البته دلیل این امر، تقدم خود بر دیگران نیست، چون اساساً فضای مطرح شده در دو سؤال، یکی نیست. در سؤال اول، شرط «نفع رسیدن به خود» در تقدیر است؛ در واقع سؤال به این صورت است که «چرا نباید به دیگران آسیب برسانم، زمانی که به نفع من است؟». جواب این سؤال از آنچه گذشت معلوم می‌شود و آن اینکه عقلانیت مانع آسیب رساندن به دیگران نمی‌شود، خصوصاً زمانی که این آسیب رساندن، باعث سود و فایده برای خود شخص شود.



در حالی که سؤال دوم؛ (چرا نباید به خودم آسیب برسانم؟)؛ در چنین موقعیت و شرایطی قابل فهم نیست. به عبارت دیگر زمینه‌ای که در سؤال اولی مطرح بود، در سؤال دومی مطرح نیست؛ یعنی «چرا نباید به خودم آسیب برسانم، وقتی که به نفع من است؟». وقتی پرسیده می‌شود که چرا شخص نباید به دیگران آسیب برساند، در حقیقت منافع شخصی فرد با منافع دیگران در تضاد است، ولی زمانی که پرسیده می‌شود، چرا شخص نباید به خودش آسیب برساند؛ در این صورت منافع شخصی فرد با خواسته‌های عقلانی در تضاد است. به عنوان مثال؛ کسی که غذاهای مضر می‌خورد یا کارهای خطرناک انجام می‌دهد، مثلاً سیگار می‌کشد یا مواد مخدر مصرف می‌کند و این کارها به او آسیب می‌رساند؛ اگر گفته شود که استفاده از این مواد به تو آسیب می‌رساند، ممکن است پاسخ دهد که «خودم می‌خواهم و به خودم مربوط است.» اگر این آسیب رساندن‌ها زیاد باشد، در این صورت رفتارهای چنین شخصی، غیرعقلانی و غیرمنطقی خواهد بود.

بنابراین وقتی که ضرر جدی و قابل توجه باشد، سؤال «چرا نباید به خودم ضرر برسانم؟»؛ سؤالی است که هیچ انسان عاقل و منطقی آن را نمی‌پرسد. به همین خاطر است که جواب‌هایی مثل «اگر فلان کار انجام دهی به خودت آسیب و ضرر می‌رسانی»، جوابی است که تمامی انسان‌های عاقل و منطقی می‌پذیرند و آن را به عنوان دلایل قطعی برای انجام ندادن برخی کارها قبول می‌کنند.

از آنجایی که جواب‌هایی مثل «اگر آن را انجام دهی به دیگران آسیب می‌رسانی»؛ دلایل قطعی برای تمامی انسان‌های عاقل و منطقی به حساب نمی‌آید؛ بنابراین سؤال «چرا نباید به دیگران آسیب برسانم؟»، زمانی پرسیده می‌شود که جایگزین آن سود و نفع شخصی باشد؛ ولی سؤال دومی که «چرا نباید به خودم آسیب برسانم؟»، زمانی پرسیده نمی‌شود که به منافع دیگران آسیب می‌رسد؛ بلکه این سؤال زمانی مطرح می‌شود که این کار مخالف با خواسته‌های عقلانی و منطقی است.

به عبارت دیگر سؤال اولی (عدم آسیب رساندن به خود)، کاملاً سؤال معناداری نیست؛ در حالی که دومی، کاملاً منطقی، عقلانی و معنادار است. البته بستگی دارد که معنادار بودن و نبودن را چگونه ملاحظه کنیم؛ به عنوان مثال، سؤال «چرا نباید به خودم آسیب برسانم؟»؛



سؤال بی‌معنایی نخواهد بود و آن زمانی است که با این کار، می‌توانید ضررهای بزرگ‌تری از دیگران دور کنید.

به این مثال دقت کنید؛ بسیاری از پدر و مادرها دوست ندارند که بچه‌هایشان وارد ارتش و یا به خدمت سربازی بروند و یا در جنگ شرکت کنند؛ به خاطر اینکه اعتقاد دارند با این کار ممکن است بچه‌هایشان آسیب ببینند و با این استدلال سعی می‌کنند تا از پیوستن آن‌ها به ارتش ممانعت کنند. البته ممکن است در جواب بشنوند که این دلیل به قدر کافی مستحکم نیست و دلیل خوبی برای نپیوستن به ارتش نمی‌باشد. به‌طور کلی این دلیل که برای جلوگیری از آسیب ندیدن، نباید به دیگران کمک کرد، دلیل خوبی برای کمک کردن به دیگران و یا دلیل شایسته‌ای برای اخلاقی بودن نیست؛ بنابراین سؤال «چرا نباید به خودم آسیب برسانم؟» همیشه سؤال بی‌معنایی نمی‌باشد. پس باید توجه داشت که «پرهیز از آسیب رساندن به خود»، همیشه یک دلیل قطعی برای تمامی انسان‌های منطقی و عاقل تولید نمی‌کند.

پس میتوان اینگونه گفت که فهم ناصحیح از مفهوم عقلانیت و منطقی است که منجر به این برداشت می‌شود که فدا کردن منافع شخصی خود در جهت منافع دیگران، غیرعقلانی است (مانند خود‌گروی عقلانی). البته فهم و تبیین دیگری هم از خود‌گروی اخلاقی وجود دارد و آن اینکه خود‌گروی عقلانی به معنای این است که فدا کردن منافع شخصی بدون داشتن دلیل کافی، غیرعقلانی است. بنابراین درجایی که شخص دلیل کافی برای فدا کردن و ایثار منافع شخصی در برابر منافع دیگران داشته باشد؛ این کار غیرعقلانی نخواهد بود. آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد، تبیین دقیق معنا و مفهوم عقلانیت منصفانه است و روشن شدن اینکه آیا عقلانیت منصفانه، لازمه‌اش توجه به منافع دیگران است یا نه؟ اختلافات زیادی میان فیلسوفان وجود دارد که نشانگر این نکته هست که در اینجا عقلانیت؛ همیشه همراه و ملازم با نوع دوستی و توجه به دیگران نیست. البته ناگفته نماند که هری گنسلر در نوشته‌هایش سعی می‌کند تا بین عقلانیت و توجه به دیگران و لحاظ منافع دیگران، رابطه ایجاد کند (گنسلر، ۱۹۹۶، ص: ۹۳-۱۰۶).



پس در جایی که پای منافع شخصی دیگران در میان باشد، جواب‌هایی مثل «اگر چنین کاری بکنی به خودت آسیب خواهی رساند»، دلیل قطعی برای افراد منطقی و عاقل فراهم نمی‌آورد. این‌گونه جواب‌ها، دلیل کافی برای انجام ندادن برخی کارها را فراهم نمی‌کنند؛ بلکه در چنین مواردی فقط «آسیب رساندن به دیگران» است که بیشتر کارایی خواهد داشت. البته باید توجه داشت که اجتناب از آسیب رساندن به خود، تولید انگیزه برای آسیب رساندن به دیگران خواهد کرد؛ در حالی که اجتناب از آسیب رساندن به دیگران، تولید انگیزه برای آسیب رساندن به خود نمی‌کند؛ اما این امر بدین معنا نیست؛ زمانی که تضاد انگیزه‌ها در میان باشد، اولی همیشه قوی‌تر از دومی است.

باید توجه داشت که یک دلیل، زمانی که دامنه‌اش گسترده‌تر و شامل موارد و موقعیت‌های اخلاقی بیشتری باشد، دلیل قوی‌تری برای توجیه خواهد بود. این امر در مورد دومی (عدم آسیب رساندن به دیگران) صادق است نه اولی (عدم آسیب رساندن به خود).

از طرف دیگر عقلانیت و منطق، نقش هدایت‌گری در کارهای اخلاقی را ندارند، مخصوصاً زمانی که در تصمیمات مهم اخلاقی پای منافع شخصی، خانوادگی، دوستان و یا حتی منافع کشور در میان باشد. در این موارد خیلی به‌سختی می‌توان برای عقلانیت، نقش رهبری در اخلاق قائل شد. شاید این حرف ناامیدکننده باشد ولی چاره‌ای از آن نیست.

در موقعیت‌های متضاد، شخص ممکن است غیرعقلانی و غیراخلاقی هم عمل کند. پس اگر عقلانیت دائماً مستلزم انجام عمل اخلاقی است (در تمامی موارد)، یک شخص باید تمامی اعمال غیراخلاقی را غیرعقلانی هم حساب کند، حتی در جاهایی که بین منافع شخصی اش تضاد وجود دارد. البته در موقعیت‌هایی که بین منافع شخصی فرد تضاد وجود دارد، عقلانیت اجازه می‌دهد که شخص هم اخلاقی عمل کند و هم بر اساس منافع شخصی اش پیش برود. به عبارت دیگر عقلانیت با هر دو مورد سازگار است. این حرف ممکن است این برداشت را نتیجه دهد که عقلانیت هیچ مخالفتی با اخلاقی عمل کردن و یا بر طبق منافع شخصی عمل کردن، ندارد؛ البته چنین برداشتی اشتباه است و درست نخواهد بود (برنارد گرت، ۱۹۹۸، ص: ۳۵۶).



منافع شخصی در برخی موقعیت‌ها باعث می‌شوند که شخص بر طبق اخلاق عمل کند. مثلاً ترس از فاش شدن یک اشتباه، مطابق با منافع شخصی فرد است. همچنین حس گناه کار بودن، باعث می‌شود که فرد اخلاقی عمل کند؛ البته اگر دوست داشته باشد که از امثال این موارد دوری کند. همچنین خطر مجازات و احتمال ایجاد دشمنی، توسط کسانی که متأثر از این اعمال غیراخلاقی هستند، باعث می‌شود که شخص اخلاقی عمل کند تا اینکه منافع شخصی‌اش را لحاظ کند. البته دولت‌های شایسته سعی می‌کنند تا قوانینی را تصویب کنند که لحاظ منافع شخصی و اخلاق، باعث انجام دادن یک عمل شود؛ بنابراین درست است که اخلاق و منافع شخصی، دو قطب منحصر به فرد می‌باشند؛ ولی اغلب همدیگر را تقویت می‌کنند.

اگرچه در مواردی لحاظ منافع شخصی و اخلاق، دلیل انجام کاری یکسان هست، ولی مواردی هم وجود دارد که این دو در تضاد با یکدیگر هستند. وجود همسویی مابین نفع شخصی و اخلاق، در انجام برخی کارهای یکسان و شبیه به هم باعث این نمی‌شود که غیراخلاقی عمل کردن، غیرعقلانی هم باشد. چرا که در اینجا برای غیراخلاقی بودن، دلایل دیگری غیر از لحاظ منافع شخصی وجود دارد، به عنوان مثال؛ اعتقاد داشتن به اینکه این کار غیراخلاقی به نفع دوستان یا کسانی که هم عقیده و هم مذهب با شما هستند، می‌باشد. بنابراین اشخاصی که دغدغه‌های این‌چنینی دارند؛ این دغدغه‌ها انگیزه‌ی آن‌ها در راستای انجام برخی کارهای غیراخلاقی خواهد بود. برخی از این باورها می‌توانند شخص را برای انجام کارهای غیراخلاقی و حتی برخلاف منافع شخصی‌شان سوق دهند، در حالی که فکر می‌کنند این کارها عقلانی هم هستند.

به عنوان مثال پدر و مادرها به خاطر فرزندانشان همیشه برخلاف منافع شخصی‌شان و در برخی موارد شاید هم غیراخلاقی عمل کنند؛ بنابراین دغدغه‌ی آن‌ها نسبت به فرزندانشان، از دغدغه‌های مربوط به حفظ منافع شخصی‌شان بزرگ‌تر می‌باشد. مصداق دیگر این مورد، انسان‌های عاشقی هستند که به خاطر معشوق، نه تنها خودشان بلکه دیگران را هم فدا می‌کنند. پس می‌توان گفت که پدر و مادرها و انسان‌های عاشقی که این گونه عمل می‌کنند، غیرعقلانی عمل نمی‌کنند. همچنین کسانی که خودشان را برای کشورشان فدا



می‌کنند، حتی اگر کشورشان یک جنگ غیراخلاقی را شروع کرده باشد. اما باید توجه داشت کارهایی که تنها به قصد انتقام گرفتن انجام می‌گیرند و برخلاف منافع شخصی و غیراخلاقی هستند، غیرعقلانی هم می‌باشند. ممکن است که فردی به این نتیجه‌گیری برسد؛ هر کاری که برخلاف منافع شخصی و اخلاق می‌باشد، قطعاً غیرعقلانی هم هست. این موارد می‌توانند، معیاری برای عقلانی و غیرعقلانی بودن کارها باشند (همان، ص: ۳۵۴-۳۵۵).

بنابراین هر کاری که به نوعی نفعی برای خود یا دیگری داشته باشد، مثل شرکت در جنگ و غیره؛ اگرچه در تضاد با منافع شخصی و شاید غیراخلاقی هم باشند، ولی غیرعقلانی نخواهند بود، چون بالاخره نفعی به حال دیگران دارند. البته این وفاداری‌ها نباید گمراهانه باشد، چون که وفاداری گمراهانه نه تنها یکی از علل اقدامات غیراخلاقی است؛ بلکه از علل سردرگمی در اخلاق هم می‌باشد. پس لحاظ منافع شخصی و اخلاقی بودن، برای سنجش عقلانیت یک کار، همه‌جا کارساز نیست. برای اینکه لحاظ این دو مؤلفه باعث می‌شود که ما نتوانیم درک کنیم که چگونه یک انسان عاقل، خودش را فدای دیگران می‌کند و با این حال اخلاقی هم عمل می‌کند. پس عقلانیت این نیست که تمامی کارها حتماً باید بر طبق منافع شخصی و اخلاق باشد.

بنابراین ما باید به درک درستی از اخلاق برسیم تا به خاطر برخی از این عوامل در دام اعمال غیراخلاقی نیافتیم. یکی از مؤلفه‌های مؤثر در این عرصه، بی‌طرفی اخلاقی است که باید نسبت منافع شخصی خود و دیگران (اعم از دوستان و...) لحاظ کنیم. به همین علت است که دغدغی دیگران را داشتن و عدم آسیب‌رسانی به آن‌ها، بدون لحاظ و مراعات قوانین اخلاقی (بی‌طرفی نسبت به تمامی افراد)، اخلاقی عمل کردن فرد را تضمین نمی‌کند. پس می‌توان نتیجه گرفت که لحاظ منافع شخصی، قدرت مقابله با تمام طرف‌های درگیر در اخلاق را ندارد (مثل دوست، کشور و...) و این موارد دلایلی برای اخلاقی بودن تولید می‌کنند، حتی زمانی که منافع شخصی هم لحاظ نگردد. به عبارت دیگر تمامی این موارد به همراه لحاظ منافع شخصی، باعث تولید دلایلی می‌شوند که برخی وقت‌ها منجر به انجام عمل اخلاقی و در برخی مواقع منجر به انجام عمل غیراخلاقی می‌شود. با این وجود



چرا فقط لحاظ منافع شخصی بیشترین توجه را به عنوان معارض و مخالف اخلاق به خودش جلب کرده است؟

اولین احتمال، شاید ناشی از فهم نادرست از اخلاق و احتمال دیگر به خاطر زیاده سهل گرفتن تعریف کارهای عقلانی است. باین وجود توضیح دیگری نیز می توان داد که کمی به توجه و دقت بیشتری نیاز دارد.

