

بسم الله الرحمن الرحيم  
اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم)  
بوسلیکی – ترم دوم 1402-1403

# جایگاه اخلاق در اسلام

## جایگاه اخلاق در اسلام

آیا لازم است تفکر عمیق در حوزه اخلاق داشته باشیم؟ آیا احکام اخلاقی به اندازه کافی روشن نیستند؟ به نظر می‌رسد به دلایل زیر باید اخلاق و بخصوص اخلاق کاربردی را جدی گرفت و در آن تعمق کرد:

(الف) تأکید دین اسلام بر اخلاق: تأکید ویژه دین اسلام بر اخلاق اصلی‌ترین محرک و انگیزه برای پرداختن جدی به آن است. در قرآن بارها و بارها بر فضایل اخلاقی تأکید رفته است تا آنجا که در تنها جایی که یازده قسم پیاپی ذکر شده (آیات آغازین سوره مبارکه شمس)، سخن از اخلاق و تهذیب نفس به میان آمده است؛ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس: 9 و 10)

پیامبر اعظم اسلام (ص) در بیان‌های متعددی که در کتب روایی نقل شده است، هدف بعثت خویش را اخلاق و ترویج مکارم اخلاق عنوان کرده‌اند: اِنِّیْ بَعْتُ لَاتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاِخْلَاقِ

(ب) زبان جهانی اخلاق: اگر تقسیم سه‌گانه معارف دین به «عقاید، اخلاق و احکام» را بپذیریم، به جرأت می‌توان گفت عرصه تعامل نظری و عملی مسلمانان با پیروان سایر ادیان و بلکه با بی‌دینان، اخلاق است. آنچه می‌تواند گفت‌وگوهای جهانی را برای همزیستی مسالمت‌آمیز شکل دهد، نمی‌تواند مباحث کلامی و یا احکام شرعی باشد، بلکه این اخلاق است که می‌تواند زبان مشترک جهانیان باشد. حتی می‌توان گفت گفت‌وگوهای فِرَق اسلامی باید بیش از آن و پیش از آن که کلامی و فقهی باشد، اخلاقی باشد.

(ج) تأمین بخشی از مبانی کلام و فقه: برخی مبانی دانش فقه از جمله قبح عقاب بلا بیان، حق الطاعة، وجوب اطاعت از خالق، قبح تکلیف بما لا یطاق، اختیار در تراحمات فاقد مرجح، و نیز برخی مبانی دانش کلام از جمله وجوب شکر منعم، قبح مجازات محسنین و پاداش مجرمین، لزوم تناسب جرم و جزا، لزوم مراعات عدالت در میان مخلوقات، قاعده لطف، همگی جنبه اخلاقی دارند و این دانش اخلاق است که باید آنها را منقح و تثبیت کند.

(د) مقدمه ورود به دین: پابندی به اخلاق مقدمه ورود به دین است. کما این که مشکلات اخلاقی سبب دوری از ایمان است. مراعات اخلاق پژوهش، زمینه‌ساز رسیدن به حقیقت در باب دین و حقانیت دین اسلام است. اخلاق نه تنها در حصول معرفت و دانش -که حصول آنها امری غیراختیاری است- نقش دارد، بلکه در حصول ایمان که امری اختیاری است، تأثیر دارد. وجود رذایل اخلاقی از جمله تکبر، غرور بی‌جا، تعصبات بی‌مورد، سهل‌انگاری در اندیشه و عمل، کینه‌توزی و ... مانع پژوهش بی‌طرفانه در باب دین و نیز تعهد به یافته‌های پژوهش هستند.

از سوی دیگر، بر اساس آیات قرآن، برخی رذایل اخلاقی مانع پذیرش دین می‌شوند:

ایزوتسو، قرآن پژوه ژاپنی، ماهیت اصلی «کفر» در قرآن را مساوی «کبر و عناد» می‌داند. یعنی ماهیت کفر به یک رذیلت اخلاقی گره خورده است.

فرعون با وجود یقین به حقانیت موسی (ع)، از سر تکبر و برتری‌جویی نبوت او را انکار می‌کرد: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ غُلُوبًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (نمل: 14) (از سر ظلم و برتری‌جویی، نبوت موسی را انکار می‌کردند، در حالی که به آن یقین داشتند. ببین که عاقبت اهل فساد چه می‌شود!)

تکبر شیطان مایه کفرش شد

طبق آیه قرآن، رفتارهای فسق و فجور، اصلی‌ترین و شاید علت انحصاری گمراهی از دین بوده است: وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ- الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ (توسط آیات الهی، جز اهل فسق و فجور گمراه نمی‌شوند؛ همان‌ها که عهد خدا را بعد از بستن، نقض می‌کنند)

عاقبت کسانی که اهل فسق و فجور هستند، انکار آیات الهی است: ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاءُوا السُّوْأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ (روم: 10) (عاقبت آنها که اهل بدرفتاری هستند این است که آیات الهی را انکار کنند) وَ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَ مَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ (بقره: 99) (به سوی تو آیات روشن فرستادیم. جز اهل فسق و فجور به آنها کافر نمی‌شوند)

ه) /بزار دفاع از فقه و کلام: اخلاق برخلاف فقه جنبه اعتباری ندارد و بسیار وابسته به عقل و فطرت است. امروزه بخش قابل توجهی از مردم در قبال آموزه‌های دین بیش از آن که پایبند تعبد باشند، مطالبه دلیل و اقناع عقلانی دارند. مباحث اخلاقی می‌توانند زمینه‌ساز دفاع عقلانی و اقناعی از یافته‌های فقهی باشند. این رابطه میان اخلاق و کلام نیز برقرار است. این کارکرد از ویژگی تعبدی نبودن اکثر مطالب اخلاقی ناشی می‌شود.

روایاتی در اهمیت اخلاق:

رسول الله (ص): بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (مجلسی، بحار الانوار، ج 67، ص 372)

عَنْ أَبِي مَالِكٍ قَالَ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحُسَيْنِ ع أَخْبِرْنِي بِجَمِيعِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ قَوْلُ الْحَقِّ وَ الْحُكْمُ بِالْعَدْلِ وَ الْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ. (خصال، ج 1، ص 113)

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع النَّاسُ يَزُوُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ: أَشْرَفُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَشْرَفُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ فَقَالَ ع صَدَقُوا وَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُونَ كَانَ أَشْرَفُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَسْحَاهُمْ نَفْسًا وَ

أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَ أَحْسَنُهُمْ جَوَارًا وَ أَكْفَهُمْ أَدَى فَذَلِكَ الَّذِي إِذَا أَسْلَمَ لَمْ يَزِدْهُ إِسْلَامُهُ إِلَّا خَيْرًا. (بحار، ج70، ص293-294)

رسول الله (ص): أَفْضَلُكُمْ إِيمَانًا أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا. (ابن شعبه حراني، تحف العقول، ص45)

حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَقِيرٍ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْهَمْدَانِيُّ فِي مَنْزِلِهِ بِالْكُوفَةِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يُوسُفَ الْأَزْدِيَّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ بُرْزَجٍ الْخَطَّاطُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ الْيَسَعِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ص فَقِيلَ لَهُ إِنَّ سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ قَدْ مَاتَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ قَامَ أَصْحَابُهُ مَعَهُ فَأَمَرَ بِغُسْلِ سَعْدٍ وَ هُوَ قَائِمٌ عَلَى عِضَادَةِ الْبَابِ فَلَمَّا أَنْ حُطِّطَ وَ كُوِّنَ وَ حُمِلَ عَلَى سَرِيرِهِ تَبِعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص بِلَا جَدَاءٍ وَ لَا رِدَاءٍ ثُمَّ كَانَ يَأْخُذُ يَمَنَةَ السَّرِيرِ مَرَّةً وَ يَسْرَةُ السَّرِيرِ مَرَّةً حَتَّى انْتَهَى بِهِ إِلَى الْقَبْرِ فَنَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَتَّى لَحْدَهُ وَ سَوَّى اللَّبْنَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ يَقُولُ نَاوِلُونِي حَجْرًا نَاوِلُونِي ثَرَابًا رَطْبًا يَسُدُّ بِهِ مَا بَيْنَ اللَّبَنِ فَلَمَّا أَنْ فَرَغَ وَ حَتَا الثَّرَابَ عَلَيْهِ وَ سَوَّى قَبْرَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَبْلَى وَ يَصِلُ الْبَلَى إِلَيْهِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ عَبْدًا إِذَا عَمِلَ عَمَلًا أَحْكَمَهُ فَلَمَّا أَنْ سَوَّى الثَّرْبَةَ عَلَيْهِ قَالَتْ أُمُّ سَعْدٍ يَا سَعْدُ هَنِيئًا لَكَ الْجَنَّةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَا أُمُّ سَعْدٍ مَهْ لَا تَجْزِمِي عَلَى رَبِّكَ فَإِنَّ سَعْدًا قَدْ أَصَابَتْهُ ضَمَّةٌ قَالَ فَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ رَجَعَ النَّاسُ فَقَالُوا لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ رَأَيْنَاكَ صَنَعْتَ عَلَى سَعْدٍ مَا لَمْ تَصْنَعْهُ عَلَى أَحَدٍ إِنَّكَ تَبِعْتَ جَنَازَتَهُ بِلَا رِدَاءٍ وَ لَا جَدَاءٍ فَقَالَ ص إِنَّ الْمَلَائِكَةَ كَانَتْ بِلَا رِدَاءٍ وَ لَا جَدَاءٍ فَتَأَسَّيْتُ بِهَا قَالُوا وَ كُنْتَ تَأْخُذُ يَمَنَةَ السَّرِيرِ مَرَّةً وَ يَسْرَةَ السَّرِيرِ مَرَّةً قَالَ كَانَتْ يَدِي فِي يَدِ جَبْرِئِيلَ أَخْذُ حَيْثُ يَأْخُذُ قَالُوا أَمَرْتَ بِغُسْلِهِ وَ صَلَّيْتَ عَلَى جَنَازَتِهِ وَ لَحَدْتَهُ فِي قَبْرِهِ ثُمَّ قُلْتَ إِنَّ سَعْدًا قَدْ أَصَابَتْهُ ضَمَّةٌ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّهُ كَانَ فِي خُلُقِهِ مَعَ أَهْلِهِ سُوءًا. (امالى صدوق، ص384-385)

# مفهوم‌شناسی اخلاق و حوزه‌های پیرااخلاقی

### اخلاق

تعریف رایج: اخلاق جمع خُلُق یا خُلُق است و خلق حالت ثابت نفسانی است که سبب می‌شود اعمال متناسب با آن به سهولت و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان صادر شود. مثلاً انسان شجاع در موقعیت خطر که قرار گیرد، بدون نیاز به تفکر و تأمل، رفتار شجاعانه از او سر می‌زند. انسان بخشنده وقتی با فرد نیازمند کمک مواجه می‌شود، بدون نیاز به تأمل و درنگ، رفتار بخشنده‌گی از او سر می‌زند. ملاحظات دربارۀ این تعریف:

1. این تعریف بیشتر یک تعریف لغوی است تا اصطلاحی.
2. این تعریف تنها ناظر به منش و فضایل است نه رفتار و عمل. تعریف باید چنان باشد که هم ناظر به منش باشد هم ناظر به عمل.
3. این تعریف گسترده‌تر از اخلاق است و همه ویژگی‌های شخصیتی را پوشش می‌دهد، مثلاً درون‌گرایی، خونسردی، هیجانی، ریزبینی، بی‌دقتی هم داخل این تعریف هستند ولی اینها صفات اخلاقی نیستند.

برای درک ملموس‌تر اخلاق، شاید بهتر باشد آن را با رسول باطنی مشخص کنیم: امام کاظم (ع): ای هشام! خداوند دو حجت بر مردم دارد: «حجت ظاهری و حجت باطنی؛ حجت ظاهری همان پیامبران و انبیاء و ائمه هستند و حجت باطنی عقل است».<sup>1</sup> در حوزه امور اخلاقی، کار عقل درک اموری است که شایسته انجام یا ترک هستند. خداوند نه تنها به انسان قدرت تشخیص خوب و بد را داده<sup>2</sup>، بلکه آن را معتبر دانسته است. یعنی جایی که سخنی از رسول ظاهری (احکام شرعی) در دست نباشد، تشخیص این رسول باطنی ملاک ثواب و عقاب خواهد بود:

امام باقر (ع): «روز قیامت خداوند در حساب مردم، به اندازه عقل‌شان در دنیا دقت می‌کند».<sup>3</sup> حضرت رسول (ص): «هرگاه اخبار حال خوب و شایسته کسی به شما رسید، از عقلش سؤال کنید، [چرا که] او فقط به حسب عقلش جزا داده می‌شود».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> کلینی، کافی، ج 1، ص 16

<sup>2</sup> قَالَهُمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (سپس پلیدکاری و پرهیزکاری‌اش را به آن الهام کرد) (شمس: 8)

<sup>3</sup> کلینی، کافی، ج 1، ص 11

<sup>4</sup> کلینی، کافی، ج 1، ص 12

از این رو نباید تصور کرد حساب و کتاب انسان‌ها در روز قیامت، تنها درباره احکام شرعی است، بلکه هر آنچه عقلش درک می‌کرده (ولو درباره آن حکم فقهی هم وجود نداشته باشد یا به گوش شخص نخورده باشد)، مورد محاسبه قرار می‌گیرد.

اگر بخواهیم اخلاق را ساده تعریف کنیم، باید بگوییم «هر آنچه که با وجدان راحت انجام می‌دهیم، اخلاقی است». البته ممکن است مانند هر تشخیص دیگری اشتباه کنیم ولی این سبب نمی‌شود اخلاقی بودن آن از بین برود. این اشتباه حتی در تشخیص احکام فقهی نیز ممکن است. در اخلاق، آنچه مهم است، وجدان راحت است. انسان متخلق، در طول روز چنان رفتار می‌کند که شب، با خاطری آسوده و وجدانی راحت سر به بالین بگذارد. تذکر این نکته نیز لازم است که باید دائماً از وجدان خود غبارروبی کنیم و با هم‌نشینی با افراد متخلق، مطالعه و شنیدن کلام بزرگان دین، مطالعه و شنیدن زندگی اسوه‌های اخلاقی و ... نگذاریم چراغ وجدانمان کدورت بگیرد. ولی در نهایت، آنچه به دور از کنترل‌ها و نظارت‌های بیرونی، با ندای وجدان قضاوت می‌کنیم، اخلاق است.

یادمان باشد که ما انسان‌های عادی، گاه نهیب وجدان را با ترفندهایی همچون «مقایسه خلاف خود با خلاف بزرگ‌تر دیگران» یا «گذاشتن خلاف خود به حساب جبران ظلمی که به ما شده است»، «کوچک و بی‌اهمیت شمردن خلاف خود»، «مجبور دیدن خود برای انجام خلاف»، خاموش می‌کنیم. اینها از مصادیق خودفریبی است که در ادبیات قرآنی «تسویلات نفس» نام دارد. شناسایی و مهار کردن شگردهای نفس برای خودفریبی، نیازمند تدابیری است که پرداختن به آن، مجال مستقلى می‌طلبد. نکته شایان ذکر اینکه اخلاقیات هم شامل مجموعه‌ای از وظایف عملی و رفتاری است و هم مجموعه‌ای از فضائل و منش‌های شخصی. یعنی اخلاق هم به این سؤال پاسخ می‌دهد که «چه کاری بکنیم؟» و هم به این سؤال که «چگونه انسانی باشیم؟». به بخش اول، اخلاق وظیفه و به بخش دوم اخلاق فضیلت می‌گویند.<sup>5</sup>

اما در تعریفی فنی می‌توان به چند تعریف اشاره کرد:

تعریف جیمز ریچلز

ریچلز بر این باور است که تعرف ماهیت اخلاق باید چنان باشد که دیدگاه‌های مختلف درباره معیار اخلاق، آن را بپذیرند. یعنی تعریف را با حداقل قیود ارائه کنیم تا بیشتر مورد اتفاق نظر باشد. آنگاه دو قید را برای اخلاق ضروری می‌داند: الف) بی‌طرفی؛ ب) مبتنی بر دلیل بودن. یعنی رفتار و

<sup>5</sup> فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص 37-38



قضاوتی اخلاقی است که اولاً بی‌طرفانه باشد و منافع همه افراد درگیر را به یک اندازه در نظر گرفته باشد و ثانیاً بر اساس دلیل باشد و نه دلبخواهی یا مبتنی بر تبعیت از دیگران.

