

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

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

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

تارنمای اینترنتی فصلنامه اخلاق

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



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده هیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

سال دوازدهم / شماره ۴۷، (پیاپی ۶۹) پاییز ۱۴۰۱
بامحوریت جامعه‌شناسی اخلاق

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: عبدالرسول احمدیان

سرمدیو: اصغر هادی

مدیر اجرایی: محمد بهارلو

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

سیدحسن اسلامی اردکانی / استاد دانشگاه ادیان ومذاهب

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه ودانشگاه

مهدی حبیب‌اللهی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

حسین دیبا / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدرضا سالاری فر / استادیار پژوهشگاه حوزه ودانشگاه

مهدی علیزاده / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

اصغر هادی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

*

همکاران علمی این شماره:

سید حسن اسلامی اردکانی، محمد حیدری، مجید جعفریان، حسین دیبا، سیدجواد میری، اصغر هادی

*

ویراستار: مریم شیرانی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

صفحه‌آرا: فاطمه رجبی

*

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

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

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

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

دورنگار: ۳۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

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

تذکر:

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

متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.
۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پراتنز بیاید.

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ به جای (ص)؛ عَلَيْهِ السَّلَامُ به جای (ع)؛ بِاللَّهِ به جای (ره) و: به جای (عليهم السلام) و ...
۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

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

ویژگی‌های محتوایی مقاله

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

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

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

اهداف

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

یادآوری

۱. باتوجه به اینکه رویکرد فصلنامه، ناظر به مباحث نظری اخلاق است، مقالات پیمایشی در اولویت پذیرش نیستند.
۲. مقاله ارسالی باید گویای نوآوری در مسائل اخلاق و حوزه‌های مرتبط به‌ویژه اخلاق اجتماعی باشد.
۳. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.
۴. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشانگر نظر نویسندگان آنهاست.

فهرست مطالب

سخن فصلنامه ۹

بحران اخلاقی از دیدگاه شهروندان تهرانی

فریبرز بیات، سیدمحمدصادق مهدوی، باقر ساروخانی ۱۱

اخلاق و نظریه اجتماعی رویکردی جامعه‌شناختی به اخلاق در مصرف

مجید جعفریان ۶۹

جامعه‌شناسی اخلاق در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

سعید مقدم ۹۳

مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی در اندیشه صدرالمتألهین

ناصر مؤمنی، محمدجواد موحدی ۱۱۹

اخلاق جراحی زیبایی با رویکرد اسلامی

محمد هدایتی، محمد نظری پشتکوهی ۱۴۵

چیستی ارزش اخلاقی از منظر ملکی تبریزی؛ به مثابه مبنای استنباط احکام اخلاق کاربردی

ابراهیم مؤمنی، سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن، سیده‌معصومه حسینی قلعه‌بهمن ۱۶۷

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

جامعه‌شناسی، مطالعه زندگی اجتماعی در تمام اشکال آن است. بدون تردید آرمان‌ها، ارزش‌ها و به‌طور کلی، حقیقت اخلاقی و چگونگی شکل‌گیری آن در جامعه نیز از موضوعات پژوهش‌های جامعه‌شناختی محسوب می‌شوند. بنابراین، این موارد، عواملی مؤثر در توسعه اجتماعی‌اند و خود نیز تحت تأثیر آثار و نشانه‌هایی هستند که موجب تغییر در اوضاع اجتماعی و به تبع توسعه اجتماعی می‌شوند. در واقع، آرمان‌ها و ارزش‌های اخلاقی در دنیای درونی افراد ریشه دارند؛ اما همین دنیای درونی، برای جامعه‌شناسی اخلاق که تعامل فرد و جامعه را با تکیه بر داده‌های تجربی اخلاقی دنبال می‌کند، بسیار اهمیت دارد؛ چراکه از نگاه جامعه‌شناسی، دنیای درون، مستقل از دنیای بیرون توسعه نمی‌یابد و اوضاع اجتماعی، مستقیم یا غیرمستقیم، بر آنچه وجدان فردی به‌عنوان یک آرمان یا حقیقت واقعی می‌پذیرد، تأثیر می‌گذارد. با وجود این، هدف مطالعات جامعه‌شناختی اخلاق، بررسی و شناخت آن دسته از مسائل اخلاقی است که بر فرایند زیست اجتماعی انسانی تأثیرگذارند و البته تحلیل‌هایی بر ساخت و ارائه می‌کند تا بتواند نقش اخلاق را در جامعه به‌خوبی نمایان سازد. این رابطه دوسویه موجب شده هم جامعه‌شناسان و هم اخلاق‌پژوهان به این میان‌رشته نوپا سوق یابند و در بررسی و تحلیل موضوعات مشترک مصمم باشند.

شماره اخیر فصلنامه اخلاق با محوریت جامعه‌شناسی اخلاق (در کنار رویکرد اصلی فصلنامه که اخلاق کاربردی است) به گوشه‌ای از مسائل جامعه‌شناسی اخلاق



پرداخته است. مقاله‌های «بحران اخلاقی از دیدگاه شهروندان تهرانی»، «اخلاق و نظریه اجتماعی؛ رویکردی جامعه‌شناختی به اخلاق در مصرف» و «جامعه‌شناسی اخلاق در اندیشه خواجه نصرالدین طوسی» درباره جامعه‌شناسی اخلاق نوشته شده‌اند و مقاله‌های زیر، به‌طور ویژه، به مطالعات اخلاق کاربردی اختصاص دارند: «مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی در اندیشه صدرالمتألهین»، «اخلاق جراحی زیبایی با رویکرد اسلامی» و «چیستی ارزش اخلاقی از منظر ملکی تبریزی، به‌مثابه مبنای استنباط احکام اخلاق کاربردی».

امید است مقالات این شماره با محوریت جامعه‌شناسی اخلاق و رویکرد مطالعات اخلاق کاربردی، افق‌های جدیدی را به روی خوانندگان فرهیخته فصلنامه باز کنند.

مدیر مسئول
عبدالرسول احمدیان

بحران اخلاقی از دیدگاه شهروندان تهرانی

فریبرز بیات*، سیدمحمدصادق مهدوی**، باقر ساروخانی***

چکیده

بحران اخلاقی، وضعیتی است که در آن، جامعه فاقد قواعد و هنجارهای مشترک انتظام بخش کنش‌ها و رفتارها، تعارض، تضاد و ضعف قدرت این قواعد است. پرسش از چیستی و چگونگی بحران اخلاقی و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن مسئله اصلی این پژوهش است که با بهره‌گیری از نظریات آنومی و آشفتگی اجتماعی بررسی شده است. جامعه آماری پژوهش، شهروندان تهرانی هجده سال به بالا در سال ۱۳۹۶ است. از این جامعه، به روش خوشه‌ای چندمرحله‌ای، نمونه‌ای به حجم چهارصد نفر انتخاب شد. روش پژوهش، پیمایشی است و داده‌ها با استفاده از پرسش‌نامه و از طریق مصاحبه گردآوری شده‌اند. در کنار آن، از داده‌های ثانویه آماری نیز استفاده شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد بیش از ۹۳ درصد پاسخ‌گویان، وضعیت اخلاقی جامعه را بحرانی ارزیابی کرده‌اند. یافته‌های تبیینی

* دکتری جامعه‌شناسی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران (نویسنده مسئول).

fzbayat@gmail.com

** استاد جامعه‌شناسی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران.

ms_mahdavi@sbu.ac.ir

*** استاد جامعه‌شناسی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران.

sarokani@ut.ac.ir



نشان می‌دهد شش متغیر احساس نابرابری، ضعف کنترل‌های اجتماعی، احساس نارضایتی، فردگرایی خودخواهانه، ضعف گرایش‌های دینی و کاهش مشارکت اجتماعی، ۷۱ درصد تغییرات تلقی شهروندان از بحران اخلاقی را توضیح می‌دهند.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، بحران اخلاقی، احساس نابرابری، کنترل‌های اجتماعی، نارضایتی، فردگرایی خودخواهانه.

مقدمه

اخلاق (Ethics) به‌عنوان مجموعه قواعد مشترک انتظام‌بخش کنش‌ها و رفتار، متضمن خیر اجتماعی و مقوم هویت فردی و نظم و سامان اجتماعی است. قواعد اخلاقی، امکان زندگی معنادار، آرام و کم‌هزینه را برای شهروندان میسر می‌کند. بدون وجود چنین قواعدی، امکان ارتباط، تعامل و همکاری برای رفع نیازها وجود نخواهد داشت، رفتار کشمکش‌گران فردی و جمعی، غیرقابل پیش‌بینی خواهد بود و نوعی آشفتگی و هرج‌ومرج به وقوع خواهد پیوست که بسیاری از جامعه‌شناسان از آن با عنوان بحران اخلاقی (Ethical Crisis) یا آنومی (Anomie) یاد می‌کنند.

اخلاق در جامعه ما ریشه‌های عمیق دینی، عرفانی و فلسفی دارد و این مسئله بر اهمیت جایگاه و حساسیت آن می‌افزاید. این اهمیت بیشتر از آنجا نشئت می‌گیرد که اخلاق در کنار اعتقادات و احکام، یکی از سه رکن دین اسلام و مذهب شیعه است. از سوی دیگر، استقرار نظام اسلامی و تأکید و توجه به ارزش‌های دینی و اخلاقی نیز بر اهمیت جایگاه اخلاق در جامعه ایران افزوده است. با وجود این، طی دهه‌های



گذشته به دلیل تغییر و تحولات سریع اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، نظام اخلاقی دستخوش دگرگونی شده است؛ به طوری که قواعد و هنجارهای اخلاقی از نظر مشروعیت، مطلوبیت و کارآمدی مورد تردید قرار گرفته و نظم و انسجام اجتماعی مختل شده که مصداق بحران اخلاقی است.

بحران اخلاقی، صفت جامعه در یک دوره است. در چنین وضعیتی، قواعد و هنجارهای مطلوب و مشترکی که افراد بر اساس آن‌ها با یکدیگر تعامل کنند، وجود ندارد (Parsons, 1951, p. 301-306). قواعد، متعارض و متضادند (Merton, 1949, p. 125-133) یا ضعیف شده‌اند، قدرت سامان‌دهی کنش‌ها را ندارند (دورکیم، ۱۳۶۰، صص ۶۵-۶۱ و ۹۵-۹۴) و ناکارآمد و بی‌اعتبار شده‌اند. در نتیجه، جامعه گرفتار بی‌نظمی، تضاد، تعارض و بی‌انسجامی شده است و کنشگران در سردرگمی و بلاتکلیفی به سر می‌برند.

بحران اخلاقی و آنومی از دیدگاه اغلب جامعه‌شناسان، ویژگی اصلی جوامع در حال گذار است. این جوامع در فرایند گذار به مدرنیته با حجم عظیم و سرعت زیاد انتشار ارزش‌ها و هنجارهای مدرن روبه‌رو می‌شوند و در معرض اختلال هنجاری مضاعف قرار می‌گیرند (چلبی، ۱۳۷۵، صص ۱۱۳-۱۱۹).

از چنین منظری، ایران به‌عنوان یک جامعه در حال گذار، از نظر اخلاقی در وضعیت آنومیک و آشفته به سر می‌برد. طی دهه‌های گذشته، به دلیل تحولات جمعیتی، رشد سواد و شهرنشینی، وقوع انقلاب و جنگ، بحران‌های اقتصادی و سیاسی و قرار گرفتن در معرض تحولات فناوری‌های نوین ارتباطی و جریان جهانی شدن، نظام اخلاقی جامعه در وضعیت بحرانی قرار گرفته است.

نتیجه این وضعیت، موجی از ناهنجاری، بزهکاری، انحراف و قانون‌شکنی است. تعداد پرونده‌های قضایی در کشور از پنج و نیم میلیون پرونده در سال ۱۳۸۰ به





پانزده میلیون در سال ۱۳۹۴ رسیده است (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴) و همه خانوارهای کشور درگیر یک پرونده در محاکم دادگستری هستند و در مظان اتهام تخطی از قواعد اخلاقی و هنجارهای قانونی قرار دارند. نرخ زندانی در کشور در سال ۱۳۹۴ به ۲۹۰ نفر به ازای هر صد هزار نفر رسیده است (World prison studies, 2014) و ایران از این نظر، در رتبه نهم جهان قرار دارد. خودکشی، شاخص وضعیت آنومیک و بحرانی جامعه است. آمارهای رسمی نشان می‌دهد نرخ خودکشی از هشت نفر در هر صد هزار نفر در سال ۱۳۸۰ به ده نفر در سال ۱۳۹۴ افزایش یافته است. نرخ سرقت در سال ۱۳۹۴ به ازای هر صد هزار نفر به حدود یک میلیون فقره رسیده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴).

طلاق و ازهم گسیختگی خانواده از دیگر شاخص‌های آشفتگی اخلاقی است. نسبت ازدواج به طلاق از ۱۰/۴ در سال ۱۳۸۳ به ۴/۲ در سال ۱۳۹۴ رسیده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۴، سازمان ثبت احوال کشور، ۱۳۹۵). همچنین وضعیت فساد در ایران طی دهه اخیر وخیم‌تر شده است؛ به نحوی که نمره آن از ۳ در ابتدای دهه ۱۳۸۰ به ۲/۷ در سال ۱۳۹۴ رسیده و رتبه آن نیز از ۷۸ به ۱۳۰ سقوط کرده است (International Transparency, 2016).

علاوه بر شواهد عینی و آماری، یافته‌های چهار پیمایش ملی نشان می‌دهد شهروندان نیز وضعیت اخلاقی جامعه را کاملاً بحرانی و آشفته ارزیابی کرده‌اند. بنا بر نتایج این پژوهش‌ها، طی دهه گذشته، پایبندی به ارزش‌های اخلاقی چون صداقت، امانت‌داری، انصاف، عدالت و کمک و خیرخواهی کاهش یافته و ضدارزش‌هایی چون تظاهر و دورویی، تملق و چاپلوسی، کلاهبرداری و جرم و فساد رواج پیدا کرده است.

بنابراین، یافته‌های جامعه از نظر اخلاقی در وضعیت آنومیک قرار دارد و به نظر بیشتر مردم، وضعیت اخلاقی جامعه کاملاً بحرانی است و آنان احساس آنومی، سردرگمی و بلا تکلیفی می‌کنند، قاعده و راهنمای اخلاقی روشن و معتبری پیش

روی خود نمی‌بینند و در حالت بی‌هنجاری به سر می‌برند (رضایی، ۱۳۸۰، ص ۴۵-۴۹؛ گودرزی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۱-۳۲۹؛ جوادی یگانه، ۱۳۹۵، ص ۳۸۳-۳۹۶؛ جوادی یگانه و غفاری، ۱۳۹۶، ص ۳۳-۳۹).

هدف این پژوهش تحلیل و تبیین چیستی و چرایی وضعیت اخلاقی جامعه از دیدگاه شهروندان تهرانی است. این هدف با فرضیات زیر پی گرفته شده است:

۱. وضعیت اخلاقی جامعه بحرانی است؛
۲. فردگرایی خودخواهانه با بحران اخلاقی رابطه دارد؛
۳. احساس نابرابری با بحران اخلاقی رابطه دارد؛
۴. مشارکت اجتماعی با بحران اخلاقی رابطه دارد؛
۵. گرایش‌های دینی با بحران اخلاقی رابطه دارد؛
۶. کنترل‌های اجتماعی با بحران اخلاقی رابطه دارد؛
۷. احساس نارضایتی با بحران اخلاقی رابطه دارد.

پیشینه تحقیق

رفیع‌پور (۱۳۷۸) نشان داده وضعیت جامعه ایران آنومیک است و عواملی چون نابرابری اجتماعی، وضعیت اقتصادی نامناسب و کاهش اعتماد اجتماعی که به شدت از کاهش پایبندی‌های مذهبی متأثر است، رفتار آنومیک شهروندان تهرانی را شکل می‌دهد.

کوثری (۱۳۸۲) نشان داده است جامعه در وضعیت آنومیک قرار دارد، میانگین احساس آنومی سیاسی یا ملتزم‌نبودن حکومت، مسئولان و جناح‌ها به قانون ۶۴ از حداکثر ۹۰ و به‌نحو قابل ملاحظه‌ای بالاست. میزان آنومی سیاسی در بین خود شهروندان یا پاسخ‌گویان نیز زیاد و میانگین آن ۴۴/۷ از حداکثر ۷۵ است. بنابراین یافته‌ها، مهم‌ترین عوامل مؤثر بر آنومی سیاسی، احساس ناعادلانه‌بودن قواعد، ضعف



یگانگی سیاسی، فردگرایی سیاسی، ضعف یگانگی دینی و سکولاریسم است. یافته‌های پیران (۱۳۸۵) حاکی از این است که میزان آنومی در بین جوانان تهرانی مورد مطالعه نسبتاً زیاد است؛ به طوری که ۵۶/۵ درصد آنان آنومی شدید داشته‌اند و بین آنومی و طبقه اجتماعی رابطه معنادار وجود دارد. کوثری و نجاتی حسینی (۱۳۸۸) در پژوهشی نتیجه گرفته‌اند ۴۹ درصد پاسخ‌گویان، احساس آنومی زیاد و ۴۳/۱ درصد، احساس آنومی متوسط دارند. یافته‌های شیانی و محمدی (۱۳۸۸) نشان می‌دهد ۵۶ درصد پسران و ۵۲/۲ درصد دختران دارای احساس آنومی فردی زیاد بوده‌اند. بالاترین میزان آنومی به کسانی تعلق داشته که از وضعیت زندگی خود و جامعه ناراضی بوده‌اند. همچنین، جوانانی که احساس بی‌اعتمادی و ناامیدی بیشتری داشته و معتقد بوده‌اند امروزه فقط پول اهمیت دارد، دارای احساس آنومی بیشتری بوده‌اند.

نادری و همکاران (۱۳۹۰) نشان داده‌اند احساس آنومی در جوانان بین متوسط و زیاد و قابل توجه است. بر اساس این یافته‌ها، پابندی دینی و عزت‌نفس با آنومی، رابطه منفی و احساس نابرابری، گم‌گشتگی فرهنگی و روابط نامناسب اجتماعی با آنومی، رابطه مثبت دارند. بنا بر یافته‌های جوادی و همکاران (۱۳۹۱)، میزان متوسط احساس آنومی در بین دانشجویان ۵۵/۶۱ درصد و زیاد است و بین احساس آنومی با هم‌بستگی اجتماعی، نظارت اجتماعی و مشارکت اجتماعی، رابطه منفی و بین شکاف ارزشی دانشجویان و احساس آنومی، رابطه مثبت وجود دارد.

در مطالعات خارجی، لی و کلید نشان داده‌اند متغیرهای مربوط به دین‌داری در تبیین واریانس آنومی، اثری بیشتر از طبقه اجتماعی اقتصادی دارد (Lee And clayde, 1974). آگنیو در پژوهشی تلاش کرد تأثیر تأکید بر هدف موفقیت (دستیابی به پول، قدرت و منزلت) را بر آنومی مطالعه کند (Agnew, 1980). نتایج نشان داد هر واحد افزایش در متغیر گرایش به موفقیت، به طور متوسط ۰/۲۴ واحد آنومی را افزایش می‌دهد. چاملین و کوچران



نیز نشان دادند زمانی که قدرت نهادهای غیراقتصادی (خانواده، سیاست، مذهب) در جامعه کمتر می‌شود، اثر فقر بر جرم بیشتر می‌شود (Mitchel And Cochran, 1995).

هاگان و همکاران در تحقیق دربارهٔ جوانان برلین به این نتیجه رسیدند که تضعیف کنترل اجتماعی غیررسمی و آرزوهای بی‌حد آنومیک موجب پیدایش انحرافات، قانون‌شکنی‌ها و گرایش‌های تند راست‌گرایانه در بین این جوانان شده است (Hagan and others, 1995، نقل از رفیع‌پور، ۱۳۷۸، ص ۵۹-۶۰). مسنر و روزنفلد نیز در مطالعهٔ خود نتیجه گرفتند هرچه کالازدایی بیش‌تر باشد، میزان اتکای شهروندان به بازار برای احساس خوشبختی کمتر می‌شود (Messner And Rosenfeld, 1997). آدننز مشخص کرد آنومی محصول موقعیت‌های فشارزا از جمله: درآمد کم، طبقهٔ اجتماعی اقتصادی پایین، ناامیدی از اصلاحات و احساس درماندگی شدید به آینده است (Adnanes, 2007). لگه نشان داده است متغیرهای زمینه‌ای و جهت‌گیری سیاسی رادیکال، زمینه‌ساز قوی آنومی هستند (Legge, 2008). پژوهش برگارد و کوچران نشان داد با تضعیف شدن نهادهای غیراقتصادی شامل خانواده، دین و آموزش و پرورش، میزان جرم افزایش می‌یابد (Bjerregaard and Cochran, 2008).

ادبیات نظری

دورکیم (Durkheim) جامعه را یک «اجتماع اخلاقی» (Ethical community) می‌داند و عنصر اساسی نظم اجتماعی را مجموعه قواعد و هنجارهای اخلاقی تلقی می‌کند (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۸۰-۷۴). با چنین درک و دریافتی است که اخلاق در مرکز جامعه‌شناسی دورکیم قرار دارد و او موضوع اصلی جامعه‌شناسی را بررسی «واقعیات اخلاقی» (Ethical facts) می‌داند (دورکیم، ۱۳۹۴، ص ۳۵).





بر مبنای چنین رهیافتی، اخلاق، مجموعه قواعد مشترک مقتدر، مطلوب، آگاهانه و انسجام‌بخشی است که کنش‌ها را در جهت خیر جمعی، منظم و پیش‌بینی‌پذیر می‌کند (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۶۵-۵۸). اجزا و عناصر این تعریف از اخلاق را می‌توان به صورت زیر مشخص کرد:

۱. قواعد مشترک: نقش این قواعد، انتظام‌بخشی به کنش‌های اجتماعی است؛ به طوری که با مشخص کردن انتظارات متقابل موجب پیش‌بینی‌پذیری کنش‌ها می‌شود. قواعد اخلاقی، دو ویژگی اساسی دارند: اقتدار و مطلوبیت. تقدس (Sacred) قواعد اخلاقی نوعی اقتدار و قدرت نفوذ به آن‌ها می‌دهد؛ به نحوی که کنشگران در قبال آن‌ها احساس وظیفه و تکلیف می‌کنند و خود را موظف به پیروی از آن‌ها می‌دانند. همچنین، قواعد اخلاقی مورد خواست و علاقه ما هستند؛ چرا که آن‌ها را مطلوب و دلپذیر می‌دانیم. اما این علاقه از نوع منفعت‌طلبانه یا لذت‌گرایانه نیست، بلکه از قدرت جاذبه این قواعد نشئت می‌گیرد؛

۲. انسجام‌بخش: قواعد اخلاقی عامل ارتباط و اتصال فرد با گروه، جمع و جامعه هستند، احساس تعلق و تعهد فرد را به جمع تقویت می‌کنند و موجب پرهیز از خودمحوری، خودخواهی و سرکشی فرد در قبال اجتماع می‌شوند؛

۳- آگاهی و اختیار: قواعد اخلاقی باید از روی آگاهی و اختیار و به صورت وجدانی و درونی پذیرفته و دنبال شوند؛ به نحوی که افراد احساس کنند تن دادن به این قواعد همواره بیشترین منفعت را برای فرد و جامعه دارد (ترنر، ۱۳۷۰، ص ۴۱۲-۴۱۳).

استحکام و پایداری اخلاق و تعهد به قواعد اخلاقی تا زمانی است که درباره مطلوبیت، مشروعیت، اقتدار، انسجام‌بخشی و انتخاب آزادانه و آگاهانه آن‌ها اتفاق نظر و اجماع وجود داشته باشد. تا زمانی که چنین اتفاق نظری وجود دارد، کنشگران اخلاقی عمل خواهند کرد. در چنین شرایطی، حتی اگر در برخی موارد این قواعد نقض شود نیز مشکل اساسی به وجود نخواهد آمد؛ همچنان که بسیاری از

قواعد دیگر نیز در مواردی نقض می‌شوند. حتی نفی یک قاعده و جایگزینی آن با قاعده‌ی جمعی دیگر نیز به بحران اخلاقی منجر نخواهد شد؛ چراکه در این صورت، جامعه صرفاً با تغییر یک قاعده و ارزش اخلاقی روبه‌روست، نه با بحران اخلاقی. اما چنانچه شکستن و نقض قواعد اخلاقی به صورت مکرر رخ دهد، به نوعی که خود تخطی به قاعده تبدیل شود، جامعه دچار بحران اخلاقی و آنومی است.

در جامعه‌شناسی از چنین وضعیت اخلاقی با عناوین بی‌هنجاری، بی‌قاعدگی، آشفتگی، تعلیق قواعد، خلأ قواعد، اغتشاش، تضاد قواعد، عدم التزام به قواعد، بی‌اخلاقی، ضد اخلاق، فساد اخلاقی و بحران اخلاقی یاد می‌شود.

دورکیم، آنومی را معادل «فساد اخلاقی» (Immoralita/Immorality) و حالت بیمارگونه و آسیب‌شناسانه‌ای می‌داند که سلامت اخلاقی جامعه را به مخاطره می‌افکند (دورکیم، ۱۳۹۴، ص ۹-۱۲). او معتقد است تکلیف و التزام به قواعد و مطلوبیت آن‌ها دو عنصر اساسی اخلاق است که در وضعیت آنومی به شدت آسیب می‌بینند. بنابراین، آنومی را می‌توان «عدم التزام به قواعد اخلاقی» تعریف کرد (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۴۸-۴۹).

دورکیم در آثار مختلف خود به علل و عوامل آنومی و بحران اخلاقی پرداخته است. او در سطح تحلیل ساختاری، بر نقش عدم انسجام اجتماعی در ایجاد بحران اخلاقی تأکید می‌کند (Durkheim, 1897, p. 240; Durkheim, 1893, p.729).

از نظر دورکیم، انسجام دو عنصر بنیادین دارد: حمایت اجتماعی و کنترل اجتماعی. حمایت اجتماعی موجبات پیوند و تعاملات اجتماعی را فراهم می‌آورد که به واسطه آن افراد به اهداف مشترک اجتماعی گره می‌خورند. از چنین منظری، دورکیم فردگرایی خودخواهانه را که از نظر او، حاصل گسستن فرد از پیوندهای اجتماعی است، شرّ و سرچشمه بحران اخلاقی می‌داند (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۴۱۱؛ Mestrovic, 1989, p. 16).





عنصر دیگر انسجام یعنی کنترل اجتماعی با بهره‌گیری از اهرم‌های بیرونی و قانونی موجب مهار خواسته‌ها و آرزوهای نامحدود، منفعت‌طلبی و فزون‌خواهی‌های فردی می‌شود. علت دیگر بحران اخلاقی از دیدگاه دورکیم، ناعادلانه بودن قواعد انتظام‌بخش رفتار است. او در اشاره به این مسئله می‌گوید برای آنکه افراد در جامعه رفتار اخلاقی داشته باشند، «وجود قواعد به‌تنهایی کافی نیست؛ لازم است قواعد مذکور درست و عادلانه باشند...» (دورکیم، ۱۳۹۴، ص ۳۶۰).

همچنین، به‌نظر دورکیم، در جریان تقسیم کار و تفکیک اجتماعی، وجدان جمعی و باورهای مشترک (دینی) ضعیف و در نتیجه، زمینه‌پیدایش آشفتگی و بحران اخلاقی فراهم می‌شود.

پارسونز، آنومی را معادل «بی‌هنجاری» و نقطه‌مقابل نهادگرایی و به‌معنی اختلال کامل نظم هنجاری (Normative disorder) می‌داند (Parsons, 1951, p. 310-306).

او معتقد است تغییر و تحولات و بحران‌های بزرگ اقتصادی اجتماعی، تعادل جامعه را بر هم می‌زنند. در نتیجه چنین وضعیتی، قواعد و هنجارهای پیشین قادر به هدایت رفتارها نیستند و نهادها ناکارآمد و ضعیف می‌شوند؛ بدین ترتیب، «بی‌هنجاری گسترده و فراگیری به وجود می‌آید که موجب اختلال کامل نظم هنجاری است» (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸، ص ۴۰۲-۴۰۳).

وی همچنین از مفهومی با عنوان «هم‌نوایی اجباری» نام می‌برد که بیش از آنکه داوطلبانه، درونی و آگاهانه باشد، بر فشار، اجبار و اضطراب متکی است؛ به همین دلیل، بسیار شکننده و ناپایدار است و با ضعف اهرم‌های کنترلی، اجماع و وفاق جای خود را به شک و تردید و نفی و انکار ارزش‌های اخلاقی می‌دهد (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۵۴-۵۵).

به‌علاوه، پارسونز معتقد است هرگاه در جامعه‌ای عشق به خدا و توجه به اخلاق تضعیف گردد، آن جامعه با بحران‌های شدیدی مواجه می‌شود. چنین بحران‌هایی

فقط از طریق تأکید بر اخلاق و تقویت احساسات افراد به مقدسات و دین چاره خواهد شد (گولدنر، ۱۳۸۳، ص ۳۸۹).

از سوی دیگر، پارسونز معتقد است یکی از کارکردهای انتظام‌بخش نهادی برای جلوگیری از اختلال و بی‌نظمی، تعیین اولویت‌های نهادی شده وظایف و تکالیف است. از نظر او، چنین کارکردی به‌ویژه در جامعه‌ای آزاد و پویا بسیار مهم است و افراد به‌ناچار با وضعیت‌هایی روبه‌رو می‌شوند که آن‌ها را درگیر تقاضاهای متضاد می‌کند و این وضعیت‌ها بالقوه منشأ ستیزه است (Parsons, 1951, p. 302).

مرتین (Merton) با تأکید بر تعارض اهداف و ارزش‌های فرهنگی از یک سو و وسایل نهادی مشروع دستیابی به آن‌ها از سوی دیگر، آنومی را معادل «تعارض هنجاری» (Normative conflict) می‌گیرد (Merton, 1949, p. 125-133).

از دیدگاه مرتین، در شرایطی که اهداف و ارزش‌های فرهنگی با ساختارهای اجتماعی و نهادی تعارض دارند (رایبینگتن و وایتبرگ، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱)، رفتارهای ناهم‌سو و آشفتگی هنجاری اجتناب‌ناپذیر می‌شود. جامعه‌پذیری ناقص که به‌قول مرتین، به‌جای ایجاد هم‌نوایی با اهداف و ارزش‌های موجود، افراد را ناهم‌نوا می‌کند نیز در تشدید بحران اخلاقی نقش دارد. سنخ‌شناسی مرتون از سازگاری اجتماعی حاکی از این است که سه گروه مناسک‌گرا، منزوی و طغیانگر و شورشی، اهداف فرهنگی را به‌عنوان ارزش‌های مطلوب و مشروع نمی‌پذیرند و حتی نفی و طرد می‌کنند.

این موضوع می‌تواند به آشفتگی اخلاقی، بی‌هنجاری و تعارض اجتماعی بینجامد. مرتین همچنین با تأکید بر نقش نظام فرصت‌های نابرابر در آنومی و آشفتگی اجتماعی معتقد است هنگامی که امکان دسترسی به شیوه‌های مشروع رسیدن به هدف‌های موفقیت‌آمیز برای بخش قابل توجهی از جمعیت، بسیار دشوار یا به‌طور کلی، غیرممکن باشد، آشفتگی، کج‌روی و انحراف در مقیاسی گسترده بروز می‌کند (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸، ص ۴۵۵).





بحران اخلاقی فقط دغدغه کلاسیک‌هایی چون مارکس (Marx)، دورکیم، وبر (weber) زیمل (Simmel) یا جامعه‌شناسانی چون پارسونز و مرتن نیست؛ چنین بحرانی در کانون توجه بسیاری از جامعه‌شناسان متأخر و معاصر قرار دارد. هابرماس (Habermas) نتیجه سلطه «سیستم» بر «جهان زندگی» را ازدست‌رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شیء‌گونگی جامعه می‌داند (پیوزی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹).

گیدنز (Giddens) تأکید می‌کند مدرنیته قدرت و نفوذ اخلاق و دین را به‌شدت کاهش داده و اکنون خطر جدی «بی‌معنایی و مهم‌ماندن» در برهوت اخلاقی، جوامع مدرن و در حال گذار را تهدید می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۲۲۱-۲۲۶).

الکساندر (Alexander) معتقد است دیدگاه‌های اخلاقی قدرت‌گرا و منفعت‌گرای مسلط در جوامع مدرن به بحران اخلاقی دامن می‌زنند (Allen, 2009, p. 984-985). به اعتقاد بلا (Bellah)، تضعیف سنت‌های انجیلی و جمهوری‌خواهی موجب سست‌شدن کنترل‌های اجتماعی و نوعی فردگرایی منفعت‌محور شده که مسئول بخش عمده‌ای از بحران اخلاقی در جوامع مدرن است (Bellah, 1985, p. 29-35). مسنر (Messner) و روزنفلد (Rosenfeld) در نظریه آنومی نهادی معتقدند جامعه آنومیک نتیجه تسلط نهاد اقتصاد و ارزش‌های موفقیت، فردگرایی، عام‌گرایی و بت‌انگاری پول بر دیگر ساختارهای نهادی جامعه است؛ به‌طوری که بازدارنده‌های اخلاقی ضعیف و زمینه‌انواع ناهنجاری، بزهکاری و جرم و انحراف فراهم می‌شود (مسنر و روزنفلد، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱-۲۱۲).

مدل نظری تحقیق

این پژوهش با اتخاذ رویکردی تلفیقی و نو، آنومی و بحران اخلاقی را یک سازه سه‌وجهی و به‌منزله وضعیتی تلقی می‌کند که در آن، جامعه دچار بی‌هنجاری، تعارض هنجاری و ضعف هنجاری است. هر یک از ابعاد سه‌گانه مذکور به درجه و

سطوحی از بحران اخلاقی اشاره دارند. «عدم التزام به قواعد» یا «ضعف هنجاری» که دورکیم بر آن تأکید می‌کند، لایه بیرونی و آشکار بحران اخلاقی را نشان می‌دهد. «تعارض هنجاری» مورد نظر مرتن گویای سطح میانه و متوسطی از چنین بحرانی است و «بی‌هنجاری» و اختلال کامل نظم هنجاری، به تعبیر پارسونز، نقطه اوج بحران اخلاقی است.

جدول ۱: مفاهیم و متغیرهای نظریه پردازان و پژوهشگران کمک‌کننده به چارچوب نظری

نوع متغیر	نام متغیر	نظریه پرداز	مفاهیم و متغیرهای مورد تأکید
متغیر وابسته	بحران اخلاقی و ابعاد آن (بی‌هنجاری، تعارض هنجاری و ضعف هنجاری)	دورکیم، پارسونز، مرتن، هابرماس، گیدنز، الکساندر، بلا، مسنر، روزنفلد، آگینو، رفیع پور، چلبی، پیران، رضایی، گودرزی، جوادی یگانه و غفاری	بحران اخلاقی، فساد اخلاقی، عدم التزام به قواعد اخلاقی، تزلزل قواعد اخلاقی، ضعف هنجاری، اختلال هنجاری مضاعف، بی‌هنجاری، تعارض و تضاد هنجاری، آنومی، بیگانگی و شیء گونگی جامعه، نابسامانی، آشفتگی، اغتشاش، بیماری اخلاقی، ضد اخلاق، متناقض با اخلاق، نقطه مقابل رفتار نهادی، آنومی نهادی، سردرگمی، بلاتکلیفی، بی‌معنایی و مهمل ماندن در برهوت اخلاقی
متغیرهای مستقل	فردگرایی خودخواهانه	دورکیم، هابرماس، بلا، الکساندر، هاگان، مسنر و روزنفلد، آگینو، کوثری، شیانی و محمدی	فردگرایی افراطی، فزون‌خواهی، خودخواهی، منفعت‌گرایی، آرزوهای نامحدود، نفع‌طلبی، فردگرایی فایده‌گرا و مادی‌گرا، جهان‌بینی و زبان فردگرا، رؤیای موفقیت مالی، بریدگی از جامعه، بت‌انگاری پول، اولویت یافتن منفعت فردی به خیر اجتماعی، اهمیت موفقیت اقتصادی فردی، میل به بی‌نهایت، شر، شهوات سیری ناپذیر، فرهنگ فردگرا، انسداد هدف زندگی به اقتصاد، پیگیری نشدن اهداف اجتماعی، کاهش کنش دگرخواهانه، سلطه عقلائیت ابزاری، گسست تعلق فرد به جامعه



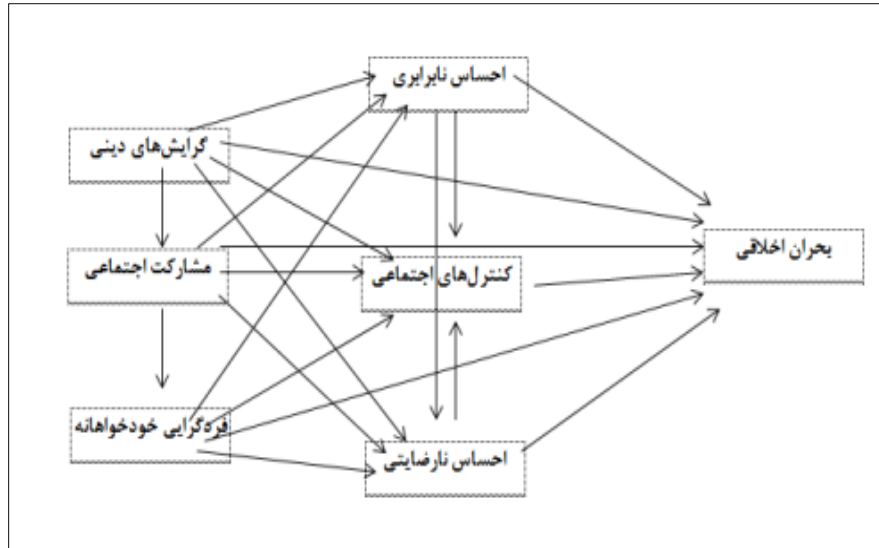
نوع متغیر	نام متغیر	نظریه پرداز	مفاهیم و متغیرهای مورد تأکید
	ضعف کنترل‌های اجتماعی	دورکیم، پارسونز، مرتن، بلا، الکساندر، هاگان، مسنر، روزنفلد، کوثری، جوادی و علمی	جامعه‌پذیری ضعیف، ضعف انتظام اجتماعی، ضعف نهادگرایی، ضعف اهرم‌های کنترل اجتماعی، هم‌نوایی اجباری، تعارض تکالیف و نقش‌ها، ارزش‌ها و هنجارها، فشار ساختاری، تعارض اهداف و وسایل، ضعف قانون، نقض مکرر قانون، قانون‌گریزی، افزایش جرم، انحراف و بزهکاری
	احساس نابرابری	دورکیم، مرتن، رفیع‌پور، پیران، کوثری، نادری و جاهد	نظام فرصت‌های نابرابر، احساس دست‌نیافتن به اهداف ارزشمند، احساس بی‌عدالتی، نبود قواعد عادلانه
	کاهش گرایش‌های دینی	دورکیم، پارسونز، بلا، الکساندر، گیدنز، مسنر، روزنفلد، برگارد، کوچران، چاملین، رفیع‌پور، کوثری، نادری و جاهد	ضعف وجدان جمعی، ضعف باورهای دینی، عدم التزام به اخلاق سنتی، کاهش مناسک دینی، تضعیف عشق به خدا و توجه به اخلاق، تضعیف سنت انجیلی و پروتستانیسم، تضعیف انجمن‌های داوطلبانه کلیسایی، سرکوب زندگی اخلاقی، تسلط اقتصاد بر فرهنگ، تابع بازار شدن نهادهای فرهنگی
	احساس نارضایتی	پارسونز، مرتن، مسنر، روزنفلد، اگینو، هاگان، آدنائز، شیانی و محمدی	ارضانشدن خواسته‌های سیری‌ناپذیر، مطالبات نامحدود و منابع محدود، احساس محرومیت، شکست در دستیابی به اهداف و خواسته‌ها، فاصله گرفتن انتظارات از دستاوردها، کاهش احساس خوشبختی، احساس شکست، و ناامیدی، افزایش فاصله بین آرزوهای فردی و توقعات اجتماعی، طغیان، ناکامی و خشم



نوع متغیر	نام متغیر	نظریه پرداز	مفاهیم و متغیرهای مورد تأکید
	کاهش مشارکت اجتماعی	دورکیم، مرتن، پارسونز، بلا، الکساندر، جوادی و علمی	کاهش حمایت اجتماعی، ضعف تعاملات اجتماعی، ضعف انسجام اجتماعی، تسلط نیروهای گریز از مرکز، قطع پیوندها، ناهم‌نوایی، انزوا و کناره‌گیری، یکپارچگی نامناسب، سوء یکپارچگی، نبود درک مشترک از مشارکت اجتماعی، گسستگی فرد از جامعه، تضعیف سنت جمهوری خواهی، بریدگی از جامعه، ضعف سپهر مدنی، تضعیف انجمن‌های فرهنگی داوطلبانه

از دیدگاه نظریه پردازان آنومی، عوامل چنین بحران اخلاقی در کلان‌ترین سطح، تغییرات سریع و شتابان و غیرهدفمند اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جوامع به‌ویژه در مراحل گذار است. نتیجه این تغییرات سریع بر اساس ادبیات نظری و پیشینه تجربی پژوهش در سطح خرد، خود را به صورت شدت و ضعف فردگرایی خودخواهانه، مشارکت اجتماعی، گرایش‌های دینی، کنترل‌های اجتماعی، احساس نابرابری و احساس نارضایتی نشان می‌دهد. این تغییرات، بر اساس مفروضات این پژوهش، بیشترین تأثیر را در تلقی شهروندان از بحران اخلاقی در جامعه ایران دارند. بر مبنای چهارچوب بالا، الگوی نظری تحقیق به قرار زیر است:





شکل ۱: الگوی نظری تحقیق (نگارنده)

روش تحقیق

روش تحقیق، پیمایش است و در کنار آن، از مطالعات اسنادی برای سنجش شاخص‌های عینی و ساختاری بحران اخلاقی و نیز ادبیات نظری تحقیق استفاده شده است. در روش پیمایش، ابزار جمع‌آوری داده‌ها پرسش‌نامه محقق ساخته بوده است. پرسش‌نامه از دوازده طیف پنج‌گزینه‌ای لیکرت که هر یک بین پنج تا سیزده گویه داشته‌اند، تشکیل شده و با توجه به پیچیدگی طیف‌ها و حساسیت موضوع اخلاق و بحران اخلاقی، پرسش‌نامه به شکل مصاحبه اجرا شده است. قابلیت اعتبار ابزار سنجش با استفاده از روش اعتبار صوری و مراجعه به استادان راهنما و مشاور و دیگر محققان و صاحب‌نظران تأمین شده است.

برای بررسی روایی پرسش‌نامه، تست مقدماتی پرسش‌نامه انجام شد و بر اساس ضریب آلفای کرونباخ، پایایی دوازده مقیاس پژوهش بین ۰/۶۱ تا ۰/۸۶ بوده است.



جدول ۲: ضریب پایایی مقیاس‌ها

متغیر	تعداد پاسخ‌گو	تعداد گویه	ضریب آلفای کل طیف
متغیر وابسته و ابعاد آن	بی‌هنجاری	۳۸۶	۰/۸۶
	تعارض هنجاری	۳۹۴	۰/۷۹
	ضعف هنجاری	۳۹۳	۰/۸۰
	ضعف اخلاقی مردم	۳۹۵	۰/۸۰
	ضعف اخلاقی مسئولان	۳۸۹	۰/۸۳
	ضعف اخلاقی پاسخ‌گو	۳۹۴	۰/۸۳
متغیرهای مستقل	احساس ناراضی‌تی	۳۹۸	۰/۶۱
	احساس نابرابری	۳۹۳	۰/۶۵
	فردگرایی خودخواهانه	۳۹۳	۰/۶۴
	احساس ضعف کنترل‌های اجتماعی	۳۹۳	۰/۸۷
	ضعف گرایش‌های دینی	۳۷۳	۰/۷۹
	کاهش مشارکت اجتماعی	۳۸۰	۰/۷۵

در این پژوهش، در کنار پرسش‌نامه از داده‌های ثانویه آماری به‌عنوان شاخصی عینی و ساختاری برای سنجش وضعیت اخلاقی جامعه و همچنین، مشخص کردن میزان اعتبار ارزیابی پاسخ‌گویان از وضعیت اخلاقی جامعه استفاده شده است. داده‌های آماری شامل شاخص‌های تعداد پرونده‌های دعاوی قضایی، زندانیان، خودکشی، سرقت، طلاق و نیز



رتبه بین‌المللی فساد، ساعات کار مفید و میزان تعهد کاری طی سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۴ است.

جامعه آماری

جامعه آماری این تحقیق، شهروندان تهرانی هجده سال به بالا هستند. بنا بر نتایج سرشماری سال ۱۳۹۵، جمعیت شهر تهران ۸/۶ میلیون نفر است که ۶/۷ میلیون نفر آن‌ها در سنین هجده سال به بالا قرار دارند. با توجه به بعد ۳/۱ خانوار در تهران، این تعداد دو میلیون خانوار را تشکیل می‌دهند. بر اساس این تصویر از جامعه آماری، برای تعیین حجم نمونه آماری تحقیق از فرمول کوکران استفاده شده است.

در فرمول کوکران، مقدار p و q در این تحقیق ۰/۵ در نظر گرفته شده است؛ بنابراین، واریانس صفت مورد بررسی در حداکثر مقدار خود در نظر گرفته شده است که موجب افزایش حداکثری حجم نمونه می‌شود. بر این مبنا حجم نمونه در این تحقیق، ۳۸۴ نفر برآورد شده است که برای اطمینان بیشتر و مقابله با خطاهای احتمالی، از قبیل ریزش نمونه و پرسش‌نامه‌های ناقص، این حجم به چهارصد نفر افزایش یافت.

جدول ۳: جمعیت نمونه تحقیق

شهر	گونه‌بندی مناطق برحسب رفاه اقتصادی اجتماعی	مناطق انتخابی	بلوک-محله	تعداد نمونه
تهران	بالا	۳	سیدخندان، ظفر، قلهک	۱۴۰
	متوسط	۸	تهران پارس، مجیدیه جنوبی، نارمک	۱۶۰
	پایین	۱۹	خانی‌آباد، دولت‌خواه، شکوفه	۱۰۰
	کل	۳		۴۰۰



نمونه‌گیری به‌روش خوشه‌ای چندمرحله‌ای انجام شد. در این نمونه‌گیری، در مرحله اول «خوشه‌ها» انتخاب و در مراحل بعدی، از هر خوشه «افراد» به تصادف انتخاب می‌شوند.

در این پژوهش با توجه به گستردگی جغرافیایی و نیز ناهمگونی مناطق شهر تهران از نظر وضعیت اقتصادی اجتماعی، با توجه به رتبه‌بندی مناطق ۲۲ گانه شهر تهران بر حسب سطح رفاه اقتصادی اجتماعی (سریرافراز، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۱۰۶)، ابتدا از هریک از مناطق بالا، متوسط و پایین شهر تهران از نظر سطح رفاهی، به شکل تصادفی، یک منطقه (به ترتیب مناطق ۳، ۸ و ۱۹) انتخاب شد.

در مرحله بعد از هریک از این مناطق سه بلوک-محل شامل سیدخندان، ظفر، قلهک (منطقه ۳)، تهران پارس، مجیدیه جنوبی، نارمک (منطقه ۸) و خانی‌آباد، دولت‌خواه، شکوفه (منطقه ۱۹) به قید قرعه انتخاب شدند. سپس متناسب با حجم جمعیت و نسبت نمونه‌گیری در هر منطقه، در بلوک‌ها به‌طور تصادفی به پلاک‌ها مراجعه شد و از هر پنج پلاک یا واحد، با یکی از ساکنان هجده سال به بالا به تناسب از هر دو جنس، پرسش‌نامه به روش مصاحبه تکمیل شد.

