

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

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

نارنمای 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. براین 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 «JISC»، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی «SID»، بانک اطلاعات نشریات کشور «Magiran» و پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» نمایه و بارگذاری می‌شود.

نشانی: <http://akhlagh.morsalat.ir>



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده الهیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی

اخلاق

(دوره جدید)

سال هفتم / شماره ۲۶، (پیاپی ۴۸) تابستان ۱۳۹۶

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: محمد قطبی جشوقانی

سرمدیر: حبیب‌رضا ارزانی

جانشین سرمدیر و دبیر تحریریه: حسن سراج‌زاده

مدیر فنی و هنری: یدالله جنتی

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

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

علی ارشدریاحی / استاد دانشگاه اصفهان
حسنعلی بختیار نصرآبادی / استاد دانشگاه اصفهان

مهدی دهباشی / استاد دانشگاه اصفهان

نصرالله شاملی / استاد دانشگاه اصفهان

سیدعلی میرلوحی / استاد دانشگاه اصفهان

*

همکاران علمی این شماره:

سیدحسین اسلامی اردکانی، جواد آقامحمدی، محمد ثناگویی‌زاده،

سیدمهدی سلطانی رنانی، مرجان کیان، اصغر هادی

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

ویراستار: مریم شیرانی

صفحه‌آرا: فاطمه رجبی

تلفن توزیع و اشتراک: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷

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

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی. ترویجی اخلاق

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

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

راهنمای نویسندگان مقالات

اهداف

تولید و توسعه دانش درگستره اخلاق در حوزه مباحث خانواده (شامل مباحث نظری و بنیادین خانواده، همسرگزینی، همسررداری، فرزندپروری و پیراخانواده)

فراخوان

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

راهنمای تنظیم مقالات

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

۲. مقاله‌های ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل اخلاق و حوزه‌های مرتبط به ویژه اخلاق اجتماعی و دارای ساختار زیر باشد:

عنوان: بیانگر مسئله مقاله؛

چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله (هدف، روش، فشرده بحث، یافته‌ها و نتایج)؛

واژگان کلیدی؛

مقدمه: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش؛

بدنه اصلی: جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل؛

نتیجه؛

منابع: تنظیم کتابنامه با ترتیب الفبائی.

۳. ارجاعات مقاله، به صورت درون‌متنی و به شیوه زیر تنظیم شود:

(نام خانوادگی، تاریخ نشر، شماره جلد، شماره صفحه)

برای نمونه: (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۶-۴۹)

چنانچه به دو یا چند منبع ارجاع داده شود، هر منبع با ممیز (/) از منبع دیگر جدا می‌شود.

برای نمونه: (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۶-۴۹ / سمیعی، ۱۳۸۳، ص ۲۰ / ناظرزاده کرمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰)

در ارجاعات درون متنی، چنانچه ارجاعی تکرار ارجاع قبلی باشد، از کلمه «همان» استفاده می‌کنیم: (همان)؛ (همان، ص ۲۰).

چنانچه پس از ارجاع به یک منبع، با فاصله‌ای حداکثر سه صفحه‌ای دوباره به آن منبع ارجاع دهیم و البته منابع دیگری نیز از مؤلفان دیگر مورد اسناد قرار گرفته باشد، می‌توان با حفظ جزء اول ارجاع درون متنی، یعنی «نام خانوادگی» مؤلف، به جای اجزای تکراری، از «پیشین» استفاده کنیم: (زرین کوب، پیشین)؛ (زرین کوب، پیشین، ص ۶)؛ (زرین کوب، پیشین، ج ۲، ص ۴۷).

۴. برای تنظیم کتابنامه از شیوه زیرپیروی کنید:

مشخصات آثار و منابع علمی دارای چهار رکن اصلی است که به ترتیب زیر نوشته می‌شوند و در پایان هر رکن از نشانه نقطه ویرگول استفاده می‌شود:

الف) مشخصات پدیدآورنده؛

ب) عنوان اثر؛

ج) مشخصات سایر افراد دخیل؛

د) نشانی‌های شناسایی و مشخصات انتشاراتی اثر (تعداد جلد، محل نشر: نام ناشر،

تاریخ نشر).

نمونه مشخصات کتاب:

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ مقدمه ابن خلدون؛ ترجمه محمد پروین گنابادی؛ مجموعه ایران و اسلام، ج ۲، چ ۴، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

نمونه مشخصات مقاله:

دیلورث، توماس؛ «دیوید جونز و تلفیق عینیات و ذهنیات»؛ ترجمه شهلا شاهسوندی؛ شعر، سال اول، شماره ۶ (شهریور و مهر ۱۳۷۲)، ص ۵۲-۵۵.

اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد، مانند:

(مطهری، ۱۳۷۷، «الف»، ص ۲۱۲) و (مطهری، ۱۳۷۷، «ب»، ص ۳۲۰).

منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

معادل لاتین اعلام و اصطلاحات به صورت پاورقی درج شوند.

به منابع دست اول ارجاع داده شود.

شیوه بررسی و چاپ مقالات

درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و

شماره تلفن نویسنده ضروری است.

حجم مقالات حداقل ۴۵۰۰ کلمه و حداکثر ۷۰۰۰ کلمه ای باشد. از ارسال مقالات دنباله

دارپرهیزید.

مقالات رسیده پس از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد یا هم‌زمان به مجله

دیگری ارسال شود.

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

مقالات را به صورت تایپ شده در محیط WORD2007 به بالا از طریق تارنمای

ارسال فرمایید. [HTTP://AKHLAGH.MORSALAT.IR](http://AKHLAGH.MORSALAT.IR)

فهرست مطالب

- سخن فصلنامه ۹
- اصول ارتباط اجتماعی با زنان بر اساس سیره عملی پیامبر ﷺ ۱۱
طاهره رجبی، حسنعلی بختیار نصرآبادی
- تأملی در حقیقت جملات اخلاقی؛ دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و نقد آن ۲۹
محمدعلی مبینی
- رابطه ساده و چندگانه ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان با بخشایش (بر اساس مطالعات انجام شده درباره دانشجویان دانشگاه محقق اردبیلی) ۴۷
محمد مهدی بابایی، علی خالق خواه، خدایار ایلی
- ساختار فرد و جهان و نقش آن در نیل به کمال اخلاقی: رواقیان و اسپینوزا ۶۳
سیدعلی اصغری
- ارزیابی هوش اخلاقی در افراد با تیپ شبانه‌روزی صبحگاهی و میانه و شامگاهی ۸۷
مهسا مسلمان، احمد سهرابی
- رابطه هوش اخلاقی با ابعاد اعتماد آفرینی مدیران دانشگاه آزاد اسلامی قم ۱۱۱
سیف‌اله فضل الهی قمشی، حسین کریمیان
- نقش هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی در سلامت روان دانشجویان دانشگاه فرهنگیان ۱۳۵
کاظم برزگر بفرویی، مهدی برزگر بفرویی، منصور دهقان منشادی، مریم کیان
- بررسی نظریه بنیادهای اخلاقی در میان شاغلان حرفه حسابرسی ۱۵۷
سحر سپاسی، مرتضی کاظم پور، مصطفی قناد
- شناسایی و رتبه‌بندی ارزش‌های اخلاقی در حسابرسی از دیدگاه اسلام با رویکرد TOPSIS فازی ۱۷۹
حسین صیادی تورانلو، پدram عزیزی
- تأثیر اخلاق حرفه‌ای بر فرهنگ سازمانی مدرسان حسابداری ۲۰۹
زهره حاجی‌ها، حسین رجب‌دُری

سخن فصلنامه

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

با این امید که این طی مسیر، ما را به اخلاق تراز جامعه اسلامی برساند و آرمان‌های بلند نظام اسلامی را در سرزمین پُرمهر و اخلاق مدار ایران متبلور سازد.

مدیر مسئول

محمد قطبی



اخلاق

فصلنامه علمی-ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۱۱-۲۸

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

اصول ارتباط اجتماعی با زنان بر اساس سیره عملی پیامبر ﷺ

طاهره رجبی، * حسنعلی بختیار نصرآبادی **

چکیده

انسان موجودی اجتماعی است. بر همین اساس، بسیاری از اهداف جامعه اسلامی در بستر جامعه و برپایه تعامل و ارتباط شایسته انسان‌ها محقق می‌شود. افراط و تفریط همواره معضلی در برقراری روابط اجتماعی بوده است.

این مقاله می‌کوشد با توجه به سیره عملی پیامبر ﷺ در روابط با زنان، به یک الگو دست یابد. روش تحقیق در این مقاله، مطالعات تاریخی است و شواهد از کتب تاریخی جمع‌آوری شده است. بررسی شواهد تاریخی نشان داد رفتار پیامبر ﷺ بیانگر کوشش ایشان برای اصلاح تفکر جامعه درباره زنان و برگرداندن منزلت واقعی آنهاست. در روابط اجتماعی با زنان، توجه به انسانیت زن مهم است. رعایت کرامت، استقلال، عدالت و معرفت در رفتار پیامبر ﷺ با زنان مشهود بود. همچنین، در حوزه تفاوت‌های زن و مرد، ارتباط پیامبر ﷺ با زنان از یک سو عاطفی و منطبق با احساسات آنان و از سوی دیگر، بر پایه عفت استوار بود. پیامبر اکرم ﷺ به منزله انسان کامل، در روابط با زنان به هر دو بُعد انسانی و احساسی آنها توجه می‌کرد و در حوزه رفتار با زنان بهترین تعامل را داشت.

* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان.

t.rajabi12@yahoo.com

** دانشیار گروه روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه اصفهان.

h.nasrabadi@edu.ui.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۱۹



واژگان کلیدی

زن، بُعد انسانی، بُعد اجتماعی، سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ارتباط با زنان.

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است و اجتماعی بودن از ویژگی‌های فطری اوست. اهمیت جامعه با آمدن پیامبران بیش از پیش آشکار شد. دین اسلام در مقایسه با ادیان دیگر به اجتماع و جامعه انسانی توجه بیشتری داشته است و در هیچ شأنی از شئون انسانی مسئله اجتماع را مهم‌نگذاشته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۵ تا ۱۴۸). از ضرورت‌های تشکیل جامعه، نوع و نحوه ارتباط اعضای آن جامعه با یکدیگر است. اعضای جامعه را زنان و مردان تشکیل می‌دهند و بخشی از ارتباطات جامعه به ارتباط زن و مرد اختصاص دارد. چگونگی این ارتباط با توجه به نگاهی که در جوامع مختلف به جنس زن می‌شود، متفاوت است.

موضوع ارتباط با زن در طول تاریخ با نگاه‌های متفاوتی تحلیل شده و همواره با انتقادات جنجالی و افراط و تفریط‌هایی روبه‌رو بوده است. به طور کلی، دو نگرش نادرست درباره زن وجود دارد: یک نگاه، زن را موجودی در حاشیه و محروم از حقوق اجتماعی می‌داند که از هیچ‌گونه فرصتی برای رشد اجتماعی و ارتباطی برخوردار نیست. در نگاه مقابل که در بعضی از جوامع مدرن حاکم است، زن خواهان حقوق مساوی با مرد است و از هر فرصتی برای حضور در اجتماع و ارتباطات استفاده می‌کند.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به منزله انسان کامل و الگوی حسنه، با تشکیل حکومت و تعامل با مردم، برنامه اسلام را برای تشکیل اجتماع انسانی با هدف تحقق سعادت، به طور عملی نشان دادند. پیامبر صلی الله علیه و آله در جامعه‌ای مبعوث شدند که در آن، زنان از کمترین حقوق و احترام انسانی برخوردار بودند. در دوره جاهلیت، زنان وضعیتی نامناسب داشتند؛ مانند کالایی خرید و فروش می‌شدند و از هرگونه حقوق اجتماعی و فردی حتی ارث محروم بودند. عرب‌ها، زن را در شمار حیوانات قرار داده و او را جزو لوازم و اثاث زندگی





می شمردند. غالباً از بیم قحطی یا از ترس آلودگی، دختران خود را در بدو تولد سر می بریدند یا به دره ای عمیق پرتاب می کردند و گاه در آب غرق می کردند (سبحانی، ۱۳۸۷). در چنین شرایطی، در جاهلیت فکری مردم عربستان، پیامبر صلی الله علیه وآله مبعوث شد تا با تبیین آموزه های اسلامی به اصلاح مردم و هدایت آنان به سوی زندگی درست و همراه با روابط شایسته اقدام کند و خط بطلانی برسوم غلط جامعه عرب بکشد.

زن از برکت اسلام به مقامی رسید که دنیای قبل از اسلام با همه قدمت خود نتوانسته بود چنین مقامی به او بدهد و اگر اکنون شاهد وضعیت مطلوبی برای زنان نیستیم، بدان دلیل است که شناخت درستی از منزلت زن وجود ندارد و درباره این موضوع سلیقه ای برخورد می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۴). پیامبر صلی الله علیه وآله در آغاز بعثت، در شهر مکه، به بیان مسائل اعتقادی پرداختند تا جهان بینی و طرز فکر مردم را اصلاح کنند و بر اساس اعتقادات توحیدی، زن و مرد را به شئون وجودی خود آگاه کنند و به جایگاه خلیفه اللهی برسانند. در آن زمان، جایگاه زن در جامعه عرب تضعیف شده بود. پیامبر صلی الله علیه وآله کوشیدند تعریفی صحیح از زن ارائه کنند تا زن هویت گمشده اش را براساس فطرت انسانی و ویژگی های وجودی خود کشف کند و با شناخت صحیح از ارتباطات و تعاملات که ضرورت زندگی اجتماعی است، از حسن روابط اجتماعی برخوردار شود.

هدف از این مقاله، ترسیم وضعیت مطلوبی است که از رعایت اصول ارتباط با زنان براساس سیره عملی پیامبر صلی الله علیه وآله حاصل می شود. این مقاله در پی یافتن پاسخ این سؤال است: اصول تربیتی در برقراری ارتباط با زن در جامعه چیست؟

اسلام برای اجتماع و رسیدن به جامعه مطلوب اخلاقی اهمیتی زیاد قائل است و همچنین، نگاهی انسانی و متعالی به زن دارد. از این رو، برای رسیدن به اهداف جامعه مطلوب در سطوح خرد و کلان، بررسی ارتباطات انسانی در جامعه، به ویژه ارتباط زن و مرد، از نگاه اسلام و بر مبنای سیره پیامبر صلی الله علیه وآله ضرورت دارد. این مقاله می کوشد با پژوهش تاریخی در زندگانی مردم عصر پیامبر صلی الله علیه وآله و آشنایی با چگونگی ارتباطات پیامبر صلی الله علیه وآله با زنان، به الگوی مطلوب ارتباط زن و مرد برسد.



تحقیقات مختلفی درباره موضوع زن از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله انجام شده است. شفیع (۱۳۹۱) در مقاله «زن از نگاه پیامبر» به بیان دیدگاه‌هایی پرداخته که موضوع ارتباط با زن را در فضای خانواده تحلیل می‌کند. وی به جایگاه زن در اجتماع اشاره‌ای نکرده است. سبحانی نژاد و علیین (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «تبیین نظام مطلوب روابط اجتماعی براساس آموزه‌های تربیتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نهج الفصاحه» به تبیین نظام مطلوب در حوزه روابط اجتماعی پرداخته و اصولی را مشخص کرده‌اند که در حوزه مشترک روابط انسانی مطرح است. جمشیدیها و زائری (۱۳۸۷) در مقاله خود به بررسی سیاست‌گذاری پیامبر در زمینه فرهنگی و تأثیر آن بر موقعیت فرهنگی - اجتماعی زنان در جامعه جاهلی آن زمان پرداخته‌اند. در این مقاله، جایگاه زن در گفتمان قومی و قبیله‌ای روزگار جاهلی با جایگاه آن در گفتمان نبوی با تأکید بر کرامت انسانی زن، مقایسه شده است. طیبی (۱۳۸۶) در کتاب به تحلیل رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله با زنان در خانواده و جامعه پرداخته است. بنابراین، هنوز تحقیق مستقلی درباره اصول ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله با زنان در سطح اجتماع انجام نشده است. مطالعه دقیق تاریخ زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله و سیره عملی ایشان برای رسیدن به دیدگاهی متعادل درباره نحوه ارتباط اجتماعی مردان و زنان ضرورت دارد.

روش پژوهش

در این مقاله، از روش مطالعات تاریخی استفاده شده است. پژوهش تاریخی فرآیند جستجوی نظام‌مند داده‌ها برای پاسخ به سؤالات مربوط به وقایع گذشته است؛ با این هدف که درک بهتری از عملکردها و مسائل کنونی تعلیم و تربیت حاصل شود (نصرو همکاران، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲۹ تا ۱۱۳۰). یکی از اهداف این‌گونه پژوهش‌ها فراهم کردن چهارچوبی اخلاقی برای درک زمان حال است. مراحل انجام تحقیق تاریخی به شرح زیر است: ابتدا مسئله تحقیق تعریف می‌شود. بعد، منابع لازم برای دستیابی به داده‌های تاریخی جستجو می‌شود. فهرست منابع از پیش تعیین شده نیست، بلکه این فهرست در هنگام پیشرفت کار بازنگری و کامل می‌شود. سپس، باید منابع تاریخی را تلخیص و

ارزیابی کرد و سرانجام داده‌های مرتبط با موضوع را در چهارچوبی تحلیلی ارائه داد (همان، ص ۱۱۳۸ تا ۱۱۳۵). برای این مقاله، نخست کتب تاریخی زندگانی پیامبر ﷺ بررسی شد. توضیح این که اول از منابع قدیمی عربی که به فارسی ترجمه شده بود، استفاده شد و بعد به کتب عام‌تر تاریخی و کتب رجال رجوع شد. از این میان، کتاب‌هایی مانند ترجمه طبقات الکبری که در جلد جداگانه‌ای به معرفی زنان صدر اسلام پرداخته است، بیشتر به کار آمد. یادداشت‌های لازم جمع‌آوری و دسته‌بندی شد و براساس آنها اصول ارتباط پیامبر ﷺ با زنان تحلیل گردید.

گونه‌های ارتباط

تا گروهی از افراد در کنار هم قرار نگیرند و روابط و تعاملات میان آنها برقرار نشود، اجتماع مفهومی نخواهد داشت. از لوازم ضروری تشکیل جامعه، برقراری ارتباطات میان افراد است (فرهنگی، ۱۳۸۷، ص ۱۳). این ارتباطات به سه گونه ارتباط با خود، ارتباط با دیگران و ارتباط جمعی ظهور می‌یابد. ارتباط با دیگران به فرآیند تفهیم و تفاهم میان یک شخص و انسان‌های دیگر گفته می‌شود. این ارتباط به دلایل مختلف شکل می‌گیرد: برای حل مسائل و مشکلات خود با دیگران، رفع تضادها و تعارضات، مبادله اطلاعات، درک بهتر خود، رفع نیازهای اجتماعی و موارد بسیار دیگری که لزوم ارتباط با دیگران را برای هر انسانی تأیید می‌کند.

برای برقراری ارتباط درست و مؤثر، مهارت لازم است. دو مهارت مورد نیاز در برقراری ارتباط، «گوش دادن» و «همدلی» است. به وسیله این دو مهارت می‌توان به تدریج با دیگران ارتباطی مؤثر برقرار کرد. تفاهم به آسانی به دست نمی‌آید و باید برای رسیدن به آن کوشش کرد. هنگامی که سخن از ارتباط و ارتباط مؤثر به میان می‌آید، معمولاً ذهن به گفتن و سخنوری معطوف می‌شود؛ اما گوش دادن نیز سهمی مهم در ایجاد ارتباط دارد. اگر گوش دادن از سخن گفتن مهم‌تر نباشد، با آن برابری می‌کند. بدون گوش دادن، ارتباط به هدفی که دارد دست پیدا نمی‌کند. «همدلی» هم توانایی ویژه‌ای است که از طریق آن



می‌توان به شناخت بیشتری از دیگران دست یافت، به نگرش فرد مقابل خویش پی برد و دنیا را از دریچه نگاه او دید. میزان ادراک افراد با یکدیگر تفاوت چشمگیری دارد. هرکس به فراخور حال خود، احوال دیگران را درمی‌یابد. اگر فرد به درک بیشتر دیگری و تفهیم و تفاهم با او علاقه مند باشد، باید برای تشخیص و شناخت تفاوت‌های ادراکی او بکوشد. هر فرد برای برخورداری از حس همدلی باید نسبت به دیگری حساس باشد، او را درک کند و از برخوردهای مبتنی بر قضاوت فردی بپرهیزد (همان، ص ۲۰۷ تا ۲۱۶).

در اسلام بخشی از ارتباط در قالب تبلیغ محقق می‌شود. در ادیان الهی، رساندن پیام اصلی دین به مردم و تصحیح زندگی آنان بر اساس آموزه‌های دینی در قالب تبلیغ پیامبران صورت می‌پذیرد. تبلیغ، نوع خاصی از ارتباط است که با هدف آموزش، اقناع و گاه به عمل واداشتن مخاطب انجام می‌گیرد (خندان، ۱۳۷۴، ص ۱۸۹). در تربیت دینی از الگوی ارتباط چهارگانه انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت سخن به میان می‌آید. خاستگاه رشد و تربیت انسان از تعامل این چهار گونه ارتباط تشکیل می‌شود (سجادی، ۱۳۸۸). البته هریک از ارتباطات انسانی در ذیل ارتباط با خداوند مفهوم می‌یابد. در سیره پیامبر ﷺ، ارتباط با دیگران با هدف ابلاغ پیام الهی، آموزش و تصحیح رفتارهای مردم صورت می‌گرفت.

در حوزه روابط و تعاملات میان افراد جامعه، سخن از انسانیت هر فرد است؛ به گونه‌ای که تفکیک جنسیت در این ارتباط ضرورت نداشته نباشد. در این مقاله، برای شفاف‌تر کردن نگاه انسانی به ارتباط و تعامل میان زن و مرد، اصول تربیتی حاکم بر روابط پیامبر ﷺ با زنان جامعه تحلیل می‌شود. بدین منظور، سیره عملی شخص پیامبر ﷺ در ارتباط با زنان (دیدگاه‌ها و رفتارهایی که حضرت درباره مقوله زن داشتند) بررسی می‌شود.

توجه به بُعد انسانی زنان

حقیقت انسان را روح تشکیل می‌دهد، نه جسم. انسانیت انسان را جان او تأمین می‌کند، نه جسم او و نه مجموع جسم و جان او (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۷۶). در برقراری ارتباطات اجتماعی که ضرورت هراجماع انسانی است، توجه به



انسانیت انسان مهم است. زنان نیمی از جامعه‌اند و در این ارتباط سهیم هستند. در ادامه، سیره رفتاری پیامبر ﷺ در ارتباط با زنان جامعه بررسی و اصول محوری در این زمینه تبیین می‌شود.

ارتباط کرامت‌مدار

طبق قرآن، فرزندان آدم از کرامت ذاتی برخوردارند و این کرامت از طرف خداوند به آنها عطا شده است.^۱ در برقراری ارتباط با انسان‌ها و به‌ویژه زنان که در طول تاریخ به شخصیت و هویتشان کم‌توجهی شده است، رعایت کرامت انسانی از ابتدایی‌ترین اصول است.

مالک بن لوزان، بزرگ قبیله بنی‌سمیعه بود که در زمان جاهلیت به آنان بنی‌صماء گفته می‌شد. صماء، به معنای کر، لقب زنی بود که به مالک شیر داده بود. به همین دلیل، فرزندان مالک را با این نام می‌خواندند. بعد از اسلام آوردن این قبیله، پیامبر ﷺ نام قبیله آنان را به بنی‌سمیعه تغییر داد (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۳۷). پیامبر ﷺ با این کار، هم آداب اشتباه رایج در دوران جاهلیت را اصلاح کردند و هم از ماندگار شدن لقب ناصحیح برای آن زن جلوگیری کردند و با انتخاب عنوان سمیعه، به آن زن شخصیت و کرامت بخشیدند.

زینب، دختر قسامه، همسر اسامه بن زید بود؛ اما اسامه او را طلاق داد. پیامبر ﷺ پس از این قضیه به یاران خود فرمودند: «چه کسی می‌خواهد او را به زنی شایسته و پارسا راهنمایی کنم تا با او عروسی کند و خودم برای او همچون پدرزن باشم؟» و در این هنگام، به نعیم نگاه کردند. نعیم گفت: «ای رسول خدا، ظاهراً به من نظر دارید.» پیامبر ﷺ فرمودند: «آری.» نعیم با زینب ازدواج کرد و زینب برای او ابراهیم را به دنیا آورد. ابراهیم بن نعیم یکی از سرداران جنگ حره شد و در همان جنگ در سال ۶۳ هجری کشته شد (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۸۷). پیامبر ﷺ در ازدواج اول زینب و معرفی اسامه به او نقش داشتند؛ به همین دلیل، هنگامی که این ازدواج به طلاق منجر شد،

۱. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء، ۷۰).





خودشان برای ازدواج مجدد زینب وساطت کردند تا از این راه شخصیت و کرامت یک زن را احیا کنند.

سفانه، دختر حاتم طایی را به همراه اسیران به مدینه آوردند و در مکانی که اسیران را نگهداری می‌کردند، حبس کردند. روزی رسول خدا ﷺ از جلوی محبس می‌گذشتند. آن زن از پیامبر ﷺ آزادی خود را درخواست کرد؛ اما پیامبر ﷺ پاسخی ندادند. سفانه سه روز درخواست خود را تکرار کرد تا آن که رسول خدا ﷺ فرمودند: « با آزاد کردن تو موافقت کرده‌ام، اما برای رفتن شتاب مکن تا شخصی مطمئن پیدا شود و تورا به دیار خود برساند. هرگاه چنین شخصی پیدا شد، به من اطلاع بده تا تورا همراه او به شهر و دیارت بفرستم.» چند روز از این ماجرا گذشت و کاروانی از مردان قبیله حاتم به مدینه آمدند. پیامبر ﷺ مقداری لباس، خرجی راه و مرکبی به سفانه دادند و او را با آنها روانه کردند (رسولی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۰ تا ۳۶۱). پیامبر ﷺ برای حفظ شأن و کرامت سفانه با آزادی او موافقت کردند و برای رفتن او به دیارش، دنبال فرد مناسبی بودند تا او مجبور نشود با هر کسی برود. همین رفتار پیامبر ﷺ دلیل بر اهمیت دادن ایشان به شخصیت و کرامت زنان است.

در رفتار پیامبر ﷺ در ارتباط با زنان، حفظ کرامت انسانی از اصول مهم هرگونه تعامل است؛ کرامتی که حاصل گوهر آفرینش انسان هاست؛ انسانی که برخاسته از روح الهی انسان‌ها و کرامت خدادادی آنهاست.

ارتباط استقلال مدار

در جوامع متمدن، نگرش غالب به زن، ابزارگونه است. این نگاه موجب شده مردان و حتی خود زنان، استقلال زن را نادیده بگیرند. شماری از زنان در قرآن با عنوان همسر خوب، مادر خوب و... یاد شده‌اند. البته مقصود این نبوده که زن همچون همزه وصل بین مردها سقوط کند یا ابزار خانواده و جامعه گردد تا دیگران به کمال برسند؛ بلکه منظور بیان شئون مختلف زن در راستای تکامل شخصیت اوست و اینها زن را از استقلال ذاتی



خود، محروم نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۳۸). در اسلام، رعایت استقلال ذاتی برای زن به منزله یک انسان که در عبودیت با حضرت حق هویت می‌یابد، تبیین می‌شود، نه در اتصال با جنس مذکر.

هنگامی که پیامبر ﷺ به مدینه هجرت کردند، گروهی از زنان که اسلام آورده بودند به حضورشان رفتند و گفتند: «ای رسول خدا، مردان ما با شما بیعت کرده‌اند. ما هم دوست داریم با شما بیعت کنیم. پیامبر ﷺ ظرف آبی خواستند و دست خود را در آب فرو بردند. بعد، ظرف را به هریک از زن‌ها دادند تا دست خود را در آن فرو برد. این کار، بیعت آنان بود» (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۸). پیامبر ﷺ در جامعه اعراب که کمترین حقی برای زنان قائل نبودند، با این رفتار خود استقلال زنان را احیاء و با احترام به حق بیعت زنان، استقلال فکری آنها را در مسائل جامعه تأیید کردند.

خنساء، دختر خدام و همسر انیس بن قتاده انصاری بود. انیس در جنگ اُحد شهید شد. پدر خنساء، او را به همسری کسی درآورد که خنساء دوست نمی‌داشت. او به حضور پیامبر ﷺ آمد و گفت: «پدرم بدون این که مرا آگاه کند، من را به همسری مردی درآورده است.» پیامبر ﷺ فرمودند: «با هر کس که می‌خواهی ازدواج کن» و ازدواج او را باطل کردند. (همان، ج ۸، ص ۴۵۳). مطابق احکام اسلام، زن در ازدواج مجدد به اذن ولی نیاز ندارد، با وجود این، پیامبر ﷺ در این ماجرا به تصمیم زن در انتخاب همسر احترام گذاشتند و ازدواجی را که بدون خواست زن بود، باطل کردند. در اصل، پیامبر ﷺ با این کار به استقلال فکری و اختیار زن در زندگی اشاره کردند.

ارتباط عدالت مدار

یاران پیامبر ﷺ در قضایای مختلف برای جلب نظر پیامبر ﷺ و کسب شفاعت ایشان به حضورشان می‌رسیدند. یک بار زنی از قریش دزدی کرده بود و این مسئله از نظر قریش بسیار مهم بود. آنها تصمیم گرفتند در این باره با پیامبر ﷺ صحبت کنند. بدین منظور، اسامه بن زید را که به پیامبر ﷺ نزدیک بود، نزد ایشان فرستادند. اسامه موضوع را مطرح



کرد؛ اما پیامبر ﷺ در اجرای حدود الهی سرسخت و جدی بودند و فرمودند: «به چه دلیل درباره اجرای حدی از حدود خداوند شفاعت می‌کنی؟» سپس برخاستند و خطبه‌ای ایراد فرمودند و گفتند: «همانا پیش از شما کسانی بودند که نابود شدند؛ زیرا هرگاه شخص قدرتمند و خانواده‌داری دزدی می‌کرد، رهایش می‌کردند و هرگاه شخص ضعیفی دزدی می‌کرد، درباره او حد را اجرا می‌کردند. به خدا سوگند می‌خورم اگر فاطمه دختر محمد دزدی کند، دستش را قطع خواهم کرد» (همان، ج ۴، ص ۵۸ تا ۵۹). پیامبر ﷺ با این که در برخورد با زنان بسیار عاطفی و دلسوزانه رفتار می‌کردند، در اجرای احکام جدی بودند و عدالت را رعایت می‌کردند.

ارتباط انعطاف مدار

مدارا و انعطاف یکی از دستورات اخلاقی اسلام و لازمه زندگی خوب و ارتباطات بدون تنش است. پیامبر ﷺ، مدارا را نصف ایمان معرفی می‌کند.^۱ مردی به نام معز در تکفل فردی به نام هزال اسلمی بود. معز در ارتباط با زنی مرتکب گناهی شد و سپس، سخت پشیمان شد. او با هزال درباره گناهش سخن گفت. هزال به او پیشنهاد کرد نزد پیامبر ﷺ برود و با او در این باره صحبت کند. پیامبر ﷺ درباره او به اجرای حد حکم دادند؛ اما او در حین اجرای حد گریخت. یکی از یاران پیامبر ﷺ به تعقیب او رفت و در اثر ضربه‌ای که به او زد، کشته شد. پیامبر ﷺ به او گفتند: «ای کاش رهایش کرده بودی تا خود توبه کند» و به هزال اسلمی هم گفتند: «اگر برگناهش پرده‌پوشی می‌کردی، برای تو بهتر بود». این قضیه در میان مردم پخش شد. پیامبر ﷺ آن زن را خواستند و بدون این که از او چیزی پرسند، فرمودند: «برو» (همان، ج ۴، ص ۲۹۲ تا ۲۹۳). با این که پیامبر ﷺ در اجرای احکام الهی بسیار جدی بودند، اگر شرایط اقتضا می‌کرد، مدارا و انعطاف نشان می‌دادند. رفتار پیامبر ﷺ درباره این زن توجه برانگیز است؛ هنگامی که افراد متوجه گناه خود شده باشند یا موضوعی در جامعه نقل محافل شده باشد، تأثیر سکوت و مدارا بیشتر از اقدام و فریاد است.

۱. «مُدَارَاةُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيمَانِ وَالرِّفْقُ بِهِمْ نِصْفُ الْعَيْشِ» (وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۰۱).



پس از فتح مکه و گسترش اسلام، همسران دشمنان اصلی و سرسخت پیامبر صلی الله علیه وآله مانند هند دختر عتبه و ام حکیم دختر حارث بن هشام (همسر عکرمه بن ابی جهل) به همراه ده نفر از زنان قریش به حضور حضرت رسیدند تا با ایشان بیعت کنند. هند در حالی که رویند داشت، صحبت کرد و گفت: «من هند دختر عتبه ام». پیامبر صلی الله علیه وآله فرمودند: «خوش آمدی». آن گاه رسول خدا صلی الله علیه وآله برای ایشان قرآن خواندند و با آنها بیعت کردند. در این هنگام، ام حکیم همسر عکرمه بن ابی جهل گفت: «ای رسول خدا، عکرمه از ترس از شما به یمن گریخته است و می ترسد که او را بکشید. لطفاً امانش بدهید». پیامبر صلی الله علیه وآله فرمودند: «او در امان است» (واقعی، ۱۳۶۹، ص ۶۵۰ تا ۶۵۲). با این که پیامبر صلی الله علیه وآله در ده سالی که در مکه بودند از سوی کافران مکه بسیار اذیت شدند و سه سال با خانواده خود در شعب ابی طالب در سخت ترین شرایط زندگی کردند، در هنگام فتح مکه بسیار عطفانه و باگذشت با همسران دشمنان خود برخورد کردند و حتی با درخواست آنها مبنی بر عفو همسرانشان موافقت کردند.

ارتباط معرفت مدار

شفاء بنت عبدالله از زنان مؤمن صدر اسلام و از عاقل ترین و فاضل ترین آنها بود. او نخستین معلم زن در اسلام بود که در جاهلیت، خواندن و نوشتن می دانست. او بعد از اسلام، به امید ثواب، به زنان احکام اسلامی می آموخت. به همین دلیل، مورد توجه رسول خدا صلی الله علیه وآله بود. حضرت خانه ای در محله زرگران به او اختصاص دادند. همچنین، پیامبر صلی الله علیه وآله به خانه او می رفت و تعالیم اسلام را به او آموزش می دادند (محمدزاده، ۱۳۹۰، ص ۲۹۰). این رفتار پیامبر صلی الله علیه وآله و ارتباطی که با شفاء برقرار می کردند، نشان از تکریم زنان دانشمند دارد. این موضوع به اندازه ای اهمیت داشت که پیامبر صلی الله علیه وآله هم به فکرتأمین زندگی مادی این زن بودند و هم به ارتقای علمی او اهمیت می دادند. در جامعه ای که بیشتر مردم بی سواد بودند، باید برای بالابردن سطح دانش و سواد مردم برنامه ریزی ویژه ای می شد. آموزش تعالیم دینی به این زن، در همین راستا بود.



توجه به بُعد احساسی زن

گرچه در برقراری ارتباط با زنان جامعه، توجه به انسانیت انسان‌ها اهمیت دارد، سیره پیامبر ﷺ نشان‌دهنده توجه ویژه ایشان به ویژگی‌های خاص زنان مانند احساس و عاطفه است. بنابراین، برای برقراری ارتباط مؤثر در جامعه، توجه به بُعد احساسی زنان اهمیت دارد. در ادامه، سیره عملی پیامبر ﷺ در این باره بررسی می‌شود.

ارتباط عاطفه‌مدار

عاطفه و احساس، فضیلتی است که خداوند به زنان داده است. جوامعی که طرفدار آزادی زن هستند، در اصل، مسخر‌غرایز خویش شده‌اند، نه مسخر‌عواطف زن. اسلام زن را آزاد کرده و جامعه را مسخر‌عواطف او کرده است تا جامعه‌ای عاطفی بنا شود. در چنین جامعه‌ای، معاشرت با زنان بر مبنای رعایت عواطف آنان میسر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۹۶).

در جنگ اُحُد، عده‌ای از سربازان پیامبر ﷺ، مأمور حفاظت از تنگه اُحُد بودند؛ اما در آخر جنگ که پیروزی پیامبر ﷺ و یارانش در مقابل دشمنان در حال قطعی شدن بود، این سربازان از کار خود غفلت کردند و دشمن از پشت به سپاه پیامبر ﷺ حمله برد. سپاهیان از اطراف پیامبر ﷺ پراکنده شده بودند و فقط چند تن مانده بودند. در میان این افراد، زنی به نام «نسیبه» با دو پسر و همسرش در کنار رسول خدا ﷺ می‌جنگید. هنگامی که پسر نسیبه زخمی شد، خود او زخم پسرش را بست و همان وقت پیامبر ﷺ کسی را که به پسرش ضربه زد، به او نشان دادند. نسیبه با ضربه‌ای او را به زانو درآورد. پیامبر ﷺ تبسمی کردند و فرمودند: «انتقامت را گرفتی» (واقعی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۵ تا ۱۹۶). پیامبر ﷺ بعد از جنگ، سراغ نسیبه را که مجروح شده بود گرفتند و شخصی را به خانه او فرستادند تا از حالش جويا شود و وقتی خبر سلامت وی را شنیدند، خوشحال شدند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۱). در این ماجرا، پیامبر ﷺ به نسیبه که دلاورانه در میدان جنگ حضور داشت، توجه داشتند و جويای سلامت و بهبود او شدند.

پس از شهادت جعفر بن ابی طالب، پیامبر ﷺ به منزل او رفتند. پیامبر ﷺ در



حالی که از چشمانشان اشک جاری می‌شد، بر سر فرزندان جعفر دست کشیدند و در حق جعفر دعا فرمودند. سپس بالای منبر رفتند و فرزند جعفر را برپله پایین، جلوی خود نشانند و با چهره‌ای اندوهگین صحبت کردند. آن‌گاه از منبر فرود آمدند و فرزند جعفر را به خانه خود بردند و دستور دادند تا برای خانواده جعفر غذا درست کنند. آن حضرت کسی را هم به دنبال فرزند دیگر جعفر فرستادند. فرزندان جعفر، سه روز در کنار پیامبر صلی الله علیه وآله بودند. رسول خدا صلی الله علیه وآله بعد از آن هم به خانه آنها سر می‌زد (همان، ۱۳۶۹، ص ۵۸۴ تا ۵۸۵). پیامبر صلی الله علیه وآله درباره زنانی که همسرانشان در دفاع از اسلام جان خود را فدا کردند، احساس مسئولیت می‌کردند و به آنها سر می‌زدند تا از نزدیک جویای احوال آنها باشند. رسول خدا صلی الله علیه وآله به هیچ خانه‌ای غیر از خانه همسران خویش وارد نمی‌شد، مگر به خانه ام سلیم. چون در این باره از ایشان پرسیدند، فرمودند: «برادرش همراه من جنگیده و کشته شده است، بدین دلیل بر او رحمت می‌آورم» (ابن سعد، ۱۴۷۴، ج ۸، ص ۴۲۶).

پیامبر صلی الله علیه وآله این رفتار عاطفی را تنها درباره همسران شهدای اسلام ابراز نمی‌کردند؛ بلکه درباره زنان دشمنان خود نیز دلسوز بودند. پس از فتح خیبر، شماری از زنان و کودکان یهودیان خیبر به دست بلال اسیر شده بودند. بلال آنها را از کنار اجساد یهودیان عبور داد و نزد پیامبر صلی الله علیه وآله آورد. زنان با دیدن کشته‌ها بی‌تاب شدند. پیامبر صلی الله علیه وآله به بلال اعتراض کردند و فرمودند: «آیا رحم از درونت رفته که به این صورت زنان را بر کشتگانشان عبور دادی؟» (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۵۸).

در جنگ حنین هم پیامبر صلی الله علیه وآله جسد زنی را در میان کشته شدگان دیدند و از اطرافیان پرسیدند: «چه کسی او را کشته است؟» به یکی از همراهان فرمودند: «برو قاتل این زن را پیدا کن و بگو پیغمبر تو را از کشتن زن و کودک دشمن نهی می‌کند (همان، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۱۷). نگاه پیامبر صلی الله علیه وآله به زنان فراتر از مصالح و منافع سیاسی بود. عواطف و احساساتی را که لازمه برخورد با زنان است، حتی در رفتار با زنان دشمنان خود، به کار می‌بستند و این نشان می‌دهد ارتباط با زنان باید بر مبنای عواطف شکل بگیرد.



ارتباط عفت مدار

رعایت حریم در روابط زن و مرد و ارتباط عقیفانه از اموری است که پیامبر ﷺ بر آن تأکید داشتند. پیامبر ﷺ به مسلمانان آموخته بودند که رفت و آمد مردان و زنان در کوچه به گونه ای باشد که به اختلاط منجر نشود و دستور دادند هنگام خروج از مسجد، اول زن ها بیرون بروند و بعد، مردها (بانکی پور فرد، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱). رعایت حریم میان زن و مرد نباید به گونه ای باشد که دیگر تعاملات میان انسان ها نادیده گرفته شود.

روزی اسماء، همسر زبیر، سبد هسته های خرما را که از زمین کشاورزی همسرش جمع کرده بود، بر سر داشت و پیاده به سوی مدینه می رفت. زمین کشاورزی با مدینه دو سوم فرسنگ فاصله داشت. در راه، رسول خدا ﷺ و تنی چند از یارانش را که سواره به مدینه می رفتند، دید. پیامبر ﷺ به محض دیدن او، نخست برایش دعا کردند و سپس شتر را خواباندند تا اسماء بر آن سوار شود؛ اما اسماء خجالت کشید با مردان همراه شود. پیامبر ﷺ احساس اسماء را درک کردند و به راه خود ادامه دادند و رفتند (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۶۱ تا ۲۶۲). زن در جامعه از شأن خاصی برخوردار است و تا ضرورت اقتضاء نکنند نباید گوهر وجودی خود را مصروف انجام کارهای مردانه بکنند. حضرت علی می فرماید: «زن گل بهاری است، نه پهلوانی سخت کوش.»^۱ پیامبر ﷺ پس از مواجهه با اسماء، بی توجه عبور نکردند؛ نخست برای او که مشغول کار بود، دعا کردند و سپس خواستند به او کمک کنند تا ادامه راه را با شتر پیامبر ﷺ برود. این رفتار پیامبر ﷺ نشان از صداقت در رفتار دارد.

اگر مردان برای زنان جامعه خود شأن و منزلت قائل باشند، در ارتباط زن و مرد، نیت خیر و صداقت وجود داشته باشد و در این ارتباط ها جانب حیا رعایت شود، بسیاری از تعاملات اجتماعی بر اساس ضرورت و بدون ضرر و مفسده، در راستای انجام بهتر امور صورت خواهد گرفت.

روابط اجتماعی و معاشرت های پیامبر ﷺ با زنان صحابه، صمیمی و خالصانه بود.

۱. «فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة» (غرر الحکم و درر الکلم، ص ۷۵۹).



آن حضرت با آنها دیدار و آنان را تکریم و تجلیل می‌کردند؛ حتی مزاح‌هایی که پیامبر صلی الله علیه و آله در فضای پاک و معصومانه با آنها داشت، در تاریخ نقل شده است (محمدزاده، ۱۳۹۳، ص ۲۵۷). در ارتباط اجتماعی، نمی‌توان بی‌توجهی مرد را در کمک کردن به زن، مثبت دانست و بر رعایت حریم میان زن و مرد حمل کرد. چه بسا لازم است گاه برای کمک به هم‌نوع و اهمیت به منزلت زن، قدم پیش نهاد. البته در ضرورت کمک به زن نباید حفظ حیای زن نادیده گرفته شود؛ همچنان که در قرآن^۱ در داستان آب برداشتن دختران شعیب، حضرت موسی پس از دیدن دختران شعیب که در کناری ایستاده بودند، خود برای کمک نزد آنان رفت.

یافته‌ها

رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله در ارتباط با مردم جامعه و به‌ویژه زنان از اهمیتی خاص برخوردار است. از یک سو پیامبر صلی الله علیه و آله کوشیدند نگاه حاصل از افراط و تفریط‌های عصر جاهلی را درباره زن اصلاح کنند و از سوی دیگر، با برقراری ارتباط شایسته با زنان، الگوی اسلامی را در این باره تبیین کردند. در جمع‌بندی نهایی، می‌توان به یافته‌های زیر اشاره کرد:

۱. هدف پیامبر صلی الله علیه و آله از برقراری ارتباط، رساندن پیام و آموزه‌های دینی به مردم است. پیامبر صلی الله علیه و آله در راه رساندن این پیام، با توجه به موقعیت، رفتارهای مختلفی انجام می‌دادند.
۲. اسلام دین تعامل است و این تعامل و ارتباط سازنده و مؤثر در جامعه اسلامی، موجب کمال فرد و بالتبع جامعه خواهد شد.
۳. ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله در ذیل ارتباطات چهارگانه انسان تحلیل می‌شود. ارتباطی که پیامبر صلی الله علیه و آله با زنان جامعه داشتند، در سایه ارتباط با خداوند قابل تفسیر است.
۴. هنگامی که انسان‌ها به هدف اصلی در حوزه ارتباط با خداوند و ارتباط درونی با خویش برسند و در این دو حوزه، ارتباطی شایسته برقرار کنند، در دیگر حوزه‌های ارتباطی به راحتی به تعامل با انسان‌ها خواهند پرداخت.

۱. «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءٌ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ» (قصص، ۲۳).



۵. پیامبر صلی الله علیه و آله به منزله انسان کامل و بهترین عبد خدا، در همه افعال و گفتار خویش رضایت الهی را بر رضایت مخلوق مقدم می‌داشتند. بنابراین، هنگامی که سخن از اجرای حدود الهی بود، میان زن و مرد تفاوتی قائل نبودند.
۶. لازم است بنا بر مصلحت جامعه و افراد، ارتباط منعطف و همراه با رفق و مدارا سرلوحه تعاملات اجتماعی قرار گیرد.
۷. انسان‌ها، چه زن و چه مرد، از نظر روحانی از یک جنس و مشترک هستند؛ لذا در جامعه و در ارتباط بین انسان‌ها، توجه به انسانیت انسان‌ها اهمیت دارد. بر این اساس، پیامبر صلی الله علیه و آله در ارتباط با زنان جامعه نیز اصول مشترک و خاص برقراری ارتباط را در نظر داشتند.
۸. هرگونه ارتباط انسانی باید بر کرامت انسان مبتنی باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله در ارتباط خود با زنان، عدالت، استقلال، انعطاف و معرفت را محور قرار می‌دادند. رعایت این اصول، لازمه برقراری ارتباطاتی شایسته است.
۹. در نظر گرفتن تفاوت‌های زن و مرد، به برقراری ارتباط مؤثر کمک خواهد کرد. اصول ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله در این راستا بر مبنای ارتباط عاطفه‌مدار استوار است. رعایت عفت و حیا در ارتباط زن و مرد در سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله مشاهده می‌شود. پیامبر صلی الله علیه و آله در این زمینه اعتدال را رعایت می‌کردند.

نتیجه

بر اساس شواهد مقاله می‌توان اصول کلی ارتباط اجتماعی با زنان را در نمودار زیر خلاصه کرد. در جامعه نیز مانند خانواده، توجه به بُعد احساسی و عاطفی زن لازم است؛ اما این توجه در حد ظرفیت اجتماع مفهوم می‌یابد و توجه، بیشتر بر بُعد انسانی زن غالب می‌گردد. در این بُعد، پیامبر صلی الله علیه و آله به زنان نیز همانند مردان نگاهی انسانی داشتند و در ارتباط خود با زنان جامعه به اصول عدالت، معرفت بخشی، حفظ استقلال فکری و کرامت توجه فراوان می‌کردند و با زنان رفتارهایی منعطف داشتند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۱)؛ الکامل فی التاریخ؛ ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی؛ تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۳۷۴)؛ طبقات الکبری؛ ترجمه محمود مهدوی دامغانی؛ تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۴. بانکی پور فرد، امیرحسین (۱۳۴۹)؛ حیا؛ اصفهان: حدیث راه عشق.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ قم: دارالکتاب اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)؛ زن در آئینه جلال و جمال؛ قم: اسراء.
۷. جمشیدیها، غلامرضا و قاسم زائری (۱۳۸۷)؛ «سیاست گذاری فرهنگی پیامبر ﷺ و تأثیر آن بر موقعیت فرهنگی - اجتماعی زنان در زیست جهان جاهلی»؛ مجله زن در توسعه و سیاست، ش ۲۳، ص ۵ تا ۳۸.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)؛ وسائل الشیعه؛ قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.
۹. خندان، محسن (۱۳۷۴)؛ تبلیغ اسلامی و دانش ارتباطات اجتماعی؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۰. رسولی، سید هاشم (۱۳۷۵)؛ زندگانی محمد ﷺ پیامبر اسلام؛ ترجمه سیره النبویه؛ چ ۵، تهران: کتابچی.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)؛ فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی پیامبر اکرم ﷺ؛ قم: بوستان کتاب.
۱۲. سبحانی نژاد، مهدی و حمید علیین (۱۳۸۶)؛ «تبیین نظام مطلوب روابط اجتماعی بر اساس آموزه‌های تربیتی پیامبر اکرم ﷺ در نهج الفصاحه»؛ مجله علوم انسانی مصباح، ش ۷۱، ص ۴۳ تا ۷۲.
۱۳. سجادی، ابراهیم (۱۳۸۸)؛ «قرآن و بازتاب تربیتی روابط چهارگانه انسان»؛ مجله پژوهش‌های قرآنی، ش ۵۹ و ۶۰، ص ۹۰ تا ۱۳۹.



۱۴. شفیعی، محمد (۱۳۹۱)؛ «زن از نگاه پیامبر»؛ فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ، ش ۳، ص ۲۳ تا ۳۵.
۱۵. طباطبایی، سید محمد (۱۳۷۴)؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. طیبی، ناهید (۱۳۸۶)؛ گونه شناسی رفتار پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با زنان؛ قم: کتاب طه.
۱۷. علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام (۱۳۷۹)؛ نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ قم: دفتر نشر الهادی.
۱۸. فرهنگی، علی اکبر (۱۳۷۸)؛ ارتباطات انسانی؛ تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۱۹. محمدزاده، مرضیه (۱۳۹۳)؛ زنان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و زنان با پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه.
۲۰. نصر، احمد رضا و همکاران (۱۳۸۳)؛ روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی؛ ج ۲، تهران: سمت.
۲۱. واقدی، محمد بن عمر (۱۳۶۹)؛ مغازی تاریخ جنگ های پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ ترجمه محمود مهدوی دامغانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۲۹-۴۵

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

تأملی در حقیقت جملات اخلاقی؛ دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و نقد آن

محمدعلی مبینی*

چکیده

آیه الله مصباح یزدی حقیقت جمله های اخلاقی را حقیقت اخباری محض می داند که از روابط علی و معلولی میان فعل و نتیجه حکایت دارند. از نظر ایشان، مطلوبیت و انگیزش موجود در اخلاق، در مفاد حقیقی جملات اخلاقی راهی ندارد و فقط به دلالت التزامی، ضمیمه اخلاق گردیده است. ریشه این انگیزش ضمیمه ای نیز میل و علاقه هر فرد به ذات و کمال خود است. این منسلخ شدن اخلاق از بُعد انگیزشی و توصیه ای و سوق دادن آن به رابطه فعل و نتیجه، یکی از محورهای انتقاد به این نظریه بوده است. برخی از طرفداران نظریه استاد مصباح در مقام دفاع از آن، کوشیده اند بُعد انگیزشی را در ماهیت اخلاق داخل کنند و اخلاق را در حالی که در رابطه فعل و نتیجه ریشه دارد، ناظر به رابطه میان فاعل و فعل هم بدانند و بر این اساس، حیثیتی انگیزشی و انشائی نیز به اخلاق بدهند؛ اما این دفاعیه اولاً بدان دلیل که محدوده خود را باید و نباید اخلاقی قرار می دهد و پیشنهادی برای خوب و بد اخلاقی ارائه نمی دهد، دفاعیه ای کامل نیست و ثانیاً بدان دلیل که برای اخلاق بُعد انگیزشی و ارزشی مستقل از میل و خواسته نفس را می پذیرد، نمی تواند به منزله دفاعیه تلقی شود و با نظریه استاد مصباح، تمایزی اساسی پیدا می کند.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تأملی در حقیقت جملات اخلاقی؛ دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و نقد آن



واژگان کلیدی

اخلاق، جملات اخلاقی، معرفت اخلاقی، الزام اخلاقی، آیه الله مصباح یزدی.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی در فلسفه اخلاق، بحث درباره انشائی یا اخباری بودن جملات اخلاقی است. آیه الله مصباح یزدی، حقیقت همه جملات اخلاقی را اخباری می‌داند، چه با الفاظ «خوب» و «بد» بیان شوند، چه با «باید» و «نباید». به باور ایشان، فقط صورت ظاهری برخی جملات اخلاقی که با الفاظی مانند «باید» و «نباید» مطرح می‌شوند، انشائی است. البته ایشان به دلالت التزامی، حیثیتی انشائی و طلبی را نیز به اخلاق ضمیمه می‌کند؛ اما این حیثیت را امری خارجی و ضمیمه‌ای می‌داند؛ بدون آن که نقشی در هویت بخشی به اخلاق و جملات اخلاقی داشته باشند.

یکی از اشکالات منتقدان به نظریه استاد مصباح مربوط به عاری کردن اخلاق از هرگونه حیثیت انشائی و الزامی است. به عقیده این منتقدان، اخباری دانستن جملات اخلاقی و فروکاهش بایدهای اخلاقی به ضرورت‌های علی، برخلاف شهودات و ارتکازات روشن ما از اخلاق است. برخی طرفداران نظریه استاد مصباح با پذیرش این اشکال، فقدان بُعد انگیزشی و الزامی را در نظریه ایشان یک نقیصه قلمداد کرده و به ترمیم نظریه ایشان پرداخته‌اند؛ اما این ترمیم از چند وجه با نظریه استاد مصباح، تفاوت اساسی پیدا کرده و به رویگردانی از این نظریه منجر شده است.

هدف این مقاله، ارائه تحلیلی روشن‌گرایانه از این نظریه استاد مصباح، اشکال آن، اصلاحات انجام شده و نهایتاً داوری میان آن‌هاست.

انشائی یا اخباری بودن جملات اخلاقی

در یک تقسیم‌بندی کلی، جمله به دو گونه خبری و انشائی تقسیم می‌شود. نشانه خبری یا توصیفی بودن یک جمله این است که قابلیت صدق و کذب دارد؛ در حالی که جمله



انشائی چنین قابلیت‌نی ندارد و نمی‌تواند به همان معنایی که دربارهٔ جملهٔ خبری وجود دارد، صادق یا کاذب باشد.

انشاء گاهی به صورت خواسته و طلب است (انشاء طلبی) و گاهی به صورت غیر طلب (انشاء غیرطلبی). انشاء طلبی، جملاتی مانند «بلند شو» یا «باید بلند شوی» را شامل می‌شود که در آن‌ها از مخاطب خواسته می‌شود عملی را انجام دهد. الفاظی مانند «خوب» و «بد» نیز می‌توانند انشاء طلبی بسازند؛ برای مثال، جملهٔ «خوب است الان بلند شوی» می‌تواند بار دستوری و توصیه‌ای داشته باشد؛ هرچند ممکن است شدت توصیه‌ای بودن آن در مقایسه با جملهٔ «باید الان بلند شوی» ضعیف‌تر باشد.

انشاء غیرطلبی، مواردی را دربرمی‌گیرد که در آن‌ها امر و نهی‌ای نیست؛ ولی در آن‌ها میلی ابراز می‌شود؛ برای مثال، تعبیری مانند «چه مکان خوبی!» نیز انشائی است، حال آن‌که هیچ امر و نهی‌ای در آن وجود ندارد و گوینده صرفاً احساس خود را دربارهٔ مکانی که در آن قرار دارد، ابراز می‌کند.

در مجموع، مراد از انشائی بودن یک جمله این است که ابرازکنندهٔ میل و احساسات باشد؛ چه این ابراز میل همراه با دستور و توصیه و سفارش باشد و چه نباشد و نیز چه با کلماتی مانند «باید» و «نباید» اظهار شود و چه با کلماتی مانند «خوب» و «بد».

برخی فیلسوفان اخلاق همهٔ جمله‌های اخلاقی را - چه در قالب «باید» و «نباید» بیان شوند، چه در قالب «خوب» و «بد» - جملات انشائی (به معنایی که گفته شد) دانسته‌اند. آیر، نمایندهٔ برجستهٔ ابرازگرایی، در کتاب خود به کارکردهای انشائی و متمایز مفاهیم اخلاقی و تشکیکی بودن بار توصیه‌ای آن‌ها اشاره کرده است. برای نمونه، وی برای مفهوم خوب اخلاقی، هم بار ابرازی قائل است و هم بار توصیه‌ای و امری:

شایان ذکر است که اصطلاحات اخلاقی فقط برای ابراز احساسات به کار نمی‌روند. این اصطلاحات برای برانگیزاندن احساسات و در نتیجه تحریک به عمل نیز در نظر گرفته می‌شوند. در واقع، برخی از آن‌ها به گونه‌ای به کار می‌روند که به جملات بار امری می‌بخشند. بنابراین، جملهٔ «این وظیفهٔ توست که حقیقت را بگویی» ممکن است هم





به مثابه ابراز نوعی خاص از احساس اخلاقی درباره صداقت به شمار آید و هم به مثابه ابراز این امر که «حقیقت را بگو». جمله «تو باید حقیقت را بگویی» نیز مستلزم امر «حقیقت را بگو» است؛ اما جنبه آمرانه آن کم‌رنگ‌تر است. در جمله «خوب است که حقیقت را بگویی»، امر به صورت یک پیشنهاد یا کمی بالاتر از آن است... در واقع، ما می‌توانیم کلمات اخلاقی متفاوت را هم بر حسب احساسات گوناگونی که معمولاً برای بیان آن‌ها به کار گرفته می‌شوند، تعریف کنیم و هم بر حسب واکنش‌های مختلفی که برای برانگیزاندن آن‌ها در نظر گرفته می‌شوند (AYER، 1946، 108).

اما آیه‌الله مصباح یزدی، انشائی بودن جملات اخلاقی را رد می‌کند و می‌کوشد حیثیت اخباری به آن‌ها بدهد. البته ایشان می‌پذیرد که می‌توان جملات اخلاقی را به دو صورت انشائی و اخباری بیان کرد؛ اما به اعتقاد وی باید بررسی کرد که آیا اصل در مسائل اخلاقی، انشاء است یا اخبار. دغدغه استاد مصباح در این مسئله آن است که اگر اصل در مسائل اخلاقی انشاء باشد، آن‌گاه نیاز به واقعیت و نفس‌الامری برای احکام اخلاقی نیست، بلکه به صرف انشاء انشاء‌کننده اعتبار می‌شوند؛ اما اگر اصل در مسائل اخلاقی، اخبار باشد، آن‌گاه واقعیت و نفس‌الامری برای مسائل اخلاقی وجود دارد که ما می‌توانیم آن را کشف کنیم (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۲). دغدغه دیگر ایشان این است که اگر بر انشائی بودن احکام اخلاقی صحه گذاشتیم، آن‌گاه لازم است به دنبال انشاء‌کننده و اعتبارکننده آن احکام بگردیم:

ممکن است در ابتدا به نظر برسد که بازگشت این، به مسائل لفظی است و تأثیری در حل مسائل معنوی اخلاق نمی‌تواند داشته باشد؛ ولی وقتی دقت کنیم می‌بینیم خیلی از مسائل اخلاقی در فلسفه اخلاق به همین جا برمی‌گردد. از جمله این که اگر قضیه اخلاقی به صورت یک قضیه انشائی باشد، حتماً یک انشاء‌کننده می‌خواهد. آن وقت بحث می‌شود که انشاء‌کننده قضایای اخلاقی چه کسی است... ولی اگر بتوانیم اثبات کنیم که قضایای اخلاقی از قبیل انشائیات نیست، آن وقت دیگر جا ندارد بحث کنیم که انشاء‌کننده اش کیست (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۲۰).

استاد مصباح معتقد است انشائیات دارای واقعیت و نفس الامر نیستند؛ زیرا «انشائیات ناشی می‌شود از تمایلاتی که انسان‌ها دارند و یا فرض کنید میلی که در مبادی عالیه است» (همان، ص ۲۱). بنابراین، ایشان انشائیات را به ساحت میل یا به ساحت گرایش مرتبط می‌کند؛ به این معنا که انسان با جمله انشائی، میل و گرایش خود را ابراز می‌کند. در مقابل، جمله اخباری را به ساحت معرفتی انسان که در پی کشف واقعیت است مرتبط می‌سازد. بنابراین، این دو از هم کاملاً متمایز هستند. انشاء، اگر حقیقی باشد، از میل و گرایش انسان نشأت می‌گیرد و بیانگر این است که واقعیت چگونه باید باشد؛ اما اخبار، اگر حقیقی باشد، از رویارویی انسان با یک واقعیت خبر می‌دهد و بیانگر این است که واقعیت چگونه هست.

البته همان‌گونه که میل به امر موجود و غیرموجود تعلق می‌گیرد، انشاء نیز که برآمده از میل است، می‌تواند به امر موجود یا غیرموجود اشاره داشته باشد. انشاء و ابراز یا برای طلب و خواستن است که در این صورت حاکی از آن است که حقیقتی موجود نیست و توصیه به وجود آن می‌شود یا برای مدح و تحسین است که در این صورت می‌تواند مدح و تحسین امر موجود باشد. بدین ترتیب، جمله‌ای مانند «باید راست بگویی»، اگر کسی آن را انشائی بداند، معنایش طلب و خواستن چیزی است که واقع نشده است؛ یعنی در ظرفی که هنوز عمل راست‌گویی محقق نشده است، به شنونده توصیه می‌شود راست بگوید. همین‌طور اگر کسی جمله‌ای مانند «او انسان خوبی است» را انشائی بداند، معنایش مدح و ستایش چیزی موجود می‌شود؛ مضمون این جمله شبیه این جملات است: «او عجب انسانی است!» یا «او چه انسان ستایش‌برانگیزی است!».

با این حال، باید توجه داشت که این مربوط به متعلق انشاء می‌شود؛ به این معنا که اگر انشاء از سنخ امر و توصیه باشد به چیزی تعلق می‌گیرد که موجود نیست و وجودش طلب می‌شود؛ ولی اگر از سنخ مدح و تحسین باشد می‌تواند به امر موجود تعلق بگیرد. اما بحث اصلی درباره مابه‌ازای انشاء است که چه از سنخ الزام و توصیه باشد و چه از سنخ مدح و تحسین گفته می‌شود حقیقتی در خارج، جز احساسات و نگرش‌های ما ندارد و موجودیتی غیر از آن برایش تصور نمی‌شود. بر این اساس، میان قول به انشائی یا اخباری



بودن احکام اخلاقی، تفاوت جدی وجود دارد. اگر اخباری بودن جمله‌های اخلاقی را بپذیریم، آن‌گاه مفاهیمی مانند «خوب» و «باید» بیانگر صفاتی واقعی در خارج خواهند بود و اگر قول به انشائی بودن آن‌ها را برگزینیم، آن‌گاه این مفاهیم صرفاً احساسات و گرایش‌های ما را ابراز می‌کنند و واقعیتی ورای این احساسات برای آن‌ها وجود نخواهد داشت.

دلالت مطابقی و دلالت التزامی

در مسئله انشائی یا اخباری بودن یک جمله، باید میان مفاد مستقیم یا دلالت مطابقی یک جمله با دلالت التزامی آن، تمایز بگذاریم. یک جمله می‌تواند به دلالت مطابقی حالت اخباری داشته باشد؛ ولی به دلالت التزامی، انشائی را در برداشته باشد و بالعکس. برای مثال، کسی که به دوستش خبر می‌دهد: «خیلی دیر شده است»، سخنش می‌تواند دلالت التزامی بر این داشته باشد که او از دوستش می‌خواهد عجله کند. همچنین، هنگامی که کسی می‌گوید: «به من آب بده»، می‌تواند دلالت مطابقی بر این واقعیت داشته باشد که او میل به آب دارد.

در این جا توجه به دو نکته لازم است: اول این که هنگامی که گفته می‌شود یک جمله انشائی، می‌تواند به دلالت التزامی، از برخی واقعیت‌ها خبر بدهد، باید ملاحظه کرد که آیا این دلالت التزامی، امری امکانی و از این‌رو، تفکیک‌پذیر از آن جمله انشائی است یا امری ضروری و تفکیک‌ناپذیر است. اگر کسی به انشائی بودن جملات اخلاقی قائل باشد و با این حال، ملازمه‌ای ضروری میان جملات اخلاقی و برخی دلالت‌های التزامی خبری برقرار کند، آن‌گاه می‌توان گفت وی به گونه‌ای به جمع میان انشاء و اخبار در جملات اخلاقی قائل است و دست کم از نظر دلالت التزامی، جنبه‌ای از توصیفیت و کاشفیت را برای اخلاق قائل است و این جنبه از توصیف را از هویت اخلاق تفکیک‌پذیر نمی‌داند؛ اما پیدا کردن چنین دلالت‌های التزامی ضروری دشوار به نظر می‌رسد.

