

اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق
سال دهم، شماره ۳۸، پیاپی ۶۰، تابستان ۱۳۹۹

شابک: ۷۸۹۸-۷۸۹۸-۲۲۵۱

فصلنامه علمی ترویجی اخلاق

سال دهم، شماره ۳۸، پیاپی ۶۰، تابستان ۱۳۹۹

ISSN : 2251-7898

Akhlagh

Quarterly Journal of Extension in Ethics
No.38/ Summer 2020/Tenth Year

قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان

الگوی عفاف بر مبنای تحلیل محتوایی سوره نساء
اشرف جناتی

پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات
ابوالقاسم ولی‌زاده، محمدمهدی ولی‌زاده

سوره حجرات (سوره اخلاق): الگویی برای زندگی خانوادگی
زهرا سادات روزافزای

اخلاق حرفه‌ای معلمی و تأثیر نگرش صحیح در پرورش متربی
رحمت شایسته‌فرد، عبدالله غلامی

مدیریت سود به‌منزله موضوعی اخلاقی (با توجه به نظریه استدلال اخلاقی کلبری)
جعفر احمدپور، حبیب‌الله نخعی

تحلیل رابطه رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی با فلسفه اخلاق معاصر
علی اصغر محمدزاده، سکینه کلانتری

The Pattern of chastity Based on the Content Analysis of Surah al-Nisa
Ashraf Janati

Examining the consequences of jealousy from the perspective of the Qur'an and the books
of hadith
Abolghasem Valizadeh, Mohammad Mahdi Valizadeh

Surah al-Hujurat (Surah of Ethics); A Model for a Family Life
Zahra Sadat Roozafzai

Professional Ethics of Teaching & the Appropriate Attitude in Educating Students
Rahmat Shayestefard, Abdullah Gholami

Earnings management as an ethical issue In view of Kohlberg's theory of moral reasoning
Jafar Ahmadpour, Habibollah Nakhaei

Analyzing the Relationship between the Approach of Islamic Philosophical Ethics and Con-
temporary Ethics
Ali Asghar Mohammadzadeh, Sakineh Kalantary



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 رتبه 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 موجد 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»، مرجع دانش «Civilica»، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی «SID»، پرتال جامع علوم انسانی «Ensani»، پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» و کتابخوان همراه پژوهان «pajoohaan»، نمایه و بارگذاری می‌شود.



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده الهیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

سال دهم / شماره ۳۸، (پیاپی ۶۰) تابستان ۱۳۹۹

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مدیر مسئول: محمد قطبی جشقانی
سردبیر: اصغر هادی

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

سیدحسن اسلامی اردکانی / استاد دانشگاه ادیان ومذاهب
مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه ودانشگاه
مهدی حبیب اللهی / استادیاردانشگاه باقرالعلوم علیه السلام
حسین دیبا / استادیار پژوهشگاه علوم وفهنگ اسلامی
محمد رضا سالاری فر / استادیار پژوهشگاه حوزه ودانشگاه
مهدی علیزاده / استادیار پژوهشگاه علوم وفهنگ اسلامی
اصغر هادی / استادیار پژوهشگاه علوم وفهنگ اسلامی

*

همکاران علمی این شماره:

سیدحسن اسلامی اردکانی، مهدی حبیب اللهی، حسن سراج زاده، سیدمهدی سلطانی رنای، مریم فاتحی زاده،
اصغر هادی

*

دبیر تحریریه: محمد بهارلو

ویراستار: مریم شیرانی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب اللهی

صفحه آرا: فاطمه رجبی

*

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان
چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

نشانی: اصفهان، خیابان حافظ، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

تارنما: akhlagh.morsalat.ir پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir

تلفن: (۰۲۱) ۷۶۵۱ داخلی ۴ - ۳۲۳۴۴۴۱۰ (۰۳۱) صندوق پستی: ۸۱۴۶۵-۶۹۷

دورنگار: ۰۲۱) ۳۲۲۰۸۰۰۵ 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 پراکنش 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)؛ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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 ارائه 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

الگوی عفاف بر مبنای تحلیل محتوایی سوره نساء

اشرف جناتی ۱۱

پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات

ابوالقاسم ولی زاده، محمدمهدی ولی زاده ۳۷

سوره حجرات (سوره اخلاق)؛ الگویی برای زندگی خانوادگی

زهرا سادات روزافزای ۶۱

اخلاق حرفه‌ای معلمی و تأثیر نگرش صحیح در پرورش مربی

رحمت شایسته‌فرد، عبدالله غلامی ۸۵

مدیریت سود به منزله موضوعی اخلاقی (با توجه به نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ)

جعفر احمدپور، حبیب‌الله نخعی ۱۱۳

تحلیل رابطه رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی با فلسفه اخلاق معاصر

علی اصغر محمدزاده، سکینه کلانتری ۱۳۷

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

در شماره‌های پیشین، در «سخن فصلنامه» درباره گسترده‌گی دانش اخلاق سخن گفته شد؛ در این شماره نیز از زاویه‌ای دیگر به این گسترده‌گی اشاره می‌شود.

در پژوهش‌های معاصر، نگرش دانشمندان به دانش اخلاق با نگرش دانشمندان سلف به این دانش متفاوت است؛ در گذشته مبحثی به نام فلسفه اخلاق وجود نداشت و دانش اخلاق به اخلاق هنجاری منحصر بود، در حالی که در پژوهش‌های امروزی، اخلاق به سه بخش اخلاق توصیفی، اخلاق هنجاری و فرا اخلاق تقسیم می‌گردد. در اخلاق توصیفی داوری راه ندارد و اخلاق یک دین یا یک قوم یا یک ملت و یا فرد خاصی به شیوه تاریخی تبیین می‌شود. مهم‌ترین بخش اخلاق، اخلاق هنجاری است که در گذشته، قواعد اخلاقی و راه کسب فضایل و پرهیز از رذایل اخلاقی را بیان می‌کرد و اکنون، با گسترده‌گی بیشتر، به اخلاق کاربردی و حرفه‌ای و موضوعات جدید نیز می‌پردازد. فرا اخلاق به یک معنی همان فلسفه اخلاق است که با شیوه‌ای نقادانه به بازتعریف بنیان‌های اخلاق و خوب و بد و باید و نباید - که از دیدگاه دانشمندان سلف اخلاق پذیرفته شده بود - روی آورده است.

در این شماره، چهار مقاله «الگوی عفاف بر مبنای تحلیل محتوایی سوره نساء»، «پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات»، «سوره حجرات (سوره



اخلاق) الگویی برای زندگی خانوادگی» و «اخلاق حرفه ای معلمی و تأثیر نگرش صحیح در پرورش مربی»، در بخش اخلاق هنجاری، و دو مقاله «مدیریت سود به منزله موضوعی اخلاقی با توجه به نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ» و «تحلیل رابطه رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی با فلسفه اخلاق معاصر» در بخش فرا اخلاق یا فلسفه اخلاق جای می گیرند.

با توجه به گستردگی دانش اخلاق در پژوهش های معاصر ضرورت دارد فرهیختگان علاقه مند به دانش اخلاق، همه حوزه های این دانش را با بهره از فرهنگ غنی اسلامی ایرانی بکاوند و گسترش علوم انسانی را در این عرصه نمایان سازند.

مدیر مسئول
محمد قطبی جشقانی

الگوی عفاف بر مبنای تحلیل محتوایی سوره نساء

اشرف جناتی*

چکیده

مسئله عفاف از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی قرآن کریم است و ابعاد گسترده‌ای دارد. رعایت این فضیلت اخلاقی دارای آثار فردی و اجتماعی والاّیی است؛ از این رو، شناخت ابعاد و حیطه‌های آن در قرآن کریم حائز اهمیت است. هدف اصلی این پژوهش، مطالعه تحلیلی گزاره‌های عفاف در سوره نساء است. بدین منظور با استفاده از روش تحلیل محتوا، گزاره‌های مرتبط با مفهوم عفاف تجزیه و تحلیل و سپس، طبقه‌بندی موضوعی گردیده و در نهایت، یک مدل منطقی برای ابعاد عفاف در سوره نساء ترسیم شده است. نتایج پژوهش نشان داد که عفاف در این سوره از نظر رفتاری، گفتاری، مالی، خویشن‌داری و مراعات عفاف در هر دو جنس مرد و زن از ابعاد گسترده‌ای برخوردار است. عفاف نه تنها برای زنان - که با توجه به مسئله پاکدامنی انسان‌ها - برای هر دو جنس مرد و زن ضرورت دارد. بررسی کمی ابعاد عفاف در این سوره نشان می‌دهد که عفاف رفتاری از بیشترین بسامد برخوردار است؛ این امر بیانگر آن است که عفاف باید بیشتر در رفتار انسان‌ها تجلی و ظهور یابد.

* استادیار گروه معارف علوم پزشکی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران.



کلیدواژه‌ها

سوره نساء، عفاف، خویشن‌داری، عفاف رفتاری، تحلیل محتوا.

بیان مسئله

موضوع عفاف و پاکدامنی از جمله مسائلی است که تقریباً به اندازه تاریخ بشریت قدمت دارد. این فضیلت اخلاقی، به منزله یک عامل فرهنگی، روش و منش مسلمانان را به تصویر می‌کشد. عفاف در اصطلاح دینی یعنی غلبه عقل بر احساسات و شهوات انسان در فکر و پرهیز از هرگونه معصیت و خطا در عمل و توجه به کرامت انسانی در برقراری ارتباط با دیگران. اگر این هنجار دینی در جامعه اسلامی حاکم شود، ارتباطات انسانی نمود متفاوتی خواهد داشت.

قرآن کریم که مأخذ مهم معرفت مسلمانان و گنجینه شایگان تجربیات بشری است، انسان را به رعایت عفاف در سطح گسترده فراخوانده است. سوره نساء چهارمین سوره قرآن و در ترتیب نزول، نود و دومین سوره (معرفت، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۳۷) و ششمین سوره مدنی و سومین سوره از سوره‌های هفت‌گانه طوال است (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۹۴). یکی از موضوعات کلی معارف سوره نساء، با توجه به مدنی بودن آن، بیان بعضی از احکام اخلاقی و فقهی در حوزه عفاف و حیاست؛ احکامی مانند پرهیز از آلودگی جنسی، نهی از اشاعه فحشا، راه اصلاح زنان تبه‌کار و غیره. در پژوهش حاضر سعی شده برای بهره‌برداری بهتر و بیشتر از این سوره، مضامین آن در موضوع عفاف کشف و شبکه محتوایی آن ترسیم شود. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیل محتوا (به‌مثابه یک روش تحقیق میان رشته‌ای و متن محور) سوره نساء به‌دقت بررسی شد و با تجزیه و تحلیل مفاهیم این سوره، تصویر جامعی از عفاف به دست آمد.

گفتنی است تحقیقات مختلفی درباره عفاف در قرآن صورت گرفته است که تنها به بخشی از آن‌ها اشاره می‌شود؛ زاهدی و همکاران (۱۳۸۹) در مقاله «روش قرآن کریم در نهادینه‌سازی عفاف و حجاب با رویکرد به ترتیب نزول»، پژوهش



تفسیری از آیات مرتبط با عفاف و حجاب در قرآن کریم ارائه داده‌اند. شعبانپور و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیلی بر حجاب و عفاف از منظر قرآن با تکیه بر مصلحت در نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، چرایی عفاف و حجاب را بر اساس نظریه ادراکات اعتباری با تمرکز بر آثار علامه طباطبایی تبیین کرده‌اند. میرخانی و صفایی (۱۳۹۳) در پژوهش «جایگاه عفت جنسی در شریعت اسلامی و تأثیر آن بر تحکیم بنیان خانواده» با استناد به متون دینی جایگاه عفت جنسی را در شریعت اسلامی واکاوی کرده‌اند.

بنابراین، باید گفت کتاب یا مقاله مستقلی درباره موضوع عفاف در سوره نساء نگاشته نشده است و پژوهش حاضر از این پژوهش‌های متمایز و دارای رویکرد جدید است.

۱- مفاهیم نظری پژوهش

پیش از تبیین تحلیل محتوای سوره نساء لازم است واژگان کلیدی پژوهش تبیین شود:

۱-۱- عفاف

«عفاف» به معنی پرهیز و خودداری از هر چیز غیرحلال است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۹۲). راغب اصفهانی معتقد است عفت یعنی حاصل شدن حالتی برای نفس انسان که به وسیله آن از غلبه و تسلط شهوت جلوگیری می‌شود و در اصل یعنی بسنده کردن در گرفتن چیز اندک (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۳). صاحب التحقیق معتقد است عفت یعنی حفظ نفس از تمایلات و شهوات نفسانی، چنان‌که تقوا حفظ نفس از محرمات بیرونی است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸: ص ۱۸۰). تمایلات نفسانی بنا بر تفاوت افراد و مصادیق، مختلف است؛ بدین دلیل، عفاف زن، مرد، پیر، جوان، فقیر، غنی و... متناسب با خود اوست؛ برای مثال، تعفف فقیر به قناعت او و ساختن به دارایی اندک است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ... يَحْسَبُهُمْ





الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ»؛ «این صدقات از آن بینوایانی است که... چنان در پردهٔ عفافند که هر که حال ایشان را نداند پندارد از توانگراند» (بقره: ۲۷۳).

عفاف اصطلاحی اخلاقی است که عالمان اخلاق، آن را در شمار مهم‌ترین فضایل برشمرده‌اند. ملاصدرا در تعریف عفاف می‌نویسد: «عفاف منشی است که منشأ صدور کارهای معتدل می‌شود؛ نه پرده‌داری می‌کند و نه گرفتار خمودی می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴: ص ۱۱۶). یکی از عالمان معاصر می‌نویسد: «عفت در اصطلاح آن است که قوهٔ شهویه از حیث کم و کیف مطیع و فرمانبر عقل باشد و از آنچه عقل نهی می‌کند، اجتناب کند و این همان حدّ اعتدال است که عقل و شرع پسندیده است» (مجتبوی، ۱۳۶۴، ج ۲: ص ۱۵).

شهید مطهری، عفاف و پاکدامنی را یک حالت نفسانی می‌داند که عبارت است از رام بودن قوهٔ شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان؛ به عبارت دیگر، برخورداری از عفت یعنی اینکه انسان تحت تأثیر قوای شهوانی خود نباشد (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴). البته باید توجه داشت که رعایت عفاف و حیا برای زن و مرد به تناسب آفرینش آنان متفاوت است.

گفتنی است ضایع گردیدن عفت باطنی که به دلیل افراط غلبهٔ مدام شهوت بر عقل پدید می‌آید، عفت ظاهری را هم از میان خواهد برد؛ لذا شایسته است که به تعبیر حکما، انسان عفت و پاکی را با طهارت باطنی آغاز کند. هنگامی که انسان از این فضیلت برخوردار گردید، قادر به رعایت عفت در کلام و نگاه و دیگر جوارح نیز خواهد شد (سیدعرب، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ص ۳۱۱).

۱-۲- واژگان همگون با عفاف در سورهٔ نساء

مفهوم عفت در سورهٔ نساء با ریشه‌های فعلی حصن، سفح، طیب، معروف (عرف) و حفظ تداعی می‌شود و این کلمات، به نوعی در حوزهٔ معنایی عفاف در سورهٔ نساء جای دارند؛ از این رو، پیش از بررسی آیات مرتبط، به تبیین این واژگان پرداخته می‌شود:

۱-۲-۱- محصنات

یکی از مصادیق عفاف، «حصن» به معنی حفظ مطلق در ظاهر و باطن است. به قلعه و جای امن که مانع نفوذ خطر است، «حصن» گویند. زن «مُحَصَّنَةٌ» یعنی زن حفظ شده و پاکدامن. بیشترین استعمال این کلمه درباره زنان آزاد باعفت و سپس، درباره زنان همسر دار محفوظ است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ص ۲۷۵). زنان شوهر دار را از این نظر که همسر او را حفظ کرده است، «محصنات» می خوانند. مراد از «محصنات» در آیه ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (نساء: ۲۴)، زنان شوهر دار و زنان عفیف و پاکدامن است که از آمیزش جنسی با دیگران خود را حفظ می کنند یا در حمایت و سرپرستی مردان قرار دارند. مراد از «محصنات» در عبارت ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ﴾ (نساء: ۲۵)، کنیزان پاکدامن است نه زنان آزاد و نه زنان شوهر دار. اشتراط پاکدامنی در ازدواج، حکمی اخلاقی است نه فقهی. پاکدامنی برای همگان مطلوب و باارزش است، اما تأکید آن برای کنیزان از آن روست که آنان بر اثر تحمیل و سودجویی مادی برخی مالکان بیشتر در معرض فساد اخلاقی، اجتماعی و بزهکاری بودند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ص ۳۷۱)

۱-۲-۲- حافظات للغب

یکی دیگر از مصادیق عفاف، «حافظات للغب» است. منظور از حافظات غیب، زنانی است که در غیبت شوهران ناموس خود را حفظ می کنند. زنان در غیاب شوهران، حافظ اموال ایشان هستند و حقوق و احترامشان را حفظ می کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۶۹). لذا زنان صالح و رازدار، هم از آبروی دیگر مردان و زنان، هم از عرض و حرمت شوهر خود و هم از اموال و اسرار خانه صیانت می کنند.

۱-۲-۳- معروف

معروف از ریشه «عرف»، در اصل لغوی، به معنی آرامش و سکون است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۲۸۱). این واژه در مفهوم کلی خود، به معنی روشن بودن نزد





شخص یا جماعتی به کار می‌رود (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸). علامه طباطبایی معتقد است معروف به معنای هر امری است که مردم در جامعه خود آن را بشناسند و انکار نکنند، بلکه پسندند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۲۵۵). علامه فضل‌الله نیز می‌نویسد: «معروف، فعل پسندیده از ناحیه عقل و شرع است» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۱۶۳). بر این اساس، معروف یعنی شناخته شده از روی عقل، عرف و شرع. اصل معاشرت به معروف در خانواده یکی از مصادیق استعمال قرآنی این واژه است. این اصل بر رفتار حقوقی و اخلاقی شوهر در خانواده دلالت دارد (عقله، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ص ۱۹) و می‌توان آن را یکی از مصادیق عفاف در زمینه رفتاری دانست که در سوره نساء به شوهران توصیه شده تا با همسران‌شان معاشرت معروف داشته باشند.

۱-۲-۴- غیر مسافحات

«سَفْح» ریختن در موردی است که باید محفوظ باشد (ریختن بی جا) و مقابل آن، «حصانت» به معنی حفظ خود در ظاهر و باطن است. بنابراین، «سَفْح» یعنی محفوظ نبودن شیء فی نفسه و خارج شدن از حد عفت و وقار. اما «سِفَاح» از باب مفاعله است و چون این باب بر استمرار دلالت می‌کند، سَفَاح یعنی زوال عفت و استمرار بی‌عفتی که با فجور و زنا همراه است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵: ص ۱۶۳-۱۶۴). لذا «غیر مسافح» یعنی کسی که از زنا خودداری کند.

۱-۲-۵- طیب

واژه «طیب» در سوره نساء صرفاً در حوزه معنایی عفاف در مال به کار رفته است (نساء: ۲). این واژه به معنای دل‌چسبی و طبع‌پسندی است و اصل طیب آن است که حواس و نفس از آن لذت می‌برد. طیب درباره انسان تجلی اعمال پاک و صالح و مؤمنانه است و درباره غیر انسان، مفید بودن و پاکی از آلودگی را می‌رساند. طیبات عموماً حلال و خبائث حرام‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ص ۲۵۷). لذا طیب به غذایی گفته می‌شود که هم لذیذ باشد و هم حلال.

۱-۳- تحلیل محتوا

تحلیل محتوا فرآیندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده را به داده‌های غنی تبدیل می‌سازد (Braun & Clarke, 2006, P.80). این روش از جمله روش‌های غیرمداخله‌ای است که مهم‌ترین نقش آن مقوله‌بندی مفاهیم است (صدیق سروسستانی، ۱۳۸۵، ص ۴۷). در حقیقت، تحلیل محتوا فرآیند نظام‌مند شناسایی، طبقه‌بندی، تبیین، تفسیر، استنباط و استخراج پیام‌ها و نمادها، آثار و مفاهیم پنهان در متون نوشتاری، رسانه‌ها و دیگر مجموعه‌های مورد بررسی، بر اساس روش‌های پژوهش کمی و کیفی است. در این روش به دلیل توجه به عناصر فیزیکی و نیز پیام‌های مستتر در متن از دو رویکرد سطحی و عمقی استفاده می‌شود (ر.ک: هومن، ۱۳۹۳، ص ۸۰؛ جانی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۸۳).

روش تحلیل محتوا، روشی علمی برای تفسیر متن است و نتایج به دست آمده از آن از اعتبار و روایی بسیاری برخوردار است؛ از این رو، این نگارنده بر آن شد تا با استفاده از این روش، به بررسی آیات عفاف و حیا در سوره نساء پردازد. گفتنی است روش تحلیل محتوا در این تحقیق را می‌توان در مراحل زیر خلاصه کرد:

۱. استخراج آیات مربوط به عفاف از سوره نساء؛ ۲. یافتن واژگان کلیدی در این آیات؛ ۳. تجزیه عناصر تشکیل دهنده و تقطیع موضوعی جملات در جداول؛ ۴. یافتن موضوعات اصلی؛ ۵. تبدیل عناصر مرتبط در یک جمله به گزاره‌ها و مضامین برای یافتن موضوعات فرعی و نقاط تمرکز متن؛ ۶. استخراج اطلاعات آماری از موضوعات اصلی و فرعی در قالب شکل؛ ۷. تحلیل کیفی بر اساس نتایج حاصل از تحلیل کمی؛ ۸. مقوله‌بندی موضوعات و مضامینی که فراوانی بیشتری دارند؛ ۹. مدل‌سازی و ارائه نتیجه (جانی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۸۷).

۲- تحلیل محتوای آیات مربوط به عفاف در سوره نساء

در این بخش، ابتدا متن آیات مربوط به عفاف در این سوره تقطیع و در جدول تحلیل محتوا درج شده است که گویای جهت‌گیری و موضوعات اصلی و فرعی



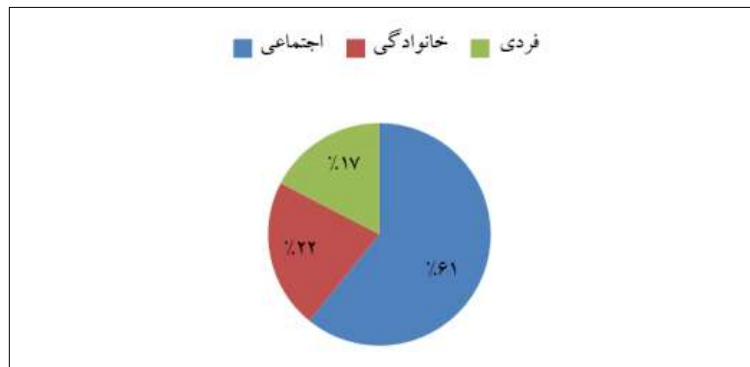
می‌باشد. این سوره ۴۶ آیه در زمینه عفاف و ابعاد مختلف آن دارد و حدود ۲۵۰ مضمون و پیام از آن برداشت شده است. برای پرهیز از اطناب و رعایت اختصار، از درج همه عبارات صرف نظر و فقط قسمت‌هایی از جدول ارائه شده است:

ردیف	آیه	جهت گیری	موضوع اصلی	موضوع فرعی	کد شناسه
1	وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْخَبِيثِ بِالطَّيِّبِ وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (نساء: ۲)	اجتماعی	عفاف در مال	دادن اموال یتیمان به خودشان	A1
				پرهیز از تبدیل (اختلاط) مال حلال به حرام	A2
				اموال یتیمان را با اموال خود مخلوط نکنید	A3
				تعدی و تجاوز در مال یتیمان گناه بزرگی است	A4
2	وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَنَىٰ وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (نساء: ۳)	اجتماعی	عفاف در مال و چندمتری	حمایت از اموال یتیمان	A5
				دستور آیه درباره اینکه در صورت عدم رعایت در ازدواج با یتیمان به سراغ زنان غیر یتیم بروید	A6
3	وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَ ارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَ اكْسُوهُمْ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (نساء: ۵)	اجتماعی	عفاف در مال	ممنوعیت سفیه از تصرف در مال خود	A7
				قوام زندگی و اهرم نظام در مال و ثروت است	A8
				اهتمام و توجه به ابعاد روحی و شخصیت محرومان	A9
				رفتار شایسته و نیکو با یتیمان	A10



۱-۲- سنجش فراوانی جهت گیری

موضوعات اصلی استخراج شده از سوره نساء درباره موضوع عفاف را می توان در قالب سه عنوان کلی اجتماعی، خانوادگی و فردی دسته بندی کرد:

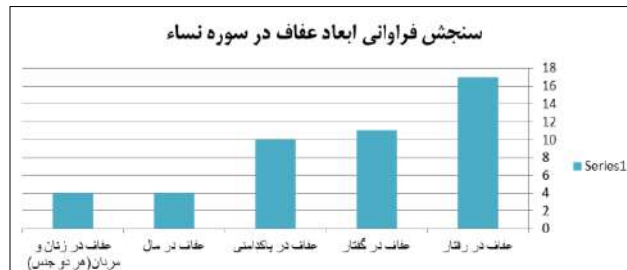


بر اساس این دسته بندی، فراوانی آیات عفاف در سوره نساء به ترتیب چنین است: اجتماعی، خانوادگی و فردی. تأکید قرآن کریم بر رعایت عفاف در حوزه مسائل اجتماعی قابل توجه است و اهمیت حفظ آرامش و امنیت روانی افراد را در محیط اجتماعی نشان می دهد. در مرتبه بعد، عفاف در حوزه خانواده در سوره نساء اهمیت ویژه ای دارد. شاید بتوان گفت وقتی عفاف در جامعه تجلی یابد، به تبع آن در حوزه خانواده و در نهایت، در افراد ظهور می یابد.

۲-۲- سنجش فراوانی ابعاد عفاف

تحلیل محتوای سنجش فراوانی ابعاد عفاف در سوره نساء گویای آن است که عفاف در این سوره تک بعدی نیست و ابعاد متفاوتی دارد.





چنان که مشاهده می‌شود نمودار فراوانی ابعاد عفاف در سوره نساء نشان‌دهنده آن است که عفاف در رفتار، عفاف در گفتار و عفاف در خویش‌داری پرتکرارترین موضوعاتی هستند که در این سوره در حوزه عفاف مطرح شده‌اند. همچنین، با توجه به نمودار بالا روشن می‌شود که برخلاف تصور عام که عفاف را بیشتر به معنی پاکدامنی و مخاطب آن را زنان می‌دانند، این معنا تنها یکی از مصادیق عفاف است و عفاف، مصادیق دیگری از جمله عفاف در گفتار و رفتار و مال را نیز شامل می‌گردد.

۲-۳- تحلیل مضمونی ابعاد عفاف در سوره نساء

تحلیل‌های کمی راه ورود به تحلیل‌های کیفی است و به محقق نشان می‌دهد که باید به دنبال چه موضوعاتی باشد و چه مسائلی را تحلیل کند. همان‌گونه که در تحلیل کمی گذشت، عفاف رفتاری، گفتاری، خویش‌داری، عفاف در هر دو جنس (زن و مرد) و مال از گونه‌های شاخص عفاف در سوره نساء است. در این بخش هر یک از این ابعاد بررسی و تحلیل می‌شوند:

۲-۳-۱- عفاف در رفتار

تأکید و اهتمام سوره نساء در موضوع عفاف، در حوزه عفاف رفتاری است. خداوند در این سوره به بیان حوزه‌های مختلف عفاف در رفتار می‌پردازد و مواردی چون به کارگیری روش صحیح عملی درباره ایتام (نساء: ۹)، پرهیز از جهالت (نساء: ۱۷)،



توصیه به رفتار شایسته با زنان (نساء: ۱۹)، ترك كباثر (نساء: ۳۱)، پرهیز از خودستایی (نساء: ۴۹)، پرهیز از خیانت و تعدی به خود و دیگران (نساء: ۱۰۷-۱۱۰)، رعایت عدالت (نساء: ۱۲۷)، شهادت حق (نساء: ۱۳۵)، دقت در انتخاب همنشین (نساء: ۱۴۰)، پرهیز از ریا (نساء: ۱۴۲) و اهتمام به وفای به عهد (نساء: ۱۵۵) را بیان می‌کند. رعایت حسن معاشرت با زوجه و حفظ روابط بر اساس معروف و به‌دور از هر بی‌عدالتی و ظلم از دیگر موارد حوزه رفتاری عفاف در سوره نساء است. فضای خانه و خانواده، قاعده و ضابطه رفتاری مناسب را اقتضا می‌کند؛ از این رو، قرآن با بیان اصل «معاشرت به معروف»، به مؤمنان درباره همسرانشان چنین توصیه می‌کند: ﴿عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (نساء: ۱۹). «معاشرت معروف» را می‌توان شاخصی عام برای ارزیابی تعامل زوجین قرار داد و هر رابطه‌ای را با آن محک زد. بدیهی است «معروف» و در مقابل آن «منکر» را باید با ارجاع به معیارهای عرفی، عقلی و قواعد اخلاقی و حقوقی تشخیص داد. خداوند متعال در ادامه آیه فوق توصیه می‌کند مردان تا حد ممکن معاشرت به معروف و رفتار شایسته را ترك نکنند: ﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُنَّ سَيِّئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾؛ «چنانچه دلپسند شما نباشد بسا چیزها ناپسند شماست و حال آنکه در آن خیر بسیاری برای شما مقدر فرموده است» (نساء: ۱۹). همچنین، قرآن ضمن یادآوری لطف‌های زن و شوهر به یکدیگر، توصیه می‌کند به پاسداشت آن خوبی‌ها، از هر گونه ستم پرهیزند و مراقب پیمانی که در شروع زندگی با هم بسته‌اند، باشند: ﴿وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَ أَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾؛ «و چگونه آن مال را باز پس می‌گیرید و حال آنکه هر یک از شما از دیگری بهره‌مند شده است و زنان از شما پیمانی استوار گرفته‌اند» (نساء: ۲۱).

دقت در انتخاب همنشین شایسته از دیگر موضوعات عفاف و حیای رفتاری در سوره نساء است. خداوند متعال از همنشینی با منافقان و کافران نهی کرده است؛ چراکه حضور و سکوت در جمع آنان به نوعی اظهار رضایت عملی است: ﴿وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَ يَسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ





حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ ﴿ (نساء: ۱۴۰). به اعتقاد علامه طباطبایی، علت نهی از این نوع همنشینی عبارت «إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ» است؛ زیرا این عبارت، تعلیلی برای نهی است، یعنی اگر شما مسلمین را از نشست و برخاست با افراد ایرادگیر نهی کرده‌ایم، برای این است که مجالست تأثیر دارد و در اثر آن شما نیز مثل آنان خواهید شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۱۱۶). بدین ترتیب، همنشین ممکن است انسان را به گناه و فسق و فجور دعوت کند و او را از مقام انسانیتش دور کند یا او را دائم به یاد خدا اندازد؛ چنان که قرآن کریم در ضمن آیات گوناگون (از جمله آل عمران: ۲۸)، مردم و مؤمنان را از برقرار کردن پیوند دوستی و موذت با کافران و مشرکان و منافقان بر حذر می‌دارد. امام علی ع می‌فرماید: «فَمَنْ اشْتَبَهَ عَلَيْكُمْ أُمَّرُهُ وَ لَمْ تَعْرِفُوا دِينَهُ فَانظُرُوا إِلَيْ حُلَطَائِهِ؛ اگر حال کسی بر شما مشتبه شد و نمی‌توانید بفهمید که خوب است یا بد، به دوستان و همنشینان او نگاه کنید» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۶). از این بیان امام ع می‌توان به میزان تأثیر همنشین در افراد پی برد.

بر این اساس، همنشین اگر مؤمن باشد دوستان خود را به یاد خدا می‌اندازد، اگر عالم باشد بر علم و دانش آنان می‌افزاید و اگر در قول و فعل مراقبت داشته باشد و خدا و قیامت را در نظر بگیرد، خواه ناخواه دیگران را به یاد خدا و حساب و روز رستاخیز می‌اندازد. حال اگر همنشین، این سه ویژگی را با هم داشته باشد، قطعاً بهترین همنشین خواهد بود. رسول اکرم ص ع و آ ل ی س ل ل ل فرموده است: «بهترین همنشین آن است که دیدنش شما را به یاد خدا بیندازد و سخنش بر دانش شما بیفزاید و رفتارش شما را به یاد قیامت وادارد» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۷).

یکی دیگر از مصداق‌های عفاف رفتاری که در سوره نساء بیان شده، پرهیز از ریا است: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ وَ إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يَرَأُونَ النَّاسَ وَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء: ۱۴۲). ریا یکی از بیماری‌های روحی و روانی است. ریاکاری و ظاهرسازی در عقیده، عمل، عبادت، معاشرت، پوشش و قیافه، کاری زشت و ناپسند است و حرمت و قبح آن در بینش

الهی کاملاً روشن است. در دین اسلام، ریا سبب کفر و خروج ایمان از قلب انسان و حبط اعمال و از مهلکات و سبب شقاوت ابدی و سقوط در جهنم شمرده شده است. عفاف در رفتار حکم می‌کند که انسان اعمال خود را برای خودنمایی انجام ندهد؛ چرا که این امر موجب شرک در اعمال است. در روایات، از حب جاه و دنیا طلبی به منزله ریشه ریاکاری یاد شده است؛ رسول خدا ﷺ فرمود: «سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ تَحَبُّتٌ فِيهِ سَرَائِرُهُمْ وَ تَحَسُّنٌ فِيهِ عَلَائِيَّتُهُمْ طَمَعاً فِي الدُّنْيَا لَا يَرِيدُونَ بِهِ مَا عِنْدَ رَبِّهِمْ يَكُونُ دِينُهُمْ رِيَاءً لَا يَخَالِطُهُمْ خَوْفٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۲۹۶).

۲-۳-۲- عفت در گفتار

در نظام اندیشگانی قرآن کریم، به‌ویژه در سوره نساء، عفاف در گفتار از موضوعات برجسته است. عفت در کلام از سه جنبه آهنگ صدا، کیفیت بیان سخن و محتوای کلام اهمیت دارد. این سه جنبه با عبارتهای قول لَين، قول سديد و قول بليغ بیان شده است. کلام عقیف از اندیشه عقیف نشأت می‌گیرد؛ از این رو، عفت در اندیشه، مقدمه عفت در کلام و رفتار است. افترا نبستن، سفارش به قول معروف و بلیغ، تأثیر اجتماعی سلام کردن، پرهیز از ناسزا گفتن و غلو نمونه‌هایی از عفاف در گفتار است که در سوره نساء به آن‌ها اشاره شده است. نخستین آیه‌ای که در این سوره به مبحث عفاف در گفتار پرداخته، آیه پنجم است. مفسران در موضوع عفاف در گفتار بر قسمت انتهایی این آیه تأکید کرده‌اند که خداوند انسان‌ها را به قول معروف دعوت می‌کند: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (نساء: ۵). جوادی آملی معتقد است عبارت آخر این آیه، محتوای برتری را بیان می‌کند؛ زیرا رعایت ادب و اخلاق نیک در معاشرت با مردم از تعالیم عمومی قرآن کریم است: ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقره: ۸۳) و شرط «انسان» بودن برای عمل به این وظیفه کافی است - خواه مسلمان باشد یا از پیروان ادیان دیگر و یا اصلاً به هیچ یک از مذاهب آسمانی معتقد نباشد. بنابراین، رعایت ادب گفتاری از حقوق انسانی در اسلام است و تعبیر «قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا»





محتوای برتری را بیان می‌کند؛ زیرا افزون بر لزوم رعایت ادب در قبال همگان، درباره سفیهان توصیه خاص شده است، زیرا خودداری از دادن مال آنان به خود آن‌ها مایه دلخوری و رنجوری است. افزون بر این، آن‌ها به کمبود عاطفی مبتلایند و باید به مشکل روانی‌شان اعتنا شود. از این رو، باید با رویی گشاده و لحنی محبت‌آمیز با آنان سخن گفت، چون ایشان نیز به مقدار فهم و شعورشان دارای عاطفه‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ص ۳۳۳). نظیر همین عبارت درباره ارحام نیازمند و یتیمان و مساکین نیز وجود دارد: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (نساء: ۸). در این آیه، علاوه بر سفارش اقتصادی درباره ارحام نیازمند، امر شده که با آنان با گفتار شایسته سخن گفته شود. توضیح آنکه «انسان متمکن نیازی ندارد در تقسیم میراث دیگران حضور یابد، ولی ارحام نیازمند شاید برای دریافت کمک مالی بیایند و چون برخی وارثان ممکن است با سخنان خود خاطر آنان را آزرده کنند، قرآن کریم سفارش می‌کند با آنان به نیکی سخن بگویید» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ص ۴۲۶-۴۲۷).

قول بلیغ نیز از نمونه‌های عفاف در گفتار است ﴿...فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ عِظْهُمْ وَ قُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ (نساء: ۶۳). در این آیه، امر به قول بلیغ - علاوه بر تصدیق عفاف در گفتار - مصداق صریحی از موعظه مؤثر دیگران حتی منافقین است که می‌تواند به صورت امر به معروف و نهی از منکر در جامعه ظاهر شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۳۴۰). در حقیقت، بلاغت فضیلت است و خداوند، پیامبر را تشویق می‌کند تا با بلاغت گفتار، اعتماد منافقین را جلب کند؛ زیرا بلاغت یکی از اقسام حکمت است و معنی را به نحوی شایسته و موجز به دیگران می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۱۰۴). «قول سدید» نیز یکی از مصداق عفاف در گفتار با یتیمان است که در سوره نساء از آن یاد شده است: ﴿وَ لِيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَ لْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (نساء: ۹). «قول» کنایه از هر نوع عمل است و چون سخن گفتن بارزترین فعل انسان است، واژه قول انتخاب شده است. «سدید» نیز که مصدر آن «سداد» است، وقتی درباره سخن استعمال شود

به معنی سخن ثواب و مستقیم است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ص ۱۸۴). بنابراین، عبارت «قول سدید» یعنی کار درست و محکم انجام دهید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ص ۴۴۷). مقصود آیه این است که مبادا به حقوق یتیمان تجاوز کنید و حقشان را نپزدازید یا با آنها رفتار ناشایست داشته باشید.

