

کارایی مکتب هنجاری اسلام در شرایط کرونا

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۸/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۱

محمد رضا جباران*

چکیده

همه گیری ویروس کرونا زندگی انسان را در ابعاد مختلف مثل بعد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و روانی تحت تأثیر قرار داده، تغییرات چشمگیری را باعث شده و بحرانی همه‌جانبه پدید آورده است. جامعه بشری برای اینکه بحران را به سلامت پشت سر بگذارد و دچار سقوط اخلاقی نشود، نیازمند مکتبی است که توانایی پشتیبانی او را در شرایط بحرانی داشته باشد. در بستر این مسئله این پرسش مطرح می‌شود که مکتب هنجاری اخلاق اسلامی در شرایط بحران کرونا چه توانمندی‌ها و کارایی‌هایی دارد. این مقاله با روش توصیفی به این پرسش پاسخ داده و به این نتیجه دست یافته که مکتب هنجاری اخلاق اسلامی با استناد به ابعاد متعدد خود و ویژگی‌هایی مثل اهداف بلندتر، نیروی انگیزشی قوی‌تر، آشنایی با لذت‌های متعالی‌تر، منابع بیشتر، قدرت پشتیبانی و همه‌بینی این توانایی را دارد که در شرایط ویژه کرونا، در همه ابعاد و زمینه‌هایی که زندگی انسان در آنها دچار تغییر و تحول شده، راهبردهای اخلاقی به کنشگر پیشنهاد کند.

واژگان کلیدی: مکتب هنجاری، کرونا، اخلاق اسلامی، فضیلت‌گرایی، نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی.

* استادیار گروه اخلاق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. mdrjbn@gmail.com

مقدمه

بشر معاصر تحت تأثیر همه‌گیری ویروس کوید ۱۹ نیازمند تکیه به مکتبی هنجاری است که در همه ابعاد او را برای عبور از بحران تجهیز کند. امروز مسئله انسان در زمینه اخلاق این است که با استناد به کدام مکتب هنجاری می‌تواند این بحران را به صورتی پشت سر بگذارد که ساختارهای اجتماعی، روابط انسانی و نظم اخلاقی جامعه بدون هیچ کاستی به جامعه پساکروناپی منتقل شود. در بستر این مسئله با این سؤال مواجه می‌شویم که مکتب هنجاری اخلاق اسلامی در شرایط همه‌گیری کوید ۱۹ چه خدمتی می‌تواند به انسان بکند. این مقاله با روش توصیفی به این پرسش پاسخ داده و کارایی‌های مکتب هنجاری اسلام در شرایط بحران را به دست آورده است.

با آنکه هم درباره ابعاد و جوانب مختلف همه‌گیری کوید ۱۹ و هم درباره مکتب هنجاری اسلام آثار فراوانی نگاشته شده، درباره ارتباط بین این دو و به طور خاص کارایی مکتب هنجاری اسلام در شرایط بحران کرونا کاری صورت نگرفته است. بر این اساس این مقاله اولین اثر در این زمینه است.

مباحث این مقاله در سه فصل مطرح خواهد شد: نخست، بررسی همه‌گیری کرونا و شرایط ویژه جهانی در این بحران. دوم، بررسی توانایی‌ها و امتیازات مکتب هنجاری اخلاق اسلامی و سوم، زندگی اخلاقی در قاب کرونا.

۱. همه‌گیری کرونا و شرایط ویژه جهانی

بیماری‌های همه‌گیر علاوه بر جنبه زیستی، به مثابه پدیده‌های اجتماعی، سیاسی یا دینی مطرح می‌شوند (ر.ک: کمالوندی، ۱۳۹۹). با این حال همه‌گیری کرونا ویژگی‌هایی



دارد. از آنجا که این بیماری زندگی انسان را در ابعاد مختلف تحت تأثیر قرار داده است، از جهات مختلفی می‌توان درباره آن بحث کرد. ما متناسب با هدف این مقاله درباره برخی جهات اثرگذاری کرونا در زندگی انسان بحث می‌کنیم.

الف) آثار اجتماعی

در شرایط کرونا بسیاری از رفتارهای اجتماعی ما دچار تغییر شده است؛ به طوری که صاحب‌نظران این شرایط را وارونگی جهان نامیده‌اند (ر.ک: Dein, 2020). این وارونگی همان مدل‌های جدید مناسبات و ارتباطات اجتماعی در حوزه‌های داخلی و بین‌المللی است که در اوایل شیوع این بیماری پیش‌بینی می‌شد (ر.ک: میرزایی، ۱۳۹۹، ص ۱۴). شاید مهم‌ترین اثر کرونا تأثیر بر روابط حکومت‌ها با مردم خود باشد. حکومت‌های اقتدارگرا در راستای منفعت جمعی و سلامت عمومی کنترل خود را بیشتر کرده‌اند. در بسیاری از کشورها برای کنترل آسیب‌های کرونا دولت استثنای تشکیل شده و منافع موقتی جمعی بر قانون ترجیح داده شده و گاهی با زور، آزادی‌های فردی و اجتماعی را محدود کرده‌اند (همان، ص ۳۶). از طرفی بدبینی به دولت در میان مردم به دلیل اعتقاد به عدم اطلاع‌رسانی و شفافیت، تأخیر در تصمیم‌گیری و گرفتن تصمیم‌های نادرست توسعه یافته است (ر.ک: عبداللهی و رحیمی، ۱۳۹۹، ص ۵۱). اثر بارز دیگر، تغییر رفتار جمعیت‌های همزیست با هم است. به گزارش آسوشیتدپرس، ۲۰۲۰ از ابتدای شیوع این همه‌گیری، حوادث ضد یهودی مثل قتل و حملات فیزیکی به یهودیان و هتک حرمت کنیسه‌ها و گورستان‌ها، در سراسر جهان ۱۸٪ افزایش یافته است (Dein, 2020).

ب) آثار اقتصادی

به گزارش گروه مشورتی اقتصاد کلان دانشگاه تهران، شیوع ویروس کرونا در هر کشوری بیش از هر حوزه، بخش اقتصادی را تحت تأثیر قرار داده است. نهادهای بین‌المللی پیامدهای اقتصادی این بحران را نابوده‌کننده و فاجعه بار ارزیابی کرده و حمایت دولت‌ها از اقتصاد و نیروی کار در این شرایط را ضروری دانسته‌اند (دانشگاه تهران، ۱۳۹۹، ص ۲). کرونا در حوزه اقتصاد بر نوع و نحوه کالاهای مصرفی، سرگرمی‌ها، وضعیت پس‌انداز دولت‌ها و مردم، وضعیت شغلی کارگران موقتی و فصلی و حتی وضعیت شغلی بسیاری از کارگران دائمی، وضعیت کسب‌وکارها، قیمت‌ها، گردش کاری و جابجایی مسافران تأثیر معناداری داشته است (میرزایی، ۱۳۹۹، ص ۳۵). رکودی که کرونا در همان ماه‌های اولیه در اقتصاد جهان ایجاد کرده، در ۹۰ سال گذشته بی‌سابقه است. بسیاری از بخش‌های اقتصادی به دلیل کاهش مصرف‌کننده و تقاضا در تأمین وجوه نقد برای هزینه‌های ثابت خود دچار مشکل شده و به تعدیل و اخراج نیروی آورده‌اند (ر.ک: مطلبی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۴). تعدیل نیروها این نگرانی را به دنبال دارد که نیروهای بیکار شده قدرت خرید خود را از دست بدهند و در نتیجه موجب مارپیچی معکوس و نزولی در اقتصاد شوند (متنی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۵). اقتصاددانان صندوق بین‌المللی پول بر این باورند اقتصاد جهان در سال ۲۰۲۰ میلادی به دنبال این همه‌گیری ۳/۳ درصد کوچک شده است. این رقم به آن معناست که جهان طی سال گذشته بدترین بحران رکود اقتصادی را از زمان ثبت آمارهای صندوق بین‌المللی پول تجربه کرده است (یورونیوز فارسی، ۲۰۲۱/۰۴/۰۶). بسیاری از دولت‌ها ضمن افزایش رفاه پولی شهروندان خود تلاش می‌کنند دسترسی کسب و کارهای مختلف را به منابع مالی مورد نیاز تسهیل کنند تا بتوانند کارمندان خود را نگاه



دارند. این در حالی است که به علت تعطیلی کارخانه‌ها، ادارات و فروشگاه‌ها، درآمدهای مالیاتی دولت‌ها نیز کاهش داشته و دولت‌ها چاره‌ای جز استقراض ندارند. به همین دلیل کشورهای غربی با یک بحران مالی بی‌سابقه روبرو هستند که ده‌ها سال ادامه خواهد داشت (ر.ک: دنیای اقتصاد، ۱۴۰۰).

اقتصاد ایران نیز از دو بُعد خارجی و داخلی تحت تأثیر کرونا قرار گرفته است. در بُعد خارجی با کاهش حجم مبادلات تجاری، کاهش تقاضا و صادرات نفت، کاهش صادرات غیرنفتی، رکود صنعت توریسم و در مجموع کاهش درآمدهای ارزی مواجه شده است (دانشگاه تهران، ۱۳۹۹، ص ۲). با کاهش کانال‌های مبادلات خارجی، فعالیت برخی بازارهای داخلی و فعالیتهای اقتصادی مردمی کاهش یافته و بر عرضه و تقاضا اثری شوک مانند گذاشته است. در نتیجه احتمال می‌رود در آینده نزدیک کسر بودجه دولت، معوقات بانکی، فشار اقتصادی بر اقشار متوسط و روبه پایین جامعه و فقر در اقشار دارای اشتغال ناقص افزایش یابد (همان). نمی‌توان ندیده گرفت که در کنار این آثار منفی، ماهیت خاص این بحران می‌تواند بر بخش‌هایی از صنعت نظیر تجارت الکترونیک، خرده‌فروشی‌های مواد غذایی، مراقبت‌های بهداشتی و... اثرات مثبتی داشته باشد (متنی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۵)؛ ولی این تأثیر چنان گسترده نیست که فقر ناشی از تحولات پیش‌گفته را جبران کند.