تعریف آقای دکتر احد فرامرز قراملکی:

الگوی ارتباطی پایدار

تعریف آقای دکتر مهدی علیزاده از حیث اخلاقی:

دکتر مهدی علیزاده با تمایز بین حیث اخلاقی و دیدگاه اخلاقی، حیث اخلاقی را اینچنین تعریف می‌کند: **“تأثیر پایدار فزاینده یا کاهنده‌ای که صفات و افعال اختیاری بر/ از کمال انسان دارند و زمینه نوعی از ارزش‌گذاری<sup>6</sup> را رقم می‌زنند، به طوری که پیامدهایی از قبیل کاهش رنج و حل مؤثر اختلاف منافع از کارکردهای انحصاری سوئیة مثبت آن به شمار می‌رود.”<sup>7</sup>**

تعریف پیشنهادی از اخلاق:

**اخلاق به آن جنبه‌ای از رفتارها و منش‌های اختیاری موجودات عاقل ناظر است که فارغ از هر توافق و قراردادی، مبنای نوعی از ارزش‌گذاری و انشاء حسن/قبح قرار می‌گیرد که این ارزش‌گذاری جنبه‌های تعمیم‌پذیری و تجویزی دارد.**

<sup>6</sup> منظور از ارزش‌گذاری، نظام ترجیحاتی است که فرد در حوزه افعال خود معطوف به آن عمل می‌کند، بدین معنا که همواره در هر عمل اختیاری بر اساس این نظام ترجیحات، خود را ملزم به انتخاب یک سوی عمل می‌بیند و بدین ترتیب، یک سوی تمام افعال اختیاری توسط این نظام ترجیحات حد می‌خورد.

<sup>7</sup> ارائه تعریف دقیق دیدگاه اخلاقی مجال مستقل می‌طلبد، اما از آنجا که حیث و دیدگاه اخلاقی بسیار به هم نزدیک بوده و درهم‌تنیدگی زیادی دارند. با این که حیث اخلاقی، پای در واقع دارد و دیدگاه اخلاقی موضعی مربوط به ادراک و قضاوت اخلاقی است، ولی هر گونه تأمل و توضیحی از حیث اخلاقی گویا به دیدگاه اخلاقی تبدیل می‌شود. به خاطر این قرابت و ظرافت باید دیدگاه اخلاقی هم تعریف شود تا حیث اخلاقی شفاف‌تر شده، از هر گونه اشتباه با مفاهیم و مقولات قریب‌المعنی دور بماند.

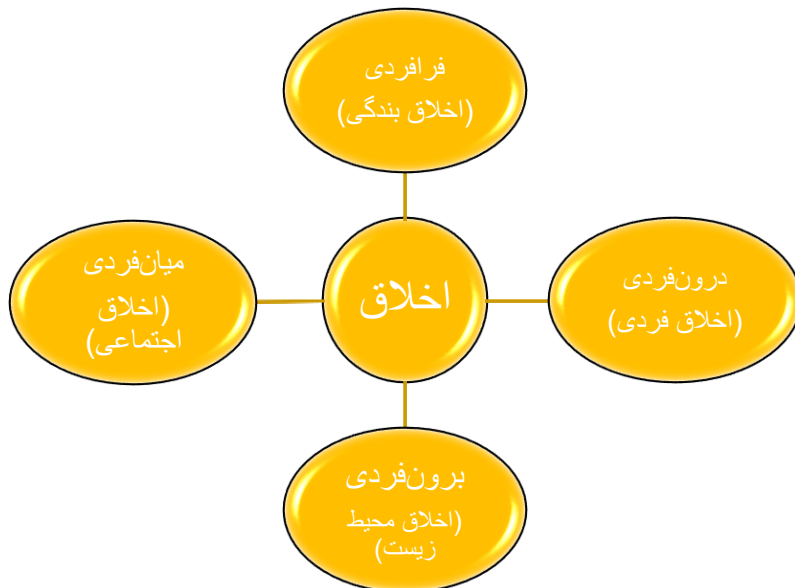
دیدگاه اخلاقی موضعی است که عامل اخلاقی دارای معیار (مثل وظیفه‌گرایی یا نتیجه‌گرایی) اختیار می‌کند و در افعال و صفاتی که از حیث اخلاقی برخوردارند به ارزش‌گذاری می‌پردازد؛ بنابراین حیث اخلاقی هدف دیدگاه اخلاقی را تعیین می‌کند و معیار اخلاقی ابرازی در دست دیدگاه اخلاقی است تا با آن افعال و صفاتی که شائبه ارزش‌گذاری اخلاقی دارند را بسنجد. همان‌طور که در تحلیل‌های گذشته بررسی کردیم، تفوق، برخورداری از احساس الزام درونی و تعمیم‌خواهی از ویژگی‌های دیدگاه اخلاقی بودند؛ دیدگاه اخلاقی موضعی است که عامل اخلاقی اختیار می‌کند و با معیار مورد قبول خویش به ارزش‌یابی صفات و افعال اختیاری می‌پردازد و از سه ویژگی مذکور برخوردار است. با این توضیح تعریف نهایی دیدگاه اخلاقی را با این عبارت می‌توانیم بیان کنیم: **“برترین دیدگاه در زندگی که توأم با احساس الزام درونی و تعمیم خواهی، به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه به ارزش‌گذاری صفات و افعال اختیاری بر اساس معیار کمال می‌پردازد.”** (مهدی علیزاده)

در این تعریف، قراردادگرایی کنار گذاشته شده است زیرا به نظر می‌رسد تمایز میان اخلاق و عرف باید در تعریف اخلاق صورت گیرد، ولی واقع‌گرایی در این تعریف اخذ نشده است، زیرا نباید تعریف چنان باشد که ناواقع‌گرایان را راضی نکند.

حوزه‌های الزامات اخلاقی:

الزامات و وظایف اخلاقی به حسب ارتباطات انسان به چهار حوزه تقسیم می‌شوند:

1. درون‌فردی (اخلاق فردی): وظایف/منش‌های شخص در قبال خودش (مانند نظم، سخت‌کوشی، بلندهمتی، شکوفایی استعدادها، کمال‌جویی)
2. میان‌فردی (اخلاق اجتماعی): وظایف/منش‌های شخص در قبال انسان‌های دیگر (مانند صداقت، امانتداری، مراعات حریم خصوصی، حفظ آبروی افراد، احترام به مالکیت شخصی)
3. برون‌فردی (اخلاق محیط زیست): وظایف/منش‌های شخص در قبال محیط زیست و حیوانات (مانند مصرف بهینه منابع طبیعی، پرهیز از آلودگی محیط زیست، حساسیت در قبال گونه‌های در حال انقراض، حساسیت در قبال تغییرات آب و هوایی، برهم زدن پراکندگی جمعیتی حیوانات، عدم استثمار حیوانات برای منافع زیاده‌خواهانه و حریصانه)
4. فرافردی (اخلاق بندگی): وظایف/منش‌های شخص در قبال خداوند (مانند توکل، تسلیم، رضا، یقین، معرفت الله، توسل، دعا و تضرع، ذکر الهی، شکر)



در زیست اخلاقی باید به همه این حوزه‌ها توجه داشته باشیم و در مواردی که ناچار از انتخاب هستیم (موارد تعارض اخلاقی) بر اساس نظام اولویت میان آنها، وظیفه نهایی را تشخیص دهیم.

### انسان‌شناسی

به توصیف انسان آنگونه که هست می‌پردازد. واقعیات موجود او را بحث می‌کند.

این دانش کاملاً جنبه توصیفی دارد.

انسان‌شناسی علاوه بر واقعیات بالفعل، به واقعیات بالقوه نیز اشاره دارد: استعدادهای انسان، کمال انسان...

انسان‌شناسی به توصیف نوع انسان می‌پردازد، برخلاف خودشناسی که به توصیف شخص انسان می‌پردازد.

### تربیت اخلاقی

تربیت به دانش (یا دانش‌هایی) گفته می‌شود که کمک می‌کند فرد از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب برسد.

در اصطلاح دانش تربیت، تأثیرگذاری یک نفر بر دیگری مد نظر است. برنامه‌ریزی شخص برای خودش، اصطلاحاً تربیت نیست، تهذیب نفس، خودسازی و .. است.

البته امروزه با تسامح، به تهذیب نفس و خودسازی هم تربیت گفته می‌شود.

### تفاوت اخلاق با حقوق

- اخلاق ضمانت اجرایی درونی دارد ولی حقوق ضمانت اجرایی بیرونی
- حقوق قرار دادی است ولی اخلاق واقعی است (به استثنای نظریه‌های قراردادگرایی). حقوق نیازمند جعل است.
- حقوق نسبی و منطقه‌ای است ولی اخلاق عام و جهانی است. (به استثنای نظریات نسبی گرایانه)
- حقوق به هدف ایجاد نظم اجتماعی است ولی اخلاق به هدف سعادت و کمال است.
- حقوق مربوط به جلوه‌های اجتماعی رفتار انسان است ولی اخلاق حتی به زندگی خصوصی شخص نیز مربوط می‌شود.
- حقوق شامل افعال غیر ارادی نیز می‌شود ولی اخلاق در حیطه افعال ارادی است.
- حقوق تنها به رفتار خارجی مربوط است ولی اخلاق اعم از رفتار خارجی و ملکات نفسانی است.

### تفاوت اخلاق با آداب و رسوم

- بخشی از آداب و رسوم مربوط به قالب اصول اخلاقی هستند. البته برخی از آداب و رسوم هنجارساز هستند، یعنی الزاماتی را به همراه دارند. اتفاقاً این بخش از آداب و رسوم گاهی اوقات با اخلاق تعارض می‌یابد.

- عرف قرارداد/دی و وضعی است (ماهیتی جز قرارداد ندارد)، بخلاف اخلاق که قراردادی نیست (برخلاف نظر قراردادگراها). معمولاً وضع عرفی و آداب و رسوم تعیینی است نه تعیینی.
- عرف و آداب و رسوم به حسب فرهنگها تغییر می‌کند ولی اخلاق در بخش زیادی ثابت و جهانی است.
- هدف اخلاق تأمین سعادت و عدالت است ولی هدف عرف و قراردادها، ایجاد یکسانی رفتاری در تعاملات اجتماعی است. (مقاله نوچی و توریل)
- آداب و رسوم مربوط به جلوه‌های اجتماعی رفتار انسان است ولی اخلاق حتی به زندگی خصوصی شخص نیز مربوط می‌شود.
- احترام به آداب و رسوم، احترام به صاحبان آن آداب و رسوم است ولی احترام به اخلاقیات، احترام به انسانیت است.

رابطه الزامات اخلاقی و الزامات عرفی (رسوم) عموم و خصوص من وجه است. معمولاً افراد میان آداب و رسوم و اخلاق تمایز قائل نمی‌شوند و آداب و رسوم خود را دارای ارزش اخلاقی دانسته و در نتیجه رفتار فرهنگ‌های دیگر را بر اساس آن ارزیابی می‌کنند. گاهی اوقات آداب و رسوم بیش از ارزش‌های اخلاقی مهم شمرده می‌شوند، یعنی آداب و رسوم حتی اگر مخالف اخلاق باشد (مثلاً سبب آسیب جسمی یا روانی به افراد شود) باز مردم در حفظ آنها مصر هستند. چنین تبعیتی از آداب و رسوم نمود تبعیت از آباء و اجداد است. آداب و رسوم برای هر جامعه‌ای لازم است (قوالب اصول اخلاقی‌اند) ولی نباید با اصول اخلاقی در تضاد باشند.

#### تفاوت اخلاق با فقه

- فقه دستور محور است و ماهیت/اعتباری دارد و وابسته به اعتبار شارع است ولی اخلاق عقل محور و فطرت محور است. (جایگاه آتوریت در فقه)
- هدف مباحث علم فقه، تأمین حجیت است (رهایی از عذاب الهی در ناحیه معزیت) ولی هدف علم اخلاق تعیین ارزش فعل و منش است که بر اساس کمال تعیین می‌شود.
- فقه مربوط به افعال ظاهری انسان است ولی اخلاق علاوه بر رفتار ظاهری، نیت و باطن و صفات را هم شامل می‌شود. (بحث نیت در مباحث فقهی، تبعی است و اصل با عمل خارجی است)
- نیت مورد نظر در افعال عبادی ضرورتی ندارد مستمر باشد، یعنی بعد از شروع عمل عبادی به همراه نیت درست، لازم نیست در تمام لحظات به آن نیت باشد، کافی است نیت خلاف آن ایجاد نکند. ولی در اخلاق باید مستمر باشد یعنی هر لحظه که نیت قطع شود، ارزش اخلاقی از بین می‌رود.
- نیت در افعال عبادی، تنها مصحح عمل است ولی در اخلاق ارزش عمل (رشددهندگی روح) وابسته به نیت است.
- فقه علاوه بر افعال اختیاری، شامل اموری چون اشیاء، اشخاص، افعال غیر ارادی نیز می‌شود.

### تفاوت اخلاق با تربیت

اخلاق و تربیت هر دو دانشی هنجاری هستند. یعنی تنها در پی توصیف انسان و رفتارهای او نیستند، بلکه در پی ارائه بایسته‌های رفتاری هستند. یعنی نمی‌خواهند درباره رفتار انسان آنگونه که هست سخن بگویند، بلکه می‌خواهند درباره رفتار انسان آنگونه که باید باشد، سخن بگویند و سنجه‌هایی برای تعیین رفتار درست و نادرست ارائه کنند.

اما این دو دانش تفاوتی اساسی نیز با هم دارند. اخلاق در پی ارزش‌گذاری افعال و ملکات نفسانی انسان است، بدون این که بگوید چگونه باید افراد را به التزام به این ارزش‌ها سوق دهیم. اما تربیت اخلاقی در صدد ایجاد التزام به ارزش‌های اخلاقی در افراد است. اخلاق بیان می‌دارد که آیا فلان عمل خاص به لحاظ اخلاقی مجاز است یا نه، ارزش‌مند است یا نه، ولی بعد از این که فعل را ارزش‌گذاری کرد، فارغ از این است که افراد واقعاً به آن عمل می‌کنند یا نه. تربیت اخلاقی مجموعه‌ای از فعالیت‌های برنامه‌ریزی‌شده است که هدف این فعالیت‌ها افزایش آگاهی افراد نسبت به ارزش‌های اخلاقی و نیز ایجاد التزام درونی نسبت به آنها است.

اخلاق بیان می‌دارد که خوب‌ها و بد‌ها کدامند و تربیت اخلاقی راه به دست آوردن ارزش‌ها و اجتناب از ضدارزش‌ها را نشان می‌دهد. تربیت اخلاقی از جنس حرکت و صیوروت است و راه رسیدن از وضعیت فعلی به وضعیت مطلوب را بیان می‌دارد.

- هر دو، دانشی تجویزی هستند.
- اخلاق قله و نقاط آرمانی را نشان می‌دهد، تربیت راه رسیدن به آن را نشان می‌دهد.
- منطق تربیت، منطق حرکت و تحول است و مفاهیمی همچون مراحل تربیت، روش‌های ایجاد تغییر، سرعت تحولات، ساز و کارهای تحول، در تربیت مطرح می‌شود.
- تربیت مرحله دارد، برخلاف اخلاق که مرحله ندارد، سطح دارد.
- تربیت می‌تواند کاملاً شخصی و ناظر به واقعیات یک فرد خاص باشد، برخلاف اخلاق که معمولاً شامل تجویزها و ارزش‌هایی فراگیر است.

#### تفاوت اخلاق با مصلحت‌اندیشی

- مصلحت‌اندیشی گفتمان منافع است ولی اخلاق گفتمان کمال است. مصلحت‌اندیشی به معنای موازنه میان ملاحظات مختلف است که ممکن است یکی از آنها ملاحظات اخلاقی باشد. به تناسب هدف مصلحت‌اندیشی، ضریب ملاحظات تفاوت می‌کند.
- اخلاق هدف‌ساز است ولی مصلحت‌اندیشی وسیله‌نماست. رتبه مصلحت‌اندیشی نسبت به تعیین اهداف پسینی است. (ضرورت بالقیاس الی الغیر) لذا مصلحت‌اندیشی معنای مثبت و منفی دارد و این مسأله به هدف مصلحت‌اندیشی بستگی دارد.
- ضعف در مصلحت‌اندیشی موجب تقبیح نیست ولی در اخلاق هست.

# معرفی انواع مطالعات اخلاقی

## معرفی انواع مطالعات اخلاقی

### 1. اخلاق توصیفی<sup>8</sup>

در این شاخه از مطالعات اخلاق، صرفاً به توصیف و گزارش نظامات اخلاقی مربوط به اقوام، ادیان، گروه‌ها و جوامع پرداخته می‌شود. هدف این مطالعات ارزش‌گذاری باورهای اخلاقی نیست، بلکه صرفاً توصیف و بیان ارزش‌های اخلاقی نزد عده‌ای خاص است.

در این شاخه از مطالعات اخلاق، رویکردهای مختلفی وجود دارد: فرهنگی (اخلاق به عنوان بخشی از فرهنگ)، قوم‌نگاری (اخلاق به عنوان بخشی از توصیف اقوام)، جامعه‌شناختی (نگاه مجموعی و جامعه‌شناختی به اخلاق).

