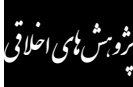




انجمن معارف اسلامی ایران



بیت

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

سال یازدهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۰

شماره پیاپی ۴۳

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

محسن جوادی، احمد دیلمی، جعفر شانظری، امیر عباس علیزمانی، محمود قیوم زاده،

عبدالله نصری، علی احمد ناصح، محمدرسول آهنگران، ویلیام گراوند،

محمد محمدرضائی، رضا برنجکار، عین الله خادمی، محمدحسن قدردان قراملکی،

عبدالحسین خسرو پناه، سید ساجد علی پوری، مارتین براون.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم: محمد احسانی

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 الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

تلفن: ۰۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیکی: 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 به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی - سال یازدهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۰

شماره سالی ۴۳

(فصلنامه باخیزند صاحبان اندیشه، قلم و مقالات مستشرمی شود.)

### 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 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 نتیجه گیری.
  - 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.

## پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال یازدهم، شماره سه، بهار ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۴۳

- ۵ / واکاوی تاثیر و نقش حسن و قبح عقلی در علم اخلاق  
هرمز اسدی کوه باد
- ۲۵ / چالش‌های اخلاقی و مسئولیت استفاده یکجانبه کشورها از نفت و گاز دریای خزر  
سهیل اصغرزاده / عبدالکریم شاحیدر
- ۵۷ / طراحی مدل همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی (مطالعه موردی: شعب بانک ملی استان گلستان) / امیر حسین امیرخانی / محمدرضا تات
- ۸۱ / سازگاری قراردادگرایی و سودگرایی قاعده نگر به تقریر پارفیت و ارزیابی آن  
سید تقی آقامیری / سید احمد فاضلی / محسن جوادی
- ۱۰۹ / بررسی معنای باطنی «طهارت و نجاست» و نقش آن در اخلاق  
محمدرسول آهنگران / فاطمه انصاری
- ۱۲۵ / شرم و پیشگیری از جرم از منظر دانش جرم‌شناسی و اخلاق اسلامی  
محمدعلی حاجی ده‌آبادی / عبدالوهاب کریمی
- ۱۴۷ / اخلاق اجتماعی ایرانیان در دوره صفویه از نگاه شاردن  
سید جواد عابدی شهری / علی اکبر کجباف / مرتضی دهقان‌نژاد / محمدعلی چلونگر
- ۱۷۱ / سنجش اخلاقی مخاصمات مسلحانه داخلی با محوریت اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی و رویه دیوان یوگسلاوی سابق / محسن عماري / مهدی حاتمی
- ۱۹۷ / جستاری در جهاد اقتصادی و اقتصاد مقاومتی با محوریت اخلاق اقتصادی؛ تولید، توزیع و مصرف  
حامد فتحعلیانی / حمید حسینی / علی حسین احتشامی
- ۲۱۹ / سازگاری نظریه فضیلت‌گرایی با اخلاق دینی  
جعفر مروارید / جواد رقوی / زهرا حسینی
- ۲۳۷ / تبیین جایگاه رفتار ناقض حق کرامت در جرم انگاری  
فاطمه مسرور / محمد تقی فخلعی / حسین نصری مقدم
- ۲۶۵ / اخلاق زیستی و رابطه آن با کرایونیک از منظر فقهی و حقوقی  
فاطمه مهدوی

۲۷۹ / بررسی تاثیر اخلاق بر فرایند بازاریابی داخلی در صنعت بانکداری

سمیرا اسدی / محمد مهدی مظفری / بابک حاجی کریمی / محمود نورایی

۳۰۹ / بررسی آموزه‌های اخلاقی در اشعار شهریار

دیار رفاعی

۳۳۵ / واکاوی مؤلفه‌های هستی‌شناختی نیایش در ادیان ابراهیمی بر اساس دکترین «مثلث

سرشت نیایش»

مهدی مومنی

۱-۱۵ / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۴ - ۵

## واکاوی تاثیر و نقش حسن و قبح عقلی در علم اخلاق

هرمز اسدی کوه باد<sup>۱</sup>

### چکیده

تحسین و تقبیح عقلی، یکی از مباحث بنیادین اندیشه های بشری است که همواره از بدو شکل گیری تفکرات انسانی، مدار گفتگو بوده است، نزاع میان سقراط و افلاطون با سوفسطائیان بر محور این امر بوده است که آیا اصول ثابت و مسلمی برای سنجش و معیار حقیقت وجود دارد یا خیر؟، در تفکر اسلامی نیز مبنای منازعه دو اندیشه اشعری و عدلیه، این امر بوده است. تا زمان ابن سینا همه ی اندیشمندان، قائل به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح بوده اند، ولی پس از آن برخی، رویکرد دیگری برگزیدند، گرچه خاستگاه این مباحث، در علم کلام در بحث از صفات حق تعالی بوده است و متکلمان هر دو نحله فکری در اثبات نظریه خود در این باره استدلال می کردند، ولی نقش و تاثیر آن در علوم دیگری چون اخلاق، و فلسفه اخلاق، غیر قابل انکار است، اهمیت و ضرورت این موضوع بدان جهت است که انکار حسن و قبح ذاتی افعال پایه های جاودان رابرای امور ارزشی و اخلاقی منتفی نموده و نسبییت گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت؛ لذا این دوقضیه ام المسایل و مبدا المبادی همه ی احکام اخلاق انسانی است و علاوه بر این، در پرتو این نظریه، مسوولیت اخلاقی معنا پیدا می کند، از این رو این تحقیق به روش تحلیلی و توصیفی این مهم را مورد بررسی قرار داده است.

### واژگان کلیدی

حقوق رفاهی، تعهد به حمایت، تعهد به احترام، تعهد به ا حسن و قبح عقلی، اخلاق، نسبی گرایی، ذاتی، عدلیه، معتزله یفاء.

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

## طرح مسأله

حسن و قبح عقلی از موضوعاتی است که به جهت تاثیر و اهمیّت بنیادی که در جهت گیری های اندیشه‌ها و ساختار قواعد علوم گوناگون، و در کاوش های کلامی، فلسفی، اخلاقی، اصول فقه و به ویژه در مباحث و شبهات جدید در فلسفه اخلاق دارد، همواره مدار گفتگو بوده است، (صفای، ۱۳۶۲، ص ۲۰)، گرچه پیش از اسلام در فلسفه یونان باستان سوفسطاییان با نظریه‌ی مقیاس قرار دادن ذهن انسان برای تشخیص حقیقت، در مقابل فلاسفه صف آرایی کرده و منکر تحسین و تقییح عقلی و حسن و قبح ذاتی اشیاء شدند و بررسی آن از سوی ((فلاسفه یونان که در عین الهی بودن، درداوری های خودبه شرع و تشریح سماوی متکی نبودند و جز عقل و خرد از جایی استمداد نمی جستند، و بدون مسلم شمردن " تحسین و تقییح عقلی " امکان پذیر نبود، طبعاً حسن و قبح یک رشته کارها و کردارها، برای آنان ثابت و آنها را به صورت اصل موضوع می پذیرفتند؛ در نظر آنان، حسن و قبح عقلی نه تنها معیار سنجش کردار های پسندیده و ناپسند بود، بلکه برای ارائه اصول اخلاق جاودان، پیوسته، یگانه اصل و اساس به شمار می رفت و از آن به عنوان فلسفه اخلاق بهره می گرفتند.)) (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۸)، از این رو پذیرش یا انکار آن، آثار و تبعات متضادی را در عرصه های جهان بینی، اخلاق، فقه، حقوق و سیاست داشته است، سابقه ی تاریخی آن به جهت گیری اثبات و نفی متکلمان عدلیه و اشاعره در قرن اولیه شکل گیری علم وزین کلام، برمی گردد. (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۸۲؛ شهرستانی، بی تا، ص ۱۰۲)، انگیزه اصلی متکلمان و فلاسفه متقدم در تحقیق این موضوع در مبحث توحید، اثبات استحاله صدور فعل قبیح از ذات اقدس احدیت بوده است، و اصولیان نیز به تناسب روایی یا ناروایی استقلال عقل، در به دست آوردن احکام فقهی، بحث کرده اند، ولی در مورد جایگاه و نقش آن در علم اخلاق، بطور مستقل تحقیقی انجام نگرفته است، محققان معاصر، با توجه به شبهاتی که در باره ی نسبیّت و اعتباری بودن اخلاق مطرح شده است، به این مهم توجه کرده و ارتباط آن موضوع را با علم اخلاق بررسی و در فلسفه ی اخلاق به بحث و نقض و ابرام آن پرداخته اند، مرحوم علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در اصول فلسفه و روش رئالیسم بامقدمه و پاورقی های مرحوم شهید مطهری به بحث در این باره از منظر فلسفی پرداخته است، مرحوم دکتر مهدی حایری در کتاب کاوشهای عقل عملی نیز ضمن طرح محققانه و مفصل حسن و قبح عقلی، در مبحث عقل عملی ارتباط وثیق آن، با اخلاق را تبیین نموده است. (حایری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵)، مرحوم آیت الله مصباح یزدی نیز در فلسفه اخلاق به این مهم پرداخته و ملاک حسن و قبح افعال اخلاقی را رابطه ی فعل اختیاری با هدف مطلوب دانسته است و معتقد است در بسیاری از مسایل عقل قادر است روابط بین کار و نتیجه مطلوبش را کشف کند، از این رو احکام اخلاقی را دارای ملاک های ثابت، دایمی و

مطلق دانسته و در نتیجه قضایای اخلاقی را برهانی می‌داند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۲)، آیت الله جعفر سبحانی نیز در کتاب حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، ضمن بررسی مشروح فلسفی تحسین و تقبیح عقلی، به اهمیت آن در اخلاق اشاره فرموده اند. (سبحانی، ۱۳۶۸، صص، ۳، ۸، ۱۲۲، ۱۶۵؛ پاتنم در اهمیت این موضوع در اخلاق می‌گوید: بنیادی ترین مسئله مربوط به ماهیت "خوبی" و "بدی" و ارتقاء تفکر و اندیشه درباره موضوع های اخلاقی، مطرح است. (پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۳۷)، از این رو موضوع تحسین و تقبیح عقلی در علم شریف اخلاق دارای جایگاه و نقش ویژه ای است، پژوهش حاضر با نگاهی به مبنای این قاعده ی بنیادین؛ آثار و نتایج و احکام مترتب بر آن را در علم اخلاق بررسی می‌کند.

### معنای تحسین و تقبیح عقلی

حسن و خوبی را به سزاواری ستایش فاعل آن (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۰) و آنچه با طبع سازگار است؛ (علامه حلی، ۱۳۹۸ ق، ص ۳۳۷)؛ یا آنچه ممدوح شارع است؛ (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۰) و صفت کمالی (علامه حلی، ۱۳۹۸ ق، ص ۳۳۷) تعریف کرده اند؛ که بازگشت همه به؛ سازگاری با طبع، صفت کمالی و آنچه متعلق مدح است باز می‌گردد؛ تهنانوی در کشف این سه معنا را بررسی کرده و بر این باور است که نزاعی درباره دو معنای اول، میان موافقان و مخالفان تحسین و تقبیح عقلی نیست و معنای سوم است را محل نزاع می‌داند، (تهنانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۱ ص ۶۶۷)؛ مرحوم مظفر نیز آورده است که حسن و قبح؛ گاهی به معنای کمال و نقص است؛ آنگونه که در این دو گزاره: "علم حسن است" و "جهل قبیح است"؛ حسن و قبح؛ کمال و نقصان نفس، تلقی می‌شود، زیرا دانش، موجب کمال و رشد نفس است و جهل، نقص نفسانی است، همانگونه که در اخلاق، شجاعت و عدالت و انصاف، صفت کمالی و در برابر آنها، ترس و ستم و بی انصافی، چون نقص نفس اند، قبیح به شمار می‌روند، معنی دوم آن دو، سازگاری و ناسازگاری اشیاء با نفس است، بدین معنا که؛ آنچه را نفس از آن متلذذ می‌شود و با آن سازگار است ((حَسَن)) و چیزهایی که نفس از آن‌ها متنفر است ((قَبِيح)) به شمار می‌رود، که در حقیقت "حسن و قبح" در اینجا به معنای لذت و آلم است، گرچه، گاهی در خود یک چیز، چیزی که موجب لذت و آلم شود وجود ندارد ولی نتیجه و اثر آن، لذت بخش یا رنج آور است. و حتی گاهی یک چیز که به خودی خود قبیح و نفس از آن متنفر است، همانند داروی تلخ، ولی بدان جهت که موجب سلامتی انسان می‌شود مشمول "حسن" قرار می‌گیرد و بر عکس آن، خوردن غذای لذیذی که برای سلامتی مضر است، قبیح و بد بشمار می‌آیند و با اینکه این امور با نفس سازگار نیستند، انجام می‌گیرد؛ همانند کسی که برای به دست آوردن علم یا مقام یا آرمان و یا ثروت، سختی های فراوانی را به جان می‌خرد. (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸)؛ به همین جهت، گفته اند: "گاهی از حسن و قبح مصلحت یا مفسده تعبیر شده و گفته می‌شود: خوب، آن

چیزی است که در آن مصلحت است و بد آن چیزی است که در آن مفسده است و هر چه در آن مصلحت و مفسده نباشد نه خوب است و نه بد." (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸)، سومین معنای حسن و قبح؛ (ستایش و نکوهش عقلا است)، یعنی ((حَسَن)) چیزی است که انجام آن نزد عقلا شایسته است و ((قُبْح)) آن است که عقلا انجام آن را زشت می دانند، بدین ترتیب، عقل، حسن و قبح را درک کرده و فاعل ((حَسَن)) را تحسین و مرتکب ((قُبْح)) را تقبیح می نماید. آنچه در ادوار گوناگون سیر تفکر اسلامی، معرکه‌ی آراء و محل نزاع بوده است همین معنا است که اشاعره، از یک طرف، منکر ادراک عقلی حسن و قبح و در مقابل، عدلیه، قائل به آن هستند. (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸)؛ گرچه برخی بر این باورند که این امور، همانند وجود، که به جهت بداهت و بساطت تعریف بردار نبوده، (جورج ادوارد مور، ۱۳۷۷، ص ۵۳) و شرح الاسمی است؛ (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳)؛ زیرا قواعد مربوطه چنین اقتضا دارد، (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۰)، که در پاره‌ای موارد در مفاهیم انتزاعی و اعتباری، مفهوم مشترکی را به منزله‌ی جزء سازنده‌ی اعم (جنس) و مفهوم مختص را به منزله‌ی جزء سازنده‌ی خاص (فصل) فرض نمود، و به تعریف و شناسایی آن گونه مفاهیم پرداخت، و چون خوبی مفهومی انتزاعی و دارای ماهیت و چیستی نیست و حد، مخصوص ماهیت است، ولی می توان در تعریف "حسن" و "خوبی" گفت: رابطه‌ی ای است بین دو چیز، که یکی دیگری را در وضعیت وجودی مطلوبتر یا موثرتر قرار می دهد. (مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۵۷) که به صورت شرح اسمی، برای تقریب به ذهن همانند سایر مفاهیم بدیهی و بسیط به تعریف آن پرداخته اند. (ملاهادی سبزواری، ۱۴۱۳، ص ۶۱)، در هر صورت آنچه درباره‌ی حسن و قبح مورد نزاع است، معنای سوم است. حَسَن؛ به کاری گفته می شود که کننده آن از نظر عقلاء ستوده می شود و قبح؛ به معنای کاری است که فاعل آن از نظر عقلا مستحق نکوهش و سرزنش است، که این درک عقلی به معنی حکم عقل است به حسن یک فعل، یا قبح آن (فیض، ۱۳۸۲، ص ۶۴) که اشاعره منکر چنین درک عقلی اند و در مقابل عدلیه قائل به آن هستند. (عبدالجبار القاضی، ۱۹۶۱، ص ۴۰۱)؛ این برداشت از تحسین و تقبیح بود که، پیش از این در یونان، معرکه انظار بوده، آن گونه که برخی از منکران این قاعده؛ میزان و معیار هر چیزی را انسان دانسته اند؛ یکی از محققان در باره مبانی این دیدگاه آورده است: "در واقع (از نظر آنان) حقیقتی نیست، چه انسان برای ادراک امور جز حواس خود وسیله‌ی ای ندارد. زیرا که تعقل نیز مبنی بر مُدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص؛ مختلف می باشد، پس چاره‌ی ای نیست جز این که هرکس هرچه را حس می کند معتبر بدانند. در عین این که می داند که دیگران همان را قسم دیگری، درک می کنند و اموری که هم به حس می آید ثابت و بی تغییر نیستند، بلکه ناپایدار و متحول می باشند. این است که یکجا، ناچار باید ذهن انسان را میزان همه‌ی امور بدانیم و یکجا معتقد باشیم که آنچه ادراک می کنیم حقیقت نیست

یعنی به حقیقتی قائل نباشیم." (فروغی، ۱۳۶۶، ص ۱۴)، ولی این موضوع در اسلام در مباحث بنیادین کلامی و فلسفی طرح و بررسی شده و دیدگاه‌های زیر در این باره پدید آمد.

