

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

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

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

تارنمای اینترنتی فصلنامه اخلاق

فصلنامه اخلاق به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. بر این اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه 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 «pajooaan»، نمایه و بارگذاری می‌شود.



فصلنامه علمی - ترویجی

اخلاق

سال هشتم / شماره ۳۲، (پیاپی ۵۴) زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: محمد قطبی جشقانی

سر دبیر: حبیب‌رضا ارزانی

جانشین سر دبیر: اصغر هادی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حبیب‌رضا ارزانی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی ارشدریاحی / استاد دانشگاه اصفهان
حسنعلی بختیار نصرآبادی / استاد دانشگاه اصفهان
مهدی دهباشی / استاد دانشگاه اصفهان
نصرالله شاملی / استاد دانشگاه اصفهان
سیدعلی میرلوحی / استاد دانشگاه اصفهان

همکاران علمی این شماره:

سیدحسن اسلامی اردکانی، عبدالرسول احمدیان، اصغر هادی، حسن سراج‌زاده، مهدی حسن‌زاده، مریم فاتحی زاده

دبیر تحریریه: محمد بهارلو

کنترل ویرایش: محمد کاظمی جروکانی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

صفحه‌آرا: فاطمه رجیبی

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

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

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

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

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

دورنگار: ۳۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

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

تذکر:

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

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

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

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

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

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، *عنوان کتاب (ایرانیک)*، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، *نام نشریه (ایرانیک)*، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...) .

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، *عنوان رساله*، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه) (**ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است**).

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

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

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

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

اهداف

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

یادآوری

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

فهرست مطالب

- سخن فصلنامه ۹
- مسائل اخلاقی همسران مذهبی در روابط فAMILI ۱۱
عادل قنبری، محمدرضا سالاری فر
- اهمیت راهبردی دیدگاه کانت برای اخلاق زیست‌محیطی ۳۱
محمدجواد موحدی
- الگوهای اخلاقی بازگشت به خانواده در جهان معاصر با تأکید بر نظریه شهید مطهری ۷۱
محمد مهدی فیروز مهر، فرج الله میرعرب
- ناروایی هم‌جنس‌گرایی در نظریه اسلامی قانون طبیعی؛ نقد مقاله «درباره
اقلیت‌های جنسی» ۹۵
محمد هادی حاضری، محمد حسین طالبی
- اصول پرورش فضائل اخلاقی در فرزندان برمبنای سیره تربیتی حضرت زهرا (ع) ۱۲۳
روح‌الله شهر یاری
- اثرات مصرف‌گرایی بر هویت اخلاقی فردی با تکیه بر سبک زندگی ایرانیان ۱۴۷
سید علی اصغر هاشم‌زاده

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

قرار گرفتن اخلاق در کنار عقاید و احکام در آموزه‌های اسلامی، بر اهمیت اخلاق و دانش اخلاق دلالت می‌کند؛ از این رو، دانش اخلاق از دیرباز، پیوسته در حال توسعه و روزآمدی بوده است. در این میان، دانشمندان اسلامی مکاتب چهارگانه اخلاقی را با دیدگاه‌های متفاوتی تأسیس کردند و به گسترش این دانش پرداختند. چهار مکتب اخلاقی: فلسفی، نقلی، عرفانی و تلفیقی رویکردهای گوناگون اخلاق و دستاوردهای جدید آن را به جامعه اسلامی هدیه دادند.

امروزه، دانشمندان با نگاه دیگری به دانش اخلاق نگریده‌اند و بر اساس این نگاه، پژوهش‌های اخلاقی به پژوهش‌های اخلاق توصیفی و فرا اخلاق و اخلاق هنجاری دسته‌بندی می‌شوند. اخلاق کاربردی نیز به عنوان بخشی از اخلاق هنجاری به‌طور ویژه به اخلاق حرفه‌ای و گروهی مانند اخلاق پزشکی، اخلاق پزشکان، اخلاق ورزش، اخلاق ورزش کاران و اخلاق زیست‌محیطی، اخلاق خانواده می‌پردازد و گستردگی حوزه دانش اخلاق را به جامعه علمی نشان داده است.

در شماره پیش‌رو، تنوع و گوناگونی دانش اخلاق در شش مقاله، به مخاطبان فرهیخته این فصلنامه نشان داده می‌شود. گوناگونی اخلاقی در این شماره، با موضوعاتی مانند اخلاق خانواده، اخلاق زیست‌محیطی، اخلاق جنسی، فضائل اخلاقی برگرفته از سیره اهل بیت علیهم‌السلام و مصرف‌گرایی، به تصویر کشیده شده و افق‌های جدیدی بر اخلاق پژوهان گشوده شده است.

مدیر مسئول

محمد قطبی جشوقانی



مسائل اخلاقی همسران مذهبی در روابط فامیلی

عادل قنبری*، محمدرضا سالاری فر**

چکیده

از جمله زمینه‌های مهم بروز اختلافات زناشویی و طلاق در خانواده‌های مذهبی، روابط همسران با فامیل است. مشکلات اخلاقی پدیدآمده در این روابط می‌تواند موجب بروز اختلالات فراوانی در زندگی زناشویی شود. پژوهش حاضر به بررسی مسائل اخلاقی همسران مذهبی در روابط فامیلی پرداخته و از روش پژوهش کیفی، روش تفسیری و تحلیل محتوای متون اسلامی استفاده کرده است. براساس نتایج مقاله، مسائل اخلاقی موجود در روابط همسران مذهبی با فامیل از نظر موضوع بیست و پنج مورد است: مسائل دسته اول تعاملی است و از ارتباط یا حضور در مجالس، رعایت موازین دینی، امور تربیتی، وابستگی‌ها و تبعیض‌ها نشأت می‌گیرد؛ مسائل دسته دوم به حمایت‌های معنوی مربوط است، مانند کمک به والدین و حل مشکلات آن‌ها و تبادل اطلاعات؛ مسائل دسته سوم حمایت‌های مادی مانند تأمین مالی والدین را دربردارد. ریشه‌های بروز این مسائل در بیست عنوان کلی، مانند ضعف آگاهی درباره مهارت‌های زندگی و افول دینداری و اخلاق در خانواده‌ها، دسته‌بندی شده است.

* کارشناس ارشد اخلاق کاربردی.

** هیات علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Ghanbari57.ac@gmail.com

msalarifar@rihu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸





کلید واژه‌ها

مسائل اخلاقی، همسران مذهبی، روابط فامیلی.

مقدمه

یکی از عوامل مؤثر بر روابط همسران در زندگی زناشویی، رابطه آن‌ها با خانواده و اقوام خود و همسر است. مسائل پدیدآمده در این روابط ممکن است به اختلاف میان زن و شوهر بیانجامد. شماری از این مسائل با امور اخلاقی پیوند دارد و با توجه به اینکه روابط خانوادگی در ایران نزدیک‌تر است، این تأثیرات نیز شدیدتر است. بدان دلیل که قرآن (بقره: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲) و اولیای دین اسلام، بر پابندی به اخلاق تأکید دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۹۹)، بدیهی است که یک زوج مسلمان به رعایت اخلاق پابندند و ممکن است در این باره در روابط خود با مشکلاتی روبه‌رو شوند؛ بنابراین، شناخت ابعاد اخلاقی مسائل و چگونگی مواجهه صحیح با آن، در رضایت از زندگی زناشویی نقش دارد.

پژوهش حاضر درباره اخلاق کاربردی است و سعی دارد مسائل اخلاقی موجود را در روابط همسران مذهبی با فامیل شناسایی کند. معمولاً همسران غیرمذهبی به رعایت موازین دینی اهمیت چندانی نمی‌دهند و بسیاری از این مشکلات درباره آن‌ها موضوعیت ندارند؛ از این رو، پژوهش حاضر درباره همسران مذهبی تدوین شده است. کشف مسائل اخلاقی شایع در روابط فامیلی، معیارهای تشخیص این مسائل و بررسی ریشه‌های بروز آن‌ها از اهداف پژوهش به‌شمار می‌رود. دراصل، این پژوهش می‌کوشد به سؤال زیر پاسخ دهد:

مسائل اخلاقی همسران مذهبی در روابط فامیلی چیست؟

تاکنون پژوهش مستقلی درباره مسائل اخلاقی موجود میان همسران مذهبی در روابط فامیلی - در حوزه اخلاق کاربردی - صورت نگرفته است. در بعضی از پژوهش‌های موجود فقط به مشکلات ناشی از روابط فامیلی و شماری از ریشه‌های بروز آن‌ها پرداخته شده و به مسائل اشاره‌ای نشده است. سالاری فر (۱۳۹۵: ص ۲۱۸-۲۲۰)، بعضی از ریشه‌های بروز مشکلات ناشی از روابط خویشاوندی و راه‌حل‌های آن‌ها را برشمرده است. مظاهری

(۱۳۹۳: ص ۱۴۷)، ضابطه‌های پیوند خویشاوندی، آسیب‌شناسی آن و دو علت عمده ناسازگاری زوج‌ها و والدین و خویشاوندان را بیان کرده است. عاطف‌وحید و همکارانش (۱۳۹۰: ص ۶۰) به بعضی از دلایل بروز مشکلات در زندگی زناشویی اشاره کرده‌اند. به اعتقاد بهاری (۱۳۸۹: ص ۹۱)، یکی از دلایل تعارضات زناشویی، وابستگی شدید زن و شوهر به خویشان و دوستان است. وابستگی ممکن است موجب کاهش رضایت زناشویی و گاه جدایی زن و شوهر شود. بیشتر پژوهش‌هایی که درباره موضوع طلاق و اختلافات خانوادگی در ایران انجام شده، به این نکته اشاره دارند که دخالت‌های ناروای دیگران (والدین زن یا شوهر، اقوام و آشنایان) موجب بروز اختلافات میان زن و شوهر و درنهایت، جدایی آن‌ها شده است (نک: سالاری فر، ۱۳۹۳؛ زارعی و دیگران، ۱۳۹۲؛ قادرزاده و دیگران، ۱۳۹۱؛ هنریان و یونسی، ۱۳۹۰؛ یونسی، ۱۳۸۸؛ ماهیار، ۱۳۸۵؛ رشیدپور، ۱۳۸۱؛ کی‌نیا، ۱۳۷۳؛ داوودی، ۱۳۵۶؛ تقی‌زاده، ۱۳۵۰).

روش تحقیق

در این پژوهش از روش کیفی، روش تفسیری و تحلیل محتوایی استفاده شد و داده‌های تحقیق از دو طریق زیر جمع‌آوری شد:

الف) مصاحبه نظام‌یافته با متخصصان خانواده: بعد از تدوین پرسش‌ها، نظر ۲۴ نفر (طلاب فعال در زمینه مشاوره خانواده ۱۵ نفر، در زمینه جامعه‌شناسی خانواده ۴ نفر و در زمینه اخلاق کاربردی ۵ نفر) درباره مسائل ناشی از روابط فامیلی و ریشه‌های بروز آن‌ها به دست آمد.

ب) مشاهدات مستقیم پژوهشگر و تجربه‌های بالینی او در مواجهه با خانواده‌ها طی سه سال.

برای تحلیل داده‌ها، سه روش عمده پژوهش در اخلاق کاربردی عبارتند از:

الف) اصول‌گرایی: طبق این نظریه، توجیه هر فعل اخلاقی باید نهایتاً با نشان‌دادن مطابقت آن با یکی از اصول هنجاری عام و انتزاعی صورت پذیرد.



ب) قرینه‌گرایی^۱ یا استدلال مبتنی بر مورد^۲: این نظریه بر موردپژوهی (استقرا) برای یافتن معقول‌ترین راه‌حل مسئله تأکید می‌کند.

ج) موازنه متفکرانه^۳ (شکلی از نظریه انسجام): براساس این نظریه، ارتباط میان هنجارهای کلی و تجربیات جزئی دو جانبه است (نه یک‌جانبه). باورهای اخلاقی هم از تعمیم تجربیات جزئی (موردها) ظهور می‌کنند و هم از صدور حکم در موقعیت‌های خاص با توسل به قواعد کلی (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۲۸-۳۲).

در تحقیق حاضر، از روش موازنه متفکرانه (که ترکیبی از دو روش دیگر است) و برداشت از متون اسلامی استفاده شد.

تعریف مفاهیم

چالش اخلاقی (تعارض اخلاقی)

«تعارض اخلاقی»^۴ موقعیتی است که فاعل اخلاقی، هم‌زمان، دو یا چند وظیفه اخلاقی دارد که هر یک به تنهایی وظیفه اوست، ولی به دلیل هم‌زمانی نمی‌تواند همه آن‌ها را انجام دهد (بوسلیکی، ۱۳۹۱: ص ۶۱). مسائل اخلاقی^۵ در دسته‌بندی اولیه، دو دسته‌اند: ۱. مسائل عملی؛ ۲. مسائل نظری. مسائل عملی، ناظر به انحرافات اخلاقی است که در مقام عمل به وجود آمده است؛ مانند دروغ‌گویی، رشوه‌گیری و... مسائل نظری، ناظر به ابهام نظری فاعل اخلاقی به حکم است (یعنی نمی‌داند وظیفه‌اش چیست). ابهام نظری خود به دو گونه است: ابهام درباره یک حکم و ابهام درباره دو حکم که با هم تعارض کرده و هیچ‌یک ترجیحی ندارد؛ البته هر حکم به تنهایی برای فاعل اخلاقی روشن است. این پژوهش در پی مسائل اخلاقی از نوع ابهام نظری و دارای تعارض است.

-
- 1.Contextualism.
 - 2.Case – based reasoning.
 - 3.Reflective equilibrium.
 - 4.Moral conflict.
 - 5.Ethical challenges.



اخلاق کاربردی

مراد از اخلاق کاربردی عبارت است از کاربرد نظریه‌های اخلاقی کلی در مسائل اخلاقی با بی طرفی در حل این مسائل یا هرگونه کاربرد انتقادی روش‌های فلسفی برای سنجش تصمیمات عملی اخلاقی و مواجهه با مسائل، رفتارها و سیاست‌های اخلاقی در حرفه‌ها، فناوری، حکومت و غیره (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۲۳).

خانواده

خانواده، در لغت، به معنی دودمان و تبار است (دهخدا، بی تا: ذیل خانواده) و در اصطلاح، به گروهی از اشخاص گفته می‌شود که با روابط زناشویی، خونی یا فرزندخواندگی با یکدیگر اتحاد یافته و یک خانوار را به وجود آورده‌اند. این افراد در قالب نقش‌های اجتماعی خاص شوهر و زن، پدر و مادر، برادر و خواهر با یکدیگر کنش و ارتباط متقابل دارند و خرده فرهنگ مشترکی را ایجاد می‌کنند (بستان، ۱۳۹۲: ص ۵۴).

روابط فامیلی (خویشاوندی)

«خویشاوندی» رابطه‌ای است میان افراد که از طریق هم‌خونی (نسب)، ازدواج (سبب) و فرزندخواندگی شکل می‌گیرد (شایان مهر، ۱۳۷۷، ج ۱: ص ۲۵۲). در متون فارسی و دینی الفاظ دیگری نیز مفهوم خویشاوندی را می‌رسانند که عبارتند از: فامیل، خاندان، قوم و خویش، بستگان، متعلقان، منسوبان، اقوام، اهل، عشیره، اقارب، اقربا، اقربون، ارحام، اولوالأرحام، اولوالقربی و ذوی‌القربی.

یافته‌های تحقیق

الف) مسائل اخلاقی همسران مذهبی

مسائل اخلاقی همسران مذهبی در روابط فامیلی در سه دسته قرار می‌گیرد.





۱. از نظر اصل تعامل

۱-۱. مسائل اخلاقی ناشی از ارتباطها

لزوم ارتباط با والدین و حفظ احترام همسر: ارتباط با والدین خود و همسر از مواردی است که گاهی برای همسران مذهبی مشکلات اخلاقی پدید می‌آورد؛ گاهی فرد با توهین، تهمت، زخم‌زبان و بی‌احترامی از سوی خانواده همسر مواجه می‌شود. در این موقعیت، این مسئله اخلاقی برای همسر فرد به وجود می‌آید که در مقابل خانواده خود بایستد و از حرمت همسر خود دفاع کند (که این کار موجب درگیری با خانواده یا دلخوری آنان می‌شود) یا سکوت کند و با این روش جلوی ایجاد این مفسده را بگیرد (که در این صورت همسرش او را سرزنش می‌کند که چرا از من دفاع نکردی).

لزوم تعامل با فامیل و دوری از آسیب‌های تعامل: ارتباط با اقوام گاهی موجب مسائل اخلاقی برای همسران مذهبی می‌شود. این آسیب‌ها به دلیل عدم رعایت موازین دینی از سوی اقوام ایجاد می‌شود. فرد در این مورد بر سر دوراهی اخلاقی قرار می‌گیرد؛ از سویی، از نظر اخلاقی این ارتباط برای خانواده لازم است و از سوی دیگر، فرد موظف است از آسیب‌های این تعامل دوری گزیند تا خانواده سالمی داشته باشد.

حفظ احترام والدین و فامیل همسر و دفاع از حرمت والدین و فامیل خود: از جمله مسائلی که همسران در ارتباطها باید رعایت کنند، این است که به والدین و اقوام یکدیگر احترام بگذارند. اگر هریک از همسران این اصل را رعایت نکند، موجب شکل‌گیری مسئله اخلاقی برای دیگری می‌شود؛ برای مثال، فرد در مواجهه با والدین و اقوام خود سعی می‌کند احترام و ادب را رعایت کند، اما به والدین و اقوام همسر بی‌احترامی می‌کند (در رویارویی با آنها یا در گفتگو با همسر). در این حالت، برای همسرش این مسئله اخلاقی ایجاد می‌شود که آیا من نیز (برای تلافی) به خانواده او بی‌احترامی کنم یا بی‌احترامی‌ها را تحمل و در چشم همسرم حقیر جلوه کنم؟

حفظ نظم برنامه‌های زندگی و حفظ رابطه خوب با همسر و خانواده او: دیدارهای

مکرر و بی‌برنامه خانواده همسر از مواردی است که در ارتباط‌های فامیلی، همسران را با مسئله اخلاقی مواجه می‌کند. اگر فرد این مسئله را با خانواده همسر مطرح کند باعث ناراحتی آن‌ها می‌شود و در ادامه، در زندگی زناشویی مشکلات زیادی برای او ایجاد خواهد شد. از سوی دیگر، اگر این روند ادامه یابد، فرصت‌هایی در زندگی شخصی او از بین می‌رود و برنامه زندگی مختل می‌شود.

حفظ آزادی شخصی و رعایت احترام همسر و خانواده او: گاهی والدین به دلیل محبت

زیاد یا مسائل دیگری، به مدت طولانی، بدون برنامه در خانه فرزندشان می‌مانند - حتی ممکن است برادر و خواهر یکی از طرفین که سرباز یا دانشجو است، در خانه آن‌ها سکونت داشته باشند. این مسئله می‌تواند به زندگی خصوصی همسران آسیب بزند؛ زیرا حضور دائمی میهمان موجب می‌شود که ناخواسته در جریان بسیاری از مسائل خصوصی و حتی اختلاف‌های آن‌ها قرار گیرد و در نتیجه، آزادی یکی از طرفین محدود شود و او را با مسئله اخلاقی مواجه سازد. اگر فرد این مسئله را با همسر خود مطرح کند میان آن‌ها اختلاف پیش می‌آید و اگر بخواهد خویشتن‌داری کند، تحمل این وضعیت برای او از نظر عاطفی دشوار است.

حفظ احترام همسر و پیشگیری از بی‌عفتی در روابط با نامحرمان: اکنون در بعضی از

خانواده‌ها، مرزهای محرم و نامحرم گسسته است. اگر هر کدام از همسران مذهبی در ارتباط‌های فامیلی، درباره رعایت حدود شرعی در روابط با نامحرمان ضعیف باشد، ممکن است برای همسر خود مشکل ایجاد کند؛ اگر همسر فرد بخواهد روابط فامیلی ادامه داشته باشد، نگران این است که همسرش چارچوب‌های شرعی را رعایت نمی‌کند و اگر مسئله را با همسر خود در میان بگذارد، کار به مشاجره می‌کشد.

لزوم ارتباط با فامیل و رعایت موازین دینی: عدم رعایت موازین دینی (دیدن

برنامه‌های غیراسلامی ماهواره، رعایت نکردن حدود شرعی در روابط محرم و نامحرم، بدحجابی و...) در ارتباط‌های فامیلی، موجب بروز مسائل اخلاقی برای همسران مذهبی





می‌شود. گاهی در تعامل‌های فAMILI دربارۀ این مسئله با تسامح رفتار می‌شود که این امر موجب کاهش یا قطع ارتباط با فAMILI می‌گردد. ازسوی دیگر، از نظر اخلاقی رعایت موازین دینی در زندگی زناشویی لازم است و برقراری ارتباط نامناسب با فAMILI، زندگی معنوی آن‌ها را دچار مشکل می‌کند.

لزوم ارتباط با فAMILI و رعایت ارزش‌های تربیتی: هر خانواده محتواها و ارزش‌های تربیتی خاصی را برای آینده زندگی معنوی و تربیت فرزندان ترسیم می‌کند که در صورت حفظ این ارزش‌ها خانواده موفق خواهد داشت. گاهی ارتباط با فAMILI این ارزش‌ها را متزلزل و خانواده را از هدف اصلی خود دور می‌کند. ازیک‌سو، این ارتباط برای همسران مذهبی الزام اخلاقی دارد و ترک آن موجب نابودی این ارزش‌ها می‌شود و ازسوی دیگر، حفظ این ارزش‌های تربیتی در زندگی برای آن‌ها امری مهم و الزامی است که در صورت رعایت آن باید این ارتباط کم یا قطع گردد.

۱-۲. مسائل اخلاقی ناشی از مراسم و مجالس

لزوم رفت‌وآمد و اجتناب از گناهان کلامی: از اموری که در مراسم و مجالس، برای همسران مذهبی، مسائل اخلاقی پدید می‌آورد، گناهان کلامی است (مانند غیبت، تهمت، سخن‌چینی، ریختن آبروی دیگران و...). رفت‌وآمد خانوادگی و شرکت در این مجالس برای همسران مذهبی امری مطلوب و ضروری است، اما با شرکت در این مجالس، فرد در معرض این گناهان قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که مسلمان وظیفه دارد از این گناهان پرهیز کند.

لزوم شرکت در مجالس عروسی و رعایت موازین شرعی: حضور در مجالس عروسی از موارد مسئله‌ساز برای همسران مذهبی است؛ ازسویی، شرکت در این گونه مجالس برای تحکیم روابط فAMILI لازم است و ازسوی دیگر، خودداری از شرکت در این مجالس به دلیل رعایت‌نشدن موازین شرعی موجب قطع رحم و تبعات دیگر می‌شود.

حفظ فرصت‌های زندگی و شرکت در مراسم و مجالس خانواده همسر: توقع همراهی در همه مراسم از سوی خانواده همسر، یکی از موارد مسئله‌ساز برای همسران مذهبی است؛ زیرا ازسویی، شرکت در همه مراسم‌ها برای همسران مذهبی مقدور نیست و گاهی موجب ازدست‌رفتن بعضی از فرصت‌های مناسب و کلیدی در زندگی آن‌ها می‌شود و ازسوی دیگر، شرکت نکردن در این مجالس موجب دلخوری خانواده همسر و حتی گاهی خود همسر می‌شود و در نتیجه، به ایجاد مشکل در زندگی زناشویی منجر می‌گردد.

۳-۱. مسائل اخلاقی ناشی از وابستگی‌ها

استقلال در تصمیم‌گیری و رعایت حرمت همسر و والدین او: هنگامی که یکی از همسران مذهبی به والدین خود وابسته باشد، در تصمیم‌های مهم زندگی زناشویی نیز به آنان وابسته است. این فرد بعد از جدا شدن از خانواده و تشکیل زندگی جدید نمی‌تواند از نظر روانی و عاطفی از پدر و مادر خود جدا شود. در این وابستگی‌ها، اعضای خانواده به خود اجازه می‌دهند در کوچک‌ترین مسائل مربوط به زندگی دختر یا پسرشان دخالت کنند. فرد دوست دارد تصمیم‌های مهم زندگی زناشویی را با همسر خود بگیرد و طبق نظر خودشان زندگی شخصی را پیش ببرند، درحالی که خانواده همسر درباره موضوعات مهم زندگی آنان تصمیم می‌گیرند و اعتراض به این رفتار موجب ناراحتی آن‌ها و تلخی زندگی می‌شود. در این وضعیت، گاهی فرد تنها راه حل مشکل خود را در جدایی از همسر می‌بیند.

ارتباط با والدین و حفظ حقوق همسر و فرزندان: گاهی والدین همسران مذهبی به فرزند خود بسیار وابسته‌اند و تحمل دوری از او برایشان دشوار است؛ به همین دلیل سعی دارند با او و در کنار او زندگی کنند و توقع ارتباط و همراهی بیش از حد با فرزند را دارند. این توقع موجب بروز مسائل اخلاقی در زندگی زناشویی فرزند می‌شود؛ فرزند باید با والدین خود ارتباط داشته باشد و به آن‌ها احترام بگذارد، ولی آن‌ها توقع ارتباط و همراهی بیش از حد دارند و اگر او این توقع والدین را برآورده سازد، حقوق همسر و فرزندانش تضییع می‌شود. ازسوی دیگر، قطع ارتباط با والدین موجب می‌شود والدین در زندگی زناشویی فرزند مشکلاتی ایجاد کنند.



حفظ ارتباط با خانواده خود و ارتباط با خانواده همسر: بعضی از همسران بعد از ازدواج، با خانواده پدری خود رفت و آمد زیاد دارند و به هر بهانه‌ای خانه را رها می‌کنند و به دیدار خانواده خود می‌روند و حتی گاهی مدت زیادی را در آنجا سپری می‌کنند. این دیدارهای مکرر، غیرضروری و بی‌برنامه، همسر او را به اعتراض وامی‌دارد. از یک سو، خانواده همسر نیز همین توقع را از وی دارند و حتی او را برای این موضوع سرزنش می‌کنند و از سوی دیگر، اگر فرد بخواهد از ارتباط بیش از حد همسر با خانواده‌اش جلوگیری کند موجب ایجاد درگیری در زندگی زناشویی می‌شود.

پیشگیری از انتقال اطلاعات خصوصی زندگی به خانواده همسر و بدین‌شدن آنان به فرد: گاهی یکی از همسران، دائماً مشغول مکالمه‌های تلفنی طولانی با خانواده خود است و اطلاعات زندگی زناشویی را با خانواده خود در میان می‌گذارد. این امر باعث می‌شود دیگران به حریم خصوصی زندگی آن‌ها وارد شوند و در تصمیم‌گیری‌های زندگی مشترک تأثیر بگذارند. اگر فرد بخواهد از کار همسرش جلوگیری کند موجب بدین‌شدن خانواده همسر و درگیری در زندگی زناشویی می‌شود و اگر بی‌اعتنا باشد، خانواده همسر در زندگیش دخالت می‌کنند و این امر به زندگی وی آسیب می‌رساند.

۴-۱. مسائل اخلاقی ناشی از تبعیض‌ها

پرهیز از تبعیض در برقراری ارتباط با خانواده‌ها و حفظ حقوق اخلاقی خود: اگر فرد در برقراری ارتباط میان خانواده خود و خانواده همسر تفاوت قائل شود و همسرش را مجبور کند با خانواده خود کمتر ارتباط داشته باشد، همسرش دچار مسائل اخلاقی می‌شود. اعتراض موجب مشاجره و بحران در زندگی زناشویی می‌شود و اگر به این امر راضی شود، بعضی از حقوق اخلاقی او در ارتباط با خانواده خود از بین می‌رود.

حفظ ارتباط با خانواده همسر و اجتناب از گناهان کلامی مانند غیبت: تبعیض میان فرزندان در زندگی زناشویی فرزند نیز تأثیرگذار است و همسر فرد را دچار مشکل اخلاقی



می‌کند؛ ازسویی، میل به ارتباط با خانواده همسر کمتر می‌شود و ازسوی دیگر، در صورت برقراری ارتباط، این امر موجب آزار و اذیت همسر و ایجاد مفسده اخلاقی (غیبت، سخن‌چینی و...) می‌شود.

همچنین اگر خانواده‌ها میان عروس‌ها و دامادها تبعیض قائل شوند، زندگی زناشویی فرزندان را دچار مشکل می‌کنند و عامل بروز مفسد اخلاقی (حسادت، تهمت، عیب‌جویی و...) و کم‌شدن ارتباط‌ها می‌گردند.

۵-۱. حفظ عزت نفس خود و خانواده پدری و پیشگیری از مشاجره

گاهی فرد در اثر خودبرتربینی همسر و خانواده او، تحقیر و نادیده گرفته می‌شود. مقابله با این وضعیت و اعتراض به همسر نیز موجب مشاجره در زندگی زناشویی می‌گردد.

۲. از نظر حمایت‌های معنوی

۱-۲. مسائل اخلاقی ناشی از بحران و کمک‌کردن

پرستاری از والدین و رعایت حقوق همسر و فرزندان: کمک‌کردن به والدین و فامیل در بحران‌ها می‌تواند برای همسران مسائل اخلاقی ایجاد کند. اگر والدین فرد، پیر، مریض و نیازمند به نگهداری باشند، بر او لازم است از آن‌ها پرستاری و دلجویی کند، درحالی‌که پرستاری از آن‌ها موجب تضييع حقوق اخلاقی همسر و فرزندان وی می‌شود. فرد بر سر دوراهی می‌ماند: پرستاری از والدین و تضييع حقوق همسر و فرزندان یا بی‌اعتنایی به والدین و حفظ حقوق اخلاقی همسر و فرزندان؟

حل مشکلات فامیل و رعایت حقوق اخلاقی همسر و فرزندان: گاهی برای حل مشکلات والدین و فامیل، وقت (مسافرت‌های طولانی) زیادی لازم است. این موضوع برای همسران، مسائل اخلاقی خاصی را پدید می‌آورد. ممکن است حل مشکلات والدین و فامیل موجب تضييع حقوق اخلاقی همسر و فرزندان شود و برعکس.





تواضع و حفظ عزت نفس: یکی از مواردی که برای همسران مسئله اخلاقی ایجاد می‌کند، توقع زیاد خانواده همسر برای کمک کردن فرد به آن‌ها است. اگر فرد با تواضع به این خواسته پاسخ مثبت دهد باعث ایجاد توقع بیشتر می‌شود و اگر برای جلوگیری از این مشکل از کمک کردن ابا کند، خانواده همسر او را سرزنش می‌کنند.

مشورت با همسر برای حل مشکل و حفظ اطلاعات خصوصی دیگران: گاهی فردی برای رفع مشکلات یکی از افراد فامیل به مشورت با همسر یا دیگر اعضای فامیل نیازمند می‌شود. بنابراین، ناچار است اطلاعات خصوصی او را فاش کند که این کار موجب بروز مشکلاتی می‌شود؛ زیرا از یک سو، حفظ اطلاعات خصوصی دیگران ضرورت دارد و از سوی دیگر، حل مشکل آن فرد مستلزم افشای اطلاعات خصوصی اوست.

۲-۲. حفظ آبروی والدین و فامیل نزد همسر و پذیرش واقعیات:

حفظ آبروی والدین و فامیل نزد همسر ضروری است. اگر والدین یا خویشاوندان فرد عیوبی داشته باشند که موجب ریختن آبروی آن‌ها نزد همسر فرد شود، برای فرد این تعارض پیش می‌آید که عیوب آن‌ها را توجیه و آبروی آن‌ها را حفظ کند یا اینکه واقعیت را بپذیرد و در نتیجه، از سوی همسر تحقیر شود.

۳. از نظر حمایت‌های مادی

حل مشکلات فامیل و حفظ حقوق اخلاقی همسر و فرزندان: گاهی حل مشکلات والدین و فامیل به صرف هزینه مالی نیازمند است. این موضوع نیز زمینه‌ساز مسائل اخلاقی در زندگی زناشویی است: حل مشکلات والدین و فامیل و تضييع حقوق اخلاقی همسر و فرزندان یا نادیده گرفتن مشکلات آن‌ها و حفظ حقوق اخلاقی همسر و فرزندان؟

ب) ریشه‌های بروز مسائل

۱. وابستگی‌ها

ریشه بسیاری از مسائل اخلاقی برای همسران در زندگی زناشویی وابستگی‌هاست. کسی که به والدین و خواهر و برادر خود وابستگی زیاد داشته باشد، اغلب در رویارویی با مشکلات و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی‌ای که بین خانواده خود و همسرش ایجاد می‌شود، دچار کشمکش و مشکل می‌شود و نمی‌تواند تصمیم درستی بگیرد.

۲. تبعیض‌ها

تبعیض‌ها زندگی همسران را دچار مسائل اخلاقی متعددی می‌کند.

۳. تفاوت‌ها

ازدواج فقط پیوند دو فرد نیست، بلکه پیوند دو خانواده است؛ به همین دلیل لازم است پیش از ازدواج به تناسب خانوادگی دو طرف توجه شود. هرچه اشتراک‌ها در دو خانواده بیشتر باشد، کفویت بیشتر تحقق می‌یابد. اگر وجوه مشترک خانواده‌ها کم باشد، همسران آسیب می‌بینند؛ مخصوصاً اگر نتوانند تفاوت‌ها را درک کنند. این تفاوت‌ها در ابعاد اجتماعی، فرهنگی، شخصیتی، عاداتی، اعتقادی و اخلاقی جلوه‌گر می‌شوند.

۴. ضعف ارتباط در روابط فامیلی

ضعف ارتباط با خانواده خود؛ خانواده همسر و ارتباط خانواده‌های همسران با یکدیگر، موجب بروز مسائل اخلاقی در زندگی زناشویی می‌شود.

۵. آمیختگی مرزهای خانواده جدید با خانواده‌های اصلی

از موارد لازم در زندگی زناشویی، شناخت و رعایت مرزهای خانواده جدید و خانواده‌های اصلی است. این مرزها عبارت‌اند از:

الف) افشای اسرار و انتقال آن به والدین خود؛

ب) شکایت بردن از همسر نزد والدین خود؛



- ج) شکایت بردن از همسر نزد والدین او؛
 د) عدم برنامه‌ریزی مناسب برای برقراری رابطه با والدین دو طرف؛
 ه) عدم تنظیم روابط دو خانواده اصلی با هم؛
 و) عدم برنامه‌ریزی منصفانه برای برقراری رابطه با خویشان دو طرف.

۶. خودبرتری‌بینی و خودخواهی

خودبرتری‌بینی و خودخواهی بر زندگی زناشویی تأثیر منفی می‌گذارد و آن را با مسائل اخلاقی مواجه می‌سازد.

۷. دخالت‌های ناروای خانواده‌ها

از عوامل مخاطره‌آمیزی که بنیاد خانواده را متزلزل می‌کند، دخالت‌های ناروای خانواده‌های همسران در زندگی زناشویی آن‌ها است که مسائلی مانند اختلاف با مادرشوهر، مادرزن، خواهرشوهر و... را به بار می‌آورد. این گونه دخالت‌های ناروا گاهی نابسامانی‌های روانی چون اضطراب و افسردگی و آسیب‌هایی مانند جدایی عاطفی، خیانت، فرار از خانه، طلاق، خودکشی و قتل را به دنبال دارد.

۸. رقابت‌های ناسالم (چشم و هم‌چشمی، حسادت و...)

رقابت ناسالم از نابهنجاری‌هایی است که در بعضی از خانواده‌ها وجود دارد و عامل بروز مسائل اخلاقی در خانواده است. وقتی افراد درک درستی از واقعیات زندگی و توانایی‌های فردی نداشته باشند، بیشتر به نظر دیگران درباره خود توجه می‌کنند؛ در نتیجه، سعی می‌کنند مطابق میل دیگران زندگی کنند.

۹. افراط و بی‌نظمی در رفت‌وآمدها

از آفت‌های زندگی خانوادگی، دیدارهای مکرر، غیرضروری و بی‌برنامه همسران با خانواده‌هایشان است که گاهی در هفته بارها تکرار می‌شود و ریشه بسیاری از مسائل اخلاقی در زندگی زناشویی می‌گردد.



۱۰. اختلاط با نامحرمان در ارتباطها

امروزه بعضی از خانواده‌ها به دلیل بی‌مبالاتی یا بی‌اطلاعی از مبانی اخلاقی و ارزش‌های اسلامی، تجاوز از حدود شرعی در مواجهه با نامحرم را نوعی تجدد می‌دانند و به عواقب مخرب آن نمی‌اندیشند. این مسئله در ارتباط‌های فامیلی، بر زندگی زناشویی همسران مذهبی تأثیر منفی دارد و آن را با مسائل اخلاقی روبه‌رو می‌کند.

۱۱. استفاده از رسانه‌های غیر اخلاقی در خانواده‌ها

امروزه استفاده از ماهواره در خانواده‌های ایرانی حتی خانواده‌های مذهبی رواج یافته است و خانواده‌ها با آسیب‌های فرهنگی این رسانه مواجهند؛ آسیب‌هایی مانند انحرافات اجتماعی، سست شدن بنیان خانواده، از بین رفتن سلامت اخلاقی خانواده، دگرگونی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی جامعه و توجه به تفکرات مادی و دنیوی به جای معنویات و اخلاق. همسران مذهبی نیز قطعا در ارتباط‌های فامیلی از آثار مخرب این رسانه در امان نیستند و زندگی زناشویی آن‌ها با مسائل اخلاقی فراوانی مواجه می‌شود.

۱۲. بی‌احترامی یا بی‌توجهی خانواده‌ها به شأن و جایگاه اجتماعی عروس و داماد

بعضی از خانواده‌های ایرانی، رفتار منصفانه‌ای با عروس و داماد ندارند و گاهی احترام شأن آن‌ها را حفظ نمی‌کنند. این موضوع موجب بروز مسائل اخلاقی در همسران می‌گردد.

۱۳. رعایت نکردن حرمت و حقوق والدین و اقوام از سوی همسران

بعضی از همسران، نقش والدین و اقوام را در زندگی زناشویی خود از یاد می‌برند و در نتیجه، حرمت و حقوق آن‌ها را مراعات نمی‌کنند. این امر گاهی به واکنش آنان و رفتارهای آسیب‌زا منجر می‌شود و همسران را با مسائل اخلاقی مواجه می‌سازد.

۱۴. نپذیرفتن نقش جدید همسران در زندگی جدید از سوی والدین

بعضی از والدین می‌خواهند فرزندانشان همان نقشی را که پیش از ازدواج در زندگی آنان داشتند، کاملاً حفظ کنند، حال آنکه این امر مقدور نیست؛ زیرا آنان نقش جدید همسری





را هم برعهده دارند. اگر والدین، این مرحله از زندگی فرزندان را به رسمیت نشناسند و آن را صبورانه و خردمندانه نپذیرند، مشکل به وجود می‌آید (مظاهری، ۱۳۹۳: ص ۱۴۸) و در نتیجه، همسران با مسائل مختلف اخلاقی درگیر می‌شوند.

۱۵. ضعف در مهارت‌ها و مدیریت زندگی

ضعف در مهارت‌های زندگی، مانند گفتگوی موثر، حل مسئله و مقابله با فشارها، بعد از ازدواج، مشکلات زیادی را در پی دارد.

۱۶. تحمیل‌های ناروا در ارتباطها

یکی از مزایای اخلاقی خانواده‌های ایرانی این است که همسران و خانواده‌های آن‌ها از احوال هم آگاهند و سرنوشت آن‌ها به هم وابسته است، اما گاهی تحمیل‌های ناروا موجب بروز مسائل اخلاقی در روابط همسران می‌گردد.

۱۷. توقعات نابجا

توقعات نابجایی که همسران از یکدیگر یا خانواده‌های طرفین از آن‌ها دارند، یکی از عوامل بروز اختلاف، تعارض اخلاقی و طلاق است. مشکل عمده این است که معمولاً انسان‌ها به توقعاتی که از دیگران دارند، توجه می‌کنند نه به توقعاتی که دیگران از آن‌ها دارند. بعضی از انسان‌ها خوبی‌هایی را که در حق دیگران کرده‌اند به یاد دارند و درقبال آن از دیگران انتظارات نابجایی را طلب می‌کنند. طبیعی است که چنین نگرشی در خانواده، مشکلات و مسائل اخلاقی متعددی پدید می‌آورد.

۱۸. عدم مقبولیت عروس و داماد در خانواده همسر

رابطه عروس با خانواده شوهر و رابطه داماد با خانواده همسر در فرهنگ جامعه ایرانی اهمیت ویژه‌ای دارد. عضو جدید در هر خانواده باید پذیرفته شود، اما گاهی به دلایلی، عروس و داماد نزد بعضی از خانواده‌ها مقبولیت ندارند؛ مثلاً به این دلیل که فقط پسر و

دختر در انتخاب نقش داشته‌اند و والدین آن‌ها از این انتخاب ناراضی‌اند. در این موقعیت، پذیرش عروس و داماد جدید با دشواری روبه‌رو می‌شود و این موضوع منشأ اختلاف‌های جدی، درگیری‌های خانوادگی و مسائل اخلاقی می‌شود.

۱۹. عدم درک صحیح خانواده‌ها از یکدیگر در تعاملات اجتماعی

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های ارتباط موفق، توانایی درک صحیح خانواده‌ها از یکدیگر در تعاملات اجتماعی است. وقتی خانواده‌های همسران از یکدیگر درک صحیحی نداشته باشند، مشکلات اخلاقی فراوانی بین آن‌ها به وجود می‌آید. این مشکلات عبارتند از:

الف) نداشتن صداقت، بدگمانی و نگاه بدبینانه در تعاملات؛

ب) بی‌احترامی، بی‌ادبی و عیب‌جویی خانواده‌ها؛

ج) رفتارهای تقابلی و عدم عفو و گذشت در خانواده‌ها.

تأثیر منفی این مشکلات در زندگی زناشویی همسران هم نمود می‌یابد و آن‌ها را با مسائل اخلاقی گوناگون درگیر می‌کند.

۲۰. ضعف دینداری و اخلاق در خانواده‌ها

برپایه متون اسلامی، خانواده نهادی مقدس است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۹) که باورهای دینی و اخلاقی نقش مهمی در آن ایفا می‌کنند. اسلام بخش عمده‌ای از قوانین و توصیه‌های خود را به این بخش اختصاص داده است (همان، ص ۳۲۰). برخورداری خانواده‌ها از باورهای عمیق دینی و اخلاقی، در تحکیم روابط اعضای خانواده تأثیر به‌سزایی دارد. ضعف باورهای دینی و اخلاقی در همه مراحل زندگی، مشکلات متعددی را در پی دارد. تقویت این باورها به کاهش مشکلات اخلاقی در خانواده‌ها کمک می‌کند.





نتیجه گیری

در این تحقیق مسائل اخلاقی موجود در روابط همسران با فامیل دسته‌بندی شد. بررسی‌ها نشان داد هرچند مقاله‌هایی درباره پاره‌ای از مسائل اخلاقی در خانواده نوشته شده، تاکنون تحقیقی در این زمینه صورت نگرفته است (کهریزی و مرادی، ۱۳۹۴). براساس نتیجه این تحقیق، مسائل اخلاقی موجود در روابط همسران با فامیل بیست و پنج مورد است که در سه عنوان کلی دسته‌بندی شدند: ۱. از نظر اصل تعامل؛ ۲. از نظر حمایت‌های معنوی؛ ۳. از نظر حمایت‌های مادی. ریشه‌های بروز این مسائل در بیست عنوان کلی دسته‌بندی گردید. مشاوران و زوج‌ها می‌توانند برای شناسایی، پیشگیری و حل مسائل اخلاقی در روابط فامیلی از این دسته‌بندی بهره بگیرند.

این تحقیق از یک سو با پژوهش‌های متعددی که دخالت فامیل و تعارض شدید با خانواده همسر را از علل روان‌شناختی اختلافات زناشویی برشمرده‌اند، همسو است (سالاری فر، ۱۳۹۳، نقل از زرگر و نشاط‌دوست، ۱۳۸۶؛ هنریان و یونسی، ۱۳۹۰؛ حسینی، ۱۳۸۶؛ محسن‌زاده و همکاران، ۱۳۹۰؛ سعادت‌ی و دیبایی، ۱۳۸۹؛ مشکى و همکاران، ۱۳۹۰؛ فاتحی و نظری ۱۳۹۰؛ ظهیرالدین و خدایی‌فر، ۱۳۸۰؛ خیاط‌غیائی و همکاران، ۱۳۸۹) و از سوی دیگر، با تحقیقاتی که ضعف حمایت خانواده از زوج‌های جوان را از علل طلاق می‌دانند (شهوولی و رضایی‌فر، ۱۳۹۰: ص ۱۱۳). نیازی و همکاران (۱۳۹۶) در یک فراتحلیل تأثیر دخالت دیگران، انحرافات اخلاقی و عدم توافق اخلاقی زوجین را در از دلایل طلاق برشمرده‌اند که نقش مسائل اخلاقی را در مشکلات زوجین نشان می‌دهد. همچنین، به گفته آن‌ها میزان دینداری بیشترین تأثیر را در افزایش یا کاهش میزان طلاق دارد که این اصل با عامل افول دینداری و اخلاق در خانواده‌ها مشابه است. اسماعیلی و اسدی (۱۳۹۷، صص ۸۹ و ۹۴) نیز در فراتحلیل تحقیقات طلاق در ایران، رابطه با خویشاوندان، دخالت خانواده، پایبندی مذهبی و تفاوت عقاید زوجین را دارای اندازه اثر معناداری دانسته‌اند. با توجه به نتایج تحقیق حاضر خوب است که مشاوران و مربیان خانواده، زوج‌ها را از این مسائل اخلاقی در روابط فامیلی آگاه سازند. همچنین، تحقیق برای ارائه راهکارهای حل این مسائل ضروری است. در نهایت، آموزش همسران برای شناسایی و پیشگیری از بروز مسائل اخلاقی در روابط فامیلی، با استفاده از محتواهای ارائه‌شده در این پژوهش، پیشنهاد می‌گردد.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. اسلامی، محمد تقی، احمد دبیری و مهدی علیزاده (۱۳۸۸)، اخلاق کاربردی - چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی، چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. اسماعیلی، رضا و رویا اسدی (۱۳۹۷)، فراتحلیل طلاق در ایران، اصفهان: اداره کل ثبت احوال استان اصفهان.
۴. بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی خانواده با نگاهی به منابع اسلامی، چ ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. بوسلیکی، حسن (۱۳۹۱)، تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه - بازخوانی ظرفیت‌های اصول فقه در حل تعارضات اخلاقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. بهاری، رزاق (۱۳۸۹)، روان‌شناسی خودگویی و نقش آن در تعارضات زناشویی، تهران: تزکیه.
۷. تقی‌زاده کهنه‌شهری، اسماعیل (۱۳۵۰)، علل و عوامل مؤثر در طلاق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
۸. داوودی، پرستو (۱۳۵۶)، علل و عوامل طلاق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی، دانشگاه تهران.
۹. دهخدا، علی‌اکبر (بی‌تا)، لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. رشیدپور، مجید (۱۳۸۱)، تعادل و استحکام خانواده، چ ۴، تهران: اطلاعات.
۱۱. زارعی محمودآبادی، حسن و دیگران (۱۳۹۲)، پیشگیری از طلاق و جدایی (مفاهیم، نظریه‌ها و کاربردها و کاربرد مدل بومی)، چ ۲، یزد: دانشگاه یزد.
۱۲. سالاری‌فر، محمدرضا (۱۳۹۳)، «طبقه‌بندی آسیب‌های روابط همسران در متون اسلامی»، مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ش ۱، ص ۶۱-۷۸.
۱۳. _____ (۱۳۹۵)، زوج‌درمانی با روی آورد اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۷۷)، دایرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی، کتاب اول، تهران: کیهان.