سلام کردن، از دیگر مصادیق عفاف در گفتار است که در سوره نساء به آن تصریح شده است: ﴿وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (نساء: ۸۶). «تحیة» از ماده «حی» به معنی درخواست حیات از خدا برای گروه یا شخصی است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۱۸۳). تحیت، اعم از سلام (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۰) و سلام برتر از تحیت است؛ چون سلام دهنده ضمن طلب زنده بودن، سلامت الهی را نیز برای طرف مقابل خواستار است. سلام کردن یکی از اموری است که اسلام به طور خاص برای توثیق روابط بین مسلمانان آن را توصیه کرده است. در حقیقت، منظور از سلام کردن و جواب سلام در این آیه صرفاً جنبه کلامی آن نیست، بلکه هدف اسلام از امر به این معروف، رعایت اخلاق اسلامی و ایجاد محبت و علاقه بین برادران مسلمان است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۳۸۳).

پرهیز از غلو کردن از دیگر مصادیق عفاف در گفتار است. قرآن کریم اهل کتاب را از غلو در دینشان و از هرگونه گفتار باطل درباره خداوند برحذر داشته و به لزوم حق مداری در عقاید فرا خوانده است: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً...﴾ (نساء: ۱۷۱). تفریط و کوتاهی در معرفت خدا و افراط و تندروی درباره پیامبران و بالا بردن آنان از حد انسان، زمینه ساز عقیده تثلیث و سه گانه پرستی مسیحیان شد. قرآن کریم برای مبارزه با اندیشه افراطی مسیحیانی که حضرت عیسی عليه السلام را یکی از خدایان سه گانه می پندارند، همواره نام حضرت مسیح عليه السلام را با وصف «فرزند حضرت مریم عليها السلام» آورده است، در حالی که هنگام یادکرد از دیگر پیامبران تنها نام آنان را می آورد. در آیه بالا نیز برای ابطال این پندار غلوآمیز و نشان دادن راه حق، حضرت عیسی،



فرزند حضرت مریم علیها السلام و فرستاده خدا خوانده شده که با اراده خداوند بدون پدر زاده شد. او کلمه خدادادی به مادرش و روحی است از خدای سبحان (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ص ۴۳۲).

۲-۳-۳- عفاف در خویشتن داری

یکی دیگر از حوزه‌های عفاف در سوره نساء، عفاف در خویشتن داری است. بر اساس آیات این سوره، عفاف در این حوزه بیشتر در مسائل خانوادگی نمود دارد. از دیدگاه اسلام تشکیل خانواده اهمیت زیادی دارد و هر کس خواهان ازدواج‌های متعدد است، افزون بر عدالت عمومی (انجام واجبات و ترک محرمات)، باید عدالت بین همسران را نیز پاس بدارد و چون عدالت شرط تحصیلی است نه حصولی، هر کس که توان تحصیل عدالت را ندارد باید عفاف پیشه کند و به یک ازدواج بسنده نماید: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثٌ وَرُبَاعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (نساء: ۳). مفسران درباره «فانکحوا» اختلاف نظر دارند؛ عده‌ای معتقدند «فانکحوا» صیغه امر است و ظهور در وجوب دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۴۸۶). شماری دیگر، آن را بر اباحه حمل کرده‌اند، همان‌طور که در بعضی دیگر از آیات قرآن همچون ﴿وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا﴾ (اعراف: ۳۱) صیغه امر آمده است، اما آیه ظهور بر اباحه دارد (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ص ۵۰۵-۵۰۶). باید در نظر داشت که پیش از اسلام عرب‌ها می‌توانستند تعداد بی‌شماری همسر داشته باشند. تعدد زوجات در آیه فقط برای تأمین عدالت یتیمان تشریح شده است و به منزله راه حلی برای بچه‌دار شدن یا ارضای تمایلات جنسی مرد نیست.

در قرآن کریم تأکید شده که تعدد زوجات در صورت عدالت بین همسران جایز است و در واقع، پیش‌بینی شده که هرگز نمی‌توانید مساوات را میان آنان رعایت کنید (Barlas, 2002, P.191). بنابراین، جواز تعدد زوجات در آیه ﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمَعْلُوقَةِ وَ إِنْ



تُضْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (نساء: ۱۲۹) تعلیل شده و آن لزوم عدالت میان همسران است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ص ۲۶۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۴۴). در واقع، این مفسران نشان داده‌اند که در جامعه عصر نزول هیچ تحدیدی برای تعدد زوجات مرد نبوده و اسلام آن را به چهار محدود کرده است. بنابراین، جواز چند همسری مطلق و بدون شرط نیست، بلکه بر اساس آیات ۳ و ۱۲۹ سوره نساء مشروط به رعایت عدالت است. لذا خویشن‌داری در حوزه عدالت یکی از مصادیق عفاف در این آیات است.

طبق آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِنَفْسِنَّ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...﴾ (نساء: ۳۴)، زنان نیز در حیطة خویشن‌داری وظایفی دارند: از خدا بترسند، به عهد و میثاقشان ملتزم باشند، اسرار زندگی و راز همسر خود را نزد دیگران فاش نکنند، از مال همسرشان بدون اجازه او به دیگری نبخشند و خود را در اختیار دیگران قرار ندهند. این‌ها امانت‌های الهی است که به ذمه زنان است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۲۲۸). مقصود از «صالحات»، همسران صالح است نه هر زن صالح و دلیل شمردن این وظایف این است که مرد هزینه زندگی زن را می‌پردازد تا از او بهره‌بردار، پس بر زن هم واجب است تا در مسائل مربوط به استمتاع و همخوابگی از او اطاعت کند و وقتی مرد غایب است، مرد دیگری را به بستر راه ندهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۳۴۴).

این موارد از حقوق شوهران است و بر اساس عمل به وظایف الهی، زن می‌تواند در مسیر کمال قرار گیرد و این کمال جز با خودداری از ناشایستی‌ها و تمایلات نفسانی حاصل نمی‌شود. قرآن کریم، زنان را در برابر همسران خویش به دو دسته تقسیم کرده است: صالحه و ناشزه. زنان شایسته را متصف به دو وصف کرده است؛ یکی اینکه «قانت» و اطاعت‌کننده از شوهران هستند و دیگر اینکه «حافظ للغب» هستند. زنانی که این دو ویژگی را ندارند، ناشزه محسوب می‌شوند. ناشزه به معنی سرپیچی‌کننده از اطاعت شوهر از روی تکبر است.





یکی دیگر از مصادیق خویشن‌داری در سوره نساء، علاقه غیر شرعی و گرفتن دوست است که با عبارت «مَتَّخِذَاتُ أَخْدَانٍ» بیان شده است: «اخذان» جمع «خدن»، در اصل به معنی دوست و رفیق است، ولی معمولاً به کسانی گفته می‌شود که با جنس مخالف خود، ارتباط پنهانی و نامشروع برقرار می‌سازند. «خدن» در قرآن کریم هم بر مرد و هم بر زن اطلاق شده است (ر.ک: راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۷). بنابراین، «مَتَّخِذَاتُ أَخْدَانٍ» به کسانی گفته می‌شود که به‌طور پنهانی مرتکب عمل منافی عفت شده باشند. به نظر می‌رسد زمانی که تبیین صحیحی از روابط زن و مرد در خانواده وجود نداشته باشد و همسران به وظایف شرعی و تعهدات زندگی زناشویی پایبند نباشند، ممکن است این مسئله دامنگیر خانواده شود. ناآگاهی از مهارت‌های زندگی خانوادگی، ناتوانی در حل و فصل مشکلات خانوادگی به‌ویژه مسائل عاطفی، بی‌توجهی مرد به همسر و بروز رفتارهای شبه معلقه درباره او، نادیده گرفتن زن به بهانه‌های مختلفی چون اشتغال و تحصیل و تنهایی مدام زن و نیاز عمیق و وافر او به توجه همسر در تمامی جنبه‌های زندگی مشترک، فقدان عامل مهم و اساسی تقوا و تعهد و در موارد اندکی، تنوع‌طلبی زن از عوامل اصلی گرایش زنان متأهل به دوست‌یابی‌های پنهانی است. استاد مطهری درباره نفی آزادی‌های جنسی از منظر اسلام چنین می‌نویسد:

«از نظر اسلام محدودیت کامیابی‌های جنسی به محیط خانوادگی و همسران مشروع از جنبه روانی به بهداشت روانی اجتماع کمک می‌کند و از جنبه خانوادگی سبب تحکیم روابط افراد خانواده و برقراری صمیمیت بین زوجین... و از جنبه اجتماعی موجب حفظ و استیفای نیروی کار و فعالیت اجتماع می‌گردد و از نظر وضع زن در برابر مرد سبب می‌شود که ارزش زن در برابر مرد بالا رود» (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۷۶).

باید توجه داشت این گونه دوستی‌ها، معمولاً، با مخاطرات روانی گوناگونی از جمله اضطراب و تشویش‌های روحی، افسردگی‌ها و دل‌بستگی‌ها همراه است. از سوی دیگر، احساس گناه و نگرانی از فاش شدن روابط، نوعی تعارض درونی و

اضطراب مستمر را به دنبال دارد. این دلهره‌ها و اضطراب‌ها گاهی لطمه‌های جبران‌ناپذیری بر جسم و روان انسان وارد می‌کند. از این رو، در سوره نساء به مردان سفارش شده با دخترانی که روابط دوستی مخفیانه‌ای با دیگران داشته‌اند، ازدواج نکنید: ﴿فَاتَّخُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾؛ آنان را با اجازه خانواده‌هایشان به همسری خود در آورید و مهرشان را به‌طور پسندیده به آنان بدهید [به شرط آنکه] پاکدامن باشند و زناکار و دوست‌گیران پنهانی نباشند» (نساء: ۲۵).

۲-۳-۴- عمومیت عفاف برای زن و مرد

یکی دیگر از ملزومات و بایدهای رعایت عفاف که در سوره نساء برای نیل به تکامل اخلاقی انسان معرفی شده است، رعایت عفاف از سوی هر دو جنس زن و مرد است. با بررسی آیات و تحلیل مضامین آن‌ها (۱، ۱۶، ۳۲، ۱۲۴) این نتیجه حاصل می‌شود که عفاف، موضوعی فراجنسی است و تنها به زنان اختصاص ندارد - هر چند مخاطب بعضی از آیات فقط زنان (نساء: ۳۴) و مخاطب شماری دیگر فقط مردان (نساء: ۱۶) هستند. تحلیل و بررسی آیات نشان می‌دهد که عفت باید در جامعه حفظ شود. از سوی دیگر، پوشش تنها هدف قرآن نیست، بلکه نماد عفاف برای آحاد جامعه اعم از زن و مرد است (احزاب: ۵۹). آیه ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ...﴾ (نساء: ۱۶) به موضوع لواط اشاره دارد. این آیه نشان می‌دهد عفاف مختص زنان نیست و «الذنان» در این آیه بر اراده لواط دلالت دارد که فاعل و مفعول هر دو مذکرند (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۱۳۶). بر اساس آیات ۳۲ و ۱۲۴ سوره نساء، پاداش عمل صالح شامل همه انسان‌ها اعم از زن و مرد است، اما شرط پاداش ایمان است؛ چرا که غیرمؤمن، نزد خداوند شایسته پاداش نیست و عملی که از سر ریا است با عملی که برای قرب الی الله است، تفاوت دارد (همان، ۲۴۶). بدین ترتیب، می‌توان گفت رعایت عفاف یک دستور عام است و خداوند متعال هر دو جنس را مورد خطاب قرار داده است.



نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که از منظر قرآن کریم، بر اساس مصلحت‌هایی، زن و مرد در امر تربیت نفس و پاسداشت عفاف با هم تفاوت‌هایی دارند؛ برای نمونه در آیه ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (نور: ۳۱) از زنان خواسته شده هنگام راه رفتن، پاهای خود را محکم بر زمین نکوبند تا صدای زینت‌هایشان مانند خلخال، گوشواره و دستبند توسط مردان نامحرم شنیده نشود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ص ۱۱۲). بدین ترتیب، زنان باید در رعایت عفت و دوری از اموری که آتش شهوت را در دل مردان شعله‌ور می‌سازد و ممکن است به انحراف از جاده عفت منتهی شود، چنان دقیق و سختگیر باشند که حتی از رساندن صدای خلخال پای خود به گوش مردان بیگانه خودداری کنند و این گواه باریک‌بینی اسلام در این زمینه است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ص ۴۴۱).

۲-۳-۵- عفاف در مال

همان‌طور که در دین اسلام به عفت در معنای پاکدامنی توصیه شده، به عفت در شکم و مال نیز امر شده است. امام باقر علیه السلام فرمود: «خداوند به چیزی برتر از عفت شکم و شهوت، عبادت نشده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۷۹). در این روایت از عفت در شکم و شهوت با عنوان عبادت برتر یاد شده است. در حقیقت، مقصود حضرت از این سخن، بیان اهمیت این دو مسئله است.

دومین آیه سوره نساء درباره عفاف در مال است: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (نساء: ۲). این آیه، بینش و روش جاهلی در سودجویی از یتیمان را ابطال کرده و بر وجوب بازگرداندن اموال یتیمان به آنان در بلوغ شرعی و مالی تأکید می‌کند. در شأن نزول این آیه اخبار مختلفی وجود دارد؛ طبرسی معتقد است این آیه درباره دختری است که سرپرستش به مال و جمال او چشم داشت و تصمیم داشت بدون پرداخت مهریه با او ازدواج کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۱۱). بعضی از مفسران،



مورد نزول آیه را ازدواج سرپرستان ایتم با دختران یتیم با هدف استفاده از اموال آنان و ترک آنان در ایام تهیدستی و کهنولت دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۱۱۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۱۵۳). خداوند متعال، سرپرستان را از این عمل بازداشته و به آنان امر کرده که برای دوری از ستم در حق دختران یتیم با زنانی ازدواج کنند که موقعیت اجتماعی و خانوادگی آنها زمینه ستم و تعدی به اموالشان را فراهم نمی‌کند؛ زیرا ازدواج با یتیمان بدون محبت قلبی و با فاصله سنی زیاد و عدم درک متقابل زوجین، ظلم فاحشی در حق آنهاست (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۵۷۷).

همچنین، در این سوره با شدیدترین لحن از خوردن مال یتیمان و ظلم در حق ایشان نهی شده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (نساء: ۱۰). در این آیه، حقیقت تجاوز به مال یتیم با آتش خواری تصویر شده است. البته تصویر خوردن آتش از باب مجاز و تشبیه نیست؛ به عبارتی، منظور این نیست که خوردن مال یتیم معصیت است و گناهکار به جهنم می‌رود، بلکه طبق ظاهر آیه، تصرف ظالمانه در مال یتیم واقعاً خوردن آتش است. متجاوز به حقوق و اموال یتیمان از هم‌اکنون آتش خواری را شروع کرده و با آتش قرین است، ولی در عالم طبیعت آن را ادراک نمی‌کند، بلکه بعد از مرگ، سوختن خود را احساس می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ص ۴۷۲).

از سوی دیگر، چون یتیمان محجورند و تصرف آنان در اموالشان نافذ نیست، برای رفع حجر و استرداد اموالشان باید به سن بلوغ و رشد اقتصادی برسند؛ از این رو، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَ بِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (نساء: ۶). از نظر فقها از این آیه چنین برمی‌آید که دادن اموال به محجور یا به تعبیر دیگر، رفع حجر او به احراز دو شرط اساسی بلوغ و رشد منوط است (خوانساری، ۱۳۶۴، ج ۳: ص ۷۳). در آیه ۶، ولی اموال یتیمان به عفت‌ورزی و دوری جستن از اموال یتیم سفارش شده است: «وَ مَنْ



كَانَ غَنِيًّا فَلَيْسَتْ عَفْفٌ؛ یعنی اگر سرپرست یتیمان غنی است، عفت بورزد و از برداشتن اجرت خودداری کند. البته گرفتن اجرت کار، مشروط به فقر نیست و لازم توانگر بودن نیز رایگان کار کردن نیست. امر «فَلَيْسَتْ عَفْفٌ» نیز دستور اخلاقی و ارشادی و استجابی است و بر وجوب دلالت ندارد؛ زیرا در مقابل می فرماید: اگر سرپرست یتیم، تهیدست و نیازمند باشد می تواند اجرت کارش را از اموال یتیم به نحو شایسته بردارد و به اندازه حق خود از آن مصرف کند (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ص ۳۵۸).

آیه ۳۸، خطاب به افراد ریاکاری است که در انفاق مال نیز ریا می کنند: ﴿وَالَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾. علامه فضل الله، ضمن تأکید بر لزوم اخلاق محوری در انفاق، ریا در انفاق را عمل تجاری خوانده، می نویسد: «افرادی که اموالشان را برای ریا انفاق می کنند، برای این است که در چشم مردم بیایند و غرور خودشان را ارضا کنند و هدفشان از این کار به دست آوردن امتیازات اجتماعی یا سیاسی یا اقتصادی است. این کار آن ها یک کار اخلاقی نیست، بلکه صرفاً یک عمل تجاری است و فرد انفاق کننده، از انفاق مال خویش سود شخصی را دنبال می کند» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۲۶۸). لذا ریا هم شرک اعتقادی است (زیرا اعتماد فرد به دیدگاه مردم است) و هم شرک عملی (چون از عمل خود ثواب آخرت را نمی خواهد) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۳۵۵).



نتیجه‌گیری

رویکرد سوره نساء برای تحقق اهداف والای ارزشی در موضوع عفاف از اسلوب ویژه و تأمل‌برانگیزی برخوردار است. بیشترین سفارش این سوره، در موضوع عفاف، در حیطه رفتاری است. انسان باید در تعامل با دیگران بهترین شیوه را اتخاذ کند. حیطه گفتاری عفاف و مراقبت انسان در گفتار، در مرتبه بعدی قرار دارد. خداوند با بیان این حیطه نه تنها به جنبه فردی توجه کرده است، بلکه گسترش آن را در اجتماع به خوبی نشان داده است. عفاف در حیطه خویشن‌داری و مهار نفس، حریم خاصی را برای انسان پدید می‌آورد و ارزش او را دوچندان می‌کند. همچنین، تحلیل آیات سوره نساء نشان داد عفاف تنها یک مسئله فردی نیست و به مرد یا زن اختصاص ندارد، بلکه خداوند متعال رعایت عفاف را از هر دو جنس زن و مرد طلبیده است. در مرحله آخر، عفاف در مال و پرهیز از تصرف بی‌اجازه در اموال دیگران بیان شده و به نوعی انسان از دزدیدن اموال دیگران نهی شده است. بدین ترتیب، اهتمام به مضامین سوره نساء و کاربست آن‌ها در جامعه موجب می‌شود از جامعه‌ای عقیف برخوردار باشیم.



کتابنامه

۱. قرآن کریم (۱۳۷۳)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *صفات الشيعة*، تهران: أعلمی.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
۵. اندلسی ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط في التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *تسنیم*، قم: اسراء.
۷. جانی پور، محمد (۱۳۹۰)، *اخلاق در جنگ؛ تحلیل محتوایی مکاتبات امام علی (علیه السلام) و معاویه*، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۸. خوانساری موسوی، احمد (۱۳۶۴)، *جامع المدارک في شرح المختصر النافع*، تهران: مکتبه الصدوق.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات في غريب القرآن*، بیروت: دار الکلام.
۱۰. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *البرهان في علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۱۱. سید قطب، ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، *في ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۱۲. سید عرب، حسین (۱۳۸۴)، *دايره المعارف تشيع*، ج ۱۱، تهران: نشر شهید سعید محبی.
۱۳. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور في تفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.





۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. صدیق سروسستانی، رحمت الله (۱۳۸۵)، *آسیب شناسی اجتماعی*، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
۲۰. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالأفان الجديدة.
۲۱. عقله، محمد (۱۴۲۰ق)، *نظام الأسرة فی الإسلام*، عمان: الرسالة الحديثة.
۲۲. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۴. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
۲۵. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چ ۶، تهران: دار الکتب العلمیة.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۷. مجتبوی، جلال الدین (۱۳۶۴)، *علم اخلاق اسلامی*، تهران: حکمت.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *مسئله حجاب*، تهران: صدرا.
۲۹. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، الطبعة الرابعة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۰. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۲. هومن، عباس (۱۳۹۳)، *راهنمای عملی تحلیل محتوا*، تهران: مبتکران.
33. Barlas, A. (2002), *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran*, Austin, TX, University of Texas Press.
34. Braun, V. & Clarke, V (2016), "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in psychology*, Vol. 3, No. 2.

پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات

ابوالقاسم ولی زاده*، محمد مهدی ولی زاده**

چکیده

امروزه بهره‌گیری از آموزه‌های دینی در فرایند مشاوره و روان‌درمانی، توجه بسیاری را به خود جلب کرده و مطالعات زیادی نیز در این زمینه صورت گرفته است. هدف اصلی پژوهش حاضر، ارائه تقریر و تبیینی جدید از رویکرد اسلام درباره پیامدهای حسادت با بهره‌گیری از یافته‌های دینی و دانش اخلاق است که در مواردی نیز با نگاه روان‌شناختی همراه شده است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است؛ یعنی پیامدهای حسد بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، تفاسیر آن، کتب احادیث و منابع علوم انسانی، شناسایی و تجزیه و تحلیل گردیده است. این پیامدها در دو نوع معنوی و مادی دسته‌بندی شده است؛ زایل شدن ایمان، از میان رفتن نیکی‌ها، فرو رفتن در گناه، دوری از رحمت الهی و عدم قبولی طاعات از آثار معنوی حسد و تفرقه، بیماری‌های جسمی، افسردگی، تنهایی، ناامنی اجتماعی، تشخیص نادرست و لذت

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه ارومیه، ایران (نویسنده مسئول).

a.valizadeh@urmia.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم و دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم، ایران.

montazere14@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۶/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵



نبردن از زندگی از مهم‌ترین پیامدهای مادی حسد است. زمینه‌سازی برای ترویج آموزه‌های اخلاقی و پیشگیری از ابتلا به رذایل اخلاقی از یافته‌های اساسی این تحقیق به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها

رذایل اخلاقی، حسد، پیامدها، آثار معنوی، آثار مادی.

مقدمه

اختلالات روانی در جوامع انسانی روز به روز در حال گسترش‌اند و بشر را در معرض آسیب‌های جدی قرار داده‌اند. همان‌طور که اختلال در نظام جسمی انسان باعث بروز امراض جسمی می‌شود، اختلال در نظام روح او نیز باعث ابتلا به مرض‌های روحی می‌شود. در میان مباحث مهم روان‌شناختی، هیجاناتی که موجب اختلال در کارکرد عادی فرد در زندگی می‌شوند و گاه حتی سلامت جسمی و روانی وی را به خطر می‌اندازند، از اهمیت خاصی برخوردارند. متأسفانه امروزه در مطالعات اخلاقی به یافته‌های جدید علمی چون روان‌شناسی و علوم تربیتی کمتر توجه می‌شود و در پژوهش‌های مربوط به تربیت اخلاقی و علم اخلاق از تحقیقات میدانی در زمینه اخلاق، بهره لازم گرفته نمی‌شود.

حسادت یکی از مهم‌ترین اختلالات روانی و از رفتارهای ضد اخلاقی است که انسان همواره با خطر ابتلا به آن مواجه است. قرآن کریم و معصومین علیهم‌السلام با بیانات مختلف خطر ابتلا به حسد را گوشزد کرده و انسان را به رفع این اختلال فراخوانده‌اند. در قرآن کریم بیش از هفت بار از حسادت و خطر آن سخن به میان آمده است: سوره مائده (۲۷-۳۰)، سوره یوسف (۸-۹)، سوره بقره (۱۰۹)، سوره نساء (۵۴)، سوره حشر (۱۰)، سوره حجر (۴۷) و سوره فلق (۵).

در علمی مانند اخلاق و روان‌شناسی همواره به ابعاد مختلف این رذیله اخلاقی توجه شده است، ولی امروزه دستاوردهای این علوم درباره بیشتر ناهنجاری‌های



اخلاقی و رفتاری، از جمله حسادت، ناکافی است؛ از این رو، لازم است در درمان اختلالاتی چون حسد از رهنمودهای قرآن کریم و حضرات معصومین بهره بگیریم. ساماندهی مسائل فردی و اجتماعی از یک سو و فقدان تحلیل اخلاقی جامع و متقن در این موضوع از سوی دیگر، ضرورت انجام این پژوهش را آشکار می‌سازد. یکی از راه‌های رهایی از حسد، یادآوری پیامدها و عوارض منفی آن است. پیامدهایی که برای حسادت در احادیث اسلامی برشمرده شده، به اندازه‌ای هولناک است که به نظر می‌رسد در بین رذایل اخلاقی، هیچ یک به اندازه حسد، دارای پیامدهای متنوع فردی، اجتماعی، مادی و معنوی نیست. در روایات معصومین، حسد ریشه همه رذایل و رأس همه عیب‌ها معرفی شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۲۹۹-۳۰۰).

پژوهش حاضر در صدد است تا خلأ موجود در این زمینه را با بررسی آثار و پیامدهای حسد از منظر آیات و روایات برطرف کند و به پرسش «آثار و پیامدهای حسادت در قرآن و روایات چیست؟» پاسخ علمی و مستدل بدهد.

پیشینه تحقیق

تاکنون درباره حسد، مطالعات و تحقیقات زیادی در متون اخلاقی و روان‌شناسی انجام گرفته، ولی نگاه‌های اختصاص یافته به موضوع پیامدهای حسد اندک‌اند؛ برای مثال، اسماعیل صادقی در کتاب «حسد و مضرات و عواقب آن»، گورنیه و روسو در کتاب «غلبه بر حسادت» و محمدعلی سروش در کتاب «شعله‌های سرد»، علاوه بر بیان اسباب و زمینه‌ها و روش‌های پیشگیری و درمان حسادت، به پیامدشناسی آن نیز پرداخته‌اند.

همچنین، حمیده خوش‌بخت در پایان‌نامه «مبانی نظری و پیامدهای روان‌شناسی حسادت در قرآن و حدیث»، معصومه حاجی‌زاده در پایان‌نامه «حسد از دیدگاه قرآن و سنت، آثار و پیامدهای فردی و اجتماعی آن»، نورسته قنبرزاده و زهره نریمانی در مقاله «تحلیل آثار مادی حسادت در کلام امیرمؤمنان» و



شهاب‌الدین ذوفقاری، زکیه نجاریان و بتول نجاریان در مقاله «بررسی برخی از اثرات حسادت ورزی بر سلامت روان از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی» درباره آثار حسادت بحث کرده‌اند.

به باور نگارندگان، آثار حسد تاکنون هم از منظر اخلاق و هم از منظر روان‌شناسی بررسی شده است، اما اندیشمندان علوم اسلامی (به‌ویژه دانش اخلاق) به جنبه‌های روان‌شناختی آن پرداخته‌اند و روان‌شناسان که بر پایه تحقیقات تجربی کار می‌کنند، به متون دینی توجه نداشته‌اند که این یک کاستی جدی در مطالعات میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود.

اشکال عمده بعضی از پژوهش‌های اخلاقی، مستند نبودن بیشتر آثار حسد به آیات و روایات است؛ به طوری که معلوم نیست این آثار از منابع اسلامی استخراج شده یا حاصل تلاش و تجربه و ذوق شخصی است. نوآوری این پژوهش این است که اولاً، در بیشتر موارد، شواهد قرآنی و روایی آثار و پیامدها ذکر شده است و ثانیاً، کوشش شده به تمام آیات و روایات مربوط به آثار حسد استناد و بعضی از این پیامدها نیز با نگاه روان‌شناختی بررسی شود.

روش تحقیق

در این پژوهش از روش تحلیل محتوا استفاده شد و پیامدهای حسد با بررسی و مطالعه کتب اخلاق و تربیت اسلامی، متون دینی و منابع روان‌شناسی تحلیل شد. بدین ترتیب که بعد از مطالعه آیات و روایات مرتبط با موضوع حسد، آثار و پیامدها استخراج و سخنان دانشمندان اخلاق و در مواردی محققان روان‌شناسی بررسی و تحلیل شد. بنابراین، روش در این تحقیق، توصیفی - تحلیلی است.

ساختار تحقیق چنین است که نخست، آثار در دو بخش معنوی و دنیوی دسته‌بندی شده‌اند، بعد، هر یک از آثار بر اساس یافته‌های علمی و دینی، مصداق‌یابی و ساماندهی شده و سپس، با بهره‌گیری از آیات و روایات مستندسازی شده‌اند.



مفهوم‌شناسی حسد

حسد در اصطلاح صاحب‌نظران اسلامی، «حالتی است نفسانی که صاحب آن آرزو کند سلب کمال و نعمت متوهمی را از غیر، چه آن نعمت را خود دارا باشد یا نه و چه بخواهد به خودش برسد یا نه» (موسوی الخمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵) و در اصطلاح روان‌شناسان، «واکنشی هیجانی است که از حدود دو سالگی آغاز می‌شود و با رشد کودک، ممکن است تا بزرگسالی ادامه یابد و طبق الگوهای مختلف فرهنگی، به صورت‌های متفاوتی جلوه‌گر شود.

حسادت در کودک، پاسخی طبیعی است به محرک‌ها و هنگامی ایجاد می‌شود که به اعتقاد وی، عاطفه یا محبتی را از دست داده باشد. در الگوی حسادت، غالباً نوعی ترس نیز وجود دارد؛ زیرا حسود احساس می‌کند که دیگری محبت شخص موردعلاقه او را به او به خطر انداخته است یا مقامی را که او انتظار رسیدن به آن را داشته، دیگری احراز کرده است. بنابراین، موقعیتی که حسادت را برمی‌انگیزد، غالباً یک موقعیت اجتماعی است» (Hurlock, 1959; Idem, 1978, p.203).

۱. تبیین آثار حسد

محل اصلی بروز بیماری‌های روانی، روح انسان است. محل بروز آثار و پیامدهای حسد نیز بیشتر روح انسان است و به دلیل تأثیرپذیری روح، انسان از نظر معنوی و دنیوی آسیب‌های زیادی می‌بیند. با مرور آیات و روایات می‌توان آثار حسادت را در دو بعد معنوی و دنیوی دسته‌بندی کرد؛ دسته نخست به بررسی پیامدهای معنوی و روانی حسد می‌پردازد و دسته دوم به پیامدهای مادی و جسمانی آن در دنیا اختصاص دارد.

۱-۲. آثار و پیامدهای معنوی

زیان‌های معنوی حسد به مراتب بیشتر از زیان‌های مادی و جسمانی آن است؛ زیرا حسد ریشه‌های ایمان را نابود و انسان را به عدل و حکمت الهی بدبین می‌کند، چرا



که حسود در اعماق قلبش به بخشنده نعمت‌ها یعنی خداوند متعال معترض است. بر اساس آیات و روایات، شماری از پیامدهای دینی و معنوی حسد عبارتند از:

۱-۱-۲. زایل شدن ایمان

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «و لا تُحاسِدُوا فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطْبَ؛ به یکدیگر حسادت نورزید. به درستی که حسادت ایمان را می‌خورد؛ چنان که آتش هیزم را نابود می‌کند» (کلینی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ص ۳۰۶). همین روایت را سید رضی از حضرت علی علیه السلام نقل کرده است (نهج البلاغه، خطبه ۸۶). تنافی ایمان و حسد به حدی است که حضرت، حسد را به آتشی تشبیه کرده که ایمان را از بین می‌برد؛ زیرا دل حسود به خشم محسود سرگرم است. پس، به یاد خدا و آخرت نمی‌افتد تا نور ایمانی نصیبش شود، عیوب نفس خود را نمی‌بیند تا آن‌ها را اصلاح کند، گناهان بی‌شمارش را یاد نمی‌کند تا از آن‌ها توبه نماید و در نماز و دیگر عبادات، حضور قلبی ندارد تا عمل صالحی داشته باشد.

حضرت علی علیه السلام فرمود: «الحسد يميث الايمان في القلب كما يميث الماء الثلج؛ حسد ایمان را در قلب می‌میراند چنان که آب، برف را از بین می‌برد» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ص ۱۸). حسد باعث می‌شود ایمان در قلب حسود، همانند حل شدن نمک در آب، ذوب شود و از بین برود. در یکی از توصیه‌های امام صادق علیه السلام به ابن جنذب آمده است: «و من حسد مؤمنا انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء؛ کسی که به مؤمنی حسادت بورزد، ایمان در قلب او محو می‌شود، چنان که نمک در آب حل می‌شود» (ابن شعبه، ۱۳۸۵، ص ۳۰۳). بنابراین، ایمان و حسد با هم جمع نمی‌شوند و حسد با روح ایمان سازگار نیست؛ چنان که حضرت امیر فرمود: «الايمان برىء من الحسد؛ ایمان از حسادت خالی است» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۲۹۹).

شماری از محققان روان‌شناسی نیز به این پیامد حسد اشاره کرده‌اند (پهلوان،

۱۳۸۳، ص ۴۸؛ سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۸).



۲-۱-۲. از میان رفتن نیکی‌ها

حسادت باب گناهان دیگر را به روی انسان می‌گشاید و حسنات و نیکی‌های انسان نیز با حسادت از بین می‌رود. تشبیه ایمان و حسد به هیزم و آتش درباره حسنات و حسد نیز آمده است؛ پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله فرمود: «ایاکم و الحسد فانه يأکل الحسنات كما تأکل النار الحطب؛ از حسد پرهیزید؛ چرا که حسنات را از بین می‌برد، چنان که آتش، هیزم را نابود می‌کند» (شهید ثانی، ۱۳۶۲، ص ۵۲).

آن حضرت در ضمن خطبه غدیر نیز فرمود: «معاشر الناس ان ابلیس اخرج آدم من الجنة بالحسد فلا تحسدوا فتحبط اعمالکم و تزل اقدامکم؛ ای مردم همانا شیطان به وسیله حسد، آدم را از بهشت بیرون کرد. پس، حسد نورزید که اعمالتان نابود شده و قدم‌هایتان می‌لغزد (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ص ۱۶)؛ یعنی حسادت باعث نابودی اعمال گذشته و لغزش‌های آینده می‌شود. عده‌ای از روان‌شناسان نیز تباهی نیکی‌ها را از پیامدهای حسد شمرده‌اند (پهلوان، ۱۳۸۳، ص ۴۹؛ سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

۲-۱-۳. ایجاد رذیلت‌های اخلاقی

بعضی از گناهان زاینده گناهان دیگرند. یکی از این گناهان حسد است. حسد انسان را به گناهان دیگری از جمله تهمت، دروغ‌گویی، نفاق، غیبت، اهانت، کتک زدن، قتل و نابودی دیگران سوق می‌دهد؛ از این رو، حضرت علی علیه السلام حسد را ریشه صفات رذیله دانسته است: «رأس الرذائل الحسد؛ حسد ریشه تمام رذیلت‌هاست» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۳۰۰)؛ یعنی در اثر حسادت است که رذایل اخلاقی دیگر از انسان صادر می‌شود. حضرت امیر در جایی دیگر می‌فرماید: «من وُلِع بالحسد و لِع به الشؤم؛ کسی که به حسادت تمایل دارد، به بدی‌ها نیز گرایش پیدا می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ص ۱۲).



۲-۱-۴. آفت زدگی دین

حسود با حسادت ورزی در برابر اراده و مشیت الهی ایستاده، به مخالفت با آن می پردازد و می کوشد حکمت الهی را تغییر دهد. در حدیث قدسی آمده است: «الحاسد ساخط لنعمتی، ضاداً لقسمی الذی قَسَمْتُ بین عبادی و من یکک کذلک فلسْتُ منه و لیس منی؛ حسود از نعمت های من ناراحت و مخالف تقسیم روزی بین بند گانم است و هر کس چنین باشد، من از او نیستم و او از من نیست» (کلینی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ص ۳۰۶).

هر چیزی آفتی دارد و هنگامی که آفت بر نعمتی هجوم آورد، آن را فاسد می کند و از بین می برد. دین نیز آفتی دارد که یکی از آن ها حسد است. امام علی علیه السلام فرمود: «الحسد آفة الدین؛ حسد آفت دین است» (همان، ج ۸: ص ۱۹). امام صادق علیه السلام نیز حسد را یکی از اصول کفر دانسته است: «اصول الکفر ثلاثة: الحرص و الاستکبار و الحسد؛ ریشه های کفر سه چیز است: حرص، برتری جویی و حسادت» (همان، ج ۲: ص ۲۸۹).

در تحقیقات روان شناسی اسلامی نیز به این پیامد مهم توجه شده است (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

۲-۱-۵. فرو رفتن در گناه

حسادت يك امر قلبی است و اگر حسود بخواهد حسادت خود را ابراز کند، باید آن را به صورت های گوناگونی مثل غیبت، تهمت، دروغ، فحش، ضرب و شتم و ... بروز دهد. حسود برای رسیدن به مقصد خود، یعنی زایل کردن نعمت از دیگران، تمام نیروی خود را به کار می گیرد و می کوشد طرف مقابل را به زمین بزند.

حضرت امیر علیه السلام سه خصلت حرص، تکبر و حسد را انگیزه های افتادن در گناه معرفی می کند: «و الحرص و الکبر و الحسد دواعی الی التفحّم فی الذنوب؛ حرص، تکبر و حسد انگیزه های فرو رفتن در گناهان اند» (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۱). باید گفت حسد اولین خطاست و باعث گناهان دیگر شده است. در روایتی از جناده بن



ابی امیه چنین نقل شده است: «اول خطیئة كانت الحسد، حسد ابليس آدم ان يسجد له حين امره فحمله الحسد على المعصية؛ اولین خطایی که سر زد حسد بود؛ شیطان به آدم حسادت کرد که موقع دستور الهی به آدم سجده کند، پس این حسادت او را بر گناه واداشت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰: ص ۲۸۱).