تعریف مفاهیم و متغیرها

۱. بحران اخلاقی

بحران اخلاقی، وضعیتی است که در آن، جامعه فاقد قواعد و هنجارهای مشترک انتظام‌بخش کنش‌ها و رفتارهاست و دچار تعارض و ضعف این قواعد شده است؛ به طوری که جامعه گرفتار بی‌انسجامی و بی‌نظمی است و اکثریت کنشگران، سردرگم و بلا تکلیف‌اند یا به تخطی مکرر از قواعد و قوانین روی می‌آورند (Durkeim, 1951, p. 250؛ دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۹۴-۹۵؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۸-۱۱). با چنین درک و دریافتی، بحران اخلاقی، صفت یک وضعیت و یک





جامعه است و بی‌هنجاری، تعارض هنجاری و ضعف هنجاری، سه شاخص اصلی بحران اخلاقی محسوب می‌شوند. بحران اخلاقی در این پژوهش با دو شاخص سنجیده شده است:

- شاخص ذهنی: دورکیم، قواعد و هنجارهای اخلاقی را از جنس اعتباریات می‌داند که بر مبنای اتفاق نظر جمعی و پذیرش از سوی افراد شکل می‌گیرد و از هیچ واقعیت بیرونی حکایت نمی‌کند (دورکیم، ۱۳۶۹، ص ۹۳-۹۲). بُعد ذهنی بحران اخلاقی در این پژوهش با توجه به ابعاد سازه بحران اخلاقی با ارزیابی شهروندان از میزان احساس بی‌هنجاری، تعارض هنجاری، ضعف هنجاری و ضعف اخلاقی مردم، مسئولان و پاسخ‌گویان با شش مقیاس سنجش شد که هر یک بین نه تا سیزده گویه داشتند و دامنه تغییر نمرات آن‌ها بین ۱ تا ۵ بود.

- شاخص عینی: بُعد عینی به واقعیت پدیده بحران اخلاقی در سطح کلان جامعه اشاره دارد. دورکیم در این سطح، نظام‌های حقوقی و قوانین را شاخص ملموس و عینی قواعد و هنجارهای اخلاقی می‌داند و معتقد است جامعه‌ای که مدام با نادیده گرفتن قوانین از سوی افراد مواجه می‌شود، جامعه‌ای در حال گذار و گرفتار بحران اخلاقی است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). بر مبنای چنین شاخصی، در این پژوهش در بُعد عینی، آمار و اسناد رسمی ملی و بین‌المللی مؤید تخطی از قوانین و قواعد و هنجارهای اخلاقی در سطح جامعه، بررسی و تحلیل شد. معرف‌های آماری وضعیت اخلاقی جامعه در این پژوهش شامل آمار پرونده‌های دعاوی قضایی، زندانیان، خودکشی، سرقت، طلاق، رتبه بین‌المللی فساد و نیز ساعات کار مفید و میزان تعهد کاری بوده است.

۱.۱. بی‌هنجاری

بی‌هنجاری در این پژوهش به معنی نبودن قواعد مشترک انتظام بخش کنش‌ها و رفتار یا نبود اتفاق نظر درباره مقبولیت، مشروعیت و مطلوبیت این قواعد است؛

به گونه‌ای که افراد در امور مختلف زندگی اجتماعی احساس سردرگمی و بلا تکلیفی کرده یا از قواعد نامشترک شخصی پیروی کنند (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸، ص ۴۰۱-۴۰۳؛ آبرکرامبی، ۱۳۶۷، ص ۳۵-۳۶؛ بیرو، ۱۳۷۰، ص ۱۶؛ کوئن، ۱۳۷۵، ص ۲۷۹). بی‌هنجاری با یک مقیاس پنج‌گزینه‌ای مرکب از سیزده گویه که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

۲.۱. تعارض هنجاری

تعارض هنجاری در این پژوهش به معنی تعارض دو یا چند قاعده و هنجار انتظام‌بخش کنش‌ها و رفتارها با هم یا تعارض این قواعد با واقعیات اجتماعی است (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۴۲؛ معیدفر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵؛ ستوده، ۱۳۷۲، صص ۱۲۹ و ۴۹-۵۰). تعارض هنجاری با یک مقیاس پنج‌گزینه‌ای مرکب از نه گویه که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

۳.۱. ضعف هنجاری

ضعف هنجاری در این پژوهش به معنی نقصان علقه اجتماعی و کاهش تعهد به هنجارها و قواعد انتظام‌بخش کنش‌ها و رفتار در میان اکثریت افراد جامعه است؛ به طوری که افراد خود را ملزم به رعایت قواعد نمی‌بینند و در بیشتر اوقات قواعد و هنجارها را نقض می‌کنند (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۹۴-۹۵؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۹-۱۲؛ چلبی، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

ضعف هنجاری با چهار خرده‌طیف سنجیده شده است. طیف ضعف هنجاری با نه گویه، طیف ضعف اخلاقی مردم، طیف ضعف اخلاقی مسئولان و طیف ضعف اخلاقی فرد پاسخ‌گو که هریک میزان رواج سیزده صفت اخلاقی (شامل راست‌گویی، اعتماد، عدالت و انصاف، امانت‌داری، پابندی به قول و قرار، کمک و خیرخواهی، دروغ‌گویی، تظاهر و دورویی، تملق و چاپلوسی، خودخواهی،





تبعیض، قانون شکنی و پارتی بازی) را سنجیده‌اند. میانگین مجموع این چهار طیف که دامنه تغییر نمرات آن‌ها بین ۱ تا ۵ است، مقیاس کلی ضعف هنجاری را تشکیل می‌دهد.

۲. فردگرایی

دورکیم بین دو نوع فردگرایی تمایز قائل می‌شود: فردگرایی اخلاقی و دگرخواهانه و فردگرایی خودخواهانه. در فردگرایی خودخواهانه، از آنجا که افراد در پی ارضای هرچه بیشتر خواسته‌ها و شهوات سیری‌ناپذیر خود هستند، التزامی به قواعد اخلاقی وجود ندارد و هیچ قاعده و قانونی قادر نیست بر میل زیاده‌خواهانه آن‌ها لگام بزند (دورکیم، ۱۳۷۸، صص ۱۶۱ و ۲۳۲؛ کیویستو، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰). در این پژوهش، سویه منفی یا نوع خودخواهانه فردگرایی با پرسش از میزان نفع طلبی مردم، مسئولان و خود پاسخ‌گویان با سه شاخص نفع‌طلبی و ترجیح نفع شخصی، اهمیت موفقیت مالی و بت‌وارگی پول و باور به اصل موفقیت به هر قیمتی، با یک مقیاس هشت‌گویه‌ای که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

۳. نابرابری

نابرابری اجتماعی، وضعیتی است که در چهارچوب آن، انسان‌ها دسترسی نابرابری به منابع، فرصت‌ها، خدمات و موقعیت‌های جامعه دارند (زاهدی، ۱۳۸۵، ص ۴۰). در این پژوهش، احساس نابرابری شهروندان با سه شاخص احساس نابرابری قوانین، احساس توزیع نابرابر فرصت‌ها و منابع و احساس محرومیت نسبی، با یک مقیاس شش‌گویه‌ای که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

۴. مشارکت اجتماعی

مشارکت به معنی به کار گرفتن منابع شخصی به منظور سهیم شدن در یک اقدام جمعی، عملی آگاهانه و داوطلبانه است که در بردارنده دخالت شهروندان در امور عمومی و در سطوح مختلف تصمیم گیری های اداری، سیاسی و اجتماعی برای تأمین منافع اجتماعی است (میلر، ۱۳۸۰، ص ۵۴۹ و ۵۹۹؛ محسنی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۸). مشارکت اجتماعی در این پژوهش با چهار شاخص میزان شرکت در انتخابات، مشارکت و فعالیت در احزاب و تشکل های سیاسی، مشارکت و فعالیت در تشکل ها و اتحادیه های صنفی و مشارکت و فعالیت در انجمن های محلی و سازمان ها مدنی و غیردولتی با یک مقیاس هشت گویه ای که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

۵. گرایش های دینی

دین، نظامی از باورها، ارزش ها، هنجارها و مناسک و اعمال مشترک و مقدس است که با جهت دهی به کنش ها موجبات هم بستگی پیروان را در قالب یک اجتماع اخلاقی فراهم می کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۶۳). در این پژوهش، میزان اقتدار گرایش های دینی پشتوانه قواعد اخلاقی از منظر شهروندان و نیز میزان مشارکت آن ها در مناسک جمعی دینی چون نماز جماعت، نماز جمعه، عزاداری های عاشورا و جشن های نیمه شعبان با یک مقیاس یازده گویه ای که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

۶. کنترل های اجتماعی

کنترل اجتماعی، همه راه ها، شیوه ها و ابزارهایی است که برای واداشتن افراد به انطباق با انتظارات و رعایت چشم داشت های جامعه یا یک گروه معین به کار برده می شود (کوئن، ۱۳۷۵، ص ۲۵۳؛ بیرو، ۱۳۷۰، ص ۴۸۰). احساس ضعف کنترل های



اجتماعی در این پژوهش با پرسش از پاسخ‌گویان درباره میزان اقتدار قانون، سازمان‌ها و دستگاه‌ها مجری آن و نیز میزان اهمال و آسان‌گیری در اجرای قانون با یک مقیاس شش‌گویه‌ای که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

۷. احساس نارضایتی اجتماعی

شکاف بین اهداف و آرمان‌ها با واقعیت و دستاوردها هسته اصلی تعریف نارضایتی را تشکیل می‌دهد؛ فاصله بین آنچه می‌خواهیم و خود را مستحق آن می‌دانیم با آنچه در عمل به دست می‌آوریم.

بر همین اساس، احساس نارضایتی را اختلاف ادراک شده بین آرزو (وضعیت مطلوب موردانتظار) و تحقق آرزو (وضعیت موجود) تعریف کرده‌اند (از کمپ، ۱۳۷۰، ص ۲۵۷). احساس نارضایتی با سنجش میزان ناخشنودی شهروندان از وضعیت موجود کشور (به‌طور کلی)، عملکرد و کارآمدی مسئولان و دستگاه‌ها دولتی و نیز دستاوردهای زندگی شخصی در مقایسه با وضعیت مطلوب موردانتظار با یک مقیاس پنج‌گویه‌ای که دامنه تغییر نمرات آن بین ۱ تا ۵ بود، سنجیده شده است.

یافته‌ها

۱. توصیف

متغیرهای زمینه‌ای

توزیع پاسخ‌گویان برحسب جنسیت نشان می‌دهد ۵۷/۲ درصد پاسخ‌گویان مرد و ۴۲/۸ درصد زن بوده‌اند. از نظر تحصیلات، ۱۰/۸ درصد پاسخ‌گویان زیر دیپلم، ۴۹/۹ درصد آن‌ها دیپلم و فوق‌دیپلم و ۳۹/۳ درصد تحصیلات کارشناسی و بالاتر داشته‌اند.



از نظر وضعیت فعالیت، ۷۴/۴ درصد پاسخ‌گویان شاغل، ۳/۳ درصد بیکار و ۲۲/۳ درصد محصل، دانشجو، خانه‌دار یا سرباز بوده‌اند. از نظر درآمد، ۵۰/۸ درصد کمتر از دو میلیون، ۴۰/۵ درصد دو تا پنج میلیون و ۸/۷ درصد بیش از پنج میلیون تومان در ماه درآمد داشته‌اند. توزیع پاسخ‌گویان از نظر تقیدات دینی نشان می‌دهد ۳۸ درصد خود را به میزان زیاد و خیلی زیاد پایبند احکام و فرایض دینی می‌دانند، ۳۸/۷ درصد پایبندی خود را متوسط و ۲۳/۳ درصد کم و خیلی کم اعلام کرده‌اند.

بحران اخلاقی

یافته‌های توصیفی نشان می‌دهد ۹۳/۷ درصد پاسخ‌گویان بحران اخلاقی در جامعه را به میزان زیاد و خیلی زیاد، ۶/۱ درصد متوسط و ۰/۳ درصد کم و خیلی کم ارزیابی کرده‌اند. میانگین نمره بحران اخلاقی (در دامنه ۱ تا ۵) اساس ۴/۱۴ و انحراف معیار آن ۰/۵۱۱ است.

یافته‌ها درباره سه شاخص اصلی سازنده بحران اخلاقی نشان می‌دهد ۹۲ درصد پاسخ‌گویان میزان بی‌هنجاری در جامعه را زیاد و خیلی زیاد ارزیابی کرده‌اند و میانگین بی‌هنجاری ۴/۳ است. ۸۶/۸ درصد پاسخ‌گویان، تعارض و تضاد هنجارهای اخلاقی و رفتاری را زیاد و خیلی زیاد ارزیابی کرده‌اند و میانگین تعارض هنجاری ۴/۱ است. ۸۷/۲ درصد پاسخ‌گویان ضعف هنجاری و پایبند نبودن و تخطی از هنجارهای اخلاقی و رفتاری در جامعه را زیاد و خیلی زیاد ارزیابی کرده‌اند و میانگین ضعف هنجاری ۴ است.

بدین ترتیب، می‌توان گفت بیشتر پاسخ‌گویان درباره مطلوبیت و مشروعیت هنجارهای اخلاقی دچار تردید هستند، قواعد و هنجارهای اخلاقی مشروع و مطلوبی را که مورد اجماع باشد، پیش روی خود نمی‌بینند و در دوراهی‌ها و چندراهی‌های زندگی اجتماعی در بی‌هنجاری، سردرگمی و بلاتکلیفی به سر می‌برند. پاسخ‌گویان



قواعد و هنجارهای اخلاقی موجود را متعارض با یکدیگر می‌بینند؛ به طوری که عمل به یکی موجب نقض و شکستن دیگری خواهد شد یا عمل به قواعد اخلاقی موجود با واقعیات و مقتضیات اجتماعی متعارض است؛ در نتیجه، هنجارهای اخلاقی، قدرت سامان‌دهی و نظم‌بخشی به کنش‌ها و رفتارها را ندارند؛ به طوری که اکثر افراد خود را به رعایت قواعد اخلاقی ملزم نمی‌بینند و به طور مکرر آن‌ها را نقض می‌کنند.

عوامل بحران اخلاقی

یافته‌ها نشان می‌دهد ۹۳ درصد پاسخ‌گویان فرد‌گرایی خودخواهانه، ۸۸/۴ درصد احساس نابرابری، ۵۰/۸ درصد ضعف گرایش‌های دینی، ۸۲/۴ درصد ضعف کنترل‌های اجتماعی، ۸۷/۸ درصد احساس نارضایتی و ۵۹/۳ درصد کاهش مشارکت اجتماعی را در جامعه، زیاد و خیلی زیاد ارزیابی کرده‌اند.

جدول ۴: نتایج نگرش پاسخ‌گویان درباره عوامل اجتماعی مؤثر بر بحران اخلاق (%)

متغیر	زیاد	متوسط	کم	میانگین (دامنه ۱-۵)	انحراف معیار
فرد‌گرایی	۹۳	۷	۰	۴/۲	۰/۵۵
احساس نابرابری	۸۸/۴	۱۱/۳	۰/۳	۴/۲	۰/۶۳
ضعف دین‌داری	۵۰/۸	۴۳	۶/۲	۳/۶	۰/۷۸
ضعف کنترل‌های اجتماعی	۸۲/۴	۱۵/۵	۲/۱	۴/۲	۰/۷۷
احساس نارضایتی	۸۷/۸	۱۱/۷	۰/۵	۴/۳	۰/۶۸
کاهش مشارکت اجتماعی	۵۹/۲	۳۲/۵	۸/۳	۳/۷	۰/۸۸



۲. تحلیل

ارزیابی بحران اخلاقی در جامعه

ارزیابی ذهنی از بحران اخلاقی

یافته‌های توصیفی از وضعیت بحرانی اخلاق در جامعه از دیدگاه شهروندان حکایت داشت. حال باید مشخص کرد آیا این نتیجه را آزمون‌های آماری تأیید می‌کنند؟ برای این کار از آزمون T تک‌نمونه‌ای استفاده شده است.

در این آزمون برای تعیین میانگین موردانتظارنمره بحران اخلاقی به نتایج تحقیقات آنومی در سطح ملی و شهر تهران از سال ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۶ مراجعه شد. میانگین آنومی طی این سال‌ها بر اساس یافته‌های پژوهشی ۶۰ درصد است که بر مبنای طیف ۱ تا ۵، میانگین موردانتظار نمره بحران اخلاقی ۳ خواهد بود.

چنانچه حداکثر میزان آنومی در پژوهش‌های ملی را هم در نظر بگیریم، بر اساس طیف ۱ تا ۵، میانگین موردانتظار نمره بحران اخلاقی حداکثر ۳/۵ خواهد بود. نتایج آزمون T نشان می‌دهد میانگین ارزیابی پاسخ‌گویان از بحران اخلاقی در جامعه تفاوت معنی‌داری با میانگین موردانتظار (۳/۵) دارد.

جدول ۵: آماره‌های T تک‌نمونه‌ای بحران اخلاقی

خطای معیار میانگین	انحراف معیار	میانگین	تعداد	
۱۰۲۵۷۶ /	۵۱۱۳۳ /	۴/۱۴۴۷	۳۹۴	بحران اخلاقی



جدول ۶: آزمون T تک‌نمونه‌ای بحران اخلاقی

مقدار موردانتظار آزمون $T = 3/5$						
بحران اخلاقی	مقدار T	درجه آزادی	سطح معنی‌داری	تفاوت میانگین گروه‌ها	تفاوت فاصله اطمینان در سطح ۹۵ درصد	
					حداقل	حداکثر
					۲۵/۰۲۶	۳۹۳

($p < .000$ و $df = 393$ و $t = 25/026$). میانگین ارزیابی پاس‌خ‌گویان از بحران اخلاقی ۴/۱۴ به دست آمده است که به‌طور معنی‌داری بیشتر از میانگین موردانتظار بحران اخلاقی در جامعه (۳/۵) است. آزمون T برای هر یک از سه شاخص سازنده بحران اخلاقی یعنی بی‌هنجاری، تعارض هنجاری و ضعف هنجاری نیز انجام شد و میانگین هر سه شاخص، بیشتر از میانگین موردانتظار (۳/۵) بحران اخلاقی در جامعه و بنابراین، مؤید بحرانی بودن وضعیت اخلاقی جامعه از دیدگاه شهروندان است.

ارزیابی عینی از بحران اخلاقی

علاوه بر داوری‌ها و ارزیابی‌های ذهنی، واقعیات عینی و ساختاری و شواهد آماری نیز از وضعیت بحرانی اخلاق در جامعه حکایت دارد. تعداد دعاوی و پرونده‌های قضایی در کشور از ۵/۵ میلیون پرونده در سال ۱۳۸۰ به یازده میلیون پرونده در سال ۱۳۹۰ و بیش از پانزده میلیون پرونده در سال ۱۳۹۵ رسید که یک‌چهارم (۲۵ درصد) این پرونده‌ها به تهران مربوط است.

طی همین مدت، تعداد پرونده‌ها به‌ازای هر هزار نفر از ۸۴ پرونده به ۱۸۹ پرونده رسیده که با توجه به وجود دو طرف در هر پرونده و بُعد خانوار در کشور،



فاجعه‌بار است و نشان می‌دهد همهٔ خانوارهای کشور به نوعی درگیر یک پرونده در محاکم دادگستری و در مظان اتهام تخطی از قواعد و هنجارهای اخلاقی و قانونی قرار دارند.

جدول ۷: تعداد پرونده‌های دعاوی قضایی ۱۳۸۰-۱۳۹۵

سال	۱۳۸۰	۱۳۸۵	۱۳۹۰	۱۳۹۱	۱۳۹۲	۱۳۹۳	۱۳۹۴	۱۳۹۵
شاخص								
تعداد دعاوی و پرونده‌ها (هزار پرونده) ^۱	۵۴۶۳	۱۰۱۵۷	۱۱۰۲۷	۱۱۶۲۷	۱۱۸۷۹	۱۱۵۰۰	۱۴۴۷۸	۱۵۱۴۸
جمعیت کشور (میلیون نفر)	۶۵/۲	۷۰/۵	۷۵/۱	۷۶	۷۷	۷۷/۸	۷۸/۹	۷۹/۹
تعداد پرونده به ازای هزار نفر	۸۴	۱۴۴	۱۴۷	۱۵۳	۱۵۴	۱۴۸	۱۸۳	۱۸۹

این آمارها همچنین نشان می‌دهد سالانه حدود ششصد هزار نفر به زندان می‌روند (رحمانی‌فضلی، ۱۳۹۵). سال ۱۳۹۴ نرخ زندانی در کشور ۲۹۰ نفر به ازای هر صد هزار نفر بوده و ایران جزو ده کشور اول جهان از نظر تعداد زندانیان است (World prison studies, 2014). تهران از نظر تعداد زندانی نیز در صدر استان‌های کشور قرار دارد؛ به طوری که یک پنجم زندانیان کشور در تهران هستند.

۱. آمار سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۲ از سالنامه آماری سال ۱۳۹۴، آمار سال ۱۳۹۳ از گزارش حجت‌الاسلام شهبازی رئیس وقت مرکز آمار و فناوری اطلاعات قوه قضاییه و آمار سال‌های ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵ از گزارش آیت‌الله آملی لاریجانی رئیس وقت قوه قضاییه و حجت‌الاسلام پورمحمدی، وزیر وقت دادگستری، استخراج شده‌اند.



جدول ۸: وضعیت زندانیان در ایران طی دوره ۱۳۸۵-۱۳۹۴

شاخص	سال									
	۱۳۸۵	۱۳۸۶	۱۳۸۷	۱۳۸۸	۱۳۸۹	۱۳۹۰	۱۳۹۱	۱۳۹۲	۱۳۹۳	۱۳۹۴
تعداد زندانیان (به‌ازای هزار نفر) ^۱	۱۴۷	۱۵۸	۱۶۵	۱۷۳	۲۰۰	۲۳۰	۲۵۰	۲۱۷	۲۱۰	۲۲۸
نرخ زندانی (به‌ازای هر صد هزار نفر)	۲۱۴	۲۲۲	۲۳۰	۲۴۳	۲۷۰	۳۰۶	۳۲۳	۲۷۸	۲۷۰	۲۹۰

از دیدگاه دور‌کیم، افزایش خودکشی، شاخص وضعیت آنومیک و بحرانی جامعه است. آمارهای رسمی سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۴ نشان می‌دهد روند خودکشی در کشور رو به افزایش است. طی این مدت، ۴۳۵۰۰ نفر (مرد و زن) در کشور اقدام به خودکشی کرده‌اند که از این تعداد ۱۷۴۲۱ نفر جان داده‌اند.

بر اساس همین آمار، نرخ خودکشی از هشت نفر در هر صد هزار نفر در سال ۱۳۸۰ به ده نفر در سال ۱۳۹۴ افزایش یافته است. آمار خودکشی در تهران با وجود نوسانات نزدیک به میانگین کشوری است؛ اما شیب خودکشی‌های آنومیک و خودخواهانه در تهران رو به افزایش بوده است.



1. Prison Studies.org, 2014, Website

جدول ۹: وضعیت خودکشی در ایران طی دوره ۱۳۸۰-۱۳۹۴

شاخص \ سال	۱۳۸۰	۱۳۸۵	۱۳۹۰	۱۳۹۱	۱۳۹۲	۱۳۹۳	۱۳۹۴
تعداد خودکشی ^۱	۵۲۶۰	۵۹۴۹	۵۷۷۷	۵۹۴۵	۶۱۳۰	۶۵۳۵	۷۹۵۴
نرخ خودکشی (به ازای صد هزار نفر)	۸	۸/۴	۷/۷	۷/۸	۸	۸/۴	۱۰/۱

آمار سرقت به عنوان مهم ترین جرم علیه اموال و مالکیت می تواند نشان دهنده نقض قواعد اجتماعی انتظام بخش در حوزه اقتصادی اجتماعی باشد. بنا بر آمار رسمی نیروی انتظامی طی سال های ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۴، سرقت خودرو در ایران چهار برابر، سرقت از اماکن دولتی دو برابر و سرقت از منازل و مراکز تجاری ۱/۵ برابر رشد داشته است. تهران با ۳۶ درصد سرقت در سال ۱۳۹۵، در صدر استان های کشور از نظر آمار سرقت قرار داشته است؛ به نحوی که نرخ سرقت در این شهر به ازای هر صد هزار نفر تا ۱۵۰۰ فقره می رسد. نرخ سرقت در ایران در سال ۱۳۸۰ به ازای هر صد هزار نفر ۲۴۹ فقره بوده که در سال ۱۳۹۴ به حدود هزار فقره (۹۸۱) رسیده است.



^۱ طبق سالنامه آماری سال های ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴

جدول ۱۰: وضعیت سرقت در ایران طی دوره ۱۳۸۰-۱۳۹۴

شاخص	سال
تعداد سرقت (هزار پرونده) ^۱	۱۳۸۰
	۱۳۸۵
	۱۳۸۹
	۱۳۹۰
	۱۳۹۱
	۱۳۹۲
	۱۳۹۳
	۱۳۹۴
نرخ سرقت (به ازای هر صد هزار نفر)	۱۳۸۰
	۱۳۸۵
	۱۳۸۹
	۱۳۹۰
	۱۳۹۱
	۱۳۹۲
	۱۳۹۳
	۱۳۹۴

آمار طلاق و ازهم گسیختگی خانواده، به عنوان یکی از مهم ترین شاخص های وضعیت آنومیک، در کشور رو به افزایش است.

این نسبت از یک طلاق به ازای هر ۴/۱۰ ازدواج در سال ۱۳۸۳ به یک طلاق در مقابل ۱/۷ ازدواج در سال ۱۳۸۸ و یک طلاق در برابر ۲/۴ ازدواج در سال ۱۳۹۴ رسیده است؛ به طوری که در هر ساعت نوزده طلاق در کشور رسماً ثبت شده است.

این آمار در تهران، به عنوان مرکز و پرجمعیت ترین شهر کشور، فاجعه بار است؛ به نحوی که از هر ۵/۲ ازدواج یکی به طلاق می انجامد.



جدول ۱۱: وضعیت طلاق در ایران طی دوره ۱۳۸۳-۱۳۹۴

شاخص	سال
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۸۳
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۸۴
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۸۵
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۸۶
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۸۷
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۸۸
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۸۹
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۹۰
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۹۱
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۹۲
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۹۳
نسبت ازدواج به طلاق	۱۳۹۴

همچنین بنا بر اعلام سازمان شفافیت بین‌المللی (International Transparency Organization)، بر اساس شاخص ادراک فساد (Corruptions Perception Index (CPI)) (عددی بین ۰ تا ۱۰ است و کشورهای دارای کمترین نمره، بالاترین درجه فساد را دارند)، نمره فساد در کشور ۲/۷ و نزدیک به قعر جدول و رتبه ایران نیز بین ۱۶۸ کشور جهان، ۱۳۰ است (International Transparency.CPI, 2016). این وضعیت از نظر شاخص ادراک فساد، حاکی از فساد گسترده و نقض مکرر قواعد قانونی و ارزش‌های اخلاقی در سطوح کلان‌نهادی و ضعف و ناکارآمدی ساختار سیاسی، اقتصادی و حقوقی است.



جدول ۱۲: وضعیت ایران از نظر شاخص ادراک فساد طی دوره ۱۳۸۲-۱۳۹۴

سال شاخص	ادراک فساد	رتبه ایران	تعداد کشورها
۱۳۹۴	۲/۷	۱۳۰	۱۶۸
۱۳۹۳	۲/۷	۱۳۶	۱۷۵
۱۳۹۲	۲/۵	۱۴۴	۱۷۶
۱۳۹۱	۲/۸	۱۳۳	۱۷۶
۱۳۹۰	۲/۷	۱۲۰	۱۷۶
۱۳۸۹	۲/۲	۱۴۶	۱۷۸
۱۳۸۸	۲/۸	۱۶۸	۱۸۰
۱۳۸۷	۲/۳	۱۴۱	۱۸۰
۱۳۸۶	۲/۵	۱۳۱	۱۷۹
۱۳۸۵	۲/۷	۱۰۵	۱۶۳
۱۳۸۴	۲/۹	۹۳	۱۵۹
۱۳۸۳	۲/۹	۸۸	۱۴۶
۱۳۸۲	۳	۷۸	۱۳۳

از نظر وجدان کاری نیز با وجود قانون ۴۴ ساعت کار در هفته، میزان ساعت کار مفید در ایران روزانه کمتر از دو ساعت، هفته‌ای یازده ساعت و سالانه فقط هشتصد ساعت است (مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۱).

در مجموع، ارزیابی‌ها و داوری‌های ذهنی شهروندان از وضعیت اخلاقی جامعه در کنار شواهد عینی و ساختاری، از وضعیت بحرانی اخلاق در قلمروهای اساسی زندگی اجتماعی (خانواده، کار و جامعه) حکایت دارد.

عوامل اجتماعی مؤثر بر بحران اخلاقی

تلقی بحرانی از وضعیت اخلاقی جامعه از سوی شهروندان این سؤال را پیش می‌کشد که عوامل اجتماعی مؤثر بر چنین طرز تلقی‌ای چیست؟ پاسخ این سؤال که هدف دوم این پژوهش است، از طریق رگرسیون چندمتغیری، تحلیل مسیر و تحلیل عاملی مشخص شده است.



رگرسیون چندمتغیری

جدول ۱۳: خلاصه مدل رگرسیون چندمتغیری متغیرهای مستقل با بحران اخلاقی

مدل	R ضریب هم‌بستگی چندگانه	R ² ضریب تعیین	ضریب تعیین تعدیل شده	خطای معیار برآورد
۱	/۸۴۴	/۷۱۳	/۷۱۰	/۲۴۴۳۰

نتایج رگرسیون چندمتغیری نشان می‌دهد R یا ضریب هم‌بستگی چندگانه متغیرهای مستقل با بحران اخلاقی ۰/۸۴، ضریب تعیین یا R_p برابر با ۰/۷۱ و ضریب تعیین تعدیل شده برابر با ۰/۷۱ است. به عبارت دیگر، چهار متغیر مستقل و پیش‌بین وارد شده به معادله شامل ضعف کنترل‌های اجتماعی، احساس نابرابری، احساس نارضایتی و فردگرایی خودخواهانه توانسته‌اند ۷۱ درصد از واریانس تلقی شهروندان از بحران اخلاقی را توضیح دهند که حاکی از قدرت قابل توجه این متغیرها در توضیح تغییرات بحران اخلاقی است.

جدول ۱۴: نتایج رگرسیون چندمتغیری متغیرهای مستقل با بحران اخلاقی

متغیرها	ضرایب غیرمتمرکز		ضریب استاندارد	مقدار T	سطح معنی‌داری
	B	خطای معیار برآورد	Beta		
مقدار ثابت	/۸۷۸	/۱۰۹		۸/۰۵۳	/۰۰۰
ضعف کنترل‌های اجتماعی	/۲۶۱	/۰۲۳	/۴۲۸	۱۱/۱۸۷	/۰۰۰
احساس نابرابری	/۲۲۴	/۰۲۶	/۲۹۴	۸/۶۲۹	/۰۰۰
احساس نارضایتی	/۱۳۳	/۰۲۳	/۱۹۴	۵/۷۱۴	/۰۰۰
فردگرایی خودخواهانه	/۱۱۷	/۰۲۷	/۱۳۲	۴/۳۲۲	/۰۰۰



تحلیل مسیر

نتایج تحلیل مسیر و آزمون مدل نظری پژوهش نشان می‌دهد در مسیر اثرگذاری متغیرهای مستقل بر بحران اخلاقی علاوه بر متغیر کنترل‌های اجتماعی، متغیر احساس نارضایتی نیز نقش واسط و میانجی دارد. این نتایج همچنین نشان می‌دهد متغیر احساس نابرابری بیشترین مجموع تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم (۰/۴۸۱) را بر تلقی شهروندان از بحران اخلاقی دارد.

این مسئله از شدت احساس نابرابری در جامعه و پیامدهای مخرب اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی چنین احساسی حکایت دارد. متغیرهای احساس ضعف کنترل‌های اجتماعی (۰/۴۲۸)، احساس نارضایتی (۰/۳۲۸) و فردگرایی خودخواهانه (۰/۲۵۳) به ترتیب در مراتب دوم تا چهارم از نظر شدت مجموع تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم بر تلقی از بحران اخلاقی قرار می‌گیرند.

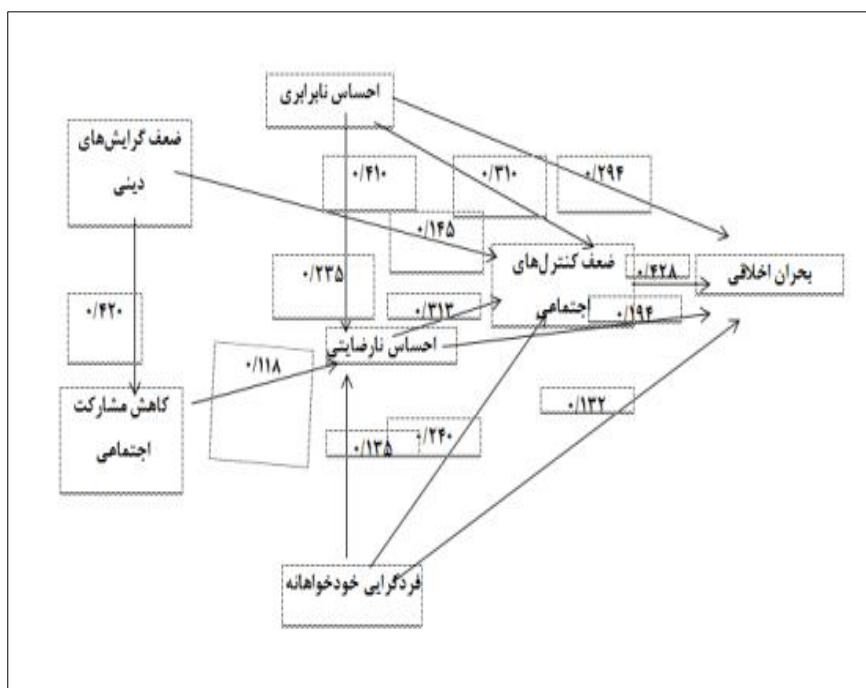
نتایج تحلیل مسیر همچنین نشان می‌دهد دو متغیر گرایش‌های دینی و مشارکت اجتماعی، رابطه مستقیمی با بحران اخلاقی ندارند؛ اما این به معنی بی‌تأثیر بودن آن‌ها نیست؛ چراکه این دو متغیر از طریق تأثیرگذاری بر متغیرهای واسط و میانجی چون کنترل‌های اجتماعی و احساس نارضایتی بر بحران اخلاقی اثر می‌گذارند.

گرایش‌های دینی و مشارکت اجتماعی به ترتیب با مجموع تأثیرات غیرمستقیم (۰/۰۶۲) و (۰/۰۱۶) در مراتب پنجم و ششم از نظر شدت تأثیر بر بحران اخلاقی هستند.



جدول ۱۵: آثار مستقیم، غیرمستقیم و کل متغیرهای مستقل بر بحران اخلاقی

انواع تأثیرات متغیرهای مستقل	مستقیم	غیرمستقیم	کل (مجموع مستقیم و غیرمستقیم)
احساس نابرابری	۰/۲۹۴	۰/۱۸۷	۰/۴۸۱
فردگرایی	۰/۱۳۲	۰/۱۲۱	۰/۲۵۳
ضعف کنترل‌های اجتماعی	۰/۴۲۸	-	۰/۴۲۸
احساس نارضایتی	۰/۱۹۴	۰/۱۳۴	۰/۳۲۸
ضعف گرایش‌های دینی	-	۰/۰۶۲	۰/۰۶۲
کاهش مشارکت اجتماعی	-	۰/۰۱۶	۰/۰۱۶



شکل ۲: نمودار مسیر بحران اخلاقی



بنا بر نتایج، R_2 مدل مسیر برابر با $0/71$ است و نشان می‌دهد 71 درصد واریانس بحران اخلاقی را متغیرهای وارد شده به مدل تبیین می‌کنند. قدرت توضیحی بالا و همچنین تعداد کم متغیرهای وارد شده به مدل حاکی از میزان بالای نیکویی برازش مدل است.

تحلیل عاملی

تحلیل عاملی اکتشافی، یکی از انواع معادلات ساختاری است. هدف اصلی تحلیل عاملی اکتشافی، ترکیب و تلخیص متغیرها به منظور دستیابی به ساختار زیربنایی و مکنون آنهاست. این روش با بررسی هم‌بستگی درونی متغیرها، در نهایت آن‌ها را در قالب عامل‌های کلی، دسته‌بندی می‌کنند.

این پژوهش با شش متغیر فردگرایی، ضعف کنترل‌های اجتماعی، احساس نابرابری، ضعف گرایش‌های دینی، احساس نارضایتی و کاهش مشارکت اجتماعی به دنبال تبیین بحران اخلاقی در جامعه است. نتایج رگرسیون چندمتغیره نشان داد مجموع متغیرهای وارد شده به معادله رگرسیون توانسته‌اند 71 درصد واریانس بحران اخلاقی را توضیح دهند.

در این پژوهش از روش تحلیل عاملی اکتشافی و مدل تحلیل مؤلفه‌های اصلی و روش عامل‌های متعامد استفاده شده است. از آنجا که اساس تحلیل عاملی بر هم‌بستگی بین متغیرهاست، این پژوهش، روش ماتریس هم‌بستگی بین متغیرها و نیز آزمون‌های کمو (Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy) و بارتلت (Bartlett's Test of sphericity) را برای تشخیص مناسب بودن متغیرها برای تحلیل عاملی انتخاب کرده است. نتایج ماتریس هم‌بستگی نشان می‌دهد رابطه بین متغیرها به شکل گیری دو عامل منجر شده است؛ به طوری که متغیرهای درون عامل هم‌بستگی زیادی با هم دارند ($+0/3$)؛ ولی بین متغیرهای موجود در خوشه‌ها هم‌بستگی زیاد و معنی‌داری وجود ندارد.



نتایج آزمون کمو و بارتلت نیز نشان می‌دهد مقدار شاخص کمو بزرگ‌تر از ۰/۷۵۲ و هم‌بستگی موجود بین متغیرها برای تحلیل عاملی مناسب است. نتیجه آزمون بارتلت نیز نشان می‌دهد فرض صفر (H_0) یا ناهم‌بستگی داده‌ها رد شده است و بنابراین، متغیرها برای تحلیل عاملی، مناسب هستند.

جدول ۱۶: نتایج آزمون کمو و بارتلت

سنجه کفایت نمونه اولکین - مایر - کایزر	۰/۷۵۲
Approx. Chi-Square	۵۸۶/۲۱۳
درجه آزادی	۱۵
سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰

نتایج تحلیل عاملی در جدول ۱۷ نشان می‌دهد مقدار ویژه یا مقداری از واریانس کل (۱۰۰٪) که توسط دو عامل برآورد شده است، بیشتر از یک است و بنابراین، می‌توان آن‌ها را عامل‌های معنی‌دار در نظر گرفت. مابقی عامل‌ها که مقدار آن‌ها کمتر از یک است، از تحلیل کنار گذاشته شده‌اند.



جدول ۱۷: مجموع واریانس توضیح داده شده

عامل‌ها	مقادیر ویژه اولیه (Initial Eigenvalues)			عصاره مجموعه مجذورات بارهای عاملی Extraction Sums of) (Squared Loadings			عصاره مجموعه مجذورات بارهای عاملی چرخش یافته Rotation Sums of) (Squared Loadings		
	کل	درصد واریانس	درصد انباشتی	کل	درصد واریانس	درصد انباشتی	کل	درصد واریانس	درصد انباشتی
۱	۲/۶۸۶	۴۴/۷۶۴	۴۴/۷۶۴	۲/۶۸۶	۴۴/۷۶۴	۴۴/۷۶۴	۲/۳۳۹	۳۸/۹۸۳	۳۸/۹۸۳
۲	۱/۱۶۶	۱۹/۴۳۲	۶۴/۱۹۶	۱/۱۶۶	۱۹/۴۳۲	۶۴/۱۹۶	۱/۵۱۳	۲۵/۲۱۳	۶۴/۱۹۶
۳	۰/۷۴۴	۱۲/۴۰۰	۷۶/۵۹۶						
۴	۰/۵۴۵	۹/۰۸۲	۵۸/۶۷۷						
۵	۰/۵۱۱	۸/۵۱۶	۹۴/۱۹۳						
۶	۰/۳۴۸	۵/۸۰۷	۱۰۰/۰۰۰						

بر اساس این جدول، مقدار ویژه عامل یک (۲/۶۸۶) و سهم آن از واریانس کل برابر با ۴۴/۷۶۴ است. مقدار ویژه عامل دوم (۱/۱۶۶) و سهم آن از واریانس کل برابر با ۱۹/۴۳۲ است.

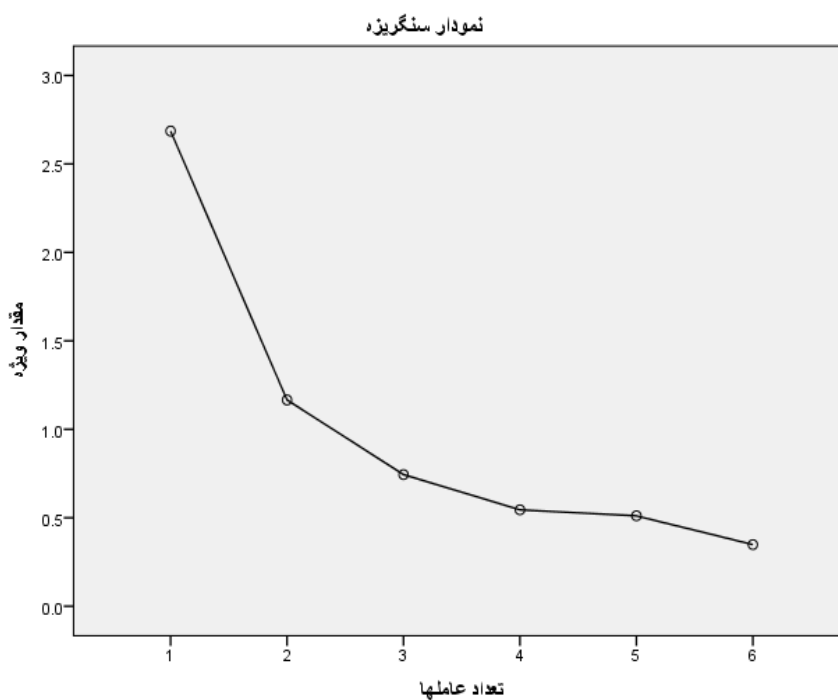
البته این سهم عامل‌ها از واریانس کل قبل از چرخش ضرایب است و پس از چرخش ضرایب (بلوک ۳ جدول)، واریانس، میان دو عامل یکنواخت تر توزیع شده است؛ به طوری که سهم عامل اول از واریانس کل برابر با ۳۸/۹۸۳ و سهم عامل دوم از واریانس کل به ۲۵/۲۱۳ رسیده است.

در مجموع، این دو عامل ۶۴/۱۹۶ درصد واریانس کلی را برآورد کرده‌اند که برای دو مؤلفه مقدار زیادی است. هرچه این مقدار به ۱۰۰ نزدیک شود، تفسیر بهتری از دو عامل به دست می‌دهد.

نمودار سنگریزه (Scree Plot)، وضعیت این دو عامل را از نظر مقدار ویژه و سهم از واریانس کل نشان می‌دهد. برای مشخص کردن تعداد عامل‌ها و نیز مقدار



ویژه آن‌ها در این نمودار کافی است فضای $y=1$ را رسم کنید. عامل‌هایی که بالای این خط قرار بگیرند، عامل‌های اصلی شناخته می‌شوند. نمودار سنگریزه نشان می‌دهد دو عامل، بالاتر از فضای $y=1$ قرار گرفته‌اند.



شکل ۳: نمودار سنگریزه تعیین عامل‌ها

ماتریس مؤلفه‌های چرخش یافته (Rted Component Matrix) به وضوح متغیرهایی را که در این پژوهش، ذیل عامل‌های ۱ و ۲ قرار گرفته‌اند، مشخص می‌کند.



جدول ۱۸: ماتریس مؤلفه‌های چرخش یافته

	عواملها	
	۱	۲
احساس نابرابری	۰/۷۹۰	
فردگرایی خودخواهانه	۰/۶۵۱	
ضعف گرایش‌های دینی		۰/۸۵۶
کاهش مشارکت اجتماعی		۰/۸۲۷
احساس نارضایتی	۰/۷۵۸	
احساس ضعف کنترل‌های اجتماعی	۰/۸۲۴	

عامل اول متشکل از چهار متغیر احساس نابرابری، فردگرایی خودخواهانه، احساس نارضایتی و ضعف کنترل‌های اجتماعی است. میزان هم‌بستگی این چهار متغیر با هم زیاد و بین ۰/۶۵ تا ۰/۸۲ است.

ترکیب و باهم‌نگری این چهار متغیر، ما را به هسته مرکزی و مکون آن‌ها یعنی «بیگانگی اجتماعی» رهنمون می‌کند. «تشدید بیگانگی اجتماعی» از نارضایتی تا احساس نابرابری و ضعف کنترل‌های اجتماعی، رابطه کنشگران فردی و جامعه را سست و ناپایدار کرده، از هم می‌گسلد.

در چنین وضعیتی، افراد با بی‌اعتنایی و نقض قواعد اخلاقی از تعهدات و مسئولیت‌های اجتماعی سر باز می‌زنند؛ به همین دلیل، می‌توان تشدید عوامل بیگانه‌ساز یا نیروهای گریز از مرکز را هسته مرکزی عامل یا مؤلفه اولی که منجر به بحران اخلاقی می‌شود، در نظر گرفت.

این مفهوم در ادبیات جامعه‌شناسی نظم، جایگاه درخور توجهی دارد. از دیدگاه بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک و متأخر، بیگانگی اجتماعی و کاهش هم‌بستگی و انسجام اجتماعی، یکی از عوامل اصلی بحران اخلاقی، بی‌نظمی، آشفتگی و آنومی است.



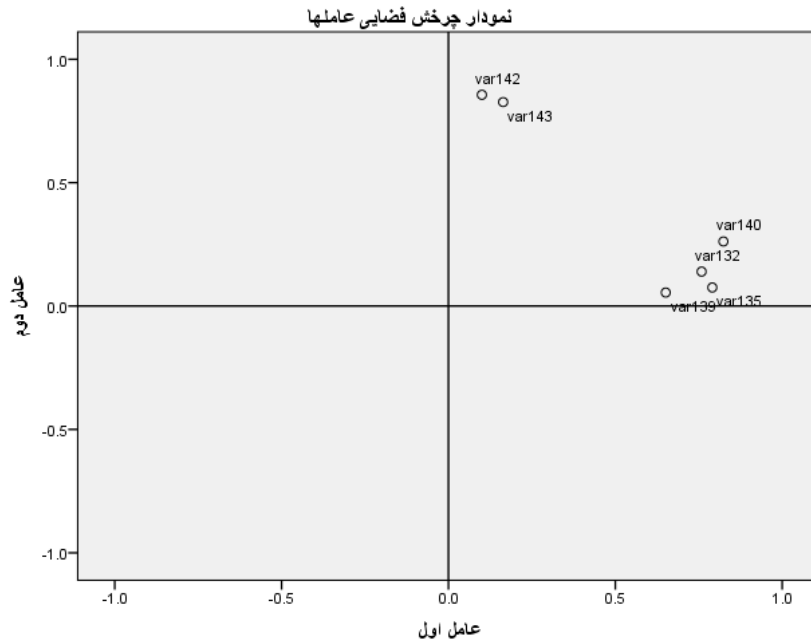
عامل دوم، همچنان که ماتریس مؤلفه‌های چرخش یافته نشان می‌دهد، از دو متغیر گرایش‌های دینی و مشارکت اجتماعی تشکیل شده است. میزان هم‌بستگی این دو متغیر با هم بیش از ۰/۸۲ است.

این دو متغیر، ماهیت فرهنگی اجتماعی و جمع‌گرایانه دارند. گرایش‌های دینی فرد را به ساختار ارزش‌های فرهنگی مقوم نظم اخلاقی و اجتماعی پیوند می‌زند و مشارکت اجتماعی او را در ساختارهای اجتماعی و سیاسی مقوم نظم ادغام می‌کنند؛ به همین دلیل، می‌توان از آن‌ها با عنوان عوامل «یگانگی اجتماعی» نام برد.

از چنین منظری، «تضعیف یگانگی اجتماعی» یا به تعبیر دیگر، ضعف گرایش‌های دینی و کاهش مشارکت اجتماعی به منزله پشت کردن به قواعد اخلاقی نظم موجود و تشدیدکننده بحران اخلاقی و آشفتگی اجتماعی است. به طور کلی، تشدید عوامل بیگانه‌ساز و تضعیف عوامل یگانه‌ساز اجتماعی، به عنوان دو عامل اصلی، ترکیب و تلخیص‌کننده بسیاری از متغیرهای مؤثر بر بحران اخلاقی هستند.

نمودار چرخش فضایی (Component plot in rotatell space) دو عامل نیز نشان می‌دهد چهار متغیر ذیل عامل اول (یعنی احساس نابرابری، فردگرایی، احساس نارضایتی و ضعف کنترل‌های اجتماعی) به شکل هم‌بسته و در کنار هم در قسمت پایین خانه دوم قرار گرفته‌اند.





