فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
دوره سیزدهم، زمستان ۱۳۹۹، شماره ۵۰
صفحات: ۱۰۴ ـ ۸۳

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 13, Winter 2021, No. 50

نقش «قدرت مدیریت» در توسعه اخلاقی سازمان‌ها

محسن بهرامی*

چکیده

توجه زیاد به ترویج اخلاق حرفه‌ای در دو دهۀ اخیر در ایران، حاصلی بیش از نگاه ابزاری و تزیینی سازمان‌ها و ادارات دولتی به اخلاق نداشته است. در این مقاله با روی آوردی میان‌رشته‌ای به بررسی چرایی این مسئله پرداخته‌ایم. تجربۀ اجتماعی و تاریخی نشان می‌دهد که غفلت از اهمیت و نقش قدرت مدیریت، مهم‌ترین عامل این ناکامی است. این امر ریشه در تعلیمات برخی عرفا و اخلاقیون در توجه افراطی به آفات فردی قدرت و غفلت از آثار مثبت و اجتماعی آن دارد. نگرش منفی مسیحیت به قدرت، زمینه‌ساز توجه افراطی «نیچه» به آن و انکار دین گردید. اسلام با واقع‌بینی به نقش ابزاری قدرت مدیریت در اصلاح سازمان‌ها و جوامع نگریسته و تکامل فردی و معنوی انسان را در متن زندگی اجتماعی او می‌داند. با این نگاه، تحصیل و حفظ جایگاه مدیریت برای افراد شایسته لازم و بخشی از فرایند تکاملی آنان است و انعطاف در برخی ارزش‌های فقهی و اخلاقی ابزاری، جایز و گاهی واجب است.

واژگان کلیدی

اخلاق، سازمان، قدرت، نیچه، مدیریت و تصمیم‌گیری.

---

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکدۀ فنی و مهندسی گلپایگان. mobahrami@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۴

مقدمه و طرح مسئله

استاد شهید مرتضی مطهری، در مقدمهٔ کتاب ***انسان و سرنوشت***، اظهار می‌دارند: «راه اصلاح اوضاع جهان اسلام، بستگی زیادی به یافتن علل انحطاط آنها در گذشته و حال دارد». (مطهری، بی‌تا: ۴) ایشان، این علل را در سه بخش: اسلام، مسلمین و عوامل بیگانه جست‌وجو می‌نمایند و در بخش نخست، برخی افکار و معتقدات اسلامی را فهرست می‌نمایند که مورد این اتهام واقع شده‌اند و دراین‌میان به برخی عناصر اخلاق اسلامی مانند زهد، قناعت، صبر، رضا، تسلیم و توکل و در زمینهٔ احکام و مقررات اسلامی به مسئله حکومت و توابع آن توجه می‌نمایند. (همان، ۱۷ ــ ۱۴) آنچه در مرز مشترک دو عامل اخیر (اخلاق و سیاست) قرار می‌گیرد، موضوع قدرت و کم‌توجهی به آن است که به مسئله موردبحث این مقاله، یعنی: عدم کامیابی اهداف اخلاق حرفه‌ای در ایران، گره می‌خورد.

ریشه‌یابی و تأمل در هر دو مسئله، ما را به پاسخ واحدی هدایت می‌کند: یکی از عوامل عقب‌ماندگی مسلمین و عدم کامیابی اهداف اخلاق حرفه‌ای در ایران، برداشت نادرست از تعلیمات اخلاقی و سیاسی دین و اسلام در زمینهٔ قدرت و غفلت از نقش محوری آن در تحولات و اصلاحات فردی، سازمانی و اجتماعی بوده است.

در اثر همین تعلیمات نادرست، اغلب دین‌داران و علاقه‌مندان به ارزش‌های اخلاقی، به علت ترس از آفات قدرت، از ورود به عرصهٔ مدیریت و مراکز سرنوشت‌ساز تصمیم‌گیری پرهیز داشته و دارند و میدان را به اربابان زر و زور و تزویر می‌سپارند و انتظار دارند با «آموزش» یا «موعظه» و «تعامل» با هیئت مدیره و ارباب قدرت، سازمان‌ها هویت اخلاقی پیداکرده و جوامع اصلاح شوند.

به نظر می‌رسد همان‌طور که مارکس در انتقاد از فلاسفهٔ پیش از خود گفته بود: «فیلسوفان جهان را به روش‌های گوناگون فقط تفسیر کرده‌اند، موضوع مهم، تغییر دادن است»،[1] (مارکس، ۱۸۸۸ الف؛ همو، ۱۸۸۸ب: ۹) مصلحان و مروجان اخلاق نیز بیشتر توجه خود را به توصیف، تحلیل، توصیه و آموزش معطوف داشته و به عامل اصلی تحول سازمانی، یعنی تسخیر و تغییر در ساختار قدرت، کمتر توجه نموده‌اند.

در کتاب اخلاق حرفه‌ای، اگرچه به‌درستی و دقت، نقش و مسئولیت‌های اخلاقی هیئت مدیره و

---

۱. تزهایی دربارهٔ فویرباخ (Theses on Feuerbach)، یازده یادداشت فلسفی کوتاه از کارل مارکس است که به‌عنوان خلاصه و طرحی کلی برای فصل اول کتاب ایدئولوژی آلمانی‌در سال ۱۸۴۵ نوشته شده‌اند. این کتاب مانند برخی دیگر از آثار مارکس در زمان حیات وی منتشر نشد. برای اولین‌بار این کتاب در سال ۱۸۸۸ به‌عنوان ضمیمه جزوه‌ای از فردیریش انگلس همکار و هم‌فکر مارکس منتشر شد. جملهٔ مذکور، یکی از مشهورترین گفتاوردهای مارکس در تز یازدهم این کتاب است.

هیئت رئیسه در ایفای مسئولیت‌های اخلاقی و نهادینه کردن اخلاق، پیش‌بینی‌پذیر کردن سازمان و اعتمادآفرینی نسبت به آن توجه شده و این وظایف در دوازده بند شمرده می‌شود (قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۰۷ ـ ۱۷۹) و در فصل دوازدهم، شیوه‌های مؤثر ترویج اخلاق (همان: ۳۸۳)، مهار و رفع موانع تغییر رفتار اخلاقی مانند بسترهای معیشتی، تفوق اضطراب شغلی بر اضطراب بقا و زمینه‌های سازمانی تصمیم‌گیری‌های غیراخلاقی، موردتوجه قرار می‌گیرد، ولی حتی در مورد اخیر نیز، مشکل و مانع اصلی را نادانی و چاره کار را آموزش اعضای گروه می‌داند (همان: ۳۸۹) و «یادگیری» به‌عنوان مقدمهٔ تحول در سطوح مختلف روان‌شناختی، مدیریتی، جامعه‌شناختی محور بحث است. (همان: ۴۰۳)

با نگاهی خوش‌بینانه، این رویکرد افلاطونی و آموزش محور تنها در برخی سازمان‌ها و بنگاه‌های خصوصی تحول‌آفرین بوده است، امّا در ادارات و سازمان‌های دولتی، نتیجه‌ای بیش از گفتمان‌سازی، نگاه ابزاری و تزیینی مدیران قانون‌گریز به اخلاق و نگارش برخی کدها و مسئولیت‌های اخلاقی به‌صورت تقلیدی، تزیینی، ابزاری و ناقص به بار نیاورده است. ازاین‌رو چنانچه همراه با نویسنده محترم با کولبرگ هم‌عقیده شویم و فرایند تحول اخلاقی سازمان‌ها را در پنج مرحلهٔ: غیراخلاقی، قانون‌گرا، اخلاقی ابزار انگار، اخلاقی فردگرا و هویتاً اخلاقی، بدانیم (همان: ۴۰۲)، حتی ادعای قانون‌گرا بودن ادارات و سازمان‌های دولتی مورد تردید است تا چه رسد به اخلاق‌مدار بودن آنها. گواه صادق این ادعا، حجم زیاد نارضایتی و شکایات[۱] صورت‌گرفته از تخلفات مالی و اداری[۲] و مراجعه به دیوان عدالت است؛ وسعت این تخلفات به حدی بوده است که به تصویت قانون «ارتقاء سلامت نظام اداری و مقابله با فساد»[۳] انجامید. (مرکز پژوهش‌ها، ۱۳۹۰)

مقاله حاضر در تکمیل تلاش‌های صورت‌گرفته برای ترویج و توسعهٔ اخلاقی سازمان‌ها با روی‌آوردی میان‌رشته‌ای،[۴] ضمن مقایسهٔ دو دیدگاه تفریطی و افراطی نسبت به مقولهٔ قدرت با ارائه منطق معتدل در این زمینه، بر آن است تا اهمیت و نقش ابزاری قدرت مدیریت را در آموزش و

---

۱. رئیس سابق دیوان عدالت اداری که سمت دادستانی کل کشور را عهده‌دار شده است در مراسم تودیع خود، تأکید کرد: ۱۲۰ هزار پرونده در سال ۹۴ وارد دیوان عدالت اداری شد ... این‌همه شکایت به دیوان عدالت اداری زیبنده نظام نیست. (منتظری، ۱۳۹۵) بنا به گفتهٔ رئیس فعلی دیوان عدالت، این امار، رو به تزاید است و ماهیانه حدود ۱۴ هزار پرونده وارد دیوان می‌شود. (بهرامی، ۱۳۹۶)

۲. به‌طورکلی هر نوع انحراف از شیوه‌های صحیح و قانونی انجام وظایف و استفاده نا مشروع از موقعیت شغلی را تخلف اداری گویند. (سراج، ۱۳۸۳)

۳. فساد اداری حالتی است در نظام اداری که دراثر تخلفات مکرر و مستمر کارکنان بوجود می‌آید و آن را از کارایی مطلوب و اثر بخش مورد انتظار بازمی‌دارد. (سراج، ۱۳۸۳)

۴. ر.ک: ***روش‌شناسی مطالعات دینی***، نوشتهٔ احد فرامرز قراملکی، گفتار شانزدهم: ۳۹۳ ـ ۳۷۵.