۲-۱-۶. دور شدن از رحمت الهی

امام صادق علیه السلام فرمود: «الحاسد مضرّ بنفسه قبل ان يضرّ بالمحسود كابليس اورث بحسده لنفسه اللعنة و لآدم الاجتباء و الهدى و الرفع الى محلّ حقائق العهد و الاصطفاء... و بالحسد وقع ابن آدم في حسرة الابد و هلك مهلكا لا ينجو و لا توبة للحاسد لانه مصرّ عليه معتقد به مطبوع فيه يبدو بلا معارض له و لا سبب و الطبع لا يتغير عن الاصل و ان عولج؛ حسود قبل از آنکه به محسود ضرر بزنند، به خودش ضرر می زنند؛ مانند ابلیس که با حسادت برای خودش لعنت الهی را به جا گذاشت و برای آدم برگزیدگی و هدایت و صعود به مقام حقیقت عهد و انتخاب الهی را به ارث گذاشت. به خاطر حسد بود که پسر آدم (قابیل) در حسرت همیشگی واقع شد و در مهلکه ای افتاد که نجات نیافت. و حسود توبه ندارد؛ چرا که بر حسادت اصرار می ورزد، به آن معتقد است و از آن خوشش می آید. بدون مانع و علتی بروز می کند و طبیعت از اصلش دگرگون نمی شود گرچه درمان شود» (همان، ج ۷۰: ص ۲۵۵).

در مقابل، حسادت نکردن بر نعمت های دیگران موجب جلب رحمت الهی می شود. در روایتی آمده است: «انّ موسى عليه السلام لما تعجل الى ربه، رأى في ظلّ العرش رجلاً فغبطه بمكانه و قال انّ هذا لكريم على ربه فسأل ربه ان يخبر باسمه فلم يخبره باسمه و قال: احدّثك عن عمله، كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله و لا يعقّ والديه و لا يمشى بالنميمة؛ هنگامی که موسی با خدا مناجات می کرد، چشمش به مردی افتاد که در سایه عرش الهی قرار داشت. پس، به مقام او غبطه خورد و گفت: او حتماً برای پروردگارش گرامی است. سپس، از پروردگار اسمش را پرسید، ولی خداوند اسمش را نگفت و فرمود: از عملش برایت خبر می دهم؛ او به





اینکه خداوند از فضل خویش به مردم عطا می‌کرد، حسد نمی‌ورزید و والدینش را اذیت نمی‌کرد و برای خیرچینی نمی‌رفت» (فیض کاشانی، ۱۳۶۳، ج ۵: ص ۳۲۶).
 بعضی از روان‌شناسان معاصر، دوری از خدا و زیان رساندن به خویش را از جمله پیامدهای حسد دانسته‌اند (گورنیه، ۱۳۸۴، ص ۵۱؛ پهلوان، ۱۳۸۳، ص ۵۱؛ سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

۲-۱-۷. عدم قبولی طاعات

یکی دیگر از پیامدهای معنوی حسد این است که اعمال حسود مورد قبول درگاه الهی قرار نمی‌گیرد. در بخشی از خطبه پیامبر صلی الله علیه و آله در روز غدیر آمده است: «فلا تحسدوا فتحبط اعمالکم و تزلّ اقدامکم؛ حسادت نکنید که اعمالتان از بین می‌رود و قدم‌هایتان می‌لرزد» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ص ۱۶).

در روایتی نقل شده است که: «انّ فی السماء الخامسة ملکاً تمرّ به الاعمال فریما مرّ به عمل کالشمس یضیء نوراً فیرده و یقول هذا فیه حسد فاضربوا به وجه صاحبه؛ در آسمان پنجم فرشته‌ای است که اعمال بندگان از نظر او می‌گذرد. چه بسا عملی را از نظر او می‌گذرانند که مانند خورشید می‌درخشد. پس آن فرشته آن را برمی‌گرداند و می‌گوید در این عمل حسد است، پس آن را به صورت صاحبش بزیند (دیلمی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۱۲۹).

۲-۱-۸. عذاب جهنم

پیامبر اعظم در وصف وقایع شب معراج فرمود: «زنانی که به صورت سگ بودند و آتش از دهانشان خارج می‌شد، حسودان بودند» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۰: ص ۲۱۳). در روایتی دیگر می‌خوانیم: «و الله لو قدم احدکم ملاً الارض ذهباً علی الله ثم حسد مؤمناً لکان ذلك الذهب مما یکوی به فی النار؛ به خدا قسم اگر یکی از شما به اندازه زمین در راه خدا طلا بدهد، سپس مؤمنی را حسادت ورزد، هر آینه آن طلا از چیزهایی خواهد بود که او را در آتش می‌سوزاند» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ص ۱۹).

خطر این صفت رذیله برای فقها بیشتر از بقیه است؛ هرچند کار علما بیشتر مربوط به امور معنوی است که هیچ مزاحمتی در آن راه ندارد و هر کس، بدون کوچک‌ترین ضرر و زیانی برای دیگری، می‌تواند به بالاترین مرتبه صعود کند. حضرت امیر فرمود: «انَّ الله يعذب السَّيِّئَةَ بالسَّيِّئَةِ... و الفقهاء بالحسد؛ همانا خداوند شش گروه را به خاطر شش چیز عذاب می‌کند... و فقیهان را به خاطر حسد» (کلینی، ۱۳۸۱ق، ج ۸: ص ۱۶۲).

دوری از حسادت، انسان را به مقامات عالی می‌رساند. نقل شده است که پیامبر اعظم دربارهٔ مردی از انصار شهادت داد که او اهل بهشت است. عده‌ای به این مسئله حساس شدند و رفتار آن مرد را زیر نظر گرفتند. بعد از بررسی دریافتند او اعمال زیادی ندارد، جز آنکه هنگام خوابیدن در رختخواب ذکر خدا را می‌گوید و واجباتی چون نماز صبح را انجام می‌دهد. به او گفتند: «راز اینکه پیامبر تو را اهل بهشت دانست چه بود؟» گفت: «می‌بینید که من اعمال زیادی ندارم، اما این حالت در من وجود دارد که هیچ‌گاه به مسلمانی حتی در دلم خیانت روا نمی‌دارم و بر خیر و نعمتی که خدا بر او عطا فرموده است، حسد نمی‌ورزم» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۵: ص ۳۲۵).

۲-۲. آثار و پیامدهای دنیوی

۲-۱-۲. تفرقه و اختلاف

حسادت، آستانهٔ تحمل انسان را کم می‌کند و باعث بروز اختلاف و تفرقه می‌شود. خداوند در بیان علت تفرقهٔ قوم‌های حضرت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی علیهم‌السلام می‌فرماید: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾؛ «آنان پراکنده نشدند مگر بعد از آنکه علم و آگاهی سراغشان آمد و این تفرقه‌جویی به‌خاطر انحراف از حق (و عداوت و حسد) بود» (شوری: ۱۴). خداوند در آیه‌ای دیگر نیز عامل اختلاف در دین را «بغی» معرفی می‌کند: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾؛ «تنها کسانی که کتاب را دریافت داشته بودند و



نشانه‌های روشن به آن‌ها رسیده بود، به خاطر انحراف از حق، در آن اختلاف کردند» (بقره: ۲۱۳).

بیشتر مفسران از جمله فخرالدین رازی در «التفسیر الکبیر» (۱۴۱۱ق)، قرطبی در «الجامع لاحکام القرآن» (۱۹۶۷م) و مراغی در «تفسیر المراغی» (۱۹۸۵م)، بغی را حسد تفسیر کرده‌اند. همچنین، طبرسی در «مجمع البیان» (۱۴۰۶ق)، آلوسی در «روح المعانی» (۱۴۰۵ق) و زمخشری در «الکشاف» (۱۴۱۵ق، ذیل آیه)، بغی را به معنی «ظلم و حسد» دانسته‌اند.

۲-۲-۲. بیماری‌های جسمی

بین تن و روان آدمی رابطه مستحکمی وجود دارد؛ چنان‌که با بیمار شدن تن آدمی، روح و روان وی نیز بی‌حال و کسل می‌شود و نشاط خود را از دست می‌دهد. در مقابل، در صورت اختلال در روان انسان، جسم وی نیز دچار بیماری می‌گردد. در طب امروز، مباحث مبسوطی با عنوان «بیماری‌های روان‌تنی» وجود دارد. منظور از این بیماری‌ها، بیماری‌هایی جسمی است که در اختلالات روحی ریشه دارند.

حسد آثار نامطلوبی بر جسم و سلامت انسان می‌گذارد. افراد حسود معمولاً افرادی رنجور، حساس، عصبی، پرخاشگر و افسرده‌اند و دستگاه‌های مختلف بدن آنان بر تأثیر این حالات روحی دچار بیماری می‌گردد. افزایش میزان چربی خون، پرفشاری خون، قند (دیابت)، گواتر و... در بسیاری از موارد منشأ عصبی و روحی دارد که این زمینه در افراد حسود وجود دارد و آن‌ها را مستعد این بیماری‌ها می‌کند؛ از این رو گاهی اگر درمان این بیماران با داروهای آرام‌بخش همراه نباشد، مؤثر واقع نمی‌شود و جسم فرد بیمار بهبود نمی‌یابد.

در روایات بسیاری به آثار جسمی حسد توجه شده است؛ برای مثال، حضرت علی علیه السلام در بیان آثار حسد بر وجود انسان فرمود: «الحسد یفنی الجسد؛ حسد بدن را از بین می‌برد» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۳۰۱). همچنین، حضرت فرمود: «صحة الجسد من قلة الحسد؛ تندرستی حاصل کمی حسادت است» (نهج البلاغه، حکمت





۲۵۶). حضرت علی علیه السلام در روایت دیگری، حسد را به «زنگار» و بدن را به «آهن» تشبیه کرده است: «كما أنّ الصدأ تأکل الحديد حتى یفنیه كذلك الحسد یکمد الجسد حتى یفنیه؛ چنان که زنگار آهن را می خورد تا اینکه از بین می برد، حسد نیز بدن را ناتوان می کند تا اینکه از بین می برد (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۳۰۰).

گاهی این آثار جسمی در افراد حسود به وضوح مشاهده می شود، اما آنان به منشأ آن توجه ندارند و نمی دانند از کجا سرچشمه گرفته است و فقط به درمان ظاهری و رفع عوامل غیر واقعی می پردازند. در اینجا سخن امیرالمؤمنین علیه السلام معنی پیدا می کند که فرمود: «العجبُ لغفلة الحساد عن سلامة الاجساد؛ تعجب از این است که حسودان از سلامتی بدنشان غفلت می کنند» (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۵).

حاصل آنکه حسود همیشه مریض است و این امراض جسمانی چون در حسد ریشه دارد، تا حسد درمان نشود، شفا نمی یابد. نفس آدمی باید صدها کار انجام دهد که یکی از آنها، اداره بدن و حفظ قوای آن است. آدمی که به حسد مبتلا باشد، نفسش سرگرم محسود است؛ لذا در دیگر شئون (حتی در هضم غذا) کمبود پیدا می کند. نفس اگر نشاط داشته باشد، کارهایش را درست انجام می دهد و گرنه خوراکش را نیز درست هضم نمی کند یا با بی میلی همراه است؛ در نتیجه، بدن هم مریض می شود (پهلوان، ۱۳۸۳، ص ۵۴؛ سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۵؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴، ص ۴۸۷).

۲-۳. نداشتن آرامش روان

حسود، آرامش و استراحت ندارد و همیشه در رنج و عذاب و اضطراب است. حضرت امیر علیه السلام فرمود: «الحسد ینکد العیش؛ حسد زندگی را بر انسان تلخ می سازد» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۲۹)؛ زیرا با دیدن موفقیت های دیگران دچار حسادت شده، خودخوری می کند و آتشی که در عمق جان خود افروخته است، همه وجودش را مشتعل می گرداند.

حسود همیشه در ذهن خود نابودی و ویرانی را برای دیگران ترسیم می کند؛ از این رو، حضرت امیر فرمود: «لا مروءة لکذوب و لا راحة لحسود؛ دروغگو جوانمردی ندارد و حسود راحتی» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ص ۱۷). امام صادق علیه السلام نیز در این باره فرمود: «لا یطمعنّ الحسود فی راحة القلب؛ حسود آرزوی آرامش روانی نداشته باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰: ص ۲۵۲). شاید دلیل اینکه حسود آرامش روان ندارد، این است که دلش همواره به داشته‌های دیگران و آرزوی از بین رفتن آن‌ها مشغول است.

بسیاری از روان‌شناسان نیز بر این پیامد حسادت تأکید کرده‌اند (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴، ص ۴۸۸؛ گورنیه، ۱۳۸۴، ص ۳۵؛ پهلوان، ۱۳۸۳، ص ۵۴؛ Briant Gold department of psychology, 1995).

۲-۲-۴. افسردگی

در زندگی همه ما روزهایی پیش می آید که در آن روزها همه چیز را سیاه می بینیم و هیچ چیزی شادی ما را بر نمی انگیزد. آنچه موجب می شود چنین احساس‌هایی به صورت اختلالات روانی درآیند، نوع و تعداد نشانه‌ها، شدت و مدت آن‌ها و حدی است که به جریان بهنجار زندگی روزمره آسیب می رساند. غمگینی معادل افسردگی (depression) نیست، اما بی تردید، افسردگی شامل حالت غمگینی است که بر زندگی روزمره، فعالیت، ارزشیابی خود، قضاوت و کنش‌های ابتدایی مانند خواب و اشتها اثر می گذارد. ممکن است غمگینی، واکنشی به یک رویداد رنج آور باشد و هنگامی مرض محسوب می شود که از نظر شدت و مدت، با در نظر گرفتن اهمیت این رویداد، جنبه افراطی پیدا کند؛ به ویژه وقتی بدون علت ظاهری آشکار شود.

بنابراین، غمگینی افراطی یا بدون علت موجه ظاهری، در چارچوب افسردگی قرار می گیرد. افراد افسرده معمولاً دوره شش ماهه افسردگی را سپری می کنند، کنش‌وری آن‌ها کم است و زندگی عادی‌شان مختل می شود (دادستان، ۱۳۸۰، ج ۱:



ص ۲۶۹-۲۷۰). حسود نیز همیشه قلبی حیران دارد و غم و اندوه همنشین اوست. حضرت علی فرمود: «من کثر حسده طال کمده؛ کسی که حسدش زیاد شد، غم جانکاهش نیز طولانی می‌شود» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۳۰۰).

حسود همیشه در ذهن خود نابودی دیگران را ترسیم می‌کند. او به جای اینکه به کار و کوشش پردازد، به سستی و رکود می‌گراید و به جای اینکه خود را به مرتبه انسان‌های کامل برساند، می‌کوشد با زوال نعمت از آنان، آن‌ها را به خود ملحق سازد. حضرت امیر در این باره فرمود: «طَهَّرُوا قُلُوبَكُمْ مِنَ الْحَسَدِ فَإِنَّهُ مَكْمَدٌ مُضْنِي؛ قلب‌هایتان را از حسد پاک کنید؛ زیرا حسد، شما را به غم جانکاه و ناتوانی مبتلا می‌سازد» (همان‌جا). آن حضرت در روایتی دیگر، حسود را به مرده متحرک تشبیه کرده است: «من لم يقهر حسده كان جسده قبرا لنفسه؛ هر کس بر حسادتش چیره نشود، بدنش به منزله قبرش خواهد بود» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸ق، ج ۲۰: ص ۲۵۸). روان‌شناسان معتقدند اندوه و افسردگی، یکی از آثار مهم حسد است (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴، ص ۴۸۹؛ پهلوان، ۱۳۸۳، ص ۵۳؛ سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۲؛ Briant Gold department of psychology, 1995).

۲-۲-۵. تنهایی

حسادت هم مانند هر احساس منفی دیگری، از خود انرژی‌ای ساطع می‌کند که دیگران در برابر آن بی‌اعتنا نمی‌مانند. حسادت، فرد را نزد مردم منفور می‌کند (صدر، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵)؛ زیرا زخم زبان‌های حضوری و بدگویی‌های غیابی او، مردم را می‌رنجاند و باعث می‌شود با او رفتاری سرد و گاه تهاجمی داشته باشند. معمولاً کسی دوست ندارد با افراد حسود ارتباط داشته باشد. لذا همه از حسود دوری می‌کنند و او در زندگی تنها می‌ماند. حضرت امیر می‌فرماید: «الحسود لا خُلَّةَ له؛ حسود دوستی و رفاقتی ندارد» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ص ۲۱).



۲-۲-۶. ناامنی اجتماعی

حسود به دیگران سوءظن دارد و در جامعه‌ای که شمار افراد حسود در آن زیاد است، مردم به یکدیگر اعتماد ندارند و به دشمنی و کینه‌توزی با هم می‌پردازند؛ در نتیجه، خیانت و جنایت افزایش یافته، امنیت جامعه به خطر می‌افتد. به فرموده حضرت علی علیه السلام: «شدة الحقد من شدة الحسد؛ شدت کینه‌توزی از شدت حسد ناشی می‌شود» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۲۹۹).

افزون بر این، شدت حسادت در مواردی به جنگ و درگیری و قتل منجر می‌شود. حضرت امیر فرمود: «ما ذلّ قوم حتی ضعفوا و ما ضعفوا حتی تفرقوا و ما تفرقوا حتی اختلفوا و ما اختلفوا حتی تباغضوا و ما تباغضوا حتی تحاسدوا و ما تحاسدوا حتی استأثر بعضهم علی بعض؛ هیچ قومی خوار نشد مگر اینکه ضعیف شدند و ضعیف نشدند مگر اینکه جدا شدند و جدا نشدند مگر اینکه اختلاف پیدا کردند و اختلاف پیدا نکردند مگر اینکه به هم کینه‌توزی کردند و کینه‌توزی نکردند مگر اینکه به هم حسادت ورزیدند و حسادت نکردند مگر اینکه بعضی از آن‌ها بر بعضی دیگر انحصارطلبی و خودخواهی کردند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۱۸).

روانشناسان، رفتارهایی مانند کینه‌توزی (پهلوان، ۱۳۸۳، ص ۵۶)، چشم و هم‌چشمی (همان، ص ۵۷) و روابط نامناسب اجتماعی (گورنیه، ۱۳۸۴، ص ۴۱؛ Vecchio, 1995, p.202؛ Duffy, Shaw & Schaubroeck, 2008, p.168) را از پیامدهای حسد دانسته‌اند.

۲-۲-۷. عدم پیشرفت

اگر حسادت در جامعه‌ای راه یابد، حسودان نخواهند گذاشت افراد شایسته مطرح شوند؛ زیرا حسودان همیشه می‌کوشند تا دیگران را به عقب برانند و مانع پیشرفت آنان شوند و این برخلاف روح تکامل و ترقی جامعه است. تدبیر چنین جامعه‌ای به دست یک گروه حسود بی‌لیاقت می‌افتد. متأسفانه این افراد حسود، در میان خود به



حسادت مشغول شده، مانع رشد و پیشرفت جامعه می‌شوند؛ چرا که همواره در پی مچ‌گیری و رسوا کردن یکدیگرند تا بلکه یکدیگر را تضعیف کنند. انسان حسود هرگز موقعیت روحی، فکری، معنوی، خانوادگی و اجتماعی مناسبی برای سروری و بزرگی نخواهد یافت و هر جا قدم بگذارد، اسباب کوچکی و ذلت را با خود می‌برد و مطرود اطرافیان می‌شود. به‌راستی حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ چه زیبا فرموده است که: «الحسود لا يسود؛ حسود بزرگی و برتری نمی‌یابد» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۲۹۹).

پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ چند گروه را از رسیدن به مقامات بالا محروم دانسته که یکی از آن‌ها حسود است: «لا يحلّ الدرجات العلی اللعان... و لا حسود؛ چند گروه به درجات عالی نمی‌رسند: لعان‌کننده... و حسود» (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ص ۶۹۱).

امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز فرمود: «لا يكون العبد عالما حتى لا يحسد من فوقه و لا يحقر من هو دونه؛ هیچ بنده‌ای دانشمند نمی‌شود مگر اینکه بر بالاتر از خود حسادت نکند و پایین‌تر از خود را تحقیر نکند» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ص ۱۹).

۲-۸. لذت نبردن از زندگی

حسود مدام در رنج و عذاب است و از زندگی خود هیچ لذتی نمی‌برد. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «اقل الناس لذة الحسود؛ کم لذت‌ترین مردم، حسود است» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ص ۱۷۶).

اگر بائر داشته باشیم که روزی ما تعیین شده است و هیچ کس نمی‌تواند از آن بکاهد و هیچ قدرتی نمی‌تواند مانع آن شود، آن‌گاه احساس آرامش و راحتی می‌کنیم و می‌توانیم از زندگی خود لذت ببریم. حسود همواره لذت را در داشتن چیزی می‌داند که دیگران از آن برخوردارند. لذا از آنچه خودش دارد، بهره نمی‌برد، بلکه از داشته‌هایش ناراضی است و همواره در آرزو و حسرت به سر می‌برد. حسود آنچه را که دیگران دارند مایه‌ خوشبختی خود می‌داند، اما وقتی به آرزوهای خود دست می‌یابد، باز هم احساس بهره‌مندی و خوشبختی نمی‌کند و به



آنچه در دوردست‌ها وجود دارد، می‌اندیشد. بنابراین، حسود هیچ لذتی از زندگی نمی‌برد (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴، ص ۴۸۹).

۲-۲-۹. تشخیص نادرست

حسادت، حجاب ضخیمی در برابر شناخت حقایق می‌افکند و موجب می‌شود چشم و گوش اندیشه، کور و کر شود؛ از این رو، حسود از تشخیص زیبایی‌ها و نقاط قوت دیگران و ناهنجاری‌های رفتار خود ناتوان می‌گردد؛ چنان‌که ابلیس در اثر حسادت، از دیدن زیبایی‌های خدادادی آدم، و قایل از دیدن محاسن هابیل ناتوان شدند و از سوی دیگر، معایب خود را ندیدند و گمراه شدند. حضرت امیر فرمود: «الحسد حبس الروح؛ حسد روح انسان را زندانی می‌کند و از درک حقایق باز می‌دارد (تمیمی آمدی، ۱۳۴۶، ص ۲۹۹). وقتی روح زندانی تمایلات دنیوی باشد، از درک حقایق ناتوان و در تشخیص، دچار اشتباه می‌شود.

بنابراین همانطور که غزالی می‌گوید: «حسود را از مجالس و مجامع عائد نمی‌شود مگر مذمت و ذلت و از ملائکه به او نمی‌رسد مگر بغض و لعنت و از خلق نفعی نمی‌برد مگر غم و محنت و در وقت مردن نمی‌بیند مگر هول و شدت و در قیامت چیزی به او نمی‌رسد مگر عذاب و فضحیت» (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ص ۱۸۹). در یک کلام همان‌طور که حضرت علی فرمود: «ثمرة الحسد شقاء الدنيا والآخرة؛ نتیجه حسد، شقاوت دنیا و آخرت است» (همان، ص ۳۰۱).

گفتنی است در بیماری‌های روانی نیز همانند بیماری‌های جسمانی، هرگاه صفات رذیله بر محیط اجتماعی مستولی شود - به طوری که همه در خطر ابتلا قرار گیرند - کسی که می‌خواهد روانش از این رذایل پاکیزه باشد باید بهداشت روانی را مراعات کند. انسانی که نمی‌خواهد دچار حسادت شود باید هر شب هنگام خواب، رفتار و افکار خود را بررسی کند تا دریابد که آیا گرفتار حسادت شده است یا نه؟ اگر نتیجه این درون‌نگری بروز بیماری بود، فوراً باید برای ریشه‌کنی آن اقدام کند؛ زیرا درمان آن در ابتدا آسان است. کسی که می‌خواهد از حسد دور بماند باید خود را به



کردارهای نیک بیاراید و از انجام خواسته‌های نفس خودداری کند. البته درمان اختلالات روانی در مقایسه با بیماری‌های جسمانی دشوارتر است؛ چرا که بیماری روانی، امر ثابت نهانی است و برای درمان آن به گذشت زمان درازی نیاز است و اگر در مداوای آن مسامحه شود، ریشه‌دارتر و حادث‌تر خواهد شد.



نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده طی این نوشتار، معلوم شد که دانشمندان اخلاق و روان‌شناسی به همه پیامدهای حسد دست نیافته‌اند و بررسی کامل این پیامدها با رویکرد جامع پژوهشی نیازمند واکاوی متون دینی است. بر اساس آیات و روایات، پیامدهای حسد به دو نوع معنوی و مادی تقسیم می‌شوند. از جمله آثار و پیامدهای حسد می‌توان به زایل شدن ایمان، آفت‌زدگی دین، فرو رفتن در گناه، تفرقه و اختلاف، بیماری‌های جسمی، نداشتن آرامش، افسردگی و تنهایی اشاره کرد. گرچه شماری از این پیامدها از یافته‌های روان‌شناختی است، بی‌توجهی به آیات و روایات در این موضوع به نقص در پیامدشناسی حسد می‌انجامد.

همه پیامدهای حسد با صفات باطنی و ظاهری که مؤمن باید به آن‌ها آراسته باشد، بیگانه‌اند؛ مؤمن به خداوند متعال و آنچه در میان بندگانش تقسیم کرده، خوش گمان است، در حالی که حسود به این امر ناراضی است. مؤمن برای دیگران بد نمی‌خواهد، اما حسود همیشه به زوال نعمت و نابودی محسود می‌اندیشد. دوستی دنیا بر مؤمن چیره نمی‌شود و خوش‌رفتار و گشاده‌رو و متواضع است، در حالی که حسود خلاف این صفات را داراست. در نهایت باید گفت ارتباط تنگاتنگ مذهب و سلامت روان، برجسته‌ترین نتیجه‌ای است که از این تحقیق استنباط می‌شود.



کتاب‌نامه

۱. قرآن مجید، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین.
۲. نهج البلاغه (۱۳۸۶)، گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، قم: بنیاد نهج البلاغه.
۳. آلوسی بغدادی، سید محمود (۱۴۰۵ق)، روح المعانی، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۱۸ق)، شرح نهج البلاغه. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن شعبه حرّانی، ابو محمد (۱۳۸۵)، تحف العقول، ترجمه صادق حسن زاده، چ ۵، قم: آل علی.
۶. انصاری قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۶۷م)، الجامع لاحکام القرآن، چ ۲، بیروت: دار احیاء تراث عربی.
۷. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴)، روان‌شناسی رشد (۱): با نگرش به منابع اسلامی، تهران: سمت.
۸. پهلوان، حمید (۱۳۸۳)، حسادت، زمینه‌های رشد و راه‌های جلوگیری از آن، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۴۶)، غرر الحکم و درر الکلم، تنظیم سید جلال‌الدین ارموی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، قم: آل‌ال‌بیت.
۱۱. دادستان، پریخ (۱۳۸۰)، روان‌شناسی مرضی تحولی، تهران: سمت.
۱۲. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۲)، ارشاد القلوب، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. زمخشری (جارالله)، محمود بن عمر (۱۴۱۵ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ ۲، قم: نشر البلاغه.





۱۵. سروش، محمدعلی (۱۳۸۵)، *شعله‌های سرد*، قم: دار الحدیث.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: دار الفکر.
۱۷. شهید ثانی (زین الدین عاملی جبعی) (۱۳۶۲)، *کشف الریبة عن احکام الغیبة*، تحقیق علی خراسانی، عراق: مکتبه الامام صاحب الزمان.
۱۸. صادقی، اسماعیل (۱۳۸۲)، *حسد و مضرات و عواقب آن*، قم: ناصر.
۱۹. صدر، سید رضا (۱۳۷۸)، *حسد*، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۲۱. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۰۶ق)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. فیض کاشانی، ملا محسن (بی تا)، *محجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، ج ۲، قم: اسلامی.
۲۳. قمی، شیخ عباس (۱۳۶۳)، *سفینه البحار*، تهران: فراهانی.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱ق)، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چ ۲، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۵. گورنیه، بثاتریس و اگنس روسو (۱۳۸۴)، *غلبه بر حسادت*، ترجمه فروزان تجویدی، تهران: جیحون.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، چ ۲، بیروت: موسسه الوفاء.
۲۷. مراغی، احمد مصطفی (۱۹۸۵م)، *تفسیر المراغی*، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، *اخلاق در قرآن*، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۹. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۲)، *شرح چهل حدیث*، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۰. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: آل البيت عليهم السلام.

31. Briant Gold department of psychology. (1995), *Envous nessandits relation shipto malapyust mentandpsychology* ,yorkuni versity, conada.
32. Duffy, M. K., Shaw, J. D. & Schaubroeck, J. M. (2008), “Envy in organizational life. Envy: theory andresearch”, *Oxford University Press*, P.167-189.
33. Hurlock, E.B. (1959), *Developmental Psychology*, 2th ed, Mc Graw Hill.
34. Hurlock, E. B. (1978), *child development*, 6th ed, Mc Graw Hill.
35. Vecchio,R. P. (1995), “Its not easy being green: Jealousy and Envy in the workplace”, *Research in Personneland Human Resources Management*, Vol.13, P.201-244.



سوره حجرات (سوره اخلاق)؛ الگویی برای زندگی خانوادگی

زهرا سادات روزافزای*

چکیده

تمام سوره‌های قرآن کریم محتوای پندآموزی و علم‌آوری دارند و شایسته و بایسته است که این مصحف شریف الگوی هر مسلمان دیندار قرار گیرد. در مقاله حاضر، سوره حجرات - معروف به سوره اخلاق - به منزله چراغ راه پیشرفت فرهنگی جوامع اسلامی بازبینی شده است. هدف اصلی در این پژوهش، پاسخگویی به مسائل ارتباطی درون خانواده و یافتن رهنمودهای رفتاری برای ارتباطات خانوادگی صحیح و سازنده مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است. بدین منظور، سوره حجرات به روش توصیفی و کاربردی بررسی شده است؛ آیه‌هایی که حاوی اصول و هسته‌های آموزشی فرهنگی و اخلاقی برای ارائه الگوهای صحیح ایجاد و به‌سازی روابط خانوادگی هستند، انتخاب و جایگاه آن‌ها در خانواده شفاف‌تر بیان شده است. در پایان، قابلیت و کارکرد عملی آیات این سوره برای استخراج الگوهای رفتاری صحیح و مناسب دینی در چهارچوب نظام اخلاقی و فرهنگی خانواده آشکار شد. رعایت ادب، تحقیق درباره صحت و سقم اخبار و آنگاه پذیرش یا عدم پذیرش آن‌ها، لزوم ایمان و تقوا برای دوری جستن از اختلافات، ایجاد اخوت و برابری،



احقاق حقوق بر اساس عدالت، پرهیز از سوءظن، غیبت، تجسس در امور و تمسخر دیگران از آموزه‌های مهم این سوره است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق اسلامی، الگوی روابط خانوادگی، اخلاق فرهنگی - اجتماعی، اصول ارتباطی، سوره اخلاق.

مقدمه

آسیب‌های اخلاقی ناشی از فرهنگ‌های ناصواب سنتی و بداخلاقی‌های نشت یافته از فضای مجازی به درون خانواده‌ها موجب دوری جستن اعضای خانواده از یکدیگر، کثرت سوءظن‌ها، افزایش تهمت و غیبت در مکالمات رو در رو و مجازی، بیشتر شدن فاصله‌های عاطفی و معنوی، کاهش صمیمیت و سلامت روابط میان اعضای خانواده و نهایتاً سستی بنیاد خانواده شده است؛ از این رو، بسیار به جا و ضروری است که برای جستجوی راهکار حل این مسائل اخلاقی، به سوره اخلاق (سوره حجرات) مراجعه کنیم. باشد که با به کارگیری آموزه‌های ارزشمند این سوره، الگوهای رفتاری بین فردی در نهاد خانواده بهبود و ارتقا یابد.

لذا پژوهش حاضر کوششی است برای پاسخگویی به این پرسش که الگوهای رفتاری صحیح که برای شکل‌گیری یک جامعه سالم اسلامی در سوره مبارکه حجرات توصیه شده است، کدامند و آیا این الگوها برای اصلاح جامعه سقیم نیز کارآمد هستند؟

سوره مدنی حجرات، هجده آیه دارد و به سوره آداب و اخلاق معروف است. موضوع این سوره، بیان سوء معاشرت و رفتار نادرست مردم در حضور پیامبر و تجمع آنان در پشت حجره‌های منزل ایشان و راهکارهای اصلاح آن است. قرآن با استناد به این ماجرا، بر رعایت اخلاق و آداب اجتماعی تأکید کرده (طبرسی، ۱۳۷۹ ق) و





به همین دلیل، این سوره «حجرات» نام گرفته است. پنج آیه این سوره (۱، ۲، ۶، ۱۱ و ۱۲) با عبارت «یا ایها الذین آمنوا...» آغاز شده که نشان می‌دهد این آیات در بردارنده مشخصات اخلاقی-اجتماعی یک جامعه اسلامی هستند. در آیات ۹ و ۱۰ به تبیین اخلاق فرهنگی-سیاسی در اداره و حاکمیت ممالک اسلامی پرداخته شده است. در آیه ۱۴ تفاوت میان «ایمان آوردن» و «اسلام آوردن» به نحوی ظریف بیان شده است. در آیات ۱۵ و ۱۶، در ادامه عبارت «إنما المؤمنون الذین...»، خصایص مؤمنان واقعی برشمرده شده و در نهایت، سوره با لزوم تشکر صادقانه و خاشعانه بندگان به پایان رسیده است.

از آموزه‌های اخلاق اجتماعی در این سوره می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. پیشی نگرستن از حضرت محمد (۹) و رعایت ادب در رفتارهای اجتماعی با ایشان (حجرات: ۱-۵)؛
۲. تحقیق درباره صحت و سقم اخبار و آنگاه پذیرش یا رد آنها (حجرات: ۶)؛
۳. لزوم ایمان و تقوا برای دوری جستن از کفر و فسق و گناه (حجرات: ۷)؛
۴. ایجاد اخوت و برابری، پیکار علیه تجاوز و تجاوزگر و برپایی عدالت (حجرات: ۹ و ۱۰)؛
۵. پرهیز از سوءظن، غیبت و تجسس در امور و تمسخر دیگران (حجرات: ۱۱-۱۳).

از آن رو که در این دنیای واگرا و در مواردی قهقرایی امروزی، نظام و روابط خانوادگی رو به افول نهاده و الگوهای رفتاری صحیح دچار انحطاطات متنوع و همه‌جانبه شده است، در این پژوهش سعی شده با بازکاوی و بررسی بعضی از نکات اخلاقی و رفتاری سوره حجرات (سوره اخلاق)، برای بهبود روابط در خانواده و جوامع بزرگ‌تر انسانی، راهکاری مبین و متین یافته شود. نهاد خانواده یکی از اجزاء تشکیل‌دهنده جامعه اسلامی است؛ بنابراین، می‌توان همان اصول اخلاقی سیاسی- الهی جوامع بزرگ انسانی را در سازمان خانواده نیز حاکم کرد. بدین ترتیب، اصول



اخلاقی حاکم بر نظام جامعه و خانواده را می‌توان از نظر روان‌شناسی، اجتماعی و الهی قیاس به الغای فارق^۱ کرد.

در قیاس، شرط این است که برای مورد قیاس‌شده، هم در ذات (ماهیت) و هم در جنس (نوع)، علتی مانند علت اصل، در فرع نیز وجود داشته باشد تا از راه این تشابه حکم اصل به فرع سرایت داده شود. به بیان دیگر، میان اصل و فرع گونه مشابهت و مماثلتی وجود دارد و علت در فرع با علت در اصل همانند است.

پس، بدان دلیل که ساختار مدیریت و نمودار سازمانی خانواده به‌عنوان یک نهاد، هم از نظر ماهیت سازمانی تشکیل، ترکیب و مدیریت و هم از نظر نوع جمعیت و جمعیت‌شناسی با جامعه بیرونی متشابه و قابل قیاس است، می‌توان هریک از پنج مورد بالا را که مشتمل بر نکات اخلاقی اسلامی-اجتماعی است، در هر دو جمعیت بررسی و تحلیل کرد. آنچه از بررسی هر یک از این موارد پنج‌گانه به دست می‌آید، پاسخی خواهد بود برای شماری از مسائل روابط خانوادگی که در ادامه بررسی خواهند شد.

پیشینه تحقیق

در سوره انسان‌ساز و جامعه‌ساز حجرات، مسائل بسیار مهم اخلاقی درباره اصول برقراری رابطه با شخص پیامبر ﷺ و جامعه اسلامی مطرح گردیده است. آیات آغازین سوره به بیان آداب و اصولی که مسلمانان باید در محضر پیامبر مکرم اسلام به کار می‌بستند، اختصاص دارد. در ادامه سوره، اصول اخلاق اجتماعی که رعایت آن‌ها مایه امنیت، اتحاد، محبت و صمیمیت است و غفلت از آن‌ها موجب نفاق، ناامنی، بدبینی و پراکندگی می‌گردد، بیان شده و در نهایت، دستورالعمل‌هایی برای چگونگی مبارزه با اختلافات و درگیری‌ها و لزوم ایمان و اعتقاد قلبی و عملی مطرح

۱. قیاس به الغای فارق، به معنای سرایت دادن حکم اصل به فرع، بر پایه الغای فارق است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۴۹۸).

شده است. پیش از این پژوهش‌هایی درباره‌ی آموزه‌های این سوره انجام شده که به شماری از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

شکریگی، مروتی و قاسمی (۱۳۹۶) در مقاله خود با بیان مؤلفه‌هایی مانند رعایت ادب و احترام، انجام تمام امور بر اساس معیارهای دینی، پیشی نگرفتن بر دستورها و تعالیم خدا و رسول اکرم صلی الله علیه و آله، آگاهی از نظارت دائمی خداوند متعال بر بندگان، انضباط اجتماعی، اخوت و برادری، وحدت و یکپارچه‌نگری، تحلیل و ریشه‌یابی صحت اخبار و دوری از موانع مختل‌کننده و سلبی مانند سوءظن، عیب‌جویی، غیبت، تمسخر و القاب ناروا گذاشتن بر دیگران به بررسی اجتماعی این سوره پرداخته‌اند.

