



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



فصلنامه مطالعات اخلاق کاربردی

فصلنامه علمی - پژوهشی (ب)

سال شانزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۵

۸۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: عبدالرسول احمدیان

سر دبیر: اصغر هادی

دبیر تحریریه: سعید خانی

یادآوری می‌شود فصلنامه اخلاق با تغییر عنوان به مطالعات اخلاق کاربردی، با استناد به مصوبه شماره ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی در جلسه مورخ ۱۴۰۱/۰۲/۱۲ رتبه علمی - پژوهشی (ب) را دریافت کرده است. مقالات منتشر شده از شماره ۴۳ به بعد دارای رتبه علمی پژوهشی است.

فصلنامه مطالعات اخلاق کاربردی به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوب شورای عالی حوزه علمیه قم» در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه و حوزه علمیه می‌باشد.

فصلنامه مطالعات اخلاق کاربردی در پایگاه استنادی فایل متنی فصلنامه از طریق سایت «Morsalat.ir»، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام «ISC»، بانک اطلاعات نشریات کشور «Magiran»، مرجع دانش «Civilica»، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی «SID»، پرتال جامع علوم انسانی «Ensani»، پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» و کتاب‌خوان همراه پژوهان «pajooahaan» و پرتال دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.ete.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آن‌هاست. نشانی: اصفهان، خیابان حافظ، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - پژوهشی (ب) اخلاق کاربردی.

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

تلفن: (۰۳۱) ۳۲۲۰۸۰۰۱ - ۴ * صندوق پستی: ۶۹۷-۸۱۴۶۵

دورنگار: (۰۳۱) ۳۲۲۰۸۰۰۵ * کدپستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا):

مسعود آذربایجانی

استاد تمام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مهدی حبیب‌اللهی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین دیبا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد رضا سالاری‌فر

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمد مهدی صفورایی پاریزی

استاد تمام مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی جامعة المصطفی العالمیة

مهدی علیزاده

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

اصغر هادی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره:

شریف لک‌زائی، مهدی حبیب‌اللهی، سید روح‌الله موسوی زاده،

سید حسن اسلامی اردکانی، حسین دیبا، محمد مهدی صفورایی پاریزی،

حسن سراج‌زاده، اصغر هادی

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 ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۳. شیوه‌های استناد باید 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 (کوته‌نوشت ق) برای تاریخ قمری لازم است. منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p. 224-288) و با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp. 44, 288).

❖ **مقاله:** نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵.

تذکر:

✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵).

✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

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

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

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جای (ص)؛ عَلَيْهِ السَّلَام به جای (ع)؛ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به جای (ره) و عَلَيْهِمُ السَّلَام به جای (علیهم 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 ...).
- ❖ **پایان نامه ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، *عنوان رساله*، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی های 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. کلیدواژه ها (۳ تا ۷ کلمه) (**ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است**).
- ❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده یا تشکری لازم داشته باشد، باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.
- ❖ مقاله پیش تر یا هم زمان به مجله های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.
- ❖ اعضای هیأت علمی، استادان و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را درج 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. فهرست منابع.

اهداف

۱. تولید و توسعه دانش در حوزه مطالعات اخلاق کاربردی و حرفه ای، با اولویت اخلاق اسلامی؛
۲. تبیین اخلاق کاربردی و حرفه ای همه رشته های تحصیلی و حرفه های شغلی، با اولویت اخلاق اسلامی؛
۳. تبیین اخلاق کاربردی همه شاغلان در همه مشاغل معتبر موجود و کارهای حرفه ای، با اولویت اخلاق اسلامی؛
۴. احیاء تراث در زمینه اخلاق کاربردی و حرفه ای؛
۵. احیاء مروت نامه ها و اخلاق کاربردی در زمان های گذشته؛
۶. مطالعات اخلاق کاربردی و حرفه ای بین رشته ای، با اولویت اخلاق اسلامی؛
۷. توسعه اخلاق کاربردی و حرفه ای، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر.

یادآوری

۱. با توجه به اینکه رویکرد فصلنامه، ناظر به مباحث اخلاق کاربردی است، مقالات پیمایشی در اولویت پذیرش نیستند.
۲. مقاله ارسالی باید گویای نوآوری در مسائل اخلاق و حوزه های مرتبط به ویژه اخلاق کاربردی 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

اخلاق کاربردی و چهارچوب حرفه‌ای حکمرانی امنیت زیستی در مواجهه با بیوتروریسم ۹
محدثه قوامی پور سرشکه، امیررضا محمودی، قاسم قاسمی بیورزنی، جمال بیگی

تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش در مقابل دشمن از دیدگاه قرآن کریم ۳۷
سمانه سادات موسوی، علیه رضاداد، فاطمه رضاداد

فهم اخلاقی فعالان حوزه خانواده در مواجهه با همسرگزینی-یک پژوهش کیفی ۶۹
مجید جعفریان

مسئولیت در قبال دیگران مبتنی بر تحلیل اخلاقی «امر به معروف و نهی از منکر» در قرآن و حدیث ۱۰۹
محمدامین خوانساری

کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه و دلالت‌های قرآنی و روایی آن ۱۳۹
حسن سراج‌زاده

شروط اخلاقی تحقق تربیت مربیان تحول‌آفرین در قرآن کریم با استفاده از چهارچوب نظری آگیلار ۱۷۱
مریم نساج، مهری صادقیان

Applied Ethics and Professional Frameworks of Biosecurity Governance in Confronting Bioterrorism*

Mohadeseh Ghavamipour Sereshkeh¹  Amirreza Mahmoudi²  Ghasem Ghasemi Bivarzani³  Jamal Beigi⁴ 

1- PhD student in criminal law and criminology, Department of Law, La.C. Islamic Azad University, Lahijan, Iran, mohadeseh.ghavamipour@iau.ac.ir.

2- Assistant Professor, Department of Law, La.C., Islamic Azad University, Lahijan, Iran
(Corresponding Author)
dr.mahmoudi@iau.ac.ir.

3- Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ra.C., Islamic Azad University, Rasht, Iran.
g.ghasemi4146@iau.ac.ir.

4- Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Mar.C., Islamic Azad University, Maragheh, Iran.
jamal_beigi@iau.ac.ir.



Abstract

Rapid advances in the life sciences and the expansion of technologies such as synthetic biology, genome editing, and dual-use research have fundamentally transformed the boundary between scientific progress and security risks. Under these circumstances, bioterrorism threats not only pose new challenges for health policymaking but also highlight the need to move beyond traditional frameworks of medical ethics toward applied

*Cite this article: Ghavamipour Sereshkeh. M; Mahmoudi. A.R; Ghasemi Bivarzani.Gh; Beigi.J (2026). Applied Ethics and Professional Frameworks of Biosecurity Governance in Confronting Bioterrorism, *Applied Ethics Studies*, 84(2), 9-35.
<https://doi.org/10.22081/jf.2026.74346.2147>

 **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy. ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 2025 /09/ 26  **Revised:** 2025/ 12/ 01  **Accepted:** 2025/ 12/ 18  **Published online:** 2026/ 07/01

© 2026 /Authors Retain The Copyright and full publishing rights.



ethics and professional frameworks in biosecurity governance. The central issue of this study is to achieve a balance between biosecurity requirements aimed at protecting public health and the preservation of human rights and dignity; a challenge that transforms the management of bioterrorism from a purely regulatory response into an ethical and professional imperative. Using a descriptive-analytical approach and relying on library-based sources, this study distinguishes between biosafety as the prevention of unintentional biological risks and biosecurity as the prevention of deliberate misuse of biological agents. It further examines the major ethical and professional challenges associated with dual-use research, the tension between scientific freedom and public security, distributive justice in the allocation of health resources, transparency in policymaking, and the responsibilities of scientific institutions. The findings indicate that traditional approaches based on strict control and authoritarian measures are insufficient, as they fail to account for the dynamic and evolving nature of contemporary biotechnologies. In response, the study proposes an intelligent, multi-layered, and practice-oriented governance model grounded in responsible transparency, continuous risk-benefit assessment, and interdisciplinary oversight. The implementation of such an operational framework can, while safeguarding scientific freedom and fundamental rights, provide the necessary foundation for proactive, responsible, and professionally guided responses to bioterrorism threats.

Keywords

Applied Ethics, Professional Frameworks, Bioterrorism, Biosecurity, Science Governance, Public Health, Biosafety.





۱۱



اخلاق کاربردی و چهارچوب حرفه‌ای حکمرانی امنیت زیستی در مواجهه با بیوتروریسم

الأخلاق التطبيقية والإطار المهني لحوكمة الأمن البيولوجي في مواجهة الإرهاب البيولوجي*

محدثه قوامی پور سرشکه^۱ امیررضا محمودی^۲ قاسم قاسمی بیورزنی^۳ جمال بیگی^۴

۱- طالبة الدكتوراه في القانون، جامعة آزاد الإسلامية - وحدة لاهيجان، لاهيجان، إيران.

mohadeseh.ghavamipour@iau.ac.ir

۲- أستاذ مساعد في القانون، جامعة آزاد الإسلامية - وحدة لاهيجان، لاهيجان، إيران (الكاتب المسؤول).

dr.mahmoudi@iau.ac.ir

۳- أستاذ مساعد في المعارف الإسلامية، جامعة آزاد الإسلامية - وحدة رشت، رشت، إيران.

g.ghasemi4146@iau.ac.ir

۴- أستاذ في القانون الجنائي وعلم الإجرام، جامعة آزاد الإسلامية - وحدة مراغة، مراغة، إيران.

jamal_beigi@iau.ac.ir

الملخص

لقد أحدثت التطورات المتسارعة في علوم الحياة، وانتشار التقنيات الحديثة، مثل: علم الأحياء التركيبي، وتحرير الجينوم، والبحوث ذات الاستخدام المزدوج، تحولاً جوهرياً في الحدود الفاصلة بين التقدم العلمي والمخاطر الأمنية. وفي ظل هذه الظروف، لا تقتصر تهديدات الإرهاب البيولوجي على إيجاد تحديات جديدة في السياسات الصحية، بل تبرز

***الاستناد إلى هذه المقالة:** قوامی پور سرشکه، محدثه؛ محمودی، امیررضا؛ قاسمی بیورزنی، قاسم؛ بیگی، جمال (۲۰۲۶).

الأخلاق التطبيقية والإطار المهني لحوكمة الأمن البيولوجي في مواجهة الإرهاب البيولوجي. *دراسات في الأخلاق التطبيقية*، ۸۴ (۲)،

صص ۹-۳۵.

<https://doi.org/10.22081/jf.2026.74346.2147>

□ نوع المقال: بحثي؛ الناشر: معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۰۹/۲۶ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۱۲/۰۱ • تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۱۲/۱۸ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۷/۰۱



أيضا ضرورة الانتقال من الأطر التقليدية لأخلاقيات الطب إلى الأخلاق التطبيقية والإطار المهني في حوكمة الأمن البيولوجي. وتتمثل الإشكالية الرئيسة لهذه الدراسة في تحقيق التوازن بين متطلبات الأمن البيولوجي الهادفة إلى حماية الصحة العامة، وصون الحقوق الإنسانية والكرامة البشرية، وهو ما يجعل إدارة الإرهاب البيولوجي تنتقل من إجراء أمني بحث إلى ضرورة أخلاقية ومهنية. تأسيسا على ذلك، فتسعى هذه الورقة البحثية، من خلال المنهج الوصفي - التحليلي، ومستندة إلى المصادر المكتبية، إلى أن تميز بين السلامة البيولوجية، بوصفها تعنى بالوقاية من المخاطر غير المتعمدة، والأمن البيولوجي، بوصفه يهدف إلى الحيلولة دون إساءة الاستخدام المتعمدة، وإلى أن تحلل أبرز التحديات الأخلاقية والمهنية المرتبطة بالبحوث ذات الاستخدام المزدوج، والتعارض بين الحرية العلمية والأمن العام، والعدالة في تخصيص الموارد الصحية، والشفافية في صنع السياسات، ومدى مسؤولية المؤسسات العلمية. وتُظهر النتائج أن المقاربات التقليدية القائمة على الضبط المجرد والإجراءات الآمرة، تفتقر إلى الفعالية اللازمة؛ بسبب إغفالها الطبيعة الديناميكية للتقنيات البيولوجية. وفي المقابل، تقترح الدراسة نموذجا للحوكمة الذكية، والمتعددة المستويات، والتطبيقية، يركز على مبادئ الشفافية المسؤولة، والتقييم المستمر للعلاقة بين المخاطر والمنافع، والرقابة المتعددة التخصصات. فإرساء هذا الإطار التشغيلي، علاوة على أنه يحافظ على الحريات العلمية والحقوق الأساسية، يوفر أرضية خصبة للتصدي الاستباقي والمسؤول والمهني لتهديدات الإرهاب البيولوجي.

الكلمات المفتاحية

الأخلاق التطبيقية، الإطار المهني، الإرهاب البيولوجي، الأمن البيولوجي، حوكمة العلم، الصحة العامة، السلامة البيولوجية.



۱۳



اخلاق کاربردی و چهارچوب حرفه‌ای حکمرانی امنیت زیستی در مواجهه با بیوتروریسم*

محدثه قوامی پور سرشکه^۱  امیررضا محمودی^۲  قاسم قاسمی بیورزنی^۳ 
 جمال بیگی^۴ 

۱- دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، گروه حقوق، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران.
 mohadeseh.ghavamipour@iau.ac.ir.

۲- استادیار گروه حقوق، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران، (نویسنده مسئول).
 dr.mahmoudi@iau.ac.ir.

۳- استادیار گروه معارف اسلامی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران.
 g.ghasemi4146@iau.ac.ir.

۴- استاد گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد مراغه، دانشگاه آزاد اسلامی، مراغه، ایران.
 jamal_beigi@iau.ac.ir.

چکیده

تحولات شتابان علوم زیستی و گسترش فناوری‌هایی مانند زیست‌شناسی مصنوعی، ویرایش ژنوم و پژوهش‌های دارای کاربرد دوگانه، مرز میان پیشرفت علمی و مخاطرات امنیتی را دگرگون کرده است. در این شرایط، تهدیدات بیوتروریسم نه تنها چالش‌های نوین در

* **استناد به این مقاله:** قوامی پور سرشکه، محدثه؛ محمودی، امیررضا؛ قاسمی بیورزنی، قاسم؛ بیگی، جمال (۱۴۰۵). اخلاق کاربردی و چهارچوب حرفه‌ای حکمرانی امنیت زیستی در مواجهه با بیوتروریسم. *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۸۴ (۲)، صص ۹-۳۵.
<https://doi.org/10.22081/jf.2026.74346.2147>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰



© ۲۰۲۶ «نویسندگان، دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند».



سیاست گذاری سلامت ایجاد می کنند، بلکه ضرورت گذار از چهارچوب های سنتی اخلاق پزشکی به اخلاق کاربردی و چهارچوب حرفه ای در حکمرانی امنیت زیستی را برجسته می کنند. مسئله اصلی این پژوهش، دستیابی به توازن میان الزامات امنیت زیستی برای حفاظت از سلامت عمومی و صیانت از حقوق و کرامت انسانی است؛ موضوعی که مدیریت بیوتروریسم را از یک گُش انتظامی صرف به یک ضرورت اخلاقی و حرفه ای تبدیل می کند. این پژوهش با رویکرد توصیفی تحلیلی و بهره گیری از منابع کتابخانه ای، ضمن تمایز میان ایمنی زیستی به عنوان پیشگیری از مخاطرات غیر عمدی و امنیت زیستی به عنوان جلوگیری از سوءاستفاده عمدی، مهم ترین چالش های اخلاقی و حرفه ای پژوهش های دو کاربردی، تعارض میان آزادی علمی و امنیت عمومی، عدالت در تخصیص منابع سلامت، شفافیت در سیاست گذاری و مسئولیت نهادهای علمی را تحلیل می کند. یافته ها نشان می دهد که رویکردهای سنتی مبتنی بر کنترل صرف و اقدامات آمرانه، به دلیل نادیده گرفتن ماهیت سیال فناوری های زیستی، از کارآمدی کافی برخوردار نیستند. در مقابل، مطالعه حاضر الگوی حکمرانی هوشمند، چندلایه و کاربردی را پیشنهاد می دهد که بر اصول شفافیت مسئولانه، ارزیابی مستمر ریسک فایده و نظارت میان رشته ای استوار است. استقرار چنین چهارچوب عملیاتی، ضمن صیانت از آزادی های علمی و حقوق بنیادین، بستر لازم برای مواجهه پیش دستانه، مسئولانه و حرفه ای با تهدیدات بیوتروریستی را فراهم می آورد.

کلیدواژه ها

اخلاق کاربردی، چهارچوب حرفه ای، بیوتروریسم، امنیت زیستی، حکمرانی علم، سلامت عمومی، ایمنی زیستی.

مقدمه

گسترش شتابان علوم زیستی و فناوری‌های نوین زیست‌پزشکی، هم‌زمان با ایجاد ظرفیت‌های بی‌سابقه برای پیشگیری، تشخیص و کنترل بیماری‌ها، پرسش‌های بنیادینی را دربارهٔ حدود اخلاقی مداخلهٔ انسان در حیات، مسئولیت اجتماعی دانش زیستی و تعهدات حرفه‌ای کُشگران حوزهٔ علوم زیستی مطرح کرده است. در این میان، بیوتروریسم به‌عنوان یکی از پیچیده‌ترین اشکال سوءاستفاده از دستاوردهای علمی، نشان می‌دهد که پیشرفت‌های زیستی در فقدان چهارچوب‌های هنجاری و نظارتی مناسب می‌توانند به تهدیدی جدی برای امنیت انسانی و سلامت جهانی تبدیل شوند. استفادهٔ عامدانه از عوامل زیستی با هدف ایجاد بیماری، مرگ یا اختلال در نظم اجتماعی، صرفاً مسئله‌ای امنیتی یا نظامی نیست؛ بلکه کرامت انسانی، اعتماد عمومی به علم و بنیان‌های اخلاقی نظام‌های سلامت را نیز به چالش می‌کشد.

در چنین شرایطی، رویکردهای سنتی مبتنی بر امنیت ملی یا تنظیم‌گری حقوقی، به‌تنهایی پاسخ‌گوی پیچیدگی تهدیدات زیستی معاصر نیستند. پیشرفت‌هایی مانند زیست‌شناسی مصنوعی، فناوری‌های ویرایش ژنوم و پژوهش‌های دارای کاربرد دوگانه، مرز میان کاربردهای درمانی و امکان سوءاستفادهٔ مخرب از دانش زیستی را مبهم‌تر کرده‌اند. در نتیجه، مسئلهٔ اصلی برای جامعهٔ علمی و سیاست‌گذاران آن است که چگونه می‌توان هم‌زمان از آزادی علمی و نوآوری پژوهشی صیانت کرده و از تبدیل همان دانش به ابزار آسیب‌گستردهٔ انسانی جلوگیری کرد. پاسخ به این مسئله، مستلزم اتکا به چهارچوبی هنجاری است که پیامدهای انسانی، اجتماعی، اخلاقی و حرفه‌ای فعالیت‌های علمی را به‌صورت نظام‌مند ارزیابی کند.

اخلاق زیستی با تأکید بر اصولی چون کرامت انسانی، عدالت، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و عدم آسیب‌رسانی، بستر نظری مناسبی برای بازاندیشی در سیاست‌گذاری مخاطرات زیستی فراهم می‌آورد. این رویکرد می‌کوشد میان حفاظت از سلامت عمومی و احترام به حقوق و آزادی‌های بنیادین افراد تعادل برقرار کند؛ تعادلی که در شرایط





اضطراری ناشی از تهدیدات زیستی، از جمله حملات بیوتروریستی، بیش از هر زمان دیگر با مخاطره مواجه می‌شود. در عین حال، اخلاق زیستی در قالب اخلاق کاربردی می‌تواند راهنمای تصمیم‌گیری مسئولانه و حرفه‌ای در مواجهه با چالش‌های ناشی از پژوهش‌های دوکاربردی، مدیریت اطلاعات حساس زیستی و سیاست‌گذاری امنیتی زیستی باشد. اقداماتی مانند قرنطینه اجباری، پایش داده‌های سلامت، محدودسازی انتشار اطلاعات حساس علمی و نظارت بر پژوهش‌های زیستی که با هدف پیشگیری از آسیب‌های جمعی اتخاذ می‌شوند، در صورت فقدان چهارچوب اخلاقی و نظارت مؤثر می‌توانند به نقض حریم خصوصی، تبعیض ساختاری و تضعیف اعتماد اجتماعی بینجامند.

از این منظر، بیوتروریسم نه تنها آزمونی برای ظرفیت‌های فنی و مدیریتی نظام‌های سلامت و امنیتی، بلکه معیاری برای سنجش بلوغ اخلاقی و حرفه‌ای در حکمرانی علم و فناوری نیز است. در چنین شرایطی، مسئولیت حرفه‌ای دانشمندان، پژوهشگران، نهادهای علمی و نظام‌های سلامت در قبال پیامدهای اجتماعی و امنیتی دانش زیستی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. با این حال، بسیاری از مطالعات این حوزه یا بر ابعاد امنیتی و نظامی تمرکز کرده‌اند یا به چهارچوب‌های حقوقی بسنده کرده‌اند و کمتر به تحلیلی هنجاری و یکپارچه پرداخته‌اند که اخلاق زیستی، اخلاق کاربردی، مسئولیت حرفه‌ای و سازوکارهای حکمرانی را هم‌زمان در نظر گیرد.

مقاله حاضر با عبور از رویکردهای صرفاً امنیتی یا حقوقی، بیوتروریسم را در چهارچوب اخلاق زیستی و امنیت زیستی تحلیل می‌کند و با تأکید بر مسئولیت‌های اخلاقی و حرفه‌ای دانشمندان، نهادهای علمی و نظام‌های سلامت، چهارچوبی هنجاری با عنوان «اخلاق امنیت زیستی» پیشنهاد می‌دهد. در این چهارچوب، شفافیت در تصمیم‌گیری، پاسخ‌گویی نهادی، نظارت چندسطحی و همکاری بین‌المللی به عنوان ارکان حکمرانی در مواجهه با تهدیدات زیستی مطرح می‌شوند و زمینه لازم را برای اتخاذ تصمیم‌های مسئولانه، حرفه‌ای و کاربردی در مدیریت مخاطرات زیستی فراهم می‌آورند.



در همین راستا، ابراهیمی، طاهری بجد و چهکنندی نژاد در مقاله «تأملی بر چالش‌های اخلاقی تروریسم زیستی» در مجله اخلاق زیستی، با روش توصیفی تحلیلی، ابعاد اخلاقی تروریسم زیستی را بررسی کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که چالش‌هایی همچون پژوهش‌های دوگانه کاربرد، تعارض میان دفاع زیستی و آزادی‌های شهروندی و نیز سلامت ارائه‌دهندگان خدمات درمانی در بحران، از مهم‌ترین مسائل اخلاقی این حوزه‌اند. نویسندگان بر ضرورت تدوین کدهای اخلاقی تخصصی برای پژوهشگران علوم زیستی به عنوان مکمل سازوکارهای حقوقی تأکید کرده‌اند. تحلیل نظام‌مند تعارضات میان اخلاق زیستی، امنیت زیستی و حقوق بشر در سیاست‌گذاری‌های معاصر و نیز پیامدهای اخلاقی تحولات نوین زیست‌فناوری، به طور مستقل بررسی نشده‌اند؛ اما پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی به آن می‌پردازد.

همچنین علیزاده در مقاله «نقد و بررسی اصول حاکم بر اخلاق زیست‌فناوری معاصر» در مجله اخلاق زیستی، با رویکرد تحلیلی انتقادی، اصول چهارگانه اخلاق زیست‌پزشکی، یعنی خودمختاری، سودمندی، عدم آسیب‌رسانی و عدالت را ارزیابی کرده و فقدان انسجام نظری میان آن‌ها را نشان داده است. وی با نقد مبانی فلسفی این رویکرد، معتقد است غلبه نگرش‌های مصلحت‌گرایانه می‌تواند به نسبی‌گرایی ارزشی و آسیب به محیط زیست منجر شود. با وجود اهمیت این دیدگاه، پژوهش مذکور به چالش‌های عملی ناشی از کاربردهای امنیتی و تهدیدات زیستی نوین، از جمله بیوتروریسم و تعارضات میان اخلاق زیستی و سیاست‌گذاری امنیت زیستی پرداخته است. از این رو، پژوهش حاضر با رویکردی کاربردی‌تر، نقش اخلاق زیستی را در مواجهه با تهدیدات نوظهور زیستی بررسی می‌کند.

مفهوم و چالش‌های اخلاقی بیوتروریسم: از مفهوم‌شناسی تا امنیت زیستی

با وجود گسترش مطالعات فناورانه و امنیتی درباره بیوتروریسم، چالش اصلی همچنان حفظ تعادل میان امنیت زیستی و کرامت انسانی است؛ یعنی به کارگیری اصول اخلاق زیستی به نحوی که هم از سلامت عمومی حفاظت شود و هم حقوق و آزادی‌های فردی آسیب



نبیند. تروریسم، پدیده‌ای تاریخی و متحول است که در جهان معاصر با اتکا به فناوری‌های نوین، رسانه‌های جمعی و شبکه‌های ارتباطی، پیچیده‌تر شده و پس از ۱۱ سپتامبر توجه جهانی به آن تشدید شد. همچنین روندهای آینده‌پژوهانه از گسترش سلاح‌های غیرمتعارف، تهدیدات سایبری، حملات انتحاری و تقویت تروریسم وطنی حکایت دارد (مبینی کشه و امیدی، ۱۳۹۸، ص ۲۳۹).

در این بستر، بیوتروریسم یکی از مصادیق مهم تروریسم نوین است و به انتشار عمدی عوامل بیولوژیک (باکتری‌ها، ویروس‌ها، قارچ‌ها یا سموم زیستی) برای ایجاد بیماری، مرگ یا اختلال اجتماعی اشاره دارد؛ عواملی که می‌توانند طبیعی باشند یا با دست‌کاری آزمایشگاهی تغییر یابند. ماهیت بیوتروریسم دوگانه است: زیست‌فناوری از یک سو به درمان و ارتقای سلامت کمک می‌کند و از سوی دیگر، در صورت سوء کاربرد، ظرفیت تولید سلاح‌های زیستی را فراهم می‌کند (نوراشرف‌الدین و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۴)؛ از همین رو، به دلیل پیامدهای گسترده و خسارات جمعی، در زمره سلاح‌های کشتار جمعی قرار می‌گیرد. از منظر حقوقی امنیتی نیز بیوتروریسم حمله‌ای است که با انتشار مغرضانه عوامل زیستی، سلامت عمومی، محیط زیست و زیرساخت‌های اقتصادی اجتماعی را هدف می‌گیرد؛ عواملی نامرئی و میکروسکوپی که می‌توانند با دست‌کاری انسانی، مقاوم‌تر، بیماری‌زاتر و پایدارتر شوند و به‌عنوان «سلاح پنهان» اثرگذاری تدریجی یا ناگهانی و قابلیت انتقال آسان داشته باشند (جلالی؛ اقلر، ۱۴۰۲، ص ۲۰۶۳). مطابق تعریف اینترپل، بیوتروریسم انتشار عمدی عوامل بیولوژیک یا سموم برای کشتن یا آسیب‌رساندن به انسان، حیوان و گیاه با هدف ایجاد وحشت عمومی یا وادارسازی دولت‌ها/گروه‌ها به اقدام سیاسی یا اجتماعی است (دریایی، ۱۳۹۴، ص ۱۰).

به‌طور کلی، عوامل بیولوژیک به دلیل سه ویژگی بنیادین در زمره سلاح‌های کشتار جمعی قرار می‌گیرند: تولید نسبتاً آسان و کم‌هزینه، وجود دوره تأخیر تا بروز علائم و دشواری تشخیص سریع و امکان انتقال فردبه‌فرد در برخی عوامل که دامنه آسیب را از نقطه اولیه فراتر می‌برد. افزون‌بر پیامدهای جسمانی، حتی تلفات محدود نیز می‌تواند ترس،



اضطراب و بی‌ثباتی اجتماعی ایجاد کند (اکملی و رشیدی ایل‌ذوله، ۱۴۰۳، صص ۷۳-۷۴). از منظر فنی نیز بسیاری از عوامل قابلیت تبدیل به ذرات آئروسول یک تا پنج میکرومتر را دارند که امکان نفوذ به عمق ریه را فراهم می‌کند و می‌توانند از مسیر آب و غذای آلوده یا تماس پوستی نیز منتقل شوند (Molina et al., 2020, p. 917).

این وضعیت، تعارضی اخلاقی را برجسته می‌کند: شفافیت علمی برای آمادگی و پاسخ سلامت عمومی ضروری است؛ اما همین شفافیت می‌تواند دانش عملیاتی سوءاستفاده را در اختیار بازیگران غیردولتی قرار دهد؛ بنابراین، تنش میان «حق دسترسی عمومی به دانش و ضرورت آمادگی» از یک سو و «مسئولیت محدودسازی اطلاعات آسیب‌زا» از سوی دیگر شکل می‌گیرد و پرسش‌های بنیادینی را پیش می‌کشد: مسئولیت دانشمندان در تولید دانش دوکاربردی، تعهد نظام سلامت در بحران، عدالت در تخصیص منابع درمانی و حدود مداخله دولت‌ها در محدودسازی آزادی‌های فردی برای صیانت از سلامت عمومی.

مفهوم و قلمرو اخلاق زیستی: تنش میان پیشرفت علمی، امنیت و حقوق در مواجهه با بیوتروریسم

اخلاق زیستی شاخه‌ای میان‌رشته‌ای از اخلاق کاربردی است که با تلفیق فلسفه اخلاق، حقوق و سیاست‌گذاری عمومی، پیامدهای هنجاری مداخله در حیات را ارزیابی می‌کند. این حوزه نه تنها ناظر بر مراقبت‌های پزشکی و عدالت در سلامت است، بلکه با اصولی نظیر کرامت انسانی، سودرسانی، عدم آسیب‌رسانی و مسئولیت اجتماعی علم، به مواجهه با چالش‌های نوظهور نظیر پژوهش‌های دوکاربردی و بیوتروریسم می‌پردازد (ساعد، ۱۳۹۴، صص ۴۵-۴۶).

گسترش فناوری‌های نوین نظیر مهندسی ژنتیک، مرز میان کاربردهای سودمند و آسیب‌رسان را مبهم کرده است. پژوهش‌های دوکاربردی، یافته‌هایی هستند که با هدف



شناخت بیماری یا تولید واکسن انجام می‌شوند؛ اما ظرفیت سوءاستفاده برای تولید عوامل خطرناک را نیز دارند. از این منظر، اخلاق زیستی کوششی عقلانی برای مشروعیت بخشی به گُش‌های علمی است تا از تبدیل پیشرفت به ابزار نابرابری یا تهدید امنیت انسانی جلوگیری شود (رهبرپور، ۱۳۹۰، صص ۱۸-۲۱). ارزیابی اخلاقی این فناوری‌ها بر اصل احتیاط، به ویژه در شرایط عدم قطعیت، مسئولیت پذیری علمی، شفافیت و نظارت اجتماعی استوار است تا از پیشرفت‌های بی ضابطه جلوگیری شود (بهمنی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۲).

در مواجهه با بیوتروریسم به عنوان مصداقی بارز از این تعارض، دانش ارتقای سلامت می‌تواند به ابزار تهدید تبدیل شود. این وضعیت، پرسش‌هایی بنیادین درباره حدود آزادی پژوهش و مسئولیت اخلاقی دانشمندان مطرح می‌کند. در این عرصه، مدیریت بحران‌های زیستی در تقاطع الزام قانونی و داوری اخلاقی قرار دارد؛ جایی که حقوق با قواعد الزام آور، نظم اجتماعی را برقرار می‌کند و اخلاق زیستی بر ارزیابی هنجاری گُش‌ها متمرکز است (راسخ و دومانلو، ۱۴۰۲، صص ۷۲-۷۴).

تکیه صرف بر ضرورت‌های امنیتی مانند قرنطینه یا آزمایش‌های اجباری ممکن است به نقض خودمختاری و کرامت انسانی منجر شود. در مقابل، غفلت از اقتضائات حقوقی، کارآمدی مدیریت بحران را کاهش می‌دهد (راسخ و دومانلو، ۱۴۰۲، صص ۷۴-۷۶). چالش اصلی، دستیابی به تعادلی مشروع میان امنیت جمعی و حقوق فردی است. براساس اصل احتیاط، اقدامات پیشگیرانه باید متناسب، موقتی و تحت نظارت باشند (بهمنی و همکاران، ۱۴۰۲، صص ۴۰-۴۲). همچنین در تخصیص منابع درمانی و مدیریت اطلاعات، معیارهای تصمیم‌گیری باید بر شواهد علمی، عدالت توزیعی و شفافیت استوار باشند (راسخ و دومانلو، ۱۴۰۲، ص ۷۶). در نهایت، اخلاق زیستی به عنوان چهارچوبی میانجی، امکان هم‌زمانی امنیت عمومی، صیانت از حقوق بشر و مسئولیت اجتماعی علم را فراهم می‌کند.



تعارض اخلاق زیستی، امنیت زیستی و حقوق بشر در سیاست‌گذاری

بیوتروریسم

سیاست‌گذاری در حوزه بیوتروریسم در تقاطع پیچیده‌ای از ملاحظات اخلاق زیستی، الزامات امنیت زیستی و استانداردهای حقوق بشر قرار دارد. اخلاق زیستی به‌عنوان نظام هنجاری حاکم بر کاربرد علوم زیستی، فراتر از روابط بالینی سنتی، پیامدهای اخلاقی فناوری‌های دوکاربردی، تحقیقات ژنتیکی و تخصیص منابع درمانی را در بر می‌گیرد (سرفراز و سرفراز، ۱۳۸۶، صص ۷۷-۷۸). اصول بنیادین این حوزه «خودمختاری، نیکوکاری، عدم آسیب‌رسانی و عدالت» در تقاطع با حقوق بشر قرار می‌گیرند؛ ماده ۲۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر ضمن تأکید بر حق بهره‌مندی از پیشرفت‌های علمی، مسئولیت اخلاقی دانشمندان در دسترس‌پذیری دستاوردها را برجسته می‌کند.

کرامت انسانی به‌مثابه مفهوم محوری، مرز مشروعیت مداخلات زیست‌پزشکی و سیاست‌های سلامت عمومی را تعیین می‌کند (آرامش، ۱۳۹۰، ص ۴۷). این مفهوم در دو سطح عمل می‌کند: در سطح فردی ناظر بر احترام به استقلال و تمامیت وجودی و در سطح جمعی وابسته به پیامدهای اجتماعی تصمیمات پزشکی است. اسناد بین‌المللی انسان را غایتی فی‌نفسه می‌دانند و هرگونه ابزارانگاری او برای اهداف علمی یا امنیتی را نامشروع می‌شمارند.

ماهیت تهدیدات بیولوژیک با عدم قطعیت علمی، قابلیت انتشار گسترده و پیامدهای بالقوه فاجعه‌بار دولت‌ها را از اتخاذ تدابیر سریع و گاه محدودکننده ناگزیر می‌کند. اقداماتی مانند قرنطینه اجباری، اولویت‌بندی درمان یا مدیریت داده‌های سلامت فقط زمانی مشروعیت اخلاقی دارند که با اصول رضایت آگاهانه، محرمانگی، منع تبعیض و حفظ حداقل‌های مراقبت انسانی همراه باشند. مسئله اصلی در حکمرانی بیوتروریسم نه صرفاً کنترل تهدید زیستی، بلکه ایجاد تعادل میان ضرورت‌های امنیتی و الزامات اخلاقی و حقوق بشری است (Salloch, 2018, p. 5). «اعلامیه جهانی اخلاق زیستی و حقوق بشر» یونسکو، چهارچوبی چندسطحی ارائه می‌دهد که انسان را هم‌زمان به‌عنوان فرد مستقل



دارای خودمختاری، عضو تعامل اجتماعی با حقوق برابر، عضو جامعه جهانی با مسئولیت هم‌بستگی و بخشی از زیست‌بوم با تعهد به نسل‌های آینده در نظر می‌گیرد (کروبی و آخوندی، ۱۳۹۲، ص ۳۳؛ UNESCO, 2022). این رویکرد نشان می‌دهد اخلاق زیستی نه صرفاً مجموعه‌ای از قواعد بالینی، بلکه چهارچوبی جهانی برای حکمرانی مسئولانه بر دانش زیستی است که در برابر سوءاستفاده‌های بی‌تورریستی اهمیت حیاتی می‌یابد.

۱. تعارض آزادی‌های فردی و امنیت عمومی

یکی از مهم‌ترین نموده‌های این تعارض، تقابل میان اصل خودمختاری فردی و اختیار دولت در حفاظت از سلامت عمومی است. در بسیاری از نظام‌های حقوقی، دولت‌ها در شرایط اضطراری سلامت عمومی از اختیارات گسترده‌ای برای مداخله در آزادی‌های فردی برخوردارند؛ اختیاراتی که در ادبیات حقوقی با عنوان «قدرت پلیسی دولت» شناخته می‌شود (Kohrs, 2003, p. 243). این صلاحیت به دولت امکان می‌دهد به منظور جلوگیری از گسترش بیماری، اقداماتی نظیر واکسیناسیون اجباری، قرنطینه یا محدودسازی رفت‌وآمد را اعمال کند.

واکسیناسیون اجباری علیه عوامل بالقوه بی‌تورریستی مانند آبله یا سیاه‌زخم نمونه‌ای روشن از این تعارض به شمار می‌آید. از یک سو، حق امتناع از مداخله پزشکی ریشه در اصل خودمختاری فردی و حق تمامیت جسمانی دارد؛ از سوی دیگر، دولت‌ها موظف‌اند با پیشگیری از شیوع بیماری‌های خطرناک، از سلامت و جان جامعه صیانت کنند. در چنین وضعیتی، رویکرد فایده‌گرایانه مبتنی بر بیشینه‌سازی منفعت جمعی در برابر رویکرد وظیفه‌گرایانه مبتنی بر احترام به انتخاب و اختیار فردی قرار می‌گیرد (Loike, 2013, p. 3).

اعمال قرنطینه نیز نمونه برجسته‌ای از این چالش محسوب می‌شود. محدودسازی آزادی رفت‌وآمد، هرچند به عنوان ابزاری مؤثر برای مهار انتشار عوامل بیماری‌زا تلقی می‌شود، می‌تواند به تحدید گسترده آزادی‌های مدنی بینجامد. آتش تأکید می‌کند که مشروعیت



اخلاقی قرنطینه در گرو رعایت اصول ضرورت، تناسب و اعمال کمترین میزان محدودیت، ممکن است (Upshur, 2003, p. 523). در همین چهارچوب، اصول سیراکوز مقرر می‌دارند که هرگونه محدودیت بر حقوق بشر در شرایط اضطراری باید مبتنی بر قانون، مستند به شواهد علمی، موقتی و عاری از تبعیض باشد (WHO, 2016, p. 51).

۲. تعارض آزادی علمی و امنیت زیستی در پژوهش‌های دوکاربردی

پیشرفت فناوری‌های زیستی، به‌ویژه در حوزه‌های ویرایش ژنوم و زیست‌شناسی مصنوعی، مرز میان توسعه علمی و تهدیدات امنیتی را بیش از پیش مخدوش کرده است. «پژوهش‌های دارای کاربرد دوگانه» به مطالعاتی اطلاق می‌شود که با اهداف مشروع ارتقای سلامت عمومی یا شناخت بیماری‌ها آغاز می‌شوند؛ اما دانش یا روش‌های حاصل از آن‌ها پتانسیل بالایی برای سوءاستفاده‌های مخرب دارند. در واقع، دانشی که می‌تواند راهگشای تولید واکسن یا مقابله با همه‌گیری‌ها باشد، در صورت انحراف یا دسترسی بازیگران مخرب، می‌تواند به ابزاری برای افزایش بیماری‌زایی، مقاومت دارویی یا تسهیل انتشار عوامل زیستی تبدیل شود (Singh, 2024, p. 1).

این چالش، سیاست‌گذاران را در موقعیتی پیچیده قرار داده است؛ چراکه سیاست‌های «علم باز» که بر اشتراک‌گذاری آزاد داده‌ها تأکید دارند، با الزامات امنیت زیستی در تعارض قرار می‌گیرند. انتشار عمومی نتایج پژوهش‌ها، به‌ویژه در زمینه ارتقای قدرت بیماری‌زایی پاتوژن‌ها، می‌تواند ظرفیت بهره‌برداری غیرمجاز توسط بازیگران غیردولتی را فراهم آورد (Ou, 2023, p. 532).

در چنین چهارچوبی، اخلاق زیستی نگاهی مسئولیت‌محور به جامعه علمی دارد و دانشمندان را نه فقط تولیدکننده دانش، بلکه گُشگرانی می‌داند که مسئولیت مستقیم پیامدهای اجتماعی تحقیقات خود را بر عهده دارند. اصل «عدم آسیب‌رسانی» اقتضا می‌کند که آزادی آکادمیک با ارزیابی مخاطرات اجتماعی و سازوکارهای نظارت اخلاقی همراه شود؛ به گونه‌ای که دانشمندان به‌مثابه «خط مقدم دفاع در برابر سوءاستفاده زیستی»



نقش آفرینی کنند (Xue, 2021, pp. 108–110). بیوتروریسم، برجسته‌ترین پیامد بالقوه سوءاستفاده از پژوهش‌های دوکاربردی است. با کاهش هزینه‌های آزمایشگاهی و دسترسی گسترده به فناوری‌های نوین، فاصله میان پژوهش مشروع و کاربرد مخرب آن کاهش یافته و زیرساخت‌های سلامت، در صورت فقدان حکمرانی مؤثر، در معرض تبدیل شدن به ابزار تولید عوامل بیماری‌زای مهندسی‌شده قرار گرفته‌اند. از منظر اخلاق امنیت زیستی، مسئولیت جامعه علمی فراتر از تولید دانش است و شامل پیش‌بینی و مدیریت پیامدهای امنیتی تحقیقات می‌شود؛ چراکه غفلت از این مسئولیت اخلاقی، می‌تواند پیشرفت‌های زیستی را به تهدیدی علیه سلامت جهانی و زمینه‌ساز اشکال نوین بیوتروریسم بدل کند.

۳. تعارض عدالت توزیعی و کارآمدی در تخصیص منابع محدود

در شرایط وقوع حملات بیوتروریستی، ناترازی میان تقاضای فزاینده برای خدمات درمانی و منابع محدود (واکسن، دارو و تجهیزات مراقبت ویژه)، سیاست‌گذاران را با معمای اخلاقی «تریاز» و تعارض میان عدالت توزیعی و کارآمدی سیستماتیک مواجه می‌سازد.

در این میان، دو رویکرد اخلاقی عمده در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند:

۱. رویکرد فایده‌گرایانه: با اولویت‌بندی براساس حداکثرسازی نجات یا بازگشت سریع به کارکردهای اجتماعی، تلاش می‌کند کارآمدی نظام سلامت را در کوتاه‌مدت ارتقا دهد.

۲. رویکرد عدالت‌محور: با تأکید بر ارزش ذاتی و کرامت برابر انسان‌ها، هرگونه محرومیت از درمان بر پایه سن، وضعیت اقتصادی یا جایگاه اجتماعی را مردود دانسته و بر برابری دسترسی تأکید می‌کند (Loike, 2013, p. 4).

چالش راهبردی در اینجا آن است که مدیریت بحران نباید به قیمت تضعیف ساختارهای اخلاقی تمام شود. سازمان جهانی بهداشت هشدار می‌دهد که در شرایط اضطرار، گروه‌های آسیب‌پذیر شامل اقلیت‌های قومی، مهاجران و دهک‌های کم‌برخوردار در معرض خطر مضاعف «تبعیض به بهانه امنیت» قرار دارند (WHO, 2016, p. 19).



از منظر «اخلاق امنیت زیستی»، سیاست‌گذاری تخصیص منابع نیازمند گذار از تصمیمات لحظه‌ای به‌سوی حکمرانی مبتنی بر معیارهای پیش‌دستانه است. سیاست‌های توزیع منابع باید واجد سه ویژگی کلیدی باشند:

- شفافیت: در فرآیند تعیین اولویت‌ها.
- پاسخ‌گویی: امکان نظارت بر عدالت رویه‌ها.
- عاری بودن از تبعیض: برای تضمین اینکه در اوج بحران، تعهد به کرامت انسانی و عدالت اجتماعی، فدای کارآمدی صرف نشود.

این رویکرد، ضمن حفظ اثربخشی مداخلات پزشکی، اعتماد اجتماعی را که یکی از ارکان اصلی مقابله با تهدیدات زیستی است، تقویت می‌کند.

۴. حکمرانی اخلاقی و الزامات نظام‌های تنظیم‌گر

تحولات زیست‌فناورانه نشان می‌دهد که چهارچوب‌های سنتی اخلاق پزشکی برای مواجهه با ابعاد چندلایه امنیت زیستی ناکافی هستند. ضرورت کنونی، گذار به مفهوم «اخلاق امنیت زیستی» است؛ رویکردی جامع که افزون‌بر حفاظت از کُشگران مستقیم (بیماران و پژوهشگران)، پیامدهای کلان اجتماعی، امنیتی و جهانی فعالیت‌های علمی را نیز در دستور کار قرار می‌دهد. ارکان این حکمرانی مسئولانه شامل شفافیت در فرآیندهای تصمیم‌گیری، پاسخ‌گویی نهادی و مشارکت فعال جامعه در ارزیابی مخاطرات علمی است (Resnik, 2024, p. 137–138).

برای عملیاتی‌سازی این رویکرد، استقرار نظام‌های تنظیم‌گر چندسطحی اجتناب‌ناپذیر است:

- تدوین کدهای اخلاقی تخصصی: الگوهایی نظیر «راهنمای تیانجین» با ایجاد تعهدات حرفه‌ای مشترک، پژوهشگران را در قبال پیامدهای اجتماعی و امنیتی تحقیقات خود مسئول بار می‌آورند (Xue, 2021, p. 110).



• مدیریت هوشمند پژوهش‌های دواکاربردی: با توجه به باریک‌بودن مرز میان تحقیقات دفاعی و سوءاستفاده‌های مخرب، سازوکارهای نظارتی باید به گونه‌ای طراحی شوند که نوآوری علمی را به بند نکشند، اما هم‌زمان ریسک‌های امنیتی را مدیریت کنند.

در نهایت، سیاست‌گذاری بیوتروریسم باید فراتر از اقدامات صرفاً امنیتی، بر محوریت حقوق بنیادین بشر استوار باشد. تأمین امنیت زیستی نه تنها نباید بهانه‌ای برای نقض کرامت انسانی یا محدودسازی غیرموجه آزادی‌ها قرار گیرد، بلکه باید در چهارچوب سازوکارهای حقوقی چندسطحی و با اتکا به اسناد بین‌المللی، به‌ویژه «کنوانسیون منع سلاح‌های بیولوژیک»، نهادینه شود (Salloch, 2018, p. 5). این رویکرد تنظیم‌گر، با پیوند میان الزامات اخلاقی و تعهدات حقوقی، ضامن تداوم پیشرفت‌های زیستی در بستری ایمن و مشروع خواهد بود.

مسئولیت اخلاقی دانشمندان و نظام سلامت در مواجهه با پژوهش‌های دواکاربردی و تهدیدات بیوتروریسم

گسترش شتابان زیست‌فناوری‌های نوین، مسئولیت‌های اخلاقی دانشمندان و نظام سلامت را در مواجهه با پژوهش‌های دواکاربردی به‌طور بنیادی تغییر داده است؛ چراکه یافته‌های علمی با اهداف درمانی، هم‌زمان قابلیت تبدیل شدن به تهدیدات بیولوژیک یا تسهیل حملات بیوتروریستی را دارند. در این پارادایم، اخلاق امنیت زیستی مسئولیت علمی را با امنیت انسانی پیوند می‌زند (Akshaya, 2025, p. 73). دانشمندان به‌عنوان خط مقدم دفاعی، موظف‌اند پیش از انتشار یافته‌ها، پتانسیل سوءاستفاده از آن‌ها را ارزیابی کرده و فعالیت‌های مشکوک را گزارش دهند؛ چراکه «امکان‌پذیری علمی» به معنای «مشروعیت اخلاقی» نیست.

نظام سلامت در بحران‌های بیوتروریستی با پارادوکس‌های اخلاقی پیچیده‌ای روبه‌رو است؛ پزشکان ضمن التزام به درمان بیماران در شرایط خطر شخصی، باید میان حفظ محرمانگی بیمار و ضرورت گزارش‌دهی الگوهای غیرعادی بیماری، تعادلی مبتنی بر «اصل



تناسب» ایجاد کنند (Loike, 2013, p. 2; Akshaya, 2025, p. 737, 742). همچنین، چالش مدیریت منابع در این بحران‌ها، نظام سلامت را ناگزیر از اجرای سیاست‌های «تریاز» می‌کند که باید به‌طور عمیقی با عدالت انسانی سازگار باشد. پژوهش‌های دفاع زیستی، به‌ویژه در نهادهای نظامی، به‌دلیل ابهام در مرزهای دفاع و تهاجم، تعارضات اخلاقی عمیقی ایجاد می‌کنند؛ جایی که پیشگیری ناخواسته به تولید دانش قابل بهره‌برداری در تسلیحات بیولوژیک می‌انجامد (Sidel, 1991, p. 31-35). بر همین اساس، نهادهای حکمران و کمیته‌های اخلاق پژوهش موظف‌اند فراتر از نظارت بر حقوق آزمودنی‌ها، ریسک‌های امنیت زیستی و قابلیت‌های دوگانه پروژه‌ها را ارزیابی کرده و در صورت لزوم، انتشار اطلاعات را به‌صورت کنترل‌شده مدیریت کنند (Salloch, 2018, p. 1-5; Resnik, 2024, p. 137, 155). در نهایت، مقابله با تهدیدات بیوتوروریستی نیازمند یک چهارچوب چندسطحی و هم‌افزاست که در آن پیشرفت علمی با نظارت دقیق نهادی و تعهد اخلاقی کُنشگران، در جهت صیانت از سلامت جهانی هدایت شود (Akshaya, 2025, p. 730).

چهارچوب اخلاقی حقوقی پیشنهادی برای مواجهه با تهدیدات بیوتوروریستی

گسترش شتابان فناوری‌های نوین زیستی ازجمله ویرایش ژنوم، زیست‌شناسی مصنوعی و پژوهش‌های «افزایش عملکرد» ضمن ایجاد فرصت‌های بی‌سابقه برای سلامت جهانی، مرزهای میان پیشرفت علمی و مخاطرات امنیتی را مخدوش کرده است و نشان می‌دهد که رویکردهای سنتی متکی بر امنیت ملی یا مقررات حقوقی صرف، به‌دلیل ماهیت «دوگانه» پژوهش‌های زیستی، برای پاسخ‌گویی به پیچیدگی‌های اخلاقی و حقوقی ناکافی‌اند. در این بستر، مواجهه با بیوتوروریسم مستلزم گذار از مدل‌های واکنشی به چهارچوبی یکپارچه است که در آن اصول اخلاق زیستی، الزامات حقوقی بین‌المللی و ضرورت‌های امنیت عمومی به‌طور هم‌زمان مدنظر قرار گیرند.