۱۵. شهبولی، کیامرث و سلطان‌مراد رضایی فر (۱۳۹۰)، «بررسی علل ناسازگاری و طلاق در خانواده‌های شهرستان ایذه»، جامعه پژوهی فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، ش ۱، ص ۱۱۳ - ۱۳۸.
۱۶. عاطف وحید، محمد کاظم، احمدرضا محمدپور و فهیمه لواسانی (۱۳۹۰)، تحکیم پیوند زناشویی، چ ۶، مشهد: آهنگ قلم.
۱۷. قادرزاده، امید، هیرش قادرزاده و حسین حسن پناه (۱۳۹۱)، «عوامل پیش‌بینی کننده گرایش زوجین به طلاق در مناطق مرزی»، فصلنامه علمی و پژوهشی مشاوره و روان‌درمانی خانواده (ویژه‌نامه خانواده و طلاق)، ش ۱، ص ۱۰۲ - ۱۱۸.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چ ۴، تهران: الإسلامية.
۱۹. کهریزی، مهنوش و علی مرادی (۱۳۹۴)، «چالش‌های اخلاقی اشتغال زنان برای خانواده»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۲۸، ص ۲۴ - ۴۰.
۲۰. کی‌نیا، مهدی (۱۳۷۳)، پژوهشی در عوامل اجتماعی طلاق، قم: مطبوعات دینی.
۲۱. نیازی، محسن و دیگران (۱۳۹۶)، «فراتحلیل مطالعات و تحقیقات درباره عوامل مرتبط با طلاق در ایران برای دوره ۱۳۹۶-۱۳۸۶»، مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، سال ۱۵، ش ۴، ص ۱۷۷ - ۲۰۲.
۲۲. ماهیار، آذر (۱۳۸۵)، علل، پیامدها و بچه‌های طلاق، چ ۲، تهران: قطره.
۲۳. مظاهری، علی‌اکبر (۱۳۹۳)، فرهنگ خانواده - بایدها و نبایدهای زندگی خانوادگی، قم: نور الزهراء.
۲۴. هنریان، مسعوده و سیدجلال یونسی (۱۳۹۰)، «بررسی علل طلاق در دادگاه‌های خانواده تهران»، مجله علمی و پژوهشی مطالعات روان‌شناسی بالینی، ش ۳، ص ۱۲۵ - ۱۵۴.
۲۵. یونسی، سیدجلال (۱۳۸۸)، مدیریت روابط زناشویی - آسیب‌ها و راه‌حل‌ها در روابط زناشویی، تهران: قطره.



اهمیت راهبردی دیدگاه کانت برای اخلاق زیست محیطی*

محمد جواد موحدی**

چکیده

در این مقاله نویسنده مدعی است که کانت می تواند اهمیت اخلاق را برای محافظت از محیط زیست، بر پایه ارتقاء و بهبود شخصیت و ایجاد محیط کلی تر برای شکوفایی بشر، توجیه کند. انسان محوری کانت ایجاب می کند که ما از طبیعت محافظت کنیم؛ زیرا طبیعت به ما در رسیدن به اهداف مان کمک می کند. همچنین، بر اساس انسان محوری کانت، ما موظفیم از محیط زیست برای نسل های آینده محافظت کنیم. افزون بر این، اخلاق کانتی نشان می دهد چگونه رویکرد غیرابزاری به طبیعت (چه زیباشناسانه و چه به دیگر روش ها)، می تواند به ما کمک کند تا به منزله یک موجود اخلاق مدار پیشرفت کنیم؛ از این رو، نباید محیط زیست را صرفاً منبع مواد خام برای انسان تصور کنیم. هنگامی که ما، جدا از منافع خود، به طبیعت احترام می گذاریم، می توانیم انواع نگرش هایی را که موجب رشد فضائل اخلاقی می شوند، در وجود خود تقویت کنیم. بر همین اساس، اخلاق کانتی می تواند نظام اخلاق زیست محیطی پیچیده ای را بر مبنای اصولی انسان مدار سازمان و بسط دهد.

* این مقاله ترجمه ای است از:

Kant's Strategic Importance for Environmental Ethics, 2011, in: *Kant and Applied Ethics: The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, First Edition, Matthew C. Altman, John Wiley & Blackwell Publishing Ltd.

** محقق پست دکتری دانشگاه اصفهان؛ زمینه پژوهش: اخلاق برای کودکان.

Movahedi.Mj@tr.ui.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۹





کلید واژه‌ها

کانت، اخلاق، محیط‌زیست، انسان‌محوری، طبیعت.

مقدمه

دغدغه کانت درباره آسایش حیوانات با شباهت حیوان به انسان پیوند دارد. حیوانات همچون ما درد را احساس می‌کنند؛ از این رو، صدمه‌زدن به آن‌ها ما را درباره درد کشیدن دیگران بی‌اعتنا می‌کند، شخصیت ما را فاسد می‌گرداند و بر رفتار ما با دیگران تأثیر می‌گذارد. ما وظیفه مستقیمی درباره حیوانات نداریم؛ زیرا آن‌ها هویت مستقل و خودآیین ندارند و بدین روی، فاقد انسانیتی هستند که به آن‌ها ارزش ذاتی می‌دهد. مسیر طبیعت غیرحسی نیز چون رفتار حیوانی به‌طور علی‌تعیین می‌یابد؛ گیاهان و اکوسیستم‌ها برای خود هدفی تعیین نمی‌کنند. مهم‌تر از آن، گیاهان و اکوسیستم‌ها احساس درد ندارند و از همین رو نمی‌توانیم از استدلالی که برای توجیه وظایف غیرمستقیم انسان در قبال طبیعت وجود دارد، استفاده کنیم. به آراء سینگر^۱ انتقاداتی وارد شده است؛ زیرا آراء او بر موجودات ذی‌احساس متمرکز است و به اخلاقیات زیست‌محیطی به‌طور اعم نمی‌پردازد. یک تئوری انسان‌شناختی محدودیت‌های جدی‌تری نیز دارد.

بسیاری از فیلسوفان متخصص در حوزه محیط‌زیست معتقدند نظام اخلاقی آسایش حیوانات و نظام اخلاقی بوم-محور راهبردهای توجیهی ناسازگاری دارند. تمرکز فردگرایانه بر موجودات ذی‌حس با دغدغه کلی‌گرایانه، اکوسیستم‌ها یا به‌طور کلی طبیعت، در تضاد است، دیدگاه کلی‌گرایانه، عیار یک اخلاق زیست‌محیطی تلقی می‌گردد (See: Callicott, 1980). فلسفه کانت، به‌ویژه در درک الزامات ما درباره طبیعت، به‌طور کلی مشکل‌ساز است؛ زیرا این فلسفه نه تنها انسان‌مدار است، بلکه بدان‌دلیل که بر عوامل مستقلی تمرکز دارد که هر یک باید فی‌نفسه هدف شمرده شوند، فردگرا است. این

۱. Peter Singer (1946-): استاد اخلاق زیستی و فلسفه اخلاق در دانشگاه‌های ملبورن، آکسفورد و اکنون، در پرینستون.

دیدگاه ریزینیانه درباره طبیعت انسان، این نظریه سیاسی را پشتیبانی می‌کند که باید با افراد به‌منزله افراد ذی‌حق رفتار کرد؛ دیدگاهی که به گفته افرادی چون گرت هاردن^۱، به‌استثمار طبیعت، به‌طور مشترک، منجر می‌گردد: «از آنجا که افراد در پی گسترش مالکیت فردی خود بر منابع هستند، این منابع روبه‌کاستی می‌نهند، آبراهه‌های آلوده این آسیب را به دیگران توزیع می‌کنند، جمعیت به‌طور ناپایدار افزایش می‌یابد و...» (Hardin, 1968).

موضوعات اخلاقی برای موجودات عاقل، حتی اگر تنها کسانی باشند که ما به آن‌ها تعهدات اخلاقی مستقیمی داشته باشیم، متضمن این هستند که ما نیز باید از رفاه و آسایش حیوانات حمایت کنیم. در این مقاله من استدلال خواهم کرد که کانت می‌تواند اهمیت اساسی اخلاق را برای محیط‌زیست، برپایه نیاز به ارتقاء و بهبود شخصی و برپایه یک محیط کلی‌تر برای شکوفایی بشر، توجیه کند. انسان‌محوری ایجاب می‌کند که ما از طبیعت محافظت کنیم؛ چراکه طبیعت به ما کمک می‌کند تا به اهداف غایی خود برسیم. البته این تنها دلیلی است که طبیعت را از حیث اخلاقی حائز اهمیت می‌کند. همچنین، ما وظیفه داریم محیط‌زیست را برای نسل‌های بعدی حفظ کنیم. افزون‌براین، کانت توضیح می‌دهد چگونه یک رویکرد غیرانزاری درباره طبیعت، چه زیباشناسانه و چه به دیگر روش‌ها، می‌تواند به ما کمک کند تا در جایگاه موجودی اخلاق‌مدار پیشرفت کنیم؛ از این رو، محیط، تنها و حتی عمده‌ترین، منبع مواد خام نیست؛ هنگامی که ما جدا از منافع خویش، هنگام استفاده از طبیعت، بدان احترام بگذاریم، می‌توانیم انواع نگرش‌هایی را که موجب کسب فضائل کانتی می‌شوند، در وجود خویش رشد دهیم. بر همین اساس، کانت می‌تواند نظام اخلاق زیست‌محیطی پیچیده‌ای را برپایه اصول انسان‌مدار بسط دهد؛ نظامی که با کمک روش‌های مناسب، از آسیب وجه اشتراکات و همگرایی‌ها با زیست‌محوری اجتناب کند.

هدفمندی طبیعی در نقد قوه حکم

بیشتر نظریه‌ها در اخلاق محیط‌زیستی برپایه وحدت اساسی انسان با دنیای طبیعی بنا شده‌اند و این امر معمولاً برای تصویر کانتی/ دکارتی از انسان، به‌مثابه موجودی که با توانایی





استدلال خویش، قادر به تمایز خود از طبیعت است، مشکل ساز شمرده می‌شود. از دید کانت، جانداران عاقل صرفاً موجوداتی والاتر نیستند، اما هنگامی که نوبت به نیروی اخلاقی و مسئولیت‌پذیری می‌رسد، تنوع جانداران آشکار می‌شود. در نقد عقل محض، کانت نشان می‌دهد که مفهوم علیت صرفاً به پدیدارها اطلاق می‌گردد. اگرچه ما موجوداتی طبیعی شناخته می‌شویم، هنگامی که خود را ذات معقول در نظر می‌گیریم، این امکان وجود دارد که آزاد و دارای عاملیت اخلاقی باشیم (CPR Bxxii—xxx, A532/B560-A558/B586). بنابراین، واقعیت آزادی (صرفاً در مقابل امکان آن) در نقد عقل عملی، هنگامی اثبات می‌گردد که کانت برای اثبات اینکه ما حقیقتاً آزاد هستیم، حتی از دیدگاه عملی، به احساس بی‌واسطه اجبار اخلاقی (حقیقت عقل) متوسل می‌شود (CPR 47). احساس ما درباره حاکمیت جبر بر زندگی اثبات می‌کند که ما اخلاقی هستیم و هرگز نباید با ما همچون ابزار رفتار شود.

این رویکرد دوگانه و مرتبه‌ای درباره جهان، بعضی را بر آن می‌دارد که ادعا کنند انسان‌مداری کانت، از نظر اخلاقی مشمئزکننده است؛ یک «انسان‌گرایی ناخوشایند» که در آن طبیعت فرمانبردار عقل، فرهنگ و غایات بشری است (Hoff, 1983). اما این تفسیر نمی‌تواند گویای این موضوع باشد که کانت، تقسیم عقل و طبیعت را نپذیرفته است، بلکه متضمن مسئله‌ای است که باید حل شود. بشر به منزله یک جاندار عاقل ناقص، نه تنها موجودی خودقانون‌گذار است بلکه موجودی طبیعی نیز هست. پس این سؤال مطرح می‌شود که چگونه کل طبیعت و رابطه خود با آن را تجسم کنیم؛ طبیعتی متشکل از پدیدارهایی که به‌طور علی متعین شده‌اند؟ آیا نکته‌ای در این امر است؟ اگر بلی، نقش ما در جایگاه عاملانی آزاد، ولی از نظر روان‌شناختی متأثر، چیست؟

کانت سعی می‌کند این موضوع‌ها را در کتاب نقد قوه حکم بررسی کند؛ جایی که پایه و توجیه تفکر درباره طبیعت را برحسب غایات بررسی می‌کند. کانت، با این توضیح که طبیعت به منزله دستگامی هدفمند از جنبه نظری قابل توجیه نیست، موافق است. ما رخدادهای جهان را فقط حاصل نظام علت‌ها و معلول‌ها می‌دانیم، نه ابزار و غایات. با این حال، احکام غایت‌انگارانه نقش مهمی را به‌عنوان «اصول قانون‌گذار» برای انعکاس

قدرت حکم، ایفا می کنند (457-8; see also CJ 375)؛ بدان معنا که گویای بعضی از حقایق نیستند، بلکه وقایع طبیعی را طوری تلقی می کنند که گویی هدفمند هستند و برای دستیابی به یک دانش کامل و بسامان از طبیعت (به منزله یک کل) به ما یاری می رسانند. این احکام «اصول قانون گذار پژوهش» هستند (CJ 387).

کانت نقد حکم غایت انگارانه را با تحلیلی از حیات آلی شروع می کند که می توان آن را برحسب آنچه وی «غایتمندی ذاتی» می نامد، درک کرد. آنچه یک ارگانیسم را تعریف می کند، چگونگی ارتباط اجزاء آن با یکدیگر و با کل است: «یک محصول سازمان یافته از طبیعت آن است که در آن هر چیزی یک هدف و به طور متقابل یک ابزار است. هیچ چیز در آن عبث، بی هدف یا منتسب به ساختاری کور از طبیعت نیست» (CJ 376; see also Ak 8:181). بخش های یک ارگانیسم، آن ارگانیسم را پشتیبانی می کنند و برای کارکرد مناسب به کل ارگانیسم متکی هستند؛ قلب خون را به بدن پمپاژ می کند و بدن مواد غذایی را که قلب توزیع می کند، هم به تمام بدن و هم به خود قلب می رساند. این امر با بیان علی تفاوت بسیاری دارد؛ زیرا ما فقط از جنبه نظری می توانیم به تسلسل پی ببریم (یعنی جایی که رخدادها موجب بروز رخدادهایی در آینده می شوند؛ گوی نشانه به هشت گوی دیگر ضربه می زند تا در کیسه بیفتند مانند بازی اسنوکر و بیلارد). برخلاف آن، ما صرفاً با توسل به یک اصل تنظیمی می توانیم به وجود یک ارگانیسم پی ببریم؛ جایی که هدفمندی دوطرفه ای وجود داشته باشد، مثلاً قلب از بدن پشتیبانی می کند و بدن نیز به نوبه خود قلب را حمایت می کند.

کانت سپس ادعا می کند که وقتی ارگانیسم های خاصی را به منزله محصولاتی از طبیعت مشخص کردیم، خود طبیعت را به طور هدفمند چون یک نظام غایی واحد درک می کنیم (CJ 380-1). برخلاف ارگانیسم ها، طبیعت به عنوان یک کل، چیزی طبیعی نیست بلکه مجموعه ای از چیزهای طبیعی است. غایات متقابل، در این مقیاس نامفهومند؛ زیرا بخش های مختلف طبیعت بخش هایی از یک ارگانیسم نیستند. از این رو، ما باید چیزهای طبیعی مختلف را، چه آلی و چه غیرآلی، به وسیله روابط هدفمند بیرونی «که در آن ها یک چیز در طبیعت، به منزله ابزاری برای رسیدن به هدف، در خدمت چیز دیگری است» مرتبط سازیم (CJ 425).





چگونه بخش‌های مختلف طبیعت را به‌مثابه غایات و ابزار در این سیستم، به‌طور کلی، به هم مرتبط سازیم؟ اولاً، کانت می‌گوید موجودات غیرارگانیک باید ابزار تلقی شوند؛ زیرا فقط موجودات ارگانیک، هدفمندی درونی را نشان می‌دهند و از این‌رو، می‌توانند غایات به‌شمار آیند. با این حال، هنگامی که موجودات زنده را از غیرزنده متمایز می‌کنیم، هیچ دلیل مبرهنی وجود ندارد که چرا ارگانسیم خاصی باید نسبت به دیگر ارگانسیم‌ها ارجحیت داشته باشد. کانت می‌گوید که بشر می‌تواند هدف غایی تلقی شود؛ چرا که آن‌ها از گوشت‌خوارانی تغذیه می‌کنند که خود از گیاه‌خواران تغذیه می‌کنند، اما وی خاطر نشان می‌کند که ما می‌توانیم به آسانی همه چیز را تفسیر کنیم: انسان‌ها می‌توانند با خوردن بعضی از شکارها، ابزار برقراری «تعادل» میان گوشت‌خواران و گیاه‌خواران باشند (CJ 426-7). براساس این تفسیر طبیعت‌گرا، تمام موجودات زنده یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند و هیچ موجود زنده‌ای با ارزش‌تر از دیگری نیست. چنین رویکردی به ما مفهومی از اکوسیستم ارائه می‌دهد که در آن گونه‌های مختلف، به‌صورت غایات و ابزار، به‌هستی یکدیگر مرتبطند و اساس یک مفهوم زیست‌محور را از جهان شکل می‌دهند (Wilson, 1997: 386-7)؛ برای مثال، آلدو لئوپولد^۱، زنجیره‌های وابستگی در هرم زمینی را معرفی می‌کند که از طریق آن انرژی هم در یک مدار صعودی و هم در یک مدار نزولی - که هیچ‌یک در حفظ زیگان ارجحیتی بر دیگری ندارند - جریان می‌یابد (Leopold, 1987).

کانت مشخصاً به همین بسنده نمی‌کند و معتقد است دیدگاه طبیعت‌گرا کافی نیست. این دیدگاه نمی‌تواند جهان را درک کند؛ چرا که از یکپارچه کردن غایات طبیعی در قالب یک «هدف نهایی» ناتوان است (CJ 426). اگر هر بخش از طبیعت به خاطر چیزهای دیگر وجود داشت، مجموعه‌هایی از غایات شکل می‌گرفت، ولی هیچ کلی برای سیستم طبیعی وجود نداشت. این به‌خودی‌خود یک سیستم نیست؛ زیرا هیچ ترتیبی در روابط غایات با ابزار وجود ندارد. خلاصه این‌که، در این صورت، غایات مشخصی برای چیزهای طبیعی مختلف وجود دارد، اما هیچ هدفی برای خود طبیعت وجود ندارد. هنگامی که ما طبیعت را یک نظام غایتمند می‌دانیم، باید تسلسلی از غایات وجود داشته باشد که در آن‌ها بعضی از غایات، مادون بعضی دیگر باشند.

۱. Aldo Leopold (1887-1948): فیلسوف، دانشمند و نویسنده آمریکایی.

کانت می‌گوید انسان هدف غایی طبیعت است. این بدان دلیل است که «وی تنها موجود روی زمین است که مفهومی از غایات برای خود شکل می‌دهد و به وسیله عقل می‌تواند نظامی از غایات، بیرون از مجموعه‌ای از چیزهای شکل گرفته هدفمند، بسازد» (CJ 426-7). موجودات عاقل، تنها جاندارانی هستند که برای تصمیم‌گیری درباره آنچه ملزم به انجام هستند، از نیروی اندیشه بهره می‌گیرند؛ یعنی «براساس ارائه قوانین عمل می‌کنند» (G 412). البته آن‌ها تنها موجوداتی نیز هستند که طبیعت را دستگامی غایتمند می‌دانند. در هر دو مورد، ما درباره ارزش‌ها به قضاوت می‌نشینیم - ارزش غایات شخصی ما یا ارزش طبیعت در رابطه با هدف آن - و توانایی این قضاوت همان چیزی است که ما را از بقیه طبیعت جدا نگه می‌دارد و ارج و اهمیت ما را به عنوان هدف نهایی طبیعت نمایان می‌کند.

غایات بعدی طبیعت: الگوی نظارت

کانت یک بار دیگر به انسان محوری رسیده است. طبیعت هیچ ارزش درونی ندارد؛ یعنی جدا از اینکه چه کسی از آن متأثر است، به خودی خود خوب نیست. در عوض، طبیعت از نظر ابزاری، تا جایی که به مقصود نهایی خود از تولید و حفظ بشر دست یابد، ارزشمند است: «بدون وجود بشر، کل خلقت یک برهوت محض است؛ یک هستی عبث بدون هدف غایی» (CJ 442). بسیاری از فیلسوفان متخصص محیط‌زیست، و در صدر آن‌ها ریچارد سیلوان^۱، بر این باورند که این امر با اصول پایه‌ای نظام اخلاق زیست‌محیطی در تضاد است. اصولی که آن‌ها ادعا می‌کنند باید با این فرض شروع شود که طبیعت ارزش خود را دارد، حتی فارغ از ارزیابی داوران عقلانی (Sylvan, 1973).

با وجود این، اگر هدف فلاسفه متخصص محیط‌زیست، محافظت از جهان طبیعی باشد، این تنگناها و بهانه‌ها غیرضروری است. فرد می‌تواند این گونه دلیل بیاورد که اخلاق زیست‌محیطی لزوماً با تلویحات عملی خود شناخته می‌شود، نه با بنیان‌های نظری و اگر چنین باشد، باید ارتباط موردنظر کانت را در این زمینه مجدداً بررسی کنیم. رویکرد کانت

۱. Richard Sylvan (1935-1996): فیلسوف، منطق‌دان و محیط‌گرای نیوزلندی.





درباره حیوانات با بخش اعظم نظریه رفاه حیوانات مطابقت دارد. به همین ترتیب، مفهوم عملی رویکرد کانت درباره طبیعت با خط‌مشی مدعیان تعهد اخلاقی مستقیم به موجودات زنده، همسو است. کانت، بشر را نتیجه‌ای از توسعه غایت‌مندی طبیعت برمی‌شمارد و در واقع، انسان را موجودی می‌داند که برای بقای خویش به طبیعت متکی است. این تلقی از انسان - که تبعات به‌ظاهر منفی انسان‌مداری را می‌کاهد، ما را به نظام طبیعت مرتبط می‌سازد. وی تخریب استثمارگونه طبیعت را برای تحقق بخشیدن به غایات مستبدانه انسان ممنوع می‌کند. گویا این نظر که تمام غایات طبیعی (مادون بشر) والاترین اهداف طبیعت هستند، باقیمانده الگوی یهودی-مسیحی جهان است که براساس آن انسان بر طبیعت چیرگی دارد. کانت در بخشی از کتاب *آغاز حدسی تاریخ بشر*، متنی از کتاب *پیدا/یش* را توضیح می‌دهد و می‌گوید که حیوانات (و احتمالاً همه طبیعت) «ابزار و وسایلی هستند که برای دستیابی انسان به خواسته‌های اختیاری خویش، به وی واگذار شده‌اند» (CB 114). از دیدگاه اخلاقی، اینکه تنها موجودات عاقل دارای ارزش مطلق هستند و دیگر موجودات صرفاً در ارتباط با غایات ما ارزش پیدا می‌کنند، امری صحیح است. با این حال، کانت در *نقد قوه حکم*، تغییر موضع داده و گفته است: از آن‌رو که ما نیز موجوداتی طبیعی هستیم، باید به غایات طبیعت - صرف نظر از مفید بودن آن‌ها برای بشر - ارج نهاده و آن‌ها را ارتقا دهیم.

در دفاع از آنچه بیشتر الگوی نظارتی اخلاق محیط‌زیستی نامیده می‌شود، کانت ادعا دارد که موقعیت ما در جایگاه هدف غایی طبیعت نشان‌دهنده این است که ما برای پشتیبانی از کارکرد طبیعت تعهد داریم. از حیث اخلاقی ما مسئول اعمال خویش هستیم و قادریم طبیعت را هدفمند تلقی کنیم، در حالی که درختان و غزال‌ها چنین نیستند. این توانایی‌ها، ما را از بقیه طبیعت متمایز می‌سازد و این بار سنگین را بر دوش ما می‌گذارد که نظام‌مند بودن آن را به مخاطره نیندازیم. همان‌طور که آلن وود^۱ بیان می‌کند، «تنها برای موجوداتی با غایات عقلانی است که طبیعت همچون نظامی که به پرورش یا محافظت نیازمند است،

۱. Allen Wood (1942-): فیلسوف آمریکایی و متخصص در زمینه تاریخ فلسفه مدرن (به‌ویژه فلسفه کانت)، و ایده‌آلیسم آلمانی و اخلاق و فلسفه اجتماعی.

آشکار می‌گردد» (Wood, 1998: 205). انسان قادر است طبیعت را به صورت دستگامی منسجم با یک هدف نهایی - وجود تنظیم‌کننده غایی عقلانی - درک کند؛ از این رو انسان مسئول حفظ طبیعت است.

تا زمانی که این امر با قانون اخلاقی مطابق باشد، موجودات عاقل باید در راستای ارتقاء غایات طبیعت پیش بروند. غایات انسان باید با غایات طبیعت در هماهنگی باشند؛ زیرا انسان بخشی از طبیعت است. این بدان معناست که ناگزیریم در زمان مقتضی از طبیعت محافظت یا آن را ترمیم و احیا کنیم؛ مثلاً بهره‌برداری از منابع طبیعی تا حدی که موجب شود اکوسیستم‌ها آسیب ببینند، نشانه این است که سلامت طبیعت برایمان اهمیتی ندارد. نابودی گونه‌ها، تنوع زیستی را از بین می‌برد و به تبع، توانایی طبیعت را برای دستیابی به اهداف خود مختل می‌سازد؛ بنابراین، اجتناب از آسیب‌زدن به طبیعت، وظیفه ماست.

چندین ملاحظه انسان‌مدارانه از حفاظت محیطی پشتیبانی می‌کنند؛ برای مثال، پشتیبانی از توسعه یک منطقه حفاظت‌شده، با زندگی نسل‌های آینده در پیوند است و به آن‌ها این فرصت را می‌دهد که فضای منحصربه‌فرد آن منطقه، گیاهان و حیات‌وحش آنجا را تجربه کنند. تغییر زیاد فضاها را آزاد به طبیعت بکر آسیب می‌رساند و مردم را به سوی دیگر مناطق تفریحی می‌کشاند. ازدیاد جمعیت حاصل از این امر، بر تجربه زیباشناختی بازدیدکننده‌ها تأثیر می‌گذارد. در چنین مواردی، منافع انسانی با منافع طبیعت همسو است؛ از این رو، ما باید در مقام نمایندگان گیاهان و حیوانات عمل کنیم. بدین معنی که با پیشبرد غایات خود، غایات طبیعت را به پیش ببریم.

همچنین، انسان با بازگردانی، نقش مؤثری در کاستن تأثیر منفی خود بر طبیعت دارد. اخلاق بازگردانی یا ترمیم^۱ موضوع مباحث فلاسفه متخصص در امور محیط‌زیستی است (See: Gobster and Hull, 2000) و کانت، به‌طور کلی، از آن حمایت می‌کند. سیستم‌های تکامل‌یافته طبیعی، نسبت به ترمیم‌های خیرخواهانه صرفاً ارزش بیشتری ندارند، زیرا این ترمیم‌ها به‌نوعی ساخته دست بشر هستند. کانت در نقد قوه حکم، اولاً، انسان را بخشی از طبیعت می‌داند. وی تمایز سخت‌گیرانه بین طبیعت و فرهنگ/صناعت را رد



می‌کند (Yeuk - Sze Lo, 1999). در واقع، فرهنگ یکی از اهداف طبیعت است؛ از این رو که غایت نهایی طبیعت، ایجاد وضعیتی است که در آن، جانداران عاقل می‌توانند انتخاب کنند چه کاری انجام دهند و همچنین، می‌توانند از طبیعت به منزله ابزاری برای دستیابی به آنچه ارزشمند می‌دانند، استفاده کنند (CJ 430-1). ثانیاً، اگر انسان بتواند زیبایی طبیعی یا سلامت یک اکوسیستم را با بازگرداند (ترمیم کند)، دراصل، با حفظ یکپارچگی طبیعت به منزله یک سیستم، از ارزش آن محافظت کرده است. ترمیم و درمان طبیعت مشابه جبران خسارت انسان‌هاست. برای مثال، چه هنگامی که یک لکه نفتی را پاک کنیم، چه وقتی پولی را که دزدیده‌ایم، به صاحبش برگردانیم، می‌توانیم افراد را برای تحقق غایات خود آزاد بگذاریم؛ در هر دو مورد، با حفاظت از زمین و سلامتی افراد، به این هدف دست می‌یابیم. حداقل در بعضی موارد، ترمیم با ایجاد جهانی که بیش از پیش حامی شکوفایی انسان است، به دستیابی به هدف نهایی کمک می‌کند؛ از این رو، ترمیم طبیعت وظیفه غیرمستقیم ماست، همان‌گونه که جبران اشتباهاتی که در حق دیگران مرتکب شده‌ایم، وظیفه مستقیم ماست.

مطمئناً، فلسفه اخلاق کانت، برای این باور که طبیعت در حالت محض آن (فارغ از بعضی تأثیرات مخرب بشر) بهتر و طبیعی‌تر است، هیچ توجیهی ندارد. برای کانت اینکه چیزی طبیعی یا غیرطبیعی است، هیچ بار اخلاقی ندارد. سؤال درباره موجودات غیرعاقل این است که این موجودات چگونه زندگی و رفاه عاملان عاقل را متأثر می‌سازند؟ و بسیار محتمل است که کانت بپذیرد پاره‌ای از تخریب‌های محیطی، نتیجه فعالیت باشد که موجب پیشبرد غایات ما می‌شود و برای ما شادی به همراه می‌آورد؛ برای مثال، بعضی از تولیدات مخرب محیط، به این شرط که تبعات آن‌ها فاجعه‌بار نباشد و محصولات آن‌ها سودمند باشند، قابل قبول هستند. با این حال، این موضع با موضع محیط‌گرایانی که هرگونه تأثیر بشر بر طبیعت را نکوهش می‌کنند، در تضاد است و این محیط‌گرایی افراطی، نه تنها برخلاف نظریه انسان‌محور کانت است، بلکه با بسیاری از رویکردها در جریان اصلی جنبش محیط زیستی در تقابل است.



ارزش طبیعت برای بشریت

اگرچه توانایی استدلال، ما را از بیشتر دنیای طبیعی متمایز می‌کند، نباید با طبیعت بدرفتاری کنیم؛ زیرا ما نیز موجوداتی طبیعی هستیم و سلامت و رفاه ما تا حد زیادی به سلامت و آسایش محیط بستگی دارد. در این میان، تلقی افراد به‌عنوان غایات فی‌نفسه به معنای از بین بردن شرایطی که وجود آن‌ها را ممکن می‌سازد، نیست. ما وظایف غیرمستقیمی در قبال طبیعت داریم؛ چراکه تلقی ما از طبیعت، ما را متأثر می‌کند. به گفته *اونرا/اونیل*^۱، ما در بهره‌گیری از طبیعت به نفع خویش منع نمی‌شویم، بلکه در آنچه برپایه چگونگی تأثیر اعمالمان بر جامعه می‌توانیم انجام دهیم، محدود می‌شویم:

«براساس این استاندارد، آبیاری یک بیابان یا شخم‌زدن آن کار اشتباهی نیست؛ مگر اینکه مثلاً به قیمت تخریب دائم زیستگاه‌ها، گونه‌ها و تنوع زیستی تمام شود که می‌تواند به آسیب دیدن سامان‌مند یا جبران‌نشده‌ی انسان‌ها (و بناچار آسیب دیدن دیگر موجودات ذی‌حس) منجر شود. استفاده از یک فرایند صنعتی کار اشتباهی نیست؛ مگر اینکه مثلاً این فرایند به وضعیت مطلوب زندگی مانند لایه اوزون یا سطح گاز کربنیک صدمه بزند، به طوری که به انسان‌ها (و بناچار به دیگر موجودات ذی‌حس) آسیب برساند. بی‌توجهی به چنین ملاحظاتی، دست کم ما را در آستانه خطر آسیب‌رساندن به عاملان قرار می‌دهد و بدتر اینکه واقعاً به شکل سامان‌مندی به آن‌ها آسیب می‌رسانیم» (O'Neill, 1997: P137).

آسیب‌رساندن مستقیم به محیط، به‌طور غیرمستقیم به انسان‌ها هم صدمه می‌زند. آب‌های آلوده به انواع آفت‌کش‌ها سلامت انسان را به خطر می‌اندازند؛ برای مثال، به دستگاه عصبی، دستگاه تولیدمثل و کلیه صدمه می‌زنند و موجب سرطان و کاهش وزن جنین می‌شوند. تغییر اقلیم باعث وخامت اوضاع آب‌وهوایی می‌شود که این خود عامل بیماری و مرگ است: امکان انتشار پشه‌ها و جوندگان را فراهم می‌آورد، تولیدات

۱. Onora O'Neill (1941-): فیلسوف بریتانیایی و یکی از بزرگ‌ترین کانت‌پژوهان معاصر، به‌ویژه در زمینه فلسفه سیاسی کانت.





کشاورزی را به مخاطره می‌اندازد، خطر سوء تغذیه را بیشتر می‌کند و موجب وقوع سیل و خشک سالی و در نتیجه، کاهش دسترسی به آب شرب تمیز می‌شود. یکی از دلایل اینکه ما باید از محیط زیست محافظت کنیم این است که با این کار، از سلامت روانی و جسمی افراد محافظت می‌کنیم.

افزون بر این، دغدغه‌های زیست محیطی بزرگ تری نیز وجود دارد که به طور کلی بر منافع انسان مدار قرار دارند و از گیاه خواری یا حداقل، شکل گیری مجدد مزرعه داری کارخانه‌ای^۱ پشتیبانی می‌کند. پذیرش این موضوع که مشاهده رنج حیوانات ما را بی‌احساس می‌کند، بر شخصیت ما تأثیر به‌سزایی دارد، - اما تولید بسیار زیاد گوشت سلامت انسان را نیز به شدت تهدید می‌کند. جدا از این واقعیت که دام پروری به دلیل مصرف زیاد منابع (مخصوصاً آب و نفت) به صرفه نیست، افزایش تقاضای علوفه منجر به جنگل زدایی می‌شود (چراکه برای چرای بیشتر، مراتع بیشتری لازم می‌آید) و مصرف آفت کش‌های سمی و کودهای شیمیایی موجب تخریب زمین و نابودی تنوع زیستی منطقه (از نظر گیاهی و حیوانی) می‌گردد. به علاوه، تولید مقادیر عظیمی از فضولات حیوانی در مزارع کارخانه‌ای باعث آلودگی نیتروژنی زمین و آب و انتشار آمونیاک می‌شود که این امر، به طور چشمگیری، سبب بارش باران‌های اسیدی و در نتیجه، اسیدی شدن اکوسیستم‌ها می‌گردد. هورمون‌ها و آنتی‌بیوتیک‌هایی که در مزرعه کارخانه‌ای به حیوانات می‌دهند، به شبکه تأمین آب و مطمئناً به مواد غذایی انسان وارد می‌شوند و این باعث مقاومت بدن در برابر آنتی‌بیوتیک‌ها می‌گردد. در سال ۲۰۰۶، سازمان غذا و کشاورزی سازمان ملل (FAO)، دریافت که بخش دامداری اقتصاد، بزرگ‌ترین منبع آلودگی آب و مسئول ۱۸٪ انتشار گازهای گلخانه‌ای است. این مقدار بیش از میزان گاز گلخانه‌ای است که خودروه‌های کل دنیا تولید می‌کنند (Steinfeld et al., 2006). تأثیر منفی خوردن گوشت بر زمین، هوا، آب، اقلیم و آسیب‌های بعدی آن به سلامت انسان موجب

۱. Factory Farming: یک جور سیستم مزرعه‌داری که در آن به حیوانات غذای مخصوص داده می‌شود تا سریع‌تر رشد کنند.

شد کانت، بدون اشاره به تأثیرات خوردن گوشت بر شخصیت انسان و برخلاف تأکید خود بر انسان‌مداری، یک استدلال اخلاقی علیه خوردن گوشت در زمینه‌های زیست‌محیطی مطرح کرد.

نتایج تلویحی نظریه اخلاقی کانت از اعتراض به سمی شدن آب‌وهوا فراتر می‌رود. از زمان انتشار کتاب *سالنامه یک شهرستان شنی*^۱ اثر لئوپولد، در سال ۱۹۴۹، که شکلی از زیست‌محوری کلی را تعیین و اخلاق زیست‌محیطی را پایه‌ریزی کرد، آگاهی فلاسفه غربی درباره اینکه بشر از طبیعت جدا نیست و اختلال در اکوسیستم‌ها می‌تواند ناخواسته تبعاتی برای سلامت بشر داشته باشد، بیشتر شد. یک اکوسیستم شامل همه موجودات زنده (حیوانات، گیاهان، میکروارگانیسم‌ها) و غیرزنده (خاک، صخره‌ها، آب) است که در یک محیط مشخص با یکدیگر در پیوند هستند. تعیین چگونگی ادامه حیات این سیستم پیچیده و تشخیص اینکه کدام یک از فعالیت‌های بشر می‌تواند مانع عملکرد مناسب آن گردد، دشوار است. در این میان، اکوسیستم‌ها، خاک و مواد غذایی گیاهان را تولید می‌کنند، غلظت اکسیژن، دی‌اکسید کربن و بخارآبی جو و میزان بارش و دمای جهانی را تنظیم می‌کنند. همچنین، کتاب یادشده، مزایای تنوع زیستی را به ما می‌آموزد؛ اینکه بروز و انتشار بیماری‌های عفونی را می‌توان با حفظ تعادل میان شکارچی‌ها و شکارها، و میزبان‌ها و انگل‌ها محدود کرد (Chivian, 2001: P68).

ایجاد اختلال در اکوسیستم‌ها یا نابود کردن گونه‌ها، تبعات غیرمنتظره‌ای برای بشر دارد. طبق باورهای کانتی، اگر کسی اصلی را بپذیرد که اساساً به محیط لطمه وارد می‌کند - با توجه به درک کنونی ما از چگونگی ارتباط تنگاتنگ رفاه ما با رفاه گونه‌ها و اکوسیستم‌ها - نمی‌تواند اظهار بی‌گناهی و غفلت کند. این فرد هزینه انسانی تخریب محیط را نادیده می‌گیرد و از این رو، از افراد صرفاً مانند ابزار استفاده می‌کند. محیط طبیعی از حیات بشر پشتیبانی می‌کند؛ به همین دلیل ما نیز وظیفه‌ای



غیرمستقیم در قبال طبیعت داریم؛ همان گونه که در قبال انسان‌ها وظیفه مستقیم داریم. دنیای طبیعی از موجوداتی پشتیبانی می‌کند که بتوانند ارزشمند باشند، از این روست که خود طبیعت ارزش دارد.

توجه به نسل‌های آینده

تغییر اقلیم و بسیاری دیگر از مشکلات محیطی که انسان‌ها به وجود می‌آورند، عمدتاً نسل‌های آینده را متأثر می‌سازد؛ از این رو، نظریه کانت باید وظایف انسان را فراتر از زندگی روزمره و کنونی دربرگیرد. به نظر می‌رسد فردگرایی او در این باره مشکل آفرین باشد. اگر من انتشار گاز کربنیک و دیگر گازهای گلخانه‌ای را به حداقل برسانم و این موضوع را یک اصل بدانم، هیچ تخطی آشکاری از قاعده قانون جهانی رخ نمی‌دهد، در صورتی که اصول با قوانین منسجم طبیعت سازگاری نداشته باشند (تضاد در مفهوم) یا اگر من نتوانم دیگران را متقاعد کنم که بدون هیچ مخالفت، اصولی را بپذیرند که من براساس آن عمل می‌کنم (تضاد در اراده)، آن اصول از نظر اخلاقی غیرمجازند (see: O'Neill, 1975 and Herman, 1993). جهانی‌سازی این اصل امری زیان‌بار است، اما چنین عملی منطقی‌اً نامتناقض است؛ از این رو، هیچ مغایرتی در مفهوم و هیچ تضادی در اراده وجود ندارد، چرا که حتی اگر این اصل، جهانی و همگانی نشده باشد، توانایی من برای اتخاذ و انجام دادن آن تضعیف نمی‌شود. اگر هر کس در حد توان خود، انتشار گازهای گلخانه‌ای را تنظیم نکند، تأثیرات آن می‌تواند برای همه مضر باشد، اما اگر به تأثیر گرمایش جهانی تا نسل بعدی اعتنا نشود، معلوم نیست اراده و خواست مرا چگونه متأثر می‌سازد.

قاعده انسانیت، شبیه مسیر مشخصی است که تا اینجا رسیده است. اگر آسیب‌رساندن به محیط به نسل‌های آینده زیان می‌زند، پس بی‌مسئولیتی محیطی ما، توانایی آیندگان را برای هدف‌گذاری و پیگیری آن اهداف تضعیف می‌کند. ما به سلامت آن‌ها آسیب می‌رسانیم و منابع طبیعی که آن‌ها هم می‌توانند از آن بهره ببرند، از بین می‌بریم. ما در مقام عاملان عاقل، براساس شایستگی و شأن آن‌ها با آنان رفتار نمی‌کنیم.



با وجود جذابیت این رویکرد، اینکه گفته شود ما باید به فکر کسانی باشیم که هنوز وجود ندارند و در واقع، هستی آن‌ها به اعمالی که ما انجام می‌دهیم، وابسته است، عجیب به نظر می‌رسد. «مسئله ناین همانی»^۱ که ابتدا در *پارفیت*^۲ درباره آن سخن گفت، این است که ما نمی‌توانیم رفتار خود را بر پایه منافع نسل آینده تعیین کنیم؛ زیرا این رفتار ماست که آیندگان و منافع آن‌ها را تعیین خواهد کرد (Parfit, 1986: 351-80). در اینجا تناقضی وجود دارد؛ از یک سو، به نظر می‌رسد من در قبال کسانی که در آینده از اعمال من متأثر خواهند شد، تعهداتی دارم و از سوی دیگر، من نمی‌توانم چنین تعهداتی داشته باشم؛ چرا که آیندگان اهدافی احتمالی هستند؛ اگر چنین فردی وجود ندارد، هیچ وظیفه‌ای هم در قبال آن‌ها وجود ندارد و اگر این افراد هرگز به وجود نیایند، من در حق کسی قصوری نکرده‌ام.

به این مثال دقت کنید: زنی که از داروهای مخدر استفاده می‌کند، به خود آسیب می‌رساند، اما آیا ما باید وی را به دلیل آسیب‌رساندن به فرزندانش شمتت کنیم یا خیر؟ زیرا وی ممکن است حامله نشود و در این صورت هیچ نطفه‌ای را بارور نکند، اما اگر بچه دارد، آن‌ها را از نظر جسمی و روانی به مخاطره می‌اندازد؛ زیرا داروها را در رحم وی جذب کرده‌اند. باین حال، ما نمی‌دانیم این زن به دلیل نادیده گرفتن رفاه دیگران مجرم است یا خیر؛ مگر اینکه و تا زمانی که وی واقعاً بچه داشته باشد. انتقاد از آسیب محیطی به دلیل تأثیرات بیشتر آن بر نسل‌های آتی، با چنین تردیدی همراه است.

تناقض پارفیت، نظریه‌های اخلاقی فردگرایانه همچون سودگرایی و اخلاق الزامات را با مشکل مواجه می‌کند؛ مثلاً سودگراها نمی‌توانند به راحتی به تبعات سیاست‌های زیست‌محیطی برای آیندگان توجه کنند؛ زیرا افرادی که در آینده وجود خواهند داشت و



تحت تأثیر خواهند بود، براساس تصمیماتی که ما اکنون برای پایداری تولیدمثل و محیط‌زیست می‌گیریم، تغییر می‌کنند. با این حال، نظریه اخلاقی کانت از این تناقض بدور است؛ دقیقاً به این دلیل که سؤالات اخلاقی را با توجه به تأثیر اعمال بر آینده افراد یا تأثیر آن‌ها بر افراد حقیقی پاسخ نمی‌دهد (G 394, 399-401). در عوض، تمرکز حکم اخلاقی بر اصل فاعل است و نگرش فاعل درباره ارزش موجودات عاقل در این اصل بیان می‌گردد. سیاستی مصرفی که به سطوحی ناپایدار از گرمایش جهانی منجر می‌گردد، به نسل‌های بعدی آسیب می‌رساند، اما آنچه برای کانت مهم است، اصلی است که براساس آن ما در مقام مصرف‌کننده عمل می‌کنیم. چنین اصلی، میان افراد کنونی و آتی تمایز قائل نمی‌شود.

یقیناً اینکه افرادی در آینده وجود خواهند داشت و متأثر از اعمال ما هستند، اهمیت دارد و ما می‌توانیم فرض کنیم که این‌گونه خواهد بود. نسل‌های آتی، از حیث اخلاقی اهمیت زیادی دارند، زیرا موجوداتی عاقل با ارزشی مطلق هستند. این امر چگونگی رفتار مصرف‌کننده‌های نسل کنونی را با محیط متأثر می‌سازد. کانت می‌تواند چنین الزامی به نسل‌های بعدی داشته باشد (بدون نیاز به معلوم کردن اینکه چه افرادی تحت تأثیر خواهند بود)؛ از این رو، مسئله ناین‌همانی پاریت، برای کانت دشواری ایجاد نمی‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد، کانت می‌تواند بگوید که ایجاد آسیب زیست‌محیطی برای آیندگان، از نظر اخلاقی، جداً نادرست است. مصرف‌گرایی افراطی این باور را شکل می‌دهد که انسان موجودی مصرف‌کننده است و این باور از تبعات جانبی گرایش انسان به زندگی راحت است؛ مانند اینکه کسی با سرعتی خطرناک به سوی خط‌کشی محل عبور عابرپیاده حرکت کند، فقط به این دلیل که می‌خواهد به خانه برسد و برنامه مکعب را تماشا کند، یا بمبی را در میدان تایمز جاسازی کند تا منفجر شود، چون این کار را دوست دارد، یا ضایعات سمی را با بی‌دقتی انبار کند، چون هزینه‌های شرکتش در مقایسه با دفع مناسب این ضایعات کمتر می‌شود. در تمام این موارد، اصل پذیرفته شده، چیزی شبیه به این خواهد بود: «من به دیگران آسیب



خواهم رساند یا خطر آسیب رساندن بدان‌ها را دارم؛ چراکه این اعمال، زندگی من را دلپذیرتر می‌کند». این حقیقت که افراد صرفاً به‌طور بالقوه آسیب می‌بینند یا اینکه آن‌ها هنوز به وجود نیامده‌اند، به شکل‌گیری اصل من ارتباطی ندارد؛ اصلی که نمی‌توان آن را به‌طور ویژه تفسیر کرد، آن‌گونه که شامل من نشود (اما شامل نسل‌های آتی بشود). این امر، روح امر مطلق را نقض می‌کند. استعاره بمب ساعتی تیک‌تاک کنان برای فاجعه زیست‌محیطی، یک استعاره به‌جا است: ما همانند یک بمب به آسیب زدن تمایل داریم؛ زیرا از آسیبی که دلیل آن خودمان هستیم آگاهیم، حتی اگر در طی زندگی ما رخ ندهد. هنگامی که ما به‌جای تمرکز بر تأثیرات اعمال، بر اصل تمرکز می‌کنیم، معلوم می‌شود که این اصل با بی‌توجهی به مردم آینده، نه تنها آن‌ها را وسیله تلقی می‌کند، بلکه نمی‌تواند کلیت‌پذیر شود؛ زیرا در این صورت تضادی در اراده و خواست ایجاد می‌کند. آیا من باید اصل بی‌توجه به رفاه دیگران را به‌منزله قانون کلی طبیعت اراده کنم، درحالی‌که افرادی که با بی‌مبالاتی دنبال سعادت خویش هستند، توانایی من را برای عمل کردن خنثی می‌کنند؟ هنگامی که من به محیط چنان آسیب می‌رسانم که آثار زیان‌باری بر سلامت بشر دارد، برای خودم استثنایی قائل می‌شوم: عملکرد من منوط است به آسیب ندیدنم یا نمردنم به عنوان نتیجه یک فاجعه طبیعی، با این حال اعمال مخرب محیط زیست منجر به چنین فاجعه‌ای می‌شوند. این‌گونه رفتار، غیرمنطقی و نامعقول است. بنابراین، من متعهدم که به دنبال سیاست‌های زیست‌محیطی که بیشتر تأثیرات مخرب آن‌ها گریبان‌گیر نسل‌های آتی می‌شود، نباشم.

نه تنها ما نباید به نسل‌های آینده آسیب برسانیم (وظیفه سلبی)، بلکه باید با فراهم آوردن منابعی که نیاز دارند، به آن‌ها سود برسانیم (وظیفه ایجابی). برای عمل به این تعهد، باید آنچه را باربارا هرمن^۱، «نیازهای واقعی» افراد نامیده است، فراهم کنیم؛ آنچه هدف‌گذاری و پیگیری غایات را ممکن می‌سازد. هرمن اشاره

1. Barbara Herman (-1945): استاد فلسفه و حقوق در دانشگاه کالیفرنیا.



می‌کند که ما افزون بر خودمان و دیگران به چیزهایی نیاز داریم، از جمله مالکیت شخصی و منابع طبیعی (Herman, 53). هنگامی که کلیت پذیری اصل من به این نیازها آسیب می‌رساند، من اشتباه عمل کرده و از این رو، شروط فاعلیت آزاد را انکار کرده‌ام. تاراج منابع مفید زمین ممنوع است؛ زیرا این امر نسل‌های بعدی را از ابزار رسیدن به غایات خویش محروم می‌سازد.