شکل ۴: نمودار چرخش فضایی عاملها

از سوی دیگر، همچنان که نمودار فضایی نشان می‌دهد، در قسمت بالای خانه دوم نمودار نیز دو متغیر ذیل عامل دوم (یعنی ضعف گرایش‌های دینی و کاهش مشارکت اجتماعی) قرار گرفته‌اند.

نتایج تحلیل رگرسیون چندمتغیره بحران اخلاقی با دو عامل «تشدید بیگانگی اجتماعی» (عامل ۱) و «تضعیف یگانگی اجتماعی» (عامل ۲) نشان می‌دهد دو متغیر ۶۹/۶ درصد از واریانس بحران اخلاقی را تبیین می‌کنند.



جدول ۱۹: خلاصه مدل رگرسیون دو عامل با بحران اخلاقی

مدل	ضریب هم‌بستگی چندگانه R	ضریب تعیین R_r	ضریب تعیین تعدیل‌شده	خطای معیار برآوردی	آماره‌های تغییر یافته				
					ضریب تعیین تغییر یافته R_r	F تغییر یافته	درجه آزادی ۱	درجه آزادی ۲	سطح معنی داری F تغییر یافته
۱	۰/۸۳۵	۰/۶۹۸	۰/۶۹۶	۰/۲۴۹۹۶	۰/۶۹۸	۴۵۵/۷۴۴	۲	۳۹۵	۰/۰۰۰

جدول ۲۰: ضرایب رگرسیون دو عامل با بحران اخلاقی

مدل	ضرایب غیر استاندارد	ضرایب استاندارد		مقدار T	سطح معنی داری
		B	خطای معیار برآورد		
۱	مقدار ثابت	۳/۶۸۱	۰/۰۱۳	۲۹۳/۷۸۸	۰/۰۰۰
	عامل ۱	۰/۳۷۱	۰/۰۱۳	۲۹/۵۴۳	۰/۰۰۰
	عامل ۲	۰/۰۷۸	۰/۰۱۳	۶/۲۲۳	۰/۰۰۰



معادله رگرسیون با توجه به ضرایب استاندارد Beta به قرار زیر است:

(تضعیف یگانگی اجتماعی) $0/172$ + (تشدیدیگانگی اجتماعی) $0/817$ = بحران اخلاقی

وزن عاملی هر یک از دو مؤلفه نیز نشان می‌دهد به‌ازای یک واحد تغییر در عامل ۱ یا تشدید بیگانگی اجتماعی، $0/817$ واحد تغییر در بحران اخلاقی ایجاد می‌شود. همچنین به‌ازای یک واحد تغییر در عامل ۲ یعنی تضعیف یگانگی اجتماعی، $0/172$ واحد تغییر در بحران اخلاقی ایجاد می‌شود.

بنا بر نتایج تحلیل عاملی، سهم و وزن عاملی متغیرهای تشدیدکننده بیگانگی اجتماعی شامل احساس نابرابری، احساس نارضایتی، فردگرایی و ضعف کنترل‌های اجتماعی در توضیح تلقی بحرانی از وضعیت اخلاقی جامعه، نزدیک به پنج برابر وزن عاملی متغیرهای تضعیف‌کننده یگانگی اجتماعی شامل ضعف گرایش‌های دینی و کاهش مشارکت اجتماعی است. در مجموع، می‌توان گفت دو عامل، نزدیک به ۷۰ درصد تغییرات بحران اخلاقی را توضیح می‌دهند. قدرت توضیحی زیاد در کنار محدودیت عوامل، حاکی از میزان زیاد برازش مدل رگرسیونی است.



نتیجه‌گیری

بحران اخلاقی و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن مسئله اصلی این پژوهش است. نتایج ارزیابی‌های ذهنی شهروندان مؤید بحرانی بودن وضعیت اخلاقی در جامعه ایران است.

دورکیم از چنین وضعیتی به‌عنوان ضعف هنجاری، «فساد اخلاقی» و حالت بیمارگونه‌ای یاد می‌کند که سلامت اخلاقی جامعه را به مخاطره می‌افکند. پارسونز از آن به‌عنوان اختلال کامل نظم هنجاری نام می‌برد و مرتن این بحران را با عنوان تعارض بین اهداف فرهنگی با ساختارهای اجتماعی و نهادی شناسایی می‌کند.

یافته‌های این پژوهش درباره بحران اخلاقی با یافته‌های پژوهشی رضایی (۱۳۸۰)، گودرزی (۱۳۸۲)، جوادی یگانه (۱۳۹۵)، جوادی یگانه و غفاری (۱۳۹۶)، غفاری (۱۳۹۴)، رفیع‌پور (۱۳۸۷)، پیران (۱۳۸۴)، کوثری (۱۳۸۲)، کوثری و نجاتی حسنی (۱۳۸۸)، شیانی و محمدی (۱۳۸۸)، نادری و همکاران (۱۳۹۰) و جوادی و همکاران (۱۳۹۱) حمایت می‌شود.

یافته‌های این پژوهش‌ها بر سیر نزولی ارزش‌های اخلاقی و تغییر نظام اخلاقی جامعه از ارزش‌های جمع‌گرایانه، معنوی، دینی و انسجام‌بخش به سمت ارزش‌های گریز از مرکز فردگرایانه، مادی و پولی‌کالایی تأکید می‌کنند.

آنومی و بی‌هنجاری سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، سردرگمی، بلا تکلیفی و تعارض بین قواعد و ارزش‌ها با واقعیات، از جمله موارد مورد تأکید در این پژوهش‌ها و مؤید بحرانی بودن وضعیت اخلاقی جامعه ایران از دیدگاه شهروندان است.

اما از آنجا که داوری و ارزیابی شهروندان درباره وضعیت اخلاقی جامعه ممکن است بر اساس نوعی تجربه محدود و استقرای ناقص، همراه با اغراق و بزرگ‌نمایی یا آمیخته با پیش‌داوری باشد، این پژوهش میزان اعتبار داوری





شهروندان را دربارهٔ وضعیت اخلاقی جامعه با شواهد عینی ساختاری و آمارهای رسمی سنجیده است.

شواهد عینی و آمارهای رسمی از بحران اخلاقی و نقض مکرر قواعد اخلاقی و قانونی در جامعه از سوی کنشگران حکایت دارد. حجم زیاد پرونده‌های دعاوی قضایی نشان می‌دهد هر خانوار ایرانی بیش از یک پرونده در محاکم دادگستری دارد و به‌نوعی در مظان اتهام شکستن یک قاعدهٔ اخلاقی و قانونی قرار دارد.

تعداد زیاد زندانیان که ایران را در ردیف ده کشور اول جهان از نظر شمار زندانیان قرار داده است، آمار رو به صعود خودکشی، سرقت، طلاق، فساد و نیز ضعف وجدان کاری، همه مؤید ارزیابی و داوری شهروندان دربارهٔ بحرانی بودن وضعیت اخلاقی جامعه است؛ به عبارت دیگر، شهروندان قواعد و هنجارهای اخلاقی را که در دوراهی‌های زندگی باید از آنها دستگیری کند، پیش روی خود نمی‌بینند و گرفتار آنومی و بی‌هنجاری هستند.

در قبال مطلوبیت، مشروعیت، کارآمدی و فراگیری قواعد و ارزش‌های اخلاقی به‌شدت در تردید و تزلزل به سر می‌برند و قواعد موجود را در نظم‌بخشی و سامان‌دهی رفتارها ضعیف و ناکارآمد و متعارض و ناهماهنگ با یکدیگر و واقعیات زندگی اجتماعی می‌دانند؛ به همین دلیل، به‌طور مکرر اقدام به تخطی از قواعد و هنجارهای اخلاقی می‌کنند تا جایی که می‌توان گفت تخطی خود به یک قاعده و هنجار تبدیل شده است.

در چنین شرایط بحرانی، جامعه دچار بی‌نظمی، آشفتگی، تضاد، تعارض، تبعیض و نابرابری است و کنشگران به‌دلیل فقدان نقشهٔ راه، در سردرگمی و بلاتکلیفی به سر می‌برند و در چندراهی‌های زندگی اجتماعی قادر به تصمیم‌گیری درست و کنش مناسب نیستند. در نبود قواعد مشترک اخلاقی یا بی‌اعتباری و ضعف اقتدار قواعد، امیال از قید افکار و هنجارها آزاد شده و کنشگران بر اساس امیال سرکش و سیری‌ناپذیر خودخواهانه عمل می‌کنند و بر سر تصاحب منابع محدود به رقابت

نامحدود روی می آورند. رقابت برای دستیابی به هدفی که محقق نمی شود به تضاد و تعارض، سرخوردگی و ناامیدی می انجامد و شور و شوق زندگی فروکش می کند. این شرایط، زمینه را برای شکستن و نقض قواعد و هنجارهای اخلاقی و انواع ناهنجاری، بزهکاری، کج روی، انحراف و ناامنی در جامعه فراهم می کند.

در مجموع، یافته ها مؤید بحران اخلاقی در جامعه بر اساس داوری ها و ارزیابی های ذهنی شهروندان و نیز شواهد عینی و ساختاری است. بر مبنای این یافته ها شش متغیر احساس نابرابری، ضعف کنترل های اجتماعی، احساس نارضایتی، فردگرایی خودخواهانه، ضعف گرایش های دینی و کاهش مشارکت اجتماعی، مهم ترین عواملی هستند که مستقیم و غیرمستقیم بر تلقی از بحران اخلاقی در جامعه ایران تأثیر می گذارند.

یافته های این پژوهش درباره عوامل مؤثر بر بحران اخلاقی و آنومی با یافته های پژوهش های رفیع پور (۱۳۷۸)، پیران (۱۳۸۵)، کوثری (۱۳۸۲)، شیانی و محمدی (۱۳۸۸)، نادری و همکاران (۱۳۹۰)، جوادی و همکاران (۱۳۹۱) و همچنین، نتایج تحقیقات آگینو (۱۹۸۰)، لی و کلید (۱۹۷۴)، برگارد و کوچران (۲۰۰۸)، چاملین و کوچران (۱۹۹۵) و آدننز (۲۰۰۷) حمایت می شود.

بر اساس نتایج تحلیل عاملی، این شش متغیر ذیل دو عامل «بیگانگی اجتماعی» و «بیگانگی اجتماعی» قرار می گیرند؛ به عبارت دیگر، بحران اخلاقی در جامعه ما بنا بر یافته های این پژوهش به تشدید «عوامل بیگانه ساز» و تضعیف «عوامل یگانه ساز» اجتماعی برمی گردد. احساس نابرابری، ضعف کنترل های اجتماعی، احساس نارضایتی و فردگرایی خودخواهانه که به ترتیب بیشترین تأثیر را بر بحران اخلاقی دارند، به مثابه عوامل بیگانه ساز و نیروهای گریز از مرکزی عمل می کنند که رابطه کنشگران را با جامعه، مختل و موجبات بیگانگی آن ها را به ارزش ها و هنجارهای اجتماعی و اخلاقی فراهم کرده اند.



از سوی دیگر، کاهش و ضعف گرایش‌های دینی و مشارکت اجتماعی نیز به‌عنوان عوامل یگانه‌ساز اجتماعی، موجب قطع پیوندها، تعاملات، تعهدات متقابل، کاهش شبکه‌های روابط و تضعیف انسجام و هم‌بستگی اجتماعی شده است. چنین وضعیتی، با ایجاد تردید و تزلزل دربارهٔ مطلوبیت، مشروعیت و کارآمدی قواعد و هنجارهای اجتماعی و اخلاقی و نیز نقض مکرر آن‌ها به بی‌هنجاری، تعارض هنجاری، ضعف هنجاری و نهایتاً بحران اخلاقی منجر شده است.

اما به‌زعم نگارندگان، چنین وضعیت بحرانی تعدیل‌ناپذیر و اصلاح‌نشدنی نیست. با بازاندیشی و بازتعریف ارزش‌ها و سنن فرهنگی و تاریخی در پرتو سازگاری با ارزش‌ها و نهادهای مدرن و نوعی مدرنیتهٔ بومی، تقویت «عوامل یگانه‌ساز» و نیروهای انسجام‌بخش و تضعیف و تخفیف نیروهای «بیگانه‌ساز»، نظم و انسجام اخلاقی بر جامعه حکمفرما خواهد شد؛ اما تا رسیدن به چنین مرحله‌ای، جامعه به‌ناگزیر دورانی از آشفتگی اخلاقی و اجتماعی را تجربه خواهد کرد. هرچه موانع و مشکلات عینی و ذهنی در مسیر این بازاندیشی بیشتر، مقاوم‌تر و سخت‌جان‌تر باشند، لاجرم نابسامانی و بحران اخلاقی نیز دیرپاتر خواهد بود.



کتاب‌نامه

۱. آبرکرامبی، نیکلاس و همکاران (۱۳۶۷)، *فرهنگ جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن پویان، تهران: چاپخش.
۲. آملی لاریجانی، صادق (۱۳۹۴)، «پانزده میلیون پرونده در دستگاه قضایی داریم»، *ایسنا*، ۸ بهمن، در:
<http://www.isna.ir/news/94110804874>
۳. احمدی، حبیب (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی انحرافات*، تهران: سمت.
۴. ازکمپ، استوارت (۱۳۷۰)، *روان‌شناسی اجتماعی کاربردی*، ترجمه فرهاد ماهر، تهران: آستان قدس رضوی.
۵. بیرو، آلن (۱۳۷۰)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
۶. پورمحمدی، مصطفی (۱۳۹۵)، «ورود بیش از چهارده میلیون پرونده به قوه قضائیه»، *وبگاه تابناک*، ۸ تیر، در:
<http://www.tabnak.ir/fa/news/601380>
۷. پیران، پرویز (۱۳۸۵)، «آنومی در تهران»، *سخنرانی در خانه هنرمندان ایران*، *وبگاه آفتاب آنلاین*، ۱۱ فروردین، در:
http://www.aftabir.com/articles/view/art_culture/art/c5c1143803482_art_p1.php
۸. پیوزی، مایکل (۱۳۸۴)، *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
۹. ترنر، جاناتان. اچ. ال (۱۳۷۰)، *پیدایش نظریه جامعه‌شناسی (۲)*، ترجمه عبدالعلی لهستانی زاده، شیراز: مرکز نشر دانشگاه شیراز.
۱۰. جوادی یگانه، محمدرضا و غلامرضا غفاری (۱۳۹۶)، *وضعیت اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی جامعه ایران*، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.





۱۱. جوادی یگانه، محمدرضا (۱۳۹۵)، *ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان؛ موج سوم*، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. جوادی، حسن و همکاران (۱۳۹۱)، «بررسی عوامل مؤثر اجتماعی در احساس آنومی اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه تبریز»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، س ۴، ش ۱۰: ۲۹-۴۵.
۱۳. چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، *جامعه‌شناسی نظم، تحلیل و تشریح نظری نظم اجتماعی*، تهران: نشر نی.
۱۴. دورکیم، امیل (۱۳۶۰)، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۱۵. دورکیم، امیل (۱۳۶۹)، *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل: کتابسرا.
۱۶. دورکیم، امیل (۱۳۷۸)، *خودکشی*، ترجمه نادر سالارزاده، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۷. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۸. دورکیم، امیل (۱۳۹۴) *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۹. رایبینگتن، ارل و مارتین وایتبرگ (۱۳۹۰)، *رویکردهای نظری هفتگانه در بررسی مسائل اجتماعی*، ترجمه رحمت‌الله صدیق سروسستانی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. رحمانی‌فضلی، عبدالرضا (۱۳۹۵)، «گزارش وزیر کشور از آسیب‌های اجتماعی»، *مجلس شورای اسلامی*، وبگاه *آنا*، ۱۱ خرداد، در: <https://ana.ir/fa/news/14/91249>
۲۱. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۸)، *آنومی یا آشفتگی اجتماعی؛ پژوهشی در زمینه پتانسیل آنومی در شهر تهران*، تهران: سروش.

۲۲. رضایی، عبدالعلی (۱۳۸۰)، *ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان؛ موج اول*، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. زاهدی، محمدجواد (۱۳۸۵)، *توسعه و نابرابری*، تهران: مازیار.
۲۴. سازمان ثبت احوال کشور (۱۳۸۴)، *سالنامه آمارهای جمعیتی کشور*، تهران: دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی و مهاجرت.
۲۵. سازمان ثبت احوال کشور (۱۳۸۵)، *سالنامه آمارهای جمعیتی کشور*، تهران: دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی و مهاجرت.
۲۶. سازمان ثبت احوال کشور (۱۳۸۷)، *سالنامه آمارهای جمعیتی کشور*، تهران: دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی و مهاجرت.
۲۷. سازمان ثبت احوال کشور (۱۳۹۱)، *سالنامه آمارهای جمعیتی کشور*، تهران: دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی و مهاجرت.
۲۸. سازمان ثبت احوال کشور (۱۳۹۵)، *سالنامه آمارهای جمعیتی کشور*، تهران: دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی و مهاجرت.
۲۹. ستوده، هدایت‌الله (۱۳۷۲)، *مقدمه‌ای بر آسیب‌شناسی اجتماعی*، تهران: آوای نور.
۳۰. سریرافراز، محمد، نازی محمدزاده اصل و قدرت‌الله امام‌وردی (۱۳۸۹)، «رتبه‌بندی شاخص‌های رفاه شهری مناطق مختلف شهر تهران»، *مجله پژوهش و برنامه‌ریزی شهری*، س ۱، ش ۱: ص ۵۸-۱۰۶.
۳۱. شهریاری، حمید (۱۳۹۴)، «تشکیل بیش از یازده میلیون پرونده قضایی در سال ۱۳۹۳»، *شفا آنلاین*، ۲۶ خرداد، در: <http://www.shafaonline.ir/fa/news/65887>
۳۲. شیانی، ملیحه و محمدعلی محمدی (۱۳۸۸)، «تحلیلی بر احساس آنومی فردی در میان جوانان با تأکید بر جنسیت»، *جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران (تحقیقات علوم اجتماعی ایران)*، س ۱، ش ۳، ص ۲۱-۳۴.



۳۳. غفاری، غلامرضا (۱۳۹۴)، *سنجش سرمایه اجتماعی کشور (موج دوم)*، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۳۴. کوثری، مسعود و احمد رجب‌زاده (۱۳۸۲)، «آنومی سیاسی در ایران با تکیه بر شهروندان تهرانی»، *نامه علوم اجتماعی*. دوره ۱، ش ۲۱ (پیاپی ۴۴۴)، ص ۳۱۹-۳۴۸.
۳۵. کوثری، مسعود و سید محمود نجاتی حسینی (۱۳۸۸)، *پتانسیل آنومی اجتماعی در مناطق حاشیه‌ای شهر تهران*، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، معاونت پژوهشی، دفتر گسترش تولید علم.
۳۶. کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ (۱۳۷۸)، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.
۳۷. کوئن، بروس (۱۳۷۵)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلام‌عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.
۳۸. کیویستو، پیتز (۱۳۸۶)، *اندیشه‌های بنیادین در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۳۹. گودرزی، محسن (۱۳۸۲)، *ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان؛ موج دوم*، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. گولدنر، آلون (۱۳۸۳)، *بحران در جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۱. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵)، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۴۲. محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۶۹)، *بررسی زمینه‌های مشارکت روستاییان و ارتباط آن با ترویج کشاورزی*، تهران: معاونت ترویج و مشارکت مردمی وزارت جهاد سازندگی.



۴۳. مرکز آمار ایران (۱۳۹۳)، *سالنامه آماری کشور ۱۳۹۳*، ریاست جمهوری، تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور.

۴۴. مرکز آمار ایران (۱۳۹۴)، *سالنامه آماری کشور ۱۳۹۴*، ریاست جمهوری، تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور.

۴۵. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۹۱)، «گزارش ساعت کار مؤثر سالیانه در یازده کشور»، وبگاه مهرنیوز، ۲۹ اردیبهشت، در:

<http://www.mehrnews.com/news/1604-196>.

۴۶. مسنر، استیون اف و ریچارد روزنفلد (۱۳۹۲)، «مزایا و معایب رؤیای آمریکایی»، ترجمه علی موسی‌نژاد، *نشریه فرهنگ ایلام*، دوره ۱۴، ش ۳۸ و ۳۹، ص ۲۰۱-۲۱۲.

۴۷. معیدفر، سعید (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران*، تهران: علم.

۴۸. میلر، دلبرت (۱۳۸۰)، *راهنمای سنجش تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: نشر نی.

۴۹. نادری، حمدالله و همکاران (۱۳۹۰)، «سنجش چندبعدی آنومی در بین جوانان»، *فصلنامه مطالعات اجتماعی*، دوره جدید، ش ۲۵، ص ۲۱۰-۱۷۹.

50. Adnanes, Martin (2007). "Social Transitions and Anomie Among post- Communist Bulgarian Youth", *Young, Nordic Journal of Youth Research*. 15(1): 46-69.

51. Agnew, Robert S. (1980). "Success and Anomie: A Study of the Effect of Goals on Anomie". *Sociological Quarterly*. 21(1): 53-64.

52. Allen, Michael (2009). "The civil sphere By Jeffrey C. Alexander, (review)". *social Forces*. 88(2): 984-985.



53. Bellah Robert, et al. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley University of California Press.
54. Bjerregaard, Beth & Cochran, J. K. (2008). "A Cross-National Test of Institutional Anomie Theory: Do The Strength of Other Social Institutions Mediate or Moderate the Effects of the Economy on the Rate of Crime?" *western Criminology Review*. 9(1): 31-48.
55. Chamlin Mitchell B and John k, Cochran (1995). "Assessing Messner and Rosenfelds, Institutinoal Anomie Theory: A Partial Test". *Criminology*. 33: 411-429.
56. Durkheim, Emile (1994). *Division of Labour in Social*, Paris: PUF.
57. Durkheim, Emile (1951). "suicide: A Study in sociology", Translated by G, Simpson". *the free press*: 245-257.
58. Durkheim, Emile (1999). *Leducation Morale*, Paris: PUF.
59. Hagan, J., Merkens, H. & Boehnke K. (1995). "Delinquency and Disdain: Social Capital and the Control of Right-Wing Extremism Among East and West Berlin Youth". *American Journal of Sociology*. 100(4): 1028-1052.
60. Lee, Gary R. And Robert W. clyde (1974) "Religion, socioeconomic status, and Anomie", *Journal of the Scientific study of religion*, 13(1): 35-47.
61. Legge, Sandra (2008). "Social Structural Effects on the Level and Development of The individual Experience of Anomie in the German



Population". *International Journal of Conflict and Violence*. 2(2): 248-267.

62. Merton, Robert K. (1949). *Social Theory and Social structure*, New York: Free Press.

63. Mestrovic, Stjepan G. (1989). "Durkheim's Conceptualization of Political Anomie", *Research in Political Sociology*, 4: 1-26.

64. Messner, Steven F. and Richard Rosenfeld (1997). "Political Restraint of the Market and Levels of Criminal Homicide: A Cross-National Application of Institutional Anomie Theory", *Social Forces*, 75:1395-1416.

65. Parsons, T. and Shils, Edward (1951). *Toward A General Theory of Action*, New York: Harper and Row

66. International Transparency Organization (2016). "13-year report on the countries in the Corruption Perceptions Index". [http:// www.transparency.org/cpi2016#results-table](http://www.transparency.org/cpi2016#results-table).

67. World Prison Studies Center (2014). "Summary report on the Situation of prisoner in the world". www.prisonstudies.org/country/iran.



اخلاق و نظریه اجتماعی رویکردی جامعه‌شناختی به اخلاق در مصرف مجید جعفریان*

چکیده

با اوج‌گیری فناوری‌های جدید در عصر مدرن، زیست انسانی متفاوت شد و انسان در جهان اجتماعی از یک مصرف‌کننده ساده به مصرف‌کننده‌ای متنوع و هدف مصرف تبدیل شد. مصرف‌کننده و عملکرد او پیش از این محدود به یک بازار بود؛ اما با ایجاد بازارها و محصولات جدید، گفتمان غالب بر مصرف‌کننده نیز متفاوت شد. در این میان، اخلاق به عنوان یک امر پایه و جهان‌شمول، ارتباط عمیق‌تری با کنش‌های انسانی در حوزه مصرف یافت و البته بی‌تأثیر از چنین تغییری هم نبود. این پژوهش به این پرسش پاسخ می‌دهد که در نظریه جامعه‌شناختی، اخلاق در مصرف چگونه قابل تبیین است. بررسی دیدگاه‌های جامعه‌شناختی با رویکرد توصیفی تحلیلی نشان می‌دهد اخلاق در مصرف سه وضعیت را پشت‌سر گذاشته است. نخست اینکه منابع سنتی نظیر دین و جامعه موجب واقعیت‌بخشی به اخلاق و مؤثربودنش در مصرف شده‌اند. دوم، اخلاق تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی است و قوانین، آیین‌ها، هنجارها و زبان اخلاقی یک گروه، به جای اینکه فرد را تنها عامل در

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.



برساخت کنش‌های اخلاقی ناظر به خرید بدانند، بر بینش‌هایی متمرکز است که ساختار به لحاظ اخلاقی بر فرد تحمیل می‌کند. در نهایت، لذت و سلیقه شخصی، دو پایه برای عینیت‌دادن به اخلاق مصرف‌گرای جهان مدرن و بافضیلت‌شمردن مصرف‌کننده در زمان مصرف هستند.

کلیدواژه‌ها

رویکرد جامعه‌شناختی، اخلاق، مصرف‌کننده، مصرف، جهان اجتماعی.

مقدمه

این ایده که اخلاق می‌تواند تأثیر قابل‌توجهی بر چشم‌انداز مصرف‌داشته باشد، جدید نیست؛ بلکه ادبیاتی وجود دارد که مصرف‌کنندگان را بخشی از یک گروه اخلاقی در نظر می‌گیرد. در امتداد این نگاه اخلاقی، این گونه تصور شده که مصرف‌کنندگان به دنبال خرید کالاهایی هستند که از نظر زیست‌محیطی، اخلاقی تلقی شوند.

با این حال، در ابتدا به نظر می‌رسد روان‌شناسی مرتبط‌ترین رشته با مصرف اخلاقی است و عمدتاً به پیش‌بینی رفتار شخصی افراد در بازار مربوط می‌شود. در حقیقت، در بسیاری از مطالعات تجربی این حوزه تلاش شده نوعی رابطه بین نگرش‌ها، ارزش‌ها و رفتارهای اخلاقی با مصرف‌کنندگان برقرار شود. برخی از محققان به آثار نگرانی‌ها و اضطراب‌های زیست‌محیطی بر رفتار مصرف‌کنندگانی که علاقه‌مند به سازگاری استفاده از کالاهای مصرفی با محیط‌زیست‌اند، اختصاص یافته است (Minton and Rose, 1997).

برخی دیگر در مطالعه خود به این مسئله پرداخته‌اند که چگونه ارزش‌ها و نگرش‌های اخلاقی می‌توانند به نوعی رفتار سیاسی منجر شوند که از تحریم اجناس در بازار جلوگیری می‌کند (Strong, 1997).



بعضی از پژوهشگران نیز به رابطه نگاه مصرف کننده و درک او از مسئولیت اجتماعی اش در قبال مصرف نظر داشته اند (Smith, 1990).

حوزه دیگری که در توسعه مبحث اخلاق در مصرف مناسب به نظر می رسد، فلسفه اخلاق است. فلسفه اخلاق، ایجاد کننده برخی از اصول برای رفتارهای اخلاقی است که بر مفاهیم انسانیت، هستی و عقل بنا شده اند. در اینجا، برعکس نگاه روان شناختی، مسئله «اخلاق چیست؟» به صراحت مطرح و تا حد زیادی آشکار می شود؛ به طور مثال، کانت توضیح می دهد که چگونه انسان ها باید اعمال خود را بر اساس برخی از اصول اخلاقی تقلیل ناپذیر به امور غیر اخلاقی انجام دهند.

در واقع، انسان ها فعالیت های خود را بر اساس استدلال عقلانی (نه احساسی) انجام می دهند و اصول اخلاقی کانت از آن برخوردار است؛ از این رو، می توان با در نظر گرفتن این اصول اخلاقی کلی، بحث از اخلاق در مصرف را در نگاه فلسفه اخلاق دنبال کرد. این نگاه در ابتدا روشن می کند که اخلاق چیست؛ اما استعداد و توان آن را ندارد که به بررسی رابطه اخلاق، مصرف کننده و مصرف پردازد و پاسخ های عینی و قانونمندی ارائه دهد. علاوه بر این، از آنجا که وظیفه فلسفه اخلاق، ایجاد یک اخلاق عمومی و به طور کلی اخلاقی فراتر از فعالیت های انسانی طی زمان و مکان است، عناصر زمینه ای مهم مانند اقتصاد، فناوری، فرهنگ، مذهب و ایدئولوژی از ارائه هر گونه تفسیر اخلاقی منع می شوند.

جامعه شناسی اما با روان شناسی و فلسفه اخلاق متفاوت است؛ در جامعه شناسی، اخلاق در مصرف هم یک «نیروی هدایت کننده» ایدئولوژیک در کنش اجتماعی در نظر گرفته می شود و هم چارچوبی برای رفتاری که از طریق فرآیند تعامل اجتماعی ایجاد می شود.

برخلاف هر دو رشته روان شناسی اخلاق و فلسفه اخلاق، جامعه شناسی دریافته است که عناصر زمینه ای نه تنها نقش مهمی در تبیین تغییرات سطح عمومی اخلاق در





مصرف دارند، بلکه در محاسبه تمایز و پراکندگی مشهود در بازارهای مصرف نیز کاربرد دارند. در اینجا، جامعه‌شناسی به‌جای آنکه به‌دنبال توضیح این‌گونه تغییرات در قالب‌های فلسفی یا روان‌شناختی باشد، به‌دنبال ارزیابی عناصر زمینه‌ای مهم مانند درآمد، مذهب، فناوری و مد و تأثیر آن بر الگوهای جدید مصرف در جامعه است. علاوه بر این، ادبیات جامعه‌شناختی، بحث‌هایی را درباره ماهیت خود اخلاق و نقش ویژه آن در شکل‌دهی رفتار نهادی مخصوصاً در حوزه مصرف برمی‌انگیزد.

امیل دورکیم به رابطه بین منابع اخلاقی مانند دین و رفتار جمعی بسیار علاقه‌مند بود؛ ایده‌ای که ظاهراً پیامدهایی برای بحث درباره اخلاق در نهاد مصرف دارد. به همین دلیل است که جامعه‌شناسی، با ظرفیت خود در زمینه‌سازی و همچنین توجه به رابطه اخلاق و ساختار اجتماعی، مناسب‌ترین راه برای تبیین و توسعه بحث‌های نظری درباره اخلاق در مصرف است.

با توجه به این موضوع، در این مقاله به این مسئله پرداخته شده که بر پایه ادبیات جامعه‌شناسان کلاسیکی نظیر دورکیم و وبر، ساختارگرایانی مانند ژاک الول (Jacques Ellul) و ماریا اوسووسکا (Maria Ossowska) و دیدگاه اندیشمندانی همچون کالین کمپبل و زیگمونت باومن (به‌عنوان نظریه‌پردازان معاصر)، رابطه اخلاق، مصرف و مصرف‌کننده چگونه تبیین شده و پیامدهای آن چه بوده است. رویکرد در این پژوهش توصیفی تحلیلی بوده و برای پاسخ‌دادن به مسئله از منابع کتابخانه‌ای استفاده شده است.

بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در ایران نشان می‌دهد اگرچه مطالعات خوبی انجام شده، هنوز ادبیات جامعی از نگاه جامعه‌شناختی به اخلاق در مصرف به‌عنوان یک مسئله وجود ندارد؛ از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«عوامل مؤثر بر تصمیم‌گیری خرید اخلاق‌محور مصرف‌کننده در شرایط رکود» (منتظر کوهساری و همکاران، ۱۴۰۰)، «اخلاق مصرف‌کننده: پیشایندها و پیامدهای



احساس گناه و پشیمانی مصرف‌کننده در تصمیم‌گیری خرید» (حسینی محمودی و منصوریان، ۱۴۰۰)، «مطالعه اخلاق مصرف؛ تعاملات شهروند-حکومت از منظری جامعه‌شناختی» (بنی‌فاطمه و همکاران، ۱۳۹۷)، «راهبردهای مطلوب تقویت اخلاق سبز در رفتار مصرف‌کننده‌های روستایی (مورد مطالعه: بخش مرکزی شهرستان خواف)» (قاسمی و دلیر، ۱۳۹۷)، «معماری مصرفی؛ تحلیلی معناشناختی بر پدیده مصرف در مراکز بزرگ خرید شهری» (عسگری و همکاران، ۱۳۹۷) و «تبیین رفتار مصرف‌کنندگان ایرانی در موقعیت‌های تردیدبرانگیز اخلاقی و مقایسه با شش کشور» (دانش‌پرور و همکاران، ۱۳۹۵).

روش کار در این مقالات، تجربی-میدانی بوده و به‌جز پژوهش بنی‌فاطمه و همکاران، رویکرد عمده در این پژوهش‌ها مدیریتی و غالباً در حوزه بازاریابی است. دسته دیگری از پژوهش‌ها، از جمله «مدل اسلامی اخلاق مصرف» (جداری عالی و میرمعزی، ۱۳۹۱) و «اخلاق خرید و مصرف در سبک زندگی اسلامی» (ملکوتی‌نیا، ۱۳۹۵)، با اینکه دچار فقر نظری جدی هستند، کوشیده‌اند با رویکرد اسلامی بر اساس آموزه‌های اخلاقی به الگویی در زمینه مصرف دست یابند. با این حال، انجام چنین پژوهش‌هایی به قوام نظری مباحث مربوط به جامعه‌شناسی اخلاق می‌افزاید؛ این هدفی است که در این پژوهش نیز دنبال می‌شود.

منابع سنتی، اخلاق و واقعیت‌بخشی به مصرف

پایه‌ای‌ترین و مهم‌ترین بحث‌ها و تحلیل‌های اخلاقی از پدیده‌های اجتماعی، در اندیشه جامعه‌شناسی سنتی رقم خورده است. دورکیم و ماکس وبر بیش از همه در آثار خود به موضوع اخلاق پرداخته و تلاش کرده‌اند جامعه‌شناسی را با اخلاق پیوند بزنند. با این حال، تفسیرهایی که در این دوره از منظر جامعه‌شناسی برای اخلاق ارائه شده است غالباً به دنبال کشف حقایق عینی و واقعی با توجه به رویدادها و واقعیت‌های اجتماعی درباره اخلاق بوده‌اند.



بیشتر از هر چیز، این تبیین‌های عینی برای تعیین قواعد کلی یا جهانی رفتار اجتماعی استفاده می‌شد. ماکس وبر معتقد بود اخلاق عامل مهمی در تبیین رفتار اجتماعی نهفته در تاریخ است. وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری به دنبال شناسایی و توضیح این بود که چگونه نظام‌های اخلاقی گروه‌های اجتماعی خاص، به‌عنوان یک عامل، در ظهور انقلاب صنعتی مؤثر بودند.

استدلال مشهور وبر دربارهٔ اخلاق پروتستان به این نکته اذعان دارد که آرمان‌های اخلاقی، نتایج مادی به همراه دارند و این نظرگاه، نظام بازار را تا اندازه‌ای، خروجی نهادین یک ایدئولوژی مذهبی خاص می‌بیند. با تلقی دین به‌عنوان منبع قطعی اخلاق در قرن هفدهم، وظیفهٔ ماکس وبر این بود که مشخص کند کدام گروه مذهبی می‌تواند با آموزه‌های خود خاستگاه روح سرمایه‌داری در حال ظهور باشد. سرانجام، در جستجوی نشانه‌هایی از روح نوظهور سرمایه‌داری، توجه او به دیدگاه‌های کالون و پروتستانیسم لوتری معطوف شد.

وبر مشاهده کرد که با وجود نگاه خصومت‌آمیزی که در آن زمان به سودجویی وجود داشت، دیدگاه‌های کالون و پروتستانیسم لوتری چگونه به ظهور یک نگاه اقتصادی و پر از کار و تلاش در زندگی اجتماعی یک شخص کالونی کمک کرده است. از آنجا که جبر در کانون آموزه‌های کالون قرار داشت (به این معنا که خدا پیش از این سرنوشت انسان‌ها را برای رفتن به بهشت یا جهنم تعیین کرده است)، وبر مشاهده کرد که این امر عمدتاً به نوعی اضطراب درونی و تحریک اجتماعی قوی در میان جامعهٔ مذهبی دربارهٔ چگونگی رستگاری‌شان منجر شده است.

او دریافت زمانی که این جنبهٔ روان‌شناختی با این تفسیر لوتری از تکلیف (calling) آمیخته می‌شود که معتقد است خداوند از رعایای خود می‌خواهد «کار» خود را با هدف عمل به وظیفه و تکلیف انجام دهند، نه تنها موجب مشروعیت بخشیدن به کار می‌شود، بلکه جامعه را به انباشت ثروت مادی نیز تشویق

می‌کند (see: Weber, 2002). در واقع، ماکس وبر به این نتیجه رسید که آنچه در پروتستان، رفتار خوب یا بافضیلت را تشکیل می‌دهد، در فرهنگ کار سخت و سود مادی نهفته است. با وجود این، در جایی که وبر اثبات کرد ظهور یک جامعه اقتصادی را می‌توان به یک نظام اخلاقی ربط داد و به آن اعتبار علمی بخشید، پس می‌توان تفسیری از جامعه مصرفی بر اساس همین نظریه و در امتداد آن ارائه کرد.

چنین رویکردهای جامعه‌شناختی کلاسیکی نشان می‌دهند چگونه ارزش‌های ایدئولوژیک، مذهبی، اقتصادی، فرهنگی و دیگر ارزش‌های اساساً اخلاقی می‌توانند در ساختن تفسیری جامع از مصرف در یک زمان و در یک زمینه معین کمک کنند.

اگر بخواهیم به‌طور مؤثر دربارهٔ اخلاق در مصرف اظهار نظر کنیم، باید ماهیت رابطهٔ بین اخلاق و مصرف را به‌عنوان یک کنش اجتماعی به‌دقت بررسی کنیم. پرسش وبر این بود که آیا همهٔ کالونیست‌های مرد و زن و جوان و پیر و ثروتمند و فقیر، در جوامع خود به اخلاق، یکسان می‌نگرند یا اخلاق را متفاوت می‌بینند؟ بدون تردید، بخشی از جلوه‌گری این یکسان‌نگری به اخلاق و تعمیم آن به بخش‌های مختلف نظام سرمایه‌داری توسط وبر، معطوف به میدان مصرف، کالاها و مصرف‌کننده‌هایی است که در نظام بازار حضور دارند و به‌دنبال نظم اخلاقی در آن هستند.

مصرف، به‌واسطهٔ نظم اخلاقی که مصرف‌کننده به آن وابسته شده است، دچار تغییرات اساسی می‌شود. در حقیقت، تراکم سرمایه محصول ارزش‌های اخلاقی است که در ذهن مخاطب ایجاد می‌شود، کنشگری او را در عرصهٔ مصرف تقلیل می‌دهد و صورت‌بندی جدیدی از بازار در ذهنش به وجود می‌آورد. در همین راستا، بوکهورلز (buchholz) (۱۹۹۸) تا حدی با تفسیر وبر به این موضوع پرداخته است. وی مطرح می‌کند که چگونه برخی نگرانی‌های اخلاقی دربارهٔ تأثیر افزایش





سطح مصرف جهانی برخی از کالاها در آینده با ارزش‌های عمیق‌تر جامعه آمریکا مانند ارضای فوری خواسته‌های مصرف‌کننده در تضاد است.

در اینجا، بوکهلز خاطر نشان می‌کند «فرهنگ آمریکایی قبل از جنگ جهانی دوم، هنوز با اخلاق اقتصادی مبتنی بر سخت‌کوشی، احتیاط و صرفه‌جویی در پول مشخص می‌شد و از دادن وام‌های کلان و هزینه‌های بیش از حد، انتقاد می‌شد؛ اما وقتی شرکت‌هایی که محصولات جدید هیجان‌انگیز ارائه می‌کردند، کارت‌های اعتباری را در اختیار مردم قرار دادند و تبلیغات برای دستیابی مردم به سبک زندگی جدید گسترش یافت، اخلاق کاری تزلزل‌ناپذیر آمریکایی قبل از جنگ عملاً جای خود را به مصرف‌کننده‌ای داد با این شعار: لزومی به انباشت ثروت نیست، بلکه باید آزادانه بخرید و لذت ببرید» (Buchholz, 1998, p. 877).

دورکیم نیز همانند ماکس وبر، مشاهدات و تحقیقات میدانی خود درباره اخلاق را بر جوامع دینی متمرکز کرده است. نتایج مطالعات دورکیم پیامدهای آشکاری برای فعالیت اجتماعی در تمام موقعیت‌های نهادی دارد و مصرف هم‌یکی از این نهادهاست.

دورکیم در شرح صور ابتدایی حیات دینی از تحقیقات گسترده‌ای درباره فرقه‌های مذهبی در استرالیا استفاده می‌کند. تحلیل‌های دورکیم بر آیین‌ها، گفتمان و نمادگرایی در گروه‌های مذهبی مختلف متمرکز بود. دورکیم از زیربنایی بودن دین و اخلاقیات جهانی استفاده کرد تا نشان دهد چگونه جامعه مانند دین می‌تواند منشأ رفتار اخلاقی انسان‌ها باشد؛ به این معنی که قواعد موجود در جامعه «شیوه‌ای از زندگی» را به ما می‌آموزد، همان‌طور که دین چنین شیوه‌هایی را ایجاد کرده و پیش از این به ما آموخته است (see: Durkheim, 2001).

دورکیم با طرح این دیدگاه بر این باور است که «جامعه بر توتم‌های مقدسی مانند حق زندگی، انصاف، عدالت و کرامت بنا شده است. این آرمان‌های مقدس، هم نماینده و هم هدایتگر مجموعه نهادی هستند. دورکیم دریافت که اخلاق در



یک جامعه ارتباط نزدیکی با همان جامعه دارد. در واقع، اخلاق بیانگر چیزی است که به طور جمعی، مقدس تلقی می‌شود. بنابراین، مصرف، عمل، نیازها، تمایلات و گرایش‌ها همگی می‌تواند به طور مستقیم تحت تأثیر ارزش‌های اصلی خاصی در نظر گرفته شوند که در جامعه مقدس هستند» (Stivers, 1996, p. 12).

با جود این، مصرف‌کنندگان هنگام خرید، مراسم خاصی را انجام می‌دهند، از نمادگرایی معنادار صحبت می‌کنند و به روش‌هایی که برای خرید به آن‌ها یاد داده شده است، پایبند هستند. در حقیقت، همه کنش‌هایی که به واسطه مصرف‌کنندگان در بازار صورت می‌گیرد، از مرکز ایدئولوژیک خاصی که خاستگاه آن جامعه است، سرچشمه می‌گیرند. با این حال، دیدگاه دورکیم قطعاً ما را به نقش اخلاق در زندگی هدایت می‌کند و بر نقش آن در شکل‌دهی رفتار نهادی تأکید بیشتری دارد.

بر اساس نظریه دورکیم، بازار می‌تواند خود را برای مصرف‌کنندگان، بی‌وقفه معنادار نشان دهد. در حقیقت، بازار میدانی است که مصرف‌کننده در آن قرار گرفته تا ارزش‌های اجتماعی بی‌بدیلش را که در وجدان جمعی وجود دارد، بازنمایی کند؛ به این معنی که ارزش‌ها از طریق تجربه مصرف، دائم خودشان را بازتولید کرده و به مجموعه‌هایی از ارزش‌های مصرف‌کننده، هرچند موقت اما جدید، تبدیل می‌شوند.

جامعه مصرف‌کننده به‌جای نشان‌دادن رفتار اخلاقی سازگار، به‌راحتی می‌تواند به‌عنوان نشان‌دهنده الگوهای ذاتاً ازهم‌گسیخته، متناوب و متناقض مرتبط با مصرف در نظر گرفته شود؛ به‌گونه‌ای که مصرف‌کننده در آن عملاً به‌عنوان عاملی اخلاقی، در ارزش‌های مصرفی موجود در بازار حل می‌شود. واقعیت چنین جریانی در بازار تنها دشواری ارزش‌های عمومی مصرف‌کننده را برجسته می‌کند.

با این حال، برخی از منابع اخلاقی قابل مشاهده وجود دارد که می‌توان گفت نیروی منسجم گسترده‌ای را در جامعه مصرف‌کننده فراهم می‌کنند؛ به‌طور مثال،

استفاده از حقوق مصرف کننده ممکن است نوعی ایدئولوژی اخلاقی تلقی شود یا با نگاه دورکیمی، توتم مرتبط با الگوهای رفتاری خاص یک جمع قابل شناسایی باشد.

البته این نکته وجود دارد که جامعه مصرفی به معنای وسیع می تواند نگرانی های حقوقی زیادی را درباره خرید و فروش حیوانات، محیط زیست، کالاهای فاسد، استفاده از رانت برای افزایش قیمت اجناس و... ایجاد کند. بنابراین، یک مصرف کننده صرفاً با تفکر اخلاقی خاص نمی تواند واقعیت یک جامعه را نشان دهد.

اخلاق، مصرف و ساختار اجتماعی

ژاک الول و ماریا اوسووسکا از برجسته ترین نظریه پردازان ساخت گرایی (Constructivist) هستند. این نظریه در دهه ۱۹۶۰ پدیدار شد. این دیدگاه، محصول نوعی تغییر بنیادین در دیدگاه های جامعه شناسی سنتی پوزیتیویستی است. ساختارگرایان، هرگونه مشاهده اخلاق در چارچوب یک فعالیت اجتماعی مانند مصرف را بخشی از ساختار اجتماعی یا متعلق به ساختارهای اجتماعی تلقی می کنند.

«واقعیت ها»، «معرفت» و «حقیقت»ی که درباره اخلاق در مصرف وجود دارد، در واقع، خودش را در ساختارهای عمومی و غالب افراد و گروه هایی که متعلق به آن هستند، نشان می دهد. ژاک الول در کتابش *اراده و اختیار (To Will & To Do)*، تفسیری جامعه شناختی از اخلاق ارائه می کند که به شدت منعکس کننده دیدگاه ساختارگرایی نوظهور آن زمان است. با این حال، بر اساس کتاب *ساخت اجتماعی واقعیت (نوشته برگر و لاکمن، ۱۹۶۷)*، این رویکرد نشان می دهد بین جامعه و افرادی که آن را شکل می دهند، نوعی رابطه دیالکتیکی وجود دارد. بنابراین، بر اساس همین رابطه دیالکتیکی باید جایگزین مناسبی برای رابطه اخلاق و مصرف ارائه کرد



و نشان داد که اخلاق چگونه در ذهن مصرف کننده در قالب یک ساختار شکل می گیرد.

از نظر الول، «این فرد نیست که در تصمیم گیری درست و نادرست آزاد است یا باید آزاد باشد، بلکه گزینش های اخلاقی افراد در زندگی، نتیجه نظم اخلاقی غیرارادی است که در ساختارها وجود داشته و فرد به آن ساختار تعلق دارد. این زمانی ارزشمند است که به مفهوم انتخاب مصرف کننده در تعیین نوع و جنس کالا فکر کنیم، زیرا وقتی تصور می شود مصرف کنندگان از اراده آزاد در بازار استفاده می کنند، از نظر جامعه شناختی ممکن است رأی آنها قبلاً مطابق با دستورالعمل ها یا دستورهای اخلاقی صادر شده از سوی گروه ها و به طور کلی ساختارهایی باشد که به آنها پایبندند» (Ellul, 1969, p. 159).

از این رو، قوانین، آیین ها، هنجارها و زبان اخلاقی یک گروه، به جای اینکه فرد را تنها عامل در برساخت رفتارهای اخلاقی ناظر به خرید بدانند، بر بینش هایی متمرکز است که درباره رفتار مصرف کننده از طرف ساختار بر فرد تحمیل شده و بیشتر در دسترس است. تفسیر الول نشان می دهد در عمل، اخلاق زیسته مصرف کنندگان دارای ویژگی ها و تجارب متنوعی است.

او ادعا می کند به جای اینکه رفتار اجتماعی توسط یک ساختار اخلاقی مسلط مانند مذهب شکل گیرد، لایه های متعدد ساختارهای اجتماعی مانند ملیت، اقتصاد، مذهب، نژاد و فناوری در شکل دهی اخلاقی رفتار اجتماعی تأثیر دارند. وی معتقد است «غالباً معیاری از رفتار خوب و بد ظاهر می شود که به نفع ساختارهای مختلف اجتماعی است.