دیالمه (۱۳۹۲) در مطالعه‌ای درباره‌ی همراهی تعقل و تعبد و درک جایگاه عقل در نظام معرفتی دین، مضامین خردپذیر سوره حجرات (همچون تشبیه محسوس، مخاطب قرار دادن و وضع احکام اعتباری) و بسترسازی آن گزاره‌های خردپذیر را تبیین کرده و هندسه معرفتی سوره حجرات را که متضمن آداب و سبک زندگی دینی و مشتمل بر ادب بندگان با حق تعالی، ادب پیروان با رسول خدا و ادب اهل ایمان با یکدیگر است، یک هرم چند وجهی می‌داند.

سبحانی‌نژاد، جعفری هرنندی و نجفی (۱۳۹۴)، تحقیق گسترده‌تری درباره‌ی کتب درسی دین و زندگی دوره متوسطه انجام دادند تا دریابند مباحث سبک زندگی اسلامی در این کتاب‌ها تا چه اندازه بر آموزه‌های سوره مبارکه حجرات مبتنی است. آن‌ها دریافتند که:

۱) از مجموع ۴۹۱۲ واحد ضبط شمارش شده در چهار کتاب دین و زندگی، ۷۳۲ فراوانی یا ۱۴/۹٪ به مباحث و مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی مبتنی بر سوره مبارکه حجرات توجه شده و میزان آن در کتاب‌های دین و زندگی پایه‌های اول، دوم، سوم و چهارم دوره متوسطه به ترتیب ۲۱۳، ۱۳۹، ۱۵۴ و ۲۲۶ مرتبه است؛

۲) محور آداب زندگی ایجابی و مؤلفه عدالت‌خواهی و حق‌طلبی به ترتیب با ۵۸۴ و ۶۸ مرتبه تکرار، بیشترین و محور آداب زندگی سلبی و مؤلفه بلند



سخن نگفتن به ترتیب با ۱۴۸ و ۱۷ مرتبه تکرار، کم‌ترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

بنابراین، نگاه وسیع و عمیق بر این سوره اجتماعی و فرهنگی، نه تنها نمایانگر تصویر رسایی از طرح مدینه نبوی آن زمان و انتقال فرهنگی افراد از جاهلیت مکه به فضای مدنیت مدینه (خوش‌منش، ۱۳۹۴) است، بلکه مبین الگوهای صحیح زندگی فردی و اجتماعی در محیط‌های خانوادگی و اجتماعی دیگر در هر زمان نیز است. به علاوه، از آن رو که ماهیت روابط در دنیای مجازی برگرفته از ارتباطات دنیای واقعی است، متأسفانه مسائل پیچیده و سوء رفتارها در روابط افراد در فضای مجازی بر کیفیت روابط افراد در دنیای واقعی، مخصوصاً روابط خانوادگی، تأثیرات نامطلوب و بحران‌زا گذارده است و تنها راه برون‌رفت از این ورطه، اجرای آموزه‌های سوره اخلاق مستقل از مرزهای جغرافیایی و نسل‌ها و نژادهاست.

بنابراین، یکی از مزایای منحصر به نوع این مطالعه این است که نتایج مطالعه حاضر هم می‌تواند راهبرد و معیار عملی بهبود ارتباطات خانوادگی و زوج‌درمانی در دنیای واقعی باشد و هم نسخه درمانی یا مانعی در برابر آسیب‌های ناشت یافته از روابط بین فردی در دنیای مجازی.

روش تحقیق

با توجه به ملاک دسته‌بندی پژوهش‌ها بر اساس هدف و بر اساس نیاز داشتن به فرضیه، مطالعه حاضر در گروه اول قرار می‌گیرد. این پژوهش با هدف گسترش دانش عمومی یک تحقیق توسعه‌ای است که می‌کوشد با مطالعه آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی سوره حجرات، یک الگوی صحیح برای زندگی خانوادگی و بهبود روابط فردی و خانوادگی ارائه دهد و از این رو یک مطالعه توصیفی محسوب می‌شود. همچنین، این تحقیق با توسعه دانش کاربردی و رفع مشکلات روابط خانوادگی در شمار پژوهش‌های کاربردی قرار می‌گیرد.



پس از ارائه توضیحات اصولی و مقدمات، در ادامه، نکات راهبردی سوره مبارکه حجرات با هدف رفع مسائل و بهبود روابط خانوادگی تبیین می‌شود:

۱. پیشی نگرفتن از حضرت محمد ﷺ و رعایت ادب در رفتارهای اجتماعی با ایشان - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، (در هیچ کاری) بر (حکم) خدا و پیامبر او پیشی نگیرید و از خداوند پروا کنید که خداوند شنوا و داناست» (حجرات: ۱).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، (در گفتگو با پیامبر) صدایتان را بلندتر از صدای پیامبر نکنید و آن گونه که با یکدیگر بلند گفتگو می‌کنید، با پیامبر بلند سخن مگویید. مبادا (به خاطر این بی‌ادبی) اعمالتان نابود شود و شما آگاه نشوید» (حجرات: ۲).

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنْعَضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾؛ «همانا کسانی که نزد پیامبر (از روی ادب و احترام) صدایشان را پایین می‌آورند، آنان کسانی هستند که خداوند دل‌هایشان را برای (پذیرش) تقوا آزمایش (و آماده) کرده و آمرزش و پاداش بزرگ مخصوص آن‌هاست» (حجرات: ۳).

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ينادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾؛ همانا کسانی که از پشت حجره‌ها تو را می‌خوانند، اکثرشان تعقل نمی‌کنند» (حجرات: ۴).

- ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ «و اگر صبر کنند تا به سوی آنان خارج شوی، قطعاً برایشان بهتر است و خداوند آمرزنده مهربان است» (حجرات: ۵).

در اولین آیه این سوره مبارکه، خداوند مؤمنان را به پیروی و نه پیشی گرفتن از حکم خدا و پیامبرش مکلف کرده و به تقوای پیشگی و پروای الهی فراخوانده و متذکر شده است که خداوند شنوا و داناست. در تفسیر نور از این آیه چنین برداشت





شده است: «عمل به این آیه، جلوی بسیاری از خطاها را می‌گیرد. زیرا گاهی خواسته مردم، پیروی انسان از حد سوء تخمین یا میل به ابتکار و نوآوری و یا قضاوت عجولانه و یا گمان آزاداندیشی، انسان را وادار به گفتن، نوشتن و یا گرفتن تصمیماتی می‌کند که ناخودآگاه از خواسته خدا و رسول جلو می‌افتد» (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۱۵۴).

از آن رو که وقوع پدیده آزاداندیشی، تمایل به نواندیشی و نوآوری برای هر شخص و در هر جامعه‌ای قابل توجه است، خداوند مؤمنان را به پیروی از حکم الهی که توسط پیامبر ﷺ ابلاغ و تبیین شده، مکلف کرده است. البته حجت الاسلام قرائتی نمونه‌ای دیگر از پیشی گرفتن را این‌گونه بیان می‌دارد:

«پذیرش و عمل به آن دسته از آداب و عادات و رسوم اجتماعی و یا مقررات و قوانین بشری که ریشه در قرآن و حدیث ندارد و برخاسته از عقل و فطرت نیست، نوعی پیش افتادن از خدا و رسول است» (همان‌جا).

عده‌ای از اصحاب پیامبر به عبادات پیش از موعد می‌پرداختند یا در مواردی به ایشان پیشنهاد می‌کردند خانه و خانواده را ترک کنند و به عبادت مشغول شوند، اما پیامبر چنین سبک زندگی را قویاً تقبیح می‌کردند؛ زیرا این‌گونه رفتار نیز نمونه‌ای از پیشی گرفتن از حکم خدا و پیامبر است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳).

لذا از یک سو، خداوند مؤمنان را از این‌گونه بدعات و مبالغات در دین، به‌عنوان منکر، نهی کرده است و از سوی دیگر، آنان را به معروف تقوا و پروا امر کرده تا افراط‌گرایی‌های خود را تعدیل کنند که خداوند شنوا و داناست.

از منظری دیگر، از آنجا که قرآن کریم در آیه ۲۷ سوره انبیا درباره خصوصیات فرشتگان می‌فرماید: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾؛ «هیچ‌گاه در سخن بر او (خدا) سبقت نمی‌گیرند و فرمان او را به کار می‌بندند» (انبیا: ۲۷)، در آیه اول سوره حجرات نیز با این فرمان می‌توان استنتاج کرد که خداوند با این بیان قابلیت فرشته شدن انسان را به‌عنوان ﴿عِبَادِهِ الْمُكْرَمِينَ﴾؛ «بندگان منزه و معظم او» (انبیا: ۲۷) به او یادآور می‌شود؛ همان‌گونه که در تفسیر نور آمده است، «این آیه می‌خواهد مؤمنان

را همچون فرشتگان تربیت کند، زیرا قرآن درباره آن‌ها می‌فرماید: در سخن بر خدا سبقت نمی‌گیرند و تنها طبق دستور او عمل می‌کنند؛ ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۱۵۴).

در مدیریت نظام جامعه خانواده نیز اگر هر کدام از زوجین از حقوق خود تعدی نکنند، به وظایف خویش در چهارچوب بایدها و نبایدهای یک جامعه ایمانی پردازند، از افراط و تفریط پرهیزند و تقوا پیش گیرند، برای هر یک از آنان این ظرفیت وجود دارد که نه تنها خود به مقام «عِبَادِهِ الْمُكْرَمِينَ» و فرشتگان نائل گردند، بلکه نظام خانواده را به نحو احسن سازماندهی کنند. بنابراین، آنچه خداوند از انسان مؤمن می‌خواهد نه پیشی گرفتن است و نه عقب افتادن، بلکه همراهی است و حرف شنوی از احکام خدا و پیامبرش.

هم‌راستا با این فریضه در جامعه، می‌توان همراهی زن و مرد در زندگی مشترک و هم‌فکری آنان در تصمیم‌گیری‌ها و مشورت‌ها را در کانون خانواده مطرح کرد و چه نیکوست که به دور از افراط و پیشی گرفتن مرد از احکام مطروحه در قرآن (که در آن‌ها زن به پیروی از همسر خود ملزم شده است)، زن نیز با طیب خاطر از شوهر خود حرف شنوی داشته باشد؛ همان‌گونه که حضرت زینب رضی الله عنها فرموده‌اند: «بی‌گمان نیای گرانقدرم محمد برای ما زنان حقوقی مقرر داشته که همسرانمان باید آن را رعایت کنند، درست همان طور که بر آنان حقوقی مقرر فرموده که رعایت آن‌ها بر ما لازم است» (قزوینی، ۱۳۹۰).

حضرت زینب در روایتی دیگر از قول پیامبر صلی الله علیه و آله چنین نقل کرده‌اند: «هنگامی که زن درست‌اندیش و درست‌کردار نمازهای پنج‌گانه‌اش را بخواند و روزه رمضان را بگیرد و دامان خود را پاک و پاکیزه دارد و با همسرش هماهنگ گردد و حقوق او را رعایت کند، به او گفته می‌شود: از هر یک از درهای بهشت که می‌خواهی بر بهشت زیبا و پر نعمت خدا درآی» (همان).

درباره آیات ۲ و ۳ سوره حجرات نقل شده است که هیتی به نمایندگی از قبیله بنی تمیم وارد مدینه شد. هنگامی که وارد مسجد شدند با صدای بلند، از پشت





حجره‌های مسکونی پیامبر ﷺ، ایشان را صدا زدند و این رفتار ایشان را ناراحت کرد. در حالی که اگر با بیانی آهسته و مؤدبانه سخن گفته شود، دل‌ها در آزمایش‌های الهی مشمول تقوای خداوند می‌شوند، مصون می‌ماند، آمرزیده می‌گردند و پاداش بزرگی به آن‌ها اختصاص خواهد یافت.

این دو آیه برای جلوگیری از تکرار این رفتارهای ناشایست در محضر پیامبر ﷺ نازل گردید. طبق این آیات، نتیجه این عمل زشت، «حبط» و نابودی ارزش اعمال خیر است. «قرآن، حبط اعمال را، يك جا برای كفر و شرك آورده و يك جا برای بی‌ادبی در محضر پیامبر اکرم ﷺ، پس کیفر بی‌احترامی به پیامبر، هم‌وزن کیفر كفر و شرك است» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹: ص ۱۵۸).

باید توجه داشته باشیم که این گونه احترام گذاشتن به علما، پیشوایان دینی، استادان، والدین و همچنین همسران بسیار شایسته و بایسته است. احترام گذاشتن به همسر، هم در کلام و هم در رفتار، باعث ایجاد محبت و دلگرمی و مانع ایجاد کدورت و دلسردی می‌گردد.

بنابر تفسیر نور الثقلین، وجه تسمیه سوره حجرات در آیه ۴ این سوره نمایان است و به سال نهم هجرت که آن را «عام الوفود» می‌نامند، برمی‌گردد (حویزی، ۱۴۱۵ ق). در آن زمان، هیئت‌ها و دسته‌هایی از قبایل اطراف برای تشرف به دین اسلام به مدینه می‌آمدند. افراد تازه‌وارد، وقت و بی‌وقت، پشت در اتاق پیامبر می‌ایستادند و فریاد می‌کشیدند که «ای محمد، بیرون بیا».

این کار، علاوه بر این که محل استراحت و آسایش رسول خدا ﷺ می‌شد، نوعی بی‌احترامی به شخصیت پیامبر بود؛ از این رو، قرآن در آیه چهارم سوره حجرات، این گونه افراد را کم‌فهم و بی‌خرد شمرد و در آیه پنجم عمل صحیح در این موارد را بیان کرده است. البته آن حضرت فقط از چگونگی آداب معاشرت بیگانگان و عرب‌های یبانی ناراحتی نداشتند، بلکه بعضی از یاران و اصحاب نزدیک پیامبر هم ادب سخن گفتن را در محضر ایشان مراعات نمی‌کردند (همان‌جا).

بنابر تفاسیر، این گونه نیست که رعایت ادب و احترام تنها در ارتباطات دور و بیگانه و خارج از محیط خانواده، برای حفظ آبرو یا نیات دیگر واجب باشد یا توصیه شود، بلکه آداب و آیین حفظ آبرو و احترام از نزدیک‌ترین روابط در خانواده و از ابتدایی‌ترین و ظریف‌ترین مرحله یک رابطه که همان خطاب کردن است، آغاز می‌شود.

۲. تحقیق دربارهٔ صحت و سقم اخبار و نگاه پذیرش یا رد آن

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برای شما خبری مهم آورد تحقیق کنید، مبادا (از روی زودباوری و شتاب‌زدگی تصمیم بگیرید و) ناآگاهانه به گروهی آسیب رسانید، سپس از کردهٔ خود پشیمان شوید» (حجرات: ۶).

در شأن نزول این آیه نقل شده که دربارهٔ «ولید بن عقبه» نازل شده است که پیامبر ﷺ او را برای گرفتن زکات از قبیلهٔ بنی‌المصطلق اعزام کرد. هنگامی که اهل قبیله باخبر شدند که نمایندهٔ پیامبر می‌آید، با خوشحالی به استقبال او شتافتند، ولی چون میان آن‌ها و ولید در جاهلیت خصومت شدیدی بود، ولید تصور کرد آن‌ها به قصد کشتن او آمده‌اند.

پس، نزد پیامبر بازگشت و گفت: «آن‌ها از پرداختن زکات خودداری کردند». می‌دانیم که امتناع از پرداخت زکات، نوعی قیام ضد حکومت اسلامی تلقی می‌شود. بنابراین او مدعی بود که آن‌ها مرتد شده‌اند. پیامبر ﷺ سخت خشمگین شد و تصمیم گرفت با آن‌ها پیکار کند. این آیه نازل شد و به مسلمانان دستور داد که هرگاه فاسقی خبری آورد، دربارهٔ آن تحقیق کنید (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹: ص ۱۶۸).

چنان که محتوای این آیه نشان می‌دهد، هرگاه یکی از اعضای خانواده، مخصوصاً زن یا شوهر، خبری از ناراستی و کج‌روی همسر یا فرزندان خود مانند دروغ، دزدی، خیانت و... دریافت کند، موظف و مکلف است تا ابتدا دربارهٔ صحت



آن خبر تحقیق کند. در غیر این صورت، به احتمال قوی پایه‌های خانواده متزلزل می‌شود و فرو می‌ریزد. پس، باید هم از اشتباه ولید بن عقبه و هم از واکنش‌های سطحی و شتابزده جمعی از مسلمانان درباره خبر ولید مبنی بر اعلان جنگ و تقابل با قبیله بنی المصطلق درس آموخت و با خودداری از قضاوت‌های عجولانه و پیش‌داوری، بر پایه الگوی حفظ و پیشرفت اجتماع ایمانی خانواده زندگی کرد.

رعایت این نکته به اصلاح و ارتقای کیفیت روابط در فضای مجازی و کاهش آسیب‌های شبکه‌های مجازی بر سلامت و صمیمیت و پایداری خانواده‌ها نیز کمک می‌کند. بنابراین، شایسته است قبل از پذیرش هر خبر، چه در فضای واقعی و چه در فضای مجازی، ابتدا آن را راستی‌آزمایی کنیم و سپس، متناسب با آن واکنش نشان دهیم.

۳. لزوم ایمان و تقوا برای دوری جستن از کفر و فسق و گناه

﴿وَاعْلَمُوا أَن فِیْكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ یَطِیْعُكُمْ فِی کَثِیْرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَکِنَّ اللَّهَ حَبِیْبٌ اِیْنِکُمْ اِلَیْمَانٍ وَ زَیْنَةٌ فِی قُلُوبِکُمْ وَ کَرَّهَ اِیْنِکُمُ الْکُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِضْیَانَ اُولَئِکَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾؛ و بدانید که در میان شما رسول خداست که (شما باید از او پیروی کنید) (و اگر او در بسیاری از امور پیرو شما باشد، قطعاً به سختی و مشقت خواهید افتاد، ولی خدا ایمان را محبوب شما قرار داده و در دل‌هایتان آن را زینت بخشیده است و کفر، فسق و گناه را مورد تنفر شما قرار داده است. آن‌ها همان رشدیافتگان هستند» (حجرات: ۷).

بر اساس شأن نزول این آیه و تفسیر آن، بعد از خبر ولید بن عقبه مبنی بر مرتد شدن طایفه بنی المصطلق، جمعی از مسلمانان ساده‌دل و ظاهریین به پیغمبر فشار می‌آوردند که بر ضد این طایفه اقدام به جنگ کند. «قرآن می‌گوید: "از خوشبختی شما این است که رسول خدا در میان شماست و رابطه او با عالم وحی برقرار است و هرگاه انحرافی در میان شما پیدا شود، از این طریق شما را آگاه می‌کن". او رهبر است؛ انتظار نداشته باشید که از شما اطاعت کند و دستور بگیرد. او به شما از هر



کس دیگر مهربان تر است. پس، برای تحمیل افکار خود به او فشار نیاورید که این به زیان شماست. اصولاً وجود رهبر الهی برای رشد جامعه ضروری است. مردم باید فرمان رهبر الهی را بر دیده گذارند، نه اینکه او را برای اجرای مقاصد و افکار محدود خود در فشار قرار دهند. این اصل نه تنها درباره رهبران الهی صادق است، بلکه در موضوع مدیریت و فرماندهی هم صادق است. البته حاکمیت این اصل به معنی استبداد رهبران و ترک مشورت نیست و پیام این آیه را نباید تحمیل فکر تلقی کرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲۲، ص ۱۶۵).

بنابراین، شایسته است در تصمیم گیری‌های خرد و کلان خانوادگی، والدین نه تنها نظر یکدیگر را که نظر فرزندان را هم جویا شوند و آن گاه به اتخاذ تصمیمات خانوادگی مبادرت ورزند؛ زیرا نتایج هر تصمیمی در جامعه خانواده متوجه همه اعضا خواهد بود.

شهید مطهری در معنی واژه تقوا نوشته است که «این کلمه از ماده «وقی» به معنی حفظ و صیانت و نگهداری است. معنی ائقای احتفاظ است، ولی تاکنون در ترجمه های فارسی این کلمه به حفظ و نگهداری ترجمه نشده است». او اضافه کرده است که کسی مدعی نشده که معنای تقوا، ترس یا پرهیز و اجتناب است، بلکه چون دیده شده لازمه صیانت خود از چیزی، ترک و پرهیز است، در بعضی موارد به معنای خوف و ترس استعمال شده است (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۷).

نتیجه آنکه به نظر می‌رسد معنی مناسب برای واژه تقوا «خودنگهداری» است. در تأیید این نکته که «وقایه» به معنی حفاظت و نگهداری از شرور و آفات است، می‌توان آیات قرآن استناد کرد؛ مانند: «فَوْقَهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّهْم نَصْرَةٌ وَ سُرُورًا؛ خدا هم از شرّ و فتنه آن روز آنان را محفوظ داشت و به آنها روی خندان و دل شادمان عطا نمود» (دهر: ۱۱). بنابراین، برداشت می‌شود که از ملزومات رشد و تکامل در نهاد خانواده برپایی تقوا و نگهداری از ارزش‌های خانواده است. اگر والدین که همان رهبران خانواده‌اند، خود دچار فسق و گناه گردند، نه تنها خانواده به رشد و ترقی دست نخواهد یافت، بلکه محکوم به افول و انحطاط خواهد شد.





۴. ایجاد اخوت، برابری و پیکار علیه تجاوز و تجاوزگر و برپایی عدالت

در کتاب ترجمه تفسیر المیزان (موسوی همدانی، ۱۳۷۸) در ترجمه آیات ۹ و ۱۰ سورة حجرات آمده است:

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأْضَلِحُوا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغْتِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأْضَلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾؛ «اگر دو طائفه از مؤمنین به جان هم افتادند بینشان اصلاح کنید. پس اگر معلوم شد یکی از آن دو طائفه بر دیگری ستم می کند با آن طائفه کارزار کنید تا به حکم اجبار تسلیم امر خدا شود و اگر به سوی خدا برگشت، بین آن دو طائفه به عدل اصلاح کنید (و باز هم توصیه می کنم که) عدالت را گسترش دهید که خدا عدالت گستران را دوست دارد» (حجرات: ۹).

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأْضَلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾؛ «مؤمنین برادر یکدیگرند، پس بین برادران خود اصلاح کنید و از خدا پروا کنید، شاید مورد رحمتش قرار گیرید» (حجرات: ۱۰).

در کتاب تفسیر نور بیان گردیده است که آیه ۹ سورة حجرات، آیه ای است که برای تلاوتش دو دست قطع شد (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۱۷۶). در ماجرای جنگ جمل، هر چند حضرت علی علیه السلام مخالفان را از جنگ نهی فرمود، طرفداران عایشه گوش ندادند و حضرت به خداوند شکایت کرد که مردم نافرمانی می کنند. آن گاه قرآن را به دست گرفت و فرمود: کیست که آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...» را برای مردم بخواند؟ شخصی به نام مسلم مجاشعی گفت: من این آیه را با صدای بلند می خوانم. امام فرمود: دستان تو را قطع و تو را شهید خواهند کرد. گفت: «هذا قليل في ذات الله؛ شهادت من در راه خدا چیزی نیست».

آنگاه قرآن را به دست گرفت و در برابر لشکر عایشه ایستاد و مردم را به ایمان به خدا دعوت کرد تا شاید خونی ریخته نشود و جنگی صورت نگیرد، اما آنان بر او حمله کردند و دست راست او را قطع کردند، قرآن را به دست چپ گرفت، دست

چپ او را نیز جدا کردند، قرآن را به دندان گرفت و سرانجام این تلاوت کننده قرآن را به شهادت رساندند. حضرت علی علیه السلام بعد از شهادت او دستور حمله داد (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۲: ص ۱۷۵).

بر این اساس، گرچه دوری از نزاع میان مؤمنان از ملزومات و اقتضای ایمان است، مواردی نیز پیش می آید که از مؤمنان خطایی سر می زند و چه بسا گفتن جمله ای یا انجام کاری موجب بروز درگیری میان آنان می گردد. بنابراین، باید آماده بود تا در صورت بروز چنین برخوردهایی، ضمن خاموش کردن آتش فتنه، حق مظلوم پایمال نشود و با ظالم چنان رفتار شود که تجاوز تکرار نشود. در چنین موقعیت هایی، ابتدا باید با استناد به قرآن، اتمام حجت کرد و سپس، شجاعانه تا آخرین نفس در راه هدف مبارزه کرد.

در حدیث می خوانیم: «برادر دینی خود را، خواه ظالم باشد خواه مظلوم، یاری کن. اگر مظلوم است، در گرفتن حق و اگر ظالم است، در جلوگیری از ظلم» (حر عاملی، ۱۳۷۲، ج ۱۲: ص ۲۱۲)؛ همچنان که در آیات ۹ و ۱۰ سوره حجرات، سه بار امر «اصلحوا» تکرار شده که نشانه اهمیت برقراری صلح و دوستی میان افراد جامعه در دین اسلام است. خداوند در آیه ۹ می فرماید: «فَأَصْلِحُوا... وَ أَقْسَطُوا؛ به عدالت، صلح برقرار کنید» و در آیه ۱۰ می فرماید: «فَأَصْلِحُوا... وَ اتَّقُوا؛ در برقراری صلح از خدا بترسید».

افزون بر این، طبق آیه ۱۰ رابطه مؤمنان با یکدیگر همچون رابطه دو برادر است که در این تعبیر نکاتی نهفته است، از جمله:

الف) دوستی دو برادر عمیق و پایدار است؛

ب) دوستی دو برادر متقابل است، نه یک سویه؛

ج) دوستی دو برادر بر اساس فطرت و طبیعت است، نه جاذبه های

مادی و دنیوی؛

د) دو برادر در برابر بیگانه، یگانه اند و بازوی یکدیگر؛

ه) اصل و ریشه دو برادر یکی است؛



و) توجه به برادری مایه گذشت و چشم پوشی است؛

ز) در شادی او، شاد و در غم او، غمگین است (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۱۸۰).
امروزه مردم برای اظهار علاقه به یکدیگر از کلماتی چون دوست، رفیق، همشهری و... استفاده می کنند، اما این آیه کلمه برادر را توصیه می کند که مفهوم تمام این واژه‌ها را در بر دارد.

بنابر آنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت هنگامی که میان اعضای یک خانواده اختلاف یا نزاعی هرچند کوچک ایجاد می شود، لازم است در کم ترین زمان، آن اختلاف رفع و صلح و آشتی برقرار گردد. البته رعایت یک امر مهم در برگرداندن صلح و صمیمیت میان اعضای خانواده ضرورت دارد و آن برپایی عدل است. برای تحقق این امر مهم به ظرافت عملی نیاز است؛ به گونه ای که می توان رفتار باصلابت با شخص خاطی را پس از رفتار با ملایمت روا دانست. گفتنی است این نکته با نظر بسیاری از روان شناسان مانند گری چاپمن موافق است؛ به گفته او هنگامی که در یک اختلاف زناشویی برنده می شوید، در حقیقت در رابطه بازنده شده اید. وقتی یک اختلاف حل می شود که شما و همسرتان هر دو برنده شوید. ازدواج های خوب بر اساس دوستی و این برابری استوارند نه بر اساس برنده شدن در اختلافات (چاپمن، ۱۳۷۹).

۵. پرهیز از سوءظن، غیبت، تجسس در امور و تمسخر دیگران

– ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَابِ بِئْسَ الْإِنْسِمُ الْفُسُوقَ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید، مبادا گروهی (از شما) گروهی دیگر را مسخره کند، چه بسا که مسخره شدگان بهتر از مسخره کنندگان باشند و زنان نیز زنان دیگر را مسخره نکنند، شاید که آنان بهتر از اینان باشند و در میان خودتان عیب جویی نکنید و یکدیگر را با لقب های بد نخوانید (زیرا) فسق (و بدنام بودن) پس از ایمان، بد رسمی است (و



سزاوار شما نیست) و هر کس (از این اعمال) توبه نکند، پس آنان همان ستمگراند» (حجرات: ۱۱).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری گمان‌ها دوری کنید، زیرا بعضی گمان‌ها گناه است. و (در کار دیگران) تجسس نکنید و بعضی از شما دیگری را غیبت نکند، آیا هیچ یک از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ (هرگز) بلکه آن را ناپسند می‌دانید و از خدا پروا کنید، همانا خداوند بسیار توبه‌پذیر مهربان است» (حجرات: ۱۲).

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾؛ «ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا، باتقواترین شماست، همانا خدا دانای خبیر است» (حجرات: ۱۳).

بسیاری از افراد بی‌بندوبار اصرار دارند بر دیگران القاب زشت بگذارند و از این طریق آن‌ها را تحقیر کنند و عده‌ای نیز این عمل را نشانه صمیمیت می‌دانند. گاهی کسی سابقه بدی داشته و سپس توبه کرده است، اما دیگران باز هم لقبی که یادآور وضع سابق است بر او می‌گذارند تا به او بگویند تو همان کسی هستی که قبلاً فلان خلاف یا گناه را انجام می‌دادی یا ممکن است کسی را به خاطر اشتباه پدر و مادرش سرزنش کنند.

اسلام به صراحت این عمل زشت را در آیه ۱۱ نهی می‌کند و انتساب هر اسم و لقبی را که کوچک‌ترین مفهوم نامطلوبی دارد و مایه تحقیر مسلمانی می‌شود، ممنوع کرده است. در تفسیر نور آمده است که روزی صفیه دختر حبی بن اخطب - همان زن یهودی که بعد از ماجرای فتح خیبر مسلمان شد و به همسری پیغمبر درآمد - در حالی که اشک می‌ریخت، خدمت پیامبر رسید.





پیامبر از ماجرا پرسید. صفیه گفت: «عایشه مرا سرزنش می کند و می گوید: ای یهودی زاده!» پیامبر فرمود: «چرا نگفتی پدرم هارون و عمویم موسی و همسرم محمد است؟» در اینجا بود که آیه ۱۱ سوره حجرات نازل شد.

سرمایه بزرگ انسان در زندگی، حیثیت و آبرو و شخصیت اوست و در اسلام هر چیزی که آن را به خطر بیندازد، تقبیح شده و مانند آن است که جان او را به مخاطره انداخته باشد؛ چنانچه می توان ترور شخصیت را مهم تر از ترور شخص تلقی کرد. آبروی برادر مسلمان به منزله گوشت تن اوست و غیبت مانند خوردن گوشت مرده برادر است.

تعبیر «مرده» به دلیل آن است که غیبت در غیاب افراد صورت می گیرد و غایب همچون مردگان قادر به دفاع از خویش نیست. این ناجوانمردانه ترین ستمی است که ممکن است انسان بر برادر خود بکند. در روایات، تعبیرات بسیار تکان دهنده ای در این باره دیده می شود. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «درهمی که انسان از ربا به دست می آورد، نزد خدا از سی و شش بار زنا بزرگ تر است و از هر ربا بالاتر، ریختن آبروی مسلمان است» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۲۲، ص ۱۸۹).

دلیل این مقایسه آن است که زنا هر اندازه زشت باشد، جنبه حق الله دارد، ولی رباخواری و از آن بدتر، ریختن آبروی مردم، جنبه حق الناس دارد. در حدیث دیگری از پیامبر می خوانیم: «تأثیر غیبت در دین مسلمان، از تأثیر خوره در جسم او سریع تر است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۵۷). امام خمینی رحمته الله علیه فرموده است: «غیبت عبارت است از ذکر کردن انسان را در حال غایب بودنش به چیزی که خوش آیند نیست، نسبت دادن آن را به سوی او، از چیزهایی که پیش عرف مردم نقصان است، به قصد انتقاص و مذمت او» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۱). در روایتی از امام سجاد (۷) آمده است: «از غیبت به شدت پرهیز کنید که غیبت، خوراک سگ های جهنم است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۵۸).

بر مبنای اصول کافی معنی غیبت این است که در غیاب کسی سخنی بگویند که عیبی از عیوب او را فاش کند؛ جسمانی باشد یا اخلاقی، در اعمال او باشد یا در

سخنانش و حتی در اموری که مربوط به اوست مانند لباس، خانه، همسر و فرزندان و مانند اینها (ر.ک: همان جا). البته همه اینها در صورتی است که این صفات در آن فرد باشد، اما اگر صفتی اصلاً وجود نداشته باشد، این کار تهمت شمرده می شود که گناه آن به مراتب شدیدتر و سنگین تر از غیبت است.

تنها مواردی که غیبت در آنها حرام و ممنوع نیست، عبارتند از: غیبت از متجاهر به فسق، ستمگر و بدعت گذار (تهرانی، ۱۳۹۰). بنابراین، روشن می شود که عذرهای عوامانه ای که بعضی برای غیبت می آورند، پذیرفته نیست؛ مثلاً گاهی غیبت کننده می گوید: این غیبت نیست، بلکه صفت اوست، در حالی که اگر صفتش نباشد تهمت است و نه غیبت، یا اینکه می گوید: این سخنی است که در حضور او نیز می گویم، در حالی که گفتن آن سخن پیش روی فرد، نه تنها از گناه غیبت نمی کاهد، به خاطر آزرده او، گناه سنگین تری محسوب می شود. گفتنی است در بعضی از موارد غیبت کردن جایز است؛ از جمله وقتی که کسی در مقام مشورت - مثلاً برای انتخاب همسر - سؤالی از انسان می کند. در اینجا امانت در مشورت ایجاب می کند اگر عیوبی از طرف سراغ دارد، بگوید تا مسلمانی به دام نیفتد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۲: ص ۲۰۳).

آیه ۱۳ بر تمام تعصبات و امتیازات مادی و ظاهری خط بطلان می کشد و اصل را بر پرهیزگاری و تقوا می گذارد و می گوید: برای نزدیک شدن به خدا هیچ امتیازی جز پروا از خدا به حساب نمی آید. این آیه سه اصل اساسی را بیان می کند: «مساوات در آفرینش زن و مرد»، «تفاوت در ویژگی های بشری» و «تقوا ملاک برتری» (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۱۹۵). بر اساس این آیه «قرآن، تمام تبعیض های نژادی، حزبی، قومی، قبیله ای، اقلیمی، اقتصادی، فکری، فرهنگی، اجتماعی و نظامی را مردود می شمارد و ملاک فضیلت را تقوا می داند» (همان جا).

لذا این آیات، آداب معاشرت در روابط، به ویژه روابط خانوادگی، را بیان می کند. می توان از این چند آیه چنین برداشت کرد که حتی در محیط صمیمانه خانواده نیز افراد مجاز به صدا زدن یکدیگر با هر لفظ و صفت و لقبی، با توجیه



صمیمیت، نیستند، بلکه اعضای یک خانواده صمیمی ملزم به رعایت ادب و اخلاق حتی در موارد ظریفی مانند صدا زدن یکدیگر و موارد مهمی چون پرهیز از غیبت و تهمت می‌باشند.

از موارد دیگری که وجود صمیمیت در خانواده آن را زایل نمی‌کند، حفظ حریم خصوصی اعضای یک خانواده و رعایت فاصله‌ها (بسته به تعریف رابطه‌ها) است؛ چه اگر حریم افراد رعایت نگردد، حرمت آنان هم به خطر می‌افتد. نهایتاً از این آیات چنین برمی‌آید که قرآن یک خانواده اصیل را خانواده‌ای باتقوا می‌داند که رابطه اعضای آن به دور از برتری‌جویی‌ها و سلطه‌طلبی‌های جنسیتی زن و مرد، یا نژادی و زبانی و غیره باشد. همه انسان‌ها با هم برابرند و باید در روابط خانوادگی - با احترام به موقعیت‌های یکدیگر - از حقوق مساوی برخوردار باشند؛ گرچه متأسفانه هنوز در میان مسلمانان کسانی هستند که بر نژاد و زبان تکیه می‌کنند و حتی آن را بر وحدت دینی مقدم می‌شمارند.



نتیجه‌گیری

همان‌طور که یک نظام اجتماعی اسلامی باید بر پایه عدل و برابری و دوستی و اخلاق منتظم باشد، شایسته و بایسته است که نظام خانواده نیز بر همین اصول برپا و اداره گردد. مطلوب است که در نهاد اجتماعی خانواده ادب و اخلاق میان اعضا حاکم باشد؛ همان‌گونه که مسلمانان صدر اسلام موظف بودند در همه رفتارهای ارتباطی خود از صدا زدن یکدیگر تا مواردی چون تجسس نکردن در امور خصوصی یکدیگر، پرهیز از سوءظن و غیبت، دوری جستن از کفر و فسق و گناه، تحقیق درباره صحت و سقم اخبار و حفظ آبروی یکدیگر، ادب و اخلاق انسانی و اسلامی را رعایت کنند. همچنین، توصیه می‌شود در صورت بروز اختلافات خانوادگی باید برای برقراری صلح بر پایه عدل اقدامات مفید و مؤثر انجام شود و بدین منظور می‌توان از اعضای خانواده یا متخصصان و مشاوران آگاه کمک گرفت. اگر نهاد خانواده بر اساس آموزه‌های سوره حجرات اداره شود، با یاری خداوند رحمان جامعه متعالی‌تری خواهیم داشت.





کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. تهرانی، مجتبی (۱۳۹۰)، اخلاق الاهی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۸)، مبسوط در ترمینولوژی، تهران: گنج دانش.
۴. چاپمن، گری (۱۳۹۷)، راه حل برد-برد برای اختلافات زناشویی، ترجمه علی اکبر قاری نیت، تهران: نسل نو اندیش.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۲)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (وسائل الشیعة)، قم: مؤسسه پژوهشی و انتشاراتی آل البيت لاحیاء التراث.
۶. حویزی، عبدالعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نورالتقلین، تصحیح هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان.
۷. خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۴)، «از جاهلیت مکه تا مدینت مدینه»، مجله علمی پژوهشی پژوهش های قرآن و حدیث، سال ۴۸، ش ۲، ص ۱۹۵-۲۲۲.
۸. دیالمه، نیکو (۱۳۹۲)، «خردورزی در هندسه معرفتی تفسیر سوره حجرات»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، دانشگاه معارف اسلامی، ش ۱۳، ص ۵۱-۶۶.
۹. سبحانی نژاد، مهدی، رضا جعفری هرنندی و حسن نجفی (۱۳۹۴)، «تحلیل محتوای کتاب های دین و زندگی دوره متوسطه از لحاظ میزان توجه به مباحث سبک زندگی اسلامی مبتنی بر سوره مبارکه حجرات»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه های نوین تربیتی، ش ۴۱، ص ۷۹-۱۰۱.
۱۰. شکر بیگی، نرگس، سهراب مروتی و یارمحمد قاسمی (۱۳۹۶)، «خوانش قرآنی از سرمایه اجتماعی با تأکید بر سوره حجرات»، مجله علمی پژوهشی دین و ارتباطات، ش ۵۱، ص ۶۵-۱۰۱.

۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. قرائتی، محسن (۱۳۷۴)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۳. _____ (۱۳۸۳)، تفسیر سورة حجرات، چ ۷، تهران: مرکز فعالیت‌ها و پژوهش‌های قرآن و عترت علیهم‌السلام دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۴. قزوینی، سید محمد کاظم (۱۳۹۰)، زندگانی حضرت زینب از ولادت تا رحلت، ترجمه علی کرمی فریدونی، چ ۳، قم: مرتضی.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، اصول کافی (کتاب الکافی)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۱ ق)، بحار الانوار، تصحیح محمدباقر محمودی و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، مؤسسه چاپ و نشر.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، ده گفتار، قم: صدرا.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. _____ (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، چ ۲۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۰)، چهل حدیث، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۲۱. موسوی همدانی، محمدباقر (۱۳۷۸)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



اخلاق حرفه‌ای معلمی و تأثیر نگرش صحیح در پرورش متربی

رحمت شایسته فرد*، عبدالله غلامی**

چکیده

موضوع مقاله حاضر، توجه به نگرش و اعتقاد صحیح در پرورش متربی است. بررسی متون دینی نشان می‌دهد نوع نگرش انسان به خداوند، جهان هستی، انسان و دین از زیربنایی‌ترین موضوعاتی است که رفتارهای انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از آن رو که این موضوعات به طور خاص در حرفه معلمی تأثیر بسزایی دارند، در مقاله حاضر که به روش کتابخانه‌ای تهیه گردیده، تأثیر آن‌ها در حرفه معلمی به اختصار تبیین شده است. اعتقاد به علم و قدرت و حکمت بی‌پایان خداوند، اعتقاد به ربوبیت خداوند متعال، اعتقاد به نصرت و یاری خداوند و طلب خیر از او، توکل و واگذاری امور به خداوند، نظام احسن آفرینش، ماهیت زندگی دنیا، آمیختگی دنیا با رنج و سختی، کرامت ذاتی انسان، اراده و اختیار انسان، ذوابعاد بودن وجود انسان، هدفمندی آفرینش انسان، آسانی دین، پذیرش اختیاری دین، تفاوت نهادن بین دین و دینداران و اعتقاد به سیاست دینی، مهم‌ترین موضوعاتی است که در این مقاله مطرح و تأثیر آن در حرفه معلمی تبیین شده است.

* استادیار گروه معارف و تربیت اسلامی دانشگاه فرهنگیان، شهر کرد، ایران (نویسنده مسئول).

hayatbook@gmail.com

** استادیار گروه الهیات دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

gholami@razi.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۵



کلیدواژه‌ها

اخلاق حرفه‌ای، نگرش صحیح، توحید، جهان هستی، انسان، دین.

مقدمه

متصدیان امر تربیت اذعان دارند که مهم‌ترین عامل صدور رفتار صحیح که باید در انسان ایجاد و تقویت گردد، اعتقاد و نگرش صحیح است. بررسی منابع مربوط به آداب و ملزومات شغل معلمی و مربی‌گری نشان می‌دهد که نویسندگان آثاری همچون «آداب المتعلمین»، «آیین دانشوری» و «اخلاق حرفه‌ای در مدرسه» و... بیشتر اهتمام خود را در دو زمینه زیر مصروف داشته‌اند:

اول: تخلق به آداب و احکام اسلامی؛ مربی در مرحله نخست باید به آنچه دیگران را به آن توصیه می‌کند، متّصف باشد؛ همان‌گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام فرماید: «کسی که خود را پیشوای مردم قرار می‌دهد، باید پیش از دیگران، خود را تربیت کند و آموزش عملی او پیش از آموزش زبانی‌اش باشد» (نهج البلاغه، حکمت ۷۳).

دوم: تأکید بر تخصص‌های مورد نیاز معلمی و مربی‌گری، مانند تخصص علمی، فن کلاس‌داری، اطلاعات کافی، پیش مطالعه، فن بیان و...

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد بیشترین اهتمام این کتاب که مهم‌ترین و اساسی‌ترین کتاب تربیت و هدایت است (بقره: ۲، آل عمران: ۱۳۸، یونس: ۵۷، نحل: ۸۹، جاثیه: ۲۰، جمعه: ۲، انفال: ۲)، تصحیح و تغییر نگرش مخاطب است، نه بیان جزئیات احکام و دستورهای اسلامی. بنابراین، به نظر می‌رسد کسانی که دغدغه امر تعلیم و تربیت را دارند، باید پیش از هر کار، همت خود را برای تغییر نگرش مخاطبان درباره موضوعات اساسی خلقت صرف کنند. در مقاله حاضر هدف آن است که اساسی‌ترین نگرش‌های معلمان و مربیان درباره مهم‌ترین موضوعات هستی - که به اصلاح رفتار مخاطبان نیز منجر خواهد شد - بیان گردد؛ چیزی که متأسفانه جای آن در بسیاری از کتاب‌های اخلاقی خالی است (برای نمونه ر.ک: شهید ثانی،



۱۴۰۹ق؛ طوسی، ۱۳۵۶؛ ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵). یکی از کتاب‌هایی که برخلاف رویه کتاب‌های اخلاقی به مباحث مهم اعتقادی پرداخته، «کیمیای سعادت» است. غزالی مباحثی همچون معرفت نفس (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۱۳)، شناخت حق تعالی (همان، ص ۴۷)، متابعت شریعت (همان، ص ۶۳)، معرفت دنیا (همان، ص ۷۱) و معرفت آخرت (همان، ص ۸۱) را پیش از مباحث احکام و اخلاق بیان کرده است. آنچه موجب تمایز پژوهش حاضر می‌شود، آن است که اغلب مباحث به آیات قرآن کریم مستند است و متناسب با نیازهای معرفتی دوره معاصر تبیین شده است.

البته شاید عالمان اخلاق این موضوعات را پیش فرض دانسته و معتقد بوده‌اند کسی که در پی تهذیب نفس و کسب اخلاق حسنه است، از اعتقاد و نگرش صحیح برخوردار است. در عصر کنونی که لازم است مباحث دینی بر مبنای «عقلانیت» پیگیری و نهادینه شود، ضرورت پرداختن به این موضوعات بیشتر احساس می‌شود.

بیان مسئله

بررسی اجمالی عملکرد کلی دستگاه‌های مرتبط با امر تربیت در جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد که در زمینه تربیت، موفقیتی که با ظرفیت‌های نظام اسلامی متناسب باشد، به دست نیامده و دستگاه‌های مسئول، در امر تربیت دانش‌آموزان و دانشجویان طبق آموزه‌های دینی چندان موفق نبوده‌اند. از این رو، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که علت عدم موفقیت دستگاه‌های گوناگون در امر تربیت چیست و عملکرد آن‌ها چگونه بهبود می‌یابد؟

در مقاله حاضر تلاش می‌شود با الهام از قرآن کریم و آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام که وظیفه تبیین این کتاب هدایت را برعهده دارند (نحل: ۴۴)، مهم‌ترین نگرش‌های مؤثر بر اخلاق حرفه‌ای معلمی و به تبع، مؤثر بر مخاطب بررسی گردد؛ زیرا برخوردار بودن مری از نگرش‌ها و اعتقادات صحیح، بیشترین تأثیر را در تربی ایجاد می‌کند و دانش‌آموز و دانشجوی تراز انقلاب اسلامی ایران را به جامعه هدیه می‌دهد.



این نگرش‌ها را می‌توان در چهار دسته شامل نگرش درباره وجود خداوند (توحید)، نگرش درباره جهان هستی، نگرش درباره انسان و نگرش درباره دین بررسی و تبیین کرد.

مفهوم‌شناسی اخلاق حرفه‌ای معلمی

«اخلاق»، جمع خُلُق، در لغت به معنی «سرشت و سجه» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۱۵۱)؛ اعم از سجایای نیکو و پسندیده و سجایای زشت و ناپسند. اندیشمندان اسلامی، اصطلاح «اخلاق» را چنین معنی کرده‌اند: «صفات و ویژگی‌های پایدار در نفس که موجب می‌شوند کارهایی متناسب با آن صفات، به‌طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان صادر شود» (ر.ک: فیض کاشانی، بی تا، ج ۵: ص ۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷: ص ۳۷۲).

حرفه و شغل در زبان فارسی معمولاً به یک معنا به کار می‌روند؛ در فرهنگ معین، واژه حرفه به «پیشه، کسب و کار و صنعت» معنا شده است (معین، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۵۸۸). اما با نگاهی عمیق‌تر مشخص می‌گردد که حرفه به معنی کار تخصصی (professional) است. در نتیجه، اخلاق حرفه‌ای یعنی «اصول، وظایف و استانداردهای رفتار فردی و سازمانی مورد انتظار از افراد حرفه‌ای در مشاغل گوناگون» و اخلاق حرفه‌ای معلمی شامل تکالیف و مسئولیت‌هایی است که فرد با اشتغال به حرفه معلمی باید آن‌ها را بشناسد تا به‌طور حرفه‌ای قادر به تربیت متربیان باشد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هیچ‌یک از تعاریف اخلاق حرفه‌ای، به «نگرش» و «اعتقاد مربی» به‌طور مستقیم توجه نشده است. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود این دو مؤلفه به‌درستی تبیین گردد تا امر تعلیم و تربیت با موفقیت بیشتری همراه شود.

۱- نگرش درباره وجود خداوند (توحید)

۱-۱ اعتقاد به علم، قدرت و حکمت بی‌پایان خداوند

مطابق آموزه‌های دینی، اعتقاد به وجود خداوند متعال باید بر اساس برهان‌های



عقلی و فطری مانند برهان علیت، برهان نظم و... باشد. اعتقاد به وجود خداوند زیربنای تمام اعتقادات است؛ به گونه‌ای که سایر اعتقادات نیز به‌نحوی با این نگرش پیوند دارند.

چنین نگرشی، در انسان تقوای درونی ایجاد می‌کند؛ زیرا کسی که خداوند متعال را حاضر و ناظر بر اعمال و رفتار خویش می‌داند، از رفتارهای نامناسب خودداری می‌کند و اگر این نگرش در جان او نهادینه شود، به نظارت‌های بیرونی نیازی ندارد. آیات زیر، ناظر به این اعتقاد است: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾؛ پروردگارا، تو می‌دانی آنچه را ما پنهان یا آشکار می‌کنیم و چیزی در زمین و آسمان بر خدا پنهان نیست» (ابراهیم: ۳۸)، ﴿وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيُعْلِمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا...﴾؛ «کلیدهای غیب، تنها نزد اوست و جز او کسی آن‌ها را نمی‌داند. او آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند و هیچ برگگی (از درختی) نمی‌افتد، مگر اینکه او از آن آگاه است...» (انعام: ۵۹).

نتایج عملی چنین نگرشی در رفتارهای زیر بروز می‌یابد:

- مربی برای خوشامد دیگران - از جمله حزب و گروه - کار نمی‌کند و تنها برای انجام وظیفه در برابر خداوند متعال گام برمی‌دارد.
- در انتخاب همکاران برای مسئولیت‌های گوناگون به شایستگی‌های واقعی توجه می‌کند، نه مصلحت حزب و گروه و....
- کلاس را به بهانه‌های گوناگون تعطیل نمی‌کند و از وقت کلاس برای امور شخصی استفاده نمی‌کند.
- در آزمون‌های گوناگون شغلی تنها به دانسته‌ها و معلومات خود تکیه می‌کند و دچار آسیب‌هایی مثل «تقلب» نمی‌شود. گاهی در سازمان آموزش و پرورش بعضی از معلمان که خود قرار است الگوی دانش‌آموزان باشند، در آزمون دوره‌های ضمن خدمت تقلب می‌کنند که بسیار تأسف‌آور است.
- به بسیاری از گناهان مبتلا نمی‌شود، ظاهر او با باطنش هماهنگ است و





رفتارهای تصنعی از او سر نمی زند. در نتیجه، سخن او در مرتبگی مؤثر واقع می شود و تربیت واقعی تحقق می یابد؛ به سخنی دیگر، چنین کسی از هر گونه نفاق عقیدتی، اخلاقی، علمی و... عاری است.

— به جای اعتقاد به الگوهای جامعه غربی و «انسان محوری» در آموزش، به «خدا محوری» معتقد است؛ چرا که معلمی که خدا باور است به الگوهای دینی و الهی معتقد است، نه به الگوهای غربی و محور زندگی او خداوند است، نه مکاتب او مانستی و انسان محور. در اینجا، این سؤال اساسی مطرح است که آیا در تعلیم و تربیت اسلامی قرار است صرفاً به معلومات بشری تکیه کنیم یا آموزه های دینی هم باید محور تعلیم و تربیت ما باشند؟ بدیهی است که این سخن به معنی نادیده گرفتن و بی بهره ماندن از دستاوردهای دانشمندان دیگر - از جمله اندیشمندان غربی - نیست، بلکه به این معناست که باید با دید باز و هدفمند از آن نتایج بهره برد و در جاهایی که نظریه های آنان با آموزه های دینی در تعارض است، باید بر آموزه های دینی پافشاری کرد.

- صداقت، امانتداری و تواضع در رفتار او نمایان است؛ چون اگر علم و دانشی دارد، آن را عطیه ای از جانب خداوند می داند و معتقد است قادر متعال هر لحظه که صلاح بداند می تواند توانایی های فرد، از جمله علم و دانش او را بازستاند. این صفات، از اعتقاد قلبی به حضور خداوند در همه عرصه های زندگی برآمده است.

۱-۲ اعتقاد به ربوبیت خداوند متعال

اعتقاد به ربوبیت خداوند از موضوعاتی است که قرآن کریم در آیات بسیاری بر آن تأکید کرده است. مشکل عمده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با مشرکان، بر سر ربوبیت خداوند بود، نه خالقیت او: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾؛ [ای پیامبر] اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است، به یقین می گویند: الله» (زمر: ۳۸، لقمان: ۲۵).

در محاجه حضرت موسی و هارون با فرعون، آن دو گفتند: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى



كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ؛ پروردگار ما کسی است که هر چیزی را آفریده، سپس او را هدایت می‌کند» (طه: ۵۰). بنابراین، خداوند نه تنها موجودات عالم را خلق کرده، هدایت و تربیت آنان را نیز برعهده دارد؛ چنان‌که خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خود بهترین مربی و معلم بشر است (جمعه: ۲) خطاب می‌کند: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾؛ «تو هر کس را بخواهی هدایت نمی‌کنی، اما خداوند هر کس را بخواهد هدایت می‌کند» (قصص: ۵۶).

از این آیات معلوم می‌گردد که امر تربیت و هدایت، اولاً و بالذات، کاری خدایی است. بر همین اساس، انسان مؤمن همواره دعا می‌کند: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾؛ «پروردگارا، دل‌هایمان را بعد از آنکه ما را هدایت کردی، [از راه حق] منحرف مگردان و از سوی خود، رحمتی بر ما ببخش، زیرا تو بخشنده‌ای» (آل عمران: ۸). حضرت ابراهیم علیه السلام نیز برای تربیت نسل خود چنین دعا کرد: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ...﴾؛ «پروردگارا، در میان آن‌ها پیامبری از خودشان برانگیز تا آیات تو را بر آنان بخواند و آن‌ها را کتاب و حکمت بیاموزد و پاکیزه کند...» (بقره: ۱۲۹) و برای نمازخوان شدن نسل خود چنین دعا کرد: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾؛ «پروردگارا، مرا برپاکننده نماز قرار ده و از فرزندانم [نیز چنین فرما]. پروردگارا، دعای مرا بپذیر» (ابراهیم: ۴۰).

نتیجه چنین نگرشی در مربی، در موارد زیر ظهور دارد:

- مربی علاوه بر آنکه وظیفه خود را برای تخلّق به الزامات حرفه‌ای معلمی انجام می‌دهد، تربیت و هدایت متربی را از خداوند می‌داند و خود را صرفاً واسطه‌ای برای تحقق اراده خداوند قلمداد می‌کند. بر همین اساس، به نقش دعا و توسّل در تربیت اعتقاد دارد.

- مربی در پی رفع تکلیف نیست، بلکه نگرشی حرفه‌ای به شغل معلمی دارد و به آن عشق می‌ورزد؛ چون این کار را شغلی خدایی و پیامبرگونه می‌انگارد و از خدا می‌خواهد که او را در راه تبلیغ و یاری دین توفیق دهد. در یکی از دعاهایی که از



امام باقر علیه السلام نقل شده، می خوانیم: «...وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ تَنْتَصِرُ بِهِ لِدِينِكَ وَلَا تَسْتَبْدِلْ بِي غَيْرِي؛ مرا از یاری گران دینت قرار بده و کسی را جایگزین من مکن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۸۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۹۲).

۱-۳ اعتقاد به نصرت و یاری خداوند و طلب خیر از او

خداوند در آیات فراوانی نصرت و یاری خود را به اهل ایمان و کسانی که او را یاری می کنند، وعده داده است: ﴿...وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾؛ «و خداوند کسانی را که او را یاری کنند [و از آیین او دفاع کنند] یاری می کند. خداوند قوی و شکست ناپذیر است» (حج: ۴۰). براساس این شناخت، پیامبران الهی در مواجهه با افراد کافر و لجوج از خداوند نصرت می طلبیدند. از زبان حضرت نوح و حضرت لوط آمده است: ﴿قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبْتَنِي﴾؛ [نوح] گفت: پروردگارا، مرا در برابر تکذیب های آنان یاری کن» (مؤمنون: ۲۶)، ﴿قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ﴾؛ [لوط] گفت: پروردگارا، مرا در برابر این قوم تبهکار یاری فرما» (عنکبوت: ۳۰).

مؤمنان بنی اسرائیل و پیروان طالوت نیز در مواجهه با جالوت با خداوند چنین مناجات کردند: «پروردگارا، پیمانۀ شکیبایی و استقامت را بر ما بریز و قدم های ما را ثابت بدار و ما را بر جمعیت کافران پیروز گردان» (بقره: ۲۵۰).

کسی که به ربوبیت خداوند اعتقاد دارد، دست نصرت خداوند را در تمام مراحل زندگی خود می بیند و در مشکلات روزمره دچار یأس و سرخوردگی نمی شود. در حرفه معلمی نیز می توان آثار این نگرش را ملاحظه کرد؛ برای نمونه، روحیه یأس و نومیدی بر وجود او حاکم نیست؛ شاداب و خوش رو است و نگاه مثبتی به مجموعه زندگی دنیوی دارد؛ از این رو، از مشکلات شغلی و اجتماعی هراسی به دل راه نمی دهد، شکایت نمی کند و یقین دارد خداوند جبهه حق را یاری می کند. بدیهی است این سخن به معنی مطالبه حقوق صنفی نیست؛ زیرا در صورتی که حقی از انسان ضایع شود، وظیفه دارد از حق خود دفاع کند.

۱-۴ توکل و واگذاری امور به خداوند

از دیگر نتایج اعتقاد به ذات ربوبی خداوند و نصرت و یاری او این است که انسان همه امور را به خداوند واگذار و به او توکل می کند؛ زیرا خداوند را مؤثر حقیقی می داند. قرآن کریم به اهل ایمان دستور می دهد که در همه امور به خداوند توکل و کارهای خود را به او واگذار کنند: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾؛ «اگر خداوند شما را یاری کند، هیچ کس بر شما پیروز نخواهد شد و اگر دست از یاری شما بردارد، کیست که بعد از او، شما را یاری کند؟ و مؤمنان باید تنها بر خداوند توکل کنند» (آل عمران: ۱۶۰).

در آیه ای دیگر، دلیل روانی این موضوع به خوبی بیان شده است: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾؛ «بگو: هیچ حادثه ای برای ما رخ نمی دهد، مگر آنچه خداوند برای ما نوشته و مقرر داشته است. او مولا [و سرپرست] ماست و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند» (توبه: ۵۱). طبق آیه، اولاً هر اتفاقی در عالم وجود رخ می دهد، بر اساس ربوبیت خداوند است و ثانیاً، خداوند مولا و سرپرست مؤمنان است و خیر آنان را رقم می زند. در نتیجه، مؤمنان باید امور خود را به وی واگذار کنند.

حضرت ابراهیم علیه السلام و یاران او که اسوه و الگوی مؤمنان معرفی شده اند، در مناجات خود، توکل به خداوند را یادآوری می کنند: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ... رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾؛ «در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند، برای شما سرمشق خوبی وجود داشت... پروردگارا، ما بر تو توکل کردیم و به سوی تو بازگشتیم و همه فرجامها به سوی توست» (ممتحنه: ۴).

۲- نگرش درباره جهان هستی

نگرش انسان به زندگی، تابع تفسیر انسان از زندگی و جهان هستی است و این نگرش بر تمام ابعاد زندگی او تأثیر می گذارد.



۲-۱ باور به نظام احسن آفرینش

در نگاه توحیدی، آفرینش جهان هستی به بهترین وجه انجام شده است؛ زیرا بر اساس برهان‌های عقلی اثبات شده که در ذات واجب الوجود (خداوند متعال) هیچ بخلی وجود ندارد و جهان هستی بر اساس علم و حکمت آفریده شده است. از طرفی، خداوند قادر مطلق است و بنابراین، قطعاً نظام هستی را به بهترین وجه خلق کرده و ربوبیت می‌کند: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ...﴾؛ «او همان کسی است که هر چه آفرید، نیکو آفرید» (سجده: ۷).

این ویژگی به گونه‌ای دیگر نیز تصویر شده است: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾؛ «آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید و شما را [در عالم جنینی] تصویر کرد، تصویری زیبا و دلپذیر و سرانجام [همه] به سوی اوست» (تغابن: ۳). بر همین مبنا، آنچه در زندگی روزمره به وقوع می‌پیوندد، مشمول نظام احسن الهی است: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ...﴾؛ «[ای پیامبر] آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد، از طرف خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود توست...» (نساء: ۷۹). بنابراین، همه خیرهای عالم هستی از جانب خداوند و نابسامانی‌های آن به واسطه اعمال نادرست بشر است: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾؛ «و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشودیم، ولی [آن‌ها حق را] تکذیب کردند. ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم» (اعراف: ۹۶).

معلمی که زندگی دنیا را زیبا می‌بیند، از اظهار ناخرسندی خودداری می‌ورزد و روحیه امید به آینده و پیشرفت کشور را در دانش‌آموزان تقویت می‌کند؛ زیرا کسی که به نظام احسن آفرینش معتقد است، برای بهتر شدن اوضاع دنیا گام برمی‌دارد، وظیفه خود را از نظر فردی، خانوادگی و اجتماعی به‌خوبی انجام می‌دهد و از قانون و مقررات اجتماعی تخلف نمی‌کند.



۲-۲ ماهیت زندگی دنیا

نگرش آموزه‌های دینی به ماهیت زندگی دنیا بر گذرا بودن و اصالت نداشتن آن مبتنی است؛ به عبارت دیگر، دنیا مقطعی از زندگی است که از نظر زمانی، بخش ناچیزی از حیات انسان را تشکیل می‌دهد. در واقع، دنیا و همه آنچه در آن است، برای انسان و در خدمت انسان آفریده شده و همچون ابزاری برای زندگی واقعی اوست. زندگی واقعی، زندگی اخروی است و زندگی دنیوی چون مزرعه‌ای است که باید تا می‌توان در آن کاشت تا در جهان دیگر درو کرد و به هدف اصلی رسید. پیامبر ﷺ دنیا را برای کسی که از آن برای آخرتش توشه برمی‌گیرد تا پروردگارش را خشنود سازد، بهترین سرا می‌داند. بر این اساس، دنیا برای کسی که او را از آخرت باز می‌دارد و نمی‌گذارد موجبات خشنودی پروردگار را فراهم آورد، بد سرایی است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۴: ص ۳۴۸). پیامبر اکرم ﷺ در روایت دیگری می‌فرماید: «إِنَّ الدُّنْيَا خُلِقَتْ لَكُمْ وَأَنْتُمْ خُلِقْتُمْ لِلْآخِرَةِ؛ دنیا برای شما آفریده شده و شما برای آخرت خلق شده‌اید (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۱۶۹۲)؛ به همین دلیل، قرآن بر ماندگاری حیات اخروی تأکید دارد: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ حَيًّا وَبُقِيَ﴾؛ بلکه زندگی دنیا را برمی‌گزینند، در حالی که آخرت بهتر و ماندگارتر است» (اعلی: ۱۶-۱۷).

معلمی که درباره دنیا چنین نگرشی دارد، دنیا را هدف خود نمی‌داند. در ادعیه نیز بنای آموزش بر همین رکن است: «وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتَنَا فِي دِينِنَا وَلَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمًّا وَلَا مَبْلَغَ عِلْمِنَا؛ مصیبت ما را در دین ما قرار مده و دنیا را بزرگ‌ترین اندیشه و نهایت دانش ما قرار مده» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۷۰۰).

۳-۲ آمیختگی دنیا با رنج و سختی

از ویژگی‌های دنیا، آمیختگی آن با نعمت و سختی است. عده‌ای دنیا را فقط برای سرمستی و سرخوشی می‌خواهند، در حالی که وضع دنیا این گونه نیست. به تصریح قرآن کریم، زندگی انسان پر از رنج است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾؛ ما انسان را





در رنج آفریدیم» (بلد: ۴). در روایتی نیز شناخت دنیا عامل مؤثری در جهان‌بینی معرفی شده است: «مَنْ عَرَفَ الدُّنْيَا لَمْ يَحْزَنْ عَلَى مَا أَصَابَهُ»؛ کسی که دنیا را بشناسد، بر آنچه به او می‌رسد، غمگین نمی‌شود» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۵)؛ بنابراین، باید گفت این سختی و رنج دنیا در راستای رشد و تکامل انسان است، نه اینکه خداوند (نعوذ بالله) بخواهد انسان را اذیت کند؛ چنان که در قرآن کریم تصریح شده است: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (بقره: ۱۸۵).

تجربه نشان داده است کسانی که از کودکی با مشکلات دست و پنجه نرم کرده و در سختی رشد کرده‌اند، نسبت به آن‌ها که زندگی را در لذت و راحتی گذرانده‌اند، از قدرت اراده و تصمیم‌گیری بهتر و موفقیت‌های بیشتری برخوردارند. امیرالمؤمنین علیه السلام برای ترسیم این مطلب فرمود: «بدانید چوب درختان بیابانی سخت تر و پوست درختان سرسبز نازک تر است و آتش گیاهان صحرایی قوی تر و خاموشی آن‌ها دیرتر است» (نهج البلاغه، نامه ۴۵). کسی که بداند دنیا جای راحتی نیست، موفقیت را در لذت‌جویی نمی‌داند و از سختی‌ها و گرفتاری‌های دنیا ناراحت و ناخرسند نمی‌گردد.

معلمی که به دنیا چنین نگرشی دارد، بیشترین تأثیر را در ایجاد این نگرش در مخاطبان خود (دانش‌آموزان) خواهد داشت. او در مواجهه با مشکلات دنیا مثل دشواری کار و کمبودهای اقتصادی، ابراز ناخرسندی و نارضایتی نمی‌کند، بلکه در امر تربیت، با ایجاد سختی‌های هوشمندانه، زمینه رشد و تربیت متربیان را فراهم می‌کند.

۳- نگرش درباره انسان

۳-۱ کرامت ذاتی انسان

از نظر قرآن کریم، انسان موجودی است که از روح خدا در او دمیده شده (حجر: ۲۹، ص: ۷۲) و از چنان گوهر وجودی برخوردار است که خداوند، دیگر موجودات جهان را برای او خلق کرده و جهان را به گونه‌ای آفریده است که انسان بتواند برای



بهره‌وری خود از آن استفاده کند و تا آنجا او را برتری داده است که به فرشتگان امر کرده به او تعظیم کنند (بقره: ۳۰). این موارد بیانگر این حقیقت است که انسان از کرامت و فضیلت ذاتی برخوردار است و این کرامت، در مقام انسانیت اوست و نوع انسان «کریم» است. این کرامت بالقوه در وجود تمام انسان‌ها وجود دارد که باید با طی مسیر کمال به فعلیت برسد: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾؛ «ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم...» (اسراء: ۷۰).

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «خداوند هیچ موجودی کریم‌تر از انسان مؤمن خلق نکرد؛ چراکه ملائکه نیز خادمان مؤمنان هستند و جوار خدا برای مؤمنان است و بهشت و حورالعین برای مؤمنان آفریده شده‌اند» (کلینی، ق ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۳۳). این روایت به کرامت ذاتی «مؤمنان» تصریح دارد، نه همه انسان‌ها. چنان‌که گفته شد، این کرامت، بالقوه در همه انسان‌ها موجود است و هر کس برای به فعلیت رساندن آن گام بردارد، از آن برخوردار می‌شود. به تصریح قرآن کریم، کسانی که از مسیر کمال و کرامت انسانی بازمی‌مانند، از چهارپایان نیز پست‌ترند (اعراف: ۱۷۹، فرقان: ۴۴).

بر همین اساس، امام باقر علیه السلام فرمود: «همانا خداوند روح کافر را گرامی نمی‌دارد، ولی ارواح مؤمنان را گرامی می‌دارد و کرامت نفس و خون فقط به روح است» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۲۲).

استاد مطهری، کرامت نفس را محور اخلاق اسلامی می‌داند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸). بنابراین، معلمی که برای تربیت و پرورش دانش‌آموزان همت می‌گمارد، رفتار کریمانه با مربی را مبنای کار خود قرار می‌دهد و در نتیجه، با مربیان دلسوز و مهربان است و به استعدادها و تفاوت آنان توجه دارد؛ زیرا می‌داند خداوند به حکم مصالح اجتماعی، بعضی را بر بعضی برتری بخشیده است: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (نحل: ۷۱).

۲-۳ اراده و اختیار انسان

بر اساس تفکر شیعه، تحقق امور مربوط به سرنوشت بشر، به خواست و فعالیت خود



او بستگی دارد و این امر، نه کاملاً به وی واگذار شده و نه اجباری است: «لا جَبْرَ وَ لا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ص ۵۱۴ و ج ۵: ص ۴۳۲). بشر اختیار دارد و می‌تواند برنامه تنظیم شده از سوی خداوند یا غیر او را به اجرا درآورد. البته گام نهادن در راهی جز راه حق، بی‌شک به سعادت او ختم نمی‌شود، اما وی در اینکه کدام را انتخاب کند، مختار است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد [و بپذیرد] خواه ناسپاس» (انسان: ۳). در آیه‌ای دیگر تأکید می‌شود: «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا...»؛ «هر کس هدایت شود، برای خود هدایت یافته و آن کس که گمراه گردد، به زیان خود گمراه شده است...» (اسراء: ۱۵).

بنابراین معلم و مربی شایسته، باید مبحث اختیار و آزادی اراده را برای مخاطب به خوبی ترسیم کند و بداند اگر در مسیر دین الهی گام بردارد، در راستای تکامل خود قرار گرفته است. در امر تربیت، قرار نیست با اهرم‌های بیرونی همواره بر رفتار مربی نظارت شود؛ زیرا خود فرد با آگاهی از اختیار و اراده خود می‌تواند زمینه رشد و تعالی خویش را فراهم سازد. امام صادق علیه السلام در این باره فرمود: «مؤمن نیازمند سه چیز است؛ توفیق از جانب خداوند، پنددهنده‌ای درونی و پذیرش از کسی که او را نصیحت می‌کند» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۷).

۳-۳ انسان موجودی ذوابعاد

از نگاه قرآن، انسان موجودی است دوبعدی و مرکب از روح الهی و جسم مادی، یا مرکب از عقل و شهوت. روح الهی و عقل به بعد ملکوتی، و جسم و شهوت به بعد مُلکی انسان اشاره دارد. آیاتی که درباره آفرینش بشر از خاک (روم: ۳۰، صفات: ۱۱)، آب (فرقان: ۵۴، مرسلات: ۲۰) و نطفه (انسان: ۲، عبس: ۱۹) سخن گفته‌اند، بعد مُلکی او را وصف کرده‌اند و آیات مشعر به دمیدن روح الهی در وجود انسان (حجر: ۲۹، ص: ۷۲)، بعد ملکوتی او را ترسیم کرده‌اند.

بر همین اساس، در امر تربیت باید هم به بعد جسمی انسان توجه کرد و هم به بعد



روحی او. معلم و مربی، در صورتی می‌تواند در امر تربیت موفق عمل کند که به هر دو جنبه وجودی و متری توجه کند. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «بکوشید که زمانتان را به چهار بخش تقسیم کنید: بخشی برای مناجات با خدا؛ بخشی برای امور زندگی؛ بخشی برای آمیزش با برادران و معتمدانی که عیب‌های شما را به شما بشناسانند و در باطن به شما اخلاص داشته باشند؛ و بخشی برای پرداختن به لذت‌هایی که حرام نباشد و با این بخش، برای گذراندن آن سه بخش توانایی پیدا می‌کنید» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ص ۳۲۱).

گاهی مربیان و والدین، با وجود توجه به محیط تربیت، دوستان و... از کوتاهی فرزندانشان در امور عبادی مثل نماز شکایت می‌کنند. طبق این روایت، بی‌توجهی به نیازهای گوناگون متریان، عامل عدم موفقیت در مسائل تربیتی است. اگر معلمان و مربیان، علاوه بر توجه به پرورش روحی و اخلاقی، برای معاشرت صحیح و پرورش جسمانی متریان نیز برنامه داشته باشند، به نتایج مطلوبی دست می‌یابند.

۳-۴ هدفمندی آفرینش انسان

یکی از موضوعات مهم در متون دینی، هدفمندی خلقت انسان و حکمت آفرینش اوست؛ انسان، بیهوده آفریده نشده است، بلکه در خلقت او هدف و حکمتی وجود دارد: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به‌سوی ما باز نمی‌گردید؟» (مؤمنون: ۱۱۵).

مبحث مفصل هدف خلقت باید در پژوهشی مستقل بررسی شود؛ در اینجا هدف خلقت انسان و جهان هستی به‌اختصار بیان می‌شود:

(الف) شناخت خداوند متعال

از نگاه قرآن، فلسفه آفرینش انسان و جهان، خداشناسی است: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ... لِنَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾؛ «خداوند

همان کسی است که آفرید... تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و علم او به همه چیز احاطه دارد» (طلاق: ۱۲).

ب) آزمایش انسان

حکمت دیگر خلقت انسان، ابتلا و آزمایش است: ﴿...لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾؛ «...تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می کنید» (الملک: ۲). البته آزمایش خداوند برای آگاهی یافتن نیست، بلکه حکمت آن، شکوفا شدن استعداد های انسان است.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «بدانید که خداوند متعال درون مردمان را آشکار ساخت؛ نه اینکه از رازهای نهفته و درون های پوشیده شان آگاه نبود، بلکه تا آنان را بیازماید که کدام یک بهتر عمل می کنند. آن گاه ثواب، سزای کار نیک باشد و عقاب، کیفر کار بد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴).

ج) عبادت خداوند متعال

حکمت دیگر آفرینش انسان به تصریح قرآن، عبادت آفریدگار است: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ «من جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه مرا عبادت کنند» (ذاریات: ۵۶). این حکمت در روایات، معرفت و شناخت تفسیر شده است (ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰: ص ۵۶۰؛ ملا صدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ص ۳۸۶ و ج ۶: ص ۱۵۵) که خود زمینه عبادت آگاهانه خداوند و موجب جلب رحمت الهی است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ص ۱۷۱).

د) رحمت الهی

چهارمین حکمت آفرینش انسان، رسیدن به رحمت آفریدگار است. امام صادق علیه السلام در پاسخ ابوبصیر درباره آیه ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ۱۱۹).



فرمود: «خداوند آن‌ها را آفرید تا عملی را که با انجام آن مستوجب رحمتش می‌شوند، به جا آورند و بدین ترتیب، مشمول رحمت و اسعه قرار گیرند» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۱۳).

ه) بازگشت به خداوند

از نگاه قرآن کریم، حکمت غایی و فلسفه‌نهایی آفرینش انسان و جهان، بازگشت به خداوند است (بقره: ۱۵۶، شوری: ۱۵، تغابن: ۳) و اگر این هدف نباشد، نه تنها آفرینش انسان، بلکه آفرینش جهان، باطل و بیهوده است.

با تأمل در این آیات و آیات مشابه آن معلوم می‌شود مقصود از بازگشت به خداوند متعال، رستاخیز انسان و حضور وی در قیامت و دیدن دستاورد کارهای نیک خویش در قالب درجات بهشت است یا روبه‌رو شدن با نتیجه کارهای ناروای خود در قالب درکات دوزخ. بنابراین، همه آنچه در تبیین حکمت آفرینش در قرآن و حدیث آمده، مقدمه این هدف نهایی است.