تربیت فردی و اجتماعی انسان، اصلاح ساختارها و اخلاق‌مدار کردن سازمان‌ها برجسته‌تر کند.

گفتنی است، براساس بررسی نگارنده، حدود ۳۹ مقاله در سامانهٔ «مجلات تخصصی نور» در زمینهٔ قدرت و ارتباط آن با موضوعات و مسائل دیگر نمایه شده است که تنها دو مقالهٔ «قدرت در مدیریت اسلامی» (خدمتی، ۱۳۸۵) و «کم از کفش پاره»، (اسفندیاری، ۱۳۸۵) با بخش‌هایی از این نوشتار مرتبط است که با مسئلهٔ این مقاله هم‌پوشانی ندارند.

اخلاق ذلیل‌پرور

غزالی (متولد ۲۶۰ و متوفای ۳۳۰ ق) ازجمله کسانی است که با وجود اینکه می‌دانست، پیامبرﷺ فرموده است: «یک روز عدل از سلطان عادل، برتر از عبادت شصت‌سالهٔ بادوام است» و «سلطان عادل را هر روز عمل شصت صدیق مجتهد در عبادت رفع کنند و به آسمان برند که عمل جملهٔ رعیت، وی باشد و هر نمازی از آن وی به هفتاد هزار نماز براید»؛ (غزالی، ۱۳۹۳: ۱ / ۵۲۷) فتوا داده بود و بر طبق آن عمل می‌کرد که من آن را برای دنیاپرستان یا توانایان و مخلصان می‌گذارم و اگر از من بپرسی که اگر تو کنار بروی و دیگران نیز کنار بروند، دنیا چه خواهد شد، به شما جواب خواهم داد که:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی

دنیا ویران نخواهد شد و خداوند آن را اداره خواهد کرد و آن‌قدر ریاست‌طلب در عالم هست که با پند ما هیچ‌گاه آتش حب مال و جاه خاموش نخواهد گشت. (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۴)

فیض کاشانی همراه با غزالی فتوا داده است: برای عموم مردم فقر بر غنی ترجیح دارد چراکه انس و علاقهٔ فقیر به دنیا کمتر است و به میزانی که این علاقه کمتر شود، ثواب عبادات و تسبیحات او افزون‌تر می‌گردد. (غزالی، بی‌تا، ۳ / ۸۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۷ / ۳۳۰؛ سروش، ۱۳۸۴: ۵۶)[۱]

«سعدی» که درس آموختهٔ نظامیهٔ بغداد و مکتب غزالی است، در نظری متفاوت در جدال با مدعی، برتری مطلق فقر بر غنا و درویشی بر توانگری را نمی‌پذیرد و «در توانگری، ایمنی و مصونیت بیشتر می‌بیند و پراکنده روزی را پراکنده‌دل می‌داند و با درویشان مدعی درآویخت که قدرت جود و قوّت سجود و مال مزکا و جامهٔ پاک و عرض مصون و دل‌فارغ، همه از آنِ توانگران است و فراغت با فاقه نپیوندد و جمعیت با تنگدستی صورت نپذیرد و وقف و نذر و میهمانی و زکات و فطره و اعتاق

۱. فلنطلق القول بأنّ الفقر أصلح لکافّة الخلق و أفضل لأنّ علاقة الفقیر و انسه بالدّنیا أضعف و بقدر ضعف علاقته یتضاعف ثواب تسبیحاته و عباداتهم.

و هدی و قربانی، عباداتی است که تنها از توانگران ساخته است کـه مقربـان درگـاه حـق، تـوانگران درویش‌سیرت‌اند و درویشان توانگر همت؛ مهین توانگران آن است که غم درویشـان خـورد و بهـین درویشـان آن اسـت کـه کـم تـوانگران گیـرد» (سـعدی، ۱۳۸۸: ۲۹۵ ـ ۲۸۲؛ سـروش، ۱۳۸۴: ۵۸)؛ درعین‌حال، او در باب سوم گلستان در فضیلت قناعت سخنی دارد که گویی عجز و نـاتوانی را فضـیلتی می‌شمرد که باید شکرگزار آن بود و توانگری را رذیلتی که مستلزم آزار رساندن به دیگران است:

من آن مورم که در پایم بمالنـــــد نـه زنبـورم کـه از نیشـم بنالنـد
کجا خود شکر ایـن نعمـت گـزارم کـــه زور مـــردم‌آزاری نـــدارم

ایشان، با نگاهی سکولاریستی تنها علم را میراث پیغمبـران معرفـی مـی‌کنـد و مُلـک را میـراث فرعون و هامان می‌داند؛ انگار جمع میان علم و قدرت ممکن نیست و هرکه دنبال قدرت برود خـوی فرعونی پیدا کرده و مردم‌آزار می‌شود.

«مولوی» که معاصر سعدی است، در داستان مردی که از موسی علیه‌السلام می‌خواست زبان حیوانـات را به او بیاموزد، همین حکم را در مورد عجز و فقر مـی‌نمایـد و آن دو را مایـهٔ پرهیزگـاری و ایمنـی از حرص و اندوه نفس می‌داند:

نیسـت قـدرت هـر کسـی را سـازوار عجز بهتـر مایـــهٔ پرهیـــزگار
فقـر از ایـن رو فخـر آمـد جـاودان که بـه تقـوا مانـــد دسـت نارسـان
زان غنـــا و زان غنـــی مـردود شـد کـه ز قـدرت صبـــرها بـدرود شـد
آدمـی را عجـز و فقـر آمـد امـــان از بـلای نفـس پـر حـرص و غمـان
(مثنوی، دفتر سوم ۸۳۲۸۰ ـ ۳۲۸۳)

همو، امیری و جاه‌طلبی را خواهشی نفسانی و عامل اسارت و مانع آزادی انسان می‌داند:

هر که جویـای امیـری شد، یقیـــن بیش از آن، او در اسیری شـد، رهـین
عکس می‌دان، نقـش دیباچـهٔ جهـان نام هر بنـدهٔ جهان، خواجهٔ جهـــان
ای تن کـژ فکـــرتِ معکـــوس رو صد هـــزار آزاد را کـرده گـــــرو
مدتی بگـــــذار این حیلـت پـزی چنـــد دم پیـــش از اجـل، آزاد زی
(مثنوی، دفتر ششم، ۵ ـ ۴۴۴۱)

به‌طورکلی، مهم‌ترین پیام تصوف، نفی ثروت و قدرت به‌عنـوان دو اژدهـای نظـام سـلطنتی بـود (سروش، ۱۳۷۸: ۳۰۵):

خرّم آن کین عجز و حیرت قوت اوست　　در دو عـالم خفتـه انـدر ظـلّ دوسـت
(مثنوی، دفتر ششم، ۴۸۲۷)

«حافظ» به آفت دیگر قدرت‌طلبی توجه نموده و آن را مانع «آرامش خاطر» و «سـلامت جـان» می‌داند:

سلطان و فکر لشگر و سودای تاج و گـنج　　درویـش و امـن خـاطر و کـنج قلنـدی
در شاهراه جاه و بزرگی، خطر بسـی اسـت　　آن بـه کـزین گریـوه سـبکبار بگـذری

شکوه تاج سلطانی که بیم جان در او درج است　　کلامی دلکش است امّا به ترک سـر نمـی‌ارزد

ازاین‌جهت او را متهم به یزیدی‌گری نموده که رگه‌ای از اندیشه‌های اپیکـور در برخـی اشـعار او دیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۵۹: ۱۰۶ ـ ۱۰۹؛ ویل دورانت، ۱۳۳۷: ۲ / ۵۵۱)

از نظر حامیان این طرز تفکر، قدرت بالذات مستعد فسادآفرینی، غرور و اسـتکبار اسـت (سـروش، ۱۳۸۵: ۱۳۴) و چون مهار آن ممکن نیست بهترین راه، کناره‌گیری از آن است. در نظر ایشان، قدرت بسان اژدهای یخ‌زده و فسرده‌ای است که اگر خورشید عراق برآن بتابد، جان صاحب خود را به خطـر می‌اندازد. (همان: ۱۳۷)