این چهارچوب بر سه اصل بنیادین استوار است؛ نخست، «اصل تناسب» است که تأکید دارد هرگونه محدودیت بر آزادی پژوهش باید با شدت تهدید واقعی متناسب بوده و از



کمترین ابزار محدود کننده استفاده کند تا از نقض خودسرانه حقوق دانشمندان و شهروندان جلوگیری شود (Selgelid, 2009, pp. 59-60). دوم، «اصل مشارکت» است که بر لزوم نقش آفرینی جامعه علمی، کمیته‌های اخلاق و نهادهای مدنی در کنار نهادهای امنیتی در فرآیند تصمیم‌گیری پافشاری می‌کند تا شفافیت و پاسخ‌گویی نهادی تضمین شود (Inglesby, 2014, pp. 17-18) و سوم، «اصل بازنگری» است که بیان می‌کند محدودیت‌های امنیتی نباید ماهیت دائمی داشته باشند و باید بتوان براساس شواهد علمی جدید و ارزیابی‌های مستقل، آن‌ها را اصلاح یا لغو کرد (Resnik, 2024, pp. 155-157). برای عملیاتی کردن این اصول، بهره‌گیری از یک «ماتریس ارزیابی ریسک اخلاقی حقوقی» ضروری است که هر پژوهش را براساس چهار معیار شدت تهدید، سود علمی، هزینه اخلاقی و امکان کنترل و نظارت می‌سنجد تا از تصمیمات سیاسی نشده و خودسرانه جلوگیری شود (Salloch, 2018, pp. 3-4).

کاربرد این چهارچوب در مطالعه موردی پژوهش‌های «افزایش عملکرد» بر ویروس H5N1 نشان می‌دهد که به‌جای توقف مطلق، راهکار اخلاقی حقوقی متوازن، انجام پژوهش در آزمایشگاه‌های ایمنی زیستی سطح چهار و اشتراک‌گذاری کنترل‌شده دانش فنی تحت نظارت کمیته‌های بین‌المللی است (Selgelid, 2016, pp. 225-227). در نهایت، دستیابی به چنین تعادلی میان پیشرفت علمی و امنیت عمومی، نشان‌دهنده این است که چهارچوب حاضر بیش از آنکه مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های ایستا باشد، سنگ‌بنایی برای حکمرانی هوشمند و نقشه راهی برای مطالعات آتی است؛ چراکه با فقدان نتایج تجربی گسترده در این حوزه، این الگوی اخلاقی حقوقی خود به‌مثابه خروجی و دستاورد پژوهش کنونی محسوب می‌شود که بستر لازم را برای پیاده‌سازی تجربی و تطبیقی در نهادهای پژوهشی و سیاست‌گذاری جهان فراهم آورده و بیوتروریسم را نه تنها به‌عنوان یک تهدید، بلکه به‌مثابه آزمونی برای بلوغ اخلاقی جامعه جهانی در گذار به عصر حکمرانی مسئولانه در زیست‌فناوری تعریف می‌کند.



چهارچوب حکمرانی پویا برای یکپارچه‌سازی اخلاق و امنیت زیستی

به‌منظور عبور از چالش‌های نظری میان‌رشته‌ای و دستیابی به الگویی کارآمد در حکمرانی امنیت زیستی، اتخاذ رویکرد حکمرانی هوشمند و چندلایه امری اجتناب‌ناپذیر است. این الگو بر ارتقای ساختارهای نظارتی نهادی متمرکز بوده و پیشنهاد می‌کند که مدیریت ریسک‌های ناشی از دانش دو کاربردی، از حالت تصمیم‌گیری‌های متمرکز امنیتی به‌سمت نظارت‌های تخصصی و میان‌رشته‌ای گذار کند. در این چهارچوب، کمیته‌های ملی اخلاق امنیت زیستی با ترکیبی از متخصصان علوم زیستی، حقوق‌دانان، تحلیلگران مخاطرات راهبردی و متخصصان اخلاق کاربردی، وظیفه پایش پروژه‌های حساس را بر عهده می‌گیرند. معیار ارزیابی در این کمیته‌ها، به‌کارگیری ماتریس‌های تصمیم‌گیری احتمال‌محور است؛ بدین معنا که به‌جای اعمال ممنوعیت‌های کلی که می‌تواند مانع از پیشرفت‌های نوآورانه علمی شود، میزان خطر انتشار عمدی یا تصادفی، قابلیت مهار زیستی در صورت بروز نشت و تراز ضرورت‌های علمی پژوهش در هر پروژه به‌صورت اختصاصی محاسبه و در قالب امتیازهای ریسک تعیین می‌شود.

در کنار این بازسازی ساختاری، عملیاتی‌سازی نظام شفافیت مسئولانه جایگزین سیاست‌گذاری‌های غیرشفاف سنتی می‌شود. در این رویکرد، نتایج تحقیقات حساس به‌جای انتشار بی‌قید و شرط یا توقیف مطلق، در بسترهای دیجیتال امن و تحت پروتکل‌های احراز هویت سخت‌گیرانه، صرفاً در اختیار جامعه علمی دارای صلاحیت قرار می‌گیرد تا ضمن صیانت از سلامت عمومی و امنیت ملی، پیوستگی جریان علمی حفظ شود. این چهارچوب پویا، سیاست‌گذاران را از وضعیت واکنش‌های انفعالی مقطعی به‌سوی مدیریت پیش‌دستانه سوق می‌دهد. با پیاده‌سازی چنین راهکارهای نهادی، تعارض بنیادین میان آزادی علمی و الزامات امنیتی که همواره کانون چالش‌های اخلاقی در حوزه بیوتروریسم بوده است، به یک تعامل قاعده‌مند و مدیریت‌پذیر تبدیل شده و شکاف موجود میان توصیه‌های اخلاقی و الزامات سیاستی به‌طور کامل پوشش داده می‌شود.



نتیجه گیری

شتاب تحولات زیست فناوری، مناسبات سنتی میان علم، امنیت و مسئولیت انسانی را دگرگون کرده و نشان می دهد که بیوتروریسم، به عنوان یکی از پیچیده ترین جلوه های سوء استفاده از دانش زیستی، هم زمان تهدید و بازتاب ظرفیت های علمی است که در خدمت ارتقای سلامت عمومی قرار گرفته اند. در چنین شرایطی، اتکای صرف به ابزارهای امنیتی یا ضمانت های حقوقی برای مدیریت مخاطرات زیستی کافی نیست و نیاز به چهارچوبی علمی، اخلاق کاربردی و حرفه ای برای حکمرانی امنیت زیستی وجود دارد.

تحلیل پژوهش نشان می دهد که مواجهه با بیوتروریسم با مجموعه ای از تعارض های هنجاری مواجه است: تعارض میان امنیت زیستی و کرامت انسانی، تعارض ناشی از ماهیت دو کاربردی فناوری های زیستی و تعارض میان آزادی علمی و الزامات امنیت زیستی. این تنش ها، در صورت فقدان معیارهای اخلاقی و حرفه ای، می توانند به محدودسازی آزادی های علمی، تضعیف اعتماد عمومی و تبعیض علیه گروه های آسیب پذیر منجر شوند. همچنین، بحران های زیستی مانند شیوع بیماری های نوظهور و تهدیدهای پاتوژن های مهندسی شده، اهمیت داشتن یک رویکرد هماهنگ میان سیاست، علم و اخلاق حرفه ای را برجسته می کنند.

پژوهش حاضر نشان می دهد که الگوی اخلاق امنیت زیستی با رویکرد کاربردی و حرفه ای، شامل مسئولیت حرفه ای پژوهشگران، نظارت چندسطحی، شفافیت تصمیم گیری، ارزیابی مستمر ریسک فایده و همکاری بین المللی، می تواند این تعارض ها را به طور مؤثر مدیریت کند. مدل پیشنهادی با تمرکز بر نظارت تخصصی و میان رشته ای، کدهای رفتاری حرفه ای، چهارچوب های حقوقی شفاف و مکانیزم های پاسخ گویی، امکان تصمیم گیری پیش دستانه، مسئولانه و علمی در مواجهه با تهدیدات زیستی را فراهم می آورد و جریان تبادل دانش میان پژوهشگران واجد صلاحیت را حفظ می کند.

مدیریت بیوتروریسم بیش از آنکه صرفاً فناوریانه یا امنیتی باشد، مسئله اخلاق کاربردی، حرفه ای و سیاست گذاری هوشمند است. تحقق توازن پایدار میان امنیت زیستی، کرامت

انسانی و آزادی علمی، مستلزم نهادینه‌سازی سازوکارهای شفاف، پاسخ‌گو و مشارکتی میان پژوهشگران، سیاست‌گذاران و ساختارهای نظارتی است. این چهارچوب عملیاتی، هم ارزش‌های انسانی و حرفه‌ای را حفظ می‌کند و هم امکان مدیریت پیش‌دستانه و علمی تهدیدات زیستی را فراهم می‌آورد و الگویی کاربردی برای حکمرانی هوشمند و چندلایه در عصر زیست‌فناوری‌های نوظهور ارائه می‌دهد. افزون‌بر این، استفاده از این چهارچوب می‌تواند به طراحی برنامه‌های آموزشی و سیاست‌های ملی و بین‌المللی در زمینه اخلاق زیستی و امنیت زیستی کمک کرده و زمینه توسعه همکاری‌های بین‌المللی و هم‌گرایی علمی را فراهم کند.





فهرست منابع

- ابراهیمی، محمود؛ طاهری بجد، محمدعلی؛ چهکندی نژاد، علی (۱۴۰۰)، "تأملی بر چالش‌های اخلاقی تروریسم زیستی" *مجله اخلاق زیستی*، ۱۱ (۳۶)، صص ۱-۱۷.
- اکملی، وحید؛ رشیدی ایل ذوله، رضیه (۱۴۰۳)، *بیوتروریسم: تهدید پیشرفته در عصر معاصر*. *مجله زیست‌شناسی ایران*، ۸ (بهار و تابستان)، صص ۷۰-۸۰.
- بهمنی، فاطمه؛ نوروزی، مهشاد؛ کلاهچی، نرجس؛ قانع، مصطفی (۱۴۰۲)، اخلاق زیستی، زیست‌فناوری‌های نوظهور و جامعه: ارائه چهارچوب اخلاقی در ارزیابی زیست‌فناوری‌های نوظهور. *اخلاق و تاریخ پزشکی ایران*، ۱۶ (۱)، صص ۳۵-۵۷.
- جلالی، محمود؛ آقار، علی اصغر. (۱۴۰۲). توسل به بیوتروریسم از منظر حقوق بین‌الملل. *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران*، ۵۳ (۴)، صص ۲۰۵۷-۲۰۷۹.
- <https://doi.org/10.22059/jpls.2021.296700.2311>.
- دریایی، محمد. (۱۳۹۴). *در طب نوین بیوتروریسم*. تهران: آرمان رشد.
- راسخ، محمد؛ دومانلو، فاطمه. (۱۴۰۲). تفکیک اخلاق زیستی و حقوق زیستی. *فصلنامه تحقیقات حقوقی*، ۲۶ (۱۰۴)، صص ۶۹-۱۰۱.
- doi: 10.48308/jlr.2023.229920.241.
- رهبرپور، محمدرضا. (۱۳۹۰). مفهوم‌شناسی اخلاق زیستی و قلمروی آن. *مجله اخلاق زیستی*، ۱ (۱)، صص ۱۳-۴۸.
- <https://doi.org/10.22037/bioeth.v1i1.14018>.
- ساعد، محمدجعفر. (۱۳۹۴). نگاهی به مفهوم‌شناسی اخلاق زیستی و گونه‌های آن. *ترویج علم*، ۶ (۱)، صص ۴۳-۵۶.
- 20.1001.1.22519033.1394.6.1.3.7.
- سرفراز، فرشید؛ سرفراز، فریدون. (۱۳۸۶). جایگاه اخلاق زیستی در قلمرو حقوق بشر بین‌المللی. *مجله حقوق پزشکی*، ۱ (۱)، صص ۷۵-۹۴.



علیزاده، مهدی. (۱۳۹۰). نقد و بررسی اصول حاکم بر اخلاق زیست‌فناوری معاصر. *مجله اخلاق زیستی*، ۱ (۲)، صص ۴۱-۸۲.

<https://doi.org/10.22037/bioeth.v1i2.14012>.

کروبی، محمدتقی؛ آخوندی، محمد مهدی. (۱۳۹۲). *اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای اخلاق زیستی*. تهران: پژوهشگاه ابن سینا.

مبینی کشه، زهرا؛ امیدی، علی. (۱۳۹۸). موج چهارم تروریسم و روندهای آینده تروریسم بین‌الملل. *پژوهش‌نامه ایرانی سیاست بین‌الملل*، ۷ (۲)، صص ۲۳۹-۲۶۴.

<https://doi.org/10.22067/jipr.v7i2.73134>.

نوراشرف‌الدین، سیدولی؛ حاجی تبار فیروزجایی، حسن؛ احسانپور، سید رضا. (۲۰۲۱). سیر تاریخی و تحولات بیوتروریسم و راهکارهای مقابله با آن. *مجله تاریخ پزشکی*، ۱۲ (۴۵)، صص ۱-۱۳.

<https://doi.org/10.22037/mhj.v12i45.31789>.

Akshaya, S. (2025). Medical ethics and bioterrorism: Emerging challenges. *Indian Journal of Legal Review*, 5 (14), pp. 729-743.

Inglesby, T. V. (2014). Pandemic influenza and the H5N1 research controversy. *Biosecurity and Bioterrorism: Biodefense Strategy, Practice, and Science*, 12 (1), pp. 17-22.

Kohrs, B. (2003). Bioterrorism defense: Are state mandated compulsory vaccination programs an infringement upon a citizen's constitutional rights. *Journal of Law and Health*, 17 (2), pp. 241-270.

Loike, J. D., & Fischbach, R. L. (2013). Ethical challenges in biodefense and bioterrorism. *Journal of Bioterrorism & Biodefense*, S12, 002. <https://doi.org/10.4172/2157-2526.S12-002>.

- Molina, C., Toro A, R., Manzano, C. A., Canepari, S., Massimi, L., & Leiva-Guzmán, M. A. (2020). Airborne aerosols and human health: Leapfrogging from mass concentration to oxidative potential. *Atmosphere*, 11 (9), p. 917.
- Ou, Y., & Guo, S. (2023). Safety risks and ethical governance of biomedical applications of synthetic biology. *Frontiers in Bioengineering and Biotechnology*, 11, 1292029.
- Resnik, D. B. (2024). Biosafety, biosecurity, and bioethics. *Monash Bioethics Review*, 42 (1), pp. 137–167. <https://doi.org/10.1007/s40592-024-00204-3>.
- Salloch, S. (2018). The dual use of research ethics committees: Why professional self-governance falls short in preserving biosecurity. *BMC Medical Ethics*, 19, 53. <https://doi.org/10.1186/s12910-018-0295-0>.
- Selgelid, M. J. (2009). Governance of dual-use research: An ethical dilemma. *Bulletin of the World Health Organization*, 87 (1), pp. 59–60, doi: 10.2471/BLT.08.051383.
- Selgelid, M. J. (2016). Gain-of-function research: Ethical analysis. *Science and Engineering Ethics*, 22 (4), pp. 923–964.
- Sidel, V. W. (1991). Biological weapons research and physicians: Historical and ethical analysis. *PSR Quarterly*, 1 (1), pp. 31–62.
- Singh, A. (2024). CRISPR-Cas9 in bioterrorism: Potential misuses and mitigation strategies. *Journal of Bioterrorism & Biodefense*, 15, p. 402.
- Upshur, R. (2003). The ethics of quarantine. *Virtual Mentor*, 5 (11), pp. 523–526.



UNESCO. (2022). *Ethical issues of neurotechnology: Report of the International Bioethics Committee of UNESCO (IBC), adopted in December 2021*. Paris, France: UNESCO.

Xue, Y., Shang, L., & Zhang, W. (2021). Building and implementing a multi-level system of ethical code for biologists under the Biological and Toxin Weapons Convention (BTWC) of the United Nations. *Journal of Biosafety and Biosecurity*, 3 (2), pp. 108–119. [https://doi.org/ 10. 1016/ j.jobbb.2021.09.001](https://doi.org/10.1016/j.jobbb.2021.09.001).



Layered Analysis of the Moral Costs of Compromise with the Enemy from the Perspective of the Holy Quran*

Samaneh Sadat Mousavi¹  Aliyyeh Rezadad²  Fatemeh Rezadad³ 

1- Department of Interpretation and Quranic Sciences, Sisters Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Mazar Sharif, Afghanistan.
samanehmousavi2@gmail.com.

2- Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran
(corresponding author).

a.rezadad@cfu.ac.ir.

3- Department of Quran and Hadith, Sisters Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran.
Fateme_rezadad@miu.ac.ir.



Abstract

The present study aims to conduct a layered analysis of the moral costs of compromise with the enemy from the perspective of the Holy Quran. The research method is descriptive-analytical, employing a layered cause analysis approach, which has been redefined and developed into five specific layers: apparent, individual, social, spiritual, and civilizational. Research data were collected by analyzing verses related to the key terms "Idhān" (flattery/compromise), "Rukūn" (leaning toward/inclining to), and "Modāhanah" (cowardly compromise/expediency), as well as authoritative exegeses (tafasir),

*Cite this article: Mousavi, S. Rezadad, A. Rezadad, F.(2026). Layered Analysis of the Moral Costs of Compromise with the Enemy from the Perspective of the Holy Quran. *Applied Ethics Studies*, 84(2), 37-68.

<https://doi.org/10.22081/jf.2026.74480.2153>.

 **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy. ***Type of article:** Research Article

 **Received:**2025/ 11/12 • **Revised:** 2026/ 01/ 21 • **Accepted:**2026/02/07 • **Published online:**2026/ 07/ 01

© 2026 /Authors Retain The Copyright and full publishing rights.



and were categorized into the five layers. The findings indicate that the apparent layer includes the illusion of transient peace; the individual layer includes the collapse of faith and internal duality; the social layer includes the rupture of communal bonds and the weakening of independence; the spiritual layer includes deprivation of divine assistance and honor; and the civilizational layer includes historical decline and cultural dissolution. The novelty of this research lies in two levels: first, presenting a systematic five-layer analysis of the moral costs of compromise; second, designing a three-step method for applying the findings, including objective description of the situation, layered questioning, and concluding while considering the jurisprudential-moral rule of "al-aham fa al-aham" (the more important, then the most important) and distinguishing between "humiliating compromise" (Modāhanah and Rukūn) and "honorable peace" of the Hudaybiyyah type. The results show that the moral costs of compromise in deeper layers are far heavier than the apparent costs of resistance; however, the rule of "al-aham fa al-aham" permits, under specific conditions, the acceptance of honorable peace, not humiliating compromise. This research provides a structured model for strategic decision-making based on Quranic ethics in religious and cultural institutions.

Keywords

Layered analysis, moral costs of compromise, Modāhanah, Rukūn, al-aham fa al-aham rule, Holy Quran.



التحليل الطبقي للتكاليف الأخلاقية للمساومة مع العدو في ضوء القرآن الكريم*

سمانه سادات موسوی^۱ عليه رضاداد^۲ فاطمه رضاداد^۳

۱- حاصلة على الماجستير في التفسير والعلوم القرآنية، جامعة المصطفى العالمية، مشهد، إيران

samanehmousavi2@gmail.com

۲- أستاذة مشاركة في تعليم المعارف الإسلامية، جامعة فرهنكيان، طهران، إيران (الكاتبة المسؤولة)

a.rezadad@cfu.ac.ir

۳- أستاذة مساعدة في العلوم القرآنية والحديث، جامعة المصطفى العالمية، مشهد، إيران

fateme_rezadad@miu.ac.ir

الملخص

تهدف الدراسة الراهنة إلى إجراء تحليل طبقي للتكاليف الأخلاقية للمساومة مع العدو في ضوء القرآن الكريم. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي - التحليلي، مستندة إلى مقارنة التحليل الطبقي للأسباب، بعد إعادة تعريفها وتطويرها في خمس طبقات خاصة، هي: الطبقة الظاهرية، والطبقة الفردية، والطبقة الاجتماعية، والطبقة الروحية، والطبقة الحضارية، وجمعت البيانات من خلال تحليل الآيات ذات الصلة بالكلمات المفتاحية: "الإدهان" و"الركون" و"المداينة"، إلى جانب الرجوع إلى كتب التفسير المعتبرة، ثم صُنِّفَت ضمن الطبقات

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** موسوی، سمانه سادات؛ رضاداد، عليه؛ رضاداد، فاطمه (۲۰۲۶). التحليل الطبقي للتكاليف الأخلاقية

للمساومة مع العدو في ضوء القرآن الكريم. *دراسات في الأخلاق التطبيقية*، ۸۴ (۲)، صص ۳۷-۶۸.

<https://doi.org/1022081/jf.2026.74480.2153>.

□ نوع المقال: بحثي؛ الناشر: معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۱۱/۱۲ • تاريخ التعديل: ۲۰۲۶/۰۱/۲۱ • تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۲/۰۷ • تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۷/۰۱



۳۹



تحليل لايدای هزيندهای اخلاقی سازش در مقابل دشمن از ديدگاه قرآن كريم



الخمس المذكورة. وأظهرت النتائج أنَّ الطبقة الظاهرية تتمثل في خديعة الطمأنينة المؤقتة، وأنَّ الطبقة الفردية تشتمل على انهيار الإيمان والازدواجية الداخلية، وأنَّ الطبقة الاجتماعية تنطوي على تفكك الروابط الجماعية وإضعاف روح الاستقلال، وأنَّ الطبقة الروحية تشمل الحرمان من النصر والعزة الإلهيين، وأنَّ الطبقة الحضارية تتمثل في الانحطاط التاريخي والاستحالة الثقافية. وتكمن أصالة الدراسة في مستويين: أولهما تقديم تحليل منهجي ذي خمس طبقات للتكاليف الأخلاقية للمساومة؛ وثانيهما تصميم آلية ثلاثية المراحل لتطبيق النتائج، تقوم على الوصف الموضوعي للواقع، وطرح الأسئلة الطبقية، ثمَّ استخلاص النتائج مع مراعاة القاعدة الفقهية الأخلاقية الموسومة بـ"الأهم فالأهم"، والتميز بين "المساومة المؤدلة" المتمثلة في المداينة والركون، و"الصلح الكريم" على غرار صلح الحديبية. وتبين أيضاً أنَّ التكاليف الأخلاقية للمساومة في الطبقات العميقة أشدُّ بكثير من التكاليف الظاهرية للمقاومة، غير أنَّ قاعدة "الأهم فالأهم" تُجيز، في ظروفٍ خاصة، قبول الصلح الكريم، لا المساومة المؤدلة. تسعى هذه الدراسة إلى تقديم نموذج منظم لاتخاذ القرارات الإستراتيجية القائمة على الأخلاق القرآنية في المؤسسات الدينية والثقافية.

الكلمات المفتاحية

التحليل الطبقي، التكاليف الأخلاقية للمساومة، المداينة، الركون، قاعدة "الأهم فالأهم"، القرآن الكريم.

تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش در مقابل دشمن از دیدگاه قرآن کریم*

سمانه سادات موسوی^۱ علیه رضاداد^۲ فاطمه رضاداد^۳



۴۱



تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش در مقابل دشمن از دیدگاه قرآن کریم

۱- گروه تفسیر و علوم قرآن، مجتمع آموزش عالی خاوران، جامعة المصطفی العالمية، مزار شریف، افغانستان.

samanehmousavi2@gmail.com

۲- گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، (نویسنده مسئول).

a.rezadad@cfu.ac.ir.

۳- گروه قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی خاوران، جامعة المصطفی العالمية، مشهد، ایران.

Fateme_rezadad@miu.ac.ir.

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش در مقابل دشمن از دیدگاه قرآن کریم انجام شده است. روش پژوهش، توصیفی تحلیلی با رویکرد تحلیل لایه‌ای علت‌هاست که به پنج لایه اختصاصی ظاهری، فردی، اجتماعی، معنوی و تمدنی بازتعریف و توسعه داده شده است. داده‌های پژوهش با استفاده از تحلیل آیات مرتبط با واژگان کلیدی «ادهان»، «رُکون» و «مداهنه» و نیز تفاسیر معتبر گردآوری و در پنج لایه دسته‌بندی شدند. یافته‌ها نشان می‌دهد لایه ظاهری شامل فریب آرامش زودگذر، لایه فردی شامل

* **استناد به این مقاله:** موسوی، سمانه سادات؛ رضاداد، علیه؛ رضاداد، فاطمه (۱۴۰۵). تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش در

مقابل دشمن از دیدگاه قرآن کریم. *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۸۴ (۲)، صص ۳۷-۶۸.

<https://doi.org/1022081/jf.2026.74480.2153>.

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰



© ۲۰۲۶ «نویسندگان، دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند».



فروپاشی ایمانی و دوگانگی درونی، لایه اجتماعی شامل گسست پیوندهای جمعی و تضعیف استقلال، لایه معنوی شامل محرومیت از نصرت و عزت الهی و لایه تمدنی شامل انحطاط تاریخی و استحاله فرهنگی است. نوآوری پژوهش در دو سطح است: نخست، ارائه تحلیل نظام مند پنج لایه از هزینه های اخلاقی سازش؛ دوم، طراحی روش سه مرحله ای کاربرست یافته ها شامل توصیف عینی موقعیت، پرسش لایه ای و جمع بندی با لحاظ قاعده فقهی اخلاقی «الأهم فالأهم» و تمایز میان «سازش ذلت بار» (مداهنه و رکون) و «صلح شرافتمندانه» از نوع حدیبیه. نتایج پژوهش نشان می دهد هزینه های اخلاقی سازش در لایه های عمیق تر به مراتب سنگین تر از هزینه های ظاهری مقاومت است، اما قاعده «الأهم فالأهم» در شرایط خاص، پذیرش صلح شرافتمندانه، نه سازش ذلت بار را جایز می داند. این پژوهش، الگویی ساختاریافته برای تصمیم گیری های راهبردی مبتنی بر اخلاق قرآنی در نهادهای دینی و فرهنگی ارائه می دهد.

کلیدواژه ها

تحلیل لایه ای، هزینه های اخلاقی سازش، مداهنه، رکون، قاعده «الأهم فالأهم»، قرآن کریم.

مقدمه و بیان مسئله

نزاع حق و باطل، به عنوان یک سنت الهی، در طول تاریخ جریان داشته است. قرآن کریم در آیاتی چون ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ (انبیاء، ۱۸) و ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (اسراء، ۸۱)، این تقابل مستمر را به عنوان قانونی تغییرناپذیر در تاریخ بشر معرفی می کند. در این میدان تقابل، انسان مؤمن همواره با دو رویکرد اساسی مواجه است: مقاومت براساس اصول و ارزش های ایمانی یا سازش با جریان باطل برای رهایی از فشارها و هزینه های مقطعی. قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، هر دو رویکرد را با دقت بررسی کرده و ابعاد گوناگون آن، به ویژه هزینه های اخلاقی هریک را تبیین کرده است. از یک سو، مقاومت با وجود هزینه های کوتاه مدت مادی و روانی، در منطق قرآن نوعی سرمایه گذاری معنوی و راهی برای دستیابی به نصرت، عزت و استقلال دینی محسوب می شود. از سوی دیگر، سازش در ظاهر به کاهش هزینه های فوری می انجامد، اما در بلندمدت پیامدهای اخلاقی عمیقی چون زوال ایمان، سلب عزت دینی، ازدست رفتن استقلال فرهنگی و اقتصادی و فروپاشی هویت دینی جامعه را به دنبال دارد.

قرآن کریم با تعابیر دقیق و هشداردهنده ای، مؤمنان را از تمایل به ستمگران و سازش با جریان باطل برحذر داشته است. آیه ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود، ۱۱۳) و آیه ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (قلم، ۹) به روشنی نشان می دهند که سازش، فراتر از یک تصمیم سیاسی یا اجتماعی، مسئله ای اعتقادی و اخلاقی با پیامدهای عمیق است. پرسش اساسی این است که این هزینه های اخلاقی چه ابعاد و لایه هایی دارند؟ آیا صرفاً به کاهش موقت فشارهای ظاهری محدود می شوند یا در لایه های عمیق تر، فرد و جامعه را دچار فروپاشی تدریجی می کنند؟ پاسخ به این پرسش ها می تواند ابعاد جدیدی از آموزه های اخلاقی قرآن را روشن کرده و الگویی تحلیلی برای جوامع اسلامی فراهم آورد تا با شناخت دقیق لایه های مختلف هزینه های اخلاقی سازش، بتوانند در مواجهه با تهدیدات و فشارهای دشمن، انتخاب های راهبردی آگاهانه تری داشته باشند.





ضرورت انجام این پژوهش از چند بُعد تبیین می‌شود: نخست، شرایط کنونی جهان اسلام است که دشمنان اسلام با بهره‌گیری از ابزارهای پیشرفته، جنگ ترکیبی و شناختی را علیه امت اسلامی به راه انداخته‌اند. در این شرایط، شناخت دقیق هزینه‌های اخلاقی سازش و مقایسه آن با هزینه‌های مقاومت، یک ضرورت راهبردی است. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرمایند: «بعضی عقلانیت را در این می‌دانند و می‌گویند که "چالش با قدرت‌ها هزینه دارد" - [البته] اشتباه می‌کنند - بله، چالش هزینه دارد؛ اما سازش هم هزینه دارد... چالش اگر عقلانی باشد، چالش اگر منطبق با منطق باشد، اگر با اعتماد به نفس باشد، هزینه‌اش به مراتب کمتر از هزینه سازش است» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶/۳/۱۴).

دوم، خلأ پژوهشی است. با وجود پژوهش‌های متعدد درباره مقاومت در قرآن، به تحلیل نظام‌مند و لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش کمتر توجه شده است. بیشتر پژوهش‌های موجود، یا به صورت کلی به نکوهش سازش پرداخته‌اند یا صرفاً بر پیامدهای سیاسی آن تأکید کرده‌اند، بدون آنکه لایه‌های فردی، معنوی و تمدنی آن را به صورت ساختاریافته تحلیل کنند. سوم، ضرورت بازتعریف مفاهیم در فضای فکری معاصر است. گاهی سازش با عناوینی چون «واقع‌گرایی سیاسی» یا «مصلحت‌اندیشی» توجیه می‌شود. بازخوانی دقیق آموزه‌های اخلاقی قرآن و تبیین لایه‌های پنهان هزینه‌های سازش، می‌تواند در روشن‌سازی مرز میان «صلح عادلانه» و «سازش ذلت‌بار» نقش مؤثری ایفا کند.

پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی توسعه‌ای و از نظر ماهیت داده‌ها، کیفی با رویکرد توصیفی تحلیلی مبتنی بر «تحلیل لایه‌ای» است. تحلیل لایه‌ای علت‌ها^۱ یکی از رویکردهای نوین در آینده‌پژوهی و تحلیل راهبردی است که سهیل عنایت‌الله آن را برای نخستین بار معرفی کرد (Inayatullah, 1998, pp. 815-829) و مجموعه مقالاتی از محققان مختلف در کتاب *تحلیل لایه‌ای/ علت‌ها* منتشر شد (عنایت‌الله، ۱۳۹۲). تحلیل لایه‌ای روشی جدید برای آینده‌پژوهی است که سودمندی آن در پیش‌بینی آینده نیست؛ بلکه در ایجاد

1. Causal Layered Analysis.



فضاهای تحول‌آفرین برای خلق آینده‌های بدیل است. این روش بر این اصل استوار است که پدیده‌های اجتماعی و اخلاقی دارای سطوح مختلفی از واقعیت هستند و بررسی تک‌بعدی آن‌ها نمی‌تواند به درک عمیق هزینه‌های پنهان منجر شود (Inayatullah, 1998, pp. 815-829؛ عنایت الله، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴).

الگوی رایج این روش چهار لایه دارد: لایه ظاهری^۱، لایه علل اجتماعی^۲، لایه گفتمان و جهان‌بینی^۳ و لایه استعاره و اسطوره^۴. پژوهش حاضر، با عنایت به ماهیت خاص «هزینه‌های اخلاقی سازش» در قرآن کریم و با بهره‌گیری از تحلیل محتوای کیفی آیات، این الگو را بازتعریف و توسعه داده است. حاصل این بازتعریف، طراحی پنج لایه اختصاصی است که عبارت‌اند از: هزینه‌های ظاهری، فردی، اجتماعی، معنوی و تمدنی. در این رویکرد، نخست به توصیف دقیق مفاهیم و گزاره‌های قرآنی مرتبط با سازش پرداخته شده و سپس با بهره‌گیری از روش تحلیل لایه‌ای، تحلیل عمیق هزینه‌های اخلاقی سازش در لایه‌های مختلف ارائه می‌شود.

پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش بیشتر مبتنی بر مقالاتی است که به پژوهش‌های مرتبط با صلح و سازش به صورت کلی پرداخته‌اند. افتخاری و محمدی سیرت (۱۳۹۲) در مقاله «صلح و سلم در قرآن کریم» به تفاوت میان «صلح» عادلانه و «سلم» ذلت‌آمیز اشاره کرده و نشان داده است که قرآن فقط صلح مبتنی بر عدالت را می‌پذیرد. مظفری (۲۰۲۱) نیز در مقاله «نگاهی بر جایگاه و بایستگی صلح از منظر آیات و روایات»، مرز میان صلح مشروع و سازش ناپسند را تبیین کرده است. رحیمی‌نژاد و حقانی (۱۴۰۰) در مقاله «فرجام مقاومت یا سازش با دشمن از منظر قرآن کریم» به مقایسه پیامدهای این دو رویکرد پرداخته و نشان داده‌اند که

1. Litany.
2. Social Causes.
3. Discourse/Worldview.
4. Metaphor/Myth.



سازش در بلندمدت هزینه‌های سنگین‌تری به‌همراه دارد. آل‌نبی و یوسفی مقدم (۱۴۰۰) نیز در مقاله «چالش‌های مقاومت از منظر قرآن کریم» به چالش‌های پیش روی مقاومت پرداخته است؛ اما تمرکز اصلی آن بر مقاومت بوده و تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش را مد نظر نداشته است.

با بررسی پیشینه، مشخص می‌شود که هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین، هزینه‌های اخلاقی سازش را با رویکرد تحلیل لایه‌ای و در پنج لایه ظاهری، فردی، اجتماعی، معنوی و تمدنی بررسی نکرده‌اند. از این رو، نوآوری اصلی این پژوهش، ارائه یک تحلیل نظام‌مند و لایه‌ای از هزینه‌های اخلاقی سازش در قرآن کریم است که می‌تواند تصویری جامع و دقیق‌تر از پیامدهای اخلاقی این رویکرد ارائه دهد. همچنین کاربست این یافته‌ها در تحلیل شرایط معاصر امت اسلامی، از دیگر نوآوری‌های این پژوهش به شمار می‌آید.

مفهوم‌شناسی «سازش» در قرآن کریم

مفهوم سازش در قرآن کریم یکی از مفاهیم کلیدی و حساس در نظام اخلاقی و اعتقادی اسلام به شمار می‌آید. این مفهوم نه تنها در لایه‌های رفتاری و سیاسی، بلکه در ژرفای باورها و ارزش‌های توحیدی ریشه دارد. برای فهم دقیق این مفهوم، باید آن را از چند منظر لغوی، اصطلاحی، قرآنی و روایی بررسی کرد.

از نظر لغوی، واژه «سازش» در زبان عربی با تعابیر متعددی بیان شده است که هریک بُعدی از معنای آن را آشکار می‌سازند. مهم‌ترین این تعابیر عبارت‌اند از: «ادهان»، «رُکون» و «مُصانعه». واژه «ادهان» از ریشه «دَهِن» به معنای روغن گرفته شده است و در اصطلاح به معنای «روغن مالی»، نرمش و مدارای فریبنده و سخت‌نگرفتن به کار می‌رود (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۸۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۲۰).

واژه «رُکون» نیز از ریشه «رکن» به معنای تمایل، اعتماد و تکیه کردن است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۸۵). واژه «مُصانعه» نیز از ریشه «صنع» به معنای سازش کاری و مدارای



فریبنده است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۶۲). این واژه مستقیماً در قرآن نیامده است؛ اما در روایات و نهج البلاغه به کار رفته و مفهوم آن در آیات قرآنی با تعبیر «إدهان» و «ایهان» بیان شده است.

مفهوم سازش با دشمن در قرآن کریم، با تعبیر دقیق و هشداردهنده‌ای بیان شده که هریک لایه‌ای از ماهیت نکوهیده سازش را آشکار می‌کند. مهم‌ترین آیاتی که به این مفهوم اشاره دارند، عبارت‌اند از آیه «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» (قلم، ۹) و آیه «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود، ۱۱۳).

طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیه «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» (قلم، ۹) می‌نویسد: ادهان کنایه از مصانعه و لینه، به معنای سازش و معامله با اهل باطل بر سر حق و حقیقت است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۵۰۱). این آیه در میان دو آیه‌ای قرار گرفته که با تعبیر «فَلَا تُطِيعُ» آغاز شده‌اند: «فَلَا تُطِيعُ الْمَكْدِبِينَ» (قلم، ۸) و «وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَافٍ مَهِينٍ» (قلم، ۱۰). این ساختار نشان می‌دهد که خداوند با تأکید بر اطاعت نکردن از دروغ‌پردازان، هرگونه سازش با دشمن و دست‌برد داشتن از ارزش‌ها را منع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۳۷۱).

همچنین آیه «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود، ۱۱۳)، هشدار می‌دهد که کوچک‌ترین تمایل و اعتماد به ستمگران، انسان را در معرض آتش دوزخ قرار می‌دهد. این سازش در قرآن فقط به رفتار ظاهری محدود نمی‌شود؛ بلکه حتی گرایش قلبی و تمایل درونی به دشمن نیز نکوهیده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۱، صص ۵۰-۵۱).

در منابع روایی نیز مفهوم سازش با تعبیر «مصانعه» و «ایهان» بیان شده است. امیرالمؤمنین علی (ع) در این باره می‌فرماید: «وَلَعُمْرِي مَا عَلَيَّ مِنْ قِتَالٍ مَنْ خَالَفَ الْحَقَّ وَخَاطَبَ الْغَيَّ مِنْ إِدْهَانٍ وَلَا إِيْهَانٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۴). در این فراز، سازش با کلماتی چون «إدهان» و «ایهان» بیان شده است. در جای دیگر، امام (ع) می‌فرماید: «لَا يُقِيمُ أَمْرُ اللَّهِ سُجْحَانَهُ إِلَّا مَنْ لَا يُصَانِعُ وَلَا يُضَارِعُ وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ»



(نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۱۰). این روایات نشان می‌دهد که سازش نه به معنای صلح، بلکه به معنای دست برداشتن از حق و عدول از اصول و معامله بر سر حقیقت و ارزش‌ها، از روی ترس یا طمع یا خیانت است.

یکی از نکات بسیار مهم در فهم آموزه‌های قرآنی، تفکیک میان «سازش نکوهیده» یا «صلح ذلت‌بار» و «صلح شرافتمندانه» است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۱۷۷).

پیش از هر چیز باید تأکید کرد که «صلح» و «سازش» در منطق قرآن به یک معنا نیستند. خلط این دو مفهوم، یکی از مهم‌ترین منابع خطا در تحلیل‌های معاصر از آموزه‌های قرآنی به شمار می‌آید.

قرآن کریم صلح مبتنی بر شرافت، عدالت و حفظ اصول را نه تنها منع نکرده، بلکه در مواردی به آن فرمان داده است: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (انفال، ۶۱). در مقابل، سازش ذلت‌بار (مداهنه و رکون) به شدت نکوهیده شده است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا تَزْكُتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود، ۱۱۳) و ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (قلم، ۹).

بنابراین، مقاومت در منطق قرآن، در مقابل «سازش ذلت‌بار» معنا می‌یابد، نه در مقابل «صلح شرافتمندانه». مقاومت، پایداری بر اصول و عقب‌نشینی نکردن در برابر مداهنه و رکون است؛ اما این پایداری، هرگز به معنای نفی صلح عادلانه و شرافتمندانه نیست. تفاوت اساسی میان «صلح شرافتمندانه» و «سازش ذلت‌بار» را می‌توان در چند محور جست‌وجو کرد:

۱. هدف از صلح: صلح عادلانه در قرآن برای پایان‌دادن به جنگ‌های ناعادلانه و ایجاد فضایی برای رشد ایمان و عدالت است؛ درحالی که سازش نکوهیده برای حفظ منافع شخصی یا رهایی از فشارهای موقت صورت می‌گیرد (افتخاری و محمدی سیرت، ۱۳۹۲، ص ۵۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۱۷۷).



۲. موقعیت و موضع طرفین: صلح مطلوب قرآنی از موضع عزت و قدرت انجام می‌شود، نه از موضع ضعف و ترس. آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰) که بلافاصله پیش از آیه ۶۱ آمده، نشان می‌دهد که پذیرش صلح باید همراه با حفظ بازدارندگی و قدرت نظامی باشد. قرآن در آیه «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ» (محمد، ۳۵) به صراحت هشدار می‌دهد که دعوت به صلح نباید از موضع سستی و ضعف باشد و سازش نکوهیده دقیقاً از موضع ضعف، ترس و «رکون» (تکیه و اعتماد قلبی) به دشمن سر می‌زند.

۳. حفظ اصول و ارزش‌ها: در صلح عادلانه، اصول و ارزش‌های الهی، مرزهای اعتقادی و هویت دینی جامعه به طور کامل حفظ می‌شود؛ اما در سازش نکوهیده، فرد یا جامعه برای رسیدن به آرامش موقت، از اصول خود دست می‌کشد و چه بسا ارزش‌ها را مسکوت می‌گذارد.

۴. توکل و نصرت الهی: صلح عادلانه با توکل بر خدا همراه است و در انتهای آیه ۶۱ سوره انفال به آن امر می‌کند و مؤمنان باور دارند که نصرت الهی شامل حال آنان می‌شود؛ درحالی که در سازش نکوهیده، ریشه اصلی در ترس و طمع بوده و انسان از نصرت الهی محروم می‌شود (هود، ۱۱۳).

بارزترین الگوی قرآنی برای «صلح شرافتمندانه» که در چهارچوب این چهار محور قرار می‌گیرد، «صلح حدیبیه» است. در این صلح تاریخی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با حفظ قدرت بازدارندگی (انفال، ۶۰)، بدون هیچ گونه عقب‌نشینی از اصول توحیدی، از موضع عزت و با توکل بر خدا (نه تکیه بر دشمن) پذیرفت که موقتاً از برخی مناسک ظاهری (مانند ورود به مکه) صرف‌نظر کند. هدف اصلی این صلح، نه فرار از هزینه‌های مقاومت، بلکه کسب زمان برای تقویت جبهه حق و جلوگیری از ضرر بزرگ‌تر بود. به همین دلیل، قرآن این صلح را نه تنها نکوهش نکرده، بلکه آن را با تعبیر «فَتْحًا مُبِينًا» (فتح، ۱) به عنوان پیروزی آشکار معرفی می‌کند. توجه به این نکته ضروری است که صلح حدیبیه، نه تنها در تضاد با مقاومت نبود، بلکه خود مصداقی از مقاومت عاقلانه و هوشمندانه در مسیر حفظ اصول بود.



در مقابل، سازش ذلت‌بار (مداهنه و رکون) نه تنها این چهار ویژگی را ندارد، بلکه دقیقاً در نقطه مقابل آن‌هاست: با هدف فرار از فشار، از موضع ضعف و ترس، با دست‌برداری از اصول و بدون توکل بر خدا (بلکه با تکیه بر دشمن) صورت می‌گیرد. مقاومت در برابر این نوع سازش، یک تکلیف الهی است و هیچ‌یک از آیات قرآن، مؤمنان را به پذیرش مداهنه و رکون دعوت نمی‌کند. در نظام معرفتی قرآن، سازش از نوع نکوهیده، نه یک تدبیر عقلانی یا مصلحتی، بلکه نوعی انحراف از مسیر توحید معرفی شده است. قرآن کریم به صراحت پیامبر اسلام ﷺ را از کوچک‌ترین تمایل به این نوع سازش باز می‌دارد: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوْحِيَنا إِلَيْكَ... وَلَوْلَا أَنْ تَبَيَّنَّاكَ لَقَدْ كِدَتْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (اسراء، ۷۴-۷۳).

سازش نکوهیده نه تنها یک انحراف رفتاری، بلکه نوعی خروج از هویت ایمانی و جایگاه عزت مؤمنانه محسوب می‌شود و پیامدهای فردی، اجتماعی، معنوی و تمدنی عمیقی را به همراه می‌آورد که در بخش بعدی این پژوهش، تحلیل لایه‌ای به تفصیل بیان خواهد شد.

تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش

لایه اول: هزینه‌های ظاهری

نخستین لایه از هزینه‌های سازش، آن دسته از پیامدهایی هستند که در ظاهر، نه تنها زیان‌بار به نظر نمی‌رسند، بلکه می‌توانند موقتاً کاهش فشار و آسایش ظاهری را به همراه داشته باشند. این لایه، فریبنده است؛ چراکه انسان را به اشتباه می‌اندازد و او را به این توهم دچار می‌کند که سازش راهی کم‌هزینه و عقلانی برای رهایی از بحران‌هاست. قرآن کریم با نگاهی واقع‌گرایانه، این لایه ظاهری را به تصویر می‌کشد و هشدار می‌دهد که این آرامش زودگذر، در واقع مقدمه‌ای برای فروپاشی‌های عمیق‌تر است.

سازش در لایه ظاهری، ریشه در ضعف یقین و حب عاجل دنیا دارد. انسان مؤمن وقتی یقینش به وعده‌های الهی سست شود، فریب آرامش زودگذر را می‌خورد. قرآن کریم



می‌فرماید: «بَلْ تُحِبُّونَ الْفَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت، ۲۱-۲۱)؛ یعنی شما دنیای زودگذر را دوست دارید و آخرت را رها می‌کنید. یکی از مهم‌ترین دلایل گرایش به سازش، تمایل به رهایی از فشارهای فوری است. هنگامی که فرد یا جامعه‌ای در تنگنای اقتصادی، نظامی یا روانی قرار می‌گیرد، سازش می‌تواند به‌عنوان راهی برای کاهش موقت این فشارها جلوه کند. قرآن کریم این وضعیت را در داستان مواجهه پیامبر ﷺ با مشرکان به تصویر می‌کشد. آنان از پیامبر می‌خواستند تا در برابر فشارها، نرمش نشان دهد و در برابر به‌هایشان سکوت کند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۵۰۲).

قرآن کریم هشدار می‌دهد که آرامش حاصل از سازش، آرامشی حقیقی نیست؛ بلکه نوعی فریب و غفلت‌زایی است. جامعه‌ای که به سازش تن می‌دهد، ممکن است برای مدتی از تهدیدات فوری در امان بماند؛ اما این امنیت ظاهری، آنان را از آمادگی برای مواجهه با خطرات جدی‌تر باز می‌دارد. مهم‌ترین فضیلتی که در این لایه از دست می‌رود، بصیرت و عاقبت‌اندیشی است. انسان سازش‌کار، قدرت دیدن عواقب دور را از دست می‌دهد و به آن توجهی ندارد. خداوند متعال در آیه «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (توبه، ۹۳) به این موضوع اشاره کرده است که چنین انسانی نه تنها عاقبت کار خود را نمی‌بیند، بلکه از درک حقیقت و تشخیص حق از باطل نیز محروم می‌شود. همچنین خداوند متعال در توصیف حال منافقان که با کافران سازش می‌کردند، می‌فرماید: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (بقره، ۹). این آیه نشان می‌دهد که منافقان گمان می‌کنند با مدارا و نرمش، خود را از خطر نجات داده‌اند؛ اما در حقیقت فریب خورده‌اند و از عمق خطر بی‌خبرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۵).

یکی دیگر از جذابیت‌های ظاهری سازش، کاهش هزینه‌های مادی و جانی در کوتاه‌مدت است. قرآن کریم به این واقعیت اشاره می‌کند که دشمنان با وعده رفع فشار، مؤمنان را به سازش دعوت می‌کنند: «إِنْ يَتَّقَوْكُمْ يُكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً



وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴿۲﴾ (ممتحنه، ۲). این آیه نشان می‌دهد که اگر دشمنان بر مؤمنان مسلط شوند، نه تنها فشارها را کاهش نمی‌دهند، بلکه با دست و زبان آزار می‌رسانند و در باطن دوست دارند که مؤمنان کافر شوند؛ بنابراین، کاهش فشار در ظاهر، فقط فریب و مقدمه‌ای برای سلطه کامل دشمن است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۲۲۸).

یکی از ابزارهای فریبنده در لایه ظاهری سازش، توجیه آن با عنوان «مصلحت» است. برخی گمان می‌کنند که برای حفظ منافع بزرگ‌تر، باید از برخی اصول کوچک‌تر گذشت. قرآن کریم این نگاه را به شدت نقد می‌کند و نشان می‌دهد که هیچ مصلحتی نمی‌تواند توجیه‌کننده کوتاه آمدن از حق باشد. خداوند به پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿فَلَا تُطِيعِ الْمُكْذِبِينَ﴾ (قلم، ۸). این فرمان الهی نشان می‌دهد که اطاعت از دروغ‌پردازان و کوتاه آمدن در برابر آنان، هرچند با عنوان مصلحت توجیه شود، جایز نیست (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۵۰۲).

قرآن کریم بارها هشدار می‌دهد که نباید فریب ظاهر آرامش‌بخش سازش را خورد. خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران، ۱۳۹).

این آیه به مؤمنان هشدار می‌دهد که هرگز سست و اندوهگین نشوند؛ زیرا اگر ایمان داشته باشند، برترند. چون برتری وجودی و عزت معنوی دارند که با هیچ شکست ظاهری از بین نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۲۷).

نکته مهم آن است که کاهش فشار ظاهری، هزینه‌های پنهانی مانند از دست رفتن فرصت‌های تاریخی رشد و تعالی را به همراه دارد. همچنین سازش با ظالمان، ظلم را عادی می‌کند و به تدریج مرزهای اخلاقی را در هم می‌ریزد. افزون بر این، هربار که جامعه‌ای به سازش تن می‌دهد، روحیه مقاومت در آن تضعیف می‌شود و این امر، هزینه‌های آینده را افزایش می‌دهد.

لایه دوم: فروپاشی فردی

پس از لایه ظاهری که با فریب آرامش زودگذر همراه است، دومین لایه از هزینه‌های سازش، در عمق وجود انسان رخ می‌نماید و شخصیت فردی را هدف قرار می‌دهد. اهمیت این لایه از آن جهت اهمیت دارد که فروپاشی‌های اجتماعی و تمدنی، همواره از فروپاشی درون‌های فردی آغاز می‌شود. از منظر اخلاقی، این لایه حساس است؛ چراکه مستقیماً به «قلب» و «نفس» انسان به عنوان مرکز ایمان و فضیلت حمله می‌کند.

بنیادی‌ترین ریشه اخلاقی فروپاشی فردی در اثر سازش، ترس از مردم و ضعف توکل است. قرآن کریم در آیه ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (أحزاب، ۳۷)، به روشنی نشان می‌دهد که دشمنان دین، صرفاً به دنبال هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نیستند؛ بلکه هدف نهایی آنان، تهی‌سازی انسان مؤمن از باورها و ارزش‌هایش است. آیه ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (بقره، ۲۱۷) یک گزارش تاریخی از یک نزاع نیست؛ بلکه تحلیلی دائمی از منطق دشمنی با ایمان است. این آیه نشان می‌دهد که نقطه پایان فشار دشمن، نه توقف درگیری، بلکه بازگرداندن مؤمن از دین خویش است. قرآن کریم در آیه ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (بقره، ۱۲۰) تصویری واقع‌بینانه از ماهیت سازش‌های بی‌ضابطه ارائه می‌دهد که مراد از پیروی، صرف تقلید ظاهری نیست؛ بلکه پذیرش چهارچوب فکری، ارزشی و سبک زندگی طرف مقابل است؛ امری که به تدریج، هویت دینی انسان را از درون تهی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۲۶۵). از این منظر، سازش فردی فقط یک تصمیم رفتاری نیست؛ بلکه نوعی جابه‌جایی مرجع معنا در زندگی انسان است؛ جایی که رضایت دشمن جای رضایت الهی را می‌گیرد و این همان نقطه‌ای است که انحراف از دین آغاز می‌شود.