ج) آثار سیاسی

توجه جهانیان به کرونا، فرصت مناسبی در اختیار حاکمان مستبد جهان قرار داده تا اقدامات دلخواه خود را در هرج و مرج کنونی انجام دهند و کمترین توجه را به خود معطوف سازند. از نمونه‌های این تغییرات می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: اقدامات جدید چین در

سرکوب مخالفان ارشد هنگ‌کنگ و نادیده گرفتن قانون اساسی این منطقه، رفتارهای استبدادی نخست وزیر مجارستان، تعویق انتخابات در بولیوی و گینه، تهدید مخالفان دولت آذربایجان توسط دولت این کشور (دنیای اقتصاد، ۱۴۰۰).

به طور کلی بر اثر بحران کرونا در همه کشورها نهادهای دموکراتیک تضعیف و اختیارات قوه مجریه تقویت شده است؛ چراکه ماهیت بحران اقتضا می‌کند تصمیمات در جایی متمرکز گرفته شود. در تمام کشورها دولت‌ها و هسته مرکزی قدرت این تصمیمات را می‌گیرند (قنبری، ۱۳۹۹).

اتفاق دیگری که در برخی کشورها جلب توجه می‌کند، متهم کردن اقلیت‌ها و مخالفان داخلی و خارجی به عاملیت انتقال ویروس، به وسیله دولت مرکزی است. از این قبیل رفتار می‌توان مواردی را به این شرح نام برد: تلاش برای متهم کردن مسلمانان در هند (دنیای اقتصاد، ص ۱۴۰۰)، منتقدان دولت در ترکیه، شیعیان در عربستان و اخوان المسلمین در مصر (Hanna, 2020).

همکاری برخی احزاب با دولت و تلاش برای مقابله با ویروس در کشورهای اسلامی مثل همکاری حزب اسلام‌گرای النهضة در تونس، حزب الله در لبنان و حماس در غزه که تمرکز اصلی خود را از تنش با اسرائیل به حفظ مردم خود تغییر داد (همان).

د) آثار فرهنگی

تأثیرات فرهنگی در دو دسته مثبت و منفی جلب توجه می‌کنند. از آثار مثبت، افزایش مصرف رسانه به علت خانه‌نشینی (عبداللهی و رحیمی، ۱۳۹۹، ص ۴۵)، ارتقای فرهنگ نظافت، مدارا با محیط زیست، ارتقای فرهنگ سرگرمی‌های درون خانوادگی، کاهش روابط



جنسی آزاد و جایگزینی روابط کنترل شده (میرزایی، ۱۳۹۹، ص ۳۸).

کرونا شهروندان را به سمت بهره‌گیری از فضای مجازی سوق داده و نحوه جدیدی از زندگی را پدید آورده است. بر این اساس خانه از تقید مکان رها شده و نه تنها محل تعامل و استراحت خانواده، بلکه علاوه بر آن مدرسه و محل کار نیز هست. در چنین فضایی حداقل به صورت مجازی رفاه بیشتر به طور یکسان بین کاربران توزیع می‌شود. تحول در نظام کار، دسترسی به ابزار کار، دانش و اطلاعات را برای همه آسان‌تر کرده است. شهروندان امروز شهرها، به موضوع دسترسی آزاد به اطلاعات و زیرساخت‌های ارتباطی به عنوان یک نیاز و یکی از حقوق اساسی خود می‌نگرند (حائری، ۱۳۹۹، ص ۲۷۲-۲۷۴).

مطالعات نشان می‌دهد ۸۱٪ از مردم ایران در شرایط قرنطینه تماشای تلویزیون، فیلم و شبکه‌های ماهواره‌ای را تجربه نمودند. استقبال از کنسرت‌های آنلاین در دوران قرنطینه به قدری چشمگیر بود که سایت‌های پخش‌کننده مخصوصاً در شب‌های اول با مشکل ترافیک مواجه شدند. بین ۲۶ تا ۴۵٪ از مردم به مطالعه و مصرف محصولات مکتوب روی آوردند. مصرف محصولات مجازی به نحو چشمگیری گسترش پیدا کرده است (ر.ک: اسکندریان، ۱۳۹۹، ص ۷۴-۷۸). در مقابل، گسست اجتماعی، فردگرایی، تماس‌های کنترل‌شده، حسابگرانه و هدف محور و عمدتاً غیر عاطفی و کاهش اعتماد اجتماعی از آثار منفی کرونا بر فرهنگ است (میرزایی، ۱۳۹۹، ص ۳۸).

ه) تأثیر بر سبک دینداری

دینداری با کرونا نسبتی چندوجهی دارد. به همین دلیل درباره تأثیر کرونا بر دینداری از جهات مختلفی می‌توان سخن گفت: نخست از حیث توجه مردم دنیا به دین و مناسک

دینی - معنوی. از این منظر پیمایش‌های زیادی در کشورهای مختلف نشان می‌دهد با این همه‌گیری گرایش مردم - حتی افراد غیر مذهبی - به دین و عبادت بیشتر شده است. طبق مطالعه دانشگاه کپنهاگ، تعداد افرادی که در ماه آوریل ۲۰۲۰ کلمه «نماز» را در «Google» جست‌وجو کرده‌اند، سر به فلک می‌کشد (Coppén, ۲۰۲۰). در این ماه جست‌وجو برای دعا و واژه خدا، الله و محمد به طور قابل توجهی افزایش یافت (Christiana & the others, 2021). به همین مناسبت «Pray.com» که خود را «برنامه و وب سایت شماره یک دعا» در جهان می‌نامد، در جذب مشترکان و درآمد جدید بسیار موفق بوده است (Coppén, ۲۰۲۰). نظرسنجی مرکز تحقیقات پیو (۲۰۲۰) نشان می‌دهد ۵۵٪ از آمریکایی‌ها برای رفع بیماری دعا کرده‌اند. ۱۵٪ از این جمعیت کسانی هستند که «به ندرت نماز خوانده یا هرگز نماز نمی‌خواندند» (Dein, 2020).

در ایالات متحده، دونالد ترامپ، رئیس‌جمهور آمریکا، ۱۵ مارس ۲۰۲۰ را روز ملی نماز اعلام کرد (Christiana & the others, 2021). رئیس‌جمهور برزیل، جانر بولسونارو، یک روز را به عنوان روز ملی دعا و روزه برای پایان همه‌گیری تعیین و با صدور حکمی کلیساها را از اجرای دستور فرمانداران مبنی بر ممنوعیت اجتماعات مذهبی معاف کرد (Coppén, ۲۰۲۰). در داخل ایران نیز نظرسنجی‌ها حکایت از رشد گرایش شهروندان به دین و خداوند دارد (ر.ک: چیت‌ساز، ۱۳۹۹، ص ۱۶۰).

تأثیر بر مناسک دینی یکی دیگر از جهات قابل توجه در این زمینه است. همه‌گیری ویروس کرونا بسیاری از عبادات و تشریفات مذهبی را تحت تأثیر قرار داده و مراکز مهم مذهبی را تعطیل کرده است (Christiana & the others, 2021). کشورهای اسلامی مثل تونس، لیبی، غزه (Hanna, 2022) و ایران (اسکندریان، ۱۳۹۹، ص ۷۸) مساجد و



اجتماعات را تعطیل کردند. روند تعطیلی مراسم مذهبی تا آنجا پیش رفته که مهم‌ترین عبادت جمعی مسلمانان یعنی حج نیز به تعویق افتاده است (Hanna, 2020). در سراسر آسیای جنوبی نیز جشن‌های سال نو بودایی تعطیل شد (نجاتی حسینی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰) و در مجموع اکثر متدینان در جهان اعمال و مناسک جمعی دینی را که سلامت انسان را به خطر می‌اندازد، تعطیل کردند (چیت‌ساز، ۱۳۹۹، ص ۱۵۵).

پیرو تعطیلی مناسک جمعی، جوامع دینی به فکر جایگزین‌هایی از فضای مجازی و وسایل ارتباط جمعی افتادند. این امر اجتماعات زمانی - مکانی را به اجتماعات مکانی تقلیل داد و پدیده هیئت‌های مجازی و مجالس ترحیم مجازی رخ نمود (همان، ص ۱۵۶-۱۵۸). کلیساها، مساجد و کنیسه‌ها برای ارائه خدمات آنلاین و پخش از رادیو و تلویزیون اقدام کردند. برخی فرقه‌های مسیحی خدمات کلیسایی را در پارکینگ‌های کلیسا آغاز کردند. طبق اظهار برخی صاحب‌نظران چشمگیرترین نتیجه (همه‌گیری در دین) تغییر سریع خدمات مذهبی از عبادت حضوری به عبادت آنلاین بوده است که در تاریخ ادیان جهان بی‌سابقه است. در تحقیقی که در مارس ۲۰۲۰ درباره تغییر عادات مذهبی مردم در طی همه‌گیری صورت گرفته، بیش از ۵۰٪ پاسخ‌دهندگان اظهار داشتند که «کمتر در مراسم مذهبی شرکت می‌کنند» و «به جای حضور شخصی، خدمات مذهبی را به صورت آنلاین یا از تلویزیون تماشا می‌کنند». اینها نشان می‌دهد بسیاری از اشکال فعالیت‌های مذهبی به اقتضای همه‌گیری تغییر کرده و به طور خاص عبادت جمعی و مراسم حضوری کم شده و عبادت خصوصی و مراسم آنلاین در حال افزایش است (Dein, 2020 & Christiana & the others, 2021).

