

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

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

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

تارنمای اینترنتی فصلنامه اخلاق

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



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده هیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

سال یازدهم / شماره ۴۴، (پیاپی ۶۶) زمستان ۱۴۰۰

ویژه نامه اخلاق کنشگری روحانیت، به سفارش میز اخلاق از قطب اخلاق، خانواده و سبک زندگی

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: عبدالرسول احمدیان

سر دبیر: اصغر هادی

مدیر اجرایی: محمد بهارلو

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

سیدحسن اسلامی اردکانی / استاد دانشگاه ادیان و مذاهب

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مهدی حبیب اللهی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین دیبا / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد رضا سالاری فر / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مهدی علیزاده / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

اصغر هادی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

*

همکاران علمی این شماره:

سید حسن اسلامی اردکانی، مهدی حبیب اللهی، محمد رضا سالاری فر، حسین دیبا، سید جواد میری، اصغر هادی

*

ویراستار: مریم شیرانی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب اللهی

صفحه آرا: فاطمه رجبی

*

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

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

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

تلفن: (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: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ به جای (ص)؛ عَلَيْهِ السَّلَامُ به جای (ع)؛ عَلَيْهِ السَّلَامُ به جای (ره) و: به جای (عليهم السلام) و ...

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

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

ویژگی‌های محتوایی مقاله

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

خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

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

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

اهداف

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

یادآوری

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

فهرست مطالب

- سخن فصلنامه ۹
- اصول اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیون در آموزه‌های شیعی و آیین کاتولیک ۱۱
سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن
- رویکردی کیفی به فهم طلاب از تراحمات اخلاقی در عمل به وظیفه طلبگی و معیشت روزمره ۴۵
مجید جعفریان
- سواد اخلاقی روحانیت در تعاملات اجتماعی (ابعاد و ساختار) ۷۷
حسن بوسلیکی
- نقش و جایگاه معنویت در سلامت اخلاقی طلاب ۱۱۳
حسن روشن، مهدی علیزاده
- بررسی و تبیین بیش‌نیازهای دانشی و مهارتی در ارتقای اخلاق کنشگری روحانیت ۱۴۵
محمد دین‌محمدی، فاطمه رستمی
- جایگاه و نقش تلبس در اخلاق کنشگری روحانیت: لباس پیامبر و لباس پیام‌بری ۱۷۳
علی اصغر اسلامی تنها

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

در دنیای پیچیده امروز، بشر برای رفع مشکلات پیش رو، نیازمند دیدگاه‌های جامع است. در این میان، فقط مطالعات بین‌رشته‌ای است که موجب می‌شود مباحث علمی مختلف، به‌ویژه مطالعات متخصصان، انسجام پیدا کند و سبب پویایی پژوهش‌های گوناگون رشته‌ای شود. واقعیت این است که پیشرفت در هر رشته، علاوه بر تحقیقات دانشمندان آن رشته، به دیدگاه‌های دانشمندان رشته‌های دیگر (مخصوصاً رشته‌های نزدیک به آن) نیازمند است. اندیشمندان میان‌رشته‌ای، واقعیت‌ها و نیازهای دنیای جدید را در رشته‌هایی که ساختاری یک‌سویه، جزئی‌نگر، محدود و تخصصی دارند، منحصر نمی‌کنند؛ بلکه از تحقیقات رشته‌های متقارب نیز برای توسعه و تعمیق موضوعات بهره می‌گیرند.

در این شماره، با دیدگاه جامع مطالعات میان‌رشته‌ای به موضوع کنشگری روحانیت پرداخته شده است. کنشگری روحانیت موضوعی جامعه‌شناسانه است که از دیدگاه اخلاقی نیز مورد توجه است.

مقالاتی که در این شماره با عنوان «ویژه‌نامه اخلاق کنشگری روحانیت» ارائه می‌شود، عبارت‌اند از: «اصول اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیون در آموزه‌های شیعی و آیین کاتولیک»، «رویکردی کیفی به فهم طلاب از تراحمات اخلاقی در عمل به وظیفه طلبگی و معیشت روزمره»، «سواد اخلاقی روحانیت در تعاملات اجتماعی (ابعاد و ساختار)»، «نقش و جایگاه معنویت در سلامت اخلاقی



طلاب»، «بررسی و تبیین پیش‌نیازهای دانشی و مهارتی در ارتقای اخلاق کنشگری روحانیت» و «جایگاه و نقش تلبس در اخلاق کنشگری روحانیت؛ لباس پیامبر و لباس پیام‌بری».

لازم است از میز اخلاق (از قطب اخلاق، خانواده و سبک زندگی) دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم که همچون سال گذشته یاریگر فصلنامه بود و در به‌ثمرسیدن این ویژه‌نامه همکاری شایسته‌ای داشت، قدردانی کنیم.

مدیر مسئول
عبدالرسول احمدیان

اصول اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیون در آموزه‌های شیعی و آیین کاتولیک

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن*

چکیده

کنشگری اجتماعی در زمره فعالیت‌های اختیاری آدمی است که در قالب و چارچوب نظام اخلاقی واقع می‌شود و سمت و سوی مناسب به خود می‌گیرد. در تمام ادیان، روحانیون از جمله مهم‌ترین کنشگران اجتماعی هستند که فعالیت آنان نیز ضرورتاً باید در قالب اخلاقی دیده شود. در این نوشتار، نخست، اصول و بایسته‌های اخلاقی کنشگری در دو مذهب کاتولیک در مسیحیت و شیعه در اسلام بررسی شده و سپس، با مقایسه آن اصول به شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان نظر شده است. بایستگی شأن و ارزش انسان، رعایت خیر عمومی، بایستگی اخلاقی هم‌بستگی، گزینه ترجیحی فقرا، بایستگی مباشرت، اصل مشارکت، اصل رعایت حقوق و مسئولیت‌ها، بایستگی عدالت اقتصادی و اصل لزوم ایجاد صلح در آیین کاتولیک، و اصول عدالت، امین‌بودن، تعاون، نیکوکاری، محبت و رأفت، امر به معروف و نهی از منکر، خیرخواهی و وفای به عهد در مذهب تشیع بررسی و تحلیل شدند.

*دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمنی، قم، ایران.



کلیدواژه‌ها

اخلاق، کنشگری اجتماعی، روحانیت، کاتولیک، شیعه.

مقدمه

انسان‌ها با یکدیگر و در کنار هم زندگی اجتماعی را بنیان نهاده‌اند. در این زندگی جمعی، منافی به اشتراک گذاشته می‌شود تا منافی مطلوب برداشت گردد. زندگی اجتماعی، محصول این تبادل منافع است و به‌طور طبیعی باید در این مسیر حرکت کند. اما گاه حرکت زندگی اجتماعی به‌طرف هدف مطلوب، کند یا متوقف می‌گردد و یا حتی در جهتی خلاف آن مقصد به جریان می‌افتد. در این حالت، عده‌ای که دارای اقتدار اجتماعی هستند، باید به میدان بیایند و این حرکت را سرعت بخشند یا انحراف به‌وجودآمده را اصلاح کنند.

«کنشگران اجتماعی»، عنوانی است که به این افراد داده می‌شود. بی‌تردید، روحانیون ادیان مختلف از اثرگذارترین افراد در این کنشگری قلمداد می‌شوند. این عده، با استفاده از آموزه‌های دینی، اولاً هدفی برای حرکت اجتماع تعیین می‌کنند و ثانیاً راه‌های رسیدن به آن هدف را به‌دقت شناسایی می‌کنند، با آگاهی کامل، آسیب‌های احتمالی حرکت مذکور را ارزیابی می‌کنند و درصدد رفع آن آسیب‌ها برمی‌آیند. روحانیت در اسلام و مسیحیت (به‌معنای عام) و روحانیت شیعه و کاتولیک (به‌معنای خاص)، از این قاعده مستثنی نیستند و در جهت کنشگری اجتماعی گام برمی‌دارند.

نکته مهم در کنشگری اجتماعی، وجود اصول و قواعد اخلاقی‌ای است که آن را در قالبی خاص قرار می‌دهد. به‌دیگر سخن، کنشگری اجتماعی، عملی بی‌قید و شرط نیست. برای یک کنشگری صحیح و موجه لازم است که این موضوع در قالبی صحیح قرار داشته باشد. اصول و قواعد اخلاقی بخشی از این چارچوب را برای کنشگران اجتماعی تدارک می‌بینند.



در این نوشتار، تلاش بر آن است که مهم‌ترین اصول اخلاقی حاکم بر کنشگری اجتماعی روحانیت شیعه و کاتولیک را ترسیم و به‌اجمال بررسی کنیم. دلیل انتخاب این دو مذهب از اسلام و مسیحیت این است که اولاً اندیشمندان این دو مذهب در حوزه کنشگری اجتماعی کوشیده‌اند و این دو مذهب در وزان مقایسه با هم قرار دارند و ثانیاً آیین کاتولیک، جریان اصلی مسیحیت بوده و تشیع نیز مخاطب اولیه مطالب این نوشتار است. البته بدیهی است که ممکن است در آینده به اصولی که در ادامه می‌آیند، افزوده گردد یا از اهمیت بعضی از آن‌ها کاسته شود؛ اما در حال حاضر، باید در نظر داشته باشیم که این اصول متکی بر آموزه‌های اخلاقی آیین کاتولیک و شیعه، از مهم‌ترین اصول اخلاقی ناظر به کنشگری اجتماعی روحانیت در این دو مذهب هستند.

مفاهیم کلیدی

اصول اخلاقی

طبق تعریف اولیه اصل اخلاقی، منظور از اصول اخلاقی، اصول درست و خطای اخلاقی است که توسط یک فرد یا یک گروه اجتماعی پذیرفته شده است (moral principles, in The free dictionary). اصول اخلاقی، قدرت توجیه انتخاب‌های اخلاقی آدمی را دارند و نشان می‌دهند که چرا یک رفتار خاص یا یک صفت خاصی از انسان سر زده یا انجام آن رفتار و داشتن آن صفت انتخاب شده است (Robinson, 2008, p. 3).

رابرت ال. هولمز، در کتاب مبانی فلسفه اخلاق، در عبارتی اصل اخلاقی را چنین

تیین می‌کند:

«اصولی اخلاقی، نظیر اصل پاکدامنی، اصل عدالت یا قاعده زرین، مبنایی در اختیار عامل قرار می‌دهد تا به استناد آن در آن مسئله‌ای که پیش می‌آید نظر کند و آن را مورد بررسی قرار دهد. این اصل جنبه‌هایی از عمل را در برابر او عیان می‌سازد؛



او را بر حذر می‌دارد از اینکه در آن عمل به صورت سرسری یا ناقص نظر کند. سرفصل‌هایی در اختیار او می‌گذارد تا با ارجاع به آن‌ها نسبت‌های امیال و اغراضش را ملاحظه و بررسی کند و از این رهگذر باعث می‌شود که عامل در تفکرش صرفه‌جویی کند. این اصل مشیر به عوامل مهمی است که او باید مدنظر قرار دهد و از این طریق، تفکر او را هدایت کند. پس اصل اخلاقی، حکمی برای عمل کردن یا پرهیز از عملی معین نیست؛ وسیله‌ای است برای تجزیه و تحلیل وضعیتی خاص. درستی یا نادرستی عمل را تمامیت وضعیت معلوم می‌کند، نه قواعد به خودی خود» (هولمز، ۱۳۸۹، ص ۴۴۹).

به هر تقدیر، اصول اخلاقی در این نوشتار، تمام هنجارهای اخلاقی ناظر به کنشگری اجتماعی روحانیت را در مذاهب شیعه و کاتولیک در بر می‌گیرد.

کنشگری اجتماعی

هنگامی که بخواهیم کنشگری اجتماعی را تعریف کنیم، نخست باید خود کنشگری (activism) را مدنظر قرار دهیم. کنشگری یعنی به کارگیری اقدام مستقیم و قابل توجه برای دستیابی به یک نتیجه معمولاً سیاسی یا اجتماعی (activism, In: Cambridge dictionary). اگر این اقدام مستقیم در عرصه اجتماع باشد، با نام کنشگری اجتماعی خوانده می‌شود. کنشگری اجتماعی (Social activism)، اقدامی هدفمند برای ایجاد تغییرات اجتماعی پایدار است. هر شخصی با هر هدفی که به آن علاقه دارد، اگر برای ایجاد تغییرات مؤثر و متناسب با هدف خویش تلاش کند، می‌تواند به یک فعال و کنشگر اجتماعی تبدیل شود. بر اساس فرهنگ لغت آکسفورد، فعال اجتماعی «کسی است که برای دستیابی به تغییرات سیاسی یا اجتماعی، به‌ویژه به‌منزله عضو از یک سازمان با اهداف خاص تلاش می‌کند» (Activist, In Oxford Advanced Learner's Dictionary). کنشگری اجتماعی دست کم به اعتقاد شخص کنشگر یا سازمانی که عضو آن است،



و به‌طور کلی به تلاش برای اصلاح اشتباهات و اعمال ناعادلانه‌ای که بر زندگی انسان‌ها تأثیر می‌گذارد، اشاره دارد؛ اعمالی مانند نسل‌کشی روهینگیا در میانمار، کشتار مردم مظلوم یمن یا جدایی کودکان از خانواده‌هایشان در مرز ایالات متحده و مکزیک توسط افسران مهاجرت (در دوران ریاست جمهوری ترامپ).

روحانیت

از نظر لغوی، روحانیت در تداول فارسی‌زبانان به معنی روحانی و معنوی بودن است. تقدس و پاکی و پارسایی نیز از آن فهمیده می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل روحانیت). البته روحانی، به پیشوایان دینی که پرچم‌دار دین و هویت دینی، در ادیان و آیین‌های مختلف هستند، اطلاق می‌گردد (ر.ک: یعقوبی، ۱۳۹۱، ص ۶).

کاتولیک

کاتولیک از ریشه «Katholicos»، در لغت به معنی آزاده، بلندنظر، جامع، اصل و اصیل است. این واژه در عهد جدید به کار نرفته است (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۶۱). واژه کاتولیک تا قرن سوم، به معنی «جهانی» بود، اما در پایان این قرن، معنای آن به باور و ایمان به آموزه‌های دارای سنت حوادث تغییر یافت.

البته این معنا توسط کلیساهایی که یکدیگر را به رسمیت شناختند، در یک شورای جهانی پذیرفته شد (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۳۸). در لغت، کاتولیک به معنی «جامع» است. کاتولیک‌ها کلیسای خود را اساس و پایه همه کلیساهای دیگر می‌دانند و بر این باورند که نماینده حقیقی آیین مسیحیت هستند؛ لذا این نام را برای خود برگزیده‌اند. البته در کنار مذهب کاتولیک، دو مذهب اصلی دیگری یعنی ارتودکس و پروتستان نیز وجود دارند که علاوه بر اختلافات متعدد، مرکزیت داشتن کلیسا و پاپ و مرجعیت آن‌ها در آموزه‌های دینی آیین کاتولیک، وجه اصلی تفاوت این مذاهب معرفی می‌شود.



به این کلیسا، کلیسای پطرسی هم می‌گویند؛ چراکه اعتقاد دارند پایه‌گذار این کلیسا، «پطرس حواری» است. البته مدتی هم «پولس رسول»، رهبری این کلیسا را بر عهده داشته است و بدین دلیل، به آن کلیسای رسولی هم گفته می‌شود (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷).

پیشینه تحقیق

درباره پیشینه عام موضوع موردنظر، می‌توان به آثار متنوعی در زبان فارسی ارجاع داد؛ آثاری در حوزه اخلاق (مانند کتاب «اخلاق در قرآن» از آیت‌الله علامه مصباح یزدی) و اخلاق اجتماعی (مانند مقاله «تجلی قرآنی بایسته‌های اخلاق اجتماعی در صحیفه سجادیه» از خانم‌ها الهه هادیان رسانی و کوثر بصام) در این باره نوشته شده است. اما درباره اخلاق روحانیت شیعه و اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیت کاتولیک، نوشته خاصی به زبان فارسی پیدا نشد و در زمینه بررسی مقایسه‌ای اخلاق کنشگری روحانیت شیعه و روحانیت کاتولیک نیز تحقیقی انجام نشده است.

ملاک تبیین اصول کنشگری اجتماعی روحانیت

در پاسخ به این پرسش که این اصول از کجا به دست آمده‌اند، باید گفت در این نوشتار، ملاک استخراج اصول یادشده، ملاحظه نظریه ارزش اخلاقی در هر دین در گام نخست و تکیه بر اصول بنیادین اخلاقی در گام دوم است. البته روشن است که اصول ارائه‌شده، در نگاه اول، برگرفته از متون مقدس و منابع معتبر این دو آیین بوده و در ادامه، بر اساس بیانات اندیشمندان مختلف در آیین‌های شیعه و کاتولیک استوار است و ممکن است در آینده، مواردی به آن‌ها افزوده شود.



اصول اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیون در آموزه‌های کاتولیک

اخلاق کاتولیکی، دارای هفت اصل مهم و بنیادین است؛ ایمان، امید، محبت، ثبات، تدبیر، اعتدال و عدالت. بر پایه این هفت اصل، می‌توان اصول و قواعد دیگری را در عرصه‌های اخلاق بندگی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و اخلاق محیط‌زیست استخراج و عرضه کرد. بزرگان کلیسای کاتولیک از این موضوع غافل نبوده و به همین دلیل، در امر تدوین این اصول و قواعد اخلاقی که توجیه‌گر کنشگری اجتماعی روحانیت کاتولیک است، کوشیده‌اند. در ادامه، به این اصول و قواعد توجه می‌کنیم. البته این اصول و قواعد اخلاقی علاوه بر متون مقدس، بیشتر با توجه به دیدگاه‌های معاصر در اندیشه‌های کلیسای کاتولیک استخراج و عرضه گردیده است.

باید توجه داشت که این اصول گرچه قابلیت تعمیم به تمام کنشگران اجتماعی را دارند، اما از آنجا که مخاطبان اولیه کلیسای کاتولیک، روحانیت همین کلیساست، این اصول در حلقه نخست ناظر به روحانیت کاتولیک می‌باشد و در حلقه‌های بعد، به دیگر فعالانی که به آموزه‌های این کلیسا پایبند هستند، تعمیم می‌یابد. شایان ذکر است که در این نوشتار، تأکید بر بیان هنجارها و قواعد الزامی حاکم بر کنشگری روحانیت بوده است. باید گفت در این مقاله به‌نوعی اصل مهم در آیین کاتولیک توجه شده است. همچنین، در تبیین این اصول، نهایت اختصار به کار گرفته شده و مطالب مفصل‌تر به مجال دیگر موکول شده است.

۱. شأن و ارزش انسان (Dignity of the Human Person)

به اعتقاد کلیسای کاتولیک، بر اساس اصل اخلاقی و آموزه محبت که در بخش قبل به آن اشاره شد، از میان تمام مخلوقات آشکار، تنها انسان می‌تواند خالقش را بشناسد و دوست بدارد. آدمی تنها مخلوق روی زمین است که خدا او را به‌خاطر خود، اراده کرده است. انسان، تنها موجودی است که دعوت شده تا از راه شناخت



و محبت در حیات خدا شریک شود. اساساً او به همین منظور آفریده شده و به همین علت، صاحب کرامت و منزلت والایی است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳-۱۳۴: فراز ۳۵۶). آدمی به مثابه موجودی که به صورت خدا و شبیه حق تعالی آفریده شده است، در تعالیم کاتولیکی ذاتاً از شأن و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بر این اساس، کلیسای کاتولیک از همه توان خود برای رشد کامل نوع انسان بهره می‌گیرد و کنشگران اجتماعی (از جمله روحانیت کلیسایی) را به این مهم فرامی‌خواند. این رشد و تکامل آدمی عبارت است از رفاه و زندگی آسوده و راحت انسان در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، زیست‌محیطی و معنوی (ر.ک: تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، فراز ۱۹۲۹-۱۹۳۳). در سند خلاصه آموزه اجتماعی کلیسای کاتولیک که به درخواست پاپ ژان پل دوم تدوین شده، چنین آمده است:

«تشکیل یک جامعه عادل فقط هنگامی به واقعیت می‌پیوندد که بر احترام به شأن متعالی و برتر شخص انسانی مبتنی باشد. آدمی، هدف غایی جامعه را به منصفه ظهور می‌رساند. ساختار اجتماع و رشد آن همواره باید در جهت منفعت آدمی عمل کند... اساساً راه دیگری برای تحقق جامعه عادلانه وجود ندارد»
(Pontifical Council For Justice And Peace, Compendium of the Social)
(Doctrine of the Church, 2005, No. 132)

اصل رعایت شأن و جایگاه و حرمت انسان به عنوان مخلوقی که هدفی خاص برای آفرینش او در نظر گرفته شده است، یکی از مهم‌ترین اصول اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیت کاتولیک محسوب می‌گردد. در این تفسیر، رفتاری در صحنه اجتماع درست و شایسته است که مطابق با حرمت‌نهادن به شأن و جایگاه متعالی انسان باشد و ناقض این حرمت نباشد. به دیگر سخن، کنشگران اجتماعی (از جمله روحانیت کاتولیک) باید شأن و جایگاه انسان را محترم بدانند و عملی در نقض این حرمت انجام ندهند.





۲. اصل رعایت خیر عمومی (The principle of Common Good)

یکی از اصول اخلاقی که کنشگران اجتماعی، از جمله روحانیت کاتولیک، ملزم به رعایت آن هستند، رعایت خیر و منفعت عمومی است. بر اساس این اصل که برگرفته از اصل عدالت (از اصول هفت‌گانه اخلاقی مسیحیت) است، در زمان سامان‌دهی به اجتماع، چه از جنبه اقتصادی، چه سیاسی و چه حقوقی، همه باید به منافع و خیر عمومی و سود تمامی انسان‌ها توجه داشته باشیم. در این نگاه، همان‌گونه که در کتاب مقدس آمده است، آدمی باید همسایگان خویش را محترم شمارد و منافع آنان را بر منافع شخصی ترجیح دهد (کتاب مقدس، لوقا، ۱۰: ۲۵-۳۷). در شورای واتیکانی دوم آمده است:

«خداوند زمین و هر آنچه در آن است برای استفاده آدمیان و مردم در نظر گرفت. بنابراین، به رهبری عدالت و با مشارکت اصل نیک‌خواهی باید منافع خلق‌شده در زمین به‌وفور برای همه در یک حالت مناسب در نظر گرفته شود» (Second Vatican Council, Gaudium et Spes, 1965, p. 69).

۳. اصل بایستگی اخلاقی هم‌بستگی (The principle of Solidarity)

به ادعای کلیسای کاتولیک، همه انسان‌ها بخشی از خانواده بزرگ آدمیان هستند و هر کدام در ارتباط و وابستگی به دیگران و در هم‌بستگی با انسان‌های دیگر قرار دارند. این آموزه کتاب مقدس که «همسایه خود را دوست بدار» (کتاب مقدس، متی، ۴۳: ۴۵-۴۸)، ابعاد جهانی دارد و با همه انسان‌ها مرتبط است و به‌نوعی بیانگر بایستگی هم‌بستگی با دیگر انسان‌هاست. هر کدام از ما بر اساس اصل محبت و عدالت باید خویشتن خویش را در میان دیگران ببینیم و در حل مسائل و مشکلات جهان، خود را همکار دیگران بدانیم. هم‌بستگی یعنی اذعان به این حقیقت که همه ما انسان‌ها در این با هم بودن قرار داریم و متعهدیم جامعه را قوی‌تر کنیم و جامعه‌ای عادلانه را شکل دهیم. پاپ فرانسیس درباره این اصل اخلاق کثرتگرایی می‌گوید:

«هم‌بستگی کلمه‌ای است که معنایی بیش از بعضی رفتارهای خیرخواهانه متفرق و پراکنده دارد. هم‌بستگی به این معناست که بر اساس زندگی اجتماعی و اولویت داشتن زندگی همه بر تصاحب منافع توسط عده‌ای خاص بیندیشیم و عمل کنیم. همچنین، هم‌بستگی مبارزه با علل ساختاری فقر، نابرابری، بیکاری، بی‌زمین بودن و بی‌خانمانی، پذیرفتن حقوق اجتماعی و حقوق کار است. هم‌بستگی یعنی روبه‌رو شدن با آثار مهلک و ویرانگر حاکمیت ثروت که عبارت‌اند از جابجایی‌ها و نقل مکان‌های اجباری، مهاجرت‌های دردناک، مواد مخدر، جنگ، خشونت و همه حقایقی که بسیاری از شما از آن رنج می‌برید و همه ما برای تغییر آن خوانده شده‌ایم» (Pope Francis, 2014).

۴. اصل گزینه ترجیحی برای فقرا (The principle of Preferential Option for the Poor) به بیان روحانیت کاتولیک، جهان اطراف ما، دربرگیرنده فقرا و ثروتمندان است. آزمون اخلاقی هر جامعه بر این پایه استوار است که با قشر آسیب‌پذیر چگونه مواجه می‌شود. محبت و عشق خداوند، پدیده‌ای جهانی است و در آن استثنایی وجود ندارد؛ بنابراین، مقتضای این اصل آن نیست که دیگر افراد جامعه را برای رفاه فقرا نابدود کنیم؛ بلکه این اصل بر آن است که بگویید ما باید آنان را که نیازمندترند، در اولویت تقسیم مواهب قرار دهیم. در کلام پاپ ژان پل دوم آمده است:

«نیازهای افراد فقیر باید نسبت به امیال افراد ثروتمند در اولویت باشند. حقوق کارگران باید بر به حداکثر رساندن سود ارجحیت یابد. حفظ محیط‌زیست باید مهم‌تر از گسترش صنعتی مهارنشده تلقی شود. تولیداتی که نیازهای اجتماع را برطرف می‌سازند باید بر تولیداتی که اهداف نظامی دارند ارجحیت یابند» (John Paul II, 1984 and See: Gerald S. Twomey, 2006).





۵. اصل مباشرت (سرپرستی) آفرینش (The principle of Stewardship of Creation)

در کلام کلیسای کاتولیک، زمین جایگاهی مقدس است و آفرینش ارزش ذاتی خود را دارد. از آنجا که ما جانشین خدا در زمین هستیم، بر اساس اصل تدبیر (از اصول هفت گانه اخلاق کاتولیک که پیش تر به آن‌ها اشاره شد)، در برابر نگهداری و تکریم تنوع زیستی، زیبایی و ویژگی‌هایی که موجب تداوم حیات می‌گردد، مسئولیم. بر اساس این اصل، ما باید زمین را برای نسل‌های بعدی محفوظ بداریم و به آن‌ها بسپاریم. در واقع، روحانی کاتولیک، به‌عنوان یک کنشگر اجتماعی، باید اجتماع را در جهت هدایت کند که زمین و مواهبش برای نسل‌های بعدی نیز باقی بماند و نابود نشود. پاپ بندیکت شانزدهم می‌نویسد:

«خانواده نیازمند خانه‌ای است که در آن، محیطی مناسب برای ارتباط شایسته اعضایش تدارک ببیند. برای خانواده انسانی، این خانه زمین است؛ محیطی که خداوند خالق به ما داده است تا در آن با خلاقیت و مسئولیت ساکن شویم. ما نیازمند مراقبت از محیط زیست هستیم: زمین به مردان و زنان به امانت داده شده است تا محفوظ بماند و به‌صورتی آزادانه و مسئولیت‌پذیر و با رعایت منفعت تمام موجودات به‌عنوان یک معیار هدایت پایدار، از آن بهره‌برداری شود» (Pope Benedict XVI, 2008).

۶. اصل مشارکت (The principle of Participation)

آدمی موجودی اجتماعی است و چگونگی زندگی اجتماعی‌اش بر شأن و جایگاه افراد و پیشرفت جامعه تأثیر می‌گذارد. همه انسان‌ها بر مبنای اصل عدالت، از این حق برخوردارند که در زندگی اجتماعی و تصمیماتی که بر زندگی آنان مؤثر است، مشارکت کنند و به هیچ دلیلی نمی‌توان آن‌ها را از این مشارکت کنار نهاد. روحانی کاتولیک کنشگر اجتماعی باید در تمام فعالیت‌های اجتماعی، همه انسان‌ها را دخالت دهد و آنان را در این راه شریک بداند. کتاب خلاصه آموزه اجتماعی

کلیسا، در سال ۲۰۰۴ میلادی، توسط شورای پاپی برای عدالت و صلح (the Pontifical Council for Justice and Peace) برای ارائه‌ی نمای کلی چارچوب بنیادی مجموعه‌ی اعتقادی آموزه‌های اجتماعی کلیسای کاتولیک به درخواست پاپ ژان پل دوم برای تحکیم و سازماندهی تعالیم اجتماعی کلیسا منتشر شد، آمده است: «مشارکت، لازمه‌ی خاص برای تابعیت محسوب می‌گردد. اساساً مشارکت در مجموعه‌ای از فعالیت‌ها که به واسطه‌ی آن‌ها شهروند - چه به‌عنوان یک فرد و چه به‌مثابه‌ی همکار با دیگران، چه به‌صورت مستقیم و چه به‌صورت اعطای نمایندگی و وکالت - در حیات فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی یک جامعه‌ی مدنی که به آن تعلق دارد، دخالت می‌کند، باعث می‌شود فرد را به معرض نمایش بگذارد. مشارکت یک وظیفه است که باید از جانب همه‌ی افراد به‌طور آگاهانه، با در نظر گرفتن مسئولیت و نگاهی به خیر عمومی به انجام برسد» (Pontifical Council For Justice And Peace , No. 189).

۷. اصل رعایت حقوق و مسئولیت‌ها (The principle of Rights & Responsibilities)

همه‌ی انسان‌ها در قبال اموری که به جایگاه و شأن انسان مربوط می‌شود و آن شأن و جایگاه را تأمین می‌کنند، به سبب اصل عدالت، صاحب حق هستند. حقوق از آنچه ما برای زیستن (آن‌گونه که خدا می‌خواهد) نیاز داریم، سرچشمه می‌گیرد. البته این حقوق با مسئولیت‌های ما در رعایت حقوق دیگران متصل و مرتبط شده است. ما برای رسیدن به حقوق خود در زندگی اجتماعی باید هزینه‌ای پرداخت کنیم و این هزینه، رعایت حقوق دیگران است.

به دیگر سخن، آدمیان در یک ارتباط دوسویه با یکدیگر قرار دارند. از یک سو باید حقوق دیگران را رعایت کنند و در قبال این موضوع پاسخگو باشند و از سوی دیگر، برای دریافت حقوق خود مطالبه‌گر باشند. یک کنشگر اجتماعی، به‌ویژه کنشگر روحانی کاتولیک، باید به این رابطه‌ی دوسویه توجه



داشته باشد و رفتار اجتماعی خود را بر اساس این اصل سامان دهد. پاپ ژان بیست و سوم گفته است:

«تشکیل جامعه انسانی به خوبی سامان یافته، مستلزم آن است که مردم به حقوق و وظایف دوطرفه خود اذعان کنند و آن‌ها را به جا آورند. همچنین، لازمه چنین جامعه‌ای این است که هریک از ما به طور فزاینده‌ای در تأسیس نظامی مدنی که در آن، حقوق و وظایف خالصانه‌تر و مؤثرتر تصدیق شود و به انجام برسد، مشارکت جویم» (Saint John XXIII, 1963).

۸. اصل عدالت اقتصادی (The principle of Economic Justice)

اقتصاد باید در خدمت مردم باشد. همه حق دارند شغلی شایسته و در شأن خود داشته باشند، دستمزدی منصفانه بگیرند و از شرایط کاری مناسب برخوردار باشند. کار کردن، چیزی بیش از یک راه برای اداره زندگی است؛ در واقع، کار کردن شکلی از ادامه مشارکت در آفرینش خداوند است. یک کنشگر اجتماعی و یک روحانی کنشگر باید برای ایجاد عدالت اقتصادی فعالیت کند و در برابر ظلم و بی‌عدالتی بکوشد؛ چراکه نادیده گرفتن این اصل از سوی کنشگر اجتماعی، مشارکت وی را در این خطای اخلاقی (یعنی ظلم و بی‌عدالتی) ترسیم می‌سازد.

«به هم پیوستگی جهانی منجر به ظهور یک قدرت سیاسی جدید یعنی قدرت مصرف‌کنندگان و انجمن‌های آن‌ها شده است. این پدیده‌ای است که باید بیشتر بررسی شود؛ زیرا حاوی عناصر مثبتی است که باید تشویق شوند. همچنین، باید از افراط و تفریط اجتناب کرد. شایسته است مردم بدانند که خرید همیشه یک عمل اخلاقی - و نه صرفاً اقتصادی - است؛ از این رو، مصرف‌کننده مسئولیت اجتماعی خاصی دارد که با مسئولیت اجتماعی شرکت تولیدکننده همراه است. نقش تعیین‌کننده‌تر برای مصرف‌کنندگان تا زمانی که خودشان



توسط مؤسسات و انجمن‌هایی که واقعاً آن‌ها را نمایندگی نمی‌کنند، دستکاری نشوند، عنصر مطلوبی برای ایجاد دموکراسی اقتصادی است» (Pope Benedict XVI, 2009).

۹. اصل اخلاقی صلح (The principle of Peace)

هنگام ارتباط درست با خدا از یک سو و با یکدیگر از سوی دیگر، صلح نتیجه عدالت و میوه نیک‌خواهی و محبت است. صلح به معنی دوستی و هماهنگی اجتماعی، در غیاب خصومت و خشونت بروز می‌یابد. در مفهوم اجتماعی، صلح معمولاً به معنی نبودن درگیری (مانند جنگ) و رهایی از ترس از خشونت بین افراد یا گروه‌هاست. طی تاریخ، کنشگران اجتماعی با به کارگیری لزوم اخلاقی برقراری صلح، از فرایند صلح‌سازی برای ایجاد نوعی محدودیت رفتاری در میان صاحبان قدرت استفاده کرده‌اند.

این محدودسازی، با بهره‌گیری از توافق‌نامه‌ها یا معاهدات گوناگون به برقراری صلح منطقه‌ای یا رشد اقتصادی به اشکال مختلف منجر شده است. چنین محدودیت رفتاری، اغلب باعث کاهش تعارضات، تعامل اقتصادی بیشتر و در نتیجه، رونق چشمگیر شده است. اکنون، روحانیت کاتولیک با در نظر گرفتن لزوم اخلاقی صلح، ضرورتاً باید در راه برقراری صلح بکوشند و این اصل اخلاقی را به منصفه ظهور برسانند. در اسناد شورای واتیکانی دوم که میان سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵م در واتیکان برگزار شد، آمده است:

«صلح صرفاً نبودن جنگ نیست. همچنین، نمی‌توان آن را صرفاً به حفظ توازن قوا بین دشمنان تقلیل داد. صلح توسط حکومت‌های دیکتاتوری ایجاد نمی‌شود. در عوض، به درستی و به شایستگی، آن را اقدام خطیر و مهم عدالت می‌نامند»

(Second Vatican Council, 1965, p. 78).



اصول اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیون در آموزه‌های شیعی

اخلاق، سامانه‌ای است که بر پیروان خویش حاکم می‌شود و رفتارها، اوصاف و وضعیت‌های اختیاری آنان را در مواجهه با خود، خداوند متعال، دیگران و محیط‌زیست در جهتی مطلوب سامان می‌دهد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴). کنشگری اجتماعی، همانند دیگر کنشگری‌ها، برای موجه‌بودن، نیازمند آن است که در چارچوب یک نظام اخلاقی قرار گیرد و البته با اصول و قواعدی که آن نظام تعریف می‌کند، محقق گردد.

اخلاق اسلامی نیز برای کنشگران اجتماعی، به‌طور عام، اصول و قواعدی را ارائه کرده است که در قالب آن اصول و قواعد، کنشگران به‌طور عام و کنشگران روحانی به‌طور خاص، به‌منزله گروه پیشرو، به فعالیت‌های اجتماعی خویش می‌پردازند. گرچه رعایت اصول اخلاق کنشگری، اغلب برای تمام کنشگران ضروری است، اما کنشگران روحانی، به‌عنوان داعیه‌داران دین، مصداق بارز تبعیت از اصول اخلاقی تلقی می‌گردند. در این بخش، مهم‌ترین اصول و قواعد کنشگری اجتماعی روحانیت شیعه را بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم این اصول و قواعد را مبتنی بر آیات قرآن کریم، روایات معصومین علیهم‌السلام و بیانات اندیشمندان معاصر در حوزه اخلاق اجتماعی تبیین کنیم. بدین منظور، به هشت اصل مهم در کنشگری روحانیت اشاره می‌کنیم. روشن است که در این مجال کوتاه فرصت بررسی کامل و دقیق این اصول و قواعد وجود ندارد و درباره این موارد سخن به‌اختصار خواهیم گفت.

۱. اصل عدالت

آموزه‌های اسلامی، همه مردم را در شرایط مختلف به عدالت فرمان می‌دهند (نحل، ۹۰). دعوت به عدالت از چنان قوت و قدرتی برخوردار است که برخی آن را مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اصل اخلاقی تلقی کرده و تمام هنجارهای اخلاقی را بر آن





متکی ساخته‌اند. انسان‌ها، بر اساس این اصل اخلاقی، موظف‌اند در تمام فعالیت‌های خود، بدون افراط و تفریط به عدالت رفتار کنند. حضرت علی علیه السلام در خطبه ۱۵ نهج البلاغه می‌فرماید:

«وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَرَوَّجَ بِهِ النَّسَاءَ وَ مَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ صَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضِيقُ؛ به خدا سوگند، بیت‌المال تاراج شده را هر کجا که بیایم به صاحبان اصلی آن بازمی‌گردانم، گرچه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند؛ زیرا در عدالت گشایش برای عموم است و آن کس که عدالت بر او گران آید، تحمل ستم برای او سخت‌تر است».

عدالت در اخلاق، به‌طور کلی به اعطای حق هر صاحب حقی تفسیر می‌شود. «عدل به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز به کار می‌رود؛ از این رو، عدل را به معنی "اعطاء کل ذی حقِّ حَقَّهُ" گرفته‌اند و برخی در معنای عدل توسعه داده‌اند و آن را به معنای "هر چیزی را در جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن" به کار برده‌اند» (فؤادیان دامغانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

با این تفسیر، عدالت در اخلاق، جلوه‌های مختلفی دارد. گاه در عرصه اخلاق فردی است و گاه در اخلاق بندگی، زمانی در اخلاق اجتماعی است و زمانی دیگر در اخلاق محیط‌زیست، رابطه انسان با محیط‌زیست را تعریف می‌کند.

ثبات و قوام اجتماع، مهم‌ترین اثر رعایت عدالت در اجتماع است. توضیح اینکه آدمیان به سبب وجود منافع مشترک از یک سو و داشتن نیازهای متقابل و گاه همگانی برای یک زندگی شایسته و در سلامت، به برقراری روابط عادلانه با یکدیگر محتاج‌اند. این روابط عادلانه، موجب شکل گرفتن یک جامعه استوار و قدرتمند می‌گردد؛ چراکه در آن جامعه، حق هر کسی به او داده می‌شود و البته کسی را یارای تجاوز به حق دیگران نیست. بدین شکل، حتی حاکمیت بهتر می‌تواند به اداره اجتماع پردازد و در نهایت، استواری دین حاصل می‌گردد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«جَعَلَ اللَّهُ الْعَدْلَ قِوَامًا لِلْإِنَامِ وَ تَنْزِيهَا مِنَ الْمَظَالِمِ وَالْإِثَامِ وَ تَسْنِيَةً لِلْإِسْلَامِ؛ خداوند، عدالت را برای استواری مردم و پاکیزگی از ستم و گناهان و وسیلهٔ علو و سربلندی اسلام قرار داده است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۳۴۱).

به هر حال، یک کنشگر اجتماعی که مزین به نام روحانیت است، برای انجام رسالت خویش باید اصل عدالت را محترم شمارد و از رفتارهای ناقض عدالت و ارتکاب ظلم اجتناب ورزد.

۲. اصل بایستگی امین بودن کنشگر اجتماعی

انسان‌ها، در مسیر حیات فردی و اجتماعی خویش، در راه رسیدن به مقصود، و در مواجهه با وقایع و رخداد‌های مختلف، دو ایدهٔ بزرگ و کاربردی دارند. ایدهٔ نخست این است که در این راه بدون یاری گرفتن از دیگران قدم بردارند، هر لحظه با پدیده‌ای تازه مواجه شوند، با تأمل و دقت از آن پدیده عبور کنند، واکنشی مناسب در قبال آن داشته باشند و تجربهٔ جدیدی به دست آورند.

ایدهٔ دوم این است که به تجربهٔ دیگران در این مسیر مراجعه کنند و با کمک گرفتن از دیگران و اعتماد به آن‌ها، هزینه‌های مواجهه با رخداد‌های گوناگون زندگی را کاهش دهند. ایدهٔ نخست، راهکاری است همانند قدم برداشتن در تاریکی، بدون داشتن ابزار مفید و پیش‌بینی شده. اما ایدهٔ دوم، کم‌هزینه و نتیجهٔ آن قابل محاسبه است. با وجود این، سؤال اصلی این است که انسان به تجربهٔ چه کسی می‌تواند مراجعه کند و راه را برای خود هموار و آشکار سازد؟ نخستین لازمهٔ این راهکار، وجود راهنمای امین و هدایت‌گر قابل اعتماد است.

امین بودن و معتمد بودن، بی‌تردید یکی از اصول اخلاقی حاکم بر کنشگران اجتماعی (به‌ویژه کنشگران در سلک روحانیت شیعه) محسوب می‌گردد. امین و امانت‌دار، کسی است که هرگاه چیزی که به او واگذار می‌شود، آن را در نهایت دقت و سلامت محفوظ بدارد و به صاحب اصلی‌اش واگذار کند.





امین کسی است که بر وی اعتماد کنند و از او ایمن باشند (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل امین). قرآن کریم انسان‌ها را به امانت‌داری امر فرموده است: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الْأَمْنَةَ وَ لِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾؛ اگر کسی از شما دیگری را امین دانست، آن کسی که امین شمرده شده باید امانت وی را باز پس دهد و باید از خداوند که پروردگار اوست پروا کند» (بقره، ۲۸۳).

امین‌بودن و امانت‌داری، جلوه‌های گوناگونی دارد. امین‌بودن در حفظ اشیای به امانت سپرده‌شده، امین‌بودن در حفظ اسرار دیگران، امین‌بودن در ارائه راه و هدایت‌گری و امین‌بودن در قضاوت، از جمله موارد پرشمار امین‌بودن محسوب می‌گردد. پیامبر گرامی اسلام، در مقام نخستین کنشگر اجتماعی عالم اسلام، از این ویژگی بزرگ برخوردار بودند و این اصل ارزشمند اخلاقی را در کنشگری اجتماعی خویش به کار می‌بستند.

رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، در بیانی به این موضوع اشاره می‌فرماید:

«امین‌بودن و امانت‌داری او چنان بود که در دوران جاهلیت او را به «امین» نام‌گذاری کرده بودند و مردم هر امانتی را که برایش بسیار اهمیت قائل بودند، دست او می‌سپردند و خاطر جمع بودند که این امانت به آن‌ها سالم برخواهد گشت. حتی بعد از آنکه دعوت اسلام شروع شد و آتش دشمنی با قریش بالا گرفت، در همان احوال هم باز همان دشمن‌ها اگر می‌خواستند چیزی را در جایی امانت بگذارند، می‌آمدند و به پیامبر می‌دادند. لذا شما شنیده‌اید که وقتی پیامبر اکرم به مدینه هجرت کرد، امیرالمؤمنین را در مکه گذاشت تا امانت‌های مردم را به آن‌ها برگرداند. معلوم می‌شود که در همان اوقات هم مبالغی امانت پیش آن بزرگوار بوده است؛ نه امانت مسلمانان، بلکه امانت کفار و همان کسانی که با او دشمنی می‌کردند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹).

۳. اصل تعاون و همکاری

همه انسان‌ها را کبان یک کشتی با امکانات فراوان اند و البته نیازمند صرف نیرو و تلاش همگانی برای حرکت. برای حرکت مناسب این کشتی، در جهتی مطلوب، لازم است همه مسافران تمام نیروی خود را در جهت مورد نظر متمرکز کنند. کنشگران اجتماعی همانند سکان‌دارن این کشتی، مسئولیت هدایت آدمیان را در جهت تمرکز در مسیر مطلوب دارند. این افراد در وهله نخست باید نیروهای خویش را در مسیری درست متمرکز کنند و در گام دوم، توان و نیروی دیگران را به آن مسیر سوق دهند.

اصل تعاون و همکاری، از همین موضوع حکایت دارد. در لغت‌نامه دهخدا، تعاون با عبارات هم‌پشت شدن، یکدیگر را یاری کردن، یاری کردن بعضی قوم بعضی دیگر را و با هم مددکاری یکدیگر کردن، معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل تعاون). تعاون هم به معنی شریک شدن در فعالیت‌های مردم و همکاری با آنهاست و هم به معنی مشارکت دادن آدمیان در این فعالیت‌ها و یاری گرفتن از آنها.

یک کنشگر اجتماعی، به‌ویژه روحانی شیعه، با بهره‌گیری از امکاناتی که در عالم تدارک دیده شده است، در جهت تأمین خیر و منافع دنیوی و اخروی آدمیان، تکلیف بزرگی بر عهده دارد که این تکلیف بدون یاری و همکاری (و به تعبیر بهتر، تعاون همگان) حاصل نمی‌گردد.

البته باید در نظر گرفت که در ادبیات اسلامی-شیعی، همکاری و تعاون به‌طور مطلق مطلوب نیست؛ بلکه تعاون در راه خیر و نیکی و برای اعتلای زندگی انسانی و الهی مورد نظر قرار گرفته است. در آیه دوم سوره مائده آمده است: ﴿...وَتَعَاوَنُوا

عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾؛ و در نیکوکاری و پرهیزکاری با یکدیگر همکاری کنید، و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید».



نکته مهم و اساسی در معنای تعاون در فرهنگ اسلامی و شیعی، توجه به خیرات اخروی در مطلوبیت تعاون است. همان گونه که در آیه بالا اشاره شد، ارزش یاری‌رسانی مطلوب برای نیکی و تقوای الهی، از مواهب دنیوی فراتر است و نتایج اجتناب از همکاری در گناه و دشمنی، در آخرت نمایان خواهد شد.

در کنشگری اجتماعی، تعاون به اشکال مختلفی خود را نشان می‌دهد: تعاون و همکاری در کارهایی از قبیل زراعت، تجارت، دامداری و غیره؛ تعاون و همکاری در انجام امور فرهنگی و پاسخ‌گویی به عطش معنوی جامعه و ارتقای سطح معنویت و تعاون و همکاری در امور نظامی و جنگ‌ها. کنشگر روحانی باید در کنشگری خویش به موضوع تعاون و همکاری دقت فراوان داشته باشد و فعالیت خود را در آن چارچوب سامان دهد.

۴. اصل بر و نیکوکاری (احسان)

زندگی روزمره آدمیان، فرازونشیب‌های بسیاری دارد. گاهی روی خوش به انسان نشان می‌دهد و او را در خوشی فرومی‌برد و گاه روی دیگرش را به رخ می‌کشد و مجال را برای داشتن حالت مطلوب تنگ می‌کند.

احسان و نیکوکاری، تضمین زندگی انسانی است. هنگام خوشی، آدمی باید در رفتار با دیگران، احسان و نیکوکاری را پیشه خود سازد و هنگام ناخوشی، از سوی دیگران احسان و نیکوکاری دریافت کند. احسان و نیکوکاری یعنی انجام کار صالح و نیک و بخشیدن نعمت به دیگران، بدون توقع پاداش متقابل و جبران کار خوب.

«اصل احسان برای جبران کمبودها و نیازهای برخی افراد جامعه است. افرادی که نقص عضو مادرزادی دارند یا بر اثر حوادثی نقص عضو پیدا کرده‌اند، این نوع افراد قادر به کار نیستند و نمی‌توانند در جامعه نقشی ایفا کنند. پس لازم است افراد دیگر، به شکلی بار زندگی آنان را به دوش کشند و بر جامعه لازم است که زندگی



این افراد را اداره یا دست کم نیازهای اولیه و ضروری آنان را تأمین کنند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۹).

احسان و نیکوکاری گستره وسیعی دارد که توجه به آن، موضوع بااهمیت و شایسته‌ای است. توضیح تفصیلی این موضوع را به مجال دیگری واگذار می‌کنیم. اما کنشگر اجتماعی و البته یک کنشگر روحانی، به‌طور قطع باید در زمره افراد نیکوکار باشد و در زمان خود با این عنوان شناخته شود. بدون احسان و نیکوکاری نمی‌توان توقع داشت فرد در امر کنشگری، درست عمل کند. امروزه گروه‌های جهادی که به‌نوعی جزو سازمان‌های مردم‌نهاد در عرصه کنشگری اجتماعی محسوب می‌شوند، با احسان و نیکوکاری به فعالیت اجتماعی خود اعتبار و جلوه خاص می‌بخشند. در آموزه‌های اسلامی، حتی توصیه می‌شود که اگر کسی به نیکوکاری مشغول است، کنشگر اجتماعی باید به یاری او بشتابد و آن فرد یا گروه را تنها رها نکند.

«نیکوکار را کمک کنند؛ این یک وظیفه است. اگر دیدید کسی مشغول کار نیکی است، خدمتی دارد می‌کند - چه خدمت مالی به مردم، چه خدمت علمی، چه خدمت اجتماعی، چه خدمت سیاسی - نباید بگوییم "خیلی خوب، دارد وظیفه‌اش را انجام می‌دهد، بکند"، ما هم از کنار عبور کنیم. نه، وظیفه است که اگر دیدید کسی کار خوبی می‌کند و احسان دارد می‌کند - هر نوع احسانی - باید به این کمک کنید. این حقی است بر گردن مردم یا حالا به معنای دوم بگوییم حقی است برای این گونه افراد که طبعاً بر گردن سایر افراد خواهد بود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳).