به عبارت دیگر، حکمت آفرینش انسان این است که با به کارگیری اندیشه و عقل، با آفریدگار خود آشنا شود و با عمل به برنامه‌هایی که خداوند به واسطه پیامبران برای سعادت دنیا و آخرت انسان ارائه کرده، به سوی رحمت مطلق پروردگار حرکت کند و برای همیشه از بهترین زندگی برخوردار شود. اما اگر انسان، فرمان عقل را نادیده بگیرد و به جای پیروی از آن، تسلیم هوس‌های حیوانی خود شود، آینه دلش زنگار می‌گیرد، خدا را فراموش می‌کند، از رحمت و اسعه او دور می‌گردد و بدترین زندگی ابدی را برای خود رقم می‌زند.

معلم و مربی، نقش بی‌بدیلی در اعطای این بینش دارد؛ به گونه‌ای که می‌تواند هدفمندی آفرینش را به خوبی در وجود متری و دانش آموز نهادینه سازد. کسی که هدف آفرینش را بشناسد، زندگی او معنادار و جهت‌دار می‌شود و در نتیجه، در عرصه‌های گوناگون فردی و اجتماعی به رشد و تعالی می‌رسد.





۴- نگرش دربارهٔ دین

دین، روش ویژه‌ای است که سعادت و صلاح دنیوی انسان را هماهنگ و همراه با کمال اخروی و حیات حقیقی جاودانی او تأمین می‌کند؛ از این رو، لازم است شریعت در بردارندهٔ قوانینی باشد که به نیازهای دنیوی انسان نیز پاسخ گوید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۱۳۰).

با این وصف معلوم می‌گردد برخلاف نظر برخی از روشنفکران و نواندیشان دینی - که به «دین حداقلی» معتقدند و با محصور کردن دین در سعادت اخروی، دخالت و حضور دین را در عرصهٔ اجتماع و امور سیاسی انکار می‌کنند و بدین طریق، دین را سکولاریزه کرده، به جدایی دین از سیاست قائل‌اند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، ص ۸۴) - دین الهی، «دین حداکثری» و جامع‌نگر است و امور دنیوی و اخروی را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، رسالت پیامبران به تأمین سعادت اخروی انسان محدود نیست، بلکه نیازمندی‌های بشر را در عرصه‌های اجتماع، سیاست، تعلیم و تربیت و... نیز دربرمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۶۳).

بر اساس تعریف دین، اگر انسان شناخت درستی از دین و گزاره‌های دینی داشته باشد، با میل و رغبت به دستورهای دین گردن می‌نهد؛ زیرا هر انسانی، به طور فطری به دنبال سعادت است، اما گاهی در انتخاب مصداق سعادت دچار اشتباه می‌شود. خداوند با استفاده از حجت ظاهری که همان رسولان، پیامبران و امامان (اوصیای آنان) هستند و حجت باطنی که همان عقل است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۶)، مسیر دستیابی به خوشبختی را برای انسان هموار می‌سازد.

بنابراین، مربی و معلم باید در ایجاد چنین شناختی در مرتبه‌ی همت گمارد. معلم در راه انبیا گام می‌نهد و تحمل مشقت‌های این راه برایش لذت‌بخش است و دعا می‌کند: «وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ تَنْتَصِرُ بِهِ لِدِينِكَ وَلَا تُسَبِّدْ لِي غَيْرِي» (همان، ج ۲: ص ۵۸۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۹۲).

نکتهٔ درخور توجه آن است که این دعا، در ضمن دعای «وسعت رزق»، از امام باقر (ع) نقل شده است؛ بنابراین، اگر کسی به دنبال عمل به دستورهای خداوند و

کسب سعادت دنیا و آخرت باشد، خداوند رزق دنیای او را نیز فراهم می‌کند. معلمی که چنین نگرشی دارد، در عین اینکه برای تأمین نیازهای مادی خانواده خود تلاش می‌کند، هیچ‌گاه دغدغه تأمین رزق و روزی را ندارد و مطمئن است که خداوند متعال از فضل خود روزی‌رسان اوست.

۴-۱ آسانی دین

بر اساس آیات قرآن و آموزه‌های دین اسلام، گرچه عمل به دستوره‌های دینی «تکلیف» نام دارد و ظاهراً با مشقت و سختی همراه است، اگر ذهنیت انسان درباره احکام دین اصلاح شود و اعتقاد قلبی داشته باشد که هدف از بایدها و نبایدهای دین، بهتر شدن زندگی دنیوی و اخروی انسان است، با میل و رغبت به احکام اسلام عمل می‌کند.

در واقع، عامل اساسی نارضایتی از تشریح و دین، نشناختن شریعت است. با شناخت ماهیت حقیقی دین، رضایت از تشریح و دین حاصل می‌گردد؛ از این رو، بخشی از متون دینی به معرفی ویژگی‌های دین پرداخته‌اند. در آموزه‌های دینی، از دین با عنوان «شریعت آسان و راحت» یاد شده است. خداوند متعال به صراحت، تشریحات خویش را مطابق توان بشر می‌خواند: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾؛ «خداوند راحتی شما را می‌خواهد نه زحمت شما را» (بقره: ۱۸۵). این حقیقت، با تعبیر «سمحه» و «سهله سمحه» نیز در بیان پیامبر ﷺ درباره دین خدا آمده است: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ؛ من به شریعتی راحت مبعوث شده‌ام» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۱).

اگر چنین نگرشی در عمق جان معلم و مربی نفوذ کند، نه تنها خود نخستین عامل به احکام دین خواهد شد، بلکه هماهنگی قول و فعل که شرط اساسی تأثیر سخن معلم در مخاطب است نیز محقق می‌شود و او می‌تواند آسانی احکام و آموزه‌های دینی را برای متریان خویش نمایان کند.



۲-۴ پذیرش اختیاری دین

کسی که به آموزه‌های دینی چنین نگاهی دارد، به خوبی معنی اختیاری بودن پذیرش دین را درک می‌کند و اگر سختی‌های موقتی بعضی از احکام دین (مانند روزه، جهاد، حج و...) را تحمل می‌کند، می‌داند که در پس این سختی‌ها، گشایش و راحتی در انتظار اوست. اگر قرآن کریم تأکید می‌کند که پذیرش دین اجباری نیست، براساس تحقق این شناخت در مخاطب است؛ زیرا کسی که سعادت خود را در گرو عمل به دستورهای دین می‌داند، از صمیم دل به این آموزه‌ها عمل می‌کند و به مراقبت‌ها و نظارت‌های بیرونی نیازی ندارد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ «در قبول دین اکراهی نیست، [زیرا] راه درست از راه انحرافی، روشن است» (بقره: ۲۵۶). درست مانند دانش آموزی که برای پذیرفته شدن در رشته‌های خوب دانشگاهی، از عمق جان و بدون اجبار، سختی کم‌خوابی را بر خود هموار می‌کند و از تفریح و سرگرمی خود چشم‌پوشی می‌کند.

در اینجا این سؤال مطرح است که اگر دین اسلام در پی ایجاد چنین نگرشی است، چرا گاهی از اهرم‌هایی - مانند تعیین حدود (حد سرقت، زنا و...) یا امر به معروف و نهی از منکر - استفاده می‌کند؟

در پاسخ باید گفت: اتفاقاً این مطلب برآمده از جامعیت دین اسلام است که علاوه بر آنکه به درونی‌سازی فضائل اخلاقی اهمیت می‌دهد از ابزارهای نظارتی نیز بهره می‌گیرد. دلیل استفاده از این ابزار آن است که اولاً، همه از بینش لازم برخوردار نیستند و ثانیاً، ممکن است عده‌ای به دلایل گوناگون از رعایت دستورهای الهی سرپیچی کنند؛ همان‌گونه که برای رعایت قوانین و مقررات راهنمایی و رانندگی هم فرهنگ‌سازی لازم است و هم جریمه و سختگیری‌هایی مثل توقیف وسیله نقلیه.

۳-۴ تفاوت نهادن بین دین و دینداری

دین دارای دو پایه یا دو بخش است؛ اعتقادات و دستورالعمل‌ها. بدان دلیل که



دستورالعمل‌ها بر اعتقادات استوارند، اعتقادات، اصل و دستورالعمل‌ها، فرع دین شمرده می‌شوند. بنابراین، «دین‌دار» به کسی گفته می‌شود که این حقیقت را بپذیرد. پس، باید حساب «دین» را از «دین‌داری» جدا کرد.

به عبارت دیگر، دین حقیقتی است که درجه و مرتبه ندارد، ولی کسانی که این حقیقت را می‌پذیرند، در عمل کردن به آن، درجات و مراتبی دارند؛ یعنی ممکن است کسی دین را بپذیرد، ولی بر اساس آن عمل نکند، برای مثال، به خدا ایمان داشته باشد، اما نماز نخواند یا دروغ بگوید.

البته ایمان واقعی، بر عمل تأثیر می‌گذارد و ایمانی که با عمل همراه نباشد، ادعایی بیش نیست؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «عرب‌های بادیه‌نشین گفتند: ایمان آورده‌ایم. بگو: شما ایمان نیاورده‌اید، ولی بگویید اسلام آورده‌ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است» (حجرات: ۱۴).

حتی کسانی هم که در عمل ملتزم به دین هستند، درجات و مراتب متفاوتی دارند. بعضی از آن‌ها تنها به ظواهر مقیدند، بعضی دیگر به لوازم متوسط اعتقادات خود پایبندند و عده‌ای به لوازم بعید اعتقادات خود مقیدند. این واقعیت چیزی است که از آن با «مراتب دین‌داری» یا «مراتب ایمان» یاد می‌شود. ایمان ده مرتبه دارد که هر کس به فراخور میزان پایبندی به اعتقادات و عملکرد خویش از مراتب آن بهره می‌برد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۲۸۰).

هنگامی که معلم و مربی به این واقعیت اذعان داشته باشد و بین آموزه‌های دینی و عملکرد دینداران تفاوت قائل باشد، رفتار نامناسب برخی از متدینان و کسانی که به مؤمنان وابستگی دارند، از قبیل مسئولان نظام، آقازاده‌ها، منسوبان به روحانیت و... به اعتقاد و رفتار او ضرری نمی‌رساند. بر همین اساس، قرآن کریم خطاب به مؤمنان می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَعْزُبُوا عَنْهَا مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ...﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مراقب خود باشید؛ اگر شما هدایت یافته باشید، گمراهی کسانی که گمراه شده‌اند، به شما زیانی نمی‌رساند» (مائده: ۱۰۵).

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز می‌فرماید: «ای مردم، در مسیر هدایت، به دلیل کم‌بودن اهل



آن وحشت نکنید» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱). بنابراین، اگر همه افراد جامعه، حجاب برتر را وانهند و تحت تأثیر تهاجم فرهنگی و تبلیغات فضای مجازی، پوشش نامناسب اختیار کنند، معلم تراز جمهوری اسلامی، تسلیم فضا و اطرافیان نمی‌شود و در مسیر خود دچار وحشت نمی‌گردد؛ حتی اگر دیگران او را ملامت کنند.

۴-۴ اعتقاد به سیاست دینی؛ نه دین سیاسی

تأمل در سیره معصومان علیهم‌السلام نشان می‌دهد پیوند دین و سیاست جدانشدنی است. در زیارت جامعه کبیره خطاب به ائمه هدی علیهم‌السلام می‌خوانیم: «و سائسَةَ الْعِبَادِ؛ شما سیاست‌مدارترین بندگان هستید» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ص ۶۱۰). البته برخی از دینداران به جای آنکه سیاستشان دینی و مطابق با احکام و آموزه‌های دین باشد، دینشان سیاسی است؛ یعنی سیاست، نحوه دینداری آنان را مشخص می‌کند. دین سیاسی یعنی ابزاری شدن دین در راستای منافع فردی و گروهی و استفاده از عواطف دینی برای اغراض شخصی.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «به خدا سوگند معاویه از من سیاستمدارتر و زیرک‌تر نیست، ولی او نیرنگ می‌زند و مرتکب انواع گناه می‌شود. اگر غدر و خیانت ناپسند نبود، من سیاستمدارترین مردم بودم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰). نمونه بارز این ویژگی را در زمان انتخاب عثمان در شورای شش نفره ملاحظه می‌کنیم که امام علی علیه‌السلام از پذیرش شرط سوم خلافت که در آن جلسه مطرح شد، خودداری ورزید و به صراحت فرمود: من بیعت تو را می‌پذیرم، مشروط بر اینکه به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و طبق اجتهاد و آگاهی خود عمل کنم (جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲). چون عبدالرحمن از علی علیه‌السلام جواب منفی شنید، در خطاب به عثمان همان سخن را تکرار کرد.

عثمان فوراً گفت: آری، یعنی پذیرفتم و خلافت به نام عثمان تمام شد. در اینجا کافی بود حضرت علی علیه‌السلام ظاهراً شرط یاد شده را بپذیرد و سپس، زیر پا نهد و هرگونه که خود صلاح می‌دانست رفتار کند؛ همان‌گونه که عثمان چنین کرد و



هرگز به سیره شیخین رفتار نکرد. امیرالمؤمنین علیه السلام به قدری به گفتار خود پایبند بود که حتی در این مورد نیز برخلاف صداقت و درستکاری گام برداشت و به اصطلاح سیاسی کاری نکرد.

معلمی که به سیاست دینی اعتقاد دارد، از سیاسی کاری خودداری می کند و در عمل به وظایف فردی و اجتماعی خود، مصلحت سازمان را در نظر می گیرد، نه منافع فردی و جناحی را. سازمان آموزش و پرورش سالهاست از آفت سیاست زدگی رنج می برد؛ هر جناح و گروهی که قدرت را به دست می گیرد، تنها به منافع حزبی خود می اندیشد و با کنار زدن رقبا در رده های گوناگون، آسیب هایی جدی به بدنه مدیریتی این سازمان وارد می آورد که در شأن نظام مقدس جمهوری اسلامی نیست.





نتیجه گیری

مهم ترین چیزی که معلمان و مربیان را به عوامل کارآمد برای تربیت نسلی در شأن و تراز نظام اسلامی تبدیل می کند، تغییر نگرش آنان درباره موضوعات اساسی جهان هستی است که عبارتند از:

۱- در نگرش صحیح به توحید، «اعتقاد به علم، قدرت و حکمت بی پایان خداوند»، «اعتقاد به ربوبیت خداوند متعال»، «اعتقاد به نصرت و یاری خداوند و طلب خیر از او» و «توکل و واگذاری امور به خداوند»، دستاوردهای عملی بسیاری برای معلمان و مربیان دارد. مهم ترین این دستاوردها عبارتند از: خدامحوری، صداقت، امانتداری، تواضع، اخلاص در عمل، پرهیز از گناه و تقلب، هماهنگی گفتار و کردار، شایسته سالاری و شایسته گزینی، اهتمام به دعا و توسل در تربیت، اعتقاد به نصرت خداوند، عشق ورزیدن به حرفه معلمی، پرهیز از یأس و ناامیدی، شادابی و نشاط، مثبت نگری و....

۲- در نگرش صحیح به جهان هستی، توجه به موضوعاتی مانند «نظام احسن آفرینش»، «ماهیت زندگی دنیا» و «آمیختگی دنیا با رنج و سختی»، معلمان و مربیان به نتایج ارزنده ای دست می یابند؛ از جمله: رعایت نظم و مقررات، امید به آینده و پیشرفت کشور، نگاه ابزاری به دنیا، پرهیز از لذت جویی صرف، پرهیز از شکایت و ابراز ناخرسندی و....

۳- در نگرش صحیح به انسان، موضوعاتی مانند «کرامت ذاتی انسان»، «اراده و اختیار انسان»، «ذوابعاد بودن وجود انسان» و «هدفمندی آفرینش انسان»، دستاوردهایی عملی برای معلمان و مربیان در پی دارد. مهم ترین نتایج این نگرش عبارتند از: توجه به کرامت نفس متربی، احترام به حقوق دیگران، دلسوزی و مهربانی با متربی، توجه به استعدادهای متفاوت متربیان، توجه به اراده و اختیار متربی، توجه به نیازهای گوناگون جسمی و روحی متربی و توجه به هدفمندی آفرینش.

۴- در نگرش صحیح به دین، موضوعاتی مانند «آسانی دین»، «پذیرش اختیاری

دین»، «تفاوت نهادن بین دین و دینداران» و «اعتقاد به سیاست دینی»، مهم‌ترین موضوعاتی است که در حرفهٔ معلمی تأثیرگذار است. اعتقاد به رزاق بودن خداوند، اشتیاق به انجام دستوره‌های دین، هراس نداشتن از دینداری، پرهیز از جوزدگی، پرهیز از سیاسی‌کاری، در نظر گرفتن مصلحت سازمان به جای مصالح فردی و حزبی و عمل به وظایف فردی و اجتماعی از مهم‌ترین نتایج این نگرش است.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی الالکی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، تصحیح مجتبی عراقی، قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، إقبال الأعمال، چ ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۶. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
۷. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۸۲)، تاریخ خلفا، چ ۲، قم: دلیل ما.
۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، چ ۲، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، منیة المرید، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۲. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.





۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، تهران: چاپخانه زر.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۷. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، چ ۹، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، *روضۃ الواعظین و بصیرۃ المتعظین*، قم: رضی.
۱۹. فرامرز قراملکی، احد و دیگران (۱۳۹۵)، *اخلاق حرفه‌ای در مدرسه*، چ ۲، تهران: مؤسسه خیریه آموزشی فرهنگی شهید مهدوری.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، چ ۲، قم: هجرت.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (بی تا)، *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، چ ۳، قم: دار الکتب.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ*، قم: دار الحدیث.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۷)، *میزان الحکمة*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: دار الحدیث.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *فلسفه اخلاق*، چ ۹، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۷۲)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (مجموعه آثار)*، چ ۲، تهران: صدرا.
۲۹. معین، محمد (۱۳۸۶)، *فرهنگ معین*، چ ۴، تهران: ادنا.

۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۶)، تفسير القرآن الكريم، قم: بيدار.
۳۱. ورام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى (۱۴۱۰ق)، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام، قم: مكتبة فقيه.

مدیریت سود به منزله موضوعی اخلاقی (با توجه به نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ)

جعفر احمدپور*، حبیب‌الله نخعی**

چکیده

اهمیت دستاوردهای نظریه کلبرگ (Kohlberg) در مدیریت سود هنگامی آشکار می‌شود که با سؤالاتی درباره چگونگی رفتار افراد ارتباط پیدا می‌کند. این نظریه را می‌توان یک تحلیل توصیفی دانست که تلاش می‌کند پیشرفت اخلاقی افراد را توصیف کند. یکپارچه‌سازی اصول اخلاقی توصیفی و هنجاری به نوبه خود باعث می‌شود برای بررسی استدلال اخلاقی مدیر از روشی مفیدتر استفاده شود. هدف پژوهش حاضر این است که اخلاق را در مدیریت سود در جامعه دانشگاهی با توجه به نظریه کلبرگ معرفی و تبیین کند. از این رو، کوشیده‌ایم با تحلیل این نظریه، بینشی درباره مفاهیم کلیدی مسئله اخلاق در مدیریت سود ارائه کنیم. روش تحقیق حاضر، توصیفی و رویکرد آن، نظری است. این پژوهش به دنبال ارتباط نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ به منزله رویکردی در فرآیند بررسی

* دانشجوی دکتری حسابداری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قاننات، قاننات، ایران (نویسنده مسئول).

j.ap60@yahoo.com

** استادیار گروه حسابداری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بیرجند، بیرجند، ایران.

habibollahnakhaei@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۱





پیشینه و استدلال‌های نهفته در اخلاق مدیر در مدیریت سود است. این نظریه توضیح می‌دهد که افراد چگونه احساس درست یا غلط بودن را تعیین و توجیه می‌کنند. به طور کلی، نتایج پژوهش در راستای بینش‌های مفهومی درباره اخلاق در مدیریت سود است و ارتباط اخلاق مدیران در مدیریت سود را با مدل استدلال اخلاقی کلبرگ مطرح می‌کند. بر این اساس، می‌توان از دیدگاه نظری، مفاهیم بیشتری را درباره استدلال اخلاقی در موضوع مدیریت سود بررسی و تحلیل کرد.

کلیدواژه‌ها

مدیریت سود، اخلاق، نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ.

مقدمه

یکی از اهداف اساسی وضع استانداردهای حسابداری این است که استفاده‌کنندگان بتوانند با اتکا بر صورت‌های مالی، تصمیمات نسبتاً مربوط و صحیحی بگیرند. به نوعی، حرفه حسابداری به شیوه‌ای از گزارشگری نیاز دارد تا منافع تمام استفاده‌کنندگان را لحاظ کند. از سوی دیگر، همان‌طور که از تعریف مدیریت سود (EM) برمی‌آید، به علت قابلیت انعطاف‌پذیری ذاتی که بعضی از استانداردهای حسابداری دارند و همچنین، به دلیل نحوه تفسیر و به کارگیری این رویه‌ها، در بسیاری از موارد، سود تابع قضاوت و اعمال نظر مدیران است و این فرصت برای آنان فراهم شده تا با استفاده از راهکارهای متنوع، از جمله اقلام تعهدی حسابداری، سود گزارش شده را مدیریت کنند.

بنابراین، سود حسابداری ممکن است گویای عملکرد واقعی حسابداری شرکت نباشد (احمدپور و قهرمانی صغیر، ۱۳۸۸، ص ۳). این امر ممکن است موجب تخصیص نادرست منابع کمیاب اقتصادی به سرمایه‌گذاری‌های با کارایی اندک شود (خلیفه سلطانی و برزگر، ۱۳۹۵، ص ۶۷).

به طور کلی، سود حسابداری گزارش شده می‌تواند اطلاعات مفید و مربوطی را برای سرمایه‌گذاران و دیگران فراهم کند و استفاده‌کنندگان از صورت‌های مالی، با توجه به قابل اتکا بودن رقم سود، می‌توانند در تصمیمات خود از آن بهره بگیرند. مشکل مدیریت سود یک پدیده جهانی و از مهم‌ترین مسائل اخلاقی در قابلیت اتکا و اعتبار اطلاعات مالی است. نواحی خاکستری در استانداردهای حسابداری، به نوعی فضایی را برای حسابداری فرصت‌طلبانه باز می‌کنند و به مدیران امکان می‌دهند وضعیت مالی شرکت را بهبود بخشند تا سود گزارش شده ضرورتاً عملکرد مالی واقعی شرکت را منعکس نکند. مدیر واحد تجاری در مقام یک تصمیم‌گیرنده، هر بخش از سازمان را هدایت می‌کند و نقش وی در ایجاد یکپارچگی این فرآیند مهم و اساسی است (Belgasem-Hussain & Hussaien, 2020, P.3).

هدف از این تحقیق آن است که اخلاق در مدیریت سود، با توجه به نظریه کلبرگ، برای محققان و دانشجویان معرفی و تبیین شود. پس از بررسی تحقیقات انجام شده، معلوم شد مقالات مختلفی به طور مجزا درباره اخلاق و مدیریت سود نوشته شده است؛ برای نمونه، معین‌الدین و همکاران (۱۳۹۴، ص ۱۱۹) به بررسی رابطه اخلاق با رفتار مدیریت سود پرداخته و بیان کرده‌اند رفتار غیر اخلاقی مدیریت سود، چه در میان نسبی‌گراها و چه در میان آرمان‌گراها، می‌تواند عامل شکست اخلاقی شرکت‌ها و ورشکستگی آنها باشد. خلیفه سلطانی و برزگر (۱۳۹۵، ص ۶۷) در بررسی رابطه مخاطرات اخلاقی و مدیریت سود نشان دادند که رابطه این دو متغیر، مثبت و معنادار است.

به طور کلی، اخلاق و رعایت آن در محیط کار بسیار مهم است. با این حال، پژوهشی که مدیریت سود را به عنوان موضوعی اخلاقی با توجه به نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ نقد و تحلیل کند، پیدا نشد. تحقیق حاضر، این موضوع را نقد و تحلیل و مفاهیم کلیدی آن را بررسی کرده است. در حقیقت، این موضوع ضرورت انجام پژوهش حاضر را نشان می‌دهد. با توجه به ضرورت انجام این پژوهش، سؤال اصلی که در این تحقیق مطرح می‌گردد بدین شرح است: آیا می‌توان مدیریت سود



را به منزله موضوعی اخلاقی بر اساس نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ تحلیل و بررسی کرد؟

تحقیق حاضر با هدف بررسی مدیریت سود به منزله موضوعی اخلاقی، با توجه به نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ، می‌کوشد تا ابتدا تعریفی از مدیریت سود ارائه دهد و الزامات اخلاقی در گزارشگری سود را بررسی کند و بعد از آن، نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ و مراحل آن را مطرح نماید. سپس، این پژوهش به تحلیل دستاوردهای نظریه کلبرگ در درک بیشتر اخلاق در مدیریت سود می‌پردازد و در نهایت، در بخش نتیجه‌گیری، به دنبال ارائه مدل پیشنهادی مراحل پیشرفت اخلاقی است که می‌تواند درباره مدیریت که تصمیم بر مدیریت سود دارد، اعمال گردد.

روش تحقیق در گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و از نظر ارائه، تحلیلی و کاربردی است و برای تدوین تحقیق از مقالات داخلی و خارجی استفاده شده است.

مدیریت سود چیست؟

در تعریف مدیریت سود تقریباً هیچ‌گونه اجماع عمومی وجود ندارد؛ در نتیجه، تعاریف مختلفی را می‌توان در ادبیات مالی یافت. هیلی و واهلن، در تعریف مدیریت سود چنین نوشته‌اند:

«مدیریت سود وقتی است که مدیران از قضاوت در گزارشگری مالی و ساختاردهی معاملات استفاده می‌کنند تا گزارش‌های مالی را تغییر دهند و ذی‌نفعان را درباره عملکرد اقتصادی واقعی شرکت گمراه کنند یا خروجی‌های قراردادی را که به ارقام حسابداری گزارش شده بستگی دارد، تحت تأثیر قرار دهند» (Healy & Wahlen, 1999, P.365). این تعریف گسترده را می‌توان همچون نلسون و همکارانش چنین تفسیر کرد:

• مدیریت سودی که با اصول عمومی پذیرفته شده حسابداری (GAAP)

مطابقت دارد؛





● مدیریت سودی که توضیح آن بر اساس اصول عمومی پذیرفته شده حسابداری آسان نیست؛

● و مدیریت سودی که به طور واضح با اصول پذیرفته شده حسابداری مغایر است (Nelson, Elliott & Tarpley, 2003, P.17).

شیپر، مدیریت سود را این گونه تعریف می کند: «دخالته هدفمند در فرآیند گزارشگری با قصد دستیابی به برخی منافع شخصی» (Schipper, 1989, P.91).
با این حال، دیچو و اسکینر اذعان می کنند که افشای فریبکارانه (که برای فریب برنامه ریزی می گردد) باید از انتخاب مواردی از جمله قضاوت های حسابداری قابل قبول (که برای تعیین سود است) تفکیک شوند (Dechow & Skinner, 2000, P.235).

در حقیقت، شیپر در تعریف خود بر این نکته تأکید می کند که تصمیم مدیریت با هدف پیگیری منافع شخصی ممکن است زمانی موجب شود قیمت سهام با سودهای دستکاری شده (که قبل از زمان واقعی تحقق سود گزارش گردیده)، گزینه های مختلف انجام سرمایه گذاری را تحریک کند.

هیلی و واهلن، دادن اطلاعات غلط به ذی نفعان را با هدف پیشبرد قصد مدیریت و استفاده از ابزارهای حسابداری برای تأثیرگذاری عمدی بر سود گزارش شده، مدیریت سود می نامند (Healy & Wahlen, 1999, P.365).

رویکرد دیچو و اسکینر درباره مدیریت سود متفاوت است و این گونه استدلال می کنند که کلاهبرداری واضح و مشخص، نوعی مدیریت سود غیرقابل قبول است (Dechow & Skinner, 2000, P.235). این اقدام زمانی می تواند قابل قبول باشد که مربوط به اصول حسابداری باشد و اثبات شود که نسبت به دیگر روش ها، سود بالاتری گزارش می کند (Mintz & Morris, 2008, P.850).

مک کی، مدیریت سود را این گونه تعریف می کند: «گزارشگری و تصمیم گیری منطقی و قانونی مدیریت با هدف دستیابی به نتایج مالی ثابت و قابل پیش بینی» (McKee, 2005, P.81).

وی معتقد است مدیریت سود به معنای «دستکاری دفاتر و اسناد مالی» نیست، اما نشان‌دهنده قضاوت آگاهانه مدیر برای هموارسازی سود طی زمان است. این بدان معناست که مدیریت با اضافه کردن درآمد یا حذف آن، به جای داشتن عملکردی خوب یا بد، تقریباً به دنبال ثابت نگه‌داشتن ارقام سود است. به گفته دیچو و اسکینر، قابلیت پذیرش مدیریت سود با اصول حسابداری ارتباط دارد (Dechow & Skinner, 2000, P.235).

مک کی نیز مدیریت سود را حفظ ثبات و دستیابی به قابلیت پیش‌بینی سود آتی به طور منطقی و قابل قبول می‌داند. بنابراین، به نظر می‌رسد نویسندگان یادشده، مدیریت سود را از منظر قانونی تأیید می‌کنند (از زمانی که اصول حسابداری رعایت می‌شود) و شمار دیگری از نویسندگان، قابلیت پذیرش این اقدام را در سایه نتایج مورد انتظار (ثبات و قابلیت پیش‌بینی سود) و توزیع سود می‌دانند (Belgasem-Hussain & Hussain, 2020, P.3).

مدیریت سود با تقلب و تحریف صورت‌های مالی متفاوت است؛ زیرا مدیریت سود کاملاً در چارچوب استانداردهای حسابداری انجام می‌شود. هموارسازی سود یکی از روش‌های رایج مدیریت سود به شمار می‌رود و هدف از هموار کردن سود، ایجاد جریان رشد ثابت سود و کاهش نوسانات آن است. مدیریت سود یکی از شاخص‌های اندازه‌گیری کیفیت سود در نظر گرفته می‌شود؛ به این معنی که سودهایی که کمتر مدیریت شوند، کیفیت بالاتری دارند (بنی‌مهد و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۵۱۴). به طور کلی می‌توان گفت مدیریت سود، دخالت مدیر در راستای منافع شخصی است؛ از این رو، گاهی مدیران از رویه‌های حسابداری برای دستیابی به اهداف خاصی مانند پاداش، امتیازات و... استفاده می‌کنند تا بتوانند سود واحد تجاری را از دیدگاه خودشان در حد معقول افزایش دهند.

الزامات اخلاقی در گزارشگری سود

به دلیل شکست شرکت‌های مشهوری نظیر انرون (Enron)، پارمالات (Parmalat) و مکسول (Maxwell)، کیفیت اطلاعات و گزارشگری صادقانه، توجه کسب و



کارها و رسانه را طی چند دهه اخیر جلب کرده است (ICAEW, 2007). بنابراین، ویژگی شخصیتی مدیران و تأثیرات بالقوه سوء رفتار افراد بر جامعه، از موضوعات مورد علاقه محققان و جامعه کسب و کار است (Mele, 2008, P.291).

علاوه بر این، اهمیت فزاینده قانون گذاری دولتی و فشارهای ذی نفعان، اصول اخلاق شخصی را تضعیف کرده است (Berrone et al, 2007, P.35). آتکینسون در پی پاسخ به این پرسش بود که آیا در چنین شرایطی، مطالعه ای برای ارزیابی اصول اخلاقی انجام شده است؟ (Atkinson, 2002, P.212) در واقع، وی این موضوع را بررسی کرد که اکنون اصول اخلاقی گزارشگری مالی چگونه آموزش داده می شود.

با توجه به ادبیات مربوط به روش های مدیریت سود، مک کی درباره «مرز بین مدیریت سود اخلاقی و غیر اخلاقی» چالشی مطرح کرد و گمان می کند تمایز شفافی بین آنها نیست: «این سؤالی است که همه ما باید با استفاده از ارزش های اخلاقی خودمان به آن پاسخ دهیم» (McKee, 2005, P.81).

مدیران مانند دیگر افرادی که در دنیای کسب و کار فعالیت می کنند، با مسائل اخلاقی مختلفی روبه رو می شوند (Ethics in Accounting, 2009, P.108). آنان در انجام مدیریت سود با دو محدودیت مواجهند: اول، مشکل رعایت استانداردهای حسابداری و دوم، میزان اطلاعات افراد برون سازمانی درباره عملکرد شرکت. بدیهی است هر چه سرمایه گذاران اطلاعات بیشتری درباره عملکرد شرکت داشته باشند، امکان مدیریت سود کمتر می شود و برعکس، هر چه میزان اطلاعات مدیران و سهام داران نامتقارن تر و مخاطرات اخلاقی آنان بیشتر باشد، انگیزه مدیران برای مدیریت سود بیشتر می شود.

به بیان دیگر، عدم تقارن اطلاعاتی، امکان انجام مدیریت سود را به طور فرصت طلبانه برای مدیران فراهم می سازد. همچنین، عدم تقارن اطلاعاتی موجب می شود مدیران برای اطمینان سرمایه گذاران به شکل علامت دهی، مدیریت سود انجام دهند (ثقفی و همکاران، ۱۳۹۳).



برخی معتقدند مدیریت سود در به کارگیری اصول عمومی پذیرفته شده حسابداری دچار انحراف می‌شود؛ در این روش، تضعیف اخلاق در عمل مطرح است (Mintz & Morris, 2008, P.851; Healy & Wahlen, 1999).

در باره اینکه آیا انحراف واقعاً نتیجه تصمیماتی است که به طور کلی در محدوده اصول عمومی پذیرفته شده حسابداری گرفته می‌شود و یا اینکه انحراف ناشی از تصمیم آگاهانه برای دستکاری سود است، شک و شبهه‌هایی وجود دارد؛ بی‌شک، مورد دوم انحراف (تصمیم آگاهانه برای دستکاری سود) نوعی کلاهبرداری تلقی می‌شود (Mintz & Morris, 2008, P.851).

از آنجایی که حسابرسی و دیگر ساختارهای حاکمیت شرکتی کافی نیستند، چنانچه مدیر از قضاوت استفاده کند، فرصتی برای مدیریت سود ایجاد می‌شود (Belgasem-Hussain & Hussaien, 2020, P.5).

وضعیت فعلی حرفه حسابداری نشان‌دهنده رسوایی‌های مالی عظیمی است. این رسوایی‌ها ناشی از آن است که موازین اخلاقی که وجود آن‌ها در حرفه حسابداری از ضروریات است، چندان رعایت نمی‌شود. حال اگر حسابداران این موازین اخلاقی را رعایت نکنند، ممکن است منافع سهام‌داران ضایع شود؛ در نتیجه، رعایت اصول اخلاقی در مدیریت سود بسیار مهم است.

نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ

لارنس کلبرگ (Lawrence Kohlberg)، محقق و استاد روان‌شناسی آموزشی و اجتماعی در دانشگاه هاروارد است و تحقیقات بسیار گسترده‌ای درباره پیشرفت اخلاقی انجام داده است. نظریه استدلال اخلاقی او درباره این موضوع است که افراد چگونه فکر می‌کنند و در یک موقعیت اخلاقی چه چیزی را مدنظر قرار می‌دهند. این فرآیند، تشخیص درست و غلط در یک موقعیت معین است (Belgasem-Hussain & Hussaien, 2020, P.5).



کلبرگ دربارهٔ رشد قضاوت اخلاقی، از نظریه‌های مریان و روان‌شناسانی چون روسو، دیویی، بالدوین، هاب هاوس (Hobhouse)، پک، هاویگهرست (Havighurst) و پیازه (Piaget) بهره گرفت.

وی، نظریهٔ رشد اخلاقی پیازه را گسترش داد و تکمیل کرد. او همچون پیازه بر این باور بود که رشد اخلاقی بر اساس توانایی‌های شناختی افراد شکل می‌گیرد. همچنین، وی اخلاق را با مفهوم عدالت تبیین می‌کرد و معتقد بود قضاوت‌های اخلاقی افراد با برداشت‌های متفاوت از این مفهوم همراه است (عصاره و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۴).

طبق گفتهٔ کلبرگ، داشتن فرصت برای اخذ تصمیمات اخلاقی و مدنظر قرار دادن مسائل اخلاقی، به تحریک قضاوت اخلاقی منجر می‌شود (Smith, 1978, P.53). نظریهٔ کلبرگ بسیار مشهور است و به‌طور گسترده دربارهٔ آن بحث شده است. در علوم رفتاری معاصر نیز به این نظریه بسیار استناد می‌شود (Weber, 1991, P.293; Trevino, 1992, P.445; Hayes, 1994, P.261;) Fisher & Lovell, 2006, P.294; ICAEW, 2007, P.371; Weber & McGivern, 2010, P.149).

مهم‌ترین ابعاد نظریهٔ کلبرگ (۱۹۸۱، ص ۵۱) عبارتند از:

۱. اخلاق، مفهومی مطلق در وجود بشر نیست، بلکه ابناء بشر از سطوح متفاوت رشد اخلاقی برخوردارند (موضع خاکستری میان اخلاق مطلق و نسبی)؛
۲. رشد اخلاقی مراحل دارد و این مراحل دارای تقدم و تأخر است. بنابراین، می‌توان نگاهی فرایندی به آن داشت که نتیجه رویکرد مزبور این خواهد بود که اخلاق، مقوله‌ای تربیتی، تحلیلی و دارای ابعاد مشخص است؛
۳. رشد اخلاقی با نوع قضاوت افراد قابل اندازه‌گیری و تحلیل است. بنابراین، در بیانی تقلیل یافته، نشانه‌های اخلاقی همان نشانه‌های قضاوت افراد و شرح و تعریفی است که از عدالت دارند (جهانگیرزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱)؛





۴. مراحل رشد اخلاقی در میان افراد گوناگون همگون و ثابت است؛ یعنی فرایند رشد اخلاقی در افراد متفاوت، یکی است و تنها تفاوت قضاوت افراد، در جایگاه ایشان در مراحل رشدی است (عصاره و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۳).