### ذاتی و یقین بودن حکم به حسن و قبح

در پاسخ به این سوال بنیادی، خوبی برای عدالت و بدی برای ظلم که ذاتی تلقی می‌شود، در گزاره‌های؛ ((عدالت خوب است)) یا؛ ((ستم بد است))؛ چه معنایی را افاده می‌کند؟ یکی از محققان معاصر در این باره می‌گوید: "مقصود، این است که، فعل هر موجود دانا و توانایی که در انتخاب کار خود مختار و آزاد است، آیا ذاتاً حَسَن و زیباست و یا ذاتاً قبیح و نازیباست... در این نظریه، فعل موجود دانا و توانا، علت تام برای یکی از دو توصیف می‌باشد و فعل در هر دو صورت با قاطعیت تام، یکی از آن دو وصف را به دنبال دارد و در توصیف آن، به یکی از آن دو، به چیزی نیاز ندارد. در این نظریه، زیبا، مطلقاً زیبا، وزشت مطلقاً زشت است و هیچگاه این دو وصف از آن دو، زایل نمی‌گردند، در برابر این نظریه برخی قائل به حسن و قبح اقتضائی اند، بدان معنی که در افعال موجود دانا و توانا اقتضاء و زمینه‌های حسن و قبح وجود دارد، ولی هرگز فعل انسان مختار، علت تام برای یکی از آن دو وصف نیست، هرچند زمینه‌ی یکی از آن دو، در آن وجود دارد. مثلاً راستگویی همیشه در هر شرایطی علت تام، برای وصف حسن نیست هرچند زمینه‌های حسن در آن هست ولی ممکن است به خاطر عروض عنوانی مانند "فتنه انگیزی" محکوم به قُبْح گردد نه حُسْن؛ نظیر همین سخن در جانب کذب نیز حاکم است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۱۲)؛ مقصود از ((ذاتی)) در حسن و قبح، ذاتی باب کلیات خمس نیست، زیرا در تصور عدل یا ظلم - که دو مثال روشن برای مسئله حسن و قبح ذاتی است - مفهوم حسن و قبح نهفته نیست (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۱۴). و همچنین نمی‌تواند ذاتی باب برهان باشد زیرا در این معنا، فرض موضوع به تنهایی، در انتزاع محمول، از موضوع کافی است و در مقابل آن، محمول، عرضی است که در انتزاع آن، گذشته از اصل موضوع، به انضمام ضمیمه‌ای بر آن نیاز است، تا بتوان آن محمول را از آن، انتزاع کرد و با آن توصیف نمود. از این رو، مقصود از ذاتی در ((ذاتی بودن حسن و قبح))؛ نه ذاتی باب کلیات خمس است و نه ذاتی باب برهان، بلکه مقصود همان عقلی بودن است؛ یعنی، خرد، بدون استمداد از خارج؛ حسن و قبح افعال را درک می‌کند، به دیگر سخن: خرد با مطالعه، ((افعال را))، با قطع نظر از همه‌ی چیزها، حتی از مصالح و مفاسد فردی اجتماعی - خواه فعل الهی باشد یا بشری - بر دو گروه تقسیم می‌کند؛ به دیگر سخن، حسن و قبح دو ویژگی دارد:

- ۱- خرد در حکم خود، مستقل و به اصطلاح "خودکفا" است. ۲- خرد در حکم خود بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است و تنها درک موضوع "عدل" و محمول "حسن" و نسبت که از مقایسه آن با نفس والا سرچشمه می‌گیرد. کافی در اذعان به نسبت است و شان این نوع

قضایا در عقل عملی؛ شأن قضایای اولیه، در عقل نظری است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۴)؛ ولی یکی دیگر از محققان معاصر در این باره قائل به ذاتی باب برهان است: " ماهیات دو جنبه دارند: جنبه درونی و جنبه بیرونی، جنبه درونی ماهیات، همان ذات و ذاتیات است؛ ولی جنبه بیرونی آنها، چیزهایی است که از لوازم خود ماهیت است، اما در نهاد ماهیت نیست؛ یعنی با این که خارج از ذات است، از ذات قابل تفکیک نیست. در اینجا هم حکم، ضروری است، منتها بر سبیل ضرورت ترکیبی، نه ضرورت تحلیلی، در قضایای ریاضی هم همین طور است، در مفهوم  $2 \times 2$  عدد ۴ نهفته نیست، ولی از حدود برونی آن به طور ضروری عدد ۴ را استخراج می‌کنیم، به همان گونه که از حدود برون مرزی کوه، دره، را شناسایی می‌کنیم و از حدود برون مرزی عمق، عرض و از حدود برون مرزی عرض، طول و از حدود برون مرزی طول، نقطه را به دست می‌آوریم. اگر موفق شویم این مطلب را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آنگاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی هم به کار ببریم و بگوییم ولو اینکه در مفهوم عدل، معنای نیکویی، یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست، می‌توانیم از روابط برونی ماهیت عدل، لازمه ای ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن نیکویی است. این لازمه، با اینکه داخل در ذات موضوع نیست، از لوازم ذاتی آن محسوب می‌گردد. در مورد قضیه ی " ظلم قبیح است "، نیز به همین ترتیب، از روابط برون مرزی مفهوم ظلم، قهراً و به طور ضروری، لازمه ای به دست می‌آید که مفهوم آن، قبح یا زشتی است. و همان گونه که امکان از لوازم ذاتی ماهیت است و در عین حال جزء نهادی آن نیست، به همان نحو قبح نیز از لوازم و ضروریات ظلم است. خلاصه، این که با این تفسیر و توجیه، قضیه های " عدل حسن است " و " ظلم قبیح است " را می‌توانیم به گفته متکلمان خردمند، به مستقلات عقلی و به قول فلاسفه به ضرورات اولیه بازگردانیم و آنها را در عداد قضایای اولیه عقل به حساب آوریم. ( حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰ )، برخی از محققان، از آنجا که دو اصطلاح معروف در ذاتی؛ در عصر طراح مسئله ی حسن و قبح، شیوع نداشته است؛ تفسیر ذاتی به باب برهان را، دور از واقعیت دانسته و از سوی دیگر از آن جهت که ذاتی باب برهان از لوازم ماهیه است و لازم ماهیه، یک واقعیت خارجی است که واقعیت آن قائم به ذهن انسان و اندیشه های او نیست، در حالی که در مسئله حسن و قبح این چنین نیست زیرا " زیبایی " و " زشتی " در ارزش های اخلاقی ( نه جمال طبیعی ) واقعیتی در کنار واقعیت " عدل " و " ظلم " ندارد، بلکه عقل و خرد از مقایسه این دو با داده های آفرینش، که در ذات او نهفته است و به قلم قضایی در آن نوشته شده است، به حسن اولی و قبح دومی انتقال می‌یابد و فاعل یکی را ستوده و دیگری را نکوهش می‌کند. ( سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۰ )، ولی به نظر می‌آید تحسین و تقبیح از لوازم و ضروریات عدل و ظلم است و حتی اگر مقایسه ای هم صورت نگیرد، ظلم فی نفسه قبیح و عدل فی نفسه حسن است. هرچند که این گزاره ها، با عنوان ذاتی باب

برهان، در عهد شیوع این مباحث، متداول نبوده است.

شاید تعریفی که جورج ادوارد مور در کتاب مبانی اخلاق برای "ارزش ذاتی" ارائه داده است معنای ذاتی را به خوبی تبیین کرده باشد؛ "وقتی می‌گوییم فلان نوع؛ ارزش ذاتی" است، معنایش صرفاً این است که، آیا فلان شیء، واجد آن ارزش هست؟ یا نه؟ و اگر هست به چه میزان، فقط و فقط منوط به طبیعت ذاتی شیء مورد بحث است." (مور، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱)؛ وی سپس به شرح و بسط این تعریف پرداخته است که: ((وقتی در باب هر نوع خاصی از ارزش می‌گوییم که آیا چیزی واجد آن ارزش هست یا نه و اگر هست به چه میزان، صرفاً به ماهیت ذاتی شیء مورد بحث بستگی دارد. منظور آن است که در آن واحد دو امر متفاوت را بیان دارم، می‌خواهم بگویم که امکان ندارد چیزی که به معنای دقیق، واحد و یکی است، و ارزش را در یک زمان یا در مجموعه‌ای از شرایط داشته باشد، و در زمان دیگر یا در مجموعه‌ای دیگر از آن شرایط نداشته باشد. به همین سان، ممکن نیست که آن شیء در یک زمان یا در مجموعه‌ای از شرایط، آن ارزش را به یک میزان داشته باشد و در زمانی دیگر یا در مجموعه‌ای از شرایط دیگر، آن را به میزانی دیگر واجد باشد.)) (مور، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱) و این امر مبین همان مفهوم اطلاق در ارزش‌های اخلاقی است، بدان معنی که، ارزش ذاتی، چون ارزش را از ذات گرفته است، در همه اعصار و امصار و در هر شرایط و دوره‌ای، دارای یک معنا است. گفتگوهای پردامنه، گسترده و جذابی، در این باره در میان محققان مربوطه، به ویژه در فلسفه اخلاق وجود دارد؛ از قبیل این که، ارزش‌گذاری‌ها، توصیف هستند؟ یا خیر؟ خبری اند؟ یا انشایی؟ و ... (هیلاری پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۸۸)، (مروارید و همتی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳) که طرح و بحث آن‌ها در جای خود شنیدنی و مهم است.

یقینی یا غیر یقینی بودن گزاره‌های "عدالت حسن است" و "ظلم قبیح است" به پذیرش یا عدم پذیرش نوع مقدمات برای این قضایا، بستگی دارد. ماده قیاس خواه یقینی و خواه غیر یقینی باشد؛ یا خود به خود بی‌نیاز از بیان و اقامه حجت است، بدین معنا که در شانش نیست که توسط حجت به دست آید، یا نیاز به دلیل و حجت دارد، و اگر از نوع دوم باشد، ناچار باید به مقدمات بی‌نیاز از بیان، منتهی شود؛ و در غیر این صورت سلسله‌ی ادله تا بی‌نهایت، ادامه خواهد یافت و به دیگر سخن: لازم می‌آید که انسان، هرگز به هیچ علمی دست نیابد و تا آخر در جهل باقی بماند و چنین چیزی بالوجدان باطل است. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴) از آنجا که نزاع، در یقینی بودن و مشهور بودن، گزاره‌های تحسین و تقبیح است؛ برخی از محققان بر این باورند که این نوع گزاره‌ها، قضایایی هستند که ذاتاً مورد تصدیق و یقین عقل قرار می‌گیرد، بدان جهت که ذات آنها موجب یقین می‌شود و همین که ذهن، موضوع و محمول و نسبت حکمیه را تصور کند، یقین به نسبت حکمی، پیدا می‌شود و نفس اجزاء قضیه، موجب

یقین می‌شود و موضوع، لذاته، اقتضای ثبوت و انتفای محمول، برای خود می‌کند. (خوانساری، ۱۳۶۲، ص ۲۰۲)؛ و یقین در این نوع قضایا، اعتقاد مطابق با واقع است، که احتمال صدق نقیض آن وجود ندارد، و قوام یقین در این معنا به دو عنصر است، نخست این که همراه با اعتقاد به مضمون قضیه، اعتقاد دیگری - بالفعل یا به صورت قوه نزدیک به فعل - وجود داشته باشد به اینکه نفی و بطلان مضمون آن قضیه ممکن نیست و این اعتقاد را جازم می‌کند و دوم اینکه زوال و از بین رفتن این اعتقاد دوم ممکن نباشد. و در صورتی چنین خواهد بود که این اعتقاد از علت خاصی که آن را ایجاد کرده، پدید آمده باشد و در این صورت هرگز از آن علت جدا نمی‌شود. (مظفر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)؛ حال آیا "حسن بودن عدالت" و "قبیح بودن ستم" می‌تواند قضیه یقینی باشد، بدان معنا که: ذاتاً مورد تصدیق عقل بوده و عقل بدون نیاز به یک سبب بیرون از خود این گزاره، آن را بپذیرد، بدین صورت که تصور طرفین این قضیه، همراه با توجه نفس به نسبت میان آنها، برای حکم و حصول قطع به صدق قضیه کفایت می‌کند و هرگاه عقل، حدود قضیه را بطور صحیح تصور کند، بلافاصله هنگام توجه به آن، آن را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶)، یا خیر چنین نیست؟ از این رو با توجه به اینکه نزاع اصلی بر سر مشهور بودن یا نبودن این قضایا است، لذا ضروری است که پیش از پاسخ به این پرسش به مشهورات پرداخته شود. مشهورات، گزاره‌هایی است که تنها مقتضی برای تصدیق به آنها شهرت است؛ این نوع قضایا ذاتاً مورد تصدیق فطرت نیست، از این رو نه اولی عقلی اند و نه وهمی، چون ذهن از آغاز کودکی با آنها عادت کرده در نفس مستقر شده‌اند. (خوانساری، ۱۳۶۲، ص ۲۰۸)، تفاوت میان این دو ماده ی قیاس این است که گرچه هر دو افاده ی تصدیق قطعی می‌کنند، ولی در یقینیات، مطابقت با واقع و نفس الامر معتبر است، چون مشهورات، واقعیتی جز، توافق آراء، ندارد و به همین دلیل است که در برابر مشهور، کاذب قرار نمی‌گیرد، بلکه در برابر آن "شنیع" است. یعنی قضیه‌ای که همه یا بیشتر مردم آن را انکار دارند. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۰) مرحوم مظفر، ضمن تقسیم مشهورات؛ تحسین و تقبیح عقلی را از قسم آراء محموده در مشهورات می‌داند. و پس از تعریف آن‌ها به اینکه "آراء محموده قضایایی هستند که حفظ نظام و بقاء نوع انسان به آنها بستگی دارد و از این رو، رعایت مصلحت عمومی، مقتضی تصدیق و پذیرش آنهاست و همین امر موجب توافق آرای عقلا بر آنها گشته است"؛ می‌گوید: این‌ها قضایایی هستند که واقعیتی در پس تطابق و توافق عقلا ندارند و منشأ این توافق همگانی، آگاهی ایشان به مصلحت عمومی این احکام است؛ بنابراین، وقتی عدلیه، از حسن و قبح عقلی می‌گوید، مقصودشان آن است که، حسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهورات است که عقلا به خاطر تاثیر آنها در تربیت مناسب به مردم، بر آنها توافق کرده‌اند و واقعیتی در پس این توافق همگانی ندارند. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۳)، بنابراین اینک قضایای حسن و قبح از مشهورات به