۵. اصل محبت و رأفت

اصل اخلاقی محبت در همه ادیان و فرهنگ‌ها، از جایگاه خاصی برخوردار است. در فرهنگ اسلامی، قرآن کریم منبع عظیم بحث درباره محبت است، چنان که انسان





متدین را محب و محبوب حق دانسته و محبان و محبوبان را بهترین جانشینان برای مرتدان شمرده است (مائده، ۵۴). همچنین، عرفا دربارهٔ محبت چنین می‌گویند:

«اساس خلقت بر مبنای محبت است؛ یعنی اگر محبت نمی‌بود، آفرینش هم نبود؛ زیرا محرک و نخستین جاذبه‌ای که بنای آفرینش را گذاشت، محبت الهی بود و این به استناد حدیث قدسی "کنت کنزاً مخفياً" است که حضرت ذوالجلال خواست، جمال برایش آشکار شود، ازین رو وجود عالم و آدم و همه کائنات را آئینهٔ جمال و آیت روی بی‌مثال خود قرار داد و آفرینش را رقم زد و جمال جمیل هستی را فرع و تابع جمال خود قرار داد. پس هر جا جلوه‌ای هست، تجلی جمال اوست و هر نوری، ظهوری، وجودی، جاذبه‌ای و افاضه‌ای که هست از محبت و عشق او متجلی است» (اسماعیلی و کریم‌آبادی، ۱۳۹۷، ص ۸۵-۸۹؛ بهشتی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۲).

اکنون محبت در چنین جایگاه والایی در میان انسان‌ها نیز خود را به نمایش گذاشته است. محبت و عمل محبت‌آمیز، عملی است که در آن منفعت شخص مورد محبت در نظر گرفته شود و شخص محبت‌دهنده نباید انتظار برگشت و جبران داشته باشد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص ۹۵). به‌طور قطع، در اندیشهٔ اسلامی، پیامبر گرامی اسلام ﷺ عالی‌ترین نوع محبت را به خدا و مخلوقات خدا دارد. مقام معظم رهبری در تبیین محبت آن حضرت فرموده است:

«عاطفهٔ پیغمبر و محبت و احساس نرمش و عطف او نسبت به افراد انسان، به‌صورت یک خط‌مشی است، نه یک حالت زودگذر موضعی و شخصی و ناشی از ضعف. بعضی‌ها از روی ضعف، بدون اینکه خودشان هم بخواهند، یک جا حالت ترحم و تأثر پیدا می‌کنند، به حال یک نفر هم گریه می‌کنند؛ این ارزشی ندارد... پیغمبر با آن کسانی که با اسلام مبارزه می‌کنند، با هدف رهایی انسان‌ها و تکامل انسان‌ها که هدف غایی پیغمبر است می‌جنگند و راه پیغمبر را به‌سوی این هدف می‌بندند، با کمال شدت رفتار می‌کند، خشونت هم

می‌کند. البته این خشونت هم بدون این است که یک کینه زیادی به خرج بدهد؛ در میدان جنگ وقتی دشمن افتاد و کشته شد، دیگر با او کاری ندارد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۵).

بر این اساس، روحانی کنشگر اجتماعی، به پیروی از اسوه اخلاقی اسلام، حضرت رسول اعظم صلی الله علیه و آله، باید اولین نگاهش به مردم، نگاهی از روی محبت باشد و برای تحقق اصل محبت در میان مخلوقات خدا اقدام کند.

۶. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف، یعنی فرمان دادن به انجام اعمال نیکو و داشتن اوصاف شایسته و نهی از منکر، بر حذر داشتن دیگران از ارتکاب رفتارهای خطا و اوصاف ناشایست است. بر اساس اصل محبت، در زندگی اجتماعی، انسان نمی‌تواند فقط منفعت خود را ببیند و فقط به موقعیت و جایگاه خود توجه داشته باشد و به خاطر محافظت از دیگران، در اوضاع و احوال آنان دخالت نکند. در این منظر، هنگامی که کنشگر اجتماعی مشاهده کرد که فردی به جامعه خسارت می‌زند باید با دخالت مناسب، مانع زیان رساندن او به اجتماع گردد. بایستگی امر به معروف و نهی از منکر عنوان این اصل اخلاقی در کنشگری اجتماعی است.

به دیگر سخن، محبت و دوستی در میان افراد یک جامعه عبارت است از اینکه آدمیان به طور اعم و مؤمنان و مؤمنات به طور اخص، به هم محبت دارند، یکدیگر را دوست دارند و دلسوز همدیگر هستند؛ لذا نمی‌خواهند به گناه مبتلا شوند یا به عملی دست بزنند که نهایت آن، عذاب ابدی است. محبت حاکم بر مؤمنان و مؤمنات ایجاب می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر در میان آن‌ها وجود داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۳).

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ





وَرَسُوْلَةٌ اَوْلٰیكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ؛ و مردان و زنان باایمان، دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده وامی‌دارند و از کارهای ناپسند بازمی‌دارند و نماز را برپا می‌کنند و زکات می‌دهند و از خدا و پیامبرش فرمان می‌برند. آنان‌اند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد که خدا توانا و حکیم است» (توبه، ۷۱).

این اصل اخلاقی به قدری در میان اندیشمندان مسلمان بااهمیت است که به اعتقاد شهید مرتضی مطهری، ترک امر به معروف و نهی از منکر، در کنار ظلم، تفرق، غرقه شدن در مادیات و فساد اخلاق یکی از اصلی‌ترین عوامل سقوط جوامع است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ص ۴۳۲).

اما دلیل بایستگی این اصل اخلاقی، پیوستگی اجزای جامعه و اجتماع دانسته شده است. در این تبیین آمده است که همانند بدن یک موجود جاندار، میان اجزای جامعه نیز پیوستگی وجود دارد. بر این اساس، همان‌طور که در زمان گرفتاری و آسیب‌دیدگی، همه قسمت‌های بدن موجود جاندار سهیم‌اند و از سهم خون خود برای برطرف ساختن جراحت کم می‌گذارند تا عضو آسیب‌دیده ترمیم شود، در اجتماع اسلامی نیز اوضاع از همین قرار است.

البته نکته مهم این است که در اجتماع، این ارتباط و هم‌یاری فقط در زمینه امور مادی نیست، بلکه مهم‌تر از آن، در زمینه امور معنوی نیز وجود دارد. پس در اسلام، فرد در برابر رفیق، همسایه و جامعه، هم در امور مادی و هم در امور معنوی، مسئول است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷) و این موضوع با رعایت اصلی مهم و اساسی به نام بایستگی امر به معروف و نهی از منکر میسر می‌گردد.

۷. اصل خیرخواهی و نیک‌خواهی

در لغت‌نامه دهخدا آورده شده که نیک‌خواهی به معنی خیرخواهی، خیراندیشی، موالات، دوستی، شفقت و مصلحت‌اندیشی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل

نیک خواهی). خیر خواهی و نیک خواهی به قدری مهم است که عده‌ای در اخلاق اجتماعی، آن را مهم‌ترین اصل اخلاقی در نظر می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷-۱۳۸۸، جلسهٔ چهارم و هشتم). در واقع، نیک خواهی و خیر خواهی در دو عرصه خود را نشان می‌دهد. عرصهٔ نخست، ارادهٔ رفتارهای نیک و خیر برای دیگران و عرصهٔ دوم، ارادهٔ اندیشه‌های نیکو برای دیگران.

حضرت علی علیه السلام در نامهٔ ۵۳ نهج البلاغه چنین می‌فرماید:

«و همانا برترین روشنی چشم زمام‌داران، برقراری عدل در شهرها و آشکارشدن محبت مردم نسبت به رهبر است که محبت دل‌های رعیت جز با پاکی قلب‌ها پدید نمی‌آید و خیر خواهی آنان زمانی است که با رغبت و شوق پیرامون رهبر را گرفته و حکومت، بار سنگینی را بر دوش رعیت نگذاشته باشد و طولانی شدن مدت زمام‌داری بر ملت ناگوار نباشد» (نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳).

به بیان حضرت علی علیه السلام، مردم وقتی به زمام‌داران علاقه نشان می‌دهند که آنان از خود خواهی دور شده و به خیر خواهی برای مردم سوق یافته باشند. در این صورت، مردم نیز خیر خواه حاکمان می‌شوند و آرزوی خاتمهٔ حکومت آنان را ندارند.

کنشگر اجتماعی، به خصوص روحانی کنشگر، به طور قطع باید این اصل اخلاقی را به بهترین نحو رعایت کند؛ در غیر این صورت، او در فعالیت اجتماعی خویش ناکام و ناتوان خواهد بود. مقام معظم رهبری، در بیان لزوم رعایت اصل نیک خواهی توسط روحانیت مستقر در دانشگاه، فرمود:

«جوان مرکز عواطف و احساسات است؛ واردات روحی زیادی دارد - همچنان که واردات ذهنی هم دارد - جایی احتیاج است که جوان بتواند خود را در آنجا، در پناه یک روح بزرگ و دل صبور و نفسی مهربان و نیک خواهی قرار دهد. این دل صبور، فکر بلند و روح نیک خواه عبارت است از همین روحانی که دردها و مشکلات را می‌شنود، راهنمایی‌های لازم را می‌کند، هم‌دردی و طبابت معنوی و





روحی می‌کند. البته اگر یک روحانی به این نقطه رسید، باید بداند که کارش در دانشگاه موفق بوده است. اگر هنوز به این نقطه نرسیده‌اند، بدانید کمبودی در کار است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۵).

اگر کنشگر روحانی در دانشگاه، به‌طور خاص و در اجتماع، به‌طور عام، از خیرخواهی و نیک‌خواهی بی‌بهره باشد، در همراه کردن مردم با خود، ناتوان و در فعالیت اجتماعی خویش، ناکام خواهد ماند.

۸. وفای به عهد و پیمان

به بیان قرآن کریم، وفای به عهد یکی از ویژگی‌های اصلی افراد باایمان است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ»؛ و آنان که امانت‌ها و پیمان خود را رعایت می‌کنند» (مؤمنون، ۸). همچنین، نیکوکاران، از این شاخصه برخوردارند که بر عهد و پیمان خود، پایدارند و آن را نقض نمی‌کنند:

«نیکوکاری آن نیست که روی خود را به‌سوی مشرق و [یا] مغرب بگردانید، بلکه نیکویی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد، و مال [خود] را با وجود دوست‌داشتنش، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و درراه‌ماندگان و گدایان [و در راه آزاد کردن بندگان] بدهد و نماز را بر پای دارد و زکات بدهد. و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفادارانند و در سختی و زیان و هنگام جنگ شکیبایان‌اند. آنان‌اند کسانی که راست گفته‌اند و آنان همان پرهیزکاران‌اند» (بقره، ۱۷۷).

مرتضی مطهری، بعد از بیان نکاتی از عهدنامه مالک اشتر آورده است: «پیمان را باید وفا کرد؛ چون این يك امری است که از وجدان انسان سرچشمه می‌گیرد و به عقیده خاصی مربوط نیست که کسی بگوید چون در دین ما دستور رسیده، پس من عمل کنم و دیگری بگوید ولی در دین ما نیست،

پس لازم نیست عمل کنم. می گوید این را وجدان هر بشری حکم می کند»
(مطهری، ۱۳۹۳، ج ۲۶: ص ۳۰۸).

با توجه به مطالبی که گذشت، کنشگر اجتماعی، در زمره نیکوکاران قرار دارد و در صورتی که به عهد خویش وفادار نباشد، نباید منتظر نتیجه بخشی فعالیتش باشد.

مقایسه و تطبیق

در بخش های گذشته، اصول اخلاقی کنشگری روحانیت در مذهب کاتولیک در مسیحیت و مذهب شیعه در اسلام را بررسی کردیم. در این مجال، به اختصار به مقایسه و تطبیق این دو مذهب در عرصه اصول یادشده توجه می کنیم و تشابه ها و تفاوت های آن دو را مدنظر قرار می دهیم.

۱. ویژگی اساسی اصول اخلاقی کنشگری در مذهب شیعه آن است که هم به دنیای مردم و اجتماع نظر دارد و هم به آخرت و حیات پس از مرگ. در حالی که تمرکز مذهب کاتولیک، آبادانی دنیای مردم و اجتماع است و کمتر به حیات پس از مرگ انسان ها توجه نشان می دهد؛ برای نمونه، در اسلام وقتی سخن از تعاون و همکاری است، تعاون در خیرات دنیوی و اخروی است و نیک خواهی اعم از نیک خواهی در حیات دنیوی و اخروی است؛

۲. محور اصلی اصول اخلاقی کنشگری روحانیت شیعه، بی تردید، محبت و عدالت است. به دیگر سخن، در تمام اصول یادشده، رگه های محبت و عدالت ورزی به دیگران و اجتماع کاملاً مشهود و آشکار است. در طرف دیگر، در مذهب کاتولیک، بیشتر بر مشارکت و همکاری در بهره برداری از مواهب دنیوی تأکید شده است؛

۳. می توان تناظری میان برخی از اصول اخلاقی کنشگری در روحانیت کاتولیک و شیعه برقرار کرد، اما با وجود این تناظر، تفاوت هایی در گستره و عمق



میان این دو دیده می‌شود؛ برای مثال، اصل عدالت در کاتولیک، فقط عدالت اقتصادی است، در حالی که در شیعه همه عرصه‌های حیات اجتماعی آدمی مدنظر قرار گرفته است. همچنین، اصل رعایت خیر عمومی، بیشتر خیر و منفعت اقتصادی است، حال آنکه اصل خیرخواهی و نیک‌خواهی، هر نوع خیری را در نظر دارد؛

۴. به نظر می‌رسد مذهب کاتولیک در ترسیم این اصول به شدت تحت تأثیر فشارهای اطراف قرار دارد. تأکید بیش از حد بر مباحث اقتصادی و در نظر گرفتن رویکردهای سودگرایانه، این فشارها را نشان می‌دهد. در طرف مقابل، اصول اخلاقی کنشگری شیعه، بر مبانی دینی استوار است و تحت تأثیر فشارهای خارجی اعلان نظر نشده است؛

۵. جای بعضی از اصول اخلاقی ناظر به کنشگری روحانیت شیعه، در مذهب کاتولیک خالی است و مذهب کاتولیک فاقد آنهاست. تأکید بر بایستگی صلح از آن جمله است؛

۶. بعضی از اصول نیز در مذهب شیعه وجود دارد که در آیین کاتولیک نشانی از آنها دیده نمی‌شود؛ بایستگی امر به معروف و نهی از منکر، امین بودن و وفای به عهد از آن جمله است؛

۷. برخی اصول در مذهب شیعه دیده می‌شوند که چند اصل از اصول اخلاقی کاتولیک را در بر دارند؛ اصل تعاون و همکاری می‌تواند اصول هم‌بستگی، مباشرت و مشارکت را شامل گردد یا اصل محبت و رأفت می‌تواند اصول رعایت خیر عمومی و گزینه ترجیحی برای فقرا و یا رعایت حقوق و مسئولیت‌ها را شامل شود.



نتیجه گیری

در این نوشتار، نخست تعریف چند واژه مهم ارائه شد و سپس، اصول اخلاق کنشگری در دو مذهب کاتولیک و شیعه تبیین گردید. در این بخش، اصول اخلاقی بایستگی شأن و ارزش انسان، رعایت خیر عمومی، بایستگی اخلاقی هم‌بستگی، گزینه ترجیحی فقرا، بایستگی مباشرت، اصل مشارکت، اصل رعایت حقوق و مسئولیت‌ها، بایستگی عدالت اقتصادی و اصل لزوم ایجاد صلح در آیین کاتولیک مورد توجه قرار گرفت. در اندیشه اخلاقی شیعه نیز اصولی چون اصل عدالت، اصل امین بودن، اصل تعاون، اصل نیکوکاری، اصل محبت و رأفت، اصل امر به معروف و نهی از منکر، اصل خیرخواهی و اصل وفای به عهد برشمرده شد. در پایان، این اصول با هم مقایسه شدند و به موارد تشابه و افتراق این دو مذهب اشاره شد.





کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. کتاب مقدس.
۴. اسماعیلی، امیر و حسین کریم آبادی (۱۳۹۷)، کلمات مکنونه: شرح استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی بر الکلمات المکنونه ملامحسن فیض کاشانی، تهران: نور سخن.
۵. تعالیم کلیسای کاتولیک (۱۳۹۳)، ترجمه احمدرضا مفتاح، حسن قنبری و حسین سلیمانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. بهشتی، محمد (۱۳۹۱)، آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن (۵)، فیض کاشانی، چ ۳، تهران و قم: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۸. توفیقی، حسین (۱۳۸۵)، آشنایی با ادیان بزرگ، چ ۹، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۹. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۶۵/۸/۱۰)، بیانات در شب رحلت پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و شهادت امام حسن مجتبی عَلَيْهِ السَّلَام در کانون توحید تهران، برگرفته از:
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=46657>
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۳/۱/۳۰)، شرح حدیث در ابتدای جلسه درس خارج فقه، برگرفته از:
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45930>
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۵/۶/۱۹)، بیانات در دیدار مسئولان نمایندگی‌های ولی فقیه در دانشگاه‌ها، برگرفته از:
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=24768>



۱۲. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۹/۲/۲۳)، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران.
۱۳. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۶)، «تحلیل گد اخلاقی "محبت" در آیین کاتولیک»، اخلاق پژوهی، دوره ۱، ش ۳ (پیاپی ۳)، ص ۹۲-۱۱۰.
۱۴. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۴)، «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، معرفت ادیان، سال ۷، ش ۱ (پیاپی ۲۵)، ص ۱۱۳-۱۲۹.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. فوادیان دامغانی، رمضان (۱۳۸۲)، سیمای عدالت در قرآن و حدیث، تهران: لوح محفوظ.
۱۷. گریدی، جوان، ا. (۱۳۷۷)، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: طه.
۱۸. کونگ، هانس (۱۳۸۴)، تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم: ادیان.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، انسان‌سازی در قرآن، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷-۱۳۸۸)، سیمای شیعیان در کلام / میرمؤمنان علیه السلام؛ درس اخلاق سال‌های ۱۳۸۷ و ۱۳۸۸، جلسه چهل و هشتم. برگرفته از: <https://mesbahyazdi.ir/node/98/47> - شیعیان - سیمای - هشتم - و - چهل
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، بزرگ‌ترین فریضه، نگارش قاسم شبان‌نیا، چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، یادداشت‌های شهید مطهری، تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا.

۲۵. هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۹)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود اولیاء، تهران: ققنوس.

۲۶. یعقوبی، عبدالرسول (۱۳۹۱)، «معناشناسی واژه روحانیت»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال ۳، ش ۴، ص ۵-۲۰.

27. Cambridge dictionary Retrieved from: [https:// dictionary.cambridge.org/dictionary/english/activism](https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/activism).

28. Gerald S. Twomey, (2006), "Pope John Paul II and the Preferential Option for the Poor Pope John Paul II and the Preferential Option for the Poor", *Journal of Catholic Legal Studies*, Vol. 45, No. 2, article 8, p. 49-69.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

29. Oxford Advanced Learner's Dictionary, Retrieved from http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/dictionary/activism#activist__13

30. *Pontifical Council For Justice And Peace* (2005), Compendium of the Social Doctrine of the Church, Retrieved from:

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html

31. Pope Benedict XVI (2008), World Day of Peace 2008, 7.

Message Of His Holiness Pope Benedict Xvi For The Celebration Of The World Day Of Peace 1 January 2008. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html.





32. Pope Benedict XVI (2009), *Caritas in Veritate*, Charity in Truth, 66, June 29 , First Published in the St. Bartholomew Bulletin: September.
33. Pope Francis (2014), World Meeting of Popular Movements, Old Synod Hall Tuesday, 28 October 2014. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html.
34. Robinson, Luke (2008), “Moral Principles Are Not Moral Laws”, *Journal Of Ethics & Social Philosophy*, Vol. 2, No. 3, p. 2–25.
35. Saint John Paul II (1984), Address on Christian Unity in a Technological Age, Toronto, 1984. Retrieved from: [https:// www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840914_confessioni-cristiane.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840914_confessioni-cristiane.html)
36. Saint John XXIII (1963), *Pacem in Terris*, 31. Encyclical Of Pope John Xxiii On Establishing Universal Peace In Truth, Justice, Charity, And Liberty, April 11, 1963. Retrieved from: [https:// www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).
37. *Second Vatican Council* (1965), *Gaudium et Spes*, Retrieved from:
38. *The free dictionary*, (2018), Retrieved from [https:// www.thefreedictionary.com/moral+principle](https://www.thefreedictionary.com/moral+principle))

رویکردی کیفی به فهم طلاب از تزاممات اخلاقی در عمل به وظیفه طلبگی

و معیشت روزمره

مجید جعفریان*

چکیده

معیشت و به طور کلی، فعالیت‌های ناظر به کسب درآمد برای گذران زندگی، از مسائل مهم زیست انسانی است. بی تردید، تجربه معیشت برای طبقات، اصناف و گروه‌های مختلف اجتماعی بر حسب جایگاهی که در جامعه دارند، بسیار متفاوت است. طلاب از جمله گروه‌های مرجعی هستند که از دیرباز وضعیت معیشت آن‌ها نسبت به دیگر گروه‌های اجتماعی بیشتر مورد توجه عموم بوده است؛ چراکه از یک سو، طلبه به عنوان مبلغ دین شناخته می‌شود و از او انتظار می‌رود به آنچه دارد قناعت کند و مانند بیشتر مردم جامعه، بلکه در سطحی پایین‌تر از آن‌ها زندگی کند. از سوی دیگر، شرایط و اقتضات معیشتی‌ای بر جامعه ایران حاکم است که طلاب و خانواده‌های آن‌ها را درگیر مسائل سخت اقتصادی کرده است. با این حال، این دو سویگی به تزاممات اخلاقی میان وضعیت معیشت طلاب و انجام وظیفه دینی - سازمانی آن‌ها در قبال جامعه منجر شده است. با این نگاه، هدف از این پژوهش پاسخ به این پرسش است که با توجه به گفتارهای طلاب، تزاممات اخلاقی موجود

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



بین وظیفه طلبگی و معشیت روزمره کدام است؟ رویکرد در این پژوهش، کیفی است و برای تحلیل داده‌ها از روش تحلیل مضمون استفاده شده است. بدین منظور، با بیست نفر از طلاب متأهل شاغل و غیرشاغل که به صورت نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شده‌اند، مصاحبه نیم‌ساخت یافته انجام شده است. تحلیل مضامین نشان داد «وجدان کاری با مسئولیت اخلاقی مردانه»، «انگیزه شخصی برای طلبه‌شدن با انگیزه اقتصادی برای پیشرفت» و «حیثیت فردی با شرافت کار حرفه‌ای» در تراحم اخلاقی هستند.

کلیدواژه‌ها

تراحمات اخلاقی، طلاب، وظیفه طلبگی، معیشت، رویکرد کیفی.

مقدمه

از دیرباز نقل قول‌هایی درباره اینکه طلاب و روحانیون با مشکلات جدی معیشتی مواجه‌اند، وجود داشته است. داستان‌ها و حکایات زیادی در این باره نقل و البته مرزبندی‌های اخلاقی زیادی بین طلاب و دیگران در زمان‌های مختلف ایجاد شده است؛ برای نمونه، اسماعیل فردوس فراهانی به موضوع زندگی طلبگی در حدود صد سال پیش پرداخته است. او طی سال‌های ۱۳۰۵ تا ۱۳۱۰، با تکیه بر اشعاری، تلاش کرد این وضعیت را به خوبی ترسیم کند.

وی که در قم ساکن بوده، درباره زندگی طلبگی خود نوشته است: «این سال‌ها دو تومان شهریه می‌گیرم که حتی کفاف زندگی عادی و مجردی‌ام را در قم نمی‌دهد و می‌بایست بخشی را صرفه‌جویی کرده، برای همسر و بچه‌هایم که در ابراهیم‌آباد اراک هستند، بفرستم» (جعفریان، ۱۴۰۰، ص ۱۶۴). در هر حال، در آن سال‌ها به دلیل ضعف ارتباط حکومت با حوزه‌های علمیه، معیشت طلاب بر اساس سیره علمای سلف عملاً به دفاتر مراجع تقلید گره خورده بود. عامل تعیین‌کننده برای





گذران زندگی طلاب، شهریه‌ای بود که از سوی این دفاتر به‌عنوان سهم امام به آن‌ها داده می‌شد. البته در این میان، بحث‌ها و نزاع‌های کلامی جدی بین کنشگران اصلی حوزه (مخصوصاً مرحوم آیت‌الله حائری) درباره‌ی وابسته‌بودن یا وابسته‌نبودن حوزه‌های علمیه به حکومت نیز وجود داشت.

پس از انقلاب، این نزاع‌ها همچنان ادامه داشت و کسانی چون شهید مطهری، شهید صدر و شهید بهشتی به استقلال حوزه قائل بودند و آن را سازمانی تعریف می‌کردند که اگرچه می‌تواند پشتوانه‌ی نظام باشد، وابستگی آن به نظام نباید در اذهان عمومی محرز گردد (ر.ک: شهروی، ۱۳۷۹؛ اسماعیلی، ۱۳۷۶؛ <https://b2n.ir/m87835>). با این حال، در اینکه چه عامل یا عواملی طلاب را درباره‌ی معیشت روزمره دغدغه‌مند کرده، سخن بسیار است.

به‌طور کلی، با مرور گفتارهایی که طی سال‌های اخیر درباره‌ی این مسئله مطرح شده است به نظر می‌رسد سه موضع‌گیری اساسی و متفاوت در قبال آن وجود دارد. برخی مشکل معیشت را ذاتی زندگی این صنف می‌دانند؛ به این معنا که مشکلات معیشتی طلاب در رفتارهای فرهنگی، اعتقادی و اخلاقی ریشه دارد و زمینه‌ای برای خودسازی آنان و حرکت دادن جامعه به سوی تقوا و زهد است. در واقع، اصل در زندگی طلبگی، زهد و پارسایی، دوری از مادی‌گرایی و در نهایت، هدایت دیگران به سوی خوبی‌ها و اخلاق درست است. طلبه‌ای در درس و حرکت تبلیغی خود موفق است که بتواند ریشه‌ی مادیات را در زندگی خود خشک کند و به نیایش جهت الهی بدهد.

آنچه در این موضع‌گیری به‌طور مشخص وجود دارد، توجه به قناعت به‌منزله‌ی یک اصل در زندگی طلاب است. در این صورت، طلبه اولاً شرعاً موظف است به درس و بحث پردازد و ثانیاً امر تبلیغ، مهم‌ترین کنش او تلقی می‌گردد که تا حدودی معیشت او را نیز تأمین می‌کند؛ چراکه تبلیغ، چه فردی چه سازمانی، می‌تواند موجب برکات در زندگی طلبه و رفع حوائج مادی او گردد. مبنای اثبات

این عقیده، نقل و حکایت از زندگی بزرگانی است که با وجود فقر، از حرکت اصیل الهی خود بازنشستند.

آیت‌الله سبحانی در پایان یکی از درس‌های خارج خود به این نکته اشاره کرده است که «شاید طلاب در این زمینه [کم‌بودن شهریه] حق دارند، اما باید مقداری هم خواهش‌های نفسانی و تقاضاها را کم کنید. زمان مرحوم آیت‌الله حائری شهریه را مانند حالا نمی‌دادند، روی سینی گذاشته و در حجره‌ها می‌گرداندند تا هر کس به مقدار نیاز خود بردارد. کسانی بودند که عنوان می‌کردند از ماه قبل هنوز اضافه داریم و بر نمی‌داشتند. وقتی روح قناعت بر کسی حاکم باشد، ذهن و فکر انسان خیلی بهتر و آرام‌تر است؛ بنابراین، روی دو مسئله زندگی ساده و علاقه به درس بیشتر تمرکز کنیم» (shia-news.com/000Ux4). بنابراین، قناعت، لزوم درس خواندن و تبلیغ، سه رکن اساسی در موضع‌گیری اول است.

طرف‌داران موضع دوم بر این باورند که «در دوران گذشته، مشکلات و گرفتاری‌های بسیار زیادی برای آقایان علما و طلاب بود که آن بزرگواران همه آن سختی‌ها را با خلوص نیت و تلاش زیاد متحمل می‌شدند. اکنون هم گرچه شرایط زندگی تا حدی بهتر شده است، لیکن باید تلاش جدی کرد تا مشکلات معیشتی موجود برای عزیزان طلاب تا حدی رفع شود که بتوانند بدون دغدغه و نگرانی، در ادای وظایف خود اهتمام داشته باشند» (https://www.yjc.news/00XcLd).

در واقع، بر اساس نگاه حاکمیتی به دین و ترویج آن در جامعه، طلاب و مدارس علمیه سازکاری برای تحقق این امر در جامعه‌اند. همان‌گونه که نیروهای انتظامی، ستادی، پشتیبانی و بهداشتی در جامعه فعال‌اند و حقوق می‌گیرند، باید از طلاب حوزه‌های علمیه نیز برای رسیدگی به امور دینی مردم حمایت شود؛ از امکانات رفاهی و بیمه گرفته تا مسکن و صدور مدارک معتبر تحصیلی همگی باید برای حمایت از طلاب بوده و با هدف به خدمت گرفتن آنها برای احیای امر دین و کلام خدا و اولیای الهی در جامعه به کار گرفته شود.





به نظر می‌رسد دیدگاه سوم، دیدگاه متولیان حوزه‌های علمیه است. این گروه، با اینکه پذیرفته‌اند سکان‌های حمایتی از طلاب عمدتاً با مشکلات عدیده‌ای مواجهه است و ساختار حوزه توانایی پرداختن به این سنخ از مشکلات را ندارد، تلاش می‌کنند از طلابی که به هر شکل جذب سازمان‌های دولتی شده و برای تأمین و رفاه زندگی خود به بیرون از حوزه نظر داشته‌اند، حمایت معنوی کنند.

در واقع، این موضع نه تنها کسب معیشت از دیگر سازمان‌ها را انحراف از وظایف حوزوی نمی‌داند، بلکه تلاش می‌کند به نحوی این سنخ طلاب را تشویق و از دستاوردهای آنان پشتیبانی کنند. راه‌اندازی مرکز آموزش‌های مهارتی طلاب در معاونت امور طلاب و دانش‌آموختگان، مرکز خلاقیت و نوآوری دفتر تبلیغات اسلامی و مراکز اداری و مجتمع‌های دانشگاهی - حوزوی گویای تغییر رویکردها در مقایسه با سال‌های پیشین است. دعوت از طلاب در مراکز علمی - تخصصی برای گذراندن دوره‌های کارآفرینی و کسب مهارت‌های شغلی در همین راستا قرار دارد. علاوه بر این، فناوری اطلاعات و توسعه فضای مجازی در ایران نیز به ایده‌پردازی طلاب برای کسب درآمد و ایجاد رفاه بیشتر کمک کرده است.

طی سال‌های اخیر، این رویه در بین برخی طلاب رشد فزاینده‌ای داشته است؛ به گونه‌ای که با توجه به شرایط اقتصادی برای بهبود وضعیت و معاش خود به سراغ مشاغلی رفته‌اند که با عرف طلبگی و نگاه اخلاقی برخی از طلابی که به این شیوه عمل نمی‌کنند، ناسازگار و در تعارض است. «از آنجایی که اخلاق مشتمل بر معیارهایی برای تعیین درست از نادرست است، این معیارها علاوه بر اینکه ممکن است تعارض‌هایی ظاهری در قلمرو خود اخلاق پدید آورند، چه بسا با معیارهای مندرج در دیدگاه‌های دیگر همچون باورهای عرفی یا الزامات قانونی و مقررات سازمانی متعارض باشند. در چنین مواضعی، تشخیص وظیفه سهل و آسان نیست؛ زیرا چیزی که به یک دلیل درست به نظر می‌رسد، به دلیل دیگر نادرست است» (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۹).



این به معنی نوعی بلا تکلیفی اخلاقی است که می‌تواند در تصمیم‌گیری‌های کلان انسانی و عملکرد اخلاقی فرد در انجام وظایف اجتماعی (در قبال خود و جامعه و سازمان متبوع)، تأثیر جدی داشته باشد.

طبیعی است این تراحمات اخلاقی در مسیر زندگی طلاب نیز وجود دارد؛ از این رو، تصویری که در اذهان عمومی از وظیفه‌ی طلاب وجود دارد، توقعاتی که سازمان روحانیت از آنان به‌عنوان کنشگران اصلی این عرصه دارد و انگیزه‌های شخصی و باورهای اعتقادی که موجب شده شخص در مسیر طلبگی قدم بگذارد، هر سه از عوامل مهم برای پاسخ به این پرسش خواهند بود که با توجه به گفتارهای طلاب و الهام از نظریه‌ی دیوید راس، تراحمات اخلاقی بین وظیفه‌ی طلبگی و معشیت روزمره‌ی طلاب کدام‌اند؟

بررسی پژوهش‌ها نشان داد، پژوهشی که با رویکرد کیفی و به‌طور خاص به این موضوع پرداخته باشد، انجام نشده است؛ اگرچه در بخشی از پژوهش‌ها، جامعه‌شناختی حوزه‌ی علمیه‌ی قم (شریعتی و سلیمانی، ۱۳۹۲) و زیست‌طلبگی و سنخ‌شناسی طلاب (سلیمانی، ۱۳۹۳) بررسی شده است. در شمار دیگری از پژوهش‌ها بر مسئله‌ی تبلیغ و اخلاق تبلیغ تأکید و به محورهایی چون صداقت در این عرصه توجه شده است؛ از جمله: «بررسی چند چالش اخلاقی» (فصیحی رامندی، ۱۳۹۸)، «گونه‌شناسی و تحلیل آسیب‌های اخلاقی تبلیغ دین» (احمدپور، ۱۳۹۷)، «نقش ابعاد اخلاقی در بهسازی تبلیغ» (خراسانی، ۱۳۹۷)، «اصول و موانع اخلاقی تبلیغ دانش‌آموزی» (زکی‌زاده رنانی، ۱۳۹۷)، «مشکلات اخلاقی تبلیغ دین و راه‌های برون‌رفت از آن» (شکری و فقیهی، ۱۳۹۷). در نهایت، برخی از پژوهش‌ها به‌طور خاص به مسائل اخلاقی مبلغان اشاره کرده و با توجه به آموزه‌های اخلاقی و وظایفی که برعهده دارند، به بررسی آن‌ها پرداخته است (ر.ک: فتاحی، ۱۳۹۴؛ فیروزمهر، ۱۳۹۷).

۱. دیوید راس و مسئله تراحم‌های اخلاقی

اصطلاح تراحم اخلاقی «در ادبیات فلسفی برای توصیف موقعیتی استفاده می‌شود که در آن، عوامل هنجاری (مانند اصول اخلاقی، ارزش‌ها یا حتی اشکال خاصی از وظایف اخلاقی) با هم تداخل پیدا می‌کنند و انجام هر کدام از آن‌ها نیازمند انجام اعمالی است که با یکدیگر ناسازگارند» (Hare, 1978, p. 170) و دلیل آن این است که «یکی از اصول اخلاقی، ویژگی‌های خاصی از یک موقعیت رفتاری یا عملکردی را با خود مرتبط می‌سازد و اصل اخلاقی دیگر، بعضی از موقعیت‌های رفتاری دیگر را به خود اختصاص می‌دهد. در اینجا، طبیعتاً دشوار است که تعیین کنیم کدام یک از این اصول باید برای موقعیت خاص خودش نسخه اخلاقی مربوط را اعمال کند» (Ibid, p. 178).

در واقع، در موارد تراحم، یک اصل یا تکلیف خاص باید بر همه چیز حاکم باشد و این وظیفه است که نشان می‌دهد عمل درست اخلاقی باید چگونه باشد. با وجود این، کسی که با این تراحم روبه‌رو می‌شود ممکن است درباره اقدامی که باید انجام دهد مطمئن نباشد یا در این باره احساس ناراحتی کند؛ زیرا بیش از یک عامل اخلاقی مهم برای انجام عمل در این میدان وجود دارد و این همان تراحم است.

دیوید راس (W. D. Ross) از برجسته‌ترین وظیفه‌گرایان اخلاقی بعد از کانت است. دیدگاه‌های او، به‌ویژه با نقد اندیشه‌های اخلاقی کانت، بر توسعه نگاه‌های انتقادی به ارزش‌های اخلاقی تأثیر جدی نهاد و رویکرد متفاوتی را در نظریه‌های مربوط به تراحم‌های اخلاقی ایجاد کرد. فهم نظریه راس در گرو فهم درستی از رویکرد وظیفه‌گرایی اخلاقی (Deontological ethics) است.

وظیفه‌گرایان بر این باورند که «برخی ویژگی‌های فعل یا صفت اختیار انسان نظیر ماهیت ذاتی، انگیزه یا مطابقت آن با یک اصل و قاعده، جدا از نتیجه‌ای که در بردارد، ممکن است خوب، درست و الزامی قلمداد شود؛ مثلاً وفای به عهد هم ذاتاً





خوب است هم خداوند به آن فرمان داده است. هریک از این ویژگی‌ها می‌تواند وفای به عهد را الزامی نماید» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۵-۵۲).

از این رو، در وظیفه‌گرایی «ملاک سنجش افعال اخلاقی و آنچه در درجه اول اولویت قرار دارد، انجام وظایف و الزامات خاص اخلاقی است که منبع آن می‌تواند الهی یا عقل انسانی یا چیز دیگر باشد. در حقیقت، حقانیت افعال اخلاقی ناشی از یک الزام نفهته در خود عمل است. در نتیجه، درستی و نادرستی افعال برآمده از ذات فعل است؛ یعنی فعل خوب ذاتاً مستحق تحسین است و نه به موجب ایجاد نتایج خوبی که دارد» (اترک، ۱۳۸۹، ص ۲۸).

با وجود این، وظیفه‌گرایان دو دسته‌اند؛ دسته‌ای که عمل‌گرا بوده، تمرکز آن‌ها بر وضعیت موجود و شرایط فاعل است و به‌طور کلی، از قواعد کلی اخلاق پرهیز می‌کنند. دسته دیگر، قاعده‌نگر بوده، به قواعد کلی در اخلاق اعتقاد دارند و بر این باورند که قواعد خاصی دربارهٔ وظیفه ما در قبال خود و دیگران وجود دارد که فرد اخلاقی با رعایت و کاربست آن‌ها در موقعیت، به وظیفه اخلاقی‌اش عمل می‌کند (ر.ک: موحدی و گلزار اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

دیوید راس با تکیه بر دیدگاه‌های وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر تلاش می‌کند بر اساس توصیفی که از وظایف می‌دهد، مرز بین تراحم‌های اخلاقی را به خوبی نشان دهد. راس، «راهی را پیشنهاد می‌کند که خود آن را خوب توصیف می‌کند و بسیاری آن را یک نظریه اخلاقی ساده و کاربردی اگرچه ناقص می‌دانند و آن نظریه ابتکاری او در خصوص تقسیم وظایف اخلاقی به "وظایف در نگاه نخست" و "وظایف در نگاه عمل" یا وظایف واقعی است.

بر اساس این دیدگاه، انسان‌ها رشته‌ای از وظایف اخلاقی دارند که در نگاه اول، بدون در نظر گرفتن شرایط خاص فاعل، عام هستند اما آنچه فاعل اخلاقی را در رسیدن به دوری اخلاقی هدایت می‌نماید، وظایف در مقام عمل است» (شاهدی و ضمیری، ۱۳۹۶، ص ۵۸).



در واقع، «تمایل به وظیفه‌بودن چیزی غیر از توجه به جهتی از جهات عمل و جزئی از خصوصیات و اوصاف موجود در ذات عمل نیست. در حالی که وظیفه در مقام عمل با توجه به همهٔ اوصاف و خصوصیات عمل نتیجه می‌شود. وقتی به یک عمل از این حیث که راستگویی است نگاه می‌کنیم، به درستی و وظیفه‌بودن تمایل دارد، ولی بعد که متوجه می‌شویم این راستگویی موجب کشته‌شدن بی‌گناهی می‌شود از انجام آن صرف‌نظر کرده و انجام‌ندادن آن را وظیفهٔ درست خود تشخیص می‌دهیم. پس، راستگویی با اینکه در نگاه اول، تمایل به وظیفه‌بودن دارد و این تمایل همچنان در او باقی می‌ماند، ولی وظیفهٔ درست ما نیست» (اترک، ۱۳۹۱، ص ۱۸).

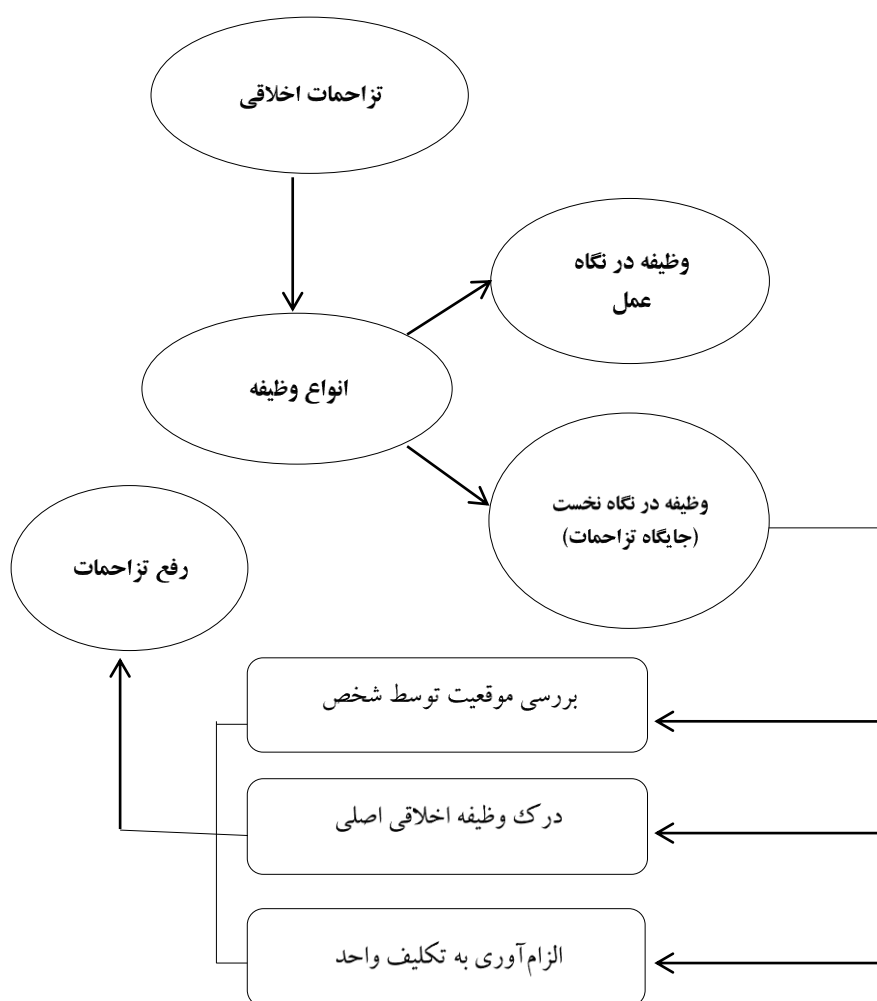
راس با تقسیم‌بندی وظایف به وفاداری، سپاس‌گزاری، عدالت، نیکوکاری، اصلاح خود و عدم شرارت (Ross, 2002, p. 21) معتقد است تا زمانی که هریک از این وظایف کاربرد دارد، همان وظیفه، تکلیف اخلاقی ما را معین می‌کند. اما گاهی این وظایف در شرایط خاصی با یکدیگر متعارض می‌شوند؛ چرا که «ما می‌توانیم قائل به اصول اخلاقی عام، مطلق و استثناپذیری در نگاه نخست باشیم؛ اصولی که به خاطر خصوصیاتشان در نگاه نخست همواره ما را ملزم به انجامشان می‌کنند.

وظایفی چون راستگویی، وفای به قول، نیکوکاری، نجات جان انسان، عدالت، سپاس‌گزاری و حق‌شناسی از دیگران، وظایفی هستند که به خاطر خصوصیات ذاتی‌شان در نگاه نخست برای ما الزام‌آورند و عام و مطلق نیستند» (اترک، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵).

بنابراین، «وقتی فرد در شرایطی قرار دارد که در نگاه نخست بیش از یک وظیفه برای او الزام‌آور باشد، باید آن موقعیت و شرایط را تا حد ممکن بررسی کند و به نظری درست و منطقی و قابل تأمل دست یابد؛ به گونه‌ای که دریابد چیزی بیشتر از این وظیفه نیست و در این شرایط وظیفه‌ای غیر از این برایش الزام‌آور نیست.

بنابراین، در نگاه نخست فرد ملزم است در این شرایط، انجام این وظیفه را وظیفه بی چون و چرای خود تلقی کند (Ross, 2002, p. 19). با این حال، گرچه تزامم بین وظایف در نگاه نخست امکان داد، در مقام عمل فقط یک وظیفه متوجه فاعل است و تعارض وظایف امکان ندارد.

الگوی مفهومی تزامم‌های اخلاقی بر اساس نظریه دیوید راس



۲. روش پژوهش

روش در این پژوهش، کیفی و از نوع تحلیل مضمون است. برای شناسایی و انتخاب مصاحبه‌شوندگان از روش نمونه‌گیری هدفمند استفاده شد؛ از این رو، تلاش شد طی تحقیق «با افرادی تماس برقرار شود که در زمینه مورد بررسی یا جنبه‌هایی از آن دارای اطلاعات و شناخت مناسب بودند» (محمدپور و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۹).

برای گردآوری اطلاعات، با در نظر گرفتن شاخص‌هایی همچون فهم شرایط و تجربه محیطی، حرفه‌ای بودن طلبه در مشاغل «نامتعارف» در حوزه طلبگی، علاقمندی به بیان دغدغه‌ها و صراحت در گفتار و همچنین، با توجه به شرایط اشباع‌پذیری، دو گروه ده نفری از طلاب ۲۸ تا ۴۵ ساله شاغل و غیرشاغل بر اساس نگاه جمعیت‌شناختی جدول (۱) انتخاب و تا حد اشباع‌پذیری مصاحبه نیم‌ساخت یافته انجام گرفت. در فرایند مصاحبه‌ها و بنا بر مسئله اصلی پژوهش، ابتدا از شرکت‌کنندگان پرسیده شد که «وظیفه طلبگی» با وجود مشاغل غیرمتعارفی که برخی از طلاب به خاطر امرار معاش به آن‌ها تن می‌دهند، از نظر اخلاقی چگونه توجیه می‌شود؟



جدول (۱): آمار جمعیت شناختی مشارکت کنندگان در پژوهش

مدت حضور در حوزه	شغل	سن	ردیف
۱۶	راننده اسنپ	۳۸	۱
۱۲	کشاورز	۳۲	۲
۱۹	سوپری	۴۰	۳
۲۱	بنگاه املاک	۴۲	۴
۱۴	صنایع دستی	۳۸	۵
۱۲	خرید و فروش عسل	۳۰	۶
۱۴	بازاری	۳۲	۷
۱۵	آرایشگری	۳۵	۸
۲۳	ساخت و ساز	۳۷	۹
۲۰	عطاری	۴۳	۱۰
۲۳	مبلغ تخصصی	۴۵	۱۱
۱۵	مدرس و مبلغ تخصصی	۳۲	۱۲
۱۰	مدرس حوزه	۲۸	۱۳
۱۲	مدرس حوزه	۳۳	۱۴
۱۷	مدرس و مبلغ	۳۵	۱۵
۲۷	مبلغ عمومی	۴۵	۱۶
۱۱	مدرس حوزه و امام جماعت	۲۹	۱۷
۱۵	مدرس حوزه	۳۲	۱۸
۱۷	مبلغ تخصصی	۳۵	۱۹
۱۹	مدرس	۴۰	۲۰





ابتدا با کسب اجازه از افراد، مصاحبه‌های آن‌ها ضبط و با دقت و بر اساس جزئیاتی که هر فرد بیان کرده بود، تایپ گردید و سپس، در چند مرحله بازخوانی شد. بازخوانی‌های مکرر به استخراج گزاره‌های اصلی و انتخاب مضامین پایه منجر شد. سپس، با رفت و برگشت بین مضامین پایه، بعضی از مضامین تکراری حذف و با در نظر گرفتن ارتباط معنایی و قرائن موجود بین آن‌ها، مضامین سازمان‌دهنده شناسایی شد و در یک قالب منسجم‌تر تدوین گردید. در نهایت، تلاش شد بر اساس تارنمای ایجادشده، مضامین فراگیر تعریف و پس از بازبینی مجدد، در قالب گزارش نهایی، تحلیل شوند (جعفریان، بشیر و میری، ۱۳۹۷، ص ۲۴-۲۳).

برای تأیید روایی و دقت در بازشناسی مقولات و اطمینان از طی شدن مسیر منطقی کشف آن‌ها، یافته‌ها به مشارکت کنندگان ارائه و نظر آن‌ها دریافت گردید. سپس، اشکالاتی که آن‌ها به فرایند کشف وارد می‌دانستند یادداشت و در جلسه‌ای مشترک بازبینی شد. در نهایت، مستندات به‌دست آمده با استفاده از نظر مشارکت کنندگان قطعی شدند و همین مسئله، اطمینان‌پذیری داده‌ها و امکان تأیید آن‌ها را فراهم کرد.

۳. یافته‌ها

در فرایند تحلیل داده‌ها بر اساس روش تحلیل مضمون، نتایج مرحله شناسایی به استخراج ۳۵۰ گزاره معنادار مفهومی منجر شد. از گزاره‌هایی که به نظر می‌رسید از وجه جامعیت معنایی برخوردار و در زمینه مورد نظر تحقیق قابل تبیین باشند، سی مضمون پایه استخراج گردید. در رفت و برگشت بین مضامین، شش مضمون سازمان‌دهنده و در نهایت، سه مضمون فراگیر در قالب سه تراحم اخلاقی بین وظیفه طلبگی و معیشت روزمره بر ساخت شد (جدول (۲)). در ادامه تلاش می‌شود با توجه به زمینه‌های موجود در متن مصاحبه‌ها و بر پایه نظریه دیویس راس، گزارشی از مضامین فراگیر یافته‌شده، ارائه شود.