به اعتقاد برخی صاحب‌نظران ویروس کرونا در جامعه ایرانی موجب شتاب

سکولاریسم شده است (کمالوندی، ۱۳۹۹)؛ این در حالی است که از طرفی معارفی مثل توسل، شفاعت و توکل دوباره برای بازاندیشی جلب توجه کرده (چیت‌ساز، ۱۳۹۹، ص ۱۵۶) و از طرفی دیگر دین در نظر مردم با اهمیت‌تر شده است. طبق نتایج نظرسنجی مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا) که در تاریخ ۲۴ تا ۲۷ فروردین ۹۹ انجام شده، در پاسخ به این پرسش که «اهمیت دین و خداوند در مدت شیوع کرونا برای شما نسبت به قبل چه تغییری کرده» تنها سه و نیم درصد گفته‌اند کمتر شده است (همان، ص ۱۶۰). بالاگرفتن مجادلات در حوزه دین‌پژوهی و طرح گسترده‌تر مباحثی مثل رابطه علم و دین، نه از سر دین‌گریزی بلکه واکنش جامعه به رفتارهای نامتعارف برخی دینداران و طرح موضوعاتی مثل طب اسلامی و طب سنتی است (همان، ص ۱۵۶).

(و) آثار روانی کرونا

با شیوع کرونا عوامل زیادی در زندگی روزمره پدید آمده است؛ مثل ترس از بیماری، اطلاعات ناکافی از کیفیت سرایت و درمان بیماری، ضرر مالی، شایعه کمبود مواد غذایی و لوازم بهداشتی، قرنطینه طولانی، مداخلات غیر دارویی مثل رعایت فاصله اجتماعی، تعطیلی محیط کار و بسته شدن مراکز آموزشی و عدم تناسب امکانات با مسئولیت حرفه‌ای و اجتماعی (حداقل برای کادر درمان). بر اثر این عوامل عادات روزانه بدن، شرایط روحی و موقعیت اجتماعی اقتصادی تغییر می‌کند و انسان دچار ترس، خشم، تردید، اضطراب، استرس و سردرگمی می‌شود. عدم قطعیت و پیش‌بینی ناپذیری بیماری بر شدت این



اختلالات افزوده و به اختلالاتی مثل اضطراب سلامتی* و استرس پس از سانحه** منجر می‌شود (ر.ک: فراهتی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۸-۲۱۳). اینها به ملاحظه عدم تطابق با جاری زندگی به عنوان چالش روانی تلقی می‌شوند. (Christiana & the others, 2021). چالش‌های روانی، موجب ناهنجاری رفتاری از قبیل رفتارهای اجتنابی، خودداری از مراجعه به پزشک و مراکز درمانی از ترس آلوده شدن، مراجعه پی در پی به مراکز درمانی با احتمال بیماری، خرید و انبار مواد غذایی و لوازم بهداشتی می‌شود (ر.ک: فراهتی، ۱۳۹۹، ص ۲۱۰-۲۱۱ و Christiana & the others, 2021).

به همین دلیل است که مؤسسات بالینی و دانشگاه‌ها برای خدمات مشاوره‌ای پایگاه‌های آنلاین تأسیس کرده، محققان در پی تشخیص آثار روانی این بیماری هستند. آثار روانی این بیماری به بزرگسالان اختصاص ندارد. طبق یک مطالعه مقدماتی در چین، کودکان و نوجوانان در شرایط قرنطینه به مشکل پرحرفی، حواس‌پرتی، تحریک‌پذیری و ترس از پرسش دچار می‌شوند (ر.ک: فراهتی، ۱۳۹۹، ص ۲۱۲).

* اضطراب سلامتی عبارت از اختلالی است که از چهار مؤلفه عاطفی، شناختی، رفتاری و ادراکی تشکیل می‌شود: نگرانی درباره سلامتی (مؤلفه عاطفی)، اعتقاد به بیماری خویش بر خلاف شواهد پزشکی (مؤلفه شناختی)، رفتارهای اطمینان‌جویی به منظور کاهش ترس از بیماری (مؤلفه رفتاری) و اشتغال ذهنی به علائم و احساس‌های بدنی (مؤلفه ادراکی) (ر.ک: نرگسی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹، نقل از: لانگلی، واتسون و نويز، ۲۰۰۵).

** استرس پس از سانحه یک اختلال شدید روانی است که پس از تجربه رویداد آسیب‌زا به وجود می‌آید. این اختلال با علائم منحصر به فرد مانند یادآوری و بازگشت غیر ارادی خاطره در قالب افکار مزاحم، کابوس و تلاش‌هایی برای اجتناب از یادآوری این رویداد مشخص می‌شود (صمیمی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۶۷، نقل از: انجمن روان پزشکی آمریکا، ۲۰۱۳).

۲. مکتب هنجاری اخلاق اسلامی

مکتب هنجاری (Normative ethics) بخشی از علم اخلاق است که به بررسی افعال اختیاری انسان از حیث خوبی یا بدی، و بایستگی یا نبایستگی می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۶/ خواص و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۲۰). مکاتب هنجاری اخلاق به این ملاحظه که خوب و بد را وصف عمل می‌دانند یا وصف عامل، به فضیلت‌گرا (فاعل محور) و غیر فضیلت‌گرا (فعل محور) تقسیم می‌شوند. دغدغه فضیلت‌گرایی چگونه بودن است (دبیری، ۱۳۸۹، ص ۷)؛ ولی دغدغه سایر نظریه‌ها چگونه رفتارکردن. به همین دلیل اخلاق فضیلت فاعل‌ها را به دو نوع خوب و بد تقسیم می‌کند و سایر مکاتب اخلاقی فعل‌را. مکاتب مبتنی بر عمل با آنکه فعل را محور کار خود قرار داده‌اند، در اینکه خوبی و بدی از خود فعل ناشی می‌شود یا از نتایج آن، اختلاف نظر دارند. دیدگاه اول وظیفه‌گرایی و دیدگاه دوم نتیجه‌گرایی نامیده شده است. بدین ترتیب در اخلاق هنجاری سه مکتب عمده وجود دارد: فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا و نتیجه‌گرا.

تفاوت مکاتب هنجاری نخست در مکاتب فلسفی غرب مورد توجه قرار گرفت. پیش از آن، حکمای مسلمان در این باره اندیشه پرداخته‌ای نداشتند؛ به همین دلیل هنوز هم از گفت‌وگو درباره مکتب هنجاری اخلاق اسلامی فارغ نشده، همچنان هر کس در این باره نظریه‌ای می‌پردازد. ما برای شناخت مکتب هنجاری اخلاق اسلامی در دو سطح بحث می‌کنیم: سطح کلان نظری و سطح خرد عینی. در سطح اول باید نسبت اخلاق اسلامی با نظریه‌های اصلی هنجاری را تعیین کنیم.

الف) اخلاق اسلامی و فضیلت‌گرایی

پرسش اصلی اخلاق در فضیلت‌گرایی چگونه بودن است و از مهم‌ترین ویژگی‌هایش



تأکید بر انگیزه‌ها و اندیشه‌های باطنی است (دبیری، ۱۳۸۹، ص ۷). این مکتب برای فضایل، ارزشی ذاتی قایل است و اصول اخلاقی یا وظایف را ناشی از فضایل می‌داند. مشهورترین و باسابقه‌ترین تفسیر فضیلت‌گرایی که حکمای مسلمان هم پذیرفته‌اند، تفسیر سعادت‌گرایانه است. بر مبنای این تفسیر افعال و رفتارها در صورتی به مثابه یک رفتار اخلاقی ارزیابی می‌شوند که به ملکه‌ای نفسانی متکی باشند (شبر، ۱۳۹۵، ص ۱۰). بنابراین هر رفتاری از فضیلتی در نفس انسان برآید، اخلاقی و در غیر این صورت غیر اخلاقی است. طبق این تعریف از فضیلت‌گرایی، در صورتی که ثابت شود مکتب اخلاقی اسلام چگونه بودن انسان را از طریق پیدایش فضایل در نفس انسان پی می‌گیرد، می‌توانیم فضیلت‌گرایی را به اسلام نسبت دهیم. قرآن کریم به مثابه اصیل‌ترین منبع فکر اسلامی در آیات متعددی مخاطبان خود را به تزکیه نفس تشویق کرده (ر.ک: اعلی: ۱۴/ شمس: ۹) و تزکیه نفس را به عنوان هدف بعثت انبیا و ابلاغ پیام الهی مورد توجه قرار داده است (ر.ک: بقره: ۱۲۹/ آل عمران: ۱۶۴/ جمعه: ۲). تزکیه در اصل به معنای حذف زواید از متن سالم (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۳۷) و مراد از آن در این آیات، دورکردن صفات ناپسند از قلب انسان است. با خارج شدن هر خلق ناپسند از محیط نفس، یک خلق پسندیده (فضیلت) جای آن را می‌گیرد. بنابراین مکتب اخلاقی اسلام از مکاتب فضیلت‌گرا به شمار است؛ به این معنا که به پرورش نفس انسانی با فضایل اهمیت می‌دهد و هر کاری را که برآمده از فضایل باشد، اخلاقی می‌داند.

ب) اخلاق اسلامی و وظیفه‌گرایی (Deontologism)

اخلاق وظیفه‌گرا بین وظیفه و اخلاقی بودن عمل ارتباط قایل است. اثرگذارترین



شخصیت و وظیفه‌گرا کانت است. به نظر کانت کار اخلاقی کاری است که وظیفه فاعل باشد و به قصد انجام وظیفه صورت پذیرد. بر این اساس کارهایی که وظیفه انسان نیستند یا با نیتی غیر از انجام وظیفه صورت می‌گیرند، ارزش اخلاقی ندارند، گرچه سودمند باشند؛ مثلاً کسی که بی‌گناهی را برای حفظ مصالح جامعه می‌کشد، عملی غیر اخلاقی انجام می‌دهد؛ حتی اگر برای خودش یا جامعه یا هر دو سود فراوان داشته باشد. همین طور تاجری که به قصد جلب مشتری، منصفانه رفتار می‌کند، عملش کاسبکارانه و فاقد ارزش اخلاقی است (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۲-۳۴).

بنابراین عمل یا قاعده ممکن است از جهت اخلاقی درست یا الزامی باشد، حتی اگر برای خود شخص، جامعه یا جهان بیشترین غلبه خیر بر شر را به ارمغان نیاورد؛ برای مثال ظلم بد است و عدالت خوب است، حتی اگر سودمند یا مضر باشند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۶-۴۷). مطابق اخلاق و وظیفه‌گرا دست کم برخی اعمال وجود دارند که بدون در نظر گرفتن پیامدهایشان باید یا نباید انجام شوند.

معیاری که کانت برای تشخیص وظیفه اخلاقی معرفی می‌کند، این است که فرد در موقع انجام هر عملی از خود بپرسد آیا می‌پسندد با خودش این گونه رفتار شود؟ مثلاً آیا راضی است دیگران به او دروغ بگویند؟

آیا اخلاق اسلامی را می‌توان در شمار مکاتب وظیفه‌گرا قرار داد؟ برای پاسخ به این پرسش باید اولاً بدانیم مراد از وظیفه چیست؛ ثانیاً عوامل وظیفه‌ساز را بشناسیم.

مراد از وظیفه

وقتی درباره اخلاق اسلامی بحث می‌کنیم، همیشه در معرض این اشتباه قرار داریم که



وظایف شرعی را با وظایف اخلاقی خلط کنیم. در حوزه شریعت بدون شک مکتب اسلام وظیفه‌گراست. آیات زیادی از قرآن کریم با بیان‌های متفاوت بر این معنا دلالت دارند (برای نمونه، ر.ک: آل عمران: ۲۰/ توبه: ۳۱/ انفال: ۲۰). ثبوت وظیفه‌گرایی در حوزه شریعت از آن رو روشن است که احکام شریعت بر اساس تعبد بنا شده و انسان نسبت به آثار و نتایج آنها اِشْرَافِی ندارد؛ ولی اخلاق در مرحله متقدم بر دین، در فطرت انسان وجود دارد و لذا رسول خدا ﷺ فرمود برای تأسیس اخلاق مبعوث شدم، بلکه می‌فرماید: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ: همانا من مبعوث شدم تا اخلاق نیک را کامل کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۲۱۰). بنابراین اخلاق یک امر ساخته و پرداخته دین نیست که انسان با وجه تعبدی و بدون نظر به آثار رفتارهای اخلاقی آنها را انجام دهد. دین از جهات مختلفی به اخلاق خدمت می‌کند؛ ولی مؤسس اخلاق نیست. بر این اساس در حوزه اخلاق تعبد جایی ندارد و انسان نمی‌تواند رفتارهای اخلاقی را بدون نظر به نتایج آنها انجام دهد. به همین دلیل توصیه‌های اخلاقی در نصوص معمولاً با ذکر فواید و آثار تعلیل شده است.

عوامل وظیفه‌ساز

ویژگی‌های وظیفه‌ساز از منظر انواع وظیفه‌گرایی متفاوت است. از وظیفه‌گرایان وحدت‌گرا، وظیفه‌گرایان الهیاتی مثل اشاعره در جهان اسلام و طرفداران ویلیام اکامی در غرب، تشخیص وظیفه اخلاقی را از حیطه صلاحیت انسان خارج کرده، معتقدند وظیفه اخلاقی تنها از ناحیه خداوند متعال صورت می‌گیرد و در قالب شریعت به بشر عرضه می‌شود. بر این مبنا می‌توان حداقل در بخش‌هایی از اخلاق که به هر دلیل از جانب دین به ما ابلاغ می‌شود، وظیفه را بر محور امر الهی تعریف کرد. کثرت‌گراها بر خلاف



وحدت‌گراها معتقدند وصف و وظیفه‌ساز ویژگی واحدی نیست؛ بلکه تعدادی اصل بنیادین در عرض هم وجود دارد که قابل ارجاع به یک اصل بنیادی‌تر نیستند و هر یک از آنها می‌تواند یک رفتار را به وظیفه تبدیل کند. دیوید راس این اصول بنیادین را در چهار عنوان فضیلت، لذت، معرفت و عدالت خلاصه کرده و معتقد است هر رفتاری که یکی از این چهار چیز خوب بر آن مترتب شود، وظیفه اخلاقی انسان می‌شود. بر این اساس نیز مکتب اخلاقی اسلام را می‌توان وظیفه‌گرا دانست؛ به این معنا که هر فعلی موجب پیدایش فضیلتی در نفس انسان شود یا معرفتی به بار آورد یا اجرای عدالت را در پی داشته باشد، به عنوان یک رفتار اخلاقی وظیفه انسان است. بنا بر آنچه گذشت، مکتب اخلاقی اسلام را می‌توان یک مکتب وظیفه‌گرا به شمار آورد؛ ولی باید توجه داشت که وظیفه‌گرایی به این دو معنا با وظیفه‌گرایی عقلی کانت متفاوت است.

ج) اخلاق اسلامی و نتیجه‌گرایی (Teleologism یا Consequentialism)

در نتیجه‌گرایی عمل به خودی خود نه خوب است نه بد. بد یا خوب آثار و نتایج عمل است. به خودی خود عدالت و راستگویی حسنی ندارند؛ همان طور که ظلم و دروغگویی قبیحی ندارند. نظریات غایت‌گرا بر اساس نوع غایت به سودگرا، قدرت‌گرا، لذت‌گرا، سعادت‌گرا و... و بر اساس متعلق غایت به خودگرا، دیگرگرا و... تقسیم شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۶). نزد سودگرایان خودگرا انسان باید همواره کاری را انجام دهد که بیشترین خیر را برای خودش داشته باشد (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۸۲). در مقابل سودگرایی جمعی می‌گوید غایت عمل باید این باشد که تا حد امکان در کل جهان خیر بر شر غلبه پیدا کند (صادقی، ۱۳۸۰، ص ۱۶). استوارت میل از حامیان اصلی این مکتب می‌گوید



منفعت عمومی، هدف است نه وسیله. سعادت فردی در صورتی قابل دسترسی است که فرد اساساً به آن نیندیشد، بلکه در اندیشه سعادت انسان‌ها باشد (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۲).

آیا اخلاق اسلامی را می‌توان از مکاتب نتیجه‌گرا شمرد؟ برخی به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند. طبق این نظریه ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان، تابع تأثیری است که در رسیدن او به کمال حقیقی‌اش دارد. تأثیر منفی، معیار ارزش منفی و تأثیر مثبت، معیار ارزش مثبت است. عملی که هیچ اثری در مسیر کمال انسان ندارد، ارزش صفر یا خنثی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۹). برای اثبات این نظریه به نصوصی استدلال شده که در مقام تشویق و دعوت به انجام کارهای خیر، به آثار و نتایج آنها مثل سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح و فوز اشاره می‌کنند. مفاد این نصوص آن است که بایستگی این کارها ناشی از نسبت آنها با سعادت است (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۳۹-۴۰) بر این اساس می‌توان مکتب اخلاقی اسلام را یک مکتب نتیجه‌گرا به شمار آورد.

د) نظریه کلان هنجاری در اخلاق اسلامی

پیش از ورود به این بحث ضروری می‌نماید بدانیم آیا جدایی این نظریات ریشه در واقع دارد یا تنها بر اثر فعالیت ذهنی اندیشوران پدید آمده است؟ پیرو این پرسش می‌توان پرسید آیا ضرورتی ما را به انتخاب یک نظریه هنجاری وادار می‌کند و آیا سلوک اخلاقی بر مبنای همه این نظریه‌ها غیر ممکن است؟ بالاتر اینکه آیا عمل بر مبنای یکی از این نظریات و بی‌اعتنایی به معیارهای دیگر ممکن است؟

به نظر می‌رسد نه تقابل فضیلت‌گرایی با دو نظریه اخلاق عمل‌محور حقیقی است،

نه تعارض بین نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی (ر.ک: موحدی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶). به همین دلیل است که فیلسوفان اخلاق به فکر جمع بین این مکاتب افتاده، برای رفع تعارض بین اخلاق فضیلت و اخلاق مبتنی بر عمل، اخلاق مکمل (Complementarity Ethics) یا کثرت‌گرا را پیشنهاد داده‌اند (صادقی، ۱۳۸۰، ص ۲۴) و بسیاری از آنها معتقدند نتیجه‌گرایی در عمل به وظیفه‌گرایی منتهی می‌شود؛ چراکه نتیجه‌گرایان نیز انجام عملی را که دارای بهترین نتیجه است، به طور ضمنی وظیفه‌کنشگر می‌دانند (ر.ک: موحدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴). علاوه بر این هر یک از این دو نظریه در موقعیت تعارض رفتارهای اخلاقی، برای حفظ معقول بودن خود چاره‌ای جز عمل به معیار نظریه دیگر ندارند. وظیفه‌گرا وقتی بین دو وظیفه با نتایج متفاوت قرار می‌گیرد، ناچار است به وظیفه‌ای عمل کند که نتیجه بهتری دارد و نتیجه‌گرا هنگامی که بین دو عمل با نتایج یکسان که یکی از آنها وظیفه او نیز هست، قرار می‌گیرد، برای حفظ معقولیت خود باید به وظیفه عمل کند (ر.ک: همان، ص ۱۷۵).

تنوع مکاتب هنجاری مولود تنوع پارادایم‌هایی است که اندیشمندان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف در آن می‌اندیشند. هر مکتب فکری به تناسب مهم‌ترین هدفی که برای انسان تشخیص می‌دهد، مکتب هنجاری خود را می‌سازد. در صورتی که مقصد انسان را نزدیک بدانیم، به طوری که هم بتوان آن را با معیارهای زندگی مادی ارزیابی کرد و هم نیازی به مرحله‌بندی و نشان دادن اهداف میانی در بین راه نباشد، برای کار اخلاقی که وسیله رسیدن انسان به هدف زندگی است، می‌توان به یک معیار اکتفا کرد؛ ولی در صورتی که هدف، دور و با معیارهای موجود غیر قابل ارزیابی باشد و برای رسیدن به آن طی مراحل و تعیین اهداف میانی لازم شود، به تناسب مراحل مختلف در هر مرحله به معیاری محتاج



می‌شویم. در بررسی‌های گذشته نیز دانستیم همه نظریه‌های سه‌گانه را می‌توان به مکتب اخلاقی اسلام نسبت داد. بر این اساس به نظر می‌رسد مکتب اخلاقی اسلامی - به ملاحظه مراحل مختلف راه انسان تا هدف نهایی - از همه معیارهای موجود بهره می‌گیرد و می‌توان پذیرفت مکتب اخلاقی اسلام مکتبی وظیفه‌گراست که وظایف کنشگران خود را با معیار نتایج اعمال تبیین می‌کند و از آنجا که انسان با معیار فضایل نفسانی خود ارزش‌گذاری می‌شود، مهم‌ترین نتیجه خوب در نظریه اسلامی ارزش* پیدایش فضیلت در نفس آدمی است و مهم‌ترین نتیجه سعادت انسان است که در تقریر سعادت‌گرایانه اخلاق فضیلت به عنوان هدف اقصای اخلاق تعریف می‌شود. ما این نظریه را «وظیفه‌گرایی نتیجه‌محور فضیلت‌مآل» می‌نامیم. به عبارتی دیگر مکتب اخلاقی اسلام کاری را اخلاقی می‌داند که مطابق وظیفه کنشگر باشد. وظایف کنشگر با توجه به نتایج اعمال تعریف می‌شود. بهترین نتیجه یک عمل این است که فضیلتی در نفس انسان پدید آید یا توسعه پیدا کند و تحکیم شود.

ه) نظریه خرد هنجاری در اخلاق اسلامی

سه نظریه فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا و نتیجه‌گرا حاصل یک تقسیم کلان از نظریه هنجاری است که نظریه‌پردازان و فلاسفه اخلاق معمولاً در حد آن توقف نمی‌کنند و به دنبال یافتن نظریات عینی‌تر تقسیم‌های جدیدی انجام می‌دهند و هر یک از این سه نظریه کلان را به

* نظریه ارزش (Theory of Value) یا نظریه خوبی (Theory of Good) به دیدگاه یک مکتب یا شخص درباره چیزهای ارزشمند گفته می‌شود. منظور از چیزهای ارزشمند یا خوب چیزهایی است که افراد باید خواهان آنها بوده اعمال خود را در راستای تحصیل آنها تنظیم کنند یا چیزهایی که تحقق آنها در جهان به طور کلی مطلوب است.

اقسامی عینی‌تر تقسیم می‌کنند. بنابراین برای یافتن نظریه عینی و خرد هنجاری اخلاق اسلامی - در صورتی که عنوان وظیفه‌گرایی نتیجه‌محور را بپذیریم - باید هر یک از این دو بخش را تا رسیدن به یک نظریه عینی دنبال کنیم. هر یک از دو عنوان وظیفه‌گرا و نتیجه‌گرا شعبه‌ها و شاخه‌های متعددی دارد؛ به این معنا که با ملاحظات مختلفی تقسیم شده‌اند. از آنجا که رسیدگی به همه این شاخه‌ها و شعبه‌ها در یک مقاله میسر نیست، باید بدانیم در این بحث کدام یک دارای اولویت و اهمیت هستند.

برای ما تعیین نوع وظیفه‌گرایی اسلامی از دو جهت مهم است: نخست از حیث وحدت و تعدد معیار و دیگر از حیث دخالت قاعده در تعیین وظیفه اخلاقی. در مورد نتیجه‌گرایی نیز از بین ملاحظات مختلفی که به تقسیم و تنويع این نظریه منتهی شده، دو ملاحظه برای ما تعیین کننده است: نخست ملاحظه نوع پیامد عمل و دیگر ملاحظه کس یا کسانی که از نتیجه عمل بهر مند می‌شوند.

(۱) نظریه خرد در رویکرد وظیفه‌گرا

اخلاق اسلامی بر خلاف نظریه کانت که صرفاً بر امر مطلق مبتنی است* و جز آن، معیاری برای کار اخلاقی نمی‌شناسد (کانت، ۱۳۶۹، ص ۶۰-۸۸)، از حیث معیار، کثرت‌گراست؛ به این معنا که برای تعیین وظیفه اخلاقی به یک معیار بسنده نکرده، هم معیار عقل را می‌پذیرد، هم معیار وحی و هم معیار شهود را. اخلاق اسلامی چه در رویکرد وظیفه‌گرایانه و چه در رویکرد نتیجه‌گرایانه قاعده‌نگر

* معیار واحد کانت این است: «تنها طبق آن اصلی عمل کن که به وسیله آن بتوانی در عین حال اراده کنی که این اصل قانون کلی و عمومی شود».



است؛ بدین معنا که احکام کلی را بر موارد جزئی مقدم می‌دارد و موارد جزئی را با تطبیق بر قواعد کلی تعیین تکلیف می‌کند. اخلاق اسلامی در رویکرد وظیفه‌گروانه قواعد اثبات‌شده زیادی دارد و با صرف نظر از همه آنها حداقل عمل به تشریحات اخلاقی دین و ادراکات عقلی دو قاعده بسیار عام و فراگیرند که قرآن کریم بر هر دو تأکید فراوان کرده است (برای نمونه، ر.ک: مائده: ۹۲/ آل عمران: ۳۲ و ۶۵/ بقره: ۷۶) و در رویکرد نتیجه‌گرایانه اگر هیچ قاعده‌ای نباشد، این قاعده را که «بهترین نتایج بر تکالیف الهی مترتب می‌شود» نمی‌توان ندیده گرفت؛ زیرا مهم‌ترین عنصر در تشخیص بهترین نتیجه، علم و آگاهی است و خداوند، دارای علم بی‌نهایت است.

۲) نظریه خرد در رویکرد نتیجه‌گرا

نتیجه‌گرایی اسلامی خودگرا، لذت‌گرا و فراگیر است. در ادامه به تبیین این سه رویکرد می‌پردازیم:

۱- خودگرایی

خویشتن دوستی از منظر حکمت اسلامی مقتضای طبیعت آدمی است و هر کس آن را در درون خود احساس می‌کند (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰). از نگاه علامه طباطبایی فعالیت انسان بر خویشتن دوستی او دلالت دارد؛ زیرا در غیر این صورت هیچ فعلی از او صادر نمی‌شود؛ چون فاعل همیشه برای کمال خویش کار انجام می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳). حب ذات نه تنها نیروی محرک زندگی معقول فرد، بلکه در اصلاح و توجیه منطقی جامعه نیز اثرگذار است (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶). بنابراین نتیجه‌گرایی در اخلاق اسلامی در قامت خودگرایی بروز می‌کند. البته خودگرایی در پارادایم اسلامی با

دیگرگرایی اخلاقی (Ethical altruism) منافاتی نداشته و منافع دیگران در آن، کاملاً ملحوظ است.

۲- لذت‌گرایی

لذت در فرهنگ اسلامی عبارت است از رسیدن انسان به چیزی که با وجودش سازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۹ و ۱۳۶۴، ص ۵۹۰). سازگارترین چیز با وجود انسان کمال او به معنای رسیدن به آخرین مرتبه وجودی خویش است. به همین دلیل لذت، به نیل کمال نیز تعریف شده است (همو، ۱۴۰۳، ص ۳۳۷). مبتنی بر این تعریف خاص است که در پارادایم اسلامی لذت‌گرایی با سعادت‌گرایی جمع می‌شود و در برابر آن نیست. بر این اساس گرایش به لذت یکی از گرایش‌های فطری انسان است که طبعاً با رنج‌گریزی توأم است. فطری بودن این گرایش بدین معناست که انسان به گونه‌ای آفریده شده که قادر نیست از لذت، گریزان و خواهان رنج باشد. به همین دلیل قرآن کریم نه تنها وجود گرایش به لذت در انسان را انکار نمی‌کند، بلکه یک سلسله تعالیم خود را بر اساس این میل فطری انسان تنظیم کرده است. در همه مواردی که تعبیرهای سعادت، فلاح، فوز و امثال آنها در قرآن به کار رفته، به این گرایش ارجاع دارد و این بدان معناست که در دید قرآن کریم وجود این گرایش در انسان مفروض و مورد تأیید است و قرآن کریم آن را در مسیر تربیت صحیح انسان جهت می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ۷، ص ۳۱۶).