اژدهـــا را دار در بـرف فـــــراق　　هین مکش او را بـه خورشـید عـراق
تا فســـــرده می‌بود آن اژدهـــات　　لقمـه اویـی، چـو او یابـــد نجـــات
نفس اژدهاست، او کـی مـرده اسـت　　از غـــم بی‌آلتی افســـــرده اسـت
(مثنوی، دفتر سوم، ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸)

استاد شهید مطهری، این توصیه‌ها را توصیه‌های اخلاقی ضعیف‌پرور و ذلیل‌پرور می‌دانـد کـه در گوشه و کنار ادبیات ما زیاد است. (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۶۹) براساس این دیدگاه فردگرایانـه، عجـز بـر قدرت، فقر بر ثروت و رهبانیت بر فعالیت اجتماعی، ترجیح داشته و بلکه اساساً کمال انسان در ضعف و پرهیز از قدرت است. (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۷۲)

به نظر می‌رسد این نگاه بدبینانه به ثروت و قدرت و به‌طـورکلی تحقیـر دنیـا، در بسـتر آشـفتگی و نابسامانی‌های اجتماعی پیدا می‌شود. بسیاری از محققان معتقدند ظهـور و رواج مکاتـب کلبـی، رواقـی، اپیکوری و شکاکیت، عکس‌العمل‌های مختلفـی بـود در برابـر آشـفتگی‌هـای ناشـی از فروپاشـی نظـام دولت‌شهری یونان پس از حملهٔ اسکندر که همگی نوعی فلسفهٔ تسلی و دلداری‌اند. (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۸)

هنگامی که قدرت سیاسی به دست مقدونیان افتاد، فلاسفهٔ یونان چنان‌که طبیعی بود از سیاست روی گردانیدند و همّ خود را مصروف تحصیل فضیلت و رستگاری فردی نمودند و دیگر نپرسیدند چگونه می‌توان دولت خوب پدید آورد، بلکه پرسیدند چگونه می‌توان در جهان رذیلت به فضیلت دست یافت یا در وادی محنت به سعادت رسید؛ (راسل، ۱۳۶۵: ۳۳۵) با این تفاوت که مکتب کلبی مکتب فرار از مشکلات زندگی است و سعادت انسان را در آزادی و استغنای عملی از متاع دنیا می‌داند؛ (راسل، ۱۳۶۵: ۳۳۷؛ مطهری، ۱۳۶۱: ۳۶) مکتب رواقی، مکتب مقاومت درونی است و گرچه مخالف بهره‌مندی از مواهب حیات نیست، تأثیرناپذیری در برابر اقبال و ادبار حوادث را توصیه می‌کند نه گریز از آنها را؛ (راسل، ۱۳۶۵: ۳۷۰ ـ ۳۶۹؛ مطهری، ۱۳۶۱: ۴۷) مکتب اپیکوریسم مکتب فرار از رنج‌ها و پناه بردن به لذت‌هاست و مکتب شک، مکتب تزلزل در معیارها و ارزش‌هاست که معمولاً به‌دنبال سختی‌ها پدید می‌آید، (ویل‌دورانت، ۱۳۳۷: ۲ / ۵۵۱؛ مطهری، ۱۳۶۱: ۴۷) امّا هیچ‌کدام به مبارزه دعوت نمی‌کنند. (همان)

بعید نیست علاوه بر عوامل اجتماعی و ترویج اندیشهٔ فلج‌کنندهٔ جبرگرایی اشعری توسط حکومت‌های ستمگر (مطهری، بی‌تا: ۱۹ و ۲۲)، نفوذ افکار و اندیشه‌های کلبی و رواقی در تفکر مسیحی (راسل، ۱۳۶۵: ۳۹۰ و ۴۲۹) و از آن طریق در میان مسلمین، موجب تعمیق چنین نگرش منفی به مقولهٔ ثروت و قدرت در میان مسلمانان شده باشد. این امر پس از حملهٔ مغولان و فروپاشی نظام اجتماعی در بسیاری از سرزمین‌های مسلمین تقویت شد.

آری، آنچه عرفا به‌درستی دریافته بودند، همین بود که آدمیان کمتر در برابر وسوسهٔ قدرت و ثروت مصون می‌مانند ...، امّا از این «است» یک «باید» نادرست بیرون آوردند و آن این بود که باید از قدرت و ثروت کناره‌گیری کرد. (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۰) درحالی‌که می‌شد به راه‌حل‌های دیگر اندیشید تا گردش ثروت در دست افراد خاصی قرار نگیرد: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»؛ (حشر / ۷) و قدرت از طرق گوناگون کنترل گردد. آیا چاره‌اندیشی برای مهار قدرت و انباشتگی ثروت خود نوعی سلوک عرفانی نیست؟ آیا رها کردن دیگران در آتش و فقط جانب خود را پاک داشتن، شفقت بر خلق است؟ (همان: ۳۷۱)

اخلاق ظالم‌پرور

در نقطهٔ مقابل چنین نگرش منفی نسبت به مقولهٔ قدرت، دیدگاه نیچه قرار دارد. وی لُب و درون‌مایهٔ ارزش‌های دینی را آرمان زهد و رهبانیت[1] می‌داند. از نظر او، این آرمان که به‌طور وسیعی در تمام

1. Ascetic ideal.

فرهنگ‌های بشری و دین‌های اصلی مشاهده می‌شود، دشمن زندگی است که برای زندگی این جهانی انسان ارزشی قائل نیست. فعلی خطا یا گناه محسوب می‌شود که خودخواهانه، حیوانی و مطابق امیال طبیعی باشد. اساس مسیحیت بر پایهٔ دشمنی با طبیعت و فطرت است. (کاپلستون، ۱۹۴۲: ۱۶۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۱۳) نیچه، اخلاق مسیحی را «اخلاق زوال» می‌نامد که چیزی جز جنایت در حق حیات، اهانت و تحقیر غرایز اصلی زندگی را تعلیم نمی‌دهد. (کاپلستون، ۱۹۴۲: ۱۶۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

او به نگرش منفی به مقولهٔ قدرت را به‌عنوان یک نقطهٔ ضعف در تعالیم مسیحیت تشخیص داد ولی در تشخیص منشأ و شیوهٔ درمان آن به خطا رفت. وی ریشهٔ بدبینی به قدرت را جهان‌بینی دوران قرون وسطی و حاکمیت اندیشه‌های ارسطو بر تفکر دینی آن دوره می‌داند که «ارادهٔ معطوف به قدرت» را زیر نقاب «ارادهٔ معطوف به حقیقت» پنهان کرده بود. انگیزهٔ اصلی او برای رد ایمان به خدا، آن است که انسان می‌تواند به‌جای خدا، قانون‌گذار و آفرینندهٔ ارزش‌ها باشد؛ ایمان، نشانهٔ ناتوانی، ترس و نگرش منفی به زندگی است؛ (کاپلستون، ۱۹۸۵: ۳۹۴) انکار خدا، نشانهٔ بروز قدرت درونی انسان و توانایی برای زیستن بدون خدا است. (همان: ۳۹۵) «مرگ خدا»، تعبیری مجازی است که نیچه برای بیان یک رویداد در فرهنگ غرب به‌کار می‌برد که مدت‌ها پیش‌روی داده است. (مک‌اینتایر، بی‌تا: ۲۴۷) از نظر او، فلاسفه از زمان دکارت به بعد، براهینی را که پشتیبان آرای مسیحی و اعتقاد به خدا بود، یک‌به‌یک سست و ستون‌های آن را خراب کردند. «تبیین علّی» اعتقاد به خدا ما را از «توجیه دلیلی» این اعتقاد نادرست بی‌نیاز می‌کند. (همان: ۲۴۸). با فروپاشی پایه‌های اعتقاد به خدا، تمام اخلاق مسیحی و اروپایی که بر آن بنا ساخته شده بود، فرومی‌ریزد. (مک‌اینتایر، بی‌تا: ۲۴۸)

وی برخلاف مارکس معتقد است، دین را ضعفا برای محدود کردن اقویا اختراع کرده‌اند. خیانتی که دین به بشر کرده این است که مفاهیمی همچون: بخشش، جود، رحم، مروت انسانیت، خوبی و عدالت را بین مردم پخش کرده است و اقویا را فریب داد تا از قدرت خود بکاهند. (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۶۹)

نیچه، توصیه‌های اخلاقی مسیحیت را «اخلاق بردگان» می‌نامد و با الهام از زرتشت برای درمان این درد مزمن، «اخلاق سروران» را پیشنهاد می‌دهد. او معتقد است زرتشت در بنا نهادن اخلاق خود بر مبادی ماوراء طبیعی مرتکب خطا شده است. لذا، برای تکمیل و جبران خطای او و متکی نمودن آن بر ارزش‌های دنیوی، خود را به‌جای یک زرتشت خیالی در نظر می‌گیرد. ابرمرد این زرتشت خیالی، انسانی است که بر تمامی ارزش‌هایی که او را به آرمان رهبانیت سوق می‌دهد، فایق آید. انسانی که بر خدا و نیستی غلبه کند. (کاپلستون، ۱۹۸۵: ۲۵۱)