اقسام مختلفی از اخلاق توصیفی شکل گرفته است:

اخلاق ادیان مختلف (ادیان ابراهیمی، هندوئیسم، بودیسم، آیین کونفوسیوس، مارکسیسم)، اخلاق اقوام مختلف (اسکیموها، سرخپوستان)، اخلاق ادوار مختلف زندگی بشر (دوره کشاورزی، صنعتی، مدرنیته، پست مدرنیته)، اخلاق میان‌نخستی‌ها (مطالعه رفتار شانپانزه‌ها و میمون‌ها)

### 2. اخلاق هنجاری<sup>9</sup>

هدف این شاخه از مطالعات اخلاقی یافتن ملاک و معیار خوبی و بدی اعمال است. برخلاف مطالعات توصیفی، این شاخه از مطالعات جنبه هنجاری دارد و در صدد ارائه توصیه‌ها و ملاک‌هایی مورد قبول برای ارزش اخلاقی است.

#### بخشی از مسائل اخلاق هنجاری:

موضوع ارزش اخلاقی فعل است یا منش؟

آیا الزام از ارزش گرفته می‌شود یا برعکس؟

ملاک ارزش اخلاقی چیست؟

آیا در تعیین ارزش اخلاقی یک عمل، باید به نتایج توجه کنیم یا نه؟

آیا اخلاق وابسته به دین (امر الهی) است؟

آیا برای تعیین ارزش اخلاقی عملی خاص، باید به قواعد کلی متوسل شویم یا نه؟

در تعارض اخلاقی (دوراهی‌های اخلاقی) چه باید بکنیم؟

---

<sup>8</sup> Descriptive ethics

<sup>9</sup> Normative ethics



### 3. فرااخلاق<sup>10</sup>

در این شاخه از مطالعات اخلاقی، ابعاد فلسفی اخلاق از قبیل معناشناسی مفاهیم اخلاقی، کارکرد گزاره‌های اخلاقی، هستی‌شناسی اخلاق، روش توجیه گزاره‌های اخلاقی مورد بحث واقع می‌شوند. یافته‌های این مطالعات به مثابه مبادی تصویری و تصدیقیه برای اخلاق هنجاری هستند.

#### برخی از مسائل فرااخلاق:

معناشناسی: مفاهیم پایه اخلاق (محمولات اخلاقی: باید/نباید؛ درست/نادرست؛ خوب/بد؛ وظیفه؛ مسئولیت؛ فضیلت/رذیلت؛ حق و ... ) به چه معنا هستند؟ آیا مفهوم خوب/باید قابل تعریف است؟ اگر قابل تعریف است، بر اساس چه مفاهیمی می‌توان آن را تعریف کرد؟ توجیه: آیا می‌شود گزاره‌های اخلاقی را موجه کرد (چه با استدلال و چه با شهود و ... )؟ هستی‌شناسی: آیا الزام و ارزش اخلاقی اعمال و منش‌ها واقعیت دارند (واقع‌گرایی اخلاقی) یا تنها در ذهن ما وجود دارند (ذهنی‌گرایی اخلاقی)؟ منطقی: آیا می‌توان از هست، باید استخراج کرد؟ (مغالطه طبیعت‌گروانه: الف) سؤال باز (تقریر هیوم؛ ب) منطق صوری (مور)) معرفت‌شناختی: آیا حصول معرفت اخلاقی ممکن است؟ مدلول گزاره‌های اخلاقی چیست؟ آیا گزاره‌های اخلاقی قابل صدق و کذب هستند؟ تذکر: فلسفه اخلاق در یک معنای مضیق، تنها شامل فرااخلاق است ولی در یک معنای موسع (که امروزه بیشتر مقبول افتاده است) شامل اخلاق هنجاری و فرااخلاق است. حتی امروزه بحثی وجود دارد که آیا اخلاق کاربردی نیز بخشی از فلسفه اخلاق ( و بخصوص اخلاق هنجاری) است یا شاخه مستقلی است؟

### 4. اخلاق کاربردی<sup>11</sup>

**اخلاق کاربردی عبارت است از به کارگیری ملاحظات اخلاقی در عرصه‌های خاص حیات بشری به منظور ارزشگذاری (و در نتیجه قبول یا رد) هر عمل، برنامه یا تصمیم کلان و تلاش برای یافتن راه برون‌رفت از چالش‌های اخلاقی.** وجه اشتراک این شاخه مطالعاتی با اخلاق هنجاری در این است که هر دو جنبه هنجاری دارند و در پی خوبی و بدی اعمال هستند. وجه تمایز آنها در این است که اخلاق هنجاری به صورت کلی در پی ملاک و معیار ارزش اخلاقی است ولی اخلاق کاربردی در پی یافتن ارزش اخلاقی اعمال و سیاست‌های جزئی و موردی است.

<sup>10</sup> Meta-ethics

<sup>11</sup> Applied ethics

مسائل اخلاق کاربردی نوعاً به صورت «از سویی... ولی از سویی دیگر...» بیان می‌شوند. به دیگر بیان، بخش قابل توجهی از مباحث اخلاق کاربردی به **تعارضات اخلاقی** مربوط است. البته بخشی از وظایف اخلاق کاربردی به تعیین الزامات اخلاقی مشاغل مختلف و به صورت خاص، تدوین منشورهای اخلاقی اختصاص دارد که به حل تعارضات اخلاقی مربوط نیستند.

#### **مأموریت‌های اخلاق کاربردی:**

- یافتن مصادیق پنهان ارزش‌ها و الزامات اخلاقی
- بررسی چالش‌های اخلاقی
- تدوین منشورهای اخلاقی (ethical code)
- ارزیابی اخلاقی نهادها و مؤسسات

#### **• یافتن مصادیق پنهان ارزش‌ها و الزامات اخلاقی**

بخش اول مربوط به **تعیین مصادیق خفی و پنهان اخلاقی** است. گاهی اوقات ابعاد اخلاقی رفتارها و تصمیم‌گیری‌ها چنان پوشیده هستند که از نظر دور می‌مانند. ممکن است مدیران از ابعاد اخلاق تصمیمات خود غفلت کنند، معلمان متوجه ابعاد اخلاقی شیوه‌های تدریس یا ارزیابی دانش‌آموزان نباشند، سیاست‌مداران از وظایف اخلاقی ظریف خود در معاهدات بین‌المللی غفلت کنند. چه بسا خود ما از اثرات سبک زندگی خویش بر گرم شدن کره زمین و ذوب شدن یخ‌های قطبی غفلت کنیم و متوجه نقش خود در انقراض گونه‌هایی از حیوانات نباشیم و موارد بسیاری از این قبیل. بخشی از مأموریت اخلاق کاربردی وضوح‌بخشی و شفاف‌سازی ابعاد اخلاقی اعمال و تصمیمات است. روشن است که مباحث اخلاق کاربردی در این بخش بیش از آن که بر ذکر اصول اخلاقی کلی متمرکز باشد، بر ذکر مصادیق عینی و عملیاتی متمرکز است. مثلاً در حرفه پزشکی بجای این که به صورت کلی از لزوم امانتداری و رازداری سخن بگوییم، بیان می‌کنیم که حفظ اطلاعات پرونده پزشکی بیمار، یکی از وظایف پزشک است و حتی در صورت نیاز به مشورت با خانواده بیمار، باید با اجازه بیمار این اطلاعات را به خانواده او منتقل کرد. کادر درمانی حق ندارند اطلاعات مربوط به سابقه بیماری، شیوه‌های درمان و ... را به گونه‌ای در نشریات علمی منتشر کنند که بیمار قابل شناسایی باشد. اگر مشورت با پزشکان دیگر برای برنامه درمانی مستلزم شناسایی بیمار توسط آنهاست، این امر باید با اجازه خود بیمار باشد.

#### **• بررسی چالش‌های اخلاقی**

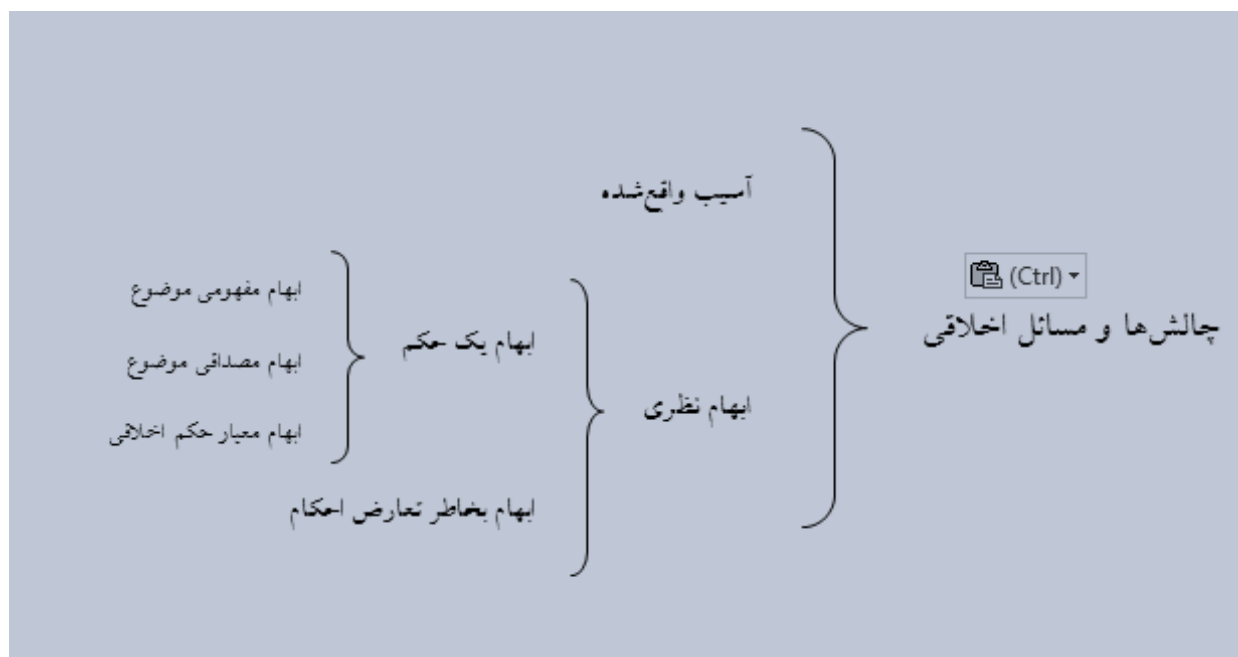
بخش دوم مأموریت اخلاق کاربردی به **چالش‌ها و مسائل اخلاقی** اختصاص دارد. مسائل اخلاقی گاهی اوقات مربوط به آسیب و آفتی است که در سازمان، بازار، یک مرکز آموزشی و یا هر عرصه دیگر پیش آمده است. مثلاً رشوه‌گیری یا باندبازی یا کاهش وجدان کاری و یا نارضایتی کارگران می‌توانند مسأله اخلاقی تلقی شوند

که یافتن ریشه‌های آنها و نیز راه‌های سازمانی برای حل آنها جزء مأموریت‌های اخلاق کاربردی است. نوع دیگر چالش‌های اخلاقی به ابهامات نظری مربوط هستند. این چالش‌های نظری در دو دسته کلی می‌گنجند: (الف) عدم وضوح در یک حکم واحد و (ب) عدم وضوح تکلیف به دلیل تعارض دو حکم. اولی در چند شکل متصور است: 1- (الف) یکی مربوط به ابهام در ناحیه موضوع است که سبب می‌شود حکم اخلاقی آن با ابهام مواجه شود.<sup>12</sup> مثلاً ابهام در مفهوم حریم خصوصی در فضای سایبر، سبب می‌شود که نتوانیم درباره نظارت بر فایل‌های رایانه‌های کارمندان اداره به راحتی حکم اخلاقی صادر کنیم. البته خود این نوع، می‌تواند ابهام مفهومی (مانند ابهام در مفهوم حیات) یا مصداقی (مانند ابهام در مصداق احترام به والدین) باشد. 2- (الف) قسم دوم نوع اول، ابهام در حکم به دلیل نداشتن ملاکی روشن برای الزام و ارزش است. یعنی در عین حال که در عقد الوضع ابهامی وجود ندارد، در عقد الحمل مشکل وجود دارد که ناشی از فقدان ملاک ارزش و الزام است. (ب) نوع دیگر چالش‌های اخلاقی، تعارضات اخلاقی<sup>13</sup> است. تعارض اخلاقی موقعیتی است که سبب می‌شود فعل خاصی از جهتی مجاز و از جهتی دیگر غیرمجاز باشد.<sup>14</sup> مثلاً سقط کردن جنین یک ماهه از این جهت که ناظر به آزادی عمل و خودمختاری مادران برای مادر شدن است، مجاز است ولی از این جهت که سبب از بین رفتن موجودی می‌شود که قابلیت انسان‌شدن دارد، غیرمجاز می‌باشد. تعارض اخلاقی سبب می‌شود حکم نهایی با ابهام روبرو شود. هم مجاز بودن و هم غیرمجاز بودن، ادله قابل دفاعی دارند و به این راحتی نمی‌توان یکی از طرفین را ترجیح داد. پرداختن به تعارضات اخلاقی بخش قابل توجهی از مباحث اخلاق کاربردی را به خود اختصاص می‌دهد، تا آنجا که برخی اصلی‌ترین ویژگی مسائل اخلاق کاربردی را برخورداری از ساختار «از سویی... ولی از سویی دیگر...» می‌دانند.

<sup>12</sup> ابهام در موضوع نوعاً مربوط به مسائلی است که پیشرفت فناوری پیش روی بشر قرار داده است. مثلاً با پیشرفت دانش زیست‌فناوری، مسائلی از قبیل شبیه‌سازی، اجاره رحم و تغییر جنسیت جنین برای بشر مطرح شده است که سابقاً وجود نداشته و مشمول هیچ حکم اخلاقی نبوده است. تعیین حکم اخلاق موضوعات جدید، یکی از وظایف اخلاق کاربردی است.

<sup>13</sup> Moral dilemma

<sup>14</sup> برای تعریف دقیق‌تر تعارض اخلاقی و نکات و ملاحظات تعریف، رک: حسن بوسلیکی، تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه، ص 61.



به طور خلاصه می‌توان گفت مأموریت دوم اخلاق کاربردی (در ارتباط با چالش‌های اخلاقی)، سه بخش دارد: نخست، حل آسیب‌ها و مسائل اخلاقی، دوم، یافتن حکم اخلاقی مصادیق مبهم و پیچیده اصول اخلاقی و سوم، حل تعارضات اخلاقی. این بخش از مأموریت اخلاق کاربردی بیشتر ناظر به مسائل خاص است؛ مانند سقط جنین، قتل ترحمی (اتانازی)، مجازات اعدام، آتورینه در آموزش و پرورش.

#### • تدوین منشورهای اخلاقی (ethical code)

بخش سوم مأموریت اخلاق کاربردی، به **تدوین منشورها و کدهای اخلاقی** اختصاص دارد. این مأموریت هم می‌تواند ناظر به حرفه‌ها باشد و هم فارغ از حرفه‌ها به عرصه‌های خاص حیات بشری مربوط باشند. این بخش از مأموریت اخلاق کاربردی به نوعی محصول مأموریت‌های پیشین است و بیش از آن که ناظر به چالش‌ها باشد، ناظر به مصادیق ارزش‌ها و اصول اخلاقی است. یعنی مثلاً در عرصه اخلاق قضاوت بجای این که در صدد یافتن حکم اخلاقی درباره مسئله‌ای چالشی مانند مجازات اعدام باشد، در پی یافتن مصادیق عینی و عملیاتی ارزش‌ها و الزامات اخلاقی، مانند عدالت، انصاف، صداقت، رازداری، حفظ حریم خصوصی، احترام به خودمختاری است و کدهای رفتاری مانند حفظ حق دفاع برای متهم، تدوین رویه قضایی عادلانه و ناظر به کشف واقع، مراعات آبروی متهمان و اجتناب از انتشار اطلاعات پرونده در رسانه‌های جمعی و ... سخن می‌گوید. منشورهای اخلاقی مانند یک دستورالعمل عملیاتی، وظایف عینی را روشن می‌سازند.<sup>15</sup> این بخش از مأموریت اخلاق کاربردی بیش از آن که مسئله‌محور باشد، ناظر به حرفه یا عرصه فعالیت می‌باشد. مثلاً از ارزش‌ها و کدهای رفتاری حرفه وکالت یا ارزش‌ها و کدهای رفتاری عرصه رفتار جنسی سخن می‌گوید. البته بخشی از منشورها می‌تواند ناظر به چالش‌ها و ابهام‌ها باشد. یعنی برای بخشی از چالش‌ها پس

<sup>15</sup> در ادامه توضیحاتی درباره تدوین منشورها و کدهای اخلاقی ارائه خواهد شد.

از بررسی، حکم یا راه‌حلی یافت می‌شود، آنگاه همان حکم یا راه‌حل به عنوان مفاد منشور ذکر می‌شود. مثلاً درباره قطع دستگاه‌ها از بیماران مرگ مغزی بحث اخلاقی می‌شود و آنگاه محصول این بحث به صورت مفاد منشور ذکر می‌شود و شرایط قطع دستگاه‌ها در منشور ذکر می‌شود. همچنین می‌توان برخی چالش‌های لاینحل را ریشه‌یابی کرد و برای پیشگیری از آنها مفادی به منشور اخلاقی افزود که با مراعات آنها، چنان چالش‌های پیش نیاید. یعنی مفاد منشور اخلاقی در چنین مواردی، جنبه پیشگیری دارند.