قرآن این انحراف را امری صرفاً ذهنی نمی‌داند، بلکه آن را با پیامدهای روانی و اخلاقی عمیق همراه می‌بیند. انسانی که برای حفظ امنیت، رفاه یا پذیرش اجتماعی، از اصول خود کوتاه می‌آید، به تدریج دچار دوگانگی درونی می‌شود. این دوگانگی، آرامش روانی را از او می‌گیرد و او را در وضعیتی دائمی از اضطراب، تردید و نارضایتی از





خویشتن قرار می‌دهد. قرآن این وضعیت را نوعی بیماری قلبی می‌نامد؛ بیماری‌ای که اگر درمان نشود، به عذاب دردناک معنوی می‌انجامد. خداوند در توصیف منافقان که با کافران سازش می‌کردند، می‌فرماید: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (بقره، ۱۰).

قرآن کریم، مسیر رشد معنوی را همراه با مجاهدت، تحمل سختی‌ها و پایداری در مسیر حق معرفی می‌کند؛ اما سازش، این مسیر را مسدود کرده و انسان را در سطح پایینی از رشد متوقف می‌کند. قرآن کریم در آیه ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنکبوت، ۶۹) نشان می‌دهد که هدایت و رشد معنوی، نتیجه جهاد و پایداری در راه خداست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۱). از همین روست که قرآن، در کنار دعوت به صلح عادلانه، مؤمنان را از سستی، ترس و سازش ناصحیح برحذر می‌دارد و یادآور می‌شود که خداوند همراه کسانی است که بر اصول خود ایستادگی می‌کنند و هرگز اعمال آنان را ضایع نخواهد کرد.

لایه سوم: گسست اجتماعی

پس از لایه فردی که فروپاشی درون انسان را به تصویر کشید، سومین لایه از هزینه‌های سازش در عرصه روابط اجتماعی و ساختارهای جمعی پدیدار می‌شود. جامعه نه صرفاً مجموعه‌ای از افراد مستقل، بلکه شبکه‌ای پیچیده از پیوندها، مناسبات و هویت‌های جمعی است که با سازش، یکایک این پیوندها گسسته می‌شوند و جامعه به تدریج از درون تهی می‌شود. از منظر اخلاقی، این لایه ناظر به رذایل جمعی و فروپاشی فضایل اجتماعی است که در اثر سازش در سطح امت پدید می‌آید. آنچه لایه دوم را به این لایه پیوند می‌زند، این حقیقت است که انسان موجودی اجتماعی است و فروپاشی درونی هرگز در حصار فرد باقی نمی‌ماند. هنگامی که فردی در اثر سازش دچار گمراهی، دوگانگی درونی و ذلت می‌شود، این وضعیت به‌طور طبیعی در روابط او با دیگران بازتاب می‌یابد. بیماری و فروپاشی فردی، به‌سان بیماری در یک عضو، به سایر اعضا سرایت می‌کند و به تدریج کل پیکره جامعه را درگیر می‌کند. فرد سازش کار که مرجع معنا و هویت خود را از دست داده



است، دیگر نمی‌تواند عاملی برای انسجام و هم‌بستگی اجتماعی باشد و به ابزاری برای نفوذ دشمن و تضعیف پیوندهای جمعی تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، فروپاشی فردی به گسست اجتماعی می‌انجامد و این گسست در لایه سوم در ابعاد گوناگونی خود را نشان می‌دهد.

از دست دادن هویت و استقلال جامعه اسلامی، نخستین جلوه از این گسست اجتماعی است. قرآن در آیه **﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾** (بقره، ۱۲۰) هشدار می‌دهد که پذیرش سازش ناصحیح می‌تواند موجب تحمیل فرهنگ، دین و هویت دشمنان بر جامعه اسلامی شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۱۹).

از دیگر جلوه‌های گسست اجتماعی، شکستن پیوندهای جمعی و ایجاد کینه‌ها و دشمنی‌های مداوم است. قرآن بر اهمیت اصلاح ذات البین تأکید می‌کند؛ اما این اصلاح باید عادلانه و مبتنی بر حق باشد. خداوند می‌فرماید: **﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾** (حجرات، ۹)؛ صلح مطلوب در این آیه، صلحی است که براساس عدالت و حفظ اصول باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۲۶۰).

تضعیف انسجام ملی و هم‌بستگی جمعی، جلوه دیگری از گسست اجتماعی است. جامعه‌ای که بخشی از آن تسلیم می‌شود و بخشی دیگر به مقاومت باور دارد، به تدریج دچار تفرقه، بی‌اعتمادی و گسست درونی می‌شود. آیه **﴿وَلَا تَنَازَعُوا فِتْنَشُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾** (انفال، ۴۶) یک قاعده اجتماعی عام را بیان می‌کند: «نزاع درونی، به سستی جمعی می‌انجامد و قدرت اثرگذاری و اقتدار جامعه را از میان می‌برد». مفسران، «ذهاب ریح» را به معنای از بین رفتن هیبت اجتماعی، قدرت و عظمت دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۹۶).

از دست رفتن اعتلای جمعی نیز از پیامدهای گسست اجتماعی است. جامعه‌ای که به سازش تن می‌دهد، برتری خود را از دست می‌دهد و در معرض تحقیر دشمن قرار می‌گیرد. قرآن در آیه **﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾** (آل عمران، ۱۳۹) نشان می‌دهد که برتری حقیقی، از ایمان و پایداری سرچشمه می‌گیرد و با هیچ شکست ظاهری از بین نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۲۷).



وابستگی اقتصادی و سیاسی و از دست رفتن استقلال، از دیگر ابعاد گسست اجتماعی است. آیه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء، ۱۴۱) نشان می‌دهد که خداوند هرگز راه سلطه کافران بر مؤمنان را قرار نداده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵) و سازش ذلت‌آمیز، دقیقاً زمینه‌ساز این سلطه است.

تضعیف امنیت روانی و اجتماعی، از دیگر پیامدهای گسست اجتماعی است. تسلیم در برابر دشمن، موجب افزایش ناامنی و تخریب احساس هم‌بستگی اجتماعی می‌شود. قرآن کریم در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ (آل عمران، ۱۵۵) به کسانی اشاره می‌کند که در روز جنگ احد، از صحنه نبرد گریختند و تن به سازش دادند. نتیجه این عقب‌نشینی، نه تنها شکست ظاهری، بلکه تضعیف روحیه جمعی و کاهش اعتماد عمومی بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۰۴). قرآن با ترسیم این ابعاد گوناگون، نشان می‌دهد که گسست اجتماعی ناشی از سازش، جامعه را از درون تهی کرده و آن را در برابر سلطه دشمن آسیب‌پذیر می‌کند.

لایه چهارم: محرومیت معنوی

پس از لایه‌های ظاهری، فردی و اجتماعی، چهارمین لایه از هزینه‌های سازش در عرصه رابطه انسان با خداوند و الطاف الهی پدیدار می‌شود. این لایه به این سبب اهمیت دارد که اگرچه هزینه‌های مادی و اجتماعی ممکن است در کوتاه‌مدت جبران‌پذیر باشند، هزینه‌های معنوی و اخروی جبران‌ناپذیرند و سرنوشت ابدی انسان را رقم می‌زنند. آنچه لایه سوم را به این لایه پیوند می‌زند، این حقیقت است که گسست اجتماعی و ازدست‌رفتن هویت جمعی، به تدریج انسان را از یاد خدا و تعلق به حقیقت غافل می‌کند. جامعه‌ای که ارزش‌های الهی خود را از دست می‌دهد، افراد آن نیز به‌طور طبیعی از معنویت و ارتباط با خداوند فاصله می‌گیرند. فشارهای روانی ناشی از گسست اجتماعی، انسان را به سمت ناامیدی و یأس سوق می‌دهد و این وضعیت، زمینه را برای محرومیت از الطاف الهی فراهم



می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۲۴۵). بدین ترتیب، گسست اجتماعی به محرومیت معنوی می‌انجامد و انسان در عمیق‌ترین لایه وجودی خود با خسران مواجه می‌شود.

از دست رفتن عزت وجودی، بنیادی‌ترین هزینه معنوی سازش است. عزت در نظام معرفتی قرآن کریم، حقیقتی وجودی و الهی است که ریشه در پیوند انسان با خدا دارد و با هیچ شکست ظاهری از انسان مؤمن سلب نمی‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْغِزَّةَ فَلِلَّهِ الْغِزَّةُ جَمِيعًا﴾ (فاطر، ۱۰). سازش با باطل، انسان را از این گوهر معنوی محروم می‌کند و به ذلت می‌کشاند. محرومیت از نصرت و یاری الهی، دیگر هزینه معنوی سازش است. خداوند می‌فرماید: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد، ۷)؛ در واقع، نصرت الهی مشروط به نصرت دین است و کسی که به سازش با باطل تن دهد، از این شرط خارج می‌شود.

محرومیت از هدایت الهی و رشد معنوی، از دیگر هزینه‌های معنوی سازش است. قرآن می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنکبوت، ۶۹)؛ کسی که از میدان جهاد خارج می‌شود، خود را از این هدایت ویژه محروم می‌کند. خشم و عذاب الهی، دیگر هزینه معنوی سازش است و خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود، ۱۱۳).

طبرسی در مجمع‌البیان می‌نویسد: «رکون به ظالمان، حتی اگر ظاهری باشد، موجب نزدیکی به آتش می‌شود» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۳۱). امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «مَنْ أَحَبَّ عَمَلِ قَوْمٍ وَلِيَّ فِيهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۴)؛ هر کس عمل قومی را دوست بدارد، در آن داخل می‌شود. محرومیت از رحمت و مغفرت الهی، دیگر هزینه معنوی است و در آیه ۵۲ سوره نساء تمام آنان که سازش کاری می‌کنند و برای مقاصد پست، شخصیت و عقاید خود را قربانی می‌کنند، لعنت کرده و هیچ یاور و پشتیبانی نخواهند داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۱۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۵۷).



لایه پنجم: انحطاط تمدنی

پس از لایه‌های ظاهری، فردی، اجتماعی و معنوی، پنجمین و عمیق‌ترین لایه از هزینه‌های سازش در عرصه تاریخ و تمدن پدیدار می‌شود. این لایه به این سبب اهمیت دارد که اگرچه هزینه‌های لایه‌های پیشین ممکن است در طول زمان بازسازی شوند، انحطاط تمدنی، فروپاشی هویت جمعی و ازدست‌رفتن جایگاه تاریخی یک امت، جبران‌ناپذیر است و گاه قرن‌ها طول می‌کشد تا جامعه‌ای بتواند از این فروپاشی بازگردد. آنچه لایه چهارم را به این لایه پیوند می‌زند، این حقیقت است که محرومیت معنوی و قطع الطاف الهی، به تدریج جامعه را از درون تهی کرده و آن را به موجودی بی‌هویت و فاقد اراده تبدیل می‌کند. جامعه‌ای که افراد آن از عزت و جود، نصرت الهی، آرامش قلبی و هدایت معنوی محروم شده‌اند، دیگر توانایی حفظ استقلال فکری و فرهنگی خود را ندارند و به تدریج در برابر سلطه دشمن تسلیم می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۲۵۲).

این تسلیم، زمینه‌ساز فروپاشی هویت جمعی و استحاله فرهنگی شده و جامعه را در مسیر انحطاط تمدنی قرار می‌دهد. بدین ترتیب، محرومیت معنوی به انحطاط تمدنی می‌انجامد و امت جایگاه تاریخی و الگویی خود را از دست می‌دهد.

قرآن با یادآوری سنت‌های تاریخی می‌فرماید: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (آل عمران، ۱۳۷). بر این اساس، شکست سنت‌های الهی و محرومیت از نصرت تاریخی، از هزینه‌های تمدنی سازش است. خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (غافر، ۵۱)؛ یعنی این نصرت مشروط به پایداری بر ایمان است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷، ص ۲۲۴).

قرآن در داستان بنی اسرائیل می‌فرماید: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (مائده، ۲۶) و مفسران تصریح کرده‌اند که سستی و سازش، آنان را به چهل سال سرگردانی دچار کرد (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۳۴). نابودی و عذاب استیصال،



دیگر هزینه تمدنی است و خداوند می‌فرماید: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِشَتَهَا» (قصص، ۵۸).

مکارم شیرازی می‌گوید: «بَطَر مَعِشَت، اسراف و غرق‌شدن در نعمت‌هاست که از نشانه‌های انحطاط تمدنی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۱۴).

از بین رفتن میراث معنوی و فرهنگی برای نسل‌های بعدی، دیگر هزینه تمدنی سازش است. قرآن در داستان قوم نوح می‌فرماید: «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» (نوح، ۲۶). این دعا نشان‌دهنده عمق انحرافی است که نه تنها نسل حاضر، بلکه آیندگان را نیز از مسیر حق دور ساخته بود.

از دست رفتن جایگاه الگویی و مرجعیت تمدنی، آخرین و مهم‌ترین هزینه تمدنی سازش است. امت اسلامی به عنوان امت وسط و الگو معرفی شده است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره، ۱۴۳).

از نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی، امت اسلامی باید برای دیگران الگو باشد و این الگو بودن، بدون استقامت در برابر دشمن ممکن نیست (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰/۹/۲۱). سازش، این جایگاه والا را از امت سلب می‌کند و آن را به جرگه پیروان قدرت‌های سلطه‌گر فرو می‌کشانند.

دیگر هزینه اخلاقی لایه تمدنی، تبدیل جامعه پیشرو و الگو به تمدن وابسته است. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱)؛ جامعه‌ای که با سازش، درون خود را تغییر دهد، سرنوشت خود را به عقب‌ماندگی و انحطاط تغییر داده است. همان‌گونه که رهبر معظم انقلاب تأکید می‌فرمایند: «ما با استکبار و با نظام سلطه از سر تسلیم وارد نشدیم، تسلیم نشدیم، با آن‌ها بر سر خواسته‌های آن‌ها سازش نکردیم و امروز از دیروز تواناتر و قدرتمندتریم؛ امکانات مان امروز از دیروز خیلی بیشتر است» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶/۵/۱۲). بنابراین، عزت و استقلال تمدنی فقط در سایه مقاومت پایدار می‌ماند و سازش ذلت‌بار، امت را از مسیر تمدن‌سازی اسلامی به انحطاط تاریخی می‌کشانند.



روش کاربست یافته‌ها

به‌طور کلی، برای آنکه یافته‌های پژوهش قابلیت کاربست اخلاقی در موقعیت‌های عینی را پیدا کند، می‌توان این تحلیل را به‌صورت یک روش عملیاتی سه‌مرحله‌ای بازتعریف کرد:

مرحله اول: توصیف عینی موقعیت

در این مرحله، پیشنهاد سازش بدون هرگونه داوری اولیه و به‌صورت ساخت یافته ثبت می‌شود. عناصر ضروری این ثبت عبارت‌اند از:

الف) محتوای دقیق خواسته طرف مقابل (مانند کوتاه آمدن از یک اصل اعتقادی، سکوت در برابر ارزش دینی، ترک حمایت از مظلوم یا پذیرش وابستگی اقتصادی در برابر رفع تحریم)؛

ب) هویت طرف پیشنهاددهنده (دشمن بیرونی، رقیب داخلی یا بازنمایی درونی ترس و طمع)؛

ج) نوع فشار موجود (اقتصادی، نظامی، روانی یا ترکیبی)؛

د) منافع وعده داده شده در کوتاه مدت (کاهش تحریم، توقف حملات، اعطای امتیازات سیاسی یا اقتصادی یا پایان آزار روانی). شفافیت در این توصیف، شرط لازم برای اجتناب از مغالطه‌های توجیهی و شرط کافی برای ورود به مرحله دوم است.

مرحله دوم: پرسش لایه‌ای

در این مرحله، موقعیت ثبت شده به‌طور جداگانه در برابر پنج پرسش که هریک متناظر با یکی از لایه‌های هزینه اخلاقی است، ارزیابی می‌شود:

۱. پرسش لایه ظاهری: آیا تصمیم پیشنهادی صرفاً فشارهای سطحی و موقت را کاهش می‌دهد، بدون آنکه ریشه بحران را حل کند و آیا آرامش حاصل از آن از نوع فریبنده و غفلت‌زای معرفی شده در قرآن کریم است؟



۲. پرسش لایه فردی: آیا این تصمیم در فرد یا اعضای گروه، زمینه‌ساز تزلزل ایمانی، دوگانگی درونی، ذلت اخلاقی، از دست رفتن آرامش روانی و بیماری قلبی (به تعبیر قرآنی) می‌شود؟

۳. پرسش لایه اجتماعی: آیا این سازش به گسست پیوندهای جمعی، افزایش تفرقه و بی‌اعتمادی، تضعیف استقلال و هویت دینی جامعه و نابودی سرمایه اجتماعی (اعتماد و هم‌بستگی) می‌انجامد؟

۴. پرسش لایه معنوی: آیا این اقدام، فرد یا جامعه را از نصرت الهی، عزت وجودی، آرامش قلبی، هدایت معنوی و معیت خاص خداوند محروم می‌کند؟

۵. پرسش لایه تمدنی: آیا این تصمیم در افق بلندمدت به انحطاط تاریخی، استحاله فرهنگی، از دست رفتن استقلال فکری، عقب‌ماندگی تمدنی و سلب جایگاه الگویی امت منجر می‌شود؟

باید توجه داشت پاسخ به هر پرسش باید مبتنی بر شواهد عینی و با استناد به لایه‌های تحلیل شده در پژوهش صورت گیرد، نه براساس برداشت‌های ذهنی یا توجیه‌های پسینی.

مرحله سوم: جمع‌بندی و داوری اخلاقی

در این مرحله، تمام اطلاعات گردآوری شده در مرحله اول (توصیف عینی موقعیت) و پاسخ‌های مستند به پرسش‌های لایه‌ای پنج‌گانه در مرحله دوم، به منظور صدور یک داوری اخلاقی منسجم، ارزیابی نهایی خواهد شد. قاعده اصلی حاکم بر این داوری بدین قرار است: هرگاه پاسخ به هریک از پرسش‌های متناظر با لایه‌های دوم تا پنجم (فردی، اجتماعی، معنوی و تمدنی) مثبت باشد، یعنی سازش در آن لایه، آسیب‌معدنار و مهمی ایجاد کند، آن‌گاه هزینه اخلاقی تصمیم، به مراتب سنگین‌تر و ماندگارتر از هرگونه منافع موقت و ظاهری لایه اول خواهد بود. در چنین وضعیتی، توجیه‌پذیری سازش با استناد به عناوینی نظیر «کاهش فشار ظاهری»، «مصلحت کوتاه‌مدت» یا «واقع‌گرایی سیاسی» از دیدگاه قرآن کریم کاملاً نامعتبر است و حکم اخلاقی مستفاد از آیاتی همچون «وَلَا



تَرْكُونَا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود، ۱۱۳) و ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (قلم، ۹) جز بر پایداری، عدم مداهنه و اجتناب از هرگونه تمایل قلبی و رفتاری به ستمگران تأکید نخواهد داشت.

نکته کلیدی آن است که باید توجه داشته باشیم وجود هزینه‌های اخلاقی در لایه‌های فردی، اجتماعی، معنوی یا تمدنی سازش، هرگز به معنای درگیری نظامی همیشگی با جبهه باطل نیست؛ بلکه چنان که در ابتدای مقاله اشاره شد، هرگاه مصلحتی برتر همچون حفظ اصل نظام اسلامی در معرض خطر فوری قرار گیرد، بر پایه قاعده «الأهم فالأهم»، صلح شرافتمندانه، راه دیگری است که نه تنها جایز که حتی واجب می‌شود. این صلح، نه از سر خودباختگی، بلکه گونه‌ای «هدف‌پایی» و ایستادگی بر اصول است؛ بدین معنا که هدف را فراتر از جهاد، گاه از رهگذر صلح پی می‌گیرد. همان‌گونه که خداوند متعال در قرآن کریم، صلح حدیبیه را براساس همین منطق هدف‌پایی و استواری در مسیر غایت، «فتحی مبین» اعلام کرد. آنچه براساس این هزینه‌های اخلاقی در هر حالتی نکوهیده و نهی شده است، سازش ذلت‌بار با دشمن است.

پیش از صدور حکم نهایی باید توجه داشت که داوری اخلاقی در موقعیت‌های واقعی و پیچیده اجتماعی، همواره در بستری از تعارضات کلان مصالح صورت می‌گیرد. این تعارضات می‌تواند میان کارگزاران و مردم یا میان افق‌های زمانی مختلف تصمیم‌گیری پدید آید. قرآن کریم این تعارضات را نادیده نگرفته، بلکه با ارائه معیارهایی روشن، مسیر خروج از آن‌ها را ترسیم کرده است. در ادامه، چهار نمونه از مهم‌ترین تعارضات مرتبط با موضوع سازش بررسی می‌شود:

۱. تعارض میان مصلحت بقای قدرت کارگزاران و مصلحت حقیقی امت: گاهی کارگزاران، سازش را تحت عنوان «مصلحت کلان نظام» توجیه می‌کنند؛ درحالی که در حقیقت به دنبال حفظ موقعیت خود هستند. قرآن کریم در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (انفال، ۲۷) این وضعیت را خیانت به امانت معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۳۶).



۲. تعارض میان مصلحت کوتاه‌مدت و بلندمدت: کارگزار یا جامعه ممکن است برای رهایی از فشارهای فوری اقتصادی، نظامی یا روانی تن به سازش دهد؛ اما این تصمیم در افق بلندمدت، استقلال، هویت و عزت جمعی را تضعیف یا نابود می‌کند. آیه **﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ... وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدَتْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾** (اسراء، ۷۳-۷۴)، هشدار می‌دهد که دشمن هرگز به کوتاه‌آمدن محدود قانع نیست و هدف نهایی او بازگرداندن مؤمن از دین خویش است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۹۸).

۳. تعارض میان تأمین معیشت و حفظ اصول: مردم عادی در تنگنای معیشتی ناشی از تحریم‌ها یا فشارهای دشمن، ممکن است سازش را راهی برای بهبود زندگی خود بپندارند. قرآن این وضعیت را با آیه **﴿بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾** (قیامت، ۲۱-۲۰) به چالش می‌کشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۰۰).

۴. تعارض میان امنیت روانی فوری و استقامت برحق: در شرایط جنگ شناختی و روانی، ممکن است جامعه برای رهایی از ترس و اضطراب، خواهان پذیرش هرگونه سازشی شود. قرآن کریم در آیه **﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا... وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَتَسَلَتُهُمْ وَتَنَزَّاعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾** (انفال، ۴۳) هشدار می‌دهد که تصویر بزرگ و ترسناک از دشمن، به سستی و اختلاف می‌انجامد. در مقابل، آیه **﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَغْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾** (آل عمران، ۱۳۹) تأکید می‌کند که برتری وجودی مؤمنان ریشه در ایمان دارد.

داوری نهایی در روش سه مرحله‌ای، افزون‌بر قاعده پنج لایه، نیازمند سنجه‌های تکمیلی نظیر ریشه‌های تعارض و همچنین معیارهای لازم برای صلح شرافتمندانه است تا بتوان به نتیجه متقنی برای صلح شرافتمندانه یا مقاومت عزتمندانه رسید و این ساختار می‌تواند از دو آفت جزم‌اندیشی تحریم مطلق صلح یا نسبی‌گرایی و توجیه هر نوع سازشی جلوگیری کند.



بیان نمونه معاصر

برای نمونه عینی از کاربرست روش پیشنهادی، در مرحله اول می توان به رویدادهای جنگ علیه ایران اسلامی توسط آمریکا و اسرائیل با عنوان جنگ دوازده روزه در سال ۲۰۲۵ میلادی و به ویژه جنگ رمضان سال ۲۰۲۶ میلادی اشاره کرد. در این دو جنگ تحمیلی علیه ملت ایران، دشمن بیرونی یعنی آمریکا و اسرائیل با جنگ ترکیبی و شناختی تلاش کردند تا پیشنهاد تسلیم و توافق بدون قید و شرط را به عنوان یک راهکار کم هزینه جلوه دهند و منافع کوتاه مدتی نظیر توقف حملات یا رفع محاصره و تحریم اقتصادی را مطرح کنند. اگر این پیشنهاد را مطابق پرسش های مرحله دوم این پژوهش بررسی کنیم: در لایه ظاهری، کاهش موقت حملات و گشایش اقتصادی وعده داده شد؛ اما در لایه فردی، پذیرش آن موجب تزلزل ایمانی و دوگانگی درونی شهروندان می شد.

در لایه اجتماعی، خواسته پنهان دشمن مبنی بر تجزیه کشور برای کنترل منابع انرژی بود که گسست پیوندهای جمعی و تضعیف استقلال را در پی داشت. در لایه معنوی، پذیرش شروط دشمن پس از شهادت رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله العظمی خامنه ای و کودکان مظلوم میناب، مصداق بارز «رکون به ظالمان» (هود، ۱۱۳) بود که انسان را از نصرت الهی محروم می کرد. در لایه تمدنی نیز هدف دشمن نابودی هویت اسلامی و انقلابی و نیز استحاله فرهنگی بود. در مقابل، راهبرد قرآنی «نپذیرفتن ذلت» (محمد، ۳۵) که حضرت آیت الله سیدمجتبی حسینی خامنه ای (حفظه الله) به عنوان سومین رهبری معظم انقلاب اسلامی در آن شرایط ترسیم کردند، بر مبنای پذیرش شروط ذلت بار نبود و به عنوان نمونه، مدیریت جدید تنگه هرمز به عنوان یک اهرم فشار راهبردی برای تغییر معادله قدرت به شمار رفت (بیانات ۲۰ فروردین ۱۴۰۵)؛ بنابراین، طبق قاعده پژوهش، هزینه اخلاقی پذیرش سازش ذلت بار به مراتب سنگین تر از هزینه راهبرد مقاومت ارزیابی شد و حکم اخلاقی قرآن مبنی بر پایداری و عدم رکون به ستمگران (هود، ۱۱۳) و ادامه حضور مردم در خیابان ها با شروع دوره سکوت صحنه نبرد نظامی جاری شد (بیانات ۲۰ فروردین ۱۴۰۵) تا سازش ذلت بار بر امت اسلامی تحمیل نشود و راهبرد مقاومت در لایه های نظامی، سیاسی و فرهنگی ادامه یابد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، با رویکرد تحلیل لایه‌ای و با بررسی آیات مرتبط با سازش (با تأکید بر واژگان «إدهان»، «رُکون» و «مداهنه»)، هزینه‌های اخلاقی سازش در پنج لایه‌ی ظاهری، فردی، اجتماعی، معنوی و تمدنی دسته‌بندی شد. نوآوری اصلی پژوهش، ارائه‌ی تحلیلی نظام‌مند و لایه‌ای از هزینه‌های اخلاقی سازش است که تصویری جامع از پیامدهای این رویکرد در اختیار پژوهشگران و تصمیم‌گیرندگان قرار می‌دهد.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سازش در لایه‌ی ظاهری، با فریب آرامش زودگذر و کاهش موقت فشارها، انسان را دچار توهم امنیت می‌کند. سازش در لایه‌ی فردی، به فروپاشی ایمانی، ذلت اخلاقی، دوگانگی درونی و از دست رفتن آرامش روانی می‌انجامد. سازش در لایه‌ی اجتماعی، هویت جمعی را تضعیف کرده، پیوندهای اجتماعی را می‌گسلد، جامعه را به تفرقه و وابستگی کشانده و سرمایه‌ی اجتماعی را نابود می‌کند. سازش در لایه‌ی معنوی، انسان را از عزت وجودی، نصرت الهی، آرامش قلبی، هدایت معنوی و معیت خاص الهی محروم کرده و او را در معرض خشم و عذاب الهی قرار می‌دهد. سازش در لایه‌ی تمدنی، به انحطاط تاریخی، استحاله‌ی فرهنگی، از دست رفتن استقلال فکری، عقب‌ماندگی تمدنی و سلب جایگاه الگویی امت می‌انجامد.

در نهایت، روش سه‌مرحله‌ای پیشنهادی (توصیف عینی موقعیت، پرسش لایه‌ای و جمع‌بندی اخلاقی) می‌تواند به عنوان ابزاری ساختاریافته برای کاربست تحلیل لایه‌ای هزینه‌های اخلاقی سازش در موقعیت‌های عینی به کار گرفته شود و زمینه‌ساز تصمیم‌گیری‌های راهبردی مبتنی بر اخلاق قرآنی در نهادهای دینی، فرهنگی، نظامی و تربیتی شود.

از منظر اخلاقی، این پژوهش چند دلالت مهم دارد: اول، تمایز بنیادین میان «سازش ذلت‌بار (مداهنه و رکون)» و «صلح شرافتمندانه (از نوع حدیبیه)» مبنای اصلی داوری اخلاقی است. دوم، هزینه‌های اخلاقی سازش ذلت‌بار در لایه‌های فردی، اجتماعی، معنوی و تمدنی به مراتب سنگین‌تر از هزینه‌های ظاهری مقاومت است؛ اما قاعدة «الأهم فالأهم» در



شرایط خاص (مانند خطر نسل‌کشی یا فروپاشی نظام) می‌تواند پذیرش صلح موقتی شرافتمندانه را جایز کند. سوم، پرهیز از سازش‌های ذلت‌آمیز با تکیه بر معیارهای قرآنی، ضرورتی راهبردی برای حفظ عزت و هویت امت اسلامی است. چهارم، رویکرد تحلیل لایه‌ای می‌تواند الگویی برای سایر مطالعات اخلاقی قرآنی باشد.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
آل نبی، سیدمحسن؛ یوسفی مقدم، محمدصادق. (۱۴۰۰). چالش های مقاومت از منظر قرآن کریم. *مطالعات بیداری اسلامی*، ۱۰(۲۲)، صص ۷-۲۶.
افتخاری، اصغر. (۱۳۹۲). «صلح» و «سلم» در قرآن کریم. *مطالعات قرآن و حدیث*، ۶(۲)، صص ۵۳-۷۸.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *روابط بین الملل در اسلام*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). *تسنیم*. قم: اسراء.

حسینی خامنه ای، سیدمجتبی. (۱۴۰۵). پیام حضرت آیت الله سیدمجتبی حسینی خامنه ای رهبر معظم انقلاب اسلامی به مناسبت چهلمین روز شهادت قائد عظیم الشان انقلاب (قدس الله نفسه الزکیه) و مسائل مهم مربوط به جنگ تحمیلی سوم.

<https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=62808>.

خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۸۰/۹/۲۱). بیانات در دیدار جمعی از مسئولان و کارگزاران نظام. پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار رهبر معظم انقلاب اسلامی.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10881>.

خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۵/۱۲). بیانات در مراسم تنفیذ حکم دوازدهمین دوره ریاست جمهوری اسلامی ایران.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=37311>.

خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۳/۱۴). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار رهبر معظم انقلاب اسلامی.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36745>.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالشامیه.





رحیمی نژاد، نادره؛ حقانی، ریحانه. (۱۴۰۰). فرجام مقاومت یا سازش با دشمن از منظر قرآن کریم. *مطالعات علوم قرآن*، ۳ (۷)، صص ۹۱-۱۱۱.

Doi:10.22081/jqss.2021.58771.1113.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه. عنایت‌الله، سهیل. (۱۳۹۲). *تحلیل لایه لایه ای علت‌ها* (مترجم: مسعود منزوی). تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. مظفری، امین‌الدین. (۲۰۲۱). نگاهی بر جایگاه و بایستگی صلح از منظر آیات و روایات. *International Journal of Multidisciplinary Trends*، ۳ (۱)، صص ۸-۱۷.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

Inayatullah, Sohail. (1998). Causal layered analysis: Poststructuralism as method. *Futures*, 30(8), 815-829.

The Moral Understanding of Family Professionals in Relation to Spouse Selection: A Qualitative Study*

Majid Jafarian¹ 



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

Abstract

One of the most fundamental human actions in establishing social bonds with others has been the selection of a spouse and, subsequently, marriage. This process has traditionally been shaped by individual preferences as well as ethnic, cultural, and religious backgrounds in determining a person who will play a significant role in one's future life. However, with the emergence of social media networks and large-scale migration, substantial changes have occurred in human practices of spouse selection, giving rise to diverse perspectives on this social phenomenon. Accordingly, the present study seeks to answer the question of how family professionals morally understand and interpret the issue of spouse selection. By focusing on the understanding of moral values and norms within the context of a concrete social issue, this research falls within the domain of applied ethics. Its findings may also have implications for the professional field of family studies and services. This study adopts a

***Cite this article:** Jafarian, M (2026). I The Moral Understanding of Family Professionals in Relation to Spouse Selection: A Qualitative Study, Applied Ethics Studies, 84(2), 69-108.

<https://doi.org/10.22081/jf.2026.74244.2144>

 **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy. ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 2025/11/11 • **Revised:** 2026/01/28 • **Accepted:** 2026/02/14 • **Published online:** 2026/07/01

© 2026 /Authors Retain The Copyright and full publishing rights.



qualitative approach and employs thematic analysis for data examination. Data were collected through semi-structured interviews with 20 family professionals in the city of Isfahan, who were selected through purposive sampling. Through an iterative process of moving between basic themes and integrating conceptually similar organizing themes, three overarching themes emerged: the instrumentalization of the other in spouse selection, the erosion of normative and professional authority, and the decline of moral capital.

Keywords

Moral understanding, family professionals, spouse selection, qualitative research.



الفهم الأخلاقي لدى النشطاء في مجال الأسرة في مواجهة اختيار شريك الحياة - دراسة نوعية*

مجيد جعفریان^۱



۷۱



فهم اخلاقي فعالان هوذة خانواده در مواجهه با همسرگزینی - یک پژوهش کیفی

۱- استاذ مساعد في معهد العلوم والثقافة الإسلامية، أصفهان، إيران
 majidjafarian1357@yahoo.com

الملخص

من أبرز الممارسات الإنسانية لبناء روابط اجتماعية مع أبناء جنسه، اختيار شريك الحياة، ومن ثم الزواج. وقد سعت هذه الممارسة على الدوام مستلهمة من الأذواق الشخصية والخلفيات الإثنية والثقافية والدينية، إلى تحديد الشخص الذي سيكون له في المستقبل دور أساسي في حياة الإنسان. غير أنّ إنشاء شبكات التواصل الاجتماعي واتساع نطاق الهجرة في الوقت الحاضر قد أحدثا تغييرات جوهرية في الممارسات الإنسانية ذات الصلة باختيار شريك الحياة، وأفضيا إلى تصورات مختلفة تجاه هذه المسألة الاجتماعية. وانطلاقا من ذلك، تهدف الدراسة الحالية إلى الإجابة عن سؤال جوهري: ما الفهم والتفسير الأخلاقيان اللذان يقدمهما النشطاء في مجال الأسرة عند مواجهتهم مسألة اختيار شريك الحياة؟ وتركيز هذه الدراسة

***الاستناد إلى هذه المقالة:** جعفریان، مجید (۲۰۲۶). الفهم الأخلاقي لدى النشطاء في مجال الأسرة في مواجهة اختيار شريك الحياة - دراسة نوعية، *دراسات في الأخلاق التطبيقية*، ۸۴ (۲)، صص ۶۹-۱۰۸.

<https://doi.org/1022081/jf.2026.74244.2144>

□ نوع المقال: بحثي؛ الناشر: معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۱۱/۱۱ □ تاريخ التعديل: ۲۰۲۶/۰۱/۲۸ □ تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۲/۱۴ □ تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۷/۰۱

على فهم القيم والمعايير الأخلاقية في سياق مشكلة اجتماعية واقعية، يدرجها ضمن مجال الأخلاق التطبيقية، كما يمكن أن تنطوي نتائجها على دلالات بالنسبة إلى المجال المهني للأسرة. وقد اتبعت الدراسة منهجاً نوعياً، مستخدمة أسلوب تحليل المضمون لتحليل البيانات. وجمعت البيانات من خلال مقابلات شبه منظمة مع عشرين شخصاً من النشطاء في مجال الأسرة في مدينة أصفهان، اختيروا بطريقة العينة الهادفة. ومن خلال المراجعة المتكررة للموضوعات الأساسية ودمج الموضوعات التنظيمية المتشابهة في المعنى، انتظمت الموضوعات الشاملة في ثلاثة موضوعات، هي: أدوات الآخر في اختيار شريك الحياة، وانهيار المرجعية المعيارية والمهنية، واستنزاف رأس المال الأخلاقي.

الكلمات المفتاحية

الفهم الأخلاقي، النشطاء في مجال الأسرة، اختيار شريك الحياة، البحث النوعي.



فهم اخلاقی فعالان حوزه خانواده در مواجهه با همسرگزینی - یک پژوهش کیفی*

مجید جعفریان^۱

۱- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

m.jafarian@isca.ir



۷۳



فهم اخلاقی فعالان حوزه خانواده در مواجهه با همسرگزینی - یک پژوهش کیفی

چکیده

از اساسی ترین اقدامات انسان برای پیوند اجتماعی خود با هم نوعانش، انتخاب همسر و در پی آن ازدواج بوده است. این اقدام همواره با الهام از سلیقه های فردی، پیشینه های قومیتی، فرهنگی و مذهبی برای تعیین شخصی بوده که در آینده، نقش اساسی در زندگی آنها داشته است. باین حال، امروزه با ایجاد شبکه های اجتماعی و مهاجرت های گسترده، تغییرات اساسی در کنش های انسانی درباره همسرگزینی ایجاد شده و نگاه های متفاوتی را به این امر اجتماعی رقم زده است. براین اساس، هدف از پژوهش حاضر پاسخ به این پرسش است که فعالان حوزه خانواده در مواجهه با امر همسرگزینی چه درک و تفسیر یک مسئله عینی اجتماعی، آن را در قلمرو اخلاق کاربردی قرار می دهد و یافته های آن

* **استناد به این مقاله:** جعفریان، مجید (۱۴۰۵). فهم اخلاقی فعالان حوزه خانواده در مواجهه با همسرگزینی - یک پژوهش کیفی. *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۸۴ (۲)، صص ۶۹-۱۰۸.

<https://doi.org/10.22081/jf.2026.74244.2144>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱



© ۲۰۲۶ «نویسندگان، دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند».

می‌تواند واجد دلالت‌هایی برای حوزه حرفه‌ای خانواده باشد. رویکرد این پژوهش، کیفی بوده و از روش تحلیل مضمون برای تجزیه و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیم‌ساختاریافته با بیست نفر از فعالان حوزه خانواده در شهر اصفهان جمع‌آوری شد که به روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شدند. با رفت و برگشت بین مضامین پایه و تلفیق مضامین سازمان‌دهنده هم‌معنا، مضامین فراگیر در سه مضمون ابزاری‌سازی دیگری در همسرگزینی، فروپاشی مرجعیت هنجاری و حرفه‌ای و فرسایش سرمایه اخلاقی سامان یافت.

کلیدواژه‌ها

فهم اخلاقی، فعالان خانواده، همسرگزینی، پژوهش کیفی.



مقدمه

خانواده یکی از بنیادی‌ترین نهادهای تولیدکننده نظم اجتماعی، اجتماعی‌سازی اولیه و بازتولید ارزش‌ها تلقی شده و شکل‌گیری آن در همه فرهنگ‌ها به‌طور عمده از مسیر «ازدواج» محقق می‌شود. «ازدواج فقط یک قرارداد شخصی نیست؛ بلکه نهادی اجتماعی است که در بستر هنجارها، انتظارات و قواعد فرهنگی معنا می‌یابد و مسیر آن با الگوهای همسرگزینی آغاز می‌شود» (Giddens, 2013, p. 210). پیش از ازدواج آنچه تحقق می‌یابد، امر همسرگزینی است. همسرگزینی نیز در هر جامعه، «برایند تعامل پیچیده میان عوامل فردی، ساختاری و فرهنگی است و به همین دلیل، یکی از حساس‌ترین تصمیم‌های دوران بزرگسالی محسوب می‌شود» (Cherlin, 2021, p. 54).

طی دهه‌های اخیر، تحولات گسترده در سبک زندگی، ساختارهای طبقاتی، الگوهای مصرف، رسانه‌ای شدن روابط و حرکت فردگرایی فرهنگی سبب شده است الگوهای سنتی همسرگزینی نیز با دگرگونی روبه‌رو شود. مطالعات جهانی نشان می‌دهد «افزایش فردگرایی اخلاقی، تضعیف اقتدار خانواده گسترده و رشد انتخاب عقلانی در روابط، برداشت‌های اخلاقی درباره ازدواج را به شدت تغییر داده است» (Beck & Beck-Gernsheim, 2014, p. 89).

در ایران نیز روندهای مشابهی مشاهده می‌شود. «تغییرات ارزشی، افزایش تحصیلات، مواجهه با رسانه‌های جدید و گسترش فردگرایی موجب شده که جوانان بیش از گذشته به همسانی فکری، اخلاقی و هنجاری در همسرگزینی توجه کنند. بی‌توجهی به این ابعاد می‌تواند پیامدهایی مانند ناپایداری ازدواج، تعارضات خانوادگی و افزایش طلاق را به همراه داشته باشد؛ امری که مطالعات داخلی نیز آن را تأیید می‌کنند (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷).

طبیعی است در چنین شرایطی، «فهم اخلاقی» در فرایند همسرگزینی اهمیت اساسی خواهد یافت؛ زیرا برداشت‌های اخلاقی، ارزش‌ها و هنجارهای پذیرفته‌شده و نیز نوع





نگرش افراد به ازدواج و زندگی مشترک، چهارچوبی را شکل می‌دهد که در آن گزینه‌ها سنجیده می‌شوند و ترجیحات زوجین سامان می‌یابد. به همین دلیل، شناخت شیوه درک و تفسیر فعالان حوزه خانواده که به‌طور مستقیم با خانواده‌ها و جوانان در ارتباط‌اند، می‌تواند تصویری روشن از نحوه عملکرد واقعی معیارهای اخلاقی در زمینه همسرگزینی ارائه دهد. براین اساس، پرسش محوری پژوهش آن است که فعالان حوزه خانواده در شهر اصفهان، چه درک و فهم و تفسیر اخلاقی از همسرگزینی ارائه می‌دهند؟

«فهم اخلاقی» در این پژوهش نیز نه به معنای داوری‌های هنجاری در فلسفه اخلاق، بلکه به مثابه برداشتی اجتماعی از اخلاق در نظر گرفته می‌شود؛ بدین معنا که «افراد چگونه ارزش‌ها، هنجارها و معیارهای اخلاقی را در بستر تعاملات اجتماعی درک و تفسیر کرده و در کنش‌های خود، [ازجمله همسرگزینی] به کار می‌گیرند» (Hitlin & Vaisey, 2013, p. 52). از این منظر، فهم اخلاقی واجد ماهیتی تفسیری و زمینه‌مند است و به منزله بخشی از فرایند معنابخشی به کنش اجتماعی در نظر گرفته می‌شود.

نکته دیگر درخصوص معنای اخلاق است. بدون تردید، به اخلاق در سنت‌های مختلف نظری، از منظرهای گوناگون توجه شده است؛ «از رویکردهای فلسفی که بر داوری‌های هنجاری تأکید دارند تا رویکردهای جامعه‌شناختی و فرهنگی که اخلاق را در پیوند با زمینه‌های اجتماعی، الگوهای معنا، تجربه زیسته و روابط قدرت تحلیل می‌کنند» (Abend, 2010, p. 567).

در این پژوهش، نگاه اخیر یعنی رویکرد جامعه‌شناختی و فرهنگی غالب بوده و بر همین مبنا، اخلاق به مثابه مجموعه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها و داوری‌های ارزشی فهم می‌شود که در بسترهای اجتماعی و فرهنگی شکل گرفته و راهبر کنش‌های فردی‌اند. از این رو، معیارهای اخلاقی در همسرگزینی نه فقط ترجیحات فردی، بلکه تعبیرهایی از چهارچوب‌های ارزشی گسترده‌تری هستند که در تعامل میان تجربه‌های زیسته، زمینه‌های اجتماعی و انتظارهای فرهنگی شکل می‌گیرند. به عبارت دیگر، داوری‌هایی که افراد در



انتخاب شریک زندگی به آن‌ها تکیه می‌کنند، اعم از آگاهانه یا ناآگاهانه، در پیوند با این زمینه‌ها فهمیده شده و در قالب‌هایی چون «درست بودن»، «قابل قبول بودن» یا «تناسب ارزشی» بیان می‌شوند.

بدیهی است این تلقی، ناظر به بُعد اجتماعی و تفسیری اخلاق است و سایر ابعاد آن ازجمله ساحت‌های فلسفی یا فردی خارج از تمرکز این پژوهش قرار می‌گیرد. از این منظر، پژوهش حاضر در قلمرو اخلاق کاربردی قرار می‌گیرد؛ زیرا به بررسی نحوه فهم و به کارگیری ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی در مواجهه با یک مسئله واقعی و اجتماعی، یعنی همسرگزینی، می‌پردازد. نمونه مطالعه در این پژوهش، فعالان حوزه خانواده‌ای هستند که در قالب نقش‌ها و مسئولیت‌های حرفه‌ای با مسائل خانواده و ازدواج مواجه‌اند؛ بنابراین، یافته‌های پژوهش می‌تواند واجد دلالت‌هایی برای اخلاق حرفه‌ای در حوزه مشاوره، آموزش و مداخله‌های مرتبط با خانواده نیز باشد. براین اساس، تمرکز پژوهش نه بر صورت‌بندی نظری مفاهیم اخلاقی، بلکه بر فهم و تفسیر اخلاق در بستر عمل اجتماعی و حرفه‌ای است.

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه با توجه به مسئله پژوهش نشان می‌دهد که مطالعات مرتبط را می‌توان در دو دسته اصلی صورت‌بندی کرد: دسته نخست، پژوهش‌های داخلی و خارجی با رویکردهای عمدتاً کیفی و تفسیری در حوزه همسرگزینی است که از نظر روش شناختی به مسئله این پژوهش نزدیک هستند. دسته دوم، مطالعاتی است که با رویکرد اخلاقی اخلاق اسلامی به ابعاد ارزشی و هنجاری انتخاب همسر پرداخته‌اند. در پژوهش‌های داخلی، حاتمی کیا و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «تجربه انتخاب همسر افراد متقاضی طلاق» با روش کیفی نشان دادند که فرایند آشنایی و انتخاب همسر غالباً یا خارج از عرف و ساختارشکنانه یا کاملاً سنتی است و عواملی مانند ناآگاهی، ازدواج اجباری، ملاک‌های صرفاً احساسی یا مادی



موجب بی توجهی به معیارهای اخلاقی و تطبیق نداشتن زوجین می شود. شهربابی فراهانی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «کشف نگرش های انتخاب همسر در دختران در آستانه ازدواج: تحقیق کیفی» نگرش های کارآمد شامل عقلانیت، واقع گرایی، خودشناسی و مشاوره انتخاب و نگرش های ناکارآمد، شامل ایده آل گرایی، محدودیت انتخاب و تلقی ازدواج به عنوان راه نجات از رنج را شناسایی کردند.

در همین راستا، جعفریان و لبافی (۱۳۹۷) در مقاله «آسیب شناسی انتخاب همسر در شهر اصفهان_ یک مطالعه کیفی» نشان دادند که مسائل اقتصادی نقش تعیین کننده ای در انتخاب همسر دارند، معیارهای دینی و اخلاقی افول کرده و انتخاب ها به طور عمده برای کسب جایگاه اجتماعی بهتر انجام می شود؛ همچنین نقش خانواده ها کاهش و انتخاب ها سریع و عاشقانه شده است. در نهایت، اصغرپور ماسوله و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «پدیدارشناسی همسرگزینی دختران جوان در شهر مشهد» سه الگوی غالب همسرگزینی شامل سبک سنتی، سبک مبتنی بر تعاملات دوستانه و سبک بینابینی را شناسایی کرده و مراحل فرایند گزینش همسر را شامل معیارسازی، کنترل معیار، انطباق یابی، پذیرش و گزینش نهایی گزارش کردند.

در مطالعات خارجی نیز نانگکینریه (۲۰۱۶) در مقاله «همسرگزینی: تحلیلی جامعه شناختی» به صورت کیفی نشان می دهد که گزینش همسر تحت تأثیر قواعد عرفی، باورهای مذهبی و مقررات فرقه ای است. همچنین مالوویکی یافی و همکاران (۲۰۲۴) نیز نشان می دهند که ترجیحات همسری به طور عمیقی با هنجارها، ارزش ها و زمینه های فرهنگی و اخلاقی پیوند دارد.

در نهایت و پیش از این مطالعات، جان اف. زپ (۲۰۰۲) در مقاله «تأثیر ساختار اجتماعی بر انتخاب همسر: ارزیابی تجربی یک تمرین یادگیری فعال» نشان می دهد که حتی در میان دانشجویان فردگرای آمریکایی، تمرین های آموزشی می تواند درک آنان از نقش ساختار اجتماعی در گزینش همسر را افزایش دهد.



دسته دیگری از پژوهش‌ها با رویکرد اخلاق اسلامی به ابعاد ارزشی و هنجاری انتخاب همسر پرداخته‌اند. حسینی‌نیا (۱۳۹۸) در مقاله «تفاوت‌های اخلاقی در ازدواج؛ آثار و پیامدهای آن از منظر قرآن و حدیث» با تأکید بر اینکه کفویت و تشابه حداکثری زوجین یکی از شروط اخلاقی همسرگزینی از دیدگاه قرآن و حدیث است، با رویکرد توصیفی تحلیلی به استخراج آیات و روایات مرتبط پرداخته و پیامدهای اخلاقی ازدواج‌های متفاوت را بررسی کرده است. همچنین حسین‌خانی (۱۳۹۹) در مقاله «باورهای نادرست در مورد ازدواج و نقد آن‌ها با تأکید بر منابع اسلامی» نشان می‌دهد که هفده باور نادرست در حوزه اهداف، معیارها و آمادگی برای ازدواج وجود دارد که می‌تواند فرایند همسرگزینی را دچار اختلال کند و اصلاح این باورها نیازمند بینش اسلامی درباره ازدواج است.

در هر صورت، مرور هر دو دسته پژوهش نشان می‌دهد که آن‌ها غالباً اخلاق را یا به صورت مجموعه‌ای از معیارها و توصیه‌های ارزشی (در رویکرد دینی) یا در سطح توصیف تجربه‌ها و الگوهای انتخاب (در رویکردهای کیفی) بررسی کرده‌اند و کمتر به صورت مستقیم به «فهم اخلاقی» به عنوان یک سازه تفسیری و جامعه‌شناختی پرداخته‌اند؛ یعنی به این مسئله که افراد چگونه معیارهای اخلاقی را در بستر تجربه زیسته خود معنا کرده و در فرایند انتخاب همسر به کار می‌گیرند. از این رو، خلأ اصلی ادبیات موجود، فقدان تحلیل منسجم از فهم اخلاقی در همسرگزینی است؛ خلأیی که پژوهش حاضر با تمرکز بر رویکردی جامعه‌شناختی و تفسیری درصدد پر کردن آن است.

چارچوب مفهومی

ماکس وبر در تحلیل گُنش اجتماعی بر این نکته تأکید می‌کند که «گُنش‌ها همواره در پرتو افق‌های معنایی و روابط ارزشی فهم می‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به علل روانی فروکاست» (Weber, 1978, p. 31). در این چارچوب، اخلاق در گُنش انسانی نه یک



ضمیمه، بلکه بخشی از فرایند معنادهی گُنش است. ازاین‌رو، وقتی افراد در فرایند همسرگزینی معیارهای اخلاقی همچون تعهد، وفاداری، نجابت، شرافت یا حتی استقلال و پیشرفت‌خواهی را در روایت‌های خود برجسته می‌کنند، این امر در واقع بازتابِ میدان‌های ارزشی گسترده‌تر جامعه بوده و این امکان را می‌دهد که انتخاب‌ها را نه به مثابهٔ «پاسخ به ترجیحات فردی»، بلکه به مثابهٔ «تعبیرهای اخلاقی جای گرفته در ساختارهای اجتماعی» بررسی کنیم.

بورديو نیز با طرح مفهوم عادت‌واره توضیح می‌دهد که «چگونه گرایش‌ها و ترجیحات درونی‌شدهٔ افراد، نتیجهٔ تجربهٔ زیسته در میدان‌های اجتماعی متفاوت است» (Bourdieu, 1984, p. 170). بر مبنای نظر بورديو، انتخاب همسر به‌ظاهر امری سلیقه‌ای است؛ اما این سلیقه خود محصول عادت‌واره‌ای است که در طول زندگی اجتماعی شکل گرفته و با موقعیت طبقاتی، فرهنگی و اقتصادی پیوند دارد. این مفهوم کمک می‌کند بفهمیم چگونه افراد معیارهای اخلاقی خاصی را طبیعی، بدیهی و «درست» تلقی می‌کنند؛ مثلاً «هم‌کفو بودن»، «آبرو»، «پرستیژ خانوادگی» یا «سبک زندگی محترمانه» را نه فقط معیار انتخاب، بلکه بخشی از «نظم اخلاقی» تلقی می‌کنند. این نظم اخلاقی به‌شکل نامحسوسی مسیر انتخاب را هدایت می‌کند.

گیدنز با طرح مفهوم «روابط ناب» تأکید می‌کند که «در جهان مدرن، روابط صمیمی براساس گفت‌وگو، اعتماد و خودآیینی شکل می‌گیرند و افراد در فرایندهای تأملی، مدام هویت خود را بازتعریف می‌کنند» (Giddens, 1992, p. 58). این بحث اگرچه بیشتر دربارهٔ روابط مدرن است، اما در مطالعهٔ همسرگزینی نشان می‌دهد که حتی در جوامعی که سنت و خانواده همچنان نقش پُررنگ دارند، سوژه‌ها در روایت‌های خود از «اخلاق رابطه» سخن می‌گویند: اینکه همسر آینده باید تا چه اندازه صادق، وفادار، قابل‌اعتماد و دارای بلوغ اخلاقی باشد. این امر نشان می‌دهد که اخلاق در همسرگزینی فقط بازتاب هنجارهای سنتی نیست؛ بلکه بخشی از بازاندیشی مدرن افراد در ساختن مسیر زندگی است.



هنگامی که افراد در روایت‌های خود از «درست بودن»، «قابل قبول بودن»، «آبرومندی» یا «مطابقت با ارزش‌های خانوادگی» سخن می‌گویند، این امر در واقع ترجمه فردی هنجارهای جمعی است. سوئیدلر بر اهمیت «کدها» در هدایت کنش‌ها تأکید دارد و معتقد است «کنشگران با رجوع به کدهای فرهنگی، یک عمل عادی را به عملی «اخلاقی» یا «غیراخلاقی» تبدیل می‌کنند» (Swidler, 1986, p. 275). از این رو، افراد معمولاً معیارهای اخلاقی را نظیر «آدم خوبی است»، «دروغ نمی‌گوید»، «زندگی‌اش را بر پایه احترام بنا می‌کند»، «اهل سوءاستفاده نیست» و «خانواده‌دار است»، در همسرگزینی نه به عنوان یک مفهوم انتزاعی، بلکه تجربه‌ای برآمده از اخلاق در نظر می‌گیرند.

در این میان، مطالعات فمینیستی نیز نشان می‌دهند که معیارهای اخلاقی در همسرگزینی در زمینه‌های جنسیتی متفاوت تولید می‌شود. جودیت باتلر با مفهوم «هژمونی هنجارهای جنسیتی» نشان می‌دهد که «چگونه نقش‌های جنسیتی به گونه‌ای طبیعی‌سازی می‌شوند که انتخاب همسر را نه تنها محدود می‌کنند، بلکه معیارهای اخلاقی «مناسب» را نیز تعیین می‌کنند» (Butler, 1990, p. 24). براساس این نگاه به خوبی می‌توان تحلیل کرد که زنان و مردان چگونه معیارهای اخلاقی متفاوتی را در شریک مطلوب خود برجسته می‌کنند: مثلاً برای زنان «مسئولیت‌پذیری»، «حمایت‌گری» یا «خشونت‌نداشتن» بیشتر برجسته است؛ در حالی که مردان ممکن است بر «وفاداری»، «سادگی» یا «قابل اعتماد بودن» تأکید کنند. این تفاوت‌ها، در حقیقت بازتاب ساختارهای قدرت جنسیتی است.

در نظریه‌های خانواده‌پژوهی همچنین اخلاق همسرگزینی بخشی از «اقتصاد اخلاقی خانواده» تلقی می‌شود. کارور بر اهمیت ارزش‌های خانوادگی و انتظارات اخلاقی در انتخاب شریک زندگی تأکید کرده و معتقد است «خانواده‌ها نظام‌هایی از پاداش و تنبیه اخلاقی می‌سازند که انتخاب‌ها را جهت‌دهی می‌کند» (Carver, 2007, p. 92). در نگاه اخلاقی، این امر در قالب فشارهای نرم خانواده، توصیه‌ها، انتقادات و «داوری‌های اخلاقی» دیده می‌شود که اقدام فرد را تفسیر و ارزش‌گذاری می‌کنند.



در نهایت در تحلیل ساختاری، همچنین اخلاق همسرگزینی بخشی از «نظم اخلاقی کلان» تلقی می‌شود که توسط نهادهای اجتماعی مانند دین، خانواده، مدرسه و رسانه‌ها بازتولید می‌شود. در این خصوص، فوکو با طرح مفهوم «رژیم‌های حقیقت» نشان می‌دهد که «گفتمان‌ها تولیدکننده سوژه‌هایی هستند که به شیوه‌ای خاص فکر و عمل می‌کنند» (Foucault, 1980, p. 117).

در این چهارچوب، معیارهای اخلاقی همسرگزینی نیز می‌توانند بخشی از رژیم‌های حقیقت تلقی شوند که تعیین می‌کنند چه نوع روابطی مشروع، مناسب یا ارزشمند هستند. همچنین می‌توان نشان داد که افراد چگونه این رژیم‌های اخلاقی را پذیرفته، در برابر آنها مقاومت کرده یا بازتعریفشان می‌کنند.

در هر صورت، چهارچوب مفهومی حاضر همسرگزینی را نه گنشی فردی و سلیقه‌ای، بلکه فرایندی اجتماعی اخلاقی می‌فهمد که در تلاقی معنا، عادت‌واره، جنسیت، قدرت و نظم‌های نهادی شکل می‌گیرد. از این منظر، معیارهای اخلاقی مطرح شده در روایت‌های افراد، ترجیحات شخصی منفک از ساختار نیستند؛ بلکه بازتابی از کدهای فرهنگی، رژیم‌های حقیقت و اقتصاد اخلاقی خانواده‌اند که در بسترهای تاریخی و اجتماعی خاص بازتولید می‌شوند. بدین ترتیب، اخلاق همسرگزینی در این پژوهش به‌عنوان میدانی پویا و منازعه‌آمیز در نظر گرفته می‌شود که در آن کنشگران، میان هنجارهای جمعی، بازاندیشی فردی و ساختارهای قدرت، انتخاب‌های خود را معنادار می‌کنند.

روش پژوهش

رویکرد این پژوهش کیفی است و داده‌ها با روش تحلیل مضمون تحلیل شدند. مشارکت کنندگان از طریق نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شدند. در این پژوهش، «فعالان حوزه خانواده» به افرادی اطلاق شد که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم در فرایندهای مرتبط با آموزش، مشاوره، پژوهش، سیاست‌گذاری یا مداخله در حوزه خانواده و ازدواج



فعالیت دارند. بنابراین، علاوه بر مشاوران خانواده، افرادی مانند اعضای هیئت علمی مرتبط با مطالعات خانواده، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، پژوهشگران حوزه زنان، روحانیون فعال در مشاوره ازدواج و مدیران یا کارشناسان نهادهای مرتبط با خانواده نیز در این تعریف قرار گرفتند، مشروط بر اینکه تجربه عملی یا تخصص مرتبط با مسائل خانواده داشته باشند. انتخاب مشارکت کنندگان در دو مرحله انجام گرفت: در مرحله نخست، از میان ۳۵ نفر و براساس شاخص‌هایی مانند تألیفات مرتبط با خانواده، تجربه عملی در حوزه مشاوره یا مداخله اجتماعی و توان تحلیل مسئله، پنج نفر به عنوان افراد کلیدی برگزیده شدند. در مرحله دوم، با استفاده از روش گلوله برفی و تا رسیدن به تکرار داده‌ها، مصاحبه‌ها ادامه یافت و در نهایت، تعداد مشارکت کنندگان به عدد بیست ختم شد (جدول ۱). درخصوص سابقه کاری مشارکت کنندگان، معیار محاسبه براساس مجموع سنوات فعالیت حرفه‌ای مرتبط با حوزه خانواده (اعم از مشاوره، آموزش، پژوهش یا مداخله اجتماعی) بوده است که بر مبنای خوداظهاری مشارکت کنندگان و در موارد امکان، تطبیق با سوابق شغلی و حرفه‌ای آنان انجام گرفته است.

جدول ۱: اطلاعات جمعیت‌شناختی مشارکت کنندگان

ردیف	جنسیت	تحصیلات	شغل	سابقه کار
۱	مرد	حوزوی - دکتری	هیئت علمی	۱۵
۲	زن	دکترای تخصصی	هیئت علمی	۱۰
۳	مرد	حوزوی - دکتری	هیئت علمی	۱۵
۴	زن	دکترای تخصصی	روان‌شناس و هیئت علمی	۱۲
۵	مرد	حوزوی	روحانی و امام جماعت مسجد	۱۴
۶	زن	دکترای تخصصی	کارشناس و مشاور مذهبی	۹
۷	زن	دکترای تخصصی	پژوهشگر حوزه زنان	۱۰
۸	زن	دکترای تخصصی	کارشناس و مشاور مذهبی	۸
۹	مرد	دکترای تخصصی	روان‌شناس و هیئت علمی	۱۶



ردیف	جنسیت	تحصیلات	شغل	سابقه کار
۱۰	مرد	دکترای تخصصی	جامعه‌شناس و هیئت علمی	۱۵
۱۱	زن	حوزوی	مشاور مذهبی	۱۳
۱۲	زن	دکترای تخصصی	اداره کل بهزیستی	۱۲
۱۳	مرد	دکترای تخصصی	کارشناس مذهبی	۱۶
۱۴	زن	دکترای تخصصی	جامعه‌شناس و هیئت علمی	۹
۱۵	زن	دکترای تخصصی	جامعه‌شناس و هیئت علمی	۱۰
۱۶	مرد	کارشناسی ارشد	عضو کمیسیون صیانت از خانواده	۱۴
۱۷	مرد	دکترای تخصصی	وکیل پایه یک دادگستری	۱۲
۱۸	زن	کارشناسی ارشد	مشاور کلینیکی	۱۰
۱۹	مرد	کارشناسی ارشد	مدیر عامل یک مؤسسه خیریه	۹
۲۰	مرد	دکترای تخصصی	مشاور دانشگاه علوم پزشکی	۱۵

سؤالات مصاحبه در این پژوهش به صورت نیم ساختاریافته توسط پژوهشگر و براساس مرور ادبیات نظری و پیشینه تحقیقات مرتبط در حوزه همسرگزینی و اخلاق تدوین شد.

این سؤالات با هدف پوشش ابعاد مختلف فعالیت‌های مشارکت کنندگان در حوزه خانواده و دستیابی به درک عمیق‌تری از «فهم اخلاقی» آنان در مواجهه با فرایند همسرگزینی طراحی شد. با این حال، مصاحبه‌ها با بهره‌گیری از یک راهنمای انعطاف‌پذیر هدایت شدند و بسته به جریان گفت‌وگو، امکان طرح پرسش‌های پیگیری نیز وجود داشت. تمرکز اصلی سؤالات بر واکاوی نحوه درک، تفسیر و صورت‌بندی معیارهای اخلاقی در همسرگزینی از منظر مشارکت کنندگان بود؛ به گونه‌ای که از آنان پرسیده می‌شد «در تجربه شما، معیارهای اخلاقی در انتخاب همسر چگونه درک و تفسیر می‌شوند؟»، «نقش خانواده و مشاوران را در شکل‌گیری و جهت‌دهی به این فهم اخلاقی چگونه ارزیابی می‌کنید؟» و «به نظر شما چه عواملی موجب تغییر یا بازتعریف ملاحظات اخلاقی در فرایند همسرگزینی شده است؟».



برای افزایش اعتبار ابزار، سؤالات مصاحبه پیش از اجرا در اختیار چند نفر از متخصصان حوزه خانواده و روش تحقیق کیفی قرار گرفت و اصلاحات لازم براساس بازخورد آنان اعمال شد. همچنین، نسخه اولیه سؤالات در یک مطالعه مقدماتی بر دو نفر از مشارکت کنندگان اجرا شد تا میزان وضوح، قابلیت فهم و کفایت سؤالات بررسی شود و در نهایت، نسخه نهایی در انجام مصاحبه‌ها استفاده شد.

در فرایند تحلیل داده‌ها و براساس رویکرد تحلیل مضمون، ابتدا متن مصاحبه‌ها با رعایت امانت‌داری از فایل‌های صوتی پیاده‌سازی و با یادداشت‌های میدانی تکمیل شد.

سپس با مطالعه مکرر متون، کدهای اولیه یا ایده‌های معنادار استخراج شد. در ادامه، با مقایسه، دسته‌بندی و ادغام کدهای مشابه و با توجه به روابط معنایی میان آن‌ها، مضامین پایه و سپس مضامین سازمان‌دهنده شکل گرفت. در مرحله نهایی، با ترسیم شبکه مضامین، مضامین فراگیر استخراج و ساختار نهایی تحلیل تدوین شد. به منظور افزایش اعتبار یافته‌ها نیز از روش اعتباریابی توسط اعضا استفاده شد؛ به این صورت که بخشی از یافته‌ها در اختیار تعدادی از مشارکت کنندگان قرار گرفت و نظر آنان درباره دقت و انطباق نتایج با گفتارها دریافت و در تحلیل نهایی لحاظ شد.

تحلیل یافته‌ها

با تحلیل گفتارهای مشارکت کنندگان، ۴۲۰ گزاره معنادار مفهومی، ۵۱ مضمون پایه، ۱۰ مضمون سازمان‌دهنده و ۳ مضمون فراگیر شامل ابزاری‌سازی دیگری، فروپاشی مرجعیت‌های هنجاری و اخلاقی و فرسایش سرمایه اخلاقی به عنوان مهم‌ترین مؤلفه‌ها در فهم اخلاقی فعالان حوزه خانواده در مواجهه با امر همسرگزینی کشف و بر ساخت شد که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. ابزاری سازی دیگری در همسرگزینی

نخستین مضمون فراگیری که از تحلیل گفتارهای مشارکت کنندگان در این بخش برجسته شد، «ابزاری سازی دیگری در همسرگزینی» بود؛ به این معنا که فرایند همسرگزینی با تبدیل فرد مقابل به ابزاری برای تحقق اهداف شخصی یا خانوادگی همراه است. براساس داده‌های جدول ۲، این رویکرد، منافع اقتصادی، اجتماعی و عاطفی را بر ارزش‌های اخلاقی و انسانی اولویت می‌دهد و باعث کاهش اصالت و شخصیت واقعی دیگری خواستگار، می‌شود.

جدول ۲: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و مضمون فراگیر ۱

مضمون فراگیر ۱	مضامین سازمان‌دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
ابزاری سازی دیگری	نمایش‌گری فریب‌کارانه در همسرگزینی	پنهان‌سازی اطلاعات واقعی، تحریف کلامی و گفتاری برای کسب پذیرش، فریب‌کاری هدفمند برای دستیابی به منافع فردی، دست‌کاری عاطفی در ایجاد تمایل به انتخاب، نمایش شخصیتی غیرواقعی در فرایند خواستگاری	یک رویه ثابت گفتاری یا همان صداقت در گفتار یا صحت‌های طرفین وجود ندارد.
	اقتصادزدگی در فرایند همسرگزینی	کالایی‌سازی ازدواج، تشدید معیارهای اقتصادی در انتخاب همسر، انتقال و بازتولید نگرش مادی‌محور توسط خانواده‌ها، مقایسه‌گرایی اقتصادی و برجسته‌سازی تفاوت‌های شهری، رابطه‌مندی ناپایدار مبتنی بر منفعت	مسائل مادی و ظاهری در انتخاب دختران بسیار مهم شده و بیش از نیمی از خانواده‌های دخترانی که به خواستگاری‌شان رفته‌اند، توقعاتی را بیش از آنچه در دستورات دینی، اخلاقی یا عرف جامعه رایج بوده، از آنها انتظار داشته‌اند.



مضمون فراگیر ۱	مضامین سازمان دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
	ابژه سازی زیبایی و بدن در همسرگزینی	برجسته سازی زیبایی ظاهری به عنوان معیار اصلی انتخاب، تمرکز فزاینده بر بدن به عنوان شاخص ارزش فرد، ارزیابی خانواده طرف مقابل بر مبنای ظاهر و نمایش گری بدنی، تقلیل رابطه به توانایی بدنی و جسمی	به میزانی که آگاهی های غیراخلاقی در جامعه فزونی یابد، به همان میزان نگاه های غیراخلاقی به بدن نیز گسترش خواهد یافت.

۱.۱. نمایش گری فریب کارانه در همسرگزینی

یکی از برجسته ترین اشکال بی اخلاقی در فرایند همسرگزینی، نمایش گری فریب کارانه است؛ وضعیتی که در آن افراد یا خانواده ها با پنهان سازی اطلاعات، تحریف گفتار یا ارائه یک «چهره آرمانی شده»، در پی کسب پذیرش و تأیید طرف مقابل اند. در این شرایط، به جای شکل گیری شناختی اصیل، فرایند همسرگزینی به میدان «مدیریت برداشت» و ساخت هویت نمایشی تبدیل می شود. این پدیده در ادبیات جامعه شناسی با مفاهیمی چون «نمایش مدیریت شده» (Goffman, 1959, p. 48) و «فریب استراتژیک» (Bok, 1999, p. 23) تبیین شده است؛ مفاهیمی که نشان می دهند افراد در موقعیت های حساس، به ویژه ازدواج، از تاکتیک های پنهان سازی و اغواگری برای ارائه تصویری مطلوب بهره می گیرند. داده کاوی مصاحبه ها نشان داد که اغواگری و فریب کاری از اصلی ترین مضامین سازمان دهنده در مسئله خواستگاری است. مشارکت کنندگان معتقد بودند: «یک رویه ثابت گفتاری یا همان صداقت، در گفتار یا صحبت های طرفین وجود ندارد». از پاره گفتارها می توان سه دلیل عمده برای بروز این رفتار غیراخلاقی استخراج کرد.

نخست، پیگیری منافع آینده فرد یا خانواده است؛ به گونه ای که خانواده ها با آگاهی از این فریب، آن را ابزاری برای تثبیت یا ارتقای مطلوبیت اقتصادی، اجتماعی یا اعتباری تلقی





می‌کنند. فعالان خانواده تأکید داشتند که این رفتار در بسیاری موارد آگاهانه و محاسبه‌گرانه است. با این حال، این یافته با مفهوم «محاسبه‌گری ارتباطی» هم‌راستا است که «ازدواج را بخشی از پروژه‌های بلندمدت خانواده‌ها برای ارتقای منزلت اجتماعی می‌داند» (Beck & Beck-Gernsheim, 2014, p. 54).

دلیل دوم، تلاش برای پی‌بردن به واقعیت «دیگری/خواستگار» در شرایطی است که اعتماد اولیه ضعیف است. در چنین وضعیتی، برخی افراد برای دسترسی به اطلاعات پنهان، از ابزارهای غیراخلاقی استفاده می‌کنند؛ چراکه تصور می‌شود به این واقعیت‌ها نمی‌توان از طریق تعامل‌های رسمی و ظاهری دستیابی پیدا کرد. این الگو با نظریه «بی‌اعتمادی اجتماعی» هم‌خوان است که بیان می‌کند «در جوامعی با فرسایش سرمایه اجتماعی، افراد به سمت رفتارهای کنترل‌ی و گاه فریب‌کارانه سوق داده می‌شوند» (Sztompka, 1999, p. 42).

دلیل سوم، بروز ندادن شخصیت واقعی و چهره پنهان خانواده‌هاست. فعالان خانواده معتقد بودند برخی خانواده‌ها آگاهانه از آشکارسازی تعارض‌ها، ضعف‌های اخلاقی یا ویژگی‌های مسئله‌دار خودداری می‌کنند تا تصویری ایده‌آل ارائه دهند.

در همین راستا، فعالان خانواده به فریب احساسی دختران توسط پسران نیز اشاره داشتند؛ نوعی فریب که گاه خانواده پسر از آن آگاه است. در این شکل از فریب‌کاری، طرفین الزاماً دروغ نمی‌گویند، اما «تمام حقیقت» را نیز بیان نمی‌کنند. یک مشاور مذهبی در این باره می‌گفت: «فریب‌کاری، طرفینی را که برای ازدواج و در قالب خواستگاری به یکدیگر نزدیک شده‌اند، وارد مسئله‌ای پیچیده می‌کند که واقعاً تشخیص آن برای خانواده‌ها سخت است». فعال دیگری با تأکید بر آگاهی برخی خانواده‌ها از این فریب‌کاری بیان می‌کند: «برخی خانواده‌ها به ما می‌گویند شاید همین کار من باعث دور شدنش از ما بشه؛ بلکه یه منفعتی هم واسه خود ما داشته باشه». این گفتار نشان می‌دهد که خانواده پسر، به منظور حفظ منافع فرزند و تثبیت موقعیت خانواده، آگاهانه در فرایند اغواگری و فریب‌کاری مشارکت می‌کند.

۲.۱. اقتصاددگی در فرایند همسرگزینی

اقتصاددگی در فرایند همسرگزینی به عنوان دومین مضمون سازمان دهنده، نقشی تعیین کننده در تقویت مضمون ابزارگرایی ایفا می کند.

این مضمون نشان می دهد که غلبه نگرش مادی و اقتصادی در انتخاب همسر، ازدواج را به فرایندی سودمحور و معاملاتی تبدیل کرده و معیارهای اقتصادی، مقایسه ها و بازتولید نگرش های مادی محور توسط خانواده ها، منافع فردی را بر ارزش های انسانی اولویت داده است. براساس تحلیل گفتارهای مشارکت کنندگان، اقتصاددگی در پنج حوزه اصلی بروز یافته است.

نخست، کالایی سازی ازدواج؛ به گونه ای که ویژگی ها و دارایی های طرف مقابل همچون یک کالا ارزیابی می شود. در همین رابطه، یک مشاوره کلینیکی بیان می کند: «در بسیاری از خواستگاری ها، خانواده ها به جای توجه به شخصیت یا اخلاق، بیشتر به دارایی ها و موقعیت مالی دختر یا پسر توجه می کنند. انگار ازدواج یک معامله است، نه یک انتخاب انسانی».

دوم، تشدید معیارهای اقتصادی در انتخاب همسر است؛ جایی که وضعیت مالی بر اخلاق و شخصیت اولویت می یابد. یک مشاور مذهبی می گفت: «وقتی معیار اصلی خانواده ها وضعیت مالی است، شخصیت یا اخلاق فرد به حاشیه می رود و شاید حتی از نظر خانواده مهم نباشد».

سوم، انتقال و بازتولید نگرش مادی محور توسط خانواده ها است. به باور فعالان خانواده، این نگرش از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و در فرایند اجتماعی شدن جوانان نقش دارد. در همین زمینه آمده است: «خانواده ها به فرزندانشان می آموزند که قبل از هرچیز، وضعیت مالی خانواده طرف مقابل را بررسی کنند». همچنین تأکید می شد که «همین نگاه تعمیم یافته که متأسفانه مذهبی و غیرمذهبی نمی شناسه توسط خانواده ها به دختران دم بخت منتقل شده» و هم زمان پسران نیز به نگاه مالی درباره خانواده دختر ترغیب می شوند.





چهارم، مقایسه گرایی اقتصادی و برجسته سازی تفاوت های شهری است؛ وضعیتی که در آن خانواده ها با مقایسه خود با خویشاوندان و اطرافیان، سطح توقعات مالی را تنظیم می کنند. در این خصوص گفته شد: «در بسیاری از خواستگاری ها، بخش عمده ای از گفت و گو درباره وضعیت مالی خانواده دختر یا پسر است».

پنجم، شکل گیری رابطه مندی ناپایدار مبتنی بر منفعت است؛ به گونه ای که روابط پیش از ازدواج و حتی پس از آن، بیش از تفاهم و تعهد عاطفی، بر منافع اقتصادی استوار می شود. در همین راستا، یک مشاور مذهبی بیان می کند: «گاهی خانواده ها و جوانان رابطه را ادامه می دهند تا به هدف مالی یا موقعیتی برسند. وقتی هدف محقق شد، رابطه کم کم سرد می شود و هدف اصلی که ازدواج بود، عملاً به فراموشی سپرده می شود». در مجموع، گفتارهای مشارکت کنندگان دیدگاه بکر را تأیید می کند که معتقد است: «اقتصادزدگی نه تنها رفتار فردی، بلکه ساختارهای خانوادگی و اجتماعی را نیز تحت تأثیر قرار می دهد و بازتولید فرهنگی مادی گرایی در جامعه را تقویت می کند» (Becker, 1991, p. 104).

۳.۱. ابژه سازی زیبایی و بدن در همسرگزینی

اغلب متفکران معتقدند که «بدن ترکیبی از امر اجتماعی و امر زیستی است؛ بدین معنا باوجود اینکه بدن دارای مبانی مادی و زیستی است؛ اما این قابلیت را دارد که در زمینه های اجتماعی مختلف، جایگزین شده یا تعدیل شود؛ بنابراین، بدن، حامل خصوصیات و معناهای جامعه است و تفاوت بدن ها، به صورت اجتماعی بر ساخته شده و نیروها و فشارهای اجتماعی بر بدن اثر می گذارند» (آرامش پور و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۲۶۵). در واقع، این تعامل از یک سو، موجب می شود نقش ها و ارزش های اخلاقی درباره بدن شکل بگیرد و از سوی دیگر، بدن ابزاری برای اجرای همین نقش ها و ارزش ها در جامعه قلمداد شود.

بررسی مضامین پایه در مصاحبه ها نشان می دهد نگاه پسران به بدن دختران برای انتخاب همسر به میزان فزاینده ای غیراخلاقی و متناسب با ارزش های دینی نیست. به گفته یک



جامعه‌شناس، «نگاه پسران به ازدواج نه به عنوان یک سنت حسنه، بلکه برای دستیابی به بدن یک زن است». یک کارشناس مذهبی بیان می‌کند: «به میزانی که آگاهی‌های غیراخلاقی در جامعه فزونی یابد، به همان میزان نگاه‌های غیراخلاقی به بدن نیز گسترش خواهد یافت». در این رابطه، فعالان خانواده معتقد بودند: «ما با افزایش توجه پسران به جمال و زیبایی دختران در مشاوره‌های مراجع مواجهیم». یک مشاور کلینکی گفت: «پسران زیادی به من مراجعه می‌کنند، در پاسخ به این سؤال که شما چرا این دختر را می‌خواهید؛ درحالی که واقعاً به درد زندگی آینده شما نمی‌خورد، پاسخ می‌دهند که هدف من از ازدواج تصاحب خود او [کنایه از بدن] هست و اصلاً برای من فرقی ندارد که نماز می‌خواند یا خیر. مگر من با نمازخواندن یا نخواندن او ازدواج می‌کنم». یک جامعه‌شناس عنوان کرد: «آنچه در جامعه امروز رخ داده است، توجه جوانان به توان جنسی و زیبایی دختران در انتخاب‌هاست. نه اینکه این فاکتور مهم نباشد، اما اینکه این مورد در اکثریت جامعه پسر، یکی از اصلی‌ترین اولویت‌های آن‌ها باشد، عجیب است».

فعالان خانواده با تکیه بر دو مضمون به دو عامل اساسی در رشد این نوع نگاه غیراخلاقی اشاره می‌کنند.

نخست اینکه «این نگاه متأثر از شبکه‌ها و رسانه‌هایی است که چنین افکاری را ترویج می‌کنند» و دوم، «قدرتی است که به طور طبیعی در مردان وجود داشته و با به کارگیری نگاه مردسالارانه برای اولویت‌مندی چنین فکری گام برداشته‌اند». این گفته‌ها نظریه فردریکسون و رابرتز را تأیید می‌کنند که معتقدند: «جوامعی که بدن زن به طور مداوم در معرض ارزیابی، نگاه و قضاوت مردانه قرار می‌گیرد، زنان نه به عنوان یک «فاعل انسانی»، بلکه به مثابه «ابژه‌ای جنسی» درک می‌شوند. در واقع، این فرایند موجب می‌شود مردان در روابط عاطفی و حتی در نهاد ازدواج، بیش از ویژگی‌های اخلاقی، شخصیتی و ارزشی، بر جذابیت بدنی و کارکرد جنسی زنان تمرکز کنند» (Fredrickson & Roberts, 1997, pp. 174-175).



۲. فروپاشی مرجعیت هنجاری و حرفه‌ای

با توجه به جدول ۳، «فروپاشی مرجعیت‌های هنجاری و حرفه‌ای» دومین مضمون فراگیری بود که در راستای فهم اخلاقی فعالان حوزه خانواده از همسرگزینی بر ساخت شد. با توجه به داده‌های تجربی منزل محوری و رقابت اجتماعی، تضعیف اقتداری والدینی و نارسایی در تجربه مشاوره و ادراک اخلاق حرفه‌ای، سه مضمونی است که به عقیده مشارکت کنندگان، پایه‌های مرجعیت‌های هنجاری و حرفه‌ای را به لحاظ اخلاقی تحت تأثیر قرار داده است.

جدول ۳: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و مضمون فراگیر ۲

نمونه گفتارها	نمونه مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر ۲
عملاً نگاه غیراخلاقی به کسب موقعیت اجتماعی و ارتقای آن به عنوان یک امر پذیرفته شده اجتماعی در فرایند همسرگزینی بسیار بیشتر تقویت شده است.	برجسته سازی منزلت و موقعیت اجتماعی در انتخاب همسر، نمایش گری منزلتی و فخر فروشی در مناسبات خواستگاری، چشم و هم چشمی و رقابت منزلتی میان خانواده‌ها، افزایش هزینه‌ها و تشریفات به مثابه ابزار نمایش موقعیت، برداشت نادرست از مفهوم هم کفو بودن	منزلت محوری و رقابت اجتماعی در همسرگزینی	فروپاشی مرجعیت‌های هنجاری و حرفه‌ای
نقش والدین در اینکه بتوانند برای جوانشان همسری اختیار کنند، بسیار کم رنگ شده است.	تضعیف هدایت گری والدین، تعارض نسلی در ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی، فقدان انسجام خانوادگی در تصمیم‌گیری‌ها، مخاصمه و تقابل نسلی در تصمیمات اخلاقی	تضعیف اقتداری والدینی	

نمونه گفتارها	نمونه مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر ۲
برخی از مشاوران را می‌بینیم که به جای آنکه در امر ازدواج تسهیل‌گری کنند، به دنبال برهم‌زدن یک رابطه خوب و مطلوب‌اند.	ورود افراد فاقد تخصص و تجربه به عرصه مشاوره ازدواج، ناتوانی مشاوران در ارائه معیارهای اخلاقی و دینی معتبر، تأثیر مشاوره‌های نادرست بر افزایش توقعات و استانداردهای غیرواقعی جوانان، فقدان الگوی واحد و فرهنگ‌سازی صحیح	نارسایی در تجربه مشاوره و ادراک اخلاق حرفه‌ای	

۱.۲. منزلت‌محوری و رقابت اجتماعی در همسرگزینی

به باور فعالان خانواده، برجسته‌شدن منزلت و موقعیت اجتماعی خانواده‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در فرایند همسرگزینی دارد و فخر فروشی، چشم‌وهم‌چشمی و افزایش هزینه‌ها، رقابت اجتماعی را تشدید کرده است؛ امری که به کاهش اهمیت ارزش‌های اخلاقی و اصل هم‌کفوبودن در تصمیم‌گیری منجر می‌شود. از منظر اجتماعی، «موقعیت اجتماعی به معنای اعطای جایگاه و رتبه‌ای در سلسله‌مراتب جامعه است که با پاداش و حیثیت اجتماعی همراه می‌شود» (Blau & Duncan, 1967, p. 24).

برخی مطالعات نیز نشان داده‌اند «بخشی از جوانان در انتخاب همسر، بیش از هم‌کفویی دینی، اخلاقی و خانوادگی، به کسب یا ارتقای موقعیت اجتماعی توجه دارند و به دنبال ازدواج برای پیشرفت اجتماعی و اقتصادی هستند» (Buss, 1989, p. 248). در نتیجه، ازدواج به اهرمی برای ارتقای جایگاه اجتماعی بدل شده و معیارهای اقتصادی و ظاهری مانند مهریه، وضعیت مالی و زیبایی برجسته‌تر می‌شوند. در همین راستا، فعالان خانواده تأکید داشتند که برای برخی جوانان، اصل ازدواج نه تشکیل زندگی مشترک، بلکه دستیابی به جایگاه اجتماعی برتر است.





پاره گفتارهایی نظیر کم‌رنگ شدن اصالت و خوش‌نامی خانوادگی و درک نکردن از مفهوم هم‌کفویی نشان می‌دهد که منزلت اجتماعی در همسرگزینی، به‌ویژه در میان جوانان اصفهانی، به‌نگاهی تک‌عاملی و اقتصادی تقلیل یافته و تمکن مالی و دارایی‌های مادی فرد و خانواده او، محور تصمیم‌گیری قرار گرفته است.

فعالان خانواده در پاسخ به این پرسش که چه عواملی چنین نگرشی را تقویت کرده‌اند، به چند عامل اشاره کردند. نخست، فخرفروشی در فرایند خواستگاری؛ به‌گونه‌ای که برخی خانواده‌ها به دنبال پیوند با خانواده‌هایی هستند که امکان نمایش منزلت اجتماعی در برابر خویشاوندان را فراهم کنند. دوم، رشد چشم‌وهم‌چشمی که خود را در افزایش هزینه‌ها و تجمل‌گرایی در مراسم‌های خواستگاری نشان می‌دهد؛ هزینه‌هایی که بیش از آنکه ضرورتی واقعی داشته باشند، کارکرد نمادین و منزلتی دارند. همچنین، تمایل برخی دختران از خانواده‌های کم‌برخوردار به ارتقای پایگاه اقتصادی از طریق ازدواج، توجه به اشتغال، مهریه‌های سنگین، امکانات مادی و معیارهای ظاهری، همگی مؤید غلبه همین نگاه تک‌عاملی اقتصادی در فرایند همسرگزینی است.

۲.۲. تضعیف اقتدار والدینی

به باور فعالان خانواده، یکی از عوامل اصلی بروز بداخلاقی‌های جوانان در فرایند همسرگزینی، بی‌توجهی به نظر والدین و بزرگان و در نتیجه، تضعیف اقتدار آنان در این تصمیم مهم زندگی است. «در مقابل الگوی بزرگ‌سالاری، پدیده فرزندسالاری قرار دارد؛ وضعیتی که در آن فرزندان محور تصمیم‌گیری‌ها هستند و نیازها و خواسته‌های آنان بر سایر اعضای خانواده غلبه می‌یابد» (Ashton-James, Kushlev & Dunn, 2013, p. 635). کارشناسان با تأکید بر گسترش فرزندسالاری در جامعه ایران معتقدند که این وضعیت، نظام والدینی را با چالش مواجه کرده و به نوعی تک‌روی جوانان در امر ازدواج انجامیده است؛ به‌گونه‌ای که خانواده‌ها از انسجام فکری لازم برخوردار نبوده و این رفتارهای غیراخلاقی ریشه در رشد بی‌رویه فرزندسالاری دارد.



عامل دیگری که در شکل‌گیری این مضمون نقش داشته، سخت‌گیری‌های بیش از حد خانواده‌ها در انتخاب همسر است. به گفته فعالان خانواده، این سخت‌گیری‌ها موجب شده جوانان مدیریت فرایند انتخاب را به‌شخصه بر عهده گرفته و جایگاهی برای والدین قائل نشوند. در همین راستا تأکید می‌شد که نسل امروز نه صبر لازم برای عبور از سنت‌های سخت‌گیرانه را دارد و نه خانواده‌ها تمایل به تعدیل معیارهای خود نشان می‌دهند؛ در نتیجه، مسیر انتخاب والدین و فرزندان از یکدیگر جدا شده و جوانان، خود اقدام به انتخاب همسر می‌کنند.

مضامینی مانند ورود جوانان به روابط بدون اطلاع خانواده، شکل‌گیری سریع علقه عاطفی و اولویت یافتن عشق بر شناخت، دلالت روشنی بر روند همسرگزینی شخصی شده یا خودخواسته دارد. در این الگو، فرد با وجود وابستگی‌های خانوادگی، طبقاتی، دینی و اخلاقی، تلاش می‌کند براساس تصمیم و چهارچوب فکری خود دست به انتخاب بزند. فعالان خانواده در این زمینه، شکاف ارزشی میان والدین و فرزندان دم‌بخت را عامل اصلی می‌دانستند؛ شکافی که به کاهش پابندی جوانان به نظر والدین و بروز تعارض در فرایند انتخاب همسر انجامیده و از آن به‌عنوان نشانه‌ای از ناکارآمدی والدین در انتقال و تثبیت ارزش‌های اخلاقی در خانواده یاد می‌شود.

۳.۲. نارسایی در تجربه مشاوره و ادراک اخلاق حرفه‌ای

از دیگر مضامین مستخرج از گفتار مشارکت‌کنندگان، اشاره به نارسایی در فرایند مشاوره پیش از ازدواج و ضعف در مهارت‌های برخی مشاوران در ارائه راهنمایی‌های تخصصی به جوانان و خانواده‌ها بود. این موضوع در روایت مشارکت‌کنندگان، به‌عنوان عاملی مطرح شد که می‌تواند بر کیفیت تصمیم‌گیری در همسرگزینی اثرگذار باشد. ازاین‌رو، این مضمون به معنای ادعای قطعی درباره ناکارآمدی نظام مشاوره نیست؛ بلکه بازتابی از تجربه و ادراک کُنشگران درباره کیفیت خدمات مشاوره‌ای است. در این چهارچوب، برخی



مشارکت کنندگان این وضعیت را در نسبت با «اخلاق حرفه‌ای در مشاوره» معنا کرده‌اند؛ به این معنا که انتظار دارند مشاوره پیش از ازدواج مبتنی بر مسئولیت‌پذیری، دقت و رعایت اصول حرفه‌ای در هدایت انتخاب همسر باشد.

ارتباط این مضمون با مسئله اخلاق در پژوهش حاضر از آن جهت است که گُنش مشاوره‌ای نه صرفاً یک فرایند فنی، بلکه بخشی از فرایند جهت‌دهی به انتخاب‌های اخلاقی در همسرگزینی تلقی می‌شود؛ به‌ویژه زمانی که افراد کیفیت این فرایند را در قالب مفاهیم ارزشی مانند «درست راهنمایی شدن»، «مسئولانه بودن» یا «غیرمفید بودن توصیه‌ها» تفسیر می‌کنند. در تحلیل این یافته، می‌توان گفت ادراک مشارکت کنندگان از مشاوره پیش از ازدواج، به‌نوعی با تلقی جامعه‌شناختی از اخلاق حرفه‌ای هم‌پوشانی دارد؛ جایی که قواعد حرفه‌ای بخشی از نظم اخلاقی گُنش تلقی می‌شوند؛ به این معنا که «گُنشی که خارج از قواعد رفتاری عمومی و حرفه‌ای باشد، ماهیت اخلاق را زیر سؤال می‌برد» (Hitlin & Vaisey, 2013, p.46). این نگاه نشان می‌دهد که چگونه گُنش حرفه‌ای در حوزه مشاوره نیز می‌تواند در نسبت با قواعد پذیرفته‌شده اجتماعی و حرفه‌ای فهم شود.

در روایت مشارکت کنندگان، مشاوران نقش متفاوتی در شکل‌دهی به تجربه انتخاب همسر ایفا می‌کنند؛ ازجمله برخی از آنان بر افزایش سطح توقع جوانان از ازدواج، پیچیده‌تر شدن فرایند انتخاب و همچنین ضعف در ارائه چهارچوب‌های ارزشی و دینی تأکید داشتند. به‌عنوان مثال، یک مشاور کلینیکی می‌گفت: «گاهی دیده می‌شود که افراد غیرمتخصص و بی‌تجربه در روند خواستگاری‌ها ورود کرده و بسیاری از مسیرهایی را که می‌تواند به ازدواج موفق منجر شود، به تجربه‌ای پُر تنش برای خانواده‌ها تبدیل کرده‌اند». در همین زمینه، یکی از مشارکت کنندگان (وکیل) بیان می‌کند: «مشاوران باید بین گذشته و شخصیت افراد و آنچه به‌عنوان راهنمایی عملی برای زوجین می‌توان ارائه داد، جمع‌بندی کنند و مسیر روشنی پیش روی مراجعین قرار دهند». درباره نقش مشاوران در پیچیده‌تر شدن فرایند انتخاب نیز، برخی مشارکت کنندگان این وضعیت را به‌عنوان یکی از



تجربه‌های خود مطرح کرده‌اند. در این روایت‌ها، پیچیده‌شدن فرایند انتخاب همسر از یک سو می‌تواند موجب افزایش دقت در تصمیم‌گیری تلقی شود و از سوی دیگر، در برخی موارد با ایجاد تردید و دشواری در انتخاب همراه شده است؛ بنابراین، این امر در تجربه مشارکت‌کنندگان ماهیتی دوگانه دارد. یکی از مشاوران کلینیکی در این زمینه بیان می‌کند: «درست است که ازدواج موضوع مهمی است، اما تأکید بیش از حد بر پیچیدگی انتخاب می‌تواند برای جوانانی که به مشاوره مراجعه می‌کنند، سردرگمی ایجاد کند». همچنین در بخشی از روایت‌ها، به ضعف در ارائه چهارچوب‌های اخلاقی و دینی در فرایند مشاوره اشاره شده است. به گفته برخی مشارکت‌کنندگان، در مواردی تأکید اصلی بر رویکردهای صرفاً روان‌شناختی بوده و به ابعاد ارزشی و اخلاقی کمتر توجه شده است. یکی از مشاوران کلینیکی در این خصوص اظهار داشت: «برخی همکاران کمتر به مباحث اخلاقی توجه می‌کنند؛ در حالی که این مباحث می‌تواند در اصلاح انتخاب‌های نادرست نقش مهمی داشته باشد».

۳. فرسایش سرمایه اخلاقی در همسرگزینی

سومین مضمون فراگیری که از تحلیل‌ها داده‌ها به دست آمد، فرسایش سرمایه اخلاقی در همسرگزینی است. به طور کلی، «سرمایه اخلاقی» به عنوان یک سرمایه نامشهود اجتماعی در سطح جامعه یا نظام اجتماعی شکل گرفته و از انباشته‌شدن ارزش‌ها، اصول اخلاقی، اعتماد، انصاف و تعهد به رفاه جمعی ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، «این سرمایه، درست مانند سرمایه انسانی یا سرمایه اجتماعی، شامل توانایی‌های اخلاقی و منابع اخلاقی است که از آموزش، تربیت و تعاملات اجتماعی حاصل می‌شود و به عنوان یک سرمایه معنوی و اجتماعی، امکان تحقق رفتارهای اخلاقی، هم‌بستگی اجتماعی و عدالت را در جامعه فراهم می‌کند» (Betta, 2016, p.125). براساس جدول ۴ «ضعف در ساختار اجتماعی و فرهنگی»، «افول نگرش اخلاقی» و «تضعیف اعتماد اخلاقی» میان طرفین و خانواده‌ها، سه

مضمون سازمان‌دهنده فرسایش سرمایه اخلاقی در همسرگزینی هستند که در ادامه به تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود.

جدول ۴: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و مضمون فراگیر ۳

مضمون فراگیر ۳	مضامین سازمان‌دهنده	نمونه مضامین پایه	نمونه گفتارها
فرسایش سرمایه اخلاقی	ضعف اخلاقی در ساختار اجتماعی و فرهنگی همسرگزینی	یک‌دست نبودن جو فرهنگی، احترام متفاوت به داماد و عروس، نابرابری و تفاوت‌های فرهنگی در انتخاب همسر، تصنعی و غیرطبیعی بودن فضای انتخاب ازدواج، سوءاستفاده از اعتماد در فرایند همسرگزینی، بهره‌برداری از اطلاعات شخصی یا موقعیت طرف مقابل	در یک محله، عروس را بیشتر از داماد تکریم می‌کنند و در محله دیگری، این تکریم عکس است.
	افول نگرش اخلاقی	کاهش رعایت مرزهای اخلاقی و فرهنگی در فرایند همسرگزینی، ضعف مهارت‌های اخلاقی خانواده‌ها در پاسخ به خواستگار، افزایش ایده‌آل‌گرایی و انتظارات نامتناسب جوانان، توجه نکردن جوانان به باورهای اعتقادی در انتخاب همسر	خانواده‌ها زمانی به یکدیگر اعتماد می‌کنند که پسر و خانواده او را در یک جایگاه اجتماعی بالا بینند.
	تضعیف اعتماد اخلاقی	اعتماد نکردن به مرد جوان و روندادن دختران به پسران، اصرار بر دانستن روابط عاطفی قبل از ازدواج، بی‌اعتمادی به جنس مخالف، کم‌شدن تعهد اخلاقی در مناسبات پیش از ازدواج در روابط خانواده‌ها	قول و قرارهای اولیه اغلب واقعی نیست و اطلاعات شفاف ارائه نمی‌شود.



۳. ۱. ضعف اخلاقی در ساختار اجتماعی و فرهنگی

براساس نگاه مشارکت کنندگان، اختلافات فاحش در خانواده‌ها، یک‌دست نبودن جو فرهنگی و تفاوت در احترام به داماد و عروس، فضای انتخاب همسر را تصنعی و به‌لحاظ اخلاقی نابرابر کرده است. سوءاستفاده از اعتماد و بهره‌برداری از اطلاعات شخصی، فرایند همسرگزینی را از اخلاق انسانی و عدالت فرهنگی دور کرده و همین مسئله نشان می‌دهد که در ساختار اجتماعی و فرهنگی شهر اصفهان نوعی ضعف اخلاقی وجود دارد. ساختار موجود، محصول همان بافت اجتماعی است که به میزان بومی بودن‌شان در رفتارهای اخلاقی فردی و اجتماعی نقش داشته و در گُنش‌های اجتماعی عمومی (فرایند انتخاب همسر) نیز مشاهده می‌شود. «یک‌دست نبودن جو فرهنگی جامعه اصفهان» مضمونی بود که به‌خوبی دیدگاه بالا را تأیید می‌کرد و نشان می‌داد که چگونه بافت‌های فرهنگی به‌عنوان ساختارهای تعیین‌بخش به‌ویژه در سال‌های اخیر بر گُنش‌های انسانی تأثیرگذار بوده‌اند.

در همین رابطه یک جامعه‌شناس می‌گفت: «در دو محله‌ای که کنار هم قرار دارند، شما دو شیوه متفاوت را هم در خواستگاری و هم در طرز برخورد با عروس و داماد مشاهده می‌کنید. به‌طور مثال، در یک محله برای رفتن به خواستگاری، خانواده داماد اول باید بروند و عروس را ببینند و اصرار هم دارند که در منزل پدری، عروس را ملاقات کنند؛ درحالی‌که در محله مجاور رسم خانواده دختر این است که ملاقات اول، نه در منزل پدری، بلکه در منزل خاله یا عمه باشد».

فعالان خانواده برای تقویت این ایده، اجماع بر مضمون کلیدی دیگری داشتند. آن‌ها معتقد بودند که رفتارهای تصنعی (به ظاهر آراسته و خاطرخواهانه) در این بافت و ساختار نهفته است. در همین رابطه، یک مشاور کلینیکی بیان می‌کند: «به‌هنگام ملاقات اول، خانواده‌ها معمولاً همه مؤدب‌تر، مرتب‌تر، اهل گفت‌وگو و مثلاً با تدبیر هستند؛ ولی در عمل، پشت این رفتارها، رفتارهایی است که نه به‌دنبال یک اتفاق جدید و تحول در





خانواده به‌ویژه برای فرزندشان هستند، بلکه فقط یک بازی است. به همین خاطر از رفتارهای تصنعی و غیرواقعی هرگز نمی‌توان به شناخت درست و واقعی از یک فرد یا خانواده‌اش دست پیدا کرد».

نکته دیگری که در این خصوص فعالان خانواده اشاره می‌کنند «پیچیدگی در رفتارها در مواجهه با دیگری برای همسرگزینی» بود. یک جامعه‌شناس می‌گفت: «در شیوه زندگی بیشتر تمایلات دوقطبی یعنی صفر و یکی است. به همین دلیل هم هست که این‌ها به علت اینکه این سبقت‌جویی را در گروه‌های نخستین (خانواده، هم‌سالان، دوستان) انجام می‌دهند، بیشتر علاقه‌مندند که خودشان صاحب قدرت و اختیار باشند. خانواده‌شان، خویشاوندشان، بعد شهرشان و همین‌طور الی آخر. لذا با غریبه‌ها بسیار کم وصلت می‌کنند».

۲.۳. افول نگرش اخلاقی

دومین مضمون مؤثر در برساخت مقوله «فرسایش سرمایه اخلاقی»، افول نگرش اخلاقی در فرایند همسرگزینی بود. از دید مشارکت‌کنندگان، کاهش رعایت مرزهای اخلاقی و فرهنگی، ضعف مهارت‌های اخلاقی خانواده‌ها و افزایش انتظارات نامتناسب جوانان، نشانه‌های این افول به شمار می‌رود. پرینز معتقد است برای داشتن نگرش اخلاقی درباره یک کُنش، باید نوعی احساس اخلاقی وجود داشته باشد که فرد را از انجام آن کُنش بازدارد و این تعهد را در تعامل با دیگران نیز اعلام کند؛ به گونه‌ای که فرد، بی‌حرمتی به دیگران را عملی اخلاقاً نادرست بداند و مرتکب آن نشود (Prinz, 2008, p. 369). این احساس اخلاقی، خاستگاه نگرش‌های اخلاقی است؛ نگرش‌هایی که علاوه بر جهت‌دهی به کُنش انسانی، نحوه حضور فرد در جهان اجتماعی را نیز شکل می‌دهند.

تحلیل گفتارهای مشارکت‌کنندگان نشان داد که افول نگرش اخلاقی در همسرگزینی به سه دلیل اصلی رخ داده است. نخست، تضعیف نگاه مثبت به حریم‌های اخلاقی میان نامحرمان؛ به گونه‌ای که عادی شدن روابط میان دو جنس مخالف، موجب کم‌رنگ شدن



مفهوم حیا شده است. دلیل دوم، بی توجهی جوانان به عرف‌های فرهنگی در انتخاب همسر است. فعالان خانواده تأکید داشتند که نادیده گرفتن عرفیات رایج خواستگاری، به معنای بی‌اعتنایی به ارزش‌هایی است که در بستر فرهنگی جامعه شکل گرفته‌اند. به باور آنان، نه تنها عرف‌های فرهنگی، بلکه اولویت‌ها و ملاک‌های اخلاقی و حتی باورهای اعتقادی که نقش مهمی در انتخاب همسر دارند، در ذهنیت جوانان جایگاه روشنی ندارد. سومین دلیل، توجه نکردن خانواده‌ها به احترام متقابل در پاسخ‌گویی و جواب‌گیری در فرایند خواستگاری است. به گفته فعالان خانواده، رفتارهای غیرحرفه‌ای و مبتنی بر بی‌تجربگی میان خانواده‌ها، زمینه‌ساز دل‌خوری‌ها و آسیب‌های عاطفی می‌شود. در همین راستا، فعالان خانواده با اشاره به نمونه‌هایی از نقض حریم فردی، از طرح پرسش‌های نامناسب در جلسات گفت‌وگو یاد می‌کردند که موجب آسیب روانی شده و نشانه‌ای آشکار از ضعف نگرش اخلاقی در روابط با جنس مخالف است.

۳.۳. تضعیف اعتماد اخلاقی

از دیگر مضامینی که به‌نوعی در پاره‌گفتارهای مصاحبه‌شوندگان به بر ساخت فرسایش سرمایه اخلاقی کمک کرد، «تضعیف اعتماد اخلاقی به دیگری» بود. به‌طور کلی، «اعتماد با انتظارات مثبت درباره رفتار دیگران و باور به قابلیت پیش‌بینی آن‌ها مرتبط است و به‌عنوان یکی از پایه‌های اصلی تعاملات انسانی و نظم اجتماعی شناخته می‌شود» (Rousseau et al., 1998, p. 395)؛ از این رو، اعتماد فقط بر مبنای شناخت منطقی شکل نمی‌گیرد؛ بلکه شامل باورهای عاطفی و ارزشی فرد نیز هست؛ یعنی فرد براساس تجربه‌های گذشته، مشاهده رفتارهای قابل اعتماد و هماهنگی ارزش‌ها و اهداف مشترک، به دیگری اعتماد پیدا می‌کند.

براساس نگاه فعالان خانواده، تضعیف اعتماد اخلاقی در روابط پیش‌ازدواج به این معناست که معیار اعتماد دیگر بر پایه اخلاق، صداقت و سلامت گفتار شکل نمی‌گیرد؛



بلکه شاخص‌هایی همچون درآمد، طبقه اجتماعی، موقعیت خانوادگی و ویژگی‌های جمعیتی جایگزین معیارهای اخلاقی شده‌اند. یکی از جامعه‌شناسان حاضر در مصاحبه تأکید می‌کند که «برای بسیاری از خانواده‌ها، ارزش‌های اخلاقی تعیین نمی‌کند که چه خانواده‌ای به آن‌ها نزدیک است؛ بلکه این پرس‌وجو درباره درآمد، سطح رفاه و وضعیت طبقاتی است که ملاک اصلی اعتماد شده است».

تضعیف اعتماد نه تنها در روابط خانوادگی، بلکه در سطح رابطه دختر و پسر نیز به عنوان مسئله‌ای جدی مطرح است. در همین راستا، فعالان خانواده با اشاره به مضامینی همچون «بی‌اعتمادی به جنس مخالف»، «سوءاستفاده از اعتماد» و «تزلزل اعتماد بین دختر و پسر دم‌بخت» به این نکته اشاره می‌کردند که «این بی‌اعتمادی یک شبه ایجاد نشده است؛ اعتماد موجود در تعاملات پیش‌ازدواج درست تقویت نشده و بستر ارزش‌های اخلاقی در روابط دختر و پسر ضعیف شده است».

دیدگاه فعالان خانواده، نظریه کلاوس اوفه مبتنی بر روابط میان تعهد اخلاقی و اعتماد اجتماعی را تأیید می‌کند که معتقد است «تعامل مستمر و ارتباط پایدار میان افراد، تعهد اخلاقی و احساس تعلق را تقویت می‌کند و همین امر، زمینه افزایش اعتماد اجتماعی را فراهم می‌آورد؛ بنابراین، هنگامی که رابطه‌های اجتماعی امکان پیش‌بینی رفتار، نظارت متقابل و تقویت حس مسئولیت را فراهم کنند، اعتماد نیز تقویت خواهد شد» (Offe, 1999, p. 67).

با وجود این، تحلیل یافته‌های تجربی نشان می‌دهد که تضعیف اعتماد اخلاقی در همسرگزینی، محصول تداخل سه روند است. جایگزینی معیارهای اقتصادی و طبقاتی به جای معیارهای اخلاقی، کاهش سرمایه اخلاقی در روابط دختر و پسر و در نهایت، ضعف تعهد اخلاقی که پیوندی مستقیم با اعتماد اجتماعی دارد. این فرایند نه تنها سرمایه اخلاقی را تضعیف می‌کند، بلکه چشم‌انداز روابط پیش‌ازدواج را از یک همکاری اخلاق‌محور به رابطه‌ای مبتنی بر تردید، کنترل و بدبینی تغییر می‌دهد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های تجربی نشان می‌دهد فهم اخلاقی از همسرگزینی در اصفهان در بستر دگرگونی‌های عمیق اخلاقی فرهنگی شکل گرفته و در سه سطح ابزارسازی دیگری، فروپاشی مرجعیت هنجاری و حرفه‌ای و کاهش سرمایه اخلاقی تحلیل شده است.

از این رو، یافته‌های این پژوهش در قلمرو اخلاق کاربردی تفسیر می‌شود؛ زیرا به بررسی نحوه بازتفسیر ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی در یک مسئله واقعی و اجتماعی می‌پردازد. با این نگاه، ابزارسازی دیگری به این معناست که انتخاب همسر اغلب براساس منافع اقتصادی، اجتماعی یا موقعیتی صورت می‌گیرد و فرد مقابل به عنوان یک ابزار برای تحقق اهداف شخصی یا خانوادگی تلقی می‌شود. این رویکرد موجب کاهش شناخت اصیل، تضعیف روابط و کاهش اعتماد اولیه میان طرفین می‌شود و اخلاق انسانی در فرایند همسرگزینی به حاشیه رانده شده است.

فروپاشی مرجعیت هنجاری و اخلاقی، بیان‌کننده کاهش اقتدار قواعد و سنت‌های هدایت‌کننده انتخاب همسر است. انسجام‌نداشتن در رفتارهای خانوادگی و اجتماعی، تفاوت در اجرا و تفسیر آداب و ناپایداری مرجعیت والدین و مشاوران، زمینه را برای سردرگمی هنجاری و کاهش رعایت اصول اخلاقی فراهم کرده است. این وضعیت امکان ابزارسازی دیگری و ضعف اخلاقی را تشدید کرده است. فرسایش سرمایه اخلاقی در رفتارهای روزمره و قضاوت‌های مرتبط با انتخاب همسر مشاهده می‌شود. کاهش حساسیت درباره مرزهای اخلاقی، جایگزینی معیارهای مادی و ظاهری به جای ارزش‌های انسانی و کاهش اعتماد اولیه موجب پیچیدگی و ناپایداری روابط پیشازدواج شده است. سرمایه اخلاقی که زمانی نقش هدایت‌کننده داشت، اکنون تضعیف شده و جایگاه حاشیه‌ای یافته است. در مجموع، یافته‌های تجربی نشان می‌دهند که در روایت مشارکت‌کنندگان، فرایند همسرگزینی در اصفهان در برخی موارد با تأکید بر معیارهای منفعت‌محور، ملاحظات کنترل‌کننده و کاهش نقش برخی معیارهای ارزشی و اخلاقی در تصمیم‌گیری توصیف



شده است. این امر، نشان‌دهنده نوعی جابه‌جایی در اولویت‌های انتخاب همسر از منظر کُنشگران است و نه لزوماً حذف کامل اخلاق؛ بلکه تغییر در نحوه صورت‌بندی و تفسیر آن در فرایند انتخاب ایجاد شده است. این وضعیت، کیفیت انتخاب‌ها و سرمایه اخلاقی خانواده‌ها را کاهش داده و بر ثبات و پایداری ازدواج تأثیر منفی دارد. احیای مرجعیت اخلاقی، تقویت فرهنگ اعتماد و گفت‌وگو و بازاندیشی در آموزش خانواده‌ها ضروری است تا فرایند همسرگزینی از مسیر منفعت‌محور و ناپایدار به مسیر انسانی و اخلاق‌محور بازگردد.



فهرست منابع

اصغری پور ماسوله، احمد رضا؛ کرمانی، مهدی؛ برادران کاشانی، زهرا. (۱۳۹۶).
پدیدارشناسی همسرگزینی دختران جوان در شهر مشهد، زن در فرهنگ و هنر، ۹(۱)،
صص ۴۹-۷۱.

آرامش پور، محسن؛ موحد، مجید؛ احمدی، علی یار. (۱۳۹۹). بدن سازی، خودنمایی بدنی و
بازاندیشی مدرن در مدیریت بدن. بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۱۱(۲)، صص
۲۵۷-۲۸۷.

جعفریان، مجید؛ لبافی، سمیه. (۱۳۹۷)، آسیب شناسی انتخاب همسر در شهر اصفهان - یک
مطالعه کیفی. زن و مطالعات خانواده، ۱۱(۴۲)، صص ۶۹-۷۱.

۱۰۵ حاتمی کیا، بهناز؛ شریعتمدار، آسیه؛ نعیمی، ابراهیم. (۱۴۰۱). تجربه انتخاب همسر افراد
متقاضی طلاق. پژوهش های مشاوره، ۲۱(۸۲)، صص ۵۶-۳۲.



حسین خانی، هادی. (۱۳۹۹). باورهای نادرست در مورد ازدواج و نقد آنها با
تأکید بر منابع اسلامی. پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده، ۸(۴) ۲۱، صص
۸۹-۱۱۳.

حسینی نیا، محمدرضا. (۱۳۹۹). تفاوت های اخلاقی در ازدواج؛ آثار و پیامدهای آن از منظر
قرآن و حدیث. مطالعات اخلاق کاربردی، ۱۰(۵۹)، صص ۱۴۱-۱۶۲.

شهرابی فراهانی، لیلا؛ فاتحی زاده، مریم؛ اعتمادی، عذرا. (۱۳۹۸). کشف نگرش های
انتخاب همسر در دختران در آستانه ازدواج: تحقیق کیفی. پژوهش های مشاوره،
۱۸(۶۹)، صص ۱۳۳-۱۶۲.

کاظمی پور، شهلا. (۱۳۸۳). تحول سن ازدواج در ایران و عوامل جمعیتی مؤثر بر آن. زن
در توسعه و سیاست، ۲(۳)، صص ۱۰۳-۱۲۴.

Abend, Gabriel. (2010). *What's new and what's old about the new sociology
of morality*. In Steven Hitlin & Stephen Vaisey (Eds.), *Handbook of the
Sociology of Morality* (pp. 561-584). Springer.

- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E (2014). *The normal chaos of love*. Polity Press.
- Becker, G. S (1991). *A treatise on the family* (Expanded ed.; Original work published 1981). Harvard University Press.
- Betta, M (2016). *Ethical Capital*. In *Ethicmentality – Ethics in Capitalist Economy, Business, and Society*. Springer.
- Blau, P. M., & Duncan, O. D (1967). *The American occupational structure*. Free Press.
- Bok, S. (1999). *Lying: Moral choice in public and private life* (2nd ed.). Vintage Books.
- Bourdieu, P (1984). *Distinction: A social critique of the judgment of taste* (R. Nice, Trans.; Original work published 1979). Harvard University Press.
- Buss, D. M (1989). Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures. *Behavioral and Brain Sciences*, 12(1), pp. 1–49.
- Butler, J (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Carver, C (2007). *The social construction of the family and moral order*. Palgrave Macmillan.
- Cherlin, A (2021). *The marriage-go-round: The state of marriage and the family in America today*. Vintage.





- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977* (C. Gordon, Ed.). Pantheon Books.
- Fredrickson, B. L., & Roberts, T. A (1997). Objectification theory: Toward understanding women's lived experiences and mental health risks. *Psychology of Women Quarterly*, 21(2), pp. 173–206.
- Giddens, A (1992). *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Polity Press.
- Giddens, A (2013). *Sociology* (7th ed.). Polity Press.
- Goffman, E (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.
- Hitlin, S., & Vaisey, S (2013). The new sociology of morality. *Annual Review of Sociology*, 39, 51–70.
- Offe, C (1999). *Trust and knowledge, rules and decisions: Exploring a difficult concept*. In M. Warren (Ed.), *Democracy and trust* (pp. 62–87). Cambridge University Press.
- Prinz, J (2008). *Is morality innate?* In W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology: Vol. 1. The evolution of morality: Adaptations and innateness* (pp. 367–406). MIT Press.
- Rousseau, D. M., Sitkin, S. B., Burt, R. S., & Camerer, C (1998). Not so different after all: A cross-discipline view of trust. *Academy of Management Review*, 23(3), pp. 393–404. [https:// doi.org/ 10.5465/amr.1998.926617](https://doi.org/10.5465/amr.1998.926617).
- Swidler, A (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), pp. 273–286.

Sztompka, P (1999). *Trust: A sociological theory*. Cambridge University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.





Responsibility towards Others Based on an Ethical Analysis of "Enjoining Good and Forbidding Evil" in the Qur'an and Hadith*

Mohamadamin khansari¹ 

1- Assistant Professor, Quran and Hadith Research Institute, Qom, Iran.
khansari.m@riqh.ac.ir.



Abstract

"Enjoining good and forbidding evil" (al-amr bil-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar) is a foundational principle in Islam, referring to the act of inviting others toward goodness and righteousness while deterring them from evil and wrongdoing. The central question of this study is whether, based on the teachings of the Qur'an and Hadith, one can develop an ethical reading of this principle in which it is interpreted as a form of "responsible ethics" and "responsibility toward others"—grounded in human roles, relationships, and capacities. Using a descriptive-analytical method and library-based sources, with particular emphasis on the Qur'an and the traditions of the Ahl al-Bayt (AS), this research examines the concept of enjoining good and forbidding evil in the primary Islamic texts. The findings reveal that in Qur'anic and Hadith-based ethics, while the general responsibility of all individuals is emphasized, a moral prioritization also exists. A person bears both a "general responsibility" toward all people and

*Cite this article: Khansari, M.A (2026). Responsibility towards Others Based on an Ethical Analysis of "Enjoining Good and Forbidding Evil" in the Qur'an and Hadith, *Applied Ethics Studies*, 84(2), 109-137.

<https://doi.org/1022081/jf.2026.72116.2059>.

□ **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy. ***Type of article:** Research Article

□ **Received:** 2025/10/22 • **Revised:** 2025/12/31 • **Accepted:** 2026/01/17 • **Published online:** 2026/07/01

© 2026 /Authors Retain The Copyright and full publishing rights.



toward the moral state of society, as well as a "special responsibility" arising from the specific roles or relationships they assume—reflecting varying moral ranks and priorities. Moral responsibility is not limited to outward actions but also encompasses beliefs, virtues, and intentions. Human beings are accountable both for performing certain acts (positive responsibility) and for refraining from others (negative responsibility). Neglecting the duty of enjoining good and forbidding evil carries extensive individual and social consequences and may pave the way for widespread corruption.

Keywords

Islamic ethics, enjoining good and forbidding evil, ethics of guidance, responsibility, accountability.





۱۱۱



مسئولیت در قبال دیگران مبتنی بر تحلیل اخلاقی «امر به معروف و نهی از منکر» در قرآن و حدیث

المسؤولية تجاه الآخرين تركيزاً على التحليل الأخلاقي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والحديث*

محمدامین خوانساری^۱

۱- أستاذ مساعد، معهد القرآن والحديث، قم، إيران.

khansari.m@riqh.ac.ir.

الملخص

يعتبر مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" من المبادئ الأساسية في الإسلام، وهو يكون بمعنى دعوة الآخرين إلى الخير والبرّ وردعهم عن الشرّ والظلم. تأسيساً على ذلك، ينطلق هذا البحث من سؤال جوهري، هو: هل يمكن، استناداً إلى التعاليم القرآنية والحديثية، تقديم قراءة أخلاقية، يفسّر فيها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من منظور الأخلاق المسؤولة، باعتباره المسؤولية تجاه الآخرين بالاعتماد على الأدوار والروابط والكفاءات الإنسانية؟ تسعى هذه الدراسة، من خلال المنهج الوصفي - التحليلي - البليوغرافي، وبالاعتماد على القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام)، أن تسلط الضوء على هذا المبدأ في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. تظهر نتائج الدراسة أنّه في الأخلاق القائمة على القرآن الكريم والحديث، ضمن التأكيد على المسؤولية العامة لجميع الأفراد،

***الاستناد إلى هذه المقالة:** خوانساری، محمدامین (۲۰۲۶). المسؤولية تجاه الآخرين تركيزاً على التحليل الأخلاقي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والحديث. *دراسات في الأخلاق التطبيقية*، ۸۴ (۲)، صص ۱۰۹-۱۳۷.

<https://doi.org/1022081/jf.2026.72116.2059>.

□ نوع المقال: بحثي؛ الناشر: معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۱۰/۲۲ □ تاريخ التعديل: ۲۰۲۵/۱۲/۳۱ □ تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۱/۱۷ □ تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۷/۰۱

يوجد هناك نوعٌ من الأولوية الأخلاقية. كما تبين أنَّ الإنسان من حيث المسؤولية العامة يتحمّل المسؤولية تجاه جميع الأفراد وخير المجتمع وشرّه، كما يتحمّل المسؤولية الخاصة التي تعكس المستويات والألويات الأخلاقية، وذلك على أساس العلاقات والأدوار التي يؤدّيها. كما أن المسؤولية الأخلاقية لا تقتصر على السلوكيات الخارجية فحسب، وإنما تنطوي على المعتقدات والسمات والنوايا، وأنَّ الإنسان يتحمّل المسؤولية الإيجابية والمسؤولية السلبية تجاه الفعل. وأخيراً، اتّضح أنَّ ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له عواقب وخيمة فردياً واجتماعياً، تمهّد الطريق لانتشار الفساد العام.

الكلمات المفتاحية

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أخلاق الإرشاد، المسؤولية، تحمّل المسؤولية.





۱۱۳



مسئولیت در قبال دیگران مبتنی بر تحلیل اخلاقی «امر به معروف و نهی از منکر»

مسئولیت در قبال دیگران مبتنی بر تحلیل اخلاقی «امر به معروف و نهی از منکر» در قرآن و حدیث*

محمدامین خوانساری^۱

۱- استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث قم، ایران.
 khansari.m@riqh.ac.ir.

چکیده

«امر به معروف و نهی از منکر» از جمله اصول اساسی در اسلام است که به معنای دعوت دیگران به خیر و امر پسندیده و بازداشتن آن‌ها از شر و امر ناپسند است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان براساس آموزه‌های قرآن و حدیث، قرائتی اخلاقی ارائه داد که در آن، امر به معروف و نهی از منکر از منظر «اخلاق مسئولانه» و به عنوان «مسئولیت در قبال دیگران» مبتنی بر نقش‌ها، تعلق‌ها و شایستگی‌های انسانی، تبیین شود. در این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای با تأکید بر قرآن کریم و احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام)، این اصل در قرآن و حدیث بررسی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند در اخلاق مبتنی بر قرآن و حدیث، ضمن تأکید بر مسئولیت عام همه افراد،

* **استناد به این مقاله:** خوانساری، محمدامین (۱۴۰۵). مسئولیت در قبال دیگران مبتنی بر تحلیل اخلاقی «امر به معروف و نهی از منکر» در قرآن و حدیث، *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۸۴ (۲)، صص ۱۰۹-۱۳۷.

<https://doi.org/1022081/jf.2026.72116.2059>.

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۷ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰



© ۲۰۲۶ «نویسندگان، دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند».

اولویت‌بندی اخلاقی وجود دارد. انسان هم از حیث «مسئولیت عام» در قبال تمامی افراد و خیر و شر جامعه مسئول است و هم براساس نسبت‌ها یا نقش‌هایی که بر عهده دارد، «مسئولیت ویژه» دارد که بازتابنده مراتب و اولویت‌های اخلاقی است. مسئولیت اخلاقی صرفاً ناظر به رفتارهای بیرونی نیست، بلکه باورها، ملکات و نیت‌ها را نیز در بر می‌گیرد. انسان هم مسئولیت ایجابی درباره فعل و انجام عمل و هم مسئولیت سلبی دارد. ترک امر به معروف و نهی از منکر، پیامدهای فردی و اجتماعی گسترده‌ای دارد و می‌تواند زمینه‌ساز فساد همگانی شود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر، اخلاق ارشاد، مسئولیت، مسئولیت‌پذیری.



مقدمه

امر به معروف و نهی از منکر را می‌توان مهم‌ترین مسئولیت اخلاقی و اجتماعی در اسلام دانست که برای ترویج و اشاعه خیر و جلوگیری از شر، محل توجه است و نقش آفرینی گسترده‌ی اتحاد جامعه را طلب می‌کند. انسان به‌عنوان موجودی اجتماعی، سرنوشتش با جامعه و دیگر انسان‌ها گره خورده است. همان‌گونه که سود و زیان اعمال انسان به خودش باز می‌گردد، سود و زیان اعمال دیگر انسان‌ها نیز وی را متأثر خواهد کرد؛ بنابراین، انسان طبق اصل امر به معروف و نهی از منکر، همان‌گونه که در قبال اعمال و رفتار خود مسئولیت دارد، در برابر عملکرد افراد جامعه نیز مسئول است. اگر جلوگیری از گسترش خیر و مصلحت جامعه انجام شود یا فساد و منکری در جامعه شیوع یابد، آثار نامطلوب آن دامن گیر همه افراد خواهد شد و حتی مؤمنان و پارسایان نیز از شعله آن در امان نخواهند ماند. به همین دلیل، در اخلاق اسلامی، رهنمون به اخلاق مسئولانه شده‌ایم که بر پایه آن انسان‌ها مسئولیت‌پذیر و سرپرست یکدیگرند و اگر در این زمینه، کوتاهی کنند، باید پاسخ‌گو باشند.

این پژوهش به دنبال ارائه تبیین و رهیافت اخلاق مسئولانه از این مفهوم در قرآن و حدیث است. به تعبیر دیگر، پرسش اصلی این است که از منظر قرآن و حدیث، آیا می‌توان قرائت و رهیافتی ارائه کرد که مبتنی بر آن، امر به معروف و نهی از منکر به مثابه اصلی برای مسئولیت‌پذیری و مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران باشد. در این صورت، چه ویژگی‌ها، مسائل و دلایلی مطرح می‌شوند. بررسی‌های قرآنی و روایی نشان می‌دهند مسئله مسئولیت ویژه در خصوص امر به معروف و نهی از منکر است؛ مسئولیت ویژه‌ای که براساس گزاره‌های قرآنی و حدیثی در خصوص امر به معروف و نهی از منکر به آن تأکید شده است. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان براساس آموزه‌های قرآنی و روایی، قرائتی اخلاقی ارائه کرد که در آن، امر به معروف و نهی از منکر، ناظر به سطوح و مراتب متفاوتی از مسئولیت اخلاقی و مسئولیت‌های ویژه بر پایه نقش‌ها، تعلق‌ها و شایستگی‌های انسانی باشد.





این پژوهش، به بررسی کلامی و فقهی تفصیلی احکام امر به معروف و نهی از منکر پرداخته است، مگر در حدی که برای تبیین اخلاقی موضوع ضرورت داشته است. پژوهش‌های بسیاری در «امر به معروف و نهی از منکر» احتمالاً ناظر به تبیین فقهی و کلامی یا کارکردهای اجتماعی این فریضه بوده‌اند، اما کمتر پژوهشی به تحلیل آن از منظر اخلاق به خصوص اخلاق مسئولانه پرداخته است و تاکنون به صورت منسجم و روشمند با رویکرد «مسئولیت ویژه» از متون قرآن و حدیث در ارتباط با امر به معروف و نهی از منکر استخراج و تحلیلی انجام نشده است.

هدف این پژوهش، تبیین اخلاقی اصل امر به معروف و نهی از منکر از دریچه «مسئولیت ویژه» براساس قرآن و حدیث است. اتخاذ این رویکرد می‌کوشد که فهم و اجرای این فریضه را به صورتی اخلاقی هموار کند. این پژوهش نشان خواهد داد که امر به معروف و نهی از منکر صرفاً تکلیفی همسان برای همه افراد نیست، بلکه براساس نقش‌ها، تعلق‌ها و شایستگی‌ها، مراتب متفاوتی می‌یابد. چنین قرائتی، زمینه‌ای برای بازتعریف این فریضه در چهارچوب اخلاق مسئولانه و خیرخواهانه فراهم خواهد آورد.

روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی تحلیلی است. داده‌های پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق گردآوری آیات قرآن کریم و احادیث معتبر انجام شده است. در مرحله اجرا، ابتدا گزاره‌های قرآنی و روایی مرتبط با «امر به معروف و نهی از منکر» با «مسئولیت» استخراج و دسته‌بندی و سپس تحلیل اخلاقی شدند. در نهایت، با تحلیل اخلاقی این گزاره‌ها، مسئولیت ویژه و نظام اولویت‌بندی مسئولیت‌ها در اخلاق اسلامی صورت‌بندی شد.

قلمرو پژوهش، حوزه اخلاق اسلامی نقلی است و در حوزه اخلاق هنجاری قرار گرفته و به تبیین مراتب و مصادیق مسئولیت اخلاقی در امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازد. هرچند نتایج آن قابلیت کاربردی در حوزه اخلاق کاربردی را دارند، اما تمرکز اصلی پژوهش بر صورت‌بندی هنجاری مفهوم مسئولیت ویژه در اخلاق اسلامی است.



در ادامه، پس از تبیین مفهومی و اصطلاحی، شرایط مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، بیان می‌شود.

بخش دوم به تبیین مسئولیت ایجابی و سلبی و پیامدهای فعل و ترک این فریضه می‌پردازد. در بخش سوم، مفهوم «مسئولیت ویژه» و مبانی اخلاقی آن تبیین می‌شود. بخش چهارم به تحلیل مصادیق مسئولیت‌های ویژه براساس نقش‌ها، ایمان، ولایت، خویشاوندی و موقعیت‌های اجتماعی اختصاص دارد. در پایان، نتایج پژوهش و دلالت‌های اخلاقی آن جمع‌بندی و ارائه می‌شوند.

تبیین مفهومی و اصطلاحی

امر به معروف و نهی از منکر: به معنای ترغیب و دعوت به انجام آنچه مطلوب و پسندیده است و بازداشتن از آنچه مبعوض و ناپسند است. از منظر لغوی، معروف و منکر، به عملی گفته می‌شود که نیکویی‌اش از راه عقل یا شرع، شناخته شده باشد و منکر به کاری گفته می‌شود که نیکویی‌اش به واسطه عقل یا شرع، انکار شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۱). در تفاسیر و کتب حدیث، تعریف‌های مختلفی از معروف و منکر آمده است که براساس آن‌ها می‌توان گفت که مراد از «معروف» و «منکر»، چیزی است که از نظر عقل یا شرع، شایسته یا ناشایسته باشد (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۰۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۰۷؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۹۸).

نکته‌ای که در اینجا به دست می‌آید، این است که مسئولیت به لحاظ میزان شایستگی که معروف دارد و موجب گسترش خیر می‌شود و نیز به میزان ناشایستگی که منکر دارد و موجب گسترش شر می‌شود، شدت و ضعف پیدا می‌کند؛ بنابراین، می‌توان گفت که مصادیق معروف و منکر، صرفاً امور عبادی، مناسکی و شرعی نیستند، بلکه دایره وسیعی از جمله امور اجتماعی و اخلاقی دارند که شامل امور شایسته و ناشایست از منظر عقل و دین می‌شود.



مسئولیت: از ریشه «سأل» است که به معنای متعددی مانند طلب، بازخواستن، پرسیدن از چیزی و... اشاره دارد (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۱۸؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۴۷۲). مسئولیت به عنوان یک حکم اخلاقی، حداقل سه معنا و کاربرد دارد: الف) گاهی مسئولیت به معنای «فضیلت اخلاقی» است، مثلاً فردی مسئولیت پذیر است که ویژگی‌ها و فضایی را در خودش پرورش داده است و به مسئولیت‌هایش عمل می‌کند؛ ب) گاهی مسئولیت به «پاسخ‌گویی»، «شایستگی» و «سرزنش یا ستایش» عامل اخلاقی (با مفروض گرفتن شرایط عمل) اشاره دارد؛ ج) در مواردی نیز مسئولیت اشاره به چیزی دارد که هنوز انجام نشده و باید انجام شود؛ بنابراین، مسئولیت به معنای «وظیفه»، «تعهد» و حکم هنجاری درباره «الزام» است (فرانکنا، ۱۳۸۹، صص ۱۵۶-۱۵۹).

اخلاق مسئولانه: اخلاقی که یا به فضیلت مسئولیت‌پذیری در فرد یا به پاسخ‌گویی و شایستگی فرد اشاره دارد که مبتنی بر آن سرزنش و ستایش می‌شود یا به تعهد و وظیفه فرد در قبال مسائل پیش‌رو اشاره دارد. مسئولیت در امر به معروف و نهی از منکر منحصر در یکی از این موارد سه‌گانه نیست، بلکه به نظر می‌رسد که در موارد بسیاری ناظر به وظیفه و تعهد عامل باشد، اما در مواردی هم این ناظر به شخصیت فضیلت‌مند یا ناظر به شایستگی‌هایش و پاسخ‌گویی در قبال آنهاست. اخلاق مسئولانه، به اخلاقی اشاره می‌کند که مفهوم بنیادین در آن مسئولیت است. در متون دینی به این اخلاق اشاره شده است. در روایتی معروف از رسول خدا ﷺ، چنین آمده است: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كَلَّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۸).

این حدیث شریف، اشاره به مسئولیت همگانی در این باره دارد که همه انسان‌ها در قبال یکدیگر مسئولیت دارند. امر به معروف و نهی از منکر، از جمله اصول اساسی است که مبتنی بر آن می‌توان ترسیمی از اخلاق مسئولانه داشت.

در حدیثی دیگر از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، قوام شریعت به امر به معروف و نهی از منکر و برپاداشتن حدود [الهی] است. هر مسلمانی وظیفه دارد که برای قوام شریعت و اقامه حدود الهی،



امر به معروف و نهی از منکر کند: «قَوَامُ الشَّرِيعَةِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَإِقَامَةُ الْحُدُودِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰۴)؛ بنابراین، مسئولیت اخلاقی و دینی اقتضا می‌کند که به اخلاق مسئولانه مبتنی بر امر به معروف و نهی از منکر پرداخته شود.

مسئولیت اخلاقی: ناظر به تعهد و تکلیف انسان نسبت به خود و دیگران است و همراه با امکان ستایش یا سرزنش یا تحسین و تقبیح اخلاقی تحلیل می‌شود. در این مقاله، مسئولیت اخلاقی امری چندساحتی تلقی شده است که هم می‌تواند ناظر به شخصیت اخلاقی فاعل و به صورت فضیلت محور (مسئولیت‌پذیری به عنوان یک خصلت اخلاقی) و هم ناظر به وظایف و تعهدات فاعل و به صورت وظیفه محور تبیین شود. برخلاف مسئولیت عام که همه انسان‌ها به طور برابر در آن سهیم‌اند، مسئولیت ویژه به نوعی از مسئولیت اخلاقی اطلاق می‌شود که به دلیل نقش، نسبت، تعلق یا شایستگی خاص، بر عهده برخی افراد بیش از دیگران قرار می‌گیرد. مسئولیت ویژه مبتنی بر تفاوت‌های عاملان است؛ تفاوت‌هایی مانند نقش‌های اجتماعی، ایمان و تعهد دینی، خویشاوندی یا موقعیت‌های خاص اجتماعی.

شروط مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف در گزاره‌های دینی، برترین و با فضیلت‌ترین اعمال شمرده شده است «الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ أَفْضَلُ أَعْمَالِ الْخَلْقِ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۲۳)، اما شروطی در این زمینه وجود دارد که تا محقق نشده باشند، اساساً مسئولیتی در این زمینه وجود ندارد. منظور از شروط مسئولیت، شروطی است که عامل مسئول باید آن‌ها را دارا باشد و اگر این شروط را نداشته باشد، به لحاظ اخلاقی مسئولیتی ندارد. به عبارت دیگر، مراد شروطی است که عامل امر خاصی تحت آن شرایط، مسئول قلمداد می‌شود؛ یعنی شرایطی که تحت آن، عاملی برای چیز خاصی مسئول است، مثلاً عامل فقط در صورتی ممکن است مسئول عملی که انجام داده است، باشد که آن عمل را آگاهانه انجام داده باشد؛ به گونه‌ای که در موقعیت‌های دیگر نیز این آگاهی را داشته باشد.



در حوزه اخلاق، عامل اخلاقی حداقل باید اختیار و اراده، آگاهی و علم، قدرت و توانایی داشته باشد. اختیار از مهم‌ترین شرایط برای مسئولیت اخلاقی است؛ به گونه‌ای که شاید بتوان شرایط دیگر را به شرط اختیار بازگرداند. اختیار، کاربردها و معانی مختلفی دارد و نفی هرگونه جبر، اکراه و اضطرار را می‌کند. همچنین فرد باید آگاه به تعهدات و مسئولیت‌هایش باشد و متعلق مسئولیت‌هایش را بشناسد؛ بنابراین، فردی که جهل و غفلت به مسئولیت داشته یا امکان تحصیل آگاهی را نداشته باشد، مسئولیتی ندارد و نمی‌توان وی را بازخواست کرد. شرط دیگر، قدرت و توانایی است. فرد هنگامی مسئول دانسته می‌شود که توانایی و قدرت بر انجام مسئولیت یا ترک فعل را داشته باشد. فردی که توانایی انجام کاری را ندارد، نمی‌توان مذمت کرد یا فردی را که امکان و استعداد تحصیل توانایی برای کاری در آینده نداشته باشد، نمی‌توان مسئول دانست (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، صص ۱۵۸-۱۷۴).

درباره امر به معروف و نهی از منکر نیز چنین شرایطی وجود دارد. کسی که اختیار یا قدرت نداشته باشد، مسئولیتی ندارد. بر فرض وجود چنین شرایطی است که اگر محقق باشند، دیگر شرایطی که در کتب فقهی و اخلاقی گفته شده است، می‌تواند محل بحث باشد.

اقتضای مسئولیت دینی، اجتماعی و اخلاقی این است که همه افراد، مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر در قبال دیگران را انجام دهند. این افراد باید شرایطی داشته باشند که آن‌ها را واجد شرایط تکلیف یا مسئولیت کند؛ از جمله این شرایط این است که عامل اخلاقی باید علم داشته باشد که عمل یا فعل بر آن شخص واجب یا حرام است. همچنین در مسئولیتش باید احتمال فایده و اثری ببیند. اگر فایده و نتیجه‌ای مترتب بر عمل نباشد، وجوب و الزامی هم نیست. همچنین مسئولیت وی، متضمن مفاسد و ضرری به خود عامل مسئول نباشد. پس اگر در امر به معروفی یا نهی از منکری مظنه ضرری به خود یا به یکی از مسلمانان باشد، وجوب آن قطع خواهد شد. همچنین در دیگری نباید آثار پشیمانی از

عملش باشد، در صورت پشیمانی یا توبه دیگری، مسئولیت هم منتفی است (نراقی، ۱۳۷۸، صص ۵۰۷-۵۱۹).

در روایات دینی تصریح شده است که عامل در امر و نهی خود، طریق مدارا پیش گیرد؛ به عدالت رفتار کند و به آنچه امر و نهی می‌کند، دانا باشد: «رسول الله ﷺ: لا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ كَانَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: رَفِيقٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقٌ فِيْمَا يَنْهَى عَنْهُ، عَدْلٌ فِيْمَا يَأْمُرُ بِهِ عَدْلٌ فِيْمَا يَنْهَى عَنْهُ، عَالِمٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَالِمٌ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۴۸۶).

۱۲۱



مسئولیت در قبال دیگران مبتنی بر تعلیل اخلاقی «امر به معروف و نهی از منکر» در قرآن و حدیث

نکته مهم آن است که باید بین «ضرر و مفسده‌ای که موجب سقوط مسئولیت می‌شود» و «مشقت و آزار متعارفی که در مسیر انجام مسئولیت پدید می‌آید»، تفکیک قائل شد. آنچه در منابع فقهی و اخلاقی به عنوان مانع وجوب امر به معروف و نهی از منکر مطرح شده، ناظر به ضررهای جدی و مفسده‌آمیز است، نه هرگونه سختی و رنج. از این رو، مشقت‌ها و آزارهایی که به طور طبیعی در مسیر انجام این فریضه پدید می‌آیند، اصل مسئولیت را نفی نمی‌کنند، بلکه اقتضای صبر و استقامت اخلاقی فاعل را آشکار می‌کنند. از همین منظر است که در روایات دینی، بر صبر در برابر مشقت‌های امر به معروف و نهی از منکر تأکید شده است: «عَلَى الْإِسْلَامِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأُصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ مِنَ الْمَشَقَّةِ وَالْأَذَى فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۰۰).

در راه امر به معروف و نهی از منکر، مصائب و مشکلاتی به انسان می‌رسد که نباید مانع فعل شود و فاعل باید صبر پیشه کند. این شروط، به معنای مقیدشدن امر و نهی به این شرائط نیست، بلکه بیشتر اشتراط اخلاقی دارند و در تأثیر بخشی امر و نهی بر مخاطب، لازم است که امر و ناهی خود پایبند به آن امر باشد.

در مجموع می‌توان گفت که تحقق مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، منوط به فراهم‌بودن شرایطی است. علم به معروف و منکر، احتمال تأثیر گذاری، نبودن مفسده و ضرر درخور توجه و منتفی‌بودن موضوع در صورت توبه یا پشیمانی فاعل منکر، از جمله



شرایطی هستند که حدود این مسئولیت را مشخص می‌کنند. افزون بر این، روایات دینی بر لزوم رعایت مدارا، عدالت و آگاهی در امر و نهی تأکید دارند و نشان می‌دهند که این فریضه واجد اقتضائات اخلاقی و روشی خاص است. انجام امر به معروف و نهی از منکر ممکن است با سختی‌ها و آزارهایی همراه باشد و صبر و استقامت فاعل را بطلبد، اما این دشواری‌ها اصل مسئولیت را نفی نمی‌کند. باین حال، باید توجه داشت که این شروط به معنای تحدید و تعطیل این فریضه نیست.

مسئولیت ایجابی (فعل)، مسئولیت سلبی (ترک فعل)

انسان، براساس امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیت امر به معروف را در کنار مسئولیت نهی از منکر دارد. وقتی عامل اخلاقی به عمل اخلاقی تعهد دارد، هم مسئولیت ایجابی به فعل یا انجام دادن عمل و هم مسئولیت سلبی دارد. انسان همان گونه که باید دعوت به خیر کند، باید امور ناشایست را نیز ترک کند. مسئولیت سلبی در اینجا به معنای عام است که شامل ترک فعل خیر، پرهیز از انجام امور ناشایست و ترک فریضه امر به معروف است.

براساس گزاره‌های دینی، امر به معروف و نهی از منکر، مصلحت اجتماعی دارد. در نهج البلاغه، به صراحت آمده است که از جمله علل تشریع اصل امر به معروف، «مصلحت همگان» است: «امیر المؤمنین (علیه السلام): وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةٌ لِلْعَوَامِّ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲).

اگر همه مردم بر این خیررسانی و تعاون بر نیکوکاری باشند، «خیر جمعی» افزایش می‌یابد و همیشه در رفاه و برکت و خوبی هستند، اما در صورتی که چنین نکنند، به طور دسته جمعی از برکت و رفاه، بهره‌مند نخواهند شد و یاریگری نخواهند داشت. براساس روایات، مردم تا زمانی که امر به معروف و نهی از منکر کنند و با یکدیگر به نیکوکاری و پرهیزکاری رفتار نمایند، پیوسته در خوبی هستند و هرگاه چنین نکنند، برکت از آنها گرفته می‌شود و گروهی از آنها، بر دیگران مسلط گردانیده می‌شوند و دیگر در زمین و



آسمان، یاوری نخواهند داشت: «رسول الله ﷺ: لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نُزِعَتْ مِنْهُمُ الْبَرَكَاتُ، وَسُلِّطَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (محمّدی ری شهری، ۱۳۹۱، ج ۱۲، ص ۲۸۷).

ترک این مسئولیت، به جز گروه اندکی، موجب ضرر همگانی و فساد اجتماعی می شود و در آیات قرآن کریم، تصریح به این مهم شده است: ﴿فَلَوْ لَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ (هود، ۱۱۶).

در این منظر، همگان، گرفتار فساد و ظلم خواهند شد؛ زیرا انسان در دنیای رابطه‌هاست که همه به یکدیگر مربوط‌اند و فساد و ظلم یکی به دیگران سرایت می کند. صرفاً فرد عامل و فاسدی که ترک معروف و مرتکب منکرات می شود، از بین نمی رود، بلکه همه افراد جامعه از جمله کسانی که از فساد دیگری جلوگیری نکنند، هم مبتلا می شوند؛ بنابراین، ترک مسئولیت، دامن گیر همه افراد جامعه خواهد شد (نک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، صص ۴۷۶-۴۸۰). در روایاتی نیز بر آثار و نتایج فعل و ترک (امر به معروف و نهی از منکر) تأکید شده است:

«رسول الله ﷺ: لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نُزِعَتْ مِنْهُمُ الْبَرَكَاتُ، وَسُلِّطَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (طبرسی، ۱۳۷۹، ص ۵۱).

«امام علی علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ شَبَّحَنَاهُ لَمْ يَلْعَنِ الْقَرْنَ الْمَاضِيَ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ إِلَّا لِيُتْرَكِهِمُ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَلَعَنَ اللَّهُ الشُّفَهَاءَ لِرُكُوبِ الْمَعَاصِي، وَالْحُلَمَاءَ لِتَرْكِ النَّهْيِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۴، ص ۲۲۳).

مرحوم نراقی، بحثی را در تحلیل صفت «کوتاهی و مسامحه کردن در امر به معروف و نهی از منکر» در معراج السعادة آورده است. ایشان دلیل کوتاهی و مسامحه را مهلکات و



رذایل اخلاقی و اموری از قبیل ضعف نفس و طمع مالی دانسته است که آسیب و ضرر آن، عام و دامن گیر همگان است و فساد آن تام و گسترده است. ترک این مسئولیت، منجر به فساد امور مردم و گرفتاری آن‌ها در امور بیهوده است و به گسترده‌گی ضلالت و نادانی منجر می‌شود (نراقی، ۱۳۷۸، صص ۵۰۷-۵۱۹).

انسان در دوگانه فعل و ترک امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیت دارد. این گونه نیست که اگر آن را انجام دهد، به فواید و مصالحی دست پیدا کند، بلکه اگر آن را ترک کند، پیامدها و مضرات بسیاری برایش ایجاد خواهد شد. انسان در هر دو صورت مسئول است و بازخواست شده و باید پاسخ گو باشد.

گستره مسئولیت اخلاقی: فراتر از عمل و کنش

گستره مسئولیت صرفاً به مرحله کنش بیرونی محدود نمی‌شود، بلکه در سطوح عمیق‌تری همچون باور، نیت و ملکات نفسانی نیز جریان دارد. بسیاری از داورهای اخلاقی، نه فقط براساس فعل انجام‌شده، بلکه بر پایه انگیزه‌ها، رضایت‌ها و باورهای صورت می‌گیرند که زمینه‌ساز رفتار انسان هستند. از این منظر، هر آنچه به حوزه افکار، تصورات، تأملات اختیاری و گرایش‌های درونی انسان مربوط می‌شود، می‌تواند متعلق مسئولیت اخلاقی قرار گیرد. به عبارت دیگر، مسئولیت صرفاً در مرحله کنش نیست و گاهی در مرحله باور و نیت هم است. هر آنچه مربوط به قضایا، گزاره‌ها، فرضیه‌ها و نظریه‌هاست که بیان‌گر افکار، تأملات و تصورات اختیاری انسان است، متعلق مسئولیت قرار می‌گیرد.

در سال‌های اخیر در فلسفه اخلاق از «اخلاق باور» سخن گفته شده است؛ رویکردی که می‌کوشد مسئولیت اخلاقی انسان را به باورکردن یا نپذیرفتن گزاره‌ها و داورهای بررسی کند. اخلاق باور در همین سطح از مسئولیت مطرح می‌شود.

در اخلاق باور به این پرسش اساسی پرداخته شده که انسان‌ها از لحاظ اخلاقی چه وظایفی در قبال «باورکردن» چیزی دارند و مسئولیت‌های آنان چیست؟ این مسئله



نخستین بار به صورت منسجم در مقاله «اخلاق باور» توسط ویلیام کلیفورد^۱ مطرح و پس از آن، به یکی از مباحث مهم اخلاق هنجاری تبدیل شد. طرح این بحث، امکان بازخوانی مسئولیت در امر به معروف و نهی از منکر را نیز فراهم می‌کند؛ چراکه این فریضه، نه تنها با رفتار بیرونی، بلکه با باور، نیت و رضایت درونی افراد پیوندی وثیق دارد. کلیفورد در سال ۱۸۷۷ میلادی در مقاله‌ای با عنوان «اخلاق باور» به مباحث اخلاقی درباره باور پرداخت (نک: کلیفورد، ۱۳۸۷، صص ۶۶-۶۸).

در مسئولیت دینی نیز رفتار و ملکات، موضوع مسئولیت قرار گرفته‌اند. آیات و روایات بسیاری در توجه به ملکات و نیات در کنار حواس و رفتارهای ظاهری انسان در مسئولیت‌های دینی وجود دارد.

به طور مثال در سوره شریفه اسراء، قلب یا عقل را در کنار گوش و چشم، مسئول و محل پرسش دانسته است: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (اسراء، ۳۶).

در این آیه شریفه، حواس ظاهری مانند چشم و گوش در کنار اموری مانند قلب و عقل، محل پرسش و مؤاخذه از انسان در اموری هستند که انسان بدون علم و آگاهی در پی آنها می‌رود.

افزون بر این، در ادامه آیات سوره مبارکه اسراء، خداوند متعال روی سخن به پیامبر ﷺ کرده و می‌فرماید: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء، ۸۴).

در برخی گزاره‌های دینی تأکید شده است که انسان نباید حتی به کردار باطل دیگران رضایت داشته باشد. براین اساس، فردی که مرتکب عملی می‌شود، نه تنها از لحاظ انجام فعل، بلکه از حیث رضایت به آن نیز مستحق است: «الإمام علی علیه السلام: الرّاضی بفعل قوم کالدّاخل فیهم، وعلی کلّ داخل فی باطل إثمَان: إثم العَمَلِ به، وإثم الرّضا (نهج البلاغة: الحکمة ۱۵۴).

1. William King don Clifford.



شاید این اشکال پدید آید که اموری مانند باور یا نیت، متعلق مسئولیت اخلاقی قرار نمی‌گیرند. صرف اینکه انسان به کردار ناشایست دیگری راضی باشد، دلیلی ندارد که انسان مقصر و مسئول شناخته شود؛ بنابراین، انسان می‌تواند دیگری را امر به معروف و نهی از منکر نکند و در عین حال مسئولیتش را ترک نکرده باشد و داخل در منکر و فساد دیگران نشده باشد. پاسخ این است که «نیت همان آهنگ و عزم بر کار و واسطه بین علم و عمل است؛ زیرا تا انسان چیزی را نشناسد، نمی‌تواند آن را قصد کند و نیز بعد از قصد کردن است که فعل از انسان صادر می‌شود؛ بنابراین، نیت باید عمل را در پی خود داشته باشد و نیت بدون عمل، معنایی ندارد» (مدرسی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰).

در آیه ۱۲ سوره شریفه حجرات، مؤمنان از بسیاری گمان‌ها پرهیز داده شده‌اند؛ زیرا برخی از گمان‌ها گناه هستند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (حجرات، ۱۲). اینکه می‌فرماید بعضی از ظن‌ها گناه است، منظور ظن سوء است که فرد براساس آن عمل کند و پیامدهایی به همراه داشته باشد و ترتیب اثر بدهد؛ زیرا ظن به تنهایی گناه نیست و در آن اختیاری نیست، مگر اینکه مقدمات به اختیار فرد باشد (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۳۲۳). مثل اینکه نزد فرد از کسی بدگویی کنند و فرد دچار سوءظن به او شود و این سوءظن را بپذیرد و در مقام ترتیب اثر دادن بر آمده، به او توهین کند. در اینجا مسئولیت اخلاقی، گریبان‌گیر فرد است.

مسئولیت، بسیار گسترده تصویر شده است و باید رفتار، ملکات و باورهای انسان را مسئول دانست. در منظر قرآنی و روایی، چون رفتارها ریشه در ملکات، نیات و انگیزه‌ها دارند، پس انسان باید از امور زشت و اعمال نابجا پرهیز کند تا انگیزه‌ها تصحیح شده، ملکه فرد استوار و در نتیجه، رفتارهایش مسئولانه شود.

برآیند این بحث نشان می‌دهد که مسئولیت اخلاقی در منظومه دینی و اخلاقی اسلام، صرفاً ناظر به رفتارهای ظاهری انسان نیست؛ بلکه باورها، نیت‌ها و ملکات درونی نیز در قلمرو مؤاخذه و مسئولیت قرار می‌گیرند. در این چهارچوب، نمی‌توان امر به معروف و نهی



از منکر را صرفاً به کنش عملی تقلیل داد و از مسئولیت‌های پیشینی در سطح باور، نیت و جهت‌گیری درونی غفلت کرد. چون رفتارهای انسانی ریشه در ملکات، انگیزه‌ها و باورها دارند، اصلاح رفتار بدون توجه به این سطوح بنیادین ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، درک اخلاقی مسئولیت اقتضا می‌کند که انسان نه تنها از ارتکاب منکر پرهیزد، بلکه از رضایت به آن، تثبیت باورهای ناصواب و شکل‌گیری ملکات فاسد نیز دوری کند؛ امری که زمینه‌ساز تحقق مسئولانه و اثربخش امر به معروف و نهی از منکر در سطح فردی و اجتماعی خواهد بود.

مسئولیت ویژه عامل اخلاقی مبتنی بر نسبت و نقش

یکی از ویژگی‌هایی که در برخی مکاتب فلسفه اخلاق بر آن تأکید شده است، «مسئولیت ویژه» است. مسئولیت ویژه، ازجمله ویژگی‌هایی است که فضیلت‌گرایان در مقابل نظریه‌های دیگر بر آن تأکید دارند.

مسئولیت ویژه برخلاف نظریه‌های اخلاقی مانند وظیفه‌گرایی^۱ و فایده‌گرایی^۲ است که تأکید بر بی‌طرفی در مسئولیت اخلاقی دارند. وظیفه‌گرایان مانند کانت تأکید دارند که قانون اخلاقی جهان‌شمول است و هیچ انسانی با انسان دیگر تفاوت ندارد. همچنین فایده‌گرایان هستند که براساس قاعده «بیشترین خیر برای بیشترین افراد» تمایز یا ویژگی خاصی میان افراد تحت تأثیر خیر یا سود نمی‌گذارند؛ اما بنابر مسئولیت ویژه، ویژگی‌های خاصی در روابط شخصی با فامیل و خویشاوندان، در نظر می‌گیرند. افراد براساس نقش‌های خاصی که دارند، مانند نقش والدین، مربی و حاکمیتی، مسئولیت‌های ویژه‌ای را نیز دارند.

فضیلت‌گرایان با تمایز میان فضایل معتقدند که برخی فضایل جانب‌دارانه هستند و برخی چنین نیستند. محبت و دوستی مستلزم رفتار جانب‌دارانه به محبوبان و دوستان است.

1. Deontology.
2. Utilitarianism.



احسان به مردم نیز به طور کلی یک فضیلت است، اما از نوع دیگری فضیلت است. براساس این دیدگاه، یک شرط عام ناظر به برابری نیست، بلکه ناظر به فهم سرشت این فضایل مختلف و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر است (ریچلرز، ۱۳۸۹، ص ۳۰۵). در امر به معروف و نهی از منکر، رویکرد ویژه‌نگری در مسئولیت وجود دارد. بدین معنا که یک فرد، گاه به دلیل ویژگی‌ها یا مسائل یا نقش‌هایی، مسئولیت بیشتری دارد یا اینکه به سبب تعلق و نسبت به گروه خاصی، مسئولیت ویژه‌ای دارد.