اخلاق عزیزپرور

دیدگاه نیچه، درواقع واکنشی در برابر اخلاق محرّف، منحرف و ضعیف‌پرور مسیحی بود که طبیعت و سرشت انسان را نادیده می‌انگاشت و شخصیت واقعی انسان را سرکوب و از شکوفایی باز می‌دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۱۲) راه مبارزه با اخلاق منحط مسیحی که به ریشه‌کنی غرایز و به تعبیر نیچه به دشمنی با زندگی فتوا داده است، آزاد و رها گذاشتن آن غرایز و توجه مطلق به یکی از آنها نیست، بلکه همان‌طور که خود نیچه در کتاب ***شامگاه بت‌ها*** گفته است، کنترل، مهار و هدایت آنهاست؛ (نیچه، ۱۳۵۷: ۶۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۱۶) اگر قدرت و توانایی در کنار ارزش‌های دیگر به‌صورت هماهنگ و متعادل درآیند، مجموعاً انسان کامل را می‌سازند. (مطهری، ۱۳۹۲: ۲۶۸) براساس منطق نیچه، برای فرار از چالهٔ اخلاق بردگان و ظلم‌پذیری، ناگزیر از سقوط در چاه ستم‌گری خواهیم بود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۱۷)

تعالیم متعالی اسلام با ارائهٔ راه میانه، (بقره / ۱۴۳) نه به کناره‌گیری از دنیا و مسئولیت‌های اجتماعی توصیه می‌کند و نه با قدرت‌طلبی به‌عنوان مهم‌ترین و تنها ارزش اخلاقی موافق است. اسلام، فرد و جامعه‌ای نیرومند می‌خواهد که در عین آزادی و رهایی از تعلقات دنیوی و موانع سیر معنوی، قادر به مبارزه با نابسامانی‌ها، بی‌عدالتی‌ها و تغییر و اصلاح محیط باشد. ویل دورانت در جلد چهارم کتاب ***تاریخ تمدن*** می‌گوید: در همهٔ تاریخ هیچ دینی به اندازهٔ اسلام پیروان خود را پیوسته به قدرت و قوت دعوت نکرده است و هیچ دین دیگری در این زمینه مانند اسلام موفق نبوده است. (ویل‌دورانت، ۱۳۳۷: ۴ / ۷؛ مطهری، ۱۳۹۲: ۲۶۰)

در قرآن و روایات، شواهد زیادی هست که مؤید نظر پیش‌گفته است. آیاتی که عبادت خدا را مستلزم نفی شرک و حاکمیت طاغوت می‌داند (نحل / ۳۶) و هدف بعثت انبیاء را استقرار قسط و عدل معرفی می‌کند؛ (حدید / ۲۵) روایاتی که ولایت و امامت را مهم‌ترین رکن اسلام، شرط توحید و قبولی اعمال معرفی می‌کند؛[1] دستورات سیاسی در زمینهٔ لزوم حفظ استقلال (نساء / ۱۴۱) و عزت مسلمین؛ (نساء / ۱۳۹) احکام و قضایی و آیاتی که درزمینهٔ دفاع و جهاد با دشمنان است، از شواهد توجه اسلام به عزّت و قدرت مسلمانان در بعد اجتماعی است. (صف / ۴؛ فتح / ۲۹؛ انفال / ۶۰)

از سوی دیگر، به همان نسبت که اسلام به قدرت و حکومت به‌عنوان ابزار تحقق عدالت توجه نموده است، با ضعف و زبونی مخالفت و مبارزه کرده و آن را زمینه‌ساز بی‌عدالتی دانسته است. حضرت علی‌علیه‌السلام در نکوهش فقر و ضعف فرموده است: «**الفقر یخرس الفَطِنَ عن حُجّته والمُقلُّ غریبٌ في**

---

۱. ر. ک: باب نهم و دهم از جلد یکم کتاب ***الحیاه***.

بلدته وَ الْعَجْزُ آفَةٌ»؛ فقر، انسان زیرک را در بیان دلیلش لال می‌کند، هم‌چنین، بینوا در دیار خود ناشناس است و عجز و ناتوانی آفت (دین‌داری) است. (صبحی صالح، بی‌تا: حکمت ۳ و ۴: ۴۶۹) درمقابل روح مؤمن را سخت‌تر و محکم‌تر از سنگ خارا می‌داند: «المؤمن ... نَفْسُهُ أَصْلَبُ مِنَ الصَّلْدِ وَ هُوَ أَذَلُّ مِنَ الْعَبْد». (صبحی صالح، بی‌تا: حدیث ۲۳۳ / ۵۳۳؛ دشتی، ۱۳۸۳: ۵۰۶) امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «انّ الله عز و جل، فوّض الي المؤمن اموره كلّها و لم يفوّض اليه ان يكون ذليلاً؛ اما تسمع قول الله تعالي يقول: «و لله العزه و لرسوله و للمؤمنين»»؛ (کافی: ۵ / ۶۳) خدا، اختیار مؤمن را در هرچیز به خود او داده است، مگر آنکه خوار و ذلیل و توسری خور باشد. مؤمن همواره عزیز است و هیچ‌گاه تن به خواری نمی‌دهد. او از کوه استوارتر است؛ زیرا لااقل تکه‌ای از کوه را می‌توان کند ولی به‌هیچ‌روی نمی‌توان دین مؤمن را از او جدا کرد». امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «خداوند به مؤمن سه ویژگی داده است: عزت در دنیا و آخرت، رستگاری در دنیا و آخرت و هیبت در سینهٔ ستمکارن. یعنی مؤمن حالتی دارد که ستمکار در دل خود از او احساس هیبت می‌کند». (مطهری، ۱۳۹۲: ۲۶۴)

با توجه به این موارد روایاتی که در مذمت ریاست‌طلبی و دنیاطلبی وارد شده است، نکوهش از هدف قرار گرفتن این امور به‌عنوان تنها ارزش است؛ وگرنه نمی‌توان نقش ابزاری آنها در برآوردن نیازهای فردی و اجتماعی و تحقق اهداف عالیه انکار کرد.

امام خمینی قدس سره در مراسم تنفیذ حکم رؤسای جمهور به هر دو جهت تذکر می‌دادند: درعین‌حال که ریاست‌طلبی و حُب‌دنیا را به‌عنوان رأس تمامی خطاها سرزنش می‌کردند، (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۲ / ۱۴۱) سوارشدن بر مرکب قدرت و خدمتگزاری به مردم را بزرگ‌ترین عبادات می‌شمردند (همان: ۱۵ / ۷۶) و در برخی موارد ترک مسئولیت را وسوسه شیطان و گناهی نابخشودنی معرفی می‌کردند. (همان: ۲۵۰)

تربیت و سلوک در متن زندگی

برخلاف تعالیم مسیحیت و برخی مکاتب یونانی و متصوفه‌ای که از آنان متأثر شده‌اند، راه مبارزه با نفس و دنیاپرستی، رهبانیت و کناره‌گیری از زندگی و گریز از مسئولیت‌های اجتماعی نیست. تربیت و تکامل نفس با شرکت در جهاد و آزمون‌های سخت زندگی امکان‌پذیر است. در عرصهٔ مدیریت و مبارزه با منفعت‌طلبان و رانت‌خوارن به اندازهٔ کافی نکوهش و سرزنش وجود دارد و نیازی به عمل به توصیه‌های عافیت‌طلبانه و دنیاگریزانهٔ برخی از صوفیان ملامتی، برای پردازش جان و صیقل روح نیست.

«تعلیمات زهدگرایانه‌ای که در اسلام دیده می‌شود، غیر از رهبانیت است. رهبانیت مستلزم کناره‌گیری از خلق و سلب هرگونه تعهد و مسئولیت از خود است، امّا زهد اسلامی در عین اینکه

مستلزم انتخاب زندگی ساده و بی‌تکلف و پرهیز از تجمل و لذت‌گرایی است، در متن زندگی و عین جامعه‌گرایی و برای خوب از عهدهٔ مسئولیت‌ها برآمدن است». (مطهری، ۱۳۹۴: ۵۱۶)

درست است که در عرصهٔ قدرت، تمایلات پست مجال ظهور پیدا می‌کنند؛ اما در سطحی بالاتر، استعدادهای عالی نیز در همین عرصه مجال بروز پیدا می‌کنند. گرچه پذیرش مسئولیت مدیریت یک سازمان، آرامش و راحتی انسان را می‌گیرد و زمینهٔ رشد رذایلی همچون خودکامگی، تکبر، تظاهر، ریاکاری، تبعیض و ستمکاری را فراهم می‌نماید؛ درعین‌حال کمالات زیادی مانند عدالت‌گستری، خدمت به خلق، شاد کردن دل مؤمنین که از بزرگ‌ترین عبادت‌ها شمرده‌شده در همین میدان امکان رشد می‌یابند. تأثیر و کارآمدی ابزارهایی مانند تقوا، تواضع، صبر، حلم، سعهٔ صدر، ذکر، استعانت، توکل بر خدا، مشورت‌پذیری را نیز در همین عرصه می‌توان تجربه کرد. در کنج خلوت و عزلت، شیطان نیاز به فعالیت زیاد ندارد تا با ذکر خدا او را رجم کنیم. در این وضعیت، نه‌تنها رذایل که بسیاری از فضایل نیز مجال رشد پیدا نمی‌کنند.

پیامبران و اولیای خدا، مسیر تکامل معنوی خود را در همین میدان پیموده‌اند. از زندگی و مشکلات آن نهراسیده، بلکه به جنگ آن شتافته‌اند. پیامبر اسلامﷺ فرموده‌اند: «رهبانیه امتي الجهاد في سبيل الله؛ رهبانیت امت من جهاد در راه خداست» و «الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله؛ آنکه در راه تأمین معاش خانواده می‌کوشد، مانند مجاهد در راه خداست». (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲: ۴ / ۱۸۶)

مفهوم واقعی «اهدنا الصراط المستقیم» را «عارفان مبارزه‌جو» درک می‌کنند. تقاضای استمرار هدایت، برای آنانی است که در مسیر مبارزه با مفاسد اخلاقی که مظاهر شرک و نفاق‌اند، استقامت می‌کنند و مراتب و مراحل جهاد با نفس را در آزمون زندگی می‌پیمایند.

بنابراین، همان‌طور که ارسطو دریافته بود، آموزش و تعلیم، به تحصیل فضایل عقلانی می‌انجامد؛ امّا فضایل اخلاقی که سعادت عملی و اجتماعی ما در گرو آن است، از طریق تربیت به دست می‌آید؛ (مک اینتایر، بی‌تا: ۹۵؛ پاپکین و استرول، ۱۹۷۲: ۱۹ ـ ۱۹) تربیت نیز فرایندی است که بخشی از آن در محیط و اجتماع شکل می‌گیرد؛ جهاد اصغر، مقدمه و جزیی از جهاد اکبر و برداشتن موانع بیرونی، ملازم و زمینه‌ساز تحول وجودی در زندگی شخصی، شغلی و سازمانی است؛ (قراملکی، ۱۳۸۳: ۴۰۳) این همان سیر ابراهیمی است که از بت‌شکنی تا خودشکنی استمرار دارد.

حاصل آنکه، نباید توصیه‌های برخی عرفا و علمای اخلاق را عمومی پنداشت و برای حفاظت خود از لغزش‌های احتمالی و اجتناب‌ناپذیر از اجتماع و مسئولیت گریخت (گلستان سعدی، باب پنجم، حکایت هفدهم، ۱۳۸۲: ۲۳۴) یا برای آزادی دل، دیدهٔ خود را کور کرد. می‌توان به‌جای توجه به

توصیه‌های صوفیانهٔ امثال غزالی و افکار عافیت‌طلبانهٔ حافظ، به نقش مؤثر امثال خواجه نظام‌الملک، امیرکبیر و امام خمینی‌قدس‌سره در اصلاح جوامع توجه کرد.

اهمیت قدرت تصمیم‌گیری در سازمان‌ها

برای اینکه اخلاق در یک سازمان نقش محوری داشته باشد، باید سازوکارهای تأثیرگذاری بر تصمیم‌ها و تحولات سازمانی را شناخت. مهم‌ترین رکن تصمیم‌گیری در یک سازمان، رئیس یا هیئت مدیره آن است که بیشترین اختیارات را در دست دارد. (قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۰۶ ـ ۱۸۰)

از منظری دیگر، شناخت دقیق و جامع مشکلات اخلاقی سازمان و امکان چاره‌جویی و حل آن، مستلزم در دست داشتن قدرت تصمیم‌گیری است. کسانی که در مسند مدیریت و تصمیم‌گیری نیستند، نه درک درستی از مشکلات اخلاقی سازمان دارند و نه توانایی بر حل آن و در هر دو مرحله بسیار ساده‌اندیشانه و سطحی‌نگرانه عمل می‌کنند؛ زیرا آنان تنها، آثار و نتایج تصمیم‌ها را می‌بینند و از علل و عوامل آن ناآگاه‌اند. قلمروی تصمیم‌گیری این افراد محدود به مسائل شخصی و ساده است. درحالی‌که مدیر یک سازمان، با مسائل متنوع، چندوجهی و پیچیده‌ای مواجه است که با توصیه‌های عام، کلی و مبهم نمی‌توان آنها را ممیزی اخلاقی کرد. دشواری کار وقتی بیشتر می‌شود که در برخی موارد اِعمال تصمیم درست و اخلاقی، با منافع افراد در تعارض است. در این مرحله درک مدیر دلسوز از خود، دیگران، زندگی، دنیا، خدا و کارآمدی توصیه‌ها و معیارهای اخلاقی به‌کلی تغییر می‌کند و چهرهٔ واقعی افراد، دوستان و دشمنان عدالت و ارزش‌های اخلاقی، شناخته می‌شود و در یک فرایند طبیعی شخصیت مدیر اخلاق‌مدار ساخته و پرداخته و صیقل می‌خورد.

بنابراین لزوم توجه به قدرت در یک سازمان از چند جهت، انکارناپذیر است: تأثیرگذاری بر تصمیمات، شناخت مشکلات سازمانی و امکان یافتن راه‌حل‌های اخلاقی برای آنها، همچنین تکامل و پختگی شخصیتی مدیر.

اشعریت اجتماعی

کسانی که تجربهٔ مدیریت در دانشگاه یا سازمان‌های دیگر را دارند تصدیق می‌کنند که به‌کار بستن فوت‌وفن‌های تبدیل مشکل به مسئله یا مسائل قابل‌حل، اولویت‌بندی میان آنها و گزینش شیوهٔ درست برای حل آنها (قراملکی، ۱۳۸۳: ۳۰۴ ـ ۲۴۷) برای تحقق تصمیم‌های اخلاقی کافی نیست؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد، پای منافع افراد در میان است؛ مقاومت در اجرای قوانین و مقررات، انتظارات فراقانونی و دخالت‌های برون‌سازمانی، مانع پیشبرد اهداف است. در اینجا برای برداشتن موانع،

به مؤلفه‌های دیگری از جنس قدرت مانند شهرت، مقبولیت و نفوذ، ارتباطات، رسانه و گاهی قدرت نظامی یا قضایی و ... نیاز است.

در زیر به برخی مواضع تصمیم‌گیری در دانشگاه که هرکدام مصادیق متنوع، متفاوت و متعددی دارد، اشاره می‌کنم:

۱. تهیه و تنظیم برنامهٔ راهبردی دانشگاه که در آن چشم‌انداز، خط‌مشی‌ها (راهبردها) و مأموریت‌های سازمان مشخص می‌شود؛

۲. جذب و استخدام اعضای هیئت علمی و غیر هیئت علمی؛

۳. ادامهٔ کار، ترفیع و ارتقاء اعضای هیئت علمی و غیر هیئت علمی؛

۴. رکود، تبدیل وضعیت و بازنشستگی؛

۵. نظارت و ارزیابی عملکرد اعضا؛

۶. توسعه کمی و ساخت‌وسازها؛

۷. تعامل سازنده با خیرین؛

۸. نحوهٔ تعامل با نیروهای شرکتی و اجرای قوانین حداقلی کار؛

۹. تأمین منابع مالی و جذب درآمد از دولت و مردم و نحوهٔ هزینهٔ کرد آن؛

۱۰. دفاع از استقلال دانشگاه، در برابر انتظارات برون‌سازمانی مقامات سیاسی، همچون فرماندار، امام‌جمعه، نماینده و ... .

در تمامی این موارد، این نکتهٔ کلیدی و بااهمیت به‌روشنی قابل‌مشاهده است که؛ وزن و اعتبار مستندات و استدلال‌های صاحب‌نظران، هیچ‌گاه با وزن نگاه و نظر صاحب‌منصبان قابل‌مقایسه نیست. اگر رئیس دانشگاه اخلاق‌مدار باشد، در موارد مذکور، موازین قانونی را رعایت می‌کند و روند تحول به‌سوی اخلاقی کردن دانشگاه تسهیل می‌شود؛ امّا اگر او دغدغه‌های اخلاقی نداشته یا فردی سکولار باشد و دانشگاه را کارخانهٔ انسان‌سازی نداند، تلاش‌ها عقیم می‌ماند. به‌همین‌جهت، نتایج حاصله از «همایش اخلاق مدار کردن دانشگاه‌ها»[1] نزد اغلب رؤسا، کمتر از نظر یک مقام سیاسی ارشد، موردتوجه قرار می‌گیرد، زیرا او نیز مانند بسیاری از ما، اعتبار سخن را به وزن و جایگاه گویندهٔ آن می‌داند، نه به قوّت و استحکام محتوا و استدلال.

سعدی در مقدمهٔ گلستان، نگاه عنایت و توجه ابوبکر سعد بن زنگی را موجب توجه کافهٔ انام، خاصه و عوام به آن می‌داند که «الناس علي دين ملوكهم»:

---

۱. این همایش در آذر ماه ۹۶ در دانشگاه تهران برگزار شد.