نکته مهم درباره منشور اخلاقی این است که این منشورها توسط مدیران مجموعه تدوین می‌شوند و با امضای آنها رسمیت می‌یابد. به عبارت دیگر، این منشورها در حد سازمان یا مجموعه‌ای که آن را تصویب کرده است، اعتبار دارد و می‌تواند مبنای مؤاخذه و پاسخگویی باشد. مثلاً اگر کارمندی بر اساس منشور اخلاقی، صادقانه وضعیت مالی شرکت را به سازمان بورس گزارش داد، اگر مدیران شرکت او را مؤاخذه کردند، می‌تواند به محتوای منشور اخلاقی استناد کند که خود مدیران در این منشور، او را ملزم به صداقت کرده‌اند. به عبارت دیگر، منشور اخلاقی به دلیل اعتباری که از سوی مدیران مجموعه پیدا می‌کند، در حد مجموعه و سازمان جنبه حقوقی می‌یابد و می‌تواند مبنای مؤاخذه و پاسخگویی باشد. البته روشن است که واقعیت صنعت غیر از این است. در صنایع مختلف، منشورهای اخلاقی بیشتر جنبه تزئینی و نمادین دارد و از جایگاه واقعی خود برخوردار نیست. اما آنچه که در اخلاق حرفه‌ای امروزین مطرح است، داشتن منشور اخلاقی واقعی است که وظایف اخلاقی سازمان را علاوه بر وظایف حقوقی مطرح می‌کند. امروزه داشتن منشور اخلاقی رسمی، شرط لازم حرفه شمردن یک فعالیت اقتصادی تلقی می‌شود و عضویت در برخی سازمان‌های بین‌المللی منوط به تدوین و تصویب این منشورها است.

- ارزیابی اخلاقی نهادها و مؤسسات

از جمله وظایف متخصصان اخلاق کاربردی، ارزیابی عملکرد، قوانین و ساختار سازمان‌ها و نهادها می‌باشد. در این بررسی علاوه بر عملکرد پرسنل، خود این سازمان‌ها به لحاظ قوانین و آیین‌نامه‌ها و نیز ساختار کلی سازمان، شیوه تعامل آن با ارباب رجوع و مسائلی از این دست مورد بررسی اخلاقی قرار می‌گیرد. مثلاً ممکن است رفتار کارمندان بانک کاملاً اخلاقی و پسندیده باشد ولی قوانین و ضوابط اعطای تسهیلات بانکی و نیز فرآیند پیگیری بازپرداخت اقساط به لحاظ اخلاقی قابل دفاع نباشد و با اصول اخلاقی منافات داشته باشد. به بیان دیگر، در بررسی اخلاقی سازمان‌ها دو بحث مستقل باید پیگیری شود؛ یکی مباحث اخلاقی مربوط به رفتار کارکنان آن سازمان و دیگری مباحث اخلاقی مربوط به ساختار و قوانین خود سازمان.

##### 5. تربیت اخلاقی<sup>16</sup>

این شاخه از مطالعات اخلاقی در پی یافتن راه‌های اکتساب ارزش‌های اخلاقی و زدودن ضدارزش‌ها است. به بیان دقیق‌تر **تربیت اخلاقی به فعالیت‌های برنامه‌ریزی شده‌ای گفته می‌شود که با هدف افزایش آگاهی و کسب التزام درونی افراد نسبت به ارزش‌های اخلاقی صورت می‌پذیرد**. روشن است که تربیت اخلاقی بر خلاف اخلاق هنجاری، جنبه صیرورت و تحول دارد. از این رو، مباحثی چون مراحل رشد اخلاقی، مکانیزم‌های رشد اخلاقی، عوامل و موانع رشد اخلاقی در این شاخه از مطالعات اخلاقی مطرح هستند.

##### 6. روان‌شناسی اخلاق<sup>17</sup>

این شاخه علمی که روان‌شناسان متولی آن هستند، عبارت است از **مطالعه علمی پدیده‌های اخلاقی (مانند قضاوت اخلاقی، عواطف اخلاقی، رشد اخلاقی) به منظور توصیف و تبیین آنها**. روان‌شناسی اخلاق به صورت کلی شامل دو طیف مباحث است:

###### الف- مباحث ایستا

- عواطف اخلاقی (احساس گناه، احساس شرم، احساس عذاب وجدان، حس مسئولیت)
- مکانیزم صدور کنش اخلاقی (شناخت یا هیجان – تشویق و تنبیه – تقلید – یادگیری اجتماعی)
- جنسیت در اخلاق
- اخلاق میان‌گروهی
- خودگروی اخلاقی
- لذت‌گروی اخلاقی
- انگیزه‌های فعل اخلاقی

###### ب- مباحث تکونی

- مسیر و غایت رشد اخلاقی
- مراحل رشد اخلاقی
- عوامل رشد اخلاقی (عوامل اجتماعی‌سازی)
- موانع رشد اخلاقی
- مکانیزم‌های رشد اخلاقی (تعارض‌ها، تقلید، پاداش و تنبیه، یادگیری اجتماعی، همکاری با همسالان، نقش‌پذیری)

<sup>16</sup> Moral education

<sup>17</sup> Moral psychology

می‌توان سرفصل‌های زیر را برای روان‌شناسی اخلاق برشمرد:

- مبانی اخلاق

آزادی اراده

درونی بودن یا بیرونی بودن اخلاق (فطرت‌گرایی، ساختارگرایی، ریشه‌های زیستی

نوع‌دوستی)

نسبیت‌گرایی اخلاقی

وجدان اخلاقی

- شناخت اخلاقی

استدلال اخلاقی

قضاوت اخلاقی

شهود اخلاقی

مفاهیم اخلاقی

یادگیری اخلاقی (شرطی‌سازی کلاسیک، شرطی‌سازی کنشگر، یادگیری مشاهده‌ای)

- احساسات و عواطف و هیجانات اخلاقی

هیجانات آزارنده (احساس شرم، احساس گناه، احساس از خودبی‌زاری)

هیجانات خوشایند (احساس شایستگی توجه، همدلی، عزت‌نفس)

- انگیزش اخلاقی

درون‌گرایی و برون‌گرایی

خودگرایی و دیگرگرایی

لذت‌گرایی

- رفتار اخلاقی

عوامل مؤثر در صدور فعل اخلاقی

ضعف اخلاقی

- جنسیت و اخلاق

• رشد اخلاقی

هدف رشد (روانشناسی کمال، )

مراحل رشد

عوامل رشد

موانع رشد

ساز و کارهای تأثیر عوامل یا موانع

محورهای رشد (شناخت، هیجان، رفتار، انگیزش و ...)

• روان‌سنجی صفات اخلاقی و تهیه مقیاس‌هایی در این زمینه

تست حیا

آزمون همدلی

• آسیب‌شناسی اخلاقی

جدول نشانگان آسیب‌های روانی

• روان‌شناسی اجتماعی اخلاق

تذکر: مباحث روان‌شناسی اخلاق عمدتاً توسط روان‌شناسان صورت می‌گیرد و جنبه مطالعات تجربی دارد ولی برخی مباحث آن مانند خودگرایی، از زاویه نگاه فلسفی نیز پرداخته شده است. یعنی برخی مسائل روان‌شناسی اخلاق با رویکرد فلسفی بررسی شده است.

7. الهیات اخلاق<sup>18</sup>

در این نوع از مطالعات اخلاقی، باورها و آموزه‌های اخلاقی دین خاص مورد مطالعه است. این باورهای و آموزه‌های به صورت پیش‌فرض صحیح تلقی می‌شود و تلاش بر این است که تبیینی قابل تفاهم بین الازدهانی از این آموزه‌ها صورت گیرد. تفاوت الهیات اخلاق با اخلاق توصیفی این است که اخلاق توصیفی خود را متعهد به دفاع از آموزه‌های اخلاقی دین خاصی نمی‌بیند ولی الهیات اخلاق خود را متولی دفاع عقلانی می‌بیند. الهیات اخلاق به مثابه دانش کلام است که برای آموزه‌های به دست

<sup>18</sup> theology of morality



آمده از منابع نقلی دین تحلیل‌ها و تبیین‌هایی قابل قبول ارائه می‌کند. به بیان دیگر اگر گزاره‌ای اخلاقی منسوب به دین باشد، الهیات اخلاق تلاش خواهد کرد آن را ابتدا مستند نموده، آنگاه تبیین و تحلیل نماید.

امروزه اندیشمندان اسلامی در پی یافتن اصول فقه الاخلاق هستند. یعنی همان‌گونه که استخراج احکام شرعی نیازمند یک روش علمی و منظم است، استخراج احکام اخلاقی از منابع دینی نیز نیازمند یک روش منظم علمی است.

#### 8. جامعه‌شناسی اخلاق<sup>19</sup>

جامعه‌شناسی اخلاق به مسائل مشترک جامعه‌شناسی و اخلاق می‌پردازد. به دیگر بیان، مسائل اخلاقی در ارتباط با بافت جامعه‌شناسی تبیین و تحلیل می‌شوند. برخی امور اخلاقی از قبیل تأثیر کاست‌ها و طبقات اجتماعی در هنجارهای اخلاقی، تأثیر ساختار مرجعیت اجتماعی در رشد اخلاقی افراد جامعه، تعصبات میان‌گروهی و نیز ارتباط اخلاق و آداب و رسوم اقوام در این مطالعات مورد توجه هستند.

---

<sup>19</sup> Moral sociology

# اصول و قواعد اخلاقی

## اصول و قواعد اخلاقی

### سطوح الزام اخلاقی

می‌توان برای الزامات اخلاقی چند سطح در نظر گرفت. اخلاق در یک لایه به حداقل الزامات ناظر است که بیشتر مربوط به حقوق افراد است. اخلاق در این لایه از ما می‌خواهد که به حقوق دیگران احترام بگذاریم و به آنها آسیب نرسانیم. به طور خلاصه اخلاق حداقلی از ما می‌خواهد که «شر نرسانیم». مثلاً به اموال آنها دست‌درازی نکنیم، آزادی‌های آنها را محدود نکنیم، به آنها بی‌احترامی نکنیم و ...

اما اخلاق در لایه بالاتر از ما می‌خواهد که خدمتی به دیگران بکنیم و نگران رفاه و آسایش آنها باشیم. به عبارت دیگر، حتی اگر آنها حقی در این زمینه نداشته باشند، ما تکلیف داریم که به فکر آنها باشیم. به طور خلاصه اخلاق در این لایه از ما می‌خواهد که «خیر برسانیم».

اما لایه حداکثری اخلاق ناظر به این است که ما از حق خودمان به نفع دیگران بگذریم، یعنی /ایثار به خرج دهیم، به عبارت دیگر، «از منافع خویش به نفع دیگران دست برداریم».<sup>20</sup>

می‌توان این سه لایه اخلاق را به ترتیب، اخلاق عدالت، اخلاق احسان و اخلاق ایثار نام گذاشت. اخلاق عدالت از ما می‌خواهد که شر نرسانیم، اخلاق احسان از ما می‌خواهد که خیر برسانیم و اخلاق ایثار از ما می‌خواهد که از حق خودمان بخاطر دیگران بگذریم. اصطلاحاً الزامات اخلاق احسان و اخلاق ایثار را «فراوظیفه»<sup>21</sup> می‌نامند. یعنی توصیه‌هایی است که فراتر از وظیفه است و اگر شخص آنها را انجام ندهد، کسی ملامتش نمی‌کند، ولی اگر انجام دهد، تحسین و ارزشمندی بالایی برایش به بار می‌آورد. در منابع دینی، ناظر به هر سه حوزه توصیه‌هایی بیان شده است، باید این روایات در همان سطح اخلاق تحلیل کرد، مثلاً در روایت آمده:

امام کاظم (ع): «به برادرانت لطفی نکن که ضررش برای تو بیشتر از نفعش برای آنها باشد»<sup>22</sup>

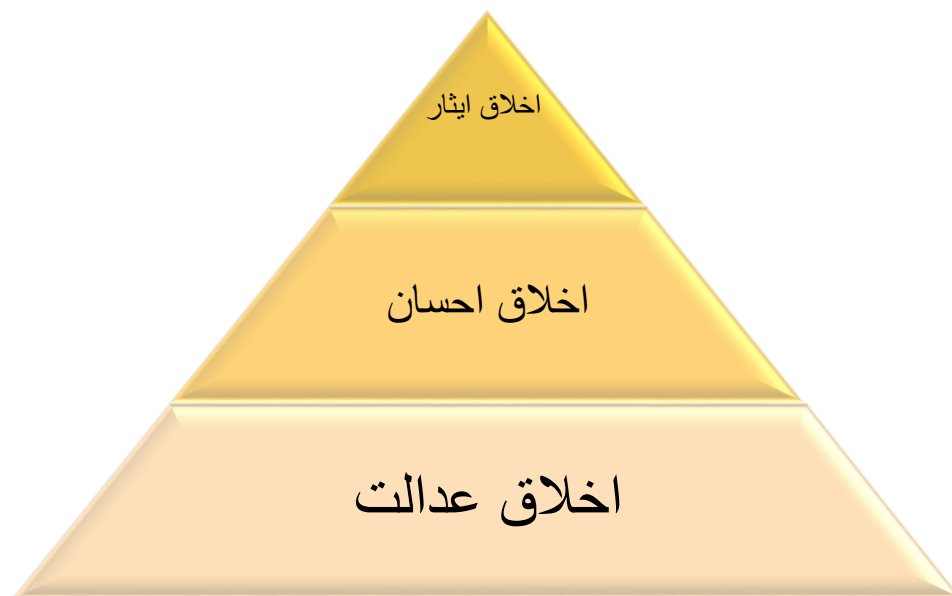
این روایت ناظر به اخلاق احسان و ایثار است. یعنی حتی در اخلاق احسان هم باید مراعات سود و زیان کرد. روشن است که روایت بالا به معنای نفع اصل احسان نیست، بالاخره در هر احسانی ممکن است بخاطر سودی که عائد دیگران می‌شود، ضرری به جان بخریم، ولی این روایت بیان می‌کند که باید میزان ضرر وارد شده به خودمان را با سود عائد شده برای دیگران بسنجیم. ممکن است به قیمت ضرر بزرگی که به خودمان وارد می‌شود، سود و نفع کمی به دیگران برسانیم. مثلاً مهندسی را تصور

<sup>20</sup> در مباحث روان‌شناسی اخلاق و فلسفه اخلاق، دو رویکرد اخلاق عدالت و اخلاق مراقبت را می‌توان ناظر به همین تقسیم‌بندی دانست.

<sup>21</sup> Supererogatory

<sup>22</sup> امام کاظم (ع): لَا تَبْذُلْ لِإِخْوَانِكَ مِنْ نَفْسِكَ مَا ضَرُّهُ عَلَيْكَ أَكْثَرُ مِنْ مَنْفَعَتِهِ لَهُمْ (کافی، ج 4، ص 33)

کنید که با نیت خیرخواهانه، بخاطر صرفه‌جویی مختصری در هزینه‌های ساخت یک ساختمان، از استانداردهای کوتاه بیاید و اسناد نظارتی را امضا کند. این مهندس برای کمی صرفه‌جویی در هزینه‌های کارفرما (خیررسانی)، خود را در معرض این خطر قرار می‌دهد که در آینده اتفاق ناگواری برای ساختمان بیفتد و موقع رسیدگی به اسناد ساخت آن، متوجه تسامح او بشوند و کلاً پروانه و مجوز او را سلب کنند و حتی احتمال دارد زندانی شود. خطر و ضرری که او به خود تحمیل می‌کند، بسیار بیش از خیری است که به دیگران رسانده است.



البته خود این لایه‌های سه‌گانه می‌توانند سطوح مختلفی داشته باشند. مثلاً اخلاق عدالت که از ما می‌خواهد به حقوق دیگران احترام بگذاریم، می‌تواند سطوح زیر را داشته باشد:<sup>23</sup>

1. شر مرسان.
2. مانع شر بشو ولو از طرف دیگران باشد.
3. شر را ریشه‌کن نما.

---

<sup>23</sup> فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص 111

همان‌گونه که ذکر شد، مفهوم محوری اخلاق عدالت، «حق» است. در یک تقسیم‌بندی، حق به ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود. در حقوق سلبی ما حق دخالت نداریم و باید محدوده اختیارات طرف مقابل را محترم بشماریم. مثلاً حق مالکیت، حق آزادی بیان، حق آزادی عقیده، حق حریم خصوصی از جمله حقوق سلبی هستند. یعنی ما در قبال این حقوق وظایف سلبی (نبایدها) داریم. اما حقوق ایجابی چنین هستند که برای این که حق کسی ایفا شود، ما باید اقدامی انجام دهیم. یعنی ما در قبال این حقوق وظایف ایجابی (بایدها) داریم. مثلاً حق برخورداری از آموزش و پرورش، برخورداری از حداقلی از امکانات زندگی از جمله حقوق ایجابی فرزندان بر پدر و مادر هستند. یعنی باید پدر و مادر فعالیت‌هایی بکنند تا این حقوق ایفا شود نه این که کاری به کار فرزندان نداشته باشند. البته در این میان برخی امور، هم حق سلبی هستند هم حق ایجابی؛ مانند حق حیات. ما هم نباید حیات دیگران را به خطر بیندازیم و هم اگر به هر دلیلی، حیات آنها در خطر بود، برای نجات آنها اقدام کنیم.