البته می‌توان برای هر جمله انشائی دست کم یک دلالت التزامی ضروری در نظر



گرفت و آن، دلالت بر وجود میلی هرچند نامعلوم در فرد انشاءکننده است. برای مثال، هنگامی که فردی جمله «به من آب بده» را بیان کند، گرچه این جمله بر وجود میل به آب دلالت ضروری ندارد. چرا که ممکن است این جمله را به قصد دیگری گفته باشد. به هر حال دلالت ضروری بر وجود میلی هرچند نامعلوم در او دارد که منجر به اظهار چنین جمله‌ای شده است. با وجود این، باید توجه داشت که این گونه دلالت‌های التزامی، هرچند ضروری باشند، قابل اعتناء نیستند؛ زیرا اولاً، اطلاع مهمی به ما نمی‌دهند و ثانیاً، مخصوص انشاء نیستند و در انجام هر عمل اختیاری می‌توان به چنین دلالت التزامی‌ای قائل شد؛ چراکه هر عمل اختیاری از وجود میلی در انسان نشأت می‌گیرد. از این رو، هنگام صدور عمل می‌توان به وجود میلی هرچند نامشخص در فرد عامل پی برد. حتی بیان جمله خبری نیز بر وجود میلی در گوینده دلالت دارد که او را به اظهار این خبر واداشته است.

در نتیجه، کسانی که نگاهی واقع‌گرایانه و شناخت‌گرایانه به اخلاق دارند، به این قسم از دلالت‌های التزامی خبری که با جملات اخلاقی ملازم باشند و نیز به گزارشگری اخلاق از امیال و احساسات درونی انسان قانع نمی‌شوند و به توصیف‌گری جملات اخلاقی از اموری فراتر از امیال و احساسات می‌اندیشند. بنابراین، اساساً در صدد دفاع از اخباری بودن جملات اخلاقی برمی‌آیند. حکمت این که استاد مصباح نیز اصل را در جملات اخلاقی، انشائی می‌داند همین است.

مراد از اصل در مسائل اخلاقی

ممکن است سؤال شود مراد استاد مصباح از تفاوت میان مفاد ظاهری یک جمله و اصل و حقیقت آن چیست. به عبارت دیگر، مراد ایشان از اصل و حقیقت مسائل اخلاقی چیست؟ اگر به جمله‌هایی که در علوم تجربی بیان می‌شوند توجه کنیم، معلوم می‌شود برخی جمله‌های آن‌ها نیز صورت انشائی و دستوری دارند. برای مثال، برای ترکیب برخی مواد دستوراتی داده می‌شود تا محلول شیمیایی خاصی به دست آید؛ اما در اصل،



این گونه دستورات هیچ‌گونه بار الزامی بالفعل ندارند، بلکه صرفاً به صورت یک جمله شرطی بیان می‌کنند که اگر ما مایل به دستیابی به محلول خاصی هستیم، لازم است به این دستورات عمل کنیم. شرط و جزاء‌هایی که در این گونه جملات شرطی بیان می‌شوند، به روابط واقعی و علّی و معلولی میان امور خارجی اشاره دارند. در واقع، وظیفه علوم، بیان روابط میان واقعیت‌های خارجی است. آن‌ها رابطه علّی و معلولی میان امور واقعی را آشکار می‌کنند. بنابراین، می‌توان گفت حقیقت جمله‌های علوم تجربی، حتی اگر صورت انشائی و دستوری داشته باشند، بیان روابط علّی و معلولی میان برخی امور است.

آیه‌الله مصباح سعی می‌کند چنین فضایی را برای جملات اخلاقی نیز ترسیم کند. به اعتقاد وی، وجود جمله‌های دستوری و انشائی در اخلاق، دقیقاً همانند وجود جمله‌های دستوری و انشائی در طبیعیات و ریاضیات است. جملات اخلاقی نیز هر چند صورت انشائی داشته باشند، حقیقت انشائی ندارند، بلکه از واقعیت‌های علّی و معلولی فراتر از امیال و احساسات خبر می‌دهند. به گفته ایشان، در اخلاق واقعاً انشائی در کار نیست، بلکه جملات اخلاقی از واقعیت‌های نفس‌الامری حکایت می‌کنند که عقل نظری آن‌ها را درک می‌کند و این واقعیت‌ها چیزی نیستند جز رابطه علّی و معلولی بین افعال اختیاری و پیامدهای آن‌ها (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۲۶ تا ۲۷). ایشان تصریح می‌کند مفهوم «باید» در اخلاق همانند مفهوم «باید» در علوم طبیعی، «عبارت است از ضرورت بالقیاس؛ انشاء در کار نیست» (همان، ص ۲۷).

خلاصه آن که استاد مصباح مفاد و مفهوم «باید» را در هر جمله‌ای، چه علمی و چه اخلاقی، حتی اگر ظاهر انشائی داشته باشد، اخباری و توصیفی می‌داند (همان، ص ۲۴). به اعتقاد ایشان، هدف اساسی در علوم و اخلاق، بیان روابط علّی و معلولی میان برخی امور واقعی است و انشاء و دستوری که در این موارد وجود دارد، به تعبیر ایشان، «یک نحویبانی است از حقیقتی که در وراء این [انشاء و] اعتبار نهفته است» (همان جا).

یادآوری این نکته لازم است که از نظر آیه‌الله مصباح، میان باید و نباید اخلاقی و خوب و بد اخلاقی، تفاوتی واقعی وجود ندارد و فقط شکل بیان آن‌ها متفاوت است.



بنابراین، جمله‌های اخلاقی‌ای که در آن‌ها از کلمات «خوب» و «بد» استفاده می‌شود نیز به رابطه‌ی علی میان اعمال و نتایج آن‌ها اشاره دارد. پس، جمله‌ی «راستگویی خوب است» به این معناست که «بین راست‌گفتن و هدف مطلوب ما ملائمت و تناسب وجود دارد» (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۳۹).

برای توضیح بیشتر و روشن شدن تفاوت میان جملاتی که صرفاً ظاهرانشائی دارند و آن‌ها که دارای حقیقت‌انشائی هستند، می‌توان گفت انشاء و دستور، گاه به صورت ابراز میل و خواسته‌ی بالفعل است (انشاء حقیقی) و گاه حالت فرضی و مشروط دارد و همراه با ابراز میل و طلب بالفعل نیست (انشاء صوری). در صورت اول، انسان واقعاً خواهان چیزی است و برای تحقق آن، خواسته‌ی خود را در قالب یک جمله‌ی انشائی بروز می‌دهد؛ اما در صورت دوم، طلب و خواسته‌ی بالفعلی وجود ندارد، بلکه با فرض این‌که چنین خواسته‌ی هدفی وجود داشته باشد، دستور و انشائی صادر می‌شود.

بدین ترتیب، دستورات و انشاءهایی که در علوم با آن‌ها مواجهیم، همگی دستورات فرضی یا مشروط هستند و با آن‌ها طلب و خواسته‌ی بالفعلی ابراز نمی‌شود. در نتیجه، نمی‌توان گفت در چنین علومی با جملات انشائی حقیقی که بروزدهنده‌ی میل بالفعل باشند، روبه‌رو هستیم، بلکه دستوراتی که در این علوم بیان می‌شوند، معلق و مشروط به وجود میل هستند و از این رو، این جملات صبغه‌ی توصیفی دارند و دستوری و توصیه‌ای نیستند.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که انشاء صوری چگونه می‌تواند گزینه‌ی مناسبی برای واقع‌گرایی در اخلاق باشد. «باید»ی که در انشاء صوری بیان می‌شود، کارآمدی و فعلیتش وابسته به میل و خواسته‌ی فرد است. چنین «باید»ی در مقایسه با «باید» مطرح در انشاء حقیقی هم در رتبه‌ی پایین‌تری قرار دارد؛ زیرا در انشاء حقیقی باید و الزام، فعلیت دارد، ولی در این جا بالقوه است و فعلیتش مشروط به میل و خواسته‌ی فرد است.

میان این باید و نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق، چه ارتباطی هست؟ در پاسخ باید بگوییم این باید معلق و حکم مشروطی که بر طبق آن، شرط تحقق جزاء، وجود میل و خواسته‌ی فرد است، به تنهایی نمی‌تواند تضمین‌کننده‌ی واقع‌گرایی در اخلاق باشد. کسانی مانند استاد





مصباح که می‌خواهند از این طریق، واقع‌گرایی را در اخلاق نشان دهند، به مبنای این باید و حکم مشروط نظر دارند. مطابق نگاه آن‌ها، این حکم تعلیقی و مشروط با توجه به امری واقعی صادر شده است و آن امر واقعی همان وجود رابطه علی و معلولی میان امور واقعی است. هنگامی که گفته می‌شود: «اگر بخواهی به کمال برسی، باید عدالت بورزی»، درست است که در این حکم، باید و الزام، مشروط به وجود میل به کمال شده است، مبنای این حکم مشروط، وجود یک رابطه ضروری میان عدالت و کمال است. در نتیجه، به طور مشخص باید میان دو چیز تفاوت گذاشت: ۱. الزام و دستور صوری که مشروط به وجود میل است؛ ۲. رابطه ضروری علی میان علت و معلول که مبنای آن الزام صوری است.

تفکیک یاد شده ما را به تمایز درخور توجهی راهنمایی می‌کند و آن این است که میان دو مورد زیر تفاوت روشنی وجود دارد: ۱. الزامی که از میل و خواستن پدید می‌آید؛ حال یا ناشی از میل و خواسته بالفعل است (الزام حقیقی) یا مشروط به میل (الزام صوری). ۲. ضرورتی که در روابط علی وجود دارد. برای سهولت تعبیر، می‌توان مورد اول را «باید الزامی» و مورد دوم را «باید لزومی» نامید. باید الزامی همان الزامی است که از خواستن پدید می‌آید و باید لزومی همان لزوم و ضرورتی است که در روابط علی و معلولی میان امور نهفته است.

حال، اگر در جمله‌های ظاهراً انشائی در علوم تجربی (و علم اخلاق بر اساس تفسیر استاد مصباح) دقت کنیم، تفاوت ظریفی را میان دو نحوه بیان می‌یابیم. این دو نحوه بیان عبارتند از: ۱. برای تحقق «ب» باید «الف» محقق شود.

۲. اگر کسی بخواهد «ب» محقق شود، باید «الف» را انجام دهد.

در بیان اول، فقط به رابطه ضروری علی میان الف و ب اشاره می‌شود؛ بدون این که از الزام خارجی بر کسی سخن به میان آید (باید لزومی)؛ اما در بیان دوم، از الزام خارجی بر یک فرد سخن گفته می‌شود (باید الزامی)، به گونه‌ای که در قسمت اول جمله، شرطی بیان می‌شود که در صورت تحقق آن، بر انسان لازم می‌شود کاری را انجام دهد و آن شرط، همان خواستن انسان است.

در نتیجه، هنگامی که گفته می‌شود: «اگر کسی بخواهد «ب» محقق شود، باید «الف» را انجام دهد»، درباره آن می‌توان دو نوع سؤال مطرح کرد که پاسخ هر کدام با دیگری متفاوت است:

اول این‌که: چرا انسان ملزم می‌شود برای رسیدن به ب، الف را انجام دهد، نه ج یا چیزی دیگر؟ به بیان دیگر، چرا الزام درباره الف وجود دارد؟ پاسخ آن است که میان ب و الف رابطه ضروری علی وجود دارد. سؤال دوم این است که: چه چیزی این الزام مشروط را به فعلیت می‌رساند؟ پاسخ آن است که خواستن آن فرد این الزام را فعلیت می‌بخشد. چون فرد، ب را می‌خواهد و الف، راه رسیدن به ب است، پس او ملزم است الف را انجام دهد.

استاد مصباح هنگامی که از واقع‌گرایی درباره بایدهای اخلاقی سخن می‌گوید، میان باید لزومی و باید الزامی چنین تفکیکی قائل نیست و میان این دو نحوه بیان فرقی نمی‌گذارد: ۱. «برای تحقق «ب» باید «الف» محقق شود» و ۲. «اگر کسی بخواهد «ب» محقق شود، باید «الف» را انجام دهد». وی دو بیان را به جای یکدیگر به کار می‌برد؛ ولی از مباحث ایشان می‌توان چنین تفکیکی را نتیجه گرفت. در واقع، ایشان اصل و اساس اخلاق را متشکل از بایدهای لزومی یا ضرورت‌های علی نهفته میان اعمال و نتایج آن‌ها می‌داند و از این‌رو، در اندیشه ایشان، جمله‌های اخلاقی، جملاتی توصیفی محسوب می‌شوند و در ذات خود از هرگونه الزام و انشاء و انگیزشی عاری هستند.

البته به صورت مسئله‌ای امکانی، خیلی از اوقات کشف یک واقعیت موجب می‌شود انگیزه‌هایی در انسان ایجاد شود و بایدهای الزامی شکل بگیرد؛ برای مثال، کسی که تشنه است به محض این‌که آب سردکنی را می‌بیند، انگیزه پیدا می‌کند که به سوی آن برود و از آب آن بنوشد؛ اما این به دلیل آن است که از قبل، میل به آب در چنین انسانی وجود دارد و وقتی وجود آب را کشف می‌کند برای میل به آب به سوی آن حرکت می‌کند؛ وگرنه ذات این گزاره که «آب در آن جا وجود دارد» با هیچ انگیزش و الزامی همراه نیست. از این‌رو، کسی که سیراب است، بدون این‌که هیچ دلیل انگیزشی برای حرکت





به سوی آب سردکن بیابد، می‌تواند این گزاره را تصدیق کند. همچنین ذات این جمله که «برای جوشاندن آب باید به آن صد درجه حرارت داد»، هیچ نیروی انگیزشی و الزامی ایجاد نمی‌کند؛ ولی اگر از قبل، میل به جوشاندن آب وجود داشته باشد، آن‌گاه انگیزه برای حرارت دادن آب به وجود می‌آید.

درباره اخلاق نیز، مطابق با دیدگاه استاد مصباح، در ذات جمله‌های اخلاقی بُعد انگیزشی و انشائی نهفته نیست؛ ولی اگر از قبل میل به برخی نتایج وجود داشته باشد، هنگامی که به رابطه برخی افعال با آن نتایج پی می‌بریم، طبعاً برای انجام آن‌ها انگیزه پیدا می‌کنیم. از نظرایشان، چنین میل سابقی درباره اخلاق وجود دارد و انسان ذاتاً به کمال خود علاقه دارد. از این رو، هرگاه متوجه شود برخی افعال اختیاری موجب کمال او می‌شوند، به آن افعال تمایل پیدا می‌کند و بایستی الزامی شکل می‌دهد. بنابراین، از نظر ایشان، جملات اخلاقی «مستقیماً دلالت بر مطلوبیت ندارد، بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی فهمیده می‌شود و مفاد اصلی آن‌ها همان بیان رابطه علیت است» (مصباح، ۱۳۶۴، ص ۸۶).

استاد مصباح با توجه به تأثیر دو دستگاه شناختی و گرایشی انسان در ایجاد هر عمل اختیاری، انگیزش در اخلاق را به دستگاه گرایشی مربوط می‌داند و معتقد است همه انگیزش‌ها در حب ذات ریشه دارند. به بیان دیگر، دو عامل مؤثر در صدور عمل اخلاقی عبارتند از: معرفت اخلاقی و انگیزش اخلاقی. معرفت اخلاقی صرفاً روابط علی و معلولی میان اعمال و نتایج آن‌ها را نشان می‌دهد و هیچ‌گونه بار توصیه‌ای و انگیزشی ندارد. انگیزش از امیال و گرایش‌های ما به وجود می‌آید که ریشه اصلی آن به حب ذات برمی‌گردد (ر. ک: مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵ تا ۱۳۲).

آیه الله مصباح محرک انسان را در تمام فعالیت‌ها به معنای عام جلب منفعت و دفع ضرر می‌داند (همان، ص ۱۳۱). از این رو، معتقد است هرگونه نگاه ارزشی به مسائل از این دیدگاه برمی‌خیزد و دستگاه مستقلی غیر از این دستگاه روانی در انسان وجود ندارد که انسان را به سوی اعمالی خاص برانگیزاند و از اعمالی دیگر برحذر دارد. به گفته ایشان،

«این طور نیست که یک نیروی مستقل خاصی در روح هر کسی باشد و موقع کاربرد او را شکنجه دهد. این پشیمانی در اثر اعتقاد به این که خسارتی متوجه او شده و یا نفعی از دستش رفته برای او حاصل شده است» (همان، ص ۱۸۲).

به تعبیر دیگر، هنگامی که به ذات جملات اخلاقی توجه کنیم، این جملات صرفاً رابطه‌ای علی و واقعی را میان فعل انسانی و کمال مترتب بر آن گزارش می‌دهند و اگر ضرورتی و بایندی را مطرح می‌کنند، ضرورت علی نهفته میان فعل و نتیجه است (تأیید باید لزومی). بنابراین، با نظر به ذات جملات اخلاقی، هیچ الزام، ضرورت و توصیه‌ای برای خود انسان در جایگاه فاعل و انجام‌دهنده عمل اخلاقی وجود ندارد (نفی باید الزامی)؛ اما بدان دلیل که میل به خود و کمال خود در هر انسانی وجود دارد، به دلالت التزامی، متوجه الزام و ضرورتی برای انجام عمل اخلاقی از سوی فاعل می‌شویم. در نتیجه، از نظر استاد مصباح بایدهای اخلاقی، باید لزومی محض هستند و فقط به دلالت التزامی به باید الزامی اشاره دارند.

اشکال در نفی باید الزامی از اخلاق

اندیشه اخلاقی آیه الله مصباح در زمره دیدگاه‌های برون‌گرایانه در فلسفه اخلاق جای می‌گیرد و یکی از اشکالاتی که به این نوع نگاه‌های برون‌گرایانه وارد شده این است که بر خلاف شهودات و فهم ارتکازی ما از جمله‌های اخلاقی است. مایکل اسمیت، یکی از فهم‌های ارتکازی روشن و مسلم درباره جمله‌های اخلاقی را بُعد انگیزشی و توصیه‌ای آن‌ها می‌داند؛ چنان‌که یکی دیگر از بدیهیات را نیز بُعد توصیفی و خبری اخلاقیات می‌داند. وی معتقد است بسیاری از فیلسوفان اخلاق به دلیل ناتوانی در جمع میان بُعد توصیفی و بُعد توصیه‌ای اخلاق، راه چاره را صرف نظر از یکی از این مسلمات معنایی دانسته‌اند. برون‌گرایان به بهانه حفظ بُعد توصیفی، از بُعد توصیه‌ای یا الزامی دست کشیده‌اند و ابرازگرایان به بهانه حفظ بُعد توصیه‌ای و انگیزشی اخلاق، بُعد توصیفی و خبری آن را نادیده گرفته‌اند. در حالی که به اعتقاد اسمیت، نظریه موفق آن است که





بتواند هر دو بُعد را در بر بگیرد و هر دو فهم ارتکازی روشن را پوشش دهد. در واقع، هر کدام از آن نظریات چیزی را انکار کرده‌اند که قطعی‌تر و مسلّم‌تر از آن چیزی است که در خود این نظریات پیشنهاد شده است. (Smith, 1994: 13)

یکی از اشکالاتی که به نظریه استاد مصباح گرفته شده نیز درباره همین موضوع است. آیه‌الله صادق لاریجانی مشکل نظریه استاد مصباح را این می‌داند که این نظریه برخلاف شهودات و ارتکازات ما از باید و نبایدهای اخلاقی است؛ چرا که در فهم ارتکازی ما، باید اخلاقی بیانگر الزام و ضرورتی است که میان فاعل و فعل وجود دارد، نه فعل و نتیجه آن (لاریجانی، بی‌تا، ص ۶۴ تا ۶۵). به بیان دیگر، شهود ما از باید اخلاقی، باید الزامی است، نه باید لزومی.

برخی اندیشوران با پذیرش این نقد، در صدد رفع اشکال و تکمیل نظریه استاد مصباح برآمده‌اند. حجت‌الاسلام حسن معلّمی با پذیرش این که گزاره‌های اخلاقی به رابطه میان فاعل و فعل نظر دارند، معتقد است باید و ضرورت اخلاقی به رابطه میان فاعل و فعل ناظر است؛ ولی منشأ این باید، باید و ضرورتی است که میان فعل و نتیجه نهفته است. وی استدلالی را به این صورت تشکیل می‌دهد:

۱. اگر من طالب سیر شدن هستم، باید غذا بخورم (به دلیل آن که میان غذا خوردن و سیر شدن رابطه ضروری علی وجود دارد).

۲. من طالب سیر شدن هستم.

۳. پس باید غذا بخورم (رک: معلّمی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

معلّمی معتقد است باید اخلاقی همان «باید» مطرح شده در نتیجه (بند ۳) است، نه «باید» مقدمه استدلال (بند ۱).

آنچه در اخلاق و باید و نبایدها مطرح است «باید» مطرح در نتیجه است، نه در مقدمه استدلال؛ زیرا ضرورت مطرح در مقدمه استدلال، رابطه میان فعل و نتیجه را نشان می‌دهد و «باید» در نتیجه رابطه بین فاعل و فعل، و روشن است که دو رابطه متفاوتند؛ هر چند «ضرورت» و «باید» در نتیجه از «ضرورت» در مقدمه استدلال، به دست آمده و در واقع بالغیر است (معلّمی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴ تا ۱۴۵).

مطابق تعبیری که پیش از این آوردیم، مصباح باید اخلاقی را همان باید لزومی و معلمی آن را باید الزامی می‌داند. مصباح هویتی کاملاً توصیفی و اخباری برای جمله‌های اخلاقی قائل است و معرفت اخلاقی را فاقد بُعد توصیه و انگیزش می‌داند؛ اما معلمی معرفت اخلاقی را شامل الزام و توصیه می‌داند؛ هرچند این الزام و توصیه مسبوق به حکمی توصیفی است.

با وجود این، اشکالی که توجه آقای معلمی را به خود جلب کرده این است که وی برای حکم اخلاقی بُعد انگیزشی ایجاد می‌کند، اما انگیزش مطرح در این جا انگیزشی نفسانی و برخاسته از میل و خواسته فرد به ذات و کمالات خود است؛ حال آن که به نظر می‌رسد انگیزش اخلاقی، انگیزشی صرفاً نفسانی و برخاسته از حب ذات نیست، بلکه برخاسته از ارزش‌های مستقل از نفس و خواسته‌های آن است. معلمی برای دفع این اشکال، قلمروی نظریه خود را به باید و نبایدهای اخلاقی محدود کرده و پیشنهاد داده است که درباره خوب و بد‌های اخلاقی می‌توان به انگیزشی فراتر از انگیزش نفسانی برخاسته از میل و خواسته فرد قائل شد. او میان «قواعد اخلاقی فی نفسه که معمولاً با خوب و بد نشان داده می‌شوند و قواعد اخلاقی بالنسبه به انسان‌ها که با باید و نباید مطرح می‌گردد» تمایز می‌گذارد و معتقد است که قواعد اخلاقی فی نفسه به خواست و اراده انسان وابسته نیست (ر. ک: همان، ص ۱۵۰).

هرچند معلمی برای تکمیل نظریه استاد مصباح و دفاع از اصل آن نظریه، اقدام به ارائه راه حل کرده، اولاً با وارد ساختن حیثیت انشائی به هویت اخلاق، ثانیاً با تمایز گذاشتن میان خوب و بد و باید و نباید اخلاقی و نهایتاً با قول به استقلال ارزشی خوب و بد‌های اخلاقی، فاصله‌ای بنیادین با نظریه استاد مصباح گرفته است؛ زیرا در نظریه استاد مصباح، هیچ تفاوت اساسی میان گزاره‌های حاوی خوب و بد و گزاره‌های شامل باید و نباید وجود ندارد و تفاوت صرفاً صوری و ظاهری است. درواقع، این‌ها تعبیر مختلفی برای بیان یک حقیقت واحد، یعنی رابطه علی میان فعل و نتیجه، هستند. از نظر استاد مصباح، اخلاق در ذات و ماهیت خود هیچ حیثیت انشائی و انگیزشی ندارد



وانگیزش و مطلوبیتی که به دلالت التزامی به اخلاق ضمیمه می‌شود نیز انگیزشی برخاسته از میل ذاتی انسان به خود و کمالات خود است.

در مقام داوری باید گفت نحوه کوشش آقای معلّمی در دفاع از نظریه استاد مصباح مؤید این حقیقت است که جملات اخلاقی و به‌طور خاص باید و نبایدهای اخلاقی را نمی‌توان از هرگونه بُعد انگیزشی و الزامی تهی دانست. گزاره‌های اخلاقی را نمی‌توان دقیقاً با جملات مربوط به علوم تجربی یکسان شمرد و آن را در ذاتش فاقد هرگونه بُعد ارزشی، انشائی و انگیزشی دانست زیرا این برخلاف ارتکازات روشن ما از اخلاق است. افزون بر این، ارزش و انگیزش در اخلاق با ارزش و انگیزش‌های نفسانی برخاسته از حب ذات، تفاوت اساسی دارد و قابل فروکاهش به آن‌ها نیست. آقای معلّمی کوشیده است این دو نقیصه را از نظریه استاد مصباح برطرف سازد؛ ولی این بیشتر موجب رویگردانی از نظریه مصباح شده تا دفاع از آن.

نتیجه

در مجموع، کوشش آقای معلّمی به معنای حرکت در راستای ارتکازات روشن ما از اخلاق است؛ ارتکازاتی که در نظریه پردازی اخلاقی نباید نادیده گرفته شوند. او، هم الزامی بودن بایدهای اخلاقی را پذیرفته و هم نشأت گرفتن آن‌ها را از چیزی فراتر از میل‌ها و خواسته‌های نفسانی برخاسته از حب ذات ما. راهکار او اولاً، ارجاع باید اخلاقی به خوب اخلاقی و ثانیاً، قول به استقلال ارزشی برای خوب اخلاقی است. نظریه استاد مصباح فاقد این عناصر است و از این رو، تمایزهایی اساسی میان این دو دیدگاه وجود دارد.

با این حال، نظریه پردازی آقای معلّمی کامل نیست و لازم است تحلیل روشنی از این استقلال ارزشی ارائه دهد. ما چه باید اخلاقی را به خوب اخلاقی ارجاع دهیم و چه برای خود «باید»، استقلال ارزشی قائل شویم و الزام نهفته در آن را ناشی از چیزی فراتر از حب ذات بدانیم، لازم است آن امر فراتر را که موجب الزام در اخلاق می‌شود شناسایی کنیم. آن‌گاه اگر دغدغه واقع‌گرایی در اخلاق را داریم باید چگونگی سازش آن امر را با واقع‌گرایی تبیین کنیم؛ یعنی به گونه‌ای میان حیثیت انشائی و حیثیت توصیفی اخلاق جمع کنیم.



منابع

۱. لاریجانی، محمدصادق، بی‌تا؛ جزوه فلسفه اخلاق؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، (موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
۲. مبینی، محمدعلی (۱۳۹۵)؛ «مفهوم ضرورت در نظریه اخلاقی آیه الله مصباح یزدی»؛ نقد و نظر، ش ۸۴، ص ۴ تا ۲۵.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴)؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۳)؛ دروس فلسفه اخلاق؛ تهران: انتشارات اطلاعات.
۵. معلّمی، حسن (۱۳۸۸)؛ «ضرورت بالقیاس و بالغیرمفاد بایدهای اخلاقی»؛ قبسات، سال چهاردهم، ش ۵۳، ص ۱۳۹ تا ۱۵۶.
6. Ayer, A. J. (1946); Language, Truth And Logic; New York: Dover Publications.
7. Smith Michael (1994); The Moral Problem; Oxford: Blackwell.



اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۴۷-۶۲

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

رابطه ساده و چندگانه ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان با بخشایش

(بر اساس مطالعات انجام شده درباره دانشجویان دانشگاه محقق اردبیلی)

محمد مهدی بابایی*، علی خالق خواه**، خدایار ایلی***

چکیده

هدف این مطالعه، بررسی رابطه ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان دانشجویان با «بخشایش» است. با توجه به ماهیت موضوع و اهداف آن، تحقیق حاضر به شیوه تحقیقات توصیفی از نوع توصیفی همبستگی اجرا شده است. جامعه آماری این پژوهش، دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه محقق اردبیلی را دربرمی‌گیرد. نمونه آماری پژوهش شامل ۱۶۱ دانشجوی این دانشگاه بود که به روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شدند. برای جمع‌آوری داده‌ها از پرسشنامه سلامت روان گلدبرگ (۱۹۷۲)، پرسشنامه ویژگی‌های شخصیتی NEO و پرسشنامه بخشایش در خانواده استفاده شد. پس از ثبت داده‌ها در نرم‌افزار SPSS 19، برای تجزیه و تحلیل اطلاعات از ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون چندگانه به روش هم‌زمان استفاده شد. نتایج پژوهش نشان داد میان ویژگی‌های شخصیتی (برون‌گرایی، توافق، گشودگی و باوجدان

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تحقیقات آموزشی دانشگاه محقق اردبیلی و دانشجوی دکتری اقتصاد و مدیریت مالی آموزش عالی دانشگاه تهران، ایران.

m.zmbm67@gmail.com

** استادیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، ایران.

*** استاد گروه مدیریت و برنامه‌ریزی آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه تهران، ایران.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۰۱





بودن) و بخشایش. با ۹۹ درصد اطمینان. رابطه مثبت و مؤثری شکل می‌گیرد؛ اما ویژگی‌های شخصیتی (روان رنجوری) با بخشایش پیوندی ندارند. همچنین، نتایج نشان داد سلامت روان با بخشایش رابطه مثبتی دارد. تحلیل رگرسیون بیانگر آن است که ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان، بخشایش دانشجویان را پیش‌بینی می‌کند.

واژگان کلیدی

بخشایش، ویژگی‌های شخصیتی، سلامت روان، دانشجویان، اخلاق.

مقدمه

سلامت روانی یکی از ملاک‌های تعیین‌کننده سلامت عمومی افراد است و ارکان آن عبارتند از: احساس خوب بودن و اطمینان از کارآمدی خود، اتکا به خود، ظرفیت رقابت، تعلق بین‌نسلی و شکوفایی توانایی‌های بالقوه فکری، هیجانی و غیره (گزارش سازمان سلامت جهانی، ۲۰۰۰، ص ۳۱). اسلام، برنامه سالم‌سازی است و این سلامت در سایه تسلیم در برابر مشیت الهی و اجرای دستورات و قوانین حیات بخش آن به دست می‌آید. بنابراین، بدیهی است که همه قوانین، مقررات و برنامه‌های اسلام، راه را برای آرامش خیال و سلامت روان انسان هموار و آماده می‌سازد (چاوشی‌آقایی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳). شرایط شهرنشینی و فناوری‌های جدید، روزانه، فشار روانی زیادی را بر افراد تحمیل می‌کند. به همین دلیل، توجه به مطالعات مذهبی افزایش یافته است. بسیاری از دانشمندان، ناراحتی‌ها، مخصوصاً مشکلات روانشناختی را با دورافتادگی انسان‌ها از مذهب و دین مرتبط می‌دانند. در واقع، تحقیقات نشان داده‌اند مذهب بودن می‌تواند تأثیر بحران‌های شدید زندگی را کم کند. امروزه، پژوهشگران و مردم به اهمیت نقش مذهب در کارکردهای مختلف روانی و اجتماعی در حوزه سلامت، بیماری‌های جسمی ... اذعان دارند (غرابی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱).

«بخشایش»، مفهومی تاریخی و کهن‌الگویی دارد و در ادبیات مذهبی به منزله صفتی

الهی تقدیس و تشویق شده است (باسکین و انزایت، ۲۰۰۴، ص ۸۴). بخشایش از ارزش‌هایی است که تمام مذاهب آن را تأیید، حمایت و تقویت کرده‌اند. آیات قرآن و روایات اسلامی بر عفو و بخشایش خطاهای دیگران تأکید دارند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۲). بخشایش از عواملی است که موجب می‌شود رابطه علی‌رغم اشتباهات یا شکست در مواجهه با انتظارات، ادامه پیدا کند. بنابراین، عامل مهمی در حفظ روابط طولانی مدت و زنجیره‌ای است. توانایی ایجاد و حفظ روابط صمیمانه، پایدار، ارضاکنده و رشدیافته از مهم‌ترین نشانه‌های رشد شخصیت بزرگسالان است (لالرروی و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۹۷). بعد از آزرده‌گی، عوامل مختلفی توانایی بخشایش را میان افراد تسهیل می‌کنند. برای مثال، همدلی ارتباط محکمی با بخشایش دارد و عموماً در مداخلات درمانی مطرح شده برای بخشایش، به آن توجه می‌شود (لالرروی و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۹۸).

یکی از عوامل بالقوه مهم که به‌طور کامل بررسی نشده، ویژگی‌های شخصیتی است. محققان در پژوهش‌های مختلف نشان داده‌اند که بخشایش از یک سو با کلیه اندازه‌گیری‌های شخصیتی که با عامل سازگاری مدل پنج‌عاملی مربوط است، پیوند مؤثر دارد و از سوی دیگر، با مجموعه‌ای از شاخص‌های مذهبی که روانشناسان شخصیت معرفی کرده‌اند، همبستگی دارد (ماوگرو و دیگران، ۱۹۹۲ / مالتبی و دیگران، ۲۰۰۷، ص ۵۵۵). ویژگی‌های شخصیتی، صفات پایداری هستند که از موقعیتی به موقعیت دیگر چندان تغییر نمی‌کنند. به عبارت دیگر، گرایش‌های باثباتی برای پاسخ‌دهی یکسان به محرک‌های مختلف هستند و می‌توانند رفتار فرد را در موقعیت‌های مختلف پیش‌بینی کنند (خانجانی و اکبری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). این ویژگی‌ها می‌توانند فرد را در برابر برخی اختلالات، آسیب‌پذیر سازند.

نظریه پنج‌عاملی شخصیت، امروزه یکی از جامع‌ترین نظریات در عرصه مطالعه شخصیت به‌شمار می‌رود. این نظریه متشکل از پنج عامل بزرگ شخصیتی، یعنی روان‌نژندگرای، برون‌گرایی، با وجدان بودن، انعطاف‌پذیری و خوشایندی (گشودگی) است (یانگ و راجز، ۱۹۹۸، ص ۶۱). بعضی از پژوهشگران، فرضیه‌هایی ارائه کرده‌اند مبنی بر این‌که از میان پنج عامل بزرگ، مؤلفه‌های موافقت‌پذیری، ثبات هیجانی و





برون‌گرایی با بخشایش ارتباط مؤثر دارد (والکرو و گورساج، ۲۰۰۲، ص ۱۱۳۰). عده‌ای معتقدند مدل پنج‌عاملی شخصیت، بهترین مفهوم‌سازی را درباره شخصیت ارائه می‌کند (مک‌کرا و کاستا، ۱۹۸۷). مک‌کالاگ و وورثینگتون (۱۹۹۵) برآنند که تجربه بخشودگی ممکن است از برخی متغیرهای شخصیتی تأثیر بپذیرد. این تجارب، سبک رابطه‌ای، شناخت‌ها و عواطف را به نفع ابراز بخشایش تغییر می‌دهند. پژوهشگران، چندی بعد، روان‌رنجورخویی در برابر ثبات هیجانی را مطرح ساخته و گفته‌اند نمرات بالا در روان‌رنجورخویی، بخشایش را برای افراد دشوار می‌کند. نتایج پژوهش (والکرو و گورساج، ۲۰۰۲، ص ۱۱۲۷) نشان داد افرادی که نمره بالایی در روان‌آزرده‌خویی کسب می‌کنند، کمتر می‌بخشند و افراد برون-گرا و کسانی که توافق‌گرایی بیشتری دارند، توان بخشایش بیشتری نیز دارند. شخصیت با بسیاری از جنبه‌های بخشایش موقعیتی در ارتباط است. از این میان، عامل روان‌رنجوری قوی‌ترین ارتباط منفی را با بخشایش دارد.

با وجود مطالعات بسیاری که در حوزه مذهب، اخلاق و پیامدهای روانشناختی آن در جهان انجام شده است، شمار پژوهش‌ها درباره تبیین ساختارهای روانشناختی در حوزه اخلاق، به ویژه بخشایش و تأثیر مذهب بر سلامت روان و ویژگی‌های شخصیتی، اندک است. به همین دلیل، طرح موضوع بخشایش در سلامت روان و ویژگی‌های شخصیتی از جهات مختلف در عصر جدید اهمیت و ضرورت دارد. یکی از این ضرورت‌ها در عرصه اخلاق، توجه به بُعد معنوی انسان از دیدگاه دانشمندان، به ویژه کارشناسان سازمان جهانی بهداشت است. ظهور مجدد کُنش معنوی، جستجوی درک روشن‌تری از ایمان و اخلاق و کاربرد آن در زندگی روزانه، گسترش معنویت و مذهب در همه زوایای زندگی انسان و نیز لزوم ارزیابی مجدد نقش اخلاق در سلامت روانی، موجب شده اخیراً این کارشناسان، انسان را موجودی زیستی، روانی، اجتماعی و معنوی تعریف کنند.

دوره جوانی به دلیل وضعیت زیستی، اجتماعی و روانی از دوره‌های حساس و مهم زندگی اجتماعی و فردی آدمی است. از این رو، هر نوع نارضایتی و خلل در دوره جوانی مستقیماً بر عملکرد و کیفیت کل زندگی تأثیر می‌گذارد (چالمه، ۱۳۹۰، ص ۷۴). در دوره دانشجویی، به دلیل رویارویی با عوامل استرس‌زای بیشتر (نظیر سختی دروس، طولانی

بودن دورهٔ تحصیل و...) و لزوم سازگاری مناسب، افراد باید از سلامت روانی و خوداتکایی بیشتری برخوردار باشند تا بتوانند در تحصیل و در نهایت، در حرفهٔ خود به موفقیت دست یابند. مشکلات دوران دانشجویی می‌تواند زمینهٔ افسردگی را فراهم کند و سلامت دانشجویان را به خطر اندازد (انصاری و دیگران، ۲۰۰۸، ص ۳۰۱).

پیشینهٔ پژوهش

نتایج پژوهش خالق خواه و بابایی منقاری (۱۳۹۳) نشان داد هوش معنوی با نگرش دینی ارتباط دارد. کریمی و همکارانش (۱۳۹۲) به این نتیجه رسیدند که بخشودگی با سلامت روان پیوند دارد. نتایج پژوهش چالمه (۱۳۹۰) حاکی از آن بود که روان رنجوری با بخشایش و بهزیستی روانشناختی رابطهٔ منفی دارد؛ اما برون‌گرایی، گشودگی، توافق و وظیفه‌شناسی با بخشایش رابطهٔ مثبت و مؤثری دارد و بخشایش را پیش‌بینی می‌کند. در پژوهش براون و فلیپس (۲۰۰۵) معلوم شد میان عامل بخشایش. برون‌گرایی با سلامت روان (عاطفهٔ مثبت و رضایت از زندگی) رابطه‌ای مثبت وجود دارد. نتیجهٔ کار مالتبی و همکارانش (۲۰۰۴) هم بیانگر این بود که روان رنجوری. سازگاری. بخشایش با سلامت روان، همبستگی کمتری دارد؛ به بیان دیگر، بخشایش با سلامت روان بیشتر، همبستگی بهتری دارد. پژوهش ری و پارگامنت (۲۰۰۲) نیز رابطهٔ سلامت روان را با بخشایش تأیید کرد.

مک‌کالوگ و وورثینگتون (۱۹۹۵) نشان دادند گروهی که در معرض مداخلات مبتنی بر افزایش بخشایش قرار گرفتند، از نظر بخشایش و سلامت روان بهبود یافتند و نیز به خوبی به هدف و عملکرد مداخلات و ارتباط آن با زندگی‌شان پی بردند. به عبارت دیگر، افرادی که بیشتر می‌بخشند، کمتر از مشکلات مربوط به سلامت روان و جسم شکایت می‌کنند. ماوگر و همکاران (۱۹۹۲) گزارش دادند شکست در بخشیدن خود و دیگران با درجهٔ اشتیاق اجتماعی رابطهٔ منفی دارد. آنها با جمع‌بندی یافته‌های خود دریافتند شکست در بخشودن خود، نوعی درون‌تنبیه‌گری است و تا اندازهٔ زیادی با جنبه‌های منفی بهزیستی روانشناختی مانند افسردگی و اضطراب رابطه دارد. همچنین،



ماوگرو همکاران (۱۹۹۲) بر این نکته تأکید دارند که شکست در بخشودن دیگران، برون‌تنبیه‌گری است و متعاقباً میزان زیادی بیگانگی و درون‌گرایی اجتماعی به بار می‌آورد.

این پژوهش می‌کوشد با بررسی رفتار دانشجویان دانشگاه محقق اردبیلی، رابطه سلامت روانی و ویژگی‌های شخصیتی را با بخشایش دریابد. پژوهش درصدد آزمون فرضیه‌های زیر بوده است:

- میان ویژگی‌های شخصیتی با بخشایش دانشجویان، رابطه وجود دارد.
- میان سلامت روان با بخشایش دانشجویان، رابطه وجود دارد.
- میان ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان با بخشایش دانشجویان، رابطه وجود دارد.

روش شناسی

این پژوهش از تحقیقات توصیفی و از نوع توصیفی-همبستگی است. از نظر هدف، این پژوهش به صورت طرح کاربردی است.

جامعه، نمونه و روش نمونه‌گیری

دانشجویان دانشگاه محقق اردبیلی در سال ۱۳۹۳، جامعه آماری این پژوهش بوده‌اند. روند انتخاب نمونه به شیوه «در دسترس» بوده است؛ بدین نحو که نخست به کلاس‌ها و فضاهای عمومی دانشکده‌ها مراجعه می‌شد و ضمن معرفی پژوهش و شیوه اجرای آن از افراد درخواست می‌شد در صورت تمایل در این پژوهش شرکت کنند. پس از جلب رضایت شرکت‌کنندگان، پرسشنامه‌ها در اختیار آنان قرار می‌گرفت و سپس، دانشجویان به‌طور انفرادی به سؤالات پاسخ می‌دادند. در مجموع، ۱۶۱ دانشجویان برای شرکت در انجام این پژوهش ابراز آمادگی کردند. گفتنی است دامنه سنی شرکت‌کنندگان بین ۱۸ تا ۲۷ بود (با میانگین سنی ۲۱/۳۱).



ابزارهای جمع‌آوری اطلاعات؛ مقیاس سنجش بخشش‌بخش‌های در خانواده (FFS)

برای بررسی میزان بخشش‌بخش‌ها، از مقیاس سنجش بخشش‌بخش‌ها در خانواده استفاده شد. پولارد و همکارانش (۱۹۹۸)، این مقیاس را برای یافتن میزان بخشش‌بخش‌ها در خانواده‌ها و نیز ابعاد بخشش‌بخش‌ها طراحی کردند. در سال ۱۳۸۰ سیف و بهادری، این مقیاس را در جامعه ایرانی با تأکید بر ضریب اعتبار، ضریب عاملی، ضریب تمییز، ضریب همبستگی و رگرسیون خطی آزمون آماری، هنجاریابی و اعتباری و پایایی آن را ۸۴٪ برآورد کردند. پرسشنامه دو بخش دارد: یک بخش مربوط به خانواده اصلی (نسل اول) و بخش دیگر مربوط به خانواده هسته‌ای یا نسل دوم (زوجین) است. فرم اصلی مقیاس شامل ۴۰ عبارت است. عبارت‌ها درباره وضعیت رنجش‌ها و دلخوری‌ها و همچنین بخشش‌ها و گذشت میان اعضای خانواده است. انتخاب امتیازات کم، نشان‌دهنده فقدان بخشش‌ها و امتیازات بیشتر، نشانه وجود بخشش‌ها در خانواده است. البته در بعضی از گزینه‌ها حالت معکوس است. در کل، بیشترین امتیازی که فرد از مجموع امتیازات بخش خانواده اصلی و هسته‌ای به دست می‌آورد ۱۶۰ و کمترین آن ۴۰ است. حد بالای امتیازات از آن کسانی است که بخشش‌های کمی را در خانواده تجربه کرده‌اند. حد پایین آن نیز متعلق به کسانی است که بخشش‌های بیشتری را در خانواده تجربه کرده‌اند. حداکثر امتیاز هر بخش ۸۰ و حداقل آن ۲۰ است. به دلیل آن که نمونه این پژوهش، دانشجویان بودند، فقط از بخش مربوط به خانواده اصلی استفاده شد.

پرسشنامه سلامت روانی

برای ارزشیابی سلامت روانی در این پژوهش، از فرم ۲۸ ماده‌ای پرسشنامه سلامت عمومی گلدبرگ استفاده شد. گلدبرگ، این پرسشنامه را در سال ۱۹۷۲ با هدف متمایز کردن افراد سالم از بیمار تنظیم کرد. این پرسشنامه شامل چهار زیرمقیاس است: نشانه‌های بدنی، اضطراب و بی‌خوابی، نارساکنش‌وری اجتماعی و افسردگی و خیم. امتیازدهی به روش طیف لیکرت (۳، ۲، ۱، ۰) است. در نتیجه، امتیاز کل یک فرد از ۰ تا ۸۴ خواهد بود.



بررسی روایی پرسشنامه

تقوی (۱۳۸۰) به ضریب همبستگی ۰/۵۵ دست یافت. ضرایب همبستگی خرده‌آزمون‌های این پرسشنامه با نمره کل، رضایت بخش و بین ۰/۷۲ و ۰/۸۷ متغیر بود. پایایی در این مطالعه از طریق آلفای کرونباخ برای بُعد نشانگان بدنی ۰/۶۸، برای اضطراب و بی‌خوابی ۰/۶۷، برای نارساکنش‌وری اجتماعی ۰/۸۸، برای افسردگی ۰/۷۱ و برای کل متغیر سلامت روانی ۰/۷۷ به دست آمده است.

پرسشنامه ویژگی‌های شخصیتی نئو

برای جمع‌آوری اطلاعات مربوط به ویژگی‌های شخصیتی از فرم کوتاه پرسشنامه نئو استفاده شد. این پرسشنامه شامل ۶۰ سؤال است. این پرسش‌ها بر اساس تحلیل عاملی نمرات NEO-PI که در سال ۱۹۸۶ اجرا شده بود، به دست آمده است. درباره اعتبار این پرسشنامه، نتایج حاکی از آن است که زیرمقیاس همسانی خوبی دارد. برای مثال، نتایج مورادیان و نزلک (۱۹۹۵) نشان می‌دهد آلفای کرونباخ روان‌رنجوری، برون‌گرایی، گشودگی، موافق بودن و باوجدان بودن به ترتیب عبارتند از: ۰/۸۴، ۰/۷۵، ۰/۷۴، ۰/۷۵، ۰/۸۳. همچنین، بر اساس تحقیق ملازاده (۱۳۸۱)، آلفای کرونباخ برای روان‌رنجوری ۰/۸۶، برای برون‌گرایی ۰/۸۳، برای گشودگی ۰/۷۴، برای موافق بودن ۰/۷۶، برای باوجدان بودن ۰/۸۷ و آلفای کرونباخ کل برابر ۰/۸۳ است. در این پژوهش، پایایی ۰/۷۲ به دست آمده است. داده‌ها با کمک آزمون همبستگی پیرسون و رگرسیون چندگانه به روش همزمان، با استفاده از نرم‌افزار SPSS21، تحلیل شد.



یافته های پژوهش

جدول ۱: ضریب همبستگی ویژگی های شخصیتی با بخشایش دانشجویان

زیرمقیاس ها	۱	روان رنجوری	برون گرایی	گشودگی	توافق	باوجدان بودن
بخشایش	-					
روان رنجوری	۰/۰۰۶	-				
برون گرایی	۰/۱۲۰**	۰/۳۰۹**	-			
گشودگی	۰/۱۷۳**	۰/۲۸۵**	۰/۲۸۷**	-		
توافق	۰/۳۹۹**	۰/۵۵**	۰/۵۶۷**	۰/۴۶۷**	-	
باوجدان بودن	۰/۱۵۵**	۰/۳۰۰**	۰/۷۴۱**	۰/۱۴۸**	۰/۴۳۶**	-

** معنی داری رابطه در سطح ۰/۰۱

نتایج جدول ۱ نشان می دهد برون گرایی، گشودگی، توافق و باوجدان بودن با بخشایش در سطح اطمینان ۹۹ درصد رابطه معنی داری دارند؛ اما میان روان رنجوری با بخشایش رابطه مؤثری وجود ندارد.

جدول ۲: ضریب همبستگی مؤلفه های سلامت روانی با بخشایش دانشجویان

زیرمقیاس ها	۱	۲	۳	۴	۵
نشانگان بدنی	-				
اضطراب و بی خوابی	۰/۵۲۳**	-			
نارسا کنش وری اجتماعی	۰/۴۵۵**	۰/۵۴۲**	-		
افسردگی	۰/۴۴۴**	۰/۵۲۲**	۰/۴۵۸**	-	
بخشایش	۰/۱۴۴**	۰/۱۹۸**	۰/۱۷۴**	۰/۲۱۴**	-

** معنی داری رابطه در سطح ۰/۰۱

نتایج جدول ۲ نشان می دهد مؤلفه های سلامت روان با بخشایش دانشجویان در سطح اطمینان ۹۹ درصد، رابطه مثبتی دارند. هرچه سلامت روان دانشجویان به بخشودگی افزایش یابد، سلامت روان آنها نیز بیشتر می شود.



جدول ۳: خلاصه نتایج بخشایش بر روی ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان

Adj. R2	R2	R	sig	F	مجذور میانگین	df	مجموع مجذورات	
۰/۵۸	۰/۵۹	۰/۷۶	۰/۰۰۰	۴۳/۵۸	۳۲۳/۶۰	۵	۱۶۱۷/۹۷	رگرسیون
					۷/۴۲	۱۵۴	۱۱۴۳/۵۳	باقیمانده
						۱۵۹	۲۱۶۱/۵۰	کل

نتایج جدول ۳ نشان داد مدل کلی رگرسیون معنی‌دار است ($F(۵, ۱۵۴) = ۴۳/۵۸$) و $F(۵, ۱۵۴)$ و $P < ۰/۰۵$. همچنین معلوم شد ۵۹٪ از بخشایش از طریق ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان تبیین پذیر است ($R^2 = ۰/۵۹$). خلاصه نتایج مدل رگرسیون در جدول ۳ آمده است.

جدول ۴: ضرایب رگرسیون ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان در پیش‌بینی بخشایش

sig	t	ضرایب استاندارد	ضرایب غیراستاندارد		متغیرهای پیش‌بین
		Beta	خطا	B	
۰/۰۰۰	۱۷/۳۲		۴/۶۷	۸۰/۷۹	مقدار ثابت
۰/۲۱	۱/۲۳	۰/۰۸	۰/۰۷	۰/۰۸	روان‌رنجوری
۰/۰۰۰	-۸/۹۸	-۰/۸۰	۰/۱۸	-۱/۶۰	برون‌گرایی
۰/۰۰۰	-۶/۶۷	-۰/۴۳	۰/۱۴	-۰/۹۴	گشودگی
۰/۰۰۰	۱۲/۳۵	۰/۸۹	۰/۰۸	۰/۹۹	توافق
۰/۰۰۰	۴/۵۱	۰/۴۰	۰/۱۰	۰/۴۵	باوجدان
۰/۰۰۳	۳/۵۲	۰/۳۹	۰/۱۴	۰/۵۴	نشانگان بدنی
۰/۰۰۴	۳/۱۲	۰/۵۴	۰/۲۵	۰/۶۴	اضطراب و بی‌خوابی
۰/۰۰۵	۲/۸۹	۰/۶۵	۰/۳۵	۰/۷۱	نارساکنش‌وری اجتماعی
۰/۰۰۱	۸/۲۱	۰/۷۸	۰/۱۰	۰/۸۵	افسردگی

برای آزمون معنی‌داری، به سهم هر یک از ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان در پیش‌بینی بخشایش مقادیر بتای هر کدام از متغیرها توجه شد؛ سهم گشودگی، باوجدان بودن، برون‌گرایی، توافق، نشانگان بدنی، اضطراب و بی‌خوابی، نارساکنش‌وری



اجتماعی و افسردگی، در پیش‌بینی میزان بخشایش مؤثر است (به ترتیب با ۰/۷۸، ۰/۶۵، ۰/۵۴، ۰/۳۹، ۰/۸۹، ۰/۸۰، ۰/۴۰، ۰/۴۳، $\text{Beta} = -0/01$ و $P < 0/01$)؛ اما نقش روان-رنجوری در پیش‌بینی بخشایش مؤثر نبود (جدول ۴).

نتیجه

در این پژوهش، رابطه ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روان با بخشایش دانشجویان دانشگاه محقق اردبیلی بررسی گردید. با استفاده از ضریب همبستگی پیرسون معلوم شد میان مؤلفه‌های شخصیتی (برون‌گرایی، توافق، گشودگی و باوجدان بودن) با بخشایش دانشجویان رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد؛ اما چنین رابطه‌ای میان مؤلفه‌های شخصیتی (روان‌رنجوری) و بخشایش وجود ندارد. تحلیل رگرسیون نیز معنی‌داری این ارتباط را نشان داد؛ به طوری که با افزایش متغیرهای یادشده، میزان بخشایش دانشجویان افزایش پیدا می‌کند و بالعکس. این یافته‌ها با نظرات کسانی همچون مک‌کالاگ و همکاران ۱۹۹۸ / والکروگورساج، ۲۰۰۲ / ماوگرو همکاران، ۱۹۹۲ / مالتبی و همکاران، ۲۰۰۷ / ماوگرو همکاران، ۱۹۹۲ / براون و فلیپس، ۲۰۰۵ / مالتبی و همکاران، ۲۰۰۴ / چالمه، ۱۳۹۰ هم‌خوانی دارد. در تفسیر چنین یافته‌هایی می‌توان گفت روان‌رنجوری با اضطراب و افسردگی و دیگر بدکارکردی‌های روان‌شناختی و جسمانی در پیوند است. از این رو، موجب فعال شدن عواطف و هیجانات منفی در فرد می‌شود و از این‌که عواطف مثبت (که نقش اساسی در فرآیند بخشایش دارند) جایگزین عواطف منفی شوند، جلوگیری می‌کند و در نتیجه مانع شکل‌گیری فرآیند بخشایش می‌شود. معتقدند افراد روان‌رنجور به دلیل وجود عواطف منفی، در فرآیند بخشایش شکست می‌خورند و نمی‌توانند دیگران را ببخشند. این ناتوانی در بخشایش، خود، موجب نوعی درون‌تنبیه‌گری می‌شود که عواطف منفی را فعال می‌کند و این چرخه ادامه می‌یابد.

درباره گشودگی، توافق، برون‌گرایی و باوجدان بودن می‌توان گفت این ابعاد با سازگاری بیشتر فرد از نظر اجتماعی و فردی همراه است و همچنین، موجب فعال شدن





عواطف و هیجانات مثبت می‌شوند. بنابراین، این ابعاد به فرد کمک می‌کنند تا عواطف منفی ناشی از ناراحتی‌ها و رنجش‌های بین فردی را راحت‌تر کنار بگذارد و عواطف و افکار خوشایند را جایگزین آن‌ها کند. در واقع، صمیمیت، انعطاف‌پذیری، خردمندی، مهربانی، سخاوت، همدلی، نوع‌دوستی، کارآبودن، خودنظم‌بخشی، منطقی بودن و آرامش که از ویژگی‌های ابعاد برون‌گرایی، توافق، گشودگی و باوجدان بودن هستند، به‌نوعی در فرآیند بخشایش هم نقش دارند (چالمه، ۱۳۹۰، ص ۸۱). با توجه به نتایج یادشده - که ارتباط ابعاد شخصیتی و بخشایش را تبیین می‌کند - می‌توان گفت بخشایش و شخصیت تا اندازه زیادی با هم آمیخته‌اند.

یافته دیگر این پژوهش نشان می‌دهد با استفاده از ضریب همبستگی پیرسون در سطح اطمینان ۹۹ درصد، مؤلفه‌های سلامت روان با بخشایش دانشجویان پیوند دارد. همچنین، نتایج رگرسیون نشان داد مؤلفه‌های سلامت روان، بخشایش دانشجویان را پیش‌بینی می‌کند. این نتایج با یافته‌های پژوهشگرانی همچون براون و فلیپس (۲۰۰۵) درباره ارتباط عامل بخشایش با سلامت روان، مالتبی، دی و باربر (۲۰۰۴) درباره همبستگی بخشایش با سلامت روان و ری و پارگامنت (۲۰۰۲) درباره ارتباط سلامت روان با بخشایش مطابقت دارد. در تبیین این نتیجه می‌توان گفت بخشایش یکی از فرآیندهای روان‌شناختی و ارتباطی برای افزایش سلامت روان و التیام‌آزردگی است. دستیابی به این ویژگی برای رشد ارتباطی، عاطفی، روحانی و جسمانی انسان لازم است و بر بیشتر شاخص‌های سلامت روان که در افزایش خشنودی از زندگی و روابط بین فردی مؤثر هستند، تأثیر می‌گذارد (کریمی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۵۵).

نتایج پژوهش حاضر به متخصصان و روانشناسان کمک می‌کند تا با در نظر گرفتن بخشایش که جزئی از اخلاق معنوی است و می‌تواند نشانگان بدنی، اضطراب و افسردگی، سلامت روان، دل‌بستگی و... را پیش‌بینی کند، وضعیت روانی دانشجویان را بهبود ببخشند؛ بدین ترتیب که دانشجویان مشکلات آسیب‌شناختی سلامت روان خویش را بهتر درک کنند و با بهره‌گیری از اخلاق، در مواجهه با موقعیت‌های آسیب‌زا، عملکرد بهتری داشته باشند. محیط‌های غنی که سؤالات معنوی را برمی‌انگیزاند،

موجب ارتقای اخلاق می‌گردد؛ بدین دلیل با برگزاری همایش‌ها و کارگاه‌هایی در این زمینه، امکان دستیابی دانشجویان به این هدف فراهم می‌گردد.

این پژوهش نشان داد تحصیلات دانشگاهی بر درک واقع‌بینانه افراد تأثیر زیادی دارد. شاید دلیل این امر، وجود متغیرهای واسطه‌ای همچون ویژگی‌های شخصیتی، تحریف‌های شناختی، آرمانگرایی و... باشد. در پژوهش‌های دیگری می‌توان تأثیر واسطه‌ای چنین متغیرهایی را بر بخشودگی و کیفیت روابط بین‌فردی بررسی کرد.

بر اساس نتایج این پژوهش، پیشنهاد می‌شود:

- این تحقیق در مقاطع تحصیلی پایین‌ترین تکرار شود.
- در تحقیق‌های آینده از تحلیل آماری پیشرفته‌تری (مانند تحلیل مسیر، معادلات ساختاری، روش آزمایشی و...) استفاده شود.
- دانشجویان هر چه بیشتر با آموزه‌های دین اسلام شوند.
- برای تقویت آگاهی دانشجویان درباره مذهب و سلامت روانی آنان، کلاس‌های آموزشی برگزار شود.
- برای ارتقای سطح اعتقادات مذهبی جوانان، بیشتر کوشش شود و تقویت گرایش‌های مذهبی و اخلاقی در برنامه‌های آموزشی دانشگاه‌ها گنجانده شود.



منابع

۱. قرآن مجید؛ ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
۲. چاوشی آقایانی، اکبر و دیگران (۱۳۸۷)؛ «بررسی رابطه نماز با جهت‌گیری مذهبی و سلامت روان»؛ مجله علوم رفتاری؛ دوره ۲، ش (۲)، ص ۱۴۹ تا ۱۵۶.
۳. خانجانی، زینب و سعیده اکبری (۱۳۹۰)؛ «رابطه ویژگی‌های شخصیتی نوجوانان و اعتیاد به اینترنت»؛ یافته‌های نودر روانشناسی؛ ۶ (۱۹)، ص ۱۱۳ تا ۱۲۷.
۴. خالق خواه، علی و محمد مهدی بابایی منقاری (۱۳۹۳)؛ «رابطه سبک دلبستگی و هوش معنوی با نگرش دینی دانش‌آموزان متوسطه شهرستان آمل در سال ۱۳۹۳»؛ مجله دین و سلامت؛ ۲ (۲)، ص ۱ تا ۹.
۵. غرایبی، بنفشه و دیگران (۱۳۸۷)؛ «بررسی ارتباط سلامت روان با مذهب درونی و بیرونی در شهر کاشان»؛ فصلنامه روانشناسی دانشگاه تبریز؛ سال سوم، ش ۱۰، ص ۶۵ تا ۸۸.
۶. کریمی، سمیه و دیگران (۱۳۹۲)؛ «عدم مقایسه بخشودگی و سلامت روان در زوجین عادی و در شرف طلاق»؛ مجله تحقیقات علوم رفتاری؛ ۱۱ (۴)، ص ۲۵۲ تا ۲۶۰.
۷. مرویچالمه، رضا (۱۳۹۰)؛ «نقش واسطه‌ای بخشایش در رابطه ویژگی‌های شخصیتی و بهزیستی روانشناختی نوجوانان»؛ فصلنامه روش‌ها و مدل‌های روانشناختی؛ ۲ ش (۶)، ص ۱ تا ۱۶.
7. Ansari H, Bahrami L, Akbarzade L, Bakhasani Nm. Assessment Of General Health And Some Related Factors Amongstudents Of Zahedan University Of Medical Sciences In 2007. Zahedan J Res Med Sci (Tabib-E-Shargh2008;9(4):304-295. In Persian.
8. Baskin, Thomas, Enright, Robert, 2004, Intervention Studies On Forgiveness: A Meta- Analysis. Journal Of Counseling & Development,(82), 90-79.





9. Brown, R. P., & Phillips, A., 2005, Letting Bygones Be Bygones: Further Evidence For The Validity Of The Tendency To Forgive Scale. *Personality And Individual Differences*, 38, 638-627.
10. Lawler-Row, K. A., Younger, J. W., Piferi, R. L., & Jones, W. H, 2006, The Role Of Adult Attachment Style In Forgiveness Following An Interpersonal Offense. *Journal Of Counseling And Development*, 84, 493-502.
11. McCrae, R. R & Costa, P. T, 1987, Validation Of The Five- Factor Model Of Personality Across Instruments And Observation, *Journal Of Personality And Social Psychology*, 52, 90-81.
12. McCullough, M.C., & Worthington, E.L, 1995, Promoting Forgiveness: A Comparison of Two Brief Psychoeducational Groups With Waiting List Control. *Counseling And Values*, 40, 55-68.
13. Mauger, P. A., Perry, J. E., Freeman, T., Grove, D. C., McBride, A. G., & McKinney, K. E, 1992, The Measurement Of Forgiveness: Preliminary Research. *Journal Of Psychology And Christianity*, 11, 170-180.
14. Maltby, J., Macaskill, A., & Gillett, 2007, The Cognitive Nature Of Forgiveness: Using Cognitive Strategies Of Primary Appraisal And Coping To Describe The Process Of Forgiving. *Journal Of Clinical Psychology*, 63, 555-566.
۱۵. Maltby, J., Day, L., & Barber, L, 2004, Forgiveness And Mental Health Variables: Interpreting The Relationship Using An Adaptational-Continuum Model Of Personality And Coping.

- Personality And Individual Differences, 37,1641-1629.
- 16.Mccullough, M.C., & Worthington, E.L, 1995, Promoting Forgiveness: A Comparison Of Two Brief Psychoeducational Groups With Waiting List Control. Counseling And Values, 40, 55– 68.
- 17.Rye, M. S., And Pargament,K, I, 2002, Forgiveness And Romantic Relationships In College: Can It Heal The Wounded Heart?, Journal Of Clinical Psychology, 58(4):419–441.
- 18.Walker, D. F., & Gorsuch, R. L, 2002, Forgiveness Within The Big Five Personality Model. Personality And Individual Differences, 32, 1127–1138.
- 19.World Health Organization, 2000, Health Systems: Improving Performance. Geneva: Who, The World Health Report.
- 20.Pollard, M., Anderson, A., Anderson, T., Jennings, G, 1998, The Development Of A Family Forgiveness Scale. Journal Of Family Therapy, 20: 95–109 .
- 21.Young, K. S. & Rodgers, R. C, 1998, Internet Addiction: Personality Traits Associated With Its Development. Eastern Psychological Association .



اخلاق

فصلنامه علمی-ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۶۳-۸۵

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

ساختار فرد و جهان و نقش آن در نیل به کمال اخلاقی: رواقیان و اسپینوزا

سیدعلی اصغری*

چکیده

تفکر رواقی، از گذشته تا کنون بر فلسفه غرب تأثیر به‌سزایی داشته است. تأثیر این تفکر در دوره جدید، یعنی قرون ۱۶ تا ۱۸، بسیار تعیین‌کننده بوده است. اخلاق در اندیشه ارسطو و ارسطویان با اصول نظری پیوند نزدیکی دارد؛ اما این اصول مبنای اخلاق نیستند. در تفکر رواقیان، اخلاق قویاً بر منطق و فیزیک مبتنی بود. اخلاق در نگاه آنان مهم‌ترین بخش فلسفه بود و دیگر بخش‌های فلسفه، مبانی یا مقدمات آن به شمار می‌آمدند. در اندیشه اسپینوزا نیز چنان‌که از چینش و نام کتاب او آشکار است، متافیزیک بنیاد اخلاق و برای اخلاق است. کاوش در اخلاق رواقی اسپینوزایی‌نشان می‌دهد شرط بنیادین فضیلت یا کمال اخلاقی، دستیابی به شناخت عمیق از انسان و جهان است. انسان بافضیلت، انسانی عقلانی است و به همین دلیل در مقایسه با دیگران توانایی‌های ذهنی بیشتری دارد. در نتیجه، انسان فضیلت‌مند بسیار فعال است. از دیگر سو، برخی انفعالات همچون اندوه، ترس، افسردگی، خودباختگی و... بر ضعف و ناتوانی دلالت دارند. انسان بافضیلت دچار این انفعالات نیست؛ پس، فضیلت عین نیرومندی است. این نیرومندی درونی بر نیرومندی بیرونی تأثیر می‌گذارد.