۱. مسئولیت ویژه مبتنی بر نقش‌های انسان

در نگاه دینی، انسان به حسب شایستگی‌های ذاتی که دارد، مسئولیت اخلاقی بیشتر و ویژه‌تری در قبال دیگران دارد. مهم‌ترین شایستگی ذاتی انسان، خلافت الهی و امانتی است که عهده‌دار آن است. آیات و روایات متعددی در این زمینه، از جمله آیه خلافت و امانت، آمده است. در این آیه، به خلافت انسان در زمین و گفت‌وگوی خداوند و ملائکه در این باره پرداخته شده است. آیه از اعلام خلافت انسان، سؤال ملائکه از چرایی این خلافت، منشأ آگاهی آنان از ویژگی‌های انسان و هدف خدا از آفرینش انسان سخن می‌گوید: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره، ۳۰).

همچنین براساس آیات سوره مبارکه احزاب، خداوند امانتی در اختیار انسان گذاشته است؛ خدا ابتدا این امانت را به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد که آن‌ها نپذیرفتند، اما انسان آن را برعهده گرفت: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب، ۷۲).

ازجمله دلایل مسئولیت‌پذیری انسان این است که انسان «خلیفه خداوند» در زمین است و لازمه آن مسئولیت درباره زمین و زمینیان است. در این منظر، انسان در قبال انسان‌های



دیگر و محیط زیست مسئولیت دارد و نباید موجب ضرر و آسیب به آن‌ها شود. به تعبیر دیگر، نقش خلافت انسان در زمین، اقتضای امر به معروف و نهی از منکر را دارد. انسان‌ها استعداد این مقام را دارند و چه بسیار از انسان‌ها که به سبب پیروی از هوای نفس یا ناشایستگی‌هایی که دارند، به این مقام نمی‌رسند. در مقابل نیز چه بسیار انسان‌هایی که این مقام را کسب می‌کنند.

در روایاتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله رابطه میان امر به معروف و نهی از منکر با خلافت انسان در زمین، چنین تبیین شده است که هر کسی امر به معروف و نهی از منکر کند، او مقام خلافت الهی و خلافت رسول الله را در زمین دارد: «رسول الله صلی الله علیه و آله: مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، وَخَلِيفَةُ رَسُولِهِ» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۴۷۰).

افزون بر وجود شایستگی‌های ذاتی برای انسان، شایستگی‌های اکتسابی نیز برای او وجود دارد. شایستگی‌های اکتسابی گسترده است و شامل نقش‌ها، صفات اخلاقی و دینی است که فرد آن‌ها را کسب می‌کند. انسان به هر میزان که آگاهی و قدرت بیشتری داشته باشد، مسئولیت بیشتری در قبال دیگران دارد. در برخی آیات قرآن کریم، امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه عالمان و اندیشمندان است که از اعمالی که ذاتاً قبیح هستند، پرهیز دهند: «لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده، ۶۳).

وظیفه و مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، در مرحله نخست، متوجه آگاهان و عالمان است. آن‌ها باید افزون بر موعظه و دعوت، جلوی مفاسد را بگیرند. شناخت این مفاسد و زشتی آن‌ها دشوار نیست، بلکه کاملاً روشن و آشکار است.

کسانی که امر به خوبی و نهی از بدی می‌کنند، خردمندانی هستند که موجب صلاح در جامعه می‌شوند. اگر آن‌ها در میان مردم نباشند یا به وظایف خود عمل نکنند و مردم را از فساد باز ندارند، فساد در زمین حاکم خواهد شد: «فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو



بَقِيَّةٌ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾ (هود، ۱۱۶).

در حدیثی از امام حسین (علیه السلام) امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه و تعهدی از اولیای الهی است تا رد مظالم شود و مایه قوام فرایض و وظایف اساسی انسان برشمرده شده و «اصل اقامه تمام نیکی‌ها و جلوگیری از شرور» بیان شده است: «الإمامُ الحسینُ (علیه السلام): اعْتَبِرُوا أَيُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ... وَقَالَ: «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ مِنْهُ؛ لِعَلِّمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّيتِ وَأُقِيمَتِ اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ كُلُّهَا هَيْئُهَا وَصَعْبُهَا، وَذَلِكَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ دُعَاءٌ إِلَى الْإِسْلَامِ مَعَ رَدِّ الْمَظَالِمِ وَمُخَالَفَةِ الظَّالِمِ، وَقِسْمَةٌ الْقِيَّ وَالْعَنَائِمِ، وَأَخَذِ الصَّدَقَاتِ مِنْ مَوَاضِعِهَا، وَوَضْعِهَا فِي حَقِّهَا» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۷).

بین امر الهی و مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، هم‌بستگی وجود دارد. انسان‌های مؤمن و دین‌دار، وظیفه خاص و ویژه‌ای دارند که به سبب اقامه خیر و نیکی، در جامعه فعال باشند و یکدیگر را دعوت به خیر کرده و از ناشایست پرهیز دهند.

از منظر گزاره‌های دینی، مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیتی فردی و شخصی نیست، بلکه اولویت اساسی در آن، مسئولیت جمعی و اجتماعی است. بالاترین مرتبه امر به معروف و نهی از منکر، هنگامی است که به عنوان یک مسئولیت اجتماعی و در قبال حاکم جائر باشد:

«رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ، أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حُكْمٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۲۹).

«امام علی (علیه السلام): إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا يَقْرَبَانِ مِنْ أَجْلِ وَلَا يَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ، لَكِنْ يَضَاعِفَانِ الثَّوَابَ وَيَعْظِمَانِ الْأَجْرَ، وَأَفْضَلُ مِنْهُمَا كَلِمَةُ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۴).

براساس متون دینی، برترین و بالاترین امر به معروف و نهی از منکر را در مقابل حاکم مستمگر دانسته‌اند. در این موارد، این امر فراتر از مصلحت‌سنجی و پیامدگرایی و یک وظیفه و مسئولیت اجتماعی است.

۲. مسئولیت ویژه مبتنی بر نقش مؤمنان و اولیای الهی

براساس آموزه‌های اخلاق اسلامی، افرادی که ویژگی‌ها و فضیلت‌هایی مانند ایمان و ولایت الهی را کسب می‌کنند، مسئولیت ویژه و خاص‌تری در قبال آحاد جامعه دارند و وجود آن‌ها در جامعه ضروری است. به لحاظ اجتماعی، وجود افرادی که دغدغه خیر و شر دیگران را داشته باشند و آنان را به خیر دعوت کنند، ضروری است. این وظایف و مسئولیت‌ها، پیامدها و فواید اجتماعی دارد: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴).

در آیه فوق، بر لزوم وجود کسانی که دیگران را به «معروف» دعوت کنند و از «منکر» بازدارند، تأکید شده است؛ بنابراین، می‌توان آن را مسئولیتی همگانی دانست که همه افراد در قبال معروف و منکر یا خیر و شر اعمال و افعال دیگران در جامعه مسئولیت دارند.

برخی مفسران معتقدند که این آیه، متفرع بر آیه قبلی است؛ زیرا در آیه ۱۰۳، خداوند متعال یادآور می‌شود که او در دل‌های مؤمنان اُلفت انداخت و با یکدیگر برادر دینی شدند و انسان نیز به صورت غریزی «حب مشارکت در خیر» دارد. لازمه این دو ویژگی آن است که انسان‌ها بکوشند دیگران را از شر به خیری که در آن قرار گرفته‌اند، بکشانند تا همه مردم به صورت امت واحدی در آیند که بر خیر اجتماع کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۷۸).

براساس آیات سورة توبه، دلیل بر اینکه «مؤمنین و مؤمنات به این اصل، فراخوانده شده‌اند»، «ولایت و دوستی» میان آن‌هاست. آن‌ها در قبال یکدیگر، رفتارهای یاری‌گرانه دارند و به سبب همین یاری و نصرت است که مسئولیت‌پذیرند و یکدیگر را به خوبی





ترغیب کرده و از بدی باز می‌دارند: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾؛ مردان مؤمن و زنان مؤمن دوستان یکدیگرند، به نیکی فرمان می‌دهند و از ناشایست باز می‌دارند...» (توبه، ۷۱).

انگیزه مؤمنان در این آیه، قدرت و سلطه بر دیگران نیست، بلکه انگیزه اصلی، ایجاد ولایت، دوستی و محبت در بین مؤمنان است. آنان به سبب «ولایت» میان خودشان، یکدیگر را به معروف توصیه کرده و از منکر باز می‌دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۳۸). در اینجا مراد از «ولایت»، اخوت، محبت، مودت، نصرت و یاری‌رساندن در سختی‌هاست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۷۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۶۹؛ میرزا خسروانی، ج ۴، ص ۸۸).

۳. مسئولیت ویژه مبتنی بر تعلق در قبال خویشان و نزدیکان و نیازمندان

برخی از مسئولیت‌های انسان براساس ویژگی‌های دیگران ترسیم می‌شود. به همین جهت در اخلاق اسلامی، بین اینکه متعلق مسئولیت انسان چه فرد یا افرادی باشند، تمایز وجود دارد. هر انسان در یک نگاه عام و گسترده در قبال همه انسان‌ها مسئولیت عام دارد؛ اما این به صورت جزئی و گام‌به‌گام است. به این صورت که افرادی مانند خویشان و نزدیکان و... استحقاق بیشتری داشته و مسئولیت ویژه‌ای می‌طلبند.

این توجه در رویکرد اخلاق قرآنی به امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد. در آیات سوره مبارکه تحریم، انسان مسئولیت خود و خانواده خویش را دارد و باید خود را از آتشی که هیزم آن مردمان (گنهکار) و سنگ‌ها هستند، حفظ کند. شیوه حفظ دیگران نیز امر به معروف و نهی از منکر است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظُ شِدَادٍ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (تحریم، ۶).

در روایاتی نقل شده که چون این آیه نازل شد، مردی از مسلمانان نشست و شروع به گریستن کرد و گفت: «من خودم را نمی‌توانم حفظ کنم؛ حالا مسئولیت خانواده‌ام نیز به



عهده من گذاشته شد.» رسول خدا به او فرمود: «برای تو همین کافیت که آنچه را به خودت فرمان می‌دهی، به آنان نیز فرمان دهی و از آنچه که خودت را منع می‌کنی، آنان را نیز منع کنی».^۱ این روایت، رابطهٔ وسع و مسئولیت و امر به معروف و نهی از منکر انسان را نشان می‌دهد. انسان به همان میزان که به خودش امر و نهی می‌کند، در مرحلهٔ بعد نیز باید به خانواده‌اش، امر و نهی کند.

این مسئولیت ویژه دربارهٔ دیگر مفاهیم اخلاقی از جمله احسان و نیکوکاری نیز وجود دارد. در آیهٔ ۳۶ سورهٔ مبارکهٔ نساء چنین آمده است: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾.

انسان در این آیه شریفه، مسئولیت احسان در قبال دیگران را اعم از پدر و مادر، خویشاوند، یتیمان، مستمندان، همسایه و... دارد. نکتهٔ مهم در این آیه و آیات دیگر از جمله آیهٔ ۸۳ سورهٔ بقره این است که مسئولیت محسانانه در قبال والدین و خویشاوندان محل تأکید است. یکی از علت‌های این تأکید آن است که آن‌ها حق ویژه‌ای دارند که مسئولیت ویژه‌ای را می‌طلبد. منظور از احسان کردن به آن‌ها نیز در امور مختلف مالی، عاطفی، اخلاقی و... است. اگر هر فرد و عاملی در قبال وابستگان و خویشان خویش مسئولیتش را انجام دهد و به آن‌ها رسیدگی کند، نیازمند کمتری در جامعه باقی خواهد ماند. علاوه بر خویشاوندان، انسان در قبال دیگرانی که به‌طور سببی با آن‌ها رابطه دارد هم مسئولیت اخلاقی دارد؛ از جمله آن‌ها همسایگان، دوستان، همکاران و دیگرانی هستند که ربط و نسبتی با انسان دارند. این ارتباط باعث می‌شود که انسان حتی از بدی آن‌ها چشم‌پوشی کند. عامل اخلاقی در صورت تردید مسئولیت بین خویشاوند و بیگانه، باید براساس معیار

۱. «لَمَّا تَرَكْتَ هَذِهِ الْآيَةَ: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي، فَقَالَ: أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي، كَلَفْتُ أَهْلِي! فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسُكَ، وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسُكَ» (محمّدی ری شهری، ج ۷، ص ۳۲۸).



«الأدنی فالأدنی»، مسئولیت ویژه در قبال فرزندان، والدین، همسر، اقوام و همسایه را بر دیگران لحاظ کند.

البته گفتنی است که این فریضه اخلاقی و شرعی به دنبال این است که در مسیر رشد فردی و اجتماعی، همه افراد در قبال یکدیگر مسئولیت داشته و به مصلحت همگانی دیگران توجه داشته باشند. هر انسانی، افزون بر مسئولیت نسبت به خود، در قبال دیگران و محیط پیرامون خویش مسئولیت دارد؛ به گونه‌ای که صلاح شخص در گرو تحقق صلاح دیگران است. فساد، امری مُسری است که به همه اقشار جامعه سرایت می‌کند. اما در اینجا نظام اولویت‌بندی است که نشان می‌دهد انسان‌ها باید در گام نخست، خیرخواهی درباره نزدیکانشان داشته باشند. اگر چنین اتفاقی بیفتد و همه انسان‌ها به مسئولیت ویژه در قبال خویشان پردازند، کل جامعه مصون از منکر و شرور خواهد شد.

باید مسئولیت ویژه و نظام اولویت‌بندی را در مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر لحاظ کرد. عامل اخلاقی درباره خانواده خویش، مسئولیت نخستین و ویژه‌ای دارد. زیرا حق ویژه و تأثیر و تأثراتی که آن‌ها به عامل اخلاقی دارند، منجر می‌شود که عامل اخلاقی پیش و بیش از همه بدان‌ها خیرخواهی کرده و به معروف دعوت کند و از منکر بازدارد. اگر هر فردی این چنین رفتار کند، حلقه‌ای از مسئولیت‌پذیری و خیرخواهی گسترده می‌شود که هر فرد، از حلقه نزدیکان خویش شروع می‌کند و می‌تواند گسترده شده و عمومیت پیدا کند.

نتیجه گیری

امر به معروف و نهی از منکر را می توان مهم ترین مسئولیت اخلاقی و اجتماعی در اسلام دانست که برای ترویج و اشاعه خیر و جلوگیری از شر، محل توجه است و نقش آفرینی گسترده تمام آحاد جامعه را طلب می کند. انسان به عنوان موجودی اجتماعی، سرنوشتش با جامعه و دیگر انسان ها گره خورده است.

اگر شروط اساسی و بنیادین مسئولیت محقق شود، می توان فرد یا افراد را مسئول دانست؛ بنابراین، اگر شروطی مانند اختیار و اراده، نباشد و محقق نشود، اساساً مسئولیتی در این زمینه وجود ندارد. مسئولیت عام و مسئولیت ویژه در اخلاق اسلامی در تقابل با یکدیگر قرار ندارند، بلکه در چهارچوب یک نظام اولویت بندی اخلاقی جمع می شوند. هر انسان نسبت به خیر و شر جامعه مسئولیت عام دارد، اما این مسئولیت براساس میزان تأثیرگذاری، نقش اجتماعی، دوری و نزدیکی به یکدیگر، شدت و ضعف پیدا می کند. مسئولیت ویژه، نفی کننده مسئولیت همگانی نیست، بلکه مکمل و تبیین کننده مراتب آن است. براساس مسئولیت ویژه، گاه به دلیل ویژگی ها یا مسائل یا نقش هایی، فرد مسئولیت بیشتری دارد یا اینکه به سبب تعلق و نسبت به گروه خاصی، مسئولیت ویژه ای دارد. براین اساس، مؤمنان و اولیای الهی، دولتمردان و مسئولان حکومتی، عالمان و مراجع دینی و البته هر فرد در قبال خویشان و نزدیکان خویش، مسئولیت بیشتری دارد و در صورت ترک مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، بازخواست و سرزنش بیشتری می شود.

انسان، براساس امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیت امر به معروف را در کنار مسئولیت نهی از منکر دارد. انسان هم مسئولیت ایجابی به فعل یا انجام دادن عمل و هم مسئولیت سلبی دارد. انسان همان گونه که باید دعوت به خیر کند، باید از امور ناشایست نیز ترک دهد. همچنین همان طور که امر به معروف و نهی از منکر، فواید و آثاری دارد، ترک آن نیز پیامدهایی دارد. گسترش این فریضه، موجب این می شود که جامعه از فردگرایی به سوی هم بستگی و وفاق اجتماعی سوق پیدا کند.





فهرست منابع

*قرآن کریم.

*نهج البلاغه.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ه.ق). *لسان العرب* (چاپ سوم)، بیروت: دار صادر.
 بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی* (چاپ دوم). تهران: نشر اسلامی.
 تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ه.ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دار الکتاب
 الاسلامی.

راغب اصفهانی. (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت لبنان: دار الشامیة.
 ریچلز، جیمز. (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. (مترجم: آرش اخگری). تهران: انتشارات حکمت.
 طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۰ ه.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الاعلمی
 للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 طبرسی، علی بن حسن و دیگران. (۱۳۷۹). *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار* (ج ۱). قم: دار
 الثقلین.

طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن* (ج ۳، چاپ دوم). تهران:
 انتشارات اسلام.

فرانکنا، ویلیام، کی. (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق* (مترجم: هادی صادقی). قم: کتاب طه.
 کلیفورد. دابلیو. کی. (۱۳۸۷). *اخلاق باور* (مترجم: زینب صالحی). بی جا: اطلاعات
 حکمت و معرفت.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی و دیگران. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث
 العربی.

محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۹). *میزان الحکمه*. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار
 الحديث.

محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۶). حکمت نامه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.

محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۱). دانشنامه قرآن و حدیث. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.

مدرسی، سید محمد رضا. (۱۳۹۷). فلسفه اخلاق پژوهش در بنیان های زبانی، فطری تجربی نظری و دینی اخلاق. تهران: انتشارات سروش.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۸). معراج السعادة (ج ۱، چاپ ششم). قم: هجرت.

۱۳۷



The Functions of Gratitude to God in Faithful Living and Their Qur'ānic and Hadith Foundations *

Hassan Sarajzadeh¹ 

1- Assistant Professor, Department of Social Ethics, Research Center for Theology and
Family, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Isfahan, Iran.

h.serajzadeh@isca.ac.ir



Abstract

Gratitude to God is one of the most fundamental teachings of the Qur'ān and Hadith and plays a central role in shaping a life of faith. Gratitude is commonly understood as a response to God's material and spiritual blessings; religious texts, however, present a considerably broader range of circumstances in which it is to be expressed. Employing a descriptive-analytical method, this study seeks to identify the principal functions of gratitude to God in faithful living from the perspective of the Qur'ān and Hadith and to examine how each contributes to a faith-oriented way of life. The findings indicate that gratitude to God operates in four principal contexts, each producing distinct effects on faithful living. First, gratitude for divine blessings leads to an increase in blessings, existential growth, life satisfaction, and moral humility. Second, gratitude upon the loss of blessings—that is, amid afflictions such as the death of loved ones,

*Cite this article: Sarajzadeh, H (2026). The Functions of Gratitude to God in Faithful Living and Their Qur'ānic and Hadith Foundations, *Applied Ethics Studies*, 84(2), 139-170.

<https://doi.org/1022081/jf.2025.75178.2178>.

□ **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy. ***Type of article:** Research Article

□ **Received:** 2026/10/22 • **Revised:** 2026/01/30 • **Accepted:** 2026/02/16 • **Published online:** 2026/07/01

© 2026 /Authors Retain The Copyright and full publishing rights.



illness, and poverty—fosters resilience, contentment with divine decree, spiritual purification, and inner richness. Third, gratitude for the prevention or removal of afflictions strengthens faith, trust in God, hope, psychological well-being, and God-consciousness. Fourth, gratitude for being granted the divine enablement to fulfil religious obligations, whether devotional or financial, protects believers from self-admiration, transforms duty-based obedience into love-centred devotion, purifies the soul, and brings an expansion of sustenance. The study concludes that gratitude constitutes an active and dynamic system that orders every dimension of faithful living and, under all circumstances, guides believers towards divine approval and spiritual perfection.

Keywords

gratitude to God; faithful living; gratitude for blessings; gratitude amid affliction; gratitude for the prevention and removal of affliction; gratitude for divine enablement.



تطبيقات شكر الله تعالى في الحياة الإيمانية ودلالاتها القرآنية والروائية*

حسن سراج زاده^۱

۱- أستاذ مساعد في الأخلاق الاجتماعية، معهد العلوم والثقافة الإسلامية، أصفهان، إيران

h.serajzadeh@isca.ac.ir



۱۴۱



کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه و دلالت‌های قرآنی و روایی آن

الملخص

يُعدّ شكر الله تعالى من أبرز تعاليم القرآن الكريم والروايات، ويؤدّي دوراً محورياً في تشكيل الحياة الإيمانية. والشائع أنّ تطبيقات الشكر تقتصر على شكر الله تعالى على نعمه المادية والمعنوية؛ في حين ترسم النصوص الدينية نطاقاً أوسع من النعم التي تستوجب الشكر. تأسيساً على ذلك، فتسعى هذه الورقة، من خلال المنهج الوصفي - التحليلي، إلى الإجابة عن سؤال جوهري: ما تطبيقات شكر الله تعالى في الحياة الإيمانية من منظور القرآن الكريم والروايات، وما أثر كلّ منها في نمط الحياة الإيمانية؟ وأظهرت النتائج أنّ شكر الله تعالى في الحياة الإيمانية يُمارس في أربعة موارد، لكلٍّ منها أثره الخاص في سياق الحياة الإيمانية: أولاً، الشكر على النعم الإلهية، والذي يفضي إلى زيادة النعمة، والتعالّي الوجودي، والرضا عن الحياة، والتواضع الأخلاقي؛ وثانياً، الشكر على فقدان النعم (المصائب)، وهو

***الاستناد إلى هذه المقالة:** سراج زاده، حسن (۲۰۲۶). تطبيقات شكر الله تعالى في الحياة الإيمانية ودلالاتها القرآنية والروائية. *دراسات في الأخلاق التطبيقية*، ۸۴ (۲)، ۱۳۹-۱۷۰.

<https://doi.org/1022081/jf.2025.75178.2178>.

□ نوع المقال: بحثي؛ الناشر: معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۱۰/۲۲ □ تاريخ التعديل: ۲۰۲۶/۰۱/۳۰ □ تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۲/۱۶ □ تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۷/۰۱

يشمل وفاة الأُحبة والمرض والفقر، ويشمر الصمود، والرضا بالقضاء الإلهي، والطهارة الروحية، والغنى المعنوي؛ وثالثاً، الشكر على دفع المصائب ورفعها، الذي يعزّز الإيمان والتوكّل والأمل والطمأنينة النفسية والتقوى؛ ورابعاً، الشكر على التوفيق لأداء التكليف الإلهية (العبادية والمالية)، والذي يؤدّي إلى الابتعاد عن العُجب، وتحويل الطاعة التكليفية إلى طاعة قائمة على المحبة، والتطهير الروحي، وتوسعة الرزق. وخلصت الدراسة إلى أنّ الشكر منظومة فعّالة وديناميكية، تنظّم جميع أبعاد الحياة الإيمانية، وتقود المؤمن في جميع أحواله إلى الرضا الإلهي والتعالّي المعنوي.

الكلمات المفتاحية

شكر الله تعالى، الحياة الإيمانية، الشكر على النعم، الشكر على المصائب، الشكر على دفع المصائب ورفعها، الشكر على التوفيق الإلهي.



کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه و دلالت‌های

قرآنی و روایی آن*

حسن سراج‌زاده^۱



۱۴۳



کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه و دلالت‌های قرآنی و روایی آن

۱- استادیار گروه اخلاق اجتماعی پژوهشکده الهیات و خانواده پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اصفهان، ایران
 h.serajzadeh@isca.ac.ir

چکیده

شکرگزاری از خداوند یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های قرآن و روایات است که نقش محوری در شکل‌دهی به زیست مؤمنانه ایفا می‌کند. برداشت رایج این است که کاربرد شکرگزاری، محدود به شکر بر نعمت‌های مادی و معنوی خداوند است؛ درحالی‌که متون دینی دامنه‌ای گسترده‌تر از نعمت‌ها را ترسیم می‌کنند. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه از منظر قرآن و روایات چیست و هریک از این کاربردها، چه تأثیری در سبک زندگی ایمانی دارد. یافته‌ها نشان داد که شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه در چهار مورد به

***استناد به این مقاله:** حسن، سراج‌زاده (۱۴۰۵). کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه و دلالت‌های قرآنی و روایی آن. *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۸۴ (۲)، صص ۱۳۹-۱۷۰.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.75178.2178>.

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱



© ۲۰۲۶ «نویسندگان، دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند».

کار می‌رود و هر کدام، تأثیر خاص خود را در زیست مؤمنانه دارد: نخست، شکر بر نعمت‌های الهی که به افزایش نعمت، تعالی وجودی، رضایت از زندگی و تواضع اخلاقی می‌انجامد؛ دوم، شکر بر ازدست‌دادن نعمت‌ها (مصیبت‌ها) شامل مرگ عزیزان، بیماری و فقر که تاب‌آوری، رضایت به قضای الهی، طهارت روحی و غنای معنوی را به همراه دارد؛ سوم، شکر بر دفع و رفع مصیبت‌ها که ایمان، توکل، امید، آرامش روانی و تقوا را تقویت می‌کند و چهارم، شکر بر توفیق انجام تکالیف الهی (عبادی و مالی) که موجب دوری از عُجب، تبدیل طاعت تکلیفی به محبت‌محور، پاک‌سازی روحی و توسعه روزی می‌شود. نتیجه آنکه شکر‌گزاری، نظامی فعال و پویاست که تمام ساحت‌های زیست مؤمنانه را سامان می‌دهد و مؤمن را در همه احوال به رضایت الهی و تعالی معنوی می‌رساند.

کلیدواژه‌ها

شکر‌گزاری از خدا، زیست مؤمنانه، شکر بر نعمت، شکر بر مصیبت، شکر بر دفع و رفع مصیبت، شکر بر توفیقات الهی.

۱۴۴



مقدمه

شکرگزاری معمولاً فرایندی «نعمت‌محور» است که سه رکن اصلی دارد: نعمت‌دهنده (مُنْعِم)، نعمت و دریافت‌کننده نعمت (مُتَنَعِم). شکر زمانی تحقق می‌یابد که انسان احساس کند خداوند یا فرد دیگری، امری ارزشمند را بدون استحقاق قبلی یا تلاش متناسب، در اختیار او قرار داده است. در چنین وضعیتی، دریافت‌کننده نعمت درباره نعمت‌دهنده احساس قدردانی پیدا کرده و از او سپاسگزاری می‌کند (سراج‌زاده، ۱۴۰۳، ص ۱۳۹)؛ بنابراین، در شکرگزاری سه عنصر وجود دارد: «نعمت‌دهنده»، «نعمت» و «نعمت‌گیرنده».

با توجه به این سه رکن، کاربرد شکرگزاری را می‌توان از سه منظر بررسی کرد: الف) نعمت‌دهنده (شکر از) که شکرگزاری دو کاربرد دارد: شکر از خالق و شکر از مخلوق؛ ب) نعمت (شکر بر) که شکرگزاری از خدا دو قسم است: شکر بر نعمت‌ها و شکر بر غیر نعمت‌ها؛ ج) نعمت‌گیرنده (شکر کس) که انسان‌ها بر دو گروه‌اند: کسانی که حقوق نعمت‌دهنده را ادا می‌کنند (شاکران) و کسانی که از انجام این وظیفه غفلت می‌کنند (ناسپاسان).

این پژوهش کاربرد شکرگزاری را از منظر دوم، یعنی «شکر بر» بررسی می‌کند. به این معنا که از منظر قرآن و روایات، در زیست مؤمنانه، «بر و بابت» چه چیزهایی باید از خداوند شکرگزاری کرد؟ آیا فقط باید بر نعمت‌های الهی شکرگزاری کرد یا شکرگزاری از خداوند گستره وسیع‌تری دارد؟ افزون‌بر این، در هریک از این کاربردها، شکرگزاری چه تأثیری در زیست مؤمنانه دارد؟

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که شکرگزاری یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های قرآن، روایات و سیره معصومان علیهم‌السلام است و بارها مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ» (بقره، ۱۷۲) و «إِنْ أَشْكُرْ لِي» (لقمان، ۱۴). روشن است که عمل به این فرمان الهی بدون شناخت دقیق کاربردها و تأثیر آن بر زیست مؤمنانه ممکن نیست.





برداشت رایج از کاربرد شکرگزاری این است که درخصوص نعمت‌های مادی و معنوی باید از خدا شکرگزاری کرد؛ درحالی که متون دینی دامنه‌ای وسیع‌تر را ترسیم می‌کنند که با زیست مؤمنانه پیوندی عمیق دارد. شکر بر از دست دادن نعمت‌ها (مصیبت‌ها)، شکر بر دفع و رفع مصیبت‌ها و شکر بر توفیق انجام تکالیف الهی ازجمله مواردی است که به آن‌ها در آیات و روایات توجه شده است؛ اما در زیست مؤمنانه امروز کمتر به آن پرداخته می‌شود. این غفلت سبب می‌شود بخش مهمی از شکر الهی ادا نشود و انسان از آثار مادی و معنوی آن در سبک زندگی خود محروم بماند؛ ازاین‌رو، بازخوانی کاربردهای شکرگزاری از خداوند بر پایه قرآن، روایات و سیره معصومان علیهم‌السلام، ضرورتی معرفتی و عملی به شمار می‌آید که می‌تواند به ارتقای زیست مؤمنانه بینجامد.

درخصوص پیشینه پژوهش، در مقاله «معنا و ابعاد اخلاقی احساس سپاسگزاری» (صادقی، ۱۴۰۴) به بررسی شکر از منظر نعمت‌دهنده پرداخته و تمرکز آن بر «شکر از» است نه «شکر بر» و به کاربردهای شکر در زیست مؤمنانه پرداخته است.

در مقاله «ماهیت و مؤلفه‌های شکر و قدردانی از منظر قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا» (آجیلیان و دستغیب، ۱۴۰۳) موضوع صبر در برابر مصائب مطرح شده، نه شکر بر مصیبت‌ها و تأثیر آن بر زندگی مؤمنانه. همچنین در مقاله «شکر در قرآن کریم» (شایگان‌مهر، ۱۳۸۵)، کاربرد شکر به نعمت‌های مادی و معنوی محدود شده و از نقش آن در زیست مؤمنانه غفلت شده است.

برخی پژوهش‌ها همچون «حوزه معنایی شکر در قرآن کریم» (مصلایی‌پور و تاجیک، ۱۳۹۳) و «تحلیل زبان‌شناختی واژه‌های حمد و شکر در آیات قرآن کریم...» (یعقوبی و همکاران، ۱۳۹۷) نیز فقط به مباحث معناشناختی شکر پرداخته‌اند. در مقابل، پژوهش‌هایی مانند پایان‌نامه «تأثیر شکر و کفران نعمت در سعادت و شقاوت انسان از دیدگاه قرآن کریم» (حسین‌زاده، ۱۳۹۶)، مقاله «شکرگزاری و آثار آن از دیدگاه قرآن و حدیث» (شعبانی‌زاده، ۱۳۸۹) و «شکر و آرامش انسان در آیات و روایات» (حیدری، ۱۳۹۵)، بیشتر



بر آثار شکر تمرکز داشته‌اند تا کاربردهای آن و پیوند آن با زیست مؤمنانه. ازاین‌رو، جای پژوهشی مستقل درباره کاربردها یا قلمرو و متعلقات شکرگزاری و نقش آن در زیست مؤمنانه همچنان خالی است.

پژوهش حاضر، با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه از منظر قرآن و روایات تا چه اندازه است؟ آیا فقط در زمینه نعمت‌های الهی محدود می‌شود یا کاربردی گسترده‌تر دارد؟ و در ادامه، از منظر اخلاق کاربردی، شکرگزاری در هریک از این کاربردها، چه تأثیری در زیست مؤمنانه دارد؟ در پاسخ، نشان داده خواهد شد که انسان مؤمن باید خداوند را برای چهار دسته از امور شکرگزاری کند: ۱. نعمت‌های الهی؛ ۲. از دست دادن نعمت‌ها (مصیبت‌ها)؛ ۳. دفع و رفع مصیبت‌ها؛ ۴. توفیق انجام تکالیف الهی. همچنین نشان داده خواهد شد که شکرگزاری در هریک از این کاربردها می‌تواند تأثیر اساسی در شکل‌دهی به زیست مؤمنانه (اعم از زیست فردی و اجتماعی، روحی و جسمی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی) داشته باشد.

کاربرد شکرگزاری را باید در معنای عامی به نام «هدایا و احسان‌های الهی» دانست؛ مفهومی که «نعمت‌ها»ی الهی فقط بخشی از آن را تشکیل می‌دهند. ازاین‌رو، گاهی این هدیه، امری مطلوب و موافق طبع انسان است که «نعمت» نامیده می‌شود (غزالی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۵۷؛ مصباح یزدی، بی‌تا، جلسه هفتم) و موجب تقویت رضایت از زندگی می‌شود.

گاهی برخلاف میل انسان است؛ اما در حقیقت به سود اوست که در این پژوهش از این هدیه، با عنوان «مصیبت و مصیبت» یاد می‌شود و زیست مؤمنانه را در برابر رنج‌ها تاب‌آور می‌کند. گاهی نیز در قالب دفع یا رفع امور ناخوشایند جلوه کرده و امید را در زندگی مؤمنانه تقویت می‌کند و گاه به صورت توفیقات الهی در انجام تکالیف الهی ظاهر می‌شود که التزام عملی به ارزش‌های دینی را در مؤمن افزایش می‌دهد. بنابراین، کاربرد



شکرگزاری از خداوند در زندگی بر چهار گونه یادشده تبیین می‌شود که در ادامه، این گونه‌ها و تأثیرات آن در زیست مؤمنانه بررسی خواهد شد.

گونه نخست: شکر بر نعمت‌های الهی؛ تقویت رضایت در زیست مؤمنانه

اولین گونه از هدایا و عطایای الهی که در زیست مؤمنانه نقش بنیادین ایفا می‌کند، نعمت‌های خداوند است.

نعمت‌های الهی در زندگی شامل نعمت‌های آشکار و نهان و مادی و معنوی حضرت حق است که باید از این بابت خداوند را سپاس گفت. ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان، ۲۰)؛ خداوند نعمت‌های خود را چه آشکار و چه پنهان به تمامی، بر شما ارزانی داشته است.

از نعمت‌های آشکار و مادی خداوند می‌توان به اعضای بدن، آب، هوا، طعام، وسیله نقلیه، پوشاک، مسکن و نعمت‌هایی مانند سلامت، امنیت، ثروت، فرزند، والدین، همسر و... اشاره کرد و نعمت‌های نهان یا معنوی انسان اموری همچون عقل، ایمان به خدا، دین اسلام، ولایت ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و هدایت است که این‌ها فقط بخشی از نعمت‌های خداوند است. با این حال، انسان نه توان شمارش نعمت‌های الهی را دارد: ﴿وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا﴾ (نحل، ۱۸؛ ابراهیم، ۳۴) و نه قدرت ادای کامل شکر آن‌ها را؛ چنان‌که امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرماید: «نعمت‌های الهی بیش از آن است که بندگان بتوانند شکر آن را به جای آورند، مگر آنکه خداوند آنان را یاری کند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۸)، همچنین قرآن می‌فرماید: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ (سبأ، ۱۳).

تأثیرات شکر بر نعمت‌ها در زیست مؤمنانه

شکر بر نعمت‌ها تأثیرات گسترده‌ای در زیست مؤمن بر جای می‌گذارد که به چند نمونه از آن در زیر اشاره می‌شود.



۱. افزایش نعمت‌های مادی و معنوی و ایجاد چرخه رشد مداوم: شکر بر نعمت‌ها موجب فزونی نعمت‌هاست. در این باره، امام علی علیه السلام فرمود: «تَمَرَةُ الشُّكْرِ زِيَادَةُ النِّعَمِ؛ ثَمَرَةُ شُكْرِكَ، زِيَادَةُ نِعَمَتِكَ»؛ «همچنین می‌فرماید: «اعْتَمِدُوا الشُّكْرَ فَأَدْنَى نَفْعِهِ الزِّيَادَةُ؛ شُكْرُكُمْ يَزِيدُكُمْ»؛ «شکر را غنیمت بشمارید؛ زیرا کمترین نفع آن افزایش نعمت است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۹).

۲. تعالی و افزایش ظرفیت وجودی مؤمن: معمولاً تصور عمومی بر این است که شکرگزاری فقط باعث افزایش مادی نعمت‌های بیرونی می‌شود؛ اما با تکیه بر تحلیل دقیق واژگانی، آیه معروف «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم، ۷) نمی‌فرماید «لَا زَيْدَنَّكُمْ» (نعمت‌هایتان را زیاد می‌کنم)؛ بلکه می‌فرماید «لَا زَيْدَنَّكُمْ» (خود شما را رشد می‌دهم و زیاد می‌کنم). مؤمن شاکر با دیدن نعمت‌ها، از تنگ‌نظری مادی فراتر رفته و وسعت روحی پیدا می‌کند و مظهر صفات کمالی حق تعالی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۳، ص ۳۲۱).

۳. تقویت رضایت از زندگی: انسان معاصر همواره با کثرت خواهی، حرص، رقابت‌های کاهنده و مقایسه‌های ویران‌کننده دست‌به‌گریبان است. در سبک زندگی مؤمنانه، شکر بر نعمت‌های موجود، ذهن را از تمرکز بیمارگونه بر نداشته‌ها و مقایسه‌ها باز می‌دارد و توجه را به داشته‌های خود معطوف می‌کند. این امر، رضایت از زندگی را به شکلی پایدار تقویت و اضطراب محرومیت را مهار می‌کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یک راهکار برای تحقق این امر ارائه می‌دهند: «به کسی که پایین‌تر از شماست بنگرید (و بر داشته‌های خود سپاسگزار خدا باشید) و به کسی که بالاتر از شماست، نگاه نکنید که این کار، برای آنکه نعمت‌های خدا را ناچیز نشمرید، بهتر است» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۲۹).

۴. تواضع اخلاقی و ریشه‌کنی کبر و خودپسندی: یکی از آفات اخلاقی در زیست شخصی، این است که انسان موفقیت‌ها یا دارایی‌های خود را فقط حاصل تلاش و نبوغ انحصاری خود بداند. این تفکر موجب کبر، غرور و بهره‌کشی از دیگران است. شکر بر



نعمت‌ها با بازگرداندن منشأ تمام موهبت‌ها به خداوند (منعم)، حس تواضع اخلاقی را در مؤمن زنده نگاه می‌دارد و به او یادآور می‌شود که این نعمت‌ها، امانت الهی هستند. قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ (نحل، ۵۳).

گونه دوم: شکر بر از دست دادن نعمت‌ها (مصیبت‌ها)؛ تاب‌آوری و بازتعریف رنج در زیست مؤمنانه

قسم دوم از داده‌های الهی که شکر آن‌ها لازم بوده و نقشی اساسی در تاب‌آوری مؤمنانه دارد، سختی‌ها و مصائب ناشی از فقدان نعمت‌هاست. شکر در برابر این حوادث دشوار است؛ چراکه درک ابعاد بلاها به عنوان الطاف پنهان الهی برای همگان آسان نیست. از این رو، گفته شده: شکر عوام، بر خوردنی‌ها و پوشیدنی‌هاست؛ اما شکر خواص، در همه حالات اعم از آسایش و سختی است (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۳). این رویکرد، زیست مؤمنانه را عمیق کرده و مؤمن را در برابر رنج‌ها، تاب‌آور و راضی به قضای الهی می‌کند.

آری، مواجهه با فقدان‌ها همچون مرگ عزیزان (فقدان حیات)، بیماری (فقدان سلامتی) و فقر (فقدان ثروت) از دشوارترین چالش‌های زیست مؤمنانه است که شکرگزاری در این موقعیت‌های سه‌گانه، نقشی فعال در ترمیم روان و انسجام اخلاقی مؤمن ایفا می‌کند. از دست دادن حیات، سلامت و ثروت به عنوان سه نعمت بزرگ، مصیبتی است که تحمل آن با شکر الهی میسر می‌شود. در ادامه، شکر بر فقدان این نعمت‌ها در قالب سه عنوان الف) شکر بر مرگ عزیزان؛ ب) شکر بر بیماری و ج) شکر بر فقر، واکاوی می‌شود.



الف) شکر بر مرگ عزیزان؛ تعمیق معنای زیست و رضایت به قضای الهی

حیات دنیا توأم با فراز و فرود است و گاه انسان با مرگ عزیزان مواجه می‌شود. در زیست مؤمنانه، این فقدان‌ها نه پایان مسیر، بلکه آغازی برای درک عمیق‌تر هستی و رضایت به قضای الهی تلقی می‌شود؛ لذا شکرگزاری در این موقعیت، از عالی‌ترین مراتب ایمان به شمار می‌رود.

تأثیرات شکر بر مرگ عزیزان در زیست مؤمنانه

تأثیرات عینی شکرگزاری بر مرگ عزیزان در زیست مؤمنانه به شرح زیر است:

۱. پذیرش واقعیت مرگ به عنوان بستر تکامل: شکر بر مصیبت، مرگ را از «پایانی نبودکننده» به «سفری تکاملی و انتقال به سرای باقی» بازتعریف کرده و مانع از ناامیدی مؤمن در بحران می‌شود. ابن عباس شیوه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مواجهه با فقدان عزیزان را چنین گزارش می‌کند: رسول خدا صلی الله علیه و آله نوه خردسال خود را در آغوش داشتند که جان سپرد. ام‌ایمن با صدای بلند گریست. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «آیا نزد رسول خدا چنین فریاد می‌زنی؟» ام‌ایمن گفت: «مگر شما گریه نمی‌کنید؟» حضرت فرمودند: «این گریه از سر رحمت است، نه ناشکیبایی.» سپس افزودند: «مؤمن در هر حالی در خیر است و حتی هنگام جان دادن نیز خداوند را حمد و سپاس می‌گوید» (الترمذی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۰). این آموزه، زیست مؤمنانه را چنان شکل می‌دهد که حتی در سخت‌ترین لحظات فقدان، انسان از مسیر شکرگزاری خارج نشود.

۲. صعود به عالی‌ترین مراتب تسلیم و رضا به قضای الهی: شکر در اوج داغ‌دیدگی، نشانه عبور مؤمن از مرحله «صبر جمیل» به مرحله عالی‌تر یعنی «رضای محض» و تسلیم روحی است. نمونه درخشان این تعالی، کلام حضرت زینب رضی الله عنها پس از واقعه عاشورا است: «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلًا» (ابن نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۰). این نگاه، رنج را به بستری برای شکوفایی معنوی بدل می‌کند؛ چنان که در سجده زیارت عاشورا نیز این چنین سفارش شده است: «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدَ الشَّاكِرِينَ لَكَ عَلَى مُصَابِهِمْ...». این رویکرد، رنج و فقدان را



در افق شکرگزاری بازتعریف کرده و به مؤمن می آموزد که در سخت ترین شرایط، شالوده ایمانی خود را حفظ کند.

۳. کاهش اضطراب و مهار هیجانات طغیان گر روانی: شکر در فقدان عزیزان، مانعی روانی در برابر جزع و رفتارهای خودتخریبی است و با مهار هیجانات طغیان گر، اضطراب را کاهش می دهد؛ از این رو، معصومین علیهم السلام در ناملایمات ذکر «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۷) را زمزمه می کردند. در روایتی نیز آمده است: «مؤمن اگر نعمتی به او برسد، خدا را سپاس می گوید و اگر مصیبتی به او رسد، خدا را حمد کرده و بر آن شکیبایی می کند» (شهید ثانی، بی تا، ص ۴۵). این رویکرد، زیست مؤمنانه را از دوگانگی خوشی و ناخوشی رها کرده و ثبات روانی می بخشد.

۴. معنابخشی به رنج های زندگی: زیست مؤمنانه بر این اصل استوار است که هیچ حادثه ای خارج از قلمرو حکمت الهی نیست. شکرگزاری در مرگ عزیزان، نگاه انسان را از ظاهر رنج به باطن رحمت منتقل کرده و رنج را معنادار می کند؛ چنان که قرآن می فرماید: «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره، ۲۱۶). امام سجاد علیه السلام نیز در دعای ۳۵ صحیفه سجاده عرضه می دارند: «خدایا! سپاس مرا بر آنچه از من گرفته ای، بیش از سپاس بر آنچه به من بخشیده ای قرار ده» (علی بن الحسین، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸). سیدعلی خان در شرح این عبارت می نویسد: «سلب برخی نعمت ها، گاه عین مصلحت انسان است؛ زیرا بقای آن ها ممکن بود زیان های دینی، اخلاقی یا دنیوی در پی داشته باشد (حسینی مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۸۷). این نگاه، به زیست مؤمنانه عمق بخشیده و مؤمن را از نگرش سطحی رها می کند.

ب) شکر بر بیماری؛ تحول معنوی و ارتقای زیست مؤمنانه

سلامتی از بزرگ ترین نعمت های الهی است؛ با این حال، ابتلا به بیماری گاه گریزناپذیر است. بیماری توأم با رنج است؛ اما به دلیل مصالحی که برای مؤمن دارد، نعمتی پنهان به



تأثیرات شکر بر بیماری در زیست مؤمنانه

شکر در این بستر، کارکردهای زیر را در زیست معنوی مؤمن ایفا می‌کند:

۱. طهارت روحی و کفاره گناهان: شکر بر بیماری، رنج را به «فرستی برای طهارت باطنی» تغییر می‌دهد. امام صادق علیه السلام فرمودند: «کسی که بیماری را بپذیرد و خدا را بر آن شکر کند، آن بیماری کفاره شصت سال گناه او خواهد بود.» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۸). امام کاظم علیه السلام نیز فرمودند: «یک روز تب، کفاره شصت سال است، به شرط آنکه آن را بپذیرد.» وقتی از معنای پذیرش تب (و درد) پرسیدند، فرمودند: «اینکه خدا را حمد و شکر کند» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۹). این نگرش، زیست مؤمنانه را از تلقی منفی به رنج، به رویکردی سازنده ارتقا می‌دهد.

۲. هشدار و بیدارباش برای اصلاح سبک زندگی: عافیت مستمر گاه موجب غفلت و کبر می‌شود؛ اما بیماری شوکی وجودی است که ضعف بشر را یادآوری می‌کند تا او را به فروتنی و مهربانی سوق دهد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «اگر بیماری، فقر و مرگ نبود، هیچ چیز انسان را فروتن نمی‌کرد؛ باین حال، انسان همچنان گستاخ است» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۳). امام صادق علیه السلام نیز فرمودند: «اگر درد و رنج به انسان نمی‌رسید، چگونه از زشتی‌ها دوری می‌کرد، در برابر خدا فروتنی می‌نمود و با مردم مهربان می‌شد؟» سپس به آثار تربیتی بیماری، از جمله تواضع و دعا اشاره کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳،

شمار می‌رود که شکر بر آن، به تعمیق زیست مؤمنانه می‌انجامد. بیماری، به مثابه «آزمون الهی»، در نظام معرفتی اسلام، نه پدیده‌ای فقط زیستی، بلکه «واقعۀ‌ای معنادار» در سیر سلوک است؛ بستری برای ظهور فضایل اخلاقی و تعمیق عبودیت. قرآن کریم هدف از بیماری‌ها و گرفتاری‌ها را تضرع معرفی می‌کند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» (انعام، ۴۲)؛ از این رو، بیماری در زیست مؤمنانه فرصتی برای ارتقای وجودی انسان است، مشروط بر اینکه با نگرش شکرگزارانه مواجه شود.



ص ۸۸). این هشدارها، مؤمن را به بازنگری در سبک زندگی و اصلاح مسیر دعوت می‌کنند.

۳. کسب پاداش‌های معنوی: شکر بر بیماری، محرومیت‌های عبادی ناشی از بسترنشینی را جبران می‌کند. از امام صادق علیه السلام روایت است: «هر که شبی بیمار شود و آن را به خشنودی و قبولی بپذیرد، ثواب عبادت شصت ساله برایش نوشته شود.» پرسیدند معنی پذیرفتن بیماری چیست؟ فرمود: «از ناراحتی آن به کسی شکایت نکنند (و شکرگزار خدا باشد)» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۹). از امام باقر علیه السلام نیز نقل است: «تب یک شب برابر با عبادت یک سال است و تب دو شب برابر عبادت دو سال و تب سه شب برابر عبادت هفتاد سال است» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۸).

۴. ترفیع درجات و ارتقای رتبه وجودی فاعل اخلاقی: بیماری توأم با شکر، میان‌بری برای نیل به درجات عالی اخلاقی است. به فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «انسان گاه دارای مرتبه‌ای در پیشگاه خداوند است که با عمل خویش بدان نمی‌رسد تا آن هنگام که به ابتلای در جسم، آزموده شود و بدین واسطه، به آن مرتبه برسد» (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۲). در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «برای بنده نزد خدا مقامی است که به آن نرسد، جز به وسیله یکی از دو امر: یا از بین رفتن مالش یا رسیدن بلایی به تنش» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۷). در روایتی دیگر، ایشان تأکید ورزیدند: «خدا مؤمن را به بلا مبتلا کند و سپس او را قطعه قطعه کند تا جاننش را بگیرد و او خدا را بر آن حالت شکر کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۴). این آموزه‌ها نشان می‌دهند بیماری پله‌ای برای ترقی معنوی است.

ج) شکر بر فقر؛ غنای درونی و سبک زندگی مؤمنانه

گاهی انسان از نعمت ثروت مادی محروم شده و تنگ‌دستی را تجربه می‌کند؛ وضعیتی که گاه زمینه ناسپاسی را فراهم می‌آورد. اما در زیست مؤمنانه، فقر نه یک نقص، بلکه فرصتی برای کسب غنای درونی و معنوی تلقی می‌شود که خود شایسته شکرگزاری است.

تأثیرات شکر بر فقر در زیست مؤمنانه

فقر و تنگ‌دستی در منطق و حیانی، فقط محرومیتی اقتصادی نیست؛ بلکه بستری برای تربیت اخلاقی و تعالی معنوی است. آنچه فقر را از رنجی صرف به فرصتی برای تکامل بدل می‌کند، حمد و سپاس بر این حال است که در ادامه، به چند نمونه از تأثیرات آن اشاره می‌شود:

۱. گذار از صبر انفعالی به رضایت فعالانه: شکر بر فقر، برخلاف صبر انفعالی، نشانه رضایت فعالانه از تدبیر الهی است. روایت شده امیرالمؤمنین علی علیه السلام از گروهی بیکار در مسجد پرسید: «در چه حالی هستید؟» گفتند: «ما از توکل کنندگانیم.» حضرت فرمود: «خیر، شما متوکل نیستید؛ متأکل (مفت‌خور) هستید... نشانه توکل شما چیست؟» گفتند: «اگر غذایی بیاییم، می‌خوریم و اگر نیاییم، خویشتن‌داری می‌کنیم.» حضرت فرمود: «سگان نیز چنین می‌کنند.» گفتند: «پس چه کنیم؟» فرمود: «آن گونه که ما عمل می‌کنیم؛ اگر بیاییم، می‌بخشیم و اگر نیاییم، شکر می‌کنیم» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۲۰). این تفاوت نگرش، مؤمن را از زیستی منفعلانه به پویایی شکر گزارانه ارتقا می‌دهد.

۲. برطرف شدن فقر و افزایش رزق و نعمت‌های الهی: شکر بر داشته‌های اندک، زمینه فزونی نعمت و روزی را فراهم می‌کند. امام علی علیه السلام فرمود: «شُكْرُ النِّعَمِ يُضَاعِفُهَا وَيَزِيدُهَا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۰۶)؛ شکر نعمت‌ها، آن‌ها را چند برابر کرده و افزایش می‌دهد. ایشان در کلامی دیگر فرمودند: «شُكْرُ الْمُنْعَمِ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۰۵)؛ شکر نعمت‌دهنده، روزی را زیاد می‌کند؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهم، ۷).