لایه حداقلی اخلاق برای همه ضروری و الزامی است (بیشترین سطح پوشش افراد)، لایه دوم برای کسانی که سطح اخلاقی خود را بالا تعریف می‌کنند، الزامی است و لایه سوم مخصوص افراد فرهیخته است که چشم به افق دیگر دارند و انگیزه‌های ماورایی دارند (کمترین سطح پوشش افراد). لایه سوم با انگیزه‌های مادی سازگار نیست. حتی نظامات فکری مادی مجبورند برای ایجاد چنین لایه‌ای، منابعی برای انگیزه‌های فرامادی مانند «روح جمعی» ایجاد کنند.

وظایف اخلاق حداقلی (اخلاق عدالت) در مورد همه انسان‌ها جاری است ولی ما الزامی نداریم اخلاق احسان و بخصوص اخلاق ایثار را که فراوظیفه هستند، درباره همه اجرا کنیم، بلکه می‌توانیم تنها در قبال افراد خاصی اجرا کنیم:

امام علی (ع): «با سایر مردم با انصاف (و عدالت) رفتار کن و با مؤمنین با ایثار»<sup>24</sup>

تذکر این نکته لازم است که اگر کسی واقعاً اهل اخلاق سطوح عالی نباشد ولی بخواهد با تکلف خود را مقید به آن لایه‌ها نماید، در دراز مدت ممکن است به ضدکارکرد تبدیل شود. یعنی او کلاً نسبت به اخلاق و الزامات اخلاقی حس منفی پیدا کند. در این صورت حتی حداقل اخلاق را مراعات نخواهد کرد.

درباره نسبت این لایه‌ها باید گفت الزام لایه اول، شدیدتر از لایه‌های بعدی است. به بیان دیگر، اول باید به فکر حق و حقوق مردم بود، آنگاه به فکر خیررسانی و احسان. چه بسیار مردم نیازمندی که اگر حقوق‌شان ادا شود، نیازمند احسان و خیرات ما نباشند. از این رو است که وقتی از امیر المؤمنین

<sup>24</sup> تمیمی آمدی، تصنیف غرر الحکم درر الکلم، ص 394

(ع) درباره مقایسه عدالت و بخشش سؤال می‌شود، می‌فرمایند: «عدل امور را در جای خود قرار می‌دهد ولی جود آنها را از جای خود خارج می‌کند، عدالت یک قانون عمومی است ولی جود اهل خاص خودش را دارد، پس از میان این دو، عدالت بهتر و برتر است».<sup>25</sup> یعنی اگر توزیع ثروت و امکانات را بر اساس جود و بخشش و احسان تنظیم کنیم، سبب نابسامانی و توزیع نامتوازن می‌شود. چرا که همه نیازمندان به یک میزان کمک و احسان گیر نمی‌آورند؛ آنها که با انواع شگردها بلدند چطور احساسات مردم را تحریک کنند، بیشتر به دست می‌آورند تا آنها که یا از این شگردها بلد نیستند، یا عفاف و حیا آنها را از اظهار نیاز پیش مردم بازمی‌دارد.<sup>26</sup> آنها که بیشتر مورد پوشش رسانه‌ای قرار می‌گیرند و مردم آنها را از رسانه بیشتر می‌بینند، شانس بیشتری برای دریافت کمک دارند.<sup>27</sup> در ایام خاصی، سیل کمک‌های مردم روانه برخی مراکز نگهداری از نیازمندان می‌شود ولی سایر ایام سال خبری از آنها نیست.

نکته دوم این است که جود و احسان را نمی‌توان به عنوان یک قانون عمومی در نظر گرفت ولی عدالت را می‌توان؛ همه ملزم به مراعات عدالت (ادای حقوق دیگران) هستند ولی همه ملزم به احسان و نیکوکاری نیستند.

گاه سلوک و رفتار افراد به گونه‌ای است که تصور می‌کنند با احسان می‌توان نواقص و خلأهای اخلاق عدالت را جبران کرد. از امام صادق (ع) روایت شده که به گوش حضرت رسید که مردم از دینداری و معنویت یک نفر تعریف و تمجید می‌کنند. امام مخفیانه به تعقیب او پرداخت تا سلوک او را مشاهده کند. آن مرد به درب ناوایی رسید و از غفلت ناوا استفاده کرده و دو نان زیر عبایش مخفی کرد. رفت تا به درب میوه‌فروشی رسید. از غفلت فروشنده استفاده کرد و دو انار زیر عبایش مخفی کرد. امام هر دو بار، رفتار او را حمل بر صحت کرد و با خود گفت: «لابد حساب و کتابی با هم دارند». آن مرد نزد مردی رفته و آن چهار نان و انار را به او می‌بخشد. وقتی به محل استراحت خود می‌رود. امام جلو رفته و از او درباره رفتارش سؤال می‌کند. او امام را می‌شناسد و می‌گوید «با وجود بی‌اطلاعی

<sup>25</sup> شریف الرضی، نهج البلاغه، حکمت 437

<sup>26</sup> لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (273) [این صدقات] برای آن [دسته از] نیازمندانی است که در راه خدا فرومانده‌اند، و نمی‌توانند [برای تأمین هزینه زندگی] در زمین سفر کنند. از شدت خویشنداری، فرد بی‌اطلاع، آنان را توانگر می‌پندارد. آنها را از سیمایشان می‌شناسی. با اصرار، [چیزی] از مردم نمی‌خواهند. و هر مالی [به آنان] اتفاق کنید، قطعاً خدا از آن آگاه است. (البقرة، 273)

<sup>27</sup> برخی مراکز نگهداری از نیازمندان (مانند شهرک‌های نگهداری از جرمی‌ها یا کودکان معلولی که توسط والدین رها شده‌اند)، اساساً گرایشی به نمایش رسانه‌ای ندارند.

از قرآن، حسب و نسبی که داری به چه کارت می‌آید؟ مگر در قرآن نخوانده‌ای که هر کار نیکی ده برابر ثواب دارد و هر کار زشتی یک برابر عقاب دارد؟ من چهار نان و نار دزدیدم که برایشان 4 گناه برایم ثبت می‌شود و آنگاه آن چهار تا را به مریضی بخشیدم که 40 ثواب برایم ثبت می‌شود. پس در مجموع 36 ثواب نصیب می‌شود». امام به او می‌فرماید: «مگر در قرآن نخوانده‌ای که خداوند تنها از متقین می‌پذیرد؟ تو چهار نان و انار دزدیدی و 4 گناه برایت ثبت شد و آنگاه آن چهارتا را بدون اجازه صاحبانشان به دیگران دادی و 4 گناه هم برای این کارت ثبت می‌شود و مجموعاً 8 گناه نصیبت شده است».<sup>28</sup>

همانند این مرد مقدس‌مآب، امروزه نیز عده‌ای هنگام مواجهه با حق الناس، بی‌مبالاتی می‌کنند و با انواع تقلب‌ها و اختلاس‌ها و کلاهبرداری‌ها و کم‌فروشی‌ها به مردم ظلم می‌کنند و تصور می‌کنند با توزیع نذری و احسان می‌توان آن خطاها و ظلم‌ها را پاک کرد.

---

<sup>28</sup> طبرسی، الاحتجاج، ج2، ص369

# بی طرفی اخلاقی



## بی‌طرفی اخلاقی

مسئله بی‌طرفی در اخلاق جایگاه ویژه‌ای دارد، به طوری که عده‌ای در تعریف اخلاق آن را به کار می‌برند.<sup>29</sup> تأمین واقعی بی‌طرفی به این سادگی صورت نمی‌گیرد. اندیشمندان اخلاق تلاش کرده‌اند راه‌هایی را برای تأمین آن پیشنهاد کنند. در این درس با بی‌طرفی و روش‌هایی برای تحصیل آن آشنا می‌شویم.

بی‌طرفی<sup>30</sup> آن است که تصمیم اتخاذ شده به 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. به عبارتی کوتاه‌تر، بی‌طرفی یعنی قضاوت و رفتار مشابه در موارد مشابه و متفاوت در موارد متفاوت. تصمیم‌گیر یا فاعل اخلاقی باید همه ملاحظات نااخلاقی<sup>31</sup> را کنار گذارد و اموری همچون نژاد، هموطنی، همشهری، هم‌زبانی، هم‌کیشی، قرابت و فامیلی، جنسیت، سابقه‌آشنایی و ... را در قضاوت و رفتار اخلاقی کنار گذارد و تنها بر اساس ملاحظات اخلاقی تصمیم گرفته و عمل کند. بی‌طرفی به‌صورت کلی مورد تأیید همه مکاتب اخلاقی است ولی برخی نظریات شدیدتر و سخت‌گیرانه‌تر با آن مواجه شده‌اند.

از منظر فایده‌گرایان<sup>32</sup>، کار خوب، کاری است که بیش از سایر گزینه‌ها سبب شود حداکثر سود به حداکثر افراد برسد. خواسته مصرانه فایده‌گرایی، بی‌طرفی محض است. یعنی همه افراد درگیر در یک مسئله کاملاً یکسان در نظر گرفته شوند و فاعل اخلاقی برای هیچ کدام اهمیت بیشتری قائل نشود. فایده‌گرایی خواهان بی‌طرفی محض است.

اما دو سؤال جدی درباره این سطح از بی‌طرفی مطرح است:

سؤال اول این است که: آیا بی‌طرفی محض به لحاظ اخلاقی صحیح است؟

سؤال دوم این است که: آیا تبعیض مثبت منطق قابل قبولی دارد؟

درباره سؤال اول گفتنی است ریچلز در نقد فایده‌گرایی بیان می‌کند فایده‌گرایی نوعی بی‌طرفی محض مطالبه می‌کند که حتی سطوح غیرالزامی (فراوظیفه) را شامل می‌شود. او بیان می‌دارد: «فرض کنید در حال رفتن به تئاتر هستید که شخصی به شما می‌گوید پولی را که می‌خواهید این‌طور خرج کنید،

---

<sup>29</sup> ریچلز در تعریف اخلاق آن را یکی از دو عنصر اصلی اخلاق می‌داند و فرانکنا در بحث توجیه، آن را یکی از عناصر اصلی تأمین توجیه حکم اخلاقی می‌داند.

<sup>30</sup> Impartiality

<sup>31</sup> Nonmoral

<sup>32</sup> Utilitarianists

می‌تواند برای غذای گرسنگان یا واکسن (مایه‌کوبی) کودکان جهان سوم استفاده شود. مسلماً آن افراد به غذا و دارو نیاز بیشتری دارند تا شما به تماشای نمایش. از این رو، شما از تفریح خود می‌گذرید و پول خود را به نمایندگی خیریه می‌دهید. اما این پایان کار نیست، [زیرا] به همان دلیل، شما نمی‌توانید لباس نو، خودروی نو، رایانه یا دوربین عکاسی بخرید و احتمالاً باید به منزلی ارزان‌تر نقل مکان کنید. به هر حال، چه چیزی مهم‌تر است؟ تجملات شما یا غذای کودکان؟ در واقع، طرفداران پروپاقرص معیارهای سودگرایانه از شما خواهند خواست که رفاه خود را کنار بگذارید و سطح زندگی خود را به سطح زندگی فقیرترین مردمی که می‌توانید به آنها کمک کنید، پایین بیاورید. ممکن است ما چنین اشخاصی را تحسین کنیم، اما آنها را به عنوان کسانی که صرفاً در صدد انجام وظیفه خود هستند، تلقی نمی‌کنیم، بلکه آنها را افراد مقدسی می‌دانیم که بخشنده‌گی‌شان فراتر از حد وظیفه است. ما وظایف اخلاقی را از اعمال پسندیده، اما وظیفه‌نشده، متمایز می‌کنیم. (فیلسوفان اعمال نوع دوم را فراوظیفه می‌نامند). به نظر می‌رسد سودگرایی این تمایز را نادیده می‌گیرد.<sup>33</sup>

نکته دیگری که ریچلز درباره بی‌طرفی محض می‌گوید، ناظر به اشخاص خاص است: «وقتی صحبت از خانواده و دوستانمان در میان باشد، همه ما عمیقاً دلبستگی خاصی به آنان احساس می‌کنیم. آنها را دوست داریم و برای کمک به آنها هر کاری می‌کنیم. برای ما، آنها نه تنها عضوی از جامعه بزرگ انسانی، بلکه اعضای ویژه‌اند. اما همه اینها با بی‌طرف بودن ناسازگار است. وقتی بی‌طرفید، روابط نزدیک، عشق ورزیدن، دلبستگی و دوستی رخ برمی‌بندد... نهاد از دواج جز با درک برخی مسؤولیت‌ها و الزامات، اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. علاوه بر این، چگونه می‌توانیم فرزندان خود را بیش از غریبه‌ها دوست نداشته باشیم؟ به تعبیر جان کاتینگهام: «والدینی که فرزند خود را به این بهانه در آتش رها می‌کنند که در ساختمان فرد دیگری است که نقش او در برآوردن رفاه عمومی بیشتر به نظر می‌رسد، نه تنها قهرمان نیستند، که واقعاً از نظر اخلاقی حقیر و بیمارند».<sup>34</sup>

اگر بخواهیم با ارجاع به اخلاق مشترک یا اخلاق فطری، درباره بی‌طرفی قضاوت کنیم، باید گفت در اخلاق عدالت باید بی‌طرف بود و با هم افراد بی‌طرفانه برخورد کرد ولی در لایه اخلاق احسان، می‌توان سوگیری داشت و الطاف خود را تنها به نزدیکان و افرادی که دلبستگی خاصی به آنها داریم، اختصاص داد. همان‌طور که در قرآن کریم نزدیکان و خانواده بیش از دیگران مورد سفارش است:

<sup>33</sup> ریچلز، عناصر فلسفه اخلاق، ص 185

<sup>34</sup> ریچلز، عناصر فلسفه اخلاق، ص 186-187

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً (نساء: 36)

«و خدا را بپرستید ، و چیزی را با او شریک مگردانید ؛ و به پدر و مادر احسان کنید ؛ و در باره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و همنشین و در راهمانده و بردگان خود [ نیکی کنید ] ، که خدا کسی را که متکبر و فخر فروش است دوست نمی‌دارد»

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِبَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (تحریم: 6)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید ، خودتان و کسانتان را از آتشی که سوخت آن ، مردم و سنگهاست حفظ کنید : بر آن [ آتش ] فرشتگانی خشن [ و ] سختگیر [ گمارده شده ] اند . از آنچه خدا به آنان دستور داده سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را که مأمورند انجام می‌دهند»

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «با سایر مردم با انصاف (و عدالت) رفتار کن و با مؤمنین با ایثار»<sup>35</sup>. یعنی ما می‌توانیم فداکاری‌هایمان را به‌صورت اختصاصی برای افراد ویژه به کار بریم و الزامی نداریم به‌صورت مساوی و بی‌طرفانه، در قبال همه اعمال کنیم.

در برخی آموزه‌های دینی، نظام اولویتی بین افراد برای ابراز لطف ذکر شده است، از جمله، در روایتی از پیامبر (ص) آمده: «پنج خرما یا پنج قرص نان یا دینار یا درهم که شخص داشته باشد و بخواهد آنها را مصرف کند، برترین آنها، آن است که به شخص به والدینش می‌بخشد، دوم آن است که برای خودش و خانواده‌اش صرف می‌کند، سوم آن است که برای اقوام فقیرش صرف می‌کند، چهارم آن است که به همسایه‌های فقیرش می‌دهد و پنجم آن که در راه خدا می‌بخشد که اجرش از همه کمتر است»<sup>36</sup>

این نشان می‌دهد که در اخلاق اسلامی، احسان به والدین نسبت به بقیه افراد، ترجیح دارد. همچنین اقوام و آشنایان بر غریبه ترجیح دارند. همچنین همسایه بر غریبه ترجیح دارد. تا جایی که در تعامل با اقوام و آشنایان، توصیه به خیرخواهی با اقوام نامهربان هم شده است:

<sup>35</sup> تمیمی آمدی، تصنیف غرر الحکم درر الکلم، ص 394

<sup>36</sup> کلینی، الکافی، ج 5، ص 66

«الامام الصادق (ع): سئل رسول الله ص أي الصدقة أفضل قال على ذي الرِّحم الكاشح»<sup>37</sup>: از رسول خدا سؤال شد «برترین صدقه کدام است؟» فرمود: «صدقه دادن به فامیل کینه‌توز».

