



بلاغ

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی (شاپا: ۳۲۷۹-۲۳۸۳)

سال هشتم - شماره چهار - تابستان ۱۳۹۷

شماره پیاپی ۳۲

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی، دکتر محسن جوادی، دکتر احمد دیلمی،

دکتر امیر دیوانی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شانظری، دکتر جعفر صدری،

دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر محمود قیوم زاده، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم: احسان

صفحه آرا: کامپیوتر احسان ۰۲۵۳۷۸۴۲۶۷۸

ویرایش: حمید رضا علیزاده

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

تلفن: ۰۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh_1393@yahoo.com

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی

جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی

(www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و

آن را رهگیری (Tracing) کنند و یا به ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال دارند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۳۶۵۲ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی-سال، ششم-شماره چهار-تابستان ۱۳۹۷

شماره سالی ۳۲

(فصلنامه باخیزنده صاحبان اندیشه، قلم و مقالات منتشر می‌شود.)

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در یک نسخه در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 - الف. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 - ب. مقدمه و نتیجه‌گیری.
 - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان هر درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هشتم، شماره چهار، تابستان ۱۳۹۷، شماره پیاپی ۳۲

- ۵ / جایگاه میانجی گری مبتنی بر اخلاق سازمان ملل متحد در بحران های سوریه و یمن
سجاد احرامی / علی توکلی طبسی / عسگر جلالیان
- ۱۷ / ساختار طبقات اجتماعی کردهای مکریان و نظام ارزشی آنها / شورش اک / امیر ملکی /
محمدجواد زاهدی / مازندرانی / یعقوب احمدی
- ۴۷ / آسیب شناسی حفظ و نگهداری کارکنان حرفه ای با رویکرد اخلاق سازمانی در
شرکت ملی نفت / غلام رضا امجدی / کرم اله دانش فرد / امیر حسین محمد داودی
- ۶۳ / مقایسه تطبیقی توسعه زنان در کشورهای توسعه یافته و ایران و پیامد های اخلاقی
آن در جامعه / شهربانو چتری
- ۷۹ / بررسی جایگاه نیت در نظام اخلاقی علامه طباطبایی و مایکل اسلوت / زهرا خزاعی /
مریم لاریجانی / مریم السادات نبوی میبیدی
- ۹۷ / سلامت اداری در پرتو نظارت و کنترل اسلامی و مقارنه آن با نظام اداری ایران
حسین حبیبی تبار
- ۱۱۷ / بررسی رابطه فقه و اخلاق / نسرين سنجابی / علیرضا شکر بیگی
- ۱۳۱ / درآمدی بر مفهوم عدالت انتقالی در حوزه حقوق بین الملل و نقش کرامت
انسانی و اخلاقی در توسعه آن / سید نجم الدین قریشی / عباسعلی کدخدایی /
مجتبی بابایی / فاطمه سوهانیان
- ۱۵۱ / بررسی نقش اخلاق در پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL)
توسط شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران / جمال محمدی /
علی خوزین
- ۱۶۵ / بررسی هوش معنوی و اخلاق اسلامی در تربیت دینی دانش آموزان دختر
دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام
خمینی / پروش محمدی قشلاق
- ۱۸۳ / ترجیح اراده درونی بر اراده ظاهری در تفسیر قراردادهای تجاری مبتنی بر
توجیه اخلاقی / حسین مریدی فر / رضا سکوتی نسیمی / ناصر مسعودی
- ۲۰۳ / نقش اخلاق اسلامی در حکمرانی مطلوب / سیدزین العابدین موسوی / حسین آقایی
جنت مکان / نورمحمد نوروزی
- ۲۲۵ / تحلیل فقهی و اخلاقی ریسک تجاری و مقایسه آن با غرر با تاکید بر قواعد عام
درآمدزایی مخاطره / سید محمد صادق موسوی / روح اله رئیسی
- 1-13 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

جایگاه میانجی‌گری مبتنی بر اخلاق سازمان ملل متحد در بحران‌های سوریه و یمن

سجاد احرامی^۱

علی توکلی طبسی^۲

عسگر جلالیان^۳

چکیده

حل و فصل اخلاقی و صلح‌آمیز مناقشات به معنی حل منازعات بین‌المللی بدون رجوع به زور است. این روش در بردارنده روش‌های علمی است، که طی آن مناقشات دولت‌ها و گروه‌ها در وظایف و حقوق اساسیشان می‌تواند مورد حل و فصل قرار گیرد (از قبیل: مذاکره، میانجی‌گری، سازش، مساعی جمیله و داوری). هنگامی که صحبت از حل مناقشه‌ای می‌شود، غالباً تلاش یا کوشش‌هایی مدنظر است که در صورت به بن بست رسیدن، حالت جنگی یا وجود احتمال‌های قوی مبتنی بر وقوع جنگ صورت می‌گیرد. در این مقاله حل و فصل اخلاقی مناقشات بین‌المللی از طریق اخلاق میانجی‌گری توسط سازمان‌های بین‌المللی و به ویژه سازمان ملل متحد و شورای امنیت با رویکرد تحولات و بحران‌های اخیر رخ داده در دو کشور سوریه و یمن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نقش اخلاقی سازمان ملل در پایان دادن به منازعات و بحران‌های بین‌المللی انکارناپذیر است اما سؤالی که مطرح می‌شود چگونگی برخورد اخلاقی سازمان ملل در پایان دادن به این بحران‌ها است و این که تا چه حدی دولت‌های بزرگ جهانی در تصمیمات سازمان ملل متحد مؤثر هستند؟ سؤالی که سعی می‌شود در این رساله با در نظر گرفتن تمام جوانب به آن پاسخ داده شود.

واژگان کلیدی

میانجی‌گری، اخلاق، منشور سازمان ملل متحد، یمن، سوریه، بحران، صلح، حل و فصل اختلافات.

-
۱. دانشجوی دکتری رشته حقوق بین الملل دانشگاه پیام نور، مرکز تحصیلات تکمیلی تهران. (مسئول مکاتبات)
Email: ehrami.sajad@gmail.com
 ۲. استادیار، حقوق بین الملل، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: tavakol-ali@yahoo.com
 ۳. دانشیار، حقوق بین الملل، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: Dr-jalalian@yahoo.com
- تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۳ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۳/۱۵

طرح مسأله

در دوران باستان وقتی نزاع‌ها و اختلافات درون یک قبیله رخ می‌داد معمولاً از یک یا چند به اصطلاح ریش سفید که قابل احترام از طرف کل اعضای قبیله بودند برای حل نزاع به وجود آمده میان افراد استفاده می‌کردند که این نوع روش حل باعث به وجود آمدن مفهومی اخلاق داوری در جوامع بشری شد. به این ترتیب وجود داور بی‌طرف در نزاع‌های به وجود آمده میان افراد از بروز مشکلات بعدی جلوگیری می‌کرد؛ بعداً مفهوم داوری برای حل مشکلات میان قبایل مختلف نیز مورد استفاده قرار گرفت فقط شکل استفاده از آن متفاوت بود به طوری که در این حالت باید داور از یک قبیله دیگر که مورد قبول هر دو قبیله بود استفاده می‌شد. اما از اواخر قرن پانزدهم و با پیشرفت تکنولوژی و به وجود آمدن ارتباطات بیشتر و نزدیکتر میان جوامع و پیدایش کشورهای مختلف و متفاوت شدن نیازها نوع اختلافات نیز شکل جدیدی به خود گرفتند به طوری که بروز یک اختلاف میان دو کشور و به وجود آمدن جنگ میان آن دو باعث مرگ هزاران انسان بیگناه می‌شد و نه تنها آن دو کشور بلکه بسیاری از کشورهای دیگر را نیز تحت تأثیر قرار می‌داد. البته این نکته نیز قابل ذکر است که همین پیشرفت علم باعث شد تا برخی از کشورهای قدرتمند که صاحب تکنولوژی و علم روز بودند به استعمار کشورهای ضعیف بپردازند و این خود باعث بروز جنگ‌های خونین شد. افزایش این نوع جنگ‌ها بشر را به آن وا داشت تا برای حل این نوع مشکلات و پایان دادن به این نزاع‌های خونین به فکر فرو رود. در این میان، اخلاق میانجی‌گری و مذاکرات دوجانبه، پرکاربردترین سازو کار مسالمت‌آمیز حل و فصل اختلافات به شمار می‌آید. (واعظی، ۱۳۸۵؛ اسدالهی، ۱۳۹۱)

در طول دورانی که بر بشر گذشته است گاهی پیدایش اختلافات کوچک و عدم وجود راهکار مناسب اخلاقی برای حل آن باعث به وجود آمدن جنگ‌های قبیله‌ای و کشوری شده و بسیاری را به کام مرگ کشانده است. تجربه‌های تلخ مرگ و میر بر اثر جنگ و تلفات گاه‌جا جبران‌ناپذیر آن بشر را به آن وا داشت تا به ارائه راه حل‌هایی برای حل مشکلات و اختلافات به وجود آمده میان دولت‌ها بپردازد تا دیگر کمتر شاهد کشت و کشتار مردم در گوشه و کنار جهان باشد. (محب علی، ۱۳۹۰)

وجود جنگ‌های دیگر از قبیل جنگ جهانی دوم و نیز طمع کشورهای اروپایی برای گسترش استعمارهای خود در قاره‌های دیگر از قبیل قاره‌های آسیا و آفریقا و بی‌خانمان شدن بسیاری از ملت‌ها در نقاط مختلف جهان باعث به وجود آمدن سازمان‌های بین‌المللی، شورای امنیت و نیز تصویب منشور سازمان ملل در راستای ایجاد صلح و امنیت بین‌المللی شد. به طوری که بنا به بند سوم از اصل دوم منشور سازمان ملل متحد دولت‌ها مکلف شدند اختلافات بین‌المللی و دعاوی خود را به شیوه‌های مسالمت‌آمیز به صورتی که صلح و امنیت بین‌المللی و عدالت به خطر نیفتد حل و فصل نمایند و از توسل به زور جهت حل اختلافات خودداری نمایند.

(جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱)

از شیوه‌های مسالمت‌آمیز بحث شده در این منشور می‌توان به مذاکره، سازش، داوری، مساعی جمیله و میانجی‌گری اشاره کرد که مورد اخیر در سال‌های اخیر بیشتر مورد توجه قرار گرفته است و نسبت به روش‌های دیگر از مزیت بیشتری برخوردار است که در این رساله سعی می‌شود با بیان تفاوت‌های این روش با روش‌های دیگر به بررسی کارایی آن در حل مناقشات بین‌المللی پرداخته شود. (دولت‌شاه، ۱۳۸۷)

همان‌طور که اشاره شد سازمان ملل و به تبع آن شورای امنیت دو سازمان بین‌المللی به وجود آمده در سطح جهانی برای پایان دادن به نزاع‌های بین‌المللی و بروز جنگ بین کشورها هستند. اما در سال‌های اخیر، با پیدایش جنگ در برخی از کشورها به خصوص در منطقه خاورمیانه و لشکرکشی و تجاوز کشورهای غربی به این منطقه (خصوصاً سوریه و یمن) این‌طور به نظر می‌آید که این سازمان‌ها نیز تحت تأثیر کشورهای قدرتمند جهانی هستند و آن‌طور که باید، نمی‌توانند از عهده وظایف خود به درستی بریابند. (قاسمیان، ۱۳۹۲؛ نیکو، ۱۳۹۱)

تجاوز عربستان به خاک یمن و سکوت جوامع بین‌المللی و نیز محکوم کردن یمن در شورای امنیت کارایی این شورا به عنوان یک مرجع بی‌طرف را زیر سؤال می‌برد. همچنین وجود درگیری‌ها در سوریه و کمک کشورهای غربی به شورشیان و نیز تروریست‌ها در این کشور بار دیگر این سؤال را در ذهن بشر تداعی می‌کند که این سازمان‌ها برای جلوگیری از اختلافات در سطح بین‌المللی و پایان دادن استعمار و زورگویی در دنیا به وجود آمده‌اند یا برای خدمت به چند کشور خاص؟. (روزنامه شرق، ۱۳۹۰)

بنابراین هدف اصلی پژوهش حاضر، بررسی عملکرد اخلاقی میانجی‌گری سازمان ملل متحد در مناقشات بین‌المللی بدون استفاده از زور در جهت حفظ صلح و امنیت بشری، که از جمله مهمترین آرمان بشریت است، و تلاش در جهت حفظ صلح علی‌الخصوص میانجی‌گری موردی در کشورهای یمن و سوریه و همچنین بررسی متون و منابع موجود در خصوص جایگاه نقش میانجی‌گری اخلاقی سازمان ملل در حل و فصل اختلافات بین‌المللی و جایگاه رکن مهم سازمان ملل طبق منشور و بررسی عملکرد شورای امنیت در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی است. در کشورهایی که کانون فعالیت تروریستی (سوریه-یمن) هستند، باید سازمان ملل و نیز شورای امنیت تدابیر جدی بیاندیشند و در این راستا تصمیمات آن در قالب قطعنامه‌های نسبتاً لازم‌الاجرا انجام شود. عملکرد دوگانه و متناقض شورای امنیت سازمان ملل در خلال بحران و جنگ‌های بین‌المللی دلیلی محکم بر حمایت این شورا از منافع قدرت‌های بزرگ عضو شورا در نظام بین‌الملل است. می‌توان گفت سازمان ملل به عنوان ناظر صلح جهانی و شورای امنیت به عنوان رکن اجرای این سازمان می‌توانند با بهره‌گیری از صلاحیت، قدرت و تأثیر گذاری اخلاقی خود به میانجی‌گری بین‌المللی در کشورهای یمن و سوریه پردازند.

میانجی‌گری

به اقدام داوطلبانه و فعال یکی از تابعین حقوق بین‌الملل (دولت‌ها، سازمان‌ها، افراد) جهت دستیابی به زمینه‌های توافق و رفع اختلافات موجود، میانجی‌گری گفته می‌شود. میانجی‌گری یکی از شیوه‌های جایگزین حل و فصل اختلافات است که در آن طرف‌های اختلاف با توافق یکدیگر، شخص ثالث بی‌طرف و متبصری را به عنوان میانجی و به منظور تسهیل در روند حل و فصل اختلاف خود انتخاب می‌کنند تا آن شخص با استفاده از تکنیک‌های مناسب، مذاکرات آنان را تسهیل و اداره کرده و به آنان کمک کند تا خود آنها اختلافشان را حل و فصل کرده و با یکدیگر به توافق برسند میانجی‌گری واقعه‌ای است که بدون درگیری و بهره‌گیری از نیروی فیزیکی و با عقیده کاملاً مسالمت‌آمیز، در تلاش برای رفع اختلاف موجود از سوی شخص ثالث بی‌طرف، با مساعدت‌های طرفین اختلاف است و نهایتاً ممکن است منجر به رفع اختلاف شود و یا نشود. (واعظی، ۱۳۸۵)

- **زمینه میانجی‌گری:** زمینه میانجی‌گری در یک مناقشه زمانی فراهم می‌شود که تلاش طرفین مناقشه به بن‌بست رسیده باشد و هیچ یک از آن‌ها آمادگی تحمل هزینه‌های اضافی و یا از دست دادن جان افراد بیشتری را نداشته باشند.

- **طرفین مناقشه:** دو طرف مناقشه باید از نظر ذهنی و شرایط اجتماعی به طور کلی آمادگی حل و فصل مناقشه را داشته باشند و تا حدی به میانجی اعتماد کنند.

- **میانجی:** میانجی باید شخصیتی بی‌طرف، ماهر و غیر ذینفع در نتیجه حل و فصل مناقشه باشد تا بتواند به منظور دستیابی به توافقی پایدار در جهت تغییر و تقریب عقاید طرفین مناقشه از طریق به کارگیری غیراجباری ابزارهای مختلف اقدام کند.

- **روش میانجی‌گری:** تهیه یک طرح کلان و نقشه راه با توجه به شرایط مناقشه و اختلافات اساسی طرفین درگیر بسیار مهم می‌باشد تا با انعطاف، حوصله و چانه‌زنی نسبت به اجرای آن اقدام شود.

با توجه به تعاریف فوق، می‌توان گفت که میانجی‌گری اقدامی داوطلبانه از سوی یک طرف ثالث است و زمینه فعالیت آن زمانی فراهم می‌شود که ابتکارات طرفین درگیر بی‌نتیجه و همراه با هزینه‌های غیرقابل تحمل بوده باشد، به گونه‌ای که آن‌ها از نظر ذهنی و شرایط اجتماعی آمادگی حل و فصل مناقشه را دارا و میانجی‌گری را بپذیرند. در چنین شرایطی، یک میانجی بی‌طرف و ماهر با برخورداری از قوه ابتکار و خلاقیت می‌تواند با استفاده از روش چانه‌زنی در جهت تغییر و تقریب عقاید طرفین درگیر به منظور تخفیف درگیری و نهایتاً حل و فصل مناقشه اقدام کند. (صفدری، ۱۳۷۲؛ ذاکرین، ۱۳۸۲)

نقش و جایگاه اخلاق میانجی‌گری در حقوق داخلی و حقوق بین‌الملل

در هر اختلاف اجتماعی، اعم از اینکه میان اتحادیه کارگری و مؤسسات صنعتی یا در

دولت ملی باشد، ایستارها و الگوهای رفتاری که معمولاً در مرحله بحران بروز می‌کند، دقیقاً همان‌هایی هستند که به احتمال بسیار زیاد به خشونت و از هم پاشیدگی منجر می‌شوند. در یک بحران بین‌المللی، ارتباطات تحت فشار قرار می‌گیرند، اقدامات نمادین جانشین مباحثات صریح می‌شوند و برخی ایستارها، طرف‌های درگیر را آماده می‌سازند تا بیش از اندازه در برابر اقدامات یکدیگر واکنش نشان دهند. (واعظی، ۱۳۸۵)

مهمترین وظایف طرف ثالث آن است که ارتباطات میان منازعه‌کنندگان را مجدداً برقرار سازد، دوره‌هایی را برای فروکش کردن اختلاف به طرف‌ها پیشنهاد دهد، شرایط را در محدوده اختلاف بررسی نماید و در صورت لزوم خدمات مختلفی را در اختیار طرف‌های اختلاف بگذارد. از نظر چانه‌زنی، مداخله طرف ثالث در یک اختلاف یا بحران می‌تواند راه خروج عملی در اختیار حکومت‌هایی قرار دهد که مایلند بدون تظاهر به عقب‌نشینی در برابر تهدیدات طرف قدرتمند، به گونه‌ای مطلوب خود را از معرکه خارج سازند. در تمامی روابط مبتنی بر اختلاف، فراهم کردن ترتیبات برقراری سازش توسط طرف ثالث ممکن است سهل‌تر از عقب‌نشینی مستقیم در برابر دشمن باشد. سرانجام آنکه طرف ثالث مورد قبول طرفین که هدفش دستیابی به راه حلی مبتنی بر سازش است، عمدتاً عامل چانه‌زنی قابل اعتمادتری در قیاس با رقیب سنتی تصور می‌شود. (Adam & Kuper, 1998)

بنابراین تمامی میانجی‌گران بین‌المللی در چارچوب سیستم تبادل نظر و اعمال نفوذ عمل می‌کنند. عوامل چنین سیستمی شامل ارتباطات، تجربه، توقعات طرفین مناقشه و منابع و منافع میانجی‌گری می‌باشد که تاثیرات این عوامل بر یکدیگر تعیین‌کننده طبیعت و میزان اثرگذاری میانجی‌گری است. (بله سو و بوسچک، ۱۳۷۵)

تحولات سوریه و میانجی‌گری‌های رخ داده در پایان دادن به جنگ در سوریه

به دلیل مشارکت گسترده‌ی اتباع خارجی در این جنگ اطلاق اصطلاح جنگ داخلی برای سوریه درست نیست چون می‌دانیم که مخالفان مسلح حکومت سوریه از گروه‌های متعددی تشکیل می‌شوند. ارتش آزاد سوریه که در سال ۲۰۱۱ توسط نظامیان جداشده از ارتش سوریه تشکیل شد، جبهه نصرت شاخه رسمی القاعده در سوریه، و جبهه اسلامی ائتلافی از چندین گروه اسلام‌گرای سلفی، مهمترین گروه‌های اپوزیسیون سوریه هستند. به علاوه، حکومت سوریه نیز از پشتیبانی و حضور نیروهای ایران، روسیه، شبه‌نظامیان شیعه عراقی و حزب الله لبنان برخوردار بوده است (قاسمیان، ۱۳۹۲ و یزید، ۲۰۱۲).

داعش که بر بخش‌های شرقی سوریه حکومت می‌کند و حدود نیمی از خاک این کشور را در کنترل دارد هم با دولت سوریه و عراق و هم با اپوزیسیون سوریه درگیر جنگ شده است (AFP, 2012). جنگ سوریه یا بحران سوریه به یک سری تظاهرات گسترده و در نهایت درگیری‌های نظامی در کشور سوریه گفته می‌شود که از ۲۶ ژانویه ۲۰۱۱ (۶ بهمن ۱۳۸۹) شروع

شده است که تأثیر گرفته از تحولات سیاسی منطقه خاورمیانه موسوم به بهار عربی است (Simon, ۲۰۱۲).

به طور کلی می‌توان چنین استنباط نمود که بحران اخیر سوریه نیز همانند هر پدیده سیاسی امنیتی و اجتماعی تحت تأثیر دو دسته بازیگران داخلی و خارجی و در بستری مستعد تحول یافته و الگوی تسری و روند آن تحت تأثیر مجموعه‌ای از رفتارها و مواضع دو طرف تعارض شکل گرفته است. با عنایت به متغیرهای گوناگون دخیل در این مسأله مانند ابزارها و مکانیزم‌های ادامه بحران درعا، بحران سوریه پس از گذشت هفت ماه در ابعاد مختلف گسترش یافت. فارغ از ابعاد جمعیتی، جغرافیایی و ساختاری در ادامه و تسری بحران سوریه؛ بحران امنیتی - سیاسی شهر درعا، به دلایلی از جمله اشتباهات سیاسی امنیتی برخی از مسئولان محلی این استان، پس از اندک زمانی تغییر ماهیت داده و در قامت یک بحران تمام عیار ملی که بقای دولت مستقر را تهدید می‌کند ظاهر شده و به سایر حوزه‌های سیاست‌گذاری نیز تسری یافت. (قاسمیان، ۱۳۹۲)

نیروهای داخلی، منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای بازیگران اصلی در تحولات سوریه هستند که هر کدام به نحوی در پیدایش و یا در ادامه بحران به وجود آمده در سوریه نقش داشته و هر یک به نوعی به دنبال اهداف و منافع خویش هستند (Tejel, 2012). کوفی عنان دبیرکل سابق سازمان ملل در متن کوتاهی که در نشریه الدرز منتشر شده است به حوادث سوریه پرداخته و ضمن مخالفت با جنگ خواستار اقدام جمعی برای پایان دادن به خشونت می‌شود. همه از استفاده سلاح‌های شیمیایی علیه غیرنظامیان در سوریه وحشت زده شده‌اند. ما استفاده از این سلاح‌ها را به عنوان امری غیر انسانی و جنایتکارانه به شدت محکوم می‌کنیم. کسانی که به استفاده از این تسلیحات پرداختند باید هم به صورت فردی هم جمعی پاسخگو باشند. بازرسان سازمان ملل متحد فعالانه برای تعیین حقایق و گزارش به دبیرکل سازمان ملل بان کی مون می‌کوشند. ما مصرانه از تمامی کشورهای عضو می‌خواهیم منتظر گزارش بازرسان سازمان ملل متحد در مورد استفاده از سلاح‌های شیمیایی در سوریه و مذاکرات شورای امنیت سازمان ملل قبل از هرگونه نتیجه‌گیری و تصمیم‌گیری باقی بمانند». (جبریل، ۲۰۱۲)

مجمع عمومی سامان ملل متحد در ۱۷ فوریه ۲۰۱۲، با تصویب قطعنامه‌ای یازده ماه سرکوبی معترضان در سوریه را محکوم کرد. قطعنامه‌ی تصویب شده در مجمع عمومی از دولت بشار اسد می‌خواهد که ظرف ۱۵ روز طرح اتحادیه‌ی عرب را اجرایی کند. اتحادیه‌ی عرب خواستار کناره‌گیری بشار اسد از ریاست جمهوری و انتقال قدرت به معاونش بود. ۱۳۷ کشور که به این قطعنامه رأی مثبت دادند، خواستار پایان خشونت‌ها در سوریه شده‌اند. ۱۲ کشور از جمله ایران، روسیه، چین، کوبا، ونزوئلا و کره شمالی به این قطعنامه رأی منفی دادند (اسدالهی، ۱۳۹۱؛ Frrej, 2016)

تحولات یمن و نقش اخلاق محوری سازمان ملل در جلوگیری از بحران موجود

اعتراضات در بسیاری از شهرهای شمال و جنوب یمن در اواسط ژانویه ۲۰۱۱ شروع شد. تظاهرکنندگان در ابتدا در برابر طرح‌های دولتی به تغییر قانون اساسی یمن، بیکاری و شرایط اقتصادی و فساد اعتراض کردند، اما خواسته‌های آنان بلافاصله شامل درخواست برای استعفای رئیس‌جمهور علی عبدالله صالح، شد که با مخالفت‌های داخلی از نزدیکترین مشاوران خود از سال ۲۰۰۹ مواجه بود. در ۲۷ ژانویه ۲۰۱۱ تظاهرات بزرگی متشکل از بیش از ۱۶۰۰۰ معترض در صنعا برگزار شد و بلافاصله پس از آن توکل کرمان، فعال حقوق بشر و سیاستمدار، آن را «روز خشم» در تاریخ ۳ فوریه نامید. بر اساس گزارش خبرگزاری رسمی چین، شین‌هوا، سازمان دهندگان یک میلیون معترض را فراخوانی کردند. (هاشمی نسب، ۱۳۸۸؛ نیکو، ۱۳۹۱)

در ۲۳ سپتامبر، سه ماه پس از اقدام به ترور، صالح ناگهان به یمن بازگشت، و از همه‌ی انتظارات قبلی سرپیچی کرد. فشارها بر صالح او را وادار که نهایتاً در ۳ نوامبر طرح شورای همکاری خلیج را در ریاض امضاء کند. وی در این قرارداد موافقت کرد تا از قدرت کناره‌گیری کرده و زمینه را برای انتقال قدرت به معاون ریاست جمهوری فراهم نماید. سپس انتخابات ریاست جمهوری در ۲۱ فوریه ۲۰۱۲ برگزار شد، که در آن هادی (تنها نامزد ریاست جمهوری)، ۹۹٫۸ درصد از آرا را به دست آورد در حالی که بیشتر گروه‌های مستقل یمنی از جمله انصارالله و حراک این همه پرسی را تحریم کردند (ذوالفقاری، ۱۳۹۳). هادی در ۲۵ فوریه در دفتر خود در پارلمان یمن سوگند خورد. در ۲۷ فوریه، صالح از مقام ریاست جمهوری استعفاء داده و قدرت به جانشین او منتقل شد، اگر چه او هنوز به عنوان رئیس حزب عمومی‌کنگره‌ی مردم دارای نفوذ سیاسی می‌باشد. (ذوالفقاری، ۱۳۹۳)

دخالت عربستان سعودی و آمریکا در امور داخلی یمن از عوامل مهم در وقوع نارضایتی بین اقشار مختلف این کشور است و ریاض و واشنگتن به واسطه منافع که در یمن دارند خواستار تشکیل دولت قوی و برگزاری انتخابات واقعی در این کشور نیستند. آل سعود در هیچ کشور عربی برگزاری انتخابات را در راستای منافع خود نمی‌داند. این راهبرد در یمن به واسطه هم مرز بودن آن با عربستان از شدت بیشتری نیز برخوردار است. (هاشمی نسب، ۱۳۸۸)

قطعنامه ۲۲۱۶ شورای امنیت سازمان ملل متحد قطعنامه‌ای بود که در تاریخ ۱۴ آوریل ۲۰۱۵ (۲۵ فروردین ۱۳۹۴) با ۱۴ رای موافق و رای ممتنع روسیه، در رابطه با جنگ داخلی یمن تصویب شد. این قطعنامه ذیل فصل هفت منشور سازمان ملل تصویب شد و بدون اشاره به عملیات نظامی عربستان در خاک یمن، نیروهای نظامی در یمن را تحریم تسلیحاتی کرده است. هم‌چنین این قطعنامه از مشروعیت عبدالله منصور هادی رئیس‌جمهور فراری یمن حمایت کرده است. نکته جالب در تصویب این قطعنامه این است که این قطعنامه توقف بمباران عربستان

سعودی را خواستار نشده است. (انوری، ۱۳۸۲؛ واعظی، ۱۳۸۵)

شورای امنیت سازمان ملل با تصویب قطعنامه ۲۲۱۶ درباره بحران یمن اثبات کرد که از عدالت و اخلاق برای تصمیم‌گیری در مسایل مختلف جهان به دور است. در حالی که عربستان خودسرانه به یمن حمله کرد و منصور هادی نیز به عربستان سعودی گریخت و مشروعیت خود را از بین برد شورای امنیت با قطعنامه ۲۲۱۶ ضمن نادیده گرفتن واقعیت‌های میدانی یمن هم به حمله عربستان علیه یمن و هم به منصور هادی مشروعیت می‌دهند (ذاکرین، ۱۳۸۲؛ دولت‌شاه، ۱۳۸۷).

دبیرکل سازمان ملل متحد نیز در رویکرد نظری و عملی و اخلاقی خود درباره بحران یمن همسو با شورای امنیت حرکت کرده است. بان کی مون ابتدا جمال بن عمر را به عنوان نماینده خود در بحران یمن برگزید. جمال بن عمر پس از اینکه به این نتیجه رسید که حل بحران یمن با کارشکنی‌های عربستان امکان‌پذیر نخواهد بود از سمت خود استعفا داد. با استعفای بن عمر دبیر کل سازمان ملل اسماعیل ولد الشیخ را به عنوان نماینده جدید خود برگزید. اگرچه اسماعیل ولد الشیخ، نماینده دبیرکل در بحران سوریه برای برگزاری گفتگوهای ژنو درباره بحران یمن تلاش زیادی انجام داد اما نادیده گرفتن واقعیت‌های میدانی یمن و همسویی با راهبرد قدرت‌های غربی عضو شورای امنیت سبب شد این نشست حتی پیش از تشکیل نیز شکست خورده باشد. (Danin, 2012)

نتیجه‌گیری

با پیدایش بشر و گسترش قبایل و سپس کشورها و رنگ باختن اخلاق، اختلافات و مناقشات نیز از حالت داخلی به مناقشات بین‌المللی تبدیل شده است؛ به طوری که در یک مناقشه یا جنگ بین دو کشور بسیاری از کشورهای دیگر نیز تحت تأثیر تحولات جنگ قرار می‌گیرند و دامنه وسیعی از مشکلات اقتصادی، نظامی، سیاسی و غیره را شامل می‌شود. هم‌زمان با این تحولات روش‌های حل و فصل مناقشات به صورت اخلاقی نیز از حالت کدخدایی به سمت حل و فصل آنها به صورت داوری‌ها و میانجی‌گری‌های بین‌المللی کشیده شده است. این نوع فرآیند موجب پیدایش سازمان‌های مختلف بین‌المللی در گذر زمان شده است که به آنها در طول این رساله اشاره شده است. مهم‌ترین آنها سازمان ملل و پیدایش شورای امنیت بوده است.

بحران سوریه محل نقش‌آفرینی قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای شد. این کشور محلی برای تقابل دو قدرت برتر آمریکا و روسیه گردید. آمریکا که در افغانستان و عراق عملکرد ضعیفی از خود به جا گذاشته بود سعی داشت تا از یک طرف عملکرد ضعیف خود رد خاورمیانه را بهبود بخشد و از طرف دیگر میدان را برای رقیب دیرین خود، روسیه، خالی نگذارد. هم‌چنین آمریکا سعی دارد تا با دخالت بیشتر خود در تحولات خاورمیانه، مخصوصاً سوریه، موقعیت اسرائیل را در منطقه تحکیم بخشد و از خطر به وجود آمده برای اسرائیل بکاهد. از طرف دیگر، روسه سعی

داشت تا با حمایت از دولت سوریه و وتوی سه قطعنامه شورای امنیت به همراه چین علیه دولت سوریه نقش خود را بیش از پیش در خاورمیانه پر رنگ نماید و از طرف دیگر به تضعیف نقش آمریکا در منطقه بپردازد. بحرانی که هم داخلی بود و هم خارجی و سازمان ملل نیز به امروز نتوانسته است تصمیم درستی در پایان بخشیدن به آن اتخاذ نماید.

همان طور که در فصل اول از بخش دوم نیز به آن اشاره شد، طرح‌های سازمان ملل در سوریه با شکست مواجه شد و تصمیمات شورای امنیت نیز گواه بر دخالت قدرت‌های غربی بر تصمیمات آن بوده است؛ تصمیماتی که اکثراً خصمانه و در جهت حمایت منافع کشورهای اروپایی و آمریکا گرفته شده است. بحران یمن نیز صرفاً ناشی از نقش آفرینی بازیگران داخلی نبوده است، بلکه ناشی از نقش آفرینی بازیگران منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای همانند عربستان سعودی، شورای همکاری خلیج فارس، آمریکا و اسرائیل بوده است که در روند شکل‌گیری بحران یمن و تشدید آن نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده‌اند. سازمان ملل در بحران یمن نشان داد که بی‌طرف نیست و در جهت حمایت از یک طرف بحران که همان عربستان و متحدان یمنی اش است، حرکت می‌کند. دبیر کل سازمان ملل همچنان منصور هادی را بازیگر مهم تحولات یمن می‌داند در حالی که منصور هادی آشکارا به یک مهره سوخته هم برای عربستان و هم در چارچوب تحولات یمن تبدیل شده است.

با مرور نقش و عملکرد سازمان ملل در بحران‌های مطرح شده و بررسی تطبیقی اخلاقی آن، نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که با در نظر گرفتن سازمان ملل به عنوان نهاد مستقل و مجزا از دولت‌ها، نمی‌توان ارزیابی دقیقی از نقش آن و میزان موفقیتش در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی ارائه نمود. زیرا این موضوع بیش از آنکه به خود سازمان ملل و شورای اخلاقی امنیت مرتبط باشد، به دولت‌ها و میزان همسویی آنها با یکدیگر و شدت و ضعف همکاریها و رقابت‌های قدرت‌های بزرگ بستگی دارد. براین اساس، تلقی ما از سازمان ملل تا حد زیادی تابع سیاست‌ها و عملکرد دولت‌هاست؛ یعنی خط و مشی و سیاست دولت‌ها در چگونگی عملکرد سازمان ملل تاثیر بسزایی دارد. این تاثیر به گونه‌ای است که می‌تواند باعث شود سازمان ملل نهادی موثر و فعال در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی تلقی شود یا برعکس تشریفاتی، خنثی و بی‌اثر جلوه کند. از آنجا که در صحنه بین‌المللی روابط دولت‌ها ترکیبی از همکاری و رقابت است و در شرایط مختلف نسبت این همکاری و رقابت متفاوت است، نقش و عملکرد سازمان ملل در بحران‌ها نیز متفاوت خواهد بود. بنابراین با وجود دولت‌های مختلفی که منافع متفاوت دارند، تصور سازمان مللی که با سرعت، قاطعیت و مطابق اصول مشخص و تعیین شده عمل کند، تاحدزبانی غیرواقعی است. نتیجه منطقی این سخن آن است که نمی‌توان تصور کرد در آینده نزدیک سازمان ملل در برخورد با بحران‌های مختلف به گونه‌ای یکسان اقدام کند. در وضعیت کنونی همچنان ایفای نقش‌های مختلف و عملکردهای متفاوت از سازمان ملل انتظار می‌رود و تا تحقق

دیدگاهی که بعد از فروپاشی نظام دوقطبی به وجود آمد و بر نظامی بین‌المللی با محوریت سازمان ملل تاکید داشت، راه زیادی در پیش است. پس می‌توان به این نتیجه رسید که اخلاق در سازمان ملل متحد به درستی مورد توجه قرار نگرفته و این سازمان نقش اخلاقی خود را با عنایت به برخورد سیاسی کشورها به درستی بجا نیاورده است.

پیشنهادات

۱. سازمان ملل متحد تمهیداتی را انجام دهد تا روش حل و فصل اختلافات بین‌المللی به صورت اخلاقی و مسالمت‌آمیز به رویه جهانی تبدیل شود و سازمان ملل فقط به تصویب منشور اکتفا نکند.

۲. اقدام به میانجی‌گیری باید با روش‌های مناسب و کارآمد اخلاقی انجام گیرد و نباید تنها به آمادگی طرفین منازعه و طرف میانجی بسنده کرد. در این گونه موارد می‌توان با تشکیل یک کارگروه مفید از سوی سازمان ملل با بررسی شرایط منطقه‌ای که منازعه در آن رخ داده و نیز بررسی موشکافانه طرفین درگیر کشورها و یا سازمان‌هایی را به عنوان میانجی انتخاب کرد که بتوانند در کمترین زمان ممکن به بهترین نتیجه برسند به طوری که سازمان یا کشور میانجی هدفی به غیر از پایان داده به منازعه نداشته باشد (به دنبال اهداف و منافع شخصی نباشد).

۳. اگر کشوری با اقدامات خود باعث شد که صلح و امنیت بین‌المللی به خطر افتاد (بدون در نظر گرفتن میزان قدرت آن کشور) با مجازات‌های سنگین مانند تحریم‌ها، حذف برخی از امتیازات خاص بین‌المللی و... مواجه شود.

۴. به کشورهایی که راهکارهای اخلاقی برای حل مناقشات بین‌المللی و به خصوص نقش میانجی‌گری ایفا کردند امتیاز بین‌المللی داده شود تا دیگر کشورها هم تشویق به میانجی‌گری شوند.

۵. متأسفانه در سال‌های اخیر و در برخی از تحولات از قبیل تحولات سوریه و یمن مشاهده شد که سازمان ملل متحد و نیز شورای امنیت تحت نفوذ قدرت‌ها و دولت‌های بزرگ جهان به دور از اخلاقیات بوده و مطابق میل و منافع آن‌ها در این نوع مسائل برخورد کرده است، به طوری که باعث طولانی‌تر شدن منازعات و درگیری‌ها در سطح جهانی شده است. اگر سازمان ملل بخواهد نقش مؤثری در تحولات بین‌المللی داشته باشد باید از سیطره قدرت‌های برتر جهانی بیرون بیاید و در تصمیمات خود تنها براساس مصلحت کشورهای درگیر بدون در نظر گرفتن منافع دولت‌های بزرگ اقدام نماید. برای این منظور بهترین پیشنهاد این می‌تواند باشد که سازمان ملل سعی کند در منازعات رخ داده کشور و یا سازمان میانجی را از همان منطقه یا قاره‌ای که منازعه رخ داده انتخاب نماید به طوری که مورد مقبولیت هر دو طرف درگیر باشد.

فهرست منابع

۱. اسدالهی، مسعود (۱۳۹۱)، فاز سوم بحران، ماهنامه سیاسی تحلیلی همشهری دیپلماتیک، شماره ۶.
۲. انوری، حسن (۱۳۸۲)، فرهنگ بزرگ سخن، چاپ اول، جلد پنجم، تهران: انتشارات سخن.
۳. جبریل، احمد، روزنامه القدس العربی، ۶ جولای ۲۰۱۲.
۴. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۱)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، چاپ دوم، جلد سوم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۵. دولت‌شاه، حجت (۱۳۸۷)، منشور سازمان ملل متحد: همراه با: اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری عهدنامه ۱۹۶۹ وین در خصوص حقوق معاهدات، تهران: نشر مجد.
۶. ذاکریان، مهدی، امریکا: از سازمان ملل متحد تا یک جنبه‌گرایی برتری‌جویانه، فصلنامه مطالعات منطقه‌ای (۳۱ خرداد ۱۳۸۲)
۷. روزنامه شرق (۱۳۹۵). قمار عربستان در یمن، ۲۱ بهمن.
۸. سازمان ملل در حمایت از مردم سوریه 'شکست خورده است' بی‌بی‌سی فارسی، ۲۱ اسفند ۱۳۹۳.
۹. صفدری، محمد، ۱۳۷۲، حقوق بین‌الملل عمومی، تهران، دانشگاه تهران، ج ۳.
۱۰. قاسمیان، روح ... (۱۳۹۲). کنکاشی در تحولات سوریه: ریشه‌ها، بازیگران و پیامدها، تهران، مؤسسه مطالعات غرب آسیا و آفریقا، دانشگاه تمدن ساز.
۱۱. محب علی، قاسم (۱۳۹۰). ریشه‌های بحران، مهرنامه، سال دوم، شماره ۱۸، دی ماه.
۱۲. نیکو، حمید (۱۳۹۱). بیداری اسلامی و چشم انداز اسلامگرایی در یمن، پانزده خرداد، دوره سوم، سال دهم، شماره ۳۳، صص ۱۷-۳۴
۱۳. واعظی، محمود (۱۳۸۵). روش‌های کاربرد میانجی‌گری در مناقشات بین‌المللی، فصلنامه مطالعات بین‌المللی (ISI)، سال سوم، شماره ۱.
۱۴. هاشمی نسب، سید سعید (۱۳۸۸). نشست بررسی تحولات اخیر کشور یمن، پژوهش‌های منطقه‌ای، شماره ۲، صص ۲۸۰-۳۰۰.
۱۵. یزید، صانع (۲۰۱۲). ائتلاف ملی سوریه، اندیشکده کارنگی، آگوست.
16. Adam and Jessica Kuper (1988) The Social Science Encyclopedia, London: Routledge and Kegan, p. 36.
17. AFP (2011) "Syria funeral hit with teargas, protesters wounded: report", 19 March, Archived from the original on 2013-10-13. Retrieved 19 March 2011.
18. BBC News (2011) Yemen President Ali Abdullah Saleh returns to Sanaa, September 23.
19. Bercovitch Jacob and Rubin Jeffrey Z. Mediation in International Relations, New York: St. Martin's Press 1994.

20. CNN World (2011) Yemen president authorizes deputy to negotiate power transfer, September 12.
21. Danin, R.M. (2012) Syria by the Numbers III, Council on Foreign Relations, October 10.
22. Frej, W. (2016) Syria's Assad Says Aleppo 'Liberation' Is History In The Making, Huffingtonpost, 15 December.
23. Los Angeles Times (2011) Protests rage in Yemen, Bahrain; Iran hard-liners want foes executed, February 15.
24. Nadja, A. (2009), International and comparative mediation legal perspectives, The Netherlands, Kluwer law international BV.
25. Reports and Papers (2012) Syria: Prospects for Intervention, Chatham House, August.
26. Simon, A. (2012) Armin Syria's Rebels: The Strategic and Humanitarian Imperative, Atlantic Council, December 11.
27. Tejel, J. (2012) Syria, s Kurds: Troubled Past, Uncertain Future, Carnegie Middle East Center, October 16.

ساختار طبقات اجتماعی کردهای مکریان و نظام ارزشی آنها

شورش اک^۱

امیر ملکی^۲

محمدجواد زاهدی مازندرانی^۳

یعقوب احمدی^۴

چکیده

صرف نظر از اینکه موضوع ضرورت مساوات و از میان رفتن طبقات تا چه اندازه آرمانی است، قشربندی در جامعه یک واقعیت اجتماعی است و جوامع بشری دارای سلسله مراتب، طبقات و پایگاه‌های اجتماعی متفاوت اند. عضویت در یک طبقه اجتماعی و نیز داشتن منزلتی خاص، تعیین کننده ارزش‌ها، اهداف زندگی و سبگیری‌های کلی نسبت به موضوعات انسانی و اجتماعی است. نوشتار حاضر با هدف تحلیل جامعه‌شناختی ساختار طبقات جامعه کردهای مکریان و بررسی تغییرات آن در طول نیم قرن اخیر (با تکیه بر ساختار طبقاتی شهر مهاباد) و نیز بررسی نظام ارزشی آنها صورت گرفته است. روش تحقیق، روش ترکیبی و مشتمل بر دو رهیافت کیفی (تحلیل تاریخی جهت بررسی ساختار طبقاتی جامعه) و کمی (سنجش و بررسی نظام ارزشی طبقات) است. جامعه آماری شامل کلیه افراد ساکن در مطقه مکریان است. در بخش کیفی تحقیق کل جامعه مورد مطالعه و در بخش کمی تحقیق بر اساس نمونه‌گیری خوشه‌ای، شهر مهاباد به عنوان نمونه انتخاب و حجم نمونه مقتضی با توجه به حداکثر میزان پراکندگی و خطای ۵ درصد ۳۵۶ نفر تعیین شد. در بخش تحلیل تاریخی، بر اساس اسناد و مدارک معتبر، ساختار طبقاتی جامعه از گذشته تا حال مورد بررسی قرار گرفته و در بخش کمی تحقیق، داده‌ها به وسیله مقیاس استاندارد ارزشهای فرهنگی شوارتز سنجش و با استفاده از آزمون آنالیز واریانس یکطرفه مورد تحلیل واقع شده است.

بر اساس نتایج بخش کیفی تحقیق، جامعه مورد مطالعه شامل چهار نوع قشر اجتماعی: مردم عادی (کرمانج)، خوانین، شهری اصیل (ساباغی) و سادات می باشد که دارای ساختار طبقاتی نسبتاً بسته بوده و بیشتر بر معیارهای انتسابی و اصل و نسب استوار است و در کل خصوصیات قشربندی در جوامع کمتر توسعه یافته را داراست. یافته‌های مربوط به بخش کمی تحقیق حاکی از وجود تفاوت معنی دار در بیشتر ابعاد مقیاس فرهنگی شوارتز (برانگیختگی، لذت‌گرایی، موفقیت، قدرت‌گرایی، وجهه، امنیت‌گرایی، همنوایی، سنت‌گرایی، خیرخواهی و جهان‌گرایی) و عدم تفاوت معنی دار در بعد استقلال در بین طبقات چهارگانه می باشد. نتایج تحقیق با بسیاری از نظریات مطرح شده در تحقیق از جمله نظریه طبقاتی مارکس، نظریه منزلت اجتماعی وبر و نظریات پیر بوردیو، همچنین با نتایج پژوهش‌های قبلی از جمله تحقیقات لهسایی زاده، قاسمی و جواهری همخوانی دارد.

واژگان کلیدی

زندگی مطلوب، طبقات اجتماعی، نظام ارزشی، مکریان، جامعه کرد و ...

۱. عضو هیئت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور و دانشجوی دکتری رشته جامعه‌شناسی دانشگاه پیام نور
Email: tawar1363@yahoo.com (نویسنده مسئول)

۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور
Email: malekipnu@gmail.com

۳. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور
Email: m_zahedi@pnu.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور
Email: yahmady@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۴ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۳/۱۵

طرح مسأله

افراد جامعه در مناسبات متقابل خود با دیگران، آنها را در موقعیت‌های بالا و پایین طبقه بندی می‌کنند. بدین خاطر، جامعه دارای بخش‌های مختلف و متشکل از قشرهای گوناگون است که با نظام سلسله مراتبی موجود جامعه مطابقت دارد. بخش ممتاز و قدرتمند جامعه، بالاترین قشر را اشغال می‌کند و معمولاً بصورت تافته جدا بافته با آنها رفتار می‌شود. صرف نظر از معیارهای تخصیص مواضع در سطوح گوناگون ساختار اجتماعی و جدا از اینکه ضرورت مساوات و از بین رفتن طبقات اجتماعی تا چه حد آرمانی است، قشر بندی در جامعه یک واقعیت اجتماعی است و جوامع بشری دارای سلسله مراتب، طبقات و پایگاه‌های اجتماعی اند. عضویت در یک طبقه اجتماعی، تعیین کننده دو عامل مهم و اثر گذار در زندگی افراد یعنی « شیوه زندگی » و « فرصت‌های زندگی » است. شیوه زندگی را نحوه تفکر درباره جهان اجتماعی می‌دانند که شامل ارزش‌ها، اهداف زندگی و سوگیری‌های کلی نسبت به همه امور است. به سخن دیگر، سبک زندگی و نظام ارزشی افراد تا حدود زیادی به تبع وابستگی طبقاتی آنها مشخص می‌شود.

نابرابری اجتماعی وضعیتی است که در چارچوب آن، انسان‌ها دسترسی نابرابری به منافع با ارزش، خدمات و موقعیت‌های جامعه دارند (لهسایی زاده، ۱۳۸۳: ۶) و به طور کلی تر به تفاوت‌هایی میان افراد اشاره می‌کند که بر نحوه زندگی آنها، خاصه بر حقوق، فرصت‌ها، پاداش‌ها و امتیازاتی که از آنها برخوردارند، تاثیر دارد (گرب، ۱۳۷۹: ۱۰) همچنین در منابع جدید نابرابری به وجود تفاوت‌های دایمی و منظم در قدرت خرید کالاها، خدمات و امتیازات میان گروه‌های معینی از مردم که شاخص آن نابرابری در پاداش به کار است، تعریف شده است (ملک، ۱۳۸۲: ۱۰۳). در جوامع ما قبل سرمایه داری، قشر بندی اجتماعی عمدتاً پیامد نابرابری‌های ذاتی به شمار می‌آمد و امری طبیعی یا تقدیر الهی محسوب می‌شد (Crompton, 1993: 93) به عنوان مثال ارسطو در کتاب «سیاست»، بردگی را امری طبیعی و سودمند می‌داند و می‌گوید که برخی از مردم برای عبودیت و برخی دیگر برای حکومت معین شده‌اند (بارنز و بکر، ۱۳۷۰: ۲۳۵). قشر بندی اجتماعی نظامی است که افراد را بر حسب میزان برخورداری‌شان از کیفیت‌های مطلوب رتبه بندی می‌کند و این کیفیت‌های خوشایند را فرهنگ هر جامعه‌ای مشخص می‌کند (کوئن، ۱۳۸۸: ۱۷۸). در حقیقت قشر بندی اجتماعی رده بندی گروه‌ها و افراد بر حسب سهم آنان از دستاوردهای مطلوب و حایز ارزش اجتماعی است (ساروخانی، ۱۳۸۰: ۷۳۱). گرب قشر بندی اجتماعی را پیوستار یا نردبانی متشکل از مقوله‌هایی مجزا دانسته است (گرب، ۱۳۷۹: ۱۲۹). تامین هم قشر بندی اجتماعی را توزیع افراد هر گروه اجتماعی یا جامعه بر روی یک «مقیاس موقعیت» تعریف کرده است (تامین، ۱۳۸۵: ۲۱). در مقام مقایسه باید اشاره کرد که نابرابری اجتماعی مجموعه‌ای از تفاوت‌های میان افراد و گروه‌ها از نظر میزان دسترسی به

منافع مادی و نمادین است، حال آنکه قشربندی اجتماعی نظامی منسجم و رتبه بندی شده مبتنی بر نابرابری های اجتماعی است. اصطلاح نظام قشربندی شده به پیچیدگی نهادهای اجتماعی اشاره می کند که نابرابری های قابل مشاهده این دسته بندی را تولید می کند. (Grusky, 2001: 443-452)

قشربندی اجتماعی از جامعه ای به جامعه دیگر متفاوت است (تغییر افقی) و ساختار آن در طول زمان و تحت تاثیر عوامل و تغییرات مختلف اجتماعی نیز تغییر خواهد کرد (تغییر عمودی). این تغییرات ممکن است در جامعه ای سریع و در جامعه دیگر کند باشد. جامعه ایران نیز طی پنجاه سال اخیر سریعاً و از جهات مختلف روبه تغییر بوده است. این تغییرات تحت عوامل مختلف از جمله انقلاب سفید، صنعتی شدن جامعه، ارتباطات شهرنشینی، گسترش آموزش و پرورش و ... صورت گرفته است. عوامل مذکور علاوه بر اینکه پیامدهایی در زمینه تغییر در قشربندی اجتماعی، نظام رفتاری و ارزشی کل جامعه ایران داشت، در نقاط مختلف ایران مخصوصاً کردستان باعث تغییرات فوق العاده اجتماعی و اقتصادی گشت.

جامعه کردستان ایران به لحاظ جغرافیایی دارای موقعیت ویژه مرزی است، کردها از لحاظ مذهبی عموماً سنی مذهب بوده و ویژگی های خاص قومی و مذهبی آنها در کنار سایر ویژگیهای اجتماعی از جمله عدم توسعه یافتگی اقتصادی و عدم وجود زیر ساخت ها و امکانات اقتصادی و صنعتی و نیز فرصت های شغلی در مقایسه با سایر مناطق کشور باعث شده است که این منطقه خاص از ایران از لحاظ اجتماعی یک جامعه نسبتاً بسته باقی مانده و به نوعی خصوصیات یک جامعه مهاجر پذیر یا مهاجر فرصت را نداشته باشد. مجموعه این عوامل باعث شده است که به رغم بروز و ظهور تغییرات عمده اجتماعی در ایران، تاثیرات این عوامل در جامعه کردنشین با جامعه کلی ایران تفاوت هایی داشته باشد از جمله اینکه نظام قشر بندی در جامعه کردستان در طول دهه های اخیر خصوصیات منحصر به فرد خود را تا حدود زیادی حفظ کرده است. لذا تحقیق حاضر به مطالعه تحلیلی و تاریخی ساختار نظام طبقات در منطقه مکریان کردستان و نظام ارزشی آنها با تاکید بر مهاباد پرداخته است.

متفکران اجتماعی هر یک از دیدگاه خود به موضوع قشربندی و نابرابری اجتماعی در جوامع انسانی پرداخته اند و در یک تقسیم بندی کلی همه نظریات در این زمینه را می توان در سه دسته جای داد: کارکردگرایان ساختاری که نابرابری و قشربندی در جامعه را ضروری، گریز ناپذیر و دارای کار کرد می دانند و برآنند که جوامع نه به چند طبقه بزرگ بلکه به قشرهای کوچک حرفه ای گوناگون تقسیم می شوند. این قشرها به واسطه تقسیم کار به هم وابسته اند ولی بر پایه معیارهای مختلفی همچون منزلت، پایگاه اجتماعی و درآمد از هم منفک می شوند (آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۸). از مهم ترین نظریه پردازان این دیدگاه می توان به دیویس و مور اشاره

کرد. «نابرابری اجتماعی تمهیدی است که ناخودآگاه شکل گرفته و جامعه با آن تضمین می‌کند که مهم‌ترین جایگاهها به طور مستمر به وسیله با صلاحیت‌ترین افراد پر شود.» (Davis & Moor, 1945: 48) تضادگرایان بر عکس کارکردگراها بر تسلط گروهها و افراد بر گروههای دیگر جامعه و استثمار آنها توجه دارند و از آنجایی که منافع گروهها با هم متفاوت است، ستیز بین گروه‌های متخاصم نیز اجتناب‌ناپذیر است. (ربانی و انصاری، ۱۳۸۵: ۳۴) این دسته از نظریه پردازان نام کارل مارکس را بر پیشانی خود دارد و سپس برخی متفکران انقلابی همچون لنین، کائوتسکی، تروتسکی و... و افرادی چون گرامشی، آلتوسر و پولانزاس به تفسیر و بهنگام کردن دیدگاه‌های او پرداختند. دیدگاه سومی هم به نام نظریات تلفیقی مطرح است که به عقیده گرهارد لسنکی نتیجه کاربرد روش علمی نوین در مطالعه مساله کهنه نابرابری‌های اجتماعی است. به نظر ماکس وبر جهت تحلیل طبقه، باید دو بعد مهم دیگر افزوده شود: منزلت و حزب. منزلت به فخر وجهه اجتماعی مربوط می‌شود و حزب به قدرت اجتماعی یا قانونی مربوط می‌شود.

مبانی نظری

واژه «ارزش» در معانی، قدر، مرتبه، استحقاق، لیاقت و شایستگی آمده است. همچنین در فرهنگ پیشرفته آکسفورد به عنوان باورها درباره آنچه که درست و غلط بوده و آنچه که در زندگی مهم است تعریف شده است (Hornby, 2005: 1435) و در اصطلاح، عقیده یا باور نسبتا پایداری است که فرد با تکیه بر آن، یک شیوه رفتاری خاص یا یک حالت غایی را، که شخصی یا اجتماعی است، به یک شیوه یا حالت دیگر که نقطه مقابل حالت برگزیده قرار دارد، ترجیح می‌دهد (رفیع پور، ۱۳۷۸: ۱۱۱) محققان در حوزه‌های مختلف به مفهوم ارزش توجه کرده‌اند و در علوم اجتماعی نیز معانی و دسته‌بندی‌های مختلفی یافته‌اند.

مفهوم و اندیشه «نظام ارزشی» زاینده این تصور است که بررسی ارزش خاص یا فهم آن به دور از دیگر ارزش‌ها، ممکن نیست. لذا مراد از «نظام ارزشی (نظام ارزش‌ها) مجموعه ارزش‌های مرتبط به هم می‌باشند که رفتار و کارهای فرد را نظم می‌بخشد و غالباً بدون آگاهی فرد شکل می‌گیرد». به بیان دیگر نظام ارزشی عبارت از ترتیب هر می مجموعه‌ای از ارزش‌هایی است که فرد یا افراد جامعه بدان پایبند هستند و بر رفتار فرد یا افراد، بدون آگاهی آنان، حاکم است. (خلیفه، ۱۳۷۸: ۷۵)

ارزش‌ها از نظر اهمیتی که دارند، یکسان نیستند و در مجموعه‌ای جای دارند که به آن «نظام ارزشی»^۱ گفته می‌شود. این نظام به عنوان معیاری برای قضاوت درباره خود و دیگران،

انتخاب‌های فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اولویت‌هایی که افراد به ارزش‌ها می‌دهند، یکسان نیست. این اولویت‌ها معمولاً متأثر از خلق و خو، شخصیت، تجربه‌های جامعه‌پذیری، تجربه‌های منحصر به فرد زندگی، فرهنگ پیرامون و مانند آن است. در کل، ارزش‌ها در شمار درونی‌ترین لایه‌های شخصیت افراد بوده و شناخت دقیق هر فرد در گرو شناخت این ارزش‌ها و گرایش‌های ارزشی و هویتی اوست. هریک از ارزش‌ها را می‌توان عقاید پایدار فرد نسبت به شیوه خاص از رفتار یا هدف نهایی زندگی دانست که از نظر فردی یا اجتماعی در مقابل شیوه دیگری از رفتار یا هدف دیگری از هستی قابل ترجیح است. (لطف آبادی، ۱۳۸۵: ۱۸)

نظریه پردازان مختلفی به بررسی ارزش و نظام ارزشی جامعه پرداخته‌اند. شوارتز در نظریه خویش، ارزش‌ها را به دو بخش ارزش‌های جمعی و ارزش‌های فردی تقسیم می‌کند. ارزش‌های جمعی، ابعاد محافظه‌کاری و جهانشمولی (توجه به ماورای خود) و ارزش‌های فردی آمادگی برای تغییر و توجه به خود (پیشبرد اهداف شخصی) را شامل می‌شود. ابعاد ارزشی تشکیل‌دهنده محافظه‌کاری و جهانشمولی که بیانگر ساختار سنتی‌اند، عبارتند از: امنیت، همناوایی، سنت، خیرخواهی و جهان‌گرایی، ابعاد ارزشی تشکیل‌دهنده تقویت خود (خودافزایی) و تمایل به تغییر نیز که بیانگر ارزش‌های مدرن‌اند، شامل قدرت، موفقیت، لذت‌گرایی، برانگیختگی و خودفرمانی (استقلال) هستند. (Schwartz, 1992: 40) «روکیچ»، ارزش‌ها را به دو دسته ارزش‌های غایی و ابزاری تقسیم می‌کند. ارزش‌های غایی به ارزش‌های غایی فردی (مانند رستگاری) و ارزش‌های غایی اجتماعی (مانند مباحث جهانی) و ارزش‌های ابزاری به ارزش‌هایی که بر بعد فردی تأکید دارند (مانند منطقی بودن) و ارزش‌هایی که بر بعد اخلاقی تأکید دارند (مانند امانت‌داری) تقسیم می‌شوند. «آلپورت» شش نظام ارزشی را تعیین می‌کند. به عقیده وی تمام انسان‌های دنیا از این شش نظام استفاده می‌کنند و هیچ انسانی از این شش نظام خارج نیست و غیر از این نظام‌های ارزشی کلی و اساسی، نظام ارزش دیگری وجود ندارد. این نظام‌ها عبارتند از: ارزش‌های علم و دانش، ارزش‌های سیاسی، ارزش‌های زیبایی‌شناختی (هنری)، ارزش‌های اجتماعی، ارزش‌های اقتصادی و ارزش‌های مذهبی.

تغییر ارزش‌ها همیشه یک فرایند است و حرکت این فرآیند گاه تند و گاه کند است. یکی از تئوری‌های مهم در زمینه دگرگونی ارزش‌ها، تئوری دگرگونی ارزشی اینگلههارت می‌باشد. این نظریه پیش‌بینی می‌کند که جایگزینی جمعیت نسل جدید به تدریج به جابجایی بلند مدت از ارزش‌های مادی به ارزش‌های فرامادی منجر خواهد شد که بر اساس آن اولویت‌های ارزشی در جوامع صنعتی از توجهات مادی گرایانه درباره اقتصاد و امنیت فیزیکی به تأکید بیشتر بر آزادی خود اظهاری و کیفیت زندگی با ارزش‌های فرامادی گرایانه تغییر جهت یافته است. وی فرهنگ را نظامی از نگرش‌ها، ارزش‌ها و دانشی می‌داند که به طرز گسترده در میان مردم مشترک ست

و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود؛ فرهنگ فرا گرفته می‌شود و ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر کند. (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۱۹) به نظر اینگلهارت، ارزش‌های فرامادی بازتاب وجود امنیت در طی شکل‌گیری شخصیت فرد هستند و کامیابی اقتصادی افزایش یافته منجر به کاهش ارزش‌های ماتریالیستی از نسلی به نسل دیگر می‌شود. بر این مبنا اینگلهارت به تاثیر قشریندی اجتماعی توجه می‌کند. از این منظر خانواده‌های ثروتمند به نظر می‌رسد که جوانان ماتریالیست کمتری نسبت به خانواده‌های فقیر پرورش دهند. این امر به روشنی نشانگر رابطه میان توسعه اقتصادی و دگرگونی ارزشی است.

یکی دیگر از متفکران معاصر که به بررسی رابطه بین طبقه اجتماعی افراد و گرایش‌ها و نیز عمل اجتماعی فرد می‌پردازد «پیر بوردیو» است. به نظر وی انسانها همواره به لحاظ ساختاری در فضای اجتماعی چند بعدی جای گرفته‌اند که عمدتاً بر مبنای موقعیت طبقه اجتماعی شان تعریف شده است. طبقه اجتماعی به دسترسی فرد به منابع گوناگون، پیوندهای اجتماعی و فرصت‌های اجتماعی مرتبط با شغل، سن، جنسیت، تحصیلات و جز آن اشاره دارد و نه صرفاً تعریفی کاملاً مارکسیستی از آن. بدین منظور بوردیو از اصطلاح کلیدی «هیبیتاس» استفاده می‌کند. هیبیتاس به طرح‌های تفسیری و عمدتاً ناخودآگاهانه‌ای اشاره دارد که نحوه کار جهان و نحوه ارزیابی امور را به ما نشان می‌دهد و دستور العمل‌هایی برای کنش‌ارایه می‌کند. وی معتقد است که افراد طی اعمالشان توسط این چارچوب‌های کلی تفسیری هدایت می‌شوند. (سیدمن، ۱۳۸۸: ۱۹۸) مرتبط با همین مباحث، بوردیو از مفهوم «ذایقه» صحبت می‌کند. ذایقه یک عملکرد است که به افراد ادراکی از جایگاهشان در نظام اجتماعی می‌دهد (ریترز، ۱۳۸۴: ۷۲۱). هدف عمده بوردیو در کنار هم قرار دادن طبقه و تحلیل فرهنگی است. وی در کتاب «تمایز»، گزارشی از تفاوت سبک‌های زندگی از طبقات مختلف اجتماعی‌ارایه می‌کند. این اشتغالات فرهنگی به شکلی اجتماعی ساختار پیدا کرده و بازتولید طبقه اجتماعی‌اند. (سیدمن، ۱۳۸۸: ۲۰۱-۱۹۹)

موریس هالبواکس، قضاوت‌های ارزشی و تصورات جمعی را بنیانی برای نابرابری قلمداد می‌کند. به اعتقاد هالبواکس، طبقات اجتماعی بر مبنای «آگاهی طبقاتی» بوجود می‌آیند و طبقات در پرتو حافظه طبقات جمعی خاص خود باقی می‌مانند. از دید وی، تجلی اساسی آگاهی طبقاتی «روانشناسی نیازهای یک طبقه» است. دومین نکته اساسی در زمینه آگاهی یافتن طبقات عبارت است از اینکه طبقه بداند که در چه سطحی از جامعه قرار دارد و این طبقه در جامعه نسبت به چه چیز، چه حقوق و چه امتیازاتی اندازه‌گیری می‌شود. نکته مهم در نظریات هالبواکس این است که او طبقات سیاسی، حقوقی و اقتصادی را از طبقات اجتماعی تفکیک نموده و می‌گوید که در بین آنها، فقط طبقات اجتماعی دارای سلسله مراتب هستند و بنیان

سلسله مراتب طبقات اجتماعی نیز بر «تصورات جمعی» و «قضاوت‌های ارزشی» قرار دارد. در ضمن هرچه بهره‌مندی اعضا یک طبقه از «حیات اجتماعی» بیشتر باشد طبقه دارای سطح اجتماعی برتر خواهد بود. هالبواکس اصل حقیقی جدایی طبقات را بر مبنای حرفه یا ثروت و نوع اشتغال و درآمد نمی‌داند و تأکید اساسی او بر شیوه ارضاء کامل نیازهای گوناگون افراد و سلسله مراتب نیازها در داخل هر یک از طبقات است و عامل تعیین‌کننده طبقات را در همین زمینه جستجو می‌کند. بررسی توزیع مخارج و نوع عادات مصرفی از جمله معیارهای عمده مطالعات در نظریات هالبواکس می‌باشند البته علاوه بر سطح نیازها از عوامل دیگری مانند «آگاهی طبقاتی»، «عقیده جمعی مبتنی بر سلسله مراتب گروه‌ها»، «درجه مشارکت در آرمان مشترک» نیز جز معیارهای طبقه‌بندی اجتماعی هالبواکس قرار دارند. اساسی‌ترین عامل تعیین‌کننده ی طبقه‌ها، نیازهای آنهاست، سطح نیاز طبقه‌ها نیز یکسان نیست. گرایش‌های مصرفی، میزان نیازهای مادی را نشان می‌دهد. نیازهای غیر مادی در نیازهای مادی منعکس است. فرهنگ هر طبقه ناشی از همین گرایش‌هاست. نیازها پدیده‌های اجتماعی و جدا از تمایلات فردی هستند. هرچه تمایلات جسمانی بیشتر باشد، تمایلات روحی نیز افزایش می‌یابد. از دیگر نکات اساسی هالبواکس فعالیت یک طبقه بر روی ماده است. ماده، دو معنی دارد: اول ماده خام طبیعی که طبقه‌های پایین روی آن کار می‌کنند. معنی دوم ماده عبارت از انسان‌هایی است که طبقه‌های بالا آنها را هدایت یا فرماندهی کرده و بر آنها تأثیر می‌گذارند. طبقه‌های پایین مدت زیادی با ماده خام کار می‌کنند و در نتیجه، زوایای پیچیده‌ی زندگی اجتماعی را در نمی‌یابند. گفتنی است که طبقه‌های بالا چنین نیستند. طبقه متوسط (مانند پیشه‌وران، کارکنان دفتری، کارمندان، تکنیسین‌ها و استادکاران) هم با ماده‌ی خام سروکار دارند و هم با روابط انسانی (هالبواکس، ۱۳۶۹: ۲۰۵-۲۰۲).

پیشینه تجربی

فاطمه جواهری در مقاله «بررسی تاثیر پایگاه اجتماعی - اقتصادی دانشجویان بر گرایش و رفتار آنان»، نتیجه می‌گیرد که عضویت در پایگاه اجتماعی اقتصادی بالا، متوسط یا پایین در اغلب موارد تاثیر معناداری در تفاوت گرایشها و عملکرد کنشگران اجتماعی دارد و نظام قشربندی جامعه ممکن است زمینه ساز شکل‌گیری خرده فرهنگ‌ها و هویت‌های اجتماعی متفاوت باشد. (جواهری، ۱۳۸۶: ۱۱۶-۸۳)

وحید قاسمی و همکارانش در مقاله «شناخت تاثیر طبقه اجتماعی بر نگرش نسبت به جریان نوگرایی در شهر اصفهان» نشان می‌دهند که یکی از عوامل بوجود آورنده یا تشدید کننده تضاد بین نظام سنتی جامعه و ارزش‌های نوگرایانه، تضاد موجود در نحوه نگرش، بینش و نظام ارزشی افراد متعلق به طبقات مختلف اجتماعی می‌باشد. (قاسمی و دیگران، ۱۳۸۹: ۶۸-۴۳)

امیر ملکی در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه پایگاه اقتصادی - اجتماعی خانواده با گرایش‌های ارزشی نوجوانان»، رابطه بین پایگاه اجتماعی اقتصادی خانواده با گرایش‌های ارزشی نوجوانان را به روش پیمایش و با سنجش گرایش‌های ارزشی آلپورت و اینگلهارت مورد بررسی قرار داده است. نتایج تحقیق حاکی از این است که: پایگاه اجتماعی اقتصادی خانواده با ارزش‌های زیباشناختی و اقتصادی رابطه مستقیم و با ارزش‌های مذهبی رابطه معکوس دارد. ارزش‌های سیاسی نوجوانان برخاسته از پایگاه‌های اجتماعی اقتصادی متفاوت، مشابه است. در مورد ارزش‌های علمی: بین نوجوانان برخاسته از پایگاه اجتماعی اقتصادی متوسط و پایین تفاوت معنی دار وجود ندارد، اما در مقایسه پایگاه اقتصادی بالا با متوسط و پایین با بالا، تفاوت معنی دار وجود دارد. در مورد ارزش‌های اجتماعی: بین نوجوانان برخاسته از پایگاه اجتماعی اقتصادی بالا و متوسط تفاوت معنی دار وجود ندارد، اما در مقایسه نوجوانان برخاسته از پایگاه اجتماعی اقتصادی متوسط با پایین و بالا تفاوت معنی دار وجود دارد. اولویت‌های ارزشی همه نوجوانان بیشتر مادی می‌باشد و تفاوت معنی داری از این جهت بین نوجوانان طبقات مختلف وجود ندارد. (ملکی، ۱۳۷۵)

لهسایی زده و همکارانش در کار تحقیقی «بررسی عوامل اجتماعی - اقتصادی موثر بر پایبندی به ارزش‌های دینی»، دانش‌آموزان مقطع متوسطه شهر شیراز را مطالعه نموده و به رابطه معنادار برخی عوامل مانند شغل پدر، تحصیلات والدین، درآمد پدر، وسایل رفاهی و ... با نظام ارزشی دینی پی برده و پایبندی دانش‌آموزان به ارزش‌های دینی را متوسط رو به بالا گزارش کرده‌اند. (لهسایی زاده و همکاران، ۱۳۸۳: ۵۶-۳۳)

وحید قاسمی و رضا صمیم در کار پژوهشی خود با عنوان «مطالعه ای پیرامون رابطه قشربندی اجتماعی و مصرف فرهنگی (مصرف موسیقایی) در شهر تهران»، به این نتیجه رسیده‌اند که میان طبقه و پایگاه و میزان مصرف موسیقایی رابطه مثبت و معنی دار وجود دارد و هر چه پایگاه اجتماعی افراد بالاتر باشد، گرایش‌شان به مصرف انواع موسیقی متعلق به فرهنگ نخبه بیشتر و گرایش به مصرف انواع موسیقی متعلق به فرهنگ توده کم‌ترست. (قاسمی و صمیم، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۸۰)

مرضیه دهقانی و همکارانش در مقاله خود با عنوان «نقش عوامل اجتماعی - فرهنگی و فردی دانش‌آموزان بر نگرش ارزشی آنها»، نشان داده‌اند که عوامل اجتماعی و فرهنگی مخصوصاً عوامل مبتنی بر دین نقش نسبتاً مهمی در شکل‌گیری نگرش ارزشی دانش‌آموزان دارد و اینکه مشارکت دانشجویان در فعالیت‌های مختلف اجتماعی و دینی می‌تواند نگرش مثبت آنها را توسعه دهد. (Dehghani & etall, 2011 : 3079-3083)

ویلیام کیلبورن و همکارانش در تحقیقی با عنوان «بررسی میان‌فرهنگی ارتباط بین

ارزش‌های مادی و فردی»، سه کشور کانادا، آلمان و آمریکا را مورد مطالعه قرار داده و به این نتیجه رسیده‌اند که مقیاس ارزش‌های فردی و مادی گرای و همچنین مدل کلی پیشنهاد شده برای هر سه کشور ثابت و یکسان است. (Kilbourne & etall, 2005: 624-641).

روش تحقیق

روش تحقیق حاضر، نوعی روش تحقیق ترکیبی و مشتمل بر هر دو رهیافت کیفی و کمی است. برای بررسی ساختار طبقاتی جامعه از روش تاریخی - تطبیقی استفاده شده است. در قسمت کمی تحقیق نیز با استفاده از پیمایش، نظام ارزش‌های اجتماعی طبقات مختلف مورد بررسی قرار گرفته است.

جامعه آماری تحقیق، شامل کلیه افراد ساکن در منطقه مکرریان (شامل شهرستان‌های جنوب دریاچه ارومیه اعم مهاباد، بوکان، نقده، اشنویه، پیرانشهر، میاندوآب، سردشت، تکاب، شاهین دژ و بخشی از شهرستان سقز) می‌باشد. در بخش اول تحقیق، با توجه به روش تاریخی و اسنادی، کل جامعه مورد مطالعه به عنوان نمونه انتخاب می‌شود. در بخش دوم و کمی تحقیق، شهر مهاباد - به دلیل مرکزیت جغرافیایی و فرهنگی و اینکه مهاباد را می‌توان یک مکرریان کوچک نامید - به عنوان خوشه انتخابی، مطالعه شده است. با توجه به اینکه واحد تحلیل، قشر اجتماعی و واحد مشاهده افراد می‌باشند، لذا در مرحله بعد، از افراد بالای ۲۰ سال ساکن در شهرستان مهاباد، حجم نمونه بر اساس فرمول نمونه‌گیری کوکران با دقت برآورد $d=0/05$ و حداکثر واریانس $pq=0/25$ و سطح اطمینان ۹۵ درصد، ۳۸۴ نفر تعیین شده است که در مرحله عمل و پس از گردآوری پرسشنامه‌ها به دلیل زایل شدن تعدادی از پرسشنامه‌ها، تعداد ۳۵۶ پرسشنامه سالم گردآوری شد. شیوه نمونه‌گیری در این مرحله نیز طبقه‌ای می‌باشد. در بخش کیفی تحقیق که مربوط به مرور تاریخی قشرهای مختلف اجتماعی مکرریان است، جهت گردآوری اطلاعات از اسناد و منابع مرتبط استفاده شده است. در قسمت کمی تحقیق نیز جهت گردآوری داده‌ها از پرسشنامه ۵۹ سؤالی استاندارد ابعاد ارزش‌های اجتماعی شوارتز استفاده شده است که میزان پایایی سازه‌های متعدد پژوهش بر اساس ضریب آلفای کرونباخ در جدول شماره (۱) آمده است.

جدول شماره (۱): ضریب آلفای کرونباخ ابعاد مختلف ارزش های اجتماعی شوارتز

ابعاد ارزشی	تعداد گویه	میزان آلفای کرونباخ
استقلال	۶	۰/۷۰۹
برانگیختگی	۳	۰/۷۶۹
لذت گرایی	۳	۰/۷۹۳
موفقیت	۳	۰/۷۸۴
قدرت گرایی	۶	۰/۸۲۶
وجهه	۳	۰/۷۲۴
امنیت گرایی	۶	۰/۷۵۵
همنوایی	۶	۰/۷۳۶
سنت گرایی	۴	۰/۸۱۵
خیرخواهی	۶	۰/۷۱۳
جهان گرایی	۹	۰/۷۵۴

تعریف و سنجش متغیرها

بر اساس تئوری شوارتز، ارزش ها همچون اهداف فراموقعیتی با درجات متفاوتی از اهمیت تعریف شده اند که به عنوان اصولی راهنما در خدمت فرد یا دیگر واقعیت های اجتماعی است. شوارتز برخلاف نظریه های قبلی که ارزش ها را به صورت سلسله مراتبی در نظر می گرفتند و روابط میان ارزش ها را نادیده می گرفتند، از ساختار و روابط میان اولویت های ارزشی و نیز از روابط تضادی و توافقی میان اولویت ها سخن گفته و صرفا به دسته بندی ارزشی نپرداخته است. وی معتقد است تعقیب همزمان آن دسته از گونه های ارزشی که در دو بعد اساسی متقابل قرار گرفته اند، باعث ظهور تضادهای اجتماعی و روان شناختی می شود. دو بعد «محافظه کاری» و «توجه به ماورای خود» ساختار ارزشی سنتی و در مقابل دو بعد «تمایل به تغییرات» و «پیشبرد اهداف شخصی»، ساختار ارزشی مدرن را تشکیل می دهند.

ابزار اندازه گیری در این بررسی، پرسشنامه کنبی سنجش ابعاد ارزش های فرهنگی شوارتز

(۵۷ گویه) است.

جدول شماره (۲): گویه‌های سنجش شده مربوط به ابعاد مختلف ارزش‌های اجتماعی شوارتز

ابعاد ارزشی	گویه‌ها
استقلال	فکر خلاق، ایده‌آبکار، آگاهی، استقلال در تصمیم و عمل، آزادی انتخاب
برانگیختگی	خطرپذیری، انجام کارهای متفاوت و تجربیات جدید
لذت‌گرایی	گذران اوقات خوش و استفاده از هر فرصتی برای لذایذ زندگی
موفقیت	جاه‌طلبی، توفیق روزافزون و تحسین اطرافیان
قدرت‌گرایی	قدرت اجتماعی، مالکیت پول، ثروت، اشیای گران‌قیمت، اقتدار، امر و نهی دیگران
وجهه	نیکنامی، عدم تحقیر و شرمندگی
امنیت‌گرایی	سلامت، امنیت شخصی، پرهیز از مخاطرات، ثبات و نظم اجتماعی، امنیت ملی، دفاع دولت از شهروندان
همنوایی	رعایت قوانین و مقررات، اطاعت، احترام، خوشحال کردن و نرنجاندن دیگران
سنت‌گرایی	حفظ ارزش‌ها و باورها، پیروی از سنن سنتی و مذهبی، احترام به رسوم
خیرخواهی	مورد اعتماد بودن، تکیه‌گاه بودن، مراقبت از نزدیکان، کمک به دوستان، مسوول بودن، یاری‌دهنده
جهان‌گرایی	وحدت با طبیعت، محافظت از محیط زیست، برخورد محترمانه، پذیرش مخالفین، مدارا

یافته‌های تحقیق

یافته‌های پژوهش در دو قسمت ارائه شده است. در قسمت اول، نتایج تحلیل تاریخی مربوط به قشرهای مختلف اجتماعی مکریان آورده شده است و در قسمت دوم، ابعاد مختلف ارزش‌های اجتماعی شوارتز در بین گروه‌ها و قشرهای مختلف اجتماعی، مورد مقایسه کمی قرار گرفته است.

الف) تحلیل تاریخی قشرهای مختلف اجتماعی مکریان

«مکریان»، نام ولایتی تاریخی است که پیش از قانون جدید تقسیمات کشوری، به منطقه‌ای در شمال غربی ایران گفته می‌شد که بخش اعظم این منطقه جزو استان آذربایجان غربی و قسمت کوچکی نیز در استان کردستان امروزی است. مکریان، میرنشین (امارت) ایل‌های کرد مکری در سده ۹ تا ۱۳ هجری بوده است که در شمال غربی ایران و در جنوب دریاچه ارومیه قرار دارد. مکریان شهرهای جنوب دریاچه ارومیه؛ مهاباد، اشنویه، بوکان، پیرانشهر، سردشت، شاهیندژ، نکاب، میاندوآب، نرده و بخش کوچکی از شهرستان سقز در استان کردستان

را در بر میگیرد. بر اساس نقشه موکریان که از سوی انستیتوی کرد در استکهلم سوئد ارائه شده است، مساحت مکریان ۱۷۹۴۶ کیلومتر مربع و جمعیت آن بر اساس آمار رسمی ایران ۱۲۴۰۲۱۹ نفر است. (خضری، ۱۳۸۸: ۶-۵) از ویژگیهای خاص و فعلی کردهای مکرری میتوان به نوعی خودبرتر بینی آنها نسبت به سایر کردهای ایرانی (به لحاظ ویژگیهای ملی گرایی افراطی، ادبیات نوشتاری، حتی نوع لهجه گفتاری و سبک پوشش لباس و ...) اشاره کرد و همین امر باعث شده است که ویژگیهای منحصر به فرد جامعه کرد، با شدت و حجم بیشتری در بین کردهای مکرریان خود را نمایان سازد. شهرستان «مهاباد» را هم بدلیل مرکزیت جغرافیایی و هم به علت ویژگیهای فرهنگی خاص خود که به نوعی یک مکرریان کوچک است، می توان نمونه تمام و کمال منطقه مکرریان دانست. این شهر نام ساوجبلاغ مکرری (یا سابلاغ مکرری) را تا سال ۱۳۱۵ شمسی با خود داشت تا اینکه در این سال، در جلسه فرهنگستان نام این شهر همچون بسیاری از جاهایی که نام عربی یا مغولی داشتند، به پیشنهاد مرحوم رشید یاسمی که استاد دانشگاه و عضو فرهنگستان بود به «مهاباد» تغییر پیدا کرد. (صمدی، ۱۳۷۳: ۹۳) از لحاظ وسعت شهرستان مهاباد با ۲۵۹۲ کیلومتر مربع، چهارمین شهر بزرگ استان آذربایجان غربی است. بر اساس آخرین سرشماری انجام شده در سال ۱۳۹۵، جمعیت شهرستان مهاباد ۲۳۶۸۴۹ نفر بوده است. مهاباد شهری کردنشین است که ساکنان آن مسلمان و شافعی مذهب می باشند. فاصله آن تا مرکز استان ۱۲۰ کیلومتر و تا تهران ۸۳۵ کیلومتر است. مهاباد در جنوب استان و در عرض جغرافیایی ۴۶° و ۳۶° شمالی و طول جغرافیایی ۴۳° و ۴۵° شرقی قرار دارد. ارتفاع این شهر از سطح دریا ۱۳۸۵ متر می باشد.

در بحث طبقه بندی اجتماعی اکنون شهرستان مهاباد، می توان به چهار طبقه و منزلت مختلف اجتماعی که کاملاً ملموس و قابل مشاهده هستند اشاره نمود: جامعه اصلی شهری (سابلاغی)، خوانین (آغاوت)، سادات و مردم عادی (کرمانج).

شهری اصیل (سابلاغی)

در شهر مهاباد مانند تمامی شهرهایی که سابقه شهری قابل توجهی دارند، جمعیتی زندگی می کنند که هم خود و هم سایرین، آنان را شهری اصیل یا مهابادی اصیل و اصطلاحاً «سابلاغی» نام برده و این منزلت و جایگاه را برای آنها قایلند. مهابادی های اصیل (سابلاغی ها)، عموماً شامل خانواده یا طایفه هایی است که حداقل چهار یا پنج نسل قبلی آنها در مهاباد ساکن بوده و هیچ گونه ارتباطی اعم از وجود منشا خانوادگی یا فامیل های مخصوصاً نسبی در جای دیگری (البته غیر از مهاجرت از مهاباد به سایر شهرها و روستاها) به جز مهاباد برای آنها وجود نداشته باشد.

نبود اسناد معتبر تاریخی مربوط به سالهای قبل از قرن حاضر، کوچ برخی از ساکنان اصیل

مهابادی از جمله مسیحیان و یهودیان مهابادی، مخصوصاً بعد از جنگ جهانی اول به خارج از سرزمین ایران و نیز ورود موج اول مهاجرت روستائیان بعد از اصلاحات ارضی سال ۱۳۴۱ به شهر مهاباد و اختلاط جمعیتی آنها با جمعیت شهری، تشخیص اصالت مهابادی (سابلاغی) را تا حدودی با مشکل مواجه نموده است. ولی با این وجود، شخصی که سالهاست در شهر مهاباد زندگی می‌کند تا حدود بسیار زیادی می‌تواند بر اساس نام خانوادگی، محله سکونت، شیوه رفتار، طرز لباس پوشیدن و حتی لهجه صحبت کردن فرد، اصالت یا عدم اصالت «سابلاغی» بودن وی را تشخیص دهد.

خوانین (آغاوت)

این بافت جمعیتی شهرستان از گذشته، جزو عشایر محسوب شده و از ملاکین و زمین داران در نظام ارباب و رعیتی گذشته بوده اند و هنوز هم به پاره ای از آداب و رسوم عشیره ای خود پایبند هستند. «از دیدگاه وضع اجتماعی، کردها عموماً از عشیرت های جدا جدا تشکیل شده اند، عشیرت از دو گروه ترکیب یافته است، گروه اول جنگجویان، این ها سرکردگان (آقاها و ارباب ها) و همچنین صاحبان زمین و دارندگان خدم و حشم هستند. گروه دوم دهقانان (رعایا) می باشند یعنی آنهایی که مستمندند. اما اینان کسانی هستند که به طور متوسط و تقریباً نیمه برده و وابسته به زمین اند» (مینورسکی، ۱۳۷۸: ۶۰-۵۹). تا قبل از اصلاحات ارضی، قشربندی اجتماعی در روستا را می توان به طور کلی در دو طبقه ارباب و رعیت و نیز قشر مستقل خرده مالک مورد بررسی قرار داد (وئوقی، ۱۳۹۱: ۹۷). خوانین و آغاوت های مکریان و شهرستان مهاباد، درصد قابل توجهی از جمعیت ناحیه را تشکیل داده و با وجود گذشت بیش از نیم قرن از نابودی قانونی نظام ارباب و رعیتی، هنوز این طبقه اجتماعی، شأن و منزلت اجتماعی و تا حدودی قدرت نسبی اقتصادی خود را در بین جامعه مکریان و اقشار مختلف اجتماعی آن حفظ کرده است. خوانین (آغاوت) ناحیه مکریان، شامل عشایر مختلفی از جمله، منگور، دهبکری، گورک، مامش، فیض اله بیگی، زرزا و ... است که در شهرستان مهاباد، سه گروه اول، بیش از ۹۵ درصد از جامعه خوانین آن را تشکیل می دهند.

خوانین منگور

در مورد واژه منگور و وجه تسمیه آن نظر قاطعی وجود نداشته و هر آنچه که جسته و گریخته در مورد آن نوشته شده است اغلب مبتنی بر حدس و گمان و بعضی اوقات تعصب های بی دلیل است. ایل منگور از جمله ایلات مکرری است که در منطقه سردشت، مهاباد و پیرانشهر ساکن هستند. آنان در زمان سلطنت کریم خان زند تحت ریاست «باپیر آقا» از عراق به منطقه «ایل تیمور» مهاباد آمده و ساکنان بومی آن را رانده یا تحت تسلط خود در آوردند. اکنون عشیره منگور به شش طایفه تقسیم می شوند که وجه تسمیه هر کدام از این طوایف به یکی از پنج زن

«بایر آقای دوم» و برادر وی «خضر» بر میگردد. اکنون هر عضوی از عشیره منگور خود را منتسب به یکی از این شش طایفه می‌داند که عبارتند از: ۱. طایفه «شم»: شم همسر بایر آقای دوم از تیره «مرنکنه»ها بوده و مادر سه پسر به نامهای بایز، کاک اله و قرنی بوده است ۲. طایفه «مروت»: مروت هم همسر بایر آقای دوم از تیره «فقه عیسی»ها بوده و دارای سه پسر به نامهای گلاوی، رحمان و عمر بوده است ۳. طایفه «آمان»: اونیز همسر بایر آقای دوم و از طایفه «جاق»ها بوده و چهار پسر به نامهای عزیز، محمد، قادر و بایز آورده است ۴. طایفه «زین»: زین هم همسر بایر آقای دوم، از طایفه «گرگه دی»ها و مادر سه پسر به نامهای حسین، خضر و بابکر بوده است ۵. طایفه «زیرین»: این همسر بایر آقای دوم نیز از طایفه «مامش» بوده و مادر دو پسر به نامهای حمزه و ابراهیم بوده است ۶- طایفه «خضر»: خضر برادر بایر آقای دوم بوده و بازماندگان وی را طایفه خضر (خدر) گویند (قاجار، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۳).

محدوده جغرافیایی ایل منگور در جنوب و جنوب غربی شهرستان مهاباد می‌باشد. با وجود این، اکثریت آن‌ها اکنون در شهر ساکن هستند بطوریکه بیش از ۹۵ درصد افراد این ایل که ساکن مهاباد هستند در دو محله جداگانه شهر (کوی ۲۲ بهمن و محله بیمارستان) زندگی می‌کنند.

خوانین و عشایر دهبکری

ایل و طوایف دهبکری، نام یکی از معتبرترین ایل‌های ناحیه مکریان است که می‌توان گفت سرزمین پهناوری از ناحیه مکریان و نیز استان آذربایجان غربی کنونی را در شهرستان‌های مهاباد، میاندوآب، نقده و بوکان تحت مالکیت داشتند. ایل دهبکری به سرپرستی «بیرم آقا» در اواخر سلطنت نادر شاه افشار در حدود سال ۱۱۵۷ هجری قمری از دیاربکر که اکنون خاک کشور ترکیه است کوچ نموده و به منطقه مکریان آمده‌اند. این ایل قبل از آمدن به منطقه مهاباد به ایل «قهرمانی» معروف بوده و پس از مدتی از حالت چادرنشینی خارج و روستای «دهبکر» از توابع مهاباد را از مالک وقت آن خریده و از آن به بعد به ایل «دهبکری» اشتهار پیدا می‌کنند. پسران بیرم آقا یعنی رسول آقا، سلیمان آقا و شیخ آقا به مهاباد کنونی (ساوجبلاغ مکر) رفته و ضمن انجام کارهای عاک المنفعه، شروع به خریدن روستاها و املاک ضلع شمالی و شمال شرقی شهرستان مهاباد می‌کنند (صمدی، ۱۳۸۰: ۶۱-۵۹). یکی از معروفترین روسای ایل دهبکری علی آقای علی یار ملقب به «امیراسعد» بود که در سال ۱۳۳۱ هجری قمری به ریاست ایل برگزیده شد و در زمان وی ایل دهبکری به شدت قدرت یافت. ایل دهبکری در حال حاضر پنج طایفه هستند که هر طایفه هم چندین نام خانوادگی مختلف دارد: ۱. طایفه معروف آقا عبارتند از: علی یار، معروفی، ایلخانی زاده، مهتدی، گلابی، پیروتی و چند تیره دیگر همچون حسامی، رسولی، دموکری و حمیدی ۲. طایفه محمد آقا عبارتند از: محمدی، کریمی، فتاحی،

عزیزی، مظفری، صدیقی، دهبکری، مجرد ۳. طایفه عباس آقا عبارتند از: عباسی، قادری، شهبابی و فرید ۴. طایفه سلیمان آقا عبارتند از: قهرمانی، سلیمانی، بایزیدی، احمدی، محمدی، دانشمند و بوبکر ۵. طایفه شیخ آقا عبارتند از: شیخ آقایی، حقیقی.

خوانین و عشایر «گورک»

«گورک» از کلمه کردی «گه وره» به معنی بزرگ تعبیر می‌شود که جمع آن «گه وره کان» یعنی بزرگان بوده که با گذشت زمان به واژه «گورک» تغییر یافته است. بر اساس روایات شفاهی و بنا به روایت بزرگان ایل و نوشته‌های مرحوم «خضر مامندی»، جد بزرگ گورک‌ها در حدود سیصد سال پیش شخصی به نام «رسول بلباس» می‌باشد. این شخص در اثر اختلاف و دشمنی با حکمرانان محلی در کردستان فعلی عراق، ترک دیار کرده و در روستای «شیوه کل» استان سلیمانیه عراق کشته می‌شود. یکی از نوادگان وی بنام «بایزید» همراه شش فرزند خود از طریق مرز سردشت وارد خاک ایران شده و بعد از مدتی زمین‌های مرتع اطراف شهر سردشت را آباد نموده و تبدیل به زمین کشاورزی می‌نمایند (مامندی، ۱۳۹۵: ۹۳-۵۷). ناحیه گورک مکرریان در حال حاضر شامل نواحی مهاباد (۲۵ روستا)، بوکان (۲۹ روستا)، سقز (۲۷ روستا) و سردشت (۹۷ روستا) می‌باشد. ناحیه گورک مهاباد در اطراف جاده سردشت - مهاباد و با مرکزیت روستای «سویناس» می‌باشد. عشایر گورک مکرریان در سه منطقه سکونت دارند: ۱- گورک مهاباد که شامل پنج طایفه عزیزی، حسنی، محمدی، ابراهیمی و قادری هستند ۲- دهستان «میرده» سقز که به طایفه جوانمردی مشهورند ۳- قسمت سوم در «پاراستان» سردشت و اطراف آن سکونت دارند. تقریباً بیش از نود درصد افراد عشیره «گورک»، امروزه در شهرهای مهاباد، بوکان، سقز و سردشت سکونت دارند. (صمدی، ۱۳۸۰: ۷۵-۷۴)

سادات

واژه «سید» در لغت به معنای سرور، مهتر، بزرگ و آقا و آنان که منتسب به اولاد پیامبر اکرم (بواسطه حضرت فاطمه) باشند، است. در میان مسلمانان، سادات از حرمت و احترام ویژه‌ای برخوردارند. هم‌اکنون اینگونه معمول است که کسانی که سید نامیده می‌شوند نسب‌شان به پیامبر اسلام می‌رسد و در این مورد اکثر سادات شجره‌نامه دارند. علاوه بر شجره‌نامه، اشتهار به سیادت در یک محل (اینکه بگویند پدر وجد این شخص سید بوده‌اند) نیز می‌تواند دلیلی بر سید بودن شخص در کردستان باشد.

قسمت عمده‌ای از مرز غربی سرزمین ایران با عراق را مناطق کردنشین تشکیل می‌دهد و فرایند مهاجرت و ورود بخشی از اهل بیت پیامبر به سرزمین ایران از کردستان شروع شده است. برخی از عوامل تاریخی و اجتماعی و مهمتر از همه آنها، ارادات و احترام مسلمانان نسبت به اهل بیت پیامبر (ص) باعث شده است که منزلت قشر سادات در بین سایر افراد جامعه

کردستان همواره وجود داشته باشد و همین امر باعث شده است که قشر سادات برای خود پایگاه و منزلت اجتماعی ویژه ای قایل شوند و حتی در منطقه مکریان، سادات، افراد غیر خود را با اصطلاحات خاصی مانند «امی» خطاب کنند. در منطقه مکریان و شهرستان مهاباد، خانواده های «سادات» فراوانی وجود دارند که در یک طبقه بندی کلی می توان آنها را به «سادات کرده»، «سادات برزنجی»، «سادات کلیجی» و «سادات ماوه لو» تقسیم نمود.

سادات «کرده»

این گروه از سادات به لحاظ فراوانی جمعیت، بیشترین درصد جمعیت سادات شهرستان مهاباد را تشکیل می دهند. منشا سادات «کرده» در مهاباد به خاندان مکرم سادات «پیر خضر شاهی حسینی» یکی از سلسله های بزرگ و نامدار سادات در کردستان ایران بر میگردد که سده هاست در بخش های مختلف کردستان پراکنده اند .

بر اساس شجره نامه معتبر سادات پیر خضر شاهی، سادات پارسانیان (پارسانیان روستایی از توابع شهرستان سقز است) از نوادگان سید قاضی خان پارسانیان و آنهم از نوادگان سید شکراله پارسانیان مشهور به (که ول زرد= به معنی پوستین زرد رنگ) می باشند . بر اساس منابع و شواهد تاریخی و نیز اقرار و گواهی بزرگان سادات کرده مهاباد، منشا اصلی آنها روستای پارسانیان سقز می باشد که حدوداً نزدیک به کمی بیش از یک قرن پیش، بخشی از آنها به روستاهای اطراف مهاباد (مانند روستاهای خاتون استی، دوسید، گلپار، عین ملا و...) کوچ کرده و با افزایش جمعیت آن ها و نیز مهاجرت بیشتر آنها به شهر مهاباد، اکنون درصد قابل توجهی از جمعیت شهرستان مهاباد، مخصوصاً جمعیت شهری را تشکیل می دهند(برخی از مهم ترین نام های خانوادگی متعلق به این گروه از سادات عبارتند از : منصوروی، حسینی، ازدست، اردست، آکفوده، محمدی، عنایتی، قریشی، سیدی و...).



شکل (۱) تصویری از چند برگ مربوط به شجره نامه «سادات کرده»

در مورد وجه تسمیه سادات کرده و پسوند «کرده» باید گفت که هنگام کوچ این گروه از سادات به مهاباد و حومه آن، با توجه به لهجه کردی متفاوتی که داشتند و نزدیک به لهجه استان کردستان بوده است، به «سید کرده» یا «سادات کرده» معروف گشته اند.

سادات «برزنجی»: خاندان محبوب و معزز سادات بزرنجی یکی از خاندان‌های برجسته و مشهور کردستان است که از قدیم الایام در میان کردهای ایران و عراق از اعتبار و منزلت فراوانی برخوردارند. بر اساس متون تاریخی و شجره نامه معتبر و موثق، رشته نسبی این خاندان به امامزاده اسماعیل محدث فرزند گرامی امام موسی بن جعفر (ع) ختم می‌گردد. امامزاده اسماعیل در سال ۱۶۲ هجری قمری در بغداد ولادت یافته است. جمعی از مورخین معتقدند که این امام زاده در راه بازگشت از خراسان به بغداد، در روستای «آسپریز» از توابع بخش شرقی منطقه اورامان واقع در کردستان ایران وفات یافته و همانجا مدفون گردیده است. هم‌اکنون نیز مرقد ایشان در همان روستا، مطاف عموم اهالی این نواحی است (مدرس، ۱۹۹۵: ۲۵۷). نسب سادات بزرنجی از طریق سید عیسی نوربخشی بن بابا علی همدانی بن سید عبدالله بن سید اسماعیل به امام موسی کاظم می‌رسد. بر اساس روایت موجود در شجره نامه سادات بزرنجی، سید عیسی و برادرش سید موسی نوربخشی پس از فوت پدر جهت انجام فرضیه حج راهی حجاز شده و در راه برگشت و عبور از کردستان به روستای «برزنج» واقع در استان سلیمانیه عراق کنونی می‌رسند و در همانجا ماندگار می‌شوند. طبق شجره نامه موثق، شیخ موسی اولادی نداشته و شیخ عیسی جد سادات بزرنجی امروز کردستان می‌باشد. سادات بزرنجی مهاباد و مکریان عموماً پسوند «برزنجی» یا «برزنج» را در نام خانوادگی خود دارند.

از دیگر انواع سادات مشهور شهرستان مهاباد می‌توان به سادات «کلیچی» و «ماوه لو» اشاره کرد که هر دو از سادات حسینی بوده و طبق گفته برخی از آنها، سلسله نسبت شان به امام سجاد زین العابدین می‌رسد. وجه تسمیه آنها نیز با اسم روستای «کلیجه» از توابع مهاباد و «ماوه لو»، از توابع سردشت مرتبط است.

از خصوصیات بارز و مشهور فرهنگی سادات در کردستان و من جمله در مهاباد می‌توان به پوشش منحصر به فرد زنان و مردان این گروه، از جمله بستن شال و کمربندی سبز رنگ همراه با لباس کردی اشاره نمود. سادات معمولاً ازدواج‌های درون گروهی داشته و ازدواج برون گروهی تا حدود زیادی (مخصوصاً در بین بزرگان و ریش سفیدان آنها) امری قبیح شمرده می‌شود.

مردم عادی (کرمانج): قشر وسیعی از جمعیت کردستان مکریان کسانی هستند که از لحاظ نسبی و سببی خود را به هیچ یک از طبقات خوانین (آغاوات)، سادات و طبقه شهری اصیل (سابلاغی)، منتسب نمی‌دانند و در یک کلام، فارغ از قید طایفه و عشیره هستند. با توجه به وسعت جمعیتی و مکانی، افراد این طبقه هم در روستاها و هم در شهرهای

مکریان زندگی می‌کنند. یکی از نکاتی که در توصیف این قشر خاص اجتماعی بسیار مهم است این است که خاستگاه اصلی این قشر از جامعه (صرفنظر از اینکه اکنون ساکن شهر یا روستا هستند)، روستاهای مکریان است. قبل از اصلاحات ارضی، جامعه روستایی ایران به طور کلی شامل دو طبقه ارباب و رعیت (اعم از صاحب نسق و خوش نشین) بود. درصد بسیار کمی از رعایا، قبل از اصلاحات ارضی و بخش عمده‌ای از آنها در طول سالهای اولیه بعد از اصلاحات ارضی (موج اول مهاجرت روستاییان به شهرها) و مخصوصاً بعد از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ (موج دوم مهاجرت)، به شهرها مهاجرت نموده و اکثر آنها در حواشی شهرها ساکن شدند؛ بخش قابل توجهی از آنها نیز همچنان در روستاهای اولیه خود ماندگار هستند. این طبقه خاص از جامعه مکریان را عامه مردم یا «کرمانج» می‌گویند.

درباره وجه تسمیه واژه «کرمانج» باید گفت که این واژه در اصل مربوط به یکی از لهجه‌های اصلی زبان کردی است که کردهای ترکیه، سوریه و بخشی از کردهای عراق و ایران (کردهای ارومیه و شمال استان آذربایجان غربی) بدان صحبت می‌کنند. ولی در مکریان و مخصوصاً شهرستان مهاباد به عنوان واژه‌ای منفی برای افراد روستایی، غیرسادات، غیرسابلاغی و غیر خوانین بکار می‌رود که بیانگر وجه منفی و نشاندهنده منزلت پایین اجتماعی است. احمد بحری، محقق و نویسنده در زمینه آداب، رسوم و فولکلور کردی، این واژه را مطالعه و ریشه‌یابی کرده و ادعا می‌کند که؛ زمانی که ایل دهبکری از ترکیه امروزی وارد نواحی مکریان شده و یکجانشین شدند، به همراه آنها، برخی از خانواده‌های فقیر و بینوا نیز وارد مکریان شدند که بعد از یکجانشینی ایل، مشغول به خدمتگذاری دهبکری‌ها شدند. مجموعه ایل دهبکری این خدمتکاران خود را «کرمانج» می‌گفتند. بعدها استعمال این واژه گسترش پیدا کرد و در تمامی نواحی مهاباد و نیز مکریان، این واژه معادل دهاتی، خدمتکار، غیرشهری، غیر خان و حتی غیر سید، استفاده می‌شود (بحری، ۱۳۹۳: ۲۵).

قشر کرمانج روستایی در مکریان، غالباً مشغول کشاورزی بوده و شامل کشاورزان بدون زمین مزروعی (مانند کارگران روستایی، دامداران خرده پا و ...)، کشاورزان ضعیف، متوسط و مرفه می‌باشد که نشانگر نوعی درجه بندی و سلسله مراتب درون قشری می‌باشد. جمعیت کرمانج شهری نیز شامل آن دسته از مهاجرین روستایی است که عموماً بعد از اصلاحات ارضی و در طول نیم قرن اخیر به شهرها (مخصوصاً حاشیه شهر) مهاجرت نموده و شامل برخی طبقات شغلی مانند بازاریان (اعم از پارچه فروشان، مغازه داران، بنگاه داران و ...)، کارگران، استادکاران و تعمیرکاران، برخی از کارمندان و ... می‌باشند.

جمع بندی و نتیجه گیری تحلیل تاریخی تحقیق

جامعه مکریان کردستان ایران، چنانچه اشاره شد، شامل چند طبقه مختلف اجتماعی است که عبارتند از: خوانین، سادات، جمعیت اصیل شهری (سابلاغی ها) و نیز عامه مردم (کرمانج ها). بر اساس مطالعات و نتایج تحقیق حاضر مشاهده میشود که در هر کدام از این طبقات و منزلت های مختلف اجتماعی مربوط به جامعه مکریان، اصل و نسب که عبارت از نام خانوادگی، زمینه خانوادگی، قومی، نژادی و نیز طول مدت اقامت در یک محل خاص است، معیار اصلی گروه بندی و طبقه بندی اجتماعی می باشد. این معیار مخصوصا در طبقه سادات و خوانین به عنوان عامل اصلی تمایز و طبقه بندی محسوب می گردد و همین امر باعث شده است که طبقات مختلف اجتماعی در مکریان تمایل شدیدی به ازدواج درون گروهی و درون طبقه ای از خود نشان دهند.

ثروت به عنوان یک عامل مهم قشربندی اجتماعی در جامعه مکریان نیز می تواند مشخصه یک طبقه اجتماعی باشد (به نحوی که اکثر خوانین و جمعیت اصیل شهری به عنوان افراد دارای تمکن مالی و پولدار شناخته می شوند)، ولی معیار ورود به این طبقات شناخته نمی شود؛ کما اینکه نمونه های زیادی از افراد پولدار در قشر سادات یا عامه مردم (کرمانج) وجود دارند ولی به ندرت شخصی از طبقه خوانین یا سابلاغی ها حاضر به ازدواج با آنهاست. هرچند در صورت ازدواج فردی با فردی از طبقات بالاتر، امکان تحرک صعودی برای خود وی (و نه فرزندان) وجود ندارد.

امکان تحرک اجتماعی، تقریبا در بین هیچ کدام از طبقات چهارگانه موجود وجود ندارد. چرا که اصولا تغییر اصل و نسب غیرممکن بوده و نیازمند مدت زمان طولانی و تغییر در چندین نسل می باشد. با این وجود، تغییرات و تحرک درون طبقه ای و امکان ارتقا و تنزل در درون هر کدام از این طبقات، ممکن بوده و نیازمند کسب معیارهای مختلفی از جمله پول، تحصیلات، شغل، قدرت سیاسی و ... است.

با مقایسه نظام قشربندی اجتماعی جامعه مورد مطالعه در تحقیق حاضر (کردستان مکریان) با نظام های قشربندی در جهان، مشاهده میشود که تقریبا همه خصوصیات قشربندی جوامع کمتر توسعه یافته در آن یافت می شود. نظام قشربندی اجتماعی در مکریان، نظامی تقریبا بسته است که مرزهای طبقاتی کاملا مشهود و آشکار است به نحوی که شکاف بین «خوانین»، «کرمانج ها»، «سادات» و «سابلاغی ها» در جامعه همچنان پابرجاست. پایگاه اکتسابی چندین جایگاه درستی نداشته و در تعیین جایگاه اجتماعی افراد برتری با پایگاه انتسابی است؛ به عبارتی عوامل قومی و خانوادگی و نیز نژاد و محل سکونت بر شایسته سالاری ارجحیت دارد و این مهمترین عامل در تبیین عدم وجود تحرک اجتماعی در جامعه مکریان است.

ب) تحلیل کمی (ابعاد ارزش های اجتماعی)

این بخش از تحقیق از دو قسمت تشکیل شده است در قسمت اول، ویژگی های جمعیت شناختی افراد به تفکیک گروهها و طبقات چهارگانه مطالعه شده در بخش تحلیل تاریخی (شهری اصیل، خوانین، سادات، مردم عادی) آورده شده است و در قسمت دوم به مقایسه شاخص های مختلف ارزش های اجتماعی شوارتز در بین گروههای چهارگانه پرداخته شده است.

متغیرهای جمعیت شناختی

نتایج مربوط به توصیف متغیرهای جمعیت شناختی نشان می دهند که میانگین سنی گروههای مورد مطالعه تقریباً نزدیک به هم بوده و در بین آنها میانگین سنی گروه خوانین نسبتاً بیشتر از سه گروه دیگر است. همچنین در همه گروه ها، ترکیب جنسیتی به گونه ای است که تعداد مردان مورد مطالعه بیشتر از زنان است و این اختلاف، به دلیل دسترسی راحت تر به نمونه های مرد، مخصوصاً در بین گروههای سادات و خوانین می باشد. مشاهده می شود که نزدیک به ۹۰ درصد از پاسخگویان، متاهل هستند که با توجه به خصوصیات سنی پاسخگویان (افراد بالای ۲۰ سال)، طبیعی می باشد.

جدول شماره (۲): ویژگی های جمعیت شناختی به تفکیک گروههای چهارگانه

گروه ها و طبقات اجتماعی					
مردم عادی (کرمانج)	خوانین (آغوت)	شهری اصیل (سابلاغی)	سادات		
۹۴	۹۲	۸۱	۸۹	تعداد	
۳۴/۸۷	۳۷/۲۶	۳۳/۶۰	۳۳/۹۸	میانگین	سن
۷/۵۵۵	۸/۱۰۲	۷/۹۵۷	۸/۶۳۰	انحراف استاندارد	
۴۹	۵۲	۴۱	۵۰	مرد	جنسیت
۴۵	۴۰	۴۰	۳۹	زن	
۸۸	۸۵	۷۲	۷۰	متاهل	وضعیت تاهل
۶	۷	۹	۱۹	مجرد	
۱۰	۱۱	۱۲	۱۵	دبیرستان	میزان تحصیلات
۲۱	۳۶	۲۳	۳۷	دیپلم	
۱۸	۲۲	۱۹	۱۰	فوق دیپلم	
۴۱	۱۹	۲۲	۲۴	لیسانس	
۴	۴	۵	۳	فوق لیسانس و بالاتر	

نتایج استنباطی تحقیق

با مروری بر جدول نتایج استنباطی تحقیق (جدول شماره ۳)، مشاهده می‌شود که در بین چهار گروه مورد مطالعه (سادات/مردم عادی/خوانین/شهری اصیل)، غیر از شاخص «استقلال»، سایر شاخص‌ها واجد اختلاف معنی‌دار آماری هستند. نتایج مقایسه زوجی گروه‌ها نشان می‌دهد که دو گروه (خوانین/شهری اصیل)، غیر از متغیرهای استقلال، برانگیختگی، همنوایی و خیرخواهی، در سایر ابعاد دارای اختلاف معنی‌دار هستند و اختلاف گروه‌های (خوانین/سادات) در مورد شاخص‌های لذت‌گرایی، موفقیت، قدرت‌گرایی و جهان‌گرایی است. همچنین گروه زوجی (خوانین/مردم عادی) در رابطه با متغیرهای برانگیختگی، لذت‌گرایی، موفقیت، قدرت‌گرایی و جهان‌گرایی دارای اختلاف معنی‌دار هستند. گروه‌های (شهری اصیل/سادات) نیز غیر از متغیرهای استقلال، برانگیختگی، همنوایی، وجهه و خیرخواهی، در سایر زمینه‌ها دارای اختلاف معنی‌دار آماری هستند. همچنین دو گروه (شهری اصیل/مردم عادی)، فقط در رابطه با متغیرهای استقلال، موفقیت، وجهه و امنیت‌گرایی دارای اختلاف معنی‌دار نیستند و گروه زوجی (سادات/مردم عادی)، از حیث متغیرهای برانگیختگی، قدرت‌گرایی و امنیت‌گرایی حایز اختلاف معنی‌دار آماری هستند.

جدول شماره (۳): خلاصه نتایج مربوط به آزمون مقایسه میانگین گروه‌های مستقل (تحلیل واریانس یک‌راهه)

و مقایسه زوجی آنها

مقایسه زوجی گروه‌ها (طبقات)		سطح معنی‌داری	درجه آزادی	F	میانگین	گروه‌ها	بعد ارزشی	شاخص
خوانین - مردم عادی شهری اصیل - مردم عادی شهری اصیل - خوانین سادات - مردم عادی سادات - خوانین سادات - شهری اصیل	تعداد نمونه=۳۵۶ سادات=۸۹ شهری اصیل=۸۱ خوانین=۹۲ مردم عادی=۹۴	۰/۱۱۱	۳	۲/۰۱۹	۳۱/۱۷۹۸	سادات	استقلال	آمادگی برای تغییر
		۳۲/۰۷۴۱			شهری			
		۳۲/۳۰۰۰			خوانین			
		۳۲/۱۰۳۴			مردم عادی			

پایگاه و منزلت اجتماعی کمتری دارد، لذا جهت جبران کمبودهای اجتماعی و اقتصادی و با هدف تحرک اجتماعی صعودی، انگیزه بیشتری داشته و مخاطرات رسیدن به این هدف را بیشتر و بهتر قبول میکند. یافته‌های تحقیق نیز بیانگر همین مطلب بوده و انگیزش مردم عادی با سه گروه دیگر، اختلاف معنی دار داشته و بیشتر است.

تقریباً همه گروه‌های مقایسه زوجی غیر از گروه مقایسه ای (مردم عادی/سادات)، از نظر متغیر «لذت‌گرایی» که بیانگر زندگی خوشایند و لذت بردن حداکثری از زندگی است، با همدیگر اختلاف معنی دار آماری دارند. در این میان گروه‌های سادات و مردم عادی (کرامنج)، نسبت به دو گروه شهری اصیل و خوانین (آغاوت) تمایل کمتری به لذت‌گرایی دارند و این نتیجه با توجه به تمایلات نسبی و اعتقادات مذهبی مردم عادی و مخصوصاً سادات، دور از انتظار نیست.

در تحقیق حاضر، منظور از متغیر «موفقیت»، جاه‌طلبی و تمایل به توفیق است. نتایج، بیشترین میزان این شاخص را در قشر خوانین نشان می‌دهد که با سه قشر بقیه اختلاف معنی دار آماری دارد؛ این نتیجه با توجه به سوابق اجتماعی و خوی و منش اربابی این قشر خاص، طبیعی به نظر می‌رسد. همچنین متغیر «قدرت» تنها متغیری است که اختلاف میزان آن در همه گروه‌های مقایسه زوجی معنی دار است. این متغیر بیانگر تمایل به اقتدار و امر و نهی کردن است. بیشترین تمایل به این متغیر را به ترتیب در قشرهای خوانین، شهری اصیل، مردم عادی و سادات میتوان مشاهده کرد. منظور از شاخص «وجهه» در این پژوهش، نیکنامی و عدم تحقیر و شرمندگی توسط دیگران است و نتایج پژوهش نیز عدم تفاوت گروه‌های مختلف غیر از دو گروه (شهری اصیل/خوانین) را نشان میدهد.

طبق نتایج تحقیق تمایل به سالم ماندن در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی (شاخص امنیت)، در بین گروه شهری اصیل از سایر گروه‌ها بیشتر بوده و با گروه‌های خوانین و سادات اختلاف معنی دار دارد. این نتیجه، ویژگی محافظه‌کارانه افراد گروه شهری اصیل (سابلاغی) را نمایان می‌سازد. متغیر همنوایی، بیانگر میزان پیروی از مقررات و خویشتن‌داری فرد است. اختلاف میزان همنوایی در بین دو گروه زوجی (شهری اصیل/مردم عادی) و (شهری اصیل/سادات)، معنی دار است و نشان‌دهنده سازگاری بیشتر گروه شهری اصیل است. این نتیجه را میتوان همخوان با نتیجه شاخص امنیت دانست که بیانگر شدت میزان محافظه‌کاری در قشر شهری اصیل است.

اعتقاد و احترام به رسوم خانوادگی، ارزش‌ها و باورهای سنتی و مذهبی در بین افرادی که خصوصیات جوامع عشیره‌ای و غیر شهری را دارند، بیشتر است؛ نتایج تحقیق، خصوصیات شاخص «سنت» را به میزان نسبتاً کمی در گروه شهری نشان می‌دهد که با سه گروه دیگر (خوانین، سادات و مردم عادی)، تفاوت معنی دار آماری دارد. متغیر خیرخواهی نشان‌دهنده میزان

احساس مسوولیت و کمک به نزدیکان می باشد که این خصوصیت در بین گروه‌های مردم عادی و شهری اصیل به صورت معنی داری متفاوت است.

شاخص «عامگرایی»، بیانگر اهمیت دادن به رفاه و سلامتی عموم مردم، پذیرش، تحمل و نیز ارزش‌های محیط زیستی است. میزان اختلاف گروه‌های زوجی این شاخص غیر از گروه (مردم عادی/سادات)، در بقیه گروه‌های مقایسه زوجی معنی دار بوده و مقدار این شاخص در گروه شهری اصیل از همه گروه‌ها بیشتر و در گروه خوانین از بقیه گروه‌ها کمتر است. با توجه به وجود خصوصیات شهرنشینی و مدنیت بیشتر این قشر، وجود و اهمیت بیشتر ارزش‌های فرامادی گرایانه‌ای مانند دفاع از طبیعت و رفاه عمومی، منطقی به نظر می‌رسد.

در کل نتایج تحقیق حاضر، همسو با کارهای پژوهشگران قبلی از جمله جواهری، قاسمی، لهسایی زاده و ملکی و نیز تایید کننده نظریات اینگلههارت و بوردیو در زمینه ارتباط بین قشرها و ارزش‌های اجتماعی است.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. اینگلهارت، رونالد. (۱۳۷۳). تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، انتشارات کویر.
۲. آبراهامیان، پروانده. (۱۳۷۹). مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، نشر شیراز، تهران.
۳. بارنز و بکر. (۱۳۷۰). تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۴. بحری، احمد. (۱۳۹۳). «کره کرمانج»، ماهنامه اجتماعی، فرهنگی و ادبی مهاباد، سال چهاردهم، شماره ۱۶۶.
۵. تامین، ملوین. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی و قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، انتشارات توتیا، تهران.
۶. جواهری، فاطمه. (۱۳۸۶). «بررسی تاثیر پایگاه اجتماعی - اقتصادی دانشجویان بر گرایش‌ها و رفتار آنان»، پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره ۵۳، بهار ۱۳۸۶.
۷. خضری، سعید. (۱۳۸۸). «جغرافیای تاریخی مکرریان در چهار سده اخیر»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، بهار ۱۳۸۸، شماره ۹۲.
۸. خلیفه، عبدالطیف محمد. (۱۳۷۸). بررسی روان‌شناختی تحول ارزش‌ها، ترجمه سید حسین سیدی، انتشارات آستان قدس رضوی.
۹. ربانی، رسول و ابراهیم انصاری. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاه‌ها (سمت).
۱۰. رفیع‌پور، فرامرز. (۱۳۷۸). وسایل ارتباط جمعی و تغییر ارزش‌های اجتماعی، انتشارات گروس، تهران.
۱۱. ریتزر، جورج. (۱۳۸۴). نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۲. ساروخانی، باقر. (۱۳۸۰). دایره‌المعارف علوم اجتماعی، انتشارات کیهان، تهران، چاپ سوم.
۱۳. سیدمن، استیون. (۱۳۸۸). کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی، تهران: چاپ دوم.
۱۴. صمدی، سید محمد. (۱۳۷۳). تاریخ مهاباد، انتشارات رهرو، مهاباد.
۱۵. صمدی، سید محمد. (۱۳۸۰). طوایف و عشایر کرد، سندی جالب از روزگار ناصرالدین شاه قاجار، انتشارات رهرو، مهاباد.

۱۶. قاجار، نادر میرزا. (۱۳۸۹). قیام شیخ عبیداله نهری و حمزه آقای منگور: قسمتی از کتاب تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، ترجمه کردی: محمد امین بیژنی، انتشارات هیوا، مهاباد.
۱۷. قاسمی، وحید و رضا صمیم. (۱۳۸۷). «مطالعه ای پیرامون رابطه قشر بندی و مصرف فرهنگی با استفاده از داده هایی در زمینه مصرف موسیقایی در شهر تهران»، مجله جامعه شناسی ایران، دوره نهم، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
۱۸. قاسمی، وحید و دیگران. (۱۳۸۹). «شناخت تاثیر طبقه اجتماعی بر نگرش نسبت به جریان نوگرایی در شهر اصفهان»، جامعه شناسی کاربردی، سال ۲۱، شماره اول، بهار ۱۳۸۹ (پیاپی ۳۷).
۱۹. کوئن، بروس. (۱۳۸۸). درآمدی به جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، نشر توتیا، تهران، چاپ هفتم.
۲۰. غرب، ادوارد ج. (۱۳۷۹). نابرابری اجتماعی: دیدگاههای نظریه پردازان کلاسیک و معاصر، مترجمان محمد سیاهپوش و احمد رضا غروی زاد، تهران: نشر معاصر.
۲۱. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۷). جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، نشرنی، تهران
۲۲. لطف آبادی، حسین. (۱۳۸۵). «آموزش شهروندی ملی و جهانی همراه با تحکیم هویت و نظام ارزشی دانش آموزان»، نوآوری های آموزشی، سال پنجم، شماره ۱۷، ۴۲-۱۱.
۲۳. لهسایی زاده، عبدالعلی و همکاران. (۱۳۸۳). «بررسی عوامل اجتماعی-اقتصادی موثر بر پایبندی به ارزشهای دینی؛ مطالعه موردی: دانش آموزان مقطع متوسطه شهر شیراز»، مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره اول.
۲۴. مامندی، سعید. (۱۳۹۵). ایل گورک: تاریخ و گستره ایل گورک در ایران، انتشارات هیوا، مهاباد.
۲۵. مدرس، عبدالکریم. (۱۹۹۵). بنه ماله ی زانیاران (کردی)، نشر مطبوعه اشفیک، بغداد.
۲۶. ملک، حسن. (۱۳۸۲). جامعه شناسی قشرها و نابرابری های اجتماعی، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۷. ملکی، امیر. (۱۳۷۵). «بررسی رابطه پایگاه اقتصادی-اجتماعی خانواده با گرایشهای ارزشی نوجوانان - دانش آموزان ذکور سال سوم ریاضی فیزیک و تجربی تهران در سال تحصیلی ۵-۱۳۷۴»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
۲۸. مینورسکی، ولادیمیر. (۱۳۷۸). کرده، تاریخ، زبان و فرهنگ، ترجمه محمد رؤف یوسفی نژاد، نشر سهیل، تهران.
۲۹. وثوقی، منصور. (۱۳۹۱). جامعه شناسی روستایی، انتشارات کیهان، تهران، چاپ پانزدهم.
۳۰. هالباکس، موریس. (۱۳۶۹). طرح روان شناسی طبقات اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، انتشارات دانشگاه تهران.

منابع انگلیسی

31. Crompton, Rosemary. (1993). Class and stratification. Polity press, London.
32. Davis, Kingsley & Wilbert E. Moor. (1945). " Some principles of

- stratification” , in, R . Bendix and S . M . Lipset , Class , Status and Power, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
33. Dehghani, Marzieh and etall. (2011).”The role of students socio-cultural and individual factors in their value attitudes”, Procedia -social and behavioral sciences, Vol.15.
 34. Grusky .D.B.(2001) . ” social stratification ”, International Encyclopedia of social & ehavioral Sciences , P.P (1444-14452).
 35. Schwartz, S.H .(1992).”Universal in the content and structure of values: theoretical advances and empirical test in 20 countries”, Advances in experimental social psychology, N .23, p: 1-65.
 36. Kilbourne, William and etall. (2005).”A cross-cultural examination of the relationship between materialism and individual values”, Journal of economic psychology, Vol.26,issue 5.
 37. Hornby , A . S. (2005). “Oxford advanced learner dictionary of current English” , Sally Wheezier Oxford university press.

آسیب شناسی حفظ و نگهداری کارکنان حرفه ای با رویکرد اخلاق سازمانی در شرکت ملی نفت

غلام رضا امجدی^۱

کرم اله دانش فرد^۲

امیر حسین محمد داودی^۳

چکیده

هدف از این پژوهش آسیب شناسی حفظ و نگهداری کارکنان حرفه ای، شناسایی عوامل نگهدارنده و شناسایی وضع موجود و مطلوب این عوامل در شرکت ملی نفت می باشد. این پژوهش به لحاظ هدف از نوع توصیفی و به لحاظ مخاطب استفاده از پژوهش از نوع کاربردی است. بدین منظور پس از مرور ادبیات تحقیق و بهره گیری از نظرات خبرگان، عوامل و مؤلفه های مؤثر بر نگهداری کارکنان حرفه ای شناسایی و مدل اولیه تحقیق تنظیم و پس از اجرای تکنیک دلفی در سه دور مدل نهایی تحقیق آماده شد. جامعه آماری تحقیق شامل کارکنان شرکت ملی و مهندسی ساختمان نفت است که تعداد ۲۶۰ نفر از آنها به روش نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب شده اند. خبرگان این پژوهش را ۱۵ نفر از مدیران شرکت نفت و ۱۵ نفر از استادان دانشگاه تشکیل می دهند که به روش نمونه گیری هدفمند انتخاب شده اند. نتایج نشان می دهد که عوامل سازمانی، فردی و فرهنگی بر نگرش کارکنان، همچنین بر حفظ و نگهداری کارکنان مؤثرند. همچنین آزمون T زوجی نشان می دهد که به جز ۳ مؤلفه «استانداردها»، «گرایش کارآفرینی» و «هویت» در بقیه مؤلفه ها بین وضع موجود و مطلوب فاصله وجود دارد و بر اساس رتبه بندی فریدمن در وضع موجود و مطلوب مؤلفه های تعارض، سبک رهبری، استقلال طلبی، طرح شغل و ریسک دارای آسیب می باشند.

واژگان کلیدی

عوامل سازمانی، عوامل فردی، عوامل فرهنگی، نگرش کارکنان، نگهداشت کارکنان.

۱. دانشجوی دوره دکتری، دانشکده مدیریت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران.

Email: rezaamjadi000@gmail.com

۲. استاد، دانشکده مدیریت و اقتصاد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: daneshfard@srbiau.ac.ir

۳. دانشیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، ایران.

Email: adavoudi838@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۰۸

طرح مسأله

در گذشته که انسان به عنوان یکی از منابع سازمانی مهم مطرح نبود، به استراتژی‌های لازم در حوزه حفظ و نگهداری کارکنان کم‌تر توجه می‌شد؛ ولی به مرور زمان، با کسب آگاهی‌های لازم، کارکنان به عنوان محوری‌ترین منابع سازمانها شناخته شده‌اند. لذا حفظ و نگهداشت این منبع با ارزش راهبرد اساسی سازمان‌ها قلمداد می‌شود (اسکندری، ۱۳۸۸).

سازمانها و شرکتهای هر سال بخش قابل ملاحظه‌ای از نیروی انسانی خود را به دلیل بازنشستگی پیش از موعد، فرسودگی شغلی و ترک خدمت از دست می‌دهند. این امر در عملکرد روزانه سازمان و اثر بخشی نیروی انسانی تأثیر می‌گذارد. سازمانهای بخش دولتی و خصوصی به طور مستمر با این چالش مواجه هستند. از سوی دیگر با پیشرفت فناوری و ایجاد رقابت بین سازمانها، کارکنان حرفه‌ای با فرصت‌های شغلی نسبتاً زیادی مواجه هستند. این مسأله باعث سخت شدن کار سازمان‌ها در نگهداری کارکنان متخصص می‌شود. بنابراین جلوگیری از ترک خدمت و نگهداری کارکنان در بلند مدت از چالش‌های اصلی سازمان‌ها محسوب می‌شود. (کلارک، ۲۰۱۳، ۱)

سازمانهای امروزی که در جو دانش محوری، رقابتی، مشتری‌گرایی، پاسخگویی، کیفیت‌گرایی، مشارکتی، کارآفرینی و تحول‌گرایی فعالیت می‌کنند، مستلزم دستیابی سریع به نیروی انسانی توانمند، خشنود و متعهد به عنوان ابزار رقابتی می‌باشند زیرا داشتن کارکنان راضی، پرانرژی و خلاق یا سرمایه انسانی متعهد، مهمترین منبع سازمانی محسوب می‌شود. با توجه به اینکه نیروی انسانی کارآمد، شاخص عمده برتری یک سازمان نسبت به سازمانهای دیگر است، تأکید بر نیروی انسانی مؤثر و کارآمد در عرصه آموزش رو به افزایش است (میر کمالی، ۱۳۸۹). بنابراین تنها مزیت رقابتی پایدار هر سازمان (از جمله شرکت ملی نفت و زیرمجموعه‌های آن) نیروی انسانی آن و نقش اساسی آنان در موفقیت سازمان می‌باشد که این امر از طریق جذب و نگهداری منابع انسانی میسر می‌شود. لذا در این مقاله به شناسایی عوامل نگهدارنده، شناسایی وضعیت موجود و مطلوب و آسیب‌شناسی نگهداری کارکنان حرفه‌ای با تمرکز بر کارکنان شرکت ملی و مهندسی ساختمان نفت ایران می‌پردازیم.

مبانی نظری: مرور ادبیات و معرفی مدل مفهومی تحقیق

حفظ و نگهداری فرایندی است که مدیریت با استفاده از عوامل همچون پرداخت اثر بخش، آموزش و بهسازی و اعطای امکانات رفاهی و خدمات مناسب و ... سعی می‌کند تمایل به تداوم خدمت کارکنان را در سازمان افزایش دهد و نگهداشت ایجاد وضعیت مطلوب اشتغال برای

کارکنان است تا به واسطه آن حاضر به انتقال به سازمان دیگر نباشد. (جبه دار و همکاران، ۱۳۹۱)

نگهداری منابع انسانی عبارت است از ایجاد شرایط مطلوب اشتغال برای کارکنان تا به واسطه آن حاضر به انتقال به سازمان دیگر نباشند. یکی از وظایف عملیاتی مدیریت منابع انسانی، نگهداری و مرمت نیروی انسانی است. افراد به استخدام سازمان‌ها در می‌آیند و مدیران متعهد می‌شوند در قبال خدماتی که به آن سازمان ارائه می‌دهند، به آنها پاداش دهند. برای این امر سازمانها ناگزیرند خط مشی‌های خاصی را در این جهت به وجود آورند. مدیریت منابع انسانی بایستی از نظام‌های مختلف حفظ و نگهداشت افراد که منجر به بازسازی و مرمت فکری و جسمی آنها می‌شود، استفاده مطلوب کند و برای این امر در حوزه‌های مختلف از قبیل بیمه‌های مختلف درمانی، عمر، حوادث و از کار افتادگی، برنامه ریزی کرده و آنها را به اجرا در آورد. (قربانی، ۱۳۹۰) یکی از مسائلی که حول ترک خدمت، توجه مدیران زیادی را به خود معطوف کرده، این است که عموماً کارکنان با مهارت و توانمندی بالا که توانایی یافتن شغل‌های مناسب‌تری را دارند، سازمان را ترک می‌کنند و کسانی که شغل خود را ترک نمی‌کنند، عموماً توانایی یافتن شغل بهتر را ندارند. بر این اساس مفهوم حفظ کارکنان، نقطه مقابل ترک کار قرار می‌گیرد. ترک به مجموعه جدایی داوطلبانه و غیرداوطلبانه کارکنان از شرکت گفته می‌شود. (شیرازی، ۱۳۹۲)

اغلب سازمانها، در دهه‌های اخیر، موضوع نگهداری منابع انسانی را مهم و اساسی قلمداد کرده برای آن برنامه ریزی نموده و هزینه‌های زیادی انجام می‌دهند. یکی از رسالت‌های اساسی مدیریت منابع انسانی در سازمانها نگهداری کارکنان توانمند است (اسکندری، ۱۳۸۸). برای یک سازمان، استخدام افراد برای تکمیل پست‌های سازمان ضروری است، اما نگهداشت کارکنان اهمیت بیشتری نسبت به استخدام دارد. نگهداری کارکنان شایسته باعث ارائه خدمات بهتر و بهره‌وری بالاتری می‌شود که در نتیجه رضایت مشتری، تسهیل جانشین‌پروری مدیریت و بهبود یادگیری سازمانی را به دنبال خواهد داشت. (هانگ، ۲۰۱۲)

با توجه به نظریه‌های موجود در مدیریت منابع انسانی، عوامل مختلفی می‌تواند نقطه شروع هر مدل نگهداری کارکنان باشد نظیر ماهیت شغل یا محیط کار، بازار کار، عوامل اقتصادی یا نظایر اینها. اما به نظر می‌رسد که شروع بررسی، با فرد و انتظارات و ارزش‌هایش مناسب است. زیرا این فرد است که نهایتاً تصمیم می‌گیرد که سازمان را ترک نماید و یا اینکه در سازمان باقی بماند. با توجه به ویژگی‌های کارکنان حرفه‌ای و تخصصی، به نظر می‌رسد

این افراد به محض ورود به سازمان، دارای ارزش‌های شخصی و انتظاراتی در زمینه توسعه دانش فردی، میزان مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، نحوه ارتقاء، تخصیص زمان حضور منعطف برای آنها و غیره می‌باشند. در این راستا سازمان‌هایی که از نظام جبران خدمت بر مبنای عملکرد استفاده می‌نمایند و کارکنان خود را در اهداف تجاری سازمان مشارکت می‌دهند در

نگهداری کارکنان متخصص موفق‌تر هستند. (افجه، ۱۳۹۲)

مفهوم آسیب‌شناسی

آسیب‌شناسی فرایند مطالعه مسئله، مشکل یا چالش در یک قسمت یا تمامی سازمان یا نظام مدیریت است که به منظور شناخت ماهیت و علت‌های آن صورت می‌گیرد. در این فرآیند، مسائل و چالش‌های به وقوع پیوسته سازمان مورد مطالعه قرار می‌گیرد، موقعیت تحلیل می‌شود و تلاش می‌گردد ریشه بی‌نظمی‌ها، نابسامانی‌ها و شیوه‌های پیشگیری آن‌ها و حل مسائل در دستور کار قرار گیرد. (دانش فرد، ۱۳۹۲)

منابع انسانی و اصول اخلاقی

اخلاقیات را می‌توان در قالب مجموعه‌ای از اصول تعریف کرد که اغلب در قالب یک منشور یا سیستمی شناخته می‌شود که به عنوان راهنمای رفتار عمل می‌کند. در منشورهای اخلاقی می‌توان انعکاسی از مذاهب و سنت‌های غیر مذهبی را مشاهده کرد، اما آنچه که در تمام آنها مشترک است نظارت بر رفتار افراد، نیت آنها در اعمال و رفتارشان و مجموعه‌ای از ارزشهایی است که به اعمال درست و نادرست مربوط می‌شود. بافت اخلاقی یک سازمان متشکل از سنتها و عملکردهایی است که در حافظه سازمانی ثبت شده است. این سنتها و عملکردها در نوع رفتار سازمان با کارکنان خود منعکس می‌شود. رابطه بین افراد و سازمان مطابق با اهداف سازمان و انگیزه‌هایی که افراد برای کارکردن در آن سازمان دارند، تغییر می‌کند. (لاوتن، ۱۳۹۱)

سؤالات پژوهش

۱. عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه‌ای کدامند؟
۲. وضع موجود و وضع مطلوب عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه‌ای چگونه است؟
۳. آسیب‌های نظام نگهداشت کارکنان حرفه‌ای کدامند؟

متدولوژی اجرای پژوهش

با توجه به اینکه در این پژوهش به دنبال شناسایی عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه‌ای، شناسایی وضع موجود و مطلوب و آسیب‌شناسی نظام نگهداری کارکنان حرفه‌ای هستیم بدین منظور علاوه بر اجرای تکنیک دلفی از پرسشنامه محقق ساخته نیز جهت شناسایی وضع موجود و مقایسه آن با وضع مطلوب که از طریق نظر خواهی از خبرگان بدست آمده استفاده شده است.

جامعه آماری و نمونه

جامعه آماری این پژوهش را کارکنان شرکت ملی و مهندسی ساختمان نفت از زیر مجموعه های شرکت ملی نفت تشکیل می دهند که تعداد ۲۶۰ نفر از آنها به روش نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب شده اند. سپس پرسشنامه بین اعضاء نمونه آماری توزیع گردید.

ابزار گردآوری اطلاعات

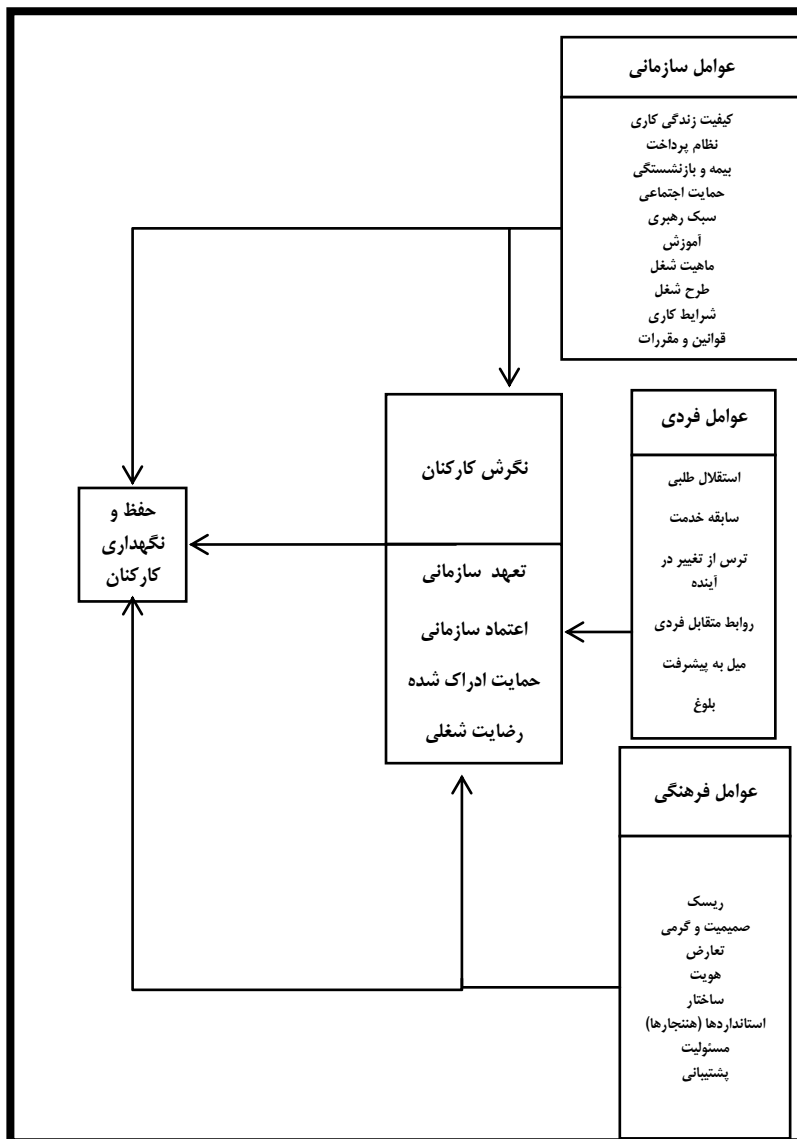
ابزار گردآوری اطلاعات پرسشنامه تلفیقی است. برای اطمینان از اینکه آیا پرسشنامه تحقیق واقعاً همان خصیصه های مورد نظر را اندازه گیری می کند یا خیر؟ پرسشنامه بین تعدادی از استادان و متخصصان ارائه و از آنها خواسته شد تا پس از مطالعه پرسشنامه، نظر خود را در رابطه با نوع سؤالات، تعداد سؤالات و همبستگی سؤالات موجود با در نظر گرفتن اهداف و سؤالات تحقیق ابراز نمایند. پس از جمع آوری نظرات، تغییراتی در پرسشنامه ایجاد شد و بدین ترتیب روایی آن مورد تأیید و اطمینان قرار گرفت. برای تعیین پایایی پرسشنامه از روش آلفای کرونباخ استفاده شده است. این روش برای محاسبه هماهنگی درونی ابزار اندازه گیری که خصیصه های مختلف را اندازه گیری می کند، به کار می رود. ضریب آلفای کرونباخ به دست آمده بالاتر از ۰.۷ قرار دارد بنابر این پایایی و قابل اعتماد بودن پرسشنامه مورد تأیید قرار می گیرد.

چنانکه اشاره شد، تعداد ۱۵ نفر از مدیران شرکت ملی نفت و ۱۵ نفر از استادان دانشگاه بعنوان گروه خبره به روش نمونه گیری هدفمند انتخاب و تکنیک دلفی اجرا گردید که در ادامه مقاله به جزئیات آن اشاره شده است.

طراحی مدل مفهومی پژوهش

در این پژوهش، با مطالعه مبانی نظری و مصاحبه با خبرگان مدل مفهومی اولیه تحقیق تنظیم شد. در این مدل متغیر مستقل شامل عوامل سازمانی، عوامل فردی و عوامل فرهنگی می باشد. نگرش کارکنان به عنوان متغیر میانجی و حفظ و نگهداری کارکنان به عنوان متغیر وابسته در نظر گرفته شده است.

پاسخ سؤال اول: عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای کدامند؟
 برای پاسخ به این سؤال از تکنیک دلفی استفاده شده است.
 اجرای تکنیک دلفی

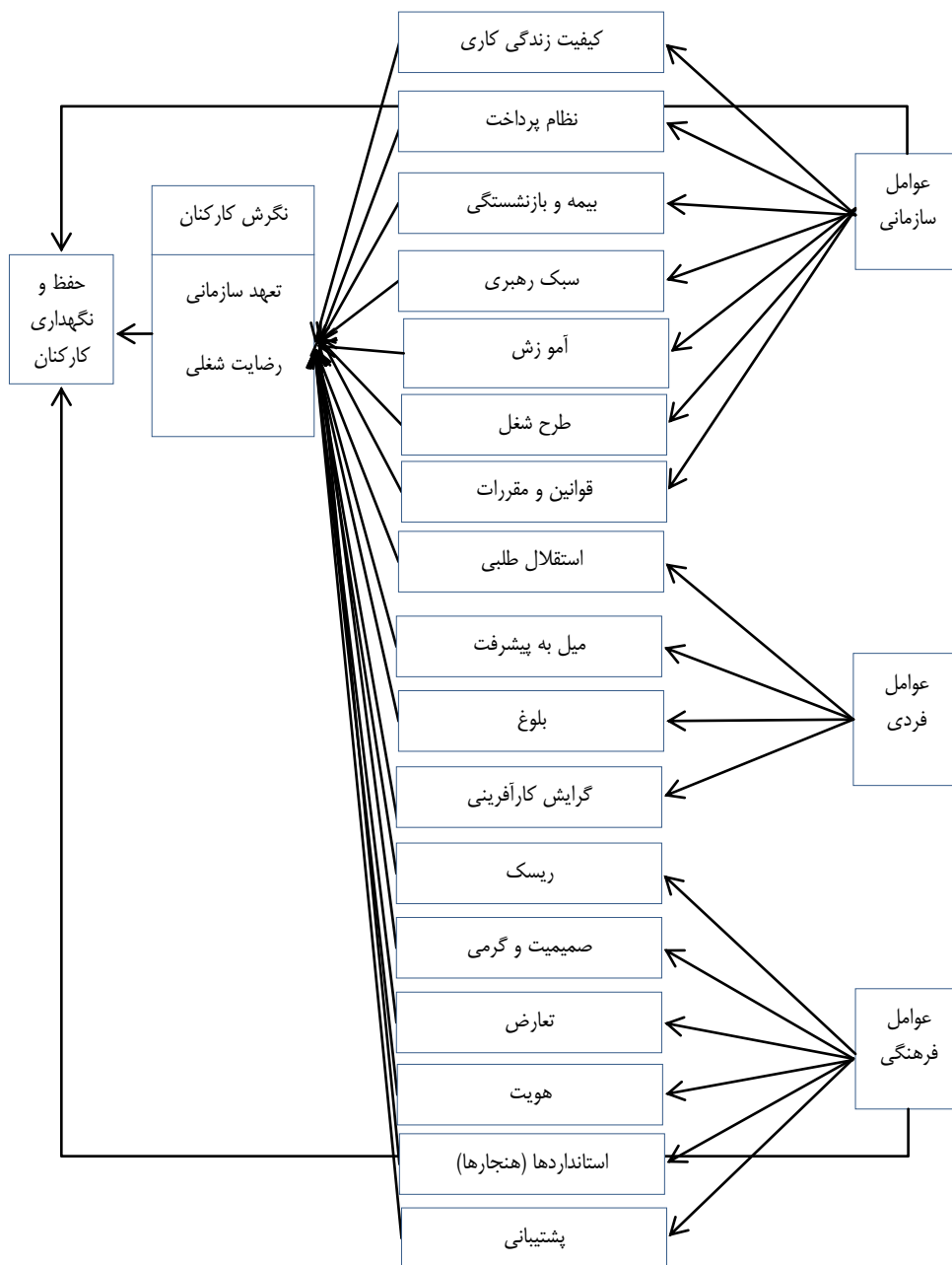


نمودار ۱: مدل اولیه عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای

در پرسشنامه دور نخست، نظر خبرگان درباره میزان مناسب بودن عوامل و مؤلفه های اولیه اخذ شد. در این بین پاسخگو بایدنظر خود را درباره میزان مربوط و مناسب بودن هر مؤلفه بر روی طیفی بین ۱ تا ۷ مشخص میکرد. در این طیف، عدد ۱ بیانگر کمترین میزان تناسب و عدد ۷ نشان دهنده بیشترین میزان تناسب مؤلفه مورد نظر بوده است. در پایان دور نخست، مؤلفه های حمایت اجتماعی و شرایط کاری، سابقه خدمت و روابط متقابل فردی، مسئولیت و اعتماد سازمانی دارای میانگین کمتر از ۴.۵ بودند بنابراین در دور دوم از مدل حذف شدند.

پرسشنامه دور دوم پس از پردازش پاسخهای اعضاء در دور نخست و درج میانگین نمرات اعضاء همچنین پاسخ قبلی هر عضو به طور جداگانه در جداول مربوطه تدوین و در اختیار پاسخگویان قرار گرفت. در این پرسشنامه از اعضاء خبرگان خواسته شد تا با توجه به پاسخ جمع، نظر جدید خود را اعلام کنند. در این دور ۳۰ نفر از خبرگان درون و برون سازمان پرسشنامه ارسالی را تکمیل کردند که مؤلفه های ماهیت شغل، ترس از تغییر در آینده، ساختار و حمایت ادراک شده دارای میانگین کمتر از ۴.۵ بودند که این مؤلفه ها در دور سوم از مدل حذف گردیدند.

در دور سوم در مجموع ۳۰ نفر از اعضاء گروه خبرگان پرسشنامه ارسالی را تکمیل کردند. در این دور بر مبنای نتایج حاصل از نظرات اعضاء، مجموعه مؤلفه هایی که در دور دوم دلفی به تأیید اعضاء گروه ها رسیده و از نظر آنها از اهمیت زیاد و خیلی زیاد برخوردار بودند (میانگین بزرگتر از ۴.۵) در جدول خلاصه شده و در اختیار پاسخگویان قرار گرفت. این جدول به منظور یادآوری نتایج به دست آمده تا این مرحله تنظیم شد و در آن از پاسخگویان خواسته شد که در خصوص تناسب دسته بندی عوامل و مؤلفه های مورد اشاره نظر خود را بیان کنند. در این مرحله نظرات خبرگان به اشباع رسید و نتیجه حاصل از این ارزیابی منجر به تأیید و نهایی شدن چارچوب کلی مدل مفهومی تحقیق و تخصیص مؤلفه های به عوامل موجود در مدل تحقیق گردید که در شکل ۲ نشان داده شده است. (مدل نهایی تحقیق)



نمودار ۲: مدل نهایی عوامل نگهداری کارکنان حرفه ای

پاسخ سؤال دوم: وضع موجود و مطلوب عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه‌ای چگونه است؟ به منظور مقایسه وضع موجود و وضع مطلوب متغیرهای تحقیق در جامعه مورد مطالعه از آزمون T زوجی استفاده گردید که نتایج آن در جدول زیر نشان داده شده است. فرضیه آماری این آزمون به شرح زیر نوشته می‌شود:

بین وضع موجود و مطلوب عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه‌ای شرکت نفت ایران اختلاف معناداری وجود ندارد: H_0

بین وضع موجود و مطلوب عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه‌ای شرکت نفت ایران اختلاف معناداری وجود دارد: H_1

جدول شماره ۱: خلاصه نتایج آزمون تی زوجی

نتیجه	سطح معناداری	آماره تی	میانگین وضع مطلوب	میانگین وضع موجود	متغیر
رد فرض H_0	.000	-24.613	4.6154	3.0500	کیفیت زندگی کاری
رد فرض H_0	.000	-19.019	4.7154	3.2333	نظام پرداخت
رد فرض H_0	.000	-19.599	4.5154	2.9750	بیمه و باز نشستگی
رد فرض H_0	.000	-49.320	4.9192	3.0000	سبک رهبری
رد فرض H_0	.002	-3.092	3.6231	3.4333	آموزش
رد فرض H_0	.000	-6.334	4.2115	3.1667	طرح شغل
رد فرض H_0	.000	-4.879	3.9077	3.6250	قوانین و مقررات
رد فرض H_0	.000	-5.758	3.6115	3.1667	استقلال طلبی
رد فرض H_0	.000	-16.677	4.3231	3.2000	میل به پیشرفت
رد فرض H_0	.000	-8.741	4.2115	3.7333	بلوغ
تایید فرض H_0	.191	1.311	3.6077	3.6750	گرایش کارآفرینی
رد فرض H_0	.000	-6.599	3.4192	3.1333	ریسک
تایید فرض H_0	.000	-20.134	4.2154	2.8667	صمیمیت و گرمی
رد فرض H_0	.000	-13.494	4.1154	2.9667	تعارض
تایید فرض H_0	.076	-1.784	3.8154	3.7000	هویت
تایید فرض H_0	.903	-.122	3.7077	3.7000	استانداردها(هنجارها)
رد فرض H_0	.000	-10.113	4.3154	4.0500	پشتیبانی
رد فرض H_0	.000	-4.864	4.0115	3.7000	تعهد سازمانی
رد فرض H_0	.016	-2.421	3.7115	3.5667	رضایت شغلی

همان گونه که در جدول فوق مشاهده می شود طبق نتایج آزمون تی زوجی به جز سه مولفه «استانداردها»، «گرایش کارآفرینی» و « هویت» که دارای سطح معناداری بزرگتر از ۰.۰۵ هستند در سایر مولفه ها سطح معناداری کوچکتر از ۰.۰۵ است و لذا فرض صفر آزمون رد شده است بنابر این می توان گفت که بین وضع موجود و وضع مطلوب عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای شرکت نفت ایران به جز سه عامل استانداردها، هویت و گرایش کارآفرینی در بقیه مؤلفه ها بین وضع موجود و مطلوب اختلاف معناداری وجود دارد.

پاسخ سؤال سوم: آسیب های نظام نگهداشت کارکنان حرفه ای کدامند؟

چنانکه جدول خلاصه نتایج آزمون T زوجی نشان می دهد مؤلفه های گرایش کارآفرینی، هویت و استانداردها دارای سطح معنی داری بزرگتر از ۰.۰۵ هستند بنابراین می توانیم نتیجه بگیریم که فرض H0 مبنی بر اینکه عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای شرکت ملی نفت دارای اهمیت یکسانی هستند رد و فرض مقابل مبنی بر متفاوت بودن عوامل نگهدارنده پذیرفته می شود. رتبه بندی عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای از طریق آزمون فریدمن نیز مؤید این واقعیت است. طبق نتایج آزمون فریدمن، رتبه بندی عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای در وضعیت موجود بدین ترتیب است که «رضایت شغلی» با میانگین رتبه ۱۵.۶۵ بالاترین اهمیت را داشته و در اولویت اول قرار دارد، پایین ترین اولویت نیز به «صمیمیت و گرمی» با میانگین رتبه ۶.۰۵ اختصاص دارد که در رتبه ۱۹ قرار دارد. بر اساس جدول زیر متغیرهای نظام پرداخت، استقلال طلبی، میل به پیشرفت، ریسک، کیفیت زندگی کاری، بیمه و بازنشستگی، سبک رهبری، تعارض و صمیمیت و گرمی دارای میانگین کمتر از ۱۰ می باشند و این بدین مفهوم است که در این عوامل آسیب وجود دارد.

جدول شماره ۲: میانگین رتبه ها

اولویت	میانگین رتبه	عامل
۱	۱۵.۶۵	رضایت شغلی
۲	۱۳.۲۵	تعهد سازمانی
۳	۱۳.۰۵	بلوغ
۴	۱۳	هویت
۵	۱۲.۸۵	استانداردها(هنجارها)
۶	۱۲.۶۰	قوانین و مقررات
۷	۱۲.۵۵	گرایش کارآفرینی

اولویت	میانگین رتبه	عامل
۸	۱۲.۴۰	پشتیبانی
۹	۱۰.۱۵	آموزش
۱۰	۹.۲۰	طرح شغل
۱۱	۸.۸۰	نظام پرداخت
۱۲	۸.۵۵	استقلال طلبی
۱۳	۸.۲۵	میل به پیشرفت
۱۴	۷.۴۵	ریسک
۱۵	۷.۰۵	کیفیت زندگی کاری
۱۶	۶.۷۰	بیمه و باز نشستگی
۱۷	۶.۳۰	سبک رهبری
۱۸	۶.۱۵	تعارض
۱۹	۶.۰۵	صمیمیت و گرمی

یافته های تحقیق

هدف این تحقیق چنانکه اشاره شد، «آسیب شناسی نظام نگهداری کارکنان حرفه ای، شناسایی عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای و شناسایی وضع موجود و وضع مطلوب عوامل نگهدارنده» می باشد. بعد از انجام تحقیق نتایج به شرح زیر است:

سؤال نخست: عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای کدامند؟

در این تحقیق عوامل نگهداشت کارکنان شامل: عوامل سازمانی، عوامل فردی و عوامل فرهنگی است که این عوامل ابتدا از طریق مطالعه کتب، مقالات و مدل های مرتبط با منابع انسانی شناسایی، سپس از طریق اجرای تکنیک دلفی طی سه مرحله و جمع بندی نظر خبرگان درون سازمانی و برون سازمانی تأیید و نهایی شدند.

سؤال دوم: وضع موجود و مطلوب عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه ای چگونه است؟

پس از توزیع ۲۶۰ پرسشنامه در بین اعضاء نمونه انتخاب شده از جامعه آماری و محاسبه میانگین نظرات و مقایسه آن با میانگین به دست آمده از نظر خبرگان طبق نتایج آزمون T زوجی به جز سه مؤلفه گرایش کارآفرینی، هویت و استانداردها (هنجارها) که دارای سطح معنی داری بزرگتر از ۰.۰۵ بودند در سایر مؤلفه ها سطح معنی داری کوچکتر از ۰.۰۵ است و فرض صفر

آزمون رد شده است بنابراین می‌توان گفت که بین وضع موجود و مطلوب عوامل نگهدارنده کارکنان حرفه‌ای شرکت ملی و مهندسی ساختمان نفت ایران به جز سه مؤلفه مذکور در بقیه موارد اختلاف معنی‌داری وجود دارد.

سؤال سوم: آسیب‌های نظام نگهداری کارکنان حرفه‌ای کدامند؟

برای شناسایی آسیب‌های موجود در نظام نگهداری کارکنان حرفه‌ای پس از انجام آزمون فریدمن و رتبه‌بندی عوامل نگهدارنده، مؤلفه‌هایی که میانگین رتبه آنها پایین‌تر از ۱۰ می‌باشد به عنوان آسیب در وضعیت موجود لحاظ می‌گردند بنابراین مؤلفه‌های نظام پرداخت، استقلال طلبی، میل به پیشرفت، ریسک، کیفیت زندگی کاری، بیمه و بازنشستگی، سبک رهبری، تعارض و صمیمیت و گرمی دارای آسیب هستند

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف آسیب‌شناسی نظام نگهداشت کارکنان حرفه‌ای، شناسایی عوامل نگهدارنده و مقایسه وضع موجود و مطلوب این عوامل (مورد مطالعه: شرکت ملی و مهندسی ساختمان نفت) انجام شد. در بررسی تحقیقاتی که درباره نگهداری کارکنان به عمل آمده مشاهده کردیم که دیدگاه جامع و فراگیری نسبت به موضوع وجود ندارد و غالباً پژوهش‌ها با محوریت متغیرهایی مانند: رضایت شغلی، تعهد سازمانی، حقوق و دستمزد، عدالت سازمانی، مسیر شغلی، بهداشت و ایمنی انجام گرفته است. بنابراین می‌توان نتایج این تحقیق را به طور بخشی با سایر پژوهش‌های انجام شده مورد بررسی و مقایسه قرارداد. یافته‌های تحقیق نشان داد که: عوامل سازمانی از قبیل کیفیت زندگی کاری، نظام پرداخت، سبک رهبری، ماهیت شغل و ... علاوه بر نگرش کارکنان به عنوان متغیر میانجی بر حفظ و نگهداری کارکنان نیز تأثیر دارد. نتایج این تحقیق با پژوهش توکلی نژاد (۱۳۹۵) همخوانی دارد.

در حوزه عوامل فردی مثل سابقه خدمت، تعهد سازمانی و رضایت شغلی نیز یافته‌ها حاکی از تأثیر این عوامل بر حفظ و نگهداری و نگرش دارند که در مقایسه با پژوهش توکلی نژاد همسویی بین این دو مشاهده می‌شود.

استقلال طلبی و نظام پرداخت از مؤلفه‌های مؤثر بر نگرش کارکنان، همچنین تأثیر گذار بر حفظ و نگهداشت کارکنان می‌باشند در پژوهش افجه و صالح غفاری (۱۳۹۲) نیز چنین همسویی مشاهده می‌شود.

برای نگهداری کارکنان حرفه‌ای عوامل انگیزشی بسیار مهم هستند و ارتقاء حقوق سالیانه یک عامل انگیزشی بسیار قوی است؛ زیرا عوامل اقتصادی یکی از دلایل اصلی ترک صنعت نفت توسط کارکنان حرفه‌ای و جذب آنها به شرکت‌های خارجی است. در یافته‌های پژوهش میر کمالی (۱۳۹۴) نیز تأثیر عوامل انگیزشی بر نگهداشت مشاهده می‌شود.

یافته‌ها نشان داد که یکی از ملاک‌های نگهداشت منابع انسانی در شرکت نفت شایستگی‌ها و توانایی‌های شخصی است که در مسائلی چون تخصص و تعهد به کار، خلاقیت و میل به پیشرفت نمود پیدا می‌کند؛ بنابراین مسئولین باید به شایستگی‌ها و توانایی‌های شخصی کارکنان توجه کنند تا بتوانند زمینه‌های رشد و بالندگی سازمان را فراهم آورند. در پژوهش میر کمالی ۱۳۹۴ نیز تأثیر این عوامل بر نگهداری کارکنان تأیید شده است.

یافته‌های این پژوهش نشان داد که در مؤلفه‌های تعارض، طرح شغل، استقلال طلبی، ریسک و کیفیت زندگی کاری بین وضع موجود و مطلوب شکاف وجود دارد. تفویض اختیارات بیشتر به سطوح پایین سازمان، توجه به شکوفایی قابلیت‌ها و استعدادها، تقویت روحیه توأم با برخورد مناسب، انتصاب مدیران بر اساس شایستگی، برقراری سیستم عادلانه اعطای پاداش، حل مشکلات به صورت گروهی و ایجاد جوّ توأم با آرامش در سازمان می‌تواند تا حد زیادی موفقیت در نگهداری کارکنان حرفه‌ای را تضمین کند. برخی از راهکارهای مهم برای نگهداری نیروی انسانی حرفه‌ای در شرکت ملی و مهندسی ساختمان نفت عبارتند از:

- تلاش در راستای مواردی که تقویت‌کننده روحیه و علاقه مندی کارکنان به کار و محیط کار هستند مانند ایجاد امنیت شغلی، تأمین زندگی در زمان حال، دوران پیری و از کارافتادگی، توجه به سلامت و نگهداری طراوت و شادابی کارکنان.
- در طراحی مشاغل سعی شود وظایف به قدر کافی چالش برانگیز باشد تا فرصت پیشرفت و ترقی برای فرد مهیا شود و فرد در کار احساس رضایت داشته باشد.
- غالباً اینگونه عنوان می‌شود که مسایل مادی مهمترین عامل در فرار نخبگان از کشور است، اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که در هدر رفت نیروی انسانی ماهر و خبره، در کنار مسایل مادی، عدم رضایت شغلی و سرخوردگی ناشی از سوء مدیریت و برخورد نامناسب مدیران ضعیف و ناکارآمد با نخبگان نیز بسیار تأثیر گذار است.
- سرمایه انسانی ارزشمندترین و بزرگترین سرمایه هر سازمان محسوب می‌شود. بقا و پویایی یک سازمان نیز در گرو حفظ سرمایه انسانی و به ویژه نیروهای کارآمد و خبره آن سازمان

است.

- یکی از مهمترین دلایل خروج نیروی انسانی متخصص از صنعت نفت، عدم تناسب شرایط شغل با توانمندی های شاغل است. جذب نیروی نخبه متناظر با مشاغل که غالباً نخبه پذیر نمی باشند، هزینه مادی و معنوی بالایی برای صنعت نفت به وجود آورده است، زیرا ماندگاری این نیروها در صنعت اغلب با فرسودگی همراه بوده و خروج آنها منجر به از دست رفتن هزینه های جذب، آموزش و توسعه نیروی انسانی می شود. از این رو، هوشمندی و هدفمندی در جذب می تواند تا حد زیادی این چالش را مرتفع سازد.

حمایت و پشتیبانی مدیران ارشد سازمان: اجرای عوامل و مؤلفه های نگهداری کارکنان در سازمان، نیازمند پشتیبانی و تعهد مدیران عالی است. بدین منظور ضرورت دارد که در سیستم مدیریت منابع انسانی و ساختار سازمانی عوامل مرتبط و مؤثر در حفظ کارکنان حرفه ای نهادینه شود و به عنوان یک فعالیت جاری و حیاتی مد نظر قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. آرمسترانگ، مایکل، مدیریت استراتژیک منابع انسانی، ترجمه سید محمد اعرابی و داود ایزدی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ ششم ۱۳۹۵#
۲. اسکندری، مجتبی و علی نقی عابدی، بررسی عوامل مرتبط با حفظ و نگهداری کارکنان در نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی، دانشگاه جامع امام حسین، شماره ۲، ۱۳۸۸#
۳. افجه، علی اکبر و عادل صالح غفاری، عوامل مؤثر بر نگهداری و ترک خدمت کارکنان دانش محور، مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۲۱، ۱۳۹۲#
۴. توکلی نژاد، حسن و نسرين جزنی، شناسایی و اولویت بندی عوامل مؤثر در نگهداشت کارکنان، فصلنامه پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی، شماره ۳، ۱۳۹۵#
۵. جبه دار، علیرضا و محمود تشکری. حمید رضا سعید زاده، بررسی نقش‌های بازرسی ناجا در نگهداشت مدیران (مطالعه موردی فرماندهی انتظامی استان همدان)، فصلنامه نظارت و بازرسی، سال ششم، شماره ۲۰، ۱۳۹۱#
۶. هله، رابرت، مدیریت کارکنان، ترجمه سعید علی میرزایی، نشر سار گل، ۱۳۸۳#
۷. دانش فرد، کرم الله، روش بررسی و تحلیل مسائل مدیریت، انتشارات صفار، ۱۳۹۲#
۸. شیرازی، علی و منصوره حسینی رباط، تحلیل تأثیر اقدامات مدیریت منابع انسانی بر حفظ کارکنان، فصلنامه مدیریت توسعه و تحول، ۱۳۹۳#
۹. قربانی، قاسم و مجید رضائی راد، نقش مدیریتی رؤسای کلانتری در نگهداشت کارکنان پلیس، فصلنامه مطالعات مدیریت انتظامی، شماره ۱، ۱۳۹۰#
۱۰. عباس پور، عباس، مدیریت منابع انسانی پیشرفته، انتشارات سمت، تهران ۱۳۸۸#
۱۱. لاوتن، آلن، مدیریت اخلاقی در خدمات دولتی، ترجمه ربیعی و گیوریان، انتشارات یکان، ۱۳۹۱#
۱۲. میر سپاسی، ناصر، مدیریت استراتژیک منابع انسانی و روابط کار، انتشارات میر، ۱۳۹۳#
۱۳. میر کمالی، سید محمد و ناصر ناستی زایی، بررسی رابطه توانمند سازی روانشناختی با رضایت شغلی در پرسنل پرستاری، فصلنامه دانشکده پرستاری و مامایی ارومیه شماره ۲، ۱۳۸۹#
14. Alnaqbi W. (2011). The Relationship between Human Resource Practices and Employee Retention. Degree of Doctor. Edith Cowan University
15. Christian, J.S. & Ellis, A.P.J. (2014). The Crucial Role of Turnover Intentions in Transforming Moral Disengagement into Deviant Behavior at Work, Journal of Business Ethics, 119(2)
16. Clark D. B. (2013). Employee Commitment and Other Factors That Affect Attraction and Retention of Employees in Organization: The Examination of Research and OPM Practices. Dissertation Doctor of Management. University of Maryland University College

17. Davoudi, S. M. M. & Fartash, K. (2013). Turnover Intentions: Iranian Employees. *Journal of Indian Management*, 10(1)
18. Francis A. Adzei and Roger A. Atinga (2012) Motivation and retention of health workers in Ghana's district hospitals. *Journal of Health Organization and Management*, Vol. 26 No. 4, 2012
19. Hong E. N., Hao L. Z., Kumar R., Ramendran C., Kadiresan V. (2012). An Effectiveness of Human Resource Management Practices on Employee Retention in Institute of Higher learning: - Regression Analysis. *International Journal of Business Research and Management*, 3(2)
20. Martin M. J. (2011). Influence of Human Resource Practices on Employee Intention to Quit. Degree of Doctor of Philosophy. State University
21. Rahman, W., Nas, Z. (2013). Employee development and turnover intention: theory validation. *European Journal of Training and Development*, 37(6)
22. Spector, P. E. (2000). *Industrial organizational psychology*. Wiley & Sons INC.

مقایسه تطبیقی توسعه زنان در کشورهای توسعه یافته و ایران و پیامدهای اخلاقی آن در جامعه

شهربانو چتری^۱

چکیده

از اوایل دهه هفتاد میلادی توجه به نقش زن در توسعه‌ی جوامع و توانمندسازی زنان در ابعاد مختلف توسعه و مسأله رفع عقب ماندگی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به عنوان یک اولویت در سطح جهانی پذیرفته شد. بر اساس یافته‌های مربوط به شاخص‌های بهداشتی، آموزشی، مشارکت اجتماعی و حضور تعیین کننده سیاسی، زنان ایرانی در شرایطی به مراتب بهتر نسبت به اغلب کشورهای در حال توسعه‌ی منطقه‌ای و اسلامی قرار دارند. اما واقعیت آن است که زنان ایرانی هنوز برای رسیدن به جایگاه حقیقی خود راه درازی را پیش رو دارند. پژوهش حاضر با هدف مقایسه تطبیقی وضعیت زنان ایران (توسعه بالا)، با کشورهای توسعه خیلی بالا بر اساس شاخص‌های توسعه انسانی یونسکو انجام شد. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به اسناد معتبر و گزارش‌های توسعه انسانی سازمان ملل، به مقایسه شاخص توسعه انسانی ایران با کشورهای توسعه خیلی بالا در یک دوره ۱۰ ساله از سال (۲۰۰۶-۲۰۱۶) پرداخته است. این بررسی شامل موارد: رتبه هر کشور و میزان سه شاخص اصلی برای محاسبه شاخص توسعه انسانی (امید به زندگی در بدو تولد، نسبت باسوادی در بزرگسالان، نسبت ناخالص ثبت نام و استاندارد زندگی با GDP سرانه یا درآمد) در هر یک از کشورها بود. نمونه گیری به صورت هدفمند انجام شد در واقع تعدادی از کشورها با شاخص توسعه انسانی خیلی بالاتر از ایران انتخاب شدند. یافته‌ها حاصل از این تحقیق نشان داد که بین میزان باسوادی، امید به زندگی و درآمد سرانه زنان ایران و زنان کشورهای توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود دارد. نتایج حاصل از این مطالعه نشان داد که وضعیت زنان ایرانی در مقایسه با زنان کشورهای دارای توسعه خیلی بالا، ضعیف است که این خود نیازمند برنامه ریزی‌های دقیق برای ارتقاء شاخص توسعه انسانی در بین زنان ایرانی است.

واژگان کلیدی

شاخص توسعه انسانی، برنامه توسعه ملل متحد، میزان باسوادی، امید به زندگی، درآمد سرانه.

۱. دانش آموخته دکتری جامعه شناسی، گرایش زن و خانواده، مشاور و مدرس گروه آموزشی علوم اجتماعی و خانواده (شاغل در آموزش و پرورش منطقه ۱ تهران)
Email: shchatri@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۹

طرح مسأله

امروزه موضوع زنان و توسعه یکی از مهم‌ترین سرفصل‌های برنامه ریزی‌های اجتماعی - اقتصادی توسعه در سطح جهان می‌باشد؛ برنامه‌هایی که بعد از جنگ جهانی دوم و در راستای خروج کشورها از مراحل توسعه نیافتگی، روزه روز جایگاه ویژه خود را یافته‌اند. هر چند مفهوم توسعه با دلالت‌ها و بحث‌های طولانی همراه بوده است، اما به نوعی، متضمن ایجاد فرصت مناسب برای ایفای نقش شهروندان در رشد و پیشرفت کشورشان در کنار تأمین نیازهای انسانی آنان است. توسعه هر کشوری به مشارکت همه‌ی عوامل آن به ویژه نیروی انسانی آن بستگی دارد. نتایج حاصل از مطالعات گوناگون نشان داده است که سطح توسعه کشورها تابعی از شاخص‌های کیفیت گروه‌های جمعیتی است. در این میان نقش زنان به دلیل کارکردهایی که در تسریع فرایند توسعه‌ی کشور دارند، قابل ملاحظه است. البته نقش زنان در توسعه، بیشتر به اهداف توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی جوامع بستگی دارد و می‌تواند به امری بنیادی در تحولات جوامع انسانی تبدیل شود. توسعه بایستی امکانات لازم برای تمامی گروه‌ها از جمله زنان فراهم نماید؛ زیرا در غیر اینصورت موجب محروم ماندن کشور از توسعه خواهد شد. شواهدی زیادی وجود دارد مبنی بر اینکه تبعیض جنسیتی منجر به فقر بیشتر رشد ضعیف‌تر و کیفیت زندگی پایین‌تر منجر شده است در مقابل برابری جنسیتی، توسعه را حمایت و تقویت می‌کند (حنیفی، ۱۳۹۱). از این رو دستیابی به توسعه انسانی^۱ و توسعه جنسیتی^۲ در جوامع لازم و ملزوم یکدیگرند، به گونه‌ای که بدون جبران عقب ماندگی‌های تحمیل شده بر زنان در جامعه نمی‌توان به توسعه دست یافت (مامسن، ۱۳۹۰). بنابراین ارتقای وضعیت زنان از جنبه‌های مختلف به منظور حذف نابرابری‌های جنسیتی در جامعه که از اصول مهم در دستیابی به توانمندسازی جنسیتی^۳ و توسعه جنسیتی است نیازمند شناخت ابعاد گوناگون نابرابری است. در این میان تجارب کشورهای گوناگون، حاکی از اهمیت جایگاه نیروی انسانی در میان مجموعه عوامل توسعه است. در حقیقت هرچند نمی‌توان سهم سایر عوامل از جمله منابع طبیعی، سرمایه، مدیریت، فناوری و مواردی از این قبیل را نادیده گرفت، اما این نیروی انسانی است که بر حسب فراگیری، آموزش، مهارت و کارآمدی می‌تواند بسترهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، توسعه را بهبود بخشد (موسوی خامنه و همکاران، ۱۳۸۹). تجربه کشورهای موفق همچون کره جنوبی در دوره‌های کوتاه مدت، حکایت از بیش‌ترین استفاده از ظرفیت نیروی انسانی در کنار ایجاد فرصت

1. Human Development Index (HDI)
2. Gender Development Index (GDI)
3. Gender Empowerment Measurement (GEM)

برابر، برای همه افراد جامعه دارد.^۱ در مطالعات بسیاری در حوزه جنسیت، به ارتباط این متغیر با توسعه توجه شده است. مروری بر یافته‌های این مطالعات نشانگر اهمیت جایگاه زنان و مشارکت آنان در این فرآیند است. هرچند به لحاظ جمعیت شناختی نیمی از جمعیت جهان را زنان تشکیل می‌دهند، اما دسترسی اندک آنان به پست‌های تعیین کننده و تصمیم ساز و نیز مشارکت رسمی اندک آنان نوعی چالش محسوب می‌شود. این چالش، جایگاه آنان را به سبب نقش‌ها و کار ویژه‌شان در فرزند آوری، فرزند پروری و جامعه پذیری نسل‌های آینده، انجام امور خانواده و خدمات رسانی به اعضا، متزلزل نمی‌کند؛ بلکه با طرح موضوعاتی چون نابرابری جنسیتی و تبعیض، شکاف جدی میان دو جنس بیشتر نمود یافته است. شکافی که در سایه الزامات، محدودیت‌های اجتماعی، قوانین، هنجارها و قواعد و آداب و رسوم ویژه هر جامعه رشد می‌کند و تبعیض‌های مضاعفی را، بسته به ماهیت و شدت این عوامل برای زنان رقم می‌زند. اشراف بر این مهم، موجب شده تا ابعاد گوناگون مشارکت زنان به عنوان شاخص‌های جهانی توسعه محسوب گردد و به بهبود وضعیت آنان، برخورداری از سطوح بالاتر دسترسی به امکانات و ارتقا سطح توسعه یافتگی جوامع منجر شود. درعین حال کسب رتبه‌های برتر توسعه یافتگی به معنای امحای کامل نابرابری جنسیتی نبوده است؛ زیرا هرچند امروزه زنان ۴۹/۶ درصد از جمعیت کل جهان را تشکیل می‌دهند، اما در حدود ۴۰ درصد نیروی کار در بخش رسمی به آنان اختصاص یافته است. با آنکه ۶۶ درصد از کار جهان را انجام می‌دهند و ۵۰ درصد از مواد غذایی جهان را تولید می‌کنند، تنها ۱۰ درصد درآمد جهان و تنها ۲۱ درصد از کرسی‌های مجالس را کسب کرده‌اند. در کشورهای در حال توسعه، نرخ مرگ و میر آنان نسبت به مردان بیشتر است و دختران کمتر از پسران در مدارس ثبت نام می‌کنند. کشورهای پیشرفته نیز از این قاعده مستثنا نیستند. برای مثال در نروژ که رتبه یک را به لحاظ دست کم شکاف جنسیتی دارد، زنان تنها ۳۹/۶ درصد از کرسی‌های پارلمان را احراز کرده‌اند. نرخ مشارکت اقتصادی زنان این کشور در سال ۲۰۱۱ با اندکی افزایش به ۶۱/۷ درصد در مقابل ۷۰/۱ درصد نرخ مشارکت اقتصادی مردان رسیده است (سادات شریف و پورباقر، ۱۳۹۳) با توجه به اهمیت ارزیابی شاخص توسعه انسانی در

۱. این کشور از لحاظ شاخص توسعه انسانی توانسته در طی سه دهه از امتیاز ۰/۶۳ در ۱۹۸۰ به ۰/۹۰۹ در سال ۲۰۱۲ و رتبه جهانی ۱۲ دست یابد. تولید ناخالص داخلی آن رشد ۵ برابری در این دوره یافته است. آخرین نرخ بیکاری معادل ۳/۳ درصد گزارش شده است. در شاخص سلامت نیز این کشور توانسته از امتیاز ۰/۷۲۷ به امتیاز ۰/۹۵۸ دست یابد. نرخ امید به زندگی در جمعیت زنان این کشور در سال ۲۰۱۱، ۸۴/۴ درصد گزارش شده است. در زمینه نرخ مشارکت اقتصادی زنان نیز این کشور از جمله کشورهای موفق به شمار می‌آید، به گونه‌ای که نرخ مشارکت اقتصادی زنان آن در سال ۲۰۱۲، ۵۵ درصد بوده است. شایان ذکر است که ۱۵/۷ درصد از کرسی‌های پارلمان این کشور نیز به زنان تعلق دارد.

برنامه ریزی‌های توسعه کشور و همچنین توجه به ارزیابی وضعیت زنان در شاخص توسعه انسانی و مقایسه آنها با جایگاه زنان در کشورهای توسعه خیلی بالا، اهداف تحقیق عبارتند از:

- ۱- مقایسه امید به زندگی در زنان ایران با کشورهای توسعه یافته
- ۲- مقایسه نرخ باسوادی در زنان ایران با کشورهای توسعه یافته
- ۳- مقایسه استاندارد زندگی (درآمد سرانه) در بین زنان ایران با کشورهای توسعه یافته

توسعه زنان

در سطح دنیا بعد از جنگ جهانی دوم، سازمان ملل متحد دهه ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ را به توسعه اقتصادی اختصاص داد جایگاه زنان کاملاً نامرئی بود و مسائل زنان به‌هیچ‌عنوان مورد دقت و نظر برنامه ریزان نبود که البته این دهه از جهت توسعه بسیار ناموفق بود و شاخص درآمد سرانه ملی کشورها مؤید این واقعیت بود ولی برای اولین بار در طول دهه ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ به نقش زنان در امر تولید و توانایی آنان برای تأمین درآمد و افزایش تولید در جامعه نگاه شد بطوریکه سازمان ملل این دهه را دهه زن نامید و حرکت‌های بسیاری را در جهت اهمیت دادن به برنامه‌ریزی برای زنان و توجه به مسائل زنان و نقش آن‌ها در برنامه توسعه مطرح کرد (ازکیا، ۱۳۸۶). پس می‌بینیم حتی در سطح دنیا هم این بحث بسیار نوپا و تازه است. توسعه مجموعه تحولاتی است که باید در تمام ابعاد جامعه اتفاق بیفتد. نیمی از ساختار هر جامعه‌ای را زنان تشکیل می‌دهند. در توسعه، همه ساختارهای سیاسی همچنین پا به پای آن ساختارهای فرهنگی باید تغییر پیدا کنند و حتی در کنار آنها توسعه ساختارهای روانی نیز مطرح است. این مجموعه عوامل، باید باهم تحول پیدا کنند تا توسعه اقتصادی جواب دهد، چون بستر توسعه اقتصادی، فرهنگ است. مسئله زنان هم باید در این چهارچوب موردبررسی قرار گیرد. یکی از ابعاد مهم توسعه اقتصادی - اجتماعی در جوامع عصر حاضر، توسعه موقعیت زنان شناخته شده است. زن عضو مؤثری از جامعه است. از این رو، می‌تواند نقش پیش‌گامانه‌ی خود را در برخی از مسوولیت‌ها متبلور است، ایفا نماید. یکی از آن مسوولیت‌ها این است که زن مفهوم توسعه را در زندگی اجتماعی، ترویج کند و زمینه‌ی مناسبی برای فعالیت آزادانه به وجود آورد در مسیر مبارزه طولانی اش بکوشد تا مرد را قانع کند که او یک انسان است و می‌تواند در روند توسعه در زمینه فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی مانند مرد سهمی داشته باشد زیرا اگر اونبرویش را به کار گیرد، نیرو و توان فوق‌العاده‌ای دارد به شرطی که تمام نیرویی که برای کارهای منزل صرف می‌کند در این اندازه‌گیری لحاظ شود. بعبارت دیگر از این طریق می‌توان توسعه پایدار را در جامعه تضمین کرد در راستای تحقق توسعه به مفهوم علم آن، شرایط فرهنگی لازم می‌بایستی فراهم آید. تا زنان با رغبت و انگیزه‌ای هر چند بیشتر در عرصه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی مشارکت کنند و از آن طریق هم نشانه و آثار فقر و درماندگی را از خود دور کنند و هم شکوفایی و رشد جامعه را در ابعاد مختلف بوجود آورند.

رسیدن به چنین وضعیتی نیازمند اقدام عملی و مبارزه با عقب ماندگی و چیره شدن بر آن است چنان که قرآن کریم می فرماید: «همانا خدا سرنوشت قومی را تغییر نمی دهد مگر آن که آنان وضع خودشان را تغییر دهند.»^۱ از دیدگاه اسلامی، زن دو نقش مکمل در توسعه دارد: ۱- نقش پنهان ۲- نقش آشکار. نقش پنهان همان نقش مدیریت خانواده و تربیت فرزندان است که در خانواده ایفا می کند، با توجه به اینکه نهاد خانواده، کوچکترین جزء از کل سیستم جامعه می باشد؛ و لذا در هیچ یک از محاسبات ملی منظور نمی شود. با وجود این، این نقش او در بلندمدت از طریق تأثیر بر کارایی نظام، تغییر محیط اجتماعی و غیره بر نسل آینده و در کوتاه مدت از طریق افزایش تولید ناخالص ملی، نحوه عملکرد خود را نمایان می سازد. نقش آشکار زن در توسعه از طریق اشتغال، عملی می شود که به تولید ناخالص ملی می افزاید و در کلیه محاسبات ملی لحاظ می گردد. علاوه بر تأثیر مثبت یاد شده، اثر مثبت دیگر نیز دارد که می توان به اختصار اینطور بیان کرد: افزایش حس اعتماد به نقش زنان، جلوگیری از هدر رفتن اوقات فراغت، استقلال رای و استقلال مالی، برنامه ریزی دقیق برای زندگی به منظور استفاده بهینه از وقت و زمان و سرمایه، بالا رفتن توان اقتصادی خانواده و امکانات رفاهی که سبب برخورداری از امکانات بیشتر آموزشی- پژوهشی و تفریحی فرزندان می شود، درک مشکلات شغلی همسر به دلیل شرایط فعالیت‌های اجتماعی برخورد عقلایی با مسائل علاوه بر، برخورد عاطفی، صرفه جویی بیشتر در زندگی با توجه به شناخت مشکلات کسب درآمد. بطور خلاصه می توان گفت که در ارتباط با اشتغال و جلب مشارکت زنان در جامعه کنونی ما در بسیاری از موارد با موانع و تنگناهای زیادی مواجه هستیم و این موانع، راه را برای حضور فعال زنان در عرصه های مختلف اقتصادی- اجتماعی در جامعه ناهموار کرده و موجب شده تا جامعه امروز ما از بهره بهینه از نیروی کار، که بخش عظیمی از جامعه اند محروم بماند. البته منظور از کار فقط حضور فیزیکی زنان در عرصه بازار کار نیست، هرگونه کار سازمان یافته و نیافته خانگی نیز با، برنامه ریزی درازمدت می تواند به توسعه اقتصادی کمک نماید. علی رغم این همه انرژی و سرمایه که صرف عینیت بخشیدن به توسعه، این امر مهم قرن بیستمی ملل محروم می گردد چندان توجهی به بحث جدی زنان به عنوان یکی از ارکان مهم توسعه نشده اند (حنیفی، ۱۳۹۱).

اخلاق و توسعه

اخلاق هر مفهوم منظم توسعه را در چارچوبی گسترده قرار می دهد که در آن توسعه نهایتاً به معنای کیفیت زندگی و پیشرفت جوامع به سمت ارزش های ابراز شده در فرهنگ های گوناگون می باشد. هدف نهایی توسعه این است که برای همه انسان ها فرصتی فراهم آورد تا

۱. آیه، ۱۱. سوره، رعد (۱۳). (ان الله لا یغیر ما یقوم حتی یغیروا اما بانفسهم)

زندگی کامل انسانی داشته باشند.

فیلسوفان، اقتصاددانان و رهبران سیاسی، مدت‌ها است که بر رفاه انسانی به صورت مقصود، و هدف توسعه تأکید کرده‌اند، و همه دیدگاه‌های اخلاقی جایگاه مهمی را برای برداشت‌های سعادت فردی، یا رفاه اختصاص می‌دهند؛ به طور مثال، جان راولز در کتاب نظریه عدالت پیشنهاد می‌کند که رفاه با شاخص «کالاهای اولیه اجتماعی» همچون آموزش یا درآمد اندازه‌گیری شود که از لوازم اساسی هستند؛ اما سین (۲۰۰۰) از نگرش کالاهای اولیه انتقاد می‌کند؛ زیرا این نگرش بر ابزارهای صوری که به مردم اجازه می‌دهد تا کارکردهای گوناگون به دست آورند تکیه می‌کند به جای آن که بر «قابلیت‌ها» یا توانایی‌های آن‌ها برای دستیابی به کارکردها تمرکز کند. بدیل سن این است که رفاه را بر حسب مجموعه‌ای از «کارکردهایی» که یک شخص به دست می‌آورد، تعریف می‌کند. او قابلیت را توانایی دستیابی نوع خاصی از «کارکرد» تعریف می‌کند؛ به طور مثال، سواد، قابلیت است؛ در حالی که خواندن «کارکرد» است. مردم، قابلیت‌ها و کارکردهای مجاز را به سبب خودشان می‌نگرند.

آند و سن در سال ۲۰۰۰ اظهار می‌کنند که این نگرانی، در واقع، تفاوتی با نگرانی ابراز شده به وسیله آدام اسمیت در سال ۱۷۹۰ ندارد. دلواپسی آدام اسمیت از توانایی مردم در انتخاب زندگی معقول به طور کامل به نگرش توسعه انسانی مربوط است که این نگرش بر قابلیت‌های مردم در بعضی زمینه‌هایی که برای کیفیت زندگی ضرورت دارد، تمرکز می‌کند. این نگرش همچنین پیوستگی‌های روشنی با فلسفه ارسطویی دارد. در دیدگاه ارسطویی، تمرکز فراوانی بر «کارکردهایی» هست که مردم برای «رشد کردن» در جایگاه انسان‌ها نیازمندند؛ بنابراین، توسعه به معنای گسترش «دامنه انتخاب‌های انسانی» است (HDR 1996) مفهوم توسعه انسانی، با تمرکز بر انتخاب‌ها، بر این مطلب اشاره دارد که مردم باید بر فرایندهایی که به زندگی شان شکل می‌دهد، تأثیرگذار باشند. آن‌ها باید در فرایندهای گوناگون تصمیم‌گیری، اجرایی کردن آن تصمیم‌ها، و تدقیق و تطبیق شان در صورت لزوم، برای بهبود دستاوردها مشارکت کنند.

در دیدگاه سن، افزایش آزادی بشر هم هدف اصلی و هم ابزار اساسی توسعه جامعه است. او اظهار می‌کند که آزادی هم ابزار و هم بناکننده توسعه است. آزادی به این معنا ابزار است که نهادهای آزاد احتمالاً بیش‌تر از ابزارهای دیگر [مانند کاهش فقر و بهبود مراقبت‌های بهداشتی] اهداف مادی توسعه را به انجام می‌رساند. آزادی به این معنا بناکننده است که توسعه‌ای که به صورت افزایشی فزاینده در دامنه انتخاب‌کارا تصوّر می‌شود نمی‌تواند کامیاب شود، مگر هنگامی که به مردم فرصت‌هایی داده شود تا قابلیت انتخاب خود را توسعه داده، اعمال کنند. او اظهار می‌دارد که حلّ مشکل رشد جمعیت در گسترش آزادی مردمی قرار دارد که بیش‌تر به

طور مستقیم از زاد و ولد فوق العاده زیاد و مراقبت از بچه لطمه می بینند. حل این مشکل در گرو آزادی بیش تر است، نه کم تر. او استدلال می کند که قحطی ها یگانه منشأ کمبود غذا نیستند؛ بلکه نابرابری نقش مهمی در گسترش قحطی ها دارد. او بر این اعتقاد است که امروزه هیچ چیزی به اهمیت شناسایی مناسب مشارکت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، و رهبری زنان نیست. این در حقیقت جنبه حیاتی «توسعه به مثابه آزادی» است. علاقه سن به استعداد آدمی است و این که این توانایی بالقوه چگونه می تواند آزاد شود، هم به صورت ابزاری برای کارایی پیشرفته اقتصادی، هم به مثابه هدف واقعی فعالیت های اقتصادی و اجتماعی.

ارزش های اخلاقی مهم

برابری: افزایش درآمد سرانه، به صورت هدف توسعه، ممکن است نابرابری های درآمدی را گسترش دهد و حتی امکان دارد که درآمد فقیرترین ها را کاهش دهد. این وضعیت مخالف اندیشه برابری انسانی ای است که به صورت تنوعی از سنت های اخلاقی و مذهبی وجود داشته است و هنوز بخش لازمی برای هر نظام اخلاقی تلقی می شود (سن، ۱۹۹۲). بسیاری از (اگر نه همه) نظریه های بنیادین اخلاقی بر عقیده ای مؤثر درباره برابری مبتنی است یا بدان بستگی دارد. راولز در سال ۱۹۷۱ از سبب برابری از آزادی های اساسی برای همه دفاع می کند. پیش از این که به سمت توزیع عادلانه کالاهای اولیه دیگر [غیر از آزادی] گام بردارد. دورکین در سال ۱۹۸۱ به نفع برابری منابع استدلال می کند؛ و نوزیک در سال ۱۹۷۴ از اعطای حقوق برابر برای همه دفاع می کند.

آزادی و خودمختاری: آزادی ارزش اخلاقی مهم دیگری است. برلین در سال ۱۹۶۹ بین آزادی منفی و مثبت تمایز قائل شد. آزادی منفی آزاد بودن از دخالت و آزادی عمل بدون سنجیدن مجازات های منفی اجتماعی است، و آزادی مثبت خودمختار بودن یا خودتصمیمی است. «قابلیت ها»ی سن ترکیبی از انواع آزادی مثبت را ارائه می کند. دیگران درباره آزادی مثبت بیش تر بر حسب دامنه و کیفیت جایگزین هایی که برای یک فرد فراهم است، نظر داده اند. استیگلر در سال ۱۹۷۸ بر این مینا استدلال می کند که «آزادی» و «ثروت» واقعا مترادف هستند، به صورت دو نمادگری که کیفیت انتخاب ها را بر حسب رفاه گرایی ارزیابی می کنند. مطابق نظر هاسمن و مکفرسون در سال ۱۹۹۳، «آزادی های منفی مهم هستند؛ زیرا آن ها به مردم کمک می کنند تا آن چه را که می خواهند بگیرند. آن ها نه تنها رفاه، بلکه همچنین درستی، وقار و خودمختاری را ارتقا می بخشند»

عدالت: عدالت در منظر بحث های موضوعات قبلاً مطرح شده برابری، حقوق و آزادی به داخل آن ها نفوذ می کند. این واژه می تواند به صورت چتری که همه ابعاد ارزیابی نظام های اقتصادی را افزون بر کارایی یکی می کند، أخذ شود. اصول بی شمار عدالت وجود دارند که با آن

ها نهادها و دستاوردهای اقتصادی ارزیابی می‌شوند؛ به طور مثال، برابری فرصت، تدارک نیازهای اساسی و ترتیبات «شبکه بهداشت»، و غیره (سن، ۱۹۹۹).

یافته‌های تحقیق

به منظور بررسی و مقایسه تطبیقی وضعیت زنان ایران (توسعه بالا)، با کشورهای توسعه خیزی بالا بر اساس شاخص‌های توسعه انسانی ابتدا تعدادی از کشورهای توسعه خیزی بالا در نظر گرفته شد، سپس به منظور مقایسه تطبیقی بین وضعیت زنان ایران (توسعه بالا)، با کشورهای توسعه خیزی بالا به بررسی وجود تفاوت معناداری بر اساس شاخص‌های امید به زندگی در زنان، نرخ باسوادی زنان و درآمد سرانه زنان در طی سال‌های ۲۰۰۴-۲۰۱۲ پرداخته شد که نتایج حاصل از آن در ادامه گزارش شده است.

آمار استنباطی متغیرهای تحقیق

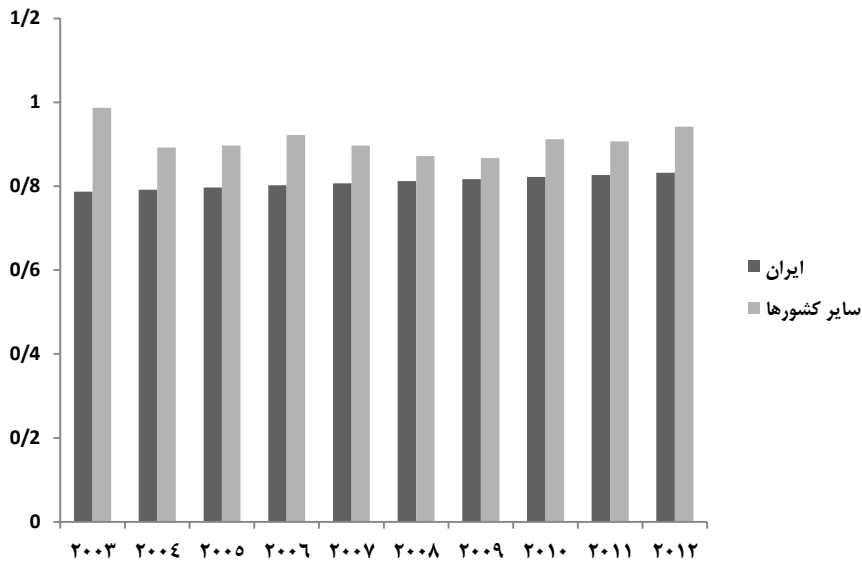
میانگین از متداولترین معیارهای گرایش به مرکز هستند. مطالعه توزیع یک جامعه آماری مقدار نماینده که اندازه‌ها در اطراف آن توزیع شده‌اند را مقدار مرکزی می‌نامند و هر معیار عددی را که معرف مرکز مجموعه داده‌ها باشد، معیار گرایش به مرکز می‌نامند. یکی از شاخص‌های پراکندگی، انحراف معیار است که نشان می‌دهد به طور میانگین داده‌ها چه مقدار از مقدار متوسط فاصله دارند. اگر انحراف معیار مجموعه‌ای از داده‌ها نزدیک به صفر باشد، نشانه آن است که داده‌ها نزدیک به میانگین هستند و پراکندگی اندکی دارند؛ در حالی که انحراف معیار بزرگ بیانگر پراکندگی قابل توجه داده‌ها می‌باشد. در واقع انحراف معیار برای تعیین ضریب اطمینان در تحلیل‌های آماری نیز به کار می‌رود. در مطالعات علمی، معمولاً داده‌های با انحراف معیار بیشتر از دو به عنوان داده‌های پرت در نظر گرفته و از تحلیل، خارج می‌شوند.

جدول ۱. شاخص‌های توصیفی امید به زندگی

متغیر	میانگین		میانه		انحراف معیار	
	ایران	کشورهای توسعه بالا	ایران	کشورهای توسعه بالا	ایران	کشورهای توسعه بالا
امید به زندگی	۰.۸۰۹	۰.۹۰۹	۰.۸۰۹	۰.۹۰۲	۰.۰۱۵	۰.۰۳۵

بر اساس جدول ۱ ایران از نظر شاخص امید به زندگی نسبت به کشورهای توسعه بالا از نظر میانگین، میانه و انحراف معیار دارای مقادیر کمتری می‌باشد. نمودار یک مقایسه شاخص امید به زندگی ایران با کشورهای توسعه بالا می‌باشد.

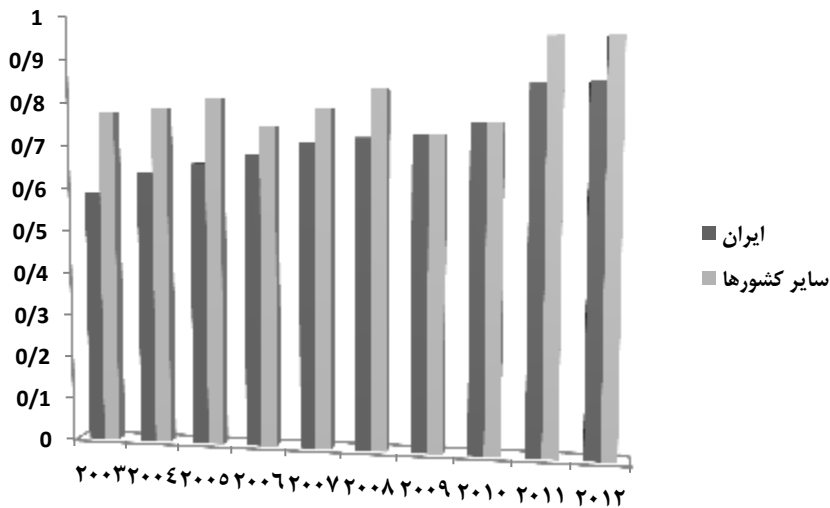
نمودار ۱. بین امید به زندگی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا



جدول ۲. شاخص‌های توصیفی نرخ با سواد

متغیر	میانگین		میانانه		انحراف معیار	
	ایران	کشورهای توسعه بالا	ایران	کشورهای توسعه بالا	ایران	کشورهای توسعه بالا
نرخ با سواد	۰.۷۱۷	۰.۷۹۲	۰.۷۱۶	۰.۷۸۹	۰.۰۸۱	۰.۰۴۰

بر اساس جدول ۲ ایران از نظر شاخص نرخ با سواد نسبت به کشورهای توسعه بالا از نظر میانگین و میانانه دارای مقادیر کمتری می‌باشد و از نظر انحراف معیار دارای مقدار بیشتری می‌باشد. نمودار دو مقایسه شاخص نرخ با سواد ایران با کشورهای توسعه بالا می‌باشد.

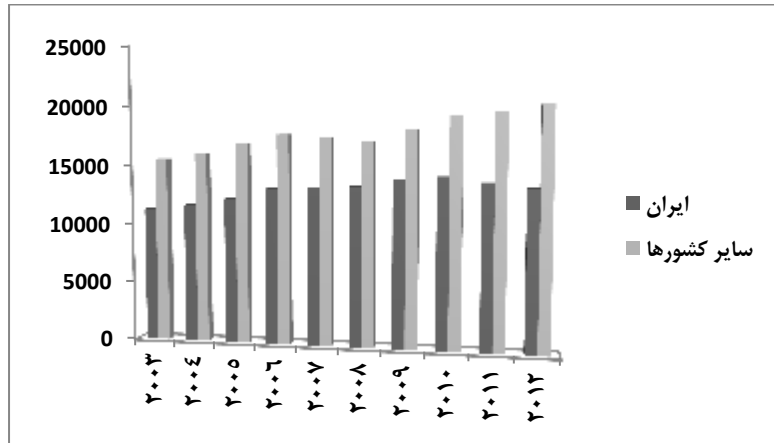


نمودار ۲. بین نرخ باسوادی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا

جدول ۳. شاخص‌های توصیفی درآمد سرانه

انحراف معیار		میان		میانگین		متغیر
کشورهای توسعه بالا	ایران	کشورهای توسعه بالا	ایران	کشورهای توسعه بالا	ایران	
۱۴۶۳.۳۸	۱۰۰۱.۴	۱۷۵۷۰.۲	۱۳۳۸۴.۵	۱۷۷۹۳.۵	۱۳۰۹۷.۳	درآمد سرانه

بر اساس جدول ۳ ایران از نظر شاخص درآمد سرانه نسبت به کشورهای توسعه بالا از نظر میانگین و میان و انحراف معیار دارای مقادیر کمتری می‌باشد. نمودار سه مقایسه شاخص درآمد سرانه ایران با کشورهای توسعه بالا می‌باشد.



نمودار ۳. بین درآمد سرانه در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا فرضیه اول: بین امید به زندگی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود دارد.

جدول ۴. آزمون فرضیه اول

سطح معناداری	آماره t	انحراف معیار	میانگین	فرضیه اول
۰.۰۰۰	۷.۶۹۵	۰.۰۴۱	۰.۱۰	

با توجه به نتایج حاصل از جدول ۴ می توان گفت که به علت آنکه سطح معناداری فرضیه اول کمتر ۰.۰۵ درصد می باشد، پس فرض صفر مبنی بر اینکه بین امید به زندگی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود ندارد، رد می شود. از طرفی مقدار آماره t نیز ۷.۶۹۵ می باشد.

جدول ۵: نتایج حاصل از ضریب همبستگی

	امید به زندگی زنان ایرانی	کشورهای با توسعه خیلی بالا
Pearson Correlation	۱	۲.۰۱۷
(Sig. (2-tailed		۰.۴۷.
N	۱۰	۱۰
Pearson Correlation	۲.۰۱۷	۱
(Sig. (2-tailed	۰.۴۷.	
N	۱۰	۱۰

همانطور که در جدول ۵ مشاهده می‌کنید، مقدار سطح معناداری کوچکتر از $0/05$ است؛ بنابراین بین امید به زندگی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود دارد.

فرضیه دوم: بین نرخ باسوادی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود دارد.

جدول ۶. آزمون فرض دوم

سطح معناداری	آماره t	انحراف معیار	میانگین	فرضیه دوم
۰.۰۱۱	۳.۲۰۲	۰.۰۷۳	۰.۰۷۴	

با توجه به نتایج حاصل از جدول ۶ می‌توان گفت که به علت آنکه سطح معناداری فرضیه دوم کمتر $0/05$ درصد می‌باشد، پس فرض صفر مبنی بر اینکه بین نرخ باسوادی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود ندارد، رد می‌شود. از طرفی مقدار آماره t نیز $3/202$ می‌باشد.

جدول ۷. ضریب همبستگی

	کشورهای با توسعه خیلی بالا	نرخ باسوادی زنان ایرانی
Pearson Correlation	۱.۰۵۴۸	۱
(Sig. (2-tailed	۰.۰۰۰	
N	۱۰	۱۰
Pearson Correlation	۱	۱.۰۵۴۸
(Sig. (2-tailed	۰.۰۰۰	
N	۱۰	۱۰

همانطور که در جدول ۷ مشاهده می‌کنید، مقدار سطح معناداری کوچکتر از $0/05$ است؛ بنابراین بین نرخ باسوادی در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود دارد.

فرضیه سوم: بین استانداردهای زندگی (درآمد سرانه) در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود دارد.

جدول ۸. آزمون فرضیه سوم

سطح معناداری	آماره t	انحراف معیار	میانگین	فرضیه سوم
۰.۰۰۰	۱۶.۹۸۱	۸۷۴.۵	۴۶۹۶.۲	

با توجه به نتایج حاصل از جدول ۸ می توان گفت که به علت آنکه سطح معناداری فرضیه سوم کمتر ۰.۰۵ درصد می باشد، پس فرض صفر مبنی بر اینکه بین استانداردهای زندگی (درآمد سرانه) در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود ندارد، رد می شود. از طرفی مقدار آماره t نیز ۱۶.۹۸۱ می باشد.

جدول ۹. ضریب همبستگی

	درآمد سرانه زنان ایرانی	کشورهای با توسعه خیلی بالا
Pearson Correlation (Sig. (2-tailed N	۱ ۱۰	۳.۸۹۷ ۱۰
درآمد سرانه زنان ایرانی		۰.۰۰۰
Pearson Correlation (Sig. (2-tailed N	۳.۸۹۷ ۰.۰۰۰	۱ ۱۰
کشورهای با توسعه خیلی بالا		

همانطور که در جدول ۹ مشاهده می کنید، مقدار سطح معناداری کوچکتر از ۰/۰۵ است؛ بنابراین بین استانداردهای زندگی (درآمد سرانه) در زنان ایرانی و کشورهای با توسعه خیلی بالا تفاوت معناداری وجود دارد.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر به مقایسه تطبیقی وضعیت زنان ایران (توسعه بالا)، با کشورهای توسعه خیلی بالا بر اساس شاخص های توسعه انسانی یونسکو پرداخته است. نتایج از تجزیه و تحلیل داده ها نشان داد که بین استانداردهای زندگی، میزان باسواد و امید به زندگی زنان ایرانی با کشورهای توسعه خیلی بالا تفاوت معنی داری وجود دارد. به بیان دیگر زنان ایرانی در وضعیت ضعیف تری در مقایسه با زنان کشورهای توسعه یافته قرار دارند. با توجه به اهمیت شاخص توسعه انسانی در برنامه ریزی های توسعه کشور، لزوم توجه به وضعیت آموزش، بهداشت و اشتغال زنان به عنوان نیمی از جمعیت جامعه در برنامه ریزی های توسعه کشور اهمیت خاصی دارد.

فهرست منابع

۱. ازکیا، مصطفی و غفاری، غلامرضا. ۱۳۸۶. جامعه شناسی توسعه. تهران: کیهان. چاپ ششم.
۲. باصری، بیژن. فرهادی کیا، علیرضا. ۱۳۸۷. تحلیل عوامل مؤثر بر شاخص توسعه انسانی در استان زنجان. فصلنامه پژوهشها و سیاستهای اقتصادی، سال شانزدهم، شماره ۴۷، صص: ۲۳-۵.
۳. حنیفی، روزینا. ۱۳۹۱. مقایسه نقش و جایگاه زنان در برنامه های توسعه کشور با تأکید بر اشتغال زنان. اولین همایش ملی توسعه پایدار کشاورزی و محیط زیست سالم.
۴. حیدرچیان، رحیم. کرمی، سونیا. ۱۳۹۴. بررسی تطبیقی شاخصهای توسعه انسانی ایران، مالزی و ترکیه با تأکید بر شاخص اقتصادی در دهه اخیر (۲۰۱۳-۲۰۰۴). مجله اقتصادی، شماره‌های ۱ و ۲، صص: ۲۲-۵.
۵. زینل زاده، رضا، برزوین، صمد و علیرضا قجری. ۱۳۹۱. بررسی و تعیین شاخص‌های توسعه انسانی - آموزش در استان‌های کشور در سالهای ۱۳۸۷-۱۳۸۸. فصلنامه علمی-پژوهشی نگرش‌های نو در جغرافیای انسانی، سال ۴، شماره ۲.
۶. سادات شریف، سمیه. پورباقر، زهرا. ۱۳۹۳. زنان و شاخصهای توسعه در ایران و ترکیه. فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۲۱.
۷. سامتی، مرتضی، رنجبر، همایون و فضیلت محسنی. ۱۳۹۰. تحلیل تأثیر شاخص‌های حکمرانی خوب بر شاخص توسعه. فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های رشد و توسعه، (ASEAN) انسانی مطالعه موردی: کشورهای جنوب شرقی آسیا. اقتصادی، سال ۱، شماره ۴.
۸. شفیعی، سمیه سادات. پورباقر، زهرا. ۱۳۹۳. زنان و شاخص‌های توسعه در ایران و ترکیه. فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۲.
۹. فطرس، محمدحسن، نعمتی، مرتضی و اعظم اکبری شهرستانی. ۱۳۹۰. شاخص توسعه انسانی ایران در سال ۲۰۱۰. مجله سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۸۴.
۱۰. کریمی موعاری، زهرا و عباسپور، سحر. ۱۳۹۰. مقایسه شاخص‌های توسعه انسانی به ارزیابی جایگاه شاخص توسعه انسانی ایران و ترکیه از (۱۹۹۰-۲۰۰۹) با تأکید بر سند چشم انداز ۲۰ ساله، سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۸۴.
۱۱. کولایی، الهه. حافظیان، محمدحسین. ۱۳۸۵. نقش زنان در توسعه کشورهای اسلامی، مجله پژوهش زنان، شماره ۱۴، صص: ۳۳-۶۰.
۱۲. مامسن، جانت هنشل. ۱۳۹۰. جنسیت و توسعه. مترجم: زهره فنی، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. محمد علیخانی، سلیمه، آصف زاده، سعید، محبی فر، رفعت و علی منتظری. ۱۳۹۱. بررسی شاخص توسعه انسانی (HDI) در ایران و کشورهای منتخب. فصلنامه پایش، سال ۱۱، شماره ۴.
۱۴. مضطرزاده، فتح اله. علیزاده، رضا. وزیر، غلامحسین. ۱۳۹۱. مقایسه توسعه انسانی در ایران

و کشورهای منطقه (بر اساس گزارش توسعه انسانی سازمان ملل در سال ۲۰۱۱). نشریه صنعت و دانشگاه، سال پنجم، شماره ۱۵ و ۱۶.

۱۵. موسوی خامنه، یحیی؛ و دادهیر، ابوعلی. برزگر، نسرین. ۱۳۸۹. توسعه انسانی مبتنی بر جنسیت و آموزش زنان (نتایج مطالعه‌ای بین کشوری). زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، دوره ۸، شماره ۴ پی‌اچ‌اچ ۳۱، صص: ۵۱-۷۳.

۱۶. نوبخت، محمداقبر. ۱۳۹۱. شاخص توسعه انسانی و مقام ایران در جایگاه جهانی، گزارش راهبردی ۱۵۹، مرکز تحقیقات استراتژیک، تهران.

۱۷. ولی بیگی، حسن و پناهی، فاطمه. ۱۳۸۹. جایگاه ایران در اقتصاد جهانی در مقایسه با کشورهای منتخب (از منظر شاخص‌های توسعه انسانی، آزادی اقتصادی و فضای کسب و کار). بررسی‌های بازرگانی، شماره ۴۳.

18. Permanyer, Inaki (2013), "Using Census Data to Explore the Spatial Distribution Human Development", World Development, Vol. 46, PP. 1-13

صفحات ۹۶ - ۷۹

بررسی جایگاه نیت در نظام اخلاقی علامه طباطبایی و مایکل اسلوت

زهرا خزاعی^۱مریم لاریجانی^۲مریم السادات نبوی میبیدی^۳

چکیده

نیت به عنوان یک فرآیند ذهنی، جایگاه مهمی در فلسفه اخلاق دارد. جهت تحلیل ماهیت نیت و بررسی نقش معناشناختی، ارزش شناختی و وجود شناختی آن در اخلاق به دو فیلسوف برجسته اخلاق یعنی علامه طباطبایی و مایکل اسلوت نظر شده است. در این راستا نقش نیت در فعل و فاعل اخلاقی و رابطه آن با منش فاعل مورد بررسی قرار گرفته است. در نهایت رویکرد تقریباً مشابهی در باب معنای نیت از نظر دو فیلسوف یافت می‌شود؛ منتها در باب نقش معناشناختی، ارزش شناختی و وجودشناختی نیت در اخلاق تفاوت‌هایی دیده می‌شود که حاکی از اختلاف آنها در متن و بستر اندیشه است.

واژگان کلیدی

نیت، فعل اخلاقی، فاعل اخلاقی، منش، علامه طباطبایی، مایکل اسلوت.

Email: z.khazaei@gmail.com

Email: m.larjani@qom.ac.ir

Email: mnabavimeybodi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۲

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

۳. دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۲

طرح مساله

نیت به عنوان یک دلیل انگیزشی در فعل، از جایگاه مهمی در نظام‌های اخلاقی دو فیلسوف مطرح یعنی علامه طباطبایی فیلسوف اسلامی و مایکل اسلوت فیلسوف غرب، در فلسفه اخلاق برخوردار است. هردو از فیلسوفان اخلاق معاصر هستند که در این مورد صاحب نظر بوده و طبق آثاری که از آنها در دست است، محوریت نیت در ارائه‌ی نظام اخلاقی‌شان بسیار مشهود است.

با توجه به اینکه نیت در ذهن فاعل اخلاقی به وجود می‌آید، لازم است ربط آن را با دیگر فرایندهای ذهنی فاعل از زمانی که به ذهن فاعل می‌رسد که کاری انجام دهد، تا زمانی که آن را محقق کند، مورد کاوش قرار داد. لذا نیت بسیط نبوده، بلکه مرکب از عناصر ذهنی‌ست که هر یک تأثیر خاصی هم از لحاظ معنایی، هم ارزش‌شناختی و هم وجودی در آن و فعل مترتب بر آن دارد. در این میان توجه به سیر اندیشه دو فیلسوف حائز اهمیت است. علامه که دین‌داری او بستر و متن اخلاق او را تشکیل می‌دهد و مایکل اسلوت که در تمایز اخلاق خود از رویکردهای رقیب، نام نظام اخلاقی‌اش را فاعل‌مبنایی می‌نهد. فاعل‌مبنایی تأکید اصلی‌اش روی فاعل و ویژگی‌های درونی او مثل فضایل، انگیزه و منش است. نیت در فاعل‌مبنایی از ارزش ذاتی و نه وابسته و فرعی، برخوردار است و روی همین حساب ذاتاً فعل متعلق خود را خواهد یافت و خود راه درست اخلاقی بودن را خواهد پیمود.

از جمله نظریه‌های اخلاقی که نیت در آن جایگاه بنیادین دارد، اخلاق فضیلت است. اخلاق فضیلت بر خلاف دو رویکرد رقیب یعنی نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی بر ویژگی‌های درونی فاعل اعم از نیت یا انگیزه تأکید دارد. از آنجا که اخلاق توحیدی، اخلاق فضیلت را درون خود جای می‌دهد، می‌توان گفت اخلاق علامه با اخلاق فضیلت سازگاری دارد. از سوی دیگر رویکرد اخلاقی اسلوت نیز اخلاق فضیلت است. ما برآنیم در نوشتار حاضر با توجه به مقال، بحث نیت را از لحاظ معناشناختی، ارزش‌شناختی و وجودشناختی در عناصر مهم اخلاق بررسی کنیم.

در این مقاله به تفکیک بین نیت و قصد که ناظر به اراده‌ی فعل است و اینکه نیت در واقع همان انگیزه قبل از فعل است، توجه شده است. در تحلیل موارد مذکور ابتدا به بیان ماهیت نیت به عنوان یک فرایند ذهنی در فاعل پرداخته و سپس به نقش معناشناختی، ارزش‌شناختی و وجودشناسی آن در فعل و فاعل اخلاقی می‌پردازیم و سپس نظر علامه و اسلوت را در باب نیت به تطبیق و مقایسه خواهیم گذاشت. به دلیل اینکه فهم مبحث معناشناسی و ارزش‌شناسی نیت در فعل و فاعل اخلاقی، در نظر علامه منوط به بحث وجودشناسی آن می‌باشد، عنوان وجودشناسی قبل از معناشناسی مطرح شده است. در مقابل، در اسلوت این امر بالعکس بوده است؛ لذا مبحث معناشناسی و ارزش‌شناسی ابتدا آورده شده است.

در کاوشی از خود نیت از باب عدم بساطت آن این نکته مهم است که چه مفاهیمی در ساختار معنایی نیت دخیل هستند و چپستی آن حاصل ترکیب چه عناصری می‌باشد؟ در بحث وجود شناسی روند تأثیر نیت در ذهن و کارکرد آن از سوی فاعل اهمیت دارد. نیت چگونه موجب رخ دادن فعل می‌شود؟ آیا رابطه‌ی ضروری بین نیت و فعل برقرار است یا خیر؟

علامه به عنوان یک فیلسوف دین مدار، نیت را مهم‌ترین عاملی می‌داند که اخلاق را به دین وصل می‌کند. به گونه‌ای که اگر نیت را از فاعل بگیریم، عاملی باقی نخواهد ماند که یک فعل یا فاعل بتواند اتصاف اخلاقی به خود بگیرد و در نظام اخلاقی ایشان جایگیر شود. اسلوت نیز محوریت نیت در فعل و فاعل اخلاقی را چنان اصل می‌داند که بدون نیت نمی‌تواند تبیینی جامع و نظام‌مند از آنها در اخلاق خود ارائه دهد. در مواردی که بین فعل فاعل و نیت جدایی می‌افتد، سعی در ارائه‌ی راهکارهایی دارد که این فاصله هر چه کمتر مشاهده شده و تفکر اخلاقی‌اش با آسیب مواجه نشود.

جایگاه نیت در نظام اخلاقی علامه طباطبائی

ماهیت نیت از نظر علامه

ابتدا توجه به یک تفکیک لازم است: اینکه فاعلی قصد می‌کند فعلی را انجام دهد، متفاوت است با اینکه فعلی نیت مندانه باشد یا نه.

۱. فاعل قصد می‌کند تا فلان کاری را انجام دهد (نیت همراه فعل یا قصد که متعلق اراده است)

۲. آیا فعل فاعل دارای نیت بوده است یا نه و اگر آری، نیت او چه بوده است؟ (نیت قبل از فعل یا علم که نقش داعی دارد)

مراد علامه از نیت، همان نیت قبل از فعل است؛ آنچه دلیل فاعل برای انجام فعل است. علت غائی در فعل نزدیکترین واژه‌ای است که به طور کلی، نه جزئی و دقیق، به نیت در نظر علامه اشاره می‌کند. با این توضیح که نیت واژه‌ای است کاملاً ناظر به فاعل، نه فعل. هدف و غایت می‌تواند از طرفی رابطه با فعل داشته باشد، یعنی آنچه پایان حرکت یا فعل فاعل است و فعل بدان ختم می‌شود و از طرف دیگر رابطه‌ای با فاعل داشته باشد، یعنی فاعل آن را مدنظر قرار داده است. غایتی که مدنظر فاعل است، چیزی است که اصالتاً مطلوب و مقصود فاعل است و فعل به خاطر آن یعنی بالتبع مقصود فاعل شده است؛ زیرا فعل، وسیله‌ای برای دستیابی به آن غایت است.

با توجه به آنچه بیان شد، جهت روشن شدن ماهیت نیت به چند بیان از علامه استناد می‌کنیم:

وَ هِيَ الْكَمَالُ الْأَخِيرُ الَّذِي يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الْفَاعِلُ فِي فِعْلِهِ (علامه طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۲۱)
 وَ هُوَ الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ مِنْ تَفَكُّرٍ أَوْ تَخَيُّلٍ يَدْعُو إِلَى الْفِعْلِ لِغَايَتِهِ (همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵۶)
 علامه در تحقق فعل، مبادی را مرتسم می‌کند، با توجه به رویکرد ایشان در این خصوص می‌یابیم که چیستی نیت در میان همین مبادی روشن می‌شود.

" قَبْلَ الشُّوقِيَّةِ مَبْدَأُ آخَرَ هُوَ الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ مِنْ تَفَكُّرٍ أَوْ تَخَيُّلٍ يَدْعُو إِلَى الْفِعْلِ " (همان)
 لذا مبادی فعل به نظر علامه به ترتیب، علم (تفکر یا تخیل)، شوق و اراده می‌باشد. واژه -
 ی داعی ناظر به آن چیزی است که فاعل را به انجام فعل برمی‌انگیزد. نیت در مرحله ادراک
 ذهنی یعنی همان علم و تصور کار به نحو جزئی که چه بسا تصدیق به خیر بودن فعل برای
 فاعل را در پی دارد، می‌گنجد. در همین جا ماهیت نیت قبل از عمل مشخص می‌شود. علامه
 خاصیت صورت علمی یعنی تصور فعل و غایت فعل را، دعوت به سمت فعل می‌داند؛ همان
 داعی یا انگیزه قبل از فعل.

لذا می‌توان گفت نیت در مبادی فعل، همان صورت علمی است که گاه به صورت تفکر و
 گاه تخیل غایت است. اگر فاعل به مجرد تخیل به کار نیت پیدا کرد، آن نیت، نیت احساسی است
 و اگر در آن تأمل کرد و سود و زیانش را بررسی کرد و به نتیجه رسید، نیت عقلانی است. (همان،
 صص ۱۵۸-۱۵۶) به عبارت دیگر صورت ادراکی می‌تواند تخیل صرف باشد، بدون تصدیق به
 فایده کار. این تخیل زمانی رخ می‌دهد که کاری از تکرار زیاد ملکه آدمی شده است و نیاز به
 طی مراحل دیگر ندارد. در اینصورت بلافاصله شوق به کار تعلق گرفته و فاعل، فعل را اراده می-
 کند. مثلاً در کارهایی که انسان از روی خلق و ملکه انجام می‌دهد، ماهیت نیت قبل از فعل را
 تصور و تخیل غایت تشکیل می‌دهد و دیگر نیاز به تصدیق ندارد. فاعل به محض تصور غایت
 (علت غایی و نیت) به سراغ تحقق فعل می‌رود.

نقش وجود شناختی نیت در نظام اخلاقی علامه

"الْفَاعِلُ بِالْقَصْدِ، وَ هُوَ الَّذِي لَهُ إِرَادَةٌ وَ عِلْمٌ بِفِعْلِهِ قَبْلَ الْفِعْلِ، بِدَاعٍ زَائِدٍ، كَالْإِنْسَانِ فِي أَعْمَالِهِ
 الْإِخْتِيَارِيَّةِ" (همان، ص ۱۰۳) به نظر علامه برای اینکه به یک فاعل، نیت‌مند بگوییم، چند
 عنصر دخیل است: علم، اراده و داعی. ضروری‌ست جایگاه و ربط هر سه در فرآیند نیت بررسی
 شود.

فاعل در وهله‌ی اول به فعل خود علم دارد و برای آن غایت ترسیم می‌کند. با توجه به
 آنچه گفته شد، علامه در تعریف فاعلیت یک فاعل اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی، معتقد است:
 فاعلی که واجد علم و اراده است و علم او به فعلش تفصیلی و پیش از تحقق خارجی فعل است،
 با انگیزه‌ای که زاید بر ذاتش می‌باشد.

فاعل تا غایتی را تصور نکند، یعنی وجود ذهنی غایت برایش حاصل نشود، اراده‌ی کاری برایش پیدا نمی‌شود. به عبارت دیگر هر فاعل مطابق نیت، فعل را اراده می‌کند. علمی که فاعل از فعل و غایت آن دارد، نقش داعی و انگیزشی دارد. در افعال اختیاری، انسان به فعل و غایت مترتب بر آن علم دارد. وقتی به غایت، علم حاصل کرد، همین علم در او این انگیزه را به وجود می‌آورد که برو و آن غایت را محقق کن. غایتی که مد نظر فاعل است، چیزیست که اصالتاً مطلوب و مقصود فاعل است و فعل به خاطر آن یعنی بالتبع مقصود فاعل شده است؛ زیرا فعل، وسیله‌ای برای دستیابی به آن غایت است. بنابراین علامه انسان را در صورتی فاعل می‌داند که تصور ذهنی غایت برایش پیدا شود، وگرنه انسان فاعل نیست، یعنی تصور ذهنی غایت (نیت) است که انسان را فاعل می‌کند و همان است که علت فاعلی افعال انسان است. از طرفی اگر آگاهی فاعل در فاعلیت او مؤثر باشد، آن غایت مقصود و نیت او در آنچه انجام می‌دهد، می‌باشد. (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۳۲۵-۳۲۱)

با این اوصاف، انسان نسبت به تمام افعال اختیاری‌اش، مانند خوردن و خوابیدن نیز نیت‌مند است؛ چراکه در هر یک غرض و غایت خاصی را دنبال می‌کند. چون هر سه عنصر را می‌توان در تحلیل این افعال یافت، این ادعا محرز می‌شود.

هنگامی که فاعل در مرحله‌ی تصور فعل است، این تصور یا صورت محسوس و متخیل، یا معقول (مفهوم کلی) است که بین آن دو نسبت ثابت و حقیقی برقرار می‌باشد. تحقق مفهوم کلی منوط به مفهوم جزئی است. (همو، ۱۳۹۴، ص ۶۶) هنگامی که تصدیق شکل گرفت، صورت علمی و فکر یا حکم به فایده کار صورت می‌گیرد. لذا به نظر علامه هر تصدیقی مسبوق به تصور است و میان مدرک حسی و خیالی و صورت عقلی نسبتی وجود دارد که هر سه مسبوق به یکدیگر است. منتها اگر فاعل کارش را از روی منش انجام دهد، از مرحله تصور به مرحله تصدیق نخواهد رسید و ماهیت نیت او را صرف تصور تشکیل داده، او فعل را اراده و قصد می‌کند. به عبارت دیگر نیت یا تصور است یا تصدیق، یا علم جزئیست یا کلی.

از آنجا که حضور صورت خیلی منافاتی با غفلت از آن ندارد، می‌توان گفت که ایشان نیت را حالتی ارتکازی می‌داند که همیشه فاعل به آن توجه ندارد.

توجه به این نکته الزامیست که نیت همراه فعل لزوماً ناظر به وجود نیت قبل از فعل نیست، زیرا علامه کارهایی که صرفاً اراده دارد، ولی علیت غایی ندارد را عبث می‌داند. (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۴۶) پس همه‌ی افعال انسان قرار نیست نیت‌مند باشد، ممکن است او کاری را قصد کند، ولی نیتی از انجام آن کار نداشته باشد، زیرا غایتی را متصور نبوده است.

از سوی دیگر هر کاری که انسان انجام می‌دهد، دارای نیت نیست. علامه نیت قبل از فعل را الزاماً دارای این قابلیت نمی‌داند که منجر به نیت همراه فعل هم بشود؛ زیرا در بسیاری از

موارد، فاعل نیت می‌کند که سیگار را ترک کند، با وجود علمی که به ضرر و زیان آن دارد، ولی آن را اراده و قصد نمی‌کند. (همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۱۱۵) علامه واسطه‌ای که می‌تواند به طور قطع این دو را به یکدیگر مرتبط کند، التزام قلبی به علم، یعنی همان باور و خلق می‌داند. (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸)

در بررسی رابطه‌ی بین منش و نیت می‌یابیم که رابطه ضروری بین این دو برقرار است. اگر خلقی در نفس انسان تثبیت شده باشد، فاعل قطعاً اگر نیتی بکند، مطابق خلق خواهد بود. به خاطر وجود این ارتباط بین خلق و نیت است که عمل انسان مترتب بر شاکله است، یعنی عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است. (همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۲۶۲) عمل بدون نیت و نیت بدون عمل فایده ندارد. نیت عمل را اقتضا دارد، ولی لزوماً به عمل منجر نمی‌شود. لذا علیت نیت به عمل به نحوه علیت تامه نیست که تخلف از آن محال باشد. انسان در افعالش که نیت دارد، این نیت مطابق خلق اوست. برای تحقق نیت، باید فعلی متناسب آن را قصد کند که غایت متصور فاعل با آن محقق شود.

فاعلی که دارای خلق است، به نیکویی فعل باور دارد، لذا غایت متناسب آن را تصور می‌کند و این همان نیت در کار است. فعل اخلاقی از فاعل صادر نمی‌شود، مگر این که فاعل مطابق خلقی که دارد در ذهنش نیت شکل بگیرد.

نقش معناشناختی و ارزش‌شناختی نیت در نظام اخلاقی علامه

به نظر علامه اصلی‌ترین چیز در معناداری و ارزش‌دهی فعل و فاعل اخلاقی در میان ویژگی‌های درونی فاعل، از آن نیت است. به این بیان علامه می‌توان در تعیین دامنه‌ی معنایی و ارزشی فعل اخلاقی استناد جست: "ایمان به خدا همچون درختی است که توحید ریشه‌ی آن است و دارای میوه‌هایی است که هر آن به اذن پروردگار به بار می‌نشیند و ثمر می‌دهد که همان اعمال صالح می‌باشند و نیز دارای شاخه‌هایی است که همان اخلاق نیکو (ملکات ثابت نفسانی مثبت) از قبیل تقوی، عفت و معرفت و شجاعت و عدالت و رحمت و نظایر آنها می‌باشد". (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۰)

با این فرض که عمل اخلاقی در فلسفه غرب همان عمل صالح در اخلاق و فلسفه‌ی اسلامی است، به تبیین دیدگاه حاضر می‌پردازیم: با توجه به بیان علامه در مورد عمل صالح یا همان اخلاقی، می‌یابیم که مؤلفه‌های معنایی عمل اخلاقی به نظر ایشان در اصل دو چیز است: اول، ایمان به توحید و وحدانیت خداوند و دوم، خلق نیکو. عمل اخلاقی، عملی است که شایستگی درگاه خداوند متعال را داشته باشد و عملی شایسته درگاه خداوند است که طبق وجه خدا باشد، یعنی نیت اکمل که اخلاص یا رضایت خداوند است. (همان، ج ۱، ص ۴۸۵ - ج ۱۴، ص ۵۶۵)

مراد از فعل اخلاقی، آن عملی است که طبق عقاید توحیدی نیت شود و با آن سازگار باشد. اخلاص هم تنها در سایه سار توحید معنا دار است. خلق به تنهایی به فعل اخلاقی منجر نمی‌شود، مگر وقتی که بر اساس توحید باشد یعنی فرد به آفریدگار و معبودی یکتا و ازلی و سرمدی که هیچ چیز از علم و احاطه او بیرون نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نیست، ایمان داشته باشد. وقتی اخلاق بر چنین عقیده‌ای تکیه داشته باشد، قطعاً نیت او مطابق با رضایت خداوند خواهد بود. (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۲) نیتی که ریشه‌اش توحید است، دیگر منوط به دنیا نیست، بلکه نیت فاعل از کارهایی که در زندگی انجام می‌دهد یا رهایی از عذابی است که در عالم بعد از مرگ منتظر اوست و یا مغفرت خدا و اگر عالی‌تر از آن فکر کند نیت خود را رضایت و خوشنودی خدا قرار می‌دهد. (همان، ص ۲۱۳)

بنابراین ایمان به عنوان یک فضیلت اخلاقی به تنهایی در سوق دادن انسان به سوی عمل اخلاقی کافی نیست، مگر وقتی بر اساس توحید باشد. لذا علامه ایمان در فاعل را قوی‌ترین انگیزه برای فعل اخلاقی می‌داند. (همان) در افعال اخلاقی، مبدأ علمی یا نیت، صورت خیالی از روی خلق است؛ منتها نوع و محتوای نیت با توجه به خلق فرق می‌کند. تنها فاعلی که از روی منش فضیلت‌مندانه ایمان، نیت می‌کند، فعلش اخلاقی خواهد بود. فاعل اخلاقی به دلیل داشتن ملکات اخلاقی نیاز ندارد در نیت، فایده کار را تصدیق کند. او غایت اخلاقی را تصور می‌کند و با میل شدید فعل را اراده می‌کند. منتها اگر فعلش در جهت کسب منش اخلاقی باشد که هنوز برایش ملکه نشده است، باید فایده‌ی فعل را تصدیق هم بکند. لذا عمل در جهت حصول منش و عمل طبق منش به نظر علامه هردو اخلاقی است.

جایگاه نیت در نظام اخلاقی مایکل اسلوت

ماهیت نیت

در بررسی و کاوشی از انواع دلایل برای فعل، آنچه در پاسخ چرایی فعل ذکر می‌شود، دو گونه است. یک پاسخ، پاسخی است که فاعل را برانگیخته تا فعل را محقق کند و یک پاسخ ناظر به آن چیزی است که فعل را توجیه می‌کند و یا به عبارت دیگر فعل را توصیف می‌کند. پاسخی توصیفی شاید همان چیزی نباشد که مدنظر فاعل است و او به همان خاطر فعل را انجام داده است. دلیل نوع اول که حاکی از انگیزه واقعی فاعل از انجام کار است، دلیل انگیزشی است. دلیل دوم را دلیل هنجاری یا توصیفی می‌نامیم. با توجه به این تفکیک می‌توان بین دلایلی که به فاعل برای عمل انگیزه می‌دهد و دلایلی که فعل را تبیین و توجیه می‌کند، تمایز قائل شد. در اینجا آنچه از دیدگاه اسلوت بررسی می‌شود، همان دلایل انگیزشی (انگیزه) یا نیت فاعل است. جهت تقریب به ذهن در قالب مثالی دیگر می‌توان گفت: اگر مردی در کنار رودخانه

مشاهده کند بچه‌ای در رودخانه افتاده و در حال غرق شدن است، اتفاقاً این بچه‌ی همان زنی است که او روزی عاشقش بوده و نتوانسته دل او را به دست آورد. در این حال او علم دارد که با نجات دادن بچه می‌تواند دل مادرش را به دست آورد و با او رابطه برقرار کند؛ پس خود را به آب می‌زند. بنابراین نیت او از اینکه بچه را نجات دهد، برقراری رابطه با زن مورد علاقه اش است؛ یعنی نیت در اینجا به غایت کار تعلق می‌گیرد و با همه اینها قصد می‌کند که بچه را نجات دهد. توجه به این نکته خوب است که بدانیم متعلق نیت در اینجا فارغ از متعلق قصد است. علاوه بر این که متعلق قصد با نظر دقیق می‌تواند چندین کار باشد. در وهله ی اول که مرد فعل نجات دادن را قصد می‌کند، برای انجام این فعل او باید یکسری افعال مقدماتی را انجام دهد. او از چند متری رودخانه که قصد فعل نجات دادن می‌کند، لازم‌ه‌اش آن است که قصد کند بدود، قصد کند درون آب بی‌د، قصد کند شنا کند، تا به بچه برسد و در این میان قصد کند اعمال متناسب با غریق نجات را انجام دهد تا بچه را نجات دهد. به عبارت دیگر یک قصد نیست، بلکه قصدها در کار است؛ یک قصد فعل اصلی و قصدهای بعد فرعی یا قصد میانی برای رسیدن به قصد نهایی.

لذا دو غایت در فعل مترتب است؛ یکی آنچه فعل بدان ختم می‌یابد، یعنی نجات دادن بچه یا خود فعل کمک کردن به بچه که این غایت متعلق قصد مرد بود و یک غایت دیگر همانی است که مطلوب فرد و در ذهن مرد بوده است که باعث شده بود فعل نجات یا کمک را قصد کند و آن همان برقراری رابطه با مادر بچه است. نیت او را برانگیخت تا فعل مورد نظر قصد شود.

با بررسی معنای نیت در کاربردهای این واژه از نظر اسلوت می‌توان فهمید که او یک معنای مصدری از نیت را لحاظ کرده است که به طور کلی فعل از آن مشتق می‌شود. به عبارت دیگر او نیت را فرایندی می‌داند که آگاهانه است و میل فاعل مرید و مختار بدان تعلق گرفته است. از این رو نیت در نظر او یک عنصر بسیط نیست؛ بلکه مرکب از فرآیندهای ذهنی فاعل، اعم از علم و میل است.

اگر طبق این بیانات مراتب تحقق فعل را تصور غایت و سپس اراده‌ی فعل بدانیم، نیت متعلق به غایت فعل و قصد ناظر به مرتبه ی اراده ی فعل است، یعنی همان مرحله‌ی تحقق فعل.

تحلیل معناشناختی و ارزش‌شناختی نیت در فعل و فاعل اخلاقی از نظر مایکل اسلوت اسلوت اولین تمایز اخلاق فضیلت از رویکردهای اخلاقی دیگر را بر مبنای فاعل می‌داند. فاعلی که مطابق فضیلت عمل می‌کند و فعلش باید فضیلت‌مندانه و اخلاقی باشد. عنصر بنیادی که اسلوت در ارائه‌ی رویکرد خاص خود یعنی فاعل‌مبنایی به کار می‌گیرد، نیت است. توجه به

نقش آن در تعریف فعل و فاعل اخلاقی ما را نکات معناشناختی خوبی در فلسفه اخلاق اسلوت رهنمون می‌سازد.

اسلوت در تعریف فعل اخلاقی معتقد است: "افعالی درست و اخلاقی هستند که بیانگر نیت خیرخواهانه باشند. در مقابل افعالی بد یا اشتباه هستند که چیزی مخالف نیت خیرخواهانه یا انگیزش بد را نشان دهند." (Michael Slote, 2001, p 16) یعنی افعال تا آن حد درست هستند که عشق عمومی (نیت یا انگیزه) را نشان دهند؛ فارغ از اینکه تا چه حد به طور واقعی اهداف مترتب بر این عشق را به دست بیاورند. مهم است که فعل، خیرخواهی عمومی و نه جانبدارانه را نشان دهد. در مقابل یک فعل اشتباه خواهد بود، اگر نیتش بی‌تفاوتی یا بدخواهی نسبت به بشریت باشد، حتی اگر تصادفاً پیامدهای مطلوب را ایجاد کند. (idem, Essays on the History of Ethics, 2010, pp 59-60) لذا با توجه به نظر اسلوت اشتباه است که از روی بی‌تفاوتی عمل کنیم و درست است که از روی خیرخواهی عمل کنیم. (ibid, p 49) فاعل فضیلت‌مند و اخلاقی کسی است که انگیزه‌ای فضیلت‌مندانه دارد و مطابق با فضیلت عمل می‌کند. تمرکز اسلوت در تعریف فعل اخلاقی روی نیت فاعل و نه پیامدهای آن می‌باشد. خود شخص فضیلت‌مند به عنوان فاعل در اخلاقی بودن یا نبودن فعل تأثیر دارد، بنابراین افعال اخلاقی کاملاً مشتق از نیت برآمده از منش اخلاقی فاعل است.

طبیعتاً با توجه به گوناگونی فاعل‌ها، نوع نیت نیز مختلف خواهد بود و هر نیتی قابلیت اتصاف به فعل اخلاقی نخواهد داشت. دغدغه‌ی اصلی اسلوت در ارائه محتوای نیت فاعل این است: به خاطر نگرانی عمومی و کلی برای انسان‌ها کار اخلاقی انجام دادن. او نام این نگرانی عمومی را "خیرخواهی"^۱ می‌گذارد و آن را مهمترین نیت یک فاعل عنوان می‌کند که ذاتاً و کاملاً مستقل از پیامدهایش، ستودنی است. به نظر او خیرخواهی، بهترین عنوانی است که می‌تواند به احسن وجه، ناظر به ارتباطات انسانی باشد. (idem, 2013, p 5) این امر تا آن اندازه می‌تواند کارکرد داشته باشد که حتی در هویت‌دهی و اخلاقی بودن یا نبودن فرد نیز تأثیر داشته باشد؛ به عبارت دیگر میزان فضیلت‌مندی فاعل در ارزش عمل او مؤثر است. لذا فعل به همان اندازه خوب است که میزان خیرخواهانه بودن نیت فاعل را نشان دهد.

شاخصه‌ی معناشناسی فعل اخلاقی، فاعل اخلاقی است، یعنی ویژگی اخلاقی بودن فعل حاصل نیت فضیلت‌مندانه فاعل است. فعل اخلاقی در فاعل مبنایی از لحاظ معنایی و ارزشی بدون فاعل اخلاقی قابل ترسیم نیست. هویت فعل اخلاقی در گروهی نیت فاعل و قصد او مطابق نیت است. (idem, Moral Sentimentalism, 2010, pp 5-8)

این که اسلوت نیت خیرخواهانه را در اخلاقی بودن فعل، اصل می‌داند، بدان معنا نیست که به صورت ظاهری فعل و نوع فعلی که فاعل انتخاب می‌کند، توجهی ندارد. با وجود اینکه نیت، هویت فعل را از لحاظ اخلاقی مشخص می‌کند، مستلزم آن نیست که جایز باشد شخص فضیلت‌مند هرگونه فعلی را جهت تحقق نیت قصد کند. فاعل علی‌رغم نیت باید به نوع فعل مورد انتخاب خود که قرار است بیانگر و دال بر غایت و نیت باشد، حساس باشد. او باید فعلی را انتخاب کند که به احسن وجه نمودار نیت خیرخواهانه‌ی او باشد. نیت اگر خیرخواهانه باشد، قطعاً به فعل خوب تعلق می‌گیرد. زیرا ارزش نیت به نظر اسلوت ذاتی‌ست و همین ذاتی بودن ویژگی نیت، کافی‌ست که فقط به فعل حسن تعلق بگیرد.

با همه اینها در بیان ماهیت نیت و نقش معناشناختی و ارزش‌شناختی نیت در نظام اخلاقی اسلوت می‌توان گفت: فاعل فضیلت‌مندی که از روی انگیزه‌ی دلسوزی یا خیرخواهی قصد می‌کند به افراد قحطی‌زده در یک کشور دور افتاده کمک کند. این فعل ظاهری دارد و باطنی. باطن آن به نظر اسلوت همان نیت حقیقی فاعل است؛ یعنی دلسوزی که دلیل کار است. ظاهر آن مقوله‌ای‌ست که قصد به انجام آن تعلق گرفته است، یعنی خود فعل کمک کردن. او فاعل فعل کمک کردن و خود فعل کمک کردن، هر دو را اخلاقی می‌داند، زیرا نیت اخلاقی بوده و فعل کمک کردن بیانگر این نیت است.

نقش وجود شناختی نیت در فعل و فاعل اخلاقی از نظر مایکل اسلوت

برای اینکه بدانیم نیت از لحاظ وجودشناختی چه تأثیری در فعل و فاعل اخلاقی ایفا می‌کند، خوب است به تحلیل عناصری که در صدور فعل دخیل هستند، بپردازیم. معمولاً وقتی فردی از روی دلسوزی به یک فقیر کمک می‌کند، دلسوزی او نیت یا انگیزه او بوده که منجر به قصد فعل کمک کردن شده است. قبل از کمک کردن تصوراتی برای فاعل حاصل می‌شود که منطقاً ترتیبی بین آنها برقرار است (idem, 2001, p 176) ابتدا تصویری از مطلوب یعنی دلسوزی و خیرخواهی در ذهن فاعل حاصل می‌شود. سرانجام تصمیم به مفید بودن کمک کردن به مردم قحطی‌زده صورت می‌گیرد. اینها همه از مقوله علم هستند. نیت در اینجا ترکیبی از مفهوم علم و اراده را در بر دارد؛ ولی عیناً نه علم است و نه اراده. در مرتبه علم باید متعلق نیت را تصور و تصدیق کرد و در مرحله‌ی اراده مطابق آنچه نیت شده است، قصد می‌کند؛ یعنی خود فعل.

اگر فاعل از فعل خود آگاه نباشد، نمی‌توان از وجود نیت و قصد در کار او سخن گفت. راننده‌ای که هنگام دنده عقب، ماشین را به کودکی بزند که در پشت ماشین بوده، ولی اطلاع از آن نداشته است؛ نمی‌توان از او پرسید که نیت تو از اینکه ماشین را به کودک زدی چه بوده است؟

او مطلوب و غایتی را در فعل خود تصور نکرده است تا برای رسیدن به آن غایت، فعلی را قصد کند. لذا علم یکی از اساسی‌ترین شرایط وجود نیت در ذهن فرد است. به عبارت دیگر علم شرط آن است که فاعل میل به انجام کار پیدا کند. (idem, Moral Sentimentalism, 2010, p 103) از این رو علم از مبادی و مقدمات نیت است، نه از اجزای ماهوی آن. چون فاعل به مطلوبیت غایت و بعد از آن به مطلوبیت فعل به عنوان ابزاری برای رسیدن به غایت علم دارد، نیت می‌کند.

آیا ضرورت دارد که وقتی فرد نیت خیرخواهانه دارد، ضرورتاً فعل اخلاقی از اوصافش شود؟
در بررسی کارکرد نیت در فعل اخلاقی، این مهم قابل بررسی است که آیا فاعل همیشه مطابق نیتش عمل می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا بین نیت و قصد عمل ارتباط ضروری برقرار است؟ اسلوت در عین اینکه به رابطه این دو تأکید دارد، آن را ضروری و تخلف‌ناپذیر نمی‌داند. او به محتوا و نوع نیت بسیار اهمیت می‌دهد و فقط نوع خاصی از نیت را دارای این قدرت می‌داند که بتواند در فعل و تحقق آن نقش وجودی داشته باشد.

فاعل ضمن این که می‌تواند نیت خیرخواهانه داشته باشد، باز توانایی انجام و انتخاب تمام کارهایی که عدم خیرخواهی او را نشان دهد، دارد. به عبارت دیگر او اراده‌ی آزاد دارد که اگر نیت خوب هم دارد ملزم به انجام فعل اخلاقی نباشد. در فاعل‌مبنایی اسلوت، فاعل می‌تواند نیت اخلاقی داشته باشد و ضمن خیرخواه بودن از کمک به شخص نیازمند اجتناب کند یا از همه‌ی توانایی‌اش برای کمک بهره نگیرد، به شخصی بیشتر کمک کند و به شخصی کمتر؛ یعنی فاعل با نیت خیر داشتن لزوماً قرار نیست که مطابق آن را قصد کند. چون نیت مدنظر اسلوت دارای ارزش ذاتی‌ست، لازمه‌ی آن این است که نیت خیرخواهانه ضرورتاً به فعل خوب و قابل ستایش تعلق گیرد.

فاعل اخلاقی ممکن است در اعمال نیاتش جهت قصد فعل، با موانعی روبرو شود. وقتی فرد می‌خواهد مطابق با نیت خیرخواهانه خود فعل را قصد کند، ممکن است وسوسه^۱ شود که کاری بر خلاف آن انجام دهد. به عبارت دیگر وسوسه، خستگی یا فشار حاصل از زندگی، ممکن است نیات اخلاقی را از مسیر صحیح منحرف کند. وسوسه‌ها در این میان یک تهدید بر علیه غایات اخلاقی تلقی می‌شود. (ibid, pp 60-61) اسلوت با توجه به ویژگی‌های روانشناسی شخص، راه حل ارائه می‌دهد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

اگر فاعل غایتی را نیت کند، ولی فعل متناسب با آن غایت را به عنوان یک ابزار برای دستیابی به غایت قصد نکند، اسلوت در اینجا از وجود یک ناسازگاری خبر می‌دهد. به عبارت

1. impulse

دیگر به نظر او باید بین نیت و قصد، همخوانی وجود داشته باشد. فاعل باید این توانمندی را داشته باشد که وقتی نیت کاری در او به وجود آمد و او غایت کار را تصور و تصدیق کرد، فعلی را قصد کند که متناسب با غایت متصور او باشد. اگر این تناسب وجود نداشته باشد و یا فاصله‌ای بین نیت و قصد فعل باشد، به معنای ناسازگاری باورهای فرد است. زیرا اگر او باور دارد برای تحقق X حصول Y لازم است، باید به سراغ Y برود. عدم قصد Y یعنی وجود اشکال در باورهای فرد.

اینکه Y قصد می‌شود، حاکی از نوع خاصی از باور به Y است. قصد Y ضرورتاً گویای باور به آن است. وقتی ما Y را قصد می‌کنیم، یعنی به آن باور داشته ایم؛ ولی اگر Y را قصد نکنیم، ابزار ارضای باور را فراهم نکرده‌ایم و این گویای یک نوع ناسازگاری بین باورهای شخص است. البته او این ناسازگاری را در همه موقعیتی قابل طرح نمی‌داند، بلکه وقتی قابل طرح می‌داند که شرایط خاصی فراهم باشد:

۱. در صورتی که شرایط فاعل نرمال باشد.

۲. مانعی در راستای تحقق و قصد Y وجود نداشته باشد.

۳. امکان تحقق آنها وجود داشته باشد. (idem, 2007, p 176)

لذا اگر قصد Y ، لازمه تحقق X است که مورد نیت فاعل است و مانعی در این راستا وجود ندارد و امکان تحقق هم باشد، ولی فاعل همچنان Y را قصد نکند، او به خاطر عدم انسجام بین باورهایش، غیرعقلانی عمل کرده است؛ زیرا فاعل می‌توانسته ابزار تحقق نیت را فراهم کند و این کار را نکرده است.

اینکه اسلوت به انسجام، سازگاری و عقلانیت بین قصد هدف و نیت ضروری، جهت تحقق هدف قائل است، ضرورتاً به سازگاری و عدم سازگاری بین باورها اشاره دارد:

نیت X در حالی که معتقدیم Y ابزار ضروری برای تحقق X است.

Y نیاز دارد که هم اینک قصد شود.

فاعل، Y را که یک ابزار ضروری است، قصد می‌کند.

به عبارت ساده‌تر فاعل نیت می‌کند به X برسد، یعنی X انگیزه، نیت و هدف نهایی اوست، لذا برای رسیدن به آن باید Y را قصد کند که انجام دهد. اگر فاعل می‌داند Y راه رسیدن به X است ولی Y را قصد نکند، به این معناست که بین باورهای او ناسازگاری وجود دارد. در صورتی که ضرورتاً و از لحاظ عقلانی، باید بین باورها، انسجام فطری وجود داشته باشد.

در مقابل اگر رابطه بین نیت و قصد احتمالی باشد، نه ضروری و فاعل قصدی نکند، ناسازگاری و عدم عقلانیت پیش نمی‌آید، اگر:

۱. ممکن باشد من X را محقق کنم.

۲. ممکن باشد که X را محقق کنم تنها اگر من قصد کنم Y را.

۳. من قصد نمی‌کنم Y را.

در تحلیلی که اسلوت در اینجا از رفتار غیرعقلانی فاعل و دلیل آن ارائه می‌دهد، هر دو رفتار اخلاقی و غیراخلاقی را در بر می‌گیرد. با توجه به آنچه در باب ناسازگاری بین باورهای فرد گفته شد، می‌توان فهمید که قصدها قبل از اینکه به عمل منجر شوند، می‌توانند سست گردند (idem, Moral Sentimentalism, 2010, p 99)، که اگر سازگاری وجود داشته باشد، این فاصله هم وجود نخواهد داشت. لذا اسلوت کسی که نیت خوبی دارد ولی ابزار ضروری آن را قصد نمی‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد (idem, 2001, p 35): اگر فاعل نیت داشته باشد، ولی اراده و قصد انجام فعل نکند، به ضعف اراده، ناسازگاری درونی و رفتارهای غیرعقلانه متهم می‌شود. او مشکل اصلی را در منش فاعل می‌داند. وجود یک ویژگی منشی را در حل این ناسازگاری مؤثر می‌داند. آن چیزی که در این سازگاری و عقلانیت و رفتاری بسیار مؤثر است " قدرت هدف" ^۱ است. کسی که دارای قدرت هدف است، در لحاظ ابزار مشخص برای غایات فعل، موفق است. (ibid, p 176)

اسلوت قدرت هدف را یک منش قوی می‌داند که نقطه‌ی مقابل آن ویژگی منش غیرعقلانه به نام "بی‌ثباتی و دمدمی مزاجی" ^۲ است. قدرت هدف باعث سازگاری و انسجام در باورها و عدم فاصله بین نیت و قصد فعل می‌شود. اگر فاعل دارای قدرت اراده یا هدف باشد، دیگر بین نیت و عمل او فاصله نمی‌افتد. از این رو اسلوت عدم ثبات هدف را به شخصی قابل نسبت می‌داند که غایت مشخصی را نیت می‌کند اما بدون دلیل فاقد قصدی است که ابزار ضروری آن باشد. این، خبر از یک حالت درونی می‌دهد که حاکی از غیر عقلانیت ابزاری است. (idem, 2007, p 7)

اسلوت فرد اخلاقی را که دارای منش همدردی و مراقبت است را فاقد این عیب می‌داند. انسانی که اخلاقی رفتار می‌کند و دارای منش فضیلت‌مندانه است بین غایاتی که در صد دستیابی آنهاست و نیت برای آنها فاصله و خللی ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر او فضیلت را ابزار دستیابی به غایات یا انجام فعل می‌داند.

انگیزه‌ی همدلانه و خیرخواهانه از هر نوع دیگر، نیروی بیشتری در فاعل جهت تحقق فعل ایجاد می‌کند و احتمال اینکه فرد مراقب از کمک به مادرش منصرف شود خیلی کم است؛ حتی

1. strength of purpose

2. flightiness

اگر از کمک باز ایستند، احتمالاً احماء حس نگرانی همدلانه بسیار زیاد است. (idem, Moral Sentimentalism, 2010, pp 103-105) بنابراین اسلوت منش فضیلت‌مندانه‌ی مرتبط با سازگاری فعل با نیت را شدت و قدرت هدف یا "استقامت و پشتکار"^۱ می‌داند. کارکرد منش فضیلت‌مندانه در سازگاری و همراهی با نیت این است که باعث شدت بخشیدن به انگیزش و افزایش قدرت مقاومت فرد در مقابل نقض نیت و رها کردن فعل می‌باشد. فضایل نیت را محکم، و قدرت مقاومت فرد را برای انجام فعل، زیاد می‌کنند. از این رو اسلوت در کارکرد نیت فاعل، سه ویژگی روانشناسی را به عنوان اثر فضیلت نام می‌برد:

حفاظت از نیت، حفاظت از اهداف و عدم ضعف اراده (عمل کردن مطابق نیت) (idem, 2001, p 177)

اسلوت، افعال را زیرمجموعه نیت متعلق به آنها می‌داند، نه بالعکس. اگر بخواهیم جهت تناسب اهداف و افعال از نظر اسلوت را معین کنیم، باید بگوییم جهت از افعال به اهداف است نه از اهداف به افعال. افعال باید با اهداف متناسب باشد و فاعل در انتخاب نوع و قالب فعلش باید نوع غایت را در نظر گیرد.

می‌توان با توجه به آنچه گفته شد، فهمید که نه اخلاقی بودن و نه عقلانی بودن نیت با توجه به پیامد آن لحاظ نمی‌شود، بلکه عقلانی بودن نیت را با توجه به سازگاری و تناسب آنها با غایت افعال و ابزاری در جهت نیل به غایت لحاظ می‌شود و اخلاقی بودن نیز ذاتی خود نیت است، فارغ از پیامدهای آنها؛ یعنی نیت نباید از روی انگیزه‌ای باشد که حاکی از بی‌تفاوتی نسبت به خوشبختی دیگران یا عدم خیرخواهی باشد.

در بیان وجهی دیگر از عقلانیت نیت می‌توان گفت: فاعل ممکن است چیزی را نیت کند، ولی میل به انجام آن نداشته باشد؛ لذا به مراحل بعدی مبادی فعل و قصد خود فعل منتقل نمی‌شود. بین باور و نیت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. نیت‌مند بودن در عمل مستلزم داشتن باورهای خاص شخص است. کسی که غایتی را می‌خواهد و باور دارد که برای حصول غایت چه باید کرد، اگر آن کار را نیت نکند، نمونه یک انسان غیرعقلانی است. (idem, 2007, p 7)

تطبیق و مقایسه

دیدیم که علامه و اسلوت، نیت را فرایندی مرکب از عوامل ذهنی فاعل می‌دانند، که آگاهانه است و بسته به محتوای نیت می‌تواند نقش انگیزشی در فعل داشته باشد. علم آگاهانه و توجه اختیاری نخستین شرط شکل‌گیری نیت در انسان است. لذا نیت یک فرآیند روانشناختی می‌شود که نیاز به مقدماتی دارد.

هر دو اصلی‌ترین عامل در تعریف و ارزش فعل و فاعل اخلاقی را، نیت می‌دانند. با این تفاوت که اسلوت تنها مؤلفه را نیت می‌داند و رسالت سنگین اخلاقی بودن شکل و صورت فعل و پیامدهای آن را همه بر عهده‌ی همان نیت، به خاطر ذاتی بودن ارزش آن می‌گذارد. ولی علامه مؤلفه‌های دیگری غیر از نیت را هم مطرح می‌کند که یاری‌گر محتوا و ارزش نیت خواهد بود. مؤلفه‌هایی چون ایمان و خُلق. ایشان هر دو مؤلفه را در نظام معنایی و وجودی فعل اخلاقی دخیل می‌داند.

به نظر علامه، نیت اگر صرف تخیل غایت باشد، از نوع احساس است و اگر بعد از تأمل و بررسی (تصور و تصدیق) حاصل شود، عقلانی خواهد بود. لذا علامه نیت را فارغ از اینکه اخلاقی باشد یا نه، تحت دو جنس احساس و عقل قرار می‌دهد. نیت اگر از روی احساس باشد، "از روی" خلق است و اگر از نوع عقل باشد، "مطابق" خلق است. عمل طبق تخیل صرف به خاطر وجود خلق، حافظ خلق و عمل از روی عقل و سنجش، در جهت حصول خلق است. در مقابل اسلوت نیتی که نقش انگیزشی دارد را از نوع احساس می‌داند.

در نگاه دقیق جهت یک مقایسه، در اعمال دو گونه هدف را می‌توان لحاظ کرد:

اهداف میانی: یعنی هدف‌های متعددی که مستقیماً از هر عمل قصد می‌کنیم؛ کار می‌کنیم تا حقوق بگیریم. درس می‌خوانیم تا مدرک بگیریم.

اهداف نهایی: یعنی هدف واحدی که جهت دهنده به تمامی آن اهداف متعدد است.

اهداف میانی در میان تمامی مردم مشترک است؛ زیرا هر عملی برای رسیدن به هدفی انجام می‌شود. چیزی که به عمل فرد ارزش می‌دهد، اهداف متوسط و میانی نیست؛ بلکه هدف نهایی‌ست که به عمل آدمی ارزش می‌دهد. تمامی اعمال و کارهای انسان وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف است و در این بین، آن چیزی که به عمل انسان جایگاه و ارج می‌دهد، هدف نهایی کار است.

با لحاظ این مورد دانستیم که محتوای نیت اخلاقی در نظر اسلوت، در عالی‌ترین مرتبه، همان خیرخواهی‌ست؛ در حالیکه علامه رضایت خدا و اخلاص را حد نهایی یک نیت اخلاقی می‌داند. لذا خیرخواهی در نظر علامه به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های نیت اخلاقی قرار می‌گیرد؛ در واقع خیرخواهی به نظر علامه یکی از اهداف میانی فاعل اخلاقی می‌تواند باشد، در صورتی که اسلوت آن را هدف نهایی قلمداد می‌کند.

لذا در اندیشه علامه و اسلوت "نیت" بالاترین جایگاه را در ارزش افعال دارد. عمل آدمی هرطور که باشد، تنها آن نتیجه‌ای به عمل ارزش اخلاقی می‌دهد که مد نظر فاعل باشد. از این رو افعال انسان از جهت ثبوت و تحقق نه دارای حسن‌اند و نه دارای قبح، اما از جهت انتساب به نیت فاعل مختار یا دارای حسن‌اند و یا دارای قبح که هر دو فیلسوف به آن اذعان دارند.

طبق دیدگاه اسلوت، فعل اخلاقی شهوداً باید بیانگر خیرخواهی یا نیت اخلاقی باشد، حتی اگر پیامدهای منفی داشته باشد؛ یعنی اگر فعل اخلاقی نتواند بیانگر نیت اخلاقی باشد، اخلاقی نیست؛ هرچند پیامدهای خوبی داشته باشد. اما علامه شهود را در فعل اخلاقی دخیل نمی‌داند. نیت به نظر او فرایندی است کاملاً ذهنی که نمی‌توان از روی فعل قطعاً به آن اذعان کرد. یک فعل به ظاهر خوب، ممکن است با نیت اخلاقی و ممکن است با نیت غیراخلاقی رخ دهد. لذا در نگاه اول به هیچ عنوان نمی‌توان به نیت فرد اذعان کرد. در واقع خیرخواهی و نوع دوستی به عنوان برترین نوع نیت در نظر اسلوت زیرمجموعه برترین نوع نیت از نظر علامه است. فاعل اخلاقی می‌تواند به همنوع خود کمک کند ولی نیت او از این کمک خیرخواهانه برانگیختن تحسین و تعریف اطرافیان باشد؛ لذا علامه این فعل را اخلاقی نمی‌داند؛ گرچه تمام شرایط یک فعل اخلاقی به نظر اسلوت را دارا می‌باشد.

در بررسی رابطه نیت و منش، هر دو فیلسوف معتقدند: نیت مطابق منش فاعل است. منش فاعل هرگونه باشد، نیت از روی آن خواهد بود. منتها نیت در ذهن، رابطه ضروری با فعل ندارد. یعنی ممکن است فاعل نیتی در ذهن داشته باشد ولی فعلی جهت حصول آن قصد نکند. در این میان منش فاعل و نوع آن نقش بسیار مهمی در ایجاد پیوند وجودی بین نیت و فعل دارند. آن منشی که بالاترین نقش انگیزشی و ارزشی در ایجاد رابطه بین نیت و فعل و عدم فاصله بین آن دو دارد، به نظر علامه ایمان به توحید و وحدانیت خداوند است و به نظر اسلوت قدرت هدف یا پشتکار و اراده است. از این رو در مواردی که بین نیت و قصد فاصله می‌افتد، در رفع این ناسازگاری، هر دو فیلسوف به منش‌های یاد شده استناد می‌کنند.

با توجه به آنچه در مورد محتوای نیت و منش فاعل اخلاقی گفته شد، می‌یابیم که نگاه اسلوت به نیت در اخلاق، سکولار است؛ زیرا فاعل با شهود و احساسات درونی خویش، بدون منبعی ماورایی می‌تواند به سمت نیت اخلاقی پیش رود. اما علامه اجازه نمی‌دهد فاعل اخلاقی در نیت، از خدا فاصله بگیرد، زیرا ضعف اخلاقی را در پی دارد. از نظر اسلوت نیت انسان بدون خدا هم اخلاقی خواهد بود، اما در تفکر علامه هر چه نیت از خدا فاصله بگیرد، به تبع آن از اخلاقی بودن نیز دور می‌شود. لذا هر دو در این راستا بستر فکری متفاوتی دارند. متن اندیشه‌ی علامه را دین شکل می‌دهد در حالیکه برای اسلوت چنین نیست.

فهرست منابع

۱. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۴). اصول فلسفه رئالیسم، قم، بوستان کتاب، چ چهارم.
۲. _____ . (۱۳۸۹). بدایه الحکمه، قم، بوستان کتاب، چ دوازدهم، ج دوم.
۳. _____ . (۱۳۸۸). ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ بیست و هشتم، ج اول.
۴. _____ . (۱۳۸۸). ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ بیست و هشتم، ج یازدهم.
۵. _____ . (۱۳۸۸). ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ بیست و هشتم، ج سیزدهم.
۶. _____ . (۱۳۸۸). ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ بیست و هشتم، ج چهاردهم.
۷. _____ . (۱۳۸۵). نه‌بایه الحکمه، قم، بوستان کتاب، چ ششم، ج دوم.
8. Michael, Slote. (2010), *Essays On The History of Ethics*, New York, Oxford University Press.
9. Michael, Slote. (2013), *From Enlightenment To Receptivity*, New York, Oxford University Press.
10. Michael, Slote. (2010), *Moral Sentimentalism*, New York, Oxford University Press.
11. Michael, Slote. (2001), *Moral From Motives*, New York, Oxford University Press.
12. Michael, Slote. (2007), *The Ethics of Care and Empathy*, New York, Routledge.

صفحات ۱۱۶ - ۹۷

سلامت اداری در پرتو نظارت و کنترل اسلامی و مقارنه آن با نظام اداری ایران

حسین حبیبی‌تبار^۱

چکیده

سلامت اداری از جمله مباحث با زیربنای اخلاقی در سیستم مدل اخلاق اداری اسلامی است که مؤلفه‌های مختلفی در طراحی این مدل اخلاقی نقش دارد و یکی از مهم‌ترین آنها نظارت و کنترل اداری است.

با یک بررسی اجمالی می‌توان اذعان نمود که وضعیت نظارت و کنترل در کشور با مشکلات ساختاری عدیده‌ای همراه است، بدیهی است که افزایش میزان تخلفات و فساد در ادارات و دستگاه‌های اجرائی کشور، ارتباط مستقیم با ضعف سیستم‌های نظارتی و کنترلی دارد. شواهدی چون عدم تحقق اهداف سازمانی، پائین بودن بهره‌وری، نارضایتی ارباب رجوع، ناکافی بودن سلامت مالی - اداری نشان می‌دهند رگه‌هایی از ناسلامتی و فساد اداری در ایران قابل مشاهده است.

این در حالی است که از نظر اسلام، سلامت اداری و نظارت و بازرسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

با توجه به اهمیت موضوع، هدف این مقاله بررسی سلامت اداری با نظارت و کنترل اسلامی و مقایسه و تطبیق آن با وضعیت نظام اداری ایران است.

واژگان کلیدی

سلامت اداری، نظارت و کنترل، مدل اخلاق اداری، نظام اداری ایران.

طرح مسأله

بدون نظارت و کنترل، سلامت اداری ایجاد نخواهد شد. نظارت و کنترل یکی از اجزای اصلی مدیریت محسوب می‌گردد، به طوری که بدون توجه به این جزء، سایر اجزاء مدیریت، مثل برنامه‌ریزی، سازماندهی و هدایت نیز ناقص بوده و تضمینی برای انجام درست آنها وجود ندارد. در حقیقت زمانی که یک برنامه تهیه شد و برای اجرای آن سازماندهی به عمل آمد و رهبری و هدایت آن مشخص شد، انتظار این است که هدف‌های برنامه تحقق پیدا کند و در اجرای برنامه، اطمینان وجود داشته باشد که روند حرکت دقیقاً به سوی اهداف تعیین شده باشد. گاهی ممکن است حتی جزئیات برنامه به صورت دقیق اجرا گردد، اما جهت‌گیری کلی در اجرای برنامه اداری انحراف بوده و ما را از هدف دور سازد. اطمینان از این که اجرای برنامه و هدایت آن درست صورت می‌گیرد و در صورت مشاهده انحراف، اقدام لازم برای تصحیح آن به عمل می‌آید، نیازمند فرآیندی است که آن را نظارت و کنترل می‌نامند. (جاسبی، ۱۳۶۸)

نظارت و کنترل در آموزه‌های قرآنی و اسلامی نیز ریشه‌ای عمیق و ژرف دارد که بنیادهای اساسی محاسبه، نظام و سنجش میزان و چگونگی عملکرد افراد، گروه‌ها، سازمان‌ها، ملت‌ها و تمدن‌ها را تشکیل می‌دهند و در احادیث مأثوره از ائمه معصومین ۷ نیز بسیار مهم قلمداد شده است.

یکی از بزرگترین ضعف‌های مدیریتی کشور در حال حاضر که سلامت اداری و اخلاقی سیستم اداری را هدف قرار می‌دهد، ضعف در نظارت و کنترل است. ضعف در نظارت سبب عدم اجرای صحیح قوانین می‌گردد، مبارزه با مفاسد اقتصادی با وجود تأکیدات و ابراز نگرانی‌های مسئولان اقتصادی روندی رو به رشد داشته است. (سخنرانی عابدی جعفری، پایگاه تحلیلی بنیاد باران، ۵ دی ۹۶)

افزایش میزان تخلفات و فساد در دستگاه‌های دولتی و سیستم بانکی کشور طی سال‌های اخیر ناشی از همین ضعف سیستم نظارت و بازرسی و همچنین کنترل‌های لازم می‌باشد که منجر به کاهش سطح اعتماد عمومی، مشکلات متعدد در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی گردیده که مانعی برای رشد و بالندگی کشور قلمداد می‌شود. با در نظر گرفتن تأکیدات دیدگاه دین مبین اسلام و اهمیت موضوع در این مقاله قصد ما تبیین مدل اخلاقی اداری اسلامی در زمینه سلامت اداری با نظارت و کنترل از دیدگاه اسلام بوده و با وضعیت آن در نظام اداری فعلی ایران مقارنه می‌گردد.

نظارت و کنترل

امروزه نظارت و کنترل نقش برجسته و غیرقابل وصفی در توسعه و پیشرفت کشورهای جهان یافته و بازرسی و نظارت بر دستگاه‌های اجرایی و نقش بی‌بدیل آن در تأمین و تحقق

اهداف قانون‌گذاری و تضمین همه جانبه «حقوق ملت» و خواسته‌های حکومت و تعمیم عدالت، امنیت و آزادی به تمامی سطوح و ابعاد جامعه و صیانت از اموال مومی و بیت المال مسلمین و نهایتاً تحقق دولت و نظام اداری کارآمد، سالم و مطلوب، بر کسی پوشیده نیست. لذا وظایف مدیریت در سلامت و موفقیت سیستم سازمان از جایگاه مهمی برخوردار است. اما بعضی از وظایف اهمیت استراتژیک و تعیین کننده‌ای دارند که یکی از این وظایف، کنترل و نظارت است؛ تا جایی که «رایبیز» یکی از سه هدف عمده تئوری سازمان را تسهیل نظارت و کنترل (دو هدف دیگر، شامل تسهیل در ارتباطات و هماهنگی) می‌داند. (رایبیز، ۱۹۹۵)

در حقیقت انجام سایر وظایف مدیریت به نحو کارا و اثربخش تابع کنترل و نظارت است. چنانچه سیستم نظارت مؤثر باشد، می‌تواند در راستای اهداف سازمان تمامی نواقص و انحرافات صورت گرفته در سایر وظایف و عناصر سیستم را شناسایی و برطرف کند. از طرفی اهمیت کنترل در نظام حکومتی دقیقاً مترادف با اهمیت «خود حکومت» است، چرا که بدون کنترل توفیق هیچ رفتاری هر چند کوچک و کم‌اهمیت قابل تضمین نیست. حاکمیت نیز، به معنی به فعلیت رساندن حکومت است که تحت هیچ شرایطی، بدون کنترل محقق نمی‌شود.

هر نوع مدیریتی که بدون سیستم کنترل باشد فاقد تضمین لازم برای صحت و دقت عملیات و اجرای کامل و صحیح برنامه‌ها می‌باشد. بنابراین کنترل به عنوان یک بخش مهم از اجرای مدیریت به حساب می‌آید. (مُخلص الاثمه، ۱۳۹۰)

منظور از سلامت اداری چیست؟

در ادبیات حقوق اداری، سلامت اداری وضعیتی است که در آن، فساد اداری در عملکرد یک سازمان دولتی، به میزان قابل قبولی کاهش یافته باشد. بانک جهانی و سازمان‌های بین المللی، نظیر سازمان غیردولتی شفافیت بین المللی، فساد اداری را «سوء استفاده از مناصب دولتی در جهت کسب منافع شخصی» تعریف می‌کنند. با این حال، در متون قانونی، اعم از داخلی و بین المللی، تعریف دقیقی از فساد اداری صورت نگرفته است؛

«کنوانسیون مبارزه با فساد» به بیان مصادیقی از فساد اداری، نظیر ارتشا و اختلاس بسنده کرده و در قوانین داخلی به موجب بند الف ماده یک قانون «ارتقای سلامت نظام اداری و مقابله با فساد» مصوب مجمع تشخیص مصلحت نظام در سال ۱۳۹۰، فساد اداری به کسب منفعت با نقض قوانین یا از طریق ایراد ضرر به منافع عمومی تعریف شده است. با این حساب به نظر می‌رسد فساد اداری را می‌توان به اعمال خلاف قانونی که سازمان‌ها را از هدف اصلی خود خارج و در خدمت منافع شخصی افراد قرار می‌دهد، تعریف کرد. (article.tebyan.net ۹۷/۳/۲۱ ساعت یک و چهل و دو دقیقه)

نظارت در ادبیات فارسی به معنای «مراقبت، تحت نظر و دیده‌بانی داشتن بر کاری است» (دهخدا، ۱۳۸۵). تعاریف گوناگونی از نظارت و کنترل از سوی صاحب نظران ارائه شده است که در همه آنها یک نقطه اشتراک وجود دارد و آن اینکه، نظارت عبارت است از مقایسه بین آنچه که هست و آنچه که باید باشد (خدمتی، ۱۳۸۹).

در تعریف دیگر کنترل و نظارت عبارت است از: «ارزیابی تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌ها از زمان اجرای آنها و اقدامات لازم برای جلوگیری از انحراف عملیات نسبت به هدف‌های برنامه و تصحیح انحرافات احتمالی به وجود آمده» همانطور که در این تعریف ملاحظه می‌گردد، ارزیابی جزئی از نظارت و کنترل به حساب می‌آید.

فرآیند نظارت و کنترل شامل چهار مرحله اساسی است که عبارتند از:

۱. تعیین شاخص‌ها یا معیارهای متناسب با هدف‌های برنامه و پیش‌بینی نتایج برنامه
۲. تهیه و تدوین اطلاعات مربوط به اقدامات انجام شده
۳. مقایسه اطلاعات مدون با معیارها و شاخص‌ها
۴. تصمیم‌گیری و اقدام اصلاحی برای رفع نواقص یا تصحیح انحراف‌ها (جاسبی، ۱۳۶۸)

نظارت و کنترل در اسلام

در جامعه اسلامی، اعتقاد به معاد و رسیدگی دقیق به اعمال و رفتار انسان و جزای خوب و بد، بخشی از وجود انسان را تشکیل می‌دهد و نقش اساسی در جهت‌گیری‌های اعمال انسان و نحوه رفتار او را به عهده دارد. در این وضعیت، انسان، خود را همواره در محضر خدا و شاهد و ناظر اعمال خود می‌بیند، لذا کمتر به سوی نافرمانی خدا و زیر پا گذاشتن قوانین و مقررات الهی کشیده می‌شود. به همین دلیل هر اندازه اعتقاد در جامعه اسلامی بیشتر در عمق انسان‌ها نفوذ کرده باشد میزان خطا و گناه کاهش پیدا کرده و کمتر نیاز به سایر اهرم‌های اساسی نظارت و کنترل پیدا می‌شود و یکی از تفاوت‌های اساسی نظارت بین جامعه اسلامی و جوامع مادی همین نظارت نامرئی است که در اعتقاد مردم جای گرفته است.

خداوند متعال تنها به نظارت صرف بر اعمال بندگان اکتفا نمی‌کند، بلکه پس از نظارت و بررسی دقیق بر کارهای بندگان، اعمال و رفتار آنها را مورد ارزیابی و سنجش قرار می‌دهد و بر اساس همین ارزیابی و سنجش نتایج به دست آمده از آن، پاداش‌ها یا مجازات‌هایی به تناسب، در نظر می‌گیرد.

در آیات و روایات بسیاری سخن از «وزن» و «موازين» آمده و گفته شده است که روز قیامت، میزان‌های عدل برپا می‌گردد و کارهای خوب و بد مردم را می‌سنجند، آن گاه کسانی که کارهای مثبت و خوبی داشته باشند به پاداش الهی نایل می‌شوند و کسانی که کارهای بد و ضعیفی داشته باشند، مجازات کارهای خود را می‌چشند. (انبیاء- ۴۷) (مؤمنون - ۱۰۳) (قارعه- ۱۱)

خداوند سبحان در آیه ۴۷ سوره مبارکه انبیاء چنین می‌فرماید: «وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ» ما ترازوهای عدل را در روز قیامت نصب می‌کنیم، به هیچ کس کم‌ترین ستمی نمی‌شود و اگر به مقدار سنگینی یک دانه خردل (کار نیک یا بدی باشد) ما آن را حاضر می‌کنیم و کافی است که ما حساب‌کننده باشیم. (طباطبائی، ترجمه المیزان، ج ۸)

روز قیامت، که در قرآن از آن به عنوان روز جزا نیز تعبیر شده است، روز برقراری میزان اعمال و بررسی و ارزیابی اعمال و رفتار و نیت خوب و بد مردم می‌باشد.

با توجه به بعضی از آیات، چنین استنباط می‌شود که نخستین و اساسی‌ترین مسأله در قیامت، همان سنجش و ارزیابی اعمال انسان‌هاست، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ» (الرحمن) ای انس و جن، به زودی به حساب شما رسیدگی خواهیم کرد. پس اولین مسأله در قیامت، رسیدگی به اعمال نیک و بد انس و جن و بررسی و ارزیابی آنهاست و بدین وسیله است که مقدار تکامل و کرامت و شرافت انسان‌ها معلوم خواهد شد. (مکارم، تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۱۴۶)

مراجعه به تاریخ اسلامی نیز به خوبی مؤید این مطلب است که از همان بدو تشکیل جامعه اسلامی در زمان حیات رسول اکرم ﷺ ضرورت وجود بازرسی به معنی اعم خود در میان مسلمین احراز شده و پیامبر ﷺ شخصاً و سپس والیان اسلامی دقیقاً مقید به آن بوده‌اند. چنانکه در امر جنگ‌های بین مسلمین و کفار، پیامبر ﷺ با استفاده از اعزاز نیروهای ناشناس و اقدامات کاملاً سری و پنهان، پیوسته از نقشه‌ها و دسیسه‌های دشمن و میزان عده آنها اطلاعات لازم را کسب می‌کرد و سپس برای رفع شر آنان به موقع واکنش مناسب را در مقابل آنها نشان می‌داد. (گروه نویسندگان، مدیریت در اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۲۹۸)

پیامبر گرامی اسلام ﷺ هیچ‌گاه از نظارت و مراقبت بر عملکرد کارگزاران خود غافل نبودند و اغلب برای نظارت و بازرسی عملکرد کسانی که از سوی آن حضرت به کار گماشته می‌شدند، بازرسان و ناظرانی مشخص می‌نمودند تا اعمال و رفتار آنها را به طور مرتب، به آن حضرت گزارش کنند تا بر اساس این گزارشات، عملکرد و رفتار کارکنان خود را بسنجد و بر اساس این سنجش و ارزیابی، تصمیمات بعدی را اتخاذ نمایند.

حضرت امام رضا علیه السلام در مورد سیره نظارتی و بازرسی پیامبر گرامی ﷺ می‌فرماید: «سیره و روش پیامبر ﷺ این بود که هر گاه سپاهی را به مأموریت می‌فرستادند و فرماندهی برای آن تعیین می‌کردند، برخی از افراد موثق و مورد اعتماد خود را بر او می‌گماشتند تا رفتار و عملکرد او را زیر نظر بگیرد، برای رسول خدا گزارش کند» (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۶۱)

در سوره یوسف علیه السلام از کلام آن پیامبر بزرگوار در آیه ۵۵: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ»

إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» هنگامی که حضرت یوسف علیه السلام بر فرعون وارد شد، در جهت اصلاح امور از بحران اقتصادی و نابسامانی‌های اجتماعی خطاب به او گفت: «مرا سرپرست خزائن زمین قرار بده یا به تعبیر امروزی مرا در پست وزارت اقتصادی و دارایی قرار بده که به درستی من شخص حفظ کننده و عالم و آگاهم».

چرا حضرت یوسف علیه السلام از میان تمام پست‌ها و مدیریت‌ها انگشت روی خزانه‌داری گذاشت؟ زیرا می‌دانست هر گاه بر اجناس و کالاها نظارت داشته باشد و بازرسانی به این کار بگمارد، قسمت عمده نابسامانی‌های کشور سامان خواهد یافت. لذا از این آیه و کلام حضرت یوسف علیه السلام می‌توان استفاده کرد که گروه نظارت و بازرسی در جامعه لازم و ضروری و از مسائل لاینفک حکومتی است. (علامه جعفری، ۱۳۷۶: ۳۲۴)

مورد جالبی که در آیه هست این است که آن حضرت فرمود: «إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» من امین و آگاه هستم. پس بازرسانی که عهده دار این منصب هستند باید افرادی امانت‌دار، عالم، صالح و متخصص در این امور باشند.

بازرسی از نظر اسلام سه هدف دارد:

الف) مراقبت از حرکات و جا به جایی‌های نیروهای دشمن؛
 ب) مراقبت نسبت به تحریکات بیگانگان از نظر سیاسی و نفوذ در جامعه و وارد ساختن ضرر و زیان و کنترل منفذهای اطلاعاتی و جو سیاسی دشمن در بعدهای مختلف؛
 ج) مراقبت و نظارت در حسن جریان امور مملکتی از لحاظ اداری و نظارت در کار کارمندان و موظفین حکومت از نظر انجام وظایف اداری و مسئولیت‌های محوله و کنترل و نظارت بر اجرای دقیق قوانین و ضوابط و مقررات حکومتی و اجرای عدالت؛
 بند الف و ب در زمان ما به عنوان مراکز اطلاعات و ضد اطلاعات و امثال آن مشهور است که بعد از ظهور اسلام از زمان رسول الله صلی الله علیه و آله آغاز گردیده و رویه آن حضرت بوده است، و به گواهی تاریخ در بسیاری از جنگ‌ها و نبردهای مسلمانان با کافران، نقش فعال مأموران اطلاعاتی رسول الله صلی الله علیه و آله در پیروزی و غلبه لشکریان اسلام آشکار بوده است.
 وظیفه نظارت و کنترل از دیدگاه اسلام که انجام برنامه‌ها و حرکت در مسیر سیاست‌ها و خط مشی‌های ارائه شده می‌بایست کنترل شوند تا از هر گونه خطا و نقصانی جلوگیری شود و اسلام نیز این موضوع را از نظر دور نداشته است.

معیارهای کنترل از نظر مکتب اسلامی بر اساس معیارهای الهی می‌باشد که عبارتند از:
۱. نظارت الهی

خداوند انسان را به عنوان اشرف مخلوقات و خلیفه‌ی الهی بر زمین آفریده و او را از نعمت عقل و اختیار بهره‌مند ساخته و وحی و پیامبران را برای هدایت وی ارسال فرموده است.

انسان و اعمال و رفتار او پیوسته در منظر خالق خویش است و به هیچ وجه یله و رها نیست، اگر قدرتی که به عاریه به او داده شده وی را بر آن می‌دارد که خود را رها ببیند سخت در اشتباه است و این اعتقاد جز گمان باطلی نیست «يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامت/ ۳۶) توهم این که اگر دور از چشم خلق عملی انجام دهد، آن عمل از چشم خداوند بصیر نیز مخفی می‌ماند توهمی ناصحیح است، زیرا «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید - ۴) [هر جا باشید او با شماست] و قوام هستی انسان با اوست، همچنین خداوند انسان‌های غافل را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که آیا انسان نمی‌داند که خداوند پیوسته ناظر اوست و او را می‌بیند «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق - ۱۴). همچنین در سوزه زخرف آیه ۸۰ می‌فرماید: «أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (آیا برخی انسان‌ها گمان می‌کنند که ما نجوی و درگوشی آنها را نمی‌شنویم، آری می‌شنویم و ما و فرستادگان ما از ملائک و دیگر موجودات مأمور ما، همه چیز آنها را ثبت می‌کنند» و در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (لقمان - ۲۳) خداوند از کُنه دل‌ها آگاه است.

با مراجعه به روایات نیز در می‌یابیم عالی‌ترین نظارت و دقیق‌ترین ولطیف‌ترین آن برای خداوند ذکر گردیده است. (رک. مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۲ ص ۱۳۳ و ج ۹۱ ص ۲۵۳)

۲. نظارت فرشتگان

خداوند با آن که خود ناظر بر اعمال انسان است و انسان و اعمال او از منظر حق تعالی پوشیده نیست، اراده‌اش بر این قرار گرفته تا فرشتگانی را نیز بر انسان بگمارد تا نیتش را پاسبانی و گفتار و رفتارش را نیز مراقبت نمایند «آن‌گاه که دو فرشته نگاهبان رقیب و عتید مراقب و آماده در چپ و راست انسان به مراقبت نشستند و چیزی از او از خیر و شر و سکوت و کلام صادر نمی‌شود، مگر این که بر نظارت و حفظ و ثبت آن آماده‌اند» (ق - ۱۸)، خداوند در آیه ۱۰ تا ۱۲ سوره انفطار نیز بر نظارت فرشتگان بر اعمال انسان اشاره فرموده: «به راستی نگهبانان خوب و نویسندگان آگاهی بر شما گمارده‌ام که به تمام اعمال و رفتار شما دانایند».

۳. نظارت انبیاء و اولیاء

فلسفه‌ی بعثت پیامبران و ارسال رسل و انزل کتب، هدایت انسان و رسیدن وی به کمال ممکن و درخور ساختار وجودی وی بوده است، پیامبران الهی علاوه بر دریافت وحی و تبلیغ و تبیین آن پیوسته به دنبال تحریک امت خویش به عمل نمونه به دستورات الهی بوده‌اند و در راه تحقق این هدف و رساندن جامعه به عدل و قسط از هیچ تلاشی فروگذار ننموده‌اند. مطالعه‌ی داستان پیامبران در قرآن کریم یکی از دستاوردهایش و قوف بر نظارت پیامبران بر وضعیت جامعه‌ی خویش و رفتار و اعمال امت خویش است. (رک. شعراء ۱۲۴ تا ۱۳۱ و ۱۴۱ تا ۱۵۲ و ۱۷۷ تا ۱۸۳)

برای نمونه می‌توان به برخورد حضرت سلیمان با هدهد اشاره کرد که اگر هدهد دلیل موجهی برای غیبتش نداشته باشد سخت مجازات خواهد شد یا به قتل خواهد رسید. (نمل - ۲۰ و ۲۱)

امام صادق علیه السلام در مورد نظارت پیامبر صلی الله علیه و آله بر اعمال مسلمانان می‌فرماید: «... هر صبح و شب اعمال نیکوکاران و بدکاران امت بر آن حضرت عرضه می‌شود پس مواظب باشید و از خطا بر حذر باشید و این قول خدا و نداست که می‌فرماید: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فِى سَبِيْرِ اللّٰهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُوْلُهُ وَالْمُؤْمِنُوْنَ».

ابوبصیر می‌گوید: مقصود از مؤمنانی که اعمال مسلمانان را می‌بینند، ائمه علیهم السلام هستند. (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۳ ص ۳۳۹ ح ۱۲)

داود بن کثیر رقی می‌گوید: «در محضر امام صادق نشسته بودم و بدون این که من چیزی بگویم خود آن حضرت فرمود: ای داود هر پنجشنبه اعمال شما به من عرضه می‌شود، در اعمال تو که به من عرضه شد دیدم که به پسر عمویت رسیدگی کردی، این عمل تو مرا خوشحال کرد، اما عمر او کوتاه و اجلش نزدیک است» داود می‌گوید: «من پسرعمویی بدطینت و کینه‌دوز داشتم، وقتی فهمیدم خود و خانواده‌اش در وضعیت بدی هستند قبل از این که عازم مکه شوم قدری برای مخارجش به او کمک کردم، وقتی در راه مکه به مدینه وارد شدم امام صادق علیه السلام این مطلب را به من فرمود».

۴. نظارت انسان بر خودش

رسیدن به کمال مطلوب بدون نظار انسان بر افکار و اعمالش ممکن نیست، از همین رو نظارت انسان بر خود، افکار و اعمالش از مباحث جری در تعلیمات دینی است و محال است که کسی از چنین مراقبتی غفلت ورزد و به درجات کمالی نائل آید، در همین راستا است که خداوند به انسان دستور می‌دهد که مراقب لقمه‌ای که می‌بلعد باشد تا مسموم، مضر، حرام و مشتبه نباشد و موجبات بیماری، مرگ، کسالت و تنبلی و غفلت و قساوت را فراهم نکند. «فَلْيَنْظُرُ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس - ۲۴)

طبیعی است وقتی انسان مکلف به نظارت بر غذای مادی خویش است به قیاس اولویت واجب است بر حیات فکری و فرهنگی خویش نیز نظارت نماید از همین رو است که در روایات ما بر مراقبه و محاسبه تأکید فراوان گردیده است در اصول کافی روایتی از معصوم علیه السلام نقل نموده است که مضمونش این است که کسی که هر روز محاسبه نفس نداشته باشد از ما نیست. (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۴۵۳)

در روایتی دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله به ابوذر می‌فرماید: «ای ابوذر انسان در سلسله تقوا پیشه‌گان وارد نمی‌شود مگر اینکه از خودش حساب بکشد، حسابی به مراتب سخت‌تر از حسابی که شریک از

شریک خود می‌کشد و بداند که خوردنی و آشامیدنی و پوشیدنی‌اش را از کجا تهیه می‌کند آیا از مال حلال است یا از حرام، ای ابوذر هر کس برایش مهم نباشد و فرقی نکند که از چه راهی مال خود را به دست می‌آورد برای خداوند هم اهمیت ندارد که از چه راه و دری او را به آتش جهنم ببرد. (مکارم الأخلاق، ص ۴۶۸)

۵. نظارت اعضاء و جوارح انسان

مطابق برخی آیات اعضاء و جوارح انسان شاهد اعمال و رفتار خوب و بد انسان هستند و در قیامت همین اعضاء و جوارح به دستور خداوند علیه انسان شهادت می‌دهند. در آیه ۶۵ سوره یاسین می‌خوانیم: «و گواهی دهند پاهای ایشان بدانچه عمل نموده و کسب کردند».

۶. نظارت همگانی (اجتماعی)

یکی از مهم‌ترین دستورات اسلام که موجب رشد فرهنگ صحیح و انجام واجبات و ترک محرمات می‌گردد امر به معروف و نهی از منکر است، این دستور العمل همه‌ی مسلمانان را ناظران مسئولی می‌داند که می‌بایست نظاره‌گر اجتماع بوده و در صورت بروز گناه یا ترک واجبی، امر به انجام آن واجب و ترک حرام نمایند. «باید جمعی در میان شما دعوت به معروف و نهی از منکر نمائید و آنان رستگارانند» (آل عمران - ۱۰۴)

در قرآن کریم کلمه نظارت و مشتقات آن ۱۴۳ بار تکرار شده است و این اهمیت موضوع را می‌رساند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام برای اینکه حاکمان اسلامی بیش از پیش بتوانند نظارت مستقیم و دقیق داشته باشند و به خصوص مأموران نظارت و بازرسی از خطاهای عمدی و سهوی کنار باشند، در نامه خویش به مالک اشتر دستوراتی قبل از انتخاب آنها صادر فرموده‌اند:

اول: در انتخاب مأموران دقت کن.

دوم: پس از انتخاب، آنها را آزمایش کن (بلا فاصله آنها را منصوب و حکم صادر مکن).

سوم: آنها را به میل خود به کاری نفرست.

چهارم: حقوق و درآمد آنها باید مکفی باشد که زندگی آنها را تأمین کند.

پنجم: نکته جالب اینکه نه تنها اصل نظارت و بازرسی را لازم و از موارد جدا نشدنی جامعه بشری تلقی می‌کنند بلکه می‌فرمایند: مأموران و بازرسانی را بر کارها بگمار که من اهل الصدق والوفاء هستند یعنی افراد درستکار و وفادار به حکومت اسلامی.

ششم: به امور مالی دقت داشته باش و بهترین افراد را به این کار بگمار، چرا که این افراد از مهره‌های اصلی هستند، اگر درستکار نباشند زحمات مأمورین نظارت و بازرسی به هدر می‌رود. بنابراین امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران حکومتش به وسیله گروهی از افراد مورد اعتماد، که آنها را به عنوان بازرس برای رسیدگی به اوضاع کارمندان و کارکنان شهرهای مختلف گماشته بود

با خبر می‌شد.

نظارت و بازرسی و مراقبت امیرمؤمنان علیه السلام بر عملکرد و رفتار کارگزارانش تا آنجا بود که حتی شرکت آنان در یک مهمانی اشرافی از نظر آن حضرت مخفی نمی‌ماند، چنانچه وقتی عثمان بن حنیف فرماندار بصره در مجلس یکی از ثروتمندان شرکت کرد، گزارش آن بلافاصله به علی علیه السلام رسید و آن حضرت او را توبیخ کرد.

حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام در عهدنامه معروف مالک اشتر، درباره نظارت چنین دستور می‌دهند: «با فرستادن مأموران مخفی و راستگو و باوفا، کارهای آنان را زیر نظر بگیر؛ زیرا بازرسی مداوم و پنهانی، سبب می‌شود که آنها به امانت‌داری و مدارا با زیردستان ترغیب شوند». در این قسمت از نامه، حضرت علی علیه السلام علاوه بر دستور به داشتن نظارت و بازرسی و توصیه به مداومت در انجام آن، به خصوص به صورت پنهانی، به چند مورد از مزایا و فواید وجود نظارت نیز اشاره فرموده است. از جمله، امانت‌داری کارکنان و مدارا کردن با زیردستان و مراجعان. در قسمت دیگری از این نامه، حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: ای مالک، باید وضع آنان را، چه آنها که در مرکز فرمانداری تو هستند و چه آنها که در گوشه و کنارند بازرسی و بررسی کنی. (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

آن حضرت در این بخش از نامه، علاوه بر این که مالک اشتر را موظف می‌کنند که بر اعمال کارکنان خود نظارت داشته باشد و اعمال و رفتار آنان را بررسی و بازرسی نماید، به مسأله دیگری نیز اشاره فرموده‌اند و آن این که نظارت و بازرسی باید به صورت جامع و کامل انجام شود و همه افراد سازمان و مجموعه مورد نظر را در برگیرد.

نظارت پیوسته، دقیق و درست بر کار و رفتار کارگزاران و کارکنان نظام اداری، بررسی عملکرد آنان، پیگیری امور ایشان، با نگاهی مثبت و در این راستا که به خدمت و فداکاری‌های آنان توجه شود و اگر به خطا و گرفتاری دچار شدند، به سرعت یاری شوند تا خطای خود را جبران کنند و از گرفتاری‌های رهایی یابند.

همچنین امیرمؤمنان علی علیه السلام به روشنی بیان می‌فرماید که نظارت، بازرسی و پیگیری کارها و رفتار کارگزاران و کارکنان نظام اداری سبب پای‌بندی آنان به اخلاق اداری می‌شود و این امر را ضامن امانت‌داری و خوش‌رفتاری و درست‌کرداری ایشان معرفی می‌نماید. البته اساس کار در نظارت، بازرسی و پیگیری باید بر مثبت‌نگری بنا شود و بیش از هر چیز باید به زحمات و فداکاری‌های آنان توجه شود؛ چنان که حضرت به مالک یادآوری می‌فرماید:

پس فراموش نکن که باید بر آنان مأموران مخفی از مردمان امین و حق‌گوی را که در میان مردم بدین صفات شناخته شده باشد بگماری تا زحمات و فداکاری‌های آنان را برای تو بنویسند و آنان مطمئن باشند که تو زحمات و فداکاری‌های آنان را می‌دانی و باید مقدار رنج هر

یک را در نظر داری و مناسب با میزان زحمات و فداکاری‌هایشان با آنان رفتار نمایی. امیر مؤمنان در فرمان خود، بررسی و پیگیری و حساب‌خواهی و حسابرسی جامع و کامل منطقه عراق را صادر کرده، و خواسته است که هیچ‌جا از نظر نیفتد و همه چیز و همه‌جا و راه و رسم و سیره همه کارگزاران بررسی گردد و از آنان حساب‌خواهی شود. حضرت در این امر، یعنی حساب‌خواهی و حسابرسی پس از مراقبت و بازرسی هیچ‌گونه ملاحظه‌ای روا نمی‌داشت و مکتوبین کوتاهی را مایه تباهی ابدی می‌دانست. وقتی به آن حضرت گزارش رسید که یکی از پسرعموهای آن حضرت که کارگزار وی بوده است، راه خطا پیموده او را سخت مؤاخذه کرد و از وی حساب‌آواهی نمود، و او را از حسابرسی دقیق روز قیامت برحذر داشت و تهدیدش کرد که اگر جبران مافات نکند و آنچه را از اموال عمومی برداشته است، بازنگرداند، کیفری سخت از جانب امام روبرو خواهد شد و در پی آن روانه دوزخ خواهد گردید و برای اینکه بر همگان روشن شود که امیرمؤمنان علیه السلام در حساب‌خواهی و حسابرسی بر چه موازینی سیر می‌کند و اینکه بر او جز حق و عدل معیاری پذیرفته نیست، به پسر عمومی خود یادآور می‌شود که اگر دو فرزند گرامی‌اش امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام مرتکب چنین اعمالی شده بودند، بدون هیچ ملاحظه‌ای آنان را کیفر می‌کرد.

امام علی علیه السلام در حساب‌خواهی و حسابرسی دقیق و شدید بود و اجازه نمی‌داد که کسی از جایگاه و موقعیت خود به سود خویش و زیان مردمان توشه برگیرد و به محض آنکه بازرسان مخفی آن حضرت گزارشی از کجی و تباه‌گری کارگزاران به وی می‌دادند، ماده فساد را قطع می‌کرد و با دقت و شدت به حساب‌شان می‌رسید.

نظارت و کنترل در سیستم اداری ایران

یکی از پایه‌ها، شاخصه‌ها و شاکله‌های نظام جمهوری اسلامی ایران بر مبنای عدالت محوری است که هم در شرع مقدّس به آن تأکید شده و هم به عنوان یکی از آرمان‌های انقلاب و کشور بوده و هم ریشه عرفی و اعتقادی در جامعه دارد که لازمه پیاده‌سازی آن نظارت و بازرسی صحیح است.

بازرسی و نظارت از دیدگاه مقام معظم رهبری یک نقطه‌ای است که مدیران کشور، در سطوح مختلف باید وجود آن را مغتنم بشمارند، چون بازرسی، ابزار حسن مدیریت است. انسان خود متوجه عیوب خویش نیست، اگر در چهره، هیأت و لباس ما عیبی باشد، آنکه در مقام اوست بهتر می‌بیند. اگر یک مخبر صادق وجود داشته باشد که بگوید عیب شما اینهاست، ما باید خیلی خوشحال باشیم و قدر بدانیم. مجموعه مدیریت نیز باید این‌گونه باشد.

(tashkiniaiarzayabig.blogfa.com - ۲۱ / ۳ / ۹۷)

دستگاه بازرسی همیشه باید مراقب باشد. بازرس‌ها را از بین انسانهای صادق، خوب و

صبور، با گوش و چشم تیز و شنوا و کارشناسی عالم همراه با اتقان و با استفاده از انسان‌های پاک و آسیب‌ناپذیر و در عین حال منصف انتخاب نمایند.

با یک تحقیق کوتاه مشخص می‌شود در سطح کلان، در کشور ما سازمان‌های متعددی برای نظارت و بازرسی پیش‌بینی شده است که گاهی اوقات این نظارت‌ها متضاد و متداخل نیز هستند که این تداخل نظارت‌ها هم برای سازمان‌های بازرسی شونده و هم برای سازمان‌های نظارتی به معضل تبدیل می‌شود. به علاوه هیچ نهاد هماهنگ‌کننده‌ای بین این سازمان‌های نظارتی وجود ندارد تا به دقت حدود وظایف و اختیارات هر یک از این نهادها را مشخص نماید و در صورت بروز اختلاف به حل آنها بپردازد.

نتیجه نبود نظارت صحیح یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده فساد است از طرفی یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده فساد نیز نبود شفافیت اطلاعات است. بر این اساس زمانی که اطلاعات تنها در دسترس و انحصار افراد خاص قرار داشته باشد سوء استفاده‌هایی هم از این اطلاعات به عمل خواهد آمد. گروه‌های خاص با دسترسی به اطلاعات خاص استفاده‌های نادرست از آن می‌کنند به همین دلیل اطلاعات باید از شفافیت لازم برخوردار باشد تا دیگر جذابیتی را برای این گروه‌ها پدید نیاورد.

انتشار اخبار اختلاس‌هایی با ارقام چند هزار میلیاردی و سوء استفاده‌های مالی در سال‌های اخیر، که وضعیت نامشخصی دارند، افکار عمومی را بشدت نگران کرده و حساسیت زیادی میان مردم ایجاد کرده و سؤالی که در اذهان مطرح است، این است که متولی اصلی مبارزه با این فسادها چه کسی است؟ آیا مشکل از ضعف قانون است؟ یا نبود اراده‌ای محکم برای برخورد با عوامل فساد و یا عوامل دیگر. اما هرچه هست مردم در انتظار پاسخی قانع‌کننده و برخورد محکم و قاطع مسئولان با ریشه‌های اصلی فساد هستند.

موانع نظارت و بازرسی اداری

موانع موجود بر راه نظارت و بازرسی کارا و اثر بخش در کشورمان بسیار زیاد است. در ادامه به تعدادی از این موانع در قالب موانع اجرایی، ساختاری و فرهنگی اشاره می‌شود.

۱. ناکارآمدی مکانیسم‌های سنتی نظارت و عدم توجه به سیستم‌های جدید نظارتی:

سیستم‌های کنونی نظارت و بازرسی در کشور متناسب با نیازهای جدید پیشرفت نکرده است و لذا توان پاسخگویی به این نیازها را ندارد.

۲. نبود معیارهای شفاف و مشخص برای سنجش و نظارت سازمان‌ها علی‌الخصوص

بخش خدمات دولتی:

در طراحی سازمان‌ها بر اساس نظریه سیستمی، اولین و مهم‌ترین امر شناخت اهداف و قابل سنجش نمودن آن است. زیرا سیستم بایستی بتواند به صورت خودکار یا به طرق دیگر

خروجی‌ها را کم نموده و آنرا با هدف مقایسه نماید و مغایرت را برطرف کند.
۳. نبودن رابطه مشخص بین نتایج بازرسی‌ها و تشویق و تنبیه و یا جبران خدمات افراد و سازمانها:

هر فرآیند نظارت در صورتی که نتایج محسوس و عینی در زندگی اعضای سازمان نداشته باشد هرگز اهمیت خود را در سازمان نخواهد یافت.

۴. بالا بودن هزینه‌های نظارتی و عدم توجه به تحلیل هزینه فایده:
سیستم‌های نظارتی غالباً هزینه بر هستند. اما وجود این سیستمها بسیار ضروری می‌باشد لذا با توجه به این دو موضوع می‌بایست مشخص شود این سیستم‌های نظارتی تا چه حد در برابر هزینه‌هایی که به جامعه تحمیل می‌نمایند به جامعه سود می‌رسانند؟
۵. عدم تفویض اختیارات لازم به بازرسان:

در صورتی که سازمان‌های نظارتی از اختیارات لازم در خصوص ارزیابی و بازرسی سازمان‌ها و افراد برخوردار نباشند، مدیران و کارکنان سازمان‌ها همکاری لازم را با این نهادها نظارتی نخواهند داشت.

۶. عدم وجود ضمانت‌های اجرایی لازم در قانون تشکیل سازمان بازرسی کل کشور:
ضمانت اجرا که برخی حقوق‌دانان از واژه جزا برای آن استفاده می‌نمایند، جوهر قانون است و اگر مواد قانون با ضمانت اجرا همراه نباشد، غالباً موجب یا انگیزه‌ای برای تبعیت از آن وجود نخواهد داشت و قانون به حد پند و اندرز تنزل خواهد یافت.

۷. ناکارآمدی قوانین نظارت و بازرسی:
یکی از مشکلات اساسی که به نظر می‌رسد در امر نظارت و بازرسی کشور وجود دارد، ناکارآمدی قوانین نظارتی کشور به دلیل روزآمد نبودن و عدم تعریف مشخص از نظارت و جایگاه نظارت و بازرسی است.

۸. بروکراسی شدید در سازمان‌های نظارتی و تولید بسیاری از مقررات و رویه‌های دست و پا گیر یکی از مشکلات ساختارهای نظارتی در کشور، بروکراسی شدیدی است که در این سازمان‌ها حاکم است. (حسینقلی پور، فرزین و محمد پاسبانی، ۱۳۹۵)

موانع ساختاری نظارت و بازرسی

موانع را می‌توان به دو دسته (بیرونی) و (درونی) تقسیم کرد؛ موانع درونی همان آفت‌های نفسانی و رذایل اخلاقی هستند و موانع بیرونی عبارتند از موانع ساختاری، قانونی، اجرایی، سیاسی و اجتماعی. مراد از ساختار قانونی، ساختار قانونی طراحی شده از سوی قوانین و مقررات است. یعنی همان چارچوب‌ها، نظام‌ها و روش‌ها، اختیارات، وظایف و مسئولیت‌ها، اهداف و زمان‌بندی قانونی است. (کریمیان، مجموعه مقالات همایش نظارت و بازرسی، ص ۳۱)

بنابراین موارد زیر را می‌توان از جمله موانع ساختاری نظارت و بازرسی قلمداد کرد:
 ۱. انجام ارزیابی‌های موازی توسط نهادها و سازمان‌های مختلف و عدم هماهنگی میان آنها:

عدم هماهنگی میان دستگاه‌های نظارتی، بازرسی‌های متعدد و ایجاد نارضایتی مدیران و کارکنان، برخی سازمانها نیز بدون نظارت رها می‌شوند.

۲. عدم توجه به بازرسی سازمان‌های کشور به عنوان یک کل (نگرش سیستمی):
 یکی از مشکلات ساختاری، مکانیسم‌های نظارتی در کشور ما عدم توجه به سازمان‌ها و نهادهای مختلف کشور به عنوان یک کل منسجم است. مطمئناً فعالیت هر بخش از دولت بر بخش دیگر تاثیر خواهد گذاشت.

۳. عدم وجود ساختارهای اطلاعاتی صحیح و جامع:
 متأسفانه در کشور ما هنوز سیستم‌های اطلاعاتی پیشرفت لازم و مورد انتظار را ندارند و کماکان استفاده از سیستم‌های اطلاعاتی قدیمی که اغلب مبتنی بر سیستم‌های بایگانی دستی و نظام‌های بروکراتیک می‌باشد، موجب کندی دسترسی به اطلاعات لازم برای تصمیم‌گیری می‌شود.

در برخی موارد که زمان نقشی اساسی در پرونده‌های نظارتی دارد، کندی ساختارهای اطلاعاتی موجود سبب از دست رفتن فرصت‌ها شده و اصل بازرسی را خدشه‌دار می‌سازد. لذا بایستی سیستم اطلاعاتی بسیار دقیق، سریع، صحیح و جامعی تدوین شود تا به سرعت اطلاعات لازم را در اختیار بازرسان قرار دهد و از بروز جرایم و تخلفات سازمانی و فساد، جلوگیری نماید.

۴. عدم وجود یک سازمان کنترل و هماهنگ کننده در مورد خود سازمان‌های بازرسی:
 عدم کنترل بر روی سازمان‌های کنترل کننده به مرور زمان باعث می‌شود تا عملکرد این سازمان‌ها برای مخاطبین‌شان شفاف و روشن نباشد. از سوی دیگر به منظور جلوگیری از سوء استفاده‌های احتمالی در این سازمان‌ها نیز بایستی مکانیسم‌های کنترلی دقیق به صورت آشکار و پنهان وجود داشته باشد تا از بروز فساد در خود این سازمان‌ها جلوگیری نماید.

موانع فرهنگی نظارت و بازرسی

عکس‌العمل‌های مدیران و کارکنان دستگاه‌های اداری و کیفیت استقبال آنان از ورود سازمان‌های نظارتی و موضوعی که توسط آنان در مواجهه با ناظران اتخاذ می‌شود از این جهت قابل بحث است که ناظران و دستگاه‌های نظارتی به محض انتخاب موضوع یا محیط برای اعمال نظارت، و شروع فعالیت نظارتی با مقاومت و عدم پذیرش روبرو می‌شوند. ضعف پاسخگویی دستگاه‌های اداری، نبود روحیه قانون‌گرایی و تلاش در خروج از حیطه نظارتی فاصله‌ای بین ناظران و مجریان ایجاد و به بروز دو دیدگاه منتهی شده است. دیدگاه ناظران و

سازمان‌های نظارتی بر اصلاح امور مبتنی است و مجریان تلقی دیگری از حضور سازمان‌های نظارتی ابراز می‌کنند. مچ‌گیری، تنبیه و کاسته شدن جرأت، خلاقیت و نوآوری مدیران و ... از جمله آنهاست.

تبدیل نگرش تقابلی به تعاملی و ایجاد و توسعه فرهنگ نظارت‌پذیری، ضرورتی است مهم تا بتوان گام نخست را برداشت. وحدت دیدگاه از مقاومت‌ها خواهد کاست و همکاری‌ها را افزایش خواهد داد. زیرا اصلاح امور، رفتار، ساختار، قانون و روش و ... هدف مشترکی است که سازمان‌های نظارتی و همچنین مدیران و کارکنان دستگاه‌های اداری آرزوی تحقق آن را دارند. نظارت فراگیر مقتدرانه و مشفقانه بر حسن جریان امور و اجرای صحیح قوانین در دستگاه‌ها به منظور ارتقای سلامت و کارآمدی نظام اداری کشور و پیشگیری از وقوع تخلف و جرم و دفع زمینه‌های فساد و تبعیض و مبارزه با آن جهت افزایش معنویت و اخلاق و ارائه بهتر به مردم هدفی است که برای تحقق آن برنامه‌ریزی شده است. (vista.ir/article/326588) ساعت ۴ تاریخ ۲۰ / ۳ / ۹۷

مرادمان از موانع فرهنگی نظارت، مؤلفه‌هایی است که مانع تحقق فرهنگ نظارت‌پذیری مسئولین ادارات می‌شود و در نتیجه سیستم‌های نظارتی را ناکارآمد می‌نماید. برخی از موانع فرهنگی نظارت عبارتند از:

۱. عدم اعتقاد و باور مدیران سازمان‌ها نسبت به اهمیت و فایده بازرسی.
۲. عدم شایستگی مدیران برخی از سازمان‌ها و ناخشنودی آنها از بازرسی و نظارت.
۳. منفی‌نگری در امر بازرسی و توجه صرف به نقاط ضعف.
۴. تلقی بازرسی مساوی با بی‌احترامی و بی‌اعتمادی.
۵. فقدان یا کمبود حس خود نظارتی در بین مدیران.
۶. عدم توجه به بازرسی اجتماعی و نظارت همگانی.
۷. تلاش برخی از نهادها برای ایجاد نوعی تقدم برای خودشان که خود را از نظارت معاف نمایند.

۸. سعی برخی از مدیران (متخلف) در جهت سیاسی جلوه دادن امر نظارت.
۹. برخی از بازرسان، با سازمان‌ها یا افراد مورد بررسی به عنوان مجرم برخورد میکنند.
۱۰. عدم توجه به جنبه توسعه و بهبود فردی و سازمانی در امر ارزیابی و نظارت.
۱۱. عدم توجه مناسب به تشویق افراد درستکار و توجه صرف به تنبیه افراد متخلف.

نتیجه‌گیری

از آنجا که دین مبین اسلام دین کامل، جامع و پاس‌خگوی تمامی نیازهای فردی و اجتماعی انسان است، علاوه بر نظارت خالق و رسول و ائمه علیهم السلام و فرشتگان و اعضاء و جوارح انسان برای کنترل سازمان‌های اداری و مدیران کشورساز و کار نظارتی دقیق دیگری را نیز بر عهده‌ی مسئولین اداره کشور نهاده است، تا در صورتی که ایمان و تقوای اشخاص مانع کنترل مسئولان از زیاده‌خواهی و منفعت‌طلبی نشود، با کنترل دستگاه‌های اجرائی توسط سازمان نظارتی دقیق و پیوسته اداره‌ی امور کشور از فساد مصون بماند.

با عنایت به مباحث مطرح شده و بیان نقش و جایگاه مهم و کلیدی نظارت و کنترل در کاهش مشکلات و معضلات کشور و کاهش فساد و ارتقا اثربخشی فعالیت‌ها در جهت تحقق اهداف نظام جمهوری اسلامی، ضروری است نسبت به برنامه‌ریزی و اتخاذ تدابیر ززم نسبت به رفع موانع و مشکلات موجود و تسهیل فرآیندها، اقدامات متناسب و بهنگام صورت پذیرد و باید به سمت و سویی سوق پیدا کنیم که با ایجاد ساز و کارهای مناسب کنترلی، رویه رو به افزایش فساد که دامنه و گستره آن چه از لحاظ کمی و کیفی رو به توسعه است، متوقف و روند کاهش‌ی در پیش گیرد. ما در حال توسعه اقتصادی هستیم و یکی از علت‌های فساد اقتصادی نیز نبود درآمد کافی برای کسانی است که کارگزاران نظام بوده و با مردم ارتباط دارند. علت دیگر نبود سیستم‌های نظارتی مناسب برای این موضوع است. نداشتن سازمان منسجم برای مبارزه با مفاسد اقتصادی نیز عامل مهم دیگری در بروز چنین پدیده‌ای است. یعنی ما باید بپذیریم که تا به امروز نه تنها در این حوزه برآیند و خروجی مناسبی نداشته‌ایم بلکه به بیان صحیح‌تر، وضعیت در حال حاضر بسیار نامناسب و در صورت عدم اقدام عاجل و ادامه این روند در آینده وضعیت به مراتب بدتر خواهد بود.

اما آنچه لازم به ذکر است، این مسئله است که شفافیت که از موضوعات مهم در امر نظارت صحیح می‌باشد، شاید در ظاهر مورد تایید همگان باشد اما در واقع بسیاری از افراد به دلیل منافع حاصله از عدم شفافیت، نمی‌خواهند حساب و کتاب‌ها شفاف و روشن باشد. متأسفانه در حال حاضر برای مردم کشور ما بسیاری از فسادهای اقتصادی کوچکتر عادی شده است و حساسیتی به آن ندارند. مانند رشوه دادن و رشوه گرفتن با هدف باز کردن گره‌های اداری؛ و بحث دولت الکترونیک که در ماده ۴۳ قانون برنامه پنجم آمده بود و این برنامه در سال ۱۳۹۴ به پایان رسید، به رغم اقدامات خوب در این زمینه تاکنون نتیجه لازم حاصل نشده است. در صورتی که اجرایی شدن دولت الکترونیک به صورت جامع، می‌تواند کمک شایانی به شفاف سازی داشته باشد. موضوع رسیدگی به دارایی مقامات نیز تاکنون در حد حرف و شعار بوده و

صرفاً در برهه‌های زمانی جهت مقاصد سیاسی مطرح می‌گردد و تاکنون عملی نگردیده است. با توجه به موارد بیان شده در خصوص نظارت و کنترل و بازرسی در قرآن، نهج البلاغه و سایر متون دینی و فرمایشات ائمه معصومین و تطبیق آن با وضعیت کنونی نظارت و بازرسی در کشور، مشخص می‌گردد فاصله زیاد و قابل تأملی با وضعیت ایده آل، مطابق موازین دین مبین اسلام وجود دارد که در شأن نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران نمی‌باشد. لذا به منظور غلبه بر موانع نظارت و ارزیابی و ارتقا آن در سازمان‌ها و دستگاه‌های اجرایی، راهکارهایی به شرح زیر بیان میشود:

۱. خودنظارتی را در افراد و سازمان‌ها توسعه دهیم: در سازمان‌های اجتماعی، بهترین نوع نظارت آن است که فرد نظارت را از خودش شروع کند و خودنظارتی معمولی گردد. منظور از خودنظارتی این است که فرد تقریباً آزاد است و آزادی فرد تا جایی است که به آزادی حقوق و اموال دیگر افراد لطمه نزند. نظارتی که درباره خود اجرا می‌کنیم ساخته خودمان است.

۲. شناخت روشنی از مسئولیت‌ها به افراد و سازمان‌ها بدهیم: چنانچه کارکنان و مدیران سازمان شناخت روشنی از مسئولیت‌های خود برای انجام تعهدات داشته باشند، می‌توان انتظار داشت تا خودنظارتی به بهترین نحو بر رفتار آنان در سازمان اثر گذاشته و از بروز ناهنجاری و فساد جلوگیری نماید.

۳. در تدوین استانداردهای نظارتی، افراد و سازمان‌های مورد نظارت را دخالت دهیم: در صورتی که هنگام وضع استانداردهای نظارتی، نظر افراد، گروه‌ها و یا سازمان‌های مورد نظارت را نیز جویا شویم، به میزان زیادی مقاومت‌هایی را که در مورد فرآیند نظارت به وجود خواهد آمد از بین می‌بریم.

۴. به افراد و سازمان‌هایی که مورد نظارت قرار می‌گیرند به طور مستمر بازخورد بدهیم: افراد و سازمان‌های تحت نظارت حق دارند تا به طور مستمر در مورد عملکرد خود بازخورد بگیرند و سازمان‌های نظارتی نیز در حقیقت موظف به ارائه چنین بازخوردی هستند. به علاوه ما نمی‌توانیم از افراد، گروه‌ها و سازمان‌هایی که در مورد عملکردشان بازخوردی دریافت نموده‌اند، انتظار پیشرفت و بهبود داشته باشیم. پس باید به طور مستمر به نظارت شوندگان بازخورد داده شود تا موجب بهبود و اثربخشی نظارت گردد.

۵. به وضع قوانین و تعیین ضوابط صریح و روشن همراه با ضمانت اجرایی قوی بپردازیم: به منظور حل مسائل و مشکلات مبتلابه سازمان‌ها از نظر فساد و تبعیض و موارد دیگر می‌بایست قوانین و ضوابط صریح و روشنی تصویب گردد که راه را برای نظارت شفاف هموار نمایند و از طریق وضع قوانین و تعیین ضوابط و ضمانت اجرایی محکم وسیله نظارت کمی و کیفی و همچنین نظارت مالی و فنی و اجرایی در سازمان‌ها فراهم گردد.

۶. به تربیت نیروی انسانی متخصص و متعهد برای نظارت و ارزیابی پیردازیم: سازمان‌های نظارتی در کشور بایستی به تربیت نیروی انسانی ورزیده، مؤمن و کارشناس پیردازد تا بتوانند با دقت کامل به اعمال نظارت بر یکایک سازمان‌های کشور پیردازند و موجب اثربخشی نظارت در کشور شوند.

۷. بازبینی در ساختار نظارتی کشور و ایجاد هماهنگی بین سازمان‌های نظارتی کشور: همانطور که در بخش موانع ساختاری مطرح گردید، در حال حاضر سازمان‌های نظارتی فراوانی در کشور ما به امر نظارت و بازرسی مشغولند اما در میان این سازمان‌ها هماهنگی لازم وجود ندارد. لذا بایستی به منظور ایجاد هماهنگی بین این نهادهای نظارتی، نوعی تشکیلات هماهنگ کننده ایجاد شود و شرح وظایف هر یک از بخش‌های نظارتی کشور را دقیقاً مشخص نماید تا از دوباره کاری و همچنین عدم نظارت در برخی از موارد جلوگیری به عمل آید.

۸. توجه به نظارت پیش‌نگر: آنچه که در امر بازرسی و نظارت از اهمیت زیادی برخوردار است این است که پیشگیری همیشه بهتر از درمان است. در صورتی که ما در امر انتصاب و انتخاب مدیران سازمان‌ها دقت لازم را نموده و افراد امین و کارآمد را در پست‌های مدیریتی منصوب نماییم، تا حد زیادی از نیاز به نظارت‌های بعدی و همچنین نیاز به تلاش برای کشف فساد و جرم در مراحل بعدی نظارت کاسته خواهد شد. بدین منظور مکانیسم‌های انتخاب و انتصاب مدیران دولتی باید به گونه‌ای تغییر نماید که شایسته سالاری، جایگزین رابطه‌مداری گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. جاسبی، عبدالله، اصول و مبانی مدیریت، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، بهار ۱۳۶۸.
۴. جعفری، علامه محمد تقی، (۱۳۷۶)، شرح نهج البلاغه، جلد ۶.
۵. حرعاملی، شیخ محمدبن حسن، (۶۱۴ ق)، وسایل الشیعه، جلد ۱۱.
۶. حسینقلی پور، فرزین و محمد پاسبانی، ۱۳۹۵، ساختار نظارتی و آسیب شناسی آن در ج ۱۰۱ و راهکارهای کارآمدسازی آن، سومین سمپوزیوم بین المللی مدیریت با محوریت توسعه پایدار، تهران، مؤسسه آموزش عالی مهران و مرکز راهکارهای دستیابی به توسعه پایدار.
<https://www.civiliva.com/paper-imsym03-imsym03.010.html>
۷. خدمتی، ابوطالب، (۱۳۸۹) نظارت و بازرسی در اسلام، مجله معرفت، شماره ۲۷.
۸. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۷۲)، نظارت و بازرسی، دولت آفتاب، جلد اول.
۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵)، فرهنگ متوسط دهخدا، ج ۲، به کوشش غلامرضا ستوده، ایهرج مهرکی و اکرم سلطانی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. رایبیز، استیفن، (۱۹۹۵)، تئوری سازمان، ترجمه الوانی، سیدمهدی و دانایی فرد، حسن، نشر صفار.
۱۱. سازمان بازرسی کل کشور، (۱۳۸۹)، سیاستها و اقدامات جمهوری اسلامی ایران در مبارزه با فساد، مجموعه مقالات همایش همت مضاعف، کار مضاعف و ارتقای سلامت نظام اداری. تهران، معاونت پژوهشی مرکز پژوهش و برنامه ریزی سازمان بازرسی کل کشور.
۱۲. سایت انجمن علمی مدیریت www.modiransbu.ir
۱۳. سخنرانی عابدی جعفری، پایگاه تحلیلی بنیاد باران،
۱۴. سعیدی، پرویز، نظارت و کنترل در مدیریت اسلامی، حسابدار، سال دوازدهم، شماره صد و بیست و پنج.
۱۵. فاضلی، عبدالرضا، (۱۳۸۰)، نظارت و بازرسی در اسلام، ایران و کشورهای دنیا، مجموعه مقالات دومین همایش علمی و پژوهشی نظارت و بازرسی.
۱۶. فروزنده، لطف الله، نظارت و کنترل در مدیریت اسلامی، مجلس و پژوهش، سال ۶،

شماره ۱۶.

۱۷. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۶۸.
 ۱۸. قهرمانی، مسعود و رحیم حیدری (۱۳۹۲)، «بررسی سلامت نظام اداری و بهبود عملکرد سازمان‌های مالی - دولتی استان آذربایجان غربی» مطالعات کمی در مدیریت، شماره ۲.
 ۱۹. کریمیان، محمد وزین، ساختار قانونی نظارت و بازرسی در کشور، مجموعه مقالات نخستین همایش نظارت و بازرسی. Vista.ir/article/326588 ساعت ۴ تاریخ ۹۷/۳/۲۰
 ۲۰. کونتز و همکاران، (۱۳۸۵)، اصول مدیریت، ترجمه طوسی و همکاران، ج ۲.
 ۲۱. محمودیان، حمید و دیگران، (۱۳۹۴)، نظارت و کنترل از نگاه مدیریتی امام علی علیه السلام، فصلنامه علمی - پژوهشی رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، سال ششم، شماره ۱، ۹۴، پیاپی ۲۱.
 ۲۲. مخلص الائمه، فرزاد، (۱۳۹۰)، نقد قانون تشکیل سازمان نظارت و بازرسی کل کشور.
 ۲۳. مشبکی، اصغر، (۱۳۵۴) مطالعه تطبیقی اصول و مبانی مدیریت از دیدگاه اسلام، نگرشی بر مدیریت در اسلام، مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- نگاهی به نظارت و کنترل در آموزه‌های نهج البلاغه، مجله حصون، بهار ۱۳۸۵، شماره ۷.

بررسی رابطه فقه و اخلاق

نسرین سنجابی^۱

علیرضا شکرپیگی^۲

چکیده

انسان تنها مخلوق خداوند است که با توجه به اختیارش، برای رسیدن به سعادت و کمال نیاز به قانون و برنامه ای جامع دارد که با توجه به همه ابعاد وجودیش بتواند او را به غایت برساند. فقه و اخلاق مجموعه ای از قوانین را تشکیل می‌دهند که واضح آنها خداوند بوده و با توجه به تمام ابعاد وجودی انسان و افعال اختیاری او آنها را وضع کرده است. بدین جهت از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار می‌باشند.

در مورد رابطه اخلاق با فقه سه صورت قابل تصور است: تمایز اخلاق و فقه، تعارض اخلاق و فقه و مکمل بودن اخلاق و فقه.

با بررسی های انجام شده رابطه سوم بین این دو علم صحت دارد و در اثبات آن می‌توان به دلایلی اشاره کرد: از جمله این که اخلاق مبتنی بر فقه است زیرا تصفیه درون بدون اصلاح برون امکان پذیر نیست و این که اخلاق با اعتقادات انسان رابطه مستقیم و از جهتی با فقه ارتباط غیر مستقیم دارد و نیز ذکر آموزه های اخلاقی در کنار احکام فقهی بهترین ضمانت اجرایی برای عمل به احکام فقهی است. برای بررسی رابطه این دو علم بایکدیگر از آن جایی که نیاز به اطلاعاتی در مورد آن ها بوده ابتدا به ذکر مقدماتی در ارتباط با موضوع، روش و غایت این دو علم و در مرحله بعد به بررسی رابطه این دو علم پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

اخلاق، علم فقه، فقه الاخلاق، ارتباط فقه و اخلاق.

Email: n_sanjabi@pnu.ac.ir

Email: ali.shakarbaigi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۳/۱۵

۱. مربی گروه الهیات دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

۲. مربی گروه حقوق دانشگاه پیام نور.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱

طرح مسأله

در این پژوهش برآنیم به بررسی رابطه فقه و اخلاق بپردازیم و اینکه آیا میان این علوم رابطه ای برقرار است یا نه؟ زیرا گروهی بر آنند، رابطه ای میان این دو علم برقرار نیست و می توان فردی اخلاقی بود ولی مقید به احکام دین نبود و برعکس. در حالی که این دو علم، رابطه جدا ناپذیری با یکدیگر داشته و مکمل یکدیگرند. بعد از انقلاب اسلامی، درکنار نظام عبادی، به نظام های حقوقی، سیاسی و اقتصادی، برای پاسخگویی به نیازها و پرسش های موجود احساس نیاز شد. در این فضا، فقه سیاسی، فقه اقتصادی، فقه قضایی و... حوزه های پژوهشی مستقل و مباحثات پویایی پدید آوردند، اما گویا نیاز به فقه الاخلاق که به طور کلی از آغاز مورد غفلت واقع شده بود، هنوز احساس نشده، درحالی که سایر نظام های اجتماعی فقه، وحتىی نظام عبادی، درصورت تحکیم نظری و عملی شالوده های فقه الاخلاق قابل تحقق است. زیرا اخلاق اصل است و فقه فرع واحکام فقهی را برای رسیدن به مدارج بالای کمال انجام می دهیم نه اینکه تنها آفریده شده باشیم که عبادت کنیم و نماز بخوانیم و روزه بگیریم و دیگر هیچ. پس فقه و اخلاق جدایی ناپذیرند گرچه تفاوتهایی نیز با هم دارند، اما هر دو برای رسیدن به کمال مکمل یکدیگرند.

در اینجا برآنیم مشخص کنیم میان این دو علم رابطه برقرار است. به همین سبب به بررسی دو نوع رابطه بین این دو علم پرداخته ایم: یکی رابطه مقایسه ای و هم سنجی و دیگری رابطه علی و معلولی بین این علوم. از آنجا که موضوع این پژوهش، بررسی رابطه فقه و اخلاق است، ناگزیر باید تعریف مختصری از این دو آورده شود.

واژه شناسی

اخلاق در لغت و اصطلاح

اخلاق در اصل واژه ای عربی است که مفرد آن (خُلُق) و (خُلُق) می باشد. (الزبیدی، بی تا) در لغت به معنای سجیه و سرشت به کار رفته است. چنان که در مصباح المنیر آمده است «الخلق بضمّین السجیه»، «خلق با دو ضمه به معنی سرشت است» (الفیومی، ۱۴۰۵) اعم از اینکه سجیه و سرشتی نیکو و پسندیده باشد مانند جوانمردی و دلیری یا زشت و ناپسند باشد مثل فرومایگی و بزدلی.

برای علم اخلاق نیز تعاریف متعدد و متفاوتی بیان شده است. از آن جمله در تعریف آن بر نقش شناخت، تکیه و تاکید کرده و علم اخلاق را به معنای شناخت فضایل و رذایل اخلاقی دانسته اند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴)

می توان گفت رایج ترین و شایع ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در بین اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی عبارت است از صفات و هیئت های پایدار در نفس که موجب صدور افعالی

متناسب با آنها به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می شوند. (مصباح یزدی، پیشین) مرحوم فیض کاشانی نیز اخلاق را اینگونه تعریف می کند: خلق عبارت از هیئت خاصی است که در ما رسوخ و ظهور می نماید و به کمک آن افعال را به آسانی انجام می دهیم و نیازمند به فکر و اندیشه نمی شویم و هرگاه هیئت مزبور به طوری ظهور پیدا کند که افعال پسندیده از آن ناشی شود، چنان که مورد رضایت شرع و عقل باشد آن را خوی نیک می نامند و اگر بر خلاف انتظار، از آن کارهای نکوهیده سرزند آن را خوی زشت می گویند. (فیض کاشانی، ۱۳۷۷) بنابراین می توان گفت اخلاق در اصطلاح حالتی است در درون آدمی که به علت ملکه شدن در فرد موجب می شود بدون تفکر و تأمل عملی را مرتکب شود. همچنین علامه طباطبایی می گوید: «علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می کند. ملکات که مربوط به قوای نباتی و از ملکات نفسانی انسان است که کدام خوب و فضیلت و مایه کمال اوست و کدامیک بد و ردیله و مایه نقص اوست. تا آدمی بعد از شناسایی آن ها خود را با فضایل بیاراید و از ردایل دوری کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضایل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را به خود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند». (طباطبائی، ۱۳۶۳) به نظر می رسد که این تعریف، جامع ترین تعریفی است که از سوی علمای اخلاق درباره علم اخلاق ارائه شده است. زیرا در این تعریف روش از بین بردن اخلاقیات ناپسند و کیفیت به دست آوردن صفات و ملکات خوب و زیبا، جزئی از علم اخلاق شمرده شده است. (شریفی، ۱۳۷۹)

فقه در لغت و اصطلاح

فقه در لغت به معنی فهم است و در اصطلاح، علم به احکام و مقررات فرعی شرعی از روی ادله تفصیلی آن. (شب خیز، ۱۳۹۲)

راغب آورده: «فقه از علمی شهودی و حسی به علمی غایب و نامحسوس رسیدن است» و تفقه وقتی است که کسی فقه را بخواهد دنبال کند و در آن تخصص یابد. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵)

در لغتنامه دهخدا نیز در بیان لغوی فقه آمده: فهمیدن چیزی را و دانستن، دریافتن، فقاقت داشتن، فقیه بودن، زیرکی. (دهخدا، ۱۳۸۵) بنابراین فقه در لغت به معنی فهم است.

کلمه «فقه» در اصطلاح معنایی نو به خود گرفته و از آن مفهوم لغوی عام و گسترده در مفهومی اخص مصطلح شده است. در اصطلاح قرآن و سنت، «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستورهای اسلامی است و اختصاص به قسمت های خاص ندارد ولی تدریجاً در اصطلاح علما، این کلمه اختصاص یافت به فقه الاحکام.

معنای اصطلاحی فقه: علم به احکام و مقررات فرعی شرعی از روی ادله تفصیلی آن است.

این تعریف اصطلاحی از نظر مشهور اصولیون شیعه و سنت است. (شهید ثانی، ۱۳۷۷)

۱. رابطه فقه و اخلاق

علوم را بر اساس معیارها و ملاک‌های مختلف می‌توان دسته‌بندی کرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- بر اساس اسلوب و روش تحقیقی

- بر اساس هدف و غایت

- بر اساس موضوع

تقسیم‌بندی علوم بر اساس موضوع بهتر از معیارهای دیگر هدف و انگیزه جداسازی علوم را تأمین می‌کند. چنان‌که با رعایت آن، ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم ترتیب آن‌ها بهتر حفظ می‌شود. (پاک‌نژاد، ۱۳۸۶)

اینک به رابطه فقه و اخلاق در منابع، هدف، موضوع، و نیز روش فقیه و عالم اخلاقی در برخورد با سنت، می‌پردازیم.

۱-۱. رابطه فقه و اخلاق در منابع

۱-۱-۱. منابع فقه

منابع فقه امری یا اموری هستند که از طریق آنها احکام و مقررات اسلامی کشف و در اختیار افراد و جامعه گذاشته می‌شود. (شریفی، ۱۳۷۹) منابع از نظر شیعه - به استثنای گروه قلیلی به نام «اخباریین» - چهارمورد است:

الف - قرآن

همان معجزه پیامبر (ص) است که به صورت کتاب در دسترس عموم مردم است و هیچ تردیدی در آن نمی‌باشد. پس قرآن حتی قاطع میان ما و خدای متعال است که هیچ شک و شبهه در آن نیست و آیاتی از آن که بیانگر قوانین خدا برای بشر است مصدر و منبع اصلی استنباط احکام شریعت اسلامی می‌باشد.

ب - سنت

سنت از نظر فقهای امامیه عبارت است از «گفتار یا رفتار یا تقریر معصوم» ولی در اصطلاح فقها عبارت از «گفتار و رفتار یا تقریر پیامبر(ص)» است. (مظفر، ۱۳۷۹)

ج - اجماع

اصول دانان امامیه، اجماع را دلیل مستقلاً در برابر کتاب و سنت نمی‌دانند. بلکه تنها در صورتی آن را دلیل معتبری می‌دانند که کاشف از قول معصوم باشد. پس اجماع عبارت است از اتفاق فقهای مسلمان بر یک حکم شرعی به شرطی که کاشف از قول پیامبر یا امام باشد زیرا امکان ندارد در یک مساله‌ای از پیش خود وحدت نظر پیدا کنند. (مطهری، ۱۳۷۳)

د- عقل

دلیل عقلی خود بر دو قسم است:

۱. مستقلات عقلیه: یعنی هر دو مقدمه در آن عقلی است. مثل اینکه عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کند و سپس حکم کند که هرچه عقل بر آن حکم می کند، شرع نیز بر طبق آن حکم می کند.

۲. غیر مستقلات عقلیه: در این قسم از دلیل عقلی، یک مقدمه غیر عقلی (شرعی) و دیگری عقلی می باشد. مثل حکم عقل به وجوب مقدمه هنگام وجوب ذی المقدمه که این مقدمه عقلی صرف است و سپس حکم شرع به وجوب ذی المقدمه به آن افزوده می شود. (مظفر، پیشین)

۱-۱-۲. منابع اخلاق

منابع اخلاق در اسلام عبارتند از:

۱. قرآن

۲. سنت معصومین (ع)

۳. عقل

۴. فطرت

۱-۱-۳. مقایسه فقه و اخلاق در منابع

منابع فقه و اخلاق در کتاب و سنت و عقل مشترک است. زیرا که در فقه مسئله این است که هیچ انسانی بر دیگری ولایت ندارد و لذا حتی جعل حکم و تکلیف و وضع قانون برای احدی جز خداوند متعال که مالک حقیقی تکوینی و در نتیجه تشریحی ماست، منطقی نیست. لذا قرآن، سنت و حکم قطعی عقل که پیامبر درون است، کاشف از خواست و اراده تشریحی خدای متعال مصدر و منبع احکام فقهی است. رد مقررات اخلاقی و تشخیص کمال حقیقی و سعادت جاودانی نیز در حد درک عقل بشری نیست و لذا اخلاق، مبتنی بر شریعت و اعتقاد است. (شفیعی، ۱۳۹۲) چنان که خدای متعال می فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»، «سخنان پاکیزه به سوی او صعود می کند و عمل صالح را بالا می برد.» (فاطر: ۱۰)

اما فقه و اخلاق در اجماع و فطرت با هم تفاوت دارند، زیرا فطرت در اخلاق به عنوان یکی از منابع مطرح است، در صورتی که در فقه جزء منابع به شمار نمی آید. همین طور اجماع که فقهای شیعه و سنی آن را جزء منابع فقه به حساب می آورند ولی در اخلاق فقط برخی از اهل سنت آن را جزء یکی از منابع اخلاق مطرح کرده اند در حالی که فقهای شیعه آن را قبول ندارند.

۲-۱. رابطه فقه و اخلاق در هدف

۱-۲-۱. هدف علم فقه

غرض از تشریح فقه در یک مطالعه اجمالی در وضع جهان هستی نشان می‌دهد که همه چیز بر اساس هدف حکمت، نظم و برنامه آفریده شده است، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامت، آیه ۳۶) «آیا انسان گمان می‌کند بی هدف رها می‌شود». پس هدف خلقت، سعادت، فلاح و خوشبختی بندگان است.

«سُدی» در اصل به معنی حرکت بدون فکر و تدبیر و نظم صحیح است. (مکارم شیرازی، نسخه الکترونیکی) با توجه به اینکه در جهان هستی خداوند همه چیز را برای تحقق هدفی برنامه ریزی کرده است در مورد علم فقه می‌توان گفت که این علم در بخش‌های مختلف آن که همه زمینه‌های زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و دینی و دنیوی انسان را فرا می‌گیرد، هدفی جز اصلاح و تربیت و تزکیه فرد و جامعه را در بر ندارد. در عین حال که بسیاری از احکام عبادی آن برای پرورش و سازندگی فرد و روحيات او قانون‌گذاری شده است بسیاری از احکام دیگر آن برای اصلاح جامعه و ایجاد عدالت اجتماعی و حفظ حقوق امت اسلامی است. (فیض، ۱۳۸۵) پس غایت فقه رسیدن به مراحل عالی کمال است. یعنی در نتیجه توجه به حلال‌ها و حرام‌ها و مشی در حیطة وظایف و تکلیف عملی، مسلمانان به کمال روحی و معنوی دست یافته، به خدا نزدیک می‌شوند. (گروه فقه، ۱۳۷۶) مثلاً در قرآن و در روایات نمونه‌های فراوانی است که اهداف احکام فقهی را تهذیب روح و تزکیه نفوس که همان کمال انسانی است ذکر کرده‌اند چنان که در قرآن آمده است:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...» (عنکبوت، آیه ۴۵) می‌توان گفت: هدف فقه کشف احکام الهی است. قوانین الهی در مورد تمامی وقایع و موضوعات به صورت مشخص بیان نشده است. هدف فقه این است که از طریق منابع و براهین فقهی در تمامی مواردی که بشر نیازمند دانستن حکم الهی است به کنکاش پرداخته، قوانین مربوط به هر مورد خاص را کشف کند. (جنتی، ۱۳۷۳)

۲-۲-۱. هدف علم اخلاق

در پاسخ به این پرسش که هدف علم اخلاق چیست با سه نظریه مواجه می‌شویم.
الف. این که باید باطن و نفس خویش را اصلاح نموده، ملکات نفسانی را تعدیل کرد تا صفات نیک و اوصاف پسندیده، اوصافی که مردم و جامعه آن را می‌ستایند حاصل گردد.
ب. نظریه دوم همانند قول اول است ولی در هدف و غایت با آن تفاوت دارد. از دیدگاه گروه اول، هدف از اصلاح و تهذیب نفس (اخلاقی شدن) جلب توجه و حمد و ثناء مردم است؛ ولی در نظریه دوم، هدف را سعادت حقیقی و ایمان واقعی به آیات الهی می‌داند. این گروه

سعادت را مرهون ایمان به خدا می دانند.

ج. نظریه سوم، در روش مشابه دو قول مذکور است، ولی در هدف، با آن دو متفاوت است. این گروه معتقدند که غرض از تهذیب اخلاقی صرفاً رضای الهی است نه آراستن خویش برای جلب نظر مردم و حمد و ثنای آنان. (شفیعی، پیشین)

بنابراین تمایز اقوال سه گانه در این است که طبق نظریه اول متصف شدن به اوصاف اخلاقی، صرفاً برای جلب توجه دیگران و وصل به مقامی است که مردم آن را بستانند ولی در نظریه دوم، هدف ایمان به تعالیم و دستورهایی الهی است و اگر این روحیه تعبد پذیری نبود به آداب و اخلاق دینی در زندگی خود چندان توجه نداشت.

مطابق نظریه سوم، فرد صرفاً رضای الهی را در نظر دارد، یعنی در اثر تقویت ایمان به مرحله ای از کمال دست می یابد که خدا را در همه حرکات و سکنات شاهد و ناظر می بیند که این عالی ترین مرحله کمال انسان در مقام عمل و نظر است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز هدف علم اخلاق را ایجاد خوی و سرشتی می داند که راهبرد اراده انسان است به گونه ای که باعث شود آنچه را به اراده انجام می دهد، پسندیده باشد. (طوسی، ۱۳۶۰)

بنابراین به نظر می رسد غایت علم اخلاق مصون داشتن سلوک و رفتار انسان ها از خطایا و انحرافات می باشد به نحوی که در افعال و مقاصدش معتدل و از تقلیدهای کورکورانه و هواهای نفسانی دور باشد.

۳-۲-۱. مقایسه فقه و اخلاق در هدف

مکلفین در بخش عبادات فقه به دنبال این هستند که اوامر الهی را انجام و محرمات را ترک کنند. در این بخش، اهدافی چون پرورش انسان و قرب الی الله و تزکیه معنوی مورد نظر شارع است و مکلفین به خاطر ترس از خدا یا اشتیاق بهشت و یا صرف اطاعت از خدا و برای کسب رضایت او اعمال را انجام می دهند. این اهداف به فقه از جهاتی رنگ و بوی اخلاقی داده است و مسائل فقهی را با مسائل اخلاقی ممزوج ساخته و تشخیص مرز بین فقه و اخلاق را دچار مشکل کرده است. (میراحمدی زاده، ۱۳۸۰) در واقع می توان گفت همان طور که هدف علم فقه، اصلاح فرد و جامعه است، هدف اخلاق نیز بر اصلاح فرد و جامعه می تواند باشد.

هدف علم اخلاق، ساختن انسان کامل است زیرا از صیانت انسان و از جهت دادن انسان بحث می کند تا روح او را متصف به قدر و طهارت نماید و او را به ملکوت واصل کند. در فقه نیز این هدف از جهتی دیگر مد نظر است. تشریح عبادات به واسطه این است که انسان را به خدا نزدیک کند و این میسر نیست مگر به توفیقی بودن و همان شرایطی که فقه مشخص می کند. چنان که تشریح نیز برای سلامت اخلاق و رهایی نفوس است. لذا غش در معامله و رباخواری و غصب را منع می کند و به همین جهت به تشخیص مردم واگذار نکرده است. البته تفاوتی بین

هدف اخلاق و فقه موجود است و آن اینکه علاوه بر پرورش و سازندگی فرد و روحیات او، سامان بخشیدن جامعه و صواب و عقاب اخروی می باشد در حالی که هدف اخلاق اصلاح معایب شخص و جامعه است و توجهی به ثواب و عقاب اخروی ندارد. به عبارت دیگر، در فقه ثواب و عقاب مطرح است و در اخلاق تشویق و مواخذه.

۲. رابطه فقه و اخلاق در موضوع و قلمرو

۲-۱. موضوع علم فقه

با توجه به توضیحاتی که درباره موضوع، در تقسیم بندی علم گفته شده لازم است در خصوص موضوع علم و عوارض آن نیز مختصری بحث شود. به عبارت دیگر موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم از احوال آن چیز و چیزهایی که متعلق به آن است و در هدف علم مدخلیت دارد بحث می شود. مثلاً موضوع علم نحو، کلمه و کلام است که در علم نحو از تمام حالات و مسائلی که مربوط به کلمه و کلام است و در هدف علم نحو یعنی اعراب آخر کلمه مدخلیت دارد، بحث می شود. (حیدری، ۱۳۸۴) با توجه به مطالب گفته شده موضوع علم فقه افعال مکلفین است چون در علم فقه از احکام تکلیفه و نیز از احکام وضعیه (صحت و بطلان) بحث می شود از آن جهت که این احکام تکلیفیه و وضعیه بر افعال مکلفین عارض می شود. پس موضوع فقه، فعل مکلف یا موضوع خارجی است از حیث ثبوت حکمی از احکام شرعی برای آن، زیرا احکام و مسائل فقهی بر محور افعال مکلفین یا موضوعات خارجی دور می زند و راجع است به اعمال و اقوال هر مکلف، از صلاۀ، صوم و زکات و حج، تا بیع و اجاره و رهن و وکالت تا حدود تعزیرات و قصاص و دیات و غیره. یا راجع است به موضوعات خارجی مثلاً اینکه گفته می شود خمر حرام است، آب انگور جوشیده حرام و نجس است و سایر احکام نجاسات و مطهرات که گاه ارتباط با فعل مکلف پیدا می کند و گاه نمی کند. (فیض، ۱۳۸۵)

۲-۲. موضوع علم اخلاق

موضوع علم اخلاق عبارت است از نفس ناطقه انسان از آن حیث که می تواند به صفات خوب یا بد متصف گردد. (نراقی، ۱۳۸۵) و به گفته خواجه نصیرالدین طوسی، موضوع علم اخلاق عبارت است از نفس انسانی از آن جهت که از او افعالی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به حسب ارادت او. (طوسی، ۱۳۶۰) به عبارت دیگر صفات خوب و بد از آن جهت که مرتبط با افعال اختیاری انسان بوده و برای او قابل اکتساب یا اجتنابند، موضوع علم اخلاقند، که این تعریف مانند تعریفی است که استاد مغنیه در کتاب فلسفه اخلاق خود آورده اند و آن اینکه: علم اخلاق از صفات خوب و بد که از طریق کارهای ارادی و اختیاری انسان قابل اکتساب است بحث می کند، چنین صفاتی موضوع علم اخلاق اند. با توجه به تعریفی که از موضوع فقه و اخلاق ارائه شد می توان گفت: همان گونه که

موضوع فقه، رفتار و اعمال انسان است، موضوع اخلاق نیز رفتار و اعمال انسان می باشد. اما می توان گفت: فقه و اخلاق از لحاظ موضوع از جهاتی با هم تفاوت دارند.

الف. قلمرو فقه به مراتب دامنه اش از اخلاق وسیع تر است زیرا فقه تکالیف افراد را در ابعاد عبادی، اجتماعی، فردی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی، جنایی و... بیان می کند، ولی اخلاق، رفتار و اعمال فرد را فقط از لحاظ اتصاف آن به صفات خوب و بد یا فضیلت و رذیلت مورد بحث قرار می دهد. (شفیعی، پیشین)

ب. موضوع هر دو رفتار انسان است ولی فقیه، رفتاری را مورد توجه قرار داده است که دستوری بر انجام یا ترک آن رسیده باشد، حتی اگر یک بار هم انجام دهد از لحاظ فقهی به ارزیابی گذاشته می شود ولی در اخلاق، رفتاری مورد توجه است که بار ارزشی داشته باشد.

ج. علم فقه بررسی بعد عبادی و حقوقی موضوع را بر عهده دارد ولی علم اخلاق به جنبه ارزشی آن می پردازد.

۳. قلمرو فقه و اخلاق

۳-۱. نقش نیت در فقه

آیا فقه تنها به اعمال ظاهری نظر دارد یا شامل اعمال باطنی نیز می شود؟ اگرچه «فقه اصطلاحی» در چارچوب خاص خود محصور است و فقط در مورد صحت و فساد اعمال مکلفین بحث می کند ولی فقهای شیعه نوعاً خود را در چارچوب تنگ آن محصور نکرده و عناصر اخلاقی و عرفانی و اعتقادی را نیز به فقه افزوده اند و آن را از جمود و تحجر خارج ساخته و بدان رونق و شکفتگی بخشیده اند. فقهای شیعه با مطرح کردن شرط بودن «نیت» در صحت اعمال عبادی، فقه را از بحث ظاهر به باطن کشانده اند و «نیت» را امری اختیاری و متعلق تکلیف دانسته اند.

علم فقه، رفتار انسان های مکلف و مسئول را از دوجهت مورد بررسی قرار می دهد و دو گونه داوری دارد:

نخست از جهت آثار اخروی آن، یعنی ثواب و عقاب مانند وجوب و حرمت و دیگری از جهت آثار و وضعیت دنیوی آن، مانند صحت و بطلان، بررسی ها و احکام نوع اول فقه، ماهیت اخلاقی داشته، بخش مهمی از متون و منابع اخلاق اسلامی را تشکیل می دهد. بررسی ها و احکام نوع دوم فقه، خارج از قلمرو علم اخلاق است و ماهیت اخلاقی ندارد بلکه تنها ماهیت فقهی و حقوقی دارند. (دیلمی، ۱۳۷۹)

۳-۲. نقش نیت در اخلاق

نیت اساسی ترین پایه اخلاق است که همه مسائل اخلاقی را باید در پرتو آن بررسی نمود زیرا نیت درست، روح و جان عمل است که به آن حیات و طراوت می بخشد و آن را از تباهی و

اضمحلال حفظ می‌کند. اهمیت و ارزش نیت را در اسلام از روایاتی که در این زمینه وارد شده می‌توان دریافت. در روایات متعددی که از رسول اکرم و ائمه هدی وارد شده است: «لا عمل الا بالنیة». (عاملی، ۱۳۷۴) استاد مصباح نیز می‌فرماید: «هدف احکام اخلاقی وصول آدمی به کمال حقیقی و سعادت ابدی است و تحقق این هدف بدون نیت فاعل مختار ممکن نیست». (مصباح یزدی، ۱۳۸۴) پس نیت که یک امر درونی است در اخلاق اصالت دارد.

در نگاه اول مسائل فقهی به دو دسته عبادات و معاملات تقسیم شده است. نیت و قصد قربت در عبادات شرط بوده اما در معاملات به عنوان شرط نیست ولی در عین حال اگر فردی هیئت نماز و روزه و یا حج و دیگر عباداتش را صحیح انجام دهد در فقه این فرد از عهده تکلیف خارج شده، گرچه قصد ریا داشته باشد ولی در اخلاق قوام افعال اخلاقی به نیت است. پس اگر فردی مثلاً نماز مستحبی را بجا آورد و قصد ریا نداشته باشد این کاری اخلاقی است و گرنه فقط به صحت نماز او در ظاهر حکم می‌شود و کاری اخلاقی نیست. در واقع می‌توان گفت رابطه نیت در اخلاق به صورت عموم و خصوص مطلق است ولی در فقه به صورت عموم و خصوص من وجه.

۴. ضمانت اجرایی در فقه و اخلاق

برای عمل شدن به قانون، تنها و اعلام حکم و وجود قوه اجرائیه کافی نیست، بلکه آنچه قانون را در سطح فرد و جامعه در هر شرایط منشا اثر می‌سازد، وجود نیروی اخلاقی و تعهد فردی و جمعی است و این نوع ضامن اجرا در درون ذات افراد و پیوسته با ایشان همراه است. (الهامی، ۱۳۷۹) قوانینی که در دنیا موجود هستند از لحاظ غرض و هدف بر دو گونه اند.

۱. قوانینی که غایت آن‌ها رفع هرج و مرج و حفظ امنیت جامعه است ۲. قوانینی که غایت آن‌ها، علاوه بر امنیت جامعه، وصول بشر به نهایت درجه سعادت است. فقه اسلامی یکی از این گونه قوانین است که به نام قانون الهی به جامعه بشری اعطا شده و عمل به این قانون سعادت حقیقی بشر را از هر لحاظ تامین می‌کند. (شهابی، ۱۳۵۴) از اینجاست که اهمیت «قانون دینی» بر «قانون مدنی» به خوبی آشکار می‌گردد. در واقع «حکم» در دین به صورت «وظیفه» در می‌آید و «قانون» به صورت «مقررات» اجرا می‌شود و معلوم است که رعایت مقرراتی که قانون تعیین می‌کند با ادای وظیفه‌ای که دین تکلیف می‌کند چه اندازه متفاوت است و از همین تفاوت اختلاف فاحشی نیز در تامین سعادت جوامع پدیدار می‌گردد.

۲-۴. ضمانت اجرایی در اخلاق

صرف شناخت افعال خوب و بد نمی‌تواند علت تامه انجام یا ترک آن‌ها باشد. ممکن است کسی ارزش‌های اخلاقی را به خوبی بشناسد و بداند، اما از عمل بر طبق آن‌ها دوری

نماید. بسیاری از انسان ها تا تشویق یا تنبیهی نباشد، چندان رغبتی به انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد از خود نشان نمی دهند. بنابراین می توان گفت که بدون دین برخی آموزه های دینی، همچون اعتقاد به عدالت الهی، وجود معاد و حسابرسی به اعمال بندگان، اکثریت مردم چندان التزامی به اصول و ارزش های اخلاقی نخواهند داشت. در واقع مصلحت خواهی، خود گرایی و حب ذات در همه مسائل، از جمله مسائل اخلاقی، گریبانگیر عموم انسان ها است و کمتر کسی را می توان یافت که صرفاً به خاطر عشق به حقیقت و عشق به خداوند به ارزش های اخلاقی و هنجار دینی پایبند باشد. بسیاری به خاطر شوق به بهشت و نعمت های آن و بسیاری دیگر به دلیل هراس از جهنم و نعمت های آن است که به رفتارهای اخلاقی تن می دهند. در این زمینه دین می تواند با ارائه تضمین های لازم و بیان تاثیرات و فواید دنیوی و اخروی افعال اختیاری، آدمیان را به سمت عمل به ارزش های اخلاقی سوق دهد. این با بیان عالی ترین وعده ها برای انجام کارهای خوب و دردناک ترین وعیدها برای ارتکاب کارهای بد، موجب به فعلیت رسیدن ارزش های اخلاقی می شود. اصولاً برای برخی از ارزش های اخلاقی مانند «بیزار» جز با استمداد از دین و آموزه های دینی نمی توان توجیه معقولی ارائه داد. بنابراین «ضمانت اجرایی در اخلاق صرفاً اموری درونی هستند، مانند عاطفه، خیرخواهی یا میل به انجام کاری که به خودی خود صواب است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲)

نتیجه گیری

بر خلاف گروهی که قائل به جدایی فقه و اخلاق از یکدیگر هستند رابطه جداناپذیری میان آن ها برقرار است که تنها با وجود یکی از آن ها راه تکامل را نمی توان طی کرد بلکه این دو مکمل یکدیگرند زیرا با وجود آن که در منابع، اهداف و موضوع تفاوت هایی با هم دارند ولی شباهت های آن ها نیز کم نیست.

فقه مقدمه اخلاق است می توان گفت فردی اخلاقی است که اول توجه کامل به فقه و واجباتش داشته باشد، زیرا تا از پله واجبات گذر نکنیم به پله مستحبات و مکروهات فقهی، که اغلب اخلاقی هستند، نخواهیم رسید.

بنابراین فقه نزد خداوند ادراک جلال و عظمت اوست و این دانشی است که خوف و هیبت و خشوع را به جا می گذارد و لباس تقوا را بر انسان می پوشاند و شناخت صفات ناپسند و دوری از آنها و صفات پسندیده و عمل به آنها را در پی خواهد داشت.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید
۲. الهامی، داوود، (۱۳۷۹)، «قلمرو اخلاق و حقوق»، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۴۴۲.
۳. الهامی، داوود، (۱۳۷۹). «اثر متقابل فقه و اخلاق در یکدیگر»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۴۶۹.
۴. بهشتی، احمد، (۱۳۷۷). «فلسفه فقه»، مکتب اسلام، سال ۳۷، شماره ۱.
۵. پاک نژاد، خداکرم، (۱۳۸۶). «درآمدی بر فقه مدیریت، موضوع علم فقه چیست؟»، فصلنامه مدیریت در اسلام (نخل شهدا)، سال چهارم، شماره ۱۰.
۶. جنتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۳)، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، تهران، انتشارات کیهان.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم مراحل اخلاق در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهاردهم، جلد چهارم.
۸. حیدری، علی نقی، (۱۳۸۴)، اصول استنباط، ترجمه سید عباس زراعت کار و حمید مسجدرایی، قم، انتشارات حقوق اسلامی، چاپ چهارم.
۹. حرعاملی، محمد، (۱۴۱۱). وسائل الشیعه، قم، موسسه آل‌البیت الاحیاء التراث، چاپ اول، جلد ششم و دوم.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵). لغت نامه، زیر نظر دکتر سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، جلد پنجم.
۱۱. دیلمی، احمد و مسعود آذربایجانی، (۱۳۷۹) اخلاق اسلامی، بی‌جا، انتشارات معارف.
۱۲. ذاکری، علی اکبر، (۱۳۷۴)، «علم اخلاق در حوزه»، ماهنامه حوزه، شماره ۶۹ و ۶۸ خرداد و تیر.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۳۸۵) المفردات فی غریب القرآن، ترجمه غلامرضا خسروی، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.
۱۴. زبیدی، محمد مرتضی، (بی‌تا) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارمکتبه الحیاء.
۱۵. شب خیز، محمد رضا، (۱۳۹۲) اصول فقه دانشگاهی، قم، نشر لقاء.
۱۶. شریفی، عنایت‌الله، (۱۳۸۲)، «فقه و اخلاق»، فصلنامه قیاسات، سال چهارم، شماره ۲۸.
۱۷. شریفی، عنایت‌الله، (۱۳۷۷). فقه و اخلاق، (پایان نامه). سطح چهار حوزه، استاد راهنما دکتر احمد بهشتی.
۱۸. شفیعی، اعظم، (۱۳۹۲)، بررسی رابطه فقه و اخلاق، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.
۱۹. شهبازی، محمود، (۱۳۵۴) ادوار فقه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۰. شهید ثانی، حسن بن زین الدین، (۱۳۷۷) معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، مکتبه الداوری، چاپ چهارم، جلد دوم.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۶۳) تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپششم، جلد چهارم.
۲۲. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۰) اخلاق ناصری، بی جا، انتشارات خوارزمی.
۲۳. عاملی، زین الدین بن علی، (۱۳۷۴) معالم الدین، ترجمه علی شیروانی، قم، انتشارات دارالفکر، چاپ اول.
۲۴. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۷۷) اخلاق حسنه، ترجمه محمد باقر ساعدی، بی جا، انتشارات پیام عدالت، چاپ سوم.
۲۵. فیض، علیرضا، (۱۳۸۵) مبادی فقه و اصول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هجدهم.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد بن المقرئ، (۱۴۰۵) مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبری للرافعی، قم، موسسه دارالهجره .
۲۷. گروه فقه، (۱۳۷۶)، «پیوند فقه و اخلاق»، فصلنامه اندیشه حوزه، سال سوم، شماره ۱.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ اول.
۲۹. _____، فلسفه اخلاق، (۱۳۸۲). تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱) آشنایی با علوم اسلامی (سه جلد)، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول.
۳۱. _____، (۱۳۷۳). فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
۳۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹)، اصول الفقه، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دهم،
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، ج ۱، نرم افزار کتابهای اسلامی اینترنت، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، موسسه خدمات کامپیوتری نور.
۳۴. _____، (۱۳۸۵) دایره المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع)، چاپ اول.
۳۵. میراحمدی زاده، مصطفی، رابطه فقه و حقوق، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۶. نراقی، ملا محمد مهدی، (۱۳۸۵). جامع السعادات، ترجمه کریم فیضی، قم، انتشارات قائم آل محمد، چاپ اول..

در آمدی بر مفهوم عدالت انتقالی در حوزه حقوق بین الملل و نقش کرامت انسانی و اخلاقی در توسعه آن

- سید نجم الدین قریشی^۱
عباسعلی کدخدایی^۲
مجتبی بابایی^۳
فاطمه سوهانیان^۴

چکیده

مهم ترین مساله ای که بعد از تغییر دولت بروز می کند طی کردن مرحله گزار از بی نظمی به سمت ثبات و توسعه همه جانبه می باشد که برخی اندشمندان حوزه حقوق بین الملل متاخر بر این باورند این امر از رهگذر اجرای مکانیسمهایی که برخاسته از کرامت انسانی و اخلاق می باشد و آن را پروسه عدالت انتقالی نامیده اند ، صورت می گیرد که پیش شرط اساسی رسیدن به صلح پایدار ، تامین عدالت و کرامت انسانی در کشورهایی است که شاهد جنایت گسترده علیه بشریت بوده اند. اما در خصوص مفهوم عدالت انتقالی و شیوه های اجرای آن به جهت جدید بودن این مفهوم و تنوع و گاه تعارض مکانیسمها اتفاق نظر بین متخصصین این حوزه وجود ندارد تفاوت در دیدگاه در بسیاری از موارد موجب اجرای متفاوت پروسه عدالت انتقالی بوده است. در این مقاله نظریات مختلف این حوزه و اثرات آن بر اجرای عدالت انتقالی مورد بررسی قرار می گیرد.

واژگان کلیدی

عدالت انتقالی ، حقوق بین الملل، اخلاق ، کرامت انسانی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین الملل دانشگاه پیام نور، مرکز تحصیلات تکمیلی تهران. (نویسنده مسئول)

Email: jilwaan@gmail.com

۲. استاد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. Email: aliyary1385@gmail.com

۳. استادیار، حقوق بین الملل، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Email: mojtaba.babae@gmail.com

۴. استادیار، حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Email: e.souha@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۴

طرح مسأله

"عدالت انتقالی" از این دیدگاه نشأت می‌گیرد که نمی‌توان به جامعه باثبات، دارای صلح پایدار، عادلانه و مبتنی بر حاکمیت قانون دست یافت مگر اینکه به میراث جنگ، جنایات و نقض گسترده حقوق بشر رسیدگی کرد. عدالت انتقالی می‌خواهد جامعه سالم‌تر و انسانی‌تر پی‌ریزی کند جامعه‌ای که شهروندان آن در صلح و آرامش توأم با عزت و کرامت زندگی کنند. دوره انتقال، دوره‌ای بسیار حساس و سرنوشت‌ساز است که به دلیل تغییر ساختار یا سیاست‌های حکومت، اتخاذ سیاست‌های ویژه در زمینه‌های مختلف ضروری است. تغییر یک‌باره نظام سیاسی و قضایی، عملاً ممکن نیست و به همین دلیل، پیش‌بینی یک فرآیند مشخص ضروری است. در دوره انتقالی، شرایط خاصی حکم‌فرما است. در این دوره، نظام سیاسی دچار تزلزل شده و صلاحیت و مقبولیت مقامات آن از میان رفته و اعتبار قوانین مورد تردید قرار گرفته است. از سوی دیگر، نیروهای جدید نیز غالباً تجربه مدیریتی و قضایی ندارند. با این حال، فهرستی از مرتکبان جرایم در برابر خیل عظیمی از بزه‌دیدگان قرار دارد که باید به وضع هر دو رسیدگی شود.

در این فرآیند، مجازات عاملان خشونت دولتی، بزه‌دیدگان این جرایم، اصلاح قوانین مادر و تغییر ساختارهای اداری و قضایی بسیار مهم است. برای رسیدن به این اهداف ملتها تلاشهایی را برای ایجاد مکانیسمهایی جهت اعمال عدالت علیه مرتکبین جنایات جنگی بالاخص در درگیریها و رژیمهای اقتدارگرای سابق آغاز نمودند. برخی از این مکانیسمها بایستی در یک پروسه سیستماتیک برای تحکیم حاکمیت قانون و التیام قربانیان اجرا شوند. (Teitel, 2000: 65) این پروسه‌ها که شامل رویکردهای مختلفی از قبیل اصلاح نهادهای عمومی، کشف حقیقت، مستند کردن جرایم و بی‌رحمیها، ایجاد صداقت و اعتماد بین مردم جامعه و غیره می‌باشد، عدالت انتقالی نامیده می‌شود. (Winterbotham, 2010: 27) توسعه دموکراتیک جوامع نه تنها برای یکپارچگی و توسعه ملی و داخلی اهمیت دارد بلکه در توسعه و تکامل پایدار صلح بین الملل نیز اهمیت دارد. اگر این فرآیند که عدالت انتقالی خوانده می‌شود به طور جدی مورد توجه انقلابیون و اصلاح‌گران اجتماعی قرار نگیرد، دستیابی به اهداف انقلاب دور از انتظار خواهد بود.

مفهوم عدالت انتقالی ابتدا بین سالهای ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در شرایطی که کشورهای آمریکای جنوبی به مانند اروپای شرقی و مرکزی دوره انتقال از رژیمهای استبدادی به دموکراسی را تجربه می‌کردند ظهور کرد. این اصطلاح اولین بار در سال ۱۹۹۲ میلادی توسط نیل کرایتزر در کنفرانس انستیتیوی صلح آمریکای مورد استفاده قرار گرفت (Kritz, 1995: xix).

روشن نبودن مفهوم عدالت انتقالی موجب برداشتهای متفاوت از عدالت انتقالی شده و سبب وجود تعبیرها و تفسیرهای متفاوتی نیز در این خصوص شده است شاید بتوان ریشه های این تفاوت های معنایی را در ترکیب دو واژه ای نامتجانس در یک عبارت، جستجو کرد. عدالت انتقالی، عبارتی ترکیبی از دو مفهوم متفاوت عدالت و انتقال است. از سویی، واژه ی عدالت، که در شمار بزرگترین ارزشهای اخلاقی بشر جای دارد، بیانگر یک هدف هنجاری جهانی است که انسانها همواره در پی دستیابی به آن کوشیده اند. از سویی دیگر، واژه ی انتقال بیانگر یک وضعیت خاص است، وضعیت استثنایی و محدود که ویژگی دوام و جهانی بودن را ندارد. بنابراین، واژه ی دوم به شیوه ی مهمی واژه ی نخست را محدود و واجد شرایط میکند. اما، چگونگی این تقييد چندان مشخص نیست. لذا لازم است قبل از ورود به بررسی مفهوم عدالت انتقالی ابتدا مفهوم "انتقال" در پروسه عدالت انتقالی مشخص و معین گردد. (دیرباز <http://www.icicl.org/details.asp?id=331>)

مفهوم عدالت

اگرچه برخی را اعتقاد بر این است عدالت انتقالی نوع خاصی از عدالت نمی باشد بلکه تنها شیوه های رسیدن به عدالت را تبیین می کند اما چه آن را نوع خاص از عدالت لحاظ کنیم یا شیوه های رفتاری، به جهت تاثیر مفهوم عدالت در تعریف عدالت انتقالی و پروسه آن ناگزیر از ورود به کنکاش مختصر در معنای عدالت می باشیم از این جهت در این قسمت قبل از ورود به بحث عدالت انتقالی به صورت اختصار به تاملی در معانی متنوع عدالت در اندیشه های فلسفی و در نگاه متفکرین همچنین کنکاش و مذاقه ای در تنوع گونه های عدالت می پردازیم.

عدالت مفهومی است که بشر از آغاز تمدن خود می شناخته و برای استقرار آن کوشیده است (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۱) و در طول تاریخ یکی از اساسی ترین آرزوهای انسان تحقق بخشیدن به این آرمان بوده است. مکتبها و اندیشه های گوناگون بشری و الهی از دیدگاه تاریخی و نظری راه حل های متفاوتی برای تبیین و استقرار عدالت پیشنهاد کرده اند. باید گفت که مفهوم عدالت در طول تاریخ متناوبا دچار تغییر و تحول شده است (پاپی مطلق: ۱۳۹۳: ۱) به طور کلی مفهوم عدالت هنگامی در ذهن انسان شکل گرفت که پرسش از زیستن به بهترین شیوه در اندیشه او ظهور یافت. زندگی بهتر در سطوح فردی و جمعی متضمن مفهومی از عدالت است (بشیریه ۱۳۸۲: ۱۲) برای هیچ مسئله دیگری تا به حال این همه خون و اشک ریخته نشده است و هیچ سوال دیگری تاکنون چنین مورد بحث نوابغ و متفکران از افلاطون تا کنون نبوده است و با وجود این، سؤال مذکور همچنان بدون جواب مانده است (پرسش از مفهوم عدالت). چنین بنظر می رسد که این مسئله از آن مسائلی است که منطق تسلیمی بر آن انطباق پیدا می کند که بر اساس آن انسان نمی تواند جواب منجزی برای این مسائل پیدا نماید بلکه فقط می تواند سؤال را

اصلاح کند (کلسن ۱۳۵۴: ۸۶).

عدالت در اندیشه متفکرین

در نوشته هومر مورخ رومی (سال ۸۰۰ پیش از میلاد) که قدیمی ترین سند مکتوب بشری به شمار می رود، واژه عدالت به معنای "انتقام" به کار رفته است. به وضوح، تعریف هومر، اشاره به مشروعیت مجازات یک جرم ارتكابی از طریق مقابله به مثل دارد (حاجی حیدر ۱۳۸۸، ص ۳۱) افلاطون در رساله جمهوری به مبحث عدالت پرداخته است نزد افلاطون، عدالت، یعنی این که هر کس کاری را که به طور طبیعی، مناسب وی است، انجام دهد و در کارهای دیگران وارد نشود. عدالت، فضیلتی است که از هر کس می خواهد که کاری که طبیعت به وی واگذار کرده انجام دهد و در کارهای دیگران وارد نشود (همان: ۳۲) ارسطو ایده‌ی افلاطونی درباره‌ی عدالت را با آموزه‌ی حق طبیعی پیوند می زند. طبیعت یک برابری را برای او، صورت کمال یافته‌ی واقعیت آن است ارسطو در کتاب اخلاق خود، عدالت را به طبیعی و قانونی تقسیم می کند (شیخ موحد ۱۳۸۵: ۸).

بعد از ظهور مسیح و گسترش ادبیات دینی خوانش مسیحیت از عدالت در آثار متفکرین بازتاب پیدا می کند در تعریف دینی شده افلاطونی، آگوستین، عدالت را عبارت از سامان دهی درست همه چیز بر پایه دستورات عقل، تعریف می کند. به موجب دستور عقل، هر موجود پائینی باید تابع موجود بالاتر باشد (حاجی حیدر حمید، ۱۳۸۸: ۳۶) با عصر تجدد کلاسیک دو سنت اصلی در تفکر در باره عدالت شکل گرفت یکی سنت هابزی و دیگری سنت کانتی که در پاسخ به سنت هابزی شکل گرفت از عصر تجدد تا کنون هر کدام از فیاسوفان و متفکرین غربی بسته به مکاتب مختلف نظری تعاریف و دسته بندیهای متفاوتی از عدالت را ارائه داده اند که مهمترین آنان جان رالز و رابرت نوزیک می باشند. هابز عدالت را در رابطه قراردادی افراد درک می کند. به عبارت دیگر در دیدگاه هابز عدالت جنبه حفظ منابع و مصالح را دارد و جنبه اخلاقی آن نادیده گرفته می شود. اما در سنت کانتی دیدگاه هابز واژگون می شود و چنین بیان می شود که از طریق میل، منفعت و قرارداد نمی توان پی به مفهوم عدالت برد. (تاریکی نژاد www1.jamejamonline.ir/newstext) عدالت در نگاه کانت مرکز ثقل اندیشه های وی است کانت می نویسد اگر عدالت رخت بر بندد، هیچ ارزشی در جهان برای زندگی انسان باقی نمی ماند. (شیری، ۱۳۸۵: ۲۱۹)

فلاسفه اسلامی برخلاف فلاسفه یونانی که منشاء عدالت را طبیعت و نظم حاکم بر آن دانسته اند، منشأ عدالت را ذات اقدس الهی می دانند. نزد فلاسفه اسلامی خداوند خالق عالم هستی و قانونمندی ها و نظم حاکم بر آن و خالق انسان و قانونمندی ها و نیازمندی ها و کمالات اوست؛ بنا بر این، علم کافی و مطلق به هستی و انسان دارد و قانونمندی های او

مطابق با حکمت و مصالح و سعادت و کمالات هستی و انسان است، پس باید که در قانونمندی ها به او و قانون شریعت اقتدا کرد خداوند با قوانین عادلانه و حکیمانه خود، امکان بهره برداری و ظهور و بروز انسان از تمام استعدادهای خود را فراهم می سازد به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، «اكتساب خیر و سعادت از وجوه عدالت و ناموس الهی جز به محمود نفرماید، چه از قِبَل خدای تعالی جز جمیل صادر نشود و امر ناموس به خیر بود و به چیزهایی که مؤدی سعادت باشد و نهی او از فسادهای بدنی بود.. و فی الجملة بر فضیلت حث کند و از رذیلت منع» (یوسفی راد، ۱۳۸۵: ۶).

مباحث عدالت اصولاً در دل فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی نهفته است در کنار اینکه عدالت یکی از مهمترین فضایل اخلاقی است اما اصلی ترین فضیلت نهادهای اجتماعی، رعایت عدالت است. عدالت به سبب اینکه شرط امنیت و آرامش در جامعه سیاسی است شرط سعادت جامعه قرار می گیرد زیرا جامعه ای که در آن سلامت روانی وجود نداشته باشد به رشد نمی رسد و از طرفی تامین این سعادت در سایه مصون بودن از اضطرابات و ناکامیهاست که البته تمام اینها در گرو اجرای عدالت خواهد بود. پس از آنجایی که یک جامعه ایده آل جامعه ای است که در آن مقتضیات رشد موجود باشد و موانع رشد مفقود بدهی است که عامل بدیل ناپذیر ایجاد این مقتضیات اجرای عدالت است. (صادقی، ۸۱: ج) بر همین اساس از آن جهت که هدف از پروسه عدالت انتقالی سلامت روانی و رشد و امنیت جامعه در حال گذار می باشد که همانا فضیلت های نهادهای پروسه انتقال هستند لذا می توان عدالت انتقالی را به عنوان نوع خاصی از عدالت مورد توجه قرار داد. اگرچه پیشرفتهای مطالعاتی حوزه عدالت انتقالی بر شمول آن بر موضوعات تمام انواع عدالت در دوره انتقالی تاکید دارد اما بیشترین ارتباط و تداخل موضوعی عدالت انتقالی با عدالت کیفری می باشد. بسیاری از مکانیزمهای کیفری مبتنی بر مجازات و یا مکانیزمهای مبتنی بر سازش و کمیسیونهای حقیقت یاب که در پروسه عدالت انتقالی مطرح می شوند بخشی از عدالت مبتنی بر سزادهی یا عدالت ترمیمی می باشند.

مفهوم "انتقال" ^۱ در پروسه عدالت انتقال

مباحث و مجادلات در خصوص عدالت، عدالت انتقالی را به سمت فراتر از ریشه های آن در عدالت بین الملل و فراتر از حوزه های عدالت کیفری، جبرانی، و ترمیمی درجوامع پس از جنگ برده است. با این حال، وقتی عدالت را با عنصر «گذار و انتقال» درپروسه عدالت انتقالی بررسی می کنیم، به علت قلت کارهای انجام گرفته در زمینه انتقال، با مباحث بسیار کمی روبرو می شویم (Sandoval -Villalba, 2011 : 12).

یکی از مشکلات بررسی انتقال در شرایط وجود خشونت گسترده، نبود اجماع بر تعریف انتقال و تعیین زمان شروع و پایان آن می باشد. در شرایط کلی فرض می شود که مفهوم انتقال بر وجه مشخصی از تغییر در قدرت، و شکل ساختار سیاسی دلالت دارد که می تواند باعث تغییراتی در رژیم، ایدئولوژی، چگونگی حاکمیت قانون و اجرای سیاستهای عدالتی شود. بنابراین هرگونه انتقالی تا حدی اصلاح سیاسی را تعقیب می کند. اما به دلیل انواع متفاوت اهداف در انتقال، تفاوت در نوع انتقالها نیز وجود خواهد داشت فلذا اینکه کدام نقض حقوق در گذشته با یستی بررسی شود یا چه نوع تغییراتی باید ایجاد شود از یک انتقال به انتقال دیگر متفاوت خواهد بود. (Aolain & Campbell, 2005:182) همانطور که برای برخی انتقال به معنای تغییر رژیم است اما برای برخی دیگر ممکن است بسیار گسترده تر باشد. در کل فاکتور اساسی برای هر انتقالی نقص در مشروعیت رژیم سیاسی است.

کوئین، گونه شناسی مفیدی برای انتقال ارائه داده است:

(۱) جوامع انتقالی پس از درگیری، یعنی جوامعی که «پس از خشونت های جمعی، درگیری های مدنی، کشتارهای دسته جمعی، رژیم های خودسر و مستبد، و غیره در حال بهبودی و احیا می باشند» بنا بر نظر کوئین، این جوامع «مشخصا با یافتن پاسخ برای سوالات مربوط به عدالت، درگیر روند جستجو برای حرکت به سمت جلو و عبور از گذشته هستند». در اینجا «به سمت جلو» به معنای «انتقال و حرکت به سمت صلح و دموکراسی» است. (Quinn, 2011:9)

(۲) کشورهایی که در مرحله ی قبل از انتقال و گذار قرار دارند به صورت کشورهایی تعریف می شوند که هیچ گونه تغییر و گذاری از یک رژیم به رژیم دیگر در آنها رخ نداده و هیچ گونه تغییری از حالت جنگ به صلح و آرامش هم در آنها دیده نمی شود. اغلب در این کشورها جنگ و نزاع ادامه می یابد و افراد در وضعیت "تحرک تعلیق شده" ^۱ به سر می برند. (ibid: 12) طبق نظر کوئین، کشور اوگاندا نمونه ی خوبی از این دست است. وی چنین می نویسد که «انتخاب رئیس جمهور موسومینی نشانه ای بر امکان دموکراسی و صلح در این کشور بوده است اما بیش از ۲۵ سال پس از اینکه وی قدرت را در اختیار گرفته، این احتمال بعید به نظر می رسد. اقدامات وی کاملا مغایر اهداف دموکراتیک است». (ibid:14)

(۳) کشورهایی که هیچ گونه گذار و انتقالی ندارند به صورت کشورهایی تعریف می شوند که «به خوبی توسط سایر کشورها به عنوان کشوری کاملا دموکراتیک و آرام شناخته می شوند. و با وجود ظاهر «خوب» خود اغلب گذشته ای خشن داشته اند». بسیاری از مستعمرات قبلی بریتانیا مانند ایالات متحده، کانادا و استرالیا در نگاهی به گذشته ی آنها در بسیاری از موارد و

رفتار فعلی آنها با افراد ناهمگن و متفاوت که در این کشورها زندگی می کنند در این مقوله جای می گیرند. (ibid: 16)

با اینکه گونه شناسی ارائه شده توسط کوئین برای ایجاد موضوعات مباحثاتی در مورد انتقال و گذار بسیار مفید است اما طبقه بندی کوئین صرفاً برای درک انواع کشورهایی که ما از آنها گذشته ایم مهم است تا درک کشورهایی که به آنها انتقال می یابیم. در حقیقت، گونه شناسی وی به این امر اشاره می کند که «گذار و انتقال» در هر حالت به دموکراسی آزادی خواهانه منجر می شود. زمانی که به کشورهای در حال انتقال و گذار اشاره می کنیم چنین فرض می کنیم که این کشورها از (مانند عراق، بوسنی، افغانستان و غیره) به یک دموکراسی آزادی خواه تغییر می یابند. بر اساس این مدل، تاریخ، فرهنگ، اقتصاد، و سایر جنبه های هیچ اهمیتی ندارند در حالی که بدون این لحاظ نمودن سایر جنبه ها و عدم توجه به خواست مردم که منشا آن می تواند خواستگاه فرهنگی اقتصادی و غیره داشته باشد نمی توان ادعا کرد که انتقال واقعی صورت گرفته است. در خصوص تعیین و تعریف انتقال دو رویکرد غالب وجود دارد: انتقال های کلاسیک و "انتقال در دموکراسیهای متعارض"^۱

انتقالهای کلاسیک

حوزه مطالعات عدالت انتقالی طی سالهای ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ بر مفهوم خاصی انتقال که به آن انتقال کلاسیک می گفتند متمرکز بود. در این مفهوم انتقال عبارت بود از انتقال دولت اقتدار گرا و فاقد مشروعیت به دولت دموکراتیک و مشروع که هدف نهایی آن دموکراسی می باشد (Layus, 2010: 18).

اولین شرط در این انتقال رسیدگی به خشونت‌هایی است که دولتهای سابق در مقابل آن مسئول هستند. به دنبال تغییر رژیم اقتدارگرا و با تغییر نهادهای قدیمی، نگرانیها از چگونگی بررسی جرایم و نقض حقوق بشر دولت سابق افزایش پیدا می کند چراکه بعد از دیکتاتوری همواره به بررسی جرایم سابق با تغییرات نهادی و اساسی و اعمال مکانیزمهای عدالت انتقالی از قبیل کمیسیون حقیقت یاب نیاز است. دیگر شرط اساسی برای پروسه انتقال، تغییر قوانین می باشد چرا که رژیم سابق به صورت غیر دموکراتیک قوانین غیر دموکراتیک را به عنوان منبع تعهدات برای شهروندان وضع نموده و شهروندان ملزم به تبعیت از قوانین مزبور بوده اند لذا استدال می شود بعد از انتقال، حقوق اساسی بالاخص حقوق مدنی، سیاسی اقتصادی و اجتماعی که در رژیم سابق انکار و نقض شده اند با یستی به رسمیت شناخته شده و تضمین گردند (ibid.: 18-19).

بعد از تغییرات در برخی مناطق جهان از جمله پرتغال در سال ۱۹۷۴ و آمریکای لاتین و اروپای شرقی در سال ۱۹۸۹ که به موج سوم دموکراسی خوانده شد و بعد از سال ۱۹۹۱ که همراه با کاهش تدریجی رژیم‌های دیکتاتوری بود، مفهوم سنتی عدالت انتقالی دیگر نمی‌توانست برای توضیح بسیاری از رخداد‌های سیاسی مناسب باشد. در نتیجه، حوزه مفهوم انتقال توجه خود را بر مواردی معطوف نمود که اقتدارگرایان علت و نقطه شروع پروسه انتقال نبوده‌اند. با توجه به وجود دموکراسی‌های نیم‌بندی که صرفاً دارای شکلی از دموکراسی هستند، می‌توان گفت که تنها حکومت‌های اقتدارگرا، حکومت‌های با سابقه نقض حقوق بشر جدی و سیستماتیک محسوب نمی‌شوند بلکه در کشورهای شکلا دموکراتیکی که دارای سابقه خشونت‌های سیاسی هستند نیز نقض سیستماتیک حقوق بشر دیده می‌شود. که نای اولاین و کامپبل از آن به عنوان دموکراسی‌های متعارض نامبرده‌اند. (ibid: 20)

انتقال در دموکراسی‌های متعارض

نویسندگان واژه دموکراسی متعارض را برای هر دولتی که دارای حداقل رویه شکلی دموکراسی است بکار می‌برند و توماس کاروتر این حداقل دموکراسی شکل را " منطقه خاکستری " می‌نامد که بین شکل ایده آل یک دموکراسی لیبرال و یک رژیم دیکتاتوری قرار می‌گیرد. (ibid:20) در این رژیم‌ها مقداری از حیات سیاسی دمکرات شامل حداقل فضای سیاسی محدود برای مخالفان و جامعه مدنی مستقل وجود دارد ولی همچنان از کمبود‌هایی مانند مشارکت ضعیف شهروندان و بی‌توجهی به منافع آنان، سطح پایین مشارکت سیاسی بعد از رأی دادن، سوء استفاده گسترده از قانون به وسیله نهادهای حکومتی، سطح پایین اعتماد عمومی به نهادهای دولتی، رنج می‌برند. لذا چنین دموکراسی‌هایی از جذب گروه‌های مختلف جامعه ناتوان بوده و رسیدن به دموکراسی پایدار غیر ممکن خواهد بود نتیجتاً اینکه دموکراسی‌های متعارض هم به مانند حاکمیت‌های اقتدارگرا فاقد مشروعیت می‌باشند. نبود مشروعیت در دولتهای با دموکراسی متعارض دلیل اصلی برای توسعه مباحث مربوط به پروسه انتقال در چنین رژیم‌هایی است.

کامپبل و نای اولای دو عنصر را برای دموکراسی متعارض بیان می‌کنند: اول اینکه بایستی یک شکاف عمیق در مجموعه سیاسی از لحاظ قومی، نژادی، دینی، طبقه ای یا ایدئولوژیکی وجود داشته باشد. دوم اینکه این شکاف سیاسی، اجتماعی بایستی بسیار بحرانی باشد که به اندازه کافی تهدیدی برای بروز خشونت سیاسی باشد و خشونت یا تهدید به خشونت بایستی دارای شدت معین باشد. (Bell & Aolain & Campbell, 2004: 174)

درواقع در دموکراسیهای متعارض به جای اینکه انتقال از یک رژیم دیکتاتور به رژیم دموکراتیک باشد انتقال از خشونت به صلح صورت می گیرد. در انتقال کلاسیک دموکراتیک در مقابل غیر دموکراتیک و در دموکراسی متعارض درگیری درمقابل صلح قرار می گیرد. در این از مفهوم انتقال در واقع مواجهه سیاسی جایگزین مواجهه خشونت آمیز می شود یعنی حرکت از یک درگیری خشونت آمیز به درگیری غیر خشونت آمیز.

شرط اساسی برای انتقال از یک وضعیت درگیری به وضعیت صلح و دموکراسی، رسیدن به یک تضمین جهت عدم تکرار خشونت سیستماتیک و از بین بردن خشونت گسترده و سازماندهی شده می باشد. البته تضمین در پروسه انتقال، مستلزم وجود یک قدرت متمرکز مشروع می باشد که بتواند از طریق اجرای قدرت نظامی یا از طریق مذاکره، عدم تکرار خشونت را تضمین کند. همچنین تضمین صرفاً متکی بر باسازی قدرت نظامی یا دیپلماسی نیست بلکه بایستی همراه با تقویت دموکراسی باشد. (Layus, 2010: 22)

در انتقال به وضعیت صلح بایستی اطمینان حاصل شود که دولت توانایی دارد بهره مندی و اجرای برابر و کامل حقوق توسط شهروندان را تضمین کند. در این مفهوم تقویت قانون و نهادهای حقوقی نقش اساسی در پروسه انتقال برای رسیدن به دموکراسی پایدار بازی می کنند. در انتقال کلاسیک از یک رژیم اقتدارگر به یک رژیم دموکراتیک حاکمیت کامل قانون و اجرای حقوق سیاسی و مدنی که در رژیم سابق وجود نداشته از اهمیت والایی برخوردارند. در حالی که در دموکراسیهای متعارض به دلیل شکل دموکراتیک و وجود حداقل استانداردهای دموکراتیک در رژیم سابق تضمین اجرای آن بخش از قانون که متضمن حقوق سیاسی، مدنی و اقتصادی افراد می باشد و اجرا نشده اند اهمیت می یابد. (Bell & Aolain & Campbell, 2014: 188)

مفهوم عدالت انتقالی

عدالت انتقالی شامل شماری از ابزارهای شکلی و غیرشکلی می شود که در زمان تغییر سیاسی برای رسیدن به پاسخگویی و جبران نقضهای حقوق بشر که در دوره درگیری اتفاق افتاده اعمال می شود و برای رسیدن به دموکراسی، مورد قبول شهروندان و حکومت قرار گرفته است. (Teitel, 2000: 76) معانی و روشهایی که برای اهداف فوق به کار گرفته شده، بین کشورها و جوامع متفاوت است می تواند شامل اقدامات قضایی و غیر قضایی باهم یا یکی از آنها باشد. (Layus, 2010: 27) انحلال گروههای نظامی و استقرار جدید آنها، جلب به محاکمه مجرمین به دادگاههای ملی یا بین المللی، ایجاد کمیسیونهای تحقیق و حقیقت یاب، جبران خسارات قربانیان، عفو عمومی و غیره از اقدامات ممتهی به پاسخگویی و پروسه عدالت انتقالی می باشند. (Posner & Vermeule, 2003: 5) عدالت انتقالی عملاً جرایم گذشته را بررسی و در یک سیستم عادلانه، حقوق بنیادی نقض شده شهروندان در گذشته را جبران می کند. (Call,

101: 2004) معنی عدالت انتقالی کاملاً وابسته به اجرای عدالت می باشد. اعتقاد بر این است که رژیمها و حکومت‌های نامشروع سابق ، حداقل نیازهای دموکراسی را سلب و باعث ورود صدمات شدید به شهروندان می شوند. (Layus : 12) بنابراین بعد از سقوط این رژیمها قوانین جدید برای التیام زخمهای شهروندان پیشنهاد می شود. (Dudia,2007:267) عدالت انتقالی با فروپاشی رژیمهای خشن و مستبد در زمانی که درگیری مسلحانه تمام شده است آغاز می شود اما در عمل مثالهای متعددی وجود دارند که در جریان جنگ نیز عدالت انتقالی اعمال شده است. به عنوان مثال در کلمبیا زمانی که درگیریها هنوز ادامه داشت پروسه انتقال صورت گرفت بنابراین نتیجه این نوع انتقال کاملاً با توجه انتقال بعد از جنگ متفاوت می باشد. (Layus,2010 :17)

اگر چه دیدگاه عام بر این است که عدالت انتقالی نوعی خاص و مستقل از عدالت نیست، بلکه رویکردی است برای دستیابی به عدالت معمول ، آن هم در دوره گذار از یک حکومت استبدادی یا حکومت‌های درگیر جنگ، به حکومتی مردم‌سالار، پایدار و همراه با صلح در جوامعی که گرفتار خشونت و بی‌عدالتی هستند . در این نگاه عدالت انتقالی مفهومی است در کنار سایر رویکردهای عدالت که با هدف تحقق تمامی شاخه‌های عدالت در یک دوره مشخص مطرح می شود اما اینکه آیا عدالت انتقالی همان عدالت معمول و عادی است یا نوعی دیگر از عدالت است که با عدالت در لحظات غیر انتقالی تفاوت‌هایی اساسی دارد اتفاق نظر وجود ندارد.

عدالت در بحث عدالت انتقالی تا حدی متفاوت از نقش و ماهیت عدالت معمولی می باشد. اندیشمندان این حوزه به چند روش عدالت انتقالی را تفسیر نموده اند روزاریو فیگاری لایوس نقش و ماهیت عدالت را در سه مفهوم اصلی توضیح می دهد. در مفهوم اول کارکردهای عدالت انتقالی شبیه عدالت معمولی است اما با مقداری تراضی بر اساس وضعیتهای فرهنگی، سیاسی ، اجتماعی کشور در اینجا یک نوع معاوضه بین حقیقت و عفو عمومی و فراموشی مجازات وجود دارد دومین مفهوم بر لیبرال کردن تمرکز دارد بدین معنی که عدالت انتقالی لیبرال دموکراسی را هموار می کند (Layus,2010: 29). روتی تیتل این مورد را به عنوان ضرورت کاهش نیاز به حاکمیت قانون توضیح می دهد. این ظهور لیبرال دموکراسی را در دوره انتقال آسان می کند (Teitel,2000: 27). سومین و آخرین مفهوم به عنوان عدالت قابل تغییر خوانده شده است و مفهوم کلی عدالت را منعکس می کند. این رویکرد نقش اقتصادی و اجتماعی ، ترمیمی و کیفری عدالت در جامعه را برجسته می کند. توجه خاص بایستی بر بازسازی کشور ، اصلاح زیر ساختها و اصلاح سیاسی و سایر موارد مشابه قرار گیرد. (Layus,2010:31) با تجمیع نظرات مختلف در واقع می توان گفت چهار مفهوم اصلی در مورد ماهیت عدالت انتقالی وجود دارد که بایستی بین آنها تفاوت قائل شد.

رویکرد عدالت معمولی یا کیفری

اول اینکه عدالت انتقالی همان عدالت معمول است، می باشد که در شرایط ویژه اعمال میشود و تفاوتی با عدالت به صورت کلی که در تمام جوامع ارائه می شود ندارد. (7-4:2003 Posner & Vermeule) منظور از عدالت معمول، اعمال قواعد معمول عدالت کیفری است: دستگیری متهمان؛ اثبات مجرمیت آنان در برابر یک دادگاه صالح و در طی انجام یک دادرسی عادلانه؛ و سپس، مجازات آنها بر اساس قوانین و مقررات موجود. در این رویکرد، وجود صلح در گرو اعمال عدالت نسبت به جرایم ارتکاب یافته در گذشته است و اجرای مجازات برای بازگرداندن تعادل به نظم اخلاقی جامعه ضروری است. حمایت‌های حقوقی ماهوی و شکلی متهم مدار نیز، دارای نقشی کلیدی هستند و تضمین‌های آیین دادرسی کیفری برای متهمان، پیش شرط اجرای عدالت انگاشته میشوند. نمایی از عدالت انتقالی به عنوان عدالت عادی، مستلزم آن است که قواعد اساسی عدالت در تمام شرایط و موقعیتها از جمله لحظات حساس پس از نسل کشی، جنگ و درگیریهای قومی اعمال شوند. این رویکرد و این مفهوم محصول پیدایش نهادهای بین المللی بعد از جنگ جهانی دوم است؛ یعنی زمانی که دولت‌های متفق پیروز شده بودند، اما سازمان ملل متحد و مراجع رسیدگی به جنایات جنگی هنوز تشکیل نشده بودند. به همین علت، در دوره گذار و دوره انتقال، برای اینکه عدالت را هم راجع به قربانیان و بزه دیدگان بعد از جنگ اجرا کنند و هم راجع به مسئولان اصلی جنگ افروزی و بزه کاران اصلی، دادگاه «نورنبرگ» تشکیل شد. این مهم‌ترین اقدامی بود که در این زمینه انجام شد.

رویکرد عدالت لیبرال

در نگاه دوم عدالت انتقالی به عنوان عدالت لیبرال بررسی می شود. در این رویکرد عدالت انتقالی به عنوان یک مرحله ضروری، پایه های قواعد لیبرال و دموکراسی خواهی را با تضمین کامل حقوق اساسی ایجاد می کند. در این دیدگاه اجرا، تضمین و بهره مندی افراد از قانون همراه با انعطاف قوانین جهت رسیدن به یک جامعه دموکراتیک نقش مهمی بازی می کند. برخلاف رویکرد مبتنی بر عدالت عادی که عدالت انتقالی را داوری سخت و غیر قابل انعطاف حقوقی تعریف می کند، نظریه لیبرالیزه کردن، نقش عدالت انتقالی را انعطاف پذیر و بالخصوص در خصوص عفو عمومی یا کاهش مجازات به عنوان یک ضرورت و استثنائی بر مفهوم سخت حاکمیت قانون اعمال می شود تا انتقال به آینده ی دموکراتیک آسانتر شود (Bell & Rourke, 2007:37).

تیتل عدالت انتقالی را به عنوان مفهومی از عدالت که با دوره های تغییر سیاسی همراه شده و به وسیله واکنشهای حقوقی در مقابل خطاهای رژیمهای سابق سرکوبگر توصیف شده، تعریف می کند. (Teitel, 2000:6) ایشان در زمان خود فهمی جدید از عدالت انتقالی ارائه نموده

که با سایر روش‌های انتقال مبتنی بر عدالت کیفری متفاوت می‌باشد. پیشنهاد تیتل این است که وقتی بی‌عدالتی رخ می‌دهد، تنها پاسخ ممکن برای تضمین عدم وقوع آنها این است که یک دموکراسی آزادی‌خواهانه شکل بگیرد - یعنی لیبرال دموکراسی بهترین مدل برای سازمان دهی جامعه جهت تضمین عدم وقوع دوباره‌ی خشونت‌هاست در این رویکرد عدالت انتقالی به‌عنوان شرایط سیاسی در نظر گرفته شده درحالی‌که در سایر موارد تأکید بر مفهوم عدالت بیشتر همراه با نگاه حقوقی می‌باشد. در وضعیت معمولی، حقوق الزامات را تعیین می‌کند اما وضعیت‌های فوق‌العاده شامل الزاماتی می‌شود که سیستم را قادر می‌سازند تا از مرحله انتقال عبور کنند. (ibid:7) به عبارتی انتقال از قواعد محدود کننده و مربوط به درگیری را به شکل جدیدی با حاکمیت قانون برجسته می‌کند.

رویکرد عدالت ترمیمی

رویکرد سوم به عدالت انتقالی رویکرد مبتنی بر عدالت ترمیمی است این رویکرد عدالت انتقالی را وسیله‌ای برای اعاده وضعیت لحاظ می‌کند این رویکرد به برخی مکانیسم‌های عدالت انتقالی مانند کمیسیون‌های حقیقت‌یاب به‌عنوان شکل متفاوت پاسخگویی با اهداف شخصی و ملی و مکانیسم‌هایی مانند جبران خسارت، بازسازی روابط و اعاده جامعه اشاره دارد که ماهیت مکانیسم‌های فوق‌منطبق با عدالت ترمیمی هستند. (ibid:40) برخی از حقوقدانان حوزه کیفری اساساً برای عدالت انتقالی وجود مستقلی قائل نیستند و تمام پروسه‌های عدالت انتقالی را مشمول انواع عدالت در مفهوم کیفری بالخصوص عدالت ترمیمی قرار می‌دهند نزد این افراد عدالت انتقالی عنصر اضافه‌ای بر حقوق بین‌المللی کیفری نیست دیدگاهی که با فرض عدالت انتقالی به‌عنوان مجموعه‌ای از ابزارها از جمله مهمترین آنها که دادگاه‌های بین‌المللی کیفری هستند تقویت می‌شود.

رویکرد عدالت جامع

رویکرد چهارم، عدالت انتقالی را به‌عنوان یک عدالت متفاوت در نظر می‌گیرد و یک مفهوم جامع از عدالت را که عدالت کیفری، ترمیمی و عدالت اجتماعی، اقتصادی را در بر می‌گیرد، ارائه می‌دهد (Lambourne, 2009: 31).

براساس این دیدگاه ابتکارات عدالت‌بایستی هماهنگ با سایر اشکال اصلاحات باشد به‌عنوان مثال بازسازی زیرساختها، برنامه‌های روانشناسی اجتماعی، توسعه اقتصادی، یکپارچگی اجتماعی، اصلاحات سیاسی که همراه با مشارکت سیاسی است. در این دیدگاه، عدالت انتقالی نوعی عدالت ویژه و جامع است که به‌هنگام جایگزینی قواعد مقرر عدالت با قواعد جدید، فرصت بروز مییابد و بر مبنای شفاق اخلاقی نمودیافته در شرایط بحرانی، توجیه می‌شود. آنچه اهمیت دارد، امکان‌سنجی تجدیدنظر در اصول بنیادین عدالت است. آیا اصول اساسی عدالت، هم‌زمانی و

همه مکانی بوده و غیر قابل تجدیدنظر هستند؟ یا اصول بنیادین عدالت در چارچوب جوامع برخوردار از نظم اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی تنظیم شده اند و از آنجا که جوامع انتقالی، بسترها و پیش زمینه های لازم برای حاکمیت این اصول را از دست داده‌اند، نیازمند اصول جدید هستند؟ در این رویکرد، عدالت انتقالی بر هدف بازسازی جوامع از هم گسیخته تمرکز دارد، جوامعی که از لحاظ اخلاقی و قانونی به حدی تنزل یافته اند که تجدیدنظر در اصول اساسی عدالت را موجه میسازند. در این دیدگاه، مشکلات ذاتی موجود در درون یک جامعه ی از هم گسیخته، بسیار بیشتر از صرف ملاحظات عملیاتی هستند که دستیابی به صلح را دشوار میسازند. این نما از عدالت انتقالی، فضا را برای ارائه ی قواعد جدید مورد نیاز و متناسب با خواسته های زمان باز نموده است (دیرباز، ۱۳۳۱، www.icicl.org/details.asp?id=331)

تضمینهایی مانند حق داشتن وکیل، حق سکوت و حق رویارویی با شاهدان، سازندهی مفهوم محاکمه ی عادلانه هستند و بدون این حمایتهای حقوقی، بیطرفی سیستم عدالت کیفری مخدوش می شود. با این وجود، حمایتهای شکلی مزبور، پس از تجربه ی خشونت‌های اجتماعی مفرط، بیش از حد سنگین و یا حتی بیجا تلقی شده و به حالت تعلیق در می آیند از نظر طرفداران این رویکرد، قربانیان میبایست اجرای عدالت را نسبت به خود احساس نمایند تا تعادل اخلاقی از میان رفته ترمیم یابد، حتی اگر دادرسی عادلانه در جهت منافع آنان به کنار رود. اینجاست که اصول اساسی عدالت مورد تجدید نظر قرار میگیرند و رفتار منصفانه با قربانیان، نقشی کلیدی در عدالت کیفری بین المللی ایفا میکند. (همان)

تحلیل دیدگاهها

اگر چه رویکردهای مختلفی نسبت به عدالت انتقالی وجود دارد ولی این تفاوت به معنای خاص بودن یکی از آنها و اجرای صرف یکی از آنها نمی باشد. در وضعیت های انتقالی متفاوت می توان هر کدام از رویکردهای مزبور را مورد توجه قرار داد و برتری هر یک از آنها بر دیگری بستگی به وضعیت و ماهیت هر انتقال دارد. هر انتقالی با انتقال دیگر متفاوت است و نیاز عدالت انتقالی در یک انتقال ممکن است متفاوت از نیاز برای انتقال دیگر باشد (Layus, 2010: 23).

مرکز بین المللی برای عدالت انتقالی^۱ اعلام می کند که عدالت انتقالی یک نوع خاص از عدالت نیست بلکه رویکردی برای رسیدن به عدالت است در زمانهای انتقال از درگیریها یا انتقال از دولتهای سرکوبگر. (Burgis-Kasthala, 2013: 502) مرکز بین المللی برای عدالت انتقالی (ICTJ) در گزارش سالانه خود با رویکرد حقوق بشری از مفهوم عدالت انتقالی آن را به عنوان " طیف وسیعی از روشها که جوامع متعهد هستند در شرایط نقض گسترده و سیستماتیک

1. International Center for Transitiona (ICTJ)

حقوق بشر آنها را در دوره انتقال از درگیریهای خشونت آمیز یا ظلم به صلح، دموکراسی، حاکمیت قانون و احترام به حقوق افراد لحاظ کنند (ICTJ report, 2004/2005:1).

گزارش سالانه ۲۰۰۴، ۲۰۰۵ مرکز بین المللی عدالت انتقالی همچنین اعلام می کند برای موثر بودن عدالت انتقالی مردم وشهروندان یک جامعه بایستی نقضهای حقوق بشر گذشته را بررسی کنند. این اقدام باعث خواهد شد تا آنها اعتماد را بین اعضای جامعه ایجاد کنند و مانع خشونت در آینده شوند همچنین باعث رسیدن به احساس عدالت برای همه می شود. برای رسیدن به به این اهداف بایستی مکانیسمهای مناسبی وجود داشته باشد. (Ibid) اما به مرور زمان، این مفهوم به عرصه‌های دیگر وارد شد و عدالت انتقالی برای دولت‌ها معنا ی بیشتری پیدا کرد که وقتی دولتی عوض می‌شود، تا زمان تاسیس نهادهای قانونی و رسمی، عدالت را در دوره گذار برای رسیدن به صلح برقرار کنند. پس با این سابقه تاریخی و تحولی می توان گفت عدالت انتقالی رویکردی است به عدالت و همه شاخه‌های آن که در حال گذار از یک دولت به دولت دیگر یا در تغییر یک وضع سیاسی، باعث برقراری امنیت و عدالت به صورت پایدار می شود. اگر در دوره گذار و انتقال، بر اساس شاخصه‌های عدالت رفتار نشود، مسلماً در دوره‌های بعدی صلح و آرامش، رفاه و امنیت در جامعه جدید شکل نخواهد گرفت.

گزارش دبیر کل سازمان ملل با عنوان حاکمیت قانون و عدالت انتقالی در جوامع در حال جنگ و جوامع پس از جنگ در سال ۲۰۰۴ عدالت انتقالی را " تمام انواع روشها و مکانیسمهایی تعریف می کند که با تلاشهای جامعه برای بررسی نقضهای گسترده گذشته همراه گشته تا از پاسخگویی، اجرای عدالت و دستیابی به صلح وآشتی اطمینان حاصل شود. این امر ممکن است شامل مکانیسمهای قضایی و غیر قضایی با سطوح متفاوتی از همکاری بین المللی، تعقیب اشخاص، جبران خسارات، کشف حقیقت، اصلاح نهادها، تحقیق و اخراج (افراد)، یا ترکیبی از آنها باشد." (UN report, 2004: 4)

مفهوم عدالت انتقالی مطرح شده در گزارش حاضر شامل طیف کاملی از فرآیندها و مکانیسم هایی است که جوامع تلاش می کنند تا با آثار باقی مانده از نقض های گسترده ی گذشته سازش کنند تا بتوانند پاسخگو باشند ومسئولیت آنها را پذیرفته، عدالت را برقرار ساخته و به صلح و آشتی دست یابند. این تلاشها می توانند شامل مکانیسم های قضایی و غیر قضایی باشند که دارای سطوح مختلف جنبه های بین المللی و پیگردهای فردی، پرداخت خسارت، کشف حقیقت، اصلاحات سازمانی، یا ترکیبی از این موارد باشند. این گزارش این مطلب را به خوبی روشن کرد که هم کمیسیونهای حقیقت یاب، به عنوان مکانیسم های عدالت ترمیمی، و هم تعقیب جزایی، به عنوان مکانیسم عدالت کیفری، علاوه بر پرداخت غرامت ها برای سازمان ملل از جایگاه و موقعیت یکسانی برخوردارند. تعریفی که به وسیله دبیر کل سازمان ملل ارائه

شده شمار زیادی از مکانیسمهای مورد قبول جامعه جهانی را منعکس نموده است. با این نگاه عدالت انتقالی در جایی که مصلحت سیاسی ظرفیت سازمانی خود را از دست داده و با محدودیت روبرو شده و جامعه وضعیتهای درگیری را تجربه کرده است اعمال می شود (Teitel, 2000: 9). فیشر مارتینا با حمایت از این نگاه اعلام می کند " امروزه عدالت انتقالی ایجاد دادگاهها، کمیسیونهای حقیقت یاب، پاکسازی مقامات دولتی، غرامات جنگی همچنین تلاشهای مقدماتی برای کشف حقیقت، مصالحه و فرهنگ به یادآوری را شامل می شود." (Fischer, 2011: 407) بر اساس این تعاریف تنها تیتل تاکید می کند که توجه اصلی در انتقال به دموکراسی، همراهی عدالت انتقالی با تغییر سیاسی و تاکید بر رژیمهای سابق می باشد. البته تیتل بر واکنش حقوقی نیز در کنار انواع روشها و مکانیسمهای داخل در چهارچوب سازمان ملل تاکید می کند.

تعریفی که به وسیله دبیر کل سازمان ملل مورد تاکید قرار گرفته فاقد توجه لازم به تغییر سیاسی بالاخص تغییر رژیم می باشد و از زبان نرمتری بدون استفاده از واژه مقابله یا تغییر سیاسی رژیم استفاده می کند. تعریف مرکز بین المللی برای عدالت انتقالی واژه عدالت انتقالی را نه تنها به بعد از دولتهای سرکوبگر بلکه به بعد از درگیری توسعه داده است. بر اساس تعریف مرکز فوق لازم نیست در زمان درگیری تغییر سیاسی صورت گرفته باشد همچنین لازم نیست نقضها یا خطاهای گسترده ای مثل مواردی که درگیرها در سطح کمی از خشونت هستند صورت گرفته باشد.

در حالی که تعریف تیتل محدود و مشخص است سایر تعاریف بسیار غیر متمرکز و گسترده هستند شاید بهترین قدر مشترک تعاریف فوق تاکید بر تغییر سیاسی بدون نیاز تغییر آشکار رژیم باشد. تعریف تیتل می تواند در تقابل با عدالت سه بعدی راما مانی در خصوص ایجاد صلح، شامل "عدالت اصلاحی"^۱ با تاکید بر همه قربانیان و "عدالت توزیعی"^۲ با تاکید بر توزیع برابر منابع اقتصادی و سیاسی همچنین "عدالت قانونی"^۳ که مانی آن را معادل حاکمیت قانون در نظر می گیرد قرار گیرد. (Mani, 2005: 25-34) رویکرد مانی ممکن است نوعی از ترکیب بین نظریه اصلی تیتل و تعریف سازمان ملل را ارائه کند که بر اصلاح سیاسی فراتر از واکنش حقوقی تاکید می کند که نیازی به تغییر رژیم نمی باشد. این رویکرد به عدالت، تاکید تیتل بر بعد سیاسی عدالت انتقالی را پالایش و تکمیل می کند چرا که عدالت اصلاحی و عدالت توزیعی به ناچار همراه با پیامدهای سیاسی هستند. مانی در پی تعریف عدالت انتقالی نیست ولی در پی

1. rectificatory justice
2. distributive justice
3. legal justice

توضیح چالش‌های در هم تنیده و مشکل مربوط به عدالت است که بعد از درگیریهای مسلحانه ایجاد می‌شود. در مقابل، شاید به صورت قابل انتظاری تعریف بعدی سازمان ملل با کم اهمیت نمودن اصلاح سیاسی اجازه می‌دهد مقداری از پروسه قبلا بررسی و از توجه خارج شود اما همچنان برای مفهوم سیاسی حساس باقی بماند تا انتظار از اصلاح سیاسی در سطح پایینی باقی بماند. این سیر تکامل به سمت به کار بردن ابزارهایی که به صورت سنتی در متن تغییر رژیم در وضعیتهایی که تغییر سیاسی واقعی نیستند شفافیت مفهوم عدالت انتقالی را پوشانده‌اند. تاکید ماهوی عدالت انتقالی بایستی متمرکز بر عدالت برای نقض حقوق بشر باشد. از لحاظ زمانی تاکید اولیه بایستی بر اعمالی باشد که در دوره رژیم سابق اتفاق افتاده‌اند تا در رژیم جانشین پاسخ داده شوند لذا در این نگاه انتقال به سمت عدالت در حوزه سیاسی در نبود تغییر سیاسی نیز امکان پذیر است. در اینجا فرض درگیری مسلحانه وجود ندارد و فرض انکار امکان درگیری هم وجود ندارد. درگیری مسلحانه تنها امری بالقوه است اهمیت ثانوی در عدالت انتقالی اهمیتی است که از اثرات درگیری مسلحانه حاصل شده نه از وجود خودش این اثرات بالقوه نقضهای حقوق بشر و تغییر رژیم ممکن است هر کدام با یا بدون درگیری مسلحانه اتفاق بیافتد.

اهداف عدالت انتقالی اساسا انتقال به منظور صلح است انتقال هم به سمت عدالت برای نقضهای گذشته و هم به سمت محکم کردن دستورات سیاسی جدید که از بازگشت دستورات سابق با مد نظر قرار دادن خشونتها ممانعت می‌کند. تلاش برای مقایسه حقوق بین الملل کیفری و قواعد بعد از درگیریهای مسلحانه با عدالت انتقالی می‌تواند معنی عدالت انتقالی را مشخصتر نماید.

حقوق بین الملل کیفری و عدالت انتقالی

نهادهای حقوق بین الملل کیفری در زمانی که مسئولیت کیفری شخصی را بر اساس حقوق بین الملل تعیین می‌کنند همچنین از حقوق متهم حمایت می‌کنند می‌توانند بر اساس واقعتهای سیاسی و دگرگونیهای ذهنی اجتماعی ایجاد شود و اقداماتی هم که اهداف اصلی حقوق بین المللی کیفری را نقض نمی‌کنند، نمی‌توانند جنبه سیاسی به خود بگیرند و با نگاه حقوقی صرف، این اقدامات مورد توجه و رسیدگی قرار نمی‌گیرد. اما عدالت انتقالی انعطاف بیشتری برای تمرکز بر مشکلات غیر شخصی و نظم بخشی به آن دارد. همچنین می‌تواند به صورت مشروع مقدار بیشتری از نقضهای حقوق بشری را که ممکن است در جزای بین الملل با محدودیت همراه باشند مشخص بکند. (Iverson, 2013: 419) همچنین برخی از نقضهای مربوط به حقوق بین المللی کیفری ممکن است دارای درجه و مقیاس کمی باشند و برخی از اقدامات حقوق بین الملل کیفری ممکن است شایستگی عنوان عدالت انتقالی را نداشته باشند.

قواعد بعد از در گیریهای مسلحانه و عدالت انتقالی

مقایسه دیگر بین عدالت انتقالی و "قواعد بعد از در گیریهای مسلحانه" ^۱ می تواند در تعریف عدالت انتقالی موثر باشد. قواعد بعد از در گیریها می تواند در مواردی اعمال گردد که موضوع مربوط به عدالت انتقالی یا حقوق بین الملل کیفری نباشد. قواعد بعد از جنگ در هر انتقالی از در گیری مسلحانه به صلح اعمال می شود. در گیری مسلحانه ممکن است بدون خشونت موضوع حقوق بین الملل کیفری یا نقض نورمهای حقوق بشر اتفاق بیافتد عملاً ممکن است دولتها وارد وضعیت جنگ شوند و سپس بدون از دست دادن موجودیتشان به صلح انتقال یابند در چنین وضعیتهایی موضوعات کلیدی قواعد حاکم بعد از جنگ، قانونی بودن، اخلاقی بودن، اثر بخشی و پایداری توافق صلح و قدمهای بعدی برای حفظ و اجرای صلح می باشد.

سوالات مربوط به عدالت توزیعی بالاخص بین دولتهایی که نقضهای حقوق بشر را لحاظ نمی کنند (شامل نقض حقوق اقتصادی) ممکن است بیشتر به وسیله قواعد بعد از جنگ پاسخ داده شوند تا عدالت انتقالی البته در وضعیتهای استعمارزدایی بدون خشونت یا تغییر رژیم صلح آمیز پروژه بررسی نقضهای گذشته حقوق بشر بایستی به وسیله عدالت انتقالی توضیح داده شود و پاسخگویی کیفری پیش شرط اعاده صلح محسوب می شود (Hodzic, 2012: 65).

نتیجه گیری

انتقال همیشه با واژه عدالت همراه است چرا که تنها شامل پروسه ها و نهادها نیست بلکه شماری از اهداف متناقض را نیز شامل می شود. هدف اصلی عدالت انتقالی ایجاد اتحاد و صلح در جامعه و در سطح وسیعتر تحکیم نقش قانون در جامعه است. دولتها به خصوص بعد از در گیری مسلحانه با چنگ داخلی و وضعیتهای بعد از دیکتاتوری به عبور از این پروسه نیاز دارند علی رغم تمام تفاوتها در دیدگاهها و تعاریف عدالت انتقالی متفکرین این حوزه بر بحث ناپذیری عدالت انتقالی در خصوص تاکید آن بر اصول اساسی عدالت که مسئولیت هر شخص برای نقض ارزشهای اساسی حقوق بشر از قبیل نسل کشی، جنایت جنگی و جرایم علیه بشریت را بررسی می کند، اصرار دارند. آنها همچنین سود مندی عدالت انتقالی را برای ایجاد مصالحه و درمان زخمهای شهروندان اعلام نموده اند. مفهوم عدالت انتقالی نقش بسیار تعیین کننده در دموکراتیزه کردن، ساخت ملی و بازسازی دولت بازی می کند و غرامت را برای قربانیان نقض شدید حقوق بشر فراهم می کند. در هر صورت امروزه موضوعات عدالت انتقالی برای جوامع بعد از خشونت و جنگ و به عبارتی برای دوام صلح پایدار لازم است نقضهای حقوق بشر گذشته را جبران کند و این امر اصلی عدالت انتقالی است که آن را یک مفهوم منحصر به فرد و جهانی

می‌سازد.

عدالت انتقالی برای ایجاد صلح پایدار و کسب جایگاه و کرامت شهروندان که در طول درگیریها حقوق شان نقض شده بسیار محوری می باشد اما در مواردی چالشهای تردید آمیزی توسط برخی دیدگاهها مانند اینکه " کاووش در گذشته باعث تقسیم جامعه و ایجاد موج درگیری در جامعه می شود " ارائه شده است . همچنین عدالت انتقالی فرصتهای ایجاد صلح و مذاکرات را کاهش می دهد. این وضعیت در شرایطی که مرتکبان به قدر کافی قدرتمند هستند تا تمام پروسه ها را به بن بست برسانند و هر عملی را به وسیله شرکای خود باطل کنند ، اتفاق خواهد افتاد. این موارد ما را به مساله مشکل تقابل صلح و عدالت در زمان انتقال رهنمون می سازد.

عدالت وصلح به صورت غیر قابل مجزایی به یکدیگر وابسته هستند. برخی ادعا می کنند جایی که عدالت وجود ندارد هیچ صلحی نیز قابل دسترسی نیست یا غیاب یکی از آنها موجب ضعف دیگری خواهد بود. برای کشورهایی که تجربه جنگ داخلی دارند این وضعیت بسیار مشکل است مردمی که با شکنجه و نبود زندگی انسانی مواجه بوده اند از یک طرف سعی می کنند به شرایط ظلم پایان ببخشند و صلح را از طریق شهروندان ایجاد کنند از طرف دیگر برای تسکین دردهایشان محاکمه و مسئولیت جهت اجرای عدالت و بازسازی جامعه لازم است همانطور که گفته شد دولتها راه حلهای مختلفی برای حفظ تعادل بین عدالت پایدار و اجرای آن در پیش گرفته اند. لذا در دوره انتقال لازم است دولتها ابتدا چالشها و محدودیتهایی را که با آن روبرو می شوند مشخص نمایند سپس آنها می توانند تعیین کنند چه تصمیمی برای نگه داشتن تعادل بین عدالت و صلح بگیرند و در نهایت به مفهوم هنجاری عدالت برای همه دست یابند.

فهرست منابع

۱. پایی مطلق، میثم، "عدالت فردی و اجتماعی"، نشر ملایر، نشر الکترونیکی جامعه خردمندان پارس ۱۳۹۳
۲. حاجی حیدر حمید، "تحول تاریخی مفهوم عدالت"، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، سال دوازدهم، شماره چهل و پنجم، بهار ۱۳۸۸
۳. شیخ موحد، محمد علی، "مفهوم عدالت در حقوق"، مجله دانش پژوهان - بهار و تابستان ۱۳۸۵، شماره ۸
۴. شیری عباس "پارادایمهای عدالت کیفری: عدالت سزا دهنده و عدالت ترمیمی"، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷۴، زمستان ۱۳۸۵
۵. شیریه، حسین "دیباچه ای بر فلسفه عدالت"، فصلنامه ناقد، سال ۱۳۸۲، شماره ۱
۶. کاتوزیان، ناصر، "حقوق و عدالت"، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۰
۷. یوسفی راد، مرتضی "عدالت در ساحت هستی اجتماع"، پگاه حوزه - ۲۶ فروردین ۱۳۸۵، شماره ۱۸۰
۸. کلسن هانس، "عدالت چیست؟" ترجمه: حمید صبی. مجله کانون وکلا تابستان ۱۳۵۴ - شماره ۱۳۱
۹. دیرباز، مرضیه عدالت انتقالی: عدالت معمولی یا ویژه؟
<http://www.icicl.org/details.asp?id=331>
۱۰. نگاه سنتی و مدرن جهان غرب به عدالت، علی تازیکی نژاد،
<http://www1.jamejamonline.ir/newstext.aspx?newsnum=100004067672>
11. Teitel, R.G. . "Transitional justice" . New York: Oxford University Press , 2000
12. Winterbotham ,Emily, "The state of transitional justice in Afghanistan: Actors, approaches and challenges" , Afghanistan Research and Evaluation, 2010
13. Kritz,Neil J, " Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes" US Institute of Peace Press,1995
14. Sandoval - Villalba ,Clara , " Transitional Justice: Key Concepts, Processes and Challenges", Institute for Democracy & Conflict Resolution, University of Essex , 2011
15. Bell ,Christine, & Campbell, Colm & Ni Aolain, Fionnuala, Justice Discourse in Transittion, Social and Legal Studies Vol. 13(3), 2004
16. Ní Aoláin, Fionnuala & Campbell, Colm. "The Paradox of Transition in

- Conflicted Democracies”. Human Rights Quarterly 27, Colm 2005
17. Quinn ,Joanna R, “Whither the “Transition” of Transitional Justice?” a paper prepared for presentation at the Annual Meeting of the Canadian Political Science Association, Waterloo, Canada, 16 May 2011
 18. Layus, Rosario Figari , "The Role of transitional justice in the midst of the ongoing armed conflict: The case of Colombia" , Potsdam university ,2010
 19. Lambourne, Wendy ,“Transitional Justice and Peacebuilding after Mass Violence”. The International Journal of Transitional Justice ,Vol 3 ,No.1, 2009
 20. Bell, Christine and O’ Rourke, Catherine. “Does Feminism Need a Theory of Transitional Justice? An Introductory Essay”. International Journal of Transitional Justice, Vol. 1, No. 1, 03.2007
 21. Posner, E. & Vermeule, A, "Transitional justice as ordinary justice: Public law and legal theory". Working Paper 40, University of Chicago, 2003
 22. Dudia, R. "A model for dealing with the past in the Israeli-Palestinian context. The International Journal of Transitional Justice, Vol.1,No3,2007
 23. Call, Ch. T. ,Is transitional justice really just? The Brown Journal of World Affairs, Vol. 5, Issue. 1,2004
 24. Burgis-Kasthala , , Michelle, " Defining Justice during Transition? International and Domestic Contestations over the Special Tribunalfor Lebanon",, International Journal of Transitional Justice Volume 7 Issue 3 31 July 2013
 25. ICTJ annual report, 2004/2005
 26. UN report on rule of law and transitional justice in conflict and post conflict societies, 2004
 27. Fischer, M. Transitional justice and reconciliation:Theory and practice ,The Berghof Handbook II Opladen ,Framington Hills: Barbara Budrich Publishers, 2011
 28. Mani ,Rama, “Balancing Peace with Justice in the Aftermath of Violent Conflic ”, Development , , Volume 48, issue 3, September 2005
 29. Iverson Jens , " Transitional Justice, Jus Post Bellum and International Criminal Law: Differentiating the Usages, History and Dynamics" , International Journal of Transitional Justice Volume 7, Issue 3,2013
 30. Hodzic, R. "The case for justice: Why transitional justice matters in today’s world" ,2012 <http://blog.witness.org/2012/08/the-case-for-justice-why-transitional-justice-matters-in-todays-world>.

بررسی نقش اخلاق در پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL) توسط شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران

جمال محمدی^۱

علی خوزین^۲

چکیده

زبان نوین گزارشگری مالی در عصر جدید، زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر است. این زبان بعنوان ابزاری قدرتمند، کارائی و اثر بخشی فرآیند گزارشگری مالی را تسهیل، و فرآیند تحصیل اطلاعات و شفافیت در افشا را بهبود می بخشد. پژوهش حاضر به بررسی نقش اخلاق در پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL) توسط شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران می پردازد. روش پژوهش؛ توصیفی از نوع همبستگی است. جامعه آماری شامل، مدیران مالی شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران، و حسابرسان عضو جامعه حسابداران رسمی ایران است. از میان جامعه ۱۲۰ نفر با استفاده از روش نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب شدند. ابزار گردآوری داده های پژوهش، پرسشنامه می باشد. بمنظور تجزیه و تحلیل آماری داده های پژوهش، از آزمون دو جمله ای و آزمون t و آزمون ویلکاکسون یک نمونه ای و آزمون کولموگروف - اسمیرنوف استفاده شده است. یافته های پژوهش نشان می دهد که اخلاق در تسریع پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL) توسط شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران موثر است و عوامل: محیطی، سازمانی، حاکمیت شرکتی و تکنولوژی از منظر اخلاق در پیاده سازی این زبان گزارشگری مالی تاثیر گذار هستند. از آنجایی که الزام قانونی برای پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL) برای شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران وجود ندارد، بنابراین بحث اخلاق بعنوان عامل اصلی می تواند در پیاده سازی این زبان گزارشگری مالی در راستای شفاف سازی اطلاعات موثر واقع گردد.

واژگان کلیدی

اخلاق، زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL)، عوامل محیطی، عوامل سازمانی، عوامل حاکمیت شرکتی، عوامل فنی و تکنولوژی.

۱. گروه حسابداری، واحد علی آبادکتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران.

Email: j.mohamad@yahoo.com

۲. گروه حسابداری، واحد علی آبادکتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: khozain@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۳/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۸

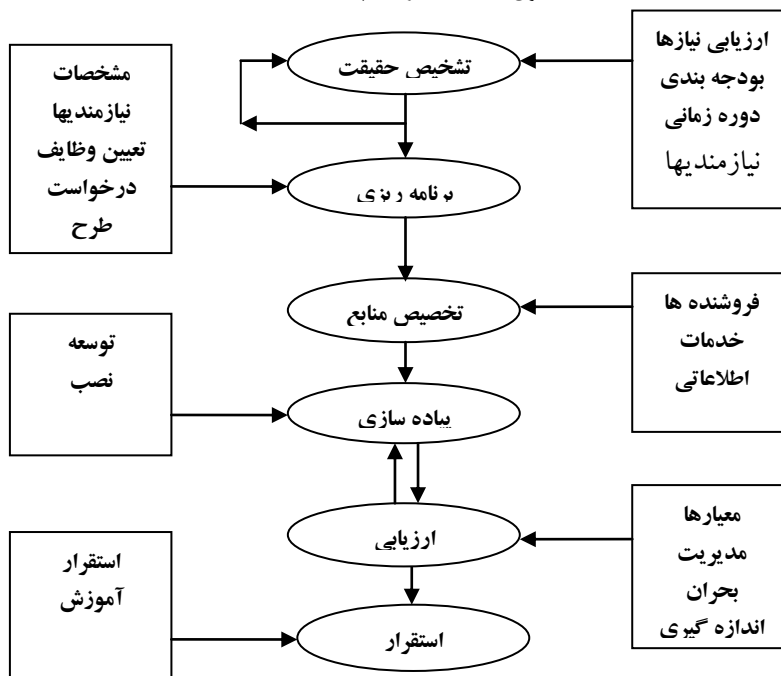
طرح مسأله

با توجه به فساد و رسوایی های مالی که در سالهای اخیر در سراسر دنیا واز جمله در ایران رخ می دهد ضرورت رعایت اخلاق حرفه ای^۱ در حرفه حسابداری را ایجاب می کند. اخلاق حرفه ای نشان دهنده مجموعه ای از قوانین و فضایل اخلاقی است و این فضایل اخلاقی برای وجود و تدام حرفه ضروریست (صالحی، ۱۳۹۵). لذا توجه به اهمیت اخلاق^۲ و رفتار حرفه ای در تهیه و ارائه صورتهای مالی درست و عاری از هر گونه اشتباه و تقلب^۳، برای جلب اعتماد استفاده کنندگان از گزارشهای مالی شرکتها، امر مهمی است (حاجیها و ملاسلطانی، ۱۳۹۵). سرمایه گذاران و سهامداران معمولا به ساختار و کیفیت اطلاعات حسابداری^۴ توجه می کنند تا بتوانند در شکل دهی انتظارات خود کمتر دچار اشتباه شوند. اگر اطلاعات حسابداری گزارش شده توسط واحد های اقتصادی، دارای کیفیت باشد، در تصمیم گیری سرمایه گذاران می تواند موثر باشد (عاطفی و برزگر، ۱۳۹۶). از اینرو نوآوری های مطرح شده در عرصه تکنولوژی اطلاعات باعث گردیده، اتکا پذیری و شفاف سازی اطلاعات^۵ با استفاده از روشهایی مانند گزارشگری مالی اینترنتی و گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL) افزایش یابد (مهر امین و نبوی نژاد، ۱۳۹۶). زبان XBRL زیرمجموعه ای از XML^۷ است که برای توصیف اطلاعات گزارشگری مالی ایجاد شده است. این زبان برای تهیه، انتشار، تبادل، تحویل و تحلیل داده های حسابداری و تجاری مفید بوده و شیوه ای استاندارد شده برای تبادل اطلاعات گزارشگری مالی بین نرم افزارهای کاربردی مختلف فراهم می نماید. در محیط XBRL به اطلاعات مالی بر چسب هایی نصب می گردد که به نرم افزار اجازه می دهد تا داده ها را درک کند و بتواند گزارشهای مد نظر کاربران را تولید کند (فلوردی و همکاران، ۲۰۰۶). هدف از بکارگیری زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر، در بازار سرمایه، گزارش شدهی یکسان صورتهای مالی و کمک بیشتر به استفاده کنندگان از اطلاعات و صورتهای مالی است. استفاده کنندگان اطلاعات مالی، با استفاده از زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر نیازی به تبدیل اطلاعات مالی از شکلی به شکل دیگر ندارند و این امر باعث افزایش سرعت گزارشگری و همچنین، استخراج اطلاعات قابل اتکا^۸، و کارا، خواهد شد (محمدی و خوزین، ۱۳۹۶). از آنجایی که بخش ۴۰۹ قانون سارینز آکسلی لزوم ارائه خدمات اطمینان بخشی نسبت به صحت گزارش های آنلاین موجود را مطرح می نماید، XBRL قابلیت فراهم نمودن زمینه گزارشگری مالی مستمر را که می تواند باعث افزایش دقت در گزارشگری آنلاین گزارش های مالی شود، دارا می باشد (افندی و همکاران، ۲۰۱۴). همچنین XBRL، امکان تسریع و تسهیل در تهیه، تحلیل اطلاعات حسابداری از لحاظ بررسی صحت و شفافیت گزارشگری، برای حسابرسان فراهم می کند (لیو و همکاران، ۲۰۱۴). این زبان گزارشگری، با استاندارد سازی که بین محتوا و متن یا زمینه هماهنگی ایجاد می کند، استفاده

از این اطلاعات برای مقاصد مختلف امکان پذیر می کند. داده هایی که از طریق ایکس بی آرال برچسب گذاری می شود، استفاده کننده را قادر می سازد تا داده های مالی را در قالب های متفاوت و با به کارگیری مفروضات مختلف مشاهده نمایند در نتیجه، استفاده کنندگان از اطلاعات مالی دیگر محدود به مشاهده داده ها تنها به شکلی که شرکتها ارائه می دهند، نخواهند بود. بنابراین این زبان گزارشگری مالی، پتانسیل تسهیل تبادل، مقایسه و تجزیه و تحلیل اطلاعات را دارد و همچنین عدم تقارن اطلاعاتی را به دلیل بهبود شفاف سازی و قابلیت استفاده مجدد اطلاعات گزارشگری کاهش می دهد (عرب مازار یزدی و سرفراز، ۱۳۹۵). مدیریت سود^۹ که از طریق دستکاری ارقام حسابداری یا دستکاری فعالیتهای واقعی انجام می شود، دقت و صحت اطلاعات صورتهای مالی را کاهش می دهد (ایزدی و همکاران، ۱۳۹۵) استفاده از این زبان گزارشگری مالی توسط شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران، منجر به ریشه کنی مدیریت سود و یا کاهش آن خواهد شد. کگس، رئیس سابق کمیته مبادلات اوراق بهادار آمریکا، بیان می دارد که XBRL، تسهیل تبادل اطلاعات را در پی خواهد داشت؛ و قابلیت ریشه کنی مدیریت سود را توسط ناظران حاکمیتی در درون شرکت مانند هیئت مدیران و حسابرسان داخلی دارد، از مزایای دیگر استفاده از این گزارشگری مالی رامی توان به؛ امکان انتقال اطلاعات به شکل زنده؛ افزایش قابلیت مقایسه^{۱۰} گزارش های مالی؛ دسترسی سریع به انواع اطلاعات موجود در طبقه بندی های تعریف شده، اشاره نمود، همچنین در زمینه ی حسابرسی می توان به اعتبار سنجی اتوماتیک مبالغ محاسبه شده یا تطبیق آن ها با چک لیست های افشاء شده و در سایر زمینه ها نیز می توان به افزایش محافظت از شرکت کنندگان در بازار سرمایه، آشکار سازی سوء استفاده ها و اشتباه های پرداخت کنندگان مالیات، و همچنین ایجاد اطمینان در استقراض دهندگان اشاره کرد (آلیس و پیچوکی، ۲۰۱۲). امروزه XBRL را استاندارد جهانی برای تبادل اطلاعات کسب و کار دانست که امکان درک و پردازش اطلاعات توسط رایانه ها را فراهم می کند. در سال های اخیر، استفاده از این زبان از سوی نهادهای نظارتی در حوزه های مختلف بازار سرمایه، بانکداری، سرپرستی مالی، مالیاتی، نهادهای مسئول ثبت شرکت ها و غیره الزام شده و بیشتر کشورهای توسعه یافته اقدام به پیاده سازی این زبان نموده اند (۱۲).

فرآیند پیاده سازی این زبان گزارشگری را می توان طبق جدول زیر ارائه نمود:

جدول شماره ۱ فرآیند پیاده سازی XBRL



بنابراین XBRL، یک تحولی بزرگ و انقلابی جدید در گزارشگری مالی در سطح جهان است و مزایای بزرگی در تهیه، تحلیل و مبادله اطلاعات مالی ایجاد می کند که باعث افزایش کارایی، کاهش میزان خطا، دسترسی سریعتر و ارزانتر به اطلاعات، افزایش ویژگی کیفی مربوط بودن اطلاعات، شفاف سازی و کاهش عدم تقارن اطلاعاتی برای تولیدکنندگان و استفاده کنندگان از اطلاعات صورت های مالی می شود (عزیزخانی وهمکاران، ۱۳۹۴). حتی امروزه پیوستن به استانداردهای گزارشگری مالی بین المللی^{۱۱} به عنوان پیش نیاز استقرار زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر مطرح است. این زبان گزارشگری مغایرتی با استانداردهای حسابداری ندارد و فرصتی را برای جهانی کردن و بین المللی شدن بازارهای سرمایه ایجاد کرده و زمینه را برای ورود شرکتهای به بازارهای بین المللی فراهم می سازد. (محمدی و خوزین ۱۳۹۶). پذیرش XBRL در سطح جهانی به سرعت رو به افزایش است. در سراسر دنیا فعالیتها و دسته بندی های جدیدی بر اساس این زبان در حال ظهور هستند (آلیس و گری، ۲۰۱۲). روند رو به رشد بکارگیری و استفاده از XBRL در دنیا نشانگر اینست که این روش به عنوان روش آتی در گزارشگری مالی محسوب شده و چه بسا موجب کنار گذاشتن روش های موجود برای گزارشگری مالی گردد. بنابراین چنانچه کشوری خود را با پیشرفتهای تکنولوژی وفق ندهد و به این موج

شتابان و فراگیر نپیوندد، در آینده ای نه چندان دور، در رقابت بین المللی به حاشیه رانده خواهد شد و بسیاری از فرصت های کسب و کار را به سود دیگران از دست خواهد داد (محمدی و خوزین، ۱۳۹۶).

پیشینه پژوهش

مرکز انستیتوی در سال ۲۰۰۷ یک نظر سنجی به منظور سنجش سطح آگاهی در زمینه XBRL و کاربردهای آن برای ارائه گزارشگری مالی و افشاجری برای کاربران نهایی شامل تحلیل گران، سرمایه گذاران، اعتباردهندگان و مشاوران سرمایه گذاری، انجام داد، نتایج این بررسی نشان داد: XBRL، قابلیت ارزیابی تطابق اطلاعات با اقلام استخراج شده از گزارش را افزایش می دهد و تجزیه و تحلیل داده ها را راحتتر و قابلیت بروزرسانی به موقع گزارشات افزایش و اشتباهات بالقوه انسانی را در فرایندهای گزارشگری، حذف می نماید. لیو و همکاران (۲۰۱۴)، با این استدلال که تحلیلگران مالی و مهم ترین و تخصصی ترین استفاده کنندگان گزارشگری مالی هستند و با توجه به نقشی که به عنوان واسطه گران مالی در بازار سرمایه بر عهده دارند و همچنین از آن جایی که از توانایی بهتری برای پردازش اطلاعات برخوردار هستند، ادعا می کنند که تحلیل گران اغلب مشخصه ی مناسبی برای سنجش محتوای اطلاعاتی محیط اطلاعاتی خواهند بود، از این رو، با این پیش فرض که اگر به کارگیری ایکس بی آرال بتواند دقت تحلیلی تحلیل گران و تعداد تحلیل گرانی که فعالیت های شرکت را دنبال می کنند افزایش دهند، این امر محتوای اطلاعاتی محیط اطلاعاتی را نیز افزایش خواهد داد. آن ها این موضوع را به صورت تجربی در بورس اوراق بهادار آمریکا از طریق انجام یک مطالعه ی رویدادی بررسی کردند و نتیجه ی تحقیق آنها نشان داد که بین تعداد تحلیگرانی که اطلاعات شرکت را پیگیری می کنند و همچنین افزایش میزان دقت پیش بینی تحلیلگران با اجباری شدن استفاده از ایکس بی آرال توسط کمیسیون بورس و اوراق بهادار آمریکا رابطه ای مثبت وجود دارد. تحقیقات آن ها به خوبی نشان داد که اجباری شدن ایکس بی آرال باعث غنی تر شدن و افزایش کیفیت اطلاعاتی محیط اطلاعاتی می شود و همچنین ایکس بی آرال امکان گزارشگری بسیار به موقع را فراهم می کند و این قابلیت، تاخیر در فرایند پایش را کاهش می دهد؛ و امکان انجام تجزیه و تحلیل های مالی به موقع، مقایسه سریع آنها را نیز فراهم می شود (لیو و همکاران، ۲۰۱۴).

برگر وهانن (۲۰۰۷)، هوپ وتوماس (۲۰۸۸)، در یک پژوهشی مشابه به این نتیجه رسیدند که ارائه اطلاعات منظم و مفصل از طریق XBRL سهامداران خارج از سازمان را در شناخت هر چه بهتر محیط خویش یاری می کنند و یک تقارن اطلاعاتی بین سهامداران خارج از سازمان و داخل سازمان (هیئت مدیره) فراهم می آورد. ایناچی و آون (۲۰۱۵)، با استفاده از یک سیستم امتیاز دهی، کیفیت داده های مالی مبتنی بر XBRL و سایر گزارش های مالی را که بر مبنای

XBRL تهیه نشده بودند، مقایسه کرد و به این نتیجه رسید که کیفیت داده های مالی مبتنی بر XBRL از برتری بسیار نسبت به سایر داده ها برخوردار است. این برتری شامل دسترسی بیشتر، دقت بیشتر و به موقع بودن می شود (اینچی و آون، ۲۰۱۵). محققانی در مورد عوامل موثر بر پذیرش XBRL بیان نمودند که، زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر یک نوآوری مبتنی بر XML است که پتانسیل بالایی در تولید و مصرف اطلاعات مالی و سازمانی دارد و به عواملی همچون عوامل فرهنگی، اندازه شرکت، ریسک اطلاعاتی، تنوع مالکان، رعایت اخلاق حرفه ای، ساختار مالکیت و کنترل های مربوط بر روی ارکان اداره کننده شرکت، بستگی دارد (تروشانی و دولین، ۲۰۰۵)، (لین، ۲۰۰۳)، (لاسون و همکاران، ۲۰۰۳) {تروشانی و

مسیح آبادی و برزگر خاندوزی در تحقیق کتابخانه ای در سال ۱۳۸۸ تحت عنوان " کاهش عدم تقارن اطلاعاتی با استفاده از شبکه عصبی مصنوعی و زبان گزارشگری تجاری توسعه پذیر " به موضوع چگونگی کاهش عدم تقارن اطلاعاتی بین استفاده کنندگان داخلی صورتهای مالی با استفاده کنندگان برون سازمانی این صورتهای، پرداخته اند و بیان نمودند که اگر این زبان را با استفاده از برنامه های هوش مصنوعی، هوشمند ساخت، می توان صورتهای مالی شرکت را به بهترین شکل در اختیار استفاده کنندگان قرار داد (مسیح آبادی و برزگر خاندوزی، ۲۰۱۴). در پژوهش دیگر نیکو مرام و شکاری (۱۳۸۹) در پژوهش خود با عنوان " ارتباط گزارشگری مالی قابل توسعه (XBRL) با ویژگیهای کیفی اطلاعات حسابداری از دیدگاه حسابداران ارشد شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار " بررسی نموده اند که نتایج آنها مبین تأیید ارتباط XBRL با هریک از متغیرهای مربوط بودن، قابلیت اعتماد و قابلیت مقایسه اطلاعات حسابداری می باشد (نیکومرام و شکاری، ۱۳۹۵). عزیز خانی و همکاران (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان " تاثیر زبان گزارشگری مالی گسترش پذیر بر حسابرسی، فرصت یا چالش " یافتند که به کار گیری زبان گزارشگری مالی گسترش پذیر، در سه حوزه، قابلیت مقایسه و صحت اطلاعات و شکل ارائه اطلاعات برای حرفه حسابرسی باعث ایجاد فرصت شده و می تواند باعث بهبود کیفیت حسابرسی گردد. همچنین عرب مازار یزدی و سرافراز (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان " بهبود راهبری شرکتهای به کمک زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر " مطرح نمودند که بهبود شفافیت و کارایی اطلاعات، با بهبود راهبری شرکتهای رابطه مستقیم وجود دارد. از اینرو استفاده از تکنولوژی XBRL توانسته است در عرضه بهبود راهبری شرکتهای تاثیر بسزایی بگذارد (۹). عاطفی و برزگر (۱۳۹۶) در پژوهش خود با عنوان " رابطه اخلاق پولی و ادراک اخلاقی دانشجویان حسابداری با درک اقدامات تردید آمیز " به این نتیجه دست یافتند که ارتباط مثبت و معنی داری بین اخلاق پولی و ادراک اخلاقی دانشجویان حسابداری با درک آنها نسبت به رویدادهای تردید آمیز و متقلبانانه حسابداری وجود دارد. لذا ضروری است مباحث درسی اخلاق را

در کنار سایر مباحث تخصص به دانشجویان حسداری در نظر گرفت. صالحی (۱۳۹۵) در طی پژوهشی با عنوان رابطه اخلاق حرفه‌ای حسابرس و کیفیت حسابرسی (۱۳۹۵) به این نتیجه دست یافت که رعایت اخلاق حرفه‌ای و مباحث اخلاقیات در حرفه حسابداری و حسابرسی بر کیفیت کار تاثیر گذار است.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر از حیث هدف، یک تحقیق کاربردی و از حیث روش از نوع توصیفی - همبستگی است. جامعه آماری تحقیق حاضر حساب‌برسان عضو جامعه حسابداران رسمی ایران و مدیران مالی شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران می باشد. با استفاده از فرمول کوکران تعداد ۱۲۰ نفر نمونه انتخاب گردید و روش نمونه‌گیری تصادفی ساده است. ویژگی‌های جمعیت شناختی گروه نمونه در جدول ۲ ارائه شده است. ابزار گردآوری داده‌های پژوهش از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و پرسشنامه می باشد. برای بررسی عوامل موثر در پیاده‌سازی زبان گزارشگری مالی توسعه‌پذیر (XBRL) توسط شرکت‌های پذیرفته شده بورسی از منظر اخلاق که دارای ۲۰ سؤال بر اساس طیف پنج ارزشی لیکرت می باشد، استفاده شده است. این معیار به میزان زیادی در تحقیقات پیشین بکار گرفته شده و دارای روایی و پایایی منطقی و مناسبی است، لذا قبل از توزیع پرسشنامه بین اعضای نمونه ابتدا با ارسال پرسشنامه به استادان مجرب و صاحب نظر و همچنین مصاحبه با آنها، موارد موجود در چک لیست از نظر قابل فهم بودن و کافی بودن مورد بررسی قرار گرفت. همچنین سئوال‌ات پرسشنامه با توجه به موضوع پژوهش تجزیه و تحلیل گردید تا مشخص شود آیا بخوبی از سوی آزمون شوندگان درک و فهمیده می شود یا خیر. در نتیجه پرسشنامه مورد نظر اصلاح گردید. لذا روایی (اعتبار محتوایی) ابزار پرسشنامه مورد تایید قرار گرفت و در نهایت پرسشنامه نهایی تکمیل و برای اعضای نمونه ارسال شد. سئوال‌ات پرسشنامه در ارتباط با موارد زیر است:

۱. آیا از منظر اخلاق، عوامل محیطی^{۱۲}، در پیاده‌سازی زبان توسعه‌پذیر گزارشگری مالی (XBRL) توسط شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران موثر است؟
۲. آیا از منظر اخلاق، عوامل سازمانی^{۱۳}، در پیاده‌سازی زبان توسعه‌پذیر گزارشگری مالی (XBRL) توسط شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران موثر است؟
۳. آیا از منظر اخلاق، عوامل حاکمیت شرکتی^{۱۴}، در پیاده‌سازی زبان توسعه‌پذیر گزارشگری مالی (XBRL) توسط شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران موثر است؟
۴. آیا از منظر اخلاق، عوامل تکنولوژی^{۱۵}، در پیاده‌سازی زبان توسعه‌پذیر گزارشگری مالی (XBRL) توسط شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران موثر است؟

برای سنجش میزان پایایی پرسشنامه از شاخص آماری آلفای کرونباخ استفاده شده است. ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده برای پرسشنامه ۸۱۱/۸۱ می باشد که نشان می دهد ابزار گرد آوری داده ها از پایایی قابل قبولی برخوردار است. همچنین با استفاده از نرم افزار spss داده‌ها تجزیه و تحلیل شد و فرضیه‌ها با استفاده از روش‌های آماری ناپارامتریک دو جمله‌ای، آزمون مقایسه‌ی میانگین با یک عدد ثابت (آزمون t)، مورد آزمون قرار گرفت.

جدول ۲: ویژگی‌های جمعیت شناختی نمونه

متغیرها	زیر متغیر	فراوانی	درصد فراوانی
جنسیت	مرد	۱۰۵	۸۷/۵
	زن	۱۵	۱۲/۵
مدرک تحصیلی	فوق دیپلم و کمتر	۱۲	۱۰
	لیسانس	۴۰	۳۴
	فوق لیسانس	۶۴	۵۳
	دکتری	۴	۳
سن	کمتر از ۳۰	۱۱	۹
	۳۱الی ۴۰	۴۶	۳۸
	۴۱الی ۵۰	۳۸	۳۲
سابقه کار	بالای ۵۱	۲۵	۲۱
	کمتر از ۵ سال	۱۳	۱۱
	۵ الی ۱۰	۳۳	۲۷
	۱۱ الی ۲۰	۳۲	۲۷
	۲۱ الی ۲۵	۳۵	۲۹
رشته تحصیلی	بالای ۲۵	۷	۶
	حسابداری	۷۷	۶۴
	مدیریت	۲۸	۲۳
	اقتصاد	۱۲	۱۰
	سایر	۳	۳

یافته ها

بر اساس نتایج جدول شماره ۳ همه فرضیه ها در سطح معنی داری ۰/۰۵ تایید گردید همچنین ، میانگین بدست آمده فرضیات همه بیشتر از عدد ۳ می باشد که آن هم نشان دهنده پذیرش همه فرضیه ها می باشد. در این پژوهش از آزمون تحلیل واریانس برای مشخص نمودن یکسانی نظرات ، حسابرسان عضو جامعه حسابداران رسمی ایران و مدیران مالی شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران و مشخصات فردی (سابقه کاری ، جنسیت ، سن و

نوع رشته تحصیلی (آن ها استفاده شد .نتایج این آزمون در جدول شماره ۴ نشان داده شده است. نتایج آزمون تحلیل واریانس نشان می دهد که سطح معنی داری برای بررسی دیدگاههای پاسخ دهندگان بوده و می توان با اطمینان ۹۵ درصد ادعا نمود که پاسخ دهندگان بدون توجه به سابقه کاری و نوع رشته تحصیلی دیدگاه های یکسانی در مورد سئوال های بیان شده دارند .به عبارت دیگر با در نظر گرفتن اینکه این پژوهش پرسشنامه های بوده که ورودی های آن برای بررسی فرضیه ها ، نظرات مدیران مالی شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران و حسابرسان عضو جامعه حسابداران رسمی ایران می باشد .این اشخاص دارای دیدگاه های یکسانی در ارتباط با متغیر های بررسی شده در این پژوهش داشته اند که حاکی از قابل اتکا بودن داده ها برای بررسی فرضیه های پژوهش می باشند، چرا که اگر دیدگاههای متفاوتی در ارتباط با متغیر ها داشتند نیاز به بررسی و آزمون بیشتر فرضیه ها می بود .

جدول شماره ۳: خلاصه آزمون فرضیه های پژوهش

تایید یا رد فرضیه پژوهش	p- valu	میانگین	مقدار آماره	درجه آزادی	فرضیه های پژوهش
تایید می شود	۰/۰۰۰	۳/۸۸	۶۷/۹۲	۱۱۹	تاثیر عوامل محیطی، از منظر اخلاق در پیاده سازی زبان توسعه پذیر گزارشگری مالی
تایید می شود	۰/۰۰۰	۴/۲۸	۵۸/۳۱	۱۱۹	تاثیر عوامل سازمانی، از منظر اخلاق در پیاده سازی زبان توسعه پذیر گزارشگری مالی
تایید می شود	۰/۰۰۰	۴/۲۱	۶۴/۶۷	۱۱۹	تاثیر عوامل حاکمیت شرکتی ، از منظر اخلاق در پیاده سازی زبان توسعه پذیر گزارشگری مالی
تایید می شود	۰/۰۰۰	۴/۳۷	۶۱/۳۵	۱۱۹	تاثیر عوامل تکنولوژی ، از منظر اخلاق در پیاده سازی زبان توسعه پذیر گزارشگری مالی

جدول شماره ۴: نتایج آزمون t و تحلیل واریانس

متغیرها	سابقه کار	جنسیت	سن	نوع رشته تحصیلی
عوامل محیطی	۰/۲۲۷	۰/۲۹۴	۰/۳۷۲	۰/۲۵۴
عوامل سازمانی	۰/۲۳۱	۰/۲۸۳	۰/۴۰۵	۰/۰۹۳
عوامل حاکمیت شرکتی	۰/۳۰۱	۰/۳۷۴	۰/۲۸۷	۰/۱۱۸
عوامل تکنولوژی	۰/۳۵۵	۰/۴۴۰	۰/۵۱۱	۰/۲۰۷

بحث

در پژوهش حاضر عوامل موثر در پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL) توسط شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران از منظر اخلاق مورد مطالعه قرار گرفت نتایج پژوهش، فرضیه های پژوهش را تأیید نمود و نشان داد که از منظر اخلاق عوامل: محیطی، سازمانی، حاکمیت شرکتی و تکنولوژی در پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL) توسط شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران، موثر باشند و رابطه معنی داری بین اخلاق و پیاده سازی این زبان گزارشگری مالی توسط شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران وجود دارد (طبق تصویر شماره ۱). همچنین نتایج این پژوهش، همسو با نتایج پژوهش برخی از پژوهشگران خارجی و داخلی می باشد {مهر امین و نبوی نژاد، ۱۳۹۶}، (ترشانی و دولین، ۲۰۰۵)، (لاسون و همکاران، ۲۰۰۳)؛ بنابراین تمایل به عدم رعایت معیارها و ضوابط اخلاقی در تهیه صورتهای مالی می تواند به عنوان یک مشکل اخلاقی منجر به بروز پیامدهای منفی از جمله تقلب و فساد^{۱۶} در گزارش های مالی شود بر این اساس به شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران پیشنهاد می گردد برای جلوگیری از رفتار های غیر اخلاقی^{۱۷} در راستای شفافیت هر چه بهتر و تسریع فرایند استخراج گزارشهای مد نظر از صورتهای مالی، این زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر را پیاده سازی نمایند.



تصویر شماره ۱

هر پژوهشی با محدودیت هایی همراه است این پژوهش نیز دارای محدودیت هایی در ارتباط با جمع آوری اطلاعات بود که از مهمترین آنها می توان به شرایط محیطی و زمان صرف شده ، عدم تمایل افراد مورد پرسش جهت تکمیل پرسشنامه ، روحیات و موقعیت پاسخ دهندگان به سؤال ها اشاره نمود. هرچند این محدودیت از کنترل نویسندگان مقاله خارج بوده است .

پیشنهاد می گردد در مطالعه های آتی ،متغیر های مداخله گری همچون فرهنگ ،مذهب و اصول و آیین رفتار حرفه ای در پیاده سازی این زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL)، در راستای ارتقای کیفیت صورتهای مالی در نظر گرفته شود .

نتیجه گیری

وجود اخلاق و رفتار اخلاقی برای حرفه حسابداری ضروری است، چراکه رفتار اخلاقی نیاز اساسی برای جلب اعتماد استفاده کنندگان از گزارشهای مالی می باشد (مران جوری و همکاران، ۱۳۹۶). عدم رعایت معیارها و ضوابط اخلاقی منجر به بروز پیامدهای منفی از جمله تقلب و فساد در حرفه حسابداری خواهد شد. از طرفی با بی ثباتی های مالی سالهای اخیر موضوع اخلاق در جامعه حسابداران مورد توجه صاحب نظران قرار گرفته است. یکی از مهمترین انتظارات جامعه از حسابداران، داشتن اخلاق حرفه ای و تهیه صورتهای مالی صحیح است. امروزه سیستم گزارشگری مالی توسعه پذیر (XBRL)، به عنوان یک انقلاب در گزارشگری مالی تلقی شده که باعث کاهش میزان خطا، دسترسی سریعتر و ارزاتر به اطلاعات، افزایش ویژگی کیفی مربوط بودن اطلاعات، برای تولیدکنندگان و استفاده کنندگان از اطلاعات صورت های مالی می شود. بنابراین زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر، به برجسب دار و نشانه دار کردن اطلاعات الکترونیکی استوار است و این امکان را برای تهیه و استفاده کنندگان از اطلاعات فراهم می کند تا گزارشهای مالی مد نظر خود را بتوانند تهیه نمایند. پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر توسط شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران منجر به شفاف سازی اطلاعات و باعث کاهش چشمگیر عدم تقارن اطلاعاتی موجود در بازار سرمایه خواهد شد و همچنین بکار گیری این زبان گزارشگری مالی توسط شرکتهای بورسی منجر به تسریع در قابلیت مقایسه پذیری اطلاعات مالی بین شرکتهای مختلف خواهد شد. لذا با پیاده سازی زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر می توان از صحت و سقم اطلاعات در راستای شفاف سازی و کاهش اثرات سوء استفاده از فرصتها، و جلوگیری از رفتار های غیر اخلاقی اطمینان حاصل کرد. نتایج پژوهش بیانگر نقش مهم اخلاق، (با وجود عدم الزام قانونی) در پیاده سازی این زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر در راستای شفافیت اطلاعات و ارتقای کیفیت گزارشگری مالی است. بنابراین انتظار می رود که زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر، تاثیر گسترده ای را بر حوزه گزارشگری مالی در ایران داشته باشد و بعنوان یک زبان فراگیر و جدید بجای روشهای سنتی مورد استفاده قرار گیرد.

ملاحظه‌های اخلاقی

در این پژوهش با معرفی منابع مورد استفاده اصل اخلاقی امانتداری علمی، رعایت و حقوق معنوی مولفین آثار محترم شمرده شده است. سایر اصول اخلاقی همچون رازداری و رضایت آگاهانه، رعایت شده است.

سپاسگزاری

لازم است از تمامی بزرگوارانی که در تکمیل پرسشنامه این تحقیق ما را یاری رساندند و پاسخگوی پرسشنامه‌های تحقیق بودند، سپاسگزاری کرد.

واژه نامه

1. Professional Ethics	اخلاق حرفه ای
2.Ethics	اخلاق
3.Fraud	تقلب
4.Quality of accounting information	کیفیت اطلاعات حسابداری
5.Transparency information	شفاف سازی اطلاعات
6.Extensible Business Reporting Language (XBRL)	زبان گزارشگری مالی توسعه پذیر
7.Extensible Markup Language(XML)	زبان نشانه گذاری توسعه پذیر
8.Ability reliance	قابل اتکا
9.Earnings Management	مدیریت سود
10.Comparability	قابلیت مقایسه
11.International financial reporting standards (IFRS)	استانداردهای گزارشگری مالی بین المللی
12.factors environmental	عوامل محیطی
13.factors corporate governance	عوامل سازمانی
14.factors corporate governance	عوامل حاکمیت شرکتی
15.factors technology	عوامل فنی و تکنولوژی
16.Corruption	فساد
17.Unethical Behaviors	رفتارهای غیر اخلاقی

فهرست منابع

1. Alles M.G.,and G.L. Gray.(2012).A Relative cost Frame-work of Demand for External Assurance of XBRL Filings ,Journal of Information Systems; 26(1) : 103-126.
2. Alles M, Pichoki,M.(2012). Will XBRL improve corporate governance? , International Journal of Accounting information Systems; 13 :91-108
3. Aminimehr A, seyedeforoosan N.(2017). XBRL Effects on Financial Reporting in Iranian Firms. Journal of Empirical Research in Accounting; 6 (3):29-42. (In Persian).
4. Atafi M, Barzegar A.(2017). Relationship between Money Ethics & Ethical Perception of Accounting Students with Understanding the Questionable Actions. Ethics in science and Technology; 12 (2) :117-126. (In Persian).
5. Aziz Khani, M . Imani Barandag, M. Mardiani, H. R. (2015). "The Effect of Extensible Financial Reporting Language (XBRL) on Auditing, Opportunity or Challenge". Quarterly Journal of Empirical Accounting Research; 4(۱5):23-37. (In Persian).
6. Arab Mazar Yazdi, M. Sarafaraz, M. (2016). Improving Corporate Governance through Extensible Business Reporting Language. Journal of Accounting; 290 (32) :53-60. (In Persian).
7. Berger, P., and R. Hann . (2007). Segment profitability and the proprietary and agency costs of disclosure .The Accounting Review; 82 (4): 869–906.
8. Ezadinea N, Zare H, Rahmani.(2017). The Ethical Acceptability of Earning Management. Ethics in science and Technology; 11 (4) :81-89. (In Persian).
9. Enachi, Mihaela and Ioan I. (2015). The progress of XBRL in Europe – projects, users and prospects. Procedia Economics and Finance; 20:185 – 192.
10. Efendi,J,Park,J,D,Smith,M.(2014).Do XBRL filings enhance informationl efficiency. Early evidence from post–earning announcement drift ,journal of Business Research;67:109-110
11. Flowerday ,S., A.W., Blundell, R. Von Solms .(2006).Continuous Auditing Technologies and models: A discussion , computers & security;25: 325-331.
12. Hope, O., and W. Thomas. (2008). Managerial empire building and

- firm disclosure. *Journal of Accounting Research* ; 46 (3): 591–626.
13. Hajeha Z, molasoltani J.(2016). The Investigation of Relationship between Ethical Intelligence & Performance of Independent Auditors. *Ethics in science and Technology*; 11 (1) :105-116. (In Persian).
14. Lin, H. Y. (2003). The Business Financial Reporting with XBRL Technology. National Yunlin University of Science & Technology, Taiwan.
15. Liu et al ,C.(2014).XBRL is impact on analyst forecast behavior :An empirical study,J.Account.Public Policy;33:69-82.
16. Lawson, R., Alcock, C., Cooper, J. and Burgess, L. (2003). Factors affecting adoption of electronic commerce technologies by SMEs: an Australian Study, *Journal of Small Business and Enterprise Development*; 10(3): 265-276.
17. Maranjori M, Vakilifard H, Porzamani Z, Raeszadeh M.(2017). Tendency toward Machiavellianism Behavior & the Auditors' Attitude toward Unethical Marketing Methods. *Ethics in science and Technology*; 12 (3) :99-108. (In Persian).
18. Masih Abadi, A. Barzegar Khandozi, A. (2009). Reducing information asymmetry using the artificial neural network and the language of the commercially-developed commercial financial reporter. *Scientific and Experimental and Analytical. Review of the Auditor*; 47:96-103. (In Persian).
19. Mohamadi j, khozain A.(2017). Language (XBRL) on Improving the Quality of Financial Reporting, Increasing the Transparency of Financial Information and Reducing Information Asymmetry .*Journal of Accounting Research*; 7 (2) :41-60. (In Persian).
20. Nikomram, H. Shekari, N. (2010). The Relationship of Financial Reporting (XBRL) with the qualitative characteristics of accounting information from the viewpoint of senior accountants of listed companies. *Management Accounting Magazine*;, 6:77-88. (In Persian).
21. Salehi T.(2017). Relationship between Auditor Professional Ethics and Audit Quality. *Ethics in science and Technology*; 11 (3) :77-86. (In Persian).
22. Saghafi A. Arab Mazar Yazdi, M. Baghomian, R. (2005). Financial reporting on the Internet and its situation in Iran. *Quarterly Journal of Accounting Studies*; 10 and 11:127-156. (In Persian).
23. Troshani, Indrit. Doolin, Bill. (2005). Drivers and Inhibitors Impacting Technology Adoption: A Qualitative Investigation into the Australian Experience with XBRL. 18th Bled eConference, eIntegration in Action, Bled, Slovenia, June :6 – 8.

بررسی هوش معنوی و اخلاق اسلامی در تربیت دینی دانش‌آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه‌های اسلامی و دیدگاه‌های امام خمینی

پریوش محمدی قشلاق^۱

چکیده

حضرت امام خمینی(ره) پیرامون اهمیت تعلیم و تربیت بارها به این موضوع اشاره دارند که گرفتاری همه ما برای این است که تزکیه و تربیت نشده‌ایم. اشتغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق را از بزرگترین مهمات و واجبات عقلیه می‌دانند. توجه به اخلاق در اسلام توسط همه پیامبران اشاره شده زیرا همه پیامبران برای همین آمده‌اند که امکان بهره‌مندی همه مردم را به فضایل اخلاقی را به وجود آورند. در اهمیت تربیت همین بس که ایشان غایت بعثت انبیا را تعلیم و تربیت انسانها گفته‌اند. در این تحقیق هدف بررسی هوش معنوی در تربیت دینی دانش‌آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه‌های اسلامی و دیدگاه‌های امام خمینی بود که در این راستا به بررسی متون مختلف درمورد نظرات و دیدگاه‌های مختلف در رابطه با هوش معنوی و همچنین تربیت دینی دانش‌آموزان دختر دوره متوسطه پرداخته و با استفاده از تعداد ۹۳ نفر از مدیران و معلمان دین و زندگی مدارس توانستیم نقش آموزه‌های اسلامی و دیدگاه‌های امام خمینی و میزان استفاده معلمان از این نظرات در تربیت دانش‌آموزان را بدست آورده شد.

واژگان کلیدی

آموزه‌های اسلامی، دیدگاه‌های امام خمینی، هوش معنوی، تربیت دینی، اخلاق اسلامی.

۱. استادیار گروه علوم تربیتی، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

طرح مسأله

اولین بار که اصطلاح هوش استفاده شد فقط هوش تحصیلی مورد نظر بود. مدت‌ها بعد این اصطلاح از استفاده تخصصی خود توسط روان‌شناسان خارج شد و به یک اصطلاح عمومی تبدیل شد. روان‌شناسان به عدم کفایت آن در سنجش هوش افراد پی بردند و فهمیدند هوش تحصیلی^۱ معیار کاملی برای ارزش‌گذاری فهم انسان‌ها نیست. سپس بر اساس توانایی افراد در ارتباط اجتماعی، هوش اجتماعی و بر اساس توانایی و ذکاوت افراد در تجارت و اقتصاد، هوش اقتصادی نیز تعریف کردند. هر سه اصطلاح هوش تحصیلی، هوش اجتماعی و هوش اقتصادی، فقط ارتباط‌های زمینی انسان‌ها را در برمی‌گیرد و انسان‌های به کمال رسیده‌ای که از نظر تحصیلی، اجتماعی یا اقتصادی سهمی معمولی از زندگی دارند ولی از نظر معرفت، فهم و درک بالایی دارند را در بر نمی‌گیرد. هوش معنوی عبارت است از میزان فهم افراد از واقعیت زندگی و حقیقت امور همچنان که پیامبر اعظم (ص) دعا می‌فرماید: اللهم ارنی الاشیاء كما هی. خداوند حقیقت چیزها را به من نشان بده. هدف اخلاق، شکوفایی صفات پسندیده و نابودی صفات رذیله و ایجاد مدینه فاضله است و همان‌طور که پزشک با دو برنامه، به معالجه بیمار می‌پردازد؛ هم به او برنامه پرهیز می‌دهد و هم برایش نسخه دارو می‌نویسد، علم اخلاق هم از یک طرف، به انسان برنامه اجتناب و پرهیز از منکرات می‌دهد و از طرف دیگر، به صفات نیک تشویق کرده و امر به معروف می‌نماید؛ در نتیجه دیگر جایی برای زشتی‌ها نمی‌ماند و در پی آن، انسان از حیوانیت بیرون آمده و به سوی خدا گام بر می‌دارد و چون خدا دانا، توانا و کاردان است و از روی حساب کار می‌کند و مهربان و بخشنده است و همه از خوان نعمتش برخوردارند چنان که در بعضی از آیات و روایات بیان شده، هدف نهایی از اخلاق اسلامی، قرب به خدا و جلب رضا و محبت او، تخلق به اخلاق الهی، دست‌یابی به ولایت الله، نیل به لقای الهی و نظر به وجه الله می‌باشد؛ آیات بسیاری از قرآن که واژه‌های الله، لقاء رب، ابتغاء مرضی الله و ابتغاء وجه الله را در بردارد، گویای این حقیقت است که هدف نظام اخلاقی اسلام، تربیت انسان خداجوی خداگونه و عاشق بوده است.

هرچند از نظر هوش تحصیلی، هوش اجتماعی و هوش اقتصادی افراد فقط چند شماره باهم فرق می‌کنند و تأثیر آن در بهبود کیفیت زندگی نسبی است، هوش معنوی تأثیر ویژه‌ای در کیفیت زندگی دارد و زندگی را هدفمند و ارزشی می‌کند (عارف نژاد، ۱۳۸۹) هوش تحصیلی، اجتماعی و اقتصادی حرکتی زمینی دارند و مثل هر حرکت زمینی محدود است، اما حرکت در مسیر هوش معنوی ابعادی آسمانی و نامحدود دارد و جا برای رشد و توسعه در آن بسیار زیاد

است (غباری و حجازی، ۱۳۸۶) هوش تحصیلی مربوط به ژنتیک انسان است و به صورت استعداد در ذات فرد نهفته است، اما هوش اجتماعی و هوش اقتصادی به دست آوردنی است و با آموزش و تفکر سرعت می‌گیرد. هوش معنوی نیز امری اکتسابی است و با ایمان افراد، ارتباط مستقیم است. به عبارت ساده‌تر هرچه ایمان فرد نسبت به خدای متعال بالاتر می‌رود، فهم او از واقعیت زندگی و اتفاقات زندگی نیز بالاتر می‌رود. تفکر و تدبیر در امور زندگی و آفرینش نیز دومین عامل افزایش فهم معنوی است (هاشمی و همکاران، ۱۳۸۵) بررسی تاریخ آموزش و پرورش ایران نیز نشان می‌دهد که آموزش دینی همواره جزئی از برنامه آموزش و پرورش رسمی بوده است و در کنار آموزش خواندن، نوشتن و حساب کردن، خواندن قرآن و آموزه‌های دینی و اخلاقی سفارش شده است. با رواج آموزش و پرورش به سبک اروپایی نیز این روند قطع نشد، حتی در دوره حکومت پهلوی نیز آموزش دینی در برنامه مدارس وجود داشته است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی سرمایه‌گذاری بزرگی در جهت اجرای طرح‌های تربیت دینی در نظام آموزش و پرورش رسمی کشورمان شکل گرفته است، اما کماکان این موضوع از دشواری‌های اساسی نظام آموزش و پرورش کشور ماست (آقایی میبیدی، ۱۳۸۶) با آموزش قرآن و آموزه‌های دینی می‌توان جوانانی تربیت کرد که مصالح دنیا و آخرتشان را خود ایجاد و حفظ کنند، چراکه به قول امام خمینی (ره) اساس عالم بر تربیت انسان است و انسان عصاره همه موجودات است و فشرده تمام عالم. تربیت از مفاهیم و پدیده‌هایی است که درباره مفهوم و معنای آن توافق فلسفی و وحدت دیدگاهی کمتری وجود دارد، شاید بتوان قدیمی‌ترین و درعین حال روان‌ترین و ساده‌ترین تعریف را به افلاطون نسبت داد که می‌گوید: «تربیت زیباترین چیزی است که در بهترین انسان‌ها آشکار می‌شود. جامعه‌ی دینی نیاز به تربیت دینی دارد تا افراد در آن استعدادهایشان را شکوفا سازند. شیوه‌ی تربیتی مدرسه بر شخصیت دانش‌آموزان بسیار مؤثر است. تربیت در همه‌ی ابعاد اعتقادی، عبادی و اخلاقی با توجه به ابعاد وجودی انسان کار ساده‌ای نیست. لذا لازم است همه‌ی عوامل مؤثر بر تربیت در مدرسه و خارج از آن به طور هماهنگ به تربیت افراد بپردازند. در این نوشتار سعی شده مسئولیت سنگین اجزای مدرسه در برابر تربیت دینی دانش‌آموزان بیان شود.

مبانی نظری

فردی باهوش از نظر معنوی ممکن است در روابط عمومی و یا تجارت تلاش کند و بهره‌ی بالایی از هوش تحصیلی، هوش اجتماعی یا هوش اقتصادی داشته باشد، اما نگرش او به ارتباط‌های اجتماعی و اقتصاد بر اساس سود و زیان شخصی نیست، بلکه نگرش او به ارتباط‌های اجتماعی و درآمدزایی نیز مثل همه اجرای زندگی نگرشی خدامحور است. چون واقعیت زندگی و جایگاه خود در آفرینش را درک کرده است. (غباری و حجازی، ۱۳۸۶)

مثال والای هوش معنوی حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است که تلاش اقتصادی او مثال زدنی است و چاه‌های زیادی به دست مبارک خویش حفر کردند اما هدف ایشان سود شخصی نبود و این کار را برای آبادانی شهر، بهبود سطح زندگی مردم، رسیدگی به فقرا و جلب رضایت خداوند متعال انجام دادند. نگرش ایشان به ثروت، نگاهی وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف والای انسانی است و در نامه تربیتی خود به فرزندشان امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌نویسند، اگر مستمندی را یافتی که می‌تواند این بار را برای تو تا آخرت حمل کند، این بار را به او بده و از این فرصت استفاده کن. بعضی از افراد باهوش اجتماعی بالا امروزه حصاری خود خواهانه به دور خویش می‌کشند و خود را در طبقه بالاتری از مردم می‌بینند، درحالی‌که فردی باهوش معنوی بالا، نگاهش به مردم به‌عنوان بندگان خدا نگاهی سرشار از احترام است و ملاکش دربرتری افراد جایگاه اجتماعی نیست بلکه تقوا را ملاک انتخاب انسان‌ها در پیشگاه خدای متعال می‌داند. (هاشمی و همکاران، ۱۳۸۵)

امام رضا علیه‌السلام که نمونه بارز هوش معنوی بالا است، در زمان ولایت‌عهدی خود همه غلامان را سر سفره دعوت می‌کردند و با آن‌ها سریک سفره می‌نشستند تا به ما نشان دهند مقام و منصب‌های دنیایی نگرش یک انسان به حقیقت رسیده را تغییر نمی‌دهد و مقام انسان‌ها در نزد خدای متعال به تقوای آنان است. در بین دشمنان ائمه اطهار به افرادی باهوش سیاسی بالا برخورد می‌کنیم. معاویه نمونه بارزی از این افراد است که از نظر سیاسی فردی باهوش بالا است، ولی چون واقعیت جایگاه امام معصوم را درک نکرده، فاقد هوش معنوی است. پس هرگونه تدبیر و زیرکی موردپسند دین مبین اسلام نیست و اسلام به تفکری احترام می‌گذارد که به دنبال حق و حقیقت باشد و ملاک انتخاب او رضایت حق تعالی باشد.

هوش معنوی

هوش معنوی یا SQ را می‌توان آن چیزهایی دانست که ما به آنها معتقدیم و نقش باورها، هنجارها، عقاید و ارزش‌ها را در فعالیت‌هایی که بر عهده می‌گیریم دربرمی‌گیرد. به عبارتی هوشی که به واسطه آن به سؤال سازی در ارتباط با مسائل اساسی و همه در زندگی‌مان می‌پردازیم و به وسیله آن در زندگی خود تغییراتی را ایجاد می‌کنیم. با استفاده از هوش معنوی به حل مشکلات با توجه به جایگاه، معنا و ارزش آن مشکلات می‌پردازیم هوشی که قادریم توسط آن به کارها و فعالیت‌هایمان معنا و مفهوم بخشیده و با استفاده از آن به معنای عملکردمان آگاه شویم و دریابیم که کدام یک از اعمال و رفتارهای ما از اعتبار بیشتری برخوردار است و کدام مسیر در زندگی‌مان بالاتر و عالی است تا آن را الگو و اسوه زندگی خودسازیم (پاشا و همکاران، ۱۳۸۷) یکی از نمادهایی که معمولاً در توضیح هوش معنوی به کار گرفته می‌شود نماد گل نیلوفر است که در آن تلفیق سنت و عقاید موجود در شرق و غرب و با استعانت از

مسائل علمی، مدلی قابل لمس و زیبا برای SQ ارائه داد. همانطور که اشاره شد هوش معنوی یکی از توانائی‌های ذاتی و فطری در انسان است که همانند سایر هوش‌ها چنانچه مورد توجه قرار گیرد می‌تواند پرورش و توسعه یابد به عبارتی SQ قابل توصیف و اندازه‌گیری است که برای اندازه‌گیری این هوش می‌توان به سنجش مهارت‌ها و توانائی‌هایی که ناشی از این هوش است بپردازیم. (Tirri, K. 2006)

تعریف هوش معنوی

لویس هوش معنوی را این‌طور تعریف می‌کند: هوش معنوی زمانی بروزمی‌کند، که ما بتوانیم معنویت را با زندگی روزانه خود تلفیق کنیم (طباطبایی و سمیعی، ۱۳۹۳).

هوش معنوی از نظر ولمن (۲۰۰۱) ظرفیتی است برای پرسیدن سؤالات غایی در خصوص معنای زندگی و هم‌زمان ظرفیتی است برای تجربه کردن ارتباطات یکپارچه بین ما و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم. ایمنوز (۲۰۰۰) هوش معنوی، چهارچوبی برای شناسایی و سازمان‌دهی مهارت‌ها و توانمندی‌ها مورد نیاز است؛ به گونه‌ای که با استفاده از معنویت میزان انطباق‌پذیری فرد افزایش می‌یابد. تعریف آمرام (۲۰۰۷) هوش معنوی، توانایی به کارگیری و بروز منابع، ارزش‌ها و کیفیت‌های معنوی است؛ به گونه‌ای که بتواند کارکرد روزانه و آسایش (سلامت جسمی و روحی) را ارتقاء دهد (غباری و حجازی، ۱۳۸۶). زوهر و مارشال (۲۰۰۰) هوش معنوی، هوشی که از طریق آن مسائل مربوط به معنا و ارزش‌ها را حل می‌کنیم، هوشی که فعالیت‌ها و زندگی ما را در زمینه‌ی وسیع‌تر، غنی‌تر و معنادار قرار می‌دهد، هوشی که به ما کمک می‌کند بفهمیم کدام اقدامات یا کدام مسیر معنادارتر از دیگری است. (King, D. B. 2008)

کینگ (۲۰۰۸) هوش معنوی را به عنوان مجموعه ظرفیت‌های روانی که با آگاهی، انسجام، کاربرد سازوار جنبه‌های متعالی و معنوی و غیرمادی وجود فرد سر و کار دارد، تعریف می‌کند که به پیامد‌هایی همچون بازتاب عمیق وجودی، افزایش معنا، باز شناسی خود متعالی و تسلط و ویژگی‌های معنوی می‌انجامد. (King, D. B. 2008)

خصوصیات هوش معنوی را چنین می‌توان عنوان کرد:

الف) هوش معنوی نوعی هوش غایی است که مسائل معنایی و ارزشی را به ما نشان داده و مسائل مرتبط با آن را برای ما حل می‌کنند هوشی است که اعمال و رفتار ما را در گستره‌های وسیع از نظر بافت معنایی جای می‌دهد و همچنین معنادار بودن یک مرحله از زندگی‌مان را نسبت به مرحله دیگر مورد بررسی قرار می‌دهد (زوهر، مارشال، ۲۰۰۰، به نقل از پاشا و همکاران، ۱۳۸۷)

ب) هوش معنوی ممکن است در قالب ملاک‌های زیر مشاهده شود: صداقت، دلسوزی، توجه به تمام سطوح هشیاری، همدردی متقابل، وجود حسی مبنی بر اینکه نقش مهمی در یک کل وسیع‌تر دارد، بخشش و خیرخواهی معنوی و عملی، در جستجوی سازگاری و هم‌سطح شدن

با طبیعت و کل هستی، راحت بودن در تنهایی بدون داشتن احساس تنهایی .
 ج) افرادی که هوش معنوی بالایی دارند، ظرفیت تعالی داشته و تمایل بالایی نسبت به هشیاری دارند. آنان این ظرفیت را دارند که بخشی از فعالیت‌های روزانه خود را به اعمال روحانی و معنوی اختصاص بدهند و فضایی مانند بخشش، سپاسگزاری، فروتنی، دلسوزی و خرد از خود نشان دهند (زوهرومارشال، ۲۰۰۰ به نقل از پاشا و همکاران، ۱۳۸۷).

اخلاق اسلامی

در سایه مالکیت بر نفس است که انسان، امکان دست یابی به همه فضایل اخلاقی را پیدا می‌کند؛ چون قوه تملک نفس، اگر در مصائب باشد، آن را صبر می‌نامند و اگر در برابر شهوات باشد، آن را عفت گویند و اگر استقامت در میدان جنگ باشد، شجاعت نامیده می‌شود؛ اگر پیروزی بر بخل باشد، آن را سخاوت گویند؛ اگر قیام به برابری حقوق و رفع تبعیض باشد، آن را عدالت نامند و اگر کسی بر نفس مسلط شد، یک حالت اطمینان و استقرار پیدا می‌کند و سپس همه فضایل درونی در او رشد کرده و میوه‌های معطر می‌دهد (میرشکاری و سعادت‌مند، ۱۳۹۴).

هدف نهایی اخلاق اسلامی

اخلاق سبب مالکیت بر نفس و تسلط بر خود و رهایی از نفوذ میل‌ها و تعدیل نمودن خواسته‌ها و پرورش بُعد معنوی می‌شود و ضامن اجرای قوانین و رسیدن به مکارم اخلاق و متصف شدن به اخلاق جمیل و زیبای الهی است (ذوالقدر نسب و همکاران، ۱۳۹۵) همه ارزش‌های اخلاقی و انسانی در این است که انسان به خود باز آید و واقعیت نفس خویش را آنچنان که هست، دریابد، آن وقت، گوهر ذات خویش را مغایر با رذایل اخلاقی درک می‌کند (خالدی، ۱۳۹۵).

تربیت اخلاقی

مراد از تربیت اخلاقی چگونگی بکارگیری و پرورش استعدادها و قوای درونی برای توسعه و تثبیت صفات و رفتارهای پسندیده اخلاقی و نیل به سعادت و فضایل اخلاقی و دوری از رذیلت‌ها است. تربیت اخلاقی در واقع بخشی از علم اخلاق را تشکیل می‌دهد و چون مباحث آن عمده ناظر به راه‌کارهای عملی و ارایه توصیه‌هایی در باب عمل و رفتار است، از آن به «اخلاق عملی» نیز یاد می‌شود. در مقابل آن به بخشی از مباحث اخلاقی که به توصیف خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی می‌پردازد، «اخلاق نظری» گفته می‌شود هدف از تربیت اخلاقی در اسلام، افزایش مراتب و درجات قلبی در سایه معرفت الهی است، تا شخصی شایستگی لازم برای تقرب به خدا را پیدا کند (ذوالقدر نسب و همکاران، ۱۳۹۵) از این رو، تعلیمات اخلاقی باید در جهت نیل به این هدف متعالی قرار گیرد و از هر نوع سطحی‌نگری و ظاهرگرایی مصون ماند، تا به جای تربیت افراد متظاهر، انسان‌های خود ساخته و بیدار تربیت شوند که هم از لحاظ بینش و معرفت و

هم از لحاظ عمل در سطح والایی از کمالات قرار گیرند (صفایی مقدم و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۴)

باورهای دینی در انسان

انسان فطرتاً موجودی خداجوست و کنجکاو از ویژگی‌های شاخص او به شمار می‌آید. بر اساس همین فطرت است که انسان در جست‌وجوی خداوند و معرفت دینی است. معرفت دینی با تفکر آغاز می‌شود و انسان در تلاشی دائم می‌کوشد شناخت جامعی به‌دست آورد و همواره آن را کامل‌تر کند. بنابراین با تکامل معرفت، باورهای دینی در انسان تثبیت خواهد شد. بر همین اساس، باورهای دینی را می‌توان شکل تکامل‌یافته معرفت دینی دانست که سبب گرایش عمیق فرد به دین می‌شود (آقایی میدی، ۱۳۸۶). از سویی، آثار و شواهد تاریخی موجود نشان می‌دهد که بشر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، دینی الهی یا غیر الهی داشته است، به‌طوری‌که به نظر ساموئل کوئینگ اساساً در جهان طایفه یا جامعه‌ای بدون نیایش، باورها و آداب‌ورسوم نیست. در لابه‌لای اوراق تاریخ، لوح‌ها، کتیبه‌ها و بقایای آثار تاریخی، بشری بدون مذهب، نیایش و پرستش نمی‌توان یافت (سواری و همکاران، ۱۳۸۰). از سوی دیگر، شکی نیست که یکی از عوامل مؤثر بر رفتار و نگرش انسان‌ها در جوامع گوناگون، دین‌داری است. دین‌داری از مفاهیمی است که پژوهشگران علوم اجتماعی به آن بسیار توجه کرده‌اند. به‌عنوان مثال، هدن (۱۹۸۳) معتقد است که دین‌داری، عامل اساسی اجتماعی شدن و انسجام فکری و عملی است (نازک‌تبار و همکاران، ۱۳۸۵۵).

تاریخ نشان می‌دهد که در گذشته، مذهب نقشی مهم در تربیت داشته است؛ به‌طوری‌که مطالعه و تدریس کتاب‌های مذهبی هدف اصلی تحصیل شمرده می‌شده است. مؤسسات آموزشی همان مؤسسات مذهبی بوده‌اند و ارتباط نزدیکی میان مذهب و تربیت برقرار بوده است (مایر، ۱۳۷۴، ص ۴۳۱). در دوران قرون‌وسطا مطالب مذهبی نقشی مهم در محتوای دوره‌های آموزشی داشتند. در آن دوران، هدف اصلی آموزش مطالعه کتاب‌های مذهبی و انجام رفتار در جامعه بر اساس آن بود. تعلیم و تربیت کشورهای اروپایی در آن دوران، به میزان چشمگیری متأثر و زیر نفوذ مذهب قرار داشته است (مشایخی‌راد، ۱۳۷۸)

مطالعات متعددی وجود دارد که تأثیر مثبت مذهب را در حوزه‌های مختلف زندگی بشر، از جمله قدرت روبه‌رو شدن با موقعیت‌های پراسترس اجتماعی، سازگارشان با شرایطی مثل از دست‌دان فرد محبوب خود و یا ناپایداری زندگی خانوادگی نشان می‌دهد. این واقعیت که بهره‌مندی از سطح بالای تعهد مذهبی می‌تواند این آثار مثبت را در پی داشته باشد ممکن است به این حدس و گمان بیانجامد که تعهد مذهبی بالا در دانشجویان و دانش‌آموزان، در وضعیت تحصیلی آنان آثار مثبتی خواهد داشت.

مفهوم تربیت و تربیت دینی

برای آن که بتوان تعریفی از تربیت دینی به دست آورد نخست باید به تبیین معنای تربیت و دین پرداخت. تربیت عبارت است از «فراهم آوردن زمینه‌ها و عوامل به فعلیت رساندن یا شکوفا ساختن استعدادهای شخص در جهت رشد و تکامل اختیاری او به‌سوی هدف‌های مطلوب.»

دین

دین در لغت به معنای جزا، اطاعت، قهر، غلبه، عادت، انقیاد، خضوع و پیروی در اصطلاح عبارت است از: «مجموعه‌ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره‌ی امور جامعه انسانی و پرورش آنها به کار گرفته می‌شود» با عنایت به تعریفی که از تربیت و دین به‌عمل آمده می‌توان گفت تربیت دینی فرایندی است دوسویه میان مربی و متربی که ضمن آن مربی با بهره‌گیری از مجموعه‌ی عقاید، قوانین و مقررات دینی تلاش می‌کند تا شرایطی فراهم آورد که متربی آزادانه در جهت رشد و شکوفایی استعدادهای خود گام برداشته، به‌سوی هدف‌های مطلوب رهنمون گردد. تربیت دینی، همچون سایر جنبه‌های تربیت مانند تربیت جسمانی، ذهنی، اخلاقی و... فرایندی است دوسویه که باید آموخته و فراگرفته شود، با این تفاوت که این نوع تربیت از سایر انواع تربیت مهم‌تر است و باید با دقت و ظرافت خاص انجام شود.

عوامل مؤثر بر تربیت دینی

محبت از عوامل مؤثر بر تربیت، محبت است که نیاز اساسی کودکان و غذای روح آنها می‌باشد. کودک به محبت کننده علاقه‌مند شده خود را شبیه وی ساخته و از او حرف‌شنوی دارد. حضرت امام (ره) به کودکان بسیار محبت می‌نمودند: «بچه‌ها به خدا نزدیک‌ترند و پاکیزه‌تریند» و می‌فرمودند: «بچه جدید العهد و ملکوتی است و به مبدأ نزدیک تر. معلم: معلم از جمله کسانی است که کودک تأثیرپذیری بسیار از او دارد و دو عامل اصلی جذب او برای کودک مقبولیت و محبوبیت است که از این دو عنصر می‌توان استفاده مطلوب نمود-.

تشویق و تنبیه: عوامل دیگری چون تشویق و تنبیه نیز مؤثرند که هر یک باید اصولی و با طی نمودن مراحل مخصوص آن مورد استفاده قرار گیرد.

مراقبت‌های پدر و مادر: مراقبت‌های مادر هنگام بارداری و شیردهی از عوامل بسیار تأثیرگذار بر سرنوشت کودک است. گناه بر بچه اثر می‌گذارد؛ غذای حرام یا غیبت کردن مادر و... می‌تواند از عوامل زمینه‌ساز شقاوت کودک در آینده باشد تقوای مادر در دوران شیردهی، با وضو شیر دادن، زمینه‌ساز سعادت فرزند می‌باشند.

اصول حاکم بر تربیت دینی

هر مطلب علمی دارای اصولی است که بدون آن ورود در آن علم بی اثر یا کم اثر است، علم تربیت نیز اصولی دارد که موارد زیر از آن جمله‌اند

۱- اصل سهولت: طبق این اصل از سخت‌گیری و خشونت نسبت به کودک باید پرهیز نمود چراکه آسان‌گیری کودک را علاقه‌مند و سخت‌گیری او را به اصل دین بدبین می‌کند.

۲- اصل تدریج: همان‌طور که خداوند نیز آیات و احکام را تدریجی نازل فرموده در آموزش به کودکان نیز اصل تدریج باید رعایت شود تا کودک متناسب با رشد و شکوفایی استعدادش مطالب را درک کند.

۳- اصل مداومت و استمرار: آموزش در اسلام امری مستمر و مداوم است. اهمیت آموزش به کودک از سویی و طولانی بودن دوره ساختار ذهنی و روانی کودکی از سوی دیگر استمرار و مداومت در آموزش را می‌طلبد و باید به موازات رشد عقلی و تحول روانی کودک مفاهیم اعتقادی را به وی انتقال داد و از شتاب و فشار پرهیز نمود.

۴- اصل آگاهی بخشی: هدف تعلیم باید رشد فکری و یادگیری دانش آموز باشد که بر اساس تفکر و فعالیت فکری، سودمندتر از تکرار و مرور آن است.

۵- اصل تفاوت‌های فردی: در آموزش کودکان نمی‌توان به طور یکسان عمل کرد و باید متناسب با ویژگی‌های شناختی عاطفی، انگیزش و سوابق خانوادگی از روش‌های گوناگون و مؤثر استفاده کرد، برخی با شعر، بعضی با داستان و برخی با پرسش و پاسخ بهتر درک می‌کنند، برخی زودتر و بعضی دیرتر. پس باید تفاوت‌های فردی را در نظر داشت.

راهکارهایی برای تعمیق و تقویت باورهای دینی

۱. تشکیل کمیته‌های مختلف مانند: کمیته نماز، تواشیح، سرود، دکلمه و نمایش‌نامه و کمیته پژوهش.

۲. تلفیق آموزش دینی با تمام دروس (علوم اجتماعی، تاریخ، هنر و ...)

۳. فراخوان مقاله با موضوعات خاطره‌های نماز، باورهای مذهبی و موفقیت‌ها، نماز و پرورش اخلاق نیکو، گفت‌وگو با خالق یکتا و بهداشت در دین و جذاب نمودن نمازخانه یا مکان اجرای مراسم مذهبی، چون معطر ساختن آن، تمیز و زیبا بودن

۴. اعتدال از نظر گرما و سرما نقاشی‌های مناسب با ارزش‌های دینی روی دیوار.

۵. حرکت‌های دسته‌جمعی در انجام مراسم‌های دینی، برگزاری نمازهای جماعت، شرکت در مراسم زیارت عاشورا، ایام سوگواری و جشن‌های مذهبی و مولودی‌ها.

راهکارهایی برای مشارکت مذهبی دانش‌آموزان در مدرسه

۱. پخش اذان و سکوت دانش‌آموزان هنگام شنیدن اذان ظهر از بلندگوی مدرسه به صورت هماهنگ در سطح مدارس منطقه.
۲. اختصاص دادن یک جلسه اولیاء و مربیان در مدارس جهت آموزش و اهمیت فواید اذان و اقامه توسط مربیان تربیتی یا توسط یکی از اولیای دانش‌آموزان به منظور سهیم نمودن اولیای دانش‌آموزان به عنوان الگو و نمو برای فرزندانشان.
۳. گرمی داشت یاد و خاطره‌ی اولین اذان صدر اسلام توسط " بلال حبشی " در سالروزشان و مشارکت دادن خود دانش‌آموزان در برگزاری این مراسم.
۴. آموزش و تفسیر اذان و اقامه و مسائل تربیتی در شورای دانش‌آموزی و انجمن و انتقال مسائل مطرح‌شده توسط اعضای این شورا به کلیه‌ی دانش‌آموزان.
۵. برگزاری نمایشگاه از آثار و دست‌سازه‌های دانش‌آموزان در سطح مدارس توسط دانش‌آموزان و مربیان تربیتی در ارتباط با اذان و اقامه و نماز.

آموزه‌های دینی از دیدگاه امام خمینی

مطالب و مفاهیمی که بعد از اصول دین به ما مسلمانان آموزش داده می‌شود تا راه سعادت دنیا و آخرت را به خوبی و سلامت طی نماییم و انسانی الهی و خدایی شویم مانند (انفاق، صدقه، نیکی به دیگران، احترام متقابل، عفو و گذشت، ایثار، شهادت، محبت، دوری از تکبر، مبارزه با ظلم و...) (حسینی، ۱۳۸۱)

آموزه‌های دینی در اسلام

در اسلام آموزه‌های دینی فراوانی وجود دارد، (نماز، روزه، جهاد، شهادت، ایثار و گذشت، یتیم‌نوازی، محبت، صدقه، انفاق، علم‌آموزی، تعادل بین دنیا و آخرت، خودسازی، دوری از غرور و خودپسندی، ورزش کردن، مبارزه با ظلم و ستم و...) که هر کدام در تربیت جوانان و نوجوانان جایگاهی مختص به خود دارد.

نقش آموزه‌های دینی در تربیت

۱. خودسازی یا تهذیب نفس: یکی از آموزه‌های دینی ماست که از لحاظ مقام و رتبه بر تربیت دیگران تقدم دارد و فلسفه تربیتی اسلام، اولی را مقدم بر دومی میدانند. امام خمینی می‌فرماید: تا اصلاح نکنید نفوس خودتان را، از خودتان شروع نکنید و خودتان را تهذیب نکنید، شما نمی‌توانید دیگران را تهذیب کنید. آدمی که خودش آدم صحیحی نیست، نمی‌تواند دیگران را تصحیح کند، هر چه بگوید، فایده ندارد، هر اصلاحی نقطه‌اولش خود انسان است، اگر چنانچه خود انسان تربیت نشود، نمی‌تواند دیگران را تربیت کند.

از دید امام خمینی، انسان تحول‌پذیر و قابلیت تربیت را دارد و قابلیتش و ادراکات وی برای

تربیت تقریباً بیدگفت غیر متناهی است، و شرط قابلیت انسان را برای درک مفاهیم کتاب آسمانی را برخورداری از تزکیه نفس و تهذیب اخلاق می دانند و می فرمایند: انگیزه تلاوت قرآن بر بشر اینست که تزکیه پیدا کنند و نفوس مصفا بشوند از این ظلماتی که در آنها موجود است تا اینکه بعد از اینکه مصفا شدند، ارواح و اذهان آنها قابل این بشود که کتاب و حکمت را بفهمند. (شرفی، ۱۳۷۸، ص ۲۴ و ۲۹ و ۳۰)

۲. تعادل بین دنیا و آخرت: در دیدگاه اسلام دنیا و آخرت هر دو به هم وابسته اند و از هم جدانگیزند و نسبت این دو مانند بذرو محصول است، یا میتوان گفت دنیا مزرعه آخرت است. اسلام در این باره نظریه ای معتدل دارد، و این را در کلام رسول گرامی اسلام میتوان دید، که میفرماید: بهترین شما کسی است که آخرت خود را برای دنیا از دست ندهد و دنیای خود را برای آخرت وانگذارد و سربار مردم نباشد. (نهج الفصاحه، باب دنیا و آخرت). امام خمینی (ره) میفرماید: اسلام یک چیزی نیست که برای یک طرف قضیه فکر کرده باشد، اسلام در همه اطراف قضایا حکم دارد، تمام قضایای مربوط به دنیا، سیاست، اجتماع، اقتصاد و تمام قضایای مربوط به آن طرف قضیه (آخرت) که اهل دنیا از آن بی اطلاعند، ادیان الهی آمده اند که هر دو طرف قضیه را نگاه بکنند و طرح بدهند، نسبت به هر دو طرف قضیه (دنیا و آخرت) حکم دارند، طرح دارند، اینطور نیست که یا این را واز آنطرف غافل باشند، یا آن طرف را واز اینطرف غافل باشند، نه، آنطرف را هم در نظر دارند (شرفی، ۱۳۷۸، ص ۳۷ و ۳۸)

۳. وحدت و مبارزه با ظلم و ستم: امام می فرمود: برنامه ما این است که نه ظلم کنیم و نه ظلم بشویم، نه به کسی ظلم میکنیم و نه زیر بار ظلم میرویم. ملت مادر مقابل حق و عدالت تسلیم است، چنانچه در مقابل ظلم و جور ایستاده است. مسلمین باید دید واحد باشند بر ضدمه ستمگران. اصولاً دعوت به اسلام دعوت به وحدت است. تا آن وقت که «یک» هستی این «یک» را کسی نمی تواند بشکند. اگر علاقه به استقلال ایران دارید وحدت مذهبی داشته باشید. واجب است بر همه مسلمین که با هم باشند و... (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵ تا ۱۰۸ و ۹۳)

۴. نقش تربیتی ادعیه: اینهایی که از کتب ادعیه انتقاد می کنند، برای اینست که نمی دانند، جاهل اند، بیچاره اند، نمی دانند که این کتب ادعیه چطور انسان می سازد این دعاهایی که از ائمه ما وارد شده است، مثل مناجات شعبانیه، دعای کمیل، دعای حضرت سیدالشهدا سلام الله علیها، سمات، اینها چطور انسان درست می کنند. همین ادعیه و همین خطبه ها و همین نهج البلاغه و همین مفاتیح الجنان و همین کتابهایی که ادعیه هستند اینها همه کمک انسان اند، در اینکه انسان را آدم کنند. وقتی یک انسانی آدم شد، به همه این مسائل عمل میکند زراعت هم میکند، لکن زراعتی که برای خداست، جنگ هم میکند. (فراهانی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳).

روش شناسی

روش شناسی تحقیقی حاضر، از نوع کاربردی و یک تحقیق موردی و زمینه ای است. با توجه به موضوع تحقیق، جامعه آماری از سه بخش اصلی تشکیل یافته است: ۱- مدیران دوره متوسطه، با توجه به آشنایی آنان با مدارس، در مبحث تربیت، صاحب نظر هستند. ۲- معلمان مدارس، مسئولیت آموزش و تربیت را بر عهده دارند، به دلیل میزان آگاهی از وضعیت موجود، واجد شرایط ترین اشخاص برای اظهار نظر در این مورد هستند.

نمونه آماری بدین شرح هستند:

(۱) مدیران مدارس، این افراد ۱۷ نفر هستند.

(۲) معلمان دوره متوسطه، این افراد ۷۶ نفر هستند.

در این تحقیقی، از روش های بررسی اسناد و مدارک و میدانی، جمع آوری اطلاعات استفاده شده است. هرچند که با عنایت به نوپا بودن ایده « تربیت دینی دانش آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام خمینی » منابع زیادی در این زمینه موجود نیست ولی از حداکثر منابع موجود بهره برداری شد. جهت بهره گیری از دیدگاه صاحب نظران به بسیاری از کتاب ها و مقالات چاپی یا مطالب موجود در شبکه اینترنت مراجعه شد. در روش میدانی نیز با استفاده از پرسشنامه، از نگرش و علم جامعه آماری اطلاع حاصل شد. جهت بررسی روایی و پایایی پرسشنامه محقق ساخته، اقدامات زیر انجام شد:

۱. جمع آوری دیدگاه صاحب نظران،

۲. تأیید محتوای بند ۱ توسط محقق،

۳. پیش آزمون،

۴. آزمون روشهای هسمانی درونی.

در این تحقیق، به منظور بررسی آماری و تجزیه و تحلیل اطلاعات جمع آوری شده، از طریق پرسشنامه، جهت آزمون سؤال ها، از آمار توصیفی و استنباطی استفاده شد. در مبحث آمار توصیفی، از میانگین، توزیع فراوانی و درصد فراوانی، و نمودارهای ستونی و در آمار استنباطی، از آزمون مجذور کار (خی ۲) برای بررسی معنا دار بودن پاسخ های جمع آوری شده و از آزمون t برای بررسی تعمیم پذیری پاسخ های نمونه آماری به جامعه آماری و آزمون فرضیات استفاده شده است.

یافته‌های تحقیق

آزمون فرضیه: هوش معنوی در تربیت دینی دانش آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام خمینی تاثیر دارد.

جدول ۱ خروجی آزمون تی تک نمونه ای فرضیه اول

حجم نمونه	میانگین		انحراف استاندارد		
	۹۳	۳/۷۴		۰/۹۳۴	
آزمون	درجه آزادی	آماره آزمون	سطح معنی داری	فاصله اطمینان	
				حد بالا	حد پایین
t تک نمونه‌ای	۹۲	۱۳/۷۳۱	۰/۰۰۰	۰/۶۳۵	۰/۸۴۸

هوش معنوی در تربیت دینی دانش آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام خمینی تاثیر دارد. میانگین حاصل از معیار هوش معنوی از حد متوسط (یعنی عدد ۳) بزرگ تر است (که نظر مثبت را نشان می دهد). فرضیه با آزمون t بررسی و فرضیه مورد ادعا تأیید شد. یعنی با سطح اطمینان ۹۵ درصد هوش معنوی در تربیت دینی دانش آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام خمینی تاثیر دارد.

آزمون فرضیه: اخلاق اسلامی در تربیت دینی دانش آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام خمینی تاثیر دارد.

جدول ۲: خروجی آزمون تی تک نمونه ای فرضیه دوم

حجم نمونه	میانگین		انحراف استاندارد		
	۹۳	۳/۹۱۱		۰/۷۷۸	
آزمون	درجه آزادی	آماره آزمون	سطح معنی داری	فاصله اطمینان	
				حد بالا	حد پایین
t تک نمونه‌ای	۹۲	۲۰/۲۲۵	۰/۰۰۰	۰/۸۲۲	۰/۹۹۹

اخلاق اسلامی در تربیت دینی دانش آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام خمینی تاثیر دارد. میانگین حاصل از معیار اخلاق اسلامی از حد متوسط (یعنی عدد ۳) بزرگ تر است (که نظر مثبت را نشان می دهد). فرضیه با آزمون t بررسی و فرضیه مورد ادعا تأیید شد. یعنی با سطح اطمینان ۹۵ درصد اخلاق اسلامی در تربیت دینی دانش آموزان دختر دوره متوسطه شهر ارومیه با نقش آموزه های اسلامی و دیدگاه های امام خمینی تاثیر دارد.

نتیجه گیری

توجه به اینکه اسلام تمامی ضعفها و کاستیهای روحی و روانی، حتی اجتماعی و اقتصادی را ناشی از غفلت انسان از مبدا آفرینش و معادمی داند، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «هر کس از یاد کردن من خودداری کند، زندگی سختی خواهد داشت» لزوم توجه دادن دانش آموزان به فرایض دینی در شرایط فعلی جامعه، آشکار می‌شود. چرا که فرایض دینی موجب افزایش تقوا می‌شود. «ای مردم خدایی را پرستید که آفریننده شما و آنکه پیش از شما بودند باشد که پارسا و منزه شوید. تقوا بر اثر توجه و پایبندی به رعایت فرایض دینی حاصل شده و ضامن سعادت واقعی و ابدی انسانهاست بنابراین هیچ آموزشی در مدارس بالاتر از ایجاد تقوا نیست. امام خمینی (ره) هدف‌های چندی برای امرمهم تربیت مدنظر داشتند برای ایشان اولویت داشت، من جمله، هدف اصلی تربیت انسان را برای این میدانند که، انسان طبعی بشود، یک انسان الهی، به طوری که همه چیزش الهی بشود، هر چه می‌بیند، حق ببیند، برخی از اهداف تربیتی از دیدگاه امام شامل، اهداف تربیت اخلاقی (معنوی)، تربیت اجتماعی، تربیت عاطفی، تربیت اعتقادی (دینی) و تربیت فردی است. در آموزش قرآن و آموزه‌های دینی و کلاً تعلیم و تربیت کودک و نوجوانان و جوانان، باید حتماً اصول مهم تربیت را شناخت رعایت و به کاربرد و همچنین به اخلاق اسلامی و دینی در تربیت دانش آموزان توجه نمود. ز آنجا که جوانان و نوجوانان از سرمایه‌های اساسی هر کشوری هستند، تعلیم و تربیت صحیح آنها می‌تواند سلامت روانی و اجتماعی جامعه را تضمین نماید. در این میان نکته قابل توجه آن است که دشمنان اسلام سعی دارند، همواره نوجوانان و جوانان را که از نیروی انسانی، فعال و اساسی در جامعه محسوب می‌شوند را از گرایش به دین باز دارند و به پوچ‌گرایی و الحاد سوق داده و انسانی مصرفی بار بیاورند. و از این طریق بتوانند به اهداف استعماری خود دست یابند. آنان در صدد از بین بردن و سست کردن پایه‌های ایمان و فرایض دینی مردم هستند و این در حالی است که تحکیم پایه‌های دینی مدارس باعث بیداری و آگاهی، استقلال و نجات دانش آموزان و در نتیجه نجات کشور از بند دشمن می‌شود. از دیدگاه امام خمینی اصول تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان عبارتند از: ۱- اصل ارتباط باطن و ظاهر، ۲- اصل اعتدال، ۳- اصل ابتلاء، ۴- اصل فطرت ۵- اصل تغییرپذیری انسان و همچنین در امر مهم تعلیم و تربیت عوامل بسیار زیادی تأثیرگذار است که بعضی بر بعضی دیگر ارجحیت دارند، ولی در کل همه دست در دست هم می‌دهند و شخصیت انسان را می‌سازند و او را تربیت می‌کنند از نظرگاه امام خمینی (ره) این عوامل در تربیت مؤثرند ۱- محیط تکوینی (قبل از تولد بچه، و انتخاب همسر خوب ۲- محیط خانوادگی) که نقش مادر را از همه مهمتر میدانند و نقش پدر را مکمل نقش مادر به حساب می‌آورد ۳- محیط آموزشی ۴- محیط اجتماعی ۵- رسانه‌های گروهی. با توجه به تأکیدی که از سوی دیدگاه‌های

امام خمینی و آموزه‌های اسلامی وائمه اطهار وجود داشته در خصوص تربیت و تعلیم از مقاطع پایین و از همه مهمتر از مدارس که دانش‌آموزان امروز آینده سازان آینده مملکت می باشند زیرا اگر این آموزه ها و تربیت دینی نتواند به موقع در اعماق وجود دانش‌آموزان نفوذ نماید و آن‌ها یک فرد دینی و معتقد به اسلام و اصول اسلام نماید تربیت‌های غلط و غربی جایگزین اسلام آموزه‌های ناب اسلام وائمه اطهار خواهد شد این یک نوع آفت و بلای خانمان سوز می باشد که باید از سوی مسئولان و مدیران ارشد آموزشی و تعلیم تربیت همه مورد توجه خاص قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. آقایی میبدی، فهیمه (۱۳۸۶) بررسی عوامل مؤثر در رشد و تثبیت باورهای دینی دانش‌آموزان سال سوم دوره متوسطه شهرستان اردکان، یزد، سازمان مدیریت و پژوهش استان یزد.
۲. امام خمینی، (۱۳۷۸) صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۳. الهامی نیا، اصغر، سیره اخلاقی (۱۳۸۵) تربیتی امام خمینی، اداره عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه، تهران، ۱۳۸۵.
۴. امراللهی، فاطمه (۱۳۷۹) نقش والدین در تربیت مذهبی فرزندان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، روانشناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران.
۵. باقری رنانی، نیلوفر و قنبر لائی، «بررسی نقش تلویزیون در ایجاد و تقویت گرایش‌های دینی دانشجویان» (بهار ۱۳۸۸) مدیریت در دانشگاه اسلامی، ش ۴۱، ص ۸۱-۶۵.
۶. براتی، حمید (۱۳۷۵) عوامل مؤثر بر تربیت دینی فرزندان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، علوم تربیتی، تهران، دانشگاه تهران.
۷. پاشا شریفی، ح. حسینی، ن. احقر، ق و ن شریفی. (۱۳۸۷) پرسشنامه پژوهشی در زمینه روان‌شناسی، مشاوره، علوم تربیتی و جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات سخن.
۸. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶) جستاری نظری در باب تمدن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۹. حسینی، سید محمدعارف، (۱۳۸۱) رویارویی تمدن اسلامی و مدرنیته، قم، مرکز جهانی علوم انسانی، ۱۳۸۱.
۱۰. حسینی، سید محمدعارف، رویارویی تمدن اسلامی و مدرنیته، قم، مرکز جهانی علوم انسانی، ۱۳۸۱.
۱۱. خالدی، محسن، (۱۳۹۵)، بررسی نقش معلم در تربیت دینی و اخلاقی دانش‌آموزان مطالعه موردی: دانش‌آموزان متوسطه شهر مریوان، نهمین کنگره پیشگامان پیشرفت، تهران، مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۱۲. خلیلی، سید حسن؛ خلیلی حسین آبادی، سید احمد؛ (۱۳۹۳) هوش معنوی و نقش آن در نظام آموزش و پرورش با تأکید بر آموزه‌های دینی، نخستین همایش ملی علوم تربیتی و روان‌شناسی
۱۳. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۲) کلمات قصار، پندها و حکمتها، نشر عروج، تهران، ۱۳۷۲.
۱۴. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۲) کلمات قصار، پندها و حکمتها، نشر عروج، تهران، ۱۳۷۲.
۱۵. ذوالقدر نسب، محسن؛ فاطمه محشوریان و فریبا مهری (۱۳۹۵)، بررسی تأثیر مدرسه اخلاقی در تربیت اخلاقی دانش‌آموزان از دیدگاه دانشجو معلمان دانشگاه فرهنگیان، دومین همایش ملی آسیب‌شناسی تربیت اخلاقی در نظام آموزشی ایران، میبد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد میبد
۱۶. رحیم پور، فروغ السادات، (۱۳۸۵) امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، نشر عروج، تهران، ۱۳۸۵.

۱۷. رحیمی، مریم؛ (۱۳۹۳) بررسی رابطه بین هوش معنوی دانش آموزان و گرایش آن ها به گروه‌های تخریری و شیطان پرستی (مطالعه موردی مقطع متوسطه استان چهارمحال و بختیاری) فصلنامه دانش انتظامی چهارمحال و بختیاری / سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۲.
۱۸. سعیدی، محسن (۱۳۸۰)، بررسی نقش مدرسه در تربیت مذهبی دانش آموزان دوره راهنمایی، پایان نامه کارشناسی ارشد، علوم تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران.
۱۹. سهرابی، فرامرز؛ (۱۳۹۲) مبانی هوش معنوی، فصلنامه سلامت روان، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۹۲، صص ۲۳-۴۱.
۲۰. سواری، کریم، و دیگران، «بررسی دیدگاه‌های فلسفی- عقیدتی دانش آموزان پسر پایه سوم مقطع متوسطه شهر اهواز در مورد نماز» (بهار و تابستان ۱۳۸۰)، علوم تربیتی و روانشناسی، ش ۱۰۲، ص ۱۰-۱.
۲۱. شرفی، محمدرضا (۱۳۸۱)، تربیت اسلامی با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی نشر پنجره، تهران، ۱۳۸۱.
۲۲. صادقی ارزگانی، محمد امین، (۱۳۸۷) انسان کامل از دیدگاه امام خمینی و عارفان مسلمان، بوستان، قم، ۱۳۸۷.
۲۳. صمدی، پ. (۱۳۸۵) هوش معنوی. مجله اندیشه‌های نوین تربیتی، دوره ۲، شماره ۳ و ۴ پاییز و ۱۳۸۵ زمستان صفحات ۹۹-۱۱۴.
۲۴. طباطبایی، سید علی؛ سمعی، اکبر؛ (۱۳۹۳) آسیب شناسی و ارزیابی مدیریت فرهنگ جهادی و جهاد فرهنگی (مطالعه مروری و تحلیلی بر بیانات امام خمینی (ره) و حضرت آیت ... خامنه ای در زمینه جهاد و فرهنگ و آسیب شناسی آن)، نخستین همایش ملی علوم تربیتی و روان شناسی.
۲۵. عارف نژاد، س. (۱۳۸۹) بررسی مقایسه ای هوش اجتماعی و عزت نفس دانش آموزان دوزبانه و تک زبانه مقطع متوسطه شهر تبریز و منطقه یک شهر تهران و رابطه آن دو. پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تبریز، دانشکده علوم انسانی و تربیتی.
۲۶. غباری، باقر و م، حجازی. (۱۳۸۶) رابطه جرأت ورزی و عزت نفس با پیشرفت تحصیلی در دانش آموزان تیز هوش و عادی، پژوهش در حیطه کودکان استثنایی سال هفتم، شماره ۳، صص ۳۱۶-۲۹۹.
۲۷. فراهانی، مجتبی، (۱۳۷۸) تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی، نشر عروج، تهران ۱۳۷۸.
۲۸. فرهنگ پور، فرناز، خدیوی، اسداله؛ ادیب، یوسف؛ (۱۳۹۳) رابطه هوش معنوی و عزت نفس با پیشرفت تحصیلی دانش آموزان، زن و مطالعات خانواده «سال سوم - شماره ۹ - پاییز؛ صص ۹۷-۱۱۹.
۲۹. معاونت سیاسی نمایندگی ولی فقیه در نیروی دریایی سپاه، (۱۳۷۸) تمدن اسلامی در اندیشه سیاسی امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. موسسه فرهنگی قدر ولایت (۱۳۸۷)، سی سفارش و توصیه اساسی در خودسازی و حفظ نظام اسلامی از حضرت امام خمینی (ره)، تهران، موسسه فرهنگی قدر ولایت.
۳۱. میرشکاری، زینب و زهره سعادت‌مند، (۱۳۹۴)، نقش رشد اخلاقی در تربیت دانش آموزان ابتدایی، اولین کنگره ملی توانمندسازی جامعه در حوزه علوم اجتماعی روانشناسی و علوم تربیتی، تهران، مرکز

توانمندسازی مهارت‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه

۳۲. هاشمی، ویدا؛ بهرامی، هادی و کریمی، یوسف (۱۳۸۵) بررسی رابطه‌ی هوش هشتگانه گاردنر با انتخاب رشته و پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان. مجله روان‌شناسی شماره ۳۹، سال دهم، شماره ۳: ۲۷۴-۲۸۸.

33. Animasahun, A. R. (2010). Intelligent quotient, emotional intelligence and spiritual intelligence as correlates of prison adjustment among inmates in Nigeria prisons. *J Soc Sci*, 22 (2):121-1
34. King, D. B. (2008). *The Spiritual Intelligence Project*. Trent University, Canada. www.dbking.net/spiritualintelligence.
35. Nasel, D. D. (2004). *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of south Australia.
36. Tirri, K. (2006). Conceptual definition and empirical validation of the spiritual sensitivity scale, *Journal of empirical Theology*, 19 (1):37-62.
37. Wigglesworth, C. (2006). *Why spiritual intelligence is essential to mature leadership*. President, conscious Pursuits, Inc

ترجیح اراده درونی بر اراده ظاهری در تفسیر قراردادهای تجاری مبتنی بر توجیه اخلاقی

حسین مریدی فر^۱

رضا سکوتی نسیمی^۲

ناصر مسعودی^۳

چکیده

تفسیر قرارداد یکی از حوزه‌های مشکل در قراردادها است. اصول زیادی برای تفسیر قرارداد ارائه شده است. در نظام‌های مختلف حقوقی تقریباً اصول تفسیر مورد توجه قرار گرفته است. یکی از اصول ارائه شده برای تفسیر قرارداد، کشف حقیقت بر اساس اراده طرفین است. مرسوم است بین اراده اشخاص (دورنی و بیرونی) در حوزه قراردادها، تعارض بوجود می‌آید. تعارض بوجود آمده از اراده واقعی و اعلام شده اشخاص نشأت می‌گیرد. در غالب سیستم‌های حقوقی تفسیر قرارداد و حل تعارض با ترجیح اراده درونی و واقعی می‌باشد به نوعی که اگر ثابت شود قصد واقعی طرفین غیر از آن چیزی بوده است که بیان نموده‌اند، اراده واقعی مرجح خواهد بود، چیزی که اخلاق نیز آن را می‌پذیرد. و این موضوع در فقه، حقوق ایران و حقوق اتحادیه اروپا مورد پذیرش قرار گرفته است. از طرفی حقوق انگلستان رویکردی متفاوت از سیستم‌های فوق دارد هر چند این احتمال وجود دارد که در بعضی موارد اخلاق این تفسیر را نپذیرد. در پژوهش حاضر صرف‌نظر از نظرات محققین در این حوزه، اراده واقعی و درونی با توجیه اخلاقی، بر اراده ابراز شده ترجیح داده شده است.

واژگان کلیدی

تفسیر، اراده درونی، اراده ظاهری، اخلاق.

۱. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، گروه حقوق، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: moridi1364@gmail.com

۲. استاد گروه حقوق، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: sokuti_r@yahoo.com

۳. استادیار گروه حقوق، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. Email: n_masoudi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

طرح مسأله

مفسر در مقام تفسیر قرارداد به دنبال یافتن قصد مشترک طرفین قرارداد است. به استناد اصل حاکمیت اراده، اشخاص آزادند هر نوع قراردادی را انتخاب نمایند و از این لحاظ محدودیتی ندارند. اصل حاکمیت اراده اشخاص را مجاز گذاشته است تا هر شخصی، طرف قرارداد خود را آزادانه انتخاب نماید مگر در مواردی که انتخاب طرف قرارداد بوسیله قانون یا شرع محدود شده باشد. در واقع اصل حاکمیت اراده منتج به اصل آزادی قراردادهای است. نمی‌توان ادعا نمود که این اصل ابداع نویسندگان قانون مدنی یا ثمره تقلید از حقوق اروپایی است.^۱ در مقابل بعضی بیان نموده‌اند که این اصل علی‌الظاهر ساخته حقوق غرب و به ویژه فرانسه و مکتب اقتصاد آزاد انگلیس است.^۲ حقوقدانان اصل حاکمیت اراده را با موانعی محدود نموده‌اند: از جمله می‌توان به قانون، نظم عمومی و اخلاق حسنه اشاره نمود.^۳ قصد مشترک طرفین برای انعقاد قرارداد، برابر اصل آزادی قراردادی آزاد می‌باشد، ولی محدودیتهای موجود باید در نظر گرفته شود. در واقع تفسیر قرارداد باید مبنای اخلاقی داشته باشد و اخلاق در تمامی مراحل عقد مؤثر باشد. قانونگذار در ماده ۶۵۴ ق.م.چنین آورده است که: «قمار و گرویندی باطل و دعاوی راجعه به آن مسموع نخواهد بود. همین حکم در مورد کلیه تعهداتی که از معاملات نامشروع تولید شده باشد جاری است». در حقیقت این ماده اصل آزادی قراردادی اشخاص را در تنظیم قمار و گرویندی محدود نموده است و اشخاص نمی‌توانند چنین توافقی را بنمایند. توجه به این نکته ضروری است که موانع فوق صرفاً محدودکننده اراده طرفین هستند و اصل حاکمیت اراده را به نحو کلی مخدوش نمی‌نمایند و همچنان این اصل کارکرد اساسی دارد. هنوز هم اصل حاکمیت اراده و قصد طرفین از اعتبار ممتازی برخوردار است و مدار اصلی تفسیر قرارداد قصد مشترک طرفین به شمار می‌آید و برخلاف آنچه که تصور می‌شود در حقوق ایران قصد مشترک طرفین محور تفسیر است نه مصالح اجتماعی و انصاف که از لحاظ مصادیق دارای ابهام است.^۴ باید اذعان نمود که تفسیر قرارداد حول اراده طرفین باشد و تا زمانی که محدودیتی وارد نشده باشد، مفسر حق تفسیر بر خلاف اراده طرفین را ندارد. وقتی طرفین عقد خود اقدام به انعقاد قرارداد می‌نمایند، تفسیر نیز باید بر اساس اراده طرفین باشد. مصلحت اجتماعی، انصاف و عدالت نمی‌تواند جایگزین اراده طرفین در تفسیر قرارداد شود. با توجه مطلب بر اساس کاربرد اخلاق در تفسیر، می‌توان اذعان

۱. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۵، قواعد عمومی قراردادهای، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲. السان، مصطفی، ۱۳۸۵، جایگاه قصد در تفسیر قراردادهای، مجله کانون، شماره ۶۵ ص ۱۷.

۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۹۲)، تاثیر اراده در حقوق مدنی، چاپ سوم، گنج دانش، تهران، ص ۲۱۳ به بعد. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۴)، اعمال حقوقی، چاپ چهاردهم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۵۸ تا ۶۹.

۴. شهیدی، حقوق مدنی (اصولقراردادهای و تعهدات)، ج ۲، ص ۲۹۴.

نمود اخلاق و حسن نیت اشخاص در قراردادها قصد واقعی را بر قصد اعلام شده و ظاهری ترجیح می دهد.

در پژوهش حاضر مفهوم و جایگاه قصد مشترک طرفین در تفسیر قرارداد در فقه، حقوق ایران، انگلستان و اتحادیه اروپا در مقام تفسیر مورد مطالعه قرار می گیرد. از مهم ترین اسنادی که در حوزه قراردادها در حقوق اروپا تدوین شده است، می توان اصول حقوق قراردادهای اروپا، پیش نویس جامع حقوق خصوصی و اصول تجاری ویرایش سال ۲۰۱۰ را نام برد. پیش نویس جامع حقوق خصوصی با اصول حقوق قراردادهای اروپا، دارای شباهت زیادی هستند. PECL توسط کمیسیون حقوق قراردادهای اروپا به ریاست پروفیسور اوله لاندو و حقوقدانان برجسته اتحادیه اروپا در دو مرحله در سال های ۱۹۹۹ و ۲۰۰۲ در ۱۷ فصل تنظیم شده است. روش جمع آوری تحقیق اطلاعات کتابخانه ای و روش تحقیق توصیفی و تحلیلی است. جهت تدوین مقاله از منابع موجود در کتابخانه اعم از کتاب، مجلات علمی-پژوهشی و .. بهره برداری شده است.

۱- مفهوم تفسیر و اخلاق

تفسیر و اخلاق در لغت و اصطلاح تعریف شده است، در ذیل به هر دو اشاره می شود.

۱-۱. مفهوم لغوی تفسیر

تفسیر در لغت به معنی پدید کردن و هویدا کردن و بیان و تشریح معنی و لفظ آیات قرآن آمده است.^۱ تأویل، تعبیر، توضیح، بیان و شرح نیز در کتب لغت بعنوان معانی لغوی تفسیر ارائه شده اند.^۲ تفسیر به کشف مقصود از لفظ مشکل نیز معنی شده است.^۳ در نوشته های خارجی نیز تفسیر به مفهوم توضیح و تبیین یک موضوع آمده است.^۴

۱-۲. مفهوم حقوقی تفسیر

در نصوص قانونی ایران اشاره ای به تعریف تفسیر نشده است و حقوقدانان نیز تعریف واحدی برای آن ارائه نکرده اند. سخن گزافه ای نخواهد بود اگر گفته شود معنای حقوقی تفسیر رابطه ی نزدیکی با مفهوم لغوی دارد و در حقوق و فقه نیز همانند علم لغت، تفسیر همان تبیین و توضیح مطلب است. عده ای از حقوقدانان^۵ تفسیر قرارداد را به معنی تشخیص مقررات آن دانسته

۱. معین، محمد، (۱۳۸۷)، فرهنگ فارسی معین (یک جلدی)، چاپ اول، انتشارات فرهنگ نما با همکاری کتاب آرد، تهران، ص ۳۳۵.

۲. قیوم، عبدالنبی، (۱۳۸۸)، فرهنگ معاصر (عربی-فارسی)، چاپ هشتم، مؤسسه فرهنگ معاصر، تهران، ص ۲۹۸.

۳. ابن منظور، (۵۱۴۰۸ق)، لسان العرب، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ص ۳۶۱.

4. Ruth Urbom, American Wordpower dictionary, (2002), Oxford University press, p.363. (interpretation: an explanation or understanding of sth. What's your interpretation of these statistics?).

۵- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۷، قواعد عمومی قراردادها، جلد ۳، ص ۱۴.

و هدف از تفسیر را روشن کردن مضمون و مفاد عقد شناخته‌اند.^۱ در حقیقت چنین باید بیان نمود که اگر مدلول یک قانون فاقد قطعیت باشد، برای اینکه در میان احتمالات متعدد که آن قانون را در بر گرفته، یکی از احتمالات را رجحان بدهیم و آن را مدلول قانون معرفی کنیم حاجت به نوعی تلاش اندیشه داریم که نام آن، تفسیر قانون است. برخی نیز تفسیر را عبارت از جستجوی دلالت دقیق آن و مشخص کردن گستره تعهدات قراردادی با بهره‌گیری از روش‌هایی که پائیدن هرچه دقیق‌تر اندیشه متعاقبین را ممکن سازد، دانسته‌اند.^۲ حقوق دارای شاخه‌های متفاوتی است که تفسیر در هر کدام مفهوم خاصی به خود می‌گیرد. در منطق حقوق، تفسیر به معنای یافتن نزدیک‌ترین و بهترین معنا برای یک قاعده حقوقی است.^۳ مؤلف فوق در روش شناسی حقوق نیز، تفسیر را دارای اهمیت دانسته و بیان داشته است تلاشی که حقوقدان برای درک مدلول نهادهای حقوقی بکار می‌گیرد و در این تعریف است که نهادی در حوزه‌های مختلف سنجیده شده تا میزان ارزش آن مشخص گردد و معنای مطلوبی از آن بدست آید. هر موتیک^۴ حقوقی خود در مقام تفسیر یا ناظر به تفسیر قانون و مصوبات قوای حاکم یا درباره تفسیر قراردادهای خصوصی است.^۵ همانطور که حقوقدانان^۶ بیان نموده‌اند مفهوم حقوقی تفسیر همیشه ناظر به قراردادها نیست و فقط قراردادها نیستند که نیازمند تبیین هستند، بلکه ممکن است سایر اعمال حقوقی نیز نیازمند تفسیر باشند. مثلاً تحقق ایقاعات نیز ممکن است دارای نکات ابهامی باشد و نیازمند تفسیر باشد. می‌توان از باب مثال به طلاق اشاره نمود که یکی از بحث‌برانگیزترین ایقاعات موجود می‌باشد. در فقه نیز تفسیر به معنی توضیح دادن آیات قرآن آمده است.^۷ بعضی از فقها نیز تفسیر را کشف القناع دانسته و زمانی تفسیر را ضروری می‌دانند که معنای متن روشن نباشد و مفاد آن در پرده حجاب مستور باشد.^۸ اما می‌توان تفسیر قرارداد تجاری را چنین تعریف نمود که عبارت است از تلاش و کوشش جهت فهم و استنباط قصد طرفین در قراردادهای

۱. در جایی دیگر تعیین معنی درست و گستره قاعده حقوقی را تفسیر آن قاعده می‌گویند. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۵)،

فلسفه حقوق (منابع حقوق)، جلد ۲، چاپ سوم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۲۰۸.

۲. صالحی‌راد، محمد، (۱۳۸۷)، گستره و آثار تعهدات قراردادی، چاپ اول، انتشارات مجد، تهران، ص ۳۹.

۳. جعفری تبار، حسن، (۱۳۵۵)، مبانی تفسیر حقوقی، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۲۳۵.

۴. این واژه به معنی تفسیر می‌باشد که در علم فلسفه کاربرد دارد. Hermeneutic

۵. همان.

۶. حبیبی، محمود، (۱۳۸۹)، تفسیر قراردادهای تجاری بین‌المللی، چاپ اول، میزان، تهران، ص ۳۶.

۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۹۴)، ترمینولوژی حقوق، چاپ بیست و سوم، گنج دانش، تهران، ص ۱۷۰.

۸. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۱ ه.ق)، فرائد الاصول و هو الرسائل، جلد ۱، چاپ اول، موسسه الاعلمی للمطبوعات،

للمطبوعات، بیروت، ص ۵۷.

تجاری.

تفسیر در حقوق انگلستان و حقوق اتحادیه اروپا نیز تعریف نشده است و این مطلب را باید در کلام حقوقدانان و رویه قضایی یافت.^۱ همین حقوقدان در تعریف تفسیر از رویه قضایی این کشور الهام گرفته و با تمسک به رویه قضایی تفسیر را چنین تعریف می‌نماید: « مفهوم تفسیر قراردادها مشتمل بر دو حوزه است: اول- در فهم معنی کلمات دخالت دارد. دوم- جهت تاثیر حقوقی این کلمات در یافتن معنی آنها، باید به قصد طرفین، عرف و عادت توجه شود.»^۲ عده‌ای^۳ نیز بیان نمودند که تفسیر قرارداد با هدف تعیین مفاد قرارداد صورت خواهد گرفت. علاوه بر موارد فوق، در رویه قضایی کامن لا، که انگلستان سردمدار آن است، دادگاه وظیفه دارد قراردادهای طرفین را تفسیر نموده و به قصد طرفین اثر بخشد. البته باید اذعان نمود دادگاهها نیز در حدود متعارف حرکت نموده و بدور از حد متعارف و ادبی واژه‌ها را تفسیر نخواهند نمود.^۴ می‌توان از فرهنگ‌های معروف حقوقی انگلستان نیز مفهوم تفسیر را استخراج نمود. از مهمترین این فرهنگ‌ها می‌توان به دو مورد اشاره نمود. اول: فرهنگ حقوقی بلاک تفسیر را چنین تعریف نموده است: «تفسیر عبارت است از هنر یا فرایند کشف و تشخیص معنی یک قانون، وصیت نامه، قرارداد یا هر مدرک دیگر و به عبارت دیگر کشف و نمایش معنی صحیح هر نکته و علامتی که بیان کننده مضامین و ایده‌هایی باشد.»^۵ دوم: در فرهنگ حقوقی آکسفورد واژه تفسیر چنین تعریف شده است: « تفسیر عبارت است از فرایند تعیین مفهوم واقعی سند نوشته که یک فرایند قضایی است بر اساس شماری از قواعد و فرضیه‌ها.»^۶

هر چند مقررات مندرج در فصل پنجم مواد ۱۰۱-۵ تا ۱۰۷-۵ اصول حقوق قراردادهای اروپا، شامل مطالب جدید و خاصی در خصوص تفسیر است، اما تعریفی در این خصوص ارائه نمی‌دهد. پیش‌نویس طرح مشترک مرجع و اصول قراردادهای تجاری بین‌المللی نیز تعریفی از

1. Willmott-lindy/ Christensen –sharon / Butler – Dr. Des, (1996), Contract Law 2edit, London, Oxford University press, p.280.

2. Ibid, at p.281.

3. Christian Von Bar & Eric Cive, (2009), Model Rules of Eropcan Private Law, Vol 1, first ed , Munich, sellier, p.533.

4. Barker – David/ Padfield – Colin,(1998), Law Made Simple, 10th ed, Tehran: Mizan Pub, 2003. P.171.

5. Bryan A. Garner, (2011), Black’s Law Dictionary, 4th ed, Thomson West, p.402. p.402.

6. interpretation: The process of determining the true meaning of a written document. It is a judicial process, effected in accordance with a number of rules and presumption. So far as is relevant, the rules and presumptions applicable to Acts of Parliament (SEE INTERPRETATION OF STATUTES) apply equally to private documents, such as deeds and wills. (Martin,2002,p 261)

تفسیر ارائه نمی‌دهند.

۳-۱. مفهوم لغوی اخلاق

واژه اخلاق در لغت جمع خلق بوده که دارای معنی خوی (خوی‌ها) می‌باشد.^۱

۴-۱. مفهوم اصطلاحی اخلاق

اخلاق مجموعه قواعدی است که رعایت آنها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است. قواعد اخلاق میزان تشخیص نیک و بد است. اخلاق تعیین می‌کند کدام عمل خوب است و کدام عمل بد.^۲ محترم شمردن قواعد اخلاق ریشه در درون انسان‌ها دارد.^۳ بر مبنای همین قبح یا حسن بودن عمل باید حکم به تایید یا رد عملی داده شود. اخلاق نیازی به دخالت ابزار دولت و یا غیره ندارد و وجدان بیدار است که اخلاق را محترم می‌شمارد. هر چند از نظر عقلی نمی‌توان قلمرو اخلاق و حقوق را از هم جدا نمود، ولی ضرورت‌های عملی آنها از هم جدا می‌نماید.^۴ باید گفت که حقوق و اخلاق با هم رابطه داشته و بی‌ارتباط به هم نیستند اما هدف و ضمانت اجرای این دو را از هم جدا می‌کند.

۲- روش‌های احراز و تعیین قصد مشترک طرفین قرارداد

همچنانکه گفته شد اراده طرفین عقد را می‌سازد. اما اراده طرفین نباید در ضمیر طرفین باقی بماند و باید اعلان شود. این احتمال وجود دارد که اراده باطنی طرفین قرارداد با آنچه اعلان شده است، تعارض داشته باشد. دادگاه‌ها نیز به دنبال اراده واقعی طرفین هستند، اما سوالی که مطرح می‌شود این است که کدام اراده مرجح خواهد بود؟ آنچه در ضمیر شخص وجود داشته است یا آنچه که اعلان شده و اراده ظاهری نامیده می‌شود؟ دو دیدگاه متفاوت وجود دارد که بیان می‌شوند.

۲-۱. نظریه اصل حاکمیت قصد باطنی

به گفته عده‌ای از حقوقدانان^۵ اراده باطنی اراده‌ای است که در درون شخص به مرحله انشاء انشاء رسیده، ولی صرف‌نظر از تجلی آن مورد توجه حقوقدانان قرار گرفته است. در اراده باطنی باید دو وصف را در نظر گرفت: یک: اراده‌ای که مرحله تردید را تمام کرده و به کمال رسیده است و در مرحله انشاء، جهش و ابراز است. دوم: صرف‌نظر از تجلی خارجی، که به وسیله الفاظ یا نوشته یا اشاره یا فعل، صورت می‌گیرد از نظر عملی مورد توجه باشد. قصد باطنی سازنده اصلی

۱. معین، همان، ص ۹۳.

۲. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۵، فلسفه حقوق (منابع حقوق)، جلد ۲، چاپ سوم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۵۴۶.

۳. غزالی، امام ابوحماد محمد، ۱۹۷۵، احیاء علوم‌الدین، جلد سوم، جزء ۸، ص ۹۹.

۴. کاتوزیان، همان، ص ۵۷۹.

۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، دایره‌المعارف حقوق مدنی و تجارت، ص ۱۰۲.

عقد است و در صورت عدم وجود اراده باطنی، اعلان اراده معنایی نخواهد داشت. مکتب فردگرایان که بر نظریه اراده باطنی است، منبع تمامی تعهدات را اراده انسان می‌داند و از کفایت اراده درونی برای تکوین عقد سخن می‌گوید.^۱ نتیجه اینکه تنها متعهد می‌تواند آزادی خویش را محدود نماید و اگر عمل حقوقی با اراده درونی اشخاص مغایرت داشته باشد، عملی محقق نمی‌شود. از طرفی برخی حقوقدانان^۲ در ارائه این نظریه چنین نوشته‌اند: «انسان به حکم اخلاق و وظیفه دارد که از قول و عهد خویش سرباز نزند و همین مفهوم اخلاقی است که در حقوق نیز او را پایبند می‌کند. پس، در موردی که گفته‌ها و نوشته‌ها پوسته‌ای بی‌مغز باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که اراده انسانی آزاد را مقید سازد». در واقع در تمیز حدود و قلمرو هر تعهد، دادرسی باید اول اراده حقیقی را بیابد و اگر به یقین به آن نرسد، با ظن، نیت درونی را استخراج کند. چراکه تنها اراده شخص است اگر دچار اشتباه نشود، منشأ همه تعهدات خواهد بود.^۳ عده‌ای^۴ دو نمونه رای را در مبتنی بر اراده باطنی عنوان نمودند. ۱- رای وحدت رویه دیوان عالی کشور به شماره ۷۴۷۱-۱۶۱۵-۱۳۱۰/۱۲/۲۱-۱۳۱۰ چنین اشعار می‌دارد: «در تشخیص مقصود نباید فقط اقتضار به ظاهر بعضی الفاظ نمود، بلکه مجموع تعبیرات و قرائن موجوده و جهاتی را که در فهم مراد مدخلیت دارد باید در نظر گرفت». ۲- شعبه سوم دیوان عالی کشور در رای شماره ۷۲/۷۰۹/۳ چنین مقرر می‌دارد: «در تشخیص ماهیت حقوقی قرارداد دادرسی بایست خواسته مشترک طرفین را پی‌جویی نماید. وسیله‌ای که در این زمینه در اختیار دارد مندرجات قرارداد، مصرحات متنی سند، الفاظی است که طرفین در تنظیم قرارداد به کار برده‌اند با حمل آن به معنای عرفی و نهایتاً داوری عرف و اوضاع و احوال قضیه است». به نظر می‌رسد تدقیق در این دو رای نشان می‌دهد که دیوان عالی کشور در تایید نظریه اراده باطنی نبوده است، بلکه تلفیقی از هر دو نظریه را مد نظر داشته است و در کنار اراده باطنی، ظواهر و قرائن امر را مد نظر داشته است.

در فقه نیز اراده باطنی معتبر دانسته شده است.^۵ دلایل اعتبار قصد درونی بر قصد ظاهری ظاهری روایاتی چون «انما الاعمال بالنیات» و «العقود تابعه للقصد» ذکر شده است.^۶ در روایتی روایتی از امام صادق (ع) در خصوص مردی که همسرش مالی را به او داده بود که در راهی که

۱. قاسم زاده، سید مرتضی، اصول قراردادها و تعهدات، ص ۵۶.

۲. کاتوزیان، ناصر، اعمال حقوقی، چاپ چهاردهم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۶۵.

۳. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۵)، فلسفه حقوق (منابع حقوق)، جلد ۲، ص ۲۲۸.

۴. عرفانی، توفیق، (۱۳۸۶)، تفسیر قراردادها (بخش دوم)، ص ۸۴.

۵. شیخ زین العابدین بن ابراهیم بن نجیم، (۱۹۶۸)، الاشباه و النظائر، بی‌جا، ۴۶. «لو اختلف السان و القلب، فالمعتبر ما فی القلب».

۶. میرفتاح، بی‌تا، ص ۱۹۰.

مورد نظر وی است، مصرف نماید سوال شده است. امام چنین فرمودند: مرد حق ندارد با پول زن، کنیزی را بخرد و با وی همبستر شود، چراکه در اراده همسر وی، مطلبی که موجب ناراحتی زوجه شود، وجود نداشته است.^۱ برابر این قاعده عقد تابع قصد می‌باشد و اگر طرفین قصدی نداشته باشند، صرف اعلام اراده سازنده نخواهد بود. در حقیقت طرفین باید آنچه را بر زبان می‌آورند قصد کرده باشند.

اخلاق نیز این نظریه را توجیه می‌کند. باید اذعان نمود در روابط قراردادی بین اشخاص مواردی پیش می‌آید که اخلاق و حسن نیت فدای ظواهر می‌شود و بر خلاف اخلاق حکم به محکومیتی داده می‌شود که توجیه وجدانی و اخلاقی ندارد. اگر دادگاه در کشف حقیقت اراده ظاهری را بر اراده درونی و واقعی طرفین ترجیح دهد، خلاف اخلاق خواهد بود. به این مطلب در جای خود بیشتر خواهیم پرداخت.

۲-۲. نظریه اصل حاکمیت قصد ابراز شده (اراده ظاهری و خارجی)

وجود اراده در درون شخص، اعتباری ندارد و آنچه اعلان می‌گردد سازنده عقد است و اگر اراده نهانی اعلان نگردد عقدی محقق نخواهد شد. طرفداران این نظریه بر این باور هستند که اراده ظاهری است که کاشف از ایجاب و قبول طرفین است و صرف وجود اراده درونی، منشأ اثر حقوقی ندارد و همین اراده اعلان شده و ظاهری است که منشأ آثار حقوقی است. برابر این نظریه در تفسیر قرارداد تجاری لزومی ندارد به کشف و احراز قصد درونی اشخاص بپردازیم. در حوزه تجارت اصل بر سرعت و اعتماد بوده و تجار بر پایه ظاهر عمل می‌نمایند. ما اگر بخواهیم تمامی قراردادهای تجاری را با اراده درونی، پیش ببریم تجارت بسیار سخت خواهد شد و این مخالف اصل تجارت است. به گفته عده‌ای از حقوقدانان^۲ «وقتی که شخصی عقدی می‌بندد پیش از ایجاب و قبول، در ضمیر وی مراحلی از نظر تکون رضا و تکامل آن و ابراز آن در خارج می‌گذرد. ممکن است در ضمیر او قصد با مشخصاتی تکون پیدا کرده باشد لکن با همان مشخصات در خارج، عرضه نشده باشد و ممکن است با همان مشخصات، عرضه شده باشد. بنابراین، قصد عاقد با مشخصاتی که از راه ایجاب و قبول، عرضه شده است اراده ظاهری و قصد نوعی نامیده می‌شود». در مقابل فردگرایان، جامعه‌گرایان اعلان داشته‌اند آنچه که در درون قصد می‌شود در جهان حقوق که هدف تنظیم روابط اجتماعی است، فاقد اثر است. در واقع عقد رابطه‌ی اجتماعی است که از توافق اعلان اراده‌ها بوجود می‌آید. آنچه در درون می‌گذرد در جهان

۱. قنواتی، جلیل، (۱۳۸۸)، اصول حقوق قراردادهای اروپایی: حامل سنت‌ها، پاسخگوی نیازها، نامه حقوقی، شماره ۷۶، ش ۲، ص ۲۵۱ به بعد.

۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۸۸)، دایره‌المعارف حقوق مدنی و تجارت، ص ۱۰۵.

حقوق فاقد اثر است و اگر اشخاص به اعلان اراده های خود پایبند نباشند، نظم روابط حقوقی مردم مختل خواهد شد.^۱ آنچه اعلان می شود مظهر خارجی اراده و همان چیزی است که باید مبنای هر تعهد قرار گیرد. اراده خارجی چهره دیگری از اراده است و موجود دیگری نیست تا بتوان در مورد اتحاد یا تغایر آن با اراده درونی بحث نمود. به نظر می رسد انصاف نیز چنین حکم کند که اعلان اراده اشخاص معتبر باشد و اشخاص در گرو اراده ظاهری خود باشند و آثار اعمال خود را بپذیرند. دادرس هم باید در تفسیر قرارداد محور اراده اعلان شده طرفین باشد و از آن خروج نکند. دیوان عالی کشور در رای شماره ۱۴۵۵ - ۱۸/۶/۳۱ چنین مقرر نموده است: «در دعوی ناشی از قرارداد به مفاد صریح سند نباید معنای دیگری داد».

در فقه نیز بعضی^۲ بر ترجیح اراده ظاهری بر اراده درونی هستند. در واقع این دسته از فقها چنین بیان می دارند که لفظ وسیله ای برای ایجاد مفاد عقد است و تا زمانی که اراده اعلان نشود عقدی محقق نمی شود. اشخاص هر چند خواهان تشکیل عقدی باشند تا زمانی که اراده وجودی آنها در عالم خارج ابراز نگردد چیزی ندارد و پوسته ای تو خالی است.

۳- حقوق ایران

حقوق ایران به دو نظریه اعلام شده در فوق توجه نموده و با عدم اعلام صریح پذیرش یکی از نظریات فوق موادی را در قانون مدنی مرتبط با هر دو نظریه تصویب نموده است. این موضوع موجب اختلاف نظر حقوق دانان نیز شده است.

۳-۱. موضع قانون مدنی

قبل از بیان موضع قانون مدنی باید گفته شود که اراده درونی بدون اعلان آن در بیرون، اثر حقوقی ندارد و عقدی را محقق نمی سازد. قانونگذار ایران صریحاً تابع هیچ یک از دو نظریه فوق نبوده و از مواد مختلف قانونی می توان هر دو نظریه را استخراج نمود.

۳-۱-۱. مواد مرتبط با اراده اعلان شده (ظاهری)

۱- ماده ۱۹۱ قانون مدنی بدون اعلام اراده، التزامی را برای اراده به رسمیت نمی شناسد. در حقیقت بدون اعلان اراده و تجلی در خارج، عقدی محقق نمی شود.

۲- ماده ۱۳۰۹ ق.م چنین مقرر می دارد: «در مقابل سند رسمی یا سندی که اعتبار آن در محکمه محرز شده دعوی که مخالف با مفاد یا مندرجات آن باشد به شهادت اثبات نمی گردد». این ماده اراده ظاهری را بر اراده باطنی ترجیح داده است. در حقیقت اگر اراده ظاهری در اسناد مشمول ماده فوق اعلان شود خلاف این اراده را نمی توان با سایر دلایل اثبات نمود. نتیجه قاعده

۱. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۴)، اعمال حقوقی، ص ۶۵.

۲. میثمی عراقی، محمود بن باقرین ابوالقاسم، بی تا، قوام الفصول، بی جا، ۹.

یاد شده این است که خلاف اراده ظاهری را تنها با اراده ظاهری دیگری که کتبی اعلان شود، می‌توان اثبات نمود.

۳- ماده ۲۲۴ ق.م.چنین مقرر می‌دارد: «الفاظ عقود محمول است بر معانی عرفیه». مفهوم ماده روشن است. اگر طرفین ادعایی داشته باشند مبنی بر اینکه الفاظ بکار رفته در عقد برخلاف معنای عرفی و ظاهری آن بکار رفته است، باید آن را اثبات نمایند. به گفته عده‌ای از حقوقدانان اثبات استعمال الفاظ در معنای غیر عرفی آن، دشوار بوده و به نتیجه آن هم نمی‌توان امیدوار بود.^۱

۴- ماده ۱۹۴ ق.م. نیز چنین اشعار می‌دارد: «الفاظ و اشارات و اعمال دیگر که متعاملین به وسیله آن انشاء معامله می‌نمایند باید موافق باشد بنحوی که احد طرفین همان عقدی را قبول که طرف دیگر قصد انشاء او را داشته است و الا معامله باطل خواهد بود». این ماده نیز بیانگر اراده ظاهری بوده و اراده اعلان شده را ترجیح می‌دهد.

۵- عده‌ای از حقوقدانان^۲ مواد ۲۲۳ و ۲۲۵ ق.م. را دلیل اراده ظاهری بیان نموده‌اند. ماده ۲۲۳ چنین مقرر می‌دارد: «هر معامله که واقع شده باشد محمول بر صحت است مگر اینکه فساد آن معلوم شود». در حقیقت این ماده ظاهر امر را بر باطن آن ترجیح داده است و آنچه توسط طرفین اعلان شده را معتبر می‌داند. از طرفی بیان ماده ۲۲۵ چنین است: «متعارف بودن امری در عرف و عادت بطوری که عقد بدون تصریح هم منصرف به آن باشد به منزله ذکر در عقد است». این ماده نیز بیانگر ترجیح اراده ظاهری بر اراده باطنی بوده و به نوعی در گرو تأمین امنیت روابط حقوقی و استحکام این حوزه در اجتماع است.

۳-۱-۲. مواد مرتبط با اراده باطنی (قصد درونی)

۱- ماده ۱۹۱ قانون مدنی از روشن‌ترین دلایل اعتبار نظریه فوق است. این ماده از عبارت «به قصد انشاء» استفاده نموده است که دلالت صریح بر قصد درونی دارد و آنچه اصالت دارد و سازنده عقد است اراده درونی است نه اراده ظاهری. متن ماده چنین است: «عقد محقق می‌شود به قصد انشاء به شرط مقرون بودن به چیزی که دلالت بر قصد کند».

۲- ماده ۱۹۶ ق.م.چنین مقرر می‌دارد: «کسی که معامله می‌کند آن معامله برای خود آن شخص محسوب است مگر اینکه در موقع عقد خلاف آنرا تصریح نماید یا بعد خلاف آن ثابت شود معذک ممکن است در ضمن معامله که شخص برای خود می‌کند تعهدی هم به نفع شخص ثالثی بنماید». توضیح ماده چنین است که اگر اراده ظاهری بیانگر انجام قرارداد برای

۱. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۵)، قواعد عمومی قراردادها، جلد ۱، چاپ پنجم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۲۳۲.

۲. صاحبی، مهدی، تفسیر قراردادها در حقوق خصوصی، ص ۸۰.

خود شخص باشد، ولی پس از آن ثابت شود که قصد درونی شخص معامله برای وکیل بوده است، قصد درونی بر قصد ظاهری مرجح خواهد بود.

۳- دلیل بعدی اراده باطنی ماده ۴۶۳ ق.م است که چنین مقرر می‌دارد: «اگر در بیع شرط معلوم شود که قصد بایع حقیقت بیع نبوده است احکام بیع در آن مجری نخواهد بود». بیان این ماده چنان روشن است و صریحاً اراده باطنی را بر اراده ظاهری ترجیح داده است. در این ماده ظاهر امر در صورت وجود دلیل خلاف آن، صریحاً رد شده است.

۴- بجز از مواد فوق می‌توان به مواد ۱۹۰، ۱۹۹ و ۱۱۴۹ ق.م و ماده اول قانون روابط موجر و مستاجر اشاره نمود که همگی دلالت بر رجحان اراده باطنی بر اراده ظاهری دارند.

۳-۲. نظریات حقوقدانان

ضروری است به نظریات حقوقدانان نیز اشاره نمود.

۳-۲-۱. موافقان اراده باطنی

در حقوق ایران نظریه غالب پذیرش اراده باطنی است. عده‌ای از حقوقدانان^۱ ضمن اعلام پذیرش نظریه اراده درونی بر اراده ظاهری در فقه امامیه، بیان نموده‌اند اصل این است که اراده باطنی بر اراده ظاهری حکومت کند و هر جا برتری اراده ظاهری مورد تردید باشد، باید به اصل که اراده درونی است، رجوع نمود. عده‌ای^۲ گفته‌اند این اراده درونی است که مدار تفسیر قرار می‌گیرد و درست است که نمی‌توان به درون اشخاص جز از راه اعلان اراده پی برد، ولی هرگاه ثابت شود آنچه در درون شخص بوده با آنچه در ظاهر وجود دارد، در تعارض است باید از مدلول ظاهر دست کشید. بعضی حقوقدانان^۳ صریحاً اصل را تقدم اراده باطنی بر اراده ظاهری می‌دانند مگر خلاف آن اثبات گردد. عده‌ای^۴ نیز ضمن اینکه اراده ظاهری را از لحاظ آسان نمودن اثبات اختلافات مفید دانسته‌اند، بیان می‌نمایند در خصوص اعلام اراده، به اینکه آیا معنای عرفی مدنظر قرار می‌گیرد یا نه اشاره نشده است؛ چنین مثال می‌زنند که وقتی همسایه‌ای از همسایه دیگری فرشی را عاریه می‌گیرد عنوان آن را قرض اعلام می‌کنند و نباید آن را عاریه نامید چراکه طرفین عقد قرض را خواسته‌اند و علی‌الاصول عقدی تشکیل نشده است. این ایراد وارد نیست؛ چراکه طرفین عنوان عرفی عقد را تغییر داده‌اند و گرنه قرض به معنی واقعی کلمه مد نظر طرفین نبوده است. از طرفی موضوع عنوان شده توسط نویسنده فوق به عنوان پژوهش بی‌ارتباط می‌باشد.

۱. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۵)، قواعد عمومی قراردادها، جلد ۱، همان.

۲. شهیدی، مهدی، حقوق مدنی (اصول قراردادها و تعهدات)، جلد ۲، ص ۲۹۵.

۳. شعاریان، ابراهیم. تری، ابراهیم، اصول قراردادهای اروپا و حقوق ایران (مطالعه تطبیقی)، ص ۱۱۰.

۴. السان، مصطفی، جایگاه قصد در تفسیر قراردادها، ص ۲۵.

۳-۲-۲. موافقان اراده ظاهری

عده‌ای از حقوقدانان پذیرش نظریه اراده ظاهری را بر نظریه اراده درونی ترجیح داده‌اند.^۱ در جای دیگری نیز چنین بیان می‌دارند: باید موضوع از راه طبقه‌بندی مطرح شود. مسائلی که باید بر اساس آن بحث اراده ظاهری و باطنی حل شود از این قرار است: اول - مسائل اشتباه. دوم - مسائل نظم عمومی.^۲

۳-۲-۳. توجیه اخلاقی ترجیح اراده درونی بر اراده بیرونی

به نظر می‌رسد در تعارض بین اراده ظاهری و باطنی باید اراده و قصد واقعی و درونی را ترجیح داد. دلیل این امر نیز این است که سازنده اصلی عقد قصد درونی است نه اراده ظاهری. استقراء در قوانین نیز له اراده باطنی بوده و پذیرش نظریه ترجیح اراده درونی بر اراده بیرونی را تقویت می‌کند. نباید نظم معاملاتی هم از نظر دور بماند و در راه اثبات قصد درونی که مخالف اعلان اراده است، سختگیری شده و دلایل اثبات آن بر عهده شخصی باشد که برخلاف ظاهر سخن می‌گوید. نکته قابل توجه این است که در تفسیر قرارداد باید به اراده واقعی طرفین توجه شود و قصد مشترک طرفین نباید مدار تفسیر قرار گیرد چراکه قصد مشترک طرفین، به سختی احراز می‌گردد. قصد مشترک طرفین یعنی آنچه هر دو طرف بر آن نظر واحد داشته و در خصوص آن به توافق رسیده‌اند. کشف اراده باطنی نیز از راه الفاظ و عباراتی است که طرفین قرارداد بکار برده‌اند. دادرسی با تفسیر اراده طرفین در پی کشف حقیقت است، به اراده مشترک طرفین نیز دست خواهد یافت، البته اگر قصد مشترکی وجود داشته باشد. تنها در صورتی می‌توان به قصد مشترک استناد کرد که توافق وجودی آشکار و اعلان شده داشته باشد؛ اما اگر در وجود توافق تردید باشد دادرسی بیهوده به دنبال اراده مفروض می‌گردد.^۳ آنچه باید ملاک تفسیر قرار گیرد، قصد ظاهری و ابراز شده طرفین به همراه قصد واقعی متعاقبین مبتنی بر قرائن است. قانونگذار در ماده ۱۹۴ ق.م.چنین بیان نموده است که: «الفاظ و اشارات و اعمال دیگر که متعاملین به وسیله آن انشاء معامله می‌نمایند باید موافق باشد بنحوی که احد طرفین همان عقدی را قبول که طرف دیگر قصد انشاء او را داشته است و الا معامله باطل خواهد بود». در حقیقت در این ماده از قصد مشترک طرفین سخن به میان آمده است. عبارت این ماده همانند بند ۱ ماده ۴-۱ اصول تجاری و ماده ۲-۱۰۲ PECL است که در جای خود به آن اشاره می‌شود.

۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۸۱)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، جلد ۱، ص ۵۹۱.

۲. همان، ص ۱۰۴.

۳. کاتوزیان، ناصر، قواعد عمومی قراردادها، جلد ۳، ص ۲۳.

صرف نظر از بیان نظرات طرفداران ترجیح اراده درونی بر اراده بیرونی، به نظر می‌رسد می‌توان ترجیح اراده واقعی بر اراده ظاهری را با توجه به مبانی اخلاقی توجیه نمود. در واقع باید اذعان نمود که اخلاق تایید می‌کند حقیقت امر بر روابط طرفین حاکم باشد و این حسن نیت در رفتار خواهد بود. برای مثال اگر قرارداد کتبی بین طرفین وجود داشته باشد اما حقیقت چیز دیگری باشد اخلاق تایید می‌نماید که اراده درونی و واقعی بر روابط طرفین حاکم باشد. برای توجیه اخلاقی این نظریه، می‌توان به تبعیت عمل از نیت که اصلی اخلاقی است استناد نمود. در واقع این اصل عمل اشخاص را با نیت معتبر می‌شناسد و اگر بین نیت و ظاهر تعارض پیش آید، نیت باید مرجح باشد. آنچه که نظریه فوق را از نظر اخلاقی توجیه می‌کند و تفسیر قرارداد باید بر اساس نظریه اراده واقعی باشد این است که خوردن مال دیگران به باطل، درست نیست و انسان از آن منع شده است. در حقیقت اگر اراده ظاهری بر اراده درونی و نیت و اراده واقعی طرفین ترجیح داده شود، حکم صادر شده، حکم به خوردن مال دیگری به باطل خواهد بود. حتی برابر نظر عده‌ای از نویسندگان نبود قصد و رضا در معاملات موجب بطلان است و تفکیک این دو مورد توجیه‌پذیر نیست.^۱ دلیل این امر نیز روشن است هر دو خلاف اخلاق و حسن نیت در روابط قراردادی هستند و اخلاق به هر دو به یک چشم نگاه می‌کند. وجدان نمی‌پذیرد که انسان از وفای به عهد خویش سرباز زند و این مطلب ریشه اخلاقی دارد.

۴- اتحادیه اروپا

به بررسی موضوع در اسناد مورد مطالعه و کاربردی حوزه اتحادیه اروپا از جمله اصول قراردادهای اروپا، اصول تجاری بین‌المللی و پیش نویس جامع حقوق خصوصی اروپا می‌پردازیم.

۴-۱. اصول اروپایی

این مطلب که گفته شد دو نظریه در خصوص احراز قصد طرفین قرارداد وجود دارد، در اصول قراردادهای اروپا نیز به چشم می‌خورد. تدوین‌کنندگان این سند در ماده اول از فصل پنجم، در ماده ۱۰۱-۵ قواعد عام تفسیر را چنین بیان نموده‌اند.

«(۱) یک قرارداد برابر قصد مشترک طرفین تفسیر می‌شود حتی اگر این تفسیر با معنای تحت‌اللفظی (ظاهری) عبارات مخالف باشد.

(۲) اگر ثابت شود یکی از طرفین قرارداد قصد مفهوم خاصی را از آن داشته است و در لحظه تشکیل قرارداد، طرف دیگر نمی‌توانسته از این قصد ناآگاه باشد، قرارداد برابر قصد طرف اول مورد تفسیر قرار می‌گیرد.

۱. محمدی، سام، فلاح، مهدی، ۱۳۹۶، تحلیل اخلاقی «قصد و رضای متعاقدين» و اثر آن در فقه و حقوق، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۴۹، ص ۱۰۳.

۳) در جایکه قصدی برابر بند ۱ و ۲ قابل احراز نباشد، قرارداد باید برابر معنایی که اشخاص متعارف همانند طرفین قرارداد، در اوضاع و احوال مشابه استنباط می‌نمایند، تفسیر گردد.^۱

دقت در ماده فوق بیانگر این است که در اصول حقوق قراردادهای اروپایی، تفسیر بر اساس قصد واقعی و درونی متعاقدين صورت می‌گیرد و اراده باطنی باید مد نظر قضات باشد. یعنی اصل اولیه حاکمیت اراده باطنی است و اراده ظاهری بعنوان معیار ثانوی پذیرفته شده است. حال اگر چنین تفسیری غیر ممکن بود، باید برابر بند سوم ماده فوق اقدام به تفسیر شود. نویسندگان این سند در ماده ۱۰۲-۲ در فصل مربوط به تشکیل قرارداد در مبحث قصد نیز به این مهم اشاره نموده‌اند. در واقع این ماده مقرر می‌دارد: «قصد یکی از طرفین قرارداد در التزام قانونی به وسیله قرارداد، برابر اظهارات یا رفتار یک طرف مانند کیفیتی که از طرف دیگر قرارداد به صورت متعارف درک شده است، معین می‌گردد». جای تردید نیست که این ماده مربوط به تشکیل قرارداد می‌باشد، اما نباید از نظر دور بماند که با بحث تفسیر قرارداد و مواد مربوط به تفسیر، ارتباط تنگاتنگی دارد. این ماده راجع به آثار اظهارات و سایر رفتارهای طرف قرارداد، یک اصل کلی را مقرر می‌دارد، بدین توضیح که اظهارات و رفتارهای طرف قرارداد همانگونه که توسط طرف دیگر به صورت معقول درک می‌شوند، باید در نظر گرفته شود. در حقیقت قصد درونی طرف قرارداد بر قصد ظاهری مرجح خواهد شد و طرف دیگر نمی‌تواند با تکیه بر این قصد ظاهری به انعقاد قرارداد اهتمام ورزد.^۱ عده‌ای از حقوقدانان^۲ نیز قسمت اخیر ماده ۱۰۲-۲ را از ابداعات این سند می‌دانند به نوعی که در هیچ یک از اسناد چنین مطلبی وجود ندارد و قسمت اخیر ماده فوق، بیانگر نگرش نوعی و عینی به کشف اراده متعاقدين از طریق الفاظ و اعمال آنها می‌باشد. مضافاً اینکه از نظر تحلیلی تا زمانی که اظهارات طرفین جنبه عینی و ملموس نداشته باشد و نمود خارجی پیدا نکند، صرفاً جنبه شخصی داشته و چون به طور معقول برای طرف قابل درک نمی‌باشد، قابلیت کشف اراده وی با این ضابطه ممکن نمی‌باشد. البته نکته قابل توجه این است که در تفسیر ماده ۱۰۱-۵، باید ماده ۱۰۲-۵ نیز مد نظر باشد، باید گفت که در اصول حقوق قراردادهای اروپایی همچنان قصد درونی طرفین بر اراده ظاهری ارجحیت دارد و مفسر در مقام تفسیر برای تفسیر قرارداد نباید از مفاد ماده ۱۰۲-۵ غافل بماند. در واقع معیارهای ارائه شده در این ماده به قاضی کمک خواهد نمود تا بهترین تفسیر را ارائه دهد. بر خلاف نظر عده‌ای^۳ قسمت اخیر ماده ۱۰۱-۵ PECL همانند بند دوم ماده ۱-۴ UPICC است و تفاوتی بین آنها از

۱. شعاریان، ابراهیم، ترابی، ابراهیم، اصول قراردادهای اروپا و حقوق ایران (مطالعه تطبیقی)، ص ۱۰۹.

۲. حبیبی، همان، ص ۲۲۸.

۳. همان.

نظر تحلیلی وجود ندارد. در هر دو پس از ترجیح اراده واقعی و درونی، در صورت عدم احراز قصد مشترک، نوبت به ظواهر می‌رسد. نکته آخر این است که بر خلاف اصول قراردادهای تجاری، در اصول اروپایی، در بند دوم ماده ۱۰۱-۵ زمان تحقق قرارداد را، زمان اطلاع طرف از قصد طرف اول، اعلام نموده‌اند.

۴-۲. پیش‌نویس جامع حقوق خصوصی اروپا

این سند تفسیر را در دو بخش بیان نموده است. مواد ۱۰۱-۸ و ۱۰۲-۸ به موضوع تفسیر اشاره نموده است. از حیث شکل، این سند به اصول قراردادهای تجاری شباهت دارد. بخش اول به مقررات راجع به تفسیر قرارداد اشاره نموده است و در بخش دوم به مقررات حاکم بر تفسیر اظهارات یکطرفه طرفین قرارداد می‌پردازد. همچنانکه گفته شده است این سند مبنای تمامی نظامهای عضو اتحادیه اروپا است و اصل کلی تفسیر در این سند قصد مشترک طرفین می‌باشد. مقررات این سند به مقررات اصول اروپایی شباهت دارد و در اینجا نیز ضابطه شخصی بر ضابطه نوعی ترجیح داده شده است و به روشنی از ماده ۱۰۱-۸ برداشت می‌گردد.^۱

۴-۳. اصول تجاری

در این سند مهم حوزه قراردادهای تجاری، بحث قصد طرف‌های قرارداد در فصل چهارم مبحث تفسیر ذکر شده است. در ماده ۱-۴ چنین آمده است که: (۱) قرارداد بایست برابر قصد مشترک طرفین تفسیر شود. (۲) اگر امکان احراز چنین قصدی وجود نداشته باشد، قرارداد بایست برابر معنای تفسیر گردد که شخصی متعارف از همان نوع طرفین، در اوضاع و احوال مشابه، آن معنا را برای قرارداد در نظر می‌گرفت. در ماده فوق به هر دو نظریه اراده باطنی و ظاهری اشاره شده است. اما اصل تفسیر بر اساس معیار خارجی بعنوان اصلی ثانوی در نظر گرفته شده است و اصل همان اراده درونی اشخاص است. تدوین ماده فوق، دلیل اثبات سخن فوق است. در اصول تجاری، این اصل در تفسیر الفاظ و اعمال طرفین قرارداد، مورد پذیرش قرار گرفته است. در واقع ماده ۲-۴ در بند ۱ چنین مقرر می‌دارد: اظهارات و سایر رفتارهای یک طرف باید برابر قصد آن طرف تفسیر بشود، مشروط بر اینکه طرف دیگر از آن قصد آگاه بوده یا نمی‌توانسته از آن نامطلع باشد. بند ۲ ماده ۲-۴ نیز چنین مقرر می‌دارد: «اگر بند پیشین قابلیت اعمال نداشته باشد، اظهارات و سایر رفتارهای مزبور باید بر طبق معنای تفسیر شوند که یک شخص متعارف از همان سنخ طرف دیگر، در اوضاع و احوالی مشابه، برای آن‌ها در نظر می‌گرفت». نتیجه می‌گیریم که در اصول قراردادهای تجاری بین‌المللی، اراده باطنی بر اراده ظاهری ترجیح داده شده

۱. شعاریان، ابراهیم. رحیمی، فرشید، (۱۳۹۳)، حقوق بیع بین‌المللی: شرح کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا در پرتو دکتترین و رویه قضایی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش، تهران، ۱۶۳.

است و به نوعی تفسیر واقعی و درونی بر تفسیر عینی و خارجی ارجحیت دارد و این از نص مواد برداشت می‌شود. اما همچنانکه عده‌ای از نویسندگان حقوقی^۱ بیان نموده‌اند در اهمیت عملی این اصل نباید اغراق شود. اول: به این دلیل که نامحتمل است طرفین یک قرارداد تجاری در زبان خود از مفاهیمی کاملاً متفاوت با مفاهیم معمول بهره ببرند. دوم: اینکه اگر از مفاهیمی نامعمول هم استفاده شده باشد، به هنگام اقامه دعوا، بسیار دشوار خواهد بود که ثابت گردد طرف دیگر در زمان انعقاد قرارداد همان مفهوم خاصی را که یکی از طرفین ادعا می‌کند مقصود مشترک آن‌ها بوده، قبول داشته باشد. برابر بند دوم ماده ۱-۴، در مواردی که قصد طرفین قابل احراز نباشد، قرارداد باید برابر با معنایی تفسیر شود که اشخاص متعارف از همان نوع، در همان اوضاع و احوال به آن پرداخته‌اند. معیار اوضاع و احوال نیز ماده ۳-۴ خواهد بود که لیست آنها در این ماده بیان شده است.

۵- حقوق انگلیس

شاید جای تدوین قواعد تفسیر قرارداد بر اساس معیار مورد مطالعه، در قانون بیع کالا ۱۹۷۹ باشد، اما نه از اراده باطنی و نه اراده ظاهری در این قانون نامی برده نشده است.^۲ در سیستم حقوقی این کشور، رویه قضایی منبع اصلی حقوق بوده و قوانین نانوشته که از عرف نشأت می‌گیرد، تعیین کننده موضوعات حقوقی می‌باشد. عده‌ای^۳ از حقوقدانان، حقوق انگلیس را در زمره گروهی قرار می‌دهند که اصل را اراده ظاهری و معیار تفسیر را معیار نوعی و موضوعی می‌دانند. این نویسنده حقوق چنین بیان می‌دارد که هر چند اراده طرفین سازنده عقد و منبع تعهد است، اما اعلام اراده دارای ارزش بوده و باید مورد توجه دادرس قرار گیرد. ارزش اراده باطنی به اعلام آن است. سندی که به منظور تعیین شروط قرارداد تنظیم می‌شود اهمیت خاصی دارد و دادگاه نمی‌تواند از آن بگذرد و برای تعیین خواست طرفین به دلایل دیگر رجوع کند، هر چند امضاءکننده مخالف باشد و یا آن را درک نکرده باشد. در تمیز مفهوم شرط نیز معیار انسانی متعارف در شرایط خاص مورد توجه قرار می‌گیرد. این بدین معنی است که عقد به طور نوعی تفسیر می‌شود و استنباط مفهوم آن یک مسئله قانونی است نه ماهوی.^۴ توضیح مطلب این است که بر اساس مطلب فوق، نظریه اراده ظاهری بر درون اشخاص تقدم دارد و در تعارض بین این دو مورد باید اعلام اراده مرجح باشد. مثلاً در سال ۱۹۸۵ پرونده‌ای بین *Mccutcheon v.*

۱. اخلاقی، بهروز، امام، فرهاد، اصول قراردادهای تجاری بین‌المللی ۲۰۱۰، ص ۱۷۷.

2. www.Legislation.gov.uk

۳. کاتوزیان، ناصر، قواعد عمومی قراردادها، جلد ۳، ص ۲۱.

4. David (Rene), (1973), *Les Contrats en Droit Anglais, avec la Collaboration de Françoise Grivart Kerstrat*, paris, n339.340. : (به نقل از کاتوزیان، همان، ص ۲۲)

David Macbrayne Ltd مطرح بوده است که احراز قصد درونی و واقعی طرفین از وظایف اصلی دادگاه اعلام نشده و بررسی معیارهای متعارف و معقول جهت تعیین برداشت یک شخص متعارف از نوع طرفین قرارداد، بعنوان وظیفه دادگاه اعلام شده است.^۱ نتیجه سخن دادگاه این است که دادگاه نباید در پی قصد درونی اشخاص باشد. در رویه قضایی انگلیس موارد متعددی را اعم از دادگاه بدوی و تجدیدنظر وجود دارد که معیار عینی را بر معیار شخصی ترجیح داده است. بعضی حقوقدانان^۲ نیز بیان نموده‌اند که قاعده معنای تحت‌اللفظی^۳ که در سیستم کامن لا از پیشینه زیادی برخوردار است، نمود دیگری از پذیرش اصل تفسیر بر اساس معیار اراده ظاهری و ترجیح بر اعلام اراده بر معیار اراده باطنی و درونی است. موضوعی که در بسیاری از موارد با اخلاق حسنه در تعارض خواهد بود. ناگفته نماند که آرای نیز وجود دارد که اراده درونی را بر اراده ظاهری ترجیح داده است.^۴ اما رویه قضایی غالب بر ترجیح اراده ظاهری است نه درونی، چیزی که با تمامی سیستم‌های مورد مطالعه در تعارض است.

نتیجه گیری

همچنانکه دیده شد، در فقه، حقوق ایران و اتحادیه اروپا نظریه غالب، نظریه تقدم اراده باطنی و درونی بر اراده ظاهری است و همه سیستم‌ها چنین مطلبی را پذیرفته‌اند. در حقوق انگلستان بر خلاف نظریه غالب، رویه قضایی ظواهر را بر اراده درونی ترجیح داده و در اکثریت پرونده‌ها این موضوع پذیرفته شده است، هر چند در پرونده‌هایی نیز اراده باطنی ترجیح داده شده است. دلیل پذیرش اراده درونی و واقعی نیز روشن گردید که این اراده واقعی است که قرارداد را می‌سازد و آنچه در ظاهر وجود دارد اگر با اراده درونی در تعارض باشد و ثابت گردد با آن در تعارض است، اراده واقعی بر ظاهری مرجح خواهد بود.

عده‌ای^۵ نیز، هر چند مصالح و سرعت تجارت را منطبق با معیار نوعی می‌دانند، پیشنهاد حذف اصل رابطه ظاهری بعنوان ضابطه اصلی را داده‌اند و بیان نموده‌اند استناد به آن باید به عنوان یک معیار ثانوی و فرعی و محدود به موارد نادر و استثنایی گردد، آنهم در زمانی که تمامی اقدامات معقول و متعارف دادرس در کشف قصد واقعی انشاءکنندگان قرارداد، ناکام مانده

1. Lewison, K., (2015), Interpretation of Contract, London, p.3.

۲. حبیبی، محمود، همان، ص ۲۲۱.

3. The plain meaning rule.

۴. مثلاً در پرونده Tillmans v.ss.Knutsrord دادگاه به دنبال قصد مشترک طرفین بوده است. (Anson, 1975, p152)

۵. حبیبی، همان، ص ۲۱۱.

باشد. در حقیقت جهان ظاهر نمادی از جهان درونی اشخاص است و باید همان موضوع واقعی بر آنچه ظاهر شده است ترجیح داده شود، اما دادرسان باید با این موضوع محتاطانه برخورد نموده و از پذیرش هر نوع اظهاری در این خصوص جلوگیری نمایند تا این اظهار تعارضات موجب اختلال قراردادهای را فراهم نسازد.

صرف نظر از اینکه حقوقدانان و فقها موافق نظریه اراده درونی بودند، در توجیه این مطلب از اخلاق سخنی به میان نیامده است. در واقع می‌توان از مبانی اخلاقی جهت چنین تفسیری بهره گرفت و اذعان نمود که مبنای ترجیح اراده واقعی بر اراده ظاهری حسن نیت و اخلاق حسنه است. حرمت خوردن مال دیگران به باطل و تبعیت عمل از نیت اعمال قصد واقعی طرفین در روابط قراردادی را توجیه می‌کند. آنچه در قرارداد اصالت دارد و سازنده عقد است قصد واقعی طرفین است و ظواهر صرفاً راه کشف حقیقت است و اصالت ندارد.

فهرست منابع

الف: فارسی - عربی

۱. اخلاقی، بهروز، امام، فرهاد، ۱۳۹۴، اصول قراردادهای تجاری بین المللی ۲۰۱۰، چاپ سوم (ویرایش سوم)، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش.
۲. السان، مصطفی، ۱۳۸۵، جایگاه قصد در تفسیر قراردادها، مجله کانون، شماره ۶۵.
۳. انصاری، شیخ مرتضی، ۱۴۱۱ ه.ق، فرائد الاصول و هو الرسائل، ج اول و دوم، چاپ اول، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴. ترابی، ابراهیم، ۱۳۹۰، اصول حاکم بر تفسیر قراردادهای تجاری با بررسی تطبیقی براساس اصول قراردادهای تجاری بین المللی و اصول حقوق قراردادهای اروپا، پایان نامه کارشناسی ارشد در رشته حقوق خصوصی، دانشگاه علامه طباطبائی: دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۸، دایره المعارف حقوق مدنی و تجارت، چاپ اول، تهران: انتشارات گنج دانش.
۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۹۴، ترمینولوژی حقوق، چاپ بیست و سوم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۹۲، تاثیر اراده در حقوق مدنی، چاپ سوم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۱، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، جلد اول، چاپ دوم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۹. جعفری تبار، حسن، ۱۳۵۵، مبانی تفسیر حقوقی، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۰. حبیبی، محمود، ۱۳۸۹، تفسیر قراردادهای تجاری، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
۱۱. شعاریان، ابراهیم. رحیمی، فرشید، ۱۳۹۳، حقوق بیع بین المللی: شرح کنوانسیون بیع بین المللی کالا در پرتو دکترین و رویه قضایی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش.
۱۲. شهیدی، مهدی، ۱۳۸۵، حقوق مدنی (اصول قراردادها و تعهدات)، ج دوم، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات مجد.
۱۳. شیخ زین العابدین بن ابراهیم بن نجیم، ۱۹۶۸، الاشباه و النظائر، بیجا.
۱۴. صاحبی، مهدی، ۱۳۷۶، تفسیر قراردادها در حقوق خصوصی، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
۱۵. صالحی راد، محمد، ۱۳۸۷، گستره و آثار تعهدات قراردادی، چاپ اول، تهران، انتشارات مجد.
۱۶. عرفانی، توفیق، ۱۳۸۶، تفسیر قراردادها (بخش دوم)، مجله کانون، شماره ۷۱، ص ۸۰ تا ۸۸.
۱۷. علومی یزدی، حمیدرضا؛ بابازاده، بابک، ۱۳۸۷، شیوه های تفسیر قرارداد در نظام حقوقی ایران و انگلستان، مجله پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۲۹.

۱۸. قنواتی، جلیل، ۱۳۸۸، اصول حقوق قراردادهای اروپایی: حامل سنت‌ها، پاسخگوی نیازها، نامه حقوقی، شماره ۷۶، ش ۲، ص ۴۵ تا ۶۸.
۱۹. قیوم، عبدالنبی، ۱۳۸۸، فرهنگ معاصر (عربی-فارسی)، مؤسسه فرهنگ معاصر، چاپ هشتم.
۲۰. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۵، فلسفه حقوق (منابع حقوق)، چاپ سوم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ج ۲.
۲۱. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۵، قواعد عمومی قراردادهای، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۱.
۲۲. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۷، قواعد عمومی قراردادهای، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۳.
۲۳. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۹۴، اعمال حقوقی، چاپ چهاردهم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۸۸، قواعد فقه بخش مدنی (۱)، چاپ بیستم، مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۵. محمدی، سام، فلاح، مهدی، ۱۳۹۶، تحلیل اخلاقی «قصد و رضای متعاقدين» و اثر آن در فقه و حقوق، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۴۹.
۲۶. محمدی، ابوالحسن، ۱۳۸۳، قواعد فقه، چاپ هفتم، تهران: انتشارات میزان.
۲۷. مراغه‌ای، میر فتح، بی‌تا، عناوین، بی‌جا.
۲۸. معین، محمد، ۱۳۸۷، فرهنگ فارسی معین (یک جلدی)، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ نما با همکاری کتاب آرد.

ب - لاتین

1. Barker – David / Padfield – Colin, 1998, Law Made Simple, 10th ed, Tehran: Mizan Pub, 2003.
2. Bryan A. Garner, 2014, BLACK'S LAW DICTIONARY, 10th ed, Thomson West.
3. Christian Von Bar & Eric Civile, 2009, Model Rules of European Private Law, Vol 1, first ed, Munich, Sellier.
4. David (Rene), 1973, Les Contrats en Droit Anglais, avec la Collaboration de Françoise Grivart Kerstrat, Paris.
- 5.
6. Lewison, Kim. 2015, The Interpretation of Contracts, London: Sweet & Maxwell.
7. Ruth Urbom, American Wordpower dictionary, 2002, Oxford University press.
8. Willmott-Lindy/ Christensen – Sharon / Butler – Dr. Des, 1996, Contract Law 2ed, London, Oxford University press.

چ: سایت‌ها

Www.Legislation.gov.uk

نقش اخلاق اسلامی در حکمرانی مطلوب

سید زین العابدین موسوی^۱

حسین آقایی جنت مکان^۲

نورمحمد نوروزی^۳

چکیده

اخلاق انسان را به تکامل روحی و درونی می‌رساند، و حکمرانی عین سیاست است که با مدیریت و حکومت بر جامعه، به اداره جامعه انسانی برمی‌پردازد. چگونه اخلاق که عمدتاً یک مقوله فردی و نوعی تزکیه نفس و ارتباط با خداست و درون‌گرایی در آن متجلی است با حکمرانی مدیریت جامعه که به امور مردم در همه ابعاد می‌پردازد در هم تنیده و به هم پیوسته باشند و اساساً چگونه است که در دل حکومت و حاکمیت سیاسی، حکمت عملی «اخلاق» نقش آفرین باشد؟ با بررسی شاخص‌های حکمرانی مطلوب بخوبی متوجه می‌شویم که اساس همه آنها بر اخلاق اسلامی متمرکز است چگونه می‌شود که با این همه حجم آیات کلام الله مجید و فرمایشات ائمه معصوم و بزرگان دین که دارای ابعاد کاملاً اخلاقی می‌باشند اصول خوب چون مسئولیت‌پذیری، پاسخگویی، حکومت قانون، عدالت‌ورزی، دادرسی عادلانه، حق اظهار نظر، مشارکت، کنترل و مبارزه با فساد و شفافیت از بعد اخلاقی تعریف و تفسیر شوند اما مبتنی بر اخلاق نباشد لذا اخلاق و حاکمیت، هیچ تنازع و تعارضی با همدیگر ندارند و اتفاقاً همه شاخص‌های خوب مبتنی بر اخلاق اسلامی هستند. حال با جمع وجود همه این شاخص‌های خوب مبتنی بر اخلاق اسلامی حاکمیت مطلوب بهتر بار می‌نشیند.

واژگان کلیدی

اخلاق، حکمرانی مطلوب، اسلام، اصول خوب.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی، گروه حقوق بین‌الملل، واحد امارات، دانشگاه آزاد اسلامی، دبی، امارات متحده عربی. (مسئول مکاتبات)
Email: Mousavi.asmari@yahoo.com

۲. دانشیار گروه حقوق دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Housein_ghaei@yahoo.com

۳. استادیار، گروه حقوق، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
Email: Nowruzzi398@gmail.com

طرح مسأله

اخلاق را مجموعه‌ای از صفات روحی و باطنی انسان تعریف کرده‌اند که به صورت اعمال و رفتاری که از خلیات درونی انسان ناشی می‌شود، بروز ظاهری پیدا می‌کند و بدین سبب گفته می‌شود که اخلاق را از راه آثارش می‌توان تعریف کرد. استمرار یک نوع رفتار خاص، توسط افراد می‌تواند موثر در جامعه هدف و البته در مدیریت جامعه اثر گذار باشد. رفتارهای فردی وقتی که در سطح جامعه یا نهادهای اجتماعی تسری پیدا می‌کند و شیوع می‌یابد، به نوعی به اخلاق جمعی تبدیل می‌شود که ریشه‌اش در فرهنگ جامعه می‌دواند و خود نوعی وجه غالب می‌یابد که جامعه را با آن می‌توان شناخت. این نوع رفتار البته می‌تواند به عنوان یک مطالبه جدی از حکومتها مطرح گردد بشر امروزی در تمام دیدگاههای سیاسی سخت به دنبال حکمرانی مطلوب است رعایت نشدن معیارهای اخلاقی، نگرانیهای زیادی را در بخشهای حکومتی ایجاد میکند لذا یکی از عمده ترین دغدغه های مدیران کارآمد در سطوح حاکمیتی، چگونگی ایجاد بسترهای مناسب برای جامعه است تا آنها با حس مسئولیت و تعهد کامل به مسایل در جامعه و بپردازند و حاکمیت را در کنار خود حس کنند اخلاقیات در حاکمیت و توسط حکمرانان به عنوان سیستمی از ارزش ها و بایدها و نبایدها تعریف می شود که بر اساس آن نیکی های حکومت مشخص و از اعمال بد و ناپسند متمایز میگردد. اخلاق از مهمترین مباحث دینی است و از یک نظر مهمترین هدف انبیای الهی را تشکیل می دهد، زیرا بدون اخلاق نه دین برای مردم مفهومی دارد، و نه دنیای آنها سامان می یابد. اصولاً زمانی انسان شایسته نام انسان است که دارای اخلاق انسانی باشد اخلاق، سامان دهنده رفتار ارتباطی در مقیاس فرد، سازمان، جامعه و حاکمیت است. رفتار ارتباطی درون شخصی و برون شخصی فرد در زندگی شخصی و زندگی شغلی، از طریق اخلاق سامان و انسجام می یابد. همچنین رفتار ارتباطی جامعه و حاکمیت با محیط و نیز تعامل نهادهای اجتماعی با یکدیگر، در دو سطح ملی و جهانی، بر مبنای اخلاق قوام می یابد برای تعیین مؤلفه های کاربردی اخلاق اسلامی-حکومتی، می توان از اصول راهبردی اخلاق در اسلام استفاده کرد.

معنای اخلاق

اخلاق بخشی از دین است که به فضایل و رذایل اعمال انسان می‌پردازد. اخلاق به صفات درونی انسان گفته می‌شود که در او به صورت عادت در آمده است و به خُلق‌های خوب و بد و اخلاق اجتماعی و فردی را تقسیم می‌شود به صفات درونی انسان گفته می‌شود که در درون نهادینه شده است. این واژه، هم خوی‌های نیکو و پسندیده مانند جوان مردی و دلیری را شامل می‌شود و هم خوی‌های زشت و ناپسند همچون فرومایگی و بزدلی را در بر می‌گیرد.

اخلاق اسلامی

اخلاق اسلامی به بخشی از آموزه‌های دین اسلام گفته می‌شود که از فضایل و رذایل اعمال انسان سخن می‌گوید. قرآن بر رشد اخلاقی انسان‌ها تأکید بسیار داشته و آن را از اهداف رسالت پیامبر(ص) شمرده‌است. برخی دیگر از ارزش‌های اخلاقی مورد تأکید پیامبر(ص) در احادیثی، خود را مأمور به مکارم اخلاق، معرفی کرده است و در روایات اهل بیت (ع) نیز از مکارم الأخلاق، سخن به میان آمده برخی معتقدند که منظور از مکارم اخلاق، ارزشمندترین صفات اخلاقی است امام صادق (ع) در پاسخ به پرسشی، نمونه‌هایی از مکارم اخلاق این‌گونه برشمرده است: گذشت از کسی که به تو ظلم کرده، رابطه با کسی که با تو قطع رابطه کرده، عطا به آن کس که از تو دریغ داشته است و گفتن حق، اگر چه بر ضد خودت باشد امام علی (ع) دوری کردن از محرّمات را راه رسیدن به مکارم اخلاق دانسته است. از منظر امام علی(ع) یکی از وظایف فردی حاکم، مراعات اخلاق اسلامی، هنگام ارتباط با مردم است یکی از جلوه‌های اخلاق اسلامی که حاکم باید در حد اعلی آن را مراعات کند، رحمت و شفقت به مردم است. او باید مردم را دوست داشته باشد و با لطف و مهربانی با آنها رفتار کند و قلبش مملو از محبت آنها باشد. این فرمانی است که امیر موحدان از حاکم مصر می‌خواهد؛ قلب خویش را نسبت به مردم از رحمت و محبت و لطف سرشار ساز^۱ دوم گشاده روییست؛ یکی از وظایف والی این است که مقام و نعمتی که به او رسیده، حال وی را نسبت به مردم تغییر ندهد، بلکه نعمت الهی، او را به بندگان خداوند نزدیکتر و مهربانتر کند.^۲ سوم عیب پوشی از مردم موقعیت اجتماعی حاکم او را در موقعیتی قرار می‌دهد که از اوضاع و احوال مردم آگاه است و قدرت دارد بر کارهای مخفی آنها مطلع شود و بر اعمال خوب و بد آنها آگاهی یابد. در مردم عیوبی وجود دارد که حاکم سزاوارترین فردی است که باید در پوشاندن آنها بکوشد. در صدد مباحث کارهای پنهانی آنها را بفهمی، زیرا تنها وظیفه داری در اصلاح آنچه برایت آشکار می‌شود، بکوشی و در موارد مخفی خداوند حکم می‌کند. تا می‌توانی عیوب را بپوشان، تا خداوند عیوبی را که دوست داری از مردم مخفی بماند، بپوشاند.^۳ اصلی‌ترین وظیفه حاکم اداره امور حکومتی و ایجاد عدالت است.^۴

۱ و اشعر قلبك الرحمة للرعية و المحبة لهم و اللطف بهم

۲ فَإِنَّ حَقَّ عَلِيٍّ الْوَالِيَّ لَا يَغْبِرُ عَلِيٌّ رَعِيَّتَهُ فَضْلٌ نَالَهُ وَ لَا طَوْلُ خُصِّ بِهِ وَ أَنْ يَزِيدَهُ مَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ مِنْ نِعْمَةٍ دُنُوًّا مِنْ عِبَادِهِ وَ عَطْفًا عَلَيَّ اخْوَانَهُ

۳ "فَإِنَّ فِي النَّاسِ عَيْبُونَ، الْوَالِيُّ أَحَقُّ مِنْ سَتْرِهَا فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ وَ اللَّهُ يَحْكُمُ عَلَيَّ مَا غَابَ عَنْكَ فَاشْتَرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرُ اللَّهُ مِنْكَ مَا تَحِبُّ سِتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ

۴ وَ إِنَّ أَفْضَلَ قَرَّةٍ عَيْنِ الْوَلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ

اخلاق سیاسی

از نظر مبحث عملی به آن سیاست اخلاقی گفته می‌شود. در حقیقت قصد دین مبین اسلام این است که سیاست ورزی را به اهداف عالی دین پیوند دهد. به این معنی که سیاست برای رسیدن مردم به آن مدینه فاضله‌ای باشد که راه و روش اهل بیت نیز بوده است. در بحث اداره جامعه که عمده‌ترین شاخص بحث اخلاق سیاسی است در مورد مهمترین شاخصه‌های اخلاق سیاسی باید گفت اسلام حاکمان را به مردم‌داری ترغیب می‌کند و آنها را مسئول پاسخگویی به مردم می‌داند و صراحتاً عنوان می‌کند که حاکمان باید در هر شرایطی مصلحت مردم را در نظر بگیرند، خیانت در امانت (اموال مردم) نکنند، با زیردستان برخورد مناسب و انسانی داشته باشند و... نکته مهم‌تر این است که جامعه ای غیراخلاقی می‌شود که شفاف نباشد طبیعتاً رفتار حاکم در اخلاقی و غیراخلاقی بودن جامعه تأثیر دارد. اگر کارگزاران، رفتار غیراخلاقی داشته باشند مردم نیز به این سمت سوق پیدا می‌کنند و این موضوع موجب هرج و مرج شده و منافع عمومی مردم را زیر سوال می‌برد و همچنین باعث نرسیدن جامعه به سعادت و تعالی می‌شود.

حاکمیت مطلوب در اسلام

حاکمیت مطلوب از جلوه‌های اخلاقی دین مبین اسلام است که به فرمان خداوند توسط انسان و بر انسان ارزانی شده است در بررسی منابع اسلامی (قرآن کریم تا سنت و احادیث و روایات اسلامی) به این نتیجه می‌رسیم که خداوند در رسالت پیامبر خود سه وظیفه را امر فرموده اول خود رسالت است و دوم قضاوت و سوم حکومت پیامبر اسلام (ص) علاوه بر دارا بودن مسئولیت الهی رسالت و قضاوت مبنای مشروعیت حکومتش که حکومت اسلامی است، انتصاب از سوی خداوند متعال است. از این روست که در امر رسالت و حکومت در زمان پیامبر (ص) انتخابات معنا ندارد و رسول خدا منتخب مطلق خداوند است (مطهری، ۱۳۶۵، ۱۷۱) بر این مبنا اولین بستر حکومت اسلامی، رسالتی است که خداوند به پیامبر عظیم الشان اسلام داده است و آن معصوم (ع) را به تشکیل حکومت مأمور کرده است. پس در اولین گام، اصل حاکمیت مطلوب، انجام رسالت و ولایت خود رسول گرامی اسلام است. بسترهای حاکمیت مطلوب در اسلام بر ۲ بستر اعتقادی و اجتماعی استوار است. در نظام توحیدی هدف اساسی انسان دست یابی به قرب و رضای الهی است به عنوان مهمترین وظیفه انسان مؤمن می‌کوشد تا موازین و احکام الهی را اجرا نماید، نظام اسلامی نظام عدل و ایثار و تعاون و احسان است و آنچه همه ی ابعاد نظام را به همدیگر ارتباط می‌دهد و بر آن حکومت می‌کند، اصل توحید و الهی بودن است. در نظام توحیدی فاصله طبقاتی وجود ندارد. از طرفی دیگر سنت پیامبر (ص) دلیل بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی است. چون، خود تشکیل حکومت داد و برای پس از خود به فرمان خدا، تعیین حاکم کرده است. (امام خمینی، ۱۳۷۷، ۸۸) چون فقط خداوند متعال بر انسان حاکمیت محض

دارد و حق دارد که بر آفرینندگان خود حکومت نماید تمام قوانین و مقررات حکومتی از جانب چشمه ی خروشان و نورانی او تنظیم و ابلاغ می شود. آنکه عهده دار اجرای قوانین الهی است رسول خداست. و در دین اسلام که آخرین دین خداست، پیامبر گرامی اسلامی است این مسئولیت بزرگ در رسالتش آمده است. تفسیر تمام معارف خداوندی با رسول گرامی اسلام که آخرین پیامبر خداست. بنابراین تشکیل اولین حکومت اسلامی توسط پیامبر اکرم (ص) صورت گرفت و مطلوب بودن آن حکومت به خاطر مأموریت خداوند تبارک و تعالی و وجود پر مهر و خیر و برکت رسول خدا بوده است که از هر خطایی مصون بوده است دین اسلام این واقعیت را که در جامعه اسلامی باید حکومتی باشد امضای قطعی نموده است (لاریجانی، ۱۳۶۷، ۱۶۷)

توجه به بستر اجتماعی در فرآیند تصمیم گیری و رضایت جامعه از مورد توجه ترین موضوعات در حاکمیت مطلوب است. مطالعات گوناگون نشان داده است که مشارکت چنانچه با انگیزه ارج نهادن به دانش و اطلاعات، تجربه و تواناییهای جامعه باشد، بر کاهش تنش در جامعه، کاهش تعارضات، افزایش کیفیت تصمیمات، بهبود روابط، افزایش کارآیی و اثر بخشی، و در نتیجه ارتقای تعامل حاکمیت با مردم، موثر خواهد بود برای دستیابی به این مزایا باید ابتدا ویژگی های جامعه مشارکت جو را بشناسیم. به توانایی افراد و احترام به ارائه پیشنهادها اعتقاد داشته باشیم باید دانست که حاکمیت مطلوب در سایه مشارکت، تعاون و همیاری، مردم با سیاستگذاری حاکمیت به منصف ظهور می رسد آنگاه می توان به جامعه ای مرفه تر و سعادتمند امیدوار بود. استفاده از بستر اجتماعی در رشد و توسعه کشور نقش اساسی دارد در حاکمیت مطلوب هم رشد و هم توسعه مد نظر است استفاده از بستر اجتماعی به این هدف حاکمیت کمک شایانی می نماید. گرچه رشد و توسعه دو مفهوم کمی و کیفی در کنار هم هستند اما تفاوتی با هم دارند چون منظور از رشد مفهومی یک بعدی است و منظور از آن «ازدیاد کمی ثروت در جامعه است و معمولاً با شاخص هایی نظیر درآمد سرانه اندازه گیری می شود (از کیا، ۱۳۶۹، ۷)

حاکمیت مطلوب بدون توسعه همه جانبه نمی تواند تغییرات قابل محسوسی را در جامعه ایجاد نماید. توسعه مفهومی است که بدون مشارکت جامعه و توجه به بسترهای اجتماعی یک کشور بدست نمی آید شومپتر، توسعه را عبارت از « تغییرات مداوم و خودبخودی در کشورهای در حال توسعه می داند به ویژه کشورهایی که بعد از استقلال سیاسی، تعادل پیشین خود را از دست داده اند. (ارمکی، ۱۳۷۹، ۲۵)

اصول حاکمیت مطلوب در اسلام

کلیه اصول اسلامی مبتنی بر اخلاق هستند تعریفی که حاکمیت مطلوب از دیدگاه اسلام دارد با چاشنی اخلاق با تعاریف غیراسلامی خود تفاوت زیادی دارد این تفاوت ها تفاوت هایی مبنایی و ریشه ای هستند، بر مبنای این تعاریف قاعده‌تاً اصول موردنظر هر کدام نیز متفاوت است.

چون اصول از منشأ و از منظر خاستگاه حکومت تعریف می‌شوند. اصول حاکمیت مطلوب در اسلام جدای از اصول اعتقادی انسان اسلامی نیست. بنابراین می‌توان با این دیدگاه اصول زیر را برای حاکمیت مطلوب در اسلام تصور کرد: اصل اعتقاد به یگانگی خداوند یا توحید، اصل حکومت خدا بر همه ی آفریده‌ها، اصل انسان خلیفه الله، اصل حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش.

اصل اعتقاد به یگانگی خدا یا توحید

مهم‌ترین کارکرد اجتماعی که قرآن برای توحید بیان می‌کند، ایجاد حکومت سالم و عدالت پیشه است. حکومتی که بر عنصر یگانگی خدا بنا نهاده شود، به این بینش و نگرش دست می‌یابد که تنها خداوند است که هستی را آفریده و انسان را پروانده و هدایت و مدیریت می‌کند. مدیریت خداوند همان حاکمیت است حاکمیت خدا از هر گونه تبعیض و جدایی میان افراد اجتماع و انسان که امری نادرست و باطل است جلوگیری می‌نماید؛ زیرا خداوند همه را به یکسان و از خلقتی واحد آفریده و عناصر وحدت وجودی در آنان پدیدار است. در قرآن کریم در آیات زیادی به این مسئله اشاره و بر آن استدلال شده است: از جمله آیات ۱۶۳ و ۱۶۴ سوره بقره است^۱ رعایت عدالت در همه حوزه‌های حکومتی به ویژه حوزه‌های اقتصادی از آثار و کارکردهای اجتماعی حکومت توحیدی و بینش و نگرش توحیدی است که قرآن در آیه ۸۵ سوره اعراف بدان اشاره می‌کند^۲ انسان توحید محور تمام اعمالش بر مبنای توحید می‌باشد. قرآن بیان می‌دارد که انسان از شرک دوری کند^۳ و انسان توحید محور و توحید گرا انسانی است که در کارهای خیر شتاب می‌گیرد و در خدمت جامعه و افراد آن تلاش می‌کند. از دیگر کارکردهای حکومتی توحید می‌توان به اصلاح امور جوامع و مبارزه با فساد اشاره کرد. به هر حال قرآن افزون بر کارکردهای فردی و معنوی توحید در آیات چندی به تحلیل و تبیین کارکردهای اجتماعی توحید در دنیا پرداخته و نشان می‌دهد که توحید چگونه در همه امور و حوزه‌های انسانی تاثیر می‌گذارد.

اصل حاکمیت خداوند بر همه پدیده‌ها

خداوند در سوره یوسف آیه ۴۰ می‌فرماید حکومت برای کسی جز خدا نیست فرمان داده است که فقط او را بپرستیم این است آئین استوار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.^۴ منشاء مشروعیت حاکمیت همواره یکی از مهم‌ترین مسائل در نظام‌های سیاسی دنیاست. در این خصوص جهان

۱. و الهمکم اله واحد لا اله الا الله هو الرحمن الرحيم ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الیل و النهار...
 ۲. وَ اِلٰی مَدَیْنٍ اَخَاهُمْ سُعَیْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَیْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَیِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا الْکَیْلَ وَ الْمِیْرَانَ وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْیَاءَهُمْ وَ لَا تُفْسِدُوا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ.
 ۳. يَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِیْبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحْیِیْكُمْ؛
 ۴. ان الحکم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون.

بینی های دوگانه وجود دارد از نظر جهان بینی اسلام تمام پدیده های هستی، در مالکیت مطلق خداوند قهار هستند. هیچ شریکی برای خداوند متصور نیست. در آیات مختلفی هم ولایت و هم حاکمیت خداوند به روشنی تأکید و بیان شد پس حاکمیت ولایت خداوند در کنار هم هستند می توانیم حاکمیت و ولایت را در دو بعد تکوینی و تشریحی مورد بررسی قرار دهیم.

حاکمیت و ولایت تکوینی

قرآن کریم در آیه ۶۷ سوره یوسف می فرماید؛ ای پسران من (سفارش می کنم که چون به مصر برسید) همه از یک در وارد نشوید بلکه از درهای مختلف درآیید و (بدانید که) من در برابر (قضا و قدر) خدا هیچ سودی به حال شما نخواهم داشت، که فرمانروایی عالم جز خدا را نیست، بر او توکل کردم و باید همه صاحبان مقام توکل هم بر او اعتماد کنند". مقصود از آن در آیه ۶۷ همین سوره ^(۱) حکومت و ولایت تکوینی است که بازگشت آن به تدبیر جهان است. ولایت تکوینی یعنی تصرف در موجودات و امور تکوینی، این گونه ولایت فقط در اختیار خداوند است. ولایت خداوند برعموم پدیده ها به عنوان خالق همان حاکمیت است. ولایت تکوینی یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آنها، که اولاً با لذات منحصر در ذات الله است و بالعرض به پیامبران و ائمه معصومین (ع) و انسان های کامل است. این قاعده به صورت یک برنامه روشمند در بسیاری از موضوعات قرآنی از قبیل عزت، قوت، شفاعت هم قابل ملاحظه است.

حاکمیت و ولایت تشریحی

ولایت تشریحی همان حاکمیت و سرپرستی خداست، که گاه در مقیاس محدودی مانند ولایت پدر و جد بر طفل صغیر مقرر شده و گاه در مقیاس بسیار وسیع و گسترده ای مانند ولایت حاکم اسلامی به تمام مسائل مربوط به حکومت و اداره کشور اسلامی تعریف شده است. آیاتی که ولایت تشریحی را برای رسول خدا ثابت می کند و قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت بین آنان و قضاوت در آنان را از شوون و مناصب رسالت وی می داند. پیغمبر سزاوارتر است به تدبیر امور مؤمنین از خود ایشان و حکمش در ایشان نافذتر است از حکم خودشان در همین معناست ^۳ ما به تو کتاب را به حق نازل کردیم تا بین مردم به آنچه خدایت یاد داده حکم کنی نه این که خائنین را تبرئه کرده و از آنان دفاع کنی. تو محققاً به سوی راه

۱. ای پسران من (سفارش می کنم که چون به مصر برسید) همه از یک در وارد نشوید بلکه از درهای مختلف درآیید و (بدانید که) من در برابر (قضا و قدر) خدا هیچ سودی به حال شما نخواهم داشت، که فرمانروایی عالم جز خدا را نیست، بر او توکل کردم و باید همه صاحبان مقام توکل هم بر او اعتماد کنند".

۲. النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم

۳. انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله

نجات دعوت می‌کند. ولایت بر تشریح همان ولایت بر قانون گذاری و تشریح احکام است یعنی اینکه سرپرست جعل قانون، وضع کننده اصول و مواد قانونی باشد این ولایت که در حیطه قوانین است و نه در دایره موجودات واقعی و تکوینی. اگرچه نسبت به وضع قانون تخلف پذیر نیست، یعنی با اراده مبدأ جعل قانون، بدون فاصله، اصل قانون جعل می‌شود

اصل خلیفه الهی انسان

این موضوع همواره با نقد مواجه بوده است گفته شده که خداوند فقط اولیاء معصوم را خلیفه نموده است چون جز افراد پاک باطن را خلیفه نمی‌سازد، تا از خیانت برکنار باشد؛ چون اگر شخص آلوده ای را به عنوان خلیفه برگزیند، به مخلوقات خود خیانت کرده است؛ زیرا اگر دلالی، حمال خائنی را برای تاجری بفرستد تا کالایی را برای او ببرد و آن حمال در کالا خیانت کند، آن دلال هم خائن خواهد بود. پس چگونه خیانت بر خدای تعالی روا است؟ (ابن بابویه، ۱۳۹۴: ۲۳۴) اما بهترین دلیل برای این امر این است که آیات و روایات بر آن تأکید داشته‌اند. آنجا که می‌فرماید^۱؛ و او خدایی است که شما را جانشین گذشتگان اهل زمین مقرر داشت و رتبه بعضی را از بعضی بالاتر قرار داد تا شما را در آنچه به شما داده (در این تفاوت رتبه‌ها) بیازماید، که همانا خدا زود کیفر و بسیار بخشنده و مهربان است. دادیم. علامه طباطبایی می‌گوید کلمه خلائف جمع خلیفه است و خلیفه بودن مردم در زمین به این معناست که هر لاجقی از ایشان جانشین سابق، سلطه و توانایی بر دخل و تصرف و انتفاع از زمین داشته باشد. همان طوری که سابق بر این کار توانایی و تسلط داشته‌اند و اگر انسان‌ها به این خلاقیت رسیدند، از جهت نوع خلقتشان است که خلقتی است از طریق توالد و تناسل، چون این نوع از خلقت است که مخلوق را به دو گروه سابق و لاحق تقسیم می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۷۲) در نقد این موضوع البته گفته شده است که مقام خلافت الهی در همه انسان‌ها تحقق و فعلیت ندارد. چگونه ممکن است مقامی که فرشتگان شایسته آن نبودند در اختیار بزرگترین جنایتکاران عالم قرار گیرد. (رجبی، ۱۳۷۶، ۱۵۳-۱۵۴) به هر حال انسان موجودی است که خداوند عنوان جامع و کامل خلیفه الله را به او اعطا کرده است آیت الله جوادی آملی در پاسخ به این پرسش که چگونه موجودی با پشت سر نهادن این مراحل به مقام خلیفه الهی باز می‌یابد و آیا همه انسان‌ها می‌توانند این مراحل را پشت سر گذارند و به این مقام منیع برسند. یا عده‌ای در همان مراحل اولیه باقی می‌مانند؟ فرمود در هر مرحله گروهی از پای افتاده زمین گیر می‌شوند آن که تنها در پی خوردن، رشد جسمی کردن و زیبا پوشیدن است و با احساس، عاطفه و مسئولیت سر و کاری ندارد. در مرحله نباتی می‌ماند و در

۱. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ.

واقع تنها گیاه خوبی است زیرا یک درخت خوب و سالم نیز دارای جذب خوب، رشد خوب و پوشش زیباییست و سهمی از عاطفه و مسئولیت ندارد. اگر از این مرحله به سلامت عبور کرد و پست و مقام و عاطفه و احساس و وفاداری و مسئولیت و امانت برای او مطرح شد به مرتبه حیوانی پای نهاده است.. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۶۶)

اصل حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش

از جمله اصولی است که سازمان ملل متحد نیز در روند تشکیل آن نقش مهمی را ایفا کرده است. این اصل در اسلام مورد قبول واقع شده است؛ البته با عنایت به این تفاوت دیدگاه که انسان در دیدگاه اسلامی اصالتاً حق حاکمیت بر سرنوشت خود را ندارد، بلکه این حق از جانب خداوند به او اعطا شده است. از دیدگاه اسلام، انسان دارای کرامت و حیثیت ذاتی است و بر دیگر موجودات برتری دارد؛ زیرا موجودی است که دارای فکر و اندیشه و قدرت تشخیص و گزینش است. (توسلی نائینی و فرناز شیرانی، ۱۳۹۵؛ دوره ۳، شماره ۱) حاکمیت امانتی است که صاحبش خداوند تبارک و تعالی است و انسان به نیابت از خدا این امانت را به صاحبش بر می گرداند. این حق از آنجا ناشی می شود که مردم در زندگی اجتماعی خود از حقوقی برخوردار هستند. از جمله این حقوق این است که مطابق منافع و مصالح خود بتوانند انتخاب کنند و برگزینند. اینکه مردم چگونه این حق را بدست آورده اند تا به انتخاب بپردازند و برگزینند، به مبانی قرآنی و اسلامی، بر می گردد. حقی که تحت عنوان حق حاکمیت مردم مطرح است از سوی خداوند به جامعه بشری اعطا شده است. انسان به لحاظ اینکه آزاد آفریده شده است سرنوشت خود را نیز به دلخواه می تواند، انتخاب کند. چنین انسانی ممکن است، پای خود را از چارچوب هم فراتر نهد و از پذیرش حاکمیت الهی سرباز زند. این سرباز زند به معنای نپذیرفتن احکام الهی نیست و در چنین حالتی مردم با ترک تکلیف شرعی خود، معصیت کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴۲-۸۴) حاکمیت یعنی آزادی و استقلال جامعه سیاسی که دولت نماینده و مظهر آن می باشد. (طباطبایی موتمنی، ۱۳۸۰، ۵۴) در خصوص حق تعیین سرنوشت انسان قابل ذکر است که، خداوند که دارنده حاکمیت مطلق می باشد، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم کرده است. از این رو منشأ چنین حاکمیتی از آن خداوند است. و خداوند مردم را برای تعیین سرنوشت اجتماعی خویش مختار و البته مسئول گذاشته است (ابوالحمده، ۲۲۳، ۱۳۶۸)

شاخص های حاکمیت مطلوب در اسلام و اختلاف فلسفی آنها با نظام دموکراتیک

کلیه شاخص های حاکمیت مطلوب در اسلام بر مبنای اخلاق اسلامی و رافت و مهربانی با بندگان خدا طراحی شده اند. باید در اسلام اعتقاد به حکومت را ناشی از اراده الهی و تاکید بر کرامت انسان می داند سرچشمه تمامی حقوق و آزادی های انسان خدای متعال است. نادیده گرفتن کلام خدا و محدود کردن انسان در حد و حدود حقوق و آزادی ها، همانند جدا شدن گیاه

از ریشه‌های خود است، و ساختن خانه‌ای بدون پی که با ورزش بادی فرو می‌ریزد در زیر برخی شاخص‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم

شاخص حق اظهار نظر

حضرت علی (علیه السلام) فرموده‌اند: خود را برده دیگران مساز در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است^۱ (محمّدی ری شهری، ۱۳۶۲: ۳۵۱) منتسکیو می‌گوید: هیچ کلمه‌ای به اندازه‌ی کلمه‌ی آزادی، اذهان را متوجه نساخته و به هیچ کلمه‌ای معانی مختلفی همانند کلمه‌ی آزادی داده نشده است (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۲۹۲) قرآن کریم با قسم به قلم و اولین اشاره پس از خلق انسان به تعلیم بیان به وی، پرده از تأکید خداوند متعال بر این حق طبیعی او برداشته و محروم کردن بشر از آن، با آنچه خداوند از تکریم انسان در کتابش یاد می‌کند همخوانی ندارد (اسراء، ۷۰)^۲ البته اسلام آزادی بیان را هیچ‌گاه به طور مطلق نپذیرفته و آنرا بی حد و مرز نمی‌داند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: خداوند برای هر چیزی قانونی و مرزی قرار داده و بر هرکسی که از آن بگذرد حدی قرار داده است. مقصود از حد در ابتدای روایت، قانون و در بخش پایان آن مجازات است که شامل حدود و تعزیرات می‌شود^۳ (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳۱۰) این است که مخاطب قرآن کریم به عنوان بیان الهی، کافه مردم و عموم بشر می‌باشند.

شاخص شفافیت

شفافیت در اسلام از طریق نظارت صحیح در اعمال حکومت پیگیری می‌شود و نظارت به عنوان یک پدیده دینی، برای جلوگیری از انحراف بدنه حاکمیت از مسیر اصلی خود نیاز است. امام علی (علیه السلام) هنگام ورود به عراق، خطاب به مردم عراق می‌فرماید ای مردم عراق به سرزمین شما آمده‌ام با این جامه‌ها، و بار و بنه‌ام همین است که می‌بینید، اکنون اگر از سرزمین شما با چیزی جز آن چه به آن آمده‌ام بیرون روم، از خیانتکاران خواهیم بود همچنین ایشان خطاب به مردم کوفه می‌فرماید ای مردم کوفه، اگر من از شهر شما با چیزی بیشتر از مرکب و بار و بنه مختصر خود و خدمتکارم فلانی بروم، خائن خواهیم بود با توجه به احادیث مذکور، امیرالمؤمنین به مردم توصیه می‌کردند که مردم حق دارند به صورت شفاف بر ایشان نظارت داشته باشند و در صورتی که بر اموال ایشان افزوده شد، با ایشان برخورد کنند. همچنین ایشان به کارگزاران خود توصیه می‌کرد تا بر زیردستان خود جاسوس بگمارند. ایشان در نامه خود به مالک اشتر می‌فرماید: با فرستادن جاسوسان و نیروهای مخفی راستگو و باوفا، کارهای کارمندان

۱. لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً.

۲. وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ خَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَي كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً.

۳. ان الله عزوجل جعل لكل شيء حدّاً و جعل علي من تعدي حدّاً من حدود الله عزوجل حدّاً.

و کارگزارانت را زیر نظر بگیر. امام علی (علیه السلام) در این نامه می‌فرماید سبب رفتار کارگزاران را بررسی کن و جاسوسانی راستگو و وفایه بر آنان بگمار که مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان سبب امانت‌داری و مهربانی آن‌ها با مردم خواهد بود. و از همکاران نزدیک سخت مراقبت کن و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد و گزارش جاسوسان تو هم آن خیانت را تأیید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده او را با تازیانه کیفر کن و آنچه از اموال که در اختیار دارد از او بازپس گیر، سپس او را خوار دار و خیانتکار بشمار و طوق بدنامی به گردنش بیفکن. شفافیت به معنای اتخاذ تصمیمات و اجرای آنها مطابق قوانین و مقررات است. همچنین به معنای دسترسی آزاد مردم به اطلاعاتی است که، می‌تواند بر زندگی آنها تأثیر گذارد. و به صورت قابل فهم در اختیار عموم قرار داده شود. اگر هر شخصی وارد جامعه اسلامی می‌شد می‌توانست در اندک مدتی شیوه حکومتی امام را درک کند و با برقرار ساختن ارتباط میان اجزا و چارچوب‌های آن به شکلی منطقی، از حکومت دست یابد و مهمتر از آن به تطبیق میان واقعیت‌ها و آنچه به صورت تئوری در مورد حکومت از سوی منابع دینی ارائه شده است بپردازد (حسین زاده، ۱۳۸۳، ۱۶). شفافیت در حکومت‌های دموکراتیک بستگی به تعاریف خاصی دارد، که به دلیل ماهیت دموکراسی که معمولاً تعریفش تغییر پذیر است و تعریف خاصی ندارد، مدام تغییر می‌نماید و بدون توجه به دستورات الهی، حکم رانان وظیفه دارند جریان امور به اطلاع مردم برسانند، چه مرضی خداوند باشد یا نباشد، چه به مصلحت مردم باشد یا نباشد. در این نگاه؛ مصالح عمومی شرط اساسی در اجرای شاخص شفافیت است؛ مثلاً، در امور نظامی، به دلیل مسائل امنیتی، لزومی ندارد که تمام آنچه در اداره جامعه نقش دارد به مردم گفته شود. اطلاع رسانی از وظائف حکومت مردم سالار است که در اطلاع رسانی به جامعه نهایت سعی و تلاش خود را بنماید اطلاعات شفاف که لازمه زندگی انسان پرسشگر است، به هر حال به وسیله این عنصر، تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی به اطلاع مردم می‌رسد.

شاخص دادرسی عادلانه

در حقوق اسلام، دادرسی عادلانه یک اصل کلی است. اصلی که احکام قضایی باید با آن سنجیده شود عدل در زمره علل احکام است، نه معلول و تابع احکام، بلکه اسلام عادلانه است بر همین اساس اصل عدالت خود جزء اصول مذهب شیعه می‌باشد. در عرصه‌های مختلف حیات جمعی آدمیان، حقوق و تکالیفی را اقتضاء دارد، که گاه در قالب نصوص دینی بیان شده و گاه انسان به واسطه خرد خویش، این پیامبر درون، به آن رهنمون می‌شود و در هر صورت سازگاری و انطباق این احکام با اصل عدالت، با درک فطری آدمی وجدان می‌گردد

شاخص حکومت قانون

از ویژگیهای مهم قوانین الهی، پیوند آن با اخلاق است. آنچه قانون را در سطح فرد و

جامعه، چه مراقبتی صورت گیرد یا نه منشأ اثر می‌سازد، وجود نیروی اخلاق و تعهد فردی و جمعی در عمل کردن به قانون است. (حق پناه، ۱۳۷۷: ۱۴) سرشت اخلاقی دین سبب می‌شود تا آموزه‌های آن در اعماق جانها نفوذ کند و مؤمنان با آسودگی خاطر قوانین آن را عملی سازند. در باور آنها، اوامر الهی براساس مصالح واقعی و ارزشهای اخلاقی صورت می‌گیرد. بر این اساس، مسلمان و مؤمن، به الزاماتی خود را پایبند می‌داند که ملحد آنها را قبول ندارد؛ به عنوان نمونه، الزامهای تعدی، آزمون وفاداری شخص یا اظهار عبودیت و بندگی فرد است و مؤمن متخلّق به این وسیله قرب بیشتری به خداوند پیدا می‌کند و ملحد از آن بی‌بهره است. بدین‌سان در دین، حکم به «وظیفه» ای مقدّس تبدیل می‌شود. به تعبیر قرآن، انسان با خداوند چنان یگانه است که فراموشی خود، ملازم با فراموش کردن خداوند است^۱: از این رو، می‌بینیم بیشتر احکامی که در قرآن بیان شده، همراه با یک تذکر، یا نتیجه‌گیری اخلاقی است. مثلاً قصاص و روزه را با تقوا^۲، صبح را با بی‌نیازی الهی^۳، جهاد را با یاد خدا^۴ طلاق را با پرهیز از ظلم و تعدی^۵، اطاعت از خدا و پیامبر را با رعایت ادب و احترام^۶ و قضاوت را با عدالت پیوند می‌زند. چنین پیوندی در قوانین بشری یافت نمی‌شود.

در این جا دولت هم مطیع و فرمانبردار قرآن است به نظر مؤمن، این جهان دهلیزی است به جهان دیگر که جهان بهتر باشد و قرآن قواعد و قوانین و طرز سلوک افراد را نسبت به یکدیگر و نسبت به اجتماع آنها معین می‌کند تا آن تحول سالم را از این عالم به عالم دیگر تأمین نماید. غیرممکن است تئوریه‌ها و نظریات سیاسی و یا قضایی را از تعلیمات پیامبر تفکیک نمود؛ تعلیماتی که طرز رفتار را نسبت به اصول مذهبی و طرز زندگی شخصی و اجتماعی و سیاسی، همه را تعیین می‌کند. این تعلیمات بیشتر وظیفه و تکلیف برای انسان تعیین می‌کند تا حقوق؛ یعنی تعهدات اخلاقی که فرد ملزم به اجرای آن می‌باشد، بیشتر مطمح‌نظر است و هیچ مقامی در روی زمین نمی‌تواند فرد را از انجام آن معاف بدارد و اگر از اطاعت سرپیچی کند، حیات آینده

۱. وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ.

۲. وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ ۖ حَيٰوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

۳. فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ مِنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ جِبٌّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ .

۴. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيْرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

۵. وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيْ أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُوْثُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ.

۶. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا نَيْبِي اللَّهِ وَ رَسُوْلِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ.

خود را به مخاطره انداخته است. (هربرت لیسنی، ۱۳۳۶: ۲۹۵-۲۹۶) می توان گفت در تعریف حکومت قانون، حکومت اسلامی با سایر حکومت ها تفاوت مبنایی دارد چون با پذیرش حکومت قانون الهی شریعت اسلامی عملی می شود که مبنای شریعت اسلام و قوانین و مقررات آن با حکومت های غیر اسلامی تفاوت فاحش دارد.

شاخص کنترل فساد

هدف و رسالت قرآن کریم نجات انسان ها از هر نوع فساد است. از این رو؛ می بینیم که قرآن کریم در آیات فراوانی این مسئله را به صورت مستقیم و غیر مستقیم بیان کرده استدر آیات فراوانی از قرآن کریم «فساد» در مقابل «اصلاح» ذکر شده است. همان ها که در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند (شعراء، ۱۵۲)^۱ خداوند، مفسدان را از مصلحان، بازمی شناسد (بقره، ۲۲۰)^۲ برشمردن آیات فساد و افساد مقدر نیست. برای این که این آیات بسیار فراوان است و قسمت اعظم قرآن را به خود اختصاص داده است برخی از عوامل منجر به ظهور فساد در زمین میشوند. (اعراف، ۱۴۲)^۳

شاخص مشارکت

مشارکت یعنی افراد جامعه همدیگر را سرپرستی کنند و با آنچه در اختیار دارند، به یکدیگر کمک و مساعدت نمایند و یا به گونه ای با هم اتفاق نظر و دارای یک تصمیم باشند؛ چه این تصمیم اجباری باشد یا سلبی. (ناصر علوان، ۱۳۷۳: ۲۶) در فرهنگ اسلام مشارکت جایگاهی رفیع دارد. در نظام اسلامی مشارکت مردم یکی از ارکان بقای آن نظام بوده و بزرگترین پشتوانه به حساب می آید. مشورت و شورا به مفهوم تضارب آرا و اختبار از اصحاب خرد برای رسیدن به نظر صواب است که زمینه های جدی مشارکت را در جامعه دینی فراهم می سازد یا احسن، (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۱۹) در قرآن کریم موضوع شور و مشورت در آیات متعددی آمده است. خداوند منان در سوره آل عمران آیه ۱۵۹ می فرماید.^۴ ای پیامبر در کارها با آنها مشورت کن. علاوه بر دستور صریحی که قرآن در این زمینه داده وهمگان را به شورا دعوت کرده، زندگی شخص پیامبر (ص) وائمه هدی (س) نشان می دهد که حتی با داشتن علم سرشار الهی و تحصیل در

۱. وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ
 ۲. فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْبَيْتَاءِ قُلْ إِضْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْتَنَّكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.
 ۳. وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَثَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ.
 ۴. فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأُنْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ شَاوِرَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.

مکتب "وعلمک ما لم تکن تعلم" هرگز کارهای مهم را بی مشورت اصحاب و یاران خود انجام نمی دادند، حتی گاه که نتیجه شورا با نظر خودشان مخالف بود، نظر خود را کنار می گذاشته و به مشورت عمل می کردند تا قوه واسوه ای باشند برای هر زمان. رسول اکرم (ص) می فرمایند: خداوند و پیامبرش از مشورت نمودن بی نیازند ولیکن خدا آن را وسیله رحمت برای امت من قرار داد، زیرا کسی که به شور نشیند، به رشد و سعادت برسد و هر که آن را ترک کند، گمراه گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷: ۵۲-۵۱). در مراحل سیاست‌گذاری نظام اسلامی به تصمیم‌گیری و توکل به عقل فردی در هر درجه و مرتبه ای از علو تعالی باشد اکتفا نشده چرا که می بینیم پیامبر اسلام با نبوغ ذاتی و درایت و هوش فوق العاده ای که داشتند علاوه بر تاثیرات وحی از اندیشه ای ژرف و تابناک برخوردار بودند، با این وصف به اندیشه دیگران و یاری گرفتن از آن بسیار اهتمام می ورزیدند و در موارد بسیاری با اصحاب خود به مشورت می نشستند و در جنگ احد و احزاب طبق نقل ابن هشام در اصل ونحوه مبارزه و جنگ مشورت فرمودند (قاضی، ۱۳۷۵: ۴۰-۳۹) بیعت محورهایی چون: عضویت رسمی افراد و مجموعه‌ها در جامعه اسلامی، پیمان وفاداری برای شرکت در امر مهم و احراز و اثبات مقبولیت، تلخیص کرد، بیعت برای اعلام حضور و مشارکت در امور مهم و در مواردی هم برای احراز مقبولیت حکومت صورت می‌گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۱۶) بیعت در عصر غیبت، نقش به‌فعلیت رساندن صلاحیت رهبری را ایفا می‌کند. که مصداق روشنی از مشارکت جمعی در اندیشه سیاسی اسلام است. (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۴۷) امام علی (ع) در سخنان خود نقش مردم اشاره فرموده و در نامه ای به مالک اشتر دستور می‌دهد که تکیه گاه او در همه حال و در همه چیز توده های زحمت کش باشند و از تکیه کردن بر ثروت مردان خودخواه و پرتوقع بپرهیزد و همواره در فکر خشنودی رضای گروه اول باشد، نه دوم. در حکومت اسلامی نقش مردم در حکومت، بسیار حیاتی تر از سایر حکومت هاست. چون اهداف حکومت اسلامی در تعالی انسان خلاصه می‌گردد و اگر انسان مسلمان به دنبال سعادت باشد، یاری خداوند حتمی است. پس این مهم بستگی به تصمیم خود انسان مسلمان دارد. و خداوند بزرگ حکومت اسلامی را از مردم نمی‌گیرد، مگر خود مردم در حفظ و حراستش کوتاهی کنند. مشارکت مردم در اسلام از طریق بیعت حاصل می‌شود با توجه به مفهوم این اصل می‌توان گفت که بیعت به‌طور دقیق مصداق روشنی از مشارکت جمعی در اندیشه سیاسی اسلام است (مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶) شاکله اصلی نظام سیاسی اسلامی مشارکت مردم است حکومت در ایجاد بسترهای لازم برای حضور مردم و مشارکت آنها وظایفی دارد که مهمترین آنها عبارتند از: آگاهی بخشی، آگاهی یک حق است حضرت امیر (ع) در سخنی وضع حکومت را چنان ترسیم می‌کند که بدانید حق شماست بر من که چیزی را از شما نپوشانم جز راز جنگ (شهیدی، ۱۳۷۱: ۳۲۳)

شاخص عدالت و انصاف

یکی دیگر از مهمترین شاخص های حاکمیت مطلوب از نظر اسلام عدالت جویی است. پیامبر اکرم (ص) فرمود که؛ آسمان ها و زمین بر اساس عدالت استوار شده است. عدالت به مثابه صفت و ملکه انسانی و اجتماعی ریشه در فطرت انسان دارد. همانا خداوند فرمان به عدل و احسان می دهد. عدالت از جمله مواردی است که در فطرت انسان، از طریق خداوند کریم، به ودیعه گذاشته شده است. هدف خداوند از فرستادن رسولان، استقرار عدالت است. ما پیغمبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و برایشان کتاب و میزان یعنی عدل نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند. با این مقدمه می توان گفت حکومت اسلامی حکومت عدل و اعتدال است. به همین علت است که در ارجاع به امر حاکمیت، حاکم را باید واجد صفاتی، از جمله عادل بودن دانست و پست های حساس حکومتی را به افراد عادل سپرد، و توصیه می نماید که مصدر امور به افراد عادل سپرده شود تمام احاد مقامات حکومتی، از مراجع رسمی گرفته تا قضات و شهود و منشی ها و... باید از میان افراد عادل انتخاب شوند و به عدالت حکم برانند و به عدالت اجرا کنند. امام علی علیه السلام حکومت را به خواست مردمان و برای ایشان به دست گرفت تا بدان، عدالت و امنیت و رفاهت و تربیت فراهم نماید. اما همه این ها را از مجرای اخلاق می جست. از این رو در نخستین خطبه های حکومتی خویش که در آن برنامه خود را برای تحقق عدالت مطرح کرده است ۱، آن را تنیده با اخلاق عنوان نموده تا همگان بدانند که علی علیه السلام در مقام بر پا کردن عدالتی اخلاق گرا است. امیر مؤمنان علی علیه السلام در خطبه ای که پس از بیعت ایراد کرده فرموده است: ^۱پیمان من بدان چه می گویم در گرو است، و به درستی گفتارم متعهد و پایبندم. کسی که سرانجام های وخیم آینده را با آموزش های روشنگر عبرت ها، از دریچه پیشامدهای حاضر مشاهده کند، البته پروا پیشگی [چون سدی محکم و معیاری جداکننده] او را از اقدام به کارهای شبههناک و افتادن در آن ها باز می دارد. هشیار باشید که بلیه و آزمایش کنونی شما به وضع و سامان همان روزی برگشته است که خداوند پیامبرش را برانگیخت [تا آن اوضاع را دگرگون کند]. به خدایی که او را بر اساس و اقتضای حق برانگیخت، هر آینه سخت زیر و رو، و به شدت غربال خواهید شد؛ و بی گمان همچون مواد موجود در دیگ جوشان با کفگیر در هم

۱. دُمْتِي بِمَا أَقُولُ رَهِيئَةً، وَ أَنَا بِهِ رَعِيمٌ إِنَّ مَنْ صَرَحَتْ لَهُ الْعَبْرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حَزَبَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَفْخُمِ الشُّبُهَاتِ. أَلَا وَ إِنَّ نَيْبَتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ. وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِيُثْبِتَنَّ بَلْبَلَهُ، وَ لِيُعْزِزَنَّ عَزْبَلَهُ، وَ لِيَسْطَظْنَ سَوْطَ الْقِدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَشْفَلَكُمْ أَغْلَاكُمْ، وَ أَغْلَاكُمْ أَشْفَلَكُمْ، وَ لِيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا فَضْرًا، وَ لِيَقْضِرَنَّ سَبَاقُونَ كَانُوا سَبْقًا. وَ اللَّهُ مَا كَتَمْتُ وَ سَمَّهْتُ، وَ لَا كَذَّبْتُ كِذْبَةً. وَ لَقَدْ بُنِنْتُ بِهَذَا الْمَقَامِ وَ هَذَا الْيَوْمِ. أَلَا وَ إِنَّ الْخَطَايَا حَيْلٌ شُمُسَ حَوْلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ حَلَبَتْ لُجْمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ. أَلَا وَ إِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا دَلُّ حَوْلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ أَعْطُوا أَرْمَتَهَا فَأَوْرَدْتَهُمُ الْجَنَّةَ.

خواهید گردید، تا آنان که [به ناحق] در طبقه پست قرار گرفته‌اند، به موضع حقّ والای خود بازگردند، و آنان که [به ناحق امتیازاتی کسب کرده‌اند و] در طبقه بالا مستقر شده‌اند، به جای پست خود بازگردند؛ و باید پیشتانانی که [بر اثر بی‌عدالتی و فرصت‌طلبی و کوتاهی در حقّشان] عقب مانده‌اند، حتماً پیشی گیرند، و [به ناحق] سبقت‌گیرندگانی که پیش افتاده بودند، به جای مناسب خود در عقب باز پس روند. به خدا سوگند، به اندازه سر سوزنی، چیزی را پنهان ندارم، و هیچ گونه دروغی به زبان نیاورم، که از چنین حال و چنین روز، آگاهم.

شاخص پاسخگویی

باید دید که آیا پاسخگویی همانند «راستگویی»، «درستکاری»، «امانت داری» و... خود فعلی اخلاقی به شمار می‌آید و آیا احساس مسئولیت اخلاقی تأثیری بر روند پاسخگویی خواهد داشت؟ همچنین آیا پیوندی میان قانون و اخلاق وجود دارد. ارزشگذاری فعل اخلاقی نیز تابع ملاک‌هایی است که در علم اخلاق از آن سخن می‌گویند. پاسخگویی در سنجش با هریک از ملاک‌های یاد شده، فعلی اخلاقی به شمار می‌آید؛ زیرا اولاً در آن منافع و مصالح غیر نهفته است و ثانیاً وجدان اخلاقی انسانها آن را عملی ستوده می‌داند، چه آنکه پاسخگویی از احساس مسئولیت، صداقت و خیرخواهی فرد خبر می‌دهد و ثالثاً همگان با فطرت سلیم خویش دوست دار مسئولیت‌پذیری و راست‌کرداری هستند در بیان اهمیت پاسخگویی در همه مواردی که از سوی مردم پرسش و شبهه‌ای مطرح شده، با دقت و حفظ مبانی اخلاقی و اجتماعی پاسخ داده است و حتی برای ترغیب مردم به پرسشگری و گسترش فرهنگ پرسشگری، به آنان قرآن سفارش بلکه دستور می‌دهد که پرسش‌های خود را با آگاهان در میان گذارند (انبیاء آیه ۷) اگر نمی‌دانید از اهل ذکر و آگاهان بپرسید تا شما را به یاد آورند، به معنای این است که باید پرسش در جامعه و در میان مردمان نهادینه و به صورت فرهنگ درآید و هم معلوم می‌دارد که از چه کسانی باید پرسیده شود و هم درباره چه چیزی پرسش انجام گیرد؛ منابع اصیل اسلامی (قرآن و روایت) با تکیه بر جهان بینی و انسان‌شناسی ویژه خود، تنها یک مرجع را فراتر از قلمرو پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری می‌شناسند و آن نیز خداوند است. او است که به صفت سمیع، بصیر، علیم و شهید آراسته است و ضمن نظارت بر آدمیان از نعمتهایی که در اختیار آنان نهاده است، خواهد پرسید و در این باره از هیچ کس هم چشم نخواهد پوشید. چنانکه بارها از موضوع پاسخ‌خواهی خود از پیامبران سخن گفته است. در این آیه نخست بیان دستوری وارد شده است که باید به پرسش و هم چنین پاسخگویی اهمیت داده شود. در یک سو پرسش‌گری است که مطلبی برای پرسش دارد و در سوی دیگر پاسخگویی است که پاسخ را می‌داند و به آن آگاه است.

۱. "وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ".

شاخص مسؤلیت پذیری

مسئولیت به معنای نظارت‌پذیری و نقدپذیری است در اسلام نیز با مفهومی دقیق از مسؤلیت‌پذیری آشنا هستیم. این فرمایش مشهور پیامبر اکرم (ص) یعنی «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» اشاره‌ی آشکار به این مفهوم است و می‌گوید همه شما سرپرست هستید و هر کس نیز درباره این سرپرستی پاسخگو و مسوول است. حتی معصوم اگر مسوول یک جامعه بود، باید پاسخگو باشد. مثل نبی اکرم (ص) که وقتی مدیریت جامعه را به عهده داشت، به انتقادهای مردم عصر خودش پاسخ می‌داد. مثلاً وقتی از ایشان می‌پرسیدند که چرا به فلان منافق نماز خواندی یا چرا صلح حدیبیه را با وجود قدرت داشتن ما پذیرفتی. اگر مردم بتوانند مرتب پرسش کنند و به وضعیت انتقاد کنند، باید هزینه‌ی که برای گزینش صرف می‌شود را به نظارت و مسؤلیت‌پذیری اختصاص داد (یثربی، یحیی، ۱۳۹۱:) مبنای مسؤلیت‌پذیری در حکومت اسلامی آیه شریفه ۲۷ سوره ص است که می‌فرماید ما آسمان و زمین و آنچه را در میان آنهاست بیهوده نیافریدیم.^۱ پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید بدانید که همه شما در برابر تعهدات خود مسئول هستید. در حکومت‌های سکولار و بهترین نوع حکومت آنان، مسؤلیت‌پذیری اشاره به حس وظیفه‌شناسی آنان دارد. ماکس وبر با طرح مفهوم اخلاق مسؤلیت‌این‌واژه را به جامعه‌شناسی وارد کرده است. [طالبی، ۱۷۱، ۱۳۹۱]. در حکومت‌های سکولار مسؤلیت‌پذیری در راستای منافع انسانی و رسیدن به نفع مادی تعبیر می‌شود و مثلاً مسؤلیت در قبال محیط زیست بسیار پررنگتر از مسؤلیت در قبال دین صورت می‌پذیرد. علت این امر هم این است که محیط زیست با زندگی مادی مورد نظر حکومت‌های غیر دینی بیشتر درگیر است.

اختلاف فلسفی اسلام با نظامهای دموکراتیک

۱- اختلاف در تعریف منشاء انسان

نگاه اومانستی به منشاء الهی انسان و جاودانگی روح او پس از مرگ نمی‌پردازد نادیده گرفتن این پیوند اصلی و دائمی خداوند با انسان موجب می‌شود در عوارض بعدی اختلافات جدی بوجود آمد که قرن‌هاست تعریف حقوق بشر را به چالش کشانده است. اسلام از حقوق بشر با دیدگاه الهی تعریف دیگری دارد. گرچه تعاریفی که از آزادی، انسان، حق، برابری و... در اسلام شده است در فلسفه غرب نیز وجود دارد اما مکاتب غربی پیوسته در تعریف و تفسیر موارد فوق‌الاشاره تغییراتی ایجاد می‌کنند در صورتی که تعریف اسلام در این خصوص تعریفی دائمی و لاتغییر است.

۱ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظُلُّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ

۲- اختلاف در تعریف کرامت انسانی

حقوق بشر در نزد مکاتب و حکومت‌های اومانیستی قطعاً مورد توجه واقع شده است اما در عین حال تفاوت‌هایی در معنای نسبی کلمات دیده می‌شود که این معنا به اقتضای الزامات اصول فکری و مبنایی وجود دارد. از دیدگاه غرب همانطوریکه در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است افراد بشر آزاد زاده شده اندو حیثیت و کرامت و حقوق آنها باهم برابرند، باید اذعان کرد که کرامت انسانی بکار رفته در اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد تأکید قرار گرفته است. از نظر مکتب اسلام روح خدا در آدم دمیده شده و او شایسته تکریم و تعظیم است و انسان به همین دلیل دارای مقام خلیفه الله است. تفاوت نگاه اسلام به کرامت بشری با دیگر مکاتب آنگاه جلوه می‌نماید که اسلام معتقد به ان اگر مکم عندالله اتقاکم می باشد درجه کرامت انسانی بستگی به با تقوا بودن یا با تقوی نبودن انسان دارد.

۳- اختلاف در تعریف آزادی

تمام آزادی‌های مورد نظر دیدگاه اومانیستی مورد تأکید اسلام هم واقع شده است از نظر اسلام انسان‌ها آزاد آفریده شده اند این آزادی در مقابل برده فروشی و برده داری است گرچه برده داری در بدو اسلام رایج بوده است اما اسلام معتقد بود که بتدریج این سنت غلط باید از بین برود وجود برده و برده داری به قبل از تاریخ اسلام بر می‌گردد اما با وجود نگاه اسلامی در ۱۴ قرن گذشته به از بین رفتن برده داری، حکومت‌های خودکامه و غیر اسلامی تا قرن‌ها پیش به روال برده داری و تقویت آن می‌کوشیدند. سایر آزادی‌ها هم در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است مانند آزادی بیان و تشکیل اجتماعات و مشارکت و اندیشه و عقیده، تحمیل عقیده مجاز نیست. و به همین دلیل اقلیت‌های دینی جایگاه خود را در اسلام دارند در اسلام آزادی بیان، در قالب اصل امر به معروف و نهی از منکر مورد حمایت قرار گرفته است. البته نگاه اسلام با نگاه حکومت‌های غیر اسلامی در تعریف آزادی و حدود و ثغور آن، متفاوت است چون آزادی محض اصول اساسی حاکمیت مطلوب را خدشه دار می‌نماید. مثلاً امنیت انسانی به مخاطره می‌افتد نظم اجتماعی مختل می‌شود و هم حکومت و هم مردم بدین شکل آسیب جدی می‌بینند. مبانی آزادی سیاسی در نظام اسلامی را می‌توان این‌گونه برشمرد (اسحاقی، ۱۳۷۸، ۷۷) ستم زدایی استکبارستیزی؛ دین اسلام هیچ جایگاهی را برای ستم در نظام آفرینش قائل نبوده و برچیدن بساط آن‌را از جامعه بشری مسئولیت اجتناب‌ناپذیر انسان می‌داند. از همین‌رو آزادی سیاسی را به‌عنوان راهکار مقابله با ظلم و ستم حکمرانان به رسمیت می‌شناسد. آزادی همراه با مسؤولیت و حق انتخاب؛ از آن‌جا که اسلام برای انسان، آزادی در انتخاب عطا کرده و او را از نعمت اراده و اختیار بهره‌مند کرده است لذا آزادی سیاسی را نیز بر همین اساس مورد تأکید قرار می‌دهد. اصل فطرت؛ اصل فطرت را نیز می‌توان در کنار اراده و اختیار، از مبانی انسان‌شناختی

آزادی سیاسی قلمداد کرد؛ چراکه فطرت آدمیان، آزادی را برای آن‌ها تضمین کرده است. حق الهی؛ آزادی در تفکر دینی یک حق بشری به‌شمار می‌رود؛ که خداوند متعال برای انسان در نظر گرفته است. بنابراین یکی از مبانی آزادی سیاسی را می‌توان حق الهی دانست.