برای اینکه وظیفه سودرسانی خود را انجام دهیم، باید از آسیب‌زدن به محیط تا حد امکان خودداری و آسیب‌های زیست‌محیطی را ترمیم کنیم تا منابع طبیعی برای دیگران نیز باقی بمانند؛ برای مثال، قطع درختان جنگل، خاک را برهنه و بی‌حفاظ می‌کند، فرسایش و سیل را افزایش می‌دهد (با نابودی مناطق پیشگیری که آب را جذب می‌کنند) و این امر موجب ازدست‌رفتن تنوع زیستی - به دلیل فقدان زیستگاه - می‌گردد. پس، ما باید زمین‌های جنگلی را با درختان بومی تقویت و غنی‌سازی کنیم تا آسیب محیطی را بکاهیم و محیط‌زیست را برای نسل‌های آینده حفظ کنیم. مسلماً، این کار، شکلی از انسان‌محوری است - محیط‌زیست با ارزش است، زیرا می‌توان از آن برای تحقق غایات دیگر انسان بهره گرفت - اما در نظر گرفتن منافع آیندگان، چگونگی و میزان استفاده ما را از طبیعت به‌منزله وسیله محدود می‌کند.

زیبایی؛ نماد اخلاق

طبیعت برای ما منابعی فراهم می‌آورد تا بتوانیم به غایات انسانی دست بیابیم، اما از دید کانت، این تنها ارزش آن نیست. در واقع، او معتقد است طبیعت می‌تواند در مواردی دقیقاً به دلیل اینکه مفید نیست، با ارزش باشد. قدردانی ما از زیبایی طبیعی برای آن چیزی است که کانت "لذت بی‌غرضانه" نامیده است؛ آنچه که به توسعه ظرفیت ما کمک می‌کند (CJ 209-11). کانت نظریه زیباشناسانه خود را در بخش ابتدایی نقد قوه حکم توضیح می‌دهد؛ نقد حکم زیباشناسانه: هنگامی که ما حکمی ذوقی ایجاد می‌کنیم، آن گونه که درباره حکم نظری صدق می‌کند، تجاربی خاص را تحت بعضی از قوانین کلی قرار نمی‌دهیم. ناتوانی ما در قراردادن یک تجربه تحت



مفهومی از قوه فاعله به بازی آزاد خیال منجر می‌گردد. ما نمی‌توانیم آنچه را که به احساس ما داده می‌شود، طبقه‌بندی کنیم. ما نمی‌توانیم بعضی از قوانین عام که حس چیزی زیبا را ایجاد می‌کنند کشف کنیم، اما این گونه به نظر می‌رسد که عناصر مختلف به دلیل خاصی در آنجا قرار گرفته‌اند؛ به همین دلیل، کانت می‌گوید چیزهای زیبا، غایتمندی بدون غایت دارند (CJ 213-36).

یک چیز زیبا - نقاشی، مجسمه یا منظره - صرفاً چیزی نیست که به دلیل احساسات شخصی خود دوست داشته باشیم، چیزی نیست که پاره‌ای از امیال ما را بر آورده سازد. بلکه چیزی است که همه باید با توجه به درک مشترک از دنیا بدان ارج نهند؛ صرفاً به خاطر خود آن چیز (CJ 237-40). یک چیز زیبا در برابر طبقه‌بندی شدن مقاوم است. بدون آنکه هدفی در کار باشد، چیز زیبا برای ما لذت بخش است. با توسعه ظرفیت ما برای ادراک زیبایی طبیعی، یاد می‌گیریم خود را از امیال شخصی و تلقی سودمندی طبیعت برای دستیابی به بعضی غایات محتمل، رها کنیم.

اگرچه درک زیباشناسانه هنوز یک احساس ذهنی است، اما مانند توانایی ما در دوست داشتن چیزی است که از حیث اخلاقی خوب است؛ یعنی نه احکام زیباشناسانه و نه احکام اخلاقی به امیال ما بستگی ندارند و هر دو زیرمجموعه یک امر کلی هستند. ما کار درست را برای نفع شخصی خود انجام نمی‌دهیم و آنچه زیباست را برای سود بردن یا بر آوردن احساسات شخصی دوست نداریم. هم زیبایی و هم خوب بودن به خاطر خودشان با ارزش‌شوند. تجربه زیبایی، تجربه‌ای از آزادی است؛ بدین سان که بازی آزاد خیال مانند آزادی اراده در عمل کردن صرف برای انجام وظیفه به خاطر خود وظیفه است. به دلیل این شباهت‌ها (با وجود تفاوت‌های آن‌ها)، کانت به این نتیجه می‌رسد که زیبایی نماد اخلاق است (CJ 351-4; see also Ak 15:354 [R 354]).

برداشت کانت از حکم زیباشناسانه (یعنی لذت بی‌غرضانه و شباهت بین احساس زیباشناسانه و احترام به خوبی)، نتایجی ضمنی دارد که به ما می‌آموزد چگونه باید با





طبیعت رفتار کنیم. بدان دلیل که زیبایی نمادی از اخلاقیات است، دوست داشتن طبیعت، بدون در نظر گرفتن سودمندی آن، به ما کمک می کند خوبی را به خاطر خود خوبی دوست داشته باشیم (CJ 267). آسیب رساندن بی دلیل به طبیعت، نشان دهنده عدم توجه به آن چیزی است که منافع فردی ما را به پیش می برد. خلاصه آنکه، ارج نهادن به زیبایی طبیعی به ما کمک می کند انسان بهتری بشویم. کانت، درباره حیوانات هم معتقد است همان گونه که ما در قبال خود وظیفه مستقیم داریم، در قبال طبیعت نیز به طور غیرمستقیم وظیفه داریم؛ یعنی وظیفه ما در قبال خود، ساختن شخصیتی بافضیلت است که برای انجام دادن کارهای درست، جدا از نفع شخصی، آماده باشد:

«تمایل به تخریب بی رویه زیبایی های جهان جمادات، با وظیفه بشر در قبال خود مغایر است؛ زیرا احساس زیباشناسانه را درون وی تضعیف یا نابود می کند. این احساس اگرچه به خودی خود اخلاقی نیست، گرایشی در انسانپدید می آورد که اخلاقیات را به شدت ارتقا می دهد یا دست کم راه رسیدن به آن را هموار می کند؛ این گرایش یعنی دوست داشتن چیزی (مثل شکل گیری بلورهای زیبا یا زیبایی وصف ناپذیر گیاهان) حتی بدون هرگونه قصد استفاده از آن» (4-433 CJ; see also MM 443).

مطمئناً، این ادعای کانت از نظریه زیباشناسی خاص او برمی آید. میان قساوت در قبال حیوانات با خشونت درباره انسان ها، رابطه مستقیمی برقرار است، اما فرض روانی مبنی بر اینکه ارج نهادن به زیبایی طبیعی باعث به وجود آمدن شخصیتی بافضیلت می گردد، تا آنجا که من می دانم، از نظر تجربی آزموده نشده است. با وجود این، ادعای کانت مهم است؛ زیرا وی می تواند مصرانه یک نظریه پرداز انسان مدار باقی بماند و باز هم ارزش اخلاقی - حتی ارزش اخلاقی غیرمستقیم - را به حفاظت از طبیعت مرتبط بداند. همان طور که گایر^۱ می گوید، «تا هنگامی که وظیفه ما در قبال طبیعت کانی و نباتی است، معلوم است که این وظیفه باید از نمونه های زیبای آن (طبیعت) در حالت طبیعی شان تا حد امکان محافظت

۱. Paul Guyer (1948-1974): فیلسوف آمریکایی و استاد دانشگاه براون و از برجسته ترین پژوهشگران حوزه کانت شناسی.

کند» (Guyer, 1993: 326). فلسفه اخلاقی کانت، در نظریه زیباشناسی او، اخلاق حفاظت از منابع طبیعی^۱ را تعریف می‌کند.

حفظ والا

درک کانت از والا، گرایش به حفاظت از منابع طبیعی^۲ را تقویت می‌کند. طبیعت نیاز ندارد زیبا باشد، می‌تواند متأثرکننده و شگفت‌انگیز باشد؛ کانت برای بیان آنچه باعث حس والا می‌گردد، چند تمثیل آورده است: «بی‌شکلی بدنه کوه‌ها بر فراز یکدیگر در حالتی بی‌نظم با قللی از یخ، یا دریای سیاه و خروشان و...» (CJ 256). بی‌کرانگی این تصاویر بر کوشش قوه فاهمه برای قرارداد آن‌ها جزو مفاهیم ثابت، چیره می‌شود و این برای ما دردناک است. البته کوشش خیال برای ارائه آن‌ها، نشان می‌دهد که توانایی ما بیش از آن چیزی است که با محدودیت‌های قوه فاهمه به دست می‌آید. این امر، توانایی ما را برای تعقل نشان می‌دهد؛ توانایی که ما را به منزله موجودات آزادی که اسیر محدودیت‌های طبیعت نیستیم، از دیگر موجودات متمایز می‌کند. «والا آن است که حتی به ما توانایی اندیشه اثبات (beweisen) قوه‌ای ذهنی را که بر هر مقدار از احساسات غلبه می‌کند، می‌دهد» (CJ 250). احساس زیبایی به توسعه شخصیت برای فائق آمدن بر امیال شخصی ما کمک می‌کند، درحالی که احساس والا نشان می‌دهد ما نوعی جانداریم که قادر به خودآیینی عقلانی هستیم. والا مانند زیبا، نمادی از اخلاق است (Ibid, 252-4)؛ از این رو، تسخیر طبیعت، از طریق استفاده بیش از حد یا مدیریت منابع آن، فرصت آگاهی از ظرفیت تعقل را از ما می‌گیرد. ما نه تنها ملزم به حفظ زیبایی طبیعی هستیم، بلکه ملزم به حفظ طبیعی هستیم که توان مقاومت ندارد.

توسعه فضیلت‌های کانتی

معلوم شد که کانت برای طبیعت فقط به این دلیل که برای بشر مفید است، ارزش قائل نمی‌شود. توجه به منافع بشر می‌تواند مستلزم چندین اقدام حفاظتی از محیط باشد، اما

1. Conservation Ethic.

2. Conservationism.





مطمئناً این کار ضرورتی ندارد. ممکن است تخریب یک جنگل کهن برای توسعه مسکن‌سازی، زندگی ما را به‌طور ملموس بهبود بخشد. همه تخریب‌های سهل‌انگارانه در طبیعت، تبعات فاجعه‌باری برای رفاه انسان دارند. بنابراین، کانت با این تخریب‌های بدون تفکر مخالف است. یک دیدگاه سالم درباره محیط‌زیست طبیعی نشان‌دهنده و مشوق ویژگی‌های شخصیتی است که فضائل اخلاقی را شکل می‌دهند.

توماس هیل^۱ استدلال می‌کند که اگرچه مخالفان حفظ منابع طبیعی^۲ ممکن است با افراد به‌خوبی رفتار کنند، بی‌توجهی به جهان طبیعی «اغلب نشان‌دهنده فقدان ویژگی‌های مشخصی است که ما افراد را بدان‌ها ترغیب می‌کنیم؛ زیرا در بیشتر موارد، آن ویژگی‌ها مبنای طبیعی برای توسعه فضائلی خاص هستند» (Hill, 1991: 109). هیل، فروتنی، خویش‌داری، احساس زیباشناسی، و «ریشه‌های طبیعی امتنان» را چهار ویژگی می‌داند که فردی که هیچ دغدغه‌ای جز متأثرشدن برای طبیعت ندارد، از آن‌ها بی‌بهره است (Ibid, 115). کانت به‌صراحت این ویژگی‌ها را می‌ستاید؛ برای مثال، وقتی که می‌گوید انسان نباید به سگی که مدت زیادی «وفادارانه به صاحب خود خدمت کرده است، شلیک کند»؛ زیرا «این نمونه‌ای از آن شایستگی است، از این‌رو باید به آن پاداش بدهم (LE 459). «ریشه‌های امتنان» را می‌توان با توجه به چگونگی رفتار خود با موجودات دیگر، از جمله حیواناتی که به ما خدمت می‌کنند و طبیعتی که از ما نگهداری می‌کند، تقویت یا تضعیف کرد.

کسی که طبیعت را صرفاً یک منبع می‌داند، به‌درستی این موضوع را درک نمی‌کند که ما موجوداتی طبیعی هستیم. مطمئناً کانت بر این امر تأکید دارد که ما به‌دلیل شأن انسانی، از بقیه بخش‌های طبیعت متمایزیم، اما به‌منزله هدف نهایی طبیعت، به طبیعت متکی هستیم. اگر خود را بخشی از یک نظام هدفمند ندانیم، از درک هویت خود درمی‌مانیم. ما در بسیاری از نیازها و محدودیت‌های دنیای طبیعی که بخشی از آن هستیم، با هم اشتراک داریم. ما نباید ارزشی ذاتی را فقط به همین دلیل به طبیعت نسبت دهیم – هیل محتاط است

۱. Thomas Hill (-1937): استاد فلسفه و علوم سیاسی دانشگاه کارولینای شمالی.

که مبادا به نتیجه‌ای که تُود و کرسگارد^۱ درباره حیوانات به آن رسیدند، او درباره طبیعت بدان نرسد – اما نادیده گرفتن طبیعت به فقدان خویشتن‌داری منجر می‌شود.

نادیده گرفتن زیبایی طبیعی، تنها نشانه ناتوانی در ارج نهادن به زیبایی نیست. انسان باید چند ویژگی داشته باشد تا بتواند به زیبایی ارج بنهد: «کنجکاوی، یک ذهن باز برای نوآوری، توانایی نگریستن به چیزها از زوایای گوناگون، تخیل همدلانه^۲، علاقه به جزئیات، تنوع، نظم و آزادی عاطفی از تعلقات بی‌واسطه و عملی» (Ibid, 116). همان‌طور که دیدیم، ویژگی‌های قبلی، به‌ویژه برای کانت، اهمیت دارند؛ زیرا توانایی ما را برای توجه به چیزهایی که در آن منافع احساسی نداریم، تقویت می‌کنند که این برای داشتن رفتار اخلاقی ضروری است. درنهایت، هیل ادعا می‌کند که ما باید دغدغه خود طبیعت را داشته باشیم؛ زیرا در غیر این صورت، نشانه‌های بی‌احساسی بروز خواهد کرد. هنگامی که طبیعت نتواند نیازهای فوری ما را برآورده کند، ما به طبیعتی که به زندگی ما ارج می‌نهد، بی‌توجه می‌شویم. این نگرش (و جای گرفتن آن در شخصیت ما)، از نظر اخلاقی سزاوار نکوهش است و ممکن است رفتار ما بادیگران را نیز متأثر سازد؛ ناسپاسی حقیقی، عیان کردن «ریشه‌های» ناسپاسی.

در نظریه فضیلت، کانت فضیلت را «قدرت اخلاقی اراده بشر در اجرای وظیفه خویش» تعریف کرده است (MM 405). انسان‌های فاضل می‌توانند موانعی چون تمایلاتی را که انسان را به دوری از رفتار درست و سوسه می‌کنند، کنار بزنند. ما باید فضائل خود را تا جایی که وظیفه بهبود شخصیت خویش را داریم، گسترش دهیم – از جمله بهبود و ارتقاء شخصیت اخلاقی خود؛ از این رو، ما به دلیل وظیفه مستقیم خود برای نهادینه کردن ویژگی‌هایی که به ما کمک می‌کنند فردی بافضیلت شویم، به طور غیرمستقیم ملزمیم به طبیعت توجه شایسته‌ای داشته باشیم. ویژگی‌هایی که هیل برشمرده است، از توانایی ما برای انتخاب‌های یک فاعل کانتی پشتیبانی می‌کند.

۱. Christine M. Korsgaard (۱۹۵۲-): فیلسوف امریکایی.





باید به یاد داشته باشیم که نظریه فضیلت کانت، حوزه‌ای پیچیده از مطالعات اوست. کانت از یک نظام اخلاقی فضیلت‌محور پشتیبانی نمی‌کند (دست کم آن‌طور که تعریف شده است)، بلکه به گفته او فضائلی که ما باید داشته باشیم از وظایف ما نشأت می‌گیرند و آن وظایف مختص موجودات عاقل است. با این حال، برای کانت تمرکز بر حکم اخلاقی، قاعده فاعل است - نه یک عمل خاص؛ اصلی کلی است که رفتار فاعل را ساختار می‌بخشد. مشرب یا شخصیت فرد بر انتخاب‌های خاص او غالب است. در نتیجه، شماری از مفسران آراء کانت استدلال می‌کنند که شخصیت فرد، چیزی جز بیشتر قواعد کلی یا اساسی وی نیست (For example, see: Allison, 1990: 140-3 and Munzel, 1998: 65). اگر چنین باشد، پس امر مطلق بر شخصیت ما و همچنین بر بیشتر اصول خاص رفتار ما اعمال می‌گردد؛ از این رو، کانت، تمایز بین قضاوت عمل و قضاوت فاعل را مبهم و نامشخص دانسته است. مورد دوم (قضاوت فاعل) عیار یک نظام اخلاقی فضیلت‌محور است؛ به گونه‌ای که قواعد ما باید منعکس‌کننده فضائلی چون فروتنی و خویش‌داری باشند. این فضائل به ما کمک می‌کنند تا توانایی انجام کار درست را به دست آوریم. بنابراین، توجه شایسته به طبیعت، از نظر اخلاقی برای ما لازم است.

فرضیه همگرایی نورتون و کثرت‌گرایی عملی لایت

فیلسوفانی چون جی. ارید کالیکات^۱ و تام ریگان^۲ نگران این موضوع هستند که مبادا بدون توجه به ارزش‌های مستقل، طبیعت فقط یک منبع برای ارضای تمایلات ناخواسته بشر شمرده شود. به‌طور کلی، رویکرد ما به محیط‌زیست صرفاً بر اساس تحلیل‌های هزینه‌ای - سودی استوار می‌شود: چطور ما از جنگل لذت بیشتری می‌بریم؛ اگر به پیاده‌روی اختصاص داده شود یا اگر آن را شخم بزنیم و از چوب آن برای ساختن بناهای تجاری استفاده کنیم؟ (See: Callicott, 1989: 157-63) به هر حال، در نظریه کانت به ارزش ذاتی طبیعت یا اهمیت حقوق حیوانات و رفاه آنان توجه چندانی نمی‌شود؛ بدین معنی که

۱. J. Baird Callicott (1941-): فیلسوف امریکایی و متخصص در فلسفه و اخلاق زیست‌محیطی.

۲. Tom Regan (1938-2017): استاد فلسفه در دانشگاه ایالتی کارولینای شمالی و فعال حقوق حیوانات.

پیامدهای عملی آشکاری برای چگونگی تلقی ما از جهان طبیعی وجود ندارد. همان‌طور که دیدیم، زیست‌محوری و انسان‌محوری کانتی با توجه به حفاظت از حیوانات و حفاظت و احیای محیط‌زیست به نتایج مشابهی می‌رسند.

این موضوع دلالت‌های مفهومی مهمی برای نحوه ارزیابی اخلاق کانت دارد. کانت با تأکید بر ارزش زیبایی طبیعی، منکر این است که محیط‌زیست تنها به دلیل کاربرد ابزاری ارزشمند است. به اعتقاد او استفاده بشر از طبیعت برای ارضای خواسته‌های خود، موجب ارزشمندی طبیعت نیست، بلکه طبیعت زمانی ارزش پیدا می‌کند که چنین هدفی در کار نباشد. این نگرش درباره طبیعت باعث می‌شود که ما رفتار متفاوتی داشته باشیم (چون ما آن را صرفاً یک ابزار نمی‌بینیم)، اما همان‌طور که مارک لچ^۱ اشاره می‌کند، این مطلب می‌تواند اساس نظریه ارزش باشد؛ نظریه‌ای که انسان‌محور نیست:

آنچه کانت پیشنهاد می‌کند - شاید برخلاف نیتش - روشی است برای تفکر درباره چگونگی پرورش نگرشی که انسان را برمی‌انگیزد تا بپذیرد موجودات طبیعی واقعاً سزاوار احترام هستند؛ بی‌علاقه‌گی ذوق، نوعی تطبیق درونی است که در آن چیزی مانند یک ضرورت زیست‌محیطی در ابتدا با ما به گفتگو می‌نشیند؛ تطبیق درونی‌ای که می‌تواند ما را ذاتاً با این باور که ممکن است موجودات دیگر از ما خوب‌تر باشند، سازش دهد (Lucht, 2007: 136).

مطمئناً دیدگاه کانت انسان‌محور است. زیبایی طبیعی تنها در پیوند با نیازها، آرزوها و احساسات بی‌غرض انسان ارزشمند است. به هر حال، همان‌طور که در دیدگاه کانت درباره حیوانات هم دیدیم، میان دیدگاه‌های کانت و دیدگاه‌های کسانی که معتقدند طبیعت ارزش ذاتی دارد، می‌توان نشانه‌هایی از همگرایی یافت. البته، ضروریات خاصی که از زیبایی‌شناسی کانت پیروی می‌کنند، شامل موارد متعددی می‌شوند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: تعهد به احیای زیبایی طبیعی اکوسیستم‌های آسیب‌دیده و این پیش‌فرض که طبیعت نباید بی‌دلیل آسیب ببیند. البته، اختلافاتی میان پیروان کانت و پیروان دیدگاه

۱. Marc Lucht: استاد دانشکده هنرها و علوم انسانی در دانشگاه ایالتی و مؤسسه پلی‌تکنیک ویرجینیا (از معتبرترین دانشگاه‌های مهندسی آمریکا).





غیرانسان‌محور وجود دارد؛ مخصوصاً هنگامی که آن‌ها درباره آنچه آسیب «ضروری» به محیط‌زیست خوانده می‌شود، بحث می‌کنند. البته این اختلافات به اندازه‌ای که تصور می‌شود، بزرگ نیست.

اخیراً برایان نورتون برای تبیین آنچه فرضیه همگرایی نامیده، چنین گفته است: کسانی که به ارزش ذاتی طبیعت قائلند، معتقدند از انسان‌محوری می‌توان برای توجیه بعضی از اشکال محافظت زیست‌محیطی بهره گرفت؛ مشروط بر اینکه بیش از آنکه به فکر اولویت‌های احساسی باشیم، در پی برآورده کردن اولویت‌های موردنظر (یا منطقی) باشیم (Norton, 1991: 187-243). نورتون نتیجه می‌گیرد که انسان‌محوری افراطی ممکن است به تخریب محیط‌زیست منجر شود؛ زیرا این دیدگاه ارضای تمام خواسته‌های انسانی (اولویت‌های احساسی) را به ارمغان می‌آورد. به عبارت دیگر، براساس انسان‌محوری افراطی، انسان تا وقتی که دلیلی برای حفاظت از طبیعت پیدا نکرده باشد، می‌تواند از طبیعت صرفاً به منزله یک منبع استفاده کند؛ حتی اگر دلایل خوبی وجود داشته باشد. باین حال، اگر ما به جای تأکید بر اولویت‌های در نظر گرفته‌شده، بر خواسته‌های حاصل از تأمل تأکید کنیم و آن‌ها را با دیدگاه دنیوی - عقلانی مطابقت دهیم، انسان‌محوری ضعیف حاصل از آن، دارای دلالت‌هایی عملی می‌شود که با دیدگاه غیر انسان‌محور سازگارند.

نورتون درباره دو شیوه متفاوت بحث می‌کند. انسان‌شناسان ضعیف می‌توانند از این دو شیوه برای توجیه حفاظت‌های گسترده زیست‌محیطی استفاده کنند. فلسفه اخلاقی کانت از هر دو شیوه حمایت می‌کند. نورتون درباره شیوه اول می‌گوید هنگامی که ما وحدت بنیادی بشریت و دنیای طبیعی را تشخیص دادیم، واضح است که زندگی برخلاف اهداف طبیعت یک عمل خودمخرب است:

تا اندازه‌ای که اخلاق‌گرایان محیط‌زیست می‌توانند دیدگاهی جهانی، با تأکید بر ارتباط نزدیک بین گونه انسان و دیگر گونه‌های زنده طرح کنند. آن‌ها می‌توانند برای تحقق آرمان‌های سازگاری رفتار انسان با طبیعت نیز چنین کنند. این آرمان‌ها، مبنایی برای انتقاد از اولویت‌هایی در دسترس‌اند که صرفاً به استثمار طبیعت می‌پردازند (Norton, 1984: 135).

همان‌طور که دیدیم، کانت با شناخت جایگاه انسان در نظام غایت‌گرایانه طبیعت از چنین دیدگاهی پشتیبانی می‌کند. تخریب بی‌رویه محیط‌زیست، نه تنها نادیده گرفتن سلامت محیط شکوفایی انسان است، بلکه یک مفهوم دویبعدی از انسان و طبیعت است که با ادراک ما از غایت‌شناسی طبیعی تناقض دارد. انسان‌ها هدف نهایی طبیعت هستند و به همین دلیل می‌گویند که مفهوم ارتقاء بشریت برابر است با «تجلیل از هماهنگی با طبیعت» و این، وسیله‌ای است برای انتقاد از اقداماتی که موجب تخریب محیط‌زیست می‌شوند. به گفته نورتون، انسان‌محوران ضعیف هم ممکن است به طبیعت ارزش دهند، البته به این شرط که آن را در شکل‌گیری رفتار شریک کنند. به‌طور خاص، طبیعت می‌تواند به ما کمک کند تا با تبدیل شدن به نوعی متخصص منطقی، به دنبال ارضای اولویت‌های موردنظر به‌جای اولویت‌های احساسی باشیم.

تا اندازه‌ای که متخصصان محیط‌زیست می‌توانند نشان دهند که ارزش‌ها در پیوند با طبیعت شکل می‌گیرند و مسبوق به آن هستند. طبیعت در مقام معلم ارزش‌های انسانی، ارزشمند می‌شود. به طبیعت، دیگر همچون ارضاکننده ثابت و اغلب با ارزش‌های مصرفی، نگریسته نمی‌شود، بلکه طبیعت به منبع مهمی از الهام در ارزش‌گذاری تبدیل می‌شود (Ibid).

برای ارزیابی رضایت از اولویت‌های موردنظر باید این ترجیحات را تشخیص دهیم؛ یعنی باید توانایی اندیشیدن و استدلال درباره مطلوبیت درازمدت و جوازهای اخلاقی اولویت‌های خود را داشته باشیم. طبق اندیشه کانت، ما باید معلوم کنیم که خواسته‌هایمان با قانون اخلاقی مطابق هستند یا نه و در صورت لزوم باید برای انجام دادن عمل درست تمایل نشان دهیم. همان‌طور که دیدیم، این ظرفیت فقط با نگرانی برای اخلاق تحریک می‌شود و آن‌گونه که کانت می‌گوید، با قدردانی از زیبایی، از جمله زیبایی طبیعی، فراهم می‌شود. زیبایی نماد اخلاق است. احترام به جهان طبیعی نیز ویژگی‌هایی را ترویج می‌دهد که موجب فضیلت اخلاقی می‌شوند. بنابراین، ما موظفیم از محیط‌زیست محافظت کنیم تا در زمره ارزیابانی قرار بگیریم که توانایی درست عمل کردن را دارند؛ کسانی که توانایی نگرستن به فراتر از اولویت‌های خود (به آنچه منطقی است) را دارند.





سخن آخر اینکه اگرچه کانت طبیعت را تنها برحسب چگونگی تأثیر آن بر انسان ارج می‌نهد، انسان‌محوری او دارای مفاهیم سیاسی و سازگار با محیط‌زیست است که چند مورد آن عبارت است از: محافظت از طبیعت بکر، مدیریت منابع، کنترل آلودگی، احیای اکوسیستم‌های آسیب‌دیده، تغییر اقلیم، تنوع زیستی و دفع زباله هسته‌ای. همان‌طور که آنیل می‌گوید، آنچه که به دنبال دیدگاه انسان‌محور کانت می‌آید، «به احتمال زیاد، پیامدهای ضدگونه‌گرایی زیادی دارد» (O'Neill, 137).

کانت فرضیات اصلی متافیزیکی را که زمینه تمایز دکارتی میان عقل و طبیعت را تشکیل می‌دهد، نقد نکرده است؛ تمایزی که اکولوژیست‌های بزرگ مانند آرنه نس^۱ بر این باورند که به تخریب زیست‌محیطی منجر شده است. می‌توان گفت تفسیر سنتی ما از کانت، دیدگاه ما را درباره جهان به منزله یک منبع قابل مصرف تقویت کرده است، اما تأمل در نظریه‌های غایت‌گرایانه، زیبایی‌شناختی و اخلاقی کانت، محافظت قوی زیست‌محیطی را در آراء او نمایان می‌کند. اهداف عملی اکولوژی سطحی کانت با اهداف فلاسفه و فعالانی که به ارزش‌های ذاتی طبیعت پایبندند، همسو است.

بسیاری از نظریه‌پردازان ادعا می‌کنند کوشیده‌اند انواع رویکردهایی را که می‌تواند یک اخلاق زیست‌محیطی مناسب به ما بدهد، محدود کنند؛ برای مثال، به دلیل نگرانی برای همه‌گونه‌ها و اکوسیستم‌ها از تمرکز بر محافظت از حیوانات خودداری می‌کنند یا ارزش ذاتی طبیعت را باور دارند، درحالی‌که انسان‌محوری را کافی نمی‌دانند. در این فضای روشنفکرانه، آندرو لایت^۲ درباره موقعیتی که «کثرت‌گرایی عملی» نامیده می‌شود، بحث می‌کند. در جایی که توافق نظری وجود ندارد، باید به‌طور راهبردی فکر کنیم، رویکردهای متفاوت را بپذیریم و با افراد مختلف صحبت کنیم تا به اهداف محیطی مشترکی دست یابیم: «از آن‌رو که افراد طبیعت را به دلایل متفاوت ارزشمند می‌دانند، کثرت‌گرایی عملی استدلال می‌کند که هیچ نظریه اخلاقی واحدی نمی‌تواند تعداد زیادی از افراد را برای ایجاد حمایت از تغییرات معنی‌دار زیست‌محیطی جذب کند». بنابراین، ما باید «اهمیت عملی توسعه راه‌حل‌های جایگزین را برای رویکرد غیر انسان‌محور تأیید کنیم، تا

۱. Arne Naess (1912-2009): استاد فلسفه نروژی.

۲. Andrew Light (-1966): از اعضای ارشد برنامه جهانی آب‌وهوا.

هنگامی که این جایگزین‌ها ممکن است برای توجیه همان غایات سیاسی به کار گرفته شوند» (Light, 2003: 230). هر دو نظریه انسان‌محور و غیرانسان‌محور، در موقعیت کثرت‌گرایی عملی قابل قبول هستند. ما باید نشان دهیم که هر دو نظریه به توصیه‌های مشابهی برای بهبود نحوه رفتار ما با محیط می‌پردازند؛ نظریه همگرایی نورتون. با توجه به همپوشانی دیدگاه کانت و شیوه زیست‌محوری، لایت در نظریه کثرت‌گرایی عملی پیشنهاد می‌کند که متخصصان اخلاق زیست‌محیطی نباید فوراً دیدگاه کانت را رد کنند، بلکه باید موضع او را تا جایی که مفید است، بپذیرند؛ البته با این فرض که نظریه انسان‌محوری کانت با عقل سلیم مخالف نیست و می‌تواند دلایل قانع‌کننده‌ای برای بعضی افراد فراهم آورد تا در قبال محیط‌زیست مسئولانه عمل کنند.

توسل به عقل سلیم^۱

شماری از عالمان اخلاق زیست‌محیطی استدلال کرده‌اند که انسان‌محوری دور از عقل است. آزمایش فکری زیر را در نظر بگیرید که یک تغییر در «استدلال آخرین انسان» سیلوان^۲ مشهور است: «تنها یک انسان بر روی زمین وجود دارد که به زودی خواهد مرد. آیا این اشتباه است که او برای لذت و سرگرمی، آخرین لحظات عمرش را صرف کشتن حیوانات و تخریب کل اکوسیستم کند؟» (Sylvan, 205-10) گروهی معتقدند از آن‌رو که این کار بر هیچ انسانی تأثیر ندارد، تنها راه برای توضیح اشتباه بودن چنین عملی، توسل به ارزش ذاتی طبیعت است. در نبود کردن چیزها، او به اشتباه حیوانات و اکوسیستم را تخریب می‌کند. اگر بخواهیم آخرین انسان روی زمین را به دلیل ضد محیط‌زیست بودن محکوم کنیم - که بیشتر ما او را محکوم می‌کنیم - به نظر می‌رسد عقل سلیم به ما می‌گوید که طبیعت ارزشی جدا از غایات انسانی دارد.

قبل از پرداختن به این ادعای خاص، باید توجه داشت که توسل به عقل سلیم، ما را چندان دور نمی‌کند. هیچ راهی برای قضاوت میان دو موقعیت متضاد فقط با اشاره به معنی غیرقابل اثباتی که اشتباهاً به همه نسبت داده شده است، وجود ندارد. بنابراین، حقیقت این



1. Common Sense

۲. Richard Sylvan (1935-1996): فیلسوف، منطق‌دان و متخصص محیط‌زیست.



است که بیشتر ما از کار آخرین مرد یا زن انتقاد می‌کنیم؛ زیرا او با بی‌فکری و بی‌پروایی محیط طبیعی را نابود می‌کند و برای آن هیچ ارزش اخلاقی قائل نیست. حتی اگر نتایج کانت با آنچه ما درست می‌دانیم، در تناقض باشد، ممکن است ما را مجبور کند به جای رد نظریه او، موقعیت خود را بازبینی کنیم.

همچنین، نباید فرض کنیم اخلاق کانت در این مورد به نتیجه‌ای خلاف عقل منتهی می‌شود. کانت و پیروانش بر این باورند که دیدگاه‌های کانت با عقل سلیم مطابقت دارد (CPR A807/B835; G 394). با توجه به استدلال آخرین انسان، کانت معتقد است از بین بردن کامل جهان طبیعی، نشان‌دهنده دیدگاهی اشتباه درباره وجود انسان است؛ دیدگاهی که انسان را به گونه‌ای از طبیعت و غایات آن جدا می‌کند. گرچه کانت از پیامدهای این دیدگاه انتقاد نمی‌کند - این حقیقت که طبیعت تخریب‌پذیر است - نتیجه می‌گیرد که قاعده فرد نشان‌دهنده یا گواه شخصیت بد اوست؛ کسی که هیچ توجهی به زیبایی طبیعی و زندگی حیوانات ندارد. هیل اذعان می‌دارد: «اگر کسی واقعاً از محیط طبیعی لذت ببرد و درعین حال، آمادگی این را داشته باشد که به محض پایان زندگی، آن را منفرج کند، او فاقد این تمایل مشترک انسانی برای حفظ چیزی است که زندگی ما را غنی می‌کند» (Hill, 117). آخرین مرد یا زن که از صفات تواضع، همدلی و ریشه‌های قدردانی محروم است، هیچ نگرانی برای زندگی موجودات دیگر ندارد.

تصور کنید که آخرین مرد، نابودگر طبیعت نباشد، بلکه مخرب ساختمانی باشد. این ساختمان زیبایی خاصی ندارد، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که به آوار تبدیل شود. این شخص به سادگی از شکستن چیزها لذت می‌برد: شکستن شیشه‌ها، شکستن ماشین‌ها یا انفجار یک خانه. بسیاری از افراد به این تخریب‌های بی‌رویه اعتراض می‌کنند، اما این بدان معنی نیست که ساختمان‌ها (یا شیشه‌ها و یا تویوتاها) ارزشی ذاتی دارند. بنابراین، این فرد قادر به درک دانش معماری و کوششی که صرف ساختن بنا می‌شود، نیست. او ساخته‌های فرهنگی را هدر می‌دهد (حتی اگر به‌طور مستقیم از آن‌ها برای این منظور استفاده نشود) و قطعاً راه‌های بهتری وجود دارد که او بتواند آخرین لحظات زندگی خود را سپری کند. کارهایی مانند تخریب دنیای طبیعی، لذت بردن از شکستن چیزها و بی‌استفاده کردن آن‌ها،

خیانتکاری کسی است که از فضیلت‌هایی چون قدردانی، صرفه‌جویی و سخت‌کوشی بی‌بهره است.

همچنین، تمثیل آخرین انسان اهمیت این مسئله را از دیدگاه کانت نشان می‌دهد که چگونه شخصیت ما بر رفتار ما با دیگران تأثیر می‌گذارد. سوءاستفاده از حیوانات، ظرفیت ما را برای پذیرش فضیلت اخلاقی تضعیف می‌کند. این امر لازم و البته مهم است؛ چراکه به‌طور غیرمستقیم بر رفتار ما با هموعان خود تأثیر می‌گذارد. به‌همین ترتیب، تخریب بی‌رویه طبیعت، شخصیت ما را فاسد می‌کند. هیل درباره این مسئله، توضیح قانع‌کننده‌ای به روش کانت می‌دهد. ممکن است ما متعاقباً به افراد دیگر آسیب برسانیم، اما مسئله اصلی این نیست. حقیقت این است که درواقع، چنین کسی، آخرین زن یا مرد، بی‌اهمیت است. آنچه بسیار مهم است آسیب‌دیدن فضایل فردی است؛ صرف‌نظر از اینکه آیا فرد می‌تواند دیگران را با اعمال خود تحت تأثیر قرار دهد یا نه.

تفسیر کانت از مسئولیت زیست‌محیطی ما با توجه به ارزش و صف‌نشدنی زندگی بشر و نیاز اخلاقی به پرورش یک شخصیت خوب توجیه می‌شود. منتقدان نباید این ادعاهای بنیادی را به‌آسانی رد کنند. در غیاب دیدگاه صریح و شهودی غیر انسان‌محور و ظاهراً بدون توجه به پیامدهای منفی دیدگاه انسان‌محور کانت، این پرسش مطرح می‌شود: ما برای دستیابی به اهداف عملی خود در زمینه محیط‌زیست باید دیدگاه انسان‌محوری ضعیف کانت را بپذیریم یا دیدگاه غیر انسان‌محور را؟

یادآوری می‌کنم که کثرت‌گرایی عملی، موقعیتی نیست که خود کانت هرگز آن را بپذیرد. اگر کانت راست می‌گوید و نظریه اخلاقی او واقعاً نظریه‌ای اخلاقی است، پذیرفتن نظریات دیگر را برای به مقصود رساندن بعضی از غایات مطلوب، تاب نخواهد آورد. کانت در کتاب مبانی مابعدالطبیعه اخلاق می‌گوید: «اخلاقیات به‌خودی‌خود همچنان در معرض همه انواع فساد هستند؛ تا زمانی که ما هیچ هنجار عالی برای ارزیابی آن‌ها نداریم» (G 390). ویژگی کثرت‌گرایی عملی این است که «هنجار عالی» ندارد، بلکه تنها چند هدف عملی دارد. این یک راهبرد است نه یک نظریه اخلاقی. برای کانت، به‌ویژه، ارزش هر غایت مشروط به خوبی اراده‌ای است که به آن دست می‌یابد. دلایل ما برای ارتقاء رفاه





حیوانات یا محافظت از محیط‌زیست باید براساس دغدغه درباره ارزش موجودات عاقل فی نفسه باشد. محافظت از حیوانات یا محیط‌زیست، به دلایل اشتباه، از نظر اخلاقی ستوده نیست. کانت گوناگونی دلایلی را که فعالان محیط‌زیست برای رسیدن به یک هدف مشترک دارند، نمی‌پذیرد.

جایگاه کانت در مبحث مربوط به سیاست‌های زیست‌محیطی

توسل به کثرت‌گرایی عملی بر مواضع کانت غلبه نمی‌کند، اما خلاف آن نیز صادق نیست. در عوض، پیروان کانت و زیست‌محوران^۱، هریک نتایج متفاوتی برای مخاطبان خود ارائه کرده‌اند. در وهله اول، نسخه کانتی انسان‌محوری، نتایج مثبت زیست‌محیطی برای رفتار ما با حیوانات و طبیعت در پی دارد. این، به نظریه پرداز کانتی معاصر مربوط می‌شود که می‌خواهد به مبانی اخلاق کاربردی عمل کند. کانت، برای مشارکت در مذاکرات مربوط به اخلاقیات زیست‌محیطی، حرفی برای گفتن دارد؛ چراکه وی یک مبنای مطمئن و پذیرفته شده - ارزش موجودات انسانی معقول - برای توجیه بهبود رفاه حیوانات و محافظت از محیط‌زیست یافته است.

نورتون بر آن است که زیست‌بوم‌گرایان، براساس هر نظریه ارزشی که بدان معتقدند، شناخته نمی‌شوند. بیشتر مردم و به تبع بیشتر فعالان محیط‌زیست به تمایز فلسفی بین انسان‌محوری و غیرانسان‌محوری توجه ندارند. هنگامی که زیست‌بوم‌گرایان بر مبنای چنین مسائلی نظری، دیدگاهی ارائه می‌دهند معمولاً معتقدند که آنچه را که فلاسفه مدنظر قرار می‌دهند، مواضع متناقضی است: برای مثال، ادعا می‌کنند که برای طبیعت به خاطر خودش ارزش قائلند، درحالی که می‌خواهند از طبیعت به منزله منبعی برای نسل‌های آتی نیز استفاده کنند. طبق گفته نورتون، حامیان و محافظان محیط‌زیست با توجه به نوع رفتارشان با محیط‌زیست، مخصوصاً حمایتشان برای حفاظت و حراست از آن، از هم متمایز شده‌اند، نه اینکه تفاوت آن‌ها به سبب فلسفه‌های مبنایی گوناگون باشد (Norton: 69-73). کانت سیاست‌های زیست‌محیطی مشابهی را توجیه می‌کند و به همین دلیل ممکن است گمان کنیم بیش از اینکه طرفدار محیط‌زیست است، طرفدار آن سیاست‌ها است.

نتیجه دوم این است که رد فوری نظریه کانت، جنبش زیست محیطی را تضعیف می‌کند. در واقع، طرفداران محیط زیست می‌خواهند ائتلافی از مردمی تشکیل دهند که به اصول متفاوتی معتقدند، اما اهداف آن‌ها درباره حیوانات و محیط زیست مشترک است. آن‌ها باید آراء کانت را برای پیشبرد اهداف خود به کار بگیرند. عجیب است که انسان محوری کانت موجب شده هدف عملی او حتی برای زیست‌محوران هم مهم باشد.

انسان محوری با تأکید بر ارزش مطلق موجودات عاقل، به ویژه در نسخه کانتی، درک ما را از ارزش حیوانات و محیط زیست شکل داده است. حتی بعضی از قوانین مرتبط در غرب، تحت تأثیر این اصل قرار گرفته‌اند که آزار و اذیت حیوانات، شخصیت اخلاقی ما را تباه می‌کند. ارزش ساختارهای طبیعی، گیاهان، گونه‌ها و اکوسیستم‌ها، از نظر تاریخی نیز با توجه به چگونگی ارتباط آن‌ها با ارزش‌های ما آشکار شده است؛ برای نمونه، دولت ایالات متحده نگهداری از طبیعت را با توسل به ارزش زیبایی‌شناسی طبیعت توجیه می‌کند، نه با ارزش ذاتی آن. در سال ۱۹۹۲، دادگاه عالی ایالات متحده متوجه شد که «گرایش به استفاده از گونه‌های حیوانی یا تماشای آن‌ها، حتی با اهداف صرفاً زیبایی‌شناختی، یک منفعت انکارنشده برای وصول حق قانونی است»؛ یعنی، به طور قانونی، عامل انقراض گونه‌هایی می‌شویم که به آن‌ها آسیب رسانده‌ایم، زیرا دیگر نمی‌توانیم از جنبه زیبایی‌شناسانه آن‌ها را درک کنیم (Lujan, 1992). اکوسیستم‌های سالم بدان دلیل که از زندگی بشر حمایت (یا حمایت بالقوه) و منفعتی برای جامعه فراهم می‌کنند (به اصطلاح «خدمات اکوسیستم»)، با ارزشند (See: Costanza, 2005). از تنوع زیستی بیشتر حمایت می‌شود؛ چراکه ممکن است گونه‌های گیاهی تهدیدشده منابعی برای تولید داروهای شفابخش باشند و حیوانات به منزله نمونه‌های تحقیقاتی در شناخت بیماری‌های انسان و درمان آن‌ها به کار آیند (See: Chivian, 2008).

بررسی و نقد مترجم

محافظت از محیط زیست برعهده آحاد جامعه است و نگرش آنان در این باره بر نوع رفتارشان با محیط زیست تأثیر می‌گذارد. اینکه مردم چه درکی از رابطه خود با





محیط زیست دارند و چقدر برای آن ارزش قائلند، سازنده محیط زیستی است که در آن پرورش می یابند و با دیگر مخلوقات تعامل می کنند. برخورداری از اخلاق زیست محیطی مناسب، يك تضمین درونی برای رفتار درست با مخلوقات دیگر و جلوگیری از صدمه زدن به طبیعت محسوب می شود؛ به همین دلیل، در مباحث مربوط به محافظت از محیط زیست، بر آموزش اخلاق زیست محیطی و تربیت انسان های اخلاق مدار (در تعامل با محیط زیست) بسیار تأکید می شود (عابدی، ۱۳۸۷: ص ۵۶). اخلاق زیست محیطی که به تحلیل روابط و تکالیف اخلاقی انسان با موجودات دیگر می پردازد، نتیجه حدود سیصد سال دستکاری ناروا و تجاوز به طبیعت را بررسی می کند و خود زاده تأمل در ابعاد این تجاوز است (اسلامی، ۱۳۹۲: ص ۸).

درباره اطلاع رسانی و آموزش اخلاق زیست محیطی، آثاری شایسته ای نوشته شده، اما دیدگاه فیلسوفان اخلاق در این باره کمتر بررسی شده است. در این مقاله، نویسنده از جایگاه کانت و اهمیت راهبردی نظریه اخلاقی وی، به ویژه مبنای انسان محوری آن، برای اخلاق زیست محیطی سخن می گوید. بر مبنای انسان محوری کانت، ما باید برای رسیدن به اهداف خود، از طبیعت محافظت کنیم و در قبال طبیعت وظایف گوناگونی داریم. بر اساس نظر کانت، انسان نباید محیط زیست را صرفاً منبع مواد خام برای خود تلقی کند، بلکه باید جدا از منافع شخصی، آن را چون کلی بداند که سزاوار احترام است. به نظر کانت، این نگرش به طبیعت حتی باعث رشد فضیلت در آدمی می شود. البته همان طور که نویسنده بیان می کند این رویکرد انسان محور، با وجود محاسن و تأثیرات مفیدی که بر تعامل انسان ها با طبیعت و رویکرد آن ها دارد، باید با بعضی از مبانی و اصول غیر انسان محور ترکیب شود تا محافظت از طبیعت و دستیابی به اخلاق زیست محیطی آسان گردد.

بر اساس دیدگاه کانت می توان نتیجه گرفت که ما باید از محیط زیست و مخصوصاً جانداران دیگر حمایت و حفاظت کنیم. او به صراحت رفتار نادرست با حیوانات را خطا می داند (ر.ک: کانت، ۱۳۸۷)، اما این موضع وی نیز به دلیل انسان محور بودن او و حمایت از حقوق انسان هاست، نه اینکه حق مستقلی برای دیگر جانداران قائل باشد؛ به نظر او انسان با رفتار نادرست خود، مثلاً با حیوانات، خلاف روح انسانیت عمل کرده و زمینه قساوت با

انسان‌های دیگر را فراهم کرده است (اسلامی، ۱۳۹۲: ص ۱۰). این در حالی است که براساس مبانی اسلام، حیوانات موجوداتی دارای فهم و مصالح خاص خود هستند و حتی «حشر» قلمداد می‌شوند (برای مثال ر.ک: انعام:۳۸). همچنین، کل طبیعت، باشعور و تسبیح‌گوی خدا وصف می‌شود (برای مثال ر.ک: اسراء:۴۴) (اسلامی، ۱۳۹۲: ص ۹). بنابراین، دیدگاه کانت در حالت خوش‌بینانه و با ارائه تفسیر مثبت، باز هم نمی‌تواند دیدگاه کامل و جامعی درباره اخلاق زیست‌محیطی ارائه کند.

نتیجه‌گیری مقاله اصلی

با توجه به میراث فکری ما، فلسفه کانت می‌تواند به روشی با ما سخن بگوید که مواضع غیرانسان‌محور نمی‌توانند. اگر بتوانیم نشان دهیم که چطور از بین بردن جنگل‌های بارانی به ما و نسل‌های آینده آسیب می‌رساند - به جای آنکه فقط به ارزش درختان و زیستگاه جانوران در معرض خطر بیندیشیم - به احتمال زیاد، بیشتر افراد متقاعد می‌شوند که ما نباید این جنگل‌ها را نابود کنیم. با توجه به همگرایی سیاست‌های محیطی غیرانسان‌محور و آراء انسان‌محور کانت، معلوم است که فلسفه کانت نه در تقابل با عقل سلیم است و نه مسئولیت‌های اخلاقی ما را در قبال حیوانات و طبیعت تحت الشعاع قرار می‌دهد. کانت، علی‌رغم کاریکاتورهای فلسفه عملی‌اش، سهم مهمی در ایجاد اخلاق زیست‌محیطی دارد.



کتابنامه مقاله اصلی

- 1) Allison. Henry E. (1990), Kant's Theory of Freedom (Cambridge: Cambridge University Press, 140 – 3.
- 2) Bittner. Rüdiger (1974), "Maximen," in Akten des 4. Internationalen Kant - Kongress, vol. 2, pt. 2, ed. Gerhard Funke (Berlin: de Gruyter, 485 – 98;
- 3) Callicott. J. Baird (1980), "Animal Liberation: A Triangular Affair," Environmental Ethics 2, no. 4: 311 – 28.
- 4) _____ (1989), In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy (Albany: State University of New York Press, 157 – 63.
- 5) Chivian. Eric and Aaron Bernstein, eds. (2008), Sustaining Life: How Human Health Depends on Biodiversity (Oxford: Oxford University Press).
- 6) Chivian. Eric (2001), "Environment and Health: 7. Species Loss and Ecosystem Disruption – the Implications for Human Health," Canadian Medical Association Journal 164, no. 1: 66 – 9 (p. 68).
- 7) Costanza. Robert et al. (1997), "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital," Nature 387 (15 May): 253 – 60.
- 8) Freud. Anna (1981), "A Psychoanalytic View of Developmental Psychopathology" in The Writings of Anna Freud [New York: International Universities], 8:66 – 7.
- 9) Gobster. Paul H. and R. Bruce Hull, eds. (2000), Restoring Nature: Perspectives from the Social Sciences and Humanities (Washington, D.C.: Island).





- 10) Guyer. Paul (1993), *Kant and the Experience of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press), 326.
- 11) Hardin. Garrett (1968), "The Tragedy of the Commons," *Science* 162 (13 Dec): 1243 – 8.
- 12) Herman. Barbara, *the Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 45 – 72, 113 – 58.
- 13) Hill. Thomas E., Jr. (1991), "Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments," in *Autonomy and Self - Respect* (Cambridge: Cambridge University Press), 104 – 17 (p. 109).
- 14) Hoff. Christina (1983), "Kant's Invidious Humanism," *Environmental Ethics* 5, no. 1: 63 – 70.
- 15) Höffe. Otfried (1977), "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31: 354 – 84.
- 16) Katz. Eric (1983), "Is There a Place for Animals in the Moral Consideration of Nature?" *Ethics and Animals* 4, no. 3: 74 – 87.
- 17) Leopold. Aldo (1987), *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (Oxford: Oxford University Press), 214 – 20.
- 18) Light. Andrew (2003), "The Case for Practical Pluralism," in *Environmental Ethics: An Anthology*, ed. Andrew Light and Holmes Rolston III (Oxford: Blackwell), 229 – 47 (p. 230).
- 19) Lucht. Marc (2007), "Does Kant Have Anything to Teach Us About Environmental Ethics?" *American Journal of Economics and Sociology* 66, no. 1:127 – 49 (p. 136).
- 20) *Lujan v* (1992), *Defenders of Wildlife* (90 – 1424), 504 U.S. 555.

- 21) Moyer (2001), "Why Kant and Ecofeminism Don't Mix," *Hypatia* 16, no. 3: 79 – 97.
- 22) Munzel. G. Felicitas (1998), *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment* (Chicago: University of Chicago Press), 65.
- 23) Norton. Bryan G. (1982), "Environmental Ethics and the Rights of Future Generations," *Environmental Ethics* 4, no. 4: 319 – 37.
- 24) _____ (1984), "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism," *Environmental Ethics* 6, no. 2: 131 – 48.
- 25) _____ (1991), *Toward Unity among Environmentalists* (Oxford: Oxford University Press), 187 – 243.
- 26) O'Neill. Onora (1997), "Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism," *Environmental Values* 6, no. 2: 127 – 42 (p. 137).
- 27) _____ (1975), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 59 – 93.
- 28) _____ (1989), *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), 83 – 9, 129 – 31.
- 29) Parfit. Derek (1986), *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press), 351 – 80,
- 30) _____ (1983), "Energy Policy and the Further Future: The Identity Problem," in *Energy and the Future*, ed. Douglas MacLean and Peter G. Brown (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield), 166 – 79.
- 31) Regan. Tom (1981), "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic," *Environmental Ethics* 3, no. 1: 19 – 34.



- 32) Steinfeld. Henning et al. (2006), *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options* (Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations).
- 33) Sylvan (1973), "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?" in *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, vol. 1, Philosophy and Science, Morality and Culture, Technology and Man (Varna, Bulgaria: Sofia), 205 – 10.
- 34) Throop. William (2000), *Environmental Restoration: Ethics, Theory, and Practice* (Amherst, N.Y.: Humanity).
- 35) Wilson. Holly L. (1997), "Rethinking Kant from the Perspective of Ecofeminism," in *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. Robin May Schott (University Park: Pennsylvania State University Press), 373 – 99 (pp. 386 – 7).
- 36) Wood. Allen W. (1998), "Kant on Duties Regarding Non-Rational Nature," *Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic Study of Philosophy*, supplement 72: 189 – 210 (p. 205).
- 37) Yeuk - Sze Lo (1999), "Natural and Artifactual: Restored Nature as Subject," *Environmental Ethics* 21, no. 3: 247 – 66.

کتابنامه نقد و بررسی

۱. اسلامی، سید حسن (۱۳۹۲)، «اخلاق زیست‌محیطی»، *اخلاق و حیانی*، سال اول، ش ۴، ص ۳۵-۷.
۲. عابدی سروستانی، احمد و منصور شاه‌ولی (۱۳۸۷)، «ضرورت و ویژگی‌های پژوهش در اخلاق زیست‌محیطی»، *اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۳، ش ۴-۳، ص ۵۶-۶۱.
۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷)، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.



الگوهای اخلاقی بازگشت به خانواده در جهان معاصر با تأکید بر نظریه شهید مطهری

محمد مهدی فیروز مهر*، فرج الله میر عرب**

چکیده

خانواده رکن بنیادین جامعه انسانی است، اما با افول و ضعف رویکرد اخلاقی به زندگی، این رکن دچار مشکل شده و محبت، مودت و رحمت، در میان مردم، روبه کاهش است. الگوهای متعددی برای ایجاد علاقه به خانواده ارائه شده که به نظر می‌رسد الگوی اخلاقی ای که استاد مطهری با تکیه بر تعالیم الهی به دست داده، بهترین راه برای تحکیم بنیان خانواده است. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، در پی تبیین این الگو و نظریه است. هدف پژوهش این است که نشان دهد روند فعلی اوضاع فرهنگی جامعه جهانی، مشکل بزرگی برای جامعه اسلامی است. این مشکل در عرفی شدن دین و اخلاق، تبلیغات غرب و ترویج شهوت ریشه دارد. با تبلیغات فرهنگی غرب، هدف از تشکیل خانواده برای انسان معاصر مبهم شده است؛ چنان که نمی‌داند، آیا براساس فطرت خود به همسر، فرزند و والدین و محبت به آنها نیازمند است و نیازهای جنسی ابزاری برای کمک به رفع این نیاز فطری است یا خانواده فقط بهانه‌ای برای رفع نیاز شهوانی است و حرمت، قداست و ارزش دیگری ندارد؟ گروهی نظر دوم را پذیرفته‌اند، اما اندیشمندان

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

** عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

m.firoozmehr@gmail.com

mirarab@isca.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۳



الهی، مانند شهید مطهری، نظر اول را ارائه می‌کنند و معتقدند تنها راه سعادت بشر بازگشت به اصل خانواده است و چنین بازگشتی با الگوی فطرت، یعنی میل فطری زن و مرد به تشکیل خانواده، مهرورزی به یکدیگر، گرایش فطری به همزیستی عاطفی با عزیزان و... دیر یا زود محقق می‌شود.

کلید واژه‌ها

خانواده، الگوی اخلاقی، جهان معاصر، استاد مطهری.

مقدمه و بیان مسئله

وضعیت کنونی خانواده بسیار نگران‌کننده است. تحولات اجتماعی - فرهنگی مبتنی بر نگاه شهوانی مرد و زن به یکدیگر و توجه صرف به لذت‌های مادی بر اساس آزادی‌های نامحدود در غرب، به تزلزل و فروپاشی نهاد خانواده منجر شده است؛ چراکه براساس آزادی مطلق و هدف قرار گرفتن لذت، راه ارضای غریزه جنسی جوانان، «انتخاب دوست و رفیق»، بدون تحمل تکالیف ازدواج و خانه‌داری و هرگونه مسئولیت دیگر است. در جامعه آمریکا کسی حق ندارد آزادی جنسی را محدود و ضابطه‌مند کند؛ زیرا برخلاف آزادی محسوب می‌شود. با این وضعیت، دختران و پسران جوان خود را ملزم به تشکیل خانواده نمی‌بینند (الغفار، ۱۴۰۴ق: ص ۲۲). یکی از عوامل مؤثر در این وضعیت، دور شدن بشر امروز از اخلاق و پاکی و روی آوردن به عرفی‌گرایی در همه سطوح زندگی است. فرایند عرفی شدن دین، معنویت و اخلاق، نهادهای اخلاق‌بنیاد مانند خانواده را در معرض خطر جدی قرار داده است. اندیشه‌های صرفاً مادی درباره انسان و جهان، نه تنها نظام خانواده را به خطر می‌اندازد، بلکه از بنیاد منهدم می‌سازد.

پرهیز از تشکیل خانواده، نه تنها در جوامع بیگانه با تعالیم وحی و نبوت، بلکه در جوامع اسلامی نیز رخنه کرده است. یافتن نظریه‌ای امیدوارکننده برای حل معضلات پیش‌روی خانواده، ذهن دغدغه‌مند اندیشمندان جامعه اسلامی را به جستجو واداشته است. جایگاه خانواده و مسائل مرتبط با آن در اندیشه شهید مطهری دارای اهمیت ویژه‌ای بود و او را بر





آن داشت تا درباره مسائل خانواده و فلسفه زندگی خانوادگی به طور ویژه تحقیق کند. او یکی از شعبه‌های حکمت عملی را شعبه نظام خانوادگی (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ص ۳۸) و مبحث اخلاق خانواده دانسته است.

بررسی وضع موجود جامعه ایران عمق مسئله را بیشتر نشان می‌دهد. افزایش سن ازدواج و تمایل به مجرد درمیان پسران و دختران، رشد آمار پیرپسران و پیردختران و روآوردن به نهادهای شبه‌خانواده مانند ازدواج سفید (به تقلید از کشورهای غربی) و افزایش طلاق، نشان از بحران در مسئله خانواده دارد (<http://qudsonline.ir/news/>، کد: ۳۸۵۲۷۶).

تأسیس نهاد حقوقی- اخلاقی ازدواج، برای پاسخ به نیاز فطری بشری است و به همین دلیل، دین اسلام نیز بر تشکیل خانواده تأکید و اصرار دارد. اسلام به سرشت و وجود بشر، چنانکه خداوند آفریده، و به تمام خواسته‌های فطری و غریزی او عمیقاً توجه کرده و همان‌گونه که در قانونگذاری «انسان فطری» را در نظر گرفته، در موضوعات احکام نیز طبیعت و واقعیت آنان را ملاحظه کرده است و احکامش تابع مصالح و مفاسد واقعی است. همه این‌ها نشانه هماهنگی احکام و تعلیمات اسلامی با فطرت است (الفت، ۱۳۷۴: ص ۳۱).

این پژوهش به دنبال پاسخ برای این پرسش است که الگوی بازیابی نظام خانواده در جهان معاصر چیست و چگونه می‌توان به آن دست یافت؟ هدف پژوهش، بازخوانی موضوع خانواده با رویکرد اخلاقی است که به روش تحلیلی و اسنادی انجام می‌گیرد. دلیل تأکید بر نظریات شهید مطهری، این رهنمود امام خمینی علیه السلام است:

«من به دانشجویان و طبقه روشنفکران متعهد توصیه می‌کنم که کتاب‌های این استاد عزیز را نگذارند با دسیسه‌های غیراسلامی فراموش شود» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲: ص ۱۸۸).

مسئله ازدواج و خانواده به دلیل اینکه از مسائل همیشگی زندگی بشر، با هر دین و مذهب و مکتب، بوده است، همواره مورد توجه بوده و افزون بر آنچه در متون دینی مانند قرآن و روایات آمده، پژوهش‌های فراوانی درباره جوانب گوناگون آن با رویکردهای مختلف در قالب کتاب، پایان نامه و مقاله انجام شده که می‌توان با مراجعه به «کتابشناسی سیمای خانواده در قرآن»، از فاطمه عبادی آق‌قلعه، به بخشی از آن دست یافت. این

پژوهش با هدف یافتن راهکارهایی برای رهایی از ضعف و افول خانواده در جهان معاصر با رویکرد اخلاقی و با تأکید بر اندیشه شهید مطهری سامان یافته است.

مفاهیم

۱. الگو

واژه الگو (Pattern)، به معنی مدل، انگاره، شکل و نمونه، قالب، طرح، منوال و نقش به کار رفته است (شایان مهر، ۱۳۷۷، ج ۱: ص ۷۹). بنا بر تعریفی ساده، الگو یا مدل، نمایش نظری و ساده شده‌ای از جهان واقعی است (سورین و تانکارد، ۱۳۸۶: ص ۶۵) که از آن الهام گرفته و پیروی می‌شود یا نسخه‌ای از آن برداشته می‌شود (روشه، ۱۳۷۹: ص ۴۴). اصطلاح الگو، از سال ۱۸۷۱، در مفهومی چندجانبه به کار رفته که گاهی بیانگر کیفیت‌های رفتاری، الگوهای آرمانی و رفتاری و گاهی برای اشاره به اصول فرهنگ‌ها بوده است (گولد و همکاران، ۱۳۷۶: ص ۹۱).

مقصود از الگوی اخلاقی درباره خانواده، آن انگاره و مدلی است که جهان معاصر از آن به دلیل غفلت از خدا و اخلاق انسانی غافل است. الگوهای عرفی امروز فقط به ظواهر و لذات ظاهری توجه دارند و خانواده را به پیش‌برد اهداف دنیایی توصیه می‌کنند، ولی در الگوی اخلاقی، هدف از تشکیل خانواده برآوردن نیاز فطری، تربیت الهی، تکامل، حفظ نیمی از دین و خلاصه، سعادت دنیا و آخرت است. الگوی اخلاقی در مقابل الگوهای عرفی جهان امروز قرار می‌گیرد. در دنیای مدرن به ازدواج همچون یک قرارداد کاری نگریسته می‌شود که زن و مرد هر وقت بخواهند می‌توانند آن را فسخ کنند (گیدنز، ۱۳۸۶: ص ۴۳۶)، در حالی که اسلام آن را «میثاق غلیظ» (نساء: ۲۱) خوانده است. قرارداد کاری و اجتماعی امری عرفی است، اما درک اینکه پیمان ازدواج و قرارداد تشکیل خانواده، میثاقی مستحکم و مبنی بر مودت و رحمت برای رسیدن به سکینه (روم: ۲۱) و حفظ دین است، فراتر از فهم رایج بشر، به‌ویژه دنیای مادی‌گرای امروز است. توضیحاتی که در تبیین الگوهای اسلامی داده شده است، تفاوت الگوی اسلامی و الگوی جهان امروز را به خوبی نشان می‌دهد.





۲. اخلاق

اخلاق جمع خُلُق یا خُلُق است. واژه خُلُق یا خُلُق برای سرشت، سیرت و اوصاف باطنی انسان و واژه خُلُق برای صورت و اوصاف ظاهری او به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰: ص ۸۶) و در اصطلاح، کاربردهای متفاوتی دارد:

یک. صفات نفسانی که منشأ بروز رفتار خوب یا بد می‌شود، راسخ باشد یا غیر راسخ؛ دو. صفات راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آنها، به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل، از انسان صادر شود. این شایع‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق نزد دانشمندان اسلامی است؛

سه. فضایل و معنی جامع و برآیند صفات نیکو که در حال ترکیبی به صورت شخصیت آدمی درآمده است (شخصیت و سجیت)؛

چهار. دانش اخلاق که چنین تعریف می‌شود: دانشی که درباره صفات و رفتارهای نیک و بد و چگونگی اکتساب و اجتناب آنها و اصلاح رفتارها در عرصه خودسازی بحث می‌کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲: ص ۱۳-۱۸).

در این پژوهش اخلاق به مفهوم عامش به کار می‌رود و شامل ملکات راسخ و افعال اختیاری انسان است که در سعادت یا شقاوت او تأثیر دارد.

۳. خانواده

خانواده به معنی اهل خانه، به مجموعه افرادی گفته می‌شود که با هم پیوند سببی یا نسبی دارند و زیر یک سقف زندگی می‌کنند. به مجموعه خویشاوندان، خاندان و تیره نیز خانواده می‌گویند (معین، ۱۳۸۱: ذیل خانواده).

طبق سند ۲۰۳۰ یونسکو، خانواده مجموعه‌ای متشکل از دو زن یا دو مرد با بچه (بچه‌ای که به فرزندی قبول کرده‌اند) و یا زن و مرد و بچه تعریف شده است (هریس، ۱۳۹۵: ص ۲۰). سازمان ملل متحد خانواده را چنین تعریف کرده است: «خانواده یا خانوار

به گروه دو یا چند نفری اطلاق می‌شود که با هم زندگی می‌کنند، درآمد مشترک برای غذا و دیگر ضروریات زندگی دارند و از طریق خون، فرزندخواندگی یا ازدواج، با هم

نسبت دارند» (نجاریان، ۱۳۷۵: ص ۱۹). این تعریف مانند تعریف سند ۲۰۳۰ شامل زندگی مشترک دو هم‌جنس‌باز نیز می‌شود؛ زیرا برای ازدواج و با هم بودن شرط خاصی ندارد. اما اسلام، خانواده را گروهی متشکل از افراد دارای شخصیت مدنی، حقوقی و معنوی معرفی می‌کند که هسته اولیه آن را ازدواج مشروع زن و مرد تشکیل می‌دهد (قائمی، ۱۳۷۸: ص ۲۰). خانواده کوچک‌ترین واحد اجتماعی است و زندگی مشترک انسان‌ها تا وقتی که به زن و شوهر و فرزندان و فرزندزادگان و احياناً همسران فرزندان آنها محدود است، «زندگی خانوادگی» نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴: ص ۶۱).

پیشینه شکل‌گیری خانواده

شماری از جامعه‌شناسان معتقدند پیش از شکل‌گیری خانواده در زندگی بشر، روابط جنسی دچار هرج و مرج بوده است؛ برای نمونه از نظر باخ اوفن (Bachofen) انسان، در ابتدا، به شکل گروهی (گله‌وار)، با اختلاط جنسی (هرج و مرج) زندگی می‌کرد (اعزازی، ۱۳۸۰: ص ۱۴). در این دوره هیچ مرد و زنی همسر یکدیگر شناخته نمی‌شدند. بعد از این دوره، بشر به فکر ساماندهی این روابط و تشکیل خانواده افتاد. این نظر از نگاه قرآن درست نیست؛ زندگی بشر با تشکیل خانواده آغاز شده (نساء: ۱؛ اعراف: ۸۹) و انبیای الهی خود به تشکیل خانواده مقید بوده‌اند (رعد: ۳۸) و یکی از رسالت‌های ایشان دعوت به تشکیل و تحکیم سازمان خانواده بوده است. افزون بر آیات وحی، فطرت انسان نیز اختلاط جنسی را بر نمی‌تابد و اخلاق انسانی به هرج و مرج جنسی تن نمی‌دهد (جمععی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ص ۴۵۷).

عده‌ای از جامعه‌شناسان نیز این نظر را تأیید کرده‌اند؛ برای نمونه، ادوارد وستر مارک می‌گوید: «خانواده به معنی ترکیبی از زن و شوهر و فرزندان همیشه وجود داشته و بشریت هرگز در مرحله گله‌وار زندگی نکرده است» (اعزازی، ۱۳۸۰: ص ۱۴). شهید مطهری نیز معتقد است از وقتی که انسان آفریده شده، زندگی خانوادگی داشته است.

(مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴: ص ۶۱)



اهمیت خانواده از نظر قرآن

قرآن کریم در آیات متعدد بر اهمیت فوق‌العاده خانواده و رعایت حدود آن تأکید کرده است (بقره: ۲۲۱-۲۳۷؛ نساء: ۱، ۱۵ و ۱۹-۲۸؛ نور: ۳-۹ و ۳۱-۳۳؛ احزاب: ۲۸-۳۴ و...). قرآن از رعایت تقوا درباره خانواده سخن گفته است و در ابتدای سوره طلاق پس از طرح مباحث مربوط به خانواده فرموده: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾؛ این‌ها حدود الهی است، هر که از این حدود تجاوز کند به خود ستم کرده است (طلاق: ۱). از آیات چنین برمی‌آید که اجتماع انسانی و بقای نسل جز به بقای خانواده ممکن نیست و با سست شدن خانواده، جامعه از افرادی شکل می‌گیرد که نه قرابتی میان آن‌هاست و نه اثری از رابطه رحم در بین آن‌ها باقی می‌ماند و در نتیجه، جامعه متفرق می‌شود و سعادت دنیا و آخرت از آن رخت برمی‌بندد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ص ۳۷۴). در کمتر مسأله‌ای، قرآن به اندازه مسائل خانوادگی به جزئیات پرداخته است. این توجه، نهایت درجه اهمیت مسائل مربوط به خانواده را نشان می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۷: ص ۴۱۴).

تفاوت منطق نظام خانواده با دیگر نظام‌های اجتماعی

مسائل مربوط به حقوق و احکام خانواده جزء مسائلی است که دنیای امروز به عللی آن‌ها را کوچک شمرد. دنیای مادی‌گرا نمی‌تواند درک کند که اگر در یافتن مبنای درست تعامل با خانواده خطایی صورت گیرد، خطر جدی حیات سالم انسانی را تهدید می‌کند. شهید مطهری که حقیقت یادشده را، به دلیل نفوذ اندیشه الهی در جان خود، به خوبی درک کرده بود، مسائل مهمی را پیش‌روی اهل تحقیق گذاشته و پرسیده است: آیا منطق نظام خانوادگی همان منطق نظام اجتماعی است و هیچ فرقی میان نظام خانوادگی و دیگر نظام‌های اجتماعی نیست؟ آیا خانواده هم تشکیلاتی همانند دیگر تشکلهای اجتماعی است و باید تابع مقررات اجتماعی باشد یا نظام خانوادگی، واحد بالخصوص است و منطق مخصوص، حقوق مخصوص و احکام مخصوص به خود دارد؟ براین اساس، استاد مطهری ویژگی‌های منطق تعامل با خانواده را چنین تبیین کرده است:





۱. تفاوت منطق تعامل با خانواده و جامعه

نظر اندیشمندان متقدم، از افلاطون و ارسطو تا ابوعلی سینا و دیگران چنین بوده که نباید منطق زندگی خانوادگی با منطق جامعه یکی فرض شود. منطق زندگی خانوادگی از نظر حقوق، مقررات و احکام و حتی مجازات‌ها هم خاص است. به گفته استاد مطهری، قرآن هم برای زندگی خانوادگی به منطق خاص قائل است و قیاس آن با منطق جامعه را غلط می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ص ۴۲۴).

به نظر استاد، اروپا این قیاس غلط را انجام داد و به همین دلیل، گرفتار گسیختگی روابط خانوادگی و شکست ارکان آن گردید.

۲. تفاوت عقد زناشویی و قرارداد تجاری

اگر خانواده را مانند یکی از نهادهای اجتماعی و اقتصادی رایج بدانیم، جامعه زن و شوهری را هم شرکت ساده‌ای چون شرکت زراعی یا شرکت تجاری دانسته‌ایم. در فرهنگ اروپایی، تشکیل خانواده مانند آن است که دو نفر برای اهداف تجاری، به سادگی شرکتی تشکیل دهند. همین امر موجب نابسامانی‌های بسیاری در دنیا شده است. یکی از عواقب این نابسامانی‌ها، مسأله گسیخته شدن روابط خانوادگی است که اکنون بلای بزرگی در دنیا به شمار می‌آید (همان، ص ۴۲۵).

به نظر شهید مطهری، همین خطای مبنایی سبب شده که «طلاق‌های هالیوودی» غرب را فرا بگیرد و با کوچک‌ترین بهانه‌ای طلاق واقع شود. به بیان استاد، براساس مبنای غربی گویا ازدواج و تشکیل خانواده امر بسیار عادی، مثل دوستی دو نفر با یکدیگر است که می‌خواهند همسفر باشند؛ با هم بودنی که شرط و قیدی در آن ضرورت ندارد. این دو نفر، روزی هم تصمیم می‌گیرند از هم جدا شوند.

استاد معتقد است هر جا که نظام خانواده با این نگاه برقرار شود، عملاً نظام خانوادگی وجود ندارد؛ یعنی هر زن و مردی طی عمرش با ده‌ها نفر از جنس مقابل خود ازدواج می‌کند و بعد، جدا می‌شود. این روش درست بر خلاف روح فطری ازدواج است (همان، ج ۲۷: ص ۴۰۱).

۳. شکل‌گیری کانون صمیمیت و پیمان محبت در خانواده اسلامی

استاد مطهری بعد از نقد الگوی غربی، مبنا و منطق اسلام را درباره خانواده توضیح داده است:

«مسأله ازدواج صرفاً برای اطفاء غریزه جنسی نیست، مسأله وحدت و صمیمیتی است که باید پایدار بماند.... اینجاست که حتماً باید فلسفه‌ای وجود داشته باشد که از یک طرف پایه ازدواج را تحکیم کند؛ یعنی تا حد امکان نگذارد این پیمان متزلزل شود... نه به معنای اینکه قانوناً و با زور جلویش را بگیرد» (همان‌جا).

۴. ناکارآمدی زور در منطق خانواده اسلامی

از نظر مبنای اسلامی خانواده شرکتی است که اساس آن بر مشارکت عواطف است؛ از این رو، معنی ندارد که زور آنجا حکم‌فرما باشد، (بلکه) رابطه خانوادگی مانند رابطه امام جماعت و مأموم بر پایه ارادت و اعتقاد است. محکم کردن پایه این اعتقاد بر اساس زور امکان‌پذیر نیست. چیزی که بر پایه عاطفه برقرار شده است و باید برقرار باشد، زور بر آن حکم‌فرما نیست. پس باید تدابیری اندیشید که بر اساس آن تدابیر، روح ازدواج که صمیمیت و وحدت است متزلزل نشود. این تدابیر را گاهی باید از مقدمات خیلی دور شروع کرد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ۴۰۱-۴۰۲).

۵. ایمان؛ اساس خانواده اسلامی

منطق اسلامی الگوی «کفو ایمانی» را برای تشکیل خانواده مطرح می‌کند و گذشت و ایثار را لازمه زندگی خانوادگی می‌داند. مطالعه تحقق عینی این الگو در زندگی کسانی مانند پیامبر ﷺ و حضرت خدیجه و نیز علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام تفاوت منطق را به روشنی تبیین می‌کند. یکی از شعبه‌های حکمت عملی شعبه نظام خانوادگی است که در آن ایمان از نظر به مرحله عمل و عینیت می‌رسد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ۳۸)؛ به همین دلیل، استاد معتقد بود «مشکلاتی که در زندگی خانوادگی امروزی است، در گذشته زیادتر بود، ولی در عین حال، عنصر ایمان و تقوا بسیاری از آن مشکلات را حل می‌کرد» (همو، ۱۳۸۵، ج ۲۳: ۷۰۳).





الگوهای اخلاقی بازگشت به خانواده

۱. الگوی علاقه فطری به تشکیل خانواده

رویکرد عرفی در جهان معاصر علایق فطری متعالی انسان را چندان جدی نمی‌گیرد و وجه غالب آن تمرکز بر زندگی مادی و اشباع و ارضای غرایز مشترک انسان و حیوان است. یکی از فطریات متعالی و فراعرفی انسان میل به تشکیل خانواده است و مقصود از آن این است که شوق تشکیل خانواده در نهاد آدمی به ودیعت گذاشته شده است. به بیان استاد مطهری، بشر فطریات زیادی دارد که به آن‌ها تمایل دارد. همه این تمایلات مربوط به اموری است که بشر در سیر تکاملی خود به آن‌ها احتیاج دارد؛ یعنی هیچ تمایل بیهوده‌ای که کشتن آن ضرورت داشته باشد، در وجود بشر نهاده نشده است (همان، ج ۳: ص ۴۰۴). در الگوی فطری، دو نفر کنار هم قرار می‌گیرند و یک بنا ساخته می‌شود؛ یعنی دیگر دو جزء نیستند، بلکه خشت‌هایی بودند که یک بنا را ساختند. کشش و عشق درونی دو چیز را به هم وصل کرد و یک موجود جدید ساخت. نیمی از انسان‌ها به نیم دیگر علاقه دارند و این علاقه موجب می‌شود با تمام وجود به هم احساس نیاز می‌کنند. به گفته علامه فضل‌الله: «انسان با تمام احساسش دنبال جزء گم‌شده خود می‌گردد تا نقصش را رفع کند» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸: ص ۱۱۴).

اگر به مفهوم ازدواج که از باب «افتعال» است، توجه شود، معلوم می‌شود که حتی در انتخاب واژه ازدواج برای رابطه خاص زن و مرد هم این نکته لحاظ شده است. ازدواج از ریشه «زوج» (در مقابل فرد) به معنی جفت شدن، یعنی دو چیز همراه و قرین؛ چه مماثل باشند، مانند دو چشم و دو گوش و چه متضاد، مانند شب و روز (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ص ۳۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۶: ص ۱۰۷). در ازدواج معنی مطاوعه و پذیرش لحاظ شده (همان‌جا) که اقتران و اتحاد و جفت شدن دو چیز را در بردارد.

محرک اولیه این مطاوعه، گزینه جنسی است که سه راه در مواجهه با آن قابل تصور است: ارضا با آزادی مطلق (افراط)، سرکوب (تفریط) و ارضای متعادل و مشروع. راه نخست که در جهان معاصر، مخصوصاً در جوامع دور از فرهنگ وحی، شیوع دارد، مخالف اهداف خلقت و مقام انسانی است. راه دوم که بعضی از فیلسوفان یونان، هند و

رهبران مسیحیت پیشنهاد کرده‌اند، برخلاف طبیعت و فطرت است. «سوستام»، یکی از رهبران مسیحیت، می‌گوید: «زندگی خانوادگی بلایی است که باید به آن تن داد و شری است دوست داشتنی، محبوب ولی درنده است و چون مصیبتی پوشیده از طلاست (السباعی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۸). «ترتولیان» از دیگر رهبران مسیحیت، می‌گوید: «ازدواج صورت مرد را زشت و پلید می‌کند و مدخل ورود شیطان در نفس انسان است تا درمقابل خدا بایستد» (همان‌جا).

راه سوم با ازدواج و تشکیل کانون گرم خانواده حاصل می‌شود که خداوند، انسان را به آن دعوت کرده است: ﴿وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا...﴾ (نحل: ۷۲؛ شوری: ۱۱). خدا برای چنین آفرینشی به خود تبریک گفت و خود را بهترین خالق نامید (مؤمنون: ۱۴). خداوند خواسته با ازدواج، بنایی محکم و استوار بیافریند تا براساس این بنا، جامعه‌ای سالم و پایدار شکل بگیرد. نیاز شهبانی محرک ازدواج و رفع این نیاز از اهداف تشکیل خانواده است و حتی تأمین درست این نیاز از سوی زوجین می‌تواند در تحکیم و کارآمدی خانواده مؤثر باشد، اما در کنار برآوردن این نیاز که در استواری و استمرار ساختار خانواده نقش دارد، لازم است به عنصر محبت میان زوجین توجه شود تا تحکیم و کارآمدی خانواده تضمین شود؛ زیرا زن و شوهر به منزله جسم خانواده هستند و محبت، روح خانواده است که به آن وحدت و حیات می‌بخشد. خداوند برای تأمین این مقصود در قلب مرد و زن، محبت افکنده است و وجود این محبت را، در کنار اصل آفرینش دو جنس مخالف، از نشانه‌های خدایی معرفی کرده است: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (روم: ۲۱).

زن و مرد برای تکمیل وجود خود به یکدیگر نیاز دارند و این نیاز فطری است. شهید مطهری معتقد است:

«سرگذشت بشر مانند همه حوادث جهان قانون لایتنجیری دارد و عوامل تاریخی مانند همه عوامل دیگر تأثیرات قطعی و ضروری دارند. قرآن کریم نیز با زبان مخصوص خود تحت نام «سنه الله» آن را تأیید نموده است... اگر عوامل گرداننده تاریخ، ثابت و پایدار باشند، نتیجه تأثیر جبری آن‌ها به این شکل خواهد بود که جریانی را ادامه دهند و اگر برعکس،



ناپایدار باشند، نتایج و آثار آن‌ها نیز ناپایدار خواهد بود. یکی از عوامل تاریخی، عامل خانوادگی و جنسی است. این عامل یک عامل ثابت و پایدار است و همیشه به‌سوی تشکیل خانواده و انتخاب همسر و تولید فرزند گرایش داشته است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ص ۱۸۱). طی تاریخ بشر، شکست کلیه نهضت‌ها علیه زندگی خانوادگی به همین دلیل بوده؛ چون مقابله با اصل خانواده «برخلاف جبر تاریخ بوده است. جبر تاریخ ایجاب می‌کرده که [خانواده] باقی بماند» (همان‌جا).

به نظر استاد، حتی دلیل شکست کمونیسیم در اجرای قانون اشتراک درباره خانواده و زن این بود که انسان به‌طور فطری به داشتن خانواده اختصاصی تمایل دارد. به بیان او در اوایل کمونیسیم، تنها موضوع اشتراک مال مطرح نبود، بلکه موضوع نابودی اصول خانوادگی هم در میان بود. طبق مبانی کمونیسیم، «اختصاص» هر جا که باشد سبب بدبختی بشر است، چه به‌صورت مالکیت مال و ثروت و چه به‌صورت اختصاص زن و شوهری. این اندیشه نتوانست در دنیا جایی برای خودش باز کند؛ برای اینکه علاقه به تشکیل خانواده علاقه‌ای فطری است و هر کس در طبقه خود تمایل دارد زن داشته باشد، آن زن انحصار به خودش داشته باشد و فرزندى که از این زن پیدا می‌کند، فرزند خود او باشد (همان، ج ۳: ص ۳۸۵).

استاد مطهری، نشانه‌های فطری بودن را در تمایلات انسان نشان داده است: «همچنان‌که انسان می‌خواهد با گذشته خودش نیز ارتباط داشته باشد، می‌خواهد پدر خودش را بشناسد، تبار خودش را بشناسد. بشر نمی‌تواند این‌طور زندگی کند که نداند از لحاظ نسلی از کجا آمده است؟ از کدام مادر؟ از کدام پدر؟ همچنین، نمی‌تواند طوری زندگی کند که نفهمد چگونه و به چه شکلی وجودش امتداد پیدا می‌کند و از این افرادی که بعد به وجود آمده‌اند کدام یک از این‌ها فرزند اویند» (همان، ص ۳۸۶).

براساس اعتقاد به این الگو، کار فرهنگی و تحریک احساسات و علاقه‌های درونی برای توجه جامعه به خانواده بسیار مؤثر است و نظام حاکم به‌سهولت، البته با داشتن برنامه و نظام تربیتی فطرت‌گرا، می‌تواند نهاد خانواده را احیا کند.



۲. الگوی میل ترکیبی و تضاد تجاذبی

نوعی تضاد تجاذبی میان زن و مرد وجود دارد؛ مثل تضاد عناصر طبیعت که در برخورد با هم ترکیبات عالی بسیار مفیدی را به وجود می‌آورند. در آهن ربا قطب‌های مثبت و منفی که در تقابل‌اند، به شدت یکدیگر را می‌کشند. عناصر طبیعی در ظاهر با هم می‌سوزند، ولی ثمره سوختن، یک ماده جدید مؤثر و ارزشمند است که نقش مهمی در عالم هستی دارد. این تضاد سبب جمع عناصر است و مانند تضاد فلسفی و منطقی نیست که ضد جمع است. هیدروژن با اکسیژن می‌سوزد، ولی آب تولید می‌کند که مایه حیات است. خانواده هم از یک تضاد تعاشقی سرچشمه گرفته است. این تضاد تعاشقی که در فطرت ریشه دارد، نقش مهمی در شکل‌گیری خانواده دارد:

«اگر تضاد و اختلاف بین عناصر نباشد تأثیر و تأثر معنا ندارد. فی‌المثل اگر فقط اکسیژن‌ها را کنار یکدیگر بگذاریم، آنچه این دارد آن دارد و آنچه این ندارد آن ندارد... در نتیجه، صورت جدیدی حاصل نمی‌شود... زمینه ترکیب و ایجاد شیء جدید را همین اختلاف‌ها به وجود می‌آورند (این همان نقش تأثیرات عرضی در تکامل طولی است)... «میل ترکیبی»... محصول نوعی جذب و دفع است. مثلاً پیدایش مرکبات نتیجه جذب‌ها یعنی سازگاری‌ها و دفع‌ها یعنی ناسازگاری‌هاست... اگر همه انسان‌ها مرد آفریده شده بودند، نه یکدیگر را جذب می‌کردند و نه اثر روی هم می‌گذاشتند و اگر همه زن آفریده می‌شدند، باز هم با هم ترکیب نمی‌شدند، ولی اختلاف و تضادی که میان دو جسم هست، درعین حال منشأ تجاذب و ترکیب هم هست. همین اختلاف سبب کشش به سوی یکدیگر و در نتیجه متحدشدن و یکی شدن و یک واحد کامل‌تر را به وجود آوردن است و سبب می‌شود یک انسان در خانواده، تکامل یافته‌تر از یک انسان مجرد باشد. خود زندگی خانوادگی نوعی تکامل است» (همو، ۱۳۸۶، ج ۱۳: ص ۱۸۰).

این نگاه و نظریه مبتنی بر آن، همان الگوی فراعرفی فطری را نتیجه می‌دهد. عرف‌ظاهریین و دانشمند مادی‌نگر این حقیقت را در خانواده نمی‌بینند؛ از این رو، فقط به تداوم نظام‌مند جامعه و حفظ چارچوب‌های ظاهری جامعه می‌اندیشد و نمی‌تواند درک کند که



تشکیل جامعه برای تکامل معنوی و تعالی بشر است، نه صرف تأمین نیازهای مادی، و تنها جامعه خانواده محور است که می‌تواند ضامن تأمین این هدف باشد.

۳. الگوی نیاز به مهرورزی

الگوی دیگری که با نظریه فطرت همسو است، الگوی نیاز فطری انسان‌ها به مهرورزی متقابل است:

«مادر و پدر، با عاطفه پدر و مادری آفریده شده‌اند و فرزند با عاطفه فرزندگی؛ یعنی مادر به دلیل اینکه مادر است، روحش چنین است که می‌خواهد کودکش را در آغوش مهر خود پروراند و این مطلب فطری اوست، و حتی چنان ناخودآگاه این اعمال انجام می‌گیرد که خودش هم نمی‌داند چه می‌کند. از طرف دیگر، همان بوسه مهربانانه مادر که به صورت فرزندش می‌زند و آن‌گونه که او را به سینه خودش می‌چسباند، در ضمن این رفتار او را به مهر و محبت پرورش می‌دهد و به عبارت دیگر، با گرمی محبت او را می‌پزد؛ یعنی این محبت‌ها نقش شارژ کردن او را دارد تا زمانی که بزرگ می‌شود محبت‌هایی که به او در کودکی شارژ شده است، برق بدهد و با نگاه مهربانی به دیگران بنگرد. و لذا کودکانی که از آغاز تولد در پرورشگاه تربیت شده‌اند و آغوش مادر و محبت پدر را ندیده‌اند، گاهی جانیان خطرناکی از آب درمی‌آیند» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۱۲۵-۱۲۶).

در مقابل این اندیشه، افکار راسل و پیروان او قرار دارد که معتقدند فلسفه زندگی خانوادگی جز این نیست که پدر و مادرها بچه‌ها را بزرگ کنند و از حوادث محافظت و در هنگام بیماری سرپرستی کنند. این نحو تربیت کودک در زمان‌های قدیم مرسوم بوده است، اما در جهان معاصر که جوامع تکامل یافته‌اند باید این وظایف از خانواده‌ها به مؤسسات بزرگ دولتی منتقل گردد؛ کودک از زایشگاه یکسره به مهد کودک برود و در آنجا در کنار کودکان دیگر بزرگ شود. به نظر این گروه، باید مؤسسات جای پدر و مادر را بگیرند و آن وظایف و حقوقی که در جوامع قدیم میان والدین و فرزندان بود، به روابط ملت و دولت تبدیل گردد! (نک:

راسل، ۱۳۴۷: ص ۱۱۷-۱۲۴)





این نظر پذیرفتنی نیست؛ زیرا «عیب بزرگ این قضیه، خارج شدن از مسیر فطرت انسانی است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۱۲۵). به همین دلیل پیامبر اسلام، الگوی عینی الهی، که فطرتی سالم و پاک داشت:

«در خانواده مهربان بود. نسبت به همسران خود هیچ گونه خشونت نمی کرد و این برخلاف خلق و خوی مکیان بود. بدزبانی برخی از همسران خویش را تحمل می کرد تا آنجا که دیگران از این همه تحمل رنج می بردند. او به حسن معاشرت با زنان توصیه و تأکید می کرد و می گفت: همه مردم دارای خصلت های نیک و بد هستند؛ مرد نباید تنها جنبه های ناپسند همسر خویش را در نظر بگیرد و همسر خود را ترک کند؛ چه، هرگاه از یک خصلت او ناراحت شود، خصلت دیگرش مایه خشنودی اوست و این دو را باید باهم به حساب آورد» (همو، ۱۳۸۵، ج ۲: ص ۲۵۵).

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله با فرزندان و با فرزندزادگان خود بسیار عطف و مهربان بود، به آن ها محبت می کرد، آن ها را روی دامن خویش می نشاند، بر دوش خویش سوار می کرد و آن ها را می بوسید. روزی در حضور یکی از اشراف، یکی از فرزندزادگان خویش (حضرت مجتبی علیه السلام) را می بوسید. آن مرد گفت: من دو پسر دارم و هنوز حتی یک بار هیچ کدام از آن ها را نبوسیده ام. فرمود: «مَنْ لَا يُؤْحَمُ لَا يُؤْحَمُ»؛ کسی که مهربانی نکند، رحمت خدا شامل حالش نمی شود» (همان جا).

پس براساس الگوی فراعرفی فطری، انسان به مهرورزی و مورد مهر قرار گرفتن نیازمند است و خانواده کانون عملی شدن این نیاز فطری است. برنامه ریزی برای تحریک این نیاز و هدایت به سوی راه برآورده شدن آن می تواند شوق به تشکیل خانواده را بیشتر کند.

۴. الگوی ضابطه مندی التذاذ جنسی

مراجعه به وجدان انسان نشان می دهد که گرچه او به ارضای غریزه جنسی نیاز دارد، حیوان نیست و ارضای غریزه او باید ضابطه مند و در محدوده خاص باشد. تعبیر «حدود الله» (بقره: ۲۲۹ و ۲۳۰؛ طلاق: ۱) در قرآن، به دنبال بیان احکام خانواده و روابط زناشویی، گویای لزوم ضابطه مندی روابط جنسی در نظام مطلوب خالق بشر است. خالقی که ساختار وجودی

و نیازهای واقعی انسان را برنامه‌ریزی کرده، او را چنین راهنمایی کرده است. عرف رایج فرهنگ غربی این الگو را برای روابط زن و مرد تضعیف کرده و خواهان بی‌قیدی است. الگوی ضابطه‌مند انسان را به سوی ازدواج، تشکیل و حفظ خانواده راهنمایی می‌کند و الگوی آزادی مطلق، خانواده‌گرایی را رد می‌کند.

به اعتقاد استاد مطهری هر انسانی، چه مرد و چه زن، نیازهای جنسی دارد که برایش لذت بخش هستند و باید از این نظر ارضا شود. یکی از آن‌ها التذاذ از طریق نگاه است. اگر جامعه اعضای خود را آزاد بگذارد که در کوچه، خیابان، مجلس و محفل و... هر چقدر که بخواهند، از هم لذت ببرند و از نظر لذت نگاه اشباع شوند، محیط خانوادگی برای آنان جز یک محیط کسالت‌آور چیز دیگری نیست؛ یعنی دیگر نگاه کردن مرد به صورت زن خودش برایش لذتی ندارد، بلکه کسالت‌آور است و نگاه کردن آن زن به شوهر خودش، نه تنها لذتی ندارد، بلکه ملال‌آور است. لذت لمسی نیز همین‌طور است؛ چه رسد به لذت‌های بالاتر. اگر بنا شود که در جامعه محدودیت اعمال شود تا عواطف متوجه داخل خانواده باشد، قهراً مرد برای زن می‌شود یگانه موجودی که کانون اشباع‌گریزه اوست و زن برای مرد می‌شود یگانه موجودی که ارضاکننده اوست. این الگو خودبه‌خود در ایجاد وحدت و صمیمیت، بسیار مؤثر است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ص ۴۰۲).

استاد برای درک بهتر الگوی فراعرفی بازگشت به خانواده و زندگی زناشویی چنین توضیح داده‌اند: «یکی از چیزهایی که پایه خانواده و محیط خانوادگی را محکم می‌کند... ممنوعیت کامیابی جنسی در خارج از کانون خانواده است. علت اینکه پایه کانون خانوادگی در دنیای اروپا سست و متزلزل است، رعایت نکردن این اصل است. امروز هم در جامعه، ما به هر نسبت که از فرنگی‌ها پیروی کنیم کانون خانوادگی را متزلزل کرده‌ایم. وقتی که جامعه ما به دستور اسلام واقعاً عمل می‌کرد؛ یعنی پسرها واقعاً قبل از ازدواج، با زنی و دختری در تماس نبودند و به اصطلاح فرنگی‌های امروز رفیق دختر نداشتند و دخترها هم همین‌طور، ازدواج برای یک پسر یا دختر یک آرزو بود. یک پسر به سن پانزده شانزده سالگی که می‌رسید، احساس طبیعی نیاز به همسر در او پیدا می‌شد، یک دختر هم همین‌طور، و این طبیعی است که آرزوی یک پسر این بود که زن بگیرد چون



به وسیله ازدواج از محدودیت و ممنوعیت استفاده از زن خارج می‌شد و به مرز آزادی استفاده از زن می‌رسید. آن وقت شب زفاف کم از صبح پادشاهی نبود. این بود که پسر و دخترهایی که اصلاً همدیگر را ندیده بودند و ازدواج کرده بودند، چنان با یکدیگر الفت می‌گرفتند... اما ازدواج در سیستم فرنگی یعنی آزاد را محدود کردن، از آزادی به محدودیت آمدن. و ازدواج در سیستم اسلامی یعنی از محدودیت به آزادی آمدن. ازدواجی که خاصیت روانی‌اش از محدودیت به آزادی آمدن است، به دنبال خود استحکام می‌آورد و آنکه پایه‌اش از آزادی به محدودیت رفتن است، اولاً خودش استحکام ندارد (یعنی زود به طلاق منجر می‌شود) و ثانیاً آن پسری که به تعبیر خود فرنگی‌ها ده‌ها و گاهی صدها دختر را تجربه کرده و آن دختری که ده‌ها و صدها پسر را تجربه کرده است، مگر حالا با یکی پابند می‌شود؟... اسلام می‌گوید ابداً چنین چیزی نیست، یا باید محرومیت را به صورت مطلق قبول کنی یا ازدواج را بپذیری و به تعهدها و مسئولیت‌های ازدواج پایبند شوی. این است که اسلام می‌گوید زنا مجازات شدید دارد و زنايي که فقط جنبه زنا دارد و دیگر در آن پایمال کردن حق یک زن و پایمال کردن حق یک شوهر نیست، صد تازیانه دارد. اسلام درباره مردی که در عین اینکه زن دارد و طبعاً تحت فشار غریزه جنسی نیست و زنی که شوهر دارد و طبعاً تحت فشار غریزه نیست و روی هوسبازی زنا می‌کنند، به رجم و سنگسار کردن فرمان می‌دهد» (همو، ج ۲۶: ص ۳۹۲-۳۹۴).

در مقابل این الگو، «دنیای فرنگ ابتدا در این حد می‌گفت که زنا در غیر مورد مرد زنا دار و زن شوهردار جرم نیست... کم کم به اینجا رسیدند که «برتراند راسل» صریحاً می‌گوید: برای زن شوهردار و مرد زنا دار هم هیچ مانعی نیست. چه اشکالی دارد که یک زن شوهردار هم رفیق داشته باشد و عشقش در جایی باشد؛ هم همسر داشته باشد و هم معشوق؟ عشقش را با او انجام دهد و بچه را در خانه این بیاورد، ولی تعهد بسپارد وقتی با معشوقش عشقبازی می‌کند از وسائل جلوگیری از بچه‌دار شدن استفاده کند» (همان: ص ۳۹۴).

هیچ آدم عاقلی باور نمی‌کند که زنی به مردی عشق بورزد، اما همسر مردی دیگر شود و متعهد شود که از نطفه شوهرش، برای شوهرش بچه بیاورد. هر زنی دلش می‌خواهد که بچه‌ای که می‌زاید و بچه‌ای که جلو چشمش است، یادگار کسی باشد که او را دوست دارد، نه یادگار آدمی که از او تنفر دارد یا علاقه خاصی به او ندارد (همان‌جا).



۵. الگوی سلامت‌طلبی

انسان فطرتاً خواهان سلامت خود و جامعه خود، از همه نظر، است. از سویی، می‌دانیم که خانواده، واحد بنیادین جامعه است و سلامت و بیماری آن، سلامت و بیماری جامعه را در پی دارد؛ از این رو، به‌درستی گفته‌اند که «هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند ادعای سلامت کند؛ چنانچه از خانواده‌هایی سالم برخوردار نباشد. باز بی‌هیچ شبهه، هیچ‌یک از آسیب‌های اجتماعی نیست که فازغ از تأثیر خانواده پدید آمده باشد» (ساروخانی، ۱۳۷۵: ص ۱۱)؛ به بیان دیگر، «همچنان که بدن انسان از سلول‌ها تشکیل شده که نابودی و فساد و بیماری سلول‌ها به‌طور قهری و طبیعی معنایش بیماری بدن است و اگر توسعه پیدا کند به جاهای خطرناکی برای کل بدن انسان منتهی می‌شود، جامعه هم از سلول‌هایی تشکیل شده که این سلول‌ها خانواده‌اند. هر خانواده‌ای یکی از سلول‌های پیکره اجتماع و بدنه اجتماع است. وقتی این‌ها سالم بودند، وقتی این‌ها رفتار درست داشتند، بدنه جامعه، یعنی آن پیکره جامعه سالم خواهد بود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

یکی از عوامل بیمارشدن جامعه افزایش شمار بچه‌های بی‌خانواده‌ای است که نتیجه روابط نامشروع هستند. بچه‌هایی که از این راه به دنیا می‌آیند - و مادرانشان اغلب آنان را به مؤسسات عمومی واگذار می‌کنند - نه پدری می‌شناسند و نه مادری و این امر بدترین ناراحتی‌های روحی را در آن‌ها به وجود می‌آورد؛ چون فطری هر انسان است که می‌خواهد با گذشته خود ارتباط داشته باشد و بدانند از پای کدام بوته درآمده است، پدرش کیست، پدربزرگش کیست، برادرانش چه کسانی هستند، مادرش کیست، خاله‌اش کیست و... انسانی که این جور به دنیا بیاید، هیچ‌وقت یک انسان سالم نخواهد بود. در آماري که انگلیسی‌ها برای خودشان تهیه کرده بودند، آمده بود که از هر ده انگلیسی یک نفر حرامزاده است. این امر قطع نظر از هر چیزی، انسان‌هایی بیمار و طاغی به وجود می‌آورد؛ انسانی که دستش به پدر و مادر نمی‌رسد با جامعه خودش دشمن می‌شود. این‌ها بعضی از آن عوارض است. چنین عوارضی وقتی زیاد و زیادتر شود به کلی جامعه‌ای را دگرگون می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ص ۴۲۶).

به اعتقاد استاد مطهری، به همین دلیل قرآن کریم در مسائل مربوط بر حقوق زوجیت، تأکید دارد و توجه افراد را به عواقب سوء دنیایی از هم گسیختگی نظام خانواده جلب می‌کند، تا چه رسد به عواقب اخروی (همان، ص ۴۲۷).



استاد، مسئله گسیختگی روابط خانوادگی را عامل اساسی بیماری جامعه و مسئله جوانان را تابعی از آن دانسته و تذکر داده است که خطاهای کوچک سبب مشکلات جزئی می‌شود، اما با تکرار به جایی می‌رسد که قابل جبران نیست. مسئله کودکانی که پدر و مادر معلومی ندارند، پیامد همان بی‌توجهی به خانواده و نپذیرفتن محدودیت در روابط زن و مرد است (همان، ص ۴۲۶).

براساس آنچه بیان شد، روشن است که عقل سالم در تعارض میان لذت جزئی و سلامت کلی، دومی را برمی‌گزیند و به خانواده و ماندن در چارچوب آن علاقه نشان می‌دهد.

۶. الگوی تحول از خودخواهی به دیگرخواهی

براساس تعالیم الهی می‌توان گفت دلیل شکل‌گیری زندگی خانوادگی که در آن زن و مرد به هم می‌پیوندند آن است که هریک از زوجین به صورت یک «جزء» از «کل» آفریده شده‌اند و در نهاد هر کدام گرایش به پیوستن به کل خود وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲: ص ۳۳۳).

بنابراین، گرایش به دیگرخواهی، فطری انسان است و انسان باید از لاک خودپرستی - که مقصود خود طبیعی است - خارج شود. خارج شدن از لاک خودپرستی و فردپرستی، مراتب و مراحل دارد؛ اولین مرحله آن غیردوستی است. در واقع، مثل این است که «من» انسان توسعه می‌یابد... در دوران جوانی که عشقی پیدا می‌کند و همسری برمی‌گزیند، برای اولین بار این احساس در او پیدا می‌شود که به یک شخص دیگر مانند خود علاقه دارد... یعنی از خود به در می‌آید، خودش و او یکی می‌شوند و همه چیز را برای این خود بزرگ‌تر می‌خواهد. مجموع دو «خود» یک «خود» شده‌اند. ریشه این اتحاد وجودی علقه مؤانست و به تعبیر قرآن (روم: ۲۱) و داد و رحمت است (همو، ج ۲۲: ص ۶۷۶).

استاد مطهری توضیح داده که «مسئله زوجین و کانون خانوادگی و فلسفه خانوادگی و روح خانوادگی عبارت است از روح مافوق‌غریزه جنسی که میان دو نفر پیدا می‌شود؛ یعنی شخصیت یکدیگر را دوست دارند و تا سنین پیری که دیگر مسئله غریزه جنسی



به کلی ضعیف یا نابود می شود، علقه خانوادگی و محبت میانشان هست و روز به روز هم شدیدتر می شود و حتی به گفته علمای جدید مثل ویل دورانت، در کتاب لذات فلسفه، علقه زوجین به یکدیگر در اثر معاشرت و تماس زیاد، شدت پیدا می کند و آن قدر اثر می گذارد که کم کم قیافه های آن ها شبیه هم می شود؛ یعنی تدریجاً روح های آن ها آن قدر با هم انطباق پیدا می کنند که کم کم اجسام آن ها نیز با هم انطباق پیدا می کنند و قیافه ها به یکدیگر شبیه می شود... علت اساسی این است که هر مقدار که الفت زوجین به یکدیگر بیشتر باشد، یک قدم از خود فردی خارج شده اند. «خود» کمی که بزرگ تر شد، رقیق تر می شود، مانند مایع غلیظ که وقتی آب داخلش کنند، رقیق می شود و توسعه می یابد (همان، ۶۷۶-۶۷۷).

۷. الگوی نیاز فطری به تداوم نسل پاک

استمرار نسل انسان یک واقعیت انکارنشدنی است. از سویی، انسان دو پایان بیشتر ندارد: بهشت و جهنم. مهم ترین زمان تأثیر گذار در تعیین نقطه پایان انسان، دوران کودکی است. خدای متعال مسئولیت حفظ فرزندان از رسیدن به پایان جهنمی را بر عهده والدین گذاشته است. چرخه والدین و فرزند هم برای همه انسان ها امری تکراری است؛ یعنی انسان برای آنکه در آتش جهنم نسوزد باید والدین خوبی داشته باشد و این مستلزم تشکیل خانواده است. از آیه ششم سوره تحریم استفاده می شود که انسان در قبال اعضای خاندان خودش، یعنی همسر و فرزندان، مسئولیت جداگانه و ویژه ای دارند؛ مسئولیتی که آینده بشر را رقم می زند و در فضای عرف امروز جهان به شدت مغفول است. در الگوی عرفی امروز جهان کمتر به پایان راه خانواده توجه می شود.

استاد مطهری معتقد است آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْأَجْرَارُ﴾ (تحریم: ۶)، با لحن بسیار شدید به این مسئولیت اشاره می فرماید. لحن بسیار شدیدش از این نکته آشکار می شود که در این فرمان، به نتیجه منفی آن توجه شده است. مقصود آیه این نیست که لحظه ای که عضو خانواده می خواهد سقوط کند دستش را بگیر که سقوط نکند؛ مقصود این است که کاری بکن که به سوی سقوط نرود (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ص ۴۵۴).



استاد در تکمیل سخن چنین می‌گوید: «قرآن کریم در این تعبیر آن نهایت را در نظر گرفته است که منجر به سعادت ابدی یا شقاوت ابدی می‌شود. به این تعبیر می‌فرماید که ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾؛ ای اهل ایمان، ای مردمی که به گفته این پیغمبر ایمان دارید، ای مردمی که کلام او را کلام خدا و پیام او را پیام خدا می‌دانید، خودتان و خاندانتان را از آن آتشی که زبانه‌اش (یا آتش‌گیره‌اش) مردم و سنگ‌ها هستند نگه دارید... خودتان و خاندان خودتان را طوری بسازید که نتیجه‌اش جلوگیری از سقوط در آتش جهنم است (همان، ص ۴۵۵).

پس، خانواده محل حفظ انسان از سقوط در آتش جهنم است و والدین باید زمینه‌های لازم را برای تحقق این هدف فراهم کنند. با این نگاه، هر انسانی متوجه ضرورت تشکیل خانواده می‌شود و درک می‌کند که سعادت او و نسل‌های بعدی در گرو توجه ویژه به خانواده است. ترسیم چنین الگویی از خانواده، هر عاقلی را به ازدواج تشویق و شوق به تشکیل خانواده را در او زنده می‌کند.



نتیجه‌گیری

براساس فرهنگ الهی و اخلاق انسانی، تشکیل خانواده در بستر مهر و عاطفه یک نیاز فطری بشر است. در ادیان الهی به ویژه اسلام بر این حقیقت تأکید شده است. اسلام برای استحکام خانواده برنامه و احکام دقیقی ارائه کرده که برپایه آن، تبیین درست و تبلیغ صحیح معارف مربوط به خانواده و نقش آن در سعادت بشر، بی میلی به خانواده را به رغبت تبدیل می‌کند و احیاگر نهادی می‌شود که حفظ آن مساوی با حفظ جامعه است. مدیران جامعه اسلامی باید بکوشند قداست خانواده را در نظر مردم حفظ کنند تا بنیان آن از اخلاق عالی انسانی تهی نگردد و همچنین، درمقابل متأثر شدن تعالیم اسلام از عرفی شدن، تبلیغات جهان غرب و ترویج شهوت‌زدگی، برنامه‌های تربیتی را اخلاق‌محور و فطرت‌مدار کنند. تبیین و تبلیغ هدف تشکیل خانواده براساس نظریه میل طبیعی و فطری به همسر، فرزند و والدین و محبت به آن‌ها و معرفی نیازهای جنسی به منزله ابزاری که انسان را برای رفع این نیاز فطری تحریک می‌کند، میل به تشکیل خانواده را تقویت خواهد کرد. اگر راه درست طی شود، نظریه شهید مطهری که برای بشر راهی جز بازگشت به اصل خانواده نمی‌شناسد، محقق می‌شود. چنین بازگشتی با الگوی فطرت، میل ترکیبی زن و مرد به تشکیل خانواده، نیاز به مهرورزی، ضابطه‌مندی التذاذ جنسی، تحول خودخواهی به دیگرخواهی و الگوی نیاز فطری به داشتن نسل پاک و سالم، همسو است.

اگر این روند فرهنگی اجرا شود، تلاش‌های شهوت‌محور غربی برای تضعیف و نابودی سازمان خانواده، درنهایت با شکست مواجه می‌شود و بشریت به سوی فطرت خود و تشکیل خانواده بازمی‌گردد.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر أدب الحوزة.
۳. اعزازی، شهلا (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی خانواده، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۴. الفت، نعمت‌الله (۱۳۷۴)، جامعیت و جاودانگی اسلام و احکام آن با توجه به عنصر زمان و مکان، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱)، زن و خانواده در افاق و وحی، قم: بوستان کتاب.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، زن و خانواده (برگرفته از بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای)، به کوشش امیرحسین بانکی پورفرد، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۷. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹)، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. راسل، برتراند (۱۳۴۷)، زناشویی و اخلاق، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: اندیشه.
۹. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۰۴ق)، مفردات غریب القرآن، قم: دفتر نشر کتاب.
۱۰. ریشه، گگی (۱۳۷۹)، کنش اجتماعی، ترجمه هما زنجانی زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۱۱. ساروخانی، باقر (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی خانواده، تهران: سروش.
۱۲. السباعی، مصطفی (۱۴۲۰ق)، المرأة بین الفقه والقانون، بیروت: دار الوراق للنشر والتوزیع.
۱۳. سورین، ورنر و جیمز تانکارد (۱۳۸۶)، نظریه‌های ارتباطات، ترجمه علیرضا دهقان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. شایان‌مهر، علی‌رضا (۱۳۷۷)، دایرة‌المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران: کیهان.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان، قم: جامعه مدرسین.
۱۶. الغفّار، عبدالرسول عبدالحسن (۱۴۰۴ ق)، المرأة المعاصرة، قم: مطبعة المهر.
۱۷. فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
۱۸. قائمی، علی (۱۳۷۸)، نظام حیات خانواده در اسلام، تهران: انتشارات سازمان انجمن اولیا و مربیان.



۱۹. گولد، جولیسوس و همکاران (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، گروه مترجمان، تهران: مازیار.
۲۰. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، تجدد و تشخص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲)، فلسفه اخلاق، تهران: امیر کبیر.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲، ۳ و ۲۳، تهران: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۶)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۳ و ۲۲، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۶، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۸)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۷، تهران: صدرا.
۲۶. معین، محمد (۱۳۸۱)، فرهنگ فارسی، تهران: دبیر.
۲۷. نجاریان، فرزانه (۱۳۷۵)، عوامل مؤثر در کارایی خانواده، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی.
۲۸. هریس، روبی (۱۳۹۵)، لک لکی در کار نیست، ترجمه حسام حسین زاده، نشر الکترونیک پونل: <http://ponl.ir>.



ناروایی همجنس گرایی در نظریه اسلامی قانون طبیعی؛ نقد مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی»

محمد هادی حاضری*، محمد حسین طالبی**

چکیده

ناروایی همجنس گرایی که بیشتر در قالب برهان «امر غیرطبیعی» تبیین می‌شود، چندی پیش توسط آقای آرش نراقی، در مقاله‌ای با عنوان «درباره اقلیت‌های جنسی» مورد مناقشه قرار گرفت. از نظر او، براهین عقلانی ممکن برای غیرطبیعی بودن همجنس گرایی در حکمت عملی اسلامی مخدوش هستند. وی با تعریف «طبیعت» و اتکا بر تعریف ارسطویی «غایت‌گرا» به دفاع از ایده «تعدد» کار کرده‌ها می‌پردازد، و بر فرض این برهان نیز همجنس گرایی را موافق با «لذت‌جویی» دانسته آن را کارکردی هم‌عرض «فرزندآوری» برای قوه جنسی انسان معرفی می‌کند. نوشتار حاضر به نقد تعاریف وی، و ارایه قانون عقل عملی در نظریه اسلامی قانون طبیعی پرداخته، و نشان داده کار کرده‌ها به مثابه «کمال»‌های هر قوه نفس، رو به سوی کامل‌ترین «غایت» دارند. همچنین، براساس آموزه سنخیت، لازم است هر کارکرد با کارکرد نهایی یا همان خیر کامل سنخیت داشته باشد. به همین دلیل، توقف در کثرت و عدم نیل به وحدت، مخلّ غایت‌مندی و به لغویت می‌انجامد. لذت اگر

* دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم (ع)

hadihazeri@gmail.com

** دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

mhtalebi@rihu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۸



به تنهایی دیده شود بر خلاف ایده انسان کامل در فلسفه اسلامی خواهد بود. موارد استثنا نیز تحلیل شده‌اند.

کلید واژه‌ها

نراقی، هم‌جنس‌گرایی، اسلام، امر غیرطبیعی، نظریه اسلامی قانون طبیعی، غایت.

مقدمه

در اثر تکثیر گونه‌های خاص رفتاری و عملی، که البته امروز با پیش‌وند «حق» نیز قرین شده‌اند، اندیشمندان و فلسفه‌ورزان بسیاری را واداشته است تا از لحاظ نظری، ریشه‌های عقلانی این رفتارها را تشریح کنند. از این رو فیلسوفانی که ذیل «فلسفه حق» و «فلسفه اخلاق» قرار می‌گیرند، مشغول به توجیه عقلی و علمی آن رفتارها هستند. هم‌چنان که حاصل این تلاش‌ها، در شاخه‌ای دیگر از فلسفه به نام «فلسفه حقوق»، به هدف جهت‌دهی اراده نمایندگان پارلمان در تصویب قوانین حمایتی، به کار گرفته می‌شود.

از جمله این گونه‌های رفتاری، «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه» هستند. طرفداران چنین سلايق رفتاری، در تلاش هستند مبانی حق جنسی مزبور را به اثبات رسانده، در برابر براهین مخالف به استدلال پردازند (ر.ک: پایگاه خبری شفقنا، ۱۳۹۷/۱۱/۰۶):
fa.shafaqna.com/news/409397. اما از آن جا که در عمل گستره‌ای چشم‌گیر یافت، اندیشمندان جوامع سنتی، از جمله اسلامی، که در موضع مخالف قرار دارند، دست به کار شدند. برای این منظور، در گام نخست لازم است به بازتحلیل ناروایی رفتارهای هم‌جنس‌گرا، در بخش اخلاق هنجاری از زمره فلسفه اخلاق همّت گمارند، تا آن گاه در مقام قانون‌گذاری، مجرم‌انگاری چنین رفتارهایی میسر شود. چنان که موافقان نیز در غرب، از همین مسیر به جواز قانونی رفتارهای هم‌جنس‌گرا نایل شدند (تاری، سوسن، ۱۳۹۸/۰۱/۰۷: mehrkhane.com/fa/news/8197). از این میان، دکتر آرش نراقی در مقاله‌ای با عنوان «درباره اقلیت‌های جنسی»، کوشش کرده با بررسی برهان‌های فلسفی حکیمان مسلمان، به نقد و ابطال این استدلال‌ها پردازد. از نظر وی:



«باید بپذیریم که مهمترین استدلال‌هایی که در تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس‌گرایانه مطرح شده، از استحکام کافی برخوردار نیست. به بیان دیگر، این ادعا که رفتارهای همجنس‌گرایانه اخلاقاً ناروا و درخور نکوهش است، بنیان عقلی استواری ندارد. ... دین‌ورزان خردپیشه هم لاجرم باید نتایج بحث و فحص‌های عقلی درباره این قبیل موضوعات را جدی تلقی کنند.» (نراقی، ۲۰۰۴: ص ۲۲)

به نظر می‌رسد یکی از نکات مثبت مقاله، آن است که خواننده مسلمان را به مرور دوباره مبانی فلسفی و اصول بنیادین اندیشه اسلامی وامی‌دارد. نکته دیگر توجه به وجه «عقلی» نسبت اسلام و هم‌جنس‌گرایی است. به همین دلیل نگارنده نیز در مقام نقد، تلاش می‌کند از این محور خارج نشود. سؤال اصلی مقاله حاضر آن است که: آیا هم‌جنس‌گرایی، براساس نگرش عقلانی و فلسفی اسلام، روا است؟. فرضیه تحقیق براساس قانون طبیعی عقلی، حکم به «ناروایی» این گونه رفتاری است.

پیشینه تحقیق و مرور نوشتارهای کوتاه و بسیطی که به‌طور پراکنده در محیط وب قابل دسترس است (به‌عنوان نمونه ر.ک: شمسایی، حمیدرضا، ۱۳۹۷/۱۱/۰۶): www.seratnews.com/fa/news/67262، حاکی از آن است که کمتر به خصوص مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» پرداخته شده است. از جمله این که؛ بیشتر نقدها بر پایه آیات قرآن کریم و داستان قوم لوط تدوین شده‌اند، حال آن که جناب نراقی آیات را در سخنرانی و نوشتارهای دیگر خود بررسی نموده، و ذکری از آیات در مقاله مورد نظر به میان نیامده است.

روش تحقیق حاضر، متناسب با منطق حاکم بر نظریه رقیب خواهد بود. مقاله مورد نظر، هیچ استدلالی به سود هم‌جنس‌گرایی نکرده، و صرفاً در جهت استحکام‌زدایی از استدلال‌های احتمالی بر نفی این رفتارها قلم زده است. به همین دلیل لازم است براساس گفتمان فلسفی اسلامی - به‌طور کلی - و نظریه قانون طبیعی اسلامی (برگرفته از احکام عقل عملی) - به‌طور خاص - صحت و سقم استدلال‌های اندیشمندان اسلامی مورد بازنگری قرار گیرد، و نشان داده شود آیا ادعای نقصان در آن‌ها صحت دارد یا خیر؟ اما مخفی نماند که به همین دلیل، جای خالی رویکردهای دیگر در نقد موافقان





هم‌جنس‌گرایی اعم از درون‌دینی یا برون‌دینی، محفوظ است، چرا که نگارنده درصدد پاسخ‌گویی همه‌جانبه به مسأله نبوده است (سوزنچی، ۱۳۹۷/۱۰/۱۰: ۸ و ۷). هدف نگارش، اثبات دفاع‌ناپذیری روایی «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه»، مبتنی بر منطق و فلسفه اسلامی است.

در این راستا، به دلیل نقش محوری «برهان امر غیرطبیعی» در مقاله، شایسته بود در مقام نقد و بررسی، امر طبیعی براساس اندیشه فلسفی اسلام مورد واکاوی قرار گیرد. به این منظور، «آموزه اسلامی قانون طبیعی» را ملاک عمل قرار دادیم. نگارش حاضر در دو بخش اصلی: الف - بیان کاستی‌ها و لغزش‌های مقاله، ب - تبیین روایی یا ناروایی هم‌جنس‌گرایی در نظریه اسلامی قانون طبیعی، تقدیم می‌شود. اما پیش از آغاز بخش‌های اصلی، براساس اصول نقد، به توضیح و شرح منصفانه استدلال رقیب پرداخته خواهد شد.

۱- استدلال رقیب

۱-۱- تبیین موضوع

آرش نراقی سخن خود را با این مقدمه آغاز می‌کند که موضوع داوری حقوقی و اخلاقی رفتاری است که از روی «اختیار» واقع شود. از این رو، خواه رفتار بیرونی، خواه تمایلات درونی فرد، به شرط آن که تحت اراده و مدیریت او باشند، متصف به صفات «خوب و بد»، یا «مجاز و غیرمجاز» خواهند بود. زیرا در صورتی که عملی از انسان سر بزند، که «غیراختیاری» باشد، امر یا نهی او بی‌معنی است، بنابراین موضوع قضیه اخلاقی یا حقوقی قرار نخواهد گرفت.

وی با توجه به این نکته می‌گوید اگر موضوع پژوهش خود را «میل» جنسی به هم‌جنس قرار دهیم، موضوع هیچ داوری قرار نخواهد گرفت. زیرا میل جنسی به هم‌جنس دقیقاً همانند گرایش (یا بخوانید عشق) به «غیرهم‌جنس» که در اکثر افراد جامعه (مرد و زن) وجود دارد، امری غیراختیاری است. اما بدیهی است که هر انسان برخلاف وجود این میل غیراختیاری، در عمل بیرونی، قادر به «انتخاب» رفتار خویش است. بنابراین، رفتار اختیاری ناشی از آن میل غیراختیاری قابل داوری اخلاقی خواهد بود.

«اگر چیزی بیرون از اختیار ما رخ دهد، ما را به خاطر آن نمی توان اخلاقاً ستود یا نکوهش کرد. ظاهراً تمایل جنسی فرد همجنس گرا به همجنس خود، مانند تمایل جنسی فرد غیر همجنس گرا به غیر همجنس خود غیراختیاری است. در این صورت همجنس گرایی، به مثابه تمایلی بیرون از اختیار فرد همجنس گرا، مشمول هیچ داوری اخلاقی نمی شود. اما رفتارهای همجنس گرایانه را می توان مورد داوری اخلاقی قرار داد، زیرا فرد همجنس گرا می تواند برخلاف تمایل خود تصمیم بگیرد، و اگر اقتضای خرد پرهیز از آن گونه رفتارها باشد، به اقتضای خرد عمل کند.» (نراقی، ۲۰۰۴: ص ۴)

۱-۲- تبیین مفهوم «همجنس گرایی»

در ادامه، آقای نراقی مفهوم «همجنس گرایی» را توضیح داده و می گوید: بنا بر انس و شهرت برخی مفاهیم قرآنی در میان مسلمانان، ممکن است واژگان خاص، به معانی خاصی ارجاع شوند. از جمله این واژگان، «همجنس گرایی»^۱ است که با عمل قوم لوط - مورد اشاره در قرآن کریم - یکی دانسته می شود. اما پرسش در این است که؛ آیا رواج این چنینی معنا و لفظ، در نفس الامر نیز میان مفاهیم نیز نسبت تساوی ایجاد می کند؟ وی ادعا می کند در جوامع اسلامی امروز، چنین نسبت متساوی میان دو مفهوم «همجنس گرایی» و «لواط» برقرار است. حال آن که لواط در موضوع بحث ما تنها یکی از مصادیق - گرچه آشکارترین آن ها در - مفهوم کلی «همجنس گرایی» است، که ممکن است در جواز یا عدم جواز با مفهوم کلی تفاوت داشته باشد:

«مفهوم «لواط» هم علی رغم آنکه بدون تردید مصداق آشکار روابط همجنس گرایانه است، با مفهوم مورد بحث ما فاصله دارد. ... زیرا اگر به فرض، معلوم شود که همجنس گرایی به لحاظ اخلاقی ناروا نیست، در آن صورت نسبت «همجنس گرایی» و «لواط» مانند نسبت «غیر همجنس گرایی» و «زنا» خواهد بود؛ همانطور که همه رفتارهای جنسی غیر همجنس گرایانه را نمی توان مصداق «زنا» دانست، همه رفتارهای جنسی همجنس گرایانه را هم نمی توان «لواط» نامید.» (همان)

۱. هم چنین همین واژه با پسوند «-بازی»





۱-۳- مناقشه در برهان امر غیرطبیعی

آقای نراقی آن چنان که معتقد است مهم‌ترین استدلال در سنت فلسفی هم غربی و هم اسلامی، بر ردّ اعمال هم‌جنس‌گرایانه، برهان «امر غیرطبیعی» است، اما متأسفانه بدون هرگونه ارایه‌سندی از کاربرد این برهان توسط اندیشمندان اسلامی، دست به تقریر و سپس ابطال آن می‌برد. به این ترتیب نتیجه می‌گیرد که همه رفتارهای همجنس‌گرایانه به لحاظ اخلاقی روا هستند.

۱-۳-۱ تقریر برهان «امر غیرطبیعی»

در چارچوب شکل اول قیاس، با حد وسط «غیرطبیعی»:

۱- رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه «غیرطبیعی» هستند.

۲- همه رفتارهای غیرطبیعی، به لحاظ اخلاقی ناپسند هستند.

۳- نتیجه: «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه به لحاظ اخلاقی ناپسند هستند». (ر.ک: همان:

صص ۵ و ۶)

نراقی به درستی می‌گوید برهان تنها با خدشه در صدق یکی از مقدمات باطل می‌شود. او براین اساس تلاش می‌کند تا با برشمردن معانی گوناگون «طبیعی»، نشان دهد حد وسط برهان دچار اجمال بوده، به تبع مقدمه اول و دوم مخدوش هستند. از نظر او:

”حکیمانی که از این برهان برای تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه بهره‌جسته‌اند، تلقی

واحدی از «طبیعی» و «غیرطبیعی» نداشته‌اند.“ (همان)

در این راستا، پنج معنا را برای امر طبیعی بیان کرده ۱- مطابق قانون طبیعت، ۲- سالم،

۳- مطابق رفتار حیوانات، ۴- رایج و شایع، ۵- دارای کارکرد مطابق غایت هر شیء، آن‌گاه

برحسب هر یک، به نقد و بررسی استدلال می‌پردازد:

۱-۳-۱-۱ مطابق قانون طبیعت:

برای آن که همجنس‌گرایی عملی غیرطبیعی باشد، لازم است آن عمل بر خلاف «قانون طبیعت» باشد. به عقیده آقای نراقی چنین امری ناممکن است؛ زیرا هر اتفاقی که در طبیعت



رخ می‌دهد، ضرورتاً از قوانین شناخته‌شده یا ناشناخته طبیعت پیروی می‌کند. بنابراین، رفتارهای همجنس‌گرایانه نیز از قانون طبیعت پیروی می‌کنند.

”نقش و کارکرد اصلی قوانین طبیعت، در این معنا، این است که توصیفی امین از رفتار پدیده‌های طبیعت، آن‌چنان که به واقع رخ می‌دهد، عرضه کند. در این صورت، این قوانین را هرگز نمی‌توان نقض کرد. زیرا اگر امری خلاف آن قوانین رخ دهد، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که آن قوانین باطل بوده است، و لذا یا ما باید آن قوانین را یکسره رها کنیم، و جایگزینی برای آنها بجوییم، یا باید آنها را چندان مورد جرح و تعدیل قرار دهیم که آن مورد خلاف را نیز دربرگیرد.“ (همان: ص ۶)

۱-۳-۱-۲-۱ سالم:

اولین بار افلاطون بود که در کتاب جمهوری (*Republic*)، واژه «طبیعی» را در معنای «عادی و سالم» (*Normal and Healthy*) به کاربرد (Plato, 1961: IV, 444d, VI, 501b).^۱ طبق این معنا، اگر هم‌جنس‌گرایی، آن‌چنان که در مقدمه نخست برهان آمده است، امری غیرطبیعی باشد، نوعی «بیماری» است. در حالی که بیماری و کنش‌های ناشی از آن، غیراختیاری بوده، و از قضاوت اخلاقی بیرون است. بنابراین، مقدمه دوم دلیل بالا مخدوش بوده و نتیجه آن باطل می‌شود:

”اگر واژه «غیرطبیعی» را در مقدمه اول به این معنا فرض کنیم، لاجرم باید آن را در مقدمه دوم برهان هم به همین معنا تلقی نماییم. در این صورت به نظر می‌رسد که مقدمه دوم برهان کاذب خواهد شد، زیرا همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، بیماری امری بیرون از دایره اختیار انسان است، و لذا مشمول داورهای اخلاقی واقع نمی‌شود“ (پیشین: صص ۶ و ۷)

۱-۳-۱-۳-۱ مطابق رفتار حیوانات:

شبهه این معنا در اندیشه‌های آلپین، حقوق‌دان نامدار رومی در قرن سوم میلادی (Justinian, 1985, Vol.1: 1.1.1)، وجود دارد؛ یکی از معانی طبیعت غریزه‌های مشترک میان

۱. آقای نراقی در مقاله خود به خاستگاه این معنا اشاره نکرده است.

۲. هرچند آقای نراقی در مقاله خود از او نام نیاورده است.



حیوانات و انسان است^۱. براساس این معنای امر طبیعی، رفتارهای همجنس‌گرایانه چون حتی از حیوانات نیز صادر نمی‌شوند، اموری غیرطبیعی هستند. بنابراین، مقدمه اول برهان بالا صحیح است.

وی در این باره می‌گوید:

”به هیچ وجه معلوم نیست که چرا رفتارهای حیوانات می‌تواند و می‌باید الگوی رفتارهای انسانی و مبنای داوری‌های اخلاقی درباره آن رفتارها باشد. به نظر می‌رسد که وجود یا عدم وجود رفتاری خاص در میان حیوانات هیچ ربطی به منزلت و ارزش اخلاقی آن رفتار در قلمرو انسانی نداشته باشد.“ (همان)

۱-۳-۱-۴ رایج و شایع:

با توجه به رواج رابطه غیرهم‌جنس‌گرایی، و ندرت هم‌جنس‌گرایی، ممکن است بگوییم رفتارهایی که به لحاظ آماری کم‌اتفاق‌اند، غیرطبیعی هستند. در این صورت مشکل در مقدمه دوم بروز می‌کند؛ بسیاری از رخ‌دادها را در حالی مشمول قضاوت اخلاقی قرار می‌دهیم، که هرگز موضوع اخلاق نیستند؛ زیرا روایی یا ناروایی درباره آنها نامفهوم است: ”مقدمه دوم را باید به این نحو قرائت کرد: «رفتارهایی که به ندرت رخ می‌دهند، به لحاظ اخلاقی ناروا است». اما این گزاره آشکارا کاذب است. برای مثال، پدیده چپ‌دستی (در قیاس با پدیده راست‌دستی) بسیار نادر است. بنابراین، مطابق تعریف، باید پدیده راست‌دستی را «طبیعی» و پدیده چپ‌دستی را «غیرطبیعی» بخوانیم. اما آیا این بدان معناست که با دست چپ نوشتن به لحاظ اخلاقی کاری نارواست؟ ... پاسخ آشکارا منفی است.“ (همان: ص ۸)

۱-۳-۱-۵ دارای کارکرد مطابق غایت:

معنای پنجم امر طبیعی از نظر جناب نراقی مهم‌ترین معناست. این معنا اقتضا دارد اگر برای هر شیء غایتی تصور شود، کارکردی که مطابق آن غایت است، طبیعت آن شیء باشد. به

۱. به زودی درباره این معنای از طبیعت در این نگارش سخن خواهیم گفت.



همین دلیل، کارکردهای نامطابق با غایت یک چیز، اموری غیرطبیعی هستند. در این صورت، دو پرسش قابل طرح است:

یک - چگونه اثبات کرده‌اید که کارکرد هر شیء منحصر به «یک» کارکرد است؟ در مورد موضوع بحث ما، ممکن است دستگاه تناسلی - علی‌رغم پذیرش کارکرد تولید مثل - در جهت کسب لذت به کار رود. بدین معنی که لذت نیز در کنار تولید نسل از کارکردهای دستگاه تناسلی آدمی باشد.

«به گمانم به نحو خردپسندی می‌توان از این ادعا دفاع کرد که اندامهای مختلف بدن ما هر یک نقش یا کارکردی ویژه دارد. ... اما آیا این ادعا بدان معناست که هر اندام فقط و فقط یک کارکرد صحیح و درخور دارد؟» (همان: ص ۱۰)

دو - با چشم‌پوشی از نکته اول، در این استدلال و براساس مقدمه دوم، بین «غایت خود» با «خوب» اخلاقی و بالعکس بین «غایت دیگر» با «بد» اخلاقی، رابطه برقرار شده است. اما آیا وجود امری تکوینی به معنی ایجاد امری تشریحی خواهد بود؟ به عبارت روان‌تر، آیا کارکرد طبیعی هر شیء - که به شکل توصیفی بیان می‌شود -، الزام اخلاقی - که به شکل تجویزی بیان می‌شود -، را به دنبال خود می‌آورد؟ مسأله‌ای که با عنوان «رابطه هست و باید» از آن یاد می‌شود.

«منطقاً نمی‌توان، از این گزاره توصیفی یا مشتمل بر «است» که «غایت یا نقش اندامهای جنسی تولید مثل است»، این گزاره تجویزی را نتیجه گرفت که «نباید اندامهای جنسی را برای مقاصد غیر از تولید مثل بکار برد».» (همان: ص ۱۳)

اینک به ترتیب وارد نقد و بررسی می‌شویم.

۲- نقد و بررسی

۲-۱- ایراد مبنایی

اولین گام در هر پژوهش، توضیح و تعیین «مبنا» است. در تاریخ فلسفه حقوق دو مکتب عمده وجود دارد: حقوق «طبیعی» و حقوق «اثبات‌گرا». طبیعی‌ها از اندیشمندان یونان و روم باستان تا قرون میانه در غرب، همواره طرفدار بوده‌اند. «حق»، از منظر حقوق‌دانان طبیعی

برساخته «قانون طبیعی» (طالبی، ۱۳۹۴، ۵۰)، و از منظر حقوقدانان مدرن که بیشتر اثبات‌گرایان هستند، برساخته «وضع» و قانون موضوعه انسانی است. از جایی که مبنای فیلسوفان مسلمان در تحلیل «حق» بیشتر با نظریه طبیعی حق همخوانی دارد، به نظر می‌رسد بهترین مبنا در بحث مورد نظر نگارنده مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» باشد. در حالی که وی مشخص نکرده؛ آیا این مبنا را می‌پذیرد و براساس آن برهان طبیعی را ارزیابی می‌کند، یا از ریشه به مبنای دیگر قایل است؟ در صورت دوم، یعنی اگر از اثبات‌گرایی حقوقی پیروی می‌کند، بدیهی خواهد بود که از ارایه برهان بر طبیعی بودن «هم‌جنس‌گرایی» بی‌نیاز گردد. چرا که «حق» نزد اثبات‌گرایان، متکی بر قانون وضعی و قرارداد انسانی است، نه قانون طبیعی. بنابراین تنها توجیهی که برای استدلال ایشان باقی می‌ماند، جدلی بودن آن است. اما جدل نه به منظور وصول به حقیقت، بلکه صنعتی است که به هدف اقناع مخاطب به کار می‌رود. حقیقت تنها مقصود از برهان است (طوسی و علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۳۲). در نتیجه، نویسنده در نگارش مقاله مزبور از فایده برهانی دست شسته است.

اما گذشته از این، مورد به مورد عبارت‌ها در مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» دچار کاستی‌های متعددی است که شرح آن از قرار ذیل است.

۲-۲- رعایت نشدن شرایط تعریف

اولین اشکالی که می‌توان ادعا کرد هر خواننده متوجه آن می‌شود، نقص منطقی است. نویسنده قواعد منطقی در تعریف «امر طبیعی» را به شرح زیر رعایت نکرده است.

۲-۲-۱ دوری بودن تعریف

اولین تعریف، در مقاله آقای نراقی دچار اشکال دور است. کسی که از «طبیعت» می‌پرسد، حتماً از معنای آن در ترکیب «قانون طبیعت» نیز بی‌خبر است. بنابراین، تعریف «طبیعی» به عبارتی که در آن دو مرتبه از «طبیعت» استفاده شده باشد، تعریفی دوری است و خواننده را سرگردان می‌کند.



۲-۲-۲ ابهام در تعریف

به علاوه اشکال قبل، یکی از شرایط تعریف آن است که معرّف در هر تعریف باید روشن تر از معرّف باشد (محقق سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۸۹). در حالی که در تعریف نخست با افزودن ترکیب بر معرّف، نه تنها ابهام معرّف برطرف نشده، بلکه افزون نیز گردیده است. کسی که معنای مفرد «طبیعت» را نداند، با افزودن «قانون» بدان، به جای آن که فهم بیشتری به دست آورد، پرسش او عمیق تر می گردد. زیرا معنای یک جزء را نمی دانست، اکنون دو جزء را نمی داند.

۲-۲-۳ خاص تر بودن معرّف

یکی دیگر از قواعد منطقی تعریف آن است که معرّف خاص تر از معرّف نباشد؛ این قاعده نتیجه شرطی دیگر است که باید در تعرف رعایت شود. آن شرط این است که نسبت میان دو طرف تعریف (معرّف و معرّف) تساوی باشد (همان).

در دومین و سومین تعریف پیشنهادی آقای نراقی، امر طبیعی به معنای امر سالم دانسته شده؛ در حالی که سلامت عنوانی خاص تر از امر طبیعی است؛ زیرا در بسیاری از موارد امور ناسالم نیز طبیعی هستند. برای نمونه، فراموشکاری با آنکه نوعی بیماری و امری غیرطبیعی نسبت به «انسان سالم» است، اما نسبت به شخصی که به بیماری فراموشی یا آلزایمر مبتلا گردیده، با لحاظ همین «حالت بالفعل» یعنی شرایط کنونی مغز وی، طبیعی است. همه انسان ها چه افراد سالم و چه افراد بیمار، بسته به حال فعلی بدن، بر مسیر طبیعی قرار دارند. همچنین در سومین تعریف پیشنهادی امر طبیعی را مطابقت با رفتار حیوانات دانسته؛ در حالی این معنای امر طبیعی اخص از امر طبیعی است؛ زیرا برخی از امور طبیعی فراحیان بوده و اختصاص به بعد اخلاقی یا معنوی انسان ها دارد. چنین رفتارهایی با آنکه مطابق رفتار حیوانات نیست، ولی از امور طبیعی به شمار می روند، مثل رفتارهای ناشی از حس وطن دوستی. این نوع رفتارها بی آنکه مطابق رفتار حیوانات باشند، اموری طبیعی هستند.



۲-۲-۴ عام بودن معرف

در راستای نکته قبل، معرف علاوه بر خاص نبودن، نباید عام تر از معرف نیز باشد. این در حالی است که چهارمین تعریف ارائه شده، عام تر از مفهوم امر طبیعی است. چه بسا یک امر غیرطبیعی در اثر فراوانی، رایج و شایع شود، اما نتوان آن را - پس از رواج - طبیعی دانست، زیرا رفتار مخالف نیز رواج دارد. به بیان دیگر، بین مفهوم «طبیعی» و مفهوم «رایج» رابطه تساوی برقرار نیست. رابطه این دو، به دلیل یک وجه اشتراک و دو وجه افتراق، عموم و خصوص منوجه است؛ گاه طبیعی رایج هم هست، اما دست کم مواردی ممکن هستند که طبیعی باشند اما رواج نیابند، بلکه در مقابل، امری رایج شده باشد که غیرطبیعی است.

۲-۳-۳ ناکامی در فهم صحیح برهان امر غیرطبیعی

اینک شایسته است تعریف صحیح تری از «طبیعی» و سیاق ترکیبی آن با قانون («قانون طبیعی»)، به دست داده، سپس به بازشناسی برهان امر غیرطبیعی اقدام کنیم.

۲-۳-۱-۱ قانون طبیعی

با جستاری جامع درباره کاربری‌های واژه قانون طبیعی در تاریخ اندیشه فلسفی، چهار تفسیر براساس چهار معنی از «طبیعت» در اختیارمان قرار می‌گیرد:

۱- احکام عقل عملی

متون موجود درباره قانون طبیعی یکی از کاربردهای واژه طبیعت را در معنای عقل بشر می‌داند.^۱ و به دلیل آن که احکام صادره از عقل، بسته به محتوای آن‌ها، به «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شوند، منظور از احکام عقل در معنای نخست طبیعت، که برای تنظیم رفتار آدمی صادر می‌شوند، قسم عملی آن است. بنابراین، به قانون برآمده از احکام عقل عملی «قانون طبیعی» گفته می‌شود. از میان فیلسوفان مغرب‌زمین، هابز می‌گوید: «یافته‌های عقل سلیم نوعی قانون است که ما آنها را طبیعی می‌نامیم.» (Hobbes, 1998: p33)

۱. کامبرلند در این زمینه می‌گوید: «مراد از طبیعت بشر [در مسئله قانون طبیعی] نیروی عقل است که پایه‌های اولیه آن در نوزاد تازه متولد شده نیز وجود دارد.» (Cumberland, 2005: p368)





همچنین ر.ک: گنسلر، ۱۳۹۶: ۵۴). خواجه نصیر طوسی نیز از فلاسفه اسلامی چنین می‌نگارد: «باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که متقاضی و متضمن نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل، یا طبع باشد یا وضع؛ اما آن‌چه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت ... بود.» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ۱۰)

۲- متعلق اراده تشریحی خداوند

از دیرباز عده‌ای دیگر از دانشمندان پیرو ادیان الهی، اراده خدا را در کانون تأملات اخلاقی و حقوقی خویش قرار داده و اراده تشریحی او را مبدأ هنجارهای اخلاقی و حقوقی و ... می‌دانستند. «قانون طبیعی» قانونی است که خداوند آن را براساس اراده ازلی خود در جهان وضع کرده است. این معنای «قانون طبیعی» لازمه عقیده اشاعره در اسلام و نیز باور ویلیام او کام مسیحی درباره معنای طبیعت است (parraro,2005:74).

۳- امیال غریزی:

براساس یکی از قدیمی‌ترین معانی طبیعت، «قدرت» سازنده حق است. افلاطون در کتاب گرگیاس در این باره از زبان کلیکلس سوفیست می‌گوید: «طبیعت حکم می‌کند کسی که بهتر و تواناتر است باید بر افراد ضعیف‌تر مسلط باشد.» (Plato, 1961: 438b-484b). این قانون، با نگاه به برتری و تسلط قوی بر ضعیف، حکم می‌کند هر کس توانایی دست‌یابی به قدرت دارد، مجاز است سرنوشت دیگران را مطابق میل خویش تغییر دهد.

۴- قانون فراگیر در نظم جهان:

این معنای از طبیعت بیشتر با مکتب فلسفی رواقیان در یونان پسارسطو پیوند خورده است. انسان باید طوری زندگی کند که هر رخ‌دادی را منطبق بر قوانین بداند (Robson, 1935: 203).

۲-۳-۲ معنای قانون طبیعی در برهان امر غیرطبیعی

با توجه به استقرای فوق، معنای «طبیعت» و به تبع «قانون طبیعی» باید به یکی از چهار معنا بازگشت کند. مطابق با این ادعای نویسنده که: «می‌کوشم تا مهمترین دلایل عقلی را که

مستند تقبیح اخلاقی آن گونه رفتارها [اقلیت‌های جنسی] بوده مورد ارزیابی قرار دهم" (نراقی، ۲۰۰۴: ۳)، روشن است که استدلال وی بر ضد ناروایی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه، ذیل معنای نخست - یعنی حکم عقل عملی - جا می‌گیرد. اما در ادامه به نکته‌ای اشاره می‌کند که منشأ اشکال‌های بعدی است. او به دنبال نقطه‌نظراتی است که ابتدا توسط فیلسوفان غربی، آن‌گاه در تفکر اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی نشر یافته‌اند. "تا آنجا که من می‌دانم مهمترین استدلال‌های عقلی‌ای که حکیمان مسلمان در تقبیح اخلاقی رفتارهای جنسی اقلیتی اقامه کرده‌اند، مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از اندیشه‌های حکیمان مغرب زمین (خصوصاً افلاطون و ارسطو) بوده است" (همان). در حالی که دقیقاً مسأله و اشکال اصلی در مفاد استدلال‌های عقلی است که از فیلسوفان غربی مطرح شده، نه شکل قیاسی آن‌ها که توسط فیلسوفان اسلامی اخذ گردیده است. اساساً تفاوت فلسفه غرب با فلسفه اسلامی همین جا است. در فلسفه اسلامی طبیعت مخلوق است، بنابراین قانون طبیعت همان مفاد اراده تکوینی خداوند خواهد بود. چرا که اراده تشریحی وی پرتویی از حکمت و علم او است و عقلاً نمی‌تواند از مقتضای تکوین تخطی کند. بنابر این تفاوت، به نظر می‌رسد نویسنده در تعیین هدف مقاله؛ ارزیابی «داوری دین‌ورزان» نسبت به شأن اخلاقی و حقوقی این اقلیت‌ها (همان)، به تناقض گرفتار آمده باشد. از یک سو، استدلال عقلی است، اما از سوی دیگر، مفاد استدلال بین فیلسوفان یکی نیست.

بنابراین، اکنون موقعیت مناسب برای پرداختن به بخش اصلی نوشتار فراهم است. می‌خواهیم بدانیم آیا قانون اخلاقی برآمده از تکوین و طبیعت؛ که توسط عقل مورد ادراک واقع می‌شود، با رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه همراهی می‌کند یا خیر؟

۳- روایی و ناروایی اخلاقی در نظریه اسلامی قانون طبیعی (حکمت عملی)

نظریه اسلامی قانون طبیعی افزون بر نشان دادن تمایز «انسان» از دیگر موجودات هستی، با توجه به دو عنصر، محتوای خود را بیان می‌کند: ۱- حقیقت انسان ۲- هدف از آفرینش او.

۱. برای اطلاع بیشتر از نظریه اسلامی قانون طبیعی، ر.ک. طالبی، ۱۳۹۰.





حقیقت آدمی مراتب سه‌گانه‌ای دارد که بالاترین مرتبه حقیقت انسان، عقل است. منظور از عقل در نظریه قانون طبیعی، عقل عملی است. از آن جا که در این نوشتار نظریه قانون طبیعی اسلامی در فلسفه متعالیه (ملاصدرا) مورد نظر است، حقیقت آدمی «نفس» او است، که از طبیعی‌ترین مرتبه آغاز می‌شود و تا روحانی‌ترین مرتبه باقی است. پس از این به بعد برای اشاره به «طبیعت» انسان می‌توانیم از واژه «نفس» استفاده کنیم.

دومین عنصر، هدف است. مقصود از هدفی که انسان برای رسیدن به آن آفریده شده است، مقام والای انسان کامل است. ویژگی «کمال‌جویی» بشر بر وجود این هدف دلالت دارد. هر انسان با رجوع به خویشتن، با علم حضوری به خود درمی‌یابد که به سوی بهترین‌ها و بی‌نقص‌ترین‌ها متمایل است. براساس ادبیات شهید مطهری، انسان را دارای «من علوی» دانست که هر آن چه با این «من» ملایمت داشته باشد، به عنوان حسن اخلاقی، و هر چه ناملایم باشد به عنوان قبیح اخلاقی شناخته می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۱۳: ۷۳۹).

اینک با تحفظ بر پیوستگی این دو عنصر - ذات و هدف آدمی - در نظریه اسلامی قانون طبیعی به بررسی تفصیلی‌تر هریک می‌پردازیم.

۳-۱ مراتب طبیعت (نفس) انسان

حقیقت آدمی مرکب از مراتب سه‌گانه است. بنابراین هر انسان، در عرصه‌های مختلف حیاتی به سه مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه نباتی، مرتبه حیوانی، و مرتبه انسانی (ناطقه). از این میان، انسان در مرتبه نباتی سه قوه غذایی (تغذیه و رساندن انرژی به سلول‌ها)، منمیه (استفاده از انرژی به دست آمده برای رشد) و مولده (ایجاد کننده فرد جدید) دارد. دو قوه اول برای حفظ شخص، و قوه مولده به منظور حفظ نوع به کار می‌روند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۸، ۷۸). به دلیل آن که مرتبه نباتی به عنوان پایین‌ترین مرتبه نفس انسانی، هسته اولیه، و بنیان هستی انسان را تشکیل می‌دهد، عزیمت به سوی هدف، نیز ناگزیر از همین نقطه آغاز می‌شود.

اما با توجه به موضوع نگارش، و این که دستگاه تناسلی به عنوان ابزار قوه مولده و شاخه‌ای از قوای نفس نباتی، موضوع تمایلات جنسی است، لازم است به طور خاص از

بخش مورد نظرمان، یعنی حکم عقل عملی (قانون طبیعی) در اندام‌های جنسی و سپس «گرایش به هم‌جنس» سخن بگوییم.

۲-۳ قانون طبیعی قوه مولده

یکی از نخستین گزاره‌هایی که عقل عملی در نظریه اسلامی قانون طبیعی به صورت فرمان صادر می‌کند، آن است که انسان برای رسیدن به تکامل باید به هر یک از نیازهای طبیعی خود پاسخ مطلوب دهد. یکی از گزاره‌های به دست آمده از علم حضوری انسان به خود (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ص ۱۵۴) که معطوف به بحث ما است، «احساس نیاز آدمی به داشتن فرزند، یکی از عوامل میل به تولید مثل» است. این قوه، افزون بر قوه غذایی و منمیه که آثارشان به شخص برمی‌گردد، در جهت حفظ نوع بوده و بنابراین، نیاز نوع انسان‌ها را تامین می‌کند.

دلیل این امر را که چرا انسان‌ها به طور طبیعی میل به تولید مثل دارند، می‌توان چنین بیان کرد: هر انسان در ذات خود بقای خویش را می‌طلبد. این مطلوب فطری در مرتبه نخست، بقای عین وجود شخصی، و در مرتبه دوم، بقای آثار وجود شخصی است. آثار وجود عبارتند از کمال‌هایی که از وجود هر کس ناشی شده و همراه او یا پس از وی باقی می‌مانند. برای نمونه، یک اثر هنری، اثر وجودی هنرمندی است که آن را تولید کرده، و هر هنرمند بقای آثار هنری خود را می‌طلبد؛ زیرا بقای خویش را در بقای آن اثر می‌بیند. بر این اساس، وجود فرزند نیز چون اثر تکوینی وجود شخصی پدر و مادر است، آن‌ها بقای خود را در بقای نسل خود می‌طلبند.

پرسش دیگری که باید به آن پاسخ داد، آن است که: آیا این قوه فقط از «یک» راه، یعنی تولید مثل، به فعلیت می‌رسد یا راه‌های دیگری نیز برای به فعلیت رساندن آن قابل تصور است؟ به دلیل آنکه از فعلیت به «غایت» شیء نیز یاد می‌شود (ر.ک: محقق سبزواری، ۱۳۶۰: ص ۵۱۰)، در ادامه بحث با توجه به تفسیر غایت‌گرایانه (تعریف پنجم آقای نراقی) به پاسخ این سؤال می‌پردازیم.



۳-۳ طبیعت به مثابه غایت

آقای نراقی علاوه بر طرح احتمال تعدد کارکردها، توجه طرفداران اخلاق سنتی را به یک گزاره تناقض‌ناگرا جلب می‌کند.

الف - احتمال: می‌توان فرض کرد که تولید مثل صرفاً یکی از «چند» غایت اندام‌های جنسی باشد.

«فرض کنید که یکی از کارکردهای مناسبات جنسی، آن چنان که گذشت، ابراز شوق و عشق نسبت به محبوب باشد. ... به بیان عامتر، اگر دایره غایات یا نقش‌های مناسبات جنسی را از حد تولید مثل فراتر بگیریم، در آن صورت به نظر می‌رسد که مناسبات جنسی هم‌جنس‌گرایانه می‌تواند تقریباً تمام آن نقش‌های دیگر را ایفا کند، و لذا این رفتارها به معنای مورد بحث کاملاً «طبیعی» خواهد بود» (نراقی، ۲۰۰۴: ۱۱).

ب - اشکال نقضی به اخلاق سنتی: از نظر کسی که معتقد باشد غایت و کارکرد هر شیء محصور و منفرد است، فرقی نخواهد کرد که کدام یک از کارکردهای غیراصولی اعمال شوند. از نظر او، همه آنها غیرمجازند. به این دلیل، در مسأله مورد نظر ما، هر نوع رابطه جنسی که منجر به فرزندآوری نشود، در ردیف کارکردهای غیرحقیقی و غیرمجاز اندام‌های جنسی قرار می‌گیرند. بنابراین، با غیرطبیعی و در نتیجه، غیراخلاقی دانستن هر رابطه جنسی غیرفرزندآور، نه تنها هم‌جنس‌گرایی، بلکه هر نوع لذت جنسی دیگر، حتی معاشقه با همسر، که به القاح و تولید مثل نیانجامد، تقبیح می‌شود. در حالی که طرفداران اخلاق سنتی، از جمله اندیشمندان مسلمان، در پرتو ادله نقلی که چنین لذت‌هایی را تجویز کرده‌اند، خود به چنین لازمه‌ای تن نمی‌دهند.

«اگر بپذیریم که تنها غایت یا کارکرد اندام‌های جنسی تولید مثل است، و هر رفتار جنسی که به تولید مثل نیانجامد غیرطبیعی و لذا اخلاقاً ناپسند است، در آن صورت فقط رفتارهای همجنس‌گرایانه را تحریم و تقبیح نکرده‌ایم، بلکه بر آن مبنا تمام مناسبات جنسی غیرهمجنس‌گرایانه را هم که به قصد تولید مثل انجام نمی‌شود یا به تولید مثل نمی‌انجامد، غیرطبیعی و خلاف اخلاق دانسته‌ایم.» (همان: ص ۱۰)

نخست به نقد و بررسی احتمال می‌پردازیم.





غایت‌انگاری «لذت» در کنار «تولید مثل»

با توجه به مقدمات زیر:

۱. نفس انسانی، در هر مرتبه از مراتب سه گانه (نباتی، حیوانی و ناطقه)، متشکل از قوایی است که رو به سوی به «فعلیت» رساندن و محقق کردن آثار حیات - متناسب با هر مرتبه - دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ص ۵).
۲. «فعلیت» همان غایت قواست.
۳. در تقسیم علت‌های چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غایی)، «غایت» مصداق علت غایی است.

۴. یکی از احکام و شرایط اصل علیت «سنخیت» میان علت و معلول است.^۱ هر قوه متناسب با فعلیت (غایت) خود عمل می‌کند. بنابراین، همواره فرایند تکامل مبتنی بر تشابه و هماهنگی میان قوه با فعلیت - یعنی هر شیء با غایتش - ادامه می‌یابد (همان، ج ۷: ص ۱۶۲). ابزار و وسائط افعال نفس، قوای آن هستند.^۲ هر قوه، در سلسله مراتب نفس، در جهت غایتی در حرکت است. از جمله «قوه مولده» (از قوای مرتبه نباتی) که در جهت «حفظ نوع» انسان، عمل می‌کند. بر این اساس، و بر مبنای ویژگی سنخیت علت و معلول که اقتضا می‌کند بین علت غایی - به عنوان یکی از اقسام علت - و شیء، هماهنگی و شباهت باشد، لازم است هر یک از قوای نفس، از جمله قوه مولده مرتبه نفس نباتی، در چارچوب غایت اصلی انسانیت فرد عمل کنند. ملاصدرا در نقل و تأیید نظر بوعلی سینا در این باره می‌گوید:

«شوق موجود به هر چیزی، به سبب تشابهی است که آن شیء با غایتش دارد. مثلاً حرکت‌های طبیعی اجرام طبیعی، به منظور تشبّه به غایتشان، یعنی «بقاء»، وجود دارند. همچنین، حیوانات و گیاهان، در جهت تشبّه به غایت‌هایشان عمل می‌کنند. این غایت‌ها

۱. قاعده‌ای فلسفه است که می‌گوید هر دهنده‌ای، از پیش باید دارنده آن چیزی باشد که می‌دهد، و الا لازم می‌آید از نیستی، هستی پدید آید. تعبیر دیگر این مفهوم، در رابطه علیّ بین علت و معلول وجود دارد، که از آن به «سنخیت» یاد می‌کنند.

۲. «قوه‌های» نفس (قوای نفس) در این جا با «قوه» در مقابل «فعل» مشترک لفظی است، که البته تشابه هم دارند. منظور از قوای نفس، قدرتی است که نفس بدان توانایی انجام حرکت پیدا می‌کند. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۷)

بقای نوع یا شخص هستند، هر چند این حرکات و اعمال در مبادی (مقدمات) با آن غایات تشابه ندارند، هم چون آمیزش و نفس های انسانی نیز در جهت مشابهت به غایاتشان، که عبارت باشد از عاقل عادل شدن، تعقل و تعمل می کنند، هر چند مبدأ این امور با مقصد متفاوت است از جمله تعلم و درس آموزی. ... اما علت عدم تشابه افعال مقدماتی با غایات نهایی، تنها آن است که مبادی به استعدادها و قوه ها مخلوط هستند، در حالی که خیر مطلق منزّه است از قوه، بلکه همه فعلیت است. (همان: صص ۱۶۲-۱۶۳)

از نظر گاه فلسفی، تنها تفاوت نفس ناطقه انسان با مرتبه نباتی و حیوانی در این است که نفس ناطقه جامع همه مراتب و به کار گیرنده قوای همه آنهاست، تا از آنها در خدمت و در مسیر هدف کلی عقلی، یعنی نیل انسان به بالاترین درجه کمال، استفاده کند. این ساختار هماهنگ کننده، اقتضای حقیقت انسان است. اما صرف وجود قوا و غایت، بدون شرایط تسهیل کننده، نیل به غایت را محقق نمی سازد. رسیدن به هر مقصد، در وهله نخست مشروط به آغاز حرکت از مبدأ، سپس ادامه حرکت در «مسیر» است. اما از آن جا که حرکت، مشمول زمان و مراتبی از دشواری است، برای تسهیل و آسان شدن نیازمند اموری است. «لذت» از جمله همان شرایط تسهیل کننده است. امری که در مسیر بین غایت و ذی غایت تعبیه شده است. به عنوان مثال؛ در اعمال قوه غاذیه، که وظیفه تأمین نیازهای غذایی بدن را دارد، اندام های چشایی تعبیه شده اند که یکی از خصوصیات آنها التذاذ از مواد غذایی است. التذاذ لزوم دارد، چرا که در غیر این صورت، انسان هرگز به خوردن غذا تن نخواهد داد. بنابراین سهم لذت را از یک سو می پذیریم. اما از سوی دیگر، اگر لذت به عنوان یکی از مقدمات میانی، مستقل و بدون هدف فرض شود، روشن است که به لغویت می انجامد. بدین ترتیب، اگر کسی غذا را در دهان قرار داده، از مزه آن «لذت» ببرد، اما بدون آن که هضم کند از بدن خویش خارج سازد، کار عبث و لغوی انجام داده، چرا که شیء را به غایتش نرسانده است. کار لغو از نظر عقل قبیح است. البته قبیح غیر از محال است. قبیح از لحاظ وقوعی ممکن گرچه متصف به صفت قبیح خواهد بود، بر خلاف امر محال که حتی امکان موجود شدن هم ندارد. به همین دلیل در صورت انجام عمل قبیح عقلی، موضوع برای محمول «قبیح» محقق خواهد بود.





حال، نکته‌ای که در مسأله حاضر اهمیّت اساسی دارد، آن است که؛ تولید مثل غایت نباتی قوه مولده نفس بوده و نتیجه آن، تحکیم بنای نوع انسان در جهان هستی است، اما ضمناً از مقدمات تسهیل کننده، یعنی لذّت جنسی، بهره دارد. بنابراین، براساس مقدمات فلسفی اسلامی، «لذت در عملیات جنسی» فقط جنبه طریقت داشته، خود، «غایت» نیست. به دیگر سخن، لذتی که در نکاح و هم‌بستری با جنس مخالف قرار داده شده است، شأنی مستقل ندارد تا به خودی خود به عنوان هدف تعیین شود. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

«بعضی از مردم افعال قوه شهوت و غضب را انجام نمی‌دهند جز برای کسب لذت خوردن، آشامیدن، و آمیزش جنسی. همچنین، غلبه و پیروزی بر خصم را تنها به سبب دلشادی از انتقام و کینه می‌خواهند، بدون آنکه در هیچکدام از اینها مصلحتی حکیمانه و غایتی عقلانی دنبال کنند. در حالی که به نظر عقلی، نزد حکما معلوم است که قوای نباتی و شعور حیوانی صرفاً معطوف به حرکات این قوا نیست، آنچنان که تنها اهداف جزئی آنها تأمین گردد؛ بلکه این قوا برای رسیدن به اغراض رفیع‌تری، از جمله بقای نوع و حصول نظام تام و ملکوت اعلیٰ قرار داده شده‌اند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ص ۱۶۹).

دقت در کلام صدرالمتألهین آشکار می‌سازد که انحصار افعال قوه مولده و شهوت، برای آمیزش جنسی، از نظر عقلی و نزد حکما، فعل تامی نیست، زیرا تنها اهداف جزئی را تأمین، و برای رسیدن به اغراض رفیع از جمله بقای نوع و حصول نظام تام، ناتوان خواهند شد.

بنابراین نتیجه نقد و بررسی احتمال مذکور آن است که؛ تعدّد غایات در قوه مولده و اندام‌های جنسی، به طوری که منجر به جواز توقف در «لذّت» شود، منافی اصل غایت‌مندی و کمال نفس خواهد بود.

اما پاسخ به اشکال نقضی:

رفتارهای جنسی غیرمنتج به فرزندآوری

نکته بسیار مهم در هر «قاعده» و قانون آن است که؛ هر چه نام قانون و حکم کلی به خود می‌گیرد، لازم است در مرتبه قبل (از انشا) قابلیت شمول و تعمیم‌یافتگی را دارا باشد. اما

احراز این شرط نخستین، به منزله تصلب و استثنانپذیری نخواهد بود. کاملاً بدیهی است که از ذیل هر قاعده و قانونی، مواردی جزئی - که هر یک می‌توانند توجهات خاص فرعی دارا باشند - ناهمگون وجود داشته باشند. پرسش نگارنده آن است که؛ آیا در قانون‌گذاری‌های عرفی هم، مجوزهای خاص را - که با لحاظ اوضاع و احوالات پیرامونی، گاه از روی اضطرار، گاه با توجه به موجهات عقلانی از جمله فرهنگ و اقتصاد، و گاه استثنای طبیعی - که همگی تبصره خوانده می‌شوند، دلیل بر انهدام قانون کلی می‌دانند؟ روشن است که پاسخ منفی خواهد بود. عقلا در عین ایجاد تبصره، ملتزم به قاعده کلی بوده و صحت آن را نادیده نمی‌انگارند.

مواردی از این دست: ۱- اگر زوجی به ناباروری مبتلا هستند، یا به هر دلیل امکان فرزنددار شدن از طریق اندام‌های جنسی بی‌واسطه را ندارند، باید از ازدواج منع شوند؟ یا بهتر است که از لذت جنسی طبیعی خویش در جهت استحکام بنای زندگی، از جمله سایر غایات نفس مانند کمال محبت و سکونت^۱ حاصل آید. ۲- در مورد ازدواج‌های موقت نیز می‌توان با کسر و انکسار مصالح اجتماعی که امری عقلایی است نه عقلی، مجوز صادر کرد. ازدواج‌هایی که غایتشان تولید مثل نیست اما برای قانون‌مند شدن رفتارهای جنسی زن و مردی تعبیه شده‌اند که توانایی تشکیل خانواده مستمر ندارند ولی شهوت جنسی لازم برای غایت اصلی (تولید مثل) مانند هر انسان دیگر در نفسشان موجود است. ۳- هم‌چنین در ازدواج‌های عادی، اگر همسران در برخی از مقاربت‌ها، با هم تصمیم به فرزنددار نشدن گرفته‌اند، هیچ اندیشمند اسلامی منع نکرده است.

نتیجه آن که؛ سد قانون عام در تطبیق بر برخی مصادیق، جلوی تحقق قانون، و قبح تخلف بی‌جا از آن را نمی‌گیرد. به دیگر سخن، به نظر می‌رسد براساس ادبیات اصول‌فقهی، «دلایل عقلایی» می‌توانند از فعلیت یک «حکم عقلی» جلوگیری کنند، ولی از شأنیّت و اقتضای آن ناتوانند.

نکته پایانی؛ تا این جا هر قدر تلاش کرده‌ایم، موفق شدیم ادله ثبوتی امر طبیعی در اندام‌های جنسی را ارایه دهیم. اما آن چه باقی می‌ماند و نویسنده «درباره اقلیت‌های جنسی»



۱. اشاره به آیه شریفه ۲۱ سوره روم.

در آخرین گام بدان تمسک بسته است، ادله اثباتی مسأله است. مسأله‌ای که به نام رابطه یا طریقه استنتاج «باید»ها از «هست»ها.

۳-۴. استنتاج «باید» از «هست»

آخرین مرحله در ابطال ناروایی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه، انکار رابطه میان «باید و هست» است. با چشم‌پوشی از هر آن چه تا کنون گذشت، بر فرض که بپذیریم تنها غایت طبیعی قوه مولده، تولیدمثل باشد، چگونه با اطمینان نتیجه بگیریم که «نباید» از اندام‌های جنسی در مسیری غیر از تولید مثل استفاده کرد. در واقع آقای نراقی به پرسشی دامنه‌دار اشاره می‌کند: "تمام گزاره‌هایی که متضمن «خوب» یا «بد» هستند، گزاره‌های تجویزی‌اند، یعنی یا به گزاره‌های «بایددار» قابل تحویل‌اند، یا مستلزم گزاره‌ای «بایددار» هستند. از سوی دیگر، گزاره‌هایی که از غایت یا کارکرد، یا نقش یک پدیده خبر می‌دهند، گزاره‌های «است‌دار» یا توصیفی هستند. ... در این صورت، منطقاً نمی‌توان، از این گزاره توصیفی یا مشتمل بر «است» که «غایت یا نقش اندام‌های جنسی تولیدمثل است» این گزاره تجویزی را نتیجه گرفت که «نباید اندام‌های جنسی را برای مقاصد غیر از تولیدمثل به کار برد»." (نراقی، ۲۰۰۴: ص ۱۳)

مسأله رابطه هست و باید از آن دسته موضوعاتی است که میوه دوره شکاکیت دیوید هیوم^۱ بود. دعوایی که هنوز ادامه دارد. از آن جا که نوشتار حاضر مجال تفصیل مسأله را ندارد، متمرکز بر حل مسأله فعلی، از مقدمات زیر استفاده می‌کند:

مقدمه اول: نظریه‌های موجود در فلسفه اخلاق بر دو قسم‌اند: توصیفی (شناخت‌گرا) و غیرتوصیفی (شناخت‌ناگرا)

مقدمه دوم: نظریه‌های توصیفی، گزاره‌های اخلاقی را اخباری می‌دانند. این گروه، به جز شهودگرایان، تعارض بین گزاره مشتمل بر هست با باید را از خود نفی می‌کنند چون

۱. «آیا از استنباط‌ها و استنتاج‌های قوه عاقله، که به خودی خود نه هیچ تسلطی بر عواطف مهر و کین دارند، و نه توانایی تحریکی قوای فعاله بشر را، اصلاً می‌توان چنین چشم‌داشتی داشت؟ آن‌ها البته حقایق را کشف می‌کنند، اما از آن جا که حقایق را کشف می‌کنند نسبت به اخلاق و رفتار بی‌تفاوتند، و هیچ تمایل و تفری به بار نمی‌آورند.» (هیوم، ۱۳۹۵: ۸)



منتفی به انتفای موضوع است یعنی گزاره های اخلاقی را «هست» می دانند نه «باید». اما نظریه های غیر توصیفی، این تعارض را قبول دارند. ایشان گزاره اخلاقی را مشتمل بر «توصیه»، «محرّک بودن» می شمردند، و به همین دلیل معتقدند گزاره اخلاقی به لحاظ منطقی نمی تواند با گزاره های توصیفی جمع شود یا از یکدیگر به دست آیند. (ر.ک: جوادی، ۱۳۷۵: ۴۷-۴۹)

مقدمه سوم: از بین نظریه پردازان فلسفه اخلاق در اندیشه اسلامی، شهید مطهری با ترسیم «من علوی» برای انسان، سعی می کند ملائمت و منافرت با آن را معیاری برای تعریف «باید» قرار دهد. این نظریه ذیل قسم «توصیفی» ها قرار می گیرد. چرا که نیل به گزاره های اخلاقی را از راه «شناخت» و توصیف تبیین می کند. (ر.ک: همو، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳: ۶۶)

نتیجه: بر مبنای نظریه ای شناخت گرا، اگر قایل به حقیقی بودن حسن و قبح شویم، و حسن را به تعبیری که گذشت به عنوان سازواری انسان با غایت یا «من علوی» در نظر آوریم، می توانیم بگوییم حسن یا قبح اخلاقی یک عمل - یا به عبارت دیگر، هر گزاره اخلاقی - گزارش و توصیفی است از ملائمت یا ناملائمت شیء با نفس انسان. بنابراین گزاره های اخلاقی از سنخ «هست» ها هستند، نه «باید»، و در نتیجه مشکل «استنتاج باید از هست» منتفی به انتفای موضوع می گردد.



نتیجه‌گیری

آرش نراقی در مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» بر مبنای استدلال عقلی تلاش کرده است به بازخوانی براهین ردّ طبیعی بودن رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه بپردازد، و با خدشه در هر یک به اثبات روایی و اخلاقی بودن این گونه رفتارها نایل آید. وی با روشی جدلی و غیربرهانی وارد شده، و از این جهت به نظر می‌رسد مبتلا به عدم تنقیح مبانی خود گردیده است. از این گذشته، در تقریر قانون طبیعی از منظر عقل عملی در فلسفه اسلامی دچار کاستی‌هایی شده است. این کاستی‌ها از کاستی در التزام به شرایط تعریف «طبیعت» گرفته تا ایراد در «غایت» طبیعی نفس انسانی وجود دارد. هم‌چنان که غایت را متعدد فرض کرده است.

در این نوشتار نقطه ثقل بحث را بر تعریف قانون طبیعی در فلسفه اسلامی (حکمت عملی) قرار داده، و اثبات کردیم طبیعت انسان همان نفس او است. چرا که براساس فلسفه صدرایی یعنی آخرین گزارش موجود از حکمت اسلامی سخن می‌گوییم. این نفس دارای قوایی است و هر قوه غایتی دارد تا غایت نهایی. قوه مورد بحث ما «قوه مؤلّده» است. غایت این قوه حفظ نوع در اثر تولید مثل است. این غایت براساس قاعده سنخیت در علت و معلول باید دارای غایات متوسطه‌ای از جمله «لذّت» باشد. اگر لذت جنسی در مسیر خود قرار گرفت یعنی در ارتباط بین دو غیرهمجنس، جایز است، و الا از مسیر عقلانی خارج و قبیح خواهد بود. لذت نیز یکی است چرا که کمال به وحدت کامل است و الا تکثر همان نقصان خواهد بود.

حاصل آن که عقل عملی در فلسفه اسلامی اقتضا دارد هر عمل جنسی غیرهم‌جنس‌گرا که به غرض رسیدن به غایت تولید مثل و حفظ نوع باشد، در مسیر کمال نهایی انسان است. در این بین نیز غایات تسهیل‌کننده از جمله لذت قرار دارند اما نباید از آن‌ها به استقلال استفاده شود. موارد استثنایی هم تبصره‌ای بیش نیستند.



کتاب نامه

۱. ابن سینا، بوعلی (۱۴۰۴ق). الشفا (طبیعیات). قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). الشفا (الالهیات). قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۳. _____ (۱۳۸۳). رساله نفس. چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث. چاپ چهل و چهارم، تهران: عروج.
۵. تاروی، سوسن (۱۳۹۸/۰۱/۰۷)، «چرا از همجنس‌گرایی حمایت می‌شود»،
mehrkhane.com/fa/news/8197
۶. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، مسأله باید و هست (بحثی در رابطه ارزش و واقع)، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات
۷. _____ (۱۳۸۲ و ۱۳۸۳)، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، قیسات، شماره ۳۰ و ۳۱، صص ۵۳-۶۸
۸. جهامی، جیرار (۱۹۹۸م). موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۹. شمسایی، حمیدرضا (۱۳۹۷/۱۱/۰۶)، «نبایدهای همجنس‌گرایی در نگاه عقل و دین»،
www.seratnews.com/fa/news/67262
۱۰. طالبی، محمدحسین. (۱۳۹۲). «تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی». آیین حکمت، ش ۱۸، ۱۴۹-۱۷۶.
۱۱. _____ (۱۳۹۰). «نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی». معرفت فلسفی، ش ۳۴، ۱۸۱-۲۰۳.
۱۲. _____ (۱۳۸۸). «جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوته نقد». پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳۹، ۶۱-۷۴.
۱۳. _____ (۱۳۹۴)، «دانش فلسفه حق در اندیشه آیت الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره ۲۵، صص ۲۹-۶۷
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العده فی اصول الفقه. چاپ اول، قم: چاپخانه ستاره.
۱۵. سوزنجی، حسین (۱۳۹۷/۱۰/۱۰)، «اسلام، اخلاق و همجنس‌گرایی»، نقدی بر آرش





- نراقی، «www.souzanchi.ir/islam-ethics-and-homosexuality»
۱۶. عاملی، سیدجواد (۱۴۱۹ق). *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*. چاپ اول، قم: نشر اسلامی.
۱۷. گنسلر، هری (۱۳۹۶). «*قانون طبیعی در اخلاق*»، ترجمه مهدی اخوان، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱۳۴، صص ۵۴-۵۷.
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد (۱۴۱۳ق)، *اخلاق ناصری*، چاپ اول، تهران: علمیه اسلامی.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمد و علامه حلی، یوسف (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، چاپ پنجم، قم: بیدار.
۲۰. محقق سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*. چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. _____ (۱۳۷۹). *شرح المنظومة*، چاپ اول، تهران: ناب.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ «الف»)، *ختم نبوت*، مجموعه آثار جلد ۳ و ۶، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۷۸ «ب»)، *نقدی بر مارکسیسم*، مجموعه آثار جلد ۱۳، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۷۹)، *حقوق زن در اسلام*، مجموعه آثار جلد ۱۹، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. چاپ دوم، قم: مکتب مصطفوی.
۲۷. _____ (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: نشر بیدار.
۲۸. نراقی، آرش (۲۰۰۴). «*درباره اقلیت های جنسی*»، از مجموعه «اسلام و مسأله همجنس گرایی». صص ۲۳-۳. arashnaraghi.org/wp/?p=577. دریافت: آذرماه ۱۳۹۶
۲۹. پایگاه بین المللی همکاری های خبری شیعه شفقنا، دریافت: بهمن ۱۳۹۷
۳۰. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، *کاوش در مبانی اخلاق*، ترجمه مرتضی مردیها، چاپ دوم، تهران: انتشارات مینوی خرد.



31. Cumberland, Richard, (2005) *A Treatise of the Laws of Nature* [1672], in John Maxwell trans. [1727], in Jon Parkin ed., Liberty Fund, Indianapolis.
32. Hobbes, Thomas, (1998) *On the Citizen*, in Richard Tuck and Michael Silverthorne eds. and trans., Cambridge University Press, Cambridge.
33. Justinian (1985) *The Digest* [533 A.D.], Vol. 1, in A. Watson trans. ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
34. Pattaro, enrico(2005), *A treatise of legal philosophy and gareral chapple* eds, Houndmills and New York: palgrave chapple, Timothy Macmillan.
35. Plato (1961) *The Republic* [c. 375 B.C.], in P. Shorey trans., in E. Hamilton and H. Cairns eds., *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, Princeton: Princeton University Press, pp. 575-844.
36. _____ (1961), "Gorgias", in W. D. Woodhead trans. ... *The collected Dialogues of plato, including the letters, ... princeton University press*, pp 229-307
37. Robson, William(1935), *Civlization add the Growth of law*, London:Macmillan

اصول پرورش فضائل اخلاقی در فرزندان بر مبنای سیره تربیتی حضرت زهرا علیها السلام روح الله شهریاری*

چکیده

این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی، به واکاوی سیره تربیتی حضرت زهرا علیها السلام پرداخته است تا اصول پرورش فضائل اخلاقی در فرزندان را از دیدگاه ایشان تبیین کند. بهره‌گیری از این اصول به راهکارهای تربیتی والدین و مربیان جهت می‌دهد و فعالیت‌های آنها را در عرصه تربیت هدفمند می‌کند. در روش تربیتی حضرت زهرا علیها السلام، اصول تربیتی در سه سطح نمود دارد؛ اصول ناظر به والدین، اصول ناظر به فرزندان و اصول ناظر به عمل تربیتی. اصول ناظر به والدین نشان می‌دهد در منطق تربیتی آن حضرت علیها السلام، تربیت فعل خداست و از این حیث استعانت از خدا برای کسب شایستگی در مقام نمایندگی او لازم است. همچنین، برخورداری از ثبات عاطفی و تخصص از اصول مربوط به والدین است. اصول ناظر به کودک بیانگر لزوم آگاهی از ظرفیت جسمی و روحی فرزندان است. از میان اصول ناظر به عمل تربیتی، هنرگرایی، تحریک حق‌طلبی، ترجیح عقل‌گرایی ایمانی بر نازپروری، کرامت‌پروری و اقدام عملی، در سیره تربیتی صدیقه طاهره علیها السلام اهمیت بیشتری دارند.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد علوم تربیتی.



کلیدواژه‌ها

اصول تربیت، فضائل اخلاقی، سیره حضرت زهرا علیها السلام.

بیان مسئله

موضوع تربیت انسان از آغازین روزهای حیات بشر اهمیت داشته است؛ زیرا در مقایسه با دیگر مخلوقات الهی، انسان بیشترین نیاز را به تربیت و خودسازی دارد و بیشترین تربیت و رشد و کمال را می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۷: ص ۱۳). مکاتب و گروه‌های گوناگون بنا بر شناختی که از انسان به دست آوردند، به طراحی شیوه‌های تربیتی همت گماشتند. این شیوه‌ها غالباً از تجربیات خود طراحان برآمده و به همین دلیل انسان از مسیر تربیت حقیقی که ضامن کمال و سعادت اوست، فاصله گرفته است؛ به عبارت دیگر، گستره شناخت حسی و تجربی به پدیده‌های مادی و طبیعی محدود است؛ از این رو، نمی‌توان تنها به شناختی که بر دستاوردهای علوم تجربی استوار است، اعتماد و اکتفا کرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ص ۳۷). عقل نیز محدودیت‌هایی دارد و از کشف آنچه در حیطه فهم او نیست، عاجز است. بنابراین، بدون یاری گرفتن از وحی نمی‌توانیم به طرحی دقیق در تربیت انسان دست یابیم (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ص ۳۱۷). البته این بیان به معنی رد کامل روش‌های معرفتی عقلانی و تجربی نیست، بلکه بیانگر عدم کفایت این دو روش در ادراک همه حقایق هستی است؛ از این رو، بهره‌گیری از هر سه منبع معرفتی (یعنی وحی، عقل و تجربه) ضروری است تا با جمع و ترکیب آن‌ها معرفتی قابل اعتماد به دست آوریم و نوعی تعاضد در منابع معرفتی ایجاد کنیم (نک: عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۲ ص ۳۱۵).

در این پژوهش، برای آنکه در امر تربیت از این سه منبع معرفتی بهره بگیریم، به واکاوی سیره حضرت زهرا پرداخته‌ایم؛ زیرا حضرت زهرا علیها السلام از یک سو، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷: ص ۲۷) و برترین نمونه کمال در عرصه‌های مختلف تعلیم و تربیت، سیاست، درایت، شجاعت و... است و از سوی دیگر، به منبع وحی و



معرفت الهی متصل است؛ چنانکه علامه مجلسی در تفسیر حدیث امام باقر علیه السلام که فرمود:
«فطمها الله بالعلم»، می گوید:

«یعنی به سبب کثرت علم، از جهل بریده شد و به قدری علم دارد که جهالت هرگز
در آن راه ندارد و از آغاز آفرینش از علوم ربانی برخوردار شده است» (مجلسی،
۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۱۴).

در استنباط اصول پرورش فضائل اخلاقی از سیره حضرت زهرا علیها السلام، از روش
توصیفی - تحلیلی بهره گرفته ایم و برای تبیین، توجیه یا تأیید دستورالعمل‌های مستخرج
گاهی به یافته‌های علوم تجربی و آرا و اندیشه‌های فلاسفه مسلمان استناد کرده‌ایم.
پژوهش‌های زیادی درباره موضوع تربیت در سیره اهل بیت علیهم السلام انجام شده است؛ از
جمله: احمد قلی‌زاده (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی سیره حضرت
معصومین علیهم السلام در جذب و تربیت شاگردان»، به مبانی تعلیم و تربیت و جایگاه آن در
سیره اهل بیت علیهم السلام اشاره کرده و در فصلی نیز به خطبه‌ها و سخنان معصومان پرداخته
است. فاطمه صحرائی پاریزی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، با عنوان «بررسی
نقش والدین در تربیت عاطفی کودک با بهره‌گیری از سیره امام رضا علیه السلام»، ابتدا تربیت را
از نظر اندیشمندان غربی و مسلمان به تفصیل بررسی کرده و در فصل چهارم، برای تحلیل
یافته‌ها به سیره امام رضا علیه السلام مراجعه کرده است. حسین مولودی (۱۳۸۹) در پژوهشی با
عنوان «سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام در تربیت اعتقادی»، ابتدا به مبانی و اصول
تربیت اعتقادی پرداخته و شش اصل را (از جمله تطور و وسع فکری مخاطب،
هدایت از جانب خدا، ارتباط تربیت اخلاقی و اعتقادی با اختیار انسان در انتخاب
عقیده) تبیین کرده و در ادامه، با تقسیم روش‌های تربیتی به عام و خاص، مؤلفه‌های
هریک را ارائه کرده است. بررسی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد تاکنون پژوهش متمرکزی
درباره سیره تربیتی معصومان، مخصوصاً حضرت زهرا علیها السلام، انجام نگرفته و صرفاً به
ارائه گزارش اکتفا شده است. بعضی از پژوهش‌ها نیز از حیثه سیره تربیتی فراتر
رفته و سیره اجتماعی و سیاسی اهل بیت علیهم السلام را بررسی کرده‌اند. این پژوهش بر آن است
تا با رفع این کاستی‌ها، راهنمای مریبان و والدین در تربیت و پرورش فضائل اخلاقی
کودکان باشد.





مفاهیم پژوهش

۱- اخلاق

اخلاق، جمع «خُلُق»^۱، به معنی سرشت باطنی و ناپیدای انسان است و سرشت و سیرت نیز نامیده می‌شود؛ چنان‌که «خُلُق» بر صورت ظاهری و دیدنی انسان دلالت دارد (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۵: ص ۲۵۷). اخلاق، در اصطلاح، تعاریف مختلفی دارد؛ از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، اخلاق یعنی «ملکات نفسانی و هیئات روحی که باعث می‌شود کارهای زشت یا زیبا، به آسانی از نفس متخلق به اخلاق خاص نشأت گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ص ۷۷). بعضی از پژوهشگران معاصر که به دنبال تعریف جامع‌تری برای اخلاق بوده‌اند، تعریف زیر را برای حیث اخلاقی - یعنی ملاک تمایز حوزه اخلاق از غیر آن - ارائه کرده‌اند: «تأثیر پایدار فزاینده / کاهنده‌ای که صفات و افعال اختیاری بر / از کمال انسان دارند و زمینه نوعی از ارزش‌گذاری را مهیا می‌کنند، به طوری که پیامدهایی از قبیل کاهش بنیادین رنج و حل مؤثر اختلاف منافع از کارکردهای انحصاری سویه مثبت آن به‌شمار می‌رود» (علیزاده، ۱۳۹۰: ص ۹۹). آیت‌الله مصباح معتقد است: «موضوع علم اخلاق اعم از ملکات نفسانی که فلاسفه اخلاق تاکنون بر آن تأکید داشته‌اند، بوده و شامل همه کارهای اختیاری انسان می‌شود که ارزشی است؛ یعنی متصف به خوب و بد بوده و می‌تواند برای نفس کمالی را فراهم آورد یا موجب رذیلت و نقصی در نفس شود» (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۲۱۴). در این پژوهش مراد از اخلاق دیدگاه اخیر است؛ بدین معنی که مراد از فضائل اخلاقی ملکات نفسانی، آداب اجتماعی و اعمال جوارحی و جوانحی است که در کمال نهایی انسان نقش دارند.

۲- تربیت

واژه «تربیت» در زبان فارسی به معنی «پروردن یا پروراندن، آداب و اخلاق را به کسی آموختن و آموختن کودک تا هنگام بالغ‌شدن» آمده است (معین، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۱۰۶۳). تربیت، در اصطلاح، یعنی فعالیتی هدفمند و دوسویه میان مربی و متربی برای کمک به

متربی در تحقق بخشیدن به قابلیت‌های وی و پرورش شخصیت او در جنبه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، جسمی، عاطفی، اخلاقی و عقلانی و... (بهشتی، ۱۳۸۷: ص ۳۵).

۳- سیره

واژه‌شناسان معانی متعددی برای کلمه «سیره» بیان کرده‌اند، مانند روش، طریق، سنت (فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱: ص ۳۶۱). شماری نیز سیره را مثل «فطره» بر وزن «فعله» گرفته‌اند که بر نوع و سبک رفتار دلالت می‌کند (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳: ص ۳۴۰). سیره، در اصطلاح، نیز در معانی متفاوتی به کار رفته و تعریف واحد و مورد وفاقی برای آن ارائه نشده است. علامه طباطبایی آن را به معنی طریقه و حالت دانسته که برگرفته از مفهوم لغوی آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ص ۱۹۹). علامه مرتضی مطهری، به دلیل هم‌وزن بودن سیره با «فعله»، سیره را نوع و سبک خاص رفتار دانسته و معتقد است رفتاری که دارای روش و سبک ویژه باشد، مصداق سیره است (مطهری، ۱۳۸۴: ص ۴۷). بعضی نیز مراد از سیره را مطلق قول و فعل معصومان می‌دانند (حسینی‌زاده، ۱۳۹۱: ص ۱۰). در این تلقی، گفتار به دلیل اینکه جزء رفتار آدمی است، از نظر چگونگی صدور از گوینده می‌تواند سیره محسوب شود. در این پژوهش مراد از سیره، دیدگاه اخیر یعنی مطلق قول و فعل حضرت زهرا (علیها السلام) است.

۴- اصول

واژه «اصل» در بیشتر شاخه‌های علمی به کار می‌رود. مراد از اصول تربیت، گزاره‌های تجویزی یا دستورالعمل‌های تربیتی است که از یک سو، با مبانی و از سوی دیگر، با فعالیت‌های تربیت رابطه دارند و راهنمای عملیات تربیت هستند (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۲۹۱). اصول تربیتی به مریبان ارائه می‌شود تا مریبان به وسیله آن اهداف تربیت را محقق کنند (همان: ص ۲۹۷). از نظر ماهیت و کارکرد «اصول» و «روش‌ها»ی تربیت از یک سنخ، یعنی جزء دستورالعمل‌ها، هستند و تنها از نظر کلی و جزئی متفاوتند؛ به گونه‌ای که اصول کلی تر از روش‌ها است (باقری، ۱۳۸۹: ص ۸۸). از هر اصل تربیتی می‌توان چند روش



تربیتی استخراج کرد. خود اصول نیز از نظر کلیت برابر نیستند، بلکه ممکن است از یک اصل تربیتی چند اصل جزئی تر استخراج شود (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۲۹۳). بنابراین هر دستورالعمل تربیتی که از منبع معرفتی استنباط شده است، اگر ناظر به اهداف تربیتی باشد و قابلیت استخراج روش یا راهکار تربیتی را داشته باشد، اصل نامیده می‌شود؛ بدین دلیل، اصول تربیت در بیان محققان تربیت تنوع و گوناگونی زیادی دارد و به چند اصل خاص منحصر نمی‌شود.

طبقه‌بندی اصول و شیوه استنتاج آن‌ها

گرچه اصول، گزاره‌هایی کلی هستند، می‌توان آن‌ها را از جنبه‌های مختلف طبقه‌بندی کرد؛ مثلاً از نظر کلیت و جزیت (نک: همان، ۱۳۹۱: ص ۲۹۷). در این پژوهش، اصول پرورش فضائل اخلاقی را که از سیره حضرت زهرا علیها السلام استنباط شده است، از حیث متعلق آن‌ها یعنی نسبت آن‌ها با یکی از ارکان تربیت (مربی، متربی، محتوا و ابزار) چنین طبقه‌بندی کرده‌ایم: اصول ناظر به والدین (مربی)؛ اصول ناظر به فرزندان (متربی) و اصول ناظر به عمل تربیتی (محتوا و ابزار). ممکن است در این دسته‌بندی همپوشی وجود داشته باشد، اما جهت غالب و اصالت تعلق در قرارداد هر اصل ذیل یکی از ارکان تربیت مد نظر است.

کشف اصول استنادشده نیز به چند شیوه بوده است: گاهی یک اصل مستقیماً با وصف قول و فعل حضرت استنباط شده است، به گونه‌ای که می‌توان چند روش یا راهکار را از آن استخراج کرد (شیوه مستقیم)؛ گاهی در سیره آن حضرت رفتارها یا توصیه‌هایی وجود دارد که با نگاه تحلیلی و القای خصوصیت از مصداق و مورد می‌توان گزاره‌ای کلی (اصل) را از آن استخراج کرد، به طوری که آن اصل ناظر به روش‌های مختلف از جمله مصداق بیان‌شده از سیره حضرت زهرا علیها السلام است (شیوه غیرمستقیم)؛ حضرت زهرا علیها السلام نمونه یک انسان کامل، پرورش‌دهنده و مربی انسان‌های کاملی مانند حسین علیه السلام و مصداقی از این آیه مبارکه است: ﴿وَمَا يُطِئُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید» (نجم: ۳). رفتار و گفتار حضرت زهرا یقیناً نقش مثبتی در





مسیر رشد و کمال معنوی خود ایشان و دیگران داشته است و از تمام افعال و اقوال او می-توان به منزله الگو و اسوه در مسیر تربیت بهره گرفت. بنابراین راه دیگر برای استنباط اصول تربیتی، ضمیمه کردن رفتار یا قول آن حضرت با یک مقدمه مطویه (چنانکه بیان شد) است. این روش مخصوصاً در اصول ناظر به مربی اهمیت دارد.

۱. اصول ناظر به والدین

از منظر تربیتی حضرت زهرا (علیها السلام) گزاره‌های کلی استنباط می‌شود که بالاصاله ناظر به والدین است. این گزاره‌ها بر نقش والدین در فرایند تربیت تأکید دارند؛ یعنی والدین از آن رو که در امر تربیت دخیل هستند، اقتضائاتی دارند که باید در فرایند تربیت لحاظ شود.

۱-۱. اعتصام و استعانت

بعضی از مریبان، در زمانی اندک، انسان‌های بزرگی را تربیت کرده‌اند. اینان، همان مریبان بااخلاص بوده‌اند (جعفری، ۱۳۹۰: ص ۱۳۷). مربی زمانی می‌تواند دیگران را به خدا پیوند دهد که خود با خدا پیوند داشته باشد. به علاوه، بدان دلیل که غایت پرورش فضائل در مسیر تربیت، توحید و قرب الهی است (باقری، ۱۳۸۹: ص ۸۱)، مربی باید همواره از خدا استمداد کند تا بتواند آنچه موجب رضایت اوست، محقق کند و بر مشکلات این راه غلبه کند. در واقع، «از آنجا که تعلیم و تربیت کار خداست، شایستگی حیازت مقام نمایندگی خدا را باید از او بخواهیم» (جعفری، ۱۳۹۰: ص ۱۴۸). خداوند در این باره فرمود: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾؛ خداوند یگانه را بخوانید و دین خود را برای او خالص کنید، هر چند کافران ناخشنود باشند» (غافر: ۱۴).

در سیره تربیتی زهرا (علیها السلام) استعانت از خدا نمود ویژه‌ای دارد؛ به گونه‌ای که در وصف عبادتش گفته‌اند: «در تمام دنیا عابدتر از فاطمه یافت نمی‌شود. او به حدی برای عبادت برپا می‌ایستاد که پاهایش ورم می‌کرد»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۷۵). اعتصام به خدا چنان نمودی در زندگی حضرت دارد که در شیرین‌ترین لحظات زندگی، یعنی شب اول زندگی

۱. قال الحسن البصری: مَا كَانَ فِي الدُّنْيَا أَعْبَدُ مِنْ فَاطِمَةَ؛ كَانَتْ تَقُومُ حَتَّى تَتَوَرَّمَ قَدَمَاهَا.



مشترک، از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌خواهد که آن شب را به نماز برخیزند و به عبادت مشغول شوند، چنانکه وقتی فردای آن روز پیغمبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسید: «همسرت را چگونه یافتی؟» حضرت فرمود: «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ؛ بهترین یاور برای اطاعت و عبودیت خداوند» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳: ص ۳۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۱۱۷). استعانت از خدا در سیره حضرت، جلوه‌های قرآنی نیز داشته است؛ برای مثال، در مقام تربیت الهی، راه پرهیز از گمراهی‌ها را استمداد از قرآن می‌دانست و می‌فرمود: «كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ، أُمُورُهُ ظَاهِرَةٌ وَأَحْكَامُهُ زَاهِرَةٌ وَأَعْلَامُهُ بَاهِرَةٌ وَرَوَاجِرُهُ لَائِحَةٌ وَأَوَامِرُهُ وَاضِحَةٌ؛ کتاب خدا در میان شماست، همه چیزش پر نور، نشانه‌هایش درخشانده، نواهی‌اش آشکار و اوامرش واضح است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹: ص ۲۲۵؛ بحرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱: ص ۶۶۸). زهراء عَلَيْهَا السَّلَامُ شبانه‌روز با قرآن انس داشت، به تلاوت آن عشق می‌ورزید و فرزندان‌ش را به تلاوت قرآن سفارش می‌کرد: «از دنیای شما سه چیز را دوست دارم: تلاوت کتاب خدا... نگاه کردن به چهره رسول خدا و انفاق در راه خدا را» (قیومی، ۱۳۸۹: ص ۲۷۶). آن حضرت بر تلاوت سوره‌های واقعه، الرحمن و حدید تأکید می‌کرد و می‌فرمود: «قرائت‌کننده سوره‌های حدید و الرحمن و واقعه در آسمان‌ها، ساکن فردوس خوانده می‌شود» (همان: ص ۱۷۸).

۱-۲. ثبات عاطفی

گاهی ممکن است عواطف والدین با ارزش‌های تربیتی تعارض پیدا کند؛ بدین معنا که اعمال این عواطف فرزند را از کسب فضیلت‌های اخلاقی بازمی‌دارد. این نوع عاطفه‌ورزی به دلیل تعارض با هدف اصیل تربیت، جنبه ضدارزش پیدا می‌کند. بنابراین، ثبات و پایداری عاطفی والدین به مثابه یک اصل تربیتی مطرح است. در قرآن نیز عاطفه‌ورزی در اعمال حدود الهی مذمت شده است. خداوند درباره اجرای حدّ بر مرد یا زن زناکار می‌فرماید: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»؛ و هرگز درباره آنان در دین خدا رأفت و ترحم روا مدارید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید» (نور: ۲). در سوره حج نیز بی‌ثباتی عاطفی نکوهش شده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ

هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ»؛ بعضی از مردم خدا را تنها با زبان می‌پرستند؛ همین که (دنیا به آن‌ها رو کند و نفع و) خیری به آنان برسد، حالت اطمینان پیدا می‌کنند. اما اگر مصیبتی برای امتحان به آن‌ها برسد، دگرگون می‌شوند (و به کفر رومی‌آورند. به این ترتیب) هم دنیا را از دست داده‌اند و هم آخرت را. و این همان خسران و زیان آشکار است» (حج: ۱۱). حضرت صدیقه طاهره علیها السلام همیشه در امر تربیت فرزندان‌شان پایداری عاطفی نشان می‌دادند و مصالح معنوی فرزندان‌شان را بر عواطف خود مقدم می‌داشتند. در سیره آن حضرت آمده است، وقتی خبر شهادت امام حسین علیه السلام در کربلا و چگونگی آن واقعه را از پیامبر شنید، بسیار گریست، اما بدان‌دلیل که این شهادت یک سعادت و فوز عظیم در مسیر تربیت فرزندان‌شان بود، این مصیبت بزرگ را پذیرفت و عرض کرد: «پدرجان، در برابر خواسته خداوند تسلیم و راضی‌ام و به خدا توکل می‌کنم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۳۸۴).

۱-۳. دانش و تخصص

بسیاری از مریبان در فراگیری معارف تربیتی نقص بینشی داشته‌اند. این افراد تنها نیم‌رخ‌ری از حقیقت انسان را یافته‌اند و انسان را در همان نیم‌رخ میخ‌کوب کرده‌اند (جعفری، ۱۳۹۰: ص ۱۴۰). تربیت‌دهی فرع تربیت‌شناسی و تعلیم فرع تعلم است؛ پس والدین ابتدا باید دانش و تخصص لازم را برای تربیت و پرورش فضائل داشته باشند، اهداف و مقاصد خلقت انسان و هستی را دریافته باشند، غایت تربیت را درک کرده باشند و درباره استعداد‌های متربی شناخت کافی داشته باشند تا بتوانند به امر تعلیم بپردازند. دانش و تخصص به‌مثابه اصل تربیتی برای مریب ضرورت دارد؛ چراکه در فرایند تربیت، مرحله تعلیم و آموزش معارف اخلاقی بخش مهمی از این فرایند را شکل می‌دهد. به اعتقاد شهید مطهری، دلیل اینکه بسیاری از افراد - حتی تحصیل‌کرده‌ها - معارف دینی را انکار می‌کنند و از آن‌ها روی‌گردانند، این است که مفاهیم مذهبی و دینی به‌درستی به آن‌ها تعلیم نشده است (مطهری، ۱۳۸۹ «الف»: ص ۵۶). به همین دلیل است که حضرت زهرا علیها السلام به مسئله علم‌آموزی بسیار اهمیت می‌داد و آموزنده علم را دارای اجر بسیار می‌دانست و خود نیز در



این راه از مقام علمی ممتازی بهره‌مند بود. اگر حضرت زهرا توانست شخصیت‌هایی مانند حسین علیه السلام تربیت کند، به یقین یکی از دلایل آن، بهره‌مندی او از علم و معرفت بود. همچنین، حضرت برای تربیت دیگران نیز با صبر و حوصله به سؤالات فقهی آنان پاسخ می‌داد تا مسیر تربیت الهی آن‌ها هموار شود. یکی از زنان مدینه خدمت حضرت زهراء علیها السلام رسید و گفت: «مادر پیری دارم که درباره نماز، سؤالات فراوانی دارد و مرا فرستاده است تا آن مسائل شرعی را از شما بپرسم». حضرت زهرا علیها السلام فرمود: «پرس». آن زن، مسائل بسیاری را مطرح کرد و برای هر یک از آن‌ها پاسخ شنید. در ادامه گفت و شنود، آن زن از کثرت پرسش‌ها خجالت کشید و گفت: «ای دختر رسول خدا، از اینکه فراوان خدمت می‌رسم و با سؤالات زیاد شما را به زحمت می‌اندازم، معذرت می‌خواهم». فاطمه علیها السلام فرمود: «باز هم بیا و هر چه سؤال برایت پیش می‌آید، پرس. آیا اگر کسی اجیر شود که بار سنگینی را به بالای بام ببرد و به پاداش آن ده هزار دینار طلا مزد بگیرد، چنین کاری برای او دشوار خواهد بود؟» گفت: «خیر». حضرت ادامه داد: «من در ازای هر مسئله‌ای که پاسخ می‌دهم، بیش از فاصله بین زمین و عرش، جواهر و لؤلؤ پاداش می‌گیرم؛ پس سزاوار است که بر من سنگین نیاید» (محدث‌نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ص ۳۱۸).

۱-۴. نقش بی‌بدیل مادر

امور بسیاری در رشد و پرورش فضائل اخلاقی فرزندان نقش دارند. این امور تفاوت‌هایی از حیث نوع تأثیر - مقتضی و مانع - و شدت تأثیرگذاری، با یکدیگر دارند (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۳۷۷). بعضی از این امور را می‌توان اصل تربیتی به‌شمار آورد؛ به گونه‌ای که حذف آن‌ها از فرایند تربیت، تحقق بخشی از اهداف و نیز اعمال بعضی از روش‌های تربیتی را با مشکل مواجه می‌کند. در سیره تربیتی حضرت فاطمه علیها السلام نکته ظریفی در این باره وجود دارد؛ حضرت، وجود مادری مهربان را برای تربیت فرزندانش (بعد از شهادت خود) ضروری می‌دانست، به گونه‌ای که پیش از شهادت، به حضرت امیر علیه السلام درباره تربیت فرزندانش چنین وصیت فرمود:



«علی جان، درباره فرزندانم به تو سفارش مهربانی و خوش رفتاری می‌نمایم و سفارش می‌کنم که پس از من با دختر خواهرم، امامه^۱، ازدواج کنی؛ زیرا او همانند من به فرزندانم دلسوز و مهربان است» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۳۲۱؛ محدث‌نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۳۶۰).

این سفارش می‌تواند مؤید این نکته باشد که نقش مادر در پرورش فضائل اخلاقی کودکان اصالت دارد و افراد دیگر مانند پدر، مربی، معلم، دوست و... نمی‌توانند این نقش را ایفا کنند. در سیره تربیتی آن حضرت درباره تربیت امام حسین علیه السلام چنین آمده است: «سلمان می‌گوید: روزی فاطمه زهرا علیها السلام را دیدم که مشغول آسیاب بود. در این هنگام فرزندش، حسین، گریه می‌کرد. عرض کردم: برای کمک به شما آسیاب کنم یا بچه را آرام کنم؟ فرمود: من به آرام کردن فرزندم اولی هستم، شما آسیاب را بچرخانید» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۲۵۷). پژوهش‌های علوم تجربی نیز مؤید چنین دیدگاهی است؛ تحقیقات روان‌شناسان نشان می‌دهد نقش مادر در این تأثیرگذاری بی‌بدیل است؛ به طوری که حذف مادر از فرایند تربیت صدمات روحی جبران‌ناپذیری به کودکان وارد می‌کند. مطالعات روان‌شناسان درباره ناراحتی‌ها و اختلالات عاطفی کودک نشان می‌دهد دلیل بیشتر این اختلالات محرومیت از مادر است. کندی در سخن گفتن، کاهش بهره هوشی، کاهش میزان جنب و جوش، پرخاشگری، اختلال حواس، ضعف استعداد تفکر انتزاعی و... را می‌توان از آثار محرومیت از مادر به‌شمار آورد (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۸: ص ۷۲)؛ از این رو، مادر در امر تربیت، عاملی بی‌جانشین است و با توجه به اینکه بخش مهمی از اهداف تربیتی را محقق می‌کند، یکی از اصول تربیتی شمرده می‌شود. افزون‌براین، شماری از روش‌ها و حتی اصول تربیتی با نظر به این اصل فراهم می‌آیند و گاهی نیز نقش مادر

۱. اُمّة بنت ابی‌العاص بن ربیع، نوه دختری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مادر او زینب (دختر پیامبر و خدیجه) و پدرش ابوالعاص بن ربیع بود. زینب بزرگ‌ترین دختر رسول‌الله و خدیجه بنت خویلد بود (طبری، ۱۹۶۷م، ج ۱۱: ص ۴۹۴). او هنگامی که پیامبر اکرم سی ساله بود، در سال سی‌ام عام‌القیل به دنیا آمد. او با ابوالعاص بن ربیع ازدواج کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۳۹۷). از نظر برخی محققان شیعه مانند سید جعفر مرتضی‌عاملی، زینب، رقیه و ام‌کلثوم فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و خدیجه نبوده‌اند، بلکه دخترخوانده‌های پیامبر صلی الله علیه و آله بوده‌اند، اما بیشتر تاریخ‌نگاران و سیره‌نویسان معتبر از جمله طبری تصریح کرده‌اند که او بزرگ‌ترین دختر پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است (طبری، ۱۹۶۷م، ج ۱۱: ص ۴۹۴).



حاکم بر آنها است؛ برای نمونه هنگامی که موضوع مربیان جایگزین (مانند مربی مهد کودک، خدمتکار، دایه، معلم یا پدر) مطرح می‌شود، هیچ‌یک از این جایگزین‌ها نمی‌توانند با نقش مادر برابری کنند.

۲. اصول ناظر به فرزندان

در این بخش به اصول مستنبط از سیره تربیتی حضرت زهرا علیها السلام اشاره می‌شود که دلالت‌های آنها با اصاله به شخص متربی و گوناگونی متریان معطوف است؛ هر چند بالعرض در مقام عمل تربیتی هم باید بدان‌ها توجه شود. در این بررسی یک اصل استنتاج شد. برای استنباط اصول دیگر به تحقیق بیشتری در این زمینه نیاز است.

۱-۲. ظرفیت‌شناسی

پرورش فضائل را باید با توجه به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های جسمی و روحی کودک انجام داد. رعایت ظرفیت و توان کودک، به‌طور عمده، دو مصداق دارد: «یکی در مواردی که مربی وظیفه‌ای را از متربی طلب می‌کند (اقدامات تربیتی الزام‌آور)؛ و دیگری در جایی که مربی تکلیفی از متربی نمی‌خواهد، بلکه صرفاً به اقداماتی برای تربیت متربی، از قبیل آمادگی یا عادت‌یابی وی، دست می‌زند (اقدامات غیر تکلیف‌آور)» (اعرافی، ۱۳۹۴: ص ۶۲). حضرت زهراء علیها السلام در تربیت حسنین علیهما السلام به این نکته توجه داشت و تربیت را بر ظرفیت‌های فرزندان خود استوار می‌کرد. هنگامی که مسلمانان به دلیل کمبود آب در مضیقه بودند، حضرت زهراء علیها السلام حسنین علیهما السلام را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آورد و عرض کرد: «یا رسول الله، فرزندان من خردسال‌اند و تحمل تشنگی را ندارند». پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که نگرانی دخترش را به‌جا دید، زبان مبارکش را در دهان حسنین علیهما السلام قرار داد و با ترکردن دهان آنها، حضرت زهراء علیها السلام را از نگرانی درآورد و دو طفل کوچکش را نیز از تشنگی شدید نجات داد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۹۴). با توجه به وضعیت سخت زندگی مسلمانان و کمبود آب، ممکن است این درخواست نوعی خودخواهی جلوه کند یا رفتار حضرت را در سطح رفتار مادران دیگر که به‌طور طبیعی اقدام به رفع تشنگی فرزندان خود





می‌کنند، تنزل دهد، اما این دو اشکال با توجه به نکاتی که در تبیین شخصیت علمی و الهی حضرت علیها السلام بیان شد نمی‌تواند مورد اعتنا باشد؛ چرا که خودخواهی یا بروز رفتاری که صرفاً از عواطف نشأت گرفته و نقش تربیتی نداشته باشد، از ساحت آن وجود مقدس دور است. این اقدام حضرت علیها السلام حتماً نقش مؤثر و مثبتی در تربیت فرزندان داشته است. بنابراین این رفتار باید از حیث تربیتی آن هم به منزله عامل مثبت بررسی شود. در تحلیل تربیتی این اقدام می‌توان پرسید که چرا حضرت زهرا سعی نکرد تحمل سختی‌ها را به فرزندان آموزش دهد تا برای تحمل تکالیف دینی، در آن‌ها آمادگی یا عادت‌یابی تربیتی ایجاد شود؟ پاسخ را در کلام خود حضرت می‌توان یافت: «فرزندان من خردسال‌اند». این تحلیل بیانگر ظرفیت‌شناسی در فرایند تربیت است. در اقدامات تربیتی الزام‌آور و اقدامات غیرتکلیف‌آور - برای عادت‌دهی - باید به ظرفیت‌های جسمی و روحی کودک توجه ویژه داشت و عادت‌دهی یا تکلیف‌دهی و الزام تربیتی را با توجه به ظرفیت‌های کودک اعمال کرد. این اصل می‌تواند ناظر به روش‌های اساسی در تربیت باشد، مانند: تکلیف به قدر وسع، مجازات به قدر خطا.

۳. اصول ناظر به عمل تربیتی

مراد از عمل تربیتی فرایند شکل‌دهی تربیت با استفاده از محتوا و ابزارهای لازم است. بعد از فراهم آوردن آمادگی لازم در مربی و توجه به ظرفیت‌های مربی، باید از گزاره‌هایی برای رشد فضائل اخلاقی و سوق‌دادن مربی به سوی اهداف تربیتی بهره گرفت.

۳-۱. هنرگرایی

استفاده از ظرفیت‌های هنر به‌ویژه بعضی از نمادهای آن مانند شعر، استعاره، تشبیه و ایجاز نقش مؤثری در رشد معنوی و پرورش فضائل اخلاقی در فرزندان دارد. هنر وقتی در خدمت رشد و تعالی انسان قرار گیرد، ارزش ذاتی خواهد داشت (جعفری، بی‌تا: ص ۱۳۷). هنر در کنار آگاهی‌ها، باورها و اخلاق موجب رشد فرهنگی و ایجاد جامعه متعالی و انسان‌های باکمال می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۳۵۳). امروزه با توجه به کاستی‌های



تربیت مستقیم، متخصصان تعلیم و تربیت به سوی بهره‌گیری از روش‌های غیرمستقیم، مانند استفاده از ابزار هنر، رفته‌اند (صابری، ۱۳۹۱: ص ۱۱۴). با ابزار هنر می‌توان عواطف کودک را تحریک کرد و در جهت مطلوب به کار گرفت. استفاده از ابزارهای هنری در سیره تربیتی حضرت زهرا آشکار است؛ نقل شده است که حضرت با فرزندش امام حسن علیه السلام بازی می‌کرد و از شعر برای القای مفاهیم تربیتی به او بهره می‌گرفت. فرزندش را بالا می‌انداخت و می‌فرمود: «إِشْبَهُ أَبَاكَ يَا حَسَنَ وَاخْلَعْ عَنِ الْحَقِّ الْوَسْنَ وَاعْبُدِ الْهَأْ ذَامِنَّ وَ لَا تُوَالِ ذَا الْإِخْنِ؛ پسر من حسن، مانند پدرت باش، ریسمان ظلم را از حق برکن، خدایی را بپرست که صاحب نعمت‌های متعدد است و هرگز با صاحبان ظلم و تعدی دوستی مکن» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۲۸۶). همچنین، وقتی فرزندش حسین علیه السلام را بازی می‌داد، می‌فرمود: «أَنْتَ شَبِيهُ بَأَبِي لَسْتَ شَبِيهاً بَعْلِي؛ تو به پدر من (پیامبر) شبیهی و به پدرت، علی، شباهت نداری» (همان‌جا). این اصل تربیتی در تعلیم بسیاری از روش‌های تربیتی کارآمد است و سبب پایداری آموزه‌های تربیتی می‌شود.

۳-۲. اولویت رتبی الگوها

الگو، در اصطلاح، به فردی گفته می‌شود که به دلیل داشتن خصوصیتی، شایسته تقلید و پیروی است. از الگو در آیات و روایات به «أسوه» و «قدوه» تعبیر شده است (قائمی‌مقدم، ۱۳۸۲: ص ۲۵). تأکید بر الگویابی، اولاً بر این اساس است که انسان از محیط اجتماعی و انسان‌های دیگر تأثیر می‌پذیرد و ثانیاً مبتنی بر گرایش فطری انسان به سوی کمال است (سلیمانی، ۱۳۹۰: ص ۶۳). این اصل در سیره حضرت زهراء علیه السلام نمود ویژه‌ای دارد؛ حضرت به معرفی الگو می‌پرداخت و به فرزندان خود سفارش می‌کرد از الگو پیروی کنند: «پسر من حسن، مانند پدرت باش؛ ریسمان ظلم را از حق برکن، خدایی را بپرست که صاحب نعمت‌های متعدد است و هرگز با صاحبان ظلم و تعدی دوستی مکن» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۲۸۶). آنچه در این‌باره قابل تأمل است این است که حضرت، در معرفی الگو نوعی اولویت و تقدم و تأخر را رعایت می‌کرد؛ با وجود اینکه پیغمبر اسلام اشرف خلایق هستند و منزلت آن حضرت از همه انبیا و ائمه اطهار بالاتر است، حضرت زهرا،

امیرالمؤمنین علی علیه السلام را به عنوان الگوی حسنین معرفی می‌کرد. شاید حکمت این باشد که در معرفی الگو باید الگویی که از نظر مکانی، معاشرتی و نسبی قریب‌تر است، مقدم شود. بنابراین می‌توان بر این نکته تأکید کرد که الگوی عینی بر ذهنی و الگوی قریب بر بعید ترجیح دارد. نکته دیگری که در سیره تربیتی حضرت مشاهده می‌شود این است که ایشان فضیلت الگو را مشخص کرده است؛ یعنی در معرفی الگو لازم است مشخصه ممتاز الگو تعیین شود.

۳-۳. مراقبت و نظارت

پرورش فضائل در فرزندان مانند رشد و پرورش نهالی است که به مراقبت نیاز دارد. مراقبت و نظارت در دوران پرورش فضائل اخلاقی کودک ضروری است؛ یعنی از هنگامی که نطفه فرزند بسته می‌شود تا وقتی که به بلوغ و رشد می‌رسد (حسینی زاده، ۱۳۹۱: ص ۱۳۱). انسان از یک سو، همواره تحت تأثیر عوامل محیطی است و از سوی دیگر، درجات کمال برای انسان پایان‌ناپذیر است و پیشرفت مادام‌العمر او را فراهم می‌سازد (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۳۱۴)؛ به همین دلیل، نظارت و مراقبت باید تا زمانی استمرار یابد که فضائل در کودک به «شاکله» تبدیل شود: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾؛ هریک بر پایه شاکله خود رفتار می‌کنند (اسراء: ۸۴). ویژگی اصلی شاکله، استواری و پایداری آن است؛ به گونه‌ای که بر فکر و احساس و نیت و اراده اعمال و رفتار فرد احاطه دارد (باقری، ۱۳۸۹: ص ۱۲۶). مراقبت ابعاد مختلفی دارد که عبارتند از: جسمی، روحی و روانی، غذایی، پوشش و لباس، دوستان و همسالان، شناختی و بینشی. حضرت زهراء علیها السلام با محبت خاصی که به فرزندان داشت، مراقب تمام رفتارهای آنان بود و به‌دقت آن‌ها را زیر نظر داشت تا در تربیت صحیح آن‌ها مشکلی پدید نیاید. نقل شده است که روزی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عازم خانه حضرت فاطمه شد. چون به خانه رسید، دید فاطمه مضطرب پشت در ایستاده است. فرمود: «چرا اینجا ایستاده‌ای؟» فاطمه علیها السلام با صدایی مضطرب عرض کرد: «فرزند نام صبح بیرون رفته‌اند و تاکنون هیچ خبری از آن‌ها ندارم». پیامبر به دنبال آن‌ها روانه شد. چون به نزدیک غار جبل رسید، آن‌ها را دید که در کمال سلامت مشغول بازی بودند. آن‌ها را به دوش گرفت و به سوی مادرشان روانه شد (شیبانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ص ۲۴۲).



۳-۴. تعلیم فضائل در آداب

از نظر بعضی از اندیشمندان، آداب به اقتضای زمان تغییر می‌کنند؛ یعنی نسبی هستند و وابسته به قراردادهای و اساساً مربوط به اخلاق نیستند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۱۶۸). بنابراین در تعلیم آداب باید اقتضائات زمانی و مکانی رعایت شود. این نکته در جای خود درخور دقت و بررسی است، اما آنچه در منطق تربیتی حضرت زهرا علیها السلام دیده می‌شود این است که آداب فردی و اجتماعی جنبه نسبی محض ندارند؛ چراکه حضرت ادب‌آموزی را با فضیلت‌آموزی همراه می‌کرد و در واقع، از ادب‌ورزی به فضیلت‌پروری پل می‌زد و جنبه اطلاق (در مقابل نسبی) به آداب می‌بخشید. در سیره حضرت آمده است که در آموزش آداب غذا خوردن فضائل تربیتی را با آداب غذا خوردن عجین می‌کرد و می‌فرمود:

«بر سر سفره غذا، دوازده کار نیک وجود دارد که سزاوار است هر مسلمانی آن‌ها را بشناسد؛ چهار مورد واجب، چهار مورد مستحب و چهار مورد نشانه ادب و بزرگواری است. اما چهار عمل واجب عبارتند از: شناخت و معرفت پروردگار، راضی بودن به نعمت‌های خدا، گفتن بسم الله الرحمن الرحیم در آغاز غذا خوردن و شکر خدا در پایان آن. و چهار عمل مستحب عبارتند از: وضو گرفتن قبل از غذا خوردن، نشستن به جانب چپ؛ غذا خوردن در حالت نشسته و با سه انگشت. و چهار عملی که نشانه ادب و بزرگواری است: از غذای پیش روی برداشتن، لقمه‌ها را کوچک برداشتن، غذا را به خوبی جویدن و کمتر نگاه کردن در صورت دیگران» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۳۵۹).

چنانکه حضرت تصریح کرده‌اند، شماری از این موارد از جمله آداب است و بعضی در زمره اخلاقیات. این همراهی می‌تواند بیانگر یک اصل تربیتی باشد و در نتیجه، ناظر به چند روش تربیتی است، از جمله: (۱) در فرایند تعلیم معارف تربیتی نباید میان آداب و اخلاق تفکیک صورت گیرد؛ (۲) آداب همانند اخلاقیات از نظر معرفت‌شناختی مطلق هستند (نه نسبی)، بنابراین در آموزش آداب نیاز نیست وضعیت زمانی و مکانی را لحاظ کرد؛ (۳) راه درست آموزش فضائل اخلاقی، همراه کردن آن‌ها با آداب است، زیرا آداب جنبه ظاهری و محسوس دارند. با این روش، آموزش فضائل هم جنبه عینی پیدا می‌کند و یادگیری بهتر و ماندگارتر می‌شود.



۳-۵. تحریک حق طلبی (مسئولیت)

یکی از گرایش‌های اصیل فطری در نهاد انسان حقیقت‌طلبی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۲۱۵). قرآن وجود این گرایش را در انسان تأیید و بر آن به منزله یک اصل تربیتی تأکید کرده است (همان: ص ۲۵۲). تحریک حق طلبی از آن‌رو می‌تواند اصل تربیتی باشد که از یک سو، با مبانی انسان‌شناختی تربیت پیوند دارد و ناظر به گرایش فطری حقیقت‌طلبی است و از سوی دیگر، اهداف تربیتی را تحقق می‌بخشد. افزون‌براین، حق طلبی گزاره‌ای تجویزی و کلی است که می‌تواند ناظر به روش‌هایی مانند دعوت به ایمان، ابتلا و... باشد (نک: باقری، ۱۳۸۹: ص ۱۴۸). تأکید بر حق طلبی در سیره تربیتی حضرت زهرا علیها السلام نیز نمود دارد. حضرت، در خطبه «فدکيه»، با سرزنش انصار به تحریک حق طلبی آن‌ها پرداخت: «إِيهَا بَنِي قَيْلَةَ، أَأَهْضِمَ تَرَاثُ أَبِيهِ وَ أَنْتُمْ بِمَرْأَى مِنْهُ وَ مَسْمَعٍ؟ تَلْبُسُكُمْ الدَّعْوَةَ وَ تَسْمَلُكُمْ الْحَيْرَةَ؛ ای فرزندان قيله^۱، آیا ارث من پایمال گردد و شما آشکارا می‌شنوید و می‌بینید و در جلسات شما این معنی گفته می‌شود و اخبارش به خوبی به شما می‌رسد و باز هم خاموش نشسته‌اید» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹: ص ۲۴۴). همچنین، در ماجرای غصب فدک، هنگامی که حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به خانه‌های مهاجرین و انصار می‌رفتند تا آن‌ها را به یاری بطلبند، حسین علیه السلام را نیز به همراه خود می‌بردند (شیخ مفید، ۱۳۷۹ق: ص ۱۸۴). این همراهی، احساس مسئولیت و الزام درونی را در فرزندان برمی‌انگیزد. به اعتقاد مصباح یزدی (۱۳۹۱، ج ۱: ص ۲۵۳) رشد حق طلبی از دو راه محقق می‌شود؛ یکی، از راه تحریک و برانگیختن این گرایش و توجه‌دادن انسان به وجود آن و دوم، از راه تعیین مصداق و شناساندن حق که باعث آشکارتر شدن متعلق این گرایش و جهت آن می‌شود و نهایتاً انسان را به سوی شناخت حقایق و معرفت حق تعالی سوق می‌دهد. هنگامی که حضرت زهرا، حسین علیه السلام را برای گرفتن حق خود، به همراه می‌برد، مصداق حق طلبی را تعیین می‌کند و وقتی به امام حسن علیه السلام می‌فرماید: «حسن جان، مانند پدرت باش و ریسمان از گردن حق بردار، خدای احسان‌کننده را پرستش کن و با دشمن کینه‌توز دوستی نکن» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۲۸۶)، حق طلبی را در فرزندان برمی‌انگیزد.



۱. قيله زن باشخصیت و شرافتمندی بود که نسب قبائل انصار به او می‌رسید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ص ۲۰۱).



۳-۶. کرامت پروری

از نظر استاد مطهری رحمته الله علیه عزت و کرامت نفس ام‌المسائل اخلاقی است (مطهری، ۱۳۸۹ «ب»): ص ۱۴۷). در احادیث بر اهمیت و کارکردهای تربیتی کرامت نفس تأکید شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «مَنْ كَرَّمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهَوَاتُهُ؛ هر کس نفسش کرامت پیدا کرد، شهواتش در نظرش کوچک می‌شوند» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: حکمت ۱۵۵). اوج عزت‌دهی را می‌توان در سبک تعامل حضرت زهراء علیها السلام با فرزندان‌شان یافت. آن حضرت با خطاب‌های محبت‌آمیزی که موجب تقویت کرامت و عزت فرزندان‌شان می‌شد، با آنان سخن می‌گفت. در حدیث شریف «کساء»^۱ آمده است: «إِذَا بَوَّلَدِي الْحَسِينَ قَدْ أَقْبَلَ وَ قَالَ السَّلَامَ عَلَيْكَ يَا أُمَّةَ قُفُلْتُ وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا قُرَّةَ عَيْنِي وَ ثَمَرَةَ فُؤَادِي؛ ناگاه فرزندم، حسن، وارد شد و گفت: ای مادر، سلام بر شما. گفتم: سلام بر تو، ای روشنی چشم و میوه دل من» (بحرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱: ص ۹۳۱).

۳-۷. کردار مؤثرتر از گفتار است (اهمیت اقدام عملی)

به اعتقاد علامه جعفری بهترین راه شکل دادن به رفتار تربیتی، اقدام عملی مربی است؛ چراکه عمل نسبت به آموزش و گفتار تحقق عینی‌تری دارد، درحالی‌که الفاظ صرفاً آینه‌هایی هستند که مفاهیم را نشان می‌دهند و اگر بایسته و شایسته باشند ممکن است در تربیتی مؤثر افتند (جعفری، ۱۳۹۰: ص ۱۶۴). علاوه بر اینکه عمل مربی، به آموزش‌های تربیتی جنبه عینی می‌دهد، موجب ایجاد انگیزه و تحریک عاطفی در تربیتی می‌شود؛ چراکه عمل نشان می‌دهد عمل‌کننده به کاری که انجام می‌دهد معتقد است. بنابراین کردار عینی مربی می‌تواند اصلی مهم در فرایند تربیت باشد و بخشی از اهداف تربیتی را محقق کند. امام حسن علیه السلام فرمود: «مادرم، فاطمه علیها السلام، را دیدم که شب جمعه در محراب خویش به

۱. درباره صحت سند این حدیث شکی نیست. محدثان بزرگ آن را در کتب معتبر خود نقل کرده‌اند. این حدیث اصطلاحاً مستفیض است و حتی با تحقیقی گسترده می‌توان تواتر را درباره آن تأیید کرد. این رویداد در جامعه اسلامی به قدری معروف شد که روز وقوع آن، «روز کسا» نامیده شد و خمسه طیبه‌ای که مشمول عنایت خاص الهی در آن روز شدند، به اصحاب کسا ملقب گردیدند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۸). در برخی از کتب شیعه نیز این روایت نقل شده است، از جمله در «الامالی» شیخ طوسی، ص ۳۶۸ و ۵۶۵.

عبادت ایستاده بود و پیوسته در رکوع و سجود بود تا اینکه سپیده صبح بردمید و از او می شنیدم که برای مردان و زنان مؤمن دعا می کرد و نامشان را بر زبان جاری می ساخت و برای ایشان بسیار دعا می کرد، ولی برای خودش هیچ دعا نمی کرد. به او گفتم: ای مادر، چرا همان گونه که برای دیگران دعا می کنی، برای خود دعا نمی کنی؟ فرمود: یا بُنی الجار ثُمَّ الدار؛ ای پسرکم، نخست باید همسایگان را دریافت، آنگاه به خانه پرداخت» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ص ۱۱۳). همچنین روایت شده که فرزندان فاطمه علیها السلام همیشه شاهد بودند که مادرشان به مردم کمک می کرد و خود گرسنه می ماند و به قیمت گرسنگی خود دیگران را سیر می کرد (همان جا).

۳-۸. ترجیح خردورزی ایمانی بر نازپروری

یکی از اصول مهم دیگری که بانوی بزرگ اسلام در منطق تربیتی خود بر آن پایبند بود، این بود که خردورزی عقلانی - ایمانی را جانشین عواطف غیرمنطقی می کرد؛ به عبارت دیگر، علاوه بر آنکه بر مهرورزی و عزت دهی تأکید داشت، از محبت های بی جایی که موجب نازپروردگی فرزندان شود و آنها را از کسب فضائل اخلاقی و معنوی باز دارد، اجتناب می کرد و همواره خردورزی ایمانی را بر نازپروردگی ترجیح می داد. در سیره تربیتی آن حضرت می بینیم که فرزندان را با مشقت های عبادت آشنا می کرد؛ برای مثال، در شب های قدر به چهره فرزندان آب می زد تا نخوابند و شب قدر را درک کنند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۶: ص ۲۴۱). علامه جعفری در تبیین این اصل تربیتی چنین گفته است: «در انتقال از احساسات به دوران تعقل، بیان روشن و قانع کننده در تعلیم امتیازات تعقل و ضرورت مراعات احکام آن - که ارتباط انسان را با واقعیت منطقی تر می سازد - لازم است تا ریشه احساسات را نخشکاند» (جعفری، ۱۳۹۰: ص ۱۹۳)؛ بدین معنی که در این انتقال لازم است کودک دلیل سختی و مشقت یا علت حرمان محبت را بفهمد. بنابراین مادر باید برای فرزندش تبیین کند که چرا او را از محبت ظاهری محروم کرده است؛ چنانکه حضرت زهرا علیها السلام دلیل بیدار نگه داشتن فرزندانش را برای آنها توضیح می داد و می فرمود: «محروم است کسی که از برکات شب قدر محروم بماند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۶: ص ۲۴۱).



نتیجه گیری

در این پژوهش، اصول پرورش فضائل اخلاقی در فرزندان بر مبنای سیره تربیتی حضرت زهرا علیها السلام بررسی شد و سه سطح از اصول به دست آمد که ناظر به سه رکن تربیت یعنی مربی، متربی و تجویزات تربیتی (محتوا و ابزار) است. شماری از این اصول از دستورالعمل-های جزئی و با الغای خصوصیت از مورد به دست آمد و بعضی با وصف قول و فعل حضرت علیها السلام، اصول ناظر به والدین (مربی) عبارتند از: ثبات عاطفی، تربیت‌شناسی، استعانت از خدا و نقش بی‌بدیل مادر به منزله عامل مهم در فرایند تربیت. در بخش اصول ناظر به کودک به اصل ظرفیت‌شناسی کودک دست یافتیم.

در بخش اصول ناظر به عمل تربیتی نیز مواردی استنباط شد؛ از جمله اینکه استفاده از هنر و نمادهای آن اصل مهمی در القای محتوای تربیتی است و کرامت‌پروری و حق‌طلبی نیز از اصول محوری به شمار می‌روند. همچنین، لازم است تعلیم فضائل و آداب با هم انجام شود و تقدم و تأخر زمانی در آموزش آن‌ها وجهی ندارد. مراقبت و نظارت نیز از دیگر اصول استنباط شده است و بیانگر این است که فرزندان در فرایند تربیت و شکوفایی فضائل اخلاقی به مراقبت و نظارت مستمر نیاز دارند. اقدام عملی مربی و ترجیح خردورزی ایمانی بر نازپروری هم از دیگر اصول استنباط شده از سیره حضرت زهرا است.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام نجف: مکتبه الحیدریه.
۴. اعرافی، علیرضا و تقی مهری رمی (۱۳۹۴)، «نقش رعایت توان متربی در تربیت عبادی از منظر فقهی»، دوفصلنامه مطالعات فقه تربیتی، ش ۳، ص ۶۲ - ۷۸.
۵. باقری، خسرو (۱۳۸۹)، نگاهی به تربیت اسلامی، ج ۱ و ۲، چاپ بیست و یکم، تهران: مدرسه.
۶. بحرانی، عبدالله بن نورالله (۱۳۸۲)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، تصحیح محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی، قم: مؤسسه الامام المهدی (عج).
۷. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷)، انساب الاشراف، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۸. بهشتی، محمد (۱۳۸۷)، مبانی تربیت در قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. جعفری تبریزی، محمدتقی (بی تا)، زیبایی و هنراز دیدگاه اسلام، تهران: انتشارات شرکت سهامی چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۹۰)، ارکان تعلیم و تربیت، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۹)، آفاق اندیشه، چاپ دوم، قم: اسراء.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، مشهد: صهبا.
۱۵. حسینی زاده، علی (۱۳۹۱)، سیره تربیتی پیامبر (ص) و اهل بیت، چاپ یازدهم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



۱۶. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت: دار الفکر.
۱۷. سلیمانی، محمد (۱۳۹۰)، نقش الگوها در تربیت انسان، مشهد: ضریح آفتاب.
۱۸. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۹. شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۶۸)، روان شناسی رشد، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۲۰. شیانی، احمد بن حنبل (۱۴۲۱ق)، مسند، چاپ سوم، مصر: مؤسسه قرطبه.
۲۱. شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان) (۱۳۷۹ق)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. صابری، رضا (۱۳۹۱)، «کاربرد زیباگرایی و هنر در تربیت دینی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی تربیت اسلامی، سال ۷، ش ۱، ص ۱۱۳-۱۳۴.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۴. طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷)، تاریخ الأمم والملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دار التراث.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۲)، مجمع البحرین، تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۲۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۴)، الامالی، قم: دارالثقافة.
۲۷. عالمزاده نوری، محمد (۱۳۹۲)، استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. علیزاده، مهدی (۱۳۹۰)، «اخلاق چیست؟ تحلیلی فرااخلاقی از مفهوم حیث اخلاقی»، پژوهش های اخلاقی، ش ۳، ص ۹۹-۱۲۴.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد (۲۰۰۱م)، المصباح المنیر، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۳۰. قائمی مقدم، محمدرضا (۱۳۸۲)، «روش الگویی در تربیت اسلامی»، مجله معرفت، ش ۶۹، ص ۲۵-۳۷.
۳۱. قیومی، جواد (۱۳۸۹)، صحیفه الزهراء، قم: دفتر انتشارات اسلامی.





۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، چاپ سوم، بیروت: الوفا.
۳۳. محدث نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۳۴. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۹)، اهل بیت علیهم‌السلام در قرآن و حدیث، تهران: دارالحدیث.
۳۵. مصباح، مجتبی و دیگران (۱۳۹۱)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، آموزش عقاید (دوره سه جلدی در یک مجلد)، چاپ هفدهم، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۷. _____ (۱۳۸۷)، جامی از زلال کوثر، تحقیق و نگارش محمدباقر حیدری، چاپ هشتم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
۳۸. _____ (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، چاپ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، سیری در سیره نبوی، چاپ بیست و نهم، تهران: صدرا.
۴۰. _____ (۱۳۸۶)، اسلام و نیازهای زمان، چاپ هجدهم، تهران: صدرا.
۴۱. _____ (۱۳۸۷)، آشنایی با قرآن، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۴۲. _____ (۱۳۸۹ «الف»)، علل گرایش به مادیگری، چاپ سی و سوم، تهران: صدرا.
۴۳. _____ (۱۳۸۹ «ب»)، فلسفه اخلاق، چاپ چهلم، تهران: صدرا.
۴۴. معین، محمد (۱۳۸۷)، فرهنگ فارسی، چاپ دوم، تهران: دبیر.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴)، زهرا (س) برترین بانوی جهان، چاپ سیزدهم، قم: سرو.

اثرات مصرف گرایی بر هویت اخلاقی فردی با تکیه بر سبک زندگی ایرانیان

سید علی اصغر هاشم زاده*

چکیده

مصرف گرایی به عنوان یک پدیده جهانی، بیشتر از منظر اثرات جمعی مثبت یا منفی اش بر ساختارهای اقتصادی بررسی شده است و دیدگاه‌های کم‌شماری به اثرات منفی آن بر هویت فردی مصرف کننده توجه داشته‌اند. ارزیابی اثرات منفی مصرف گرایی با تأکید بر تعارضات هویتی، مسئله‌ای کلیدی است که پرداختن به آن در جهت شناخت شیوه‌های مصرف و کاهش عواقب فردی و اجتماعی مصرف گرایی در جامعه ضرورت دارد. این مقاله با روشی توصیفی و تحلیلی و از جنبه نظری به بررسی تأثیر مصرف گرایی بر رفتار و سنت‌های اخلاقی با تکیه بر شواهدی در میان خانواده‌های ایرانی می‌پردازد. نخست به عوامل مهمی که تأثیری منفی بر هویت جمعی مصرف کننده دارند اشاره کرده‌ایم، سپس عناصر کلیدی تأثیرگذار در هویت فردی را برشمرده‌ایم و در نهایت سازوکارهایی عملی برای حمایت و جلوگیری از آسیب‌های اخلاقی مصرف گرایی را ارائه داده‌ایم. حاصل آنکه زنجیره تأمین از تولید تا مصرف باید با اصلاح رویکردها، در کنار تلاش برای بهبود شرایط زندگی و گسترش رفاه برای همگان، مانع از گسست هویتی و نابودی ارزش‌های اصیل جامعه گردد.

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



کلید واژه‌ها

مصرف گرایی، مصرف اخلاقی، هویت فردی، هویت جمعی، شهروند ایرانی

۱. مقدمه

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که مصرف گرایی یعنی عادت به مصرف بیش از اندازه و فراتر از نیازهای واقعی. مصرف کنندگانی که چنین عادتی دارند، «مصرف گرا» و کسانی که فرهنگ مصرف گرایی را می‌پذیرند، «مصرف زده» نامیده می‌شوند. در واقع، مصرف زدگی، هزینه کردن بی‌حاصل و بی‌نتیجه درآمد است که باعث می‌شود قسمتی از درآمد افراد جامعه که با زحمت به دست آمده، به راحتی به سوی زباله‌دانی‌ها سرازیر شود. مصرف بیش از اندازه باعث از دست رفتن بیشتر منابع موجود می‌شود و امروزه به عنوان نوعی بیماری و گونه‌ای از اعتیاد مطرح است؛ بدین معنا که ترک آن، همانند رهایی از گرفتاری به هر عادتی، دشوار خواهد بود (هاشم زئی، ۱۳۸۶: ص ۴۵). در فرهنگ مصرف گرا، «مصرف بهینه» یا در حد کفایت، جایگاهی ندارد و به فراموشی سپرده شده است. انسان مصرف می‌کند نه از آن رو که به نیاز خاصی پاسخ دهد، بلکه چون راه دیگری برایش باقی نمی‌ماند. در این فرهنگ، افراد همواره به خرید کالاها و خدمات جدید مشغول‌اند؛ درحالی که هیچ توجهی به نیاز یا عدم نیاز خود، بادوام بودن کالاها، مبدأ و شرایط تولید کالا یا پیامدهای زیست‌محیطی مصارف خود نمی‌کنند. در جامعه مصرفی، مصرف مبتنی بر خواست مطرح می‌شود؛ یعنی سلیقه و میل افراد جامعه، بر نوع مصرف تأثیر می‌گذارد. در چنین جامعه‌ای، مصرف به رفتاری متظاهرانه تبدیل می‌شود و گاه در قالب «تمایز یک گروه از گروه دیگر یا به شکل بیان یک منزلت اجتماعی» بروز می‌یابد (مهری، ۱۳۸۹: ص ۱۷۶). این جامعه از سویی با عرضه کالاهای گوناگون و ایجاد نیاز کاذب در مصرف کننده، و از سوی دیگر با تلاش در جهت رفع محدودیت استقراض و از بین بردن قبح بدهکاری، زمینه خرید هر چه بیشتر و از روی میل را فراهم می‌آورد تا مصرف کننده هرگز احساس کمبود نکند و بلکه خرید کردن بیشتر را نشانه تشخص بداند! اما باید توجه داشت که ارضای نیازهای غیرضروری توسط گروهی از جامعه، درحالی که نیازهای





ضروری و حیاتی گروه دیگری از انسان‌ها تأمین نشده باشد، عملی غیراخلاقی به حساب می‌آید. تأمین خوراک، اولین و ضروری‌ترین نیاز انسان است که اگر به صورت مشروع تأمین نشود، فرد تلاش می‌نماید تا آن را از راه‌های غیر مشروع تأمین نماید و اگر به هیچ طریقی تأمین نشود، فرد قادر به ادامه حیات نخواهد بود. البته نگرش اخلاقی به مقوله مصرف محدود به اصل یادشده نمی‌گردد و شئون دیگری را نیز دربرمی‌گیرد. امروزه مصرف اخلاقی به معنای استفاده از کالاها و خدماتی است که با کمترین آسیب و یا استثمار نسبت به نیروی انسانی، حیوانات و محیط زیست، فرآوری، تولید و عرضه شده‌اند. در مصرف اخلاقی با دو مفهوم مواجهیم: «خرید مثبت» که مبتنی بر تمرکز روی کالاهای اخلاقاً مطلوب است و «تحریم اخلاقی» یا «خرید منفی» که بر تحریم کالاها به واسطه عدم پایبندی شرکت‌ها به موازین اخلاقی در فرایند تولید و عرضه آنها تأکید دارد. کالاهایی که به شیوه اخلاقی تولید می‌شوند و به آنها «محصولات سبز» نیز گفته می‌شود، باعث ارتقای سطح تصمیمات اخلاق‌محور در بازارهای خرید و فروش می‌شوند؛ زیرا اطلاعات مصرف‌کننده را درباره محتویات محصول و شرایط و روش‌های تولید و توزیع آن افزایش می‌دهند (Smith, 1990: 23 و Isbell, 2003).

شوربختانه امروزه شرکتهای بزرگ اقتصادی که در کنار عرضه محصولات گوناگون به ترویج فرهنگ مصرفی نیز می‌پردازند، تلاش فراوانی می‌کنند تا مصرف‌کنندگان در کشورهای جهان سوم، باور کنند که آنچه خود دارند در مقابل کالاهای وارداتی ارزش چندانی ندارد و این کار را با ظرافت تمام، در قالب تبلیغات دقیق و روان‌شناسانه انجام می‌دهند. در غالب این کشورها، افراد به مرور هویت خود را که ریشه در عرف‌ها، تربیت و باورهای آنها داشته، زیر سؤال می‌برند و در مقابل به دنبال کسب هویت تازه، به سمت کالاهای مصرفی سوق می‌یابند که با رنگ و لعاب جذاب به آنها القاء می‌گردد (باکاک، ۱۳۸۱).

در سال‌های اخیر، مطالعات پرشماری در خصوص تعریف و تبیین هویت فردی متأثر از مصرف‌گرایی انجام گرفته است (Starr, 2005). بر مبنای این یافته‌ها، مصرف‌گرایی بر هویت فرد اثری مثبت دارد؛ چراکه بستری ایجاد می‌کند تا فرد هویتی پویا داشته

باشد و ارزش‌هایی که سنخیت بیشتری با آن‌ها دارد را پیوسته بجوید و بپذیرد. در نگاه بدبینانه به مصرف‌گرایی نیز عمدتاً اثرات منفی جمعی این پدیده بر یک نظام اقتصادی، مانند تخریب محیط زیست و یا افزایش بی‌عدالتی‌ها در جامعه بررسی شده است (Wilk, 1999 و Cahill, 2002).

معدود مطالعاتی به اثرات منفی مصرف‌گرایی بر هویت فرد و یا تعریفی که مصرف‌کننده از خود پیدا می‌کند -به‌ویژه در یک جامعه سنتی که به‌واسطه رشد این پدیده در حال دگرگونی است- پرداخته‌اند (Landry et al: 2002). افزون بر این، نتیجه این مطالعات معمولاً آن است که افراد چگونه می‌توانند یا چگونه باید با خویشتن‌داری در برابر عطش مصرف‌گرایی مقاومت کنند. ما در این مقاله برآنیم که ضمن اشاره به مزایا و معایب مصرف‌گرایی در جامعه، اثرات این پدیده بر هویت فردی اشخاص را تبیین کنیم. در واقع، قصد داریم ارزیابی مختصری از آنچه موجب گسست هویتی می‌گردد و سازوکارهایی - غیر از دفاع از خویشتن‌داری- که می‌توانند به شکلی سودمند و بدون تضعیف قدرت مصرف‌کننده جلوی این گسست را بگیرند، داشته باشیم. نخست ضمن توصیف مواجهه شهروندان ایرانی با مسائل حوزه مصرف که به عقیده ما به سمت خودباختگی پیش رفته است، نشان می‌دهیم که بی‌هویتی در عرصه مصرف، عاملی برای ایجاد نارضایتی در افراد بوده و عاقبت مصرف‌کنندگانی ناراضی پدید می‌آورد. درنهایت نیز به ارائه اقداماتی پیشنهادی برای جلوگیری از بحران هویت، خواهیم پرداخت.

۲. مصرف‌گرایی و فردیت

نسبت مصرف‌گرایی و هویت انسان را می‌توان از دو منظر هویت جمعی و هویت فردی تحلیل کرد. هرگاه مصرف‌گرایی را فارغ از اجتماع و در قالب منفعت فردی صرف در نظر بگیریم، در واقع به اثرات مثبت و سودآور چنین مشارکتی در یک نظام اقتصادی توجه کرده‌ایم (Clive, Cloke and Malpass, 2006: 46). عموم انسان‌ها به لحاظ روانی، با در اختیار گرفتن کالاها و خدمات بیشتر، مستعد راحت‌طلبی، تجمل‌گرایی و حتی متمایز کردن خویش از افراد دیگر خواهند بود. افراد معمولاً از شکاف به وجود آمده بین خود و سایر گروه‌های جامعه در جهت تثبیت وضعیت اجتماعی‌شان استفاده می‌کنند. بر مبنای



تحقیقات انجام گرفته، مصرف کنندگانی که از عزت نفس پایینی برخوردارند، با مصرف بیشتر به ویژه خرید کالاهای لوکس، احساس برتری می کنند و می کوشند از این طریق، کمبودها و خلأهای شخصیتی خود را پر کنند (Page, 2017). در چنین فضایی، تقاضای بیشتر منجر به تولید و عرضه بیشتر خواهد شد که در مجموع منجر به رونق بازار می گردد. از این رو، همواره بستر خوبی برای مصرف گرایی و نیز نفوذ سیاسی و اقتصادی کشورهای صنعتی بر بازارهای جوامع کمتر توسعه یافته فراهم است. اما چیزی که در اینجا برای ما اهمیت دارد، آن است که چگونه انگیزه های تک تک افراد در مجموع، منجر به تغییر اولویت های خرید می گردد و سرانجام بر تحولات «اخلاقی» و یا «سیاسی» بازار مصرف اثر می گذارد.