« لَا يَكُونَنَّ أَحُوكَ عَلَى قَطِيعَتِكَ أَقْوَى مِنْكَ عَلَى صَلَاتِهِ، وَ لَا يَكُونَنَّ عَلَى الْإِسَاءَةِ أَقْوَى مِنْكَ عَلَى الْإِحْسَانِ »<sup>38</sup>: برادرت در قطع ارتباط با تو، قوی‌تر از تو برای وصل شدن با او نباشد، و در بدی کردن قوی‌تر از تو برای نیکی کردن نباشد.

البته توجه شود که اینها در لایه اخلاق احسان است و نباید آن را به اخلاق عدالت سرایت داد؛ ما مجاز نیستیم حق غریبه را بخاطر پدرمان ضایع کنیم یا در جایی که قرار است حقوقی عمومی توزیع شود، برای مادرمان حق بیشتری نسبت به دیگران در نظر بگیریم. ماجرای درخواست عقیل از حضرت علی در این زمینه کاملاً روشن است. عقیل برادر خونی حضرت بود ولی وقتی از بیت‌المال درخواست سهم بیشتری کرد، با آن پاسخ تکان‌دهنده حضرت علی (ع) مواجه شد. زیرا وقتی پای حق و حقوق در میان است، حتی نزدیک‌ترین افراد نباید با دیگران تفاوت داشته باشند.

حتی در قبال غیرمسلمانان نیز باید مراعات عدالت و حقوق بشود. در منطق اسلام، نوعی هم‌خونی تاریخی بین همه انسان‌ها برقرار است، چرا که همگی از «نفس واحدة» خلق شده‌اند.<sup>39</sup> چنین نگاهی می‌تواند زمینه‌ساز همدلی بین انسان‌ها شده و ریشه‌های نژادپرستی را خشک کند. چنین کارکردی وقتی قوی‌تر می‌شود که بر اساس منطق قرآن، همه انسان‌ها (بنی آدم) را واجد کرامتی تکوینی (در برابر کرامت اکتسابی) بدانیم.<sup>40</sup> هرچند این کرامت و ارزش اولیه می‌تواند با اموری همچون ایمان به عالم غیب و تقوای اخلاقی ارتقا یابد<sup>41</sup>، یا با دست آوردن به جنایت و امثال آن کاهش یابد، ولی کرامت تکوینی انسان‌ها همیشه پابرجا است. انسان‌ها حتی اگر فاقد کرامت افزوده ایمان و تقوا باشند، بر اساس کرامت اولیه، مستحق حقوقی هستند. امیر مؤمنان علی علیه السلام در عهدنامه تاریخی خویش خطاب به فرماندار خود مالک اشتر می‌نویسد:

37 کلینی، الکافی، ج 4، ص 10

38 ابن مکی (شهید اول)، الدرر الباهرة، ص 18

39 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ... (نساء: 1)

40 وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... (اسراء: 70)

41 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات: 13)

«قلبیت را مملو از رحمت و محبت و لطف به مردم نما، مبادا همچون درنده‌ای باشی که خوردن آنها را غنیمت شماری، چرا که مردم دو دسته‌اند، یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت مانند تو آند».<sup>42</sup>

در این نگاه، صرف شباهت در خلقت (بشر بودن) انسان‌ها را مستحق حقوقی می‌کند که مراعات آنها لازم است. نکته جالب این روایت آن است که در سطح حاکمیت، یک حاکم جامعه حتی احسان و لطف خود را باید مساوی به شهروندان مبذول دارد، هرچند سوگیری در اخلاق احسان، در عرصه فردی مجاز و بلکه مطلوب باشد. این یکی از تفاوت‌های سطح فردی و اجتماعی اخلاق است؛ اقدامی در عرصه فردی مجاز (بلکه مطلوب) است ولی در عرصه اجتماعی و حاکمیتی، روا نیست.

در اخلاق اسلامی، برخی وظایف اخلاقی به‌صورت مطلق بیان شده‌اند و مؤمنان توصیه شده که در ادای این وظایف تفاوتی بین افراد صالح و غیرصالح قائل نشوند. از جمله حقوق انسان‌ها که باید در قبال همه مراعات شود، وفای به عهد است:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: ثَلَاثٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَحَدٍ فِيهِنَّ رُخْصَةً أَدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ بَرِّينَ كَانَا أَوْ فَاجِرَيْنِ»<sup>43</sup>: سه چیز است که خداوند عز و جل از عهده کسی بر نداشته است؛ ادای امانت، چه طرف مقابل نیکوکار باشد و چه فاجر؛ و وفای به پیمان، چه طرف مقابل نیکوکار باشد و چه فاجر؛ و نیکی به پدر و مادر، چه نیکوکار باشند و چه فاجر.

در قرآن، بالاترین ظلم و گناه، شرک است، به‌گونه‌ای که انسان مشرک، گویا از دایره رحمت الهی بیرون می‌افتد.<sup>44</sup> با وجود این، خداوند از مسلمانان می‌خواهد اگر عهد و پیمانی با مشرکان دارند، مراعات کنند:

**إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (4)** مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته‌اید، و چیزی از [تعهدات خود نسبت به] شما فروگذار نکرده، و کسی را بر ضد شما پشتیبانی ننموده‌اند. پس پیمان اینان را تا [پایان] مدتشان تمام کنید، چرا که خدا پرهیزگاران را دوست دارد. **(التوبة، 4)**

<sup>42</sup> أَشْعُرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحُ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ

لَكَ فِي الْخَلْقِ (شریف رضی، نهج البلاغه، نامه 53)

<sup>43</sup> کلینی، الکافی، ج 2، ص 162

**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (7)** چگونه مشرکان را نزد خدا و نزد فرستاده او عهدی تواند بود ؟ مگر با کسانی که کنار مسجد الحرام پیمان بسته‌اید . پس تا با شما [ بر سر عهد ] پایدارند ، با آنان پایدار باشید ، زیرا خدا پرهیزگاران را دوست می‌دارد . **﴿التوبة، 7﴾**

از دیگر ارزش‌های اخلاقی که باید در قبال همه مراعات شود، ادای امانت است: «الامام الصادق (ع): أَدِّ الْأَمَانَةَ لِمَنْ ائْتَمَنَكَ وَ أَرَادَ مِنْكَ النَّصِيحَةَ وَ لَوْ إِلَى قَاتِلِ الْحُسَيْنِ ع»<sup>45</sup>: امام صادق (ع) [در جواب کسی که سؤال کرده بود «اگر طرف مقابل ناصبی باشد، جایز است فریبش بدهیم؟»]: کسی که به تو اعتماد کرده و از تو انتظار خیرخواهی دارد، امانتش را به درستی پس بده، حتی اگر قاتل حسین (ع) باشد.

حتی در عرصه مبارزه و نبرد که مجال بروز شدیدترین بغض‌ها و دشمنی‌ها است، وظایف اخلاقی نباید فراموش شود و حد عدالت و اعتدال مراعات شود:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اْعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»<sup>46</sup>: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید، و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است، و از خدا پروا دارید، که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»<sup>47</sup>: و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، و [لی] از اندازه درنگزید، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد. حتی در روایات اسلامی شاهد توصیه‌های خیرخواهانه نسبت به بدخواهان هستیم:

«وَ لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»<sup>48</sup>: و نیکی با بدی یکسان نیست. [بدی را] به آنچه خود بهتر است دفع کن؛ آن‌گاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است، گویی دوستی یكدل می‌گردد.

45 کلینی، الکافی، ج 8، ص 293

46 مانند: 8

47 بقره: 190

48 فصلت: 34

«الامام علی (ع): الْمُؤْمِنُ يُنْصِفُ مَنْ لَا يُنْصِفُهُ»<sup>49</sup>: انسان مؤمن حتی با کسی که با او به انصاف رفتار نکرده، انصاف می‌ورزد.

«الامام علی (ع): إِنَّ مِنْ فَضْلِ الرَّجُلِ أَنْ يُنْصِفَ مَنْ لَا يُنْصِفُهُ وَ يُحْسِنَ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهِ»<sup>50</sup>: از جمله فضائل مرد این است که با کسی که با او انصاف نورزیده، انصاف بورزد و به کسی که به او بدی کرده، نیکی کند.

«الامام علی (ع): أَعْدَلُ النَّاسِ مَنْ أَنْصَفَ مَنْ ظَلَمَهُ»<sup>51</sup>: [از جمله] عادل‌ترین مردم آن است که با کسی که به او ظلم کرده، انصاف بورزد.

بی‌گمان رابطه خصومت بین افراد، بر همدلی میان آنها تأثیر منفی دارد. از این رو، نمی‌توان انتظار داشت این وظایف اخلاقی در قبال بدخواهان با همدلی تأمین شوند. اینها الزاماتی هستند نباید به همدلی و شفقت گره بخورند. انصاف و عدالت باید در قبال همه مراعات شوند، چه از آنها خوشمان بیاید و چه نیاید. مصداق برتر این رویکرد، توصیه حضرت علی به فرزندان‌شان درباره قاتل‌شان است. ایشان می‌فرمایند: «پسرم، با اسیر خود مدارا کن و شفقت و مهربانی پیش گیر... ما از اهل بیت رحمت و مغفرتیم. از آنچه خود می‌خوری به او بخوران و از آنچه می‌آشامی به او بنوشان. اگر من از دنیا رفتم با یک ضربه او را قصاص کن و اگر زنده ماندم خود می‌دانم که با او چه کنم و من به عفو سزاوارترم»  
«اگر من زنده بمانم خود صاحب اختیار و ولی خون خود هستم، و اگر بمیرم و فانی گردم، فناء می‌عاد و میقات من است، و اگر ضارب را عفو کنم این عفو برای من موجب تقرب و برای شما حسنه ای است. پس بنابراین عفو کنید و از جرم ضارب چشم ببوشید، آیا دوست ندارید که خداوند نیز از خطاها و گناهان شما درگذرد؟...». پس رو به حضرت امام حسن (ع) نموده و فرمودند: ای نور چشم و ای فرزند من! فقط يك ضربه در مقابل يك ضربه و در زیاده روی گناه است و گناه مکن»<sup>52</sup>

امام علی (ع) در وصیت نامه خود درباره قاتل خود چنین سفارش کرد: «ای فرزندان عبدالمطلب! نکند بعد از شهادتم در خون مسلمانان فرو روید و بگویید: امیرمؤمنان کشته شد. آگاه باشید جز قاتل من را به سبب قتل من نکشید، بنگرید هرگاه من از این ضربت از دنیا چشم پوشیدم، او را تنها يك ضربت

49 لئلی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ص 28

50 لئلی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ص 151

51 تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص 204

52 بحار الانوار، ج 42، ص 207

بزیند تا يك ضربت در برابر يك ضربت باشد، اگر زنده بمانم، ولی خون خویشم و اگر از دنیا رفتم فنا [در دنیا] میعاد من است و اگر عفو کنم، عفو برای من موجب قرب به خدا و برای شما حسنه و نیکی در نزد خداست؛ بنابراین عفو کنید، آیا دوست ندارید خدا شما را بیامرزد؟، او را مثله نکنید که من از پیامبر(ص) شنیدم که از مثله کردن بپرهیزید، هرچند نسبت به سگ گزنده باشد»<sup>53</sup>

تذکر چند نکته ضروری است:

1. آنچه ذکر شد، درباره حکم هنجاری مسأله است. یعنی بیان «آنچه باید» است. ممکن است افراد به دلیل ضعف اخلاقی نتوانند به این الزام عمل کنند. مثلاً پدری که در موضع قضاوت قرار دارد، اگر پسر خودش با یک غریبه دعوای حقوقی داشته باشد، نتواند کاملاً بی‌طرفانه قضاوت کند. از این رو لازم است افراد در موقعیت‌های حرفه‌ای، از تعارض منافع<sup>54</sup> اجتناب کنند و تصور نکنند که خواهند توانست بر با وجود تضاد منافع، بی‌طرفانه قضاوت کنند.
2. گاهی پیش می‌آید که حقوق افراد با هم تعارض می‌کند و ما در دورراهی اخلاقی قرار می‌گیریم و باید بین وظایف اخلاقی خود در قبال فرد الف و ب انتخاب کنیم و یکی را فدای دیگری کنیم. چنین موقعیتی را «تعارض اخلاقی»<sup>55</sup> می‌گویند که روش تصمیم‌گیری در آن، نیازمند بحث مستقلی است. بحث هنجاری فوق، در شرایط عادی بود و ناظر به موقعیت تعارض اخلاقی نیست. این که در موقعیت تعارض آیا لازم است بی‌طرف باشیم یا می‌توانیم سوگیری داشته باشیم، بحث مستقلی می‌طلبد.

سؤال دوم درباره بی‌طرفی این است که: آیا تبعیض مثبت منطق قابل قبولی دارد؟

تبعیض مثبت به معنای دادن امتیاز بیشتر به کسانی که قرن‌ها محرومیت‌های ناشی از تبعیض را تجربه کرده‌اند. وقتی گروهی از مردم (مثلاً رنگین‌پوست‌ها) قرن‌ها از حقوق اولیه خود محروم بوده‌اند، الآن نمی‌توان به یکباره آن را دعوت به رقابت مساوی در عرصه اجتماع کرد. آنها به دلیل محرومیت تاریخی، فاقد توان لازم برای رقابت عادلانه و مساوی هستند. لازم است مدتی برای آنها امتیاز ویژه قائل شویم تا به تدریج به شرایط مساوی برای رقابت برسند. تصور کنید در یک مسابقه دو، در شرایطی ناعادلانه، برخی افراد از امکانات تمرینی خوب، مربی خوب و تغذیه خوبی برخوردار نبوده‌اند. آنگاه

<sup>53</sup> نهج البلاغه، نامه 47

<sup>54</sup> Conflict of interest

<sup>55</sup> Moral dilemma



بخواهیم روز مسابقه همه را پشت یک خط شروع قرار دهیم و به این ترتیب بخواهیم مسابقه‌ای عادلانه برگزار شود. در حالی که عادلانه این است که خط شروع افراد محروم از شرایط تمرین و تغذیه را کمی جلوتر از بقیه ترسیم کنیم و از ابتدا کمی به نفع آنها تبعیض قائل شویم.

تبعیض مثبت می‌تواند از سه منطق تبعیت کند:

الف) عدالت به مثابه انصاف (دیدگاه جان رالز): عدالت وقتی یک ارزش انسانی است که به بهبود شرایط افراد کمتر برخوردار، بیشتر کمک کند. وقتی از موقعیت نخستین به صحنه اجتماع می‌نگریم، قاعده حداکثر کردن حداقل را پیشه خود می‌سازیم.<sup>56</sup>

ب) جبران بی‌عدالتی‌های تاریخی-فرهنگی: وقتی مدت‌ها حقوق گروه خاصی ادا نشده باشد، الآن با رفع عوامل بی‌عدالتی، آنها قادر به رقابت عادلانه با دیگران خواهند بود. بی‌عدالتی تاریخی، سرمایه آنها را به باد داده است (سرمایه اجتماعی، سرمایه روان‌شناختی، سرمایه مادی و ...) و الآن شرایط مساوی برای رقابت با کسانی که با بهره‌گیری از بی‌عدالتی سرمایه فراوانی کسب کرده‌اند، ندارند.

ج) آزادی مثبت<sup>57</sup>: آزادی وقتی محقق می‌شود که علاوه بر رفع موانع بیرونی (آزادی سلبی)، موانع درونی نیز وجود نداشته باشد. یعنی فرد محرک‌های درونی برای دستیابی به اهداف شخصی و خودشکوفایی را داشته باشد. اگر تبعیض‌های بیرونی سبب خاموش شدن محرک‌های درونی شده باشند، با برداشتن آن موانع، نمی‌توان گفت او به آزادی خود رسیده است. لازم است منابع حرکت و انگیزش درونی را با حمایت‌های بیرونی، دوباره زنده و فعال کنیم. (تبعیض مثبت)

هر چند این مسأله می‌تواند به چالش‌هایی نظری و عملی دامن بزند، ولی به نظر می‌رسد اصل آن قابل دفاع باشد و با بی‌طرفی مطلق نمی‌توان چنین عدالتی را تأمین کرد. پس عدالت همیشه مستلزم بی‌طرفی نیست، گاهی شرایط اقتضا می‌کند مقداری تبعیض به نفع گروه‌های محروم قائل شویم.

ذکر این نکته لازم می‌نماید که ظاهراً در منابع نقلی (قرآن و روایات و منابع تاریخی) شاهدهی بر تأیید یا رد تبعیض مثبت در سیره پیشوایان دینی وجود ندارد. یعنی نه موردی یافت می‌شود که در آن تبعیض مثبت حاکم باشد و نه موردی یافت می‌شود که با تبعیض مثبت مخالفت شده باشد.