۳- فراگیری

از منظر اسلامی انسان دارای دو بعد روحانی و جسمانی است؛ پس لذت نیز به دو بخش روحانی و جسمانی تقسیم می‌شود. لذت روحانی به تناسب حکم و موضوع پایدار (اعلی: ۱۷/



نحل: ۹۶)، گسترده (آل عمران: ۱۳۳)، خالص و بدون آمیزه رنج (فاطر: ۳۵) است. بر این اساس لذتی که اسلام برای انسان می‌شناسد، لذت فراگیر است. برخورداری از این لذت منوط به دو چیز است: نخست آنکه انسان سطح آگاهی خود را ارتقا دهد و با بهره‌گیری از نیروی تعقل خویش برای ارزیابی لذایذ، شاخص‌های کارآمدی به دست آورد. در غیر این صورت ذائقه فطری او دچار انحراف شده و از درک و دریافت لذایذ فراگیر محروم و به تعبیر قرآن کریم، توسط شیطان «مسخ» می‌شود (بقره: ۲۷۵). دوم اینکه برای رسیدن به آن رفتاری متناسب انجام دهد، به طوری که بتوان نیل به لذت و کمال را به رفتار خود او مستند کرد.

۳. امتیازها و راهبردهای مکتب هنجاری اسلام

دانستیم مکتب هنجاری اخلاق اسلامی در سطح کلان ترکیبی از سه مکتب عمده هنجاری است. ما بر ایند این ترکیب را «وظیفه‌گرایی نتیجه‌محور فضیلت‌مآل» نامیده‌ایم و در سطح عینی و خرد «کثرت‌گرا، قاعده‌نگر، خودگرا، لذت‌گرا و فراگیر» است. اکنون تلاش می‌کنیم ثمره این ابعاد را در بستر تحولات کرونایی تبیین کنیم.

الف) زندگی در قاب تحولات کرونایی

اهم تغییراتی که بر اثر کرونا در زندگی انسان اتفاق افتاده، به این شرح است: از نظر فرهنگی روش زندگی تغییر کرده، انسان‌ها در قرنطینه خانگی به سر می‌برند؛ به همین دلیل ارتباط با اعضای خانواده تقریباً پیوسته و با خارج خانواده مثل خویشان، دوستان، همکاران و همسایگان بسیار محدود شده و به تماس‌های کنترل شده حسابگرانه تقلیل یافته است. دسترسی به تفریحات متداول کم شده، سرگرمی‌ها تغییر کرده، استفاده از کتاب، رسانه‌های جمعی و فضای

مجازی گسترش یافته و ترس از بیماری موجب توسعه فرهنگ نظافت شده است. از نظر اقتصادی در آمد دولت‌ها کمتر و هزینه‌های آنها بیشتر شده است. با تعطیلی برخی مشاغل و بیکاری برخی گروه‌های اجتماعی از یک سو و کاهش سطح درآمد برخی صاحبان حرف از سوی دیگر و افزایش هزینه‌های ناشی از تغییرات و بیماری مردمان بیشتری فقیر شده‌اند. از نظر سیاسی - اجتماعی روابط مردم با هم و روابط مردم با دولت‌ها تغییر کرده است. نهادهای دموکراتیک تضعیف و دولت‌ها به بهانه بحران به قدرت تصمیم‌گیری متمرکز دست یافته و مقتدرتر شده، از مزاحمت منتقدان و مخالفان آسوده شده‌اند و به فرصت‌های کمیابی برای اجرای منویات خود دست یافته‌اند. مردم به دولت‌ها بی‌اعتماد و نظارت و کنترل دولت‌ها بر مردم بیشتر شده است. اقلیت‌های دینی و اجتماعی توسط دولت‌ها به عاملیت انتشار و پیروسی متهم شده‌اند. ناسازگاری اجتماعی مخصوصاً با اقلیت‌های دینی در کشورهای غربی رواج یافته است. از نظر روانی بسیاری از مردم با عواطفی چون ترس، خشم، اندوه، اضطراب، تردید و حیرت دست به گریبان و به ناهنجاری‌های رفتاری از قبیل رفتارهای اجتنابی و رفتارهای وسواسی گرفتار شده‌اند. از نظر معنوی اگرچه تعداد اندکی در عقاید خود به تردید افتاده‌اند، گرایش اکثریت مردم به خدا و معنویت افزایش یافته است.

ب) امتیازات مکتب هنجاری اسلام

از آنچه درباره مکتب هنجاری اخلاق اسلامی گفتیم، نتیجه می‌گیریم این مکتب دارای امتیازاتی به شرح ذیل است:

۱) اهداف بلندتر

اخلاق اسلامی به نتیجه‌ای کمتر از کمال و سعادت انسان قانع نیست. مبتنی بر این نگاه بلند، علاوه بر تنظیم روابط بین انسان‌ها و به عنوان نتیجه روابط صحیح اجتماعی، کمال کنشگر را نیز در نظر دارد. قرآن کریم بعد از سفارش پاره‌ای از روابط به مخاطبان خود وعده رستگاری (فلاح) داده است. یادکرد فلاح در کنار سفارش یک رفتار این فایده را دارد که مخاطب آگاهانه و انتخابگرانه به آن رفتار تن می‌دهد و به همین دلیل رفتارش قابل ارزیابی اخلاقی است (از جمله ر.ک: بقره: ۱۸۹/آل عمران: ۱۳۰ و ۲۰۰/حج: ۷۷/نور: ۳۱/جمعه: ۱۰).

۲) نیروی انگیزشی قوی‌تر

اخلاق اسلامی لذت‌گراست. مکاتب لذت‌گرا از نیروی انگیزش بالایی برخوردارند؛ به دلیل اینکه بر مبنای لذت‌گرایی، نقطه عزیمت برای رفتارهای اخلاقی خوددوستی است. بر این اساس مکتب اخلاقی اسلام از طرفی دارای توانایی فراوان در انگیزش کنشگر به سمت رفتارهای اخلاقی است (ر.ک: فصلت: ۳۱/زخرف: ۷۱). از طرفی در پارادایم اسلامی دستیابی به کمال، برترین لذت (ر.ک: حاقه: ۱۹-۲۴) و انسان موجودی دوبعدی و دوساحتی است که در ساحت معنا از نتایج رفتارهایی چون صبر، استقامت، ایثار، مواسات، قناعت، بخشیدن، مهربانی و فریادرسی لذت می‌برد (آل عمران: ۱۳۶/رعد: ۲۴/نحل: ۳۰/کهف: ۳۱/عنکبوت: ۵۸/زمر: ۷۴) و به همین دلیل برای این قبیل رفتارها که در موقعیتی مثل شرایط کرونا به آن نیازمند است، انگیزه بسیار قوی دارد.



۳) شناخت لذت‌های متعالی‌تر

اخلاق اسلامی فراگیر است؛ به این معنا که تنها ناظر به زندگی دنیا نیست و تا حیات متعالی اخروی گسترش یافته است. به همین دلیل اهدافی متناسب با این زندگی گسترده طولانی دارد؛ منافع و خیرات بزرگ‌تری را لحاظ می‌کند و کنشگر را از لذت‌های عمیق‌تر، شدیدتر و متعالی‌تری بهره‌مند می‌سازد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۳۲/فثال، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۴). در شرایط شیوع ویروس کرونا برای انگیزش کنشگر به سمت رفتار اخلاقی و حفظ او در خط اخلاق، عامل‌های بیشتری در اختیار دارد.

۴) منابع بیشتر

اخلاق اسلامی کثرت‌گراست؛ یعنی بدون اینکه با آورده‌های عقل مخالفتی داشته باشد، از منبع وحی و شهود نیز بهره می‌گیرد (حشر، ۷/اعراف: ۱۵۷). این امکان موجب می‌شود از آزمون و خطا در حوزه اخلاق که در پارادایم اسلامی با سعادت انسان ارتباط دارد، مصون بماند و به طور ویژه در شرایط موجود با استفاده از داده‌های دینی راه‌های نرفته‌ای از اخلاق را طی کند. مکاتب وحدت‌گرا از این فرصت محرومند.

۵) قدرت پشتیبانی

اخلاق اسلامی قاعده‌نگر است؛ به این معنا که برای تشخیص درستی رفتارها قواعدی در اختیار دارد (حدید: ۲۵)؛ قواعدی مثل مثل قاعده عدالت (شوری: ۱۵/نساء: ۱۳۵)، قاعده عزت (منافقون: ۸/کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۶۳) و قاعده کرامت انسان (اسراء: ۷۰). اینها هرچند در عداد قواعد فقهی شمرده شده‌اند (ر.ک: صادقی فدکی، ۱۳۹۵)، حامل مفاهیم بلند اخلاقی هستند. وجود این قواعد موجب تعمیم‌پذیری اصول اخلاقی



شده، کنشگر را در مقام عمل به حال خود رها نمی‌کند تا به شهود یا اراده خود عمل کند (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۸، ص ۲۲۲). وجود قاعده، تکلیف انسان را در حوادث خاص روشن می‌کند و او را از تردید و دودلی می‌رهاند و در نتیجه از تصمیم غیر اخلاقی و ضد اخلاقی مصون می‌دارد.

شهود کنشگر با کارکردی که عمل‌نگرهای شهودگرا می‌گویند، دلیلی بر وجودش نیست و کارایی اراده و تصمیم کنشگر که عمل‌نگرهای آگزیستانسیالیست به عنوان معیار تعیین‌کننده پذیرفته‌اند، با توجه به اضطراب کنشگران در مقام عمل در معرض تردید جدی قرار دارد (موحدی و گلزار، ۱۳۹۰، ص ۳۲). بر این اساس یک مسلمان اخلاقی با تکیه بر قواعدی که در مجموع از آموزه‌های عقلی و دینی به دست آورده، در شرایط موجود می‌تواند به وظایف اخلاقی خود عمل کند.