*استادیار گروه مطالعات کاربردی اخلاق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

drghobar@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۷



این مقاله می‌کوشد با تحلیل و بررسی اخلاق از دیدگاه رواقیان و اسپینوزا، رابطه اخلاق رواقی را با اخلاق اسپینوزا تبیین کند.

واژگان کلیدی

اخلاق رواقی، اخلاق اسپینوزا، فضیلت اخلاقی، فعالیت، انفعال، نیرومندی.

مقدمه

رابطه اخلاق با اصول نظری متافیزیک و فیزیک همیشه یکسان نبوده است؛ مثلاً در اندیشه ارسطو و ارسطویان، اخلاق با اصول نظری پیوند دارد؛ اما این اصول مبنای اخلاق نیستند؛ درحالی‌که اخلاق در تفکر رواقیان قویاً بر منطق و فیزیک مبتنی است.^۱ اخلاق در نگاه آنان مهم‌ترین بخش فلسفه بود و دیگر بخش‌های فلسفه، مبانی یا مقدمات آن به شمار می‌آمدند.^۲ در اندیشه اسپینوزا نیز همچنان که چینش و نام کتاب او نشان می‌دهد، متافیزیک بنیاد اخلاق و برای اخلاق است. در واقع، اسپینوزا از بخش اول به بعد می‌خواهد در میان همه چیزهایی که از ذات خدا نشأت می‌گیرند، تنها درباره آنها بی‌بحث کند که می‌توانند ما را به شناخت نفس انسان و خوشبختی عالی او راهبر شوند.^۳ آنچه در زبان اسپینوزا و نیز امروزه «متافیزیک» خوانده می‌شود، در سنت رواقی دست کم، به نحوی جزو «منطق و فیزیک» قلمداد می‌شده است. بنابراین، میان اندیشه رواقیان و اسپینوزا شباهتی اساسی وجود دارد که آن‌ها را به ویژه از سنت ارسطویی متمایز می‌کند. این مقاله به تطبیق و مقایسه مکتب اخلاقی رواقی و اخلاق اسپینوزا می‌پردازد.

1. Aristotle, *Nicomachean Ethics* I 1, 1094 b 11-13 and 19-27. (qtd: Kristeller, "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics", p. 113.)

در گفتار حاضر از مقاله پاول کریستلر استفاده شده است.

۲. ن. ک.:

Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, p. 16, fr. 46. (qtd: Kristeller, "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics", p. 113.)

۳. اسپینوزا، *اخلاق*، مقدمه بخش دوم. (املائی درست این نام «اسپینوزا» است؛ اما در ترجمه فارسی کتاب اخلاق، مترجم، «اسپینوزا» نوشته است؛ نگارنده).





در گستره اخلاق، رواقیان و اسپینوزا، برخلاف ارسطو، با روشی دقیق و مبتنی بر «تعاریف و اثبات‌ها» به طرح مباحث می‌پردازند. مهم‌تر آن که نزدیکی ساختار و محتوای نظریه اخلاق رواقیان و اسپینوزاست که شناخت عمیق انسان و جهان را شرط بنیادین فضیلت یا کمال اخلاقی قرار می‌دهد. در این میان، نظریه احساسات و تقابل احساسات و انفعالات با افعال، جایگاهی ویژه دارد و از ارکان اخلاق رواقیان و اخلاق اسپینوزا به شمار می‌آید. ارسطو عمدتاً در مبحث خطابه، و نه اخلاق، به احساسات پرداخته است.^۱

نظریه اخلاق رواقی

عمل و احساسات در اندیشه رواقی

در اخلاق رواقی «درمان روان» نقشی برجسته دارد. دو مبنای اصلی این درمان عبارتند از: ۱. ما (انسان‌ها) به میزان درخور توجهی بر احساسات خود اشراف ارادی داریم و باید بر اساس این اشراف، خود را از هر پاتس یا احساس (غیر عقلانی) کاملاً حفظ کنیم؛ ۲. اراده مدبر الهی است که به جهان تعیین می‌دهد و ما برای رسیدن به اعتدال و ثبات روانی باید خود را با این اراده هماهنگ کنیم.^۲

این دو ادعای بحث‌انگیز در سراسر آراء رواقیان طنین‌انداز است. ادعای نخست می‌گوید هر یک از ما بسیار بیشتر از آنچه معمولاً گمان می‌کنیم، بر اعمال و احساسات خود اشراف ارادی داریم. توصیه‌ای که به این ادعا ضمیمه می‌شود این است که این اشراف را اعمال کنیم تا به وضعیت مطلوب برسیم. ادعای دوم این است که کل جهان با اراده مدبر الهی تعیین می‌یابد. قوانین طبیعی، تعبیر دیگری از همین اراده است و این دو این‌همانی دارند. توصیه همراه این ادعا این است که خواسته‌هایمان را با خواسته‌های خدا هماهنگ کنیم؛ به گونه‌ای که حتی در سخت‌ترین احوال، ثبات روانی خود را بازیابیم.

1. Aristotle, *Rhetorica*, II, chaps. 1-11.

2. Pereboom, "Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza", p. 149.

در مقاله حاضر از مقاله درک پر بوم بسیار بهره گرفته شد.



نگاهی به زمینه نظریه نخست

در نظریه رواقی، عمل انسان سه مرحله اصلی دارد:^۱ در مرحله نخست، امکان عمل به فاعل «نموده» می‌شود؛ مثلاً امکان خوردن غذایی که می‌بینیم. در زبان رواقیان این مرحله «فانتاسیا»^۲ نامیده شده که می‌توان آن را به «نمود» برگرداند. فانتاسیا بر دو نوع است: فانتاسیای دربرگیرنده، فانتاسیایی است که از آنچه هست ناشی می‌شود و دقیقاً مطابق با آن (در ذهن) منطبع می‌شود؛ و فانتاسیای غیردربرگیرنده که یا اصلاً از آنچه هست ناشی نمی‌شود یا اگر از آن ناشی می‌شود، با آن دقیقاً مطابق نیست. همراه فانتاسیا یک «لِکْتُن»^۳ (به معنای گزاره یا گفتنی) وجود دارد؛ مثلاً: «خوب است آن غذا را بخورم». در این مرحله، فاعل لزوماً این گزاره را تأیید نمی‌کند.

مرحله دوم، «سونکاتاتیسس»^۴ (موافقت) است. انسان بالغ معمولاً این قدرت را دارد که به طور ارادی با گزاره‌یک فانتاسیا سه نوع رفتار داشته باشد: با آن موافقت کند، با آن مخالفت کند یا حکم آن را تعلیق کند. رواقیان، حیوانات و کودکان را فاقد این مرحله می‌دانند.^۵ منشأ این مرحله، بخش عقلانی یا حاکم نفس (هگمونیکن^۶) است. روند پیدایش عمل در صورت مخالفت یا تعلیق حکم بازمی‌ایستد؛ اما موافقت مرحله سوم را در پیدارد که «هَرمه»^۷ (به معنای حرکت) نامیده می‌شود.^۸

1. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 42-101. (qtd: Pereboom "Stoic Psychotherapy ..." , p. 150.)

2. *phantasia*

3. *lekton*.

4. *Synkatathesis*.

5. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 66-91.

6. *hégemonikon*.

7. *hormê*.

۸. نظریه رواقیان درباره عمل با نظریه آنان درباره حکم، ارتباط تنگاتنگی دارد. به طور کلی، حکم زمانی پدید می‌آید که فاعل نیروی موافقتش را در هنگام فانتاسیا اعمال می‌کند. فانتاسیایی که جزئی از عمل است، این ویژگی را دارد که برای فاعل چیزی را آشکار کند که ممکن است او را برانگیزد. به همین دلیل، این فانتاسیا را فانتاسیا هُرمتیکه (*phantasia hormêtika*) (یعنی نمود حرکت‌آفرین) نامیده‌اند.

(Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 55-6.)



پاتس (به معنای احساس)، نوع خاصی از هر مه است. ظاهراً نظر رواقیان این است که منشأ پاتس نمود حرکت آفرینی است که با آنچه هست، مطابقت ندارد. فاعل می‌تواند با گزاره این نمود موافقت نکند یا نکند. این گزاره چیزی شبیه این عبارت است: «من باید از بدگویی‌های دیگران درباره خودم بترسم.» این دیدگاه درباره احساس (پاتس) موجب شد رواقیان آن را برای فاعل، انتخابی و ارادی بدانند، نه تصادفی؛ یعنی فاعل مختار است با گزاره مربوط به احساس موافقت کند، مخالفت کند یا حکم آن را تعلیق کند.^۱ اپیکتتوس در یکی از قطعاتش در این باره بیان روشن‌گری دارد: «نمودها تابع اراده نیستند؛ اما موافقت‌های فاعل که نمودها به وسیله آن‌ها تصدیق می‌شوند، تابع اراده‌اند. به همین دلیل، هنگامی که از آسمان یا از ساختمانی که فرومی‌ریزد صدایی ترسناک می‌آید یا خطری اعلام می‌شود یا چیز دیگری از همین دست رخ می‌دهد، ناگزیر حتی روان حکیم هم برای مدت اندکی به جنب و جوش می‌افتد و به قبض و سستی دچار می‌شود؛ اما نه برای این که او باوری درباره یک چیز شردر ذهن خود شکل داده است، بل به دلیل جنب و جوش‌هایی سریع و نیندیشیده که مانع فعالیت درست عقل و خرد می‌شود. او خیلی زود با این نمودها مخالفت می‌کند و حکم می‌کند در آن‌ها چیزی نیست که موجب ترس او شود.»^۲

به نظر رواقیان، انسان «اوپاتیا»^۳ (احساسات خوب) هم دارد که با احساسات فرق دارد. احساسات خوب بر سه نوعند: کارا^۴ (خوشی)، اولاییا^۵ (دقت یا احتیاط) و بولسیس^۶ (اراده یا خواست).^۷ خوشی وجد عقلانی (اولگوس)^۸ است، احتیاط پرهیز عقلانی است و اراده اشتهای عقلانی است. رواقیان برای اندوه هیچ همتای عقلانی در نظر نگرفته‌اند؛ شاید به این دلیل که قبض نفسانی نمی‌تواند عقلانی باشد.

۱. مثلاً ن. ک: Cicero, *Academica* (I, x, 38-9); *Tusculan Disputations* (Book IV, esp. iv-x); and

Laertius, *LEP* 7.117. (qtd: Pereboom, "Stoic Psychotherapy...")

2. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 177.

3. *eupatheia*.

4. *chara*.

5. *Eulabeia*.

6. *boulêsis*.

7. Laertius, *LEP*, 7. 116.

8. *Eulogos*.



نظریه فضیلت رواقیان

از نظر رواقیان باستان، فضیلت وضعیتِ رهایی از احساسات (پاتس‌ها) و نتیجه‌فرآیند پیچیده‌رشد اخلاقی است. شرط لازم فضیلت، «زندگی موافق با طبیعت»^۱ است. این توانایی را علم به «کارکردهای درست»^۲ خود هم خوانده‌اند؛^۳ یعنی این که بدانیم مقتضای نقش‌های مختلف ما چیست و به وقت تعارض باید چگونه آن‌ها را اولویت بندی کرد و خود را با آن‌ها هماهنگ ساخت؛^۴ با این حال چنین فردی، به نظر رواقیان، شرط کافی برای عمل اخلاقی را ندارد و نمی‌توان او را «فضیلت‌مند» دانست؛ چون زندگی سازگار با طبیعت موجب می‌شود او اهدافی را دنبال کند که به شرایط وابسته‌اند.

تقسیم بندی سه‌گانه اپیکتتوس به این مطلب ربط دارد: برخی امور به خودی خود خوبند، برخی به خودی خود بدند و برخی دیگر به خودی خود نه خوبند، نه بد.^۵ کسی که کارکردهای خود را درست انجام می‌دهد، بسیاری از اعمالش سودمند و «پسندیده» است یا «ارزش برگزیدن»^۶ دارد؛ اما چون به خودی خود خوب نیستند، فضیلت نمی‌آورند. پس برای بافضیلت شدن چه باید کرد. پاسخ اجمالی این است که نیازی نیست عمل فرد طور دیگری غیر از عمل به مقتضای طبیعت باشد، بلکه باید همین عمل را سامان دهد و «درست» کند. سنکا می‌گوید درستی عمل «در حکم من [درباره چیزها] قرار دارد، نه در خود چیزها»^۷. منظور از این مرحله، قضاوت درست یا عمل مطابق عقل است؛ به عبارتی، رسیدن به فهم «نظم و هماهنگی رفتار» است.^۸ رفتار مطابق با این هماهنگی

۱. مثلاً ن. ک.: Laertius, *LEP*, II, 7. 87.

۲. *Kathekon*.

۳. Laertius, *LEP*, II, 7. 108.

۴. ن. ک.:

Epictetus, *Discourses*, 2. 10, 1 ff., trans. in Long, *HP*, I, 364 (qtd: James, Spinoza the Stoic); Laertius, *LEP*, 7. 109.

۵. Laertius, *LEP*, 7. 101 ff.

۶. Cicero, *De finibus* ..., 3. 16. 53. (qtd: "Spinoza the Stoic").

۷. Seneca, *Epistulae morales*, 92. 11, trans. in Long, *HP*, I, 405. (qtd: James, "Spinoza the Stoic").

۸. Cicero, *De finibus* ..., 3. 6. 20.; Long, *HP*, p. 360 f. (qtd: James, "Spinoza the Stoic").



به خودی خود خوب است و انسان فضیلت مند کسی است که به این هماهنگی رسیده است. نظم و هماهنگی در رفتار، با نظام کامل و هماهنگ جهان ارتباطی تنگاتنگ دارد. فضیلتی که رواقیان از آن سخن می‌گویند با وضعیت معمولی انسان‌ها تفاوت دارد. انسان‌ها نمی‌توانند فقط بر پایه گرایش‌های عقلانی یا دلیل درست عمل کنند، بلکه گاهی تابع احساسات غیرعقلانی یا انفعالات هستند. چنین افرادی «توانایی» عمل یا پرورش قضاوت عقلانی را ندارند؛ اما الگویی برای تشخیص خوب و بد ندارند. ممکن است طبق معیارهای عادی رفتار، چنین انسان‌هایی کاملاً عقلانی باشند. این افراد در معرض ترس‌ها و توهمات هستند و ناتوانی آن‌ها در مهار ترس و توهم موجب می‌شود تحت تأثیر عوامل بیرونی، به طور بالقوه یا بالفعل، نزدیک بین و نابخرد باشند. چنین کسانی می‌توانند «باوجدان» باشند و «کارکردهای درستشان» را انجام دهند؛ در نتیجه، فرق است میان فضیلت و وجدان. هدف اخلاق فضیلت است، نه وجدان. به همین دلیل است که در آرای رواقیان، اخلاق به نحوی همه یا هیچ است. کسی که باوجدان است فضیلت مندتر و بنابراین اخلاقی‌تر از «اراذل» نیست. بدیهی است تشخیص فضیلت مندی از باوجدان بودن بسی دشوار است؛ از آن رو که تفاوتشان بیرونی نیست، بلکه در نوع نگاه است.

نزد اهل رواق، فضائل اصلی عبارتند از: حکمت، دوراندیشی، شجاعت و عدالت.^۱ همه اینها را در افراد باوجدان هم می‌توان یافت. همچنین، تا این ویژگی‌ها بر «فهم» مبتنی نباشند، فضیلت به دست نمی‌آید. انسان برای فضیلت مند شدن باید به این نکته بیندیشد که اعمال سازگار با طبیعت چه کمکی به هماهنگی جهان می‌کنند و چه نسبتی با آن دارند. دلائل و نگاه فرد بافضیلت به کلی با افراد دیگر متفاوت است. آنچه در نظریه مردم ارزشمند است، برای او ارزش اخلاقی ندارد. پس، این ارزش‌ها به معنای اخلاقی نه خوبند و نه بد؛ مثلاً، او در برابر مصیبت اندوهگین می‌شود؛ اما فهمش از هماهنگی جهان مانع می‌شود که درباره اهمیت مصیبت پیش‌آمده قضاوت نادرست داشته باشد یا «تسلیم» احساسات و انفعالات شود.

1. Laetius, *LEP*, 7. 125 f.



و بالاخره، در نگاه رواقی، چنان که سنکا می گوید، فقط فضیلت مندان خوشبخت (سعادت مند) هستند.^۱ این نگاه با آنچه از احوال آدمیان به نظر می رسد آشکارا تعارض دارد. خوشبختی باید یکسره ایمن باشد و کمترین نگرانی از ضرر آینده، آن را مختل نکند؛ باید مصون از رخدادهای بیرون و برخاسته از خیرهای درون باشد. تنها چیزی که این شرط را برمی آورد «فهم انسان فضیلت مند از الگو یا هماهنگی» است. خوشبختی برتر و بالاتر از هر چیز، یعنی «آرامش و آسایش»ی که حکیم از فهم نظم جهان به دست می آورد.^۲

رابطه فهم نظم و هماهنگی جهان با فضیلت و خیر

چنان که دیدیم در تلقی رواقی، فضیلت در نهایت با «فهم نظم و هماهنگی جهان» بسیار نزدیک یا به عبارتی، یکی می شود. این دو، یکی هستند؛ چون بدون فهم نمی توان شناختی از خیر داشت. متعلق این فهم، طبیعت است. این مسئله پیش می آید که چرا فهم و شناخت طبیعت، فهم و شناخت خیر هم هست. پاسخ این است: زیرا طبیعت با خدا یکی است. خدا کامل است؛ پس، شناخت طبیعت در عین حال شناخت کمال یا خیر اعلی نیز هست.

توجه به فیزیک رواقیان از این بابت بسیار مهم است. لائرتیوس می نویسد: «آنها [یعنی رواقیان] معتقدند در جهان دو اصل وجود دارد: اصل فعال و اصل منفعل. اصل منفعل جوهری است بدون کیفیت، یعنی همان ماده؛ درحالی که اصل فعال عقلی است که ذاتی آن جوهر [منفعل] است، یعنی همان خدا.»^۳ اصل اول، به خودی خود مطلقاً ساکن است؛ درحالی که اصل دوم، آگاه و خودمتحرک و جاودان است. نکته بسیار مهم این است که اصل اول همیشه «آکنده» از اصل دوم است و تفکیک این دو، صرفاً در مفهوم است؛ به قول کروسیپوس، «سراسر» آمیختگی است.^۴

1. Seneca, "De vita beata" in *Moral Essays*, II, 6. 2.

Laetius, *LEP*, 7. 89; Cicero, *Tusculan Disputations*, 5. 13. نیزن.ک.

2. Seneca, *Letters*, 92 f.

3. Laetius, *LEP*, 7. 134.

4. Laetius, *LEP*, 7. 151.



هرجا نَفَس متمرکزتر باشد و تراکم بیشتری داشته باشد، آنجا فعالیت بیشتری مشاهده می‌شود. به تعبیر دیگر، نَفَس در موجوداتِ فعال تر شدیدتر است. «جهان در نظر آنان با عقل و تدبیر نظم می‌یابد؛ چون همه جای آن آکنده از عقل و نیز روح است. فقط در درجات تفاوت هست: درجات در برخی از بخش‌های آن [عقل یا روح] بیشتر است و در برخی دیگر کمتر.»^۱ از این بیان معلوم می‌شود که خدا یا نَفَس با ذهن و آگاهی مرتبط است؛ چنان که در جای دیگر اشاره شده که رواقیان معتقدند خدا آگاهی محض است.^۲ ذهن و آگاهی در جزء جزء جهان هست؛ اما شدتش باید به حدّ خاصی برسد تا قابل تشخیص شود. این همانی (مصادقی) خدا و جهان، اندیشه‌ای است که درستتِ رواقی حضوری پررنگ دارد.^۳

اندیشه‌های اساسی فیزیک رواقی یعنی همه خداانگاری و یکی کردن خدا و جهان، همه روان‌انگاری (این که در هر چیز هم روان هست و هم ماده) و کل‌انگاری درباره جهان به شناخت انسان فضیلت‌مند کمک می‌کند. ارتباط میان فهم طبیعت و فهم خیر از یکی دانستن طبیعت و خدا نتیجه می‌شود. خدا نام دیگری است برای آنچه بهترین و کامل‌ترین است؛ «زیرا غیر از جهان چیزی وجود ندارد... که کلاً و در همه بخش‌هایش کامل و تمام است.»^۴ بنابراین، شناخت خدا شناخت آن چیزی است که به غایت نیکوست. کروسپیوس بر مبنای همین فرض معتقد است: «آنچه در جهان بهترین چیز است، باید در آن چیزی که کامل و تام است یافت شود؛ اما هیچ چیز کامل‌تر از جهان نیست و هیچ چیز [هم] بهتر از فضیلت نیست؛ پس فضیلت در درون جهان است.»^۵ فهم این که جهان کامل است موجب می‌شود انسان فضیلت‌مند از انفعال رها شود. او دیگر درباره حوادث، دچار بدفهمی نیست و درباره آنها احساسات منفی مانند ترس، ناکامی و خشم نخواهد داشت.^۶

1. Laetius, *LEP*, 7. 138 f.

2. Laetius, *LEP*, 7. 135.

3. Laetius, *LEP*, 7. 148 f.

۴. مثلاً ن. ک: Cicero, *De natura deorum*, 2. 14. 38.

5. Cicero, *De natura deorum*, 2. 14. 38 f.

۶. مثلاً ن. ک: Seneca, *De ira*, 2. 10. 6, in *Moral Essays*, I.



اعتقاد به تعیین تام علی و نقش آن در فضیلت

یکی دیگر از وجوه برجسته اندیشه رواقیان، باور به تعیین علی امور است. هم زُن و هم کروسیپوس برآنند که همه چیز را خدا (ژئوس) تعیین بخشیده است. ژئوس با عقل (لُگس)، تدبیر (پُرُنیا) و طبیعت (فوزیس^۲) یکی است. «خدا نیروی سرنوشت و رویدادهای آینده است».^۳ کروسیپوس معتقد است خدایان تدبیر می کنند؛ چون خیر ما را می خواهند و با ما دوست هستند. آنها «ما را برای خودمان و برای یکدیگر و حیوانات را برای ما ساخته اند».^۴ احتمالاً اپیکتتوس نسبت به دیگر رواقیان، در این باره بی ملاحظه تر سخن گفته و لوازم این دیدگاه را بی پروا تر پذیرفته است: «باید بگذاریم چیزها آن گونه که رخ می دهند، رخ بدهند»^۵ و بدین ترتیب خود را با تعیین علی جهان آشتی دهیم؛ حتی اگر از دید شخص ما یا خواسته های انسانی ما بد باشند؛ ما باید آن ها را از منظر خدا بنگریم. به دست آوردن این نگاه مجرد به زندگی با آنچه رواقیان «هوپکسایرسیس»^۶ (استثنا قائل شدن) می گویند، پیوند دارد. منظور از هوپکسایرسیس این است که فرد، امور آینده را مشروط بداند.^۷ در جهان، امور اندکی در تسلط انسان است. این مسئله، در مقیاس کلی، یا ناشی از نارسایی توانایی انسان است یا ناشی از نارسایی دانایی او. اگر انسان بخواهد سازگار با اراده الهی عمل کند، باید حکم او که نتیجه موافقت با گزاره یک نمود است و مقدمه عمل است. با اراده خدا موافق باشد. سنکا در کتاب درباره آرامش می گوید کسی که می خواهد روانه دریا شود، باید بگوید: «اگر مشکلی پیش نیاید فردا به دریا می روم». بیان خدا باورانه این جمله این است: «اگر خدا بخواهد فردا به دریا می روم». بدین ترتیب، اگر حکمی که از موافقت فرد پدید می آید این قید یا شرط را شامل شود،

1. *pronoia*.

2. *phusis*.

3. Cicero, *De natura deorum*, 1. 15. 39. (qtd: James, "Spinoza the Stoic," p. 137).

4. Arnim, *SVF*, 2.1152; Long, *HP*, I, 329. (qtd: Pereboom, "Stoic Psychotherapy ...," p. 154.).

5. Epictetus, *Encheiridion*, 8.

6. *hupexairesis*.

هرمه یا حرکتی هم که پدید می‌آید مشروط یا مقید خواهد بود.^۱ این امور مشروط تا اندازه ایروان فرد را در صورتی که تلاش خود را کرده باشد- از فشار رخدادهای نامراد می‌رهاند؛ چون از پیش می‌داند عوامل بی‌شماری بر سیر امور تأثیر می‌گذارند. اپیکتتوس حتی از این هم فراتر می‌رود و همه خوبی‌ها و بدی‌های بخت را خوار می‌شمرد؛ چون در اختیار ما نیستند.^۲

نتیجه دیگر در نظر گرفتن امور مشروط این است که فرد از دیدگاه خدا و در نظام علیی به موفقیت‌ها و شکست‌های خود می‌نگرد. همین امر موجب می‌شود فرد، اعتدال روانی خود را همیشه حفظ کند.^۳ اگر فرد خیر خود را با خیر کل هماهنگ کند، حتی مرگ زودرس را هم بی‌هیچ مشکلی پذیرا می‌شود.^۴

نظریه اخلاق اسپینوزا

نظریه احساسات در کتاب/اخلاق

اسپینوزا، همانند رواقیان، نظریه احساسات را در مرکز نظریه اخلاق خود قرار می‌دهد. در این نظریه، احساسات^۵ به ضرورت طبیعی در انسان وجود دارند و بر اساس قوانین عمومی طبیعت پدیدار می‌شوند.^۶ احساسات از اموری هستند که نشان می‌دهند انسان بر اعمال خود، قدرت و اختیار مطلق ندارد. احساسات به اعتبار ذاتشان، مانند امور جزئی دیگر، از ضرورت و خاصیت طبیعت نشأت می‌گیرند.

اسپینوزا در قسمت تعاریف بخش سوم می‌گوید: «منظورم از احساسات، تغییرات^۷ بدن است که به واسطه آن‌ها قدرت فعالیت بدن افزایش یا کاهش می‌یابد، تقویت می‌شود یا محدود می‌شود و همچنین، تصور این تغییرات.»^۸ او در پایان بخش سوم می‌گوید: «احساس، که حال انفعالی نفس نامیده می‌شود، تصویری مبهم است که نفس

1. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 119-122.

2. Epictetus, *Encheiridion*, chap. 1.

۳. مثلاً ن. ک. Aurelius, *Meditations*, V, 8.

4. Aurelius, *Meditations*, XII, 23.

5. *affectus*.

۶. اسپینوزا، اخلاق، آغاز بخش سوم.

7. *affectiones*.

8. Spinoza, *Ethics*, Part III, Definitions, III.



به وسیله آن برای بدن خود یا هر جزئی از بدن خود، قدرتِ بودنِ بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً بوده است، تصدیق می‌کند...^۱ تغییری که علت تام آن نفس باشد، فعل نامیده می‌شود و تغییری که علت تام آن نفس نباشد، انفعال نامیده می‌شود؛ یعنی نفس از تغییرات بدن از آن حیث که تغییرات بدنند، تصویری تام ندارد. تصوراتِ تغییراتِ بدن انسان از حیث ارتباطشان با نفس روشن و متمایز نیستند، بلکه مبهمند. پس تصوراتِ تغییراتِ بدن نمی‌توانند تام باشند.

نکته مهم دیگر در فهم نظر اسپینوزا این است که فعالیت و انفعال که اساس نظریه اخلاقی اسپینوزاست، در واقع، فعالیت و انفعال نفس است. «نفس از حیث تصورات تماش ضرورتاً فعال است و از حیث تصورات ناقصش ضرورتاً منفعل.»^۲ تعلق انفعالات به نفس کاملاً منتفی است؛ یعنی انفعالات به منزله جزئی از طبیعت اعتبار شده است که ممکن نیست بدون در نظر گرفتن امور دیگر به طور واضح و متمایز فهمیده شود.

بر اساس اصلی که در قضیه ششم از بخش سوم مطرح شده است، «هر چیزی به خودی خود (فی نفسه) می‌کوشد در هستی خود پایدار بماند». نفس هم، چه با تصورات واضح و متمایز، چه با تصورات مبهم و ناقص، می‌کوشد در هستی خود پایدار بماند. این کوشش وقتی به نفس مربوط باشد، اراده^۳ نامیده می‌شود (معنای اراده در اندیشه اسپینوزا)، وقتی هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل^۴ نامیده می‌شود و وقتی که شخص به میلش آگاه باشد، خواست^۵ نام می‌گیرد.

نخستین چیزی که ذات نفس را می‌سازد، چیزی جز تصور بدن بالفعل موجود نیست. به همین دلیل، «هرچه بر قدرت فعالیت بدن ما می‌افزاید یا از آن می‌کاهد... تصور آن هم بر قدرت اندیشه نفس می‌افزاید یا از آن می‌کاهد...». نظام افعال و انفعالات بدن با نظام افعال و انفعالات نفس مطابقت دارد. نفس حتی الامکان می‌کوشد اموری را تخیل کند که قدرت فعالیت بدن را افزایش می‌دهند یا تقویت می‌کنند. وقتی نفس امری را تخیل می‌کند که از قدرت فعالیت بدن می‌کاهد یا مانع آن می‌شود، می‌کوشد حتی الامکان اموری را به خاطر آورد که وجود آن امر را نفی کند. پیداست که چنین تخیل‌ها یا

۱. اسپینوزا، اخلاق، پایان بخش سوم، ابتدای «تعاریف کلی عواطف» (با تغییر).

2.voluntas.
3.appetitus.
4.cupiditas.





تصورهایی جزو تصورات ناقص یا مبهم هستند که نفس علت کافی آن‌ها نیست. به نظر می‌رسد به همین دلیل باشد که اسپینوزا (در بخش پنجم) سعی می‌کند راه تبدیل انفعال به فعل را توضیح دهد. تبدیل انفعال به فعل شیوه‌ای است برای از میان بردن راه‌های نفوذ اموری که قدرت فعالیت بدن و نفس و در نتیجه حفظ خود را مخدوش می‌کنند.

در اخلاق سه احساس به منزله احساسات اصلی مطرح شده است (و مؤلف می‌گوید جزاین سه، احساسی نمی‌شناسد):^۱ لاییتیتیا (شادی)، تریستیتیا^۲ (اندوه) و کوپیدیتاس (خواست). شادی، انفعالی است که نفس با آن به کمال بالاتری ارتقا می‌یابد. اندوه، انفعالی است که نفس با آن به کمال پایین‌تری تحول می‌یابد^۳ و خواست، «میلی است که از آن آگاهیم».^۴ جز شادی‌ها و اندوه‌هایی که از نوع انفعالند، شادی‌ها و اندوه‌های دیگری هم هستند که با فعالیت ما در پیوندند: نفس از تصور خود و قدرت فعالیت خود شاد می‌شود و وقتی تصورات تام را در خود می‌یابد باز شاد می‌شود؛ چون از فعالیت خود شاد می‌شود. چنان‌که گفته شد نفس، چه از حیث تصورات واضح و متمایز، چه از حیث تصورات مبهم می‌کوشد تا در هستی پایدار بماند؛ اما مقصود از این کوشش خواست است (نه میل). بنابراین، خواست هم به حیث «فهمیدن» ما، یعنی حیث فعالیت ما، مربوط است.^۵ اسپینوزا با این‌که در قضیه پنجاه و هشتم می‌گوید: «اندوه‌های دیگری هم هستند که به حیث فعالیت ما مربوطند»، در قضیه پنجاه و نهم تمام احساساتی را که به جنبه فعالیت نفس مربوطند، ذیل شادی و خواست می‌داند؛ چراکه اندوه قدرت فعالیت نفس را کم می‌کند یا مانع آن می‌شود. در همین قضیه به خوبی معلوم می‌شود مقصود او از فعالیت نفس، «اندیشیدن» است: اندوه چون قدرت اندیشیدن نفس را کم می‌کند، کاهنده قدرت فعالیت آن است.

احساسی که عامل کاهش قدرت فعالیت انسان شود با اصل کوشش برای حفظ خود ناسازگار است. منشأ چنین احساسی آن است که نفس علت تام آن نیست. وقتی نفس،

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش سوم، تبصره قضیه یازدهم.

2. tristitia.

۳. اسپینوزا، اخلاق، بخش سوم، تبصره قضیه یازدهم.

۴. اسپینوزا، اخلاق، بخش سوم، تبصره قضیه نهم.

۵. اسپینوزا، اخلاق، برگرفته از قضیه پنجاه و هشتم و اثبات آن.



علت تام احساس باشد، آن احساس ضرورتاً برای افزایش قدرت فعالیت نفس عمل خواهد کرد. ممکن نیست چیزی از نفس نشأت بگیرد و علیه آن باشد. وقتی نفس، به دلیل تصور مبهم، علت ناقص یک احساس است، عنصری غیر از اندیشه و آگاهی هم مدخلیت دارد. در این حالت، انسان تحت تأثیر غیر خود نیز هست. آنچه به بیرون چیزی مربوط است، لزوماً در جهت حفظ ذات آن نیست؛ چنان که مثلاً آندوه، قدرت فعالیت نفس و بدن را کاهش می‌دهد.

غلبه بر انفعالات: گذرگاه فضیلت اخلاقی

حفظ خود در وجود انسان به شکل خاصی درمی‌آید که از آن به «حفظ خود به وسیلهٔ عقل» تعبیر می‌شود.^۱ حفظ خود هماهنگ با عقل، با کوشش در جهت فضیلت مندی یکی است؛^۲ اما انسان‌ها عموماً این کار را نمی‌کنند و می‌کوشند خود را از راه‌هایی که با عقل هماهنگ نیست، حفظ کنند و به همین دلیل، احساسات غیر عقلانی (انفعالات) را تجربه می‌کنند.^۳ با این حال، انسان نمی‌تواند جزئی از طبیعت نباشد و فقط تغییراتی را بپذیرد که به واسطهٔ طبیعتش فهمیده می‌شود و او علت تام آن‌هاست. انسان همیشه دست خوش انفعالات است. هر انفعال و پایداری آن در هستی، با قدرت یک علت خارجی که با قدرت انسان قابل مقایسه است، تعریف می‌شود و به همین دلیل، می‌تواند بر قدرت انسان فائق آید. نیرویی که انسان با آن در هستی خود پایدار می‌ماند محدود است و قدرت علل خارجی بی‌نهایت است.

از دیگر سو، کوشش برای حفظ خود، که ذات هر چیز است، فضیلت یا بنیاد فضیلتی است که فضائل دیگر از آن سرچشمه می‌گیرد. اگر بنا باشد فضیلتی بر این فضیلت مقدم باشد، بر ذات مقدم خواهد بود؛ اما انسان وقتی بر اساس تصورات ناقصش کاری انجام می‌دهد، چون آن کار صرفاً برآمده از ذاتش نیست، برگرفته از فضیلت او هم نیست. در مقابل، وقتی طبق اندیشه یا فهمش کاری انجام می‌دهد، آن کار صرفاً از ذات او ناشی شده و به همین دلیل، مقتضای فضیلت را برآورده است.

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، تبصرهٔ قضیهٔ هیجدهم.

۲. اسپینوزا، اخلاق، قضیهٔ بیست و چهارم.

۳. اسپینوزا، اخلاق، ذیل قضیهٔ سی و پنجم.



در عین حال بی‌فضیلتی زندگی تحت تأثیر انفعالات، لزوماً غرق شدن در شر و بدی نیست؛ تا وقتی از احساسات خود شناخت کامل نداریم، بهترین کار این است که برخی قواعد مسلم زندگی را تصور کنیم و در موارد جزئی زندگی به کار بندیم؛ مثلاً یاد گرفته‌ایم باید با عشق و بزرگواری بر نفرت چیره شد.^۱ می‌توان از تجربه آموخت که برخی کارها لایبتیتیا را حفظ می‌کنند یا افزایش می‌دهند.

عقل، خواهان آنچه مخالف طبیعت باشد نیست.^۲ عمل به مقتضای عقل و طبیعت، همانا حرکت در جهت فضیلت است. «عمل برآمده از فضیلت مطلق چیزی نیست جز عمل، زندگی و حفظ هستی خود (این سه بر یک چیز دلالت دارند): با راهنمایی عقل، بر مبنای طلب نفع خود».^۳ هنگامی انسان بر پایه فضیلت عمل می‌کند که می‌کوشد خود را مطابق قوانین طبیعتش حفظ کند.

تک تک اعمالی که فرد انجام می‌دهد، فضیلت نیست؛ یعنی آنچه مثلاً شجاعت را به فضیلت تبدیل می‌کند در خود عمل شجاعانه نیست، بلکه در نسبتش با طبیعت انسان قرار دارد. مسئله این است که عقل، او را به آن عمل واداشته است یا انفعال تنها چیزی که ما به یقین می‌دانیم خوب است، آن چیزی است که ما را به «فهم» رهنمون شود و تنها چیزی که به یقین می‌دانیم بد است، آن چیزی است که مانع فهم شود.^۴

قدرت عقل، راهی به سعادت انسان

اسپینوزا در بخش پنجم اخلاق می‌خواهد قدرت نفس، یعنی قدرت عقل را روشن کند. اولین و شاید اساسی‌ترین گام در این جهت، نشان دادن حدود و ماهیت سلطه عقل بر احساسات است. چنان که دیدیم، رواقیان معتقد بودند احساسات را اصلاً موافقت ارادی انسان پدید می‌آورد و انسان این توانایی را دارد که کلاً از آنها رها شود. در مقابل، همین که اسپینوزا تسلط بر احساسات را وظیفه عقل می‌داند، نشان می‌دهد این تسلط با

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش پنجم، تبصره قضیه دهم.

۲. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، اوائل تبصره قضیه هجدهم.

۳. اسپینوزا، اخلاق، قضیه بیست و چهارم.

۴. اسپینوزا، اخلاق، قضیه بیست و هفتم.



تصمیم رخ نمی‌دهد. محدودیت دیگر این است که جلوگیری از یک احساس یا از میان بردن آن، جز با یک احساس متضاد قوی‌تر ممکن نیست.^۱

در بخش پنجم، قضایای دوم تا دهم به شرح راه‌های تسلط عقل بر احساسات اختصاص دارد. «اگر ما یک تأثیر یا یک احساس نفس را از تصور یک علت خارجی جدا کنیم و آن را با دیگر تصورات مرتبط کنیم، عشق یا نفرت به آن علت خارجی و ناپایداری نفس که ناشی از این احساسات است، از میان خواهد رفت.»^۲ روش دوم، تبدیل انفعال به فعل است: «احساسی که از نوع انفعال است، به محض این که به طور واضح و متمایز تصور شود، دیگر انفعال نخواهد بود.»^۳ به اعتقاد اسپینوزا، هرکس دست کم تاحدی این قدرت را دارد که خود و احساسات خود را به طور روشن و متمایز بفهمد و در نتیجه از آنها کمتر منفعل شود. باید کوشید احساسات را از فکر علت‌های بیرونی جدا کرد و آن‌ها را با تصورات درست^۴ پیوند داد. این، موجب خرسندی نفس خواهد شد.

حتمیت اندیشی و نقش آن در فضیلت و سعادت

هیچ ممکن (یا هیچ امکانی) در عالم نیست؛ هرچه هست ضرورت است. وجود و فعل هر چیزی، به دلیل ضرورت طبیعت خدا، به نحوی موجب شده است (حتمیت یافته است). این مطلب را اسپینوزا به وسیله وحدت جوهر اثبات می‌کند.^۵ از مهم‌ترین کژفهمی‌هایی که ادراک نظام ضروری جهان را مختل می‌کند، اعتقاد به اراده آزاد است. نفس، حالت معین و محدودی از فکراست و به همین دلیل نمی‌تواند «قوه مطلق خواستن یا نخواستن» داشته باشد، بلکه باید موجب به علتی باشد که آن علت هم باید علتی داشته باشد.^۶

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، قضیه هفتم.

۲. اسپینوزا، اخلاق، بخش پنجم، قضیه دوم.

۳. اسپینوزا، اخلاق، بخش پنجم، قضیه سوم.

4.verum.

۵. اسپینوزا، اخلاق، بخش یکم قضیه بیست و نهم.

۶. اسپینوزا، اخلاق، بخش دوم، برهان قضیه چهل و هشتم.



یکی از نخستین کوشش‌های اسپینوزا در اخلاق این است که اثبات کند «در طبیعت فقط یک جوهر وجود دارد» و این جوهر یگانه، همان خداست.^۱ این جوهر یگانه، هم خداست، هم طبیعت؛ و هر جزء آن را هم می‌توان فیزیکی تبیین کرد و هم براساس آگاهی (اندیشه). خدا یا طبیعت،^۲ جوهر یگانه است و انسان‌ها، جز حالات آن جوهر نیستند. عقل برای ما این امکان را فراهم می‌کند که دریابیم امور چگونه از ذات الهی نشأت می‌گیرند. همین توانایی است که موجب می‌شود از منظر خدا به امور بنگریم.

دقیقاً از همین طریق است که شکاف میان طبیعت و خیر در اخلاق از بین می‌رود. مفهوم خیر که یکی از مفاهیم اساسی در نظام‌های اخلاقی فضیلت محور است، در کتاب اخلاق هم حفظ شده است. اسپینوزا برای پیوند دادن طبیعت با خیر از «کمال خدا» استفاده می‌کند: وجود هر چیزی یا وابسته به غیر است یا نه. جوهر تنها چیزی است که وجودش به غیر وابسته نیست و قائم به ذات خود است. هر چه وجودش از خودش است، نسبت به هر چه وجودش وابسته به غیر است، «واقعیت» بیشتری دارد. پس، واقعیت جوهر از هر چیزی بیشتر است. واقعیت، همان کمال است: واقعیت بیشتر، یعنی کمال بیشتر. اسپینوزا معنای متعارف کمال را اعتباری صرف می‌داند که انسان‌ها از موارد جزئی انتزاع کرده‌اند و آن را درباره‌ی عالم درست نمی‌داند. پس جوهر که هم طبیعت هم خداست، کامل‌ترین چیز است. به همین دلیل است که فهم جوهر، فهم کامل‌ترین چیز است و «عشق به خدا» (که در بخش پنجم اخلاق از آن سخن گفته شده است) از همین فهم برمی‌آید.

تنها معنای درست آزادی، پیروی از عقل است که فضیلت و فهم، هردو با آن به دست می‌آیند. خوشبختی^۳ یعنی این که فرد بتواند هستی خود را حفظ کند و آنچه این امکان را به بهترین نحو برای ما فراهم می‌کند، عقل است. پس، بالاترین درجه خوشبختی این است که عقل را هر چه کامل‌تر کنیم تا به آرامش خاطر (معنای متعارف خوشبختی) بیشتری برسیم.^۴ از سوی دیگر، فضیلت هم یعنی کوشش برای حفظ خود. خوشبختی پاداش

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش یکم، قضیه چهاردهم.

2. *Deus sive Natura*.

3. *beatitudo*.

۴. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، تبصره قضیه هیجدهم و ضمیمه چهارم.

فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است. به خوبی پیداست در نظریه اسپینوزا، مفاهیم اخلاقی فضیلت و خوشبختی با طبیعت و «حفظ خود» پیوند دارند و از نیروی عقل و فهم جدایی ناپذیر است.^۱

نتیجه

مقایسه آرای رواقیان و اسپینوزا

چنان که دیدیم، نظریه احساسات هم نزد رواقیان و هم نزد اسپینوزا جایگاه مهمی دارد.^۲

احساسات اصلی:

زن و هکاتو:	کیکرو:	اسپینوزا:	برگردان تقریبی پارسی:
<i>hēdonē</i>	<i>laetitia</i>	<i>laetitia</i>	شادی
<i>lupē</i>	<i>aegritudo</i>	<i>tristitia</i>	اندوه
<i>epithumia</i>	<i>cupiditas</i>	<i>cupiditas</i>	میل / خواست
<i>phobos</i>	<i>metus</i>	—	ترس

هم رواقیان و هم اسپینوزا می‌خواهند فرد را بر خودش و عملش چیرگی بخشند و او را از تابعیت عوامل بیرونی آزاد کنند. رواقیان فضیلت را «غلبه عقل بر احساسات» تعریف می‌کردند. این دیدگاه در اندیشه اسپینوزا هم دیده می‌شود، البته طبقه‌بندی احساسات، سیر نظریه اخلاقی، اصطلاحات و... در دو اندیشه تفاوت دارد. در نظریه رواقی آنچه بر احساسات چیره می‌شود، اراده است؛ در حالی که اسپینوزا می‌گفت تنها چیزی که می‌تواند بر احساسات انفعالی چیره شود، احساسات فعال است، نه مستقیماً خود فهم یا عقل. «عمل به کارکردهای درست خود» که در آرای رواقیان دیدیم، در کتاب اخلاق معادل دقیقی ندارد؛ اما «زندگی سازگار با طبیعت» و «تلاش برای حفظ خود» و این که در وجود انسان عقل و طبیعت از هم جدایی ندارند، از وجوه مشترک این دو اندیشه

۱. مقایسه کنید با جملات پایانی کتاب اخلاق.

۲. برخی از علمای اخلاق معاصر اسپینوزا بر آن بودند که اعتقاد به ناسازگاری احساسات یا انفعالات با فضیلت، انحرافی رواقی است. این نشان می‌دهد که اسپینوزا در قول به این ناسازگاری، نسبت به روزگار خودش عقیده‌ای جنجالی داشته است. (James, "Spinoza the Stoic," p. 127.)





است. اسپینوزا، برخلاف رواقیان، به اراده آزاد باور ندارد و در نتیجه معتقد است عقل باید انفعالات را مهار کند. از همین روست که او، باز برخلاف رواقیان، نمی‌پذیرد که انسان کاملاً از انفعال فارغ شود.^۱ به همین دلیل، برای اسپینوزا فضیلت، آرمانی است که همیشه باید به سویش حرکت کرد؛ درحالی که به گزارش لائرتیوس، رواقیان فضیلت را همه یا هیچ می‌دانسته‌اند.^۲

اسپینوزا معتقد است شادی و خواست با شریطی می‌توانند احساس فعال باشند؛ اما اندوه، مطلقاً انفعالی است. در نظریه رواقی هم اندوه فقط در میان پاتس‌ها^۳ بود. پس این که شادی و خواست می‌توانند عقلانی باشند، بین دو طرف مشترک است.

نه نزد رواقیان و نه به رأی اسپینوزا، بدون فهم یا عقل نمی‌شود شناختی از خیر داشت. عقل است که درمی‌یابد طبیعت و خدا یک چیزند، خدا کامل است و شناخت طبیعت همانا شناخت کمال یا خیراعلاهم هست. هم در نگاه رواقی و هم در نگاه اسپینوزایی، کمال خداست که طبیعت را باخیر پیوند می‌دهد. عقل مبنای فضیلت است و فضیلت را باید برای خودش خواست،^۴ نه برای خوشبختی یا سعادت که بعداً خواهد آمد؛ چون سعادت نیز آزادی‌ای است که عقل ارزانی می‌دارد. فضیلت به انجام دادن فضائل (اعمال فضیلت‌آمیز) نیست، بلکه به معنای سازگاری انسان با عقل و فهم است.

همه خداانگاری و وحدت‌اندیشی نیز از دیگر نزدیکی‌های آرای رواقیان با اسپینوزاست که در همه زوایای اندیشه آن‌ها سریان دارد. همه خداانگاری، همه روان‌دارانگاری، و کل‌انگاری درباره جهان در هر اندیشه از یک مبنا حکایت دارند.

انسان با فضیلت، انسانی عقلانی است و به همین دلیل، در مقایسه با دیگران توانایی‌های ذهنی نیرومندتری دارد. عرصه فعالیت (در مقابل انفعال) انسان که در آن تابع بُعد بیرونی خود نیست، نفس اوست. نتیجه این که انسان فضیلت‌مند، به شدت فعال است. در مقابل، برخی انفعالات همچون اندوه، ترس، افسردگی، خودباختگی و...

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، قضیه چهارم.

۲. Laertius, *LEP*, 7. 127.

۳. *pathe*.

۴. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، تبصره قضیه هیجدهم. قس:

Arnim, *SVF*, III, pp. 11-13. (qtd: Kristeller, "Stoic and ... of Ethics")

برضعف و ناتوانی دلالت دارند. انسان فضیلت مند دچار این انفعالات نیست؛ پس، فضیلت عین نیرومندی است. این نیرومندی درونی بر نیرومندی بیرونی تأثیر می‌گذارد.^۱ البته برخی از رواقیان مانند سنکا معتقدند لازم نیست فعالیت انسان فضیلت مند به معنای مشغولیت به امور معمول باشد. «حکیم، هیچ‌گاه فعال تر از وقتی نیست که امور الهی و امور انسانی مشمول علم او باشند.»^۲ اسپینوزا به این اندیشه صراحت و برجستگی بیشتری می‌دهد. او با تمرکز بر تقابل فعل و انفعال، فضیلت را حرکت هرچه بیشتر به سوی فعالیت (علیت تام نفس برای احساسات از طریق تصورات تام) می‌داند. احساسات عقلی، مصداق این فعالیتند. در پس این دیدگاه که اسپینوزا و رواقیان در آن شباهت‌های زیادی دارند، ایمان به عقل نهفته است.



1. Cicero, *De fato*, 17. 42. (qtd: James, "Spinoza the Stoic," p. 144).

2. Seneca, *Epistulae morales*, II, letter 68. 3. (qtd: James "Spinoza the Stoic," p. 144).

منابع

۱. اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)؛ اخلاق؛ ترجمه محسن جهانگیری؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

1. Aristotle; *Nicomachean Ethics*; in *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 19, trans. H. Rackham; Cambridge, MA.: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd, 1934.
2. Aristotle; *Rhetoric*; in *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 22, trans. J. H. Freese; Cambridge: Harvard University Press and London: William Heinemann Ltd, 1926.
3. Arnim, Hans F.A. von (ed.); *Stoicorum Veterum Fragmenta*; Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.
4. Aurelius, Marcus; *The thoughts of the Emperor M. Aurelius Antoninus*; trans. George Long; London: G. Bell & sons, 1887.
5. Cicero, Marcus Tullius; *Academica*; in *De natura deorum; Academica*, with an English translation by H. Rackham; London: William Heinemann LTD, 1933.
6. Cicero; *De fato*, C. F. W. Müller (ed.); Leipzig: Teubner, 1915.
7. Cicero; *De finibus bonorum et malorum*; Loeb classical Library, Cambridge, Mass., 1914.
8. Cicero; *De natura deorum*, in *De natura deorum; Academica*.
9. Cicero; *Tusculan Disputation*; trans. J. E. King; Loeb Classical Library 141, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
10. Empiricus, Sextus; *Against Physicists*; trans. R.G. Bury; Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1936.
11. Epictetus; *Discourses*, in *The Works of Epictetus*; trans. Thomas Wentworth Higginson; New York: Thomas Nelson and Sons, 1890.



12. Epictetus; *Encheiridion*, in *The Works of Epictetus*; trans. Thomas Wentworth Higginson; New York: Thomas Nelson and Sons, 1890.
13. Inwood, Brad; *Ethics and Human Action in Early Stoicism*; Oxford: Clarendon Press, 1985.
14. James, Susan; "Spinoza the Stoic" in Lloyd (ed.), *Spinoza (Critical Assessments...)*.
15. Kristeller, Paul Oskar; "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics" in Lloyd (ed.), *Spinoza (Critical Assessments...)*.
16. Laertius, Diogenes; *Lives of Eminent Philosophers*; trans. R. D. Hicks; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
17. Lloyd, Genevieve (ed.); *Spinoza (Critical Assessments of Leading philosophers)*; London and New York: Routledge, 2001.
18. Long, A.A., and D. N. Sedley; *The Hellenistic Philosophers*; Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
19. Pereboom, Derk' "Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza" in Lloyd (ed.), *Spinoza (Critical Assessments...)*.
20. Plutarch; "On Stoic Self-Contradictions" in *Moralia*, vol. XIII, Part II, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1976.
21. Seneca, Lucius Annaeus; *De ira*, in *Moral Essays*.
22. Seneca; *Epistulae morales*; trans. R.M. Gummere; Loeb Classical Library, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, William Heinemann LTD, 1917.
23. Seneca; *Letters*; Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1917.
24. Seneca; *De vita beata* in *Moral Essays*.



25. Seneca; *Moral Essays*; trans. John W. Basore; Loeb Classical Library, London: William Heinemann LTD, and New York: G.P. Putnam's Sons, 1928.

Spinoza, Benedict de; *Ethics*; translated from the Latin by R.H.M; Elwes, 1883, (<http://sacred-texts.com/phi/spinoza/ethics/index.htm>)

اخلاق

فصلنامه علمی-ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۸۷-۱۰۹

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

ارزیابی هوش اخلاقی در افراد با تیپ شبانه‌روزی صبحگاهی و میانه و شامگاهی

مهسا مسلمان، * احمد سهرابی**

چکیده

پژوهش حاضر با هدف ارزیابی هوش اخلاقی در افراد با تیپ شبانه‌روزی صبحگاهی و میانه و شامگاهی انجام گرفت. این تحقیق با رویکرد روش‌شناسی کمی در قالب طرح علی‌مقایسه‌ای در سه گروه، افراد با الگوهای صبحگاهی و میانه و شامگاهی بررسی شدند. نمونه پژوهش در مرحله اول، شامل ۲۳۰ دانشجوی کارشناسی یا کارشناسی ارشد دختر و پسر ۱۸ تا ۳۲ ساله بود. ۱۷۸ نفر با استفاده از روش نمونه‌گیری در دسترس و آزمون غربالگری صبحگاهی شامگاهی و با توجه به نمره آن‌ها در پرسش‌نامه صبحگاهی شامگاهی انتخاب و در سه گروه، تیپ صبحگاهی (۶۶ نفر) و تیپ میانه (۷۰) و تیپ شامگاهی (۴۲ نفر) بررسی شدند. از دو پرسش‌نامه صبحگاهی شامگاهی و پرسش‌نامه هوش اخلاقی، به عنوان ابزار جمع‌آوری داده‌ها استفاده شد. تحلیل آماری با استفاده از آزمون تحلیل واریانس چندمتغیره نشان داد که بین سه گروه، از نظر بخشش و هوش اخلاقی (نمره کل) تفاوت معنادار وجود دارد. نتایج نشان داد که افراد صبحگاهی از لحاظ بخشش و هوش اخلاقی بالاتر از افراد با تیپ میانه و شامگاهی بودند. یافته‌های

* کارشناسی ارشد روان‌شناسی شناختی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

mahsa.mosalman@yahoo.com.

** استادیار گروه روان‌شناسی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۵/۱۸





پژوهش وجود تفاوت بخشش و هوش اخلاقی بین سه گروه را تأیید کرد. به سه دلیل انتقال و ترویج ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی، شکوفاکردن توانایی‌های فردی و اجتماعی و کمک به رشد شخصیتی، عاطفی، رفتاری و فکری دانشجویان دارای اهمیت است: ۱. هوش اخلاقی یکی از ابعاد هوش است که چارچوبی برای عملکرد صحیح انسان‌ها فراهم می‌آورد و به عنوان عامل پیش‌بینی‌کننده رفتار محسوب می‌شود؛ ۲. اخلاق مندی به عنوان سرمایه‌راهبردی برای مجموعه‌های انسانی مطرح است و پیش‌شرط زندگی اجتماعی کارآمد را تشکیل می‌دهد؛ ۳. دانشگاه از مجموعه‌های بسیار مهم انسانی در هر جامعه است. بنابراین لازم است، پژوهش‌های بیشتری در این زمینه انجام بگیرد و متغیرهای بیشتری که با این مؤلفه مرتبط هستند، از زوایای متفاوت بررسی شوند.

واژگان کلیدی

هوش اخلاقی، تیپ شبانه‌روزی خواب، صبحگاهی، میانه، شامگاهی.

مقدمه

خواب یک فرایند فیزیولوژیکی لازم برای بقاست (کوسینز^۱ و همکاران، ۲۰۱۵) و یکی از مهم‌ترین چرخه‌های شبانه‌روزی و یک الگوی پیچیده زیست‌شناختی است. چرخه خواب و بیداری یکی از چرخه‌های بیولوژیکی است که تحت تأثیر عملکرد فیزیولوژیکی، روشنایی، تاریکی، برنامه‌های کاری و سایر فعالیت‌ها می‌باشد (محمدی و همکاران، ۱۳۹۱). انسان‌ها در چرخه شبانه‌روزی خود دارای تفاوت‌های فردی متمایزی هستند. در این میان، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فردی ترجیحات صبحگاهی شامگاهی^۲ یا تیپ چرخه شبانه‌روزی^۳ است (بسلوک^۴، ۲۰۱۱، به نقل از: رهافرو و همکاران، ۱۳۹۲). مکانیسم اساسی این تیپ‌شناسی تنوعی از مجموعه‌ای از متغیرهای زیستی و روانی رفتاری است که تقریباً نوسانی ۲۴ ساعته دارند؛ یعنی ریتمی شبانه‌روزی^۵ دارند.

1. Cousins.
2. Morningness – Eveningness.
3. Circadian Typology.
4. Besoluk.
5. Circadian rhythm.

تیپ‌های شبانه‌روزی در دهه‌های اخیر، به‌عنوان متغیری که تفاوت‌های فردی را نشان می‌دهد و با سلامتی و بهزیستی افراد مرتبط است، تعریف شده‌اند (آدان، ۲۰۱۵ / یون و همکاران، ۱۹۹۸).

ترجیحات زمان بیداری و خواب و همچنین ترجیحات ساعت روز برای فعالیت‌های بدنی یا ذهنی این مفهوم را می‌رساند که افراد در طول پیوستاری از ترجیحات شبانه‌روزی قرار دارند. این افراد در دامنه‌ای از ترجیحات از ترجیح صبحگاهی که چکاوک صفت نامیده می‌شوند و ترجیح شامگاهی که بوم صفت نامیده می‌شوند، در نوسان هستند (لوریرو و گارسیامارکوس، ۲۰۱۵ / کاولرا و جودیسی، ۲۰۰۸). بررسی تفاوت‌های فردی این دو تیپ شبانه‌روزی نشان می‌دهد که افراد شامگاهی به‌صورت افرادی خلاق و دارای سبک شخصیتی شهودی نوآور بوده (جیم، ۲۰۰۷، به نقل از: عیسی‌زادگان و همکاران، ۱۳۹۰) و از نظر هیجانی بی‌ثبات توصیف شده‌اند و مشکلاتی در روابط اجتماعی و خانوادگی دارند. درحالی‌که در میان تیپ‌های صبحی، سرزندگی و خلق خوب در طی روز گزارش شده است (مکاسی، ۱۹۹۸، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳). این افراد وظیفه‌شناس، معتمد، محکم و دارای عواطف ثابت هستند (تامسون، ۲۰۰۷، به نقل از انصاری و همکاران، ۱۳۹۰) و مصرف سیگار و فراوانی مصرف الکل در این گروه کم است (یوربان و همکاران، ۲۰۱۱، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۲).

تیپ‌های شامگاهی مشکلات رفتاری فراوان و عملکرد تحصیلی ضعیف (پریکل، ۲۰۱۱) دارند. آنان از مواد تحریک‌کننده و آرام‌بخش (کروران و همکاران، ۲۰۱۵) استفاده می‌کنند، به تکانشی بودن گرایش دارند و به تجارب تازه علاقه‌مند هستند که این‌ها از جمله عواملی هستند که با درگیر شدن در رفتارهای پرخطر ارتباط دارند (کاکای و همکاران، ۲۰۰۴ / دین و همکاران، ۲۰۰۴ / کاکای و همکاران، ۲۰۰۵، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۲). همچنین، این افراد استرس زیادی در زندگی خانوادگی دارند و دشواری‌های بیشتری در انطباق اجتماعی نشان می‌دهند (آچیلِس، ۲۰۰۳، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳). این افراد از لحاظ بهداشت خواب و زندگی، افرادی دارای





افسردگی، رفتارهای بیمارگونه مرضی، ضعف سلامتی، رضایتمندی کم و بدبینی گزارش شده‌اند (دیاز مرالز، ۲۰۰۷، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳). دسته سوم هم معتدل‌ها هستند که در میانه دو کرانه شامگاهی و صبحگاهی قرار دارند (بسلوک، ۲۰۱۱، به نقل از: رهافر و همکاران، ۱۳۹۲).

در رابطه با هوش اخلاقی می‌توان گفت در متون علمی، هوش به عنوان یک مفهوم عمومی جهان شمول که با توانایی ادراکی ارتباط دارد، تعریف شده است (بهشتی‌فرو همکاران، ۱۳۹۱، به نقل از: بهرامی و همکاران، ۱۳۹۱). افراد از نظر سطح هوش باهم متفاوت‌اند. این تفاوت ناشی از ترکیب متغیر فطری، وراثت و ویژگی‌های اکتسابی آن‌هاست (رحیمی، ۱۳۹۱، به نقل از: بهرامی و همکاران، ۱۳۹۱). اخلاق نیز به عنوان مجموعه‌ای از اصول که اغلب به عنوان منشوری برای راهنمایی و هدایت به کار می‌رود، تعریف شده است (آراسته و جاهد، ۱۳۹۰، به نقل از: بهرامی و همکاران، ۱۳۹۱). بوربا (۲۰۰۵) هوش اخلاقی را ظرفیت و توانایی درک درست از خلاف، داشتن اعتقادات اخلاقی قوی و عمل به آن‌ها و رفتار در جهت صحیح و درست تعریف می‌کند (تورنرو بارلینگ، ۲۰۰۲، به نقل از: سیادت و همکاران، ۱۳۸۸). هوش اخلاقی جدیدتر و کمتر از هوش شناختی و عاطفی و اجتماعی مطالعه شده است؛ اما دارای پتانسیل بسیار زیادی برای بهبود درک ما از یادگیری و رفتار است (کولز، ۱۹۹۷ / هاس، ۱۹۹۸، به نقل از: کلارکن، ۲۰۰۹).

هوش اخلاقی یکی از ابعاد هوش است که می‌تواند چارچوبی برای عملکرد صحیح انسان‌ها فراهم آورد و عامل پیش‌بینی‌کننده رفتار محسوب شود (کلارکن، ۲۰۱۲، به نقل از: گلی‌پور و همکاران، ۱۳۹۳). هوش اخلاقی دارای ابعاد متفاوتی است. کیل و لنیک معتقدند که هوش اخلاقی دربرگیرنده چهار بُعد اصلی است، یعنی درستکاری، مسئولیت‌پذیری، بخشش و دلسوزی است. همچنین، دارای ده بُعد زیرمجموعه (شایستگی) به این شرح است: انسجام، صداقت، شجاعت، رازداری، انجام تعهدهای فردی و مسئولیت‌پذیری (پاسخ‌گویی) در برابر تصمیم‌های شخصی، خودکنترلی و خودمحدودسازی، کمک به دیگران (قبول مسئولیت برای خدمت به دیگران)، مراقبت از



دیگران (مهربانی)، درک احساسات دیگران (بشردوستی و رفتار شهروندی)، درک نیازهای روحی خود (ایمان و اعتقاد و تواضع) (کلارکن، ۲۰۰۹).

هوش اخلاقی به این حقیقت اشاره دارد که ما به صورت ذاتی، اخلاقی یا غیراخلاقی متولد نمی‌شویم؛ بلکه یاد می‌گیریم که چگونه خوب باشیم. یادگیری برای خوب بودن، شامل ارتباطات، بازخورد، جامعه‌پذیری و آموزش است که هرگز پایان‌پذیر نیست. آنچه ما برای انجام کارهای درست به آن نیاز داریم، همان هوش اخلاقی است که با استفاده از آن به یادگیری عمل هوشمندانه و دستیابی به بهترین عمل خوب نزدیک می‌شویم، در هر بخشی از زندگی به بهترین اطلاعات قابل دسترس می‌رسیم، خطرات را به حداقل می‌رسانیم و نسبت به پیامدهای آن خوش بین هستیم. افراد با هوش اخلاقی بالا کار درست را انجام می‌دهند، اعمال آن‌ها پیوسته با ارزش‌ها و عقایدشان هماهنگ است، عملکرد بالایی دارند و همیشه کارها را با اصول اخلاقی پیوند می‌دهند (مختاری پور و همکاران، ۱۳۸۸، به نقل از: جهانیان و همکاران، ۱۳۹۲).

باتوجه به اسلامی بودن جامعه و لزوم رعایت اصول اخلاقی در روابط با دیگران، اهمیت بخشودگی در زندگی اجتماعی مشخص می‌شود. در واقع، بخشش در روابط ضروری است و باعث حفظ و پایداری روابط درازمدت، ایجاد صمیمیت و شکوفایی روابط می‌گردد (امانی و همکاران، ۱۳۹۳). همچنین، رابطه هوش اخلاقی با خودکنترلی رفتار (جعفری ندوشن و همکاران، ۱۳۹۱، به نقل از: گلی پور و همکاران، ۱۳۹۳)، عزت نفس (سهرابی، ۱۳۹۱، به نقل از: گلی پور و همکاران، ۱۳۹۳)، مسئولیت‌پذیری (صفردخت، ۱۳۹۱، به نقل از: گلی پور و همکاران، ۱۳۹۳) و حل مسائل پیچیده و مواجهه با مشکلات بشری (نارواز، ۲۰۱۰، به نقل از: گلی پور و همکاران، ۱۳۹۳) تأیید شده است. بنابراین، از آنجاکه اخلاق‌گرایی و معنویت در فعالیت‌های داوطلبان، نشان‌گر مأموریتی بامعنا و متعالی است، احساس آرامش درونی و اثربخش بودن را در این افراد ایجاد می‌کند. بنابر نظریه کاتینگهام مؤلفه‌های عمق و جدیت، هدفمندی، خودآگاهی و خودمختاری، اخلاقی بودن، موفق بودن و سرانجام خداآوری یا زندگی متدینانه، یک زندگی را معنی‌دار می‌سازند. همچنین، معنای زندگی از طریق اخلاقی زیستن که منجر به

برآورده شدن نیازها و شکوفایی استعدادهای سرشت انسانی می شود، حاصل می گردد (علی زمانی و غفوریان، ۱۳۸۹، به نقل از گلی پور و همکاران، ۱۳۹۳).