---

<sup>56</sup> رالز معتقد است افراد عاقل، در وضعیت نخستین بر اساس قاعده حداکثر کردن حداقل (Maximin rule) تصمیم می‌گیرند. یعنی بدترین وضعیتی که در هر گزینه‌ای ممکن است برای افراد پیش آید را در نظر می‌گیرند و سعی می‌کنند گزینه‌ای را انتخاب کنند که در بدترین وضعیت، خسارت کمی به بار آورند. یعنی گزینه‌ای را انتخاب می‌کنند که اگر خودشان در بدترین وضعیت آن قرار گیرند، کمتر سختی بکشند (هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ص 387). زیرا فرض بر این است که آنها نمی‌دانند قرار است در جامعه‌ای که قوانین مصوب در آن اجرا خواهد شد، چه جایگاه داشته باشند. رالز معتقد است اگر افراد واقعاً وضعیت نخستین را تجربه کنند (به صورت ذهنی)، دو اصل زیرا را تصویب می‌کنند:

اول: هر شخصی باید از حقی برابر با حق دیگران برای داشتن گسترده‌ترین آزادی اساسی ممکن که با آزادی مشابه برای دیگران از در سازگاری درآید، برخوردار باشد.

دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای ترتیب یابد که هم الف) عقلاً بشود پیش‌بینی کرد که به سود همگان است و هم ب) مربوط باشد به مناصب و موقعیت‌هایی که باب آنها به روی همگان گشوده است. (هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ص 388)

<sup>57</sup> Positive freedom

#### جمع‌بندی بحث بی‌طرفی:

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت:

1. درباره اخلاق عدالت می‌توان قائل به بی‌طرفی محض بود ولی در اخلاق احسان می‌توان سوگیری را تأیید کرد (مثلاً به نفع پدر و مادر یا همسایه‌ها).
2. در حوزه اخلاق عدالت، می‌توان میان تعهدات خاص و تعهدات عام تمایز قائل شد؛ در تعهدات عام باید بی‌طرف باشیم:
  - من نسبت به حق مالکیت خصوصی همه انسان‌ها تعهد عام دارم.
  - من نسبت به حق تعلیم و تربیت فرزندم تعهد خاص دارم، پس وظیفه دارم به او بیشتر از پسر همسایه رسیدگی کنم.
3. حتی در حوزه اخلاق احسان، درباره نیازهای پایه می‌توان قائل به بی‌طرفی بود؛ تأمین غذا برای یک کودک کار، نسبت به خرید کیف مدرسه جدید برای فرزند خودمان ترجیح دارد.
4. در حوزه اخلاق احسان می‌توان از سوگیری‌های جزئی به نفع نزدیکان و آشنایان حمایت کرد: برای کودک کار و فرزندم غذا تهیه می‌کنم ولی برای فرزندم غذای بهتری تهیه می‌کنم.
5. به عنوان تکنیک ایجاد بی‌طرفی، قاعده زرین اخلاق (آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند) شواهد دینی بیشتری دارد.
6. نوعی از تبعیض مثبت، ناظر به شرایط خاص طبیعی افراد است (و نه بی‌عدالتی‌های تاریخی)؛ مثلاً زنان در دوران بارداری یا عادت ماهانه، از برخی حمایت‌ها و تخفیف‌ها بهره‌مند می‌شوند (حمایت مالی حتی در صورت طلاق، معافیت در عبادات، معافیت از وظایف زناشویی، میزان مقصر بودن در تصادفات رانندگی). می‌توان برای معلولان نیز شبیه این تبعیض‌های مثبت را در نظر گرفت.
7. عدالت جبرانی غیر از تبعیض مثبت است. عدالت جبرانی برای جبران کاستی‌های سیستم اجتماعی در تأمین عدالت است؛ مانند دادن یارانه به دهک‌های پایین که بدون تقصیر، در شرایط محرومیت سر می‌برند. (جریان هیدرولیکی مالیات برای جبران بی‌عدالتی ناشی از منطق بازار آزاد در اقتصاد؛ به عنوان کارکرد تکمیلی نهاد سیاست و نهاد اقتصاد) (به هر کسی باید فرصتی دوباره داده شود، ولی نه برای تکرار همان اشتباه قبلی)

# قاعده زرین

## قاعده زرین

فلاسفه اخلاق برای ایجاد بی‌طرفی روش‌ها و تکنیک‌هایی را پیشنهاد کرده‌اند؛ عکس‌پذیری<sup>58</sup>، تعمیم‌پذیری<sup>59</sup> و پرده جهل<sup>60</sup> (Gert, 2001, p.841). از این میان، عکس‌پذیری در منابع اخلاق اسلامی انعکاس روشنی دارد. عکس‌پذیری آن است که اگر در موقعیت خاصی جای افراد درگیر در ماجرا

---

<sup>58</sup> Reversibility: عکس‌پذیری آن است که اگر در موقعیت خاصی جای افراد درگیر در ماجرا عوض شود و شما طرف دیگر جریان باشید، حاضر باشید همان تصمیم و قضاوت در آن مورد صورت گیرد (Gert, 2001, p.841).

<sup>59</sup> Universalizability: تعمیم‌پذیری آن است که تصمیم‌گیرنده حاضر باشد هر کس دیگری در چنین موقعیتی همین تصمیم را بگیرد، یعنی حاضر باشد تصمیم خود را عمومیت بخشد. تعمیم‌پذیری یکی از مفاهیم اصلی نظریه ایمانوئل کانت است (کانت، 1369، ص 61-62). توجه داشته باشیم که تعمیم‌پذیری ناظر به تعمیم واقعی نیست. یعنی قرار نیست همه انسان‌ها واقعاً در موقعیت ما واقع شوند و اقدامی شبیه اقدام ما انجام دهند. بلکه تعمیم‌پذیری شرطی فرضی است و ناظر به بی‌طرفی است. یعنی آیا به همگان حق می‌دهیم در موقعیت شبیه ما، مثل ما تصمیم بگیرند و اقدام کنند یا این حق را فقط برای خود قائل هستیم. بنابراین تعمیم‌پذیری به نوعی تأمین‌کننده بی‌طرفی اخلاقی است. کانت تنها کاری را به لحاظ اخلاقی خوب یا الزامی می‌داند که آدمی بتواند بدون تناقض، از هر کس دیگر در آن شرایط و اوضاع و احوال بخواهد چنین کاری را انجام دهد و در صورتی که نتوان بدون تناقض انجام آن کار را از دیگران خواست آن کار مطابق با امر مطلق (تکلیف) نبوده، به لحاظ اخلاقی نادرست است.

<sup>60</sup> The veil of ignorance: پرده‌ی جهل یعنی شخص در مقام قضاوت و تصمیم‌گیری نسبت به همه خصوصیات افراد درگیر در ماجرا (و بخصوص خودش) جهل داشته باشد. هر فرد انسانی را بما هو انسان در نظر بگیرد و به تشخصات و تعینات کاری نداشته باشد. پرده جهل از ما می‌خواهد قبل از تصمیم‌گیری و قضاوت، ابتدا در پرده جهل نسبت به اطراف مسأله فروبرویم، آنگاه قضاوت کنیم. رالز از ما می‌خواهد که از موقعیت نخستین (Original position) قضاوت کنیم. یعنی قضاوت و تصمیم ما درباره مسأله اخلاقی فارغ از این باشد که قرار است در آن ماجرا چه نقشی داشته باشیم. گویا قرار است بعد از تصمیم‌گیری در مسأله‌ای خاص، نقش ما را در آن سناریو تعیین کنند. اگر واقعاً با تکنیک پرده جهل به قضاوت اخلاقی بنشینیم، می‌توان گفت بی‌طرفی واقعی را محقق کرده‌ایم. تکنیک پرده جهل بهتر از بی‌طرفی خام و ساده، اخلاقی بودن تصمیم را تضمین می‌کند.

رالز وضعیت نخستین و پرده جهل را اینچنین توصیف می‌کند:

اول از همه این که هیچ کس از جایگاه خود در اجتماع، وضعیت طبقاتی یا شأن اجتماعی‌اش خبر ندارد؛ و نیز نصیب خود را از توزیع مواهب و قابلیت‌های طبیعی (هوش و قدرت و نظایر آن) نمی‌داند. هیچ کس به این هم واقف نیست که چه تصویری از خیر دارد، جزئیات برنامه عقلانی‌اش برای زندگی چیست، یا حتی خصوصیات روانی منحصر بفردش نظیر بیزاری از خطر کردن یا قابلیتش برای خوش‌بینی یا بدبینی از چه قرار است. به علاوه، من این را فرض می‌گیرم که افراد از اوضاع و احوال جامعه خود بی‌خبرند. یعنی آنها از وضعیت اقتصادی و سیاسی جامعه یا از این که جامعه آنها به چه پایه‌ای از تمدن و فرهنگ دست پیدا کرده است، اطلاع ندارند. اشخاص در وضعیت نخستین نمی‌دانند به چه نسلی تعلق دارند. این محدودیت‌های وسیع‌تر در زمینه آگاهی بجاست، تا حدی از آن رو که مسائل مربوط به عدالت اجتماعی علاوه بر این که در درون نسل‌ها پدید می‌آید در میان نسل‌ها نیز پدیدار می‌شود، نظیر مسأله میزان مناسب ذخیره سرمایه و نیز مسأله حفظ منابع طبیعی و محیط زیست. (هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ص 386)

عوض شود و شما طرف دیگر جریان باشید، حاضر باشید همان تصمیم و قضاوت در آن مورد صورت گیرد (Gert, 2001, p.841).

عکس‌پذیری در قاعده‌ای شناخته‌شده در اخلاق در ارتباط است؛ قاعده زرین. تقریباً همه با عبارت معروف «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند» آشنا هستند. این قاعده در فرهنگ‌ها و آیین‌های مختلف در سراسر جهان و در طول تاریخ شناخته شده است. در ادیان اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودیسم، آیین کنفوسیوس، آیین جین و تقریباً همه ادیان و آیین‌های بزرگ جهان بیان‌هایی برای این قاعده ذکر شده است.<sup>61</sup> در دین اسلام این قاعده به زبان‌های مختلف بیان شده است:

رسول الله (ص): مَا كَرِهْتُهُ لِنَفْسِكَ فَاكْرَهُ لِعَيْرِكَ وَ مَا أَحْبَبْتَهُ لِنَفْسِكَ فَأَحِبَّهُ لِأَخِيكَ<sup>62</sup>

«آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نیز مپسند و آنچه برای خود می‌پسندی، برای برادرت نیز بپسند.» (مجلسی، بی‌تا، ج 74، ص 69).

امام صادق (ع): سَيِّدُ الْأَعْمَالِ ثَلَاثَةٌ إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى لَا تَرْضَى بِشَيْءٍ إِلَّا رَضِيَتْ لَهُمْ مِثْلُهُ ...

«بهترین اعمال سه چیز است، یکی این که با مردم انصاف بورزی، چنان که چیزی را برای خود نپسندی مگر این که برای آنها نیز بپسندی ...» (کلینی، 1365، ج ۲، ص ۱۴۴)  
امام صادق (ع): ... اَنْ مِنْ اَشَدِّ مَا افْتَرَضَ اللهُ عَلَى خَلْقِهِ ثَلَاثًا: اِنْصَافُ الْمَرْءِ مِنْ نَفْسِهِ حَتَّى لَا يَرْضَى لِأَخِيهِ مِنْ نَفْسِهِ إِلَّا بِمَا يَرْضَى لِنَفْسِهِ مِنْهُ ...

«از جمله سخت‌ترین چیزهایی که خدا بر بندگان لازم دانسته، سه چیز است: یکی انصاف، چنان که برای برادر خود چیزی را نپسندد الا این که آن را از جانب او برای خود نیز بپسندد...» (کلینی، 1365، ج ۲، ص ۱۷۰).

قاعده زرین دو بیان مثبت (ایجابی) و منفی (سلبی) دارد که به ترتیب به قاعده زرین و سیمین مشهور هستند:

قاعده زرین<sup>63</sup> (بیان ایجابی): آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند.

<sup>61</sup> برای اطلاع بیشتر، رک: سید حسن اسلامی، قاعده زرین در حدیث و اخلاق، علوم حدیث، ش 45-46، پاییز و زمستان 1386.

<sup>62</sup> بحار الانوار، ج 74، ص 69

<sup>63</sup> Golden rule

قاعده سیمین<sup>64</sup> (بیان سلبی): آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم می‌پسند.  
برای سهولت و ایجاز، بحث را تنها در قاعده زرین (بیان ایجابی) ادامه خواهیم داد.  
لازم است ابتدا سوء برداشت‌هایی که ممکن است از این قاعده صورت گیرد، تذکر داده شود تا مفهوم دقیق قاعده روشن شود.

#### برداشت‌های خطا از قاعده زرین

یکی از متداول‌ترین برداشت‌های خطا از این قاعده، تفسیر آن به مقابله به مثل است. برخی تصور کرده‌اند این قاعده بیانگر این است که اگر کسی ظمی به ما کرده باشد، مجاز به مقابله به مثل هستیم. انحراف این برداشت در این است که مضمون قاعده زرین را چنین تصور کرده‌اند «با دیگران چنان رفتار کن که آنها با تو رفتار می‌کنند». اگر در مضمون این قاعده خوب دقت شود، تفاوت آن با این بیان روشن می‌شود. قاعده زرین بیان می‌دارد «با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری آنها با تو رفتار کنند». قاعده زرین از ما نمی‌خواهد رفتار واقعی دیگران با خودمان را مبنای رفتار خودمان با آنها قرار دهیم، بلکه از ما می‌خواهد وقتی می‌خواهیم در قبال کسی رفتاری داشته باشیم، ابتدا خود را بجای طرف مقابل بگذاریم و تصور کنیم در آن موقعیت دوست داریم با ما چه رفتاری شود، آنگاه همان رفتار را با طرف مقابل داشته باشیم (گنسلر، 1385، ص 208). پس نباید قاعده زرین را دستور به مقابله به مثل تفسیر کنیم. این اشتباهی است که کودکان درباره این قاعده می‌کنند. جالب این است که شیطان‌پرستان، روایت اصلاح شده‌ای (به بیان دقیق‌تر، تحریف‌شده‌ای) از قاعده زرین را ترویج می‌کنند که به این صورت است: «با دیگران چنان رفتار کن، که با تو رفتار می‌کنند» (اسلامی، 1386). این شکل تحریف‌شده، ناظر به همین اشتباه رایج است که آنها به عمد مروج آن هستند.  
البته در جای خود مسلم است (و نه بر اساس قاعده زرین) که وقتی کسی مورد ظمی واقع می‌شود، مقابله به مثل حق اوست، ولی همین حق نیز در امور ناشایست، مذموم شمرده شده است یعنی اگر کسی رفتار ناشایست و زشتی با ما داشت، ما نباید همان رفتار را با او داشته باشیم.  
امام صادق (ع): من كافاً السفیه بالسفه فقد رضی بما أتى الیه حیث احتذى مثاله  
«کسی که با آدم سفیه به سفاهت مقابله کند، به آنچه او انجام داده رضایت داده است، چرا که مانند او عمل کرده است.» (کلینی، 1365، ج 2، ص 322)

برداشت خطای دوم از این قاعده، برداشتی نفع‌طلبانه و خودگروانه است. باید دقت شود که مضمون این قاعده این نیست که «اگر می‌خواهی مردم با تو رفتار خوبی داشته باشند، تو هم با مردم رفتار خوبی

<sup>64</sup> Silver rule

داشته باش». اگر قاعده زرین از ما می‌خواهد «با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو رفتار شود» برای لحاظ خواسته‌ها و امیال طرف مقابل است نه خواسته‌ها و امیال خودمان. یعنی ما باید خود را جای طرف مقابل بگذاریم تا بفهمیم در آن موقعیت چه چیزی مطلوب ما است تا آن را درباره طرف مقابل انجام دهیم، نه این که از عمل به این قاعده دنبال منافع خودمان باشیم و تلاش کنیم توجه و خدمت دیگران را به خودمان جلب کنیم. مفاد اصلی قاعده زرین، نفع‌طلبی خود شخص نیست، بلکه تلاشی برای «خود را جای شخص دیگری نشان دادن» است (اسلامی، 1386).

برداشت خطای دیگری که از این قاعده صورت می‌گیرد، این است تصور می‌شود قاعده از ما می‌خواهد به رفتار دیگران توجه کنیم و آنچه را ناپسند می‌یابیم، خودمان مرتکب نشویم، یعنی «آنچه را از دیگران ناپسند می‌شماریم، بر خودمان جایز نشماریم». این برداشت خطا بیشتر ناظر به بیان سلبی قاعده است (قاعده سیمین). ولی حتی بیان سلبی نیز این را از ما نمی‌خواهد. البته خود این دستورالعمل ارزشمند است و می‌تواند قاعده درستی برای رفتار اخلاقی باشد، کما این که این دستورالعمل در آموزه‌های دینی نیز انعکاس دارد:

امام علی (ع): كَفَاكَ اَدْبَا لِنَفْسِكَ اجْتِنَابُ مَا تَكْرَهُهُ مِنْ غَيْرِكَ

«همین ادب تو را بس که آنچه را از دیگری ناپسند می‌شماری، ترک کنی» (نهج البلاغه، حکمت 412) مضمون این دستورالعمل این است که اگر کار ناشایستی را از دیگران مشاهده کردیم، بدانیم که آن کار از ما هم ناشایست است و نباید انجامش دهیم.