در بیشتر موارد دغدغه‌ی دیگران را داشتن، باعث تولید انگیزه‌ی اولیه برای عمل کردن بر طبق قواعد و ایده آل‌های اخلاقی است. همچنین دغدغه‌ی دیگران را داشتن؛ انگیزه عمل است در راستای افزایش خواسته‌های اشخاص هم‌مذهب، هم‌نژاد و هم‌وطن و غیره. باین حال، نقض قوانین اخلاقی، نیاز به نگرانی و لحاظ بی طرفی نسبت به همه افراد را دارد. از طرف دیگر اگر شخصی هیچ قانون اخلاقی را نقض نکند، آرمان‌های اخلاقی، او را به کاهش و تلاش در راستای به حداقل رساندن شری که توسط افراد دیگر ایجاد می‌شود، سوق خواهند داد (همان، ص: ۳۵۷).

اگر فقط لحاظ منافع شخصی، باعث ایجاد انگیزه برای انجام اعمال اخلاقی باشد، در این صورت این اشخاص از نظر اخلاقی، نباید اشخاص خوبی باشند؛ درحالی که انگیزه‌های وطن پرستی و ... آنها را تشویق می‌کند که ایده آل‌های اخلاقی را دنبال کنند. اگرچه عواملی مثل انگیزه‌های وطن پرستی و ... ممکن است انگیزه‌هایی برای انجام عمل اخلاقی تولید کنند، ولی از طرف دیگر، همین موارد می‌توانند انگیزه‌هایی برای انجام اعمال غیر اخلاقی هم باشند.

بنابراین انگیزه‌های قوی برای اخلاقی بودن و بر طبق اخلاق عمل کردن، فقط برای کسانی خواهد بود که در پاسخ به سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم؟» دلایل اخلاقی، دلایل فضیلت‌گرایانه و عقلانیت بی طرفانه را بکار گرفته باشند. در غیر این صورت همین موارد می‌تواند منجر به انجام شدیدترین اعمال غیر اخلاقی گردد.



نتیجه گیری

با توجه به بحث‌های گذشته باید گفت؛ هر دلیل که توجیه بهتری برای عمل کردن داشته باشد، از بقیه دلایل بهتر و دارای قوت بیشتری خواهد بود تا فاعل را وادار به کار اخلاقی کند. بر اساس جواب‌هایی که از عقلانیت، فضیلت‌گرایی، اخلاق و لحاظ منافع شخصی ناشی می‌شود؛ کدام یک از این‌ها می‌تواند دلیل قوی‌تری برای اخلاقی بودن و اخلاقی رفتار کردن ارائه دهند؟ یا اینکه همه این موارد باید در کنار هم لحاظ شوند تا یک دلیل متقن برای اخلاقی بودن به حساب آیند؟ در تعارض مابین اخلاق و منافع شخصی، دلایل عمل کردن بر طبق اخلاق از قوت بیشتری نسبت به دلایل عمل بر طبق منافع شخصی برخوردار بوده‌اند. از طرف دیگر، گذشت که فضیلت‌گرایان دلایل اخلاقی خاص به خودشان را دارند که در اینجا خیلی می‌تواند کمک کار و مؤثر باشد.

مردمی که دارای دلایل بهتری برای اخلاقی بودن در قیاس با غیر اخلاقی عمل کردن داشته باشند؛ معمولاً نمی‌پرسند که چرا باید آن‌ها اخلاقی باشند؛ بلکه این سؤال را زمانی می‌پرسند که اخلاقی بودن، نتیجه‌اش ضرری است که متوجه خود آن‌ها می‌شود، در حالی که غیر اخلاقی عمل کردن، ضرری را متوجه هیچ کس خاصی نمی‌کند. در اینجا است که دلایل اخلاقی عمل کردن بر دلایل غیر اخلاقی عمل کردن، برتری واضح و روشنی ندارد. به عنوان مثال وقتی که شخص بتواند جلوی ضرری را نسبت به دوستانش با فریب دادن عده‌ای بگیرد؛ در چنین موقعیتی می‌تواند پرسد که چرا باید اخلاقی بود؟

بنابراین اگر موقعیت‌هایی وجود داشته باشند که خیلی به وضوح و روشنی معلوم باشد که دلایل غیر اخلاقی عمل کردن بهتر از دلایل اخلاقی عمل کردن می‌باشد، در این حالت اخلاقی عمل کردن، غیر عقلانی خواهد بود. اگر این دلایل واضح بر غیر اخلاقی عمل کردن، با علاقه‌های افرادی که مورد دغدغه‌ی شما هستند در تضاد باشد (نه با علاقه‌های خودتان)، در این صورت اخلاقی عمل کردن غیر عقلانی نخواهد بود؛ اما با این وجود این کار، غیر منطقی و بدون دلیل خواهد بود.

در موقعیت‌هایی که دلایل بهتری برای غیر اخلاقی بودن (در قیاس با اخلاقی بودن) وجود دارد، هیچ گونه توضیح و برداشت اخلاقی، نمی‌تواند اجازه بدهد که شما در این



موقعیت بدون دلیل اخلاقی عمل کنید. پس دلایلی که برای اخلاقی عمل کردن بکار برده می‌شوند، باید حداقل خوبی را که دلایل غیر اخلاقی عمل کردن دارا هستند را داشته باشند. اگرچه در همه جا نتوانند بهترین دلیل باشند، ولی باید حداقل به همان اندازه موجه باشند. شاید ادعا شود که دلایل اخلاقی عمل کردن همیشه بر دلایل غیر اخلاقی عمل کردن ترجیح و برتری دارند، به خاطر اینکه دلایل غیر اخلاقی عمل کردن، اگرچه در بعضی موارد خاص ضروری برای دیگران ندارد، ولی بر شخصیت خود عامل اخلاقی تأثیر می‌گذارد و حتی ممکن است این تأثیرات منفی هم باشد. البته هیچ‌کسی تابه حال این تأثیرات منفی را رد نکرده است.

بنابراین ما به این نتیجه رسیدیم که جواب سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم؟» می‌تواند با توجه به تفاوت جواب دهنده‌ها متفاوت باشد. سختی جواب دادن به این سؤال، سخت‌تر از جواب به سؤال «چرا باید غیر اخلاقی بود؟» نخواهد بود؛ اما در نهایت می‌توان گفت که در جواب به این سؤال، تمامی دلایل اخلاقی و دلایل عقلانی و دلایل فضیلت‌محورانه باید لحاظ شوند.

چون این سه امر در کنار هم می‌توانند تولید یک دلیل قوی برای اخلاقی رفتار کردن در تمام موقعیت‌های اخلاقی را فراهم کنند. از نظر اخلاقی ما نباید به دیگران آسیب برسانیم و از طرفی دیگر اگر در موقعیتی بودیم که عمل ما برای دیگران آسیبی ندارد، دلیل فضیلت‌گراها ما را تشویق به اخلاقی بودن خواهد کرد، چون فضیلت‌گراها قائل بودند، برخی اعمال غیر اخلاقی ممکن است که به دیگران آسیب نرسانند، ولی آسیب آن عمل غیر اخلاقی بر روح و روان خود فرد، غیر قابل انکار است و نتایج منفی برای شخصیت خود فرد به همراه خواهد داشت. اگر ما در هیچ‌یک از این موقعیت‌ها درگیر نبودیم و فقط لحاظ منافع شخصی، ما را به سوی غیر اخلاقی بودن سوق می‌داد، آنجا است که عقلانیت منصفانه نقش خودش را ایفاء و ما را به سوی اخلاقی عمل کردن، راهنمایی خواهد کرد.

پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت؛ در موقعیت‌های اخلاقی ما باید با سه عینک متفاوت نظر کنیم تا بتوانیم انتخابی اخلاقی داشته باشیم؛ یکی نگاه اخلاقی، دومی نگاه فضیلت-محورانه و در نهایت نگاهی بر اساس عقلانیت منصفانه. هر دلیلی که بر این سه پایه‌ی اساسی



استوار باشد، می‌تواند متقن‌ترین دلیل برای اخلاقی بودن و اخلاقی رفتار کردن باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که نقش فهم اخلاقی در اتخاذ تصمیمات اخلاقی درست، خیلی پررنگ است. اگر این فهم ناشی از یک نوع نگرش خاص باشد به نظر خیلی تنگ‌نظرانه خواهد بود و در عمل با مشکلات بسیاری مواجه خواهد بود. پس باید تلاش کرد تا فهم اخلاقی چندبعدی داشت تا در موقعیت‌های خاص و دشوار اخلاقی، با پشتوانه قوی قدم برداشت تا از این طریق از افتادن در دام‌های تصمیمات و رفتارهای غیراخلاقی اجتناب و یا آن‌ها را به حداقل‌ها تقلیل داد.



کتابنامہ

1. *F. H. Bradley*; Why Should I Be Moral? Quoted in John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, rev. ed. (New York: Basic Books, 1966): 60.
2. *Gauthier, David*. "Morality and Advantage." *The Philosophical Review* 76, no. 4 (1967): 460-475
3. *Gensler, H. J.* (1986). Ethics is based on rationality. *The Journal of Value Inquiry*, 20(4), 251-264.
4. *Gensler, Harry*; 1996, *Formal Ethics*, New York and London, Routledge.
5. *Gert, B.* (1998). *Morality: Its nature and justification*. Oxford University Press on Demand.
6. *James Rachels*; *The Elements of Moral Philosophy*; Publisher: Ken King; fourth edition; 2003.
7. *Michael Lacewing*; *Can we be moral for self-interested reasons?* Routledge.
8. *Michael W. Austin*; *Divine Command Theory*; Email: mike.austin@eku.edu, Eastern Kentucky University
9. *Nielsen, Kai*. "Why Should I Be Moral?" In *Why Be Moral?* 167-195. Buffalo: Prometheus Books, 1989.
10. *Plato. Republic*. Translated by Benjamin Jowett. 2009. <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html>
11. *T.M. SCANLON* (2010), *Ethics and freewill: Varieties of Responsibility*, *Boston University Law Review*, Vol. 90:603.
12. *Shafer-Landau, R. (Ed)*. (2012). *Ethical theory: an anthology*



(Vol. 13). John Wiley & Sons.

13. *Van Hoof, S.* (2014). *Understanding virtue ethics*. Routledge;
First published in 2006 by Acumen

14. *Van Ingen, John*, *Why Be Moral? The Egoistic Challenge* (New
York: Peter Lang, 1994) pp.viii, 192, US\$42.00 (paper)



آیا رذایل مهلک‌اند؟

سید علی اصغر هاشم‌زاده*

چکیده

در سال‌های اخیر، فیلسوفان و روانشناسان اخلاق، توجه فزاینده‌ای به موضوع فضائل داشته‌اند؛ اما موضوع رذایل اخلاقی کمتر مورد تمرکز آن‌ها بوده است. گابریل تیلور، محقق برجسته اخلاق با هدف اصلاح این کم‌توجهی، در اثری مهم با نام «رذایل مهلک»، این مسئله را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. رذایل مهلک که در سنت مسیحیت به هفت گناه کبیره نیز شهرت دارند، شامل کاهلی، حسد، طمع، غرور، خشم، شهوت و شکم‌پرستی می‌شوند. به باور تیلور، هر یک از این رذایل تباہ کننده نفس‌اند و داشتن آن‌ها مانع از هدایت آدمی به سوی یک زندگی شکوفا و سعادت‌مند می‌گردد. هرچند از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که فضایل لازمه شکوفایی‌اند، اما می‌توان آن را مؤیدی دانست بر مدعای اخلاق فضیلت ارسطویی که نبود چنین رذایلی را، شرط لازم برای نیل به حیاتی مطلوب می‌داند. تیلور در این مقاله که در واقع برشی از کتاب اوست که سال‌ها بعد و با تفصیل بیشتر نگاشته شد، ماهیت رذایل به فرد را با بررسی موردی رذیلت کاهلی روشن می‌کند.

* دکترای فلسفه اخلاق دانشگاه قم و مدرس گروه معارف دانشگاه اصفهان.



واژگان کلیدی

شکوفایی، خود، کاهلی، رذایل، فضایل، اخلاق فضیلت.

۱. مقدمه

گابریل تیلور (Gabriele Taylor) متولد ۱۹۲۷ در برلین، فیلسوف اخلاق و مدرس دانشگاه است. وی تا اواخر دهه ۹۰ میلادی در کالج فلسفه آکسفورد، سمت استادی داشت و سپس بازنشسته شد. تیلور در طول دوران تحصیل و پژوهش خود، از کرسی درس فیلسوفانی نظیر راجر کریسپ و کنستانتین سندیس بهره فراوانی برد. وی کار تدریس خود را در کنار هم‌درس پیشینش، آیریس مرداک آغاز کرد و مدتی هم در دانشگاه کانبرا به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۶۲ و در بازگشت به انگلستان، تدریس فلسفه را از سر گرفت. کلاس‌های درس و سخنرانی‌های وی در دانشگاه آکسفورد با موضوعات فلسفه اخلاق، نظریه اخلاقی کانت، تجربه‌گرایان انگلیسی و تاریخ فلسفه مشهور است. علاقه شخصی وی به‌طور خاص معطوف به مطالعات فلسفی و تحقیقات در حوزه روانشناسی اخلاق با محوریت رذایل شایع در میان افراد است. دو اثر شناخته‌شده او عبارت‌اند از: «غرور، شرم و گناه» (Taylor, 1985) که به ارزیابی باورها، احساسات و نگرش‌های آدمی در مواجهه با گناهان می‌پردازد، و «رذایل مهلک» (Idem, 2006) که پژوهشی دقیق و جذاب با موضوع تحلیل روان‌شناسانه هفت گناه کبیره در سنت مسیحی است.^۱

تامس هرکا، فیلسوف مشهور کانادایی، کتاب «رذایل مهلک» تیلور را اثری عمیقاً روشنگرانه توصیف می‌کند که دیدگاه نوارسطویی به فضیلت را بیش از هر اثر دیگری، تبیین کرده است (Hurka, 2007). تیلور در این اثر مهم که برای همه علاقه‌مندان به فلسفه و روانشناسی اخلاق مفید خواهد بود، بر آن است تا به پرسش قدیمی رابطه بین فضیلت اخلاقی و شکوفایی فردی پاسخی درخور دهد. کار وی، همچون یار قدیمی‌اش، آیریس مرداک، ترکیبی از درک روان‌شناختی و هنرمندانه یک ادیب، و ژرف‌اندیشی و دقت نظر

۱. برگرفته از: (http://www.st-annes.ox.ac.uk/about/people/academicprofile/e.gabriele_taylor).