جدول (۲): مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر

مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
تواضع وجدان کاری با مسئولیت اخلاقی مردانه	مسئولیت پذیری اجتماعی	خدمت به مردم، انجام خدمت مطلوب، تعیین نکردن دستمزد در هدایتگری دینی، طلبگی یعنی حرکت جهادی، پایبندی به ارزش های طلبگی، پاسخ گویی به افکار عمومی، پایبندی به ارزش های سازمانی، وفاداری و احساس مسئولیت در قبال روحانیت	این روحیه در همه آدم ها وجود دارد که می خواهند خودشان را از وضعیتی نجات بدهند. اما به نظر من، روحانیت آمده که مردم را هدایت کند. با انجام کارهای نامتعارف و شغل هایی که طلبه را از امر طلبگی دور می کنند، نمی شود به ساحت مقدس امام زمان ادای دین کرد و مسئولیتی را که جامعه و دین بر دوش ما قرار داده اند، به سر منزل مقصود رساند.
	مردانگی یک وظیفه اخلاقی	یکسان بودن شهروند مسئول با پدر مسئول، قوام خانه به مرد، برای یک پدر تربیت فرزندان مقدم بر تربیت دیگران، مرد یعنی بی اعتنائبودن به رفع مشکلات معیشتی	اگر من به دنبال کار نرم کی بروم؟ بله بالاخره من طلبه ام و اهمیت وظیفه خود را قبول دارم، ولی ما در قبال خانواده خودمان هم مسئولیتی داریم. به نظر من، اگر کسی نتواند به مسئولیتی که در مقابل خانواده اش





مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
		خانواده، معیشت خانواده یک وظیفه دینی برای مرد، حفظ شأنیت خانوادگی در منظر دیگران یک تلاش مردانه است	دارد، عمل کند قطعاً در مسئولیت اجتماعی اش هم هیچ توفیقی نخواهد داشت. لذا وظیفه اخلاقی نخست طلبه این است که هر کار مشروعی می تواند بکند تا خانواده اش حفظ شود و بعد، به هدایت جامعه بپردازد.
تراحم انگیزه شخصی برای طلبه شدن با انگیزه اقتصادی برای پیشرفت	انگیزه مندی اخلاق مدار در طلبه شدن	هدایت فردی، هدایت دیگران، آشنایی دقیق و عمیق با دین، بودن در مسیر خدا، کمک به دین خدا، شاگرد امام زمان بودن، نیاز نظام اسلامی، توجه به سلوک معنوی، متفاوت بودن با دیگران، مشمول عنایات اهل بیت قرار گرفتن	مسئله ای که بسیاری از طلاب به آن اعتراف می کنند و خود من هم به نوعی با آن درگیر بوده ام این است که بالاخره ما انگیزه هایی برای طلبه شدن داشته ایم. شاید انگیزه اصلی من این بود که احساس کردم در مرحله اول، می توانم خودم را از نظر دینی تقویت کنم و از نظر معنوی به سامان برسانم و در مرحله بعد، با تکیه بر آنچه یاد می گیرم، دیگران را در مسیر خدا قرار بدهم.



مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
	توسعه اقتصادی بر مبنای سیره عملی اخلاق دینی	<p>منافات نداشتن</p> <p>فعالیت‌های دینی و کار اقتصادی از نگاه دین، کار اقتصادی مقدمه ترویج ارزش‌های اخلاقی، علاقه به توسعه از امور ذاتی انسانی است، بهبود وضعیت موجود یک وظیفه اخلاقی است، سیره بزرگان دینی ملاک عمل در فعالیت اقتصادی، کار کردن نوعی جهاد در راه خدا، منافات نداشتن فعالیت تبلیغی با فعالیت اقتصادی، عار نبودن کار کردن، تلاش برای تغییر نگاه عمومی به روحانیت</p>	<p>هیچ جایی نیامده که اگر کسی طلبه شد باید مثلاً فلان کار را انجام ندهد یا بدهد. کاری که برای امرار معاش خانواده انجام شود، نه تنها منافاتی با طلبگی و فعالیت‌های تبلیغی ندارد، بلکه باعث می‌شود از طرف جامعه تحسین شوم. ضمن اینکه کاری که برای خدا انجام شود، به ویژه برای خانواده، نوعی جهاد محسوب می‌شود. لذا باید تلاش کنیم نگاه به طلبه‌ای را که به قول شما شغل‌های غیرمتعارف دارد، عوض کنیم.</p>
تراحم حیثیت فردی با شرافت کار حرفه‌ای	اقتدار شخصیتی طلبه	حفظ عزت نفس، زی طلبگی یعنی استقلال مالی، پرهیز از ابراز نیاز به دیگران، کار کردن	آنچه در تعامل یک طلبه با دیگران مهم است این است که بتواند عزت نفسش را حفظ کند. الان در جامعه ما

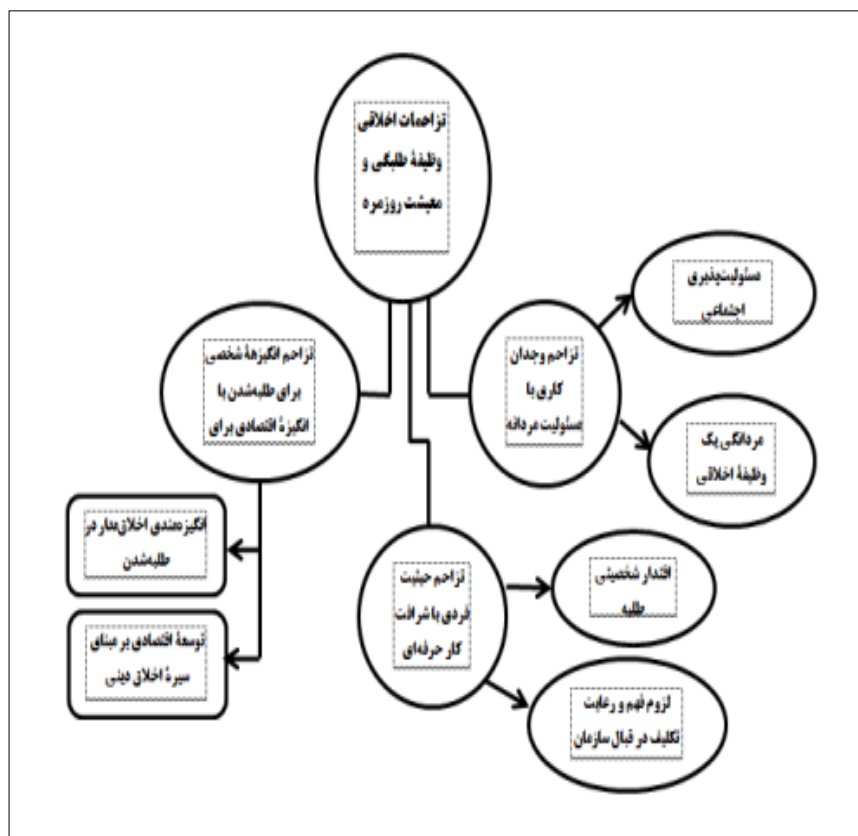


مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
		<p>افتخاری مردانه است، ثبات شخصیتی در مقابل دیگران، شخصیت داشتن مبنای نفوذ و اقتدار در دیگران، احساس تعلق به خود</p>	<p>(ببخشید که این را می گویم) احساس می کنند طلبه می خواهد سربار مردم باشد. زی طلبگی به معنی تنگدستی نیست، بلکه اتفاقاً به این معناست که طلبه علاوه بر درس خواندن و تبلیغ دین، شغلی داشته باشد که بتواند امرار معاش کند و دستش جلوی کسی دراز نباشد؛ حتی اگر این کار به نظر شما یا دیگری غیرمتعارف با حوزه روحانیت و طلبگی باشد. کار کردن ناپسند نیست، البته کار مشروع و سازنده نه هر کاری.</p>
	<p>لزوم فهم و رعایت تکلیف در قبال سازمان</p>	<p>رعایت شئون روحانیت در انظار عمومی، رعایت مصالح نظام اسلامی، دفاع از زی طلبگی و ساده زیستی، لزوم دفاع از عملکرد سازمان روحانیت، تقویت اعتماد عمومی</p>	<p>مسئله ای که موجب تعارض روابط طلبه با جامعه می شود این است که طلبه شغلی در پیش بگیرد که مردم گمان کنند این طلبه از روحانیت بریده است؛ مثلاً بگویند این طلبه یا روحانی به حرفه خودش احساس تعلقی</p>

مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
		به روحانیت، توجه به مصلحت شغلی و حرفه	ندارد و برای این صنف و دست کم عملکرد آنها ارزش قائل نیست. در این صورت، به عزت و شرافت کاری ما خدشه وارد می شود. به هر حال، قرار است ما مردم را هدایت کنیم و نشان بدهیم که به راه و وظیفه خودمان احترام می گذاریم.



شبکه مضامین تزامم‌های اخلاقی بر اساس نگاه طلاب



رویکردی کیفی به فهم طلاب از التزامات اخلاقی در عمل به وظیفه طلبگی و معیشت روزمره



۳-۱. اصل تزامم اخلاقی وجدان کاری با مسئولیت بردانه

بی تردید، بخش عمده‌ای از حضور فرد در هر صنفی به وجدان کاری او مربوط است. وجدان کاری همان «احساس تعهد درونی به منظور رعایت الزاماتی است که در ارتباط با کار مورد توافق قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، منظور از وجدان کاری رضایت قلبی، تعهد و التزام عملی نسبت به وظایفی است که قرار است انسان آن‌ها را انجام دهد؛ به گونه‌ای که اگر بازرس و ناظری نیز بر فعالیت او نظاره‌گر نباشد، باز هم در انجام وظیفه قصوری روا نخواهد داشت» (رحیمی کلور و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱).



اخلاق موجب تقویت وجدان کاری می‌شود و کمک می‌کند فرد به تعهد خود به‌خوبی عمل کند. از نگاه اسلامی نیز توجه به وظایف محول‌شده و انجام درست آن‌ها، قاعده‌ای کلی و اصلی اخلاقی است؛ البته گاهی رعایت این اصل با اصول اخلاقی دیگری نظیر مسئولیتی که یک مرد در قبال خانواده خود دارد، در تراحم است.

بر اساس گفتار طلاب غیرشاغل، نخستین مضمون سازمان‌دهنده که پایه اصلی این تراحم قرار گرفت، مسئولیت‌پذیری اجتماعی طلبه است. آن‌ها بر این باورند که «چون طلبه دارای مسئولیت اجتماعی است، نمی‌تواند کاری غیر از مسئولیتی که جامعه بر دوش او قرار داده است، انجام دهد. با این نگاه، مسئولیت‌پذیری رابطه‌ای مستقیم با وجدان کاری افراد در یک سازمان دارد». کارن معتقد است «مسئولیت اجتماعی یک چارچوب اخلاقی است و بیانگر این است که هر نهاد، چه سازمان و چه فرد، باید طبق اصول اخلاق و با حساسیت به مسائل اجتماعی، فرهنگی و محیطی رفتار کند تا عملکردش به نفع جامعه باشد (Palmer, 1995, p. 119).

مضامینی همچون «طلبگی از ابتدا یک حرکت جهادی بوده است و انسان در حرکت جهادی باید در هر شرایطی وفادار باشد»، «طلبه باید پایبندی به ارزش‌های طلبگی را اتفاقاً در مواقع سخت اثبات کند»، «ما موظفیم در قبال افکار عمومی به‌ویژه در مسائل اجتماعی که با دین گره خورده‌اند (از جمله همین بحث اقتصاد) پاسخ‌گو باشیم»، نشانه اهمیت مسئولیت‌پذیری اجتماعی در نگاه طلاب غیرشاغل است. در این باره، یکی از طلاب اشاره می‌کرد «ما مسئولیتی اجتماعی را پذیرفته‌ایم. آمده‌ایم که در خدمت دین باشیم و خودمان را وقف مردم کنیم. هدفمان این نیست که دستمزدی بگیریم.

بنده از ابتدا با همین نگاه به حوزه آمدم و باید در هر شرایطی وفادار بمانم. جامعه از ما انتظاراتی دارد که باید آن‌ها را برآورده کنیم، نه اینکه کار دیگری انجام بدهیم».



پایه دیگر این تراحم، مضمون سازمان دهنده «مردانگی؛ یک وظیفه اخلاقی» است که با توجه به گفتارهای طلاب شاغل برجسته شد. مضامینی همچون «مرد نباید در امور معیشت بی‌اعتنا باشد»، «همان‌طور که شهروند مسئول داریم، پدر مسئول هم داریم»، «قوام زندگی و خانه و کاشانه به مردی است که آن خانه را اداره می‌کند و فرقی هم ندارد که طلبه باشد یا غیرطلبه، پول داشته باشد یا نه»، مردانگی را به منزله یک وظیفه اخلاقی برجسته می‌کنند.

طلبه شاغلی با اینکه بر وفاداری به سازمان روحانیت تأکید می‌کرد، با اشاره به سختی‌های امور معیشتی می‌گفت: «به هر حال، من مسئولیت پدران هم دارم. گاهی واقعاً درمانده می‌شوم و اگر کاری انجام ندهم زندگی خانوادگی و مسئولیتی که در خانه به‌عنوان پدر بر دوش دارم، مختل می‌شود». طلبه شاغل دیگری با اشاره به آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (نساء: ۳۴) بر این نکته تأکید داشت که «درست است که من طلبه‌ام، اما طلبگی به معنی گرسنه‌ماندن نیست، بلکه به این معنی است که فرد ابتدا در هر شرایطی خودش را مسئول خانواده‌اش بداند».

از گفتارهای هر دو گروه به دست می‌آید که تراحم اخلاقی در وجدان کاری و مسئولیت اخلاقی مردانگی، نخست، به خاطر ابهام در تعریف طلبگی و گستردگی معنایی و عملکردی آن بین طلاب شاغل و غیرشاغل است. هرچه طلبه بودن به تعریف انتزاعی‌تر، نزدیک و از نگاه واقعیت‌محور اجتماعی به آن کاسته شود، احتمالاً این تراحمات اخلاقی بیشتر خواهد شد.

علاوه بر این، نبودن یک گفتمان مشترک اخلاقی در عمل به مسئولیت‌های اجتماعی (در میان طلاب) نیز به این وضعیت دامن زده است؛ به این معنا که نه سازمان روحانیت و نه خود طلاب، هیچ خط‌مشی راهبردی برای چگونگی مواجهه با مسئولیت‌های اجتماعی - به گونه‌ای که بتواند امرار معاش آن‌ها را در سطح وسیع‌تری پوشش بدهد - پیدا نکرده‌اند.

گفتمان مشترک اخلاقی با تولید هنجارها و ارزش‌های عمده می‌تواند هم مسئولیت «از بیرون» جامعه طلاب را به‌خوبی مشخص کند و هم نگاه به وضعیت «از درون» آن‌ها را در قالب عمومی‌تری بازتعریف کند.

۳-۲. تزاحم انگیزه شخصی برای طلبه‌شدن با انگیزه اقتصادی برای پیشرفت

تزاحم دیگری که در قالب مضمون فراگیر دوم برجسته شد، بین دو سنخ از انگیزه اخلاقی وجود دارد؛ انگیزه‌ای اخلاق‌مدار که فرد را در زمان معینی به سمت حوزه‌های علمیه سوق می‌دهد و انگیزه‌ای که فرد بر اساس آن تلاش می‌کند وضعیت معیشت خانواده را سامانی بدهد و پیشرفتی در زندگی مادی به دست آورد.

بی‌تردید، انگیزه شخصی هرچه باشد، خواه کنش‌های مثبت و خواه منفی، یک اصل روان‌شناختی بسیار مهم است. انگیزه مشخص می‌کند که فرد در هر موقعیت چگونه عمل خواهد کرد. انگیزه، مشخص‌کننده میزان کنشگری افراد در شرایطی است که یک عامل درونی یا بیرونی مسبب آن است. با این حال، انگیزه «حالت درونی فرد است و رفتاری را در انسان به وجود می‌آورد تا نیل به هدف مشخصی، ممکن شود» (نائلی، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

مضامینی همچون «من طلبه شدم تا خودم و دیگران را هدایت کنم»، «عمیق‌شدن در دین رسول خدا ﷺ مهم‌ترین انگیزه من برای ورود به حوزه بوده است»، «شاگری امام‌زمان لیاقت می‌خواهد و همین یک دلیل کافی است که کسی طلبه شود و در این راه بماند» و «طلبه یعنی کسی که بتواند به درد نظام اسلامی بخورد و نیازی از نیازهای مهم نظام اسلامی را برطرف کند»، دلیل جدی بر اخلاقی‌بودن انگیزه‌های طلبه‌هایی است که مخالف شغل‌های غیرمتعارف برای طلاب هستند.

انگیزه دیگری که از گفتارها به دست آمد و اصل تزاحم را نشان داد، «انگیزه برای کار اقتصادی و پیشرفت» است. در نگاه طلاب شاغل، سیره عملی اخلاقی



بزرگان دین، برجسته‌ترین عامل انگیزه‌ساز برای حرکت در مسیرهای اقتصادی و مشاغلی است که طلاب کمتر به سراغ آن می‌روند. طلبه‌ی شاغلی معتقد بود: «هیچ‌گاه دین، طبقه‌ی خاصی از جمله طلاب را از اینکه برای امرار معاش تلاش بیشتری بکنند نهی نکرده، بلکه اتفاقاً به آن توصیه هم کرده است. اهل بیت کار می‌کردند، بسیاری از بزرگان ما برای امرار معاششان زحمت می‌کشیدند و اتفاقاً وضعشان هم خوب بود و به فقرا هم کمک می‌کردند».

طلبه دیگری می‌گفت: «ما مباحث بیع را که خوانده‌ایم و درس داده‌ایم، یاد گرفته‌ایم که دین نه تنها کسی را از کار و تلاش مشروع نهی نمی‌کند، بلکه بسیار تحسین می‌کند». طلبه دیگری معتقد بود «بالا‌ترین سطح تفکر درباره‌ی کار کردن این است که باور داشته باشیم کسی که کار اقتصادی می‌کند، هم‌زمان به دین خدمت هم کرده است؛ چرا؟ چون دأب دین این است که انسان‌ها رشد کنند و موجب رشد دیگران بشوند. مسلماً یکی از جاهایی که می‌توان به این توصیه‌ی دین عمل کرد، همین درپیش گرفتن کار و شغل مشروع است».

به‌طور کلی، در این مضامین به دو نکته‌ی اساسی اشاره شده که خاستگاه نزاحم اخلاقی هستند؛ نخست اینکه در هر دو دسته این نقطه‌ی مشترک وجود دارد که هر طلبه‌ای برداشت و ادراک اخلاقی خاصی از طلبه‌شدن و پرداختن به امور اقتصادی دارد. البته این برداشت‌ها معلول گذشته و خصوصیات فردی آنهاست و مبانی رفتاری‌شان را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، هریک از آنان، اتفاقی را که برایش رقم خورده و از نظر اخلاقی تجربه کرده است، از دیدگاه این ادراک دینی مشاهده و تفسیر می‌کند. با این حال، هم برای طلبه‌شدن و هم برای انجام کار اقتصادی، یک ملاک اساسی وجود دارد و آن، کاربرد مفاهیم و ارزش‌های عملی و زیست اخلاقی آنهاست؛ البته در مورد نخست، تکیه بر درک و شناخت فردی و تجربه‌ی شخصی از ارزش‌های اخلاقی عملی است و مسیری روایت می‌شود که به معنویات و سلوک روحی





آغشته است، در حالی که در مورد دوم، تمرکز بر سیره اخلاق عملی و دینی اولیای الهی و بزرگان دینی است و روایت، از بیرون فرد و فراتر از تجربه‌های شخصی او صورت می‌گیرد.

نکته دوم این است که طلاب غیرشاغل برای نشان دادن پیوستگی خود با خاستگاه درونی، سه مسئله کسب سلوک معنوی، متفاوت بودن با دیگری و رفع نیاز نظام اسلامی را به نگاه اخلاق مدار پیوند زده‌اند. این سه سویه نشان می‌دهند که اخلاق درونی شده توانسته است علاوه بر مشخص کردن مسیر طلبه و متفاوت بودن او از دیگران (به دلیل وظیفه هدایتگری دینی)، نگاه سیاسی را به حوزه اخلاق فردی آن‌ها اضافه کند. در واقع، استدلال جایز نبودن شغل غیرمعارف برای طلبه از یک امر شخصی اخلاقی شروع و به یک امر اجتماعی واقعی در حوزه سیاست ختم می‌شود.

از سوی دیگر، طلاب شاغل، افزون بر نشان دادن میل باطنی به انجام وظیفه طلبگی، توجیه اخلاقی شاغل بودن را به دو نکته اساسی گره زده‌اند؛ نخست اینکه تلاش و فعالیت شغلی یک طلبه برای بهبود امرار معاش، مصداق یک وظیفه اخلاقی دانسته می‌شود؛ یعنی زمانی می‌توان در وضعیت موجود تغییری ایجاد کرد که تغییر را مصداقی از وظیفه اخلاقی دانست. نکته دوم اینکه زمانی این تغییر وضعیت بر اساس یک شغل به وظیفه اخلاقی تبدیل می‌شود که کار کردن و داشتن شغل نوعی جهاد در راه خدا تعریف شود؛ از این رو، کاری که در پس آن «نیت اخلاقی جهاد در راه خدا» نباشد، عملاً نتیجه سودمندی برای طلبه شاغل نخواهد داشت. بنابراین، آنچه در اینجا مهم است، نیت است، نه متعارف یا نامتعارف بودن شغل.

۳-۳. تزاخم حیثیت فردی با شرافت کار حرفه‌ای

تزاخم دیگری که از گفتارهای دوگانه طلاب به دست آمد، تزاخم اخلاقی بین حیثیت فردی با حرمت کار حرفه‌ای بود. یکی از اصول و ارزش‌های اخلاقی در نظام

ارزشی اسلام، حفظ حیثیت و آبروی مؤمن است. مؤمن نه حق دارد آبروی کسی را بریزد و حیثیت او را به خطر اندازد و نه حق دارد درباره آبروی خود و خانواده‌اش بی‌مبالاتی کند. حضرت امیر علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «مَنْ بَدَلَ عِرْضَهُ ذَلٌّ؛ کسی که حیثیت و آبروی خود را می‌برد، خودش را به پستی و خاک مذلت افکنده است» (آمدی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۲).

این روایت نشان می‌دهد که جایگاه اخلاقی فرد در جامعه به آبروی او منوط است و ارتباط تنگاتنگی بین آبرو و میزان تعاملات فرد با جامعه وجود دارد. اما گاهی این اصل با اصل دیگری مثل شرافت و حرمت کار حرفه‌ای در تضاحم است. زمانی که طلبه به‌عنوان عضوی از جامعه (که باید به امرار معاش پردازد و آبروی خود و خانواده‌اش را حفظ کند)، به شغلی وارد می‌شود که در انظار عمومی جامعه و البته از نگاه روحانیت، نامتعارف قلمداد می‌شود، بی‌تردید کارش با شرافت کار حرفه‌ای روحانیت که بر پایه هدایتگری دینی جامعه بنا شده است، در تضاحم قرار می‌گیرد.

بر اساس گفتارهای طلاب، «اقتدار شخصیتی طلبه» یک پایه از این تضاحم است. مضامینی همچون «بی‌توجهی یا کم‌توجهی به وضعیت اقتصادی طلاب»، «بحث بر سر مسائل اقتصادی طلاب با ضعف آن‌ها در درس خواندن و به‌ویژه با آبروی اجتماعی آن‌ها گره خورده است، در حالی که این‌ها دو امر جدا از یکدیگرند»، «لازم است برای تقویت مهارت‌های کارآفرینی طلاب تلاش کنیم تا بتوانند درآمدی کسب کنند و آبرو و حیثیت اجتماعی خود را با فعالیت‌هایی که انجام می‌دهند حفظ کنند»، موجب بروز این مضمون گردید.

طلبه شاغلی با بیان مشکلات خانوادگی بیان می‌کرد که: «عزت‌نفس من در بعضی از شرایط به خطر افتاده است. وقتی نمی‌توان استقلال مالی کاملی داشته باشم و دستم جلوی دیگران دراز است، چگونه می‌توانم آموزه‌های دینی را برای همین افراد تبلیغ کنم». طلبه شاغل دیگری با اشاره به مشکلاتی که در سال‌های اخیر برای





طلاب در امرار معاش ایجاد شده است، می گفت: «به ما می گویند که زی طلبگی یعنی ساده زیستی، اما به نظر من ساده زیستی با فقر متفاوت است. ساده زیستی یعنی مال و دارایی خود را به رخ کسی نکشی. اما وقتی طلبه عزیز ما در مخارج ابتدایی زندگی روزمره اش مانده است، چگونه ساده زیست باشد؟ به نظر من زی طلبگی یعنی استقلال مالی داشته باشد نه اینکه به گونه ای زندگی کند که دستش جلوی دیگران دراز باشد».

بنابراین، از نگاه طلاب با توجه به فراگیری مشکلات معیشتی در حوزه عمومی، هرگونه اقدامی که به وابستگی طلبه منجر شود - چه گرفتن وجوهی برای امر تبلیغ و چه گرفتن قرض - موجب تخریب مشروعیتی می شود که طلبه پیش از این به واسطه دین، نگاه اولیای الهی به این جایگاه و استقرار روحانیت شیعه در اذهان عمومی داشته است. علاوه بر این، مشروعیت یک سازمان به مشروعیت شخصی افراد و گروه های وابسته به آن سازمان گره خورده است؛ تا زمانی می توان از مشروعیت یک سازمان سخن گفت که اقتدار شخصیتی افراد وابسته به آن سازمان حفظ شود.

از سوی دیگر، طلاب غیرشاغل بر «لزوم فهم و رعایت تکلیف در قبال سازمان» تأکید می کنند که پایه دیگری از تزامم سوم است. منظور از تکلیف در اینجا، تکلیف شرعی است، نه اخلاقی. طلبه غیرشاغلی در این باره چنین بیان می کرد: «دو نوع تکلیف داریم؛ تکلیف شرعی و تکلیف اخلاقی. گاهی این دو با یکدیگر تعامل دارند و گاهی تکلیف اخلاقی در ادامه تکلیف شرعی است.

تکلیف شرعی طلبه، علم آموزی، دعوت به سوی خدا و پرورش فکری دیگران است. این ها تکلیف طلبه و البته سازمان روحانیت است، نه اینکه طلبه وارد شغل هایی شود و جایی قدم بگذارد که مردم او را دست بیندازند». با این حال، از نگاه طلاب غیرشاغل، لزوم پابندی طلاب به تکلیف شرعی خود، دو جنبه دارد؛ یکی، «رعایت شئون روحانیت در انظار عمومی» است و دیگری، «رعایت مصالح نظام اسلامی».



طلبه از یک سو، باید در مسیری باشد که شئون روحانیت را حفظ کند و کاری نکند که موجب وهن روحانیت شود و از سوی دیگر، به کاری که به او واگذار شده است، مشغول باشد تا رعایت مصالح نظام را کرده باشد. طلبه غیرشاغلی معتقد بود: «زمانی یک طلبه می‌تواند در امر تبلیغ موفق باشد که خود را متعلق به روحانیت بداند. ممکن است تبلیغ او مثل سخنرانانی باشد که سخنرانی‌های آن‌ها بسیار خوب است، ولی طلبه و روحانی نیستند. منظور اینکه طلبه شأنتی دارد که نگه‌داشتن شأنت او شرافت روحانیت را به همراه دارد».

نکته دیگری که در گفتارهای طلاب غیرشاغل درباره این تراحم وجود داشت، ارتباط مستقیم بین زی طلبگی و شرافت حرفه‌ای بود. یکی از طلاب معتقد بود: «دادن اصالت بیش از حد به ارتقای زندگی شخصی طلبگی، طلاب را به مرحله‌ای از منفعت‌طلبی رسانده که اولویت‌های شخصی خود را بر اولویت‌های کار حرفه‌ای و بهبود مناسبات خود با جامعه مقدم کرده‌اند و نگاه متفاوتی از جنبه شخصیتی در آن‌ها ایجاد شده است».

مضمون دیگری نیز بر این مطلب تأکید داشت که «کسب منفعت و ارضای نیازهای شخصی و فردی جزء اولویت‌های زندگی طلاب قرار گرفته است. منظور این نیست که طلاب وظایف خود را رها کرده باشند، بلکه آن‌ها با ورود به شغلی دیگر، از حرفه و وظیفه‌ای که در قالب طلبگی برای آنان تعریف شده و زمانی خودشان با میل شخصی آن را پذیرفته‌اند، دور شده‌اند». طلبه دیگری با یادآوری وظیفه‌ای که بر دوش طلاب و روحانیون است، تأکید داشت که «بالاخره این اصلی وجود دارد که ما طلبه‌ایم و همواره باید در حال خدمت به دین خدا باشیم. کسی که در کسوت خدمت به دین خداست، اگر کمبودی هم دارد، تحمل می‌کند، نق نمی‌زند و به آن حی قیومی توکل می‌کند که او را در این مسیر قرار داده است؛ نه اینکه به کاری مشغول شود که او را از وظیفه‌ای که بر عهده دارد، دور می‌کند. این تعریف من از زی طلبگی است».



نتیجه گیری

پژوهش حاضر کوشید با مشارکت طلاب و گفت و گو با آن‌ها به تراحم‌های اخلاقی موجود بین وظیفه طلبگی و معشیت روزمره طلاب دست یابد. با بررسی یافته‌ها نتایج زیر حاصل شد:

۱. تراحم اخلاقی عمدتاً برای توصیف موقعیت‌هایی به کار می‌رود که در آنجا دو اصل، ارزش یا قاعده اخلاقی با یکدیگر تقابل پیدا کرده است و نبودن معیار تشخیص درست از نادرست موجب می‌شود شخص نتواند به وظیفه اخلاقی خود عمل کند. دیوید رایس، پس از کانت، از پیشگامان تحلیل و توسعه نظریه تراحم‌های اخلاقی است.

۲. انجام وظیفه طلبگی و درپیش گرفتن مشاغل غیرمتعارف برای امرار معاش، دو موقعیت برای انجام وظیفه اخلاقی است. پرداختن به هر دو مورد به‌طور هم‌زمان برای طلبه اخلاقاً ممکن نیست. در اینجا، با توجه به نگاه طلاب، سه اصل تراحمی اخلاقی برجسته است.

۳. در اصل اول، وجدان کاری با مسئولیت مردانه تراحم اخلاقی پیدا کرده است. دو مضمون «مسئولیت‌پذیری اجتماعی» و «مردانگی؛ یک وظیفه اخلاقی» مبنای این تراحم‌اند. از نگاه طلاب غیرشاغل، خدمت به مردم و انجام مطلوب وظیفه از مصادیق نمادین وجدان کاری است که خود پشتوانه تعهد اخلاقی و سپس، مسئولیت‌پذیری اجتماعی است. از نگاه گروه دیگر، مردانگی یک وظیفه اخلاقی و جزء لاینفک وظایف طلبگی است؛ از این رو، همان‌طور که تبلیغ دین یک وظیفه اخلاقی و دینی است، احساس مسئولیت در قبال تأمین معاش خانواده نیز یک وظیفه اخلاقی محسوب می‌شود.

۴. در اصل دوم، انگیزه‌های شخصی در دو جهت طلبه‌شدن و پیشرفت اقتصادی با یکدیگر در تراحم‌اند. تأکید بر این دو انگیزه نشان می‌دهد که هر دو گروه برداشت خاصی از وظیفه طلبگی و معیشت روزمره دارند و اخلاق را مهم‌ترین عامل انگیزشی

برای خدمت مسئولانه می‌دانند. البته خاستگاه انگیزه اخلاقی در گروه طلاب غیرشاغل، شناخت ارزش‌های اخلاقی انتزاعی است، در حالی که ملاک اصلی گروه دوم، سیره عملی اخلاقی بزرگان است.

۵. در اصل سوم، «حیثیت فردی» با «شرافت کار حرفه‌ای» از نظر اخلاقی در تراحم‌اند. دو مضمون سازمان‌دهنده «اقتدار شخصیتی طلبه» و «لزوم فهم و رعایت تکلیف در قبال سازمان» پایه‌های اصلی این تراحم هستند. از سویی، طلبه زمانی می‌تواند به وظایف اخلاقی خود در سازمان روحانیت عمل کند که با تکیه بر احساس تعلق به خود، تعریف درستی از وظایف اخلاقی خود و نوعی مشروعیت طلبگی برای رسیدن به اقتدار شخصیتی برخوردار باشد. از سوی دیگر، در حفظ شرافت حرفه‌ای، اصل بر تقدم تکلیف شرعی بر تکلیف اخلاقی است. دلیل این تقدم، لزوم رعایت شئون روحانیت در انظار عمومی و در نظر گرفتن مصلحت نظام اسلامی از سوی طلبه است.





کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۵)، فهرست غرر الحکم، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، قم: دارالکتب الاسلامی.
۳. اترک، حسین (۱۳۸۹)، «وظیفه‌گرایی اخلاقی»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ش ۱ و ۲، ص ۲۷-۳۵.
۴. اترک، حسین (۱۳۹۱)، «وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس»، آینه معرفت، ش ۱۷، ص ۱۲۳-۱۵۰.
۵. احمدپور، مهدی (۱۳۹۷)، «گونه‌شناسی و تحلیل آسیب‌های اخلاقی تبلیغ دین»، فصلنامه اخلاق، ش ۲۹، ص ۳۱-۵۵.
۶. اسماعیلی، اسماعیل (۱۳۷۶)، «اصلاح حوزه در نگاه شهید صدر»، فصلنامه حوزه، ش ۷۹-۸۰، ص ۳۲-۶۶.
۷. جعفریان، رسول (۱۴۰۰)، صدسالگی حوزه علمیه قم، قم: مورخ.
۸. جعفریان، مجید، حسن بشیر و سیدجواد میری (۱۳۹۷)، «خوانش فرهنگی از گفت‌وگوی بینادینی در ایران - مطالعه کیفی»، مجله ارتباطات میان فرهنگی، ش ۳۵، ص ۹-۳۵.
۹. خراسانی، لطف‌الله (۱۳۹۷)، «نقش ابعاد اخلاقی در بهسازی تبلیغ»، فصلنامه اخلاق، ش ۲۹، ص ۵۷-۷۴.
۱۰. رحیمی کلور، حسین؛ امین گل‌زرد و هدی غفاری مجلج (۱۳۹۷)، «تحلیل رابطه وجدان کاری بر مسئولیت اجتماعی: نقش میانجی»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ش ۱، ص ۱۰۷-۱۱۱.
۱۱. زکی‌زاده رنانی، علیرضا (۱۳۹۷)، «اصول و موانع اخلاقی تبلیغ دانش‌آموزی»، فصلنامه اخلاق، ش ۲۹، ص ۷۵-۹۸.



۱۲. سلیمانی، مهدی (۱۳۹۳)، *طلبه‌زیستن: پژوهشی مقدماتی در سنخ‌شناسی جامعه‌شناختی زیست‌طلبگی*، تهران: نگاه معاصر.
۱۳. شاهدی، سامره و محمدرضا ضمیری (۱۳۹۶)، «بررسی انتقادی تراحم‌های اخلاقی از منظر دیوید راس با تکیه بر آیات و روایات»، *مجله مطالعات قرآنی*، ش ۳۱، ص ۵۷-۸۸.
۱۴. شریعتی مزینانی، سارا و مهدی سلیمانی (۱۳۹۲)، «بررسی جامعه‌شناختی بوروکراتیزاسیون حوزه علمیه قم با رویکرد وبری (فرآیندها، چالش‌ها و موانع)»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۱، ص ۸۱-۱۱۲.
۱۵. شکری، محمد و سیداحمد فقیهی (۱۳۹۷)، «مشکلات اخلاقی تبلیغ دین و راه‌های برون‌رفت از آن»، *فصلنامه اخلاق*، ش ۲۹، ص ۹۹-۱۲۰.
۱۶. شهروی، داوود (۱۳۷۹)، *حوزه و روحانیت از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری*، تهران: پارسایان.
۱۷. فتاحی، سیدعلی (۱۳۹۴)، *اخلاق مبلغان*، تهران: عصر جوان.
۱۸. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۹. فصیحی رامندی، مهدی (۱۳۹۸)، «صداقت در عرصه تبلیغ دین؛ بررسی چند چالش اخلاقی»، *فصلنامه اخلاق*، ش ۳۴، ص ۳۷-۵۶.
۲۰. فیروزمهر، محمد مهدی و حسن شیرزاد کمانگر (۱۳۹۷)، «مسائل اخلاقی مبلغان با تأکید بر مبلغان مستقر»، *فصلنامه اخلاق*، ش ۲۹، ص ۱۱-۲۹.
۲۱. محمدپور، احمد، مهدی رضایی، لطیف پرتوی و رسول صادقی (۱۳۸۸)، «بازسازی معنایی تغییرات خانواده به شیوه زمینه‌ای»، *مجله خانواده‌پژوهی*، سال ۵، ش ۱۹، ص ۳۰۹-۳۳۰.
۲۲. موحدی، محمدجواد و مژگان گلزار اصفهانی (۱۳۹۰)، «نقد و ارزیابی وظیفه‌گرایی»، *مجله اخلاق و تاریخ پزشکی*، ش ۴، ص ۲۸-۳۶.

۲۳. نائلی، علی محمد (۱۳۷۳)، *انگیزش در سازمان‌ها*، اهواز: انتشارات دانشگاه شهید چمران.
۲۴. هولمز، ال. رابرت (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

25. Hare, R. M. (1978), "Moral Conflicts, The Tanner Lecture on Human Values", Available at: <http://www.utilitarian.net/singer/by/tanner>, p.170-193.

26. Palmer L, Karen (1995), "Tightening Environmental Standards: The Benefit-Cost or the No-Cost Paradigm?", *The Journal of Economic Perspectives*, p. 119–132.

27. Ross, W. D. (2002), *The Right and the Good*, New York: Oxford University Press Inc.

28. shia-news.com/000Ux4

29. <https://b2n.ir/m87835>

30. <https://www.yjc.news/00XcLd>



سواد اخلاقی روحانیت در تعاملات اجتماعی (ابعاد و ساختار)

حسن بوسلیکی*

چکیده

اعتبار و حیثیت اجتماعی نهاد و سازمان روحانیت امروزه بیش از آنکه مرهون روایات مربوط به جایگاه عالمان دین یا حتی حالات معنوی ایشان باشد، مرهون نحوه حضور روحانیت در عرصه اجتماع است. اخلاق‌مداری در تعاملات اجتماعی، اصلی‌ترین سرمایه اجتماعی این نهاد است. در این نوشتار به ابعاد و ساختار بخشی از این اخلاق‌مداری می‌پردازیم که به سواد اخلاقی شهرت دارد. برای این منظور، از مدل مفهومی هرمان و توآنا بهره برده‌ایم و با استفاده از معارف دینی و به یاری ملاحظات فلسفه اخلاقی و یافته‌های روان‌شناسی اخلاق، این مدل را توسعه داده‌ایم. در این مدل، سه مؤلفه «حساسیت اخلاقی، استدلال اخلاقی و تخیل» سازه سواد اخلاقی را تشکیل داده‌اند. قبل از هر چیز، مؤلفه استدلال اخلاقی را به قضاوت اخلاقی تغییر داده و آنگاه لوازم مفهومی و روانی هر کدام از این مؤلفه و زیرمؤلفه‌هایشان را معرفی کرده‌ایم. نگاه بافت‌گروانه، خروج از خودمیان‌بینی، حساسیت فراموقعیتی و آشنایی با قواعد اخلاق، بخشی از لوازم یادشده‌اند. اصلی‌ترین توسعه مفهومی این مدل در بخش قضاوت اخلاقی است که از ماهیت



عقلی و شناختی محض به سمت ترکیب شناخت-هیجان تغییر جهت داده است. این تغییر مفهومی بر همه ابعاد سواد اخلاقی تأثیر گذاشته و آن‌ها را غنا بخشیده است. این مدل می‌تواند کاستی‌های سواد اخلاقی روحانیت را در تعاملات اجتماعی نشان دهد و مبنای طراحی دوره‌های آموزشی یا بازبینی دروس اخلاق سطح یک حوزه علمیه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

سواد اخلاقی، تعاملات اجتماعی روحانیت، اخلاق اجتماعی، حساسیت اخلاقی، قضاوت اخلاقی، تخیل اخلاقی.

مقدمه

در جامعه ایران، روحانیت همیشه یکی از اصناف پرتأثیر و فعال بوده است؛ گاه در خنثی کردن تبعات اشغال ایران (توسط مغول‌ها)، گاه در مهار رفتارهای حاکمان در قبال شهروندان (دولت صفویه)، گاه در سامان‌دهی جنبش‌های عدالت‌خواهی علیه حاکمیت (حکومت پهلوی)، گاه بسیج مردم علیه تهاجم خارجی (تهاجم هشت‌ساله عراق به ایران)، گاهی در خنثی‌سازی خیانت‌های اقتصادی-سیاسی (تحریم توتون و تنباکو) و... این یک سرمایه اجتماعی عظیم است که باید همچون گوهری گران‌بها حفظ شود.

بی‌تردید، کاهش/افزایش این سرمایه اجتماعی از عوامل متعددی تأثیر می‌پذیرد؛ ولی در سطح عمومی جامعه، رفتارها و برخوردهای اجتماعی روحانیت، نقش زیادی در حفظ این سرمایه اجتماعی دارد. آنچه مردم در ارتباطات مستقیم از روحانیت می‌بینند، سهم بزرگی در ذهنیت مردم درباره روحانیت و نهاد حوزه دارد. دستیابی نسبتاً جامع به ابعاد مسائل اخلاقی نهاد روحانیت، بدون توجه هم‌زمان به سطح عاملیت (جنبه فردی) و سطح ساختاری (سازمان و نهاد حوزه) امکان‌پذیر





نیست. در ابعاد عاملیت (فردی) به همه ساز کارهای روانی نظر داریم که سبب بروز رفتارهای اخلاقی / غیر اخلاقی می شوند؛ اما در ابعاد ساختاری (سازمانی) به اموری همچون سامانه‌های جذب و گزینش طلاب، نظام آموزشی حوزه‌ها، فرایندهای مالی حوزه و ساختارهای نظارتی-قضایی اشاره داریم. وقتی به علل و زمینه‌های مسئله‌ای همچون بی‌رغبتی طلاب به بازگشت به شهرهای خود و فعالیت به‌عنوان روحانی مستقر می‌پردازیم، هم باید به نظام فکری و انگیزشی طلاب نظر داشته باشیم و هم نظام مالی حوزه و حمایت از روحانی‌های مستقر و نیز شرایط ادامه تحصیل را در سطوح عالی در شهرستان‌ها لحاظ کنیم.^۱

در پژوهش حاضر، برای محدودسازی قلمرو پژوهش، تنها به سطح عاملیت نظر خواهیم داشت و بررسی ابعاد ساختاری نهاد روحانیت را به مجال دیگر واگذار می‌کنیم. دیگر محدودیت این پژوهش، تمرکز بر اخلاق اجتماعی (نه اخلاق بندگی، اخلاق فردی یا اخلاق محیط‌زیست) است و به اخلاقیاتی نظر دارد که در تعامل با انسان‌های دیگر ظهور می‌یابند. در میان موقعیت‌های مختلف تعاملات اجتماعی نیز بیشتر به تعاملات چهره‌به‌چهره نظر خواهیم داشت.

برای تحلیل سطح عاملیت کنش اخلاقی روحانیت نیازمند مدلی مفهومی هستیم تا بتوانیم علاوه بر توصیف (Description) نظام‌مند کنش اخلاقی، بد رفتاری‌ها را نیز تبیین (Explanation) کنیم. این مدل مفهومی، علاوه بر اینکه در تحلیل کنش اخلاقی کاربرست دارد، در طراحی دوره‌های دانش‌افزایی اخلاقی و نیز بازنگری دروس اخلاق سطح یک حوزه علمیه نیز به کار می‌آید و حتی می‌توان بر اساس آن، مدل عملیاتی استخراج کرد. بی‌تردید، چنین مدل مفهومی‌ای اجزا و ابعاد وسیعی دارد و طراحی کامل آن نیازمند مطالعه‌ای گسترده است. در یک تصویر ساده‌سازی شده، مشکلات اخلاقی تعاملات اجتماعی یا در ناحیه

۱. روشن است که مسئله، ابعاد دیگری نیز دارد (از جمله نظام فرهنگی - اجتماعی شهرستان‌ها برای حمایت از روحانی‌های مستقر) و در اینجا فقط خواستیم نمونه‌ای از دوگانه عاملیت - ساختار ارائه کنیم.



تشخیص وظیفه است یا در ناحیه عمل به آن وظیفه. هر کدام از این دو، شامل ابعاد و فرایندهای متعددی است؛ مثلاً در محور «عمل به وظیفه»، عناصری همچون انگیزش اخلاقی، استقامت، توانایی ارتباط‌گیری با افراد و مقاومت در برابر وسوسه‌ها قرار دارند.

یک مدل کامل درباره اخلاق روحانیت در تعاملات اجتماعی باید هر دو ناحیه (تشخیص وظیفه و عمل به آن وظیفه) را پوشش دهد، ولی در نوشتار حاضر، برای محدودسازی قلمرو پژوهش، تنها به محور «تشخیص وظیفه اخلاقی» می‌پردازیم. بی‌تردید، بخشی از آسیب‌های اخلاقی تعاملات اجتماعی روحانیت به همین محور اختصاص دارد؛ چراکه اگر وظیفه اخلاقی به‌درستی تشخیص داده نشود، چه بسا با نیتی خوب، رفتاری نابهنجار و آسیب‌زا از فرد سرزند؛ پدیده‌ای که می‌توان در تعاملات اجتماعی روحانیت مصادیقی نه چندان کم برای آن سراغ گرفت. از این رو، در پژوهش حاضر بر آنیم بخشی از مدل کلی اخلاق در تعاملات اجتماعی روحانیت را که تنها «تشخیص وظیفه اخلاقی» را پوشش می‌دهد، در قالب مفهوم «سواد اخلاقی» طراحی کنیم. مفهوم و ابعاد سواد اخلاقی را از نظریه پردازان اصلی آن گرفته و اصلاحیه‌هایی برای آن پیشنهاد کرده‌ایم و در نهایت، به مدل مفهومی سواد اخلاقی روحانیت در تعاملات اجتماعی دست یافته‌ایم.

مؤلفه‌های مفهومی سواد اخلاقی

از جمله نظریاتی که برای تبیین کنش اخلاقی از منظر روان‌شناختی ارائه شده است، نظریه چهار مؤلفه‌ای جیمز رست (James Rest) است. البته ایده اصلی این نظریه را جیمز رست و دارسیا نارواتز (Darcia Narvaez) در مقاله «چهار مؤلفه عمل اخلاقی»^۱ مطرح کردند، ولی بعدها به نام رست شهرت یافت. بر اساس این نظریه، تحقق یک عمل اخلاقی نیازمند چهار فرایند یا مؤلفه روان‌شناختی است:

1. Four components of acting morally



۱. حساسیت اخلاقی (moral sensitivity): متضمن گشودگی ساختار حسی ادراکی به موقعیت‌های اجتماعی و تفسیر آن موقعیت‌ها بر اساس اعمال احتمالی، افراد تحت تأثیر این اعمال و نحوه واکنش افراد درگیر به نتایج احتمالی است؛
۲. قضاوت اخلاقی (moral judgment): متضمن تصمیم‌گیری درباره اخلاقی‌ترین عمل ممکن است. افراد، گزینه‌های مختلف را ارزیابی کرده، تعیین می‌کنند که انسان در چنین موقعیتی چه باید انجام دهد. رفع تعارضات اخلاقی (moral dilemma) به این مؤلفه مربوط است؛
۳. انگیزه اخلاقی (moral motivation): به این موضوع اشاره دارد که اولویت ارزش اخلاقی نزد شخص بیش از دیگر ارزش‌هاست و وی قصد تحقق آن را دارد؛ یعنی مثلاً اگر انجام عمل اخلاقی با منافع شخصی او در تضاد باشد، او از منافع شخصی‌اش می‌گذرد و ارزش اخلاقی را ترجیح می‌دهد؛
۴. اجرا (implementation): قدرت ایگو (Ego) را با مهارت‌های اجتماعی و روان‌شناختی لازم برای انجام عمل انتخابی تلفیق می‌کند. این مؤلفه متضمن ایستادگی در برابر عوامل مزاحم و وسوسه‌انگیز است. برای انجام وظیفه اخلاقی و تداوم در آن، تجسم و در نظر گرفتن دائمی هدف نهایی ضروری است. ویژگی‌های استقامت، ثبات قدم و صلاحیت، آنچه را که ما منش (character) یا قدرت ایگو (Ego strength) می‌نامیم، تشکیل می‌دهد (Narvaez & Rest, 1995, p.386).
به عبارت دیگر، این مؤلفه به اموری اشاره دارد که برکویتز (۱۹۹۸) آن‌ها را ویژگی‌های فرااخلاقی (Meta-moral characteristics) می‌نامد (Berkowitz, 1996, p.18). این ویژگی‌ها فرد را قادر می‌سازند پس از تشخیص وظیفه اخلاقی، با برخورداری از انگیزه اخلاقی، وظیفه را به درستی انجام دهد و به فرجام برساند؛ به عبارت دیگر، برای تحقق رفتار اخلاقی در تعاملات اجتماعی این

چهار مؤلفه باید در کنار هم قرار بگیرند که دو مورد اول به تشخیص وظیفه و دو مورد آخر به انجام وظیفه تشخیص داده شده مربوط هستند.

گفتنی است در هر کدام از این چهار مؤلفه، شناخت و عاطفه در هم تنیده‌اند. میان این چهار مؤلفه، رابطه‌ای دوطرفه وجود دارد. چنین نیست که تأثیر، یک طرفه و خطی باشد. رفتار اخلاقی را نمی‌توان از روی یک متغیر یا فرایند خاص پیش‌بینی کرد. رفتار اخلاقی مستلزم به نتیجه رسیدن منظومه این فرایندهاست. بنابراین، زنجیره شکل‌گیری رفتار اخلاقی ممکن است در هر نقطه به خاطر ضعف در یکی از این مؤلفه‌ها قطع شود.

در این نوشتار نمی‌خواهیم همه فرایند کنش اخلاقی را بررسی کنیم، بلکه بر آنیم محور «تشخیص وظیفه» در اخلاق اجتماعی روحانیت را در چارچوب «سواد اخلاقی» (Ethical Literacy) ارائه کنیم. این مفهوم با نام دو اندیشمند به نام‌های باربارا هرمان (B. Herman) و نانسی توآنا (N. Tuana) شناخته می‌شود. هرمان در کتاب «سواد اخلاقی» ایده اصلی و کلی را مطرح کرده و توآنا در مقاله «مفهوم‌پردازی سواد اخلاقی» مؤلفه‌های مفهومی آن را معرفی کرده است (سجادیه، ۱۳۹۴، ص ۹۰).

توآنا، سواد اخلاقی را مشتمل بر سه مفهوم اساسی دانسته است: حساسیت اخلاقی، استدلال‌ورزی اخلاقی و تخیل اخلاقی. بدین ترتیب، سواد اخلاقی تنها دو مؤلفه از چهار مؤلفه مدل رست را پوشش می‌دهد (حساسیت اخلاقی و قضاوت اخلاقی) و فاعل اخلاقی را تا تشخیص وظیفه اخلاقی پیش می‌برد، نه بیشتر. چه بسا پس از تشخیص وظیفه اخلاقی، به دلیل نقص در انگیزش اخلاقی یا ضعف عمومی منش یا شخصیت، عمل اخلاقی از فرد صادر نشود؛ از این رو، توجه به این نکته ضروری است که برخورداری از سواد اخلاقی، لزوماً رفتار اخلاقی افراد را افزایش نمی‌دهد. سواد اخلاقی برای زیست اخلاقی، یک جزء مهم ولی ناکافی است.





مراد از حساسیت اخلاقی، دل‌مشغولی برای اخلاق و حساس بودن دستگاه شناختی به ابعاد اخلاقی وقایع پیرامونی است. به بیان جیمز رست، حساسیت اخلاقی به معنی گشودگی دستگاه شناختی در برابر موقعیت‌های اجتماعی است تا اعمال احتمالی و تبعات آن‌ها در کانون توجه فرد قرار گیرد. حساسیت اخلاقی درباره دریافت سیگنال‌های اخلاقی از موقعیت است. توآنا سه مؤلفه زیر را برای حساسیت اخلاقی مطرح می‌کند (همان، ص ۹۷):

- اکتشاف اخلاقی (Ethical exploration): توان تشخیص اینکه موقعیتی اخلاقی است یا نه (آغشتگی موقعیت به ابعاد اخلاقی)؛ مثلاً توجه به اینکه کپی کردن عکس پروفایل دیگران در فضای مجازی، ابعاد اخلاقی دارد و خالی از ارزش (Value-free) نیست؛

- پتانسیل اخلاقی (Ethical potential): هشیاری در قبال شدت و ضعف جنبه اخلاقی موقعیت (میزان اهمیت اخلاقی موقعیت)؛ وقتی پای خطر جانی در میان باشد، شدت اخلاقی بیشتر از زمانی است که اموال شخص در خطر است؛

- تعیین ارزش‌ها: توان تشخیص ارزش‌های مرتبط با موقعیت اخلاقی (توجه به تفاوت ارزش‌های افراد مختلف در گیر در موقعیت اخلاقی). ممکن است در موقعیتی خاص، آبروی شخص در خطر باشد (ارزش حفظ آبرو)؛ ولی حفظ آبروی او به قیمت از دست رفتن اموال شخص دیگر میسر شود (ارزش مالکیت شخصی). در این موقعیت، امر ارزشی نفر اول (آبرو) با امر ارزشی نفر دوم (مالکیت) در تعارض است. اصل توجه به این ارزش‌های متعارض، یکی از ابعاد حساسیت اخلاقی است. قضاوت درباره ترجیح یکی بر دیگری، به مؤلفه استدلال اخلاقی مربوط است.

مؤلفه استدلال اخلاقی (Ethical reasoning) به توانایی فرد برای تفکر آگاهانه درباره ارزش‌ها و تشخیص وظیفه اخلاقی اشاره دارد. توآنا سه توانایی را ذیل این مؤلفه در نظر می‌گیرد (سجادیه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰) که عبارت‌اند از:



- فهم چارچوب‌های نظری اخلاقی متفاوت: آشنایی با انواع نظریات هنجاری (مانند وظیفه‌گرایی، نتیجه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و ...)
 - توان تشخیص و ارزیابی اعتبار واقعیت‌های دخیل در موقعیت اخلاقی: شناخت میزان آسیب واقعی که افراد درگیر از یک عمل متحمل می‌شوند یا درک واقعیت‌های فرهنگی که اتفاق اخلاقی در آن بافت واقع شده است؛
 - توان تشخیص و ارزیابی ارزش‌های مرتبط با موقعیت اخلاقی: شناخت حقوق اخلاقی افراد درگیر در ماجرا و داشتن تصور دقیق از آن حقوق (مانند آشنایی با حدود و ثغور دقیق حق حریم خصوصی).
- اما مؤلفهٔ تخیل اخلاقی (ethical imagination) به دو توانایی شناختی اشاره دارد (همان، ص ۱۰۲):
- تصور انواع گزینه‌ها و راه‌های بدیل برای مواجهه با موقعیت اخلاقی: مثلاً انواع رفتارهایی که می‌توان با کسی داشت که هنگام خروج از پارکینگ، رنگ ماشین ما را خراش داده و یادداشت گذاشته است؛
 - تخیل خود به جای دیگران یا در موقعیتی دیگر: مثلاً خودمان را جای کارگری بگذاریم که برای ما کار می‌کند و ماه گذشته به خاطر بیماری همسرش نتوانسته منظم در محل کار حاضر شود. گنسلر، این قابلیت شناختی را برای اجرای قاعدهٔ زرین^۱ ضروری می‌داند (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴). البته تخیل اخلاقی شامل تصور خود در زمان و موقعیت دیگر هم می‌شود، مثلاً خود را در زمان حمله مغول‌ها به ایران تصور کنیم.

ملاحظات دربارهٔ مدل مفهومی سواد اخلاقی

به نظر می‌رسد بعضی از مؤلفه‌های سواد اخلاقی قابل توسعه یا تصحیح هستند. در این بخش، پیشنهاد‌های خود را برای ارتقای این چارچوب مفهومی ارائه می‌کنیم.

۱. آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران پسند.



ابتدا باید بر این نکته تأکید کنیم که نباید قضاوت اخلاقی را یک فرایند صرفاً شناختی در نظر گرفت. عناصر عاطفی و گرایشی جزئی جدایی ناپذیر از این فرایند هستند. مطالعات عصب‌شناختی آنتونیو داماسیو (Antonio Damasio) (به‌ویژه روی بیماران دارای اختلال مغزی) نشان داد که بخش‌هایی از مغز که مسئول تفکر و محاسبات منطقی هستند، کاملاً در تعامل با بخش‌های عاطفی و احساسی کار می‌کنند. وی با انتشار کتاب «خطای دکارت؛ عاطفه، خرد و مغز انسان» (۱۹۹۴) نشان داد که تصمیم‌گیری و قضاوت منطقی محض، توهمی بیش نیست.^۱ چنین نیست که دخالت احساسات در تصمیم‌گیری، همیشه جریان تفکر عقلانی را مختل کند؛ در موارد فراوانی تفکر عقلانی نیازمند دخالت بخش‌های احساسی مغز هستند والا هرگز به تصمیم‌گیری منتهی نمی‌شود (داماسیو، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۹۷).

یونا لِر (Jonah Lehrer) در کتاب «تصمیم‌گیری» (۲۰۰۹) به‌خوبی نشان داده که چگونه دو سامانه منطقی و احساسی هم‌زمان تصمیمات ما را شکل می‌دهند. او به تبع ویلیام جیمز معتقد است: «بخش اعظم عادات، غرایز و احساس‌ها در مغز انسان بخش اساسی از چیزی بود که مغز را این قدر مؤثر کرد. بنا به گفته جیمز، ذهن شامل دو سامانه مجزای تفکر است؛ یکی که منطقی و حساب‌شده و دیگری که سریع، ساده و احساسی بود» (لِر، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

احساساتی که به داد تفکر منطقی می‌رسند، محصول فرایندهای سریع و تند مغزی هستند. این فرایندها اکثراً در دسترس آگاهی نیستند؛ در عوض، فرآورده آن‌ها در قالب یک «احساس» (خوشایند یا آزارنده) در حوزه آگاهی قرار می‌گیرد و در تصمیم‌گیری دخالت می‌کند.

ریچارد تیلر (Richard H. Thaler) (متخصص اقتصاد رفتاری و برنده جایزه نوبل) محور اصلی کتاب مشهور خود با نام «سقلمه» را دنبال کردن رفتارهای

۱. گزارشی که وی از نمونه تاریخی «فیناس گیج» و بیمار خود که مشکلی مشابه داشت، ارائه کرد، بسیار خواندنی است (داماسیو، ۱۳۹۱، ص ۳۵-۸۷).



غیرمنطقی (Irrational) افراد در زندگی روزمره معرفی می‌کند.^۱ از نظر او، انسان‌های عادی، در موارد فراوانی رفتارهای غیرعقلانی انجام می‌دهند و تصمیماتی می‌گیرند که با حداکثر کردن سود شخصی سازگار نیست (تیلر، ۱۳۹۷، ص ۱۵). این ایده توسط نویسندگان دیگری نیز همچون رابرت سیالدینی (چالدینی) (Robert B. Cialdini) در کتاب پرفروش «تأثیر؛ روان‌شناسی فنون قانع کردن دیگران» و دن آریلی (Dan Ariely) در کتاب «نابخردی‌های پیش‌بینی‌پذیر» پیگیری شده است.

امروزه شواهد فراوانی در دست است که نمی‌توان قضاوت اخلاقی را از فرایندهای عاطفی و گرایشی جدا کرد؛ از این رو، جاناتان هایت (Jonathan Haidt) در تمایزی که بین استدلال اخلاقی (Moral Reasoning) و شهود اخلاقی (Moral Intuition) می‌گذارد، قضاوت اخلاقی (Moral Judgment) را در بیشتر مواقع، محصول شهود می‌داند نه استدلال. استدلال فرایندی آهسته، آگاهانه و مبتنی بر پردازش اطلاعات آگاهانه است؛ ولی شهود، سریع و دفعی است. در شهود، فرآورده پردازش اطلاعات (نه فرایند آن) در دسترس آگاهی است (Haidt, 2001). از این رو، اگر بخواهیم درباره قضاوت اخلاقی موضعی وسیع بگیریم و خود را به رویکردهای عقلانی محصور نکنیم، مناسب است در سواد اخلاقی، به جای «استدلال اخلاقی»، بر «قضاوت اخلاقی» تأکید کنیم. قضاوت اخلاقی می‌تواند محصول استدلال یا شهود باشد.

اصلاح دیگری که می‌توان برای مدل مفهومی سواد اخلاقی پیشنهاد کرد، در ناحیه حساسیت اخلاقی است. در این مدل، حساسیت اخلاقی بیشتر ناظر به موقعیت‌های جزئی و عینی تعریف شده است، در حالی که گاهی حساسیت اخلاقی باید ناظر به شرایط کلی زندگی افراد یا شرایط کلی زندگی در یک موقعیت

۱. در این نوشتار، به تبع اقتصاد کلاسیک، منظورمان از رفتار غیرمنطقی یا غیرعقلانی، رفتاری است که با منطق حداکثرسازی سود شخصی نمی‌سازد.



جغرافیایی یا ژئوپولیتیک یا دوره خاص تاریخی باشد. مارتین هافمن (M. Hoffman) از همدلی فراتر از موقعیت سخن می گوید. این همدلی نیازمند حساسیتی از همین قبیل که گفتیم است؛ چراکه همدلی با اتفاق خاصی که برای شخصی پیش آمده، نیست، بلکه همدلی با شرایط کلی زندگی اوست (Hoffman, 2007, p. 80). در روایات اهل بیت علیهم السلام به دل مشغولی در قبال کل زندگی مسلمانان توصیه شده است: «مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ؛ کسی که به امور مسلمانان دل مشغولی ندارد، مسلمان نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۶۴).

وقتی در آیات قرآن توصیه می شویم خود و خانواده مان را از عذاب آخرت محافظت کنیم،^۱ بی تردید نیازمند حساسیت فراموقعیتی هستیم؛ چه بسا در موقعیت های زندگی به همسر و فرزندان خوش بگذرد و جای هیچ حساسیت اخلاقی موقعیتی نباشد، ولی با نظر به تبعات اخروی اعمال باید نگران آن ها باشیم و حساسیتمان تحریک شود.

درباره حساسیت اخلاقی می توان به این نکته نیز اشاره کرد که یکی از مؤلفه های حساسیت اخلاقی، پتانسیل اخلاقی است که ناظر به شدت و ضعف اهمیت جنبه اخلاقی پدیده هاست. لازم است در این باره به تمایز اخلاق عدالت و اخلاق احسان تأکید شود. این دو گانه در قرآن و روایات انعکاس دارد. در اخلاق اسلامی، در حوزه اخلاق عدالت، همه انسان ها برابرند و درباره آن ها باید با بی طرفی کامل قضاوت و تصمیم گیری کرد؛ ولی در اخلاق احسان که شامل «فراوظیفه» (Supererogatory) است، می توان با سوگیری قضاوت کرد. برای نمونه از امام علی علیه السلام نقل است که: «با دیگر مردم با انصاف (و عدالت) رفتار کن و با مؤمنین با ایثار» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۹۴). از این رو، به جاست که پتانسیل اخلاقی امور، بر اساس تعلق آن ها به اخلاق عدالت یا اخلاق احسان تعیین شود.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم، ۶).



ملاحظه دیگر ناظر به مؤلفه تخیل است. بخشی از این تخیل به این مربوط است که خود را جای دیگران بگذاریم. این توانایی به مفهوم روان‌شناختی «اتخاذ نقش» (Role Taking) بسیار نزدیک است. به اعتقاد کلبرگ، اصلی‌ترین زمینه‌ساز رشد اخلاقی (رشد استدلال اخلاقی) همین توانایی اتخاذ نقش است (Kohlberg, 1971, p.147). اتخاذ نقش در دو شکل اتفاق می‌افتد:

الف) اتخاذ نقش متمرکز بر خود: شخص خودش را در موقعیت طرف مقابل فرض می‌کند؛ یعنی شخصی مانند خودش را (با حالات درونی، علایق، شناخت خودش) در موقعیت طرف مقابل در نظر می‌گیرد و به بیان دیگر، «خودش را در آن موقعیت» تصور می‌کند؛

ب) اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری: شخص سعی می‌کند طرف مقابل را در خودش بازآفرینی کند و بعد خود را در آن موقعیت قرار دهد؛ یعنی اول خود را با حالات درونی و علایق و شناخت و... طرف مقابل مطابق می‌کند، آنگاه خود را در موقعیت او در نظر می‌گیرد و به بیان دیگر، «او را در آن موقعیت» تصور می‌کند (Hoffman, 2001, p.62).

در عنصر تخیل باید به هر دو نوع اتخاذ نقش توجه کرد. چه بسا بعضی قضاوت‌های اشتباه از اینجا ناشی شوند که «خود» را به جای طرف مقابل در نظر بگیریم و علایق و امیال و خوف و ترس‌های خودمان را به او تعمیم دهیم و به اصطلاح، با خودمیان‌بینی (Egocentrism) درباره موقعیت دیگران بیندیشیم. اگر بتوانیم با اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری به اتفاقات نظر کنیم، آنگاه خواهیم توانست دیگران را بهتر درک کنیم و قضاوت‌های بهتری شکل دهیم.

ملاحظه دیگر به مؤلفه استدلال اخلاقی مربوط است. همان‌طور که گفته شد، یکی از زیرمؤلفه‌های آن، «توان تشخیص و ارزیابی ارزش‌های مرتبط با موقعیت اخلاقی» است. در این قسمت باید به تعارضات اخلاقی (Moral Dilemma) توجه ویژه داشت. «تعارض اخلاقی موقعیتی است که فاعل اخلاقی هم‌زمان

دو یا چند وظیفه اخلاقی دارد که هر کدام به تنهایی وظیفه اوست، ولی اتفاقاً و فقط به دلیل تقارن زمانی نمی‌تواند همه آنها را انجام دهد» (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۶۱).

به بیان ساده‌تر، تعارض اخلاقی، موقعیتی است که شخص بر سر دوراهی قرار می‌گیرد و مجبور می‌شود دست به انتخاب بزند و یکی از وظایف اخلاقی را ترجیح داده، دیگری را زیر پا بگذارد.

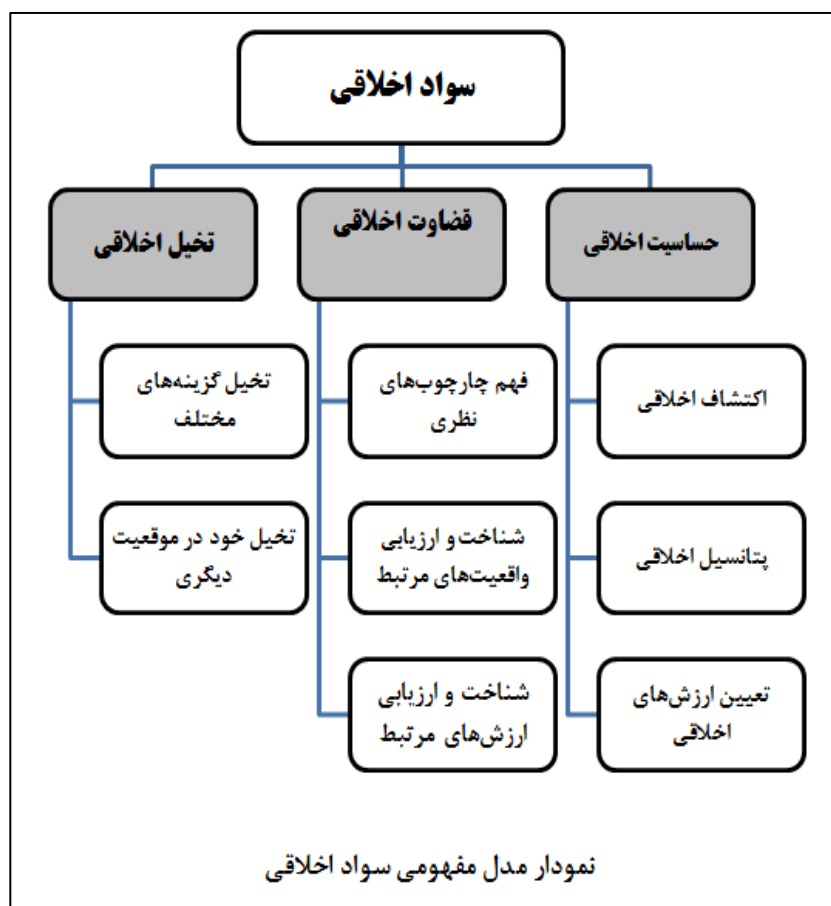
چه بسا شخص بتواند تک‌تک ارزش‌ها و اصول اخلاقی مرتبط با موقعیت را شناسایی کند، ولی از عهده رفع تعارض اخلاقی برنیاید؛ از این رو، باید زیرمؤلفه «توان تشخیص و ارزیابی ارزش‌های مرتبط با موقعیت اخلاقی» را شامل توانایی قضاوت در موقعیت تعارض نیز دانست، والا عنصر بسیار مهمی از سواد اخلاقی مغفول خواهد ماند.

آخرین ملاحظه در این بخش، به تعریف سواد مربوط است. یونسکو در جدیدترین تعریف خود از سواد، به توان به‌کارگیری دانسته‌ها توجه ویژه کرده است. «سواد، شامل آموزش مستمر در زمینه توانمندسازی افراد برای دستیابی به اهداف، گسترش دانش و پتانسیل آنها و مشارکت کامل در جامعه خودشان یا جامعه گسترده‌تر است».

بر اساس این مفهوم، تلبار کردن دانش، سواد تلقی نمی‌شود. مادام که شخص نتواند دانسته‌هایش را در زندگی واقعی‌اش به کار بگیرد، باسواد محسوب نمی‌شود. اگر بخواهیم این تعریف را در مفهوم «سواد اخلاقی» لحاظ کنیم، باید کسی را دارای سواد اخلاقی بدانیم که علاوه بر برخورداری از همه مؤلفه‌های سواد اخلاقی، بتواند از این دارایی در کنش اخلاقی در موقعیت‌های واقعی زندگی استفاده کند و برای بهبود کنش اخلاقی از آن بهره‌برد. البته نباید مفهوم سواد را چنان گسترش داد که شامل انگیزش اخلاقی و اجرا و همچنین، همه ابعاد زیست اخلاقی بشود. سواد، تنها به حوزه تشخیص وظیفه اخلاقی مربوط است، نه بیشتر.



منظور ما از توسعه در مفهوم سواد، از این جنبه است که مؤلفه‌های سواد را از دانش محض خارج کنیم و آن را در حد یک توانایی بالقوه در نظر بگیریم؛ مثلاً چنین نباشد که شخص فقط بداند که قبل از قضاوت اخلاقی باید خودش را به جای طرف مقابل بگذارد، بلکه واقعاً قادر به چنین کاری باشد؛ یعنی اگر روزی انگیزه لازم برای چنین کاری را داشته باشد، قادر به انجام آن هم باشد. با همه ملاحظات بالا می‌توان ابعاد و ساختار سواد اخلاقی را در نمودار زیر مشاهده کرد:



حال می توان در چارچوب مفهومی سواد اخلاقی، به ابعاد سواد اخلاقی روحانیت در تعاملات اجتماعی پرداخت.

حساسیت اخلاقی در تعاملات اجتماعی روحانیت

حساسیت اخلاقی ناظر به این است که فرد متوجه شود موقعیت خاص، دارای ابعاد اخلاقی است (آغشته به اخلاق است). این توجه شامل «اکتشاف اخلاقی»، «پتانسیل اخلاقی» و «تعیین ارزش های اخلاقی» است. پیشنهاد شد که حساسیت اخلاقی، علاوه بر حساسیت موقعیتی، شامل حساسیت فراموقعیتی هم باشد. همچنین، پیشنهاد شد که حساسیت اخلاقی به فراخور اینکه موضوع مورد نظر به اخلاق عدالت یا اخلاق احسان مربوط است، متفاوت باشد (دست کم در عنصر پتانسیل اخلاقی).

اصلی ترین کار در اکتشاف اخلاقی، تمایز عناصر اخلاقی از نااخلاقی (Nonmoral) است. منظور از عناصر نااخلاقی، ابعادی از مسئله هستند که از نظر اخلاقی نامربوط اند؛ هرچند ممکن است از ابعاد دیگری حائز اهمیت باشند (مانند حقوق رسمی، سنت های جامعه، زیبایی شناختی).

تفکیک ابعاد اخلاقی از نااخلاقی به کمک مفهوم «حیث اخلاقی» صورت می گیرد. «وقتی سخن از حیث اخلاقی است، در پی چیزی هستیم که امور را واجد قابلیت موضوع شدن در گزاره های اخلاقی می کند» (علیزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲). به معیاری نیاز داریم تا بتوانیم امور اخلاقی را از نااخلاقی جدا کنیم، وگرنه ممکن است مثلاً امور قراردادی یا عرفی را با اخلاق خلط کنیم و درباره آداب و رسوم حساسیتی به خرج دهیم که شایسته امور اخلاقی است یا برعکس.

از جمله نظریات روان شناختی که تأکید ویژه ای بر تمایز اخلاق از امور قراردادی و امور شخصی دارد، نظریه قلمرو شناختی - اجتماعی (Social Cognitive Domain Theory) است (اسمتانا، ۱۳۸۹).





این تأکید بی‌جا نیست؛ چراکه افراد (حتی کودکان) با توجه به اینکه رفتاری خاص به کدام یک از این سه قلمرو مربوط است، به دیگران اجازه مداخله می‌دهند؛ مثلاً نوجوانان مدل مو را امری شخصی می‌دانند و به کسی اجازه مداخله در آن زمینه نمی‌دهند. اگر پدر و مادر بخواهند درباره انتخاب دوست مداخله کنند، نوجوانان راه خودشان را می‌روند و خود را مجاز به دروغ‌گویی به والدین می‌دانند تا از قلمرو شخصی‌شان محافظت کنند (Smetana, 2013, p.854).

اگر معیاری برای حیث اخلاقی وجود نداشته باشد، چه بسا موضوعی که ماهیت اخلاقی دارد، فقهی قلمداد شود یا برعکس. برای قضاوت اخلاقی در جوامع چندفرهنگی (همچون جامعه ایران)، توجه به نسبیت‌گرایی اخلاقی (Moral Relativism) اهمیت ویژه‌ای دارد. بی‌تردید، نسبیت‌گرایی اخلاقی - بدین معنا که ارزش‌های اخلاقی جوامع مختلف، واقعاً (نه فقط در نظر اهل آن جوامع) متفاوت‌اند - آموزه‌ای خطاست و فیلسوفان متعدد در رد آن به تفصیل سخن گفته‌اند، اما تشخیص ارزش‌ها و الزامات اخلاقی ممکن است در جوامع مختلف متفاوت باشد. این تفاوت گاهی ناشی از خطا در تشخیص است و گاه خطایی در کار نیست، بلکه مصادیق ارزش‌های اخلاقی بسته به فرهنگ متفاوت شده‌اند.

ممکن است در دو جامعه، احترام به والدین ارزشمند تلقی شود، ولی شیوه‌های تکریم والدین در آن دو جامعه متفاوت باشد. تفاوت در مصداق ارزش‌ها امری پذیرفته شده است و باید آن را یک واقعیت دانست. اساساً یکی از کارکردهای آداب و رسوم هر جامعه‌ای، مصداق‌سازی برای ارزش‌های بنیادین است.

حتی ممکن است بسته به بافت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقلیمی، مصادیق ارزش‌های اخلاقی متفاوت باشد؛ چه بسا حرمت خانواده در دو جامعه پذیرفته شده باشد، ولی به دلیل مسائل بافتی، در یکی از آن‌ها چندهمسری مایه قوام خانواده باشد و در دیگری، تک‌همسری. در اکتشاف اخلاقی و پتانسیل اخلاق، باید به تنوع اخلاقی جوامع توجه داشت و آن را به فراخور بافت اجتماعی تنظیم کرد؛



یعنی روحانیت باید بتواند با حضور در جامعه‌ای خاص (در عرصه تبلیغ یا روحانی مستقر یا امام‌جمعه یا نمایندگی رهبری در خارج از کشور) حساسیت اخلاقی خود را به تناسب بافت محیط بازتنظیم کند.

اکتشاف اخلاقی عمدتاً ناظر به تأثیر رفتار بر دیگران است. برای افراد عادی، بیشتر ناظر به تأثیر بر زندگی افراد مرتبط است. ولی برای یک روحانی، انتساب صنفی هم جنبه مهمی است. رفتار یک روحانی، چه بخواهد و چه نخواهد، به حساب صنف روحانیت گذاشته می‌شود؛ یعنی علاوه بر فردی که مستقیماً تحت تأثیر رفتار اوست، وجاهت و اعتبار صنفش هم باید مدنظر باشد.

رفتار هر روحانی نه تنها بر دیگر هم‌لباس‌هایش، بلکه بر وجاهت و جایگاه سازمان حوزه هم تأثیر می‌گذارد. این تأثیر، قهری و گریزناپذیر است. روحانی‌گریزی از این ندارد که در تمام تعاملات اجتماعی‌اش خود را عضوی از یک مجموعه بزرگ‌تر ببیند. چه بسا ملبس بودن دائمی به لباسی که نماد روشن یک صنف خاص است، به این فضا دامن می‌زند. معلم، پلیس، پزشک یا مهندس هنگام حضور عادی در اجتماع، لباس مخصوصی ندارد که به آن شناخته شود، ولی روحانی چنین نیست و همیشه این نماد را همراه دارد. او نمی‌تواند حیث فردی‌اش را از حیث صنفی‌اش جدا کند.

توجه به تأثیر اعمال، امروزه بسیار گسترده‌تر از گذشته است. حضور گوشی‌های هوشمند در همه‌جا، به سرعت به رفتارهای ما ابعاد جهانی می‌دهد. اگر هنگام سوارشدن به آسانسور، متوجه وجود دوربین مداربسته داخل آن بشویم، بیش از زمانی که سوار آسانسور بدون دوربین می‌شویم، در رفتارهایمان دقت می‌کنیم (حساسیت بالا).

از آنجا که حیثیت و اعتبار اجتماعی (social reputation) برایمان مهم است، «در معرض دید بودن»، حساسیت ما را افزایش می‌رهد. امروزه در معابر عمومی، سالن‌ها، اتوبوس‌ها، پارک‌ها و... باید تا حدی چنین احساسی داشته باشیم (البته نه به



آن شدت). احساس «در مقابل دورین بودن» باید همواره با ما باشد، به ویژه در فضای مجازی که می شود گفت اساساً حریم خصوصی واقعی وجود ندارد. این مسئله در مراسم مذهبی دوچندان می شود، مخصوصاً مراسمی که ممکن است موضوع اختلاف مذاهب اسلامی باشد. کوچک ترین کنایه و طعنه ای توسط رسانه ها بزرگ نمایی و در سطح جهانی پخش می شود. چه بسا رفتار یا کلامی که در مجلسی خصوصی گفته می شود، در گوشه دیگری از دنیا دستاویز قتل و جنایت علیه شیعیان یا مسلمانان شود.

درباره هر سه عنصر حساسیت اخلاقی (اکتشاف اخلاقی، پتانسیل اخلاقی و تعیین ارزش های مرتبط) ذکر این نکته ضروری است که باید سعی کنیم حتی الامکان از خودمیان بینی فاصله بگیریم و تأثیر اعمال را بر دیگران از منظر خودشان در نظر بگیریم، نه با معیار و مقیاس خودمان. چه بسا ما مثلاً به جوک های قومیتی حساسیت نداشته باشیم و اگر لطیفه ای علیه قومیت خودمان بشنویم، آن را اهانت تلقی نکنیم و حتی همراه دیگران بخندیم. نباید این را به دیگران تعمیم داد، چه بسا آن ها در این زمینه حساس باشند و گفتن یک جوک قومیتی، آن ها را به شدت برآشفته کند و زمینه ساز دل خوری و شاید تنش بلندمدت شود. خروج از خودمیان بینی یک ضرورت در تنظیم سطح حساسیت اخلاقی است.

این مسئله بیشتر به عنصر «تعیین ارزش های مرتبط» مربوط است، ولی بر اکتشاف و پتانسیل اخلاقی نیز تأثیر می گذارد. مسئله وقتی پیچیده می شود که به ناهشیار بودن اقسامی از خودمیان بینی توجه کنیم؛ بیشتر ما بدون آن که متوجه باشیم، به خودمیان بینی مبتلا هستیم. ادراک این مسئله و توان خروج از خودمیان بینی، بخشی از توانایی های شناختی فرااخلاقی است؛ بدین معنا که ماهیت اخلاقی ندارد، ولی به شدت بر زیست اخلاقی تأثیر می گذارد.

نکته مهم دیگر در موضوع حساسیت اخلاقی، تأثیر نگاه کلان در حساسیت های موقعیتی است. کسی که با فضای کلی اقتصاد و ارزش پول ملی و آثار تورم و...



آشناست، حتی در خریدهای جزئی منزلش نیز ملاحظاتی اخلاقی را در نظر می‌گیرد؛ مثلاً هنگام کمیاب شدن کالایی خاص، می‌داند چگونه رفتار کند که از سوئی، به تورم دامن نزنند و ارزش پول ملی را کاهش ندهد، از سوئی، از تولید داخلی حمایت کند و از سوئی دیگر، فضای رقابت تولیدکننده داخلی با کالای خارجی را از بین نبرد.

داشتن نگاه تاریخی به زیست اجتماعی شیعه، پراکندگی جغرافیایی شیعیان در جهان کنونی، آشنایی با نحله‌ها و مشرب‌های جهان تشیع، جریان‌شناسی معنویت‌های نوظهور، آشنایی با ژئوپولیتیک ایران معاصر و... همگی پس‌زمینه‌های پرننگی هستند که حساسیت یک روحانی را به وقایع پیرامونی تغییر می‌دهند. بی‌تردید، توقع نداریم یک روحانی در همه این زمینه‌ها اطلاعات گسترده داشته باشد، ولی هر روحانی باید در چند مورد از این زمینه‌ها به تقویت نگاه‌های کلان (نه لزوماً تخصصی) پردازد و حساسیت خود را بر اساس بافت کلان مسائل بازتنظیم کند.

قضاوت اخلاقی در تعاملات اجتماعی روحانیت

بهتر است به جای استدلال اخلاقی، قضاوت اخلاقی را مؤلفه سواد اخلاقی در نظر بگیریم. این مؤلفه، سه زیرمؤلفه دارد: «فهم چارچوب‌های نظری اخلاقی متفاوت»، «توان تشخیص و ارزیابی اعتبار واقعیت‌های دخیل در موقعیت اخلاقی» و «توان تشخیص و ارزیابی ارزش‌های مرتبط با موقعیت اخلاقی».

بی‌تردید، آشنایی اجمالی با نظریات هنجاری، قضاوت اخلاقی را سنجیده‌تر می‌کند. البته باید به یاد داشت که قرار نیست از میان این نظریات یکی برگزیده شود، بلکه به تعبیر رابرت هولمز، هر کدام از این نظریات، بصیرت‌هایی را اعطا می‌کنند تا در پرتو آن‌ها قضاوت سنجیده‌تری صورت داد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۴۵۱).

آنچه در قضاوت اخلاقی اهمیت دارد، تفکیک ملاحظات اخلاقی از ملاحظات نااخلاقی است. معمولاً موقعیت‌های واقعی زندگی، تک‌بعدی نیستند و هم‌زمان



چندین بعد حقوقی، روان‌شناختی، فقهی، عرفی و... در یک موقعیت وجود دارد. توانایی تفکیک ملاحظات نااخلاقی از ملاحظات اخلاقی، بخشی از سواد اخلاقی به حساب می‌آید.

البته برای تصمیم‌گیری نهایی، مجبوریم همه جنبه‌های یک موقعیت را در نظر بگیریم و با ایجاد تعادل بین آن‌ها، تصمیم بگیریم. ولی اکنون تنها درصدد بیان ابعاد سواد اخلاقی هستیم و به گام‌های بعدی تصمیم‌گیری نمی‌پردازیم.

اساسی‌ترین عنصر قضاوت اخلاقی که برخی آن را جزو هسته اصلی اخلاق می‌دانند (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۸)، بی‌طرفی (Impartiality) است. بدین معنی که قضاوت صورت گرفته یا تصمیم اتخاذشده در جانب‌داری یکی از اطراف مسئله (شخص تصمیم‌گیرنده یا شخص دیگری) نباشد؛ یعنی منافع همه افراد درگیر در مسئله به یک میزان در نظر گرفته شود.

دو مسئله عمده درباره بی‌طرفی مطرح است: ۱) سؤال نظری: آیا بی‌طرفی محض اخلاقاً قابل دفاع است؟ اگر نه، بی‌طرفی معقول و قابل دفاع به چه معناست؟ ۲) سؤال روشی: با چه روش‌هایی می‌توان بی‌طرفی را حاصل کرد؟ برای سؤال اول، شواهدی در دست است که در اخلاق اسلامی، در حوزه اخلاق عدالت، باید به بی‌طرفی کامل وفادار بود، ولی در حوزه اخلاق احسان، می‌توان جانب‌داری کرد و لطف خود را به‌طور نامساوی به افراد گسیل داشت:

اخلاق عدالت:

امام علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر فرمود: «قلبت را سرشار از رحمت و محبت و لطف به مردم کن. مبدا همچون درنده‌ای باشی که خوردن آن‌ها را غنیمت شماری؛ چراکه مردم دو دسته‌اند، یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت مانند توآند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

اخلاق احسان:

رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

«اگر شخصی پنج خرما یا پنج قرص نان یا دینار یا درهم داشته باشد و بخواهد آن‌ها را مصرف کند، ارزشمندترین کار آن است که به والدینش ببخشد، دوم آن است که صرف خودش و خانواده‌اش کند، سوم آن است که برای اقوام فقیرش صرف کند، چهارم آن است که به همسایه‌های فقیرش بدهد و پنجم آنکه در راه خدا ببخشد که اجرش از همه کمتر است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۶۶).

حضرت علی عَلِيٌّ فرمود:

«با سایر مردم با انصاف [و عدالت] رفتار کن و با مؤمنین با ایثار» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۹۴).

داشتن معیار و ملاک در زمینه بی‌طرفی یکی از ابعاد ضروری سواد اخلاقی است. پس از اتخاذ موضع در این باره، نیازمند راهکارهایی برای فراهم کردن بی‌طرفی در قضاوت اخلاقی هستیم؛ برای نمونه، گِرت (Gert)، سه روش «عکس‌پذیری»، «تعمیم‌پذیری» و «پرده‌جهل» را برای تأمین بی‌طرفی مطرح می‌کند^۱ (Gert, 2001, p.841). بنابراین، می‌توان داشتن موضع نظری و تسلط بر روش‌هایی برای تأمین بی‌طرفی را یکی از ابعاد اساسی سواد اخلاقی (در مؤلفه قضاوت اخلاقی) دانست.

از آنجا که قضاوت اخلاقی پدیده‌ای صرفاً شناختی و عقلانی نیست، مهار ابعاد هیجانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در حالات هیجانی مختلف، قضاوت‌های متفاوتی را درباره پدیده‌ای واحد شکل می‌دهیم. اینکه فرد اهانت‌کننده را مستحق بخشش بدانیم یا تنبیه، کاملاً به حالت ذهنی ما در آن لحظه بستگی دارد. حتی

۱. علاقه‌مندان می‌توانند برای مطالعه ترجمه این مدخل از دایرة‌المعارف فلسفه اخلاق (ویرایسته لارنس پیکر) به این منبع مراجعه کنند: گروهی از مترجمان، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق (برگرفته از دایرة‌المعارف لارنس پیکر)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی عَلِيٍّ.



حالاتی مانند کم‌خوابی، خستگی جسمی و کلافگی ناشی از گرما می‌توانند بر قضاوت ما تأثیرگذار باشند. تأثیر حالات هیجانی و ذهنی در قضاوت اخلاقی، اکثراً ناهشیار و ناملموس است.

تشخیص اینکه اکنون در چه حالت ذهنی و هیجانی هستیم، برای قضاوت اخلاقی اهمیت ویژه‌ای دارد. به عبارت دیگر، هوش هیجانی به منزله یک مؤلفه فرااخلاقی باید در مؤلفه قضاوت اخلاقی در نظر گرفته شود؛ چراکه بخشی از هوش هیجانی به شناسایی حالات هیجانی خود و مهار آن‌ها مربوط است. از کسی که دارای سواد اخلاقی است، انتظار می‌رود متوجه حالات هیجانی و ذهنی خود باشد و تلاش کند قضاوت‌هایش را در حالات مناسبی صورت دهد.

از دیگر مؤلفه‌هایی که باید در قضاوت اخلاقی لحاظ شود، بافت و زمینه وقوع مسئله اخلاقی است. از میان دیدگاه‌های هنجاری، به نظر می‌رسد بافت‌گرایی کمتر از بقیه در معرض انتقادها باشد و با منابع روایی ما سازگاری بیشتر داشته باشد. این دیدگاه تلاش می‌کند از ظرفیت همه نظریات هنجاری استفاده کند و در ضمن، گریز از نسیت‌گرایی اخلاقی و قضاوت‌های جزئی را بر اساس بافت مسئله صورت دهد (بافت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، روانی و...) (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۴۵۰-۴۶۵). چه بسا مسئله‌ای واحد در یک بافت اجتماعی و فرهنگی، یک پاسخ داشته باشد و در بافتی دیگر، پاسخی دیگر. توجه به بافت برای قضاوت اخلاقی، در روایات نیز شواهدی دارد:

امام علی علیه السلام فرمود:

«هرگاه درستی و راستی بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از ناراستی باشد] و در این شرایط، شخصی به شخص دیگر سوءظن پیدا کند، در حالی که نشانه و قرینه‌ای بر آن نیست، به آن فرد ظلم کرده است. و هرگاه ناراستی و فساد بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از راستی باشد] و در این شرایط شخصی به شخص دیگر حسن‌ظن پیدا کند، خودش را فریب داده است» (نهج البلاغه، ح ۱۱۴).



در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم:

«صله رحم به جا آور، ولو با جرعه‌ای آب باشد. بهترین صله رحم، بازداشتن آزار از

اوست» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۵).

شاید در نگاه اول و بر اساس مصادیق معهود، تصور کنیم که صله رحم با حضور فیزیکی در منزل اقوام محقق می‌شود، ولی از این روایت برمی‌آید که اگر در مواردی حضور ما مایه آزار اقوام شود،^۱ اتفاقاً حضور نداشتن، مصداق صله رحم است؛ چراکه مصداق «بازداشتن آزار از او» است. این نشان می‌دهد که در سطح مصادیق ارزش‌های اخلاقی، نباید بر مصداقی خاص اصرار داشت، بلکه باید بر اساس بافت روابط و حالات روانی افراد درگیر در مسئله مصداقیابی کرد.

شناسایی عناصر بافتی و در نظر گرفتن آن در قضاوت اخلاقی، باید از جمله توانایی‌های سواد اخلاقی در نظر گرفته شود. این توانایی بیشتر ذیل تشخیص و ارزیابی واقعیت‌ها و نیز تشخیص و ارزیابی ارزش‌ها می‌گنجد. از جمله عناصر قضاوت اخلاقی، آشنایی دقیق با اصول اخلاقی (مانند صداقت و امانت‌داری و رازداری) است.

نباید به آشنایی اجمالی اکتفا کرد، بلکه لازم است با قیود و استثناها و مفاهیم این اصول آشنا باشیم؛ مثلاً فهم اینکه آیا صداقت به معنی «دروغ‌نگفتن» است یا فراتر از آن، شامل «بیان همه حقیقت» می‌شود، نیازمند آشنایی دقیق با اصل صداقت است. شناسایی مفهوم، مصداق و حکم دروغ مصلحتی با آشنایی اجمالی با اصل صداقت ممکن نیست.

در کنار آشنایی با اصول اخلاقی، به آشنایی با قواعد اخلاقی نیز نیاز داریم. قواعد در سطحی فراتر از اصول هستند و به کارگیری آن‌ها می‌تواند به تولید اصول یا به تشخیص وظیفه جزئی در موقعیت منتهی شود.

۱. مانند مواقعی که به دلیل تفاوت در سطح دین‌داری، حضور یک روحانی در مجلس عروسی یکی از نزدیکان، مایه رنجش روانی طرفین می‌شود.



قاعده زرین (Golden Rule) نمونه برجسته قاعده اخلاقی فراگیر است. در بیانی ساده، این قاعده بیانگر این است که «آنچه برای خو می‌پسندی، برای دیگران پسند». این قاعده به بیان‌های مختلف، در روایات فراوانی منعکس شده است: امام صادق علیه السلام فرمود: «برترین اعمال سه چیز است: انصاف داشتن در رفتار با مردم؛ به‌طوری که چیزی را برای آن‌ها نپسندی مگر آنکه برای خودت هم پسندی...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۴۴).

مردی به پیامبر گفت:

«ای رسول خدا، مرا چیزی بیاموز که بین آن و بهشت هیچ حائل و مانعی نباشد [مرا حتماً به بهشت برساند]». حضرت فرمود: «غصب نکن و از مردم چیزی نخواه و برای مردم چیزی را پسند که برای خودت می‌پسندی» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۸).

این قاعده که در ادیان و مذاهب مختلف منعکس شده است، در نگاه اول ساده می‌نماید، ولی وقتی بخواهیم آن را در عمل به کار بگیریم، متوجه ابهاماتی می‌شویم.^۱ شناخت دقیق این قاعده و کسب لوازم روان‌شناختی کاربست آن، نیازمند آموزش و تمرین است.

اما پیچیده‌ترین بخش قضاوت اخلاقی، به تعارض اخلاقی (دوراهی اخلاقی) مربوط است. قبل از هر چیز لازم است تعارض اخلاقی از موارد مشابه متمایز شود: نخست. اختلاف نظر با دیگران در تشخیص وظیفه، تعارض اخلاقی نیست؛ دوم. کشمکش درونی بین وظیفه و میل (بعد از تشخیص وظیفه)، تعارض اخلاقی نیست (اتکینسون، ۱۳۷۰، ص ۳۱)؛ سوم. تعارض منافع، تعارض اخلاقی نیست.

تعارض اخلاقی یعنی بلا تکلیفی به دلیل تحقق هم‌زمان دو یا چند وظیفه اخلاقی است که انجام همه آن‌ها از عهده فاعل اخلاقی بر نمی‌آید؛ یعنی منشأ بلا تکلیفی، وجود هم‌زمان چند تکلیف اخلاقی ناسازگار باید باشد.

۱. برای مطالعه پاره‌ای از ابهامات این قاعده، ر.ک: گنسلر، ۱۳۸۵.



سواد اخلاقی در مواجهه با تعارض اخلاقی شامل چند محور اصلی است:
 الف) مفهوم‌شناسی تعارض اخلاقی: پس از مفهوم‌شناسی تعارض اخلاقی، تمایز آن از مفاهیم نزدیک و مشابه مهم است؛ مثلاً تمایز تعارض اخلاقی از تعارض منافع (Conflict of Interests) بسیار اهمیت دارد؛

ب) مصداق‌یابی تعارض اخلاقی: باید بتوان با سؤال‌ها و سنجه‌هایی مشخص کرد که موقعیت اخلاقی یک تعارض اخلاقی واقعی است (نه یک تعارض نما) و بتوان طرفین تعارض را به‌خوبی مشخص کرد؛

ج) گونه‌شناسی تعارض اخلاقی: مثلاً تمایز میان تعارض تضادی و چندوجهی حائز اهمیت است؛^۱

د) شیوه مواجهه با یک تعارض اخلاقی (و تشخیص وظیفه نهایی): فاعل اخلاقی باید یک روش منطقی برای مواجهه با تعارض اخلاقی داشته باشد. به جرئت می‌توان ادعا کرد شیوه مواجهه با تعارض اخلاقی، نشان‌دهنده سطح سواد اخلاقی افراد است. امام علی علیه السلام فرمود:

«عقل آن نیست که خوب را از بد تشخیص می‌دهد، عاقل آن است که بتواند بین دو بد، بهتر را تشخیص دهد»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ص ۶).
 می‌توان گام‌های اساسی زیر را برای مواجهه معقول با یک تعارض اخلاقی معرفی کرد:^۳

۱. تمایز تعارض اخلاقی از تعارض منافع: با این سؤال که «چرا تصمیم‌گیری برایم دشوار است؟»؛
۲. تمایز تعارض اخلاقی واقعی از تعارض نما (یافتن راه سوم): با این سؤال که «چه راه دیگری وجود دارد؟»؛

۱. برای تفصیل بیشتر ر.ک: بوسلیکی، ۱۳۹۱.

۲. لیس العاقل من يعرف الخیر من الشر ولكن العاقل من يعرف خیر الشرین.

۳. بیان تفصیلی این گام‌ها مجال دیگری می‌طلبد.



۳. تشخیص «مهم و مهم‌تر» در میان طرفین تعارض اخلاقی حداقلی^۱: با این سؤال که «کدام وظیفه اخلاقی مهم‌تر است؟»؛

۴. انتخاب دل‌بخواهی یکی از طرفین تعارض اخلاقی حداکثری: وقتی راه سومی در بین نباشد و امکان ترجیح یکی از طرفین هم نباشد، فاعل اخلاقی مختار است هر کدام را خواست برگزیند.

پس از رسیدن به قضاوت و تصمیم اولیه، مجموعه آزمایش‌هایی برای اعتبارسنجی اخلاقی تصمیم مطرح است که طرح آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد. به هر حال، شیوه مواجهه با تعارض اخلاقی، بخش مهمی از سواد اخلاقی است.

تخیل اخلاقی در تعاملات اجتماعی روحانیت

مؤلفه تخیل، در واقع ماهیت اخلاقی ندارد و باید آن را یک توانایی فرااخلاقی به حساب آورد؛ یک توانایی کلی و فراتر از اخلاق که در خدمت اخلاق هم هست. این مؤلفه شامل دو بخش اساسی است: «تخیل گزینه‌های بدیل و جایگزین» و «تخیل خود در موقعیت شخص دیگر یا در موقعیتی غیر از موقعیت فعلی خودمان». پیشنهاد کردیم که این مؤلفه در بخش دوم، شامل اتخاذ نقش متمرکز بر خود و متمرکز بر دیگری باشد که دومی اهمیت بیشتری دارد.

تخیل گزینه‌های جایگزین، نیازمند خلاقیت است. این توانایی تا حدی به ژنتیک و ساختارهای عصبی مربوط است، ولی کاملاً قابلیت آموزش و ارتقا دارد (مانند هر زمینه سواد دیگر). وجود کلیشه‌ها و تصورات قالبی (Stereotype)، اصلی‌ترین مانع تفکر خلاق و تخیل گزینه‌های جایگزین است؛ برای نمونه، وقتی درباره ادخال سرور در قلوب می‌اندیشیم، مصادیق محدود و کلیشه‌ای به ذهنمان

۱. تعارض حداقلی، تعارضی است که یکی از طرفین آن بر دیگری ترجیح دارد و می‌توان این ترجیح را تشخیص داد (ولو با مشورت و تلاش فکری). در مقابل، تعارض حداکثری، تعارضی است که طرفین یا رجحانی بر هم ندارند یا کشف رجحان یکی از طرفین برای ما مقدور نیست.

می‌رسد، ولی وقتی به روایات مراجعه می‌کنیم، با توسعه مصداقی یا حتی توسعه مفهوم می‌ مواجه می‌شویم:

از رسول خدا ﷺ سؤال شد:

«کدام عمل نزد خدا محبوب‌تر است؟» فرمود: «پیگیری سرور مسلمان». گفته شد:

«پیگیری سرور مسلمان به چیست؟» فرمود: «رفع گرسنگی‌اش، رفع غم و اندوهش

و پرداختن بدهی‌اش» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۵).

هرچند آموزش تفکر خلاق اگر از دوران کودکی شروع شود، مؤثرتر خواهد

بود، ولی شروع آن در هیچ مقطع سنی خالی از فایده نیست.

اما درباره تخیل خود به جای دیگران یا تصور خود در موقعیتی دیگر، اصلی‌ترین

مانع، خودمیان‌بینی (Egocentrism) است. این مفهوم که نخستین بار توسط پیاژه

مطرح شد، به بیان ساده یعنی عدم تمایز میان «من» و محیط اجتماعی (پیاژه، ۱۳۷۹،

ص ۸۳). وقتی علائق، خوف‌ها، برداشت از سخنان یا تفسیر علائم محیطی خود را به

دیگران تعمیم می‌دهیم، به خودمیان‌بینی مبتلا هستیم. بخش عظیمی از خودمیان‌بینی،

ناهشیار و حتی بی‌اختیار اتفاق می‌افتد.

بیشتر سوء تفاهم‌ها میان افراد ناشی از همین خودمیان‌بینی است: پدر، دنیای فرزند

نوجوانش را درک نمی‌کند و برعکس؛ حاکمان فضای ذهنی و علائق شهروندان را

درک نمی‌کنند و برعکس؛ روحانی منبری، حال و هوای ذهنی مخاطبان خود را

درک نمی‌کند و برعکس. مارتین هافمن، آخرین مرحله رشد همدلی، را «همدلی

فراتر از موقعیت» معرفی می‌کند (Hoffman, 2007, p.80).

این نوع همدلی نیازمند تخیل شرایط زندگی یک نفر یا گروهی از

مردم (مثلاً مهاجرها، حاشیه‌نشین‌ها، اقلیت‌های مذهبی) است. چنین

همدلی‌ای نیازمند کسب توانایی تخیلی سطح بالاست که به سادگی و به‌طور خودکار

حاصل نمی‌شود.