هوش اخلاقی شامل گستره فراشناختی یا فراعلمی است که واکنش شناخت ها، نگرش ها و فعالیت های اخلاقی را فقط در چارچوب سیستم های ارزشی فردی امکان پذیر می سازد (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۱). اگرچه افراد به انجام کار درست علاقه مند هستند، گاهی موفق به کنترل تمایل و انگیزه خود به تقلب و سرقت و دروغ برای منافع شخصی نمی شوند. درواقم، تحقیقات اخیر نشان داده است که فشار زمان (شالوی و همکاران، ۲۰۱۲، به نقل از: واگنر و همکاران، ۲۰۱۲) و محرومیت از خواب (واگنر و همکاران، ۲۰۱۲) و مشارکت در کارهایی که نیاز به اعمال روش های خودنظارتی دارد (گینو و همکاران، ۲۰۱۱)، توانایی تمام مردم به خودکنترلی را کاهش می دهد که به افزایش رفتارهای غیراخلاقی در شرایطی که وسوسه وجود دارد، منجر می شود. براین اساس، زمان از روز می تواند رفتار غیراخلاقی را که تجربه صرف از زندگی روزمره را تحت تأثیر قرار می دهد، خودکنترلی یک فرد را کاهش دهد. درواقم، پیش بینی شده است که خستگی تدریجی مرتبط با فعالیت های روزانه عادی، به عنوان مثال تصمیم گیری و تنظیم رفتار و صرف انرژی فیزیکی، می تواند اثر منفی بر رفتار اخلاقی داشته باشد. به عبارت دیگر، مردم به احتمال زیاد به عمل اخلاقی و غلبه بر وسوسه در صبح، بهتر از بعد از ظهر هستند (کوچکی و اسمیت، ۲۰۱۳).

برخی از محققان در تحقیق خود نشان داده اند که چگونه هوش اخلاقی باعث کاهش هزینه های ناشی از کنترل می شود که بنیان آن بر اساس خلق اعتماد، اخلاق و ارزش های فردی می باشد (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۱). باززو و همکاران (۲۰۱۱) در پژوهش خود نشان دادند، شرکت کنندگانی که در شب، ساعت های کمتری می خوابند، در روز بعد، خودکنترلی کمتری در کار شناختی دارند. کریستین و الیس (۲۰۱۱) / واگنر و همکاران، ۲۰۱۲) در یک نمونه جداگانه گزارش کردند که بین خواب کمتر و رفتار





غیراخلاقی در محیط کار رابطه مثبت وجود دارد. همچنین، نتایج پژوهش بارنزو همکاران (۲۰۱۱) نشان داد، بین کمبود خواب و رفتار غیراخلاقی رابطه وجود دارد. باتوجه به آنچه تاکنون گفته شد، به سه دلیل انتقال و ترویج ارزش های اخلاقی و فرهنگی، شکوفاکردن توانایی های فردی و اجتماعی و کمک به رشد شخصیتی، عاطفی، رفتاری و فکری دانشجویان دارای اهمیت است: ۱. اخلاقمندی به عنوان سرمایه راهبردی برای مجموعه های انسانی مطرح است و پیش شرط زندگی اجتماعی کارآمد را تشکیل می دهد؛ ۲. هوش اخلاقی یکی از ابعاد هوش است که چارچوبی برای عملکرد صحیح انسان ها فراهم می آورد و به عنوان عامل پیش بینی کننده رفتار محسوب می شود؛ ۳. دانشگاه از مجموعه های بسیار مهم انسانی در هر جامعه است. بنابراین، پژوهش حاضر با هدف ارزیابی هوش اخلاقی در افراد با تیپ شبانه روزی صبحگاهی و میانه و شامگاهی انجام شد.

مواد و روش ها

طرح پژوهش حاضر، باتوجه به نوع متغیرها و دستکاری نشدن آن ها از طرح های پس رویدادی یا علی مقایسه ای است. جامعه آماری این پژوهش دانشجویان دانشگاه کردستان هستند که در سال تحصیلی ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۵ مشغول به تحصیل بوده اند. نمونه پژوهش در مرحله اول، شامل ۲۳۰ دانشجوی کارشناسی یا کارشناسی ارشد دختر و پسر ۱۸ تا ۳۲ ساله هست. ۱۷۸ نفر با استفاده از روش نمونه گیری در دسترس و آزمون غربالگری صبحگاهی شامگاهی و باتوجه به نمره آن ها در پرسش نامه صبحگاهی شامگاهی انتخاب و در سه گروه تیپ صبحگاهی (۶۶ نفر) و تیپ میانه (۷۰ نفر) و تیپ شامگاهی (۴۲ نفر) بررسی شدند. در این پژوهش از دو پرسش نامه، به عنوان ابزار جمع آوری داده ها استفاده می شود:

۱. پرسش نامه صبحگاهی شامگاهی (MEQ) هورن و استبرگ (۱۹۷۶): این

مقیاس یک ابزار خودگزارشی است و برای اندازه گیری تیپ های صبحی و شامگاهی



به کار می‌رود. این پرسش‌نامه شامل نوزده گویه است که مربوط به زمان خوابیدن و بیدار شدن، زمان‌های ترجیحی برای عملکردهای فیزیکی، ذهنی و هشیاری بعد از بیداری است. سؤالات پرسش‌نامه دارای تعداد گزینه‌های متفاوت و نمره‌گذاری اختصاصی است. گزینه‌های پرسش‌نامه دارای ارزش‌های مساوی نیستند و براساس تحلیل‌های اولیه سازندگان آن به گزینه‌های برخی از سؤالات ارزش‌های متفاوتی از سایر سؤالات داده شده است (رهاfro و همکاران، ۱۳۹۲).

چهار پاسخ ممکن برای سؤال‌ها وجود دارد: برای سؤالات ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶ نمرات بین ۱ تا ۴ است. برای سؤالات ۱، ۲، ۱۰، ۱۷ و ۱۸ نمرات بین ۱ تا ۵ است و برای سؤالات ۱۱ و ۱۹ نمرات بین ۰ تا ۶ و برای سؤال ۱۲ بین ۰ تا ۵، به صورت لیکرتی نمره داده می‌شود. مطابق با نتایج این پرسش‌نامه، افراد در پنج طبقه ریتیم ساعتی قرار می‌گیرند: نمرات ۷۰ تا ۸۹ کاملاً تیپ صبحی، ۵۹ تا ۶۹ نزدیک به تیپ صبحی، ۴۲ تا ۵۸ تیپ میانه یا حد واسط، ۳۱ تا ۴۱ نزدیک به تیپ شامگاهی و ۱۶ تا ۳۰ تیپ کاملاً شامگاهی (شیخی و همکاران، ۱۳۹۲). بیشتر محققان در پژوهش‌های خود دو گروه کلی صبحگاهی و شامگاهی، یعنی دو طیف انتهایی یا حداکثر سه گروه را لحاظ کرده‌اند (ناتال و کیوگونا، ۲۰۰۲ به نقل از ضیایی و همکاران، ۱۳۸۶).

در این پژوهش دو گروه کلی صبحگاهی و شامگاهی لحاظ شد. در بسیاری از پژوهش‌ها گزارش شده است که این پرسش‌نامه از هماهنگی درونی کافی برخوردار است. همبستگی درونی سؤال‌ها بین ۰/۰۲- تا ۰/۶۱ با میانگین ۰/۲ به دست آمده است. چلمینسکی و همکاران آلفای آزمون را ۰/۷۷ گزارش کرده‌اند (ضیایی و همکاران، ۱۳۸۶، به نقل از: رهاfro و همکاران، ۱۳۹۱). در پژوهشی دیگر، کاکي و همکاران (۲۰۰۹، به نقل از: رهاfro و همکاران، ۱۳۹۲) میزان کلی آلفای آزمون ۰/۸۲ اعلام کردند و با تحلیل عاملی به چهار عامل نهایی رسیدند. در ایران نیز رضایی و امیری و مولوی اعتبار صوری پرسش‌نامه را تأیید کردند و میزان آلفای کرونباخ آن را ۰/۷۷ گزارش کردند (ضیایی و همکاران، ۱۳۸۶، به نقل از: رهاfro و همکاران، ۱۳۹۲).



۲. پرسش نامه هوش اخلاقی: لیک و کیل این پرسش نامه را که از چهل سؤال در طیف پنج درجه ای (هرگز، به ندرت، گاهی اوقات، اغلب و تمام اوقات) تشکیل شده است، طراحی کردند. پایایی این آزمون با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ $0/94$ و روایی صوری و محتوایی و هماهنگی درونی مؤلفه های آن توسط متخصصان تأیید شده است. بیشترین همبستگی درونی بین بخشش و دلسوزی با هوش اخلاقی با $r=0/86$ و کمترین همبستگی بین درستکاری با هوش اخلاقی با $r=0/66$ است. نتایج تحلیل عاملی مؤلفه های هوش اخلاقی نیز نشان داد، درستکاری با بار عاملی $(0/64)$ ، مسئولیت پذیری $(0/81)$ ، دلسوزی $(0/84)$ و بخشش $(0/83)$ دارای 80% درصد اشتراک هستند که این عامل مشترک را می توان هوش اخلاقی نامید (سیادت و همکاران، 1388). پایایی درونی پرسش نامه توسط بروکز و همکاران (2007)، به نقل از: محمدی و همکاران، (1391) در ابعاد گوناگون، بین $0/56$ و $0/88$ گزارش شده است. خانی و همکاران (1387)، به نقل از: محمدی و همکاران، (1391) پایایی پرسش نامه را در پژوهشی بین $0/93$ تا $0/75$ اعلام کرده اند.

یافته ها

در نمونه پژوهش $37/1\%$ درصد جمعیت با الگوی شبانه روزی صبحگاهی، $39/3\%$ درصد با الگوی شبانه روزی میانه و $23/6\%$ درصد افراد با الگوی شبانه روزی شامگاهی هستند. همچنین، میانگین سنی جمعیت برابر با $(22/3 \pm 23/30)$ است. جدول ۱ میانگین و انحراف استاندارد مؤلفه های هوش اخلاقی در گروه های صبحگاهی و میانه و شامگاهی را نشان می دهد.

جدول ۱. شاخص‌های توصیفی مؤلفه‌های هوش اخلاقی در تیپ‌های صبحگاهی و میانه و شامگاهی، همراه با نتایج

آزمون کالموگراف اسمیرنوف برای بررسی نرمال بودن

متغیر گروه‌ها	میانگین	انحراف استاندارد		کجی	کشیدگی	سطح معناداری آزمون K-S
درستکاری	صبحگاهی	۱۸/۸۶	۲/۱۴	۰/۰۷	۰/۰۹	۰/۷۸
	میانه	۱۸/۱۷	۲/۱۲	-۰/۱۷	-۰/۲۳	۰/۴۳
	شامگاهی	۱۸/۲۹	۲/۴۸	-۰/۱۲	-۰/۱۶	۰/۶۴
مسئولیت پذیری	صبحگاهی	۱۹/۰۵	۲/۳۶	-۰/۲۰	۰/۳۳	۰/۶۵
	میانه	۱۸/۱۶	۱/۹۹	۰/۰۶	-۰/۰۹	۰/۴۴
	شامگاهی	۱۸/۶۴	۲/۴۸	-۰/۰۹	-۰/۱۸	۰/۸۹
دلسوزی	صبحگاهی	۱۸/۷۶	۲/۵۸	-۰/۴۷	۱/۳۱	۰/۲۳
	میانه	۱۸/۳۸	۲/۳۸	۰/۲۵	-۰/۱۵	۰/۵۶
	شامگاهی	۱۸/۳۷	۲/۳۲	۰/۲۶	-۰/۲۷	۰/۵۶
بخشش	صبحگاهی	۱۸/۳۱	۲/۵۷	-۰/۲۴	۰/۵۸	۰/۶۷
	میانه	۱۶/۹۵	۲/۳۰	۰/۰۶	-۰/۱۵	۰/۵۹
	شامگاهی	۱۷/۳۸	۲/۵۸	۰/۲۲	-۰/۸۰	۰/۶۹
هوش اخلاقی (نمره کل)	صبحگاهی	۷۴/۹۸	۸/۵۲	-۰/۳۴	۰/۷۳	۰/۹۹
	میانه	۷۱/۶۶	۷/۴۰	۰/۲۴	-۰/۵۲	۰/۹۳
	شامگاهی	۷۲/۶۸	۸/۷۰	۰/۰۶	-۰/۶۹	۰/۸۶

به منظور مقایسه سه گروه صبحگاهی و میانه و شامگاهی در مؤلفه‌های هوش اخلاقی از تحلیل واریانس چندمتغیره استفاده شد. در جدول ۲ نتایج آزمون اثر پیلایی، لامبدای ویلکز، اثر هتلینگ و بزرگ‌ترین ریشه روی حاکی از این است که بین سه گروه، دست کم در یکی از مؤلفه‌های متغیر وابسته تفاوت معنی داری وجود دارد و میزان این تفاوت (مجذور اتا) نیز ۴ تا ۷ درصد است؛ یعنی ۴ تا ۷ درصد از تفاوت‌های هوش اخلاقی مربوط به تفاوت‌های بین سه گروه است.



جدول ۲. نتایج بررسی آزمون‌های تحلیل واریانس چندمتغیره برای متغیرهای پژوهش

آزمون	ارزش	F	سطح معنی داری	مجذور اتا
اثر پیلاپی	۰/۰۸	۱/۹۱	۰/۰۵	۰/۰۴
لامبدای ویلکز	۰/۹۱	۱/۹۳	۰/۰۵	۰/۰۴
اثر هتلینگ	۰/۰۹	۱/۹۴	۰/۰۵	۰/۰۴
بزرگ‌ترین ریشه روی	۰/۰۸	۳/۶۰	۰/۰۰۸	۰/۰۷

باتوجه به معنادار بودن آثار گروهی، نتایج تحلیل واریانس چندمتغیره در جدول ۳ نشان می‌دهد، بین دو گروه صبحگاهی و میانه و شامگاهی در بخشش در سطح $P=0/006$ و $F=5/27$ با درجه آزادی ۲ و ۱۷۵) و با اندازه اثر (نسبت مجذور اتای تفکیکی $\eta^2=0/05$ و در هوش اخلاقی (نمره کل) در سطح $P=0/05$ و $F=2/92$ با درجه آزادی ۲ و ۱۷۵) و با اندازه اثر (نسبت مجذور اتای تفکیکی $\eta^2=0/03$ تفاوت معنی داری وجود دارد. اما بین سه گروه، از لحاظ درستکاری در سطح $P=0/16$ و $F=1/81$ با درجه آزادی ۲ و ۱۷۵) و با اندازه اثر (نسبت مجذور اتای تفکیکی $\eta^2=0/02$ ، مسئولیت‌پذیری در سطح $P=0/07$ و $F=2/68$ با درجه آزادی ۲ و ۱۷۵) و با اندازه اثر (نسبت مجذور اتای تفکیکی $\eta^2=0/03$ و دلسوزی در سطح $P=0/60$ و $F=0/50$ با درجه آزادی ۲ و ۱۷۵) و با اندازه اثر (نسبت مجذور اتای تفکیکی $\eta^2=0/006$ تفاوت معنی داری وجود ندارد.

جدول ۳. نتایج تحلیل واریانس چندمتغیره در سه گروه افراد صبحگاهی و میانه و شامگاهی در مؤلفه‌های هوش اخلاقی

منبع تغییرات	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	نسبت F	سطح معناداری نسبت مجذورات
درستکاری	۱۷/۸۵	۲	۸/۹۲	۱/۸۱	۰/۱۶ ۰/۰۲
مسئولیت‌پذیری	۲۷/۳۴	۲	۱۳/۶۷	۲/۶۸	۰/۰۷ ۰/۰۳
دلسوزی	۶/۰۸	۲	۳/۰۴	۰/۵۰	۰/۶۰ ۰/۰۰۶
بخشش	۶۴/۵۷	۲	۳۲/۲۸	۵/۲۷	۰/۰۰۶ ۰/۰۵
هوش اخلاقی (نمره کل)	۳۸۷/۴۸	۲	۱۹۳/۷۴	۲/۹۲	۰/۰۵ ۰/۰۳



نتیجه

پژوهش حاضر تفاوت مؤلفه‌های هوش اخلاقی در تیپ‌های صبحگاهی و میانه و شامگاهی را بررسی کرد. نتایج نشان داد که بین سه تیپ صبحگاهی و میانه و شامگاهی از نظر بخشش و هوش اخلاقی (نمره کل) تفاوت معناداری وجود دارد. یافته فرضیه اول، مبنی بر اینکه بین تیپ‌های صبحگاهی و میانه و شامگاهی از نظر هوش اخلاقی تفاوت وجود دارد، تأیید شد. افراد با تیپ صبحگاهی در مقایسه با تیپ میانه و شامگاهی از بخشش و هوش اخلاقی (نمره کل) بیشتری برخوردار هستند. در خصوص یافته‌های پژوهش‌های پیشین مشابه با این فرضیه می‌توان به پژوهش‌های کوچکی و اسمیت (۲۰۱۳) اشاره کرد. این دو پژوهش نشان دادند که افراد در بعد از ظهر، بی‌صدقاتی و رفتار غیراخلاقی بیشتری از خود نشان می‌دهند. در واقع، آن‌ها با استفاده از اثر اخلاق صبح، تمایل مردم به انجام عمل اخلاقی بیشتر در صبح نسبت به شب را به فرایندهای هموستاتیک که مصرف انرژی را در طول روز تنظیم می‌کند، نسبت دادند. به عنوان مثال، مردم در پایان روز، برای خودتنظیمی فرسوده و بی‌انرژی هستند (بامیستر و هسرتن، ۱۹۹۶ / بامیستر، ۲۰۰۲).

آن‌ها دریافتند که افراد عادی در صبح نسبت به بعد از ظهر، بهتر قادرند در برابر رفتار غیراخلاقی مقاومت کنند. نتایج پژوهش اینگرام و همکاران (۲۰۱۶) که تیپ خواب شرکت‌کنندگان را با دو روش پرسش‌نامه صبحگاهی شامگاهی و با استفاده از اندازه‌گیری ژن تنظیم ساعت Per3 and Nr1d2 از سلول‌های محیطی در نمونه فولیکول موتعیین کرده بودند با نتایج شرکت‌کنندگانی که با پرسش‌نامه تیپ خوابشان تعیین شده بود، از نظر تصمیم‌گیری اخلاقی تفاوت معنی‌داری نداشت. اما در شرکت‌کنندگانی که تیپ خوابشان با استفاده از اندازه‌گیری ژن تنظیم ساعت تعیین شده بود، از نظر رفتار تصمیم‌گیری اخلاقی تفاوت معنی‌داری یافت شد. همچنین، مطالعات اخیر آثار زمان از روز در رفتار انسان و شناخت، از جمله تصمیم‌گیری اخلاقی را برجسته کرده‌اند (کوچکی و اسمیت، ۲۰۱۳). اخلاق صبح و آثار زمان از روز مشابه را می‌توان با کاهش منابع خودنظارتی در سراسر روز توضیح داد (کوچکی و اسمیت، ۲۰۱۳ / بارنز و همکاران،





۲۰۱۱ / گینو و همکاران، ۲۰۱۱). با این حال، نشان داده شده است که این آثار را می‌توان با تیپ شبانه‌روزی فرد تعدیل کرد. همچنین، ترجیح برای فعالیت در اوایل روز و یا در اواخر عصر، مبتنی بر پرسش‌نامه صبحگاهی شامگاهی نشان داده شده است؛ به عنوان مثال، افراد صبحگاهی، بیشتر در شب و افراد شامگاهی، بیشتر در صبح تقلب می‌کنند (گونیا و همکاران، ۲۰۱۴). فرض‌های اساسی در تفسیر این داده‌ها این است که ریتم درونی افراد صبحگاهی و شامگاهی متفاوت است و تغییرات رفتاری که تصمیم‌گیری یک فرد در طول فیزیولوژیک خاص، یعنی اوج یا فرورفتگی در انگیختگی است، در چارچوب ریتم روزانه شخصی خودش رخ می‌دهد.

چرخه خواب و بیداری و ریتم روزانه در انگیختگی فیزیولوژیک توسط دو مکانیزم تنظیم می‌شود: سائق تیپ شبانه‌روزی و هموستاتیک (بورلی، ۱۹۸۲، به نقل از: اینگرام و همکاران، ۲۰۱۶ / مونگرینو همکاران، ۲۰۰۴). بر اساس مکانیزم سائق تیپ شبانه‌روزی، حالت‌های انگیختگی با توجه به ریتم روزانه توسط ضربان‌ساز مولکولی درونی تعیین می‌شود (جوت و همکاران، ۱۹۹۹، به نقل از: اینگرام و همکاران، ۲۰۱۶ / استون‌جونز و همکاران، ۲۰۰۱، به نقل از اینگرام و همکاران، ۲۰۱۶). تغییر در زمان بندی از ریتم درون‌زا روزانه بین افراد منجر به تیپ شبانه‌روزی متنوع و پیش‌بینی شده است که منجر به پاسخ‌های رفتاری متمایز به محرک وابسته به زمان روز شده است (مای و هاشر، ۱۹۹۸، به نقل از: اینگرام و همکاران، ۲۰۱۶).

تعامل بین تیپ شبانه‌روزی و زمان از روز، به اصطلاح آثار هم‌گاهی، هنگامی که پاسخ‌های رفتاری مطلوب به موازات در مرحله انگیختگی شبانه‌روزی در سطح افراد رخ می‌دهد، به عنوان مثال، افراد صبحگاهی تکالیف شناختی را در صبح و بالعکس افراد شامگاهی در شب بهتر انجام می‌دهند (مای و هاشر، ۱۹۹۸، به نقل از: اینگرام و همکاران، ۲۰۱۶). در مقابل، تحت سائق هموستاتیک، میل باطنی خواب افزایش می‌یابد و انگیختگی فیزیولوژیک با کاهش ذخایر انرژی در طول روز کاهش می‌یابد. در شرایط غیرمتخصص، تحت سائق هموستاتیک، سطوح انرژی را با پیشرفت روز کاهش



می‌دهد؛ درحالی‌که تحت سائق تیپ شبانه‌روزی، اوج سطوح انرژی در زمان‌های مختلف روز، بسته به تیپ شبانه‌روزی فرد است. الگوهای روزانه انگیزتگی [و آثار پایین دست بر عملکرد شناختی و عاطفی و وظایف توجه]، به احتمال زیاد بر فعل و انفعال بین این دو نیرو بستگی دارد (جوت و همکاران، ۱۹۹۹، به نقل از: اینگرام و همکاران، ۲۰۱۶).

نتایج پژوهش بارنز و همکاران (۲۰۱۱) نشان داد که کمیت خواب رابطه مثبتی با منبع خودکنترلی و ارتباط منفی با رفتار غیراخلاقی دارد. همچنین، موراورن و بامیستر (۲۰۰۰) در مطالعه خود یافتند، افرادی که خواب کمتری دارند، کمتر احتمال دارد در برابر وسوسه به شرکت در رفتارهای غیراخلاقی مقاومت کنند. خواب از نظر فیزیولوژی، به جای متوقف کننده فعالیت مغز، سازمان دهنده مجدد فعالیت عصبی در نظر گرفته می‌شود (هابسون، ۲۰۰۵). اگرچه هدف دقیق از خواب، همچنان در حال بررسی است، اثر ترمیمی آن بر مغز واضح است (سایپر و همکاران، ۲۰۰۵). پژوهش‌ها اهمیت خواب و نقش محرومیت از خواب یا محدودیت خواب بر سطوح شناختی را نشان می‌دهند (هریسون و هورن، ۲۰۰۰ / لیم و دینگز، ۲۰۱۰).

مطالعات تصویربرداری از مغز شرکت‌کنندگان محروم از خواب نشان داده است، بزرگ‌ترین کاهش سرعت سوخت و ساز مغزی در قشر پیش‌پیشانی است (اسچنیرو و همکاران، ۲۰۰۹)؛ بنابراین به نظر می‌رسد، سطح گلوکز در قشر پیش‌پیشانی ممکن است به طور درخور توجهی در زمانی که مردم کمبود خواب دارند، محدود شود. با توجه به اینکه قشر پیش‌پیشانی نقش کلیدی در کارکردهای اجرایی و یا تصمیم‌گیری آگاهانه بازی می‌کند (نیلسون و همکاران، ۲۰۰۵)، کمبود خواب ممکن است توانایی تصمیم‌گیری مناسب و اخلاقی و شناسایی پاسخ جایگزین را کاهش دهد. کاپلان و برمن (۲۰۱۰) ارتباط بین عملکرد اجرایی و خودتنظیمی را برجسته کردند. آن‌ها یافتند که کاهش در سیگنال مدیریت توجه، موازی با کاهش در خودکنترلی است. این نشان می‌دهد که خواب با خودتنظیمی مرتبط است.



نیلسون و همکاران (۲۰۰۵) به صورت تجربی این ارتباط را بررسی کردند و دریافتند که یک شب بی خوابی به کاهش درخورتوجه کارکرد اجرایی منجر می شود. از این منظر، خواب به طور مثبت با خودتنظیمی مرتبط است. به عنوان کاهش توجه ناشی از خواب از دست داده به موازات کاهش در خودکنترلی و خستگی شناختی توسط افراد با مشکلات خواب بیش از دوره های دیگر تجربه کردند. این یافته ها مطابق با تحقیقات نشان می دهد، افرادی که کم می خوابند، نمی توانند متوجه خطرهای شدید شوند (هریسون و هورن، ۱۹۹۸ / کیلگور و همکاران، ۲۰۰۶). بنا برطرحی از تحقیقات خواب و مدل نقصان خود، فرض بر این است که کمبود خواب به نقصان خود مربوط است. به عبارت دیگر، خواب رابطه مثبتی با خودکنترلی دارد.

طبق نتایج پژوهش بارنز و همکاران (۲۰۱۱) افراد با خواب نسبتاً کم، بیشتر دچار نقصان خود خواهند شد. در واقع، کسانی که با زمان خواب کمتر در شب گذشته همراه بودند، ظاهراً کمتر می توانند در تکلیفی شناختی که خواستار ارتباط با خودکنترلی است، باقی بمانند. این یافته نقش خواب در روند درگیر شدن در خودکنترلی را برجسته می کند. همچنین یافته ها نشان می دهد که خواب در بازگرداندن منابع خودکنترلی نقش دارد و کسانی که کمتر می خوابند، منابع کمتری برای استفاده از خودتنظیمی دارند. علاوه بر این آن ها دریافتند، رابطه منفی معنی داری بین مقدار خواب و خستگی شناختی وجود دارد و خواب دارای رابطه منفی و معنی داری با رفتار غیراخلاقی است. همچنین، از این فرضیه حمایت شد که خستگی شناختی واسطه رابطه بین خواب و رفتار غیراخلاقی است. در نتیجه، آن ها دریافتند که کمبود خواب ممکن است رفتار غیراخلاقی حاصل از کاهش منابع خودکنترلی را افزایش دهد. از این رو، پیشنهاد داده شد که سازمان ها برنامه کاری خود را به گونه ای تنظیم کنند که برای خواب بهتر باشد؛ مثلاً شیوع چرخش برنامه شیفت را به حداقل برسانند تا افراد از الگوهای خواب برای مدت زمان در نظر گرفته شده، بهره مند شوند.

باتوجه به نتایج پژوهش های گوناگون، در تبیین نتایج پژوهش حاضر می توان به ویژگی های شخصیتی افراد صبحگاهی و شامگاهی نیز اشاره کرد. در فراتحلیلی که با



بررسی ۳۵ مقاله صورت گرفت، مشخص شد که وظیفه‌شناسی (وجدان‌مندی) و معتمد بودن ویژگی بسیار مهمی در ریخت صبحگاهی است و در درجه بعدی، سازگاری با آن رابطه مثبت دارد (تسوسیسی، ۲۰۱۰، به نقل از: رها فرو همکاران، ۱۳۹۲). همچنین، در میان تیپ‌های صبح، سرزندگی و خلق خوب در طی روز گزارش شده است (مکاسی، ۱۹۹۸، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳). تیپ‌های شامگاهی مشکلات رفتاری فراوان (پریکل، ۲۰۱۱) دارند و به تکانشی بودن گرایش داشته و به تجربه‌های تازه علاقه‌مند هستند که این‌ها از جمله عواملی هستند که با درگیر شدن در رفتارهای پرخطر ارتباط دارند (کاکای و همکاران، ۲۰۰۴ / دین و همکاران / ۲۰۰۴، کاکای و همکاران، ۲۰۰۵، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۲).

نتایج بررسی‌های انجام شده (پونزی و همکاران، ۲۰۱۴ / مارخام و همکاران، ۲۰۱۳ / کیلگور، ۲۰۰۷) نشان می‌دهد که افراد شامگاهی نسبت به افراد صبحگاهی تمایل بیشتری به ریسک کردن دارند. رفتارهای ضداجتماعی، رفتار پرخاشگری، رفتار اوباشی گری، رفتار تخریب‌گری و رفتار بزهکاری مربوط به رفتارهای پرخطر می‌باشد (ماهر، ۱۳۸۳، به نقل از: محمودی و همکاران، ۱۳۸۹). همچنین، خطرپذیری با کیفیت پایین خواب همراه است (تلزر و همکاران، ۲۰۱۳). افراد شامگاهی نیز کیفیت خواب پایینی دارند (دیازمالز، ۲۰۰۷، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳). همچنین، شامگاهی‌ها افرادی خلاق و از نظر هیجانی بی‌ثبات توصیف شده‌اند (مکاسی، ۱۹۹۸، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳) و در زندگی خانوادگی استرس زیادی دارند و به سختی خود را با اجتماع انطباق می‌دهند (آچیلس، ۲۰۰۳، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳). نتایج پژوهشی نیز نشان داد، هم فرایندهای شناختی و هم فرایندهای هیجانی در قضاوت اخلاقی نقش دارند (گرین، ۲۰۰۱). نتایج مطالعه‌ای دیگر نشان داد، هوش هیجانی زیاد با عملکرد بهتر در زمینه‌های خودتنظیمی، ابراز وجود، استقلال، همدردی با دیگران، کنترل، خوش بینی و خودکارآمدی رابطه دارد (محمدامینی و همکاران، ۱۳۸۷).

افراد شامگاهی از لحاظ بهداشت خواب و زندگی، افرادی دارای افسردگی، رفتارهای بیمارگونه مرضی، ضعف سلامت، رضایتمندی کم و بدبینی گزارش شده‌اند (دیازمالز،

۲۰۰۷، به نقل از: شیخی و همکاران، ۱۳۹۳). نتایج برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که افزایش بخشودگی، یکی از مؤلفه‌های هوش اخلاقی است که باعث کاهش علائم افسردگی، خشم، کینه و افزایش میزان رضایت از زندگی، احساس همدلی، بهزیستی، سازگاری، شادکامی، مهارت‌های حل مسئله، عاطفه مثبت و سلامت روان و حل تعارضات می‌شود (امانی و همکاران، ۱۳۹۳). گونیا و همکاران (۲۰۱۴) دو مطالعه انجام دادند که در مطالعه اول، اخلاق افراد را در صبح بررسی کردند. نتایج نشان داد، فریب‌دادن در افراد صبحگاهی ۴۰ درصد و در افراد شامگاهی ۵۸.۳ درصد و در افراد حد وسط ۱۸.۸ درصد است. مطالعه دوم نشان داد که افراد صبحگاهی در صبح، اخلاقی‌تر و در شب غیر اخلاقی‌تر رفتار می‌کنند و در افراد شامگاهی نتایج عکس به دست آمد. نتایج، این باور کلیشه‌ای را که افراد شامگاهی به نوعی غیر اخلاقی هستند، با شک مواجه کرد. با توجه به نتایج متفاوتی که از پژوهش‌ها به دست آمد، نیاز به بررسی بیشتری در این زمینه احساس می‌شود.

گفتنی است، نتایج پژوهش‌های گوناگون تا حدودی مبهم و متناقض است و پژوهش‌ها به نتایج واحدی نرسیدند و پژوهش‌های کمی در خصوص این موضوع در ایران انجام شده است؛ از این رو نیاز به بررسی بیشتری در این زمینه احساس می‌شود. همچنین، با توجه به کم بودن پیشینه بیشتر سعی شد، نتایج پژوهش با توجه به ویژگی‌های تیپ خواب و پژوهش‌های مشابه تبیین شود. از آنجایی که در هر پژوهشی ممکن است محدودیت‌هایی وجود داشته باشد، پژوهش حاضر نیز از این ایراد مستثنا نبود. اجرای پژوهش بر نمونه دانشجویی دانشگاه کردستان، از جمله محدودیت‌های این پژوهش بود؛ بنابراین تعمیم نتایج آن به افراد دیگر، باید با دقت صورت گیرد. همچنین، در پژوهش حاضر اثر زمان پرکردن پرسش‌نامه‌ها در صبح و عصر، به طور دقیق برای همه آزمودنی‌ها کنترل نشد. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده اثر زمان گرفتن تست در صبح و عصر در نظر گرفته شود و از ابزارهای دیگری نیز برای سنجش تیپ خواب و هوش اخلاقی استفاده شود تا با پژوهش‌های بیشتر از زوایای گوناگون در این زمینه، به نتایج واحد و منسجمی دست یابیم.





منابع

۱. اسماعیلی طرزی، زهرا و دیگران؛ «رابطه هوش اخلاقی با میزان اعتمادآفرینی مدیران»؛ فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال هشتم شماره ۱، ۱۳۹۱، ص ۷۰-۸۴.
۲. امانی، ملاح و دیگران؛ «نقش هوش هیجانی و هوش معنوی در پیش بینی بخشودگی دانشجویان»؛ دانش و پژوهش در روانشناسی کاربردی، سال پانزدهم، شماره ۱، ۱۳۹۳، ص ۷۳-۸۰.
۳. انصاری، محمد اسماعیل و دیگران؛ «شخصیت های صبحی و بعد ازظهری کارکنان و تأثیر آن بر سرمایه روان شناختی سازمان بر اساس مدل Iutans Fered (مطالعه موردی: بیمارستان های دولتی و خصوصی شهر اصفهان)»؛ مدیریت اطلاعات سلامت، سال نهم، شماره ۲، ۱۳۹۱، ص ۲۳۳-۲۴۴.
۴. بهرامی، محمد امین و دیگران؛ «سطح هوش اخلاقی اعضای هیأت علمی و کارکنان دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد»؛ مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، سال پنجم، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۸۸.
۵. جهانیان، رمضان و دیگران؛ «بررسی وضعیت هوش اخلاقی و ابعاد و مؤلفه های آن در دانشجویان (مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه خوارزمی)»؛ فصلنامه علوم رفتاری، ۱۳۹۲، (۱۵) ۵، ص ۵۵-۷۲.
۶. رهافر، آرش و دیگران؛ «بررسی ویژگی های روانسنجی نسخه فارسی پرسشنامه صبحگاهی شامگاهی (MEQ)»؛ دوفصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، ۲(۸)، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹-۱۲۲.
۷. سیادت، علی و دیگران؛ «رابطه بین هوش اخلاقی و رهبری تیمی در مدیران آموزشی و غیرآموزشی از دیدگاه اعضای هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان ۸۸-۱۳۸۷»؛ مدیریت سلامت، ۱۲(۳۶)، ۱۳۸۸، ص ۶۱-۶۹.
۸. شیخی، سیامک و دیگران؛ «مقایسه شادی و رضایت از زندگی در بین تیپ های شبانه روزی»؛ مجله پزشکی ارومیه، ۲۵(۱)، ۱۳۹۳، ص ۱۲-۲۰.



۹. ضیایی، مریم و دیگران؛ «رابطه نمرات تیپ شبانه روزی و زمان واکنش دانشجویان در دو نوبت صبح و عصر»؛ فصلنامه تازه های علوم شناختی، ۹(۲)، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۵۳.
۱۰. عیسی زادگان، علی و دیگران؛ «بررسی رابطه بین تیپ های شبانه روزی (صبحی عصری) و اضطراب در دانشجویان»؛ مجله پزشکی ارومیه، ۲۲(۲)، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۴۵.
۱۱. محمدی، صابر و دیگران؛ «ارتباط کیفیت خواب با سلامت عمومی در پرستاران نوبت کار»؛ فصلنامه علمی تخصصی طب کار، ۴(۴)، ۱۳۹۱، ص ۸-۱۳.
۱۲. محمدامینی، زرار و دیگران؛ «رابطه هوش هیجانی با خودکارآمدی و سلامت روان و مقایسه آن ها در دانش آموزان ممتاز و عادی»؛ مجله دانش و پژوهش در روان شناسی، ۳۵، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷-۱۲۲.
۱۳. محمودی، ناهیدالملوک و دیگران؛ «بررسی عوامل مؤثر بر ریسک پذیری دانشجویان»؛ جامعه شناسی کاربردی، ۳۸(۲)، ۱۳۸۹، ص ۳۵-۵۶.
14. Adan, A. (2015). Chronotype. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2, 568-573.
15. Barnes, C. M., Schaubroeck, J., Huth, M. & Ghumman, S. (2011). Lack of sleep and unethical conduct. *Organ. Behav. Hum. Decis. Process.* 115, 169-180.
16. Baumeister, R. F. & Heatherton, T. F. (1996). Self-Regulation Failure: An Overview. *Psychol. Inq. Copyr*, 7, 1-15.
17. Baumeister, R. O. Y. F. (2002). Yielding Impulsive to Temptation: Self-ontrol Purchasing, and Failure. *J. Consum. Res*, 28, 670-676.
18. Cavallera, G M. Giudici, S. (2008). Morningness and eveningness personality: A survey in literature from 1995 up till 2006. *Personality and Individual Differences*, 44, 3-21.
19. Clarcken R. (2009). Moral Intelligence in the Schools. Paper presented at the annual meeting of the Michigan Academy of Sciences, Arts and Letters Wayne State University, 1-9.

20. Cousins, J. Bell, I. Bootzin, R. (2015). Coffee-Related Insomnia. *Coffee in Health and Disease Prevention*, 457-464.
21. Gino, F., Schweitzer, M. E., Mead, N. L. & Ariely, D. (2011). Unable to resist temptation: How self-control depletion promotes unethical behavior. *Organ. Behav. Hum. Decis. Process*, 115, 191–203.
22. Gunia, B., Barnes, C. & Sah, S. (2014). The Morality of Larks and Owls: Unethical Behavior Depends on Chronotype as Well as Time-of-Day. *Psychol. Sci*, 25, 2272–2274.
23. Harrison, Y., & Horne, J. A. (2000). The impact of sleep deprivation on decision making: A review. *Journal of Experimental Psychology – Applied*, 6, 236–249.
24. Harrison, Y., & Horne, J. A. (1998). Sleep loss affects risk-taking. *Journal of Sleep Research*, 7(Suppl. 2), 113.
25. Hobson, J. A. (2005). Sleep is of the brain, by the brain and for the brain. *Nature*, 437(7063), 1254–1256.
26. Ingram, K. K., Ay, A., Kwon, S. B., Woods, K., Escobar, S., Gordon, M., ... & Jain, K. (2016).
27. Molecular insights into chronotype and time-of-day effects on decision-making. *Scientific Reports*, 6.
28. Kaplan, S., & Berman, M. G. (2010). Directed attention as a common resource for executive functioning and self-regulation. *Perspectives on Psychological Science*, 5, 43–57.
29. Killgore, W. D. (2007). Effects of sleep deprivation and morningness-eveningness traits on risk-taking. *Psychological reports*, 100(2), 613-626.





30. Killgore, W. D. S., Balkin, T. J., & Wesensten, N. J. (2006). Impaired decision making following 49 h of sleep deprivation. *Journal of Sleep Research*, 15, 7–13.
31. Kouchaki, M. Smith, I. (2013). The Morning Morality Effect: The Influence of Time of Day on Unethical Behavior. *Psychological Science*, 28, 1-8.
32. Kervran, C., Fatséas, M., Serre, F., Taillard, J., Beltran, V., Leboucher, J., ... & Auriacombe, M. (2015). Association between morningness/eveningness, addiction severity and psychiatric disorders among individuals with addictions. *Psychiatry Research*, 229(3), 1024-1030.
33. Lim, J., & Dinges, D. F. (2010). A meta-analysis of the impact of short-term sleep deprivation on cognitive variables. *Psychological Bulletin*, 136, 375–389.
34. Loureiro, F., & Garcia-Marques, T. (2015). Morning or Evening person? Which type are you? Self-assessment of chronotype. *Personality and Individual Differences*, 86, 168-171.
35. Markham, G. McGlinchey, E. Hein, K. Harvey, A. (2013). Morning versus Evening Circadian Tendencies: Suicidality and Risk Propensity during the Transition to Adulthood. *Yale Review Of Undergraduate Research In Psychology*, 43-51.
36. Mongrain, V., Lavoie, S., Selmaoui, B., Paquet, J. & Dumont, M. (2004). Phase relationships between sleep-wake cycle and underlying circadian rhythms in Morningness-Eveningness. *J. Biol. Rhythms* 19, 248–257.

37. Muraven, M., Baumeister, R. F., & Tice, D. M. (2000). Longitudinal improvement of self-regulation through practice: Building self-control strength through repeated exercise. *Journal of Social Psychology*, 139, 446–457.
38. Nilsson, J. P., Soderstrom, M., Karlsson, A. U., Lekander, M., Akerstedt, T., Lindroth, N.E., et al. (2005). Less effective executive functioning after one night's sleep deprivation. *Journal of Sleep Research*, 14, 1–6.
39. Ponzi, D. Wilson, C. Maestripieri, D. (2014). Eveningness is associated with higher Risk-Taking, independent of sex and personality. *Psychological Reports*, 115(3), 932-947.
40. Preckel, F., Lipnevich, A. A., Schneider, S., & Roberts, R. D. (2011). Chronotype, cognitive abilities, and academic achievement: A meta-analytic investigation. *Learning and Individual Differences*, 21(5), 483-492.
41. Saper, C. B., Scammell, T. E., & Lu, J. (2005). Hypothalamic regulation of sleep and circadian rhythms. *Nature*, 437, 1257–1263.
42. Schnyer, D. M., Zeithamova, D., & Williams, V. (2009). Decision-making under conditions of sleep deprivation: Cognitive and neural consequences. *Military Psychology*, 21, 36–45.
43. Telzer, E. H., Fuligni, A. J., Lieberman, M. D., & Galván, A. (2013). The effects of poor quality sleep on brain function and risk taking in adolescence. *NeuroImage*, 71, 275-283.
44. Wagner D. barnes Ch.M. lim V.K.G. ferris D.L. (2012). Lost Sleep and Cyberloafing: Evidence From the Laboratory and a



Daylight Saving Time Quasi-Experiment. *Journal of Applied Psychology*, Advance online publication. doi: 10.1037/a0027557.

45. Yoon, C., May, C. P., & Hasher, L. (1999). Aging, circadian arousal patterns, and cognition. *Cognition, aging, and self-reports*, 117-143.

اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۱۱۱-۱۳۴

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

رابطه هوش اخلاقی با ابعاد اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه آزاد اسلامی قم

سیف‌اله فضل‌الهی قمشی،* حسین کریمیان**

چکیده

هدف این تحقیق بررسی رابطه هوش اخلاقی با ابعاد اعتمادآفرینی مدیران و روش آن از نظر هدف‌های کاربردی و به لحاظ شیوه جمع‌آوری داده‌ها، توصیفی و از نوع همبستگی بود. جامعه آماری این پژوهش مدیران دانشگاه آزاد اسلامی قم و نمونه آماری ۸۴ نفر بودند که بر اساس جدول مورگان، به شیوه تصادفی ساده انتخاب شدند. ابزار جمع‌آوری داده‌ها دو پرسش‌نامه استاندارد هوش اخلاقی لینک و کیل با چهار مؤلفه درستکاری، مسئولیت‌پذیری، گذشت و دلسوزی، با پایایی ۰/۸۶ و پرسش‌نامه اعتمادآفرینی (اسماعیلی و همکاران) با ابعاد اعتماد راسخ، اعتماد مبتنی بر صداقت، اعتماد فراگیر، اعتماد پایدار و اعتماد متقابل با پایایی ۰/۸۲ بر اساس آلفای کرانباخ بود. تجزیه و تحلیل داده‌ها بر اساس روش‌های آمار توصیفی و استنباطی در حد آزمون همبستگی گشتاوری پیرسون و T برای معنی‌داری رابطه دو متغیر نشان داد: ۱. بین هوش اخلاقی و اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه در سطح ۰.۹۹ رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد؛ ۲.

* استادیار و دکتری تخصصی برنامه‌ریزی درسی، گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم.

fazlollahigh@qom-iau.ac.ir.

** گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم.

hosein.karimian1346@yahoo.com.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۶/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۲۲



بین هوش اخلاقی و اعتماد راسخ، اعتماد مبتنی بر صداقت، اعتماد فراگیر، اعتماد پایدار و اعتماد متقابل رابطه مثبت و معنی داری در سطح اطمینان ۰/۹۹ وجود دارد. برخورداری مدیران دانشگاه‌ها از هوش اخلاقی، زمینه ساز اعتماد آفرینی و موجب بهبود مزیت رقابتی و اطمینان خاطر در افزایش رضایت و در نتیجه ماندگاری بیشتر و افزایش کارایی می شود.

واژگان کلیدی

هوش اخلاقی، اعتماد آفرینی، مدیران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

مقدمه

دانشگاه یکی از ساختارهای مهم تخصصی جامعه برای تولید علم و عرضه خدمات‌های فرهنگی و اجتماعی است. دانشگاه به عنوان رکن توسعه پایدار با تأثیرگذاری بر توسعه فرهنگی برای داشتن انسان‌های سالم از نظر فکری و جسمی و نیز متخصص، زمینه را برای توسعه همه جانبه و شکل‌گیری عدالت اجتماعی مهیا ساخته است. همچنین، دانشگاه نقش سازمان پیشرو را در تحول‌های فرهنگی بر عهده دارد. این نهاد با بهره‌گیری از منابع اصلی خود، یعنی نیروی انسانی متخصص و اطلاعات سعی می‌کند، در جهت‌دهی فعالیت‌های اجتماعی و تربیتی نقش مؤثری داشته باشند. دانشگاه به خصوص از جهات اخلاقی سعی می‌کند، جوانان و نسل‌های آتی را به اخلاق اجتماعی متخلق کرده و از طریق ساختن انسان‌ها به تعالی جامعه کمک کند و با نشان دادن وجهه غالب خود، یعنی وجهه اخلاقی، به پیشبرد اهداف خود پردازد.

هس مرطی بررسی چندین سازمان به این نتیجه رسید که سازمان‌هایی که رفتار کارکنان آن اخلاقی است، نسبت به سازمان‌هایی که رفتارهای کارکنان غیر اخلاقی و غیرصادقانه است، شانس موفقیت بیشتری دارند (هس مر، ۱۳۸۲، ص ۳۶). در چنین وضعیتی مدیران باید از نظر اخلاقی جوی سالم برای کارکنان به وجود آورند تا آنان بتوانند با



تمام توان و بهره‌وری هرچه بیشتر کار کنند. سازمان‌ها برای تحقق این هدف، نیازمند رهبری با هوش اخلاقی زیاد، توانایی درک درست از خلاف، داشتن باورهای اخلاقی قوی و عمل به آن‌هاست. رهبران با هوش اخلاقی سرشار، کارها را درست انجام می‌دهند. اعمال آن‌ها پیوسته با ارزش‌ها و عقایدشان هماهنگ است و عملکرد خوبی دارند و همیشه کارها را با اصول اخلاقی پیوند می‌زنند که این ویژگی، خود زمینه‌ساز اعتمادآفرینی مدیران در سازمان می‌شود. رهبران با داشتن هوش اخلاقی می‌توانند اعتماد ایجاد کنند و به تبع موجب بهبود سودآوری و مزیت رقابتی در سازمان و اطمینان خاطر در کسب و کار شوند. از طرف دیگر، پیچیده‌تر شدن روزافزون سازمان‌ها و افزایش کارهای غیراخلاقی، غیرمنصفانه و غیرمسئولانه در محیط‌های کاری توجه مدیران را به بحث‌های اعتمادآفرینی که مبرم‌ترین نیاز سازمان‌هاست و همچنین هوش اخلاقی که می‌تواند مرز بین نوع‌دوستی و خودپرستی را خوب توصیف کند، معطوف ساخته است (نک: اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۰).

دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی نقش بسیار مهمی در اشاعه فرهنگ در جامعه دارند و نگاه‌های بسیاری معطوف به فعالیت‌ها، موفقیت‌ها و دستاوردهای آن‌ها می‌باشد. دانشگاه به‌عنوان یک نهاد پیچیده فرهنگی و یک کانون هنجارپرست به انتظام بخشی اخلاقی و اجتماعی جامعه کمک می‌کند و در جهت بهبود کیفیت زندگی و حفظ پویایی و نشاط در جامعه برای خود مسئولیت‌هایی قائل است. این نهاد بزرگ اجتماعی، همچنین به‌عنوان هسته پیش‌تاز تحولات عمل‌نموده، از طریق رصدکردن تغییرات اجتماعی و فرهنگی، به‌ویژه در عرصه علم و فناوری، جامعه را برای تسلط بر رویدادهای مبهم آینده توانمند و مهیا می‌کند (ذاکرسالحي، ۱۳۸۳). یکی دیگر از کارکردهای دانشگاه، علاوه بر تولید دانش، فرهنگ‌سازی و ارائه خدمات و توسعه فرهنگ عمومی جامعه است (کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶).

ایکسیان‌مینگ (۲۰۰۶) بر این باور است که آموزش عالی در طی بیست سال گذشته، تغییرات چشمگیری را تجربه کرده است که به دنبال چالش‌های جدید و محیط در حال تغییر، موضوع رهبری و مدیریت آموزش عالی را بیش از پیش نمایان ساخته است. به اعتقاد وی هماهنگی با این تغییرات نیازمند این است که پدیده‌های متغیر،





رقابت‌پذیری، عدم ثبات و افزایش خطر افول سازمانی مورد بررسی و درنهایت، راهکارهایی برای واکنش در برابر آن‌ها در نظر گرفته شود. لذا پدیده جهانی شدن آموزش عالی، ایجاد رشته‌های مشترک در کشورهای مختلف، مبادله استاد و دانشجو، تلاش برای جذب دانشجوی خارجی و رقابت در بازار برای تأمین بودجه می‌طلبد که دانشگاه‌ها با تغییرات محیط پیرامون، چه در داخل و چه در خارج از کشور هماهنگ شده و برای تداوم حیات، از شیوه‌های نوین مدیریت و رهبری بهره‌جویند.

رشد و گسترش مؤسسه‌های متنوع آموزش عالی، انجام تحقیقات توسط مؤسسه‌های مختلف و تولید علم در خارج از سیستم دانشگاهی، همگی نشان‌دهنده این واقعیت است که علم، امروزه در انحصار دانشگاه‌ها نیست و بسیاری از فعالیت‌های علمی و آموزش نیروی انسانی، خارج از نظام آموزش عالی انجام می‌پذیرد. در چنین محیطی، دانشگاه‌ها برای ماندگاری، در صورتی می‌توانند پایدار، پیشرو و موفق باشند که رهبران آن‌ها بتوانند در تولید دانش، پرورش هوش جمعی تیم‌های خود، حفظ همسویی، ایجاد انرژی در اعضا و تلاش برای خشنودی ارباب رجوع موفق باشند (زارع محمدآبادی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۵۸). با بهره‌گیری از هوش اخلاقی و استفاده از خصایصی، مانند درستکاری، مسئولیت‌پذیری، دلسوزی، نه تنها زمینه‌ساز اعتمادآفرینی و ایجاد بسترهای همدلی برای حرکت در جهت اهداف، بلکه با زبان بی‌زبانی به پرورش فرهنگ جامعه و نهادینه کردن آن بین نسل جوان و آینده‌ساز جامعه و تثبیت آن پردازند.

دانشگاه‌های اسلامی که با فرهنگ و ارزش‌های اسلامی بیشتر عجين هستند و هدف آن‌ها هدف‌های اسلامی و دینی و ارکان آن را نیروهای مؤمن و متعهد تشکیل می‌دهند (زراعت، ۱۳۷۶، ص ۵۴) می‌توانند با استفاده از هوش اخلاقی که ریشه در فرهنگ اسلامی دارد، به عنوان متمایزترین ویژگی در عرصه رقابت پیش بیفتند و به استقلال آن کمک نموده، از طریق تربیت انسان‌های سالم و متخصص بر توسعه فرهنگی و همه‌جانبه و تعالی جامعه بیفزایند و با به‌کارگیری هوش اخلاقی رهبران و اعتمادآفرینی در بین اعضای هیئت علمی، کارکنان و به‌ویژه دانشجویان از افزایش کارهای غیراخلاقی، غیرمنصفانه و غیرمسئولانه در محیط‌های آموزشی عالی پیشگیری نمایند.



نتایج مطالعات فضل‌الهی و ملکی توانا (۱۳۹۳) نشان داد، بین میزان هوش اخلاقی و اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد و هوش اخلاقی می‌تواند با افزایش اعتمادآفرینی مدیران زمینه را برای افزایش کارایی در دانشگاه فراهم نماید. به نظر می‌رسد، رهبران با داشتن هوش اخلاقی می‌توانند اعتماد ایجاد کنند که این امر موجب بهبود سودآوری، مزیت رقابتی و اطمینان خاطر در فعالیت می‌شود و هرچه بیشتر به سوی واقعیت فراگیر وابستگی متقابل پیش می‌رویم، اهمیت اعتماد هم بیشتر و هم حیاتی‌تر می‌شود. بی‌اعتمادی چه به دلیل رفتار غیراخلاقی و چه به دلیل رفتار اخلاقی، ولی غیرحرفه‌ای به وجود آید، موجب بروز برخورد و اصطکاک می‌شود (کووی استفن، ۱۳۸۸، ص ۱۹). با گسترش پدیده جهانی‌سازی، اهمیت اعتماد در روابط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و سازمانی به طور چشمگیری مورد توجه قرار گرفته است؛ به طوری که اکثر صاحب‌نظران در علوم مختلف به اهمیت نقش اعتماد در سازمان‌ها اشاره کرده‌اند. اعتماد برای موفقیت سازمانی، انجام تغییرات مداوم در نقش‌ها و تکنولوژی‌ها و همچنین طراحی مشاغل و مسئولیت‌ها ضروری می‌باشد (دانایی فرد و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۶۰).

یکی از ویژگی‌های برجسته مدیران امروزه، توانایی اعتمادآفرینی و پاسداری از آن می‌باشد. راه اعتمادآفرینی، اخلاق می‌باشد و مدیران همیشه بایستی بالاترین استانداردهای اخلاقی را در سازمان خود مدنظر قرار دهند. از طرفی دیگر، هوش اخلاقی توانایی درک درست از خلاف و داشتن اعتقادات اخلاقی قوی و عمل به آن‌هاست و مدیرانی که هوش اخلاقی داشته باشند، کارها را با اصول اخلاقی پیوند می‌زنند (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۱). اخلاقیات در سازمان به عنوان سیستمی از ارزش‌ها و بایدها و نبایدها تعریف می‌شود که براساس آن، نیک و بدیهای سازمان مشخص و عمل بد از خوب متمایز می‌شود. بنابراین، سازمان‌ها ناچار به انجام فعالیت‌های گسترده برای جلب افکار عمومی هستند که وجهه غالب آن‌ها نشان دادن وجهه اخلاقی کارهای سازمان است.



هوش اخلاقی^۱ ظرفیت و توانایی درک مسائل خوب از مسائل بد است. از دیدگاه هوش عملی، این ظرفیت‌ها در یک فرایند آموزشی به ارزش‌ها و اخلاقیات تبدیل می‌شوند (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۱). هوش اخلاقی شامل گستره‌ی فراشناختی یا فراعملی است که واکنش شناخت‌ها، نگرش‌ها و فعالیت‌های اخلاقی را فقط در چارچوب سیستم‌های ارزشی فردی امکان‌پذیر می‌سازد. هوش اخلاقی قادر است مسئولیت انتخاب‌ها و فعالیت‌ها را از نظر اخلاقی برعهده گیرد. محققان هوش اخلاقی را وابسته به هفت ارزش عمده می‌دانند: همدلی، وجدان، خودکنترلی، احترام، مهربانی، تحمل و انصاف. سه اصل اول، همدلی و وجدان و خودکنترلی، هسته‌ی اخلاقی هوش اخلاقی را نشان می‌دهند (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۰).

هوش اخلاقی توانایی ذهنی برای شناسایی این موضوع است که چگونه اصول انسانی، مانند قانون طلایی باید در ارزش‌ها و هدف‌ها و کارکردهای فردی ما به کار گرفته شود (لینک و کیل، ۲۰۰۵، ص ۵-۷). قانون طلایی بسیاری از تمدن‌ها را در مدت قرن‌ها هدایت و راهنمایی کرده است و سخن پیامبر اسلام ﷺ نیز هست [که] با دیگران همان‌گونه رفتار کنید که می‌خواهید با شما رفتار شود و تلاش کنید این اصل، قانون اساسی اخلاقی سازمان شما باشد (مختاری پور و سیادت، ۱۳۸۸، ص ۳۲-۳۱).

هوش اخلاقی توصیف‌کننده‌ی تمایل و توانایی فرد در پیشبرد اهداف غیرشخصی و مسائلی به‌غیراز مسائل شخصی است (تروئرو براچ فیلنر، ۲۰۰۹، ص ۱). هوش اخلاقی هوشی است که قواعد پویا و پایدار را ساختاردهی می‌کند و فعالیت فرد را در محیطش شناسایی می‌کند. هوش اخلاقی ظرفیت خود را با اضافه کردن ارزش و نفوذ خود بر محیط و دیگران و نیز مدیریت زمان خود مشخص می‌سازد. هوش اخلاقی دارای چهار عنصر اصلی است:

۱. درستکاری: انجام آنچه که درست است، نه تنها برای خود، بلکه برای دیگران

(اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۱).

1. Moral Intelligence.



به عبارت دیگر، درستکاری یعنی ایجاد هماهنگی بین آنچه که به آن باور داریم و آنچه که به آن عمل می‌کنیم، انجام آنچه که می‌دانیم درست است و گفتن حرف راست در تمام زمان‌ها. کسی که هوش اخلاقی بالایی دارد، به شیوه‌ای که با اصول و عقایدش سازگار باشد، عمل می‌کند (مختاری پور و سیادت، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

۲. مسئولیت‌پذیری: پاسخ‌گوبودن در برابر اعمال و پیامدهای ناشی از اقدامات (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۱).

کسی که هوش اخلاقی بالایی دارد، مسئولیت اعمال و پیامدهای آن اعمال، همچنین اشتباهات و شکست‌های خود را نیز می‌پذیرد (سیادت و مختاری پور، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

۳. دلسوزی: توجه به دیگران که دارای تأثیر متقابل است. اگر نسبت به دیگران مهربان و دلسوز بودیم، آنان نیز در زمان نیاز با ما همدردی می‌کنند و مهربان خواهند بود (سیادت و مختاری پور، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

۴. گذشت: گذشت یعنی آگاهی از عیب‌های خود و تحمل خطاهای دیگران (لینک و کیل، ۲۰۰۵) و تحمل اشتباه‌ها و کاستی‌های خود و دیگران که به معنی کاهش استانداردهای اخلاقی نیست (ازبورن، ۲۰۱۱، ص ۲).

اخلاق در مدل دیگری هفت ویژگی اصلی دارد که فرد می‌تواند از طریق توافق و هماهنگی با سطح هوش اخلاقی خود، آن را گسترش دهد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: کنترل مهارکننده، همدلی، پایداری و ثبات، انصاف، مسئولیت‌پذیری، همکاری و منطق.

هوش اخلاقی فقط برای رهبری اثربخش اهمیت ندارد. هوش اخلاقی «هوش حیاتی» برای همه انسان‌هاست؛ به دلیل اینکه هوش اخلاقی، شکل‌های دیگر هوش را به انجام کارهای ارزشمند هدایت می‌کند. هوش اخلاقی به زندگی ما هدف می‌دهد. ما بدون هوش اخلاقی قادر به انجام کارها و رویدادهای تجربه‌شده هستیم؛ اما آن‌ها فاقد معنی هستند. ما بدون هوش اخلاقی نمی‌دانیم آنچه انجام می‌دهیم، چرا انجام می‌دهیم و یا حتی چه چیزهایی وجود ما را در نظام خلقت از برخی موجودات متفاوت می‌سازد (لینک



وکیل، ۲۰۰۵، ص ۴۰). هوش اخلاقی رفتار مناسب را تقویت می‌کند و قادر است پایداری زندگی اجتماعی را در طول زمان فراهم سازد تا حدی که هوش اخلاقی شانس بقا را افزایش می‌دهد و حتی به طول عمر افراد می‌افزاید. بدون هوش اخلاقی زندگی اجتماعی دوامی نخواهد داشت و بقای این گروه در معرض خطر است (دی نورسیا، ۲۰۱۰، ص ۱۶).

هوش اخلاقی نشان‌دهنده این واقعیت است که ما اخلاقی یا غیراخلاقی به دنیا نمی‌آییم؛ بلکه ما باید یاد بگیریم که چگونه می‌شود خوب باشیم. آنچه که ما احتیاج داریم، روش‌هایی هوشمندانه برای انجام کارهای درست است و این چیزی است که ما به آن هوش اخلاقی می‌گوییم و این نتیجه آموزشی است که چگونه می‌توان با دیگران رفتار کرد (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۲). هوش اخلاقی شامل ترکیبی از دانش و تمایل اراده است. این هوش شامل روشی است که ما فکر و احساس می‌کنیم و عمل تشخیص درست از اشتباه به تنهایی ممکن نیست احساسات، مهارت‌ها یا اعمال ما را تغییر دهد (رودنی کلارکن، ۲۰۱۰، ص ۱-۵).

پژوهشگران نشان دادند که شرکت‌هایی که عملکرد بالایی دارند، رهبرانی داشتند که هوش اخلاقی را در سراسر سازمان خود ترویج دادند؛ زیرا آن‌ها بر این باورند که کار درست را باید انجام داد (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۲). رهبران اخلاقی یک تعهد درازمدت به آرمان‌های اخلاقی دارند که احترام به بشر از نمونه‌های آن است. آن‌ها عمیقاً به اعتقادات اخلاقی خود توجه داشته و ظرفیت مادام‌العمر برای آموختن از دیگران دارند که این ناشی از وسواس یا دقت زیاد آن‌ها در فعالیت‌هایشان است (مک گرگور، ۲۰۱۰، ص ۳-۸). بنابراین، هوش اخلاقی کارکنان و مدیران بر عملکرد سازمان تأثیر می‌گذارد (ویسکاتو همکاران، ۲۰۱۰، ص ۲۹۲). رویکرد بوربا برای کمک به رشد هوش اخلاقی افراد مبتنی بر سه مفهوم است:

۱. توانایی تشخیص درست و نادرست؛

۲. ایجاد و حفظ اعتقادات اخلاقی قوی؛



۳. تمایل به عمل بر اساس این اعتقادات با روشی شرافتمندانه (بوربا، ۲۰۰۱، ص ۷).
- هوش اخلاقی می‌تواند بر عملکرد و موفقیت سازمان در زمینه‌هایی تأثیرگذار:

 ۱. توجه به منافع ذی‌نفعان: علاوه بر سهام‌داران گروه‌های دیگری نیز وجود دارند که از اقدامات سازمان تأثیر می‌پذیرند و دارای منافع مشروعی در سازمان هستند. از جمله این گروه‌ها می‌توان به مشتریان، تأمین‌کنندگان مواد اولیه، دولت و جامعه اشاره کرد.
 ۲. افزایش سود و مزیت رقابتی: توجه به تمام افراد و گروه‌هایی که ذی‌نفع هستند، میزان سود شرکت‌ها را در بلندمدت افزایش خواهد داد؛ زیرا موجب انگیزش نیروی انسانی، افزایش حسن نیت اجتماعی، اعتماد مردم و کاهش جرائم می‌شود.
 ۳. افزایش تنوع‌طلبی: متخصصان پیش‌بینی می‌کنند که نیروی کار، به‌گونه‌ی روزافزون، متنوع‌تر خواهد شد و شرکت‌هایی که بتوانند نیازهای این افراد متنوع را درک کرده و از این تنوع، به‌خوبی بهره‌گیرند، موفق خواهند بود.
 ۴. کاهش هزینه‌های ناشی از کنترل: ترویج خودکنترلی در سازمان، به‌عنوان یکی از مکانیزم‌های اصلی کنترل، از جمله مباحثی است که بنیان آن بر اعتماد، اخلاق و ارزش‌های فردی قرار دارد. ترویج خودکنترلی باعث کاهش هزینه‌های ناشی از روش‌های کنترل مستقیم شده و موجب افزایش سود می‌شود.
 ۵. بهبود روابط، افزایش جو تفاهم و کاهش تعارضات: یکی از نتایج رعایت اخلاق کار در سازمان، تنظیم بهتر روابط در سازمان است که این به‌نوبه خود، باعث افزایش جو تفاهم در سازمان و کاهش تعارضات بین افراد و گروه‌ها شده، عملکرد تیمی را بهبود می‌بخشد.
 ۶. افزایش تعهد و مسئولیت‌پذیری کارکنان: اخلاق بر فعالیت انسان‌ها تأثیر قابل‌توجهی دارد و لازمه عملکرد مناسب، تعهد و مسئولیت‌پذیری کارکنان است. مدیریت ارزش‌های اخلاقی در محیط کار موجب مشروعیت اقدامات مدیریتی شده، انسجام و تعادل فرهنگ سازمانی را تقویت می‌کند، اعتماد روابط بین افراد و گروه‌ها را بهبود می‌بخشد.
 ۷. افزایش مشروعیت سازمان: امروزه در شرایط جهانی شدن و گسترش شبکه‌های اطلاعاتی، از سازمان‌ها انتظار می‌رود در برابر مسائل محیط‌زیست، رعایت منافع جامعه،



حقوق اقلیت‌ها و... حساسیت داشته، واکنش نشان دهند. موفق‌ترین سازمان‌ها دارای فرهنگی هستند که همسوبا ارزش‌های قوی اخلاقی‌اند. رفتار غیر اخلاقی، محیط کسب و کار را برضد خود تحریک کرده، موجب شکست سازمان می‌شود. وجود توجیهات اخلاقی برای اقداماتی که سازمان‌ها در داخل خود انجام می‌دهند و نشان دادن تعهدات اخلاقی سازمان به افکار عمومی، بخشی جدایی‌ناپذیر از فعالیت‌های سازمان‌ها برای بهبود عملکرد و کسب موفقیت است (مختاری پور و سیادت، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

مفهوم اعتماد

اعتماد نظیر هواست. همه انسان‌ها وقتی به آن توجه دارند که وجود ندارد. همچنین، اعتماد متاعی گذرا درون هر سازمان است و باید برای خدمت و رشد به طور مستمر ساخته و نو شود (هو، کان، تارتر، ۲۰۰۴: ۲۵۹-۲۵۰). در موقعیت‌های مخاطره آمیز، این اعتماد است که باعث می‌شود کارکنان سیاست‌ها و خواست‌های سازمان که تأثیرات مثبتی بر آن دارد را بپذیرند و راجع به آن سیاست‌ها در خودشان انتظارات مثبتی ایجاد کنند (لیوکا و دیگران، ۱۹۹۷، ص ۴۲۸-۴۵۹).