در حقیقت، گاهی گفته می شود هر کاری که به نفع کشور، نژاد یا پرولتاریا انجام شود، خوب است و هر چیزی که خلاف آن باشد، بد است. این قاعده که ممکن است گاهی به طور ضمنی و گاهی آشکارا بیان شود، رفتارها را توجیه می کند و دید روشنی از وظیفه اخلاقی در اختیار فرد قرار می دهد (Ibid, p. 121).





اگرچه الول مصرف را به عنوان یک ساختار اجتماعی به صراحت مورد توجه قرار می دهد، اما نادیده گرفتن حضور این ساختار و ظرفیت آن در تولید دستورالعمل ها و توجیحات اخلاقی برای کنش اجتماعی، اشکال اساسی نظریه اوست. در واقع، هر کاری که به نفع مصرف کننده انجام می شود، خوب است و هر چیزی که در مقابل مصرف قرار می گیرد، بد است. چنین دستورالعمل اخلاقی برای مصرف می تواند به طور استدلالی پشتوانه بسیاری از فعالیت های بی رویه مصرف کننده در یک ساختار اجتماعی باشد. در اینجا می توان در دسترس بودن تسهیلات اعتباری، پیشنهاد های ویژه در خرید، وجود کارت های تخفیف فروشگاه های و وجود تسهیل گر پویش های تبلیغاتی را نشانه هایی در نظر گرفت که به توجیه و همچنین، مشروعیت بخشیدن به ضرورت اخلاق در مصرف کمک می کند. با این حال، تعهدات شکل گرفته از نظر ساختاری، در زمینه الزام مصرف، از نظر محتوا جهانی است و این گونه نیست که با شور و اشتیاقی پذیرفته یا رد شوند.

نکته مهم در اینجا این است که الول خاطر نشان می کند همه به ندای این منافع ساختاری به یک شکل پاسخ نمی دهند و وظایف اخلاقی - خواه سخت کار کردن برای اصلاح وضعیت اقتصادی جامعه باشد (همان طور که وبر اعتقاد داشت) خواه اصلاح افزایش یا افول رویه سطح مصرف در جامعه (با نگاه به نظریه دور کیم) - موقعیت هایی هستند که مطالعه آنها به خوبی نشان می دهد چگونه مصرف کننده نگاه اخلاقی اش را به مصرف با توجه به ساختاری که در آن قرار دارد، بر ساخته است. الول در این باره معتقد است «از نظر اخلاقی هیچ الزامی وجود ندارد که بتوان به عنوان پایه ای برای ایجاد یک اخلاق واحد به آن عمل کرد.

اگر چنین اجماعی وجود داشت منازعه ای بر سر اینکه اخلاق چیست، وجود نداشت و مباحث مربوط به آن از نوعی سازگاری و انسجام برخوردار بود. به همین دلیل، هر ساختار اجتماعی، اقتصاد، مذهب، نژاد، ملیت و... الزامات اخلاقی جایگزین متعددی را ایجاد خواهد کرد؛ به طور مثال، وجود دستورالعمل های



اخلاقی برای بخش‌های مختلفی که توسط همین ساختارها ایجاد می‌شود، ارائه‌کننده شیوه‌هایی برای ایجاد یک رابطه سالم بین کار و زندگی، پرهیز از نابرابری‌های اجتماعی و محدود کردن مصرف‌های بی‌رویه‌ای خواهد بود که هر یک می‌تواند به ترتیب بیانگر اخلاقیات جایگزینی نظیر کار، تضاد و مصرف باشد» (Ibid, p. 130).

کِرین (Crane) در این باره می‌گوید: «بدیهی است زمانی که اخلاق در مصرف به‌عنوان یک ساخت اجتماعی در نظر گرفته شود، به تفسیرهای مختلفی که از آن می‌شود، اجازه می‌دهد معنای اجتماعی متفاوت و مهمی از اخلاق ارائه کند؛ به‌طور مثال، در مطالعات سازمانی، بررسی چگونگی ساخت اخلاق اجتماعی در زیست سازمانی به ما کمک می‌کند بفهمیم چگونه وظایف، نقش‌ها، زبان، قدرت و رفتار از طریق تعامل و مذاکره در محیط کار معنادار می‌شوند» (Crane, 2000, p. 680).

در این صورت، مصرف نیز مانند سازمان‌ها به‌طور مداوم در فرآیند ساخت خود، معنای اخلاقی می‌دهد و البته دریافت می‌کند. در واقع، در نظر گرفتن اخلاق در مصرف به‌عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی فردی، فرد را تشویق می‌کند اخلاق را به‌منزله بخشی از زندگی خویش دائم بازسازی کرده، آن را توسعه دهد؛ از این رو، اخلاق تعیین‌کننده معنایی است که فرد زندگی خویش را بر اساس آن معنادار و متعین می‌کند و به‌طور کلی، به دیالکتیک بین سوژه و گروه‌هایی وابسته است که فرد به آن‌ها تعلق دارد. بنابراین، تمام تصمیم‌های مصرف‌کننده، برگرفته از ساختی است که از نظر اخلاقی بر او مسلط است.

ماریا اوسوسکا در کتاب *تعیین‌کننده‌های اجتماعی ایده‌های اخلاقی*، پدیده اخلاقی را متغیری وابسته در نظر گرفته و به بررسی انتقادی این نظریه می‌پردازد. به اعتقاد او، عوامل اجتماعی مانند اقتصاد، تقسیم کار، مذهب، هنر، صنعتی شدن و شهرنشینی، نیروهای منحصربه‌فرد و تعیین‌کننده‌ای در



شکل‌گیری اخلاق هستند. اوسوسکا با این رویکرد انتقادی معتقد است «اگرچه عامل اقتصادی بسیار مهم است، اما گاهی درباره آن اغراق شده و این‌گونه تصور می‌شود که می‌تواند توسعه‌دهنده اخلاق در جامعه باشد؛ در حالی که این‌گونه نیست و می‌توان به پدیده‌های ضد اخلاقی مشابهی در کشورهای سرمایه‌داری و سوسیالیستی اشاره کرد که واجد همین ساختارهای اقتصادی متفاوت بوده‌اند» (Ossowska, 1971, p. 82).

اوسوسکا اگرچه از نقش مهم ساخت‌های اجتماعی و وابستگی آن به اخلاق سخن می‌گوید، اما معتقد است «اخلاق به‌عنوان یک پدیده خاستگاه، محتوا یا وابستگی این ساخت‌ها را به اخلاق نادیده می‌گیرد. اوسوسکا عملاً راه‌حلی برای اثبات اینکه اخلاق مفهوم روشنی ندارد و در معنای آن ابهام وجود دارد، ارائه نمی‌دهد.

اوسوسکا صرفاً استدلال می‌کند که «یک عمل اخلاقی در حوزه مصرف ممکن است توسط یک نفر شر قلمداد شود و برای فرد دیگری امری فضیلت‌آمیز تلقی گردد. همچنین ممکن است فرد سومی به همان عمل اخلاقی در حوزه مصرف بی‌اعتنا باشد. با این حال، رفتارهای سه‌گانه در اینجا حاکی از نوعی سردرگمی در این است که اخلاق در مصرف چیست؛ از این‌رو، مفهوم اخلاق ما را به یاد موقعیت مفهوم فرهنگ مصرف می‌اندازد. به این معنا که اگر بخواهیم زبان، مذهب، معماری، اقتصاد و دستاوردهای هنری را در فرهنگ یک جامعه بگنجانیم، نمی‌توان یک نظریه کامل و جامعی از فرهنگ ارائه کرد» (Ibid, p. 182).

لذت، سلیقه و اخلاق در مصرف

مطالعات اخیر نشان می‌دهد ادبیات جامعه‌شناختی به‌دنبال برجسته کردن مصرف به‌عنوان منبعی نمادین برای ساخت هویت و تجربه زندگی معنادار در جامعه معاصر است؛ به همین دلیل، در اینجا برای مواجهه با مسائل جدیدی که در این

جامعه وجود دارد، تفسیری که از اخلاق مصرف می‌شود، بسیار مهم خواهد بود. از نظریه‌های ناظر به اخلاق در مصرف که با چنین نگاهی پیوند دارد، دیدگاه کالین کمپبل (۱۹۸۷) در کتاب *اخلاق رمانتیک و روح مصرف‌گرایی مدرن* است.

کمپبل در این کتاب به رابطه اخلاق رمانتیک و مصرف‌گرایی پرداخته و معتقد است اخلاق رمانتیک نتیجه نارضایتی از نوسان اصلی تبیین‌های اقتصادی و سودگرایانه مصرف‌گرایی مدرن است. او با الهام از رویکرد تفسیری کلاسیک وبر، تغییرات اجتماعی را که خاستگاه اخلاق رمانتیک‌اند، ترسیم کرده و از مصرف لذت‌گرایانه مدرنی سخن می‌گوید که بر چنین اخلاقی استوار است؛ نوعی از اخلاق اجتماعی که احساسات و تخیل را بر عقلانیت برتری می‌دهد.

کمپبل در این کتاب از خاستگاه نیازهای مصرف‌کننده مدرن تا رویدادهای در حال وقوع انقلاب صنعتی بحث کرده و با رویکردی منصفانه از عوامل به‌هم‌پیوسته‌ای چون «لذت» و «سلیقه شخصی» که موجب شکل‌گیری اخلاق رمانتیک و هویت مصرف‌گرای افراد شده، سخن گفته است. کمپبل معتقد است «در مقابل مصرف‌کننده مدرن، طبقات متوسط اجتماعی قرار دارند که با وفاداری به میراث دینی خود و همچنین توانایی که در لذت‌بردن از زیبایی‌ها داشته و خود را انسان‌های با اخلاق و با فضیلتی می‌دانند، سلیقه شخصی را نشانه ارزش اخلاقی و معنوی می‌دانند» (Campbell, 1987, p. 205).

در واقع، همان‌طور که ماکس وبر به دنبال تبیین رشد سرمایه‌داری بر اساس گزاره‌های اخلاقی کالون و پروتستانتیسم لوتری بود، در اینجا کمپبل نیز اخلاق رمانتیک را پایه اصلی توسعه مصرف لذت‌گرایانه مدرن و هویت‌بخش افراد در جامعه کنونی می‌داند؛ لذتی که هیچ منافاتی با فضیلت‌های اخلاقی مردانه و زنانه ندارد و اتفاقاً آن‌ها را به گونه‌ای اخلاقی در جامعه جلوه می‌دهد.



کمپیل بر این باور است که «لذت» می‌تواند به ظرفی اخلاقی تبدیل شود که از طریق آن می‌توان حقایق آرمانی و زیبایی را که تخیل آشکار کرده است، تشخیص داد. او نتیجه می‌گیرد که این ویژگی مصرف‌کننده لذت‌گرای مدرن است که می‌خواهد لذت‌هایی را که تخیل به ذهن انسانی القا می‌کند اخلاقاً در واقعیت تجربه کند. بنابراین، «در وهله اول، اخلاق رمانتیک، لذت را برخاسته از نوعی تحریک عاطفی مطلوب و نه صرفاً حسی قلمداد می‌کند و در وهله دوم، تصویری که این مطلوبیت ایجاد کرده است، از طریق تخیل فرد به مصرف‌راه می‌یابد یا موجب تغییر در رویه‌های مصرف می‌شود» (Ibid, p. 77).

طرح این بحث از کمپیل نشان داد به‌جای اینکه وی به‌دنبال ایجاد پیوندی جدی بین اخلاق و رفتار اجتماعی باشد، به‌دنبال طرح و برجسته کردن نوعی «اخلاق گروهی» بر اساس آموزه‌های خاص اخلاقی است. در حقیقت، به باور کمپیل، الگوی اخلاقی رفتار مصرف‌کننده باید در بافت اجتماعی وسیع‌تری بررسی شود؛ از این رو، با این نگاه رابطه بین اخلاق و رفتار مصرف‌کننده را بهتر می‌توان محصول فرایند مستمر سازمان‌دهی مجدد زندگی سیاسی، اجتماعی، فناورانه و مذهبی افراد دانست.

نتیجه چنین فرایندی بازسازی ارزش‌های مصرف‌کننده طی زمان خواهد بود و این همان چیزی است که کمپیل با اتکا به ارزش‌های اجتماعی، عاطفی و حتی عاشقانه گروه به‌خوبی نشان می‌دهد. در نظر کمپیل، «تغییر شکل جامعه مصرف‌کننده به‌واسطه تغییر ایدئولوژی‌ها، چرخش‌گفتمانی و توسعه زبان اخلاقی رخ می‌دهد و به‌طور طبیعی، تغییر در این عناصر، شیوه‌هایی را که اعضای گروه به‌واسطه آن معنای جدیدی در نحوه مصرف پدید می‌آورند نیز تغییر می‌دهد.

بنابراین، واقعیتی که توسط نسل‌های گذشته، حال و آینده مصرف‌کنندگان تجربه می‌شود، نه یک مفهوم کلی از اخلاق رمانتیک / سرمایه‌داری / محیط‌گرا، بلکه هم‌زمان منعکس‌کننده مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی مانند



عشق، مسئولیت، قدرت، احترام، مادی گرایی، کمال جویی، احتیاط و ذکاوت است» (Ibid, p. 90).

به همین ترتیب، مطالعات میلر (۱۹۹۸) از تجارب یک خرید ساده و معمولی مثل خرید مواد غذایی نشان می دهد خریداران از طریق گفتگوهای روزمره خود، معناهای اخلاقی را ایجاد می کنند.

برخلاف دیدگاه رایجی که معتقد است خریداران (که غالباً زنان هستند)، خرید خودشان را بر نیازها متمرکز می کنند، دقیقاً میلر مشاهده کرده که «زنان غالباً به خاطر احساس و لذتی که از خرید می برند، خرید می کنند؛ حتی اگر نیازی به خرید کردن نداشته باشند.

در واقع، چون خرید به آن‌ها لذت می دهد و مایه لذت بخشیدن آنان به دیگران می شود، اخلاقاً خود را مجاز به خرید کردن می بینند؛ از این رو، این خرید اولاً چون امری «لذت بخش» و «غیر ضروری» است، اخلاقی است.

ثانیاً خریداران معتقدند خرید را طی یک فرایند سخت اخلاقی در مراقبت از دیگران (منظور فروشندگان) و لذت بخشیدن به آن‌ها به دست آورده اند.

این مسئله به خریداران اجازه می دهد خریدهای غیر ضروری را با استدلال عقلانی توجیه کنند؛ اگرچه این سنخ خریدها ممکن است به نقض اصول عقلانی حاکم بر زندگی اقتصادی روزمره منجر شود» (Miller, 1998, p. 186).

با نگاهی به دهه ۱۹۸۰ در اروپا می توان شاهد نوعی اخلاق در مصرف با این مقایسه بود. در واقع، وجود قابلیت های فوق العاده فناوری جدید دیجیتال، کاشت فرستنده ها یا همان ریز تراشه ها (Microchip implant) در زیر پوست انسان، وجود محصولاتی که تأثیر زیادی در ساخت خانه های کوچک، صرفه جویی و زیبا کردن چیدمان منازل و مغازه ها و خیابان ها و در نهایت، تولید خودروهای شارژی،





تلفن‌های همراه و مهمانی‌های کوکتل^۱ داشت، به‌نوعی منعکس‌کننده قدرت، موفقیت و ایجاد یک زندگی خوب (good living) بود.

هم‌زمان در کنار ترویج مفهوم مصرف‌کننده تکنولوژی محور پر قدرت، نوعی از اخلاق (اخلاق مراقبت از محیط‌زیست) برجسته شد که با مفهوم‌پردازی اخلاق در مصرف، ارتباط مستقیم داشت؛ اگرچه اخلاق در مصرف با توجه به حوزه‌های مختلف و رویارویی با آن‌ها، به نوعی مفهوم‌سازی کثرت‌گرایانه نیز نیاز داشت. این آن چیزی است که برخی از دیدگاه‌های اخلاقی با آن موافق نیستند؛ چون زوایه خاصی از اخلاق را در سوژه‌های مختلف دنبال می‌کنند.

زیگمونت باومن (Zygmunt Bauman)، تأثیرگذارترین نویسنده در پست‌مدرنیته و اخلاق تا به امروز بوده و نقش برجسته‌ای در نقد تفکر اجتماعی مدرن درباره اخلاق داشته است. او درباره ویژگی‌های دنیای آشفته جهان اجتماعی در دوران پست‌مدرن مطالب زیادی نوشته است.

باومن با فاصله گرفتن از رویکردهای سنتی جامعه‌شناختی تلاش کرد در قالب مفهوم مدرنیته سیال، نوعی از اخلاق را با توجه به جامعه معاصر بسازد. بحث از جامعه‌شناسی عشق باومن در اخلاق پسامدرن (۱۹۹۳) نمونه خوبی از درک وی درباره پیچیدگی و ابهام در این جامعه است.

او بر آن است که عشق می‌تواند از آن چیزی که ثابت و به‌نحو استوار جا افتاده است، تأثیر پذیرد؛ به‌طور مثال، «در چنین جامعه‌ای، زوجین قرارداد مشترکی بین خودشان دارند که شکل رابطه آن‌ها را تعریف می‌کند؛ به این معنا که رابطه آن‌ها به لحظه و زمان خاصی وابسته نیست، بلکه هر دوی آن‌ها می‌دانند که می‌توانند از یکدیگر لذت ببرند، بدون اینکه دائم مجبور باشند این دوست‌داشتن را بیان کنند یا

۱. cocktail parties یا مهمانی کوکتل، اصطلاحی است که برای نوعی مهمانی خاص به کار می‌رفت. این مهمانی‌ها نه زیاد رسمی بود و نه ساده و بومی و عمدتاً در آن‌ها مشروبات الکلی سرو می‌شد.



آن را بر اساس قراردادی به پیش ببرند. این عشق سیال، اگرچه پویاتر است، محاسبه‌گرانه‌تر و زودگذرتر نیز می‌باشد. هر دو طرف، سود و زیان خود را در هر موقعیت معین محاسبه می‌کنند. هیچ‌یک از آن‌ها انرژی یا عاطفه‌ای را سرمایه‌گذاری نمی‌کند، مگر اینکه یقین کند چیزی به دست می‌آورد.

هرچند تثبیت [قرارداد] تمایل دارد به رابطه‌ای منتهی شود که با وظیفه مشخص می‌شود (چیزی که در نگاه سنتی به ازدواج برجسته است)، عشق سیال به نوعی تمایل دارد به بی‌ثباتی، ناامنی و تهدید (به‌ویژه برای طرف ضعیف‌تر) منتهی شود» (فرزه و ریستاد، ۱۳۹۴، ص ۲۳۲).

باومن با تکیه بر کار امانوئل لویناس (۱۹۸۷) نوعی از اخلاق وجودی را بیان می‌کند که هیچ‌گونه پایه و اساسی ندارد و فراتر از حوزه عقلانیت، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاقی است؛ از این رو، هسته مرکزی کار او این است که «اخلاق، به جای اینکه برساخت نگاه و قدرت نیروهای جامعه‌شناختی باشد، در واقع انگیزه‌ای پیش‌اجتماعی (pre-social) است؛ به این معنی که پیش از آغاز هر اجتماعی، اخلاق به واسطه منابع سنتی وجود داشته و جامعه صرفاً به کشف اخلاق دست می‌زند، نه اینکه اخلاق را ایجاد کند» (Lévinas, 1987, p.75).

این نگاه به نوعی جامعه را به مسئولیت اخلاقی در قبال «دیگری» بی‌قید و شرط خواهد کرد. باومن معتقد است «در دوران پسامدرن، جدا شدن از منابع سنتی اخلاقی (مانند کلیسا) جامعه را به مسئولیتی که در قبال «دیگری» دارد، بی‌قید و شرط کرده، تصمیم‌گیری فردی را در بهترین حالت تعطیل می‌کند.

در واقع، ما برای همیشه با دوراهی‌های اخلاقی و بدون راه‌حلی که خوب، مورد توافق جهانی و بی‌مناقشه باشد، مواجهیم و هرگز مطمئن نخواهیم بود که راه‌حل‌های درست را در کجا می‌توان یافت. اگر چنین راه‌حل‌هایی هم پیدا شود، بی‌شک راه‌حل‌های خوبی نخواهد بود» (Bauman, 1993, p. 160). با وجود این، باومن «خود اخلاقی» جامعه پست‌مدرن را نوعی «شورش‌ناهنها» (lonely rebel)

توصیف می‌کند. «شورش تنها، جرئت می‌کند به نمایندگی از دیگران، اخلاقی عمل کند؛ بدون اینکه به دنبال فرمان قدرت یا تأیید فوری تصمیمی باشد که به درستی گرفته شده است» (Ibid, p. 161).

با این حال، اگرچه دیدگاه‌های قبلی تلاش می‌کرد بر چگونگی اندیشیدن و ارائه شیوه‌هایی برای تبیین رابطه خاص اخلاق با جامعه و مسئله مصرف متمرکز شود، باومن چارچوب بندی رابطه اخلاق و جامعه را غیرقابل دفاع می‌داند؛ زیرا معتقد است با شروع پست‌مدرنیته، تلاش‌ها برای ترسیم تصویری ایده‌آل از رفتار اخلاقی، به دلیل تکه‌تکه شدن جامعه و فرسایش اخلاقیات در نهادهای سنتی که پیش از این توسط کلیسا، جامعه و... تجویز می‌شد، خنثی شده است.

با این حال، اخلاق در بین انسان‌ها سطحی و صرفاً فردگرایانه شده و رابطه بین مصرف‌کننده و اخلاق، کمتر دستوری (از بالا به پایین) است و مصرف‌کنندگان بیشتر به دنبال کشف آن دسته از ساختارهای جدید اخلاقی هستند که به تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات اخلاقی مؤثرتری در حوزه مصرف منجر شود.



نتیجه‌گیری

از مسائل مهمی که کنش‌های اخلاقی انسانی را به‌ویژه در دوران مدرن تحت‌تأثیر قرار داده، مصرف است. هدف از انجام این پژوهش نیز تبیین اخلاق در مصرف با تکیه بر نظریه‌های جامعه‌شناختی بود که نتایج زیر به دست آمد:

۱. درباره مفهوم‌سازی جدید از ماهیت اخلاق در مصرف، ابهام‌های زیادی وجود دارد. با این حال، به نظر می‌رسد بررسی پدیده‌های اخلاقی در سطح جامعه‌شناختی، رویکرد امیدوارکننده‌ای بوده و به کشف نیروهای منجر خواهد شد که می‌تواند مشخص کند چه چیزی بنیان رفتار اخلاقی انسانی در حوزه مصرف است. به طور خاص، رویکرد جامعه‌شناختی، نسبت به رویکردهای روان‌شناختی و فلسفه اخلاق، چارچوب نظری کلی‌تری از اخلاق در مصرف به دست خواهد داد؛

۲. در نظریه جامعه‌شناسی سنتی اخلاق در مصرف در پیوند با منابع اخلاقی سنتی عینیت یافته و این عینیت یافتگی بر مصرف نیز تأثیرگذار بوده است. در واقع، بر اساس رویکرد سنتی در جامعه‌شناسی، هر مصرف‌کننده‌ای آنچه را از قواعد اخلاقی در موقعیت برداشت می‌کند، به‌عنوان پایه‌ای مهم در تحلیل اخلاقی مصرف مورد توجه قرار می‌دهد. به این ترتیب، تفسیرهایی که از این موقعیت‌ها با چنین ارزش‌ها و قواعد اخلاقی انجام می‌شود، اخلاق مربوط به هر موقعیت را با توجه به میزان تأثیرگذاری منابع اخلاقی سازمان‌دهی می‌کند؛ چون منابع اخلاقی بسیار مهم خواهند بود؛

۳. با توسعه نظری در جامعه‌شناسی، اخلاق در مصرف با ساختارهای اجتماعی پیوند اساسی خورده است. در واقع، مفهوم‌سازی نظم اخلاقی مبتنی بر مصرف را می‌توان با اتخاذ چیزی شبیه به ساختارهای فرهنگی و اجتماعی تفسیر کرد. در این رابطه، سازه‌های فرهنگی مانند زبان، مذهب، مد، اقتصاد و هنر مشخص می‌کنند که کجا، چگونه و به چه دلیلی اخلاق برای گروه‌ها مهم شده است. در



اینجا این خوب و بد بودن، زشت و زیبا بودن و بسیاری دیگر از مفاهیم دوتایی اخلاقی روشن کننده اخلاق در مصرف نیستند، بلکه ساختار فرهنگی مصرف به نوعی اخلاق را درگیر خود کرده و نشان می‌دهد اخلاق چه جایگاهی در فرهنگ دارد؛

۴. در نهایت، نظریه جامعه‌شناسی معاصر بر این باور است که امروزه منابع اخلاقی خاص، مکتوب و دستوری مثل دین برای عینیت بخشی به اخلاق، تغییر کرده و به منابع درونی و فردگرایانه تبدیل شده‌اند؛ از این رو، آنچه در سبک اخلاقی زندگی امروزی مهم قلمداد می‌شود، لذتی است که بر پایه سلیق شخصی فرد شکل گرفته است و اتفاقاً اخلاق بر همین مبنا برای افراد معناهای متفاوت می‌یابد و مصرف کننده را به عنوان شخصیتی با فضیلت و مصرف را به مثابه امری فضیلت ساز قلمداد می‌کند.



کتاب‌نامه

۱. فرزه، اینگر و پل ریستاد (۱۳۹۴)، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین؛ نظریه‌های کلاسیک و معاصر، ترجمه مجید جعفریان، قم: ادیان.
2. Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell.
3. Buchholz, R. (1998). "The ethics of consumption activities: A future paradigm?". *Journal of Business Ethics*. 17: 871-882.
4. Campbell, C. (1987). *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell.
5. Crane, A. (2000). "Corporate greening as amoralization". *Organization Studies*. 21(4): 673-696.
6. Durkheim, E. (2001). *The elementary forms of the religious life*. Oxford: Oxford University Press.
7. Ellul, J. (1969). *To will & to do*. Boston: Pilgrim Press.
8. Lévinas, E. (1987). *Time and the other*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
9. Miller, D. (1998). *A Theory of Shopping*. Polity: Cambridge, UK.
10. Minton, A. and Rose, R. (1997). "The effects of environmental concern on environmentally friendly consumer behaviour: An exploratory study". *Journal of Business Research*. 40: 37-48.
11. Ossowska, M. (1971). *Social determinants of moral ideas*. London: Routledge.
12. Smith, Craig N. (1990). *Morality and the market: Consumer pressure for corporate accountability*. London: Routledge.



13. Stivers, R. (1996). "Towards a sociology of morality". *International Journal of Sociology and Social Policy*. 16(1/2): 1-14.
14. Strong, C. (1997). "The problems of translating fair trade principles into consumer purchase behaviour". *Marketing Intelligence & Planning*. 15(1): 32-37.
15. Weber, M. (2002). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. California: Roxbury Publishing Company.

جامعه‌شناسی اخلاق در اندیشه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی

سعید مقدم*

چکیده

جامعه‌شناسی اخلاق به بررسی روابط دیالکتیک زیست اخلاقی و بافت اجتماعی می‌پردازد؛ لذا اخلاق در جامعه‌شناسی اخلاق، گاهی به‌عنوان متغیر مستقل و گاهی نیز به‌عنوان متغیر وابسته بررسی می‌شود. خواجه نصیرالدین، اندیشمند مسلمانی است که در برخی از آثار خود، از منظر جامعه‌شناسی اخلاق به بررسی مناسبات میان اخلاق و ساختار جامعه می‌پردازد. بازخوانی آثار اندیشمندان مسلمان، زمینه‌ی تولید معرفت علمی جدیدی را در حوزه جامعه‌شناسی اخلاق فراهم می‌آورد. بررسی روابط بین اخلاق و ساختار اجتماعی در اندیشه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی، محور اصلی این تحقیق است. آثار خواجه نصیرالدین با روش توصیفی تحلیلی مطالعه و تحلیل شد تا پاسخ پرسش تحقیق استخراج شود. این پژوهش، به چگونگی استفاده از معانی و ارزش‌های اخلاقی برای ایجاد تمایزات اجتماعی در اندیشه‌ی خواجه نظر دارد. این اندیشمند از یک سو، به شکل‌گیری هم‌بستگی اجتماعی، تیپ‌بندی جوامع و کنترل اجتماعی، نگاهی اخلاقی دارد و از سوی دیگر، نظام اخلاقی را متأثر از زیست اجتماعی، ساختار حاکمیتی، تقسیم کار، آسیب‌شناسی اجتماعی و... می‌داند.

* دانش‌آموخته دکتری دانش اجتماعی مسلمین، حوزه علمی قم، قم، ایران.



کلیدواژه‌ها

خواجه نصیرالدین طوسی، زیست اخلاقی، جامعه، ساخت اجتماعی، کنترل اجتماعی.

مقدمه

«جامعه‌شناسی اخلاق»، علمی میان‌رشته‌ای است که رابطه ساختار نظام اجتماعی، طبقات اجتماعی و... را با ارزش‌های اخلاقی جامعه بررسی می‌کند. در شرایطی که افراد جامعه در دوراهی‌های اخلاقی سعی در انتخاب موارد غیراخلاقی می‌کنند، سخن گفتن از چیستی اخلاق و شناسایی منابع اخلاقی، به‌تنهایی راهگشا نخواهد بود. اینکه چه زمینه‌های ساختاری و اجتماعی موجب شکل‌گیری رفتارهای اخلاقی یا غیراخلاقی می‌شود، از جمله سؤالاتی است که پاسخ به آن، در چارچوب جامعه‌شناسی اخلاق قرار می‌گیرد.

توجه به مباحث جامعه‌شناسی اخلاق و روابط بین ساختار اجتماعی و اخلاق، مورد توجه فیلسوفان اجتماعی در قرون گذشته بوده و نقش مهمی در آسیب‌شناسی و کنترل اخلاقی جامعه و سوق دادن جامعه به سوی ارزش‌های اخلاقی داشته است. امروزه با توجه به تفاوت نظام اخلاقی در جوامع مدرن و غیرمدرن، بررسی رابطه نظام اخلاقی و ساخت اجتماعی ضروری به نظر می‌رسد. ساختارهای نوین متأثر از توسعه و پیشرفت فناوری در جوامع مدرن نیز بحران‌های اخلاقی نوینی را پدید آورده‌اند. از سوی دیگر، لازمه برنامه‌ریزی و ارتقای سطح اخلاقی جامعه، شناخت سطح اخلاق‌پذیری و اخلاق‌گریزی و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن است.

بررسی مناسبات میان ساخت اجتماعی و اخلاق لوازمی دارد؛ یکی از لوازم این بررسی، شناخت و آگاهی از علم اخلاق است. نداشتن شناخت دقیق از علم اخلاق، بررسی عوامل محیطی و اجتماعی مؤثر بر ارزش‌های اخلاقی را دشوار و با درک



نادرست همراه خواهد ساخت. لازمهٔ دیگر این بررسی، شناخت دقیق عوامل محیطی اجتماعی مؤثر بر نظام اخلاقی جوامع است.

سؤال اصلی این پژوهش این است که ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی از کدام عوامل محیطی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرند و چگونه ارزش‌های اخلاقی در ایجاد تمایزات اخلاقی جوامع و ساختارهای اجتماعی مؤثرند؟

برای پاسخ به این سؤالات به سراغ «فیلسوف گفتگو»، خواجه نصیرالدین طوسی، می‌رویم. چرا هنوز آثار خواجه را می‌خوانیم؟ خواجه در روزگار حملهٔ مغول به شرق تمدن اسلامی، اثربخشی ماندگاری داشته است و برخی از تجویزهای وی بنیان‌ها و ستون‌های تمدنی ما را شکل داده است. در میان فلاسفهٔ مسلمان، خواجه نصیرالدین طوسی بیش از هر فیلسوف دیگری اهل گفتگو بوده و این گفتگوها را نیز در بسیاری از آثار خود منعکس ساخته است. از فلاسفه و حکمایی که در قرن هفتم هجری می‌زیسته‌اند، کمتر کسی را می‌شناسیم که خواجه طوسی به نوعی با او سخن نگفته باشد. محقق طوسی نه تنها با فلاسفه و اندیشمندان بزرگ زمان خود، با وجود فاصله‌های بسیار دور و دراز جغرافیایی، گفتگو کرده و گاهی نیز مکاتبه داشته است، بلکه حتی با اندیشمندان بزرگی که پیش از وی در گذشته‌اند نیز به صورت پرسش و پاسخ یا اشکال و دفع اشکال وارد محاوره و گفتگو شده است. ایشان حتی با اندیشمندان و مردم قرون آینده نیز سخن گفته است.

ویکنز، دانشمند انگلیسی که کتاب *اخلاق ناصری* را ترجمه کرده، بر این باور است که خواجه نصیرالدین طوسی با وجود گرفتار شدن در تحولات شدید سیاسی و معنوی، به دلیل برخوردار بودن از روحی نیرومند و حساس، به گونه‌ای سخن گفته است که تو گویی با مردم این روزگار در نیمهٔ دوم قرن بیستم سخن می‌گویند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۸).

محقق طوسی در کتب متعددی از اخلاق سخن گفته است. البته آموزه‌های عمدهٔ وی را در این موضوع باید در کتاب *موسوم به اخلاق ناصری جستجو کرد*.





وی مانند فارابی، هدف عمده از تمسک به اصول اخلاقی را تحصیل سعادت می‌داند. محقق طوسی از قوه تمیز و تشخیص انسان سخن به میان می‌آورد. وی، علاوه بر پرداختن به مباحث اخلاقی، از منظر جامعه‌شناسی اخلاق، به تفصیل، روابط اخلاق و ساختار جامعه را نیز تحلیل کرده است. با توجه به ظرفیت‌هایی که برخی از آثار خواجه در این زمینه فراهم می‌کند، ساختار اجتماعی و عوامل محیطی مؤثر بر خلق و خو و ارزش‌های اخلاقی را در اندیشه وی بررسی می‌کنیم.

حوزه جامعه‌شناسی اخلاق در ایران کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است؛ جعفریان (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «جامعه‌شناسی اخلاق؛ ارائه مدلی نظری برای تبیین جامعه‌شناختی زیست اخلاقی»، مقدم (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «جامعه‌شناسی اخلاق در اندیشه فارابی»، صادقی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «جامعه‌شناسی در اخلاق اسلامی و نسبت آن با جامعه‌شناسی اخلاق» و حاجیانی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «جامعه‌شناسی اخلاق؛ تحلیل وضعیت اخلاق اجتماعی در جامعه ایران» به بررسی روابط میان اخلاق و بافت اجتماعی با رویکردهای متفاوت پرداخته‌اند؛ اما پژوهش حاضر در صدد بازخوانی تراث خواجه نصیرالدین طوسی است تا از این طریق، معرفت علمی جدیدی در حوزه جامعه‌شناسی اخلاق بازسازی شود.

زمینه و زمانه خواجه نصیرالدین طوسی

درباره زیست اجتماعی و سیاسی خواجه نصیرالدین محمد طوسی باید گفت او در یازدهم جمادی‌الاولی سال ۵۹۷ق در شهر طوس به دنیا آمد (مدرس رضوی، ۱۳۸۶، ص ۳). خواجه نصیرالدین، تحصیلات خود را در علوم مختلف زمانه، از فلسفه و اخلاق تا نجوم، ریاضی و... نزد استادان به نام روزگار سپری کرد.

از آنجا که زمانه او مصادف با حمله قوم مغول به شرق تمدن اسلامی بود، از نزدیک نظاره گر خونریزی‌ها و چپاول قوم مغول بود.

همین امر سبب شد به قلاع اسماعیلیه رود و از همین جا، مهم‌ترین ابهام دربارهٔ مذهب او شکل گرفت. چهار روایت مختلف دربارهٔ مذهب او از امامیه، اسماعیلیه، مستشرقین و اهل تسنن نقل شده است که بعضاً از دایرهٔ انصاف به دور است و بنا به قول اصوب، او را باید شیعی مسلک به شمار آورد (نادری باب‌اناری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳).

با وجود آشفتگی اوضاع اجتماعی و سیاسی قرن هفتم، محقق طوسی، آثار علمی فراوانی در موضوعات مختلف از خود بر جای گذاشته است. بیشتر تألیفات وی در موضوعات منطق، فلسفه، کلام، هیئت، نجوم و ریاضیات و اخلاق است. وی در باب اخلاق چندین اثر به نگارش در آورده است که می‌توان به *آداب المتعلمین* در باب اخلاق و *آداب تعلیم و تعلم*، *اوصاف الاشراف* در باب شرح مراحل سیر و سلوک عرفانی و *اخلاق ناصری* در باب تربیت اخلاقی، سیاست منزل و تدبیر مدن اشاره کرد. خواجه این کتاب را در مدت اقامت در قهستان نگاشته و آن را به نام «ناصرالدین محتشم قهستان»، اخلاق ناصری نام گذاشته است.

خواجه در اولین مقدمه‌ای که بر کتاب نگاشته است، علت تصنیف این کتاب را توضیح داده و گفته است که محتشم قهستان ترجمهٔ کتاب *الطهارة* تألیف ابوعلی مسکویه را از او درخواست کرده است؛ ولی وی به دلیل آنکه کتاب مسکویه از مباحث حکمت عملی فقط به اخلاق پرداخته و از مباحث مربوط به تدبیر منزل و سیاست مدن بحثی به میان نیاورده است، با نظر به اهمیت این مباحث، به تصنیف کتابی دست می‌زند که تمامی مباحث حکمت اصلی را در بر داشته باشد (رجبی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵).



مبادی و اصول موضوعه اندیشه خواجه

برای پاسخ دادن به پرسش‌های این نوشتار، ابتدا مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی که بر اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی را در زمینه جامعه‌شناسی اخلاق، تأثیر گذاشته‌اند، بررسی می‌کنیم.

بنیادهای هستی‌شناختی

در مبحث هستی‌شناختی، سخن از ماهیت جهان است؛ نظریه‌ای عام درباره اینکه چه چیزهایی یا چه جوهرهایی در جهان وجود دارند و صورت‌های مختلف آن کدام‌اند؟ هستی‌شناسی، معمولاً به عنوان یک جنبه از نظام متافیزیک ارائه می‌شود. استفاده عادی تر از این اصطلاح، اشاره به گستره‌ای از هستی‌ها و روابطی است که در درون حوزه‌ای خاص از دانش یا تخصص‌گرایی علمی پذیرفته می‌شود. بنابراین، در واقع، هستی‌شناسی پاسخی است به پرسش «چه چیزهایی در جهان وجود دارد؟» (بنتون و کرایب، ۱۳۹۱، ص ۳۳۹).

بتون و کرایب بر این باورند که سنت‌های هستی‌شناختی فلسفی با بحث‌های علوم اجتماعی مرتبط است. انعکاس این پرسش هستی‌شناختی در علوم اجتماعی، بحث‌های شدیدی را بر سر عناصر تشکیل‌دهنده جهان اجتماعی در پی خواهد داشت. یکی از اساسی‌ترین بحث‌ها این است که آیا جامعه فی‌نفسه واقعیتی مستقل دارد یا اینکه چیزی فراتر از جمع جبری تک‌تک افرادی که آن را تشکیل می‌دهند، نیست؟ (همان، ص ۲۱-۲۳).

مبحث اصالت جامعه، علاوه بر آنکه یک مبحث فلسفی درباره جامعه است، در واقع، مبحث تعریف علم مدنی و موضوع آن نیز است. محقق طوسی در این مبحث، برای علم مدنی، موضوعی حقیقی را تدارک می‌بیند. در بین حکمای اسلامی، ایشان اولین کسی است که از اصالت جامعه به مفهوم فلسفی آن سخن گفته است. وی



تحویل موضوع علم مدنی به موضوعات علوم دیگر را نمی‌پذیرد و به اعتباری بودن وجود و وحدت موضوع این علم رأی نمی‌دهد.

این فیلسوف بزرگ برای جامعه وجودی حقیقی قائل است و معتقد است جامعه بر اثر زندگی اجتماعی پدید می‌آید، آثار ویژه خود را دارد و قوانین خاصی بر آن حاکم است؛ آثار و قوانینی که در یک‌یک افراد، به تنهایی یا در جمع اعتباری آن‌ها یافت نمی‌شود.

او در ابتدا به بیان ویژگی ترکیب‌های حقیقی (در برابر ترکیب‌های اعتباری) پرداخته و پس از آن، جامعه را به‌خاطر داشتن ویژگی‌های ترکیب حقیقی، مرکبی حقیقی دانسته و بدین گونه، وجود حقیقی و اصالت فلسفی جامعه را به اثبات رسانده است.

او در همین زمینه، به ضرورت قوانین ویژه جامعه از آن جنبه که وجودی حقیقی دارد، پرداخته و معتقد است جامعه دارای احکام و قوانینی ویژه خود است. او در عین حال، تأکید می‌کند این صورت جدید و به‌تعبیر خواجه، هیئت (و آثار خاص جامعه (خاصیت) و قوانین مخصوص به جامعه که خواجه آن را حکم نامیده است)، همان آثار افراد یا قابل‌تحویل به آن‌ها نیست، بلکه امور نوی است که در پرتو زندگی اجتماعی پدید می‌آیند (رجبی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰-۱۵۱). خواجه در اخلاق ناصری در باب اصالت جامعه می‌نویسد:

به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی [قانون] و خاصیتی [آثار] و هیئتی [صورت جدید] بُوَد که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزای او را با او در آن مشارکت نبُوَد، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکب، حکمی و هیئتی و خاصیتی بُوَد، به‌خلاف آنچه در هر شخص از اشخاص موجود بُوَد (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۷۹).

بنابراین، باور هستی‌شناسانه خواجه درباره جامعه، دلالت‌های اجتماعی متعددی دارد. یکی از دلالت‌های آن، بازتابی است که این نوع نگاه در تبیین پیوند





دیالکتیک اخلاق و ساختارهای اجتماعی دارد. بدان دلیل در اندیشه خواجه جامعه مرکب حقیقی است که آثار آن قابل تقلیل به افراد نیست و باور به اصالت جامعه به عنوان دال اصلی در مفصل‌بندی اخلاق با ساختار اجتماعی قلمداد می‌شود؛ لذا می‌توان از تأثیر متقابل ساختارهای اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی سخن به میان آورد و حدود و ثغور آن را در اندیشه این محقق بررسی کرد.

از سوی دیگر، اخلاق در اندیشه خواجه از هستی و هویتی برون‌گرا برخوردار است. مقصود از برون‌گرایی در اندیشه خواجه آن است که اخلاق در عرصه اجتماع به کار گرفته شود. خواجه با گوشه‌نشینی و انزواطلبی مخالف بود و چنین رفتاری را نه اخلاقی، بلکه نشانه ضعف باورهای اخلاقی می‌دانست.

از نظر وی، عدالت و دیگر صفات اخلاقی انسان، در کیفیت رابطه‌اش در یک نظام اجتماعی مشخص می‌شود؛ بنابراین، کسی که به گوشه‌نشینی می‌پردازد، از فضایل اخلاقی بی‌بهره است (حسینی و میناگر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶-۱۷۷).

بر این اساس، از نظر خواجه، فضایل اخلاقی مانند شجاعت در خلأ پدید نمی‌آیند؛ به عبارتی، این فضایل با عزلت‌نشینی پدیدار نمی‌شود و آنچه در شرایط گوشه‌نشینی به عنوان فضیلت نمایان می‌شود، در حقیقت نبودن رذیلت است، نه وجود فضیلت.

فضایل اخلاقی در نظام اخلاقی خواجه، در نتیجه سیری دیالکتیکی میان ظرفیت انسانی و شرایط عینی و اجتماعی به وجود می‌آیند؛ بدین معنا که از یک‌سو با ظرفیت‌های اخلاقی خاص انسان و از سوی دیگر، با شرایط واقعی و اجتماعی مواجهیم که این ظرفیت‌ها در آن شرایط اجتماعی خود را نمایان می‌کنند.

بنیادهای معرفت‌شناختی

بنیادهای معرفت‌شناختی، پیش از هر چیز بر تبیین معرفت علمی اثر می‌گذارند. بر اساس برخی از مبانی معرفت‌شناختی، اخلاق هنجاری از هویتی علمی برخوردار و دانش علمی است. بر اساس برخی دیگر از مبانی، گزاره‌های هنجاری اخلاق بدون هویت علمی است.

با حضور دو منبع معرفتی، عقل نظری و عقل عملی، اخلاق هویت علمی پیدا می‌کند و می‌توان از اخلاق به مثابه یک علم یاد کرد. نمونه گویای حضور این دو منبع معرفتی را در آثار افلاطون و ارسطو و همچنین، در آثار حکمای مسلمان نظیر فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی می‌توان مشاهده کرد.

عقل نظری، مبانی متافیزیکی و هستی‌شناختی فراوانی برای دانش‌هایی که با تلاش عقل عملی سازمان می‌یابند، فراهم می‌آورد. مساوقت هستی و خیر و احکامی که درباره فضیلت سعادت به وساطت عقل نظری شناخته می‌شوند، ظرفیت فراوانی برای دادوستدهای علمی اخلاق و اجتماع پدید می‌آورند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴-۱۷۵).

در اندیشه خواجه نصیر، عقل عملی با کمک مقدماتی از عقل نظری به استنباط رأی کلی درباره آنچه شایسته است که انجام گیرد، دست می‌یابد و پس از استنباط رأی کلی در امور شایسته، از راه مقدمات جزئی یا حسی به رأی جزئی می‌رسد و طبق آن عمل می‌کند یا عمل می‌شود. بنابراین، بر اساس دیدگاه خواجه نصیر، عقل عملی نخست کلیات را درک می‌کند؛ ولی در فرایندی که پس از این درک روی می‌دهد، با تطبیق بر مصادیق کلی به رأی جزئی نائل می‌شود.

این امر به دلیل ماهیت جداگانه عقل نظری و عملی است؛ زیرا یکی، از سنخ ادراک و دیگری، از سنخ فعل می‌باشد و اختلاف آن‌ها تنها در مُدرک‌ها و نحوه ادراک محدود نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۴۱).



در اندیشه محقق طوسی، فلسفه عملی و مدنی بر فلسفه نظری بنا نهاده شده است و رابطه مستقیمی بین هست‌ها و نیست‌ها و باید‌ها و نباید‌ها وجود دارد. در این زمینه، آنچه از راه عقل عملی در حکمت عملی به ارزش‌های فردی و اجتماعی و حسن‌وقبح‌های عقلی می‌رسد، با معارفی در ارتباط است که حکیم الهی در حکمت نظری خود از راه قوه عاقله و منبع وحی دریافت می‌کند و آن‌ها را برای خود و دیگران عملی می‌سازد (برخورداری، ۱۳۹۴، ص ۴۹۹).

بر این اساس، عقل در تعامل با وحی از ارزش‌های عمیق و در عین حال، گسترده‌تری آگاه می‌شود؛ از این رو، حضور عقل نظری، عقل علمی و وحی، به‌عنوان سه منبع معرفتی برای علم اخلاق، در دستگاه معرفتی خواجه زمینه تولید یک علم هنجاری و انتقادی از اخلاق را بدون استناد به فهم عرفی فراهم می‌آورد.

بنیادهای انسان‌شناختی

انسان‌شناسی و مطالعه ماهیت انسان از یک سو، نقش مهمی در اخلاق و تعیین غایت ارزش‌های اخلاقی دارد و از سوی دیگر، بحث از انسان برای دستیابی به اندیشه خواجه در زمینه تعامل اخلاق و اجتماع ضرورت دارد؛ چون طبیعت انسان منشأ پیدایش اجتماع و تمام پدیده‌ها و ساختارهای اجتماعی است.

انسان و هستی از منظر خواجه طوسی، به‌اعتبار هدف و غایتش تعریف شده و حقیقت پیدا می‌کند؛ هدف و غایتی که استعداد وجود انسان قابلیت آن را دارد و با تهیه مقدمات و اسباب لازم به ظهور می‌رسند تا انسان را از وضعیت طبیعی که قبل از رسیدن به اهداف و غایت خود داشت، خارج و او را هدف‌دار، هدف‌مدار، غایت‌نگر و غایت‌گرا کند. (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۹۷).



انسان از موجوداتی است که کمالشان از وجودشان متأخر است؛ یعنی کمال آنها با وجودشان مقارن نیست، بلکه با وجود یافتن در طریقی قرار می‌گیرند که خود را به کمال برسانند (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۴۷).

البته چنین کمالی در اندیشه‌ی خواجه، در نظام سبب و مسببی و علت و معلولی (نظام اجتماعی) بدون اسباب آن حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر، انسان موجودی است که کمال نهایی‌اش، صرفاً در بهره‌وری دنیوی نیست، بلکه در دستیابی به سعادت اخروی است. خواجه طوسی هم‌زمان به سعادت فردی و اجتماعی انسان توجه دارد و در همین راستا به سعادت‌های سه‌گانه‌ی نفسانی، بدنی و مدنی اشاره می‌کند. هر یک از این سعادت‌های سه‌گانه به یکی از ساحت‌های هستی انسان مربوط می‌شود که در عین اختلاف، با یکدیگر پیوستگی دارند.

سعادت نفسانی به‌هیچ‌وجه از سعادت بدنی جدا نیست؛ چنان‌که سعادت نفسانی و سعادت بدنی نیز هرگز بی‌ارتباط و بدون پیوستگی با سعادت مدنی تحقق نمی‌پذیرند. نفس ناطقه‌ی انسان، موجودی است که از وجوه مختلف و متعدد، موضوع علوم گوناگون واقع می‌شود. می‌توان بدن انسان را نیز از چندین جنبه در دانش‌های مختلف و متعدد بررسی کرد.

علوم و معارف مربوط به نفس ناطقه و همه‌ی دانش‌هایی که درباره‌ی بدن انسان به بحث و بررسی می‌پردازند، با یکدیگر ارتباط و پیوستگی دارند و همه‌ی این علوم با آنچه علم مدنی خوانده می‌شود، از نوعی ارتباط و هم‌بستگی برخوردارند. خواجه نصیرالدین طوسی به این دلیل که به وحدت عقل انسان باور دارد، طبیعت علم را نیز واحد و یگانه می‌داند و گوناگونی و چهره‌های مختلف و متعدد آن را بر اساس غایات و موضوعات، توجیه و تفسیر می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

پس از آشنایی با مبادی سه‌گانه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی که پیوند مستحکمی با رابطه‌ی دیالکتیک اخلاق و ساختار اجتماعی دارد، اکنون این رابطه را در دو محور



«اخلاق و نقش آن در ساختارهای اجتماعی» و «ساختارهای اجتماعی و نقش آن بر زیست اخلاقی» بررسی می‌کنیم:

۱. اخلاق و نقش آن در ساختارهای اجتماعی

از نگاه خواجه، اخلاق از هویتی علمی برخوردار است؛ لذا می‌تواند بر دیگر حوزه‌ها تأثیرگذار باشد؛ لذا مبتنی بر این رویکرد، به بررسی مؤلفه‌های اخلاقی مؤثر در ساختارهای اجتماعی در اندیشه خواجه می‌پردازیم:

۱.۱. نقش اخلاق در هم‌بستگی اجتماعی

هم‌بستگی به روابط اجتماعی‌ای اطلاق می‌شود که سبب پیوند میان مردم در قالب یک واحد می‌شود. از نظر محقق طوسی، ارزش‌های اخلاقی نقش مهمی در ثبات و پایداری و هم‌بستگی اجتماعات مدنی دارند. در دستگاه معرفتی وی، مؤلفه‌های اخلاقی مانند محبت، صداقت، عدالت بر سیاست و قانون تقدم دارند.

۱) محبت: این ارزش اخلاقی موجب تحکیم روابط اجتماعی افراد می‌شود. در زندگی اجتماعی، نیازهای ضروری اولیه باعث شکل‌گیری اولین ارتباط فرد با هم‌نوع خود می‌شود، اما محبت عامل استمرار این ارتباط است. محبت موجب شکل‌گیری روابط پایدار اجتماعی می‌شود که همه از آن منفعت کسب می‌کنند (زاغری، ۱۳۹۹، ص ۸۹). محقق طوسی از قول بعضی از حکما که نام آن‌ها را ذکر نمی‌کند، می‌گوید که قوام همه موجودات عالم به سبب محبت است و هیچ موجودی از مرتبه‌ای از مراتب آن بی‌بهره نیست (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۹-۲۶۰).

حقیقت محبت، طلب اتحاد است با چیزی که اتحاد با آن در تصور طلب کمال می‌باشد و از طرفی، کمال و شرف هر موجودی نیز به حسب وحدتی است که بر آن فایض شده است. از نظر خواجه، محبت نقش اساسی در محافظت «نظام تألف» دارد



(یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶)؛ «محبت، طلب شرف و فضیلت و کمال بود و هرچه این طلب در او بیشتر بود، شوق او به کمال زیادت بود و وصول بدان بر او سهل‌تر» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۶۰).

۲) صداقت: یکی دیگر از عوامل هم‌بستگی و پیوند میان افراد در اجتماع، صداقت است. این مفهوم در اندیشه‌ی خواجه خاص‌تر از محبت است؛ زیرا محبت از نظر شمول، فراگیرتر از صداقت است و در میان جماعتی انبوه صورت می‌بندد. صداقت از جنس محبت است؛ محبتی که شخص صادقانه درصدد فراهم کردن اسباب فراغت و ایثار تا حد ممکن، برای دوست خود است (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶).

۳) عدالت: محقق طوسی بر این باور است که عدالت نیز موجب شکل‌گیری ساختار اجتماع و بقای آن می‌شود. عدالت با ایجاد وحدت‌صناعی موجب حفظ نظام می‌شود و تا وقتی که افراد و اجتماعات مدنی به آن متصف‌اند، به اکمل فضایل دست یافته‌اند؛ زیرا عدالت «اکمل فضایل» است (همان، ص ۲۵۹).

در اندیشه‌ی خواجه، ارزش اخلاقی محبت، از نظر رتبی، بالاتر از عدالت است؛ زیرا محبت مقتضی اتحاد طبیعی و عدالت مقتضی اتحاد صناعی است و در واقع طبیعت بر صناعت برتری دارد: «عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قشری باشد و صناعت مقتدی بود به طبیعت» (همان، ص ۲۵۸-۲۵۹).

۱.۲. تأثیر اخلاق بر تیپ‌بندی جوامع

خواجه از جوامع انسانی، تصویری اخلاقی ترسیم و اجتماعات انسانی را بر پایه‌ی شناخت و پی‌جویی سعادت حقیقی بررسی می‌کند و در یک طبقه‌بندی اخلاقی به پیکربندی جوامع می‌پردازد. از آنجا که خواجه به دنبال شیوه‌ای از زندگی است که به سعادت و کمال واقعی منجر شود، همانند بسیاری از فیلسوفان اجتماعی دیگر، جامعه‌ی آرمانی موردنظر خود را تصویر کرده است؛ اما این تصویر فقط جنبه‌ی





خیال‌پردازی ندارد؛ چراکه علاوه بر ذکر اوصاف مدینه فاضله، انواع جوامع غیرفاضله و ارزش‌ها و هنجارهای اهالی و حاکمان آن‌ها را هم بیان کرده است.

جوامع غیرفاضله، در واقع تصویری از وضعیت فعلی و عینی جوامع هستند؛ به عبارت دیگر، هر یک از انواع جوامع به منزله نوع آرمانی است که در هر کدام، یکی از ویژگی‌ها به شکل کامل بزرگ شده است و می‌تواند در تشخیص وضعیت عینی و ویژگی‌های واقعی آن جامعه مفید باشد. بدین طریق، با شناخت عینی از هر جامعه و جایگاه آن در میان انواع ارائه‌شده، فاصله آن از جامعه آرمانی معلوم می‌شود و همین مبنای حرکت به سوی تشکیل جامعه فاضله قرار می‌گیرد:

«و غرض از این مُدن، معرفت مدینه فاضله است تا دیگر مُدن [که از طریق همین نوع‌شناسی به خوبی شناخته می‌شوند] به جهد، بدان مرتبه رسانند» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۰).

به ویژه آنکه خواجه مانند فارابی، حاکم جامعه را به طبیعی تشبیه می‌کند که از آسیب‌های اجتماعی به خوبی آگاه است و بر پیشگیری و کاستن از آن‌ها قادر است. این نکته بدان معنی است که خواجه هیچ‌گاه شرایط عینی جامعه را از نظر دور نداشته است و آگاهی از قوانین مسلط بر روابط اجتماعی را برای حاکم ضروری می‌داند: «و استحقاق ملک به حقیقت کسی را بُود که بر علاج عالم، چون بیمار شود، قادر بُود و به حفظ صحت او چون صحیح بُود، قیام تواند نمود؛ چه مَلِک طیب عالم بود» (همان، ص ۳۰۲).

ملاک تقسیم جوامع در اندیشه خواجه، باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و به عبارتی دیگر، فرهنگ جامعه است. خواجه جوامع را به‌طور کلی به دو نوع فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌کند و جوامع غیرفاضله را به سه نوع جامعه جاهله، فاسقه و ضالّه تقسیم می‌کند. همچنین، نوع دیگری از جوامع غیرفاضله را با نام «نوابت» یاد می‌کند که در میان جامعه فاضله پدید می‌آید.

بنابراین، وی بر اساس واقعیت عینی جوامع، آن را به پنج نوع کلی تقسیم می‌کند. خواجه همچنین هر یک از جوامع جاهله و فاسقه را برحسب ملاکی که قبلاً گفته شد، به شش نوع تقسیم می‌کند: جامعه ضروریه، نذالت، خست، کرامت، تغلیبه و حریت یا جماعت. او برای انواع جامعه ضالّه نهایی قائل نیست. همچنین به نظر خواجه باید بین فرهنگ مردم و هیئت حاکمه اشتراک و هم‌خوانی وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، اقتدار حاکمان در جوامع به مقبولیت آنان در نظر مردم بستگی دارد؛ از این رو، وی در تمام انواعی که ذکر می‌کند، کسی را رئیس آن جامعه معرفی می‌کند که از نظر ارزش حاکم بر آن جامعه، برترین فرد جامعه است.

وی حتی تصریح می‌کند که رئیس مدینه فاضله نمی‌تواند در مدینه‌های غیرفاضله ریاست کند و این نیست مگر به دلیل ناسازگاری ارزش‌های مقبول مردم و حاکم و عدم اقتدار و مشروعیت وی در جوامع غیرفاضله (رجبی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸-۱۷۰).

۱.۳. تأثیر اخلاق بر کنترل اجتماعی

توجه به آموزه‌های اخلاقی و نقش مهم آن‌ها در کنترل جوامع، همواره دغدغه اندیشمندان اجتماعی بوده است. خواجه نیز ضمن بیان نیاز به زندگی اجتماعی، به مسئله انحرافات اجتماعی و علل بروز آن و نیز لزوم کنترل اجتماعی می‌پردازد. به نظر وی، انسان‌ها بالطبع مدنی هستند و برای استمرار حیات اجتماعی خود به تعاون و همکاری با یکدیگر روی می‌آورند؛ اما به دلیل اینکه در کنش‌های خود انگیزه‌ها و اهداف مختلف و بیشتر فردگرایانه دارند، جامعه به سوی کشمکش و ازهم‌گسیختگی پیش می‌رود. برای پیشگیری یا کنترل چنین مسئله‌ای، خواجه مبحث کنترل اجتماعی را مطرح می‌کند. در اندیشه محقق طوسی، جلوگیری از انحرافات از طریق مناسب با منحرفان و پاداش مناسب برای رعایت‌کنندگان هنجارهای



جامعه از مصادیق عدالت است؛ «و بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفّر نماید؛ چه قوام مملکت به معدلت بود» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۴)

خواجه بر این باور است که عدالت راهکاری برای واداشتن اعضای جامعه به سازگاری است؛ ولی با وجود محبت، زمینه لزوم به کار بستن آن در جامعه که همان خروج از هم بستگی است، از بین می رود؛ به بیانی دیگر، در اندیشه محقق طوسی، محبت (به مثابه ارزش اخلاقی) از نظر رتبی بر کنترل اجتماعی مقدم است و با وجود آن نیازی به کنترل در جامعه نیست: «پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است، در باب محافظت نظام نوع، از جهت فقدان محبت است؛ چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی» (همان، ص ۲۵۹).

در اندیشه اخلاق اجتماعی خواجه، محبت نقش اجتماعی شدن را ایفا می کند. چنانچه افراد ارزش ها و هنجارهای اخلاقی جامعه را درونی نکرده باشند، مبحث کنترل اجتماعی مطرح می شود؛ از این رو، اگر در جامعه ای ارزش اخلاقی مانند محبت وجود نداشته باشد یا ضعیف باشد، پای عدالت به اجتماع باز می شود.

۴.۱. تأثیر اخلاق بر تقسیم کار اجتماعی

علاوه بر عوامل بالا، خواجه به نقش ارزش های اخلاقی بر تقسیم کار نیز توجه داشت. در مدینه فاضله خواجه، تقسیم کار بر اساس ارزش اخلاقی عدالت و شایستگی حرفه ای افراد صورت می پذیرد؛ حاکم مدینه فاضله کسی است که قوه تمیز و ادراک قوی از معقولات سیاسی و غیرسیاسی در حکمت نظری و عملی دارد و بر اساس رعایت عدالت در قبال طوایف و گروه ها و نهادهای مختلف، هر فرد و گروهی را در محل خود جای می دهد؛ به طوری که شأن و جایگاه هر یک از آنها برای خود و دیگران روشن است.



وجه تمایز مردم مدینه فاضله از مردم مدینه غیرفاضله این است که افراد در مدینه فاضله در جایگاه خود قرار دارند و از رئیس خود پیروی می‌کنند و هیچ‌گونه تعصب و تعاندی با یکدیگر ندارند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳).

۱. ساختارهای اجتماعی و نقش آن بر زیست اخلاقی

در این بخش مبتنی بر رویکرد اصالت الجمعی خواجه نصیرالدین طوسی، به بررسی تأثیر ساختارهای اجتماعی بر زیست اخلاقی جوامع می‌پردازیم:

۱.۲. نقش زیست اجتماعی در اخلاق

درباره علت زیست اجتماعی بشر از دیرباز تاکنون نظریات مختلفی مطرح شده است. نظریه طبیعی ارسطو، نظریه زور و جبر ابن‌خلدون، نظریه قرارداد اجتماعی هابس، لاک و روسو، نظریه اخلاقی هگل و نظریه اقتصادی مارکس، از مهم‌ترین آموزه‌هایی است که درباره چگونگی پیدایش اجتماع تبیین شده است (وینسنت، ۱۳۷۱، ص ۹۸).

محقق طوسی در کتاب *اخلاق ناصری*، زیست اجتماعی را تبیین کرده است. فلسفه اجتماعی وی بر رهیافتی اجتماع‌گرا استوار است. او انسان را موجودی مدنی بالطبع می‌داند که برای بقا و تکمیل ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی، نیازمند معاونت نوع خود و دیگران است.

انسان در همین فلسفه اجتماع‌گرا، مراحل رشد را سپری می‌کند و با قرار گرفتن در مسیر فضایل یا رذایل اخلاقی، غایت خود را تعیین می‌کند. در این مسیر، انسان خواه در اجتماع فاضله قرار گیرد و خواه در اجتماع غیرفاضله، ذاتاً به معاونت دیگران نیازمند است (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۰).





۲.۲. نقش تقسیم کار اجتماعی در زیست اخلاقی

در اندیشه خواجه، تعاون و همکاری میان افراد از اهمیت خاصی برخوردار و تنها راه تحقق آن در جامعه «تقسیم کار» است. «... و مدینه موضع اجتماعی اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها، تعاونی که سبب تعیش بود، می‌کنند» (همان، ص ۲۵۱).

از نظر خواجه، برای اینکه محصول کار همه افراد یکسان نباشد و زمینه مبادله و تعاون از بین نرود، باید هریک از افراد حرفه جداگانه‌ای را بر عهده بگیرند. همچنین، متولیان اداره جامعه باید بر این امر نظارت کنند تا از بروز اختلال در نظام جامعه جلوگیری شود.

و چون مدار کار انسان بر معاونت یکدیگر است و معاونت بر آن وجه صورت می‌بندد که به مهمات یکدیگر به تکافی و تساوی قیام نمایند، پس اختلاف صناعات که از اختلاف عزایم [طبايع] صادر شد، مقتضی نظام بود؛ چه اگر همه نوع بر یک صنعت توارد نمودندی، محذور اول [زوال نوع انسان] باز آمدی... (همان، ص ۴۸۱).

محقق طوسی به تأثیر شغل و کار افراد جامعه بر ارزش‌ها و هنجارهای حوزه کار نیز توجه دارد. خواجه سه دلیل برای لزوم تخصصی شدن مشاغل برمی‌شمارد: تفاوت در طبیعت و استعداد، لزوم کسب مهارت و محدودیت زمانی. از سوی دیگر، خواجه به تأثیر ارزش‌های اخلاقی در تقسیم کار نیز اشاره می‌کند؛ از نظر وی، عدالت به‌عنوان اکمل فضایل، خاستگاه تقسیم کار در اجتماع است و تعدد مشاغل نشانه وجود بیماری و بی‌عدالتی در جامعه است.

و عدالت اقتضای آن کند که هریک در مرتبه خود باشند و از آن مرتبه تجاوز نمایند و باید که یک شخص را به صناعات مختلف مشغول نگردانند، از جهت سه چیز: یکی آنکه طبایع را خواص بود و نه هر طبیعتی به هر عملی مشغول تواند بود و دوم آنکه صاحب یک صنعت را در احکام آن صناعت به تدقیق نظر و ترقی

همت، حظی حاصل آید به روزگار دراز و چون آن نظر و همت متوزع و منقسم گردد بر صناعات مختلف، همه مختل ماند و از کمال قاصر و سیم آنکه بعضی صناعات را وقتی بود که با فوات آن وقت فایت شود. و باشد که دو صنعت را اشتراک افتد در یک وقت. پس به یکی از دیگری بازماند و چون یک شخص دوسه صنعت داند، او را به اشرف و اهم مشغول گردانیدن و از دیگران منع کردن اولی تا چون هر یکی به کاری که مناسب او با آن زیادت بود مشغول باشد، تعاون حاصل آید و خیرات در تزیاید بُود و شرور در تناقص (همان، ص ۲۸۸).

در اندیشه خواجه، انجام دو شغل هم‌زمان برای یک فرد، موجب بروز ناهنجاری‌های اخلاقی مانند نداشتن شایستگی، نداشتن مهارت و ممارست و همچنین، محدودیت زمانی در جامعه می‌شود و در نتیجه، پیشرفت جامعه متوقف خواهد شد.

خواجه بر کارکرد اخلاقی تقسیم کار یعنی هم‌بستگی اجتماعی و محبت میان مردم اشاره می‌کند (همان، ص ۲۵۸). در اندیشه او، قوام جامعه به وجود محبت بستگی دارد؛ با وجود محبت، روال امور در جامعه به‌طور طبیعی خواهد بود و در نبودن آن، حاکمان برای کنترل رفتار اجتماعی باید به نظارت بر اجرای عدالت در اجتماع اهتمام ورزند.

۳.۲. نقش ساختار حاکمیتی در زیست اخلاقی

قدرت، نیروی نفوذ در دیگران است و این اثرگذاری شامل هرگونه نفوذی از جمله نفوذ اخلاقی است؛ به همین دلیل، حاکمیت و نخبگان سیاسی نقش مهمی در شکل‌گیری ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی جامعه دارند و در نتیجه، کنش‌های اخلاقی مردم، متأثر از حاکمان آن‌هاست.

به‌نظر خواجه، میان سیاست و اخلاق پیوندی ناگسستنی برقرار است؛ به‌طوری که اگر گرایش‌ها و خواسته‌های افراد و جوامع در چارچوب تدبیر حاکمان پایبند به





مبانی اخلاقی نشود، باید منتظر ناهنجاری‌های اخلاقی و نابسامانی‌های اجتماعی متعددی باشیم. خواجه بر این باور است که به دلیل تفاوت انگیزه‌ها و اهداف انسان‌ها در یک جامعه، اگر همه انسان‌ها به حال خود رها شوند، هرگز با یکدیگر همکاری نخواهند کرد؛ زیرا آن کس که به دنبال لذت است، در مناسبات اجتماعی تنها لذت جویی را معیار قرار می‌دهد و فرد ریاست طلب نیز روابط اجتماعی خود را بر همین اساس تنظیم می‌کند تا میل نفسانی خود را ارضا کند.

نتیجه آنکه میان انسان‌ها درگیری رخ می‌دهد. در چنین وضعیتی، انسان‌ها استعداد و توان خود را برای نابودی یکدیگر به کار خواهند گرفت. پس تدبیر و سیاست درست می‌تواند انسان‌ها را به حقوق خود برساند و دست تجاوزگران آنان را به حقوق دیگران کوتاه سازد (حسینی و میناگر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰-۱۷۲).

در دستگاه نظری خواجه، ساختارهای سیاسی برای بقا و استحکام جامعه ضروری است و وجود حاکم به عنوان علت فاعلی سیاست ضرورت دارد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵). همچنین، علت وجودی رئیس در جامعه، رساندن انسان‌ها به هدف نهایی‌شان، یعنی سعادت اخروی است. خواجه معتقد است با وجود امکان تعدد رهبران مدینه فاضله در یک زمان یا زمان‌های مختلف، آنان در وحدت با هم اشتراک دارند؛ زیرا غایت این رهبران رسیدن به «سعادت قصوی» و توجه به «معاد حقیقی» است (همان، ص ۱۷۳).

اگر چند این قوم، یعنی ملوک و مدبران مدینه فاضله، به عدد بسیار باشند، چه در یک زمان و چه در ازمه مختلف، حکم ایشان حکم یک شخص بود؛ چه نظر ایشان بر یک غایت باشد و آن سعادت قصوی است و توجه ایشان به یک مطلوب بود و آن معاد حقیقی است (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۵).

علم مدنی به دنبال تدبیر مدینه‌ای است که در آن، زمینه وصول به سعادت برای افراد فراهم می‌شود و برای چنین امری علم به ارزش‌ها، «باید و نبایدها»،

مصالح و مفساد، خیرات و شرور، فضایل و رذایل و توانمندی در به کارگیری آن‌ها ضروری است.

حکیم حاکم در چنین مدینه‌ای هم قوه ادراک معقولات و هم امکان تمیز افعال «خیر و شر»، «محمود و مذموم» و «حسن و قبیح» را دارد و به دنبال قوانینی است که بر اساس مصالح و مفساد و خیرات و شرور جعل شده باشد و اجرای آن‌ها در جامعه، مردم را به سوی تحصیل سعادت و فضایل سوق دهد. اجتماعی که در آن چنین قانون‌گذار و قوانینی وجود دارد و مردم در آن به سعادت دست می‌یابند، «مدینه فاضله» است. چنین اجتماعی با وجود این قوانین حکیمانه و حاکم حکیم (امام)، بستر بروز کمالات نفسانی می‌شود.

در فلسفه اجتماعی خواجه طوسی، برای جعل چنین قوانین و تدبیر حکیمانه‌ای لازم است حاکم از ماهیت و حقیقت انسان و هستی شناخت کافی داشته باشد تا بتواند بر اساس مصالح و مفساد آن و دفع آفات و امراض به طبابت آن پردازد؛ بنابراین، ثمره چنین علم و معرفتی گسترش خیرات و ازاله شرور از مدینه فاضله و اجتماعات مدنی دیگر است (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲).

سیاست در اندیشه خواجه طوسی شامل راهبری انسان و جامعه انسانی از مبدأ تا معاد می‌شود؛ لذا در دستگاه نظری وی، سیاست مطلوب، سیاست فاضله است که بستر آن، مدینه فاضله و مجری آن «امام» است که علم کامل به مصالح و مفساد حیات انسانی و اجتماعی دارد.

امام با تدبیر و وضع قوانین مناسب، جامعه را از حالت نسبی که زمینه روی‌آوری به فضایل و رذایل را دارد، خارج می‌کند و به سوی ایجاد هرچه بیشتر فضایل در حیات جمعی و تحقق آن‌ها در همه شئون، ساختار اجتماعی و سلسله‌مراتب حاکمیتی سوق می‌دهد (همان، ص ۲۱۸) از نگاه خواجه، امام به اشاعه خیراتی مانند سکون، مودت، عدل، عفاف، لطف و وفا در جامعه می‌پردازد (همان، ص ۲۲۱-۲۲۵).



۴.۲. نقش آسیب‌شناسی اجتماعی در زیست اخلاقی

خواجه برای تبیین وظایف و مسئولیت‌هایی که سیاست‌مداران بر عهده دارند، این حرفه را با حرفه پزشکی مقایسه کرده، معتقد است همان طور که طبیب، تعادل و نارسایی بدن بیمار را شناسایی می‌کند و می‌کوشد با روش‌ها و داروهایی سلامت را به بیمار بازگرداند، سیاست‌مدار نیز باید همواره مراقب حفظ توازن و اعتدال جامعه باشد (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۵)؛ یعنی همان‌گونه که پزشک که از میزان چربی و قند خون، فشار خون و کیفیت فعالیت اعضای مختلف بدن بیمار خود اطلاع دارد و راه‌های مناسب تعدیل آن را نیز می‌داند، سیاست‌مدار الهی نیز همواره شرایط و موقعیت جامعه خود را زیر نظر دارد، آسیب‌ها و آفت‌های جامعه خود را می‌شناسد، راه‌های مقابله با آن‌ها را می‌داند، جامعه را همواره در حالت متعادل و به دور از افراط و تفریط حفظ می‌کند و در نهایت، اسباب رشد و شکوفایی استعدادهای متنوع مردم خود را آماده می‌کند (حسینی و میناگر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

از نظر محقق طوسی، فیلسوف حکیم اگر در صناعت خود (قوانین و قواعد اداره و هدایت جامعه) مهارت کافی داشته باشد، توانایی حفظ سلامت جامعه و دفع امراض آن را دارد.

هرگاه در جامعه چنین وضعیتی حکمفرما شود، در واقع، جامعه به اعتدال حقیقی خود رسیده است و کسی که بتواند جامعه را به اعتدال حقیقی برساند، به حق، طبیب عالم است. او چون از ماهیت و حقیقت انسان، انسان اجتماعی و اجتماع انسانی شناخت کاملی دارد، هم می‌تواند قوانین جامعه‌ی وضع کند و هم با شناسایی امراض و آفات انسان و جامعه انسانی، آن‌ها را دفع کند (زاغری و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۸۲).



نتیجه گیری

جامعه‌شناسی اخلاق با تأکید بر زیست و ساختار اجتماعی به دنبال تحلیل زیست اخلاقی است. بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان روابط متقابل ساختار اجتماعی و اخلاق در اندیشه‌ی خواجه طوسی را چنین صورت‌بندی کرد:

از یک سو، اخلاق در اندیشه‌ی خواجه به دلیل به رسمیت شناختن سه منبع معرفتی وحی، عقل نظری و عقل عملی، هویت علمی دارد. از سوی دیگر، محقق طوسی اولین حکیم مسلمان است که از اصالت جامعه به مفهوم فلسفی آن سخن گفته است؛ بنابراین، هویت علمی اخلاق و اصالت جامعه در اندیشه‌ی خواجه، سخن گفتن از تعامل دیالکتیک میان اخلاق و ساخت اجتماعی را فراهم ساخته است.

خواجه به بیان نقش اخلاق در ساختارهای اجتماعی می‌پردازد. اندیشه‌ی وی هم‌بستگی اجتماعی متأثر از ارزش‌های اخلاقی مانند محبت، صداقت و عدالت است. ملاک پیکربندی جوامع نیز از سنخ ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و در حقیقت، پی‌جویی سعادت حقیقی است و به عبارت دیگر، فرهنگ جامعه ملاک مرزبندی جوامع به شمار می‌آید. محقق طوسی، کنترل اجتماعی را از مصادیق عدالت می‌داند و از نظر او، محبت به مثابه ارزش اخلاقی بر عدالت، تقدم رتبی دارد.

همچنین، خواجه به تأثیر ساختارهای اجتماعی بر زیست اخلاقی جوامع باور دارد. از نظر خواجه، انسان موجودی غایت‌گراست که کمال (سعادت) وی در نظام سبب و مسببی (نظام اجتماعی)، تحقق‌پذیر است و سعادت فردی این انسان در پیوند با سعادت اجتماعی به دست می‌آید. فلسفه اجتماعی خواجه بر رهیافتی اجتماع‌گرا استوار است و انسان برای رسیدن به ارزش‌های اخلاقی به هم‌نوعان خود نیازمند است.

از نظر خواجه، تقسیم کار، نقش مهمی بر ارزش‌ها و هنجارهای حوزه کار دارد؛ لذا وی بر آثار اخلاقی تقسیم کار تأکید بیشتری دارد. همچنین در اندیشه‌ی او، میان



سیاست و اخلاق پیوند عمیقی وجود دارد؛ رهبران جامعه با شناخت حقیقت انسان، نقش مهمی در شکل‌گیری زیست اخلاقی جوامع دارند. شناسایی آسیب‌ها و آفت‌های جامعه، راه‌های مقابله با آن‌ها را هموار می‌کند و موجب حفظ تعادل جامعه و در نهایت، شکوفایی استعدادها و ارزش‌های اخلاقی در افراد جامعه می‌شود.



کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶)، نصیرالدین طوسی؛ فیلسوف گفتگو، تهران: هرمس.
۲. برخورداری، عارف (۱۳۹۴)، «درآمدی تطبیقی بر ماهیت مدینه فاضله در آرای فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۵، ش ۲، ص ۴۹۵-۵۱۲.
۳. بنتون، تد و کرایب یان (۱۳۹۱)، فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: آگاه.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، تهران: کتاب فردا.
۵. حسینی، فضل‌الله و غلامرضا میناگر (۱۳۸۶)، آشنایی با فیلسوفان مسلمان، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: کانون اندیشه جوان.
۶. رجبی، محمود و دیگران (۱۳۸۴)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، تهران: سمت.
۷. زاغری، طاهره و دیگران (۱۳۹۹)، «اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام‌الملک»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، س ۱۰، ش ۳، ص ۶۵-۹۸.
۸. طوسی، محمد بن محمد خواجه نصیرالدین (۱۳۶۹)، اخلاق ناصری، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۶، تهران: خوارزمی.
۹. طوسی، محمد بن محمد خواجه نصیرالدین (۱۴۰۳ق)، شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، قم: البلاغه.
۱۰. مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۸۶)، احوال و آثار خواجه نصیرالدین، تهران: اساطیر.
۱۱. نادری باب‌اناری، مهدی (۱۳۹۰)، کالبدشکافی اخلاق و سیاست (با تأکید بر آراء خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی)، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.



۱۲. وینسنت، آندرو (۱۳۷۱)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۳. یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، قم: بوستان کتاب.

مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی در اندیشه صدرالمتهین

ناصر مؤمنی*، محمدجواد موحدی**

چکیده

با پیشرفت صنعت و فناوری، اگرچه رفاه فراهم‌تر و زندگی برای بشر آسان‌تر گردیده و بسیاری از مشکلات او برطرف شده است، با مشکلات نوظهور و حتی بحران‌هایی روبه‌رو هستیم که مهار آن‌ها در آینده بسیار سخت و چه‌بسا ناممکن است. یکی از این بحران‌ها، تخریب مستمر و فزاینده محیط‌زیست است که در واقع، در ناهنجاری‌های اخلاقی ریشه دارد؛ زیرا نتیجه‌ی زیاده‌خواهی و نگاه ابزاری به همه چیز و از جمله طبیعت است. بنابراین، ضرورت دارد مسئله محیط‌زیست از این منظر بیشتر مورد توجه و پژوهش قرار گیرد. البته رهیافت اخلاقی به محیط‌زیست در گرو مبانی فکری‌ای است که برخاسته از اندیشه و نگرش‌های اندیشه‌وران است؛ از این نظر، برای هر گونه اقدام اساسی و پایدار با نگاه اخلاق‌مدارانه به زیست محیط، باید به هریک از این مبانی نگاه ویژه شود؛ زیرا می‌تواند به نگرش و رفتار اخلاقی انسان با طبیعت جهت دهد و در ارتباط مناسب، متعادل و پایدار او با طبیعت نقش بسزایی داشته باشد. به همین دلیل، در مقاله حاضر کوشش شده است به روش

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام‌نور اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

nmomeni83@yahoo.com

** پژوهشگر پسادکتری دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

movahedi.mj@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۴/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۶



توصیفی تحلیلی، مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی با تمرکز بر اندیشه‌های دینی فلسفی ملاصدرا بررسی شود و نقش آن‌ها در نگاه اخلاقی به زیستگاه انسان تبیین گردد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، محیط‌زیست، ملاصدرا، عین ربط و معشوق حق بودن جهان.

۱. مقدمه

در دوران معاصر، در اثر پیشرفت صنعت و فناوری، زندگی بشر دگرگون شده و پیشرفت‌ها و گشایش‌های بی‌شماری به دست آمده و در نتیجه، شرایط برای زندگی فراهم‌تر و آسایش بیشتر شده است. اما از سوی دیگر، به دلیل تقویت روحیه سودجویی بشر امروزی و فراهم‌بودن شرایط و ابزارها، محیط‌زیست رو به فرسایش و تخریب مستمر و فزاینده رفته و انسان از حفظ منابع طبیعی و حق آیندگان بازمانده است؛ به گونه‌ای که با مشکلات فراوان و حتی بحران‌های زیست‌محیطی روبه‌رو هستیم که مهار آن‌ها در آینده بسیار سخت و شاید ناممکن باشد.

عملکرد نادرست انسان‌ها در بهره‌برداری از طبیعت و بی‌مسئولیتی روزافزون در قبال آن، باعث آلودگی بیشتر هوا، خاک و آب، افزایش دما، تخریب و نابودی روزافزون جنگل‌ها و مراتع، نابودی بسیاری از گونه‌های گیاهی و جانوری و به تاراج رفتن آب، خاک و معادن شده است. بروز این مشکلات نشان می‌دهد محافظت از محیط‌زیست باید مورد توجه جدی همگان قرار گیرد؛ از این رو، اندیشمندان دلسوز و آینده‌نگر به فکر چاره‌جویی افتاده و هریک متناسب با تخصص خود راهکارهایی ارائه کرده‌اند که پایبندی به آن‌ها در نجات بشریت از خطر نابودی، نقش بسزایی دارد.



از آنجا که ریشه بسیاری از مشکلات زیست محیطی، ناهنجاری‌های اخلاقی از جمله زیاده‌خواهی انسان‌هاست، شایسته است به این مسائل از این منظر بیشتر توجه شود. ارزش‌ها و نگرش‌های اخلاقی، یعنی باید‌ها و نبایدها و خوبی‌ها و زشتی‌ها، می‌توانند تعیین‌کننده رفتارهای ما در تعامل و ارتباط با محیط زیست باشند. بدون توجه به زمینه‌های اخلاقی مشکلات پیش رو و ارائه راهکارهای اخلاقی برای حل آن‌ها، بخشی از واقعیت نادیده گرفته می‌شود و شاید رهایی از مشکلات به سرانجام نرسد.

اهمیت اخلاق در حدی است که حراست از محیط زیست، همچنان که مسئله‌ای علمی است، یک موضوع مهم اخلاقی نیز هست. البته در زمینه نوع اخلاقی که بتواند با تشریح حوادث و فجایع زیست محیطی، به ورای پراگماتیسم رود و درک و احساس جدیدی از جایگاه مخلوقات در جهان ارائه دهد، کمبود وجود دارد.

امروزه این نیاز بیشتر احساس می‌شود که علایق انسانی در مقابل علایق موجودات دیگر متعادل شود؛ زیرا نکته مهم، چگونگی محافظت از جمعیت غیرانسانی در برابر آسیب‌های انسانی است؛ از این رو، به اخلاق زیست محیطی به عنوان مبنایی برای پاسخ‌گویی به این دغدغه‌ها توجه می‌شود. در این باره می‌توان گفت طرز فکر ما اولین چیزی است که وارد محیط می‌شود و با شکل‌دهی چگونگی ارزش‌گذاری اجزای مختلف زیست‌بوم، چگونگی رفتار ما را با آن تعیین می‌کند؛ پس نوع رفتار ما با محیط زیست تا حد زیادی به چگونگی درک ما از رابطه انسان با آن وابسته است (عابدی سروسستانی، شاه‌ولی و محقق داماد، ۱۳۸۶، ص ۶۰-۶۱).

توجه به این نکته مهم در گرو شناخت بهتر انسان و جهانی است که در آن می‌زید. نوع نگاه انسان‌ها به جهان می‌تواند به نگرش آن‌ها درباره خود و محیط زیست جهت دهد، نیازهایشان را مشخص کند و پاسخ‌گوی آن‌ها باشد و بر



همین پایه، کنش و رفتارهای آنان را تنظیم کند. بدین سان، تلقی هر کس از جهان، بر نگرش او درباره محیط زندگی بسیار تأثیرگذار است. این تلقی، در واقع، چراغ راهنمای چگونگی تعامل با طبیعت است. چنانچه انسان‌ها آن را صرفاً مادی و همچون ابزاری بی‌روح بپندارند که برای لذت‌بردن هرچه بیشتر بشر آفریده شده است، خود را مالک بی‌چون و چرای زمین فرض می‌کنند و برای رسیدن به سود و رفاه بیشتر، هرگونه رفتاری را با آن روا می‌دانند و سرانجام آن را به فساد و تباهی خواهند کشید.

بنابراین، احترام به طبیعت و محیط‌زیست یا تخریب و نابودی آن، به نوع نگاه انسان به خود، نیازهایش و جهان هستی و چگونگی رابطه‌اش با آن بستگی دارد. تلقی و نگرش انسان‌ها در مبانی فکری آن‌ها ریشه دارد و بدون آن مبانی، استحکام و دوام آن محل تردید و همراه با ابهام است. پس می‌توان گفت بحران محیط‌زیستی، در واقع، «تبلور خارجی بیماری و رنجی درونی است که انسان مدرن را به ستوه درآورده است. انسانی که برای به‌دست آوردن زمین، از آسمان روی گردانید و به‌جای آسمان به زمین اصالت داد، اکنون زمین را هم دقیقاً به‌دلیل نداشتن آسمان از دست می‌دهد» (نصر، ۱۳۷۷، ص ۸۸-۸۹).

به این ترتیب، درک بهتر تعامل انسان با جهان طبیعت و مخلوقات آن و در نتیجه، ارتباط سازنده و اخلاقی با دیگر موجودات و محیط‌زیست، بر پایه‌هایی همچون مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و روان‌شناختی استوار است که البته از زوایای گوناگون و با نگرش‌های مختلف مورد توجه قرار می‌گیرند.

از آنجا که آشنایی با هریک از این مبانی از منظر هریک از مکاتب فکری، می‌تواند نقش بسزایی در توجه و ارتباط مناسب، متعادل و پایدار با محیط‌زیست داشته باشد و نوع نگاه و رفتار اخلاقی ما را با آن مشخص کند.

در مقاله حاضر کوشش می‌شود برخی از اصول فکری ملاصدرا بررسی و تبیین گردد. این اصول فکری می‌توانند به منش و رفتار انسان‌ها جهت دهند و در واقع،



نوع اخلاق آدمیان را در ارتباط با جهان طبیعت شکل دهند؛ از این رو، آن‌ها را «مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی» نامیده‌ایم.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه مبانی جهان‌شناختی فیلسوفی مانند ملاصدرا می‌توانند در نگاه اخلاقی به محیط‌زیست نقش داشته باشند؟

با تبیینی که در نوشتار حاضر ارائه شده است، نشان داده می‌شود این مبانی می‌توانند به نگاه اخلاق‌مدارانه بشر به طبیعت جهت دهند و استفاده نادرست و صرفاً ابزاری را به رفتاری شایسته و مسئولانه در قبال جهان طبیعت سوق دهند.

هر پژوهشی در این زمینه، در واقع، فرصتی برای اندیشه‌ورزی مسئولانه در قبال جهان فراهم می‌سازد که بسیار مغتنم است. با توجه به بحران‌های زیست‌محیطی کنونی و نگرانی برای وضعیت آینده جهان و نسل‌های بعدی، انجام این‌گونه پژوهش‌ها از زوایای مختلف ضرورت دارد. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای است.

وجه تمایز این پژوهش از آثار مشابهی چون آثار نصر (۱۳۷۷)، بهرام‌پور (۱۳۹۰)، مصطفی‌پور (۱۳۹۱) و محقق داماد (۱۳۹۳)، برجسته کردن این مبانی از منظر متفاوت، با نگاه به وضعیت کنونی محیط‌زیست است.

در بیشتر آثار یادشده، نگاه دینی به محیط‌زیست و مسائل آن، برجسته‌تر است؛ ولی در این نوشتار بر جنبه فلسفی و تحلیلی تأکید بیشتری شده است؛ در مقاله بیدهندی و شیراوند (۱۳۹۴) نیز همان‌طور که نویسندگان بیان کرده‌اند، قاعده «بسیطة الحقیقة» در مقایسه با نظریه گایا و در تبیین ابعاد گوناگون اخلاق زیست‌محیطی به کار گرفته شده است؛ در صورتی که این نوشتار، بر دیگر مبانی جهان‌شناختی در اندیشه ملاصدرا تأکید دارد.





۲. مبانی شناختی اخلاق زیست‌محیطی

نوع نگرش و رفتار انسان‌ها به مبانی فکری آن‌ها وابسته است. این مبانی را از زوایا و با چشم‌اندازهای متفاوت می‌توان تحلیل و تبیین کرد. در این میان، چگونگی درک ما از جهان و نسبت انسان با آن، نقش چشمگیری در آشنایی با باید و نبایدهای اخلاقی و پایبندی به آن‌ها دارد و همچون پایه و اساس نگرش‌های اخلاقی و نوع رفتارمان با دیگران و محیطی که در آن زندگی می‌کنیم به حساب می‌آید؛ زیرا با چگونگی ارزش‌گذاری اجزای مختلف جهان، رفتارها جهت‌یابی می‌شوند و بدین‌سان، آشنایی با مبانی‌ای که احساس مسئولیت در قبال جهان را تقویت می‌کنند، رفتار انسان با طبیعت را بهبود می‌بخشد و او را از آسیب‌زدن به محیط‌زیست باز می‌دارد. به همین دلیل، بر آن شدیم برخی از اصول جهان‌شناسانه در اندیشه صدرالمتألهین را بررسی و تبیین کنیم.

به دلیل تأثیرگذاری این مبانی بر نگاه اخلاق‌مداران به طبیعت، آن‌ها را «مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی» نامیده‌ایم. این اصول عبارت‌اند از:

۲.۱. عین ربط بودن جهان

ملاصدرا با الهام از آیات قرآن کریم، مانند آیات ۱۰۷ و ۱۲۶ سوره نساء، آسمان‌ها و زمین را وابسته به خدا و در احاطه او می‌داند. وی احاطه خدا بر جهان را بر اساس نظریه معروف اصالت وجود، این‌گونه تبیین می‌کند که هیچ‌چیز از دایره هستی و بودن خارج نیست. از سوی دیگر، نظریه وحدت شخصی وجود بیانگر این واقعیت است که همه موجودها، از محسوس تا معقول و مجرد، شئون مختلف یا صفات متعدد وجود بسیط‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۲) و بنا بر تشکیک وجود، از مراتب آن هستند.

بر این اساس، تنها یک حقیقت بسیط وجود دارد که از هرگونه کثرت و نقص به‌دور است. این وجود بسیط که تیرگی امکان یا احتیاج در آن راه ندارد، در ذات

خود فیاض و منشأ جهان است (نک: همان‌جا) و از آنجا که واجب‌الوجود از هر نظر، بسیط و عاری از ترکیب است، جامع همه وجودهاست و هر چیزی تجلی و از شئون اوست.

بنابراین، همه وجودهای امکانی، تابش‌هایی از نور قیومی وجود واجب و عین وابستگی‌اند، نه اینکه فقر عارض بر آنها باشد (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۸)؛ پس نسبت آنها به او، نسبت سایه به شخص است؛ کثرت‌ها و تمایزهای وجودها در واقع، شئون و تعین‌های حق تعالی و ظهورهای نور اوست. به این وجه، هر چیز ممکن در هر درجه از کمال که باشد، عین وابستگی به واجب است و همه اشیا، اعم از حادث زمانی و غیر آن، از آن‌رو که هویت‌های وابسته‌اند و توان تأثیر مستقل ندارند، نسبت واجب به آنها همانند نسبت نور خورشید به اشیایی است که نور می‌گیرند (همو، ۱۳۸۲: ص ۷۱).

در این رویکرد فلسفی و بر اساس این قاعده، نه تنها انسان از ارزش و کرامت اخلاقی برخوردار است، بلکه همه موجودات هستی، زیر یک عنوان قرار می‌گیرند و همه گونه‌های وجودی به گونه واحدی به نام «جان‌داران» مبدل می‌گردند؛ بر این اساس، کل کیهان، اعم از حیوان و نبات و جماد، دارای ارزش ذاتی و منزلت اخلاقی خاص هستند (بیدهندی و شیراوند، ۱۳۹۴، ص ۹۲).

۲. ۱. ۱. عین ربط بودن و یکپارچگی جهان و مسئله محیط‌زیست

ما به تجربه درک می‌کنیم طبیعت یک نظام به هم پیوسته است که اجزای زنده آن در عین وابستگی به هم، به اجزای غیرزنده یعنی خاک، آب و هوا نیز وابسته‌اند؛ پس هرگونه خلل و کاستی در گوشه‌ای از جهان، می‌تواند به دیگر اجزای آن سرایت کند و بر آن تأثیرگذار باشد. بنابراین، زیاده‌روی در مصرف و تخریب هر جزء طبیعت، باعث خلل در کل به هم پیوسته طبیعت می‌شود.





ولی با توجه به این اصل جهان‌شناختی در فلسفه ملاصدرا که جهان را دارای شخصیت واحد (یعنی عین ربط به واجب‌الوجود) و هر چیزی را بهره‌ای از حقیقت بسیط می‌داند، می‌توان گفت یکپارچگی حاکم بر جهان، هم فراتر از جهان محسوس است و هم عمیق‌تر از آنچه به تجربه درمی‌آید. بدین‌سان، با این نگرش و تبیین عقلانی آن، گستردگی و ژرفای این پیوستگی، نمایان‌تر و خطر آسب به طبیعت بر ملاتر می‌گردد.

همچنین، از آنجا که همه چیز عین ربط به واجب‌الوجود و در احاطه اوست، انسان می‌تواند حضور او را در همه جا ببیند و با درک تقدس جهان، رفتار خود را در راستای خواست و اراده او تنظیم کند. بنابراین، تبیین فلسفی پیوستگی جهان، می‌تواند در موجه کردن نگاه اخلاقی به محیط‌زیست و در نتیجه، رعایت اخلاق در مصرف بهینه و پرهیز از خودخواهی و زیاده‌روی، بسیار کارساز باشد؛ زیرا افزون بر اینکه گستره و ژرفای نظام «محیط و محاطی» را در مراتب آفرینش که جهان طبیعت و محیط‌زیست بخشی از آن است، موجه می‌کند، تقدس آن‌ها را نیز برجسته می‌سازد.

اعتقاد به «محیط‌بودن» خدا به معنی آگاهی به قداست، ارزشمندی و محترم‌بودن این جهان است؛ اما انسان فراموش کرده است که غفلت از این وابستگی، ناآگاهی از تقدس جهان هستی را به همراه دارد. بنابراین، بسیاری از بحران‌های زیست‌محیطی، در جهان‌بینی انسان مدرن جای دارد که آن‌ها را همانند بخشی مستقل از جهان هستی و جدا از انسان و محیط‌زیست الهی می‌بیند (محقق داماد، ۱۳۹۳، صص ۹۱-۹۳ و ۷۹).

افزون بر این، اگر همه چیز (از جمله انسان) عین وابستگی به خدا و در سیطره اوست، هیچ کس نمی‌تواند خود را مالک حقیقی و مستقل در هستی بداند. مالکیت انسان‌ها اعتباری است، به نیابت در جهان تصرف می‌کنند و حق ندارند به هر شکل و هر اندازه و بدون توجه به حقوق دیگران از آن بهره ببرند؛ بنابراین، انسان در



مالکیت، اختیار تام ندارد و با کار روی مواد طبیعی و مواد خام و تولید محصول، مالک واقعی آن‌ها نمی‌شود، بلکه نسبت به دیگران اولویت پیدا می‌کند و حق استفاده مشروع از آن‌ها را دارد. بر این اساس، انسان نمی‌تواند مال را در غیر مصالح خود و دیگران مصرف کند یا در مسیر نادرست و نامشروع به کار برد.

همچنین، نمی‌تواند آن را نابود و یا بی‌دلیل تخریب کند؛ زیرا امانتی در اختیار اوست و حق همگان است. اگر انسان حتی آفریننده محصول بود، باز حق تضييع و اسراف نداشت؛ زیرا او واجب‌الوجود و قائم به خود نیست و به همین دلیل، خودکشی نیز جنبه حقوقی دارد و از جنبه حقوق اجتماعی جایز نیست. از نظر حق الهی نیز خودکشی جایز نیست؛ زیرا هرکسی بیش از آنکه از آن خودش باشد، از آن خالقش است (مطهری، ۱۳۶۱، صص ۱۶۹ و ۵۵-۵۷).

در نگاه ملاصدرا، انسان موجودی موظف و مسئول است، نه موجودی یله و رها که به اقتضای میل خویش با طبیعت رفتار کند؛ به همین دلیل است که او طبیعت را آینه تمام‌نمای کمالات الهی می‌داند. بنابراین، هم طبیعت برای او امر قدسی است و هم خویشتن را حافظ امری قدسی می‌داند (کرباسی‌زاده و شیراوند، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

۲.۲. محبوب حق بودن جهان

صدرالمتهین بر اساس باورهای دینی خود و به پیروی از آیات قرآن، همه موجودات جهان را آیه و نشانه و اسماء و صفات خدا می‌داند. منظور از اسماء و صفات در جهان طبیعت، از نظر عرفا این است که خدا در جوهره‌های طبیعی تجلی می‌یابد و تمام طبیعت، ظهور حقیقت اوست؛ «مشرق و مغرب از آن خداست، پس به هر سو رو کنید، آنجا رو به خداست» (بقره: ۱۱۵). به دلیل این ارتباط، اجزای طبیعت از نوعی تقدس برخوردارند و هستی و تقدس آن‌ها از یکدیگر جدانشدنی است

(محقق داماد، ۱۳۹۳، ص ۸۷-۸۸).

این اجزا، در واقع، کتاب تکوین خدا و کلام او هستند که با قلم صنع او به نگارش درآمده‌اند. «هیچ موجودی در جهان ظهور نیابد مگر آنکه در حضرت الهیت صورتی همانند آن وجود دارد و اگر این صورت نبود، هیچ چیز در آن رخ نمی‌نمود؛ زیرا وجود معلول ناشی از وجود علت است.

پس هرچه در جهان خلقت قدم می‌نهد، هستی آن از اوست و سایه‌ای از عالم عقلی است و هر صورت معقولی، مثال آن چیزی است که در حضرت الهیت است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۲)؛ به همین دلیل، همه به حسب درجه وجودی و قرب و بعدشان نسبت به جمال اتمّ الهی و بارگاه جلال ربوبی، محبوب ذات او هستند. از سوی دیگر، هرکس دوستدار چیزی است، آنچه منسوب به اوست، مانند آثار و لوازم و کتب و مؤلفات و صنایع و فرستادگان و همنشینان او را نیز دوست دارد. طبق این اصل، هرکس خدا را دوست دارد، دوستدار هر چیزی است که منسوب به اوست؛ بلکه عشق به آثار، عین عشق به مؤثر است (همان، ص ۱۴۵)؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸).

با این حساب، دشت‌ها و بیابان‌ها، جنگل‌ها، کوه‌ها، دریاها، گیاهان، جانوران و انسان‌ها، چون مخلوق خدا و اسم و نشانه آفریننده‌اند، هم تقدس دارند و هم محبوب اویند و بنابراین، از سه وجه ارزشمندند: (۱) صورت پروردگارند و بنابراین، مقدس و نشانه‌ای بر هستی و عظمت او هستند؛ (۲) محبوب حق‌اند و بنابراین، قیمتی نمی‌توان برایشان تعیین کرد؛ (۳) چون مخلوق و منسوب به اویند، طبیعی است که هرکس واقعاً خدا را دوست دارد، آنچه را که عین وابستگی به اوست نیز دوست دارد.

بدین سان، این نگرش به خوبی می‌تواند منزلت مخلوقات خدا را برجسته سازد و توجه‌دهنده خوبی برای باورمندان دینی در محافظت از زمین و پرهیز از آسیب‌زدن به محیط‌زیست باشد. انسان دوستدار خدا، همواره به طبیعت به منزله آیات قدسی،



عشق می‌ورزد و انگیزه‌ای نیرومند برای پاسداشت آن دارد. این عشق دوسویه، در آثار گوناگون بزرگان به زیبایی انعکاس یافته است؛ به گفته سعدی:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(سعدی، ۱۳۸۶، غزل ۱۰)

۳.۲. زنده و هوشیاربودن سراسر جهان

بسیاری از حکما و اهل خرد به استناد آیات قرآن و روایات، همه چیز و حتی جمادات را زنده و دارای درک و شعور دانسته‌اند. آیات زیر از مولوی معروف است:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم (هشیم) با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید؟
از جمادی عالم جان‌ها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسیح جمادات آیدت و سوسه تأویل‌ها بزدایدت
(مولوی، بی‌تا، دفتر سوم: بیت‌های ۱۰۱۹-۱۰۲۳)

فیلسوفان بزرگی مانند فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر و سهروردی نیز بر زنده و هشیاربودن سراسر آفرینش تأکید کرده‌اند که البته طرح دیدگاه‌های آنها در این نوشتار نمی‌گنجد. در این میان، یکی از افراد شاخصی که کوشیده است آن را مستدل نماید، صدرالدین شیرازی است. در باور او، حیات در همه چیز سریان دارد و همه موجودات، حتی اجسام، زنده‌اند؛ زیرا عقل هیچ صورتی را به هیولا نمی‌بخشد، مگر توسط نفس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

حیات در سراسر جهان سریان دارد و همان‌گونه که عرفا حکم کرده‌اند، «همه موجودات، حتی جمادها، زنده، دانا، شنوا و بینا هستند و آیاتی همچون ﴿إِنَّ مِنْ





شَيْءٌ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» و آیات دیگر بر آن دلالت دارند؛ بله هر چیزی که "وجود" دارد، حیات، علم و آگاهی به پروردگار خود دارد. ولی علم در بسیاری از اشیای مادی، همانند اصل وجود، آمیخته به جهل و نیستی است...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ب، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ نک: همو، ۱۳۰۲ق، ص ۲۲۹).

البته او گفته است که این آیه‌ها دلالت ندارند که اجسام از جنبه جسم و مادیتشان، با قطع نظر از ارواح و صورت‌های مدبّرشان، ناطق و تسبیح‌گوی اند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹: ص ۲۷۲). اما از نظر حکیم سبزواری، چنین نیست؛ زیرا چنان که خود صدرا به‌طور مکرر تصریح کرده است، وجود هر جا و به هر صورت که باشد، زنده و دارای ادراک و اراده است (سبزواری، ۱۹۸۱م: ج ۹: ص ۲۷۲).

او درباره تسبیح چوب و سنگ چنین گفته است:

«بدان و آگاه باش که چون پادشاه عالم، جلّ شأنه، به بنده‌ای خواهد که خیر و سعادت برساند و به قرب خودش متصف سازد، نور توحید بر جانش پرتو اندازد و ذوق تجریدش بخشد... تا به حدی که از هر چوب و سنگی ذکر حق می‌شنود و از هر حجری و مدّری تسبیح به گوش هوشش می‌رسد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۸۸).

بر عارف همه ذرات عالم ملائک و ار در تسبیح هر دم
 کف خاکی که در روی زمین است بر عارف کتاب مستین است
 به هر جا دانه‌ای در باغ و راغی ست درون مغز او روشن چراغی ست
 به فعل - ز قوت هر زمانی ز هر خاکی یکی عقلی و جانی
 بود نامحرمان را چشم دل کور و گرنه هیچ ذره نیست بی نور
 (همان، ص ۸۹)

علم نیز همانند جهل به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. علم بسیط یعنی ادراک به چیزی، بدون آگاهی به آن و تصدیق به اینکه مدرک چیست. علم به حق از همین نوع است و همه موجودات از آن بهره‌مندند؛ زیرا از نظر حکما و محققان مشاء، اصل ادراک اشیا چیزی نیست جز نحوه وجود آنها، چه این آگاهی حضوری باشد چه حصولی، خواه حسی باشد خواه خیالی و عقلی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۱۸۸).

۲.۳.۱. تبیین عقلانی زنده و هوشیاربودن هریک از موجودات جهان

ملاصدرا بر این باور است که افزون بر استنادهای قرآنی و روایی، استدلال و برهان نیز بر حیات و شعور و ادراک همه موجودات، حتی جمادها و گیاهان دلالت دارد و معرفت‌های ذوقی و کشف و شهود نیز آن را تأیید می‌کنند. وی دیدگاه بسیاری از محققان مانند سهروردی، محقق طوسی، قطب‌الدین رازی (نویسنده کتاب *المحاكمات*)، ابن کمونه و ابوالبرکات بغدادی را مؤید این مسئله دانسته است (همو، ۱۳۰۲ق، ص ۲۳۵).

برای تبیین زنده‌بودن همه موجودات می‌توان گفت در اندیشه ملاصدرا، هر چیزی در جهان، جلوه و هویت وابسته به حق تعالی است و حق تعالی زنده و دارای علم است؛ پس همه به فراخور بهره وجودی خود دارای نوعی حیات و آگاهی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۱۱۷). حیات تنها به نفس کشیدن نیست، بلکه هر چیزی حیات ویژه خود را دارد و به همین دلیل، از درک و شعور برخوردار است؛ حتی جمادها، با آنکه بی‌جان به نظر می‌رسند، در واقع، زنده و هوشیارند.

از سوی دیگر، وجود، یک حقیقت بیش نیست؛ پس هر گاه در مرتبه‌ای دارای اثری مانند حیات و شعور باشد، این اثر در تمام مراحل هستی، به نسبت بهره وجودی حاصل است. «همان گونه که وجود، یک حقیقت است که در همه هستی‌ها به





تشکیک و کمال و نقص سریان دارد، صفات حقیقی آن، یعنی علم و قدرت و اراده و حیات نیز در کل هستی، به وجهی که راسخان از آن آگاه‌اند، سریان دارد. پس همه موجودات، حتی جمادها زنده، تسبیح گو شاهد بر وجود پروردگار و عارف به خالق و مبدع خود هستند» (همان، ج ۸: ص ۱۱۷).

به این وجه، اگر وجود را منبع تمام کمال‌ها و حقیقت واحد بدانیم، هرگاه وجود در مرتبه‌ای از مراتب هستی زنده و دارای شعور باشد، هریک از مراحل هستی، در حد بهره وجودی خود از حیات و آگاهی برخوردارند. بر همین مبنا در نظر ملاصدرا، هستی در هر چیزی عین علم است و هیچ چیز از آگاهی بی بهره نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۷).

همین مطلب در اسفار نیز بیان شده و افزون بر آن، منظور از مرتبه وجودی نیز معلوم گردیده است: «... ولی وجود در بعضی از اشیا در نهایت ضعف است که به واسطه در آمیختگی آن‌ها با نیستی‌ها و تاریکی‌ها، این صفات در آن‌ها آشکار نیست. در قرآن به همین نکته اشاره شده است که می‌فرماید: هیچ چیز نیست مگر آنکه او را تسبیح می‌گویند، ولی شما آن را در نمی‌یابید» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶: ص ۱۳۹). حکیم سبزواری در پاسخ به این پرسش که چگونه اجسام دارای ادراک هستند، به همین نکته اشاره کرده و معتقد است این مسئله در فلسفه اشراق نمود بیشتری دارد (نک: سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۱: صص ۱۱۷ و ۱۱۹).

آگاهی همه موجودات به علت هستی بخش خود، این گونه نیز تبیین شده است: «چون وجود معلول نسبت به علتش وجودی رابط محض است و از حیطة علت خود خارج نیست، لزوماً علتش از آن پوشیده و غایب نبوده و برای آن حضور دارد؛ بنابراین، معلول به اندازه بهره وجودی، علم به علت خود دارد و علم معلول به ذات خود همان علم آن به همه سلسله علل طولی اش است» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۳).

به این ترتیب، هر آنچه از هستی بهره‌ای داشته باشد، می‌تواند از نوعی شعور و آگاهی بهره‌مند باشد و از آنجا که هر وجودی جلوه‌ای از مبدأ کل و ذات واجب‌الوجود است، اساساً چیزی یافت نمی‌شود که از شعور و آگاهی، هر چند بالقوه، بی‌بهره باشد. علم در همه موجودات وجود دارد. هر جا خلقت راه یافته، علم نیز به آنجا رخنه کرده است. البته همه از نظر علم با هم برابر نیستند یا علم در همه یک نوع نیست (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱).

۲.۳.۲. زنده‌بودن جهان و مسئله محیط‌زیست

مطابق با نگرش سریان حیات و شعور در سراسر جهان، همه موجودات طبیعت، اعم از جماد و گیاه و جانور، چون زنده و دارای شعورند، درد و رنج و شادی و غم را درک می‌کنند و به رفتاری که با آن‌ها می‌شود، واکنش نشان می‌دهند. بنابراین، زمین فقط زیستگاه بشر نیست، بلکه هر چیزی به فراخور مرتبه وجودی خود، جایگاه ویژه‌ای دارد. این نگرش می‌تواند به منش انسان‌ها در مواجهه با محیط‌زیست جهت دهد و احترام بیشتر آنان را به تک‌تک اجزای طبیعت برانگیزد و سبب رفتار معقول و بهتر با محیط‌زیست شود.

تأثیر این تلقی به همراه باور به وجود خدا دوچندان است؛ از این رو، به گفته ملاصدرا، کسی که دچار فراموشی و غفلت نشده است، همواره با یاد خدا زندگی می‌کند، عبادت گل‌ها و رودخانه‌ها و... را درک می‌کند، عبادت خود را با عبادت درختان، کوه‌ها و ستارگان هماهنگ می‌بیند و از راه تفکر در آن‌ها به عنوان آیات الهی، آگاهی و توجهش به خدا بیشتر می‌شود. البته، این رهیافت عاشقانه در قبال طبیعت، مختص فرد خرسندی است که به درجات بالای کمال رسیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۹۷-۹۸).

ارزشمندی موجودات جهان، از جمله محیط‌زیست را در رهیافت فلسفه صدرایی از جهت ارزش ذاتی آن‌ها نیز می‌توان مورد توجه قرار داد. از این منظر، هم از این



وجه که همه موجودات، محبوب و عاشق خدا هستند و هم از این وجه که زنده و هوشیارند و هم از وجوه دیگر، از ارزش ذاتی برخوردارند (نک: مصطفی پور، ۱۳۹۱) و بنابراین، جایگاه ویژه‌ای دارند.

۴.۲. هدف‌دار بودن آفرینش

صدرالمتألهین، آفرینش جهان را کاملاً هدفمند دانسته و در نحوه عبارت‌پردازی از سبک قرآن پیروی کرده است. بر همین اساس، بی‌هدف بودن آفرینش را مستلزم راه‌یافتن عبث در افعال الهی و ناسازگار با حکمت می‌داند. مطابق این دیدگاه، هیچ چیز بی‌هوده پدید نیامده، بلکه حتی ناچیزترین آن‌ها برای هدف‌های از پیش تعیین شده (همچون رسیدن به کمال شایسته خود) به وجود آمده‌اند. پس یگانه مرجع حقوق، نظام آفرینش است که با توجه به حکیمانه و هدف‌دار بودن فعل الهی، وسایل کمال و استکمال در آن نهاده شده است.

در این میان، انسان اما کمال، تمام و صورت آفرینش است؛ زیرا در این جهان جسمانی و حسی، غایت قصوی است. به این وجه، ملاصدرا با استناد به آیات قرآن کریم، می‌نویسد:

«هر چه در جهان ایجاد شده، برای وجود انسان است و خلقت سایر موجودات جهان طبیعت، یعنی حیوان و گیاه و جماد، برای بهره‌مند شدن آدمی و خدمت به آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۱-۲۳۲).

در این بینش، مواهب طبیعی برای انسان و کمال او آفریده شده و میان انسان و دیگر مواهب جهان «رابطه غایی» وجود دارد و رابطه انسان با مورد حق خود هم فاعلی است و هم غایی (مطهری، ۱۳۷۷ ب، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ همو، ۱۳۷۷ الف، ص ۶۷-۷۹).

البته با آنکه آفرینش موجودات جهان برای بهره‌مندی انسان‌ها بیان شده است، هدف نهایی آفرینش، ذات الهی است و سرانجام بازگشت همه چیز، از جمله انسان،



به سوی پروردگار خواهد بود. پس تمام حرکات و خطوط زندگی انسان باید دارای هدفی مفید و سازنده باشد و او موظف است از انجام اعمال لغو بیهوده (یعنی کارهای بی هدف و بی نتیجه) پرهیزد.

هدف از آفرینش هر یک از موجودات جهان، به ویژه انسان، رسیدن به کمال شایسته خود است؛ هدفی که فراتر از هدف‌های زودگذر مادی و دنیوی است؛ از این رو، منحصر کردن تمام هم و غم به امور دنیوی و زیاده‌روی در بهره‌برداری از طبیعت، خسروانی بزرگ به حساب می‌آید و آدمی را از هدف اصلی بازمی‌دارد. انسان به این جهان نیامده که به جان طبیعت افتد و بی‌محابا هر آنچه هست به تاراج ببرد. با این تلقی، مواهب دنیوی در واقع امانتی در اختیار انسان هستند تا بتوانند به آن هدف‌های برتر برسند و وظیفه اوست که از آن‌ها به خوبی نگهداری کند.

به این ترتیب، باز می‌توان گفت طبیعت به دلیل وابستگی به مبدأ هستی، دارای ارزش ذاتی است و هر چند یکی از هدف‌های آفرینش طبیعت، بهره‌مندی سنجیده و معقول انسان از زیبایی و منافع آن است، هدف از آفرینش انسان نه همین خور و خواب و شهوت، بلکه رسیدن به کمالی فراتر است؛ از این رو، طبیعت و آنچه در آن است، اگرچه در تسخیر انسان است، باید در مسیر درست که به هدف اصلی منتهی شود، به کار گرفته شود.

پس، اگر از آن استفاده نادرست شود یا به آن بی‌مهری شود و تخریب گردد، این هدف از مسیر حقیقی خود منحرف و در واقع، به کفران نعمت منجر می‌شود. قرآن کریم، ارج نهادن و بهره‌برداری بهینه از نعمت‌ها را شرط بندگی معرفی کرده (نحل: ۱۱۴)، آن را در پیوند ناگسستنی با تقوا دانسته (آل عمران: ۱۲۳) و روی کار آمدن انسان‌های بی‌بهره از تربیت و رشد اعتقادی و اخلاقی را باعث فساد و نابودی زراعت و نسل بشر و تباهی آسمان‌ها و زمین به حساب آورده است (بقره: ۲۵۱؛ مؤمنون: ۷۱).





به گفته سعدی (۱۳۸۶، ص ۲):

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا توانی به کف آری و به غفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمان بردار شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

باری، بهره‌مندی از موجودات دیگر، حق بزرگی است که در هر جا و هر زمان به افراد بشر داده شده و برخورداری از مواهب زمین و طبیعت، از حقوق اولیه هر کس و بلکه هر جاننداری برای زندگی روی زمین است. البته حق و تکلیف، ملازم یکدیگر و دو روی یک سکه‌اند؛ یعنی هر حقی همراه با وظیفه‌ای است. استاد مطهری در این باره گفته است:

«اساساً چون مواهب طبیعی برای انسان آفریده شده و رابطه‌ی غایی بین آنها وجود دارد، انسان مسئول است؛ یعنی از رابطه‌ی غایی بین انسان و مواهب طبیعی "مسئولیت و تکلیف" زاییده می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶: ص ۳۴؛ همو، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۲۷-۱۲۸).

به نظر او، امانت الهی مورد اشاره در قرآن، تکلیف و مسئولیت انسانی است و انسان به حکم استعداد و شایستگی فطری خود، از یک طرف، استحقاق بزرگی برای استفاده از مواهب خلقت دارد و از طرف دیگر، مسئولیت بزرگی در قبال انسان‌های دیگر و همه موجوداتی که در اختیار اوست، دارد (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۱۰۵-۱۰۶).

مسئله تلازم حق و مسئولیت افراد در قبال مواهب طبیعی و محیط زیست و دیگران، بر اساس اصل هدف‌داری آفرینش و پیوستگی حق و تکلیف یا هماهنگی نظام تکوین و تشریح که در ادیان مطرح است، توجیه می‌شود. اساساً برخی از حقوق و تکالیف فقط در فلسفه الهی و با فهم مبانی حقوق فطری و طبیعی و با استفاده از علاقه غایی و هدف‌دار بودن نظام آفرینش قابل توجیه است؛ مانند حق آیندگان و گذشتگان بر حاضران و حق جانوران بر انسان‌ها، تکلیف انسان به خودداری از

خودکشی و اسراف و تضييع اموال. در فلسفه مادی تنها رابطه میان انسان و مواهب طبیعی، رابطه فاعلی است؛ ولی در فلسفه اجتماعی اسلام، هم رابطه فاعلی است و هم رابطه غایی (همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۲-۲۵۳).

رابطه غایی میان مواهب طبیعی وجود دارد و آن‌ها از وجهی، برای انسان آفریده شده‌اند؛ از این رابطه بین انسان و مواهب طبیعی، مسئولیت و تکلیف زاییده می‌شود و می‌تواند رفتار مثبت انسان‌ها را در قبال محیط زیست تقویت کند. از سوی دیگر، نبود مسئولیت‌پذیری در محافظت از محیط زیست، می‌تواند سبب رفتارهای منفی و پرخاشگرانه در قبال محیط زیست گردد. این مسئولیت به معنای سالم و پاک نگه داشتن طبیعت و دقت در چگونگی استفاده درست و اصولی از آن است. بنابراین، همه مسئول‌اند به گونه‌ای از حق خود بهره‌برداری کنند که به حقوق موجودات دیگر و دیگر انسان‌ها خدشه و آسیبی وارد نشود تا برای نسل‌های حاضر و آینده سالم و پایدار بماند.

به درستی گفته شده است که اگر هدف از آفرینش مخلوقات، از جمله آب و گیاه و حیوان، بهره‌وری انسان است، هیچ کس حق ندارد عناصر حیاتی زندگی آدمی را که از سوی خالق نزد او به ودیعه گذاشته شده است، آلوده یا تباه سازد. همچنین بسیاری از مخلوقات، از جمله آب و گیاهان و جانوران، همانند انسان، واجد ملاک تقدس‌اند یا به علت شدت آمیختگی آنها با انسان و دیگر جنبندگان نباید آن‌ها را آلوده ساخت، به حریم پاک آن‌ها تجاوز ناپاکانه کرد و ستم و آزار در حق آن‌ها روا داشت (گرچی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴).

۲.۶. رستاخیز فراگیر

در واقع، این مبحث ادامه و مکمل مبحث هدفمندبودن آفرینش است. تردیدی نیست که در باور دین‌داران (از جمله مسلمانان)، انسان‌ها به سوی مبدأ هستی در حرکت‌اند و کسی نیست مگر آنکه پس از مرگ به سوی جهانی دیگر می‌رود.



نگرش کلان‌تر که برگرفته از قرآن است این است که بازگشت همهٔ امور به خداست و همهٔ اشیا دارای حشر و معادند و گرنه سرانجامشان هیچ‌وپوچ خواهد بود.

ملاصدرا دربارهٔ جمع‌شدن تمامی خلائق و حشر آن‌ها در قیامت، با استناد به آیات ۴۹ و ۵۰ سورهٔ واقعه و دیگر آیات قرآن کریم، می‌گوید:

«در قیامت پرده از میان خلائق برداشته می‌شود و تمام خلق اولین و آخرین در یک جا جمع می‌گردند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۳۵).

در کتاب *مفاتیح‌الغیب* آمده است:

«هر موجودی، هرچند سنگ یا آهن یا فلک باشد، دارای حشر و آفرینش جدیدی است» (همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۶۱۱).

او همچنین، دربارهٔ زمین محشر و اخروی و شباهت آن در ماهیت با زمین دنیوی و تفاوت‌های آن دو، بحث کرده است (نک: همو، ۱۳۶۰، ص ۲۸۹).

باور به رستاخیز که مطابق با آن، زندگی فراتر از ماده و جهان محسوس است، می‌تواند نیرویی مهارکننده در مقابل زیاده‌خواهی، حرص و آز انسان‌ها و سرانجام، بحران زیست‌محیطی باشد؛ زیرا از آنجا که همه‌چیز به ماده و نیازهای مادی خلاصه نمی‌شود، به موازات برآوردن نیازهای مادی و متعادل کردن آن‌ها و همچنین حسابرسی و پاسخ‌گویی در قبال افکار و رفتار انسان‌ها، توجه به نیازهای دیگر، برجسته می‌گردد.

از نگاه سیدحسین نصر، در چارچوب بحران محیط‌زیست، هیچ‌چیزی نمی‌تواند بیش از این به عالم طبیعت کمک کند که مردم، آخرت‌نگری پیشه کنند و کمتر به استثمار منابع طبیعی بپردازند. جهان امروز به چیزی جز همان عرفان آخرت‌گرا نیاز ندارد که چیزی نیست جز زهد و پارسایی و بدون آن، حرص و آزی که طبیعت را به‌سوی انهدام می‌کشاند، قابل مهار کردن نیست (بهرام‌پور، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰).



بدین سان، باور به رستاخیز همگانی و اینکه تک تک موجودات این جهان به سوی مقصد نهایی خود به پیش می‌روند و در جهان دیگر حضور و آرامش می‌یابند، یکی از اصول تأثیرگذار بر اندیشه و رفتار انسان‌ها در برون‌رفت از بحران زیست‌محیطی است.

این باور در پرتو اصل کلیدی حرکت جوهری در فلسفه صدرایی، بهتر توجیه می‌شود و در نتیجه، تأثیرش نمود بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا حرکت ذاتی و خودکار جهان، طبیعت روبه‌کمال و سرانجام مقصود را هنرمندانه به نمایش می‌گذارد. در این سیر جوهری، استمرار حیات انسان‌ها به‌طور ویژه تبیین می‌شود.



نتیجه‌گیری

در اثر تقویت روحیهٔ زیاده‌خواهی و سودجویی انسان، محیط‌زیست در این روزگار، وضعیت خوبی ندارد و به موازات پیشرفت صنعت و فناوری، با وجود فراهم‌بودن رفاه و آسایش بیشتر، درگیر مشکلات فراوان و حتی بحران‌های زیست‌محیطی هستیم؛ بحران‌هایی که مهار آن‌ها در آینده بسیار سخت و شاید ناممکن است. به همین دلیل، اهل اندیشه به فکر چاره‌جویی افتاده و هریک متناسب با تخصص خود، راهکارهایی ارائه کرده‌اند. پایبندی به این راهکارها می‌تواند در نجات محیط‌زیست و نسل انسان از خطر نابودی، نقش بسزایی داشته باشد.

از آنجا که ریشهٔ بسیاری از مشکلات زیست‌محیطی، ناهنجاری‌های اخلاقی است، امروزه اهمیت نگاه اخلاق‌مدارانه به محیط‌زیست بیش از پیش مورد توجه است. باید گفت چاره‌اندیشی با نگرش اخلاقی در گرو مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و... است.

از این رو، در این مقاله، رهیافت‌های ملاصدرا دربارهٔ جهان و نقش آن‌ها در نگاه اخلاقی به جهان، بررسی و تبیین شد و از آنجا که می‌تواند جهت‌دهی ویژه‌ای به نگرش انسان‌ها و اصلاح خوی و رفتار آنان با زیستگاه خود داشته باشد، از آن‌ها به‌عنوان مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست‌محیطی یاد شد.

البته این اصول به ملاصدرا اختصاص ندارند و در واقع، او به پیروی از باورهای دینی و به استناد آیات و روایات از آن‌ها سخن گفته؛ ولی با رهیافت خاص و تبیین عقلانی خود به آن‌ها جهت خاصی بخشیده و آن‌ها را شاخص کرده است؛ برای نمونه، در فلسفهٔ ملاصدرا، جهان عین ربط به واجب‌الوجود است و هر چیزی از شئون حقیقت بسیط شمرده می‌شود؛ بر این اساس، افزون بر اینکه گستردگی و ژرفای پیوستگی جهان و احاطهٔ خدا بر جهان به نمایش درمی‌آید، تقدس آن نیز آشکار می‌گردد.

این نگاه به جهان، ارزشمندی آن را شاخص می‌کند و بنابراین، می‌تواند در



موجه ساختن نگاه اخلاقی به محیط‌زیست کارساز باشد. همچنین چون جهان، به معنای واقعی، کل به هم پیوسته است، هرگونه آسیب در جزئی از طبیعت، باعث خلل در همه اجزای آن می‌شود.

پس کسی که حضور خدا را در همه جا درک می‌کند، رفتار خود را در راستای خواست و اراده او تنظیم می‌کند و بهتر می‌تواند از رفتارهای ناهنجار، حتی در قبال موجودات بی‌جان پرهیزد. از دریچه تلقی صدراپی به جهان، طبیعت و اجزای آن، از سه وجه ارزشمندند: (۱) صورت پروردگار و بنابراین، مقدس و نشانه‌ای بر هستی و عظمت او هستند؛ (۲) محبوب حق‌اند، پس قیمتی نمی‌توان برایشان تعیین کرد؛ (۳) چون مخلوق و منسوب به اویند، طبیعی است که هرکس واقعاً خدا را دوست دارد، آنچه عین وابستگی به اوست نیز دوست دارد. بدین سان، این نگرش به خوبی می‌تواند منزلت محیط‌زیست را برجسته سازد.

از سوی دیگر، با نگاه به نظریه سریان حیات و شعور در کل جهان، اهمیت این مسئله دوچندان می‌گردد؛ زیرا بر اساس آن، اشیا درد و رنج و شادی و غم را درک می‌کنند و به رفتاری که با آن‌ها می‌شود، واکنش نشان می‌دهند.

چنین تلقی‌ای از جهان می‌تواند رفتار انسان را در قبال طبیعت معقول و سنجیده‌تر سازد و به پرهیز از زیاده‌روی در مصرف و تخریب محیط‌زیست کمک کند. این نوع نگاه به جهان، با باور به هدفمندبودن آفرینش و همچنین نظریه بازگشت فراگیر (که با نظریه حرکت جوهری موجه‌تر می‌نماید)، تقویت می‌شود و به تعبیری، ارزش ذاتی آن‌ها را نشان می‌دهد.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. بهرام پور، مرضیه (۱۳۹۰)، دین، طبیعت و بحران محیط زیست، اصفهان: نقش مانا.
۳. بیدهندی، محمد و محسن شیراوند (۱۳۹۴)، «بررسی اخلاق زیست محیطی با پردازش نظریه گایا و قاعده فلسفی بسیطة الحقیقة»، انسان پژوهی دینی، س ۱۲، ش ۳۳: ۷۷-۹۵.
۴. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۹۸۱ق)، التعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار التراث العربی.
۵. سعدی (۱۳۸۶)، کلیات سعدی، بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی، مشهد: آستان قدس رضوی، شرکت به نشر.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۰۲ق)، مجموعه الرسائل التسعة، قم: کتبه المصطفوی.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار التراث العربی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۲)، مبدأ و معاد، ترجمه احمدبن محمد الحسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳ الف)، اسرار الآیات، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳ ب)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.





۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲)، *اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۴)، *رساله سه اصل*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰)، *مجموعه رسائل*، بی‌جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. عابدی سروسستانی، احمد، منصور شاه‌ولی و مصطفی محقق داماد (۱۳۸۶)، «ماهیت و دیدگاه‌های اخلاق زیست محیطی با تأکید بر دیدگاه اخلاق اسلامی»، *فصلنامه اخلاق در علوم فناوری*، ش ۲۱: ۵۹-۷۲.
۱۸. کرباسی‌زاده، علی و محسن شیرواند (۱۳۹۴)، «تبیین علل معرفتی بحران‌های محیط‌زیستی در تطبیق مبانی فلسفی بیکن و ملاصدرا»، *اخلاق زیستی*، س ۵، ش ۱۷: ۱۱-۳۱.
۱۹. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۶۳)، «اسلام و محیط‌زیست»، *نشریه نور علم*، ش ۴: ۱۱۱-۱۱۴.
۲۰. محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۳)، *الهیات محیط‌زیست*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. مصطفی‌پور، محمدرضا (۱۳۹۱)، «ارزش ذاتی طبیعت در نگاه صدرالمتهلین شیرازی»، *حکمت اسراء*، ش ۱۲: ۱۱۳-۱۲۸.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، تهران: صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار (ج ۶: آشنایی با قرآن)*، تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ الف)، *بیست گفتار*، چ ۱۴، تهران: صدرا.

۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ب)، نظام حقوق زن در اسلام، چ ۲۶، تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، یادداشت‌های استاد مطهری، چ ۲، تهران: صدرا.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (بی‌تا)، مثنوی معنوی، به‌همت نیکلسون، تهران: مولی.
۲۸. نصر، سیدحسین (۱۳۷۷)، «دین و بحران زیست‌محیطی»، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۸ و ۱۷: ۸۸-۱۰۷.



اخلاق جراحی زیبایی با رویکرد اسلامی

محمد هدایتی*، محمد نظری پشتکوهی**

چکیده

امروزه برای ارضای حس درونی زیباخواهی، زیباشدن و زیبا جلوه کردن در ساختار و شکل بدن، روش‌های متفاوت و تغییرات گوناگونی پیشنهاد می‌شود. یکی از این روش‌ها جراحی زیبایی است که در شکل‌های مختلفی انجام می‌گیرد. بررسی اخلاقی این عمل که میان زنان و مردان رایج و دغدغه افراد زیادی شده است می‌تواند آنان را با هنجارها و ناهنجاری‌های مرتبط آشنا کند. مسئله این تحقیق آن است که کنشگر این عمل، پیش از انجام و بعد از آن چه ارزش‌هایی را رعایت کند تا به نیکویی‌ها آراسته و از زشتی‌ها و آسیب‌های اخلاقی آن صیانت شود. فرضیه نخست تحقیق این است که ارزشمندی این عمل از دیدگاه اخلاق اسلامی متوقف بر رعایت آموزه‌های شریعت و مبانی دینی است. فرضیه دوم آن است که پیش از اقدام به عمل جراحی زیبایی باید از قصد پاک و غیر تقلیدی و نیز تدبیر درست برخوردار باشد. فرضیه سوم این است که پس از اقدام به جراحی، از فخرفروشی و

*استادیار گروه معارف دانشگاه قم، قم، ایران.

m.hedayati1348@gmail.com

**استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی زابل، زابل، ایران (نویسنده مسئول).

nazarim3170@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۱/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲



فریب کاری و غفلت از زیبایی‌های معنوی پرهیز کند. پژوهش حاضر با اطلاعات قرآنی و روایی و تحلیل‌های اخلاقی و فقهی مستند به آیات و روایات صورت گرفته است. هدف پژوهش، کاربست ارزش‌های اخلاقی مرتبط با جراحی زیبایی در این عمل است.

کلیدواژه‌ها

جراحی زیبایی، اخلاق حرفه‌ای، تغییر در خلقت، اضرار به نفس، تکبر، فخر فروشی، تدبیر.

مقدمه

خداوند متعال در وجود انسان امیال و غرایز متعددی قرار داده است. یکی از این امیال درونی گرایش و علاقه به زیبایی و زیباشدن است که در کمال‌خواهی انسان ریشه دارد. بر اساس وجود این میل درونی است که استفاده از بوی خوش، دیدن رنگ مطبوع، شکل زیبا، مناظر باطراوت و زیبایی‌های ادبی شعر و نثر برای انسان لذت‌بخش و مطلوب است.

در منابع دینی به این گرایش فطری و درونی انسان مانند گرایش‌های دیگر توجه شده است؛ به گونه‌ای که خداوند در قرآن کسانی که زینت‌ها را بر خود حرام می‌کنند عتاب کرده، می‌فرماید: ﴿... قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ...﴾ (اعراف: ۳۲).

در عصر حاضر، عده‌ای برای ارضای این میل درونی و ایجاد جذابیت و زیبایی ظاهری از روش‌های متعددی نظیر استفاده از لوازم آرایشی، کاشت ناخن، ورزش‌های پرورش اندام، پوشش‌های مختلف و جراحی‌های متعدد استفاده می‌کنند.



می‌توان این روش‌ها را از نظر فقهی، اخلاقی، حقوقی و اجتماعی بررسی کرد. این نوشتار به بررسی و تبیین مسائل اخلاقی مربوط به جراحی زیبایی و بایدها و نبایدهای ارزشی این عمل می‌پردازد. در زیر به برخی از واژگان مهمی که فهم آنها در شکل‌گیری و تحقق موضوع دخالت دارند، اشاره می‌شود:

۱. اخلاق

اخلاق، به مجموعه فضایل و رذایلی اطلاق می‌شود که در انسان به صورت ملکه درآمده و دارای دو بخش اخلاق فاضله و اخلاق رذیله است. مرحوم نراقی، خُلُق را چنین تعریف می‌کند:

«الخُلُقُ ملکه للنفس مقتضیه لصدور الافعال بسهولة من دون احتیاج الی فکر و رویة» (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۴۶).

در کنار این معنا، معنای دیگر و عام‌تری از اخلاق وجود دارد که بر اساس آن، اخلاق شامل کارهای جوارحی نیز می‌شود. در این صورت، رفتار هر چند از هیئت راسخه در نفس پدید نیامده باشد، اتصافش به خوب یا بد ممکن خواهد بود؛ بنابراین، می‌توان گفت اخلاق هم به چگونه رفتار کردن توجه دارد و هم به چگونه بودن.

چگونگی رفتار مربوط می‌شود به اعمال انسان که شامل گفتار هم می‌شود و چگونه بودن مرتبط با صفات و ملکات نفسانی است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ص ۱۹۰). بنابراین، اخلاق در این نوشتار، هم شامل صفات پایدار و ناپایدار (ملکه و حال) و هم دربرگیرنده رفتار و آداب اخلاقی است (هدایتی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸).

صاحب‌نظران، مطالعات اخلاقی را به بخش‌هایی نظیر توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری تقسیم کرده‌اند. اخلاق کاربردی، شاخه‌ای از اخلاق هنجاری است که به واسطه تمرکز بر جزئیات و حوزه‌های خاصی از زندگی فردی و اجتماعی، از





بخش‌های دیگر آن متمایز می‌گردد. اخلاق کاربردی شامل اخلاق حرفه‌ای هم می‌شود. منظور از اخلاق حرفه‌ای، تأمل درباره ابعاد اخلاقی مسائل و موضوعاتی است که به مشاغل و حرفه‌های خاصی چون پزشکی، مهندسی، تجارت، سیاست و تعلیم و تربیت مربوط می‌شود و درصدد آن است که کاربرد و اعمال منطقی نظریه‌های اخلاقی را در این حوزه‌های شغلی نشان دهد (شریفی، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

بر این اساس، اخلاق جراحی زیبایی، شاخه‌ای از اخلاق حرفه‌ای است که در آن، ملاحظات اخلاقی برای هدایت هنجاری صفات و رفتارهای پزشک جراح و متقاضی آن بررسی می‌شود.

این نوشتار برای اجتناب از تطویل، تنها ملاحظات اخلاقی مربوط به متقاضی جراحی را بررسی می‌کند. البته از آنجا که این ملاحظات با رویکرد اسلامی بررسی می‌شود، به برخی از مبانی مانند مبحث مالکیت، نداشتن ضرر و التزام به آموزه‌های شرعی نیز پرداخته می‌شود.

۲. زیبایی

یکی از واژه‌هایی که در تعریف و چپستی آن میان اندیشوران اختلاف وجود دارد، زیبا و زیبایی است. برخی معتقدند زیبایی، مقوله‌ای یافتنی و چشیدنی است و نمی‌توان برای آن تعریفی بیان کرد؛ به تعبیری، از قبیل «مما یدرک و لایوصف» است. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «آیا زیبایی را می‌توان تعریف کرد که چیست؟ نه، نمی‌توان».

در باب فصاحت که از مقوله زیبایی است، علما می‌گویند: در حقیقت، فصاحت را نمی‌توان تعریف واقعی کرد... و ما در دنیا خیلی چیزها داریم که انسان وجودش را درک می‌کند، ولی نمی‌تواند آن را تعریف کند؛ زیبایی از همین قبیل است» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۹۷). برخی دیگر بر این باورند که زیبایی اگرچه حس کردنی

است و نمی‌توان آن را به درستی تبیین و تعریف کرد، می‌توان تعاریفی هر چند مجمل و مبهم و ناتمام از آن ارائه کرد. بنابراین، واژه زیبا، در لغت، مرکب از زیب همراه الف به معنای نیکو و خوب و نقیض زشت و بد است و در معنای وصفی زبینه، خوش‌نما، خوب‌رو و خوشگل به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۹۵، ج ۲۰: ص ۱۸).

در اصطلاح، برخی زیبایی را مساوی با هنر می‌دانند (رید، ۱۳۵۴، ص ۳) و عده‌ای آن را به معنای هماهنگی و جور آمدن اعضای تشکیل دهنده یک شیء یا یک کیفیت دانسته، در تعریف آن گفته‌اند: «زیبایی عبارت است از جور آمدن و هماهنگی اعضای متشکله هر کیفیت یا هر شیء یا هر جسم، با داشتن سازش با پیرامون و ایجاد تأثیر جاذب و ستایش آور در انسان؛ در حالی که یا نیروی موهبت و شهود ادبی آن را دریابد یا لطافت ذوق آن را درک کند یا باریکی فکر و عمق اندیشه و خلاصه عقل، صحت تناسبات و هماهنگی و شایستگی هدف را در شیء زیبا تشخیص دهد یا وسعت تصور و یا عادت و یا غریزه جنسی و یا عوامل شش‌گانه فوق با هم، آن را به زیبایی بشناسد» (دانشور، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

زیبایی از جمله مفاهیم مورد توجه قرآن کریم است که در قالب واژگانی نظیر «جمیل» (یوسف: ۸۶؛ احزاب: ۲۸) و «زینت» (اعراف: ۳۲؛ یونس: ۸۶؛ نور: ۳۱) استعمال شده است. علاوه بر قرآن، در روایات نیز به اهمیت زیبایی اشاره شده است.

از مجموع آیات و روایاتی که در مورد و مصادیق زیبایی وارد شده است، می‌توان زیبایی را به دو قسم معنوی و ظاهری تقسیم کرد. زیبایی ظاهری در آموزه‌هایی چون آراستگی ظاهر و لزوم ظاهر شدن در برابر مردم در زیباترین هیئت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۴۴۴)، تلاوت قرآن کریم با صدای زیبا، زیبایی امام‌جماعت به عنوان ملاک در تقدم او (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳: ص ۳۶۴) و توجه به زیبایی به عنوان ملاکی در انتخاب همسر مشاهده می‌شود. در برخی روایات از





فضیلت‌هایی نظیر وقار، تقوا و پرهیزکاری، اطاعت خداوند و قناعت به‌عنوان جمال و زیبایی یاد شده است که ناظر بر زیبایی‌های معنوی می‌باشند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۴).

همچنین در برخی از این روایات، از زیابودن فضایل اخلاقی با واژه «زینت» تعبیر شده است؛ نظیر حدیثی از حضرت علی علیه السلام که در آن از عفاف با عنوان زینت فقر، از شکر با عنوان زینت بی‌نیازی، از صبر با عنوان زینت بلا، از فصاحت با عنوان زینت سخن، از عدل با عنوان زینت ایمان، از فروتنی با عنوان زینت علم، از ادب با عنوان زینت عقل، از گشاده‌رویی با عنوان زینت بردباری و از ایثار با عنوان زینت زهد یاد شده است (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۰).

زیبایی مفهومی است که شامل زیبایی معنوی هم می‌شود؛ اما در این نوشتار منظور از زیبایی، معنای ظاهری آن است؛ همان خوش‌نمایی اعضا و زیندگی جوارح و تناسب اندام که به‌واسطه انجام تغییراتی در بدن و اعضا و با روش‌های گوناگونی انجام می‌شود. از مصادیق زیبایی برداشتن نازیبایی‌ها یا افزودن زیبایی‌هایی است که در قالب جراحی و تزریق و مانند آن انجام می‌شود.

۳. جراحی زیبایی

جراحی زیبایی یکی از زیرشاخه‌های جراحی پلاستیک^۱ است که برای ایجاد تغییرات معمولاً دائم در شکل، اندازه و محل قرارگیری اجزای صورت یا دیگر اعضای بدن، بازسازی و زیباسازی، قشنگ کردن بدن یا صورت و رفع آسیب‌های ظاهری و نواقص صورت یا بدن انجام می‌شود. به اذعان متخصصان، برخلاف دیگر

۱. جراحی پلاستیک، درحقیقت، شاخه‌ای بسیار بزرگ از جراحی عمومی است که خود به پنج زیرشاخه مهم‌تر تقسیم می‌گردد: شاخه دست و اعصاب محیطی آن، شاخه ترمیمی و بازسازی اندام‌ها، شاخه فک و صورت، شاخه سوختگی‌ها و زخم‌های سوختگی، جراحی زیبایی صورت (علوی‌راد، فوق تخصص جراحی پلاستیک و زیبایی).

شاخه‌های جراحی پلاستیک، کاربردهای درمانی این نوع عمل‌ها بسیار کمتر است و صرفاً برای زیباسازی انجام می‌شوند (Alavirad, 2016).

امروزه جراحی زیبایی در انواع متعددی نظیر جراحی زیبایی صورت، عمل زیبایی بینی (rhinoplasty)، عمل زیبایی گوش (otoplasty)، جراحی زیبایی غبغب و گردن، جراحی زیبایی شکم، پهلو و پشت، جراحی زیبایی سینه، جراحی زیبایی بازو و ران‌ها، زیبایی واژن و لابیپلاستی (labiaplasty) با روش‌های متعددی انجام می‌شود. از رایج‌ترین و شایع‌ترین جراحی‌های زیبایی و پلاستیک که امروزه برای مردان و زنان در ایران انجام می‌شود، جراحی زیبایی بینی (رینوپلاستی) است.

۴. مبانی موضوع

مقصود از مبانی، پیش‌فرض‌ها و پایه‌های بحث است که فرضیه این مقاله بر آن استوار شده است و با پذیرش این مبانی به صورت پیش‌فرض، مقاله سامان می‌یابد. اکنون ذیل چهار عنوان به معرفی مبانی می‌پردازیم:

۴.۱. التزام به آموزه‌های شرعی

یکی از مسائلی که قبل از انجام هر عمل لازم است مکلف به آن توجه کند، شناخت و آگاهی از حکم شریعت درباره آن کار است. آیا چنین عملی مجوز شرعی دارد یا خیر؟ این رفتاری که می‌خواهد انجام شود، ذیل کدام احکام تکلیفی قرار می‌گیرد؟ درباره جراحی زیبایی نیز ابتدا باید بررسی شود که حکم شرع مقدس درباره آن چیست؟ آیا چنین فعلی فی‌نفسه جایز است و در صورت جواز، حد و حدود آن چگونه است؟

از نظر فقهای شیعه، برای ایجاد هرگونه تغییر و تصرف در بدن، معیارهایی در اسلام ذکر شده است: نخست، عملی که روی بدن صورت می‌گیرد باید کارکرد





عقلایی داشته باشد؛ دوم، هر نوع عمل روی چهره و اندام موجب آسیب رسیدن به بدن نشود؛ سوم، عمل دارای محذور شرعی نباشد. فقها بر اساس این معیارها، جواز عمل زیبایی را به وجود انگیزه عقلایی، نداشتن ضرر و محذور شرعی مشروط می‌دانند.^۱ منظور از نبود محذور شرعی، رعایت مسائل مربوط به محرم و نامحرم، لمس و نظر و رعایت و ملاحظه جنسیت است که متقاضی عمل باید به آن‌ها توجه داشته باشد.

نظر فقهای اهل سنت در این مسئله متفاوت است؛ بر اساس بعضی از استفتائات، عده‌ای از آنان جراحی پلاستیک را مطلقاً حرام می‌دانند و بر این باورند که این نوع جراحی‌ها مصداق تغییر در خلقت خداوند است و عاملان آن تابع شیطان‌اند. این طایفه مستند فتوای خود را آیه شریفه ﴿وَلَا ضَلَّيْنَهُمْ وَلَا مَنِّيْنَهُمْ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيُبَيِّنَنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيُعَيِّنَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (نساء: ۱۱۹) می‌دانند.

در مقابل، عده‌ای دیگر قائل به تفصیل و معتقدند جراحی زیبایی اگر برای از بین بردن عارضه‌ها و عیب و نقص و اشکالات مادرزادی نباشد، بلکه در پی حوادثی نظیر تصادف، سوختگی، شکستگی و قطع شدن عضو انجام شود،

۱. پاسخ فقهای شیعه درباره سؤال از حکم جراحی زیبایی چنین است: امام خمینی رحمته الله علیه: اگر جراح زن باشد و موجب ضرر هم نشود، مانع ندارد. آیت‌الله خامنه‌ای (دام ظلّه): این کار فی نفسه اشکال ندارد [ولی در صورتی که پزشک مرد باشد چون عمل جراحی زیبایی، درمان بیماری محسوب نمی‌شود، نگاه کردن و لمس حرام به خاطر آن جایز نیست، مگر در مواردی که برای درمان سوختگی و مانند آن باشد و پزشک مجبور به لمس و نگاه کردن باشد. آیت‌الله سیستانی (دام ظلّه): با پرهیز از لمس و نظر حرام، جایز است. آیت‌الله صافی گلپایگانی رحمته الله علیه: اگر غرض عقلانی در بین باشد، اشکال ندارد. آیت‌الله فاضل لنکرانی رحمته الله علیه: فی نفسه مانعی ندارد. اما اگر مستلزم فعل حرامی شود، مثل اینکه پزشک نامحرم جراحی کند، جایز نیست. آیت‌الله مکارم شیرازی (دام ظلّه): در صورتی که آمیخته با حرام دیگری نباشد، در هیچ صورت اشکال ندارد و در صورتی که مستلزم حرامی باشد (مثل نظر و لمس نامحرم) تنها در صورت ضرورت، جایز است. آیت‌الله نوری همدانی (دام ظلّه): اگر در جراحی مذکور غرض عقلانی وجود داشته باشد و اسراف نباشد، جایز است. آیت‌الله سیدمحمد حسینی شاهرودی رحمته الله علیه: فی نفسه جایز است؛ لکن باید از تماس با نامحرم و نگاه اجنبی و محرّمات دیگری که ممکن است همراه آن صورت گیرد، اجتناب نمود. آیت‌الله بهجت رحمته الله علیه: برای صرف زیبایی باشد، جایز نیست، بنا بر احتیاط (واجب). آیت‌الله تبریزی رحمته الله علیه: اگر توسط پزشکان زن و با استفاده از اجزای بدن خود بوده باشد یا عمل جراحی در باطن انجام گیرد و به طوری که پوست بدن خود آن را بپوشاند، جایز است.

اشکالی ندارد؛ به عبارتی، اگر جراحی زیبایی صرفاً به خاطر زیباسازی صورت و بدن انجام گیرد، مانند تغییر دادن، بلند یا کوتاه کردن شکل، اندام، پا، سینه، لب، بینی، ابرو و... با هدف زیبایی انجام شود، قطعاً حرام بوده و فاعل آن، ملعون و مطرود از رحمت خداست (محمد بن صالح، ۱۴۰۹ق؛ محمد صالح المنجد، ۱۴۳۰ق).

از مجموع فتاوی فقهای شیعه و اهل سنت می توان نتیجه گرفت جراحی زیبایی از منظر فقهای شیعه در صورت رعایت موازین شرعی و ترتب غرض عقلایی اشکالی ندارد؛ اما از دیدگاه بیشتر فقهای اهل سنت فقط در صورتی که ضرورتی اقتضا کند، جایز است.

۲.۴. حق مالکیت انسان بر اعضای خود و حدود آن

یکی از موضوعات مورد بحث میان فقها، رابطه حقوقی انسان با اعضا و جوارح خود است. آیا بین انسان و اعضای او چنین رابطه ای وجود دارد و اگر رابطه ای هست، ماهیت آن چیست؟ تبیین دقیق این موضوع در موارد متعددی نظیر خرید و فروش، اهدا و هبه کردن و ایجاد تغییرات در اعضای بدن اهمیت دارد.

به اعتقاد بعضی از صاحب نظران که غالباً از فقهای شیعه هستند، این رابطه به دلالت وجدان، ضرورت و سیره عقلی، از نوع مالکیت و سلطنت است که شارع و قانون گذار آن را امضا کرده است. در این دیدگاه، انسان مالک اعضای خود است و در نتیجه، حق بهره برداری و انتفاع از اعضای بدن خود را دارد؛ لکن این تصرفات به صورت مطلق جایز نیست، بلکه این حق تا زمانی محفوظ است که به مرگ، هتک حرمت، ذلت و خواری، نقص یا ضرر جبران ناپذیر برای انسان منجر نشود (امام خمینی رحمته الله، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۴۲).

بر این اساس، اسلام برای روح و جسم انسان ارزش فوق العاده ای قائل است و آدمی را از هر گونه وارد کردن آسیب به جسم و جان خویش منع می کند و از او





می‌خواهد بدون دلیل جان خود را به خطر نیندازد (بقره: ۱۹۵). همچنین، مطابق حدیث مشهور پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، در دین مقدس اسلام از ایجاد هرگونه ضرر به خویش و دیگری نهی و ارتکاب آن، حرام شمرده شده است.

در مقابل، بیشتر فقهای اهل سنت معتقدند انسان مالک اعضای خود نیست و نمی‌تواند هرگونه تصرفی که می‌خواهد در اعضایش اعمال کند. بر اساس این دو دیدگاه، حکم جراحی زیبایی که به نوعی تصرف در اعضاست، ممکن است متفاوت شود؛ کما اینکه فقهای اهل سنت، آن را فقط هنگام ضرورت جایز می‌دانند. در هر صورت، می‌توان گفت گرچه انسان مالکیت اعضای خود را دارد، این مالکیت مطلق نیست و مشروط به تصرفاتی است که به آسیب جدی به بدن منجر نشود و بر احکام شرعی هم منطبق باشد.

۳.۴. معنا و گستره تغییر در خلق الله

انجام جراحی زیبایی در مواردی موجب تغییر شکل و ساختار عضوی از اعضای بدن می‌شود و از طرفی، عده‌ای با استناد به آیه ۱۱۹ سوره نساء، ایجاد تغییر در بدن را از مصادیق تغییر در خلق الله و از جمله نقشه‌های شیطان برای گمراه کردن انسان می‌دانند؛ به همین دلیل، ضرورت دارد موضوع و گستره تغییر در خلق الله در آیه شریفه بررسی گردد تا ابعاد این مسئله به درستی تبیین شود.

خداوند در آیه ۱۱۹ سوره نساء به بیان برخی از شگردهای شیطان برای گمراهی انسان می‌پردازد و می‌فرماید: **﴿...وَلَا مَوْتَهُمْ فَلَيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَ مَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وِلِيًّا مِن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُّبِينًا﴾**.

در اینکه منظور و مصداق از تغییر خلق الله در این آیه چیست، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۷). برخی معتقدند آیه بر حرمت تغییر خلقت دلالت می‌کند. بر اساس این دیدگاه، آیه در صدد بیان نوعی محدودیت تصرف انسان در عالم خلقت است؛ هرچند در گستره این محدودیت اختلاف نظر

وجود دارد. بعضی معتقدند تغییر خلقت به نحوی که موجب نقص شود، حرام است.

پس ایجاد نقص در بدن از مصادیق بارز تغییر در خلق الله و در سیاق گمراهی شیطان و موجب استحقاق جهنم است. از نگاه این طایفه، حرمت مواردی نظیر خصاء^۱، تبکیت^۲، فلج الأسنان^۳، وشم^۴، فقاء العین^۵، حلق اللحیه^۶ در شرع گویای این ادعاست.

در مقابل، گروهی بر آن اند که مطلق تغییر نقصی و غیرنقصی، مصداق تغییر در خلق الله است و اصل اولیه در آن، به جز مواردی که شارع جایز دانسته، حرمت است. گروه دیگری از علما نیز بر این باورند که آیه به تغییر در خلقت ظاهری ربطی ندارد و مراد از خلق الله در این آیه شریفه، دین خداوند یا فطرت است؛ شیطان می کوشد عقاید حقه و قوانین شرعی را که با فطرت مطابق است، تغییر دهد و از آن‌ها برخلاف آنچه خداوند دستور داده است، استفاده کند؛ مثلاً استفاده از ماه و خورشید و سنگ‌ها را تغییر دهد و از آن‌ها در پرستش که یکی از مصادیق تغییر عقاید حقه است، استفاده کند (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۱).

قائلان این قول به روایتی از امام صادق علیه السلام تمسک می کنند که می فرماید مراد از خلق الله در این آیه، دین الله است. به نظر یکی از فقها و مفسران معاصر هم «خلق الله» به فطرت الله اشاره دارد؛ یعنی من این‌ها را وسوسه می کنم تا فطرت الله را به کفر تبدیل کنم. بنابراین، آیه به توحید و شرک مربوط است و ربطی به جراحی و شبیه سازی ندارد.

۱. اخته کردن

۲. فاصله گذاری بین دندان‌ها

۳. در آوردن چشم؛ اگر عرب تعداد شترانش به هزار می رسید، چشم یک شتر نر را درمی آورد.

۴. خال کوبی؛ خال و خط کوبیدن بر دست و تن، نگار کردن بر پشت دست

۵. عرب رسم داشت اگر عدد شترانش به هزار می رسید، چشم یک شتر نر را کور می کرد.

۶. تراشیدن ریش





ایشان معتقد است تغییر در خلقت، به طور مطلق نمی تواند ناپسند و ناشی از خواست و کار شیطان باشد؛ چراکه انجام برخی کارها از قبیل ختنه کردن، بریدن بند ناف جنین، رفع موهای زائد بدن و کوتاه کردن موهای سر از اموری است که قانون گذار الهی نه تنها ما را از انجام آنها باز نداشته، بلکه به انجام آن نیز امر کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷).

حال با توجه به روایات معصومین و اجازه شارع برای ایجاد برخی تغییرات در بدن و تصریح شماری از مفسران بر اینکه تغییر در خلقت در آیه شریفه سوره نساء ناظر به امور معنوی و فطری و دینی است، می توان گفت این آیه منافاتی با زیباسازی و تغییر در بعضی از اندام های بدن ندارد.

۴.۴. معنا و گستره اضرار به نفس

یکی از قواعد معروف در فقه، قاعده «لاضرر» است.^۱ بر اساس مفاد این قاعده، کسی حق ندارد موجبات اضرار به غیر و خود را فراهم آورد. مرحوم شیخ مرتضی انصاری در این باره می نویسد: «علما در استدلال به این قاعده، فرقی بین اضرار به نفس و اضرار به غیر قائل نشده اند» (انصاری، ۱۳۸۵). همچنین، از نظر برخی فقها، ضرر زدن عمدی به خود، حدوثاً و بقائاً حرام است (اراکی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۶).

برخی از فقیهان، حرمت اضرار به نفس را به صورت مطلق نمی پذیرند، بلکه آن را مشروط می دانند به منجر شدن به هلاکت یا قطع عضو و یا امری که مطلوب شارع نیست (خویی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴۸). همچنین، بر این باورند که ادله حرمت اضرار به نفس، مانند حرمت قتل نفس یا حرمت القا در هلاکت، شامل ضررهای «منجبر»^۲ و

۱. اضرار به نفس به هفت گونه قابل تصور است: (۱) قتل نفس؛ (۲) قطع عضو؛ (۳) از بین رفتن یکی از قوای جسمانی یا حواس بدن؛ (۴) بیماری؛ (۵) اتلاف مال معتدبه؛ (۶) تحقیر و تذلیل نفس؛ (۷) سختی و خستگی.

۲. گاهی انسان به خود ضرر می رساند؛ ولی در مقابل نفعی هم می برد که از آن به «ضرر منجبر» تعبیر می شود. اگر کسی دچار مرضی شود که به عمل جراحی نیاز دارد، در اینجا از یک طرف، درمان نکردن مرض موجب ضرر به نفس است و از طرف دیگر، جراحی کردن مستلزم ضرر دیدن بدن می باشد که در نهایت، برایش نفع دارد.

ضررهای واجد غرض عقلایی نمی شود و انسان می تواند برای رسیدن به چیزی که شرعاً راجح و پسندیده است، متحمل ضرر شود؛ حتی اگر موجب نقص عضو یا ازدست دادن جان باشد (سند، ۱۴۲۳ق، ص ۹۱).

به اذعان متخصصان امر، جراحی های زیبایی عمدتاً با عوارض و آسیب هایی جسمی و روحی همراه هستند. عوارض جسمی نظیر تورم، عفونت، درد مداوم، خونریزی، تجمع مایعات، لخته شدن خون، خطرهای ناشی از بیهوشی (شامل شوک، نارسایی تنفسی، واکنش های دارویی یا آلرژیک، ایست قلبی، کما، مرگ)، بی نظمی و تغییر رنگ پوست، بهبود ضعیف زخم، مرگ بافت و فلج یا آسیب عصبی، و عوارض روحی از قبیل استرس، کلافگی، بی خوابی و افسردگی از شایع ترین عوارض جراحی زیبایی است.

حالا باید بررسی شود که آیا ادله حرمت اضرار به نفس، مانند حرمت قتل نفس یا حرمت القا در هلاکت، شامل چنین ضرری هایی هم می شود یا نه؟ می توان گفت بر اساس حکم عقل و دلالت روایات، مطلق اضرار به نفس حرام نیست، بلکه آنجا که ضرر، معتدبه و بدون غرض عقلایی باشد، حرام است؛ حال آنکه جراحی زیبایی می تواند غرض عقلایی داشته باشد و تحمل برخی ضررها برای کسب برخی فضیلت ها یا برطرف کردن نقص ها اشکالی نداشته باشد.

اکنون پس از بررسی برخی از مبانی دینی موضوع بحث که در تبیین اخلاقی عمل جراحی زیبایی نیز دخیل اند، تعدادی از فضایل و رذایل اخلاقی را معرفی می کنیم که بیمار و کسی که تحت این عمل قرار می گیرد، هنگام عمل یا پس از انجام آن باید به آنها توجه کند.

۵. اخلاق پیش از عمل جراحی زیبایی

یکی از عوامل موفقیت و پیشرفت انسان در کاری، سنجیدن منافع و مضرات آن است؛ اینکه قبل از انجام هر عملی، خوب بیندیشد و نتایج و آثار و عواقب دنیوی و



اخروی آن را به نیکی بررسی کند و اهتمام داشته باشد که هیچ عملی را بدون عاقبت‌اندیشی انجام ندهد.

حضرت علی علیه السلام اندیشیدن قبل از عمل را موجب سالم ماندن از لغزش‌ها می‌داند (نهج البلاغه). با توجه به حساسیت جراحی زیبایی و گسترش آن، در این نوشتار، صفات و ارزش‌های رفتاری‌ای که سزاوار است قبل از انجام عمل به آن‌ها توجه شود، ذیل دو عنوان بررسی می‌شوند.

۵. ۱. پاک‌نیت و پرهیز از چشم‌وهم‌چشمی و تقلید نابجا

یکی از مهم‌ترین انگیزه‌هایی که باعث حرکت در انسان می‌شود و او را به سوی هدفی حرکت می‌دهد، رقابت یا چشم‌وهم‌چشمی است. عواملی نظیر احساس کمبود، حسادت، غبطه، رهایی از نقص و دستیابی به کمال می‌تواند منشأ و باعث رقابت شود. رقابت‌ها ممکن است به دو شکل مثبت و منفی و از نظر ارزشی، خوب یا بد تحقق پیدا کنند (مائده: ۴۸؛ قصص: ۸۲).

از نظر روان‌شناسان اجتماعی، چشم‌وهم‌چشمی در حوزه‌الگوهای رفتاری بسیار نقش‌آفرین است. انسان‌ها می‌کوشند فردی خاص یا افراد مهمی را الگو قرار دهند تا با همانندسازی، خود را با آنان تطبیق دهند. در حوزه جراحی زیبایی - که صرفاً با هدف زیباسازی انجام می‌گیرد - نیز کارشناسان، عوامل متعددی را که باعث توجه و روی آوردن به این نوع جراحی می‌شود، دخیل می‌دانند که یکی از آن‌ها تقلید و چشم‌وهم‌چشمی است.

بر اساس تحقیقی پیمایشی، علت اصلی افزایش تعداد درخواست‌کنندگان جراحی بینی در ایران، چشم‌وهم‌چشمی و رواج مد‌گرایی و شاخص بودن بینی و صورت در بین افراد جامعه است. فرهنگ امروزه که بیشتر چشمی و نمایشی است باعث شده شیوه‌های زندگی با تغییر در سطوح ظاهری ایجاد شوند.



شکل‌گیری فرهنگ چشم‌وهم‌چشمی از جمله پیامدهای رایج توجه بیش از اندازه به ظاهر و بدن، استفاده بیش از اندازه از لوازم آرایشی و پناه‌بردن به جراحی‌های زیبایی است (قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳).

از نظر تعالیم دینی، رقابت سالم باید کاملاً اخلاقی و در چارچوب معیارهای اخلاق و رفتارهای پسندیده از نظر عقل و عقلا و شریعت باشد. هرگونه رقابتی بیرون از این چارچوب و معیار، رقابتی ناسالم و نادرست شمرده می‌شود. برای ایجاد رقابت سالم و سازنده می‌توان بر اصولی چون غبطه در امور معنوی و رقابت سالم در معنویات و امور اخلاقی تأکید کرد.

شایسته است متقاضی جراحی زیبایی، نیت و اندیشه خود را از انجام این عمل، بهره‌مندی از زیبایی و خرسندی از امکاناتی بداند که خداوند متعال در اثر پیشرفت فناوری و دانش بشر در اختیار انسان قرار داده است و از انجام این عمل به‌خاطر حس رقابت ناسالم، برتری‌جویی و فخرفروشی پرهیز کند؛ زیرا به‌گفته کارشناسان، کسانی که به‌خاطر رقابت‌های ناسالم و تقلیدهای نادرست به چنین اقدامی دست می‌زنند، باید بدانند بعد از عمل، این حس از بین نمی‌رود و فرد دچار مشکلات و بیماری‌های روحی و روانی می‌شود.

۵. ۲. تصمیم‌گیری به‌جا و تدبیر درست

یکی از فضیلت‌های اخلاقی که ذیل قوه عاقله تعریف می‌شود، حکمت‌ورزی و تدبیر در تصمیم‌های زندگی است (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۱۳). این فضیلت، نقش اساسی در موفقیت یا ناکامی انسان در انجام یک عمل دارد.

تدبیر از ریشه «دَبَرَ»، در لغت به‌معنی اندیشیدن و عاقبت‌بینی در کارها و امور است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰۷). در تعالیم دینی از آن به‌عنوان سامان‌دهنده، مبنا و معیار پایداری زندگی یاد شده است (تمیمی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۱۶). از طرفی، سوء تدبیر یا نبودن آن، مایه نابودی دارایی، ویرانی و بی‌خیری است. منظور از تدبیر این



است که انسان، پیش از هر اقدام، به ضرورت و اولویت آن، شیوه عمل و آثار و نتایج آن توجه کند و آن را به بهترین نحو و استوارترین سازکار انجام دهد. تدبیر و دوراندیشی، به قدری در سعادت مادی و معنوی انسان مؤثر است که وقتی شخصی از پیامبر خدا ﷺ رهنمودی برای زندگی خواست، ایشان سه بار از او پرسید: «اگر سفارشی کنم، انجام می‌دهی؟».

وقتی وی در بار سوم پاسخ مثبت داد، پیامبر ﷺ فرمود: «هرگاه خواستی کاری کنی، در عاقبت آن بیندیش. اگر کار درستی بود، آن را انجام بده و اگر نادرست و گمراه‌کننده بود، از آن خودداری کن». امام علی علیه السلام در اهمیت تدبیر قبل از عمل و نقش آن در مصون ماندن از پشیمانی در آینده می‌فرماید: «عاقبت‌اندیشی پیش از عمل، تو را از پشیمانی در امان می‌دارد». بر این اساس، یکی از ضرورت‌هایی که متقاضی جراحی زیبایی باید به آن توجه داشته باشد، عاقبت‌سنجی و دوراندیشی در این کار است. او پیش از انجام عمل باید از خود پرسد آیا این جراحی ضرورت دارد و با اولویت‌های دیگر منافاتی ندارد؟ برای شرایط سنی و فیزیکی من مناسب است؟

آیا برای این جراحی جایگزین دیگری وجود دارد و من می‌توانم از بدل بهتر آن استفاده کنم؟ از نتیجه این جراحی چه انتظاری باید داشته باشم؟ چه محدودیت‌هایی از این جراحی برای من به وجود می‌آید؟ سپس، بعد از مشورت با متخصصان امر و از روی علم و آگاهی کامل به ضرورت‌ها، اولویت‌ها، عوارض و پیامدها، اقدام به این عمل کند تا دچار پشیمانی و برخی بیماری‌های روحی و روانی نشود.

۶. اخلاق بعد از عمل جراحی زیبایی

با انجام جراحی زیبایی و تحقق زیندگی و رفع زشتی‌ها، استعداد شکل‌گیری برخی از رذایل اخلاقی در وجود انسان قوت می‌گیرد که شایسته است متقاضی جراحی به



آن‌ها توجه کند. در این نوشتار به دو رذیله مهلکی که احتمال دارد دامنگیر شخص شود، اشاره می‌گردد.

۶. ۱. پرهیز از فخر فروشی و تکبر

تکبر و فخر فروشی از صفات رذیله است؛ انسان گاهی به دلیل غفلت از ضعف و آسیب‌پذیری خود و از سر رفاه‌زدگی و احساس وجود کمالات، به این رذیله مبتلا می‌شود و به خویش مباهات می‌کند.

در تعالیم اخلاقی دین، چنین صفتی مذمت و عامل هلاکت انسان معرفی شده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۸). قرآن کریم، این رذیله را مانع بهره‌مندی از محبت الهی می‌داند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ (نساء: ۳۶).

بررسی موارد کاربرد واژه «مُخْتَال» نشان می‌دهد خیال و گمان در تحقق این حالت نقش دارد؛ ویژگی‌ای در نفس انسان که باعث می‌شود انسان خود را بالاتر از دیگران خیال کند و بپندارد واجد فضیلتی است که بر هر کسی رجحان و برتری دارد. این صفت، آثار و بازتاب‌های گوناگونی در بیرون و در تعامل با افراد جامعه دارد و زمینه اعمال و رفتارهای ناپسند را فراهم می‌سازد. مرحوم نراقی درباره آثار تکبر می‌گوید: «آدم متکبر رفتارهایی از خود نشان می‌دهد که باعث حقیر شمردن دیگری و برتری خود می‌گردد؛ مانند مضایقه‌داشتن از هم‌نشینی و مصاحبت با دیگری، امتناع از رفاقت با او، پیش‌افتادن در راه رفتن از او، تقدّم در نشستن بر او، بی‌تفاتی و سبکی در سخن گفتن و امثال آن؛ به نحوی که حقارت دیگری و برتری خود را بر او نشان دهد».

از آنجا که بعد از انجام عمل جراحی زیبایی، احساس خوش‌نمایی و زیبایی جدیدی ایجاد می‌شود، ممکن است فرد دچار خودبرتربینی و به‌دنبال آن، فخر فروشی شود و با همین تغییر ظاهر، گرفتار بزرگ‌ورزی گردد. غرور و تکبر، آفت زیبایی و جمال است.



پیامبر اسلام ﷺ در حدیثی راه برون‌رفت از این رذیله را متذکر شده و می‌فرماید: «هر کس گنا‌هانی مرتکب شد و از زیبایی خود دچار غرور گشت، به خاک بنگرد که چگونه در گورها با چهره‌ها بازی می‌کند و آن‌ها را به استخوان‌های پوسیده تبدیل می‌سازد. همانا زیبایی، زیبایی کسی است که از آتش در امان ماند» (نراقی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۸).

۲.۶. غفلت‌نکردن از زیبایی‌های معنوی

هر چند زیبایی‌های مادی در اسلام دارای ارزش و جایگاه والایی هستند، در نهایت، زیبایی‌های معنوی، انسان را به مقامات عالی و انسانی رهنمون می‌کند. معیار و ملاک قضاوت در نزد خداوند، کردار و امور قلبی نیکوست.

در واقع، انسان هر چند از زیبایی‌های ظاهری و مادی برخوردار باشد، اگر در کسب زیبایی‌های معنوی، غفلت و کوتاهی کند، از سعادت واقعی دور خواهد ماند؛ لذا شایسته است در کنار توجه و اهمیت‌دادن به زیبایی‌های ظاهری، از زیبایی‌های معنوی و اخلاق و رفتار نیکو غافل نشود و در کنار صورت‌سازی و توجه به حسن ظاهر و رفع نازیبایی‌ها به سیرت‌سازی و توجه به درون و زدودن رذایل اخلاقی اهتمام ورزد. یکی از درخواست‌های پیامبر اسلام ﷺ از خداوند، اخلاق خوب در کنار خلقت حسن بود و نقل شده که آن حضرت همواره می‌فرمود: «خدایا، همان گونه که خلقت مرا نیکو گرداندی، اخلاق مرا هم نیکو گردان» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۷: ص ۶۷).



نتیجه‌گیری

جراحی زیبایی اصولاً با سه هدف انجام می‌شود: نخست، برای رفع برخی عیوب فیزیولوژیکی و نقص‌های مشکل‌ساز مادرزادی است. چنین عملی برای مداوای بیماری است و اشکالی ندارد؛ دوم، برای بازیابی زیبایی‌های ازدست‌رفته در اثر حوادث انجام می‌گیرد، مانند رفع جای زخم، سوختگی و کجی ناشی از شکستگی استخوان بینی. این مورد نیز در واقع نوعی درمان و برطرف کردن عوارض آسیب‌هاست و اشکالی ندارد؛ سوم، برای کاستن نازیایی‌های طبیعی یا به‌دست‌آوردن و یا افزودن زیبایی‌هاست. این مورد هم در صورتی که ضرر معتدبهی نداشته باشد و موازین شرعی در آن رعایت شود، بی‌اشکال است.

بنابراین، انجام عمل جراحی زیبایی با ملاحظه قوانین اخلاقی مثل اینکه از روی فخرفروشی و تکبرورزی نباشد و از طرفی هم قوانین شرعی رعایت شود و شخص برای برخورداری از جمال و بهره‌مندی از زیبایی‌ها، برخی از آسیب‌های جسمی متعارف را متحمل شود، اشکالی ندارد و عملی غیراخلاقی نیست.

بر اساس برخی از تفاسیر و روایات، منظور از تغییر در خلق‌الله در آیه ۱۱۹ سوره نساء، دگرگونی در امور معنوی است و ارتباطی با ایجاد تغییرات ظاهری و جراحی زیبایی ندارد؛ اما سزاوار است متقاضی این عمل خود را به زیور نیکویی‌های اخلاقی همچون پاکی نیت و تدبیر درست بیاراید و از ناپسندی رذایلی چون تفاخر و تکبر و غفلت از زیبای‌های معنوی پرهیز کند.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. اراکى، محمدعلى (۱۳۷۱)، توضیح المسائل (فارسی)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۵. الاندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر الـدين، المحقق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
۶. الانصاری، مرتضی (۱۳۸۵)، رسائل فقهیه، قم: انتشارات مجمع الفکر الاسلامی.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، قم: دار الكتاب الإسلامی
۸. خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول؛ تقریرات واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۹. دانشور، سیمین (۱۳۷۵)، شناخت و تحسین هنر، تهران: سیامک.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۵)، لغت نامه، قم: مؤسسه فرهنگي و اطلاع رسانی تبیان (کتاب الکترونیکی).
۱۱. رید، هربرت (۱۳۵۴)، معنی هنر، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات کتاب های جیبی.
۱۲. سند، محمد (۱۴۲۳ق)، فقه الطب و التضخم النقدي، محقق: محمدحسن رضوی، بیروت: مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
۱۳. شریفی، احمد حسین (۱۳۸۴)، آیین زندگی اخلاق کاربردی، قم: معارف.
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.
۱۵. کلینی (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.





۱۶. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، «گستره حرمت تغییر خلق الله از منظر قرآن کریم»، دوفصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی، س ۲، ش ۳: ۷-۳۰.
۱۷. قاسمی، افسانه (۱۳۹۶)، «مطالعه کیفی نگرش و ادراکات زنان از بدن با تأکید بر جراحی های زیبایی»، جامعه شناسی کاربردی، س ۲۸، ش ۴ (پیاپی ۶۸): ۱۷۳-۱۹۳.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، الطبعة ۲، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۹. محمد بن صالح بن محمد العثیمین (۱۴۰۹ق)، فتاوی نور علی الدرب، الرئاسة العامة للبحوث العلمية.
۲۰. محمد صالح المنجد (۱۴۳۰ق)، القسم العربي من موقع الاسلام (سؤال و جواب)، نسخه من الإنترنت: <https://ketabpedia.com>
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، آشنایی با علوم اسلامی؛ حکمت عملی، تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. نراقی، محمد مهدی (۱۳۷۹)، جامع السعادات، قم: اسماعیلیان.
۲۶. هدایتی، محمد (۱۳۹۵)، مناسبات فقه و اخلاق، تهران: نگاه معاصر.
27. Karimian, Shahin (2022). *Mental problems after nose surgery*. in: <https://www.clinicsurgery.ir/PostDetails/60400>.
28. Kathleen Gaines, MSN, RN, CBC (2021). [https:// www.verywellhealth .com/facial-plastic-surgery-overview-5114443](https://www.verywellhealth.com/facial-plastic-surgery-overview-5114443)
29. Alavirad, Ali (2016). <https://dralialavirad.ir>

چیستی ارزش اخلاقی از منظر ملکی تبریزی؛ به مثابه مبنای استنباط احکام اخلاق کاربردی

ابراهیم مؤمنی*، سیداکبر حسینی قلعه بهمن**، سیده معصومه حسینی قلعه بهمن***

چکیده

بحث از ارزش و ارزش اخلاقی، یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق است و وجود مکاتب مختلف، ثمره نزاع بر سر این مسئله است. یکی از ضروری ترین بحث های آن، مبحث چیستی ارزش است که همچون مبنایی برای استنباط احکام اخلاق کاربردی عمل می کند و پس از تبیین آن، می توان به سراغ دیگر مسائل ارزش اخلاقی رفت و گزاره های اخلاقی را بر اساس آن موجه ساخت. در ادامه اینکه آیا وجود این ارزش ها مستقل از خواسته ها و امیال آدمی است یا وابسته به آن، این مسئله که آیا ارزش های اخلاقی در عالم واقع وجود دارند یا صرفاً از وجودی ذهنی برخوردارند، خود به بررسی نیاز دارد. پس از آن باید پرسید آیا می توان به ارزش ها شناخت پیدا کرد و راه های شناخت کدام است؟ از این رو، در این پژوهش با روش

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (گرایش اخلاق اسلامی)، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

ziste.akhlaghi@gmail.com

** دانشیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

akbar.hosseini37@yahoo.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران.

ghbmh45@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴



استنتاج متن و رویکردی توصیفی تحلیلی، این مسئله از منظر مرحوم ملکی تبریزی (به خاطر توجه صاحب نظران معاصر به آثار ایشان) بررسی می شود. با توجه به مبانی و دیدگاه ایشان، در بررسی احکام اخلاق کاربردی باید توجه داشت که ارزش های اخلاقی، اموری واقعی در عالم هستند که از احساسات و تمایل آدمی مستقل اند و برای شناخت آنها، می توان از وحی، عقل و تجربه بهره جست.

کلیدواژه‌ها

چیستی ارزش، ارزش اخلاقی، ملکی تبریزی، اخلاق کاربردی، ترابط ارزش ها.

مقدمه

ارزش اخلاقی عبارت است از هر آنچه در منظر اخلاق و در چارچوب نظام اخلاقی دارای مطلوبیت و ارزشمندی است. این مطلوبیت و ارزشمندی، بدون ملاک و معیار نیست و با به کارگیری ابزار و مقیاسی خاص شکل می گیرد. البته این ملاک ها و معیارها و به تعبیری، نظریه ارزش اخلاقی نیز برخاسته از بنیان های هستی شناختی، الهیاتی، انسان شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی هستند. با این نگاه، مکاتب اخلاقی مختلف، نتیجه و محصول اختلاف در نظریه های اخلاقی است که می کوشند معیارها و ملاک هایی را برای ارزش گذاری اخلاقی صفات، رفتارها و وضعیت های اختیاری انسان ارائه دهند.

در واقع، مبحث ارزش اخلاقی و نظریه ارزش، خود را به عنوان مبنایی برای استنباط و استخراج احکام اخلاق کاربردی نمایان می سازد؛ چراکه اخلاق کاربردی، در حقیقت، کاربست نظریه ارزش برای حل تعارضات در مسائل اخلاقی است. بنابراین، پیش از ورود به استنباط احکام ناظر به اخلاق کاربردی، لازم است مبانی آن به دست آید؛ از این رو، اندیشمندان جهان و اخلاق پژوهان در تلاش اند با ارائه





تبیینی مناسب و درخور از ارزش اخلاقی، راه را برای تبیین بهتر فضایل و رذایل اخلاقی هموار سازند و بدین شکل، در نهادهای ساختن اخلاق در جامعه، تأثیر مثبتی از خود بر جای گذارند. اما پیش از آن، لازم است چستی ارزش اخلاقی را تبیین کنیم تا بر این اساس، بتوان نظریه ارزش اخلاقی تمام‌عیاری ارائه کرد. مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی، عارف و حکیمی بزرگ و از برجستگان و نخبگان عرصه عرفان نظری و عملی در قرن اخیر بوده و در گسترش اخلاق و عرفان در میان اهل علم و ایمان، سهم بسزایی داشته است.

آثار او مورد توجه اندیشمندان بسیاری از جمله امام خمینی (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۸)، علامه طباطبایی (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۹-۱۰)، علامه سید محمد حسین طهرانی (همان، ص ۸) و... واقع بوده و به بررسی و مطالعه آن‌ها توصیه شده است؛ از این رو، در این نوشتار، همت ما بر آن است که ارزش اخلاقی را از منظر این اندیشمند اخلاقی تحلیل کنیم. برخی از پژوهش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته، بدین شرح است:

پایان‌نامه تبیین اندیشه‌های عرفانی و اخلاقی ملکی تبریزی به دنبال شناسایی عرفان و اخلاق و تبیین نسبت میان آن دو در دیدگاه مرحوم ملکی تبریزی است (ابویی، ۱۳۹۳). نویسنده کتاب راز بندگی؛ اقتباسی نواز اسرار الصلاة، بخشی از ساحت‌های اخلاقی مدنظر قرار داده و به دنبال ایجاد مهارت‌های معرفتی و رفتاری بوده است (محدثی، ۱۳۹۵). در مقاله «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، تأثیر نیت به عنوان عاملی تعیین‌کننده در مقدار ارزش رفتار اختیاری تحلیل شده است (مصباح، ۱۳۹۱).

از جمله پژوهش‌های دیگر می‌توان به مقاله‌های «میراث فکری و عرفانی میرزا جواد ملکی تبریزی» (گلی زواره، ۱۳۹۰) و «ارزش‌های اخلاقی» (حسنی، ۱۳۷۷) اشاره کرد. در واقع، در برخی از این تحقیق‌ها اساساً به مسئله ارزش اخلاقی پرداخته

نشده است و در برخی دیگر که به صورت اجمالی و گذرا به ارزش اخلاقی توجه شده، از دیدگاه مرحوم ملکی تبریزی نبوده است. بنابراین، تاکنون به مسئله ارزش اخلاقی به عنوان مبنایی برای استخراج احکام اخلاق کاربردی از نگاه مرحوم ملکی تبریزی پرداخته نشده است.

آنچه در این مقاله به دنبال آن هستیم این است که ارزش اخلاقی به عنوان مبنای استنباط احکام اخلاق کاربردی، از دیدگاه مرحوم ملکی تبریزی چیست؟ ایشان ارزش اخلاقی را از نظر معناشناسی چه می‌داند؟ از نگاه هستی‌شناسی، ایشان چه دیدگاهی درباره ارزش اخلاقی دارد؟ از نظر مرحوم ملکی تبریزی آیا می‌توان درباره ارزش‌های اخلاقی معرفت کسب کرد و در صورت امکان، راه‌های آن چیست؟

در آثار مرحوم ملکی تبریزی، مسئله ارزش آن‌گونه که امروزه مرسوم است و در فلسفه اخلاق درباره آن بحث و بررسی می‌شود، مورد توجه واقع نشده است؛ از این رو، قصد داریم با روش استنتاج متن به سراغ آثار ایشان برویم و از این طریق به بررسی آرای ایشان پردازیم؛ بدین صورت که پرسش‌های خود را در این زمینه به متون این اندیشمند عرضه و با رویکردی توصیفی تحلیلی، پاسخ خود را با در نظر گرفتن مبانی و دیدگاه‌های ایشان استخراج کنیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. ارزش

در واقع، ارزش، عامل مشخص‌کننده و جهت‌دهنده رفتار است که روشن می‌سازد به کدام سو باید حرکت کرد. هنگام مطالعه در زمینه علوم مختلف، ممکن است با واژه «ارزش» (value) مواجه شویم؛ در علوم اقتصاد، حقوق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... از ارزش سخن به میان آمده و به تعریف آن پرداخته شده است. ملاصدرا، مقصود از ارزش را حسن و قبح و خیر و شر دانسته و ماهیت این صفات را به چند



صورت تفسیر کرده است: ۱) سازگاری و ناسازگاری با فطرت اصلی؛ ۲) ستایش و نکوهش فاعل توسط شریعت و قوانین الهی؛ ۳) ستایش و نکوهش فاعل توسط عقل (ساری عارفی و مسعودی، ۱۳۹۸، ص ۹۶).

کاربردها و معنای ارزش حتی در میان فیلسوفان و محققان، متنوع و حتی گاه متعارض است. البته می‌توان این کاربردها و معانی را به شکل زیر دسته‌بندی کرد: الف) ارزش (به صورت منفرد) گاهی به عنوان اسم معنی استعمال می‌شود. اسم معنی، اسمی است که وجودش قائم به انسان است، مانند دانش، نگرش، بینش و... در این صورت ارزش نیز به معنی ارزشیدن و قیمت‌داشتن برای آدمی است. ب) ارزش به عنوان یک نام انتزاعی است که از رابطه مثبت میان یک شیء و زندگی آدمی خبر می‌دهد؛ مثلاً ارزشی که از رابطه راست‌گویی و قرب الهی حکایت دارد. ج) ارزش در تعبیری چون «ارزش گذاشتن»، «ارزشیابی کردن» و «ارزش‌گذاری شده» به صورت فعل (هنجاری) استعمال می‌شود (فرانکنا، ۱۳۹۳، ص ۳۷۶-۳۷۹).

همچنین، گاهی ارزش در معنایی بسیار وسیع به عنوان اسم عام که جامع اصطلاحاتی چون «مطلوب»، «خوب»، «ارزشمند»، «درست»، «زیبا»، «مقدس»، «واجب» و مانند آن است، به کار می‌رود (آبلسون و نیلسن، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲). به هر حال، می‌توان گفت ارزش، کیفیتی از یک چیز است که موجب مطلوبیت یا نشانه رتبه مطلوبیت آن است. ارزش یک چیز منشأ برتر بودن یا خیر شمرده شدن آن چیز است (فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۷، ص ۱۴)؛ به دیگر سخن، ارزش، چیزی است که موجب مطلوبیت می‌شود و به هر آنچه از این ویژگی برخوردار است، ارتقا می‌بخشد.

۲.۱. اخلاق

اخلاق، از نظر لغت، جمع خُلُق است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ص ۱۵۶) و خُلُق به معنی طبیعت و سَجیت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ص ۸۶)، همان ویژگی‌های





درونی آدمی است که در او نهادینه و ملکه شده است؛ به طوری که انسان بر اساس آن خُلق و خواها، کارها را بدون نیاز به اندیشه فراوان انجام می‌دهد (مسکویه، ۱۳۷۱، ص ۵۱).

اخلاق، از نظر اصطلاح، هرگونه صفت نفسانی است که موجب پیدایش کارهای خوب یا بد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۱)؛ اخلاق در اصطلاح مورد نظر این نوشتار، به نظام رفتاری حاکم بر افراد (اتکینسون، ۱۳۹۱، ص ۱۶) و نوعی نظام اخلاقی اشاره دارد که در جامعه، فرهنگ، دین و... جریان دارد و افراد متعلق به آن جامعه، فرهنگ، دین و... بدان گردن نهاده‌اند و از آن تبعیت می‌کنند. نظام اخلاقی در این مسیر، درصدد هدایت رفتار در چهار حوزه اخلاق فردی، اجتماعی، محیط‌زیست و اخلاق بندگی است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴-۱۱۵).

۱.۳. ارزش اخلاقی

با توجه به وجه جامعی که در معنای ارزش ذکر شد، برخی نیز مراد از ارزش در اخلاق را اموری دانسته‌اند که از نظر اخلاقی مطلوب باشند؛ به این معنا که با توجه به متعلق اخلاق که صفات اکتسابی و کارهای اختیاری است، صفات و افعال اختیاری مطلوب اخلاق نیز ارزشمند و صفات و افعال نامطلوب، ضدارزش نامیده می‌شود. نتیجه آنکه با ارزش، یعنی مطلوب و بی‌ارزش یا ضدارزش یعنی نامطلوب (مصباح، ۱۳۹۹، ص ۴۳).

ارزش‌های اخلاقی که در درون نظام اخلاقی معنا می‌یابند، نقش مهمی در جهت‌دهی به رفتارها، صفات و وضعیت‌های اختیاری آدمی ایفا می‌کنند؛ چراکه کلیه رفتار، صفات و وضعیت آدمی که در حیطه اختیار اوست، از ارزش‌های اخلاقی متأثر است و بر اساس آن شکل می‌یابد. با این نگاه، مکاتب اخلاقی مختلف، در واقع، نتیجه و محصول اختلاف در نظریه‌های اخلاقی است.

۴.۱. معناشناسی ارزش

علامه مصباح یزدی، در تعریف ارزش اخلاقی آورده است:

«آن مطلوبیتی که برای روح انسان در اثر عمل اختیاری که به انگیزه خواست‌هایی فوق‌غرایز حیوانی انجام می‌گیرد. آن ارزش اخلاقی خواهد بود... پس بگوییم ارزش اخلاقی عبارت است از آن‌گونه مطلوبیت‌هایی که مربوط به تأمین خواست‌هایی متعالی است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۵۰).

به دیگر سخن، همان‌طور که پیش‌تر در تعریف ارزش اشاره شد، شیء ارزشمند، چیزی است که نسبت به امور دیگر از جایگاه و رتبه بالاتری برخوردار است و در ثانی، مطلوب انسان نیز است. اکنون اگر این مطلوبیت و برتری به ابعاد متعالی انسان ارجاع داده شود و آن شیء ارزشمند نیز از سنخ رفتارها و صفات اختیاری باشد، ما با ارزش اخلاقی مواجهیم.

با توجه به مطالب بالا، برای حصول ارزش اخلاقی، اموری لازم است: (۱) مطلوبیت؛ (۲) مطلوبیت انسانی (نه صرف اطفای غرایز)؛ (۳) کشف مطلوبیت و مطلوبیت انسانی به راهنمایی عقل باشد؛ (۴) آدمی آگاهانه آن را انتخاب کند، به این معنا که انتخاب این رفتار یا صفت اختیاری به خاطر ارزش بیشتر و جایگاه بالاتری است که دارد؛ (۵) این انتخاب برای حصول آن ارزش بالاتر و ارضای خواست متعالی آدمی رخ داده باشد.

البته روشن است که درجه و رتبه ارزش اخلاقی، تابع ارتباطی است که فعل با کمال نهایی انسان دارد؛ بدین معنا که هر مقدار عمل اختیاری سبب شود آدمی مقرب درگاه الهی گردد، به همان میزان از ارزش والاتری برخوردار خواهد بود (همان، ص ۱۶۱).



۵.۱. هستی‌شناسی ارزش

یکی دیگر از مباحث ذیل موضوع چیستی ارزش، هستی‌شناسی ارزش است. هستی‌شناسی ارزش، در حقیقت به دو پرسش مهم می‌پردازد؛ نخست اینکه آیا ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان جزئی از اجزای عالم تحقق یافته‌اند؟ و دوم اینکه با فرض پذیرش وجود این ارزش‌ها، آیا وجود آن‌ها مستقل از وجود آدمیان و امیال و خواست‌های آنان است (به‌طوری که میل و اراده‌ی انسان در وزن و ارزش آن‌ها دخالتی نداشته باشد) یا باید چنین معتقد شد که این ارزش‌ها وجودی وابسته دارند و ورای خواست و توافق افراد از استقلال برخوردار نیستند؟ (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ص ۱۸-۱۹).

در پاسخ به این دو پرسش، واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند اولاً حقایق اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی در عالم تحقق دارند و ثانیاً این حقایق از وجود ما آدمیان و امیال و احساساتمان مستقل و از حقیقتی ورای سلیقه ما برخوردار است.

توضیح اینکه یک واقع‌گرای تمام‌عیار معتقد است: الف) حقایق اخلاقی در عالم وجود دارند و به تبع آن حقایق، اوصافی نظیر خوب، بد، درست، نادرست، فضیلت و رذیلت که به حقایق و اوصاف غیر اخلاقی تحویل‌ناپذیرند، وجود دارند (Ontological Moral Realism)؛ ب) این حقایق از آگاهی ما، حالتی که در آن می‌اندیشیم و صحبت می‌کنیم، باورها، گرایش‌ها، احساسات و امیال ما مستقل‌اند و به آن‌ها وابستگی ندارند (Moral Objectivism)؛ ج) با فرض وجود حقایق اخلاقی و به تبع آن، اوصاف اخلاقی، اگر گزاره‌ای بیانگر حقایق و اوصاف اخلاقی باشد، گزاره‌ای با قابلیت صدق و کذب‌پذیری و اخباری است (Moral Cognitivism)؛ دست‌کم برخی از گزاره‌ها و ادعاهای اخلاقی صادق‌اند (Success Theory) (همان‌جا).



۱.۶. معرفت‌شناسی ارزش

در این نوع از تحقیقات فرااخلاقی، مباحث معرفت‌شناختی دربارهٔ ارزش‌های اخلاقی مطرح می‌شود؛ اینکه آیا پس از پذیرش حقایق ارزش‌های اخلاقی و استقلال آن‌ها، این ارزش‌های اخلاقی قابل‌شناخت هستند یا نه؟ آیا گزاره‌های حاکی از آن‌ها، خبری‌اند یا انشایی؟ و پرسش‌هایی از این دست در ذیل این مباحث قرار می‌گیرند. اساساً اینکه معرفت به ارزش‌های اخلاقی چگونه حاصل می‌آید و آدمی از چه ابزاری برای این موضوع مهم بهره می‌جوید نیز در زمرهٔ این مباحث واقع می‌شود (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ص ۱۹).

۲. معناشناسی ارزش از منظر مرحوم ملکی تبریزی

در آثار مرحوم ملکی تبریزی به موضوع ارزش، بدان صورت که امروزه به‌طور مستقل برای آن تعریف و مباحث دسته‌بندی شده ارائه می‌شود، پرداخته نشده است. بنابراین سعی می‌کنیم با بررسی مطالب ایشان، مطالبی در این باره ارائه کنیم.

۲.۱. ارزش چیست؟

در عبارتی از مرحوم ملکی دربارهٔ بالاترین مصیبت که مصیبت حضرت سیدالشهداست، چنین آمده است: «یکی از یاران او در این رابطه می‌گوید: هرچه شرایط بر امام علیه‌السلام سخت‌تر می‌گردید، سیمای او برافروخته‌تر و خوشحال‌تر می‌شد» (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸، ص ۳۴).

در این باره اموری وجود دارد که حتی آن مصیبت را برای حضرت ارزشمند و آن را مطلوب‌تر کرده است؛ تا آنجا که به بیان اصحاب امام حسین علیه‌السلام، هر چه شرایط بر امام سخت‌تر می‌گردید، سیمای او برافروخته‌تر و خوشحال‌تر می‌شد (همان‌جا).



پس از دقت در آنچه از ایشان نقل می‌شود، می‌توان گفت در شرایط عادی، هیچ انسانی نمی‌تواند از مصیبتی که بر او و اهلهش روا داشته می‌شود، خرسند و خشنود گردد، مگر آنکه پشتوانه دیگری داشته باشد؛ پشتوانه‌ای که اساس تمام اقدامات حضرت سیدالشهدا علیه السلام بر آن نهاده شده است.

اساس و زیربنایی که اگر فعلی مطابق و بر اساس آن بود، بتوان از آن به‌عنوان ارزش نام برد و آن را مطلوب و پسندیده به شمار آورد. اساسی که اگر عملی برخلاف آن صورت پذیرفت، بتوان آن را عملی نامطلوب دانست و عنوان ضد ارزش بر آن بار کرد. با این عبارت، روشن است که ارزش نزد مرحوم ملکی، چیزی است که در رفتارها، صفات، موقعیت‌ها، اشیا و دیگر امور وجود دارد و موجب می‌شود اولاً آن شیء در مقایسه با امور دیگر رتبه بالاتری پیدا کند و ثانیاً آن شیء مطلوب آدمیان گردد.

۲.۲. ارزش اخلاقی

پس از روشن شدن معنی ارزش، سؤال این است که ارزش اخلاقی به چه معناست؟ اکنون با توجه به تعریف ارائه شده برای ارزش اخلاقی، خوب است به این نکته اشاره شود که گرچه مرحوم ملکی تبریزی در جایی به تعریف ارزش اخلاقی مبادرت نورزیده، در بیان ارزش‌های اخلاقی همین نکات را مدنظر داشته و بر اساس آن‌ها ارزش‌های اخلاقی را تبیین کرده است؛ برای مثال، در بیان طهارت و طهارت باطنی آورده است:

انسان عاقل باید در حقیقت و ثمره طهارت بیندیشد و هرگاه دانست که سعادت ظاهری و باطنی در نظافت است، در آیاتی که در این زمینه در کتاب خدا رسیده، تفکر نماید... و بداند که ثمره حب و دوستی حضرت پروردگار برداشتن پرده‌ها و حجاب‌ها از دل بنده است که در سایه این امر آدمی به نور و سعادت دست می‌یابد (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۹-۱۰).



در باره دیدگاه مرحوم ملکی تبریزی در عبارات بالا و نظر ایشان راجع به ارزش اخلاقی باید اشاره کرد که طهارت رفتاری اختیاری است که اولاً نسبت به نبودن طهارت از رتبه بالاتری برخوردار است. در ثانی، به خاطر ثمره‌ای که برای آدمی دارد، مطلوب او نیز می‌باشد. ثالثاً این ثمره به بُعد متعالی انسان ارجاع داده می‌شود. رابعاً این رفتار به خاطر همان ارزش متعالی اش انتخاب می‌شود و انگیزه آدمی در انتخاب این رفتار، همین اثر متعالی طهارت است و فرد این برتری و ارزشمندی را با تعقل خویش می‌پذیرد و بر آن صحنه می‌گذارد و به همین دلیل، انگیزه خاص برای رعایت آن دارد.

۳.۲. جایگاه نیت در ارزش اخلاقی

ارزش و نیت، رابطه مستقیم و تنگاتنگی با هم دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ بدین صورت که برای آنکه عمل ارزش اخلاقی داشته باشد، نباید میان فعل و نیت گسستی باشد. از نظر مرحوم ملکی تبریزی، ارزش در همه امور جاری و ساری است، منوط به آنکه فعل ارزشی با نیت و قصدی صحیح انجام پذیرد. ایشان در بخشی از مطالب خود چنین نوشته است: «از خوردن و آشامیدن و یا امور دیگر جز با قصد صحیح و نیتی که موجب تقرب او به خدا شود، پرهیز کند» (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴-۱۴۵).

ایشان با این بیان، در واقع، فعل بدون نیت صحیح را بدون ارزش واقعی در نظر گرفته و وجود قصد صحیح را شرط لازم برای این امر دانسته است. ایشان ضمن بیان ضرورت وجود نیت صحیح برای ارزشمندی عمل، وجود آن را سریع‌ترین راه برای تقرب معرفی می‌کند؛ بدین صورت که هرچه نیت برتر باشد، تأثیر بیشتری در وصول به قرب الهی دارد (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸، ص ۲۲).

اما قصد و نیت صحیح به چه شکلی باید باشد و در واقع، «نیت صحیح» چیست؟ با این بیان مرحوم ملکی، مراد ایشان از قصد و نیت صحیح چنین تبیین می‌شود که





شخص برای کسب رضای الهی و تقرب الی الله، فعل را انجام دهد؛ بنابراین، هر چند عمل، از مؤلفه حسن فعلی برخوردار باشد، اگر به نیتی دنیایی و غیرالهی آغشته باشد یا به عبارت دیگر، از حسن فاعلی برخوردار نباشد، نه تنها از حیطة ارزش و ارزشمندی خارج می‌شود، بلکه به عملی ضدارزش بدل می‌شود که آدمی را از تقرب الی الله دور می‌سازد. ایشان در کتاب *المراقبات* می‌آورد:

«بدان که توانایی داری قرب را در مدت یک روز... کسب نمایی؛ مشروط به اینکه او نیت تو را در رهاکردن غیرحق و قصد دیدارش صادقانه و پاک بداند»
(همان‌جا).

از نظر مرحوم ملکی تبریزی، جایگاه نیت به اندازه‌ای است که از کمیت عمل مهم‌تر است و در صورتی که شخص به خاطر تزاحمات عالم ماده یا به دلایل دیگر، از انجام دیگر ابعاد عمل ناتوان باشد، لازم است سعی خود را به کار گیرد تا همان میزان از توانایی خود را با نیتی خالص بیامیزد تا بهترین و بیشترین دستاورد برای او حاصل شود و از عمل موردنظر، نتیجه مطلوب بگیرد؛ از همین رو، مرحوم ملکی می‌فرماید:

«کار کوچکی که با نیت خالصانه صادقانه همراه باشد، بهتر از کارهای زیادی است که خلوص و صداقت در آن نباشد؛ حتی اگر چندین هزار برابر باشد» (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸، ص ۴۱).

۳. هستی‌شناسی ارزش از منظر مرحوم ملکی تبریزی

اکنون باید دید مرحوم ملکی تبریزی درباره هستی‌شناسی ارزش‌ها به چه مسیری راه یافته و چه رویکردی را برگزیده است. البته مجدداً به این نکته اشاره می‌کنیم که مرحوم ملکی دیدگاه خویش را به صورت مستقل و امروزی درباره ارزش‌های اخلاقی مطرح نکرده است و در این مقاله می‌کوشیم پاسخ به مطالب موردنظر را از آثار ایشان استخراج کنیم.

۳.۱. تحقق ارزش‌های اخلاقی در عالم

پوچ‌انگاران اخلاقی اعتقاد دارند ارزش‌های اخلاقی، تحقق و وجودی در عالم ندارند؛ برای مثال، نیچه، یکی از نهلیست‌های عرصه ارزش‌های اخلاقی، منکر وجود هرگونه ارزش اخلاقی است و آن‌ها را خارج از قلمرو موجودات عالم در نظر می‌گیرد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶-۱۸۷).

در مقابل، مرحوم ملکی را می‌توان یک واقع‌گرای هستی‌شناختی دانست. در نگاه ایشان، ارزش‌های اخلاقی، اموری هستند که در عالم وجود دارند و البته این امور بر کمال انسان تأثیرگذارند و از طریق آمیختگی با آن‌ها آدمی می‌تواند به سرمنزل مقصود برسد. وی در این باره می‌نویسد:

انسان باید توجه داشته باشد که هر حرکتی که از روی اختیار از او سر بزنند، در روح و حقیقت و قلبش اثری به جای خواهد گذاشت؛ حال یا آن اثر سبب تقرب او به خدا و به روحانیات می‌شود و یا اینکه باعث بُعد و دوری او از جوار حق تعالی می‌گردد. این امر حتی در مباحث هم هست و هر اثری که در روح و قلب آدمی پدید می‌آید، به منزله قدمی است که انسان در حرکت به سوی بهشت و یا دوزخ برمی‌دارد (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۳۹۹).

به دیگر سخن، رفتارهای ما در درون خود ظرفیتی دارند که می‌توانند باعث تکامل روح شوند و صعود آن را در پی داشته باشند یا موجبات تنزلش را فراهم آورند. آنچه از این تأثیر بیان شد، امری موهوم و برخاسته از توهم و سلایق انسان نیست، بلکه واقعیتی است که در عالم خارج رخ داده است.

بدیهی است معلول بدون علت نیز وجود نخواهد داشت و با وجود داشتن معلول، به قطع باید چنین حکم کرد که علت آن نیز در عالم محقق است و این امری تخلف‌ناپذیر است؛ پس ارزش‌های اخلاقی که در کمال یا سقوط انسان نقش دارند، در عالم وجود داشته و مفاهیم اخلاقی همانند خوب، بد، درست، خطا، بایسته، نبایسته و وظیفه از آن حقیقت حکایت می‌کنند:



«و حکمت الهی بر این قرار گرفته که هر عملی که از انسان سر می‌زند و در قرب به خدا و بُعد از او در دل اثری می‌گذارد، برای آن تأثیری در توفیق و خذلان قرار داده است» (همان، ص ۴۰۰).

با این تفسیر، مرحوم ملکی تبریزی، یک واقع‌گرای هستی‌شناختی در عرصه اخلاق است که برای هر عملی، آثاری حقیقی مترتب می‌داند؛ لذا باید او را در زمره واقع‌گرایان اخلاقی قرار داد.

۲.۳. استقلال ارزش‌های اخلاقی از انسان

در نگاه واقع‌گرایان، ارزش‌های اخلاقی، اموری عینی و آبجکتیو محسوب می‌گردند و در هیچ شرایطی وابسته به میل و اراده و خواست و احساس انسان قلمداد نمی‌شوند. عینیت‌گرایی، احکام اخلاقی را بیان مطالب روان‌شناختی نمی‌داند، بلکه آن‌ها را نمایانگر چیزی غیر از احساسات و تمایلات گوینده می‌انگارد (اتکینسون، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱).

یک عینیت‌گرا همچون مرحوم ملکی تبریزی، ارزش‌های اخلاقی را وجودی عینیت‌یافته و ورای احساسات و تمایلات آدمی معرفی می‌کند. نتیجه این نگاه و نظر چنین است که چه بسیار اموری که خوشایند آدمی است، ولی موجب شقاوت و سقوط وی می‌گردد و چه بسیار اموری که انسان علاقه‌ای به آن از خود نشان نمی‌دهد، اما موجب کمال او می‌گردد؛ در اصل، سلیقه انسان در اینکه امری را مطلوب یا نامطلوب پندارد، تأثیری در آثار وجودی آن از حیث کمال یا نقص نخواهد داشت.

اگرچه (چنان که گفته شد) برای اینکه عملی آثار خود را داشته باشد، لازم است نیت به آن ضمیمه شود که این خود امری حقیقی و واقعی در عالم است و تأثیر آن به خاطر وابستگی به سلیقه شخصی نیست، بلکه امری حقیقی است که باید بدان توجه داشت.





﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾؛ ما را به راه راست و صراط مستقیم رهنمون باش. از تفسیر امام علی (ع) و کتاب معانی الاخبار نقل شده که یعنی ما را به راهی که به محبت تو منجر می شود و به بهشت می رساند و مانع این می شود که ما از هواهای نفسانی پیروی کنیم و خود را نابود کنیم و یا اینکه آرا و نظریات خود را ملاک قرار داده و خود را به هلاکت بیفکنیم، هدایت و رهبری نما (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۳۹۴-۳۹۵).

در این بیان مرحوم ملکی، انسان هنگامی که مطابق هوا و هوس خود رفتار کند، اگرچه به ظاهر برایش مطلوب و پسندیده است، اما چیزی جز هلاکت و ناکامی برای او متصور نخواهد بود و این سلیقه شخصی برای او جعل واقع و کمال نخواهد کرد. این نوع نگاه ایشان، استقلال ارزش های اخلاقی را نشان می دهد که بر اساس آن، ارزش های اخلاقی به آدمی وابسته نیستند و در وجود انسان و خواست ها و امیال او ریشه ندارند.

۴. معرفت شناسی ارزش از منظر مرحوم ملکی تبریزی

پس از پذیرش حقایق ارزش های اخلاقی و استقلال آنها، سؤال این است که از نظر مرحوم ملکی تبریزی، ارزش های اخلاقی قابل شناخت هستند یا نه؟ گزاره های حاکی از آنها خبری اند یا انشایی؟ و اساساً معرفت به ارزش های اخلاقی چگونه به دست می آید و آدمی از چه ابزاری برای این موضوع مهم بهره می جوید؟

۴.۱. امکان شناخت ارزش های اخلاقی

در حیطه مسائل معرفت شناختی، بحث بر سر امکان حصول شناخت ارزش های اخلاقی یا عدم آن است؛ مدافعان امکان شناخت ارزش های اخلاقی، شناخت گرا نامیده می شوند. در مقابل شناخت گرایی، دیدگاه غیر شناخت گرایی قرار دارد که

طرف داران آن معتقدند شناخت ارزش‌های اخلاقی امکان ندارد (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۲۴).

مرحوم ملکی تبریزی در دسته شناخت‌گراها قرار می‌گیرد؛ زیرا ایشان معتقد است اولاً امکان شناخت ارزش‌های اخلاقی وجود دارد، ثانیاً راه شناخت ارزش‌های اخلاقی را معرفی و بیان می‌کند که برخی از این ارزش‌ها از طریق وحی و برخی دیگر از طریق عقل و تجربه قابل شناخت هستند، ثالثاً این شناخت برای او تبعات و نتایجی عملی و کاربری دارد و رابعاً این شناخت به قدری با اهمیت است که انسان به واسطه آن، بازخواست خواهد شد؛ برای مثال، ایشان چنین آورده است:

از امام باقر علیه السلام روایت شده که «قُل» یعنی آنچه را که به تو وحی نمودیم و تو را بدان مبعوث گردانیدیم، با تألیف حروفی که بر تو قرائت نمودیم، ظاهر گردان تا آن کس که گوشی شنوا دارد و هم اوست که گواه است، بدان هدایت شود (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۴۱۱-۴۱۲).

به اعتقاد مرحوم ملکی، آدمی پس از ولادت مراحل ترقی و تکامل را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد تا به سن بلوغ می‌رسد. در این دوران، عقلش کامل می‌گردد؛ به گونه‌ای که مکلف به تکالیف دینی و اخلاقی می‌گردد.

در این منزل با بینش و آگاهی خود، بر سر دوراهی قرار می‌گیرد؛ یا حرکت در عوالم غیب و سیر در طریق سعادت و قرب و معرفت و بهشت را برمی‌گزیند یا قدم در راه شقاوت و دوری از خدا و جهل و پرتگاه‌های دوزخ می‌گذارد و هریک را که اختیار کند، به اراده خود اختیار کرده است؛ چرا که از طریق شرع و عقل، راه سعادت و شقاوت و بهشت و دوزخ و قرب و بعد برایش روشن گشته است.

پس یا راه سعادت را در پیش می‌گیرد و به تحصیل اخلاق روحانی و تکمیل ملکاتی که وسیله قرب او به خدا می‌شود و به کسب معارف اهل یقین از ایمان به



خدا و ملائکه و کتب و فرستادگان او و روز قیامت می‌پردازد تا به علین ملحق شود و یا راه شقاوت را برمی‌گزیند، در پی شهوات نفسانی می‌افتد، به راه شیاطین قدم می‌نهد، برای دستیابی به لذات از هر حيله و مکرری استفاده می‌کند، در منجلاب شهوات این دنیای پست و زرق و برق آن غرق می‌شود و به خدا و ملائکه و کتب و رسولان او و روز قیامت کافر می‌شود و به قول قرآن، به زمین می‌چسبد تا به حزب شیاطین ملحق و روانه درکات دوزخ گردد (همان، ص ۳۹۸-۳۹۹).

به عبارت دیگر، تکالیف دینی، اعم از شرعی و اخلاقی، برای انسان آشکار شده است و این تبیین از طریق عقل و وحی صورت پذیرفته است؛ حال آدمی باید از میان مطیع بودن و اطاعت از حکم عقل و شرع یا عاصی بودن و پشت کردن به حکم این دو راهنمای درون و بیرون، یکی را انتخاب کند. آنچه گفته شد، امکان شناخت ارزش‌های اخلاقی را به روشنی نشان می‌دهد و دیدگاه مرحوم ملک‌الملکی را از غیرشناخت‌گرایان دور می‌سازد.

۴.۱.۱. راه‌های شناخت ارزش

پس از آنکه روشن شد کسب معرفت درباره ارزش‌های اخلاقی امکان‌پذیر است، آیا از طریق عقل می‌توان به این مهم دست یافت؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد، آیا عقل تنها راه خواهد بود؟ آیا عقل به تنهایی کافی است و از وحی و شریعت بی‌نیاز خواهیم بود؟ در این بخش، به این سؤالات پاسخ خواهیم داد.

۴.۱.۱.۱. عقل

از نگاه مرحوم ملک‌تبریز، یکی از راه‌هایی که می‌توان برای تشخیص ارزش‌های اخلاقی و امور مطلوب بدان تمسک جست، راه عقل است. وی برای عقل ارزش بسیار والایی قائل است و آن را از اساسی‌ترین ارکان انسانیت برمی‌شمرد.



ایشان تقویت عقل را لازم و ضروری می‌داند؛ چراکه از رهگذر عقل سالم می‌توان به توحید، کمال و تقرب الهی نیز رسید. از نظر ایشان، در صورت نبودن یا ضعف عقل، جهل حاکم می‌شود و منشأ جمیع شرور که جهل است، می‌گردد؛ چراکه جهل بر حقیقت سایه می‌افکند و گمراهی را نشان می‌دهد. مرحوم ملکی عقل را اشرف اجزای عالم دانسته، چنین بیان می‌دارد: «عقل، شریف‌ترین رکن حقیقت انسان و شریف‌ترین مراتب و مقامات او، بلکه اشرف اجزای عالم است و جمیع خیرات منسوب به اوست» (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۷۲).

ایشان در بیانی عقل را وسیله کسب ایمان، توحید و کمال دانسته و چنین می‌نویسد:

عقل از امثال این احکام به درجه لطف خداوند و استحکام شریعت حضرت سید المرسلین پی برد که آن‌ها حتی این جزئیات را از اسباب تقویت عقل که وسیله کسب ایمان و توحید و کمال و سعادت است، مهم‌ل نگذاشته و بیان داشته‌اند و پس از درک این حقیقت، از اهمال در احکام این عقل حیا کند و این الطاف گران‌بها را ضایع نسازد (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۷۲).

ایشان در این بیان، اشاره می‌کند که چنین عقل تقویت شده و سالمی، احکامی را درک می‌کند و نباید از آنچه این عقل درک می‌کند، اهمال ورزید (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲).

ایشان عمل به حکم عقل سلیم را لازم و بایسته می‌داند که در واقع، معرفی عقل به عنوان یکی از راه‌های تشخیص ارزش‌های اخلاقی است. مرحوم ملکی تبریزی در جایی دیگر از کتاب *اسرار الصلاة*، ذیل مبحث عدم تشبه به دشمنان خدا، درباره اینکه عقل از جمله راهنماهای ما برای تشخیص ارزش‌ها و ضد ارزش‌هاست، چنین اشاره کرده است:

«تشبیه به دشمنان خدا و به لباس آن‌ها در آمدن، پس از نهی صریح از این عمل، به حکم عقل، چیزی جز مبارزه و دشمنی با خدای متعال نیست» (همان، ص ۱۱۶).





از نظر مرحوم ملکی، عقل چنین حکم می‌کند که تلبس به لباس دشمنان خدا و تشبه به آن‌ها در واقع ضدارزش است و باید از آن دوری جست؛ در واقع، عقل نیز مشعر چنین حکمی است و این را از طریق عقل به دست می‌آوریم. ایشان همچنین در بخشی از کتاب شریف *المراقبات* دربارهٔ مُدرک بودن عقل چنین اشاره می‌کند: «از چیزهایی که عقل آن‌ها را همراه با زیارت آن حضرت علیه السلام لازم می‌داند، زیارت اهل بیت و یاران شهید اوست» (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸، ص ۴۱).

زیارت و گرامیداشت اصحاب سیدالشهدا علیهم السلام که در شرایطی سخت و دشوار برای کسب رضای الهی از جان و اهل خویش گذشتند و به یاری دین خدا شتافتند، از جمله ارزش‌هایی است که باید بدان اهتمام ورزید.

از نگاه مرحوم ملکی تبریزی، آراستگی به چنین ارزشی را نیز می‌توان از حکم عقل به دست آورد. در حقیقت، می‌توان آن را تأکید مجددی بر راهنمابودن عقل دانست و آن را یکی از راه‌های تشخیص ارزش به شمار آورد؛ چراکه به حکم عقل، باید کسانی را که برای زنده‌نگه داشتن دین خدا (که طریق سعادت و کمال است) و حفظ آن و پیش بردن جامعه به سوی سعادت تلاش می‌کنند، ارج نهاد و آنان را بزرگ و گرامی داشت.

مرحوم ملکی تبریزی، ذیل مبحث طهارت فقهی، طهارت باطنی را که یکی از مهم‌ترین ارزش‌هاست، استنباط کرده و در پاسخ به این سؤال که اگر گفته شود مراد از طهارت در عرف فقها، پاک‌ساختن از حدث است، چطور طهارت باطن استنباط می‌شود؟ این ارزش را به عقل مستند کرده و چنین می‌نویسد:

دلیل عقلی [آن است که] اگر تو لطف حضرت حق تعالی را مدنظر داشته باشی و در این امر که او از تو طهارت مکانی را که مجاور پوست و پاکیزگی لباسی را که بر تن پوست و بدنی را که به منزلهٔ قشر و پوستی برای حقیقت تو می‌باشد، از تو خواسته تأمل نمایی، از این امور به این نتیجه می‌رسی و علم قطعی برایت حاصل می‌شود که ذات اقدس حق مسلماً به طهارت قلبت بی‌توجه نبوده و به پاکیزگی

باطنت از آلودگی‌ها و کثافت‌های معنوی که خباثت و ناپاکی‌اش با کثافات ظاهری اصلاً قابل قیاس نیست، توجه دارد (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

۴. ۱. ۱. ۲. شریعت و نقل

برخی ممکن است با نگاهی مادی چنین قائل شوند که عقل آدمی، او را کفایت می‌کند و از وحی و شریعت بی‌نیاز است. حال آنکه با اندکی تأمل و بررسی روشن می‌گردد که زندگی به دنیای فانی محدود نیست و عقل به تنهایی نمی‌تواند راهنما و بیانگر طریق باشد. البته همان طور که اشاره شد، اگر هم عقل یکی از اسباب معرفت معرفی شد، مشروط به سلامت آن از هواها و هوس‌هاست؛ والا عقل آلوده به رذایل، غبار می‌گیرد و کارایی صحیح و کامل خود را از دست می‌دهد. در نگاه مرحوم ملکی تبریزی، شریعت از جمله راه‌های کسب معرفت و شناخت ارزش‌هاست:

اگر انسان، اخلاق خود را تزکیه نماید و اعمال و حرکت و سکون خود را به میزان شرع و عقل مطابق نماید - چون شرع و عقل مطابق‌اند - در اینکه انسان را امر می‌کنند که متّصف به صفات و اخلاق روحانین بشود و مراقب باشد که حرکات و سکونش موجب ترقّی به عوالم علیین و مقام والای روحانین بشود، بالجمله تحصیل معرفت ﴿بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (نساء: ۱۳۶)^۱ نماید بالمعرفة الوجدانية، آن وقت موجودی می‌باشد انسانی روحانی، نه انسانی جسمانی (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

بنابراین، از نگاه ایشان، اگر برای عقل هم طریقی برای کسب معرفت قرار داده شده، از این روست که عقل مطابق شریعت است و به همان چیزی دستور می‌دهد که شریعت می‌طلبد، نه آن که عقل به چیزی مخالف شریعت امر کند؛ از این رو، مرحوم

۱. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾.



ملکی متذکر می‌شود ارزش‌هایی را که عقل درک می‌کند، مخالف با شریعت نیست و در صورت مخالفت، معتبر نخواهد بود. همچنان که مرحوم ملکی بیان کرده است، عقل و شرع مطابق هستند. ایشان در بیان دیگری، به صراحت می‌گوید که برخی از ارزش‌ها از طریق نقل و در واقع، وحی به دست می‌آید. مرحوم ملکی تبریزی پس از بیان اینکه معنای طهارت باطنی را از نقل به دست می‌آوریم، چنین می‌نویسد:

نقل همان آیه سوره «والشمس» در این زمینه کفایت می‌کند که پس از آن سوگندهای عظیم، ذات اقدس حق می‌فرماید: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاها وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّها﴾؛ به تحقیق رستگار شد آن کس که این نفس را تزکیه نمود و پاک ساخت، و بی‌بهره گشت آن که آن را آلوده نمود. این همه تأکید گویای این حقیقت است که طهارت قلب به مراتب از طهارت بدن مهم‌تر است و وقتی که ما طهارت را نصف ایمان دانستیم، مسلماً آنچه را که از اهمیت بیشتری برخوردار است که همان طهارت باطن باشد، در بر خواهد داشت (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

۴. ۱. ۱. ۳. تجربه

با اندکی تأمل در بخشی از بیانات مرحوم ملکی تبریزی، می‌توان تجربه را دیگر طریق کسب معرفت دانست. ایشان در رساله لقاء الله ضمن بیان اینکه انسان نباید به‌خاطر به‌دست آوردن مال دنیا به هر کاری دست بزند، آورده است:

«به ملاحظه اینکه در کارهای دنیویه هم نص و تجربه (هر دو) حکم می‌کند که با سعی و تلاش نیست، هر کس قسمتی دارد و آنچه تقدیرش شده، اگر از آن فرار هم بکند، آن را پیدا خواهد کرد» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴-۱۰۵).

مستند ایشان در سخنشان درباره اینکه هر کس تقدیری دارد و مقداری برای او مشخص شده است، علاوه بر نص و شریعت، تجربه است. در واقع،



با استناد به آن، بیان می‌دارد که با توجه به تجربه باید دانست هر کس تقدیری دارد و نباید خود را به امور ناپسند و ضدارزش مشغول سازد. نتیجه آنکه طبق دیدگاه مرحوم ملکی تبریزی، شرع، عقل و تجربه از راه‌های شناخت ارزش و ضدارزش هستند.

۲.۴. دیدگاه مرحوم ملکی تبریزی درباره نسبت ارزش‌ها

مرحوم ملکی تبریزی معتقد است برای رسیدن به کمال، تنها یک راه صحیح و موجه وجود دارد:

اما راه‌هایی که برای معرفت به خدا و تقرب به او در این دنیا هست، از میانه آن‌ها بعضی صراط مستقیم و راه راست است و آن همان راهی است که بین مقامی که انسان در آن هست و مقصدی که در نظر دارد، راهی نزدیک‌تر از آن تصور نشود. و بعضی از این راه‌ها چنین نیست. آن اولی نمی‌تواند بیش از یک راه باشد؛ ولی دومی بسیار است (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۳۹۷).

اما این راه موجه و صحیح که وی آن را صراط مستقیم می‌خواند، چه ویژگی و نشانی دارد؟ در بیان ایشان، صراط مستقیم در یک بُعد، به معنی طریق وسط و دور از افراط و تفریط در حق است. این صراط مستقیم، یکی است و نه بیشتر و این‌گونه نیست که هر کسی به میل و علاقه خود و منافع دنیوی خویش آن را تفسیر کند (همان، ص ۴۰۷).

این صراط مستقیم، راهی است که انسان را به رضا و قرب الهی می‌رساند و برای آدمی نعمت‌های الهی دارد. گویا آیه چنین می‌گوید که ما را به صراط مستقیمی هدایت کن که دارای استقامت واقعی است و ما را به رضا و جوار قرب تو می‌رساند که آن همان راه کسانی است که بر آن‌ها نعمت دادی از شیعیان امیرالمؤمنین، نه راه کسانی که استقامت آن، به آنچه مقتضای ذات و صفات من است، مرا می‌رساند (همان‌جا).





اکنون با توجه به آنچه در نسبت ارزش‌های فرااخلاقی از سخنان مرحوم ملکی به دست آمد، باید گفت ایشان نسبت هنجاری را آن‌گونه که مقتضای نسبت فرااخلاقی است، نمی‌پذیرد؛ زیرا اولاً بدون قضاوت کردن دیگران اساساً مُصلح اخلاقی نمی‌تواند وارد مباحث اصلاحی خود در عرصه ارزش‌های اخلاقی شود.

دوم اینکه ایشان به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد که هر کسی می‌تواند به ذوق و سلیقه خود ارزش‌های اخلاقی را برای خود برگزیند و سوم اینکه این ادعا را که هر فرد یا جامعه‌ای باید دیگران را که نظریه اخلاقی مخالف او دارد و به آن عمل می‌کند، تحمل کند و به انتخاب و عمل آن‌ها احترام بگذارد، قبول ندارد.

تساهل و تسامح اخلاقی، گرچه تا حدی پذیرفتنی است و انسان‌ها باید افکار مخالف را تحمل کنند؛ اما مرحوم ملکی، به‌طور کلی خنثی‌بودن در قبال ارزش‌های نامناسب را بر نمی‌تابد و در برابر خطاهای اخلاقی دیگران موضع می‌گیرد.

به هر ترتیب، به اعتقاد مرحوم ملکی، نسبت ارزش‌های اخلاقی چندان پذیرفتنی نیست و لازم است با تحلیلی کامل، از اغلب تقریرهای آن دوری کرد.

۵. ترابط ارزش‌های اخلاقی

انسان به سبب وجود ساحت‌های مختلف وجودی و نیز عرصه‌های مختلف زندگی، واجد ارزش‌های اخلاقی متعدد و متنوعی شده است.

سؤالی که در این مجال مورد نظر قرار گرفته است این است که آیا ارزش‌های اخلاقی مختلف، با یکدیگر ارتباط و اتصالی معتبر و موجه دارند یا نه؟ در این بخش به موضوع ترابط ارزش‌های اخلاقی از نگاه مرحوم ملکی تبریزی خواهیم پرداخت.



۵. ۱. ترابط ارزش‌های متعارض

در وجود آدمی ارزش‌ها با یکدیگر ارتباط و اتصال پیدا می‌کنند؛ به گونه‌ای که برخی از ارزش‌ها سبب تقویت ارزش دیگر می‌شوند و پایبندی به برخی از آن‌ها، مانعی برای مبادرت‌ورزیدن به ارزش دیگر می‌شود.

بر سر ارزش‌هایی که زمینه‌ساز پذیرش یا اجرای دیگر ارزش‌ها هستند و آن‌ها را تقویت می‌کنند، بحث چندانی نیست؛ اما نکته آنجاست که ارزشی با ارزش دیگری تراحم پیدا کند و امکان آراستگی به چند ارزش در یک زمان وجود نداشته باشد؛ مانند زمانی که کسی در حال غرق‌شدن است و تنها راه نجات‌دادن او، استفاده از وسیله‌ای است که متعلق به شخص دیگری است و در آن شرایط، امکان کسب اجازه از صاحب آن وسیله فراهم نیست.

در چنین تراحماتی با مشکل و سؤال مواجه می‌شویم؛ از این رو، لازم است به فحص از ملاک و معیاری پرداخت تا بتوان با تمسک به آن، از چنین شرایطی عبور کرد. با توجه به اینکه نیاز آدمی به نیاز مادی و دنیوی منحصر نیست و اعم از اخروی، دنیوی و جسمی و مادی است، مرحوم ملکی بیانی دارند که مشعر به این است که اگر فرد میان انجام ارزشی که خیرش به خودش برسد و ارزشی که خیرش به دیگران برسد، مردد شود، باید دیگران را بر خود مقدم کند. با بیان چنین ملاکی، در واقع جمع میان خودگرایی و دیگرگرایی صورت خواهد پذیرفت.

«و کسانی را که با دیگران مواسات نموده و یا دیگران را بر خود مقدم بدانند، گرچه خود نیاز به آن داشته باشند، چه اندازه در قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام ستایش شده‌اند» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۲).

از نگاه مرحوم ملکی تبریزی، معرفت به خداوند، قرآن و سنت پیامبر و دیگر مواردی که ایشان ذکر می‌کند، همگی از ارزش‌ها و امور پسندیده هستند؛ اما آن علمی را مقصود و هدف قرار می‌دهد که سبب تقرب به درگاه الهی گردد.



در واقع با این بیان، ملاک و معیاری به دست می‌آید؛ یعنی ارزشی که سبب تقرب به درگاه الهی گردد، بر دیگر ارزش‌ها مقدم خواهد شد (همان، ص ۴۹۵).

توضیح اینکه بر اساس رتبه‌بندی ارزش‌ها، هر یک از افعال آدمی ممکن است دارای مراتب و درجه‌هایی از ارزش و ارزشمندی باشند و بعضی نسبت به بعضی دیگر تأثیر بیشتری در کمال آدمی داشته باشند؛ همچنان که مرحوم ملکی تبریزی چنین اشاره می‌کند: «محبت در راه خدا، از همه فضایل تأثیرش بیشتر است، بلکه گویای این حقیقت است که فضایل دیگر بالنسبه به این فضیلت همچون عدم است» (همان، ص ۴۹۳).

بنابراین، لازم است شخص در تراحماتی که رخ می‌دهد، بررسی کند که کدام عمل از رتبه برتری برخوردار است و کدام یک بیشتر مقبول حضرت حق خواهد افتاد و همان را برگزیند.

درباره اینکه در تراحمات، کدام عمل ارزش بیشتر و برتری دارد، باید گفت مرحوم ملکی، هدف از شریعت را تقرب الهی دانسته است و معتقد است رفتار و کردار آدمی در صورتی مطلوب است که انسان را به خداوند متعال نزدیک کند؛ چراکه شریعت همان مطلوب باری تعالی است که برای انسان قرار داده شده تا با بهره‌مندی از آن و عمل به دستوراتش و قراردادن آن به عنوان مبنای اساس کار خویش، به حضرت حق تقرب جوید. ایشان ضمن توصیه به افرادی که نمی‌توانند از ماسوی‌الله بریده و تماماً توجه خود را به خداوند عظیم معطوف کنند، چنین متذکر می‌گردد که لازم است هر چه بیشتر خود را به این سمت سوق دهند و نزدیک‌تر شوند.

ایشان در واقع، هدف اصلی در راه بندگی و پایبندی به ارزش‌ها را نزدیک شدن به خداوند متعال (تقرب) معرفی می‌کند. ایشان با این بیان، درصدد است قرب الهی را اصلی‌ترین ملاک برای برترین ارزش معرفی کند. می‌توان چنین برداشت کرد که



عمل مُبعد از درگاه الهی، ضدارزش است و ارزش و عمل مطلوب آن است که انسان را بیش از پیش مقرب آستان قدس الهی کند و لازم است برای دست یافتن به چنین هدف والایی به کسب ارزش‌ها مبادرت ورزید (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴).

ایشان قرب را والاترین هدف و مطلوب خوانده، متذکر می‌شود ممکن است از انجام عملی هدفی دنبال شود؛ اما آن هدف مقدمه و زمینه‌ای برای وصول به دیگر اهداف باشد که همه آن اهداف باید به قرب ختم شوند (ر.ک: همان، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۵.۲. ترابط به معنای منعزل نبودن ارزش‌ها از یکدیگر

یکی از مهم‌ترین یافته‌ها از آثار مرحوم ملکی تبریزی، منعزل نبودن ارزش‌ها از یکدیگر است؛ به این معنا که نمی‌توان ارزشی را یافت که از دیگر ارزش‌ها مستقل باشد، بلکه تمام ارزش‌ها به یکدیگر وابسته و با هم مرتبط هستند. نه تنها ارزش‌ها، بلکه ضدارزش‌ها نیز با یکدیگر در ارتباط هستند و از نظر تأثیرگذاری، از هم بیگانه و مستقل نیستند؛ به این معنا که آراسته شدن به یک ارزش، زمینه و مقدمه آراستگی به ارزش دیگر یا به همان ارزش را در رتبه و درجه بالاتر فراهم خواهد ساخت. مرحوم ملکی تبریزی در این باره آورده است:

«عمل خیر، قلب را آماده و مستعد برای انجام اعمال خیر دیگری می‌کند و این حالت را "توفیق" می‌گویند» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۲).

ایشان از رابطه بین ارزش‌ها در راستای تقویت همان ارزش یا آراستگی به ارزش دیگر، با عنوان «توفیق» یاد می‌کند. در نقطه مقابل که ضدارزش است نیز همین ترابط دیده می‌شود؛ به این معنا که ارتکاب ضدارزش و عمل خلاف ارزش، فرد را آماده ارتکاب دیگر اعمال ناپسند و ضدارزش خواهد کرد: «عمل شر، قلب را مستعد

و آماده برای انجام کارهای شر دیگر می‌سازد و زمینه انجام گناه دیگری را فراهم می‌نماید و این حالت را "خذلان" نامیده‌اند» (همان، ص ۴۰۰).



نتیجه‌گیری

درباره مسئله ارزش اخلاقی، به‌عنوان مبنایی برای استنباط و استخراج احکام اخلاق کاربردی، باید گفت که اولاً ارزش نزد مرحوم ملکی، چیزی است که در رفتارها، صفات، موقعیت‌ها، اشیا و دیگر امور وجود دارد و موجب می‌شود آن شیء مطلوب آدمی و در مقایسه با امور دیگر، رتبه بالاتری پیدا کند. ثانیاً برای حصول ارزش اخلاقی، مطلوبیت باید انسانی، با راهنمایی عقل، با انتخاب آگاهانه و برای کسب رضای الهی باشد.

در بررسی و استنتاج احکام اخلاق کاربردی باید توجه داشت که نیت در نگاه ایشان نقش بسزایی دارد و در واقع، عمل بدون نیت صحیح، بی‌ارزش است. ارزش‌های اخلاقی، اموری هستند که در عالم وجود دارند و البته بر کمال انسان تأثیر می‌گذارد و از احساسات و تمایل آدمی جدا و مستقل‌اند. وحی، عقل و تجربه از راه‌های شناسایی ارزش‌های اخلاقی هستند. همچنین، ارزش‌ها با یکدیگر مرتبط‌اند و نمی‌توان هیچ ارزشی را مستقل از دیگر ارزش‌ها یافت.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم
۲. آبلسون، رازیل و کی نیلسن (۱۳۹۲)، «تاریخ فلسفه اخلاق»، در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ویراسته پل ادواردز و دونالد بورچرت، ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. اتکینسون، آر.اف. (۱۳۹۱)، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: هرمس.
۵. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۴)، «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، *معرفت ادیان*، ۷(۱): ۱۱۴-۱۱۵.
۶. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۸۳)، *واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۷. ساری عارفی، معصومه‌سادات و جهانگیر مسعودی (۱۳۹۸)، «تبیین نقش نیت در ارزش اخلاقی از منظر ملاصدرا»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۲۱(۱): ۹۲-۱۱۰.
۸. صناعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۷)، *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، تهران: سروش.
۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع‌البحرین*، تهران: مرتضوی.
۱۰. فتحعلی‌خانی، محمد (۱۳۷۷)، *فلسفه اخلاق*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۹۳)، «ارزش و ارزشیابی»، در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ویراسته پل ادواردز و دونالد بورچرت، ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۲. مسکویه، احمد (۱۳۷۱)، *تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق*، چ ۵، قم: بیدار.
۱۳. مصباح، مجتبی (۱۳۹۹)، *فلسفه اخلاق*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.



۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، *فلسفه اخلاق*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۶. ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۳۹۸)، *المراقبات*، ترجمه محمد جواد مولوی نیا، قم: مجلسی.
۱۷. ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۳۸۵)، *رسالة لقاء الله*، ترجمه صادق حسن زاده، قم: آل علی علیهم السلام.
۱۸. ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۳۷۲)، *اسرار الصلوة*، ترجمه رضا رجب زاده، چ ۸، تهران: پیام آزادی.
۱۹. ویلیامز، برنارد (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه زهرا جلالی، قم: معارف.



The Reality of Moral Value from the Perspective of Maleki Tabrizi; as a Basis for Inferring the Rules of Applied Ethics

Ibrahim Momeni*, Seyed Akbar Hosseini Qale Bahman**, Seyedah Masoumeh Hosseini Qale Bahman***

Abstract

The subject of moral value is one of the important topics of moral philosophy, and the existence of different schools is the result of the conflict in this issue. One of the most necessary issues is the topic of what value is, which acts as a basis for inferring the rules of applied ethics, and after explaining it, one can discuss other issues of moral value and justify moral propositions based on it. Investigating whether moral values exist in the real world or they only have a mental existence, then whether the existence of these values is independent of human desires and inclinations or dependent on them needs to be investigated. After that, it is necessary to talk about whether it is possible to gain knowledge about values and what are the ways of knowing. Therefore, in this research, with the method inferring from the texts and a descriptive-analytical approach, this issue is considered from the perspective of the late Maleki Tabrizi, due to the attention of contemporary scholars to his works. According to his principles and point of view, in examining the rules of applied ethics, it should be noted that moral values are real things in the world that are independent of human feelings and desires, and to know them, revelation, reason, and experience can be used.

Keywords

The Reality of Value, Moral Value, Maleki Tabrizi, Applied Ethics, Correlation of Values.



*Ph.D. student of Islamic Studies, Department of Islamic Ethics, Faculty of Humanities, University of Islamic Studies, Qom, Iran (responsible author). ziste.akhlaghi@gmail.com

**Associate Professor, Department of Religions, Faculty of Humanities, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Akbar.hosseini37@yahoo.com

***Master student of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran. ghbmh45@gmail.com



Ethics of Cosmetic Surgery with an Islamic Approach

Muhammad Hedayati*, Muhammad Nazari Poshtekuhi **

Abstract

Today, in order to satisfy the inner feeling of wanting to be beautiful and to become beautiful and look beautiful in the structure and shape of the body, different methods and various changes are suggested. One of these methods is cosmetic surgery, which is performed in different ways. Ethical examination of this practice, which has become common among men and women and has become the concern of many people, can familiarize them with related norms and anomalies. The question of this research is that what values should the actor observe before and after doing this act in order to adorn it with virtues and be protected from its ugliness and moral damage. The first hypothesis of the research is that the value of this practice from the point of view of Islamic ethics depends on the observance of Sharia teachings and religious principles. The second hypothesis is that before proceeding with cosmetic surgery, one must have a pure and non-imitation intention and also have the right plan. The third hypothesis is that after taking action, he should avoid boasting and deception, as well as neglecting spiritual beauties. Research is done with Quranic and narrative information and ethical and jurisprudential analysis based on verses and traditions. The purpose of the research is the application of ethical values related to cosmetic surgery in this practice.

Keywords

cosmetic surgery, professional ethics, change in creation, self-harm, arrogance, boasting, resourcefulness.



*Assistant Professor of Qom University of Islamic Teachings, Qom, Iran.
m.hedayati1348@gmail.com

**Assistant professor of the Department of Islamic Teachings, Zabul University of Medical Sciences, Faculty of Medicine, Zabul, Iran (Responsible Author). nazarim3170@yahoo.com

The Cosmological Foundations of Environmental Ethics in Mulla Sadra Thought

Naser Mumeni*, Muhammad Javad Muwahedi**

Abstract

With the advances of industry and technology, although the Welfare has become more available and life, easier for humankind and many of its problems have been resolved, but we are faced with many problems and even crises, that if left unchecked, it will be very difficult and perhaps impossible to restrain them in the future. One of these crises is the continual and increasing destruction of the environment, which is actually rooted in moral anomalies, because it is the result of excessive desire and see everything as a tool, including nature. Therefore, the issue of the environment needs to be further investigated and studied from this perspective. Ethical approach to the environment but depends on the intellectual basis that comes from thinkers' attitudes. Accordingly, for each fundamental and sustainable action, with an ethical view of the environment, it is necessary to examine each of these Foundations in particular; because it can direct our ethical attitude and behavior towards it and play an important role, balanced and sustainable relationship with nature. For this reason, the present paper has attempted to examine, in a descriptive-analytical way, the Cosmological foundations of environmental ethics, focusing on Mulla Sadra's religious-philosophical ideas and to explain their role in the ethical view of human habitat.

Keywords

Ethics, Environment, Mulla Sadra, Cosmos, crisis, human.



* Associate Professor of the Department of Philosophy and Islamic Theology, Payam-e Noor University, Isfahan, Iran (responsible author). nmomeni83@yahoo.com

** Postdoctoral researcher of Isfahan University, Isfahan, Iran . movahedi.mj@gmail.com

Sociology of Ethics in the Thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi

Saeid Moghaddam*

Abstract

Sociology of ethics examines the dialectical relationship between bioethics and social context; Therefore, ethics in the sociology of ethics is sometimes studied as an independent variable and sometimes as a dependent variable. Khwaja Nasir al-Din is a Muslim thinker who examines the relationship between ethics and the structure of society in some of his works from the perspective of the sociology of ethics. Rereading the works of Muslim thinkers provides the basis for generating new scientific knowledge in the field of sociology of ethics. The question of the relationship between morality and social structure in the thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi is the main focus of this research. We refer to the works of Khwaja Nasir al-Din with a descriptive-analytical method, in order to extract the answer to the question of this research. This research looks at the analysis of how to use the meanings and moral values to create social distinctions in the thought of Khajjah. On the one hand, this thinker has an ethical view on the formation of social solidarity, typification of societies and social control, and on the other hand, he considers the moral system to be influenced by social life, governance structure, division of labor, social pathology, etc.

Keywords

Khwaja Nasir al-Din Tusi, bioethics, society, social construction, social control.



* PhD in Muslim Social Science, graduate of Qom Seminary, Qom, Iran.
Saeid409@yahoo.com

Morality and Social Theory A Sociological Approach to Morality in Consumption

Majid Jafarian*

Abstract

With the rise of new technologies in the modern era, human life has changed and transformed him into the social world from a simple consumer to a diverse consumer and has made him the purpose of consumption. As much as the consumer and his performance were previously limited to one market, with the creation of new markets and products, the dominant discourse on the consumer also changed. In the meantime, morality as a basic and universal matter found a deeper connection with human actions in the field of consumption, and of course it was not unaffected by such a change. This research answers the question of how morality in consumption can be explained in sociological theory. Examining sociological perspectives with a descriptive-analytical approach shows that morality in consumption has gone through three situations. First, traditional sources such as religion and society have made morality and its effectiveness in consumption a reality. Second, morality is influenced by social structures and the laws, rituals, norms and moral language of a group, instead of considering the individual as the only factor in the construction of ethical actions related to purchasing, is focused on the insights that the structure morally imposes on the individual. Finally, pleasure and personal taste are the two bases for objectifying the consumerist ethics of the modern world and considering the consumer as virtuous at the time of consumption.

Keywords

Sociological Approach, Morality, Consumer, Consumption, Social World.



*Assistant Professor of the Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
m.jafarian@isca.ac.ir

Ethical Crisis from the Perspective of Tehrani Citizens

Fariborz Bayat* , Seyed Mohammad Sadeq Mahdavi** , Bagher Sarukhani***

Abstract

Ethical crisis is a situation where the society lacks common rules and norms for organizing the actions and behavior, conflicts, and the weakness of these rules. The question of what and how the ethical crisis and the social factors affecting it is the main problem of this research, which have been done based on theories of Anomie and social disorder. The statistical population of the research is Tehrani citizens aged 18 and above in 2016. A sample of 400 people was selected from this city by multi-stage cluster method. The research method was a survey and the data was collected by questionnaire technique and through interviews, and secondary statistical data was also used. The findings of the research indicate that more than 93% of the respondents have evaluated the ethical situation of the society as critical. The findings show that 6 variables of Perceived inequality, weakness of social controls, dissatisfaction, selfish individualism, weakness of religious orientation and reduction of social participation, explain 71% of the changes in citizens' perception of the ethical crisis.

Keywords

Ethics, Ethical Crisis, Perceived Inequality, Dissatisfaction, Social.



*PhD in Sociology, Department of Science and Research, Islamic Azad University of Tehran, Iran (Responsible Author). fzbayat@gmail.com

**Professor of Sociology, Department of Science and Research, Islamic Azad University of Tehran, Iran. ms_mahdavi@sbu.ac.ir

***Professor of Sociology, Department of Science and Research, Islamic Azad University of Tehran-Iran. sarokani@ut.ac.ir

CONTENTS

Ethical Crisis from the Perspective of Tehrani Citizens

Fariborz Bayat , Seyed Mohammad Sadeq Mahdavi, Bagher Sarukhani

Morality and Social Theory A Sociological Approach to Morality in Consumption

Majid Jafarian

Sociology of Ethics in the Thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi

Saeid Moghaddam

The Cosmological Foundations of Environmental Ethics in Mulla Sadra Thought

Naser Mumeni, Muhammad Javad Muwahedi

Ethics of Cosmetic Surgery with an Islamic Approach

Muhammad Hedayati, Muhammad Nazari Poshtekuhi

The Reality of Moral Value from the Perspective of Maleki Tabrizi; as a Basis for Inferring the Rules of Applied Ethics

Ibrahim Momeni, Seyed Akbar Hosseini Qale Bahman, Seyedah Masoumeh Hosseini Qale Bahman

CONTENTS

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology
Quarterly Journal of Extension in Ethics
No. 47(69th Successive), Fall 2022 /12th Year
(with a Focus on Sociology of Ethics)

*

Publisher: Islamic Preaching Office of the Islamic Seminary of Qom
Director in Chief: Ahmadian, Abdorrasool
Editor in Chief: Hadi, Asghar
Executive Manager: Baharloo, Mohammad

*

Editorial Board (in alphabetical order):

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

Habibollahi, Mahdi/Assistant Professor of Bagher-Ol'Oloom University
Hadi, Asghar/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Salarifar, Mohammadreza/ Assistant Professor of the Institute of Hawza and
University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani , Mohammad Heidari, Majid Jafarian, Sayyed
Javad Miri, Asghar Hadi

*

Proofreader: Shirani, Maryam

English Translator: Habibollahi, Mahdi

Typesetting: Rajabi, Fatemeh

Publication: Isfahan Islamic Preaching Office Publication

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

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

Address: Islamic Preaching Office, Hafez St., Isfahan 81469-57571, Iran

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

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