تحقیقات استدلال اخلاقی مربوط به اخلاق کسب و کار، همچون تحقیقات تروینو (۱۹۹۲، ص ۴۴۵)، بر نظریه پیشرفت اخلاقی شناختی کلبرگ (۱۹۶۹، ص ۱۰۷) تأکید می‌کنند. فیشر و روزنویگ معتقدند «پیروی از قانون و سیاست‌های کسب و کاری مشخص، تضمین کافی برای اینکه رفتار فرد اخلاقی باشد، نیست و نمی‌تواند باشد» (Fischer & Rosenzweig, 1995, P.443). به عبارت دیگر، یک رفتار اجتماعی ممکن است مجوز رسمی (قانونی) داشته باشد، اما آن رفتار ممکن است فاقد اخلاق اجتماعی یا فردی باشد.

به دلیل اختلاف قضاوت انسانی در گزارشگری مالی، قائل شدن تمایز میان تصمیمات خیرخواهانه و تصمیماتی که با نیت زیرپا گذاشتن قانون گرفته می‌شود، دشوار است (Maines, 2007, P.359). با توجه به این موضوع و بر اساس اعتقاد کلبرگ به ارتباط بین استدلال اخلاقی، تعامل اجتماعی (مثل وفاداری به جامعه) و رفتار اخلاقی، می‌توان دستاوردهای ارزشمندی درباره قابلیت پیش‌بینی و هدایت رفتار مدیریت سود ارائه داد که می‌تواند به کاهش فعالیت‌های معکوس مدیریت سود کمک کند. از این رو، نظریه کلبرگ برای بررسی توضیحات و توجیهات در موضوع مدیریت سود کارآمد است.

همچنین، موضوع اخلاق در مدیریت سود در سایه نظریه کلبرگ و رعایت آن با هدف گزارشگری مناسب و صادقانه سود بسیار مهم و مؤثر است و موجب می‌شود صورت‌های مالی قابل اتکا و معتبر ارائه شود.

حقیقتاً بر اساس این صورت‌های مالی معتبر، می‌توان تصمیمات صحیحی گرفت و منافع ذی‌نفعان را تأمین کرد. روش تحلیل نظریه کلبرگ می‌تواند در آگاهی یافتن از تقلب و کلاهبرداری (مثل مدیریت سود) کارآمد باشد. در این راستا، سلسله مراتب اخلاقی نظریه کلبرگ را می‌توان به‌عنوان مدلی مناسب برای بررسی استدلال

اخلاقی مدیر درباره رفتار مدیریت سود پیشنهاد کرد. این نظریه حتی می‌تواند به بررسی میزان اخلاقی بودن مدیریت سود بر اساس جنسیت مدیر نیز کمک کند؛ به بیان دیگر، می‌توان بر اساس نظریه کلبرگ، رفتار مدیران زن و مدیران مرد را درباره مدیریت سود بررسی و مقایسه کرد.

افزون بر این، به دلایل مختلف از جمله انعطاف‌پذیری ذاتی برخی از استانداردها، سود تابع قضاوت و اعمال نظر مدیران است و مدیران با فنون و روش‌های مختلف می‌توانند سود را همسو با منافع شخصی مدیریت کنند تا سود مدنظرشان متفاوت با سود واقعی گزارش شود. با این وصف، ضرورت دارد مدیر - صرف نظر از منافع شخصی - الزامات و موازین اخلاقی را در قضاوت برای گزارشگری و مدیریت سود رعایت کند تا موجبات گمراهی استفاده‌کنندگان فراهم نشود. در واقع، این موضوع در نظریه کلبرگ تبلور یافته است، به نحوی که این نظریه با ارائه بینش‌های مفید درباره استدلال اخلاقی مدیران در موضوع روش‌ها و مفاهیم عملیاتی مدیریت سود، موجب می‌شود ذهنیت افراد درباره دیدگاه‌های اخلاقی بهبود یابد. به بیان دیگر، الزام اخلاقی نظریه کلبرگ، الزام احترام به حقوق دیگران اعم از فرد و جامعه است و بهتر است این دیدگاه، هنگام گزارشگری و مدیریت سود به کار گرفته شود.

مراحل قضاوت اخلاقی کلبرگ

کلبرگ در باب پیشرفت تفکر اخلاقی، دیدگاهی بین‌المللی ارائه می‌کند. وی می‌گوید افراد در موقعیت‌های اخلاقی معمولاً بر اساس رویکردهای مشخصی رفتار می‌کنند. این رویکردها نه بر مبنای ارزش یا موقعیت‌های اخلاقی معین، بلکه بر اساس شکل استدلال اخلاقی فرد مشخص می‌شوند. به اعتقاد کلبرگ، مراحل جهانی پیشرفت اخلاقی به گونه‌ای است که افراد بدون توجه به فرهنگ یا جامعه وارد آن می‌شوند. همچنین، این مراحل ثابتند و توالی منحصر به فردی دارند؛ هیچ کس نمی‌تواند بدون آنکه ترتیب این مراحل را رعایت کند به مراحل بالاتر برسد.

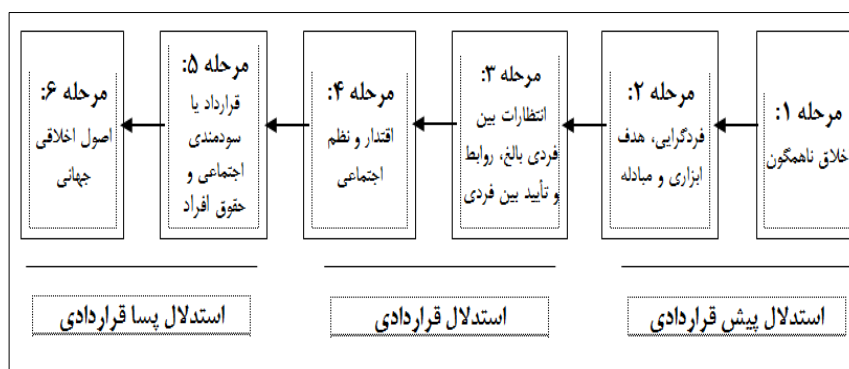


کلبرگ در مدل خود برای استدلال اخلاقی شش مرحله معلوم کرده است:

- مراحل اول و دوم، هنجارهای رفتاری مربوط به اجتناب از تنبیه و برآورده کردن نیازهای خود را پوشش می‌دهند؛
- مراحل سوم و چهارم به افرادی مربوط می‌شوند که قوانین اجتماعی را رعایت می‌کنند و آن‌ها را در رفتارشان در نظر می‌گیرند؛
- مراحل پنجم و ششم، اعتقاد به اعتبار اصول اخلاقی جهانی را نشان می‌دهند و احساس عدالت‌خواهی و تعهد شخصی را در فرد ایجاد می‌کنند (Belgasesm-Hussain & Hussaien, 2020, P.11).

در شکل و جدول (۱)، خلاصه این سه سطح متمایز بر اساس استدلال‌های انجام کار درست آمده است:

شکل (۱)، مراحل استدلال اخلاقی کلبرگ (Kohlberg, 1981, P.207)



جدول (۱)، مراحل استدلال اخلاقی کلبِ برگ (Kohlberg, 1981, P.207)

سطح و مرحله	استدلال‌ها برای انجام کار درست
<p>سطح ۱: استدلال پیش قراردادی مرحله ۱: اخلاق ناهمگون</p>	اجتناب از تنبیه و مجازات و اختیارات قدرت برتر
<p>مرحله ۲: فردگرایی، هدف ابزاری و مبادله</p>	برآورده کردن نیازها یا منافع خود در دنیایی که باید افراد دیگری را که منفعی دارند، به رسمیت بشناسید.
<p>سطح ۲: استدلال قراردادی مرحله ۳: انتظارات بین فردی بالغ، روابط و تأیید بین فردی</p>	نیاز به خوب بودن، اعتقاد به قاعده طلایی و تمایل به رعایت قوانین
<p>مرحله ۴: اقتدار و نظم اجتماعی</p>	«اگر همه آن را انجام دهند»، نهاد حفظ می‌شود و از ایجاد مشکل ساختاری جلوگیری می‌شود.
<p>سطح ۳: استدلال پسا قراردادی مرحله ۵: قرارداد یا سودمندی اجتماعی و حقوق افراد</p>	احساس الزام به قانون به خاطر قراردادهای اجتماعی فرد برای تدوین و رعایت قوانین برای رفاه و حفظ حقوق همه مردم
<p>مرحله ۶: اصول اخلاقی جهانی</p>	اعتقاد شخص منطقی به اعتبار اصول اخلاقی جهانی و احساس تعهد شخصی به آنها





بررسی اخلاق و تحلیل نقش آن در مدیریت سود، با تکیه بر نظریه کلبرگ
دیدگاه‌های مختلفی درباره اخلاق وجود دارد. عده‌ای با نگاهی ساده‌انگارانه، اخلاق را بی‌نیاز از تعریف دانسته‌اند. استاد مطهری در این باره می‌گوید:

«برخلاف تصور مردم جهان - مبنی بر اینکه چون همه مردم دنیا اخلاق و ضد اخلاق را می‌شناسند، پس نیازی به تعریف کردن اخلاق نیست - اخلاق از مشکل‌ترین لغات برای تعریف کردن است». ایشان منشأ تفاوت‌ها در تعریف اخلاق را برآمده از تفاوت بینش‌ها و جهان‌بینی‌های مطرح شده در مکاتب مختلف می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹).

علامه مصباح یزدی در تعریف اخلاق می‌گوید: «اخلاق دانشی است که از انواع صفات خوب و بد و چگونگی اکتساب صفات خوب و زدودن صفات بد بحث می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۸). همچنین، مجموعه صفات پایدار در نفس را اخلاق گفته‌اند (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۱۵).

کلبرگ، مطالعه رشد اخلاقی را به یک فرآیند غالب در روان‌شناسی رشد و روان‌شناسی تربیتی تبدیل کرد و نظریه او احتمالاً هنوز هم شناخته‌شده‌ترین نظریه رشد اخلاقی است. از دید قرآن، انسان طی زندگی از مراحل با ویژگی‌های مخصوص هر مرحله می‌گذرد و این دیدگاه در نظریه رشد شناختی و اخلاقی روان‌شناسان معاصر از جمله پیاژه و کلبرگ نیز مطرح شده است.

از دیدگاه کلبرگ، مراحل رشد اخلاقی ثابت و بی‌تغییرند و استدلال و داوری‌های اخلاقی با جنبه‌های شناختی ارتباط دارند، اما از نظر اسلام، قوانین و احکام اخلاقی مطلق و واقعی‌اند؛ از این رو، در بعضی موارد نظریات روان‌شناسان غربی کاملاً متفاوت و حتی متضاد با رویکرد اسلامی است.

به عبارتی، روان‌شناسان غربی به تمامیت رشد اخلاقی انسان کمتر توجه دارند یا چنان بر سطوح پایین تحول اخلاق آدمی متمرکزند که سطوح متعالی روحانی و عقلانی را در اخلاق نادیده می‌گیرند (جاویدان و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱).

با این وصف، اخلاق در حسابداری اهمیت خاصی دارد؛ زیرا این رشته نیز همانند رشته‌های دیگر دارای الزامات اخلاقی خاصی با عنوان «آیین رفتار حرفه‌ای» است (عباس‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲).

افزون بر این، در چند دهه اخیر، پدیده مدیریت سود به منزله یکی از مشکلات حرفه حسابداری مطرح گردیده است. مدیریت سود، وضعیت مالی واقعی سازمان‌ها را نشان نمی‌دهد و اطلاعاتی را که سرمایه‌گذاران باید از آن مطلع باشند، پنهان می‌کند. به نظر محققان، رفتار غیراخلاقی مدیریت سود می‌تواند عامل شکست اخلاقی در شرکت‌ها باشد (اعتمادی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۵).



نتیجه‌گیری

در علوم رفتاری معاصر، به نظریه مشهور تحلیلی و توصیفی کلبرگ بسیار استناد شده است. این نظریه تلاش کرده تا پیشرفت اخلاقی افراد را وصف کند. در واقع، در این نظریه، مطالعه رشد اخلاقی به یک فرآیند غالب در روان‌شناسی رشد و تربیتی تبدیل شده است.

طبق نظریه کلبرگ، افراد از سطوح متفاوت رشد اخلاقی برخوردارند که مراحل دارد. این مراحل رشد اخلاقی، ثابت و بی‌تغییر و در تمام افراد یکسان‌اند. تنها تفاوت، مربوط به قضاوت، استدلال و داوری اخلاقی افراد در مراحل رشد است که با جنبه‌های شناختی آنان پیوند دارد.

در حقیقت، کلبرگ معتقد است رشد قضاوت اخلاقی بر اساس توانایی شناختی افراد شکل می‌گیرد و از آن رو که انسان‌ها طی زندگی خود از مراحل مختلفی با ویژگی‌های مخصوص هر مرحله می‌گذرند، این نظریه به این مبحث می‌پردازد که افراد چگونه فکر می‌کنند، در یک موقعیت اخلاقی چه چیزی را مدنظر قرار می‌دهند و آیا آن موضوع درست است یا غلط.

از سوی دیگر، کلبرگ، اخلاق را بر اساس مفهوم عدالت تبیین کرده و معتقد است قضاوت اخلاقی افراد با برداشت متفاوت آنان از مفهوم عدالت همراه است و از این رو، رشد اخلاقی افراد با نوع قضاوت آنان قابل اندازه‌گیری و تحلیل است و نشانه اخلاقی آنان، بیانگر قضاوت و شرح و تعریفی است که از عدالت دارند. به بیان دیگر، داشتن فرصت برای مدنظر قرار دادن مسائل اخلاقی و اخذ تصمیمات اخلاقی، موجب تحریک قضاوت اخلاقی افراد می‌شود.

بنابراین، نوع بررسی اخلاق به‌نوبه خود موجب می‌شود تا این نظریه، بررسی استدلال اخلاقی مدیر را روشی مفید معرفی کند.

با وجود اختلافات در پیشرفت اخلاقی سازمانی و با توجه به اینکه سازمان‌ها متشکل از افراد گوناگون با باورها، ارزش‌ها و منافع مختلف در سطوح متفاوتند، مطابقت سازمان با مراحل اخلاقی فردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.



بدین منظور، پیشرفت اخلاقی فردی در مسائل مربوط به کسب و کار برای سازمان مفیدتر است.

در پژوهش حاضر کوشیدیم مدیریت سود را از منظر اخلاق بررسی کنیم. بدین منظور، نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ را تحلیل کردیم و دریافتیم که برای بررسی استدلال مدیر درباره پیشرفت اخلاقی می‌توان از مدل نظریه کلبرگ استفاده کرد. بنابراین، تلاش شد بر پایه نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ و با تأکید بر رعایت اخلاق در محیط کار، مبحث مدیریت سود به منزله موضوع اخلاقی نقد و بررسی و مفاهیم اصلی آن تحلیل شود. در حقیقت، مدل کلبرگ از این منظر بررسی شد که چگونه پیشرفت اخلاقی می‌تواند استدلال اخلاقی مدیر را در باب مدیریت سود منعکس کند.

همچنین، در این تحقیق سعی شد مراحل اخلاقی کلبرگ، به‌ویژه درک مدیر از اخلاقی بودن مدیریت سود بیان گردد. این تحقیق بیان می‌کند که مدیران، مانند دیگر افراد، ممکن است سطوح متفاوتی از استدلال اخلاقی را با اشاره به مدیریت سود داشته باشند که به نوعی شبیه‌سازی افراد (غیرمدیر) را داشته باشند؛ برای مثال، بر اساس مراحل استدلال اخلاقی کلبرگ،

در سطح ۱ (استدلال پیش‌قراردادی)، دو مرحله را پیش رو داریم؛ مرحله اول، اخلاق ناهمگون و مرحله دوم، فردگرایی و هدف‌انزاری و مبادله. در مرحله اول، مدیرعامل به دنبال کاهش هزینه‌هاست تا بتواند درآمد را به‌طور غیرواقعی افزایش دهد و به نوعی در پی اجتناب از گزارش ضرر و زیان است. از طرفی، بر اساس مرحله دوم، مدیر به دنبال این است که نظر ذی‌نفعان را جلب کند و به همین دلیل، حاضر است درآمدها را فراتر از حد ممکن افزایش بدهد.

به‌طور کلی، برای مدیریت سود از روش‌های مختلفی مانند دستکاری روش‌های حسابداری، نظارت بر ارقام تعهدی و تصمیم‌های اقتصادی استفاده می‌شود. دستکاری روش‌های حسابداری شامل انتخاب از بین روش‌های مختلف (مانند تغییر از روش میانگین به روش اولین صادره از اولین وارده در ارزیابی موجودی کالا) یا





تغییر در نرخ‌های برآوردی (مانند کاهش نرخ مطالبات مشکوک‌الوصول یا عمر مفید دارایی‌های ثابت، ذخیره هزینه‌های تضمین کالا و ذخیره کاهش ارزش موجودی کالا) است و نظارت بر ارقام تعهدی با اقداماتی مانند انتخاب رویه‌ها و سیاست‌های اعتباری فروش با هدف افزایش فروش صورت می‌گیرد. تصمیمات اقتصادی نیز شامل روش‌هایی مانند کاهش هزینه‌های تحقیق و توسعه و هزینه‌های تبلیغات است.

بر اساس سطح ۲ (استدلال قراردادی)، مدیرعامل دو مرحله دیگر را پیش رو دارد؛ مرحله سوم: انتظارات بین فردی بالغ، روابط و تأیید بین فردی و مرحله چهارم: اقتدار و نظم اجتماعی. در مرحله سوم، مدیر با استفاده از راه‌های مدیریت سود می‌تواند اصول اخلاقی را نادیده بگیرد. همچنین، مدیر، اخلاق در مدیریت سود را عاملی می‌داند که بر اصول حسابداری و افشای استانداردها و برآورده کردن انتظارات ذی‌نفعان و جامعه (حفظ قوانین و هنجارهای اجتماعی) استوار است. بر اساس مرحله چهارم، هنگامی که مدیر از تصمیم‌گیری درباره مدیریت سود استفاده می‌کند، انتظار می‌رود حقوق و منافع استفاده‌کنندگان از صورت‌های مالی را فراتر از الزامات قانونی مدنظر قرار دهد تا به حفظ حقوق ذی‌نفعان منجر شود.

در نهایت، بر اساس سطح ۳ (استدلال پسا قراردادی) مدیرعامل دو مرحله دیگر را پیش رو دارد؛ مرحله پنجم: قرارداد یا سودمندی اجتماعی و حقوق افراد و مرحله ششم: اصول اخلاقی جهانی.

با توجه به اینکه شرکت باید صورت‌های مالی خود را بر اساس استانداردهای حسابداری تهیه کند و بدان دلیل که یکی دیگر از اهداف مدیرعامل از مدیریت سود، ارائه وضعیت بهتر به سهامداران است، در مرحله پنجم مدیرعامل به دنبال آن است که برای حفظ حقوق همه ذی‌نفعان گاهی در مدیریت سود از استانداردهای حسابداری بهره بگیرد.

بر اساس مرحله ششم، به طور کلی مدیران باید به اصول اخلاق جهانی که به جای عرف، عدالت را مدنظر دارد، معتقد باشند. بنابراین، در موضوع مدیریت سود

می‌توان روابطی با مفاهیم گزارشگری مالی و اخلاق خلق کرد تا بتوان بر مبنای آن و بر اساس نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ، مدیران را از هم تفکیک کرد. در این راستا پیشنهادهایی به شرح زیر ارائه می‌گردد:

- با توجه به اهمیت رعایت اخلاق در استانداردهای حسابداری و اجتناب از مدیریت سود و برای آنکه منافع سرمایه‌گذاران حفظ شود، پیشنهاد می‌گردد استانداردهای حسابداری، برای اجرای حاکمیت شرکتی، از قابلیت اجرایی بیشتری برخوردار شوند.

- با توجه به اهمیت اخلاق در حسابداری پیشنهاد می‌گردد مدیران عامل شرکت‌ها برای آنکه منافع جمعی حفظ شود، اخلاق را رعایت کنند. به عبارتی دیگر، حفظ منافع فردی ممکن است ضررهای مادی و غیرمادی برای شرکت و جامعه ایجاد کند.

- به محققان و افراد علاقه‌مند به موضوع اخلاق در مدیریت سود پیشنهاد می‌گردد نتایج این تحقیق را بر اساس نظریه استدلال اخلاقی کلبرگ، به‌طور عملی در شرکت‌ها و دید گزارشگری واحدهای تجاری به کار ببندند و در تحقیق و تحلیل خود به ویژگی‌های فردی و شخصیتی مدیران نیز توجه و دقت داشته باشند.



کتاب‌نامه

۱. احمدپور، احمد و حسنا قهرمانی صغیر (۱۳۸۸)، «بررسی ویژگی کیفی قابلیت اتکاء اطلاعات در ارزیابی کیفیت سود شرکت‌ها»، بررسی‌های حسابداری و حسابرسی، دوره ۱۶، ش ۵۸، ص ۳-۱۹.
۲. اعتمادی، حسین، حجت‌الله فرزانی، رضا غلامی حسین آباد و مهدی ناظمی اردکانی (۱۳۸۹)، «بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاق شرکتی بر درک مدیریت سود»، اخلاق در علوم و فناوری، ش ۳-۴، ص ۳۵-۴۶.
۳. بنی‌مهد، بهمن، مهدی عربی و شیوا حسن‌زاده (۱۳۹۶)، پژوهش‌های تجربی و روش‌شناسی در حسابداری، چ ۲، تهران: ترمه.
۴. ثقفی، علی، محسن مرادی جز و حسینعلی سهرابی (۱۳۹۳)، «رابطه بین مدیریت سود و عدم تقارن اطلاعاتی در شرایط نااطمینانی محیطی»، دانش حسابداری، سال ۵، ش ۱۷، ص ۷-۲۷.
۵. جهانگیرزاده، محمدرضا (۱۳۹۰)، «دیدگاه‌های شناختی-تحویلی در رشد اخلاقی»، فصلنامه معرفت اخلاقی، دوره ۲، ش ۴، ص ۱۰۱-۱۲۲.
۶. جاویدان، فاطمه، محمدصادق دهقان، احسان شمسی گوشکی و محمود عباسی (۱۳۹۱)، «تحلیل نظریه رشد اخلاقی کولبرگ با رویکرد قرآنی»، فصلنامه اخلاق زیستی. سال ۲، ش ۶، ص ۱۱-۴۸.
۷. خلیفه‌سلطانی، سید احمد و غزاله برزگر (۱۳۹۵)، «رابطه مخاطرات اخلاقی و مدیریت سود»، مجله علمی دانش حسابداری، دوره ۷، ش ۲۴، ص ۶۷-۹۰.
۸. عصاره، علیرضا، آیدین مهدی‌زاده تهرانی، علیرضا امینی زرین و شادی عظیمی (۱۳۹۷)، «نقدی بر نظریه رشد قضاوت اخلاقی لارنس کلبرگ: پژوهشی در بررسی چندجانبه نظریه کلبرگ و ارائه رهنمودی درباره مراحل رشدی او»، فصلنامه علمی - پژوهشی تعلیم و تربیت، دوره ۳۴، ش ۲، ص ۹۳-۱۱۲.
۹. عباس‌زاده، حسن (۱۳۸۵)، «اخلاقیات در سازمان‌ها با تأکید بر دیدگاه اسلامی»، ماهنامه تدبیر، ش ۱۷۷، ص ۱۰۱-۱۰۲.



۱۰. معین‌الدین، محمود، شهناز نایب‌زاده، الهام یاوری و محمد میرمحمدی صدرآبادی (۱۳۹۴)، «رابطه اخلاق با رفتار مدیریت سود و تأثیر ویژگی‌های جمعیت‌شناختی بر آن»، *اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۱۰، ش ۲، ص ۱۲۰-۱۳۲.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم: ارمغان بصیر.
۱۲. مصباح، مجتبی (۱۳۸۲)، *فلسفه اخلاق*، قم: مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی رحمته‌الله.

۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *آشنایی با علوم اسلامی (۲)*، چ ۱۷، تهران: صدرا.

14. Atkinson, A.S. (2002), "Ethics in financial reporting and the corporate communication professional", *Corporate Communications: An International Journal*, Vol. 7, No. 4, pp. 212-218.
15. Ball, R., Brown, P. (1968), an empirical evaluation of accounting income numbers, *Journal of Accounting Research*, 2(6), 159-178.
16. Belgasem-Hussain, A.A. and Hussaien, Y.I. (2020), "Earnings management as an ethical issue in view of Kohlberg's theory of moral reasoning", *Journal of Financial Crime*, Vol. ahead-of-print No. ahead-of-print. <https://doi.org/10.1108/JFC-11-2019-0138>
17. Berrone, P., Surroca, J. and Tribo, J. (2007), "Corporate ethical identity as determinant of firm performance: a test of the mediating role of stakeholder satisfaction", *Journal of Business Ethics*, Vol. 76 No. 1, pp. 35-53.
18. Dechow, P.M. and Skinner, D.J. (2000), "Earnings management: reconciling the views of accounting academics, practitioners, and regulators", *Accounting Horizons*, Vol. 14 No. 2, pp. 235-250.



19. Ethics in Accounting (2009), Available at: http://highered.mcgraw-hill.com/sites/0072994029/student_view0/ebook/chapter1/chbody1/ethics_in_accounting.html (accessed 14 June 2009).
20. Fisher, C. and Lovell, A. (2006), Business ethics and values: individual, Corporate and International Perspective, 2nd ed, London: FT Prentice Hall.
21. Fischer, M. and Rosenzweig, K. (1995), "Attitudes of students and accounting practitioners concerning the ethical acceptability of earnings management", Journal of Business Ethics, Vol. 14 No. 6, pp. 433-444.
22. Hayes, R.L. (1994), "The legacy of Lawrence Kohlberg: implications for counseling and human development", Journal of Counseling and Development, Vol. 72, pp. 261-267
23. Healy, P.M. and Wahlen, J.M. (1999), "A review of earnings management in literature and its implications for standard setting", Accounting Horizons, Vol. 13 No. 4, pp. 365-383.
24. ICAEW (2007), "Reporting with integrity: an initiative from the institute of chartered accountants in England and Wales", Information for Better Markets, available at: www.icaew.com/index.cfm/route/127759/icaew_ga/en/Technical_amp_Business_Topics/Topics/Information_for_better_markets/Reporting_with_Integrity
25. Kohlberg, L. and Hersh, R.H. (1977), "Moral development: a review of the theory", Theory into Practice, Vol. 16 No. 2, pp. 53-59.





26. Kohlberg, L. (1986), a current statement on some theoretical issues, in Modgil, S. and Modgil, C. Lawrence Kohlberg: Consensus and Controversy, GB: Taylor & Francis.
27. Kohlberg, L. (1969), Stages in the Development of Moral Thought and Action, New York: Holt Rinehart and Winston.
28. Kohlberg, L. (1981), Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development, Harper and Row.
29. Mintz, S.M. and Morris, R.E. (2008), Ethical Obligations and Decision Making in Accounting, New York, NY: McGRAWHILL.
30. McKee, T.E. (2005), Earnings Management: An Executive Perspective, Thomson.
31. Maines, L.A. (2007), "Spotlight on principles-based financial reporting", Business Horizons, Vol. 50 No. 5, pp. 359-364.
32. Mele, D. (2008), "Integrating ethics into management", Journal of Business Ethics, Vol. 78, pp. 291-297.
33. Nelson, M.W., Elliott, J.A. and Tarpley, R.L. (2003), "How are earnings managed? Examples from auditors", Accounting Horizons, Vol. 17 No. s-1, pp. 17-5.
34. Piaget, J. (1932/1965), the Moral Judgment of the Child, New York. NY: The Free Press, available at:
www.archive.org/texts/flipbook/flippy.php?id=moraljudgmentoft0056
13mbp (accessed 3 April 2009).
35. Schipper, K. (1989), "Commentary on earnings management", Accounting Horizons, Vol. 3 No. 4, pp. 91-102.

36. Smith, A.F. (1978), "Lawrence Kohlberg's cognitive stage theory of the development of moral judgment", *New Directions for Student Services*, Vol. 4, pp. 53-67.
37. Trevino, L.K. (1992), "Moral reasoning and business ethics: implications for research, education, and management", *Journal of Business Ethics*, Vol. 11, No's 5/6, pp. 445-459.
38. Weber, J. (1991), "Adapting Kohlberg to enhance the assessment of manager's moral reasoning", *Business Ethics Quarterly*, Vol. 1 No. 3, pp. 293-318.
39. Weber, J. and McGivern, E. (2010), "A new methodological approach for studying moral reasoning among managers in business settings", *Journal of Business Ethics*, Vol. 92, pp. 149-166.

تحلیل رابطه رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی با فلسفه اخلاق معاصر

علی اصغر محمدزاده*، سکینه کلانتری**

چکیده

این مقاله قصد دارد با بررسی دقیق رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر، رابطه آن‌ها را از جنبه‌های مختلف، به روش تاریخی و توصیفی، تحلیل کند. این مقایسه، جایگاه تفکر فلسفی مسلمانان را در زمینه اخلاق، در مقابل دیگر فلاسفه روشن می‌کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد هر دو مورد شامل اخلاق هنجاری هستند، اما شماری از مباحث فلسفه اخلاق معاصر مانند فرا اخلاق و اخلاق کاربردی در اخلاق فلسفی اسلامی وجود ندارند یا ظهور بسیار کم‌رنگی دارند.

اخلاق فلسفی اسلامی رویکردی فاعل محور دارد و زیرمجموعه اخلاق فضیلت قرار می‌گیرد، اما بیشتر فلاسفه معاصر در اخلاق به رویکرد فعل محور توجه دارند. برخلاف اخلاق فلسفی اسلامی، نظام‌های اخلاقی معاصر، سکولار هستند و حتی به پیروان دین خاصی منتسب نیستند. در دهه‌های اخیر، رویکردهای تازه‌ای درباره اخلاق در میان فلاسفه مسلمان پدید آمده است. نتیجه این

* دانشجوی دکتری، گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شرق، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
aamohammadzadeh110@gmail.com

** کارشناس ارشد ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان، قم، ایران.

sakenhkalanta@gmail.com

تاریخ تایید: ۱۳۹۹/۰۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۶



تغییر نگرش، استقلال بیشتر اخلاق فلسفی اسلامی از عقبه یونانی و ارتباط بیشتر آن با آموزه‌های دین اسلام است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق فلسفی، اخلاق عقلی، اخلاق اسلامی، فلسفه اخلاق، اخلاق معاصر.

مقدمه

مقایسه دو اصطلاح نزدیک به هم، ابهامات را برطرف و از خلط مباحث جلوگیری می‌کند. در علم اخلاق، نزدیکی دو اصطلاح «اخلاق فلسفی اسلامی» و «فلسفه اخلاق»، سؤالاتی را در ذهن ایجاد می‌کند؛ سؤالاتی که تا اندازه زیادی به معنی این دو اصطلاح مربوط می‌گردد: آیا مباحثی که در اخلاق فلسفی اسلامی طرح می‌شود با فلسفه اخلاق معاصر در غرب تفاوت دارد؟ نسبت بین آن‌ها چیست؟ در چه مباحثی اشتراک دارند؟ تفاوت بنیادین آن‌ها در چیست؟ آیا اساساً اخلاق فلسفی نزد مسلمانان همان فلسفه اخلاق اسلامی است؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها، مسئله اصلی مقاله پیش رو است.

پژوهش‌هایی که تاکنون انجام شده است، به روش تاریخی و توصیفی است و مقاله حاضر قصد ندارد به رد یا تأیید این پژوهش‌ها بپردازد. شماری از این پژوهش‌ها به بررسی اخلاق فلسفی در اسلام (احمدپور و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۱۵۵؛ اسلامی، ۱۳۸۵) یا به تعریف فلسفه اخلاق معاصر (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۱) پرداخته‌اند.

بعضی از محققان به موضوع فلسفه اخلاق معاصر در ایران نظر داشته‌اند و گاهی بخش مختصری از کار را به مقایسه فلسفه اخلاق معاصر در ایران و کشورهای غربی اختصاص داده‌اند (امید، ۱۳۹۱). موضوع اصلی این گونه پژوهش‌ها، بررسی رویکردهای اخلاقی معاصر در ایران است (همو، ۱۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۵). بر این اساس، پژوهشی که هدف اصلی آن، مقایسه رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی با فلسفه اخلاق



معاصر باشد، یافته نشد. پیش از مقایسهٔ محدوده و محتوای این دو اصطلاح باید معنای آن‌ها تا حد امکان روشن گردد.

تعاریف

۱. رویکرد فلسفی در اخلاق اسلامی

شماری از عالمان، اخلاق اسلامی را در چهار رویکرد دسته‌بندی می‌کنند؛ فلسفی، عرفانی، نقلی و تلفیقی (احمدپور و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۹). خواه این دسته‌بندی چهارگانه به طور کامل پذیرفته شود یا خیر، در وجود شاخهٔ اخلاق فلسفی در منابع اخلاقی مسلمانان تردید وجود ندارد (ر.ک: همان، ص ۲۹-۳۲).

هر کدام از رویکردهای یادشده تلاش می‌کند ارزش‌های اخلاقی را مطابق منبع خاصی به دست آورد. در این میان، اخلاق فلسفی، عقل را منبع دستیابی به ارزش‌ها فرض می‌کند و می‌کوشد اخلاق را به روش فلسفی (عقلی) بیان کند. این رویکرد بعد از دوران ترجمه، با ترجمهٔ منابع اخلاق یونانی به زبان عربی، به جامعهٔ مسلمانان وارد شد (هدایتی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸). هر چند منابع اصلی اسلامی، اعم از قرآن و سنت، آموزه‌های اخلاقی متعددی را ارائه می‌دادند (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۷)، پیش از عصر ترجمه، مسلمانان آموزه‌های اخلاقی اسلامی را در قالب یک علم تدوین نکرده بودند (هدایتی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸).

بعد از ورود مباحث فلسفی یونانیان، اندیشمندان مسلمان سعی کردند تألیفات فلسفی مستقلی ایجاد کنند (ر.ک: فاخوری و جر، ۱۳۸۶). این هدف در فلسفهٔ متافیزیک بیشتر از اخلاق تحقق یافت؛ از این رو، فلسفهٔ اسلامی (متافیزیک) بیش از اخلاق فلسفی، از علوم یونانی استقلال پیدا کرد و در نهایت، فیلسوفانی مانند ملاصدار پا به عرصهٔ فلسفهٔ اسلامی گذاشتند.

به عبارت دیگر، بسیاری از کتب اخلاق فلسفی تا پیش از دوران معاصر، بیش از اندازه مقلد کتب اخلاق یونانی بودند. این مسئله با مقایسهٔ مطالب و عناوین کتب اخلاق فلسفی اسلامی با کتب فلسفهٔ اخلاق یونانیان آشکار می‌شود. بنابراین، اطلاق





اسلامی بر بعضی از کتب که با رویکرد اخلاق فلسفی نوشته شده‌اند، با تسامح همراه است و در واقع، می‌توان آن‌ها را اخلاق فلسفی مسلمانان نامید. با وجود این، مسلمانان تألیفات اخلاقی ارزشمندی را ارائه کرده‌اند. در این میان برخی از اندیشمندان برای اسلامی کردن اخلاق فلسفی بیشتر کوشیده‌اند. عالمانی که رویکرد تلفیقی داشته و اصول اخلاق را با توجه به آموزه‌های اسلام ارائه کرده‌اند، در این را موفق‌تر بوده‌اند (نراقی، بی‌تا).

بنا بر آنچه گذشت، پایه رویکرد اخلاق فلسفی در میان مسلمانان، اخلاق یونانی است. لذا مؤلفه‌های اصلی اخلاق فلسفی اسلامی با اخلاق یونانی مشترک است؛ از جمله غایت اخلاق (ارسطو، بی‌تا: ص ۱۶۷-۲۱۹)، بر پایه فضیلت بودن و پرداختن به علم النفس، موضوع (ر.ک: هلمز، ۱۳۹۶، ص ۷۷-۱۰۸) و غیره. رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی را می‌توان چنین تعریف کرد: «اخلاق فلسفی اسلامی، رویکرد بعضی از اندیشمندان مسلمان است که می‌کوشند مباحث اخلاقی را که با تکیه بر منبع عقل و بر پایه منابع اخلاق یونانی دریافته‌اند، با آموزه‌های اخلاق اسلامی ترکیب کنند».

۲. فلسفه اخلاق معاصر و Ethics

معمولاً Ethics را معادل فلسفه اخلاق (Moral philosophy) در نظر می‌گیرند. در دسته‌بندی مباحث نیز آن را به سه بخش فرا اخلاق (Meta-ethics)، اخلاق هنجاری (Normative-ethics) و اخلاق کاربردی (Applied ethics) تقسیم می‌کنند (Gensler, 2008, P.89). فرا اخلاق به بنیادی‌ترین مباحث اخلاقی مانند هستی‌شناسی، معنی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاق می‌پردازد (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۵).

اخلاق هنجاری شامل نظریه ارزش و قواعد عام اخلاقی است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۶). از نظر عده‌ای، اخلاق کاربردی بخشی از اخلاق هنجاری است (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۶؛ علیا، ۱۳۹۱، ص ۷). در چنین فرضی، اخلاق کاربردی به دلیل وسعت و



اهمیت مباحث از بخش‌های دیگر جدا شده است و به شیوه‌های عمل و کاربست قواعد اخلاقی در محدوده‌های خاص و جزیی می‌پردازد (علیا، ۱۳۹۱، ص ۷). این شاخه از اخلاق عموماً مسائل کاربردی و چالشی را بررسی می‌کند (اسلامی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۵-۴۶).

در درستی کاربرد واژه Ethics برای مفهوم عام فلسفه اخلاق شکی وجود ندارد، اما در ترادف دو معنای واژه Ethics که یکی فلسفه اخلاق است و دیگری شامل سه بخش فرا اخلاق، اخلاق هنجاری و کاربردی می‌گردد تردید وجود دارد.

به عبارتی، در تعیین محدوده فلسفه اخلاق تردید وجود دارد؛ بعضی، فلسفه اخلاق را شامل هر سه بخش برای ethics می‌دانند (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۶)، عده‌ای دایره فلسفه اخلاق را کوچک‌تر فرض می‌کنند و آن را به فرا اخلاق محدود می‌دانند (علیا، ۱۳۹۱، ص ۳۷) و عده‌ای دیگر، نظریه ارزش (بخشی از اخلاق هنجاری) را نیز به آن ملحق می‌کنند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۵).