فرایند اعتماد

فرایند اعتماد معمولاً در سه مرحله شکل می‌گیرد:

۱. اعتماد به عنوان باور: شامل مجموعه‌ای از عقیده‌ها برای یکپارچه کردن دیگر شرکاست؛ به طوری که فرد می‌تواند تصور کند، عمل شریک نتایج مثبتی دارد؛
۲. اعتماد به عنوان تصمیم: یعنی تصمیم بگیریم که به دیگری اعتماد کنیم. در موقعیت واقعی دو انتظار وجود دارد: یکی انتظار وجود رفتار قابل اعتماد و دیگری تمایل به عمل کردن. دودسته بندی در این زمینه بیان شده است: ۱. رفتارهای اتکامحور؛ به عنوان مثال کنترل مدیر بر تصمیم و بررسی اعمال زیردستان؛ ۲. رفتارهای مربوط به آشکار سازی داده‌ها و شریک کردن دیگران در آن.

۳. اعتماد به عنوان عمل: در این مرحله فرد قصد انجام کاری را دارد که بر اساس

اعتماد است.

نقش هوش اخلاقی در اعتماد آفرینی

- موفقیت از اخلاق حرفه‌ای سرچشمه می‌گیرد.
- اخلاق حرفه‌ای از اعتماد آفرینی ایجاد می‌شود.
- اعتماد آفرینی از پیش‌بینی رفتار ایجاد می‌شود.
- پیش‌بینی رفتار از مستمر و قانونمند بودن رفتار سرچشمه می‌گیرد.
- مستمر بودن و قانونمندی از مسئولیت ناشی می‌شود.
- مسئولیت از قانون و باورهای فرد شکل می‌گیرد (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳).

مزایای اعتماد در سازمان‌ها

مزایای متعددی برای سازمان‌های با سطح بالایی از اعتماد، عنوان شده که این مزایا به این شرح است:

۱. تسهیم بهتر دانش، به خاطر روابط اعتمادگونه، مراجع مشترک، اهداف مشترک؛
۲. کاهش هزینه‌های مبادله به خاطر سطح بالای اعتماد و روحیه همکاری.
۳. کاهش نرخ جابه‌جایی در سازمان و کاهش هزینه‌های تفکیک، آموزش و استخدام، اجتناب از گسیختگی‌های مرتبط با تغییرات دائمی کارکنان و حفظ اطلاعات با ارزش سازمان و...؛
۴. همبستگی بسیار در عمل، به دلیل ثبات سازمانی و درک مشترک (حسن پورو نیاکان، ۱۳۸۶، ص ۴۲).

انواع اعتماد در سازمان

سه نوع اعتماد در سازمان‌ها شناسایی شده است:

۱. اعتماد سازمانی: اعتمادی که به موجب آن خط‌مشی‌های سازمان، به‌طور منصفانه اداره می‌شود؛
۲. اعتماد استراتژیکی: اعتماد در مأموریت، استراتژی سازمان و توانایی برای کسب موفقیت؛





۳. اعتماد شخصی: اعتمادی که زیردستان به مدیرانشان دارند تا علاقه آنان بی طرفانه در نظر گرفته شود (کالفورد دراپیا، ۲۰۰۷، ص ۲۵۹-۲۵۰).

در این تحقیق هوش اخلاقی، به عنوان متغیر پیش بین و اعتماد آفرینی، به عنوان متغیر ملاک (وابسته) مورد مطالعه قرار گرفته است. از عوامل مهمی که می تواند به برقراری یک ارتباط خوب و سازنده کمک کند، اعتماد آفرینی است (عبدالباقی و دلوی، ۱۳۸۶، ص ۲۷). سازمان محتاج اعتماد آفرینی در همه عناصر محیط می باشد و شامل پنج مؤلفه به نام اعتماد راسخ، اعتماد مبتنی بر صداقت، اعتماد فراگیر، اعتماد پایدار، اعتماد متقابل است (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳). از طرفی، هوش اخلاقی نشان دهنده این واقعیت است که ما اخلاقی و غیر اخلاقی به دنیا نمی آیم. در حقیقت، آنچه که ما احتیاج داریم، استفاده از روش های هوشمندانه برای انجام کارهای درست است (اسماعیلی طرزی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۲). همچنین، هوش اخلاقی توانایی تشخیص درست از اشتباه است که با تکیه بر اعتماد آفرینی، التزام اخلاقی ویژه ای را برای هر عضو به وجود می آورد که این کار نیازمند رهبری با هوش اخلاقی بالاست و شامل چهار اصل درستکاری، مسئولیت پذیری، گذشت و دلسوزی است (لینک و کیل، ۲۰۰۵، ص ۴۰). همچنین، ایجاد اعتماد شرط لازم برای تشریک مساعی در سازمان است.

همچنان که نتایج مطالعات مختاری پور و سیادت (۱۳۸۸) نشان داد، رهبران با هوش اخلاقی زیاد، کار درست را درست انجام می دهند، اعمال آنها پیوسته با ارزش ها و باورهایشان هماهنگ است، عملکرد خوبی دارند و همیشه کارها را با اصول اخلاقی پیوند می زنند. آراسته و همکاران (۱۳۸۹) نیز نشان دادند، بین مؤلفه های هوش اخلاقی تفاوت معنی داری وجود دارد. همچنین، نتایج آزمون همبستگی بر رابطه مثبت و معنی داری میان سن و سطح تحصیلات و هوش اخلاقی دلالت داشت. ولیخانی و همکاران (۱۳۹۱) نشان دادند، هوش اخلاقی و مؤلفه های آن از سرمایه های اجتماعی سازمان هستند و از بین این مؤلفه ها مسئولیت پذیری با ۲۵/۵ درصد، بیشترین قدرت تبیین سرمایه اجتماعی را دارد و در مرتبه دوم، دلسوزی با ۷/۸ درصد و در مرتبه سوم، صداقت

با ۳/۳ درصد سرمایه اجتماعی را تبیین می‌کند و در مجموع، ۳۶/۷ درصد سرمایه اجتماعی را تبیین می‌کند و بخشش پیش‌بینی‌کننده معنی‌دار سرمایه اجتماعی نیست و از مدل پیش‌بینی حذف شده است. بنابراین، هرچه مدیران از هوش اخلاقی بیشتری برخوردار باشند، سرمایه‌های اجتماعی ارزشمندی برای سازمان هستند.

بهرامی و همکاران (۱۳۹۱) نشان دادند، اعضای هیئت‌علمی و کارکنان در مؤلفه‌های درستکاری و بخشش و مسئولیت‌پذیری وضعیت خیلی خوبی دارند و در مؤلفه دلسوزی، به‌ترتیب دارای وضعیت خیلی خوب و خوب هستند. اسماعیلی‌طرزی و همکاران (۱۳۹۲) نشان دادند، بین هوش اخلاقی و میزان اعتمادآفرینی مدیران رابطه معنی‌دار و مستقیمی وجود دارد و بین هوش اخلاقی و اعتماد راسخ، اعتماد مبتنی بر صداقت، اعتماد فراگیر، اعتماد پایدار و اعتماد متقابل رابطه مستقیم و معنی‌داری وجود دارد. فریدونی و همکاران (۱۳۹۲) نشان دادند، بین سطح هوش اخلاقی استادان با نوع سبک تدریس آنان رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد. همچنین، بین ابعاد هوش اخلاقی، شامل درستکاری، مسئولیت‌پذیری، گذشت و دلسوزی با سبک تدریس آنان رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد و می‌توان سبک تدریس آنان را از روی هوش اخلاقی آنان پیش‌بینی کرد. فضل‌الهی و ملکی‌توانا (۱۳۹۳) نیز نشان دادند، بین میزان هوش اخلاقی و اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد و بین ابعاد درستکاری، گذشت، دلسوزی و مسئولیت‌پذیری هوش اخلاقی و اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد و هوش اخلاقی پیش‌بینی‌کننده مناسبی برای اعتمادآفرینی مدیران است.

سال‌ها تلاش و تجربه در محیط‌های فرهنگی و آموزشی و به‌ویژه مدیریت در دانشگاه این دیدگاه را در محقق شکل داد که مدیران باید بتوانند اعتمادآفرینی کرده و بر اعضای هیئت‌علمی و کارکنان و دانشجویان تأثیرگذار باشند و در مقابل، از کارکنان خود انتظار وفاداری داشته باشند. براین اساس، به‌نظر می‌رسد ویژگی‌هایی، مانند گذشت، درستکاری، مسئولیت‌پذیری و دلسوزی در محیط‌های دانشگاهی و به‌ویژه در دانشگاه اسلامی، می‌تواند منجر به اعتمادآفرینی در مدیران شود. ازاین‌رو، در این تحقیق رابطه



بین هوش اخلاقی و ابعاد اعتمادآفرینی مدیران در دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، به عنوان یکی از دانشگاه‌های بزرگ اسلامی بررسی می‌شود. سؤال اصلی در این پژوهش این است که آیا بین هوش اخلاقی با اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه آزاد اسلامی قم رابطه وجود دارد؟ و آیا بین هوش اخلاقی و ابعاد گوناگون اعتمادآفرینی مدیران، یعنی اعتماد راسخ، اعتماد مبتنی بر صداقت، اعتماد فراگیر، اعتماد پایدار و هوش اخلاقی با اعتماد متقابل، رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد؟ براین اساس، هدف تحقیق تعیین وجود رابطه بین میزان هوش اخلاقی و مؤلفه‌های اعتمادآفرینی مدیران، یعنی اعتماد راسخ، اعتماد مبتنی بر صداقت، اعتماد فراگیر، اعتماد پایدار و هوش اخلاقی با اعتماد متقابل است.

روش‌شناسی تحقیق

روش تحقیق از نظر اهداف، کاربردی و به لحاظ شیوه جمع‌آوری داده‌ها توصیفی از نوع همبستگی است. جامعه آماری، شامل تمامی مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم است که در نیمسال دوم سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۳ در رده‌های گوناگون مدیریتی، اعم از مدیریت گروه‌های آموزشی و مدیریت‌های ستادی و معاونان مشغول انجام وظیفه بودند. براساس اعلام مسئولان این افراد حدود ۱۲۰ نفر بودند که براساس جدول مورگان و کرجسی (اقتباس از حسن‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳) ۹۲ نفر از آنان به شیوه تصادفی ساده، به عنوان نمونه آماری انتخاب شدند. پس از بررسی و از رده خارج کردن پرسش‌نامه‌های ناقص و غیرقابل بررسی ۸۴ نفر تجزیه و تحلیل شدند. ابزار جمع‌آوری اطلاعات دو پرسش‌نامه استاندارد هوش اخلاقی لنینک و کیل، حاوی ۲۰ سؤال بسته پاسخ از نوع مقیاس پنج‌درجه‌ای لیکرت با پایایی معادل ۰/۸۶ مطابق آلفای کرانباخ و پرسش‌نامه استاندارد اعتمادآفرینی (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۵) با پایایی ۰/۸۲. براساس آلفای کرانباخ است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها علاوه بر آمار توصیفی از آمار استنباطی در حد آزمون همبستگی گشتاوری پیرسون و T برای معنی‌داری دو متغیر استفاده شد.



یافته‌ها

در این بخش یافته‌ها براساس داده‌های جمع‌آوری شده درخصوص فرضیه‌های مطالعه شده در قالب جدول‌های زیر ارائه شده است:

جدول ۱. آماره‌های مربوط به رابطه هوش اخلاقی با اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه

متغیر	\bar{X}	\bar{Y}	N	r_{XY}	T	$T_{\alpha(0.01)}$	df
هوش اخلاقی	4.402	4.381	84	0.664	8.041	2/390	82
اعتمادآفرینی							

مطابق اطلاعات جدول میانگین هوش اخلاقی مدیران ۴/۴۰۲ و اعتمادآفرینی آنان ۴/۳۸۱ و همبستگی بین این دو متغیر براساس آزمون همبستگی پیرسون ۰/۶۶۴ محاسبه شده است که در مقایسه با همبستگی جدول در سطح اطمینان ۰/۹۹ و درجه آزادی $DF=82$ (۰.۲۵۶) معنی دار است. همچنین، براساس آزمون T برای معنی‌داری همبستگی بین دو متغیر، چون T محاسبه (۸/۰۴۱) از T بحرانی در سطح اطمینان ۰/۹۹ و $\alpha=0.01$ و درجه آزادی ۸۲ (۲/۳۹۰) بزرگ‌تر است؛ پس فرضیه صفر رد می‌شود. باتوجه به معنی‌دار شدن همبستگی بین دو متغیر با اطمینان ۰/۹۹ می‌توان نتیجه گرفت که بین هوش اخلاقی و اعتمادآفرینی مدیران در دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی‌داری وجود دارد.

جدول ۲. آماره‌های مربوط به رابطه هوش اخلاقی و اعتماد راسخ مدیران دانشگاه

متغیر	\bar{X}	\bar{Y}	N	r_{XY}	T	$T_{\alpha(0.01)}$	df
هوش اخلاقی	4.402	4.354	84	0.369	3.599	۲/۳۹۰	82
اعتماد راسخ							

مطابق اطلاعات جدول میانگین هوش اخلاقی مدیران ۴/۴۰۲ و اعتماد راسخ آنان ۴/۳۵۴ و همبستگی بین این دو متغیر براساس آزمون همبستگی پیرسون ۰/۳۶۹ محاسبه شده که در مقایسه با همبستگی جدول در سطح اطمینان ۰/۹۹ و درجه



آزادی $DF=82$ (0.256) معنی دار است. همچنین، براساس آزمون T برای معناداری همبستگی بین دو متغیر، چون T محاسبه ($8/041$) از T بحرانی در سطح اطمینان $0/99$ و $\alpha=0/01$ و $DF=82$ ($2/390$) بزرگ تر است؛ پس فرضیه صفر رد می شود. با توجه به معنی دار شدن همبستگی بین دو متغیر با اطمینان $0/99$ می توان نتیجه گرفت که بین هوش اخلاقی و اعتماد راسخ مدیران دانشگاه آزاد اسلامی قم، همبستگی مثبت و معنی داری وجود دارد.

جدول ۳. آماره های مربوط به رابطه هوش اخلاقی با اعتماد مبتنی بر صداقت مدیران دانشگاه

متغیر	\bar{X}	\bar{Y}	N	r_{XY}	T	$T_{\alpha(0.01)}$	df
هوش اخلاقی	4.402	4.292	84	0.484	5.014	2/390	82
اعتماد مبتنی بر صداقت							

مطابق اطلاعات جدول، میانگین هوش اخلاقی مدیران $4/402$ و اعتماد مبتنی بر صداقت آنان $4/292$ و همبستگی بین این دو متغیر براساس آزمون همبستگی پیرسون $0/484$ محاسبه شده که در مقایسه با همبستگی جدول در سطح اطمینان $0/99$ و درجه آزادی $DF=82$ (0.256) معنی دار است. همچنین، براساس آزمون T برای معنی داری همبستگی بین دو متغیر، چون T محاسبه ($5/014$) از T بحرانی در سطح اطمینان $0/99$ و $\alpha=0/01$ و $DF=82$ ($2/390$) بزرگ تر است؛ پس فرضیه صفر رد می شود. با توجه به معنی دار شدن همبستگی بین دو متغیر با اطمینان $0/99$ می توان نتیجه گرفت که بین میزان هوش اخلاقی و اعتماد راسخ مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی داری وجود دارد.



جدول ۴. آماره‌های مربوط به رابطه هوش اخلاقی و اعتماد فراگیر مدیران دانشگاه

متغیر	\bar{X}	\bar{Y}	N	r_{XY}	T	$T_{\alpha(0.01)}$	df
هوش اخلاقی	4.402	4.425	84	0.441	4.444	2/390	82
اعتماد فراگیر							

مطابق اطلاعات جدول، میانگین هوش اخلاقی مدیران ۴/۴۰۲ و اعتماد فراگیر آنان ۴/۴۲۵ و همبستگی بین این دو متغیر بر اساس آزمون همبستگی پیرسون ۰/۴۴۱ محاسبه شده که در مقایسه با همبستگی جدول در سطح اطمینان ۰/۹۹ و درجه آزادی $DF=82$ (۰.۲۵۶) معنی دار است. همچنین، بر اساس آزمون T برای معنی داری همبستگی بین دو متغیر، چون T محاسبه (۴/۴۴۴) از T بحرانی در سطح اطمینان ۰/۹۹ و $\alpha=0.01$ و $DF=82$ (۲/۳۹۰) بزرگ تر است؛ پس فرضیه صفر رد می‌شود. با توجه به معنی دار شدن همبستگی بین دو متغیر با اطمینان ۰/۹۹ می‌توان نتیجه گرفت که بین هوش اخلاقی و اعتماد فراگیر مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی داری وجود دارد.

جدول ۵. آماره‌های مربوط به رابطه هوش اخلاقی با اعتماد پایدار مدیران دانشگاه

متغیر	\bar{X}	\bar{Y}	N	r_{XY}	T	$T_{\alpha(0.01)}$	df
هوش اخلاقی	4.402	4.43	84	0.439	4.418	2/390	82
اعتماد پایدار							

مطابق اطلاعات جدول، میانگین هوش اخلاقی مدیران ۴/۴۰۲ و اعتماد پایدار آنان ۴/۴۳ و همبستگی بین این دو متغیر بر اساس آزمون همبستگی پیرسون ۰/۴۴۱ محاسبه شده که در مقایسه با همبستگی جدول در سطح اطمینان ۰/۹۹ و درجه آزادی $DF=82$ (۰.۲۵۶) معنی دار است. همچنین، بر اساس آزمون T برای معنی داری همبستگی



بین دو متغیر، چون T محاسبه (۴/۴۱۸) از T بحرانی در سطح اطمینان ۰/۹۹ و $\alpha=0/01$ و $DF=82$ (۲/۳۹۰) بزرگ تر است؛ پس فرضیه صفر رد می شود. با توجه به معنی دار شدن همبستگی بین دو متغیر با اطمینان ۰/۹۹ می توان نتیجه گرفت که بین هوش اخلاقی و اعتماد پایدار مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی داری وجود دارد.

جدول ۶. آماره های مربوط به رابطه هوش اخلاقی با اعتماد متقابل مدیران دانشگاه

متغیر	\bar{X}	\bar{Y}	N	r_{XY}	T	$T_{\alpha(0.01)}$	df
هوش اخلاقی	4402	4433	84	0467	4776	2/390	82
اعتماد متقابل							

مطابق اطلاعات جدول، میانگین هوش اخلاقی مدیران ۴/۴۰۲ و اعتماد پایدار آنان ۴/۴۳ و همبستگی بین این دو متغیر بر اساس آزمون همبستگی پیرسون ۰/۴۶۷ محاسبه شده که در مقایسه با همبستگی جدول در سطح اطمینان ۰/۹۹ و درجه آزادی $DF=82$ (۰.۲۵۶) معنی دار است. همچنین، بر اساس آزمون T برای معنی داری همبستگی بین دو متغیر، چون T محاسبه (۴/۷۷۶) از T بحرانی در سطح اطمینان ۰/۹۹ و $\alpha=0/01$ و $DF=82$ (۲/۳۹۰) بزرگ تر است؛ پس فرضیه صفر رد می شود. با توجه به معنی دار شدن همبستگی بین دو متغیر با اطمینان ۰/۹۹ می توان نتیجه گرفت که بین هوش اخلاقی با اعتماد متقابل مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی داری وجود دارد.

نتیجه

اغلب رفتارها و تصمیم های کارکنان و مدیران دانشگاه ها، تحت تأثیر ارزش های اخلاقی آن هاست. از آنجاکه نیروی انسانی، چه به صورت فردی و چه به صورت گروهی و در تعامل با دیگران، همچنان مهم ترین عامل مزیت رقابتی به شمار می آید، قضاوت افراد درباره



درستی یا نادرستی کارها برکمیت و کیفیت عملکرد آنان و به تبع آن، عملکرد سازمان و در نتیجه موفقیت آن به شدت تأثیر می‌گذارد. از این رو، توجه به اصول اخلاقی برای سازمان‌ها ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. اخلاق کار می‌تواند از راه تنظیم بهتر روابط، کاهش اختلاف و تعارض و افزایش جو تفاهم و همکاری و نیز کاهش هزینه‌های ناشی از کنترل، عملکرد را تحت تأثیر قرار دهد. همچنین، هوش اخلاقی موجب افزایش تعهد و ایجاد اعتماد و مسئولیت‌پذیری بیشتر در کارکنان شده و به بهبود کارایی فردی و گروهی می‌انجامد. رعایت اخلاقیات در برخورد با ذی‌نفعان داخلی و بیرونی، باعث افزایش مشروعیت اقدامات سازمان و استفاده از مزایای ناشی از افزایش چندگانگی شده و سرانجام موجب بهبود سودآوری و مزیت رقابتی می‌شود. نتایج این تحقیق با هدف بررسی رابطه هوش اخلاقی با ابعاد اعتماد آفرینی مدیران دانشگاه نشان داد:

• بین هوش اخلاقی و اعتماد آفرینی مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی‌داری وجود دارد. این یافته با یافته‌های اسماعیلی طرزی و همکاران (۱۳۹۲) و فضل‌الهی و ملکی توانا (۱۳۹۳) مبنی بر وجود رابطه معنی‌دار بین هوش اخلاقی و اعتماد آفرینی، کاملاً توافق دارد.

• بین هوش اخلاقی با اعتماد راسخ مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی‌داری وجود دارد که این یافته با نتایج اسماعیلی طرزی و همکاران (۱۳۹۲) تناسب دارد.

• بین هوش اخلاقی و اعتماد فراگیر مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی‌داری وجود دارد که این یافته با نتایج اسماعیلی طرزی و همکاران (۱۳۹۲) تناسب دارد.

• بین هوش اخلاقی و اعتماد پایدار مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی‌داری وجود دارد که این یافته با نتایج اسماعیلی طرزی و همکاران (۱۳۹۲) تناسب دارد.

• بین هوش اخلاقی و اعتماد متقابل مدیران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، همبستگی مثبت و معنی‌داری وجود دارد که این یافته با نتایج اسماعیلی طرزی و همکاران (۱۳۹۲) تناسب دارد.



بر اساس نتایج تحقیق، هوش اخلاقی پیش‌بینی‌کننده مناسبی برای اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه‌هاست. همچنین، دانشگاه‌ها می‌توانند با برنامه‌ریزی و تدبیر مناسب، ضمن ارتقای هوش اخلاقی مدیران و کارکنان خود، زمینه را برای افزایش اعتمادآفرینی مدیران در ابعاد گوناگون اعتماد متقابل، اعتماد پایدار، اعتماد فراگیر، اعتماد راسخ فراهم ساخته و اثربخشی و کارایی دانشگاه‌ها را از طریق سرمایه‌های اجتماعی خودشان بهبود بخشند. همچنین، دانشگاه‌ها می‌توانند با خلق موقعیت‌های جدید و مدیریت بهینه دانش، نوآوری و خلاقیت سازمانی خود را در ابعاد علمی و اجتماعی به‌عنوان سازمان فرهنگ‌ساز پیشرو توسعه دهند. به نظر می‌رسد، آنچه در ارتقای هوش اخلاقی و اعتمادآفرینی، بسیار اساسی است، عبارت است از: توسعه رسالت و آرمان و ارزش‌های انسانی از طریق اجرای برنامه‌های آموزش اخلاق برای مدیران و کارکنان دانشگاه‌ها و تلفیق اهداف کارکنان و مدیران با دیدگاه‌های ارزشی و نیز ایجاد اعتماد و اطمینان و مسئولیت‌پذیری بین مدیران دانشگاه.



منابع

۱. آراسته، حمیدرضا و دیگران؛ «بررسی هوش اخلاقی دانشجویان»؛ فصلنامه راهبرد فرهنگ، شماره ۱۰ و ۱۱ (۱۳۸۹)، ص ۲۰۱-۲۱۴.
۲. اسماعیلی طرزی، زهرا و دیگران؛ «رابطه هوش اخلاقی با میزان اعتمادآفرینی مدیران»؛ فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال هشتم، شماره ۱ (۱۳۹۲)، ص ۷۰-۸۴.
۳. بهرامی، محمدامین و دیگران؛ «سطح هوش اخلاقی اعضای هیأت علمی و کارکنان دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد»؛ مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره پنجم، شماره ۶ (۱۳۹۱)، ص ۷۶-۸۸.
۴. حسن پور، اکبر و نازیلا نیاکان، «سرمایه اجتماعی و جنسیت در محیط کار»؛ ماهنامه تدبیر، شماره ۱۸۳ (۱۳۸۶)، ص ۴۲.
۵. دانایی فرد، حسن و دیگران؛ «ارتقاء اعتماد درون سازمانی در بخش دولتی و بررسی نقش شایستگی مدیریتی مدیران»؛ مجله پژوهش های مدیریت؛ سال دوم، شماره ۴ (۱۳۸۸)، ص ۶۰.
۶. زارع محمدآبادی، حسین و دیگران؛ «بررسی میزان کاربست مؤلفه های دانشگاه یاددهنده از نظر اعضای هیئت علمی دانشگاه ها»؛ فصلنامه مطالعات تربیتی و روان شناسی دانشگاه فردوسی مشهد، سال سوم، شماره ۱۰ (۱۳۸۸)، ص ۱۰۵-۱۲۶.
۷. زراعت، عباس؛ «راه های اسلامی کردن دانشگاه ها»؛ فصلنامه دانشگاه اسلامی، شماره ۱ (۱۳۷۶)، ص ۵۱-۶۴.
۸. عبدالباقی، عبدالمجید و محمدرضا دلوی؛ «اعتماد کلید ثروت های نامرئی»؛ ماهنامه تدبیر، شماره ۱۹۰ (۱۳۸۶)، ص ۲۷.
۹. فضل الهی قمشی، سیف اله و منصوره ملکی توانا؛ «بررسی رابطه بین ابعاد هوش اخلاقی با اعتمادآفرینی مدیران دانشگاه»؛ مجموعه مقالات نخستین همایش ملی علوم تربیتی و روانشناسی، مؤسسه اندیشه سازان مروودشت، آذرماه ۱۳۹۳.





۱۰. فریدونی، محمد و دیگران؛ بررسی رابطه بین سطح هوش اخلاقی اعضای هیأت علمی دانشگاه ارومیه؛ مجله دانشکده پرستاری و مامایی ارومیه، دوره یازدهم، شماره ۱۱ (۱۳۹۲)، پی در پی ۵۲، ص ۸۵۴-۸۶۲.
۱۱. قراملکی، احد فرامرز؛ درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای؛ چ ۲، بی جا: انتشارات سرآمد، ص ۱۰۳، ۱۳۸۸.
۱۲. کاشانی، مجید؛ «تحلیل راهکارهای مصوب آموزش عالی برای تحقق فضای اسلامی دانشگاه‌ها»؛ فصلنامه دانشگاه اسلامی، شماره ۲۶ و ۲۵ (۱۳۸۴)، ص ۱۳-۴۶.
۱۳. کووی، استفن؛ سرعت اعتماد؛ آنچه همه چیز را دگرگون می‌کند؛ ترجمه رضوان صدقی نژاد؛ چ ۱، بی جا: انتشارات علم، ۱۳۸۸.
۱۴. مختاری پور، مرضیه و سیدعلی سیادت؛ «مدیریت با هوش اخلاقی»؛ ماهنامه تدبیر، شماره ۲۰۵ (۱۳۸۸)، ص ۳۱-۳۲.
۱۵. هس، مرآت؛ اخلاق در مدیریت؛ ترجمه سیدمحمد اعرابی و داوود ایزدی؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۶. ولیخانی، ماشاله و دیگران؛ بررسی میزان هوش اخلاقی مدیران و تأثیر آن بر سرمایه اجتماعی سازمان (مطالعه موردی: مدیران بانک‌های دولتی شهر اصفهان)؛ فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شوشتر، سال ششم، شماره ۱۸ (۱۳۹۱)، ص ۱۷۱-۱۹۸.
17. Lennick, D., & Kiel. (2005). moral intelligence the key to enhancing business Performance and leader shipsuccess. Wharton school publishing an imprint of Pearson education p7-5, -18-17, 23, 29, and 45.
18. Thorhauer, Y. & Blachfellner, S., (2009). "BusinessIntelligence Meets Mossral Intelligence". InternationalReview of Information Ethics. 1 (2), P. 1.



۱۹. Osborn, N., (2011). "Moral Intelligence". TeamInternational, 11107 Wurzbach Road. Suite 102. SanAntonio. P.20
www.teaminternational.net.
۲۰. DI Norcia, v, PhD, (2010). Moral intelligence and the social brain
Ethics and Sustainability Consultant Lecturer in Classics, Georgian
College, Barrie Lecturer in Sustainability, Ryerson University, Toronto
294 Cundles Rd West Barrie, Ontario, Canada L4Np: 16.
21. Coles, R. (1997). the moral intelligence of children: How to raise a
moral Child. New York: NAL/Dutton.
22. Rodney., H. clarken, (2010). Moral intelligence, Northern
Michigan University education, paper presented at the annual meeting
of the, school of American Educational research Association, Denver,
co, April 30-May4, and p: 1, 5, and 6-14-15-Batstone.
23. McGregor, L.T., (2010). "Consumer Moral Leadership" Mount
Saint Vincent University. Canada. PP. 3-8.
24. Waskitho¹, N.T., Arif, S.S., Maksum, M. & Susanto, S., (2010).
"Study on Amortization in Irrigation Technology System, Proceedings
of the Third International Conference on .Mathematics and Natural
Sciences, P. 292.
25. Borba, M, (2001). The step-by-step plan to building moral
Intelligence. Available from; URL; www.parentingbookmark.
com/Pages/7virtues.htm.
26. Hoy, W.Kand C.J. Tarter, (2004). Organizational justice in
schools: No Justice without trust. Int. J. Educ. Manage., 18: 250-259.

27. Lewicki, R. J., McAllister, D. J., & Bies, R. J. (1998). Trust and distrust: New Relationships and realities. *The Academy of management Review*, vol. 23 No.3, pp.428-459.
28. Galford, R. And A. Drapeau, (2007). *The Trusted Leader*; Available at: www.quickmba.com. *Proposal of Management*; Vol. 18, No. A, pp. 250-259.
29. Xianming, Xiang.(2006). *Academic Management and Administration System Reform in Higher Education Institutions*.*Journal of Frontiers of Education in chine*,Vol 1, No1,pp10-78.



اخلاق

فصلنامه علمی-ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۱۳۵-۱۵۶

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

نقش هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی در سلامت روان دانشجویان

دانشگاه فرهنگیان^۱

کاظم برزگر بفرویی^{*}، مهدی برزگر بفرویی^{**}، منصور دهقان منشادی^{***}، مریم کیان^{****}

چکیده

هدف اصلی پژوهش حاضر پیش‌بینی سلامت روان دانشجویان دانشگاه فرهنگیان بر اساس هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی است. روش در این پژوهش، همبستگی بوده است. بدین منظور، ۳۲۴ دانشجو معلم (۱۴۷ دختر و ۱۷۷ پسر) به روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شدند و به پرسشنامه‌ای متشکل از مقیاس‌های هوش معنوی، عمل به اعتقادات مذهبی و سلامت روان پاسخ دادند. داده‌ها با روش «رگرسیون چندگانه» تحلیل شد. نتایج حاصل از آزمون معناداری ضرایب همبستگی نشان داد بین هوش معنوی و سلامت روان ($r=0/43$ ، $p<0/01$) و عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان ($r=0/28$ ، $p<0/01$) رابطه مثبت و معنادار وجود دارد. همچنین، نتایج حاصل از

۱. این مقاله حاصل طرح پژوهشی دانشگاه فرهنگیان است.

^{*} استادیار دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، پردیس علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه یزد.

k.barzegar@yazd.ac.ir

^{**} کارشناس ارشد روانشناسی تربیتی، دانشگاه یزد.

^{***} عضو هیأت علمی واحد پردیس پاک‌نژاد یزد، دانشگاه فرهنگیان.

^{****} استادیار دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، پردیس علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه یزد.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۹



رگرسیون چندگانه نشان داد هوش معنوی می‌تواند سلامت روان دانشجومعلمان را پیش‌بینی کند؛ در حالی که عمل به اعتقادات مذهبی در پیش‌بینی سلامت روان آن‌ها نقش معناداری نداشت. کل نتایج نشان داد هوش معنوی می‌تواند سلامت روان دانشجومعلمان را تبیین کند.

واژگان کلیدی

هوش معنوی، عمل به اعتقادات مذهبی، سلامت روان، دانشجومعلمان، دانشگاه فرهنگیان.

مقدمه

یکی از اهداف مهم دانشگاه فرهنگیان، ارتقای سطح سلامت روان دانشجومعلمان است. آدلر، سلامت روان را داشتن اهداف مشخص، روابط خانوادگی و اجتماعی مطلوب، کمک به هم‌نوعان و مهار عواطف و احساسات خود می‌داند. الگوی راجرز برای ترسیم شخصیت سالم و سلامت روان، انسانی است بسیار کارآمد و با‌کنش و کارکرد کامل که از تمام توانایی‌ها و استعدادها بهره می‌گیرد و از ویژگی‌هایی مانند آمادگی کسب تجربه، احساس آزادی و آفرینندگی برخوردار است (وردی، ۱۳۸۰). در مقابل، افسردگی و دیگر اختلالات روانی با علائمی مانند کاهش انرژی و علاقه، احساس گناه، اشکال در تمرکز، بی‌اشتهایی و افکار مرگ و خودکشی معلوم می‌شود و با تغییر در کیفیت فعالیت، توانایی‌های شناختی، تکلم، وضعیت خواب، اشتها و دیگر ریتم‌های بیولوژیک همراه است. افسردگی به اختلال در عملکرد شغلی، روابط اجتماعی و بین فردی منجر می‌شود (شفیع‌آبادی و دیگران، ۱۳۸۴). افرادی که به دلایلی دچار آشفتگی‌های هیجانی هستند و بهداشت روانی آن‌ها ضعیف شده است، آشفتگی‌های خود را به شیوه‌های متفاوت بروز می‌دهند. این افراد، اغلب، دارای مشکلاتی مانند خودپنداره ضعیف، افت تحصیلی، طرد اجتماعی و ناتوانی در برقراری ارتباط با





همسالان و عدم پایبندی به قوانین اجتماعی هستند. این مشکلات روانی - اجتماعی بر فرآیند یادگیری آن‌ها تأثیری مستقیم دارد؛ لذا به نظر می‌رسد دانشجویانی که از سلامت روانی بیشتری برخوردارند، از نظر انگیزشی و روانی، شرایط مساعدتری برای تحصیل و یادگیری دارند. قمری و دیگران (۱۳۸۸) و همچنین حدادی (۱۳۸۸) نشان دادند سلامت روان، همبستگی مؤثر و معناداری با عملکرد تحصیلی دانشجویان دارد؛ به طوری که هرچه سلامت روانی دانشجویان بیشتر باشد، از نظر تحصیلی نیز پیشرفت بیشتری خواهند داشت. سلامت روان می‌تواند به خوبی عملکرد تحصیلی دانشجویان را پیش بینی کند؛ اما به نظر می‌رسد خود آن نیز تحت تأثیر عوامل متعددی مانند هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی قرار گیرد.

در قرآن کلمه «دین» بیش از ۹۰ بار به معانی متعددی از جمله شریعت، اطاعت و بندگی و پرستش، تسلیم، آیین، سنت و قانون و جزا و پاداش به کار رفته است. قرآن نیز خداشناسی را برخاسته از ژرفای وجود انسان و امری فطری می‌داند:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ «پس حق گرایانه، به سوی این آیین روی آور، [با همان] فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. تغییری در آفرینش خدا نیست. آیین پایدار همین است ولیکن بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم، ۳۰).

در روایات نیز از واژه دین برای اشاره به برخی عناصر مهم دین‌ورزی در عرصه فردی مانند محبت، معرفت، یقین و در عرصه اجتماعی مانند امانت‌داری و وفاداری استفاده شده است. بنابراین، مفهوم دین در روایات عبارت است از برخی آثار و کارکردهای مهم، مانند عزت‌بخشی و حیات‌آفرینی و پاره‌ای از مؤلفه‌های اساسی دین‌ورزی، مانند محبت، معرفت، یقین، حُسن روابط اجتماعی، امانت‌داری و وفاداری (ساجدی، ۱۳۸۴: به نقل از بزرگ‌بفرویی و پاک سرشت، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳).

✓ علامه طباطبایی در تعریف دین چنین گفته است: دین عقاید و دستوره‌های علمی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خدا برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند.



دانستن این عقاید و انجام این دستورها سبب خوشبختی انسان در دو جهان است. اگر ما دین دار باشیم و از دستوره‌های خدا و پیغمبر اطاعت کنیم، در این دنیای گذران، خوشبخت و در زندگی جاوید و بی پایان جهان دیگر هم سعادت مند خواهیم بود. همچنین، از نظر ایشان، دین امری فطری است. آدمی به حکم طبیعت و سرشت خدادادی خود دین می‌خواهد؛ زیرا انسان در سیر زندگی پیوسته برای تأمین سعادت خود تکاپو و تلاش می‌کند و برای رفع نیازمندی‌های خود دست به اسباب و وسایلی می‌زند که در مقاصد وی مؤثرند. بدون تردید، آدمی همیشه سببی را می‌خواهد که مؤثر باشد و هیچ‌گاه مغلوب نشود. از طرف دیگر، در جهان طبیعت سببی نداریم که تأثیرش دائمی باشد و هرگز مغلوب و مقهور موانع نگردد و اگر انشعابات در دین پیدا شود، هر شعبه را مذهب می‌نامند، مانند مذهب تستن و مذهب تشیع در اسلام (طباطبایی، ۱۳۷۸، به نقل از برزگر بیرویی و پاک سرشت، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳)

استاد مطهری، طبقه بندی مشهور تعالیم اسلام را که بسیاری از دانشمندان اسلامی از جمله علامه طباطبائی و آیه الله جوادی آملی نیز پذیرفته‌اند، در تبیین شرایع دینی اسلام به کار بسته است. اصول عقاید، اخلاقیات و احکام، سه بخش اساسی تعالیم اسلامی است که به اعتقاد ایشان به همه جوانب نیازهای انسانی اعم از دنیایی و آخرتی، جسمی و روحی، عقلی و عاطفی و فردی و اجتماعی توجه کرده است. اصول عقاید، وظایف فرد را در ایمان به باورهای دینی اسلام معلوم می‌کند. منظور از اخلاقیات، درونی کردن خصلت‌ها و خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها و زشتی‌هاست. احکام، شامل دستورهایی برای فعالیت‌های خارجی و عینی انسان اعم از اموری مادی و معنوی، فردی و اجتماعی یا دنیوی و اخروی است.

هوش معنوی، سازه‌های معنویت و هوش را درون یک سازه جدید ترکیب می‌کند. کینگ (۲۰۰۸)، هوش معنوی را مجموعه‌ای از ظرفیت‌های ذهنی می‌داند که در وحدت و یکپارچگی و کاربرد انطباق جنبه‌های غیرمادی و مافوق هستی فرد و رسیدن به نتایجی از قبیل اندیشه وجودی عمیق، بهبود معنا، شناخت خویش برتر و سلطه بر سطوح

معنوی شرکت دارند. از دیدگاه او، هوش معنوی دارای چهار رکن تفکر وجودی، تولید معنای شخصی، بسط هوشیاری و آگاهی متعالی است.

با توجه به نتایج تحقیقات، هم هوش و هم مذهب و معنویت در سلامت روان و موفقیت‌های تحصیلی افراد نقش دارند. نتایج فراتحلیلی که در زمینه مطالعات مذهبی و سلامت روان انجام شد، نشان داد در ۴۷ درصد از موارد بین مذهب و سلامت روان رابطه مثبت و در ۲۳ درصد رابطه منفی وجود دارد و در ۳۰ درصد آن‌ها رابطه معناداری دیده نشد (پاین و همکاران، ۱۹۹۱).

همچنین، مطالعات نشان داده‌اند عملکردهای مذهبی نظیر حضور در اماکن مذهبی، خواندن کتب مقدس مانند قرآن، انجیل، تورات و دیگر نوشته‌های مذهبی و شرکت در فعالیت‌های دینی با سلامت روان همبستگی دارد. اعتقادات مذهبی و عمل به آن‌ها علاوه بر تأثیر در سلامت روان، می‌توانند زمینه‌ساز برخی ویژگی‌های شخصیتی و خلقی افراد باشند و عملکرد فرد را به‌ویژه در موقعیت‌های تحصیلی بهبود دهند؛ برای مثال، نتایج پژوهش استوارد و جو (۱۹۹۸) درباره ۱۲۱ دانشجو نشان داد روحیه مذهبی و عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت و سازگاری، ارتباطی چشمگیر دارد و افرادی که خود را بیش از همه مذهبی می‌دانند، از دیگران سازگارترند و بهترین عملکرد تحصیلی را دارند.

پاجویچ و حسنویچ (۲۰۱۰) پژوهشی با عنوان «بررسی نقش باورهای اخلاقی و مذهبی به‌منزله محافظان سلامت روانی» انجام دادند. این پژوهش در شهر توزلا در کشور بوسنی و هرزگوین و در مرکز تحقیقاتی - درمانی دانشگاه توزلا انجام شد. نمونه پژوهش شامل ۶۵ بیمار مرد با افسردگی بالینی و ۶۵ شاهد به‌منزله نمونه سالم بود که با استفاده از روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب گردیدند. نتایج این پژوهش نشان داد بین باورهای اخلاقی و مذهبی با علائم شدید اختلال استرس پس از سانحه، افسردگی، اضطراب و سوء مصرف الکل و توتون، همبستگی منفی معناداری وجود دارد.

نوذری و غلامی (۱۳۸۹) پژوهشی با هدف بررسی رابطه جهت‌گیری مذهبی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی با سلامت روان دانشجویان انجام دادند. نتایج نشان داد بین





«جهت‌گیری درونی»، «جهت‌گیری بیرونی اجتماعی»، «جهت‌گیری بیرونی فردی» و «التزام عملی به اعتقادات اسلامی» با «سلامت روان» روابط منفی و معناداری برقرار است. همچنین، نتایج نشان داد «التزام عملی به اعتقادات اسلامی» و «جهت‌گیری درونی»، ۰/۲۶ از واریانس مشترک، سلامت روانی را پیش‌بینی کرده‌اند و این تبیین در سطح ۰/۰۰۱ معنادار بوده است.

اژدری‌فرد و نورانی‌پور (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «بررسی تأثیر آموزش معنویت بر سلامت روان دانش‌آموزان» به این نتیجه رسیدند که این روش موجب افزایش سلامت روان و عملکرد تحصیلی و کاهش اضطراب دانش‌آموزان می‌گردد.

علی‌بخشی و دیگران (۱۳۹۰)، پژوهشی با هدف بررسی رابطه توکل به خدا و سلامت روان در دانشجویان دانشگاه پیام نور انجام دادند. نتایج نشان داد میان خرده‌مقیاس توکل پرسشنامه‌راهیابی در حوادث با خرده‌مقیاس‌های اضطراب، علائم جسمانی و افسردگی سلامت روان، همبستگی منفی معناداری وجود دارد؛ ولی همبستگی دیگر ابعاد پرسشنامه‌راهیابی در حوادث با سلامت روان، معنادار نشده است. دختران و پسران در تمام زیرمقیاس‌های سلامت عمومی با هم تفاوت معناداری دارند؛ درحالی‌که میان این دو گروه در ابعاد پرسشنامه‌راهیابی در حوادث، تفاوت معنادار دیده نمی‌شود. درنتیجه، توکل به خدا به منزله راهبردی مقابله‌ای می‌تواند نقشی مؤثر در افزایش سلامت روان داشته باشد.

باقری و دیگران (۱۳۹۰) پژوهشی با هدف نشان دادن رابطه دین‌داری و ابعاد شخصیت، با سلامت روان معلمان شهرستان رودان به روش توصیفی - همبستگی انجام دادند. نتایج نشان داد دین‌داری و ابعاد شخصیت، با سلامت روان معلمان رابطه دارند؛ به طوری که سطح پایین روان‌رنجورخویی و سطح بالای دین‌داری و برون‌گرایی و توافق و وجدانی بودن، با بهبود سلامت روان معلمان رابطه مثبت داشتند.

صولتی و دیگران (۱۳۹۰) در پژوهش خود به بررسی رابطه جهت‌گیری مذهبی با سلامت روان گروهی از دانشجویان پرداختند. نتایج پژوهش نشان داد



جهت‌گیری مذهبی با سلامت روان همبستگی معناداری دارد. همچنین، طبق نتایج هرچه میزان جهت‌گیری مذهبی بالاتر می‌رود، همبستگی آن با سلامت روان در آزمودنی‌ها بیشتر می‌شود؛ اما این همبستگی تا سطح معینی (۳/۷۵-۲/۵۱) پایدار است و از این سطح به بالا (۳/۷۶-) نتیجه معکوس می‌شود که نشان از عدم همبستگی بین نگرش مذهبی و سلامت روان دارد.

خانزاده و دیگران (۱۳۹۱) پژوهشی با هدف بررسی نقش مذهب در تبیین سلامت عمومی دانشجویان انجام دادند. نتایج تحلیل رگرسیون نشان داد که سلامت عمومی را می‌توان از روی جهت‌گیری مذهبی پیش‌بینی کرد.

برزگر بفرویی و پاک‌سرشت (۱۳۹۳) در پژوهش خود با هدف تأثیر آموزش معنویت‌درمانی از دیدگاه اسلام بر بهزیستی روان‌شناختی و عملکرد تحصیلی دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه شهرستان یزد به این نتیجه دست یافتند که آموزش معنویت‌درمانی در افزایش بهزیستی روان‌شناختی و عملکرد تحصیلی دانش‌آموزان تأثیر معناداری دارد.

کاظمی و بهرامی (۱۳۹۳) پژوهشی با هدف بررسی نقش اعتقادات معنوی و فرایض اسلامی در ارتقای سلامت روانی، پیشگیری و کاهش اختلالات روانی انجام دادند. یافته‌ها نشان داد بین اعتقادات دینی و سلامت روانی رابطه معناداری وجود دارد و افرادی که دارای اعتقادات قوی‌تری هستند، از آرامش روانی بیشتری برخوردارند و همچنین، پایبندی به فرایض اسلامی در بسیاری از اختلالات روانی مانند اضطراب، افسردگی، انحرافات جنسی، خودکشی و همسرآزاری نقش بازدارنده و کاهنده دارد.

تقوی‌نیا و متوسل‌آزانی (۱۳۹۴) پژوهشی با هدف بررسی رابطه دین‌داری (در مقیاس کلی) با پیشرفت تحصیلی دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی تهران انجام دادند. یافته‌ها نشان داد همبستگی معناداری بین بُعد مناسکی دین‌داری با پیشرفت تحصیلی دانشجویان وجود دارد.

نوربخش و مولوی (۱۳۹۴) پژوهشی با هدف بررسی رابطه باورهای مذهبی و هوش معنوی با خشونت و احساس حقارت در دانشجویان انجام دادند. یافته‌ها نشان داد



هوش معنوی با احساس حقارت و خشونت رابطه دارد؛ اما رابطه باورهای مذهبی با احساس حقارت و خشونت معنادار نبود. درنهایت، براساس یافته‌های این پژوهش می‌توان هوش معنوی را متغییری مؤثر بر خشونت و احساس حقارت معرفی کرد.

سازمان بهداشت جهانی و چهارمین راهنمای تشخیصی آماری اختلال‌های روانی، معنویت را بعد چهارم سلامت انسانی دانسته‌اند. تا چندی پیش به معنویت فقط به منزله یکی از جنبه‌های دینی توجه می‌شد؛ اما در بیست سال گذشته مفهوم معنویت از مذهب فراتر رفته و امروز این مفهوم بیانگر مفاهیم چندبُعدی، از جمله مذهبی بودن است.

چند دیدگاه درباره نقش معنویت و مذهب در ایجاد سازگاری وجود دارد. تأثیراتی که باورهای معنوی و دینی فرد بر چگونگی تعبیر و تفسیر وی از رویدادها می‌گذارد، فرآیند سازگاری و پذیرش رویدادها را آسان می‌کند. به بیان دیگر، معنویت همچون چتری است که مفاهیم گوناگونی مانند سلامت معنوی ایمان، باورها و سازگاری معنوی را پوشش می‌دهد. مذهب بسیاری از نیازهای اساسی انسان را برآورده می‌کند، خلأهای اخلاقی، عاطفی و معنوی او را پر می‌کند، امید و قدرت را در او استوار می‌کند، موجب استحکام خصوصیات اخلاقی و معنوی در فرد و اجتماع می‌شود و پایگاه بسیار محکمی در برابر مشکلات، مصائب و محرومیت زندگی ایجاد می‌کند.

در شمار زیادی از پژوهش‌ها رابطه معنویت و سلامت روان بررسی شده است. بهرامی و حسنی (۱۳۸۴)، در پژوهشی رابطه مقابله معنوی را با سلامت روان در نمونه‌ای با حجم ۱۲۰ تن از دانشجویان دانشگاه تهران بررسی کردند. نتایج نشان داد بین مقابله مذهبی مثبت و سلامت روانی، همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد.

مطالعه منابع اسلامی و نظریات دانشمندان مسلمان نیز این نتیجه را به دست می‌دهد که التزام به اعتقادات مذهبی، عامل بازدارنده بسیاری از بیماری‌ها به ویژه بیماری‌های روانی است. شواهد پژوهشی موجود (برای مثال، گارتنرو دیگران، ۱۹۹۱؛ فینی و مالونی، ۱۹۸۵؛ غباری بناب، ۱۳۸۱؛ فرانسیس و دیگران، ۱۹۹۵؛ تمپلر و دیگران،



۱۹۹۵؛ جلیل‌وند، ۱۳۷۸؛ طهماسبی پور و کمانگری، ۱۳۸۱؛ رابرت، ۱۹۶۵؛ میلر، ۱۹۶۸؛ به نقل از: برزگر بفرویی و پاک سرشت، ۱۳۹۳) نشان می‌دهد بین التزام عملی به اعتقادات دینی و سلامت روانی، همبستگی مثبت وجود دارد. به باور علامه طباطبایی، انسان در صورت پذیرش توحید و عمل به قوانین دین، ظرفیت روانی‌اش گسترده‌تر می‌شود و در غیراین صورت احساس ناخوشایند و زندگی تیره و تاری خواهد داشت. نتیجه ایمان به خدا و اجابت دعوت او رشد و تکامل است و درحقیقت، مقصود از دعوت پیامبران الهی و پذیرش آن از سوی مردم، دستیابی به تکامل روانی است (حسینی، ۱۳۷۳؛ به نقل از: نویدی و عبداللهی، ۱۳۸۱).

﴿إلا بذكر الله تطمئن القلوب﴾؛ «ذکر خدا موجب آرامش دل‌ها می‌شود» (رعد، ۲۲). دین به شخص چیزی می‌دهد که از هیچ منبع دیگری قابل دریافت نیست. گارترو دیگران (۱۹۹۱) دریافتند شرکت در مراسم مذهبی موجب کاهش نشانه‌های بیماری روانی می‌شود.

سازمان جهانی بهداشت (۱۹۸۹؛ به نقل از: برزگر بفرویی و پاک سرشت، ۱۳۹۳)، با توجه به نتایج تحقیقات انجام شده درباره نقش مذهب بر سلامت روان، به طور رسمی اعلام کرد باید از توانمندی‌ها و ظرفیت باورهای دینی و اعتقادی افراد در ارتقای سلامت روانی آن‌ها بهره گرفت.

کزدی و دیگران (۲۰۱۰)، با انجام پژوهش‌های طولی نشان دادند آموزش مسائل مذهبی و دینی در کودکی موجب گرایش آن‌ها به دین و مذهب در نوجوانی و جوانی می‌شود و بر سلامت روحی و روانی آن‌ها تأثیر مثبت بر جای می‌گذارد.

عامه مردم درباره تأثیر دین و مذهب معتقدند افراد غیرمذهبی شاداب‌تر و بانشاط‌تر از افراد مذهبی‌اند. تحقیقات و گزارش‌های متعددی عکس این قضیه را گزارش کرده‌اند و نشان می‌دهند افراد مذهبی و مقید به تعبد و معنویت، کمتر دچار مشکلات روانی می‌شوند (فراسیس و دیگران، ۱۹۹۵؛ تمپلر و دیگران، ۱۹۹۵؛ به نقل از: همان منبع).

همچنین موسوی و دیگران (۱۳۸۰)، به این نتیجه دست یافتند که عدم حضور در مراسم مذهبی در ابتلا به بیماری قلبی مؤثر است. مذهب از طریق دستگاه ایمنی بدن در

حفظ سلامت جسمانی مشارکت می‌کند و به تشخیص زودتر، سریع‌تر و پیگیری درمانی و بهبود بیماران کمک می‌کند. به نظر می‌رسد دین‌داری به‌طور مستقل با کاهش خطر حمله قلبی مرتبط باشد.

تمپلرو دیگران (۱۹۹۵) بیان کرده‌اند کسانی که باورهای مذهبی قوی‌تری دارند، اضطراب و افسردگی کمتری بروز می‌دهند.

نویدی و عبداللهی (۱۳۸۱)، در پژوهش خود به این نتیجه دست یافتند که بین افسردگی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی همبستگی منفی وجود دارد.

در مجموع، نتایج این پژوهش‌ها نشان داد خواندن نماز و دعا، ذکر و پرداختن به فعالیت‌های معنوی از راه مراکز قشری مغز و ارتباط متقابل آن‌ها با غدد تالاموس و هیپوتالاموس مفهوم و رنگ عاطفی پیدا می‌کنند. از سوی دیگر، این مراکز با غده هیپوفیز در ارتباط هستند و این غده فعالیت دیگر غده‌ها را تنظیم می‌کند. همچنین، نتایج نشان داد پرداختن به فعالیت‌های مذهبی بر مکانیزم دفاعی بدن مثل پادتن‌ها تأثیر مثبت دارد و مقاومت بدن را در برابر بیماری‌های مزمن جسمی مثل سرطان و بیماری‌های مزمن روانی مثل اسکیزوفرنی افزایش می‌دهد. توسل به ائمه، زیارت، دعا و نماز، ابتدا به‌وسیله مغز دریافت می‌شود و بعد این اطلاعات بانیت و قصد نیروبخشی و افزایش توانایی در سیستم عصبی، تجزیه و تحلیل می‌گردد تا آن‌که به سیستم ایمنی دستور داده شود در مقابل فشار روانی و بیماری مقاومت کند.

با توجه به پشتوانه‌های نظری و تجربی هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی که در بالا بیان شد، این احتمال وجود دارد که این سازه‌ها بتوانند تا اندازه‌ای سلامت روانی و جسمی همه افراد از جمله دانش‌آموزان و دانشجویان را پیش‌بینی کنند. می‌توان گفت افرادی که سطح هوش معنوی آن‌ها بالاتر است، در فعالیت‌هایشان از شادابی، نشاط، سرزندگی و استقلال بیشتری بهره‌مند هستند، عملکرد بهتری دارند، به زندگی خوش‌بین‌تر و در برابر اضطراب مقاوم‌ترند و در زندگی از پیشرفت و موفقیت بیشتری برخوردارند. چنین افرادی، اعمال و زندگی‌شان را در پهنه‌ای وسیع‌تر و قدرتمندتر معنا می‌دهند و از انطباق‌پذیری و در نتیجه سلامت روان بیشتری برخوردارند.





در این پژوهش، جامعه دانشجویان معلمان استان یزد در نظر گرفته شد. بدین دلیل که جامعه دانشجویان معلمان، یک جامعه خاص دانشجویی است؛ آن‌ها علاوه بر تحصیل، مسئولیت آموزش و پرورش جمع زیادی از دانش‌آموزان را برعهده دارند؛ لذا توجه به سلامت معنوی و روان آن‌ها اهمیت خاصی دارد. تحقیقاتی که تاکنون در این حوزه انجام شده، اطلاعاتی را در اختیار ما گذاشته است؛ اما این اطلاعات انسجام نداشته و همچنین به جامعه دانشجویان معلمان مربوط نبوده‌اند. از این رو، لازم بود رابطه این متغیرها و نقش پیش‌بینی‌کننده آن‌ها در سلامت روان دانشجویان معلمان بررسی شود و نتایج حاصل از آن در خدمت برنامه‌ریزان و متصدیان دانشگاه فرهنگیان و همچنین مسئولان و مدیران آموزش و پرورش قرار گیرد.

مقاله پیش‌رو قصد دارد با توجه به شواهد نظری و تجربی متغیرهای هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی به بررسی روابط آن‌ها در نمونه‌ای از دانشجویان معلمان دانشگاه فرهنگیان یزد بپردازد و معلوم کند که این عوامل تا چه اندازه می‌توانند در پیش‌بینی سلامت روان دانشجویان معلمان موفق باشند.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی و از نوع همبستگی است. جامعه آماری این پژوهش تمام دانشجویان دانشگاه فرهنگیان یزد (پردیس شهید پاک‌نژاد و پردیس حضرت فاطمه الزهراء) در نیم‌سال تحصیلی ۹۴-۱۳۹۳ است. تعداد آن‌ها با توجه به اطلاعات کسب شده از دو پردیس یادشده ۱۲۶۶ دانشجوی (۶۸۶ پسر و ۵۸۰ دختر) بود. برای دستیابی به نتایج بهتر و دقیق‌تر، براساس حجم جامعه پژوهش و با مراجعه به جدول کرجسی و مورگان با احتساب ده درصد برای پیشگیری از افت نمونه، حجم نمونه ۳۲۴ نفر تعیین شد. انتخاب نمونه نیز با روش نمونه‌گیری سهمیه‌ای از همه دانشجویان معلمان دختر و پسر این دو پردیس انجام شد؛ بدین‌سان که از میان تمام دانشجویان معلمان پردیس خاوران ۱۴۸ دانشجو و از پردیس برادران نیز ۱۸۲ دانشجو به‌طور تصادفی انتخاب گردید. از این

تعداد، شش پرسشنامه ناقص بود که در نهایت، از ۳۲۴ (۱۷۷ پسر و ۱۴۷ دختر) پرسشنامه در تحلیل داده‌ها استفاده شد.

در پژوهش حاضر، سه پرسشنامه - پرسشنامه هوش معنوی عبدالله زاده (۱۳۸۷)، مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی (نویدی، ۱۳۷۶) و پرسشنامه سلامت روان ساخته امیدیان و علوی لنگرودی (۱۳۸۷) - برای جمع‌آوری داده‌ها به کار گرفته شد. در زیر، ویژگی‌های مقدماتی و روان‌سنجی هریک از این پرسشنامه‌ها تبیین شده است.

پرسشنامه هوش معنوی

عبدالله زاده و همکارانش در سال ۱۳۸۷، با کمک این پرسشنامه درباره دانشجویان پژوهشی انجام دادند. در این آزمون، به گزینه‌های کاملاً مخالفم، مخالفم، تا حدودی موافقم و کاملاً موافقم به ترتیب امتیازهای ۱، ۲، ۳، ۴ و ۵ داده می‌شود و دامنه نمره‌ها از ۲۹ تا ۱۴۵ است. در چرخش به روش واریماکس برای کاهش متغیرها دو عامل اصلی به دست آمد که عامل اول با دوازده سؤال، «درک و ارتباط با سرچشمه هستی» و عامل دوم با هفده سؤال، «زندگی معنوی یا اتکاء به هسته درونی» نامیده شد. پایایی آزمون در مرحله مقدماتی به روش آلفا برابر ۰/۸۷ بود. در پژوهش حاضر نیز پایایی آزمون به روش آلفای کرونباخ محاسبه شد و به ترتیب برای کل مقیاس و ابعاد آن ۰/۷۹ و ۰/۸۳ به دست آمد.

مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی

مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی برای اندازه‌گیری رفتارهای دینی مسلمانان تدوین شده است. در انتخاب جملات این مقیاس به آن دسته از فرایض دینی (مانند نماز و روزه واجب) که معمولاً هر مسلمانی به جا می‌آورد توجه شده است. برای بررسی روایی ابزار اندازه‌گیری التزام عملی به اعتقادات اسلامی، از نظر متخصصان





استفاده شد. شماری از روحانیون، اندیشمندان مسلمان و استادان دانشگاه «مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی» را برای اندازه‌گیری التزام عملی دانش‌آموزان و دانشجویان به اعتقادات اسلامی نسبتاً مناسب دانستند. برای بررسی پایایی مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی نیز از روش بازآزمایی استفاده شد. ضریب پایایی به دست آمده بر اساس روش بازآزمایی ۰/۸۱ بود؛ بنابراین، درباره پایایی ابزار اطمینان کافی وجود دارد. این مقیاس ۴۵ ماده دارد که پاسخ هریک از مواد در مقیاس پنج درجه قابل رتبه‌بندی است (نویدی، ۱۳۷۶). در پژوهش حاضر نیز پایایی آزمون با روش آلفای کرونباخ ۰/۹۱ به دست آمد.

پرسشنامه سلامت روان

امیدیان و علوی لنگرودی، این ابزار را در سال ۱۳۸۷ بر روی دانشجویان دانشگاه یزد آزمودند. ابتدا این محققان از میان گویه‌های پنج پرسشنامه (جمعاً ۱۷۴ گویه) با روش تحلیل عاملی، ۴۶ گویه به دست آوردند. به این ترتیب، پرسشنامه‌ای با ۴۶ گویه و با هدف اندازه‌گیری وضعیت بهداشت روانی در دو بُعد مثبت (ویژگی‌های مرتبط با احساس رضایت از زندگی) و منفی (مشکلات روانی و احساس نارضایتی) فراهم کردند. آن‌ها برای محاسبه ضریب پایایی آزمون نیز از روش آلفای کرونباخ و روش گاتمن استفاده کردند. ضرایب پایایی برای گویه‌های مثبت و منفی بین ۰/۸۶ تا ۰/۹۲ به دست آمد. به طور کلی، سازندگان این ابزار، روایی و پایایی مناسبی برای این آزمون بیان کرده‌اند. در پژوهش حاضر نیز پایایی آزمون با روش آلفای کرونباخ ۰/۸۴ به دست آمد.

یافته‌های پژوهش

در جدول (۱) میانگین و انحراف استاندارد نمرات متغیرهای پژوهش به تفکیک جنسیت دانشجو معلمان ارائه شده است.

جدول ۱: میانگین، انحراف استاندارد، کمترین و بیشترین نمره‌های دانشجویان در متغیرهای پژوهش به تفکیک جنسیت دانشجومعلم‌ان

متغیر	جنسیت	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد
هوش معنوی	پسر	۱۷۷	۱۱۸	۱۵/۷۹
	دختر	۱۴۷	۱۱۷	۱۴/۵۵
	کل	۳۲۴	۱۱۷/۵۰	۱۵/۱۷
مؤلفه ارتباط با سرچشمه هستی	پسر	۱۷۷	۴۵	۶/۷۴
	دختر	۱۴۷	۴۷	۵/۶۸
	کل	۳۲۴	۴۶	۶/۲۱
مؤلفه زندگی معنوی	پسر	۱۷۷	۶۸	۷/۸۲
	دختر	۱۴۷	۷۳	۷/۸۹
	کل	۳۲۴	۷۰	۷/۸۶
عمل به اعتقادات مذهبی	پسر	۱۷۷	۱۹۸	۲۶/۰۲
	دختر	۱۴۷	۲۰۰	۲۱/۸۴
	کل	۳۲۴	۱۹۹	۲۳/۹۳
سلامت روان	پسر	۱۷۷	۱۵۷	۳۰/۰۶
	دختر	۱۴۷	۱۶۲	۲۴/۹۲
	کل	۳۲۴	۱۵۹/۵۰	۲۷/۴۹

با توجه به جدول (۱)، میانگین هوش معنوی با عمل به اعتقادات مذهبی دانشجومعلم‌ان دختر و پسر تفاوت چندانی ندارد؛ در حالی که دانشجومعلم‌ان دختر، سلامت روان بیشتری دارند.