۴- اختلاف در مالکیت خصوصی

در نگاه اومانیستی انسان کاملاً آزاد است که دارایی خود را تعریف کند. این تعریف ارتباطی به پیوند با خدا ندارد مسئله پیوند با خدا یک مسئله کاملاً اخلاقی است. اما در اسلام ارتباط با خداوند با اصول مالکیت هم مرتبط است چون مالکیت فقط حق خداست کسی هم حق قداًرایی در مقابل حق الله را ندارد. قرآن می‌فرماید. به خدا و پیامبرش ایمان آورید و با مال‌ها و جان‌های خود در راه خدا نبرد کنید. دارایی‌های انسان امانات خداوند کریمند و انسان جانشین و امانتداری خداست.

۵- اختلاف در حقوق زن

زن در مکاتب غیر الهی به عنوان کالایی برای مطامع دنیوی تعریف شده است. گرچه حقوقی هم برای او در نظر گرفته شده است. آزادی مورد نظر دیدگاه‌های اومانیستی برای این است که با زن به عنوان یک کالای لوکس هر کاری که می‌خواهد انجام دهد و فقط رضایت او شرط است. اما در اسلام زن آزاد است که با عاطفه خویش به انسان‌ها مهر بورزد و آنها را رشد دهد. زن از مرد موعظه پذیرتر است، البته زن در قدرت و نیرو و عشق ورزیدن با مرد متفاوت است و این ذاتاً، در آفرینش زن نهفته است آزادی زن از نگاه امانیستی در بهترین شکل ممکن به تساوی او با مرد در حقوق مادی می‌انجامد، اما در اسلام در برخی موارد زن حتی بر مرد برتری دارد. با این مقدمه شاخص‌های حاکمیت مطلوب در دیدگاه اسلامی و اومانیستی مورد تطبیق قرار می‌گیرد، با این مقدمه که در اسلام حاکمیت فقط از آن خداست در حاکمیت نه فرد و نه گروه، نه اکثریت و اقلیت هیچ حقی ندارند. این تفاوت هاست که تعریف حاکمیت را از دیدگاه اومانیستی با اسلام، فاحش می‌کند. به این دلیل که قبل از تعیین حکومت از دیدگاه اسلام اول باید مشروعیت و یا عدم مشروعیت آن را بررسی کرد، که مشروعیت این حکومت از کجا آمده است، قانون این حکومت اساسش از کجاست؟

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. ابن بابویه، محمد و علی اکبر غفاری، (۱۳۹۴) کمال الدین و کمال النعمه، ترجمه منصور پهلوان، قم: نشر جمکران، چاپ هفتم، جلد دوم.
۲. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ۱۳۷۵، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، چاپ هشتم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابوالحمد، ابوالحمید، مبانی علم سیاست، ۱۳۶۸، ج ۴، چاپ سوم، تهران، انتشارات توس.
۴. ارمکی، تقی، اندیشه‌نوسازی در ایران، ۱۳۸۰، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ازکیا، مصطفی، جامعه‌شناسی توسعه و توسعه نیافتگی روستایی ایران، ۱۳۸۵، تهران: انتشارات اطلاعات.
۶. امام خمینی، ولایت فقیه، ۱۳۷۴، چاپ سوم: تهران، م... سسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی سلام الله علیه..
۷. جوادی آملی، عبدالله، اخلاق کارگزاران در حکومت اسلامی، ۱۳۶۶، تهران: نشر رجا.
۸. حر عاملی، محمد، (۱۳۹۱)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار احیاء و التراث العربی
۹. حسین زاده بحرینی، محمد حسین، بررسی تطبیقی نظریه حکمرانی خوب با آموزه‌ها و سیره حکومت علی (ع)، ۱۳۸۳، دفتر بررسی‌های اقتصادی. پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۱۰. حمیدالله، محمد، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و اسناد صدر اسلام، ۱۳۷۴، ترجمه محمد حسینی، تهران، انتشارات سروش.
۱۱. راسخ، محمد، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ۱۳۸۳، نوشته جان کلی، تهران: طرح نو.
۱۲. سجادی، سید عبدالقیوم، ۱۳۸۲، مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب
۱۳. طباطبایی مومنی، منوچهر، حقوق اساسی، ۱۳۸۰، چاپ اول، تهران، نشر میزان.
۱۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ۱۳۵۲، ترجمه، ابوالقاسم پاینده، انتشارات تهران.
۱۵. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۳)، نقد دینداری و مدرنیسم، ۱۳۷۳، تهران، انتشارات موسسه اطلاعات.
۱۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۲)، میزان الحکمه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۲
۱۷. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی
۱۸. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ۱۳۶۵، تهران، انتشارات صدرا.

۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۷، پیام قرآن، جلد ۱۰، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. منتسکیو، (۱۳۶۲)، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: نشر امیرکبیر
۲۱. ناصح علوان، عبدالله، ۱۳۷۳، همکاری‌های اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد صالح سعیدی، تهران، نشر احسان
۲۲. هربرت، ج. لیسنی (۱۳۳۶ ه. ش) دانش مسلمین، به نقل از: «حقوق در اسلام» مجید خدوری، ترجمه زین‌العابدین راهنما، تهران: نشر اقبال

ب) مقالات

۲۳. توسلی نائینی، منوچهر و فرناز شیرانی، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب - دوره ۳، ش ۱، بهار ۱۳۹۵
۲۴. حق پناه، رضا، فلسفه مندی حکومت از دیدگاه امام علی علیه السلام، ۱۳۷۹، فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۲۶، ص ۱۹۲
۲۵. حق پناه، رضا، (۱۳۷۷) جایگاه قانون و قانون‌گرایی در قرآن، مجله اندیشه حوزه، شماره ۱۴ برگرفته از آدرس اینترنتی؛
26. <http://www.noormags.com/view/Magazine/ViewPages.aspx?ArticleId=20267>
۲۷. طالبی، ابوتراب و یوسف خوش بین، مسئولیت‌پذیری اجتماعی جوانان، ۱۳۹۱، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۵۹، ص ۲۰۷.
۲۸. یثربی، یحیی، (۱۳۹۱)، مسئولیت‌پذیری، به آدرس اینترنتی: <http://iranianstudies.org/fa>

تحلیل فقهی و اخلاقی ریسک تجاری و مقایسه آن با غرر با تاکید بر قواعد عام درآمدزایی مخاطره^۱

^۲ سید محمد صادق موسوی

^۳ روح اله رئیسی

چکیده

با پیشرفت تکنولوژی و نیازهای روز افزون جامعه، معاملات اقتصادی جدیدی در جوامع شکل گرفته که در بطن این معاملات، ریسک ((Risk و خطر نهادینه شده است. ریسک که در لسان عرف، عبارت است از: "خطر ناشی از عدم اطمینان نسبت به وقوع حادثه ای در آینده"، لازمه ی بیشتر فعالیت های تجاری ملی و بین المللی می باشد.

علاوه بر این، از منظر اخلاقی، پیشرفت حیات بشر در ابعاد فردی، اجتماعی، اقتصادی و... در بستر هدایت رفتار و تصمیمات انسانی صورت می گیرد. بدیهی است که تحقق این امر نیز در شرایط متعین و معمول میسر است؛ اما در شرایط ریسک آمیز که انسان، نسبت به نتایج فعل خود، اطمینان یا آگاهی ندارد، تصمیم گیری با رعایت هنجارهای اخلاقی، نسبتاً دشوار به نظر می رسد.

از این رو، پژوهش حاضر، ضمن تحلیل ریسک تجاری و مقایسه آن با غرر، به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی است که مبنای مشروعیت فقهی و روایی اخلاقی درآمدزایی ریسک چیست؟ در این تحقیق با استفاده از روش توصیفی تحلیلی نشان داده خواهد شد که اولاً غرر، ناشی از جهالت یا ریسکی است که به ارکان قرارداد برخورد می کند و نتیجه ی آن در معامله، افزایش ناعادلانه دارایی یکی به زیان دیگری است؛ اما ریسک در تجارت، ناظر بر آینده سرمایه بوده و هیچ گونه برخوردی با ارکان قرارداد ندارد. ضمن اینکه سود یا زیان حاصل از ریسک تجاری ناشی از تغییرات اقتصادی موثر در عرضه و تقاضا می باشد. ثانیاً مشروعیت درآمدزایی ریسک را می توان از تحلیل قواعد فقهی عام درآمد زایی مخاطره با محوریت قاعده "الخراج بالضمن"، به عنوان رو بنا استخراج کرد. ثالثاً از منظر اخلاقی ریسکی روا است که آگاهانه، عادلانه و مبتنی بر مصالح فردی و اجتماعی باشد.

واژگان کلیدی

ریسک، غرر، ضمان، روایی اخلاقی، عدالت.

۱. مقاله حاضر مستخرج از رساله ی دکترای روح اله رئیسی با عنوان "ماهیت معاملات غرری با تاکید بر سفته بازی از دیدگاه فقه تطبیقی" است.

۲. دانشیار دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول).
Email: info@motahari.ac.ir

۳. دانشجوی دکترای فقه و حقوق خصوصی دانشگاه خوارزمی.
Email: std_reis.rooh2@khu.ac.ir

طرح مسأله

امروزه بنیاد معاملات متداول در جوامع مختلف بر پایه ی "ریسک" بنا نهاده شده و اساساً مبادرت به فعالیت های مالی مهم و سرمایه گذاری های کلان، بدون وجود ریسک، تقریباً امری محال و غیر قابل اجتناب است. در اصطلاح عرفی، ریسک معادل با "خطر ناشی از عدم اطمینان نسبت به وقوع حادثه ای در آینده" (راعی و سعیدی، ۱۳۸۳: ۴۶)، بوده و تحمل ریسک، لازمه ی استحقاق سود در بیشتر فعالیت های تجاری است؛^۱ از سوی دیگر، پیامد ریسک متهورانه و غرری، کاهش رشد اقتصادی و کمبود یا فقدان انگیزه ها جهت مشارکت افراد در زمینه های متنوع سرمایه گذاری خواهد بود. لذا تبیین ریسک متعارف و تمییز آن از ریسک نامعقول با استفاده از آموزه های فقهی و اخلاقی، امری ضروری است.

علاوه بر این، ریسک در مفهوم عرفی و عام آن، بخش عمده ای از حیات فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ... بشر را تشکیل داده و تصمیمات انسان ها در ابعاد یاد شده، در غالب موارد متأثر از ریسک است. از طرفی، انسان توانایی کسب اطلاعات کامل و احراز اطمینان نسبت به شرایط و اوصاف محیط پیرامونی خویش رانداشته و از این رو، گاه ناگزیر از تصمیم گیری در موقعیت عدم اطمینان و شرایط ریسک آمیز است. حال پرسش این است، که آیا این نوع تصمیمات در شرایط توصیف شده، که در برخی موارد، اتخاذ آن ها نیز ضرورت دارد، توجیه اخلاقی، فقهی و عقلایی دارد یا خیر؟ توضیح اینکه عقلانیت ریسک به معنای عقلایی بودن رفتار در شرایطی است که پیامد آن معلوم نباشد؛ به گونه ای که احتمال خطر یا ضرر بعید نباشد. در پاسخ به پرسش مذکور باید بدانیم که قضاوت در خصوص مشروعیت یا ممنوعیت تصمیم در حالت ریسک، بدون فهم دقیق ماهیت ریسک و تحلیل آن، به سادگی امکان پذیر نیست؛ از این رو پیش از هر گونه داوری، تبیین ماهیت و معرفی جنبه های مختلف آن ضروری به نظر می رسد. شاید به همین دلیل بوده که برخی محققین، رویکردهای متفاوتی نسبت به مشروعیت ریسک و درآمد حاصل از آن، در آثار تحقیقاتی خود برگزیده اند. به عنوان نمونه، شهید صدر، در خصوص درآمد زایی ریسک، دو موضع متفاوت و متضاد را اتخاذ کرده است: در بخشی از کتاب "اقتصادنا" با طرح این ادعا که پذیرنده ریسک، مستحق درآمدی در ازای تحمل ریسک نیست، چنین استدلال نموده است: ریسک و مخاطره از نهادهای تولید محسوب نمی شوند؛ پس درآمدی هم از بابت تحمل ریسک، نباید به ریسک کننده، تعلق گیرد. (صدر، ۱۴۱۷ ق: ۶۰۱) اما

۱. مصادیق بسیاری از عقود ریسکی همچون بیمه، قرارداد آتی، قرارداد های پیش فروش، قراردادهای با عوض شناور و... که حجم عمده ای از معاملات تجاری و تجارت بین الملل را به خود اختصاص داده اند، مبتنی بر ریسک ذاتی می باشند.

در بخش دیگری از همان کتاب، شرط اصلی صحت عقد مضاربه و عدم تبدیل آن به قرض را وجود عنصر ریسک برای مضارب و عدم ضمانت سرمایه توسط عامل، می‌داند. (همان: ۵۷۴)

برخی دیگر از محققین با خلط میان مفاهیم ریسک منهی (غرر) و ریسک تجاری، احکام ممنوعیت غرر را به ریسک تجاری تسری داده‌اند: الجمال (۲۰۰۱) م در تحقیق خود، معاملات غرری را دقیقاً معادل با معاملات مبتنی بر شرایط ریسک و نااطمینانی تفسیر نموده است. (Al-Gamal, 2000). الساعتی (۲۰۰۳)، نیز با خلط میان مفاهیم غرر منهی و ریسک مشروع، غرر منهی را با قمار و رهان قیاس نموده و نهایتاً وقوع نزاع در معاملات مزبور را عامل بطلان آن‌ها دانسته است. (Al-Saati, 2003)

لذا در این مقاله ضمن تحلیل فقهی و اخلاقی ریسک تجاری و مقایسه این نوع ریسک با غرر، برآنیم تا رابطه ریسک و درآمد را با استفاده از قواعد عام درآمدزایی مخاطره، تبیین کنیم. همچنین، روش تحقیق، توصیفی، تحلیلی و ابزار گردآوری اطلاعات، نیز از منابع کتابخانه‌ای است.

۱. مفهوم ریسک تجاری

واژه شناسان گاه به جنبه‌ی مثبت "ریسک" و مخاطره توجه داشته‌اند: "افزایش ارزش، منزلت و دارایی (فراهدی، ۱۴۰۵ ق: ۲۱۳/۴) گاه نیز جنبه منفی آن را در نظر داشته‌اند: "اشراف و نزدیک شدن بر نابودی" (ابن منظور، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۱۳۸). گاهی نیز معنای اعم از مثبت و منفی را مورد توجه قرار داده‌اند: "خودش را به خطر انداخت": یعنی خود را در معرض خطر نابودی یا وصول به دارایی قرار داد. " در واژه نامه‌ی آکسفورد، ریسک به معنای "امکان وقوع حادثه‌ی زیان بار در آینده" ترجمه شده است. (Hornboy & Wehmeier, 2005: 1313)

اما در اصطلاح فقهی، ریسک تجاری آن است که تاجر به قصد تحصیل سود و با توکل بر خداوند متعال اقدام به تجارتی نماید که نتیجه‌ی آن سود (ریح) یا زیان (خسارت) باشد. (ابن قیم، ۱۴۰۸ ق: ۵/ ۸۱۶؛ القرطبی، ۱۹۹۵ م: ۵/ ۱۵۱)

چنان که ملاحظه می‌شود این نوع ریسک، لازمه‌ی شغل تاجران بوده و زیان احتمالی در آن نیز کاملاً طبیعی است و لذا به لحاظ مفهومی هیچ‌گونه تداخلی با غرر منهی ندارد؛ زیرا منظور از غرر، "قدر متیقن آن خطری است که عقلاً بر آن اقدام نمی‌کنند؛ نه مطلق خطری." (نجفی، ۱۹۸۱ م: ۲۲/ ۳۸۸؛ کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۱۴۶). پس این میزان از ریسک در معاملات، معقول، ضروری و تسهیل‌کننده تعاملات تجاری مردم است؛ چرا که ایجاد محدودیت در حوزه قراردادهای زمانی که مغایرتی با نظم عمومی نداشته باشد، روا نیست.

از سوی دیگر، فقیهان اسلامی، اسباب استحقاق سود را منحصر در مال یا کار یا ضمان (ریسک)، دانسته‌اند و بر این اساس، به تبیین اثر مخاطره در استحقاق سود و ارتباط بین

سود و مخاطره پرداخته اند. چنان که مشروعیت سود حاصل از ریسک تجاری، استحقاق جعل برای اجیر در عقد جعاله و نیز سود حاصل از مخاطرات موجود در عقود مضاربه، مساقات و مزارعه را بر اساس درآمد زا بودن ریسک تحلیل نموده اند.^۱ (البعلی، ۱۹۸۶ م: ۵۳۳/۱-۵۳۲؛ الکاسانی، ۱۹۸۲ م: ۶/۶؛ صدر، ۱۴۱۷ ق: ۵۷۴)

بنابر این، در فقه اسلامی، واژه ریسک در دو معنای غرر (ریسک منهی) و ریسک مباح به کار رفته است: مقصود از ریسک در این تحقیق، همان ریسک مباح بوده که به معنای تحمل نتایج سود یا زیان و یا پذیرش نتایج عملی تجاری، و ناظر بر تقابل و تلازم بین مغارم (خسارات) و مغانم (درآمدها) است که تفصیل این معانی را در آینده بیان خواهیم نمود.

۲. روایی اخلاقی ریسک

در آموزه های اخلاقی اسلام در هنگام تصمیم گیری در فضای عدم اطمینان، توصیه به توکل شده است. بدین معنا که هرگاه فرد مسلمانی در امور زندگی خویش نظیر فعالیت های تجاری، در موضع عدم اطمینان قرار گیرد، بایستی با واگذاری نتیجه به اراده ی خداوند متعال، وظیفه ی معمول و متعارف خود را انجام دهد. او امر شرعی دال بر تفویض امور به خداوند قادر که حجم قابل توجهی از نصوص معتبر دینی را به خود اختصاص داده است، دلالت غیر مستقیم بر روایی اخلاقی ریسک یا همان پذیرش وضعیت عدم اطمینان در تصمیم گیری دارند.

از سوی دیگر، با توجه به اینکه ریسک به طور اعم و خصوصاً ریسک تجاری، ابتدای بر محاسبه گری ضابطه مند و پیش بینی های معقول دارد، طبیعتاً روایی اخلاقی ریسک، تابع عقلانی بودن آن است. پس عقلانیت ریسک به مفهوم عقلایی بودن رفتار در شرایطی است که پیامد آن معلوم نباشد؛ به گونه ای که احتمال خطر یا ضرر بعید نباشد. از اینجا روشن می گردد که عقلانیت ریسک - که ناظر بر دوجنبه ی نظری و عملی می باشد - از اختصاصات

۱. استحقاق سود در عقد مضاربه، مبتنی بر ریسکی است که طرفین عقد، تحمل می کنند؛ از این رو علی رغم اینکه خطر نابودی سرمایه ی سرمایه گذار و نیز ریسک هدر رفتن تلاش عامل وجود دارد، ولیکن در اباحه ی عقد مزبور در میان فقیهان اسلام، اتفاق نظر وجود دارد.

همچنین در ابتدای عقد مساقات بر ریسک نیز تردیدی وجود ندارد؛ چرا که در آن اجرت برای عامل، مقطوع و متیقن نیست؛ بلکه عامل، مستحق نسبتی از نتایج است و این امر برای آن است که وی، عملی ریسک آمیز را انجام دهد و مشروعیت آن، محل اتفاق عموم فقیهان خاصه و عامه است تا آنجا که ابن رشد گفته است: «قول در جواز مساقات، مورد اتفاق جمهور علماء از جمله مالک، شافعی، ثوری، ابویوسف و است. (ابن رشد، ۱۹۵۲ م: ۲/۳۷۳) عقد جعاله نیز که جمهور فقهای امامیه، مالکی، شافعی و حنبلی آن را مباح دانسته اند، همین حکم را دارد.

تصمیمات (عقل نظری) و رفتارهای انسانی (عقل عملی) محسوب می شود. مطابق دیدگاه فلاسفه اخلاق، شرایط مهم عقلانیت اخلاقی عبارت اند از: «آگاهی» و «سازواری» (گنسلر، ۱۳۹۰: ۲۲۶) که می توان شروط مزبور را به عقلانیت ریسک نیز تعمیم داد. توضیح اینکه آگاهی، مولفه ی ناظر بر عقلانیت نظری بوده و حال آنکه «سازواری» عنصری است که به عقل نظری و عملی مرتبط است. سازگاری اندیشه (عقل نظری) و عمل (عقل عملی) به معنای عدم تناقض بین رفتار و اندیشه ی انسان و سازگاری در عمل نیز به مفهوم عدم صدور رفتارهای متناقض از سوی انسان است. آن گونه که برخی علمای اخلاق گفته اند، مفهوم اخیر در «رفتار منصفانه و عادلانه» متجلی می گردد. (حسن زاده، ۱۳۸۰: ۶۴ - ۷۷).

بنابراین آگاهی، پشتوانه عقلانیت نظری و انصاف و عدالت نیز تضمین کننده عقلانیت اخلاقی است. ناگفته پیداست که عقلانیت عقل عملی، بر عقلانیت نظری ترجیح دارد؛ چرا که عدالت و انصاف در زمره ی گرایش های عالی به شمار می رود. موید ادعای ما، تأکید شهید مطهری بر اهمیت گرایش های عالی انسانی در کتاب "انسان و ایمان" بوده که ایشان ضمن بر شمردن گرایش های یاد شده به عنوان لوازم رفتار اخلاقی انسانی، تصریح نموده است:

"...انسان را عقل و علم و آگاهی او و تدبیر او تشکیل می دهد، اما شرط کافی نیست. فعالیت انسانی، آنگاه انسانی است که علاوه بر عقلانی و آزادی بودن، در جهت گرایش های عالی انسانیت باشد و لاقلاً با گرایش های عالی در تضاد نباشد... در اصطلاحات دینی اسلامی، نیروی تدبیر آنجا که از گرایش های انسانی و ایمانی جدا می شود و در خدمت اهداف مادی و حیوانی قرار می گیرد، "نکری" و "شیطنت" نامیده شده است." (۱۳۸۴: ۱۲/ ۵۷)

۳. سود گرایی اخلاقی ریسک

سود گرایی در قالب یک نظریه ی اخلاقی، نخستین بار توسط یک حقوق دان و فیلسوف مشهور انگلیسی به نام "بنتام" مطرح شد. بنتام بر این باور بود که بازگشت تمام اصول و احکام اخلاقی به اصل سود است؛ "ما باید هر عملی را به اعتبار افزایش یا کاهش که در سود ایجاد می کند، ارزش یابی کنیم." (Bentham, 2000, p: 14)

مطابق نظریه ی مذکور، اصل سود، مبنای تشخیص حسن و قبح و بایسته های اخلاقی است.^۱ بدین معنا که ارزش اخلاقی عمل، بر اساس پیامدهای حاصل از آن تعیین می شود. پس اگر عملی بیشترین سود را به دنبال داشته باشد، درست و بایسته است و در فرضی که عملی سودی را به دنبال نداشته باشد و یا حداقل ما هیچ گونه اطلاعی از پیامدهای یک عمل را

۱. اساس سود گرایی بنتام بر بنیان امکان ارتباط منطقی بین باید و هست استوار شده است. هر چند که این مبنا از سوی بسیاری از فلاسفه اخلاق قرن بیستم با انتقادات فراوانی مواجه شده است. (جوادی، ۱۳۷۵: ۴۸)

نداشته باشیم، چنین اعمالی فاقد جنبه‌های منفی یا مثبت اخلاقی خواهد بود. (فرانکنا، ۱۳۷۵، ۹۰-۹۵)

اما نظریه سود گرایی با انتقادات فراوانی به خصوص از سوی طرفداران اخلاق فضیلت محور، مواجه شده است. ایشان ضمن اهتمام به تکامل روحی و معنوی عامل اخلاقی، شان اخلاق را منحصر در حل مسائل و معضلات اخلاقی دانسته اند. (پینکافس، ۱۳۸۲: ۲۴۹) با این وجود، به نظر می‌رسد توجیه اخلاقی ریسک بر مبنای نظریه‌ی یاد شده توجیهی شایسته است. زیرا سود گرایی اخلاقی که ترکیبی از دور اندیشی و عقلانیت بوده، راهنمای مناسبی جهت هدایت انسان‌ها در گزینش رفتاری است که نهایتاً به نفع فرد و جامعه می‌باشد. بدین ترتیب، نظریه سود گرایی، را می‌توان به عنوان روشی برای تصمیم مشروع در شرایط ریسک به کار برد. بدین معنا که مبنای تصمیم‌گیری در شرایط ریسک، تخمین منافع حداکثری و هزینه‌ی حداقلی است که بر تصمیم مترتب می‌شود. (Asveld and Roeser, 2009, p:62) به عبارت دیگر، با استفاده از نظریه‌ی مزبور می‌توان گفت، نتایج و سود حداکثری که بر فعل بار می‌شود، در درستی و نادرستی افعال، نقش اساسی دارند. بدین معنا که سودمندی ارزش است و بالتبع اگر فعلی واجد حداکثر سود باشد، مطلوب و پسندیده خواهد بود.

از سوی دیگر، سابقاً اشاره شد که ریسک، عنصر ذاتی تمام فعالیت‌های تجاری است و امروزه حجم قابل توجهی از معاملات بر بنیان ریسک منعقد می‌گردند. از این رو می‌توان گفت، ریسک، آمیخته با منافع انسان است و این امر در آرای علمای معاصر اسلامی نیز به وضوح انعکاس یافته است. به باور علامه طباطبایی، زندگی اجتماعی انسان مبتنی بر داد و ستد منافع (مصالح) است. ایشان با استناد به آیه شریفه "لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض" معتقد است که اگر داد و ستد مزبور نبود، زوال زمین، قطعی بود. همچنین بقای اجتماع را متکی بر داد و ستد متقابل منافع دانسته‌اند و تبادل مصالح و منافع را که منجر به تحقق اجتماع مدنی می‌گردد، ناشی از گزینه استخدام - که خداوند متعال آن را جلی و فطری انسان کرده است - می‌دانند. (۱۳۷۴: ۴۶۳)

پس می‌توان گفت ریسک نمودن و تحمل ریسک، علاوه بر عقلایی بودن، مبتنی بر ابعاد فطری انسان نیز می‌باشند. به عبارت دیگر، از آنجا که انسان تصمیمات و رفتار هایش عقلایی است، در فعالیت‌های تجاری خود به دنبال تحصیل "حداکثر سود مورد انتظار" است. (Timmons, 2007, p:157) و این امر خود، ناشی از فطری بودن گرایش انسان به جلب منافع حداکثری و دفع ضرر از خود، می‌باشد. با این وجود، ممکن است انسان در برخی شرایط ریسک آمیز، نیز نه تنها به سود حداکثر دست نیابد؛ بلکه متضرر هم شود که این موضوع در روابط و دادوستدهای متقابل اجتماعی، امری بدیهی است.

۴. تبیین مفهوم غرر

در کتاب های معتبر لغت، واژه غرر در مفهوم "خطر" (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۵/ ۱۳-۱۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴ق، ۳/ ۳۵۵؛ مغربسی، ۱۴۲۵ق: ۴۴۵) در معرض نابودی قرار دادن (طریحی، ۱۳۸۶ق: ۴۲۳؛ الشرتونی، ۱۴۰۳: ۸۶۷) و نیز "خدعه"، و "جهل" به کار رفته است. (فراهیدی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۶/۴) در برخی از این کتاب ها نیز، در باب معنای واژه مزبور، به نقل از حضرت امیرالمومنین (ع) روایتی ذکر شده که ایشان در تبیین مفهوم غرر فرموده اند: "غرر عملی است که شخص با مبادرت ورزیدن به آن، از زیان در امان نباشد." (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۴/۵)

اما اکثریت فقیهان امامیه، غرر را معادل با هر نوع ابهام، جهل یا عدم اطمینانی در ارکان یک قرارداد می دانند که زمینه ساز ایجاد خطر برای طرفین معامله گردد. شیخ انصاری، با استنتاج از گفتار اهل لغت، معتقد است که لغت دانان در تبیین مفهوم غرر، علاوه بر خطر، عنصر مجهول بودن را نیز از نظر دور نداشته اند. (انصاری، ۱۴۲۵ق: ۴/ ۱۷۸)

صاحب جواهر بعد از تفسیر غرر به خطر، در تبیین مفهوم آن گفته، خطر باید ناشی از جهل نسبت به اوصاف کیفی و کمی مبیع باشد. از این رو، وی، مطلق خطری که مشتمل بر مواردی همچون قدرت بر تسلیم مبیع و... را باشد، موثر در پیدایش غرر نمی داند. (نجفی، ۱۹۸۱م: ۲۲/ ۳۸۸) پس از نظر ایشان، جهل منتهی به خطر، با قید مزبور، ملاک تحقق معامله غرری است.

مراغی نیز، به طور کلی، هر معامله ای را که مبتنی بر خطر باشد، داخل در معامله غرری آورده است. (مراغی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۳۱۴) البته ایشان، با تکیه بر مرجعیت عرف در تشخیص خطر، هر نوع ضرر محتمل را مصداق خطر نمی دانند و بر این نکته تصریح داشته اند که خطر، احتمال وقوع ضرری است که در نزد عرف قابل اعتنا باشد.

امام خمینی، نیز، هر چند ابتدائاً معنای غرر را «خدعه» می داند؛ ولی با توجه به اجماع فقیهان بر مفهوم خطر، با عدول از نظریه ی نخستین خود، به دیدگاه اجماعی یاد شده، تمایل پیدا کرده است. (امام خمینی، ۱۳۸۸/۳: ۲۹۸-۲۹۵)

محقق خوبی با بیان اینکه مشهور فریقین در خصوص غرر، معنای خطر را ملحوظ داشته اند، بر این باور است که منشا این خطر، خواه جهل نسبت به قدرت بر تسلیم باشد؛ خواه جهل نسبت به اوصاف کمی یا کیفی مورد معامله، تفاوتی ندارد و در هر حال، این امر، فساد معامله را در پی خواهد داشت. (خوبی، ۱۴۱۲: ۵/ ۲۵۷ و ۲۶۱) در واقع، ایشان نیز جهل منتهی به خطر را به عنوان معیار برجسته ی معاملات غرری معرفی می نماید.

بررسی آرای فقیهان امامیه و نیز نحوه ی استدلال ایشان، در مجموع حکایت از آن دارد که اولاً جهل یا عدم اطمینان به تنهایی مستلزم غرر نیست و ملازمه ی جهل (عدم اطمینان) با خطر

در ارکان قرارداد است که منتهی به غرر می‌شود. ثانیاً، خطر باید عرفاً قابل توجه باشد؛ به گونه‌ای که عقلاً از آن احتراز نمایند و از این رو مطلق خطر در تحقق عنوان غرر، کفایت نمی‌کند. ظاهراً در آثار حقوقی نیز، بدون ارائه‌ی تعریف مشخصی از واژه غرر، صرفاً به مصادیق معاملات غرری اشاره شده است؛ برخی حقوق دانان، غرر را احتمال حصول ضرر ناشی از جهل به مورد معامله دانسته‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۴۴۹) گروهی دیگر نیز، در مواردی که جهالت نسبت به مورد معامله از حیث معلوم بودن، معین بودن یا قدرت بر تسلیم باشد، معامله را غرری دانسته‌اند. (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۱۹۰)

به نظر می‌رسد نظریه‌ی مزبور خالی از ایراد نیست؛ چون بر اساس آرای فقیهان، انحصار منبع غرر به جهل در مورد معامله، صحیح به نظر نمی‌رسد. از طرفی، امروزه معاملات جدیدی شکل گرفته که در برخی موارد، معلوم کردن عوضین به طور قطعی و در هنگام انعقاد عقد، موجب غرر است. مثلاً در قرارداد پیش فروش خودرو، طرفین برای دفع هر گونه ضرر محتمل، تعیین قیمت خودرو را قیمت روز تحویل، تعیین می‌کنند.

۵. مقایسه ریسک تجاری با ریسک به مفهوم غرر

در مقام تمییز بین ریسک تجاری با ریسک منهی به معنای غرر، باید گفت در غرر، سود یک طرف معادل زیان طرف دیگر است؛ چرا که ثمن یا مثنی‌م مجهول، مردد بین وجود و عدم است و معامله در این فرض، همواره بین احتمالات صفر و صد، مردد است. بی‌تردید، این درجه از خطر، مفسد عقد بوده و غرری شدن در ارکان عقد را به دنبال خواهد داشت. تفکیک مزبور از مفهوم ریسک، در برخی از نوشته‌های فقهی معاصر نیز آورده شده است. مثلاً ابن‌قیم با جمع میان دو معنای ایجابی (مباح) و سلبی (حرام) ریسک، بر این باور است که: «مخاطره، مشتمل بر دو نوع است: اول، ریسک تجار که عبارت است از خرید کالا به قصد فروش و تحصیل سود با توکل بر خداوند متعال، دوم، ریسک غرری نیز آن است که متضمن اکل مال به باطل باشد. روشن است که ریسک در این مفهوم، در شرع از آن نهی شده است..» (ابن‌قیم، ۱۹۵۰م: ۵/۸۱۶)

از سوی دیگر، مصادیق بارز معاملات غرری یا مبتنی بر ریسک منهی که در کتاب‌های فقهی معتبر به کار رفته، عبارت است از: بیع «جنین در شکم»، «پرنده در هوا»، «شتر فراری»، «برده فراری» و... (المراغی، ۱۴۱۸ق: ۳۱۱/۲) لذا با تأمل در مفهوم و مصادیق غرر، روشن می‌شود که استعمال ریسک در معنای غرر، در جایی است که یکی از عوضین در امنیت و سلامت باشد و عوض دیگر مردد در سلامت و تباهی. از مهم‌ترین تبعات این نوع ریسک، علاوه بر نزاع بین متعاملین، اختلال در عدالت معاوضی و عدم تعادل بین ثمن و مثنی‌م است؛ چرا که ممکن است یکی از طرفین معامله در مقابل از دست رفتن تمام دارایی دیگری، به مالی برسد. مثلاً در بیع «ماهی در آب» و «پرنده در هوا»، مشتری ممکن است، به ماهی یا پرنده حصول باید یا

نیاید، پس در صورت عدم حصول مشتری، آنچه را که بایع در ازای مبیع مزبور، اخذ نموده، مصداق « اکل مال بالباطل » خواهد بود.

اما معاملات مبتنی بر ریسک تجاری، با توجه به تغییرات اقتصادی، از حیث سود یا زیان به یکی از نتایج ذیل منجر می شوند: برد- برد، برد- باخت، باخت- باخت، در تمام حالات یاد شده، سود یا زیان طرفین معامله ناشی از تغییرات اقتصادی موثر در عرضه و تقاضا می باشد؛ به عبارت دیگر، ریسک تجاری، متأثر از مخاطرات اقتصادی شکل می گیرد و کسی که این مخاطرات را تحمل می کند، استحقاق سود را خواهد داشت. زیان احتمالی نیز لازمه ی ذاتی معاملات مبتنی بر ریسک تجاری بوده و ربطی به غرری بودن قرارداد ندارد. بنابر این ریسک در فعالیت تجاری، به طور ضمنی، ناظر بر نوعی عدم اطمینان نسبت به نتایج حاصل از معاملات، بوده و وقوع ضرر، یکی از آثار نامطلوب و محتمل آن است؛ حال آنکه نتیجه ی قطعی غرر، همواره نامطلوب بوده و به افزایش ناعادلانه ی دارایی یکی به زیان دیگری منجر خواهد شد.

در واقع، عدم اطمینان، رکن مشترک در غرر و ریسک تجاری است، منتهی عدم اطمینان در ریسک تجاری ناظر بر سود و زیان احتمالی بوده، ولی عدم اطمینان در غرر، ناشی از ابهام نسبت به اصل وجود عوضین، عدم قدرت بر تسلیم و تسلیم عوضین، عدم اطلاع از ارزش عوضین یا عدم اطلاع از خصوصیات و شرایط معامله می باشد. البته در مواردی که عدم اطمینان در ریسک تجاری، ناشی از عدم شفافیت اطلاعات موجود در ارکان قرارداد باشد، وقوع غرر قطعی است و لذا عدم اطمینان جز در مواردی خاص و استثنایی، برخوردی با ارکان قرارداد نخواهد داشت.

۶. قواعد عام درآمد زایی ریسک

در این قسمت برآنیم تا با جمع آوری قواعد عام درآمد زایی مخاطره، تبعیت سود از ریسک را بر مبنای قواعد مزبور تحلیل کنیم. بر این اساس، در راستای شناخت ریسک و موضع شرع در قبال درآمد حاصل از آن، بررسی اهم قواعد ناظر بر ریسک ضروری به نظر می رسد.

۶-۱. قاعده الخراج بالضمنان

اصل این قاعده ی مشهور، برگرفته از حدیث نبوی شریفی است که در موارد متعددی مبنای استدلال فقیهان و صدور آرای ایشان در حوزه معاملات بوده است (طوسی، ۱۳۷۸ق: ۲/ ۱۲۵-۱۲۶؛ ۲۵۵؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق: ۳/ ۲۸۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۶؛ ۵۱۷) حدیث متضمن قاعده ی مذکور که هم در کتاب های احادیث عامه و هم خاصه ذکر شده است، به شرح ذیل است:

"عن رسول الله (ص) ان رجلاً ابتاع غلاماً فاقام عنده ان شاء الله ان یقیم ثم وجد به عیباً فخاصمه الی النبی (ص) و رد علیه فقال الرجل: یا رسول الله قد استغل غلامی فقال (ص): الخراج بالضمنان." (ابن ماجه، بی تا: ۲/ ۷۵۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۲/ ۱۸؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸

عایشه به نقل از رسول اکرم (ص) گفته است: شخصی مدتی بعد از خرید، نگه داری و انتفاع از غلامی، به معیوب بودن غلام پی می برد. از این رو بعد از اختلاف بین خریدار و فروشنده، شکایت را نزد پیامبر اکرم (ص) عرضه کردند. با استرداد غلام، فروشنده عوض منافی را که خریدار مدت ها از آن منتفع شده درخواست نمود تا آنگاه خریدار، معامله را به خیار عیب فسخ کند. خریدار نیز نمی خواست چیزی بابت منافع استیفاء شده از غلام به فروشنده بدهد و تمام بهایی را که به فروشنده پرداخته بود، مطالبه می کرد. در این هنگام پیامبر اکرم (ص)، با دفاع از خریدار فرمود: "الخراج بالضمآن"؛^۱ یعنی پذیرش ریسک تلف شدن غلام بعد از قبض و تحویل گرفتن خریدار، از دارایی خریدار حساب می شود؛ پس به مقتضای عدالت، بایستی منافع استیفاء شده غلام هم، از آن او باشد.

وجه استدلال حدیث مذکور چنین است که مشتری مستحق درآمد برده ای می باشد که خریداری نموده است؛ چراکه در فرض هلاکت برده، ضمان به عهده مشتری است. در واقع این حدیث مقرر می دارد که مالک مال، ضامن آن است؛ یعنی ریسک افزایش یا نقصان مال به عهده مالک یا ریسک کننده خواهد بود؛ همان گونه که برخی فقیهان در این خصوص به تلازم منافع و خسارات استناد نموده اند: « من علیه غرمه فله غنمه ». (المبارکفوری، بی تا: ۴ / ۲۳۴)

به هر حال قاعده مزبور، یکی از مهم ترین رو بناهای ایجابی است که ارزش افزوده، سود، فایده و درآمد را در قبال و به سبب پذیرش مخاطره قرار می دهد. لذا با توجه به اهمیت قاعده، تشریح مفاهیم و مفاد تصدیقی آن ضروری به نظر می رسد.

۱. مفاد قاعده یاد شده از برخی از احادیث خاصه نیز، قابل استنباط است؛ مانند روایت ذیل:

"سالت ابا عبدالله انی كنت بعت رجلاً نخلاً کذا و کذا نخله بكذا و کذا درهماً و النخل فیه ثمر، فانطلق الذی اشتراه منی فباعه من رجل آخر بربح و لم یکن نقدنی و لا قبضت. قال: فقال: لا باس بذلک الیس کان قد ضمن لک الثمن؟ قلت: نعم، قال: فالربح له." (حر عاملی، ۱۴۰۳: ق: ۱۸ / ۱۹)

ابراهیم کرخی می گوید: "از امام صادق علیه السلام پرسیدم: من تعدادی درخت خرما را به قیمت معینی (هر نخل به درهم معینی) به فردی فروختم. فردی که درختان را از من خریده بود، آن ها را به دیگری با سود فروخت؛ در حالی که پول درختان خرما را نقد نکرده بود و من آن را نگرفته بودم. امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمود: اشکالی ندارد؛ آیا پرداخت قیمت درختان خرما را برای تو تضمین نکرده بود؟ گفتم: بله، فرمود: پس سود، از آن او است."

برخی فقیهان معاصر امامیه با استناد به ظاهر روایت گفته اند: "امام، ثبوت سود برای شخص را متفرع بر پذیرش ریسک و مخاطره بهای درخت خرما از سوی شخص، برای صاحب آن قرار داده است؛ زیرا امام با عبارت "قد ضمن لک الثمن" پذیرش ریسک را ملاک، برای استحقاق سود و بازده قرار داده و ایشان نفروموندند به جهت اینکه، شخص، مالک درخت خرما است، مستحق سود است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳: ق: ۲ / ۲۲۱)

۱-۱-۶. الخراج

مدلولات شرعی در خصوص مفهوم خراج، بر تعابیر مختلفی اشاره داشته اند: « محصول زمین» (السیوطی: ۱۹۳۰م: ۷/ ۲۵۵)، درآمد و منفعت (الشوکانی، ۱۳۴۷: ۵/ ۱۸۱)، «نتاج»؛ یعنی آنچه که از ملک حاصل می شود، مانند عین حیوان و مولود آن، و نیز به معنای عین، منفعت و محصولی که از شیء خراج می شود، مانند ثمره درخت، که خراج درخت است؛ یا بچه حیوان که خراج حیوان است. (الزمخشری، ۱۹۴۵ م: ۱/ ۳۶۵) برخی از محققین معاصرین در تبیین مفهوم خراج گفته اند: خراج، عبارت است از هر منفعت منفصله ای که به هر شیوه ی شرعی از عین مملوک خراج شود یا هر چیزی که صفت شرعی برای عین مملوکی واقع شود. (معابد، ۱۹۹۸ م: ۹ به بعد). از تعریف مزبور منافع متصله مانند چاق شدن حیوان و نیز ید غاصب و سارق - که وصف غضب و سرقت، اوصاف شرعی برای ملکیت نیستند - خراج می شود. به نظر می رسد آنچه ماهیت خراج را تبیین می کند و تناسب بهتر و شایسته تری با قاعده "الخراج بالضمان"، دارد، عبارت است از: سود، ارزش افزوده، و درآمدی که از شیء خراج می شود.

۲-۱-۶. بالضمان

۱. باء

در کتاب نهاییه، کلمه "باء" در قاعده "الخراج بالضمان" از نوع سببیه دانسته شده است، یعنی ضمان (ریسک)، سبب خراج (درآمد) است. (ابن اثیر، ۱۳۷۶: ۹/۲) شوکانی نیز می گوید: «باء» در حدیث یاد شده، از نوع «باء سببیه» می باشد، از این رو هرگاه شخصی زمین، حیوان یا برده ای را خریداری نماید، منافع این کار به وی تعلق خواهد گرفت. (الشوکانی، ۱۹۷۳ م: ۵/ ۳۲۶) برخی نیز گفته اند: باء از نوع مقابله و مضاف، محذوف است. لذا معنای حدیث در اصل چنین است: خراج در مقابل ضمان قرار دارد. (تقابل خراج و ضمان) یعنی منافع مبیع، بعد از قبض در مقابل ضمان مشتری، به وی تعلق می گیرد و از این قبیل است: «الغنم بالغرم». (السندی، بی تا: ۷/ ۲۵۵)

ظاهراً، اختیار مفهوم سببیت یا مقابله برای کلمه باء، زبانی به مدلول کلی قاعده وارد نمی سازد؛ زیرا مطابق قاعده، درآمد، نماند، و منفعت یک کالا، خواه به سبب پذیرش ریسک و یا در مقابل تحمل ریسکی باشد که شخص نسبت به کالا بر عهده می گیرد، در هر حال، مشروعیت دارد.

۲. الضمان

ضمان، در کتاب های لغت، در معانی التزام، اشمال، کفالت و پذیرش ریسک آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ۸/ ۸۹-۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق: ۷/ ۵۱) هرگاه "ضمنت المال" به صورت ثلاثی گفته شود، بدان معنی است که گوینده، ضامن (پذیرنده ریسک) مال شده و آن را بر عهده

گرفته است. (فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۶۷) پس پذیرش ریسک و مخاطره در عهده، ضمان نامیده شده است.

در اصطلاح شرعی نیز برای ضمان، معانی متعددی ذکر شده است: در منابع فقهی امامیه، مفهوم پذیرش ریسک و مخاطره در عهده با عنوان "ضمان" معرفی شده است. تعاریفی که فقیهان اسلامی، بر اساس عرف ولغت، در خصوص نهاد فقهی ضمان و در موارد متعددی ارائه داده اند، بر خلاف مفهوم "پذیرش ریسک و مخاطره در عهده" نمی باشد. (انصاری، ۱۴۲۵ق: ۳/۱۸۰؛ شهیدی تبریزی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۷؛ کاشف الغطا، ۱۳۵۹: ۸۶). طبق قول شیخ انصاری: "ضامن کسی است که مسوولیت تلف مال را به عهده بگیرد." (انصاری، همان) پس ضامن، یعنی مسوول تلف و به بیان عرف اقتصادی رایج، کسی است که ریسک را پذیرفته است. (پذیرنده ریسک)

به نظر می رسد، مفهومی که با تحقیق حاضر تناسب شایسته تری دارد، عبارت است از: تحمل هزینه (خسارت) عین و مسوولیت نسبت به عین مال در فرض تلف یا معیوب شدن یا کاهش قیمت آن؛ و این مفهوم در جایی تحقق پیدا می کند که تلف عمل، تحت ید مالک آن صورت پذیرد. اما معنایی که جامع این مفهوم و معانی سابق باشد عبارت است از: «تحمل مسوولیت». وجه افتراق این مفهوم و معانی دیگر نیز، مطالبه ی تعویض و عدم مطالبه آن است. بنابر این، مفهوم کلی و جامع واژه ی "ضمان" در قلمرو فقه معاملات و به ویژه معاملات مبتنی بر ریسک تجاری، تنها ناظر بر حکم وجوب پرداخت خسارت یا استرداد عین مال نیست؛ بلکه به مفهوم حکم وضعی "پذیرش ریسک مال در عهده" نیز اشاره دارد. پس ظاهراً اطلاق مفاهیم مسوولیت، التزام و تعهد بر واژه ضمان از سوی نویسندگان حقوقی، با مفهوم ضمان، انطباق دقیق ندارد و بر اساس آنچه گفتیم مفهوم دقیق ضمان در حقیقت ناظر بر نوعی مسوولیت، تعهد و التزام خاص است که عبارت است از "پذیرش ریسک در عهده".

۳-۱-۶. مفاد تصدیقی قاعده «الخراج بالضمان»

مطابق قاعده، خراج حاصل از شیء (یعنی محصول منفصل آن) مانند کسب عبد، سکونت خانه، و اجرت در برابر ضمان است، یعنی تمام نتایج (منافع) یاد شده در مقابل ضمان است؛ همان گونه که پیامبر (ص) از «ریح ما لم یضمن» یعنی منفعت بری از دارایی ای که ریسک آن پذیرش نشده، نهی فرموده است. (الزرقاء، بی تا: ۳۶۱)

برخی با استناد به قاعده ی مزبور در مساله رجوع مشتری به بائع، به واسطه خیار عیب، مشتری را به اجرت مبیع در ایامی که از عین خریداری شده، استفاده کرده است، ملزم نمی دانند. (الندوی، ۲۰۰۰م: ۱/۱۸۶) اکثریت فقیهان اسلامی بر این باورند که تلازمی شرعی برای استحقاق خراج در برابر ضمان وجود دارند و حالتی را فرض کرده اند که در آن حالت، ملک از

ضمان، منفصل است و آن فرض در مساله مبیع قبل از قبض تحقق می یابد؛ جایی که زیادت منفصله ای (غیر از تولد) در آن به وجود بیاید و بعد به خاطر عیب، مبیع را رد کند. (السرخسی، ۱۴۰۶:ق/۱۳/۱۰۴ الکاسانی، ۱۹۸۲:م/۵/۲۸۴)

از این رو، قاعده، علاوه بر تفسیر بیع "آنچه که قبض نشده"، ناظر بر تعلیل نهی از «ربح ما لم یضمن» نیز می باشد. پس فحوای قاعده، متضمن آن است که استحقاق سود یا محصول (بازده) صرفاً در صورت دخول عین در ضمان صورت می گیرد و این امر نیز تحقق نمی یابد؛ مگر با قبض شرعی توسط انتقال دهنده ی ضمان. فقیهان این تلازم را نیز در مسائل متعددی اعمال کرده اند: مثلاً در شرکت ها، به طور عموم، قائل به تلازم بین خسارت و میزان سرمایه هستند.

بنابر این در سببیت استحقاق خراج برای ثبوت ضمان، تردیدی باقی نمی ماند؛ پس مقترض به دلیل ثبوت ضمانش برای قرض، مستحق خراج حاصل از مال است، بر خلاف مقرض که به دلیل عدم تحمل مخاطره، مستحق خراج نیست. به تعبیر روشن تر، از آنجا که خطر هلاک یا نقص که به سبب تغییر بازار یا اختلاف قیمت به وجود می آید، اجمالاً ملازم طبیعی اموال است. شریعت، منافع (خراج) را برای کسی قرار داده که در هنگام فقدان اصل یا نقصان قیمت، خسارت را تحمل می کند و متقابلاً، خسارت و ضمان اصل مال از بین رفته، نیز بر کسی وارد می شود که از منافع و سود بهره مند می گردد.

بر این اساس می توان گفت، مجرد ضمان مال -طبق راه شرعی- به واسطه آمادگی تحمل خطرات هلاک یا نقصان و نیز خطرات تغییر بازار، واجد قیمتی مالی است که همان سود مورد انتظار است و با کاهش نسبت ریسک، سود مورد انتظار کاهش می یابد. در مقابل، هر کسی که از سود یا محصول اصل مالی، منتفع گردد، ملزم است که خطرات آن مال را نیز تحمل کند.

۲-۶. قاعده تلازم بین نماء و درک

این قاعده که مبین تلازم بین منافع و خسارات است، به عنوان یکی دیگر از روبناهای بحث، در کشف مشروعیت درآمدزایی «ریسک و مخاطره» قابل بهره برداری است. به موجب قاعده، مالک منافع، ضامن (پذیرنده ریسک) خسارت است و هر کس که ضامن (پذیرنده ریسک) خسارت باشد، مالک منافع است. برخی فقیهان آن را مستفاد از نص و استقراء دانسته اند (انصاری، ۱۴۲۵:ق/۵/۲۳۸) و برخی دیگر گفته اند: "ظاهر از روایات آن است که خراج به ازای ضمان بوده و هر کس ضامن شیئی شود، منافع برای او است ولیکن عکس قاعده استفاده نمی شود." (خمینی، ۱۳۸۸: ۴/۶۱۸) ملازمه ی مزبور را از برخی روایات، نیز می توان به دست آورد:

"عن اسحاق بن عمار قال حدثنی من سمع ابا عبدالله (ع) و ساله رجل و انا عنده فقال: رجل مسلم احتاج الی بیع داره فجاء الی اخیه فقال ابیعک داری هذه و تكون لک احب الی

من ان تکون لغیرک علی ان تشتترط لی انا جتتک بثمانها الی سنه ان ترد علی فقل لا باس بهذا ان جاء بثمانها الی سنه ردها علیه قلت فانها کانت فیها غله کثیره فاخذ الغله لمن تکون الغله فقل الغله للمشتري الا تری انه لو احتترقت لکانت من ماله." (حر عاملی ۱۴۰۳ق: ۱۸/۱۹)

اسحاق بن عمار با واسطه روایت کرده است: شخصی از امام صادق (ع) سوال کرد: فردی که مجبور به فروش خانه اش شده، نزد برادرش می رود و می گوید: تمایل دارم خانه ام را به شما بفروشم؛ مشروط بر اینکه اگر تا مدت یک سال پول آن را آوردم، خانه را به من بازگردانی. امام فرمود: مانعی ندارد؛ اگر ظرف یک سال ثمن را آورد، مشتری، خانه را به او باز می گرداند. گفتم: مشتری، از آن خانه، منفعت زیادی برده، آن منفعت متعلق به کیست؟ امام فرمود: متعلق به مشتری است، آیا نمی بینی که اگر خانه سوخته بود، از مال وی بود؟

تعلیل امام در ذیل روایت، بر این معنا ظهور دارد که پذیرش ریسک، مجوز حکم انتساب محصول به مشتری است و این امر در ازای منفعت صورت می گیرد. قدر مسلم عقلایی نیز آن است که مقتضای اختصاص منافع برای یک شخص آن است که خسارت یا پذیرش «ریسک و مخاطره» آن شیء نیز به عهده وی باشد (همان) پس بی تردید، قاعده از امور مرتکزه نزد عقلاء است.

۳-۶. قاعده "من علیه الغرم فله الغنم"

در لغت، غرم به مفهوم: آنچه که اداء و پرداخت آن لازم است، آمده است. مراد از غنم نیز دست یابی به چیزی اعم از مال و غیر آن است. (فیروزآبادی، ۱۹۸۶م: ۱۴۷۵؛ الزرقاء، ۱۹۶۴م: ۲/۱۰۲۹) پس مفاد اجمالی قاعده دلالت دارد که هر کس زیان و خطر دارایی را به عهده گرفته است، از منفعت دارایی هم بهره مند می شود. از این رو قاعده مزبور، که تلازم بین خراج و ضمان را برقرار می کند، در واقع، برگردان "قاعده الخراج بالضمن" است.

اما استناد به "من له الغنم" در میان فقیهان عامه، بسیار محدودتر از فقیهان امامیه است. با این وجود، حنفی ها، از قاعده ای مشابه با همین مضمون ولی با عنوان "الغرم بالغنم" استفاده نموده اند.^۱ (الجابر الهاجری، ۱۴۲۹ق، ۲۰۳/۱) برخی نیز قاعده "من له الغنم" را در معنای اعم "تلازم بین نما و درک اموال" معنا نموده اند. به عبارت دیگر اگرچه قاعده به حسب لفظ به معنای تبعیت غرم از غنم است و لکن در واقع از مصادیق قاعده کلی تری است که در آن، بین منافع و نمائات اموال از یک طرف و خسارات و نقصان وارد به اموال، از طرف دیگر ملازمه برقرار است. گاهی قاعده "ملازمه بین نما و درک" و قاعده "من له الغنم" مستفاد از نبوی "الخراج

۱ "و اما قاعده الغرم بالغنم فهی و ان کانت بعکس لفظ القاعده السابقه [الخراج بالضمن] الا انها بمعناها."

بالضمان" دانسته شده است و بعضی از نوشته ها نیز معنای واحدی را برای این دو قاعده ذکر کرده اند. (الزحیلی، ۱۴۲۹ق: ۲۱۵)

در معتبره اسحاق بن عمار آمده است:

"عن اسحاق بن عمار قال: قلت لابی ابراهیم (ع): الرجل یرهن الغلام و الدار فتصیبه الآفه علی من یکون قال علی مولاه ثم قال ارایت لو قتل قتیلاً علی من یکون قلت هو فی عنق العبد قال (ع) الا تری فلم یذهب مال هذا ثم قال ارایت لو کان ثمنه مائه دینار فزاد و بلغ ماتی دینار لمن کان یکون قلت لمولاه قال و كذلك یکون علیه ما یکون له." (حر عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸/۳۸۷)

اسحاق بن عمار می گوید به امام (ع) عرض کردم: شخصی غلام و خانه خود را رهن می گذارد. آن گاه غلام یا خانه دچار خسارت می شود. این خسارت بر عهده چه کسی است؟ حضرت فرمودند: بر عهده مالک آن است. سپس فرمودند: اگر غلام شخصی را بکشد، بر عهده چه کسی است؟ عرض کردم بر عهده غلام. (یعنی بر عهده مرتهن نیست و وقتی بر عهده غلام بود، بالتبع بر عهده مالک خواهد بود). حضرت فرمود: آیا نمی بینی دارایی این مرتهن نرفته است؟ سپس حضرت فرمود: در صورت افزایش قیمت غلام به صد دینار و اندی به دویست دینار، زیادت برای کدام شخص خواهد بود؟ راوی می گوید: از آن مالک آن است. حضرت فرمود: همان گونه که خسارت بر عهده وی می باشد، نفع نیز به او بر می گردد.

از ظاهر روایت بر می آید که قاعده، ناظر بر تلازم بین خسارت و منافع است؛ بدین معنا که هر کس شرعاً از منافع دارایی برخوردار باشد، خسارت و تلف دارایی نیز بر وی تحمیل می گردد. روشن است که اطلاق قاعده ی مزبور جمیع معاملات صحیح (و نه فاسد) تجاری را در برمی گیرد. پس به موجب این قاعده همان طور که پیامد مثبت (سود) ریسک تجاری متعلق به تاجر است، زیان محتمل نیز، بر وی وارد می شود.

لذا تاجری که بر اساس پیش بینی خود از افزایش قیمت یک نوع کالا در بازار، با خرید و نگهداری کالای مزبور در حال، به صورت عمد و فروش آن ها با قیمتی بالاتر در آینده به تجار جزء، در صدد کسب سود است، تجارتش مشمول قاعده مذکور است. بدین ترتیب، اگر فرضاً این تاجر، جنسی را به ۱۰۰۰ تومان خریده و بعد به ۱۲۵۰ تومان فروخت، سود (غنم) حاصل، از آن اوست؛ همان گونه که اگر پیش بینی وی مطابق با واقعیت بازار نبود، و ناچار شود جنس را به زیر قیمت خرید خود، یعنی کمتر از ۱۰۰۰ تومان در فرض مذکور، بفروشد و به جای سود مورد انتظار، زیان نماید، این زیان نیز بر وی تحمیل خواهد گردید.

۴-۶. قاعده عدم استحقاق ربح ما لم یضمن

این قاعده متشکل از دو کلی سلبی و ایجابی است که در این نوشتار، از کلی سلبی "نهی از

ریح ما لم یضمن" به "اصل قاعده" و از کلی ایجابی با تعبیر "عکس قاعده" یاد می‌کنیم. «ریح» به قرینه سیاق در فقراتی که در حدیث ذکر شده، اشعار برسود تجاری دارد. (همان ص ۲۲۲). پس مفاد اصل قاعده دلالت بر نهی از سود آن سرمایه‌ای است که صاحب آن، ریسکش را نپذیرفته است. با این وصف، مفهوم عکس قاعده نیز روشن می‌گردد.

"مؤثقه محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) قال منع امیرالمومنین (ع) الثلاثه تکون صفقتهم واحده- یقول احدهم لصاحبه اشتر هذا من صاحبه - و انا ازیدک نظره یجعلون صفقتهم واحده- قال فلا یعطیه الا مثل ورقه الذی نقد نظره- قال و من وجب له البیع قبل ان یلزم صاحبه فلیبع بعد ما شاء." (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۸/۳۸)

در مؤثقه محمد بن قیس به نقل از امام باقر (ع) چنین روایت شده است: حضرت امیرالمومنین (ع) از انعقاد یک معامله توسط سه شخص منع فرموده‌اند. بدین صورت که شخصی به دیگری گوید: این دارایی را از شخص ثالث بخر و من به طور مدت دار با بهایی اضافه بر ثمن پرداختی، آن را از تو می‌خرم. پس هر سه فرد، مبادرت به انعقاد یک معامله نموده‌اند. حضرت فرمود: شخص اول بیش از بهایی که تقدماً پرداخته با مهلت به شخص دوم نپردازد و شخص دوم که معامله اش لازم و تمام است، پیش از آنکه برای شخص سوم معامله را تمام کند، می‌تواند آن را به هر مقدار که بخواهد بفروشد.

این روایت ناظر بر قاعده‌ی "نهی از ریح ما لم یضمن" است؛ زیرا در فرض مزبور، خریدار نسبی، ریسک وجه دارایی را پذیرفته است؛ بنابر این استرجاح به دارایی دیگران است؛ بدون اینکه ریسک آن پذیرفته شده باشد؛ چون اگر دارایی مورد بحث، قبل از خریداری تلف شود، از مال فروشنده است و اگر بعد از خریداری تلف شود یا قیمتش کاهش یابد، بدل آن دارایی یا وجه آن به عهده خریدار نسبی است؛ زیرا فرض بر واحد بودن معامله (صفقه) است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳: ۲/۲۲۸)

در منابع معتبر عامه نیز آمده است: «نهی رسول... عن سلف و بیع، و شرطین فی بیع، و ریح ما لم یضمن» (الترمذی، ۱۹۹۹: ۲۱۹)

در شرح حدیث مذکور گفته‌اند: مقصود از «ریح ما لم یضمن»، سود حاصل از بیع نسبت به مبیع خریداری شده، قبل از قبض است. در شرح السنه نیز در خصوص معنای آن گفته شده: سود در هر چیزی، صرفاً برای شخصی حلال است که خسارات آن شیء نیز بر همان شخص باشد. (المبارکفوری، بی تا، ۴/۳۶۱)

بنابراین، می‌توان گفت منطوق قاعده دال بر "ممنوعیت هرگونه سود و ارزش اضافی بدون پذیرش ریسک" و نهی از «ریح مالم یضمن»، نیز ناظر بر منع سود با انتفای مخاطره است. لذا بین قبض و ضمان تلازم وجود داشته و اثر مهم قبض شرعی، انتقال ضمان مبیع از بایع

به مشتری و انتقال ضمان ثمن از مشتری به بائع است. این مساله اختصاص به بیع نداشته و در قرض نیز، ضمان قرض از مقرض به مقترض منتقل می شود.

۵-۶. قاعده تلازم بین ضمان و منافع

این قاعده از جمله قواعدی است که در بررسی عقود مبتنی بر ریسک و ابزارهای مالی نوین، باید بدان توجه نمود. دلالت این قاعده و بیان حدود و ثغور آن، راهنمایی مناسب به منظور استنباط احکام معاملات بوده و اهتمام بدان به خصوص برای متخصصین و کسانی که در طراحی معاملات ریسکی و ابزارهای مالی نوین در بازارهای مالی فعالیت می نمایند، ضروری است.

مدلول قاعده "ان ضمان الشيء و درکه بازاء مناعه"، ناظر بر پذیرش ریسک و خسارت شیء، در ازای منافع بوده و از این رو هر کس که منافع دارایی به او باز می گردد، خسارت و درک آن دارایی نیز به عهده او است.

عن معاویه بن میسره قال سمعت ابا الجارود یسال ابا عبدالله (ع) عن رجل باع داراً له من رجل و كان بينه و بين الرجل الذی اشتری منه الدار حاصراً، فشرط انک ان اتیتنی بمالی ما بین ثلاث سنین فالدار دارک فاتاه بماله قال له شرطه قال له ابو الجارود فان ذلك الرجل قد اصاب فی ذلك المال. فی ثلاث سنین قال هو ماله و قال ابو عبدالله (ع) اریت لو ان الدار احترقت من مال من کانت تکون الدار دار المشتري. (همان، ص ۲۰)

معاویه بن میسره می گوید: شنیدم که ابوالجارود از امام صادق (ع) در مورد شخصی می پرسید که خانه اش را به دیگری فروخت؛ با این شرط که اگر تا سه سال ثمن معامله را آوردی، خانه متعلق به تو است و بائع در این فاصله ثمن را پرداخت کرد. امام (ع) فرمود: شرط وی برایش (محفوظ) است. ابوالجارود گفت: خریدار به مدت سه سال در آن مال تصرف نموده است. امام (ع) فرمود: آن تصرف متعلق به اوست؛ مگر نه این است که اگر خانه، آتش می گرفت از مال خریدار خانه بود؟"

ظاهر روایت دلالت دارد بر اینکه امام ثبوت تصرف در خانه برای مشتری را که خود نوعی منفعت است، متفرع بر فرض پذیرش ریسک خانه از سوی خریدار قرار داده است؛ زیرا تعلیل آن حضرت چنین بوده است: "ارایت لو ان الدار احترقت من مال من کانت تکون الدار دار المشتري" پس از اینجا روشن می شود که امام پذیرش ریسک را در برابر منفعت قرار داده است.

در مجموع، قواعد عام یاد شده، که ظاهراً وحدت مفهومی نیز دارند، مبین روابط اساسی بین ریسک و درآمد هستند؛ بدین معنا که از مقارنه ی این قواعد و گزاره های فقهی دیگر، دو اصل "درآمد زای بودن ریسک" و "هم سو بودن ریسک با درآمد" را می توان از قواعد مزبور، استخراج کرد.

نتیجه گیری

از منظر فقه اقتصادی، اسباب تحصیل سود، منحصر در مال، کار و ضمان (ریسک)، بوده و بر این اساس، می توان به تبیین اثر مخاطره در استحقاق سود و ارتباط بین سود و مخاطره پرداخت. از سوی دیگر، وجه افتراق مهم بین ریسک مباح و ریسک حرام، استناد اولی به سرمایه یا کار است؛ اما ریسک منهی نظیر غرر، به هیچ یک از سرمایه یا کار اتکا نداشته؛ بلکه متکی بر شانس محض است. بر این اساس، مهم ترین نتایج تحقیق حاضر را در موارد ذیل می توان خلاصه نمود:

- خاستگاه غرر، جهالت یاریسک در ارکان قرارداد بوده و نتیجه ی آن ناظر بر "برد-باخت" یا افزایش ناعادلانه ی دارایی یکی به زیان دیگری است. اما سود یا زیان حاصل از ریسک تجاری، ناشی از تغییرات اقتصادی موثر در عرضه و تقاضا (و نه ارکان قرارداد) می باشد. بدیهی است در مواردی که معاملات تجاری، متأثر از فضای عدم شفافیت بازار، با ابهام در ارکان قرارداد (مثل نامشخص بودن قیمت واقعی یک کالا)، مواجه باشد، ریسک از حالت طبیعی و متعارف خارج شده و معنون به غرر می گردد.

- به طور کلی، قواعد فقهی "الخراج بالضمن"، "من له الغنم فعليه الغرم"، "تلازم بین ضمان و منافع"، "عدم استحقاق ربح ما لم یضمن" بنیان نظریه ریسک در اقتصاد اسلامی را تشکیل می دهند. مستفاد از قواعد فقهی مذکور، آن است که سود حاصل از دارایی ذاتاً با میزان مسوولیت پذیری (ریسک پذیری) در برابر زیان احتمالی آن دارایی، مرتبط است. به عبارت دیگر، بین ریسک و درآمد حاصل از آن، رابطه مستقیم و مثبت وجود دارد؛ بدین معنا که ریسک بیشتر متضمن سود بیشتر و پیامد ریسک کمتر، کاهش سود است.

- دو اصل مهم "درآمد زا بودن ریسک" و "هم سو بودن ریسک با درآمد" که مستخرج از قواعد عام درآمدزایی مخاطره هستند، با اصل ممنوعیت غرر در عقود تخصیص می خورند. بدین معنا که مقتضای قاعده نفی غرر، منع تحصیل درآمد با توسل به ریسک منهی است. به عبارت دیگر، توجیه اصول مذکور با ریسک تصنعی و غرری ممکن نبوده و صرفاً ریسکی می تواند منبع درآمد مشروع قرار گیرد که طبیعی، متعارف و عقلایی باشد.

- روایی اخلاقی ریسک، تابع عقلانی بودن آن بوده و شاخصه های عقلانیت اخلاقی ریسک عبارت اند از: آگاهی، عدالت و انصاف؛ بر این اساس، ریسک های اجباری به دلیل عدم آگاهی شخص نسبت به آن ها، و نیز ریسک های جبران ناپذیر یا جبران نشده، به دلیل فقدان عناصر عدالت و انصاف، روا نیستند. علاوه بر این، شکل گیری نظام اجتماعی بر بنیان ریسک متقابل بوده و به تعبیر بزرگان اخلاق، انسان ها در نظام اجتماعی بر اساس فطرت، مصالح خود را با یکدیگر به تبادل می گذارند. پس تحمیل و تحمل ریسک تجاری را بر مبنای داد و ستد منافع متقابل نیز می توان توجیه نمود. نتیجه اینکه از منظر اخلاقی، ریسکی روا است که آگاهانه، عادلانه و مبتنی بر مصالح فردی و اجتماعی باشد.

فهرست منابع

الف) فارسی

۱. پینکافس، ادموند (۱۳۸۲)، اخلاق مساله محور، سید حمید رضا حسنی، ارغنون، ش ۱۹، صص ۲۴۹-۲۶۰.
۲. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۵)، فلسفه اخلاق، هادی صادقی، قم: طه.
۳. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، مساله باید وهست، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. حسن زاده، محمد (۱۳۸۰)، مبانی معرفت دینی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۵. راعی، رضا وسعیدی، علی (۱۳۸۳)، مبانی مهندسی مالی و مدیریت ریسک، تهران: انتشارات سمت.
۶. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۱)، حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)، ج ۲، ج ۳، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
۷. گنسلر، هری (۱۳۹۰) درآمدی بر فلسفه اخلاق: ترجمه مهدی اخوان، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی ج ۲، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۲۰، ۱۹، ۲۱، ۲۲، تهران: انتشارات صدرا.

ب) عربی

۱۰. ابن الاثیر، مجد الدین ابو السعادت محمد الجزری (۱۳۷۶). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، چ ۴، قم: موسسه اسماعیلیان.
۱۱. ابن رشد، محمد بن احمد القرطبی (۱۹۵۲م). بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، مصر: مطبعه الاستقامه.
۱۲. ابن قیم الجوزیه، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر (۱۴۰۸ق)، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، ج ۵، بیروت: موسسه الرساله.
۱۳. ابن ماجه قزوینی (بی تا)، ابی عبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، ج ۲، بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، ج ۵، قم: نشر ادب الحوزه.
۱۵. انصاری، مرتضی (۱۴۲۵ق)، کتاب المکاسب، ج ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۶. البعلی، بدر الدین الحنبلی (۱۹۸۶م)، مختصر (الفتاوی المصریه لابن تیمیه)، تحقیق: محمد الفقی، الدمام: دار ابن القیم.
۱۷. الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی (۱۹۹۹م)، جامع الترمذی، الرياض: بیت الافکار الدولیه.
۱۸. الجابر الهاجرى، حمد بن محمد (۱۴۲۹ق)، القواعد والضوابط الفقهيہ فی الضمان المالى، ج ۱، چ

۱، الرياض: دارالکنوز.

۱۹. حاکم نیشابوری، ابی عبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه، ج ۱۸، چ ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. خمینی، سید روح الله الموسوی (۱۳۸۸). کتاب البیع، ج ۳، ۴ و ۵، چ ۳، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم الموسوی (۱۴۱۲ق)، مصباح الفقاهه فی المعاملات، ج ۵، بیروت: دار الهمادى.
۲۳. الزحیلی، وهبه (۲۰۰۲م)، العقود المسماه فی قانون المعاملات المدنی الاماراتی و الاردنی، دمشق: دار الفكر.
۲۴. الزرقاء، مصطفی (۱۹۶۴م). المدخل الفقهی العام، دمشق: مطبعه الحیاه.
۲۵. الزمخشری، جار الله محمود (۱۹۴۵م). الفائق فی غریب الحدیث، القاهره: دار احیاء الکتب.
۲۶. السرخسی، شمس الدین محمد بن ابی سهیل (۱۴۰۶ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. السنندی، نورالدین محمد بن عبد الهمادی (۱۹۸۶م)، حاشیه السنندی، تحقیق: عبدالفتاح ابو غده، حلب: مکتبه المطبوعات الاسلامیه.
۲۸. السیوطی، جلال الدین، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۹۳۰م)، شرح سنن النسائی، بیروت: دارالفکر.
۲۹. الشوکانی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق) کتاب السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازهار، تحقیق: محمود زاید، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۰. شهیدی تبریزی، میرزا فتاح (۱۴۰۷ق)، هدیاه الطالب الی اسرار المکاتب، قم: مکتبه المرعشی النجفی.
۳۱. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، چ ۱، خراسان: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، چ ۳، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق)، العین، ج ۴ و ۷، قم: موسسه دار الهجره.
۳۴. الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۸۶م)، القاموس المحیط، بیروت: موسسه الرساله .
۳۵. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، مصباح المنیر، قم: دارالهجره.
۳۶. القرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۹۹۵م)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۷ق)، الدروس، ج ۲ و ۳، قم: اسلامی.
۳۸. عاملی، زید بن علی (شهید ثانی) (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. الکاسانی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود (۱۹۸۲م) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت: دار الکتب العربی.

٤٠. كاشف الغطاء، محمد حسين (١٣٥٩ ق). تحرير المجله، ج ١، نجف: المكتبه المرتضويه.
٤١. طوسي، ابو جعفر محمد بن حسن (١٣٨٧ ق). المبسوط في فقه الاماميه، ج ٢، ج ٣، تهران: المكتبه المرتضويه لاحيا الآثار الجعفريه.
٤٢. المباركفوري، محمد عبد الرحمن (بي تا). تحفه الاحوذى بشرح جامع الترمذى، بيروت: دار الكتب العلميه.
٤٣. معابده، محمد نوح (١٩٩٨ م)، قاعده الخراج بالضمان و تطبيقاتها في الفقه الاسلامي، رساله دكتورا، الجامعه الاردنيه.
٤٤. نجفي، شيخ محمد حسن (١٩٨١ م)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، ج ٢٧، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٧، بيروت: دار احيا التراث العربي.
٤٥. نوري طبرسي، حسين (١٤٠٨ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بيروت: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث.
٤٦. هاشمي شاهرودي، سيد محمود (١٤٢٣ ق)، قرائات فقيهه معاصره، قم: مؤسسه دائره المعارف الفقه الاسلامي.

(ج) لاتين

47. AL-GAMAL, M; "An Economic Explication of the prohibition of Gharar in classical Islamic Jurisprudence"; international conference on Islamic Economic, 2000.
48. Al-saati, Abdul-Rahim; "The permissible Gharar (risk) in Classical Jurisprudence"; Islamic Economy, vol 16, No2, 2003.
49. Asvel, L. and S. Roeser (2009). The ethice of technological risk, Earthscan/James
50. Bentham, Jeremy, 2000, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Kitcheners, Batches Book.
51. Hornboy, A, S, & wehmeier, Sally, 2005, Oxford Advanced Learner's Dictionary, New York: Oxford University Press, 7th Edition.
52. Hillerbrand, R. S., P. Roeser, S. Peterson, M., Ed. (2011). Handbook of risk theory: epistemology, decision they, ethics and social implications of risk.
53. Timmons, M, J. Greco, and A. R. Mele (2007), Rationality and epistemology of Robert Audi Oxford University Press, U S A.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شماره فیش بانکی	تاریخ فیش بانکی	تعداد نسخه دریافتی	شروع اشتراک از شماره
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۳۵۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.

Abstracts

Jurisprudential and ethical analysis of business risk and comparing it to Garar with an emphasis on general rules of revenue generating risk

*Seyyed Mohammad Sadegh Mousavi
Ruhollah Raisi*

Abstract

With technological development and increasing needs of societies, new economical transactions have been formed in societies in which risk has been embedded in the heart of these transactions. Risk in its literal meaning is “The danger resulting from uncertainty about a possible occurrence of an incident in future”. Risk is a necessity for most of national and international commercial activities .

In addition, in ethical perspective, humans’ development in individual, social, and economical, etc. aspects are guided by human’s behavior and decisions. It is obvious that realization of this aim is possible in certain and usual situations. However, in risky situations where a human is uncertain about or unaware of the consequences of his action, it seems difficult to make a decision that is in line with ethical norms .

Hence, the present study in addition to analyzing business risk and comparing it to Gharar , aims at answering this fundamental question: what are the fundamentals of jurisprudential legitimacy and ethical narrative of revenue generating risk?

The current study by using a descriptive-analytical method will show that: first, Gharar arises from ignorance or risks related to the pillars of contract and its outcome in transactions is the unfair increase in ones’ wealth to the detriment of the other one in the contract. However, risk in business is related to the future of invested capital and it has no relation with pillars of contract. Meanwhile, any profit or loss from business risk is a consequence of economic changes in supply and demand. Second, legitimacy of revenue risk as the superstructure can be inferred from the analysis of general jurisprudential rules on revenue generating risk with the centrality of the rule “Al-kharaj bial-ziman (profits against liability)”. Third, in ethical perspective, a risk is considered legitimate if it is taken wisely and fairly and is based on individual and social interests.

Keywords

Risk, Gharar, liability, ethical narrative, justice.

The role of Islamic ethics in desirable governance

*Seyyed Zeinol-Abedin Mousavi
Hossein Aghaei Jannat Makan
Noor Mohammad Norouzi*

Abstract

Morality leads to a spiritual and inner development of mankind, and governance is the same as a policy that manages the administration of human society with the management and administration of society, how ethics, which are primarily an individual category and a kind of cultivation of the soul and relationship with God, and introspection in it It is manifested by the governance of community management that deals with the affairs of people in all respects, and how fundamentally, in the heart of government and political sovereignty, is the practical wisdom of "ethics" to play? By studying the desirable governance indicators, we are well aware that the basis of all of them is focused on Islamic ethics. How can it be that with all this volume of the verses of the Word of Allah Majid and the claims of the infallible Imams and the leaders of religion, which have a completely moral dimension, good principles of accountability , Accountability, rule of law, justice, fair trial, the right to comment, participation, control and fight against corruption and transparency from the moral point of view are defined and interpreted but not ethical, therefore, ethics and sovereignty, no conflict and conflict with each other and Incidentally, all good indicators are based on Islamic ethics. Now, with the addition of all these good indicators based on the Islamic ethics, a better governed state.

Keywords

morality,good governance,good principle,islam.

The preference of inner will for the apparent will in interpreting business contracts based on moral justification

*Hossein Moridifar
Reza Sokooty nasimi
Naser Masoudi*

Abstract

Contract interpretation is one of the problem areas in the contracts. There are many basics for interpreting the contract. Approximately the principles of interpretation have been considered in various legal systems. One of the principles presented for interpreting the contract is the discovery of the truth based on the will of the parties. It is customary to create conflict between the will of the individuals (dominant and externally) in the field of contracts. Conflict arises from the real and declared will of individuals. In most legal systems, contract interpretation and conflict resolution are preferable to real and inner will, in such a way that if true, the true intention of the parties is other than that which has been expressed, the real will will be preferred, which ethics also accepts. And this issue has been accepted in jurisprudence, Iranian law and EU law. On the other hand, English law has a different approach to these systems, although it is possible that ethics will not accept this interpretation in some cases. In the current research, regardless of the views of researchers in this field, the actual and internal will, with moral justification, is preferred to the will expressed.

Keywords

Interpretation, inner will, apparent will, ethics.

The study of spiritual intelligence and Islamic ethics in the religious education of high school girl students in Urmia with the role of Islamic teachings and Imam Khomeini's views

Parivash Mohammadi Gheshlagh

Abstract

Imam Khomeini (S) points to the importance of education for many times about this issue, which is the concern of all of us that we have not been cultivated. The study of self-perfection and purification of morals is one of the greatest ammunition and intellectual necessities. The attention to morality in Islam is referred to by all the prophets, because all the prophets have come to this end to make it possible for all people to enjoy moral virtues. In the importance of training, it is enough for them to teach the achievement of the prophets of human beings. In this research, the purpose of the study was to investigate spiritual intelligence in religious education of high school girl students in Urmia with the role of Islamic teachings and Imam Khomeini's views. In this regard, he examined various texts on different perspectives on spiritual intelligence and religious education of knowledge. The female high school students were interviewed and interviewed by a total of 93 managers and teachers of religion and the life of the schools. We were able to obtain the role of Islamic teachings and Imam Khomeini's views and the extent to which teachers used these ideas in educating student.

Keywords

Islamic teachings, Imam Khomeini's views, spiritual intelligence, religious education, Islamic ethics.

The Role of Ethics in Implementation of Extensible Business Reporting Language (XBRL) by Companies Acquired in Tehran Stock Exchange

*Jamal Mohammadi
Ali Khozein*

Abstract

The new language of financial reporting in the new age is Extensible Business Reporting Language (XBRL). It is a powerful tool, efficiency and effectiveness of the financial reporting process makes it easy. And process data acquisition and transparency in the disclosure improves. The present study examines the role of ethics in implementing the extensible business reporting language (XBRL) by listed companies in Tehran Stock Exchange. The method of the research is descriptive – correlation. The study Statistical Society is financial managers of listed companies in Tehran Stock Exchange and is a member of the Iranian Association of Certified Public Accountants, Among all subjects 120 participants were selected by simple random sampling. The data gathering tool was a questionnaire. In order to analyze the data, binomial test, t test, Wilcoxon test, one sample, and Kolmogrov-Smirnov test were used. The findings of the research show that ethics is effective in accelerating the implementation of the Extensible Business Reporting Language (XBRL) by listed companies in the Tehran Stock Exchange. The factors: environmental, organizational, corporate governance, and Technology are Influencing Financial Reporting in Implementing This Language. Since there is no legal requirement for implementation of the Extensible Business Reporting Language (XBRL) for listed companies in the Tehran Stock Exchange, ethics as the main factor can be effective in implementing this financial reporting language in order to clarify the information.

Keywords

Ethics, Extensible Business Reporting Language (XBRL), factors environmental, factors organizational, factors corporate governance, factors technology.

Coming on the concept of transitional justice in the field of international law and the role of human and moral dignity in its development

*Seyed Najmuddin Qureishi
Abbasali Kadkhodae
Mojtaba Babaei
Fatemeh Sohanian*

Abstract

The most important issue that occurs after a state change is through a process of disorderly progress towards stability and comprehensive development. Some lawyers in the field of international law have long believed that this is due to the implementation of mechanisms that are based on human dignity And ethics, and they call it the process of transitional justice. This process is a prerequisite for achieving lasting peace, providing justice and human dignity in countries that have witnessed massive crimes against humanity. But in terms of the concept of transitional justice and its implementation methods, due to the newness of this concept and the variety and sometimes the mechanism of conflict, there is no consensus among the experts in this field. The difference in view in many cases has led to a different implementation of the transitional justice process. In this article, various views of this area and its effects on the implementation of transitional justice are discussed.

Keywords

Transitional justice, international law, ethics, human dignity.

The study of the relationship between jurisprudence and ethics

*Nasrin Sanjabi
Alireza Shokr,beighi*

Abstract

Human being is the only creature of God who, given his discretion, needs a law and comprehensive plan to achieve prosperity and perfection, which, given all its dimensions, can reach him to a great extent. Jurisprudence and ethics form a set of rules that they are God's, and with all the dimensions of the existential man and his voluntary actions, he has established them. Because of this, they are of particular importance.

It is conceivable about the relation between ethics and jurisprudence of three forms: the distinction between ethics and philosophy, the conflict between morality and philosophy, and the complementarity of morality and religion.

By examining the third relationship between these two sciences is correct, and its outcomes can be explained by reasons such as the fact that the ethics are based on the light because purification is not possible without correction and that the ethics with human beliefs are directly related to A direction with jurisprudence is indirect, and the mention of ethical teachings along with jurisprudential rulings is the best guarantee for the practice of legal judgments. In order to investigate the relationship between these two sciences together with the need for information about them, we first commented on the subject in relation to the subject, the method and the two of these sciences and, in the next step, to examine the relationship between these two sciences.

Keyword

Ethics, jurisprudence, jurisprudence, relationship of jurisprudence and ethics.

Office Health in the Light of Islamic Supervision and Control, with Comparison to Iranian Office System

Hussein Habibitabar

Abstract

Office Health is among the issues with ethical bases in Islamic office ethics, with several elements engaging in the design of this ethical model. One of these elements is supervision and control.

Having a glance over the state of supervision and control in the country one acknowledges that it suffers many problems. Obviously, the rate of corruption and infractions in executive offices and organizations has a direct relation with the weakness of supervision and control system.

Failures in fulfilment of organizational goals, low Productivity rate, client dissatisfaction and low financial-office health are observed as some signs of illness and corruption of Iranian offices.

This is while office health, supervision and control are important issues in Islamic viewpoint .

Considering the importance of the subject, the objective of this article is to survey office health with Islamic supervision and control with comparison to Iranian office system.

Keywords

Office Health, Supervision and Control, Office Ethics Model, Iranian Office System.

Checking the place of Intention in The Moral System of Allameh Tabatabaee and Michael Slote

Zahra Khazae

Maryam Larijani

Maryam al-Sadat Nabavi Meibodi

Abstract

Intention as a mentally process have a important place in ethics. In order to analysis of the intention and checking in the role of its semantic, ontology and valorization in morality has been paid attention to two famous philosophy that's mean Allameh Tabatabaee and Michael Slote. So the role of intention in moral agent and action and its relation with character has been explored. At the end, similar approach understood regarding definition of the intention in both. But about the role of semantic, valorization and ontology of intention have been seen differences in morality. This suggests their difference in the content of their thought.

Keywords

Intention, Moral action, Moral agent, Character, Allameh Tabatabaee, Michael Slote.

Comparative Comparative Study of Women's Development in Iran's Developed Countries and Its Ethical Consequences in Society

Shahrbanoo Chatri

Abstract

The report of the United Nation's human development published annually on the basis of political, social and economic information is a useful source to get familiar with the pros and cons of countries in taking proper policies to more growth and development. Since the early 1970s, considering the role of woman in development of societies and empowering women at various stages of development and the problem of solving social, political and cultural drawbacks were accepted globally as a priority. Several studies indicate that today, women have a dual position in Iran. Based on the findings related to educational and health indices and determining political participation, Iranian women are placed in a better situation than the majority of Islamic and regional developing countries. However, the fact is that Iranian women still have a long way to achieve their actual position. Therefore, the present research aimed at comparing the statue of Iranian women with high- developed countries on the basis of UNESCO human development indices. Regarding method, it is descriptive- analytic and has compared the human development index of Iran with that of high- developed countries in a 10- year period referring to valid documents and human development reports of the United Nations. This included the rank of each country and the rate of each main index to calculate the human development index in each country. Sampling was done purposefully. In fact, a number of countries chose having a much higher human development index than Iran. The findings displayed that there is a significant difference between literacy, life expectancy and annual income of Iranian women and that of developed countries. The results of this study showed that the status of Iranian women is weak compared to women of highly-developed countries which in turn require precise planning improving human development index among Iranian women.

Keywords

Human Development Index, UNDP, Literacy, Life expectancy, Gross domestic Productive.

Pathology of retaining factors of professional staff with organizational ethics approach in National Oil Company

Gholam reza amjadi

Karamolah Daneshfard

Amir Hossein Mohammad Davoudi

Abstract

This study focuses on pathology of retaining professional staff, identifying retaining factors and recognizing the present and pleasant situation of these factors in National Oil Company. Accordingly, reviewing the literature and using the experts' ideas, factors and effective components to retain professional staff were identified and the final research scheme (draft) was prepared in three stages, conducting the Delphi Technique. This is a descriptive study. The participants included 800 staff in National and Engineering Oil Company, of which 260 were selected through simple sampling Method using Morgan Table. Experts include 30 faculty members and Oil Company managers. The results show that retaining factors include organizational, individual and the cultural factors. Moreover, pair t-test shows that except for 3 components of 'standards', 'entrepreneurship orientation', and 'identity', there is a meaningful difference between the present & pleasant situation in the rest of components. According to Freedman Ranking, the present and pleasant situation, the components of conflict, the leadership method, the independency, the occupation scheme, and the risk are vulnerable.

Keywords

organization factors, individual factors, cultural factors, Staff viewpoints, Staff maintenance (retention).

The structure of the social classes of the Kurdish people and their value system

Shuresh Ak

Amir Maleki

Mohammad Javad Zahedi Mazandarani

Yaghub Ahmadi

Abstract

Regardless of how ideal the issue of the need for equality and destroying classes is, stratification in society is a social reality, and human societies have different hierarchies, classes and social bases. Membership in a social class, as well as having a special status, determines values, goals of life and general biases towards human and social issues. The present article is aimed at analyzing the sociological structure of the class of Kurdish Mukryan society and its changes over the last half century (based on the class structure of Mahabad city), as well as the assessment of their value system.

The research method is a combination method and consists of two qualitative approaches (historical analysis to examine the class structure of society) and quantitative (evaluation and evaluation of the value system of the classes). The statistical population consisted of all the people living in Mukherah. In the qualitative section of the research, the whole population was studied and in the quantitative part of the research based on cluster sampling, Mahabad city was selected as sample and appropriate sample size was determined with the maximum dispersion and error rate of 5% 356 people. In the historical analysis, based on valid documents, the class structure of the society has been studied from the past to date. In a quantitative part of the research, the data were analyzed by the standard scale of Schwartz cultural values and analyzed using one-way ANOVA test. Has been.

Based on the results of the qualitative section of the research, the study population consists of four types of social strata: the ordinary people (Krimanj), Jinan, asylum (Soblaqhi) and Sadat, which has a relatively closed class structure and is more based on attribution and parenting criteria. And, in general, the characteristics of stratification in less developed societies. The findings of the quantitative research indicate that there is a significant difference in most aspects of Schwartz's cultural scale (arousal, pleasure, success, strengthism, reputation, securityism, consistency, traditionalism, benevolence, and universalism) and no difference Meaningful in the dimension of independence among the four classes. The results of the research are consistent with many of the theories presented in the study, including Marx's class theory, Weber social theory of dignity, and Pierre Bourdieu's theories, as well as the results of previous studies, such as the studies of Lansai Zadeh, Qasemi and Javaheri.

Keywords

Social classes, value system, mercerry, Kurdish society

United Nations Ethics Mediation Position in the Syria-Yemen Crisis

*Sajad Ehrami
Ali Tavakkoli Tabasi
Asgar Jalalian*

Abstract

The moral and peaceful settlement of disputes means the resolution of international disputes without reference to force. This method involves scientific methods, in which the conflicts of states and groups in their basic duties and responsibilities can be resolved (such as negotiation, mediation, compromise, Jamila and arbitration). When it comes to resolving conflicts, there are often attempts to put an end to the state of war, the state of war, or the existence of a strong conflict-based probability. In this paper, the ethical settlement of international disputes through ethics of mediation by international organizations, and in particular the United Nations and the Security Council, is studied with the approach of recent developments and crises in both Syria and Yemen. The moral role of the United Nations in ending international disputes and crises is indisputable, but the question is how is the UN's moral attitude to ending these crises and to what extent are major global governments effective in UN decisions? The question is being addressed in this thesis by considering all aspects.

Key words

Mediation, Ethics, United Nations Charter, Yemen, Syria, crisis, peace, settlement of disputes.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 8, No. 4, Summer 2018/ No: 32/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Translator: *Ehsani*

Page Design: *Ehsan Computer*

Editor: *Hamidreza alizadeh*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ‘Islamic Ethics ‘applied ethics ‘comparative ethics ‘and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir ‘University of Qom ‘Central Library ‘office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo.com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.