اتخاذ دیدگاه متمرکز بر دیگری نیازمند سال‌ها تلاش فکری و برنامه‌های تربیتی است.^۱ حتی می‌توان ادعا کرد در این زمینه اکثراً به خودفریبی دچاریم و «تصور» می‌کنیم طرف مقابل را درک می‌کنیم، در حالی که در واقع، خودمان را درک می‌کنیم. شناسایی انواع خودفریبی‌ها و راه‌های خنثی کردن آن‌ها نیز بخشی مهم از سواد اخلاقی است؛ چراکه می‌تواند هر کدام از مؤلفه‌های سواد اخلاقی را دچار انحراف کند.



۱. می‌توان برنامه‌هایی برای خروج از خودمیان‌بینی طراحی کرد. ولی موضوع نوشتار حاضر، ارائه راهکارهای ارتقای سواد اخلاقی نیست و فقط درصدد بیان ابعاد و ساختار آن است.

نتیجه‌گیری

کنش اجتماعی روحانیت در چارچوب کاملی از نظام اخلاقی-روانی صورت می‌گیرد که هم شامل تشخیص وظیفه اخلاقی است و هم شامل سازوبرگ روانی عمل به وظیفه تشخیص داده‌شده (انگیزش و اجرا).

مفهوم «سواد اخلاقی» تنها شامل «تشخیص وظیفه اخلاقی» است؛ از این رو، تنها شامل بخشی از چارچوب اخلاقی-روانی کنش اخلاقی است، نه همه آن. در نوشتار حاضر، تلاش کردیم ابعاد و ساختار (نه محتوای) سواد اخلاقی روحانیت را در تعاملات اجتماعی مشخص کنیم. در این راستا از مدل مفهومی هرمان و توآنا شروع کردیم و آن را بسط دادیم.

با نظر به ساختار (نه محتوا)، تفاوتی بین سواد اخلاقی روحانیت با غیر آن نیست؛ یعنی ابعاد و ساختار سواد اخلاقی روحانیت شامل همین الگوی کلی است. البته اگر بعدها برای سواد اخلاقی روحانیت، دوره‌های آموزشی یا متن‌های آموزشی طراحی شود، لازم است این ساختار و چارچوب مفهومی، با محتوایی که به روحانیت اختصاص دارد، پر شود و شامل مسائل و ملاحظات خاص این قشر باشد. می‌توان ساختار کلی سواد اخلاقی را در جدول زیر نمایش داد:



ابعاد و ساختار سواد اخلاقی روحانیت در تعاملات اجتماعی

سواد اخلاقی		
مؤلفه‌های اصلی	زیرمؤلفه‌ها	لوازم تأمین زیرمؤلفه‌ها
سواد		توانایی به کارگیری آموخته‌ها و دانسته‌ها برای ایجاد تغییر
	حساسیت اخلاقی	<ul style="list-style-type: none"> • اکتشاف اخلاقی • پتانسیل اخلاقی تعیین ارزش‌های اخلاقی
توجه به نسبیّت گرایی در لایه مصادیق اصول کلی		
حساسیت‌های فراموقعیتی		
تمایز اخلاق عدالت و اخلاق احسان		
رویکرد بافت‌گروانه		
توجه به انتساب به صنف و سازمان روحانیت		
داشتن احساس دائمی «در مقابل دوربین بودن»		
خروج از خودمیان‌بینی		
داشتن نگاه کلان به پدیده‌ها		
قضاوت اخلاقی	<ul style="list-style-type: none"> • فهم چارچوب‌های نظری • شناخت و ارزیابی واقعیت‌های مرتبط 	توجه به درهم آمیختگی شناخت و هیجان در قضاوت اخلاقی



سواد اخلاقی		
مؤلفه‌های اصلی	زیرمؤلفه‌ها	لوازم تأمین زیرمؤلفه‌ها
	شناخت و ارزیابی ارزش‌های مرتبط	توجه به شهود اخلاقی در کنار استدلال اخلاقی
		کسب بصیرت از هر کدام از نظریات هنجاری
		توان تفکیک ابعاد اخلاقی از نااخلاقی
		بی‌طرفی (ابعاد نظری و ابعاد روشی)
		هوش هیجانی (مهار حالات هیجانی هنگام قضاوت اخلاقی)
		رویکرد بافت‌گرایی در قضاوت اخلاقی
		آشنایی با اصول اخلاقی
		آشنایی با قواعد اخلاقی
		توان مواجهه معقول و روشمند با تعارض اخلاقی
		تفکر خلاق
تخیل	<ul style="list-style-type: none"> • تخیل گزینه‌های مختلف • تخیل خود در موقعیت دیگری 	زوال خودمیان‌بینی
		اتخاذ نقش متمرکز بر خود و متمرکز بر دیگری
		هم‌دلی فراتر از موقعیت



در نهایت، باید بر دو نکته تأکید کرد:
نخست. مؤلفه‌های سواد اخلاقی در تعاملی دوسویه با هم قرار دارند و چنین نیست که رابطه خطی یک‌سویه بین آن‌ها برقرار باشد.
دوم. طبق تعریف اخیر یونسکو از سواد، فرد وقتی دارای سواد اخلاقی تلقی می‌شود که توانایی به‌کارگیری دانسته‌ها و آموخته‌هایش را در تعاملات اجتماعی داشته باشد. صرف برخورداری از دانش و معرفت، سواد به حساب نمی‌آید.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اتکینسون، آر. اف. (۱۳۷۰)، فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۴. اسمتانا، جودیت جی. (۱۳۸۹)، «نظریه قلمرو اجتماعی-شناختی؛ همسانی‌ها و تفاوت‌ها در قضاوت‌های اخلاقی و اجتماعی کودکان»، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، در کتاب راهنمای رشد اخلاقی، ویراسته ملانی کیلن و جودیت اسمتانا، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. بوسلیکی، حسن (۱۳۹۱)، تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. پیازه، ژان (۱۳۷۹)، قضاوت‌های اخلاقی کودکان، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: نشر نی.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، تصحیح مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. تیلر، ریچارد و آرسانستین، کاس (۱۳۹۷)، سقلمه: بهبود تصمیمات درباره تندرستی، ثروت و خوشبختی، ترجمه مهری مدآبادی، تهران: هورمزد.
۹. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۱۰. داماسیو، آنتونیو (۱۳۹۱)، خطای دکارت؛ عاطفه، خرد و مغز انسان، ترجمه رضا امیررحیمی، تهران: مهر ویستا.
۱۱. ریچلز، جیمز (۱۳۹۲)، عناصر فلسفه اخلاق، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. سجادیه، نرگس (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی رویکرد سواد اخلاقی از منظر عاملیت انسانی»، پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، سال ۵، ش ۲، ص ۸۸-۱۰۹.



۱۳. طوسی، محمدبن‌الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
۱۴. علیزاده، مهدی (۱۳۹۰)، «اخلاق چیست؟ تحلیلی فرااخلاقی از مفهوم حیث اخلاقی»، *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۳، ص ۹۹-۱۲۴.
۱۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامی.
۱۶. گنسلر، هری جی. (۱۳۸۵)، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال.
۱۷. لور، یونا (۱۳۸۹)، *تصمیم‌گیری*، ترجمه اصغر اندرودی، تهران: دایره.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

20. Berkowitz, M. W. (1996), *The education of the complete moral person*, Gordon Cook Foundation.

21. Gert, Bernard (2001), "impartiality" in Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.) *encyclopedia of ethics*, Routledge, New York, pp. 841-843

22. Haidt, Jonathan (2001), "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, No. 108, p. 814-834.

23. Hoffman, Martin L. (2001), "Toward a comprehensive empathy-based theory of prosocial moral development", in A. C. Bohart & D. J. Stipek (eds.), *constructive and destructive behavior*, (pp. 61-86), Washington DC: American Psychological Association.

24. Hoffman, M. L. (2007), *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, New York: Cambridge University Press.



25. Kohlberg, L. (1971), "From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development", in *T. Mischel (ed.), Cognitive development and epistemology (pp. 151-235)*, New York: Academic Press.
26. Narvaez, Darcia & Rest, James (1995), "Four components of acting morally", in William M. Kurtines and Jacob L. Gewirtz (eds.), *moral development: An introduction*, Allyn & Bacon.
27. Smetana, Judith (2013), "Moral Development: The Social Domain Theory View", in Philip David Zelazo (ed.), *The Oxford Handbook of Developmental Psychology*, Vol. 1: Body and Mind.
28. *UNESCO Institute for Statistics*: <http://uis.unesco.org/en/glossary-term/literacy>



نقش و جایگاه معنویت در سلامت اخلاقی طلاب

حسن روشن*، مهدی علیزاده**

چکیده

سلامت اخلاقی در گرو تعادل و توازن صفات و رفتارهای درونی و بیرونی و نشانه صفت یا ملکه‌ای در نفس انسان است که منشأ صدور افعال خیر و شر از وی می‌شود؛ به طوری که صاحب آن صفت، بی‌درنگ کار متناسب و متناظر با آن را انجام می‌دهد. معنویت از عوامل و زمینه‌های شکل‌دهی و ارتقا بخشی به سلامت اخلاقی است. معنویت که فرآیند معنا بخشی به روابط چهارگانه انسان با خدا، خود، خلقت و خلق برای رسیدن به نظام باور و عمل یکپارچه توحیدی است، زندگی را هدفمند می‌سازد. در زیست طلبگی، هویت بخشی و سامان‌دهی به این روابط چهارگانه به شکل‌دهی و بهبود مستمر سلامت اخلاقی آنان منجر می‌شود. در پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری داده‌ها به روش اسنادی-کتابخانه‌ای، به تبیین نقش و جایگاه معنویت بر سلامت اخلاقی طلاب پرداخته‌ایم. پرسش اصلی این است که معنویت چه نقشی در سلامت اخلاقی طلاب

* اخلاق پژوه و دانش‌آموخته دکتری قرآن، بهداشت و سلامت، قم، ایران.

elmvaamal@yahoo.com

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

alizadeh111@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۴



ایفا می‌کند؟ نتیجه پژوهش این است که مؤلفه‌های معنوی در ابعاد بینشی، گرایش و کنشی بر شکل‌گیری و استمرار سلامت اخلاقی طلاب تأثیر گزارند و طلبه را در پیش‌برد زندگی صنفی و انجام وظایف صنفی به‌شکل مؤثری یاری می‌کنند. مؤلفه‌های بینشی شامل خودآگاهی معنوی، فرجام‌باوری، باور توحیدی، حسن‌ظن به خدا هستند. مؤلفه‌های گرایش شامل کمال‌جویی، گرایش به فضایل، امیدورزی و مهرورزی به خدا، دیگر دوستی و طبیعت‌دوستی هستند و مؤلفه‌های کنشی عبارت‌اند از: تزکیه نفس، شکرگزاری، توحید عملی و رفتار تکریم‌آمیز با دیگران و طبیعت.

کلیدواژه‌ها

معنویت، اخلاق، سلامت اخلاقی، زیست‌طلبگی، بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌ها.

مقدمه

معنویت از مسائل نوظهور است که تلقی‌های متفاوت مفهومی از آن موجب شده حتی در درون یک پارادایم واحد نیز توافق نهایی بر سر معنای آن شکل نگیرد. آندره‌هیل، در کتاب «زندگی معنوی»، معتقد است در حالی که از یک سو ناگزیریم از ابهام و انتزاع بسیار جلوگیری کنیم، از سوی دیگر، باید مانع ارائه تعاریف شتابزده شویم؛ چراکه هیچ واژه‌ای در زبان ما برای بیان واقعیت‌های معنوی مناسب و گویا نیست (Underhill, 1973).

بدیهی است نوع تعریفی که هر مکتب فکری از معنویت ارائه می‌کند، جهان‌بینی حاکم بر آن را نشان می‌دهد. برخی معنویت را نیروی توان‌بخش، انگیزاننده، الهام‌بخش و روح‌بخش زندگی تعریف کرده‌اند (Cavanagh, 1999; Mc Knight, 1984). برخی دیگر، آن را جستجوی مداوم برای یافتن معنا، هدف و فرجامی معین



دانسته‌اند (Cavanagh, 1999; Myers, 1990). طبق تعریفی کامل‌تر، معنویت یعنی تلاش برای ایجاد حساسیت درباره‌ی خویشتن، دیگران، نیروی برتر (خدا)، کوشش برای رسیدن به آنچه برای انسان شدن لازم است و جستجو برای رسیدن به انسانیت کامل (Hinnells, 1995).

با این حال، تعریف اخیر که شاید جامع‌ترین تعریف باشد، باز هم در حد مطلوب، مفهوم روشنی از معنویت به دست نداده و معیارها و راه‌های رسیدن به آن را بیان نکرده است. با بررسی آیات و روایات و مختصات دستگاه اندیشه‌ی اسلام می‌توانیم تعریفی ارائه کنیم که نه تنها وجوه چهارگانه‌ی ارتباطات انسانی را شامل شود، بلکه معیاری دقیق، مطمئن و برتر از دیگر معیارها به دست دهد تا در رسیدن به مسیر انسانیت، یاریگر انسان باشد.

معنویت در یک نگاه، معنابخشی به روابط چهارگانه‌ی انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت، برای رسیدن به نظام باور و عمل یکپارچه‌ی توحیدی است؛ به گونه‌ای که زندگی را هدفمند سازد. بر این اساس، کلیه‌ی بینش‌ها، گرایش‌ها (احساسات و عواطف) و کنش‌های ارادی و اختیاری انسان نیز بر مدار توحید و در راستای هدف نهایی آفرینش، یعنی عبودیت و قرب الهی، تنظیم می‌شوند. بدین ترتیب، منش و کنش اخلاقی از انسان سر می‌زند و در جامعه متبلور می‌شود.

موضوع علم اخلاق، صفات ارزشی و درونی و پایدار انسان و اعمال و رفتارهای اوست که این خصلت‌ها در سعادت یا تحول انسان اثر می‌گذارند. بنابراین، رعایت فضیلت‌هایی چون خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راستگویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس و دیگر خلقیات نیکو، نمونه‌هایی از جلوه‌های بیرونی سلامت اخلاقی فرد محسوب می‌شوند.

سلامت در بیشتر استعمالات به معنی «جداشدن از هر نوع آفت درونی و بیرونی» و «بری شدن از عیوب» به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۱). در





متون دینی، تعبیری چون سالم ماندن از گناه، بدزبانی، بددستی، بدرفتاری، تعلق خاطر به دنیا و پیروی از امیال و هوای نفس به وجوه مختلف سلامت اخلاقی اشاره دارند. می توان گفت با تمسک به معیار توحید و تنظیم برنامه زندگی و ارتباطات چهارگانه، می توان به سلامت اخلاقی دست یافت.

پژوهش های درون دینی و برون دینی نشان می دهند بین سطح معنویت و رشد اخلاقی رابطه مستقیم برقرار است؛ برای مثال، در پژوهش های اخیر، نقش ارزش های اخلاقی در رشد معنویت سازمانی به اثبات رسیده است (صالحی ساداتی، فیاضی و پریشان، ۱۳۹۸، ص ۸۹).

حوزه علمی، مهم ترین مرکز تربیت کننده نیروهایی است که می توانند معیار و راهنمای مناسبی برای سلامت اخلاقی آحاد جامعه باشند؛ افرادی که در آینده ای نزدیک به عنوان مربیان جامعه به ایفای نقش خواهند پرداخت.

گرچه پیروی از منش اخلاقی و سلوک معنوی برای هر فرد مسلمانی ضروری است، برای طلبه علوم دینی، بخشی از هویت و موجودیت او به شمار می آید و پیوندی ناگسستنی با او دارد. نهادهای سازنده مؤلفه های معنویت در طلاب می تواند به بروز فعل اخلاقی منجر شود و سلامت اخلاقی آن ها را تضمین می کند.

این نوشتار می کوشد تأثیر معنویت را بر سلامت اخلاقی طلاب، بر اساس تعریف یادشده در سه بعد بینشی، گرایشی و کنشی ترسیم کند و این ضرورت را نشان دهد که طلاب، مبلغان و روحانیون باید در کنش های اجتماعی و فعالیت های خود، اخلاق صنفی را به خوبی رعایت کنند. این بدان معناست که به طور مشخص، از روحانیت انتظار می رود در این عرصه ها به اصول اخلاقی و مؤلفه های اخلاقی پایبند باشد: تبلیغ دین و خطابه، تدریس معارف و علوم دینی، دین پژوهی و مدیریت فرهنگی و امر امامت جمعه و جماعت.

طی سال‌های اخیر، مطالعات متعددی درباره اهمیت معنویت و ارتباط آن با دیگر متغیرها انجام شده است. تحقیقات بسیاری نشان داده است که توسل به معنویت سبب می‌شود بیمار، راحت‌تر با بیماری خود مواجه شود و از طرفی نیز موجب می‌شود با اطرافیان خود تعامل بهتری داشته باشد. واشیان (۱۳۹۵) در کتابی با عنوان «بهداشت و سلامت معنوی از منظر قرآن» در قالب پنج فصل به بررسی مفاهیم بهداشت معنوی، بهداشت معنوی بر اساس روابط پنج‌گانه انسان، شاخص‌های بهداشت روحی و روانی و معنوی، تأثیر مزاج در سلامت روحی و روانی و معنوی و مراحل بهداشت و سلامت روحی و روانی و معنوی پرداخته است.

مرزبند و زکوی (۱۳۹۲) در مقاله «شاخص‌های سلامت معنوی از منظر آموزه‌های وحیانی» به این نتیجه رسیده‌اند که رویکردهای معاصر، معنای معقولی از سلامت معنوی ارائه نداده‌اند. اما رویکرد وحیانی، معقول‌ترین معنا را از آن به دست می‌دهد و چنین معنایی چیزی جز خداوند نیست. همچنین، در این پژوهش مشخص شد مؤلفه‌های سلامت معنوی عبارت‌اند از: مؤلفه‌های شناختی، احساسی، رفتاری و پیامدی. انسان معنوی، به دلیل برخورداری از حالات معنوی ویژه‌ای چون حب خداوند، دگر دوستی، توکل و شرح صدر، از سلامت جسمی و روانی بیشتری بهره می‌برد.

سام آرام و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله «سلامت معنوی؛ چارچوب، محدوده و مؤلفه‌های مبتنی بر آموزه‌های اسلام»، مؤلفه‌های سلامت معنوی مبتنی بر آموزه‌های اسلام را چنین برشمرده‌اند: توکل و حسن ظن به خدا، ایمان و توجه به رضایت الهی، انگیزه و نیت خالص، شکرگزاری، تواضع و فروتنی، صبر، تقوا، عدالت، نماز، ذکر خدا، توبه، تفکر و تعقل، تفکر، شناخت نفس و اعتقاد درست به زندگی پس از مرگ.

استیو و همکاران (۱۹۹۵) در مقاله «مرور سلامت معنوی، تعریف، نقش و راهکارهای مداخله در ارتقای سلامت»، شناخت بعد معنوی را یکی از





مؤلفه‌های حیاتی سلامت انسان و موجب افزایش علاقه به آموزش معنویت می‌دانند. ارائه‌ی نمای کلی از چندین روش موفقیت‌آمیز مداخله که ممکن است سلامت معنوی را افزایش دهند و طرح روابط احتمالی بین مداخلات سلامت معنوی و نتایج بهداشتی، رفتاری، عاطفی و جسمی، از دیگر اهداف این مقاله مروری معرفی شده است.

کتاب و مقالات بالا به‌طور غیرمستقیم بر اهمیت توجه به معنویت در ابعاد مختلف سلامت انسان تأکید کرده‌اند. با این حال، سلامت اخلاقی در این مقالات، جایگاه برجسته‌ای ندارد و به‌طور خاص به این موضوع پرداخته نشده است. در این نوشتار درصددیم تأثیر معنویت بر سلامت اخلاقی را بر اساس روابط چهارگانه‌ی انسان در نظام معنابخشی به زندگی تبیین کنیم. روش تحقیق از نوع توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری داده‌ها به روش اسنادی-کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

مؤلفه‌های معنویت در ارتباط با سلامت اخلاقی

مؤلفه‌های معنویت را می‌توان در سه ساحت بینشی، گرایشی و کنشی و بر اساس روابط چهارگانه‌ی فرد با خود، خداوند، دیگران و طبیعت معرفی و تبیین کرد. در بعد بینش، با شناخت‌ها و معرفت‌ها مواجهیم که طیف وسیعی از شناخت خدا، شناخت جهان اطراف و آفریده‌های خداوند و شناخت انسان و جایگاه او را در بر می‌گیرد «گرایش» به معنی میل و رغبت آدمی به چیزی است و شامل ارزش‌ها، تمایلات و ترجیحات می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱۱: ص ۱۶۷۷۵).

منظور از کنش هر حرکت و رفتاری است که انسان از روی آگاهی و اختیار از خود بروز می‌دهد. در بیان نقش معنویت بر سلامت اخلاقی طلاب لازم است ابتدا از مؤلفه‌های بینشی آغاز کنیم، سپس به مؤلفه‌های گرایشی برسیم و در نهایت، مؤلفه‌های رفتاری را به‌منزله‌ی خروجی این فرآیند ارائه کنیم. هریک از این مؤلفه‌ها در چهار محور ارتباطی خود، خداوند، خلق و خلقت تبیین می‌شوند.

۱. مؤلفه‌های بینشی

طلاب علوم دینی که جایگاه اجتماعی و الزامات نقش، ایشان را در جایگاه پاسخگویی به پرسش‌های مؤمنان، شبهات و نقدهای دشمنان و کاوش‌گری‌های جوانان و تردیدها و ابهامات آن‌ها قرار می‌دهد، لازم است از بینشی مستحکم و قوی برخوردار باشند تا با فهم کامل و عمیق و با اطمینان و ایمان راسخ به معتقدات مذهبی خود، در مقام پاسخگویی به مطالبات فکری مؤمنان و جوانان و معاندان برآیند. مؤلفه‌های بینشی معنویت، نهال باور را در ژرفای جان ایشان ریشه‌دارتر و مستحکم‌تر می‌سازد.

از دیگر سو، شیطان و جنود او برای مؤمنان راستین و داعیان الی الله نقشه‌های پیچیده‌تری دارند و مجهزتر به میدان می‌آیند؛ به تعبیر رساتر، ابلیس و جنود او برای طلاب که نماد دین هستند و وظیفه هدایت و تربیت نفوس را برعهده دارند، بیشتر و به شکل خاص نقشه می‌کشند. از این رو دام‌ها و ترفندهای ایشان، سلامت اخلاقی طلاب را بیشتر تهدید می‌کند.

راه مقابله جدی با این خطر مهم در گام اول این است که اساسی‌ترین لایه و اولین عنصر تشخیص و تصمیم و اقدام، یعنی عنصر بینش و آگاهی، در برابر وسواس و مکائد شیطان مصونیت یابد. بی‌تردید منظومه معرفتی شخص و به تعبیر دیگر، نوع جهان‌بینی او در سوگیری اخلاقی وی تأثیر قاطع و تعیین‌کننده‌ای دارد.

اکنون به بینش‌های مهم و جهت‌بخش در چهار حوزه خود، خدا، دیگران و طبیعت می‌پردازیم. این مبحث، شرط لازم و نخستین سنگ بنای شکل‌گیری شخصیت اخلاقی طلبه و سلامت اخلاقی وی به شمار می‌رود.





یک) در ارتباط با خود

الف. خودآگاهی معنوی

هر انسانی نگرشی خاص دارد. برخی تمام نواقص خود را می‌پذیرند و برای ارتقای ابعاد وجودی خویش می‌کوشند و برخی دیگر، با این باور که آفرینششان پوچ و بی‌هدف بوده است و توان انجام کاری را ندارند، نگاهی مملو از یأس و بی‌معنایی را در زندگی برمی‌گزینند. این قبیل بینش‌ها، نظام ارزشی خاصی را برای انسان رقم می‌زنند و در پرتو نظام ارزش‌های پذیرفته‌شده، اعمال، کنش و رفتارهای خاصی از انسان سر می‌زند.

خودآگاهی معنوی همان باور فرد درباره خدا و جهان و ارزش‌ها و استانداردهای اخلاقی و مسائل زندگی، مانند بیماری و گرفتاری، بر اساس الگوهای معنوی دینی است. این خودآگاهی سبب می‌شود فرد با بقیه افراد در ابعاد و ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری تفاوت داشته باشد (احمدی فراز، ۱۳۹۵، ص ۴۷).

از دیدگاه قرآن، غفلت، عامل اصلی بحران هویت است؛ چراکه غفلت، شخص را از هدف نهایی خلقت خویش بازمی‌دارد و او را به سوی پوچی و بی‌هدفی یا اهدافی واهی و ناصحیح سوق می‌دهد. اصطلاح «خودفراموشی»، به منزله یکی از عوامل بحران هویت در قرآن آمده است و به دنبال آن، فراموشی خدا می‌آید: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾؛ و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آن‌ها را به خودفراموشی گرفتار کرد. آن‌ها فاسقان‌اند» (حشر، ۱۹).

ب. خودسازی و تهذیب نفس

آدمی با شناخت ابعاد وجودی و اطلاع از استعدادهای خود می‌تواند به شناسایی مقدمات ضروری تحقق آن استعدادها روی آورد و موانع تحقق آن‌ها را نیز بشناسد. پرورش خود نیز بدون اطلاع از استعدادهای خود و نیازها و موانع فعلیت یافتن

استعدادها امکان‌پذیر نیست. این استدلال با روایت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ اثبات می‌شود که می‌فرماید:

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ جَاهَدَهَا، مَنْ جَهَلَ نَفْسَهُ أَهْمَلَهَا؛ هر که نفس خود را شناخت، به جهاد با آن برخاست و هر که آن را نشناخت، به حال خود رهایش ساخت» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۱، ص ۷۸۵۵-۷۸۵۶).

بنابراین، خودشناسی به خودسازی و تهذیب نفس منجر می‌شود.

یک طلبه همان‌طور که باید به شناخت خود و راه‌های تزکیه نفس خویش از آلودگی‌ها همت گمارد، باید خود را عضوی از صنف روحانیت ببیند و برای انجام وظیفه در این صنف اجتماعی آماده باشد؛ بدین ترتیب، باید دو آرمان را به موازات هم دنبال کند: آرمان فردی و آرمان صنفی.

بنابراین، لازم است در کنار برنامه‌ریزی برای شناخت استعدادها و ظرفیت‌های خویش و مشخص کردن راه‌های به‌کارگیری آنها، برای شناخت هویت صنفی خویش نیز برنامه‌ریزی و آینده‌نگری کند. بی‌شک، طلبه در پی پاسخ به نیازی از نیازهای وجودی خویش و جامعه قدم در راه طلبگی گذاشته است و شناخت صحیح این نیازها گام اول در خودشناسی و آگاهی از هویت صنفی محسوب می‌شود.

آگاهی طلبه از خود در درجه اول به‌عنوان یک انسان و در درجه دوم به‌عنوان یک طلبه علوم دینی، متوقف بر کوشش وی برای بهره‌گیری از نیرو، استعداد، فرصت و امکان خود در زمینه‌های مختلف است. تزکیه نفس، در پرتو فضل و عنایت ویژه الهی نیز محقق می‌شود؛ از این رو خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زنهار پیروی شیطان مکنید، که هر کس قدم به‌قدم از پی شیطان رفت، او به کار زشت منکر وامی‌دارد و



اگر فضل و رحمت خدا شامل شما نبود، احدی از شما (از گناه و زشتی) پاک و پاکیزه نشدی. لیکن خدا هر کس را می‌خواهد منزّه و پاک می‌گرداند و خدا شنوا و داناست» (نور، ۲۱).

د. فرجام‌باوری

توجه به مقصد حقیقی انسان و فرجام آفرینش، گامی دیگر در جهت تزکیه نفس محسوب می‌شود. در آیات و روایات به مسلمانان، بلکه به تمام انسان‌ها توصیه شده علاوه بر اینکه از زمان حال نهایت استفاده را ببرند، به فکر آینده خود نیز باشند و توشه‌ای مناسب برای زندگی آینده مهیا کنند. اعتقاد به این اصل، نقش مهمی در رفتار مسلمانان و میل آنان به نیکوکاری و دوری از کارهای ناشایست دارد. این آینده‌نگری هم می‌تواند آینده‌نگری دنیوی باشد و هم آینده‌نگری اخروی (برای سرای آخرت). بدین ترتیب که طلبه باید از هم‌اکنون برای زندگی خود برنامه‌ریزی کند و اهدافی را که قرار است به آن‌ها برسد تعیین کند و در مرحله بعد، برای رسیدن به آن اهداف نهایت سعی و تلاش خود را به کار بیند.

دو) در ارتباط با خدا

الف. باور توحیدی

شناخت خدا موجب شکل‌گیری باور و ایمان به وجودی یگانه و قدرمندتر از دیگر قدرت‌هاست. در بینش توحیدی، فرد علاوه بر اذعان به واقعیات فراوان خارج از ذهن خود، اعتقاد دارد که آن‌ها را ادراک می‌کند و بعضی از ادراکاتش مطابق با واقع است و بعضی از آن‌ها خطاست؛ لذا بینش توحیدی، علاوه بر ادراک حس و تجربه، به استدلال و تفکر منطقی، اهمیت فراوان می‌دهد و از نیروی منطق و فلسفه و علم حمایت می‌کند و نیروی فکر و استدلال را پشتوانه بینش توحیدی قرار داده است.



باور توحیدی باعث ایجاد معنا در زندگی می‌شود؛ چون هر جهان‌بینی به انسان هدفی می‌دهد و انسان در پرتو آن، آرمان‌سازی و شوق‌انگیزی می‌کند و در قبال آن آرمان‌ها، برای خود تعهد و مسئولیت تعریف می‌کند. این برهان و استدلال، افکار باطل را از زندگی دور و انسان را با واقعیت و یقین آشنا می‌سازد. بعضی دیگر از نتایج بینش توحیدی، زدودن بیم و اندوه، طمأنینه قلبی (رعد، ۲۸) و افزایش ایمان است (فتح، ۴).

باور توحیدی در روایتی از امام صادق علیه السلام این گونه تبیین شده است:

«توحید یعنی آنچه بر تو رواست، بر پروردگارت جایز ندانی و عدل یعنی کارهایی که خداوند تو را بر ارتکاب آن‌ها سرزنش کرده است، به او نسبت ندهی» (ابن بابویه، ۱۳۹۴، ص ۹۶).

توحید در ربوبیت و توحید خالقیت، دو قسم توحید افعالی هستند که باور به آن‌ها، نتیجه اخلاقی مهمی دارد. توحید در خالقیت، نزدیک‌ترین ارتباط را با اخلاق دارد؛ بر اساس این قسم از توحید، خداوند هر چیزی را نیکو آفریده است. بنابراین، افعال انسان از جنبه تکوینی، مخلوق خداوند هستند، اما از این نظر که از روی اختیار و اراده آگاهانه انسان سر می‌زنند، منتسب به انسان و متصف به حسن و قبح می‌شوند. لذا افعال قبیح، به خداوند منتسب نمی‌شوند. همچنین، اگرچه خداوند قدرت و اختیار انجام امور نیک و بد را به انسان داده است، ولی با بشارت و انذار و وعده پاداش و وعید عذاب، انسان را متذکر و متنبه ساخته است تا مسیر نیکو را برگزیند و به سوی شرور نرود (نساء، ۷۹).

در نگرش معنوی، ما مالک هیچ چیز نیستیم و وظیفه ما در این عالم، سعی و کوشش در حد توان و وسع خود برای بهره‌مندی از نعمات دنیوی و سپردن نتیجه امور به خداوند است. حتی آنچه ما از تلاش و رنج خویش به دست می‌آوریم نیز متعلق به خدا و «داده خداست».





ج. حسن ظن به خدا

بدیهی است باور توحیدی، حسن ظن به خداوند و کائنات را به همراه دارد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «آنان که ایمان آورده و کسانی که هجرت کرده و در راه خدا جهاد نموده‌اند، به رحمت خدا امیدوارند. خداوند آمرزندهٔ مهربان است» (بقره، ۲۱۸). علاوه بر این، خداوند به صراحت فرموده است: «بگو ای بندگان من که بر خویشتن زیاده‌روی روا داشته‌اید، از رحمت خدا نومید مشوید. در حقیقت، خدا همهٔ گناهان را می‌آمرزد که او آمرزندهٔ مهربان است» (زمر، ۵۳).

نه تنها در روایات، بلکه از نظر روان‌شناختی نیز قابل ادراک است که کسی که به خدا اعتماد نداشته باشد و به نزدیک‌بودن او به بنده و حمایت او از بنده‌اش امیدوار نباشد و به اصطلاح روان‌شناسان، به خداوند دل‌بستگی نایمن اجتنابی داشته باشد، از نظر روانی آمادگی ندارد که رحمت و کرامت خدا را درک کند و از آن لذت ببرد. چنین فردی با این طرح‌وارهٔ ناکارآمد معنوی نمی‌تواند خود را به مبدأ هستی و به باری تعالی متصل سازد.

وقتی این رابطه گسسته شد، فرد اعتماد خود را به خدا از دست می‌دهد و نمی‌تواند به خدا توکل کند و امور را به او بسپارد و حتی اگر وانمود کند که به خدا توکل کرده است، دلش آرام نمی‌شود؛ زیرا جلوه‌های اشراقی و الهامات به قلب او وارد نمی‌شود و نوعی خلأ در وجودش ایجاد می‌شود. البته ممکن است این بی‌اعتمادی را به زبان نیاورد؛ چون شاید فکر کند که گناه است و سعی کند خودش را آرام کند که می‌توانم توکل کنم.

توکل بر خدا، نیروی محرکه‌ای در زندگی طلبگی محسوب می‌شود. خداوند تضمین کرده است که از متوکلان حمایت بی‌دریغ می‌کند، امور زندگانی ایشان را به نحو احسن مدیریت و تنظیم می‌کند و اجازه نمی‌دهد اضطراب و آشفتگی در روند زندگی ایشان خللی ایجاد کند (طلاق، ۳). این مسئله به این معنی نیست که طلبه صرفاً به عبادت و شب‌زنده‌داری مشغول باشد و از تأمین روزی و کسب حلال

غافل بماند. اما طبق دیگر آموزه‌های دینی، خداوند از طریق اسباب خود روزی می‌رساند و اسباب این روزی، کسب حلال و توصیه به آن است. کسی که عمر خود را در راه تحصیل علوم دینی و سپس، در راه انذار و تبلیغ و ارشاد مردم صرف می‌کند، در حالی که تقوای الهی پیشه کرده است، خداوند از جایی که گمان نمی‌برد روزی‌اش را می‌رساند؛ چنان که می‌فرماید: ﴿وَيُزُقُّهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق، ۳).

سه) در ارتباط با خلق

الف. خانواده‌مداری

اولین نهادی که فرد، برقراری ارتباط را در آن می‌آموزد و محل ارتقای سلامت معنوی انسان محسوب می‌شود، خانواده است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، شناخت خانواده و جایگاه آن، یکی دیگر از ابعاد بینشی معنویت اسلامی محسوب می‌شود. بدیهی است انسان در نهاد خانواده، اولین حمایت‌های عاطفی، مالی، بینشی و ارزشی را کسب می‌کند و هرچه شناخت انسان از جایگاه خانواده در اسلام کامل‌تر باشد، اتکای وی به این نهاد مقدس و تلاش برای حفظ و ارتقای آن افزون‌تر می‌گردد. این شناخت، قوی‌ترین انگیزه را به طلاب می‌دهد تا برای اصلاح روابط خود با خانواده و درامان نگه‌داشتن خانواده از آسیب‌های اخلاقی بکوشند.

ب. باورمندی به ارتباطات اجتماعی (اجتماع‌باوری)

خداوند متعال، انسان را موجودی علاقه‌مند به اجتماع آفریده و بر حفظ پیوندهای اجتماعی و معاشرت با نیکان و دیدار دوستان و همسایگان تأکید کرده است (رعد، ۲۱). حکم کلی ارتباطات اجتماعی برای مسلمانان این گونه بیان شده است: حفظ و عملی ساختن تمام پیوندهای دینی که خداوند به آن‌ها امر فرموده است. بدیهی است





شناخت همسایگان و دوستان و دیدار با آنها، یکی از مصادیق بارز این حکم است و از جمله حقوق آنان محسوب می‌شود. بسیاری از انسان‌ها در اثر بی‌توجهی به احکام شریعت و معارف دینی، آگاهانه یا ناخودآگاه تحت تأثیر دوستان و معاشران خود قرار می‌گیرند (انصاری، ۱۳۹۰، ص ۳۰)؛ به همین سبب، خداوند متعال در توصیف روز قیامت، از حسرت خوردن چنین افرادی سخن گفته است (فرقان، ۲۷-۲۹).

طلاب به دلیل حساسیت مسئولیتی که بر دوش دارند، بیش از هر قشر دیگری نیازمند آگاهی از آداب و ضوابط معاشرت‌های اجتماعی و عمل به آنها هستند. یکی از این قسم معاشرت‌ها، همسایه‌داری است که در قرآن کریم (نساء، ۳۶) و به‌ویژه در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام توجه بسیاری به آن شده است. در روایتی آمده است: «به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله عرض کردند:

”یا رسول‌الله آیا در مال و دارایی انسان غیر از زکات حق دیگری هم هست؟“ فرمود: ”بلی، نیکی به بستگان، وقتی پشت کنند (قطع رحم کنند) و نیکی به همسایه مسلمان. پس، هر کس شب با شکم سیر بخوابد، در حالی که همسایه مسلمانش گرسنه سر به بالین نهد، به من ایمان نیاورده است.“ سپس فرمود: ”جبرئیل پیوسته مرا درباره همسایگان توصیه می‌کرد؛ به طوری که گمان بردم برای آنها ارث مقرر خواهد کرد“ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ص ۱۵۱).

چهار) در ارتباط با طبیعت

الف. بارو به هدفمندی و معناداری طبیعت

یکی از ابعاد بینشی طبیعت در قرآن کریم و احادیث، شناخت هدفمندی و معناداری آن است. از دیدگاه قرآن کریم، منشأ معناداری و هدفمندی طبیعت در موارد زیر است: طبیعت، مخلوق و آفریده خداوند است (انعام، ۱)؛ بر اساس حق آفریده شده است (انعام، ۷۳)؛ موجودی منسجم و سامان‌مند است که همه اجزای آن به‌اندازه

خلق شده‌اند و هیچ نقص و فتوری در آن‌ها راه ندارد (ملک، ۳)؛ به‌سوی هدف خاصی رهسپار است (یس، ۴۰)؛ تجلی و مظهر اسما و صفات خداوند است و خداوند در آینه طبیعت خود را نشان می‌دهد (بقره، ۱۶۴).

در معنویت اسلامی، طبیعت به‌مثابه امری ذی‌شعور و جلوه‌ای از قدرت و شکوه پروردگار، همواره به تسبیح خدای متعال مشغول است (جمعه، ۱؛ اسراء، ۴۴)، لذا ماهیتی روحانی و مقدس دارد. قرآن کریم در بیش از ۷۵۰ آیه، با اشاره به ظواهر طبیعت و ابعاد گوناگون و زیبایی‌های آن، ما را به مطالعه کتاب طبیعت و پندآموزی از آن راهنمایی می‌کند. عبرت‌آموزی، یک مؤلفه اخلاقی برای انسان، به‌طور عام و برای طلاب، به‌طور خاص است. ارتباط با طبیعت زمینه شکل‌گیری سلامت اخلاق اجتماعی را در مواجهه با محیط پیرامونی برای طلاب فراهم می‌کند.

۲. مؤلفه‌های گرایشی

امیال، سائق‌های پر قدرتی هستند که نیروی اصلی زندگی انسان را تأمین می‌کنند، طلب و خواست انسان را شکل می‌دهند و او را در کسب مطلوب خود به هر سویی می‌کشاند و به هر کاری وامی‌دارند؛ میل به بقا، میل به قدرتمند شدن، میل به تملک، میل به تسلط بر دیگران، میل به جنس مخالف و اطفای شهوت، میل به تکثیر نسل و فرزندآوری، میل به خلود، میل به ریاست و فرماندهی و فرمانروایی، میل به تحسین و ستایش شدن، میل به شهرت و دیده‌شدن و... در واقع، تکاپوهای انسان جملگی معطوف به پاسخگویی و ارضای یک یا چند مورد از این امیال است. این گرایش‌ها و سائق‌ها یکی از بهترین کمین‌گاه‌های شیطان هستند برای اینکه مؤمن را از پای درآورد.

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، ابلیس و جنود او به صنف روحانیت و داعیان الهی الله اهتمام خاصی دارند. شیطان تلاش می‌کند از یکی از این راه‌ها، روحانیان و مبلغان و پیام‌آوران دین را از انجام درست رسالت الهی خود بازدارد یا منحرف



سازد: به امیال حیوانی آنان ایشان دامن می‌زند، امیال و کشش‌های روحانی و معنوی را در ایشان تضعیف می‌کند، امیال الهی و سائق‌های معنوی را تحریف می‌کند، انگیزش‌های مقدس را در ایشان مشوب به شرک و ریا می‌سازد، امیال پست را در چشم ایشان مطلوب و زیبا جلوه می‌دهد و....

در واقع، طلاب در مقام مربیان معنوی و هادیان دینی لازم است پیش و بیش از دیگران، به تأدیبات امیال و تعلیم و رام‌ساختن کشش‌ها و جهت‌دهی به انگیزش‌های خود پردازند؛ زیرا در غیر این صورت، هرگز به شخصیت معنوی و سلامت اخلاقی دست نخواهند یافت. در ادامه، درباره‌ی اهتمام به گرایش‌های والای انسانی و کشش‌های مطلوب در چهار حوزه‌ی رابطه با خود، خداوند، دیگران و محیط که توجه بدان‌ها بیش از بقیه برای طلاب و مبلغان و هادیان دینی لازم است، سخن می‌گوییم.

یک) در ارتباط با خود

الف. خویشتن‌دوستی

یکی از گرایش‌های فطری انسان، دوست‌داشتن خویش است که از آن با عنوان «حب ذات» تعبیر شده است. این انگیزه باعث می‌شود انسان برای اهداف و ارتقای خویش به کار و کوشش پردازد و به تکامل و سعادت دست یابد. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که حب ذات در مسیری غلط هدایت شود و به سمت خودخواهی و خود برترینی و کبر سوق یابد.

انسان ذات خود را دوست دارد؛ از این‌رو، آنچه در بقای ذات او و کمالش مؤثر است، دوست می‌دارد. پس، اگر انسان دریافت که موجودی ورای خودش وجود دارد که ممدّ حیات اوست، بلکه حیاتش وابسته به حیات آن موجود برتر است و هر چیزی که به او می‌رسد از ناحیه‌ی اوست، فطرتاً و طبیعتاً به‌سوی او می‌گراید و طالب او می‌شود و هرچه معرفتش به او بیشتر شود، محبتش نیز به او افزون‌تر می‌شود.



بنابراین، انسان برای خدادوستی و محبت خداوند باید به یک مرحله قبل، یعنی دوست داشتن خود و ارزشمند دانستن وجود خود، رجوع کند. تبیین جایگاه ارزشمند برای انسان در قرآن کریم و روایات و لزوم دوست داشتن خود (نه به نحو خودستایی و غرور) موجب می شود انسان بکوشد از انسانیت خود صیانت کند و آن را به راحتی در اختیار خواهش های نفسانی قرار ندهد. انسانی که می داند گل سرسبد آفرینش محسوب می شود، خود را به راحتی اسیر وسوسه شیطان و هوای نفس نمی کند، آفرینش خود را پوچ نمی پندارد، با ایمان و عمل صالح می کوشد وجود خود را به عنوان امانتی ارزشمند محافظت کند و آن را در مسیر عبودیت قرار دهد.

ب. گرایش به فضایل و ترک رذایل

از دیدگاه امام علی علیه السلام، باور داشتن به شخصیت و کرامت انسانی موجب می شود فرد، اصول اخلاقی را پاس بدارد و از ناپسندی ها دوری کند. گناه، اوج تحقیر روح بلند انسانی است؛ روحی که به امور پست و حقیر دل خوش کرده و در منجلا ب ناپاکی ها دست و پا می زند: «من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته؛ کسی که شخصیت خود را گرامی بدارد، شهوات (و ناپسندی ها) را خوار خواهد شمرد (نهج البلاغه، ح ۴۴۱).

جامعه مطلوب انسانی از منظر قرآن کریم و احادیث، با فضیلت ها پیوند عمیق و ناگسستگی دارد، نه با رذیلت ها. بنابراین، خودسازی حقیقی زمانی محقق می شود که آدمی این گرایش های فطری را در درون خود زنده و بیدار کند و برای تحقق آن ها ممارست ورزد.

گرایش به فضایل اخلاقی، یکی از گرایش های فطری انسان است و فطرت اخلاقی، مقوم هستی او محسوب می شود. وجود گرایش فطری در انسان باعث می شود وجدان آدمی، او را به ملامت و سرزنش اعمال زشت وادارد. انسان به حکم اینکه دارای شرافت و کرامت ذاتی (همان جنبه ملکوتی و نفخه الهی)



است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات هر کدام را که مناسب با آن جنبه بود، خیر و فضیلت و هر کدام را که مناسب نبود، ردیلت می‌داند. در قرآن کریم نیز از این حقیقت یاد شده است؛ آنجا که برای نفس انسان قابلیت الهام فجور و تقوا بیان شده است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵-۲۰۸).

دو) در ارتباط با خدا

الف. عبادت و بندگی

یکی از پایدارترین و قدیمی‌ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصیل‌ترین گرایش‌های آدمی، گرایش به عبادت و پرستش است. گرایش انسان به عبادت موجودی برتر به نام «خدا» بازتاب شناخت انسان از خداست. شناخت خدای یگانه به منزله کامل‌ترین ذات با کامل‌ترین صفات و منزله از هر گونه نقص و کاستی، و شناخت رابطه او با جهان که آفرینندگی، نگهداری و فیاضیت است، موجب گرایش به عبادت و بندگی خداوند می‌شود.

عبادت خداوند نوعی رابطه خاضعانه، ستایشگرانه و سپاسگزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می‌کند. گرایش به عبادت، گرایشی معنا دار است که به زندگی انسان معنا و هدف می‌بخشد. انسان عابد نه تنها در اذکار و اقوالش حمد و ثنای الهی را به جا می‌آورد، بلکه در مقام عمل نیز تسلیم محض اوست؛ جز او، موجود دیگری شایسته پرستش و ستایش نیست (مطهری، ۱۳۸۷، الف، ج ۲: ص ۹۶).

ب. امیدورزی به خدا

امیدورزی به خدا، مؤلفه گرایشی دیگری برای معنویت طلبه محسوب می‌شود. برای آنکه طلبه در مقام عمل، موحد شود لازم است از هر چه غیر خداست منقطع و ناامید شود و فقط متوجه خدا گردد. بنابراین، مؤمن از ناحیه خداوند احساس آرامش و اطمینان قلبی می‌کند. بدیهی است انسان زمانی که به قدرتی برتر احساس اعتماد و



اطمینان داشته باشد، به او مهر و محبت پیدا می‌کند. بنابراین، در دل ایمان، مهرورزی و خدادوستی نهفته است.

مؤمن حقیقی، خدا را اصیل‌ترین و تنهاترین محبوب می‌داند و دل از محبت غیر او خالی می‌سازد. این بهترین ثمرهٔ محبت به حضرت دوست است.

انسان محب خداوند اولاً رذایل اخلاقی خود را شناسایی می‌کند و ثانیاً با توفیق و مدد الهی و با توجه به تأکیدها و سفارش‌های خداوند در قرآن کریم و روایات رسولانش، خود را از رذایل اخلاقی نجات داده، سعادت دنیا و عقبای خویش را تأمین می‌کند. این امر آن‌قدر مهم و اساسی و سرنوشت‌ساز است که رسول خدا ﷺ، هدف از بعثتش را اتمام مکارم اخلاق نامیده است. بهترین روش تهذیب نفس، دوستی پروردگار است که آدمی را از تمام رذایل می‌رهاند (جعفری دمساز، ۱۳۹۴).

ج. بازگشت به خداوند پس از گناه

توبه و بازگشت حقیقی به سمت خداوند نیز به خاطر دوستی و جلب محبت بیشتر خداوند صورت می‌گیرد. خداوند، توبه‌کنندگان حقیقی را محبوب درگاه خود خوانده است (بقره، ۲۲۲). امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«وقتی بنده خالصانه توبه می‌کند، خدا هم او را دوست می‌دارد و عیوبش را در دنیا و آخرت می‌پوشاند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۴: ص ۱۶۲).

هنگامی که مؤمن درک کند از خداوند دور شده است حالتی در او ایجاد می‌شود که قلبش ناراحت می‌گردد. احساس ناراحتی و ندامت درونی انسان، بهترین محرک برای عمل بعدی، یعنی تصمیم به ترک گناه است. توبه کار مانند کسی است که گویی تازه متولد شده و زندگی را از سر گرفته است؛ زیرا نه تنها گناهانش پاک شده، بلکه به حسنات تبدیل شده‌اند (فرقان، ۷۰).



سه) در ارتباط با خلق

الف) دیگر دوستی

همان طور که انسان با کسب معرفت خداوند به او گرایش می‌یابد و خدادوست می‌شود، به دیگران نیز چنین احساسی پیدا می‌کند. دوست داشتن خلق، متضمن احترام نهادن به ایشان است. اگر بخواهیم مورد احترام دیگران باشیم، باید حرمت اموری را نگه داریم. این امور در حیطه فضایل و رذایل اخلاقی تبیین می‌شوند. خداوند ضمن بیان کلیاتی درباره چگونگی احترام گذاشتن، موارد و مصادیق جزئی را نیز مطرح می‌کند تا انسان‌ها بیاموزند چگونه باید حرمت نگه دارند و احترام دیگران را به جا آورند و تکریم کنند؛ مواردی مانند تقدیم سلام و خوش‌رویی با دیگران، احسان و کمک به والدین، احترام گذاشتن به قوانین و شعائر الهی. در قرآن کریم آمده است کسانی که نزد خداوند خوار شدند، هیچ‌گونه احترامی ندارند؛ چراکه خود حرمت خود را نگه نداشتند و از کرامت الهی سود نبردند. پس، سزاوار بی‌حرمتی هستند (حج، ۱۸).