برای تعیین نحوه ارتباط میان متغیرهای پژوهش از آزمون ضریب همبستگی پیرسون بهره گرفته شد. آزمون همبستگی پیرسون این امکان را فراهم می‌آورد تا با در نظر گرفتن سطح معناداری، معنادار بودن روابط متغیرها را بررسی کرد. جدول (۲)، میزان ضریب همبستگی و معناداری روابط متغیرهای پژوهش را نشان می‌دهد.



جدول ۲: ضرایب همبستگی متغیرهای پژوهش

متغیر	هوش معنوی	ارتباط با سرچشمه هستی	زندگی معنوی	عمل به اعتقادات مذهبی	سلامت روان
۱. هوش معنوی	۱				
۲. مؤلفه ارتباط با سرچشمه هستی	۰/۷۵**	۱			
۳. مؤلفه زندگی معنوی	۰/۸۰**	۰/۵۵**	۱		
۴. عمل به اعتقادات مذهبی	۰/۵۱**	۰/۵۶**	۰/۴۸**	۱	
۵. سلامت روان	۰/۴۳**	۰/۴۸**	۰/۲۶**	۰/۲۸**	۱

**p<0/01

با توجه به جدول (۲)، رابطه هوش معنوی و سلامت روان ($r=0/43$ ، $p<0/01$) از دیگر روابط مهم تر است. ابعاد هوش معنوی شامل ارتباط با سرچشمه هستی ($r=0/48$ ، $p<0/01$) و زندگی معنوی ($r=0/26$ ، $p<0/01$) نیز با سلامت روان رابطه مثبت و معناداری دارند. همچنین، بین متغیر عمل به اعتقادات مذهبی و سلامت روان ($r=0/28$ ، $p<0/01$) رابطه مثبت معناداری برقرار است.

در ادامه، نتایج تحلیل رگرسیون چندگانه به شیوه هم‌زمان برای پیش‌بینی سلامت روان دانش‌جو معلمان بر اساس متغیرهای هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی آورده شده است.

جدول ۳: مدل رگرسیون رابطه هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان

مدل	R	ضریب تعیین	ضریب تعیین تعدیل شده	F	سطح معناداری
۱	۰/۴۸۳	۰/۲۳۴	۰/۲۳۰	۴۸/۰۸۸	۰/۰۰۰۱

با توجه به جدول (۳)، مقدار F به دست آمده کاملاً معنادار است. این مطلب گویای آن است که هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی می‌توانند سلامت روان دانش‌جو معلمان را پیش‌بینی کنند. به عبارتی، ۲۳ درصد از واریانس سلامت روان، بر اساس هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی قابل پیش‌بینی است.



جدول ۴: ضرایب معناداری رابطه هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان دانشجومعلمان

سطح معناداری	t	ضرایب استاندارد شده	ضرایب خام		گویه های مستقل
		Beta	خطای استاندارد	B	
۰/۰۰۰۱	۴/۸۴۷		۱۱/۶۱۳	۲۵/۲۹۱	مقدار ثابت
۰/۰۰۰۱	۷/۱۰۷	۰/۴۲۲	۰/۱۰۰	۰/۷۰۸	هوش معنوی
۰/۰۹۷	۱/۶۶۶	۰/۰۹۹	۰/۰۶۶	۰/۱۰۹	عمل به اعتقادات مذهبی

با توجه به جدول (۴)، هوش معنوی با بتای (۰/۴۲۲) به خوبی سلامت روان را پیش بینی می‌کند؛ درحالی‌که عمل به اعتقادات مذهبی پیش بینی کننده سلامت روان نیست. شاید دلیل اصلی این امر، همپوشی متغیر عمل به اعتقادات مذهبی با هوش معنوی باشد.

نتیجه

در این مطالعه فرض بر این بود که هوش معنوی و ابعاد آن و عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان دانشجومعلمان رابطه مثبت و معناداری دارد. همان‌گونه که پیش بینی می‌شد نتایج حاصل از آزمون ضریب همبستگی پیرسون و تحلیل رگرسیون چندگانه نشان دادند هوش معنوی و ابعاد آن و عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان دانشجومعلمان رابطه مثبت معنادار دارند و این دو متغیر می‌توانند به میزان ۲۳ درصد از واریانس سلامت روان را تبیین کنند. با توجه به ضرایب همبستگی، عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان دانشجومعلمان رابطه مثبت معنادار داشت؛ در حالی که برخلاف فرضیه، در مدل رگرسیون، متغیر عمل به اعتقادات مذهبی نقش معناداری در پیش بینی سلامت روان دانشجومعلمان نداشت. این یافته با نتایج پژوهش‌های نودری و غلامی (۱۳۸۹)، فرانسیس و دیگران (۲۰۰۴)، کاظمی و بهرامی (۱۳۹۳)، کوئینگ و دیگران (۱۹۹۲)، استوارد و جو (۱۹۹۸)، هیلز و فرانسیس (۲۰۰۴) و علی بخشی و دیگران (۱۳۹۰) مغایرت دارد. شاید همپوشی زیاد هوش معنوی با عمل به اعتقادات مذهبی بتواند این موضوع را توجیه کند.





در ارتباط هوش معنوی و ابعاد آن و عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان، یافته‌ها نشان دادند دانشجومعلّمانی که در هوش معنوی و ابعاد آن مانند ارتباط با سرچشمه هستی و زندگی معنوی و همچنین عمل به اعتقادات مذهبی امتیازات بیشتری می‌گیرند، احتمالاً از سلامت روان بیشتری بهره‌مند هستند. این یافته با یافته‌های پژوهش نوزری و غلامی (۱۳۸۹)، اژدری فرد و نورانی پور (۱۳۸۹)، اکبرپورینی و توکلی محمدی (۱۳۹۰)، باقری و دیگران (۱۳۹۰)، صولتی و دیگران (۱۳۹۰)، خانزاده و دیگران (۱۳۹۱)، گراوند و دیگران (۱۳۹۱)، شیخ‌الاسلامی و دیگران (۱۳۹۲)، برزگر بفرویی و پاک‌سرشت (۱۳۹۳)، کاظمی و بهرامی (۱۳۹۳)، کوئینگ و دیگران (۱۹۹۲)، استوارد و جو (۱۹۹۸)، برگینو و دیگران (۱۹۹۸)، فرانسیس و دیگران (۲۰۰۴)، نونی (۲۰۰۵)، کزیدو و دیگران (۲۰۱۰) و پاچویچ و حسنویچ (۲۰۱۰) همسوست. در توجیه این یافته می‌توان گفت تأثیراتی که هوش معنوی و ابعاد آن بر چگونگی تعبیر و تفسیر فرد از رویدادها می‌گذارد، فرآیند سازگاری و پذیرش رویدادها را آسان می‌کند. به بیان دیگر، هوش معنوی همچون چتری است که مفاهیم گوناگونی مانند سلامت معنوی ایمان، باورها و سازگاری معنوی را پوشش می‌دهد. هوش معنوی، بسیاری از نیازهای اساسی انسان را برآورده می‌کند، خلأهای اخلاقی، عاطفی و معنوی او را پر می‌کند، امید و قدرت را در او تحکیم می‌کند، موجب استحکام خصوصیات اخلاقی و معنوی در فرد و اجتماع می‌شود و پایگاه بسیار محکمی در برابر مشکلات، مصائب و محرومیت‌های زندگی ایجاد می‌کند. همچنین، معنویت شامل ویژگی‌هایی مانند اصالت، رها کردن گذشته، رویارویی با هراس‌ها، بینش و بخشش، عشق و همدردی، جامعه‌پذیری، آگاه بودن، صلح و آزادی می‌شود. در واقع، دانشجومعلّمی که چنین ویژگی‌ها داشته باشد می‌تواند در برابر ناملایمات زندگی خانوادگی، تحصیلی و دانشجویی، روحیه خود را حفظ و با درایت مشکلات خود را رفع کند. چنین ویژگی‌هایی می‌تواند سلامت روان او را تضمین کند. طبق دیدگاه انسان‌گرایان، تجارب، رکن مهم سلامت روان هستند. ملو، در نظریه روان‌شناختی خود نیازهای انسان را به نیازهای پایه و نیازهای برتر دسته‌بندی می‌کند.



نیازهای پایه به بقای جسمانی ما و نیازهای برتر به ارزش‌های وجودی مربوط می‌شوند. ارزش‌های وجودی، نیاز به حقیقت، زیبایی، خیر و عشق را در بر می‌گیرد. محروم شدن از این ارزش‌ها انسان را به دام «فرا آسیب» (یعنی آسیبی که پیامد مستقیم محرومیت در ساحت روحانی-معنوی است) می‌اندازد.

در توجیه رابطه معنادار عمل به اعتقادات مذهبی با سلامت روان دانشجومعلم‌ان نیز می‌توان گفت امید به خدا در شرایط دشوار زندگی و بهره‌مندی از حمایت‌های اجتماعی و معنوی در مراسم‌های مذهبی، از منابعی هستند که افراد مذهبی با بهره‌گیری از آن‌ها می‌توانند در رویارویی با حوادث سخت زندگی، آسیب کمتری ببینند. خداوند، در سوره طلاق می‌فرماید: «هر کس پرهیزکاری کند، خداوند راه خروجی برای رهایی وی از مشکلات قرار می‌دهد و از طریقی که گمان ندارد روزیش را می‌رساند و هر کس بر خدا اعتماد کند و کار خود را به وی واگذارد، خدا برای او کافی است. همانا خدا فرمان خویش را به نتیجه می‌رساند و آنچه را که بخواهد تخلف ندارد.» همچنین، توکل بر خدا که منبع فناپذیر قدرت و توانایی است، موجب افزایش مقاومت انسان در برابر مشکلات و حوادث سخت زندگی می‌شود. توکل بر خدا، منافع زیادی در پی دارد، از جمله:

۱. اولین نتیجه توکل، خودکفایی و بی‌نیازی از غیر است؛ ۲. متوکل فقط از خداوند درخواست می‌کند و معتقد است خدا او را اجابت خواهد کرد؛ ۳. متوکل شکرگذار خداست و خدا را یاور خویش می‌داند. با این اوصاف، دانشجومعلمی که در مراسم مذهبی شرکت می‌کند و اعمال دینی خود را به جا می‌آورد، با توکل به خدا به چنان آرامش روحی می‌رسد که می‌تواند از سلامت روان بیشتری برخوردار باشد.

نتایج پژوهش حاضر به دانشجویان کارشناسی دو پردیس خواهران و برادران استان یزد محدود است. همچنین، این پژوهش درباره مقطع آموزش عالی انجام گرفت. بنابراین، در تعمیم نتایج آن به دیگر مراکز فرهنگیان و نیز به دیگر سطوح آموزشی باید احتیاط کرد. با توجه به ارتباط قوی هوش معنوی با سلامت روان، پیشنهاد می‌شود پژوهشی آزمایشی درباره تأثیر این متغیر بر سلامت روان دانشجومعلم‌ان انجام گیرد. از نظر

عملی نیز برای گزینش دانشجومعلمان بهتراست سنجش دقیقی در زمینه هوش معنوی متقاضیان انجام گیرد و براساس این سنجش، گزینش نهایی صورت گیرد. همچنین پیشنهاد می شود با توجه به اهمیت سلامت روان دانشجومعلمان که در آینده به کسوت شریف معلمی درمی آیند برای تمام رشته های یک واحد درسی کاربردی در نظر گرفته شود و در این واحد درسی، محتوای هوش معنوی و عمل به اعتقادات مذهبی به منزله متغیرهای مرتبط با آن تبیین گردد.





منابع

۱. ازدری فرد، سیما، قاسم قاضی و رحمت الله نورانی پور (۱۳۸۹)؛ «بررسی تأثیر آموزش عرفان و معنویت بر سلامت روان دانش آموزان»؛ فصلنامه اندیشه تازه در علوم تربیتی، دوره ۵، ش ۲، ص ۱۰۵ تا ۱۲۵.
۲. امیدیان، مرتضی و سید کاظم علوی لنگرودی (۱۳۸۷)؛ «بررسی مقدماتی اعتبار و پایایی ابزاری جدید برای اندازه گیری بهداشت روانی»؛ فصلنامه دانش و رفتار، ش ۳۱، ص ۳۹ تا ۴۸.
۳. باقری، مسعود، حسن بنی اسدی و صفورا داوری (۱۳۹۰)؛ «رابطه دینداری و ابعاد شخصیت با سلامت روان معلمان شهرستان رودان»؛ فصلنامه مطالعات اسلام و روان شناسی، ش ۹، ص ۷ تا ۳۳.
۴. بزرگ بفرویی، کاظم و فاطمه پاک سرشت (۱۳۹۳)؛ «اثر بخشی آموزش معنویت درمانی از دیدگاه اسلام بر بهزیستی روان شناختی و عملکرد تحصیلی دانش آموزان دختر»؛ فصلنامه اخلاق، ش ۳۸، ص ۱۲۳ تا ۱۴۷.
۵. تقوی نیا، منصوره و محمود متوسل آرانی (۱۳۹۴)؛ «رابطه دین داری با پیشرفت تحصیلی در دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی تهران، مجله ایرانی آموزش در علوم پزشکی، ش ۷۵، ص ۱۹ تا ۲۶.
۶. حدادی کوهسار، علی اکبر (۱۳۸۸)؛ «رابطه مؤلفه های هوش هیجانی با سلامت روان شناختی و موفقیت تحصیلی، نقش تعدیل کننده جنس»؛ دانش و پژوهش در علوم تربیتی، برنامه ریزی درسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان (اصفهان)، ش ۲۲، ص ۹۹ تا ۱۸۸.
۷. خانزاده، عباسعلی حسین و دیگران (۱۳۹۱)؛ «بررسی نقش جهت گیری مذهبی در تبیین سلامت روان شناختی دانشجویان»؛ فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ش ۵، ص ۶۰۳ تا ۶۲۴.
۸. شفیع آبادی، عبدالله، علی دلاور و نجمه سدرپوشان (۱۳۸۴)؛ «تأثیر شیوه واقعیت درمانی گروهی بر کاهش اضطراب دانش آموزان»؛ مجله دانش و پژوهش در روان شناسی دانشگاه آزاد خوراسگان، ش ۲۵، ص ۲۱ تا ۳۴.



۹. صولتی، سید کمال؛ محمد ربیعی و مریم شریعتی (۱۳۹۰)؛ «رابطه بین جهت‌گیری مذهبی و سلامت روان»؛ مجله دانشگاه علوم پزشکی قم، ش ۱۹، ص ۴۲ تا ۴۸.
۱۰. عبدالله‌زاده، حسن و دیگران (۱۳۸۸)؛ هوش معنوی (مفاهیم، سنجش و کاربردهای آن)؛ تهران: روان‌سنجی.
۱۱. علی‌بخشی، سیده زهرا، مریم ممقانیه و احمد علی‌پور (۱۳۹۰)؛ «بررسی رابطه توکل به خدا و سلامت روان دانشجویان دانشگاه پیام نور»؛ فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۴۶، ص ۴۷.
۱۲. قمری، فرهاد، ابوالفضل محمدبیگی و نرگس محمدصالحی (۱۳۸۸)؛ «ارتباط سلامت روانی و سایر ویژگی‌های فردی با موفقیت تحصیلی در دانشجویان دانشگاه‌های اراک»؛ مجله دانشگاه علوم پزشکی بابل، دوره دوازدهم، ویژه‌نامه ۱ (آموزش پزشکی)، ص ۱۱۸ تا ۱۲۴.
۱۳. کاظمی، محمود و بهرام بهرامی (۱۳۹۳)؛ «نقش اعتقادات معنوی و فرایض اسلامی در ارتقای سلامت روانی و پیشگیری از اختلالات روانی»؛ مجله دانشگاه علوم پزشکی زنجان، ش ۹۰، ص ۶۲ تا ۷۴.
۱۴. موسوی، سید غفور و دیگران (۱۳۸۰)؛ «رابطه حضور در اجتماعات مذهبی با بیماری‌های حاد قلبی»؛ اولین همایش دین در بهداشت روان، دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۱۵. نوذری، جمشید و یونس غلامی (۱۳۸۹)؛ «بررسی رابطه جهت‌گیری مذهبی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی با سلامت روان دانشجویان»؛ دوفصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ش ۷، ص ۲۱ تا ۴۲.
۱۶. نوربخش، امین و حسین مولوی (۱۳۹۴)؛ «رابطه هوش معنوی و باورهای مذهبی با احساس حقارت و خشونت در دانشجویان»؛ فصلنامه دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی، ش ۵۹، ص ۴ تا ۱۲.
۱۷. نویدی، احمد (۱۳۷۶)؛ مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی، تهران: مؤسسه تحقیقاتی علوم رفتاری سینا.

۱۸. نویدی، حسین وحسین عبداللهی (۱۳۸۱): «بررسی رابطه بین افسردگی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی در میان دانش‌آموزان دوره متوسطه شهر تهران»؛ فصلنامه تعلیم و تربیت، ش ۶۶.

۱۹. وردی، مینا (۱۳۸۰): «رابطه کمال‌گرایی و سرسختی روان‌شناختی با سلامت روانی و عملکرد تحصیلی در دانش‌آموزان دختر مرکز پیش‌دانشگاهی اهواز»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناختی دانشگاه شهید چمران اهواز.

20. Kezdy, A; mators, T, Boland, V & Horvath, K. (2010); "Religious doubts and mental health in adolescence and young adulthood: the association with religious attitudes"; Journal of Adolescence, 11, 1-9.

21. Kezdy, A; mators, T, Boland, V & Horvath, K. (2010); "Religious doubts and mental health in adolescence and young adulthood: the association with religious attitudes"; Journal of Adolescence, 11, 1-9.

22. King D. B. (2008); Rethinking claims of spiritual intelligence: a definition, model, and measure [thesis], Ontario: Trent University.

23. Payne IR, Bergin AE, Bielmea KA, Jenkins PH. (1991); "Review of religion and mental health: prevention and the enhancement of psychosocial functioning"; Prevention in Human Service, 9, 11-40.

24. Steward, R. J. Joe, H. (1998); Does spirituality influence academic achievement and psychological adjustment of African-American urban adolescence; EDRS-MF/ plus postage.



اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۱۵۷-۱۷۷

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

بررسی نظریه بنیادهای اخلاقی در میان شاغلان حرفه حسابرسی

سحر سپاسی* مرتضی کاظم پور** مصطفی قناد***

چکیده

یکی از اهداف هر حرفه، خدمت به جامعه است. حرفه حسابداری نیز از این قاعده مستثنا نیست. به وجود آمدن موازین اخلاقی، مانند آیین رفتار حرفه‌ای، برای اطمینان از دستیابی به این هدف است. از این رو، هدف پژوهش حاضر، تحلیل عاملی پرسشنامه گراهام و همکاران درباره نظریه بنیادهای اخلاقی هایت و همکاران او در میان شاغلان حرفه حسابرسی است. نظریه بنیادهای اخلاقی هایت از جمله نظریات اخیر درباره قضاوت اخلاقی در حوزه شناخت اجتماعی است. در این نظریه، پنج عامل مراقبت، انصاف، وفاداری، اطاعت از مرجع قدرت و تقدس، به منزله زیربنای دغدغه‌های اخلاقی معرفی شده است. گراهام و همکارانش در سال ۲۰۱۱ برای بررسی این پنج بنیاد، پرسشنامه‌ای تنظیم کردند که در آن برای هر یک از بنیادها ۶ سؤال (در مجموع ۳۰ سؤال) طرح شده بود. این پژوهش از نوع توصیفی - پیمایشی است و می‌کوشد با تحلیل عاملی اکتشافی و تأییدی بین ۱۲۰ نفر از شاغلان حرفه حسابرسی به این پرسش پاسخ دهد که

* استادیار گروه حسابداری، دانشگاه تربیت مدرس.

Sepasi@modares.ac.ir

** دانشجوی دکتری حسابداری، دانشگاه تهران.

M.kazempour.@ut.ac.ir

*** دانشجوی دکتری حسابداری، دانشگاه شهید بهشتی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۳

تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۰۷/۱۰



آیا پرسش‌های موجود در پرسشنامه می‌توانند هر یک از مؤلفه‌های یادشده را به‌درستی توضیح دهند یا خیر. برای این امر از تحلیل عاملی اکتشافی، تأییدی و سیستم معادلات ساختاری و نرم‌افزار لیزرل (نسخه ۸/۵) استفاده شده است.

نتایج پژوهش با استفاده از تحلیل عاملی اکتشافی نشان می‌دهد که می‌توان فرض کرد هر یک از پرسش‌های مطرح‌شده در پرسشنامه گراهام و همکارانش در سال ۲۰۱۱ می‌توانند بنیادهای اخلاقی هایت و همکاران را به‌خوبی توضیح دهند. تحلیل عاملی تأییدی نیز درستی این ادعاها را اثبات کرد.

واژگان کلیدی

تحلیل عاملی، معادلات ساختاری، نظریه بنیادهای اخلاقی.

مقدمه

واژه اخلاق (Ethical) از واژه یونانی (Ethos) به معنای صفات، خصائص و ویژگی‌ها گرفته شده است. این اصطلاح با واژه (Morality) ارتباط معنایی دارد و در بسیاری از موارد این دو واژه به یک معنا به کار رفته‌اند (حجازی و مسافری، ۱۳۹۱). اخلاق را اغلب مجموعه‌ای از اصول تعریف می‌کنند که می‌تواند منشوری برای راهنمایی و هدایت استفاده‌کنندگان باشد.

اخلاق حرفه‌ای مانند شمشیردولبه‌ای است که یک لبه آن تهدید است. ضعف در سیستم اخلاق، موجب کاهش ارتباطات و افزایش خسارت‌ها در سازمان می‌شود و مدیریت بر کنترل گذشته نگر تکیه خواهد کرد؛ زیرا افراد به مدیریت، اطلاعات درست را نمی‌رسانند و در این صورت توان سازمان به جای آن که صرف هدف شود، صرف شایعه، غیبت، کم‌کاری و دیگر عوامل این چنینی خواهد شد. لبه دیگر این شمشیر، فرصت است. اخلاق حرفه‌ای، تأثیری چشم‌گیر بر فعالیت‌ها و نتایج سازمان دارد و بهره‌وری را افزایش می‌دهد، ارتباطات را بهبود می‌بخشد و خطر را کاهش می‌دهد؛ زیرا هنگامی که





اخلاق حرفه‌ای در سازمان حاکم است، جریان اطلاعات به راحتی تسهیل و مدیرپیش از وقوع حادثه از آن مطلع می‌شود (رویایی و محمدی، ۱۳۸۹).

باتوجه به اهمیت موضوع اخلاق حرفه‌ای و اصول آن، در گذشته تعاریف بسیاری از اصول اخلاق حرفه‌ای ارائه شده است. برای نمونه، روس (۲۰۰۷) اصول اخلاق حرفه‌ای را به صورت مستندات کتبی که شرکت قصد دارد به وسیله آن رفتار کارکنان را در قالب رفتار اخلاق مدارانه شکل دهد، تعریف کرده است. در تعریف دیگر، سینق و همکاران (۲۰۰۵) آن را به صورت مستندات مشخص و رسمی شامل مجموعه‌ای از رهنمودها که شرکت تنظیم کرده است، تشریح نموده‌اند. این تعریف، خط‌مشی رفتارهای اخلاقی حال و آینده کارکنان و مدیران را در برابر کل جامعه ارائه می‌کند.

سؤال اصلی که در ذهن شکل می‌گیرد آن است که بحث اخلاق و رفتار اخلاق مدارانه در حرفه حسابداری و مالی تا چه اندازه اهمیت دارد. برای پاسخ‌گویی به این سؤال باید به این موضوع اشاره شود که تخطی حسابداران از اخلاق حرفه‌ای بارها باعث بروز بحران‌های اقتصادی و رسوایی‌های مالی مانند رسوایی‌های اخیر در شرکت‌های بزرگی همچون انرون، ورلدکام، اینفودیسک و ... شده است.

جدایی مدیریت از مالکیت، حسابداران را در جایگاهی نشانده است که تزلزل اخلاقی یا حتی شبهه درباره رفتار آنان نه تنها بازارهای سرمایه را آشفته و گاه فلج می‌سازد، بلکه با ایجاد بی‌اعتمادی به درستکاری مدیران، امکان انجام فعالیت‌های مدیریت را نیز محدود می‌کند. از سوی دیگر، حسابداران و حسابرسان حرفه‌ای، به طور مستمر با معضلات و دوراهی‌های اخلاقی مواجه هستند. تصمیم‌گیری و چگونگی رفتار آنها، می‌تواند عواقب متفاوتی برای ذی‌نفعان، استفاده‌کنندگان از اطلاعات و صورت‌های مالی به همراه داشته باشد. از این رو، طی سال‌های اخیر، حرفه حسابداری به سوی وضع مقررات محدودکننده‌تر مانند آیین رفتار حرفه‌ای حسابداران رسمی یا قانون ساربنز آکسلی پیش رفته است. همچنین، بسیاری از دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش حسابداری، درس اخلاق حرفه‌ای را به مجموعه عناوین درسی خود افزوده‌اند (جباری و رحمانی، ۱۳۸۹).



پژوهش‌های گوناگونی در زمینه اخلاق و رفتار اخلاق‌مدارانه افراد به‌ویژه حسابداران و حساب‌برسان انجام شده است. پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا پرسش‌های موجود در پرسشنامه گراهام و همکاران (۲۰۱۱) می‌توانند هریک از مؤلفه‌های پنج‌گانه را به‌درستی توضیح دهند یا خیر؟ به عبارت بهتر، در این پژوهش، نظریه بنیادهای اخلاقی هایت و همکاران با بهره‌گیری از پرسشنامه گراهام و همکاران، در میان شاغلان حرفه حسابداری بررسی می‌شود.

مبانی نظری

هایت و همکارانش از افرادی هستند که پژوهش‌های مختلفی را از سال ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۳ در حوزه اخلاق انجام داده‌اند (هایت، ۲۰۰۱، ۲۰۰۷، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳). هایت و جوزف در سال ۲۰۰۴ با الهام از یافته انسان‌شناسانه شودرو و همکارانش (۱۹۹۷)، نظریه‌ای را مطرح کردند که نسبت به نظریه‌های پیشین، پوشش بهتری را برای دغدغه‌های اخلاقی فرهنگ‌های گوناگون فراهم می‌کند (هایت و جوزف، ۲۰۰۴). این نظریه که نظریه بنیادهای اخلاقی نام دارد، چند بنیاد را به‌منزله آمادگی‌های ذاتی بشر برای درک و پذیرش قواعد اخلاقی معرفی می‌کند. این بنیادها بنا بر اصل یادگیری فرهنگی این نظریه، بسته به ویژگی‌های محیط، می‌توانند تضعیف یا تقویت شوند (گراهام و همکاران، ۲۰۱۱). این بنیادها شامل موارد زیر است:

۱. بنیاد مراقبت / آسیب: این بنیاد بر کمک کردن به دیگران و اجتناب از آسیب رساندن به آن‌ها دلالت دارد (نجات و همکاران، ۱۳۹۴) و مواردی همچون مهربانی، ملایمت، شفقت و مراقبت و سرپرستی از دیگران را مدنظر قرار می‌دهد.
۲. بنیاد انصاف / تقلب: بیانگر حساسیت به نشانه‌های همکاری و تقلب است و مفاهیم انتزاعی عدالت، حقوق، برابری و استقلال را در بر می‌گیرد.

1. Care/ Harm.

2. Fairness /Cheating.



۳. بنیاد وفاداری / خیانت: ^۱ این مبانی با تشکیل گروه‌های اجتماعی و تعهداتی که افراد گروه به یکدیگر دارند، شامل میهن پرستی و از خودگذشتگی، مرتبط است (مارگارت و همکاران، ۲۰۱۴).

۴. بنیاد اطاعت از مرجع قدرت / براندازی: ^۲ این بنیاد وظایف مرتبط با جایگاه افراد در سلسله مراتب اجتماعی، مانند ابراز اطاعت و احترام به افراد یا نهادهای دارای جایگاه بالاتر را شامل می‌شود.

۵. بنیاد تقدس / تنزل: ^۳ در این بنیاد بر تزکیه نفس و نگرانی افراد درباره آلودگی جسمی و روحی تأکید و بدن انسان مانند یک مکان مقدس در نظر گرفته می‌شود. این بنیاد مواردی همچون حفظ پاکیزگی، پرهیزهای غذایی و عفت در روابط جنسی را در بر می‌گیرد (نجات و همکاران، ۱۳۹۴).

دو بنیاد مراقبت و انصاف، فردگرایانه و بنیادهای وفاداری، اطاعت و تقدس، پیوندگرایانه محسوب می‌شوند (گراهام و همکاران، ۲۰۱۱).

از زمان ارائه این نظریه تا کنون، افراد مختلف بحث‌هایی درباره چند و چون بنیادها بیان کرده‌اند. یکی از تازه‌ترین بحث‌ها را جانوف و همکارانش در سال ۲۰۱۳ مطرح و چارچوبی را به نام مدل انگیزه‌های اخلاقی برای توصیف حوزه اخلاق پیشنهاد کردند (جانوف و کارنز، ۲۰۱۳). دو بُعد این مدل، جهت‌گیری انگیزشی (پرهیزی / توصیه‌ای) و بافت ارتباطی هدف است. اخلاق پرهیزی بر چیزی که نباید انجام شود تمرکز دارد و مقاومت در برابر وسوسه انجام دادن کاری بد را در بر می‌گیرد. در مقابل، اخلاق توصیه‌ای بر آنچه که یک فرد باید انجام دهد تمرکز دارد و فرد را به کاری خوب وامی‌دارد. به اعتقاد این پژوهشگران، اخلاق پرهیزی، سرکوب خودخواهی و اخلاق توصیه‌ای، فعال‌سازی نوع دوستی را در پی دارد (همان). بُعد دیگر این مدل، بافت ارتباطی هدف است. بافت ارتباطی هدف، بافتی است که یک انگیزه اخلاقی مشخص به آن معطوف است و بیشترین تأثیر خود را بر آن می‌گذارد. این بافت شامل روابط فردی (رابطه فرد با خودش)، میان فردی (رابطه فرد با دیگری) و جمعی (رابطه فرد با گروه خودی) است. اخلاق فردی

1. Loyalty/Betrayal.

2. Authority /Subversion.

3. Sanctity/Degradation.



به چگونگی نگرش افراد درباره بدن و روان خود و سرکوب کردن یا مجال دادن به خواسته‌های فردی اختصاص دارد. در اخلاق گروه‌محور، اخلاقی یا غیراخلاقی بودن یک کار بر اساس تأثیری که بر گروه خودی یا اعضای آن می‌گذارد، تعیین می‌شود؛ در حالی که در حوزه اخلاق میان‌فردی، فردی که هدف عمل قرار گرفته است، هویتی شخصی و متمایز از فرد عامل دارد و به همین دلیل، «دیگری» خوانده می‌شود. این پژوهشگران در نگاشت نظریه بنیادهای اخلاقی برمدل خود، آسیب نزدن را در خانه پرهیزی-دیگری، مراقبت و انصاف را در خانه توصیه‌ای-دیگری و وفاداری و اطاعت از مرجع قدرت را در خانه پرهیزی-گروه قرار دادند. بدان دلیل که بنیاد تقدس از دید پردازندگان نظریه بنیادهای اخلاقی، پیوندگرایانه شمرده شده است، این بنیاد در خانه پرهیزی-گروه قرار گرفته است (نجات و همکاران، ۱۳۹۴).

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های زیادی درباره اهمیت مبحث اخلاق در حرفه حسابداری انجام شده است. اندرسون و همکارانش (۲۰۱۵) در مقاله‌ای، نظریه مبانی اخلاقی هایت را در نمونه‌ای متشکل از ۱۶۲ نفر دانشجوی حسابداری و دیگر رشته‌های مالی بررسی کردند. برای این کار، پرسشنامه‌ای حاوی ۳۰ سؤال تهیه شد. نتایج پژوهش نشان داد تمام دانشجویان برای تصمیم‌گیری اخلاقی، ابتدا به مبانی اخلاقی انصاف توجه می‌کنند (مارگارت و همکاران، ۲۰۱۴). تفاوت‌های ساختاری پژوهشگران نشان داد حسابداران و حسابرسان، معیارهای اخلاقی را در تصمیم‌گیری خود وارد می‌کنند (عبدالحمیدی و باکر، ۲۰۰۶ / بتی و دیوی، ۲۰۰۶). همچنین، معلوم شد هنگامی که سود حسابداری به میزان مدنظر سرمایه‌گذاران و تحلیل‌گران بازار نمی‌رسد، حسابداران با چالش‌های اخلاقی عمده‌ای روبه‌رو می‌شوند (امرسون و همکاران، ۲۰۰۷).

ویج و همکاران (۲۰۱۰) به بررسی سوگیری اخلاقی مدیران صنعت بیمه در هند پرداختند. نتایج پژوهش آنها نشان داد با افزایش سن مدیران صنعت بیمه، توجه آنان به منافع شخصی خود کاهش می‌یابد. همچنین، مدیرانی که تحصیلات کارشناسی ارشد دارند در مقایسه با هم‌تایان کارشناسی خود، نسبی‌گراتر هستند. از دیگر نتایج پژوهش

این بود که مدیران کم درآمد صنعت بیمه در مقایسه با مدیران پردرآمد، نسبی گراتر بودند و نیز مدیران زن در مقایسه با مدیران مرد، پایبندی بیشتری به معیارهای اخلاقی داشتند. دوی و پریهاتین (۲۰۱۰) در مالزی به پیش بینی نیات اخلاقی دانشجویان حسابداری که مایل به اشتغال در حرفه حسابرسی بودند، پرداختند و به این نتیجه رسیدند که عقاید اخلاقی این دانشجویان به طور مستقیم، تحت تأثیر آرمان گرایی است و آرمان گرایی نیز به طور غیرمستقیم بر نیات اخلاقی آنان تأثیر دارد.

ثقفی و همکاران (۱۳۸۹)، ضرورت آموزش اخلاق حسابداری را در دوره کارشناسی بررسی کردند. آنها به این نتیجه رسیدند که ارائه درس اخلاق در دوره کارشناسی ضروری است و دروس دیگر دوره کارشناسی، این مبانی اخلاقی را پوشش نمی دهد.

اعتمادی و دیانتی دیلمی (۱۳۸۸)، درباره تأثیر دیدگاه اخلاقی مدیران مالی بر کیفیت گزارش های مالی شرکت ها تحقیق کردند. نتایج نشان داد دیدگاه اخلاقی مدیران بر کیفیت گزارش های مالی مؤثر است؛ به طوری که ۱۸ درصد از تغییرات این متغیر را تبیین می کند. به علاوه، آرمان گرایی موجب بهبود کیفیت گزارش های مالی می شود.

حجازی و مسافری (۱۳۹۱)، رابطه جنسیت و اخلاق حرفه ای را درباره حرفه حسابداری در جامعه دانشگاهی بررسی کردند. نتایج پژوهش نشان داد میان اخلاق حرفه ای و جنسیت، رابطه خطی معناداری وجود ندارد؛ اما هنگامی که جنسیت در کنار سن قرار می گیرد، این رابطه خطی و معنادار می شود؛ به طوری که قسمتی از تغییرات اخلاق حرفه ای به کمک این دو متغیر توضیح داده می شود.

جباری و رحمانی (۱۳۸۹)، در پژوهش خود با عنوان «سنجش ملاحظات اخلاقی در حسابداری» پیشنهاد کردند برای تقویت ابعاد اخلاقی دانشجویان حسابداری، باید آنها را با مباحث اخلاقی آشنا تر کرد و برای افزایش حساسیت اخلاقی، نیت اخلاقی و کاهش سوگیری اخلاقی حسابداران و حسابرسان، لازم است بر آموزش مداوم اخلاق حرفه ای تأکید شود.

مهرانی و همکاران (۱۳۹۰)، عوامل مؤثر بر تصمیم گیری اخلاقی حسابداران رسمی

ایران را بررسی کردند. نتایج حاکی از آن بود که قوانین و مقررات، ویژگی های فردی





حسابدار رسمی، ویژگی‌های کار حسابرسی و ویژگی‌های سازمان حسابرسی، از عواملی هستند که می‌تواند بر تصمیمات اخلاقی حرفه‌ای حسابداران رسمی کشور تأثیر بگذارد. اعتمادی و همکاران (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر اخلاق حرفه‌ای حسابداران بر قابلیت اتکاء صورت‌های مالی» بیان کردند میان اخلاق حرفه‌ای حسابداران و قابلیت اتکاء صورت‌های مالی رابطه معناداری وجود دارد و حدود ۳۵ درصد از تغییرات متغیر قابلیت اتکاء صورت‌های مالی به وسیله متغیر اخلاق حرفه‌ای قابل بیان است.

آقایی و حصارزاده (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «الگوسازی مفهومی اخلاق در حسابداری و پیمایش دیدگاه حسابداران» به این نتیجه رسیدند که حسابداران با بسیاری از کارکردهای اخلاقی موافق هستند. بررسی‌ها نشان داد نه تنها حسابداری از بروز رفتارهای غیراخلاقی پیشگیری می‌کند، بلکه موجب تعالی اخلاق هم می‌شود. دازه و گرگز (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «رابطه بین استدلال اخلاقی، طرز تفکر، نیت و تمایل اخلاقی حسابداران رسمی» نشان دادند میان استدلال، طرز تفکر و نیت اخلاقی با تمایل اخلاقی رابطه مثبتی وجود دارد.

رجب‌دُری و همکارانش (۱۳۹۵)، در پژوهشی با هدف بررسی وضعیت اخلاق در دانشجویان کارشناسی حسابداری، برای روشن شدن وضعیت فعلی و تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی آتی به این نتیجه دست یافتند که اخلاق در جامعه نمونه در حالت متوسط قرار دارد و مطلوب نیست. بنابراین، برنامه‌ریزی برای نهادینه کردن اخلاق در جامعه حرفه‌ای و توجه بیشتر به این موضوع در مجامع آموزشی و حرفه‌ای ضروری به نظر می‌رسد.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که آیا پرسش‌های مطرح‌شده برای سنجش هریک از بنیادهای اخلاقی در میان حساب‌برسان، بنیادها را به خوبی توضیح می‌دهند یا خیر.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی و از حیث روش گردآوری داده‌ها، توصیفی، از نوع همبستگی است. البته روش پیمایشی نیز به کار بسته شد. جامعه آماری پژوهش تمام



حسابرسان شاغل در ایران را در برمی گیرد که ۱۲۰ نفر از آنها براساس جدول کرجسی و مورگان (۱۹۹۵) و به شیوه نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب و سنجش شدند. در این پژوهش برای جمع آوری داده ها از پرسشنامه گراهام و همکارانش در سال ۲۰۱۱ (مُدل اندازه گیری پنج عاملی)^۱ استفاده شد.

این پرسشنامه ۳۰ سؤال دارد که برای هر یک از مفاهیم نظریه بنیادهای اخلاقی (یعنی مراقبت / آسیب، انصاف / تقلب، وفاداری / خیانت، اطاعت در برابر مرجع قدرت / براندازی، تقدس / تنزل) شش سؤال در نظر گرفته و دارای دو بخش است. در هر دو بخش از مقیاس شش طیفی استفاده شد. در بخش اول، از پاسخ دهندگان درخواست شد تا بیان کنند هر یک از شرایط مطرح شده در پرسشنامه چقدر می تواند در تصمیم گیری آنها درباره درست یا نادرست بودن یک کار، مؤثر و مربوط باشد. طیف مورد نظر از کاملاً نامربوط (عدد ۰) تا کاملاً مربوط (عدد ۵) در نظر گرفته شد. در بخش دوم نیز ۱۵ جمله که دارای چالش های اخلاقی بودند، مطرح و از پاسخ دهندگان خواسته شد تا نظرشان را درباره هر یک بیان کنند. این طیف نیز دارای شش گزینه است (کاملاً مخالف (عدد ۰) تا کاملاً موافق (عدد ۵)).

در این پژوهش میزان پایایی (آلفای کرونباخ) تمام مؤلفه ها ۰/۸ است. برای بررسی همه جانبه مُدل مفهومی از روش معادلات ساختاری^۲ و نرم افزار لیزرل^۳ استفاده شد. بدان دلیل که این پژوهش نخستین پژوهش در جامعه حسابرسان است، سؤالات پژوهش بعد از روایی سنجی متخصصان این حرفه، آماده سازی و سپس توزیع شد. پرسشنامه یاد شده با استفاده از تحلیل عاملی اکتشافی و تأیید بررسی شد تا معلوم شود آیا هر یک از سؤالات مطرح شده می تواند مؤلفه پیش گفته را به خوبی توضیح دهد یا خیر.

در این پژوهش بعد از گردآوری داده ها برای دسته بندی و یکپارچه سازی داده ها و نیز مبحث آمار توصیفی (برای توصیف داده ها از جداول و نمودارهای توزیع فراوانی) از

1. Haidt's 5-Factor Measurement Model.

2. Structural Equation Modeling.

3. Lisrel.



نرم افزار SPSS و برای بخش استنباطی، تحلیل اکتشافی و تحلیل عاملی تأییدی از نرم افزار لیزرل استفاده شد. در مدل های اکتشافی یک الگوی اولیه برای تعیین این که چه متغیر مشاهده شده ای، به کدام یک از متغیرهای پنهان ربط داده شود، وجود ندارد و احتمالاً بعد از تحلیل کمی داده ها متغیرهای پنهان شناخته می شوند. با نرم افزارهای مدل سازی امکان هر دو نوع تحلیل تأییدی و اکتشافی وجود دارد؛ اما مبنای اصلی در مدل سازی، مدل های عاملی تأییدی هستند و در پژوهش حاضر نیز از مدل عاملی تأییدی استفاده شده است.

یافته های پژوهش

از ۱۲۰ حسابرسی که پرسشنامه را پر کردند، ۸۵ نفر مرد و ۳۵ نفر زن بودند، ۸ نفر مدرک دکتری، ۷۹ نفر مدرک کارشناسی ارشد و ۳۳ نفر مدرک کارشناسی داشتند.

استخراج عامل ها (تحلیل اکتشافی)

اولین نتایج تحلیل عاملی اکتشافی عبارتند از: جدول مربوط به شاخص های KMO، مقدار آماره آزمون بارتلت، درجه آزادی و سطح معناداری. بدان دلیل که مقدار شاخص KMO ۰/۸۴۷ (نزدیک به یک) است، تعداد نمونه برای تحلیل کافی است. همچنین، مقدار سطح معناداری آزمون بارتلت، کوچک تر از پنج درصد است که نشان می دهد تحلیل عاملی برای شناسایی ساختار مدل عاملی مناسب است.

جدول شماره ۱: نتایج اولیه آزمون KMO و کرویت بارتلت برای تعیین روایی پرسشنامه

آزمون کرویت-بارتلت			آزمون KMO
سطح معناداری	درجه آزادی	خی دو	۰/۸۴۷
۰/۰۰۰	۴۳۵	۳۲۶۶	

برای تحلیل عاملی اکتشافی از روش تحلیل مؤلفه اصلی و چرخش واریماکس (چرخش مستقل) استفاده شده است. معیار انتخاب سؤالات به منزله یک شاخص برای عوامل، چنین بوده است: داشتن ارزش ویژه بیشتر از یک و بار عاملی ۰/۴ یا این شرط که در دیگر عوامل کمتر از این مقدار ظاهر شود. در این راستا، تمام پرسش‌ها از شرایط لازم برخوردار بوده و به همین دلیل، برای تحلیل عاملی تأییدی انتخاب شده‌اند.

جدول شماره ۲: ماتریس عاملی چرخشی

	پرسش‌ها				
	بنیاد مراقبت	بنیاد انصاف	بنیاد وفاداری	بنیاد اطاعت از مرجع قدرت	بنیاد تقدس
۱	۰/۸۳۳				
۲	۰/۷۹۶				
۳	۰/۸۲۵				
۴	۰/۷۴۶				
۵	۰/۷۷۸				
۶	۰/۸۷۷				
۷		۰/۸۵۸			
۸		۰/۸۶۸			
۹		۰/۸۰۵			
۱۰		۰/۸۷۶			
۱۱		۰/۸۱۷			
۱۲		۰/۸۳۸			
۱۳			۰/۸۱۲		
۱۴			۰/۸۳۴		
۱۵			۰/۸۶۲		
۱۶			۰/۸۷۰		
۱۷			۰/۷۱۷		
۱۸			۰/۷۳۱		
۱۹				۰/۸۶۹	
۲۰				۰/۸۴۳	
۲۱				۰/۸۸۶	
۲۲				۰/۸۴۱	



	پرسش‌ها		عامل‌ها		
	بنیاد مراقبت	بنیاد انصاف	بنیاد وفاداری	بنیاد اطاعت از مرجع قدرت	بنیاد تقدس
۲۳				۰/۷۹۶	
۲۴				۰/۸۵۰	
۲۵					۰/۸۵۷
۲۶					۰/۸۷۳
۲۷					۰/۸۷۵
۲۸					۰/۸۹۳
۲۹					۰/۹۰۶
۳۰					۰/۸۵۲

برای تعمیم نتایج از آمار استنباطی و برای تجزیه و تحلیل آماری از نرم‌افزار لیزرل (نسخه ۸/۵) و از بار عاملی برای تعیین رابطه معناداری بین متغیرهای پژوهش استفاده شد. قبل از هرکاری برای اطمینان از صحت مدل‌های اندازه‌گیری متغیرهای تحلیل از تحلیل عاملی تأییدی استفاده می‌شود. در واقع، تحلیل عاملی تأییدی یکی از قدیمی‌ترین روش‌های آماری است که برای بررسی ارتباط بین متغیرهای مکنون (عامل‌های به دست آمده) و متغیرهای مشاهده شده (سؤالات) به کار برده می‌شود و بیانگر مدل اندازه‌گیری است.

جدول شماره ۳: شاخص‌های نیکویی برازش

ردیف	معیارهای برازش مدل	شاخص	بُعد	حد مطلوب	نتیجه
۱	کای دو نسبی	$\chi^2/$	۱/۱۳۸	$۳ <$	قابل قبول
۲	ریشه میانگین مجذورات تقریب	RMSEA	۰/۰۳۵	$۰/۱ <$	بrazش خوب
۳	ریشه مجذور مانده‌ها	PMR	۰/۰۴۷	حدود صفر	قابل قبول
۴	شاخص برازش هنجار شده	NFI	۰/۹۹	$۰/۹۰ >$	بسیار خوب
۵	شاخص نرم برازندگی	NNFI	۰/۹۷	حدود یک	بسیار خوب
۶	شاخص برازش تطبیقی	CFI	۰/۹۸	$۰/۹۰ >$	بسیار خوب
۷	شاخص برازش نسبی	RFI	۰/۹۴	$۰/۹۰ >$	بسیار خوب
۸	شاخص برازش اضافی	IFI	۰/۹۹	$۰/۹۰ >$	بسیار خوب
۹	شاخص برازندگی	GFI	۰/۹۴	$۰/۹۰ >$	بسیار خوب
۱۰	برازندگی تعدیل یافته	AGFI	۰/۹۶	$۰/۹۰ >$	بسیار خوب



سؤال اساسی در بررسی هرکدام از پرسش‌ها این است که آیا این پرسش‌ها می‌تواند به خوبی بنیاد مورد نظر را توضیح دهد. برای پاسخ به این پرسش، باید آماره χ^2 و دیگر معیارهای مناسب بودن برازش مدل بررسی شود. براین پایه، پرسشی مناسب است که دارای حالت‌های بهینه زیر باشد:

آزمون χ^2 : هرچه کمتر باشد بهتر است؛ زیرا این آزمون اختلاف بین داده و مدل را نشان می‌دهد.

آزمون GFI^1 و $AGFI^2$: باید بیش از نود درصد باشد.

آزمون $RMSR$: هرچه کمتر باشد بهتر است؛ زیرا این آزمون یک معیار برای بررسی میانگین اختلاف میان داده‌های مشاهده شده و داده‌های مدل است.

معیار $RMSEA$: ریشه میانگین مجذورات تقریب است. این معیار به منزله اندازه تفاوت برای هر درجه آزادی تعریف شده است. مقدار $RMSEA$ که در واقع همان آزمون انحراف هر درجه آزادی است، برای مدل‌هایی که برازندگی خوبی داشته باشند، کمتر از $0/05$ است. مقادیر بالاتر از آن تا $0/08$ نشان دهنده خطای معقولی برای تقریب در جامعه است. مدل‌هایی که $RMSEA$ آن‌ها $0/1$ یا بیشتر باشد، برازش ضعیفی دارند.

آزمون X^2/df : آزمون χ^2 به سادگی نشان می‌دهد که آیا بیان مدل، ساختار روابط میان متغیرهای مشاهده شده را توصیف می‌کند یا خیر. هرچه مقدار χ^2 کوچک‌تر باشد، بهتر است. تطبیق و تعدیل X^2/df که تعدیل یافته χ^2 است نیز به منزله یک معیار با اندازه نمونه متناسب است. بهتر است که مقادیر این آماره کمتر از سه باشد.

معیار PMR : این معیار با عنوان ریشه میانگین مجذور باقیمانده (شاخصی برای واریانس باقیمانده در برازش هر پارامتر به داده‌های نمونه) یا با عنوان متوسط باقیمانده‌های گزارش شده در مدل، بیان می‌شود. معیار PMR معیاری است برای اندازه‌گیری متوسط باقیمانده‌ها و فقط در ارتباط با واریانس‌ها و کوواریانس‌ها قابل تغییر است. در مدلی که





نیکویی برآزش خوبی دارد، این باقیمانده‌ها بسیار اندک هستند. پس به‌طور خلاصه، این معیار هرچه کوچک‌تر باشد (به صفر نزدیک‌تر باشد) حاکی از برآزش بهتر مُدل است.

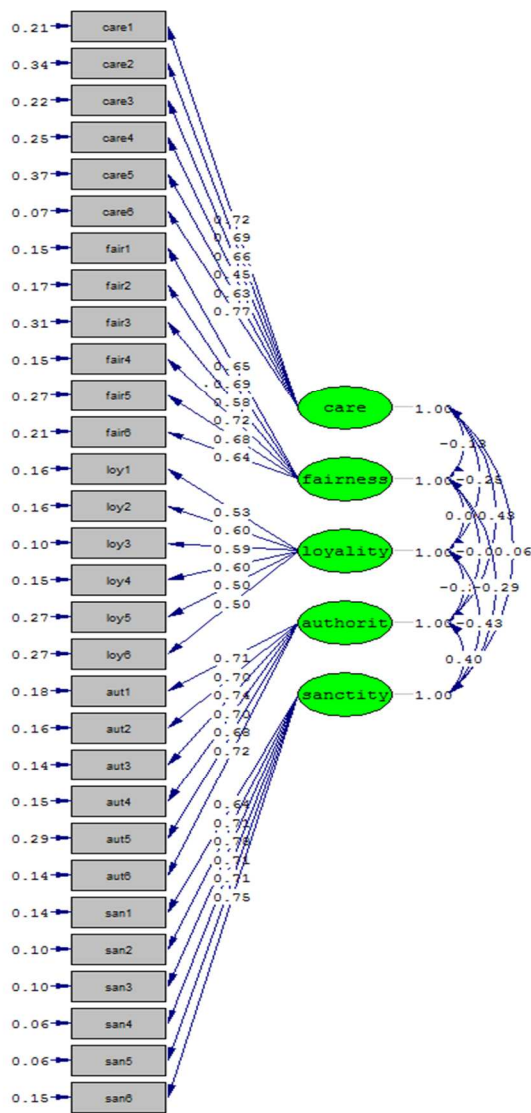
معیارهای AGFI و GFI: لیزرل به وسیله مُدل، یک شاخص نیکویی برآزش، یعنی نسبت مجموع مجذورات تبیین شده، به کل مجموع مجذورات ماتریس برآوردشده در جامعه محاسبه می‌کند. این شاخص از نظر مطلوبیت به ضریب همبستگی شباهت دارد. هر دوی این معیارها از صفر تا یک متغیر هستند. هرچه AGFI و GFI به عدد یک نزدیک‌تر باشند، نیکویی برآزش مُدل با داده‌های مشاهده شده بیشتر است.

معیارهای NFI، NNFI و CFI: شاخص NFI، شاخص بنتلر-بونت هم نامیده می‌شود. بنتلر و بونت (۱۹۸۰) مقادیر برابریا بزرگ‌تراز $0/9$ را در مقایسه با مُدل صفر، به منزله شاخص خوبی برای برآزندگی مُدل‌های نظری توصیه کرده‌اند؛ در حالی که برخی از پژوهشگران نقطه برش $0/8$ را به کار می‌برند. شاخص دیگر، شاخص تاکر-لویز است که در بیشتر موارد شاخص نرم برآزندگی (NNFI) نامیده می‌شود. این شاخص مشابه NFI است؛ اما برای پیچیدگی مُدل جریمه می‌پردازد. چون دامنه این مُدل محدود به صفر و یک نیست، تفسیر آن نسبت به NFI دشوارتر است. بر پایه قرارداد، مقادیر کمتر از $0/9$ مستلزم تجدید نظر در مُدل است. شاخص CFI بزرگ‌تراز $0/9$ قابل قبول و نشانه برآزندگی مُدل است. این شاخص با مقایسه یک مُدل به اصطلاح مستقل که در آن، میان متغیرها هیچ رابطه‌ای نیست با مُدل پیشنهادی مورد نظر، میزان بهبود را نیز می‌آزماید.

تحلیل عاملی تأییدی

در تحلیل عاملی تأییدی، به رابطه متغیر و پرسش‌ها، بار عاملی می‌گویند. باید بارهای عاملی هر متغیر همگی بزرگ‌تراز $0/5$ باشند تا پذیرفته شوند. در شکل زیر همه بارهای عاملی بزرگ‌تراز $0/5$ هستند پس می‌توان گفت مؤلفه‌ها به خوبی با پرسش‌ها سنجیده شده‌اند. همان‌طور که در شکل زیر معلوم است تمام عامل‌ها بارهای عاملی معنادار و نسبتاً بالایی دارند. این بدین معنی است که سؤالات به‌طور دقیق مؤلفه را سنجیده‌اند. در واقع، بهترین و مناسب‌ترین بار عاملی در میان سؤالات و

مؤلفه‌ها برقرار است. در نتیجه، تمام سؤالات به خوبی بنیادهای مورد نظر را می‌سنجند. از این رو، برای سنجش نظریه بنیادهای اخلاقی هایت و همکاران، در میان حسابرسان نیز می‌توان از این پرسشنامه استفاده کرد.



Chi-Square=452.97, df=395, P-value=1.0000, RMSEA=0.035

نگاره شماره ۱: بارهای عاملی هر یک از پرسش‌های بنیادهای اخلاقی



نتیجه

نظریه بنیادهای اخلاقی از نظریه‌های اخیر درباره تصمیمات اخلاقی است که هایت و همکارانش آن را ارائه کرده‌اند. این نظریه دارای پنج بنیاد است: «بنیاد مراقبت» که بر کمک به دیگران و اجتناب از آسیب رساندن به آن‌ها دلالت دارد و مواردی همچون مهربانی، ملایمت، شفقت و مراقبت و سرپرستی از دیگران را مدنظر قرار می‌دهد؛ «بنیاد انصاف» که بیانگر حساسیت درباره نشانه‌های همکاری و تقلب است؛ «بنیاد وفاداری» که با تشکیل گروه‌های اجتماعی و تعهداتی که افراد گروه به یکدیگر دارند، مرتبط است؛ «بنیاد اطاعت از مرجع قدرت» که وظایف مرتبط با جایگاه افراد در سلسله مراتب اجتماعی مانند ابراز اطاعت و احترام به افراد یا نهادهای دارای جایگاه بالاتر را شامل می‌شود و «بنیاد تقدس» که بر تزکیه نفس و نگرانی افراد درباره آلودگی جسمی و روحی تأکید دارد.

گراهام و همکاران در سال ۲۰۱۱ برای اندازه‌گیری و ارائه تصویر هر یک از بنیادها، در پژوهش خود پرسش‌هایی را مطرح کردند. نتایج پژوهش آنها نشان داد برای هر مؤلفه به شش سؤال و در مجموع، به ۳۰ سؤال نیاز است تا بنیادها به خوبی بررسی شوند. پس از آن، پژوهشگرانی به بررسی این بنیادها پرداختند؛ از جمله در سال ۲۰۱۴ مارگارت و همکارانش، پرسشنامه گراهام و همکارانش را در نمونه‌ای شامل ۱۶۲ دانشجو بررسی کردند. آنها با یک تحلیل عاملی اکتشافی و تأییدی نشان دادند پرسش‌های مطرح در بنیادهای وفاداری و قدرت بسیار به هم نزدیک هستند. بنابراین، این دو بنیاد را ترکیب و در نهایت چهار بنیاد را به منزله بنیادهای اخلاقی معرفی کردند.

در این پژوهش نیز تلاش شد پرسشنامه گراهام و همکارانش در نمونه‌ای متشکل از ۱۲۰ حسابرس به کار گرفته شود. ابتدا، با تحلیل عاملی اکتشافی درباره این فرضیه تحقیق شد که هر یک از پرسش‌های مطرح در جامعه حسابرسان هم می‌تواند بنیادهای اخلاقی را به خوبی شرح دهد. نتایج تحلیل عاملی اکتشافی که با نرم‌افزار لیزرل



انجام شد بیانگر آن است که می‌توان فرض کرد هر یک از پرسش‌ها به خوبی می‌توانند بنیادها را شرح دهند. سپس، برای تأیید این ادعا و فرض، تحلیل عاملی تأییدی انجام شد که نتایج حاصل از این تحلیل، با نتایج تحلیل اکتشافی هم‌راستا بود. نتایج پژوهش با نتایج پژوهش مارگارت و همکارانش (۲۰۱۴) مبنی بر این که پرسش‌های دو بنیاد قدرت و وفاداری با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و باید در بنیادی مشترک نوشته شوند، در تضاد است. براساس این نتایج، تمام پرسش‌ها به خوبی می‌توانند بنیادهای اخلاقی را توضیح دهند. از این‌رو، می‌توان پرسشنامه گراهام و همکارانش را برای سنجش بنیادهای اخلاقی در ایران به کار بست.

در پژوهش حاضر، محدودیت‌هایی نیز وجود داشت که مهم‌ترین آن‌ها خودداری افراد از پاسخ‌گویی به پرسشنامه بود.





منابع

۱. آقایی، محمدعلی و رضا حصارزاده (۱۳۹۱)؛ «الگوسازی مفهومی اخلاق در حسابداری و پیمایش دیدگاه حسابداران»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، س ۷، ش ۳، ص ۱ تا ۱۲.
۲. اعتمادی، حسین و زهرا دیانتی دیلمی (۱۳۸۸)؛ «تأثیر دیدگاه اخلاقی مدیران مالی بر کیفیت گزارش های مالی شرکت ها»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، س ۴، ش ۱ و ۲، ص ۱۱ تا ۲۲.
۳. اعتمادی، حسین، مهدی خلیل پور و یوسف تقی پوریان (۱۳۹۱)؛ «تأثیر اخلاق حرفه ای حسابداران بر قابلیت اتکاء صورت های مالی»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، س ۷، ش ۳، ص ۳۶ تا ۴۳.
۴. ثقفی، علی، حلیمه رحمانی و افسانه رفیعی (۱۳۸۹)؛ «آموزش اخلاق حسابداری در دوره کارشناسی»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، س ۵، ش ۱ و ۲، صص ۷-۱۸.
۵. جباری، حسین و حلیمه رحمانی (۱۳۸۹)؛ «سنجش ملاحظات اخلاقی در حسابداری»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، س ۵، ش ۳ و ۴، ص ۴۷ تا ۵۶.
۶. حجازی، رضوان و جنت مسافری (۱۳۹۱)؛ «رابطه جنسیت با اخلاق حرفه ای در جامعه دانشگاهی و حرفه حسابداری»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، س ۷، ش ۱، ص ۴۰ تا ۴۹.
۷. دازه، نوشین و منصور گرگز (۱۳۹۴)؛ «رابطه بین استدلال اخلاقی، طرز تفکر، نیت و تمایل اخلاقی حسابداران رسمی»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، س ۱۰، ش ۱، ص ۱۱۵ تا ۱۲۳.
۸. رجب دُری، حسین، اعظم روستامیمندی و زیبا آسوده (۱۳۹۵)؛ «بررسی پایبندی دانشجویان کارشناسی حسابداری به اخلاق حرفه ای»؛ فصلنامه اخلاق، س ۶، ش ۲۱، ص ۲۶۵ تا ۲۹۲.
۹. رویایی، رمضانعلی و مهدی محمدی (۱۳۸۹)؛ اخلاق و حرفه ای گرایی در حسابداری؛ انتشارات کتابخانه فرهنگ.



۱۰. مهرانى، ساسان و ديگران (۱۳۹۰)؛ «عوامل مؤثر بر تصميم گيرى اخلاقى حسابداران رسمى ايران»، مجله اخلاق در علوم و فناورى، س ۶، ش ۳، ص ۲۰ تا ۲۹.
۱۱. نجات، پگاه و ديگران (۱۳۹۴)؛ «بررسى ويژگى هاى شناختى اجتماعى بازنمايى ذهنى دغدغه هاى اخلاقى: گروه بندى، جهت گيرى انگيزشى و بافت ارتباطى بنيادهائى اخلاقى»؛ دوفصلنامه شناخت اجتماعى، س ۴، ش ۱، ص ۱۰۹ تا ۱۲۶.
12. Abdolmohammadi, M. J. & Baker, C. R., 2006, "Accountants' value preferences and moral reasoning", *Journal of Business Ethics*, Vol 69, No 1, pp 11-25.
13. Andersen, M. L., Zuber, J. M. & Hill, B. D., 2015, "Moral foundations theory: An exploratory study with accounting and other business students", *Journal of Business Ethics*, Vol 132, No 3, pp 525-538.
14. Beattie, V. & Davie, E., 2006, "Theoretical studies of the historical development of the accounting discipline: A review and evidence", *Accounting, Business & Financial History*, Vol 16, No 1, pp 1-25.
15. Dewi, N. H. U. & Prihatin, T., 2010, "Predicting intended ethical behavior of auditor candidates on accounting students", *In The 18th Annual Conference on Pasific Basin Finance, Economic Accounting and Management (PBFEM)*, available at:
<http://ssrn.com/abstract=2046403>
16. Emerson, T. L., Conroy, S. J. & Stanley, C. W., 2007, "Ethical attitudes of accountants: Recent evidence from a practitioners' survey", *Journal of Business Ethics*, Vol 71, No 1, pp 73-87.
17. Graham, J. & others, 2011, "Mapping the moral domain", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 101, No 2, pp 366-385.

18. Haidt, J, 2001, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, Vol 108, No 4, pp 814-834.
19. Haidt, J, 2007, "The new synthesis in moral psychology", *science*, Vol 316, No 5827, pp 998-1002.
20. Haidt, J, 2012, *the righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*, New York: Pantheon Books.
21. Haidt, J, 2013, "Moral psychology for the twenty-first century", *Journal of Moral Education*, Vol 42, No 3, pp 281-297.
22. Haidt, J. & Graham, J, 2007, "When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize", *Social Justice Research*, Vol 20, No 1, pp 98-116.
23. Haidt, J. & Joseph, C, 2004, "Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues", *Daedalus*, Vol 133, No 4, pp 55-66.
24. Janoff-Bulman, R. & Carnes, N. C, 2013, "Surveying the moral landscape moral motives and group-based moralities", *Personality and Social Psychology Review*, Vol 17, No 1, pp 242-247.
25. Rose, C, 2007, "Does female board representation influence firm performance? The Danish evidence", *Corporate Governance: An International Review*, Vol 15, No 2, pp 404-413.
26. Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M. & Park, L, 1997, The "big three" of morality (autonomy, community and divinity) and the "big three" explanations of suffering. *Morality and health*, Vol 81, pp 119-169.



27. Singh, J. & others, 2005, "A comparative study of the contents of corporate codes of ethics in Australia, Canada and Sweden", *Journal of World Business*, Vol 40, No 1, pp 91-109.

28. Vij, S., Sharma, R. & Kaur, P, 2010, "Ethical orientation of managers in insurance industry in India", *In International Conference on Business Ethics & Human Values*, available at:

<http://ssrn.com/abstract=1730965>.



اخلاق

فصلنامه علمی-ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۱۷۹-۲۰۸

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

شناسایی و رتبه‌بندی ارزش‌های اخلاقی در حسابرسی از دیدگاه اسلام با رویکرد

فازی TOPSIS

حسین صیادی تورانلو*، پدram عزیزى**

چکیده

اخلاق حسابرسی از مهم‌ترین عواملی است که موجب حفظ کیان و کرامت حرفه حسابرسی می‌شود. امروزه انتظارات جامعه از حرفه حسابداری و حسابرسی افزایش یافته است. افزایش این انتظارات، حسابداران رسمی را ملزم می‌کند خدمات حرفه‌ای خود را در قالب حسابرسی اخلاقی ارائه دهند. در این راستا، این پژوهش با مرور ادبیات و نظرخواهی از هفت حسابرس خبره و استفاده از رویکرد TOPSIS فازی، پانزده ارزش اخلاقی را در حسابرسی از دیدگاه اسلام شناسایی و رتبه‌بندی کرده است. نتایج نشان داد از دیدگاه خبرگان حسابرسی، استقلال مهم‌ترین ارزش در حرفه حسابرسی است. با مرور ادبیات معلوم شد در صورت نادیده گرفتن استقلال، دیگر ارزش‌ها هم بی‌معنا می‌شوند. همچنین، بعد از استقلال، بی‌طرفی، صداقت، عینیت‌گرایی و حقیقت‌طلبی

* استادیار دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

h.sayyadi@vru.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه حسابداری، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

pedram8432@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶ / ۰۲ / ۱۸





نیز اهمیت دارند؛ درحالی که احترام به اشخاص، خیرخواهی و اعتماد در حسابرسی از اهمیت چندانی برخوردار نیستند. در نهایت، این نتیجه به دست آمد که رعایت ارزش های اخلاقی اسلام در حسابرسی، موجب موفقیت در این حرفه می شود.