شمار آید، بر پایه ی این نظریه، نمی توان چنین قضایی را همه عصری و همه مصری قلمداد کرد و آنها را از اولیات و فطریاتی چون، " کل اعظم از جزء است" به شمار آورد. شیخ الرییس نیز براین باور بود، ولی به نظر می آید او در این استدلال، توجهی به تفاوت میان عقل عملی و نظری نداشته است، در حالیکه منظور از عقل در قضایای " حسن و قبح عقلی "؛ عقل عملی است، نه عقل نظری؛ ". تفاوت میان این دو عقل از جهت نوع مدرکات آنهاست. اگر مدرک چیزی باشد که صرفاً دانستی است مانند " کل بزرگتر از جزء است" که رابطه ای با شیوه ی عمل و سلوک ندارد، ادراک آن را " عقل نظری" گویند؛ و اگر مدرک چیزی انجام دادنی یا ترک کردنی باشد، مانند حسن عدل و قبح ظلم، ادراک آن را " عقل عملی" گویند. منکران حسن و قبح عقلی در مقام استدلال بر نفی حسن و قبح گفته اند: " اگر حسن و قبح عقلی باشد، نباید این حکم با حکم عقل به اینکه " کل بزرگتر از جزء است" تفاوتی داشته باشد؛ چرا که علوم ضروری با هم تفاوتی ندارند. اما بی شک، این دو حکم نزد عقل متفاوت اند، از بیان بالا خطا و اشتباهی که در این استدلال وجود دارد روشن می شود. چراکه مقایسه قضیه حسن و قبح با قضیه ای مانند " کل بزرگتر از جزء است" وجهی ندارد. گویا ایشان گمان کرده اند، هرچه عقل به آن حکم می کند از بدیهیات و ضروریات است؛ در حالی که قضیه حسن و قبح، در مشهورات به معنای اخص داخل بوده و جزء آراء محموده به شمار می رود؛ یعنی این عقل عملی است که به آن حکم می کند؛ برخلاف قضیه ی " کل بزرگتر از جزء است" که از ضروریات اولیه است و عقل نظری به آن حکم می کند." (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴)؛ مرحوم مظفر که قضایای حسن و قبح را از مشهورات و از مدرکات عقل عملی به شمار آورده است، برای رهایی از مشکل و معذوری که این نوع قضایا به دنبال دارند، ضمن اینکه به مشهور بودن این نوع قضایا، اذعان می نماید، ولی عقلی بودن آن را، از قسم عقل عملی دانسته تا با مشکل یکی بودن قضایای ضروری با این نوع قضایا روبرو نشود. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴)، ولی با اینکه این تلاش ستودنی است؛ به نظر می آید مدرک عقل چه نظری و چه عملی؛ قضیه ای است که انسان فارغ از همه تشخیصات و تمایزات در هر دو صورت به آن اذعان و اعتراف دارد و این با مشهور به معنای قضایای محموده یا تادیبات صلاحیه سازگار نیست. گرچه برخی بر این باورند که معنای مشهورات از آن چنان وسعتی برخوردار است که یقینات را هم شامل می شود؛ آن گونه که در قیاس برهانی حکمت عملی، به کار می روند و آراء عقل عملی در قضایای کلی، از عقل نظری نشأت گرفته و برخی از بدیهیات نیز مشهور هستند. ( فارابی، ۱۴۰۷، ص ۴۱۵ و فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۴ و ۹۸)، البته پیش از مظفر، شیخ الرئیس با تقسیم علوم به حکمت نظری و عملی، مواد حکمت نظری و عملی را به ترتیب، اولیات، مشهورات یا مقبولات دانسته که حکمت عملی را در آنچه متعلق به انسان است به شمار آورده و حکمت نظری را مربوط به هست ها و

غیر ارادی انسان به حساب آورده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۲ و ۱۲۰) و با توجه به اینکه شناخت نوع قیاس و اعتبار آن بر پایه مواد به کار رفته در آن است از این رو آنچه مقدمات آن یقینی نباشد برهان در آن راه پیدا نکرده پس مواد حکمت عملی از مشهورات بوده و همانگونه که گفته آمد مشهورات با یقینیات متفاوت می‌باشد. از این رو خواه ناخواه این باور به این نتیجه که ((حسن و قبح شرعی و اعتباری است)) می‌انجامد. گرچه برخی سعی بلیغ نموده اند که با اعتقاد به مشهور بودن حسن عدل و قبح ظلم، آن را عقلی و ذاتی معرفی کرده اند، ولی به نظر می‌آید با مفروض گرفتن مشهوریت این قضایا؛ شاید نتواند بر نظریه عقلی بودن پای فشارد، زیرا عقلی و ذاتی؛ آن گونه که تبیین شد با شهرت و آراء محموده سازگاری و همراهی ندارد. قضایای تحسین و تقبیح عقلی تا پیش از ابوعلی سینا از یقینیات به شمار می‌رفت ولی او چنین گزاره‌هایی را از عداد یقینیات خارج و در زمره ی مشهورات دانست، (ابن سینا، ۱۳۶۷، ص ۳۷)، ابن سینا در این باره می‌گوید: "...و مثال مشهورات چنان بود که گویند؛ داد، واجب است و دروغ نشاید گفتن .... و کس را بی گناه نباید آزدن و ... و به جمله مشهور، آن بود که عامه مردم بپذیرند. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵)؛ همانگونه که گفته آمد ابن سینا گزاره‌های "عدالت نیکو است" و "ستم زشت است" را از "آراء محموده" به شمار آورده است و در کتاب نجات آورده است: و اما ذایعات (شایعات) آن‌ها مقدمات و آرای مشهوره و محموده‌ای هستند که علت شهرت و تصدیق آنها یا شهادت همگان است همانند "عدالت نیکو است" یا شهادت بیشتر مردم و یا شهادت علما و یا بیشتر علما و فضلا جامعه است، که نظر آنان با جمهور مخالف نباشد. این نوع قضایای مشهوره از فطریات نیست، زیرا آنها از اولیات عقلی نیستند و از قضایای فطری نمی‌باشند و علت این که در نفس انسان استقرار دارند یا به جهت این است که انسان از کودکی به آنها خوی گرفته است یا به جهت مصلحت انسان و یا ویژگی‌های نفسانی مثل حیا و انس گرفتن با دیگران موجب تصدیق آنهاست و یا از سنت‌های گذشتگان است که نسخ نشده اند و یا اینکه به دلیل استقراء بسیار، تصدیق می‌شود. و اگر بخواهید تفاوت میان قضایای مشهوره و فطری را بیابید، کافی است که دو قضیه "عدل نیکو است" و "دروغ قبیح است" را بر فطرت، عرضه نمایید و در آن شک کنید می‌بینید که شک در آن راه می‌یابد در حالی که در قضیه "کل از جزء خود بزرگتر است" اگر بخواهید این کار را انجام دهید می‌بینید که شک در آن راه ندارد." (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷) و بعد از ایشان بزرگانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی و شیخ محمدحسین اصفهانی و محمدرضا مظفر در این باره از نظر شیخ الرئیس پیروی کرده اند، یکی از محققان معاصر در رد این نظریه آورده است: "اگر قضایای حسن و قبح عقلی، از مشهورات باشد، قضایای مشهوره پشتوانه‌ای از واقعیت تکوینی ندارد و نمی‌توان آنها را از مبادی برهان قرار داد بلکه از مبادی و مقدمات جدل می‌باشند در این صورت

باید ملتزم شویم که زشتی ظلم و نیکویی و حسن عدالت در افعال، امری برهانی نمی باشد و حال آنکه هدف اصلی از طرح بحث حسن و قبح در علم کلام اثبات این مطلب است که از خدای حکیم افعال قبیح صادر نمی شود و از صفات متعالیه خداوند صفت عدل است و معلوم است که عدل از صفات فعل خدا است، آیا می توان پذیرفت که اعتقاد به عدل خداوند عقیده ای است جدلی و برهانی؟" ( سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۵۵)، محقق لاهیجی نیز در رد این نظریه می گوید: " ضروری بودن حکمین مذکورین و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه ای است که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست، غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد. از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاول اعمال و مباشر افعال است صادر می گردد. و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلوم است لایصال الی المجهول، نباشد همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل "النار حاره" و ((الشمس مُضئیه)) به اعانت حواس - منافی ضروری بودنش نیست کذالک احتیاج احکام مذکوره به اعانت عقل عملی - منافی ضرورت نباشد. و اما عدل حکما، قضایایی مذکوره را از جمله مقبولات عامه، دانسته اند، غرض ایشان نیست مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده ی عامه، که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه ی واحد از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی. (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۱)، وی ضمن ضروری دانستن این گزاره ها می گوید: " قبول عموم عقلا مر آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است بلکه به سبب ضروری بودن است، چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. لهذا احکام مذکور از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصور نشود، چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه، ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست. بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست. (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۲)." محقق معاصر دیگری در رد نظریه مشهور بودن قضایای حسن و قبح آورده است: " چه اشکال دارد که قضیه " العدل حسن و الظلم قبیح" هم از همین قبیل باشد (از یقینیات و در عین حال مشهوره هم باشد و در نتیجه هم مورد استفاده در قیاس برهانی است و هم کاربرد جدلی دارد، در برهان، به اعتبار اینکه مطابق نفس الامر و واقعیت تکوینی است و در جدل به اعتبار اینکه مورد قبول عموم عقلا است) یعنی هم یقینی و هم مشهوری، بدون شک این دو قضیه دارای تطابق نفس الامری تکوینی می باشند خواه ما ملاک حکم عقل را در تصدیق این دو قضیه، کشش باطنی و ندای برخاسته از فطرت و بُعد ملکوتی وجود انسان بدانیم،

و یا رعایت مصالح و مفاسد نوعی و اجتماعی بشر؛ زیرا اینکه ما در اعماق وجود خویش، عدل را زیبا و نیکو و ظلم را زشت و نکوهیده می‌دانیم یک واقعیت عینی است، چنانکه دخالت و تاثیر عدل و ظلم در بقا و دوام نظام اجتماعی اخلال و ویرانی آن، قانونی ثابت و لایتغیر است. بالعدل قامت السماوات و الارض. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۵۷)، مُحقق برجسته دیگری ضمن تبیین عقل عملی، (گزاره‌های عدالت نیکو است و ظلم قبیح است)) را از مستقلات عقلیه کلام و ضروریات اولیه به شمار آورده است: و این گروه نیز از جمله مستقلات عقلیه است، منتها این که آنها را مشهورات می‌گویند به علت این است که علاوه بر عقل محض، مورد اعتراف عموم نیز می‌باشد و اینگونه مشهورات به اعتبار دیگری که مورد اعتراف عقل محض است از ضروریات اولیه محسوب است. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱)، وی در نوشتاری دیگر ضمن توضیح ادله کتاب تجرید الاعتقاد در حسن و قبح عقلی آورده است: ((نخستین دلیلی که خواهی برای حسن و قبح عقلی اقامه می‌کند این است: حسن و قبح عقلی است. و این بدان جهت است که ما حسن احسان و قبح ظلم را بدون هیچ آموختگی برونی از شرع یا قانونی شناسایی و درک عقلانی می‌کنیم...))

اندیشمندان و فلاسفه اسلامی در حقیقت ((علم نیکواست)) گفته‌اند که وجود علمی اشیاء عین خود اشیاء است و اصولاً وجود، چه وجود عینی خارجی و چه وجود ذهنی علمی، نقش به ظهور رساندن و پدیدار کردن ماهیات اشیاء را در صحنه‌های عینی و ذهنی ایفا می‌کنند... در این صورت حضور علمی اشیاء در صفحه ذهن دلیل قاطع بر واقعیت اشیاء در خارج از ذهن است چون واقعیت علم به همین است که صورت ذهنی با صورت عینی مطابقت داشته باشد. بر طبق این قانون اگر بررسی‌های تجربی ما درباره حسن و قبح اشیاء به این نتیجه رسید که می‌توانیم حسن و قبح عدل و ظلم را به طور کاملاً مستقل و بدون وابستگی به هیچ گونه تعلیم و تربیتی درک کنیم، این خود دلیل قاطع و انکار ناپذیری است بر اینکه حسن و قبح اشیاء مربوط به واقعیت و عینیت خود اشیاء است و عامل دیگری جز تحقق عینی اشیاء در ثبوت این محمولات برای آنها دخالتی ندارند به طور خلاصه بر اساس همان قاعده‌ای که تلویحاً ذکر شد، استقلال علمی حسن و قبح اشیاء کاشف از استقلال عینی و حقیقی آنهاست و این استقلال علمی هرگونه وابستگی عینی را منتفی می‌سازد خواه وابستگی به شریعت باشد خواه وابستگی به مقامات قانونگذار و اعتبارات پایدار و ناپایدار عقلایی. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ۲۴۱) وی با تاکید بر ضرورت اولیه این نوع قضایا می‌گوید: این دلیل نه تنها عقلانی و ذاتی است و حسن و قبح را به ثبوت قطعی و انکار ناپذیری می‌رساند، بلکه اولویت و بدهت آنها نیز که سرلوحه‌ی تمام ضرورت‌های منطقی است به طور خود بسنده مدلل می‌دارد. بسیاری از احکام عقلی و یقینی هستند که با وجود قطعیت و عقلانیتشان از جمله ضروریات اولیه بشمار نمی‌روند بلکه از یقینیات