در دهه های اخیر، یکی از پویش های مردمی و بسیار تأثیر گذار در حوزه شیوه های مصرف، گرایش به «مصرف اخلاقی» (Ethical Consumerism) بوده است که پیش تر به ماهیت نگرش اخلاقی آنان به مقوله مصرف اشاره کردیم. به لحاظ اخلاقی، نقش اثر گذار تقاضای مصرفی، از آن رو که نمایانگر ترجیحات اخلاقی مصرف کنندگان و سوابق اخلاقی شرکت ها در بازار است، اهمیت بسیاری دارد (Clive et al, 2006: 45). این موضوع از هر دو منظر «آزادی خواهانه» و «محافظه کارانه» مورد بررسی قرار گرفته است. بر اساس دیدگاه آزادی خواهانه، مصرف کنندگان عوامل فعالی هستند که به تمرین مسئولیت های مستقل و آگاهانه در رابطه با ارزش ها و دغدغه های خود می پردازند و لذا مصرف اخلاقی نوعی انتخاب شخصی بر خاسته از دغدغه های فردی است. در مقابل، دیدگاه محافظه کارانه مدعی است که مصرف کنندگان برای اخلاقی مصرف کردن، نیازمند پیروی از مجموعه هنجارهای اخلاقی هستند که جامعه برای آن ها تجویز می کند (Cherrier, 2007). پدیده مصرف بیشتر به لحاظ سیاسی نیز قابل بررسی است. از این منظر، مصرف گرایی معرف اقدامات افرادی است که با هدف تغییر شیوه های تجارت قابل اعتراض، از میان تولید کنندگان و محصولات دست به انتخاب های معینی می زنند» (Micheletti, 2004: 2) به عنوان مثال، بسیاری از تحلیلگران، مصرف گرایی شدید در ایالات متحده را ناشی از خلأ سیاست های جدی و بنیادین تولیدی و کم توجهی به طبقه کارگر می دانند



(Glickman, 1994). همچنین مطالعات نشان می‌دهد که مصرف‌گرایی نیروی محرکه مهمی در سوق دادن زنان طبقه متوسط و مرفه از خانه‌داری به سمت کار بیرون در قرن بیستم بوده است (Wells, 1999: 7).

امروزه رویکرد اخلاقی به مقوله مصرف، باعث بالا رفتن سطح تصمیمات معقول در بازارهای خرید و فروش گردیده که این مهم با افزایش اطلاعات مصرف‌کننده درباره روش‌های تولید، مواد تشکیل‌دهنده کالا و شیوه‌های تجارت محقق شده است. این شیوه، نگاه ما را به درآمد دریافتی مان تغییر می‌دهد و تلاش دارد تا به ما بفهماند به جای آنکه پول را وسیله‌ای برای پُر دادن، خرید کالاهای لوکس یا حتی بهبود کیفیت زندگی بدانیم، باید آن را به منزله یک رأی در نظر بگیریم که در هر خرید ارائه می‌دهیم. برای مثال خرید لباس‌های ارزان‌قیمت که در کارگاه‌هایی با شرایط غیراستاندارد تولید شده، رأی و چراغ سبز ما به بهره‌کشی از کارگران است. خرید وسایل پرمصرف گازسوز و برقی، به خصوص در مناطق شهری و یا استفاده از کیسه‌های پلاستیکی رأی برای تغییر آب‌وهوا و نابودی زمین است. در مقابل، حمایت از محصولات ارگانیک یک رأی برای آشتی با محیط زیست، رعایت اصول تجارت عادلانه و حمایت از حقوق بشر در سطح کلان خواهد بود (Anup, 2006).

۳. شهروندان ایرانی در عصر جدید

جامعه‌شناسان به طور کلی افراد جامعه را بر پایه سه معیار ثروت، قدرت و وجهه (پرستیژ) به سه طبقه بالا، متوسط و پایین تقسیم می‌کنند. این سه معیار، الگوهای متفاوتی از مصرف‌گرایی را برای این سه طبقه به بار می‌آورند که جامعه ما نیز از این مدل مستثنا نیست. هر سه طبقه، مصرف‌گرایی بی‌رویه دارند اما به شکل‌های متفاوت. افراد طبقه بالا با داشتن ثروت، در قالب مصرف کالاهای لوکس و بهره‌گیری از خدمات خاص، به دنبال پرستیژ بالا هستند و هر آنچه را تصور می‌کنند قدرت و وجهه اجتماعی برایشان به ارمغان می‌آورد، به‌وفور مصرف می‌کنند. مصرف‌گرایی مفرط در واقع وسیله خودنمایی می‌شود و اعضای یک طبقه را به رقابت شدید و البته کاذب با یکدیگر وامی‌دارد. اعضای طبقه





متوسط، همیشه سعی دارند خود را از طبقات بالا عقب‌تر نینند و لذا با وجود درآمد کمتر، به رقابت با طبقه بالا می‌پردازند. بازار برای ارضای این حس رقابت، اجناس ظاهراً لوکس و ارزان را در حجم زیاد در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد. پس از خرید چنین کالاهایی است که از لحاظ روانی یک رضایت‌مندی زودگذر به آن‌ها دست می‌دهد. اعضای این طبقه اجتماعی به لحاظ کمی بیشترین مصرف را در جامعه دارند و بازار به خرید آن‌ها وابسته است؛ زیرا تعداد افراد این طبقه در جوامع بیش از اعضای طبقات دیگر است. اعضای طبقه پایین با درآمد کم، با توجه به مصرف‌گرایی دیگر طبقات و نیز تنوع کالا و خدمات در بازار، در تلاش هستند که به هر وسیله ممکن، سهمی از این بازار را به خود اختصاص دهند. ترس از کمبودها و عدم امنیت اقتصادی برای خانواده، اینان را به خریدی بی‌رویه و انبارگونه وامی‌دارد. خرید اعضای این طبقه عمدتاً کالاهای ضروری و مربوط به بقاء بیولوژیک است. نظام بازار، مازاد بر مصرف طبقه متوسط را به این طبقه انتقال می‌دهد. در واقع الگوی مصرف‌گرایی طبقات پایین، نوعی سودسازی سرمایه‌دار از سرمایه بالقوه تلف شده است؛ زیرا اگر طبقه پایین نبود، سرمایه‌دار مجبور به از دست دادن مازاد کالاهای مصرفی طبقات متوسط بود. از این رو، اعضای طبقه پایین به مصرف‌گرایی انبوه عادت می‌کنند. این عادت برای اینان درونی شده و بخشی از فرهنگشان را تشکیل می‌دهد (لهسایی‌زاده، ۱۳۷۷).

در جوامعی با پیشینه سنتی مثل ایران، روش‌های زندگی تا حد زیادی بر اساس شیوه‌های کهن و آداب و رسوم ملی - مذهبی شکل گرفته است. این در حالی است که گرایش‌های پست‌مدرن در دنیای امروز مانند افزایش مصرف‌گرایی، رفاه‌زدگی، فردگرایی، درآمیختگی جمعیتی، تنوع ایدئولوژیک، مهاجرت و نوآوری‌های مداوم در عرصه فناوری اطلاعات و ارتباطات، منجر به بسط و توسعه هویت‌های نوین اجتماعی و شالوده‌شکنی هویت‌های تحمیلی گذشته گشته‌اند (Benn, 2004: 223 و Rumbo, 2003). در کشور ما همچون بسیاری از کشورهای در حال توسعه، با روند رو به رشد چندپارگی خانواده‌ها، شهرنشینی بیشتر و اشتغال وابسته به مهاجرت، شهرنشینان روزبه‌روز پیوندشان را با هویت اجتماعی و سنت‌های اصیل خود در گروه‌های مختلف، از دست می‌دهند و



همواره با خطر رنگ باختن هنجارها و ارزش‌هایی که پیش‌تر مطرح بوده مواجه هستند (رزّاقی، ۱۳۷۴: ص ۷۰).

از سوی دیگر، امروزه دارایی‌های مادی به‌خصوص کالاهای تجملی، به تعریف فرد از «خود» - نه تنها خود جمعی بلکه خود فردی او - کمک می‌کنند به گونه‌ای که می‌توان تا حدود زیادی به منظومه فکری هر فرد بر اساس سبک زندگی و نوع کالاهای مصرفی‌اش پی برد. مصرف‌کنندگان در بازار آزاد، می‌توانند محصولات متنوعی را انتخاب کنند. این انتخاب، بازتاب ارزش‌هایی است که زمانی آرزوی تحقق آن‌ها را داشته‌اند. بخش عرضه با گسترش مراکز و سوپرمارکت‌های وابسته به شبکه توزیع آسان و کارآمد، به افزایش مصرف‌گرایی دامن زده است. با افزایش درآمدهای دریافتی، دسترسی آسان به منابع اطلاعاتی متعدد و زندگی در محیطی با حاکمیت فرهنگ مصرفی، شهروند ایرانی در اکثر تصمیم‌گیری‌های خود در حوزه مصرف کاملاً آزادانه عمل می‌کند.

با توجه به امکان و تمایل به خرید آزادانه، مصرف‌کننده ایرانی امروزه حجم نسبتاً زیادی از اطلاعات را دریافت می‌کند؛ اما درعین حال کمتر شاهد انتخاب آگاهانه و تصمیم‌گیری منطقی او برای خرید هستیم. این مسئله همان‌طور که در ادامه اشاره خواهیم کرد به دو دلیل عمده رخ می‌دهد و برای جلوگیری از آن، نه تنها خویشتن‌داری مصرف‌کننده لازم است، بلکه باید اقدامات عملی لازم برای آگاهی بخشی به شرکت‌های تجاری نسبت به آثار رقابت تبلیغاتی آن‌ها و نظارت بر حسن مسئولیت‌پذیری آن‌ها انجام پذیرد. همچنین تلاش شود فرهنگ مصرف جمعی و اخلاق محور در زمینه‌های مختلف جایگزین فرهنگ مصرف‌گرایی فردی گردد.

۴. کم‌رنگ شدن انتخاب آگاهانه

پژوهشگران معتقدند در یک اقتصاد رو به رشد، رونق بیشتر به معنای زمان آزاد بیشتر برای فرد نیست؛ بالعکس، افراد برای تصمیم‌گیری بیش‌ازپیش تحت فشار زمان قرار می‌گیرند (Schor, 1992: 37). مصرف‌کننده دیگر نمی‌تواند زمان زیادی را صرف جمع‌آوری اطلاعات قبل از خرید کند و خریدهایش را به تعویق اندازد. مطالعات نشان می‌دهد، تأخیر

زمانی در خرید، صرفاً برای جستجوی کالاهای جایگزین و یا منتظر ماندن برای خرید محصولات بهتر صورت می‌پذیرد (Jones and Gerard, 1967: 49). اما مصرف‌کنندگان امروز کم‌حوصله‌تر شده‌اند. با حجم انبوه و متنوعی از محصولات و جایگزین‌های آن‌ها که سریع‌تر و آسان‌تر از گذشته به بازار می‌آیند، دیگر تعویق یک خرید به خاطر مقایسه برندها دلیل عقلی ندارد و نه تنها برای اطرافیان بلکه حتی برای خود شخص نیز به‌سادگی قابل توجیه نیست.

پیش‌تر، پدیده جایگزینی سریع، محدود به محصولاتی بود که فناوری آن‌ها به سرعت از رده خارج می‌شد؛ اما در حال حاضر، دیگر حتی نمی‌توان روی کالاهای مصرفی پردوام نیز سرمایه‌گذاری بلندمدت انجام داد. به‌عنوان مثال امروزه در کشور ما، بازار تلفن همراه یا قطعات رایانه به‌ویژه در میان قشر مرفه جامعه، بیشتر با خریداران جایگزین روبروست تا کسانی که برای اولین بار اقدام به خرید این اقلام می‌کنند. عده‌ای مدام به دنبال ارتقای رایانه شخصی یا گوشی تلفن خود هستند تا با عقب‌نماندن از قافله مصرف‌کنندگان پرشمار، حس برتری جویی و بروز بودن خود را ارضا نمایند. از طرفی، مدت‌زمان متوسطی که از «شناسایی نیاز» تا «خرید واقعی» طول می‌کشد از چند هفته به چند روز کاهش یافته است. مطالعات انجام‌شده در خصوص مصرف‌گرایی نامعقول که ناظر بر خریدهای ناگهانی و بدون برنامه است، نشان می‌دهند که سطوح پایین‌تر شناختی منجر به مصرف وسواس‌گونه و خریدهای جاهلانه می‌گردد. اثرات منفی اعتیاد به این نوع خرید که عموماً به شکل احساس گناه، سرخوردگی، اضطراب، از دست دادن کنترل و حتی اختلافات خانوادگی بروز می‌یابد، بسیار مورد توجه قرار گرفته‌اند (O'Guinn, and Faber, 1990). گزینش یک محصول در میان انبوهی از برندها که معرف انتخاب خود فرد باشد و نه تحت تأثیر رسانه‌ها و اطرافیان، اگر بر مبنای شناخت بیشتر و پردازش اطلاعات پیش از خرید صورت گیرد، برای فرد هویت‌ساز خواهد بود (Schiffman and Kanuk, 2001). اما به نظر می‌رسد، حتی مصرف‌کننده‌ای که پیش از خرید به شناخت نسبی از کالای موردنظرش رسیده است، هم سردرگم خواهد بود. در وجود همه ما انسان‌ها به‌طور طبیعی همواره یک تنازع درونی میان تصمیم معقول و رفتار احساسی وجود دارد





که کار تصمیم‌گیری درست را دشوار می‌سازد. «نظریه ناهماهنگی شناختی» (cognitive dissonance theory) در مطالعه رفتار مصرف‌کننده، اثبات می‌کند که هر شخص دارای عناصر شناختی خاصی است که همان دانسته‌ها و آگاهی‌های مربوط به خود، محیط پیرامون، نگرش، عقاید و رفتار او هستند (Oshikawa, 1970). بر مبنای این نظریه که تعارض میان رفتار و نگرش را برجسته می‌سازد، اگر یک عنصر شناختی منطقی از عنصر دیگر تبعیت کند، هماهنگی حاصل می‌شود و اگر یکی منطقی تابع دیگری نباشد، آن دو با یکدیگر ناهماهنگ خواهند بود و واضح است که همه تصمیمات انسان برخاسته از عقل و منطق نیست. در دنیای معاصر، معضل اصلی خریداران، نه مربوط به کمبود یا نبود اطلاعات است و نه پردازش اطلاعات شناختی. مسئله آن است که اساساً روند رو به رشد آگاهی از حقوق مصرف‌کننده در اکثر موارد تأثیر محسوسی بر خرید نداشته است. امروزه بازاریابان تقریباً برای اکثر برندها، اطلاعات لحظه‌ای و آنلاین را در قالب بیلبوردها، سایت‌ها و اخیراً شبکه‌های اجتماعی نظیر اینستاگرام در دسترس مشتریان قرار می‌دهند. صفحات مجازی طرفدار هر برند در مورد تجربیات مصرف‌کنندگان به بحث و تبادل نظر می‌پردازند. در واقع مشکل اصلی، فراوانی و انباشت اطلاعات به‌دردنخور است. گرایش‌های پست‌مدرن، هویت فردی شکل‌یافته در گذشته را که مبنای تصمیم‌گیری بود تغییر داده‌اند. هویت فردی جدید نیز هنوز به‌طور کامل شکل نگرفته است و همین امر منجر به ناهماهنگی بین عناصر شناختی گردیده است. به‌این ترتیب، مصرف‌کننده گزینه‌های فراوانی را پیش رو دارد که مبنای درستی برای انتخاب آن‌ها ندارد. به نظر می‌رسد، کم‌رنگ شدن انتخاب آگاهانه دو دلیل عمده دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. کاهش شاخصه‌های عینی انتخاب

بررسی‌ها نشان می‌دهند که شاخصه‌های عینی برای مقایسه برندها به شکل قابل توجهی کاهش پیدا کرده است. مقایسه برندها بر اساس شناخت کافی پیش از خرید و یا تضمینی بودن برند انتخاب‌شده بعد از خرید، هر دو تقریباً غیرقابل وصول‌اند. شیوه‌های سابق ضمانت و اقدامات اعتماد ساز در میان مصرف‌کنندگان که ریسک خرید را کاهش می‌داد، دیگر

موضوعیت ندارند. امروزه خریداران در بازارهای جهانی با تنوع بسیار گسترده‌ای از کالاها و خدمات مواجه‌اند و اکثر شرکت‌ها مدعی ارائه بهترین کالا هستند که تبلیغات پر زرق و برق نیز به این موضوع دامن می‌زند. به بیان دیگر، معیارها و مقیاس‌های عینی انتخاب‌ها در اکثر موقعیت‌های خرید کالا دیگر کهنه شده‌اند. در شرایط رقابتی فعلی، تفاوت‌های کیفی محصولات، نتیجه ناتوانی شرکت‌ها در ارائه کالاهای باکیفیت نیست، بلکه حاصل انتخاب‌های راهبردی آن‌هاست.

تولیدکننده «تصمیم می‌گیرد» که نظر کدام بخش از مصرف‌کنندگان را جلب نماید و خواسته‌های چه طیفی را تأمین کند. به این ترتیب، در میان بخش معینی از مصرف‌کنندگان، تفاوت‌های کیفی محصول دریافتی، ناچیز و نزدیک به صفر است و تنها داشتن آن برند خاص اهمیت دارد. این طیف از خریداران، هویت و خود ایده‌آلشان را در داشتن کالاهای گران‌قیمت و لوکس جستجو می‌کنند. آن‌ها با تصاحب این کالاها، در مقایسه خود با دیگر افراد جامعه، احساس قدرت و رضایت می‌کنند؛ حتی اگر این نوع خریدها، آن‌ها را به بدهکاری و دردسر بیندازد! از این رو در عصر حاضر، انتخاب معنادار و همراه با آگاهی و دلیل، برای مصرف‌کننده تقریباً ناممکن شده است (Sinha and Banerjee, 2005).

هرچند متأسفانه در کشور ما ایران، به واسطه ورود افسارگسیخته کالاهای چینی که اغلب فاقد کیفیت یا ضمانت‌نامه معتبر هستند، یافتن محدود کالاهای خوش‌نام و دارای ضمانت و کیفیت قابل قبول هم غنیمت هستند، چه رسد که شرکت‌ها در یک بازار رقابتی سالم سعی در جلب رضایت مشتریان کنند. همچنین در برخی حوزه‌ها نظیر بازار خودرو، به دلیل وجود انتخاب‌های محدود، انحصار خودروسازان و نیز فاصله زیاد میان تقاضا و عرضه، عملاً شاهد رضایت اجباری عمده خریداران به خودروهای بی‌کیفیت داخلی هستیم. البته در این میان اقشار ثروتمندی هم هستند که پا به پای مصرف‌کنندگان جهانی به دنبال اجناس تجملی و به‌زعم خود هویت‌بخش و خاص هستند و رفتارشان با الگوی فوق تطابق می‌کند.



۴-۲. افزایش شاخصه‌های غیر عینی انتخاب

دلیل دوم، اتکا مصرف‌کنندگان به اطلاعات غیر عینی است. امروزه دیگر نمی‌توان با نگاهی بی‌طرفانه تصمیم به خرید گرفت (Hoch and Lowenstein, 1992: 494). بازرگانان، در نتیجه کاهش شاخصه‌های عینی موردنیاز برای تمایز بین کالاها، مجبور شده‌اند به راه‌های دیگری روی آورند. یکی از این شیوه‌ها، «بازاریابی متجانس» (congruity marketing) است. مراد از تجانس، انطباق تصویر برند با تصویری است که مصرف‌کننده از خود دارد. مصرف‌کنندگانی که شخصیت رشد یافته‌تری دارند، برندهایی را ترجیح می‌دهند که تصویری والا و مشخص به آن‌ها بدهد و با جایگاه اجتماعی آنان همخوانی داشته باشد. در واقع، بازرگانان در جستجوی تبلیغ برندهایشان به منظور افزایش تجانسی مشهود میان مشتری و محصول موردنظرشان هستند؛ زیرا این کار، رغبت مصرف‌کننده به خرید را بالاتر می‌برد (Graeff, 1997).

در این فرآیند، بازاریابان از روش‌های مشابهی که بارها امتحان خود را پس داده است استفاده می‌کنند. یکی از این شگردها، تکیه بر روحیه القاپذیری در افراد است. در این شیوه تکرار یک مدعا جای دلیل را می‌گیرد. بنابراین، مخاطبی که در ابتدا نیازی به یک کالای خاص احساس نمی‌کرد و برای خرید نیازمند دلایل قانع‌کننده بود، در پی بمباران ذهنی تبلیغات یک محصول که مدام ادعایی بزرگ، اغواگرانه و جذاب را طرح می‌کنند، آرام‌آرام تحت تأثیر قرار گرفته و آماده خرید محصولی می‌شود که دلیل محکمی برای استفاده از آن نداشته و ندارد اما تصور می‌کند هویت جدیدی به او می‌بخشد. امروزه نه فقط برندهای متعدد، بلکه حتی محصولات گوناگون با هدف تصویرسازی مثبت در ذهن مصرف‌کننده عرضه می‌شوند. دونا کراس، رمان‌نویس آمریکایی در کتاب خود به نام «تلویزیون چگونه ذهن شما را می‌سازد»، می‌نویسد: «وظیفه آگهی‌های تلویزیونی، تبلیغ کیفیت‌های خاصی است که یک محصول فاقد آن‌هاست و اگر واقعاً هیچ نیازی به یک محصول وجود نداشته باشد، تبلیغاتچی باید آن را ایجاد کند. او باید به شما ثابت کند که اگر این کالا را نخرید، سلامتی و شادی شما به خطر خواهد افتاد» (کوفمان، ۱۳۸۸: ص ۳۷). این سیر بی‌امان تبلیغات کاذب، از لوازم آرایشی و بهداشتی با اثرات خارق‌العاده





گرفته تا لوازم لوکس منزل هشداردهنده است. در شرایط فعلی، یک مصرف‌کننده عادی، بی‌هیچ پس‌زمینه و خاطره‌ای از برند و یا حتی نوع محصول، غرق در رؤیایی می‌شود که برای مدتی حس خوبی به او می‌دهد. امروزه این عامل در میان ایرانیان به‌ویژه با گسترش تبلیغات مسموم ماهواره‌ای و تعدد فروشگاه‌های اینترنتی که به‌سادگی کالاهای خود را درب منازل تحویل مشتریان می‌دهند، بیشتر به چشم می‌خورد تا جایی که افراد در مقایسه و مسابقه‌ای بیهوده، سعی دارند از قافله خرید عقب نمانند.

دو عامل فوق‌الذکر قابل توجهی بر مصرف بدون فکر گذاشته‌اند که گاه به‌صورت مصرف تقلیدی، متظاهرانه، حریصانه، اعتیاد به مصرف و... از آن یاد می‌شود. بازاریابی متجانس، ناهماهنگی بین ابعاد شخصیتی مصرف‌کننده را به بار می‌آورد تا جایی که تصویر شخصی خاصی از فرد، بر ابعاد دیگر او غلبه خواهد یافت. این تصویرسازی‌های متعدد باعث می‌شود برخی از ارزش‌ها در نظر مصرف‌کننده کمرنگ شوند و چون بدیل اصیل و مستحکمی هم برای آن‌ها ارائه نمی‌گردد، اثری به‌جز سردرگمی هویتی به جای نمی‌گذارند (Graeff, 1997).

۵. چشم‌انداز آینده

مسلم است که هر فردی در نقش مصرف‌کننده، می‌تواند و باید مصرف‌گرایی بی‌رویه و مصرف به‌اندازه و درست را از هم تفکیک کند (Borgmann, 2001: 421). رسانه‌های جمعی نیز وظیفه دارند حساسیت مصرف‌کنندگان را در مورد خطرات مصرف بی‌رویه بالا ببرند؛ نه آنکه با هدف سود بیشتر دائماً محتوای تبلیغاتی برنامه‌های خود را افزایش دهند. رسانه‌ها باید تبلیغات را منحصر در امر معرفی کالاها و خدمات کنند و نیز به ترویج عادات خوب اجتماعی نظیر فرهنگ بازیافت یا استفاده مجدد از وسایل قابل تعمیر بپردازند. هرچند تلاش‌هایی که تاکنون انجام گرفته بیشتر واکنشی از سوی جامعه به‌ویژه فعالان محیط زیست، نسبت به عوارض و بدی‌های مصرف‌گرایی بوده است، اما شرکت‌ها نیز باید به‌طور مؤثری متوجه این موضوع باشند و به کاهش اثرات منفی مصرف‌زدگی کمک کنند. دولت‌ها و نهادهای اقتصادی و فرهنگی نیز باید با ایجاد زمینه

مناسب جهت فعالیت‌های اقتصادی، تشویق مردم به پس‌انداز و سرمایه‌گذاری، کمک به تقویت باورهای دینی و تثبیت ارزش‌های اخلاقی، اجرای عدالت اقتصادی و جلوگیری از انباشت ثروت در دست عده‌ای خاص و نقد فرهنگ اشرافیت و تجمل‌گرایی، به رسالت خطیر خود عمل کنند.

واقعیت آن است که مصرف‌گرایی را باید مانند یک محصول قابل عرضه در بازار در نظر گرفت و این کار نیازمند «موقعیت‌یابی» مناسب است. شرکت‌ها باید خاستگاه هویتی مصرف‌کننده را درک و آن را محترم شمرند. آن‌ها باید تلاش کنند که با ارائه محصولات جدید به تضادهای ارزشی دامن نزنند. برای مثال پیام‌هایی با این محتوا که اقتصاد یک کشور با مصرف‌گرایی توسعه می‌یابد یا «من مصرف می‌کنم پس هستم»، باید نسبت خود را با آرمان‌های ملی و دینی مشخص کنند. یکی از ارزش‌های مهمی که می‌تواند سایر عوامل بر سازنده هویت فردی را تحت‌الشعاع قرار دهد، حس میهن‌پرستی است. عملی کردن این ارزش و در پی آن اقبال به کالاهای داخلی، علاوه بر توجه جدی به راهکارهای واقع‌بینانه و کیفیت محصولات، از طریق درک درست فضای فرهنگی جامعه به دست خواهد آمد. برای نمونه، با وجود اینکه تأسیس بسیاری از شرکت‌های چندملیتی در کشورهای جهان سوم و در حال توسعه با شکست مواجه شده و تحت عنوان «امپریالیسم فرهنگی» هدف اعتراضات فراوانی قرار گرفته است، اما شرکت بزرگی مثل مک‌دونالد توانسته است در بسیاری از این کشورها جا خوش کند و شعبات خود را گسترش دهد. این شرکت سهم بسزایی از موفقیت پذیرفته شدنش بین مردم را مدیون ارائه منوی غذای بومی هر کدام از این کشورها است. به عنوان مثال، مک‌دونالد در هند تا ۷۰ درصد از منوی غذاهای خود را هندی کرده است. به طوری که محصولاتی که در کشورهای دیگر با ترکیبات مختلف به فروش می‌رسند برای خوشایند ذائقه مردم هند با ادویه‌جات تند سفارشی شده و محصولات خاص هندی رواج یافته و اغلب با نام‌های بومی مانند مهاراجه مک، عرضه شده است. همچنین، برگ‌های رستوران مک‌دونالد در هند به لحاظ محترم بودن گاو در نزد اکثریت هندوها، از گوشت خالص گوسفند تهیه می‌شود و نیز در آن به احترام مسلمانان از گوشت خوک استفاده نمی‌شود. حتی خام‌خواران نیز می‌توانند از



ساندویچ‌های گیاهی به نام مک ناگت استفاده کنند. در نتیجه شرکتی مثل مک دونالد که به نماد فرهنگ مصرف‌زدگی در جهان شهره است و هدف اعتراض و تحریم پویش‌های محیط زیستی و نهادهای فرهنگی مختلف بوده و هست، توانسته با پایین آوردن تضادهای هویتی، تصویر متفاوتی در کشورهای در حال توسعه از خود ارائه دهد.

به باور ما شرکت‌های داخلی نباید شهروند ایرانی را مصرف‌کننده صرف محصولات خودشان ببینند و با روش‌های غیراخلاقی تبلیغاتی و یا شیوه بازاریابی متجانس، تصویر نادرستی را در ذهن آنان حک کنند. در عوض آن‌ها باید نگاهی کلان به مصرف‌کنندگان داشته باشند و مصرف‌فردی را در یک فضای کلی‌تر در نظر گیرند. منفعت‌طلبی گذرا و نگاه تک‌بعدی به مصرف‌کننده، عین کوتاه‌نظری و خودخواهی است و در بعد ملی نیز می‌تواند خسارات جبران‌ناپذیری بر اقتصاد کشور بگذارد. این دیدگاه تجربی و توصیه اکید به شرکت‌های تجاری که بیش از رقابت، به دنبال مدیریت همه ابعاد تجربه مشتری در مواجهه با یک برند باشند، باید بیش‌ازپیش مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه استقرار راهبردها نیاز به در نظر گرفتن تمام محصولات و نه فقط برندهای در حال رقابت دارد. فرض کنید خانمی خانه‌دار که معمولاً اهل خریدهای آنی و بی‌برنامه است، در حراج بزرگ یکی از فروشگاه‌های زنجیره‌ای، چند قلم لوازم منزل می‌خرد و در حالی که هنوز مجذوب ویتترین‌های رنگارنگ و مسحور تبلیغات و تخفیف‌های هوشمندانه آن فروشگاه است، به خانه بازمی‌گردد. با اندکی تأمل درمی‌یابد که برخی از اقلام خریداری شده بی‌فایده هستند و به آن‌ها نیازی ندارد و در وهله اول هرگز آن‌ها را نمی‌خواسته است. هیچ‌کس در خانه از خرید او هیجان‌زده نمی‌شود. ارزیابی پس از خرید در او ناهماهنگی شناختی ایجاد می‌کند. او خودش را برای این بی‌فکری و شتاب‌زدگی سرزنش می‌کند و از اینکه پولش را برای خرید اجناس غیرضروری هدر داده است احساس حماقت می‌کند! این پرسش پیش می‌آید که او چگونه راضی شد از حراجی خرید کند؟ در پاسخ باید گفت که احتمالاً قیمت و کیفیت خدمات، بسیار راضی‌کننده بوده است؛ اما مسئله اینجاست که او چگونه باید خودش را راضی کند؟ توصیه معمول آن است که این خانم از این به بعد کمتر به حراجی برود، به خصوص اگر این تجربه زیاد تکرار می‌شود و خویشتن‌داری برای وی دشوار باشد.



او باید بداند که زیاد خرج کردن در یک جا موجب کمبود در جای دیگر خواهد شد، به خصوص اگر محدودیت بودجه خاصی نیز داشته باشیم. برای مثال، آیا این خانم خواهد توانست کفشی را که برای مدرسه رفتن دخترش در نظر داشت، بخرد؟ اگر نه پس چگونه ناهماهنگی شناختی ناشی از تضاد میان نقش او به عنوان «مصرف کننده لوازم خانگی» و به عنوان «والدین مصرف کننده» رفع خواهد شد؟ گسست در هر یک یا در هر دو هویت قطعی است. اگر فروشگاه‌هایی که وی در آن دست به خرید نامعقول زد، اصلاً کفشی عرضه نمی‌کرد، از دید بازاریابی سنتی ایراد چندانی حس نمی‌شد. اما مشکل از آنجا پدید می‌آید که راضی کردن بخشی از وجود خود (خرید احساسی لوازم غیرضروری از حراجی) منجر به ناراضی شدن بخش دیگری از وجود او (خرید عقلی کفش برای رفع نیاز دخترش) می‌گردد.

امروزه یکی از فروع راهبرد مذکور برای کاهش تضادهای ارزشی در ارائه محصولات جدید، تلفیق مصرف و سرگرمی است تا مشتری تجربه کاملی از حس معقولیت و لذت طلبی به دست آورد. این امر به نوبه خود کمک می‌کند تا حتی مشتریان محافظه کار نیز از تعارضات هویتی رها شوند و هویتی برآمده از حس خوشایند خرید خوب و درعین حال خوشایند و سرگرم کننده پیدا کنند.

نتیجه‌گیری و راهکارها

همان‌طور که اشاره شد، وجود هویت‌های اجتماعی چندگانه یک واقعیت است. در هزاره جدید، هر مصرف کننده باید نقش‌های چندگانه خود و اهمیت این نقش‌ها را به خوبی تشخیص دهد. در این راستا هر کس لازم است راهکارهای مؤثری را در ارتقای سبک زندگی و شیوه مصرف خود پیش گیرد. ما به عنوان مصرف کننده در هنگام خرید باید به این موضوع فکر کنیم که قرار نیست در آینده نزدیک گرفتار قحطی شویم و در نتیجه به میزان نیاز خرید کنیم و برای صرفه‌جویی هم برنامه‌ریزی داشته باشیم. باید به خود بقبولانیم که تنها خریدی که نیاز و احتیاجات ما را برطرف کند، یک خرید خوب است. گردش به منظور خرید یک تفریح نیست. پاساژگردی، برندبازی و گشت‌زنی در بازار را به عنوان



تفریح انتخاب نکنیم. تفریحات می‌توانند رایگان و کم‌هزینه‌تر باشند (مثل مطالعه یا گعده‌های خانوادگی). همچنین باید بدانیم خرید منطقی نیازمند صرف زمان کافی است. خستگی و گرسنگی گاهی باعث می‌شود که خیلی عجولانه خرید کنیم. درحالی‌که وقتی با نشاط و سرحال به خرید می‌رویم، انتخاب بهتری هم خواهیم داشت. رفتار معقول آن است که نگذاریم داشته‌های دیگران ملاک و معیار خریدمان گردد. برای کالاهایی که داریم، ارزش قائل شویم و از وسایلمان درست استفاده کنیم. جایگزین کردن همیشه کار ساده‌ای نیست. تجار و صاحبان برندها نیز باید مسئولیت‌پذیری بیشتری را در خود احساس کنند و نهادهای تقنینی و نظارتی نیز راهکارهای قانونی لازم برای کنترل بر آنها را ارائه و پیگیری کنند. متأسفانه امروزه ملاک ارزش‌گذاری افراد از منظر بسیاری از شرکت‌های تجاری، مصرف محصولات خاص آن شرکت‌ها شده است. آنها با ایجاد حس القاپذیری و با تکیه بر کوتاه‌بینی و غفلت مصرف‌کننده، ارزش‌های جدیدی را به جامعه تزریق می‌کنند تا جایی که رابطه مصرف‌کننده را با برند موردنظرشان درونی سازند. مدیریت اثرات منفی مصرف‌گرایی بر حسب تعارضات هویتی یک مسئله کلیدی است که مورد غفلت قرار گرفته است. شرکت‌ها و نیز افراد جامعه نیازمند اصلاح روش‌های خود هستند تا در مسیر بهبود شرایط زندگی و گسترش رفاه، به جای گسست هویتی و بی‌توجهی به ارزش‌های اصیل ملی و دینی، به ساخت یک هویت پویا کمک کنند. در نتیجه الگوی مناسب مصرف توأمان نیازمند مشارکت فردی و جمعی است. از یک سو، خویش‌داری و مقاومت آگاهانه مصرف‌کننده در برابر هجوم بی‌امان تبلیغات دروغین ضروری است، و از سوی دیگر، اقدام عملی برندهای تجاری و بنگاه‌های اقتصادی در آگاهی بخشی درست به جامعه هدف و توجه به آثار منفی تبلیغات نادرست و نیز نظارت نهادهای مربوطه بر حسن مسئولیت‌پذیری آنها باید به دقت صورت گیرد. همچنین در کنار همه این موارد، تلاش شود فرهنگ مصرف جمعی و اخلاق محور در زمینه‌های مختلف جایگزین فرهنگ مصرف‌گرایی فردی گردد، طوری که سبک مصرفی تک تک ما با نگاه کلان به شرایط اقتصادی و سیاسی کشور سامان پیدا کند.



کتاب نامه

۱. باکاک، رابرت (۱۳۸۱)، مصرف، ترجمه خسرو صبری، تهران: شیرازه.
۲. رزاقی، ابراهیم (۱۳۷۴)، الگوی مصرف و تهاجم فرهنگی، تهران: انتشارات چاپخش.
۳. سازمان بین المللی مهاجرت (۲۰۱۸)، گزارش جهانی مهاجرت، رفاه و توسعه انسانی، به آدرس: <https://www.iom.int/wmr/world-migration-report-2018>
۴. کوفمان، ران (۱۳۸۸)، تبلیغات، گذشته، حال، آینده، برگزیده مقالات نشریه سیاحت غرب دریاب مصرف، قم.
۵. لهسائی زاده، عبدالعلی (۱۳۷۷)، نابرابری و قشر بندی اجتماعی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
۶. مرکز آمار ایران (۱۳۹۵)، الگوی مصرف و درآمد خانوارهای شهری و روستایی، تهران.
۷. مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما (۱۳۷۷)، نگاهی به تاریخچه مصرف گرایی در ایران، مرداد، ش ۱۶۷.
۸. مهری، بهار (۱۳۸۹)، مطالعات فرهنگی: اصول و مبانی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب درسی دانشگاهها (سمت).
۹. هاشم زئی، حجت (۱۳۸۶)، مصرف صحیح: راه کارها و آسیب ها، چاپ اول، تهران: انتشارات سنبله.
10. Anup, Shah (2006), Behind Consumption and Consumerism, <http://www.globalissues.org/TradeRelated/Consumption.asp>.
11. Benn, J. (2004), Consumer empowerment in consumer education. Experiences from educational and consumer studies of youngsters. *International Journal of Consumer Studies*, 27(3), 223-233.
12. Borgmann, Albert (2001), The Moral Complexion of Consumption, *Journal of Consumer Research*, 26 (4), 418-422.
13. Cahill, Michael (2002), The Implications of Consumerism for the Transition to a Sustainable Society, *Social Policy & Administration*, (35), 627-639.





14. Cherrier, H. (2007). Consumer identity and moral obligations in non-plastic bag consumption: a dialectical perspective, *International Journal of Consumer Studies*, 30(5), 515-523.
15. Clive Barnett, Paul Cloke and Alice Malpass, (2006), 'The political ethics of consumerism, *Consumer Policy Review*, 15 (2), 45-51.
16. Glickman, L. (1994). Inventing the "American Standard of Living": Gender, Race and Working-Class Identity 1880-1925, *Labor History*, 34(2/3), 221-235.
17. Graeff, Timothy R. (1997). "Consumption Situations and the Effects of Brand Image on Consumers' Brand Evaluations", *Psychology & Marketing*, 14 (January): 49-70.
18. Hoch, Stephen J. and Lowenstein, George F. (1992), 'Time-inconsistent preferences and Consumer self-control,' *Journal of Consumer Research*, 17 (March), 492-507.
19. Isbell, Katharine. (2003). Ethical Consumerism, *Green Teacher*: no. 71.
20. Jones, Edward and Gerard, Harold B. (1967), '*Foundations of Social Psychology*,' New York.
21. Landry, Timothy D, Shehryar, Omar, Arnold, Todd J. (2002), 'Defending Against Consumerism: An Emergent Typology of Purchase Restraint Strategies,' *Advances in Consumer Research*, 28 (1), 420-424.
22. Micheletti, Michele (2004), *Political Virtue and Shopping: Individuals, Consumerism and Collective Action*, New York: Palgrave Macmillan.

23. O'Guinn, Thomas and Ronald J. Faber (1990), 'Compulsive Buying: A phenomenological Exploration, *Journal of Consumer Research*, 16 (September), 147-157.
24. Oshikawa, S. (1970), Can Cognitive Dissonance Theory Explain Consumer Behavior?, *Journal of Marketing*, 33(4) 44-49.
25. Page, Vanessa. (2017). The Psychology Behind Why People Buy Luxury Goods, *Investopedia*, 22 (September).
26. Rumbo, J. (2003), Consumer Resistance in a World of Advertising Clutter: The Case of Adbusters, *Psychology & Marketing*, 19(2), 127-148.
27. Schiffman L.G. and Kanuk L. K. (2001), *Consumer Behaviour*, 7th Ed, Prentice Hall.
28. Schor, Wiley Juliet B. (1992), *The Overworked American*, New York: Basic Books.
29. Sinha, Piyush Kumar and Banerjee, Arindam (2005), 'Store choice behaviour in an evolving market, *International Journal of Retail & Distribution Management*, 32 (10), 482-494.
30. Smith, N. C (1990), *Morality and the Market: Consumer Pressure for Corporate Accountability*, London: Routledge.
31. Starr, Martha A. (2005), Consumption, Identity, and the Sociocultural Constitution of "Preferences": *Reading Women's Magazines*, *Review of Social Economy*, 62 (September), 291-305.
32. Wells, David R. (1999). *Consumerism and the movement of homemakers into wage work: The interaction of patriarchy, class and capitalism in twentieth century America*. Aldershot, UK.
33. Wilk, R. (1999). Emulation, imitation, and global consumerism, *Organization & Environment*, 11(3), 314-333.



The Effects of Consumerism on Individual Ethical Identity, Relying on the Iranian Style of Life

Seyyed Ali Asghar Hashemzadeh*

Abstract

Consumerism, as a global phenomenon, has been studied more than its positive or negative effects on economic structures, and few views have focused on its negative effects on consumer identity. Assessing the negative effects of consumerism with an emphasis on identity conflicts is a key issue that needs to be addressed in order to understand consumption patterns and reduce the individual and social consequences of consumerism in society. This paper deals with a descriptive, analytical and theoretical aspect of the impact of consumerism on behavior and ethical traditions based on evidence among Iranian families. First, we point out important factors that have a negative impact on consumer identity, then we outline key elements affecting individual identities, and ultimately provide practical mechanisms for protecting and preventing the moral harm of consumerism. As a result of the supply chain from production to consumption, the reform of the approaches, along with the efforts to improve living conditions and the welfare of all, will prevent identity ruptures and the destruction of the genuine values of society.

Keywords

Consumerism, Ethical Consumption, Individual Identity, Collective Identity, Iranian Citizen



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

The Principles of Nurturing Children’s Moral Virtues Based on Educational Teachings of Hazrat Zahra(AS)

Ruhullah Shahriyari*

Abstract

This research aims to find the principles of nurturing moral virtues in children through a descriptive-analytical method, and to study the spirituality of Hazrat Zahra (AS), So as to tackle and guide parents and mentors education guidelines and target their activities in the field of educational practice. What has been obtained in this regard is that in the educational logic of Hazrat Zahra, three are classes of educational principle. Parents' Principles; Children’s Principles and Principles of educational Practice. Parents' principles show that although the educator directs the process of education, but in educational logic of Hazrat Zahra, it is actually the act of God, inasmuch as it is necessary for him to accept and seek God for the merits of his authority. Moreover, receiving a sense of emotional stability and expertise is among these principles. The child’s principles are the need to recognize child capacities. Among the principles of educational practice are the art-orientation, the stimulation towards truth, the preference for rationalism on pampering, the dignity and the practical steps, in educational method of Hazrat Zahra.

Keywords

Principles, education, educational method, moral virtues, Hazrat Zahra(AS).

*The Graduate of Isfahan Seminary and the MA holder of Educational sciences.



The Impropriety of Homosexuality in Islamic Theory and Natural Law (a Review of the article "On Sexual Minorities")

Muhammad Hadi Hazeri*

Muhammad Husein Talebi*

Abstract

The prohibition of homosexuality, which is further explained in the form of an "abnormal" argument, was later argued by Mr. Arash Naraghi in an article titled "Islam and the issue of homosexuality". In his view, possible rational arguments for the abnormal homosexuality in the Islamic practical wisdom are corrupted. By defining "nature" and relying on the "goal-oriented" definition of Aristotle, he defends the idea of "multiplicity" of functions, and on the assumption of this argument, homosexuality also agrees with "pleasure," it introduces the same function of "childbearing" for the human sexuality he does. The present paper criticizes its definitions, and proposes the law of practical reason in Islamic theology of natural law, and has shown that functions as "perfections" of every power of the soul are towards the fullest "goal". Also, according to the congruity doctrine, it is necessary to have any function with the final function or the same good goodness. For this reason, the stop in plurality and the lack of unity, disgrace, and denial. Enjoyment, if seen alone, would be contrary to the idea of a complete human being in Islamic philosophy. Exceptions have also been analyzed.

Key words

Naraghi, Homosexuality, Islam, Abnormal, Islamic Theory of Natural Law, goal



*Ph.D. student of philosophy of law at Bagher-ol-olum University (AS).

*Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy of Law, Institute of Law and University.

Ethical Patterns of Returning to the Family in Contemporary World with an Emphasis on Martyr Motahari's Theory

Mohammad Mehdi Firoozmehr*

Abstract

The family is the fundamental unit of human society, but with the decline and weakness of the ethical approach to human life, it is challenged and the human community moves towards the totality of people without the bond of love, friendship and mercy. Several patterns have been proposed to create interest in the family, which seems to be the best solution to the family problem, as suggested by Motahhari's thought and deduced from divine teachings. This descriptive-analytic study aims to explain this pattern and theory. The aim is to show that the current process of the cultural situation of the international community is a major challenge for the Islamic society, which is rooted in the secularization of religion and ethics and the promotion of the Western world and the promotion of lust. With the West's cultural propaganda, the goal of creating a family for contemporary humans is ambiguous, as it does not, whether they need to be spouses, children and beings with their parents and affection for them, and sexual needs are a tool to provoke. It is necessary to meet this innate need, or the family is just an excuse for solving the erotic need and sanctity, sanctity, and no other value! The group has a second opinion, but divine thinkers such as Martyr Motahari present the first idea and believe that the only way to bring happiness to mankind is to return to the family, and such a return with the pattern of nature, that is, the natural desire of men and women to form a family, Innovative tendency to emotional coexistence with loved ones and ... will be realized sooner or later.

Keyword

Family, Ethical Model, Contemporary World, Motahari.

*faculty member of Islamic sciences and culture academy.



The Strategic Importance of Kant's Perspective for Environmental Ethics
Mohammad Javad Movahedi*

Abstract

In this article, the author claims that Kant can justify the importance of ethics for protecting the environment, based on the promotion and improvement of personality and the creation of a more general environment for human flourishing. Kant's human mind requires that we protect nature, because nature helps us achieve our goals. Also, based on Kant's human mind, we are obliged to protect the environment for future generations. In addition, Kantian ethics shows how nonprofit approach to nature (whether it be aesthetic or otherwise) can help us to develop as a moral entity; hence, we should not only consider the environment as the source of raw materials for Man imagine When we, regardless of our own interests, respect nature, we can strengthen the kinds of attitudes that contribute to the growth of moral virtues. Consequently, Kantian ethics can extend the organization of the complex ecological ethics system based on the humanist principles.

Key words

Kant, Ethics, Environment, Humanity, Nature.



Ethical Challenges of Religious Wives in Family Relations

Adel Ghanbari*

Mohammad Reza Salarifar**

Abstract

Among the important areas of marital divorce and divorce in religious families is the relationship between spouses and relatives. The ethical challenges that arise in these relationships can cause abnormalities in the marital life of the spouses. The present research studies the ethical challenges of religious families' spouses in family relationships and uses qualitative research method, interpretive method and content analysis of Islamic texts. Based on the results, the ethical challenges in the relationship between religious spouses and relatives in relation to various topics are 25: the challenges of the first category are interactive, due to association or attendance at meetings, observance of religious standards, educational affairs, affiliations and discrimination. The second concerns spiritual support, such as helping parents, solving their problems and exchanging information. Third, material support, such as parent financing. The roots of these challenges have been grouped into 20 general topics, such as the lack of knowledge of life skills and the apostasy of religiosity and ethics in families.

Key words

Challenges, religious spouses, family relationships



* Master of Applied Ethics

**Ph.D. in Psychology, Faculty Member of the Institute of Islamic Seminary and University.

CONTENTS

Ethical Challenges of Religious Wives in Family Relations

Adel Ghanbari

Mohammad Reza Salarifar

The Strategic Importance of Kant's Perspective for Environmental Ethics

Mohammad Javad Movahedi

Ethical Patterns of Returning to the Family in Contemporary World with an Emphasis on Martyr Motahari's Theory

Mohammad Mehdi Firoozmehr

The Impropriety of Homosexuality in Islamic Theory and Natural Law (a Review of the article "On Sexual Minorities")

Muhammad Hadi Hazeri

Muhammad Husein Talebi

The Principles of Nurturing Children's Moral Virtues Based on Educational Teachings of Hazrat Zahra(AS)

Ruhullah Shahriyari

The Effects of Consumerism on Individual Ethical Identity, Relying on the Iranian Style of Life

Seyyed Ali Asghar Hashemzadeh

ABSTRACT

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology

Quarterly Journal of Extension in Ethics

No.32 (54th Successive)/winter 2018 / Eighth Year

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director in Chief: Ghotbi Jashoghani, Mohammad

Editor in Chief: Arzani, Habib Reza

Vice-Editor in Chief: Hadi, Asghar

*

Editorial Board (in alphabetical order):

*

Arshad Riahi, Ali/Professor of Esfahan University

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

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

Bakhtiar Nasrabadi, Hassanali/Professor of Esfahan University

Dehbashi, Mahdi/Professor of Esfahan University

Mirlohi, Sayyed Ali/Professor of Esfahan University

Shameli, Nasrollah/Professor of Esfahan University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani, Abdorrasool Ahmadian, Asghar Hadi, Hasan
.Serajzadeh, Mehdi Hasanzadah, Maryam Fatehizadeh

*

Secretary Specialist: Baharloo, Mohammad

Proofreader: Kazemi, Mohammad

English Translator: Habibollahi, Mahdi

Typesetting: Rajabi, Fatemeh

Publication: Isfahan Islamic Preaching Office Publication

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

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

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

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

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