واژگان کلیدی

ارزش های اخلاقی، حسابرسی، دین اسلام، منطق فازی، TOPSIS.

مقدمه

توسعه و تنوع روزافزون فعالیت های اقتصادی به بسط فزاینده بازار سرمایه و گسترش دامنه فعالیت شرکت های سهامی انجامیده است؛ لذا نیاز به اعمال نظارت برواحدهای تولیدی، بازرگانی و خدماتی برای حفظ منافع عموم و صاحبان سرمایه تشدید شده است (محمد ساعت و همکاران، ۲۰۱۲، ص ۲۱۸). رفع این نیاز مستلزم این است که شرکت ها اطلاعات مالی اعتمادپذیر، مربوط و مقایسه پذیر خود را با استفاده از خدمات حسابداری حرفه ای در واحدها و خدمات حسابداران حرفه ای مستقل در بررسی اطلاعات و حسابرسی صورت های مالی فراهم کنند (کوپرو مورگان، ۲۰۱۳، ص ۴۲۳).

یکی از اهداف تشکیل هر حرفه خدمت به جامعه است و حرفه حسابرسی نیز از این قاعده مستثنی نیست. از این رو، نقش، وظیفه و مسئولیت حسابداران حرفه ای (الازبال و آلمر، ۲۰۰۱، ص ۶۹) در قبال جامعه و صاحبان سرمایه ایجاب می کند که آنان به آیین رفتار حرفه ای مدون و منسجمی پایبند باشند تا پذیرش، اعتبار، اعتماد و احترام اجتماعی را که لازمه فعالیت در هر حرفه تخصصی است، به دست آورند (تورنر، ۲۰۰۶، ص ۳۸۷).

بی تردید، اعتماد به منزله سرمایه اجتماعی، از مهم ترین دارایی های حرفه حسابرسی است. اعتبار و مشروعیت این حرفه، به اعتماد بستگی دارد. اعتماد نیز به طور مستقیم از ظرفیت این حرفه در پاسخگویی به مسئولیت های اخلاقی، اجتماعی و محیطی به وجود می آید (کاسا و پارتس، ۲۰۱۳، ص ۴۲). بنابراین، اخلاق حرفه ای قصد دارد اصولی حرفه ای و ضروری برای مقابله با چنین موقعیتی ارائه دهد (گراسیا مارزا، ۲۰۰۵، ص ۲۱۸).



اخلاق حسابرسی از مهم‌ترین عواملی است که موجب حفظ کیان و کرامت حرفه حسابرسی می‌شود (همان). امروزه انتظارات جامعه از حرفه حسابداری و حسابرسی افزایش یافته است. افزایش این انتظارات، حسابداران رسمی را ملزم می‌کند خدمات حرفه‌ای خود را در قالب حسابرسی اخلاقی ارائه دهند (همان).

مشکلات حسابرسی اخلاقی عبارتند از: در نظر گرفتن آن به منزله موضوعی دینی، گمانه‌زنی‌هایی درباره ماوراء طبیعت بودن و دوری از روش‌های علمی و تجربی (روتیری، ۱۹۹۱، ص ۲۹) و تعدد آرا درباره شناخت اخلاقی. پژوهش‌های انجام‌شده درباره توسعه اخلاق در حرفه حسابداری حاکی از آن است که «ویژگی‌هایی سیستماتیک در این حرفه وجود دارد که باعث مهارت‌رشد اخلاقی می‌شود» (هرون و گیلبرستون، ۲۰۰۴، ص ۵۲۰).

خوشبختانه، قرآن و سنت (رفتار و احادیث پیامبر)، راهی روشن برای تجارت پیش روی امت قرار داده است. در دین اسلام، افزون بر این که باور به اصول پنجگانه دین واجب است، برپایبندی به اصول اخلاق اسلامی نیز تأکید شده است. بنابراین، اخلاق در جنبه‌های مختلف زندگی مسلمانان از جمله مدیریت، حسابداری و حسابرسی اجرا شدنی است. پژوهش حاضر می‌کوشد با توجه به دیدگاه اسلام و به کارگیری رویکرد فازی، به شناسایی و رتبه‌بندی ارزش‌های اخلاقی در حسابرسی بپردازد.

چارچوب نظری

الف) ارزش‌ها

اخلاق، ارزش ذاتی افراد است که به طور بالقوه می‌تواند بر مقاصد و تصمیمات رفتاری آن‌ها اثر بگذارد (محمد غزالی، ۲۰۱۵، ص ۱۵۳). اخلاق، شاخه‌ای از فلسفه است که با توجه به درستی یا نادرستی اعمال و خوبی یا بدی انگیزه‌ها به ارزیابی رفتار انسان می‌پردازد (کرانچرو همکاران، ۲۰۱۰، ص ۵۶). رفتار اخلاقی به منزله رفتار خوب، اصطلاح «درست» را مقابل «بد» یا «غلط» در مجموعه‌ای خاص قرار می‌دهد. اخلاق اسلامی، اصلی است که بر اساس آموزه‌های قرآن و رفتار و شیوه زندگی حضرت محمد ﷺ، درست را از نادرست تشخیص می‌دهد و دستورالعمل زندگی انسان را معلوم می‌کند (حشی، ۲۰۱۱، ص ۳۴).



در اسلام، اخلاق دو بُعد دارد: بُعد اول اخلاق درباره رابطه انسان با خداوند است؛ یعنی مسلمان باید به خداوند ایمان داشته باشد و او را بپرستد. بُعد دیگر اخلاق درباره رابطه انسان با دیگران است؛ برای مثال هر مسلمانی باید در تجارت با دیگران ارتباط خوب و اخلاقی داشته باشد. براین اساس، اخلاق زیربنایی ضروری برای معاملات تجاری فراهم می‌کند که می‌توان از آن با عنوان اخلاق شغلی یاد کرد (چرینگتون و چرینگتون، ۱۹۹۵، ص ۴۲۵).

اخلاق شغلی یک دارایی نامشهود است و در تمام مشاغل اجتماعی یک مفهومی حساس به شمار می‌رود؛ به ویژه در مشاغلی مانند حسابداری و حسابرسی که به فعالیت‌های اقتصادی می‌پردازند. اگر اخلاق شغلی وجود نداشته باشد، کیفیت خدمات حسابداری نمی‌تواند ارزش کاربردی آن را تضمین کند؛ لذا اگر کارکنان مطابق با استانداردهای اخلاق شغلی کار کنند، عموم جامعه از آن بهره می‌برند (قاسم و همکاران، ۲۰۱۳، ص ۴۲۷).

تصمیمات اخلاقی حساب‌برسان از فرهنگ سازمانی و فرهنگ اخلاقی تأثیر می‌پذیرد (سوئینی و همکاران، ۲۰۱۰، ص ۵۴۹). بدان دلیل که ایدئولوژی اخلاقی افراد از فرهنگ و دین آن‌ها متأثر است، می‌تواند در شکل‌گیری قضاوت اخلاقی هر فرد، نقشی مهم ایفا کند (کالرو و همکاران، ۲۰۰۷، ص ۳۰۸). در واقع، ارزش‌های اخلاقی، نگرش و تکامل رفتار تحت تأثیر فرهنگ قرار می‌گیرند. در فرهنگ اسلامی این ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی معمولاً شریعت نامیده می‌شوند.

کاربرد اصول اخلاقی در حسابرسی مستلزم شناسایی ارزش‌هایی شایسته و متناسب با این حرفه است. دامنه حسابرسی در چارچوب اسلامی با حسابرسی مرسوم و سنتی تفاوت دارد (قاسم و همکاران، ۲۰۱۳، ص ۴۲۷). اجرای صحیح حسابرسی در گرو داشتن طرز فکری است که بر تمام جنبه‌های حسابرسی تأثیر بگذارد (هوک، ۲۰۰۳، ص ۴۹)؛ بنابراین، این مقاله به شناسایی ارزش‌های اخلاقی در حسابرسی از دیدگاه اسلام پرداخته است. این ارزش‌ها عبارتند از:

صداقت: صداقت یعنی اجتناب از وانمود کردن و شخصی جلوه دادن حقایق و بیان واقعیت (روبی و کیل، ۲۰۰۱، ص ۹۰). با توجه به اصطلاحاتی مانند عدالت و اعتماد که



در موازات اصطلاح صداقت تعریف می‌شوند، می‌توان مفهوم بی‌میلی به استثمار دیگران را هم از صداقت برداشت کرد. صداقت در امور می‌تواند تا اندازه‌ی زیادی موجب بهبود کیفیت فرآیند و نتایج آن شود (رالم مولرو کوالنز، ۲۰۱۴، ص ۵۹۵). در اصول اخلاقی و رفتار حرفه‌ای مرتبط با PMI، صداقت در کنار مسئولیت‌پذیری، احترام و انصاف، یکی از چهار ارزش برگزیده به‌شمار می‌رود.

سه عامل، صداقت را به خطر می‌اندازند: نوع دوستی، منافع شخصی و انتقام (آریلی، ۲۰۱۲). به نظر می‌رسد هر کس درکی شخصی از صداقت دارد. در نتیجه، صداقت همیشه به رفتار اخلاقی منجر نمی‌شود (کیندسیکو و همکاران، ۲۰۱۳). یکی از دلایل این‌که برای بی‌صداقتی تعریف مشترکی وجود ندارد این است که بی‌صداقتی به سادگی تعریف‌شدنی نیست (اسکات و جن، ۱۹۹۹). پژوهش درباره‌ی گزارش‌دهی نادرست نشان می‌دهد بی‌صداقتی می‌تواند به دو شکل اصلی امتناع از افشای کامل و افشای نادرست اطلاعات رخ دهد (اسمیث و کیل، ۲۰۰۳).

یکی از فضایل اخلاقی در اسلام، صداقت است؛ یعنی راستی، داشتن رفتار و گفتاری براساس حقیقت، شفقت و عاطفه، رحمة للمؤمنین بودن و تخلُّق به صفات الهی. خداوند در سوره توبه، آیه ۱۲۸ بر این ارزش اخلاقی تأکید کرده است.

عدالت و انصاف: واژه عدالت در زبان یونانی معادل کلمه «Dike» به معنای راه، جاده و صراط است. این کلمه در زبان فارسی به حق، عدالت، انصاف و... در زبان انگلیسی به «Right» و «Justice» ترجمه شده است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸). هریک از این معانی به جهت اقتضائات خاص عدالت به کار گرفته می‌شوند. وجود معانی متعددی برای این مفهوم موجب ابهام و در بسیاری از موارد مانع توسعه این مفهوم در مفاهیم عملیاتی و کاربردی شده است (عیوضلو، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

دقت و تأمل در آیات قرآن، بشریت را به این نکته رهنمون می‌سازد که خداوند حکیم وقتی مردم را مخاطب قرار می‌دهد، آن‌ها را به اجرای عدالت و برپایی قسط فرا می‌خواند، بدون این‌که به معنا کردن این مفاهیم بپردازد (همان). آیاتی همچون، آیه ۹۰ سوره نحل و آیه ۲۵ سوره حدید، به این موضوع اشاره دارند.



اعتماد: اعتماد به منزله معیاری اخلاقی، برای موفقیت فردی و سازمانی ضروری است (مردانی، ۲۰۰۷). اعتماد عنصری اساسی در روابط اجتماعی است که اغلب به صورت ساختاری چند بُعدی و چند وجهی توصیف می شود (سیمل و فریزی، ۲۰۰۴). بنابراین، با رفتار ارتباط دارد و بر تصمیم گیری های مختلف انسان تأثیر می گذارد. ادبیات نشان می دهد ایجاد اعتماد از طریق روش های حسابرسی در گرو درک اجتماعی از بی طرفی، یکپارچگی و نبود تضاد در منافع حسابرسان است (بویرال و گندرون، ۲۰۱۱).

افزون بر جنبه اخلاقی، جنبه اعتقادی اسلام نیز بر اعتماد میان افراد مؤثر است. دین اسلام، عقاید عمیق و معیارهای مشترکی را در انسان ها ایجاد می کند. این عقاید عمیق و مشترک، عامل ایجاد وحدت و همگرایی میان افراد است و موجب بهبود روابط و افزایش اعتماد آنها به هم می شود. ویرمعتقد است اعتقادات مذهبی می تواند از طریق تشویق ارزش ها و صفاتی همچون صداقت موجب افزایش اعتماد شود و عملکرد اقتصادی جامعه را بهبود دهد (مک کلیری و بارو، ۲۰۰۶).

رازداری: واژه راز در ادب فارسی، برابر با واژه «سر» در زبان عربی است و به معنای چیزی است که باید پنهان بماند و اسرار به معنای گفتن راز پنهانی به کسی و سفارش به پنهان داشتن آن است. رازداری، در برابر شفافیت، با عبارت «اولویت برای محرمانه بودن و محدودیت افشای اطلاعات درباره کسب و کار از سوی کسانی که از نزدیک با مدیریت و تأمین مالی درگیرند» تعریف می شود (گری، ۱۹۸۸، ص ۱۲). طبق اصل (۳۰۱)، در خدمات حرفه ای، حسابدار رسمی مجاز نیست اطلاعات محرمانه صاحبکار را بدون اجازه او افشا کند (پانی و ژانگ، ۲۰۱۳، ص ۶۴).

از دیدگاه اسلام در تأکید بر این مقوله، رازداری پیش شرط مؤمن بودن شمرده می شود. خداوند در سوره مؤمنون، آیه ۸ می فرماید: «مؤمنان کسانی هستند که امانت ها و پیمان های خود را رعایت می کنند». امام علی علیه السلام در نهج البلاغه (ص ۱۱۱۰) می فرماید: «پیروزی به محکم کاری بسته است و آن هم به اندیشه بستگی دارد و اندیشه به نگهداری رازهاست.»



استقلال: استقلال در حسابداری، ذات و سرشت CPA است و در تئوری و عمل حسابداری، موضوعی بسیار مهم تلقی می‌شود. هیئت استاندارد استقلال (۲۰۰۰)، استقلال را رهایی از فشار، فعالیت‌ها و روابطی خاص و عواملی دیگر که ممکن است موجب اختلال در تمایل یک حسابرس برای اعمال عینیت و یکپارچگی هنگام حسابداری شود، تعریف کرده‌اند. استقلال، سنگ بنای حرفه حسابداری و عنصری ضروری است که از اعتماد کاربران به صورت‌های مالی حاصل می‌گردد (هیو و پایک، ۲۰۰۴، ص ۷۹۹).. بنابراین، استقلال حسابرس، اساسی برای اعتماد عمومی به فرآیند حسابداری و اطمینان از گزارش‌دهی حسابرسان است (صالحی و مرادی، ۲۰۱۰، ص ۱۲۸). حسابرس مستقل در حکم داور عینی و معتمد باید هنگام ارائه منصفانه نتایج مالی، استقلال در حسابداری را رعایت کند (همان). در نتیجه، یکی از اصول کار حسابرس، استقلال است.

استقلال حسابداری بردو نوع است: استقلال باطنی (واقعی) و استقلال ظاهری (درک شده). استقلال باطنی به حالت ذهنی حسابرس و استقلال ظاهری که مفهومی تجربی است. به برداشت عموم مردم از استقلال حسابرس اشاره دارد (دیکرژورن و سینینگ، ۱۹۸۲، ص ۳۳۹). خداوند نیز در سوره مائده، آیه ۴۹، با تأکید بر این ارزش می‌فرماید: «در میان مردم طبق دستور خدا داوری کن و از هوی و هوس آن‌ها پیروی مکن». تردید حرفه‌ای: به زبان ساده، تردید حرفه‌ای نگرشی همراه با ذهنی پرسشی و ارزیابی انتقادی از شواهد حسابداری است. تردید حرفه‌ای یکی از اجزای موقعیت تصمیم‌گیری است و اغلب در ادبیات حسابداری از آن به منزله زنجیره‌ای از شک برای تکمیل اعتماد (گلور و پارویت، ۲۰۱۴، ص ۹) و عاملی مهم در تصمیم‌گیری و قضاوت حسابداری یاد می‌شود. یکی از روش‌های حسابداری هنگام جمع‌آوری شواهد مورد نیاز حسابرسان، در نظر گرفتن تردید در پرس و جوست (حسین و اسکندر، ۲۰۱۵، ص ۷۳). تردید حرفه‌ای ضروری است؛ اما شرط کافی و مؤثر برای حسابداری به شمار نمی‌رود (وسترمن و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۴۷).



خیرخواهی: اخلاق‌شناسان و روان‌شناسان استدلال کرده‌اند که خیرخواهی، از ارزش‌های اخلاقی است (برامبیل و همکاران، ۲۰۱۱، ص ۱۳۸). خیرخواهی، نیت پاک و میل به کمک‌رسانی را نشان می‌دهد. خیرخواهی از عوامل اصلی در ایجاد اعتماد است (لوین و شویتزر، ۲۰۱۴، ص ۱۰۹). ذکر این نکته ضروری است که قضاوت صادقانه بر قضاوت خیرخواهانه تأثیر می‌گذارد و بالعکس (بارکی و همکاران، ص ۴۸۹؛ لوین و شویتزر، ۲۰۱۴، ص ۱۰۹). خداوند در سوره اعراف، آیه ۶۳ و در سوره شعرا، آیه ۳، از خیرخواهی و دلسوزی رسول اکرم صلی الله علیه و آله چنین یاد می‌کند: «گویا از شدت اندوه این که آن‌ها ایمان نمی‌آورند، می‌خواهی جان‌ت را از دست بدهی.» با توجه به مطالب یاد شده، خیرخواهی در فرهنگ انسان‌ساز اسلام از منزلتی والا برخوردار است و در ردیف اصول اخلاق اجتماعی جای می‌گیرد.

بی‌طرفی: بی‌طرفی به این موضوع اشاره دارد که حساب‌رسان نباید نگرش جانبدارانه داشته باشند؛ به این معنا که آن‌ها نباید در جهت منفی (مشکوک بودن) یا مثبت (زودباوری) سوگیری داشته باشند (کوشینگ و الوات، ۲۰۰۳، ص ۲۷). بی‌طرفی یکی از ابعاد تردید حرفه‌ای است (نلسون، ۲۰۰۹، ص ۲۲). برای حصول بی‌طرفی، حسابدار حرفه‌ای باید از روابطی که موجب اعمال نفوذ دیگران می‌شود، پرهیز کند و اطمینان یابد که همکاران او نیز به اصل بی‌طرفی پایبند هستند. در سوره نساء، آیات ۵۹ و ۱۰۵ بر این ارزش تأکید شده است. بنابراین، شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و گفتار و رفتار ایشان تجلی حق است و کسی که بخواهد حق را بشناسد و بر مبنای آن داوری درست و عادلانه‌ای انجام دهد، در کنار کتاب خدا باید به رفتار و گفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز توجه داشته باشد.

وفاداری به مسئولیت حرفه‌ای: وفاداری یعنی پایبندی به اصول خاص (روندل، ۲۰۰۵، ص ۴۹۸). این واژه به معنای حمایت و پشتیبانی از همسر، سازمان، شخص یا هر آنچه به آن باور داریم، به کار می‌رود (لانگمن، ۲۰۱۱، ص ۶۳۶). وفاداری به مسئولیت حرفه‌ای، موجب رشد شرکت می‌شود (ریچلند، ۲۰۰۳، ص ۹). خداوند در قرآن کریم (سوره بقره، آیه



۱۷۷ و سوره اسراء، آیه ۳۴)، وفاداری را از نیکی‌ها می‌شمارد. براساس آیه ۱۱۱ سوره توبه، وفاداری یکی از صفات خداوند به معنای وفاکننده به عهده است.

احترام به اشخاص: منظور از این احترام، احترام به شأن و منزلت اشخاص است (ولنتاین و همکاران، ۲۰۰۸، ص ۱۹۴۲). احترام به افراد، در تحلیل اخلاقی اهمیت زیادی دارد و از ویژگی‌های مهم اخلاق کانتی محسوب می‌شود (کانت، ۱۹۵۹، ص ۳۸۶). راه‌هایی که برای احترام به یک شخص پیشنهاد شده است، عبارتند از درک آنچه برای یک فرد مهم و باارزش است، شناخت محدودیت‌ها و خواسته‌های یک شخص و به رسمیت شناختن آن‌ها و پذیرش رفتار افراد به منزله بخشی از جامعه (دایکرت، ۲۰۰۹، ص ۲۱۵؛ مله، ۲۰۱۴، ص ۴۵۷). خداوند در آیه ۷۰ سوره اسراء صراحتاً انسان‌ها را با هر درجه و رتبه مادی و معنوی به رعایت کرامت ذاتی همگان ملزم می‌کند.

حفاظت از منافع عمومی: اساس یک حرفه، تعهد به خدمت و حفاظت از منافع عمومی است (داونپورت و دلاپورتاز، ۲۰۰۹، ص ۱۱). حفاظت از منافع عمومی در حرفه حسابداری و حسابرسی ضروری است (داونپورت و دلاپورتاز، ۲۰۰۹، ص ۱۱)؛ لذا به دلیل اهمیت این موضوع در اعتباردهی به حرفه حسابداری و اعتماد کاربران به صورت‌های مالی، باید توجه ویژه‌ای به آن کرد. مفهوم منافع عمومی و دیدگاه شخص ثالث بیان می‌کند که گزارش‌های مالی شفاف و درخور اعتماد، به نفع اشخاص ثالث (یعنی سرمایه‌گذاران و بازار سرمایه) است (داونپورت و دلاپورتاز، ۲۰۰۹، ص ۱۱).

قرآن کریم در سوره نساء، آیه ۱۳۵ و سوره توبه، آیه ۵۸ بر منفعت‌طلبی عموم تأکید می‌کند. قرآن کریم، منافع جمعی را به منافع فردی ترجیح می‌دهد و از طرفی، منافع جامعه را فقط در مادیات خلاصه نمی‌کند.

رعایت استانداردهای حسابداری: در فرآیند حسابداری، استانداردها همچون ابزاری در بررسی صورت‌های مالی به کار گرفته می‌شوند (نیکل، ۲۰۱۳، ص ۱۱۲). استانداردهای حسابداری به منزله راهنما در مسیر حسابداری عمل می‌کنند (همان). درک درست نقش استانداردهای حسابداری، گامی مهم در جهت بهبود اثربخشی و بهره‌وری حسابداری



است (همان) مؤسسه آمریکایی حسابداران رسمی، استانداردهای حسابرسی را از سال ۱۹۴۰ تدوین کرده است. اعضای کنونی این مؤسسه که مسئولیت تنظیم استاندارد حسابرسی را بر عهده دارند، با عنوان انجمن استانداردهای حسابرسی شناخته می‌شوند (کولینان و همکاران، ۲۰۱۲). استانداردهای حسابرسی اساساً بر استانداردهای استفاده شده در صورت‌های مالی گواهی می‌دهند (بولاند، ۲۰۱۴، ص ۲۰۸).

قرآن در موارد زیادی بر اهمیت علم و دانش تأکید کرده است؛ به طوری که در اولین آیه‌ای که بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شد، به وی امر شد: «بخوان» (علق، ۱). لذا هر حسابرس قبل از کار حسابرسی باید دانش آن را کسب کند و به عبارتی، بر استانداردهای حسابرسی و حسابداری آگاه باشد.

تطبیق صحیح اطلاعات مالی با استانداردهای حسابداری: استانداردهای حسابداری ابزاری برای اندازه‌گیری و گزارش نتیجه در شرکت‌های مختلف است (نیکل، ۲۰۱۳، ص ۱۱۲). استانداردهای حسابداری، اعتماد سرمایه‌گذاران را جلب می‌کنند، نقدینگی را بهبود می‌بخشند و هزینه‌های سرمایه را به دلیل بهبود شفافیت افزایش می‌دهند. از این رو، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. پس لازم است صورت‌های مالی بر اساس استانداردهای حسابداری تهیه شوند. البته پژوهش در ادبیات حسابداری نشان می‌دهد استانداردهای حسابداری به تنهایی نتایج گزارشگری مالی را تعیین نمی‌کنند (بال و همکاران، ۲۰۰۳، ص ۲۳۸). سخت‌گیری در استانداردهای حسابداری موجب کاهش سطح مدیریت سود و افزایش کیفیت گزارش‌های مالی می‌شود (اورت و واگن-هوفر، ۲۰۰۵). استانداردهای حسابداری، هزینه‌های انتقال اطلاعات میان ذی‌نفعان را می‌کاهد (هایل و همکاران، ۲۰۱۰).

عینیت‌گرایی: واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند عینیت‌گرایی که در مقابل ذهنیت‌گرایی قرار می‌گیرد، حقیقتی اخلاقی است (یانگ و دوروین، ۲۰۱۳، ص ۳۰۳). واقع‌گرایی اخلاقی نظریه‌ای است که طبق آن احکام اخلاقی از نوعی عینیت برخوردار است. اگر چنین احکامی صادق باشند، از آن چیزی که یک فرد در یک مکان خاص و در اوضاع و

احوالی خاص برای آن‌ها در نظر می‌گیرد، مستقل هستند (شافرلاندواو، ۲۰۰۳، ص ۳۸۲). عینیت از ذهن بشر مستقل است (لیترو همکاران، ۲۰۰۱، ص ۱۱۷). و می‌تواند در برابر قضاوت حرفه‌ای حسابرسان قرار بگیرد. مذاهب به عینیت‌گرایی تمایل دارند؛ لذا دین اسلام نیز بر این موضوع تأکید کرده است.

حقیقت‌طلبی: حقیقت، ثابت کردن چیزی از نظر کشف، عیان، حال و وجدان است (جعفری و خالقی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۴۵). حقیقت‌طلبی در حسابداری، کشف بی‌طرفانه شواهد و بررسی صورت‌های مالی به دور از پیش‌داوری است. از نظر مسلمانان، دین که بر پایه فطرت انسانی بنا شده است، شامل قوانین و مقررات الهی است. مفهوم اصلی حق در کاربرد مصدري، ثبوت و در کاربرد وصفی، ثابت است و در همین معنای وصفی است که در برابر باطل به کار می‌رود. در سوره‌های اسراء (آیه ۸۱)، لقمان (آیه ۳۰)، حج (آیه ۶۲) و یوسف (آیه ۵۱)، حق به معنای حقیقت و واقعیت است؛ یعنی به خود آن واقعیت خارجی از آن نظر که اعتقاد به آن تعلق می‌گیرد، حق اطلاق می‌شود.

ب) منطق فازی

معیارهای اندازه‌گیری و سنجش افراد و نیز موضوعات مورد سنجش، بر مبنای رفتار سازمانی و نیازهای تحقیق متفاوت خواهند شد؛ اما آنچه همواره ثابت است، فرآیند و شیوه سنجش است. در این فرآیند، فرد یا افرادی که در حوزه مورد پرسش، تخصص کافی دارند، اطلاعات کیفی را به ارزش‌هایی تفکیک‌پذیر، تبدیل می‌کنند. این شیوه‌ها، ابهامات مربوط به قضاوت‌های افراد و تغییر ارزش آن‌ها را هنگام انتقال به اعداد نادیده می‌گیرند (چاکررتی، ۱۹۷۵، ص ۲۰). نخستین بار پروفسور لطفی‌زاده، که در جهان علم به پروفسور زاده مشهور است. از منطق فازی سخن به میان آورد. بنا به اعتقاد وی، منطق انسان می‌تواند از مفاهیم و دانشی بهره‌جوید که مرزهای آن به خوبی تعریف نشده است (کن و لانگاری، ۱۹۹۹، ص ۱۸).

مجموعه فازی مجموعه‌ای است که عناصرش با درجه عضویت به آن مجموعه تعلق دارند. اگر اطلاعات لازم، کمی باشند، به صورت عددی بیان می‌شوند؛ اما زمانی که





تحقیق در فضای کیفی انجام شود و دانش در آن دارای ابهام و سربستگی باشد، اطلاعات نمی‌توانند به صورت اعداد دقیق بیان شوند. همان‌گونه که در پژوهش‌های زیادی تبیین شده، بیشتر مدیران نمی‌توانند برای بیان عقیده و نظر خود عددی دقیق ارائه دهند؛ به همین دلیل، از ارزیابی کلامی به جای ارزش‌های عددی خاص استفاده می‌کنند (بیچ و همکاران، ۲۰۰۰، ص ۴۶).

بنابراین، منطق تقریبی (که منطق فازی نیز نامیده می‌شود) در بیشتر موارد، ماهیت کیفی دارد (پنگ و چومینگ، ۲۰۱۳، ص ۶۹). معمولاً یک عبارت کلامی مناسب، بر اساس حوزه مسئله برای توضیح ابهام و سربسته بودن دانش تنظیم می‌شود. پس از آن، مفهوم عبارات به وسیله اعداد فازی که با فاصله [۰,۱] و تابع عضویت تعریف می‌شوند، مشخص می‌شود. از آنجا که افراد، ارزیابی کلامی را به صورت تقریبی انجام می‌دهند، می‌توان گفت توابع عضویت مثلثی و ذوزنقه‌ای برای تقابل با ابهام این نوع ارزیابی‌ها مناسب است و کوشش برای دستیابی به مقادیر دقیق‌تر، ناممکن و نیز غیرضروری است (دلگادو و همکاران، ۱۹۹۸، ص ۱۲۸).

با توجه به مطالب پیش‌گفته به نظر می‌رسد ارائه یک مدل ساده و مبتنی بر منطق فازی برای رفع ابهامات موجود در شناسایی و رتبه‌بندی ارزش‌های اخلاقی اسلام، ضرورت دارد. گفتنی است بررسی‌ها نشان داد تاکنون پژوهشی که به کاربرد این رویکرد در شناسایی و رتبه‌بندی ارزش‌های اخلاقی در حسابرسی اشاره کند، انجام نشده است.

روش پژوهش

ابزار جمع‌آوری داده‌ها شامل دو پرسشنامه است که در اولی به شناسایی ارزش‌های اخلاقی در حسابرسی از دیدگاه اسلام و بنابر نظر خبرگان حسابرسی پرداخته شده است. با استفاده از نظرسه‌خبره حسابرسی، از هفده عامل مطرح شده، پانزده عامل انتخاب شد. در پرسشنامه دوم با استفاده از نظرهفت‌خبره حسابرسی، برتری هریک از این پانزده عامل تعیین شد. در این پرسشنامه از عبارات کلامی و اعداد فازی جدول (۱) استفاده



شد. در این پژوهش، از کارشناسانی نظرخواهی شده است که بیش از دوازده سال در سازمان حسابرسی و دست کم نه سال در تدریس حسابرسی در دانشگاه تجربه داشته اند. اهمیت نظر تمام کارشناسان یکسان در نظر گرفته شد.

جدول شماره ۱: اعداد فازی و عبارت کلامی چینگ (۲۰۰۶)

عبارت کلامی	خیلی کم	کم	نسبتاً کم	متوسط	نسبتاً زیاد	زیاد	خیلی زیاد
اعداد فازی	(0,0.05,0.15)	(0.1,0.2,0.3)	(0.2,0.35,0.5)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)

یافته های تحقیق

پرسشنامه براساس عوامل شناسایی شده، طراحی و بین خبرگان توزیع شد. پس از گردآوری نظرات خبرگان در قالب عبارات کلامی، نخست با استفاده از اعداد فازی جدول (۱)، هریک از عبارات کلامی به اعداد فازی تبدیل شد. میانگین امتیازات فازی نظرات خبرگان درباره ارزش های یادشده در جدول (۲) نشان داده شده است.

جدول شماره ۲: میانگین امتیازات فازی هریک از ارزش های مورد مطالعه

اختصار ارزش	ارزش	عدد فازی
A_1	صداقت	(0.786,0.886,0.957)
A_2	عدالت و انصاف	(0.586,0.714,0.843)
A_3	اعتماد	(0.314,0.5,0.686)
A_4	رازداری	(0.471,0.629,0.786)
A_5	استقلال	(0.85,0.95,1)
A_6	تردید حرفه ای	(0.414,0.586,0.757)
A_7	خیرخواهی	(0.314,0.479,0.643)

اختصار ارزش	ارزش	عدد فازی
A_8	بی طرفی	(0.807, 0.907, 0.971)
A_9	وفاداری به مسئولیت حرفه‌ای	(0.5, 0.65, 0.8)
A_{10}	احترام به اشخاص	(0.229, 0.393, 0.557)
A_{11}	حفاظت از منافع عمومی	(0.529, 0.671, 0.814)
A_{12}	رعایت استانداردهای حسابداری	(0.614, 0.736, 0.857)
A_{13}	تطبيق صحیح اطلاعات مالی با استانداردهای حسابداری	(0.664, 0.779, 0.886)
A_{14}	عینیت‌گرایی در رسیدگی‌ها و اجتناب از پیش‌داوری	(0.721, 0.821, 0.914)
A_{15}	حقیقت‌طلبی	(0.693, 0.8, 0.9)

تبدیل اعداد فازی به عبارات کلامی: در این پژوهش، تبدیل اعداد فازی به عبارات کلامی بر اساس روشی است که چینگ در مطالعات خود بیان کرده است (چینگ و همکاران، ۲۰۰۶). در این روش، برای این که عبارت کلامی عدد فازی مربوط به ارزش صداقت تعیین شود، ابتدا باید فاصله این عدد را از هر یک از عبارات‌های کلامی محاسبه کرد. بعد از تعیین فواصل، با توجه به کمترین فاصله میان عدد فازی گزینه مربوط و عبارات‌های کلامی، عبارت کلامی متناسب تعیین می‌شود. برای محاسبه فاصله بین دو عدد فازی از فرمول زیر استفاده می‌گردد:

فرض کنید \tilde{A} و \tilde{B} دو عدد فازی با مقادیر زیر باشند:

$$\tilde{A} = (a_1, b_1, c_1) \quad \tilde{B} = (a_2, b_2, c_2) \quad (1)$$

آن‌گاه فاصله بین \tilde{A} و \tilde{B} به صورت زیر محاسبه می‌شود:

$$D(\tilde{A}, \tilde{B}) = \sqrt{\frac{1}{3}[(a_2 - a_1)^2 + (b_2 - b_1)^2 + (c_2 - c_1)^2]} \quad (2)$$

نتایج حاصل از تبدیل اعداد فازی ارزش‌های این تحقیق در جدول (۳) آمده است.



جدول شماره ۳: عبارات کلامی متناظر با میانگین امتیازات فازی ارزش‌های شناسایی شده

ارزش	عبارت کلامی		فاصله گزینه تا عبارت کلامی						
	عبارت کلامی	حداقل فاصله	خیلی زیاد	زیاد	نسبتاً زیاد	متوسط	نسبتاً کم	کم	خیلی کم
A_1	خیلی زیاد	0.058	0.058	0.077	0.232	0.388	0.529	0.676	0.81
A_2	نسبتاً زیاد	0.067	0.067	0.089	0.067	0.222	0.365	0.515	0.649
A_3	متوسط	0.012	0.012	0.308	0.153	0.012	0.153	0.308	0.443
A_4	نسبتاً زیاد	0.022	0.022	0.178	0.022	0.133	0.279	0.431	0.566
A_5	خیلی زیاد	0	0	0.135	0.29	0.445	0.587	0.734	0.867
A_6	نسبتاً زیاد	0.067	0.067	0.357	0.222	0.067	0.089	0.39	0.525
A_7	متوسط	0.036	0.036	0.461	0.326	0.172	0.036	0.283	0.418
A_8	خیلی زیاد	0.039	0.039	0.039	0.097	0.252	0.548	0.695	0.829
A_9	نسبتاً زیاد	0	0	0.155	0.155	0	0.155	0.452	0.587
A_{10}	نسبتاً کم	0.044	0.044	0.545	0.411	0.257	0.111	0.2	0.334
A_{11}	نسبتاً زیاد	0.022	0.022	0.268	0.133	0.022	0.321	0.473	0.607
A_{12}	زیاد	0.067	0.067	0.202	0.067	0.089	0.386	0.536	0.67
A_{13}	زیاد	0.025	0.025	0.16	0.025	0.13	0.286	0.576	0.71
A_{14}	زیاد	0.019	0.019	0.116	0.019	0.175	0.33	0.619	0.753
A_{15}	زیاد	0.004	0.004	0.138	0.004	0.152	0.308	0.598	0.731

همان‌طور که نتایج جدول بالا نشان می‌دهد اهمیت پانزده ارزش اخلاقی از متوسط به بالاست. در ادامه، این ارزش‌ها با استفاده از تکنیک تاپسیس فازی رتبه‌بندی شده‌اند.

رتبه‌بندی ارزش‌های اخلاقی در حسابرسی از دیدگاه اسلام با استفاده از تکنیک TOPSIS فازی برای رتبه‌بندی عوامل در پژوهش‌های مختلف، مدل‌های متفاوتی وجود دارد که معروف‌ترین آن‌ها خانواده مدل‌های تصمیم‌گیری چندمعیاره (MCDM) است. این مدل‌ها شامل تکنیک‌های گوناگونی مانند AHP، TOPSIS و... هستند و به دلیل کارآمد بودن امروزه از آنها در سرتاسر جهان استفاده می‌شود.

تکنیک TOPSIS را هوانگ و یوندر سال ۱۹۸۱ ارائه کردند. براساس این روش، هر مسئله از نوع MCDM با m گزینه که با n شاخص ارزیابی شود را می‌توان به منزله یک سیستم هندسی شامل m نقطه در یک فضای n بُعدی در نظر گرفت. تکنیک TOPSIS



بر پایه این مفهوم بنا شده است که گزینه انتخابی با راه حل ایده آل منفی (بدترین حالت ممکن) کمترین فاصله را داشته باشد (صیادی تورانلو و همکاران، ۱۳۸۷). با توجه به این که در این پژوهش میزان اهمیت و رتبه بندی ارزش های اخلاقی در حسابرسی با رویکرد فازی بررسی شده است، در این بخش سعی شده از تکنیک TOPSIS فازی چن برای رتبه بندی مهم ترین ارزش های اخلاقی استفاده شود (چن، ۲۰۰۰). این روش شامل مراحل زیر است:

گام اول: اگر ماتریس تصمیم گیری فازی نظرات افراد درباره ارزش های اخلاقی در

حسابرسی به شرح زیر باشد:

$$\tilde{D} = \begin{bmatrix} \tilde{x}_{11} & \tilde{x}_{12} & \dots & \tilde{x}_{1j} & \dots & \tilde{x}_{1n} \\ \tilde{x}_{21} & \tilde{x}_{22} & \dots & \tilde{x}_{2j} & \dots & \tilde{x}_{2n} \\ \vdots & \vdots & \ddots & \vdots & \ddots & \vdots \\ \tilde{x}_{m1} & \tilde{x}_{m2} & \dots & \tilde{x}_{mj} & \dots & \tilde{x}_{mn} \end{bmatrix} \quad \tilde{W} = [\tilde{w}_1 \quad \tilde{w}_2 \quad \dots \quad \tilde{w}_j \quad \dots \quad \tilde{w}_n] \quad (3)$$

به طوری که در آن i تعداد شاخص های مورد بررسی (m)، j تعداد خبرگان (n) و \tilde{x}_{ij} نظر خبره j ام درباره شاخص i ام، به صورت اعداد فازی $\tilde{x}_{ij} = (a_{ij}, b_{ij}, c_{ij})$ باشد که براساس جدول (۱) خواهد بود؛ همچنین \tilde{w}_j میزان اهمیت نظر هر یک از خبرگان به صورت عدد فازی است.

لازم به ذکر است که در این پژوهش، به دلیل یکسان بودن اهمیت نظرات خبرگان درباره ارزش های اخلاقی، \tilde{w}_j برای کل جامعه آماری به صورت زیر تعریف می شود:

$$\tilde{w}_j = (1,1,1) \forall j \in n \quad (4)$$

ماتریس تصمیم گیری فازی نظرات افراد درباره ارزش های اخلاقی در حسابرسی در جدول (۴) نشان داده شده است.





گام دوم: در این مرحله، ماتریس تصمیم‌گیری فازی نظر خبرگان به یک ماتریس بی‌مقیاس فازی \tilde{R} تبدیل شده است. برای به‌دست آوردن ماتریس \tilde{R} کافی است از یکی از روابط زیر استفاده شود:

به طوری که در این فرمول، و هستند. نتایج حاصل از بی‌مقیاس‌سازی در جدول (۵) آمده است.

$$\tilde{R} = [\tilde{r}_{ij}]_{m \times n}, \quad \tilde{r}_{ij} = \left(\frac{a_{ij}^*}{c_j^*}, \frac{b_{ij}^*}{c_j^*}, \frac{c_{ij}^*}{c_j^*} \right) \quad (5)$$

به طوری که در این رابطه مقدار c_j^* برای هر فرد برابر است با:

$$c_j^* = \max_j c_{ij} \quad (6)$$

$$\tilde{r}_{ij} = \left(\frac{a_{ij}^*}{c_j^*}, \frac{a_{ij}^*}{b_{ij}^*}, \frac{a_{ij}^*}{a_{ij}^*} \right)$$

در این رابطه مقدار a_j^* برای هر فرد از رابطه زیر به دست می‌آید:

$$a_j^* = \min_i a_{ij}$$

جدول شماره ۴: امتیازات فازی ارزیابی گزینه‌ها (ماتریس تصمیم‌گیری)

گزینه	خبره ۱	خبره ۲	خبره ۳	خبره ۴	خبره ۵	خبره ۶	خبره ۷
A ₁	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)
A ₂	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)
A ₃	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.2,0.35,0.5)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)
A ₄	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)
A ₅	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)
A ₆	(0.7,0.8,0.9)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)
A ₇	(0.2,0.35,0.5)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.2,0.35,0.5)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.2,0.35,0.5)
A ₈	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)
A ₉	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)
A ₁₀	(0.3,0.5,0.7)	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)
A ₁₁	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)
A ₁₂	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)
A ₁₃	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)	(0.5,0.65,0.8)
A ₁₄	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)
A ₁₅	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)

جدول شماره ۵: ماتریس بی‌مقیاس فاززی

ارزش	خبره ۱	خبره ۲	خبره ۳	خبره ۴	خبره ۵	خبره ۶	خبره ۷
A_1	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)
A_2	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)
A_3	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.2,0.35,0.5)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)
A_4	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)
A_5	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)
A_6	(0.7,0.8,0.9)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.7,0.8,0.9)
A_7	(0.2,0.35,0.5)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)	(0.2,0.35,0.5)	(0.3,0.5,0.7)	(0.2,0.35,0.5)
A_8	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)	(0.85,0.95,1)
A_9	(0.5,0.65,0.8)	(0.3,0.5,0.7)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.3,0.5,0.7)	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)
A_{10}	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)	(0.3,0.5,0.7)	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)	(0.2,0.35,0.5)	(0.3,0.5,0.7)
A_{11}	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.3,0.5,0.7)	(0.3,0.5,0.7)
A_{12}	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.5,0.65,0.8)
A_{13}	(0.5,0.65,0.8)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)
A_{14}	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)
A_{15}	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.7,0.8,0.9)	(0.5,0.65,0.8)	(0.85,0.95,1)	(0.7,0.8,0.9)

گام سوم: ماتریس بی‌مقیاس وزین فاززی \tilde{V} ، با فرض بردار \tilde{W}_{ij} به‌منزله ورودی ایجاد شده است، به‌طوری‌که:

$$\tilde{V} = [\tilde{v}_{ij}]_{m \times n} \quad i = 1, 2, \dots, m \quad j = 1, 2, \dots, n \quad (7)$$

$$\tilde{v}_{ij} = \tilde{r}_{ij} \times \tilde{w}_j$$

در این رابطه \tilde{r}_{ij} ماتریس بی‌مقیاس به‌دست آمده از گام دوم است.

گام چهارم: ایده‌آل مثبت فاززی A^+ و ایده‌آل منفی فاززی A^- به‌صورت زیر برای شاخص‌ها مشخص شده‌اند:

$$A^+ = (v_1^+, v_2^+, \dots, v_n^+) \quad A^- = (v_1^-, v_2^-, \dots, v_n^-) \quad (8)$$

در این پژوهش از ایده‌آل مثبت فاززی و ایده‌آل منفی فاززی چن استفاده شده است:

$$v_j^+ = (1, 1, 1) \quad v_j^- = (0, 0, 0)$$





گام پنجم: با در نظر گرفتن A و B به منزله دو عدد فازی، فاصله میان آن دو با استفاده از رابطه (۲) به دست می‌آید. آن‌گاه فاصله هریک از شاخص‌ها از ایده‌آل مثبت و ایده‌آل منفی بر مبنای زیر محاسبه شده است:

$$d_i^+ = \sum_{j=1}^n d(\tilde{v}_{ij} - \tilde{v}_j^+) \quad i=1,2,\dots,m \quad d_i^- = \sum_{j=1}^n d(\tilde{v}_{ij} - \tilde{v}_j^-) \quad i=1,2,\dots,m \quad (9)$$

گام ششم: نزدیکی نسبی مؤلفه i ام به ایده‌آل مثبت به صورت زیر محاسبه شده است:

$$CC_i = \frac{d_i^-}{d_i^+ + d_i^-} \quad i=1,2,\dots,m \quad (10)$$

گام هفتم: CC_i به ترتیب نزولی مرتب و شاخص‌ها بر اساس آن رتبه‌بندی شده‌اند. هر ارزشی که CC بزرگ‌تری داشته باشد اهمیت بیشتری دارد. نتایج در جدول (۶) آمده است.

جدول شماره ۶: رتبه‌بندی گزینه‌ها

ردیف	اختصار	ارزش‌های اخلاقی	فاصله تا ایده‌آل مثبت	فاصله تا ایده‌آل منفی	CC	رتبه
1	A_1	صداقت	6.123	0.88	0.126	3
2	A_2	عدالت و انصاف	6.286	0.723	0.103	8
3	A_3	اعتماد	6.501	0.524	0.075	13
4	A_4	رازداری	6.372	0.644	0.092	11
5	A_5	استقلال	6.066	0.936	0.134	1
6	A_6	تردید حرفه‌ای	6.415	0.605	0.086	12
7	A_7	خیرخواهی	6.522	0.499	0.071	14
8	A_8	بی‌طرفی	6.104	0.899	0.128	2
9	A_9	وفاداری به مسئولیت حرفه‌ای	6.351	0.664	0.095	10
10	A_{10}	احترام به اشخاص	6.608	0.416	0.059	15
11	A_{11}	حفاظت از منافع عمومی	6.329	0.685	0.098	9
12	A_{12}	رعایت استانداردهای حسابداری	6.264	0.744	0.106	7
13	A_{13}	تطبيق صحیح اطلاعات مالی با استانداردهای حسابداری	6.224	0.783	0.112	6
14	A_{14}	عینیت‌گزایی در رسیدگی‌ها و اجتناب از پیش‌داوری	6.181	0.824	0.118	4
15	A_{15}	حقیقت‌طلبی	6.202	0.803	0.115	5

نتیجه

در جهان کنونی که عصر انفجار اطلاعات نامیده می‌شود، هجوم اطلاعات و داده‌های گوناگون در بازارهای پولی، مالی و سرمایه، در غیاب حسابداران رسمی و حسابرسان معتمد، می‌تواند به گمراهی کاربران این اطلاعات منجر شود. در واقع، عصر دانش مدیریت جز با حسابرسی، تکوین نخواهد یافت و خلق دانش نیز در پرتو اعتبارسنجی این دانش کمی و کیفی که در قالب اعداد و ارقام بیان خواهد شد، امکان پذیر می‌شود. در همین راستا، حوزه حسابرسی بسی فراتر از حوزه محدود تجربی خود خواهد بود؛ زیرا به سرعت به درون حوزه‌های دیگر رخنه می‌کند. حال، با توجه به این موضوع که بخش اعظمی از اعتبار این حرفه به ارزش‌های مدنظر در حسابرسی و ویژگی‌های حسابرسان و توانایی آن‌ها در حسابرسی صورت‌های مالی وابسته است، باید ارزش‌هایی شناسایی شود و حسابرسان خود را به رعایت این ارزش‌ها ملزم بدانند.

در این مقاله، شماری از این ویژگی‌ها و ارزش‌ها که بردین اسلام مبتنی هستند، با مرور ادبیات و نظرخواهی از خبرگان حسابرسی، شناسایی و توصیف شد. سپس با استفاده از رویکرد تاپسیس فازی به مقایسه اهمیت این ارزش‌ها پرداخته شد.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد از دیدگاه خبرگان حسابرسی، استقلال مهم‌ترین ارزش است. با مرور ادبیات معلوم شد در صورت نادیده گرفتن استقلال، دیگر ارزش‌ها بی‌معنا می‌شوند (آرنس و همکاران، ۱۹۹۹). استقلال حسابرس بر ویژگی‌های کیفی از جمله صداقت، عینیت‌گرایی و بی‌طرفی تأثیرگذار است (آرنس و همکاران، ۱۹۹۹). حسابرسان باید دستورالعمل اصول اخلاقی را رعایت کنند و در زمان اطمینان‌دهی و اظهار نظر درباره صورت‌های مالی، استقلال خود را حفظ کنند تا اعتماد کاربران را به حرفه حسابرسی افزایش دهند.

بر اساس نتایج، معلوم شد بعد از استقلال، به ترتیب، بی‌طرفی، صداقت، عینیت‌گرایی و حقیقت‌طلبی اهمیت دارند. از این رو، اطلاعاتی که حسابرسان ارائه می‌دهند باید بی‌طرفانه، اثبات‌پذیر و منصفانه باشند. پس، حسابرسان نه تنها باید واجد



شرایط و صلاحیت حرفه‌ای باشند، بلکه باید از درجه‌ای والا از استقلال، صداقت، عینیت‌گرایی، حقیقت‌طلبی، عدالت و انصاف و... نیز برخوردار باشند. در این پژوهش معلوم شد تطبیق صحیح اطلاعات مالی با استانداردهای حسابداری و رعایت استانداردهای حسابداری نیز اهمیت دارند؛ اما به اندازه استقلال، بی‌طرفی، صداقت، عینیت‌گرایی و حقیقت‌طلبی حسابداری مهم نیستند. نتایج حاکی از آن است که احترام به اشخاص، خیرخواهی و اعتماد در حسابداری چندان اهمیت ندارند.

با توجه به این که ارزش‌های شناسایی شده، در دین اسلام از اهمیتی ویژه برخوردارند، به نظر می‌رسد برای ایجاد دگرگونی در فرهنگ فعلی کسب‌وکار و در نتیجه ایجاد تغییر اساسی در رفتارهای حرفه‌ای حوزه حسابداری، باید از فرهنگ اسلامی بهره گرفت. همچنین، استفاده از لحنی عمل‌گرایانه‌تر در نزد اهل حرفه، استادان دانشگاهی و مراجع قانون‌گذار، ضروری است. در نهایت، بر مبنای یافته‌های این پژوهش، در نظر داشتن مهم‌ترین ارزش‌های یادشده در حسابداری، می‌تواند به موفقیت این حرفه بینجامد.

بدان دلیل که منطق به کار برده شده در این پژوهش، رویکرد فازی است، پیشنهاد می‌شود در پژوهشی جداگانه به مقایسه نتایج دورویکرد منطقی و فازی در رتبه‌بندی ارزش‌های اخلاقی در حسابداری پرداخته شود تا تفاوت این دورویکرد و میزان اعتبار هر یک بر اساس شرایط واقعی سنجیده شود. همچنین، پیشنهاد می‌شود روش شناسایی این تحقیق برای تجزیه و تحلیل ارزش‌های حسابداری به کار گرفته شود.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. جعفری فشارکی، محمد و نرگس خالقی پور (۱۳۸۹)؛ «مفهوم اصل حقیقت و نقش آن در تفسیر قراردادها»؛ فصلنامه تخصصی پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی (فقه و مبانی حقوق اسلامی)، دوره ۶، ش ۱۹، ص ۶۲ تا ۴۱.
۳. صیادی تورانلو، حسین، حسین منصوروری و رضا جمالی (۱۳۸۷)؛ «شناسایی و رتبه‌بندی ابعاد کیفیت خدمات کتابخانه‌ای با رویکرد فازی، مطالعه موردی: کتابخانه‌های دانشگاه یزد»؛ مجله کتابداری و اطلاع‌رسانی، ش ۴، ص ۲۳۸ تا ۲۱۱.
۴. علی بن ابی طالب علیه السلام، (۱۳۷۷)؛ نهج البلاغه؛ ترجمه سید جعفر شهیدی؛ تهران: علمی و فرهنگی.
۵. عیوضلو، حسین (۱۳۸۴)؛ عدالت و کارایی در تطبیق با نظام اقتصاد اسلامی؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۶. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)؛ اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی: شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آرای افلاطون و ارسطو؛ تهران: دانشگاه الزهرا.
7. APESB (2006); Australian Professional And Ethical Standards Board, APES 110 Codes Of Ethics For Professional Accountants, Australian Professional And Ethical Standards Board, Melbourne.
8. Arens, A., Loebbecke, J., Iskandar, T., Susela, S. Isa, And Boh, M.(1999); *Auditing In Malaysia: An Integrated Approach*.
9. Ariely, D. (2012); *The (Honest) Truth About Dishonesty*: Harper Audio.
10. Ball, R., Robin, A., & Wu, J. S. (2003); "Incentives Versus Standards: Properties Of Accounting Income In Four East Asian Countries"; *Journal Of Accounting And Economics*, 36(1), 235-270.





11. Barki, H., Robert, J., & Dulipovici, A. (2015); "Reconceptualizing Trust: A Non-Linear Boolean Model"; *Information & Management*, 52(4), 483-495.
12. Bazerman, M. H., Morgan, K. P., & Loewenstein, G. F. (1997); "Opinion: The Impossibility Of Auditor Independence"; *Sloan Management Review*, 38(4), 89.
13. Beach, R., Muhlemann, A. P., Price, D., Paterson, A., & Sharp, J. A. (2000); "A Review Of Manufacturing Flexibility"; *European Journal Of Operational Research*, 122(1), 41-57.
14. Boiral, O., & Gendron, Y. (2011); "Sustainable Development And Certification Practices: Lessons Learned And Prospects"; *Business Strategy And The Environment*, 20(5), 331-347.
15. Boland, C. M. (2014); *Do Auditing Standard Setters Respond To Public Concerns? Exploring The Economic Cycle And Auditing Standard Precision In The Pre-PCAOB Era*: MICHIGAN STATE UNIVERSITY.
16. Brambilla, M., Rusconi, P., Sacchi, S., & Cherubini, P. (2011); "Looking For Honesty: The Primary Role Of Morality (Vs. Sociability And Competence) In Information Gathering"; *European Journal Of Social Psychology*, 41(2), 135-143.
17. Chakraborty, D. (1975); *Optimization In Impressive And Uncertain Environment*. Ph. D. Thesis, Dept. Of Mathematics, IIT Kharagpur.
18. Chen, C.-T. (2000); "Extensions Of The TOPSIS For Group Decision-Making Under Fuzzy Environment"; *Fuzzy Sets And Systems*, 114(1), 1-9.

19. Cherrington, J., & Cherrington, D. (1995); Ethical Decision Making. *Micromash, Englewood, CO.*
20. Cooper, D. J., & Morgan, W. (2013); "Meeting The Evolving Corporate Reporting Needs Of Government And Society: Arguments For A Deliberative Approach To Accounting Rule Making"; *Accounting And Business Research, 43(4)*, 418-441.
21. Cullinan, C. P., Earley, C. E., & Roush, P. B. (2012); "Multiple Auditing Standards And Standard Setting: Implications For Practice And Education"; *Current Issues In Auditing, 7(1)*, C1-C10.
22. Cushing, B. E., & Ahlawat, S. (2003); Economic Analysis Of Skepticism In An Audit Setting; *Piarming Committee, 2000.*
23. Davenport, L., & Dellaportas, S. (2009) "Interpreting The Public Interest: A Survey Of Professional Accountants"; *Australian Accounting Review, 19(1)*, 11-23.
24. Delgado, M., Vila, M. A., & Voxman, W. (1998); " On A Canonical Representation Of Fuzzy Numbers"; *Fuzzy Sets And Systems, 93(1)*, 125-135.
25. Dickert, N. W. (2009); "Re-Examining Respect For Human Research Participants"; *Kennedy Institute Of Ethics Journal, 19(4)*, 311-338.
26. Dykxhoorn, H. J., & Sinning, K. E. (1982); "Perceptions Of Auditor Independence: Its Perceived Effect On The Loan And Investment Decisions Of German Financial Statement Users"; *Accounting, Organizations And Society, 7(4)*, 337-347.





27. Ewert, R., & Wagenhofer, A. (2005); "Economic Effects Of Tightening Accounting Standards To Restrict Earnings Management"; *The Accounting Review*, 80(4), 1101-1124.
28. García-Marzá, D. (2005); "Trust And Dialogue: Theoretical Approaches To Ethics Auditing"; *Journal Of Business Ethics*, 57(3), 209-219.
29. Glover, S. M., & Prawitt, D. F. (2014)" "Enhancing Auditor Professional Skepticism: The Professional Skepticism Continuum"; *Current Issues In Auditing*, 8(2), P1-P10.
30. Goodwin, G. P., & Darley, J. M. (2008); "The Psychology Of Meta-Ethics: Exploring Objectivism"; *Cognition*, 106(3), 1339-1366.
31. Gray, S. J. (1988); "Towards A Theory Of Cultural Influence On The Development Of Accounting Systems Internationally"; *Abacus*, 24(1), 1-15.
32. Hail, L., Leuz, C., & Wysocki, P. (2010); "Global Accounting Convergence And The Potential Adoption Of IFRS By The US (Part II): Political Factors And Future Scenarios For US Accounting Standards"; *Accounting Horizons*, 24(4), 567-588.
33. Hashi, A. A. (2011); "Islamic Ethics: An Outline Of Its Principles And Scope"; *Revelation And Science*, 1(03).
34. Herron, T. L., & Gilbertson, D. L. (2004); "Ethical Principles Vs. Ethical Rules: The Moderating Effect Of Moral Development On Audit Independence Judgments"; *Business Ethics Quarterly*, 14(03), 499-523.

35. Houck, T. P. (2003); *Why And How Audits Must Change: Practical Guidance To Improve Your Audits*: John Wiley & Sons.
36. Hurtt, R. K. (2001); Development Of An Instrument To Measure Professional Skepticism; *University Of Wisconsin-Madison, November*.
37. Hussin, S. A. H. S., & Iskandar, T. M. (2015); "Re-Validation Of Professional Skepticism Traits"; *Procedia Economics And Finance*, 28, 68-75.
38. Kaasa, A., & Parts, E. (2013); Honesty And Trust: Integrating The Values Of Individuals, Organizations, And The Society (*Dis Honesty In Management* (Pp. 37-58): Emerald Group Publishing Limited.
39. Kant, I. (1959); *Foundations Of The Metaphysics Of Morals, And What Is Enlightenment?* Translated, With An Introduction By Lewis White Beck: New York: Liberal Arts Press.
40. Kasim, N., Sanusi, Z. M., Mutamimah, T., & Handoyo, S. (2013); "Assessing The Current Practice Of Auditing In Islamic Financial Institutions In Malaysia And Indonesia"; *International Journal Of Trade, Economics And Finance*, 4(6), 414.
41. Keller, A. C., Smith, K. T., & Smith, L. M. (2007); "Do Gender, Educational Level, Religiosity, And Work Experience Affect The Ethical Decision-Making Of US Accountants?" *Critical Perspectives On Accounting*, 18(3), 299-314.
42. Ken, J., & Langari, R. (1999); *Fuzzy Logic*.





43. Kindsiko, E., Vadi, M., & Vissak, T. (2013); From Dishonesty To Honesty: Is This Journey Path Dependent? (*Dis*) *Honesty In Management* (Pp. 337-349): Emerald Group Publishing Limited.
44. Knechel, W. R. (2013); "Do Auditing Standards Matter?" *Current Issues In Auditing*, 7(2), A1-A16.
45. Kranacher, M.-J., Riley, R., & Wells, J. T. (2010); *Forensic Accounting And Fraud Examination*: John Wiley & Sons.
46. Leiter, B., Baltes, B., & Smelser, N. J. (2001); Objectivity (Philosophical Aspects); *International Encyclopedia Of The Social And Behavioral Sciences*.
47. Levine, E. E., & Schweitzer, M. E. (2014); "Are Liars Ethical? On The Tension Between Benevolence And Honesty"; *Journal Of Experimental Social Psychology*, 53, 107-117.
48. Lin, C.-T., Chiu, H., & Chu, P.-Y. (2006); "Agility Index In The Supply Chain"; *International Journal Of Production Economics*, 100(2), 285-299.
49. Longman. (2011); *Dictionary Of Contemporary English*, Pearson-Longman Publisher, P 636.
50. Mardani, H. (2007); The Study Of Sociological Factors Of Perceived Organizational Injustice Among Teachers Of City Esfahan, Master Of Art Thesis In Sociology. *College Of Literature And Humanities Sciences*, University Esfahan.
51. Mayhew, B. W., & Pike, J. E. (2004); "Does Investor Selection Of Auditors Enhance Auditor Independence?"; *The Accounting Review*, 79(3), 797-822.

52. Mcleary, R. M., & Barro, R. J. (2006); "Religion And Economy"; *The Journal Of Economic Perspectives*, 20(2), 49-72.
53. Melé, D. (2014); "Human Quality Treatment: Five Organizational Levels"; *Journal Of Business Ethics*, 120(4), 457-471.
54. Mohamed Saat, M., Porter, S., & Woodbine, G. (2012); "A Longitudinal Study Of Accounting Students' Ethical Judgement Making Ability"; *Accounting Education*, 21(3), 215-229.
55. Mohd Ghazali, N. A. (2015); "The Influence Of A Business Ethics Course On Ethical Judgments Of Malaysian Accountants"; *Journal Of Asia Business Studies*, 9(2), 147-161.
56. Nelson, M. W. (2009); "A Model And Literature Review Of Professional Skepticism In Auditing"; *Auditing: A Journal Of Practice & Theory*, 28(2), 1-34.
57. Olazabal, A. M., & Almer, E. D. (2001); "Independence And Public Perception: Why We Need To Care"; *Journal Of Accountancy*, 191(4), 69.
58. Pany, K., & Zhang, J. (2013); "Reporting Illegal Acts Externally"; *The CPA Journal*, 83(3), 64.
59. Peng, B., & Chunming, Y. (2013); "An Approach Based On The Induced Uncertain Pure Linguistic Hybrid Harmonic Averaging Operator To Group Decision Making"; *Economic Computation & Economic Cybernetics Studies & Research*, 47(4).
60. Ralf Müller, P., & Kvalnes, Ø. (2014); "Honesty In Projects"; *International Journal Of Managing Projects In Business*, 7(4), 590-600.





61. Razmi, Z., & Razizadeh, R. (2015); Presenting Knowledge Management Implementation Model With Fuzzy Approach In Information Technology Industry.
62. Reichheld, F. (2003); The One Number You Need To Grow—Harvard Business Review. *New York*, 1-12.
63. Robey, D., & Keil, M. (2001); "Blowing The Whistle On Troubled Software Projects"; *Communications Of The ACM*, 44(4), 87-93.
64. Rorty, R. (1991); *Objectivity, Relativism, And Truth: Philosophical Papers* (Vol. 1): Cambridge University Press.
65. Rundle-Thiele, S. (2005); "Exploring Loyal Qualities: Assessing Survey-Based Loyalty Measures"; *Journal Of Services Marketing*, 19(7), 492-500.
66. Salehi, M., & Moradi, M. (2010); "Iranian Angle To Non-Audit Services: Some Empirical Evidence"; *Managing Global Transitions*, 8(2), 123.
67. Scott, E. D., & Jehn, K. A. (1999); "Ranking Rank Behaviors A Comprehensive Situation-Based Definition Of Dishonesty"; *Business & Society*, 38(3), 296-325.
68. Shafer-Landau, R. (2003); *Moral Realism: A Defence*: Oxford University Press On Demand.
69. Simmel, G., & Frisby, D. (2004); *The Philosophy Of Money*: Psychology Press.
70. Smith, H. J., & Keil, M. (2003); "The Reluctance To Report Bad News On Troubled Software Projects: A Theoretical Model"; *Information Systems Journal*, 13(1), 69-95.

71. Sweeney, B., Arnold, D., & Pierce, B. (2010); "The Impact Of Perceived Ethical Culture Of The Firm And Demographic Variables On Auditors' Ethical Evaluation And Intention To Act Decisions"; *Journal Of Business Ethics*, 93(4), 531-551.
72. Turner, L. E. (2006); "Learning From Accounting History: Will We Get It Right This Time?" *Issues In Accounting Education*, 21(4), 383-407.
73. Valentine, N., Darby, C., & Bonsel, G. J. (2008); "Which Aspects Of Non-Clinical Quality Of Care Are Most Important? Results From WHO's General Population Surveys Of "Health Systems Responsiveness" In 41 Countries"; *Social Science & Medicine*, 66(9), 1939-1950.
74. Westermann, K. D., Cohen, J., & Trompeter, G. (2014); "*Professional Skepticism In Practice: An Examination Of The Influence Of Accountability On Professional Skepticism*"; Retrieved From
75. Young, L., & Durwin, A. (2013); "Moral Realism As Moral Motivation: The Impact Of Meta-Ethics On Everyday Decision-Making"; *Journal Of Experimental Social Psychology*, 49(2), 302-306.



اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۲۰۹-۲۲۹

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

تأثیر اخلاق حرفه‌ای بر فرهنگ سازمانی مدرّسان حسابداری

زهرة حاجی‌ها، * حسین رجب‌دُری **

چکیده

هدف این پژوهش بررسی تأثیر اخلاق حرفه‌ای بر فرهنگ سازمانی مدرّسان حسابداری است. اخلاق موضوع مهمی است که وجود آن در تمام حرفه‌ها و مشاغل ضروری است. فرهنگ سازمانی نیز یکی از عوامل مهم در پیشرفت یا شکست سازمان‌هاست. از آن‌جا که اخلاق حرفه‌ای نتیجه فرهنگ سازمانی اعضای سازمان است، در این پژوهش تأثیر اخلاق حرفه‌ای بر فرهنگ سازمانی بررسی شد. مطالعه پیش‌رو از نوع پیمایشی-کاربردی است. داده‌های پژوهش با توزیع پرسشنامه و نمونه‌گیری تصادفی، به شیوه مجازی و حضوری، از ۹۹ مدرّس دانشگاهی در رشته حسابداری گردآوری شد. برای تحلیل نتایج در قالب یک فرضیه اصلی و شش فرضیه فرعی، آزمون رگرسیون خطی با استفاده از نرم‌افزار SPSS (نسخه ۲۲) انجام شد. یافته‌ها نشان داد اخلاق حرفه‌ای بر فرهنگ سازمانی اثرگذار است. همچنین آشکار ساخت، عوامل نتیجه‌گرایی، مردم‌گرایی و گروه‌گرایی از اخلاق حرفه‌ای تأثیر می‌گیرند؛ اما عوامل نوآوری، خطرپذیری و ثبات، از

* دانشیار گروه حسابداری دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شرق.

** دانشجوی دکتری حسابداری و عضو باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، واحد بندرعباس، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس.

Hosrado@Gmail.Com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۸/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۳۰



اخلاق حرفه‌ای تأثیر نمی‌پذیرند. در نتیجه، برای افزایش سطح فرهنگ و کارایی سازمانی، توجه به اخلاق حرفه‌ای ضروری است.

واژگان کلیدی

اخلاق حرفه‌ای، فرهنگ سازمانی، مدرّسان، حسابداری.

مقدمه

نقش مهم آموزش در تعالی انسان‌ها و شکل‌گیری تمدن‌های بشری بر هیچ‌کس پوشیده نیست. در این میان، مراکز آموزشی مخصوصاً مراکز دانشگاهی بدان دلیل که تربیت‌یافتگان آن‌ها خود متولی آموزش نسل‌های بعدی می‌شوند، از نقش ویژه‌ای در جوامع مختلف برخوردار هستند (رحیمی و آقابابایی، ۱۳۹۲). ترویج اخلاق حرفه‌ای در دانشگاه در گرو تصور انسان از فرهنگ سازمانی دانشگاه است. دانشگاه برای نهادینه‌سازی اخلاق در فرهنگ سازمانی خود، به ترویج مستمر و اثربخش اخلاق در همه ارکان سازمان (استادان، مدیران، دانشجویان، کارکنان، شرح وظایف، آیین‌نامه‌ها، ساختارها و...) نیازمند است (رضایی منش و فقیهی، ۱۳۸۴). توجه به نقش راهبردی دانشگاه در ترویج اخلاق حرفه‌ای در مشاغل و سازمان‌ها، ضرورت پایبندی دانشگاه را به ترویج اخلاق، بیشتر نشان می‌دهد.

ترویج مؤثر اخلاق در دانشگاه همانند هر سازمان دیگر در گرو سه گام عمده است: اول این که دانش اخلاق حرفه‌ای با زمینه‌های تخصصی سازمان در پیوند باشد؛ دوم، گرایش درونی و خودانگیختگی سازمان، مدیران و منابع انسانی آن به سوی تحقق اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در سازمان باشد؛ سوم، مهارت عملی سازمان، رعایت اصول اخلاقی باشد. در گام سوم فرآیند، درباره روش‌ها و فنون ترویج اخلاق در فرهنگ سازمانی (مانند مهارت‌های رفتار ارتباطی و مهارت‌های تشخیص و حل مسائل اخلاقی به ویژه توانایی مواجهه با تعارضات اخلاقی) بحث می‌شود (براکستون و همکاران، ۲۰۱۱). فرهنگ



سازمانی نیز به منزله یکی از عوامل مهم پیشرفت یا شکست سازمان‌ها شناخته شده است؛ به گونه‌ای که همه مطالعات دهه ۱۹۸۰ در این باره بوده است (بنت، ۲۰۰۶).

اخلاق حرفه‌ای در هر سازمان، از فرهنگ سازمانی اعضای آن نشأت می‌گیرد. در نتیجه، اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی با هم مرتبط و برهم اثرگذار هستند (هرسی و بلانچارد، ۱۹۸۳). همچنین، با توجه به اهمیت اخلاق حرفه‌ای مدرسان دانشگاهی در گسترش اخلاق در سطح حرفه و دانشگاه و تأثیرگذاری آنان بر دانشجویان و ایجاد باورهای اخلاقی در آنان، لازم است ارتباط این دو متغیر بررسی شود. بر این اساس، هدف اصلی این پژوهش، پاسخ به این سؤال است: «آیا اخلاق حرفه‌ای مدرسان حسابداری، بر فرهنگ سازمانی تأثیر دارد؟»

گفتنی است تا کنون پژوهشگران به این موضوع نپرداخته‌اند؛ از این رو، تحقیق در این باره ضرورت دارد.

مبانی نظری

فرهنگ سازمانی

در فرهنگ فارسی عمید، «فرهنگ» با عبارت «علم، دانش، ادب، معرفت، تعلیم و تربیت و آثار علمی و ادبی قوم یا ملت» تعریف شده است (عمید، ۱۳۷۱: ذیل واژه «فرهنگ»). به گفته هافستد (۱۹۹۱)، فرهنگ، اندیشه مشترک اعضای یک گروه یا طبقه است که آن را از دیگر گروه‌ها جدا می‌کند. در تعریفی دیگر، فرهنگ به مجموعه‌ای از الگوهای رفتار اجتماعی، هنرها، اعتقادات، رسوم و دیگر دستاوردهای انسان و ویژگی‌های فکری جامعه یا ملت گفته می‌شود. کورته و چرماک (۲۰۰۷) فرهنگ را زنجیر محکمی تعبیر کرده‌اند که موجب پایداری سازمان می‌گردد. همچنین، از ترکیب دو واژه «فرهنگ» و «سازمان»، اندیشه تازه‌ای پدید آمده است که هیچ‌یک از آن دو واژه این اندیشه را در بر ندارند. سازمان، استعاره‌ای برای نظم و تربیت است؛ در حالی که عناصر فرهنگ نه منظم هستند، نه با نظم. از این رو، می‌توان گفت فرهنگ در سازمان، مانند





شخصیت در انسان است. به عبارت دیگر، هر سازمان شخصیتی به نام فرهنگ سازمانی دارد. فرهنگ سازمانی، بخشی از محیط داخلی سازمان را وصف می‌کند که این بخش در حقیقت، ترکیبی از مجموعه تعهدات، اعتقادات و ارزش‌های مشترک میان اعضای سازمان است و برای راهنمایی کارکنان در انجام وظایف استفاده می‌شود (مهدوی و هوشمند، ۱۳۹۲).

هیل و همکارانش (۲۰۰۰) معتقدند فرهنگ سازمانی الگویی است از ارزش‌ها، عقاید و رفتارهای درونی شده همراه با تجربه‌ای که طی حیات سازمان‌ها توسعه می‌یابد و در رفتار اعضا آشکار می‌شود. مارتین (۲۰۰۲) نیز فرهنگ سازمانی را الگویی از مفاهیم می‌داند که از به هم پیوستن مظاهر گوناگون فرهنگی مانند داستان‌ها، آداب و رسوم، تجربیات رسمی و غیررسمی حاصل شده است. فرهنگ سازمانی می‌تواند به تحکیم تعهد سازمانی، ارتقای اخلاقیات، عملکرد کاراتر و عموماً بهره‌وری بهتر منجر شود و به منزله «حقیقتی از زندگی سازمانی» پذیرفته شود.

در این پژوهش طبق الگوی فرهنگ سازمانی «رابینز» (۱۳۸۱)، از مؤلفه‌های نوآوری، خطرپذیری، نتیجه‌گرایی، مردم‌گرایی، گروه‌گرایی و ثبات استفاده شده است. منظور از نوآوری و خطرپذیری، میزانی است که افراد را تشویق می‌کند تا نوآور و خطرپذیر باشند. در نتیجه‌گرایی، مدیریت به جای توجه به روش‌ها و فرآیندها، به نتیجه‌ها و ره‌آوردها توجه می‌کند. مردم‌گرایی، مشارکت دادن افراد در تصمیم‌گیری‌هاست. گروه‌گرایی (انجام دادن کار گروهی)، میزانی است که براساس آن، سازمان در فعالیت‌های خود به دنبال حفظ وضعیت موجود است. ثبات نیز درجه یا میزانی است که موجب پیشرفت سازمان در حفظ وضعیت موجود می‌شود.

اخلاق حرفه‌ای

ویژگی‌های اخلاق حرفه‌ای در مفهوم امروزی آن عبارت است از هویت علمی داشتن، کاربردی بودن، بومی و وابسته به فرهنگ بودن، وابستگی به یک نظام اخلاقی، ارائه دانش

انسانی و داشتن زبان روشن انگیزشی (حسینیان، ۱۳۸۸). اخلاق حرفه‌ای یعنی نیروی ذهنی، روانی و فیزیکی فرد یا گروه به نظر جمعی متعهد شود تا قوا و استعداد درونی گروه و فرد برای توسعه سودمند باشد (کادوزیر، ۲۰۰۲). اخلاق حرفه‌ای یکی از شاخه‌های جدید اخلاق است که می‌کوشد به مسائل اخلاقی در حرفه‌های گوناگون پاسخ دهد (هارتوگ، ۲۰۰۷). اخلاق حرفه‌ای به‌طور ذاتی از مسئولیت فرد در قبال رفتار خود (به‌منزله فرد انسانی) و حتی مسئولیت فرد در قبال رفتار شغلی بحث نمی‌کند، بلکه از مسئولیت سازمان یا بنگاه به‌منزله یک واحد حقوقی در قبال همه عناصر محیط داخلی و خارجی سازمان بحث می‌کند (حسینیان، ۱۳۸۸). سازمان‌هایی که رفتار اخلاقی دارند، نسبت به سازمان‌هایی که رفتار غیراخلاقی و غیرصادقانه دارند، موفق‌تر هستند. همچنین، موفق‌ترین سازمان‌ها، فرهنگی همسوبا ارزش‌های قوی اخلاقی دارند (هس‌مر، ۱۳۷۷).

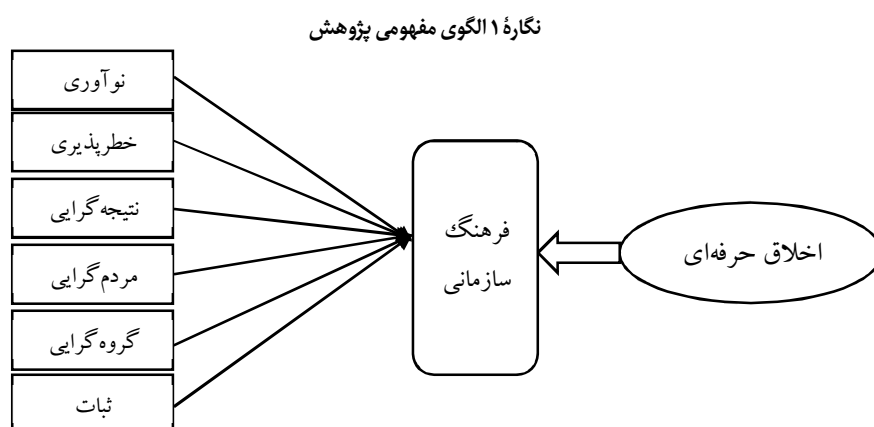
تدوین منشور اخلاقی کارکنان به‌گونه‌ای که در برگیرنده ارزش‌های فرهنگی جامعه و اخلاقیات مورد نظر سازمان باشد، یکی از زمینه‌های مطرح‌شده در این باره است. بر اساس آن، اعضای سازمان از یک سرمشق و رهنمود کلی اخلاقی و ارزشی تبعیت می‌کنند و در سازمان، فرهنگی منسجم و قوی به وجود می‌آید. مدیریت ارزش‌های اخلاقی در محیط کار موجب مشروعیت اقدامات مدیریتی می‌شود، انسجام و تعادل فرهنگ سازمانی را تقویت می‌کند، اعتماد را در روابط افراد و گروه‌ها بهبود می‌بخشد و با رعایت استانداردها، موجب بهبود کیفیت محصولات و در نهایت افزایش سود خواهد شد (رودجرز، ۱۹۹۲).

اخلاق حرفه‌ای در حسابداری نیز جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا حرفه حسابداری یکی از سخت‌ترین و منضبط‌ترین حرفه‌های دنیاست و به دلیل نوع و ماهیت خدماتی که ارائه می‌کند، باید اعتبار و اعتماد خاصی داشته باشد. تداوم و تقویت این اعتبار و اعتماد، به پایبندی فکری و عملی اعضای حرفه به ضوابط رفتاری و اخلاقی آن بستگی دارد (کمیته فنی سازمان حسابرسی، ۱۳۸۵). حسابداری در فرآیندهای اجتماعی و اقتصادی جامعه نقشی مهم ایفا می‌کند و استانداردهای اخلاقی در این حرفه همچون یک پرچم و



صفت بارز محسوب می‌شود. برخی از پژوهشگران از جمله آرمسترانگ و همکاران (۲۰۰۳) بیان کرده‌اند که در حسابداری توجه بیشتر به اخلاق، ضروری است. همچنین، یادآوری کرده‌اند که «باید اصول اخلاقی بیشتری در رشته حسابداری تعلیم داده شود». از سوی دیگر، موج رسوایی‌های اخیر حسابداری و مالی شرکت‌های بزرگ دنیا، مانند انرون و وردکام، به اعتبار این حرفه صدمه وارد کرد و موجب شد جوامع تجاری بارها خواستار بهبود تصمیم‌گیری اخلاقی در حرفه حسابداری شوند. به دنبال این مشکلات بزرگ، شرکت‌ها نیز خواستار به کارگیری اخلاق در حرفه حسابداری و حسابرسی و آموزش اخلاق در دوره تحصیلات حسابداری شدند. (ویزبورد، ۲۰۰۹). نقش دانشگاه در ایجاد باورهای اخلاقی در دانشجویان حسابداری انگارناپذیر است؛ برای نمونه، براکتر (۱۹۹۲)، عضو انجمن حسابداران مدیریت آمریکا، معتقد است: «دانشگاه‌ها مسئول تأکید بر آموزش اخلاق در تصمیم‌گیری هستند؛ اما اغلب آموزش اینارزش‌ها را نادیده می‌گیرند.» برای آن که صورت‌های مالی و گزارش‌های حسابداری برای تصمیم‌گیری منطقی سهامداران بالقوه و بالفعل، موثق و درست تهیه شوند. باید برای حسابداران که تهیه‌کنندگان این صورت‌ها هستند. مسئولیت‌های اخلاقی وجود داشته باشد (عباس‌زاده، ۲۰۱۲).

الگوی مفهومی پژوهش را می‌توان در قالب نگاره ۱ ترسیم کرد:



با توجه به این که اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی دارای رابطه مؤثر و معناداری هستند (هرسی و بلانچارد، ۱۹۸۳ / رحیمی و آقابابایی، ۱۳۹۲)، با استفاده از الگوی فرهنگ سازمانی رایبیز (۱۳۸۱)، می‌توان روابط زیر را برای متغیرهای پژوهش در نظر داشت:

با توجه به تأکید اخلاق حرفه‌ای و اسلامی بر منع سکون، می‌توان همزمان با رشد اخلاق حرفه‌ای در انتظار نوآوری و فعالیت‌های خلاقانه بود. از دیدگاه مشبکی (۱۳۷۹)، خطرپذیری یکی از ابعاد فرهنگ سازمانی است که به این موضوع در فرهنگ گروهی رایبیز (۱۳۸۱) و فرهنگ ویژه سالار کامرون و کویین (۱۹۹۹) نیز اشاره شده است؛ لذا در سطوح بالاتر از فرهنگ سازمانی، توقع خطرپذیری بیشتری از کارکنان وجود دارد. همچنین، بر اساس رابطه اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی، احتمال دارد با افزایش سطح اخلاق حرفه‌ای، میزان خطرپذیری نیز افزایش یابد. درباره رابطه اخلاق حرفه‌ای و نتیجه‌گرایی نیز می‌توان گفت با افزایش سطح اخلاق حرفه‌ای، فرد به کسب نتیجه و یافته‌ها توجه بیشتری می‌کند و از فعالیت‌های نیمه‌تمام پرهیز دارد. همچنین، با بهبود اخلاق حرفه‌ای، مردم‌گرایی فرد افزایش می‌یابد. این موضوع را می‌توان با مواردی مانند تواضع در اخلاق اسلامی همسو دانست. گروه‌گرایی به توانایی انجام دادن کار گروهی اشاره دارد و با مبحث اتحاد که در اخلاق اسلامی و حرفه‌ای بسیار بر آن تأکید شده، نزدیک است. ثبات نیز به معنای حفظ وضعیت موجود است. از دیدگاه اسلامی، این متغیر با بهبود اخلاق حرفه‌ای کاهش می‌یابد؛ زیرا با رشد اخلاق، شور و اشتیاق و رفع سکون در سازمان نهادینه می‌گردد.

پیشینه پژوهش

اخیراً مرزوکی و همکارانش (۲۰۱۷) دریافتند که رابطه‌ای مثبت و معنادار بین متغیرهای نگرش، حمایت همکاران، حمایت مدیران و خودکارآمدی آموزش اخلاق حرفه‌ای حسابداری وجود دارد. همچنین، این پژوهش به رابطه مؤثری میان خودکارآمدی آموزش اخلاق حرفه‌ای حسابداری و گسترش آموزش اخلاق حرفه‌ای حسابداری دست یافته است.





سیلواندر (۲۰۱۵)، در پژوهشی از ابزاری چندبُعدی برای اندازه‌گیری تأثیر ابعاد متفاوت فلسفه اخلاقی در حساب‌رسان و فرآیند تصمیم‌گیری مدیریتی آن‌ها سخن گفته است. یافته‌ها بیانگر آن است که وظیفه‌شناسی در میان حساب‌رسان نشانه ویژگی‌های اخلاقی دیگری است که بر پایه آن‌ها، حساب‌رسان وظیفه را به منزله مفهومی گسترده‌تر و فراتر از یک مکتب اخلاقی وظیفه‌شناسی ارائه می‌کنند. نتیجه دیگر این پژوهش آن است که اصول اخلاقی با وظایف مدیران در محیط‌های حسابرسی، پیوندی محکم دارد.

برچل و همکاران (۲۰۱۴) در پژوهشی که در کشور غنا انجام دادند، دریافتند رابطه اخلاق حرفه‌ای و انگیزه کارکنان در بخش دولتی این کشور، قوی‌تر از بخش خصوصی است.

ساروس و همکاران (۲۰۱۱) در پژوهشی با نمونه آماری ۱۴۴۸ مدیر و معاون اجرایی عضو مؤسسه مدیریت استرالیایی بیان کردند که رابطه دیدگاه رهبری و ابعاد فرهنگ سازمانی در میان بخش‌ها متمایز نیست.

داگلاس و همکاران (۲۰۰۱) در پژوهش خود به بررسی رابطه فرهنگ سازمانی، ارزش‌های شخصی حساب‌رسان و قضاوت‌های آنان پرداختند. نمونه آماری این پژوهش، ۳۰۴ حسابدار شاغل بود. نتایج پژوهش نشان داد قضاوت در مؤسسات، تحت تأثیر ارزش‌های شخصی و متغیرهای محیطی از قبیل آیین رفتار حرفه‌ای و دستورالعمل‌های اخلاقی است و فرهنگ مؤسسه بر قضاوت‌های اخلاقی اثر غیرمستقیم دارد.

رجب‌دري و همکاران او (۱۳۹۵) دریافتند که سطح پابندی دانشجویان حسابداری به اخلاق حرفه‌ای، متوسط است و مطلوب به نظر نمی‌رسد. از این‌رو، برنامه‌ریزی برای نهادینه کردن اخلاق در جامعه حرفه‌ای و توجه بیشتر به این موضوع در مجامع آموزشی و حرفه‌ای، ضروری است.

دازه و گرکز (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «رابطه استدلال اخلاقی، طرز تفکر، نیت و تمایل اخلاقی حسابداران رسمی» دریافتند که روابط مؤثر و معناداری میان استدلال اخلاقی با طرز تفکر، نیت و تمایل اخلاقی وجود دارد.



هوشنگی و همکارانش (۱۳۹۴) دریافتند که فرهنگ سازمانی و رهبری تحول‌گرا بر پذیرش فناوری و مدیریت دانش تأثیر خوبی دارد؛ اما بین رهبری مبادلاتی و مدیریت دانش، رابطه معناداری یافت نکردند.

نیکومرام و همکاران وی (۱۳۹۳) به ارزیابی تأثیر اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت برویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت پرداختند. یافته‌ها نشان داد اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت برویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت در تمام ابعاد مؤثر است. از میان ابعاد اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت، شایستگی و صلاحیت حرفه‌ای آن‌ها و نیز عینیت و بی‌طرفی، برویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت تأثیر به‌سزایی دارند.

رحیمی و آقابابایی (۱۳۹۲) در پژوهش خود رابطه فرهنگ سازمانی و اخلاق حرفه‌ای را در اعضای هیئت علمی دانشگاه کاشان بررسی کردند و پی بردند بین دو متغیر یادشده رابطه مثبت و معناداری برقرار است.

زارعی‌متین و همکارانش (۱۳۹۲) دریافتند هوش عاطفی با فرهنگ کارآفرینی همبستگی دارد.

مدّرّس و رفیعی (۱۳۸۷) پژوهشی درباره دیدگاه عمومی درباره رعایت آیین رفتار حرفه‌ای از سوی حسابرسان و ضمانت اجرایی آن در ایران انجام داده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد از دیدگاه عموم، حسابرسان نسبتاً به آیین رفتار حرفه‌ای پایبند هستند؛ اما با وجود نیاز به اقدامات انضباطی برای جلوگیری از رفتار خلاف شئون حرفه‌ای، نظارت شفاف و مستمری بر رفتار حسابرسان و ضمانت اجرایی برای آیین رفتار حرفه‌ای وجود ندارد.

بررسی پیشینه پژوهش نشان داد در این باره پژوهش‌هایی صورت گرفته و یافته‌های ارزشمندی نیز به دست آمده است؛ اما تاکنون پژوهشی که اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی را در مدرّسان حسابداری بررسی کرده باشد، انجام نشده است. با توجه به اهمیت موضوع، انجام دادن این پژوهش ضروری به نظر می‌رسید.



فرضیه‌ها

در راستای اهداف اصلی پژوهش، یک فرضیه اصلی و شش فرضیه فرعی به شرح زیر مطرح شد:

فرضیه اصلی: بین اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی مدرّسان حسابداری، رابطه معناداری وجود دارد.

فرضیه‌های فرعی:

- بین اخلاق حرفه‌ای و نوآوری مدرّسان حسابداری، رابطه معناداری وجود دارد.
- بین اخلاق حرفه‌ای و خطرپذیری مدرّسان حسابداری، رابطه معناداری وجود دارد.
- بین اخلاق حرفه‌ای و نتیجه‌گرایی مدرّسان حسابداری، رابطه معناداری وجود دارد.
- بین اخلاق حرفه‌ای و مردم‌گرایی مدرّسان حسابداری، رابطه معناداری وجود دارد.
- بین اخلاق حرفه‌ای و گروه‌گرایی مدرّسان حسابداری، رابطه معناداری وجود دارد.
- بین اخلاق حرفه‌ای و ثبات مدرّسان حسابداری، رابطه معناداری وجود دارد.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی و از حیث گردآوری داده‌ها، توصیفی-پیمایشی است. جامعه آماری در این پژوهش شامل همه مدرّسان دانشگاهی رشته حسابداری در کشور است. با توجه به این که دسترسی به کل این افراد با پراکندگی‌های مختلف، سخت و تقریباً ناممکن است، برای محاسبه حجم نمونه در جامعه نامشخص از رابطه (۲) استفاده شد. واریانس انحراف معیار برای داده‌های طیف لیکرت پنج‌گزینه‌ای از رابطه (۱) برابر با ۰/۶۶۷ است (مؤمنی و فعال‌قیومی، ۱۳۸۹: ۲۱۹). با توجه به رابطه (۲)، حجم نمونه حدود ۱۷۰ نفر به دست می‌آید.

$$\delta = \frac{\max(x_i) - \min(x_i)}{p} = \frac{5-1}{6} = 0.667 \quad (1)$$

$$n = \frac{z^2 \delta^2}{\epsilon^2} = \frac{(1.96)^2 (0.667)^2}{(0.1)^2} = 170 \quad (2)$$

برای سنجش اخلاق حرفه‌ای، پرسشنامه شولتز و تران (۲۰۱۵) که سیلواندر (۲۰۱۵) نیز از آن استفاده کرد، به کارگرفته شد. این پرسشنامه شامل ۲۱ پرسش است. همچنین، برای سنجش فرهنگ سازمانی از مدل رابینز (۱۹۹۵) که ۲۱ پرسش دارد، استفاده شد. گفتنی است از این پرسشنامه در پژوهش‌های مختلف داخلی و خارجی استفاده شده و روایی آن تأیید شده است. در پرسشنامه‌های یادشده، طیف لیکرت و گزینه‌های «کاملاً مخالف، مخالف، نه موافق و نه مخالف، موافق و کاملاً موافق» برای پاسخگویی به کار گرفته شد. برای افزایش اطمینان درباره‌ی روایی پژوهش، پس از دریافت نظرهای کارشناسی و تأیید استادان و صاحب نظران مختلف، از این پرسشنامه‌ها استفاده شد؛ بدین معنا که اعتبار ظاهری و محتوایی پرسشنامه‌ها تأیید شده است. اعتبار یا روایی یعنی این که ابزار اندازه‌گیری متغیر تا چه اندازه مناسب و کارآمد انتخاب شده است.

اطلاعات به دو شیوه‌ی حضوری و مجازی جمع‌آوری شد. در شیوه‌ی حضوری با مراجعه به مدرّسان حسابداری در دانشگاه‌های استان فارس، ۱۸ پرسشنامه تکمیل شد. در شیوه‌ی مجازی نیز پس از طراحی پرسشنامه در محیط فرم‌نگار گوگل، دعوت‌نامه‌ای برای ۳۰۰ نفر ارسال و از آن‌ها درخواست شد تا برای پاسخگویی دقیق تر آن را برای دیگر استادان، دانشجویان و فعالان حرفه‌ای حسابداری بفرستند. با این شیوه نیز ۸۱ پرسشنامه قابل استفاده دریافت شد. در مجموع ۹۹ پرسشنامه جمع‌آوری شد. نتیجه‌ی بررسی ضریب آلفای کرونباخ پرسشنامه‌ها در نرم‌افزار SPSS (نسخه ۲۲) در جدول (۱) آمده است:

جدول ۱: بررسی پایایی پرسشنامه‌های پژوهش

مؤلفه	ضریب آلفای کرونباخ
اخلاق حرفه‌ای	۰/۸۶۱
فرهنگ سازمانی	۰/۷۸۳



با توجه به این که رقم حاصل از آلفای کرونباخ از سطح مناسب بالاتر است، پایایی پرسشنامه‌های پژوهش تأیید می‌گردد. ۷۳ نفر از پاسخ‌دهندگان مرد و ۲۶ نفر آن‌ها زن بودند. به عبارت دیگر، ۷۳/۷ درصد پاسخ‌دهندگان را مردان و ۲۶/۳ درصد را زنان تشکیل دادند. همچنین، میانگین سن پاسخ‌دهندگان ۴۱/۶۴ با انحراف معیار ۱۲/۲۸ و میانگین سابقه کار آنان ۱۴/۰۲ سال با انحراف معیار ۷/۷۵ است.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

برای توصیف نمونه از شاخص‌های آمار توصیفی، مانند فراوانی، میانگین و انحراف معیار و برای آزمودن سؤال‌های پژوهش از آزمون‌های آماری استنباطی استفاده شد. برای بررسی ارتباط اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی نیز آزمون رگرسیون خطی به کار گرفته شد.

یافته‌های پژوهش

نتایج حاصل از آزمون رگرسیون خطی بین متغیرهای اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی، که در فرضیه اصلی پژوهش به آن اشاره شد. در جداول (۲) و (۳) ارائه شده است.

جدول ۲: بررسی پیش‌بینی تأثیرپذیری فرهنگ سازمانی از اخلاق حرفه‌ای

منبع تغییرات	مجموع مجذورات	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
رگرسیون	۲۷/۴۳۵	۲۷/۴۳۵	۹۲/۱۴۸	۰/۰۰۰
باقیمانده	۱۸/۴۹۵	۰/۲۹۳		

جدول ۳: ضرایب رگرسیون تأثیرپذیری فرهنگ سازمانی از اخلاق حرفه‌ای

متغیر وابسته	متغیر مستقل	R	ضریب بتا	t	سطح معناداری
فرهنگ سازمانی	اخلاق حرفه‌ای	۰/۵۹۴	۰/۹۳۰	۴/۵۸۳	۰/۰۰۰



با توجه به جدول (۲) می‌توان گفت میزان F به دست آمده در سطح ۰/۰۰۱ معنادار است؛ لذا اخلاق حرفه‌ای بر فرهنگ سازمانی اثرگذار است. با توجه به R در جدول (۳) نیز می‌توان میزان تأثیر را ۴/۵۹ درصد بیان کرد. در نتیجه، پیش‌بینی می‌شود با افزایش سطح اخلاق حرفه‌ای، فرهنگ سازمانی نیز ارتقا یابد و موجب بهبود عملکرد سازمان گردد.

یافته‌های حاصل از فرضیه‌های فرعی

در ابتدا یافته‌های حاصل از فرضیه‌های فرعی پژوهش در قالب جدول‌های (۴) و (۵) ارائه و سپس نتایج آن بررسی شده است.

جدول ۴: بررسی پیش‌بینی تأثیرپذیری فرهنگ سازمانی از اخلاق حرفه‌ای

سطح معناداری	F	میانگین مجزورات	مجموع مجزورات	منبع تغییرات	فرضیه فرعی
۰/۱۳۶	۴/۴۲۶	۱۴/۳۶۳	۱۴/۳۶۳	رگرسیون	اول
		۱/۱۲۶	۴۷/۴۷۲	باقیمانده	
۰/۰۹۵	۲۰/۳۵۸	۲۴/۲۵۳	۲۴/۲۵۳	رگرسیون	دوم
		۰/۹۰۷	۸۷/۹۹۸	باقیمانده	
۰/۰۰۰	۲/۷۶۰	۴/۹۱۵	۴/۹۱۵	رگرسیون	سوم
		۰/۲۵۷	۱۷/۲۷۱	باقیمانده	
۰/۰۰۰	۱۰۳/۲۲۸	۲۹/۶۴۰	۲۹/۶۴۰	رگرسیون	چهارم
		۰/۲۸۷	۳۵/۶۰۵	باقیمانده	
۰/۰۰۰	۹۸/۲۸۲	۲۸/۱۱۶	۲۸/۱۱۶	رگرسیون	پنجم
		۱/۰۱۸	۲۷/۰۰۳	باقیمانده	
۰/۱۸۵	۸۷/۰۶۹	۲۷/۸۳۲	۲۷/۸۳۲	رگرسیون	ششم
		۰/۳۲۰	۳۰/۶۸۶	باقیمانده	

میزان F به دست آمده برای فرضیه‌های سوم، چهارم و پنجم که در سطح ۰/۰۰۱ معنادار است، نشان می‌دهد اخلاق حرفه‌ای بر نتیجه‌گرایی، مردم‌گرایی و گروه‌گرایی مؤثر است. در جدول (۵) نیز ضرایب رگرسیون آن بیان شده است.



جدول ۵: ضرایب رگرسیون تأثیرپذیری مؤلفه‌های فرهنگ سازمانی از اخلاق حرفه‌ای

سطح معناداری	t	ضریب بتا	R	متغیر مستقل	متغیر وابسته	فرضیه فرعی
۰/۰۰۰	۴/۶۴۵	۰/۲۵۷	۰/۴۶۶	اخلاق حرفه‌ای	نتیجه‌گرایی	سوم
۰/۰۰۰	۷/۷۰۹	۱/۳۷۵	۰/۶۷۴	اخلاق حرفه‌ای	مردم‌گرایی	چهارم
۰/۰۰۰	۵/۸۵۶	۳/۲۱۸	۰/۵۱۸	اخلاق حرفه‌ای	گروه‌گرایی	پنجم

نتایج مندرج در جدول (۴) بیانگر آن است که F مؤلفه نوآوری در سطح ۰/۰۰۱ معنادار نیست؛ لذا اخلاق حرفه‌ای بر این مؤلفه اثرگذار نبوده است و در نتیجه، اولین فرضیه فرعی رد می‌شود. همچنین، بر اساس یافته‌های این جدول، F مؤلفه خطرپذیری در سطح ۰/۰۰۱ معنادار نیست؛ پس، اخلاق حرفه‌ای بر مؤلفه خطرپذیری تأثیری نداشته است و فرضیه فرعی دوم نیز رد می‌شود. بر اساس مندرجات جدول (۵)، F مؤلفه نتیجه‌گرایی در سطح ۰/۰۰۱ معنادار است و می‌توان گفت اخلاق حرفه‌ای بر نتیجه‌گرایی اثرگذار است. با توجه به R در جدول (۵)، میزان تأثیر آن ۴۶/۶ درصد است که این میزان، متوسط ارزیابی می‌شود؛ بنابراین، فرضیه فرعی سوم تأیید می‌گردد. یافته‌های جدول (۵) نشان می‌دهد F مؤلفه نتیجه‌گرایی در سطح ۰/۰۰۱ معنادار است؛ به همین دلیل، اخلاق حرفه‌ای بر نتیجه‌گرایی اثرگذار است و با توجه به R در جدول (۵)، میزان تأثیر آن ۶۷/۴ درصد است که بالاتر از متوسط ارزیابی می‌شود؛ در نتیجه، این فرضیه نیز تأیید می‌شود. جدول (۴) نیز نشان می‌دهد F به دست آمده برای مؤلفه گروه‌گرایی در سطح ۰/۰۰۱ معنادار است؛ لذا اخلاق حرفه‌ای بر این مؤلفه اثرگذار بوده است و طبق یافته‌های جدول (۵) میزان آن را می‌توان ۵۱/۸ درصد بیان کرد. در مجموع، این فرضیه نیز تأیید می‌گردد. همچنین، نتایج مندرج در جدول (۴) بیانگر آن است که F مؤلفه ثبات در سطح ۰/۰۰۱ معنادار نیست؛ پس، اخلاق حرفه‌ای بر ثبات مؤثر نبوده است و فرضیه فرعی ششم رد می‌شود.



نتیجه

یافته‌های پژوهش بیانگر وجود ارتباط مؤثر و معنادار میان اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی است. بررسی فرضیه‌های فرعی درباره ارتباط اخلاق حرفه‌ای با مؤلفه‌های عملکرد سازمانی نیز بیانگر آن است که اخلاق حرفه‌ای با مؤلفه‌های نتیجه‌گرایی، مردم‌گرایی و گروه‌گرایی رابطه‌ای معنادار دارد؛ اما بین اخلاق حرفه‌ای و عوامل نوآوری، خطرپذیری و ثبات، چنین رابطه‌ای برقرار نیست.

با توجه به مبانی ارائه‌شده درباره مؤلفه‌های سازنده فرهنگ سازمانی در نتیجه‌گرایی، مدیریت به جای توجه به روش‌ها و فرایندها، به نتیجه‌ها و ره‌آوردها توجه می‌کند. این موضوع را می‌توان در آموزه‌های اخلاقی و اسلامی به اهمیت نتایج امور مربوط دانست. مردم‌گرایی، مشارکت دادن افراد در تصمیم‌گیری‌هاست و گروه‌گرایی، انجام دادن کار به‌طور گروهی و نیز میزانی است که نشان می‌دهد سازمان در فعالیت‌های خود به دنبال حفظ وضعیت موجود است. این موارد نیز ریشه اسلامی و اخلاقی دارند. برای نمونه در روایات اسلامی بارها به مشورت و انجام دادن کارهای گروهی توصیه شده است. بنابراین، با توجه به مطالب بیان‌شده، تأیید فرضیه‌های یادشده دور از انتظار نبود.

با توجه به ارتباط اخلاق حرفه‌ای و عملکرد سازمانی می‌توان گفت ضروری است به این موضوع جدی‌تر نگرسته شود؛ به‌ویژه درباره استادان دانشگاه که به‌منزله الگوهای اخلاقی دانشجویان، نقشی برجسته‌تر در این زمینه دارند. یافته‌های این پژوهش با نتایج پژوهش‌های رحیمی و آقابابایی (۱۳۹۲)، سینکلر (۱۹۹۳)، آکواسی (۲۰۰۴) و ویتز (۲۰۱۰) در زمینه ارتباط اخلاق حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی مطابقت دارد.

این پژوهش با محدودیت‌ها و موانعی نیز مواجه بوده است. محافظه‌کاری برخی از پاسخ‌دهندگان هنگام تکمیل پرسشنامه، نبود انگیزه کافی در برخی از پاسخ‌دهندگان و حتی احتمال غیرواقعی بودن پاسخ‌ها، از این دست است.

همچنین با توجه به اهمیت موضوع و تأثیر بی‌بدیل رفتار استادان و مدرّسان در ایجاد باورهای اخلاقی دانشجویان و الگو بودن آنان برای دانشجویان، پیشنهاد می‌گردد در



پژوهش‌های آینده، تأثیرپذیری دانشجویان از اخلاق و رفتار استادان و مدرّسان در زمینه‌های مختلف، با توجه به برنامه‌درسی پنهان، بررسی شود. منظور از برنامه‌درسی پنهان آن دسته از یادگیری‌هاست که در سرفصل‌های برنامه‌درسی یا سیاست‌های آموزشی به‌طور آشکار مطرح نشده است؛ اما جزو دائمی و مؤثر آموزش است و ممکن است به‌منزلهٔ يك مورد ناخواسته و به‌عبارتی دیگر، ناشناخته تعریف شود (صالحی و همکاران، ۱۳۸۲). برای نمونه، آموزش مواردی چون اخلاق حرفه‌ای، ارزش‌های اخلاقی، نقش‌های اجتماعی وابسته به حرفه در زندگی آینده فرد، ارزش‌ها، عقاید و رفتار، قدرت، مسئولیت، فرهنگ، یادگیری نقش و فرهنگ حرفه‌ای و نحوهٔ مطالعه، یادگیری و فعالیت گروهی، در برنامه‌درسی پنهان جای می‌گیرد. براین اساس، پیشنهاد می‌گردد با بررسی این موضوع، برنامه‌ریزی‌های مناسب صورت گیرد تا بتوان جامعهٔ حسابداری کشور را به سوی اخلاقی‌تر شدن سوق داد. حسابداران دائماً با موقعیت‌های مختلف و خطیر مالی روبه‌رو هستند و پایبند نبودن به اخلاق در این گروه می‌تواند به زیان‌های گسترده در نظام‌های اقتصادی و فرهنگی کشور منجر شود.



منابع

۱. حسینیان، سیمین (۱۳۸۸)؛ اخلاق در مشاوره و روانشناسی (مبانی و اصول)؛ تهران: کمال تربیت.
۲. دازه، نوشین و منصور گرکز (۱۳۹۴)؛ «رابطه بین استدلال اخلاقی، طرز تفکر، نیت و تمایل اخلاقی حسابداران رسمی»؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، ش ۱، س ۱۰، ص ۱۱۵ تا ۱۴۰.
۳. رایینز، استیفن (۱۳۸۱)؛ رفتار سازمانی: مفاهیم، نظریه ها و کاربردها؛ ترجمه علی پارسائیان و سید محمد اعرابی؛ چ ۲، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
۴. رجب دری، حسین، اعظم روستامیمندی و زیبا آسوده (۱۳۹۵)؛ «بررسی پایبندی دانشجویان کارشناسی حسابداری به اخلاق حرفه ای»؛ فصلنامه اخلاق، دوره ۲، ش ۲۱، ص ۲۶۵ تا ۲۹۲.
۵. رحیمی، حمید و راضیه آقابابایی (۱۳۹۲)؛ «رابطه فرهنگ سازمانی و اخلاق حرفه ای؛ اعضای هیئت علمی دانشگاه کاشان»؛ مجله راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، دوره ۶، ش ۲، ص ۶۲ تا ۶۷.
۶. رضایی منش، بهروز و ابوالحسن فقیهی (۱۳۸۴)؛ «اخلاق اداری»؛ فصلنامه مطالعات مدیریت، ش ۴۷، ص ۲۵ تا ۵۰.
۷. زارعی متین، حسن، سید محمد مقیمی و هادی غفوریان یاورپناه (۱۳۹۲)؛ «تحلیل رابطه فرهنگ سازمانی کارآفرینانه و هوش عاطفی»؛ مجله مدیریت فرهنگ سازمانی، دوره ۱۱، ش ۴، ص ۵ تا ۳۱.
۸. صالحی، شایسته و دیگران (۱۳۸۲)؛ «بررسی تجارب دانشجویان از برنامه درسی مستتر در دانشکده پرستاری و مامایی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان»؛ مجله پژوهش در پزشکی، سال ۲۷، ش ۳، ص ۲۱۷ تا ۲۲۳.
۹. عمید، حسن (۱۳۷۱)؛ فرهنگ فارسی؛ چ ۲، تهران: امیرکبیر.
۱۰. کمیته فنی سازمان حسابرسی (۱۳۸۵)؛ آیین رفتار حرفه ای؛ تهران: سازمان حسابرسی.



۱۱. مدرّس، احمد و افسانه رفیعی (۱۳۸۷)؛ «بررسی دیدگاه عمومی درباره رعایت آیین رفتار حرفه‌ای توسط حسابرسان و ضمانت اجرایی آن در ایران»؛ مجله دانش حسابرسی، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۴ تا ۲۰.
۱۲. مشبکی، اصغر (۱۳۷۹)؛ مدیریت رفتار سازمانی، تحلیل کاربردی، ارزش از رفتار انسانی؛ چ ۲، تهران: ترمه.
۱۳. مهدوی، غلامحسین و عبدالحمید هوشمند (۱۳۹۲)؛ «بررسی تأثیر فرهنگ اخلاقی سازمان بر رفتار حسابرسان»؛ مجله دانش حسابرسی، س ۱۳، ش ۵۱، ص ۱۰۷ تا ۱۲۶.
۱۴. مؤمنی، منصور و علی فعال قیومی (۱۳۸۹)؛ تحلیل‌های آماری با استفاده از SPSS؛ چ ۲، تهران: کتاب نو.
۱۵. نیکومرام، هاشم و دیگران (۱۳۹۳)؛ «ارزیابی تأثیر اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت برویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت (با استفاده از تکنیک آنتروپی - فازی)»؛ فصلنامه حسابداری مدیریت، س ۷، ش ۲۰، ص ۴۹ تا ۶۶.
۱۶. هسمر، ال. تی. (۱۳۷۷)؛ اخلاق در مدیریت؛ ترجمه سید محمد اعرابی و داود ایزدی؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۷. هوشنگی، محسن و دیگران (۱۳۹۴)؛ «بررسی تأثیر فرهنگ سازمانی و سبک رهبری بر پذیرش تکنولوژی و مدیریت دانش (مورد مطالعه: شرکت‌های تولیدی استان قزوین)»؛ مجله مدیریت فرهنگ سازمانی، دوره ۱۳، ش ۳، ص ۷۳۹ تا ۷۶۲.
18. Abbaszadeh M. M. Moinizadeh (2012); "Cross-cultural Study of Accounting Students Perception of Accounting Ethics in Iran and United Kingdom"; African Journal of Business Management, Vol.5(8), pp 3354-3360.
19. Akwasi A. (2004); "The relationship between organizational ethical culture and the ethical behavior of employees: A study of accounting and finance professionals in the insurance industry of United States", J Bus Econ Res, , 2(9): 55-72.





20. Armstrong, M. B., Ketz, J. E., & Owsen, D. (2003); "Ethics education in accounting: Moving toward ethical motivation and ethical behavior"; Journal of Accounting Education, 21(1),1.
21. Bennett J. (2006); A study of the effectiveness of a diverse workforce within nonprofit organizations serving older adults: An analysis of the impact of leadership styles and organizational culture [dissertation]; Minnesota: Capella University.
22. Brackner J (1992); "Issue of management accounting"; Journal of managerial accounting.
23. Braxton J, Proper EM, Bayer AE. (2011); Professors behaving badly: faculty misconduct in graduate education; Baltimore: Johns Hopkins University Press.
24. Burchell, Brendan , and Armstrong Tumawu, Koudjoe Dickson (2014); "Employee Motivation and Work Ethic in the State and Private sector in Ghana: A Survey of Teaching and Banking Professions"; Online Journal of African Affairs, Volume 3, Issue 4, pp. 55-62
25. Cadozier V. (2002); The moral profession: A study of moral development and professional ethics of faculty; Texas: University of Texas.
26. Douglas, P., Davison, R., and B. Schwartz (2001). "The Effect of Organizational Culture and Ethical Orientation on Accountants' Ethical Judgments"; Journal of Business Ethics, 34 (2), pp. 101-121.
27. Hartog M. (2007); "Ethics and human resource management: Professional"; J Bus Prof Ethics, 21(2):14-25.

28. Hercy P, Blanchard KH (1983); Management of organizational behavior; New Jerxy: Prentice-Hall Publisher.
29. Hill, A. T, lewis, P., and M. Millrmser (2000); A Human Resource Strategy Approach Managing Change, Firs Publisher.
30. Hofstede, G. (1991); Cultures and Organizations: Software of the Mind; London: McGraw-Hill.
31. Korte, R. and T. Chermack (2007); "Changing Organizational Culture With Scenario Planning"; Journal of Futures, 39, pp. 645- 656.
32. Martin, J. (2002); Organizational Culture. Thousand Oaks; California: Sage publications.
33. Marzuki, M., Subramaniam, N., Cooper, B. & Dellaportas, S. (2017); "Accounting Academics' Teaching Self-Efficacy and Ethics Integration in Accounting Courses: A Malaysian Study"; Asian Review of Accounting, 25 (1), 1- 38.
34. Robbins S, (1995); Coulter M. Management; 5 ed: prenticehall International Edition.
35. Rodgers BH. (1992); The work ethic as determined by occupation, empowerment, education, age, gender and work experience; Tennessee: University of Tennessee Publication.
36. Sarros, J. C., Cooper, B. K., and J. C. Santora (2011); "Leadership Vision, Organizational Culture, and Support for Innovation in Not-for-Profit and For-Profit Organizations"; Leadership & Organization Development Journal, 32 (3), pp. 291-309.



37. Schultz, Olle & Tran, Dennis (2015); "Business ethics and the influence on the development of intellectual capital: A study of the auditing profession"; Master Thesis of Kristianstad University, Section for Health and Society.
38. Sinclair A. (1993); "Approaches to organisational culture and ethics"; J Bus Ethics, 12(1): 63-73.
39. Sylvander, J. (2015); The development of the Auditor Managerial Ethical Profile Scale. EAA, (pp. 1-35).
40. Vitez O. (2010); "What is the relationship between corporate culture and ethics?"; J Bus Ethics, 100(2): 515-30.
41. Weisbrod, E., (2009); "The role of affect and tolerance of ambiguity in ethical decision making"; Journal of Advances in Accounting, incorporating Advances International Accounting, 25, 57-63.



“The Impact of Professional Ethics on the Organizational Culture of Accounting Instructors”

zorhreh Hajjiha^{*}, Hussain RajabDorri^{**}

Abstract

The purpose of this study is to investigate the effect of professional ethics on the organizational culture of accounting instructors. Ethics is an important issue that is essential for all professions and businesses. Organizational culture is also recognized as one of the important factors for the development or failure of organizations. Since there is a positive professional ethics due to the organizational culture of the members of the organization, this study examined the impact of professional ethics on organizational culture. The study is a applied-type survey. A questionnaire was used to survey 99 academic accountants by random examples, virtually and in person. To analyze the results in the form of one main hypothesis and six sub-hypotheses, linear regression test was used by SPSS software version 22. Findings of the research show that professional ethics have an impact on organizational culture. Also, the causes of pragmatism, peoplehood and team building are influenced by professional ethics, but the factors of innovation, risk taking and stability of professional ethics are not affected. As a result, it is necessary to pay attention to ethical professionalism in order to increase the level of culture and organizational efficiency.

Keywords

professional ethics, organizational culture, instructors, professors, accounting.

^{*} Associate Professor of Accounting, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, East Tehran Branch.

^{**} PhD student of Accounting, Islamic Azad University, Bandar Abbas.





Recognition and classification of moral values in Auditing from Islamic perspective by TOPSIS Fuzzy

Hossein Sayyadi Tooranloo^{*}, Pedram Azizi^{**}

Abstract

Morality is one of the main factors that preserves the nature and due respect of auditing. Today, the expectations of the community from accounting and auditing has been overwhelmingly heightened. The increase of such expectations, requires the formal accountants to serve people within moral frame of auditing. This research, therefore, determines and prioritizes fifteen moral values in auditing from Islamic viewpoint by means of reviewing the existing literature and interviewing seven professional auditors through TOPSIS method. The results derived from professional auditors expresses that autonomy is the most important value in auditing. Reviewing the existing literature tells us that ignoring autonomy would disqualify other values as well. After autonomy, neutrality, honesty, objectivism and truth-seeking are crucially important too. Yet showing respect for individuals, philanthropy and trust in auditing are not posited in the list. Ultimately, the research resulted in success of the profession by virtue of following Islamic morals in auditing.

KeyWords

Moral values, Auditing, Islam, Fuzzy logic, TOSIS.

^{*} Associate Professor, Valiasr University of Rafsanjan

^{**} M.A. Student, Department of Accounting, Faculty of Economics and Administrative Science, Valiasr University of Rafsanjan.

“The review of Moral Foundations Theory among auditors”

Sahar Sepasi^{*}, Mortaza Kazempour^{**}, Mostafa Ghannad^{***}

Abstract

One of the main purposes of each profession is to serve the society and accounting is no exception to it. The emergence of moral standards like “Professional Conduct Creed” ensures the achievement of such goals. Hence, the present research examines Graham et al’s factor analysis about moral foundations theory with regard to auditors. Moral foundations theory of Haidt and Graham is one of the recent theories about moral judgment in the domain of social understanding. Accordingly, care, fairness, loyalty, obedience to the authority and sanctity have been introduced as the five most fundamental moral concerns. Graham and his colleagues in 2011 formulated a questionnaire which includes six questions for each of these concerns (overall 30 questions). Again, this research is a descriptive survey from 120 auditors that attempts to find out whether the questions included in the questionnaire are able to truly explain the five main concerns or not by virtue of factor analysis. To do this, we used exploratory factor analysis, structural equation modeling and verification and LISREL software version 5.8. We concluded that the questions suggested by Graham and his colleagues’ questionnaire in 2011 can explain Haidt’s moral foundations perfectly.

Keywords

Factor Analysis, Structural Equation, Moral Foundations

^{*}Assistant Professor of Accounting, Tarbiat Modarres University, Sepasi@Modares.ac.ir

^{**}PhD Student of Accounting, University of Tehran, M.kazempour.@ut.ac.ir

^{***}Graduate student of Accounting, Ferdosi University of Mashhad.





The role of spiritual intelligence and the practice of religious beliefs in mental health of pre-service teachers in Farhangian University

Kazem Barzegar Bafrooei^{*}, Mehdi Barzegar Bafrooei^{**}, Mansoor Dehgan Manshadi^{***}, Maryam kian^{****}

Abstract

The study aims at predicting mental health of pre-service teachers in Farhangian University based on spiritual intelligence and the practice of religious beliefs. The research method is correlation. For this purpose, 326 Pre-service teachers (147 female and 177 male) were selected by convenience sampling method. The participants responded to spiritual intelligence questionnaires, the practice of religious beliefs and mental health. Data was analyzed using "Multiple Regression". The findings indicate that there is a significant positive correlation between mental health and spiritual intelligence ($r=0.43$, $p<0.01$) and practice religious beliefs and mental health ($r=0.28$, $p<0.01$). Also, the results of multivariate regression analysis showed that the spiritual intelligence could predict mental health of pre-service teachers in Farhangian University. While the practice of religious beliefs had no significant role in predicting mental health of pre-service teachers in Farhangian University. Generally, the results showed that spiritual intelligence is able to explain the mental health of pre-service teachers of Farhangian University.

Key words

spiritual intelligence, the practice of religious beliefs, mental health, pre-service teachers, Farhangian University.

^{*} Corresponding Author: Assistant Professor of Department of Psychology and Educational Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Yazd University-
k.barzegar@yazd.ac.ir

^{**} M.A. in Educational Psychology, Yazd University

^{***} Faculty Member of Department Paknejad, Farhangian University, Yazd, Iran

^{****} Assistant Professor of Department of Psychology and Educational Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Yazd University

Relationship between Moral Intelligence and Dimensions of the Confidence Building Offered by the Administrators of Islamic AZAD University of Qom

Seifollah Fazlollahi Ghomeshi*, Hossein Karimian**

AIM: The aim is to indicate the relationship between moral intelligence with confidence building of managers. Method: The method in terms of purposes is applied one and the method of data collection is descriptive – correlation. The population includes the Qom Islamic Azad University administrators and the sample of 84 people who were selected randomly based on Morgan & Krejcie table. Instruments for gathering data, include two standard questionnaires of moral intelligence links& Kill with the four components, integrity, responsibility, forgiveness and compassion and reliability 86/0,& dimensions restore confidence Ismaili and colleagues with, confidence in the firm, based Honesty, inclusive, sustainable, and Interaction with reliability 82/0 by Cronbach's alpha To analyze the data, used descriptive and inferential statistics for the PEIRSON correlation and T test for two significant extent variable. Results: The results showed: 1. there is a significant positive relationship between Moral Intelligence and administrators restore confidence at the level of 0.99. 2. there is positive and significant relationship between moral intelligence and unwavering confidence, trust-based Honesty, Comprehensive Reliance, Sustainable Reliance and moral intelligence of trust in the level of confidence 99/0. Conclusion: Having university administrators of moral intelligence pave the way for building trust and assured improves competitive advantage and satisfaction improvement and consequently "more the survival and improved performance.

Key words

moral intelligence, restore confidence, administrators, Islamic Azad University of Qom Branch.

* Associate Professor of Curriculum Planning, Department of Education, Islamic Azad University, Qom Branch.

** Department of Education, Islamic Azad University, Qom Branch.



The Assessment of Moral Intelligence Of Individuals with Circadian Type of Morning, Mid-Day and Evening

Mahsa Mosalman^{*}, Ahmad Sohrabi^{**}

Abstract

This study was conducted in order to evaluate the moral intelligence in people with circadian type of morning, mid-day and evening. This study following a quantitative methodological approach in the form of a causal-comparative design investigated three groups of individuals with morning, mid-day and evening patterns. The study sample in the first phase included 230 male and female students, 18 to 32-year-old, who were studying in undergraduate or graduate courses. Using available sampling method and screening test morning and evening types who 178 people were selected, according to their scores on the morning-evening questionnaire and were placed in the three groups of morning type (66), mid-day type (70) and evening type (42). Two questionnaires of morning-evening and moral intelligence questionnaire were used to gather data. Statistical analysis using multivariate analysis of variance showed that between the three groups in terms of forgiveness and moral intelligence (total score) there is a significant difference. The results showed that morning people are in a higher level in terms of forgiveness and moral intelligence than individuals with mid-day and evening people. According to the results, difference in forgiveness and moral intelligence between the three groups, is proved. since moral intelligence is another dimension of intelligence that can provide a framework for the proper functioning of humans and to be considered as a factor to predict the behavior. Given that morality is as a strategy capital for human set and forms efficient social life prerequisite. given that University is one of the most important collections humans in any community, transfer and promotion of ethical and cultural values, blossoming of social and personal abilities and contribute to personal growth, emotional, behavioral and intellectual students is also important. so be sure to done more research in this area and more variables that are associated with these components are examined from different angles.

Key words

Moral Intelligence, Sleep Circadian Types, Morning, Mid-day, Evening.



^{*} MSc, Cognitive Psychology, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran (Corresponding Author) 09387278331 mahsa.mosalman@yahoo.com

^{**} Assistant Professor Department of Psychology, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran

“The Structure of Man and Universe, and Its Role in Achieving Moral Perfection: The Stoics and Spinoza”

Sayyed Ali Asghari*

Abstract

The Stoic thought has been very influential on Western philosophy. The influence has been very decisive on the modern era, i.e. 16th to 18th centuries. In the following essay I analyzed and compared the ethical system of the Stoics and that of Spinoza seeking to explain the relationship between them. The pattern of Stoic-Spinozan ethical thought is importantly different from the pattern of Aristotelian ethical thought (which had a great impact on the Ethics of the Islamic era). There is a close bond between Aristotelians ethics and theoretical principles but such principles are not ultimately the foundations of morality. But ethics from the Stoics viewpoint is vehemently grounded on logic and physics. Ethics, in their view, was the most important part of philosophy, and other philosophical discussions are bases or mere preliminaries of Ethics. In the same vein, Spinoza, as it is obvious from the title and structure of his book, *Ethics*, has discussed Metaphysics as the basis of Ethics. Delving into Stoic-Spinozan Ethics brings us to the conclusion that moral virtue and perfection necessitates deep knowledge of Man and Universe. Virtuous man is wise and therefore has stronger mental capabilities comparing to other individuals. On one hand, Virtuous man is positively active and some submissive feelings such as sorrow, fear, depression, disillusionment, on the other hand, are signs of weakness and inability. Virtuous man is not beset by these feelings. Therefore virtue is power. This inner power affects outer power.

Keywords

Stoic ethics, ethics of Spinoza, ethical virtue, deep knowledge of the Man and universe, rational man, activity, submissiveness, power.

*Assistant Professor of the faculty of applied studies of Ethics, Institute for Humanities and cultural studies, drghobar@gmail.com.





“Simple and multilateral *Relationship* between personality traits, Mental Health with forgiveness”

Mohammad Mahdi Babae^{*}, Ali khaliqkhan^{**}, Khodayar Abili^{***}

Abstract

The main aim of this article is the relation between personality traits and mental health with forgiveness. According to the nature of the subject and its aims, the research is implemented with the survey method of correlation. The statistical population includes the students of *Mohaghegh Ardebili* University. The data sample encompasses 161 students of the university which have been selected by means of Convenient Sampling. To gather data, we have utilized “Goldberg's General Health” Questionnaire (1972), NEO and “Forgiveness in the Family” questionnaire. To analyze data, after recording them by SPSS 19, we used Pearson Correlation Coefficient and Multiple Linear Regression at the same time. The findings show that there is a meaningful and effective relation between Personality traits, e.g. Extroversion, Agreeableness, Openness and conscientiousness, and Forgiveness. On the contrary, other characters, e.g. psychoneurosis, don't have any correlation with Forgiveness. There is a deep concord between Mental Health and Forgiveness as the research expresses. Regression analysis showed that Mental Health and personality traits predict students' forgiveness.

Keywords

Forgiveness, Personality traits, Mental Health, students, Moral

^{*} PhD student of Economy and financial management, Tehran University, m.zmbm67@gmail.com

^{**} Assistant Professor of Education, Faculty of Education and psychology, Mohaghegh Ardebili University.

^{***} Professor of management and educational planning, Faculty of Education and psychology, university of Tehran.

**A Reflection on the Truth of Moral Statements; the View of
Ayatollah Mesbah Yazdi and its Critique**
Mohammad Ali Mobini*

Abstract

Ayatollah Mesbah Yazdi considers the truth of moral sentences as the mere indicative facts which show the causal relations between the action and the consequence. From his point of view, the utility and motivation of ethics do not exist in the true meaning of moral statements and only attached to morality through indicative implicity. The root of this attached motive is also the desire of each individual to his ego and perfection. This evolution of ethics from the motivational dimension and considering it as the relation of action and the consequence is one of the critiques of this theory. Some of the advocates of Professor Misbah's theory in defense of his theory, have attempted to integrate motivational dimension into the nature of ethics and stated that morality, while rooted in the relation between the action and the effect, indicates relation between the doer and the act, and accordingly, added motivational aspect to morality.

but this defense due to the fact that its boundaries are should and should not be ethical commands and offers no good and bad morals, can not be a complete defense, and secondly because this defense accepts for ethics motivational and valued dimension which is independent of desire of the self , can not be considered as a defense, and as a result, it is basically different from theory of professor Mesbah.

Keywords

Ethics, Moral sentences, Moral knowledge, Moral obligation,
Ayatollah Misbah Yazdi.

* Assistant Professor, Research Center of Culture and Islamic Sciences.





“Principles of Social Communications with women in prophet’s pragmatic tradition”

Tahere Rajabi*, Hasan Ali Bakhtyar Nasr Abadi**

Abstract

Man is a social creature. Therefore, many goals of Islamic community would be pursued on the basis of congruous interactions and communications of people within the society. Extremism has always been a significant challenge to the establishment of social relations.

Based on the Prophet's practical tradition in regards to his interactions with women, this article aims at achieving a model for it. The main method of research in this article follows a historical analysis derived from historical books. There are some historical evidences in prophet’s behavior that express his tireless effort to reform the public opinion about women, restoring their real position in the society. It is important to draw the attentions toward the human nature of women. Prophet Muhammad would persistently observe the dignity, autonomy, justice and recognition in his interactions with women. Since women are emotional, he was lenient and at the same time modest to them. Representing Perfect Man, Prophet Muhammad have been taking care of both humanistic and emotional aspects of women. Finally, he promoted the level of women in social communications.

Keywords

Woman, Humanistic aspect, social aspect, practical tradition of prophet.

*Graduate student of Philosophy and History of education, Isfahan University.
T.rajabi12@yahoo.com

** Associate Professor in Psychology and Education, Isfahan University,
h.nasrabadi@edu.ui.ac.ir

CONTENTS

“Principles of Social Communications with women in prophet’s pragmatic tradition”

Tahere Rajabi, Hasan Ali Bakhtyar Nasr Abadi

A Reflection on the Truth of Moral Statements; the View of Ayatollah Mesbah Yazdi and its Critique

Mohammad Ali Mobini

“Simple and multilateral *Relationship* between personality traits, Mental Health with forgiveness”

Mohammad Mahdi Babaei, Ali khaliqkhan, Khodayar Abili

“The Structure of Man and Universe, and Its Role in Achieving Moral Perfection: The Stoics and Spinoza”

Sayyed Ali Asghari

The Assessment of Moral Intelligence Of Individuals with Circadian Type of Morning, Mid-Day and Evening

Mahsa Mosalman, Ahmad Sohrabi

Relationship between Moral Intelligence and Dimensions of the Confidence Building Offered by the Administrators of Islamic AZAD University of Qom

Seifollah Fazlollahi Ghomeshi, Hossein Karimian

The role of spiritual intelligence and the practice of religious beliefs in mental health of pre-service teachers in Farhangian University

Kazem Barzegar Bafrooei, Mehdi Barzegar Bafrooei, Mansoor Dehgan Manshadi, Maryam kian

“The review of Moral Foundations Theory among auditors”

Sahar Sepasi, Mortaza Kazempour, Mostafa Ghannad

Recognition and classification of moral values in Auditing from Islamic perspective by TOPSIS Fuzzy

Hossein Sayyadi Tooranloo, Pedram Azizi

“The Impact of Professional Ethics on the Organizational Culture of Accounting Instructors”

zorhreh Hajiha, Hussain RajabDorri



ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Institute of Family and Theology
Quarterly Journal of Ethics

(New series)

No.26 / summer 2017 / Seventh Year

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom*

Director and Editor in chief: Mohammad Ghotbi Jashoghani

Editor in Chief: Habib Reza Arzani

Editor Successor and Editorial Secretary: Hassan Serajzadeh

*

Editorial Board (in alphabetical order):

*

Masud Azarbayjani Associate Professor of Univesity & Howzah
Research Center

Habib Reza Arzani Assistant Professor of the Institute of Islamic

*

Research, Science and Culture

Ali Arshad Riahi / Professor of Esfahan University

Hassanali Bakhtiar Nasrabadi / Professor of Esfahan University

Mahdi Dehbashi / Professor of Esfahan University

Nasrollah Shamel / Professor of Esfahan University

Seyyed Ali Mir lohi / Professor of Esfahan University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani, Javad Aghamohammadi, Mohammad
Sanagoozadeh, Sayyed Mahdi Soltani Renani, Marjan Kian, Asghar Hadi

*

Editors: Maryam Shirani

Typesetting: Fatemeh Rajabi

English translator: Mahdi Habibollahi

Publication: Isfahan Institute of Islamic Studies

Technical and artistic manager : Yadollah Janatti

Published by Negaresh Subscription and Distribution: 025-37116667

Published by: Institute of Family and Theology, affiliated to the
Academy of Islamic Research, Science and Culture
Address: Islamic Preaching Office (Building No. 2), Soheil Alley,
Sarlat St., Shamsabadi Av., Isfahan 81469-57571, Iran
E-mail: akhlagh@dte.ir website: <http://akhlagh.morsalat.ir>
Tel: 031-32225206 PO Box: 58139 / 186 Fax: 031-32208005

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

پژوهش های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ۱۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۴۸۰,۰۰۰ ریال

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
.....
نام نهاد:	نشانی:
شرکت:	استان:
.....	شهرستان:
.....	کد پستی:
.....	صندوق پستی:
.....	تلفن ثابت:
.....	تلفن همراه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی