

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 امکان‌پذیر است. اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید. فصلنامه از پذیرش مقالات به صورت پستی یا حضوری معذور است. فایل متنی فصلنامه از طریق سایت «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 «pajooahaan»، نمایه و بارگذاری می‌شود.



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده الهیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

سال یازدهم / شماره ۴۳، (پیاپی ۶۵) پاییز ۱۴۰۰
*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: عبدالرسول احمدیان

سرمدیر: اصغر هادی

مدیر اجرایی: محمد بهارلو
*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

سیدحسن اسلامی اردکانی / استاد دانشگاه ادیان و مذاهب

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مهدی حبیب‌اللهی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین دیبا / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدرضا سالاری فر / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مهدی علیزاده / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

اصغر هادی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
*

همکاران علمی این شماره:

مهدی حبیب‌اللهی، محمدرضا سالاری فر، محمد ثناگوئی زاده، حسین دیبا، اصغر هادی
*

ویراستار: مریم شیرانی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

صفحه آرا: فاطمه رجبی
*

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

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

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

تلفن: (۰۲۶۵۱) ۷۶۵۱ - ۴ - ۳۲۳۴۴۴۱۰ (۰۳۱) صندوق پستی: ۸۱۴۶۵-۶۹۷

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 پرانتز بیاید.

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

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

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

ویژگی‌های محتوایی مقاله

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

خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

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

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه گیری؛ ۴. پی نوشت ها (در صورت لزوم)؛ ۵. کتاب نامه.

اهداف

تولید و توسعه دانش در گستره اخلاق. با اولویت اخلاق خانواده؛
ارایه و نقد مطالعات نظام مند اخلاق پژوهان حوزه و دانشگاه؛
مطالعات بین رشته ای و مضاف اخلاقی؛
توسعه روش شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه اخلاق؛
تولید و توسعه اخلاق کاربردی و حرفه ای.

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 حوزه های مرتبط به ویژه اخلاق اجتماعی باشد.
۳. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.
۴. دیدگاه های مطرح شده در مقالات صرفاً نشانگر نظر نویسندگان آنهاست.

فهرست مطالب

سخن فصلنامه.....	۹
عوامل و مؤلفه‌های تاب‌آوری از منظر قرآن و روایات	
مهدی حبیب‌اللهی.....	۱۱
مدیریت جنسی خانواده و نقش آن در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان	
مسعود نورعلیزاده میانجی، عبدالله رحیمی.....	۴۵
بررسی تطبیقی خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و تبیین دیگرگرایی خداسو	
محمد رضا سالاری فر، میرمهدی موسوی اصل، محمود اصفهانیان.....	۸۱
دیگرگرایی و شواهد روان‌شناختی در حوزه روان‌شناسی اخلاق	
محمد امین خوانساری.....	۱۱۵
کشف سازه‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی؛ یک مطالعه کیفی	
محمد ثناگویی زاده.....	۱۴۷
معرفی و بررسی انتقادی سازکارهای گسست اخلاقی بندورا در توجیه رفتار غیراخلاقی از منظر	
شهود فطری اخلاقی	
حامد مصلحی، سید محمد مهدی روحانی.....	۱۷۵

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

هر علم قلمرو ویژه‌ای دارد و موضوع، تعریف و اهداف هر علم با علوم دیگر متفاوت است. با این وصف، گاهی مقایسه میان دو علم متقارب‌الموضوع، افق‌های جدیدی را به روی محققان می‌گشاید و مباحث دو علم را گسترده‌تر می‌کند و به ژرفای آن می‌افزاید.

دو دانش اخلاق و روان‌شناسی، تقارب زیادی با یکدیگر دارند و گاه این تقارب چنان شدید است که پرداختن به یک مبحث اخلاقی، بدون سخن گفتن درباره موضوعات مرتبط روان‌شناسی ممکن نیست. بررسی هم‌زمان یک مسئله از دو دیدگاه اخلاقی و روان‌شناسانه و مقایسه دیدگاه‌ها، نتایج ملموسی‌تری را در اختیار محققان قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که آن مسئله، کاربردی و به واقعیت نزدیک‌تر می‌شود و مخاطب با آن بهتر رابطه برقرار می‌کند.

در این شماره سعی شده است رابطه دانش اخلاق و دانش روان‌شناسی در مسائل گوناگون تبیین و دیدگاه‌های جدیدی به نمایش گذاشته شود.

مقاله‌های ارائه شده در «ویژه‌نامه اخلاق و روان‌شناسی» به ترتیب عبارت‌اند از: «عوامل و مؤلفه‌های تاب‌آوری از منظر قرآن و روایات»، «مدیریت جنسی خانواده و نقش آن در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان»، «بررسی تطبیقی خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و تبیین دیگرگرایی خداسو»، «دیگرگرایی و شواهد روان‌شناختی در حوزه روان‌شناسی اخلاق»، «کشف سازه‌های شخصیت اخلاقی در



متون اسلامی؛ یک مطالعه کیفی» و «معرفی و بررسی انتقادی ساز کارهای گسست اخلاقی بندورا در توجیه رفتار غیر اخلاقی از منظر شهود فطری اخلاقی». امید است مقالات این شماره برای اخلاق پژوهان و روان‌شناسان کارآمد باشد و گوشه‌ای از رابطه میان دو دانش اخلاق و روان‌شناسی را برای آنان تبیین کند.

مدیر مسئول

عبدالرسول احمدیان



عوامل و مؤلفه‌های تاب‌آوری از منظر قرآن و روایات

مهدی حبیب‌اللهی*

چکیده

تاب‌آوری مقوله‌ای است که در روان‌شناسی به‌عنوان قدرتی ذهنی یا احساسی که به انسان توان مقابله با بحران‌ها را می‌دهد و او را قادر می‌سازد سریع به وضعیت پیش از بحران بازگردد، مطرح شده است. با اینکه تفاوت‌هایی میان تاب‌آوری و مفهوم قرآنی صبر و حلم در سنت اسلامی وجود دارد، به نظر می‌رسد این مفاهیم در مؤلفه‌های درونی و عوامل ایجادکننده، اشتراکات زیادی داشته باشند. در این تحقیق که با روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و توصیفی-تحلیلی در ارزیابی آن‌ها انجام گرفت، تلاش شد پس از استخراج مؤلفه‌ها و عوامل ایجادکننده تاب‌آوری بر اساس پژوهش‌های روان‌شناختی، با مراجعه به آیات قرآن و روایات اسلامی، دیدگاه اسلام درباره این عوامل تبیین شود. بر اساس نتایج این تحقیق، عوامل ایجادکننده تاب‌آوری شامل تلقین مثبت، حفظ آمادگی، حفظ روابط خوب با خانواده، قابل تحمل دیدن مشکلات و بحران‌ها، پذیرش شرایط غیرقابل تغییر، داشتن اهداف واقع‌بینانه و حرکت به سمت آن‌ها و اعتمادبه‌نفس، همگی در سنت اسلامی و در آیات و روایات دارای مفاهیم متناظر هستند و بر آن‌ها تأکید شده است.

*استادیار گروه زبان‌های خارجی دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.



کلیدواژه‌ها

صبر، حلم، تاب‌آوری، روان‌شناسی اسلامی، سبک زندگی، عوامل تاب‌آوری.

مقدمه

تاب‌آوری، اصطلاح نوپدید است که به توانایی غلبه بر مشکلات زندگی و قوی‌تر شدن فرد در رویارویی با این مشکلات تفسیر شده است. انسان‌های تاب‌آور، افرادی هستند که با داشتن این مهارت، زندگی بهتری را تجربه می‌کنند، راه‌حل مسائل زندگی را می‌یابند و به سلامت از مشکلات عبور می‌کنند. تاب‌آوری به معنی نداشتن اضطراب در زندگی نیست، بلکه به معنی مدیریت درست مشکلات و دور نگه داشتن خود و خانواده و نزدیکان از عواقب عوامل اضطراب‌زا و مشکلات در زندگی است. با اینکه مفهوم دینی صبر با تاب‌آوری تفاوت‌هایی دارد، وجود مؤلفه‌ها و عناصر مشابه یکسان در این دو مقوله باعث یکسان فرض کردن آن دو در بسیاری از تحقیقات شده است. در این پژوهش پس از تبیین و تعریف لغوی و اصطلاحی دو مفهوم صبر و تاب‌آوری، مؤلفه‌ها و عناصر روان‌شناختی ایجادکننده تاب‌آوری بر اساس تحقیقات روان‌شناسی تبیین می‌شود و سپس، بر اساس آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، این عناصر بررسی خواهد شد. پرسشی که این مطالعه در پی یافتن پاسخ آن است این است که دیدگاه اسلام درباره عوامل و مؤلفه‌های تاب‌آوری که در دانش روان‌شناسی مطرح است، چیست و سفارش اسلام برای رسیدن به این مهارت مهم زندگی بر چه مبنایی است؟ برای پاسخ دادن به این سؤال، علاوه بر استخراج آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، به دیدگاه‌های برخی از مفسران اجتماعی نیز اشاره شده است.

روش تحقیق

در انجام این تحقیق، برای گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و در پردازش و تحلیل داده‌ها از روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد روش تفسیری استنتاجی استفاده





شده است. روش استنتاجی، روشی نسبتاً جدید برای تفسیر موضوعی قرآن کریم است که در آن، مفسر در جستجوی یافتن پاسخی از قرآن برای مشکل یا مسئله‌ای است که جامعه با آن مواجه است. این روش در دوره معاصر توسط شهید آیت‌الله صدر ارائه شده است. در این روش، برخلاف روش‌های معمول تفسیر موضوعی که مفسر برای یافتن موضوع از قرآن آغاز کرده و به قرآن پایان می‌دهد (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵)، مفسر با مراجعه به اجتماع و مواجهه با اندیشه‌های انسانی و تجارب بشری با سؤالات جدیدی مواجه شده و سپس، برای یافتن پاسخ به آیات قرآن مراجعه می‌کند (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۶۷). در این پژوهش، طبق این رویکرد، ابتدا عوامل ایجادکننده تاب‌آوری به منزله یک مفهوم جدید در اندیشه معاصر انسانی و بر اساس مقالات علمی تدوین شده در دانش روان‌شناسی، گردآوری شده و سپس به منزله یک سؤال، بر قرآن عرضه شده تا دیدگاه قرآن درباره هر یک از این عوامل مشخص گردد. در ادامه، برای مشخص شدن ابعاد بیشتر موضوع، روایات معصومان (علیهم‌السلام)، به‌عنوان مفسران اصلی قرآن، در هر کدام از موضوعات، بیان و نتیجه‌گیری نهایی ارائه شده است.

مفهوم‌شناسی

صبر در لغت و اصطلاح

صبر، در لغت به معنی خویش داشتن داری، حبس و در تنگنا و محدودیت قرار دادن است (زبیدی، ۱۹۹۴م، ج ۷: ص ۷۱؛ راغب اصفهانی ۱۹۹۲م، ص ۲۷۳؛ ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۴: ص ۴۳۸). برخی نیز آن را بازداشتن و حبس نفس از جزع کردن و اظهار بی‌تابی دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۷۰۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۱۰۰۴). راغب، صبر را وادار کردن نفس به انجام آنچه عقل و شرع اقتضا می‌کنند و بازداشتن از آنچه عقل و شرع نهی می‌کنند، تعریف کرده است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲م، ص ۴۷۴). مصطفوی، صبر را حفظ نفس از اضطراب، اعتراض و شکایت دانسته است



(مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۶: ص ۱۸۲). در علم اخلاق، صبر جایگاه ویژه‌ای دارد. مرحوم نراقی در تعریف آن گفته است:

«صبر ضد جزع و بی‌تابی است. صبر یعنی آرامش نفس در سختی‌ها، مصیبت‌ها و آزمایش‌ها و تحمل و استقامت در برابر آن‌ها؛ به گونه‌ای که به‌خاطر این حوادث از شادی قلبی خارج نشود و با جسم و زبان خود کاری خلاف آرامش نکند» (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ص ۲۸۱).

فیض کاشانی، صبر را تحمل دشواری در راه حق می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۵۵). خواجه نصیرالدین طوسی، صبر را این‌گونه تعریف می‌کند: «صبر، حبس نفس است از جزع کردن هنگام مواجهه با امور ناخوشایند. صبر باعث می‌شود که باطن انسان از اضطراب و زبان از شکایت کردن و اعضای بدن از حرکات غیرمعمول بازداشته شود» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰).

با توجه به تعاریف بالا، صبر صفت نفسانی بازدارنده و عامی است که دارای دو جهت عمده است: از یک سو، گرایش‌ها و تمایلات غریزی و نفسانی انسان را حبس و در قلمرو عقل و شرع محدود می‌کند. از سوی دیگر، نفس را از مسئولیت‌گریزی در برابر عقل و شرع باز داشته و آن را وادار می‌کند که زحمت و دشواری پابندی به وظایف الهی را بر خود هموار سازد (پسندیده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳).

در فرهنگ اسلامی، علاوه بر صبر، با واژه‌های دیگری نزدیک به مفهوم تاب‌آوری مواجهیم؛ برای مثال، واژهٔ حلم که در روایات اسلامی توجه زیادی به آن شده است، تا حدی که رسول خدا ﷺ از حلم به منزلهٔ یکی از جنبه‌های بعثت یاد کرده است (محمدری شهری، ۱۳۶۷، ص ۱۲۸۶، ج ۴۳۱۳). حلم، در لغت به معنی ترک عجله، سنگینی شیء و خردمندی آمده است (ابن‌منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۲: ص ۱۴۶). طریحی دربارهٔ معنی اصطلاحی آن می‌گوید:

«حلم، کسی است که در مجازات کردن عجله نمی‌کند، دارای عقل و تدبیر است و خود را از هیجان خشم محافظت می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۵۶۵).

بنابراین، حلم یعنی مهار خشم و تعجیل نکردن در مجازات دیگران. به نظر می‌رسد حلم، نتیجه صبر و برآیند تاب‌آوری است (پسندیده، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴).

تاب‌آوری در اصطلاح

در سال‌های اخیر، درباره معادل مفهوم قرآنی صبر در روان‌شناسی، پیشنهاد‌های گوناگونی ارائه شده است. برخی معادل صبر بر طاعت و معصیت را «خودمهارگری» دانسته‌اند (نوری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴)؛ چراکه خودمهارگری به این معنی است که «شخص برای به دست آوردن نتیجه کلان و مهم یا دوری از پیامدی مخرب، به انجام کاری دست بزند یا عملی را ترک و به واسطه آن از لذت و نتیجه‌ای محدود چشم‌پوشی کند» (Baumeister, 2011, P. 65). گاهی صبر بر مصائب را معادل «تحمل» دانسته‌اند؛ چراکه تحمل یعنی «توانایی مقاومت در برابر تیندگی درد و فشار روانی ناشی از رویدادهای تنش‌زا» (نوری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵).

از جمله معادل‌های پیشنهادی برای مفهوم دینی صبر، «تاب‌آوری» است. معادل انگلیسی تاب‌آوری، «resiliency» است که از ریشه لاتین «resilio» به معنی «بازگشت» گرفته شده است (احمدی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۷). بنابراین، اصل مفهوم تاب‌آوری در ماده انگلیسی آن، بازگشت به گذشته و حالت اولیه است. وجه تسمیه آن این است که با تاب‌آوری و طی کردن مراحل آن، انسان از دوره محنت و اضطراب گذشته، به دوران آرامش و طمأنینه بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، تاب‌آوری یعنی داشتن انعطاف لازم برای بازگشتن به حالت عادی (همان‌جا). تاب‌آوری روان‌شناختی این‌گونه تعریف شده است: «تاب‌آوری، قدرتی ذهنی یا احساسی است که به انسان توان مقابله با بحران‌ها را می‌دهد و او را قادر می‌سازد سریع به وضعیت پیش از بحران بازگردد» (Stephens, 2014).

به عبارت ساده‌تر، تاب‌آوری قدرتی است که به انسان‌ها توان روان‌شناختی و رفتاری ویژه‌ای می‌دهد تا بتوانند در شرایط بحرانی خونسرد بمانند و



بدون اینکه دچار عواقب منفی طولانی مدت شوند، از حوادث ناگوار عبور کنند (Robertson, 2015).

مؤلفه‌های درونی مقوله تاب‌آوری

بر اساس تعریف‌هایی که برای تاب‌آوری بیان شده است، می‌توان مفاهیم روان‌شناختی زیر را عناصر درونی تاب‌آوری دانست:

الف) بازگشت: یکی از مؤلفه‌های اصلی مفهوم تاب‌آوری، بازگشت است؛ به این معنا که شخص قادر باشد به حالت اولیه و پیش از بحران بازگردد (Stumm, 2013)؛

ب) تحمل‌پذیری: یعنی داشتن ظرفیت و توانایی مقاومت در برابر فشارهای حوادث و تلاش برای سالم‌ماندن از پیامدهای بحران یا فاجعه (Ibid)؛

ج) انعطاف: بر اساس این مؤلفه، شخص دارای تاب‌آوری، خود را با عوامل اضطراب‌آور و حوادث ناگوار سازگار می‌کند و مطابق شرایط منعطف می‌شود تا با کمترین آسیب مواجهه شود (Musten, 2001)؛

د) تغییر: مؤلفه دیگری که در حقیقت، نتیجه مؤلفه انعطاف است این است که شخص سعی می‌کند به واسطه شرایط جدید در خود و محیط خود، تغییرات سازنده ایجاد کند تا بتواند با شرایط جدید کنار بیاید و پیامدهای منفی حوادث را مهار کند (Werner, 1997).

به نظر می‌رسد، علی‌رغم تفاوت‌هایی که میان تاب‌آوری و مفهوم قرآنی صبر در سنت اسلامی وجود دارد، یکی از نزدیک‌ترین مفاهیم روان‌شناختی به واژه صبر، مفهوم تاب‌آوری باشد. تحمل (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۴۵۵)، انعطاف و تغییر، مؤلفه‌هایی هستند که در مفهوم صبر نیز وجود دارند (ر.ک: پسندیده، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹-۱۹۰). با این حال، شاید مفهوم بازگشت تنها مؤلفه‌ای است که به‌صراحت در مفهوم لغوی و اصطلاحی صبر وجود ندارد؛ هرچند بر اساس تعالیم اسلام،





شخص صبور و حلیم نه تنها سختی و مصیبت را از سر می‌گذارند و به حالت اولیه بازگشت می‌کند، بلکه به‌خاطر صبر و حلم در جایگاهی رفیع‌تر از لحاظ قوت نفسانی و درجه اخروی قرار می‌گیرد. همچنین، صبر بر طاعت و معصیت که در احادیث، جزء انواع صبر به‌شمار آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۹۱، ح ۱۵)، از مؤلفه‌های مفهوم تاب‌آوری محسوب نمی‌شود.

راه‌های ایجاد و تقویت تاب‌آوری در روان‌شناسی

در روش شناختی رفتاردرمانی (Cognitive Behavioral Therapy)، برای ایجاد و تقویت تاب‌آوری در انسان، راهکارهایی ارائه شده است که اساس آن‌ها بر تغییر ذهنی و عملیات فکری استوار است. در ادامه، مهم‌ترین راهکارهای پیشنهادی معرفی می‌شوند:

۱. تلقین به خود:

خودگفتاری درونی به این معناست که شخص با گفتگوی درونی با خود موجب تقویت کارآمدی و ارزش شخصی خود گردد. برای ایجاد تاب‌آوری، فرد باید خودگویی‌های منفی را مانند «من نمی‌توانم این کار را انجام دهم» و «نمی‌توانم با این کار کنار بیایم» حذف کند و خودگویی مثبت را جایگزین کند. این تغییر کوچک در الگوهای فکری کمک می‌کند که فرد هنگام مواجهه با دشواری‌ها دچار فشار روانی کمتری شود (Christine Padesk, 2012)؛

۲. ایجاد آمادگی:

گام دومی که فرد می‌تواند برای ایجاد تاب‌آوری بردارد این است که برای مسائل، بحران‌ها و شرایط اضطراری آماده شود. در تجارت با پیش‌بینی شرایط اضطراری، راهکارهایی طراحی شده است و از این طریق، تداوم کسب و کار تضمین می‌شود (Bergman, 2019)؛



۳. حفظ روابط خوب با خانواده، اقوام و آشنایان:

داشتن روابط خوب با همسر و فرزندان باعث ایجاد آرامش روانی و آماده‌شدن برای گذراندن بحران‌ها و حوادث می‌شود. برخورداری از شبکه گسترده اقوام و دوستان باعث دل‌گرمی و ایجاد امنیت هنگام مواجهه با دشواری‌ها می‌شود (Robertson, 2019)؛

۴. قابل تحمل دیدن مشکلات و بحران‌ها:

یکی از عواملی که باعث افزایش تاب‌آوری در فرد می‌شود این است که مشکلات و بحران‌ها را برای خود بزرگ نکند و همه را قابل تحمل و گذرا بداند. با مرور مشکلات و حوادث گذشته و چگونگی عبور از آن‌ها، فرد به این باور می‌رسد که تحمل مشکلات جدید نیز برای او امکان‌پذیر است (Bergman, 2019)؛

۵. پذیرش شرایط تغییرناپذیر:

از جمله عوامل مهم ایجاد تاب‌آوری، کنار آمدن با حوادث و شرایط تغییرناپذیر است. پذیرفتن شرایطی که شخص در ایجاد آن نقشی نداشته و نمی‌تواند آن را رفع کند، گام مهمی است در تحقق تحمل‌پذیری و آغاز بازگشت به حالت عادی و طبیعی (Musten, 2001)؛

۶. داشتن اهداف واقع‌بینانه و حرکت به سمت آن‌ها:

واقع‌بینی، به‌ویژه در حوادث ناگوار و پرهیز از احساساتی‌شدن باعث می‌شود نوع بینش انسان به حوادث و زندگی متفاوت شود، انعطاف بیشتری داشته باشد و بهتر با حقایق تلخ کنار بیاید. داشتن اهداف جاه‌طلبانه و غیرواقعی باعث می‌شود فرد دچار اضطراب و هیجانات زیاد شود و امکان تحمل مشکلات از او سلب گردد (Rutter, 2008)؛

۷. تقویت اعتماد به نفس:

تقویت اعتماد به نفس باعث قدرتمندی بیشتر شخص در مواجهه با مشکلات و عبور ساده‌تر از آن‌ها می‌شود. کمبود اعتماد به نفس هنگام بروز حوادث باعث می‌شود فرد کارهای غیرعادی و تنش‌زا انجام دهد (Musten, 2001).

ادله قرآنی و روایی عوامل ایجاد تاب‌آوری

در ادامه، سعی می‌شود عوامل پیش‌گفته برای ایجاد تاب‌آوری با متون دینی (شامل قرآن و روایات و دیدگاه مفسران) تطبیق داده شود تا نظر اسلام در این باره تبیین گردد.

الف) تلقین مثبت

در سنت اسلامی، به اشکال مختلف بر کارآمدی مقوله تلقین به خود تأکید شده است. می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین شیوه‌های تربیتی اسلام در بخش اعتقادات، احکام و اخلاقیات، تمرکز بر اصل استمرار فکر و تلقین مثبت است.

دلایل قرآنی

۱- تلقین عبودیت:

هر مسلمانی موظف است سوره فاتحه‌الکتاب را حداقل ده بار در روز در نمازهای یومیه قرائت کند. خودگفتاری مثبت در بسیاری از فقرات این سوره، به‌ویژه در آیه ۵ آن ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ مشخص است. برخی این سوره را سوره تلقین دانسته‌اند (شاهرودی، بی‌تا، ص ۵۱۶) و آیه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ را مصداق تلقین توحید در عبادت و اظهار استعانت از خداوند بیان کرده‌اند (خویی، ۱۹۷۵م، ص ۶۴).



۲- ذکر پروردگار:

﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (اعراف، ۲۰۵). خداوند در این آیه به انسان امر می‌کند که خداوند را در دل و بدون بلند کردن صدا یاد کند (چون باعث نفوذ بیشتر یاد خدا در دل می‌شود). این آیه و آیات مشابهی که انسان را به یاد کردن خداوند فراخوانده‌اند، مصادیقی هستند برای اثربخش بودن تلقین به خود و داشتن اندیشه مثبت.

۳- ابراز اعتماد داشتن به خداوند:

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (توبه، ۱۲۹). در حقیقت، امر «قل» به پیامبر، امر به گفتن درونی است و نشان‌دهنده قدرت تلقین مثبت است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ص ۳۱۴).

دلایل روایی

۱- قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنْ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ فَإِنَّهُ قَلَّ مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ؛ اگر بردبار نیستی، خود را به بردباری وادار، زیرا کم اتفاق افتد که کسی خود را به قومی شبیه سازد و همانند آنان نشود» (نهج البلاغه، ح ۲۰۷). در این سخن زیبا، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، راه رسیدن به صفت حلم را چنین بیان می‌کند که افرادی که دارای این صفت نیستند، خود را به آن وادار کنند. این کار، نخستین بار ممکن است بسیار مشکل باشد، ولی هرچه تکرار شود آسان‌تر می‌گردد تا زمانی که انسان به آن عادت می‌کند و به حالت و سپس، به ملکه تبدیل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۵: ص ۴۳۲).

۲- همان گونه که تلقین مثبت می‌تواند نوع تفکر انسان را عوض کند، تلقین منفی نیز آثاری منفی دارد؛ حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ عَظَّمَ صِغَارَ الْمَصَائِبِ، ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِكِبَارِهَا؛ هر که مصیبت‌های خرد را بزرگ شمارد، خدایش به مصیبت‌های





بزرگ دچار خواهد کرد» (نهج البلاغه، ح ۴۴۸). شاید سرّ آن در این است که خداوند با نزول بلا بر بنده درصدد ایجاد ملکه صبر در او و افزایش مقاومت و خویشتن‌داری اوست و اگر با مصیبت کوچک، ناشکیایی کند، با فروفرستادن بلای بزرگ‌تر کاری می‌کند که به همان مصیبت کوچک راضی و بر آن صبور باشد (خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۱: ص ۱۹).

۳- حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «تَقَالُ بِالْخَيْرِ تَنْجَحُ؛ فال خوب بزن تا کامیاب شوی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، حدیث ۱۸۵۸). در روایت مشابهی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: «تَقَالُوا بِالْخَيْرِ تَجِدُوهُ؛ همواره فال نیک بزنید تا آن را بیابید» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ص ۱۰۲).

ب) ایجاد آمادگی

ایجاد آمادگی ذهنی برای مواجهه با مشکلات و مصیبت‌ها و آینده‌نگری و پیش‌بینی برای حل مشکلات احتمالی با تهیه ملزومات، نقش مهمی در افزایش تاب‌آوری دارد. در فرهنگ اسلامی، آینده‌نگری و عاقبت‌اندیشی مورد توجه بوده و به آن سفارش شده است. در قرآن کریم و سخنان معصومان علیهم السلام با تعبیری به این موضوع اشاره شده است.

دلایل قرآنی

۱- هوشیاران و آینده‌نگرها: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ» (حجر، ۷۵). بیشتر مفسران و اهل لغت، درباره واژه «متوسمین» بر مفهوم فراست، تدبیر، قدرت تحلیل آینده و عبرت‌گیری از حوادث گذشته تأکید کرده‌اند. علامه فضل‌الله می‌گوید: «متوسمین کسانی هستند که به وقایع و حادثه‌ها و اشخاص با دقت، تأمل و فراست می‌نگرند تا به شناختی عمیق در آن‌ها دست یابند» (فضل‌الله، ۱۹۹۸م، ج ۱: ص ۲۰۴).

۲- لزوم توشه‌برداری برای فردا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (حشر، ۱۸). هرچند ظاهر آیه بر توشه‌چینی برای قیامت دلالت دارد، با توجه به عمومیت آیه می‌تواند به معنای عاقبت‌اندیشی و آینده‌نگری حتی در امور دنیوی باشد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۹: ص ۵۶۰).

۳- برون‌داد نیک: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا﴾ (اسراء، ۸۰). این آیه بر یکی از اصول مدیریت زندگی، یعنی آینده‌نگری و دوراندیشی تأکید دارد. خداوند در این آیه در قالب دعا، به اولیای خود می‌آموزد که برای آینده دغدغه داشته باشند و برای وارد شدن به هر برنامه‌ای در آینده به خیر و خوبی و خارج شدن از آن به خیر و خوبی حساسیت داشته باشند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۵: ص ۱۰۷).

دلایل روایی

در روایات اسلامی، به آینده‌نگری و عاقبت‌اندیشی با تعابیر مختلفی اشاره شده است؛ برای نمونه، «حزم» که به معنی دوراندیشی و آینده‌نگری است، در روایات زیادی مورد توجه است. در ادامه، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «لَا يَدْهَشُ عِنْدَ الْبَلَاءِ الْحَازِمُ؛ دوراندیش، در گرفتاری‌ها سرگردان نمی‌شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۱۰۶۹۶). مطابق این حدیث شریف، کسی که خود را برای آینده و گرفتاری‌های آتی آماده کند و برای آن تدارک ببیند، با وقوع حادثه دچار سرگردانی و وحشت نمی‌شود و توان مقابله با آن را دارد.

۲- در روایتی دیگر، حضرت می‌فرماید: «التَّدْبِيرُ قَبْلَ الْعَمَلِ يُؤْمِنُكَ مِنَ النَّدَمِ؛ اندیشیدن پیش از کار تو را از پشیمانی ایمن می‌دارد» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۴، ح ۲۰۴). تدبیر کردن و توجه به عواقب امور باعث



می شود انسان دچار مشکلات نشود یا اگر شد، برای آن آمادگی لازم داشته باشد و از پشیمان شدن ایمن باشد.

۳- حضرت علی علیه السلام همچنین می فرماید: «الْحَازِمُ مَنْ تَخَيَّرَ لِحُلَّتِهِ فَإِنَّ الْمَرْءَ يُوَزَنُ بِحُلَّتِهِ؛ دوراندهش کسی است که دوست خوب برگزیند؛ زیرا آدمی به دوست خود سنجیده می شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۲۰۲۶). همان گونه که پیش تر بیان شد، در راستای ایجاد آمادگی، شخص می تواند با ایجاد شبکه ای از دوستان و آشنایان، زمینه های گرفتن حمایت و پشتیبانی را در بحران ها و حوادث برای خود و خانواده اش مهیا سازد. در این روایت نیز حضرت شخص دوراندهش را کسی می داند که برای خود، دوستان و آشنایان خوب و دلسوز فراهم آورد.

ج) حفظ روابط خوب با خانواده و آشنایان

در فرهنگ اسلامی، بر داشتن روابط خوب با اعضای خانواده و صلۀ رحم با آشنایان تأکید شده است. یکی از اهداف مهم ازدواج و تشکیل خانواده در اسلام، رسیدن به آرامش فکری و ذهنی است. در خانواده ای که اعضای آن صمیمی و پشتیبان هم هستند، حوادث و مصیبت ها کمتر به آن ها آسیب وارد می کند و توان مقابله با مشکلات در آن خانواده افزون می گردد. در آیات و روایات اسلامی به نقش مهم صمیمیت در خانواده برای ایجاد آرامش و مقابله با مشکلات تأکید شده است. همچنین، داشتن روابط خوب با اقوام و رفت و آمد میان آن ها و مذمت ترک کننده این سنت حسنه، بارها در متون دینی بیان شده است.

دلایل قرآنی

۱- هدف از ازدواج، آرامش است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم، ۲۱). این آیه شریفه بر این نکته تأکید دارد که هدف از ازدواج صرفاً پاسخ گویی به





غریزه جنسی نیست، بلکه هدف ایجاد آرامش در خانواده و پیدایش مودت و رحمت بین همسران است. یکی از نتایج قطعی این مودت و رحمت این است که در مواجهه با مشکلات زندگی، همسران احساس تنهایی نکنند و برای حل مسائل با توان و قدرت بیشتری تلاش کنند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۷: ص ۱۸۹).

۲- همسران حافظ یکدیگرند: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (بقره، ۱۸۷). از جمله نکاتی که می توان از تشبیه همسران به لباس برداشت کرد این است که زن و شوهر همانند لباس باعث حفظ یکدیگر از مشکلات و دشواری ها هستند و همان گونه که لباس باعث گرمی بدن می شود، زن و شوهر نیز در بحران ها و گرفتاری ها مراقب همدیگر و باعث گرم شدن کانون خانواده و حفظ آرامش می شوند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۱۶۷).

۳- مسئولیت همسر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ...﴾ (تحریم، ۶). این آیه بر مسئولیت داشتن همسران در قبال یکدیگر تأکید دارد. این مسئولیت تنها در امور معنوی و وظایف دینی نیست؛ چراکه لازمه رسیدن به امور معنوی، وجود زمینه های ایجاد آرامش در محیط خانواده است. بنابراین، لزوم داشتن احساس مسئولیت و لزوم توجه به نیازها از عوامل ایجاد آرامش روانی در خانه و آمادگی برای مواجهه با مشکلات است.

۴- قطع رحم معادل فساد در زمین: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ (محمد، ۲۲). خداوند در این آیه، منافقان را به خاطر دو کار سرزنش فرموده است: فساد در زمین و قطع رابطه با اقوام. بنابراین گناه و بدی قطع رحم به اندازه فساد در زمین و ایجاد جنگ و تباهی، عواقب منفی دارد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۹: ص ۸۸). دلیل این تناظر می تواند در این باشد که از بین رفتن مودت میان خانواده ها موجب تنهایی افراد و افزایش تنش ها و اضطراب ها می شود و به بروز مشکلات اجتماعی که کمتر از فساد و خونریزی در جامعه نیست، منتهی خواهد شد.

دلایل روایی

در روایات معصومان علیهم السلام و در سیره عملی آن بزرگواران، بر موضوع مهم خانواده و ایجاد زمینه‌های آرامش و مشارکت و همکاری زن و شوهر برای حل مشکلات و مواجهه با مصیبت‌ها تأکید شده است. همراهی زن با شوهر در خانه و راضی بودن به وضعیت معیشتی، از مهم‌ترین عوامل ایجاد تاب‌آوری هنگام مواجهه با مشکلات است. در روایتی از حضرت صادق علیه السلام آمده است: «خیر نساء کم التی ان اعطیت شکر و ان منعت رضیت؛ بهترین زنان شما زنی است که چون به او چیزی داده شود، سپاس‌گزاری کند و اگر به او چیزی داده نشود، راضی باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰۳: ص ۲۳۵).

مهرورزی و نشان‌دادن علاقه به همسر نیز از عوامل مهم ایجاد آرامش و آمادگی برای پشت‌سر گذاشتن بحران‌هاست. پیامبر عزیز اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «جلوس المرء عند عیاله احب الی الله تعالی من اعتکاف فی مسجدی هذا؛ نشستن مرد در کنار خانواده‌اش، نزد خدای بزرگ، دوست‌داشتنی‌تر از اعتکاف [و نشستن] در این مسجد من است» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۷، ج ۴: ص ۲۸۷).

از جمله موضوعاتی که باعث تحلیل رفتن توان مرد در مقابله با مشکلات و کاهش تاب‌آوری می‌شود، داشتن انتظارات زیاد همسر و مجبور کردن او به انجام کارهای فراتر از توانایی اوست. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لا یحل للمرأة ان تتکلف زوجها فوق طاقتها؛ برای زن جایز نیست که شوهرش را به بیش از توانایی‌اش مجبور کند» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ص ۲۴۲).

بزرگان دین بر داشتن رابطه خوب با اقوام و آشنایان در قالب صلۀ رحم تأکید داشته‌اند. امیرمؤمنان علیه السلام به فرزندش چنین سفارش می‌کند: «اکرم عَشیرتک فَإِنَّهُمْ جَنَاحُکَ الَّذِی بِهِ تَطِیُّ وَ أَضْلُکَ الَّذِی إِلَیْهِ تُصِیُّ وَ یَدُکَ الَّتِی بِهَا تُصَوِّلُ؛ خویشان را گرامی بدار، زیرا آنان بال‌وپَر تو هستند که با آنان پرواز می‌کنی و اصل و ریشه تو می‌باشند که به ایشان باز می‌گردد و دست [و یاور] تو هستند که با آن‌ها [به دشمن]



حمله می کنی [و پیروز می شوی]» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). در این عبارت زیبا، علاوه بر توصیه به صلّه رحم، دلیل ضرورت آن نیز بیان شده است: خویشان همان کسانی هستند که در گرفتاری‌ها حامی و پشتیبان یکدیگرند.

(د) قابل تحمل دیدن مشکلات و بحران‌ها

از جمله راهکارهای افزایش تاب‌آوری و قدرت تحمل مشکلات، بزرگ جلوه‌دادن مشکلات و حوادث است. اگر شخص مشکل را بزرگ و حل‌نشدنی بداند، در مقابله با آن و گذرکردن از آن مرحله موفق نخواهد شد. در فرهنگ اسلامی، بر این موضوع تأکید شده که هیچ مشکل و مصیبتی بالاتر از اراده و قدرت الهی نیست و اگر خداوند چیزی اراده کند، هیچ قدرتی مانع تحقق آن نیست و انسان با توکل بر اراده الهی می‌تواند هر مشکل و مصیبتی را پشت سر بگذارد.

دلایل قرآنی

۱- حرکت با توکل بر خداوند: ﴿قُلْ لَنْ يَصِيَّبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (توبه، ۵۱). مطابق این آیه، احدی غیر از خدا هیچ‌گونه ولایت و اختیاری ندارد. آری، اگر انسان به‌راستی به این حقیقت ایمان داشته باشد و مقام پروردگار خود را بشناسد، قهراً بر پروردگار خود توکل می‌جوید و حقیقت مشیت و اختیار را به او واگذار می‌کند و دیگر به‌خاطر رسیدن به حسنه، خوشحال و در برابر مصیبت، اندوهناک نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۹: ص ۳۴۵).

۲- کوچک شمردن دشمنان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (انفال، ۶۵). این آیه برای تشویق و تحریض مؤمنان بر امر جهاد و کارزار در راه خداست و می‌فرماید: بیست نفر افراد خویشان دار از شما بر دویست نفر از کفار غالب می‌شوند و صد نفر افراد صابر از شما بر هزار نفر از



کفار غلبه می‌یابند و علت این امر هم این است که کفار مردمی هستند که درک درستی ندارند و نمی‌فهمند و سر این مسئله که کفار نمی‌فهمند آن است که مؤمنان به خدا ایمان دارند و این ایمان نیرویی است که هیچ نیرویی معادل آن نیست و تاب مقاومت در برابر آن را ندارد (همان، ج ۹: ص ۱۲۸). اگرچه ظاهر آیه تحریض مؤمنان برای حضور در جنگ و قتال است، با الغاء خصوصیت می‌توان آن را به مقابله با هر امر مشکلی تعمیم داد. مؤمن، هر مشکل بزرگی را با توکل به خداوند، کوچک و حل‌شدنی می‌داند و توانایی‌های خود را با نیروی ایمان تقویت می‌کند.

۳- غلبه بر دشمن با کوچک جلوه‌دادن مشکل: ﴿إِذْ يَرْيَكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَاسَلْتَهُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ* وَإِذْ يَرْيَكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَيُّتُمْ فِي أُغْيَانِكُمْ قَلِيلًا وَيَقْلَلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيُقْضَىٰ إِلَهُكُمْ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (انفال، ۴۳-۴۴). آسان پنداشتن کارها و بزرگ جلوه‌ندادن مشکلات (حتی اگر در واقع، جدی باشند)، به‌عنوان راهکاری مؤثر در غلبه بر مشکل، در این دو آیه به‌خوبی تبیین شده است. مطابق بعضی از نقل‌های تاریخی، تعداد مسلمانان در جنگ بدر سیصد و چند نفر بود و در مقابل، شمار دشمنان با داشتن تجهیزات جنگی، بیشتر از هزار نفر می‌شد (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۱۶۸). طبیعی است مبارزه با گروهی که حدوداً سه برابر بیشتر از مسلمانان بودند و تجهیزاتشان نیز کامل بود، برای مسلمانان دشوار به نظر می‌رسید و در نتیجه، انگیزه کافی برای شرکت در غزوه بدر نداشتند؛ به همین علت، خداوند متعال برای تقویت انگیزه آن‌ها برای شرکت در کارزار بدر، در عالم خواب، رؤیایی را به پیامبر نشان داد که در آن، تعداد مشرکان برای مبارزه با مسلمانان کمتر جلوه داده شد و ایشان نیز با تعریف خواب برای مسلمانان، انگیزه آنان را برای مبارزه با کفار تقویت فرمود (کاویانی و شیرزاد، ۱۳۹۸، ص ۶۲). به همین دلیل، در پایان همین آیه می‌فرماید: «وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۹: ص ۱۶۳).



۴- ضعیف بودن کید شیطان: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (نساء، ۷۶). خداوند در این آیه، مکر و حیلۀ دشمنان و شیاطین را در برابر اراده الهی ضعیف و اندک معرفی می‌کند. خداوند در جای دیگر می‌فرماید: «ومكروا مكراً كئيباً؛ نیرنگ‌های شیطانی کفار بزرگ است» (نوح، ۲۲) یا می‌فرماید: «و ان كان مكرهم لتزول منه الجبال؛ نزدیک است کوه‌ها از مکر کفار، از جا کنده شود» (ابراهیم، ۴۶)، ولی این مکر در برابر اراده خداوند، سست و ضعیف است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۶: ص ۲۳).

دلایل روایی

بزرگ‌انگاشتن مشکلات و مصائب زندگی در روایات اسلامی مذمت شده است. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «من عظم صغار المصائب ابتلاه الله بكبارها؛ کسی که مصیبت‌های کوچک را بزرگ شمارد، خدا او را به مصیبت‌های بزرگ مبتلا خواهد کرد» (نهج البلاغه، ح ۴۰۴).

روایاتی داریم که در فقه اسلامی از آن‌ها با عنوان روایات «قاعده میسور» یاد شده است. منظور از این قاعده آن است که هرگاه خداوند عملی را بر مکلف واجب کرد و آن عمل دارای اجزا و شرایطی بود، اگر به‌جا آوردن همه اجزا برای مکلف ممکن نبود، انجام بعض دیگر ساقط نمی‌شود. علاوه بر مستندات عقلی، روایاتی نیز از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در این باره رسیده است: «لا یترك المیسور بالمعسور؛ مقدار ممکن کار به‌واسطه جنبه‌های مشکل آن ساقط نمی‌گردد» (احسائی، ۱۴۰۳، ج ۴: ص ۵۸، ح ۲۰۵) یا «مالا یدرك كله لا یترك كله؛ چیزی که به‌طور کامل قابل اجرا نیست، به‌طور کامل کنار گذاشته نمی‌شود» (همان، ح ۲۰۷). این روایت‌ها به‌خوبی بیان می‌کنند که انسان در مواجهه با مشکلات، باید جنبه‌های شدنی و ممکن کار را ببیند و برای رفع آن اقدام کند و خداوند متعال، رفع جنبه‌های مشکل و تحمل‌نشدنی کار را بر او آسان می‌کند.



ه) پذیرش شرایط تغییرناپذیر و تسلیم بودن در برابر قضای الهی

گاهی به دلیل موقعیت‌های نامطلوب زندگی، قادر نیستیم به اهداف خود دست یابیم. پذیرش موقعیت‌هایی که نمی‌توانیم آن‌ها را تغییر دهیم و تمرکز بر شرایطی که می‌توانیم آن‌ها را تغییر دهیم، گام مهمی در جهت تاب‌آوری شخصی است. در فرهنگ اسلامی و در منابع دینی، اعم از قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام، با مفاهیم گوناگونی که این مقوله را متذکر شده‌اند، مواجهیم. رسیدن به مقام رضا و تسلیم بودن در برابر قضا و مقدرات الهی، از جمله سفارش‌های دین در هنگام بروز حوادث است. وقتی انسان، خود را در قلمرو «ربوبیت خدا» می‌بیند و همه تقدیرات و تدبیرات خداوند را بر مبنای حکمت و مصلحت می‌داند، بر آنچه خدا درباره او خواسته و مقدر کرده است، صبور و راضی و تسلیم می‌شود. رسیدن به این کمال نفسانی، به بنده آرامش روانی می‌بخشد و از تلاطم روحی و تشویش و نگرانی می‌رهاند و در نتیجه او را برای مواجهه با مشکلات و مصائب آماده می‌کند.

دلایل قرآنی

۱- پذیرش اوامر خدا و رسول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (احزاب، ۳۶). طبق سیاق آیات، قضای خدا در این آیه، قضای تشریعی و به معنی جعل احکام تشریعی یا تصرف پیامبران در شأنی از شئون بندگان است و قضای رسول، همان قسم دوم است؛ یعنی تصرف در شأنی از شئون مردم بر اثر ولایتی که خدا به او بخشیده است (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۱۶: ص ۳۲۱). بنابراین، تسلیم شدن در برابر اوامر الهی و قانون خداوند و متعبد بودن در شرایطی که به واسطه قانون بر انسان تحمیل می‌شود، از جمله ویژگی‌های انسان مؤمن است. پذیرش قانونی که تصویب شده و راهی برای عوض کردن آن نیست، باعث آرامش و کنار آمدن با شرایط می‌شود.



۲- پذیرش تدبیر الهی در مصیبت: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا

إِلَيْهِ رَاغِبُونَ﴾ (بقره، ۱۵۶). مراد از «إِنَّا لِلَّهِ» در این آیه، خشنودبودن به تدبیر الهی دانسته شده است. زمانی که انسان به حقیقت مالکیت پروردگار متذکر باشد، هرگز از مصائب متأثر نمی‌شود؛ چون مالکیتی ندارد که به واسطهٔ حصول یا فقدان امری، خوشحال یا ناراحت شود و بنابراین، امور را به مالکش ارجاع می‌دهد (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۲: ص ۷۸).

۳- تسلیم شدن حداکثری: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ (بقره، ۲۰۸). ایمان به خدا، و تسلیم شدن در برابر فرمان او، نقطهٔ وحدت جامعهٔ انسانی و رمز ارتباط اقوام و ملت‌هاست (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۳۸۵). برخی از مفسران مراد از «سلم» را در این آیه، رضایت به قضای الهی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۵: ص ۲۸۷).

۴- شادبودن به قسمت‌ها: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره، ۲۱۶). در این آیه، خداوند به این قانون مهم اشاره می‌کند که در مواجهه با حوادث روزگار و قضاو قدر الهی باید تسلیم شد و آن را پذیرفت؛ چراکه علم انسان‌ها از هر نظر محدود و ناچیز است و معلوماتشان در برابر مجهولات همچون قطره‌ای در برابر دریاست. آن‌ها با توجه به علم محدود خود نباید در برابر احکام الهی روی در هم کشند، بلکه باید به‌طور قطع بدانند که خداوند اگر حوادثی برای آن‌ها رقم زده، همه به سود آن‌هاست. توجه به این حقیقت، روح انضباط و تسلیم شدن در برابر قوانین و مقدرات الهی را در انسان پرورش می‌دهد و درک و دید او را از محیط‌های محدود فراتر می‌برد و به نامحدود یعنی علم بی‌پایان خدا پیوند می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۳۷۶).

دلایل روایی

در روایات اسلامی، درباره لزوم رضایت داشتن به تقدیر الهی و تسلیم شدن در برابر اراده خداوند، مطالب زیادی بیان شده است. در حدیث قدسی آمده است: «مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَدَرِي فَلْيَلْتَمِسْ إِلَهًا غَيْرِي؛ هر کس به قضای من راضی نیست و به تقدیر من ایمان ندارد، پس در پی خدایی دیگر غیر از من باشد (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۷۱). در مواردی که انسان در بروز مشکلات و مصائب نقشی ندارد و نمی تواند با آنها مقابله و آنها را رفع کند، باید شرایط را بپذیرد و و خود را در مدار آرامش قرار دهد.

از امام علی علیه السلام روایت است که: «مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِمَا قَسَمَ لَهُ إِسْتِرَاحَ بَدَنُهُ؛ هر کس به آنچه خدا برای او تقسیم کرده است، راضی باشد، بدنش استراحت و آسایش می یابد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۸: ص ۱۳۹). امام صادق علیه السلام، حالت رضا را ریشه اصلی اطاعت خدا می داند و می فرماید: «رَأْسُ طَاعَةِ اللَّهِ الصَّبْرُ وَالرِّضَا عَنِ اللَّهِ فِيمَا أَحَبَّ الْعَبْدُ أَوْ كَرِهَ؛ سرآغاز و اساس طاعت خدا دو چیز است: صبر و رضا از خدا در آنچه بنده دوست بدارد یا از آن کراهت داشته باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۰). کسی که خدا را در مسائل دلخواه دوست دارد و می پسندد، ولی در آنچه باب طبع و موافق میلش نیست، از او احساس نارضایتی دارد (هرچند به زبان نیاورد)، از مقام رضا بسیار دور است.

از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «إَرْضَ بِقِسْمِ اللَّهِ تَكُنْ أَعْنَى النَّاسِ؛ به قسمت الهی راضی باش تا از بی نیازترین مردم باشی» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۷، ح ۷۳۱۳). پذیرش قسمت و روزی باعث می شود بسیاری از اضطراب ها و تنش های زندگی امروزی از میان برود و فرد احساس بی نیازی کند. رسیدن به این مرحله، نیازمند خودسازی و ایمان قوی است.



حضرت زین العابدین علیه السلام فرمود: «الرَّضَا بِمَكْرُوهِ الْقَضَاءِ مِنْ أَعْلَى دَرَجَاتِ الْيَقِينِ؛ راضی بودن به قضای ناخوشایند خداوند، از بالاترین درجات یقین است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۸: ص ۱۵۲، ح ۶۰).

ز) داشتن اهداف واقع بینانه و حرکت به سوی آن‌ها

داشتن هدف در زندگی و توانمندی برای هدف گذاری، شاخص مهمی در تاب آوری است. کسی که هدف گذاری را به زندگی خود ضمیمه می کند، جهت گیری آینده خود را معلوم می کند و می تواند به زمان شخصی ساختار دهد. هدفمندسازی بدان دلیل ضرورت دارد که باعث آرامش و نظم زندگی و سامان دهی افکار و رفتار انسان می شود. کسی که هدفی ندارد، سردرگم است، برنامه ریزی برایش ممکن نیست و دچار افسردگی و ناامیدی و آسیب های فراوان دیگری می شود. وقتی اهدافی را تعیین می کنیم، برای تحقق آن ها کار و کوشش خواهیم کرد. تلاش برای هدف و دستاورد آن، منبعی برای خشنودی و رضایت ما خواهد بود. لازم است توجه داشته باشیم که هدف گذاری باید ملموس و گام به گام باشد. در فرهنگ اسلامی، توجه به هدف و داشتن انگیزه و نیت صحیح برای انجام اعمال و رفتارهای این دنیا به خوبی تبیین شده است. از طرفی، بر تعیین اهداف و آرزوهای معقول و واقع گرایانه تأکید شده است.

دلائل فرآنی

۱- هدفمند بودن خلقت: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون، ۱۱۵). این آیه به خوبی روشن می سازد که آفرینش انسان و به دنبال آن، خلقت آسمان و زمین برای هدفی بوده است و طبعاً وظیفه انسان است که در این مدار حرکت کند و برای خویش اهدافی مقرر کند تا زندگی اش بیهوده و عبث نباشد. عبارت «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» بر این نکته تأکید دارد که



نداشتن هدف در زندگی و نپذیرفتن مسئولیت به معنی عبث دانستن آفرینش هستی است که با عبارت «أَفَحَسِبْتُمْ» بطلان آن گوشزد شده است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۶: ص ۱۳۶).

۲- موفقیت محصول تلاش انسان است: در موضوع لزوم داشتن هدف و تلاش برای رسیدن به آن آیات زیادی وجود دارد که به شماری از آن‌ها اشاره می‌شود: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (نجم، ۳۹). این آیه بر این نکته تأکید می‌کند که هستی، میدان هدف‌گذاری، تلاش و کار و نتیجه‌گیری است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۹: ص ۳۳۵). در جای دیگر آمده است: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (اسراء، ۱۹). در اینجا، خداوند ضمن تأکید بر لزوم داشتن هدف در زندگی، کیفیت این هدف را نیز مشخص می‌کند که عبارت است از هدف واقعی و درست، نه هدف زودگذر و غیرواقعی (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲: ص ۲۵). در جای دیگر آمده است: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةً﴾ (مدر، ۳۸). این آیه نیز این مطلب را روشن می‌کند که انسان در این دنیا اختیار دارد و خود او مسئول پیامدهای زندگی خودش است؛ بنابراین، اگر در مدار و مسیر درستی حرکت نکند و برای خویش اهداف درستی قرار ندهد قطعاً دچار مشکل خواهد شد و در این صورت، نباید کسی جز خودش را سرزنش کند. طبق آیه ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق، ۳)، این دنیا دارای قوانین و حساب و کتاب است و صرف توکل کردن بر خداوند کارساز نیست. انسان باید هدفمند باشد و تلاش خود را انجام دهد و در کنار آن، بر خداوند تکیه و توکل کند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰: ص ۱۰۶).

۳- نداشتن اهداف باطل و غیرواقعی: قرآن، صریح یا به‌اشاره، مؤمنان را از بعضی آرزوها بازداشته است. در آیه ۳۲ سوره نساء آمده است: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾. «تمنی» یعنی علاقه انسان به چیزی که از





رسیدن به آن معذور است و امکان آن وجود ندارد (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۴: ص ۲۱۵). بنابراین، آیه به طور ضمنی، بر این مطلب اشاره دارد که انسان نباید آرزوها و علایقی داشته باشد که غیر واقعی است و دستیابی به آن برایش ممکن نیست؛ زیرا این باعث سردرگمی و انحراف از مسیر درست می شود و بر اضطراب ها و حسرت های او می افزاید (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ص ۲۹).

دلایل روایی

در روایات اسلامی نیز بر هر دو موضوع ضرورت هدف داشتن در زندگی و داشتن هدف درست و واقع بینانه تأکید شده است. امام علی علیه السلام درباره رابطه داشتن هدف با صبر و تاب آوری می فرماید: «أَمَّا عَلَامَةُ الصَّابِرِ فَأَرْبَعَةٌ... وَ الْعَزْمُ فِي أَعْمَالِ الْبِرِّ؛ یکی از نشانه های صبر و شکیبایی، تصمیم بر انجام کارهای نیک است» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲). در روایت مشهور دیگری از آن حضرت آمده است: «مِنْ الْعَزْمِ الْعَزْمُ؛ اراده و تصمیم قوی، از دوراندیشی است». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۴: ص ۲۰۸). همچنین، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، رسیدن به سعادت را داشتن اراده و هدف به همراه دوراندیشی دانسته است: «إِذَا أَقْتَرَنَ الْعَزْمُ بِالْجَزْمِ كَمَلَتِ السَّعَادَةُ؛ هرگاه اراده با دوراندیشی توأم گردد، سعادت و نیکبختی کامل شود» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵).

در موضوع کیفیت هدف و دوری جستن از اهداف غیر واقعی، روایات زیادی درباره امل و آرزوهای دراز داریم: حضرت علی علیه السلام می فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ إِثْنَان: إِتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَلِ فَأَمَّا إِتِّبَاعُ الْهَوَى فَيُضِدُّ عَنِ الْحَقِّ وَ أَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْآخِرَةَ؛ ای مردم، ترسناک ترین چیزی که از آن بر شما می ترسم، دو چیز است: یکی متابعت خواهش های نفسانی که از حق بازمی دارد و دوم، طولانی بودن امید و آرزو که آخرت را به فراموشی می سپارد» (نهج البلاغه، خطبه ۴۲). داشتن آرزوهای غیر واقعی باعث افزایش اضطراب و فشار



مضاعف می‌شود و تحمل انسان را در مواجهه با مشکلات کم می‌کند. همین مطلب در روایت دیگری از حضرت علی علیه السلام بیان شده است: «مَنْ كَثُرَ مُنَاهُ كَثُرَ غَنَاؤُهُ؛ کسی که آرزوهایش زیاد باشد، تعب و رنج او فزونی می‌یابد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۹، ح ۵۴۲۷).

ح) تقویت اعتماد به نفس

داشتن اعتماد به نفس و اطمینان به قابلیت‌های شخصی یکی از شاخص‌های تاب‌آوری است. قبل از کوشش برای حل موفقیت‌آمیز مسائل، فرد باید به توانایی خود برای انجام آن باور داشته باشد. کسی بدون این باور نمی‌تواند گام‌های ضروری را برای حل مسائل بردارد. اسلام سعی بلیغی دارد که در تعلیمات خود سرنوشت انسان را وابسته به عمل او معرفی کند؛ یعنی انسان را متکی به اراده خودش بکند. اعتماد به نفسی که اسلام در انسان بیدار می‌کند این است که امید انسان را از هرچه غیر عمل خودش است، از بین می‌برد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۵: ص ۴۵۰). در فرهنگ اسلامی، اعتماد به نفس با تعبیری همچون عزت نفس و کرامت نفس تبیین شده است. از منظر اسلام، انسان دارای کرامت و ارزش است و توجه به این ارزشمندی به او توان زندگی کردن در این دنیا، مقابله با مشکلات و رسیدن به کمال می‌دهد.

دلایل قرآنی

۱- عزت از آن خداوند و مؤمنان است: «الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيبْتُغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء، ۱۳۹). استفهام در این آیه انکاری است و می‌فهماند که عزت خود از فروع ملک است و معلوم است که وقتی مالک حقیقی تنها خداوند متعال است، عزت نیز خاص او خواهد بود (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۴: ص ۲۴۳). در این آیه، خداوند به



مؤمنان عزت نفس و کرامت ویژه داده و به آنها در روی گردانی از کافران دل گرمی و اعتماد به نفس می دهد.

۲- سربلندترین امت: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران، ۱۳۹). شأن نزول این آیه به شکست اولیه مسلمانان در جنگ احد مربوط می شود که موجب تضعیف روحیه مسلمانان شد. خداوند در این آیه، اعتماد به نفس مسلمانان را در پرتو تکیه کردن بر قدرت لایزال الهی تقویت می کند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۳۴۷). خداوند در این آیه به مؤمنان و مسلمانان اطمینان می دهد که اگر در راه ایمان و صحیح حرکت کنند، بهترین و بالاترین هستند (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۴: ص ۴۳۲).

۳- لزوم دوری از سستی و ترس: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالُكُمْ﴾ (محمد، ۳۵). در این آیه، خداوند متعال مجدداً به مؤمنان روحیه و عزت داده و آنها را برتر دانسته و می فرماید: «أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ» که همین باعث افزایش اعتماد به نفس مسلمانان و مؤمنان می شود (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۹: ص ۱۰۳).

۴- پرهیز از خودباختگی: ﴿لَا يُغْنِيكَ تَقَلُّبُ الدِّينِ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ (آل عمران، ۱۹۶-۱۹۷). در این آیه خداوند پیشرفت ها و دارایی ها و امکانات دشمنان را ناچیز و بی اهمیت معرفی کرده و مسلمانان را از خودباختگی در برابر آنها برحذر داشته است. این آیه بر این نکته تأکید دارد که عقاید و بینش ها و ارزش ها و ارزش ها و اوضاعی بر جامعه حکم می رانند که تماماً با عقیده و بینش و ارزش ها و موازین انسان مؤمن مغایرت دارند، اما او همواره احساس می کند که برتر و بالاتر است و این ها در مرتبه مادون او قرار دارند و با احساس کرامت و عزت از بالا به آنها نظر می اندازد و حتی آنها را با دیده مهر و عطوفت می نگرد و دلش می خواهد آنها را نیز به خیری که با خود دارد هدایت کند و به همان افقی که خودش در آن زندگی می کند، رفعت بخشد (سید قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۵۷۲).

دلایل روایی

در روایات اسلامی، نفس آدمی گوهری گران بها معرفی شده است. مرّوت انسان به شرافت نفس بستگی دارد. بهای بهشت به اندازه شرافت نفس انسان است. شناخت نفس و آگاهی از قابلیت‌ها و ظرفیت‌های آن، بهترین و نافع‌ترین شناخت‌هاست و بزرگ‌ترین ناآگاهی، جهل به نفس و استعدادهای خویش است. این گونه مضامین در احادیث، به وفور یافته می‌شوند و تمام آن‌ها دلالتی واضح بر اعتمادداشتن به استعدادها و توانایی‌های خویش است.

امام هادی علیه السلام درباره اهمیت پاسداشت ارزش و کرامت انسانی و پیامدهای بی‌توجهی به آن می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ؛ هر که برای خود ارزشی قائل نباشد، از شرّش ایمن مباش» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۳). کسی که برای خود ارزش قائل باشد، به هر عملی دست نمی‌زند، فردی مسئولیت‌پذیر است، احترام خویش را نگه می‌دارد و مهم‌تر اینکه سعی می‌کند به دیگران آزار نرساند تا دیگران از شرّ او ایمن باشند.

حضرت علی علیه السلام درباره ثمره ارزشمند دانستن نفس می‌فرماید: «إِنَّ النَّفْسَ لَجُوهْرَةٍ ثَمِينَةٍ مِّنْ صَانِهَا رَفَعَهَا وَ مَنِ ابْتَدَلَهَا وَضَعَهَا؛ نفس، گوهری گران بها است. کسی که آن را حفظ کند، تعالی یابد و کسی که آن را پست گرداند، فروافتد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۱). اگر کسی به ارزش خود واقف گردد و نفس خویش را بشناسد، می‌تواند از ثمرات معرفت برخوردار شود. کسی که شرافتمند باشد و خود را جز به بهشت نفروشد، ارزش خود را می‌داند و آن را صرف امور پست و بی‌ارزش نخواهد کرد. حضرت علیه السلام در جای دیگر به این نکته به زیبایی اشاره می‌فرماید که جوانمردی و مروت به میزان شرافت انسانی است: «عَلَى قَدَرِ شَرَفِ النَّفْسِ تَكُونُ الْمُرُوَّةُ» (همان‌جا).



نتیجه گیری

با مطالعه آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام مشخص گردید که عوامل ایجادکننده تاب آوری که در تحقیقات و پژوهش های روان شناختی استخراج و تعیین شده است، در متون دینی به روشنی مورد تأکید است. مشخص گردید که تلقین مثبت در فرهنگ اسلامی با تعبیری چون ذکر مدام لفظی و قلبی و مفاهیم مشابه جایگاه ویژه ای دارد. داشتن آمادگی و دوراندیشی در آیات قرآن و روایات از علائم انسان مؤمن شمرده شده و افراد سهل انگار مذمت شده اند. در اسلام، خانواده و حفظ روابط خوب میان اعضای آن و دیگر آشنایان که از عوامل مهم تاب آوری است، بسیار مهم دانسته شده و بیان آرامش حاصل از آن بارها تکرار شده است. بزرگ نکردن مشکلات و مصائب نیز با مفاهیمی چون توکل بر خدا و کوچک شمردن دشمنان در برابر اراده الهی از جمله مفاهیم مهم در اسلام است. پذیرش شرایط تغییرناپذیر که از عوامل تاب آوری است، در فرهنگ اسلامی با مفاهیمی چون رضا و تسلیم بودن در برابر قضای الهی قابل تطبیق است. داشتن هدف های دست یافتنی و در عین حال، داشتن اعتماد به نفس نیز از جمله مفاهیمی است که در آیات و روایات اسلامی با تعبیری چون پرهیز از طول امل و داشتن عزت نفس و کرامت انسانی بر آنها تأکید شده است.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. ابوالفتوح رازی، حسن بن علی (۱۳۷۱)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶. احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۳ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تهران: سیدالشهداء.
۷. احمدی، خدابخش (۱۳۹۹)، «آیا صبر همان تاب آوری است؟ مفهوم سازی کاربردی صبر برای شرایط بحرانی»، دوفصلنامه مطالعات اسلام و روان شناسی، سال چهارم، ش ۲۷، ص ۱۶۳-۱۸۷.
۸. ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۹)، «تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی»، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن، سال هفتم، ش ۳، ص ۱۹۶-۲۱۶.
۹. پسندیده، عباس (۱۳۸۸)، اخلاق پژوهی حدیثی، تهران: سمت.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتب الاسلامی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، قم: اسلامی.





١٣. خويى، سيد ابوالقاسم (١٩٧٥م)، *البيان فى تفسير القرآن*، بيروت: دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزيع.
١٤. خويى، سيد حبيب الله (١٤٠٠ق)، *منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة*، تهران: مكتبة الاسلامية.
١٥. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٩٩٢م)، *المفردات فى غريب القرآن*، بيروت: دار الشامية.
١٦. زييدى، مرتضى (١٩٩٤م)، *تاج العروس فى شرح القاموس*، بيروت: دار الفكر.
١٧. سيد قطب (١٤٠٨ق)، *فى ظلال القرآن*، بيروت: دار الشروق.
١٨. شاهرودى، عبد الوهاب (بى تا)، *ارغنون آسمانى*، تهران: كتاب مبین.
١٩. صدر، محمد باقر (١٤٢٤ق)، *المدرسة القرآنية*، بيروت: دار التعارف.
٢٠. صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٤٠٤ق)، *عيون أخبار الرضا عليه السلام*، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٢١. صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٣٨٩)، *كتاب التوحيد*. قم: اسلاميه.
٢٢. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٩٧٣م)، *الميزان فى تفسير القرآن*، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٢٣. طبرسى، ابو على فضل بن حسن (١٤٠٨ق)، *مجمع البيان لعلوم القرآن*، بيروت: دار المعرفة.
٢٤. طريحي، فخر الدين بن محمد على (١٣٧٥)، *مجمع البحرين*، تهران: مكتبة المرتضوية.
٢٥. طوسى، نصير الدين محمد بن محمد، (١٤١٣ق)، *اخلاق ناصرى*، تهران: اسلامية.
٢٦. فضل الله، سيد محمد حسين (١٩٩٨م)، *من وحي القرآن*، بيروت: دار الملاك.
٢٧. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى (١٤١٧ق)، *المحجة البيضاء فى تهذيب الاحياء*، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامى.



۲۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۹. قمی، عباس (۱۴۱۴ق)، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، قم: اسوه.
۳۰. کاویانی، محمد و علیرضا شیرزاد (۱۳۹۸)، «شیوه‌های تقویت انگیزه رفتار مطلوب در آیات قرآن و روایات اسلامی»، اخلاق و حیانی، ش ۱۷، ص ۵۹-۸۰.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۲. لیثی واسطی، ابوالحسن علی بن نزال (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۶۷)، میزان الحکمه، چ ۳، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۵. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۸۵)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، پیام امام امیرالمؤمنین عليه السلام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۰. نراقی، ملا محمد مهدی (۱۴۲۲ق)، جامع السعادات، بیروت: اعلمی.
۴۱. نوری، نجیب‌الله (۱۳۸۷)، «بررسی پایه‌های روان‌شناختی و نشانگان صبر در قرآن»، روان‌شناسی و دین، سال ۱، ش ۴، ص ۱۴۳-۱۶۸.

٤٢. نوري، ميرزا حسين (١٤٠٨ق)، *مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل*، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

43. Baumeister, Kathleen Vohs & Roy F.(2011) *Handbook of self-Regulation*, New York: The Guilford Press.

44. Bergman, Megan Mayhew (2019), “Why people in the US south stay put in the face of climate change”, *The Guardian*, Retrieved 3 Februaryp, p.233-245.

45. Christine Padesky, Kathleen Moony (2012), “Strengths-Based Cognitive-Behavioural Therapy: A Four-Step Model to Build Resilience”, *Clinical Psychology & Psychotherapy*, No. 23, p. 283-290.

46. Musten, A. S. (2001), “Ordinary Magic, Resilience Processes”, *American Psychology*, No. 12, p. 227-238.

47. Robertson, D. (2012), *Build your Resilience*, London: Hodder.

48. Robertson, Ivan(2015), “Resilience training in the workplace from 2003 to 2014: A systematic review”, *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, No. 138, p. 533-562

49. Rutter, M. (2008), “Developing concepts in developmental psychopathology” in: *Developmental psychopathology and wellness: Genetic and environmental influences* by J.J. Hudziak, 3-22. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

50. Stephens, Chritine (2014), “Psychological Resilience of Workers in High-Risk Occupations”, *Stress and Health*, p. 353-355. doi:10, 1002/sm. 2627



51. Stumm, E. M. (2013), "Resilient Cities", *Cities*, No. 97, p. 160-166.
52. Werner, E. (1997), "Vulnerable but Invincible", *Acta Paediatrica Supplement*, No. 45, p. 103-105.



مدیریت جنسی خانواده و نقش آن در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان

مسعود نورعلیزاده میانجی*، عبدالله رحیمی**

چکیده

سامان‌بخشیدن به میل جنسی همیشه مهم‌ترین وظیفه اخلاق به شمار می‌آید و اخلاق‌مداری در رفتار جنسی، رمز سلامت و سعادت انسان است. این تحقیق با هدف مطالعه کیفی نقش مدیریت جنسی خانواده در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان، با روش تحلیل‌آسنادی انجام گرفته است. یافته‌ها حاکی از این سه راهبرد مدیریتی است: ۱) تعدیل و هدایت جنسی فرزندان (شامل شش برنامه: آگاهی‌یابی و آگاهی‌دهی، تقویت ایمان، دین‌داری و ارزش‌های اخلاقی، دمیدن روح ارجمندی و مناعت طبع، نهادینه‌سازی روحیه بسندگی، سبک هوشمندانه و متعادل در مواجهه با مسائل جنسی فرزندان، تنظیم میل جنسی با تنظیم‌گری زیستی)؛ ۲) پرورش و درونی‌سازی عفت‌ورزی (شامل پنج مرحله)؛ ۳) پیشگیری از ایجاد زمینه‌های انحراف و اختلال جنسی (شامل هشت برنامه: ارزشمندسازی و انگیزه‌بخشی، ایجاد حالت بیدارباش و هشیاری، توانمندسازی و مهارت‌افزایی، بهینه‌سازی زیستی -

* استادیار گروه روان‌شناسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

mnoor57@gmail.com

** کارشناس ارشد روان‌شناسی اسلامی مثبت‌گرا، مؤسسه آموزش عالی اخلاق و تربیت، قم، ایران.

h.r.62464@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳





وراثتی، فراهم‌سازی عوامل محافظت‌کننده، نظارت خانوادگی، حمایت عاطفی، مراقبت‌های خانوادگی و اجتماعی). والدین در رویکردی خانواده‌محور، می‌توانند نقش اساسی در رشد و تربیت جنسی، توانمندسازی و ارتقای اخلاق‌مداری و در نتیجه، تأمین سلامت جنسی فرزندان داشته باشند.

کلیدواژه‌ها

مدیریت جنسی خانواده، تربیت جنسی فرزندان، اخلاق‌مداری جنسی، سلامت جنسی، انحرافات جنسی.

مقدمه

تمایلات جنسی بر رفتار انسان تأثیر فوق‌العاده‌ای دارند و هدایت، مهار و مدیریت آن، همیشه یک مسئله اساسی بوده و اخلاق جنسی همواره از مهم‌ترین بخش‌های اخلاق در این زمینه به‌شمار می‌رفته است. اخلاق، زمینه‌ساز رفتارهای سالم، بهنجار، به‌دور از انحراف، منطبق با ارزش‌ها و در جهت تعالی انسانی است. رفتار جنسی، یکی از جنبه‌های رفتاری انسان است که به مسائل و موازین اخلاقی ویژه به‌نام «اخلاق جنسی» نیاز دارد. «اخلاق جنسی» قسمتی از اخلاق به‌معنای عام است و شامل آن عده از آداب، سنن، عادات و روش‌های بشری است که با غریزه جنسی مرتبط است. اخلاق جنسی به‌دلیل قدرت فوق‌العاده غریزه و میل جنسی همواره از مهم‌ترین بخش‌های اخلاق به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۹۵).

از دیرباز نگاه‌های افراطی و تفریطی به مسائل جنسی وجود داشته است. برخی علاقه جنسی را حتی به همسر شرعی ذاتاً پلید انگاشته، اخلاق‌مداری را در دوری از این غریزه دانسته‌اند (مانند بوداییان، راهبان مسیحی، اسنیت‌های یهودی، کلیون و نوافلاتونیان) (راسل، ۱۳۶۲؛ مطهری، ۱۳۹۵). در مقابل، عده‌ای از دانشمندان، مانند



فروید (۱۳۹۸) و راسل (۱۳۶۲)، ایجاد مانع در برابر ارضای غریزه جنسی را به دلیل ایجاد اختلالات و مشکلات روانی، غیراخلاقی شمرده‌اند. در حالی که از نگاه اسلام، اخلاق‌مداری جنسی، تمایز مرزهای روا از ناروا و تعدیل در این غریزه است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۲۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۴۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴). بنابراین، مدیریت و تعدیل غریزه جنسی با هدف سلامت جنسی و دوری از آسیب‌های اخلاقی، امری مهم است.

یکی از دلایل مهم آسیب‌های جنسی، کاستی در توانمندی‌ها و مهارت‌های لازم در مدیریت جنسی خانواده، به‌ویژه فرزندان، و وجود زمینه‌ها و جلوه‌های تحریک‌کننده در محیط خانه است (نورعلیزاده میانجی، ۱۳۸۸). خانواده به‌عنوان اولین بستری که فرزندان در آن رشد می‌کنند، نقش ویژه‌ای در چگونگی شکل‌گیری نگرش‌ها و ارزش‌های اخلاقی یا غیراخلاقی و رشد سالم رفتار جنسی یا نابهنجاری آن ایفا می‌کند (رحمانی و دیگران، ۱۳۹۶). پژوهشگرانی چون سیلک و رامرو (Silk & romero, 2013)، نیک‌منش، خسروی و کاظمی (۱۳۸۷) و احمدی و خدادادی‌سنگده (۱۳۹۴) دریافته‌اند که مدیریت والدین با کاهش رفتار مخاطره‌آمیز جنسی فرزندان ارتباط دارد.

با توجه به مبانی و فرهنگ اسلامی، روش مطلوب، رویکرد خانواده‌محور امر تأدیب و تربیت به‌ویژه در بعد جنسی است. سنین نخستین زندگی که مرحله حساس یادگیری فرزندان است، در این نهاد رقم می‌خورد. این امر، نشان‌دهنده جایگاه حساس خانواده در آموزش و تربیت فرزندان است.

والدین طبیعی‌ترین مربیان کودکان‌اند (Robinson, Smith, Davies, 2017) و از نظر آموزه‌های اسلامی، متولی اصلی تربیت و آموزش فرزندان محسوب می‌شوند (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۶) و این امر از حقوق فرزندان بر والدین است (ابن‌بابویه،



۱۴۱۳ق، ج ۲: ص ۶۲۲). یافته‌های پژوهشی نیز آموزش خانواده‌محور را با توجه به مجموعه‌ای از عوامل رسمی و غیررسمی از ضروریات امروزی می‌دانند (Achille et al, 2017).

مدیریت خانواده به دلیل ویژگی‌های زیر، بیش از دیگر نهادهای اجتماعی در مدیریت جنسی فرزندان کارایی دارد:

۱. شناخت کافی والدین از فرزندان و امکان اعمال بازدارندگی از انحراف‌ها با توجه به ویژگی‌های شخصیتی فرزند؛
۲. فضای عاطفی، همراه با روش‌ها و ابزارهای غیررسمی نظارت خانواده؛
۳. ارتباط نزدیک والد-فرزند و تأثیرپذیری بیشتر؛
۴. امکان تداوم سازکارهای تربیتی، هدایت و اصلاح رفتار فرزندان و هماهنگی و هم‌سوئی اعضای خانواده با یکدیگر تا زمان تعدیل رفتار آنان؛
۵. نگرانی کمتر نسبت به آسیب‌های موجود در دیگر نهادها، همچون بدآموزی، وابستگی، سوءاستفاده، انتقال مطالب خلاف فرهنگ و ارزش‌های خانوادگی (Roche et al, 2008; Elkington et al, 2009)، به نقل از رضازاده و دیگران، ۱۳۹۴؛ سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۹۷).

در پژوهش‌های اندکی به متغیرهای این پژوهش، آن هم به‌طور مجزا پرداخته‌اند. نصیری (۱۳۹۲)، به اصل مدیریت خانواده پرداخته و پرچم، فاتحی‌زاده و بارباز (۱۳۹۳)، اصول مدیریت خانواده در اسلام را بیان کرده‌اند. روانبخش (۱۳۸۵) نشان داده که بین بعضی از انواع خانواده با رفتارهای نابهنجار و ضداخلاقی رابطه وجود دارد. فرمehنی‌فراهانی (۱۳۸۶)، در بخشی از کتابش به تعدیل و هدایت جنسی اشاره کرده، اما چگونگی مدیریت جنسی خانواده و نقش آن در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی را دقیق بررسی نکرده است.

خدایاری‌فرد و عابدینی (۱۳۹۱)، و امینیان و سیدمیرزایی (۱۳۸۹) در بررسی عوامل زمینه‌ساز خانواده در گرایش فرزندان به کثرت‌فشاری جنسی، نشان دادند که



عملکرد خانواده مهم‌ترین و اولین پیش‌بینی‌کننده بزهکاری و انحرافات اخلاقی فرزندان است. پژوهش آشوری و روایی (۱۳۸۹) نشان داد ضعف نظارت و نظام اخلاقی خانواده با روسپی‌گری رابطه دارد.

فاطمی و دیگران (۱۳۹۵) به بررسی نقش خانواده در بزهکاری فرزندان پرداخته، نشان دادند برخی سبک‌های تربیتی می‌تواند به الگوی کارآمد مقابله‌ای و خویش‌داری بینجامد یا از شکل‌گیری خویش‌داری جلوگیری کند و موجب ضعف در خودمهارگری و اخلاق‌مداری شود.

رحمانی و دیگران (۱۳۹۶) به تبیین نقش خانواده در رفتارهای مخاطره‌آمیز جنسی دختران جوان پرداختند. عباسی (۱۳۹۶) در بخشی از کتابش مباحثی در پیشگیری و تعدیل جنسی ارائه داد. خلج‌آبادی‌فراهانی، کلیند و مهریار (KhalajAbadi Farahani; Cleland and Mehryar, 2012)، عوامل خانوادگی مرتبط با رفتار جنسی را مطالعه کردند. کیربی (Kirby, 2007)، دوسلر (Dosler, 2015)، کاجولا (Kajula et al, 2016) و مک‌کالی (McCauley et al, 2016)، نیز به نقش نظارت خانواده و بروز نابهنجاری‌های جنسی فرزندان پرداختند که تحقیقات آنان بیشتر ناظر به جلوگیری از بیماری‌های جنسی است.

بنابراین، با توجه به اهمیت مسئله پژوهشی کنونی و کاستی پژوهش‌های دیگر، ضروری است تا پژوهشی در زمینه بررسی نقش مدیریت جنسی خانواده در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان صورت بگیرد. هدف از این پژوهش پاسخ به این پرسش‌هاست: مدیریت جنسی خانواده در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان چه نقشی دارد؟ راهبردهای خانواده‌محور و توانمندساز والدین در رشد مطلوب میل جنسی و سلامت بخشی به رفتار جنسی فرزندان کدام‌اند؟ والدین برای ارتقای اخلاق‌مداری و مقابله با نابهنجاری‌های جنسی فرزندان چه اقدامات و برنامه‌های تربیتی را می‌توانند در پیش بگیرند؟

روش

این پژوهش، مطالعه‌ای کیفی از نوع تحلیل اسنادی (Document analysis method, Documentary Research) است. برای گردآوری و تجزیه و تحلیل اطلاعات از روش‌های اسنادی و تحلیل محتوای متن بهره گرفته می‌شود. جامعه اسنادی شامل متون اسلامی (قرآن و حدیث)، منابع تفسیری، اخلاقی (به‌ویژه در زمینه اخلاق جنسی) و پژوهش‌های انجام گرفته در زمینه تربیت و سلامت جنسی است.

اطلاعات از میان اسناد و منابع دارای اصالت (Authenticity)، اعتبار (Credibility) و قابلیت تصدیق (Confirmability) درباره مسئله پژوهشی، به‌صورت هدفمند گردآوری و تا مرحله اشباع مطالعاتی پیش می‌رود (Lincoln and Guba, 1985; Scott, 1991; Marshall and Rossman, 2021). صادقی فسایی و عرفان منش، ۱۳۹۴). «دقت» در توصیف و تحلیل پرمایه و مستند به منابع دست‌اول، داشتن همکار پژوهشی که همواره فهم و تجزیه و تحلیل‌های پژوهشگر را واکاوی کند، بازبینی شیوه گردآوری داده‌ها و کامل بودن اطلاعات و راهبردهای تحلیلی، ثبت دقیق، کامل و عمیق اطلاعات، جست‌وجوی مستمر درباره موارد منفی، بررسی پیاپی داده‌ها و اطلاعات و توجه دقیق به فرضیه‌های مخالف، یادداشت‌برداری‌های دقیق، عینی و بدون قضاوت‌های نظری و ثبت و حفظ آن‌ها در صورت نیاز به ارائه اسناد و مدارک، رعایت ضوابط و دستورالعمل‌ها و ارائه شواهدی مستند و مستدل در قالب فرایند روشن و قابل فهم و درک برای آن، از جمله راهبردهای این پژوهش است که قابلیت اعتماد (Trustworthiness) و تصدیق نتایج را افزایش می‌دهد (ایمان، ۱۳۹۰؛ Marshall and Rossman, 2021). همچنین، در «اعتبار ساختاری» (structural corroboration)، از انواع اطلاعات و داده‌ها برای تأیید، حمایت و یافتن تناقض در تفسیر استفاده می‌شود (Eisner, 2017).





در «اعتبار ذاتی» (Substantive)، فهم با مستندسازی به منابع مهم انجام می‌گیرد که این امر به دیگران اجازه می‌دهد درباره فهمی که از تحقیق ابلاغ می‌شود، قضاوت و ارزیابی کنند (Angen, 2000).

اطلاعات به‌دست آمده، به‌طور نظام‌مند، سامان‌دهی و پردازش نظری می‌شوند. از نظر هدف، این پژوهش از جمله تحقیقات کاربردی است. هدف این نوع تحقیقات با بهره‌گیری از بستر شناختی و اطلاعاتی به‌دست آمده از منابع پژوهشی موجود، برای برطرف کردن نیازها و ارتقای سطح زندگی انسان‌هاست (گال، بورگ و گال، ۱۴۰۰).

بدیهی است که این مهم با فرآوری‌های منطقی و مستدل داده‌های منابع دست اول و مورداعتماد، منطبق با دستاوردهای روزآمد و مهارت‌محور انسانی امکان‌پذیر است. برای پردازش اطلاعات در روش تحلیل محتوای کیفی، ابتدا اطلاعات استخراج شده از اسناد، بر اساس واحدهای محتوا (متن)، متن کاوی، مقوله‌بندی و تجزیه و تحلیل می‌شوند و سپس، تأمل و تفهیم در مضمون متن‌ها، استنتاج‌ها، استنباط‌ها و تفسیرهای لازم به‌گونه منطقی، همراه با بسندگی معنایی و تبیینی و همچنین، مستند و مستدل انجام می‌پذیرد (ر.ک: گال، بورگ و گال، ۱۴۰۰؛ رفیع‌پور، ۱۴۰۰؛ ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰؛ ساروخانی، ۱۳۹۳).

یافته‌ها

شیوه‌های مدیریت جنسی خانواده برای ارتقای اخلاق و سلامت جنسی فرزندان، در سه بخش راهبردی ترسیم می‌شود: (۱) تعدیل و هدایت میل جنسی؛ (۲) پرورش و درونی‌سازی خویش‌داری و عفت‌ورزی؛ (۳) پیشگیری از زمینه‌های انحراف و اختلال جنسی.



۱. تعدیل و هدایت میل جنسی فرزندان

یکی از دغدغه‌های اصلی، نحوه مواجهه افراد با تمایلات جنسی، هدایت صحیح آن و رعایت اخلاق جنسی است. به مقتضای قانون خلقت، غریزه و میل جنسی، مانند دیگر غرایز باید تأمین و ارضا شود؛ ولی نکته اساسی در به موقع و اخلاقی بودن ارضا و تأمین غریزه است تا شهوت در سیطره انسان درآید. هدف تعدیل غریزی، کاستن از شدت و حالات انحرافی غریزی (اخلاق‌گریزی) است (فرمehنی‌فراهانی، ۱۳۸۶).

این مهم به‌ویژه در سنین بلوغ خودنمایی می‌کند. در سنین نزدیک بلوغ، تعادل جسمی و روانی فرزندان دستخوش تحول می‌شود. آنان که هنوز به رشد مناسب عقلی دست نیافته‌اند، نیروی جنسی‌شان بیدار و احساساتشان اوج می‌گیرد و آنان را دچار واکنش‌های هیجانی می‌کند. این شرایط ایجاب می‌کند که والدین، امیال جنسی فرزندان را در جهت صحیح آن هدایت و برانگیختگی هیجانی‌شان را تعدیل کنند تا بتوانند موجبات سلامت و رشد اخلاقی بعد جنسی آنان را تأمین کنند. تعدیل و هدایت میل جنسی به قدری مهم است که حتی در کشورهای غربی نیز خانواده‌ها پس از جریان انقلاب جنسی، به پرهیز جنسی و تأخیر روابط جنسی تا ازدواج و تعدیل آن، تأکید می‌کنند (UNESCO, 2009; Leung et al, 2019).

تعدیل و هدایت میل جنسی فرزندان با هدف نهادینه‌سازی اخلاق‌مداری جنسی در آنان، در شش اقدام انجام می‌پذیرد:

جدول ۱. برنامه مدیریتی والدین برای تعدیل و هدایت جنسی فرزندان

۱	آگاهی‌یابی و آگاهی‌دهی جنسی
۲	تقویت دین‌داری و ارزش‌های اخلاقی
۳	دمیدن روح ارجمندی و مناعت طبع
۴	نهادینه‌سازی روحیهٔ بسندگی و قناعت‌ورزی جنسی
۵	کاربست سبک هوشمندانه و متعادل در مواجهه با مسائل جنسی فرزندان
۶	تنظیم میل جنسی با تنظیم‌گری زیستی

۱-۱. آگاهی‌یابی و آگاهی‌دهی جنسی

نخستین گام در هدایت و تعدیل میل جنسی فرزندان، آگاهی‌یابی به اهداف صحیح و متعالی فرزندپروری در خود والدین و سپس، تعدیل و هم‌سوسازی شیوهٔ تربیت جنسی و تعامل والد-فرزندی است.

هرچه دانسته‌های متناسب با رشد فرزندان در مسائل جنسی، آناتومی، هیجانات و گرایش‌های جنسی طبیعی و نابهنجار بیشتر و صحیح‌تر باشد، رفتارهای جنسی آگاهانه‌تری از خود بروز می‌دهند و به‌طور ناخودآگاه از دایرهٔ اخلاق‌مداری خارج نمی‌شوند. افزایش آگاهی‌های والدین در زمینه‌های گوناگون جنسینگی (Sexuality) از جمله نابهنجاری‌ها و اختلالات شایع جنسی، تشخیص رفتار طبیعی و اخلاقی جنسی از غیر آن، طرز رفتار مناسب با کودک مبتلا به مشکلات جنسی، رفتارهای متناسب با سن، زمان آموزش مسائل جنسی، چگونگی شکل‌گیری هویت جنسی، بلوغ، ارتباط با هم‌سالان، نظارت بر منابع اطلاعاتی فرزندان و... در پیشگیری از رفتارهای نابهنجار و اختلال‌آفرین مؤثر است (McCauley et al, 2016)؛ رشید و حسینی اصل، ۱۳۹۶).





جدول ۲. ملاحظات کلی والدین در هدایت و تعدیل میل جنسی فرزندان

دوره رشد	ویژگی	نکته‌های کلی
کودکی	روحیه حساس و کنجکاوی زیاد	- مواجهه مناسب با کنجکاوی جنسی کودک، پرهیز از هرگونه مواجهه نامناسب محرک حس ترس (= شکل‌گیری دید منفی به غریزه طبیعی جنسی)؛ - پرهیز از شوخی جنسی، دست‌ورزی با کودک، همراه کردن او در برنامه‌های خصوصی زناشویی با این فکر که کودک این چیزها را نمی‌فهمد (= توجه یابی و بلوغ زودرس).
پیش از بلوغ	کمون غریزه جنسی، وجود برخی مسائل ذهنی درباره جنسینگی	- تأکید اسلام بر مراقبت از خاموشی جنسی فرزندان و بیدار نکردن آن از طریق مراقبت‌های خانوادگی و محیطی است (فلسفی، ۱۳۸۷)؛ - باید سؤالات ذهنی آنان به شیوه‌ای مناسب و درخور فهم و رشدشان، مدیریت گردد.
از بلوغ تا ازدواج	بیداری جنسی، غلبه احساسات و هیجانات	- نهاده کردن اهداف وجود غریزه جنسی در انسان؛ - آموزش مدیریت میل جنسی با آگاهی‌دهی شایسته و مهارت‌افزایی؛ - نظارت و همراهی در تعدیل تمایلات و هیجانات جنسی فرزندان.

۱-۲. تقویت دین‌داری و ارزش‌های اخلاقی

از اساسی‌ترین عوامل تعدیل و هدایت میل جنسی، پرورش و تقویت ایمان، پایبندی مذهبی و تحکیم ارزش‌های اخلاقی است (بهشتی، ۱۳۸۵). عمل طبق ضوابط دینی و



اخلاقی (هدایت میل جنسی در مسیر انسانی و خداخواهانه) اجازه نمی‌دهد انسان از حدود آن‌ها خارج شود (تعدیل جنسی و رفتار اخلاق‌مدار). در اثر تربیت دینی و اخلاقی، بسیاری از پایه‌ها و صفات تعدیل‌گر و مهارکننده چون تقوا، صبر، زهد، عفت، ورع در انسان نهادینه و وجدان اخلاقی تقویت می‌شود.

۱-۳. دمیدن روح ارجمندی و مناعت طبع

والدین بر محور کرامت و بزرگ‌منشی می‌توانند میل جنسی فرزندان را تعدیل و هدایت کنند. به فرزندان بیاموزند که ابزارهای طبیعی نهادینه‌شده در آنان مانند میل جنسی، وسیله‌ای برای رسیدن به هدف والا و کرامت انسانی است (هدایت) و هرگونه افراط و تفریط در ارضای این طبیعت، رسیدن آنان را به این جایگاه مختل می‌کند (تعدیل). با اینکه طبیعت انسان به‌طور فطری به آزادی و ارضای بی‌حدومرز غرایز تمایل دارد (قیامت، ۵)، سعادت از طریق تکامل، رسیدن به ارجمندی و کرامت، اعتدال و استفاده اخلاقی و بهینه از غرایز میسر می‌شود و خداوند توان این کار را نیز در فطرت انسان قرار داده است (تین، ۴).

۱-۴. نهادینه‌سازی روحیه بسندگی و قناعت‌ورزی

تربیت همراه با آموزش قناعت‌ورزی که نتیجه آن تأخیر ارضاست، یکی از توصیه‌هایی است که ائمه معصومین برای تعدیل میل جنسی پیشنهاد داده‌اند. امام صادق (ع) در پاسخ شخصی که در پیکار با خواسته‌های نفسانی دچار مشکل بود، فرمود:

«اگر به مقدار متناسب با نیاز خود بسنده کنی، کمترین حد از دنیا و لذت‌هایش تو را

قانع و بی‌نیاز می‌سازد و در غیر این صورت، تمام دنیا و لذت‌هایش نمی‌تواند نفس

حریصت را بی‌نیاز سازد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۳۹).

از همان کودکی لازم است فرزندان به جای روحیهٔ تکانشگری و ارضای فوری «نهاد» (Id)، انتظار کشیدن را فرا بگیرند (تقویت «من») تا بتوانند در آینده در برابر میل‌های فشارزا، مانند شهوت جنسی، مقاوم باشند.

۱-۵. سبک هوشمندانه و متعادل در مواجهه با مسائل جنسی فرزندان

با اتخاذ سبک سهل‌گیرانه و دادن آزادی بی‌قید و شرط به فرزندان، آنان به انواع مشکلات و نابهنجاری‌های جنسی دچار می‌شوند و با به‌کارگیری سبک سخت‌گیرانه و سرکوب تمایلات جنسی، یا فرزندان دچار ضعف شخصیتی، درماندگی آموخته‌شده و دید منفی به این غریزه می‌شوند یا به مقاومت و سرکشی روی می‌آورند و رفتارهای ناسازگارانه با والدین و محیط اطراف خود نشان می‌دهند (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۳۷۲) که هر دو حالت نتیجه‌ای جز انحراف یا اختلال ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ص ۲۱). بنابراین، والدین نیازمند سبکی منطقی و هوشمندانه هستند، تا فرزندان نه احساس اجبار و زور داشته باشند و نه احساس رهاشدگی.

۱-۶. تنظیم میل جنسی با تنظیم‌گری زیستی

مسائل زیستی و فیزیولوژیکی انسان در ارتباط تنگاتنگ با گرایش‌های او قرار دارند. والدین اگر بتوانند در تغذیه (رعایت تناسب غذا با سن، محیط و زمان)، خواب (رعایت کیفیت و کمیت و لباس مناسب) و دیگر امور زیستی (مانند نظارت بر استحمام) برنامه‌ای تعدیلی و حساب‌شده داشته باشد، می‌توانند میل جنسی فرزندان را به‌شکل درست تنظیم و تعدیل کنند.

۲. پرورش و درونی‌سازی عفت‌ورزی

عفت، یک قابلیت و صفت عالی اخلاقی است که دارندهٔ آن به توانایی مقاومت و مصونیت در برابر شهوت دست می‌یابد. مفهوم عفت ترکیبی از





بازدارندگی و حفظ تعادل و پاکدامنی است. در اثر عفت‌ورزی، شهوت و کشش‌های جنسی در تسلط نیروهای عقلانی درمی‌آیند و به اعتدال می‌گرایند (نراقی، ۱۳۹۴).

ایجاد این ویژگی و توانایی در فرزندان، با درونی‌سازی و نهادینه کردن عفاف و خویش‌داری به دست می‌آید و نیازمند کار بنیادی پرورشی از دوران کودکی و نوجوانی است. بدین منظور، والدین ابتدا باید فرزندان را از استعدادها و ظرفیت‌های خدادادی، نیروهای مهارکننده و نحوه به کارگیری آن‌ها آگاه سازند.

سپس، به آنان کمک کنند تا مجموعه این نیروها را در قالب صفت کلی تقوا، در درون خود به یک ویژگی پایدار شخصیتی تبدیل کنند. در این صورت، در دژی مستحکم و نفوذناپذیر قرار می‌گیرند که از نابهنجاری‌ها درامان می‌مانند و رفتارهای رشدیافته‌ای از خود نشان می‌دهند (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸۴).

جدول ۳. مراحل پرورش و درونی‌سازی عفت‌ورزی در فرزندان (ر.ک: نورعلیزاده، ۱۳۸۸)

مراحل	توضیح
مرحله ۱	تربیت صبرمحور و شکیبایی در برابر تکانه‌ها تربیت فرزند با محوریت پرورش صبر و تأخیر ارضا و دوری از رفتارهای تکانشی (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ص ۲۶۳؛ یوسف، ۹۰)
مرحله ۲	آموزش فنون رفتاری مهار زمینه‌های تحریک آموزش مهارت‌های پیشگیری و مهار زمینه‌های تحریک و برانگیختگی به فرزندان به صورت عملیاتی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۵۴۲)
مرحله ۳	تحمل‌افزایی و مبارزه با ناامیدی کمک به فرزندان در تلاش، تعدیل، تحمل در برابر فشار تکانه‌ها و کاهش نیروی جنسی و کمک به او

مراحل	توضیح
	در فائق آمدن بر ناامیدی اولیه (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ص ۲۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱: ص ۴۰۶)
مرحله ۴	تداوم و جایگزین سازی فراهم آوردن شرایط استمرار خویشتن داری در فرزند، معنویت افزایی و قرارداد لذت های معنوی به جای لذت های شهوانی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۷۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۴۷۳)
مرحله ۵	درونی سازی و تثبیت تداوم تمرین و نهادینه سازی و تثبیت عفت به عنوان صفت شخصیتی

۳. پیشگیری از زمینه های انحراف و اختلال جنسی

اگر از بروز زمینه های تحریک و برانگیختگی جنسی پیشگیری نشود، توان بازداری و گردش بر مدار اخلاق، به شدت کاهش می یابد و مقابله با آن بسیار دشوار می شود.

این وضعیت در بسیاری از موارد، فرد را دچار انحراف اخلاقی می سازد. آموزه های اسلامی در تدابیر پیشگیرانه و مقابله ای خود، به «مصون سازی» و ایمنی رفتار جنسی افراد می اندیشد و آن را در دو راه منحصر می کند: کامیابی مطلوب جنسی، و خویشتن داری و عفت ورزی (الهندی، ۱۳۹۷ق، ج ۵: ص ۳۳۴). والدین نیازمند برنامه ای جامع برای پیشگیری از انحرافات و اختلالات جنسی هستند که برخی از مهم ترین موارد آن در جدول ۵ ارائه می شود.



جدول ۵. اقدامات پیشگیرانه از زمینه‌های انحراف و اختلال جنسی فرزندان

۱	ارزشمندسازی و انگیزه‌بخشی
۲	ایجاد حالت بیدارباش و هشیاری
۳	توانمندسازی و مهارت‌افزایی
۴	بهینه‌سازی زیستی-وراثی
۵	فراهم‌سازی عوامل محافظت‌کننده
۶	نظارت خانوادگی
۷	حمایت عاطفی خانواده
۸	مراقبت‌های خانوادگی و اجتماعی

۱-۳. ارزشمندسازی و انگیزه‌بخشی

کنش‌ها و رفتارهای انسان بر اساس سطح انگیزش تعیین می‌شود. سطح انگیزش به سطح ارزشمندی و دوست‌داشتن چیزی وابسته است. ارزشمندسازی پاکدامنی و آلوده‌نشدن به انحرافات و نابهنجاری‌های جنسی، از کارهای مؤثر در انگیزه‌دهی به فرزندان است. ترسیم عملی مقام و جایگاهی که انسان در صورت پاکدامنی در دنیا و آخرت به آن می‌رسد؛ مانند این نمونه که امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

«هرکس دیدگانش به زن نامحرمی افتاد و سرش را رو به آسمان کرد یا چشم‌پوشی کرد و نگاهش را به سمت آن زن بر نگرداند، خداوند متعال حورالعینی را همسر او قرار خواهد داد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۴۷۳).

۲-۳. ایجاد حالت بیدارباش و هشیاری

داشتن حالت توجه، بیدارباشی (یقظه) و هشیاری به فرجام برانگیختگی و رفتار نابهنجار و انحرافی، با ایجاد بیمناکی به عاقبت انحرافات جنسی (ابن شعبه حرانی،





۱۴۰۴ق، ص ۲۱۷) و آگاهی از عذاب اخروی و به تصویر کشیدن عینی باطن گناهان جنسی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ص ۷۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۶) از جمله لوازم بازداري است.

۳-۳. توانمندسازی و مهارت‌افزایی

مجموعه‌ای از مهارت‌های پایه و توانمندی‌های مقابله‌ای مهارکننده لازم است تا با به کارگیری آن‌ها، فرزندان بتوانند خود را در مدار اخلاق حفظ کنند و از هجوم تهدیدها و مخاطرات بکاهند.

خانواده باید در پرورش و ایجاد این توانایی‌ها در فرزندان بکوشد. شماری از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: توانمندی‌های عقلی، از جمله تفکر نقاد، قوه تشخیص و ارزیابی، انتظار پیامد/ دوراندیشی (بوربا، ۱۳۹۷)؛ توانمندی‌های اخلاقی و تهذیب‌محور؛ ادراک نظارت/ حیا (پسندیده، ۱۳۹۳)؛ توجه آگاهی و خودپایی؛ مهارت نه گفتن و افزایش خودکارآمدی و رشد مرکز کنترل درونی؛ تقویت روحیه پذیرش و پیروی (انقیاد و اطاعت‌پذیری) اخلاقی (جان‌بزرگی، نوری و آگاه‌هریس، ۱۳۹۳)، توانایی تأخیر کامرواسازی، تاب‌آوری/ بردباری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۵۱).

۳-۴. بهینه‌سازی زیستی-وراثتی

به‌اذعان روان‌شناسان، عوامل زیستی در تربیت و اخلاق‌پذیری اثرگذارند (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۸). هرچقدر پایه‌های زیستی فرزندان سالم‌تر باشد، تربیت و سلامت‌دهی آن‌ها دست‌یافتنی‌تر خواهد بود (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۷۸۸). پایه‌های زیستی می‌تواند از چندین جنبه در احساس یا رفتار جنسی تأثیرگذار باشد: ۱. زمینه‌سازی در زیادبودن تمایلات جنسی یا کم‌بودن آن (گرم‌مزاجی یا سردمزاجی)؛ ۲. هیجان‌پذیری (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۸)؛ ۳. تربیت‌پذیری (ملک‌محمدی،



۱۳۹۴؛ ۴. زمینه‌سازی بروز بعضی از انحرافات جنسی مانند اختلال هویت جنسی (واحدی و دیگران، ۱۳۹۵).

آموزه‌های اسلامی برای بهینه‌سازی و فراهم‌سازی شرایط مناسب زیستی-وراثتی سلامت جنسی و کاهش گرایش‌های غیراخلاقی و انحرافی جنسی، اندیشه‌های بنیادین دارد؛ برای نمونه، اسلام بر همسرگزینی مناسب (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ص ۷۰۶)، آداب همبستری و انعقاد نطفه (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۵۵۲)، آداب شیردهی (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ص ۴۶۸)، تغذیه از مال حلال (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۲۵) و از این قبیل موارد تأکید بسیار دارد.

۳-۵. فراهم‌سازی عوامل محافظت‌کننده

شناسایی عوامل محافظت‌کننده و به‌کارگیری و آموزش آن به فرزندان، یکی دیگر از وظایف مهم والدین در اخلاق‌مداری و پیشگیری و سلامت‌بخشی به رفتار جنسی آنان است. برخورداری از شخصیت محکم و مطمئن (با درون‌مایه ارتقای عزت نفس فرزندان و ایجاد مسئولیت اخلاقی) و پایبندی به اصول و اعتقادات مذهبی (با درون‌مایه گرایش به دین و دین‌داری و ایجاد خودمهارگری خداسو)، دو عامل اصلی محافظت‌کننده هستند که از طریق شکل‌گیری کنترل درونی اثر می‌گذارند (مرفاتی‌خویی و دیگران، ۱۳۹۸).

۳-۶. نظارت خانوادگی

رواج فرهنگ فردگرایی و بی‌اعتنایی و کاهش نظارت و غیرت‌ورزی مثبت در خانواده، از مهم‌ترین عوامل انحرافات جنسی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ص ۳۹؛ پردل، ۱۳۹۵). آنچه در نظارت اهمیت دارد هوشمندانه و متناسب‌بودن آن با فرایند رشد و خلیات فرزندان است. برای پیشگیری از انحرافات جنسی فرزندان، نظارت‌ها در موارد زیر انجام می‌گیرد:

- نظارت در انتخاب دوست و روابط؛
- نظارت بر رفت و آمدها و محیط‌های فعالیت؛
- نظارت بر نحوه پوشش و آرایش؛
- نظارت بر رفتارهای جنسی مخاطره‌آمیز فردی (مانند خودارضایی) و اجتماعی؛
- نظارت بر استفاده از وسایل ارتباطی و فناوری جدید.

۷-۳. حمایت عاطفی خانواده

روابط گرم و عاطفی و دل‌بستگی خانوادگی، یکی دیگر از عواملی است که با رفتارهای انحرافی و پرخطر فرزندان رابطه معکوس دارد (نیکولوسی و نیکولوسی، ۱۳۹۸؛ رضازاده و دیگران، ۱۳۹۴).

اگر نیازهای عاطفی افراد در خانواده تأمین گردد، آن‌ها به‌خاطر جبران کمبود محبت، در دام روابط پرخطر نخواهند افتاد. روابط ضعیف والد-فرزندی زمانی آشکار می‌شود که والدین به‌جای ارائه اطلاعات موردنیاز فرزند، با او به‌صورت تحکم‌آمیز صحبت می‌کنند و برای اینکه بیشتر بر او تسلط داشته باشند، به تنبیه متوسل می‌شوند. در مواقع خطا و کج‌روی، شخصیت او را تحقیر و او را رد یا به‌شدت سرزنش می‌کنند.

۸-۳. مراقبت‌های خانوادگی و اجتماعی

مراقبت‌های خانوادگی و اجتماعی، اقداماتی‌اند که در کنار دیگر حیطه‌ها، زمینه پیشگیری و حفظ سلامت و اخلاق جنسی اعضای خانواده را هموار می‌سازند (عباسی، ۱۳۹۶). این مراقبت‌ها بیشتر به پاک‌سازی محیط زندگی فرزندان پرداخته، زمینه‌های شکل‌گیری عفاف اجتماعی را در محیط خانواده و محیط اجتماعی فراهم می‌آورند و شامل موارد زیر هستند: رعایت پوشش از سوی والدین و فرزندان



(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۵۰۳)، آموزش حریم خصوصی و قانون استیذان (نور، ۵۸-۵۹)، مراقبت از توجه‌یابی فرزندان به روابط جنسی والدین (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۵۰۰)، رعایت حریم در تماس با کودکان (همان، ص ۵۳۳)، جداسازی بستر کودکان (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲)، نظارت بر عادت‌ها و بازی‌های جنسی در کودکان، مدیریت محرک‌های جنسی، حفظ فرهنگ عفاف اجتماعی و تنظیم روابط (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۵۱۸).



نتیجه‌گیری

از نظر اندیشمندان، سروسامان بخشیدن به میل جنسی، همیشه مهم‌ترین وظیفه اخلاق به شمار می‌رفته است (مطهری، ۱۳۹۵). بدون اخلاق‌مداری جنسی، سلامت رفتار جنسی تحقق نمی‌یابد. فرزندان بدون تأدیب و تربیت قادر به رعایت اخلاق نیستند؛ پس، امر خطیر در وهله نخست به عهده خانواده است (تحریم، ۶). از آنجا که تمایلات جنسی انسان تحت تأثیر عوامل گوناگون وراثتی، زیستی، روان‌شناختی، محیطی، فرهنگی و مذهبی است، تربیت اخلاقی و مدیریت جنسی خانواده، نیازمند یک برنامه جامع بر طبق آن است. این برنامه، بر اساس یافته‌های این پژوهش، ذیل سه راهبرد (۱) تعدیل و هدایت میل جنسی، (۲) پرورش و درونی‌سازی عفت‌ورزی و (۳) پیشگیری از زمینه‌های انحراف و اختلال جنسی، ارائه گردید.

نیاز به تعدیل، هدایت و مهار میل جنسی باعث شده حتی در کشورهای غربی نیز خانواده‌ها پس از جریان انقلاب جنسی، به پرهیز جنسی و تأخیر روابط جنسی تا ازدواج و تعدیل آن، تأکید کنند. اولین برنامه در این راستا، آگاهی‌یابی و آگاهی‌دهی جنسی والدین است.

آگاهی‌یابی والدین از وجوه متعددی بر سلامت رفتار فرزندان اثرگذار است؛ از جمله: تعاملات مناسب‌تر والد-کودک؛ تفسیرهای درست والدین از رفتارهای فرزندان؛ به‌وجود آمدن مشکلات رفتاری کمتر در آنان؛ تشخیص زودتر مسائل رشدی و در نتیجه، هدایت و مهار به‌هنگام و مناسب‌تر؛ داشتن انتظارات رفتاری معقول‌تر از فرزندان؛ مدیریت صحبت با فرزندان (اطلاع دقیق‌تر از دانسته‌های کودکان در مسائل جنسی و توانایی تصحیح اطلاعات نادرست آنان) (Rabizadeh, 2020؛ رشید و حسینی‌اصل، ۱۳۹۶). نتایج چندین پژوهش (چون ابوالقاسمی، مرقاتی‌خویی و تقدیسی، ۱۳۸۹؛ قربانی و دیگران، ۱۳۹۴) نشان می‌دهد که توانمندسازی والدین به‌ویژه مادران در دانش، نگرش و رفتار، از اولویت‌های تربیت اخلاقی-جنسی کودکان است. درست و به‌موقع پاسخ‌دادن به کنجکاوی‌های





جنسی کودکان، باعث شکل‌گیری عادات نادرست جنسی و بروز انحرافات و اختلالات می‌شود.

طبق آموزه‌های اسلامی، آگاهی جنسی فرزندان به‌اندازه‌ای اهمیت دارد که علت اصلی جهت‌گیری‌های نادرست و غیراخلاقی، نداشتن تعادل جنسی و نداشتن آگاهی به‌هنگام و کافی معرفی شده است (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷۹). فرزندان باید به این باور برسند که ارضای میل جنسی از نظر اسلامی چارچوب خاصی دارد و استفاده از دیگر راه‌ها برای ارضای جنسی، انحراف از سنت آفرینش و طبیعت و فطرت انسانی و تجاوز از مرزهای انسانی و الهی قلمداد می‌شود (مؤمنون، ۷). تقویت خردورزی، فرزندان را در جهت‌گیری صحیح و تعدیل جنسی توانمند می‌سازد. فرزندان با افزایش مهارت تفکر نقادانه جنسینگی، اهداف تعدیل و هدایت جنسی، پیامدها و آسیب‌های عدم تعدیل آن را واکاوی و درک می‌کنند. آنها از این طریق بنیان‌های مستحکم شناختی را برای چگونگی هیجانات و رفتارهای جنسی خود و به‌تعبیری، درونی‌سازی اخلاق در خود، باز می‌یابند.

والدین می‌توانند فرزندان خود را به این بینش برسانند که خداوند این گزینه را وسیله‌ای قرار داده تا آزمونی باشد پیش روی انسان که غلبه بر آن، باعث رشدی بزرگ در او می‌شود. به عبارت دیگر، یکی از اهداف خلق این گزینه در آدمی، روبه‌رو شدن او با این مسئله و رسیدن به رشد شخصیتی با غلبه بر آن است (بقره، ۲۸۶؛ شمس، ۹-۱۰). فرزندان باید به این بینش برسند که توانایی و موفقیت در بلوغ، با دستیابی به شخصیت خودساخته و مقاوم در برابر وسوسه‌ها، زمینه‌ساز آن می‌شود که میل جنسی با رشدی سالم، وسیله‌ای برای استحکام زندگی و آرامش بهتر و کمک به رسیدن به اهداف خلقت گردد.

تعدیل و هدایت صحیح میل جنسی فرزندان، در سایه دین‌داری و ارزش‌های اخلاقی تحقق می‌یابد. باورهای دینی، افق‌هایی را فراسوی انسان می‌گشاید و او را با خود و کمال غایی‌اش آشنا می‌سازد و این سرمایه بزرگی می‌گردد برای گریز از



اسارت شهوت (بهشتی، ۱۳۸۵). دین چارچوب‌هایی را برای امیال و رفتار تعیین می‌کند که باعث می‌شود انسان از مرز اخلاق خارج نشود. نتایج پژوهش‌ها نیز نشان می‌دهد که افراد دین‌دار خودمهارگری بیشتری دارند (نارویی، صالحی و جندقی، ۱۳۹۲؛ سیدحسینی، داودی و نارویی، ۱۳۹۹). همچنین، افراد در خانواده معنوی، خدا و فرشتگان را ناظر رفتار خود می‌بینند. این روند باعث تقویت حیا در آن‌ها و در نتیجه، تنظیم هیجان و رفتار می‌شود؛ چراکه «به میزان حیا، عفت حاصل می‌گردد» (لیثی‌واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱). کسانی که سرشار از معنویت و ایمان‌اند، بر شهوات خود مسلط‌اند و از انحرافات و آسیب‌ها دورند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۳۱). اساس کار کنش‌های مذهبی و معنوی، رام کردن نفس بدفرما (اماره) و در مقابل، دست یافتن به روان آرام‌یافته (نفس مطمئن) است. با ایجاد چنین قابلیت، انسان از هرگونه انحراف و نابهنجاری مصون می‌ماند.

فرزندان باید بدانند چه چیزی آن‌ها را به این موقعیت برتر می‌رساند و چه کاری آن‌ها را از این مرتبه تنزل می‌دهد. آن‌ها می‌توانند به این ادراک دست یابند که ارزش انسان در برقراری اعتدال در نیروهای سرشتی اوست (روحیه ارجمندی). در کنار همه این‌ها، یکی دیگر از رمزهای موفقیت و داشتن زندگی شایسته و سالم، «قناعت‌ورزی» است. قناعت نه فقط در مسائل اقتصادی، بلکه در زمینه هر میل و گرایشی شاه کلید است. قناعت یعنی توانایی بسندگی به میزان مطلوب و متناسب با فرد و دوری از آزمندی. اساساً «ریشه عفت‌ورزی، قناعت پیشه کردن است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۷).

سلامت جنسی فرزندان با به کارگیری سبک‌های هوشمندانه و متعادل تأدیبی و تربیتی، تحقق‌پذیر است. پژوهش رحمانی و دیگران (۱۳۹۶) نشان داد، اگر نحوه تربیت والدین در پیوستاری قرار گیرد که یک‌سوی آن، تربیت سخت‌گیرانه و سوی دیگر آن، بی‌قیدی به ارزش‌ها باشد، دو سر این پیوستار عوامل خطری هستند که می‌توانند در ازبین‌رفتن سلامت جنسی تأثیرگذار باشد. در «تربیت خانوادگی باز»



فرزندان زودتر با مفاهیم جنسی آشنا می‌شوند و نیاز جنسی را زودتر احساس می‌کنند؛ پس، زودتر به فکر ارضای این نیاز برمی‌آیند. مطالعات بین‌المللی (همچون Kirby, 2007) و ملی (همچون KhalajAbadi, Cleland & Mehryar, 2012) تأییدکننده این مطلب‌اند که نوجوانان و جوانانی که در خانواده سهل‌گیر تربیت می‌شوند، بیشتر به رفتارهای جنسی قبل از ازدواج، رابطه جنسی زودهنگام و رابطه جنسی مخاطره‌آمیز مبادرت می‌ورزند.

راهبرد اساسی در مدیریت اخلاق‌مداری جنسی، پرورش و درونی‌سازی عفت‌ورزی است. تا زمانی که این ویژگی در انسان نهادینه نگردد، توانایی خویش‌داری و اخلاق‌مداری جنسی نیز ایجاد نمی‌شود و فرد در برابر فشار تکانه‌های جنسی و به‌تعویق‌انداختن و منع از آن، احساس ضعف خواهد کرد. توان انتظار کشیدن و به تأخیر انداختن خواسته‌ها و هیجانات از مهم‌ترین مؤلفه‌های هوش هیجانی است. دانشمندان از اموری همانند توان منع و بازداری (Suppression, inhibition)، به تأخیر انداختن کامرواسازی (Delay gratification) و مقاومت در برابر وسوسه (Temptation) نام می‌برند. پژوهشگران نیز ارتباط وثیقی میان مؤلفه‌های عفت‌ورزی از جمله میزان صبرورزی و خودمهارگری یافته‌اند (سیدحسینی، داودی و نارویی، ۱۳۹۹).

پیشگیری، به‌ویژه در مسائل جنسی، همیشه بهتر از درمان است. نباید اجازه داد شهوت بیدار شود؛ چراکه در میانه برانگیختگی شهوت و هوس‌رانی، عقل از دست می‌رود (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ص ۲۱۱). با زوال عقل، توان بازداری از شهوات نفسانی نیز به شدت کاهش می‌یابد (ابن‌شعبه‌حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵). مهار شهوت تنها در دست عفت و خویش‌داری است؛ چون عفت، شهوت را ضعیف می‌گرداند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ص ۲۷۵).

بنابراین، برخلاف باور برخی دانشمندان غربی مانند راسل (۱۳۶۲) و فروید (۱۳۹۸)، نه تنها خویش‌داری باعث تشدید غریزه و میل جنسی و ایجاد مشکلات



روانی نمی‌شود، بلکه با تاب‌آوری، نفس انسانی قوی گشته، از فشارهای جنسی و لذت‌جویی‌های آنی کاسته و نیروی آن تعدیل می‌گردد؛ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۱). این موضوع، به همراه پرداختن به امور دینی و معنوی، حتی از نظر فیزیولوژیک نیز بر بدن تأثیر می‌گذارد و هورمون‌های جنسی را در جهت خویشتن‌داری تضعیف می‌کند و به اختیار فرد درمی‌آورد (هالپرن و دیگران، ۱۹۹۴، به نقل از: رضانی، نوابی‌نژاد و بواله‌ری، ۱۳۷۷).

با استمرار خویشتن‌داری و قرارداد لذت‌های معنوی به جای لذت‌های زودگذر، به تدریج تنفر از لذت‌جویی انحرافی ایجاد می‌شود (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵). با توجه‌دهی فرزندان به پاداش عفت‌ورزی و جایگاه معنوی آن نزد خدا و با ایجاد زمینه‌های تقویت ایمان (مؤمنون، ۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۰۶) و وجدان اخلاقی، عمل به مناسک مذهبی و استمداد از عوامل معنوی همچون نماز و نیایش (عنکبوت، ۴۵) و روزه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳: ص ۲۵۴) نه تنها خویشتن‌داری فرزندان تقویت می‌شود، بلکه میزان لذت معنوی آنان نیز افزایش می‌یابد و در نتیجه، کشش‌های جنسی، قدرت تحریک‌کنندگی خود را از دست می‌دهند و توانمندی بازداري فرزندان افزایش می‌یابد.

ارزشمندسازی و انگیزه‌بخشی در عفت‌یابی و خودمهارگری فرزندان، به‌ویژه در موقعیت‌های فشارزای جنسی بسیار راهگشاست. به‌طور طبیعی، هراندازه بر ارزش چیزی نزد انسان افزوده شود، گرایش او به آن بیشتر می‌شود. در این میان، ارزش‌شناسی یکی از انگیزه‌سازهای قوی برای گرایش به خویشتن‌داری و پاکدامنی است.

ارزش‌شناسی و باورهای اعتقادی به چند روش باعث تسهیل در فرایند حفظ سلامت و خویشتن‌داری می‌شوند: ۱) عرضه معیارهای روشن؛ ۲) ایجاد انگیزش برای رفتار اخلاقی؛ ۳) ایجاد زمینه خودنظارت‌گری بر رفتار به وسیله خداآگاهی و درک حضور خدا، مراقبه و انجام مناسکی همچون نماز، دعا و روزه؛ ۴) ایجاد



محبت قلبی در اثر ارتباط معنوی با خدا و ائمه اطهار؛ ۵) مدیریت تمایلات ناشایست با نهاده‌سازي مفاهيمي همچون مذمت گناهان کبیره و پلیدی هوس‌رانی؛ ۶) مهار و تنظيم هیجانات با نهاده‌کردن مفاهيمي همچون صبر و توکل (Geyer & Baumeister, 2005؛ رفیعی‌هنر، ۱۳۹۵).

آموزش ارزش‌های مذهبی، فرهنگی و خانوادگی و در کنار آن، کیفیت رابطه اعضای خانواده با یکدیگر در ایجاد و کیفیت انگیزه و نوع بینش شخصی فرزندان به جنسینگی و حفظ سلامت جنسی، بسیار اهمیت دارد. بسیاری از ویژگی‌های خانواده‌های سالم (از نظر جنسی)، به‌طور آشکار به روابط جنسی و جنسیت مربوط نیست، بلکه با کیفیت رابطه اعضای خانواده با یکدیگر پیوند دارد. از این راه، فرزندان، نگرش فعال و مثبتی به خود و روابط اطرافشان پیدا کرده، کمتر دچار مشکلات رفتاری و نابهنجاری می‌گردند (Dosler, 2015).

یکی از راهکارهای مهم در مهار خویشتن، ایجاد حالت هشیاری و بیمناکی است. امام سجاد علیه السلام در تبیین این امر می‌فرماید: «احساس بیمناکی از خدا را در دلتان بیدار کنید و پاداش‌هایی که برای اعمال صالح وعده داده است و عذابی که شما را از آن بیم داده، به یاد آورید. هر کس از چیزی بیمناک باشد، از آن برحذر می‌شود و آن را ترک می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ص ۷۴). بیمناکی از عاقبت کار، سبب پدید آمدن مکث، توجه و تفکر در فرد می‌شود (همان، ج ۱: ص ۲۷).

تحقیقات (همچون کیربی و دیگران، ۲۰۰۷؛ کاجولا و دیگران، ۲۰۱۶؛ مک کالی و دیگران، ۲۰۱۶) نشان داده‌اند نظارت والدین، نقش محافظتی در رفتارهای جنسی فرزندان دارد و فرزندان، مخصوصاً نوجوانانی که به‌طور مناسب تحت نظارت والدینشان هستند، کمتر مرتکب رفتارهای پرخطر جنسی می‌شوند. نتایج پژوهش خلج‌آبادی‌فراهانی، کللند و مهریار (2012) و خلج‌آبادی‌فراهانی و مهریار (۱۳۸۹) نشان داد که آسان‌گیری خانواده یا نبودن نظارت و نیز نظارت سخت‌گیرانه، با برقراری روابط با جنس مخالف مرتبط است. نظارت‌های ضعیف و شدید والدین با



افزایش رفتارهای ضداجتماعی فرزندان، زمینه گرایش آنان را به رفتارهای انحرافی جنسی فراهم می‌کند (رحمانی و دیگران، ۱۳۹۶).

همچنین، تحقیقات نشان داده است (همچون شکری و دیگران، ۱۳۹۴؛ زارعی، ۱۳۸۹)، در خانواده‌هایی که روابط والد-فرزند ضعیف است، کنترل‌گری، رفتارهای پرخطر جنسی را می‌افزاید. بر این اساس، می‌توان گفت که ضعف صمیمیت بین اعضای خانواده و تعارض والد-فرزند، آنان را درگیر رفتارهای پرخطر جنسی می‌کند (رضازاده و دیگران، ۱۳۹۴). همچنین، شواهد بالینی نشان می‌دهد موارد آشکار اختلال هویت جنسیتی، اغلب از تعاملات ویرانگر کودک-والد در دوره اولیه رشد ناشی می‌شود (نیکولوسی و نیکولوسی، ۱۳۹۸).

در سبک فرزندپروری مستبدانه، کودکان در مهار خود، احساس مسئولیت اجتماعی و ادراک ارزش‌های اخلاقی دچار مشکل‌اند. در مقابل، در سبک مقتدرانه (که والدین محبت، گرما و احترام را با نظارت قوی به شکل تعیین مرز، متعادل می‌کنند)، کودکان بیشتر به خود احترام می‌گذارند، با مشکلات کنار می‌آیند و ارزش‌ها را بهتر درک می‌کنند.

این سبک، در تحقیقات متعدد (مانند: Askelson et al, 2012؛ دوسلر، ۲۰۱۵) یکی از عوامل پیشگیری و مهارکننده رفتارهای پرخطر و انحرافی فرزندان بوده است (دوسلر، ۲۰۱۵). میزان نظارت خانواده نیز زمانی به حداکثر تأثیرگذاری خود می‌رسد که روابط خانوادگی از نظر کمیت و کیفیت مطلوب باشند. همچنین، توانایی خانواده در تأمین زندگی، فراهم کردن امکانات موفقیت در آینده برای فرزندان، باعث جامعه‌پذیری بهتر آنان و اقبال کمترشان به رفتارهای پرخطر جنسی می‌شود (رحمانی و دیگران، ۱۳۹۶؛ فاطمی و دیگران، ۱۳۹۵). مراقبت‌های خانوادگی و اجتماعی به سه شکل در اخلاق‌پذیری و مدیریت جنسی فرزندان تأثیر می‌گذارد: ۱) پیشگیری از تحریک جنسی زودرس؛ ۲) پیشگیری از یادگیری رفتارهای جنسی زودرس؛ ۳) آموزش رفتارهای عفیانه (عباسی، ۱۳۹۶).



باتوجه به آنچه گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که خانواده با محوریت والدین با به‌کار بستن برنامه‌های راهبردی مدیریتی، در سه بخش تعدیل و هدایت جنسی، پرورش و درونی‌سازی عفت‌ورزی و پیشگیری از زمینه‌های انحراف و اختلال جنسی، در ارتقای اخلاق‌مداری، هدایت و سلامت جنسی فرزندان می‌توانند نقش اساسی ایفا کنند و رشد صحیح، به‌هنگام و اخلاقی میل جنسی در فرزندان را فراهم و سلامت جنسی فرزندان را رقم بزنند.

نتایج این پژوهش در بخش لزوم مدیریت خانواده به‌طور کلی با نتایج پژوهش نصیری (۱۳۹۲) و پرچم، فاتحی‌زاده و باربازاصفهانی (۱۳۹۳) و در بخش مدیریت جنسی خانواده با پژوهش روانبخش (۱۳۸۵) و آشوری و روایی (۱۳۸۹)، همسو است.

در نقش خانواده در هدایت جنسی فرزندان با پژوهش فرمehنی‌فراهانی (۱۳۸۶)، خدایاری‌فرد و عابدینی (۱۳۹۱)، امینیان و سیدمیرزایی (۱۳۸۹)، نیک‌منش، خسروی و کاظمی (۱۳۸۷) و احمدی و خدادادی‌سنگده (۱۳۹۴) پژوهش فاطمی و دیگران (۱۳۹۵) رحمانی و دیگران (۱۳۹۶) همسو است. همچنین، با پژوهش‌های عباسی (۱۳۹۶)، کیربی (۲۰۰۷)، دوسلر (۲۰۱۵)، کاجولا و دیگران (۲۰۱۶)، مک‌کالی و دیگران (۲۰۱۶) در نقش خانواده در پیشگیری از انحرافات و اختلالات جنسی، همسو است.

پیشنهاد می‌شود با توجه به لزوم اجرای عملیاتی برنامه‌های مدیریت جنسی خانواده، یک بسته آموزشی مبتنی بر یافته‌های این پژوهش تهیه و میزان کارایی و اثربخشی آن بر اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان بررسی شود. این امر به یک مطالعه طولی با کاربرست روش‌های آزمایشی نیاز دارد.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آشوری، محمد و اکبر روایی (۱۳۸۹)، «خانواده و روسپیان خیابانی»، *مطالعات حقوق خصوصی*، سال ۴۰، ش ۱، ص ۱-۲۰.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۶. ابوالقاسمی، ناریا، عفت‌السادات مرقاتی خویی، محمدحسین تقدیسی (۱۳۸۹)، «تبیین تربیت جنسی دانش‌آموزان ایرانی از دیدگاه مربیان بهداشت مدارس»، *بهداشت و انستیتو تحقیقات بهداشتی*، سال ۸، ش ۲، ص ۲۷-۳۰.
۷. اتکینسون، ریتا و دیگران (۱۳۹۸)، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه براهنی و دیگران، تهران: رشد.
۸. احمدی، خدابخش و جواد خدادادی سنگده (۱۳۹۴)، «بررسی وضعیت نظارت والدین بر نوجوانان در خانواده‌های نظامی»، *مجله علوم مراقبتی نظامی*، سال ۲، ش ۳، ص ۱۲۷-۱۳۳.
۹. امینیان، اعظم و محمد سیدمیرزایی (۱۳۸۹)، «بررسی جامعه‌شناختی فاکتورهای زمینه‌ساز خانواده و مدرسه در گرایش دختران نوجوان به کج‌رفتاری جنسی و اعتیاد به مواد مخدر»، *خانواده‌پژوهی*، سال ۶، ش ۲۳، ص ۳۱۳-۳۳۴.
۱۰. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۰)، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. ایمان، محمدتقی و محمودرضا نوشادی (۱۳۹۰)، «تحلیل محتوای کیفی»، *پژوهش*، سال ۳، ش ۲ (پیاپی ۶)، ص ۱۵-۴۴.



۱۲. بوربا، میکله (۱۳۹۷)، پرورش هوش اخلاقی؛ هفت فضیلت اساسی که برای درست رفتار کردن به فرزندان باید آموخت، ترجمه فیروز کاووسی، تهران: رشد.
۱۳. بهشتی، محمد (۱۳۸۵)، «تربیت جنسی از منظر فیض کاشانی»، تربیت اسلامی، سال ۲، ش ۲، ص ۸۹-۱۱۳.
۱۴. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، نهج‌الفصاحه، تهران: دنیای دانش.
۱۵. پرچم، اعظم، مریم فاتحی‌زاده و نجمه باربازاصفهانی (۱۳۹۳)، «اصول مدیریت خانواده در اسلام»، پژوهش‌های اجتماعی/اسلامی، سال ۲۰، ش ۱، ص ۳-۲۶.
۱۶. پردل، هادی (۱۳۹۵)، «اثربخشی نظارت والدین بر میزان خطرپذیری نوجوانان»، آسیب‌شناسی، مشاوره و غنی‌سازی خانواده، سال ۱، ش ۲، ص ۲۵-۳۳.
۱۷. پسندیده، عباس (۱۳۹۳)، «تحلیل مسئله خویشتن‌داری در جمع با تکیه بر قرآن و حدیث»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال ۱۱، ش ۴، ص ۱-۲۴.
۱۸. جان‌بزرگی، مسعود، ناهید نوری و مژگان آگاه‌هریس (۱۳۹۳)، آموزش اخلاق رفتار اجتماعی و قانون‌پذیری به کودکان، تهران: ارجمند.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۲۰. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل‌الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۲۱. خدایاری‌فرد، محمد و یاسمین عادینی (۱۳۹۱)، مشکلات سلامتی نوجوانان و جوانان، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. خلع‌آبادی‌فراهانی، فریده و امیر هوشنگ مهریار (۱۳۸۹)، «بررسی نقش خانواده در ارتباطات با جنس مخالف قبل از ازدواج در دختران دانشجو در تهران»، خانواده‌پژوهی، سال ۶۶، ش ۲۴، ص ۴۴۹-۴۶۸.
۲۳. راسل، برتراند (۱۳۶۲)، زناشویی و اخلاق، ترجمه مهدی افشار، تهران: کاویان.
۲۴. رحمانی، اعظم و دیگران (۱۳۹۶)، «نقش خانواده در رفتارهای مخاطره‌آمیز جنسی دختران جوان: یک مطالعه کیفی»، نشریه پرستاری ایران، سال ۳۰، ش ۱۰۸، ص ۱۱-۲۲.



۲۵. رشید، خسرو و مریم حسینی اصل نظری (۱۳۹۶)، «بررسی تأثیر آموزش جنسی بر افزایش دانش جنسی والدین و احساس کفایت آنان»، *آموزش و ارزشیابی*، سال ۱۰، ش ۳۷، ص ۱۴۳-۱۶۲.
۲۶. رضازاده، مجید و دیگران (۱۳۹۴)، «ویژگی‌های خانوادگی افراد دارای رفتارهای پرخطر جنسی»، *اصول بهداشت روانی*، سال ۱۷، ش ۳، ص ۱۵۱-۱۵۸.
۲۷. رفیع‌پور، فرامرز (۱۴۰۰)، *تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۸. رفیعی‌هنر، حمید (۱۳۹۵)، *روانشناسی مهار خویشتن با نگرش اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۹. رمضان‌نوی، ولی‌الله، شکوه نوابی‌نژاد و جعفر بواله‌ری (۱۳۷۷)، «بررسی ارتباط جهت‌گیری دینی درونی و برونی با سلامت روان پیروان سه دین زرتشت، مسیح و اسلام»، در: *مجموعه مقالات اولین همایش دین در بهداشت روان*، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۳۰. روانبخش، محمدحسین (۱۳۸۵)، «خانواده و رفتارهای نابهنجار نوجوانان»، *پژوهش‌های نوین روان‌شناختی*، سال ۱، ش ۲-۳، ص ۱۴۵-۱۷۴.
۳۱. زارعی، اقبال (۱۳۸۹)، «بررسی رابطه بین شیوه‌های فرزندپروری والدین با ارتکاب نوجوان به رفتارهای پرخطر بر اساس مقیاس کلونینگر»، *دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی شهید صدوقی یزد*، سال ۱۸، ش ۳، ص ۲۲۰-۲۲۴.
۳۲. ساروخانی، باقر (۱۳۹۳)، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۳. سالاری‌فر، محمدرضا و دیگران (۱۳۹۷)، *درآمدی بر مبانی و روش‌های روان‌شناختی- تربیتی عفاف و حجاب*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



۳۴. سیدحسینی، مریم‌سادات و حسین داودی و رحیم نارویی (۱۳۹۹)، «پیش‌بینی میزان خودمهاگری نوجوانان دختر و پسر در مقطع دبیرستان بر اساس میزان صبر اسلامی و جهت‌گیری دینی»، *دوفصلنامه روان‌شناسی*، سال ۱۴، ش ۲۶، ص ۶۷-۸۶.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، *الدرالمشور*، قم: کتابخانه مرعشی‌نجفی.
۳۶. شریف‌الرضی، محمدبن‌الحسین (۱۴۱۴ق)، *نهج‌البلاغه*، قم: هجرت.
۳۷. شکری، نسرين و دیگران (۱۳۹۴)، «هم‌بستگی رفتارهای پرخطر در نوجوانان دانش‌آموز با شیوه‌های فرزندپروری والدین»، *مدیریت ارتقای سلامت*، سال ۵، ش ۱، ص ۷۳-۸۲.
۳۸. صادقی‌فسایی، سهیلا و ایمان عرفان‌منش (۱۳۹۴)، «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۹، ص ۶۱-۹۱.
۳۹. طبرسی، حسن‌بن‌فضل (۱۳۷۰)، *مکارم‌الاخلاق*، قم: شریف‌الرضی.
۴۰. عباسی، مهدی (۱۳۹۶)، *الگوی تنظیم رفتار جنسی با رویکرد اسلامی*، قم: دارالحديث.
۴۱. فاطمی، داوود و دیگران (۱۳۹۵)، «بررسی نقش خانواده در بزهکاری فرزندان (مورد مطالعه: نوجوانان پسر شهر زنجان)»، *پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی*، سال ۵، ش ۳، ص ۳۵-۵۰.
۴۲. فرمehنی‌فراهانی، محسن (۱۳۸۶)، *تربیت جنسی: انسان و سلامت جنسی*، تهران: البرز.
۴۳. فروید، زیگموند (۱۳۹۸)، *سه رساله درباره نظریه جنسی*، ترجمه ابراهیم ملک‌اسماعیلی، تهران: نگاه.
۴۴. فلسفی، محمدتقی (۱۳۸۷)، *بزرگسال و جوان از نظر افکار و تمایلات*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۵. فیض‌کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).



۴۶. قربانی، مهسا و دیگران (۱۳۹۴)، «شناخت کنجکاوی‌های جنسی کودکان: مقدمه‌ای بر آموزش و ارتقای سلامت جنسی آنان»، *آموزش و ارتقای سلامت جنسی کودکان*، سال ۳، ش ۳، ص ۱۹۸-۲۱۰.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۴۸. گال، مردیت، والتر بورگ و جویس گال (۱۴۰۰)، *روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روان‌شناسی*، ترجمه احمد رضا نصر و همکاران، تهران: سمت و دانشگاه شهید بهشتی.
۴۹. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ*، قم: دار الحدیث.
۵۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفا.
۵۱. مرقاتی خویی، عفت السادات و دیگران (۱۳۹۸)، «عوامل حفاظت‌کننده جوانان در درگیری با روابط جنسی قبل از ازدواج: یک مطالعه کیفی»، *مجله تحقیقات کیفی در علوم سلامت*، سال ۸، ش ۳، ص ۲۸۰-۲۸۹.
۵۲. مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴)، *مشکات (اخلاق در قرآن)*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، *اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب*، تهران: صدرا.
۵۴. ملک‌محمدی، زهرا و علی ملک‌محمدی (۱۳۹۴)، «نقش وراثت، محیط و جغرافیا در تربیت رفتار»، *کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و تکنولوژی*، تهران: مؤسسه سرآمد همایش کارین.
۵۵. نارویی، رحیم، علی محمد صالحی و غلامرضا جندقی (۱۳۹۲)، «اثربخشی یادخدا بر خودمهارگری بر اساس منابع اسلامی»، *فصلنامه روان‌شناسی و دین*، سال ۶، ش ۲، ص ۱۹-۳۰.
۵۶. نراقی، مهدی (۱۳۹۴)، *جامع السعادات*، ترجمه کریم فیضی، قم: قائم آل علی.
۵۷. نصیری، علی (۱۳۹۲)، «مدیریت خانواده در اسلام»، *پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده*، سال ۱، ش ۱، ص ۱۱-۲۸.



۵۸. نورعلیزاده میانجی، مسعود (۱۳۸۸)، «مدل اسلامی مصون‌سازی رفتار جنسی با تأکید بر پیشگیری و درمان انحراف‌ها و مشکلات جنسی»، *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، سال ۳، ش ۵، ص ۱۰۴-۱۴۲.

۵۹. نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).^{۱۳}

۶۰. نیک‌منش، زهرا، زهره خسروی و یحیی کاظمی (۱۳۸۷)، «بررسی نقش ساخت و عملکرد خانواده در رفتارهای جنسی نوجوانان»، *مطالعات روان‌شناسی تربیتی*، ش ۸، ص ۸۹-۱۱۱.

۶۱. نیکولوسی، جوزف و لیندا ایمز نیکولوسی (۱۳۹۸)، *فهم هم‌جنس‌گرایی: راهنمای والدین برای پیشگیری از آن*، ترجمه محسن بدره، تهران: آرما.

۶۲. واحدی، مصطفی و دیگران (۱۳۹۵)، «نقش عوامل ژنتیکی در اختلال هویت جنسی با رویکردی به دیدگاه‌های حقوقی و فقهی پیرامون آن»، *حقوق پزشکی*، سال ۱۰، ش ۳۸، ص ۱۶۷-۱۸۹.

۶۳. ورام، ابن‌ابی‌فراس (۱۴۱۰ق)، *مجموعه ورام*، قم: دارالکتب الاسلامیه.

۶۴. الهندی، علی‌المتقی بن حسام‌الدین (۱۳۹۷ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تصحیح صفوة السقا، بیروت: مکتبة التراث الاسلامی.

65. Achille, et al (2017), "Parents' Perceptions and Practices as RRegardsAdolescents' Sex Education in the Home Environment in the City of Come, Benin in 2015", *Reprod Syst Sex Disord*, 6(2), p. 1-6

66. Angen, Maureen J. (2000), "Evaluating Interpretive Inquiry: Reviewing the Validity Debate and Opening the Dialogue", *Qualitative Health Research*, 10(3), p. 378-95.

67. Askelson NM, Campo S, & Smith S (2012), "Mother–Daughter Communication about Sex: The Influence of Authoritative Parenting Style", *Health Communication*, 27 (5), p. 439-448.
68. Dosler A.J. (2015), "Raising children for a healthy sexual relationship in adulthood", In Mivsek AJ. *Sexology in midwifery*. IntechOpen; p.21-32.
69. Eisner, Elliot. W. (2017), *The enlightened eye: Qualitative inquiry and the enhancement of educational practice*. New York: Teachers College Press.
70. Geyer, AL & Baumeister RF (2005), "Religion, Morality and Self-Control: Values, Virtues and Vices", in: R. F. Paloutzian and C. Park (Eds), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York: Guilford press.
71. Kajula, L. J., et al (2016), "Parenting practices and styles associated with adolescent sexual health in Dar es Salaam, Tanzania", *AIDS Care*, 28 (11), p. 1467-72.
72. KhalajAbadi Farahani, Farideh; John Cleland, and Amir Hooshang Mehryar (2012), "Correlates and Determinants of Reproductive Behavior among Female University Students in Tehran", *Journal of reproduction & infertility*, 13(1), p. 39-51.
73. Kirby, J. (2017), "When WILL we wake up to the fact that sex education doesn't cut teen pregnancies-it CAUSES them?", Daily Mail: Available online:



<https://www.dailymail.co.uk/debate/article-4557162/Sex-education-CAUSES-teen-pregnancies-says-Jill-Kirby.html>.

74. Leung, Hildie & et al (2019), "Development of Contextually-relevant Sexuality Education: Lessons from a Comprehensive Review of Adolescent Sexuality Education across Cultures Hildi", *Environmental Research and Public Health Review*, 16 (4), p. 621-645.

75. Lincoln, Yvonna S. and Egon G. Guba (1985), *Naturalistic Inquiry*, London & CA: SAGE.

76. Marshall, Catherine and Gretchen B Rossman (2021), *Designing Qualitative Research*, London: SAGA.

77. McCauley, K. L., et al (2016), "Adolescent Callous-Unemotional Traits and Parental Knowledge as Predictors of Unprotected Sex among Youth", *Behav Modif*, 40 (1-2), p. 70-96.

78. Rabizadeh, A. H. (2020), *A Parent Program for Fostering Childhood Sexual Development in Modern Orthodox Judaism*, Dissertation presented to the faculty of CSPP, Alliant International University Los Angeles In partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Psychology.

79. Robinson, Kerry H; Elizabeth Smith & Cristyn Davies (2017), "Responsibilities, tensions and ways forward: Parents' perspectives on children's sexuality education", *Sex Education Sexuality, Society and Learning*, 17(3), p. 333-47.

80. Scott, John (1991), *A Matter of Record, Documentary Sources in Social Research*, Cambridge: Polity Press.



81. Silk, Jessica & Diana Romero (2013), “The Role of Parents and Families in Teen Pregnancy Prevention: An Analysis of Programs and Policies”, *Journal of Family*, 35(10), p. 1339-1362.
82. UNESCO (2009), *International Guidelines on Sexuality Education: An Evidence Informed Approach to Effective Sex, Relationships and HIV/STI Education*.



بررسی تطبیقی خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و تبیین دیگرگرایی خداسو محمدرضا سالاری فر*، میرمهدی موسوی اصل**، محمود اصفهانیان***

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و تبیین دیگرگرایی خداسو انجام گرفته است. طبق خودگرایی روان‌شناختی، انسان‌ها کاری را جز برای تأمین منافع خود انجام نمی‌دهند و حتی هنگام کمک به دیگران و فداکاری نیز در ورای این انگیزه دیگرگرا، منافع شخصی نهفته است. روش این تحقیق، توصیف و تحلیل منابع خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی است. همچنین، منابع اسلامی با روش تفسیری و فهم احادیث بررسی شد. بر اساس یافته‌های تحقیق، شش دسته از دلایل خودگرایان برای نفی دیگرگرایی قانع‌کننده نیستند که عبارت‌اند از: ۱. تفسیر مجدد انگیزه‌ها؛ ۲. مالکیت شخصی؛ ۳. استدلال لذت‌گرایانه؛ ۴. خودفریبی؛ ۵. انگیزش تربیت اخلاقی؛ ۶. خودکامی. به علاوه، دلایل دیگرگرایان و عمدتاً باتسون برای اثبات دیگرگرایی با روش تجربی کفایت

* عضو هیئت علمی گروه خانواده، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

msalarifar@rihu.ac.ir

** دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم، محقق همکار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

musavi11@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری قرآن و علوم (گرایش روان‌شناسی)، جامعه المصطفی، قم، ایران.

mahmod83225@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱



نمی‌کند. بر اساس نظر اندیشمندان اسلامی، مهم‌ترین راهکار برای رفع این مشکل، پذیرش توأمان خود طبیعت‌گرا و خود اخلاقی و الهی برای انسان است. از طرفی، از منابع اسلامی، سه نوع انگیزه برای معتقدان به خدا به دست آمد: خودگرا، دیگرگرا و خداسو. سپس با توجه به این تقسیم‌بندی، انگیزه‌های انسان و وجوه مختلف آن تبیین و در نهایت، دیگرگرایی خداسو به عنوان تبیین جامع‌تر برگزیده شد. در نتیجه، بسیاری از دلایل خودگرایی به خود الهی یا اخلاقی انسان مربوط می‌شود که در واقع، دیگرگرایی است.

کلیدواژه‌ها

خودگرایی روان‌شناختی، دیگرگرایی روان‌شناختی، دیگرگرایی خداسو، روان‌شناسی اخلاق، نگاه اسلامی.

مقدمه

انسان‌ها رفتارهایی به نفع دیگران دارند و در این راه گاهی متحمل هزینه و حتی خطر می‌شوند. بحث درباره علت این گونه رفتارها، دست کم از زمان تألیف کتاب «جمهوریت» افلاطون (Plato) در گرفته است؛ آیا انگیزه افراد از انجام این رفتارها واقعاً نفع‌رساندن به دیگران است یا نهایتاً منافع شخصی، عامل بروز این رفتارهاست؟

برخی مانند توماس هابز (Thomas Hobbes) معتقدند انسان چیزی به دیگری نمی‌دهد مگر به نیت نفع شخصی؛ زیرا چنین کاری داوطلبانه صورت می‌گیرد و هدف افراد در کارهای داوطلبانه، خوشی و نفع خودشان است. دیدگاه‌هایی همانند نظریه هابز، خودگرایی (egoism) خوانده می‌شوند و فیلسوفان برجسته‌ای چون بنتام (Bentham)، استوارت میل (Mill) و نیچه (Nietzsche) از طرفداران آن هستند. همچنین، این نظریه، دیدگاه مسلط راجع به انگیزه انسانی در





بسیاری از علوم اجتماعی معاصر است. در مقابل، اندیشمندانی نظیر باتلر (Butler)، هیوم (Hume)، روسو (Rousseau) و آدام اسمیت (Adam Smith) معتقدند دست کم در بعضی موارد، انگیزه انسان صرفاً دیگرگرایانه (altruistic) است (Doris & Stephen, 2006).

برای روشن شدن مسئله باید دقیقاً مشخص کرد که طرف‌داران خودگرایی و دیگرگرایی بر سر چه چیزی با هم اختلاف نظر دارند. بحث بر سر خودگرایی با سه فرض درباره ماهیت میل شکل می‌گیرد:

۱- اعمال واقعی معلول میل‌ها هستند. اگر کسی بخواهد دست خود را حرکت دهد و این میل باعث شود دست او بالا برود، این رفتار را می‌توان عمل به حساب آورد. در مقابل، اگر به حرکت دادن دست خود میلی نداشته باشد، اما به دلیل تیک عصبی دستش تکان بخورد یا دیگری دست او را بالا بیاورد، این رفتار را نمی‌توان عمل محسوب کرد.

۲- امیال و باورها می‌توانند برای ایجاد زنجیره‌ای از امیال جدید با هم تعامل کنند؛ در نتیجه، مثلاً اگر کسی بخواهد کتابی را تهیه کند و بر این باور باشد که بهترین محل برای تهیه آن، جلوی دانشگاه است، میل رفتن به جلوی دانشگاه در وی ایجاد خواهد شد. حال اگر معتقد باشد بهترین راه برای رفتن به جلوی دانشگاه، استفاده از مترو است، این باور همراه با میل تازه برای رفتن به جلوی دانشگاه ممکن است باعث شود او از مترو استفاده کند و این سلسله‌مراتب همچنان ادامه می‌یابد. میل به استفاده از مترو و میل رفتن به جلوی دانشگاه، میل‌هایی ابزاری (instrumental) هستند. وجود این امیال در وی صرفاً برای آن است که به تهیه کتاب تمایل دارد.

۳- همه میل‌ها نمی‌توانند ابزاری باشند. برای آنکه دچار دور و تسلسل نشویم، باید میل‌هایی وجود داشته باشند که ارضایشان باعث تسهیل ارضای میل دیگری

نشود. این‌ها امیال غایی ما هستند که در واقع، به‌خاطر خودشان مطلوب ما هستند (Stich, et al, 2011).

با این مقدمه می‌توان گفت که بحث بین معتقدان خودگرایی و دیگرگرایی، بحث بر سر میل‌های غایی است. خودگرایان می‌گویند همه امیال غایی ما خودخواهانه‌اند و نظریه‌پردازان دیگرگرایی با آنکه معتقدند بعضی از امیال غایی ما خودخواهانه‌اند، تأکید دارند مردم می‌توانند برای تأمین رفاه دیگران میل غایی داشته باشند (و این میل را دارند).

خودگرایی روان‌شناختی نه اخلاقی

این دیدگاه، نظریه‌ای توصیفی است درباره رفتارهای انسان (نظریه‌ای درباره اینکه امور چگونه «هستند» نه اینکه چگونه «باید باشند»). لازم است این نظریه را از این مدعای هنجاری که باید فقط به خود فکر کنیم و ملاک درستی یک عمل از نظر اخلاقی این است که تأمین منافع شخصی ما را به حداکثر برساند، متمایز کنیم.

برای ایجاد تمایز بین این دو مدعای توصیفی و هنجاری، از اولی با «خودگرایی روان‌شناختی» و از دومی با «خودگرایی اخلاقی» تعبیر می‌کنند. روشن است که بحث ما درباره خودگرایی روان‌شناختی است، نه اخلاقی. شاید عده‌ای برای پذیرش نظریه خودگرایی اخلاقی، به خودگرایی روان‌شناختی متوسل شوند، اما این دو مدعا لزوماً با هم تلازمی ندارند.

ممکن است برخی دانشمندان خودگرایی روان‌شناختی را قبول داشته باشند، اما آن را عنصر شر در سرشت خود تلقی کنند. برعکس، ممکن است عده‌ای بر این باور باشند که هرچند مردم باید درصدد حداکثر کردن خیر خود باشند، به‌ندرت برای انجام این کار تلاش می‌کنند (کرات، ۱۳۸۳، ص ۵۴).



پیشینه بحث

۱. خودگرایی و دیگرگرایی در فلسفه غرب

دو رویکرد عمده درباره خودگرایی و دیگرگرایی در تفکر غربی وجود دارد که یکی از فلسفه یونان و به ویژه افلاطون و ارسطو برآمده است و دیگری از ادیان مسیحی و یهودی. فلسفه یونان عمدتاً بر خوددوستی تأکید دارد و ادیان مسیحی و یهودی بر دوست داشتن همسایه همانند خود. معمولاً دیدگاه اول را خودگرا و دومی را دیگرگرا می نامند. این تقابل چندان دقیق نیست، اما به هر حال، هر دو سنت به بسیاری از مسائل جدال خودگرایی - دیگرگرایی حساسیت نشان داده اند و هر دو گاهی خودگرا به نظر می رسند و گاهی دیگرگرا.

الف) فیلسوفان یونان

عمیق ترین بحث افلاطون درباره توجه به آسایش و رفاه دیگران، در گفتگوی اولیه وی درباره دوستی منعکس شده است. افلاطون تصویری درباره دوست داشتن همسایه همانند خود - به گونه ای که به همه بشریت گسترش یابد - ندارد؛ اما در این گفتگو، احتمال چنین چیزی را در زمینه دوستی مطرح می کند. او دو سؤال کلیدی درباره دوستی مطرح می کند: (۱) آیا نگرانی درباره آسایش دوستان صرفاً به خاطر بهره مندی آنان به عنوان غایت و هدفی فی نفسه است یا نهایتاً به دلیل کسب منافع آن برای خود؟ (۲) آیا بین دوستان ارتباط خاصی وجود دارد که به آنان این اجازه را می دهد که از محدوده منافع شخصی عبور کنند؟ افلاطون این دو سؤال را پیش می کشد و جواب های خودگرا و دیگرگرا را هم مطرح می کند، اما در نهایت، هر دو را بی پاسخ رها می سازد (Batson, 1991, p. 17).

ارسطو سعی کرده به سؤالات افلاطون درباره دوستی پاسخ دهد. او نخست، تعریفی از دوستی واقعی به دست می دهد: «برای دیگری چیزهایی را آرزو کنی که آنها را خوب می دانی (البته به خاطر آنان نه به خاطر خودت) و تا جایی که می توانی



لوازم تحقق آن‌ها را فراهم کنی». شباهت این تعریف با تعریف مبتنی بر انگیزه دیگرگرایی بسیار زیاد است. با این حال، ارسطو در جای دیگر چنان سخن می‌گوید که انگار تمام احساسات دوستانه به دیگران ناشی از انگیزه اولیه تأمین منافع شخصی از سوی خود فرد است. او این تناقض را چنین حل می‌کند که معتقد است انسان خوب همان احساسی را به دوست دارد که به خود و در واقع، دوست یک «خود» دیگر است.

ارسطو این تحلیل را برای عواطف خانوادگی نیز ساری و جاری می‌داند؛ والدین، فرزندان خود را همانند خودشان دوست دارند؛ زیرا فرزندان بخشی از وجود آنان هستند که با جدا شدن، انگار «خود» دیگری را شکل داده‌اند (Ibid, p. 18).

همان گونه که این نمونه‌های مختصر از افلاطون و ارسطو نشان می‌دهند، یونانیان تقریباً ۲۵۰۰ سال پیش، به ریزه‌کاری‌های بحث خودگرایی - دیگرگرایی اشراف داشته‌اند. مطمئناً سؤال دیگرگرایی جواب مناسبی نیافته و حتی واضح مطرح نشده است، اما با این حال عناصر اساسی این بحث در آن‌ها وجود دارد؛ یعنی آنان درک کرده بودند که ما دست کم برای تأمین منافع برخی افراد دیگر کار می‌کنیم که غالباً هزینه‌های هنگفتی هم برایمان دارد. همچنین، متوجه این امر شده بودند که ظاهراً دغدغه اصلی ما تأمین آسایش خودمان است. چگونه می‌توان این مؤلفه‌ها را با هم آشتی داد؟

افلاطون و ارسطو گرچه هیچ کدام در مسئله خودگرایی - دیگرگرایی موضع روشنی اتخاذ نکرده‌اند، ظاهراً به خودگرایی تمایل دارند. اما فیلسوف یونانی، اپیکتتوس، به شدت طرفدار موضع خودگرایانه است. او می‌نویسد: «آیا توله سگ‌هایی را دیده‌اید که همدیگر را نوازش و با یکدیگر بازی می‌کنند؟ شاید با خود گفته باشید بینشان چیزی جز دوستی نیست؟ برای اینکه بفهمید دوستی چیست، کافی است تکه گوشتی را بینشان پرت کنید».



ب) دین یهودی - مسیحی

چند صد سال پیش از دوران طلایی ارسطو و افلاطون در یونان، علمای یهود، قانون مقدسی برای شاخص‌های اخلاقی رفتار اجتماعی داشتند که به قاعده‌ای محوری برای اخلاقیات یهودی - مسیحی تبدیل شده است: «باید همسایه‌ات را چون خودت دوست بداری». حتی در ۵۵۰ سال قبل از میلاد، مفهوم «همسایه» وسیع بود و شامل غریبه‌ای هم که موقتاً در میانشان زندگی می‌کرد، می‌شد. حضرت عیسی (ع) دستور دوست داشتن همسایه را تکرار کرد و گسترش داد. وی تأکید داشت که این فرمان نه تنها شامل غریبه که حتی شامل دشمنان نیز می‌شود: «دشمنان خود را دوست داشته باش و به آنان نیکی کن و قرض بده بدون آنکه از آنان توقع جبران داشته باشی». یگانه فرمان مقدم بر این دستور، فرمان به دوست داشتن خداوند است و قبول همه شرایع و پیامبران به این دو فرمان وابسته است (Batson, 1991, p. 19).

با گسترش مسیحیت، تأکید بر دوست داشتن همسایه همچنان امری محوری باقی ماند؛ برای مثال، یکی از نویسندگان در نامه‌ای به رومیان می‌نویسد: کسی که همسایه‌اش را دوست داشته باشد، همه شریعت را به طور کامل اجرا کرده است. همه قوانین شریعت، از قبیل تحریم زنا، قتل، دزدی، آزمندی و دیگر قوانین را می‌توان در این آموزه خلاصه کرد که باید همسایه‌ات را مانند خودت دوست داشته باشی.

ج) نظریه توماس آکویناس (Thomas Aquinas): آمیزه‌ای از دو سنت

آکویناس بیشتر از همه تلاش کرد تا این دو سنت را در هم بیامیزد و نظریه واحدی ارائه دهد. از دیدگاه او، رسیدن به فضیلت با تبعیت از یک قانون دولایه در اعمال انسان امکان‌پذیر است: عقل انسان و اراده خداوند. عقل در سنت یونانی نمود می‌یابد و اراده خداوند در سنت مسیحی. البته آکویناس برای این دو سنت، وزن یکسانی



قائل نیست، بلکه معتقد است خداوند، قانون اول است و حتی عقل انسانی باید از طریق آن تنظیم و قاعده‌مند شود.

آکویناس از این مطالب یک نتیجه قابل پیش‌بینی و یک نتیجه عجیب و غریب می‌گیرد: نتیجه‌گیری اول؛ ما باید خدا را بیش از خودمان دوست داشته باشیم و انسان باید خود را بیش از همسایه‌اش دوست بدارد. نتیجه‌گیری دوم او با اخلاق ارسطویی کاملاً سازگار به نظر می‌رسد، اما آکویناس چگونه می‌تواند آن را با توصیه‌های دینی درباره دوست داشتن همسایه همانند خود آشتی دهد؟

او این توصیه‌ها را بازگو می‌کند و معتقد است خوددوستی انسان نمونه و الگویی است برای دوست داشتن دیگران و الگو پیش از رونوشت قرار می‌گیرد؛ بنابراین، انسان باید خود را بیش از دیگران دوست داشته باشد. تناقض آشکار این توصیه با آموزه‌های دینی برای آکویناس مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا او معتقد است هماهنگی الهی در طبیعت، تضمین‌کننده هم‌گرایی علاقه به خود و دیگران است (Ibid, p. 20).

د) پیدایش دیدگاه مسلط خودگرایی

پس از دوران آکویناس، فیلسوفانی نظیر ماکیاوول، توماس هابز، برنارد مندویل (Bernard Mandeville)، جرمی بنتام، جان استوارت میل و فردریش نیچه، خودگرایی را پذیرفتند و این دیدگاه تا به امروز، دیدگاه مسلط در تفکر غربی است.

در این میان، نیچه تندترین موضع را اتخاذ کرد و تمایلات به اصطلاح فارغ از خودخواهی را علائم ناتوانی، و غلبه بر ترحم را فضیلتی شریف قلمداد کرد و نهایتاً خودخواهی را فضیلتی اخلاقی دانست. شاید موفقیت کامل خودگرایی در آثار نیچه در دوران خودش خبری شوک‌آور تلقی می‌شد، اما در قرن بیستم، به‌ویژه در میان روان‌شناسان، نظریه‌ای کاملاً مقبول است.





ه) دیدگاه رقیب؛ خودگرایی همراه با دیگرگرایی

نظریه هابز و پیروانش مبنی بر این که انسان بر اساس طبیعت خود صرفاً به فکر منافع خویش است، همه را متقاعد نکرد. شکی نیست که خودگرایی انگیزه‌ای قدرتمند در وجود اوست، اما کسانی هم هستند که احساس می‌کنند این، همه موجودیت انگیزشی و سرشتی انسان نیست. آنان فکر می‌کنند که تا حدی و در بعضی شرایط، توجه به آسایش دست کم برخی از افراد دیگر هدفی غایی است، نه صرفاً ابزاری برای رسیدن به تأمین منافع شخصی. آنان همان گونه به خودگرایی اعتقاد دارند که به دیگرگرایی. از جمله این فیلسوفان می‌توان به بیشاب باتلر (Bishop Butler)، ژان ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau)، دیوید هیوم، آدام اسمیت و ایمانوئل کانت (Kant) اشاره کرد (Batson, 1991, p. 22).

۲. خودگرایی و دیگرگرایی در گذشته روان‌شناسی

جواب روان‌شناسان به مسئله دیگرگرایی متأثر از تفکر غربی و منعکس‌کننده الگوی سنت فلسفی است. نظریات هابز، بنتام، استوارت میل و نیچه بیشترین تأثیر را بر روان‌شناسی داشته‌اند، اما اثر نظریه انتخاب طبیعی داروین (Darwin) هم برجستگی خاص و تفسیرهای متفاوتی در این زمینه دارد. نظریه داروین، قابلیت تفسیرهای متفاوت را دارد، اما روان‌شناسان اولیه به یک جنبه از آن توجه کردند و دو جنبه دیگر آن را مغفول گذاشتند. نظریه انتخاب طبیعی می‌تواند سه جواب بسیار متفاوت به مسئله دیگرگرایی بدهد:

- ۱- همه اعمال ما و از جمله کارهایمان به نفع دیگران، متوجه بقا و لذت شخصی است و در نتیجه، با هدف غایی خودگرایی انجام می‌شود؛
- ۲- توجه ما به آسایش دیگران گاهی دیگرگرایانه است. ما دارای غرایزی اجتماعی و مبتنی بر هم‌دردی و عواطف والدین و فرزندی هستیم که موجب می‌شود به رفاه دست کم برخی افراد دیگر توجه داشته باشیم؛



۳- اعمال ما به نفع دیگران نه خودگراست و نه دیگرگرا؛ زیرا این گونه رفتارها به هیچ وجه هدف مدار نیستند، بلکه تکانشی و ناشی از غریزه و عادت کورند. اگر توجه ما به دیگران ناشی از این تکانه‌های بازتابی باشد، اصطلاح خودگرا یا دیگرگرا کاربردی ندارد؛ زیرا کاربرد این اصطلاحات مستلزم وجود فردی است که هدفی را دنبال می‌کند، نه کسی که صرفاً حرکت بازتابی انجام می‌دهد (Ibid, p. 33).

روان‌شناسانی نظیر ویلیام جیمز، زیگموند فروید، و رفتارگرایان کسانی بودند که متناسب با تفسیر اول داروین پذیرفتند همه اعمال ما برای تأمین منافع شخصی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، روان‌شناسانی چون هربرت اسپنسر و ویلیام مکدوگال، تفسیر دیگری را از نظریه داروین پذیرفتند و نظریه وی را مغایر پذیرش دیگرگرایی تلقی نکردند؛ مثلاً اسپنسر، اولین کسی که روان‌شناسی را بر پایه نظریه انتخاب داروین بنا نهاد، مشکلی در پذیرش دیگرگرایی نمی‌دید؛ البته معتقد بود این امر باید در جایگاه مناسب خود (یعنی خانواده) قرار گیرد.

اعتقاد وی بر این بود که فعال شدن احساس همدلی در خانواده برای برانگیختن توجه به رفاه دیگران است. زنده ماندن کودکان به دلیل قوی بودنشان نیست، بلکه بدان سبب است که بی‌دفاع بودن و نیازشان به حمایت، باعث برانگیختگی حس همدلی والدین و خواهران و برادران می‌شود. اسپنسر متوجه شده بود که حس همدلی در قبال افراد خارج از خانواده نیز وجود دارد، اما احساس می‌کرد که باید جلوی این عواطف را گرفت؛ زیرا این کار احتمال باقی ماندن ضعفای جامعه به قیمت نابودی قدرتمندان را افزایش می‌دهد.

۳. مسئله دیگرگرایی در روان‌شناسی امروز

علی‌رغم تسلط دیدگاه خودگرا بر روان‌شناسی، واژه دیگرگرایی در حدود دهه هفتاد، ظهور و بروز یافت. با این حال، بیشتر روان‌شناسان معاصر وقتی این واژه را به کار می‌برند، قصد تردید کردن در مسئله خودگرایی فراگیر را ندارند. آنان پذیرفته‌اند



که همه رفتارهای انسان، از جمله کمک به دیگران، ناشی از انگیزه‌های خودگرایانه و خدمت به خود است. آنان نوع دوستی را به گونه‌ای بازتعریف می‌کنند که درون دیدگاه خودگرایی بگنجد.

بنابراین، بهتر است رویکرد این روان‌شناسان را شبه‌دیگرگرا (pseudoaltruistic) نامید؛ در واقع، این روان‌شناسان معتقد به خودگرایی‌اند، نه دیگرگرایی. این رویکردها را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد: دسته اول، رویکرد محققانی است که دیگرگرایی را با رفتار سودرسانی به موجودات زنده معادل دانسته‌اند. این رویکرد شبه‌دیگرگرا در میان روان‌شناسان تحولی، به‌ویژه کسانی که از منظر یادگیری به مطالعه رفتار کودکان می‌پردازند، متداول است.

رویکرد دوم که در میان روان‌شناسان معاصر معروف‌تر است، دیگرگرایی را پیگیری منافع شخصی‌ای تعریف می‌کند که از درون اداره می‌شوند، نه از بیرون. از دید آنان، دیگرگرایی کمکی است که اولاً با انتخاب خود فرد صورت می‌گیرد، نه از روی تسلیم به مراجع قدرت بیرونی و ثانیاً خودتقویتی است، نه تقویت‌شده از خارج. رویکرد سوم، دیگرگرایی را کمک‌کردنی می‌داند که انگیزه‌اش کاستن از حالت درونی انگیزختگی آزارنده یا تنش است که با مشاهده درد و رنج دیگری به وجود می‌آید (Batson, 1991, p. 43).

اهمیت و ضرورت بحث

این بحث از جنبه‌های مختلف مهم و ضروری است. تقریباً همه تصورات کنونی ما به‌صراحت یا تلویحاً منکر امکان دیگرگرایی‌اند. این تصورات عمیقاً در فرض خودگرایی فراگیر ریشه دارند. همان‌طور که بیان شد، از زمان ارسطو و توماس آکویناس تا زمان توماس هابز و جرمی بنتام و تا دوره نیچه و فروید، دیدگاه مسلط در تفکر غرب این بوده است که ما به‌طور سرشتی منحصرأ به فکر منافع خود هستیم. امروزه هم وقتی می‌پرسیم چرا باید به دیگران کمک کنیم، جواب همه نظریه‌های



عمده مثل روان‌پویشی، رفتاری و حتی انسان‌گرا کاملاً روشن است: «هر کاری انجام می‌دهیم، از جمله کارهایی که برای سودرساندن به دیگران می‌کنیم، نهایتاً برای تأمین منافع خود ماست». فایده این بحث هنگامی آشکار می‌شود که به این بیندیشیم که چه تغییراتی ممکن است در روش‌های فرزندپروری و آموزش اخلاقی رخ دهد، اگر به جای پذیرفتن اینکه حساسیت به نیازهای دیگران باید همواره برای کودک صرفه داشته باشد، فرض کنیم کودک توانایی آن را دارد که به آسایش دست کم برخی افراد دیگر خالصانه علاقه‌مند باشد (Ibid, p. 3).

بنابراین، اثبات امکان دیگرگرایی می‌تواند انقلاب عظیمی را در روان‌شناسی و دیگر رشته‌های علوم انسانی در پی داشته باشد و پیش‌فرض‌های آن‌ها را دچار دگرگونی اساسی کند. در این صورت، دیگر ناچار نیستیم برای تبیین رفتارهای نوع‌دوستانه دیگران به تکلف بیفتیم و به دنبال توجیهات خودگرایانه برای انگیزه‌های رفتار آنان باشیم (Ibid, p. 3).

همچنین، دانستن اینکه ما می‌توانیم دیگرگرا باشیم یا نه، مشخص نمی‌کند چه کاری از نظر اخلاقی درست است؛ چه در یک موقعیت خاص و چه به‌منزله اصلی کلی، زیرا همان گونه که فیلسوف اسکاتلندی، دیوید هیوم (۱۷۴۰-۱۸۹۶م) گفته است، ما نمی‌توانیم از «هست» (ought) برای «باید» (ought) و از فهم اینکه ظرفیت انسانی ما چیست، برای اینکه چه کاری باید کرد، استدلال کنیم؛ اما ظرفیت ما مرزهایی را برای بررسی اینکه چه کاری اخلاقاً درست است، معین می‌کند. ما فقط اخلاقاً مسئول کارهایی هستیم که در محدوده توانایی‌هایمان باشد. به همین ترتیب، اگر ما فقط ظرفیت دنبال کردن منافع خود را داشته باشیم، نباید به‌خاطر آن سرزنش شویم.

در این صورت، اخلاقیات به موضوعی مربوط به دلالتی منافع مختلف شخصی تبدیل می‌شود (Rawls, 1971) یا به تلاش برای مجاب کردن خود و دیگران به یکی از این دو احتمال که خودخواهی فضیلت است (Nietzsche, 1972; Rand, 1964)



یا اینکه در واقع، رفتارهای ما به نفع دیگران، از کارهایی که فقط منافع خود ما را تأمین می‌کند، برای ما بهتر است (Bentham, 1876; Maslow, 1954; Rogers, 1951). نمی‌توان انتظار داشت که مردم آسایش دیگران را مراعات کنند؛ مگر آنکه استدلال‌ات مؤید احتمال اخیر، متقاعدکننده باشند. از سوی دیگر، اگر مشخص شود که توان دیگرگرایی را داریم، افق اخلاقی و ظرفیت مسئولیت اخلاقی ما بسیار وسیع تر خواهد شد (Batson, 1991, p. 4).

این مسئله نشان می‌دهد پاسخ به این سؤال که «چرا به دیگران کمک می‌کنیم؟» تا چه حد می‌تواند مهم باشد. اگر باور ما به خودگرایی فراگیر اشتباه باشد و در واقع، قادر به دیگرگرایی باشیم، امکان پرورش یافتن افراد دلسوزتر و ایجاد جامعه‌ای انسانی‌تر و باعظوفت‌تر بسیار افزایش خواهد یافت. در این جهان مملو از وحشت، بی‌اعتنایی، درد و رنج و تنهایی چنین پیشرفت‌هایی مطمئناً لازم است (Ibid, p. 4).

دلایل خودگرایی روان‌شناختی

این مقاله درصدد بررسی دلایل خودگرایی روان‌شناختی و ارائه راه‌حلی برای نزاع خودگرایی و دیگرگرایی است. بنابراین، بهتر است ابتدا دلایل طرف‌داران دیدگاه خودگرایی روان‌شناختی را بررسی کنیم. آنان دلایل متعددی برای تأیید مدعای خود اقامه کرده‌اند که در پی می‌آید:

۱. تفسیر مجدد انگیزه‌ها

ممکن است هنگام رویارویی اولیه با محتوای نظریه خودگرایی احساس کنیم که این دیدگاه به مقابله با واقعیت‌ها برخاسته است؛ چرا که مکرراً مشاهده کرده‌ایم افرادی در آمد خود را به نیازمندان می‌بخشند یا حتی جان خود را فدای زندگی اشخاص دیگر می‌کنند. اما چرا علی‌رغم اینکه متفکران معتقد به خودگرایی، از این امور آگاه‌اند، بر دیدگاه خود پای فشرده‌اند.



۲. مالکیت شخصی

هر عملی نتیجه انگیزه‌ها و امیال خود فرد (نه دیگری) است؛ به عبارتی، هرگاه رفتاری از فرد سر می‌زند، او همواره در پی اهداف خاص خویش یا در تلاش برای برآورده کردن امیال خود است. اگر کسی پول خود را به جای آنکه برای تأمین مخارج اضافی خود خرج کند، برای کمک به دیگران هزینه می‌کند، این کار فقط نشان‌دهنده آن است که او بیشتر از آنکه خواهان تأمین مخارج غیرضروری خود باشد، طالب کمک به رفع نیازهای ضروری دیگران است. بنابراین، از آنجا که هر دوی آنان به اصطلاح برای دل خود کار کرده‌اند، نمی‌توان عمل یکی را خودخواهانه و رفتار دیگری را دیگرخواهانه تلقی کرد. این توصیف اگر درباره همه اعمال انسان به کار رود، نتیجه آن خواهد بود که همه انسان‌ها در همه اعمالشان خودخواه هستند (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۲).

نقد و بررسی

این استدلال، هم از نظر مقدمه و هم از نظر نتیجه، دچار اشکال اساسی است: اولاً این برهان متکی بر این مقدمه است که فرد هیچ‌وقت کاری جز آنچه می‌خواهد، انجام نمی‌دهد. این مطلب به کاملاً صادق نیست؛ زیرا دو نوع عمل وجود دارد که برخلاف میل خود انجام می‌دهیم؛ یکی کاری است که ممکن است اصالتاً نخواهیم انجام دهیم، اما بدان دلیل که وسیله‌ای است برای رسیدن به اهداف مطلوبمان، ناچار دست به آن می‌زنیم؛ مثلاً رفتن به دندان‌پزشکی برای رفع دندان‌درد.

البته این قبیل موارد ممکن است سازگار با روح این برهان قلمداد شوند؛ یعنی بگوییم درست است که رفتن پیش دندان‌پزشک مطلوب ما نیست، اما از آن‌رو که این کار ناخوشایند، ابزاری برای رفع ناراحتی است، به نحوی خواسته‌ماست. با این وصف، هنوز مواردی هستند که ما آن‌ها را انجام می‌دهیم، نه به خاطر خوشایند بودن و میل ابتدایی و نه به دلیل وسیله‌بودن برای نیل به اهداف مطلوب، بلکه از آن‌رو که

احساس می‌کنیم وظیفه داریم آن‌ها را انجام دهیم؛ مثلاً ممکن است کسی کاری را برخلاف میلش، بدین خاطر انجام دهد که به دیگری قول داده است و از این بابت احساس الزام می‌کند. در این گونه موارد، امیال و وظایف، ما را به دو سمت متفاوت سوق می‌دهند؛ مثلاً کسی که پول خود را به جای آنکه برای نیازهای غیرضروری خود خرج کند، برای تأمین احتیاجات لازم دیگران صرف می‌کند، شاید این کار را از روی وظیفه انجام داده باشد.

ثانیاً این استدلال از نظر نتیجه‌گیری متضمن خلط منطقی آشکاری است. این استدلال از یک قضیه تحلیلی تشکیل شده است. در قضایای تحلیلی، محمول بیانگر معنا و مفهوم موضوع و در واقع، منتج از تحلیل معنای موضوع است. درستی این قضایا تنها از راه معانی واژه‌هایی که در قالب آن‌ها بیان شده‌اند، تعیین می‌شود؛ نظیر این گزاره که «همه معلول‌ها دارای علت‌اند».

در مقابل قضایای تحلیلی، قضایای ترکیبی قرار دارند که درستی یا نادرستی‌شان نه از تحلیل معنای واژه‌های به کاررفته، بلکه از واقعیات تجربی استنتاج می‌شوند؛ همانند این گزاره که «همه مجردها روان‌نژند هستند» یا «همه معلول‌ها دارای علت مادی‌اند». روشن است که قضایای تحلیلی نمی‌توانند قضایای ترکیبی را به دنبال داشته باشند.

با توجه به این مقدمه، درباره این استدلال خودگرایان باید گفت این قضیه که «هر عمل اختیاری نتیجه امیال و انگیزه‌های خود عامل است»، قضیه‌ای تحلیلی است و از همین رو، نمی‌تواند با این قضیه ترکیبی همسان باشد که «فرد همواره به دنبال انگیزه‌های خودخواهانه است». آنچه خودگرایان باید اثبات کنند فقط این نیست که هر عمل اختیاری نتیجه انگیزه‌های خود عامل است، بلکه آنان باید بتوانند اثبات کنند که «هر عمل اختیاری معلول نوع خاصی از انگیزه، یعنی انگیزه خودخواهی است».





قضیه نخست بی‌شک درست است، اما هرگز نمی‌تواند مؤید منطقی قضیه دوم باشد. منشأ این خلط در استدلال آن است که در واقع، آنچه خودخواهانه بودن یک عمل را معین می‌کند، خاستگاه یا «از کجا بودن» آن نیست (زیرا کارهای اختیاری همواره از خود عامل سر می‌زنند)، بلکه «به چه هدف بودن» آن است (همان، ص ۵۶).

۳. استدلال لذت‌گرایانه

این واقعیت روشنی است که چنانچه فرد به خواسته خود برسد، احساس لذت می‌کند. این امر از نظر بسیاری بیانگر آن است که در همه موارد، آنچه ما واقعاً خواهان آنیم، لذت خود ماست و چیزهای دیگر به مثابه ابزاری برای رسیدن به آن لذت موردخواست ما هستند. این همان استدلالی است که در قصه معروف آبراهام لینکلن، سیاست‌مدار و رئیس‌جمهور اسبق آمریکا، نیز به آن اشاره شده است. لینکلن به خودگرایی روان‌شناختی معتقد بود و باور داشت در ورای همه اعمال آدمی، انگیزه‌های خودخواهانه وجود دارد؛ حتی رفتارهای به ظاهر خیرخواهانه و ایثارگرانه نیز صرفاً صورتی دیگرگرایانه دارند و فرد آن‌ها را برای ارضای نفس خود انجام می‌دهد (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹).

نقد و بررسی

این استدلال خودگرایان نیز کامل نیست؛ از این واقعیت که همه اعمال موفقیت‌آمیز همراه با لذت‌اند، نمی‌توان به این نتیجه رسید که غایت همه رفتارها به دست آوردن لذت برای خویشتن است. اولاً می‌توان در مقدمه این استدلال که رسیدن به هدف همواره احساس لذت به همراه دارد، تشکیک کرد؛ زیرا رسیدن به یک خواسته همواره تضمین‌کننده خرسندی و لذت نیست. در بسیاری از موارد، فرد به خواسته خود می‌رسد، اما نه تنها احساس لذت نمی‌کند، بلکه مزه تلخ پشیمانی را نیز می‌چشد.



ثانیاً اگر بپذیریم که انسان‌ها همواره با برآورده شدن امیالشان (صرف نظر از متعلق این امیال) به لذت به معنای خرسندی دست می‌یابند، نمی‌توان نتیجه گرفت که تنها چیزی که متعلق امیال انسان‌ها قرار می‌گیرد، خرسندی و لذت آنان است. ممکن است لذت ملازم همیشگی کارهایی باشد که در آن‌ها، عامل به خواسته خود می‌رسد، اما از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که آنچه خواست همیشگی عامل است، رسیدن به لذت خویش است.

این نتیجه‌گیری نوعی مغالطه است و مانند آن است که بگوییم چون هواپیما هنگام حرکت و پیمودن مسافت سوخت مصرف می‌کند، هدفش از حرکت، مصرف سوخت است. حال اگر لذت را به معنای برآورده شدن میل بدانیم، درست است که بگوییم هرگاه به خواسته خود برسیم به لذت دست یافته‌ایم، اما لذت به این معنا فقط به معنی رسیدن به متعلق میل است و بس.

از این رو اگر گفته شود که برآوردن میل همواره موجب لذت (به معنی مذکور) می‌شود، تنها بدان معناست که گفته شود: «ما همواره هرگاه به خواسته خود دست می‌یابیم، به خواسته خود دست یافته‌ایم!» این در واقع، نوعی این همان‌گویی و بیان گزاره‌ای تحلیلی است و اشکال قبل بر آن وارد است.

علاوه بر این، مغالطه موجود در این استدلال آن است که تصور شده میل به ظاهر ایثارگرانه و غیرخودبینانه، با در نظر گرفتن اینکه ما با تحققش به لذت دست می‌یابیم، به میل خودبینانه تبدیل می‌شود. نه تنها وجود لذت به منزله نتیجه فرعی یک عمل، دلیل خودبینانه بودن آن عمل نیست، بلکه در موارد خاصی دلیل روشنی است بر خودخواهانه نبودن آن عمل؛ زیرا پیش فرض این واقعیت که ما از عمل خاصی لذت می‌بریم، آن است که غیر از لذت، چیز دیگری به عنوان هدف فی نفسه (نه صرفاً ابزاری برای رسیدن به حالت خوشایند ذهن)، متعلق میل ما قرار گرفته است.



شک نیست که شخص خیرخواه از خیرخواهی خود به لذت دست می‌یابد، اما این امر در بیشتر موارد تنها بدان دلیل است که از پیش، به خوبی کردن در حق برخی افراد یا حیوانات یا نوع بشر تمایل داشته است و هر جا چنین میلی نباشد، رفتار خیرخواهانه‌ای نخواهد بود که برای عامل، لذتی به ارمغان آورد (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۸).

۴. خودفریبی

افراد غالباً خود را با این اندیشه فریب می‌دهند که تصمیم به انجام کار خوب یا شرافتمندانه گرفته‌اند، در حالی که آنچه انسان واقعاً به دنبال آن است این است که دیگران فکر کنند ما خوب هستیم یا خود را خوب بدانیم یا از لذت وجدان خوب بهره‌مند شویم. مردم غالباً انگیزه‌های واقعی خود را در پشت واژه‌هایی نظیر «فضیلت» یا «وظیفه» و امثال آن‌ها مخفی می‌کنند. ما غالباً هم درباره‌ی انگیزه‌های واقعی خود و هم دیگران دچار این اشتباه می‌شویم.

بنابراین، آیا معقول نیست بگوییم ممکن است همیشه درباره‌ی دیگرگرا دانستن انگیزه‌ها دچار فریب شده‌ایم؟ بر این اساس، دستورهای اخلاقی‌ای نظیر «قانون طلایی» (با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو آن‌گونه رفتار کنند) چیزی جز یک ابزار برای رسیدن به اهداف خود فرد نیست (همان، ص ۵۳).

نقد و بررسی

استدلال بالا برای خودگرایی، گرچه از نظر منطقی دچار مغالطه و اشتباه نیست، اما از این بابت ناقص است که وجود موارد فراوان پدیده‌ی خودفریبی، دلیلی بر تعمیم آن نیست. هیچ‌کس جز خود عامل نمی‌تواند از نوع انگیزه‌های آگاهانه‌ی خود مطمئن باشد. تعمیم خودفریبی به همه‌ی رفتارهای انسان نیازمند قرائن و دلایل تجربی فراوانی است که در دسترس ما نیستند (همان، ص ۶۳).

۵. انگیزش تربیت اخلاقی

کودکان تنها با روش وعده پاداش‌های و سوسه‌انگیز یا مجازات‌های سخت به کسب فضایل اخلاقی نائل می‌شوند. این نکته در کل تاریخ بشر صادق است. به‌طور کلی، گرایش مردم به رفتار خوب فقط در صورتی است که در انجام آن رفتار، چیزی برایشان وجود داشته باشد. بنابراین، بسیار محتمل است که در تربیت اخلاقی ما همین سازوکار مفروض باشد (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۴).

نقد و بررسی

درباره این استدلال نیز باید گفت وعده و وعید، ابزار ضروری و گریزناپذیری برای تلقین کارهای خوب است، اما نباید کودک را به گونه‌ای تربیت کرد که تصور کند یگانه دلیل انجام کارهای خوب یا ترک کارهای نادرست، رسیدن به لذت پاداش والدین و گریز از مجازات آنان است؛ زیرا در این صورت، در مواردی که مطمئن شود کسی متوجه کارش نیست، مرتکب کار غیراخلاقی خواهد شد. از این‌رو، تربیت اخلاقی واقعاً در صورتی موفق خواهد بود که افرادی پرورش داده شوند که فقط به دلیل درست‌بودن کار، درصدد انجام دادن آن باشند. علاوه بر این، استفاده از ابزار پاداش و کیفر، به دلیل کامل‌نبودن کودک ضروری است، اما با افزایش سن و درک کودک می‌توان مسائل والا تر اخلاقی را برای وی بازگو کرد و کم‌کم او را به سمت اهداف مطلوب و والای اخلاقی سوق داد. اگر در کودکان پاداش و کیفری معطوف به شخص، انگیزه کارهای درست باشد، دلیلی بر این امر نیست که همه انسان‌ها چنین باشند (همان، ص ۶۸).

۶. خودکاوی

فروید و پیروانش مدعی‌اند که بیشتر انگیزه‌های انسان از نوع ناهشیار هستند. او برای بیان این امر از تشبیه انگیزه‌های انسان به کوه یخ کمک می‌گرفت که بخش اعظم





آن در زیر آب است و فقط نوک آن بیرون آب قرار دارد. انگیزه‌های ناهشیار انسان غالباً در لایه‌های مخفی وجود انسان هستند و به راحتی در دسترس قرار نمی‌گیرند.

نقد و بررسی

خودکاوی هم نمی‌تواند دلیل قابل قبول و معتبری باشد. در واقع، معتقدان به دیگرگرایی نیز می‌توانند برای رد خودگرایی و تأیید نظریه خویش، به خودکاوی تمسک کنند و وجدان آدمی را شاهی بر ایثارگرایانه بودن بعضی از اعمال به حساب آورند. این دلیل ممکن است ما را به این فکر بیندازد که به خوبی نمی‌توانیم انگیزه‌هایمان را تشخیص دهیم؛ اما آیا این می‌تواند دلیل موجهی باشد که تصور کنیم انگیزه‌هایمان حتماً خودگرا هستند؟

حتی برای خود فروید هم روشن نبود که انگیزه‌های ناهشیار واقعاً خودگرا هستند. روان‌شناسی معاصر، انگیزه‌های ناهشیار فراوانی را کشف کرده است، اما آن‌ها به روشنی خودگرا نیستند. در واقع، بسیاری از آن‌ها به حوزه‌های خاصی مربوط اند و نمی‌توانند در بحث خودگرایی و دیگرگرایی کاربردی داشته باشند (Holton, 2013, handout 2, p. 1).

دلایل جذابیت این نظریه

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به نبودن دلایل کافی و متقن برای خودگرایی روان‌شناختی، چرا این قدر جذابیت دارد و بسیاری از مردم و نظریه‌پردازان به آن اقبال داشته‌اند. جواب این سؤال در چند انگیزه انسانی ریشه دارد:

الف) میل به سادگی و بساطت نظری: یکی از قوی‌ترین انگیزه‌های نظری، میل به سادگی است. هنگامی که می‌خواهیم مطلبی را تبیین کنیم، دوست داریم ساده‌ترین تبیین ممکن را برای آن بیابیم. هر قدر یک نظریه علمی ساده‌تر باشد، جذاب‌تر



است؛ مثلاً تبیین پدیده‌های گوناگونی نظیر حرکات سیارات، جزر و مد و نحوه سقوط اشیا، با قانون ساده‌ای مانند قانون گرانش، بسیار جذاب است. این امر درباره رفتار انسانی هم صادق است. علاقه‌مندیم برای تبیین رفتارهای متفاوت انسان، فرمولی ساده پیدا کنیم و چه چیزی بهتر از حب ذات که عامل بسیار مهمی در انگیزش است! به این ترتیب، اندیشه خودگرایی جای خود را در تبیین رفتار انسان باز کرده است.

ب) تمایل به نگرش بدبینانه درباره دیگران: انسان تمایل دارد رفتارهای دیگران و حتی رفتارهای خود را بدبینانه تفسیر کند. ما گمان می‌کنیم دیگران آن‌قدر که شریف به نظر می‌آیند، شریف نیستند. به دلیل همین بدبینی است که سعی می‌کنیم محملی دیگر غیر از نوع دوستی و دیگرخواهی برای تفسیر رفتارهای دیگران و حتی رفتارهای خود جستجو کنیم.

ج) اصولاً اگر فرضیه‌ای بخواهد واقعیت داشته باشد، باید شرایط قابل تصویری برای تأیید آن داشته باشیم و علاوه بر آن، بتوانیم شرایطی را هم تصور کنیم که در آن شرایط، این نظریه رد شود. نظریه خودگرایی روان‌شناختی، نظریه‌ای انکارناپذیر است. اگر این فرض را بپذیریم که همه رفتارهای ما با انگیزه نفع شخصی انجام می‌گیرد، هر اتفاقی را که می‌افتد می‌توانیم متناسب با این فرض تفسیر و تأویل کنیم. در این وضعیت، اگر هیچ موردی پیدا نکنیم که خلاف این نظریه باشد، این نظریه بی‌اساس خواهد بود.

کسی که تمایل دارد صدق نظریه خودگرایی روان‌شناختی را آزمون کند، باید روش مناسبی بیابد که با آن، رفتارهای خودخواهانه و رفتارهای نوع‌دوستانه را از هم تفکیک کند و با بررسی رفتار واقعی مردم، تشخیص دهد که هر کدام در چه دسته‌ای قرار می‌گیرند.

در واقع، اگر خودگرایی روان‌شناختی در قالبی آزمون‌پذیر قرار گیرد، نتایج نشان خواهد داد که این نظریه کاذب است؛ یعنی معلوم خواهد شد که همه رفتارهای



انسان با انگیزه‌ای واحد انجام نمی‌شود، بلکه انگیزه‌های متعددی دارد که بعضی خودخواهانه و بعضی دیگر نوع‌دوستانه و حتی قهرمانانه هستند (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵).

دیگرگرایی خداسو

تا اینجا دیدگاه معتقدان به خودگرایی مطرح و دلایل و شواهد آنان برای اثبات نظریاتشان بیان شد. حال نوبت انتخاب دیدگاه برگزیده است. همان گونه که بیان شد، دلایل خودگرایان برای اثبات دیدگاهشان بی‌اشکال نیست و نقدهای جدی به آن‌ها وارد است، اما به نظر می‌رسد علی‌رغم این اشکالات، این نظریه قوت و قدرت خود را همچنان حفظ کرده و هنوز معتقدان جدی دارد. علاوه بر این، برخی اندیشمندان اسلامی را هم می‌توان جزو طرفداران این نظریه به شمار آورد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۷۳۳؛ صدر، ۱۴۰۸، ق، ص ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

از سوی دیگر، علی‌رغم تلاش‌های زیادی که در دهه‌های اخیر برای اثبات تنوع در انگیزه‌های انسان و امکان وجود انگیزه خالص دیگرگرا صورت گرفته است، به نظر می‌رسد به دلایلی، همچنان مشکل باقی است.

علاوه بر این، تحقیقات تجربی، در مقابل دلایل عقلانی و فلسفی، برای اثبات خودگرایی چندان محکم نیستند و اصولاً اگر دلایل عقلی کامل و بدون اشکال باشند، شواهد تجربی تاب مقاومت در برابر آن‌ها را نخواهند داشت (علیزاده، ۱۳۹۰، ص ۳۹). شواهد تجربی صرفاً این است که با استقراء ناقص، سه صورت از انگیزه‌های خودگرا ردیف می‌شوند و با رد آماری آن‌ها نتیجه گرفته می‌شود که در این موارد، انگیزه دیگرگرایانه وجود دارد. این رویه فقط می‌تواند بیان کند که در برخی موارد، الگوی پیش‌بینی انگیزه دیگرگرا، با نتایج به‌دست آمده سازگارتر است، نه چیزی بیشتر از آن.

تحلیلی از مواضع اندیشمندان اسلامی

با توجه به نمونه دیدگاه اندیشمندان اسلامی، به نظر می‌رسد آنان را به نوعی باید جزو خودگرایان روان‌شناختی به حساب آورد. اما تفسیر متفاوت و مبانی مختلف این نظریه از دیدگاه دینی، به قدری آن را از نظریه اصلی خودگرایی روان‌شناختی دور می‌کند که شاید بهتر باشد آن را نظریه ثالثی در این باب بدانیم؛ نظریه حب ذات. برای ترسیم خطوط برجسته این نظریه و تفاوت‌های آن با نظریه خودگرایی، نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱- حب ذات و خوددوستی، اصیل‌ترین گرایش در وجود انسان است که گرایش‌های دیگر از آن منشعب می‌شوند. این حب ذات، عین نفس است و سلب آن از نفس، مستلزم سلب شیء از خود و محال است؛

۲- ذات و منی انسان دارای دو مرتبه علوی و سفلی است. انسانیت انسان به مرتبه علوی وجود او مربوط است؛

۳- هریک از این دو مرتبه از نفس، کمالات و منافع خاصی دارد؛

۴- منافع منی علوی به دلیل دوام، قوت و خلوص آن، بر منافع منی سفلی برتری دارد؛

۵- بر اساس انسان‌شناسی و هستی‌شناسی الهی، منافع منی سفلی فاقد شاخصه‌های نفع حقیقی است؛

۶- تأمین منافع منی سفلی تا جایی معقول است که تعارضی با منافع منی علوی پیدا نکند، و گرنه منافع منی علوی مقدم است.

بر اساس این موارد، نتایج زیر به دست می‌آید:

اول: بر اساس دیدگاه حب ذات، رفتارهای خیرخواهانه و فداکاری قابل تبیین است و منافاتی با حب ذات ندارد؛ انسان از منافع زودگذر، ضعیف و ناخالص منی سفلی خود به نفع سعادت دیگران می‌گذرد تا به کمالات دائم، خالص و نیرومند منی علوی دست یابد و به تعبیر قرآن، به مقام بر (نیکوکاری)^۱ نایل شود؛

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



۱. ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران، ۹۲).



دوم: دیدگاه حب ذات از بسیاری از اشکالات نظریه خودگرایی بدور است؛ زیرا منافع علوی انسان‌ها هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض ندارند. تعارض به منافع مادی مربوط است و جهان مادی دارای تزامن است. اشکال نسبی‌گرایی نیز بر نظریه حب ذات وارد نیست؛ زیرا یگانه منفعت حقیقی انسان‌ها، منافع من علوی است و چنان نیست که خواسته‌های هر کس بایسته و مطلوب باشد. همچنین، شناخت نفع حقیقی انسان از سوی خالقش صورت می‌گیرد و از طریق وحی، ابلاغ می‌شود و در نتیجه، مشکلی برای شناخت آن‌ها وجود ندارد؛

سوم: نظریه حب ذات، در مقایسه با نظریه خودگرایی، دارای نقاط اشتراک و افتراقی است؛ نقطه اشتراک این دو دیدگاه آن است که هر دو معتقدند انسان به گونه‌ای آفریده شده است که در نهاد و سرشت خویش، خود و منافع خود را دوست می‌دارد و این گرایش اصیل در طبیعت هر انسان است. اما وجوه تمایز این دو دیدگاه عبارت‌اند از:

الف) اساسی‌ترین فرق این دو دیدگاه، در تفسیرشان از «خود» است. خودگرایی ظاهراً «خود» را منحصر در خود مادی و جسمانی می‌بیند و انسان‌شناسی مادی دارد؛ در حالی که نظریه حب ذات، انسان را دارای بعد فرامادی و والا می‌داند که حقیقت انسانیتش هم به آن وابسته است؛

ب) این دو نظریه در تعریف منفعت هم همین اختلاف را دارند؛

ج) خودگرایی برای موارد تزامن منافع شخصی افراد، معیار مشخصی ارائه نمی‌کند، ولی نظریه حب ذات در هنگام تعارض منافع، حفظ منفعت حقیقی و اخروی را ملاک قرار می‌دهد.

خط قرمز این دو نظریه برای رفتار خیرخواهانه با یکدیگر متفاوت است؛ از منظر خودگرایی، قلمرو ممنوعه از خودگذشتگی، حفظ اصل وجود است؛ ولی خط قرمز در نظریه حب ذات، حفظ منافع حقیقی و سعادت ابدی است. این دو نظریه در مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی هم اختلاف دارند. بر اساس دیدگاه حب ذات،

ابزارهای ادراکی بشر، علاوه بر مجاری حسی و عقلی، شامل وحی نیز می‌شود. نظریه خودگرایی در هستی‌شناسی بر جهان‌بینی مادی مبتنی است؛ ولی نظریه حب ذات، هستی را منحصر به امور مشهود و مادی نمی‌داند و اعتقاد به جهان آخرت را اصل تلقی می‌کند (عزیزی علویجه، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳).

با توجه به نکات یادشده، می‌توان گفت برخی اندیشمندان اسلامی، نظریه خودگرایی را با تفسیری متفاوت قبول دارند. این نوع تفسیر از خودگرایی با رفتار دیگرگرایانه منافات ندارد؛ زیرا علی‌رغم اینکه فرد حتی در سودرساندن به دیگران منافع خود را در نظر می‌گیرد، این منافع منحصراً مادی نیستند تا تزاحم و تعارضی پیش بیاید. علاوه بر این، عمل اخلاقی هم در روابط میان افراد محصور نیست، بلکه حوزه وسیع‌تری را شامل اخلاق فردی و الهی و حتی اخلاق زیست محیطی در بر می‌گیرد.

انتخاب موضع

عمده دلیل طرح بحث خودگرایی آن بود که این نظریه با تقریر اولیه‌اش، اخلاق را از بیخ‌وبن برمی‌کند و جایی برای آن باقی نمی‌گذاشت. به عبارت دیگر، با پذیرش دیدگاه خودگرایی روان‌شناختی، جایی برای اخلاق نمی‌ماند؛ اما با تقریری که در مباحث پیشین ارائه شد، این نظریه از دیدگاه اسلامی، منافاتی با اخلاق ندارد؛ زیرا اولاً منافع به منافع مادی منحصر نیست و «خود» فراتر از خود مادی و جسمی است و ثانیاً اخلاق به ارتباط با دیگران منحصر نیست، بلکه در روابط با خود و خدا و حتی طبیعت نیز مطرح است. بنابراین، با رفع اشکال منافات نظریه خودگرایی روان‌شناختی با اخلاق، بحث از بودن یا نبودن انگیزه دیگرگرا کاربرد چندانی ندارد.

از سوی دیگر، با بررسی دلایل خودگرایان معلوم شد که این دلایل برای اثبات خودگرایی روان‌شناختی کافی نیستند و در نتیجه، باید انگیزه دیگرگرا را ممکن دانست و تنوع انگیزه‌ها را پذیرفت.





اگر خودگرایی روان‌شناختی بدان معنا باشد که یگانه گرایی اصیل در وجود آدمی، گرایی به خود و دستیابی به خیر و صلاح خود است، باید در صحت آن تردید کرد؛ زیرا امیال دیگری مانند گرایی به نیکی کردن به دیگران، راستگویی و امانت‌داری نیز در وجود انسان هستند (حتی بدون آنکه این امور سودی برای خود فرد داشته باشند). ممکن است گفته شود که انسان از احسان به دیگران، گرفتن دست ناتوانان و نواختن یتیمان لذت می‌برد و احساس آرامش می‌کند و به همین سبب به این امور گرایی دارد. در پاسخ باید گفت که هیچ دلیلی بر تقدم لذت بر میل در موارد یادشده وجود ندارد، بلکه برعکس، می‌توان گفت چون میل به این امور در سرشت انسان نهفته است، انجام‌دادن آن‌ها احساس خرسندی در پی می‌آورد (شیروانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۰).

بنابراین، موضع ما در قبال این مسئله آن است که با توجه به نبودن دلایل کافی برای تبیین خودگرایی روان‌شناختی، دیگرگرایی امکان‌پذیر است و در کنار انگیزه‌های خودگرا، انگیزه‌های دیگرگرا هم وجود دارند. اگر نظریه خودگرایی روان‌شناختی هم پذیرفته شود، با تقریری که در دیدگاه اسلامی از آن صورت می‌گیرد، منافاتی با اخلاق ندارد. به عبارت دیگر، اگر کسی بدون چشمداشت و انتظار تلافی و تشکر، خدمت و کمکی به دیگری کرد و انگیزه‌اش از این کار رسیدن به کمال یا رضایت خداوند بود، عمل او خودگرا تلقی نمی‌شود.

از سوی دیگر، همان گونه که باتسون در مباحث دیگرگرایی اشاره کرده است، ممکن است کار به انگیزه‌ای غیر از خودگرایی و دیگرگرایی، مثلاً برای گسترش عدالت، صورت بگیرد و هدف فرد، تأمین عدالت در جامعه باشد؛ گرچه در این میان، منافع دیگران هم تأمین شود؛ در نتیجه، کاری که با هدف تأمین عدالت صورت می‌گیرد، طبق تعریف، نه خودگرایانه است، نه دیگرگرایانه. با توجه به این نکته می‌توان گفت هدف متعالی‌ای که اسلام برای مؤمنان در نظر می‌گیرد و به آن ترغیب می‌کند، «برای خدا بودن» است.



از دیدگاه اسلامی، آنچه به عمل انسان ارزش می‌دهد، نه کمیت و ظاهر که کیفیت و باطن آن است. این انگیزه در منابع اسلامی با عبارات مختلفی نظیر کسب رضایت خداوند «اِبتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ»^۱، در راه خدا بودن «فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^۲، نزدیک شدن به خدا «قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ» (توبه، ۹۹) و امثال این‌هاست. بنابراین، می‌توان انگیزه‌های انسان را از دیدگاه اسلامی این گونه دسته‌بندی کرد:

- ۱- خودگرا: عملی که صرفاً با هدف غایی تأمین منافع شخصی صورت می‌گیرد؛
- ۲- دیگرگرا: عملی که هدف نهایی‌اش تأمین منافع دیگران است؛
- ۳- خداگرا یا خداسو: عملی که اساساً با انگیزه کسب رضایت خداوند انجام می‌گیرد، اما ممکن است هم منافع خود فرد و هم منافع دیگران را تأمین کند. به نظر می‌رسد دیگرگرایی و خداگرایی با اینکه از نظر تعریف جدا هستند، عملاً از بسیاری وجوه مشترک باشند و در واقع، خداگرایی یا خداسویی را می‌توان به‌نوعی دیگرگرایی متعالی به حساب آورد.

در نظام اخلاقی اسلام، این سه انگیزه، با محوریت خداگرایی، سازگار با هم تلقی می‌شوند. از یک سو، در منابع اسلامی به نفس توجه شده است؛ مثلاً قرآن به مؤمنان توصیه می‌کند که به فکر خود باشند.^۳ از سوی دیگر، قرآن کریم انگیزه‌های دیگرگرایانه انسان را نیز نفی نمی‌کند، بلکه به آن ترغیب کرده، صاحبان چنین منش و رفتاری را تحسین می‌کند (کسانی که بدون هیچ‌گونه توقعی، به دیگران نیکی می‌کنند و پاداشی از آن‌ها طلب ندارند).^۴ همچنین، پیشوایان دین بارها بر این قاعده

۱. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره، ۲۰۷)؛ «وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره، ۲۶۵).

۲. این عبارت در آیات متعددی به کار رفته است؛ همانند جهاد در راه خدا (نساء، ۹۵؛ مزمل، ۲۰؛ بقره، ۲۴۶؛ نساء، ۷۴)، هجرت در راه خدا (نساء، ۱۰۰)، انفاق در راه خدا (حدید، ۱۰) و شهادت در راه خدا (آل عمران، ۱۵۷).

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده، ۱۰۵).

۴. «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكِينًا وَتَيْمًا وَ أَسِيرًا* إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا» (انسان، ۸-۹).



اخلاقی تأکید کرده‌اند که آنچه برای خود می‌پسندید برای دیگران هم بپسندید و آنچه برای خود ناپسند می‌دارید، برای دیگران هم ناپسند بدارید^۱ (ر.ک: کلینی، ۱۴۵۳ق، ج ۲: ص ۱۴۶).

در آیات و روایات به مفاهیم دیگرگرایانه‌ای همانند ایثار، زکات، انفاق و صدقه توصیه شده است. جهاد در راه خدا هم از مصادیق برجسته سازگاری میان سه انگیزه و گرایش مذکور است. جهاد با دشمنان خدا با نیت الهی، هم اطاعت خدا و خداگرایی است، هم در راستای به کمال رسیدن مجاهد و هم موجب حفظ جان و مال و ناموس دیگران. قرض الحسنه هم همین ویژگی را دارد؛ هرگونه هزینه‌ای که با نیت الهی صورت بگیرد، علاوه بر خیر دنیوی و اخروی قرض‌دهنده، منفعت دیگران را نیز در بر دارد.

خودگرایی در اخلاق اسلامی، با دیگرگرایی و خداگرایی قابل جمع است و هیچ تراحم و تعارضی با آن‌ها ندارد؛ زیرا خیر نهایی تنها با تقرب به خداوند حاصل می‌شود که از مسیر توجه به خود و دیگران و با توجه به شرایط و موقعیت‌های مختلف، می‌توان به آن دست یافت. تراحم در حیات مادی رخ می‌دهد، ولی در کمالات معنوی تراحمی نیست؛ چراکه حیات اخروی به گونه‌ای است که همگان می‌توانند به عالی‌ترین کمال خود دست یابند. توجه به خود و امور دیگر، در صورتی مانع توجه به خداست که خود یا امور دیگر را در عرض خدا و مستقل ببینیم. بنابراین، کسی که حقیقتاً هدفش تقرب به خداست، به خودش در حد کسی که نیازمند تقرب به خداست، توجه دارد. این توجه به خود، هم‌سو با توجه به خداست.

نظام اخلاقی اسلام، با محور قراردادن خداگرایی، بین همه ابعاد و نیازهای انسان، از جمله خودگرایی و دیگرگرایی، به‌نحو مناسبی جمع کرده است؛ نه او را از لذت‌های مشروع دنیوی محروم ساخته و نه غفلت از امور اخروی را از او پذیرفته

۱. «فترضی للناس ما ترضی لنفسک و تکره لهم ما تکره لنفسک».

است. البته به امور اخروی توجه بیشتری کرده و برای آن ارزش بیشتری قائل شده است؛ زیرا حیات اساسی و اصلی انسان را در آخرت می‌داند که حیاتی جاودان و پایدار است (حسینی و خواص، ۱۳۹۶، ص ۱۱). این مسئله را می‌توان از آیات فراوانی همچون آیه ۹ سوره انسان، آیه ۲۶۵ سوره بقره، آیه ۹۹ سوره توبه و آیه ۳۹ سوره روم به دست آورد.



نتیجه‌گیری

بر اساس داده‌های پژوهش می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱. برای اثبات خودگرایی روان‌شناختی شواهد و دلایل عقلی متعددی ارائه شده است، اما این دلایل برای اثبات آن کافی نیستند؛

۲. نظریه حب ذات که برخی اندیشمندان اسلامی به آن معتقدند، ظاهراً همان خودگرایی روان‌شناختی است، اما از نظر تفسیری که از «خود» و «منافع» عرضه می‌کند، بسیار با آن متفاوت است؛

۳. شاید بتوان مهم‌ترین تفاوت این دو دیدگاه را در آن دانست که نظریه حب ذات منافاتی با اخلاق ندارد، در حالی که نظریه خودگرایی روان‌شناختی با تفسیر مادی از آن، ریشه اخلاق را می‌خشکاند و چیزی از آن باقی نمی‌گذارد؛

۴. با رفع منافات خودگرایی با اخلاق، بحث از بودن یا نبودن دیگرگرایی در حد یک بحث لفظی تنزل می‌کند و به بحثی صرفاً علمی تبدیل می‌شود؛

۵. دلایلی که دیگرگرایان و عمدتاً باتسون در دهه‌های اخیر برای اثبات دیگرگرایی با روش تجربی آورده‌اند، هرچند مباحث در خور توجه و جالبی هستند، برای اثبات آن کفایت نمی‌کنند؛ زیرا اصولاً اگر دلایل عقلی بی‌اشکال باشند، شواهد تجربی تاب مقاومت در برابر آن‌ها را ندارند و با ردیف کردن چند نوع انگیزه خودگرا با استقرای ناقص و رد آماری آن‌ها، نمی‌توان وجود انگیزه دیگرگرا را اثبات کرد. حداکثر چیزی که این رویه می‌تواند بیان کند آن است که الگوی پیش‌بینی انگیزه دیگرگرا با نتایج به دست آمده سازگارتر است، نه چیزی بیش از آن؛

۶. نبودن دلایل کافی برای اثبات خودگرایی روان‌شناختی، راه را برای وجود تکثر در انگیزه‌های انسانی و وجود انگیزه دیگرگرایانه در کنار انگیزه خودگرا باز می‌کند و البته شواهد تجربی دهه‌های اخیر در اثبات تجربی آن می‌توانند مؤید آن باشند؛

۷. تقابل انگیزه خودگرا و دیگرگرا، نفی‌کننده انگیزه‌های دیگر در انسان نیست.



می‌توان انگیزه‌هایی را برای رفتار انسان ذکر کرد که نه خودگرایانه‌اند و نه دیگرگرایانه. از میان این انگیزه‌ها، خداگرایی به‌طور شاخص در بین معتقدان به خدا جلوه‌گر است؛

۸. می‌توان انگیزه‌های انسان را از دیدگاه اسلامی این‌گونه تقسیم کرد: خودگرا، دیگرگرا و خداگرا (یا دیگرگرایی خداسو). عمل خودگرا، عملی است که صرفاً با هدف غایی تأمین منافع شخصی صورت می‌گیرد. عمل دیگرگرا، عملی است که هدف نهایی‌اش تأمین منافع دیگران است. نهایتاً خداگرا یا خداسو عملی است که اساساً با انگیزه کسب رضایت خداوند انجام می‌گیرد، اما ممکن است هم منافع خود فرد و هم منافع دیگران را تأمین کند.





کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. حسینی، سید عبدالهادی و امیر خواص (۱۳۹۶)، «تبیین سازگاری خودگرایی، دیگرگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلام»، *مجله معرفت اخلاقی*، ش ۲۱، ص ۵-۱۹.
۳. ریچلز، جیمز، (۱۳۹۲)، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل‌بویه، قم: بوستان کتاب.
۴. شیروانی، علی (۱۳۸۵)، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، تهران: نشر و پژوهش معناگرا.
۵. صدر، محمدباقر (۱۴۰۸) ق، *فلسفتنا*، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
۶. عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۹، ص ۱۲۵-۱۶۰.
۷. علیزاده، مهدی (۱۳۹۰)، «همیشه من یا گاهی او: تأملی در خودگرایی روان‌شناختی»، *فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق*، ش ۱۳، ص ۳۵-۶۲.
۸. فاینبرگ، جول (۱۳۸۴)، *خودگرایی روان‌شناختی*، در *جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق*، قم: دفتر نشر معارف.
۹. کرات، ریچارد (۱۳۸۳)، *خودگرایی و دیگرگرایی در فلسفه اخلاق*، ترجمه منصور نصیری، *مجله معرفت*، ش ۷۸، ص ۵۳-۵۵.
۱۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۵۳ق)، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *به‌سوی خودسازی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: صدرا.

13. Batson, C. Daniel (1991), *The altruism question: toward a social psychological answer*, New York and London: psychology press.
14. Bentham, J. (1876). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: The Clarendon Press (Original work published 1789).
15. Doris John M. & Stich, Stephen (2006), "Moral Psychology: Empirical Approaches", <http://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp>.
16. Holton, Richard (2013), "moral psychology", In: [http:// people.ds.cam.ac.uk/ rjh221/mit.courses/moralpsych/Lecture2.pdf](http://people.ds.cam.ac.uk/rjh221/mit.courses/moralpsych/Lecture2.pdf)
17. Maslow, A. H. (1954), *Motivation and personality*, New York: Harper & Row.
18. Nietzsche, F. (1927), *Ecce Homo*. In *The philosophy of Nietzsche* (C. P. Fadiman, Trans.), New York: Random House (Original work published 1888).
19. Rand, A. (1964), *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*, New York: New American Library.
20. Rawls, J. (1971), *A theory of justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
21. Rogers, C. R. (1951), *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Boston: Houghton Mifflin.
22. Stich, Stephen, John M. Doris & Erica Roedder (2011), *altruism*, in *The Handbook of Moral Psychology*, ed. by The Moral Psychology Research Group, Oxford University Press (DRAFT).