و عقلیات نظری اند. اما قضایایی که از گونه ی ضروریات اولیه به شمار می‌روند اکتسابی و استنباطی نیستند و بدون واسطه هر قضیه ی دیگری مورد اعتراف و تأثیر عقل قرار می‌گیرند مانند هر ممکنی نیازمند به موثر است. قضایای عدل نیکوست و ظلم قبیح است، به این جهت که بدون واسطه هیچ علم دیگری چه شرعی و چه عقلی مورد تصدیق هر اندیشه ای قرار می‌گیرند، از گونه ی قضایای اولیه اند. این قضایا نه تنها عقلی هستند، بلکه در عداد بدیهیات و ضروریات اولیه عقل اند". (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۲) البته ابن سینا هم گرچه در اشارات می‌گوید: فاما "المشهورات" من هذه الجملة، فمنها أيضاً: هذه "الاولیات" و نحوها، مما-یحجب قبوله؛ لامن حیث هی واجب قبولها، بل من حیث عموم الاعتراف بها" (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷)، ولی قائل به آن است که قضایای مشهوره ((لاواقع لها وراء تطابق آراء العقلاء))، ولی حکماء تا قبل از شیخ الرییس چنین قضایایی را از یقینات به شمار آورده اند، احکام ارزشی و اخلاقی آنچنان از اطلاق و کلیتی برخوردارند، که به گفته ژکس: "هیچ کس را گریز و گزیری از اخلاق نیک، نیست زیرا هر یک از ابناء بشر همواره مواجهه با امور و مسائل مربوط به عمل می‌شود. ... در واقع اخلاق واقعیتی است که در مهد و مرکز انسانیت و مدنیت قرار دارد و حکما خود را متعهد و ملزم می‌دانند تا به بررسی و شناخت خصوصیات اخلاق پردازند و اساس و بنیاد اخلاق روابطی را که با واقعیت جامع و کل حیات دارد مطالعه نمایند. (ژکس، ۱۳۶۲، صص، ۱۱، ۱۵-۱۸)

### تأثیر این نظریات بر علم اخلاق

اهمیت اخلاق در فرهنگ و معارف اسلامی، از بدیهیات است تا آنجا که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم تتمیم مکارم اخلاقی را از اهداف بعثت می‌داند، واز آنجا که اخلاق همواره مقوله ای محوری در عرصه حیات اجتماعی انسان است. اینکه در ارتباط با دیگران، طبیعت موجودات غیر انسانی و دیگر پدیده‌های عالم هستی، چگونه باید فکر و عمل کرد از جمله مباحث و سوالاتی است که اخلاق را در جایگاه مهمترین امور زندگی بشری قرار می‌دهد به تعبیر دیگر باید گفت انسان برای اندیشیدن و احترام به عمل در هر موقعیت مکانی و زمانی ضرورتاً درگیر مقوله هنجارهای اخلاقی و اجتماعی خواهد بود. (قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۸) ؛ بدین ترتیب علم اخلاق همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است وباتوجه به موضوع و غایت آن که تثبیت صفاتی درنفس برای پدید آوردن کارهای نیکو خود به خودی وبدون اعمال نظر واندیشه است، (فیض کاشانی، بی تا، ص ۹۶) تانفس آدمی منشاء صدور فضیلت ها و کارهای خوب شده و از بروز وظهور رذیلت ها خودداری نماید. (خواجه نصیرالدین طوسی، بی تا، ص ۱۴) و به قول ژکس علم اخلاق، تعریف بایست ها ونبایست ها و خوبی و بدی های و روش دست یابی به فضیلت ها و ترک رذیلت ها را تعلیم می‌دهد. (ژکس، 1362، ص ۹) از این رو پیش از ورود در آن،

شناخت دقیق خوبی و بدی و حسن و قبح مهم و بنیادی به نظر می‌آید. بنا بر این تاثیر پذیرش یا عدم پذیرش نظریه حسن و قبح عقلی بر علم اخلاق از امور غیر قابل انکار است، بنیان و پایه‌ی اخلاق مبتنی بر آن است، آن گونه که منشاء نزاع در آن به یونان باستان برمی‌گردد زیرا برخی هر گونه واقعیتی را در امور ارزشی انکار کرده و گزاره‌های اخلاقی را بی‌معنا دانسته و بر این باور بودند که انسان برای ادراک امور جز حواس خود، وسیله‌ای ندارد، زیرا که عقل نیز مبتنی بر مدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می‌باشد، پس چاره‌ای نیست جز اینکه هرکس هرچه را حس می‌کند معتبر بداند در عین این که می‌داند که دیگران هم آن را قسمت دیگری درک می‌کنند و اموری که با حس دریافت می‌شود، ثابت و بی‌تغییر نیست، بلکه نا پایدار و متحول می‌باشند، این است که یکجا باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم و یکجا معتقد باشیم که آنچه درک می‌کنیم حقیقت نیست، یعنی به حقیقتی قائل نباشیم. (فروغی، ۱۳۶۶، ص ۱۴)؛ از این رو با انکار تحسین و تقبیح عقلی پایه‌ای جاودانه برای امور ارزشی و اخلاقی تصور نشده و همه‌ی امور نسبی و اعتباری قلمداد می‌شوند. و گزاره‌هایی چون "عدالت نیکو است" فاقد معنا و یا به فرض تصور معنا، چنین عباراتی حاکی از واقعیت نیست. (کاپلستون، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۰۶)

در نتیجه بر اساس چنین برداشتی از گزاره‌های اخلاقی هر چیزی برای هر کسی همان است که نمودار می‌شود. زیرا حقیقت، غیر از آنچه انسان می‌فهمد چیزی نیست و چون اشخاص، به‌طور مختلف ادراک می‌کنند و چیزی را که یک نفر راست می‌پندارد، دیگری دروغ می‌داند و سومی در راست و دروغ بودن آن شک می‌کند. پس یک چیز هم راست است و هم دروغ. نسبیت‌گرایی اخلاقی به این معناست که هیچ اصل اخلاقی‌ای که اعتبارش کلی باشد، وجود ندارد اعتبار همه اصول اخلاقی به فرهنگ یا گزینش فردی برمی‌گردد که اولی (قرارداد گرایی) است و دومی (ذهنیت‌گرایی) که معتقد است این انتخاب افراد است که اعتبار اصول اخلاق را معین می‌کند. (سند، ۱۳۸۰، ص ۱۰) پس حسن و قبح یک امر حقیقی است و قراردادی نیست بلکه از معقولات اولیه یا ثانیه است و نقش انسان نسبت به آن فقط ادراک محض است و بدون هیچ فعالیت عقلانی در قوه عاقله ما منعکس می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۳۶)، بنا بر این مقوله‌ی تحسین و تقبیح عقلی، در اخلاق حائز اهمیت فراوان است. زیرا در حوزه اخلاق تنها افعال اختیاری انسان مطرح می‌شود و رابطه‌ای که این افعال اختیاری با کمال مطلوب انسان دارد، که اگر رابطه مثبت بود می‌گوییم: کار خوب است و اگر رابطه منفی بود می‌گوییم کار بد است، از این رو احکام اخلاقی بر خلاف آنچه تصور شده ملاک‌های ثابت و دائمی و مطلق دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۱) و اشاعره همگی در واقع به امری و قراردادی و انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی مشترک‌النظر هستند، (بغدادی، ۱۳۶۷،

ص ۱۰۲)، در حالی که مفاهیم اخلاقی از رابطه بین فعل و نتیجه اش به دست می آید. این ها ملاک واقعی دارد گو اینکه خود مفهوم ما بازاء عینی ندارد یعنی خود خیر یک چیز عینی نیست و به اصطلاح عروضش ذهنی است ولی موصوف خارجی دارد، منشا انتزاع خارجی دارد. تابع نظر ما نیست، همانطور که علیت یک شی برای شی دیگر یک واقعیت خارجی است گو اینکه مفهومی یک مفهومی است که در ذهن ما عارض می شود همینطور خیر و شر اخلاق هم منشاء واقعی دارد یعنی کار خوب واقعاً منشاء کمال برای نفس می شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۴)، و آنچه به اهمیت مبحث می افزاید موضوع فلسفه اخلاق است که از موضوعات بسیار مهم معاصر فلسفی است "خوبی" و "بدی" در گزاره های اخلاقی همانند گزاره های عینی و علمی و واقعی است آنگونه که نویسندگان ((اخلاق بدون هستی)) گفته است: " اخلاق و ریاضیات می توانند عینیت داشته باشند و عینیت دارند بی آن که موضوع آن ها اعیان متعالی و یا نامحسوس نظیر (صور افلاطونی) باشد. ( هیلاری پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۶)، و شاید به همین جهت است که برگسون گفته است: " حیات اخلاقی عبارت از آفرینش خویش یا به عبارت دیگر علم اخلاق عبارت است از خود آفرینی و خودآگاهی خویشتن خویش." ( ژکس، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷)

یکی از محققان برجسته معاصر، ضمن برشماری گزاره های " عدل نیکوست" و " ظلم قبیح است" در عداد مستقلات عقلی، یعنی اینکه عقل در شناخت و تصدیق این قضایا مستقل بوده و نیاز به تعلیم خارج ندارد، بدان معنا که همین که شناسایی تصویری تکمیل شود و اذعان به نسبت و داوری خود به خود حاصل می شود ... این دو قضیه را ام المسائل و مبدا المبادی همه احکام اخلاق انسانی می داند و می گوید: " هنگامی که به دلایل مذکور پذیرفتیم که دو قضیه یاد شده از مستقلات عقلی است، بقیه احکام و قضایای اخلاقی را از متفرعات آنها منشعب و استخراج می کنیم.. وقتی ظلم را به تجاوز و ناروایی معنی کنید هر گونه ناروایی را اعم از اینکه در عمل باشد یا در منطق باشد یا در نظام هستی باشد ظلم می دانید. دروغ گفتن، زنا، دزدی، گران فروشی و امثال اینها قبیح اند، زیرا همه از موارد و مصادیق ظلم محسوب می شوند و تمام خوبی ها و حتی عبادات از مصادیق و افراد عدل اند. پس در حقیقت ام المسائل و مبدا المبادی همه احکام اخلاق انسانی همین دو قضیه معروف است. ( حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹) ولی با تبیین رابطه این نظریه با شاخه های گوناگون حکمت عملی به کیفیت آن در عبادات پرداخته و می گوید:

" عبادات هم از قبیل هستی هاست، چون عبادات رابطه تکاملی شخصی و خصوصی ای است که مخلوق با خالق خود برقرار می کند. معنای عبادت تواضع در پیشگاه خالق و معبود است که در حقیقت رابطه وجودی هستی فقیر مخلوق با پروردگار هستی است؛ ریا و شرک در عبادت قطع کننده ی این رابطه است، ریا و دروغ و نادرستی را اعلام می دارد و امکان فقری را انکار

می‌ورزد و این خود ظلم به نفس و تجاوز از نظام هستی است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱) و اینکه عمل اخلاقی غایت و ارزش خود را در بطن خود حفظ می‌کند و ارزش اخلاقی از نهاد انسان بر می‌خیزد و به نظر کانت کاملاً مستقل از علم نظری و اعتقادات است که ناشی از نظریه تحسین و تقبیح عقلی است، زیرا این احکام هیچ قید و شرطی را نمی‌پذیرند و خود بنیاد و مطلق هستند. (مجتهدی، ۱۳۸۵، ش، ص ۶)، به همین جهت است که یکی از پژوهندگان فلسفه اخلاق، گفتگو از نسبت‌گرایی و آثار عملی آن را مساله‌ی برجسته‌ای معرفی کرده و در باره‌ی ضررهای نسبی اندیشی می‌گوید: ایمان عمومی و غالبی ما به نسبت‌گرایی اجتماعی - اقتصادی، اطمینان ما را به حسن تدبیر و مدیریت عملی مان در جهان سست کرده است، و چه بسا حق داشته باشیم چنین مضطرب باشیم. (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱)، علاوه بر بعد نظری، در عمل نیز، اعتقاد به تحسین و تقبیح عقلی، تاثیرگذار است، در بعد اخلاق عملی و التزام عملی به ارزش‌ها و ملاک‌های اخلاقی در موقعیت‌های کنش و رفتار اختیاری نیز طبیعی است که پیروان نظریه حسن و قبح عقلی را نسبت به پیامدهای رفتارشان مسئولیت پذیرتر بباییم و این بدان معناست که نظریه حسن و قبح عقلی در یکی از محورهای مهم تربیت اخلاقی یعنی مبحث ((مسئولیت اخلاقی)) بهتر می‌تواند افراد را رشد دهد، چه روشن است که برخلاف شخص پیرو نظریه امر الهی (معیار حسن و قبح شرعی) فرد قائل به حسن و قبح عقلی در مواجهه شناختی و مراحل تشخیص موضوع و صدور حکم اخلاقی نمی‌تواند به فراقنی دست بزند و با استناد به تعبد دینی و تمسک به خواست یا فرمان خداوند نتایج سوء رفتار اختیاری خود را گردن نهد، برعکس وی بر آن است که خداوند خیر و شر را به وی الهام کرده و وی را به فطرت اخلاقی و قدرت تمیز و گرایش به نیکی تجهیز کرده و از او در برابر فرصت "اختیار" و هزینه کرد آن، مسئولیت خواسته است و او باید مسئولیت رفتارهای اخلاقی یا ضد اخلاقی خود را بپذیرد. (محمود مروارید و احمدرضا همتی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۷) شاید به جهت درک ذاتی این واقعیت است که گفته‌اند: ((قانون اخلاقی که در دل ما نهفته است غیر مشروط و مطلق است، خوبی عمل برای آن نیست که نتایج نیک دارد... بلکه مطابق آن قانون اخلاقی است که از تجربه شخصی ما سرچشمه نگرفته است و ماقبل هر عملی در گذشته، آینده، و حال ... ((رسو)) حق داشت که می‌گفت ((احساس دل بالاتر از منطق سر است)). پاسکال حق داشت که می‌گفت: دل برای خود دلایلی دارد که عقل از آن چیزی درک نمی‌کند. (دورانت، ۱۳۳۶، صص ۲۵۱-۲۵۰)

## نتیجه گیری

یکی از مباحث بنیادین اندیشه بشری، منازعه و جدال بر درک حسن و قبح عقلی افعال است، که متفکران این عرصه در برابر یکدیگر بر اساس مبانی معرفتی و نوع نگرشی که به کیفیت تدبیر آدم و عالم داشتند، صف آرایی نمودند؛ آنگونه که اعتقاد یا بی اعتقادی به این موضوع، جهت گیری های مختلف و متضادی را در عرصه های گوناگون حیات بشری پدید می آورد، بدان جهت که برخی به اصول ثابت و معیارهای تعیین شده قائل نبودند، پس از ظهور اسلام نیز این موضوع به گونه ای جدی در مباحث بنیادی اصول عقاید طرح و محل نزاع واقع شد، از یک سو برخی معتقد بودند که پیش از ورود امر از سوی شارع، هیچ چیزی جامه ی نیکویی و زشتی بر تن نمی کند، و از طرف دیگر بعضی، عقل را بر این امر توانا دانسته و درک حسن و قبح را امری ذاتی و عقلی دانستند. حکم عقل به تحسین و تقبیح افعال از دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی تا ابوعلی سینا از یقینات به شمار می آمد، در این هنگام بود که از یقینات خارج و جزو مشهورات و آراء محموده شمرده شد، از این رو، برخی بر این باورند که نظر ابن سینا، متأثر از اشعریان بوده است؛ که پس از او متفکران، این نظریه را مسلم دانسته و این نوع قضایا را اعتباری پنداشتند، ولی متفکرانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و محقق لاهیجی و صاحب نظران دیگری در دوره های بعدی آن را از مستقلات عقلی به شمار آورده و مستقلاً نظریه مشهور بودن قضایای مورد نظر را مردود دانسته و عدم توقف آن به نظر و فکر را در ظهور در مرتبه ای می دانند که انکار آن را مکابره ی محض قلمداد کرده، و این نوع قضایا را ضروری دانستند؛ دکتر مهدی حائری یزدی نیز آنها را از ضروریات اولیه به شمار آورده و در توجیه این که برخی این ضروریات را مشهور دانسته اند، این است که علاوه بر عقل محض، مورد اعتراف عموم نیز می باشند و پذیرش عموم عقلا را نه از جهت مصلحت و مفسده بلکه به سبب ضروری بودن دانسته اند.