چهار) در ارتباط با خلقت

الف. طبیعت دوستی

خدادوستی نه تنها موجب گرایش انسان به دیگران و دوست داشتن آنان می‌شود، موجب می‌شود احساس انسان به طبیعت نیز تغییر کند و طبیعت را بدین دلیل که متصف به پروردگار است، دوست بدارد (توبه، ۱۱۶). ناتوانی انسان از دستیابی به اسرار شگفتی‌های خلقت موجب می‌شود احساس غرور و خودخواهی در او خاموش شود و در برابر طبیعت زیبای الهی، خاضع و خاشع گردد.

چنانچه بینش انسان به طبیعت آن باشد که طبیعت، مظهری از آیات الهی و ملک خداوند است، گرایش به آبادانی و محافظت از آن در او شکل می‌گیرد. از آنجا که طبق نص صریح قرآن، همه موجودات طبیعت، به ستایش و تسبیح خداوند



مشغول‌اند، انصاف نیست که انسان، حرمت این آیات الهی را بشکند و با تصرف و بی‌رویه در آن‌ها، ادامه حیات را از آنان بگیرد (اعراف، ۳۱).

۳) مؤلفه‌های کنشی

رفتار تراز دین و منطبق بر الگوی شخصیت مهذب و اخلاقی چیزی است که مسلمانان از روحانیون انتظار دارند و در واقع، طلاب و مبلغان را الگوی رفتاری خود به شمار می‌آورند. نمایاندن راه خدا و ارزش‌های الهی با عمل به مراتب بلیغ‌تر و زیباتر و اعتمادسازتر از تبیین به قول است؛ از این‌رو، حضرت صادق علیه السلام فرمود:

«كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ لِيُرَوْا مِنْكُمْ أَلْوَرَعُ وَ الْأَجْتِهَادَ وَ الصَّلَاةَ وَ الْخَيْرَ فَإِنَّ ذَلِكَ دَاعِيَةٌ؛ با غیرزبان خویش مردم را (به مذهب خود) دعوت کنید. مردم باید ورع و کوشش و نماز و خیر شما را ببینند که این‌ها خود دعوت‌کننده‌اند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۷۸).

اهمیت کنش و عمل از آنجا به‌خوبی خود را هویدا می‌سازد که در قرآن کریم همواره تعبیر «الذین آمنوا» با عبارت «و عملوا الصالحات» هم‌نشین و تکمیل شده است. نکته مهم این است که اگر تقید و تعهد به عمل از همه مومنان خواسته شده، گاهی بی‌عملی یا کم‌عملی ایشان بخشوده شده است. همچنین، عمل ناقص یا ریایی از ایشان کمتر مستبعد و مذموم به شمار می‌رود؛ اما در قیاس باید گفت که نسبت نزدیکی و انس و انتساب طلاب و مبلغان به اولیای دین یعنی پیامبر و ائمه علیهم السلام ایشان را در جایگاهی قرار می‌دهد که چه بسا خطایی که اگر از دیگران سر بزند بخشوده شود، ولی اگر از ایشان سر بزند، نابخشودنی باشد. هم از این‌رو، امام صادق علیه السلام به یکی از اصحاب به نام «شقرانی» فرمود:

«إِنَّ الْحَسَنَ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ حَسَنٌ، وَإِنَّهُ مِنْكَ أَحْسَنُ لِمَكَانِكَ مِنَّا، وَإِنَّ الْقَبِيحَ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ قَبِيحٌ، وَهُوَ مِنْكَ أَقْبَحُ لِمَكَانِكَ مِنَّا؛ خوبی از همگان خوب است، اما از تو



خوب‌تر؛ به دلیل انتساب به ما و زشتی، از همگان زشت است، اما از تو زشت‌تر؛
به دلیل انتساب به ما» (ابن ابی‌الحدید، بی تا، ج ۱۸: ص ۲۰۵).

بدین ترتیب، لازم است طلاب علوم دینی برای آراستگی به فضایل اخلاقی و پیراستگی از رذایل اخلاقی و به تعبیر محوری در این نوشتار، برای نیل به سلامت اخلاقی، به اموری توجه داشته باشند که رنگ‌خدایی و صبغه الهی به کارهایشان می‌زند و جهت‌گیری کلی وجودی و سبک رفتاری ایشان را الهی می‌کند تا در ادای وظایف و واجبات صنفی خود، اخلاق صنفی را به‌طور تضمینی و پایدار رعایت کنند. در واقع، جان سخن این است که آنچه این وظیفه‌خاطر را ممکن می‌سازد و تسهیل و حمایت می‌کند، پشتوانه عظیم معنویت توحیدی است که در ادامه به شاخص‌های رفتاری آن اشاره می‌کنیم.

یک) در ارتباط با خود

الف. حسابرسی از خویشتن

انسان معنوی همیشه در صدد شناخت خود است (مائده، ۱۰۵) و به جهاد با نفس می‌پردازد؛ چنان‌که پیامبر فرمود: دشمن‌ترین دشمن تو، نفس توست که در میان دو پهلوی تو قرار دارد (ورام، ۱۳۷۶، ج ۱: ص ۲۵۹). از این رو، خداوند از همه مؤمنان خواسته که مراقب خودشان باشند (تحریم، ۶). طلبه‌ای که در مسیر سالم‌سازی اخلاق حرکت می‌کند، لازم است همواره مراقب نفس خود باشد و بکوشد با مشارطه، مراقبه و محاسبه، نفس خود را مهار و در راستای هدف واحد یعنی توحید هدایت کند.

می‌توان گفت دلیل اهمیت و ارزشمندی محاسبه نفس، حفظ عزت نفس و کرامت انسان است. عزت نفس در معنویت اسلامی، بدین معناست که انسان، نفس خود را به منزله شیئی نفیس بشناسد و فضایل اخلاقی را اشیای متناسب با این شیء بدانند و رذایل را اشیای نامتناسب با آن شیء در نظر بگیرد که آن شیء نفیس را از ارزش می‌اندازند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰-۱۵۳).



ب. تزکیه نفس به طور عملی

بعد از انجام عمل محاسبه و حساب کشی از نفس خود، لازم است انسان وارد وادی عمل شود و به طور عملی به تزکیه نفس پردازد. با این حال، گاهی موانعی در مسیر تزکیه عملی نفس برای طلبه علوم دینی پیش می آید. در قرآن، عهدشکنی (آل عمران، ۷۷)، روی گرداندن از دین و ایمان (مائده، ۴۱)، تکبر و بخل (نساء، ۴۹)، کشتن انسان، شراب خواری، شرک و کفر به عنوان موانع تزکیه نفس معرفی شده اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۳۳۰). همچنین، در بعضی از احادیث، شیطان، هوای نفس، وابستگی به دنیا، دور شدن از خدا، گناه و ضعف اراده از موانع تزکیه نفس برشمرده شده اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۷: ص ۲۱۰).

دو) در ارتباط با خدا

الف. شکرگزاری قولی و عملی

به تعبیر قرآن کریم، انسان‌ها در انتخاب مسیر هدایت الهی دو دسته‌اند: انسان‌های قدرشناس و انسان‌های ناسپاس (انسان، ۳). دسته اول، قدردان نعمات خداوند می‌شوند و از نعمات او بهترین استفاده را برای رشد خود و جامعه و رسیدن به کمال مطلوب خداوند می‌کنند و دسته دوم با کفران نعمت، طریق گمراهی را در پیش گرفته و خود و جماعتی را به ورطه نابودی می‌کشند. بنابراین، شکرگزاری با نعمات الهی ارتباط دارد؛ به این معنا که فرد شاکر در مسیر هدایت الهی قرار دارد و فرد کفور از مسیر هدایت دور شده است. در آیاتی از قرآن (بقره، ۱۵۲) شکر در برابر کفر آمده است؛ زیرا از معانی کفر، پوشانیدن است و گویی کافر بر نعمت‌های الهی پرده می‌کشد و مؤمن با شکرگزاری، از آن‌ها پرده برمی‌دارد و به آن‌ها اعتراف می‌کند. بنابراین، بهترین راه شکرگزاری، اظهار کردن این شکر است.





ب. توحید عملی

توحید عملی، مؤلفه کنشی دیگری برای معنویت محسوب می‌شود که ارتباط مستقیمی با اخلاق دارد و انسان را به سلامت اخلاقی نزدیک‌تر می‌کند. انسان موحدی که در مکتب اعتقادی اسلام رشد یافته است، نه تنها به جلوه‌ی ظاهری توحید یعنی عبادات و مناسک دینی پایبند است، بلکه به لوازم آن، یعنی توحید عملی نیز پایبند است. چنین فردی فقط از خدا طلب کمک می‌کند، چشمداشتی از غیر ندارد، اعمال خود را با نیت خالص و به قصد قربت الی الله انجام می‌دهد و تنها بر خداوند توکل می‌کند (حمد، ۴).

معنویت‌گرایان به موجودی برتر، خردی برتر و قدرتی برتر ایمان دارند که تدبیر زندگی آنان را در دست دارد و به زندگی آنان معنا و هدف می‌بخشد. از این مفهوم، با عنوان «توحید در ربوبیت» یاد شده است. آن‌ها کسانی هستند که دل‌هایشان تنها با یاد خدا آرام و اطمینان می‌گیرد، در شکست‌های خود حکمت و مصلحتی می‌بینند، که در راستای ارتقا و رشد آنان مقدر شده است، پدیده‌های دنیا را زیبا می‌بینند، خود را آن‌گونه که هستند می‌پذیرند، به معجزه‌ی خدا باور دارند، ترس و خشوع را با عبودیت پیوند زده‌اند و گفتار و کردارشان رنگ‌وبوی الهی دارد؛ چراکه خود را از خدا و بازگشت خود را به سوی او می‌دانند. بنابراین، انجام اعمال عبادی و مناسک دینی، یکی از راه‌های ارتقای سلامت معنوی و خودسازی اخلاقی است.

سه) در ارتباط با خلق

الف. اخلاص در تعامل با دیگران

انسانی که تمام اعمال و سلوک و عبادات خود را در راستای خشنودی خداوند و رسیدن به او تنظیم می‌کند در تعامل با دیگران نیز رضایت الهی را در نظر می‌گیرد و اخلاص پیشه می‌کند. شرط پذیرش هر عملی، از جمله خدمت به مردم، اخلاص است و طلبه علوم دینی باید با انگیزه‌ی جلب رضایت الهی، خدمتگزار عیال‌الله باشد.

هرچه ناخالصی در عمل وی بیشتر باشد، درجه مطلوبیت آن پایین تر خواهد آمد. علاوه بر دخالت اخلاص در اصل عمل (نهج البلاغه، ص ۱۱۳۱)، اخلاص باید در تداوم اعمال نیز جاری باشد. چه بسا عملی که انجام آن با خلوص است، ولی بعد از عمل، عامل آن را به ریا و ناخالصی آلوده و از درجه مقبولیت الهی ساقط می کند؛ از این رو، امام جواد علیه السلام فرمود:

«بقای بر عمل سخت تر از خود عمل است» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۲۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷: ص ۲۳۳). و آنگاه که پرسیدند بقای بر عمل یعنی چه؟ فرمود: «مردی هدیه ای می دهد و برای خدای یگانه بی شریک انفاقی می کند. پس، برایش به عنوان "عمل پنهانی" نوشته می شود. سپس، او کارش را یادآوری می کند. در این وقت، عنوان قبلی محو می شود و "عمل آشکار" برایش نوشته می شود. آن مرد دوباره عملش را یادآوری می کند. پس، عنوان قبلی محو می شود و برایش "عمل ریایی" نوشته می شود» (همان جا).

ب. عفو و بخشایش

یکی دیگر از شاخص های کنشی معنویت، عفو و بخشایش است. بخشایش، فرآیند گذشتن از خطا و ازین بردن پیامدهای ناخوشایند آن است که با انگیزه آرامش درونی خویش، بهبود روابط با فرد خطاکار یا به منظور انجام یک رفتار ارزشی صورت می گیرد. بخشایش گری، یک اقدام مهربانانه در حق کسی است که ما را رنجانده و ما سعی می کنیم به او دل سوزی، خیراندیشی و عشق نشان دهیم. این هدیه ای است که به آن فرد می دهیم، با این هدف که ارتباط بین ما و کسانی که به ما بدی روا می دارند یا آسیب می زنند، تغییر پیدا کند.

در بعضی از آیات، با الگو قرار دادن اینکه خداوند بندگانش را می بخشد، مؤمنان به این روش خوانده شده اند؛ یعنی خدا از مسلمانان می خواهد که آنان نیز مانند خالق خود، افراد خاطی را ببخشند و از اشتباهات آنان درگذرند (نور، ۲۲). در



منابع اسلامی، عفو نه تنها یکی از بارزترین صفات خداوند است، بلکه می تواند عامل ایجاد تقوا، عزت یافتن در برابر خداوند باشد و حس انتقام جویی را که خود منشأ بسیاری از بدی ها محسوب می شود کاهش دهد (خجسته کاشانی و بخشی محبی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۹).

طلبة علوم دینی در جایگاه مربی دینی و معنوی جامعه باید خود مقدم بر دیگران به صفت عفو و بخشایش گری متصف باشد و موجبات رضایت و رحمت الهی و کسب محبوبیت و امنیت و عزتمندی در میان مردم را فراهم کند. به فرموده قرآن کریم، اگر پیامبر اسلام ﷺ چنین صفتی را نداشتند، مردم از اطراف ایشان پراکنده می شدند (آل عمران، ۱۵۹).

یکی دیگر از آثار مثبت عفو، ایجاد و تقویت پیوندهای برادری و محبت در جامعه است. بدیهی است در جامعه ای که رشته پیوندها و اتحاد از هم گسسته شده است، مردم ارتباط با خودشان را نیز نمی توانند سامان دهی کنند و کسی که نتواند رابطه اش را با خودش اصلاح کند، دچار آسیب های معنوی فراوانی می شود.

چهار) در ارتباط با خلقت

الف. رفتار تکریم آمیز با طبیعت

یکی از گونه های رفتاری صحیح و توحیدی با طبیعت، رفتار تکریم آمیز با گونه های زیستی آن است. این شاخص، فرد را ملزم می کند حیوانات را به حکم اینکه بخشی از طبیعت الهی هستند، تکریم کند؛ به این صورت که هنگام بارکشی، پیش از توانشان از آنان استفاده نمی کند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ص ۲۵۸)، آنان را آزار نمی دهد و به آنان مهر می ورزد (حر عاملی، ۱۳۸۹، ج ۸: ص ۳۵۳) و اگر غذایی می خورد، باقی مانده آن را برای حیوانات و پرندگان می ریزد (عطاردی، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۳۴۹).



راه سپاس‌گزاری از طبیعت، استفاده صحیح از مواهب آن برای دستیابی به کمال انسانی است. خداوند در آیات ۳۲ تا ۳۴ سوره ابراهیم، پس از بیان مواهب طبیعت برای انسان، به صفت ناسپاسی انسان اشاره می‌کند. امروزه نقش انسان و سهم وی به منزله مهم‌ترین عامل تخریب محیط‌زیست رو به گسترش است. قرآن کریم نیز از ناسپاسی انسان در قبال محیط‌زیست خبر می‌دهد (روم، ۴۱).

این آیه نشان می‌دهد بحران محیط‌زیست ناشی از بحران اندیشه و اخلاق در جوامع و فاصله گرفتن از مسیر توحید است. سپاس‌گزار نبودن در قبال طبیعت (به‌خاطر بهره‌مند کردن انسان از مواهب بی‌کرانش) موجب می‌شود انسان هرگونه تصرفی را در آن مجاز بداند. یکی از نشانه‌های ناسپاسی انسان از طبیعت، اسراف است (انعام، ۱۴۱).

ب. رفتار متعهدانه با طبیعت

مسئولیت‌پذیر نبودن انسان در قبال محیط اطراف، از جمله درختان و گیاهان و حیوانات، موجب می‌شود هرگونه تصرفی را در آن جایز بشمارد. نکته دیگر آن است که مالکیت حقیقی طبیعت از آن خداوند است و مالکیت بشر، از نوع قراردادی و باواسطه است. تمام ابنای بشر در بهره‌مندی از مواهب طبیعت، مشترک‌اند. بنابراین، زیننده و عادلانه نیست که برخی با تصرفات نادرست و بیش از نیاز خود، این حق را از دیگران ساقط کنند. بنابراین، انسان در قبال طبیعت، هم دارای حق است و هم دارای از تکلیف.

در سیره پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم‌السلام از شیوه‌های صحیح تعامل با محیط‌زیست، حیوانات، گیاهان و جمادات و آداب و احکام بهره‌برداری از آنها سخن به میان آمده است. حضرت علی علیه‌السلام در خطبه‌ای که در آغاز خلافتش ایراد کرد، مسئولیت و حقوق مسلمانان را در قبال طبیعت یادآوری فرمود:



«اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبُهَائِمِ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَلَا تَعْصُوهُ؛ دَرَبَارَةُ بِنْدِ گَان و بِلَاد و شَهْرَهَا از خَدَاوَنَد بَتْرَسِيد [مَبَادَا بَر كَسِي سَتَم كَنِيد و بَه ویرانی و تَبَاهِي زَمِين دَر بِلَاد و شَهْرَهَا اَقْدَام كَنِيد]. هَمَّةُ شَمَا مَسْئُولِيد و بَاذِخَوَاسْت مِي شَوِيد؛ حَتَّى دَرَبَارَةُ زَمِينَهَا و چَهَارپَايَان [كِه بَه چَه دَلِيل مَزَارِع و جَنگَلَهَا رَا از بِين بَر دِيد، شَهْرَهَا و خَانَهَهَا رَا ویران كَر دِيد و حَيَوَانَات رَا آزار دَا دِيد]» (نَهجِ الْبَلَاغَةِ، خَطْبَةُ ۱۶۶).



نتیجه‌گیری

منش اخلاقی و سلوک معنوی برای هر مسلمانی ضروری است، اما برای روحانیون و طلاب علوم دینی، بخشی از هویت و موجودیت آنان به شمار می‌آید و پیوندی ناگسسته با جایگاه و نقش صنفی ایشان دارد. نهادینه‌سازی مؤلفه‌های معنویت در طلاب می‌تواند به بروز فعل اخلاقی منجر شود و سلامت اخلاقی آن‌ها را تضمین کند. این نوشتار کوشید تأثیر معنویت بر سلامت اخلاقی مبلغان و طلاب را در سه بعد بینشی، گرایشی و کنشی، بر اساس روابط چهارگانه انسان در نظام معنابخشی به زندگی تبیین کند.

بر این اساس، مؤلفه‌های بینشی معنویت در ارتباط با سلامت اخلاقی طلاب و داعیان الی الله عبارت‌اند از: خودآگاهی معنوی، خودشناسی و خودسازی، باورتوحیدی، شناخت جایگاه و ارزش خانواده و دوستان و شناخت ارزش طبیعت. در بعد گرایشی به خود دوستی، گرایش به فضایل و رذایل، عبادت‌گرایی، امیدورزی و مهرورزی به خدا، گرایش به توبه، دیگر دوستی و طبیعت دوستی اشاره شد. مؤلفه‌های کنشی عبارت‌اند از: تزکیه عملی نفس، شکرگزاری قولی و فعلی، توحید عملی، توجه به اخلاص در تعامل با دیگران، عفو و بخشایش و رفتار تکریم‌آمیز و سپاس‌گزارانه و مسئولانه با طبیعت.





کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی الحدید (بی تا)، شرح نهج البلاغه، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. ابن بابویه، علی بن حسین (صدوق) (۱۳۹۴)، التوحید، تصحیح خلیل الله مسائلی، اصفهان: نشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.
۵. احمدی فراز، مهدی (۱۳۹۵)، بیماری و بیداری (مجموعه کتب مراقبت معنوی)، اصفهان: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات درمانی.
۶. انصاری، غلامحسین (۱۳۹۰)، آیین دوستی، تهران: امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۱)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه مصطفی درایتی، تهران: نشر الجواد.
۸. جعفری دمساز، جلیل (۱۳۹۴)، نقش محبت به خدا در هدایت انسان، پایان نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، دانشکده اصول دین.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۹)، وسائل الشیعة، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: اسلامیه.
۱۰. خجسته کاشانی، امیر و محمد بخشی محبی (۱۳۹۷)، «جایگاه عفو در دین اسلام و رابطه آن با سلامت روان»، رویش روان شناسی، سال ۷، ش ۹، ص ۲۱۳-۲۲۸.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، لغت نامه، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، تصحیح داوودی، صفوان عدنان، بیروت: دار الشامیه.



۱۳. صالحی ساداتی، زهرا، مرجان فیاضی و فاطمه پریشان (۱۳۹۸)، «نقش ارزش‌های اخلاقی در رشد معنویت سازمانی و پیامدهای رفتاری کارکنان»، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، سال ۱۴، ش ۱، ص ۸۹-۹۵.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۱۶. عطاردی، شیخ عزیزالله (۱۳۹۱)، *مسند الرضا علیه السلام*، بی‌جا: نشر عطارد.
۱۷. کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، *اصول کافی*، ج ۳، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ الف)، *مجموعه آثار (جهان‌بینی توحیدی)*، تهران: صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ب)، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران: صدرا.
۲۱. نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل‌البتین.
۲۲. ورام، مسعود بن عیسی (۱۳۷۶)، *تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعه ورام)*، تهران: انتشارات علی‌اصغر حامد.
23. Cavanagh, G. (1999), "Spirituality for managers: context and critique", *Journal of organizational change management*, 12(3), p. 53-165.
24. Hinnells, R. (1995), *A New Dictionary of Religions*, Oxford: Blackwell.

25. Mc Knight, R. (1984), "Spirituality in the Workplace", in Adams, J. D. (ed.), *Transforming Work*, Alexandria, VA: Milles River Press.
26. Myers, J. E. (1990), "Wellness throughout the lifespan", *Guidepost*, 23, 11.
27. Rodriguez-Rad, C. J. & Ramos Hidalgo, E. (2017), "Spirituality, consumer ethics, and sustainability: The mediating role of moral identity", *Journal of consumer marketing*, 35(2).
28. Underhill, Evelyn. (1937), *The Spiritual Life: Great Spiritual Truths for Everyday Life*, Oxford: Oneworld.

بررسی و تبیین پیش‌نیازهای دانشی و مهارتی در ارتقای اخلاق کنشگری روحانیت

محمد دین محمدی*، فاطمه رستمی**

چکیده

روحانیت یکی از مهم‌ترین گروه‌های مرجع در ایران است. با توجه به کاهش ضریب محبوبیت و اعتبار روحانیت بین قشرهای مختلف مردم در سال‌های اخیر، باید علاوه بر بازنگری اساسی در محتوای ارائه‌ای، خود را به دانش‌ها و مهارت‌هایی مجهز کنند که با رعایت آن‌ها زمینه نفوذ بیشتر و پذیرش عمیق را در میان مخاطبان خود فراهم سازند. بدین منظور، توجه به مؤلفه‌های قبل از کنشگری (به‌منزله پیش‌نیاز ارتباط مؤثر) در اولویت بررسی قرار دارد. گردآوری اطلاعات این مقاله، کتابخانه‌ای و با روش تحلیل محتوای کیفی استقرایی انجام شده است؛ بدین ترتیب که ابتدا سرفصل‌های تأثیرگذار در این امر، دسته‌بندی منطقی شده‌اند و سپس، به تبیین اجمالی چرایی توجه به این مؤلفه‌ها در کنشگری روحانیت پرداخته شده است. «پرهیز از خودبرت‌انگاری»، «پرهیز از پیش‌داوری ذهنی» و «پرهیز از توجیه‌گری» از جمله خصایصی هستند که به‌طور مستقیم بر اخلاق کنشگری تأثیر می‌گذارند.

* دانشجوی دکتری اندیشه اجتماعی معاصر مسلمین، پژوهشگر مؤسسه راهبردی مینا، قم، ایران.

Mdm1360@gmail.com

** کارشناس پژوهشگری علوم اجتماعی، مدرس دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران.

frgmdm@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳



کلیدواژه‌ها

نفوذ اجتماعی، روحانیت، روابط میان‌فردی، ارتباط مؤثر، اخلاق کنشگری.

مقدمه

کنشگران و مصلحان اجتماعی در راستای دغدغه‌مندی خود برای پیشرفت و اصلاح جامعه - علاوه بر ارتقاداتن محتوای معرفتی - باید نسبت به مردم عادی، مهارت‌های متفاوت تری داشته باشند تا بتوانند مخاطبان را جذب کنند و در انتقال کامل و سریع مفاهیم و معارف و تأثیرگذاری عمیق‌تر بر مخاطبان گوناگون خود (از نظر سن، جنسیت، میزان تحصیلات، طبقه اجتماعی و...) موفق باشند. در این میان، بعضی از اقدامات و مهارت‌ها به گروه خاصی از کنشگران یا مخاطبان مربوط نیستند و به‌طور عمومی و پایه‌ای در هر کسی تأثیرگذارند و توجه به آن‌ها موجب افزایش سرعت انتقال داده‌های مطلوب و رشد ضریب نفوذ کنشگر می‌شود و میزان پذیرش عمیق‌تر مخاطبان را بیشتر می‌کند. این امور در فرایندی با عنوان «نفوذ اجتماعی» در علوم گوناگون مورد توجه قرار گرفته‌اند. روحانیون از مهم‌ترین و فعال‌ترین کنشگران و مصلحان اجتماعی هستند که در جایگاه یکی از مهم‌ترین گروه‌های مرجع در جوامع دینی، افراد جامعه، رفتار و ارزش‌های خود را از آن‌ها اقتباس می‌کنند (حاتمی، ۱۳۹۵، ص ۲۵).

توجه به این مهارت‌های پایه‌ای و عمومی در نفوذ اجتماعی، از ابتدایی‌ترین و مقدماتی‌ترین پیش‌نیازهایی است که این گروه باید به آن مجهز باشد.

روحانیون و مصلحان اجتماعی می‌توانند از این مهارت‌ها در فرایندی غالباً غیررسمی، برای تحقق «جامعه‌پذیری» و سپس، در فرایند «کنترل اجتماعی» کمک بگیرند. جامعه‌پذیری، نوعی فرایند کنش متقابل اجتماعی است که فرد در خلال آن، هنجارها، ارزش‌ها و دیگر عناصر اجتماعی و فرهنگی موجود در گروه یا محیط اجتماعی پیرامون خود را فراگرفته، درونی کرده، با شخصیت خود یگانه می‌سازد





(سلیمی و داوری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). کنترل اجتماعی، فرایند بعد از جامعه‌پذیری است که شامل نظارت بر کج‌روان و مجازات آن‌ها در صورت اجتناب آنان از هم‌نوایی است (صدیق اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۶۵). کلیدواژه مهم در مبحث جامعه‌پذیری، «آموزش و تربیت» است.

سه علم جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و ارتباطات، هر کدام به فراخور دغدغه‌هایشان، نگاه متفاوتی به این موضوع داشته‌اند. در جامعه‌شناسی، ذیل قاعده «نفوذ و اقناع»، مباحث از منظر «کنشگر» و «عامل نفوذ» بررسی شده‌اند و مسئله اصلی در آن «چگونگی تأثیرگذاری بیشتر عامل نفوذ بر دیگران» است.

در روان‌شناسی، ذیل شاخه روان‌شناسی اجتماعی و تحت عناوین «نفوذ»، «لایه‌های پذیرش»، «هم‌رنگی» و «مقاعدسازی» به این مسئله توجه شده است و تحلیل‌ها بیشتر بر تغییرات حاصل شده در «فرد مخاطب» یا «فرد آماج نفوذ» متمرکزند.

مسئله اصلی در این علم، «بررسی چگونگی تأثیرپذیری فرد مخاطب یا همان فرد آماج نفوذ و لایه‌های پذیرش ایجادشده در او و تبعات این پذیرش» است. اما در علم ارتباطات، بررسی خصوصیات پیام، شناخت ابزارهای انتقال معنی، دسته‌بندی و مقایسه ابزارها از حیث سرعت و وضوح انتقال مفاهیم به دیگران و... مورد توجه است.

با اینکه توجه به هر سه رویکرد، در برقراری یک ارتباط مؤثر ضروری است، هیچ دسته‌بندی جامعی برای کمک به اولویت‌بندی زمانی و رتبی مؤلفه‌های تأثیرگذار در یک ارتباط مؤثر یافت نشد.

در این مقاله سعی می‌شود با نگاهی نظام‌مند، مقسم‌های اولیه مبحث تفکیک شوند و مؤلفه‌های «پیش از کنشگری» بر اساس تقدم زمانی، به‌عنوان پیش‌نیاز اولیه این فرایند، مورد توجه قرار گیرد.



ضرورت بحث

روحانیت به واسطه نفوذ اجتماعی‌ای که در اعصار مختلف بر مردم داشته، همیشه در رأس تحولات و انقلاب‌های جوامع قرار داشته است. در ایران معاصر نیز این نفوذ باعث تحولات و رویدادهای بزرگی شد. نفوذ روحانیت در سال‌های نخست انقلاب اسلامی ایران به اوج خود رسید، ولی پس از یک دهه کم‌کم نشانه‌هایی از کاهش نفوذ اجتماعی این قشر هویدا شد (سامی دلیری، ۱۳۸۹، ص ۲۲). بر اساس آمار، میزان علاقه به روحانیت در سال ۱۳۶۵، ۸۶/۷ درصد بود، ولی این میزان در سال ۱۳۷۱ به ۳۲/۳ درصد کاهش یافت (رفیع‌پور، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵).

این سیر نزولی تا سال ۱۳۷۳ ادامه دارد و علاقه مردم به روحانیت تا ۲/۲ درصد کاهش می‌یابد. در تحقیقی که در سال ۱۳۸۶ انجام گرفت، روحانیت، رتبه هفتم اعتبار را در میان ده گروه صنفی ایران به دست آورد (سنجش میزان منزلت اجتماعی نظامیان، ۱۳۸۶، ص ۲۳) که حاکی از کاهش اعتبار اجتماعی این صنف است.

در مبحث اعتماد هم وضعیت چندان مطلوب نیست؛ در سال ۱۳۷۹، از میان شانزده گروه بررسی شده، روحانیت در جایگاه دهم «اعتماد» و جایگاه ششم «بی‌اعتمادی» قرار گرفت (ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج اول، ۱۳۸۰، ص ۸۰) و در سال ۱۳۸۱، در بررسی همین مسئله در ۲۸ استان، از بین هجده گروه، روحانیان در رتبه هفتم بی‌اعتمادی و رتبه یازدهم اعتماد قرار گرفتند. (ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج دوم، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷). این نتایج نیز نشان‌دهنده کاهش اعتماد به قشر روحانی است. کاهش تعداد نمایندگان روحانی مجلس شورای اسلامی از ۵۵/۲۳ درصد در سال ۱۳۶۳ به ۱۵/۳۰ درصد در سال ۱۳۸۳ و ۱۵ درصد در سال ۱۳۸۷ نیز نشانه دیگری از کاهش اعتماد جامعه به کارایی یا صداقت این گروه است.



بر این اساس، ضروری است نهاد روحانیت به فکر مدیریت این روند باشد. یکی از راه‌های مدیریت این امر، مجهز شدن قشر روحانی (مخصوصاً مبلغان که مواجهه بیشتری با جامعه دارند)، به فنون و مهارت‌هایی است که به آن‌ها این امکان را می‌دهد در زمان کمتر و با کیفیت مطلوب‌تر، معارف را به مخاطب انتقال داده، در او پذیرش و همراهی بیشتری ایجاد کنند.

اما بررسی‌های صورت گرفته نشان داد محتوای تخصصی مناسبی برای این موضوع وجود ندارد. بنابراین، انجام پژوهشی برای دسته‌بندی و نظام‌مند کردن مهارت‌های این حوزه ضروری است.

پیشینه بحث

با جستجوی ابتدایی در مقالات و پایان‌نامه‌ها معلوم شد هیچ پژوهش مستقلی درباره کشف یا دسته‌بندی مؤلفه‌های تأثیرگذار بر کنشگری روحانیت وجود ندارد. مهم‌ترین تحقیق انجام شده در این باره، رساله دکتری با عنوان «بررسی عوامل مؤثر بر کاهش نفوذ اجتماعی روحانیت در ایران (بررسی موردی شهر آمل)» (سام دلیری، ۱۳۸۹) است که با توجه به تمرکز نویسنده بر مبحث کاهش نفوذ اجتماعی روحانیت و علل آن، توجه مستقیم و جامعی به عوامل افزاینده این نفوذ نشده است؛ البته جلوگیری از کاهش نفوذ می‌تواند یکی از راه‌های تقویت نفوذ باشد.

بنابراین، رابطه این رساله با تحقیق حاضر، خاص و عام مطلق است. شماری از تحقیقاتی که به صورت رابطه عام و خاص من وجه به این مسئله توجه کرده‌اند، از این قرارند:

- ۱) در مقاله «راهبردهای فرهنگی نفوذ اجتماعی دین در آموزه‌های قرآن» (آخوندی، ۱۳۹۶)، به طور محدود و فقط بر اساس یافته‌های قرآنی و بدون هیچ تقسیم‌بندی و بیان نظام‌واره‌ای به این مسئله توجه شده است؛



۲) نویسنده مقاله «اخلاق روحانیون خدمتگزار» (اسماعیلی، ۱۳۷۴) به شماری از خصوصیات مؤثر در فرایند نفوذ اجتماعی اشاره کرده است. او بیشتر به این موضوع توجه دارد که حضور روحانیون در امور سیاسی و اجرایی چقدر بر نفوذ و اعتبار اجتماعی آنان تأثیرگذار است و برای جلوگیری از کاهش نفوذ روحانیون، به‌طور کلی آن‌ها را به «اخلاق» و «خدمتگزاری به اسلام و مردم» دعوت می‌کند؛

۳) فاطمه رجبی، در کتاب «روحانیت در تاریخ معاصر ایران» (رجبی، ۱۳۸۳)، به‌طور جزئی به بررسی رابطه فضای دینی و نفوذ اجتماعی روحانیت پرداخته و رابطه مستقیم و یک‌سویه‌ای بین آن‌ها ترسیم کرده است. در این کتاب، فضای دینی به‌عنوان متغیر مستقل و نفوذ روحانیت به‌عنوان متغیر وابسته مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس یافته‌های سام دلیری (۱۳۸۹، ص ۶۴) نیز این رابطه دوسویه نیست و علی‌رغم کاهش نفوذ روحانیت، جامعه غیردینی نشده است.

۴) نویسندگان کتاب «فرهنگ روابط اجتماعی در آموزه‌های اسلامی» (ایروانی و همکاران، ۱۳۸۷) به بیان رفتارهای دینی مؤثر در حوزه تعاملات اجتماعی پرداخته است. وجه تفاوت این کتاب با تحقیق حاضر این است که ایروانی به امور جوانحی و قلبی و درونی مؤثر بر تعاملات اجتماعی، توجه نداشته است. همچنین، نویسنده به راهبردهای کلان بیشتر از شیوه‌های مؤثر در این عرصه نظر داشته و هدف خاصی در بیان و دسته‌بندی موضوعات اجتماعی بیان شده نداشته و از این رو، کتاب را فرهنگ نامیده است؛

۵) مؤلف کتاب «روانشناسی اجتماعی» (ارنسون، ۱۳۸۹) به‌طور ویژه به عوامل ارتقادهنده نفوذ اجتماعی و قانع کردن دیگران اشاره کرده و لایه‌های پذیرش را مورد توجه قرار داده است و بر همین اساس، به بررسی بعضی عوامل تأثیرگذار بر این فرایند از حیث اثباتی (مانند محبت و دوست‌داشتن) یا سلبی (مانند پرخاشگری) می‌پردازد؛



۶) در کتاب «رفتار غیر کلامی در روابط میان‌فردی» (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۸) که در حوزه علم ارتباطات نوشته شده است، نویسندگان، به‌طور کلی در صدد بیان تمام پیام‌هایی هستند که به‌شکل غیر کلامی بین افراد ردوبدل می‌شود. آن‌ها بعد از بیان هفت کاربرد و نه مقوله اساسی و کلان، در چهار عرصه مهم «ارتباط زن و مرد»، «ارتباط رئیس و مرئوس»، «ارتباط معلم و شاگرد» و «ارتباط میان‌فرهنگی»، این موارد را با هم تطبیق می‌دهند و توجه چندانی به اشکال و میزان اثرگذاری و رتبه‌بندی این مقوله‌ها در انتقال معنی ندارند. از این رو مباحث این کتاب با بحث ما رابطه عام و خاص من وجه پیدا می‌کند؛

۷) نویسندگان کتاب «مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان‌فردی» (هارجی، ساندرز و دیکسون، ۱۳۹۰) به‌طور کلی به‌دنبال «دانستن چگونه رفتار کردن در وضعیت‌های گوناگون» بوده‌اند. آن‌ها در کنار بیان تمام مقولات مؤثر بر روابط میان‌فردی، فصلی به «تعامل در گروه‌ها و رهبری» اختصاص داده‌اند. از این رو، با مقاله حاضر رابطه اعم و اخص من وجه دارد؛ چه تمام نکاتی که در فضای نفوذ قابل طرح است، در این گفتار نیامده است و از طرف دیگر، به مباحث خارج از موضوع ما (ارتباط و انتقال معانی صرف) به‌طور مفصل پرداخته است. در ضمن، در این کتاب، در فصل‌های «پرسش» و «بازگرداندن» به فنون دریافت اطلاعات اشاره شده که از حوزه بحث تحقیق حاضر خارج است؛

۸) نویسنده کتاب «ارتباطات میان‌فردی» (وود، ۱۳۹۴) بیشتر به‌دنبال معرفی انواع راه‌های ارتباطی میان افراد است و از این حیث، شاید از حوزه بحث این تحقیق خارج باشد.

در نهایت، می‌توان گفت هیچ تحقیق نظام‌مند و دسته‌بندی‌شده‌ای درباره ابعاد و انواع مسائل مهم تأثیرگذار بر فرایند نفوذ اجتماعی در سطوح و لایه‌های مختلف پیدا نشد.

روش تحقیق

این تحقیق، از نوع علمی-کاربردی است که سعی دارد با گردآوری اطلاعات، به شیوه کتابخانه‌ای و با روش تحلیل محتوای کیفی استقرایی به دسته‌بندی منطقی-عقلی مؤلفه‌های مؤثر بر کنشگری روحانیت پردازد.

چهارچوب مفهومی

الف) نفوذ اجتماعی

نفوذ به معنی «رخنه، تسلط و سلطه» (معین، ۱۳۸۳، ج ۶: ص ۱۲۴۶)، از نظر اصطلاحی، در سه رشته جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علم ارتباطات تقریباً تعاریف یکسانی دارد. نظریه نفوذ اجتماعی که آن را با عنوان نظریه «رخنه اجتماعی» و «Social Penetration Theory» یا «SPT» نیز می‌شناسند، مدلی است که در دهه هفتاد میلادی توسط ایروین آلتمن و همکارش دالماس تیلور طراحی و پیشنهاد شد (فرانزوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷).

ارنسون در کتاب روان‌شناسی اجتماعی، نفوذ را یکی از سازکارهای اساسی در علم روان‌شناسی اجتماعی دانسته و چنین تعریف کرده است: «نفوذ اجتماعی، نفوذی است که مردم بر عقاید و رفتار دیگران دارند» (ارنسون، ۱۳۸۹، ص ۳۶۷). عده‌ای «نفوذ اجتماعی» را شامل مجموعه‌ای از پدیده‌های متغیر می‌دانند که رفتارهای فرد را بر اثر فشارهای اجتماعی جهت می‌دهد (ربانی و کجباف، ۱۳۸۶، ص ۱۵۷) و برخی آن را شیوه‌هایی می‌دانند که دیگران بر اساس آن می‌توانند بر عقاید، احساس‌ها و رفتار کسی تأثیر بگذارند (تاپیا، ۱۳۷۹، ص ۶۲). بر همین اساس می‌توان «کسی را که توان تحت تأثیر قراردادن دیگری را چه با گفتار و چه با رفتار خود داشته باشد» (کریمی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳)، «عامل نفوذ» نامید.

باید دانست قواعد نفوذ اجتماعی، چه به صورت قصدشده (در حین عمل) و چه به صورت قصدنشده (بدون اینکه خود شخص بداند و به آن توجه کند)، بر مخاطب





تأثیر می‌گذارند (سام دلیری، ۱۳۸۹، ص ۸۵). این نفوذ می‌تواند تا جایی پیش برود که موجب فرمان‌برداری و ایثار غیرعادی و استثنایی از یک فرد به‌خاطر تقدس، قهرمانی یا سرمشق‌بودن و نیز فرمان‌برداری از نظامی که وی ایجاد کرده یا به‌شکل وحی به او نازل شده است، بشود (وبر، ۱۳۸۴، ص ۳۱۳). از این نفوذ با عنوان «کاریزما» یاد می‌کنند که اوج و نهایت نفوذ اجتماعی است (سام دلیری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱). این واژه یونانی که به معنی «موهبت الهی مانند توانایی معجزه و پیشگویی وقایع آینده» است (یوکل، ۱۳۸۲، ص ۴۴۷)، کیفیت استثنایی شخصی است که به نظر می‌رسد «واجد یک قدرت فوق طبیعی، فوق بشری یا دست کم غیرعادی باشد» (فروند، ۱۳۶۲، ص ۲۴۴).

همان گونه که گفتیم، نفوذ اجتماعی در هر شرایطی می‌تواند ظهور و تداوم یابد، اما مطمئناً در دوران بحران، اوج خواهد گرفت، در حالی که کاریزما غالباً در شرایط بحران ظهور می‌کند.

(ب) روحانیت

این واژه از حیث لغوی، مصدر جعلی «روحانی» است (دهخدا، ۱۳۳۷، ذیل روحانی) که آن نیز اسم منسوب به «روح» است و روح در لغت به معنی پاکیزه، حلال و طاهر است و در مواردی، برای رحمت و رزق به کار رفته است (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۳۵۳).

از حیث اصطلاحی، «روحانیت» در کاربرد جامعه‌شناختی، اصطلاحی شایع در اشاره به تحصیل‌کردگان علوم حوزوی است (یعقوبی، ۱۳۹۱، ص ۱۹). اصطلاح «روحانی» نیز در تعاریف آرمانی، کسی است که علوم دینی را آموخته و انتقال دانسته‌ها را به جامعه بر خود فرض می‌داند (گلزاده و غفوری، ۱۳۶۰، ص ۲-۳). برخی روحانی را عالم دینی می‌دانند که در راه تزکیه و تعلیم و تلاوت و خواندن آیات خدا بر مردم می‌کوشد (بهشتی، ۱۳۴۱، ص ۱۵۲).

نکته‌ای که در بعضی از این تعاریف به آن تصریح نشده است، «لا بشرط» بودن تعریف از حیث جنسیت است؛ یعنی این تعاریف هم شامل زنان می‌شوند و هم شامل مردان و این عدم التخصیص، مطلوب این تحقیق است؛ هرچند که شیوع استعمال برای مردان است.

ج) اخلاق کنشگری

اخلاق به معنی «سجیه» (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۱۴۷۰) شامل موارد زیر می‌شود:

۱) سجایای نیک و بد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ص ۸۷)؛

۲) مجموعه عادت‌ها و رفتارهای فرهنگی پذیرفته‌شده در میان مردم جامعه؛

۳) وضع روحی و رفتاری شخص (انوری، ۱۳۸۱، ج ۱: ص ۲۱۹).

در معنی اصطلاحی اخلاق نیز با تعدد معنایی مواجهیم که به سه مورد از آن‌ها

اشاره می‌شود:

۱) صفات نفسانی: گاهی منظور از اخلاق در اصطلاح اندیشمندان، هرگونه صفت نفسانی است که باعث پیدایش کارهای خوب یا بد می‌شود؛ چه این صفات راسخ باشند، چه ناپایدار (اعرافی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۸).

۲) صفات راسخ نفسانی: رایج‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در بین دانشمندان اسلامی است که به صفات و هیئت‌های پایدار در نفس اطلاق می‌شود که موجب صدور افعالی خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل می‌شوند (همان‌جا).

۳) شامل تمام اخلاق‌های نیک و فضیلت‌های اخلاقی اعم از صفات درونی و رفتار بیرونی می‌شود؛ مانند معنای اراده‌شده در این عبارات: «فلان کار، اخلاقی است» و «دروغ‌گویی، کاری غیراخلاقی است» (همان، ص ۲۱۹).

در این پژوهش، معنی سوم مدنظر است و از این رو، «اخلاق کنشگری»، تمام صفت‌های درونی و رفتارهای بیرونی را در بر می‌گیرد که بخشی از آن، «اخلاق کنشگر» به معنای اول است.



یافته‌های تحقیق

هدف انسان‌ها از برقراری ارتباط با دیگران، دریافت اطلاعات یا انتقال معانی است که در مباحث ارتباطات میان‌فردی به تک‌تک مؤلفه‌های تأثیرگذار بر ایجاد، دریافت، انتقال و مدیریت ارتباط توجه شده است.

در فضای ارتباط مؤثر و نفوذ اجتماعی، انتقال صرف اطلاعات، مدنظر نیست؛ بلکه نحوه ایجاد ارتباط جذاب‌تر و انتقال اطلاعات سریع‌تر و کامل‌تر به همراه پذیرش عمیق‌تر در مخاطب و همراهی مشتاقانه‌تر او با فرد کنشگر نیز اهمیت دارد. هر کنشگر که بتواند به‌نحو شایسته‌تری از این اطلاعات و مهارت‌ها بهره بگیرد، به همان میزان، احتمال موفقیت او در ایجاد یک ارتباط مؤثر بیشتر می‌شود و ضریب اثرگذاری او نیز افزایش می‌یابد. برای شفاف‌شدن مبحث به تقسیم‌بندی زیر توجه کنید.

در ابتدایی‌ترین تقسیم‌بندی، ارتباط انسان‌ها به «ارتباط بینافردی» و «ارتباط گروهی» تقسیم می‌شود؛ چراکه پژوهش‌ها نشان می‌دهند که الگوهای ارتباط دونفره، با تعاملات رودرروی سه‌نفره تفاوت‌هایی دارد. این تفاوت فقط از جنبه تعداد افراد نیست و با توجه به تفاوت گروه‌ها با یکدیگر (مانند خانواده، دوستان یا همکاران)، این الگوها نیز متفاوت می‌شوند (হারجی، ساندرز و دیکسون، ۱۳۹۰، ص ۳۲۱).

با توجه به اینکه حداقل ارتباط با دو نفر شکل می‌گیرد و در بیشتر ارتباطات، اصول ارتباط بینافردی حاکم است (حتی در گروه‌ها)، پرداختن به آن در اولویت زمانی و رتبی قرار می‌گیرد.

طبق آنچه گفته شد، «مؤلفه‌های ارتباط میان‌فردی مؤثر» در ادبیات نفوذ اجتماعی اهمیت دارند؛ یعنی ما برای ارتقای وضعیت موجود نباید به فرایندها و مؤلفه‌های مرسوم بسنده کنیم، بلکه باید از قوی‌ترین و متقن‌ترین شکل، ابزار و مهارت در فضای ارتباطی استفاده کنیم تا بتوانیم تغییر مطلوب را سریع‌تر و عمیق‌تر ایجاد کنیم.





«کنش مؤثر» دارای مراحل «ایجاد ارتباط»، «انتقال اطلاعات» و «مدیریت ارتباط» است که مباحث ایجاد ارتباط، از حیث زمانی، بر دیگر مراحل مقدم است و می‌توان آن را در دو فضای «پیش از ارتباط یا پیش‌نیازهای ارتباط» و «شروع ارتباط» بررسی کرد.

پیش‌نیازهای ارتباط اموری هستند که فرد کنشگر قبل از ایجاد ارتباط باید به آنها توجه کند تا ارتباط مؤثر قوی و نفوذ عمیق‌تری ایجاد شود. این امور را می‌توان در شش دسته «توجه به ضرورت، اهمیت و کارکرد»، «توجه به ابزارها»، «توجه به رویکرد و روش»، «توجه به خود»، «توجه به مخاطب» و «توجه به محیط» جای داد.

۱- توجه به ضرورت، اهمیت و کارکرد:

این سه عنوان را می‌توان به منزله یک عامل انگیزشی قوی در راستای عاملیت فرد کنشگر مطرح کرد. کنشگر به هر میزان احساس کند موضوع مبحث کنشگری او دارای اولویت الزامی (ضرورت) یا تأثیرگذاری بیشتر بر دیگر مؤلفه‌ها (اهمیت) و یا ثمره عینی‌تر (کارکرد) است، به همان میزان، انگیزه کنشگری او افزایش پیدا می‌کند.

۲- توجه به ابزارها:

ابزارها در انتقال و مدیریت داده‌ها به فرد کنشگر کمک شایانی می‌کنند. اطلاع از انواع ابزارها و مهارت استفاده از آنها قبل از فرایند کنشگری، به کنشگر این توانایی را می‌دهد که پیام خود را در سریع‌ترین و کامل‌ترین شکل ممکن به مخاطب انتقال دهد. استفاده از ابزار هنر و رسانه از جمله کارآمدترین ابزارهای انتقال پیام است که قابلیت ماندگاری پیام و ایجاد مقبولیت و پذیرش را نزد مخاطب به شدت افزایش می‌دهد. استفاده از ابزار مکاتبه برای افراد درون‌گرا و استفاده از زبان بدن برای افراد برون‌گرا نیز از جمله مصادیق این مبحث به شمار می‌روند.

۳- توجه به رویکرد و روش:

منظور از رویکرد، راهبرد و روش مدیریت یک رویداد است. این امر در میزان پذیرش و عمق نفوذ در مخاطب تأثیرگذار است؛ مثلاً کنشگری با رویکرد تربیتی، جامعه‌پذیری و درونی‌سازی با کنشگری با رویکرد کنترلی، دفعی و اطاعتی متفاوت است. با اینکه در هر دو حالت، از نظر ظاهری، شاهد همراهی مخاطب با فرد کنشگر هستیم، در فضای تربیتی، اثرپذیری عمیق‌تر و همراهی مشتاقانه‌تر است.

بی‌توجهی به اهمیت رویکرد و ناآشنایی با انواع رویکردها، موجب فعالیت تک‌ساحتی آمران به معروف و کنشگران دینی در ایران شده است؛ به گونه‌ای که اکثراً به دنبال شکل‌گیری فرایند «اطاعت» در ظاهری‌ترین شکل آن و همراهی سریع مخاطب با مطلوب کنشگر می‌باشند. یقیناً کنشگری موفق خواهد بود که بر اساس اطلاعات موجود از وضعیت خود، محیط و مخاطب، کارآمدترین روش ممکن را در انتقال داده‌ها در پیش بگیرد و برای ایجاد پذیرش در مخاطب و حرکت به سمت وضعیت مطلوب بکوشد.