یک فیلسوف است. از سویی می‌کوشد با استفاده بجا از مثال‌های گسترده در ادبیات انگلیسی، از تبیین خود به بهترین نحو دفاع کند، و از سوی دیگر با کاوش در آثار هیوم و کانت، سعی در پیوند آرای روان‌شناسانه این دو فیلسوف به‌ظاهر مخالف یکدیگر دارد. موضوع و دغدغه اصلی تیلور، «گناهان کبیره» است که شامل هفت گناه کاهلی، حسد، طمع، غرور، خشم، شهوت، و شکم‌پرستی می‌گردد. وی برخلاف الهی‌دانان مسیحی، اثرات مهلک این گناهان بر روح انسان را از منظر اخلاق فضیلت و مبتنی بر فهمی ارسطویی و سکولار بررسی می‌کند نه از منظر دینی. تیلور، گناهان کبیره را به‌مثابه رذایلی اخلاقی برمی‌شمرد که شخص واجد آن‌ها را به ورطه نابودی می‌کشاند و سد راه رشد و شکوفایی او خواهند شد. چنین تبیینی، پذیرش غیرمستقیم دیدگاه ارسطویی است که فضایل را در جبهه مقابل رذایل، به سود آدمی و هدایتگر او به سمت حیاتی والا می‌داند. فضایی مانند شجاعت، دوراندیشی، صبر و خودکنترلی، دست کم می‌توانند به اصلاح پدیده شوم نفس‌گرایی اخلاقی (moral solipsism) که رذایل مهلک مشوق آن هستند، کمک کنند. البته تیلور، زندگی مترقی و شکوفا را با حیاتی که متضمن همه خیرات ذاتی باشد، برابر نمی‌داند تا به تبع آن تنها بخواهد خوب بودن فضائل را اثبات کند. به نظر وی، معیار تشخیص منفعت فضایل و رذایل، باید از دل انگیزه‌های فعلی عامل برآید. از این رو، در پی نشان دادن آن است که چگونه رذایل گوناگون، با سد کردن نظام‌مند مسیر بسیاری از انگیزه‌های خوب، دستیابی به خیراتی مثل سعادت را ناکام می‌گذارند (Ibid). در واقع، تیلور، بر این باور است که بررسی ماهیت آسیبی که رذایل بر فرد وارد می‌کنند، بهتر و دقیق‌تر از تحلیل مزیت تخلق به فضائل، می‌تواند ما را به مقصد برسانند. از طرفی، هر چند فضایل در زندگی اخلاقی ما نقشی محوری دارند، اما بدون ارائه یک تبیین مستقل و جامع از ارتباط بین تخلق به فضائل و شکوفایی انسان، ممکن است اخلاق فضیلت به‌نوعی نسبی‌گرایی متهم شود. از این رو، مهم‌ترین هدفی که باید دنبال کرد، شناخت دقیق ماهیت رذایل و نواقصی است که به‌واسطه آن‌ها در آدمی پدیدار می‌شود تا بتوان گام مطمئن‌تری برای توجیه پرورش فضایل برداشت (Taylor, 2006: p. 3). دیدگاه تیلور، ترکیبی است از نگرشی سقراطی که ریشه همه رذایل را در جهل می‌داند و واقعیت‌های روان‌شناختی.



چراکه اولاً او معتقد است سیر شکل‌گیری رذیلت در فرد از باور کاذب و ناموجه درباره آنچه ما را به هدف می‌رساند، آغاز می‌شود؛ ثانیاً ناکامی فرد شرور نه فقط شناختی، بلکه عاطفی و ناشی از خودفریبی و درنهایت فقدان شجاعت کافی است. بر مبنای تبیین روان‌شناسانه تیلور، رذایل مهلک یک ساختار خودفرساینده دارند؛ به گونه‌ای که فرد گرفتار در چنگ آن‌ها، باینکه تمایل به خوبی و ارزشمندی دارد، اما در مورد چگونگی دستیابی به آنچه می‌خواهد، دچار اشتباه می‌شود. این اشتباه که به زیان خود فرد تمام می‌شود، راه او را برای پیگیری هدف موردنظر و دلخواهش مسدود می‌کند. درواقع، فرد واجد رذیلت، به جای آنکه خودش را دوست داشته باشد، به چیزهای غلط دل می‌بندد. اثرات مخرب و فرساینده رذایل مهلک تنها متوجه فرد دارای رذیلت نیست و ممکن است سایرین را نیز تحت‌الشعاع قرار دهد. البته، آسیب به دیگران نیز همواره قطعی و تضمینی نیست. در تبیین تیلور، مهلک بودن رذایل، احتمالاً به خاطر نگرش‌های نادرستی است که در ذهن فرد شکل می‌دهند و جدای از ساختار خودشکننده، امکان ارتباط با دیگران را نیز از فرد سلب می‌کنند.

تیلور در این مقاله که حدود یک دهه پیش از انتشار کتاب رذایل مهلک نگاشته شده است، می‌کوشد تا ماهیت زیان‌بار رذایل و چگونگی اثرگذاری آن‌ها بر عامل را با بررسی موشکافانه رذیلت کاهلی تبیین کند.

۲. متن اصلی

برداشت من این است که رذایل، ضد فضائل‌اند. البته این بدان معنا نیست که هر رذیلتی را دقیقاً می‌توان در مقابل یک فضیلت قرار داد، بلکه مراد آن است که هرگاه فضائل را مفید بشماریم، رذایل مضر هستند؛ و هرگاه فضائل را در نیک بختی انسان دخیل و لازمه حیات بشری بدانیم، رذایل در مقابل، مانعی بر سر راه سعادت و شکوفایی او به شمار می‌روند. بر این مبنای فضائل و رذایل را می‌توان برحسب اینکه کاربست یک فضیلت یا رذیلت خاص دقیقاً به سود یا ضرر کیست و آیا این کاربست نیازمند نوع خاصی از انگیزه است یا خیر و یا اینکه این دو، چه نوع از امیال اسف‌بار بشری را به ترتیب تعدیل و یا ترغیب می‌کنند،



دسته‌بندی نمود. از این رو، به شناسایی دسته‌ای از فضائل اجتماعی می‌پردازیم که برای داشتن جامعه‌ای آرام ضروری‌اند. منظور ما، فضائل معطوف به دیگران است که کاربست آن‌ها می‌تواند فارغ از خودِ عامل، به سایرین نیز سود برساند و فضیلت مناسب، با توجه به ثمربخشی آن به حال دیگری مشخص می‌گردد. در کنار آن، دسته دیگری داریم که گاه فضائل معطوف به خود نامیده می‌شوند و به چنین انگیزه‌ای برای فایده‌رسانی به دیگران نیاز ندارند؛ یعنی چه به سود بقیه باشند یا نباشند، در درجه اول به خود عامل سود خواهند رساند.^۱

رذایل را نیز می‌توان به همین ترتیب دسته‌بندی کرد: برخی ممکن است هماهنگی و توازن جامعه را مختل کنند و به‌غیراز عاملِ رذیلت، به سایر افراد نیز آسیب برسانند، و برخی تنها مخرب خود شخص خواهند بود.

در بررسی فضائل باید به‌دقت توضیح داد که چگونه در زندگی انسان به آن‌ها نیاز می‌شود و تا چه حد دلیلی برای پرورش فضیلتی خاص داریم. احتمالاً، برخی فضائل بیشتر از بقیه موردنیازند. به نظر من، در موارد خاص، بهترین راه شیوه معکوس است؛ یعنی بررسی رذایلی که برخی فضایل با هدف جلوگیری از رشد آن‌ها پرورش یافته‌اند. صحت این مدعا به‌خصوص با نگاه به شماری از فضائل معطوف به خود، بیشتر مشخص می‌گردد. واکاوی ماهیت و میزان زیان رذایل، نیاز به فضائل جبران‌کننده را برجسته می‌سازد، فضایلی که اهمیتشان به نحو دیگری، آن‌طور که باید، درک نمی‌شود. بنابراین، من ابتدا بر آن رذایلی تمرکز خواهم کرد که در درجه اول به زیان شخص واجد آن‌ها تمام می‌شوند و سپس، میزان دقیق این آسیب را برآورد می‌کنم. زیان‌بار بودن رذایل برای فاعل اخلاقی، شاید ناگزیر به دیگران نیز زیان برساند. اما آسیب به دیگران لزوماً از انگیزه‌های سوء و نيات پلید فاعل اخلاقی نشأت نمی‌گیرد. برای مثال، ممکن است ترسو به دیگران آسیب برساند، زیرا هراندازه هم که افکار و نيات ترحم‌آمیزی داشته باشد، در مواقعی که

۱. البته دسته‌بندی فضایل و رذایل همواره به این صورت نیست. برای مثال رجوع کنید به فصل هفتم کتاب «گوناگونی خیر» (Von Wright, 1965)؛ «فضایل و رذایل» (Foot, 1978: p. 1-18)، و نیز دیباچه کتاب «فضایل و رذایل» جی والاس (Wallace, 1981).



کمک‌رساندن به دیگران او را با خطر مواجه می‌کند، از بیم شکست، نمی‌تواند خود را وادار به اقدامی مؤثر کند؛ بنابراین، فرد واجد چنین رذایلی، لزوماً بی‌قیدوبند یا شرور نیست، بدان معنا که بگوید بهروزی دیگران همواره دلیلی برای عمل نیست، این موضوع ربطی به من ندارد و یا برای رسیدن به اهدافش، هر وسیله‌ای را توجیه کند. از آنجا که زیان، در اصل به خود فاعل اخلاقی وارد می‌شود و بعید است هیچ شخص عاقلی بخواهد به خودش زیان برساند، به نظر می‌رسد این رذایل، باید ناخواسته در افراد واجد آن‌ها شکل گرفته باشند. با این اوصاف، پس اشکال کار کجاست؟

الگویی آشنا از یک استدلال عملی نادرست وجود دارد که در آن برخی رذایل معطوف به خود، به نحوی کاملاً موجه، با آن سازگار می‌افتد. به‌عنوان مثال، کسی که احساس ترس می‌کند، اگر این باور را در خود پیروراند که دلیلی قاطع برای مواجهه با خطر پیش روی خود دارد، دیگر بز دلانه عمل نمی‌کند؛ او ترسو است اگر در چنین شرایطی، اغلب یا همواره، باور داشته باشد که باید عمل کند و باز عمل نکند؛ زیرا در این صورت، برخلاف قضاوت صحیح خود عمل کرده است. شاید او در مورد آنچه باید به دلایل اخلاقی یا مصلحت‌اندیشانه انجام دهد، فاقد روشن‌بینی کافی باشد؛ شاید موقعیت را درست تشخیص ندهد و به اشتباه به دلایلی که له یا علیه مواجهه با خطر دارد، اهمیت دهد آن‌هم دقیقاً به این خاطر که ترسش مانع از مشاهده درست آنچه کم‌ویش برای او ارزشمند است، می‌شود. پس قضاوت او مبهم و استدلالش بر مقدماتی نادرست بنا شده است.

معایب هر یک از اشکال ترس روشن است: ترسو به آنچه می‌خواهد نمی‌رسد؛ زندگی او با معیارهای خودش به آن خوبی که می‌توانست باشد، نخواهد بود. او در تمام آن موقعیت‌هایی که باید به‌رغم آنچه خطر می‌پندارد وارد عمل شود، خود و دیگران را ناکام می‌گذارد. در موارد حاد، خطر را در همه جا حس کردن و روبرو نشدن با آن، زندگی او را آشفته و مختل خواهد کرد. این امر واکنش‌هایی را در پی خواهد داشت؛ از جمله اینکه، اسباب زحمت دیگران می‌شود که خود این مسئله، وضعیت او را وخیم‌تر می‌کند و به بدبختی‌اش می‌افزاید. بنابراین، دلایل عملی خوبی برای پرورش فضیلت شجاعت وجود دارد. اگر ترسو باز هم دست به عمل نزند و یا به این دلایل توجهی نکند، در آن صورت



شاید پاسخ معمای مداومت بر یک رفتار مضر برای خود شخص، این باشد که در ضعیف یا آشفته بودن، او قربانی در مانده احساسات خویش است تا عاملی در اداره زندگی خویش. چه این مدعا را قبول کنیم و چه رد، پاسخ مذکور تنگنایی پیش می‌آورد که من در اینجا قصد پرداختن به آن را ندارم؛ تنگنای مسئولیت. به نظر می‌رسد، رذایل در عین مضر بودن، در ویژگی تبعیت از اراده، با فضائل مشترک‌اند. البته باید هم این‌طور باشد، زیرا ما مردم را به خاطر رذایلشان سرزنش می‌کنیم و بدین وسیله، تلویحاً می‌فهمانیم که اعمال نظارت و مهار امکان‌پذیر است، به طوری که می‌توان آن‌ها را لااقل تا حدودی، برای واجد رذایل بودن، مسئول دانست. اما شاید مفهوم نظارت و مهار، بیش از حد برجسته شده باشد. توجه مفرط به این جنبه، منجر به همان تأکید زیادی می‌شود که تاکنون بر موضوعاتی نظیر اراده، نیت، انتخاب، تصمیم‌گیری و عمل تالی آن‌ها کرده‌اند. اما کنار نهادن محض این ویژگی‌ها، به معنای نادیده گرفتن پیچیدگی این پدیده و رها کردن ماهیت انواع زیان وارده توسط رذایل، آن‌هم بدون هیچ توضیحی است.^۱

دو مورد از ترسویی که وصف کردم، هرچند ممکن است در عمل آشکارا قابل تفکیک نباشند، اما در هر صورت به لحاظ نظری متمایزند. نقص برخی از افراد ترسو در اراده، و نقص برخی دیگر در توانایی داوری آن‌ها است. پدیده ضعف اراده را باید بیشتر توضیح دهم: شخص مورد نظر در موقعیتی متناقض قرار می‌گیرد؛ پذیرش اینکه دلیل محکمی برای اقدام به شیوه‌ای خاص دارد و در عین حال، چون مطابق این دلیل عمل نمی‌کند، رد آن با وجود مهم‌تر بودن. به نظر می‌رسد پذیرش او صرفاً جنبه ذهنی داشته باشد و نه پشتوانه عاطفی؛ ارزیابی‌ها و نگرش‌های او نسبت به شرایط، از صمیم قلب و از عمق جانش نمی‌جوشد. پس در اینجا شاهد ارتباطی با مورد دوم هستیم؛ زیرا داوری مبهم، با نگرش‌های عاطفی پیوند خورده است.

در برخی موارد، لااقل، موشکافی جزئی‌تر این ویژگی‌های مرتبط به هم و نیز ارائه تصویری شفاف‌تر از ماهیت آسیب‌ناشی از برخی رذایل خاص، فی‌نفسه جالب توجه‌اند. به

۱. مباحث مرتبط با مسئولیت را می‌توان در مقالات گرد آمده در کتاب «مسئولیت، منش و عواطف» (Schoeman, 1987) پی گرفت.



نظر من، در مورد «گناهان کبیره» نیز وضع به همین منوال است. علت این نام‌گذاری آن است که گفته می‌شود این گناهان، موجب دل‌مردگی و تباهی نفس می‌شوند و بدین‌سان، بستری را فراهم می‌کنند که ممکن است در آن آدمیان راه خطا بیمایند: غرور، حسد، طمع، شکم‌پرستی، کاهلی، شهوت و خشم، اشکال مختلف تباهی نفس و از این‌رو، کاملاً مخرب روحی آباد و حیاتی شکوفا هستند. این تفکر که این رذایل یا هر نوع دیگری، اساساً مخرب هستند، بدین معناست که زیان ناشی از رذیلتی مانند ترس، به صورتی که پیش‌تر ترسیم شد، نسبتاً سطحی است. آن زیان نهایتاً، مشروط به شرایط زندگی شخص بود. حداقل می‌توان تصور کرد که ترسو در مواقع خطر، تنها با چند موقعیت معدود و بی‌اهمیت روبرو شود که در آنجا هم «بخت اخلاقی» با او یار باشد. در هر حال، عواقب ترس او ناگوارتر از آنچه انتظار داشته است، نیست. شاید او به حدی جاذبه و نفوذ داشته باشد که همواره دوستانی آماده کمک به او باشند. برای آنکه چیزی رذیلتی مهلک به شمار آید هم ممکن است چنین احتمالاتی در کنارش وجود داشته باشد. من پیچیدگی این نوع رذیلت را، با تمرکز بر یکی از گناهان کبیره سنتی [یعنی کاهلی]، نشان می‌دهم. هر چند که این رذیلت تنها جایگاهی واحد و خاص را در میان رذایل مهلک تصاحب می‌کند، اما می‌تواند در بازنمایی نقایص مخرب موجود در نگرش‌های عاطفی و حیات درونی و نه نیت و عمل شخص، نماینده آن مجموعه باشد.