اهمیت و ضرورت این موضوع بدان جهت است که بنیان و پایه ی اخلاق، مبتنی بر این نظریه است زیرا انکار تحسین و تقبیح عقلی، پایه های جاودانه را، برای امور ارزشی و اخلاقی منتفی نموده و همه ی امور را نسبی و اعتباری قلمداد می نماید، از این رو گزاره هایی چون "عدالت نیکو است" فاقد معنا یا به فرض تصور معنا، حکایتی از واقع نخواهند داشت و در نتیجه؛ حقیقت غیر از آنچه انسان می فهمد چیز دیگری نیست و چون ادراک ها گوناگون هستند، یک چیز در نزد عده ای خوب و نزد برخی بد به شمار می آید و نسبیت گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت، که در این صورت، هیچ اصل اخلاقی، که اعتبارش کلی باشد وجود ندارد و اعتبار همه اصول اخلاقی به فرهنگ یا گزینش فردی برمی گردد. لذا این دو قضیه ام المسائل و مبدا المبادی همه احکام اخلاق انسانی است، علاوه بر این در اخلاق عملی نیز حسن و قبح عقلی در "مسئولیت اخلاقی" بهتر می تواند افراد را رشد دهد و فرد قائل به این نظریه نتایج رفتار اختیاری خود را به عهده می گیرد.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۶۷ ش)، "اشارات و تنبیهاات"، تهران، سروش، چاپ اول
۲. ----- (۱۳۹۳)، "النجاة من العرق فی بحر الضلالت"، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول
۳. ----- ۱۴۰۴هـ، "الشفاء المنطق"، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
۴. ----- ۱۳۸۳ ش، "دانشنامه علایی"، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ اول
۵. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۲ ش "مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین"، مترجم: محسن مویدی، امیرکبیر، تهران، چاپ اول
۶. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۳۶۷ ش "الفرق بین الفرق" مترجم: محمدجواد مشکور، کتابفروشی اشراقی، تهران، چاپ چهارم
۷. تهانوی، شیخ محمد بن علی، ۱۹۹۶م، "کشاف المصطلحات والفنون، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت لبنان، چاپ اول
۸. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱ ش، "کاوش های عقل نظری"، امیرکبیر، تهران، چاپ اول
۹. ----- ۱۳۸۴ ش، "کاوش های عقل عملی"، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ دوم
۱۰. خوانساری، محمد، ۱۳۶۲ ش، "منطق صوری"، آگاه، تهران، چاپ ششم
۱۱. دورانت، ویل، ۱۳۳۶ ش، "تاریخ فلسفه"، ترجمه: عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی چاپ اول
۱۲. زرکشی، فاضل محمدبن بهادر، ۱۴۱۷، "البحر المحيط"، وزارت اوقاف و شئون اسلامی کویت، چاپ اول
۱۳. ژکس، ۱۳۶۲ ش، "فلسفه اخلاق"، مترجم: سید ابوالقاسم پورحسینی، امیرکبیر، تهران، چاپ دوم
۱۴. سند، محمد، ۱۳۸۰ ش، "گزاره های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبایی"، نگارش: مصطفی اسکندری، مهر اندیش تهران، تهران، چاپ اول
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم، بی تا، "الملل و النحل"، بی تا، بیروت، چاپ اول
۱۶. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۳ ش، "حکمت متعالیه" جلد اول، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ سوم
۱۷. صفایی، سید احمد، ۱۳۷۴، "علم کلام"، دانشگاه تهران، تهران، چاپ ششم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، "اصول فلسفه و روش رئالیسم" مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، بی تا، چاپ اول.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، بی تا، اخلاق ناصری، کتابفروشی اسلامیة، تهران، چاپ اول.
۲۰. عبدالجبار القاضی، ۱۹۶۵، "شرح الاصول الخمسه"، وهبه، قاهره، چاپ اول.
۲۱. علامه حلی، جمال الدین الحسن بن یوسف، ۱۳۶۳ هـ، "الجواهر النضید"، قم، انتشارات بیدار چاپ اول

۲۲. ----- ۱۴۰۷ هـ.ق، "کشف المراد"، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول
۲۳. فارابی، ابو نصر، ۱۴۰۵ هـ.ش، "فصول منتزعه"، تحقیق و تصحیح: دکتر فوزی نجار، تهران، المکتبه الزهراء، چاپ اول
۲۴. ----- ۱۴۰۸ هـ.ش، "النظقیات"، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مکتبه آیة الله المرعشی النجفی، قم، چاپ اول
۲۵. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۶ ش، "سیر حکمت در اروپا"، زوار، تهران، چاپ چهارم
۲۶. فیض، علی رضا، "ویژگی های اجتهاد وفقه پویا"، ۱۳۸۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۲۷. فیض کاشانی، محسن، بی تا، "المحجه البيضاء فی تهذیب الاحیاء"، تصحیح علی اکبر غفاری، النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۲۸. قراملکی احد فرامرزی، ۱۳۸۹ ش، "اخلاق کاربردی در ایران و اسلام" پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی چاپ اول
۲۹. کاپلستون، فردریک چالز، ۱۳۹۳ ش، "تاریخ فلسفه" جلد ۱، مترجم: سید جلال الدین مجتبیوی، ویراستار: اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۳۰. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۵، "ملاحظاتی در باب مقایسه حکمت عملی صدرایی با فلسفه اخلاق کانت، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول. (ملاصدرا و حکمت عملی، مجموعه مقالات هشتمین بزرگداشت حکیم ملاصدرا سال ۸۲، تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا)
۳۱. مدرسی، سید محمد رضا، ۱۳۷۱، "فلسفه اخلاق، پژوهش در بنیادهای زبانی و..."، تهران، سروش، چاپ اول
۳۲. مروارید و محمود همتی مقدم، احمد رضا، ۱۳۸۹ ش، "خوبی الزام اخلاقی و امرالهی"، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول
۳۳. مصباح یزدی، ۱۳۷۳ ش، "فلسفه اخلاق"، اطلاعات، تهران، چاپ چهارم
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ ش، "مجموعه آثار استاد شهید مطهری جلد ۶"، صدرا، تهران، چاپ شانزدهم
۳۵. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۲، "منطق"، ترجمه: علی شیروانی، قم، دارالعلم، چاپ اول
۳۶. -----، ۱۳۷۶، "اصول فقه"، ترجمه: علیرضا هدایی، حکمت، تهران، چاپ اول
۳۷. مور ادوارد، جورج، ۱۳۸۸ هـ.ش، "مبانی اخلاق"، مترجم: غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی سمت، تهران، چاپ اول
۳۸. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، "فلسفه اخلاق در قرن بیستم"، ترجمه و تحشیه: ابوالقاسم فنیایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
۳۹. هیلاری پاتم، ۱۳۸۷ ش، "اخلاق بدون هستی شناسی"، سراط، تهران، چاپ اول.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۶ - ۲۵

## چالش‌های اخلاقی و مسئولیت استفاده یکجانبه کشورها از نفت و گاز دریای خزر

سپهیل اصغرزاده<sup>۱</sup>

عبدالکریم شاحیدر<sup>۲</sup>

### چکیده

با فروپاشی شوروی، ایران در حوزه دریای خزر با همسایگان جدیدی روبه‌رو شد که هیچ یک در عمل قصد پایبندی به تعهدات کشور پیشین خود را نداشته و این امر هم از جنبه اخلاقی و هم از لحاظ قواعد حقوق بین‌الملل مورد توجه است. در این میان نحوه بهره‌برداری از منابع بستر و زیر بستر دریا یکی از مسائل بدون راه حل باقی مانده، کما اینکه در کنوانسیون اخیر رژیم حقوقی دریای خزر در آکتائو نیز توافقی در خصوص تقسیم بستر و زیر بستر دریا صورت نگرفته است. صرف نظر از اینکه خزر را دریا بدانیم یا دریاچه، قواعد حقوق بین‌الملل از جمله رویه عملی کشورها و آرای محاکم بین‌المللی و دکترین، استفاده یک‌جانبه کشورها از منابع نفت و گاز این پهنه آبی را تایید نمیکنند و تصریح کنوانسیون مذکور به لزوم حصول توافق جداگانه در خصوص بستر و زیر بستر، خود موید لزوم توافق همه‌جانبه بین کشورها بوده اما آنچه در عمل مشاهده میشود بهره‌برداری کشورهای حاشیه خزر از این منابع بدون در نظر گرفتن منافع سایر کشورهاست و در این میان کشور ما منفعل‌ترین موضع را دارد. آنچه مسلم است کشورهای حاشیه دریای خزر میباید با استفاده از اصول حقوق بین‌الملل و تغییرات جدید ژئوپولیتیک و توافق همه‌جانبه در خصوص منابع نفت و گاز آن تعیین تکلیف نمایند اما تا پیش از رسیدن به این مهم، استفاده یک‌جانبه از این منابع از منظر حقوق بین‌الملل مجاز نبوده و موجد مسئولیت بین‌المللی است که خود متأثر از اخلاق در سطح بین‌الملل میباشد.

### واژگان کلیدی

نفت و گاز دریای خزر، منابع مشترک، رویه قضایی، معاهدات دریای خزر، کنوانسیون آکتائو، چالش‌های اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: soheilasgharzadeh@gmail.com

Email: ashaheydar@yahoo.com

۲. استادیار گروه حقوق دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۶

## طرح مسأله

پهنه آبی خزر به دلیل وسعت زیاد با واژه دریای خزر خطاب میشود اما از منظر حقوق بین الملل نمیتوان به این پهنه آبی به عنوان دریا نگریست؛ با این حال بزرگترین دریاچه جهان از جهات مختلف واجد اهمیت است و هر یک از کشورهای حاشیه خزر سعی در گسترش نفوذ و حاکمیتشان نسبت به آن دارند. اصل برابری حاکمیت دولت‌ها و لزوم احترام به آن از اصول پذیرفته شده حقوق بین الملل است و به نظر میرسد حفاظت و بهره برداری از منابع طبیعی از مصادیق بارز حقوق حاکمه کشورها میباشد از سوی دیگر استفاده یکجانبه کشورهای حاشیه دریای خزر از منابع زیر بستر ناقض این حقوق میباشد.

چنانچه از منظر اخلاق به موضوع نگاه کنیم، باید گفت: «حقوق و اخلاق شامل هنجارهایی هستند با محتوای یکسان و ناظر بر منع اضرار به دیگران و اداره منابع محدود؛ یعنی هنجارهایی که ضرر زدن به دیگران را منع و رابطه تملیک و توزیع منابع طبیعی را تنظیم می کنند. این همانندی تنها شامل فهرستی از افعال ممنوعه نمی شود، بلکه ناظر به عوامل دیگری نیز هست، مثلاً، شرایط و اوضاع که براساس آن یک عمل زیانبار مسؤولیت ساز و یا ممکن است موجّه تلقی شود. به بیان دیگر، در اوضاع و احوالی که اخلاق، الزام آوری و یا نقض مشروع یک تعهد را تصدیق می کند، قانون نیز بر همان اساس امکان دارد یک تعهد قراردادی را به مرحله اجرا بگذارد و یا از اجرای آن صرف نظر نماید» (راجر شینر، ۱۳۸۳: ۹۲)

به نظر میرسد اصلی که در حقوق بین الملل از یکجانبه گرایی و اقدامات خودسرانه از سوی دولتها جلوگیری میکند اصل بنیادین حکومت قانون است که سایر اصول و قواعد حقوق بین الملل از آن سرچشمه میگیرد و خود این اصل نیز از اصول اخلاقی است لذا چنانچه این اصل و قواعد حقوقی مرتبط با آن نقض شود هم مسؤولیت بین الملل و هم مسؤولیت اخلاقی ایجاد میکند.

صرف نظر از میزان منابع نفت و گاز دریای خزر و ارزش اقتصادی آن، چنانچه از منظر حقوق بین الملل این منابع جزء منابع مشترک کشورهای حاشیه دریای خزر تشخیص داده شود عدم اقدام قانونی در خصوص حقوق حاکمه نسبت به آن در واقع چشم پوشی نسبت به بخشی از منافع کشورمان خواهد بود که این امر خود مسئله ای است که با اعتبار سیاسی کشور در عرصه بین المللی نیز ارتباط مستقیم خواهد داشت .

در مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش هستیم که آیا منابع دریای خزر جزء منابع مشترک است و آیا کشورهای حاشیه دریای خزر از لحاظ حقوق بین الملل الزامی به استفاده مشترک از منابع نفت و گاز دریای خزر دارند یا خیر؟ از این رو ابتدا آمار و ارقام مربوط به منابع و تولیدات کشورهای حاشیه خزر را ارائه کرده و سپس با مذاقه در منابع حقوق بین الملل بررسی

خواهیم کرد که منابع نفت و گاز دریای خزر به کدام کشور تعلق دارد و آیا قواعد حقوق بین الملل مدرن الزامی در بهره برداری مشترک از منابع نفت و گاز دریای خزر، بر دوش کشورهای حاشیه آن بار میکند؟

جهت تبیین موضوع و تعیین حدود بحث باید خاطر نشان گردد در این مقاله بحث رژیم حقوقی دریای خزر مطرح نیست و تمرکز آن در خصوص منابع نفت و گاز دریا میباشد که در کنوانسیون اخیر نیز مسکوت مانده است. همچنین اضافه میگردد منظور از منابع طبیعی مشترک آنچنان که در مطالعات کمیسیون حقوق بین الملل آمده منابع طبیعی هستند که به خودی خود امکان جابجایی در قلمرو حاکمیت دو یا چند کشور را دارند. منابع آب زیر زمینی و نیز منابع نفت و گاز با توجه به اشتراک مخازن در لایه های زیرین زمین و عدم امکان اعمال مرزهای سیاسی نسبت به آن قطعاً جزء منابع مشترک یا در اصطلاح کمیسیون حقوق بین الملل منابع فرامرزی خواهند بود. همانطور که اشاره شد کنوانسیون اخیر رژیم حقوقی تقسیم منابع بستر و زیر بستر را منوط به توافق دیگری دانسته اما با توجه به موقعیت جغرافیایی و یکپارچگی این مخازن به نظر میرسد حتی اگر کشورهای حاشیه در تحدید حدود مرزهای دریایی آن به توافق برسند، باز هم منابع موصوف، جزء منابع مشترک در مفهوم حقوقی خواهد بود و به طریق اولی تا زمانی که این توافق در تقسیم حاصل نشده است و این پهنه آبی بین پنج کشور گسترده است منابع آن نیز جزء منابع مشترک کشورها محسوب میشود. لذا جهت پاسخ به پرسش مطروحه مقاله بدو منابع پیش بینی شده و تولیدات نفت و گاز در خزر مطالعه گردیده و سپس منابع حقوق بین الملل را در راستای هدف تحقیق بررسی خواهیم کرد.

### ۱- تولیدات نفت و گاز در منطقه خزر

تاریخچه بهره برداری از منابع نفتی خزر به قدمت تاریخ استحصال نفت است. استخراج مواد نفتی در این حوزه سابقه طولانی دارد، حوزه نفتی آذربایجان از قدیمی ترین حوزه های نفتی جهان است که از سال ۱۸۷۱ مورد بهره برداری قرار گرفته و با ارائه نیمی از نفت تولیدی جهان در آغاز قرن بیستم بزرگترین حوزه نفتی جهان محسوب می شد. (بهرام مستقیمی، ۱۳۸۴: ۴۹) استخراج نفت در بخش خشکی در حوالی باکو رسماً در سال ۱۸۶۹ میلادی و اولین اکتشاف و استخراج نفت از دریای خزر در حوزه شبه جزیره آبشرون در ۱۹۴۵ صورت گرفت و میدان نفتیانه کامنی در آبهای ساحلی کشف شد که هم اکنون در حال تولید است. (محمدرضا اصنافی، ۱۳۸۸: ۶۰) عده ای نیز بر این عقیده اند که استحصال منابع نفتی خزر به صورت علمی از ۱۹۲۳ در خلیج باکو به وقوع پیوسته است. ایران نیز از ۱۹۲۸ دست به چند اکتشاف و آزمایش زد که دارای نتایج اقتصادی نبود. تمایل ایران بیشتر به تبدیل شدن مسیری برای ترانزیت نفت منطقه است. (بهرام مستقیمی، ۱۳۸۴: ۴۹)

در سالهای ۱۳۷۶-۱۳۶۸ شمسی ایران سه حلقه چاه اکتشافی با نامهای مقداد، خزر و میثم حفر کرد که توانست علاوه بر اطلاعات زمین شناسی و پارامترهای مخازن، حضور گازهای متان تا هگزان را به اثبات برساند، که به علت مشکلات حفاری جنبه اقتصادی پیدا نکرد. (محمدرضا اصنافی، ۱۳۸۸: ۶۰)

تولید نفت آذربایجان براساس آمار ارائه شده توسط اداره اطلاعات انرژی آمریکا (EIA)<sup>۱</sup> در سال ۲۰۱۲ حدود ۸۹۰ هزار بشکه در روز بوده و تولید گاز ۷۴۵ میلیارد فوت مکعب در سال ۲۰۱۱ بوده است. (EIA, 2013) طی سال های اخیر تولید نفت در سطح ۴۲-۴۳ میلیون باقی مانده است. در سال ۲۰۱۳ این کشور موفق به استخراج ۴۳.۱ میلیون تن و در سال ۲۰۱۵ - ۴۱.۶ میلیون تن نفت شد. (عصر نفت، ۹۵)

از آنجا که روسیه با ۶۹۵ کیلومتر ساحل خزری دارای یکی از بزرگترین صنایع نفت و گاز جهان در مناطق غیر خزری است، علاقه ای نسبت به استخراج نفت و گاز از منابع خزری خود نشان نداده است. این کشور در کنار اوپک دو قطب عمده تأمین نفت جهان است. طبق آمار روسیه توانسته با صدور بیش از ۱۵۰ میلیارد متر مکعب گاز طبیعی به اروپا در صدر فهرست بزرگترین صادرکنندگان گاز در جهان قرار گیرد. روسیه همچنین با اختصاص حدود ۱۳ الی ۱۴ درصد از تولید جهانی نفت به خود، بزرگترین تولیدکننده نفت در جهان محسوب می شود. (دنیای اقتصاد، ۱/۱۰/۹۵)

مهمترین میادین نفت کشورهای حوزه خزر به قرار زیر است:

### ۱-۱- میادین آذربایجان

الف) میدان آذری - چراغ - گونشلی: بیشتر تولید نفت آذربایجان از مجموع این میادین که به اختصار (ACG) خوانده میشود صورت میگیرد. گونشلی در ۱۹۷۷ چراغ در ۱۹۸۵ و آذری در ۱۹۸۶ کشف شدند. ذخایر نفت این میادین ۵ میلیارد بشکه تخمین زده شده است. با تکمیل فاز سوم میدان آذری - چراغ - گونشلی و اضافه شدن سکوی حفاری آبهای عمیق گونشلی به آن، تولید نفت کشور آذربایجان به ۱/۳ میلیون بشکه در روز خواهد رسید. (EIA, 2013) در سپتامبر ۱۹۹۴ قرارداد سرمایه گذاری به ارزش ۳۳ میلیارد دلار بین دولت آذربایجان و ۱۱ کمپانی از ۸ کشور مختلف جهت کسترش سه میدان نفتی عظیم آذری - چراغ و بخش عمیق گونشلی منعقد شد قرارداد اد موصوف اکنون تا سال ۲۰۴۹ تمدید شده است. میدان چراغ غربی جدیدترین بخش این میدان در ژانویه ۲۰۱۴ به تولید رسیده و تولید کلی از این میدان در نیمه اول سال ۲۰۱۷ به طور متوسط روزانه ۸۷۰۰۰ بشکه در روز بوده است. (B.P, 2017)

(ب) میدان شاه دنیز : که بزرگترین میدان گاز آذربایجان است و در جنوب شرقی باکو در عمق ۶۰۰ متری از سطح دریا است. این میدان در سال ۱۹۹۹ میلادی کشف شد و ذخیره آن حدوداً ۳۰ میلیارد فوت مکعب گاز طبیعی است. فاز اول شاه دنیز در اواخر سال ۲۰۰۶ میلادی به تولید رسید و از طریق خط لوله قفقاز جنوبی گاز را به ترکیه و گرجستان صادر نمود (EIA, 2013) فاز دوم شاه دنیز هزینه احداث خط لوله قفقاز جنوبی و فاز دوم میدان شاه دنیز حدود ۲۸ میلیارد دلار بوده و ۱۶ میلیارد متر مکعب گاز را در سال به ترکیه و اروپا صادر میکند. هدف اول آذربایجان صادرات به ترکیه و گرجستان در سال ۲۰۱۸ بوده و حدوداً یک سال بعد بازار اروپا را هدف گرفته است. (B.P, 2013)

### ۱-۲- میادین قزاقستان

(الف) میدان تنگیز : بزرگترین منبع تولید نفت قزاقستان میدان تنگیز است که در ۱۹۷۹ در ساحل شمال شرقی خزر کشف شد. کنسرسیوم موسوم به تنگیز چوراویل از این میدان بهره برداری مینماید. که در سال ۲۰۱۱ میلادی ۵۰۰۰۰۰ بشکه در روز تولید داشته که در سال بعد به دلیل مشکلات فنی و دشواری حمل و نقل با کاهش همراه بوده است .

(ب) میدان کاشاگان: میدان کاشاگان پتانسیل عمده تولید نفت قزاقستان و بزرگترین کشف نفت در ۳۵ سال اخیر است این میدان در سال ۲۰۰۰ میلادی کشف شد و بزرگترین میدان خارج از خاورمیانه است که تخمین زده شده ۱۳ میلیارد بشکه نفت و میزان قابل توجهی گاز طبیعی دارد. (EIA, 2013)

میادین دیگر قزاقستان عبارتند از میدان کاراچاکاناک که حاوی میعانات هیدروکربنی است و در شمال قزاقستان واقع شده ، در سال ۲۰۰۷ روزانه حدود ۲۵۰ هزار بشکه میعانات گازی تولید داشته است. اوزون با ۱ میلیارد بشکه و اکتوب ۱ میلیارد بشکه ذخیره نفت خام. دولت قزاقستان بر این باور است که پتانسیل ورود به جمع ۱۰ کشور برتر تولید کننده نفت در دهه آینده را دارد. این کشور انتظار دارد به تولید روزانه ۳-۳/۴ میلیون بشکه نفت خام در روز برسد. (Mark. J. Kaiser and allan G. (1300:2007,pulsipher

### ۱-۳- میادین ترکمنستان

(الف) میدان دولت آباد : ذخایر این میدان ۴۸/۷ تریلیون فوت مکعب تخمین زده شده است و در ۱۹۸۳ میلادی آغاز به تولید نمود.

(ب) میدان نبیت داغ : میدان نفتی است و در حال حاضر ۲۵ هزار بشکه در روز تولید دارد که در ۲۰۰۶ و ۲۰۰۷ به ترتیب ۱۷/۵ و ۲۲ هزار بشکه بود. (Khazar expl.&prod, 2007) از سال ۲۰۰۶ ترکمنستان خبر از کشف گاز در میدان اوسمان لولوتان جنوبی، که در جنوبی ترین نقطه کشور واقع شده ، داد و در آگوست ۲۰۰۸ میدان جدید گوتیلیایاک را معرفی کرد.

میدان لولوتان ۶ تریلیون مترمکعب ذخیره دارد و انتظار می‌رود چیزی بین ۴ تا ۱۴ تریلیون مترمکعب نیز علاوه بر این در آن ذخیره موجود باشد. این اکتشافات ترکمنستان را در صدر کشورهای دارای ذخیره گاز قرار خواهد داد.

تولیدات حال حاضر کشور از میادین ساحلی در شرق ترکمنستان است که در زمان شوروی گسترش یافته، دولت سعی دارد سرمایه خارجی را به سوی منابع فرا ساحلی سوق دهد اما سرمایه‌گذاران نسبت به پروژه‌های سابق میل بیشتری دارند. تا زمانی که تصور می‌شود قسمت اعظم گاز ترکمنستان در منطقه ساحلی است تولید گاز فرا ساحلی ترکمنستان ممکن است به ۱۵-۲۵ میلیارد مترمکعب در ۲۰۳۰ برسد. (International Energy Agency Working Paper Series, December 2008)

#### ۱-۴- میادین روسیه

در سال ۲۰۰۰ شرکت لوک اویل<sup>۱</sup> در بخش روسی خزر شروع به اکتشاف کرد و میدان خاوالین سکوی را در نزدیک آستاراخان کشف کرد. روسیه و قزاقستان بر سر سه میدان مناقشه داشتند که این میادین طبق قراردادی بین دو کشور تقسیم شد، میدان کورمان گازی متعلق به قزاقستان است و در نزدیکی کاشگان قرارداد، روسیه به طور مشترک با قزاقستان به توسعه آن می‌پردازد. دو میدان دیگر خوالیسنسکوی و تسترنالنو به روسیه تعلق گرفت.

میدان یوری کورچاگین در ۱۸۰ کیلومتری آستاراخان قرارداد لوک اویل اعلام کرد در ۲۰۰۷، ۹۶/۶ میلیون تن نفت و ۱۳/۹ میلیارد مترمکعب گاز از این میدان تولید کرده است. جدیدترین فعالیتهای اکتشافی روسیه در خزر مربوط به شرکت سوئدی لوندین<sup>۲</sup> است که از سال ۲۰۰۸ به حفر چاه اکتشافی در بلوک لکانسکی در خزر میانی پرداخته است. در دسامبر ۲۰۰۹ شرکت قبرسی گانور<sup>۳</sup> ۳۰٪ از سهام اکتشاف در بلوک لاگانسکی را خرید و دو شرکت به فعالیت اکتشافی در منطقه خواهند پرداخت. (منصوره رام، ۱۳۸۷: ۱۳۳)

#### ۱-۵- میادین ایران

در بخش ایرانی خزر تلاشهایی صورت گرفته و با ساخت سکوی البرز انتظار می‌رود که اکتشافات و استخراج نفت در خزر جنوبی توسط ایران با جدیت بیشتری دنبال شود. شناخته شده‌ترین میدان نفتی و گازی ایران در دریای خزر که دارای کمترین ساحل یعنی حدود ۶۰۰ کیلومتر می‌باشد، میدان سردار جنگل است. این میدان که در انتهای بخش مرزی

1. Lukoil  
2. Lundin  
3. Gunvor

ایران در استان گیلان واقع شده، ۲۴ کیلومتر طول و ۱۶ کیلومتر عرض دارد و از لایه‌های مختلفی تشکیل شده‌است و در سال ۱۳۸۰ و در عمق ۷۰۰ متری از سطح آب، کشف و ۱۰ سال بعد (در سال ۹۰)، در پی مطالعات اکتشافی روی سکوی نیمه‌شناور امیرکبیر، یک لایه نفتی در عمق ۷۲۸ متری در این مخزن هیدروکربوری کشف شد. گفته می‌شود میدان سردار جنگل، دارای ۵۰ هزار میلیارد فوت مکعب ذخیره «درجا»ی گاز است؛ یعنی بیش از ۱۰ برابر میدان شاه‌دینیز در جمهوری آذربایجان. این در حالی است که پیش از این، سهم ایران در دریای خزر ۱۱ تریلیون فوت مکعب گاز اعلام شده بود. همچنین میزان نفت درجای لایه نفتی این میدان، دو میلیارد بشکه است که نفت قابل استحصال آن حدود ۵۰۰ میلیون بشکه برآورد شده است. میدان سردار جنگل محل مناقشه ایران و جمهوری آذربایجان قرار دارد و دوطرف تفاهم کرده‌اند تا تعیین تکلیف سهام متعلق به دو کشور از بهره برداری از این منابع امتناع نمایند. پیش‌بینی‌های اولیه در مورد سهم ایران از نفت خزر ۲۰ میلیارد بشکه است که در میادین نفتی سردار جنگل، چالوس، نورو رویان، رامسر و رودسر و چند منبع دیگر واقع است. اما با توجه به عدم لرزه نگاری در همه مناطق و مشخص نبودن عمق معادن، نمی‌توان نسبت به دقیق و اقتصادی بودن همه منابع ابراز نظر اطمینان بخشی نمود. (دنیای اقتصاد، ۱۳۹۵)

اکتشاف نفت در عمق بالای دریای خزر که با دشواری فراوان حاصل شده و تجربیات ارزنده‌ای به همراه داشته است اما لزوماً به معنای استخراج نفت و گاز و تولید آن نیست. چرا که تولید، فرایند پیچیده‌تری دارد که ایران تاکنون در این عمق تجربه نکرده است. باید توجه داشت که عمق دریای خزر، قابل مقایسه با عمق خلیج فارس نیست و حفاری و تولید در عمق بالای خزر که گاه ۶ تا ۷ برابر بیش از خلیج فارس است دشواریهای فراوانی دارد. (عصر نفت، ۱۳۹۵)

## ۲- معاهدات بین الملل

معاهدات بین المللی به عنوان منبع اصلی حقوق بین الملل مطرح است و در مواردی که معاهده‌ای وجود داشته باشد معمولاً تکلیف بخش عمده‌ای از مسائل روشن خواهد بود. از این رو در گام نخست به بررسی وجود یا فقدان تکلیف کشورهای حاشیه دریای خزر به استفاده مشترک از منابع نفت و گاز از منظر معاهدات بین الملل خواهیم پرداخت. در واقع سوال این است که آیا در معاهدات بین الملل تعهد اولیه و تکلیفی نسبت به استفاده مشترک از منابع زیرزمینی موجود در دریای خزر وجود دارد یا خیر؟ معاهدات مربوط به دریای خزر در دو دسته معاهدات عام و خاص بررسی می‌گردند.

### ۲-۱- معاهدات عام

برای تشخیص قابلیت اعمال کنوانسیون حقوق دریاهای (۱۹۸۲) بر پهنه آبی خزر بدو باید ببینیم آیا این پهنه آبی که به دریا معروف است از لحاظ مقررات حقوق بین الملل چه ماهیتی

خواهد داشت. چنانچه خزر را دریا بدانیم قواعد مرتبط با مناطق دریایی مندرج در کنوانسیون حقوق دریاها نسبت به آن مجری خواهد بود و در غیر اینصورت، توافق کشورهای حاشیه است که نحوه بهره برداری و میزان مالکیت بر منابع زیر بستر دریا را تعیین خواهد کرد.

با توجه به وضعیت جغرافیایی پهله آبی خزر نزدیکترین عنوانی که در کنوانسیون ۱۹۸۲ به این پهله آبی وجود دارد، عنوان دریای بسته یا نیم بسته است. نظر به شمول مقررات حقوق دریاها نسبت دریاهای بسته و نیم بسته، کلیه اقدامات صورت گرفته دولتها در این منطقه باید تابع مقررات حقوق دریاها باشد، بنابراین مقررات کنوانسیون ۱۹۸۲ در خصوص تقسیم مناطق دریایی و تحدید حدود نیز در آن اعمال خواهد شد. (شریعت باقری، ۱۳۹۰: ۱۳۵)

بخش نهم کنوانسیون حقوق دریاها ۱۹۸۲ به دریای بسته و نیم بسته اختصاص دارد و ماده ۱۲۲ این کنوانسیون دریای بسته یا نیمه بسته را اینگونه تعریف کرده است: «یک خلیج، حوزه آبی یا دریا که توسط دو یا چند کشور احاطه گردیده و به وسیله یک راه خروجی آبی باریک به یک دریای دیگر یا اقیانوس متصل شده یا تماماً یا اساساً از دریای سرزمینی و منطقه انحصاری اقتصادی دو یا چند کشور ساحلی تشکیل شده است». تعریف ارائه شده از سوی کنوانسیون با وضعیت جغرافیایی دریای خزر منطبق نیست زیرا گرچه این پهله آبی بین ایران و سایر کشورهای حاشیه، محصور است اما متصل به دریا یا اقیانوس دیگری نیست. و عنصر جغرافیایی لازم یعنی اتصال به دریای آزاد یا اقیانوس دیگر از طریق آبراه بین المللی که در ماده ۱۲۲ کنوانسیون منعکس شده را ندارد. لذا شامل منطقه انحصاری اقتصادی یا دریای سرزمینی کشورها به معنای حقوق دریاها نمیگردد و نه دریای بسته است و نه نیم بسته. (شاحیدر، ۱۳۹۱: ۵۶)

به علاوه هنگام تدوین کنوانسیون حقوق دریاهای ۱۹۸۲ ایران و شوروی در وین حضوری فعال داشتند اما هیچ کدام در مواضع رسمی و غیررسمی خود خزر را دریا اعلام نکردند تا مشمول کنوانسیون شود و به طور ضمنی نیز عملی خلاف این موضوع انجام ندادند. (تقوی اصل، ۱۳۸۷: ۶۴) به نظر می رسد قصد این دو کشور خروج عمدی خزر از شمول کنوانسیون ۱۹۸۲ و باقی ماندن آن به عنوان دریاچه مختص به دو طرف بوده است.

چنانچه به رویه کشورهای ساحلی مراجعه شود روح حاکم بر تمام قراردادهای منعقد شده پیش از فروپاشی شوروی خزر را دریاچه و تحت نظام مجزا از دریاهای آزاد دانسته اند. و نیز ایران و روسیه در بیانیه ۱۹۹۵ در تهران خزر را آبیگری منحصر به فرد خوانده اند. (س.زون، ۱۳۸۵: ۲۸۱ و ۲۹۷)

در قانون فلات قاره ایران مصوب ۲۸ خرداد ۱۳۳۴، خزر به عنوان دریای بسته اعلام شد (که منظور دریاچه محاط خشکی و خارج از شمول کنوانسیون حقوق دریاهاست) و در

قوانین داخلی شوروی هم چنین است. کشورهای تازه استقلال یافته نیز در اعلامیه آلمانی به صراحت خزر را دریاچه اعلام کردند. (نیک نامی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

حقوق دان و دیپلمات روس فیورمارتنیس یکی از اولین نظرات در چهارچوب حقوق بین الملل را در مورد خزر اظهار داشت. « برخلاف دریاهای آزاد، دریاهایی که نه تنها محاط در قلمرو یک دولتند بلکه به هیچ آب آزادی مرتبط نیستند باید در جایگاه دیگری قرار گیرند. اینها دریاهای بسته هستند و تحت کنترل و حاکمیت کشورهای که اطرافشان هستند قرار می گیرند. بر این اساس دریای خزر نیز دریای بسته است گرچه میان سواحل ایران و روسیه قرار دارد...» (F Mamedov, 1994, P385) البته با توجه به موضع گیری دولت متبوع نویسنده به نظر میرسد با بیان واژه دریای بسته همان پهنه آبی محاط در خشکی را مد نظر داشته است.

حقوقدانانی که سعی دارند دریای خزر را تحت شمول مقررات کنوانسیون حقوق دریاهای درآوردند استدلال کرده اند که کانال ولگا-دن که از خاک روسیه دریای خزر را به دریای سیاه وصل میکند آبراه بین المللی است که تعریف مندرج در ماده ۱۲۲ کنوانسیون را پوشش میدهد. اما دریای خزر دریا نیست بلکه دریاچه است چون هیچ گونه راه آب طبیعی به دریا و اقیانوس ها ندارد. کانال هایی که روسیه برای وصل کردن رودخانه ولگا-دن به دریای سیاه کنده است، به هیچ رو آبراه شمرده نمیشود و نمی توان حوضچه آبی خزر را یک دریا به شمار آورد و نظام حقوقی دریا را بر آن حاکم گرداند. (شاحیدر، ۱۳۹۱: ۵۸)

همچنین کمسیون حقوق بین الملل در تفسیر ماده ۲۶ از پیش نویس کنوانسیون ۱۹۵۶ حقوق دریاهای، بخش دوم- دریاهای آزاد- چنین گفته است: بعضی از پهنه های آبی که کاملاً با خشکی محاط شده اند به عنوان دریاچه و بقیه به عنوان دریا شناخته می شوند. نوع اخیر شامل دریاهای داخلی اند که در موردشان رژیم دریاهای آزاد قابل اعمال نیست. چنانچه این پهنه های آبی با دریای آزاد از طریق یک تنگه یا بازویی از آب مرتبط باشند و این آبراه متعلق به یک کشور باشد باز دریای داخلی محسوب می شوند اما اگر متعلق به چند کشور باشد تحت شمول رژیم دریاهای آزادند. (Year book of international law commission, 1956, P. P277.8) لذا ملاحظه میگردد کانال ولگا-دن به این دلیل که داخل کشور روسیه و مصنوعی است، آبراه بین المللی محسوب نمیگردد.

از لحاظ جغرافیایی در یک سو، خزر مثل تمام دریاچه ها، محاط در خشکی است و صرف نظر از رودها با مجموعه آبی دیگری در ارتباط نیست و از سوی دیگر بر خلاف اکثر دریاچه ها، خزر با چند کشور هم مرز است؛ بزرگترین پهنه آبی محاط در خشکی است و در اندازه، عمق و شوری آب با دریاهای نیم بسته قابل مقایسه است. (H. oxman, 1996: p33)

گذشته از تعاریف جغرافیایی و میزان شوری یا عمق آب و وسعت بسیار زیاد دریای خزر که

آنها از سایر دریاچه های جهان متمایز کرده است؛ به نظر میرسد از نظر حقوق بین الملل دریاها، این پهنه آبی منطبق با مفهوم دریاچه مرزی است که بین چند کشور قرار گرفته است .

وضعیت دریاچه های بین المللی [از لحاظ مالکیت منابع و رژیم حقوقی حاکم] موضوعی است که صرفاً به دولتهای ساحلی آنها مربوط می شود و هیچ رژیم یکپارچه ای در خصوص وضعیت حقوقی دریاچه های جهان به کار نمی رود و رژیم حقوقی آنها توسط توافق دولتهای ساحلی تأسیس، اصلاح و جایگزین خواهد شد. (جمشید ممتاز، ۱۳۸۰: ۱۰).

کنوانسیون آکتائو در مواد مختلف پهنه آبی خزر را دریای خزر خوانده است اما با توجه به صدر ماده ۱ این کنوانسیون که بیان می دارد: «دریای خزر توده آبی محصور شده به وسیله قلمرو خشکی طرفها... است» و نیز عدم تبعیت کشورهای متعاقد از مناطق دریایی مندرج در کنوانسیون حقوق دریاها و تعیین رژیم حقوقی منحصر به فرد، ملاحظه می گردد که کشورهای حاشیه خزر نیز این پهنه آبی را منطبق با تعریف دریاچه دانسته اند .

با عنایت به موارد مطروحه در بالا ، قطعاً کنوانسیون ۱۹۸۲ در خصوص دریای خزر قابل اعمال نیست اما اصل همکاری که در ماده ۱۲۳ بیان شده است ، اصلی است که به حقوق عرفی تعلق دارد و لذا تمام دولتهای ساحلی را متعهد و ملزم می سازد [تا در خصوص منابع بستر و زیر بستر دریا] بر مبنای روحیه همکاری و اجماع عمل کنند. (شاحیدر، ۱۳۹۱: ۵۶).

با مذاقه در مواد مختلف کنوانسیون حقوق دریاها مواد ۷۴ و ۱۲۳ مربوط به مواردی است که کشورهای عضو، دچار مسئله تعیین سهم نسبت به منابعی میشوند که به طور قطع متعلق به یکی از کشورها نیست ؛ لذا با اخذ وحدت ملاک از این مواد میتوان گفت کشورها ملزم به اتخاذ تدابیری هستند که طی آن توافق همه طرفین حاصل شده و به راه حل عادلانه دست یابند.

مواد ۷۴ و ۸۳ کنوانسیون که در خصوص فلات قاره و منطقه انحصاری اقتصادی است مقرر میدارند: تاپیش از حصول توافق نهایی کشورها باید تدابیر موقتی که دارای ماهیت عملی است اتخاذ کنند و به گونه ای عمل کنند که توافق نهایی را دچار مخاطره نکند. این مواد دو وظیفه سلبی و ایجابی در بر دارند که اولی پرهیز از اقداماتی که منجر به خدشه در روند حصول توافق نهایی است مانند بهره برداری یک جانبه و دومی اتخاذ راهکارهای موقت و همکاری مانند موافقت نامه های توسعه مشترک . ماده ۱۲۳ کنوانسیون در خصوص دریای بسته یا نیم بسته میتواند مبنای حقوقی جهت بهره برداری از منابع مشترک باشد و مقرر میدارد که کشورهای ساحلی باید در اعمال حقوق خود با یکدیگر همکاری نمایند. میتوان همکاری منعکس شده در این ماده را به طور کلی در خصوص استفاده و بهره برداری تسری داد و اصل همکاری موضوع این ماده به مفهوم مذاکره ی توام با حسن نیت و جهت رسیدن به توافق تفسیر میشود. و در مقابل هر اقدام یک جانبه که سبب تضییع حقوق سایر دولتهای ساحلی گردد ممنوع است.)

جهانی، ۱۳۹۰: ۱۲۲-۱۲۳)

چنانچه به هر یک از دو نظر فوق معتقد باشیم یعنی چه دریای خزر دریایی بسته باشد چه آنرا دریاچه بدانیم، از نظر قواعد معاهداتی عام و قواعد عرفی حقوق بین الملل کشورهای حاشیه دریا ملزم به انجام توافق جهت بهره برداری از منابع این دریا میباشند و استفاده یک جانبه کشورهای حاشیه دریای خزر از منابع نفت و گاز این دریا تا پیش از دست یابی به توافقات جهت همکاری، نقض قاعده پیش گفته و عملی خلاف حقوق بین الملل است.

## ۲-۲- معاهدات خاص دریای خزر

در ارتباط با دریای خزر چند معاهده وجود دارد که معاهدات ۱۹۲۱ و ۱۹۴۰ مهمترین این معاهدات است اما مشکل اساسی در استناد به این معاهدات فروپاشی یکی از طرفین آن یعنی اتحاد جماهیر شوروی و بحث جانشینی کشورهای استقلال یافته است. هدف این است که دریاییم آیا قواعدی در معاهدات وجود دارد که به موجب آن، کشورهای حاشیه دریای خزر ملزم به استفاده مشترک از منابع باشند؟ از آنجا که وزارت خارجه ایران در اعلامیه تفسیری کنوانسیون آکتائو به مقررات این دو عهد نامه اشاره کرده است لذا میتوان گفت موضع ایران تسری مفاد این دو عهد نامه بر روابط کشورها است.

از لحاظ تاریخی دو عهدنامه استعماری گلستان و ترکمان چای که با پیروزی روسیه تزاری در جنگ های ایران و روس در واقع به دولت قاجار تحمیل شده بود؛ بخشی را به دریای خزر اختصاص داده بودند و طبق فصل پنجم از عهدنامه گلستان و فصل هشتم از عهدنامه ترکمان چای که مقرراتی مشابه داشتند حق کشتی رانی نظامی از ایران سلب و این حق به طور اختصاصی به روسیه اعطا شده بود و در خصوص کشتی رانی بازرگانی طرفین از حق برابر برخوردار بودند. (صراف یزدی، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۳).