۳. افزایش قدرت تحمل و کاهش دغدغه‌های مادی: با شکرگزاری، تحمل تنگ‌دستی آسان‌تر و دغدغه‌های مادی تعدیل می‌شود. در روایتی، رسول خدا صلی الله علیه و آله بر فاطمه زهرا علیها السلام وارد شدند و ایشان را در حال کار سخت با آسیاب دستی و شیردادن فرزند دیدند. حضرت گریستند و فرمودند: «ای فاطمه! سختی‌های دنیا را به سبب شیرینی‌های آخرت





تحمّل کن.» حضرت زهرا علیها السلام پاسخ دادند: «ای رسول خدا! خداوند را بر همه نعمت‌هایش سپاسگزارم و بر همه نعمت‌های کامل و تمامش شکر می‌گویم» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۴۲). این موضع‌گیری شکرگزارانه حتی در تنگ‌دستی، از مؤلفه‌های بنیادین سبک زندگی ایمانی است.

۴. غنای معنوی و ترفیع درجات: شکر بر تنگ‌دستی، فقر را به پله‌ای برای ترقی تبدیل کرده و مؤمن را به درجاتی می‌رساند که با عبادات عادی دست‌یافتنی نیست. فقر شاکرانه، نگاه انسان را از محرومیت موقت به کمال پایدار معطوف می‌کند. امام صادق علیه السلام فرمودند: «برای بنده نزد خداوند مقامی است که جز با از دست دادن مال یا ابتلای جسمی به آن نمی‌رسد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۷). بدیهی است فرد ناسپاس که به اراده الهی معترض است، از این مقامات محروم خواهد بود.

گونه سوم: شکر بر دورشدن و برطرف‌شدن سختی‌ها (دفع و رفع مصیبت‌ها): تقویت امید و توکل در زیست مؤمنانه

از دیگر هدایای الهی که شایسته سپاسگزاری است دورشدن و همچنین برطرف‌شدن سختی‌ها و مشکلات زندگی است. گاهی انسان از گرفتاری‌ها مصون می‌ماند (دفع مصیبت) و گاهی پس از ابتلا، مشکل او برطرف می‌شود (رفع مصیبت). به سخن دیگر، مواجهه با خطرات و رهایی از بحران‌ها و رنج‌ها دو بخش اساسی دارد: «دفع» (پیشگیری و دوری از وقوع رنج) و «رفع» (برطرف‌شدن رنج جاری). شکرگزاری در این موقعیت‌ها، زیست مؤمنانه را از نگرش منفی به نگرش مثبت و امیدوارانه سوق می‌دهد و مؤمن را از یأس و ناامیدی رها می‌کند. در این قسمت، ابتدا شکرگزاری بر «دورشدن و دفع سختی‌ها» و سپس شکرگزاری بر «برطرف‌شدن و رفع سختی‌ها» و تأثیر آن در زیست مؤمنانه بیان می‌شود.



الف) شکر بر دورشدن سختی‌ها (دفع مصیبت)؛ تقویت نگاه توحیدی به زندگی

در نظام معرفتی اسلام، زندگی انسان همواره در معرض تهدیدها و آفت‌های گوناگونی قرار دارد که اگر خداوند به لطف خود آن‌ها را دفع نکند، زندگی مؤمن را با بحران‌های جدی روبه‌رو خواهد کرد. «دفع بلا و مصیبت» به معنای دورشدن و مصون‌ماندن از سختی‌ها، گرفتاری‌ها و خطرهای پیش از وقوع است؛ خواه این بلاها عذاب‌های الهی باشند، خواه ظلم ستمگران، خواه بیماری‌ها و مصیبت‌های ناگهانی و خواه لغزش در گناه و معصیت. در این میان، آنچه دفع بلا را از یک پدیده صرفاً اتفاقی به هدیه الهی و شایسته سپاسگزاری تبدیل می‌کند، این است که مؤمن با نگاه توحیدی درمی‌یابد که مصون‌ماندن از بلاها، نتیجه لطف و عنایت خداوند است و اگر خدا نمی‌خواست، هیچ‌کس نمی‌توانست از گزند بلاها در امان بماند. از این رو، شکرگزاری بر دفع بلاها، نه یک واکنش احساسی، بلکه نظامی فعال برای تعمیق زیست مؤمنانه است که مؤمن را به یاد نعمت‌های پنهان الهی می‌اندازد و او را از غفلت و ناسپاسی رها می‌کند. امام باقر علیه السلام درباره سیره نیکوی امام سجاد علیه السلام می‌فرماید که آن حضرت هرگاه نعمتی از نعمت‌های الهی را به یاد می‌آورد، سجده می‌کرد و هرگاه بدی یا حيله‌ای نیز از او دفع می‌شد، (به شکرانه آن) سجده شکر به جای می‌آورد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۳).

تأثیرات شکر بر دورشدن سختی‌ها در زیست مؤمنانه

تأثیرات این نوع از شکرگزاری در زیست مؤمنانه به شرح ذیل است.

۱. تقویت ایمان و خداشناسی: شکرگزاری بر دفع بلاها، مؤمن را متوجه نعمت‌های پنهانی می‌کند که از آن غافل بوده است. انسان‌ها معمولاً به نعمت‌های آشکار و مشهود توجه دارند؛ اما مصون‌ماندن از بلاها و خطراتی که ممکن بود برای او رخ دهد، نعمتی است که فقط با تأمل و شکرگزاری درک می‌شود. امام علی علیه السلام در پاسخ به این پرسش که چرا خدا را شکر می‌کند، فرمودند: «نَظَرْتُ فِي الْبَلَاءِ الَّذِي وَقَانِي اللَّهُ مِنْهُ وَابْتُلِي بِهِ غَيْرِي، فَعَلِمْتُ أَنَّ



اللَّهُ قَدْ أَنْعَمَ عَلَيَّ، فَحَمِدْتُ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳)؛ در بلاهایی که خداوند مرا از آنها حفظ کرده و دیگران را بدان مبتلا کرده است، اندیشیدم و دانستم که خداوند بر من نعمت ارزانی داشته است؛ از این رو، او را سپاس گفتم. این نگاه توحیدی، ایمان مؤمن را عمیق تر می کند و او را به یادآوری نعمت دهنده واداشته و معرفت او را به خدا افزایش می دهد.

۲. افزایش آرامش روانی و رهایی از یأس و ناامیدی و تقویت همدلی اجتماعی: شکرگزاری بر دفع بلاها، مؤمن را از دام یأس و ناامیدی نجات می دهد و به او آرامش روانی می بخشد. انسان شاکر با این نگاه که خداوند او را از خطرهای و گرفتاریها حفظ کرده است، به لطف و عنایت الهی امیدوار می شود و از نگرانی درباره آینده رها می شود. همچنین، شکر بر دفع بلا موجب تقویت همدلی اجتماعی شده و حس خودبرتربینی کاذب در برابر گرفتاران را نابود می کند. رسول خدا ﷺ در این باره، می فرمایند: «چون گرفتاران و درمندان را دیدید، خدا را شکر کنید؛ اما به گونه ای که آنان نشنوند؛ زیرا موجب اندوه آنان می شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۸). امام صادق (ع) نیز فرمود: «هر کس چشمش به شخص غمگین و دردمندی یا عضو بریده ای یا گرفتاری افتاد، در دل خود بدون آنکه به گوش او برسد، سه بار بگوید: حمد مخصوص خدایی است که مرا از آنچه تو را بدان گرفتار کرده، عافیت بخشید و اگر خدا می خواست با من هم چنین می کرد تا بدین وسیله، هرگز آن بلا به او نرسد» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۶۷). این شکرگزاری، مؤمن را از نگرش منفی به زندگی و هم نوعان رها کرده و زیست مؤمنانه را در فضای امید و همدلی معنا می بخشد.

۳. تعمیق حس توکل و اعتماد به قدرت الهی: شکرگزاری بر دفع بلاها، اعتماد مؤمن را به قدرت لایزال الهی بیشتر کرده و حس توکل را در او تقویت می کند. مؤمن شاکر با درک این حقیقت که فقط خداست که می تواند بلاها را دفع کند، وابستگی خود را به غیر خدا کم کرده و توکل خود را بر خداوند افزایش می دهد. قرآن کریم در داستان



حضرت نوح علیه السلام پس از نجات مؤمنان از عذاب الهی می‌فرماید: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (مؤمنون، ۲۸)؛ «و چون تو با آنان که همراه تو بر کشتی نشستی، بگو: ستایش خدایی را که ما را از [چنگ] گروه ستمکاران رهانید.» قرآن درباره خاندان لوط نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ نِعْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ﴾ (قمر، ۳۴ و ۳۵)؛ «همانا ما بر آن‌ها تندبادی که ریگ‌ها را به حرکت درمی‌آورد فرستادیم...؛ جز خاندان لوط را که سحرگاهان آن‌ها را نجات دادیم. این گونه کسانی را که سپاسگزارند پاداش می‌دهیم.» این شکرگزاری، مؤمن را به یاد نعمت‌های الهی می‌اندازد و توکل او را بر خداوند استوار می‌کند.

۴. تقویت تقوا و تعهد اخلاقی و صیانت از آن: بزرگ‌ترین بلا، سقوط در درهٔ رذیلت اخلاقی و آلوده شدن به گناه و معصیت الهی است. اگر انسان در شرایطی که زمینه گناه و بروز رذایل اخلاقی همچون غضب، حسد، دروغ و غیبت فراهم است، بتواند از نافرمانی خداوند دوری کند، باید این توفیق الهی را قدر بداند و سپاسگزار باشد؛ زیرا این توفیق به تقویت تقوا و پاک‌دامنی و تعهد اخلاقی و صیانت از آن، در زیست مؤمنانه می‌انجامد. امام علی علیه السلام درباره نعمت دوری از گناه می‌فرماید: «نَحْمَدُهُ عَلَى مَا ذَاكَ عَنْهُ مِنَ الْمَعْصِيَةِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۹۴، ص ۳۰۷)؛ خدا را سپاسگزاریم که ما را از معصیت و نافرمانی خودش باز داشت. این شکرگزاری، مؤمن را از غفلت در برابر معاصی الهی رها کرده و زیست مؤمنانه را در مسیر طاعت و بندگی استوار می‌کند.

ب) شکر بر برطرف شدن سختی‌ها (رفع مصیبت)؛ تقویت امید و ایمان

در گستره شکرگزاری، پس از بررسی «دفع بلا و مصیبت» (مصون ماندن از سختی‌ها)، به مرحله‌ای دیگر می‌رسیم که از آن با عنوان «رفع بلا و مصیبت» یاد می‌شود. اگر دفع بلا به معنای پیش‌گیری و مصونیت از رنج‌هاست، رفع بلا به معنای برطرف شدن و پایان یافتن



رنجی است که قبلاً به انسان رسیده است. این مرحله، تجربه‌ای عمیق‌تر از شکرگزاری را می‌طلبد؛ زیرا مؤمن پس از تحمل رنج و سختی، بار دیگر طعم آسایش و عافیت را می‌چشد و این بازگشت، خود نعمتی والا و شایسته سپاسگزاری است. رفع بلا و اتمام رنج، یکی از مصادیق بارز «هدایا و احسان‌های الهی» است. این رهایی، چه از یک بیماری باشد، چه از یک خطر جانی، چه از یک اندوه روحی و چه حتی از یک ناراحتی جسمی کوچک، همه و همه جلوه‌هایی از لطف الهی هستند که شایسته ستایش و سپاسگزاری‌اند. امام باقر (ع) در آداب تخلی به این نکته ظریف اشاره کرده و پس از قضای حاجت، سفارش می‌کنند به گفتن: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَمَاطَ عَنِّي الْأَذَى؛ ستایش خداوندی که ناراحتی جسمی را از من برطرف کرد» (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۵۰). این امر نشان می‌دهد که شکرگزاری حتی در برابر رفع کوچک‌ترین رنج‌ها، جایگاهی والا در سیره معصومان (ع) دارد و نقش آن در تعمیق زیست مؤمنانه، انکارنشدنی است.

تأثیرات شکر بر برطرف‌شدن سختی‌ها در زیست مؤمنانه

شکر بر رفع سختی‌ها می‌تواند تأثیرات مثبتی در زیست مؤمنانه داشته باشد که در زیر به آن اشاره می‌شود.

۱. پیشگیری از طغیان: بسیاری پس از رفع سختی، خدا را فراموش می‌کنند و دچار طغیان می‌شوند. شکر رفع بلا، مانع این سرکشی است. قرآن در آیه ۲۳ سوره یونس درباره این طغیان هشدار جدی داده است: «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ... لَئِنْ أَتَجَنَّبْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا أَتَجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَنْتُحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (یونس، ۲۲ و ۲۳).

۲. درک نعمت‌ها و رهایی از غفلت‌ها: یکی از مصادیق رفع بلاها، رفع بیماری و بازیابی نعمت سلامت است. نمونه‌ای از شکرگزاری بر رفع بیماری، در ماجرای بیماری امام حسن (ع) و امام حسین (ع) است. امام علی (ع)، حضرت زهرا (ع) و فضه نذر کردند



که در صورت بهبودی حسنین علیهما السلام سه روز، روزه بگیرند و با این شکر عملی، زمینه نزول سوره «هل أتى» فراهم شد. هریک از امام علی علیه السلام و فاطمه زهرا علیهما السلام فرمودند: «إِنْ بَرِئَ وَلَدَايَ مِمَّا بِهِمَا صُمْتُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ شُكْرًا لِلَّهِ تَعَالَى؛ اگر دو فرزندم از بیماری رهایی یابند، سه روز به خاطر سپاسگزاری از خداوند متعال روزه می گیرم» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۲۳). شکرگزاری پس از رفع بیماری، انسان را از غفلت درباره نعمت های الهی رها کرده و آن ها را بازمی شناساند. این نگرش، زیست مؤمنانه را از عادت زدگی به نعمت ها رها کرده و بستری برای درک بهتر الطاف پنهان الهی فراهم می کند.

۳. تقویت ایمان و توحید: افزون بر اینکه شکر بر رفع بلا، انسان را از غفلت درباره «نعمت ها»ی الهی رها می کند، او را از غفلت درباره «صاحب نعمت» نیز آزاد می کند. بازگشت نعمت از دست رفته (همچون نعمت سلامتی، آرامش، ثروت و...)، پرده غفلت را از برابر چشم مؤمن کنار می زند و او را به درک عمیق تر منبع نعمت رهنمون می کند. مؤمنی که پس از رفع رنج، از خدا شکرگزاری می کند، از سطح شکر عادی فراتر رفته و از «نعمت» به «مُنعم» می رسد. او درمی یابد که هم بیماری و هم بهبودی، هم فقر و هم ثروت، هم نگرانی و هم آرامش، هر دو از سوی خداست و این آگاهی، ایمان و توحید افعالی او را در تمام شئون زندگی تقویت و تثبیت می کند. از این رو، امام سجاده علیه السلام در دعای ۱۵ صحیفه سجاده، هم بیماری و هم سلامت را به خدا نسبت داده و برای هر دو از خداوند سپاسگزاری می کند: «فَمَا أَدْرِي يَا إِلَهِي أَيُّ الْحَالَيْنِ أَحَقُّ بِالشُّكْرِ لَكَ، وَأَيُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ؟ أَوْقْتُ الصَّحَّةِ... أَمْ وَقْتُ الْعِلَّةِ؟» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹). افزون بر این، شکرگزاری از خدا برای رفع بیماری، نگاه مؤمن را از علل مادی رهایی داده و به سوی منبع لایزال الهی معطوف می کند و این، بنیاد زندگی مؤمنانه را استحکام می بخشد.

۴. تقویت امید، زدودن خشم های مکتوم از تقدیر و تسکین روحی: افزون بر رفع رنج های جسمی، رفع رنج های روحی نیز از مصادیق رفع بلاهاست که غم و اندوه ناشی از



بیماری، فقر، تنهایی، جدایی، فشارهای زندگی و از دست دادن عزیزان، نمونه‌هایی از آن است. همان‌طور که هجوم اندوه و اضطراب یک «ابتلای روحی سنگین» است، رفع آن و بازگشت به آرامش و بهجت روحی نیز یکی از بزرگ‌ترین و در عین حال، ناملموس‌ترین هدایای الهی است. انسانِ اندوهگین دچار انقباض روحی (قبض) می‌شود. در این حالت، توان انجام کارهای نیک، همدلی با دیگران و حتی عبادت با نشاط از او سلب می‌شود. وقتی این وزنه‌های سنگین روحی از روی قلب مؤمن برداشته می‌شود، نباید این آسودگی را فقط یک فرایند طبیعی گذشت زمان تلقی کرد؛ بلکه این لطفی از طرف خداست که شکرگزاری برای آن، در حیات روحی مؤمن امیدسازی و مثبت‌نگری ایجاد می‌کند؛ زیرا مؤمن با گفتن حمد بابت رفع غم، به‌طور تجربی درمی‌یابد که خدا که در آیات ۵ و ۶ سورة انشراح فرموده است ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾، یک حقیقت عینی است. این تجربه، امید او را برای زندگی و مقابله‌های بعدی با سختی‌ها زیاد می‌کند. گاهی اندوه بلندمدت نیز به‌طور ناخودآگاه لایه‌های گله‌مندی یا خشم به مقدرات الهی را در دل انسان باقی می‌گذارد. شکرگزاری برای رفع اندوه، قلب را از کینه یا کدورت مکتوم به ساحت ربوبی پاک می‌کند. افزون‌بر این، شکر بر رفع بلا مایه شتاب‌بخشی به فرایند التیام روحی پس‌از حوادث سهمگین است و سپاسگزاری بهشتیان در آیه ۳۴ سورة فاطر ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ﴾، نشان‌دهنده همین تسکین روحی است.

گونه چهارم: شکر بر توفیقات الهی در انجام تکالیف؛ تعمیق التزام عملی در زیست مؤمنانه

چهارمین هدیه الهی که شکرگزاری از آن لازم است، توفیق انجام تکالیف و دستورات خداوند است. افزون‌بر نعمت‌ها، سلب نعمت‌ها (مصیبت‌ها) و دفع و رفع مصیبت‌ها، موفقیت انسان در انجام وظایف عبادی، اقتصادی، اخلاقی و حقوقی نیز هدیه‌ای الهی است که شکرگزاری از آن به تعمیق التزام عملی در زندگی مؤمنانه می‌انجامد. اگر انسان بتواند بر

و سوسه‌های نفسانی و شیطانی غلبه کرده و فرمان خدا را اطاعت کند، باید این توفیق را از خدا دانسته و سپاسگزار او باشد؛ زیرا این توفیق، نشانه‌ای از عنایت الهی به مؤمن و زمینه‌ای برای تقویت اراده و حس مسئولیت در حیات معنوی اوست.

تأثیرات شکر بر توفیقات الهی در زیست مؤمنانه

تکالیف الهی گستره وسیعی را در بر می‌گیرد و در اینجا فقط به بحث شکرگزاری برای توفیق بر انجام تکالیف عبادی همچون نماز و تکالیف مالی همچون پرداخت خمس و زکات اشاره شده و تأثیرات این دو شکر در زیست اخلاقی و معنوی مؤمن بررسی می‌شود. در ادامه، ابتدا دو تأثیر شکر برای توفیق بر انجام تکالیف عبادی و سپس دو تأثیر شکر برای توفیق بر انجام تکالیف مالی آمده است.

۱۶۳



کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه و دلالت‌های قرآنی و روایی آن

۱. دوری از عُجب و پرورش روحیه تواضع: در سخنی از امام باقر علیه السلام درباره شکر بر توفیق عبادت الهی، آمده است: «حمد مخصوص خدایی است که بر ما منت نهاده و ما را برای پرستش خود توفیق داده است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۹۳). در خصوص عبادت نماز نیز از سیره امام سجاده علیه السلام نقل شده است که آن حضرت، پس از نماز واجب، سجده شکر به جا می‌آورد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۳). امام رضا علیه السلام نیز فرموده‌اند: «سجده پس از نماز واجب، شکر توفیق انجام آن عبادت است و کمترین ذکر آن سه مرتبه «شُکراً لِلّهِ» است». به گفته ایشان، معنای این سجده آن است که بنده، خدا را بر توفیق انجام واجب الهی سپاس می‌گوید (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۸۱). یکی از تأثیرات شکر بر عبادت و نماز، دوری از رذایل اخلاقی همچون عُجب و تکبر است؛ زیرا یکی از بزرگ‌ترین آسیب‌های روحی که متوجه برخی افراد پایبند به تکالیف عبادی می‌شود، لغزش به ورطه «عُجب عبادی» و احساس خودبرتربینی به کسانی است که توفیق کمتری در طاعات دارند. شکرگزاری پس از نماز، مکانیسمی شناختی است که کانون توجه مؤمن را از «من فاعل» به «او که توفیق داد» تغییر می‌دهد. مؤمن با اعتراف به اینکه ایستادن او بر سجاده طاعت، منتی از جانب خداوند بوده، در برابر خلق و خالق متواضع می‌شود.



۲. تبدیل طاعت تکلیفی به طاعت محبت‌محور: وقتی مؤمن پس از نماز واجب، سجده شکر به جا می‌آورد، در واقع یک «پایان‌بندی مثبت و مسرت‌بخش» برای تکلیف خود رقم می‌زند. او تکلیف را با حس فرسودگی یا گریز به پایان نمی‌برد؛ بلکه آن را با شادمانی برای کسب این فرصت ارتباطی پیوند می‌زند. این روند، ذهن را برای طاعات بعدی مشتاق‌تر کرده و عبادت را از یک «بار اخلاقی سنگین» به یک «امتیاز امیدبخش» تبدیل می‌کند. به سخن دیگر، مؤمنی که برای توفیق بر نماز، شکرگزاری می‌کند، خود را «بدهکار محبت الهی» می‌یابد، نه طلبکار. این نوع رابطه محبت‌محور با خداوند، مؤمن را به سمتی سوق می‌دهد که لذت این توفیق عبادی را بجشد و مشتاق ارتباط با خدا و طاعت او بشود.

۳. پاک‌سازی روحی مؤمن: یکی از تکالیف مالی، پرداخت زکات و خمس است. در روایات، پرداخت زکات (و خمس) به عنوان شکر عملی دارایی و اموال بر شمرده شده است که این شکر، تأثیراتی در زیست مؤمنانه دارد. امام صادق (علیه السلام) در روایتی فرمودند: «...وَمَنْ أَدَّى مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَدَّى شُكْرَ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۹۸)؛ خداوند برای فقرا، در اموال ثروتمندان اموری را واجب کرده که این واجب، پرداخت زکات (و خمس) مال است. هر کس آنچه را بر او واجب شده است، انجام دهد، شکر (عملی) نعمتی را که خداوند در مال او قرار داده به جای آورده است. در سخنان امام علی (علیه السلام) نیز از اینکه خداوند توفیق طاعت و فرمانبرداری از دستورات الهی (و از جمله تکالیف مالی) را داده، خداوند را سپاس گفته و فرموده‌اند: «خدا را سپاسگزاریم که توفیق فرمانبرداری از دستوراتش را به ما داده است» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۹۴، ص ۳۰۷). چنین شکرگزاری عملی تأثیراتی را در زیست اخلاقی و معنوی مؤمن دارد که از جمله آن پاک‌سازی روحی است. ثروت به طور طبیعی مایه دل‌بستگی شدید و بخل است. اولین تأثیر پرداخت خمس و زکات به عنوان شکر عملی، پاک کردن دل مؤمن از بخل شدید است. این عمل، وابستگی اسارت‌بار به مادیات را قطع کرده و به مؤمن آزادی معنوی می‌بخشد.

قرآن کریم این کارکرد تربیتی و تطهیرکننده را در آیه ۱۰۳ سوره توبه به صراحت ذکر کرده است.

۴. توسعه روزی و محافظت از اموال در برابر حوادث: در محاسبات مادی، بخشیدن اموال سبب کاهش ثروت است؛ اما در اندیشه اسلامی، شکر عملی اموال یعنی پرداخت خمس و زکات، عامل برکت، رویش و حفظ دارایی از نابودی و حوادث روزگار است. این کارکرد، امنیت اقتصادی مؤمن را در سایه حمایت از اموال تثبیت می کند. قرآن کریم این قانون را در آیه ۳۹ سوره سبأ این گونه اعلام می کند: «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»؛ «و هر چه را انفاق کنید، خداوند جای آن را پُر می کند و او بهترین روزی دهندگان است».

۱۶۵





نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی کاربردهای شکرگزاری از خداوند در زیست مؤمنانه بر پایه قرآن، روایات و سیره معصومان (علیهم‌السلام) و بررسی تأثیرات این شکرگزاری در زیست مؤمنانه تدوین شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که دامنۀ شکرگزاری در متون دینی، فراتر از نعمت‌های مادی و معنوی رایج است و چهار گونه اصلی را به همراه تأثیرات آن در زیست مؤمنانه در بر می‌گیرد:

گونه نخست: شکر بر نعمت‌های الهی که شامل نعمت‌های آشکار و مادی و نعمت‌های نهان و معنوی است و چهار تأثیر در زیست مؤمنانه دارد: ۱. افزایش نعمت‌های مادی و معنوی و ایجاد چرخۀ رشد مداوم؛ ۲. تعالی و افزایش ظرفیت وجودی مؤمن؛ ۳. تقویت رضایت از زندگی؛ ۴. تواضع اخلاقی و ریشه‌کنی کبر و خودپسندی.

گونه دوم: شکر بر از دست دادن نعمت‌ها (مصیبت‌ها) که سه قسم اصلی دارد:

(الف) شکر بر مرگ عزیزان با چهار تأثیر: ۱. پذیرش واقعیت مرگ به عنوان بستر تکامل؛ ۲. صعود به عالی‌ترین مراتب تسلیم و رضا به قضای الهی؛ ۳. کاهش اضطراب و مهار هیجانات طغیان‌گر روانی؛ ۴. معنا بخشی به رنج‌های زندگی.

(ب) شکر بر بیماری با چهار تأثیر: ۱. طهارت روحی و کفارۀ گناهان؛ ۲. هشدار و بیدار باش برای اصلاح سبک زندگی؛ ۳. کسب پاداش‌های معنوی؛ ۴. ترفیع درجات و ارتقای رتبه و وجودی فاعل اخلاقی.

(ج) شکر بر فقر با چهار تأثیر: ۱. گذار از صبر انفعالی به رضایت فعالانه؛ ۲. برطرف شدن فقر و افزایش رزق و نعمت‌های الهی؛ ۳. افزایش قدرت تحمل و کاهش دغدغه‌های مادی؛ ۴. غنای معنوی و ترفیع درجات.



گونه سوم: شکر بر دور شدن و برطرف شدن سختی‌ها (دفع و رفع مصیبت‌ها) که

شامل دو قسم اصلی است:

الف) شکر بر دور شدن سختی‌ها (دفع مصیبت) با چهار تأثیر: ۱. تقویت ایمان و خداشناسی؛ ۲. افزایش آرامش روانی و رهایی از یأس و ناامیدی و تقویت همدلی اجتماعی؛ ۳. تعمیق حس توکل و اعتماد به قدرت الهی؛ ۴. تقویت تقوا و تعهد اخلاقی و صیانت از آن.

ب) شکر بر برطرف شدن سختی‌ها (رفع مصیبت) با چهار تأثیر: ۱. پیشگیری از طغیان؛ ۲. درک نعمت‌ها و رهایی از غفلت‌ها؛ ۳. تقویت ایمان و توحید؛ ۴. تقویت امید، زدودن خشم‌های مکتوم از تقدیر و تسکین روحی.

گونه چهارم: شکر بر توفیقات الهی در انجام تکالیف که شامل دو قسم تکالیف عبادی (نماز) و تکالیف مالی (خمس و زکات) است و چهار تأثیر در زیست مؤمنانه دارد: ۱. دوری از عجب و پرورش روحیه تواضع؛ ۲. تبدیل طاعت تکلیفی به طاعت محبت‌محور؛ ۳. پاک‌سازی روحی مؤمن؛ ۴. توسعه روزی و محافظت از اموال در برابر حوادث.

در مجموع، نتیجه اساسی این پژوهش که با حمایت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی انجام گرفته، آن است که شکرگزاری فقط یک فضیلت اخلاقی فردی یا واکنشی احساسی به نعمت‌ها نیست؛ بلکه نظامی فعال و پویاست که تمام ساحت‌های زیست مؤمنانه (فردی و اجتماعی، روحی و جسمی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی) را سامان می‌دهد.

شکر در این نگاه، نه فقط «سپاس بر گذشته»، بلکه «نگرشی آینده‌ساز» است که ظرفیت وجودی مؤمن را گسترش می‌دهد، اضطراب‌ها و رنج‌ها را معنا می‌بخشد، همدلی اجتماعی را تقویت می‌کند، توکل و امید را نهادینه می‌کند و رابطه انسان با خدا را از رابطه‌ای تکلیف‌محور به رابطه‌ای محبت‌محور ارتقا می‌دهد.

بدین ترتیب، شکرگزاری از خداوند نه یک آموزه حاشیه‌ای، بلکه یکی از بنیادین‌ترین ارکان سبک زندگی ایمانی است که تحقق آن در تمامی اقسام و کاربردهای چهارگانه، زیست مؤمنانه را در تمامی ابعاد متحول و متعالی می‌کند.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأملی. تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع. قم: داوری.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب علیه السلام. قم: علامه.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۶ق). فلاح السائل و نجاح المسائل. قم: بوستان کتاب.

ابن نما حلی، جعفر بن محمد. (۱۴۰۶ق). مشیر الأحرار (چ ۳). قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.

الترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۲۱ق). الشرائع المحمدیه. بیروت: دارالمعرفه.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر

تبلیغات اسلامی.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتاب

الإسلامی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). تفسیر تسنیم (ج ۴۳). قم: اسراء.

حسینی مدنی شیرازی، سید علی خان (کبیر). (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین. قم: دفتر انتشارات

اسلامی.

دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: الشریف الرضی.

راوندی، سعید بن هبة الله (قطب الدین). (۱۴۰۷ق). الدعوات. قم: انتشارات مدرسه

امام مهدی علیه السلام.





سراج زاده، حسن. (۱۴۰۳). موانع شکرگزاری در زندگی از منظر متون اسلامی. *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۳ (۷۷)، صص ۱۳۳-۱۶۳.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). *مسکن الفؤاد عند فقد الأحبة و الأولاد*. قم: بصیرتی. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق). *مکارم الأخلاق* (چ ۴). قم: الشریف الرضی. طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵ق)، *مشكاة الأنوار في غرر الأخبار* (چ ۲). نجف: المكتبة الحیدریة.

غزالی، محمد بن محمد (أبو حامد). (بی تا). *إحياء علوم الدين* (ج ۶). بیروت: دار الجیل. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی* (چ ۴). تهران: دارالکتب الإسلامية. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* (بی تا). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۵). *دانشنامه احادیث پزشکی* (ترجمه حسین صابری). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر. مصباح یزدی، محمد تقی. (بی تا). *شرح خطبه فدکیه*.

<https://mesbahyazdi.ir>.

نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

Ethical Conditions for the Development of Transformative Educators in the Qur'an: An Application of Aguilar's Theoretical Framework*

Maryam Nassaj¹  Mehri Sadeghiyan² 

1-Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.

m. nassaj@cfu. ac. Ir.

2- Assistant Professor, Department of Elementary Education, Farhangian University, Isfahan, Iran (Corresponding Author).

mm. sadeghiyan@yahoo. com.



Abstract

In the field of applied ethics, articulating the ethical preconditions of transformative educators plays a pivotal role in promoting learners' psychological and spiritual well-being. This study aims to investigate the ethical preconditions for realizing transformative education in the Qur'an based on Aguilar's three-dimensional theoretical framework. The research employs a qualitative content analysis of Qur'anic verses and authoritative Qur'anic exegeses using an inferential interpretive approach. The findings indicate that the realization of transformative education follows a coherent and hierarchical process that requires the dynamic interaction of three ethical layers within the educator. At the foundational level (beliefs), the essential preconditions include belief

*Cite this article: Nasaj, M; Sadeghiyan, M (2026). E Ethical Preconditions for Realizing Transformative Education in the Qur'an Based on Aguilar's Theoretical Framework, *Applied Ethics Studies*, 84(2), 171-208.

<https://doi.org/1022081/jf.2025.74330.2148>

□ Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy. *Type of article: Research Article

□ Received: 2025/10/31 • Revised: 2026/01/09 • Accepted: 2026/01/26 • Published online: 2026/07/01

© 2026 /Authors Retain The Copyright and full publishing rights.



in human free will and innate nature (*fiṭrah*), recognition of the intrinsic meaningfulness of educational action, and the ethical priority of self-purification (*tazkiyah*) over instruction (*ta'lim*). At the intermediate level (behaviors), these ethical preconditions are manifested through observable practices such as transparent reasoning, serving as a practical role model, engaging in consultative dialogue, and providing wise motivation. At the highest level (being), they are embodied in enduring moral qualities, including authentic and composed presence, patience, sincerity of intention, humility, and resilience in the face of challenges. The findings further demonstrate that the ethical preconditions of transformative education are not merely a collection of instructional techniques; rather, they constitute a process grounded in the educator's ethical way of being. As such, they provide a practical framework for the planning, preparation, and evaluation of the ethical competencies of educators and teachers.

Keywords

ethical preconditions; transformative education; the Qur'an; Aguilar's framework.





۱۷۳



شروط اخلاقی تحقق تربیت مربیان تحول آفرین در قرآن کریم با استفاده از چهارچوب نظری آگیلار

الشروط الأخلاقية لتحقيق تربية المربين التحويليين في القرآن الكريم في ضوء الإطار النظري لأغيلار*

مريم نساج^١ مهري صادقيان^٢

١- أستاذة مساعدة في تعليم المعارف الإسلامية، جامعة فرهنكيان، طهران، إيران.

m.nassaj@cfu.ac.ir

٢- أستاذة مساعدة في التعليم الابتدائي، جامعة فرهنكيان، أصفهان، إيران (الكتابة المسؤولة).

mm.sadeghiyan@yahoo.com

الملخص

في مجال الأخلاق التطبيقية، يشكّل تأطير الشروط الأخلاقية للمربين التحويليين، عنصراً جوهرياً في تعزيز الصحة النفسية والروحية للمترين. انطلاقاً من ذلك، فتهدف هذه الورقة البحثية إلى استكشاف الشروط الأخلاقية اللازمة لتحقيق التربية التحويلية في القرآن الكريم، في ضوء الإطار النظري الثلاثي الأبعاد لأغيلار، وذلك بالاعتماد على منهج تحليل المحتوى الكيفي للآيات القرآنية والتفاسير الموثوق بها، وفق المقاربة الاستنباطية. وأظهرت نتائج الدراسة أنّ تحقيق التربية التحويلية عبر عملية هرمية متماسكة، يستلزم تفاعلاً دينامياً بين ثلاث طبقات أخلاقية في شخصية المربي. ففي الطبقة الأساسية (المعتقدات)، تتمثل الشروط

***الاستناد إلى هذه المقالة:** نساج؛ مريم، صادقيان، مهري (٢٠٢٦). الشروط الأخلاقية لتحقيق التربية التحويلية في القرآن الكريم في ضوء الإطار النظري لأغيلار. *دراسات في الأخلاق التطبيقية*، ٨٤ (٢)، صص ١٧١-٢٠٨.

<https://doi.org/1022081/jf.2025.74330.2148>

□ نوع المقال: بحثي؛ الناشر: معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۱۰/۳۱ □ تاريخ التعديل: ۲۰۲۶/۰۱/۰۹ □ تاريخ القبول: ۲۰۲۶/۰۱/۲۶ □ تاريخ الإصدار: ۲۰۲۶/۰۷/۰۱

في الإيمان باختيار الإنسان وفطرته، والإيمان بالقيمة الذاتية للفعل التربوي، وتقديم التزكية على التعليم أخلاقياً؛ أما في الطبقة الوسطى (السلوكيات)، فتتجسد الشروط الأخلاقية للمربي من خلال سلوكيات قابلة للملاحظة، مثل: الاستدلال الواضح، والقُدوة العملية، والتشاور، والتحفيز القائم على الحكمة؛ وفي الطبقة العليا (الشخصية ونمط الكينونة)، تترسخ هذه الشروط في صورة خصال راسخة وميزات مستقرة، مثل: الحضور الهادئ الأصيل، والصبر، والإخلاص، والتواضع، والقدرة على الصمود في مواجهة التحديات. وتبين أيضاً أنّ الشروط الأخلاقية للتربية التحويلية لا تقتصر على مجموعة من التقنيات التعليمية فحسب، وإنما تمثل عملية مركزة على الحياة الأخلاقية التي يحياها المربي، مما يؤهلها لتكون إطاراً تطبيقياً في مسار تخطيط برامج إعداد المربين والمعلمين، وتدريبهم، وتقويم كفاياتهم الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية

الشروط الأخلاقية، التربية التحويلية، القرآن الكريم، إطار أغيلار.

١٧٤



مطالعات اخلاق كاريبردي، سال شانزدهم، شماره ٢، ١٤٠٥



۱۷۵



شروط اخلاقی تحقق تربیت مریبان تحول آفرین در قرآن کریم با استفاده از چهارچوب نظری آگیلار

شروط اخلاقی تحقق تربیت مریبان تحول آفرین در قرآن کریم با استفاده از چهارچوب نظری آگیلار*

مریم نساج^۱ مهری صادقیان^۲

۱- استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

m.nassaj@cfu.ac.ir

۲- استادیار معلم گروه آموزش ابتدایی، آموزش و پرورش و دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

mm.sadeghiyan@yahoo.com

چکیده

در حوزه اخلاق کاربردی، صورت‌بندی شروط اخلاقی مریبان تحول آفرین نقشی کلیدی در ارتقای سلامت روان‌شناختی و معنوی متربیان دارد. این پژوهش با هدف واکاوی شروط اخلاقی تحقق تربیت تحول آفرین در قرآن کریم براساس چهارچوب نظری سه‌بعدی آگیلار انجام شده است. روش تحقیق، تحلیل محتوای کیفی آیات قرآن کریم و تفاسیر معتبر با رویکرد استنباطی است. یافته‌ها نشان داد که تحقق تربیت تحول آفرین در یک فرایند سلسله‌مراتبی و منسجم، مستلزم تعامل پویای سه لایه اخلاقی در وجود مربی است؛ در لایه بنیادین (باورها)، شروطی چون باور به اختیار و فطرت انسان، معناداری ذاتی

* **استناد به این مقاله:** نساج، مریم؛ صادقیان، مهری (۱۴۰۵). شروط اخلاقی تحقق تربیت تحول آفرین در قرآن کریم براساس چهارچوب نظری آگیلار. *مطالعات اخلاق کاربردی*، ۸۳ (۱)، صص ۱۷۱-۲۰۸.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.74330.2148>

نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۱۹ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰



© ۲۰۲۶ «نویسندگان، دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند».

کنش تربیتی و تقدم اخلاقی تزکیه بر تعلیم قرار دارد؛ در لایه میانی (رفتارها)، مربی شروط اخلاقی خود را در قالب رفتارهای عینی مانند استدلال‌گری روشن، الگوبودگی عملی، رایزنی مشورتی و انگیزش حکیمانه متجلی می‌کند و در لایه والاتر (منش و شیوه بودن)، این شروط در قالب ویژگی‌های پایداری همچون حضور آرام و اصیل، صبر، خلوص نیت، تواضع و تاب‌آوری در مواجهه با چالش‌ها تثبیت می‌شوند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که شروط اخلاقی تربیت تحول‌آفرین صرفاً مجموعه‌ای از تکنیک‌های آموزشی نیست؛ بلکه فرآیندی مبتنی بر زیست اخلاقی مربی است که می‌تواند به‌عنوان یک چهارچوب کاربردی در برنامه‌ریزی، آموزش و ارزیابی صلاحیت‌های اخلاقی مربیان و معلمان استفاده شود.

کلیدواژه‌ها

شروط اخلاقی، تربیت تحول‌آفرین، قرآن کریم، چهارچوب آگیلار.

۱۷۶



مقدمه

در مسیر پیچیده تعلیم و تربیت معاصر، مربی به عنوان محور اصلی فرایند یاددهی یادگیری، نقش تعیین کننده‌ای در شکل گیری هویت، باورها و ظرفیت های فراگیران ایفا می کند؛ با این حال، با وجود پیشرفت های چشمگیر در روان شناسی تربیتی و فناوری های آموزشی، بحران معنابخشی و کاهش ارتباط اصیل در روابط تربیتی به وضوح مشهود است؛ این پدیده در قالب کاهش انگیزه درونی فراگیران، ضعف در پرورش تفکر انتقادی و کم رنگ شدن ارزش های اخلاقی در بستر آموزشی ظاهر می شود (Knight, 2017, pp. 15-35)؛ بنابراین، پرسش بنیادینی پیش می آید: آیا مشکل اصلی در فقدان تکنیک های آموزشی است یا در وجود نداشتن الگویی انسان محور و همه جانبه برای مربی گری که بتواند پلی میان معرفت، عمل و وجود بسازد و ارزش های اخلاقی کاربردی را در فراگیران تقویت کند؟

نظریه های نوین مربی گری، از جمله مدل مربی تحول آفرین ارائه شده توسط النا آگیلار، به جای تمرکز صرف بر مهارت های رفتاری، به کشف و تقویت لایه های عمیق تر مؤثر بر عمل مربی می پردازند. آگیلار سه لایه به هم پیوسته باور، رفتار و شیوه بودن را شناسایی کرده و استدلال می کند که تحول پایدار در فراگیران فقط زمانی ممکن است که خود مربی، باورهای رشدبخش، رفتارهای آگاهانه و یک حالت وجودی اصیل داشته باشد؛ حالتی که حتی در سکوت نیز پیام آور اعتماد، امنیت و احترام است (Aguilar, 2013, pp. 25-40). این چهارچوب در بستر فرهنگی غربی شکل گرفته است، اما به دلیل غنای مفهومی اش می تواند با سنت های تربیتی دیگر، به ویژه سنت اسلامی ارتباط داشته باشد.

قرآن کریم به عنوان متن بنیادین اندیشه اسلامی، نه تنها کتاب اعتقادی، بلکه کتاب جامع تربیت انسان است که هدف نهایی خود را تزکیه و به عبارت دیگر، تحول درونی می داند. آیه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا... وَيُزَكِّيهِمْ» (جمعه، ۲) نشان می دهد که رویکرد قرآن به تربیت، فرابخشی، فطرت محور و مبتنی بر کرامت ذاتی انسان است. سیره





عملی پیامبران و اولیای الهی که در آیات و تفاسیر معتبر به تصویر کشیده شده‌اند، شرایط و اقتضائات بی‌بدیلی از تربیت تحول‌آفرین اخلاقی را ارائه می‌دهند؛ فعالیت آنان از باورهای توحیدی عمیق سرچشمه می‌گیرد، در رفتارهای حکیمانه و هدفمند تجلی می‌یابد و در نهایت، به یک شیوه بودن سازگار و تأثیرگذار منجر می‌شود.

شکاف پژوهشی در این حوزه واضح است. مطالعات پراکنده‌ای درباره سیره تربیتی پیامبران انجام شده است؛ اما هیچ پژوهشی به صورت نظام‌مند و با بهره‌گیری از چهارچوب نظری روزآمدی چون مدل آگیلار، به استخراج و تبیین شروط تحقق تربیت تحول‌آفرین در قرآن کریم نپرداخته است. این خلأ هم از منظر نظری در غنی‌سازی ادبیات تربیت اسلامی با مفاهیم نو و هم از منظر عملی در ارائه چهارچوبی کاربردی برای پرورش مربیان اخلاق‌محور در خانواده، مدرسه و جامعه، نیازمند پاسخ‌گویی است.

پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه می‌توان شروط تحقق تربیت تحول‌آفرین را با تحلیل مضامین تربیتی قرآن کریم و سیره معصومان (علیهم‌السلام) استخراج و آن را در چهارچوب سه‌سطحی آگیلار (باور، رفتار، شیوه بودن) بازسازی کرد. هدف این مطالعه، ارائه یک چهارچوب مفهومی یکپارچه برای فهم شروط تحقق تربیت تحول‌آفرین است که به‌عنوان نقشه راهی برای انتخاب، آموزش و ارزیابی مربیان در جوامع اسلامی به‌ویژه در حوزه اخلاق کاربردی استفاده می‌شود. برای دستیابی به این هدف، از روش تحلیل محتوای آیات مرتبط و تفاسیر معتبر بهره گرفته شد و تمرکز بر شناسایی، سازمان‌دهی و تلفیق کدگذاری سه‌گانه خواهد بود.

پیشینه تحقیق

بهروز و توسلی (۱۳۹۳) در پژوهشی درباره تقدم تزکیه بر تعلیم و انعکاس آن در ویژگی‌های مربی از دیدگاه اسلام، به بررسی تفاوت مفهومی تعلیم و تزکیه، تمایز معلم و مربی در اسلام و نیز ویژگی‌های اخلاقی، علمی و حرفه‌ای مربی براساس قرآن و روایات پرداخته‌اند.



رضاداد (۱۳۹۸) با تبیین الگوی «معلم به مثابه مربی قرآن محور» نشان می‌دهد تحقق الگوی کامل مربی اسلامی در گرو توجه هم‌زمان به سه رکن معرفت، شریعت و اخلاق است؛ زیرا غفلت از هریک از این ابعاد، الگوی تربیتی را ناقص کرده و اثربخشی تربیت را کاهش می‌دهد.

رحمانی و شیخ شعاعی (۱۳۹۸) با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا نشان می‌دهند که نظام تربیتی، گرایش به مربی‌محوری دارد و مربی شرط لازم تربیت نیست؛ اما در فراهم‌سازی بستر و تسهیل فرایند تربیت نقشی اساسی ایفا می‌کند؛ از این رو، الگوهای تربیتی نباید صرفاً به رویکردهای مربی‌محور محدود شوند.

وحدانی و صفارحیدری (۱۳۹۳) در بررسی نقش معلم و مربی در تربیت دینی، ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری این نقش را تحلیل کرده و مهم‌ترین چالش‌های عملی در تحقق تربیت دینی را شناسایی کرده‌اند.

دانش‌مقدم و آیتی (۱۳۹۲) در پژوهشی دربارهٔ مربی‌گری به‌عنوان شیوهٔ نوین آموزشی نشان دادند که انتقال گستردهٔ دانش با روش‌های سنتی دشوار است و باید موقعیت‌هایی فراهم شود که یادگیرندگان مسئولیت یادگیری خود را بر عهده گیرند.

صادقیان، حیدری و نوروزی (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان «واکاوی الگوی اخلاق و سلوک مربی در قرآن» نتیجه گرفتند که اخلاق و سلوک مربی در قرآن ماهیتی فرایندمحور دارد و در سه حوزهٔ شناختی، گرایشی و اراده و عمل تبیین می‌شود.

روش تحقیق

این پژوهش از نظر هدف، بنیادی و با رویکرد کیفی انجام شده است. داده‌ها با روش تحلیل محتوای کیفی بررسی شدند؛ روشی نظام‌مند برای مطالعهٔ متون که امکان شناسایی الگوها و مضامین معنایی را فراهم می‌کند (Neuendorf, 2002, pp. 1-15). این روش با دسته‌بندی داده‌ها و توجه به معانی متن به کشف مفاهیم و روابط میان آن‌ها کمک کرده



(Kaplan, 1943, pp. 230-235 ; Kassarian, 1977, pp. 8-12) و امکان استخراج الگوهای مفهومی را فراهم می‌کند (Krippendorff, 1989, pp. 403-405). در این فرایند، واحد معنا شامل واژه‌ها یا جملاتی با مضمون مشترک است که مبنای کدگذاری و طبقه‌بندی قرار می‌گیرد (خنifer و مسلمی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۲).

در این پژوهش، متن قرآن کریم به عنوان داده اصلی تحلیل شد و بررسی آن با کدگذاری سه مرحله‌ای و با هدایت چهارچوب نظری مربی‌گری تحول‌آفرین آگیلار انجام شد. در کدگذاری باز، آیات به واحدهای معنایی تقسیم و کدهای اولیه استخراج شدند. در کدگذاری محوری، کدها با مؤلفه‌های نظریه آگیلار مقایسه و در قالب مقولات کلی‌تر دسته‌بندی شده و در کدگذاری انتخابی، مقولات میانی در سطحی انتزاعی‌تر به مقوله‌های اصلی تبدیل و روابط میان آن‌ها تحلیل شد.

هدف این تحلیل، شناسایی شروط تحقق تربیت تحول‌آفرین در قرآن است. بر این اساس، مضامین آشکار و پنهان آیات استخراج و در قالب دسته‌بندی مفهومی سازمان‌دهی شدند تا شروط تربیت تحول‌آفرین قرآنی تبیین شود. یافته‌ها در چهارچوب نظریه آگیلار و نیز در ارتباط با مفاهیم رهبری اخلاق‌محور (Harrison, Brown, Treviño, 2005, pp. 118-122) و مبانی معرفتی اسلامی (انوری، ۱۳۸۱، ص ۴۵؛ رحمانی، ۱۳۹۱، ص ۸۹) تفسیر شدند.

یافته‌های پژوهش

در پژوهش حاضر، با رجوع به آیات قرآن کریم، مفاهیم کلیدی آن‌ها در قالب کدگذاری باز آورده شد. در ادامه با توجه به سؤالات مطرح‌شده در پژوهش، کدهای محوری و انتخابی استخراج شدند و سپس تحلیل آن بیان شده است.