با نگاهی به پیشینه مفهوم رخوت یا کاهلی (acedia or sloth)، روشن می‌شود که این واژه همواره برای اشاره به پدیده‌های متفاوت و احتمالاً مرتبط باهم بسیاری بکار رفته است. در قرون وسطی، گناه شمردن رخوت در قالب نوعی افسردگی و ملالت راهبان، جای خود را به فهم آن به‌عنوان یک انحراف اخلاقی در طبیعت انسان که به‌طور کلی می‌توانست توسط هر شخصی بروز یابد، داد. بدیهی است که در میانه این تغییر و تحول، شاخصه‌های رخوت مورد تأکید مدرسیان، با مفهوم عملی و عینی آن در ادبیات رایج، تفاوت داشت. در آن دوران، این رذیلت از منظری بیرونی یعنی جلوه رفتاری آن ملاحظه می‌شد. افراد کاهل در انجام وظایف مذهبی‌شان اهمال می‌کردند، نماز نمی‌خواندند، به هنگام وعظ و

۱. برای مثال، دانه در مقدمه کمدی الهی، کاهلی را تنها گناه کبیره‌ای می‌داند که یک شکست عشقی است و نه یک عشق افراطی یا انحرافی.



خطابه چرت می‌زدند و لذا موجوداتی به‌دردنخور و عاطل به‌شمار می‌آمدند. در مقابل، دیدگاه مدرسیان، درونی و ناظر به حالت روحی یا ذهنی فرد بود: از این منظر، فرد کاهل حتی اگر به‌حسب ظاهر هم در انجام تکالیف خود دقت داشت، اما این تکالیف را با روحیه‌ای کسل، سرشار از تردید یا خالی از نشاط معنوی به‌جا می‌آورد. پس می‌توان گفت، کاهلی طیف گسترده‌ای از پدیده‌های رفتاری و روانی را در برمی‌گیرد که از آن میان تنبلی (laziness)، بطالت (idleness)، خودپسندی، ترسوئی، فقدان خلاقیت، بی‌مسئولیتی، ملالت، تشویش ذهنی، بی‌قراری جسمی، پُرگویی، کنجکاوای باطل، سودازدگی و ناامیدی معمولاً بیشتر مورد توجه‌اند.^۱

امروزه احتمالاً تنها برخی از این صفات با کاهلی مرتبط هستند، (تازه اگر اصلاً به این اصطلاحات بیندیشیم). ما شخص کاهل را به‌طور کلی سست، بی‌تحرك و تن‌پرور تصور می‌کنیم. اگر کاهلی را یک رذیلت بدانیم، رذیلتی کاملاً خنثی و نسبتاً بی‌ضرر به نظر می‌رسد: افراد کاهل شاید خیر چندانی نرسانند، اما چندان هم شر نیستند. ما تمایل داریم به‌جای حالات درونی کاهلی مانند ملالت و یا ناامیدی که فهم چرایی گناه کبیره شمردن آن را دشوار می‌سازد، ویژگی‌های رفتاری گناه را سوا کنیم.^۲

البته رفتار به‌خودی‌خود شاخص خوبی برای شناخت رذیلت نیست، زیرا تنبلی یا بطالت در معنای متداول، شاید هیچ ارتباطی با حال و هوای روحی و ذهنیت کاهلانه نداشته باشد، و برعکس، این حالات ذهنی مرتبط نیز، شاید خود را در آن نوع از رفتار بروز ندهد. کاهلی، بودن در وضعیتی غیرفعال و سست است، اما باز، لزوماً همه این حالات ویرانگر نیستند، به آن معنا که حتماً رذیلت شمرده شوند، بلکه این شکل خاصی از سستی و تن‌آسایی (indolence) است که باید آن را رذیلت دانست.

۱. برای مطالعه پیشینه این مفهوم رجوع کنید به «کاهلی در تفکر و ادبیات قرون وسطی» (Wenzel, 1967). بخش‌های مجزای فهرست یادشده، گاه به‌مثابه دختران کاهلی - چون رذایلی وابسته به کاهلی و زاییده آن هستند - خوانده می‌شوند.

۲. مقاله‌ای در باب کاهلی نوشته اولین واف با این نکات آغاز می‌شود: واژه کاهلی به‌ندرت در بیان مدرن بکار می‌رود. کاربرد آن در مورد گونه‌ای خفیف و ملایم از سستی و رخوت است که مطمئناً تاکنون گناه کبیره نبوده است، بلکه یکی از دل‌پذیرترین ضعف‌های آدمی به‌شمار می‌آید. اتفاقاً بیشترین مصائب جهان از جانب انسان‌های پرمشغله است! (Mortimer, 1962: pp. 57-64).



ممکن است شخصی به لحاظ مزاجی و روحی در حالت سستی قرار داشته باشد: او تمایل به انجام هیچ کاری ندارد. این حالت، هم می‌تواند حس خوشایند و هم حس ناخوشایندی در فرد ایجاد کند. از سویی تنبلی و راحتی خوشایند اوست و از سوی دیگر، به طرزی ناخوشایند، احساس سکون و ناکارآمدی (inert) می‌کند، زیرا قادر نیست خود را به حرکت وادارد. در هر دو صورت، حالات کوتاه‌مدت و کم‌بسامد از این نوع، چندان زیانی نمی‌رسانند؛ احساس خوشایند داشتن نسبت به تنبلی و رهایی از مطالبات، برعکس، ممکن است نشانه سلامت فرد قلمداد شود و تجربه گاه‌به‌گاه آن خالی از لطف نباشد. اما شخص دارای این رذیلت، صرفاً در حالت سستی و رخوت گذرا به سر نمی‌برد، بلکه واجد ویژگی منشی کاهلی شده است. انتساب یک ویژگی منشی، برابر است با نام نهادن و تلاش برای نظم دهی به مجموعه‌ای کامل از رفتارها و حالات روحی و ذهنی. باید بکوشیم تمایلات غالب رفتاری و گرایش‌های فکری و احساسی معین را از یکدیگر تفکیک کنیم. این امر در تفسیر کنش‌ها و واکنش‌های خاص و پیش‌بینی چگونگی رفتار و احساسات شخص در سایر موقعیت‌ها به ما کمک خواهد کرد. تفاسیر مبتنی بر حالات گذرای فرد، اطلاعات بسیار ناچیز و قابل پیش‌بینی را به ما می‌دهند. اما تحلیل شخصیت، برحسب ویژگی‌های منشی اساسی‌تر و مهم‌تر است، از آن حیث که می‌تواند بر کردار یا احساساتی پرتو افکند که معمولاً نمونه بارزی از ویژگی منشی موردنظر به حساب نمی‌آیند. اشخاص کاهل، ممکن است تمایل دیرپایی به حفظ حالت مربوطه داشته باشند و به شیوه‌ای دال بر این حالت، رفتار کنند. هرچند باید این وضعیت را نمونه و نمودی از رذیلت دانست، اما کاهلی می‌تواند به طرق دیگری نیز خود را نشان دهد.

بی‌میلی به انجام هر آنچه نیاز به تلاش دارد، ممکن است با این فکر که به‌هرحال در برخی مواقع قدری تلاش هم لازم است، همراه باشد یا نباشد. در هر مورد تفاوت‌های دیگری را می‌توان ترسیم کرد. در مورد اول، کسی که باور دارد نیازی به هیچ تلاشی از سوی او نیست، با این پس‌زمینه دست از کار می‌کشد که فعلاً تقاضایی از او وجود ندارد و دست کم در آن لحظه نه وظیفه‌ای به عهده اوست و نه حتی لازم است با احتیاط گام بردارد. این نگاه، به احتمال قوی، همان نگاهی است که احساسی خوشایند از تنبلی در

شخص ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، شاید او این وضعیت را نه فراهم‌کننده فراغتی موقت از چنین تقاضاهایی، بلکه به‌مثابه مشتی نمونه خروار از این واقعیت ببیند که در زندگی‌اش اساساً چیزی که ارزش تلاش داشته باشد، عرضه نشده است.

در مورد دوم، کسانی که معتقدند باید تلاشی بکنند و در برابر سستی خود مقاومت نمایند، ممکن است این تقاضای تلاش کردن و خودی نشان دادن را تحمیلی از بیرون یا درون بینگارند. شخصیت اصلی رمان ابلوموف اثر گانچاروف، نمونه‌ای است برای نشان دادن این تفاوت. هنگامی که برای اولین بار با ابلوموف روبرو می‌شویم، او را در حالت سستی و رخوت کامل جسمی و روانی، یعنی نوع اول که متأثر از تحمیل بیرونی است، می‌بینیم. او با نگاهی به پیرامون خود می‌تواند دریابد که برای دفع خطرات و بلاهای گوناگون، ناچار است تکانی به خود بدهد: شوربختانه، جهان طوری سامان یافته است که او نمی‌تواند بدون سعی و تلاش به آنچه می‌خواهد برسد. اما در نظر او، هر نوع تلاشی، با لذت تزامم دارد و هر طور که شده، باید از آن دست کشید. در نتیجه، بهترین کاری که او می‌تواند انجام دهد، این است که اقتضات زندگی روزمره را فراموش کند، به رختخوابش برگردد و رؤیاهای لذت‌بخش همیشگی‌اش را در ذهن مرور کند. هرچند او در این راه زمان زیادی را صرف فرار از فکر کردن به اقتضات ناخوشایند هرروزه و لذت بردن از بطالت و بیکاری خود می‌کند، اما این حالت او، به‌وضوح، حالتی پرمخاطره و لغزنده است. تلاش، شرط لازم برای تضمین لذت یک زندگی کمابیش راحت و بی‌دردسر است و او این تلاش را نمی‌کند، زیرا مزاحم لذت بردنش از چنین زندگی راحت و آسوده‌ای خواهد بود. در این مواقع، چیزی نامعقول به نظر می‌آید، شاید یک نشانه، اینکه در اینجا شکلی از رذیلت کاهلی را پیش رو داریم. از سوی دیگر، نامعقول بودن وضعیت او، مشروط، و وابسته به اوضاع خاص زندگی اوست. اگر سرپرست املاک و دارایی‌هایش فردی امین و صاحب‌خانه‌اش قدری با ملاحظه‌تر بود و خدمتکارش آن قدر بی‌عرضه و تنبل نبود، شاید او می‌توانست به سادگی از بیکاری و بطالتش لذت ببرد. دست کم روشن نیست که در چنین شرایطی، سستی او (رذیلت) کاهلی به حساب آید.



با این حال، بعضی اوقات، حال و هوای ابلوموف عوض می‌شود: گاه می‌بیند در زندگی چیزهای ارزشمندی برای به دست آوردن وجود دارد که او به خاطر عدم تلاش به آنها نخواهد رسید، چون نمی‌تواند خود را به قدر کافی به آنچه فکر می‌کند ارزش به تکاپو افتادن را دارد، مشغول کند. مادام که او در این حالات سیر می‌کند، نیاز مبرم به تلاشی درونی، یعنی از نوع دوم، دارد و وابسته به شرایط ناگوار خاصی که اتفاقی رخ می‌دهد، نیست. اقتضائات بیرونی تنها یک مزاحم بودند، اما آنچه او اینک ضروری می‌بیند، تلاش برای دستیابی به چیزی است که فی‌نفسه ارزش دارد. در این حالت او خود و نه شرایط خاصش را، مانعی بر سر راه هدایت مدامش به سوی حیاتی قابل‌تحسین می‌بیند.

کسی که به‌رغم تشخیص اقتضائات مبرم بیرونی، هنوز میل دارد در سستی و رخوت بماند، بدون شک نقاط ضعف متعددی خواهد داشت: او به‌طور معمول افراط‌کار و سست اراده خواهد بود و احتمالاً از ناکامی در رویارویی با واقعیت‌های زندگی می‌ترسد. اما همه این‌ها با وجودی که نواقصی جدی هستند، شاید گناه کبیره نباشند. با بودن چنین اقتضائاتی، او قادر به لذت بردن از بطالت و بیکاری موردنظرش نخواهد بود. با این حال، به نظر می‌رسد ابلوموف در دوره بعدی زندگی‌اش، تنها در انجام همین کار توفیق داشته است. آنجا که شرایطش تغییر کرد؛ یک دوست فعال و پرکار مراقب املاکش بود و درآمد ثابتی برای او تأمین می‌کرد. زنی دلداده و فداکار هم حاضر شد بدون هیچ چشم‌داشتی از او مواظب کند. کسی بیش از این، کاری با او نداشت؛ کاملاً بی‌جنب و جوش باقی می‌ماند و از این وضع هم راضی به نظر می‌رسید. در ظاهر، هیچ چیز مخربی در حالت او وجود ندارد، از این رو شاید نتوان این شکل از سستی را، گرچه پسندیده نیست، به فهرست رذایل افزود. بعداً به این نکته باز خواهیم گشت.

به هر حال، جایی که اقتضائات از نوع درونی‌اند، خود شخص باور دارد تنها به شرطی که بتواند تلاش در خوری را انجام دهد، یک زندگی ارزشمند انتظارش را می‌کشد. از آنجا که او تلاشی نمی‌کند، شکست را پیش‌چشم‌انش می‌بیند و لذا نمی‌تواند خرسند باشد. او جنب و جوش کافی ندارد یا نمی‌تواند خود را به تکاپو اندازد تا به زندگی‌اش ارزش زیستن بدهد. اما یک فرد خودبین همچنان که در انجام فعالیت‌های ارزشمند ناکام



می ماند، خود را نیز شخصیتی بی ارزش می یابد. لذا در آن حالت، احساس افسردگی و کدورت روحی نسبت به خود خواهد داشت که او را به سمت خودنگهدار بودن سوق می دهد: یک شخصیت بی ارزش، ارزش در دسر ندارد؛ اصلاً هدف و انگیزه ای برای تلاش و یافتن کارهای ارزشمند وجود ندارد. از این رو، خودبین ممکن است فکر رسیدن به یک زندگی ارزشمند را نیز رها کند؛ زیرا هیچ دلیلی برای به حرکت درآوردن خود نمی بیند. با لحاظ همه لوازم، این حالت ذهنی، به آن شخصی که ابداً به هیچ یک از خواسته های درونی بها نمی دهد و هیچ چیز سزاوار تلاشی را در این وضعیت نمی بیند نیز، تعلق دارد. علت این امر آن است که آشکال آگاهی برخاسته از ارزیابی جهان را نمی توان از ادراکات وضعیت خود شخص در جهانی که چنین ارزیابی شده است، تفکیک کرد و برعکس. وقتی از نظر او هیچ چیزی در جهان نیست که ارزش وقت گذاشتن و تعامل داشته باشد، دلیلی نیز نمی بیند که خود را با چنین جهانی مشغول کند. از این رو، او همچنین با خودی مواجه است که به طرزی هدفمند بی مشغله است. تفاوت این دو حالت مهم است: در مورد اول، احتمال اینکه شخص مورد نظر، خودش را به خاطر این اوضاع و احوال ملال آور سرزنش کند، بیشتر است؛ در مورد دوم، شاید او می خواهد اشکال را در این بیند که آنچه می یابد، دم دستی است. ویژگی مشترک این دو آن است که هر دو در حالتی از ملال به سر می برند.

شاید هریک از این ها در موقعیتی خاص، ما را ملول کنند. ملالت، در این مورد، موضوعی دارد: سخنرانی، پرگویی او، بازی تمام نشدنی و خسته کننده. اگر من حوصله گوش سپردن به سخنرانی را نداشته باشم، چیزی که توجه و رغبت مرا برانگیزد، در آن نمی بینم. شاید به این دلیل که مطلب جدیدی دستگیرم نمی شود یا فراتر از درک من است. اما بالاخره من در جمعی حضور دارم؛ پس حال که مقرر است گوشم را از این سخنان پر کنم، باید کاری انجام دهم. شاید بتوانم با فکر کردن به چیز دیگری ذهنم را منحرف کنم و خودم را مشغول نگه دارم. در این صورت، هر چند تمایلی به سخنرانی نداشته باشم، حوصله ام سر نمی رود و ملول نخواهم شد. اما ممکن است در منحرف کردن ذهنم موفق نشوم. در این صورت موضوع ملالت من، یعنی سخنرانی، همچون مانعی آزاردهنده در





ذهن من مجسم می‌شود؛ این همان چیزی است که مرا از انجام کاری در فرصتی که فعلاً در دست دارم و برایم بسیار کند می‌گذرد، باز می‌دارد. بنابراین احساس گرفتگی می‌کنم: آنچه قرار بود وقتم را پر کند، در واقع این کار را نکرد، بلکه تنها مرا از استفاده بهتر از زمان بازداشت و من طبعاً می‌خواهم از این وضعیت بیرون بیایم.

ملال، حالتی منفی است که ما تجربه ناخوشایندی از آن داریم و لذا می‌خواهیم در صورت امکان از شر آن خلاص شویم. در تمام موارد، زمان علیه ماست تا زمانی که در برابر آن کاری انجام دهیم. پر کردن مفید زمان دشوار است. ما تا به کاری مشغول نشویم و موضوعی نیابیم که در ظرف زمان بریزیم، زمان بسیار کند می‌گذرد. البته در مواقعی که بفهمم چه «موضوعی» مسبب ناتوانی من در مواجهه با زمان است، چندان دشوار نیست که با دور کردن خود به لحاظ جسمی از این مانع، حالم را عوض کنم یا با شگردهایی نگذارم آن موضوع، حالت ملالت را به من القا کند.^۱

ملالت تنها در زمانی که امکان هیچ نوع گریزی نباشد، خبر از یک زیان جدی می‌دهد و این امر هنگامی رخ می‌دهد که ملال، بدون موضوع باشد و یک خُلق باشد نه یک هیجان. خُلقیات آدمی بی موضوع اند، بدین معنا که در آن، هیچ وضعیت، رویداد یا کار خاصی نیست که بتوان مستقل از خود خلق برگزید و توصیفش کرد، خلقی که حالت، «ناشی» از آن است. این بدان مفهوم نیست که خُلق مورد بحث، معلول رویداد خاصی نیست، بلکه حتی جایی که این طور بوده و شخص از مقدمات علی خُلقش آگاه است، موقعیت‌های خاص آن خلق را برانگیخته نمی‌سازند. در حالی که شاید او از ارتباطات علی آگاه باشد، آن‌ها را چنان که هست تجربه نمی‌کند و در نتیجه حالت او ناشی از علتی که تشخیص داده، نیست. بنابراین، وقتی فرد یک خُلق - حالت (mood-state) دارد، یک وضعیت مشخص مثلاً تهدید آمیز یا اهانت آمیز وجود ندارد که آن را به شکلی معین ببیند، بلکه خلق وی همه چیز را بر مبنای ادراکش رنگ آمیزی می‌کند. این ویژگی ساختاری

۱. برخی افراد می‌گویند که به کسل بودن اهمیتی نمی‌دهند. من فکر می‌کنم منظور آن‌ها شگرد مواجهه با چیزی است که آن‌ها را کسل می‌سازد؛ چرا که باور نکردنی است که کسی به حالت کسالت بها ندهد.

خلقیات است که با شیوه نگرش ما به جهان درمی آمیزند. آن‌ها بسته به جهان‌نگری خاص، از یکدیگر متمایز می‌گردند: وقتی خلق گشاده است، همه چیز جذاب و در دسترس، و وقتی خلق تنگ است، همه چیز غم‌انگیز و یا رنج‌آور، و امور ارزشمند دور از دسترس فرد به نظر می‌رسند. البته تفاوت بین هیجان‌ات و خلقیات، در کنش‌ها و واکنش‌های فرد نیز بازتاب می‌یابد. وقتی فردی در یک خلق - حالت قرار دارد، گرایش او به شیوه‌های رفتاری مشخص، متمرکز نیست، بلکه خود را به‌طور عام‌تر در قالب علاقه‌ای مضاعف یا فروکاسته به جهان پیرامونش، آمادگی بیشتر برای رنجیدن، دل‌سردی و یا تشویق شدن بروز می‌دهد.^۱ کسی که متأثر از موقعیتی خاص که در آن هیچ چیز جذابی برای دل بستن نمی‌بیند، احساس ملالت می‌کند، هیچ چیزی که بتواند خود را با آن مشغول کند، نمی‌بیند. اگر ملال خلق - حالت او باشد، در آن صورت ابداً نمی‌تواند چیز مورد علاقه‌ای در جهان بیابد، چیزی که ارزش دل‌بستگی داشته باشد. اما اگر هیچ چیزی نظر فرد را جلب نکند، گویی زندگی‌اش کاملاً بی‌معنا و پوچ خواهد شد. به قول کی‌یرکگور هنرمند، «تنها چیزی که می‌بینم، خلأ است، تنها چیزی که درون من می‌جنبد، خلأ است. من حتی درد هم نمی‌کشم» (Kierkegaard, 1971: p. 36).

وقتی هیچ چیز لذت‌بخش یا رنج‌آور دیده نشود، پس هیچ چیز هم نسبت به دیگری متمایز به نظر نمی‌رسد. در چنین جهانی، هیچ راهکار خاصی جذاب‌تر از دیگری نمی‌نماید؛ چیزی یافت نمی‌شود که میل فرد بدان تعلق گیرد و فرد را به عمل وادارد. از این رو، افراد ملول همچنان تمایل به سستی خواهند داشت؛ اینان وقتی هدفی برای انجام کاری نمی‌بینند، میل به انجام آن کار را هم ندارند و خود را ناکارآمد و همچون باری سنگین بر دوش خود می‌یابند.^۲

این تجربه نمونه بارزی است از آن شکل رخوت و سستی که کاهلی خوانده می‌شود. کاهل بودن یعنی حالتی که در آن دو عنصر احساس رکود جسمی و روانی، و ارزیابی

۱. مباحثات اخیر در مورد حالات و اوضاع روحی و روانی را می‌توان در «هیجان‌ات» (Frijda, 1986)؛ و «گونگونگی عاطفه» (Armon-Jones, 1991) یافت.

۲. شرحی از احساسات وابسته به کاهلی را در فصل سوم کتاب «فضیلت کافر» (Casey, 1990) بخوانید.





شناختی از جهان به مثابه جایی که در آن هیچ چیز ارزش دل‌بستگی ندارد، به هم پیوند خورده‌اند. بدین ترتیب، شاید یک فرد کاهل کسی است که تمایل به بودن در این حالت را دارد. اما این داوری بسیار ساده است؛ برای تشخیص دقیق رذیلت، لازم است بیشتر به ماهیت و ابعاد این شکل از کاهلی پرداخته شود. آکوئیناس، در پاسخ به این ایراد که کاهلی نمی‌تواند گناهی کبیره باشد، زیرا حتی افراد بافضیلت هم ممکن است از آن رنج ببرند، به این نکته اشاره می‌کند که شاید گرایش بدین حالت حتی در قدیسان هم وجود داشته باشد، اما آن‌ها به موجب این، گناهکار به حساب نمی‌آیند، زیرا رضایت عقلانی بدان نمی‌دهند.^۱

من می‌خواهم با ارائه تفسیری محتمل از اینکه منظور از رضایت از حال خود چیست، به این مطلب ورود کنم. برای این منظور، لازم است تمایزات بیشتری بین حالات روانی قائل شد: من از خلقیات ملالت و کاهلی سخن گفتم؛ اما خلقیات را هم می‌توان گذرا تصور کرد و هم پایدار. لازمه داشتن خلقی گذرا آن است که شخص، جهان را به شکلی متناسب با آن خلق ببیند تا به اتکای این شکل از جهان‌نگری، بتواند احساس مقتضی را تجربه کند. برای مثال، این تجربه که هیچ چیز در جهان ارزش تلاش ندارد، شخص را واجد حس بی‌تحرکی و لختی می‌سازد. کسی که تنبلی او گذراست، در حالت تنبلی به سر می‌برد.

خلقیات گذرا دارای دو عنصر هستند که پیش‌تر در مورد آن‌ها صحبت شد: شکلی از خود آگاهی و یک هشیری آزموده شده از ناحیه عامل این آگاهی؛ اما خلق پایدار تنها به عنصر اول برمی‌گردد. خلقیات گذرا قابل‌تغییر هستند و ممکن است کاملاً کوتاه‌مدت باشند. خلق پایدار، شکل مربوط به خود آگاهی، ممکن است بسته به تجربه شخص پدید آید و از بین برود. اما شاید هم دوام بیشتری یابد و با طیف وسیعی از دیگر خلقیات گذرا سازگار باشد. در اینجا لازم است به خلق پایدار یک شخص به مثابه هیئت نفسانی یا حالت ذهنی او اشاره کنم. حالت ذهنی دیرپا را می‌توان یک نگرش یا طرز تلقی نامید و اگر این

۱. آکوئیناس در کتاب «جامع الهیات» خود، کمال و منتهای گناه را در موافقت عقل می‌داند (Summa Theologiae .2a2ae, Q35, A3).

نگرش بر زندگی یک شخص حاکم شود از این حیث که بر بیشتر حالات روحی و رفتارهای او سیطره یابد، یک ویژگی منشی خواهد شد. اشاره به یک خلق پایدار برای تبیین یک خلق گذرای مطابق آن، تبیینی حداقلی خواهد بود؛ اما اگر بخواهیم خلق گذرای متفاوتی را تحلیل کنیم، باید تبیین اساسی تر و تفصیلی تری ارائه داد. برای مثال، نیندیشیدن به هر آنچه ارزش تلاش دارد، توضیحی مختصر برای بی تحرکی فعلی شخص است، اما در واقع، به عنوان مثال، ناامیدی و یأس فعلی او را تبیین می کند. در اینجا مدعا این است که ذهنیت شخص، به نحو علی، حال و هوای فعلی او را شکل می دهد؛ توضیح یک رابطه علی دشوار نیست، زیرا خود فرد و جهان نگر می فروزش، به طور طبیعی نابودگر هر گونه امید و شادی هستند. بدین معنا، یاس و ناامیدی در واقع «دختران» رخوت اند.

تمایز بین خلقیات گذرا و پایدار از آن رو بررسی شد که چگونگی رضایت فرد به یک حالت روحی بهتر فهمیده شود: این رضایت یعنی فرد اجازه دهد حال و هوای لحظه ای او آرام آرام به یک طرز فکر و قالب ذهنی که می رود بر سراسر زندگی اش سیطره یابد، مبدل شود؛ یعنی به آن شکل از آگاهی خرده نگیرد و از این رو، سعی نکند به هر طریقی آن را تغییر دهد، بلکه امکان استقرار درونی آن را فراهم کند. پس افراد کاهل، کسانی نیستند که صرفاً تمایل به خلق گذرای تنبلی دارند، بلکه کسانی هستند که حتی در ذهن خود هم مانع چنین تمایلی نمی شوند و با تلاش نکردن برای تغییر جهان بینی خود، آن حالات گذرا را که مسبب این ذهنیت هستند را در خود می پرورند.

مهم ترین جنبه این شکل از رضایت آن است که فرد به خود اجازه دهد دیدگاه خاص مربوط به خود را اتخاذ کند: اینکه خود، خودی بی ارزش است و هیچ نقطه ای برای تعامل با آن وجود ندارد. این شکل از آگاهی، ملال آور است. همان طور که پیش تر، فرد سخنرانی یا نمایش را مانعی برای انجام کاری در فرصت دم دست می دید، اکنون مانع، خود اوست که در حالت بی تحرکی و سکون قرار دارد. بدیهی است که او نه می تواند از جلد خود بیرون بیاید - همان طور که قادر بود خود را از سخنرانی خلاص کند - و نه با این تصور که طلسم ملالت با پایان سخنرانی خواهد شکست، می تواند خود را تسلی دهد. این



خودی که چنین ادراک شده، موضوع کاهلی و منشأ ویرانگری آن است. شخص کاهل نمی‌تواند به خود احترام بگذارد و یا خود را دوست بدارد، تا جایی که حتی مانع از امکان پیش برد یک زندگی شکوفا می‌گردد.

بر مبنای این تبیین، بنیاد رذیلت، دیدگاهی خاص نسبت به جهان و خود است و از این رو، تغییر در نگرش، تنها چاره و راه خلاص است. در نمونه موردی ما، قالب ذهنی و طرز فکر فرد کاهل، در حالات تنبلی او کارگر خواهد افتاد و خود را به شکل ناامیدی و یاس نیز نشان می‌دهد. اما گونه‌های دیگری از کاهلی که به یقین کمتر زیان‌بار و ویرانگرند نیز وجود دارند. ابلوموف در دوره‌ای از زندگی خود، به‌ظاهر دیگر در چنگ کاهلی نیست. او مجذوب اولگا می‌شود و تحت تأثیر او یک زندگی کم‌وبیش فعال را پیش می‌گیرد. با اینکه او دیگر بیکار و عاطل نیست، اما به‌زعم من، هیچ تغییر اساسی در او رخ نداده و همچون همیشه کاهل باقی مانده است. ظاهراً هنوز فعالیت، با تنبلی او ناسازگار است، همچنان که اغلب به‌عنوان درمان آن تجویز می‌شود. کانت، فعالیت را بخشی از معاش و گذران زندگی می‌داند. او می‌گوید: «آدمی با فعالیت‌هایش احساس زنده‌بودن می‌کند نه با لذت‌هایش» (Kant, 1930: p. 160).

با این وجود، کی‌یر کگور، نظری مخالف دارد: او کار و فعالیت را نوعی بی‌قراری می‌پندارد که با حیات معنوی ناسازگار است. از این منظر، بی‌مشغلی خیر است و نه شر. لذا، صرف فعالیت یا مشغله داشتن، وضعیتی مطلوب نیست. بر این اساس، ما باید زندگی‌هایمان را به‌جای فعالیت، بیشتر غرق لذت کنیم (Kierkegaard, 1971: p. 285).

هر دو طرف یک نکته دارند و وقتی ادراکات متفاوت آن‌ها از مفهوم فعالیت را کنار بگذاریم، نکات مربوط به هر یک قابل قبول خواهند بود. تفکرات کانت در مورد فعال بودن، بر تعهد همه‌جانبه و به‌نحو عقلانی موجه عامل دلالت دارد. در مقابل، فیلسوف هنرمند ما، به «مشغول بودن» می‌اندیشد، صورتی از فعال بودن و تلاشگری که دربردارنده درگیری کامل عامل نیست و ارزش او را در تلاش صرف نمی‌جوید. در واقع، فعالیت است که با سستی و رخوت ناسازگار است و نه مشغله داشتن. البته نباید انکار کرد که ایجاد



مشغله به امید تبدیل شدن به فعالیت، ممکن است رضایت تام فرد از حالتش را در بر نداشته باشد. اما من باید از این احتمال چشم پوشم و چنین انگیزه‌ای را مفروض نگیرم.

کسی که صرفاً مشغول است، شاید در آن زمان، به ارزشمند بودن آنچه در حال انجام آن است، ایمان داشته و یا نداشته باشد. در مورد دوم، او خود را رها و منقطع می‌یابد و تنها در ظاهر با شخص کاهلی که تاکنون توصیف کردیم، متفاوت است. اما حتی مشغله موقت، به جای استغراق، نیز نشانه‌ای از فعالیت نیست. به بیان کانت: «شاید زمان حال واقعاً پر به نظر رسد، اما اگر ما آن را با بازی و... پر کرده باشیم، این پُر بودن تنها به ظاهر در زمان حال محصور خواهد شد و حافظه آن را تهی خواهد یافت» (Kant, Ibid).

در اینجا نکته قابل قبول این نیست که آیا ما وقتمان را با بازی پر کرده‌ایم یا با کار، بلکه آن است که آیا با نگاهی به پشت سرمان، این پر کردن زمان را تنها ظاهری و به تبع، یک اتلاف وقت می‌پنداریم یا نه. ما با بازنگری گذشته درمی‌یابیم که آنچه یک مشغله ارزشمند به حساب آورده‌ایم، به کلی بی‌ارزش بوده است.

در این صورت، دیدگاه خود شخص، چه در حال و چه در نگاه به گذشته، نشانه‌ای از مشغول بودن اوست و نه فعال بودنش. اما ظاهری بودن این مشغولیت، ممکن است خود را به شکل سدی در برابر هدفمند بودن نیز نشان دهد: از آنجا که تعهد او به هر آنچه انجام می‌دهد صرفاً سطحی و تنک‌مایه است، دلایلی برای گام نهادن در مسیر یک برنامه عملی منسجم برای پیش برد زندگی نخواهد داشت. ابلوموف در دوره‌های کوتاهی به تحریک اولگا وادار به دوری از تنبلی می‌شود، اما مشغولیت‌ها و گرفتاری‌هایش بدون هیچ هدف یا انسجامی به صورت حوادثی پراکنده باقی می‌ماند. بنابراین، فردی که مشغول است، در عین حال که به ظاهر بیکار نیست، باز هم سست و تنبل به حساب می‌آید؛ زیرا ذهنیت و طرز فکر او تغییر نکرده است، هر چند شاید در اجتناب از حالت ذهنی و روحی متناظر با آن توفیق بیشتری حاصل کرده باشد. در چنین مواردی، زندگی او به احتمال زیاد آن شکل از بی‌قراری را که در ادبیات قرون وسطی پیامد کاهلی عنوان شده، به طور کامل به نمایش می‌گذارد.



امکان استغراق، معرف تغییرپذیری و پیچیدگی آن نمونه موردی از کاهلی است که در ابتدا مورد بحث قرار گرفت. حال مشخص شد که شخص تنبل کاملاً هم رها و منقطع نیست، بلکه مشغولیتی سطحی دارد. حتی اگر از سطحی بودن این مشغله آگاه باشد، هنوز به اتلاف وقت و تجربه بی‌حرکی، لختی و ملالت متمایل است؛ در نتیجه او به چنگ افسردگی و ناامیدی نیز خواهد افتاد. از سوی دیگر، مشغول بودن به هر جهت، اگر تنها به طور موقت و ظاهری باشد، ممکن است حواس پرتی و بی‌توجهی را به‌عنوان راهی برای اجتناب از چنین حالات روحی خفیفی، به بار آورد و به‌طور خاص او را از بند چنین دیدگاه شومی نسبت به خودش رها سازد. طبیعی است که معایب آشکار بدینی کامل نسبت به خود، شخص را به اقناع خود در مورد فعال بودن و نه صرفاً مشغولیت داشتن وادار می‌کند. اما اگر بنا به مدعایی که پیش‌تر مطرح شد، نگاه مثبت به خود، جزء اساسی رذیلت باشد، در آن صورت، به نظر می‌رسد مشغله، عاقبت گریزی فراهم می‌کند، به شرطی که شخص موفق شود فقدان مشغولیت مناسبش را از خود پنهان کند. برای توفیق در این خودفریبی، او می‌بایست وانمود کند که مشغله‌هایش سطحی و تنک‌مایه نیستند و تعهداتی برای پیش برد زندگی به وجود می‌آورند. اگر امکان خودفریبی بدین نحو وجود داشته باشد، نمی‌توان گفت که او صرفاً مشغول است؛ اما چون قالب ذهنی او با کاهلی آمیخته شده است، انسجام در زندگی‌اش ساختگی و نوعی تظاهر خواهد بود. او به‌واقع، دل‌نگران نیست. اما چرا باید چنین باشد؟ اگر هیچ‌کس، از جمله خود فرد، نتواند بگوید که آیا زندگی‌اش ساختگی و مشغولیتش سطحی است یا نه، گویی اصلاً تفاوتی برای او ایجاد نمی‌کند و لذا علاج افراد مستعد کاهلی، تلاش برای تمرین خودفریبی است تا زمانی که در آن خیره شوند. این امر قطعاً جلوی رنج آن‌ها از ناامیدی و یاسی را که در پی مواجهه با این وضعیت حاصل می‌شود، می‌گیرد. اینکه اظهار کنیم به کمک چنین وسایلی می‌توان مانع از داشتن یک رذیلت شد، تناقض‌آمیز است. برعکس، آیا فریب دادن خود، اوضاع را بدتر نمی‌کند؟

به‌هرحال، امکان ندارد کسی به همان وسعتی که در قاب ذهنی‌اش مجسم کرده خودش را فریب دهد. از دید او، هیچ چیز ارزش نگرانی و دردسر کشیدن ندارد و این شامل



خودش هم می‌شود. درست است که این قالب ذهنی نیاز به ابراز خود در حالت‌های خاص روحی، مثل ناامیدی و یاس ندارد، اما اثری علی دارد: برخی حالت‌ها یا نگرش‌ها با آن ناسازگارند. این یک قالب ذهنی است که مانع از انجام شادمانه هر کاری می‌گردد و به‌طور خاص، احترام و عشق ورزیدن به خود را محال می‌سازد. در نتیجه، فرد خودفریفته قادر نخواهد بود از نگرش منفی نسبت به خود بپرهیزد. در واقع، این بخشی از خودفریبی اوست که نه این نگرش را مفصل بیان کند و نه برای خودش توضیح دهد، اما با این حال او در همه آنچه انجام می‌دهد، عمل‌کننده و اثرگذار است. در این معناست که خودفریبی نمی‌تواند کامل باشد. زیرا درحالی که خودفریبی می‌تواند شخص موردنظر را تا حدی از رنج واقعی رهایی بخشد، قادر نیست او را به‌سوی یک زندگی شکوفا پیش برد و به‌جای اینکه وسیله‌ای برای فرار از رذیلت باشد، خود شکلی از رضایت نسبت به آن رذیلت را در فرد بنا می‌نهد.

به‌طور سنتی، هفت گناه کبیره نمایشگر عشق گمراه‌کننده یا ناروا به حساب می‌آیند. این نتیجه‌ای است از ویژگی‌های رذیلت کاهلی که در بالا به آن اشاره شد. افراد کاهل، به کاری مشغول نمی‌شوند، هیچ چیز را دوست ندارند و این شامل خودشان هم می‌گردد. حب ذات یا خوددوستی، به‌طور معمول در هیچ‌یک از فهرست‌های مشخص‌کننده فضائل دیده نمی‌شود، زیرا تصور رایج بر آن است که مطمئناً همه ما خودمان را دوست داریم و خطر آنجاست که ما بیش از حد عاشق خود باشیم. اما ماهیت زیان‌آورده بر افراد کاهل نشان می‌دهد که چنین فضیلتی لازم است، البته نه هر نوع دوست‌داشتنی. علاقه به شخص خود، احتمالاً نوعی از دوست داشتن است که ما چنان مستعد ابتلا به آن هستیم که به احتمال قوی، بیش از آنکه فضیلت باشد، می‌تواند مانعی در برابر رفتار فضیلت‌مندانه به شمار آید. همین‌طور، تن‌آسایی (self-indulgence) ابلوموف نیز نوع اشتباهی از دوست داشتن است، اگر اصلاً آن را دوست داشتن بدانیم. تن‌آسایی نه تنها با تحقیر نفس (self-contempt) همراه است، بلکه حتی می‌تواند زمینه ایجاد آن نیز باشد؛ تن‌آسایی شکل‌دهنده مظهري از کاهلی است. این نشان می‌دهد که شاید به‌جای خوددوستی، نیاز به احترام به خود داریم. در واقع، فقدان حرمت نفس در افراد تنبل اساساً مخرب است، و لذا داشتن آن، تضمین





رهایی از رذیلت. با این حال، مفهوم کانتی احترام، با الزاماتش که مبتنی بر ویژگی‌های ستودنی و از این رو تعمیم‌پذیر است، دلالت بر مرتبه‌ای از بی‌علاقگی و عقلانیت دارد که به نظر می‌رسد به‌عنوان فضیلت، با رذیلتی که در حالت عاطفی فرد تثبیت شده است، تناسبی نداشته باشد. ویژگی‌های فضیلت متقابل باید به گونه‌ای باشد که علاوه بر جنبه‌های شناختی با جنبه‌های عاطفی رذیلت یعنی با احساس سکون و لختی همچون شیوه خاص آگاهی نیز مقابله کند. بنابراین، شخص دارای فضیلت نه تنها بین امور کمابیش با ارزش تمایز قائل می‌شود و از این رو، انجام برخی چیزها را ارزشمندتر از سایر امور می‌پندارد، بلکه به‌طور خاص، خود را با آنچه ارزش مشغولیت و یا به خیال او ارزش مراقبت دارد، می‌آزماید. پس کاهلی و فضیلت جبران‌کننده آن ممکن است خود را در اشکال متضاد خود آگاهی بروز دهند.

یک استنباط از این آگاهی فضیلت‌ساز، این است که حرمت نفس را پرورش می‌دهد؛ نه فقط به معنای یک خودسنجی مطلوب، بلکه بدین مفهوم که یک خود بصیر که کار ارزشمندتر را از کار کم‌ارزش‌تر تمیز می‌دهد، همزمان با یک تیزبینی درونی، آگاهانه تلاش خود را معطوف به چیزی می‌کند که ارزش بیشتری دارد. بر این اساس، اگر درگیر کاری شد لزوماً به خودش احترام خواهد گذاشت: احترام به خود یعنی آگاه بودن از اینکه به کار ارزشمندی گماشته شده است. این امر مستلزم خود آگاهی به معنای آگاه بودن از خودی چنین گماشته نیست؛ آگاهی او بیشتر معطوف است به آنچه او نگرانش است، نه به خودی که نگران این چیزهاست. اما با وجود خودتمیزی یا تیزبینی فردی، او نمی‌تواند نسبت به اینکه دست به کار ارزشمندی زده است یا نه، بی‌تفاوت باشد و از این رو، بیشتر نگران نگرانی خویش است.^۱

از آنجا که در این معنا، شاید گفته شود که او نگران و مراقب خویش است، دلیلی وجود دارد که چرا «خوددوستی»، عنوان نامناسبی برای این فضیلت نیست.

۱. این نکته در مقاله «اهمیت آنچه مراقبش هستیم»، در مجموعه‌ای با همین عنوان (Frankfurt, 1988)، و پیش‌تر در مقاله «مراقبت: پاسخی به فرانکفورت» از کتاب «حالات ذهن» (Baier, 1985)، بیان شده است.

تخلقی به فضیلت نیز مانند رذیلت، دو جنبه وابسته به هم دارد: یکی چشم‌اندازی مشخص به جهان و دیگری واکنشی احساسی. اینکه شخص باور دارد آنچه انجام می‌دهد ارزشمند است، دلیلی به دست او می‌دهد که بیشتر پیگیر آن کار باشد و دوباره قدم در مسیر امور مرتبط با آن فعل با ارزش بگذارد. به خصوص که مرتبط‌ترین برنامه در پس‌زمینه کنونی، آگاه بودن (تلویحی) او از خود چنین مشغولش است. در نتیجه، او احساس زنده بودن و پویایی می‌کند. کمترینش این است که او اسیر احساس بی‌تفاوتی و سکون نخواهد شد، از این رو به جای اینکه مانعی بر سر راه خود باشد، خود را مشغول به کاری خواهد کرد. آگاهی از به کار گرفتن خود، منبعی از لذت و محرکی است برای فعالیت بیشتر و بدین ترتیب، دلیل دیگری به دست می‌دهد برای درگیر ماندن و حس تحت نظارت بودن. برخلاف افراد کاهل، او نه تنها قادر است با خود کنار بیاید، بلکه در موضعی است که از چنین زیستنی لذت می‌برد. به همین دلیل نیز، فضیلت مقابل رذیلت کاهلی را می‌توان خوددوستی نامید. ملاحظاتی از این دست نشان می‌دهد که خودفریبی نمی‌تواند راه گریزی از رذیلت باشد؛ زیرا بی‌حرکی و لذت نبردن از انجام هر کاری و به تبع آن از خود که نتیجه قالب ذهنی مفروض اوست، همچنان باقی خواهد ماند و وجود فرد را تحت تأثیر قرار خواهد داد، هر قدر هم که فرد بکوشد ذهن خود را به روی آن ببندد. اشخاص خودفریفته، از آن مرض روحی رنج می‌برند که یک نشانه آن عدم هماهنگی بین انگیزه و ارزیابی است: آن‌ها نگران آنچه ایشان را به عمل وامی‌دارد، نیستند، و با پنهان کردن این شکاف و جداافتادگی از خودشان، از وضعیت خود احساس رضایت می‌کنند. البته رضایت از وضع موجود نشان‌دهنده این نیست که همه زندگی بر وفق مراد است. اگر بپذیریم که درجه‌ای از خوددوستی، در معنای مذکور، پادزهری لازم برای کاهلی است، پس ابلوموفی که اقتضائات بیرونی او را آشفته نساخته، حتی اگر از این حال خود راضی باشد، هنوز از

۱. مایکل استاکر در مقاله مشهور «اسکیزوفرنی نظریه‌های اخلاقی مدرن» (Stocker, 1977) می‌گوید: هماهنگی بین انگیزه‌ها، دلایل، ارزش‌ها و توجهات فرد، بالینکه نشانه‌ای از حیاتی خیر و مطلوب است، به‌خودی‌خود نمی‌تواند دلالت بر ارزش اخلاقی داشته باشد.



دام رذیلت رها نشده است. افزون بر این، او با تن دادن به تضييع هرگونه اقتضائات درونی که زمانی تجربه کرده بود، از کاهلی و راحت طلبی خود احساس رضایت کرده است.

۳. نقد و بررسی

همان طور که اشاره شد، نگرش تیلور به مقوله تبلی، صرفاً از زاویه‌ای روان‌شناسانه است و برخلاف برخی از الهی‌دانان مسیحی، سویه‌های دینی این رذیلت را در نظر نگرفته است. افزون بر مسیحیت، در آموزه‌های انسان‌ساز اسلام و در قالب متون اخلاقی، آیات و روایات نیز عنایت ویژه‌ای به مفهوم کاهلی شده است که در ذیل بحث به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد. البته هدف ما در این مقاله، تنها تبیین دیدگاه تیلور و نقد و بررسی آن بر مبنای نگرش خود وی یعنی از بعد روانشناسی اخلاق بوده است.

به‌طور کلی مکتوبات فلسفی در مورد فضیلت را می‌توان به دو طیف وسیع تقسیم کرد: یکی شامل تحلیل‌های مفصل و جزئی از فضایل و رذایل خاص، به همراه شناسایی عناصر روان‌شناختی و جلوه‌های رفتاری متمایز آن‌ها؛ و دیگری، نظریه‌پردازی انتزاعی‌تر در مورد چیستی فضیلت یا ویژگی‌های مشترکی که فضایل را فضایل و رذایل را رذایل می‌سازند. کار تیلور، نمونه برجسته و دقیقی از طیف اول است؛ اما در عین حال، وی از یک نظریه فضیلت محور نوارسطویی نیز دفاع می‌کند که بر طبق آن، فضایل صفاتی هستند که هر انسانی برای شکوفا شدن به آن‌ها نیاز دارد و تبیین خود را با اشاره به یک فهم غیرکانتی از حرمت نفس به پایان می‌رساند.

به باور تیلور، رذیلت یک حربه خودانگیخته روانی است که با قلب واقعیت در ذهنیت فرد عامل به آن، وضعیت روحی او را دگرگون می‌سازد. آنچه یک گرایش اولیه و معمول را به یک رذیلت تبدیل می‌کند، آسیبی است که به فردی که آن را در خود پرورده، وارد می‌کند. این آسیب اغلب درونی است و فضیلت‌مندی می‌تواند آن را خنثی کند. رذیلت بر بستری از گم‌گشتگی و خودفریبی عامل شکل می‌گیرد و باعث از دست رفتن عاملیت واقعی فرد می‌شود. در واقع، بزرگ‌ترین خطا و شاید افراط فرد واجد رذیلت آن است که



از حال فعلی اش احساس رضایت می کند و از هر گونه کشف دردناک حقیقت می گریزد و لذا به دام قضاوت های نادرست درباره ارزش ها می افتد (Pugmire, 2008).

از دید تیلور، رذیلت کاهلی در میان سایر رذایل بی همتاست^۱؛ زیرا فرد کاهل، عاملیت و فردیت خود را از کف می دهد و زندگی اش به کلی مختل می گردد (Taylor, 2006: p. 31). کاهلی، خود را در دو شکل نشان می دهد: شکلی از رخوت و سستی که در آن فرد کارهای گوناگونی را ارزشمند می پندارد، اما تحقق آن ها را طاقت فرسا و دشوار می یابد؛ و نیز صورتی از ملالت، که در آن فرد اصلاً هیچ چیز دارای ارزشی را در اطراف خود نمی بیند. حاصل آنکه فرد کاهل، علاقه ای به کار و تلاش و پیگیری اهداف و برنامه های خود در زندگی نشان نمی دهد. این احساس، با یک قضاوت شناختی نادرست گره خورده است که برقراری ارتباط با جهان پیرامون را در ذهن او بی فایده جلوه می دهد. باین حال، افراد کاهل، خود مسئول این رذیلت اخلاقی هستند؛ زیرا آنان تلویحاً به تن آسایی و زندگی کسالت بار خود رضایت داده اند.^۲

تیلور ادعاهای مهمی درباره سرشت خودهای ما، عاملیت و ارزش گذاری طرح می کند. همچنین به نظر می رسد، بسیاری از مشاهدات وی به لحاظ شهودی قانع کننده و موجه باشند، به ویژه که او برای تأیید دیدگاه خود، نمونه های برجسته ای از شخصیت های مشهور

۱. در قرآن از کسالت و تنبلی به خصوص در کارهای نیک و در راه عبادت خدا، به زشتی یاد شده و این صفت از ویژگی های منافقان برشمرده شده است (نساء: ۱۴۲ و توبه: ۵۴). در روایات متعدد نیز ملالت و تنبلی عامل عدم تحمل حق و ادا نکردن حق، موجب فقر، سربار دیگران شدن، بی بهرگی از دنیا و آخرت، برآورده نشدن آرزوها و حوائج، و آفت پیروزی شمرده شده است (کلینی، ۱۳۶۵: صص ۷۱-۸۶؛ آمدی، ۱۳۷۸: صص ۳۸۴ و ۵۷۹؛ ری شهری، ۱۳۸۸: ص ۴۹۳). همچنین در فرهنگ دینی، خود کم بینی، توقع بیش از حد از خود، پایین بودن سطح تحمل، کمال طلبی و سواس گونه، اشتیاق به لذت جویی کوتاه مدت، عدم اعتماد به نفس، نارضایتی از وضع موجود، عدم تسلط بر کار، نگرش منفی به کار، نگرش غیر واقع بینانه به دیگران، احساس عدم مسؤلیت در برابر دیگران، لجبازی با دیگران، پرخاشگری انفعالی و ... از عوامل بروز تنبلی و سستی در افراد مختلف شناخته می شوند (آقا تهرانی، ۱۳۸۲: ص ۴۰).

۲. در اصطلاح علم اخلاق، به هر نوع بی میلی و بی رغبتی به کار، تنبلی نمی گویند، زیرا در برخی از موارد، عامل گریزانی از کار، ضعف یا وجود یک بیماری جسمانی است و گاهی نیز اهمیت نداشتن یک موضوع خاص در باور فردی، سبب بی رغبتی شخص به انجام آن موضوع است، به طوری که اگر اهمیت موضوعی برایش قطعی شود، با چابکی و نشاط انجامش می دهد و همه جوانب کار را نیز رعایت می کند. از این رو در علوم تربیتی به کسی تنبل اطلاق می شود که بدون داشتن کوچک ترین ضعف جسمانی، مهم ترین کارهای خود را به تأخیر انداخته و یا با اکراه و اجبار انجام می دهد (مدرس، ۱۳۷۱: ص ۲۶۹).





در ادبیات را مثال می‌زند.^۱ اما یکی از اشکالات کلی در مورد دیدگاه وی نسبت به رذایل مهلک این است که اعتنای چندانی به سایر تأملات در این موضوع، از جمله نگرش اخلاقی آکوئیناس و کانت و نیز کارهای اخیر در حوزه اخلاق فضیلت نمی‌کند و باینکه اشاره‌ای گذرا به شخصیت‌های تاریخی برجسته دارد، اما فهم دقیقی از تبیین‌های رقیب به مخاطب خود ارائه نمی‌دهد. مثلاً در مورد تنبلی، مزایا و تفاوت‌های دیدگاه تیلور نسبت به سایر تحقیقاتی که پیش‌تر در این زمینه انجام شده است، روشن نیست.

نکته دیگری که به نظر می‌رسد تیلور از آن غافل بوده است، مسئله اعتبار توصیفات صرفاً تجربی در حوزه روانشناسی اجتماعی است. با توجه به مکتوبات اخیر فیلسوفانی نظیر گیلبرت هارمن، جان دوریس و ماریا مریت (Doris, 2005) در مورد این مسئله که آیا مطالعات تجربی در تبیین‌های روان‌شناسانه از اخلاق فضیلت کافی و وافی هستند یا نه، شاهد آن هستیم که تیلور به هیچ تحقیق منتشر شده‌ای که ادعاهای متعدد روان‌شناختی او را تأیید کند، ارجاع نمی‌دهد و اساساً مشخص نمی‌کند که آیا شواهد مستند و اثبات‌شده‌ای در این خصوص وجود دارند یا نه. واضح است که اگر چنین تحقیقاتی در مورد رذیلت صورت گرفته باشد، می‌تواند راه جدیدی پیش روی مدافعان اخلاق فضیلت در پاسخ به چنین نقدهایی بگشاید. از این رو، بعید به نظر می‌رسد کسانی که در مورد شهودهای اخلاقی به مطالعات آماری استناد می‌کنند، استفاده چندانی از یافته‌های تجربی تیلور داشته باشند. می‌توان گفت ساختار شناختی‌ای را که تیلور زیربنای رذایل مهلک می‌داند، بیشتر از منظر روانشناسی بالینی و آسیب‌شناسی روانی، قابل توجیه و دفاع است. اگر تبیین تیلور از ساختار شناختی رذیلتی مانند کاهلی صحیح باشد، باید انتظار داشت که مثلاً اطرافیان ابلوموف تدابیری برای اصلاح رذیلت تنبلی و بالابردن عزت‌نفس در او بیاندیشند، تا او را از شر خودش نجات دهند. در اینجا یافته‌های تجربی روانشناسان می‌تواند راهگشا باشد؛

۱. تیلور بعدها در کتاب «رذایل مهلک»، علاوه بر شخصیت ابلوموف در رمان گانچاروف، شخصیت‌های مشهوری نظیر کوئری در رمان «فصل بارانی» گراهام گرین، سالیس مارنر و رزاموند رمان‌نویس مشهور جرج الیوت، و کوریولانوس در تراژدی شکسپیر را نیز متناسب با هر یک از هفت گناه کبیره، مثال می‌زند و به موشکافی حالات روانی آن‌ها می‌پردازد.

مضاف بر اینکه آن‌ها در ارزیابی میزان موفقیت تیلور در توسل به معیارهای بیرونی که با نگاه به زندگی انسان سالم، به فرد تحمیل می‌شود و ردیلت مندی او را غیرموجه و نامعقول جلوه می‌دهد، مفید خواهند بود.

از سوی دیگر، هرچند تیلور در پاسخ به این پرسش که چه حالات و خلقیاتی را باید «مهلک» دانست و چرا باید چنین تلقی‌ای داشت، به تشریح صفات گوناگون می‌پردازد، اما ظاهراً تمایزهای برخی از ویژگی‌های منشی هم‌ردیف را به راحتی نادیده می‌گیرد؛ چنان‌که گویی مرز آن‌ها برای مخاطب کاملاً روشن و قابل تفکیک است. به عنوان مثال، ردیلت کاهلی در کنار صفات تنبلی، راحت‌طلبی، رخوت، بطالت و لختی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ اما نه تفاوت دقیق آن‌ها مشخص و نه حد و اندازه و چرایی ردیلت دانستن آن‌ها چندان روشن می‌شود. با اینکه دیدگاه تیلور بر مبنای سنت مسیحی مجاب‌کننده به نظر می‌رسد، اما باید پرسید که آیا می‌توان فهرست او از ردایل مهلک یا به تعبیری، گناهان کبیره را منحصر به این هفت مورد دانست؟ برای مثال، چرا پیروی کورکورانه از عواطف و احساسات یا توجه صرف به مادیات و بی‌اعتنایی به نیازهای معنوی، ردیلت به حساب نمی‌آید؟ آیا چنین گرایشاتی نمی‌تواند برای حیات مطلوب فرد، مهلک باشد؟ تیلور در این خصوص ادعا می‌کند، «نظریه‌ای که بر مبنای آن، غلبه بر عواطف عملی، فضیلت‌مندانه به شمار آید، نادرست یا در هر صورت بسیار ساده‌انگارانه است» (Taylor, 2006: p. 143). از نظر وی، «نامعقول بودن ردایل و معقولیت فضائل، ربطی به نسبت بین «احساس» و «عقل» ندارد؛ بلکه به مجموعه‌ای از گرایش‌ها و حالات شناختی، عاطفی و ارادی که در تعیین نگرش و مسیر مراقبت او دخیل است، برمی‌گردد» (Ibid: p. 151). در اینجا مراد وی، مراقبت از ارزش‌ها، نحوه نگرش و توجه فرد به دیگران، چگونگی دیدن و ارزیابی خودش است.

همچنین باید دید چرا در دسته‌بندی وی، شکم‌پرستی و شهوت ردیلت هستند، اما عکس آن‌ها، یعنی زهد شدید، تظاهر به امساک یا بی‌میلی جنسی نه؟ شاید وی این‌ها را زیرمجموعه ردیلت دیگری مثل غرور یا حتی خست قلمداد کند، اما مشخص نیست که تلقی ما از این صفات ناپسند چگونه باید باشد. اگر بپذیریم که ردیلت به فرد صاحب آن



آسیب می‌رساند، ممکن است چنین فردی را بیمار یا آسیب‌دیده بدانیم و طبعاً واکنش اولیه ما در مواجهه با او «ترحم» خواهد بود؛ اما در عمل، واکنش واقعی ما به آنچه رذیلت می‌نامیم، تنفر (نسبت به اشکال خاصی از خشم یا حسادت)، و تحقیر یا خوارشمردن (در مورد رذایلی مثل شکم‌پرستی و کاهلی) است. این استدلال با لحاظ رذیلتی به نام «سوءنیت» یا «بدسگالی» تقویت می‌گردد. البته بدسگالی نه در فهرست سنتی گناهان کبیره آمده است و نه در تبیین‌های کلاسیک مثل نظریه حد وسط ارسطو (شاید به این خاطر که بدسگالی صورت فضیلت‌مندانه و معتدلی مابین دو حد افراط و تفریط ندارد). بدسگالی، بدترین و بلکه محور رذایل اخلاقی است^۱، اما از آنجا که تیلور، تنها به رذایل اصلی پرداخته که سایر رذایل از جمله بدسگالی از آن‌ها زاییده می‌شوند، این رذیلت را نادیده گرفته است. تیلور خودخواهی را ریشه رذایل و عشق به دیگران را سرمنشأ فضائل اصلاح‌گر می‌داند، جایی که فرد با غلبه بر انانیت خویش، به شکوفایی و حال خوب می‌رسد.

نکته دیگر آنکه، دیدگاه نوارسطویی با همه مزایای خود با فهم رایج از رذایل و فضائل ناسازگار به نظر می‌رسد و شاید بتوان تبیین دیگری با این مضمون ارائه داد: فضائل، معطوف به نگرش‌های ارزشمند و خیر هستند و رذایل، معطوف به نگرش‌های نادرست و شر. بنابراین اگر درد کشیدن دیگری شر باشد، تمایل به پایان درد، فضیلت‌مندانه است در حالی که لذت بردن از آن، شر و رذیلت‌مندانه. از این منظر، بدسگالی صراحتاً شر به حساب می‌آید.

نقد دیگری که شاید بتوان به تبیین تیلور وارد دانست و جنبه عمومی‌تری هم دارد آن است که تصویری که وی از رذیلت به دست می‌دهد، چشم‌اندازی درونی از کسانی است که کاملاً در گناهان خود غرق شده‌اند. اما آیا این تصویر با ذهنیت فردی که هنوز رذیلت در او ریشه ندوانده و به تمامی بر او مسلط نشده است نیز مطابقت می‌کند. اکثر ما انسان‌ها، در حالتی میان رذیلت و فضیلت در نوسانیم و نه تنها استعداد فضیلت‌مندی در ما از بین نرفته

۱. در اخلاق اسلامی، از سوءنیت به‌عنوان ضایع‌کننده اعمال، مانع استجاب دعا، عامل دوری از مردم و محرومیت از رزق یاد شده است و مصادیق آن را ریاکاری، خدعه و فریب و تحلف وعده دانسته‌اند که موجب اضرار به دیگران خواهد شد (دهنوی، ۱۳۹۵).



که حتی گاه میل به خوبی در ما به شدت قوی است. گاه اسیر خشم می شویم، گاه از تنبلی رنج می بریم، گاه مستعد غرور و نفرت هستیم و... اما در همه این موارد امکان اصلاح وجود دارد. اساساً اگر کسی فاقد آزادی و عقلانیت در انتخاب راه درست باشد، انسانیتش زیر سؤال می رود، چه برسد به اینکه در هنگام گرفتار شدن به چنگ یک رذیلت، بخواهیم او را محکوم کنیم. اگر کسی در شرایطی که تحت سلطه یک رذیلت است، به نحوی رقت بار، برده احساسات خویش باشد و نتواند رویکردی انتقادی نسبت به وضعیت واقعی خویش داشته باشد، چگونه می تواند در پی اصلاح خود و ترک آن رذیلت برآید؟ در این میان نقش فضیلت جبران کننده نیز مهم است. کسی که در پی فضیلت است، هنوز اسیر آن چشم انداز درونی که فرد را به خود مشغول می دارد و رذیلت ها را مدیریت می کند، نشده است، اما به دلیل اینکه شعله میل به رذیلت کاملاً در او خاموش نشده، ممکن است نتواند به نحوی قاطع و اطمینان بخش به فضائل دسترسی یابد و نزاع درونی خود را چاره کند. بنابراین بازگشت دوباره رذایل، می تواند تأثیر و نقش اصلاح گرانه فضائل را تا حد زیادی خنثی کند. در اینجا مسئله مهم، چگونگی این رخداد است؛ اینکه چه رابطه ای می توان بین گرایشات متعارض روان شناختی در فردی که نه کاملاً غرق رذیلت شده و نه به کلی مصون از آسیب است، برقرار کرد. از آنجا که مدل ذهنی هر کس منحصربه فرد است، تبیین چنین رابطه ای قدری مشکل می نماید. به نظر می رسد که ما نیاز به نوعی تقسیم بندی روانی داشته باشیم تا بتوانیم پدیده قدرت در عین ضعف و ضعف در عین قدرت را به درستی تبیین کنیم. باینکه تیلور این مسائل را به طور کامل مورد بررسی قرار نداده، اما سنگ بنای خوبی برای پیش برد آن فراهم کرده، و تحلیل ها و شیوه ارزیابی بسیار هوشمندانه و جذابی از حالات درونی انسان، به دست داده است.