دیگرگروی و شواهد روان‌شناختی در حوزه روان‌شناسی اخلاق

محمدامین خوانساری*

چکیده

یکی از مسائل اساسی در حوزه روان‌شناسی اخلاق این است که دیدگاه‌های اخلاقی چه مفروضات روان‌شناختی دارد و این مفروضات تا چه اندازه شواهد تجربی به همراه دارند. بر همین اساس، نزاع میان خودگروی و دیگرگروی در روان‌شناسی اخلاق طرح شده و شواهدی تجربی به نفع هر کدام از این دو نظریه اخلاقی ارائه شده است. دیگرگروی از جمله نظریات غایت‌گراست که بر پایه روان‌شناختی نظریه خود، به ایثارگری و ایجاد بیشترین خیر برای دیگران - فارغ از خویشتن - توصیه می‌کند. دیگرگروی روان‌شناختی، مهم‌ترین مبنای دیگرگروی اخلاقی است و کوششی برای نقض تک‌انگیزی و حب ذات انسان و اثبات امیال و انگیزه‌های دیگرگروانه است. بیشتر فیلسوفان و روان‌شناسان اخلاق، تک‌انگیزی بودن طبیعت انسان را مردود می‌دانند و قائل به امکان نوع‌دوستی همراه با خوددوستی در طبیعت بشر هستند. روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی است و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با تکیه بر استدلال‌ها و شواهد تجربی، کوشیده شده دیگرگروی روان‌شناختی اثبات گردد تا بتوان با تکیه بر این مبنا به دیگرگروی اخلاقی در حوزه



*دانش‌آموخته دکتری دین‌پژوهی، پژوهشگر گروه اخلاق نظری پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

اخلاق هنجاری پرداخت. ادله روان‌شناختی نیز مبتنی بر شواهد زیست‌شناختی، شواهد و ریشه‌های رشدی برای نوع‌دوستی و تحلیل اهداف و انگیزه‌های غایی بر پایه مباحث طرح‌شده در روان‌شناسی اخلاق است.

کلیدواژه‌ها

روان‌شناسی اخلاق، دیگر‌گروی اخلاقی، دیگر‌گروی روان‌شناختی، نوع‌دوستی، حب ذات، طبیعت انسان.

مقدمه

با ازبین‌رفتن ارزش‌های کلیسایی در اروپا، ارکان اخلاق مسیحی قرون وسطایی نیز فرو ریخت. تا پیش از این، باور بر این بود که انسان برای راهنمایی و مراقبت اخلاقی به امور ماورای خویش احتیاج دارد، اما پس از این دوره، اندیشمندان درصدد برآمدند جای خالی الهیات را در اخلاق با اموری از جمله طبیعت انسانی پر کنند. آن‌ها بر این باور بودند که انسان توانایی فراهم‌ساختن راهنمایی و مراقبت اخلاقی را برای خود دارد. از همین روی، برای ایجاد راهنمای عملی انسان، بازسازی اخلاق بر پایه اصولی مبتنی بر طبیعت انسانی شکل گرفت. اصول و معیارهایی مانند اصالت عاطفه، اصالت فایده، اصالت اجتماعیات، وجدان و حس اخلاقی در همین فضا پراهمیت شدند و کوشیده شد تا بر اساس استدلال‌هایی طبیعت‌انگارانه و شواهدی روان‌شناختی به این امور عینیت داده شود.

در این دوره، فیلسوفانی می‌زیستند که سعی داشتند مبانی و تحلیل‌های روان‌شناختی را در حوزه عمل ارائه کنند؛ برای مثال، شافتمبری (۱۷۱۳-۱۶۱۷)، هاجسون (۱۷۴۶-۱۶۹۴)، باتلر (۱۷۵۲-۱۶۹۲) و دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) را می‌توان در زمره این فیلسوفان دانست (نک: هیوم، ۱۳۷۷). در دوره بعدی، می‌توان به آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) اشاره کرد که برای اولین بار واژه «altruism» را





به کار برد و آن را آموزش زندگی برای دیگری دانست. از منظر وی، علم اخلاق باید در تزامن حس خودخواهی و حس دیگرخواهی، موجب غلبه حس دیگرخواهی شود (Borchert, 2006, p. 136). مکتب اخلاقی کنت، تمام نظریات فیلسوفان اخلاقی را که در قرن هجدهم درباره احساسات و عواطف اخلاقی نظریه پردازی کرده بودند، به ثمر نشاند و موجب شکل‌گیری نظریه‌ای اجتماعی در حوزه اخلاق شد.

در دوران معاصر نیز رویکردهای جدیدی درباره اخلاق شکل گرفت. فیلسوفان مجبور بودند به تحلیل و نزاع میان خودگروی و دیگرگروی روان‌شناختی ورود کنند تا پس از آن، بتوانند برپایه شواهد روان‌شناختی، نظریه‌ای مطلوب در حوزه اخلاق، طرح کنند. اخلاق مراقبت (Care Ethics) و نظریاتی مانند نظریه تامس نیگل (Thomas Nagel) را می‌توان از جمله نظریاتی دانست که در میانه اخلاق و روان‌شناسی شکل گرفته‌اند.

تلاقی میان رشته‌ای اخلاق و روان‌شناسی را می‌توان از جمله مسائل اساسی در حوزه روان‌شناسی اخلاق دانست. همان گونه که نویسندگان مدخل «روان‌شناسی اخلاق: رویکردهای تجربی» در دانشنامه استنفورد^۱ تاکید داشته‌اند، دو دسته مسائل مربوط به اخلاق وجود دارند که می‌توان آن‌ها را به روان‌شناسی اخلاق ارجاع داد: دسته اول، مسائلی هستند که دیدگاه‌های مختلف اخلاقی بر اساس ادعاهای تجربی درباره روان‌شناسی انسان، مفروض یا ادعا دارند. دسته دوم نیز بیان این مسئله است که این ادعاها تا چه اندازه از پشتیبانی تأیید تجربی برخوردارند.

مسئله و پرسش نخست، صبغه فلسفی دارد، اما برای مسئله و پرسش دوم ناگزیریم به سراغ علوم انسانی تجربی مختلفی مانند زیست‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی برویم. به همین دلیل، می‌توان گفت که

1. Doris, John, Stephen Stich, Jonathan Phillips, and Lachlan Walmsley, "Moral Psychology: Empirical Approaches", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/moral-psych-emp/>>.



روان‌شناسی معاصر اخلاق، از حیث روش، کثرت گراست؛ زیرا به دنبال پاسخ دادن به پرسش‌ها و مسائل فلسفی است، اما به شیوه‌ای که پاسخ‌گوی تجربه باشد (see: Doris et al, 2020). بحث درباره خودگروی و دیگرگروی نیز از جمله همین مسائل و پرسش‌هاست که هرچند صبغه فلسفی دارند، برای تأیید یا رد هر کدام، ناگزیر به استفاده از شواهد تجربی به‌ویژه استدلال‌های روان‌شناختی هستیم. پیشینه بحث درباره دیگرگروی و شواهد دیگرخواهانه در منابع فارسی بسیار اندک است و به این نظریه و شواهد دال بر آن در حاشیه دیگر نظریه‌های غایت‌گرایانه اشاره شده است - برخلاف خودگروی که بررسی‌های مختلفی درباره اصل و شواهد این نظریه انجام شده است.^۱

از جمله محدود آثار منتشرشده در این باره می‌توان به کتاب «امکان دیگرگزینی» اثر تامس نیگل اشاره کرد. وی سعی داشته بیشتر درباره نظریه خاص خودش در حوزه اخلاق، سخن به میان آورد و به‌طور جدی به شواهد روان‌شناختی نپرداخته است. مباحث او بیشتر صبغه فلسفی و تحلیلی دارد (نیگل، ۱۳۹۵). همچنین، مقاله «دیگرگروی اخلاقی: منظری قرآنی» (صادقی و خوانساری، ۱۳۹۵)، مقاله‌ای است که سعی در ارزیابی قرآنی نظریه دیگرگروی داشته است و البته به اقتضای اینکه مقاله است، به شواهد روان‌شناختی توجه نشده است. مقاله «تبیین سازگاری خودگرایی، دیگرگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلام»^۲ نیز در پی این است

۱. شماری از کتب و مقالاتی که درباره خودگروی به زبان فارسی منتشر شده است: این راند (۱۳۷۲)، فضیلت خودپرستی، ترجمه پرویز داریوش، تهران: دیبا؛ ریچارد داوکینز (۱۳۹۹)، ژن خودخواه، ترجمه جلال سلطانی، تهران: مازیار؛ مرضیه صادقی (۱۳۹۷)، «خودگروی با رویکرد خودارزشمندی»، پژوهش‌نامه اخلاق؛ محمد جداری عالی (۱۳۹۰)، «خوددوستی و مقایسه آن با خودگروی»، قیاسات؛ عبدالله صلواتی (۱۳۹۶)، «نظریه غایت به مثابه قرینه‌ای بر خودگروی روان‌شناختی در فلسفه صدرایی»، فلسفه و کلام اسلامی؛ هادی صادقی و وحید پاشایی (۱۳۹۷)، «خودگروی اخلاقی؛ نگاهی قرآنی»، آموزه های قرآنی؛ مصطفی عزیزی علویجه (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات»، اندیشه نوین دینی، ش ۹؛ مهدی علیزاده (۱۳۹۰)، «همیشه من یا گاهی او؛ تأملی در خودگرایی روان‌شناختی»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱۳.

۲. سیدعبدالهادی حسینی و امیر خواص (۱۳۹۶)، «تبیین سازگاری خودگرایی، دیگرگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلام»، معرفت/اخلاق، ش ۲۱.



که میان دیگرگرایی با خودگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلام، حول محور قرب اختیاری به خداوند، سازگاری ایجاد کند و در این پژوهش توصیفی-تحلیلی به استفاده از شواهد روان‌شناختی نیازی نبوده است. وجه تمایز پژوهش حاضر این است که صرفاً به دنبال توصیف و تحلیل فلسفی این نظریه اخلاقی نیست، بلکه می‌کوشد بر پایه تحلیل‌های روان‌شناختی درباره انگیزش اخلاقی و شواهد زیست‌شناختی و رشدی درباره طبیعت انسانی به تصویر کاملی از این نظریه و مبنای روان‌شناختی آن دست یابد.

در این پژوهش، پس از تبیین جایگاه نظریه دیگرگروی اخلاقی در گستره نظریه‌های اخلاقی، به ربط و نسبت این نظریه اخلاقی با دیگرگروی روان‌شناختی خواهیم پرداخت و در ادامه، شواهد و استدلال‌هایی روان‌شناختی به سود دیگرگروی ارائه خواهیم کرد. روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی است و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با تکیه بر استدلال‌ها و شواهد تجربی، کوشیده شده دیگرگروی روان‌شناختی اثبات گردد تا بتوان با تکیه بر این مبنای دیگرگروی اخلاقی در حوزه اخلاق هنجاری پرداخت. ادله روان‌شناختی نیز مبتنی بر شواهد زیست‌شناختی، شواهد و ریشه‌های رشدی برای نوع‌دوستی و نیز تحلیل اهداف و انگیزه‌های غایی بر پایه مباحث طرح‌شده در روان‌شناسی اخلاق است.

دیگرگروی اخلاقی در گستره نظریه‌های اخلاقی

نظریه‌های اخلاقی، برای تعیین هنجارهای اخلاقی، رویکردهای گوناگونی دارند. از جمله این رویکردها، رویکرد غایت‌گرایانه (teleological) است که به غایت و نتایج اعمال نظر دارد. رویکرد غایت‌گرایانه، ارزش را نه در منش و سیرت فاعل می‌داند (همانند نظریات فضیلت‌گروی) و نه در تکلیف یا عمل (همانند نظریات وظیفه‌گروی)، بلکه درستی یا ارزش اخلاقی هر عمل را در نتایج آن عمل می‌داند.

بر اساس دسته‌بندی ویلیام فرانکنا (William Frankena)، غایت‌گرایی (در مقابل وظیفه‌گرایی)، برای بازشناسی خیر از شرّ و باید از نباید، به نتایج و پیامدهای واقعی اعمال توجه دارد. فعلی خوب است که نتیجه خوب داشته باشد. غایت‌گرایان در مواجهه با این پرسش که منافع و مصالح چه کسی را باید در محاسبه خوبی یا بدی نتایج فعل در نظر گرفت، پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. خودگروان اخلاقی (همانند اپیکور، هابز و نیچه)، منافع خویش را معیار فعل اخلاقی دانسته و معتقدند انسان باید همیشه به دنبال بیشترین خیر خویش باشد. سودگروان (همانند بنتام و میل) به دنبال بیشترین خیر عمومی و غلبه خیر بر شرّ در کل جهان هستند. نظریات دیگرگروی اخلاقی در بینابین خودگروی و سودگروی اتخاذ می‌شوند. دیگرگروی از جمله نظریاتی است که خودگروی انسان را مردود دانسته و به دنبال عمل یا قاعده‌ای است که بیشترین غلبه خیر بر شرّ را برای گروه خاصی غیر از خود (همانند ملت، طبقه، خانواده یا نژاد انسان) در پی داشته باشد. نظریه دیگرگروی می‌تواند به حالتی ناب برسد، تا آنجا که بیشترین خیر را برای دیگران (غیر از خود) فراهم آورد (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۹).

از جمله مسائل و مؤلفه‌های اساسی که در تعریف دیگرگروی باید به آن توجه شود، نقش انگیزه است. تحلیل نقش انگیزه، نظریه‌های اخلاقی مانند خودگروی و دیگرگروی را به سوی نظریه‌های روان‌شناختی سوق می‌دهد. آیا اینکه رفتاری به سود دیگران باشد کافی است یا علاوه بر رفتار باید به نیت و انگیزه‌های دیگرخواهانه نیز توجه گردد؟ نیت و انگیزه خیرخواهی، برای دیگرگروی (در مقایسه با نظریات هنجاری) نقش اساسی و ممیزی ایفا می‌کند. بر همین اساس، در بعضی از تعریف‌ها بر نقش انگیزه تأکید شده است.

در «دایرةالمعارف لارنس بکر» به تعریف‌های گوناگون دیگرگروی اشاره شده است. برخی از فیلسوفان، دیگرگروی را «به صورت آشکار یا ضمنی برای اشاره به هر نوع توجه به دیگران» به کار برده‌اند. برخی نیز آن را به «مقدم داشتن منافع





دیگران بر منافع خود» تعریف کرده‌اند. دو مؤلفه «توجه به دیگران» و «تقدم دیگری بر خود»، از جمله ویژگی‌های اساسی دیگرگروی محسوب می‌گردند، اما به دلیل بعضی ملاحظات و ابهامات، در تعریف دیگرگروی به این دو مؤلفه بسنده نشده است.

برخی روان‌شناسان اجتماعی، دیگرگروی را «کمک آگاهانه و ارادی به دیگران» تعریف کرده‌اند. اما مشکلی که این سنخ از تعریف‌ها دارند این است که در این تعریف‌ها، به مسئله انگیزه توجهی نشده است و به همین دلیل، ممکن است چنین کمکی صرفاً به دلایل خودخواهانه صورت پذیرفته باشد؛ از این رو، برخی کوشیده‌اند دیگرگروی را به گونه‌ای تعریف کنند که متضمن انگیزه دیگرخواهی باشد؛ یعنی متضمن «توجه به سعادت و رفاه دیگران، آن هم به خاطر خود آن‌ها» شود. طبق این تعریف، همه رفتارها و کمک‌های دیگرگرایانه باید با انگیزه سعادت و رفاه دیگران انجام شوند. بنابراین، به مؤلفه انگیزه آگاهانه و ارادی فرد توجه شده است، اما با وجود این، مسئله انگیزه‌های ناآگاهانه از مسائل مبهم در تعریف دیگرگروی است.

از نظر بکر، مسئله مربوط به انگیزه ناخودآگاه (unconscious motivation)، مسئله‌ای است که در تعاریف روان‌شناسان و فیلسوفان نادیده گرفته شده است؛ در حالی که نمی‌توان در بحث از دیگرگروی از آن چشم‌پوشی کرد. بکر، بر اساس تحقیقات آنا فروید^۱ (Anna Freud) به این نکته اشاره دارد که برخی افراد می‌توانند به طور آگاهانه دیگرگرا باشند، اما به طور ناخودآگاه خودگرا باشند. چه بسا افراد فداکاری باشند که آگاهانه به دیگران کمک می‌کنند و انگیزه ظاهریشان هم

۱. آنا فروید (۱۸۹۵-۱۹۸۲)، زن بیماری را که معلم خصوصی است، توصیف می‌کند؛ آموزگاری که به نظر می‌رسد به دوستان و کودکانی که در قبال آن‌ها مسئولیت دارد، توجهی صادقانه و فداکارانه دارد؛ اما فروید می‌گوید این معلم در ضمیر ناخودآگاهش تحت تأثیر زندگی‌ای است که همواره امیال عاطفه، محبت، عشق و کامیابی در آن سرکوب شده است.



فداکاری و ایثارگری باشد، اما ناخودآگاه انگیزه‌های خودگرایانه داشته باشند. بنابراین، باید بین دیگرخواهی واقعی که نشانه «شناخت حقیقی شخص از شخص دیگر» است و دیگرخواهی ظاهری که نشانه «امیال و نیازهای شخصی» فاعل است، فرق گذاشت (نک: بکر، ۱۳۸۰، ص ۹-۱۰).

لافولت (Lafollette)، «دیگرگروی» را واژه‌ای روان‌شناختی می‌داند که کاربردش مبتنی بر انگیزه‌های عمل است. عمل فرد، دیگرگروانه است، اگر (و تنها اگر) انگیزه نهایی در انجام آن، تقویت رفاه افراد دیگر باشد. عمل فرد، دیگرگروانه باقی می‌ماند، حتی اگر دیگران سودی دریافت نکنند (به‌خاطر موانع پیش‌بینی نشده). عمل فرد، دیگرگروانه است، حتی اگر فقط این فرد از آن عمل سود ببرد.

البته این تا هنگامی است که انگیزه فرد، سود شخصی نباشد. بر اساس این تعریف، اگر انگیزه نهایی فردی برای اعمال دیگرگرایانه، مانند کمک به رفاه دیگری، تأمین منافع خودش از طریق کسب شهرت و اعتبار باشد، این عمل دیگرگرایانه نیست، بلکه کاملاً خودخواهانه است (see: Lafollette, 2013).

گوستاو کارلو (Gustav carlo) در مقاله «اخلاقیات مبتنی بر نوع‌دوستی و توجه به دیگران» سعی می‌کند به‌نوعی میان رفتار و انگیزه جمع کند. تعریف کارلو از نوع‌دوستی (به‌منزله مفهومی زیرمجموعه رفتارهای جامعه‌گرا)^۱ چنین است: رفتارهایی که ذاتاً با انگیزه تمایل به کمک به دیگران صورت می‌گیرند. نوع‌دوستی غالباً در غیاب پاداش‌های مشهود بیرونی صورت می‌گیرد و هزینه‌ای را بر شخص تحمیل می‌کند (کارلو، ۱۳۸۹، ص ۸۴۲). بر اساس این تعریف، رفتارهای دیگرگروانه باید با انگیزه دیگرخواهانه انجام شده باشند و هر رفتار دیگرگرایانه، نیازمند سنجش قصد و انگیزه نهفته در آن است. در این تعریف، تمایز میان

۱. چنین رفتارهایی غالباً شامل مشارکت، آرامش‌بخشیدن به دیگران، کمک ابزاری، اهدای پول یا کالا، داوطلب شدن یا رفتارهای همیارانه است.



پاداش‌های مشهود بیرونی (مانند پذیرش اجتماعی یا پول) با پاداش‌های نهان درونی (مانند احساس شفقت و مهربانی)، سنجۀ ارزیابی انگیزه‌های دیگرگرایانه و تمیز بین رفتارهای دیگرخواهانه از رفتارهای خودخواهانه تلقی می‌شود.

شاید علت اینکه پاداش درونی را از پاداش بیرونی متمایز دانسته‌اند این باشد که ارزیابی پاداش بیرونی ممکن است، ولی ارزیابی پاداش درونی سخت است؛ بنابراین، پاداش درونی را نادیده گرفته‌اند. اما به نظر نگارنده، درست است که ارزیابی پاداش بیرونی بسیار راحت‌تر از ارزیابی پاداش درونی است، اما صرف اینکه ارزیابی پاداش‌های درونی دشوار است، به نادیده گرفتن آن در تعریف نظریه منجر نمی‌شود. هدف اصلی در دیگرگروی باید افزایش خیر و رفاه دیگران باشد، نه کسب شهرت اجتماعی (پاداش بیرونی) یا کسب رضایت درونی (پاداش درونی). البته اینکه اعمال نوع‌دوستانه، پیامدها و نتایجی برای عامل داشته باشند، منافاتی با دیگرگروی ندارد. آنچه در دیگرگروی اهمیت دارد این است که رفتار نوع‌دوستانه با انگیزه و هدف پاداش انجام نشود، اما صرف اینکه نتایجی از رفتار حاصل گردد، اشکالی ندارد. نکته جدیدی که درباره پاداش‌ها می‌توان گفت تمایز بین هدف با نتیجه یا بین پاداش‌های قصدشده و آگاهانه با پاداش‌های قصدنشده و ناآگاهانه است. اگر فرد دیگرگرا، رفتاری را با انگیزه خیررسانی به دیگران انجام دهد و این خیررسانی به کسب پاداش قصدنشده‌ای برای خود فرد یا بستگانش منجر شود، فرد از حوزه دیگرگروی خارج نشده و عمل او دیگرگرایانه است؛ زیرا آنچه معیار و ملاک است، هدف غایی و انگیزه قصدشده و آگاهانه است.

بنابراین، باید بین پاداش‌های قصدشده (آگاهانه) و پاداش‌های قصدنشده (ناآگاهانه) فرق گذاشت. اگر شخص، عملی را آگاهانه و به‌خاطر پاداشی انجام دهد - ولو آن پاداش درونی باشد (مثل احساس رضایت) - این عمل از دایرۀ تعریف دیگرگروی خارج است. اما اگر عملی صرفاً برای دیگری باشد - ولو اینکه پاداش‌های قصدنشده‌ای بعداً به فرد برسد (خداوند در آخرت جزای خیر به او بدهد)



- این عمل، دیگر گرایانه است. برای مثال، اگر فرد مسلمانی، دیگری را «امربه معروف» یا «نهی از منکر» کند و انگیزه اصلی اش مصلحت و خیر دیگری باشد (مثلاً دیگری را امر به صداقت کند یا از رشوه دادن بازدارد)، عمل و رفتار او کاملاً دیگر گرایانه است؛ هر چند این عمل به افزایش خیر جامعه و کاهش آسیب اجتماعی منجر گردد و در مجموع، رفاه و سعادت شخص و بستگانش را در جامعه افزایش دهد.

باتسون، در کتاب «Altruism in humans»، دیگر گروی را «تمایل به سود رساندن به دیگری به جای خود شخص» یا «حالتی انگیزشی که هدف غایی از آن، افزایش رفاه دیگران است» تعریف می کند (Batson, 2011, p.20). وی سه کلیدواژه دیگر گروی را چنین تبیین می کند:

(۱) دیگر گروی، حالت انگیزشی دارد. این حالت انگیزشی، صرف تحریک یا انگیزه ساده نیست؛ بلکه انگیزه به نیروی روان شناختی هدفمند درون موجود زنده اشاره دارد که معطوف به هدف است. این انگیزه چهار ویژگی دارد: الف. موجود زنده به دنبال تغییر دنیای تجربه شده خود است؛ ب. نیرویی با شدت خاص، موجود زنده را به سوی هدف سوق می دهد؛ ج. چنانچه مانعی برای دستیابی به هدف باشد، دنبال راه های بدیل خواهد بود؛ د. هنگامی که به هدف رسید، این نیرو از بین می رود.

(۲) دیگر گروی با هدف غایی همراه است. هدف غایی، هدفی است که خودش غایت است، نه ابزاری برای دستیابی به هدف دیگر. هر هدف غایی، انگیزه و هدف مشخصی دارد. در هدف غایی باید بین نتایج پیش بینی شده و پیش بینی نشده تمایز قائل شد؛ نتایج پیش بینی نشده یا ناخواسته از اهداف عمل نیستند.

(۳) هدف غایی در دیگر گروی، افزایش رفاه دیگری است، نه افزایش رفاه خود. افزایش رفاه دیگران در صورتی هدف غایی است که فرد برای دستیابی به آن، تغییر مطلوبی را در دنیای دیگری درک کند و نیرویی را تجربه کند



که برای ایجاد آن تغییر، هدفی فی‌نفسه است نه ابزاری برای رسیدن به هدفی دیگر (Batson, 2011, p.20-22). با توجه به این تبیین، هرچند دیگرگرایی و خودگرایی در مقابل یکدیگر هستند، مشترکات زیادی دارند؛ زیرا هر دو به انگیزش هدفمند و غایی اشاره دارند و به دنبال افزایش رفاه هستند، با این تفاوت که دیگرگرایی به دنبال رفاه دیگری است و خودگرایی به دنبال رفاه خود (see: Ibid, p.22-23).

بر اساس این تعریف، انگیزه، نیرویی معطوف به هدف است و نمی‌تواند هم خودگرایانه باشد هم دیگرگرایانه؛ زیرا انگیزه معطوف به هدفی واحد است. بنابراین، هر انگیزه صرفاً یک گرایش یا یک هدف غایی دارد. البته باید به این توجه کرد که یک عمل می‌تواند ناشی از انگیزه‌های مختلفی باشد؛ مثلاً کسی به سیل‌زده‌ای کمک کند و این کمک‌رسانی هم ناشی از انگیزه دیگرگرایانه باشد و هم خودگرایانه. در اینجا دو انگیزه هم‌زمان در یک فرد وجود دارند.

طبق این تعریف، دیگرگروی به انگیزه‌های معطوف به هدف توجه دارد. بنابراین، هرچه از حوزه انگیزه و آگاهی خارج باشد، از تعریف این نظریه هم خارج است. بر این اساس، اگر کسی ناخودآگاه و بدون هیچ نیت خیری، عملی را انجام دهد و عملش اتفاقی سبب خیررسانی به دیگری شود، این عمل دیگرگرایانه نیست؛ مثلاً کسی بدون نیت خاصی، از سر عادت، باقی‌مانده غذایش را در بیابان رها کند و اتفاقاً در راه‌مانده‌ای با آن غذا از مرگ رهایی پیدا کند. در این صورت، به آن فرد، دیگرگرا نمی‌گویند و آن عمل هم دیگرگرایانه نیست؛ هرچند ناخواسته سودی به دیگران رسانده است. همچنین است در موردی که شخصی از سر خیرخواهی به دیگری کمک کند، ولی نتیجه آن کمک به دیگری نرسد یا موردی که شخص به دیگری کمک کند، ولی پاداشی ناخواسته و پیش‌بینی نشده به وی برسد. در این موارد هم هرچند شخص نیازمند به آن خیر نرسیده است یا شخص نیکوکار به پاداشی ناخواسته رسیده است، چون انگیزه برآمده از دیگرخواهی و معطوف به هدف غایی دیگران بوده، این اعمال دیگرگرایانه است.



اما طبق مؤلفه سوم که هدف را افزایش رفاه دیگران بیان کرده است، دیگرگرایی مساوی با از خود گذشتگی (self-sacrifice) و ایثار نیست؛ بلکه به صرف اینکه فرد به دنبال افزایش سود و رفاه دیگران باشد، دیگرگراست. عمل دیگرگرایانه ممکن است یا برای فرد هزینه‌ای داشته باشد یا برای او هزینه‌ای نداشته باشد و یا حتی ممکن است در مجموع به افزایش خیر خودش هم منجر گردد، در حالی که انگیزه او همچنان دیگرخواهانه باشد.

بنابراین، روشن گردید که تعریف از دیگرگرایی اخلاقی، بسیار وابسته به مسائل روان‌شناختی به‌ویژه انگیزه اخلاقی است. در این نظریه اخلاقی، انسان به خیرخواهی و منفعت‌رسانی به دیگران توصیه شده است و باید دغدغه دیگران را داشته باشد و به دنبال جلب خیر و دفع شر دیگران باشد. خیرخواهی و نیکوکاری برای دیگران باید صرفاً «برای دیگران» باشد، نه به واسطه منفعتی که نصیب شخص فاعل می‌شود.

در این نظریه اخلاقی، باید از دغدغه خیر و شر شخصی گذشت تا بتوان خیر و شر دیگران را محاسبه کرد؛ زیرا فاعل اخلاقی باید از منافع شخصی فارغ شود تا بتواند فارغ از خویشتن، به محاسبه خیر و سود دیگران پردازد. البته این مسئله، با این موضوع که سودی هم عاید فاعل اخلاقی گردد، منافاتی ندارد؛ بلکه مهم این است که انتفاع دیگران، مشروط به انتفاع شخصی نشود. این نظریه، هم نگاهی به جایگاه دیگران دارد و هم نگاهی به جایگاه خود یا فاعل اخلاقی. در واقع، شخص دیگرگرا هم باید مرادش را از دیگران و حدودی که دیگران دارند، مشخص کند و هم جایگاه خیر شخصی و حدود فاعل را بازشناسد تا به خودانکاری متهم نشود.

دیگرگرا باید بدین نکته توجه داشته باشد که امکان متضرر شدن وی در فعل دیگرگرایانه‌اش وجود دارد. البته در شکلی منسجم می‌توان گفت که منافع درازمدت دیگران اقتضا دارد ضروری فاعل نیز در نظر گرفته شود. درباره



جایگاه دیگران، لازمهٔ دیگرگروی این است که در مرحلهٔ نخست شناختی صحیح از خیر دیگران حاصل شود.

همچنین، باید در مواجهه با نظریهٔ دیگرگروی توجه شود که ممکن است مراد از دیگران در این نظریه هم کسانی باشند که بین آن‌ها و شخص دیگرگرا علقهٔ شخصی وجود دارد و هم افرادی کاملاً بیگانه با شخص دیگرگرا. ملاک و مناط در این نظریه این است که باید به دیگران به‌خاطر خودشان و فارغ از منفعت شخصی توجه کرد. همچنین، در این نظریه، شخص دیگرگرا می‌تواند مفهوم «دیگر» را به غیرانسان‌ها و موجودات دیگر سرایت دهد و برای آن‌ها هم جایگاهی اخلاقی متصور شود.

«انگیزه» در کنار «رفتار» از جمله مؤلفه‌های اساسی دیگرگروی است. به صرف اینکه انگیزه‌ها، قابل مشاهده و ارزیابی نیستند، نمی‌توان آن‌ها را حذف کرد و فعل اخلاقی را منوط به رفتار اخلاقی دانست، بلکه در مباحث مختلفی از جمله در تمییز میان دیگرگروی و خودگروی نیازمند این هستیم که به انگیزه‌های اخلاقی نقشی بدهیم. دیگرگروی مدعی است که انگیزهٔ درونی بسیاری از رفتارهای دیگرگروانه، دیگرخواهی است. دیگرخواه ظاهری (خودگرا)، از رفتارهای دیگرگرایانه به مثابهٔ ابزاری برای رفاه و خیر شخصی استفاده می‌کند، اما دیگرخواه واقعی، رفتارها و انگیزه‌هایش کاملاً دیگرخواهانه است و هدف غایی‌اش این است که موجب افزایش خیر و رفاه برای دیگران یا کاهش شر و آسیب از دیگران باشد.

گفتنی است انگیزه بدون رفتار ظاهری هم پذیرفته نیست. هدف اصلی در دیگرگروی، افزایش خیر و کاهش شر دیگران است و این هدف فقط با عمل و بالفعل کردن نیک‌خواهی و خیرخواهی محقق می‌گردد. اگر نیک‌خواهی به نیکوکاری نرسد، ارزشی ندارد. سنجش انگیزه‌های دیگرخواهانه، دشوار است، اما این دشواری سبب نمی‌گردد نقش آن‌ها در دیگرگروی نفی گردد.



دیگر گروهی روان‌شناختی: شواهد تجربی و روان‌شناختی

نظریه‌هایی مانند خود گروهی و دیگر گروهی از جمله نظریه‌های اخلاقی هستند که به دنبال هنجار و توصیه هستند. در مقابل، شواهد روان‌شناختی در پی توصیف‌اند. بنابراین، توصیه‌های اخلاقی می‌توانند مبنایی توصیفی داشته باشند. بر این اساس، نظریه‌های اخلاقی می‌توانند مبنایی تجربی و روان‌شناختی داشته باشند و بر پایه تجربه و شواهد روان‌شناختی به توصیف ساختار روانی انسان پردازند. این نظریات به دنبال تبیینی تجربی و روان‌شناختی از رفتارهای انسانی هستند.

خود گروهی روان‌شناختی مدعی تک‌انگیزی انسان است و یگانه میل انسان را حب‌ذات یا میل خود گروه می‌داند، اما در مقابل، دیگر گروهی روان‌شناختی، یگانگی میل انسان را نمی‌پذیرد و مدعی است که انسان امیال دیگر گروه‌ای در کنار امیال خود گروه دارد. این نظریه مدعی این نیست که انسان فقط میل دیگر گروه دارد، بلکه بر آن است که انسان در کنار میل خود گروه، میل دیگر گروه هم دارد.

نظریه‌های خود گروهی و دیگر گروهی، در اینکه مردم به یکدیگر کمک می‌کنند، اشتراک دارند، اما در تحلیل اینکه چرا مردم چنین کاری می‌کنند اختلاف دارند؛ دیگر خواهان بر این باورند که در مواردی، انگیزه مردم، میل به خوشبختی دیگری است، اما خود گرایان بر این ادعا تأکید دارند که همه امیال انسان معطوف به نفع شخصی است. این مسئله چنین پرسش‌هایی را ایجاد می‌کند: (۱) اینکه رفتاری به موجب میلی نهایی برانگیخته شود، یعنی چه؟ (۲) تمایز بین امیال معطوف به نفع شخصی و نفع دیگران در چیست؟ (see: Doris et al, 2020).

«دیگر گروهی روان‌شناختی» از جمله نظریات توصیفی درباره ساختار روانی آدمی است و مبنایی برای افعال دیگر گروه‌ها است.

این نظریه مدعی است انسان این توانایی را دارد که کاری را که به نفع خویش یا در جهت خیر خود نمی‌داند، انجام دهد.



بر این اساس، انسان در کارهای خویش گاهی خودمحمور است و گاهی می‌تواند دیگرمحمور باشد. ساختار روانی انسان‌ها این گونه است که هم کارهای خودگروانه و هم کارهای دگرگروانه انجام می‌دهند (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۹۸).

هرچند خودگرایی و دیگرگرایی سعی دارند از شواهد روان‌شناختی استفاده کنند، شواهد نشان می‌دهد که تفسیر بسیط خودگرایانه و تعمیم آن به همه رفتارهای انسان قابل اثبات نیست. همان گونه که فاینبرگ تصریح کرده است، اگر استدلال‌های تجربی از شواهدی تجربی - مانند آزمایش‌های کنترل‌شده، مطالعات، مصاحبه‌ها و داده‌های آزمایشگاهی - تشکیل شده‌اند، در این صورت، نقادی و ایراد گرفتن از آن‌ها، کار فیلسوف نیست.

در مقابل، روان‌شناسان دربارهٔ انگیزه‌های انسانی از هر گونه تعمیمی که فراگیر باشد و عملاً قابلیت آزمایش علمی نداشته نباشد، پرهیز می‌کنند. معمولاً چنین است که دانشمندی که پژوهش‌های آزمایشگاهی یا مطالعات میدانی نداشته باشد، به نظریهٔ خودخواهی عام معتقد می‌شود و استدلال‌هایش هم صرفاً بر برداشت‌های شخصی و عمدتاً غیرتجربی استوار است (نک: فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۵-۵۶). این نقد مهمی بر خودگروی روان‌شناختی است که می‌تواند سرآغاز ارزیابی ادله و شواهد تجربی و روان‌شناختی باشد. در ادامه، به شواهد تجربی دیگرگروی روان‌شناختی پرداخته می‌شود.

شواهد تجربی و روان‌شناختی

روان‌شناسان تجربی کوشیده‌اند شواهدی روان‌شناختی برای قابلیت‌ها و انگیزه‌های دیگرخواهانه در رفتارهای طبیعی ارائه کنند. در ادامه، شواهد زیست‌شناختی و شواهد و ریشه‌های رشدی را در نوع انسان مرور می‌کنیم. این شواهد با نفی برداشت‌های شخصی، مؤیدی بر امکان دیگرخواهی در طبیعت اخلاقی انسان هستند.

شواهد زیست‌شناختی برای طبیعت اخلاقی انسان

در رویکردهای روان‌شناختی به اخلاق، مجموعه‌ای از نظریه‌ها و تحقیقات دربارهٔ رابطهٔ بین عوامل زیستی با مفاهیم دیگر گرایانه مانند ایجاد حس همدلی، هم‌دردی، نوع‌دوستی و رفتارهای جامعه‌گرا ارائه شده است که بر اساس آن‌ها، ارتباطی قابل پیش‌بینی بین همدلی و مفاهیم مرتبط با فرایندهای زیستی وجود دارد. در این پژوهش‌ها، همدلی، با عبارت «شناخت و سهیم‌شدن در حالات عاطفی شخص دیگر» تعریف می‌شود و ارتباط نزدیکی با مفهوم هم‌دردی (sympathy) و شفقت (compassion) دارد. این مفاهیم بیانگر توجه به رنج و اندوه دیگری و حاوی احساس غم و نگرانی به‌جای دیگری هستند.

در ادامه، با تأکید بر گزارشی که پل دی. هاستینگز و همکارانش در مقالهٔ «ما طبیعتاً موجوداتی اخلاقی هستیم: مبانی زیست‌شناختی توجه به دیگران» ارائه کرده‌اند^۱، به بررسی تبیین‌ها و نظریه‌های زیست‌شناختی دربارهٔ همدلی و نوع‌دوستی می‌پردازیم:

انتخاب خویشاوندی (kin selection):

وجود رفتارهای نوع‌دوستانه، مشکل عمده‌ای برای نظریه‌های تکاملی ایجاد کرده است. بر اساس تحقیقات زیست‌شناختی - اجتماعی ویلسون (۱۹۷۵-۱۹۷۸)، شبکه‌ای از افراد که از طریق خویشاوندی با یکدیگر مرتبط هستند، در یک جمعیت با یکدیگر همکاری می‌کنند و در اعمال نوع‌دوستانه با هم مشارکت می‌کنند و بدین ترتیب، میانگین سلامت ژنتیکی کل شبکه افزایش می‌یابد. این فرضیه وجود دارد که درصد ژن‌های مشترک، عامل تعیین‌کننده و مهمی در بروز نوع‌دوستی میان اعضای

۱. گزارش این تحقیقات بر اساس فصل چهاردهم از جلد دوم (ص ۷۷۳-۸۳۴) کتاب رشد اخلاقی، ویراستهٔ ملانی کیلن و جودیت اسمتانا، با عنوان «ما طبیعتاً موجوداتی اخلاقی هستیم: مبانی زیست‌شناختی توجه به دیگران» نوشتهٔ پل دی هاستینگز و همکاران فراهم شده است.





یک گونه است؛ به طوری که نوع دوستی بیشتر به خویشاوندان نزدیک معطوف است تا خویشاوندان دورتر یا هم گونه‌های غیر خویشاوند.

نوع دوستی متقابل و به وجود آمدن همیاری (cooperation):

برخی زیست‌شناسان اجتماعی معتقدند نوع دوستی با ارتباط متقابل رشد می‌کند. انجام عمل نوع دوستانه سبب تحریک عمل نوع دوستانه متقابل از سوی فرد ذی‌نفع می‌گردد و این کمک طی زمان افزایش می‌یابد؛ از این رو، انتظار بروز نوع دوستی متقابل در آینده موجب تثبیت رفتار نوع دوستانه کنونی می‌شود.

تکامل پستانداران و مراقبت گسترده:

ادعا شده که تکامل توجه به دیگران در روابط خانوادگی پستانداران بیشتر مشهود بوده است. پستانداران - برخلاف خزندگان که موجوداتی خون‌سردند و فرزندان خود را رها می‌کنند - موجوداتی خون‌گرم هستند که فرزندان خود را پرورش می‌دهند، آن‌ها را تغذیه و از آن‌ها محافظت می‌کنند. هنگامی که شیوه زندگی خانوادگی در میان پستانداران شکل گرفت، زمینه برای افزایش مواجهه با درد، جدایی و رنج دیگران - یعنی عامل محرک برای ایجاد حس همدلی - مهیا می‌گردد.

مدارهای مغزی مرتبط با احساسات و دل‌بستگی‌ها:

در تحقیقات انسانی، شباهت در انواعی از صفات جسمانی، جمعیت‌شناختی و روان‌شناختی که حاکی از پیوندهای آشنایی و خانوادگی (مانند پیوند ظاهری، دینی، موقعیت اجتماعی و اقتصادی، توانایی‌ها و...) هستند، عامل مهمی در ایجاد حس نوع دوستی تلقی شده‌اند. اما این رویکرد ترجیحی به افراد آشناتر در رفتارهای اجتماعی، به خودی خود مؤید انگیزه صرفاً خودخواهانه نیست. می‌توان گفت شاید

چندین انگیزه، مانند آگاهی همدلانه و هم‌دردی با دیگران، زیربنای نوع‌دوستی را تشکیل دهند و در ایجاد آن سهیم باشند.

رشد همدلی و نوع‌دوستی در انسان:

رشد اخلاقی اولیه، حاصل عملکرد مشترک فرایندهای شناختی، عاطفی و اجتماعی است. جامع‌ترین شرح رشدی را دربارهٔ تکامل، همدلی و رفتارهای مراقبتی در انسان، هافمن در چهار سطح ارائه کرده است؛ همدلی همگانی، نخستین سطح در رشد همدلی است. گریهٔ انعکاسی نوزادان در واکنش به گریهٔ نوزادان دیگر، یک مقدمهٔ زیستی ابتدایی برای برانگیختگی همدلانه است. این واکنش، فطری و پیوندی است که انسان را به‌عنوان موجودی اجتماعی با مشکلات عاطفی دیگران مرتبط می‌کند. همدلی خودمحور، دومین سطح همدلی است که با پیدایش ثبات شیئی و تمایز خود از دیگران طی سال دوم زندگی شروع می‌شود. سومین سطح، همدلی با احساسات دیگران است. طی سال سوم زندگی، کودکان آگاهی می‌یابند که نیازها و احساسات دیگران ممکن است با نیازها و احساسات خودشان متفاوت باشند. در سطح چهارم، همدلی با شرایط زندگی دیگران به شرایطی تعمیم می‌یابد که درک آن مستلزم خیال‌پردازی است. هم‌زمان با آغاز شکل‌گیری مفاهیم اجتماعی در کودکان ممکن است احساس پریشانی همدلانه در قبال کل یک گروه یا طبقه‌ای مثل فقرا ایجاد شود.

بنا بر رویکرد زیست‌شناختی و شواهدی که دربارهٔ مبانی زیست‌شناختی حس همدلی ارائه گردید، ادعا این است که طبیعت، ظرفیت عاطفی همدلی و رفتارهای دیگرخواهانه را گزینش و حفظ کرده است. ما طبیعتاً موجوداتی اخلاقی هستیم. از آن جا که همدلی پیش‌نیاز ضروری برای نوع‌دوستی و شفقت است، ریشه‌های اخلاق بشری را می‌توانیم از طریق زیست‌شناسی انسان به تکامل گونه بازگردانیم (کیلن و اسمتانا، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۷۳۳-۸۳۴).





به نظر می‌رسد رویکرد تکاملی و مبانی زیست‌شناختی هرچند از مجموعه‌ای از شواهد تجربی برخوردارند، در حد یک فرضیه علمی هستند که با بعضی از آموزه‌های دینی (از جمله آموزه اختیار و آزادی اراده انسانی مبتنی بر انتخاب آگاهانه و آموزه خلقت دفعی انسان توسط خداوند) ناسازگار می‌نماید.

همچنین، به دلیل محدودیت‌های اخلاقی و عملی نمی‌توان از هم‌بستگی به علّیت رسید و از برخی شواهد تجربی، دلیلی برای برخی نظریه‌های عملی و اخلاقی به دست آورد. معیارها و روش‌های هم‌بستگی، آگاهی‌بخش نیستند و شواهدی جدلی‌الطرفین هستند. بنابراین، نمی‌توان بر اساس هم‌بستگی میان صفات و شخصیت اخلاقی با متغیرهایی مانند خودخواهی یا دیگرخواهی، علّیت و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری را استنتاج کرد.

علاوه بر این، شواهد تکاملی و زیستی، دوسویه دارند؛ گاهی به نفع خودخواهی هستند (مثل دیدگاه داو کینز درباره ژن خودخواه انسان (See: Dawkins, 2006) و اینکه ژن‌های انسان به او می‌آموزند که خودخواه باشد) و گاهی به نفع دیگرخواهی (همانند شواهدی که ارائه شد). مری میجلی - از منتقدان دیدگاه داو کینز - خاطرنشان می‌کند که اثبات اینکه علاقه دیگرگروانه انسانی در حیوانات ریشه تکاملی دارد، به هیچ وجه بیانگر این مطلب نیست که این علاقه، در واقع، دیگرگروانه نیست (بکر، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

بنابراین، شواهدی که از سوی زیست‌شناسان برای طبیعت اخلاقی انسان ارائه می‌گردند، کاملاً مردود نیستند؛ زیرا عوامل زیستی در احساسات و رفتارهای انسان تأثیرگذارند، ولی آنچه محل تأمل و اشکال است این است که گفته شود عوامل زیستی تنها عامل یا مؤثرترین عامل در احساسات و رفتارهای انسانی هستند و موجب نادیده گرفتن نقش خداوند و انسان شوند.

با وجود این، شواهدی که از سوی برخی زیست‌شناسان ارائه گردید، نشان داد انسان از نظر زیستی، دارای توانایی نوع‌دوستی و همدلی در قبال دیگران است و به

آن گرایش دارد. همین ادعا که انسان همیشه خودخواه و خودگرا نیست و گاهی می‌تواند بر اساس سرشتی نوع‌دوستانه، میلی اصیل به منافع و خیر دیگران پیدا کند، برای دیگرگرا کافی است.

شواهد و ریشه‌های رشدی بر نوع‌دوستی و رفتارهای دیگرخواهانه

از منظر روان‌شناسان رشد، بین رشد روان‌شناختی با رشد اخلاقی ارتباط وجود دارد و رشد اخلاقی مستلزم دستیابی به رشد قابل توجه روان‌شناختی یا حداقل برابر با برخی از ابعاد رشد روان‌شناختی است. در شماری از آثار روان‌شناسی رشد، به رابطه این دو پرداخته شده است. شاید بتوان شواهد بسیاری بر نیازهای خودمحو‌رانه و رفتارهای نفع‌طلبانه انسان به‌ویژه در مراحل نخستین رشدی ارائه کرد، اما بسیاری از محققان و روان‌شناسان رشد، با استناد به شواهد روان‌شناختی، اثبات کرده‌اند که از کودکان نیز رفتارهای دیگرخواهانه و نوع‌دوستانه سر می‌زند و هدف آن‌ها منفعت‌رساندن به دیگران است. در این بخش می‌کوشیم میزان شواهد دال بر وجود این رفتارها را در کودکان تبیین و مشخص کنیم که چگونه این رفتارها ایجاد می‌شوند و طی زمان رشد تغییر می‌یابند.

در فصل پانزدهم کتاب رشد اخلاقی، در مقاله‌ای با عنوان «اخلاقیات مبتنی بر نوع‌دوستی و توجه به دیگران» (نک: کارلو، ۱۳۸۹، ص ۸۳۷-۸۹۰)، گزارش مفصلی از شواهد رشدی بر نوع‌دوستی ارائه شده است. بر اساس تحقیقات روان‌شناختی، این تغییرات، مرتبط با سن، جنسیت و بافت اجتماعی هستند.

سن:

بنا بر تحقیقات آیزنبرگ و فابس (۱۹۹۸)، رفتارهای جامعه‌گرا از کودکی تا نوجوانی متناسب با سن افزایش می‌یابد. بیشترین افزایش با توجه به سن، از دوران مهدکودک تا نوجوانی و طی دوره نوجوانی مشهود است.



جنسیت:

تفاوت‌های جنسیتی نیز در رفتارهای جامعه‌گرا جالب توجه بوده‌اند. تحقیقات گیلیکان که بر دیدگاه زنانه و مسائلی مانند توجه به دیگران، خیرخواهی و مراقبت تأکید داشتند، موجب گردید توجه به تفاوت‌های جنسیتی در رفتارهای جامعه‌گرا بیشتر شود. بر اساس دیدگاه نظریه‌پردازان جامعه‌پذیری جنسیتی، دختران بیشتر از پسران به بروز رفتارهای تربیتی و مراقبتی (Nurtrance and care behaviors) ترغیب می‌شوند. بر اساس نتایج تحقیقات، دختران و زنان در استدلال اخلاقی، «مراقبت محور» و مردان و پسران، «عدالت محور» هستند و امتیاز بیشتری کسب می‌کنند.

بافت اجتماعی:

تحقیق درباره تأثیرات بافت اجتماعی رفتارهای جامعه‌گرا عمدتاً با محوریت تأثیر اعضای خانواده، والدین، هم‌سالان و رسانه‌ها روی رفتارهای جامعه‌گرا صورت گرفته است. والدین به طرق مختلفی می‌توانند بر رشد اجتماعی کودکان تأثیر بگذارند. هنگامی که کودکان با موقعیت‌های تصمیم‌گیری اخلاقی جامعه‌گرا مواجه می‌شوند، می‌توان آنان را به رفتار کردن به شیوه‌های خاص تشویق یا هدایت کرد. همچنین، کودکان آماده‌اند تا با مشاهده مستقیم رفتارهای جامعه‌گرای والدینشان، مطالبی درباره رفتارهای جامعه‌گرا یاد بگیرند.

والدین یا مراقبان می‌توانند با ایجاد محیط عاطفی خانوادگی باعث تسهیل در ایجاد تمایلات جامعه‌گرا یا مانع آن‌ها شوند. کودکان از همان اوایل قادرند خود را به جای دیگران بگذارند و واکنش‌های همدلانه ابراز کنند. بر اساس تحقیقات انجام گرفته، کودکان اصول روابط دوجانبه و آزاد را از طریق تعامل با هم‌سالان خود می‌آموزند. علاوه بر این، کودکان درک عمیق‌تری از خود اخلاقی (Moral self) را از طریق مقایسه‌های اجتماعی و با قرار گرفتن در معرض دیدگاه‌های مختلف درباره





مسائل اخلاقی به دست می‌آورند و می‌توانند شیوه‌های جدیدی از ارائه کمک
ابزاری را مشاهده و تمرین کنند. هم‌سالان منابعی برای حمایت و صمیمیت که از
جمله عناصر مهم رفتارهای جامعه‌گرا هستند، ارائه می‌کنند. همچنین، آنان منابع
مهمی برای الگودهی به کودکان محسوب می‌گردند (نک: کیلن و اسمتانا،
ص ۸۳۷-۸۹۰)

طبق گزارش میدلارسکی (۱۳۷۴، ص ۴۰-۴۵)، شواهد متعددی بر وجود
ریشه‌های نوع‌دوستی در سنین و دوره‌های مختلف رشد آدمی وجود دارد. بر این
اساس، انسان‌ها از همان آغاز، احساس همدلی را به ابتدایی‌ترین شکل خود، یعنی
برانگیختگی در اثر پریشانی دیگری، نشان می‌دهند. از آنجا که همدلی، نوعی متغیر
سرشتی است که انگیزه رفتار واقعی نوع‌دوستانه به شمار می‌رود، ناراحتی نوزادان
هنگام پریشانی یکدیگر مؤید ماهیت درونی نوع‌دوستی است. کودکان در حدود
یک‌سالگی به تدریج از تفاوت میان مفهوم «خود» و «دیگری» آگاه می‌شوند.

در این زمان، کودکان با مشاهده پریشانی دیگری، به‌جای بیان صرف احساسات،
اعمال و افعال مثبتی انجام می‌دهند که حاکی از استعدادشان برای یاری‌رساندن به
دیگران است. از ۱۸ تا ۲۴ ماهگی کودکان به‌طور عملی به دیگران کمک می‌کنند؛
مثلاً با هم‌سالان خود به‌طور کلامی همدردی می‌کنند یا چیزهایی را در اختیارشان
می‌گذارند تا آرام شوند. با توجه به تحقیقات انجام‌شده، صرف‌نظر از گرایش ذاتی
آدمی به یاری‌رساندن، دل‌بستگی و همانندسازی با مادر در دوران کودکی می‌تواند
عامل محرک و نمونه نوع‌دوستی اصیل باشد.

کودکان در سنین پیش از مدرسه، به یکدیگر آرامش می‌بخشند؛ زیرا زمانی
می‌توان رفتار آن‌ها را همراه با حس نوع‌دوستی دانست که نه به قصد دریافت
پاداش، بلکه به قصد یاری‌رساندن به دیگران باشد. بر اساس تحقیقاتی که درباره
خردسالان انجام گرفته است، نمی‌توان مدعی شد که انگیزه آن‌ها از تمام رفتارهای
نوع‌دوستانه کاملاً دیگرخواهانه است؛ زیرا دلیل برخی از این رفتارها، گاهی



انگیزه‌های خودگرایانه مانند جلب دوستی یا تأیید اجتماعی است و گاهی هم نیاز دیگران یا تمایل خودشان به کمک کردن است. بنابراین، دیگرخواهی، انگیزه غالب رفتارهای خردسالان نیست و گاهی هم انگیزه‌های خودمحورانه دارند (میدلارسکی، ۱۳۷۴، ص ۴۰-۴۵).

بنابراین، می‌توان گرایش‌های دیگرخواهانه‌ای را که در ابتدای مراحل رشد انسان دیده می‌شوند، بازتاب تمایل فطری و ذاتی دانست که زمینه استعدادی انسان برای برقراری روابط اجتماعی بروز می‌دهد. نقطه آغاز نوع دوستی، گرایش خودانگیزه‌ی کودکان برای کمک به دیگران است؛ کمک‌هایی که عمدتاً بدون توجه به منافع و مصالح فردی یا انتظار عمل متقابل و بدون انتظار پاداش یا تبعیض توصیف شده‌اند. در کنار این تمایل ذاتی، نقش والدین و اجتماع در پرورش نوع دوستی نباید نادیده گرفته شود. فرهنگ و هنجارهایی که کودک در خانواده و اجتماع یاد می‌گیرد، نقش مهمی در درونی‌سازی و پرورش این استعداد انسانی و تمایل بیشتر او به خودخواهی یا دیگرخواهی دارد. شاید کودک در مراحل نخستین رشد، از این امور بیرونی و موقعیت متأثر باشد و رفتارهایش تا حدودی بر اساس تمایلات ذاتی و تقلیدی باشد، اما هرچه سن افزایش می‌یابد و فرد به بلوغ فکری نزدیک می‌شود، انتخابی‌تر عمل می‌کند و قضاوت اخلاقی درباره رفتارهای وی صحیح‌تر و آسان‌تر است. همین که شواهد رشدی نشان دهد جایی برای نوع دوستی و دیگرخواهی در طبیعت بشری وجود دارد، مسیر برای توصیه دیگرگرویی هموارتر می‌گردد.

اهداف غایی و انگیزه‌های احتمالی در تحلیل رفتارهای دیگرگرایانه و خودگرایانه

بسیاری از رفتارهای دیگرخواهانه دلیل و شاهی بر وجود دیگرگرویی دانسته شده‌اند. بسیاری از رفتارهای خیرخواهانه انسان، طی زندگی و در مواجهه و ارتباط با دیگران (اعم از انسان‌ها یا حیوانات یا محیط زیست) از او صادر می‌شوند که این رفتارها نشان و شاهی بر سرشت دیگرخواهانه انسان است و بر امیال و انگیزه‌های

دیگرخواهانه انسان دلالت دارند. محبت و شفقت مادر به فرزند، مراقبت پرستار از بیمار، به خطر افتادن جان آتش نشان برای نجات حادثه دیدگان، جانبازی جهادگری در راه دفاع از میهن و مردمان سرزمینش، دستگیری راهب‌ها و اسوه‌های اخلاقی از محرومان، اهدای اعضای بدن و خون، همه نشان‌دهنده رفتارهای دیگرخواهانه انسان هستند. شهود اخلاقی انسان به اخلاقی بودن و ستایش این رفتارها اذعان دارد.

همه انسان‌ها این را درک می‌کنند که اخلاق صرفاً امری شخصی نیست، بلکه امری در ارتباط با دیگری است که فرد در برخی موقعیت‌ها باید تصمیم بگیرد و حتی از خودگذشتگی کند تا خیری به دیگری برسد.

مشکلی که این رفتارهای دیگرخواهانه با آن مواجه می‌گردند این است که نمی‌توان این رفتارها را به سادگی تحلیل کرد؛ زیرا باطن بعضی از افعال خیرخواهانه، نیت‌های خودخواهانه است. برای مثال، فردی به مؤسسات خیریه و کمیته امداد کمک می‌کند و حتی به خیرخواهی و مددجویی اشتها پیدا کرده است، اما شاید این رفتار خیرخواهانه به خاطر امری درونی (مثل رضایت خاطر و آرامش وجدان) یا امری بیرونی (مثل شهرت‌طلبی یا تأیید اجتماعی) باشد. در این موارد است که مشکل پدید می‌آید و باید با راهبرد و تحلیلی اخلاقی، معضلات اخلاقی را داوری کرد و با معیاری مشخص بین رفتارهای دیگرخواهانه و رفتارهای خودخواهانه تمایز قائل شد.

به نظر نگارنده، برای تحلیل و تمیز رفتارهای انسان باید هدف غایی و انگیزه انسان در انجام اعمال و رفتار اخلاقی تحلیل گردد. باید مشخص گردد که آیا نفع‌رساندن به دیگران هدف غایی بوده یا دیگران، ابزاری برای دستیابی به منافع شخصی بوده‌اند. باید مشخص گردد که اگر شخصی رفتار دیگرگرایانه انجام داد و این رفتار به سود خودش و دیگری منجر شد، انگیزه اصلی و هدف غایی کدام یک بوده است.





پنهان بودن انگیزه رفتارهای انسان و گستردگی انگیزه‌های خودگرایانه باعث شده است که بسیاری از افراد از دیگرگرایی دست بردارند و نتوانند ملاک سنجشی برای آن پیدا کنند. اما به نظر برخی روان‌شناسان، از نظر تجربی می‌توان هدف غایی افراد را مشخص کرد و این سنجش شدنی است.

دانیل بتسون (Daniel Batson) و دیگران کوشیده‌اند مستند به شواهد تجربی، اثبات کنند که انگیزه‌های متکثری در اهداف غایی انسان وجود دارد. در این مبحث، انگیزه‌های احتمالی کمک کردن و تحلیل مفهومی اهداف مختلف بدیل و محتمل کمک کردن بیان شده است. دو راه اول دارای انگیزش خودگرا و راه سوم، شکل انگیزش دیگرگراست که با احساس همدلی با فرد نیازمند به کمک به وجود می‌آید؛ انگیزه‌های خودگرا (راه ۱ و ۲): تحقیق درباره انسان‌ها، دو دسته گسترده از انگیزه‌های خودگرا را برای کمک کردن ارائه می‌کند: دسته اول: به دست آوردن پاداش و اجتناب از تنبیه؛ دسته دوم: کاهش انگیزش آزارنده.

در مسیرهای ۱ و ۲، پنج مرحله وجود دارد.^۱ این دو مسیر خودگرا، تفسیری کلی و موجه از انگیزه کمک کردن فراهم می‌کنند. هر کدام از مسیرها معنای شهودی قابل توجهی دارند. هر دو مسیر، سازگاری درونی دارند و هر دو پیچیده‌اند، ولی امکان پیش‌بینی‌های رفتاری نسبتاً دقیقی را ایجاد می‌کنند.

هر دو بر رویکردی کلاسیک در انگیزش مبتنی‌اند و تحقیقات تجربی فراوانی از هر دو حمایت می‌کنند. با وجود این امتیازات، حامیان نظریه دیگرگرایی مدعی‌اند این دو مسیر خودگرا، تفسیری کامل از چرایی کمک به دیگران به دست نمی‌دهند. آنان ادعا دارند مسیر دیگرگرایی هم وجود دارد. مشهورترین منبع پیشنهادی برای این نوع انگیزش، احساس همدلی است. ارزیابی‌های تجربی نشان می‌دهد که تبیین‌های خودگرایانه برای افعال دیگرگرایانه، کامل نیستند و آنچه باقی می‌ماند

۱. این گام‌ها عبارت‌اند از: موقعیت تحریک‌کننده، واکنش درونی، شکل انگیزش، محاسبه لذت و واکنش رفتاری.

فرضیه همدلی - دیگرگرایی است که باید از نظر تجربی، صحیح تلقی شود. خودگرایی مدت‌ها نه تنها بر روان‌شناسی بلکه بر دیگر علوم اجتماعی و رفتاری نیز استیلا داشت و اگر با تحقیقاتی از این دست معلوم شود افراد در شرایطی خاص تا حدی می‌توانند رفتاری با هدف غایی افزایش رفاه دیگران انجام دهند، فرض خودگرایی فراگیر باید جای خود را به دیدگاه پیچیده‌تری درباره انگیزش بدهد که دیگرگرایی را همانند خودگرایی ممکن تلقی می‌کند (نک: موسوی اصل و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۱-۷۳).

بنابراین، بررسی اهداف غایی و انگیزه‌های احتمالی در تحلیل رفتارهای دیگرگرایانه و خودگرایانه نشان می‌دهد که نمی‌توان در حوزه انگیزش اخلاقی نگاه بسطی داشت و در تحلیلی ساده انگارانه مدعی تسلط حب ذات فراگیر در نهان انسان شد؛ بلکه پیچیدگی انگیزه‌های انسان بیانگر آن است که در طبیعت انسان، در کنار خودگرایی، جایی هم برای دیگرگروی وجود دارد.



نتیجه‌گیری

دیگر‌گروی اخلاقی از آن رو که بر مضامین اصیل اخلاقی تأکید دارد و انسان را به نیکوکاری و از خود گذشتگی دعوت می‌کند، مشروط به اینکه بتواند تفاسیر خود‌گرایانه را دربارهٔ انسان رد کند، نظریه‌ای مقبول در اخلاق هنجاری است. بر اساس این نظریه می‌توان جایی برای دیگران در کنار خود در نظر گرفت و در مجموع، می‌توان به گسترش خیرخواهی و نیکوکاری در جامعه کمک کرد.

نقطهٔ عزیمت فیلسوفان اخلاق در طرح نظریهٔ دیگر‌گروی، نفی خود‌گروی اخلاقی و رد مبنای خود‌گروی روان‌شناختی است. اگر دیگر‌گرایان بتوانند با استفاده از شواهد و ادله‌ای، انحصار خود‌گرایی روان‌شناختی را از بین ببرند، می‌توان به دیگر‌گروی نزدیک‌تر شد. از همین روی، این دو نظریه و ادله و شواهد روان‌شناختی آن‌ها در تقابل با یکدیگر قرار گرفتند و مسائل روان‌شناختی و نقش انگیزه در رفتار اخلاقی، اهمیتی دوچندان یافت.

خود‌گروان اخلاقی با تفاسیر خود‌گروانه از افعال دیگر‌گروانه و با تأکید بر حب ذات در انسان، راه سختی را برای دیگر‌گروان ایجاد کردند. اما دیگر‌گروان با مدد از شواهد روان‌شناختی و تجربی و بنا بر کوشش فیلسوفان اخلاق برای اثبات کثرت‌گرایی انگیزشی، توانستند ترجیحاتی برای خود‌گروی ارائه کنند. این ترجیحات بر شواهد زیست‌شناختی، شواهد رشدی در نوع‌دوستی انسان و تحلیل و تفسیر امیال و انگیزه‌های اخلاقی انسان استوارند که کفهٔ ترازو را به سمت دیگر‌گرایی سنگین‌تر می‌کنند.

دربارهٔ امیال انسان می‌توان چنین گفت که رفتارهای اخلاقی انسان برخاسته از انگیزه‌های زیر است:

۱. انگیزهٔ خود‌گروانه: فاعل به سبب حبِّ ذات، تنها به منفعت و مصلحت خود

نظر داشته باشد؛





۲. انگیزه دیگر گروانه: فاعل، فارغ از نفع شخصی و صرفاً بر اساس انگیزه ایثار گرانه، به دیگران خیررسانی کند؛
۳. انگیزه ترکیبی: فاعل به دیگران خیررسانی کند تا هم خود و هم دیگران بهره ببرند.

این انگیزه‌ها برآمده از امیال متنوعی هستند که خداوند در سرشت انسان نهاده است. در آیاتی از قرآن کریم صفاتی خود گرایانه مانند «هلوع» و «جزوع» و «منوع» به انسان نسبت داده شده است: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (معارج، ۱۹-۲۲)؛ اما در ادامه، برخی از آن‌ها، مانند نمازگزاران، مستثنا شده‌اند (معارج، ۲۲) و برای آن‌ها اوصاف نیکوکارانه برشمرده شده است: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ * وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْزُومِ * وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ يَوْمَ الدِّينِ﴾؛ آن‌ها که نمازها را مرتباً به جا می‌آورند و آن‌ها که در اموالشان حق معلومی است برای تقاضا کنندگان و محرومان و آن‌ها که به روز جزا ایمان دارند» (معارج، ۲۲-۲۶).

این بدان معناست که انسان‌ها در خلقت با یکدیگر تفاوتی ندارند، اما در مدیریت آن فطرت اولیه، به اختیار خود عمل می‌کنند. اگر انسان‌ها نتوانند تهذیب نفس و فرمانبری کنند، در مسیر انحصارطلبی پیش خواهند رفت. عده‌ای هلوع بودن را به سوی خیرات معنوی و نیک‌خواهی جهت‌دهی می‌کنند، اما عده‌ای دیگر تنها به دنیا و منافع آن توجه دارند و در پی اصلاح و نیکی نیستند.

نگاهی به دیگر آیات قرآن، مانند آیاتی که درباره وصف ایثار و ایثارگران آمده، نشان می‌دهد خداوند امکان دیگرگزینی و ایثار را در طبیعت انسان قرار داده است. لذا ارزش‌گذاری کرده، بدان توصیه می‌کند؛ برای نمونه، قرآن کریم در وصف عده‌ای از انصار که در حال فقر، از برادران مهاجر خود پذیرایی و آنان را مقدم بر خویش کردند، چنین می‌فرماید: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (حشر، ۹). بر این اساس، هرگاه انسان از مقام حرص و بخل پایین بیاید و



علیه نفس ایثار کند، می‌تواند به مقام فلاح برسد. در واقع، انسان همواره در کشاکش میان امور خیر و شرّ است که باید بکوشد از شرّ و رذایل نفسانی برهد و به سمت خیر و فضایل گرایش پیدا کند.

شاید انسان در مراحل نخست، انگیزه‌های خودگروانه داشته باشد و به دنبال نیازهای جسمانی و غریزی باشد، اما در مراحل بالاتر و پس از رشد اخلاقی، علاوه بر خود به دیگران نیز خیررسانی می‌کند و در مراحل عالی نیز می‌تواند به جایی برسد که ایثار و از خود گذشتگی کند. از نظر دیگرگروان، همین که انحصار میل خودگروانه شکسته شود و در کنار «حب ذات»، «حب غیر» متصور گردد، کافی است.

بنابراین، دیگرگرایی روان‌شناختی با نفی خودگروی روان‌شناختی می‌تواند مبنایی برای دیگرگروی اخلاقی باشد. با اثبات قابلیت دیگرخواهی و امکان توانایی نوع دوستی در انسان، می‌توان انسان را به رفتارهای دیگرخواهانه، مانند ایثار و محبت و احسان غیرخودخواهانه، توصیه کرد. البته درباره اینکه حدود منفعت انسان در نسبت میان خود و دیگری به چه میزان و محدوده‌ای باشد، ملاحظات وجود دارد که فرد دیگرگرا برای تعریف این نظریه باید ارائه دهد. صورت‌بندی میان دیگرگروی ناب - به این شکل که فقط به دنبال سود دیگران بدون پاداش و قصدی برای خود باشد - و دیگرگروی غیرناب - به این شکل که علاوه بر خود به خانواده، هم‌کیشان، هم‌نژادها و... هم سودی برسد - از جمله این ملاحظات و تقسیم‌بندی‌ها هستند که می‌توانند وجه معقولانه دیگرگروی را به تصویر بکشند.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. بکر، لارنس سی. و شارلوت بی. بکر (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، گروهی از مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳. ریچلرز، جیمز (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.
۴. صادقی، هادی و محمدامین خوانساری (۱۳۹۵)، «دیگر گروی اخلاقی منظری قرآنی»، *پژوهش نامه اخلاق*، ش ۳۲، ص ۷-۳۶.
۵. فاینبرگ، جول (۱۳۸۴)، «خودگرایی روان شناختی»، در: *جستارهایی در روان شناسی اخلاق*، ترجمه منصور نصیری، قم: دفتر نشر معارف.
۶. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چ ۳، قم: طه.
۷. کیلن، ملانی و جودیت اسمتانا (۱۳۸۹)، *رشد اخلاقی؛ کتاب راهنما*، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. موسوی اصل، مهدی و همکاران (۱۳۹۵)، *روان شناسی اخلاق*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. میدلارسکی، الیزابت (۱۳۷۴)، «نوع دوستی»، ترجمه شروین شمالی، *مجله تربیت*، ش ۱۰۳، ص ۳۸-۴۵.
۱۰. نیگل، تامس (۱۳۹۵)، *امکان دیگرگزینی*، ترجمه جواد حیدری، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. هیوم، دیوید (۱۳۷۷)، *تحقیق در مبادی اخلاق*، ترجمه رضا تقیان، تهران: گویا.
12. Batson, C. Daniel (2011), *Altruism in humans*, New York: Oxford.
13. Borchert, Donald M., (2006) editor in chief, 2nd, vol 1, *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Reference USA.



14. Dawkins, Richard (2006), *The Selfish Gene*, Oxford University Press.
15. Doris, John, Stephen Stich, Jonathan Phillips and Lachlan Walmsley (2020), "Moral Psychology: Empirical Approaches", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/moral-psych-emp/>>.
16. LaFollette (2013), *Altruism and Biology*, International Encyclopedia of Ethics ,Wiley –Blackwell .



کشف سازه‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی؛ یک مطالعه کیفی

محمد ثناگوی زاده*

چکیده

شخصیت اخلاقی یکی از سازه‌های مهم و تأثیرگذار در شکل‌گیری شخصیت از نظر اسلام است. هرچند در روان‌شناسی، مقوله اخلاق از منظر رشد یا قضاوت اخلاقی بررسی شده، ولی به موضوع شخصیت اخلاقی کمتر پرداخته شده است. پژوهش حاضر، ضمن مقایسه شخصیت اخلاقی از نظر اسلام و روان‌شناسی، به کشف سازه‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی پرداخته است. روش پژوهش، کیفی و از نوع تحلیل مضامین است که مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر با جستجوی ویژگی‌های اخلاقی انسان در آیات و روایات مرتبط از متون اسلامی کشف شد. یافته‌های پژوهش نشان داد مضمون فراگیر شخصیت اخلاقی شامل چهار مضمون سازمان‌دهنده یقین، صبر، عدل و جهاد است که هریک از این مضامین سازمان‌دهنده شامل چهار مضمون پایه می‌باشد؛ مضمون یقین شامل حقیقت‌پذیری، توکل، تفویض‌پذیری و تقدیرپذیری است. مضمون صبر شامل حوصله‌ورزی، زهد، احتیاط و دقت و مراقبت است. مضمون عدل شامل انصاف، میانه‌روی، صداقت و وفاداری است و مضمون جهاد شامل مقابله با شهوات، مهار



* استادیار گروه مطالعات خانواده، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

خشم، شهامت و تلاش در مسیر الهی است. نتایج پژوهش حاضر می‌تواند برای ساخت پرسش‌نامه شخصیت اخلاقی و سنجش آن و ارائه برنامه برای ارتقای صفات اخلاقی در شخصیت انسان مؤثر باشد.

کلیدواژه‌ها

سازه‌ها، شخصیت اخلاقی، متون اسلامی، پژوهش کیفی.

مقدمه

روانشناسان، به بحث درباره متغیرهای مختلف با محوریت اخلاق پرداخته‌اند؛ این متغیرها شامل رشد اخلاقی (Carpendale, 2009)، قضاوت اخلاقی (Idem, 2000)، هویت اخلاقی (Hardy & Carlo, 2011)، فضیلت اخلاقی (Gino, Kouchaki & Galinsky, 2015)، بینش اخلاقی (Slovic & Västfjäll, 2010) و هوش اخلاقی (Amini & Rezaei, 2019) است. ولی درباره شخصیت اخلاقی و سازه‌های آن در روان‌شناسی کمتر بحث شده است، هرچند برخی از روان‌شناسان بر اساس مدل قضاوت اخلاقی کلبرگ، مطالعاتی درباره ویژگی‌های شخصیت اخلاقی مطرح کرده‌اند؛ برای مثال، ابعاد اخلاقی شخصیت در مدل هوگان (Hogan, 1973) شامل دانش اخلاقی (moral knowledge)، اجتماعی‌شدن (socialization)، همدلی (empathy)، خودمختاری (autonomy) و قضاوت اخلاقی (moral judgment) است یا نارویز و همکاران (Narvaez, et al, 2006)، شخصیت اخلاقی را مبتنی بر مدل شناختی اجتماعی تبیین کردند؛ زیرا مدل شناختی اجتماعی به تأثیرگذاری سازکارهای عاطفی - شناختی بر ادراک‌های اجتماعی توجه می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر طرح‌واره‌های شناختی فعال شوند، سازکارهای عاطفی هیجانی فرد بر اساس آن‌ها فعال شده، شخص محیط اجتماعی را مطابق با آن ادراک می‌کند.





این چارچوب انتخابی، اهداف، وظایف و گرایش‌های رفتاری فرد را تعیین می‌کند (Lapsley & Hill, 2009). بر اساس این مدل، آن‌ها ادعا می‌کنند که فرد اخلاقی یا کسی که دارای هویت یا شخصیت اخلاقی است، فردی است که مقوله‌های اخلاقی برای او تثبیت شده است (Narvaez, et al, 2006).

شخصیت، یک اصطلاح روان‌شناسی، معادل «پرسونا» (Persona) به معنی ماسک یا قابی است که بازیگر جلوی صورت خود می‌گیرد تا دیگران نقش او را در قالب آن ماسک مشاهده کنند (فیست و فیست، ۱۴۰۰؛ ص ۱۲). این تعبیر حاکی از آن است که انسان‌ها از طریق شخصیت خویش با دیگران ارتباط برقرار می‌کنند و شخصیت، جلوه اجتماعی افراد است.

نظریات مختلفی به تبیین شخصیت از نظر روان‌شناسی پرداخته‌اند. فروید یکی از اولین نظریه‌پردازان در این عرصه به شمار می‌رود. او با ارائه نظریه شخصیت توانست در فهم و تبیین شخصیت از منظر روان‌شناسی تحولی ایجاد کند. سازه‌های شخصیتی فروید که بیشتر تحت تأثیر دیدگاه تجزیه‌نگری قرار داشت، شخصیت انسان را به سه سازه نهاد (Id)، ایگو (Ego) و سوپر ایگو (Super ego) تقلیل داد (Rassool, 2016). از دیدگاه فروید، شخصیت انسان نه تنها اخلاقی نیست، بلکه عنصر اصلی ایجاد شخصیت از نظر او، برآمده از خواسته‌ها و غرایز زیستی (Biological instincts) انسان است و در صورتی که این غرایز زیستی به طور کامل بر اساس مراحل رشد روانی جنسی (Psycho sexual development) ارضا شوند، شخصیتی سالم شکل می‌گیرد (Abu-Raiya, 2014).

بنابراین، با نظریه روانکاوی فروید، شخصیت از نظر روان‌شناسی بر پایه‌های غیراخلاقی استوار شد؛ به نحوی که فروید، شخصیت سالم را معادل شخصیت رها و بدون تثبیت (Unfixed) دانست. به عبارت دیگر، اگر شخصیت در مراحل رشد، نیروی جنسی و غرایز زیستی خود را به طور رها و آزاد، تأمین شده ببیند، سالم و بدون روان‌رنجوری (Neuropsychiatric) خواهد بود (Rassool, 2016).

از نظر فروید، ارزش‌های اخلاقی، مذهبی، دینی و حتی هنجارهای فرهنگی و اجتماعی می‌توانند بین ایگو و نهاد، تعارض اخلاقی ایجاد کنند و ایگو ضعیف شده، تحت تأثیر اضطراب اخلاقی (Moral anxiety) روان‌رنجور شود (Endler & Kocovski, 2001).

هرچند شاگردان فروید مانند یونگ، آدلر، هورنای از دیدگاه او انتقاد کردند، این دیدگاه همچنان در روان‌شناسی یکی از نظریات مهم، عمده و اصولی محسوب می‌شود (Schultz & Schultz, 2016). یونگ و آدلر، نظریه شخصیت فروید را تعدیل کردند. آنان معتقد بودند شخصیت نمی‌تواند صرفاً بر اساس غرایز زیستی نهاد شکل بگیرد و بعضی از مؤلفه‌های اجتماعی نظیر احساس حقارت (Inferiority complex) در برابر دیگران، آزادی اجتماعی (Social freedom)، اسطوره‌ها و کلیشه‌های فرهنگی هم در شکل‌گیری شخصیت مؤثرند (Ibid). بنابراین، از نظر نئوفرویدی‌ها، ایگو صرفاً تحت تأثیر نهاد قرار نمی‌گیرد، بلکه روابط اجتماعی و فرهنگی نیز می‌تواند در تضعیف یا تقویت ایگو به عنوان سازه اصلی شخصیت مؤثر باشد.

هرچند فروید شخصیت انسان را به درجات حیوانی و غریزی و زیستی تنزل داد، دیدگاه‌های انسان‌گرایانه و اگزیستانسیال به حمایت از انسانیت انسان پرداخته و سعی کردند با تحقق اراده آزاد (Will freedom)، بخشیدن قدرت انتخاب (Choice Power)، ارزش‌مداری شخصیت انسان، توجه به استعداد‌های انسانی و اجتماعی نظیر عشق، تعلق، احترام و خودشکوفایی (Actualization)، شخصیت انسان را متعالی کنند (Waterman, 2013).

طرف‌داران دیدگاه‌های وجود‌گرا نیز معتقدند شخصیت انسان وقتی نتواند اضطراب وجودی (Existential anxiety) خود را رفع کند، دچار روان‌رنجوری می‌شود. آنان بیان می‌کنند که انسان از پوچی، تنهایی و فقدان می‌ترسد و انسانی که دچار روان‌رنجوری است، گرفتار فقدان یا پوچی است.





از این دیدگاه، حتی آزادی نیز که به انسان قدرت انتخاب و اختیار می‌دهد برای انسان اضطراب‌آور است؛ زیرا او را دچار تردید در تصمیم‌گیری و اضطراب از آینده و سرنوشت خود می‌کند و این موضوع باعث می‌شود انسان روان‌رنجور شود (فیست و فیست، ۱۴۰۰، ص ۶۳۵)؛ از این‌رو، ارزش‌های اخلاقی برای انسان اضطراب‌آورند؛ زیرا باعث می‌شوند انسان از کردار و تصمیم‌گیری ناظر به حفظ ارزش‌های اخلاقی مضطرب شود. انسان از اینکه یک شخصیت اخلاقی باشد، دچار اضطراب وجودی می‌شود و داشتن ارزش‌های اخلاقی او را روان‌رنجور می‌کند. بنابراین، وجود‌گرایان سکولار معتقدند انسان به‌جای اینکه ارزش‌های اخلاقی موجود را بر خود حاکم کند، باید برای خود ارزش‌های اخلاقی بسازد (جعل کند). انسانی که برای خود ارزش‌های اخلاقی یا معنای زندگی می‌سازد، می‌تواند رها باشد و بدون اضطراب زندگی کند (Yalom, 2020).

از سوی دیگر، رفتارگرایان نیز معتقدند شخصیت انسان را نمی‌توان در قالب سازه‌های شخصیتی شناخت، بلکه شخصیت انسان تحت تأثیر مدل‌های مختلف یادگیری نظیر محرک- پاسخ یا محرک- موجود زنده- پاسخ یا الگوهای سرمشق‌گیری (Schultz & Schultz, 2016) یا روابط والد- فرزند و نیازهای ارضاننده دوران کودکی و یا بافت‌های ارتباطی، رشد می‌یابد و سالم یا ناسالم می‌شود (محمدی و همکاران، ۱۳۹۴).

با توجه به مطالب گفته‌شده، به نظر می‌رسد سازه‌های اخلاقی در شخصیت، حداقل در بعضی از نظریات عمده روان‌شناسی اساساً مورد توجه نبوده یا اینکه این نظریه‌پردازان، سازه‌های اخلاقی را در تعارض با شخصیت سالم دانسته‌اند. این در حالی است که در متون اسلامی، مهم‌ترین اصل در شخصیت، سازه اخلاقی است و شخصیت اسلامی به‌طور مستقیم با عمل به مبانی اسلام پیوند خورده است؛ زیرا اسلام به پیروان خود می‌آموزد که در کسب رفتارهای اخلاقی بکوشند.

شخصیت اخلاقی صرفاً یک هدف در زندگی مسلمان نیست، بلکه هدف نهایی ایمان اسلامی است (Ricardo, 2012). اسلام قاطعانه از مردم خواسته است شخصیت اخلاقی خوبی به دست آورند؛ احادیث زیر بر تقویت این ویژگی تأکید می‌کنند:

از پیامبر اسلام ﷺ سؤال کردند: «بافضیلت‌ترین اعمال کدام است؟» ایشان فرمود: «نیک اخلاقی». همچنین، ایشان فرمود: «هیچ چیزی در حساب اعمال انسان سنگین‌تر از نیک اخلاقی نیست» (شعیری، بی‌تا، ج ۱: ص ۱۰۷) یا فرمود: «برترین شما از نظر ایمان کسی است که از نظر اخلاق نیک برتر باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۷: ص ۱۵۰)؛ یعنی هر مسلمانی، در اصل باید رفتارهای بین‌فردی و سلوک خوب و شخصیت و اخلاق خوب را نشان دهد (Johnstone, et al, 2012).

تجربه زیسته اولین مخلوق بشری خداوند، یعنی حضرت آدم، نشان می‌دهد که شخصیت انسان با ارزش‌های اخلاقی عجین است؛ یعنی او می‌فهمد که چه چیزی او را از خدای خویش که مبنا و خالق ارزش‌های شخصیتی اوست، دور می‌کند و چه چیزی او را به خداوند نزدیک می‌کند.

طبق قرآن، خداوند، آدم و حوا را از درخت ممنوعه برحذر داشت، اما آن‌ها با وسوسه شیطان از میوه آن درخت خوردند. خداوند، قبل از آنکه آن دو را مجازات کند و از بهشت براند، به آن‌ها یادآور شد که آیا من شما را از خوردن میوه آن درخت منع نکردم و از وسوسه شیطان آگاه نکردم؟ آنگاه آن‌ها متوجه اشتباه خود شدند و اعتراف کردند که ما به خود ظلم کردیم. سپس، مشمول مجازات الهی شدند (اعراف، ۱۹-۲۵).

آدم و حوا، به درگاه خداوند التماس کردند که آنان را عفو کند (اعراف، ۲۳). این نشان می‌دهد که فطرت انسانی با خوب و بد آشناست و مطابق با فطرت توحیدی خود به امور خیر گرایش دارد، در حالی که ممکن است دچار غفلت شود و امور ضد اخلاقی و خلاف فطرت الهی نیز انجام دهد.





برخی متکلمان مسیحی، آموزه «گناهان اصلی» (original sin) را از این داستان استنباط کرده‌اند، اما هدف قرآن بیان این مطلب نیست. به گفته بدوی، «قرآن کاملاً شفاف بیان می‌کند که گناه به ارث برده نمی‌شود و هیچ نفسی نمی‌تواند بار نفس دیگر را تحمل یا به نسل آینده منتقل کند»^۱ (Badawi, 2010). انسان‌ها ذاتاً خوب‌اند و با تمایل به خیر به دنیا می‌آیند؛ این حالت طبیعی است که خداوند در هر نفس قرار داده است. انسان ممکن است تحت تأثیر نفس اماره و وسوسه‌های شیطانی به بدی نیز تمایل داشته باشند، ولی خداوند فطرت انسان را مطابق با خوبی‌ها سرشته است (روم، ۳۰).

انسان‌ها بدان دلیل که با شعور و اراده آفریده شدند تا از قابلیت اطاعت و خدمت به درگاه خداوند برخوردار باشند، از بقیه آفرینش جدا می‌شوند. دلیل عزت و شرافت انسان این است که از توانایی انتخاب آزاد و ظرفیت خیر و شر برخوردار است. قرآن به وضوح بیان می‌کند که ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾؛ و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم» (بلد، ۱۰). علاوه بر این، هرکسی توانایی تمایز بین درست و نادرست را دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«استفت قلبک، البر ما اطمأن إلیه القلب واطمأنت إلیه النفس والإثم ما حاک فی النفس وتردد فی الصدر و إن أفتاک الناس وأفتوک؛ با قلب خود مشورت کنید. نیکی آن چیزی است که باعث می‌شود قلب و روح آرام شوند و عمل ناپسند همان چیزی است که در نفس می‌پیچد و در صدر تردد می‌کند، هر چند مردم به شما فتوا دهند» (محمدری شهری، ۱۳۷۸، ج ۴: ح ۳۵۱۱).

برخلاف نظریات روان‌شناسی که اساساً شخصیت انسان را از مبدأ روحانی و فطری او جدا می‌بینند، شخصیت در اسلام بر مبنای فطرت الهی و توحیدی سرشته شده است. از زمانی که انسان متولد می‌شود، شخصیت او با خالق هستی و مبدأ آن

۱. ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (فاطر، ۱۵).



آشناست (Rassool, 2016). خداوند می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم، ۳۰). علاوه بر این، شخصیت در اسلام یکپارچه و به صورت یک کل مطرح است که چهار سازه اصلی دارد. این سازه‌ها در پیوندی که با هم برقرار می‌کنند، در قالب یک کل، شخصیت را تشکیل می‌دهند.

به عبارت دیگر، سازه‌های موجود، انتزاعی هستند و بر اساس کارکردهایی که دارند، شخصیت از هریک تأثیر می‌پذیرد. این سازه‌ها عبارت‌اند از: عقل، قلب، نفس و روح (Abu-Raiya, 2014; Rothman & Coyle, 2018; Rassool, 2016; al- (Ammar, Ahmad & Nordin, 2012).

از دیدگاه اسلامی، قلب به عنوان یک مؤلفه یکپارچه به روح وصل می‌شود که محل استقرار قوای ذهنی، شناختی و عاطفی، اراده و قصد (نیت) است (Haque, 2004, p. 48).

قلب، در اصطلاح قرآنی، مرکزی است شامل سه بعد ادراک، عاطفه و عمل که از نظر ایجاد، مترتب بر یکدیگرند؛ به نحوی که معرفت و ادراک باعث ایجاد مقولات عاطفی مثل خوف و رجا و حب می‌شود و بعد عاطفی باعث ایجاد مقولات عملی همچون فرار از گناه و استغفار است (اسدزندی، ۱۳۹۵).

بنابراین، قلب نه تنها مرکز احساسات محسوب می‌شود، بلکه توانایی تفکر و ادراک را نیز دارد. دانشمندان کشف کرده‌اند که قلب واقعاً می‌تواند «نیروی هوشمند» پشت افکار و احساسات شهودی باشد که همه ما آن‌ها را تجربه می‌کنیم (Armour, 1991; Frampton, 1991; Ghilan, 2012; Pearsall, et al, 2002). به نظر می‌رسد دو نوع قلب در قرآن مورد تأکید است؛ یکی قلب سلیم و دیگری قلب مریض. ویژگی‌هایی که در قرآن برای قلب منیب گفته شده است نشان می‌دهد که قلب منیب، مرتبه‌ای از قلب سلیم است؛ یعنی از نظر قرآن، قلب منیب عامل پذیرش دعوت الهی و خلود در بهشت برین است (ق، ۳۰-۳۴).



در ادبیات دینی، عقل در برابر جهل مطرح شده است؛ به عبارت دیگر، عقل و جهل دو نیرویی هستند که انسان را سعادتمند یا شقاوتمند می‌کنند. انسان می‌تواند تابع عقل باشد و طبق آن تصمیم‌گیری و رفتار کند یا تابع جهل باشد و مطابق با آن رفتار کند. به نظر می‌رسد عقل و جهل دو نیروی فطری در وجود انسان هستند و به کسب دانش نیاز ندارند؛ به عبارت دیگر، هر انسانی با فطرت خود می‌تواند نیروهای عقل و جهل و صفات آن‌ها را درک و مطابق با آن رفتار کند. عقل و جهل نیروهای حرکت‌بخش هستند و انسان را به سمت خیر یا شر هدایت می‌کنند. در ادبیات دینی، ویژگی‌های عقل و جهل و نیروهای هریک توصیف شده است. به‌طور کلی، نیروهای عقل شامل صفات پسندیده و نیکو و نیروهای جهل شامل صفات بد و مذموم است (ر.ک: اصول کافی، ج ۱: ص ۲۱، ح ۱۴). برخی نیز معتقدند کنش نیروها یا قوای جهل سبب شکل‌گیری رگه‌های مختلف شخصیت می‌شوند (جان‌بزرگی و غروی، ۱۳۹۵؛ ج ۲: ص ۳۹۱).

در اصطلاحات اسلامی، نفس، جوهر انسان و مجموعه‌ای از خواسته‌ها، آرزوها، تجربیات، گرایش‌ها و خلق و خوست. بیشتر دانشمندان مسلمان معتقدند اصطلاحات نفس و روح را می‌توان به‌جای یکدیگر به کار برد. مطابق گفته اوتز، تمایز اصلی این است که نفس تا وقتی در بدن قرار دارد، نفس خوانده می‌شود، اما اگر از بدن جدا شود، به آن روح می‌گویند. نفس، یک شخصیت انسانی تلقی می‌شود که هر شخص را از دیگری متمایز می‌کند (Utz, 2011, p. 66).

در قرآن، خداوند حداقل سه نوع اصلی نفس را شرح داده است: نفس اماره (نفس‌هایی که به شر ترغیب می‌کنند)، نفس لوامه (نفس‌هایی که سرزنش می‌کنند) و نفس مطمئنه (نفس‌های در حالت آرامش). این نفس‌ها مراحل رشد، پالایش و تسلط نفس را نشان می‌دهند (Deuraseh & Abu Talib, 2005).

بر اساس موارد یادشده، می‌توان گفت برخلاف نظریات روان‌شناسی، هسته اصلی شخصیت در اسلام ویژگی‌های اخلاقی شخصیت انسان

است (al-Ammar, Ahmad & Nordin, 2012). بنابراین، شخصیت انسان در اسلام قدرت آگاهی، انتخاب و تصمیم‌گیری دارد^۱ و خداوند قدرت تمایز خوبی از بدی را در روان انسان به صورت فطری قرار داده است؛^۲ یعنی هر انسانی می‌داند چه چیزی خوب و چه چیزی بد است و شخصیت انسان ذاتاً با ارزش‌های اخلاقی سرشته شده است (محمدری شهری، ۱۳۷۸، ج ۳: ص ۵).

به عبارت دیگر، سازه‌های شخصیت در اسلام (که شامل قلب، عقل، نفس و روح است) حاکی از آن است که کارکرد شخصیت در اسلام و سازه‌های شخصیت در روان‌شناسی اسلامی بر صفات و ویژگی‌های اخلاقی مبتنی است؛ یعنی طبق متون اسلامی، شخصیت انسان دارای سازه‌های اخلاقی است و می‌تواند فضیلت‌ها، ارزش‌ها و ویژگی‌های اخلاقی شخصیت را معرفی و تبیین کند. بنابراین، برای اینکه شخصیت اخلاقی از نظر اسلام قابل سنج و تعریف باشد لازم است سازه‌های شخصیت اخلاقی از نظر متون اسلامی کشف شود؛ از این رو، پژوهش حاضر به دنبال آن است که با توجه به متون اسلامی، سازه‌های شخصیت اخلاقی را کشف و استخراج کند تا بر اساس آن‌ها بتوان شخصیت اخلاقی اسلامی را تعریف و شاخص‌های آن را از نظر کیفی تعیین کرد.

روش پژوهش

برای دستیابی به سازه‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی، از روش پژوهش کیفی از نوع تحلیل مضامین استفاده شد. تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی

۱. ﴿يَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (قیامت، ۱۴).

۲. ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد، ۱۰).



تبدیل می‌کند. تحلیل مضمون، به چارچوبی نظری - که از قبل وجود داشته باشد - وابسته نیست و می‌توان از آن در چارچوب‌های نظری متفاوت و برای امور مختلف استفاده کرد. همچنین، تحلیل مضمون، روشی است که هم برای بیان واقعیت و هم برای تبیین آن به کار می‌رود (Braun & Clarke, 2006). مضمون، الگویی است که در داده‌ها یافت می‌شود و حداقل به توصیف و سازمان‌دهی مشاهدات و حداکثر به تفسیر جنبه‌هایی از پدیده می‌پردازد؛ به‌طور کلی، مضمون، ویژگی تکراری و متمایزی در متن است که به نظر پژوهشگر، نشان‌دهنده درک و تجربه خاصی دربارهٔ سوالات تحقیق است (King & Horrocks, 2010).

منابع گردآوری داده‌ها شامل آیات قرآن و روایات متون اسلامی بود. به دلیل گستردگی منابع حدیثی، با توجه به تقدم و تأخر این منابع، کتاب «اصول کافی» از منابع متقدم، دو کتاب «بحارالانوار» و «وسائل الشیعه» از منابع متأخر انتخاب شد و افزون بر آن‌ها، از سه کتاب «نهج البلاغه»، «میزان الحکمه» و «صحیفه سجادیه» نیز استفاده شد.

از روش نمونه‌گیری هدفمند استفاده شد و تعیین حجم نمونه از طریق کفایت داده‌ها و اشباع مقوله صورت گرفت. مراحل پژوهش به ترتیب زیر انجام شد:

۱. بررسی آیات و روایات مرتبط با صفات اخلاقی انسان؛
۲. پالایش آیات و روایات به‌دست‌آمده با توجه به سازه‌های اخلاقی شخصیت انسان؛
۳. کدگذاری و مقوله‌بندی آیات و روایات برای دستیابی به مضامین؛
۴. اعتمادپذیری داده‌ها؛
۵. یکپارچه‌سازی مضامین؛
۶. ارائه مضامین و ارتباطات میان آن‌ها به هشت نفر از متخصصان برای رواسازی و اعتبار ارتباطات بین مضامین؛
۷. تشکیل شبکه مضامین.

شکل ۱، روند پژوهش را نشان می‌دهد.



شکل ۱: روند پژوهش

اعتمادپذیری داده‌های کیفی به شیوه‌های زیر انجام شد؛ گردآوری داده‌ها از منابع متعدد و هم‌گرایی بین داده‌ها. شیوه دیگری که به روایی یافته‌های پژوهشی کمک کرد، هم‌سوسازی مضامین به دست آمده از منابع مختلف بود؛ یعنی داده‌هایی که از منابع مختلف به دست آمد، در مرحله مقوله‌بندی یکدست شد و مضامینی که با پژوهش مرتبط نبودند یا خلاف اسناد مکتوب بودند، حذف شدند.

سپس، مضامین به دست آمده برای سنجش پایایی به هشت کارشناس ارائه شد. این کارشناسان، دانش‌آموخته دکتری روان‌شناسی یا دکتری علوم قرآنی و حدیث بودند و در ارتباط با تخصص خود فعالیت‌هایی مانند تدریس، پژوهش یا کار بالینی انجام داده بودند. در صورتی که حداقل دو نفر از کارشناسان، مضامین مستخرج و ارتباطات بین آنان را تأیید می‌کردند، مضمون موردنظر پذیرفته می‌شد. تحلیل داده‌های کیفی با روش تحلیل مضامین توسط پژوهشگر و با استفاده از نرم‌افزار maxqda (نسخه ۱۰) صورت گرفت.

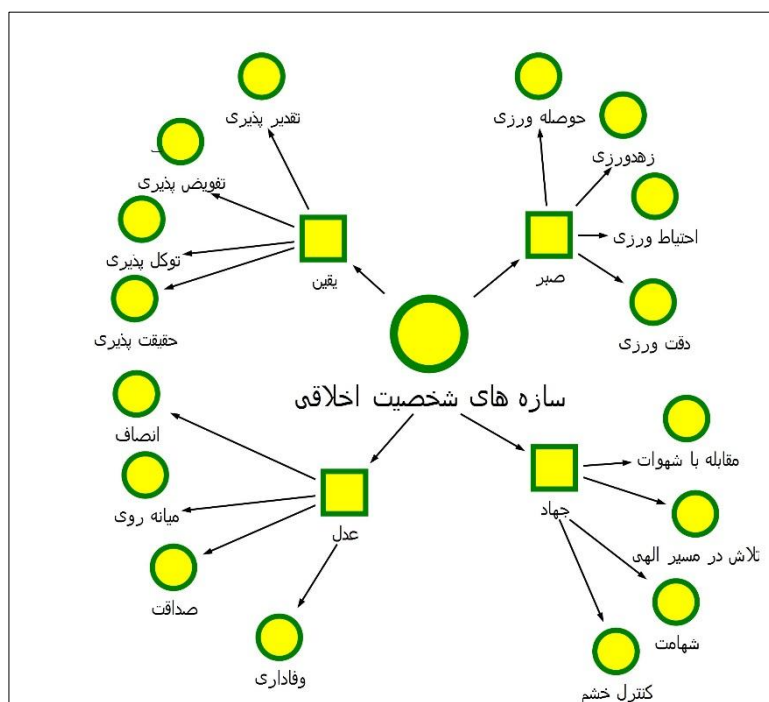
یافته‌های پژوهش

شکل ۲، شبکه مضامین را بر اساس سه مضمون پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر مبتنی بر سازه‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی نشان می‌دهد. مطابق شکل، از نظر متون اسلامی می‌توان صفات اخلاقی را در شانزده مضمون پایه کدگذاری کرد.



این شانزده مضمون عبارت‌اند از: حقیقت‌پذیری، توکل‌پذیری، تفویض‌پذیری، تقدیرپذیری، انصاف، میانه‌روی، صداقت، وفاداری، حوصله‌ورزی، زهدورزی، احتیاط‌ورزی، دقت‌ورزی، مقابله با شهوات، تلاش در مسیر الهی، شهامت و مهار خشم.

شانزده مضمون پایه در قالب چهار مضمون سازمان‌دهنده یقین، صبر، عدل و جهاد طبقه‌بندی می‌شوند که این چهار مضمون، سازه‌های شخصیت اخلاقی انسان را تبیین می‌کنند. در ادامه، مضامین سازمان‌دهنده با استفاده از مضامین پایه تبیین می‌شوند.



شکل ۲: سازه‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی



مضمون اول؛ یقین

یقین به معنی اعتقاد و باور اطمینان یافته‌ای است که انسان به خدا و صفات او دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵). انسانی که به خداوند و صفات او باور داشته باشد، به گونه‌ای که حالتی از اطمینان سراسر وجودش را فراگیرد، دارای یقین است. در روایت است که یقین یعنی آنکه بنده به خدا توکل کند، تسلیم او باشد و به قضای الهی راضی باشد و امورش را به او واگذار کند (همان، ۴۷).

بررسی مضامین مستخرج از آیات و روایات نشان می‌دهد که یقین محصول و کارکرد بندگی و عبودیت خداوند است؛^۱ به نحوی که اصل و ریشه ایمان به خداوند یا بندگی خداوند، یقین معرفی شده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۴۱۲)؛ به عبارت دیگر، یقین انسان به خداوند نه تنها عبادت معرفی شده، بلکه عبادت بدون یقین عبادت واقعی تلقی نمی‌شود (همان، ج ۷: ص ۱۴ و ج ۱۳: ص ۵۷۵).

یکی از کارکردهای مهم یقین از نظر روان‌شناختی آن است که انسانی که دارای این سازه اخلاقی باشد می‌تواند غم‌ها و ناراحتی‌های خود را از خود دور کند؛ یعنی یقین به انسان آرامش و اطمینان قلبی می‌دهد (همان، ج ۳: ص ۶۵).

بنابراین، می‌توان شاخص‌های یقین را بر اساس متون اسلامی ذیل چهار مضمون قرار داد: ۱. حقیقت‌پذیری؛ انسانی که به یقین دست یافته، تسلیم حقیقت و تابع آن است.

در برابر حقیقت عصیانگری و سرکشی نمی‌کند. تسلیم خداوند است و ملاک او در تصمیم‌گیری‌ها، رفتارها و منش‌ها، تبعیت از خداوند است؛^۲ توکل‌پذیری؛ انسانی که تسلیم خداوند باشد، به او توکل می‌کند و او را وکیل امور خود می‌داند؛^۳ تفویض‌پذیری؛ یعنی انسان دارای یقین می‌تواند تدبیر امور خود را به خداوند

۱. ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (حجر، ۹۹).



واگذار کند؛^۴ تقدیرپذیری؛ انسانی که امور خود را به خداوند واگذار می‌کند، در این مرحله از تفویض، رضایت دارد؛ زیرا می‌داند آنچه صلاح و مصلحت اوست برای او تقدیر شده و به تقدیر خود راضی است.

مضمون دوم؛ صبر

دومین مضمون سازمان‌دهنده برای سازه‌های شخصیت اخلاقی، صبر است. صبر به منزله ابزاری برای آزمون ایمان^۱ و نوعی مقابله مذهبی در متون دینی (به‌ویژه قرآن کریم) مطرح شده است.^۲ صبر، رأس ایمان معرفی شده است (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۷۸، ج ۶: ص ۱۵۰)؛ به‌نحوی که از نظر اسلام، کسی دارای ایمان است که صبور باشد (همان، ج ۱: ص ۴۱۵). کارکرد روان‌شناختی صبر، مقابله با مصائب، مشکلات (همان، ج ۳: ص ۶۵)، آزار و اذیت و پذیرش سختی‌ها (همان، ج ۶: ص ۱۴۴) و ناخوشایندی‌هاست.^۳

یافته‌های پژوهش نشان داد صبر دارای چهار مضمون است؛^۱ حوصله‌ورزی؛ فرد صبور شتاب‌زده رفتار نمی‌کند، بلکه با حوصله تصمیم‌گیری و اقدام می‌کند. به عبارت دیگر، شخصیتی که دارای سازه اخلاقی صبر است، هیجان‌زده نمی‌شود و مبنای تصمیم‌گیری و رفتار او هیجانات و احساسات نیست، بلکه بر اساس صبر عمل می‌کند؛^۲ زهدورزی (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۷۸، ج ۶: ص ۱۶۶)؛ فرد صبور، زاهد است و حرص نمی‌ورزد.

بدون آنکه تحت تأثیر جذابیت‌های محیط قرار گیرد، زاهدانه رفتار می‌کند. انگیزه او برای تصمیم‌گیری صرفاً میل و رغبت به دنیا یا ارضای غرایز زیستی نیست،

۱. ﴿وَلِكَيْلُوكُمْ بَشْيِءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره، ۱۵۵).

۲. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره، ۱۵۳).

۳. ﴿وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَ لَتَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْنَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (ابراهیم، ۱۲).

۴. ﴿وَ يَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ (اسراء، ۱۱).



بلکه انگیزه او رضایت الهی است؛ ۳. احتیاط‌ورزی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۲۱)؛ سومین مضمون و شاخص صبر، احتیاط است. فرد صبور، عاقبت‌اندیش و محتاط است و با بررسی عاقبت و پیامد کار تصمیم می‌گیرد؛ ۴. دقت‌ورزی (همان‌جا)؛ چهارمین مضمون برای سازه صبر، دقت‌ورزی شخصیت اخلاقی است. شخصیت اخلاقی فرد صبور، سهل‌انگاری نیست. او با سستی رأی، سهل‌انگاری و سبک‌شمردن کارها رفتار نمی‌کند، بلکه کارها را با دقت و مراقبت پیگیری می‌کند. در روایتی آمده است: «همانا به چیزی که دوست دارید نمی‌رسید، مگر آنکه بر آنچه برایتان ناخوشایند است صبر کنید» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۸، ج ۶: ص ۱۴۴). مطابق این روایت، انسان صبور باید از مضامین چهارگانه مذکور برخوردار باشد؛ یعنی حوصله داشته باشد (به عبارتی، خودخوری یا خودسرزنشگری نکند) و به خودش اطمینان بدهد که با حوصله می‌تواند مسیر دستیابی به هدف را طی کند. علاوه بر آن، باید زهد بورزد؛ یعنی برای دستیابی به هدف خویش حریص نباشد و با عاقبت‌اندیشی و احتیاط رفتار کند. بدون احتیاط ممکن است مسیر دستیابی به هدف را گم کند یا منحرف شود. بنابراین، انسان صبور می‌تواند با عاقبت‌اندیشی و احتیاط راه‌حل مسئله را پیدا کند. در نهایت، فرد صبور، دقت‌ورز است؛ یعنی برای انجام کارها و رسیدن به هدف خود دقت و مراقبت می‌کند.

مضمون سوم؛ عدل

سومین مضمون سازمان‌دهنده برای سازه‌های شخصیت اخلاقی، عدل است. عدل به معنی میانه‌روی و اعتدال است (راغب، ۱۹۹۴، ذیل عدل). در قرآن کریم، پس از آنکه خداوند، مؤمنان را به عدالت امر می‌کند، عدالت را نزدیک به تقوی می‌داند.^۱ در روایات نیز عدل، زینت ایمان و رأس یا ریشه ایمان معرفی شده است (محمدی

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓي أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مانده، ۸).



ری شهری، ۱۳۷۸، ج ۷: ص ۹۱). چهار مضمونی که از متون اسلامی برای عدل استخراج شد، شامل موارد زیر است:

۲. انصاف: در روایات از عدل به انصاف تعبیر شده است (همان، ج ۷: ص ۹۳). در واقع، انصاف یکی از نیروهای عقل معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۲۱)؛ ۲. میانه‌روی: فردی که عدالت دارد در کارها و رفتارهای خویش جانب میانه‌روی را رعایت می‌کند. در حدیث عقل و جهل، میانه‌روی یکی از صفات عدل معرفی شده است در مقابل میانه‌روی، عدوان و تجاوز از حد صفتی از صفات نیروهای جهل است (همان‌جا)؛ ۳. وفاداری به عهد و پیمان: در متون اسلامی، وفاداری از صفات اهل ایمان معرفی شده است (همان‌جا)؛ امیرالمؤمنین می‌فرماید: «از نشانه‌های ایمان وفای به عهد است» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ص ۳۴۸).

کسانی که پیمان‌شکنی می‌کنند و به عهد خویش وفادار نیستند، افرادی هستند که خلاف عدل عمل نموده و ظلم کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ص ۲۹۰). در روایت دیگر، اصل و ریشه دین وفای به عهد معرفی شده است (محمدی ری شهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ص ۳۴۷)؛ ۴. صداقت: یکی از مضامین دیگر برای عدل، راستگویی و صداقت است. صداقت یکی از صفات عقل و ایمان معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲: ص ۱۹۶). در متون اسلامی، دروغ‌گویان، ظالم معرفی شده‌اند. در قرآن کریم اشاره شده است که: «آیا کسی از آن که بر خدا دروغ بست و (رسول) حق را که برای (هدایت) او آمد، تکذیب کرد (در عالم) ستمکارتر هست؟» (عنکبوت، ۶۸).

مضمون چهارم؛ جهاد

جهاد به معنی کوشش در مسیر الهی، چهارمین مضمون سازمان‌دهنده برای سازه‌های شخصیت اخلاقی است. قرآن کریم، جهاد در راه خدا را تجارتي معرفی می‌کند که انسان را از عذاب دردناک نجات می‌دهد (صف، ۱۰). جهاد در راه خدا از صفات



ایمان معرفی شده است (محمدی ری شهری، ۱۳۷۸، ج ۵: ص ۵۶۷). مصادیق متعددی در متون اسلامی برای جهاد مطرح شده است؛ برای مثال، حج (همان، ج ۲: ص ۵۸۴)، روزه (همان، ج ۶: ص ۳۹۹)، طلب روزی حلال (همان، ج ۴: ص ۴۴۶) و مقابله با هوای نفس و شهوات^۱.

چهار مضمون جهاد عبارت‌اند از: ۱. تلاش در مسیر الهی: کسی که دارای صفت اخلاقی جهاد است، در مسیر خداوند کوشش می‌کند. این مسیر همان طور که گفته شد، ممکن است مصادیق متعددی داشته باشد. تلاش او در مسیر الهی، عبادت نیز محسوب می‌شود. برای مثال، جهاد زن نیکو، شوهرداری معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۹)؛ ۲. مقابله با شهوات: مجاهد کسی است که می‌تواند خویشتن‌دار باشد و بر میل‌ها، تکانه‌ها و آرزوهای خویش تسلط دارد؛ ۳. شهادت: کسی که دارای صفت جهاد است، از شهادت و جرئت برخوردار است. از این رو، اظهار وجود دارد، اعتماد به نفس دارد، بر نفس خویش تسلط دارد و به همین دلیل، می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند؛ همان طور که حضرت علی علیه السلام امر به معروف و نهی از منکر را یکی از علائم جهاد در راه خداوند می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۱)؛ ۴. مهار خشم: انسان مجاهد کسی است که بتواند خشم خود را مهار کند یا قوی‌ترین مردم کسی است که بتواند بر خشمش غلبه کند (محمدی ری شهری، ۱۳۷۸، ج ۸: ص ۴۴۹).

۱. «و هر کس (یا نفس خود یا دشمن خدا) جهاد کند، جز این نیست که به سود خود جهاد می‌کند؛ زیرا خداوند از همه جهانیان بی‌نیاز است» (عنکبوت، ۶) یا «افضل الجهاد جهاد النفس عن الهوى» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۳۳۲).

نتیجه گیری

بر اساس متون اسلامی، چهار مضمون یقین، عدل، جهاد و صبر به منزله سازه‌های اصلی شخصیت اخلاقی تعیین شدند. یقین دارای مؤلفه‌های حقیقت‌پذیری، توکل‌پذیری، تفویض‌پذیری و تقدیرپذیری است. صبر شامل مؤلفه‌های حوصله‌ورزی، زهد، دقت و احتیاط است. عدل دارای مؤلفه‌های انصاف، میانه‌روی، صداقت و وفای به عهد است و جهاد شامل مؤلفه‌های مقابله با شهوات، مهار خشم، شهامت و تلاش در مسیر الهی است. مطالعه متون دینی نشان می‌دهد سازه‌های چهارگانه، اصل و ریشه ایمان هستند؛ به نحوی که این سازه‌ها از علائم انسان مؤمن به شمار می‌آیند. حضرت امیر می‌فرماید:

«إن الله عز وجل جعل الايمان على أربع دعائم: على الصبر واليقين والعدل والجهاد؛ ايمان بر چهار پایه استوار است؛ صبر، یقین، عدل و جهاد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۱).

بنابراین، طبق متون دینی، افرادی که دارای سازه‌های شخصیت اخلاقی هستند، نیروی عقل بر آن‌ها حاکم است و از سلطه جهل خارج شده‌اند و تحت تأثیر نفس اماره یا قوای شیطانی نیستند. برای این‌ها تعابیری مانند «متقین»، «صادقین» و «محسنین» به کار رفته است. خدا در سوره بقره (آیه ۱۷۷) می‌فرماید: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ

الْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾.

در این آیه، سازه‌های شخصیت اخلاقی با ذکر مثال بیان شده است. تعبیری که در این آیه به کار رفته «بر» است. طبق این آیه، «بر» به کسی گفته می‌شود که به خداوند و روز قیامت و غیب یعنی ملائکه، کتاب و انبیا ایمان داشته باشد و به‌خاطر





محبت و رضایت خداوند، مال خود را به ایتام و مساکین و درراه‌ماندگان و خویشاوندان و فقرا ببخشد. ایمان به غیب و محبت الهی و رضایت خداوند حاکی از سازه اخلاقی یقین است. کسانی که یقین داشته باشند، در برابر خداوند تسلیم‌اند و به‌خاطر رضا و محبت او تلاش می‌کنند (این چیزی است که آیه قرآن نیز آن را تأیید می‌کند).

علاوه بر آن، اینان به عهد خود وفادارند (سازه عدل)، صبورند (سازه صبر) و با اقامه نماز، ایتای زکات و بخشیدن مال خود در راه خدا در مسیر الهی کوشش می‌کنند (سازه جهاد). بنابراین، مبتنی بر آیه شریفه، می‌توان کسی را که دارای سازه‌های چهارگانه شخصیت اخلاقی است، «بر» نامید و آن را این گونه معرفی کرد: «بر» کسی است که دارای سازه‌های شخصیت اخلاقی یقین، عدل، جهاد و صبر باشد.

«بر» یا همان کسی که دارای سازه‌های شخصیت اخلاقی است، کسی است که از مقابله‌های مذهبی مختلف استفاده می‌کند. منظور از مقابله‌های مذهبی، سازکارهای روانی است که یک فرد مذهبی با پذیرش هنجارها و ارزش‌های مذهبی در برابر مسائل و مشکلات زندگی برای آرامش‌بخشی به خود و دیگران از آن‌ها استفاده می‌کند. بر اساس سازه‌های شخصیت اخلاقی، مقابله‌های مذهبی شامل توکل، تقدیرپذیری، انصاف، وفاداری، صداقت، صبر، تلاش در مسیر الهی و مهار خشم است. «بر»، بر اساس ویژگی‌های شخصیت اخلاقی خویش از دو نوع مقابله مذهبی هیجان‌محور و مقابله مذهبی مسئله‌محور استفاده می‌کند.

مواقعی که هیجان‌های منفی و فشارهای عصبی و روانی بر او حاکم می‌شود، با استفاده از مقابله‌های هیجان‌محور، هیجان خود را مهار می‌کند. مهار خشم و تقدیرپذیری و صبر، مقابله‌های هیجان‌محور محسوب می‌شوند؛ زیرا در مواقعی که فرد خشمگین می‌شود با مهار خشم بر نفس خود غلبه می‌یابد و جهاد می‌کند و وقتی احساس ناکامی می‌کند و دچار اضطراب می‌شود، از مقابله تقدیرپذیری استفاده



می‌کند؛ یعنی به رضای خداوند و تقدیر خداوند راضی می‌شود تا پذیرش فقدان و مصیبت برایش آسان‌تر شود. وقتی هم با مسئله‌ای مواجه می‌شود، با استفاده از مقابله‌های مسئله‌محور، مسائل و مشکلات پیش رو را حل می‌کند. وقتی تصمیم می‌گیرد اقدامی را انجام دهد با توکل بر خداوند، کار را شروع می‌کند. وقتی زیر فشارهای اجتماعی قرار می‌گیرد، با بیان صادقانه خود را نجات می‌دهد. با وفای به عهد و پیمان، امانت‌داری می‌کند. با تلاش در مسیر الهی به هدف خود می‌رسد. با انصاف، با مردم تعامل پویا برقرار می‌کند و با صبر به حل مسئله امیدوار می‌شود تا بهتر بتواند مسائل را حل کند.

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که برخلاف نظریات رایج شخصیت در روان‌شناسی، شخصیت مبتنی بر متون اسلامی نه بر اساس غرایز زیستی، نه بر اساس محرک‌های شرطی‌سازی، نه بر اساس مؤلفه‌های اجتماعی-فرهنگی و نه بر اساس بافت ارتباطی، بلکه بر اساس نیروهای فطری توحیدی ساخته می‌شود. فطرت انسان، شخصیت انسان را می‌سازد و فطرت بر اساس سازه‌های اخلاقی، شخصیت را منسجم و یکپارچه می‌کند.

بنابراین، می‌توان سازه‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی را محور نظریه شخصیت در اسلام دانست.

نتایج این پژوهش با بعضی از یافته‌های پژوهش هوگان (Hogan, 1973) همسو است؛ زیرا از نظر هوگان، دانش اخلاقی، اجتماعی‌شدن، همدلی، خودگردانی و قضاوت اخلاقی، سازه‌های اخلاقی شخصیت هستند. طبق پژوهش حاضر، می‌توان مضامین سازه عدل شامل صداقت، وفاداری، انصاف و میانه‌روی را مؤلفه‌های اجتماعی شخصیت اخلاقی محسوب کرد؛ انسانی که بتواند در روابط اجتماعی صادقانه رفتار کند، در تعاملات اجتماعی جانب انصاف را رعایت کند و به عهد و پیمان خود وفادار باشد، انسانی است که رشد اجتماعی داشته است و خودمختار یا خودخواه نیست.



همچنین، مضامین سازه صبر و جهاد که حاکی از قدرت تسلط و خویشتن‌داری فرد است به مؤلفه‌های خودگردانی و همدلی مدل هوگان شبیه است. به نظر می‌رسد مدل هوگان صرفاً بر اساس رشد اجتماعی و تعدیل رفتارهای اجتماعی انسان به منزله یک حیوان قانون‌مدار تنظیم شده است، در حالی که مضامین پژوهش حاضر بر اساس فضایل اخلاقی انسان به منزله موجود برتر و مخلوق خداوند به دست آمده است.

الگوی عمار و همکاران (al-Ammar, Ahmad & Nordin, 2012) نیز که مبتنی بر قرآن کریم و فضایل اخلاقی انسان تنظیم شده است و مؤلفه‌های تعاون، جهاد، صلح و آشتی، صدقه داوطلبانه، راستی، وفای به عهد، گذشت و صبر را صفات شخصیت اخلاقی انسان معرفی کرده است با پژوهش حاضر همسو است؛ زیرا یافته‌های هر دو پژوهش نشان داد وفای به عهد، صبر، جهاد و صداقت، مضامین شخصیت اخلاقی محسوب می‌شوند. البته شماری از صفات در پژوهش حاضر مطرح شده (نظیر یقین و مضامین آن، مهار خشم، انصاف و میانه‌روی) که در آن پژوهش به آن اشاره نشده است.

شاید دلیل آن این باشد که پژوهش یادشده صرفاً بر اساس آیات قرآن انجام شده است و پژوهش حاضر بر اساس متون اسلامی شامل قرآن و روایات است. از سوی دیگر، روش دو پژوهش متفاوت است؛ در پژوهش عامر و یثگی‌های اخلاقی شخصیت مسلمان مبتنی بر روایی سازه پرسش‌نامه به دست آمده است، در حالی که داده‌های پژوهش حاضر بر اساس تحلیل مضامین آیات و روایات استخراج شده است.

به نظر می‌رسد یافته‌های پژوهش حاضر در مقایسه با یافته‌های پژوهش عامر و همکاران کامل‌تر است؛ زیرا یافته‌های پژوهش حاضر به یقین به عنوان یکی از ابعاد اصلی و ریشه‌ای شخصیت اخلاقی اشاره می‌کند، در حالی که در پژوهش مذکور، بعد یقین مطرح نشده است.



بعضی از پژوهش‌ها با تکیه بر متون اسلامی، خصیصه‌های دیگری از شخصیت را برمی‌شمرند؛ مانند پژوهش شجاعی (۱۳۹۵)^۱ که به پانزده خصیصه مهم و اصولی شخصیت مطابق با روش تحلیل معنایی و هم‌بستگی بین واژه‌ها از منابع اسلامی شامل قرآن، روایات و کتاب‌های اخلاق اسلامی اشاره می‌کند و هریک از این خصیصه‌ها دارای قطب‌های مثبت و منفی هستند.

این خصیصه‌ها شامل طمأنینه، اعتدال، بزرگی نفس، خوش خلقی، مناعت طبع، انعطاف‌پذیری، تعهد، شادکامی، فعال‌بودن، عفت، ثبات، زیرکی، فروتنی، پیوندجویی و تکلیف‌پذیری است یا ممکن است به مواردی نظیر همدلی، مهربانی، سخاوت، تواضع، حیا، حسن‌ظن، خشوع، امید، نشاط، شکر، عهد و قناعت بر اساس فضایل اخلاق در اسلام اشاره شود که یافته‌های پژوهش حاضر این فضایل را پوشش نمی‌دهد. به نظر می‌رسد در صورتی که هدف آن باشد که ویژگی‌های اخلاقی یک انسان مؤمن یا متقی از نظر متون اسلامی بررسی شود، شاید بتوان به خطبه «همام» نهج‌البلاغه و حدیث «عقل و جهل» در کتاب اصول کافی اشاره کرد که در آن‌ها به مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی اشاره شده است.

اما هدف پژوهش حاضر بیان فضایل و ویژگی‌های اخلاقی نبود، بلکه هدف پژوهش، کشف سازه‌های اخلاقی در شخصیت بود که به مؤلفه‌های اصلی و عمده فضایل اخلاقی اشاره می‌کند.

طبق این پژوهش، دیگر فضایل و ویژگی‌های اخلاقی برخاسته از چهار سازه یقین، صبر، عدل و جهاد است. به عبارت دیگر، این چهار سازه، سازه‌های اصلی برای شکل‌گیری تمام فضایل و ارزش‌های اخلاقی در شخصیت انسان به شمار می‌آیند؛ یعنی کسی می‌تواند مثلاً قانع، شکرگزار، امیدوار، بانشاط و دارای حسن‌ظن باشد که از سازه یقین برخوردار باشد. هرچه سازه یقین و مؤلفه‌های آن در وجود فرد قوی‌تر باشد، از فضایل اخلاقی نام‌برده بهره‌مندتر است. کسی می‌تواند همدل و

1. <http://icih.ir/wp-content/uploads/2018/03/k3j2m3961026.pdf>



مهربان و متواضع باشد که دارای سازه عدل و مؤلفه‌های آن باشد؛ به عبارت دیگر، کسی که منصف، میانه‌رو، وفادار و صادق باشد، می‌تواند در ارتباط با دیگران همدل، مهربان و متواضع باشد. بنابراین، طبق یافته‌های پژوهش حاضر، در صورتی که انسان دارای سازه‌های شخصیت اخلاقی باشد، به تعبیر قرآن کریم «بر» است و دیگر فضایل اخلاقی هم در او تجلی می‌یابد.

تعبیر «شخصیت اخلاقی» در ادبیات اسلامی مطرح نشده است؛ از این رو، معادلی برای این تعبیر وجود نداشت. با این حال سعی شد با جستجوی واژه‌های نزدیک به شخصیت اخلاقی نظیر مؤمنین، متقین و محسنین، ویژگی‌های شخصیت اخلاقی در متون اسلامی استخراج شود. با تکیه بر نتایج این پژوهش پیشنهاد می‌شود برای تعبیر شخصیت اخلاقی در اسلام از واژه «بر» استفاده شود.

با توجه به اینکه درباره شخصیت اخلاقی در روان‌شناسی نسبت به دیگر موضوعات روان‌شناسی اخلاق مانند هویت، رشد و قضاوت و هوش اخلاقی کمتر بحث شده است، پیشینه پژوهش درباره شخصیت اخلاقی قوی نیست؛ به همین دلیل، یافته‌های پژوهش حاضر می‌تواند در توسعه قلمرو بحث درباره شخصیت اخلاقی تأثیرگذار باشد. بنابراین، پیشنهاد می‌شود مطالعات آینده مبتنی بر یافته‌های پژوهش حاضر، پرسش‌نامه شخصیت اخلاقی - اسلامی را طراحی و روایی سنجی و سازه‌های آن را با سازه‌های پرسش‌نامه پنج‌عاملی شخصیت نئو (NEO Personality Inventory-Revised) و شانزده‌عاملی کتل (Cattell's 16 personality factors questionnaire) مقایسه کنند.

در پایان، از دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم که از پژوهش حاضر حمایت کرد، تشکر می‌کنم.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. اسدزندی، مینو (۱۳۹۵)، خودمراقبتی معنوی، تهران: رسانه تخصصی.
۳. جان‌بزرگی، مسعود و سیدمحمد غروی (۱۳۹۵)، اصول روان‌درمانگری و مشاوره با رویکرد اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۵)، «ساختار شخصیت بر اساس منابع اسلامی در چارچوب رویکرد صفات (گزارش مطالعه کیفی)»، نشریه تحقیقات بنیادی علوم انسانی، ۲(۱)، ص ۱۰۵-۱۴۲.
۵. شعیری، محمدبن محمد (بی‌تا)، جامع‌الاجبار (لشعیری)، نجف: مطبعة حیدریه.
۶. راغب، حسین بن محمد (۱۹۹۴م)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: ذوی القربی.
۷. فیست، جس و گریگوری فیست (۱۴۰۰)، نظریه‌های شخصیت، تهران: روان.
۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه دارالوفاء.
۱۰. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۸)، میزان‌الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: دارالحديث.
۱۱. محمدی، ابوالفضل و همکاران (۱۳۹۴)، مقدمه‌ای بر نسل سوم درمان‌های شناختی-رفتاری، تهران: نشر ارجمند.
12. Al-Ammar, F. K., Ahmad, I. H. & Nordin, M. S. (2012), "Moral character of Muslim personality: Scale validation", *Journal of Education and Practice*, 3(16), p. 118-128.
13. Abu-Raiya, H. (2014), "Western psychology and Muslim psychology in dialogue: Comparisons between a Qura'nic theory of personality and Freud's and Jung's ideas", *Journal of Religion and Health*, 53(2), p. 326-338.

14. Amini, M. Y., Rezaei, A., & Makvand, H. S. (2019), "preparation and standardization the moral intelligence of children questionnaire based on Borba's theory", *Journal of TRAINING MEASUREMENT*, 9(34), p.27-45
15. Armour, J. A. (1991), "Neurocardiology: Anatomical and Functional Principles (e-book)", Online at [www. heartmathstore. com/cgi-bin/category.cgi?item=enro](http://www.heartmathstore.com/cgi-bin/category.cgi?item=enro) (accessed 14 September 2014).
16. Badawi, J. (2010) "Moral teachings of Islam: Human nature in Islam". Online at [http://jamalbadawi. org/index.php? option=com_ content&view=article&id=82:62-moral-teachings-of-islam-human-nature-in-islam&catid=18:volume-6-moral-teachings-of-islam](http://jamalbadawi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=82:62-moral-teachings-of-islam-human-nature-in-islam&catid=18:volume-6-moral-teachings-of-islam) accessed 13 October 2014.
17. Braun, V., & Clarke, V. (2006), "Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*", 3(2), p. 77-101.
18. Carpendale, J. I. M. (2009), Piaget's theory of moral development. In U. Müller, J. I. M. Carpendale, & L. Smith (Eds.), *The Cambridge companion to Piaget* (pp. 270–286), Cambridge University Press.
19. Carpendale, J. I. (2000), "Kohlberg and Piaget on stages and moral reasoning", *Developmental Review*, 20(2), p. 181-205.
20. Deuraseh, M. and Abu Talib, M. (2005), "Mental health in Islamic medical tradition", *The International Medical Journal*, 4(2), p. 76–79.
21. Endler, N. S., & Kocovski, N. L. (2001), "State and trait anxiety revisited", *Journal of anxiety disorders*, 15(3), p. 231-245.
22. Frampton, M.F. (1991), "Aristotle's cardiocentric model of animal locomotion", *Journal of the History of Biology*, 24(2), p. 291–330.



23. Ghilan, M. (2012), "Intelligence: Is it in the brain or the heart?" Online at <http://mohamedghilan.com/2012/02/10/intelligence-is-it-in-the-brain-or-the-heart/> (accessed 14 September 2014)
24. Gino, F., Kouchaki, M., & Galinsky, A. D. (2015), "The moral virtue of authenticity: How inauthenticity produces feelings of immorality and impurity", *Psychological Science*, 26(7), p. 983-996.
25. Hardy, S. A., & Carlo, G. (2011), "Moral identity", In *Handbook of identity theory and research* (pp. 495-513). Springer, New York, NY.
26. Haque, A. (2004), "Religion and mental health: The case of American Muslims", *Journal of Religion and Health*, 43(1), p. 45-58.
27. Hogan, R. (1973), "Moral contact and moral character: A psychological perspective", *Psychological Bulletin*, 79(4), p. 217-232.
28. King, N. & Horrocks, C. (2010), *Interviews in qualitative research*: Sage Publications Limited.
29. Johnstone, B., Yoon, D. P., Cohen, D., Schopp, L. H., McCormack, G., Campbell, J. & Smith, M. (2012), "Relationships among spirituality, religious practices, personality factors, and health for five different faith traditions", *Journal of religion and health*, 51(4), p. 1017-1041.
30. Lapsley, D. K. & Hill, P. L. (2009), "The development of the moral personality", *Personality, identity and character: Explorations in moral psychology*, p. 185-213.
31. Narvaez, D., Lapsley, D. K., Hagele, S. & Lasky, B. (2006), "Moral chronicity and social information processing: Tests of a social

cognitive approach to the moral personality”, *Journal of Research in Personality*, 40(6), p. 966-985.

32. Pearsall, P., Schwartz, G. E. R. and Russek, L.G.S. (2002), “Changes in heart transplant recipients that parallel the personalities of their donors”, *Journal of Near-Death Studies*, 20(3): p. 191–206.

33. Rassool, G. H. (2016), *Islamic counselling: An introduction to theory and practice*, Routledge.

34. Ricardo, A. R. (2012), “Toward a concept of Islamic personality”, Khalifah Institute. Online at http://islamic-world.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1819:toward-a-concept-of-islamic-personality&catid=35:Islamic-phsycology&Itemid=67 (accessed 14 September 2014).

35. Rothman, A. & Coyle, A. (2018), “Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul”, *Journal of religion and health*, 57(5), p. 1731-1744

36. Slovic, P. & Västfjäll, D. (2010), “Affect, moral intuition, and risk”, *Psychological inquiry*, 21(4), p. 387-398.

37. Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2016), *Theories of personality*, Cengage Learning.

38. Utz, A. (2011), *Psychology from the Islamic Perspective*, Riyadh: International Islamic Publishing House.

39. Waterman, A. S. (2013), “The humanistic psychology–positive psychology divide: Contrasts in philosophical foundations”, *American Psychologist*, 68(3), p. 124.

40. Yalom, I. D. (2020), *Existential psychotherapy*, Hachette UK.





معرفی و بررسی انتقادی سازکارهای گسست اخلاقی بندورا در توجیه رفتار غیر اخلاقی از منظر شهود فطری اخلاقی

حامد مصلحی*، سید محمد مهدی روحانی**

چکیده

چرا مردم رفتار غیر اخلاقی انجام می دهند، اما مشکلی با زندگی خودشان ندارند؟ این سؤالی است که بندورا مطرح کرده و در پاسخ به آن از سازکارهای گسست اخلاقی استفاده کرده است. این پاسخ، مقبول روان شناسان و دانشمندان اخلاقی جهان قرار گرفت. با این حال، با نگرش انتقادی، برخی از سازکارهای معرفی شده او ممکن است سازکارهایی برای فرار از اخلاق به حساب نیایند و برخی حتی سازکار اخلاقی محسوب شوند. هدف از این مطالعه آن است که سازکارهای معرفی شده بندورا از منظر شهود فطری اخلاقی و با نگاهی به شماری از بنیادهای اولیه و عمومی حقوق کیفری بررسی شود. مطالعه حاضر به روش تحلیلی-توصیفی انجام شده و نشان داده که هرچند بعضی از موارد مورد نظر بندورا، غیر اخلاقی اند و برای آنها

* دانش آموخته دکتری روان شناسی تربیتی، دانشکده روان شناسی، دانشگاه تهران، ایران.

moslehi95@ut.ac.ir

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

** کارشناس ارشد روان شناسی، دانشگاه پیام نور مرکز اصفهان، ایران.

mh_rts@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷

دلیل تراشی شده است، برخی دیگر، اساساً غیراخلاقی نیستند و در مواردی می‌توانند به حفظ هویت اخلاقی فرد در عین اجرای رفتار اخلاقی کمک کند و در بعضی دیگر از موارد نیز متغیرهای تعدیل‌کننده‌ای وجود دارد که در تحلیل بندورا دیده نشده است؛ به‌طور نمونه، دلیل آوری اخلاقی که ماهیت رفتار حزب‌الله لبنان را از غیراخلاقی به اخلاقی تبدیل می‌کند، اساساً از مصادیق دلیل تراشی و گسست اخلاقی ناروا نیست و تحلیل بندورا در این زمینه در سطح روان‌شناختی با شهود فطری اخلاقی منتفی می‌شود و در سطح بیرونی، با اطلاع از موازین حقوق کیفری نقد و نفی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

گسست اخلاقی، شهود فطری اخلاقی، حقوق کیفری، دفاع مشروع، حزب‌الله لبنان.

مقدمه

اخلاق (Morality)، موضوعی بسیار اساسی است که در تاریخ بشر همواره مورد توجه ادیان، مذاهب و مصلحان اجتماعی قرار داشته است. در علوم انسانی نوین و مکاتب جدید نیز اخلاق، موضوع رشته‌های مختلفی قرار گرفته است و هریک از رشته‌ها و مکاتب، از نگاه خود به مطالعه علمی یا نظام‌سازی درباره آن پرداخته‌اند. اخلاق، یکی از مؤلفه‌های ضروری زندگی در قرن جاری است و راهگشای زندگی انسانی در هزاره سوم قلمداد می‌شود.

مکاتب بزرگ بشری همچون سوسیالیسم و لیبرالیسم نیز که به معرفی راه و روشی برای زندگی بشری پرداخته‌اند نیز درباره تربیت اخلاقی سکوت نکرده، در پی راهکاری برای اخلاق و تربیت اخلاقی بودند. سوسیالیسم تلاش می‌کرد خودخواهی و خودمحوری را از میان بردارد و از این طریق، اخلاق را نهادینه کند.





در مقابل، لیبرالیسم، بر این تصور بود که منفعت فردی به خودی خود می تواند رفتار اخلاقی را تقویت کند؛ چرا که نفع اجتماعی، در نهایت، موجب نفع فردی خواهد شد. هرچند باید گفت که اولی از نهادینگی و تغییر ناپذیری «منفعت محوری» در انسان غافل است و دومی به یک تصویر غیر منطقی و خیالی شبیه تر است (صدر، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱؛ مصلحی و روحانی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۶).

روان شناسی از جمله رشته هایی است که موضوع اخلاق را به طور جدی، مطالعه و بررسی کرده است. مطالعات علمی اولیه و نظریه پردازی های ابتدایی اخلاق در روان شناسی، با فرامن (Super-ego) فروید، رویکرد تحولی - شناختی (Developmental cognitive approach) پیاز به تحول اخلاق، مطالعات و نظریات استدلال اخلاقی کهلبرگ و رویکرد اخلاق مراقبت (Caring ethics) گلیکان، به طور فراگیر شناخته شده است (برک، ۲۰۰۷، ج ۲: ص ۷۷-۸۸). حجم مطالعات جدید روان شناسی در سال های اخیر نیز به قدری گسترش یافته است که با میزان پژوهش های ابتدایی این عرصه قابل مقایسه نیست.

بیان مسئله

بی شک یکی از نامدارترین روان شناسان معاصر، آلبرت بندورا (۱۹۲۵-۲۰۲۱) است که پیش از این با نظریه یادگیری اجتماعی (۱۹۶۳) خود به شهرت زیادی در جهان دست یافته بود. وی در زمینه اخلاق با نگارش کتابی با عنوان «گسست اخلاقی (چگونه مردم به دیگران آسیب می زنند و با خودشان مشکلی ندارند؟)»^۱، به مسائل مهمی در این باره پاسخ داده است. او دلیل تراشی های مردم را برای توجیه رفتار غیر اخلاقی، معرفی کرده است. بندورا، در سطح فردی، گروهی، ملی و بین المللی از این سازکارها برای قضاوت رفتار دیگران بهره گرفته است.

1. Moral disengagement (How people do harm and live with themselves?)

نگاه انتقادی به این سازکارها ممکن است داوری و قضاوت او را به‌طور جدی مخدوش کند؛ به‌گونه‌ای که با بررسی انتقادی بر اساس موازین شهود فطری اخلاقی و بنیادهای اولیه حقوق کیفری، مشخص می‌شود در بعضی از مواقع، موردی که او غیراخلاقی دانسته و به دلیل تراشی اخلاقی موصوف کرده است، به‌طور کلی اخلاقی است. بنابراین، لازم است ابتدا به معرفی هریک از سازکارها و سپس، به بررسی انتقادی آن‌ها پرداخته شود.

ملاکی که برای نقد هریک از سازکارها استفاده می‌شود، باید همگانی و موردقبول اکثریت جامعه باشد. بنابراین، در سطح درونی و روان‌شناختی، شهود فطری اخلاقی به‌منزله امری همگانی (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹)، ملاک قرار داده شد. «شهود اخلاقی، هر احساس قوی و بلاواسطه‌ای است که در آن چیزی خوب یا بد باشد؛ اعم از اینکه صدق یک ادعا باشد یا موضوعی برای درک و دریافت» (کی‌پر و سسیس، ۲۰۱۴، ص ۱۶۵، به نقل از: Gigerenzer, 2008; Haidt, 2001; Idem, 2012; Sinnott-Armstrong, 2008). بنابراین، شهود فطری اخلاقی، شهودی اخلاقی و همگانی است که منبع آن دانش فطری فرد است (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹).

حقوق کیفری به‌منزله شاخه‌ای از حقوق عمومی که تعیین‌کننده مجازات است، می‌تواند داور دوم برای تعیین اخلاقی یا غیراخلاقی بودن یک رفتار یا استدلال از منظر عقل بشری تلقی گردد. البته ممکن است این اشکال وجود داشته باشد که قوانین هر کشوری، مخصوص به آن کشور است و حقوق نیز به مجموعه قوانین موضوعه داخلی گفته می‌شود؛ اما واقعیت این است که بنیادهای حقوق کیفری، سهم مشترکی در کشورهای مختلف، دارند که به‌منزله مفاهیم مقبول و معقول (تقریباً) جهان‌شمول می‌توان از آن‌ها استفاده کرد. بر همین اساس، در این نوشتار صرفاً از بعضی مفاهیم عمومی حقوق کیفری که وابسته به قوانین کشورهای خاص نیستند، استفاده شده است.





بنابراین، هدف اصلی این پژوهش اولاً معرفی گسست اخلاقی و سازکارهای آن و ثانیاً بررسی انتقادی یکایک سازکارهای آن از منظر شهود فطری اخلاقی و بنیادهای اولیه حقوق کیفری است.

روش

روش پژوهش حاضر، تحلیلی-توصیفی است که با بررسی کتاب اصلی بندورا در این زمینه، یعنی «گسست اخلاقی» (Bandura, 2016) به معرفی این سازکارها پرداخته و مفاهیم شهود فطری اخلاقی (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰) و مفاهیم اساسی حقوق کیفری را برای بررسی انتقادی این دیدگاه به کار گرفته است.

یافته‌ها

گسست اخلاقی و دلیل تراشی‌های آن

همه ما در مواجهه با رفتارهای اخلاقی دیگران مشاهده کرده‌ایم که در بسیاری از مواقع، افراد با اینکه رفتار غیر اخلاقی انجام می‌دهند، دچار ناراحتی و پشیمانی نمی‌شوند. این حالت مختص افراد سنگ‌دل یا مجرمان حرفه‌ای نیست؛ بلکه بسیاری از مردم عادی نیز رفتارهای غیر اخلاقی انجام می‌دهند، ولی نه تنها احساس ناراحتی نمی‌کنند، بلکه برای رفتار خود دلیل‌هایی نیز ارائه می‌دهند.

این نوع رفتارها را خود ما نیز انجام می‌دهیم، اما با دلیل تراشی‌هایی که در این چند قسمت با آن‌ها آشنا می‌شویم، ناراحتی انجام آن را از بین می‌بریم و بدین ترتیب، حتی از انجام دادن آن رفتار خطا آگاه هم نمی‌شویم. پس، این بخش را با این سؤال شروع می‌کنیم که چگونه انسان‌های عادی رفتارهای غیر اخلاقی انجام می‌دهند، ولی از انجام آن ناراحت نمی‌شوند و حتی آن رفتار را غیر اخلاقی هم نمی‌دانند؟

(Bandura, 2016, p. 13)

همه ما به دلیل وجود گرایش‌های درونی اخلاق و آموزش‌ها و تأکیدات جامعه، دارای نوعی خودتنظیمی در موضوعات اخلاقی هستیم. به وسیله خودتنظیمی، بر رفتارهای اخلاقی خود تسلط پیدا می‌کنیم و درباره اینکه چه رفتاری اخلاقی است و چه رفتاری اخلاقی نیست، تصمیم‌گیری می‌کنیم و برای انجام دادن آن دست به انتخاب می‌زنیم. وقتی کسی رفتار غیراخلاقی انجام می‌دهد، دچار ناراحتی می‌شود و احساس می‌کند ارزشمندی او کاهش یافته است. این احساس منفی موجب می‌شود فرد به خاطر انجام آن رفتار، احساس ناخوشایندی داشته باشد و درباره خودش تجدیدنظر کند؛ بدین ترتیب، احتمال تکرار رفتار غیراخلاقی کاهش می‌یابد (Ibid, p. 13).

در این میان، عامل مهمی به نام «دلیل تراشی‌های اخلاقی» وجود دارد که کمک می‌کند فرد به توجیه و تفسیر رفتار غیراخلاقی خود پردازد. این دلیل تراشی‌ها باعث می‌شود فرد از رفتار غیراخلاقی خود ناراحت نشود یا حتی آن را رفتاری بسیار خوب و اخلاقی تلقی کند. موارد دلیل تراشی اخلاقی، در چهار حیطه خودتنظیمی متفاوت رخ می‌دهند که توصیف ساده‌ای از آن‌ها در ادامه آمده است:

ا. حیطه رفتاری (The behavioral Locus):

منظور رفتارهای غیراخلاقی است که با دلیل تراشی‌ها ایجاد می‌شوند و خودتنظیمی مانع بروز آن‌ها نمی‌شود. در واقع، دلیل تراشی‌ها خودتنظیمی را غیرفعال می‌کنند (Bandura, 2016, p. 48)؛

ب. حیطه عاملیت (The Agency Locus):

عاملیت به نقش فرد و اراده فرد در انجام رفتار اشاره دارد. فرد در این حیطه، نقش خود را در رفتار غیراخلاقی، کم تلقی می‌کند یا اصلاً نقش خود را نمی‌بیند، خودش را برای آن رفتار غیراخلاقی سرزنش نمی‌کند و این مانع خودتنظیمی اخلاقی می‌شود (Ibid, p. 58).





ج. حیطه اثرگذاری (The effects Locus):

اثرگذاری به در نظر گرفتن پیامدهای رفتار اشاره دارد. فرد پیامدهای رفتار نامناسبش را نادیده می‌گیرد یا پیامدها را خیلی کوچک می‌شمارد و سعی می‌کند از ناراحتی و فشار بر خود بکاهد (Ibid, p. 64)؛

د. حیطه قربانی (The victim Locus):

سازکارهای حیطه قربانی بر شخصی که رفتار غیر اخلاقی درباره او انجام شده، متمرکز است. در واقع، گویی قربانی، مقصر اصلی بوده است، نه او. بدین ترتیب، تقصیر را به گردن قربانی انداخته، خودشان را پاک و مقدس می‌دانند (Ibid, p. 84).

در ادامه، یکایک این سازکارهای دلیل تراشی، بر اساس حیطه مربوط، معرفی و از منظر اخلاق واقع گرا و حقوق کیفری نقد می‌شوند.

حیطه رفتاری

در حیطه رفتاری، سه نوع دلیل تراشی وجود دارد:

الف) دلیل‌آوری اخلاقی (Moral justification)

فرض اولیه بر این است که افراد تا وقتی خودشان را درباره اخلاقی بودن یک رفتار غیر اخلاقی متقاعد نکنند، دست به انجام آن نمی‌زنند. دلیل‌آوری‌های اخلاقی، استفاده از رفتارهای غیر اخلاقی را برای رسیدن به اهداف شرافتمندانه، مقدس جلوه می‌دهند. دلیل‌آوری‌های اخلاقی، افراد را قادر می‌سازند حتی در صورت آسیب‌رساندن به دیگران، احساس ارزشمندی خود را حفظ کنند؛ زیرا دلیل‌آوری‌ها باعث می‌شوند آن‌ها رفتار غیر اخلاقی خودشان را اخلاقی بشمارند و «تقدیس» کنند. این دلیل‌آوری‌ها شامل دلیل‌آوری‌های مذهبی، ایدئولوژیک، اجتماعی، اقتصادی و

قانونی است؛ برای مثال، گروه‌های تروریستی از دلیل آوری‌های اخلاقی استفاده می‌کنند و برای کشتن افراد، دلیل‌های مقدسی مانند حمایت از ارزش‌ها، از بین بردن ظالمان، نجات بشریت، نجات جامعه و اجرای قانون ارائه می‌دهند و رفتار غیراخلاقی خودشان را اخلاقی تلقی می‌کنند (Bandura, 2016, p. 49).

بررسی انتقادی

در دلیل آوری اخلاقی، فرد برای رفتار خود، دلیل موجه اخلاقی فراهم می‌کند تا ابعاد غیراخلاقی مسئله را پوشش دهد؛ مثلاً تروریستی یا مجرمانه بودن رفتار خود را بر این اساس که دفاع مشروع بوده است، توجیه می‌کند. اگر فرد رفتار غیراخلاقی انجام داده باشد و از این فرآیند برای توجیه رفتار خود استفاده کند، در واقع، در دام یکی از فرآیندهای گسست اخلاقی افتاده است.

اما مسئله اصلی این است که داور اصلی در سطح روان‌شناختی کیست؟ دیدگاه مبتنی بر شهود فطری اخلاقی در این زمینه، اعتبار دیدگاه فردی را معتبر می‌شناسد و قرآن کریم نیز این اعتبار را تنفیذ می‌کند (قیامت، ۱۴-۱۵). پس مسئله اصلی این است که آیا فرد در ارزیابی صادقانه از رفتار خود، آن را غیراخلاقی و نادرست یا حداقل احتمالاً نادرست تلقی کرده است و سپس، برای فرار از بار روانی آن و عذرتراشی برای دیگران از دلیل آوری اخلاقی استفاده کرده است یا اینکه واقعاً از ابتدا آن را امری صحیح و اخلاقی می‌دانسته است؟ داوری در این زمینه که کدام امر، اخلاقی و کدام غیراخلاقی است بر عهده شهود فطری اخلاقی است. اگر داوری شهود فطری اخلاقی در خود فرد، رفتاری را غیراخلاقی تلقی کرده باشد و او با دلیل آوری اخلاقی به انجام آن مبادرت ورزد، طبیعتاً از مصادیق رفتار مخالف شهود است؛ با این تفاوت که علاوه بر آنکه برخلاف شهود فطری اخلاقی رفتار شده، برای آن رفتار، دلیل تراشی نیز شده است و فرد هم در سطح رفتاری و هم در سطح روان‌شناختی به طور کامل از شهود فطری اخلاقی فاصله گرفته است.





در سطح داوری و قضاوت بیرونی، آنچه ملاک امر و تشخیص است، موازین حقوقی است. اینکه آیا این امر بر اساس موازین حقوقی و قانونی، امری مشروع و اخلاقی است یا تعرض غیرحقوقی و نامشروعی تلقی می‌شود، بر عهده موازین حقوقی است. در نظامات اجتماعی و حقوقی، موارد رافع مسئولیت یا رافع جرم وجود دارد که موضوعاتی مانند «دفاع مشروع» از آن جمله است؛ به این معنا که اگر فردی در حین دفاع از خود، عمل مجرمانه انجام داد و موجب تعرض به فرد مهاجم شد، وصف مجرمانه بودن از عمل او زدوده است. مدافع مشروع در چنین حالتی نه تنها مقصر نیست، بلکه ضامن خسارات وارد به مهاجم نیز نیست. برخی از حقوق دانان و فلاسفه حقوق (چون رنه گارو و هگل)، این دفاع را نه تنها یک حق، بلکه وظیفه اجتماعی تلقی کرده‌اند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۲).

بنابراین، اصلی ترین مسئله، داوری در این زمینه است که کدام امر، اخلاقی و کدام امر، غیر اخلاقی است؛ چه در سطح روان شناختی و چه در سطح داوری بیرونی، این داوری مهم است. وقتی نگاه انتقادی درستی به این مؤلفه وجود نداشته باشد، ممکن است بر یک رفتار کاملاً اخلاقی، برچسب دلیل آوری و گسست اخلاقی بخورد و از آن سوء استفاده سیاسی و اجتماعی بشود.

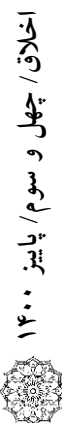
یکی از نمونه‌هایی که بندورا از آن به عنوان شاهد استفاده می‌کند، حزب الله لبنان است. او این گروه را یک گروه تروریست مذهبی بازنمایی کرده و سپس، برای اینکه رفتار این گروه را از منظر روان شناختی بازشناسی و تفسیر کند، بعضی از رفتارهای دفاعی آنان را در مقابل رژیم اشغالگر قدس، با عنوان دلیل آوری اخلاقی معرفی می‌کند. او می‌نویسد: «رفتار حزب الله لبنان نمونه خوبی از دسیسه‌های شناختی است که با آن، خشونت توجیه می‌شود. حزب الله که عمدتاً توسط روحانیون شیعه رهبری می‌شود، خود را یک حزب سیاسی به معنای "حزب خدا" معرفی می‌کند. مأموریت مقدس یگان مسلح آن، تبدیل لبنان به یک کشور اسلامی و نابودی اسرائیل است. حزب الله برای انجام این کار باید نیروهای خارجی را که

تهدیدی برای ارزش‌های اسلامی و سبک زندگی اسلامی می‌داند، شکست دهد»
(Bandura, 2016, p. 329).

در حالی که این گروه، بر اساس موازین حقوقی که در تمام نظامات حقوقی دنیا پذیرفته شده است، به «دفاع مشروع» در مقابل تعرضات صهیونیستی پرداخته است. رفتارهای این گروه، حداقل با موازین دفاع مشروع قابل انطباق است و به هیچ وجه وصف مجرمانه و غیراخلاقی ندارد و بر اساس نظر حقوق دانان و فلاسفه حقوق، خود انجام یک تکلیف اخلاقی محسوب می‌گردد. طبیعی است که نقض حق مالکیت و تصرف دیگران، مشمول مرور زمان - حتی هفتاد سال - نمی‌شود و مالک سابق، حق دفاع از مالکیت خود را محفوظ دارد. در حالی که بندورا با به رسمیت شناختن رژیم اشغالگر قدس به عنوان یک کشور یا یک ملت، این دفاع مشروع را به طور اساسی از یاد برده یا در آن تردید کرده و به مناقشه درباره رفتارهایی که در خلال آن انجام می‌شود، پرداخته است. طبیعتاً ادراک درست و واقع‌بینانه، وصف و عنوان مسائل را در سطح روان‌شناختی و حقوقی تغییر خواهد داد.

ب) مقایسه تسکین‌دهنده (Palliative comparison)

در مقایسه تسکین‌دهنده، افراد رفتار غیراخلاقی خود را با رفتار یا موقعیتی بسیار بدتر مقایسه می‌کنند و با این مقایسه، نشان می‌دهند که رفتار غیراخلاقی‌شان نسبت به آن رفتار بهتر بوده و اخلاقی محسوب می‌شود. همچنین، نشان می‌دهند که رفتار غیراخلاقی آن‌ها پیامدهای خوبی داشته و به همین دلیل، غیراخلاقی محسوب نمی‌شود. با مقایسه تسکین‌دهنده، افراد رفتار خود را خیرخواهانه تلقی می‌کنند. وقتی به مدیران برای رعایت نکردن قوانین، اعتراض می‌شود، آن‌ها خود را با مدیران قانون‌گریز قبلی مقایسه می‌کنند و نشان می‌دهند که رفتارهای غیرقانونی‌شان کمتر از مسئولان قبلی بوده است (Bandura, 2016, p. 56).





برخی آشوبگران استدلال می‌کنند که در کشورهایی مانند فرانسه و آمریکا، عدالت اجتماعی بعد از انجام اعتراضات و آشوب‌ها ایجاد شده است و آشوبگری، رفتاری غیراخلاقی نیست. وقتی به دولت‌هایی که علیه اعتراضات مردم از خشونت استفاده می‌کنند، انتقاد می‌شود، آن‌ها استدلال می‌کنند اولاً روش‌های غیر خشونت‌آمیز برای ایجاد نظم فایده‌ای ندارند و ثانیاً با سرکوب آشوبگران، مردم بیشتری از آسیب دیدن مصون می‌مانند (Ibid, p. 57). بررسی انتقادی می‌تواند نشان بدهد که کدام داوری درست است و این نکته‌ای است که بندورا درباره آن سخن نگفته است.

بررسی انتقادی

اگر مقایسه تسکین‌دهنده با رفتارهای غیراخلاقی دیگران صورت بگیرد، اساساً مورد تأیید شهود فطری اخلاقی قرار نخواهد گرفت. نظام‌های حقوقی نیز در رفع مسئولیت کیفری مجرم، از مقایسه مجرم با مجرمان دیگر استفاده نمی‌کنند و مقایسه را رافع مسئولیت کیفری نمی‌دانند.

اما اگر مقایسه تسکین‌دهنده، مقایسه پیامدهای انجام رفتار غیراخلاقی با انجام ندادن آن باشد، وضعیت متفاوتی به وجود می‌آید. اگر یک رفتار مجرمانه و آسیب‌زا در حق دیگران، بتواند مانع مهمی در مقابل آسیب‌های بزرگ‌تر باشد، وصف غیراخلاقی یا مجرمانه از رفتار زدوده می‌شود؛ برای نمونه، آشوب که طبیعتاً پیامد اولیه آن، درهم‌ریختگی نظم اجتماعی است، امری غیراخلاقی است؛ اما کافی است فکر کنیم که آیا ممکن بود بدون آشوب‌های انقلابیون، انقلاب کبیر فرانسه و دموکراسی تحقق یابد؟ اگر انقلابیونی که اهمیت آزادی‌های مدنی را درک کرده بودند، به تلاش برای تحقق آن همت نمی‌کردند، این ترک فعل آن‌ها اخلاقی بود؟^۱

۱. شهود فطری اخلاقی، ترک فعل را نیز موصوف به اخلاقی بودن و غیراخلاقی بودن می‌داند؛ چنان که نظامات حقوقی نیز ترک فعل را همچون فعل، موصوف به مجرمانه بودن و مجرمانه نبودن می‌دانند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۲۶).



بنابراین، مقایسه پیامدهای انجام یک رفتار با پیامدهای انجام ندادن آن، مقایسه درستی است. به ویژه این مسئله درباره دعای طرفینی مانند آشوبگران، دولت‌ها یا جامعه بسیار اهمیت می‌یابد. در این شرایط، مباحثی از رافع بودن دفاع مشروع مطرح است که دو شرط ضرورت و رعایت مرحله‌بندی در آن وجود دارد. این دو شرط در نقد مقایسه تسکین‌دهنده، نافع است.

مقایسه پیامدهای انجام رفتار غیراخلاقی با انجام ندادن آن، مشروط بر آنکه اولاً پیامدهای رفتار غیراخلاقی و مجرمانه در دفاع مشروع، به‌طور قابل قبولی، بیش از پیامدهای ترک آن باشد و ثانیاً مرحله‌بندی در دفاع مشروع رعایت شده باشد، مقایسه‌ای عقلانی و مورد قبول نظامات حقوقی است. توضیح آنکه آسیب‌زدن به دیگران، یک رفتار غیراخلاقی و مجرمانه است، اما اگر کسی در مقام دفاع از خود در مقابل قاتلی که با سلاح سرد به او حمله کرده است، به دستان او آسیب بزند و دراثای این دفاع، دستان مهاجم بشکند، آیا می‌توان رفتار این فرد و مقایسه تسکین‌دهنده او را از سنخ گسست اخلاقی تلقی کرد؟ نظامات حقوقی از آنجا که این فرد در صورت دفاع نکردن مشروع از خود به قتل می‌رسید و نیز از آنجا که در مقابل حمله مهاجم، صرفاً با شکستن دست او مرحله‌بندی را رعایت کرده است، این رفتار را مجرمانه و غیراخلاقی و سزاوار کیفر و مجازات تلقی نمی‌کنند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۸).

بنابراین، مقایسه تسکین‌دهنده، همیشه دلیل تراشی غیراخلاقی و از مصادیق گسست اخلاقی نیست و پیامدهای رفتار با پیامدهای ترک فعل، قابل مقایسه است. طبیعتاً این مقایسه، تسکین‌دهنده فرد در سطح روان‌شناختی نیز است. بنابراین، نگاه صرفاً منفی به این مقایسه، نگاهی دقیق نیست و بندورا نیز خود در مواردی دفاع مشروع را پذیرفته است.

او تعارض بین حرمت خودکشی و حملات انتحاری را پیش می‌کشد و می‌گوید: «اسلام نه خودکشی را مجاز می‌داند و نه ایجاد رعب و وحشت در افراد بی‌گناه را.



روحانیون با استناد به مقتضیات موقعیتی و دلایل فایده‌گرایانه، چنین اعمالی را توجیه می‌کنند. آن‌ها موضوع را بر اساس قدرت ظالمانه دشمنان خود که مردم تحت ستم را به متوسل شدن به روش‌های غیرمتعارف برای محافظت از خود سوق می‌دهد، طرح می‌کنند. آیت‌الله محمدحسین فضل‌الله، روحانی ارشد شیعه وابسته به حزب‌الله، تا زمان مرگش، یکی از مقامات برجسته لبنان در زمینه ارزش‌ها و قوانین اسلامی بود.

وی با بیان اینکه غلبه بر رژیم‌های سرکوبگر به ابزارهای غیرمتعارف دفاع از خود نیاز دارد، گفت: "ملت‌های تحت ستم، فناوری و سلاح‌های مخرب آمریکا و اروپا را ندارند. بنابراین، آن‌ها باید با وسایل مخصوص خودشان مبارزه کنند... ما این را جنگ قانونی مذهبی علیه قدرت‌های امپریالیستی و سلطه‌گر جهان می‌دانیم". این همان توجیه اخلاقی ضروری است که قبلاً ذکر شد. فضل‌الله برای اثبات اخلاقی بودن ابزار انتحاری، استدلال کرد که ابزار غیرمتعارف مرگ در یک بمب‌گذاری انتحاری برای یک هدف اخلاقی با مردن به دست یک سرباز دشمن تفاوتی ندارد؛ "هیچ تفاوتی بین مردن با تفنگ یا منفجر کردن خود وجود ندارد" (Bandura, 2016, p. 330، به نقل از: Kramer, 1990). کرامر به تناقض در منطق اخلاقی اشاره می‌کند. به گفته او «فضل‌الله از یک سو گفت که بمب‌گذاری انتحاری یک وسیله غیرمتعارف ضروری است، اما از سوی دیگر گفت که این فقط یک نوع معمول مرگ در جنگ است. بمب‌گذاری انتحاری نمی‌تواند هم غیرمعمول و هم معمول باشد» (Bandura, 2016, p. 330).

او در این نوع طرح مسئله و نتیجه‌گیری، نخواست به نتوانسته است ابعاد موضوع را متمایز کند. حمله انتحاری یک رفتار غیرمتعارف است که در شرایط دفاعی که چاره‌ای از آن نباشد و کشته شدن یک نفر می‌تواند مانع کشته شدن دهها نفر شود، کاملاً منطقی و ضروری است. این مسئله به هیچ وجه با خودکشی قابل مقایسه نیست. در خودکشی، انسان بی‌گناه، ادامه حیات را از خود سلب می‌کند، بدون اینکه حیات

را برای دیگران به ارمغان بیاورد؛ در حالی که یک مدافع، جان خود را برای حفظ جان‌های محترم دیگر در معرض خطر قرار می‌دهد. حال می‌توان پرسید که «چه تفاوتی میان مجاهد تفنگ‌به‌دست با مدافع انتحاری وجود دارد و چه شباهتی میان دفاع در شکل انتحار با خودکشی‌های بی‌فایده وجود دارد؟»

ج) برچسب خوب زدن یا حسن تعبیر (Euphemistic labeling)

زبان و کلمات، ادراک را ما از حوادث شکل می‌دهد. تعبیرهای زبانی حتی بر دیدگاه افراد درباره موضوعات نیز تأثیر می‌گذارند. فعالیت یکسانی که با یک برچسب، موردقبول واقع جامعه نمی‌شود ممکن است با عنوان مناسب دیگری، موردقبول افراد و جامعه واقع شود. این برچسب‌ها کمک می‌کنند افراد از انجام رفتار غیراخلاقی ناراحت نشوند و خودتنظیمی به آنان فشار نیاورد. تروریست‌ها به‌جای بمب‌گذاری از تعبیر «دیپلماسی اجبار» استفاده می‌کنند و بمب‌ها، «بسته‌های نیرو» و مأموریت‌های بمب‌گذاری، «سرویس‌دهی به هدف» نامیده می‌شوند؛ گویی قصد یک فعالیت معمولی را دارند (Ibid, p. 69).

بررسی انتقادی

همانند دلیل تراشی، اگر این حسن تعبیر در نگاه فرد، صرفاً یک پوشش ساختگی و عذری برای فرار از احساس گناه ناشی از رفتار باشد، کمکی به فرد نمی‌کند و این عنوان و عذر بی‌پشتوانه، موردقبول شهادهای فطری اخلاقی نیست، بلکه عامل مهمی در تضعیف شهود اخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا شهود فطری اخلاقی، مؤلفه‌ای نیست که طی عمر ثابت باشد و با رفتار اخلاقی مخالف خود تضعیف خواهد شد؛ هرچند که یک عنوان خوب یا حسن تعبیر به آن داده شده باشد که فرد عمیقاً آن را نپذیرفته باشد (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۹۱). اما اگر همین برچسب خوب در نگاه فرد، عنوانی واقعی برای رفتار باشد و صادقانه انتخاب شده باشد و پیامدهای





مثبت و منفی رفتار را صادقانه تلقی کرده باشد، شهود فطری اخلاقی این تعبیر خوب را عنوان واقعی رفتار خود می‌داند؛ مثلاً دفاع در مقابل یک مهاجم را (هرچند به وی آسیب زده باشد)، خشنود کننده می‌داند. این سطح از برداشت، بر پدیدارۀ فرد در قبال واقعیت متمرکز است و با پیامدها یا تبعات واقعی رفتار، ربط و نسبت تام و کامل ندارد.

عنوان رفتار، در مجرمانه بودن یا نبودن آن تأثیری بسزا دارد و این مسئله‌ای است که اختلاف نظر در آن گسترده است و معمولاً بین قربانی کننده یا جانی و قربانی یا مجنی علیه مورد اختلاف است. داوری در این زمینه هم نیازمند شناخت مورد به مورد بر اساس نظام‌های حقوقی معتبر است و تشخیص مسئله در هر مورد طبیعتاً در همه نظامات حقوقی با «دادگاه» است. در واقع، این یکی از شئون دادگاه‌هاست که اتفاقی را که در عالم خارج رخ داده است، از حیث موضوعی با منابع قضایی خود اعم از قوانین و عرف قضایی (Common law) تطبیق دهند و درباره عنوان نهایی رویداد تصمیم بگیرند. بنابراین، قضاوت کلی در این زمینه ناصواب است.

۲- حیطه عاملیت

منظور از عاملیت، عامل و مؤثر بودن فرد در انجام یک کار است. وقتی افراد قبول داشته باشند که با اقدامات مخرب خود موجب آسیب رسیدن به دیگران شده‌اند، مهار اخلاقی انجام می‌شود و افراد از رفتار غیر اخلاقی دست می‌کشند. افراد با استفاده از دلیل تراشی حیطه عاملیت، نقش و عامل بودن خود را در انجام رفتار غیر اخلاقی نادیده می‌گیرند. روش‌های از بین بردن مسئولیت یا همان عاملیت، با پنهان کردن یا به حداقل رساندن نقش فرد در ایجاد آسیب، باعث بروز راحت تر رفتار غیر اخلاقی می‌شود (Bandura, 2016, p. 58).

افراد این گونه عاملیت و مسئولیت خود را کم رنگ یا حتی کاملاً بی رنگ می‌کنند و این شامل دو نوع «جابه جایی مسئولیت» (Displacement of Responsibility) و «لوث مسئولیت» (Diffusion of Responsibility) است (Ibid, p. 3).

الف) جابه‌جایی مسئولیت

گاهی افراد، مسئولیت خود را نفی می‌کنند و دیگران را مسئول کار خود می‌دانند؛ برای مثال، وقتی از یک نظامی پرسیده می‌شود چرا زنان و کودکان را می‌کشد، او پاسخ می‌دهد که نقشی در این موضوع ندارد و فرماندهش که به او دستور می‌دهد، مسئول است.

پژوهش‌های شناخته‌شده‌ای نشان داده‌اند که اگر افراد بتوانند مسئولیت رفتار غیراخلاقی خود را بر دوش یک مقام یا مسئول بالادستی خود بیندازند، نقش خود را در انجام رفتار غیراخلاقی انکار می‌کنند (Kelman&Hamilton, 1989; Milgram, 1974). طبیعتاً از واکنش‌های خودمحکوم‌کننده درامان می‌مانند و احساس گناهی تجربه نخواهند کرد (Bandura, 2016, p.58). در اتفاقات روزمره نیز همین طور است؛ وقتی دانش‌آموزی توسط مدیر یا معلم برای انتظامات انتخاب می‌شود، با دانش‌آموزان دیگر با بی‌رحمی رفتار می‌کند و می‌گوید که بی‌تقصیر بوده و مسئولیت به عهده مدیر مدرسه است؛ در حالی که مدیر از او نخواست است که با خشونت رفتار کند. میلگرام (1974) شناخته‌شده‌ترین پژوهش را در این زمینه به نام خود ثبت کرده است و نشان داده افراد چگونه در اطاعت از مافوق، از موازین اخلاقی تخطی و دیگران را به شدیدترین وضع قربانی می‌کنند.

بررسی انتقادی

درباره ربط و نسبت این دلیل تراشی با لوث مسئولیت، از آنجا که هر دو بر عاملیت متمرکزند و در این حیطه حساس هستند، از منظر روان‌شناختی به طور یک‌جا و در ذیل لوث مسئولیت بحث می‌شود.

طبق مبنای روان‌شناختی روشن است که هر کس مسئول رفتار خویش است و حق ندارد برخلاف دانش و تشخیص خود عمل کند و اگر با قصد و انگیزه ارتکاب





جنایت، موجب صدمه به دیگری شده باشد، مسئول و ضامن جبران خسارت است. در عین حال، از منظر حقوقی موضوع «امر آمر قانونی» مطرح است؛ رفتاری که در حالت عادی جرم به شمار می آید، با امر آمر قانونی، اساساً جرم محسوب نمی شود. یعنی اگر اطاعت از کسی باشد که قانون چنین اجازه ای را به او داده است، جرم محسوب نمی شود. در این فرض و بر فرض که امر قانونی دارای صلاحیت های کافی باشد، مصلحت اجتماعی بزرگ تری ایجاب می کرده است که جنایت اصلاً جنبه غیر اخلاقی نداشته باشد یا تحت الشعاع مصالح بزرگ تری قرار گیرد؛ به طور نمونه، اگر مأموری به دستور مافوق قانونی خود، خودروی کسی را به پارکینگ منتقل کند، اساساً تصرف غیر قانونی نکرده است؛ چرا که فرض بر این است که این امر قانونی، مصلحت بزرگ تری را بر حسب قانون در نظر گرفته است که می تواند بازگشایی مسیر عبور و مرور شهروندان دیگر باشد.

با این حال، درباره میزان این استثنا و مسئولیت آمر و مأمور در این زمینه، اختلافاتی در میان حقوق دانان وجود دارد (صفری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). در پژوهش میلگرام و در بیشتر مثال های بدورها، فرد دستور دهنده، امر قانونی نیست و فرد مجری نیز نمی توانسته با استناد به امر آمر قانونی رفتار خود را اخلاقی تلقی کند.

البته نکته لطیفی در این زمینه وجود دارد؛ هویت آمر قانونی به نظامات حقوقی و حاکمیتی ای که فرد در آن زندگی می کند، وابسته است. با این حال، جنبه های روان شناختی مسئله، تابع شهود فطری اخلاقی فرد است که ناآموخته در افراد وجود دارد. بنابراین، امر آمر قانونی به شرطی در سطح روان شناختی قابل پذیرش است که با سطوح وجدانی سازگار باشد؛ این صرفاً در حالتی است که فرد این دستور را با مصلحت ارجحی که دارد درک کند یا آنکه در سطح روان شناختی، این دستور دهنده را دارای چنین حق مشروعی بداند.

بر همین اساس، امر آمر قانونی نمی تواند توجیه کننده رفتارهای غیر اخلاقی در مسائلی مانند بمباران هسته ای هیروشیما و ناگاساکی در سال ۱۹۴۵ م (که در لحظه



منجر به قتل ۱۴۵/۰۰۰ نفر شد)، تلقی شود، هرچند به دستور هری ترومن، رئیس‌جمهور وقت آمریکا انجام شد؛ چون تا زمانی که مباشر جرم، نتواند وجهه اخلاقی بودن برای این دستور دست‌وپا کند، نمی‌تواند برآورد غیراخلاقی و مجرمانه بودن آن را انکار کند؛ نه ترومن چنین حقی داشت و نه هیچ‌کس چنین رفتاری را می‌پذیرد. بنابراین، امر آمر قانونی در صورتی که قانون بر اساس واقعیت و مصلحتی اساسی تر و فطری چنین حقی را داده باشد، معتبر تلقی می‌شود. اینکه «رابرت ای. لوئیز» و «رابرت اچ. شومارد»، مکانیک پرواز و کمک‌خلبان هر دو تا آخر عمر از این مسئله رنج می‌بردند، بر این اساس قابل توجیه است؛ همچنان که پشیمان‌نبودن «پاول تیت» فرمانده خلبان پرواز هیروشیما نیز بر همین اساس قابل تحلیل است.

علاوه بر این، بندورا با اشاره به گروگان‌گیری‌های حزب‌الله لبنان و پاسخ «سیدعباس الموسوی»، در این زمینه می‌گوید: «جابه‌جایی مسئولیت همچنین زمانی عمل می‌کند که گروگان‌ها با نقض قوانین مذهبی تروریست‌ها گروگان گرفته شوند. وقتی از سیدعباس الموسوی از اعضای حزب‌الله پرسیده شد که آیا «مظلومان» مسئول گروگان‌گیری هستند، او تقصیر را به گردن دشمنان بین‌المللی انداخت و گفت: «فقط ایالات متحده، فرانسه و اسرائیل مسئول هستند؛ زیرا آن‌ها با نفرت خود چنین اقداماتی را تحریک می‌کنند. این نتیجه سیاست آنان در قبال مردم مسلمان و اعمال وحشیانه آن‌هاست که باید عواقب آن را بپذیرند» (Kramer, 1990; Bandura, 2016, p. 320).

روشن است که تحلیل بندورا، به تحلیل کسی شبیه است که از میانه راه وارد کارزار شده و از جوانب مسئله آگاه نیست؛ طبیعتاً زمانی که یک طرف سلاح‌های کشتار جمعی داشته باشد و از حمایت نهادهای بین‌المللی برخوردار باشد و طرف دیگر، مسیرهای محدودتری برای دفاع از خود داشته باشد، ناگزیر از همان مسیرها استفاده خواهد کرد؛ چون اگر از خود دفاع نکند، مرگ و نابودی او حتمی است،



اما در صورتی که رفتاری دفاعی انجام دهد، نه خودش کشته می‌شود و نه موجب کشته شدن دیگران می‌شود. البته تمام این‌ها در شرایط دفاعی است و طبیعتاً آغازگر جنگ باید پاسخگوی پیامدهای آن باشد. اینکه حاکمیت ایالات متحده و رژیم صهیونیستی انتظار داشته باشند، هرگونه رفتار غاصبانه، دشمنی و ظلم آن‌ها علیه مسلمانان، بدون واکنش باشد و این مسئله را با نادیده گرفتن مسئولیت خود توجیه کنند، خود البته مصداق دلیل تراشی انکار^۱ و نادیده گرفتن پیامدهاست که بندورا به مفهوم آن اشاره کرده و البته این مصداق را انکار نموده است.^۲

ب) لوٲ مسئولیت

لوٲ مسئولیت، به دلیل تراشی‌هایی اشاره دارد که فرد به‌خاطر حضور دیگران و تقسیم شدن مسئولیت بین چند نفر، دیگر خود را مسئول نمی‌داند. این اتفاق در تصمیم‌های گروهی که باعث بروز رفتارهای غیرانسانی می‌شود، رخ می‌دهد. اعضای گروه، سهم مسئولیت خود را در تصمیم‌ها و اقداماتی که به‌طور جمعی حاصل می‌شود، کاهش می‌دهند تا در واقع، مسئولیتی نداشته باشند؛ وقتی همه مسئول‌اند، هیچ‌کس واقعاً احساس مسئولیت نمی‌کند (Bandura, 2016, p. 62).

این جمله ناپلئون که «جنايات جمعی هیچ‌کسی را مجرم نمی‌کند»، به‌خوبی مفهوم لوٲ مسئولیت را بیان می‌کند. اقدام‌های جمعی، مانند اقدامات گروهی، شکل دیگری از دلیل تراشی از طریق لوٲ مسئولیت است. کسانی که برای اعتراض و اعتصاب تجمع می‌کنند، یک جمع (نه یک گروه) محسوب می‌شوند. این

۱. در حیطه اثرگذاری، در این زمینه توضیح داده خواهد شد.

۲. دقیقاً مانند آتش جنگی است که شعله‌های آن این روزها در اکراین پدیدار شده است. آمریکا و بلوک غرب در اکراین و در همسایگی روسیه به توسعه پایگاه نظامی پرداخته‌اند و اکنون، پیامد رفتارشان را نادیده می‌گیرند. این شعله‌ها را می‌توان بر اساس گزارش رسانه‌ای، به سردمدار روسیه نسبت داد یا با نگاهی انتقادی و دقیق‌تر، ریشه اصلی را به تعرض نظامی و امنیتی ناتو و بلوک غرب به حریم بلوک شرق منتسب کرد.

افراد مانند اعضای یک گروه دارای انسجام نیستند؛ ولی در یک موضوع خاص با یکدیگر ارتباط دارند. اقدام جمعی، به‌ویژه اگر با دلیل تراشی‌هایی که در افراد به عقیده تبدیل شده است، همراه شود، به استفاده از رفتارهای مضر مشروعیت می‌بخشد (Bandura, 2016, p. 63). فعالیت‌های جمعی به افزایش تحریک عاطفی افراد حاضر در جمع دامن می‌زند و می‌تواند مهار رفتار افراد را از دست تفکر آن‌ها خارج کند. در مواقعی که برانگیختگی زیادی وجود دارد، افراد مستعدند تا بدون اندیشیدن دربارهٔ عواقب رفتار خود، تکانشی عمل کنند.

همچنین، اقدامات جمعی، احساس ناشناس بودن را برای حاضران در جمع فراهم می‌کند (Zimbardo et al, 1971). تا زمانی که فرد شخصاً قابل شناسایی نباشد، برای اینکه دیگران او را نامطلوب ارزیابی کنند، نگرانی کمی دارد و به همین دلیل، رفتار غیراخلاقی را راحت‌تر انجام می‌دهد (Bandura, 2016, p. 62-69)؛ برای مثال، وقتی هنگام اعتراض جمعی به یکی از موضوع‌های اجتماعی، تخریب اموال عمومی، ضرب و شتم مردم و آسیب به خودروها رخ می‌دهد، افراد مسئولیت خود را نادیده می‌گیرند و سهم خودشان را در بروز چنین رفتارهای غیراخلاقی بسیار ناچیز تلقی می‌کنند و با این تلقی، مانع از خودسرزشتی و دیدن بدی خودشان می‌شوند.

رویداد معروفی که این مسئله را نشان داد، استنکاف ساکنان محله‌ای در آمریکا از تلفن کردن به پلیس در پی جنایت علیه یک دختر در میانهٔ یک مجموعهٔ آپارتمانی بود؛ ساکنان، از وقوع جنایت مطلع شدند، اما به این گمان که دیگران تلفن کرده‌اند، از اطلاع دادن به پلیس اجتناب کردند. به گزارش پلیس، هیچ‌یک از ساکنان، موضوع را به پلیس گزارش نداده بودند. این گزارش که در ۱۴ مارس ۱۹۶۴ در نیویورک تایمز (nytimes.com) درج شد، با عنوان لوٲ مسئولیت (diffusion of responsibility) یا اثر تماشاگر (Bystander Effect) تبیین شد که ممکن است به وقوع رویدادهای غیراخلاقی منجر شود و خود نیز یک رفتار غیراخلاقی است.



بررسی انتقادی

لوث مسئولیت و جابه‌جایی مسئولیت، هر دو در حیطه حساس عاملیت هستند و از آنجا که نسبت تقریباً یکسانی با شهود فطری اخلاقی دارند، با هم به بحث گذاشته خواهند شد. برداشت صحیح از عاملیت انسانی (Human agency) و مسئولیت‌پذیری (Accountability) در قبال رویدادها و وقایع بیرونی و همچنین، حساسیت اخلاقی (Moral sensitivity) و درک موقعیت‌های اخلاقی، پیش‌نیازهایی برای رفتار اخلاقی محسوب می‌شوند.

حساسیت اخلاقی که برای رفتار اخلاقی یک ضرورت است، شامل سه مؤلفه اساسی یعنی اکتشاف اخلاقی (Ethics spotting) (به معنی توان تشخیص اینکه موقعیتی اخلاقی هست یا خیر)، پتانسیل اخلاقی (Moral intensity) (هشیاری در قبال پتانسیل اخلاقی موقعیت اخلاقی) و تعیین ارزش‌ها (Determining values) (توان بازتعریف ارزش‌های اخلاقی مطرح در موقعیت اخلاقی) است (سجادیه، ۱۳۹۴، ص ۹۷). حال اگر فرد در اکتشاف اخلاقی، موقعیت را اساساً اخلاقی ارزیابی نکرده باشد، نمی‌توان از او انتظار داشت که شهودهای فطری اخلاقی فعال داشته باشد؛ همچنان که دانش اخلاقی او نیز فعال نخواهد شد.

«این مؤلفه در اعمال اخلاقی نقشی بی‌نظیر دارد. بسیاری از کنش‌های غیر اخلاقی فردی یا اجتماعی در نهاده‌نشدن این عامل در افراد و در نتیجه، عدم حساسیت آن‌ها به ابعاد اخلاقی کنش‌هایشان ریشه دارد؛ به‌طور نمونه، دانلود غیرمجاز یک آهنگ از اینترنت بیش از آنکه به تعهد افراد وابسته باشد، به اخلاقی دانستن یا ندانستن آن مربوط است. در واقع، فرد یا جامعه‌ای که این کار را انجام می‌دهد، در بیشتر موارد آن را از اساس، امری غیر اخلاقی محسوب نمی‌کند. به سخن دیگر، از نگاه این افراد، دانلود کردن از اینترنت، امری بیرون از حوزه اخلاق است که در مورد آن لازم نیست اخلاقی بودن یا نبودن را کنترل کرد» (همان، ص ۹۸).





هم شهود و هم استدلال‌ورزی اخلاقی، پس از حساسیت اخلاقی و اخلاقی ارزیابی کردن موقعیت، فعال می‌شوند. بنابراین، ربط و نسبت اصلی این دلیل تراشی با شهود فطری اخلاقی، تابع حساسیت اخلاقی است. همچنین، به نظر می‌رسد تابع متغیر تعدیل‌کننده ادراک از عاملیت نیز باشد. گویا اینکه فرد چه میزان خود را عامل و اراده خود را مؤثر بداند، نقش تعیین‌کننده‌ای در اطاعت یا نافرمانی او دارد؛ پژوهش‌ها پیش‌تر مشخص کرده‌اند که فرد هنگام اطاعت کردن از دستورها، مسئولیت‌پذیری و عاملیت کمتری را احساس می‌کند (Yoshie & Haggard, 2013).

در واقع، اگر فرد احساس عاملیت نکند، یا نسبت به موقعیت مسئولیت‌پذیر نباشد یا موقعیت را اخلاقی ادراک نکند، ممکن است رفتار اخلاقی را ضروری ارزیابی نکند. شهود فطری اخلاقی همچون دانش اخلاقی فرد، در صورتی به کار گرفته می‌شود که فرد اساساً موقعیت را اخلاقی تشخیص بدهد و لزوم رفتار اخلاقی را احساس کند.

۳- حیطه اثرگذاری

در حیطه اثرگذاری، فرد با به کاربردن دلیل تراشی‌های اخلاقی، پیامدهای رفتار نامناسبش را نادیده می‌گیرد یا پیامدها را بسیار کوچک می‌شمارد و به این وسیله از ناراحتی و فشار بر خودش بکاهد (Bandura, 2016, p. 64).

انکار، کوچک‌شماری و اشتباه برداشت کردن پیامد:

دلیل تراشی انکار (Ignoring) یا کوچک‌شماری (Minimizing) یا اشتباه برداشت کردن (consequences Misconstruing the) پیامدهای رفتار غیراخلاقی، در حیطه اثرگذاری دسته‌بندی می‌شوند (Ibid, p.3). روش‌های سلب مهار اخلاقی که در این حیطه به کار می‌روند، با به حداقل رساندن، نادیده گرفتن یا حتی



انکار کردن آثار مضر اعمال شخص، بروز رفتار غیر اخلاقی را آسان می‌کند. حضور در گروه یا در جمع، باعث می‌شود افراد راحت‌تر از دلیل تراشی‌های حیطة اثر گذاری استفاده کنند؛ اما هنگامی که به تنهایی رفتار غیر اخلاقی را انجام داده باشند، نمی‌توانند به راحتی از مسئولیت فرار کنند (Mynatt & Sherman, 1975). به نقل از: (Bandura, 2016, p. 64).

اگر دلیل تراشی کوچک شماری، نتیجه ندهد، افراد برای پذیرفتن اثر رفتار خود، شواهد رفتار آسیب‌زا را بی‌اعتبار معرفی می‌کنند. بدین ترتیب، تا زمانی که نتایج مضر رفتار نادیده گرفته شود یا به حداقل برسد یا مورد مناقشه قرار گیرد، خودسرزنش‌گری فرد فعال نمی‌شود. یک نمونه از انکار اثر گذاری رفتارهای مضر، تحریف‌هایی است که صاحبان صنایع آلاینده درباره گرم شدن زمین ارائه می‌کنند. آن‌ها آلودگی‌های صنایع خود را که موجب گرم شدن زمین شده است، انکار و ادعا می‌کنند گرم شدن زمین دلایل دیگری دارد. آن‌ها اول انکار می‌کنند و وقتی انکار فایده‌ای ندارد، دست به تحریف می‌زنند (Bandura, 2016, p. 64).

شاید در زندگی روزمره نمونه‌های زیادی از این دلیل تراشی را دیده باشیم؛ برای مثال، کسی که با خودروی خود به خودروی دیگری می‌زند، خسارت ناشی از این تصادف را یا انکار می‌کند و یا آن را ناچیز تلقی می‌کند و به همین دلیل، به خودش اجازه می‌دهد بدون کسب رضایت مالک آن خودرو، محل را ترک کند. مثالی دیگر اینکه ممکن است افراد نتایج خصومت‌های بین فردی را کمتر از حد واقعی تخمین بزنند.

ممکن است دانش‌آموزی در شب امتحان کتاب هم‌کلاسی خود را بردارد یا در یک دعوا به او آسیب جسمی برساند و سپس، با انکار پیامد این رفتار یا ناچیز شمردن آن، جلوی خودسرزنشی را بگیرد. ممکن است در برابر کم شدن نمره امتحان هم‌کلاسی‌اش بگوید: «نمره او آن قدر هم بد نشده و تأثیری در معدلش ندارد» یا بعد

از آسیب‌رساندن به او در دعوا بگوید: «چند خراش بیشتر نبود. قطعاً درد زیادی ندارد» و با این جملات، اثر رفتار غیراخلاقی خود را نادیده بگیرد. انکار یا نادیده گرفتن پیامدها، علاوه بر رفتارهای فردی، در رفتارهای گروهی نیز وجود دارد. در این حالت، افراد کارهای ناشایست هم‌گروهی‌های خود را نادیده می‌گیرند؛ برای مثال، ممکن است سازمانی از بودجه‌های عمومی سوءاستفاده کند و شخصی که از این کار اطلاع دارد، به دلیل ترس از تلافی‌جویی یا مجازات، از اطلاع‌دادن آن به مراجع قضایی خودداری کند. اگر کسی با تخلفات سازمانی تطابق و سازگاری پیدا کند، خودارزشمندی او از بین می‌رود. فرد برای جلوگیری از این اتفاق، به دلیل تراشی اخلاقی روی می‌آورد (Bandura, 2016, p. 69).

بررسی انتقادی

دلیل تراشی‌های حیطه اثرگذاری، در واقع در چارچوب نظری اخلاقی سودگرایی (Utilitarian) یا نتیجه‌گرایی (Consequentialism) قابل درک است. در این شرایط، فرد رفتار اخلاقی را در مقایسه با نتیجه‌ای که از آن حاصل شده است، ارزیابی می‌کند. حال اگر نتیجه یا پیامد رفتار غیراخلاقی توسط فرد انکار شود، یا این که پیامدهای منفی کم [تر از پیامدهای مثبت] ارزیابی شود یا اینکه پیامدها اصلاً به اشتباه برداشت شود، طبیعتاً فرد ارزیابی مثبت از خودش را حفظ خواهد کرد.

رابطه و نسبت حیطه اثرگذاری با شهود فطری اخلاقی، تابعی از ادراک فرد از علیت است. افرادی که ادراک درستی از علیت در ذهن خود ندارند، طبیعتاً ربط و نسبت رفتارهای خود را با پیامدها به درستی درک نمی‌کنند. در این شرایط، فرد اساساً درگیر شهود فطری اخلاقی خود نمی‌شود.

آنگاه که کوچک‌شماری یا برداشت اشتباه اتفاق می‌افتد، درگیری با شهود فطری اخلاقی به وجود نمی‌آید. مگر آنکه این برداشت‌های اشتباه یا





انکار آمیز، دیدگاه واقعی فرد نباشند و او آن‌ها را برای دفاع از عملکرد خود در مقابل دیگران ارائه دهد. در این صورت، این عذرآوری که در تعارض با بینش شخص است، نمی‌تواند درگیری با شهود فطری اخلاقی را کاهش دهد؛ همان گونه که در قرآن آمده است: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾؛ «آدمی از وضع خود آگاه است، هرچند در ظاهر برای خود عذرهایی بتراشد» (قیامت، ۱۴-۱۵).

درباره ارزیابی حقوقی مسئله، در این عرصه نیز برداشت‌های شخصی کمکی به فرد نمی‌کند و تصمیم‌گیرنده درباره انتساب پیامدهای رفتار به فرد، دادگاه‌ها هستند. دادگاه بر اساس شواهدی که در دست دارد، پیامدها را به فرد، منتسب و او را مجرم تشخیص می‌دهد یا اینکه او را تبرئه می‌کند. اینکه فرد عنصر روانی (Means rea) جرم را هنگام اجرای جرم بروز داده باشد یا خیر، عاملی تعیین‌کننده در انتساب بسیاری از جرم‌ها محسوب می‌شود.

قصد عامدانه یا انگیزه مجرمانه در جرم‌بودن رفتار ارتكابی تأثیرگذار است؛ به‌ویژه که تعاریف حقوقی ناظر به پیامدهای مجرمانه رفتار است و عده‌ای قصد سوء را «یقین بر حصول نتیجه مجرمانه» تعریف کرده‌اند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲).

۴- حیطه قربانی

حیطه قربانی به دلیل تراشی‌هایی اشاره دارد که به شخص قربانی مرتبط باشد. افراد، شخص قربانی را مقصر تلقی می‌کنند، نه خودشان را! با این کار، همه تقصیر را بر دوش قربانی انداخته، خودشان را پاک و مقدس فرض می‌کنند (Bandura, 2016, p. 84).

دو گونه دلیل تراشی با نام‌های «انسانیت‌زدایی» (Dehumanization) و «انتساب سرزنش» (Attribution of Blame) در این حیطه وجود دارد.

انسانیت‌زدایی

انسانیت‌زدایی یعنی فرد بعضی را پلید، غیرانسان، ناشایست و سزاوار بدرفتاری بداند (Ibid). در این دلیل تراشی، فرد به قربانی صفت‌های ناشایست نسبت می‌دهد و با این کار توجیه می‌کند که رفتارش غیراخلاقی نبوده؛ زیرا آن شخص مستحق چنین رفتار بدی بوده است؛ برای مثال، کسی که به مردم آزاری و تخریب اموال دیگران اقدام می‌کند، برای توجیه کار خود می‌گوید: «مردم همه شیطان‌صفت هستند و بویی از انسانیت نبرده‌اند. آن‌ها مثل حشره‌های موزی هستند که باید برای زندگی بهتر حذفشان کرد». وقتی فرد چنین استدلالی دارد، به خود اجازه می‌دهد با دیگران هر طور که خواست رفتار کند.

مثال دیگر این موضوع، برده‌داری‌ها و استعمارهایی بوده است که برخی دولت‌های اروپایی انجام داده‌اند و اکنون نیز به‌نوعی ادامه دارد. یکی از استدلال‌های آن‌ها این است که مردم رنگین‌پوست انسان‌هایی کم‌ارزش و پست هستند و بهره‌مندی آن‌ها از انسانیت، ناچیز است (Ibid).

این چیزی است که متأسفانه بعضی از رنگین‌پوست‌ها خودشان هم آن را تشدید می‌کنند؛ برای نمونه، در حالی که سفیدپوست‌ها از نژاد خود احساس عزت‌نفس دارند، رنگین‌پوست‌ها عمدتاً از دوران نوجوانی و پس از آن، عزت‌نفس خود را با انجام‌دادن فعالیت‌های اجتماعی جبران می‌کنند (برک، ۲۰۰۷، ج ۲)؛ به این معنا که خودشان هم رنگین‌پوست بودن را به‌منزله یک نقیصه پذیرفته و درصدد جبران آن هستند.

قدرت خودسانسوری اخلاقی و نادیده‌گرفتن آسیب‌هایی که مجرم به دیگران وارد می‌کند، به دیدگاه او درباره دیگران بستگی دارد. البته این مجرم، حتماً تروریست نیست؛ بلکه بسیاری از افراد معمولی هم از انسانیت‌زدایی استفاده می‌کنند.





درک کردن انسان‌های دیگر به عنوان افرادی با احساسات و نیازهایی مشابه نیازهای خود، هم‌دلی و دلسوزی را از طریق احساس مشترک انسانیت برمی‌انگیزد (Bandura, 1992) و احساس مشترک انسانی، سوءاستفاده از افراد دیگر را دشوار می‌کند. اگر کسی بخواهد به انسان‌های دیگر آسیب برساند، این کار حتماً برای او پریشانی و خودسرزنش‌گری به همراه خواهد داشت؛ اما اگر او نشان دهد که قربانی، فردی بی‌ارزش بوده و او را انسانیت‌زدایی کند، می‌تواند بدون احساس گناه، به او آسیب برساند (Bandura, 2016, p. 84).

بررسی انتقادی

اینکه فرد دیگران را بدون هیچ دلیل موجهی، انسان‌های پلید یا شایسته آسیب تلقی کند، ناشی از باورها و دیدگاه‌های او درباره انسانیت و ملاک آن است. ممکن است دیگران در نظر فرد، به دلیل باورهای غلطی که دارد، انسان یا انسان شایسته احترام محسوب نشوند. این شرایط برای فرد اصلاً شرایط اخلاقی تلقی نمی‌شود و طبیعتاً شهودهای فطری اخلاقی نیز فعال نمی‌شوند. هرچند ارزش ذاتی انسان ممکن است در درستی چنین مطلبی تردید کند، ولی در سطح روان‌شناختی این باورها -چه درست و چه نادرست - تأثیر می‌گذارد.

انتساب سرزنش:

به زبان ساده، منظور از انتساب سرزنش، انداختن تقصیر بر گردن دیگری است. در این دلیل تراشی، فرد بدرفتار به جای اینکه خود را مقصر ببیند، فرد قربانی را مقصر می‌داند و نشان می‌دهد که رفتار او در جواب بدرفتاری او بوده و خودش تقصیری نداشته است (Bandura, 2016, p. 89)؛ برای مثال، در یک دعوا، کسی که فرد مقابل را به شدت ضرب و شتم کرده است، برای اخلاقی نشان دادن رفتار خود می‌گوید: «ابتدا او شروع کرد به دادزدن. اگر او دعوا را شروع نمی‌کرد، من مجبور

به زدنش نمی‌شدم. من فقط پاسخ رفتار بد او را دادم و این در دسری بود که خودش درست کرد». البته این شخص به این نکته اشاره نمی‌کند که او می‌توانسته باعث ادامه یافتن دعوا نشود یا حداقل او را با نهایت قدرت کتک زنند.

سرزنش قربانی، ابزاری است که موجب بی‌تقصیر شدن فرد در انجام رفتار غیراخلاقی می‌شود. انتساب سرزنش، حتی می‌تواند مرتکب را به یک قربانی تبدیل کند تا تصور شود او بی‌عیب است و با تحریکات اجباری، اقدامات آسیب‌زا را انجام داده است. انتساب سرزنش، نه تنها اقدامات آسیب‌زای شخص را توجیه می‌کند، بلکه حتی به او حق تلافی‌جویی می‌دهد (Ibid, p. 90).

بررسی انتقادی

بررسی انتقادی در زمینه انتساب سرزنش کاملاً مبتنی بر همان تحلیلی است که در حیطه رفتاری بیان شد. بنابراین، از تکرار آن در این بخش صرف‌نظر می‌شود.





نتیجه گیری

نتایجی که از این مقایسه حاصل شد، در ادامه آمده است:

اولاً رفتارهایی که بندورا به منزله رفتار غیر اخلاقی توصیف کرده است و دلیل تراشی های او، همیشه رفتار غیر اخلاقی و دلیل تراشی نیستند؛ بلکه در بسیاری از موارد، توجیه و توصیف فرد، کاملاً منطقی و عقلایی و مطابق با موازین حقوقی و اخلاقی است. مواردی از دفاع مشروع یا اصلاح طلبی اجتماعی که ممکن است آسیب هایی در برداشته باشند، در همه حالات الزاماً غیر اخلاقی محسوب نمی شوند؛ به همین دلیل، در دادگاه ها محکوم نیست و شهود فطری اخلاقی نیز در قبال آن احساس گناه نمی کند.

ثانیاً بعضی از رفتارهایی که بندورا توصیف کرده است و دلیل تراشی هایی که به عنوان تبیینی برای کاهش احساس گناه ارائه داده، از آنجا که فرد را در گیر موقعیت غیر اخلاقی نکرده اند، اساساً رفتار غیر اخلاقی تلقی نمی شوند که این دلیل تراشی ها بخواهد کاهشی برای احساس گناه باشند؛ بلکه دقیقاً برعکس، فرد در مقام انجام رفتار اخلاقی به قربانی کردن دیگری دست می زند. مثلاً کسی که حملات داعش را حملاتی ناجوانمردانه تلقی می کند و مهاجمان داعشی را مستحق مجازات می داند، طبیعتاً از کشتن آن ها و آسیب زدن به آن ها در میدان نبرد، احساس خشنودی می کند و این موقعیت برای او موقعیت اخلاقی است، نه اینکه رفتاری غیر اخلاقی باشد که فرد برای کاهش احساس گناه خود، به دلیل تراشی متوسل شده باشد. بنابراین، تعدیل کننده هایی همچون نظام باورهای فردی در این مسئله دخالت تام دارند.

ثالثاً بعضی از موقعیت هایی که بندورا توصیف کرده است، به دلیل اینکه فرد درباره آن ها حساسیت اخلاقی ندارد، اصلاً در نظر او موقعیت اخلاقی یا غیر اخلاقی محسوب نمی شوند و نمی توان فرد را به خاطر انجام رفتار غیر اخلاقی متهم کرد؛ بنابراین، شهودهای وی نیز در گیر نخواهد شد.

رابعاً اخلاقی بودن یا نبودن یک رفتار، امر مطلق نیست که بتوان رفتار ثابتی را در هر وضعیتی غیر اخلاقی تلقی کرد و درباره فرد مرتکب به قضاوت پرداخت؛ مثلاً آسیب زدن به دیگری عموماً رفتار غیر اخلاقی است، ولی همین رفتار در موقعیت دفاعی که چاره‌ای از آن نباشد، الزاماً غیر اخلاقی نیست. تصمیم‌گیری حقوقی و قضایی در زمینه اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن یک رفتار، در نظام‌های حقوقی مختلف دنیا بر عهده دادگاه‌هاست و روان‌شناس نمی‌تواند به‌جای دادگاه به قضاوت دیگران بپردازد. به همین ترتیب، احساس گناه و فعال‌شدن شهودهای فطری اخلاقی نیز تابعی از موقعیت و واقعیات آن است.

خامساً جهت‌گیری‌های سیاسی بندورا در نوع قضاوت او کاملاً اثرگذار بوده و در مصادیقی که بیان کرده است از دخیل کردن دیدگاه سیاسی متبوع خود دریغ نکرده است؛ از جمله اینکه او در این زمینه مثال‌های متعددی برای تروریست نشان‌دادن حزب‌الله لبنان به کار برده است که هیچ‌یک نگاه جامعی را به مسائل منطقه‌ای که شامل تاریخ و جغرافیای مسئله، به‌طور کامل و در کنار هم باشد، نمودار نمی‌کند؛ به‌طوری که از بیان فلسفه شکل‌گیری حزب‌الله لبنان که مقابله با تعرض و تجاوز رژیم اشغالگر قدس بوده، صرف‌نظر کرده و پیامدهای این تعرض را انکار کرده است، اما دفاع‌های مشروع حزب‌الله لبنان را جنگ ابتدایی بازنمایی می‌کند. این همان سازکار انکار است که پیش از این درباره مفهوم آن سخن گفته است.





کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۹۹)، حقوق جزای عمومی، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۳. بارون، رابرت، دان بیرن و نایلا برنسکامب (۲۰۱۳)، روان شناسی اجتماعی، ترجمه یوسف کریمی، تهران: روان.
۴. برک، لورا (۲۰۰۷)، روان شناسی رشد (از نوجوانی تا پایان زندگی)، ج ۲، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: ارسباران.
۵. سجادیه، نرگس (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی رویکرد سواد اخلاقی از منظر عاملیت انسانی»، پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، سال ۵، ش ۲، ص ۸۸-۱۰۹.
۶. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳)، اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام، رسالت ما، ترجمه مهدی زندیه، قم: دار الصدر.
۷. صفری کاگردی، عابدین (۱۳۸۷)، «مسئولیت مأمور در اجرای امر آمر قانونی»، فصلنامه دانش انتظامی، دوره ۹، ش ۴، ص ۱۰۸-۱۳۳.
۸. کی پر، جردن و ریچارد شسیس (۲۰۱۴)، «شهودهای اخلاقی و نظام دینی تبیینی بر اساس سازگاری تکاملی» ترجمه علی مهجور، هفت آسمان، دوره ۱۸، ش ۶۸-۶۹، ص ۱۶۰-۲۰۰.
۹. گارو، رنه (۱۳۹۹)، مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا، ج ۲، ترجمه سیدضیاءالدین نقابت، تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.
۱۰. مصلحی، حامد و سید محمد مهدی روحانی (۱۳۹۸)، درآمدی بر روان شناسی آرمان آزاد، تهران: سدید.
۱۱. مصلحی، حامد، الهه حجازی، نرگس سادات سجادیه و زهرا نقش (۱۴۰۰)، طراحی بسته آموزشی اخلاق مبتنی بر شهود اخلاقی با ملاحظات گسست اخلاقی و اعتباریابی آن در دانش آموزان متوسطه دوم، رساله دکتری روان شناسی تربیتی، دانشگاه تهران.

12. Bandura, A. (1973). *Aggression: A social learning analysis*. prentice-hall.
13. Bandura, A. (1992). *Exercise of personal agency through the self-efficacy mechanism*. Self-efficacy: Thought control of action, 1, 3-37.
14. Bandura, A. (2016), *Moral disengagement: How people do harm and live with themselves*, Worth publishers.
15. <https://www.nytimes.com/1964/03/27/archives/37-who-saw-murder-didnt-call-the-police-apathy-at-stabbing-of.html>
16. Kelman, H. C., & Hamilton, V. L. (1989), *Crimes of obedience: Toward a social psychology of authority and responsibility*, New Haven, CT: Yale University Press
17. Kramer, M. (1990), The moral logic of Hizballah. In W. Reich (Ed.), *Origins of terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind* (pp. 131–157). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
18. Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: An experimental view*. New York: Harper & Row.
19. Mynatt, C., & Sherman, S. J. (1975), “Responsibility attribution in groups and individuals: A direct test of the diffusion of responsibility hypothesis”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 32(6), p. 1111.
20. Yoshie, M., & Haggard, P. (2013), “Negative emotional outcomes attenuate sense of agency over voluntary actions”, *Current Biology*, 23(20), p. 2028-2032.
21. Zimbardo, P. G., Haney, C., Banks, W. C., & Jaffe, D. (1971), *The Stanford prison experiment*. Zimbardo, Incorporated.

Introducing and Critical Study of Bandura's Moral Disengagement Mechanisms in Perspective of Innate Moral Intuition

Hamed Moslehi*, Seyed Mohammad Mahdi Rouhani**

Abstract

By introducing a moral disengagement, Bandura takes an important step in answering the question, "Why do people engage in immoral behavior but have no problem with their own lives?"

The aim of this study is to examine the mechanisms introduced by Bandura from the perspective of innate moral intuition and the basic foundations of criminal law. Then the cases in which, in his view, unjustified acts may be considered moral and correct behavior are introduced and distinguished from other cases. The present study has been done analytically-descriptively and has shown that although some of Bandura's cases are immoral and have been fabricated, others that are described in detail in the article are not fundamentally immoral and in some cases may be It can help maintain one's moral identity while performing moral behavior, and in some cases there are moderating variables not seen in Bandura's analysis. For example, moral reasoning, which transforms the nature of Hezbollah Lebanon's behavior from immoral to moral, is not essentially an example of moral reasoning, and Bandura's analysis in this regard at the psychological level is ruled out by innate moral intuition. And will be criticized and dismissed at the external level with the knowledge of criminal law standards.

Keywords

moral disengagement, innate moral intuition, criminal law, legitimate defense, Lebanon's Hezbollah.

*Department of Educational Psychology, Faculty of Psychology, University of Tehran, Iran.
moslehi95@ut.ac.ir

The article is taken from a doctoral dissertation.

**Department of Psychology, Payame Noor University, Central Isfahan, Iran.
mh_rts@yahoo.com

Explore of the Structures of Moral Personality in Islamic Texts; A qualitative study

Mohammad Sanagoie Zadeh *

Abstract

Moral personality is one of the important and influential structures in the formation of personality according to Islam. Although ethics has been discussed in psychology from the perspective of growth or moral judgment, less attention has been paid to moral personality. The present study, while comparing moral personality from the perspectives of Islam and psychology, has explored the structures of moral personality in Islamic texts. The method of qualitative research with the analysis of themes was used. By searching for human moral characteristics in related verses and hadiths, basic, organizing, and comprehensive themes were discovered from Islamic texts. Findings showed that the comprehensive theme of moral personality includes four organizing themes of certainty, patience, justice, and jihad, and each of these organizing themes includes four basic themes. The theme of certainty includes accepting reality, trust, surrender, and submission. The theme of patience includes forbearance, asceticism, caution, accuracy, and care. The theme of justice includes impartiality, moderation, honesty, and loyalty, and the theme of jihad includes confronting lusts, controlling anger, courage, and striving in the divine path. The results of the present study can be effective for constructing a moral personality questionnaire and measuring it and providing a program to promote moral qualities in human personality.

Keywords

Structures, Ethic Personality, Islamic Texts, Qualitative Research.

*Assistant Professor, Department of Family Studies, Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
M.sanagoueizadeh@isca.ac.ir





Otherness and psychological evidence in the field of ethical psychology

Mohammad Amin Khansari*

Abstract

One of the fundamental issues in the field of moral psychology is what psychological assumptions moral views have and how much empirical evidence these assumptions carry. Accordingly, the conflict between egoism and heterogeneity has been proposed in the psychology of ethics, and empirical evidence has emerged in favor of either of these two moral theories. Otherness is one of the goal-oriented theories that, based on the psychological basis of its theory, recommends self-sacrifice and creating the greatest good for others, regardless of oneself. Psychological heterogeneity is the most important basis of moral heterogeneity and is an attempt to violate monotonousness and love of human nature and to prove other heterogeneous desires and motives. Most moral philosophers and psychologists reject the monotonous nature of human nature and believe in the possibility of altruism along with selfishness in human nature. In this research, relying on arguments and empirical evidence, an attempt has been made to prove psychological heterogeneity in order to be able to rely on this basis, moral heterogeneity in the field of normative ethics.

Keywords

moral psychology, moral heterogeneity, psychological heterogeneity, altruism, love of nature, human nature.

*PhD in Religious Studies, Researcher, Department of Theoretical Ethics, Quran and Hadith Research Institute, Qom, Iran.
Ma.khansari@gmail.com

comparative study of psychological selfishness and otherness and explanation of the otherism of God

Mohammad Reza Salarifar*, Mirmahdi Musaviasl**, Mahmud Esfahanian***

Abstract

This study was conducted with the aim of comparative study of psychological selfishness and otherness and to explain the otherism of God. According to psychological selfishness, human beings do nothing but to serve their own interests, and even in cases of helping others and sacrificing beyond this other-oriented motive; Personal interests lie. The method of this research; Describe and analyze the sources of psychological selfishness and otherness. Islamic sources were also examined by interpretive method and understanding of hadiths. Based on the findings of this study; Six reasons for selfishness 1. Re-interpreting motivations. 2. Personal property 3. Hedonistic reasoning 4. Self-deception 5. Motivation of moral education and 6. Self-psychoanalysis; It is not convincing to deny otherism. As well as the reasons of otherists, mainly Batson, for proving otherness empirically; It is not enough to prove it. According to Islamic thinkers; The key element in solving the problem is the acceptance of both the naturalist self and the moral and divine self for man. On the other hand, in Islamic sources, three types of motivations were found in believers in God: selfish, altruistic, and God-fearing. Then, according to the three-dimensional division of human motives and its various aspects, it was explained, and finally, the otherism of God was chosen as a more comprehensive explanation. as a result; Many reasons for selfishness are related to the divine or moral self of man, which is in fact otherness.

Keywords

Psychological selfishness, Psychological otherism, Godliness, Ethical psychology, Islamic view.

* Faculty Of Department of Family, Research Center of Howzah and University, Qom, Iran.
msalarifar@rihu.ac.ir

**Level 3 of Seminary, Researcher of Department of Psychology, Research Center of Howzah and University, Qom, Iran.
MUSAVI11@yahoo.com

***pH.D. Student of Quran and Hadith, Minor Psychology, al-Mustafa University, Qom, Iran.
mahmod83225@gmail.com





Sexual Management of the Family and its Function in Moral-Orientation and Sexual Health of the Children

Massoud Nouralizadeh Miyaneji*, Abdullah Rahimi**

Abstract

Organizing sexual desire is always the most important task of morality and moral orientation in sexual behavior is the key to human health and happiness. The aim of this study was to qualitatively study the role of family sexual management in the morality and sexual health of children using documentary analysis. Findings indicate three management strategies (1) adjusting and guiding the sexuality of children (including 6 programs: educating and giving awareness, strengthening faith, religiosity and moral values, teaching the spirit of respect and temperament, institutionalizing the spirit of self-sufficiency, smart and balanced style in dealing with sexual issues of children, regulation of sexual desire with bio-regulation), (2) Nurturing and internalization of chastity (including 5 stages) and (3) Prevention of deviance and sexual dysfunction (including 8 programs: valuation and motivation, creating awakening and awareness, empowerment And skills enhancement, bio-hereditary optimization, provision of protective factors, family supervision, emotional support, family and social care). In a family-oriented approach, parents can play a key role in sexual development and empowerment, and promotion of morality, and thus the sexual health of their children.

Keywords

Family Sex Management, Child Sex Education, Sexual Ethics, Sexual Health, Sexual Deviations.

* Assistant Professor, Department of Psychology, Shahed University, Tehran, Iran.
mnoor57@gmail.com

** Master of Positive Islamic Psychology, Institute of Higher Education “Ethics and Education”, Qom, Iran.
h.r.62464@gmail.com

Factors and components of resilience from the perspective of Quran and hadiths

Mahdi Habibolahi*

Abstract

Resilience is a concept that has been proposed in psychology as a mental or emotional force that enables a person to deal with crises and allows him to return quickly to a pre-crisis state. Despite the differences between resilience and the Qur'anic concept of patience in the Islamic tradition, these two concepts seem to have much in common in their internal components and factors. In this research, which was carried out by the library method in collecting information and descriptive-analytical in evaluating them, after extracting the components and factors causing resilience based on psychological research, an attempt was made to explain Islam's view on these factors by referring to Quranic verses and Islamic traditions. According to the results of this study, the factors that create resilience include positive induction, maintaining readiness, maintaining good relationships with family, seeing tolerable problems and crises, accepting unchangeable conditions, having realistic goals and moving towards them, and self-confidence, all of them have corresponding meanings in the Islamic tradition and Quranic verses.

Keywords

Patience, Tolerance, Resilience, Islamic Psychology, Lifestyle, Resilience factors.



*Assistant Professor, Department of Foreign Languages, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran.
habibolahi@gmail.com

CONTENTS

Factors and components of resilience from the perspective of Quran and hadiths

Mahdi Habibolahi

Sexual Management of the Family and its Function in Moral-Orientation and Sexual Health of the Children

Massoud Nouralizadeh Miyaneji, Abdullah Rahimi

comparative study of psychological selfishness and otherness and explanation of the otherism of God

Mohammad Reza Salarifar, Mirmahdi Musaviasl, Mahmud Esfahanian

Otherness and psychological evidence in the field of ethical psychology

Mohammad Amin Khansari

Explore of the Structures of Moral Personality in Islamic Texts; A qualitative study

Mohammad Sanagoie Zadeh

Introducing and Critical Study of Bandura's Moral Disengagement Mechanisms in Perspective of Innate Moral Intuition

Hamed Moslehi, Seyed Mohammad Mahdi Rouhani

CONTENTS

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology
Quarterly Journal of Extension in Ethics
No.43 (65th Successive Fall 2021 /Eleventh Year

Publisher: Islamic Preaching Office of the Theological Seminary of Qom

Director in Chief: Abdorrasool Ahmadian

Editor in Chief: Asghar Hadi

Executive Manager: Mohammad Baharloo

*

Editorial Board (in alphaabetical order):

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

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

*

Editorial Board of this Issue:

Mahdi Habibollahi, Mohammadreza Salarifar, Mohammad Sanagooizadeh,
Hossein Diba, Asghar Hadi

*

Proofreader: Maryam shirani

English Translator: Mahdi Habibollahi

Typesetting: Fatemeh Rajabi

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.irwebsite: <http://akhlagh.morsalat.ir>

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