۴- توجه به خود:

توجه به خود یا خودشناسی، یکی از مقدماتی‌ترین و مهم‌ترین مقولاتی است که هر کنشگر قبل از کنشگری باید به آن توجه کند. البته تعجب‌آور است که با وجود جایگاه بسیار مهم و کاربردی این مسئله، کمتر کتابی در حوزه نفوذ اجتماعی و اخلاق کنشگری به‌طور منسجم و ساختارمند به این مسئله توجه کرده است. این توجه به خود می‌تواند در عرصه توجه به صفات درونی یا خصوصیات رفتاری و بروزات خارجی متجلی شود. در این فرایند، کنشگر به «شناخت وضعیت موجود» خود اقدام می‌کند تا با شناختی که از خود به دست می‌آورد، آگاهانه از توانمندی‌ها و خصوصیات خود استفاده کند و مراقب ناتوانی‌ها و نقاط ضعف روحی و ظاهری خود نیز باشد تا به فرایند کنشگری او لطمه و خللی وارد نشود. برای کشف و



دسته‌بندی بهتر مؤلفه‌های «وضعیت موجود»، بهترین و مقدماتی‌ترین کار، «شناخت وضعیت مطلوب» است تا بر اساس تقسیمات و مقولات آن، کنشگر به «وضعیت موجود» خود امتیاز بدهد.

۴-۱. توجه به وضعیت مطلوب

همان‌طور که در شناخت وضعیت موجود بیان شد، کنشگر می‌تواند از دو حیث «صفات درونی و باطنی» و «صفات ظاهری و بروزات رفتاری» به خود امتیاز بدهد. این امتیازدهی باید مقیاسی داشته باشد تا کنشگر بر اساس آن به خود از حیث وجود یا فقدان خصوصیت مثبت یا منفی و همچنین میزان واجدیت امتیاز بدهد. از این امور می‌توان با عنوان «بایسته‌های کنشگر» یا «شناخت وضعیت مطلوب» توسط کنشگر یاد کرد که مقولات آن در دو دسته «باطنی و درونی» و «ظاهری و بیرونی» قابل دسته‌بندی و بررسی است.

۴-۱-۱. از حیث درونی

امور درونی یا باطنی به اموری گفته می‌شود که مخاطب نمی‌تواند آن‌ها را مستقیماً مشاهده کند، ولی از نظر کمی و کیفی، تأثیر بسزایی در کنشگری فرد عامل نفوذ دارند و می‌توانند موجب افزایش ظرفیت و توانمندی او در فرایند اصلاح اجتماعی شوند. بعضی از این بایسته‌های درونی عبارت‌اند از:

(۱) پرهیز از پیش‌داوری منفی:

عامل نفوذ نباید با پیش‌داوری منفی و برچسب‌زنی ذهنی درباره مخاطب، وارد عرصه کنشگری شود (ارنسون، ۱۳۹۸، ص ۳۲۱). این برچسب‌زنی زمانی رخ می‌دهد که شخص آماج نفوذ، دارای خصوصیت منفی اثبات‌شده‌ای است و ذهن تمایل دارد اوصاف مشابه یا بدتری را که هنوز اثبات نشده‌اند، نیز به او نسبت دهد. کنشگر تا



زمانی که اوصاف منفی به طور یقینی احراز نشده‌اند، نباید به ذهن خود اجازه بدهد که مخاطب خطا کار را به صفت‌های بدتری متهم کند؛ برای مثال، «بی‌عفت دانستن فرد بی‌حجاب»، پیش‌داوری مذموم است.

۲) توجه به اصل حسن ظن و مثبت‌اندیشی:

اصل حسن ظن اقتضا می‌کند که امور ناشناخته منفی تأثیرگذار در مخاطب، به نفع مخاطب محاسبه شوند (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳). این اصل، یک درجه بالاتر از اصل پرهیز از برچسب‌زنی ذهنی و پیش‌داوری است؛ چرا که پیش‌داوری در مواقعی است که اولاً با مخاطب خطا کار مواجهیم و ثانیاً احتمال اتصاف مخاطب به خطاهای بیشتر و بزرگ‌تر واقعاً وجود دارد. اصل حسن ظن اقتضا می‌کند در انسان‌هایی که برای اولین بار یا به‌طور محدود و موردی دچار اشتباه می‌شوند، تمام عوامل دخیل فرضی، به نفع مخاطب صادره شوند؛ مثلاً اینکه او ناآگاهانه این کار را انجام می‌دهد یا بستر فرهنگی و خانوادگی نامناسب او را وادار به این رفتار کرده است. به نظر می‌رسد این اصل ذومراتب است و درباره کسانی که شایستگی‌های آن‌ها اثبات شده است، قطعی‌تر و قوی‌تر اجرا می‌شود و حداقل درجه آن برای کسانی است که تابه‌حال هیچ کار درست یا غلطی از آن‌ها ندیده‌ایم.

۳) پرهیز از خودبرتوانگاری:

فعال فرهنگی باید مراقب باشد به تصور اینکه او در مقام آموزش یا مهار دیگران است، خودش را بالاتر از فرد آماج نفوذ نداند. مقام اصلاح اجتماعی این اقتضا را دارد که کنشگر در مقام آموزش‌دهنده یا مهارکننده، جایگاه بالاتری را برای خود نسبت به فرد آماج نفوذ احساس می‌کند و ذهنش آمادگی دارد این برتری را به تمام خصوصیات تسری و تعمیم دهد که این امر قطعاً غلط و احرازناشدنی است. این



احساس شاید بعدها و در مرحله عمل، موجب اعمال یا به کاربردن عباراتی شود که به مخاطب احساس حقارت القا کند و با ایجاد مقاومت در او، میزان پذیرش و همراهی‌اش را کاهش دهد.

۴) پرهیز از جزم‌انگاری:

جزم‌انگاری به معنی تصور اشراف به تمام حقیقت و تسلط به تمام واقعیت است که نتیجه آن باطل و مردود دانستن هر بیان و تصور مخالف است. جزم‌انگاری باعث می‌شود عامل نفوذ برای شنیدن مطالب مخاطب کمتر تمایل داشته باشد. بهتر است کنشگر در لحظه عاملیت، نسبت خود را با حقیقت، نسبتی دقیق‌تر و نزدیک‌تر از دیگران قلمداد کند، ولی در عین حال، نباید درباره نسبت مخاطب با حقیقت قضاوت صفرگونه داشته باشد. در این حالت، با احتمال نزدیک‌تر بودن مخاطب به حقیقت، اجازه سخن گفتن به او داده می‌شود و کنشگر به شنیدن تمایل پیدا می‌کند. هریک از این خصوصیات می‌تواند تأثیر بسزایی در مخاطب بگذارد و او را با کنشگر همراه کند.

۵) پرهیز از توجیه‌گری و تعصب:

بیشتر مردم می‌کوشند اعمال، افکار و عواطف خود را توجیه کنند و در صورت امکان، خود و دیگران را متقاعد سازند که عملشان منطقی و معقول بوده است (ارنسون، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴). این روحیه موجب می‌شود کنشگر به اصلاح خود تمایل نداشته باشد و در نتیجه، هیچ‌گاه برای خودشناسی و اصلاح خصوصیات منفی و اشتباهات خود تلاشی نخواهد کرد. این خصوصیت در شدیدترین حالت خود به «تعصب» ختم می‌شود که شخص از پذیرش و اعتراف به بدیهی‌ترین اشتباهات خود و افراد مطلوبش سر باز می‌زند و بدون هیچ دلیلی، حق را به خود و آنان می‌دهد. همین خصوصیت یکی از بزرگ‌ترین تفاوت‌های توجیه‌گری با تعصب است؛ چراکه



شخص در مقام توجیه‌گری حداقل سعی دارد با استدلال‌هایی منطقی‌گونه، دیگران را به درستی کار خود متقاعد سازد.

۶) داشتن تجربه و هوش هیجانی و اخلاقی مناسب:

عامل نفوذ در لحظه نفوذ اجتماعی با مجموعه گسترده‌ای از مؤلفه‌های مثبت و منفی مواجه است و باید ترکیب شایسته‌ای را برای کسب بهترین نفوذ انتخاب کند. این عمل به هوش هیجانی زیاد یا تجربه کافی نیاز دارد و به همین دلیل، به کنشگران اجتماعی به هیچ‌وجه پیشنهاد نمی‌شود که بدون مطالعه و تمرین وارد این عرصه شوند.

اگر کنشگر بعد از فرایند نفوذ پیوسته به خودش بگوید: «ای کاش این‌طور می‌گفتم یا آن کار را نمی‌کردم»، نشان‌دهنده نداشتن تجربه کافی یا هوش هیجانی مناسب در عرصه مدیریت کنشگری است. یقیناً هوش هیجانی با آموزش و تکرار تقویت می‌شود. در عین حال، شخص کنشگر باید دارای اطلاعات و توانمندی‌های مناسبی در حیطه امور اخلاقی و برقراری نسبت مناسب بین آن‌ها باشد؛ مثلاً بتواند بین «مراعات دیگران» و «باج‌دادن به دیگران» یا «اعتماد به دیگران» و «ساده‌لوحی» تفاوت قائل شود و حدود مرزی برای آن‌ها تعیین کند.

۲-۱-۴. از حیث بیرونی

مراد از امور بیرونی یا ظاهری، بایسته‌هایی است که مخاطب می‌تواند آن‌ها را مشاهده کند و در صورت بروز اختیاری و یا غیراختیاری آن‌ها از کنشگر، موجی از پذیرش و همراهی در مخاطب ایجاد می‌شود.

کنشگران باید قبل از شروع فرایند نفوذ و اصلاح اجتماعی، به‌طور هدفمند یا غیرهدفمند، به این امور توجه داشته باشند تا در لحظه نفوذ موجب همراهی بیشتر و عمیق‌تر مخاطب شوند. این امور را می‌توان در دو بُعد «جاذبه‌های بدنی» و «امور رفتاری» دسته‌بندی کرد.





الف) جاذبه‌های بدنی:

زبان بدن و فیزیک افراد دارای پیام‌های غیر کلامی بسیاری است که فرد کنشگر باید قبل از انجام فرایند نفوذ به نسبت آن‌ها با محتوای پیام توجه داشته باشد. به طور کلی، «قد، وزن، رنگ پوست، مو و رنگ آن، موی صورت و آرایش آن، مصنوعات و زیورآلاتی مانند عینک و انگشتر و ساعت و طرز استفاده از آن‌ها...» هر کدام می‌توانند به طور غیر کلامی، اطلاعاتی را به مخاطب ارائه دهند که در صورت داشتن جذابیت یا هماهنگی با محتوای نفوذ، موجب افزایش تمایل به همراهی افراد با شخص کنشگر یا همانندسازی با او می‌شوند (هارجی، ساندرز و دیکسون، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹)؛ مثلاً لباس رسمی می‌تواند اعتبار عامل نفوذ را افزایش دهد (همان، ص ۱۳۸)، به گونه‌ای که کارگزارانی که لباس رسمی می‌پوشند از نفوذ بیشتری در لایه تبعیت برخوردارند (ارنسون، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

مسئله «پوشش» می‌تواند ده پیام در زمینه‌های گوناگونی چون «سطح اقتصادی، سطح آموزشی، وفاداری، موقعیت اجتماعی، پیشرفت، پیشینه اقتصادی، اجتماعی، آموزشی، سطح موفقیت و ویژگی‌های اخلاقی» به مخاطب خود انتقال دهد (همان، ص ۱۳۶). با توجه به تأثیر بیشتر انتقال غیر کلامی باید توجه داشت که اطلاعات غیر کلامی نباید متضاد یا ناقض و مخالف محتوای کلامی کنشگر باشند؛ مثلاً سخنان کسی که چاق است، درباره مزایای کم‌خوری، مقبول واقع نمی‌شود یا سخنان شخص شیک‌پوش درباره مزایای ساده‌زیستی به راحتی مورد تردید مخاطب قرار می‌گیرد.

ب) خصوصیات رفتاری:

جنبه دیگری از بایسته‌های ظاهری، توجه به خصوصیت‌های رفتاری است که مخاطب می‌تواند آن‌ها را مشاهده کند و اگرچه خود محل ابتلای آن رفتار نباشد، می‌تواند زمینه همدلی و همانندسازی را تقویت یا تضعیف کند (ایروانی و همکاران،

۱۳۸۷، ص ۲۴۷). تواضع و فروتنی، امانت‌داری، پندپذیری، مدارا و عفو، عامل بودن به گفتار، انفاق، صلۀ رحم و صداقت، از جمله مؤلفه‌هایی هستند که رعایت آن‌ها می‌تواند در مخاطبان بالقوه یک کنشگر تأثیر بسزایی داشته باشد (همان، صص ۲۷۹ و ۳۷۵). در ادامه، شماری از این مؤلفه‌ها تبیین و بررسی می‌شوند:

۱) لیاقت و شایستگی

به هر میزان مصلح اجتماعی لیاقت و شایستگی خود را در عرصه اجتماعی نشان دهد، به همان میزان در لحظه کنشگری با همراهی و مقبولیت مواجه خواهد شد. لیاقت و شایستگی به روش‌های مختلفی اثبات می‌شود که عملکرد خوب و داشتن تخصص از جمله این روش‌هاست.

عملکرد خوب روحانیت می‌تواند معانی متعددی داشته باشد، ولی یکی از بدیهی‌ترین مصادیق آن، عمل درست به وعده‌هاست (رفیع‌پور، ۱۳۸۰، ص ۵۲۶). روحانیون در هر جایگاهی که متصدی امری بودند و توانستند با عملکرد خوب به تمام یا بخش عمده‌ای از وعده‌های خود عمل کنند، یقیناً موجب افزایش اعتماد به هدفمندی و منظم بودن این قشر شده‌اند.

بر همین اساس، با توجه به عملکردهای نامطلوب دولت‌ها و مقصدانستن روحانیت در این ضعف عملکرد، تحقیقات نشان می‌دهد روحانیون غیردولتی در میان مردم از اعتبار بیشتری برخوردارند (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، صص ۵۰ و ۵۶).

همچنین، رفتار و گفتار متخصصان کنشگر باعث افزایش اعتبار او در زمان نفوذ اجتماعی می‌شود؛ زیرا داشتن تخصص یکی از شایع‌ترین مؤلفه‌های اثبات شایستگی افراد در یک جایگاه است. داشتن تخصص نشان می‌دهد که اطلاعات فرد معتبر است. هرچه منابع اطلاعاتی از اعتبار بیشتری برخوردار باشند و افراد از نظر کمی و کیفی تمایل بیشتری به تبعیت از این اطلاعات نشان می‌دهند. بر همین اساس، هم‌نوایی مخاطبان با گروه متخصصان بیشتر اتفاق می‌افتد (ارنسون، ۱۳۸۹، ص ۴۸).



۲) ارتباط مستمر رودرو با مردم و مخاطبان

یحیی دولت‌آبادی در کتاب «حیات یحیی»، یکی از علل موفقیت روحانیت و داشتن اعتبار و نفوذ اجتماعی را توجه این قشر به توده مردم و ارتباط مستمر با آنها می‌داند؛ چه همین سرمایه اجتماعی در اوایل انقلاب، موج عظیمی از حمایت و یاری را با این قشر همراه کرد (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، صص ۵۰ و ۵۶).

۳) کارکرد مشخص

عامل نفوذ و کسی که به کنشگری و اصلاح اجتماعی تمایل دارد باید دارای کارکرد مشخص و واقعی باشد تا نیاز برخی از افراد جامعه بر اساس فعالیت او رفع شود. در قشر روحانیت، این کارکرد می‌تواند شامل «تأمین برخی از نیازهای آنها مانند عقد و نکاح و طلاق و انجام مناسک دینی» باشد (همان، ص ۷۰).

۴) ساده‌زیستی

ساده‌زیستی به معنی پرهیز از تجمل‌گرایی، صفتی مقبول در کنشگری اجتماعی است و به شدت در ضریب نفوذ تأثیر دارد. این امر در قشر روحانی به خاطر ادعاهایی که درباره هم‌دردی با فقرا و فضیلت زهد دارند، از یک امر رحجانی به امر الزامی تبدیل شده است و به عنوان یک اصل باید در میان این قشر مورد توجه باشد؛ الا در مواردی که دلیل و شرایطی خاص، قید ضرورت را از آن برداشته باشد و تمسک به ساده‌زیستی لازم نباشد.

۵) مشابهت هنجاری با مردم

هرچه هنجارها و امر مطلوب نزد عامل نفوذ با هنجارهای توده مردم هماهنگ‌تر باشد، ضریب نفوذ او بیشتر می‌شود؛ مثلاً طبق تحقیقات، هرچه جامعه دینی‌تر باشد، کنشگران دینی (از جمله قشر روحانی) از ضریب نفوذ و اعتبار بیشتری برخوردارند



(رجبی، ۱۳۸۳، ص ۵۲). بنابراین، اولویت در بروزات رفتاری قبل از کنشگری، نشان‌دادن و برجسته کردن «ما به الاشتراکات هنجاری» است؛ چه اگر مخاطب رفتارهای مشابهی از فرد آماج نفوذ مشاهده کند با تعمیم این مشابَهت‌ها به دیگر امور مقبول خود، همانندی بیشتری با کنشگر احساس کرده، راحت‌تر و عمیق‌تر با او همراه می‌شود. باید توجه داشت که ما در این مقام به دنبال ارائه الگوی رفتاری درباره «ما به الافتراقات هنجاری» نیستیم.

۶) تعاون

مصلح اجتماعی باید در فعالیت‌های عامل‌المنفعه، مشارکت مالی و معنوی خوبی داشته باشد و با نشان‌دادن روحیه همکاری، برهم‌سانی با مردم و بودن در کنار آن‌ها تأکید داشته باشد. هرچه این مشارکت بیشتر باشد، اعتماد مردم به او بیشتر می‌شود.

۷) قدرت

هرچه جایگاه و منزلت عامل نفوذ از فرد آماج نفوذ بالاتر باشد، احتمال تأثیرگذاری و عمق پذیرش افزایش پیدا می‌کند. البته این خصوصیت باید بارز باشد و فرد آماج نفوذ متوجه بشود. عامل برتری در هر جایگاهی متفاوت است؛ سن، پول، قدرت، علم و... از جمله اعتباراتی است که فرد عامل نفوذ می‌تواند با برتری در از یک یا چند مورد از آن‌ها نفوذ خود را اعمال کند.

البته اگر شخص فعال بر این امور تأکید لفظی کمتری داشته باشد و اجازه بدهد شخص مخاطب بر اساس اطلاعات محیطی خود به این برتری پی ببرد، احتمال ضریب نفوذ افزایش پیدا می‌کند. علاوه بر این، هرچه حیث برتری با موضوع نفوذ هماهنگ‌تر، سازگارتر و مشابه‌تر باشد، اعتماد و تبعیت از آن افزایش پیدا می‌کند (صدیق اورعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۸۰).



۵ - توجه به محیط

توجه به محیط یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار بر فرایند نفوذ اجتماعی و کنشگری فعالان اجتماعی است؛ زیرا توجه به تناسب فضای کنشگری با گفتار، کمیت افراد تبعیت‌کننده از قانون در محیط و میزان همراهی کدهای محیط با قانون، تأثیر بسزایی در بهبود ضریب نفوذ او دارد؛ برای نمونه، بیان محتوای دینی در مسجد و هیئت یا جایی شبیه به آن، بسیار مؤثرتر از پارک است یا توصیه به فرد بدحجاب در محیطی که بیشتر افراد بدحجاب هستند، نسبت به جایی که بیشتر افراد محجبه‌اند، باید با دقت و ظرافت بیشتر صورت بگیرد؛ چه اطلاعات محیطی نشان‌دهنده بی‌اهمیتی حجاب در چنین محیطی است.

۶- توجه به مخاطب

توجه به مخاطب، مبحث بسیار مهم و مفصلی است که در این نوشتار فقط به بعضی از مؤلفه‌های مربوط به آن که در فرایند نفوذ تأثیرگذار است، اشاره می‌کنیم.

توجه به اطلاعات غیر کلامی مخاطب، از جمله توجه به جنسیت یا هم‌نوع بودن، در نحوه تعامل بسیار مؤثر است؛ برای نمونه، تعامل بر اساس مشترکات نوعی مانند هم‌زبان بودن، هم‌منطقه بودن، هم‌وطن بودن و حتی هم‌رنگ بودن در میزان پذیرش و همراهی طرف مقابل بسیار تأثیرگذار است.

از این رو، کنشگر می‌تواند به محض اطلاع از وجود چنین وجوه اشتراکی، از آن‌ها برای تسهیل در اصلاح و تغییر استفاده کند.

توجه به رابطه مخاطب با بزه، از جمله مسائلی است که یقیناً در نحوه رفتار، رویکرد و ادبیات تعاملی کنشگر باید لحاظ شود؛ چه یقیناً ادبیات گفتگو با بزهکار یا مجرم، بزه‌دیده، فرد آماج بزه و فرد راست‌رو، در مسئله اصلاح متفاوت است و علم به این مطلب و تشخیص جایگاه مخاطب یا میزان مشارکت او در هر یک از این



نقش‌ها از مسائلی است که حتی گفتن آن به مخاطب می‌تواند در همراهی او در فرایند اصلاح یا تکامل تأثیرگذار باشد.

میزان شناخت مخاطب از عامل نفوذ نیز یکی از اصول مهم در این بخش است؛ زیرا انسان با درخواست دوستان و کسانی که دوستشان دارد، بیش از دیگران موافقت و همراهی می‌کند.



نتیجه گیری

هر کنشگر و مصلح اجتماعی، علاوه بر مراعات هنجارهای روزمره در تعاملات با دیگران، باید دارای خصایص ویژه تری در تعاملات خود باشد تا مخاطبان با تمایل و همدلی بیشتری با او همراه شوند و کلامش دارای اثر و نفوذ بیشتری در مخاطب باشد. در این راستا، او قبل، حین و بعد از کنشگری باید به نکاتی توجه کند. توجه به فضای قبل از کنشگری از جمله موضوعات مقدماتی و پیش نیاز که در ادبیات نفوذ اجتماعی مغفول مانده است. بر همین اساس، توجه به «ضرورت، اهمیت، کارکرد»، «ابزار»، «رویکرد و روش»، «توجه به مخاطب»، «توجه به اطلاعات محیطی» و «توجه به خود»، از جمله مقولاتی است که کنشگر اجتماعی می تواند با رعایت و توجه به آنها قبل از کنشگری، زمینه اعتماد و پذیرش بیشتری را برای مخاطبان بالقوه خود فراهم کند.

در زمینه «توجه به خود»، کنشگر باید ابتدا وضعیت موجود خود را بسنجد و با وضعیت مطلوب ظاهری و باطنی یک کنشگر موفق مقایسه کند. کنشگر موفق، علاوه بر توجه به مقولاتی چون «پرهیز از پیش داوری منفی»، «داشتن حسن ظن»، «پرهیز از خودبرترانگاری»، «پرهیز از جزم انگاری» و «پرهیز از توجیه گری» درصدد اثبات مقوله هایی چون «لیاقت» و «کارکرد درست خود» به مخاطب است تا شاهد بیشترین میزان نفوذ و عمیق ترین پذیرش و همراهی از جانب او باشد.



کتاب‌نامه

۱. آخوندی، محمدباقر (۱۳۹۶)، «راهبردهای فرهنگی نفوذ اجتماعی دین در آموزه‌های قرآن»، مجله پژوهش‌های قرآنی، سال ۲۲، ش ۳ (پیاپی ۸۴)، ص ۱۵۰-۱۷۳.
۲. آذربایجانی، مسعود و همکاران (۱۳۸۲)، روان‌شناسی اجتماعی (با نگرش به منابع اسلامی)، تهران: سمت.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
۴. ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج اول (۱۳۸۰)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج دوم (۱۳۸۲)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. ارنسون، الیوت (۱۳۸۹)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حسین شکرکن، ویرایش هشتم، تهران: رشد.
۷. اسماعیلی، اسماعیل (۱۳۷۴)، «اخلاق روحانیان خدمتگزار»، فصل‌نامه حوزه، ش ۶۸ و ۶۹، ص ۲۵-۳۷.
۸. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۱)، فقه تربیتی (مبانی و پیش‌فرض‌ها)، قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
۹. انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۱۰. ایروانی، جواد و همکاران (۱۳۸۷)، فرهنگ روابط اجتماعی در آموزه‌های اسلامی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۱. بهشتی، سیدمحمدحسین (۱۳۴۱)، بحثی در مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۲. تاپیا، کلود (۱۳۷۹)، درآمدی بر روان‌شناسی اجتماعی (مجموعه ضرورت‌های جامعه‌شناسی روانی)، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: نشر نی.



۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، *الصحاح تاج اللغة و الصحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۴. حاتمی، محمدرضا، علی قادری و علی جمشیدی (۱۳۹۵)، «بررسی روند تغییرات نگرشی نسل سوم در زمینه گروه‌های مرجع در دهه ۱۳۸۰»، *فصل‌نامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، سال ۶، ش ۳، ص ۲۵-۴۲.
۱۵. دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۷۱)، *حیات یحیی*، چ ۶، تهران: فردوس.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۷)، *لغت‌نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. ربانی، رسول و محمدباقر کجباف (۱۳۸۶)، *روان‌شناسی اجتماعی (دیدگاه‌ها و نظریه‌ها)*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۱۸. رجبی، فاطمه (۱۳۸۳)، *روحانیت در تاریخ معاصر ایران*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۹. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۰)، *توسعه و تضاد (کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران)*، تهران: سهامی انتشار.
۲۰. ریچموند، ویرجینیا و جیمز مک‌کروسکی (۱۳۸۸)، *رفتار غیرکلامی در روابط میان‌فردی*، ترجمه فاطمه‌سادات موسوی و ژایلا عبدالله‌پور، تهران: دانژه.
۲۱. سام دلیری، کاظم (۱۳۸۹)، *بررسی عوامل مؤثر بر کاهش نفوذ اجتماعی روحانیت در ایران (بررسی موردی شهر آمل)*، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۲۲. سلیمی، علی و محمد داوری (۱۳۹۱)، *جامعه‌شناسی کجروی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۳. سنجش میزان منزلت اجتماعی نظامیان ایران (۱۳۸۶)، تهران: اداره کل مطالعات دفاعی وزارت دفاع.
۲۴. صدیق اورعی، غلامرضا و همکاران (۱۳۹۸)، *مبانی جامعه‌شناسی (مفاهیم و گزاره‌های پایه)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.





۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۲)، مجمع‌البحرین، تهران: مرتضوی.
۲۶. فرانزوی، استفن (۱۳۸۱)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه مهرداد فیروزبخت و منصور قنادان، تهران: رسا.
۲۷. فروند، ژولین (۱۳۶۲)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نیکان.
۲۸. کریمی، یوسف (۱۳۷۵)، روان‌شناسی اجتماعی (نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها)، تهران: ارسباران.
۲۹. گلزاده غفوری، علی (۱۳۶۰)، روحانیت و زندگی (به ضمیمه هم‌بستگی داخلی و مراقبت در روابط خارجی)، قم: محمد.
۳۰. معین، محمد (۱۳۸۳)، لغت‌نامه، تهران: امیرکبیر.
۳۱. وبر، ماکس (۱۳۸۴)، دین؛ قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
۳۲. وود، جولیا (۱۳۹۴)، ارتباطات میان‌فردی، روان‌شناسی تعامل اجتماعی، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: مهتاب.
۳۳. هارجی، اون، کریستین ساندرز، و دیوید دیکسون (۱۳۹۰)، مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان‌فردی، ترجمه مهرداد فیروزبخت و خشایار بیگی، تهران: رشد.
۳۴. یعقوبی، عبدالرضا (۱۳۹۱)، «معناشناسی واژه روحانیت»، مجله معرفت فرهنگی - اجتماعی، سال ۳، ش ۴، ص ۵-۲۰.
۳۵. یوکل، گری (۱۳۸۲)، مدیریت و رهبری در سازمان‌ها، ترجمه محمد ازگلی، تهران: دانشگاه امام حسین (ع) عاشقانه.

جایگاه و نقش تلبس در اخلاق کنشگری روحانیت: لباس پیامبر و لباس پیامبری علی اصغر اسلامی تنها*

چکیده

لباس روحانیت شیعه، در جامعه ما به تدریج شکلی متمایز و هویتی نمادین یافته است. پرسش از جایگاه و نقش این لباس در اخلاق کنشگری روحانیت، دغدغه اصلی این جستار است. بازشناسی هویت، کارکردها، هنجارها و مسائل اخلاقی تلبس، مبتنی بر روش تحلیلی-تاریخی نشان داد که انتساب نمادین و تاریخی آن به پیامبر اسلام ﷺ، مطلوبیت دینی این نوع تلبس و ماهیت نمادین آن (که دلالت بر نقش اجتماعی روحانیت و هویت ارتباطی این نقش دارد)، موجب شده این لباس، نه تنها لباسی دینی و مقدس تلقی شود، بلکه همان گونه که در فرهنگ عمومی کنشگران شیعی مشهور است، از جایگاه «لباس پیامبر» و «لباس پیامبری» و پیام‌رسانی دینی برخوردار شود. بازشناسی کارکردها و هنجارها و مسائل اخلاقی تلبس به لباس پیامبر و پیامبری از دیگر نتایج این جستار است.

کلیدواژه‌ها

لباس روحانیت، روحانیت شیعه، اخلاق کنشگری، لباس رسمی، لباس پیامبر، لباس پیامبری.





مقدمه

لباس و پوشش، پدیده‌ای که در گستره تاریخ مکتوب حیات بشری و پهنای جغرافیای مسکون زمین قابل مشاهده است. لباس پوشیدن، شأن خاص انسان (حداد عادل، ۱۳۷۴، ص ۵) و یکی از آیات الهی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۰) است. از منظر دنیوی و پدیده‌شناختی، لباس پدیده‌ای فرهنگی است که برای انسان در زیست اجتماعی این جهانی دارای کارکرد ستر و پوشانندگی بدن، محافظت تن از سرما، گرما و آسیب‌ها، و زینت و آراستگی برای تمایز و شناخت است. از منظر دینی (اسلامی) و آیه‌شناختی، لباس آیتی نازل شده برای انسان است که افزون بر کارکرد پوشانندگی (یواری) و تزئین تن (ریشاً)، واجد حکمت اخلاقی و پرهیزکاری (تقوا) است و «لباس تقوی» از همه لباس‌ها بهتر است.^۱

بر خورداری از این بینش آیه‌شناختی باعث شده است در تمدن اسلامی مسئله لباس ابداً یک امر سطحی و بی‌اهمیت تلقی نشود؛ به تعبیر نصر، «مسلمین با توجه و تکیه‌ای که در طول قرن‌ها بر تعالیم شریعت در باب متانت و سادگی داشتند و نیز با عنایت به سرمشق‌های مستقیم پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و بالاخره نیازها و ضرورت‌های اقلیمی و مشرب‌ها و ذوق‌های قومی، انواع گوناگونی از لباس‌های زیبای مردانه و زنانه ابداع کردند.

لباس‌های مردانه و زنانه همواره به‌نحوی طراحی می‌شدند که شأن و شرافت ظاهر اندام و حرکات بدن بشر به‌عنوان مخلوق خدا و به‌عنوان خلیفه خدا روی زمین کاملاً ملحوظ و محفوظ باشد و ضمناً مایه زیبایی حرکات در طی نمازها و نیایش‌ها شود که عملاً با غایب شدن این لباس‌های سنتی دیگر چنین زیبایی‌هایی در این اعمال مشهود نیست. مشخصه لباس‌های اسلامی مردانه عمامه است که حدیثی در باب آن

۱. «يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يدكرون» (اعراف، ۲۶).



می‌فرماید: "جامعه اسلامی مادام که مردان آن عمامه بر سر داشته باشند، گمراه نخواهد شد". این حدیث در حالی که نمادین و سمبولیک است، به خوبی اهمیت عمامه را که یکی از زیباترین پوشش‌های سر در جهان است، نشان می‌دهد. بر سر گذاشتن عمامه به یک معنا کنایه از این است که باید گردن فراداشت و از وظیفه‌ای که به عنوان خلیفه خدا بر دوش انسان است، غافل نبود. مشکل می‌توان با بر تن داشتن لباس‌های سنتی اسلامی، لادری یا ملحد بود؛ زیرا این لباس‌ها در واقع، به معنای ظهور یا اظهار این وظیفه روحانی است که انسان نماینده خداوند بر روی زمین است، کنار گذاشته شدن لباس‌های سنتی اسلامی، همچون ازدست رفتن معماری و بافت شهری سنتی اسلامی، به معنای ضایعه و خسروانی بزرگ برای تمامیت و جامعیت تمدن اسلامی است که مسلمین از ابتدای تاریخ اسلامی در بطن و آغوش آن زیسته و تنفس کرده‌اند» (نصر، ۱۳۸۷، ص ۱۶۲).

ملاحظه هر دو منظر، گواه آن است که در جهان انسانی، لباس توانسته با همه عناصر فرهنگ از جهان‌بینی، ارزش‌ها، تاریخ، سیاست، اقتصاد و زیست‌بوم پیوند یابد و هویت نمادین پیدا کند. اگر لباس پوشیدن به منزله یک فعل انسانی و کنش اجتماعی دارای خصلت نمادین است، پس می‌توان از الگوها، هنجارها، آداب و رسوم، معنا و کارکرد آن پرسید؟

این پرسش درباره لباس‌های خاص و رسمی (مثل لباس نظامیان، لباس پزشکان و لباس روحانیان)، به دلیل موضوعیت و تأثیرگذاری آن، اهمیتی دوچندان دارد؛ زیرا لباس فرم تأثیر روان‌شناختی شگفت‌انگیزی دارد. بسته به جایگاه و نقشی که لباس بر آن دلالت دارد و زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن نقش در جامعه می‌تواند هیجان‌هایی از امید، غرور و احترام گرفته تا ترس، عصبانیت و نفرت را به وجود آورد. به همین دلیل است که در این نوع پوشاک قواعد تلبس در قالب اعطا و خلع لباس تجلی یافته و هویت مشروعیت‌بخشی و تنبیه و مجازات را دارد.

دانش‌آموختگان علوم دینی پس از دوره فراگیری عمومی معارف دینی در



حوزه‌های علمیه، غالباً در پوششی متمایز از مردم به «لباس روحانیت» درمی‌آیند. این تمایز در فرایندی تاریخی تحقق یافته است؛ به گونه‌ای که امروزه از این لباس متمایز با عنوان لباس سازمانی روحانیت یاد می‌شود.

برخی از پژوهشگران معاصر به بازشناسی این لباس که در پویایی اجتماعی خود، هویت نمادین یافته و به نشانه‌ی تمایزبخش تبدیل شده است (اسلامی تنها، ۱۳۹۱) توجه نشان داده‌اند؛ عالم‌زاده نوری، در دو اثر پژوهشی «لباس روحانیت؛ چراها و بایدها» (۱۳۸۷) و «درآمدی بر زی طلبگی با رویکرد اخلاقی» (۱۳۹۳)، به معرفی لباس و فواید و مسائل تلبس و هنجارهای رفتاری ملبسین پرداخته است.

شعبانی فرد نیز مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری را در مراسم عمامه‌گذاری، در قالب کتاب «تاج آسمانی» منتشر کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). مهدی مسائلی نیز ضمن معرفی لباس در فصل سوم کتاب خود، آداب و مسئولیت‌های اخلاقی و حقوقی لباس روحانیت را بررسی کرده است (مسائلی، ۱۳۹۸).

نگارنده نیز در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی نگرش دانش‌آموختگان حوزوی به لباس روحانیت» (اسلامی تنها، ۱۳۸۹) و در مقاله «لباس روحانیت به مثابه دال سیاسی در ایران» (همو، ۱۳۹۱) به بررسی ابعاد اجتماعی و سیاسی این لباس پرداخته است. سمیه شهباز نیز در مقاله مستخرج از پایان‌نامه ارشد خود به بازشناسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر نگرش جامعه به لباس، در تجربه زیسته همسران طلاب پرداخته است (شهباز بروجنی، ۱۳۹۷). ضمن بهره‌مندی از نتایج این مطالعات، پرسش اساسی این جستار آن است که جایگاه و نقش این لباس متمایز با توجه به زمینه اجتماعی و فرهنگی تقویم خود در کنشگری اجتماعی روحانیت معاصر شیعه چیست؟ نگارنده تلاش دارد با اتخاذ رویکرد تحلیلی و تاریخی در مسیر پاسخ‌گویی به این پرسش گام بردارد.



۱- چيستی شناسی لباس روحانیت شیعه؛ عناصر تشکیل دهنده

آنچه امروز لباس روحانیت نامیده می‌شود، از چند جزء تشکیل می‌شود و «لباس رسمی و متمایز» علمای شیعه است که در حقیقت لباس سازمانی و معرّف سمت، جایگاه و نماد و نشان نقش اجتماعی آن‌ها در جامعه است. این لباس سازمانی از اجزاء و عناصر متعددی تشکیل شده است که به دو دسته کلی عناصر اصلی شامل عبا، قبا و عمامه (لباده نیز نوعی قبا است) و عناصر فرعی شامل نعلین، تسییح، عطر، انگشتر، شال کمر و گردن تقسیم می‌شود. لباس روحانیت، بدون وجود عناصر اصلی کامل نیست و در صورت وجود آن‌ها ولو هیچ کدام از عناصر فرعی وجود نداشته باشد، اطلاق تلبس به لباس روحانیت صحیح است؛ از این رو، فقط به معرفی عناصر اصلی لباس روحانیت می‌پردازیم.

۱-۱. عمامه

عمامه، قطعه پارچه‌ای است که بر سر بسته می‌شود و مهم‌ترین بخش لباس روحانیت است؛ زیرا بر مهم‌ترین عضو بدن (یعنی سر) قرار می‌گیرد. سر آدمی نماد روح، تفکر و شخصیت است؛ لذا آنچه بر سر (والا ترین قسمت بدن) می‌نهند بیشترین و مهم‌ترین معنا را دارد (شهبهانی، ۱۳۷۴، ص ۱۱). واژه «عمامة» به دو معنی آمده است؛ زیرا هم معرّف یک عمامه کامل است (به معنی عرقچین یا عرقچین‌ها با قطعه پارچه‌ای که به دور آن پیچیده می‌شود) که این عمامه کامل، «عمّة» نیز نامیده می‌شود و هم فقط به معنای قطعه پارچه‌ای است که چندین بار به دور عرقچین یا عرقچین‌ها پیچیده می‌شود (دُزی، ۱۳۵۹، ص ۲۸۸؛ ينول، ۱۹۹۲م، ص ۳۳).

ازهری در «تهذیب اللغة» و ابن منظور در «لسان العرب»، وجه تسمیه آن را فراگیری و حُسن پوشاندگی سر می‌دانند (الأزهری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۱۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ص ۴۰۴). برخی عمامه را نشان بزرگی و سیادت می‌شمارند؛ همان گونه که عجم تاج بر سر می‌گذاشت، عرب نیز عمامه بر سر می‌نهاد و شعار «عمامه،



تاج عرب است» مشهور بود و عرب قبل از اسلام نیز با عمامه متمایز می‌شد (احمد علی، ۲۰۰۳م، ص ۲۱۲). عمامه بعد از اسلام نیز نشانه اعراب بود و رنگ‌های مختلفی داشت (همان، ص ۲۱۳). علمای اسلام طی تاریخ به تأسی از سبک پوشش نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از عمامه استفاده کرده‌اند. شرط نیست که عمامه از جنس خاصی باشد. حجم آن نیز بسته به افراد مختلف تفاوت می‌کرده است. دزی نقل می‌کند که «مسلمانان عموماً و فقیهان خصوصاً اندازه عمامه را معرّف درجه احترام خود می‌دانند» (دزی، ۱۳۵۹، ص ۲۸۹). امروزه در ایران نیز علما و روحانیون به تبعیت از سیره اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام عمامه بر سر می‌گذارند (سادات از عمامه سیاه و دیگران از عمامه سفید استفاده می‌کنند).

۱-۲. قبا

قبا، نوعی تن‌پوش مردانه است که ایرانیان و اعراب با اندک تفاوت‌هایی بر تن می‌کردند و امروزه تن‌پوش بیشتر روحانیان شیعه است. قبا از ریشه «قبو» به معنی «الضم والجمع» است. ابن منظور در معنی قبا می‌نویسد: «این لباس به خاطر جمع شدن دو طرف آن، قبا نامیده می‌شد» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ص ۱۶۸). نقل شده که قبا، لباسی است که روی لباس‌های دیگر می‌پوشند و در سفر و جنگ برای اینکه حرکت با آن راحت‌تر است، استفاده می‌شده است. پوشیدن قبا در زمان حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معمول بوده است (فارس الجمیل، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۶؛ دزی، ۱۳۵۹، ص ۳۳۳).

۱-۳. عبا

عبا یا عبایه نیز نوعی روپوش بلند و جلوباز است که ظاهراً به مردان اختصاص ندارد. ازهری می‌نویسد: «عبا نوعی لباس گشاد با خطوط سیاه رنگ است» (الأزهری، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ص ۲۳۵). فارس الجمیل از رصافی نقل می‌کند که «أن العباءة كساء من



صوف مفتوح من قدام یلبس فوق الثیاب» (فارس الجمیل، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۱). عبا، لباسی جلوباز از جنس پشم بوده و روی لباس‌های دیگر پوشیده می‌شده است. طبق این معنی، عبایه در عصر رسول الله ﷺ به عبایه‌ای که زنان و مردان امروز در برخی نواحی می‌پوشند و از مقطعات لباس است، شباهت زیادی داشته است. دُزی نیز آن را روپوش کوتاه و جلوبازی می‌داند که آستین ندارد، ولی سوراخ‌هایی در آن تعبیه شده که دست‌ها را از آن می‌گذرانند (دزی، ۱۳۵۹، ص ۲۷۴).

با مرور مطالب بالا و مشاهده سبک پوشش امروز روحانیت شیعه، می‌توان گفت عمامه، قبا و عبای روحانیت شیعه هم‌نام و همگون با وصف تاریخی این لباس‌ها در منابع لغوی و تاریخ پوشاک مسلمانان است.

۲- جایگاه‌شناسی لباس روحانیت؛ از لباس پیامبر تا لباس پیامبری

تلبس به لباس روحانیت شیعه که امروزه بخشی از سبک زندگی دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه شیعه است، از نظر تاریخی، در تاریخ و فرهنگ اسلامی، آداب پوشش و نوع پوشش بزرگان دین - یعنی اهل بیت علیهم‌السلام و به‌ویژه پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله ریشه دارد. این لباس شامل عبا، قبا و عمامه می‌شود و از نظر شکل و رنگ، شباهت بسیاری به نحوه پوشش اهل بیت علیهم‌السلام دارد. به همین دلیل است که در فرهنگ شیعی ایرانیان، از آن با عنوان «لباس پیامبر» یاد می‌شود. این نام‌گذاری از یک سو، جایگاه برجسته این لباس را در زیست جهان ادراکی و تاریخی انسان شیعی را به‌خوبی نشان می‌دهد و از سوی دیگر، انتظارات و نقش متوقع آنان را از ملبسان به آن هویدا می‌کند؛ نقشی در استمرار «پیامبری» با هویت «پیامبری».

۲-۱. لباس روحانیت؛ لباس دینی و لباس پیامبر

در مطالعات اجتماعی دین، در کنار موضوعاتی چون آیین‌ها، الگوهای رفتاری، مکان‌ها، زمان‌ها و اشیای دینی، از بعضی لباس‌ها به‌عنوان لباس و پوشاک دینی یاد



می‌شود. وولمر (Vollmer) ذیل مدخل «پوشاک دینی در مشرق» در دایرةالمعارف دین، ویراسته میرچا الیاده (Mircha Eliade) با بیان این نکته که سنن دینی مشرق، هم دربرگیرنده فرقه‌هایی است که بر آیین‌های گروهی تأکید اساسی دارند و هم شامل فرقه‌هایی است که آداب دینی آنان دارای ماهیتی خصوصی‌تر و انفرادی است، می‌نویسد:

«این تقسیم‌بندی در شیوه پوشش آنان - پوششی که خود، سبب پیش‌برد بعضی از مفاهیم اعتقادی است - تأثیر می‌گذارد. در جوامعی که فردی روحانی، به منزله واسطه‌ای میان خدا و انسان عمل می‌کند، اغلب آیین‌ها یا نمایش گونه‌های همگانی توصیه شده است. در این گونه مراسم، از پوشش‌هایی خاص استفاده می‌شود که پیشوای دینی را به صورت فردی متمایز و برجسته نشان می‌دهد. از سوی دیگر، هنگامی که اعمال دینی به شکلی از پیش تعیین شده و فرادا انجام گیرد، اگر هم فردی روحانی حضور داشته باشد، کمتر درگیر تظاهرات همگانی است؛ از این رو، پوشش، نقش چندان آشکار ندارد و لباس رسمی در کار نیست» (وولمر، ۱۳۹۷، ص ۴۷۲). او درباره اسلام نیز معتقد است: «چون پیشوای مذهبی یا امام در اسلام وظیفه میانجی‌گری میان خدا و خلق را بر عهده ندارد، در اسلام لباس رسمی برای علما وجود ندارد» (همان، ص ۴۸۲).

البته دینی بودن لباس در چنین وضعیتی منحصر نیست؛ چراکه ادیان اگر توصیه‌هایی درباره پوشاک داشته باشند (به گونه‌ای که لباس خاصی را متعین کنند)، می‌توان از آن به «لباس دینی» تعبیر کرد.

دین مبین اسلام، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را اسوه و الگوی مؤمنان در تمام شئون حیات معرفی کرده **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾** (احزاب، ۲۱)) و دوری از سیره انبیا را از سفاهت دانسته است **﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ﴾** (بقره، ۱۳۰)). بنابراین، قرآن کریم به پیروی از سیره نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تصریح کرده است تا مؤمنان، این سیره را محور زندگی خود قرار دهند و هرچه بیشتر به

شاخص‌های رفتار فردی و اجتماعی او نزدیک شوند. از سوی دیگر، علمای دین، وارثان انبیا معرفی شده‌اند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۶، ص ۳۴۶-۳۴۷). لذا علمای دین به خاطر جایگاه خاصی که دارند، باید در تأسی به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و الگوگیری از سیره رفتاری حضرت، از عموم مؤمنان پیش‌تر باشند. یکی از ابعاد سنت نبوی، چگونگی لباس پوشیدن حضرت بوده است؛ به همین دلیل، در روایات توصیه شده است که از لباس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استفاده کنید؛ «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: البسوا ثياب القطن فإنه لباس رسول الله و هو لباسنا» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۸).

البته محققان در باب پوشاک و لباس پیامبر اکرم بر اساس منابع مختلف تاریخی، فقهی، ادبی، حدیثی و... که اشاراتی داشته‌اند، لباس‌های معمولی پیامبر را شامل عبا، قبا، ردا، بُرد، عمامه، نعلین، کمر بند و عصا می‌دانند (حسنلو، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲؛ چیت‌ساز، ۱۳۷۹، ص ۲۱). فارس‌الجمیل در کتاب ارزشمند «لباس در عصر رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» می‌نویسد: «با توجه به گزارش انس بن مالک، "حَبْرَة" لباس مورد علاقه حضرت و ظاهراً مهم‌ترین جامه ایشان بود» (فارس‌الجمیل، ۱۴۱۵ق، ص ۷۶). حبره، ردایی نسبتاً بلند و گشاد بود که تقریباً تمام بدن را می‌پوشاند و از جنس کتان بافته شده بود و چون در «حَضْرَمَوْت» یمن تهیه می‌شد به جامه «حَضْرَمِي» نیز شهرت داشت. این حبره، سفید با راه‌راه‌های عمودی سرخ مات (تقریباً قهوه‌ای)، لباس رسمی پیامبر بود و ایشان با همین لباس، نمایندگان قبایل مختلف را به حضور می‌پذیرفت (چیت‌ساز، ۱۳۷۹، ص ۲۲).

پیامبر، ردای دیگری نیز از جنس پشم (بُرد یمانی) داشتند که آن را بیشتر در اعیاد و مراسم مذهبی همچون روزهای جمعه و اعیاد قربان و فطر می‌پوشیدند و آن ردایی بلند و گشاد بود با راه‌راه‌های سرخ مات (قهوه‌ای) و سیاه. افزون بر این دو، پیامبر بُرد یمانی سبزی نیز داشتند که راه‌راه‌های عمودی سفید داشت (حَضْرَمِي) و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این بُرد را هنگام خواب بر تن می‌کردند. این همان جامه‌ای است که





حضرت علی علیه السلام در شبی که به جای پیامبر در بستر ایشان خوابید، به تن کرد. همچنین، پیامبر لباس‌های دیگری نیز داشتند؛ از جمله کسای معروف «شرطی» که نوعی ردا به رنگ سیاه و از جنس پشم بود، ردایی بحرانی، ردایی زرد، ردایی کاملاً سفید و «جبه‌ای» شامی (رومی) که هنگام عزیمت به غزوه تبوک بر تن داشتند (همان، ص ۲۳).

درباره پوشش سر نیز آن حضرت عمامه‌های متعددی داشتند. عمامه اصلی آن حضرت، عمامه‌ای سیاه از بُرد یمانی بود. حضرت این عمامه را هنگام خطبه خواندن برای مردم و در بعضی از فتوح خود چون فتح مکه بر سر داشتند. این عمامه را که ظاهراً نامش «حرقانیه» بود، بعدها به حضرت علی علیه السلام بخشیدند و حضرت آن را در نبرد صفین بر سر بست. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عمامه دیگری نیز داشتند به نام «سحاب» (ابر) که ظاهراً سفید بود. همچنین عمامه‌ای داشتند به نام «قطریه» از پارچه‌های معروف قطر که نوعی از بُرد یمانی (نیم بُرد) بود با راه‌راه‌های سیاه و قهوه‌ای. از دیگر عمامه‌های آن حضرت، عمامه‌ای زرد بود که آن را با «وَرَس» و «زعفران» رنگ می‌کردند (همان جا). گزارش‌های تاریخی‌ای درباره کلاه و عرقچین، عبا، پیراهن، ازار، سراویل (شلوار)، جبه، قبا و حتی جنس، رنگ، و اندازه لباس حضرت نیز وجود دارد (حسنلو، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹-۱۱۳).

در روایات آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در روز غدیر، عمامه خود را بر سر حضرت علی علیه السلام گذاشت و از آن با عنوان «تاج فرشتگان» یاد کرد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ص ۵۸). عبدالله بن سلیمان نیز نقل می‌کند که امام زین‌العابدین علیه السلام وارد مسجد شد، در حالی که عمامه‌ای سیاه که طرفین آن بین دو کتف رها شده بود، بر سر داشت.