جمع بندی پایانی، ارائه دو پیشنهاد است: یکی آنکه با گسترش دیدگاه تیلور و پرداختن به بحثی در باب ناپرهیزگاری و عدم کف نفس، نظیر آنچه ارسطو در اخلاق نیکوماخوس شرح می دهد، و نیز توجه به برخی از ملکات که نه به طور کامل رذیلت محسوب می شوند و نه فضیلتی راسخ هستند، می توان بر غنای این تبیین افزود. در این راستا، تفسیر دقیق این حالات از منظر روانشناسی اخلاق، روشنگر و مفید خواهد بود. دیگر آنکه مسئله «وحدت



رذایل» را باید بیشتر مورد توجه قرار داد. همان‌طور که میدانیم، بر مبنای نظریه «وحدت فضائل»، لازمه برخورداری از فضایل اخلاقی، بهره‌مندی از فضیلت عقلانی حکمت عملی است و برعکس، فرد فضیلت‌مند نیز باید حکیم باشد و بتواند در شرایط و موقعیت‌های گوناگون به درستی بیندیشد و تصمیم بگیرد تا عملش فضیلت‌مندانه باشد. به همین ترتیب جا دارد که بررسی شود آیا رذیلتی نیز هست که داشتن آن به معنای داشتن همه رذایل باشد؟ به نظر می‌رسد، پرداختن به این موضوع، افق جدید و جذابی را به روی فهم بهتر ارتباطات بین ملکات اخلاقی، عقلانیت عملی، و انسجام شخصیتی که از دغدغه‌های مهم تیلور است، بگشاید.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آقا تهرانی، مرتضی؛ اهمال کاری (تعطل ورزیدن)؛ بررسی علل، راه کارها و درمان، مجله معرفت، شماره ۶۴، فروردین ۸۲، صص ۳۸-۵۳.
۳. آمدی، عبدالواحد؛ غررالحکم و دررالکلم، ترجمه و شرح هاشم رسولی، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ کافی، ج چهارم، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۵. محمدی ری شهری، محمد؛ منتخب میزان الحکمه، جلد ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۸ ش.
۶. موسوی، سید محمد؛ تبلی و راهکار درمان آن، نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۰۶-۱۱۲.
7. Adams, Robert Merrihew. "Involuntary sins." *The Philosophical Review* 94, no. 1 (1985): 3-31.
8. Aquinas, Thomas. "Summa theologiae." Blackfriars edn., 60 vols. (Oxford, 1972), vol. xxxv.
9. Armon-Jones, Claire. "Varieties of affect." (Canada, University of Toronto Press, 1991).
10. Baier, Annette C. "Caring about caring: A reply to Frankfurt." *Synthese* 53, no. 2 (1982): 273-290.
11. Casey, John. *Pagan virtue: An essay in ethics*. (Oxford: Oxford University Press 1990).
12. Doris, John M and Stephen P. Stich. "As a Matter of Fact: Empirical Perspectives on Ethics." In *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, ed. Frank Jackson and Michael Smith. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 114-152.
13. Foot, Philippa. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. (Oxford: Oxford University Press, 1978).
14. Frankfurt, Harry G. *The importance of what we care about: Philosophical essays*. (Cambridge University Press, 1988), 80-94.

15. Frijda, Nico H. *The Emotions*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
16. Hurka, Thomas. "Deadly Vices." *Philosophical Reviews*. University of Notre Dame, 2007.
17. Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*. Translated by Louis Infield, Etc. (London, 1930), 160-2.
18. Kierkegaard, Søren. "Either/or", vol. 1 (Princeton, NJ, 1971), 17-42, p.36.
19. Mortimer, Raymond, et al. *The Seven Deadly Sins*. (London, 1962), 57-64.
20. Pugmire, David. *Reviews of Deadly Vices*. By Gabriele Taylor. *Philosophy* 83, 3 (2008): 404-406.
21. Schoeman, Ferdinand, ed. *Responsibility, character, and the emotions: new essays in moral psychology*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
22. Stocker, Michael. "The schizophrenia of modern ethical theories." *The Journal of philosophy* 73, no. 14 (1977): 453-466.
23. Taylor, Gabriele. *Deadly Vices*. (Oxford University Press, 2006).
24. Von Wright, Georg Henrik. "The varieties of goodness." *Journal of Philosophy* 62, no. 1 (1965): 17-28.
25. Wallace, James D. "Virtues and vices." *Mind* 90, 357 (1981): 139-142.
26. Waugh, Evelyn. "Sloth." *The Chesterton Review* 39, no. 3/4 (2013): 298-304.
27. Wenzel, Siegfried. "The sin of sloth." *Acedia in medieval thought and literature* (Chapel Hill, NC, 1967).

* به جز موارد ۱۲، ۱۶، ۲۰ و ۲۳ سایر منابع لاتین مشخصات آثاری هستند که خانم تیلور در مقاله خود به آنها اشاره کرده است.



Are the vices fatal?

Seyyed Ali Asghar, Hashemzadeh*

Abstract

In recent years, philosophers and ethical psychologists have been paying increasing attention to virtues, but the subject of ethical vices has been less focused. Gabriel Taylor, a researcher of ethics, aims to rectify this issue in an attempt to correct this neglect in an important work called "Fatal Violence." The deadly vices that are also known for the seven great sins in the Christian tradition include laziness, jealousy, greed, pride, anger, lust and chestnut. According to Taylor, each of these vile deeds degenerates and prevents man from leading one to a prosperous and prosperous life. However, it cannot be concluded from this that virtues are necessary for prosperity, but it can be acknowledged by Aristotle's virtue ethics that the absence of such a vindication is a prerequisite for desirable survival. Taylor in this essay, which is in fact a slice of his book, written many years later and further elaborated, reveals the nature of vices to a person by examining a case of vile debauchery.

Keywords

flourishing, self, sloth, vices, virtues, virtue ethics



* Ph.D. of Ethics Philosophy of the University of Qom and Faculty in Department of Education, University of Isfahan.

Why should I be moral?"

Saleh, Qurbaniyan*

Abstract

The history of ethical philosophy has long witnessed the efforts of philosophers to produce and provide various reasons for "being ethical". The question "Why should we be moral?" is based on requirement to arrive at compelling answers, to accept and to live according to a particular moral system. But the question we are trying to answer is "Why should I be moral?"

In the first question, answers and reasons are sought to justify the moral order, but in the latter, by accepting the utility of the moral system, it challenges a certain area and whether it is necessary for the person to always have moral behavior? This article follows the method of collecting the materials, the library method, and how to cite the data from the documentary method. In analyzing the content, this method is a descriptive analytic content analysis.

First, we review the answers given to a category of answers, and we will continue to address some of the challenges ahead of them, and we conclude that a particular reason is not enough to be ethical enough, a strong and strong reason Motivating and strong enough, it's a multifaceted reason that brings together several different types of arguments and combines them.

Keywords

Ethics, Ethical behavior, Personal interest, Rationality, Virtue.

* PhD student at Islamic Educational University.



Qualitative study of methods of deception of the media and its effects on the family

Faezeh Taghipour*

Abstract

The purpose of this study was to investigate the ways and means of media deception in the family. The method of library and document research was applied and the instrument for collecting information was note-taking. For information gathering, theoretical literature on media and critical studies, scientific-research articles, and scientific-specialized articles and translations of specialized texts were reviewed. The findings were categorized in three areas of media deception in the way of covering the news and its transmission to the audience, influencing the family's lifestyle and family outreach strategies from the medium of media deception. The ways in which news is handled and how it is transmitted to the audience has a major impact on the lure of the audience, so that the techniques of influencing deception include: record writing, demonstration of serial information, guided leakage, message massaging, deletion, generalization, message scheduling, garbage collection, creation The news wave, evaporation, the presentation of the great lie, the display of censorship indirectly, the handwriting of the message, the creation of a hypothetical enemy, exaggeration, the effect of inoculation and the use of violent images of women and children, and so on. In the context of media deception and its impact on family lifestyle, the results showed that the media, by shaping false consciousness of the audience, expanding and displaying class contradictions, creating a sense of alienation, heroism, manipulation of gender concepts, serving politicians and economics, and creating cultural change It changes the individual and family lifestyles of the audience. Also, the media sometimes threaten the ethical rules of the family.

Keywords

media, media deception, family, lifestyle, news coverage.



* Assistant Professor of Management and Cultural Planning, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasgan, Iran).

A reflection on the status and components of the moral education of children in the family (Based on Imam Ali's viewpoint)

Maryam Esfahani*

Abstract

The contemporary world faces various moral problems more than ever. The concept of moral education is the process of creating and cultivating ethical virtues in the learners and trying to prevent them from ethical misconduct. Considering the importance of ethical education, ethical issues and moral education are of high rank. Imam Ali (AS), the first leader of the Shi'ites, has made remarkable points about moral education. The present study tries to use the descriptive-analytical method to determine the position and components of moral education of children in the family from Imam Ali's point of view. The results of the research show that Imam has divided ethical training stages into three periods of seven years based on the ethical stages and provided some elements about the components of moral education (ultimate goal, intermediate goals, principles and methods). The modeling of Imam Ali (AS), the use of Islamic educational methods and the cultivation of the generational generation can be the source of worldly and heavenly prosperity

Keywords

Imam Ali (as), moral education, stages, goals, principles and methods.



*Ph.D. in Philosophy of Education, Tehran University of Science and Research.

Gender Ethics from the Viewpoint of Islam and its Relationship with Moral Relativity

Abbas Abdollahi *

Sakineh Akbari**

Abstract

One of the emerging issues in contemporary studies of Quranic exegesis and Hadith is the revision of Islamic ethics from the "gender" perspective and the justifying of "gender ethics" in accordance with the sources of the revelation of Islam. The main issue of this paper is, in the first step, to prove the principle of moral propositions addressed to one of the two genders in verses * and narratives, and in the second step, to find the foundations of the inference of gender morality from the teachings of the revelation of Islam and the rejection of the forms of moral relativity about it . According to the findings of this research, the existence of the statements of gender ethics in the verses and narratives is undeniable, and the correspondence of the two Qur'anic principles of "paired" and "conformity of the system of legislation and the system of creation", the reason of the issuance of these propositions will be revealed by the holy sharia . Finally, after answering the forms of moralizing sentences in the event of the adoption of "gender morality" in Islam, it was concluded that the claim for the full use of the moral propositions to the two sexes in the Islamic Shari'a is not culturally relevant to religious sources. Thus, in deriving the moral propositions of Islam in the family system, paying attention to the gender dimension of men and women is necessary and in some cases causes differences or conflicts between moral and feminine verdicts. The method of this research is a combination of inter-religious and extra-religious approaches.

Keywords

Gender ethics, vices and virtues, family system, Islamic law, moral relativity.



* Bachelor of Science in Physics, Qum Seminary third Level, author and researcher of Family Studies.

**Master of Art in Qur'anic Interpretation, Third level of Interpretation of Al-Zahra University, author and researcher of Family Studies.

The Role of Mother in the Formation of Moral Conscience

Hajar Asakereh*

Dr. Hossein Diba**

Abstract

Ethics philosophers have always focused on ethical conscience and how it was shaped. They seek to answer the question of whether conscience is an independent moral force or whatever is perceived by it is the same as the rules of practical reason? Psychologists have also talked about how external rules and regulations turn to internal ones for the individual. Assuming the acceptance of the truth of "moral conscience", the present study examines the role of the mother with the religious approach and uses the findings of moral psychology and concluded that the best way to develop the sustainable traits of childhood is to develop moral conscience. In this paper, moral conscience is the ability to recognize the good and evil that triggers the practice of good and evil. The formation of moral conscience, based on the religious foundations and moral nature of man, is the result of the effect of cognitive development and the evolution of motivation and the factors that provoke the repetition of the desired behavior, as long as it is the queen's conduct and the inner criterion. This paper seeks to explain the role of the mother in the issue of moral conscience formation and present a new model for the formation of moral conscience by presenting solutions in three areas of cognitive, emotional and behavioral (based on the giving of insight, deepening of beliefs and behavioral modification).

Keywords

conscience, moral conscience, mother, Islamic education, moral psychology, moral values.

*Master of Art in Islamic Studies.

**Academic member of the Research Institute for Ethics and Spirituality of the Institute of Islamic Sciences and Education.



CONTENTS

The Role of Mother in the Formation of Moral Conscience

Hajar Asakereh

Hossein Diba

Gender Ethics from the Viewpoint of Islam and its Relationship with Moral Relativity

Abbas Abdollahi

Sakineh Akbari

A reflection on the status and components of the moral education of children in the family (Based on Imam Ali's viewpoint)

Maryam Esfahani

Qualitative study of methods of deception of the media and its effects on the family

Faezeh Taghipour

Why should I be moral?"

Saleh, Qurbaniyan

Are the vices fatal?

Seyyed Ali Asghar, Hashemzadeh

ABSTRACT

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology

Quarterly Journal of Extension in Ethics

No.31 (53th Successive)/Fall 2018 / Eighth Year

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director in Chief: Ghotbi Jashoghani, Mohammad

Editor in Chief: Arzani, Habib Reza

Vice-Editor in Chief: Hadi, Asghar

*

Editorial Board (in alphabetical order):

*

Arshad Riahi, Ali/Professor of Esfahan University

Arzani, Habib Reza/Assistant Professor of the Academy of Islamic Research,
Science and Culture

Azarbayjani, Masud/Associate Professor of Univesity & Howzah Research Center

Bakhtiar Nasrabadi, Hassanali/Professor of Esfahan University

Dehbashi, Mahdi/Professor of Esfahan University

Mirlohi, Sayyed Ali/Professor of Esfahan University

Shameli, Nasrollah/Professor of Esfahan University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani, Abdorrasool Ahmadian, Hassan Ali Bakhtiar
Nasrabadi, Mahdi Soltani Renani, Rahmatollah Mohammadi Fesharaki, Rahim
.Dehghan Simak, Maryam Fatehizadeh, Mohammad Javad Movahhedi

*

Secretary Specialist: Baharloo, Mohammad

Head Editor: Kazemi, Mohammad

English Translator: Habibollahi, Mahdi

Typesetting: Rajabi, Fatemeh

Publication: Isfahan Islamic Preaching Office Publication

Published by: Boostan Ketab Institute of Publication – Islamic Preaching Office

Published by: Institute of Family and Theology, affiliated to the Academy
of Islamic Research, Science and Culture

Address: Islamic Preaching Office (Building No. 2), Soheil Alley, Sarlat
St., Shamsabadi Av., Isfahan 81469-57571, Iran

website: <http://akhlagh.morsalat.ir> E-mail: akhlagh@dte.ir

Tel: 031-32225206 PO Box: 58139 / 186 Fax: 031-32208005