اما باید توجه کرد که مضمون قاعده سیمین این نیست. قاعده سیمین دستورالعملی دیگر را بیان می‌دارد. این قاعده از ما می‌خواهد با دیگران رفتاری انجام ندهیم که دوست نداریم آنها در همان موقعیت با ما انجام دهند.

اکنون پس از بررسی چند برداشت ناصواب از قاعده زرین، مضمون آن روشن‌تر شد:

**با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری در همان موقعیت با تو چنان رفتار شود.**

یعنی وقتی در موقعیتی خاص می‌خواهیم رفتاری در قبال کسی داشته باشیم، ابتدا خود را جای او بگذاریم، و ببینیم در آن موقعیت خواهان چه رفتاری در قبال خودمان هستیم، آنگاه همان رفتار را در قبال طرف مقابل انجام دهیم.

#### کارکردهای قاعده زرین

ره‌آورد به کارگیری قاعده زرین چیست؟ آیا کار درست را به ما نشان خواهد داد یا تنها به ما انگیزه خواهد داد کار درست را انجام دهیم؟ به بیان دیگر، آیا قاعده زرین ارزش شناختی دارد یا انگیزشی؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت این قاعده هر دو کارکرد را دارد. یعنی از سویی کمک می‌کند کار

درست را تشخیص دهیم و بدانیم در قبال دیگران چه رفتاری داشته باشیم و از سویی دیگر به ما انگیزه می‌دهد آن کار درست را انجام دهیم.

در مورد کارکرد شناختی آن گفتنی است نباید تصور کرد این قاعده متضمن کل اخلاق و اصول اخلاقی است. «این قاعده، يك قاعده صوری صرف است، به این معنا که به شخص نمی‌گوید، چه کاری خوب است و چه کاری بد، یا چه رفتاری بایسته است و چه رفتاری نبایسته. در برابر تعلیمات اخلاقی گوناگونی که هر يك در پی تشویق عملی یا بازداشتن از عملی خاص است، قاعده زرین صرفاً روشی برای فهم و تصمیم‌گیری اخلاقی است و محتوای خاصی ندارد» (اسلامی، 1386). از این رو این قاعده برای شناخت خوب و بد، ارزش روشی و ابزاری دارد و به عبارت دقیق‌تر، ارزشی صوری دارد نه محتوایی.

اما در مورد کارکرد انگیزشی آن گفتنی است وقتی خودمان را بجای طرف مقابل می‌گذاریم و خوب شرایط طرف مقابل را به صورت ذهنی و خیالی در خودمان ایجاد می‌کنیم، به نوعی با او احساس اتحاد می‌کنیم و برای انجام رفتار درست با او انگیزه پیدا می‌کنیم. وقتی پدری خود را بجای فرزندش که با بازی‌گوشی سبب شده نوشته‌های پدر پاره پاره شود، و در مقابل خشم پدر دچار دلهره و اضطراب شدید شده، بگذارد و دریابد که در دنیای کوچک کودکی‌اش دچار چه آشفتگی‌ای شده، خشمش کمی فروخواهد نشست و به قلب لرزان فرزند رحم خواهد آورد. وقتی در مواجهه با شخص نیازمندی خود را بجای او تصور کنیم، برای کمک به او انگیزه بیشتری خواهیم داشت. به طور خلاصه می‌توان گفت قاعده زرین ما را مستعد همدلی می‌کند. روان‌شناسانی چون مارتین هافمن<sup>65</sup> معتقدند اصلی‌ترین ابزار رفتار اخلاقی، همدلی است. کسانی که قدرت همدلی خوبی دارند، برای انجام رفتار اخلاقی آماده‌ترند.<sup>66</sup>

#### لوازم به کارگیری قاعده زرین

گنسلر می‌نویسد: آنچه برای به کارگیری صحیح این قاعده لازم است، برخورداری از وجدان و بی‌طرفی است. وجدان به این معنا است که رفتارمان با خواسته‌های اخلاقی‌امان سازگار باشد. بی‌طرفی نیز بدین معنا است که درباره کارهای مشابه ارزش‌گذاری مشابه داشته باشیم؛ چه از سوی دیگران صادر شوند و چه از سوی خودمان (گنسلر، 1385، ص 194).

<sup>65</sup> Martin Hoffman

<sup>66</sup> البته همدلی مد نظر هافمن کمی با آنچه اکنون مد نظر است، تفاوت دارد ولی این تفاوت مضر به بحث ما نیست.



او می‌گوید به کارگیری صحیح قاعده زرین مستلزم آگاهی و تخیل است. یعنی اولاً باید از تأثیر رفتار خود بر زندگی دیگران آگاه باشیم و ثانیاً به روشنی و دقت خود را جای طرف مقابل گذاشته و در معرض همان رفتار تصور کنیم (گنسلر، 1385، ص 194).

درباره عنصر آگاهی حق با گنسلر است، ما تا زمانی که از تأثیر اعمال خودمان بر دیگران آگاهی نداشته باشیم، نخواهیم توانست قاعده زرین را به درستی به کار ببریم. اما در مورد عنصر تخیل، شاید بهتر باشد بجای آن، اصطلاح جافتاده و دقیق‌تر اتخاذ دیدگاه دیگری را به کار ببریم.

، اگر شخص بخواهد به واقع قاعده زرین را به کار بدهد، باید توانایی اتخاذ دیدگاه دیگری<sup>67</sup> را داشته باشد. اتخاذ دیدگاه دیگری به این معنا است که بتوانیم از زاویه نگاه شخص دیگر به مسأله نگاه کنیم. یعنی کاملاً بر اساس سطح تماس او با مسأله، با محدودیت‌های شناختی او، همراه با دلمشغولی‌های او، نقطه تأکیدهای او ... به مسأله نگاه کنیم. مثلاً اگر مادر خود را جای فرزندش بگذارد، خواهد فهمید که کودک غرق در خیالپردازی خود است و تا حدودی مرز واقعیت و خیال برای او روشن نیست. در این صورت اگر فرزندش در نقل ماجرای، چیزهایی گفت که واقعیت ندارد، آن را به حساب دروغ‌گویی نخواهد گذاشت، بلکه آن را انعکاسی از آمیختگی خیال و واقع خواهد دانست.

به طور خلاصه می‌توان گفت برای این که بتوانیم به صورت همدلانه‌ای طرف مقابل را درک کنیم، باید اولاً بدانیم طرف مقابل ما چه حالت درونی‌ای دارد؛ ثانیاً بتوانیم حالت درونی او را در خود بازآفرینی کنیم؛ و ثالثاً بخواهیم که حالت او را در خودمان بازآفرینی کنیم.

در یک جمع‌بندی باید گفت به کارگیری کارآمد قاعده زرین منوط به چهار عنصر اساسی است: وجدان، بی‌طرفی، آگاهی و اتخاذ دیدگاه دیگری.

#### ابهامات و چالش‌های قاعده زرین

قاعده زرین علیرغم کارکردهای مفیدی که دارد، با ابهامات و چالش‌هایی مواجه است. برای سهولت طرح این چالش‌های عمیق، آنها را در قالب سه مثال سطحی‌تر و جزئی‌تر بررسی خواهیم کرد. ابهام اول:

فرض کنید فرزند خردسال شما علاقه دارد در هوای سرد زمستانی در فضای آزاد بازی کند و به هیچ وجه حاضر نیست به خانه بیاید. شما برای حفاظت او از بیماری، به جبر و فشار او را به خانه می‌کشانید. بی‌گمان شما به لحاظ اخلاقی کار درستی انجام داده‌اید، اما آیا بر اساس قاعده زرین این کار شما درست است؟ قاعده زرین از شما می‌خواهد خود را جای فرزندتان تصور کنید و در آن شرایط

<sup>67</sup> Perspective taking

ببینید خواهان چه رفتاری هستید. اگر واقعاً خود را کودکی خردسال تصور کنید، واقعاً در آن شرایط خواهان این هستید که در فضای آزاد بازی کنید و به خانه نروید. بنابراین باید گفت بر اساس قاعده زرین این که کودک را به اجبار به خانه بیاوریم، کار درستی نیست!

مثال دیگر: ما به عنوان انسانی خیر، می‌خواهیم فرد معتادی را از زندگی فلاکت‌بار نجات دهیم. از او می‌خواهیم که با ما به کمپ ترک اعتیاد بیاید و حاضریم هزینه‌های ترک او را تأمین کنیم. ولی او که در اکثر اوقات در حال خماری است، تن به این کار نمی‌دهد و اصلاً خواهان ترک اعتیاد نیست. به ما می‌گوید «اگر به فکر منی و می‌خواهی کار خیر بکنی، کمی مواد به من برسان!». خواسته او ادامه اعتیاد و دریافت مواد است. هر چه با او صحبت می‌کنیم، بی‌فایده است. تنها راهی که باقی مانده، توسل به زور است. این کار را به خیر و صلاح او می‌دانیم ولی او خودش خواهان این نیست. در چنین موقعیتی اقتضای قاعده زرین چیست؟ روشن است که اگر خودمان را جای او بگذاریم (اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری)، خواسته ما ادامه اعتیاد و دریافت مواد است. آیا طبق قاعده زرین باید همین کار را با او بکنیم؟ به او مواد بدهیم؟!

این چالش برای قاعده زرین جاهایی پیش می‌آید که بخواهیم در قبال فردی که صلاح خود را تشخیص نمی‌دهد، بر اساس این قاعده رفتار کنیم. نظام ترجیحات و تمایلات طرف مقابل، منطبق با مصالح او نیست، ما به عنوان فاعل اخلاقی در قبال او چه باید بکنیم؟ اگر بخواهیم قاعده زرین را به کار گیریم، دچار این چالش می‌شویم.

به نظر می‌رسد این نتیجه عجیب واقعاً از قاعده زرین برمی‌آید. اما اگر خوب به مضمون قاعده زرین دقت کنیم، این مشکل از بین می‌رود. قاعده زرین از ما نمی‌خواهد با ذهنیتی که بعد از قرار دادن خود بجای دیگری پیدا می‌کنیم، درباره مسأله قضاوت کنیم. یعنی نباید بعد از این که خود را جای فرزندمان می‌گذاریم، با ذهن او قضاوت کنیم، بلکه باید با ذهن الان خودمان درباره شرایطی قضاوت کنیم که خودمان جای او بودیم. یعنی قضاوت‌کننده ما در شرایط فعلی/مان هستیم ولی موضوع قضاوت، ما در شرایط فرزندمان هستیم.

گنسلر بیان می‌دارد:

از خود بپرسید: آیا من بلم می‌خواهد (در موقعیت واقعی و فعلی خودم) در همان موقعیت (موقعیت تخیلی) این کار را با من انجام دهند؟

از خو نپرسید: اگر در همان موقعیت می‌بودم آیا در آن وقت بلم می‌خواست که این کار را نسبت به من انجام دهند؟ (گنسلر، 1385، ص 199).

بنابراین تقریر دقیق قاعده زرین به این قرار خواهد بود:

با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری در همان موقعیت با تو چنان رفتار شود.

بنابراین در مورد مثال مذکور قاعده زرین از ما می‌خواهد از خودمان بپرسیم اگر خودمان کودکی بودیم که می‌خواستیم در سرمای هوا در فضای باز بازی کنیم، دوست داریم (نه «دوست می‌داشتیم») که کسی ما را به اجبار به خانه بیاورد؟ قطعاً پاسخ این سؤال مثبت است.

ابهام دوم:

شخص آزارطلبی<sup>68</sup> را تصور کنید که می‌خواهد قاعده زرین را به کار برد. او خود را جای طرف مقابل می‌گذارد و از آنجا که خودش خواهان آزار و اذیت است، به این نتیجه می‌رسد که آزار طرف مقابل هم خوب است. یعنی قاعده زرین برای چنین شخصی این نتیجه را می‌دهد که دیگران را آزار دهد!

برای حل این مشکل لازم است دقت مجددی به مضمون قاعده زرین داشته باشیم. قاعده زرین از ما می‌خواهد واقعاً خود را جای طرف مقابل قرار دهیم و شرایط، حالات روانی، امیال، تهدیدها، امیدها و ترس‌های او را در خود بازسازی کنیم. شخص آزارطلب اگر به واقع خود را جای کسی که آزارطلب نیست، بگذارد، خواهان آزار نخواهد بود.

یادآوری این نکته لازم است که دو نوع اتخاذ نقش (یا اتخاذ دیدگاه دیگری) وجود دارد: اتخاذ نقش متمرکز بر خود: در این نوع اتخاذ نقش، خودمان را (با همه خصوصیات و روحیات و ویژگی‌های شخصی‌امان) در موقعیت طرف مقابل در نظر می‌گیریم.

اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری: در این نوع اتخاذ نقش، سعی می‌کنیم ابتدا طرف مقابل را (با همه خصوصیات و روحیات و ویژگی‌های او) در خودمان بازسازی کنیم، آنگاه خود را در موقعیت او در نظر بگیریم.

به‌کارگیری دقیق قاعده زرین، نیازمند اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری است.

یعنی به کارگیری ناقص قاعده زرین او را به این نتیجه رسانده است که آزار دیگران کار خوبی است، اما اگر به خوبی و کامل این قاعده را به کار بگیرد و به راستی خود را جای طرف مقابل قرار دهد، به این نتیجه نخواهد رسید. هرچند قضاوت‌کننده «او به عنوان آزارطلب» است ولی چون خودش را در موقعیت آدم غیرآزارطلب در نظر می‌گیرد، با خود می‌گوید نباید او را آزار داد. یعنی بر اساس قاعده زرین، حتی یک آزارطلب، وارد کردن امر نامطلوب بر دیگران را ناروا می‌داند. البته نامطلوب برای دیگران، «آزار» است، هرچند برای خود او مطلوب است.

ابهام سوم:

<sup>68</sup> مازوخیست: کسی که تمایل به این دارد که دیگری او را آزار دهد و از این که مورد آزار قرار گیرد، احساس خوبی پیدا می‌کند.

شخص فرهیخته‌ای را تصور کنید که هیچ توقعی از مردم ندارد و حتی در برابر خدمتی که به مردم می‌کند، انتظار تشکر و قدردانی ندارد. اگر چنین شخصی بخواهد از قاعده زرین استفاده کند، نتیجه رضایت‌بخش نخواهد بود. فرض کنید شخصی لطفی در حق او کرده باشد و او می‌خواهد از او تشکر نماید. او به قاعده زرین مراجعه می‌کند، خود را جای طرف مقابل می‌گذارد و فکر می‌کند اگر خدمتی به کسی کرده باشد، آیا دوست دارد از او تشکر شود؟ از آنجا که او خواهان تشکر نیست، به این نتیجه می‌رسد که از طرف مقابل تشکر نکند. او با خود می‌گوید چون من خواهان آن نیستم که در برابر خدمتی که می‌کنم از من تشکر شود، پس در برابر لطف دیگران هم تشکر نمی‌کنم. یعنی قاعده زرین او را به این نتیجه می‌رساند که در برابر لطف‌هایی که به او می‌شود تشکر نکند!

شاید به نظر برسد پاسخی که به مشکل شخص از او طلب داده شد، اینجا هم بتوان داد. ولی چنین نیست، چرا که اگر شخص از خود گذشته خود را کاملاً جای طرف مقابل بگذارد و حالات درونی او را درک کند، باز ممکن است به این نتیجه برسد که تشکر نکند، چرا که او بی‌توقعی در قبال خدمت‌هایی که کرده را هنوز ارزشمند می‌داند. یعنی حتی وقتی خود را جای کسی می‌گذارد که انتظار تشکر دارد، تشخیص می‌دهد که این انتظار بی‌جایی است. بنابراین پاسخی که به مشکل از او طلب دادیم، اینجا برقرار نیست.

شاید بتوان گفت این اشکال سبب می‌شود قیدی به قاعده زرین زده شود. یعنی قاعده زرین در شکل کنونی چنین اشکالی را دفع نمی‌کند. برای رفع این اشکال باید گفت مخاطب این قاعده افراد عادی هستند، کسانی که فراتر از افراد عادی هستند و به نوعی ایثار و از خودگذشتگی واقعی رسیده‌اند، نباید قضاوت خود را ملاک تعامل با مردم قرار دهد. یعنی نباید دیگران را با خود مقایسه کنند. چنین فردی برای تنظیم توقعش از مردم، حق دارد بر اساس از خودگذشتگی قضاوت و رفتار کند ولی در مورد رفتار خودش با مردم باید ملاحظه سطح پایین دیگران را بنماید و از زاویه نگاه خود قضاوت نکند.

بنابراین اشکال اخیر سبب می‌شود کارکرد درست قاعده زرین را برای افراد عادی منحصر بدانیم. البته افراد فرهیخته و از خودگذشته نیز می‌توانند از این قاعده بهره بگیرند، به این شرط که همچون یک فرد عادی و نه یک فرد از خودگذشته از آن بهره ببرند. به بیان دیگر، آنها باید از خود بپرسند «در این موقعیت خاص، اگر یک فرد عادی این قاعده را به کار می‌گرفت، به چه نتیجه‌ای می‌رسید؟».

# انتهای محدوده امتحان

## میان ترم