زانگه که ترا بر من مسکیـــن نظر است　　آثارم از آفتـــــــاب مشـهورتر اسـت
گر خود همه عیب‌ها بدین بنـده درسـت　　هر عیب که سلطان بپسندد هنـر اسـت

در بخش دیگری از این مقدمه می‌گوید:

هر که در سایهٔ عنـــــایت اوسـت　　گنهش طاعت است و دشـمن، دوسـت
(سعدی، ۱۳۸۸: مقدمه)

این، منطقی است که می‌توان از آن به «اشعریت اجتماعی» تعبیر کرد. دیدگاهی که اگر در نظـر با آن مخالف باشیم، در عمل به آن مبتلا هستیم.[۱]

غزالی که یک فقیه و صوفی اشعری مذهب است از نمایندگان و معلمان این طرز تفکر در دنیای اسلام است. او در احیاء علوم دین می‌گوید: حق از آن صاحبان شوکت است و ما نمی‌تـوانیم علیـه او بشوریم. (سروش، ۱۳۸۴: ۱۸۳) سوفسطائیان نیز معتقد بودند که اصلاً حق یعنی زور، هرجا کـه زور و قدرت هست حق هم هست[۲] و ضعف مساوی است بـا بـی‌حقـی و نـاحقی. (مطهـری، ۱۳۹۲: ۲۴۸) ماکیاولی نیز می‌گفت: وقتی واقعیت این است که دولت یا قدرت فراتر از نیـک و بـداخلاقی اسـت و نیک و بد را خود حاکمان تعیین می‌کنند، بیایید و بگوییم که حقیقت نیز همین است و عـالم قـدرت، لوازم و مقتضیاتی دارد که اخلاق فردی عامیانه تحمل آن را ندارد. به بیان دیگر، «نیک و بدی که در اخلاق فردی مطرح است، در اخلاق قدرت مطرح نیست». (سروش، ۱۳۸۶: ۲۳۰)

بنابراین ما گرچه به لحاظ تئوریک، قدرت را یکی از منابع کسب مشروعیت و حقانیت به حسـاب نمی‌آوریم و هر صاحب‌منصبی را برحق نمی‌دانیم، ولی در این تردیدی نیست که در عالم واقـع، «زور در جا انداختن حق، محق کردن و محق شمردن آدمیـان در رفتـار و تصرفاتشـان بسـیار مـؤثر بـوده است». (سروش، ۱۳۸۶: ۱۸۴)

کسب قدرت به‌مثابه مقدمهٔ واجب

در اینجا لازم است به نکتهٔ ظریف و مهمی اشاره کنیم. فقها و اصولیین، بین شـرط وجـوب و شـرط واجب فرق نهاده‌اند. برای نشان دادن این تفاوت، نماز و حج را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم؛ «وجوب»

---

۱. افلاطون، از تراسیماخوس که یکی از سوفسطائیان است، نقل می‌کند که موفقیت تنها هدف فعل اسـت و عبـارت از کسب قدرت برای دستیابی به تمایلات و خواسته‌هاست. هیچ چیز به نام فضیلت یا عـدالت فـی‌نفسـه وجـود نـدارد. عدالت نزد عرف عام آتن، عبارت است، ازآنچه اقویا می‌گویند و می‌خواهند. (مک‌اینتایر، بی‌تا: ۵۹)

۲. به قول یک ضرب المثل انگلیسی، قدرت یعنی حق. زور دارند، لذا حق دارند. (Might is right؛ سروش، ۱۳۸۴: ۱۸۳)

و استقرار حج مشروط به استطاعت است و تا فرد مستطیع نشود، حج بر عهدهٔ او نیست؛ ولی نماز، درهرحال بر فرد مکلّف واجب است و وجوبش مشروط به چیز دیگری نیست. بدین‌لحاظ، حکم مقدمات این دو نیز با یکدیگر فرق می‌کند. فراهم کردن مقدمات نماز، مثل طهارت، به‌عنوان شرط «واجب»، امری «تحصیلی» است، درصورتی‌که فراهم شدن استطاعت که شرط وجوب حج است، امری «حصولی» است و شنیده نشده که فقیهی مستطیع شدن را واجب شمرده باشد. البته، در اینکه فراهم کردن مقدمهٔ واجب، وجوب استقلالی شرعی دارد یا وجوب آن عقلی و تبعی است، مناقشه است؛ امّا وجوب عقلی آن، قدر مسلّم و مورد اتفاق تمامی علمای اسلام است. (نائینی، ۱۴۳۴: ۱۷۲ ـ ۱۷۱؛ همو، ۱۳۵۸: ۵۹؛ بهشتی، ۱۳۸۲: ۹۶)

کسانی که دغدغهٔ اخلاقی کردن سازمان‌ها و جوامع را دارند، باید تکلیف خود را با این پرسش ساده ولی بااهمیت روشن کنند که از نظر آنان، تحقق اهداف و آرمان‌های اخلاقی و اسلامی در حکم نماز است یا حج؟ کسانی که این آرمان‌ها را همچون حج می‌دانند، می‌توانند سکوت و کناره‌گیری خود را از قدرت توجیه کنند و تا «حصول» استطاعت و فراهم شدن شرایط منتظر بمانند. ولی آنانی که این اهداف و آرمان‌ها را همچون نماز بلکه مهم‌تر از آن می‌دانند، نظاره‌گر حوادث نمی‌نشینند و مسئولیت خود را در «تحصیل» مقدمات می‌شناسند.

اهمیت تفاوت این دو نگاه و مصادیق آن را می‌توان در موضع‌گیری علمای دینی در تاریخ مبارزات گذشته و معاصر به‌ویژه دوران مشروطیت ملاحظه کرد. نهضت مشروطه، دو هدف مهم داشت: یکی قلع‌وقمع استبداد و دیگری تدوین قانون اساسی که ازنظر مرحوم علامهٔ نائینی، دومی مقدمهٔ اوّلی است. ایشان، رعایت حقوق ملت و حفظ آزادی مردم و عدالت را واجب بسیار مهمی می‌دانند که مقدمه آن، تدوین نظام‌نامه یا قانون اساسی است. از نظر ایشان، در دورهٔ غیر معصوم، برای جلوگیری از انحراف حکومت، شرط ایمان، تقوا و عدالت کافی نیست. علاج و ریشه‌کن کردن استبداد، مشروط کردن قدرت مطلقه یا نظام جمهوریت است. اگر قانون اساسی جامع‌ومانع نباشد، استبدادی که از در خارج شده از پنجره برمی‌گردد. قانون است که حدومرز اِعمال قدرت را معلوم می‌کند و نقش پیشگیرانه در بروز و ظهور استبداد و فاشیسم دارد. (نائینی، ۱۴۳۴: ۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۹؛ بهشتی، ۱۳۸۲: ۹۷)

حضرت امام خمینی ازجمله علمایی است که مبارزه با استبداد و استعمار و رسیدن به استقلال، آزادی، پیشرفت و اقامهٔ قسط و عدل را درهرحال واجب می‌شمرد و تشکیل جمهوری اسلامی را مقدمه و لازمهٔ تحقق آن اهداف می‌دانست. ایشان معتقد بود، مبارزات انبیاء و ائمه طاهرین برای

تحقق اهداف عالی اخلاقی و آرمان‌های اجتماعی دین بوده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ (نحل / ۳۶) ما در هر امّتی رسولی فرستادیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید؛ اگر آنها، نسبت به مقولهٔ قدرت بی‌تفاوت بودند و تنها به وعظ و ارشاد بسنده می‌کردند، با آن مصائب روبرو نمی‌شدند؛ حکومت طاغوت، منشأ و مبدأ همهٔ فسادها و منکرات و حکومت اولیای خدا منشأ همهٔ خیرات و برکات است؛ لذا، حفظ آن از اوجب واجبات است. به‌همین‌جهت فرمودند:

> من در میان شما باشم یا نباشم، نگذارید انقلاب به دست نااهلان و نامحرمان بیفتد. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۴۰)
>
> آنهایی که در خانه‌های مجلل، راحت و بی‌درد آرمیده‌اند و فارغ از همه رنج‌ها و مصیبت‌های جان‌فرسای ستون محکم انقلاب و پابرهنه‌های محروم، تنها ناظر حوادث بوده‌اند ... نباید به مسئولیت‌های کلیدی تکیه کنند که اگر به آنجا راه پیدا کنند، چه‌بسا انقلاب را یک‌شبه بفروشند. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۲۴)

بنابراین این ادعا که سیرهٔ ائمّه و امیر مؤمنان حکایت از این دارد که آنان برای تحصیل قدرت اقدام نکردند و منتظر حصول شرایط بودند، نادرست و مخالف عقل است که بررسی آن مجال وسیع و مستقلی می‌طلبد. به همین اندازه اکتفا می‌کنیم که سکوت امام علی‌ؑ برای حفظ همان چیزی بود که مقدمه‌اش رسیدن به حکومت بود. ایشان اگر قیام می‌کردند نقض غرض بود و اسلام نوپا به‌واسطهٔ اختلاف امّت در معرض نابودی بود. (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۶ / ۴۸۸) تداوم این سکوت تا بیست‌وپنج سال نیز با همین فلسفه بود. اگر ایشان در این مدّت منفعل و منتظر حصول شرایط می‌نشست، آیا مردم برای یاری ایشان اظهار آمادگی می‌کردند؟ حضور فعال ایشان در این دوره سبب آگاهی و اقبال مردم برای نصرت ایشان شد. ضمن اینکه نباید از بخش دوم سخن ایشان به هنگام پذیرش درخواست مردم غافل شد که: «خداوند از علما پیمان گرفته است که در برابر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم ساکت ننشینند». هم‌چنان‌که پس از رسیدن به قدرت و حکومت باوجود اینکه آن را فی‌نفسه کم‌ارزش‌تر از کفش کهنه می‌داند، به‌خاطر نقش مهم و ابزاری آن در پیشبرد اهداف حق و منع باطل برای حفظ آن می‌جنگد. (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳۳)