یاسر خادم و ریان بن صلت نیز درباره نماز عید امام رضا علیه السلام نقل می‌کنند که ایشان برای برگزاری نماز عید شرط کردند که همانند رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام، برای اقامه نماز از شهر خارج شوند و مأون اجازه داد و به همه



دستور داد به سمت خانه حضرت حرکت کنند. هنگام طلوع آفتاب، امام غسل کرد و عمامه‌ای سفید از کتان بر سر بست و یک سر آن را بر سینه رها کرد و سر دیگر را به پشت و میان دو شانه انداخت. سپس، عصای خود را به دست گرفت و در حالی که سروال خود را تا نصف ساق پا بالا زده و پایین لباس‌های بلند خود را بالا آورده و به کمر زده بود، به راه افتاد (همان، ص ۵۶).

با توجه به اینکه پس از خلفای راشدین، در دوران بنی‌امیه و سپس بنی‌عباس، لباس‌های ساده جای خود را به لباس‌های تجملی و رنگارنگ داده بودند و خلفای اموی و عباسی عمامه‌های خود را با اشیا و تزئینات دیگر ترصیع و تزیین می‌کردند، تأکید امام رضا علیه السلام بر سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و عمل بر طبق آن، نشان می‌دهد پوشش عالم دین و حاکم اسلامی دارای اهمیت خاصی است. درباره حضرت حجت علیه السلام نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده که: «وقتی قائم ما قیام کند، لباس علی بن ابی طالب علیه السلام را می‌پوشد و به سیره او عمل می‌کند» (همان، ص ۱۷).

۲-۲. لباس روحانیت؛ لباس دینی، لباس تقوی

افزون بر آنکه تشبیه و تشابه به لباس و نقش پیامبر، معنای قدسی و مقدس بودن آن را نشان می‌دهد، این لباس را «لباس دینی» نیز می‌توان دانست؛ به این معنا که توصیه شده و مطابق با هنجارهای موردانتظار دینی است. قرآن کریم در آیه ۲۶ سوره اعراف به موضوع لباس اشاره کرده و لباس مطلوب قرآنی را لباس تقوا دانسته است:

﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسَ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ ﴾.

مفسران قرآن کریم در تفسیر معنی «لباس تقوا» معتقدند مقصود از آن، لباسی است که از حیث نوع، بافت، شکل و وضع مبتنی بر تقوای الهی است و آنچه پوشاندن آن واجب و ضروری است، پوشاندن و آنچه خداوند، اظهار و زینت دادن آن را دوست دارد، آراسته و آشکار کند. بدیهی است چنین لباسی باید همه شرایط



فقهی لباس را داشته باشد؛ یعنی غصبی یا دارای حق غیر نباشد، از پوست میته و حیوانات درندگان گوشت خوار نباشد، نجس یا متنجس غیر معفو نباشد و ساتر باشد. افزون بر این، لباس تقوا لباسی است که صاحبش را از بدی کردن و بدشدن در دنیا و آخرت باز می‌دارد؛ مثل لباسی که انسان برای احرام حج یا عمره فراهم می‌کند یا برای نمازهای یومیه و نماز شب و نمازهای مستحب آماده می‌کند (العدنانی، ۱۹۹۹م، ص ۲۰۴-۲۰۷).

در منابع روایی بر استحباب پوشیدن عبا و عمامه (به عنوان اجزا و لباس روحانیت) تأکید شده است. در روایتی بر پوشیدن عمامه و عبا به ویژه در حال امامت و خطبه جمعه سفارش شده است؛ «قال أبو عبدالله عليه السلام: ينبغي للامام الذي يخطب الناس يوم الجمعة أن يلبس عمامة في الشتاء والصيف و يتردّي ببرد يمني أو عدني» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ص ۳۴۱).

سلیمان بن خالد می‌گوید: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أمّ قوما في قميص ليس عليه رداء فقال لا ينبغي إلا أن يكون عليه رداء أو عمامة يرتدي بها» (همان، ج ۴: ص ۴۵۲).

در منابع روایی بر استحباب بر سر گذاشتن عمامه و استفاده از آن به ویژه در نماز تأکید شده است؛ لذا از مجموع شواهد روایی می‌توان استفاده کرد که لباس روحانیت که عمامه و عبا از اجزای اصلی آن است، استحباب شرعی دارد. دو رکعت نماز با عمامه از چهار رکعت نماز بدون عمامه بهتر است (همان، ج ۵: ص ۵۷).

در باره آثار و برکات عمامه نیز آمده است:

«اعتَمُوا تَزَادُوا حِلْمًا؛ عمامه بر سر کنید تا بردباری‌تان زیاد شود»، «العمامة من المُرْوَةِ؛ عمامه از جوانمردی است» و «العمامة تيجان العرب إذا وضعوا العمامم وضع الله عندهم» (همان جا).

با ملاحظه این توصیه‌ها می‌توان گفت لباس روحانیت به هر دو معنا لباس

تقواست؛ یعنی نه تنها شرایط عمومی لباس، بلکه از نظر نوعی و شکلی نیز مطلوبیت دینی دارد و مبتنی بر تقواست. افزون بر آن، این لباس به دلیل پوشانندگی کامل برجستگی‌های بدن، فرد را از بسیاری از حرکات و رفتارهای زننده بازمی‌دارد؛ به طوری که می‌توان این لباس را از مصادیق روشن «لباس تقوا» در معنای دوم شمرد. شکل عمومی این لباس در همان نگاه اول، زیبایی همراه باوقار و عظمت و قداست را می‌نمایاند و به نوعی عناوین مقام بندگی را می‌رساند.

به همین دلیل است که سیره و اجماع عملی فقها و علما و بزرگان شیعه بعد از غیبت کبرای امام عصر علیه السلام بر پوشیدن لباس روحانیت (عمامه، قبا و عبا) بوده است. آنان همان عمامه ساده پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را تاکنون حفظ کرده‌اند و بر سر می‌گذارند. در بین عالمان دین کمتر کسی را می‌توان یافت که عمامه بر سر ننهد و قبا و عبا بر تن نکرده باشد. با پوشیدن لباس منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام و امام زمان علیه السلام، افتخار سربازی امام عصر را رسماً اعلان می‌دارند و خود را آماده خدمت این آستان معرفی می‌کنند؛ البته باید توجه داشت که اگر از لباس روحانیت به عنوان لباس پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام یاد می‌شود، به این معنا نیست که آن بزرگواران همین عمامه و قبا و عبا را به سبک امروزی آن داشتند، بلکه مقصود از این سخن، اصل این نوع پوشش و وابستگی نمادین این لباس علاوه بر شباهت ظاهری می‌باشد. لذا تعظیم این لباس نیز بزرگداشت یکی از شعائر الهی به شمار می‌رود.

۲-۳. لباس روحانیت؛ لباس اجتماعی و سازمانی

بسیاری از نقش‌های اجتماعی در جامعه با لباس‌های فرم مخصوص همراه است. لباس فرم پلیس نشانه کسی است که به واسطه نوع لباسی که بر تن دارد، فردیت خود را کنار گذاشته و عامل اعمال قدرت برای دستگیری مجرمان و برقراری نظم و هماهنگی است. لباس فرم پزشک نیز نشانه کسی است که صلاحیت تشخیص و درمان بیماری‌ها را دارد. اما لباس متمایز روحانیت نشانه چیست؟ لباس روحانیت



شیعه با ترکیب خاص خود در یک بستر تاریخی-فرهنگی به یک لباس متمایز و رسمی تبدیل شده است (اسلامی تنها، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰).

ملبس شدن به ثياب روحانیت شیعه با توجه به تاریخ آن، به جز تمثیل به پیامبر اسلام ﷺ حاکی از صلاحیت فرد برای ایفای نقش و کارکردهایی خاص است و این لباس نماد آمادگی برای ایفای همین نقش‌هاست؛ از این رو، امروزه رابطه لباس و نقش اجتماعی روحانیت به اندازه‌ای نزدیک است که هر کس این لباس را بر تن داشته باشد، در افکار عمومی به عنوان روحانی شناخته می‌شود. این نقش‌ها، وظایف و کارکردها از چهار مورد زیر بیرون نیست:

۱- تعلیم و ترویج دین؛

۲- تعلیم و تعلم دینی؛

۳- صیانت و دفاع از دین؛

۴- هدایت و اجرای مناسک دین.

همه این موارد چهارگانه هویت ارتباطی دارند؛ لذا می‌توان گفت جوهره وجودی روحانیت، ارتباطی است (شجاعی زند، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱). در حقیقت، لباس فرم روحانی، نماد وابستگی او به یک ایده و رسالت و فرهنگ و نشان از آمادگی برای انجام یک نقش ارتباطی است.

این لباس نشانه فردی است که به واسطه لباس نمادینی که بر تن دارد، وظیفه «دین‌شناسی» و «متدین‌پروری» را در جامعه دارد. این لباس به روحانی این موقعیت را داده که گفته‌ها و عملکرد او به واسطه تثبیت مرجعیت روحانیت در تفسیر و تبیین پیام دین، حجت شرعی و مقبول مردم تلقی شود و در فرهنگ نهادینه و امور روزمره جامعه حضور یابد.

در گفتگوهای مذهبی و بین‌الادیان، در پرسش‌های بسیط و عمیق، دیدگان جامعه به دست صاحبان این لباس معطوف و از ایشان نظر نهایی طلبیده می‌شود. تولید، توزیع و ترویج معرفت دینی و تلاش برای تحقق فرهنگ دینی، وظایف



روحانیت هستند که باید به خوبی عهده‌دار آن‌ها باشند. این وظایف و خدمات گواه نقش ارتباطی، یعنی نقش سنگین «پیام‌بری» روحانیت است.

۳- کارکردشناسی لباس روحانیت؛ لباس نقشی و لباس پیام‌بری

با توجه به جایگاه دینی و اجتماعی لباس روحانیت، بدیهی است که این لباس آثار و کارکردهای گسترده‌ای داشته باشد و تلبس به آن دارای شرایط و قوانین خاصی باشد و صلاحیت‌های خاصی را مطالبه کند. البته امکان‌ها و محدودیت‌ها و مسائل خاصی را نیز برای ملبسان به آن ایجاد می‌کند.

۳-۱. لباس پیام‌بری؛ شرایط، صلاحیت‌های علمی و اخلاقی و قوانین تلبس

امروزه لباس روحانیت، نماد دین شناخته می‌شود. مردم به صاحبان این لباس به‌عنوان الگوهای عملی چشم دوخته‌اند و انتظارات فراوانی از آنان دارند؛ از این رو، افراد قبل از پوشیدن این لباس باید از جایگاه، اهمیت، ارزش و شرایط پوشیدن آن آگاه باشند و تکلیف‌ها، محدودیت‌ها و مشکلات راه را به‌خوبی بشناسند و با دیدی باز به پوشیدن این لباس اقدام کنند. طلبه‌ای که لباس روحانیت را بر تن می‌کند، باید به پوشیدن مداوم و دوری از دوگانه‌زیستی و هر آنچه منجر به هتک حرمت و ارزش این لباس می‌شود، متعهد گردد و با استمداد از خداوند متعال و توجهات امام عصر^{علیه‌السلام} در پاسداری از شئون آن تمام تلاش خود را مبذول دارد. زمانی مناسب است طلبه اقدام به پوشیدن لباس کند که انجام وظیفه و رضایت خداوند را در رأس اهداف خود قرار دهد و از شرایط زیر به‌طور نسبی برخوردار باشد:

الف) شرایط اعتقادی و علمی

۱- اعتقاد و ایمان صحیح به اصول و ضروریات دین:

طلبه‌ای که در حوزه علمیه درس می‌خواند، باید به اصول دین معتقد باشد و خود را



پاسدار ارزش‌های دینی و اسلامی بداند. امام حسن عسکری علیه السلام در وصف عالمان بدکار می‌فرماید:

«زیان آن‌ها برای شیعیان ناتوان ما از زیان سپاه یزید برای حسین بن علی علیه السلام و یارانش بیشتر است؛ زیرا آن‌ها جان و مال ایشان را گرفتند و این علما... در دل شیعیان ناتوان ما، شک و شبهه می‌اندازند و گمراهشان می‌کنند» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۶، ص ۴۵۵).

۲- توانمندی علمی:

طلبه‌ای که به لباس روحانیت درمی‌آید، از نظر علمی باید دست کم این ویژگی‌ها را داشته باشد: اتمام سطح آموزش عمومی حوزه، آشنایی با شبهات اساسی و عام روز و پاسخ‌های آن‌ها، آشنایی با آیات و فنون صحیح قرائت قرآن، آشنایی با احکام مورد ابتلا و شیوه‌های پاسخ‌گویی و شناختی متوسط از معارف اسلامی.

(ب) شرایط اخلاقی و رفتاری

۱- رعایت تقوای الهی و ساده‌زیستی:

کسی که به لباس روحانیت ملبَس می‌شود، جایگاه ویژه‌ی در اجتماع می‌یابد و مردم به گونه‌ای دیگر به او می‌نگرند. رفتار و اعمال یک روحانی بیش از دیگران در چشم مردم است و آنان این لباس را لباس انبیا و اولیا می‌دانند و از صاحبان آن، انتظارات ویژه‌ای دارند؛ از این رو، طلبه‌ای که قصد پوشیدن لباس روحانیت را دارد، از نظر اخلاقی و رفتاری باید نسبت به مردم عادی، سطحی ممتاز و برتر داشته باشد؛ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«الورع حسن ولكن في العلماء أحسن» و از امام علی علیه السلام نقل شده است: «رأس العلم التمييز بين الأخلاق و إظهار محمودها و قمع مذمومها» (همان، ص ۳۷۸-۳۷۹).



۲- رعایت شئون روحانیت (در رفتار، گفتار و منش):

برای حفظ حرمت و شأن لباس روحانیت، به جز رعایت تقوای عمومی، مواردی وجود دارد که روحانی باید آن‌ها را نیز رعایت کند، اهم این موارد عبارت‌اند از: داشتن وقار و متانت، پرهیز از کارهای خلاف مروّت، اهتمام به شعائر مذهبی (نماز اول وقت، نماز جمعه، نماز جماعت، زیارت، قرائت قرآن و...)، داشتن تواضع و پرهیز از ادعاهای واهی معنوی، اخلاقی، عرفانی و علمی، برخورداری از حسن سابقه و مقبولیت اجتماعی (در محیط زندگی و حوزه و در میان دوستان)، رعایت آداب فردی (لباس پوشیدن، غذا خوردن، خوابیدن، نظافت و...)، رعایت آداب اجتماعی و احترام به قوانین اجتماعی و توانمندی در برقراری ارتباط سازنده و معاشرت با مردم (آداب سخن گفتن و...).

ج) شرایط جسمی و روانی

برخورداری از سلامت و تناسب جسمی و روانی، یعنی مبتلانی بودن به بیماری‌های واگیردار و لاعلاج یا هر گونه اختلالات جسمی و روانی که روحانی را از انجام وظایف تبلیغی و ارتباط با مردم بازدارد یا موجب تنفر مردم از او شود.

د) قانون‌گذاری تلبس

باید توجه داشت که طلاب با احراز شرایط بالا، اقدام به تلبس به لباس روحانیت کنند و پیش از کسب شرایط علمی و عملی لازم از ملبس شدن پرهیزند. مسئولان حوزه هم باید بر این امر، نظارت جدی داشته باشند. شهید مطهری سال‌ها پیش در این باره نوشت:

«یکی از نواقص دستگاه روحانیت، آزادی بی‌حد و حصر لباس روحانیت است.

تدریجاً روحانیون از لحاظ لباس با دیگران متفاوت شده‌اند و لباس مخصوصی پیدا کرده‌اند؛ همچنان که سپاهیان و نظامیان و برخی اصناف دیگر نیز لباس مخصوص





دارند، در تشکیلات روحانی - برخلاف سایر تشکیلات - هرکسی بدون مانع در رادع می‌تواند از لباس مخصوص آن استفاده کند. بسیار دیده می‌شود که افرادی که نه علم دارند و نه ایمان، به منظور استفاده از مزایای این لباس به این صورت درمی‌آیند و موجب آبروریزی می‌گردند» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۴۴).

بی‌تردید طلبه ناآگاه یا رشدنا یافته، بیش از دشمنان آگاه توطئه‌گر در تضعیف نهاد روحانیت و بربادرفتن اعتبار حوزه تأثیر دارد. مشاهده چنین شخصیتی در این لباس موجب می‌شود هر باور نادرست و خلق ناپسند و کار ناشایستی، نه به حساب شخص، بلکه به حساب دین نوشته شود. به این ترتیب، معنای نمادین لباس روحانیت تحریف و تداعی معانی آن منصرف می‌شود (نوری، ۱۳۸۷، ص ۷۱).

بر همین اساس و با توجه به گستردگی حوزه‌های علمیه و ضرورت نظارت بر چگونگی ملبّس شدن طلاب ارجمند و ایجاد وحدت رویه و اطمینان از حصول شرایط اولیه پوشیدن لباس روحانیت، شورای عالی حوزه در تاریخ ۱۳۷۹/۱۰/۲۳ شرایط پوشیدن لباس روحانیت و چگونگی احراز این شرایط را در مصوبه ۳۴۷ معین کرد.

این مصوبه در ۱۳۸۹/۱۲/۲۰ پس از بازنگری، در قالب مصوبه ۷۴۵ آیین‌نامه جدید تلبس ارائه شد. هدف این مصوبه، سازمان‌دهی، رسمیت‌بخشی، حفظ و حراست از قداست لباس روحانیت و تشویق و ترغیب طلاب به تلبس اعلام شد (مسائلی، ۱۳۹۰، ص ۷۶-۸۰).

۳-۲. لباس پیام‌بری؛ آثار و کارکردها در کنشگری ارتباطی

لباس روحانیت یک نماد است؛ نمادی از یک صنف و نشانی از یک نقش اجتماعی. لذا این نماد هم آثاری برای شخص اجتماعی که ایفاگر آن نقش است، دارد و هم کارکردهایی برای حلقه اجتماعی آن نقش و جامعه‌ای که برای تأمین بخشی از نیازهای خود به چنین نقشی نیازمند است.



۳-۲-۱. لباس روحانیت به‌عنوان یک میان‌بر ذهنی:

افراد از روی ظاهر دیگران در جستجوی اطلاعاتی درباره آن‌ها هستند. لباس، اطلاعات مهمی درباره پیشینه افراد ارائه می‌کند و همچون میان‌بر ذهنی در تشخیص جنسیت، منزلت اجتماعی، عضویت گروهی، مشروعیت اقتدار و شغل و نقش اجتماعی فرد عمل می‌کند. لباس روحانیت نیز اولاً راهی سریع و ساده برای شناخت و مراجعه به افرادی است که توان پاسخگویی به نیازهای دینی مردم را دارند و ثانیاً با توجه به ضوابط و قوانین درون سازمان روحانیت تنها کسانی که توان ایفای نقش روحانیت را دارند (در بیشتر موارد)، ملبس به این لباس‌اند؛ لذا دو شرط لازم برای موفقیت میان‌برهای ذهنی در لباس روحانیت وجود دارد.

۳-۲-۲. لباس روحانیت و تصور قالبی از روحانیت:

لباس فرم باعث ایجاد تصورات قالبی درباره منزلت اجتماعی، اقتدار، نگرش و انگیزه‌های فرد می‌شود. تصورات قالبی همانند چارچوب‌های شناختی دیگر، تأثیر فراوانی بر نحوه پردازش اطلاعات شناختی ما دارند؛ اولاً باعث سرعت پردازش اطلاعات مربوط به یک تصور قالبی می‌شود، ثانیاً شخص را وادار می‌کند به نوع خاصی از اطلاعات که با تصورات قالبی متناسب است، بیشتر توجه کند و ثالثاً زمینه نادرست‌شمردن یا انکار اطلاعات ناسازگار با تصورات قالبی را فراهم می‌کند. لباس روحانیت همانند لباس فرم نقش‌های اجتماعی دیگر، موجب ایجاد تصور قالبی درباره افراد صاحب این لباس می‌شود؛ به‌گونه‌ای که همه افراد یگ گروه را در نگرش‌ها و رفتارها مشابه تصور کنیم و انتظارات یکسانی از آن‌ها داشته باشیم.

۳-۲-۳. لباس روحانیت و تداعی ارزش‌ها برای صاحب لباس و دیگران:

لباس روحانیت نماد نقش اجتماعی روحانیت است و نقش اجتماعی روحانیت ادامه نقش اجتماعی-الهی انبیا و اولیا در تبلیغ ارزش‌های الهی است. این لباس به‌دلیل

همراهی همیشگی تاریخی با دانشمندان و شخصیت‌های بزرگ جهان اسلام، بندگان شایسته، فقیهان نامدار، عارفان متأله و عالمان مجاهد که جایگاه جانشینی پیامبران را دارند، تداعی کننده یاد همه آن رادمردان است. این لباس تداعی گر این گروه و ارزش‌هایی است که آن‌ها با دل و جان برگزیده و در راه آن فداکاری کرده‌اند.

۳-۲-۴. اعلام آمادگی برای ایفای نقش اجتماعی روحانی:

این لباس، لباس عالم دین است؛ یعنی کسی که با پوشیدن این لباس اعلام آمادگی برای ایفای نقش اجتماعی در تبیین، تبلیغ و تحقق اهداف دینی می‌کند. روحانی با پوشیدن این لباس برای انجام خدمات اجتماعی به همه حلقه اجتماعی خود در حوزه انتظارات مشروع از موقعیت اجتماعی روحانیت، اعلام آمادگی می‌کند. همان‌گونه که پزشک، پلیس یا راننده تا کسی هر کدام با استفاده از نماد ویژه‌ای هویت نقشی و نوع خدمات اجتماعی خود را اعلام می‌کنند، روحانی نیز به‌عنوان یک شخصیت اجتماعی با این نماد، نقش و نوع خدمات اجتماعی دینی خود را به حلقه اجتماعی خود ابراز می‌کند.

۳-۲-۵. اعلام حضور و پویایی نهاد دین:

این لباس، اعلام موجودیت فرهنگ دینی در جامعه و نشانی از حیات و حضور نهادین و اندیشه‌های اصیل نشأت گرفته از آن است. تعداد و زیاد روحانیون، نمایانگر حساسیت‌ها، علاقه‌ها، آرزوها و باورهای مردم است و طرز فکر لایه‌های باطنی جامعه را آشکار می‌سازد.

اهمیت و عظمت دین در استقبال اعضای جامعه از سازمان‌های منسوب به دین و نمادهای آن آشکار می‌شود. این استقبال به دو صورت موجب پویایی بیشتر دین می‌شود؛ از یک سو، با تأمین نیروی انسانی بیشتر، رسالت‌های روحانیت بهتر



انجام می‌پذیرد و از سوی دیگر، با تشویق غیرمستقیم دیگران (از طریق لباس). لذا می‌توان گفت رابطه‌ای مستقیم بین کثرت روحانیون و افزایش اهمیت و پویایی دین وجود دارد.

۳-۲-۶. القای ناخودآگاه حقانیت (هم‌نوایی اطلاعاتی افراد جامعه با ارزش‌های دینی):

جمعیت فراوان روحانی در یک منطقه به خودی خود استدلالی نامرئی بر حقانیت این مسیر است؛ زیرا افراد به خود می‌گویند: اگر این ارزش‌ها ناحق بود این جمعیت به آن گرایش نداشتند و از مبلغان آن این‌گونه استقبال نمی‌کردند و روحانیون نیز با لباس متمایز به تبلیغ ارزش‌های دینی نمی‌پرداختند. هرچند این استدلال موجب حقانیت منطقی نیست، ولی بیشتر مردم کثرت افراد و رأی و داوری آن‌ها را بر نظر خود ترجیح می‌دهند (هم‌نوایی اطلاعاتی) و ناخودآگاه با جمع هم‌نوا می‌شوند. لذا اگر یک پدیده، نادر باشد، زمینه‌طرز آن بیشتر است؛ ولی اگر فراوان باشد، مردم کثرت آن را دلیل بر حقانیت آن تلقی می‌کنند. بنابراین، مردم کثرت وجود روحانی را دلیل بر حقانیت ارزش‌های دینی تلقی می‌کنند.

۳-۲-۷. قداست ذاتی لباس و بهره‌مندی از عنایات ویژه معنوی:

عنایت‌های ویژه حضرت ولی عصر علیه السلام به طلاب و علما که داستان‌های آن در منابع و کتاب‌های سرگذشت بزرگان دینی وجود دارد، شاهدهی بر قداست این لباس و عنایات و بهره‌های معنوی است که در سایه تلبس به این لباس برای طلبه فراهم می‌شده است (عالم‌زاده نوری، ۱۳۸۷، ص ۴۱).

۳-۳. لباس پیام‌بری: آداب، وظایف و مسائل اخلاقی

۳-۱-۳. آداب و وظایف اخلاقی تلبس

لباس روحانیت، مثل لباس عمومی و عادی نیست. لباس روحانیت، لباس مبلغان دین



و ورثه انبیاست و گذاشتن عمامه، مقدمه‌ای برای تبلیغ دین است. لحظه پوشیدن لباس و به اصطلاح، معمّم شدن ظاهراً با پیش از آن هیچ تفاوتی ندارد؛ نه بر علم طلبه افزوده می‌شود، نه معنویت و تقوای او را دو چندان می‌کند. اما لحظه سرنوشت‌سازی است.

عمامه، چند متر پارچه بیشتر نیست، اما هنوز به سر نهاده، سنگینی‌اش احساس می‌شود و الحق که هر گردنی توان کشیدن این بار گران را ندارد و هر سری لایق این نشان نیست. لذا یک اتفاق مهم رخ می‌دهد و آن قبول مسئولیت‌های جدید است. لباس روحانیت، لباس انبیاست و روحانی در راهی قدم گذاشته است که انبیا قدم نهاده‌اند. بدیهی است کسی که این مسئولیت را انجام می‌دهد، از عنایات ویژه الهی نیز بهره می‌برد و اجر و پاداش معنوی‌اش مضاعف می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). لذا در تلبس به این لباس که لباس «پیامبر» و «پیام‌بری» است، طلبه باید از نگرش و روش قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام الگو گیرد. برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۱- رعایت احکام و آداب عمومی پوشش که در سیره پیامبر و اهل بیت توصیه شده است؛ مثل اهتمام به نظافت، بهداشت، نظم و آراستگی لباس، حمد و ستایش خداوند بر نعمت لباس قبل از پوشیدن و پس از آن، دعا هنگام گذاشتن عمامه بر سر یا نشسته پوشیدن لباس و مقدم‌داشتن طرف راست هنگام پوشیدن و طرف چپ هنگام درآوردن لباس (حسنلو، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶-۱۱۶)؛

۲- انطباق متناسب با تنوع فرهنگی و شرایط جامعه عصر خود؛

۳- اجتناب از تجمل‌گرایی و شهرت‌طلبی؛

۴- رعایت تناسب کیفیت و سبک زندگی با شأن لباس با ملاحظه شرط مروت و پرهیز از هتک حیثیت روحانیت؛

۵- مردمی‌بودن و پرهیز از قداست‌بخشیدن به خود؛

۶- حضورنیافتن در مجالس و مکان‌های خلاف شأن؛

۷- دوری از کارها و شغل‌های نامتناسب با لباس روحانیت؛



- ۸- اجتناب از سوءاستفاده از لباس روحانیت؛
۹- احراز صلاحیت‌های علمی و عملی لازم و اخذ مجوز قانونی تلبس (مسائلی، ۱۳۹۸، ص ۵۵-۸۱).

۳-۲. مسائل اخلاقی و رفتاری لباس روحانیت

طلاب در تلبس به لباس روحانیت با برخی مسائل نگرشی، اخلاقی و رفتاری مواجه‌اند. مهم‌ترین این مسائل عبارت‌اند از:

الف- افراط در احراز شرایط تلبس:

برخی از طلاب در احراز شرایط تلبس دچار افراط می‌شوند و با این ادعا که از یک سو، طلبه مصون از خطا نیست و از سوی دیگر، مسئولیت سنگین این لباس، واهمه شدیدی در دل‌ها ایجاد می‌کند، از تلبس اجتناب می‌کنند. در حقیقت، طلبه‌ای که به این علت از پوشیدن لباس نمادین نقش اجتماعی خود امتناع می‌کند، تعریف درونی‌اش از موقعیت اجتماعی، بسیار آرمانی و متعالی است.

او نقش اجتماعی روحانیت را ادامه نقش اجتماعی انبیا و اولیای الهی می‌داند، اما ممکن است این ذهنیت متعالی از واقعیت فاصله بگیرد و به تدریج با پرهیز طلاب از پوشیدن لباس روحانیت، این نقش اجتماعی دچار بحران ایفای نقش شود. بدون شک، طلبه برای ایفای نقش روحانی باید شرایط علمی و عملی لازم را احراز کند و با داشتن نصاب شرایط علمی و عملی که در واقع همان نقش مقرر اجتماعی روحانی است (که محیط اجتماعی و حلقه اجتماعی روحانی برای او تعیین کرده است)، ملبس شود.

آشنایی با عقاید، احکام و اخلاق دینی و توان پاسخگویی به نیازهای حلقه اجتماعی (که البته با توجه به شرایط منطقه و حلقه اجتماعی روحانی، متفاوت است)، نصاب شرایط علمی و التزام به واجبات و ترک محرمات، نداشتن نقص



شخصیتی خاص و شایسته بودن در میان حلقه اجتماعی، نصاب شرایط عملی برای تلبس است. لذا فاصله گیری بی اندازه از نقش ذهنی و نقش مقرر باعث می شود فرد در ایفای نقش دچار وسواس شود و در شایستگی خود برای اجرای نقش اجتماعی تردید کند.

ب) شبهه نداشتن اصالت و ریشه دینی و تاریخی لباس روحانیت:

با وجود اینکه این لباس منتسب به پیامبر صلی الله علیه و آله و اولیای دین است، معلوم نیست که آن ها هم همین گونه لباس می پوشیدند یا نه. با توجه به گزارش های تاریخی از نحوه تعامل پیامبر با مردم، لباس و پوشش حضرت تفاوتی با نوع پوشش مردم نداشت؛ به گونه ای که کسانی که اولین بار ایشان را زیارت می کردند، اصلاً نمی توانستند حضرت را از نوع پوشش از دیگران تمایز دهند. در تحلیل این مطلب نیز می توان گفت فردی که با ایجاد شبهه در اصالت لباس نمی خواهد ملبس شود، در حقیقت با نفی ویژگی نمادین لباس، قصد دارد بهانه ای برای تخلف از هنجار پوشش رسمی نقش اجتماعی روحانیت برای خود دست و پا کند. بر فرض اینکه این نماد اصالت شرعی و تاریخی نداشته باشد، آیا اشکالی دارد که روحانیت مانند برخی اصناف اجتماعی، نماد ویژه ای داشته باشد؟ ضمن اینکه در سنت اهل بیت علیهم السلام نیز استفاده از نمادها وجود دارد.

ج) احساس تحقیر اجتماعی ناشی از تمسخر و هتک قداست:

متأسفانه در میان مردم، کسانی هستند که این لباس را تمسخر و به آن اهانت می کنند و وجود آن را عامل بدبختی و گرفتاری می دانند؛ به همین دلیل، برخی از پوشیدن این لباس اجتناب می کنند، چرا که تحمل چنین فشار اجتماعی را ندارند و برای رهایی از تحقیر اجتماعی ترجیح می دهند لباسی متمایز از مردم نداشته باشند تا دیگران از صنف و شغل آن ها آگاه نشوند. آنان از ترس تهمت خودنمایی یا



ریاکاری، احساس حقارت یا خجالت، توهم نگاه اعتراض آمیز دوستان و آشنایان و عواملی از این دست، از به کارگیری این نماد پرهیز می کنند. در تحلیل اجتماعی این علت می توان گفت فردی که می خواهد به عنوان شخص اجتماعی، موقعیتی را اشغال کند باید به آن موقعیت افتخار کند و از آن رضایت داشته باشد. امتیازات اجتماعی ملازم با موقعیت اجتماعی را در نظر بگیرد و دست به انتخاب بزند. کسی که به دلایل روان شناختی چون شرم، ترس و احساس خجالت یا حقارت از این نماد استفاده نمی کند، در حقیقت ارزیابی مثبتی از موقعیت اجتماعی روحانیت ندارد و در تعریف ذهنی خود از این نقش، آثار روان شناختی مذکور را ملازم می بیند؛ لذا از آن اجتناب می کند.

(د) اعتقاد به عدم ضرورت اجتماعی:

برخی معتقدند ایفای نقش مقرر اجتماعی دانش آموخته گان دینی یعنی شناخت دین، تبلیغ آن به مردم و تلاش برای تحقق اهداف دین، بدون داشتن لباس ویژه نیز امکان پذیر است و نیازی نیست که عالمان دین لباسی متمایز از دیگران داشته باشند؛ همانگونه که استادان دانشگاه های معارف دین که امر پژوهش، آموزش و تبلیغ دین را به عهده گرفته اند، تمایز پوشش را ضروری نمی دانند.

(ه) احساس ترس یا محدودیت اجتماعی:

پوشیدن این لباس دشوار نیست، اما در آوردن آن بسیار سخت و بلکه ناممکن است. کسی که این لباس را به تن می کند، اگر به هر دلیل از ادامه راه پشیمان یا منصرف شود، از ترس اتهام خلع لباس و سنگینی نگاه مردم نمی تواند آن را کنار بگذارد.

افزون بر آن، پوشیدن این لباس موجب محدودیت می شود؛ بلندی لباس دست و پاگیر است و حرکت انسان را کند می کند و در سرما و گرما مشکل ساز



است. این لباس برای انجام برخی کارها (مثل استفاده از موتورسیکلت) محدودیت ایجاد می‌کند؛ لذا طلبه با ملبس نشدن می‌خواهد آزادتر و راحت‌تر باشد.

(و) عملکرد نادرست برخی روحانیون معنی این نماد را تغییر داده است:

برخی ممکن است بگویند که با توجه به جامعهٔ معاصر ما، به دلیل عملکرد نادرست برخی روحانیون یا تبلیغ سوء دشمنان، معنی این نماد از لباس علم، تقوا و ساده‌زیستی به لباس مفت‌خوری، تنبلی، بیکاری، پرگویی، خانه‌نشینی و کم‌سوادی همراه با پرتوقعی و احترام‌طلبی تغییر یافته است؛ از این رو، ضرورتی در استفاده از این نماد وجود ندارد.

(ز) الگوگیری از دیگر حوزویان:

برخی طلاب نیز موفقیت بعضی نیروهای حوزوی غیرملبس در عرصهٔ تبلیغ دین در دانشگاه‌ها را علت استفاده نکردن از لباس می‌دانند. آن‌ها معتقدند این لباس خود مانعی برای ارتباط است و مانند حجاب و مانع ارتباطی، قدرت نفوذ را از می‌گیرد و تأثیر کلام را کم می‌کند. لذا می‌بینیم که این نیروهای حوزوی با مردم هم‌لباس می‌شوند تا مردم آن‌ها را از خود بدانند؛ در نتیجه، سریع‌تر و بهتر به وظایف خود عمل می‌کنند و موفق‌ترند.

(ح) وجود برخی ناهنجاری‌های لباس و شکل ظاهری:

وجود برخی ناهنجاری‌های لباس و شکل ظاهری روحانیون نیز ممکن است موجب کم‌رقبتی طلاب به تلبس شود.

اگر در پوشش روحانیون اندکی تأمل کنید، در میان این صنف برخی ناهنجاری‌های پوششی مانند آشفستگی عمامه، کم‌توجهی به زیبایی آن، زیاد بزرگ یا کوچک بودن عمامه، باز گذاشتن دکمهٔ قبا، کشیده شدن عبا روی زمین و بلندی بیش



از اندازه آن، ناسازگاری رنگ قطعات لباس و کوتاه‌تر بودن عبا از قبا یا لباده، زیبایی این لباس و نوع پوشش را کم می‌کند.

البته در مقام جمع‌بندی باید گفت مسائل تلبس و علل ملبس نشدن طلاب، محدود به این موارد نیست؛ اما مهم‌ترین موارد بی‌رغبتی به ملبس شدن یا انگیزه‌های احتمالی آن، در این موارد وجود دارد.

البته همه این موارد را که برخی جزو علل شناختی و برخی جزو علل انگیزشی است، می‌توان با ارائه و تبیین درست جایگاه این نماد دینی، اهمیت و اصالت دینی آن و فواید آثار فردی و اجتماعی آن برطرف و با برنامه‌ریزی درست، طلاب را به ملبس شدن ترغیب کرد.



نتیجه‌گیری

هدف ما در این مقاله فهم جایگاه و نقش تلبس در کنشگری روحانیت در جامعه اسلامی بود. مطالعه تحلیل تاریخی نشان داد که لباس روحانیت در جامعه ما به تدریج شکلی متمایز و هویتی نمادین یافته است. مطلوبیت دینی این نوع تلبس در کنار انتساب نمادین و تاریخی به پیامبر اسلام ﷺ، نه تنها آن را در جایگاه لباسی دینی قرار داده، بلکه آن گونه که در فرهنگ عمومی کنشگران شیعی مشهور است، باید این لباس را «لباس پیامبر» دانست. در عین حال، هویت نمادین آن در دلالت بر نقش اجتماعی روحانیت، هویت ارتباطی این نقش و آثار و کارکردهای متنوع لباس به گونه‌ای است که می‌توان لباس روحانیت شیعه را لباس ارتباطی و «لباس پیام‌بری» و پیام‌رسانی دینی دانست.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. احمد علی، صالح (۲۰۰۳م)، المنسوجات و الألبسة العربیة فی العهود الاسلامیة الأولى، بیروت: شركة المطبوعات للتوزیع و النشر.
۴. الأزهری، محمد (۱۴۰۸ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. اسلامی تنها، اصغر (۱۳۸۹)، بررسی جامعه شناسختی نگرش دانش آموختگان حوزوی به لباس روحانیت، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.
۶. اسلامی تنها، اصغر (۱۳۹۱)، «لباس روحانیت شیعه به مثابه دال سیاسی در ایران معاصر»، علوم سیاسی، ش ۶۰، ص ۱۰۹-۱۳۳.
۷. بینول، ا. (۱۹۹۲م)، اللباس و الزینة فی العالم العربی، بیروت: شركة المطبوعات للتوزیع و النشر.
۸. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۴)، فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی، تهران: سروش.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البیت علیه السلام.
۱۰. حسنلو، امیرعلی (۱۳۹۲)، پوشش و تغذیه در سیره معصومان علیه السلام قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۱۱. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۳)، تاج آسمانی؛ رهنمودهای رهبر معظم انقلاب در جشن های عمامه گذاری طلاب، تدوین م. شعبانی مفرد، قم: پاد اندیشه با همکاری دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۲. دُزی، راینهارت (۱۳۵۹)، فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه حسینعلی هروی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۳. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸)، «روحانیت و موقعیت جدید»، شیعه شناسی، سال ۷، ش ۲۷، ص ۲۳۱-۲۶۴.



۱۴. شهباز بروجنی، سمیه (۱۳۹۷)، «بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر نگرش نسبت به لباس در تجربه زیسته همسران طلاب»، فرهنگ پژوهش، ش ۳۶، ص ۹۱-۱۲۲.
۱۵. شهشهبانی، سهیلا. (۱۳۷۴)، تاریخچه پوشش سر در ایران، تهران: مدبر.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. عالم‌زاده نوری، محمد (۱۳۸۷)، لباس روحانیت؛ چراها و بایدها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. عالم‌زاده نوری، محمد (۱۳۹۳)، درآمدی برزی طلبگی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۱۹. العدنانی، الخطیب (۱۹۹۹م)، الملابس و الزینة فی الاسلام، بیروت: مؤسسه الانتشار العربی.
۲۰. فارس‌الجمیل، محمد (۱۴۱۵ق)، اللباس فی عصر الرسول دراسة مستمرة من مصادر الحدیث النبوة الشریف، کویت: مجلس النشر العلمی.
۲۱. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۶)، العلم و الحکمة فی الكتاب و السنة، قم: دار الحدیث.
۲۲. مسائلی، مهدی (۱۳۹۸)، لباس روحانیت؛ جامعه پیام‌بر، تهران: کانون اندیشه جوان.
۲۳. نصر، سیدحسین (۱۳۸۷)، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسدی، تهران: نشر نی.
۲۴. وولمر، ج. ا. (۱۳۹۷)، «پوشاک دینی در مشرق»، در فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دایرةالمعارف دین، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: طرح نقد.

The Status and Role of Clerical Uniforms in the Ethical Activity of the Clergies: the Clothes of the Prophet and the Clothes of the Being a Messenger

Ali Asghar Islami Tanha *

Abstract

The "uniforms of the Shiite clergy" has found a distinct and symbolic identity in our society. The question of the status and role of this uniform in the ethical activity of the clergy is the main concern of this article. based on the analytical-historical method, Recognition of the identity, functions, norms and ethical challenges of Clerical uniform, showed that Its symbolic and historical attribution to the Prophet of Islam (PBUH), its religious desirability and its symbolic identity - which implies the social role of the clergy and the communicative identity of this role - make it a religious and sacred garment, as it is known in popular culture of Shiite activists. "Prophet's clothing" and "messenger clothing" and religious messaging. Understanding the functions and customs, norms and moral challenges of wearing "Prophet's clothes" and "Messenger's clothes" are other results of this research.

Keywords

Clerical uniforms, Shiite clergy, professional ethics, formal clothes, Prophet clothes, messenger clothes.



* Assistant Professor, Department of Cultural Studies and Communication, Faculty of Culture and Behavioral Social Sciences, Baqer al-Uloom University, Qom, Iran.
islamitanha12@gmail.com

Investigating and explaining the knowledge and skills prerequisites in promoting the clergies' ethics of activism

Mohammad Din Mohammadi^{*}, Fatemeh Rostami^{**}

Abstract

The clergies form one of the most important leading groups in Iran, which in recent years, due to the decline in popularity and credibility among different groups of people, must equip themselves with knowledge and skills in addition to a fundamental revision in the content the present. They will witness a better transmission of material and higher influence and create deep acceptance in their audience. In terms of temporal priority, attention to pre-activation components are considered as a prerequisite for effective communication. Based on the collection of information, in a library and by inductive qualitative content analysis method, this article first logically categorizes the influential chapters in this regard and then briefly explains why these components are considered in clerical activism. Attention to “lack of self-superiority”, “lack of mental prejudice”, “lack of justification” are among the characteristics that can directly affect the ethics of activism.

Keywords

social influence, clergies, interpersonal relationships, effective communication, ethics of activism.

^{*}PhD Student in Contemporary Muslim Social Thought, Researcher of Mabna Strategic Institute, Qom, Iran.

Mdm1360@gmail.com

^{**}Social Science Research Expert, Lecturer, Al-Mustafa Virtual University, Qom, Iran.

frgmdm@gmail.com





The Role and Status of Spirituality in the Moral Health of the Seminary Students

Hassan Roshan*, Mahdi Alizadeh**

Abstract

Moral health depends on the harmony and balance of internal and external traits and behaviors and indicates an attribute or a natural feature in the human soul that is the source of the doing good and evil acts by him, in a way that person with that attribute immediately does the act proper to that attribute. Spirituality is one of the factors and fields that shape and promote moral health. Spirituality, which is the process of finding meaning and giving meaning to the four relations of man with God, himself, the creatures, and other people to reach the system of monotheistic belief and practice, makes life purposeful. In clergies' lifestyle, identifying and organizing these four relationships leads to the formation and continuous improvement of their moral health. In the present study, using the descriptive-analytical method and data collection by documentary-library method, we have explained the role and position of spirituality on the clergies' moral health. The main question is what role does spirituality play in the moral health of clergies? The result of the research is that the spiritual components in the dimensions of insight, attitude, and action affect the formation and maintenance of clergies' moral health and help them effectively in the direction of professional life and fulfill their duties. Insight components include spiritual self-awareness; believing in the hereafter; Monotheism; having a positive attitude towards God; Tendency components include perfectionism; Tendency to virtues and vices; Hope and love for God; loving others; And nature-friendliness, and components of action including self-cultivation; Thanksgiving; Practical monotheism; And being respectful of others and nature.

Keywords

Spirituality, ethics, moral health, clergies' way of living, insights, tendencies, and actions.

*Ethic Researcher PhD holder in Quran, Health, and ygiene, Qom, Iran.
elmvaamal@yahoo.com

**Faculty Member of the Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
alizadeh111@gmail.com

Moral Literacy of the Clergies in Social Interactions Dimensions and Structure

Hassan Boosaliki*

Abstract

The credibility and social status of the the clergies today owes more to the presence of the clergies in the community than to the narrations related to the position of religious scholars or even their spiritual states. Morality in social interactions is the main factor of social capital of this institution. In this article, we discuss the dimensions and structure of a part of this ethic, which is known as moral literacy. For this purpose, we have used the conceptual model of Herman and Tuana and have developed this model by using religious teachings and with the help of the considerations of moral philosophy and the findings of moral psychology. In this model, the three components of "moral sensitivity, moral reasoning and imagination" constitute the structure of moral literacy. First of all, we have changed the component of moral reasoning to moral judgment, and then we have introduced the conceptual and psychological components of each of these components and their sub-components. The contextualism view, the departure from egocentrism, the post-situational sensitivity, the familiarity with the rules of ethics, are some of the implications mentioned. The main conceptual development of this model is in the field of moral judgment, which has shifted from a purely rational and cognitive nature to a cognitive-emotional combination. This conceptual change has affected and enriched all aspects of moral literacy. This model can show the shortcomings of the moral literacy of the clergy in social interactions and be the basis for designing training courses or reviewing ethics courses at the level one of Hawzeh.

Keywords

Moral Literacy, Social Interactions of the Clergy, Social Ethics, Moral Sensitivity, Moral Judgment, Moral Imagination.

*Assistant Professor, Department of Education, Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
h.boosaliki@isca.ac.ir





A Qualitative Approach to the Clergies' Understanding of Moral Conflicts in Commitment to their Professional Duties and Daily Livelihood

Majid Jafarian*

Abstract

Livelihood and income-generating activities, in general, are important bio-human issues. Undoubtedly, the experience of gaining income in relation to different classes, guilds, and social groups is very different from their place in society. Clergies are one of the groups whose living conditions have long been considered by the public in comparison with other social groups; because on the one hand, the clergy is known as a preacher of religion and is expected to be satisfied with what he has and to live like the majority of society, even below them. On the other hand, living conditions and the economic situation prevailing in Iranian society, have involved clergies and their families in various difficult economic issues. However, these two tendencies have led to moral conflicts between the living conditions of clergies and their religious-organizational duties towards society. With this in mind, the purpose of this study is to answer the question of what is the moral conflict between their professional duties and daily livelihood according to clergies' statements. The approach applied in this research is qualitative, and the thematic analysis method has been used to analyze the data. In this regard, semi-structured interviews were conducted with 20 employed and non-employed married clergies, who were selected by purposive sampling. Thematic analysis showed that “work conscience and manly moral responsibility”, “personal motivation to become a clergy and economic motivation for progress” and “personal dignity and professional honor” are the cases that are in conflict.

Keywords

moral conflicts, clergies, Professional Duties of Clergies, Livelihood, Qualitative Approach.

*Assistant Professor of the Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
majidjafarian1357@yahoo.com

Ethical principles of social activism of clergies in Shiite and Catholic Teachings

Sayyrd Akbar Huseini Ghalehbahman*

Abstract

Social activism is one of the voluntary activities of man that takes place in the form and framework of the moral system and takes the appropriate direction. The clergy, in all religions, are among the most important social activists, whose activities must necessarily be seen in a moral context. In this article, first, the principles and moral requirements of activism in the two Catholicism in Christianity and Shiism in Islam are discussed, and then, by comparing those principles, their similarities and differences are considered. The necessity of human dignity, the observance of the public good, the moral necessity of solidarity, the preferential choice of the poor, the necessity of stewardship, the principle of participation, the principle of observance of rights and responsibilities, the necessity of economic justice and the necessity of peace in Catholicism were considered. The principles of justice, honesty, cooperation, charity, love and compassion, enjoining the good and forbidding the evil, benevolence and faithfulness to the covenant in Shia were analyzed.

Keywords

Ethics, social activism, clergy, Catholicism, Shia.

* Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.
akbar.hosseini37@yahoo.com



CONTENTS

Ethical principles of social activism of clergies in Shiite and Catholic Teachings

Sayyrd Akbar Huseini Ghalehbahman

A Qualitative Approach to the Clergies' Understanding of Moral Conflicts in Commitment to their Professional Duties and Daily Livelihood

Majid Jafarian

Moral Literacy of the Clergies in Social Interactions Dimensions and Structure

Hassan Boosaliki

The Role and Status of Spirituality in the Moral Health of the Seminary Students

Hassan Roshan, Mahdi Alizadeh

Investigating and explaining the knowledge and skills prerequisites in promoting the clergies' ethics of activism

Mohammad Din Mohammadi, Fatemeh Rostami

The Status and Role of Clerical Uniforms in the Ethical Activity of the Clergies: the Clothes of the Prophet and the Clothes of the Being a Messenger

Ali Asghar Islami Tanha

CONTENTS

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology
Quarterly Journal of Extension in Ethics
No.44 (66th Successive Winter 2022 /Eleventh Year
Special issue of clerical activism ethics, commissioned by the ethics department of
the center of family ethics and lifestyle

*

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

*

Editorial Board (in alphaabetical order):

Mahdi Alizadeh /Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Masoud Azarbayjani /Associate Professor of the Institute of Hawza and University
Hossein Diba /Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Sayyed Hassan Eslami Ardakani /Professor of the University of Religions and
Denominations
Mahdi Habibollahi /Assistant Professor of Bagher-Ol'Oloom University
Asghar Hadi /Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Mohammadreza Salarifar / Assistant Professor of the Institute of Hawza and
University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani, Mahdi Habibollahi, Hossein Diba,
Mohammadreza Salarifar, Sayyed Javad Miri, Asghar Hadi

*

Proofreader: Maryam shirani
English Translator: Mahdi Habibollahi
Typesetting: Fatemeh Rajabi
Publication: Isfahan Islamic Preaching Office Publication
Published by: Boostan Ketab Institute of Publication – Islamic Preaching Office

Published by: Institute of Family and Theology, affiliated to the Academy of
Islamic Research, Science and Culture
Address: Islamic Preaching Office, Hafez St., Isfahan 81469-57571, Iran
E-mail: akhlagh@dte.irwebsite: <http://akhlagh.morsalat.ir>
Tel: 031-32344410 (EX7651) PO Box: 81465-697 Fax: 031-32208005