۶) مصادیق بیشتر

اخلاق اسلامی به تناسب هدف بلند خود علاوه بر رفتارهای اخلاقی شناخته شده در سایر مکاتب هنجاری رفتارهایی را توصیه می‌کند که به تحکیم و توسعه فضایل در نفس انسان منتهی می‌شوند. این ویژگی موجب توسعه مصادیق رفتارهای اخلاقی می‌شود؛ به طوری که بسیاری از کنش‌هایی که در مکاتب اخلاقی دیگر رفتار غیر اخلاقی (عادی و غیر مرتبط با اخلاق) شمرده می‌شوند، در این مکتب رفتار اخلاقی بشمارند. مفاهیمی از قبیل قناعت در برابر حرص (طه: ۱۳۱/ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۸)، صبر در برابر بی‌تابی (آل عمران: ۲۰۰/ اعراف: ۱۲۸/ لقمان: ۱۷)، رجا در برابر یأس و قنوط، خوف در برابر ایمنی از مکر خدا (آل عمران، ۱۷۵/ انفال: ۲/ اعراف: ۹۹/ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۸-۶۹/ قمی، ۱۴۰۴،

ج ۱، ص ۲۹۱) و توکل در برابر شرک (آل عمران: ۱۲۲/ مائده: ۱۱/ انفال: ۲/ توبه: ۵۱) تنها در نظام اخلاق اسلامی معنا می‌دهد.

۷) همه‌بینی

اخلاق اسلامی خودگراست، ولی نه با تقریری که خیر دیگران را لحاظ نکند؛ بر عکس به دلیل توسعه وجود آدمی به عالم معنا بین نفع شخصی هر کس با خیر و منافع دیگران توافق کامل قایل است (ر.ک: حدید: ۱۱/ حمیری، ۱۴۱۳، صص ۱۱۹ و ۴۱۴). به همین دلیل در شرایط موجود که بسیاری از مردمان نیازمند یاری هم‌نوعان خود هستند، کنشگر مسلمان می‌تواند در جست‌وجوی منافع اخلاقی خود به دیگران خدمت کند.

ج) راهبردهای مکتب هنجاری اسلام در شرایط همه‌گیری

مکتب هنجاری اسلام با تکیه بر امتیازات خود، برای ابعاد مختلف زندگی در قاب کرونا، راهبرد اخلاقی دارد. ما برخی ابعاد را بررسی و راهبردهای اخلاقی آن را بیان می‌کنیم. استفاده از واژه راهبرد برای اشاره به این است که احتمالاً همه راهکارهایی که در قاب کرونا پیشنهاد می‌شود، در شرایط عادی زندگی اخلاقی نیستند.

۱) راهبردهای اخلاقی در بعد اجتماعی

کنشگر اخلاقی در بعد اجتماعی از جهتی با نظام حکومتی مواجه است و از جهتی دیگر با مردم. با حکومت و مسئولان دو مواجهه دارد: نخست اینکه به اقتضای نتیجه‌گرایی همکاری با دولت را مطابق با اخلاق می‌بیند، چون بدبینی به نظام حکمرانی و متهم کردن مسئولان به کم‌کاری و عدم شفافیت موجب ناامیدی می‌شود؛ در مقابل، همکاری با نظام



حکمرانی و مسئولان همراه با انتقاد فعال و سازنده نتایج بهتری به بار می‌آورد و بسا رفتارهایی را که در مکاتب دیگر رفتار عادی محسوب می‌شوند، به مثابه یک رفتار اخلاقی انجام می‌دهد. بر این اساس مسلمان اخلاقی با صرف نظر از اینکه نظام حکومتی کشور را قبول دارد یا نه، به مثابه عضو بانشاط و فعال جامعه با مسئولان و حکومتیان در جهت شفاف‌سازی، رسیدن به تصمیمات سازنده و اجرای تصمیمات و برنامه‌ها همکاری می‌کند. دوم اینکه کنشگر مسلمان به اقتضای خودگرایی توسعه یافته، به دنبال نفع خویش و همگان است و چون درگیری با حکومت اقتدارگرا، نهادهای تمامیت‌خواه و تصمیم‌گیری متمرکز به نفع عموم مردم نیست، ضمن همکاری با دولت و نهادهای تصمیم‌گیر در صدد توانمندسازی خود به مثابه یک شهروند و جایگزین کردن اقتدار دولتی با توان مردمی بر می‌آید و چون مراعات پروتکل‌ها نفع همگانی دارد و - مستند به قواعد عامه اخلاق اسلامی - از مصادیق رفتار اخلاقی محسوب می‌شوند، با صرف نظر از اینکه خود از ابتلا به کرونا هراس دارد یا نه همه مقررات، پروتکل‌ها و فاصله‌گذاری‌ها را اجرا می‌کنند.

در ارتباط با مردم به رغم ترسی که از ارتباط وجود دارد و به رغم تلاش مضاعفی که برای یاری‌رسانی بدون ارتباط فیزیکی لازم است، به استناد خودگرایی فراگیر در راه یاری نیازمندان و رفع گرفتاری‌آحاد جامعه می‌کوشد. تشکیل گروه‌های بسیجی بهیاری در بیمارستان‌ها ناشی از این ویژگی مکتب است.

در مواجهه با اقلیت‌ها، با استناد به ترکیب سه‌وجهی مکتب هنجاری اسلام و قواعد عامه‌ای چون قاعده عدالت و کرامت با آنها به مدارا رفتار می‌کند و از آزارشان می‌پرهیزد؛ چون علاوه بر اینکه آزار این گروه‌ها بر خلاف عدالت و کرامت انسانی است، تنها فایده آزار ایشان، آرام کردن خشمی است که از ترس بیماری ناشی می‌شود و چنین رفتاری اولاً منتهی



یا برآمده از فضیلتی نیست، ثانياً به عنوان وظیفه شناخته نمی‌شود. به همین دلیل در جامعه اسلامی شاهد اتفاقاتی که در کشورهای غربی برای یهودیان افتاده نخواهیم بود.

۲) راهبردهای اخلاقی در بعد اقتصادی

کنشگر مسلمان به نفع خود توسعه‌یافته خویش تلاش می‌کند. بر این اساس به خود اجازه نمی‌دهد از کنار فقر و گرفتاری سایر شهروندان بی‌تفاوت بگذرد؛ در نتیجه به انفاق و دستگیری از نیازمندان روی می‌آورد. پیدایش مراکز کمک‌رسانی در محله‌ها، مساجد و هیئات مذهبی مستند به این جنبه مکتب است و چون نتیجه‌گرای فراگیر است، در زندگی شخصی قناعت، اعتدال و خودداری از اسراف و زیاده‌روی را پیشه می‌کند. به همین دلیل است که بسیاری از خانواده‌ها به رغم کاهش درآمد همچنان با عزت زندگی می‌کنند و با آنکه نمی‌توانند به همه نیازهای خود پاسخ درخور بدهند، بخشی از درآمد خود را برای کمک به اقشار ضعیف‌تر می‌دهند.

۳) راهبردهای اخلاقی در بعد روانی

مکتب اخلاقی اسلام فضیلت مآل است. بر این اساس کنترل عواطف منفی مثل ترس، خشم، اندوه و اضطراب را که از رذایل اخلاقی بشمارند، در دستور کار خود قرار می‌دهد و با توجه به لذت‌گرایی معطوف به معنویت که لذت‌های متعالی‌تری را در چشم‌انداز کنشگر قرار می‌دهد، می‌تواند برای او انگیزه بسیار قوی بسازد و در مسیر کسب فضایی از قبیل شجاعت، توکل، بردباری و صبر که در نفس جایگزین آن رذایل می‌شوند، فعال می‌شود. پاره‌ای از رفتارهای اختلاط‌گرایانه که در صورت عدم کنترل به نقض پروتکل‌ها منتهی می‌شود، مستند به توجه کنشگران مسلمان به فضایل است. همان‌طور که برخی از

رفتارهای خطرناک مثل عدم مراجعه به پزشک، با تأکید کنشگران بر پرهیز از وسواس مرتبط است.

۴) راهبردهای اخلاقی در بعد سیاسی

اخلاق در بعد سیاسی بیشتر به رفتار حکومت‌ها نظارت دارد. در پارادایم اخلاق اسلامی دولت‌ها بر اساس نتیجه‌گرایی وظیفه‌محور در برابر عامه مردم کشور به سمت شفافیت، تعهد به وظایف و مسئولیت‌ها در قبال مردم، صداقت در اطلاع‌رسانی و تلاش برای اتخاذ تصمیم‌های صحیح و بهنگام می‌روند؛ چراکه پنهان‌کاری، بی‌تعهدی، دروغ، دورویی، سستی و کاهلی هم بدترین نتایج را برای ملک و ملت به دنبال دارد و هم بر خلاف وظیفه قانونی، شرعی، عقلی و اخلاقی حکمرانان است.

در برابر اقلیت‌ها، منتقدان و مخالفان از مکانیزم حمایت، مدارا و تعامل بهره می‌گیرند؛ چراکه بی‌توجهی، سخت‌گیری و سرکوب، هم بر خلاف وظیفه و هم دارای پیامدهای نامطلوب است و برای مردم و دولت خیری به بار نمی‌آورد.

در برابر نخبگان با مشورت فروتنانه و تقدیر از داده‌ها و بینشی که از آنها دریافت می‌کند، به سمت بهره‌گیری از همه توانایی علمی، فکری و تجربی ایشان بر می‌آید. روشن است که رفتار تکبرآمیز دولت‌ها با نخبگان و ناسپاسی از تولیدات علمی و فکری ایشان به محرومیت ملت از آنها منتهی می‌شود. در برابر حکومت‌های دیگر با اشتراک گذاشتن اطلاعات علمی به سمت ایجاد روحیه همکاری و اعتمادسازی جهانی حرکت می‌کند.