پارادوکس قدرت و اخلاق

تا اینجا روشن کردیم که در دست گرفتن قدرت تصمیم‌گیری و مدیریت سازمان‌ها عامل بسیار مهمی برای پیشبرد اهداف اخلاقی است؛ امّا مدیران اخلاق‌مدار در صورت به قدرت رسیدن با چالشی

جدید روبه‌رو هستند و آن، مقاومت و مخالفت منفعت‌طلبان است. اینان به هر طریق ممکن، منافع خود را تعقیب می‌کنند و اگر با رشوه و تطمیع نتوانند به خواست خود برسند، به حمله و تهدید متوسل می‌شوند؛ ازاین‌رو چنین می‌نماید که گاهی حفظ قدرت، مستلزم کوتاه آمدن از مواضع اخلاقی است؛ بر سر این دوراهه[1] چه باید کرد؟ ایستادگی بر مواضع و از دست دادن قدرت یا سازش و نادیده گرفتن گرفتن مواضع اخلاقی؟

پاسخ به این پرسش ازیک‌سو به اهمیت هدف و از سوی دیگر به نقشی که وسیله ایفا می‌کند، بستگی دارد. همان‌طور پیش از این اشاره شد، ازنظر قران، بعد از توحید، تحقق عدالت اجتماعی، مهم‌ترین هدف تمامی پیامبران است (حدید / ۲۵) و رسیدن به قدرت و حکومت مقدمهٔ تحقق آن است. (نحل / ۳۶) مقدمه نمی‌تواند ناقض هدف باشد، حضرت علی‌علیه‌السلام، در پاسخ به توصیهٔ دوستان مصلحت‌اندیش مبنی بر سازش با معاویه فرمود:

> أَتَأْمُرُونِّي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْماً؛ لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّه. (صبحی صالح، بی‌تا: خطبهٔ ۱۲۶ / ۱۸۳)
>
> شما از من می‌خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و ستمگری به دست آورم؟! به خدا سوگند تا دنیا، دنیا است، چنین کاری نمی‌کنم. اگر همهٔ این اموال عمومی که در اختیار من است، مال خودم بود و می‌خواستم بین مردم تقسیم کنم، هرگز تبعیض روا نمی‌داشتم تا چه رسد که مال، مال خداست و من امانت‌دار خدایم. (مطهری، ۱۳۹۴: ۴۳۹)
>
> در سخنی مشابه، فرموده است:
>
> مَا ظَفِرَ مَنْ ظَفِرَ الْإِثْمُ بِهِ وَ الْغَالِبُ بِالشَّرِّ مَغْلُوب. (صبحی صالح، بی‌تا: حکمت ۳۲۷ / ۵۳۳)
>
> آنکه گناه بر او چیره شود، پیروز نیست. آنکه از طریق ناصواب غلبه کند، درواقع بازنده است.

مدلول این بیانات آن است که اسلام قدرت را در خدمت عدالت و در چهارچوب حق می‌خواهد و اجازهٔ تجاوز و خروج از مرز عدالت را در هیچ شرایطی حتی نسبت به دشمن نمی‌دهد؛ (بقره / ۱۹۰) این توصیه به رعایت عدالت و تقوی در هر شرایطی نشان می‌دهد که چنانچه تحقق کامل عدالت مشکل یا حتی ناممکن باشد، (سروش ۱۳۸۶: ۲۳) اجرای این حد از عدالت ممکن و شدنی است؛ چراکه خداوند تکلیف مالایطاق از انسان نمی‌خواهد. (بقره / ۲۸۶)

1. Moral apparent dilemma.

البته تأکید بر عدالت و سازش نکردن بر سر اصول به‌معنای انعطاف‌ناپذیری در کاربرد تاکتیک‌ها، ابزارها و روش‌ها نیست، همچنان‌که به‌معنای این نیست که تمامی ارزش‌ها چنین حکمی دارند. بسیاری از آنچه را ما ارزش می‌شناسیم، ارزش‌های ابزاری و خادم هستند که چون فاقد حسن و قبح ذاتی هستند، در همهٔ شرایط، حکم واحدی ندارند؛ به تعبیری، این ارزش‌ها در حقیقت آداب‌اند نه فضایل (سروش، ۱۳۸۵: ۹۹) و مانند واژه‌هایی هستند که بیرون ازجمله یا عبارت نمی‌توان برای آنها نقشی قائل شد؛ نوع و میزان ارزشمندی آنها بستگی به تأثیر آنها در کمال نفس (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۴۰) و نقشی است که در زندگی و تحقق اهداف اصیل و جاودانه همچون عدالت ایفا می‌کنند. (سروش، ۱۳۸۴: ۴۱) به تعبیر ابن‌سینا «آراء و عقاید در علوم عملی برخلاف آراء و عقاید نظری، ابزار و وسیله‌اند برای نفس که چگونه عمل کند تا به هدف‌های عملی خود برسد؛ این ارزش‌ها، چون اعتباری و قراردادی هستند، [اکثری و اغلبی هستند] و به‌هیچ‌وجه ضروری، کلی و دائمی نیستند؛ ممکن است عقول در محیط‌ها و زمان‌های مختلف دربارهٔ آنها به اختلاف حکم کنند». (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۳۲)

تواضع نسبت به مؤمنین شایسته، امّا در برابر متکبرین می‌تواند نشانهٔ ذلت تلقی شود. راست‌گویی در اغلب موارد ارزشمند و ابزار اعتماد عموم به یکدیگر است ولی در پاره‌ای موارد، فتنه‌انگیز است. (سروش، ۱۳۸۵: ۹۹) رشوه دادن حرام است ولی در صورت ناچاری و برای استیفای حق، جایز است. (امام خمینی، بی‌تا: ۴۰۶؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۸) گرچه نیرنگ با مؤمنین موجب دوری از رحمت خدا[۱] و ملازم کفر است[۲] امّا «اعتماد به دشمن حیله‌گر، بی‌وفایی به خدا و فریب دادن آنان عین وفاداری به خدا محسوب می‌شود»؛[۳] لذا در کارزار با دشمنان نیرنگ‌باز، می‌توان از زبان دیپلماسی و نیرنگ استفاده کرد (الحرب خدعه)؛ زیرا جنگ آیین و آداب خاص خود را دارد و صلح آداب ویژهٔ خود را. (سروش، ۱۳۸۷: ۹۸)

قران کریم تدابیری را که به‌منظور پاسداشت و تحقق اهداف عالی الهی و انسانی به‌کار گرفته می‌شوند، «مکر حسن» و ترفندهایی که به‌قصد ممانعت از تحقق آن اهداف یا گریز از مسئولیت‌های اخلاقی و دینی اندیشیده می‌شوند، «مکر سیئ»[۴] می‌خواند. این بدان معناست که مکر، حسن و قبح

---

۱. امام رضا علیه‌السلام: «ملعون من ضار مؤمناً او مکر به». (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲: ۹ / ۱۶۸)

۲. امام علی علیه‌السلام: «المکر بمن أئتمنك کفر» و «المکر و و الغلّ مجانبا الایمان». (همان)

۳. الوفاءُ لاهل الغدر، غدرٌ عندالله و الغدر باهل الغدر، وفاءُ عندالله. (صبحی صالح، بی‌تا: حکمت ۲۵۹ / ۵۱۳)

۴. وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ. (فاطر / ۴۳)

ذاتی ندارد و حکم آن، بسته به نقشی که در تحقق اهداف ایفا می‌کند، متفاوت است. در دعای مکارم الاخلاق، حضرت سجاد، از خدا می‌خواهد: «به من مکری بیاموز تا بدان وسیله، نقشهٔ بدخواهان را خنثی کنم».[۱] بنابراین حسن راست‌گویی و قبح دروغ‌گویی و سایر افعال اختیاری را باید نسبت به هدف و نتیجهٔ آن درک و معنا کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۹۵)

البته واضح است که این ابزارانگاری، بی‌قیدوشرط نیست. اهداف، آرمان‌ها و ارزش‌های اصیل و همگانی، مانند عدالت یا حفظ جان و کرامت انسانی را نمی‌توان قربانی مصالح زودگذر کرد. ازاین‌رو با توجه به قید «غیر متجانفٍ لاثم» در آیهٔ شریفهٔ: «فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده / ۳) جواز شکستن حرمت‌ها به هنگام اضطرار و تنگنای شدید، نباید بهانه و دستاویز سوءاستفاده از آن باشد. در آیه ۱۷۳ سورهٔ بقره، شرط جواز یا اباحه ارتکاب برخی محرمات را دو قید «غیر باغٍ و لا عادٍ» قرار داده است؛ قید نخست به انگیزه عامل و قید دوم به محدوده جواز عمل اشاره دارد؛ به بیان دیگر انگیزه فرد مضطر نباید علاقه به ارتکاب حرام باشد و در این استفاده نباید از رفع اضطرار فراتر رود.