در این تقریر، قواعد عام اخلاقی (بخش دیگر اخلاق هنجاری) و اخلاق کاربردی جزء فلسفه اخلاق نیستند؛ به این بیان که فلسفه اخلاق شامل مبانی عقلانی مقدم بر علم اخلاق است.

در این صورت، علم اخلاق منحصر در بخش قواعد اخلاق هنجاری است که به نوعی شامل اخلاق کاربردی نیز می‌گردد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۵)؛ هر چند اخلاق کاربردی، به دلیل وسعت مباحث، شاخه‌ای جدا شمرده می‌شود.

به نظر می‌رسد این تقریر بیشتر با روش معمول در شاخه‌بندی علوم هم‌خوانی دارد؛ چون فلسفه مضاف به یک پدیده یا دانش، مباحث پایه و مبانی مقدم بر مسائل آن پدیده یا دانش را نیز شامل می‌شود (خواص، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

البته روش پژوهش در اخلاق هنجاری و کاربردی، فلسفی و عقلانی است، اما سزاوار نیست هر دانشی را که روش عقلانی دارد، فلسفه بنامیم. باید دانش فلسفه را از روش فلسفی (عقلانی صرف) تفکیک کرد.

فلسفه مطابق قاعده باید به دانشی اطلاق شود که مباحث بنیادین را به روش عقلانی بررسی می کند، در حالی که روش فلسفی یا عقلانی در بسیاری از علوم، مانند بخش هایی از کلام، اصول، فقه و... کاربرد دارد.

با توجه به توضیحات بالا بهتر است معادل فارسی واژه ethics را (در کاربردی که شامل فرا اخلاق، اخلاق هنجاری و کاربردی است) «اخلاق عقلانی یا فلسفی» در نظر بگیریم و فلسفه اخلاق (moral philosophy) را به فرا اخلاق و بخش نظریه ارزش از اخلاق هنجاری منحصر کنیم؛ هر چند می توان ethics را نیز در معنای فلسفه اخلاق (moral philosophy)، با محدودیت مذکور به کار برد.

نسبت اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر از حیث محدوده و مباحث طرح شده از حیث محدوده و موضوع می توان چهار تفاوت بین اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر در نظر گرفت:

۱. تفکیک و عدم تفکیک شاخه های ethics

اصطلاح ethics آن گونه که امروزه با مباحث تفکیک شده تصور می شود، در زمان گذشته وجود نداشت. به عبارتی، این طور نبود که در اخلاق یونانی، بخش فرا اخلاق یا معنی شناسی از اخلاق هنجاری جدا باشد، بلکه مباحث به صورت مزجی ارائه می شد.

اخلاق فلسفی اسلامی نیز به صورت تفکیک نشده، گاهی به مباحث معنی شناختی مشابه فرا اخلاق می پرداخت (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۶-۶۷)، گاهی نظریه ارزش (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۸۵-۸۶) و غایت اخلاق (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۶) را بیان می کرد و گاهی سعی داشت قواعد اخلاقی را ارائه دهد (عزتی خلخالی، ۱۳۸۱، ص ۸۱).

در مقابل، امروزه بعد از گذشتن از دوره مدرن، در فلسفه اخلاق، شاخه های اخلاق عقلانی/ethics تا اندازه زیادی تفکیک شده اند. البته هنوز هم بعضی از نویسندگان



مباحث را در قالبی نه‌چندان تفکیک شده ارائه می‌دهند، ولی حداقل در درخت‌وارهٔ مباحث اخلاقی، این امور از یکدیگر تفکیک شده‌اند (Fieser, n.d.).

۲. شمولیت نسبت به اخلاق هنجاری

همان‌طور که اشاره شد، در تعریف فلسفهٔ اخلاق اختلاف وجود دارد. مطابق تعریف پذیرفته‌شده، فلسفهٔ اخلاق شامل بخش قواعد از اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی نمی‌گردد. این در حالی است که اخلاق هنجاری از مهم‌ترین بخش‌های اخلاق فلسفی اسلامی است؛ چون به دنبال یافتن مصادیق خوب و بد است (نراقی، بی‌تا، ص ۸۴-۱۲۳). لذا می‌توان اخلاق فلسفی را معادل ethics امروزی یعنی اخلاق عقلانی دانست. اما اگر بگوییم همهٔ بخش‌های ethics جزء فلسفهٔ اخلاق هستند، نمی‌توانیم از این نظر بین اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفهٔ اخلاق معاصر تفاوت بگذاریم.

۳. شمولیت نسبت به اخلاق کاربردی و حرفه‌ای

اخلاق کاربردی با رویکرد مسئله‌محوری دربارهٔ مسائلی که تصمیم‌گیری در آنها دشوار است، شاخه‌ای از اخلاق عقلانی/ethics محسوب می‌شود که در دنیای مدرن شکل گرفت (اسلامی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۹).

از این رو، طبیعی است که اخلاق کاربردی به شکل امروزی در اخلاق فلسفی اسلامی وجود نداشته باشد. به‌طور کلی روش پژوهش مسئله‌محور صبغهٔ تاریخی چندانی ندارد.

پژوهش‌های موضوع‌محور در حوزهٔ اخلاق حرفه‌ای در برخی از حُرَف خاص، در متون اخلاق فلسفی اسلامی وجود داشت (جاحظ، ۱۳۳۲ق)؛ البته اگر اخلاق حرفه‌ای را جزئی از اخلاق کاربردی بدانیم (اسلامی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۲۷). بر این اساس، می‌توان گفت اخلاق فلسفی اسلامی تنها بخشی از اخلاق کاربردی امروزی را در بر داشت. در غیر این صورت، باید گفت اخلاق فلسفی اسلامی،



مبحث اخلاق کاربردی را نداشت و تنها برخی از عناوین اخلاق حرفه‌ای را متناسب با نیاز روز بررسی می‌کرد.

۴. حجم مباحث فرا اخلاقی

یکی از مهم‌ترین بخش‌های فرا اخلاق به معنی‌شناسی مفاهیم پایه اخلاقی مثل خوب و بد و باید و نباید می‌پردازد (فرانکنا، ۱۳۹۸، ص ۱۸-۱۹). این بخش، بعد از اهمیت یافتن فلسفه زبان در دوران معاصر بسیار مورد توجه قرار گرفت. لذا طبیعی است که حجم این مباحث در فلسفه اخلاق معاصر بسیار بیشتر از اخلاق فلسفی اسلامی باشد. گفتنی است به‌طور طبیعی شماری از مباحث معنی‌شناختی وجود داشت (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۱)، اما بیشتر بخش معنی‌شناسی در اخلاق فلسفی اسلامی به بررسی معنای فضائل و رذائل می‌پرداخت (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۷۹) که قسمی از اخلاق هنجاری محسوب می‌شود، نه فرا اخلاق.

همچنین، مباحثی چون واقعی بودن یا نبودن اخلاق (در بخش هستی‌شناسی فرا اخلاق)، رابطه باید و هست و امکان و چگونگی معرفت به اصل اخلاق (در بخش معرفت‌شناسی فرا اخلاق) که از مهم‌ترین مباحث فلسفه اخلاق معاصر (فرا اخلاق) هستند، در اخلاق فلسفی اسلامی چندان موضوع بحث نبود، اما شماری از مباحث معرفت‌شناختی که بیشتر به اخلاق هنجاری و نظریه ارزش مربوط می‌شوند، در اخلاق فلسفی اسلامی وجود داشت؛ مانند قاعده اعتدال (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۹۳-۱۰۲).

نسبت اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر از حیث محتوا

۱. اخلاق فضیلت و اخلاق عمل‌محور

اخلاق یونانی بر پایه اخلاق فضیلت بنا نهاده شده بود و اخلاق فلسفی اسلامی نیز همان بنیان را حفظ کرد. اصطلاح اخلاق فضیلت تا اندازه‌ای ابهام دارد؛ به این دلیل که از «نظریه فضیلت» تفکیک نمی‌گردد.



اخلاق فضیلت یکی از نظریه‌های اصلی ارزش است. خود نظریه ارزش فضیلت نیز به دو معنا به کار می‌رود که با دو اصطلاح فضیلت‌محوری و فضیلت‌گرایی متمایز می‌شوند. پس، لازم است این سه اصطلاح از یکدیگر تفکیک شوند:

اخلاق فضیلت (Virtue ethics)، به‌عنوان یک نظریه ارزش، سعی می‌کند ملاک صدق خوب و بد اخلاقی را بر پایه فضائل نفسانی انسان بنا کند (Hursthouse & Pettigrove, 2018). خود این نظریه به دو صورت قابل تصور است؛ در یک حالت ملاک فعل خوب و بد را صادر شدن از ملکه نفسانی خوب یا بد می‌داند که می‌توان آن را فضیلت‌محوری نامید.

این نوع از نظریه ارزش، ملاک عمل اخلاقی را در منشأ نفسانی آن جستجو می‌کند. به‌طور عادی، فضیلت‌محوری در مقابل نظریه‌های رقیب مانند وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی و حق‌گرایی به کار می‌رود. تقریر دوم اخلاق فضیلت، ملاک خوب یا بد بودن عمل را منتج شدن به فضیلت یا رذیلت می‌داند که می‌توان آن را فضیلت‌گرایی نامید. فضیلت‌گرایی، نوعی از غایت‌گرایی است و نظریه جداگانه‌ای محسوب نمی‌شود. همان‌گونه که سود‌گرایی غایت اخلاق را رسیدن به سود می‌داند، فضیلت‌گرایی غایت اخلاق را رسیدن به فضائل می‌داند.

اما اصطلاح نظریه فضیلت (Virtue theory) را مخصوصاً در دوره معاصر می‌توان از اخلاق فضیلت متمایز ساخت (Hursthouse & Pettigrove, 2018). این اصطلاح، در مقابل اخلاق عمل‌محور (Action base ethics) قرار می‌گیرد (Massey, n.d., P.1). توضیح اینکه پیش از عصر مدرن، بیشتر نظام‌های فلسفی اخلاقی به نوعی بر پایه اخلاق فضیلت بنا شده بودند؛ از این رو، طبیعی بود که چنین نظام‌هایی در تبیین قواعد اخلاقی به بیان فضائل و رذائل انسانی پردازند و نوعی اخلاق فاعل‌محور ارائه دهند.

با ورود به دنیای مدرن و تسلط اخلاق‌های جدیدی مانند نظریات هیوم، کانت، بنتام، میل و... اخلاق فضیلت برای مدتی به کلی از دایره مباحث علمی در غرب خارج شد.



نظام‌های اخلاقی جدید دیگر به فضائل و رذائل انسان به منزله فاعل اخلاقی نمی‌پرداختند؛ چون غایت اخلاق را رسیدن به فضائل و رذائل نمی‌دانستند. لذا اخلاق-های جدید عمل‌محور یا قاعده‌محور شدند (این قاعده‌محوری به معنای وظیفه‌گرایی که در مقابل غایت‌گرایی به کار می‌رود، نیست).

در دهه‌های اخیر شماری از فیلسوفان اخلاق مجدداً به اخلاق فضیلت‌گراییش پیدا کرده‌اند (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۵۳-۶۰). از جمله اشکالات وارد شده به اخلاق عمل‌محور این است که اخلاق بدون تأکید بر فضائل و رذائل، تنها قواعدی را در اختیار انسان قرار می‌دهد و انسان را در کسب توانایی برای عمل به آن قواعد راهنمایی نمی‌کند (هینمن، ۱۳۹۸، ص ۵۳۴). از سوی دیگر، چه بسا اخلاق فضیلت‌با بعضی رویکردهای زنانه‌نگر مانند اخلاق مراقبت (ر.ک: هینمن، ۱۳۹۸، ص ۶۰۸) هم‌خوانی بیشتری دارد. شاید این مسئله، عامل دیگری برای رشد اخلاق فضیلت‌در دنیای معاصر باشد.

به هر حال، طرفداران فضیلت در دوره معاصر لزوماً در صدد پذیرش نظریه ارزش فضیلت یا اخلاق فضیلت نیستند و اصطلاح نظریه فضیلت معنایی جدید پیدا کرده است؛ در واقع، امروزه به نظریه‌ای که غیر از پرداختن به صرف قواعد و خوب و بد در عمل، فضائل و رذائل فاعل اخلاقی را هم بیان کند، نظریه فضیلت می‌گویند؛ چه غایت یا منشأ ارزش‌های اخلاقی را فضیلت بدانند، چه ندانند. لذا امکان دارد کسی در عین اینکه عمل‌گرا محسوب می‌شود، به فضائل و رذائل پردازد. در نتیجه، برخی از نظریه‌های فضیلت که برخاسته از اخلاق وظیفه یا نتیجه هستند، به وجود می‌آید (Hursthouse & Pettigrove, 2018).

با توجه به این تفصیل، تبیین شماری از اندیشمندان معاصر که سعی می‌کنند بازگشت اخلاق معاصر غربی به مباحث فضیلت را به نوعی بازگشت کامل به نظریات ارسطو تلقی کنند و مداومت اخلاق فلسفی اسلامی را بر اخلاق فضیلت موجه جلوه دهند، چندان پذیرفتنی نیست؛ زیرا اخلاق فضیلت معاصر لزوماً در صدد پذیرش اخلاق فضیلت به مثابه نظریه ارزش - چنانچه در اخلاق فضیلت اسلامی



پذیرفته شده است - نیست؛ حتی اگر شماری از فضیلت‌گرایان معاصر چنین رویکردی داشته باشند. به هر حال، نمی‌توان انکار کرد که بعضی از فلاسفه معاصر، از حیث تأکید بر بیان فضائل و رذائل، به اخلاق یونانی روی آورده‌اند. در نتیجه، اخلاق فلسفی اسلامی نه تنها نوعی از اخلاق فضیلت در دنیای معاصر محسوب می‌شود، بلکه نظریه ارزش فضیلت را هم پذیرفته است. در حالی که بیشتر فلسفه‌های اخلاق معاصر عمل‌محورند و با اینکه اخیراً به رویکردهای فضیلت توجه نشان داده‌اند، لزوماً نظریه ارزش فضیلت را نمی‌پذیرند. ممکن است کسی فقه اسلامی را نوعی اخلاق به حساب آورد و بر این اساس بگوید اخلاق عمل‌محور در اسلام وجود داشته است، اما باید گفت این مسئله ارتباطی با رویکرد اخلاق فلسفی ندارد.

۲. نقش دین در اخلاق

آخرین مقایسه‌ای که در این نوشتار بین اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر انجام می‌گیرد، درباره نقش دین و خداوند است. کلمه «معاصر» در عبارت «فلسفه اخلاق معاصر» را می‌توان دو گونه تفسیر کرد؛ اگر فلسفه اخلاق معاصر با فلسفه اخلاق مدرن یا پست مدرن مساوی باشد و منظور از آن‌ها فلسفه‌هایی باشد که در دنیای معاصر ایجاد شده‌اند، باید اذعان کرد که این فلسفه‌ها کاملاً سکولار هستند. همه این فلسفه‌ها بعد از سقوط سیطره مسیحیت در اروپا شکل گرفتند (ر.ک: بکر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲) و طبیعی است که ارتباط چندانی با مباحث دینی و الهی نداشته باشند. البته سکولار بودن ملازمه‌ای با ضد دین بودن ندارد.

شاید بتوان استدلال اخلاقی کانت بر وجود خداوند را نمونه‌ای از ارتباط این گونه اخلاق‌ها با خداوند تلقی کرد (ر.ک: رضائزاد، ۱۳۷۴). البته این مورد نیز بیشتر به مباحث الهیات مربوط است تا اخلاق.

در واقع، اینجا الهیات از فلسفه اخلاق تأثیر پذیرفته است، نه اینکه بر آن تأثیر گذاشته باشد. اینکه فلسفه‌های اخلاق معاصر سکولار هستند، بدین معنا نیست که





فلاسفه اخلاق معاصر متدین نیستند. ممکن است بسیاری از آنها گرایش‌های مذهبی داشته باشند و حتی امور اخلاقی را به نوعی به خداوند ارتباط دهند، اما در دنیای معاصر نظام فلسفی‌ای که بر پایه دین استوار باشد و بتوان آن را از اساس اخلاق دینی خواند، شکل نگرفته است.

تفسیر دیگر این است که بگوییم مراد از فلسفه اخلاق معاصر فلسفه‌هایی است که در دنیای معاصر وجود دارند، حتی اگر در زمان‌های دور ریشه داشته باشند. این تفسیر، فلسفه‌های اخلاق مسیحی، یهودی و دیگر ادیان موجود در دنیای معاصر را در بر می‌گیرد؛ به‌ویژه رویکردهای اخلاقی مرتبط با ادیانی مانند مسیحیت را که در بعضی از مباحث اخلاق کاربردی مثل سقط جنین و دیگر مسائل اخلاق پزشکی نمود دارند.

در مقابل، مسلمانان در ایجاد فلسفه اخلاقی مستقل بر پایه آموزه‌های اسلامی موفقیت چندانی نداشتند و اخلاق فلسفی اسلامی بر پایه اخلاق یونانی بنا شد که از اساس سکولار بود.

اما حتی اگر مراد از واژه «اسلامی» در اخلاق فلسفی اسلامی، «مسلمین» باشد، این اخلاق با دین ارتباط پیدا می‌کند؛ چون صاحبان آن (مسلمین)، واجد دین خاصی در نظر گرفته شده‌اند.

لذا در بسیاری از منابع اخلاق فلسفی، در تبیین فضائل و رذائل مرتبط با مباحث دینی و الهی مانند تسلیم، توکل و عبادت کوشیده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰) و گاهی نیز از روایات و آیات استفاده کرده‌اند که در اخلاق تلفیقی نمود بیشتری دارد. به هر حال، باید پذیرفت که در مقابل اخلاق فلسفی، اخلاق عرفانی در اسلام ارتباط بیشتری با خداوند دارد؛ چون غایت عرفان، وصول به خداوند و غایت اخلاق عرفانی، دستیابی به صفات الهی یا امور مرتبط با خداوند است (احمدپور و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۴۲). حال آنکه هدف اخلاق فلسفی، ایجاد تعادل در قوای نفس و رسیدن به خیر و سعادت است که می‌تواند به مباحث دینی و الهی مربوط باشد یا خیر.

تغییر نگرش در اخلاق فلسفی اسلامی در دوران معاصر

بعد از رویارویی مسلمانان با دنیای مدرن، اندیشمندان مسلمان به بررسی بسیاری از مباحث فلسفه غربی پرداختند؛ مباحث مرتبط با اخلاق از جمله این مباحث بود که در دهه‌های اخیر بیشتر مورد توجه مسلمانان قرار گرفت. آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله لاریجانی از جمله اندیشمندان شیعه هستند که در تبیین فلسفی آموزه‌های اخلاقی اسلام به شیوه‌ای متفاوت با منابع قدیمی اخلاق اسلامی همت گماشته‌اند (امید، ۱۳۸۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳).

شماری از نوآوری‌های صورت گرفته عبارتند از: تلاش در تبیین رابطه باید و هست با اصطلاحات مرسوم در فلسفه اخلاق معاصر (احمدی، ۱۳۹۵)، ارائه شکل جدیدی از غایت‌گرایی (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ص ۳۴۳) که آن را بیشتر قرب‌گرایی می‌نامند، شکل گرفتن اصطلاحات جدیدی مثل اخلاق کاربردی اسلامی (اسلامی، ۱۳۹۶) و اهمیت دادن به رابطه فقه و اخلاق (هدایتی، ۱۳۹۵).

این موارد بیانگر این است که اندیشمندان مسلمان در صدده در تبیین فلسفی آموزه‌های اخلاقی اسلام از پیشینه یونانی مستقل شوند. قرب‌گرایی نوعی از غایت-گرایی محسوب می‌شود که ارتباط عمیق‌تری بین اخلاق اسلامی و ارزش‌های دینی و الهی برقرار می‌کند.

نکته مهم آن است که گویی تمایل به قرب‌گرایی، فلسفه اخلاق مسلمانان را به اخلاق عرفانی نزدیک کرده است. شکل‌گیری اصطلاح اخلاق کاربردی اسلامی و پرداختن به مباحث فقه و اخلاق، نشان از گرایش به اخلاق‌های عمل‌محور دارد که از این نظر نیز از اخلاق یونانی فاصله می‌گیرد. به‌طور کلی باید گفت هنوز هم بیشتر اندیشمندان اسلام‌گرا، اساس اخلاق فضیلت را انکار نمی‌کنند و پرداختن به فضائل و ردائل نفسانی را از جمله موضوعات اصلی علم اخلاق می‌دانند.

اگر شکل‌گیری این مباحث جدید در میان اندیشمندان مسلمان را ادامه رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی محسوب کنیم، تبیین رابطه اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر نسبت به آنچه در این نوشتار بیان شد، تغییرات زیادی خواهد کرد.



نتیجه‌گیری

رویکرد اخلاق فلسفی اسلامی یافتن فضائل و رذائل و رسیدن به تعادل در قوای نفس به روش عقلانی است که وام‌دار اخلاق یونانی است. شماری از اندیشمندان سعی کرده‌اند این رویکرد را با آموزه‌های اسلامی ترکیب کنند که تا اندازه‌ای هم موفق شده‌اند. فلسفه اخلاق معاصر ترکیبی از مباحث فرا اخلاقی (ماهیت، معرفت‌شناسی و معنی‌شناسی) و نظریه ارزش است و بنا بر نظر عده‌ای شامل قواعد عام اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی نیز می‌گردد.

اخلاق فلسفی اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر، هر دو شامل مباحث هنجاری اعم از نظریه ارزش و قواعد اخلاقی می‌شوند. مسائل اخلاق کاربردی در فلسفه اخلاق اسلامی مطرح نبود و تنها بخشی از آن به اخلاق حرفه‌ای اختصاص داشت.

در حالی که هر دو مورد (اخلاق کاربردی و حرفه‌ای) بخش زیادی از اخلاق معاصر را به خود اختصاص داده‌اند. همچنین، مباحث فرا اخلاقی نمود چندانی در اخلاق فلسفی اسلامی نداشت.

فلسفه مدرن و پست‌مدرن سکولار است، هر چند در دوره معاصر اخلاق‌های فلسفی دینی وجود دارد که در گذشته ریشه دارند، مانند اخلاق مسیحیت و یهودیت، در حالی که اخلاق فلسفی اسلامی حتی اگر در اخلاق یونانی ریشه داشته باشد، به مسلمانان منتسب است.

بر خلاف اخلاق فلسفی اسلامی، فلسفه‌های اخلاق مدرن فعل‌محورند و بعضی از فلاسفه اخیراً به سوی اخلاق فضیلت بازگشته‌اند.

در دهه‌های اخیر، بعد از رویارویی مسلمانان با مباحث فلسفه اخلاق معاصر، تغییر نگرشی در میان آنان پدیدار شد. شماری از اندیشمندان اسلامی مباحث تازه‌ای را در حوزه اخلاق مطرح کردند و شکل جدیدی از غایت‌گرایی به نام قرب‌گرایی در فلسفه اخلاق مسلمانان به وجود آمد.



با شکل‌گیری این نگرش، مسائلی چون رابطه هست و باید در فلسفه اخلاق معاصر بر اساس رویکردهای اسلامی تبیین شدند، مباحث اخلاق کاربردی زیر عنوان اخلاق کاربردی اسلامی قرار گرفتند و رابطه فقه و اخلاق بیشتر مورد توجه قرار گرفت. این تغییرات نشان می‌دهد اخلاق فلسفی اسلامی بیش از پیش از اخلاق یونانی استقلال یافته و تا اندازه‌ای به اخلاق عمل‌محور گراییده است.



کتاب‌نامه

۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بی‌جا: طلیعة النور.
۲. احمدپور، مهدی، محمد عالم‌زاده نوری، مهدی علیزاده و محمدتقی اسلامی (۱۳۸۹)، *کتابشناخت اخلاق اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. احمدی، حسین (۱۳۹۵)، «مسئله باید و هست در دیدگاه آیت‌الله سبحانی»، *مجله اندیشه دینی*، ش ۵۹، ص ۳-۲۰.
۴. ارسطو. (بی‌تا)، *علم الأخلاق إلی نیقوماخوس*، بیروت: دار صادر.
۵. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۵)، «حدیث فضائل و اخلاق فلسفی»، *مجله علوم حدیث*، ش ۴۱، ص ۱۳-۳۶.
۶. اسلامی، محمدتقی (۱۳۹۶)، «ماهیت و مزایای اخلاق کاربردی اسلامی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، *اخلاق و حیانی*، ش ۱۳، ص ۷-۳۲.
۷. اسلامی، محمدتقی، مهدی علیزاده و احمد دبیری (۱۳۹۰)، *اخلاق کاربردی: چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. امید، مسعود (۱۳۸۲)، «فلسفه اخلاق نزد سه متفکر معاصر ایران»، *مجله علامه*، ش ۱(۵)، ص ۱۴۳-۲۴۳.
۹. _____ (۱۳۸۵)، «نگاهی به فلسفه اخلاق نزد سه متفکر معاصر ایران». *مجله علامه*، ش ۱۲، ص ۱-۲۲.
۱۰. _____ (۱۳۹۱)، «فلسفه اخلاق معاصر ایران»، *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۷(۷)، ص ۲۵-۲۹.
۱۱. بکر، لارنس، بکر، شارلوت (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۲. بینکافس، ادموند (۱۳۸۲)، *از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه سید حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم: دفتر نشر معارف.





۱۳. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۳۲ق)، *التاج فی اخلاق الملوک*، قاهره: الامیریة.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم: اسرا.
۱۵. خواص، امیر (۱۳۸۱)، «نسبت علم اخلاق و فلسفه اخلاق»، *مجله رواق اندیشه*، ش ۱۲، ص ۳۷-۴۴.
۱۶. رضائزاد، عزالدین (۱۳۷۴)، «اثبات وجود خدا در برهان اخلاقی کانت»، *مجله کلام اسلامی*، ش ۱۴، ص ۵۳-۶۲.
۱۷. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳)، *الشجرة الالهية*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *اخلاق ناصری*، تهران: علمیه اسلامی.
۱۹. عالم زاده نوری، محمد (۱۳۹۷)، *استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. عزتی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱)، *رسائل فارسی ادهم خلخالی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. علیا، مسعود (۱۳۹۱)، *فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق*، تهران: هرمس.
۲۲. فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۴)، *سعادت از دیدگاه فارابی*، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم: دار الهدی.
۲۴. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۸)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: حکمت.
۲۵. گنسلر، هری ج. (۱۳۹۰)، *درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر*، ترجمه مهدی اخوان، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۶. مصباح، مجتبی (۱۳۹۴)، *بنیاد اخلاق*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. نراقی، مهدی بن ابی ذر (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: اعلمی للمطبوعات.
۲۹. هدایتی، محمد (۱۳۹۵)، مناسبات فقه و اخلاق، تهران: نگاه معاصر.
۳۰. هلمز، ال. رابرت (۱۳۹۶)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۳۱. هینمن، لارنس (۱۳۹۸)، اخلاق؛ رویکردی کثرت گرایانه به نظریه اخلاق، سرپرست ترجمه: میثم غلامی، تهران: کرگدن.
32. Fieser, James (n. d.), *Ethics*, <https://www.iep.utm.edu/ethics/>
33. Gensler J. Harry. (2008), *Historical dictionary of Ethics*, UK: The Scarecrow Press, Inc.
34. Hursthouse, Rosalind and Pettigrove, Glen (2018), "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>.
35. Massey, David (2020), Introduction to Ethics, Virtue Ethics, URL: http://www.indianhills.edu/_myhills/courses/PHI105/documents/lu09_virtue_ethics.pdf



Analyzing the Relationship between the Approach of Islamic Philosophical Ethics and Contemporary Ethics

Ali Asghar Mohammadzadeh*, Sakineh Kalantary**

Abstract

There are ambiguities in the relationship between the approach of Islamic philosophical ethics and contemporary moral philosophy due to semantic similarity. This article tries to remove any ambiguity in this field by carefully analyzing their relationship in a historical and descriptive way. Based on the findings of the study, both cases include normative ethics, but some topics of contemporary philosophy of ethics, such as meta-ethics and applied ethics, are not in Islamic philosophical ethics or have very little emergence. Islamic philosophical ethics has a subject-oriented approach and is a subset of virtue ethics, but most contemporary philosophers have an action-oriented approach to ethics. Unlike Islamic philosophical ethics, modern moral systems are secular and are not even assigned to followers of a particular religion. Finally, it will be noted that in recent decades, new approaches to ethics can be seen among Muslim philosophers. The result of this change in attitude is the greater independence of Islamic philosophical ethics from the Greek Aqaba and a greater connection to Islamic religious teachings

Keywords

Philosophical ethics, rational ethics, Islamic ethics, philosophy of ethics, contemporary ethics.



*Ph. D. Student, Islamic Azad University, Tehran, Iran (responsible author).
Aamohammadzadeh110@gmail.com

** Master of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations,
Qom, Iran. sakenhkalanta@gmail.com

Earnings management as an ethical issue (In view of Kohlberg's theory of moral reasoning)

Jafar Ahmadpour*, Habibollah Nakhaei**

Abstract

The importance and implications of Kohlberg's theory, in terms of earnings management, resides within the fact that the theory is concerned with questions about how one ought to act – being as it acknowledges the well-known ethical theories. The work of Kohlberg can be classified as a descriptive analysis to the extent that it attempts to describe individuals' moral development. This integration of normative and descriptive ethics, in turn, enables the theory to be used to explore managers' moral reasoning in a more helpful way. The purpose of this paper is to shed light on and introduce the ethics of earnings management in the academic community in light of Kohlberg's theory. In other words, by analyzing the relevant literature to provide insights around the key concepts of the issue of ethics of earnings management. Therefore, theoretical approach has been adopted by reviewing the literature using a descriptive method. The study suggests relevance of the theory of moral development and reasoning by Kohlberg as an approach in the process of exploring the background and the reasons behind ethics of managers regarding earnings management. This theory helps to explain how individuals demonstrate and justify a sense of right or wrong. In general, the results show provides conceptual insights about the ethics of Earnings management, and it proposes a link between manager's ethics regarding the phenomenon of Earnings management and the framework of moral reasoning theory by Kohlberg. From this point of view, it is possible to increase the concept of ethics reasoning about earnings management from a theoretical point of view.

Keywords

Earnings management, Ethics, Kohlberg's theory of moral reasoning.

*PhD student Accounting, Islamic Azad University Qaenat Branch, Qaenat, Iran (Corresponding Author). j.ap60@yahoo.com

**Assistant Prof Accounting, Islamic Azad University, Birjand Branch, Birjand, Iran. habibollahnakhaei@yahoo.com



Professional Ethics of Teaching & the Appropriate Attitude in Educating Students

Rahmat Shayestefard^{*}, Abdullah Gholami^{**}

Abstract

Attention to the correct attitude and belief in educating educators is the subject of this article. Examination of religious texts reveals that the type of human attitude towards God, the universe, man and religion are the most fundamental issues that affect human behavior. Since these topics have a great impact on the teaching profession in particular, in the present article, which has been prepared in a library method, with a brief explanation of these issues, its impact on the teaching profession has been investigated. Belief in the infinite knowledge, power and wisdom of God, Belief in the Lordship of God Almighty, Belief in God's help and assistance and asking for good from Him, Trust and entrustment of affairs to God, Creation of a good system, The nature of the life of the world, The combination of the world with suffering and hardship, Intrinsic human dignity, Human will and free will, Dimensionality of human existence, Purpose of human creation, Ease of religion, Voluntary acceptance of religion, Distinguishing between religion and religious people and Belief in religious politics are the most important issues in the article that its impact on the teaching profession is explained.

Keywords

Professional ethics, appropriate attitude, Monotheism, The universe, Man, Religion.



^{*} Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Shahrekord, Iran (Responsible author). hayatbook@gmail.com

^{**} Assistant Professor, Department of Theology, Razi University, Kermanshah, Iran. gholami@razi.ac.ir

**Surah al-Hujurāt (Surah of Ethics);
A Model for a Family Life**
Zahra Sadat Roozafzai*

Abstract

Given the fact that all the verses of the Holy Quran are instructive and scientific, and worthy of being exemplified by every faithful Muslim, in the current research paper, the Hujurāt Surah, known as the Surah of Ethics, as a light in the path of cultural progress in Islamic societies, has been reconsidered. The current study aims to investigate Surah al-Hujurāt, Surah of Ethics of the Holy Quran in the descriptive and practical approach to find behavioral guidelines for correct and constructive family relationships based on Islamic teachings to find answers to intra-family communication problems. To this end, the verses containing cultural and ethical teaching principles and cores have been selected and explained to provide an accurate model for building and improving family relationships, and their position in the context of family were discussed and clarified. In the end, the capability and practical application of the verses of this Surah became more comprehensible in the framework of the family's ethical and cultural system to elicit correct and proper behavior models. In other words, in response to the question of what patterns of improvement in family relationships can be extracted and applied from this noble surah, one can consider patterns of polite observation, inquiry into the validity and reliability of news and then whether or not to accept it, the necessity of faith and piety for avoiding disagreements, creating equality of brotherhood, the pursuit of justice based on justice, omission of suspicion, absenteeism, and other mockery as the findings and conclusion.

Keywords

Islamic Ethics, Family Relationship Model, Socio-Cultural Ethics, Communicative Principles, Surah of Ethics.

* Assistant Professor of Sepehr Art University (Sepehr Institute of Higher Education), English Applied Linguistics: TEFL, Isfahan, Iran.
Zahra80r@gmail.com



Examining the consequences of jealousy from the perspective of the Qur'an and the books of hadith

Abolghasem Valizadeh *,Mohammd Mahdi Valizadeh **

Abstract

Today, the use of religious teachings in the process of counseling and psychotherapy has attracted a lot of attention and many studies have been done in this field. The main purpose of the research is to provide a new interpretation and explanation of Islam's approach to the consequences of jealousy using religious findings and moral knowledge, and in some cases, it has been accompanied by a psychological perspective. The research method is descriptive-analytical, ie using the Holy Quran, interpretations of the Quran, books of hadiths and humanities resources, the effects of jealousy have been identified and analyzed.

In this regard, the consequences of jealousy are divided into two types, spiritual and material; The disappearance of faith, the disappearance of goodness, the immersion in sin, the avoidance of divine mercy and the rejection of obedience are known to be the spiritual effects of jealousy. Life is considered one of the most important material consequences of jealousy. Preparing to promote moral teachings and prevent moral vices is one of the basic findings of research.

Keywords

Moral vices, jealousy, consequences, spiritual effects, material effects.



* Assistant Professor in Department of Islamic Education, University of Urmia, Iran (responsible author). a.valizadeh@urmia.ac.ir

** M.Sc. Student, Department of Islamic Ethics, Islamic Education University, Qom, Iran.montazere14@gmail.com

The Pattern of chastity Based on the Content Analysis of Surah al-Nisa
Ashraf Janati*

Abstract

Chastity (Ifaf) is one of the significant moral teachings in the Holy Quran that has considerable aspects. Following the virtue of chastity has uplifting social and individual effects so studying the issue and its aspects are the matters of importance. Thus, I aim to develop a statement analysis of chastity in Surah al-Nisa. Applying the technique of scientific content analysis, I would analyze and assess the statements containing the issue of chastity, classify subjects, and make a logical pattern based on the issue. Results indicated that Chastity in this chapter has considerable aspects in various fields of manner, speech, finance, Self-control, and both man and woman should obey its rules. Chastity is not only defined in terms of women's manners but due to the general rule of human purity, should be applied equally to men and women. The quantitative analysis reveals that chastity has a high frequency in the statements related to manners, so chastity is a virtue that should be represented in manners.

Keywords

al-Nisa, Chastity, Self-control, Chastity in manners, Content analysis.

* Assistant Professor, Department of Medical Sciences, University of Gilan, Gilan, Iran.
Email: ashjannati@gmail.com



CONTENTS

The Pattern of chastity Based on the Content Analysis of Surah al-Nisa
Ashraf Janati

Examining the consequences of jealousy from the perspective of the Qur'an and the books of hadith
Abolghasem Valizadeh, Mohammad Mahdi Valizadeh

Surah al-Hujurāt (Surah of Ethics); A Model for a Family Life
Zahra Sadat Roozafzai

Professional Ethics of Teaching & the Appropriate Attitude in Educating Students
Rahmat Shayestefard, Abdullah Gholami

Earnings management as an ethical issue (In view of Kohlberg's theory of moral reasoning)
Jafar Ahmadpour, Habibollah Nakhaei

Analyzing the Relationship between the Approach of Islamic Philosophical Ethics and Contemporary Ethics
Ali Asghar Mohammadzadeh, Sakineh Kalantary

CONTENTS

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology
Quarterly Journal of Extension in Ethics

No.38 (60th Successive) Summer 2020 / Tenth Year

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director in Chief: Ghotbi Jashoghani, Mohammad

Editor in Chief: Hadi, Asgahr

*

Editorial Board (in alphaabetical order):

*

Alizadeh, Mahdi/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Azarbayjani, Masoud/Associate Professor of the Institute of Hawza and University
Diba, Hossein/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Eslami Ardakani, Sayyed Hassan /Professor of the University of Religions and
Denominations

Habibollahi, Mahdi/Assistant Professor of Bagher-Ol'Oloom University

Hadi, Asghar/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy

Salarifar, Mohammadreza/ Assistant Professor of the Institute of Hawza and
University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed hassan Eslami Ardakani, Mahdi Habibollahi, Hasan Serajzadeh , Sayyed

Mahdi Soltani Renani, Maryam Fatehizadeh, Asghar Hadi

*

Secretary Specialist: Baharloo, Mohammad

Proofreader: shirani, Maryam

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), Hafez St., Isfahan
81469-57571, Iran

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

Tel: 031-32344410 (EX7651) PO Box: 81465-697 Fax: 031-32208005