جدول ۱: کدگذاری باز از آیات قرآن کریم

کدگذاری باز	آیات قرآن
باور به اختیار و عاملیت فراگیرنده	﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (یس، ۱۷)
باور به فطرت الهی و ظرفیت ذاتی انسان برای حقیقت‌جویی	﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ (ابراهیم، ۱۰)
باور به معناداری کنش تربیتی مستقل از نتیجه ظاهری	﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا﴾ (نوح، ۵) ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ (نوح، ۶)
باور به خلوص نیت و معاملاتی نبودن تربیت	﴿مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ (فرقان، ۵۷)
باور به نقش آمادگی درونی در اثربخشی تربیت	﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره، ۲) ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (اسراء، ۸۲)
باور به تقدم تزکیه بر تعلیم در فرایند تربیت	﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه، ۲)
بهره‌گیری از استدلال کارساز	﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ (مریم، ۴۳-۴۴) ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ (هود، ۸۸)
کلام قابل فهم و ابهام‌زدا	﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه، ۲۷-۲۸)





کدگذاری باز	آیات قرآن
پیش قدمی مربی در عمل	﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ، وَ أُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (زمر، ۱۱-۱۲)
رایزنی مربی با فرد لایق	﴿ادْهَبْ أَنْتَ وَ أَخُوكَ بِآيَاتِي﴾ (طه، ۴۲)
التفات به شیوه‌های متنوع و مؤثر اطلاع‌رسانی و دعوت در فرایند تربیت متربیان	﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَ أَشْرَرْتُ لَهُمْ إِشْرَارًا﴾ (نوح، ۸-۹)
بهره‌گیری سازنده از مؤرده و بیم	﴿وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ﴾ (کهف، ۵۶)
دعوت فراگیر بدون وقفه و کوتاهی	﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا... ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَ أَشْرَرْتُ لَهُمْ إِشْرَارًا﴾ (نوح، ۵-۹)
ایجاد فضای امن و جذاب	﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران، ۱۵۹)
ظرفیت بخشش در تربیت	﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (آل عمران، ۱۵۹) ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (فصلت، ۳۴) ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾ (یوسف، ۹۲)
رعایت حدود عدالت	﴿أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء، ۲۱۴). ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا



کدگذاری باز	آیات قرآن
	يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ﴿٨﴾ (مانده، ۸)
توجه به همسانی با فراگیران	﴿قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (کهف، ۱۱۰) ﴿رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾ (جمعه، ۲) ﴿بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم، ۴)
تاب آوری در مواجهه با دشواری ها	﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ (طه، ۲۵) ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ اُولُو الْعُرْمِ﴾ (احقاف، ۳۵) ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ اِلَّا بِاللّٰهِ﴾ (نحل، ۱۲۷)

جدول ۲: کدگذاری مفاهیم استخراج شده از آیات قرآن کریم با چهارچوب نظریه آگیلار

کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
باور	باور به طبیعت و ظرفیت انسان	باور به اختیار و عاملیت فراگیرنده باور به فطرت الهی و ظرفیت ذاتی انسان برای حقیقت جویی
	باور به هدف و غایت مربی گری	باور به معناداری کُنش تربیتی مستقل از نتیجه ظاهری باور به خلوص نیت و معاملاتی نبودن تربیت



کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
	باور به فرایند تحول و تربیت اثرگذار	باور به نقش آمادگی درونی در اثربخشی تربیت باور به تقدم تزکیه بر تعلیم در فرایند تربیت
رفتار	مهارت‌های ارتباطی و انتقال پیام مؤثر	بهره‌گیری از استدلال کارساز کلام قابل فهم و ابهام‌زدا
	پیش‌قدمی، همراهی و راهنمایی فعال	پیش‌قدمی مربی در عمل رایزنی مربی با فرد لایق
	انگیزه‌بخشی و هدایت مستمر	التفات به شیوه‌های اطلاع‌رسانی مؤثر فراگیران بهره‌گیری سازنده از مزده و بیم دعوت فراگیر بدون وقفه و کوتاهی
شیوه بودن	منش ارتباطی مبتنی بر مهر و گذشت	ایجاد فضای امن و جذاب ظرفیت بخشش در تربیت
	منش تعاملی مبتنی بر انصاف و همدلی	رعایت حدود عدالت توجه به همسانی با فراگیران
	منش روان‌شناختی مبتنی بر استقامت	تاب‌آوری در مواجهه با دشواری‌ها

تحلیل یافته‌ها

مدل مربی تحول‌آفرین آگیلار سه بُعد اساسی دارد که در کنار یکدیگر، چهارچوب کامل اخلاق مربی اثربخش را شکل می‌دهند؛ باین‌حال، در پرتو تحلیل قرآن کریم روشن می‌شود که این سه بُعد بیشتر از آنکه الگوی هنجاری رفتاری باشند، شروط تحقق تربیت



تحول آفرین را نشان می‌دهند؛ یعنی نشان می‌دهند تربیت تحول آفرین در چه بسترهای ذهنی، رفتاری و وجودی ممکن می‌شود. باور به عنوان عمیق‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین لایه اخلاق مربی‌گری شناخته می‌شود؛ لایه‌ای که پیش از هر رفتار و روشی، نگرش مربی به انسان، یادگیری، تغییر و نقش خویش را سامان می‌دهد. آگیلار تصریح می‌کند که مربی‌گری تحول آفرین از مهارت آغاز نمی‌شود؛ بلکه تصمیمات مربی را هدایت می‌کند. آگیلار تصریح می‌کند که مربی‌گری تحول آفرین صرفاً از مهارت‌های تکنیکی آغاز نمی‌شود؛ بلکه از منظومه باورها و نگرش‌های مربی سرچشمه می‌گیرد؛ باورهایی که در نهایت، فرآیند تصمیم‌گیری و انتخاب‌های مربی را در مواجهه با فراگیر هدایت می‌کنند (Aguilar, 2013, pp. 25-40). تحلیل محتوای آیات قرآن کریم و تفاسیر معتبر نشان می‌دهد که مربیان الهی نیز از چنین منظومه‌ای از باورهای بنیادین برخوردار بوده‌اند. در این پژوهش، این باورهای اخلاقی کلیدی، در واقع زمینه‌ها و شروط بنیادین تربیت تحول آفرین را تشکیل می‌دهند و در قالب سه مضمون سازمان‌دهنده و شش مضمون پایه زیر تحلیل شده‌اند.

۱. باور به طبیعت و ظرفیت انسان

۱.۱. باور به اختیار و عاملیت فراگیرنده

از شروط اساسی تربیت قرآنی، ایمان به اختیار انسان و نفی هرگونه اجبار در فرایند تربیت است و قرآن مأموریت پیامبران را صرفاً «وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (یس، ۱۷) معرفی کرده است، به این معنا که مربی الهی، مسئول ایمان‌آوری مخاطب نیست؛ بلکه وظیفه او روشنگری و ارائه پیام است تا انسان‌ها با اختیار خود مسیر هدایت را برگزینند. این اصل، ریشه در احترام به کرامت انسانی دارد و مانع اعمال فشار یا سلطه در تربیت می‌شود؛ زیرا تحمیل ایمان با فلسفه هدایت الهی ناسازگار است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۶۴). به بیان دیگر، فقط در بستر اختیار و انتخاب آگاهانه است که تغییر درونی و پایدار رخ می‌دهد (قطب، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۲۹۶۰).



این باور در نظریه آگیلار نیز جایگاهی محوری دارد. به باور او، تغییر واقعی زمانی ممکن می‌شود که فرد با اراده خود مسیر تحول را انتخاب کرده و مربی صرفاً نقش تسهیل گر را ایفا کند (Aguilar, 2018, pp. 60-85). این نگرش اخلاقی، شرط لازم برای اجتناب از روش‌های تحمیلی و ایجاد محیطی حمایت کننده برای خودانگیزی فراگیرنده است.

۲.۱. باور به فطرت الهی و ظرفیت ذاتی انسان برای حقیقت‌جویی

آگیلار در چهارچوب سه‌لایه‌ای خود بر این نکته تأکید می‌کند که تحول پایدار در متربیان زمانی رخ می‌دهد که مربی در ساحت باورها، رفتارها و شیوه بودن دچار دگرگونی اصیل شود. از نگاه او، مربی تحول‌آفرین کسی است که به ظرفیت‌های درونی و امکان رشد مربی باور دارد، این باور را در رفتارهای آگاهانه و حمایت‌گرانه متجلی کرده و در سطح وجودی نیز فضایی از اعتماد، امنیت و احترام ایجاد می‌کند؛ فضایی که حتی در سکوت نیز درک می‌شود (Aguilar, 2013, pp. 25-40).

این تأکید بر ظرفیت درونی انسان با مبنای قرآنی ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس، ۷-۸) هم‌خوان است؛ زیرا براساس این آیه، خداوند پس از آفرینش متعادل نفس انسانی، گرایش و آگاهی به فجور و تقوا را در سرشت او الهام کرده است.

مفسران نیز این آیه را ناظر به وجود نوعی هدایت فطری در انسان دانسته‌اند که زمینه تشخیص مسیر خیر و شر را در درون او فراهم می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۴۷-۴۹؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۴۹۸).

براین اساس، تربیت در نگرش دینی بیش از آنکه به معنای تحمیل ارزش‌ها از بیرون باشد، فرایندی برای بیدارسازی و جهت‌دهی به این ظرفیت‌های فطری است؛ امری که با نگاه آگیلار به نقش مربی به‌عنوان تسهیل‌گر تحول درونی هم‌راستا است.



۲. باور به هدف و غایت مربی‌گری

۲.۱. باور به معناداری‌کنش تربیتی مستقل از نتیجه‌ظاهری

یکی از باورهای بنیادین اخلاقی مربی قرآنی، التزام به انجام وظیفه تربیتی و گره‌زدن ارزش‌کنش تربیتی به نتیجه‌ظاهری آن است. این معنا به صراحت در آیه **﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾** (رعد، ۴۰) بیان شده است؛ آیه‌ای که مسئولیت پیامبر را در حد ابلاغ رسالت محدود می‌داند و حسابرسی و نتیجه‌نهایی را به خداوند واگذار می‌کند. مفسران نیز بر همین تفکیک تأکید کرده‌اند؛ چنان‌که آمده است پیامبر مأمور به ابلاغ است، نه تضمین پذیرش مردم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۳۶۴) و در جای دیگر نیز تصریح شده که وظیفه انبیا، رساندن پیام است و پاداش و کیفر و نتیجه در اختیار خداوند قرار دارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۲۱).

همچنین علامه طباطبایی، با تحلیل تقابل بلاغ و حساب، مسئولیت پیامبر را در چهارچوب انجام مأموریت الهی و نه تحصیل نتیجه تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۴۹۴). بر این اساس، مربی قرآنی نیز ارزش‌کنش تربیتی را در ادای تکلیف می‌بیند، نه در واکنش فوری مخاطب؛ باوری که تاب‌آوری، صبر و استقامت او را در مسیر بلندمدت تربیت تضمین می‌کند. این نگرش با دیدگاه آگیلار درباره‌ی تمرکز مربی تحول‌آفرین بر فرایند رشد و تغییر درونی، نه کنترل نتایج بیرونی هم‌سو است (Aguilar, 2018, pp. 60–85).

۲.۲. باور به خلوص نیت و معاملاتی‌نبودن تربیت

یکی دیگر از باورهای محوری اخلاقی مربی قرآنی، خلوص نیت و پرهیز از انگیزه‌های مادی است. تأکید مکرر پیامبران بر **﴿مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾** (فرقان، ۵۷) نشان می‌دهد که هدف آنان هدایت و سعادت انسان‌هاست و هیچ‌گونه توقع دنیوی یا منفعت شخصی از رسالت خود ندارند. این بی‌چشمداشتی، نشانه‌ی صدق دعوت و سلامت نیت است و زیربنای



اعتبار اخلاقی مربی محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۲۳۴). همچنین این باور، اعتماد مخاطبان را افزایش داده و پذیرش تربیتی را تسهیل می‌کند؛ زیرا مربیان، حضور مربی را نه ابزاری برای تحقق اهداف شخصی، بلکه خدمتی صادقانه در مسیر رشد خود تجربه می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۲۸).

از منظر آگیلار، مربی‌گری تحول‌آفرین فرایندی غیرمعاملاتی است که بر ایجاد تغییرات پایدار و عمیق در باورها، رفتارها و شیوه بودن افراد تمرکز دارد، نه بر تبادل منفعت یا دستاوردهای کوتاه‌مدت و بیرونی (Aguilar, 2013, pp. 25-40). براین اساس، مربی تحول‌آفرین نمی‌تواند با اهداف ابزاری یا سودمحور به میدان تربیت وارد شود؛ زیرا تحول اصیل زمانی رخ می‌دهد که گنش مربی ریشه در تعهد اخلاقی و تمرکز بر رشد درونی مربی داشته باشد. چنین باوری، مربی را از رفتارهای رقابتی و منفعت‌جویانه دور کرده و توجه او را بر کیفیت فرایند تربیت و تعالی انسانی معطوف می‌کند.

۳. باور به فرایند تحول و تربیت اثرگذار

۳.۱. باور به نقش آمادگی درونی در اثربخشی تربیت

مربیان الهی به این باور اخلاقی عمیق دست یافته بودند که اثربخشی تربیت، منوط به وجود آمادگی درونی در فراگیرنده است. معرفی قرآن به عنوان ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره، ۲) نشان می‌دهد حقیقت هدایت یکسان است؛ اما ظرفیت پذیرش در مخاطبان متفاوت است. همچنین، تأثیر شفاعت قرآن برای مؤمنان و افزایش خسران برای ظالمان ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (اسراء، ۸۲) گویای آن است که اثر پیام، تابع وضعیت درونی مخاطب است، نه نقص در محتوای آن (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۵).

این باور اخلاقی، مربی قرآنی را از سرزنش خود یا مخاطب بازداشته و صبر او را تقویت می‌کند. از منظر آگیلار، مربی تحول‌آفرین معتقد است یادگیرندگان در سطوح



مختلف آمادگی برای تغییر قرار دارند و نقش مربی، تشخیص این سطح و ایجاد زمینه مناسب برای رشد درونی است (Aguilar, 2013, pp. 25-40). این باور اخلاقی، پایه تصمیم گیری مربی در انتخاب روش ها و تعامل با فراگیرنده است و نشان می دهد تحول پایدار فقط با توجه به ظرفیت روانی افراد محقق می شود.

۳.۲. باور به تقدم تزکیه بر تعلیم در فرایند تربیت

مضمون اساسی دیگر، ایمان به تقدم تزکیه بر آموزش صرف است. مأموریت پیامبر اسلام **﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾** (جمعه، ۲) توصیف شده که نشان می دهد پالایش درونی و اصلاح اخلاقی، مقدم بر انتقال علم است. بدون تزکیه، علم نه تنها موجب رشد نمی شود، بلکه می تواند به انحراف بینجامد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۶۰۵-۶۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۲۶۴).

این نگرش، تربیت را فرایندی می داند که در آن ذهن، قلب و رفتار هم زمان رشد می کنند. از دیدگاه آگیلار نیز، تحول پایدار فقط زمانی رخ می دهد که باورها و نگرش های درونی فرد اصلاح شود؛ زیرا رفتار بیرونی بدون اصلاح درونی، سطحی و ناپایدار است (Aguilar, 2018, pp. 60-85). این باور اخلاقی، مربی را ملزم می کند تا محیطی فراهم آورد که فراگیرنده نه تنها اطلاعات دریافت کند، بلکه به خود آگاهی و تقویت فضایل اخلاقی نیز دست یابد.

در نظریه مربی گری تحول آفرین آگیلار، رفتار به عنوان لایه مشاهده شدنی مربی گری شناخته می شود که شامل گفتارها، کنش ها و الگوهای تعاملی مربی است و بر فضای یادگیری و فرایند تغییر مراجع تأثیر می گذارد. آگیلار تأکید می کند رفتار مربی بازتابی از باورها و حالات درونی اوست و بدون هماهنگی با لایه های عمیق تر، ناپایدار و کم اثر است. رفتارهای مربی تحول آفرین آگاهانه، هدفمند و منعطف است و با ایجاد اعتماد، تسهیل تفکر و تشویق اقدام، بستر رشد خودراهبری مراجع را فراهم می کند (Aguilar, 2018, pp. 60-85).



مربیان الهی در قرآن و سیره معصومان، رفتارهای اخلاقی هدفمند و معناداری داشته‌اند که ریشه در باورهای توحیدی دارد و الگویی برای تعامل اثرگذار ارائه می‌دهد. این الگوها با مؤلفه رفتار در نظریه آگیلار تطابق ساختاری دارد و می‌تواند در ترسیم الگوی عملی اخلاق مربی قرآنی استفاده شود. یافته‌های پژوهش، رفتارهای اخلاقی کلیدی مربی تحول‌آفرین را در قالب سه مضمون سازمان‌دهنده و هفت مضمون پایه زیر تحلیل و تبیین نموده است.

۱. مهارت‌های ارتباطی و انتقال پیام مؤثر

۱.۱. بهره‌گیری از استدلال کارساز

مربی تحول‌آفرین همانند پیامبران، از استدلال روشن و حساب‌شده برای هدایت فراگیران استفاده می‌کند. حضرت ابراهیم علیه السلام به پدرش می‌گوید که راه صحیح را می‌داند و او را به پیروی از آن دعوت می‌کند تا از خط شیطان گمراه‌کننده نجات یابد که قرآن در این راستا می‌فرماید: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا * يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ (مریم، ۴۳-۴۴) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۷۵؛ سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۴۹۳). در جای دیگر، حضرت شعیب علیه السلام نیز با بیان دلیل روشن بر صدق ادعای نبوت خود، قومش را به مسیر حق رهنمود می‌کرد که قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ (هود، ۸۸) (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۴۹؛ سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۳، ص ۹۵۷). این شواهد نشان می‌دهد که مربی باید با بهره‌گیری از دانش، منطق و استدلال دقیق، انتخاب راه درست را برای متربیان تسهیل کند.

اخلاق مربی تحول‌آفرین در این رویکرد، صبر، دانش و توانایی تحلیل موقعیت‌ها را می‌طلبد تا آموزش صرفاً در حد شعار باقی نماند و به تغییر واقعی بینجامد. ارائه



استدلالات مؤثر، اعتماد و اعتبار مربی را افزایش داده و مسیر رشد اخلاقی و فکری متربیان را تقویت می‌کند.

مربی باید با پشتکار، حتی در مواجهه با مقاومت، استدلال‌های سنجیده ارائه دهد تا متربیان را توانمند کرده، فرهنگ تفکر انتقادی را در آنان تقویت کند و زمینه تصمیم‌گیری آگاهانه را فراهم آورد. در ادبیات مربی‌گری تحول‌آفرین نیز بر نقش گفت‌وگوی تأملی و طرح پرسش‌های اندیشمندانه برای تعمیق فهم و ایجاد تغییرات پایدار در نگرش و رفتار تأکید شده است (Aguilar & Cohen, 2021, pp. 45–58).

۱.۲. کلام قابل‌فهم و ابهام‌زدا

مربی تحول‌آفرین باید سخن خود را به گونه‌ای بیان کند که متربیان به‌طور دقیق و بی‌واسطه مقصود او را دریابند. قرآن کریم درباره حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه، ۲۷-۲۸) (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۵۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۸۷).

این درخواست نشان می‌دهد که وضوح بیان، شرط فهم عمیق پیام و تحقق اثر تربیتی است. همچنین پیامبران الهی از به‌کارگیری کلام مبهم یا دوپهلو پرهیز می‌کردند تا زمینه سوءبرداشت فراهم نشود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۲۰۳؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۶۱۰). بر این اساس، کلام قابل‌فهم و ابهام‌زدا یکی از شروط تحقق تربیت مؤثر است؛ زیرا شفافیت در بیان، مسیر هدایت را روشن و امکان درونی‌سازی پیام را تقویت می‌کند. در ادبیات مربی‌گری تحول‌آفرین نیز بر اهمیت وضوح در ارتباط تأکید شده است؛ چنان‌که آگیلار بیان می‌کند کیفیت حضور و نحوه برقراری ارتباط مربی، در شکل‌گیری فهم مشترک و ایجاد یادگیری عمیق نقشی تعیین‌کننده دارد و هرگونه ابهام یا ناهماهنگی در پیام ممکن است از اثرگذاری تحول‌آفرین بکاهد (Aguilar, 2013, pp. 25–40).



از این رو، مربی تحول آفرین با بهره گیری از زبانی روشن، سنجیده و متناسب با سطح ادراک متربیان، نه تنها انتقال مفاهیم را تسهیل می کند، بلکه اعتماد، همدلی و زمینه تغییر پایدار در نگرش و رفتار آنان را نیز تقویت می نماید.

۲. پیش قدمی، همراهی و راهنمایی فعال

۲.۱. پیش قدمی مربی در عمل

مربی تحول آفرین باید همانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، خود پیش قدم در عمل به ارزش ها و اصول تربیتی باشد؛ چنان که قرآن می فرماید: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ، وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (زمر، ۱۱-۱۲) (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۴۸۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، صص ۴۰۴-۴۰۵). این آیه نشان می دهد که پیش قدمی در عمل، یکی از اصول اساسی هدایت و تربیت است؛ زیرا زمانی که مربی خود پیش از دیگران به ارزش ها پایبند باشد، گفتار او برای فراگیران باورپذیرتر و اثرگذارتر خواهد بود.

در چنین وضعیتی، مربی به عنوان نمونه عملی و الگوی رفتاری برای فراگیران شناخته شده و زمینه الگوگیری واقعی فراهم می شود. عمل مربی به اصولی که آموزش می دهد، اعتماد و احترام فراگیران را افزایش داده و اثربخشی فرایند تربیت را تقویت می کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، صص ۳۷۶-۳۷۷).

این هم سویی میان گفتار و کردار، موجب می شود پیام های اخلاقی با قدرت بیشتری در ذهن و رفتار فراگیران تثبیت شود؛ زیرا آنان علاوه بر شنیدن مفاهیم، تحقق عینی آن را در رفتار مربی مشاهده می کنند.

در ادبیات مربی گری تحول آفرین نیز بر این اصل تأکید شده است که مربی باید ارزش ها و باورهای را که ترویج می کند در رفتار خود متجلی کند؛ زیرا کیفیت حضور و عمل مربی نقش مهمی در ایجاد اعتماد، انگیزش و تغییر پایدار در یادگیرندگان دارد (Aguilar, 2013, pp. 25-40).



از این رو، پیش قدمی مربی در عمل نه تنها نشانه تعهد و صداقت اوست، بلکه با ایجاد الگوی عملی، زمینه شکل گیری فرهنگ مسئولیت پذیری و تحول پایدار در میان فراگیران را فراهم می کند.

۲.۲. رایزنی مربی با فرد لایق

مربی تحول آفرین باید از همراهان شایسته و قابل اعتماد بهره گیرد تا مسیر تربیتی خود را هموارتر و اثربخش تر کند. حضرت موسی علیه السلام هارون را به عنوان معاون و یاور خود برگزید تا در انجام رسالت الهی، همراهی شایسته ای داشته باشد؛ چنان که قرآن می فرماید: ﴿اِذْهَبْ أَنْتَ وَ أَخُوكَ بِآيَاتِي﴾ (طه، ۴۲) (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۵۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، صص ۲۰۳-۲۱۲). این همراهی نشان می دهد که انتخاب فرد لایق، نه تنها پشتوانه ای عملی برای مربی است، بلکه در تحقق بهتر هدف های تربیتی نیز نقش اساسی دارد.

انتخاب فرد توانمند و قابل اعتماد، کارآمدی در ارائه آموزش و هدایت فراگیران را افزایش داده و موانع احتمالی را کاهش می دهد. همراهی فردی شایسته با مربی، امکان دریافت بازخورد دقیق، هم فکری و مشورت عمیق تر را فراهم کرده و کیفیت برنامه های تربیتی را بهبود می دهد. مربی تحول آفرین با توجه به صلاحیت، تعهد و توانمندی همراهان، مسیر تربیت را به شکل سیستماتیک، مشارکتی و هدفمند دنبال می کند و از ظرفیت های انسانی برای افزایش اثرگذاری اخلاقی و تربیتی بهره می گیرد.

در ادبیات مربی گری تحول آفرین نیز بر اهمیت همکاری و رایزنی با همکاران حرفه ای و دغدغه مند تأکید شده است؛ به گونه ای که مربی، فرایند یاددهی یادگیری را نه یک تلاش فردی، بلکه یک کار جمعی می بیند و از گفت و گوی حرفه ای، بازخوردسازی و هم فکری منظم به عنوان راهبردی برای ارتقای عمل تربیتی خود استفاده می کند (Aguilar, 2013, pp. 25-40).



چنین رویکردی، الگوی مشارکت و کار گروهی را برای فراگیران به نمایش می‌گذارد، هماهنگی در گروه آموزشی را تقویت می‌کند و به نهادینه شدن مسئولیت‌پذیری و تعهد به ارزش‌های اخلاقی در سطح جمعی منجر می‌شود. بدین ترتیب، ریزنی و همکاری با افراد شایسته، یکی از شاخص‌های اخلاقی و حرفه‌ای مربی تحول‌آفرین در مدیریت فرایند تربیت به شمار می‌آید.

۳. انگیزه‌بخشی و هدایت مستمر

۳.۱. التفات به شیوه‌های متنوع و مؤثر اطلاع‌رسانی و دعوت در فرایند تربیت متریان
مربی تحول‌آفرین باید با در نظر گرفتن شرایط زمان، مکان و ویژگی‌های فردی متریان، شیوه‌های مناسب و مؤثر برای اطلاع‌رسانی و هدایت تربیتی را انتخاب کند (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۶، ص ۵۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۴۴).

قرآن کریم در بیان روش دعوت حضرت نوح علیه السلام نشان می‌دهد که ایشان برای تأثیرگذاری بیشتر، از شیوه‌های گوناگون بهره می‌گرفت: «ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا» (نوح، ۸-۹). این آیات بیان‌کننده آن است که تنوع در روش‌های دعوت و اطلاع‌رسانی می‌تواند زمینه فهم بهتر پیام و پذیرش آن را فراهم سازد.

مربی تحول‌آفرین با بهره‌گیری از شیوه‌های متنوع ارتباطی و آموزشی، تلاش می‌کند پیام تربیتی را متناسب با شرایط مخاطبان منتقل کند.

چنین رویکردی موجب افزایش تعامل و مشارکت فعال متریان در فرایند تربیت می‌شود و احتمال مقاومت یا سوءبرداشت را کاهش می‌دهد. تنوع در روش‌های اطلاع‌رسانی همچنین به پویایی فرایند تربیت کمک کرده و امکان سازگاری آن با شرایط محیطی و روانی متریان را فراهم می‌کند.



در ادبیات مربی‌گری تحول‌آفرین نیز تأکید می‌شود که مربی برای اثرگذاری بیشتر باید از راهبردهای متنوع ارتباطی، گفت‌وگوهای هدفمند و شیوه‌های مختلف تعامل با یادگیرندگان بهره‌گیرد تا پیام آموزشی به شکل عمیق‌تر فهم و درونی شود (Aguilar, 2013, pp. 25-40).

ازاین‌رو، توجه به تنوع و تناسب در شیوه‌های اطلاع‌رسانی و دعوت، یکی از مهارت‌های مهم مربی تحول‌آفرین در هدایت مستمر متربیان و تحقق اهداف تربیتی و اخلاقی به شمار می‌آید.

۳.۲. بهره‌گیری سازنده از مژده و بیم

مربی تحول‌آفرین با بهره‌گیری از مژده برای تقویت انگیزه و از بیم برای هشدار و بازدارندگی، فراگیران را به مسیر درست هدایت می‌کند (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۹۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۴۰۸). در شیوه دعوت پیامبران نیز این اصل به روشنی دیده می‌شود؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَا نُزِيلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ﴾ (کهف، ۵۶). این آیه نشان می‌دهد که ایجاد تعادل میان امید و هشدار، از مهم‌ترین روش‌های هدایت و تربیت انسان‌هاست.

بر این اساس، مربی تحول‌آفرین با بهره‌گیری سنجیده از تشویق و هشدار، به ابعاد روانی و اخلاقی فرایند تربیت توجه می‌کند و زمینه درک عمیق‌تر پیام‌های تربیتی را فراهم می‌آورد. استفاده هم‌زمان از مژده و بیم موجب می‌شود فراگیران پیام‌های اخلاقی را صرفاً در حد مفاهیم نظری درک نکنند؛ بلکه نتایج عملی و تأثیر آن را در زندگی خود احساس نمایند. چنین رویکردی انگیزه یادگیری را افزایش داده، حس مسئولیت‌پذیری را تقویت کرده و مسیر حرکت به‌سوی رفتارهای مطلوب را روشن‌تر می‌کند.

در ادبیات مربی‌گری تحول‌آفرین نیز بر اهمیت ایجاد تعادل میان حمایت، تشویق و بازخورد اصلاحی تأکید شده است؛ به‌گونه‌ای که مربی با تقویت امید و در عین حال ارائه



هشدارهای سازنده، به رشد آگاهی و تغییر پایدار در رفتار یادگیرندگان کمک می‌کند (Aguilar, 2018, pp. 60–85). از این رو، بهره‌گیری سنجیده از مزده و بیم را می‌توان یکی از مؤلفه‌های مهم اخلاق حرفه‌ای مربی تحول‌آفرین در هدایت مؤثر و پایدار فراگیران دانست.

۳.۳. دعوت فراگیر بدون وقفه و کوتاهی

مربی تحول‌آفرین همانند حضرت نوح علیه السلام، در مسیر تربیت فراگیران با صبر، پشتکار و تداوم عمل می‌کند، حتی زمانی که میزان پذیرش مخاطبان اندک باشد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا... ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهْرًا * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (نوح، ۵-۹) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، صص ۶۵-۶۶؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۲۳۳). این آیات بیان‌کننده آن است که استمرار در دعوت، نشانه تعهد عمیق و پابندی واقعی به مسئولیت تربیتی است.

پشتکار مربی، اعتماد و اعتبار او را نزد فراگیران افزایش داده و نشان می‌دهد که تربیت فقط یک اقدام مقطعی نیست، بلکه فرایندی تدریجی و پیوسته است. این نوع دعوت مداوم، مستلزم برنامه‌ریزی هوشمندانه، انعطاف در روش‌ها و به‌کارگیری شیوه‌های متنوع آموزشی است تا پیام تربیتی به‌طور مؤثر منتقل شود (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۳۴۶).

استمرار در دعوت همچنین سبب می‌شود فراگیران فرصت کافی برای درونی‌سازی ارزش‌ها، بازنگری رفتارهای خود و حرکت به‌سوی رشد تدریجی داشته باشند. در ادبیات مربی‌گری تحول‌آفرین نیز بر اهمیت حضور مستمر، پیگیری مداوم و حمایت پایدار مربی تأکید شده است؛ زیرا تغییر واقعی در یادگیرندگان در نتیجه رابطه‌ای شکل می‌گیرد که در آن مربی پیوسته در کنار آنان است، روند پیشرفت آن‌ها را دنبال کرده و از طریق بازخورد، تشویق و گفت‌وگو به رشد آنان کمک می‌کند. چنین تداومی،



یکی از ویژگی‌های اصلی «کیفیت حضور مربی» است که آگیلار آن را شرط کلیدی موفقیت فرایند مربی‌گری و ایجاد تغییر پایدار می‌داند (Aguilar, 2013, pp. 25-40). از این رو، دعوت بدون وقفه و کوتاهی، شاخصی اساسی از اخلاق مربی تحول آفرین به شمار می‌آید؛ شاخصی که موجب شکل‌گیری فرهنگ پایدار اخلاقی، تقویت مسئولیت‌پذیری و هدایت مستمر فراگیران به سوی انتخاب مسیر درست می‌شود و تضمین می‌کند که هیچ فراگیری بدون فرصت رشد و هدایت رها نشود.

در ادامه، براساس نظریه مربی‌گری تحول آفرین آگیلار، شیوه بودن به عنوان لایه‌ای متمایز و عمیق‌تر از باورها، کیفیت حضور، وضعیت درونی و چگونگی ابراز وجود مربی در لحظه تعریف می‌شود. این لایه، برخلاف باورها که عمدتاً شناختی و ادراکی هستند، بیشتر هستی‌شناختی و هیجانی است و نحوه تجربه و نمود عملی آن باورها در جریان تعامل را شکل می‌دهد (Aguilar, 2013, pp. 25-40).

آگیلار تأکید می‌کند که شیوه بودن، چگونگی ظهور و بروز درونیات مربی در فضای رابطه است و بدون پرداختن به این لایه، حتی باورهای مرقی نیز ممکن است به صورتی ناهماهنگ، خشک یا غیرقابل اعتماد بروز یابند و از اثرگذاری تحول آفرین بازمانند (Aguilar, 2018, pp. 60-85). تحلیل محتوای آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که اخلاق مربیان الهی، علاوه بر برخورداری از باورهای عمیق توحیدی، از حالت وجودی و منش گونه ویژه‌ای برخوردار بودند که در همه تعاملاتشان جاری بود. این حالت‌های وجودی، زمینه‌ساز پذیرش و تأثیرپذیری عمیق متربیان می‌شد. این الگوی وجودی، در تطابق با مؤلفه شیوه بودن در نظریه آگیلار به عنوان بستر و کیفیت ارتباطی متمایز از محتوای باورها قرار دارد و می‌تواند در ترسیم الگوی اخلاق کاربردی مربی قرآنی، به عنوان حامل مؤثر پیام تربیتی، استفاده شود. یافته‌های پژوهش، مؤلفه شیوه بودن اخلاق مربی تحول آفرین را در قالب سه مضمون سازمان‌دهنده و پنج مضمون پایه زیر تحلیل و اشاره کرده‌اند.



۱. منش ارتباطی مبتنی بر مهر و گذشت

۱.۱. ایجاد فضای امن و جذاب

نخستین منش ارتباطی مبتنی بر مهر و گذشت، داشتن خلقی نرم و دلی سرشار از مهر است. قرآن کریم این منش پیامبر ﷺ را موهبتی الهی برمی‌شمارد که اساس جذب مردم بود: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران، ۱۵۹). در تفسیر این آیه آمده است که نرم‌خویی و پرهیز از خشونت، از مهم‌ترین آداب دعوت و تربیت است و مربی با رفتار ملایم می‌تواند زمینه پذیرش پیام را در مخاطبان فراهم کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۴، صص ۸۳-۸۶). این آیه نشان می‌دهد که اگر پیامبر درشت‌خو و سنگ‌دل بود، دل‌ها و اندیشه‌ها به‌سوی او گرد نمی‌آمد؛ زیرا انسان‌ها برای پذیرش هدایت به محیطی امن و مهربان نیاز دارند (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۷۵۱). از این رو، نرمش با مردم موهبتی الهی است و افراد خشن و سخت‌گیر نمی‌توانند در هدایت و رهبری انسان‌ها موفق باشند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۶۳۶-۶۳۷).

این نرمش قلبی به‌عنوان صفتی اخلاقی و پایدار، پیش‌نیاز هرگونه تأثیرگذاری کلامی و رفتاری به شمار می‌رود و فضای ترس و گریز را به فضایی امن و جذاب تبدیل می‌کند. در ادبیات مربی‌گری تحول‌آفرین نیز ایجاد چنین فضای امنی از ارکان اساسی ارتباط مؤثر میان مربی و متربی دانسته شده است؛ به‌گونه‌ای که مربی با همدلی، احترام و توجه واقعی به نیازهای مخاطبان، بستری امن برای یادگیری و رشد فراهم می‌کند. آگیلار نیز بر اهمیت شکل‌گیری اعتماد و امنیت روانی در رابطه مربی‌گری تأکید می‌کند و معتقد است که فقط در فضایی مبتنی بر اعتماد، احترام و حمایت عاطفی است که یادگیرندگان می‌توانند آزادانه اندیشه‌های خود را بیان کنند و مسیر رشد و تحول را بیمایند (Aguilar, 2013, pp. 25-40).

۱.۲. ظرفیت بخشش در تربیت

دومین منش ارتباطی مبتنی بر مهر و گذشت، توانایی گذشت بی‌منت و پاسخ‌دادن به بدی با نیکی است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (آل عمران،



۱۵۹). در تفسیر این آیه آمده است که خداوند، رسول خود را مأمور کرد تا از خطاکاران پشیمان درگذرد و برای آنان طلب آمرزش کند تا آثار گناه از اعمالشان زدوده شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۸۷).

چنین رویکردی بیان کننده آن است که در فرایند تربیت، انسان‌ها به بردباری و سعه صدری نیاز دارند که نادانی و کاستی‌های آنان را تحمل کند و با شتاب و سخت‌گیری پاسخ ندهد؛ چنان که دل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سرشار از چنین حلم و بردباری بود (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۷۵۱). از این رو، باید خطاکار پشیمان پذیرفته شود و با رویکردی جذب کننده به مسیر رشد بازگردانده شود (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۳۷).

همچنین قرآن کریم می‌فرماید: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (فصلت، ۳۴). در تفسیر این آیه آمده است که شایسته دعوت کننده به سوی خدا نیست که بدی را با بدی پاسخ دهد؛ زیرا تأثیر نیکی و بدی یکسان نیست و صبر، گذشت و بزرگواری می‌تواند دل‌های سرکش را به صلح و آرامش بازگرداند (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۶۱۰). جلوه‌ای روشن از این منش در رفتار حضرت یوسف علیه السلام مشاهده می‌شود که پس از آشکارشدن حقیقت، به برادران خود فرمود: ﴿لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمْ أَيُّوْمَ﴾ (یوسف، ۹۲). در تفسیر این آیه آمده است که یوسف علیه السلام نه تنها آنان را سرزنش نکرد، بلکه برایشان طلب آمرزش کرده و آنان را به رحمت الهی امیدوار کرد که نشانه اوج بزرگواری و گذشت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۶۴). همچنین تأکید شده است که هنگامی که خطاکار به اشتباه خود اعتراف کند، باید با گذشتی سریع و آشکار از خجل‌سازی او پرهیز کرد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷۷).

از این منظر، ظرفیت بخشش یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی مربی تحول آفرین به شمار می‌آید؛ زیرا گذشت آگاهانه می‌تواند فضای اعتماد، امنیت و امید را در فرایند تربیت تقویت کند. در ادبیات مربی‌گری تحول آفرین نیز بر نقش همدلی، احترام و رویکرد غیرقضاوتی در تعامل با یادگیرندگان تأکید شده است. آگیلار بیان می‌کند که مربی مؤثر با



پرهیز از سرزنش و تمرکز بر رشد فردی، به ایجاد رابطه‌ای مبتنی بر اعتماد و یادگیری کمک می‌کند؛ رابطه‌ای که در آن خطاها به فرصتی برای تأمل، یادگیری و تغییر تبدیل می‌شوند (Aguilar, 2018, pp. 60-85).

از این رو، گزینش مربیان تحول‌آفرین اخلاقی نمی‌تواند فقط بر انتقال دانش و تمرین مهارت‌ها متمرکز باشد؛ بلکه باید به پرورش این شیوه بودن یا کیفیات وجودی به عنوان هسته اصلی تربیت مربی توجه کرد.

۲. منش تعاملی مبتنی بر انصاف و همدلی

۲.۱. رعایت حدود عدالت

منش تعاملی مبتنی بر انصاف و همدلی، شامل التزام درونی به عدالت و پرهیز از هرگونه تبعیض است. این منش، خط قرمز اخلاقی مربی به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که حتی روابط عاطفی یا کینه‌های شخصی نیز نباید آن را مخدوش کند. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء، ۲۱۴). در تفسیر این آیه آمده است که دعوت دینی پیامبر ﷺ استنادپذیر نیست و میان نزدیکان و بیگانگان تفاوتی قائل نمی‌شود و هیچ‌گونه سازش‌کاری در اصول عدالت و حق‌مداری را بر نمی‌تابد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۴۶۶). این آیه نشان می‌دهد که پیامبر حتی خویشاوندان مشرک خود را نیز از دعوت به توحید و عدالت مستثنا نمی‌کرد و معیار هدایت را بر پایه حقیقت و عدالت قرار می‌داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۶۷).

همچنین قرآن کریم تأکید می‌کند: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ (مائده، ۸). در تفسیر این آیه بیان شده است که عدالت باید درباره همه افراد رعایت شود، حتی درباره کسانی که انسان به آنان احساس ناخشنودی یا دشمنی دارد؛ زیرا این احساسات نباید انسان را به ظلم و بی‌عدالتی سوق دهد؛ چرا که خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد و آنان را هدایت نمی‌کند (قرضاوی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۶).



چنین عدالت وجودی، پایه اعتماد در فضای تربیت اخلاقی را شکل می‌دهد و به مربیان اطمینان می‌دهد که در تعامل با مربی همواره با معیاری ثابت، منصفانه و غیر تبعیض آمیز مواجه‌اند. در ادبیات مربی‌گری تحول آفرین نیز بر اهمیت انصاف، احترام متقابل و توجه عادلانه به همه یادگیرندگان تأکید شده است؛ زیرا رابطه مربی‌گری زمانی مؤثر خواهد بود که مربیان احساس کنند با آنان بدون پیش‌داوری و تبعیض رفتار می‌شود. آگیلار بر این نکته تأکید می‌کند که مربی مؤثر باید با رویکردی آگاهانه و مبتنی بر انصاف، شرایطی فراهم آورد که همه یادگیرندگان فرصت برابر برای بیان دیدگاه‌ها، دریافت حمایت و رشد حرفه‌ای داشته باشند؛ امری که اعتماد و همدلی را در رابطه مربی‌گری تقویت می‌کند (Aguilar, 2013, pp. 25-40).

۲.۲. توجه به همسانی با فراگیران

منش تعاملی مبتنی بر انصاف و همدلی، مستلزم توانایی قرار گرفتن در موقعیت مربی و نگرستن از منظر اوست، بی‌آنکه مربی هویت هدایتگر و اخلاقی خود را از دست بدهد. قرآن کریم بر این هم‌ذات‌پنداری طبیعی تأکید می‌کند: در تفسیر آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (کهف، ۱۱۰) آمده است که واژه «إِنَّمَا»، رسول خدا ﷺ را در بشربودن با دیگر انسان‌ها همسان معرفی می‌کند؛ به این معنا که آن حضرت برای خود امتیاز بشری خاصی ادعا نمی‌کند و در اصل انسان‌بودن با دیگران مشترک است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۵۵۶).

در آیه‌ای دیگر آمده است: ﴿رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ (جمعه، ۲)؛ یعنی خداوند پیامبری را از میان خود مردم برانگیخت. در تفسیر این آیه بیان شده است که پیامبر از جنس مردم و در میان آنان برانگیخته شد تا بتواند با آنان ارتباطی قابل فهم و نزدیک برقرار کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۴۴۵). حکمت این همسانی در آیه‌ای دیگر چنین بیان شده است: ﴿يَلِسَان قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم، ۴). در توضیح این آیه آمده است که پیامبر باید به زبان قوم



خود سخن بگوید تا پیام رسالت را برای آنان روشن کند و آنان نیز بتوانند آن را به درستی درک کنند و بدین ترتیب، هدف رسالت تحقق یابد (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۱۴۲). این همسانی وجودی، فاصله میان مربی و متربی را کاهش داده و زمینه درک متقابل و ارتباط مؤثر را فراهم می کند. در ادبیات مربی گری تحول آفرین نیز بر اهمیت همدلی و توانایی درک تجربه های یادگیرندگان تأکید شده است. آگیلار بیان می کند که مربی مؤثر با گوش دادن عمیق، توجه به تجربه زیسته فراگیران و تلاش برای فهم دیدگاه آنان، رابطه ای مبتنی بر اعتماد و همدلی ایجاد می کند؛ رابطه ای که در آن یادگیری و تغییر پایدار امکان پذیر می شود (Aguilar, 2018, pp. 60-85).

۳. منش روان شناختی مبتنی بر استقامت

۳.۱. تاب آوری در مواجهه با دشواری ها

منش مبتنی بر استقامت، برخورداری از صبر و پایداری ای است که ریشه در اتکال به منابعی فراتر از توان فردی دارد. این استقامت صرفاً نوعی مقاومت تاکتیکی در برابر فشارها نیست؛ بلکه ثباتی درونی و وجودی است که در ارتباط با خداوند معنا می یابد. قرآن کریم این حقیقت را در دعای حضرت موسی علیه السلام چنین بازگو می کند: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي» (طه، ۲۵). در تفسیر این آیه آمده است که شرح صدر، دشواری های رسالت را به عاملی برای پویایی و انگیزش تبدیل کرده و آن ها را از باری سنگین به فرصتی برای رشد تبدیل می کند (سید قطب، ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۵۲۵). همچنین بیان شده است که موسی علیه السلام از خداوند درخواست کرد تا با عطا سعه صدر، توان تحمل و مدیریت مشکلات رسالت را در او افزایش دهد و مسیر انجام مأموریت الهی را برایش آسان کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۲۰۱).

قرآن کریم در جای دیگر بر الگوی صبر پیامبران بزرگ تأکید کرده و می فرماید: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» (احقاف، ۳۵). همچنین منشأ حقیقی صبر را



اتکال به خداوند معرفی می‌کند: «وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ» (نحل، ۱۲۷). در تفسیر این آیات اشاره شده است که ایمان به امدادهای الهی، سبب گسترش سعه صدر و تقویت روحیه صبر در انسان می‌شود و او را در برابر سختی‌ها استوار می‌کند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴، صص ۶۰۴-۶۰۵).

از این منظر، تاب‌آوری یکی از مؤلفه‌های اساسی در منش مربی تحول آفرین است؛ زیرا فرایند تربیت و تغییر، اغلب با مقاومت‌ها، شکست‌ها و پیشرفت‌های تدریجی همراه است. در ادبیات مربی‌گری تحول آفرین نیز بر پایداری هیجانی و توانایی حفظ تمرکز بر رشد بلندمدت تأکید شده است. آگیلار اشاره می‌کند که مربی مؤثر باید از ظرفیت تاب‌آوری، خودآگاهی و تنظیم هیجانی برخوردار باشد تا بتواند در مواجهه با چالش‌ها و ناکامی‌های فرایند یادگیری، رابطه حمایتی و امیدبخش خود با فراگیران را حفظ کرده و مسیر رشد را به صورت پایدار دنبال کند (Aguilar, 2018, pp. 60-85).



نتیجه گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که آنچه در چهارچوب آگیلار و بر پایه آیات منتخب قرآن کریم به دست آمد، بیش از آنکه یک الگوی هنجاری و تجویزی برای مربی ارائه کند، بیان‌کننده شروط تحقق تربیت تحول‌آفرین است. تحلیل سه مؤلفه باور، رفتار و شیوه بودن نشان داد که تربیت تحول‌آفرین یک فرایند لایه‌ای و یکپارچه است که در آن سطوح مختلف به صورت درهم‌تنیده عمل می‌کنند.

در سطح باورها، تحقق تربیت تحول‌آفرین مستلزم ایمان به اختیار و فطرت الهی انسان، پرهیز از تحمیل و سلطه، باور به معناداری ذاتی‌گنش تربیتی و نیز اخلاص در نیت و تقدم تزکیه بر تعلیم است. این لایه بنیادین، جهت‌گیری درونی مربی را شکل می‌دهد و زمینه را برای تأثیرگذاری حقیقی فراهم می‌کند.

در سطح رفتارها نیز تحقق چنین تربیتی به رفتارهای ارتباطی اثربخش، مانند استدلال کارساز و کلام شفاف و رفتارهای مدیریتی همچون پیش‌قدمی عملی، الگوبودگی، ریزنی و استفاده حکیمانه از تشویق و هشدار وابسته است. افزون‌بر این، استمرار در دعوت، صبوری در فرایند تربیت و تنوع‌بخشی هوشمندانه در شیوه‌های تعامل از دیگر شروط مهم تحقق این نوع تربیت به شمار می‌رود.

در والاترین سطح، یعنی شیوه بودن، حضور آرام و اصیل مربی، صبر ساختاریافته، اخلاص و فروتنی، نقشی تعیین‌کننده دارند. این سطح نشان می‌دهد که اثرگذاری تربیتی فقط در گرو گفتار و رفتار نیست؛ بلکه به نوع حضور وجودی مربی نیز وابسته است؛ حضوری که می‌تواند فضای اعتماد، پذیرش و تحول درونی را در مربی پدید آورد.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که تربیت تحول‌آفرین نه یک دستورالعمل صرف برای رفتار مربی، بلکه حاصل تحقق مجموعه‌ای از شروط معرفتی، اخلاقی و وجودی است که در تعامل با یکدیگر، امکان شکل‌گیری تحول در مربی را فراهم می‌کند. از این رو،

یافته‌های این پژوهش را باید به‌مثابه تبیین شروط تحقق تربیت تحول‌آفرین در پرتو
چهارچوب آگیلار و آموزه‌های قرآنی تلقی کرد.





فهرست منابع

* قرآن کریم.

- انوری، حسن. (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن* (ج ۴). تهران: انتشارات سخن.
- بهروز، زهرا؛ توسلی، طیه. (۱۳۹۳). تقدم تزکيه بر تعليم و انعکاس آن در ویژگی‌های مربی و معلم از دیدگاه اسلام. در: *مجموعه مقالات همایش ملی انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران* (با موضوع فلسفه تربیت دینی و تربیت اخلاقی). تهران: انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران.
- خنیفر، حسین؛ مسلمی، ناهید. (۱۴۰۱). *روشن‌شناسی پژوهش کیفی: مدیریت و مطالعات سازمانی* (چاپ هشتم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دانش مقدم، میثم؛ آیتی، محسن. (۱۳۹۲). مربی‌گری، شیوه نوین آموزشی برای ایجاد یادگیری خودراهبر. ارائه شده در: همایش ملی تغییر برنامه درسی دوره‌های تحصیلی آموزش و پرورش، بیرجند.
- رحمانی گورجی، محمد؛ شیخ شعاعی، عباس. (۱۳۹۸). نقش مربی در تربیت براساس مبانی ملاصدرا. *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ۲۷ (دوره جدید) (۴۵)، صص ۲۳-۵.
- رحمانی، جهانگیر. (۱۳۹۱). *سیری در ادبیات تعلیم و تربیت اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رضاداد، علیه. (۱۳۹۸). تبیین الگوی معلم به مثابه مربی قرآن‌محور. *پژوهش دینی*، (۳۹)، صص ۷۷-۹۴.
- <https://doi.org/10.22034/dr.2019.100654>.
- صادقیان، مهری؛ حیدری، محمدحسین؛ نوروزی، رضا علی. (۱۴۰۲). واکاوی الگوی اخلاق و سلوک مربی در قرآن. *مجله تربیت اسلامی*، ۱۸ (۴۳)، صص ۹۹-۱۱۷.
- <https://doi.org/10.22034/ije.2023.394512.1890>.



طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). *تفسیر المیزان* (ج ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). *تفسیر نور* (ج ۴، ۱۰). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
 قرضاوی، یوسف. (۱۳۸۲). *قرآن منشور زندگی*. تهران: احسان.
 قطب، ابراهیم حسین. (۱۹۶۶). *تفسیر فی ظلال القرآن* (مترجم: مصطفی خرم‌دل). تهران: انتشارات احسان.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه* (ج ۱۰، ۱۵، ۲۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 وحدانی، لیلا؛ صفارحیدری، حجت. (۱۳۹۳). بازنمایی نقش معلم و مربی در تربیت دینی.
 ارائه‌شده در پنجمین همایش ملی *انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران* با عنوان «فلسفه تربیت دینی و تربیت اخلاقی»، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

Aguilar, F. J. (2013). *The art of coaching: Effective strategies for school transformation*. Jossey-Bass.

Aguilar, F. J. (2018). *Coaching for transformation: Pathways to growth*. Routledge.

Aguilar, E., & Cohen, L. (2021). *Coaching for equity: Conversations that change practice*. Jossey-Bass.

Brown, M. E., Treviño, L. K., & Harrison, D. A. (2005). Ethical leadership: A social learning perspective for construct development and testing. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 97(2), pp. 117–134. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2005.03.002>.

Kaplan, A. (1943). Content analysis and the theory of signs. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4(3), pp. 230–247. <https://doi.org/10.2307/2102898>.

- Kassarjian, H. H. (1977). Content analysis in consumer research. *Journal of Consumer Research*, 4(1), pp. 8–18. <https://doi.org/10.1086/208674>.
- Krippendorff, K. (1989). Content analysis. In E. Barnouw, G. Gerbner, W. Schramm, T. L. Worth, & L. Gross (Eds.), *International encyclopedia of communications* (Vol. 1, pp. 403–407). Oxford University Press.
- Neuendorf, K. A. (2002). *The content analysis guidebook*. Sage Publications.



Editorial Board (in alphabetical order):

Alizadeh, Mahdi

Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy

Azarbayjani, Masoud

Professor of the Institute of Hawzah and University

Diba, Hossein

Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy

Safouraie Parizi, Mohammad Mahdi

Associate Professor at the Higher Education Complex of Islamic
Humanities, Al-Mustafa International University

Habibollahi, Mahdi

Assistant Professor of Bagher-'Oloom University

Hadi, Asghar

Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy

Salarifar, Mohammadreza

Associate Professor of the Institute of Hawzah and University

The Reviewers of this Issue:

Sharif Lakzaei, Mahdi Habibollahi, Seyed Ruhollah Mousavizadeh,
Sayyed Hasan Eslami Ardakani, Hossein Diba, Mohammad Mahdi
Safouraei Parizi, Hassan Serajzadeh, Asghar Hadi



Islamic Sciences and Culture Academy

Quarterly Scientific Journal of Applied Ethics Studies
Vol. 16, No. 2, Summer 2026
(84)

Jurnal Owner: Islamic Sciences And Culture Academy

Editor-In-Charge:
Ahmadian, Abdorrasool

Editor-In Chief
Hadi, Asghar

Editorial Secretary
Khani, Saeed

Tel: 031-32344410 (EX7321) PO Box: 81465-697 Fax: 031-32208005

Jf.isca.ac.ir • akhlagh@dte.ir