همین حکم را در مورد آنچه ارزش‌های ابزاری خواندیم، می‌توان کرد؛ یعنی درصورتی‌که رعایت این ارزش‌ها نتیجهٔ معکوس داشته باشد، با انگیزهٔ نجات حق و در حد رفع اضطرار، عدم رعایت آنها جایز یا لازم است. بررسی و شرح این مسئله مجال موسّع دیگری می‌طلبد.

نتیجه

با توجه به استدلال‌های پیش‌گفته، آموزه‌های اسلام و تجربهٔ تاریخی، اخلاقی شدن هویت سازمان‌ها و اصلاح جوامع، آرمانی است که یکی از مهم‌ترین مقدمات آن تحصیل و اعمال قدرت با رعایت عدالت توسط افراد شایسته است. موانع ساختاری نیز به‌وسیلهٔ مدیریت صالح و باکفایت و نه لزوماً مخلص، مرتفع می‌گردد. این اهلیت، امری نسبی و تکامل‌پذیر است. نباید پنداشت که تحول وجودی، خودسازی و جهاد اکبر از دگرسازی و جهاد اصغر جداست و به خاطر ایمنی از آفات قدرت، از پذیرش مسئولیت گریخت و دست نااهلان را برای ستمکاری باز گذاشت. مبارزه با این آفات در متن زندگی و کارزار با دنیاپرستان صورت می‌پذیرد، نه در کنج خلوت و عافیت.

---

۱. اللهم صل عل محمد و آل محمد و اجعل لي يداً عل من ظلمني و لساناً عل من خاصمني و ظفراً بمن عاندني و هب لي مكراً علي من كايدني و لساناً علي من خاصمني و يداً عل من ظلمني و قدرة علي من اضطهدني و تكذيباً لمن قصبني و سلامة ممن توعّدني و وفّقني لطاعة من سدّدني و متابعة من ارشدني. (فراز ۹ از دعای بیستم)

از نظر اخلاقی، انسان تنها در برابر آنچه انجام داده یا می‌دهد مسئول نیست، بلکه در برابر آنچه انجام نداده و می‌توانسته انجام دهد نیز مسئول است. وقتی گریز یا ترک مسئولیت، زمینهٔ به قدرت رسیدن نااهلان را فراهم نماید، نمی‌توان خود را از مشارکت در سیئات و ستم‌های آنان تبرئه کرد و انتظاری بیش از ترویج نگاه فایده‌گرایی به اخلاق و تزیینی و تشریفاتی شدن آن در سازمان‌ها داشت.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. اسفندیاری، محمد، ۱۳۸۵، «کم از کفش پاره (حفظ قدرت یا حفظ ارزش‌ها، بحثی در اخلاق حکومت‌داری)، ادبیات و زبان‌ها»، ***خردنامه همشهری***، اردیبهشت، ش ۲، از ۲۰ تا ۲۱:
https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/566851

۳. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳٦۸، ***صحیفه نور***، تهران، مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی.

٤. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳٦۹، ***صحیفه نور***، تهران، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، چ ۱.

۵. بهرامی، محمدکاظم، ۱۳۹٦، (دسترسی ۹۸/۱۲/۲۷):
http://www.ion.ir/news/319848/

٦. بهشتی، احمد، ۱۳۸۲، ***اندیشه سیاسی نائینی***، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۷. پاپکین، ریچارد و اروم استرول، ۱۹۷۲، ***کلیات فلسفه***، ترجمه و اضافات دکترسید جلال‌الدین مجتبوی، ۱۳۷۰، تهران، حکمت، چ ۷.

۸. خدمتی، ابوطالب، ۱۳۸۵، ***قدرت در مدیریت اسلامی*** **(ISC)**، پژوهش‌های مدیریت راهبردی، بهار، ش ۳۷، https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/37519

۹. دشتی، محمد، ۱۳۸۳، ***ترجمه نهج‌البلاغه***، قم، انتشارات قدس.

۱۰. دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۳۷، ***تاریخ تمدن***، یونان باستان، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، فتح‌الله مجتبایی و هوشنگ پیرنظر، تهران، اقبال فرانکلین.

۱۱. دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۳۷، ***تاریخ تمدن***، عصر ایمان، ترجمه ابولقاسم طاهری، تهران، اقبال فرانکلین.

۱۲. راسل، برتراند، بی‌تا، ***تاریخ فلسفة غرب***، ترجمه نجف دریابندری، ۱۳٦۵، تهران، نشر پرواز.
۱۳. سراج، شهناز، ۱۳۸۷، کارشناس ارشد مدیریت امور فرهنگی، تفاوت تخلف اداری با مفاسد اداری، (دسترسی، ۱۳۹۸/۱۲/۲۶). http://sahafile.ir/downloads/2517/
۱٤. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، ***قصه ارباب معرفت***، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۲.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، ***فربه‌تر از ائدئولوژی***، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ٦.
۱٦. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸٤، ***اخلاق خدایان***، تهران، طرح نو، چ ٦.
۱۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵، ***بسط تجربه نبوی***، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۵.
۱۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸٦، ***ادب قدرت ادب عدالت***، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۱.
۱۹. سعدی، مصلح‌الدین، ۱۳۸۸، ***گلستان***، تهران، پیام عدالت، چ ۱۰.
۲۰. صبحی صالح، بی‌تا، ***نهج‌البلاغه***، قم، دار الهجره
۲۱. غزّالی طوسی، محمد، ۱۳۹۳، ***کیمیایی سعادت***، ج ۱، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱۹.
۲۲. غزّالی طوسی، محمد، بی‌تا، ***احیاء علوم الدین***، ج ٤، ربع المنجیات، لبنان (بیروت)، دار المعرفه.
۲۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۳۷٦، ***المحجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء***، به تصحیح، علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین، مؤسسة النشر الإسلامی، چ ٤.
۲٤. قراملکی، احد، ۱۳۸۳، ***اخلاق حرفه‌ای***، قم، مجنون، چ ۲.
۲۵. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹٤۲، ***نیچه فیلسوف فرهنگ***، لندن، ترجمه علیرضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی، ۱۳۷۱، تهران، زوّار.
۲٦. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۸۵، ***تاریخ فلسفه***، ترجمه داریوش آشوری، ۱۳۹۲، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۷.
۲۷. مارکس، کارل، ۱۸۸۸ الف، ***تزهایی درباره فویرباخ***، ترجمه رضا سلحشور، خرداد ۱۳٦۹، مجله نقد، شماره ۲، ۳٦ ـ ۳۳.
۲۸. مارکس، کارل، ۱۸۸۸ ب، ***تزهایی درباره فویرباخ***، ترجمه باقر پرهام، بی‌تا، نشر کارگری سوسیالیستی.
۲۹. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳٦۲، ***میزان الحکمه***، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۳۰. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰/۱۰/۳، شه ۶۱۳۰۰، قانون ارتقاء سلامت نظام اداری و مقابله با فساد، (دسترسی، ۱۳۹۸/۱۲/۲۶):

http://rc.majlis.ir/fa/law/show/802617

۳۱. مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، ***نقد و بررسی مکاتب اخلاقی غرب***، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۲.

۳۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، ***تماشاگه راز***، قم، صدرا.

۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، ***آشنایی با علوم اسلامی***، حکمت عملی، قم، صدرا.

۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، ***درس‌هایی از الهیات شفا***، مجموعه آثار، قم، صدرا.

۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، ***انسان کامل***، مجموعه آثار، قم، صدرا.

۳۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۴، ***سیری در نهج‌البلاغه***، مجموعه آثار، قم، صدرا.

۳۷. مطهری، مرتضی، بی‌تا، ***انسان و سرنوشت***، قم، صدرا.

۳۸. مک اینتایر، بی‌تا، ***فلسفه اخلاق در تفکر غرب***، ترجمه حمید شهریاری، ۱۳۸۵، تهران، سمت.

۳۹. منتظری، محمدجعفر، (دسترسی ۹۸/۱۲/۲۷):

https://www.tasnimnews.com/fa/news/1395/01/25/1047744

۴۰. نائینی، محمدحسین، ۱۳۸۸، ***تنبه الامه و تنزیه الملة***، به کوشش سید جواد ورعی، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ناشر دیجیتالی، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه‌ای اصفهان.

۴۱. نائینی، محمدحسین، ۱۴۳۴ ق / ۲۰۱۲ م، ***تنبه الامه و تنزیه الملة تقدیم الشیماء العقالی***، قاهره، دار الکتاب المصری مکتبة الاسکندریه، بیروت، دار الکتب اللبنانی.

۴۲. نیچه، فردریش، بی‌تا، ***شامگاه بت‌ها***، ترجمه عبدالعلی دستغیب، ۱۳۵۷، تهران، سپهر.

۴۳. هوسمر، ال، تی، ۱۹۹۵، ***اخلاق در مدیریت***، ترجمه سید محمد اعرابی و داوود ایزدی، ۱۳۷۷، تهران، دفتر نشر پژوهش‌های فرهنگی.