نتیجه گیری

حاصل سخن اینکه مکتب هنجاری اسلام با توجه به گسترش وجودی انسان و راه درازی که برای کمال پیش روی اوست، برای تعیین فعل اخلاقی در سطح کلان از همه معیارهای شناخته شده فضیلت، نتیجه و وظیفه استفاده می کند و در سطح عینی و خرد، وظیفه گرای کثرت گرا و قاعده نگر و نتیجه گرای خودگرا، لذت گرا و فراگیر است.

همه گیری کرونا پدیده منحصر به فردی است که همه ابعاد زندگی انسان را تحت تأثیر قرار داده و در ابعاد مهمی مثل بعد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و روانی موجب تغییرات چشمگیری شده است. مکتب هنجاری اخلاق اسلامی به استناد ابعاد متعدد خود، دارای اهدافی بلندتر، نیروی انگیزشی قوی تر، شناخت لذت های متعالی تر، منابع بیشتر، قدرت پشتیبانی و همه بینی است. این توانایی ها موجب می شود در شرایط ویژه کرونا، در همه ابعاد و زمینه هایی که زندگی انسان دچار تغییر و تحول شده، راهبردهای اخلاقی به کنشگر پیشنهاد کند.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)؛ **امالی**؛ تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الاشارات و التنبيهات**؛ [بی جا]: نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. _____؛ **الالهيات من کتاب الشفاء**؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
۴. _____؛ **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**؛ تصحیح دانش پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۵. اسکندریان، غلامرضا؛ «ارزیابی پیامدهای ویروس کرونا بر سبک زندگی»، **فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی**؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۶۵-۸۵.
۶. پالمر، مایکل؛ **مسائل اخلاقی**؛ ترجمه علیرضا آل بویه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۷. پایگاه اطلاع‌رسانی و پایش آثار اقتصادی کرونا قابل دسترسی در: <https://coronomy.ir>
۸. جعفری، محمدتقی؛ **وجدان**؛ تهران: نشر کرامت، ۱۳۷۵.
۹. چیت‌ساز، محمدجواد؛ «کرونا و دین‌داری: چالش‌ها و تحلیل‌ها»، **فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی**؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۱۵۱-۱۶۲.
۱۰. حائری، وحید؛ «اقدامات محلی در بحران‌های جهانی»، **فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی**؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۲۵۶-۲۸۱.
۱۱. حمیری، عبدالله بن جعفر؛ **قرب الإسناد (ط- الحدیثة)**؛ تحقیق و نشر مؤسسه



- آل البيت عليه السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۳ق.
۱۲. خواص، امير و ديگران؛ **فلسفه اخلاق**؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
۱۳. دانشگاه تهران؛ «گزارش گروه مشورتی اقتصاد کلان دانشگاه تهران، بررسی ابعاد اقتصادی شیوع کرونا و راهکارهای مدیریت آثار (گزارش دوم)»، قابل دسترسی در: <https://ut.ac.ir/file/download/page/1587545387-2.pdf>
۱۴. دبیری، احمد؛ «فضیلت گرایي در اخلاق»، **معرفت اخلاقی**؛ س ۲، ش ۱، ۱۳۸۹، ص ۵-۲۲.
۱۵. **روزنامه دنیای اقتصاد**؛ ش ۵۲۱۶، یکشنبه ۲۰ تیر ۱۴۰۰.
۱۶. شبر، سید عبدالله؛ **الاخلاق**؛ قم: مکتبه بصیرتی، ۱۳۹۵ق.
۱۷. شیروانی، علی؛ «ساختار کلی اخلاق اسلامی»، **قبسات**؛ ش ۱۳، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۴۴.
۱۸. صادقی، مرضیه؛ «بررسی سه دیدگاه اخلاق مبتنی بر فضیلت، اخلاق مبتنی بر عمل و اخلاق مکمل»، **نامه مفید**؛ ش ۲۸، ۱۳۸۰، ص ۱۵-۲۶.
۱۹. صادقی فدکی، سیدجعفر؛ «پژوهشی در قواعد فقهی قرآن و گستره آن»، **پژوهش‌های فقهی**؛ دوره ۱۲، ش ۱، ۱۳۹۵، ص ۳۷-۷۲.
۲۰. صمیمی، زبیر، سمیه رامش، جواد افزون و سیدعلی کاظمی؛ «اثربخشی آموزش حافظه کاری هیجانی بر بهبود حافظه نوجوانان مبتلا به اختلال استرس پس از سانحه»، **فصلنامه روانشناسی شناختی**؛ دوره ۵، ش ۱، ۱۳۹۶، ص ۶۶-۷۶.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان**؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.



۲۲. —؛ **نهایة الحکمه**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۲۳. عبداللهی، عادل و علی رحیمی؛ «برساخت‌های اجتماعی کرونا و سیاست‌های مقابله با آن»، **فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی**؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۴۳-۶۳.
۲۴. فتال نیشابوری، محمد بن احمد؛ **روضه الواعظین و بصیرة المتعظین** (ط- القديمة)؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵.
۲۵. فرانکنا، ویلیام کی؛ **فلسفه اخلاق**؛ ترجمه هادی صادقی؛ قم: کتاب طه، ۱۳۶۷.
۲۶. فراهتی، مهرزاد؛ «پیامدهای روان‌شناختی ویروس کرونا در جامعه»، **فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی**؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۲۰۷-۲۲۵.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم؛ **تفسیر قمی**؛ تحقیق سید طیب موسوی جزائری؛ ج ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴.
۲۸. قنبری، داریوش؛ «پیروی نهادها از تصمیمات دولت جزو آثار سیاسی کرونا است»، مصاحبه با خبرگزاری ایسنا، ۱۳۹۹ / ۰۲ / ۰۶، قابل دسترسی در: <https://www.isna.ir/news/99020100499>
۲۹. کانت، ایمانوئل؛ **بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق**؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **کافی**، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷.
۳۱. کمالوندی، پیمان؛ «در کشاکش علم و دین از ستیز و سازش تا کرنش، به دنبال راهی برای رهایی، ادیان نیوز، قابل دسترسی در: <https://www.dinonline.com/16091>

۳۲. متنی، حسین؛ «بررسی اثرات ویروس کرونا- کوید ۱۹ بر اقتصاد جهانی»، فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۱۶۳-۱۸۱.
۳۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴.
۳۵. مصباح، محمدتقی؛ درس فلسفه اخلاق؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۳.
۳۶. مصطفوی، حسن؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
۳۷. مطلبی، سیدمحمد موسی؛ «تأثیر پاندمی کرونا- کوید ۱۹ بر پیش‌بینی رشد ملی سال ۱۳۹۹»، فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۱۸۴-۲۰۶.
۳۸. معلمی، حسن؛ فلسفه اخلاق؛ ج ۱، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۹. موحدی، محمدجواد و مژگان گلزار اصفهانی؛ «نقد و ارزیابی وظیفه‌گرایی»، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی؛ دوره چهارم، ش ۴، ۱۳۹۰، ص ۲۸-۳۶.
۴۰. میرزایی، خلیل؛ «علت‌ها و پیامدهای همه‌گیری و عالم‌گیری ویروس کرونا- کوید ۱۹»، فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۱۳-۴۱.
۴۱. نجاتی حسینی، سید محمود؛ «پیامدهای اجتماعی و فرهنگی ویروس کرونا در زیست‌جهان‌های دینی: روایتی جامعه‌شناختی از ایستارها و رفتارهای کنشگران دینی و اجتماعات دینی در جهان کرونایی شده»، فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی؛ ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۱۰۶-۱۵۰.



۴۲. نرگسی، فریده، فاطمه ایزدی، کلثوم کریمی نژاد و علی رضایی شریف؛ نبررسی اعتبار و روایی نسخه فارسی پرسشنامه اضطراب سلامتی در دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی لرستان»، فصلنامه اندازه‌گیری تربیتی؛ س ۷، ش ۲۷، ۱۳۹۶، ص ۱۴۷-۱۶۰.

۴۳. یورونیوز فارسی، ۲۰۲۱/۰۴/۰۶ قابل دسترسی در:

<https://per.euronews.com/2021/04/06/international-monetary-fund-report-what-are-world-global-growth-forecasts>

44. Hanna, Andrew; “What Islamists Are Doing and Saying on COVID-19 Crisis”, May 14, 2020, available in: <https://www.wilsoncenter.org/article/what-islamists-are-doing-and-saying-covid-19-crisis>.
45. Coppen, Luke; “Will coronavirus hasten the demise of religion – or herald its revival?”, The Spectator, The lockdown is testing believers of all stripes, 2020, available in: <https://www.spectator.co.uk/article/will-coronavirus-cause-a-religious-resurgence-or-its-ruination>.
46. Simon Dein, (2020) COVID19, mental health and religion: an agenda for future research, available in: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13674676.2020.1768725>.

47. Y.OlonadeabChristiana O.AdetundeaOluwakemi
S.IwelumorcdMercy I.OzoyaaTayo O.Georgea;
“Coronavirus pandemic and spirituality”, in southwest
Nigeria: A sociological analysis, Published online 2021
Mar 15, doi: 10.1016/j.heliyon.2021.e06451.
48. Longley, S., Watson, D., & Noyes, R.; “Assessment of the
hypochondriasis domain: The multidimensional inventory
of hypochondriacal traits (MIHT)” Psychological
Assessment; 17(1), 3, 2005.