در ۲۶ فوریه ۱۹۲۱ معاهده مودت بین ایران و شوروی به امضاء رسید که طی آن کلیه قراردادهای استعماری سابق ملغی شد. براساس فصل یازدهم این قرارداد حق داشتن نیروی دریایی که سابقاً از ایران سلب شده بود مجدداً احیا شد و طرفین به تساوی از حق کشتی رانی و نظامی بهره می بردند. (احمدرضا، توحیدی، ۱۳۸۴: ۲۱۴) در ۱۹۲۷ عهدنامه ماهیگیری بین ایران و شوروی به منظور عادی سازی روابطشان پس از جنگ جهانی اول منعقد می گردد. زمینه ایجاد این معاهده اختلاف بوجود آمده سر امتیازی بود که دولت ایران به یک تبعه روس در مورد ماهیگیری در سواحل جنوبی خزر داده بود و پس از موعد آن در ۱۹۲۵ حاضر به تمدیدش نبود. روسیه برای جلوگیری از دخالت انگلستان زمینه های انعقاد این قرارداد را فراهم کرد. طبق این عهدنامه یک شرکت مختلط روسی- ایرانی به بهره برداری مشترک از منابع خزر پرداختند و طرفین بهره برداری مشترک را نیز تجربه کردند. در اکتبر ۱۹۲۷ نیز عهدنامه امنیت و بی طرفی

بین طرفین امضاء شد. در فاصله دو جنگ جهانی روسیه به دلیل جلوگیری از گسترش نفوذ آلمان در در ایران سیاست توسعه مناسبات را در پیش گرفت و نتیجه اش معاهدات ۱۹۳۱ و ۱۹۳۵ است. (مدنی، ۱۳۸۱: ۷۵).

قرارداد ۱۹۳۵ بعداً توسط قراردادی در ۲۵ مارس ۱۹۴۰ تکمیل شد که قرارداد بازرگانی و دریانوردی است و حق کشتی رانی تجاری و نظامی همچنین حق ماهیگیری را برای کشتی های ایرانی و روسی محفوظ داشته است. این قراردادها از تردد کشتی با پرچمی غیر از پرچم ایران و شوروی جلوگیری کرده و نیز اتباع کشورهای ثالث را از حضور در نیروی دریایی دو کشور و انجام وظیفه به عنوان پرسنل بنادر منع می کند. به علاوه حق آزادی ماهیگیری در خزر بجز ۱۰ مایل ساحلی کشورها از موارد موجود در این قرارداد است. (Gafouri, 2008: P85)

ایران و شوروی در سال ۱۹۵۴ موافقت نامه ای برای حل مسائل مرزی و مالی امضاء کردند که طی آن کمیسیون مختلط از دو کشور مامور انجام تحدید حدود مرزها شدند. کار کمیسیون در ۱۹۵۵ پایان یافت و در ماه می ۱۹۵۷ موافقتنامه ای به امضای طرفین رسید. این موافقت نامه مربوط به مرزهای خشکی است که در شرق خزر از خلیج حسین قلی تا مرز دو کشور با افغانستان و در غرب از مصب آستاراچای تا مرز دو کشور با ترکیه می باشد. این قرارداد در خصوص دریای خزر به کلی ساکت است گرچه تکلیف رودخانه های مرزی را روشن کرده است اندک مدتی پس از تصویب عهدنامه مرزی قراردادهایی میان دو دولت در خصوص استفاده مشترک از آبهای ارس و اترک به امضاء رسید. (موحد، ۱۳۸۱: ۱۸).

همانطور که ملاحظه می شود در این پیمانها هیچ قاعده حقوقی مشخص و روشنی مربوط به حاکمیت در این دریا وضع نشده است و هیچ مرزی در سطح دریا یا بستر آن معین نشده است این نکته مشهود است که طرفین علاقه ای به تصریح وضعیت حقوقی خزر نداشته و ترجیح می دادند که به صورت سوی جنریس<sup>۱</sup> [به معنی وضعیتی منحصر به فرد و اختصاصی] باقی بماند. (F.Mamedov, 1994: 125) همچنین در مورد بهره برداری از منابع بستر و زیر بستر دریای خزر اشاره روشنی در این معاهدات نیست، که بی گمان به دلیل مطرح نبودن چنین منافعی در آن زمان بوده است. (صراف یزدی، ۱۳۸۶: ۴۵). و نیز از مسئله تحقیقات علمی دریایی، اکتشافات و حفاری نفتی در مناطق نزدیک به ساحل ذکری به میان نیامده است.

اما علی رغم عدم اشاره صریح نسبت به مشترک بودن دریای خزر میتوان به روح این معاهدات در راستای کشف قصد طرفین به استفاده مشترک تمسک جست. فصل یازدهم قرارداد ۱۹۲۱ که حق کشتیرانی را به سویه به طرفین داده بیانگر حاکمیت اصل تساوی بر روابط دو

1. Sui generic

کشور دریای خزر است. این تساوی در کلیه موضوعات به چشم می خورد و هر جا حقوقی از ایران تضییع شده در این عهدنامه تأکید بر تساوی حقوق شده است. مثل فصل شانزدهم که قضاوت کنسولی را لغو می کند و به حقوق مساوی شهروندان ایرانی در روسیه تأکید شده، این مطالب نشاندهنده روح حاکم بر قرارداد است که حاکی از تساوی است. (ملک زاده ۱۳۸۶).

در قرارداد ۱۹۴۰ غیر از نوار ده مایلی حق صید ماهی در بقیه دریا به طور مساوی به کشورها داده شده. باید روح کلی عهدنامه را از همین حق ماهیگیری و کشتی رانی استنتاج کرد و به نظر می رسد که تساوی حقوق دو کشور در دریا موردنظر است و این عهدنامه هم از خزر به عنوان دریای ایران - شوروی یاد می کنند. فصل سوم عهدنامه ۱۹۲۱ مقرر می دارد طرفین با حقوق مساوی از رودخانه اترک و سایر رودخانه ها و آبهای مرزی بهره مند خواهند شد. آبهای سرحدی در این فصل نمی تواند غیر از دریای خزر باشد که باید به نحو مساوی از آن بهره مند شوند. (مدنی، ۱۳۸۱: ۷۶).

همچنین باید توجه داشت که در تفسیر معاهدات علاوه بر متن اصلی آنها از اسناد ضمیمه یا موخر بر معاهدات نیز استفاده می شود تا بتوان منظور طرفین را بهتر درک کرد. در این زمینه اساتید حقوق بین الملل به اسناد مختلفی اشاره کرده اند از آن جمله: سندی است که کمیسر ملی امور خارجه اتحاد جماهیر شوروی در اول اکتبر ۱۹۲۷ در مورد تزیین بندرانزلی ارسال داشته. در بند ۲ این نامه چنین آمده است: « دولت اتحاد جماهیر شوروی از دولت علییه ایران خواهش می کند که منفعت مشترک بحر خزر را که منحصرأ دریای ایران و شوروی میباشد ... در نظر گرفته، در مدت ۲۵ سال جزء مستخدمین بندر، از اتباع غیرایرانی نداشته باشد. » این سند به صراحت خزر را منفعت مشترک انحصاری ایران و شوروی می داند و یکی از قوی ترین اسنادی است که می توان به آن استناد کرد. (ملک زاده ۱۳۸۶).

سند دیگری که دکتر ممتاز به آن استناد می کند نامه های رد و بدل شده میان وزیر امور خارجه ایران و سفیر شوروی در تهران پس از انعقاد موافقت نامه ۲۵ مارس ۱۹۴۰ می باشد، این نامه ها به دریای خزر به عنوان دریای ایران - شوروی اشاره می کنند. در این نامه روشن نشده که منظور از دریای ایران - شوروی چیست ولی از مفاد مربوط به موافقتنامه چنین استناد می شود که طرفین قصد تقسیم دریا میان دو کشور را نداشته اند. در عوض حاکمیت مشترک و مالکیت اشتراکی را ترجیح داده اند. (جمشید ممتاز، ۱۳۸۰: ۱۳).

گسترش اعتبار معاهدات پیش گفته نسبت به همه کشورهای ساحلی سبب می شود که، تا زمان تأسیس یک رژیم حقوقی جدید برای دریای خزر، موافقت نامه های موجود یک چارچوب معقول برای اعمال حقوق و اجرای تکالیف دولتهای ساحلی بدست دهد و میتواند از ادعاها و اعمال یک جانبه، [ به خصوص در مورد منابع نفت و گاز ] جلوگیری کند. (طلایی، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

بر همین اساس فدراسیون روسیه در یادداشتی که در اعتراض به اعمال یکجانبه آذربایجان در ۱۴ ژانویه ۱۹۹۴ به وزیر امور خارجه آذربایجان تسلیم شد دریای خزر را منطقه آبی بین قاره ای بسته ای توصیف کرد که همواره توسط دول ساحلی مشترکاً بهره برداری شده و این استدلال را بر معاهدات ۱۹۲۱ و ۱۹۴۰ استوار کرد و افزود جز منطقه ۱۰ مایلی انحصاری هیچ کشوری بر بقیه دریا نمی تواند اعمال حاکمیت کند. (جمشید ممتاز، ۱۳۸۶: ۶۶).

در ۵ اکتبر ۱۹۹۵، فدراسیون روسیه به طور رسمی موضع خود را به سازمان ملل اعلام کرد. روسیه تأکید نموده که تا [حصول] یک موافقت نامه جدید از سوی دولت های ساحلی، موافقت نامه ۱۹۲۱ و ۱۹۴۰ بین ایران و شوروی، دارای اعتبارند. این کشور پذیرفته است که تغییرات جدید در حالی که شامل دولت های ساحلی نوپنیا می شوند، نیاز به تأسیس رژیم حقوقی جدید برای دریای خزر دارند. به هر حال، روسیه مدعی است مقررات ویژه موافقت نامه ۱۹۲۱ و ۱۹۴۰ م می توانند در تنظیم موافقت نامه های جدید استفاده گردند. (طلایی، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

جمهوری های آذربایجان، ترکمنستان و قزاقستان معتقدند که معاهدات مذکور بی اعتبارند و به استناد قاعده لوح پاک قابل تسری به آنها نیست. این ادعا از دو جهت مردود است، اولاً این قاعده (لوح پاک) مربوط به کشورهای استقلال یافته از استعمار می باشد. ثانیاً طبق کنوانسیون وین ۱۹۷۸ چنانچه کشورهای جانشین اعلامیه استمرار تعهدات را امضاء کنند دیگر معاهدات در مورد آنها مجراست. در این مورد اصول جانشینی شوروی در ۲۱ دسامبر ۱۹۹۱ در آلمانی مشخص شد که این کشورها کلیه تعهدات شوروی را بر عهده گرفتند و این اعلامیه مبنی بر حفظ پیوندهای حقوقی بین المللی شوروی بود. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۳: ۶۶).

از سوی دیگر معاهدات مذکور حاوی مفاد مرزی است و رژیم سرزمینی خاص را مقرر داشته است و بنابر این جزء معاهدات سرزمینی (عینی) محسوب می شود، کمیسیون حقوق بین الملل در تفسیر حقوقی جانشینی دولتها در معاهدات اعلام کرد که معاهدات دارای ماهیت سرزمینی، چه در دکتترین سنتی و چه دیدگاه مدرن از قاعده جانشینی دولتها تأثیر نمی پذیرد و دیوان بین المللی دادگستری متن ماده معاهده ۱۹۷۸ وین را که اشاره به اصل فوق دارد جزء قواعد حقوق بین الملل عرفی معرفی کرده است. در نتیجه کشورهای غیر متعاقد که در مورد ما کشورهای حاشیه خزر هستند نیز موظف به رعایت آن هستند. (جمشید ممتاز، ۱۳۸۰: ۱۲).

در مورد تغییر اوضاع و احوال چنانچه طرف پس از آگاهی از تغییر همچنان آن معاهده را مجرا بداند که در مورد خزر اعلامیه های مینیسک و آلمانی موجود است\_ موظف به رعایت

تعهدات بر آمده از معاهده میباید<sup>۱</sup>. گذشته از این ادعای کشورهای استقلال یافته در مورد تغییر اوضاع پذیرفته نیست زیرا جانشینی بر معاهده تابع نظام حقوقی خاصی است که طبق ماده ۷۳ کنوانسیون وین ۱۹۶۹ در زمینه حقوق معاهدات، خارج از شمول آن کنوانسیون و تابع کنوانسیون ۱۹۷۸ است و چون تغییر بنیادین اوضاع و احوال به عنوان یکی از موجبات اختتام یا تعلیق اجرای معاهدات طبق کنوانسیون ۱۹۶۹ می باشد، لذا استناد به آن موضوعیت ندارد. گذشته از این تغییر اوضاع و احوال در مورد طرفی که نقشی در این تغییر نداشته نباید مؤثر باشد. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۳: ۶۶).

از آغاز دهه ۹۰ میلادی ۵۱ اجلاس جهت تعیین رژیم حقوقی دریای خزر تشکیل شده است که ۵ اجلاس در سطح سران کشورها بوده و در ۲۱ مردادماه سال ۹۷ اجلاس پنجم در آکتائو منجر به امضای کنوانسیون رژیم حقوقی دریای خزر شد، بیانیه مشترک این اجلاس تهیه پیش نویس موافقت نامه مربوط به خط مبدا کشورها را به شش ماه آینده موکول نموده و در متن انتشار یافته، طرفین در خصوص تحدید حدود مناطق دریایی هنوز به توافق نرسیده اند و از سوی دیگر بحث منابع زیر بستر دریا موکول به توافق ثانویه کشورها شده است.

همانطور که ملاحظه شد معاهدات ۱۹۲۱ و ۱۹۴۰ در خصوص منابع زیر بستر دریای خزر حکم صریحی ندارند و تنها به مسئله کشتی رانی و ماهیگیری میپردازند. البته علت عمده این امر، این است که در زمان انعقاد معاهدات موصوف بحث منابع زیرزمینی مطرح نبود و به همین دلیل طرفین نسبت به آن سکوت کردند. اما با توجه به اینکه مفاد معاهدات در خصوص مودت و همکاری طرفین بوده و به دریای خزر نیز تسری داده شده به نظر میرسد هر دو طرف قصد همکاری و پرهیز از استفاده یک جانبه نسبت به منابع دریای خزر را داشته اند. این استنتاج با ملاحظه مواضع رسمی روسیه در اکتبر ۱۹۹۵ که طی آن به استفاده یک جانبه سایر کشورها اعتراض و بر بقای معاهدات سابق تاکید کرد، تقویت میشود.

کنوانسیون اخیر تعیین رژیم حقوقی دریای خزر نیز صراحتاً در ماده ۱ تعیین خط مبدا را به توافقات بعدی موکول کرده و در ماده ۸ در خصوص منابع بستر و زیر بستر دریا توافقات کشورهای حاشیه دریا را ضروری دانسته است؛ با ملاحظه مقدمه کنوانسیون هدف از انعقاد آن توسعه و تقویت همکاری بین طرف های متعاهد و حل و فصل مسائل دریای خزر و نیز گسترش و تعمیق روابط مبتنی بر حسن همجواری بین طرف ها عنوان شده است. از سوی دیگر ماده ۲۲

۱. اعلامیه آما آتا، تصریح میدارد که دولتهای مشارکت کننده در جامعه کشورهای مشترک المنافع بر طبق رویه قانون اساسی خود اجرای تعهدات بین المللی ناشی از معاهدات و موافقت نامه های منعقدہ توسط اتحاد جماهیر شوروی را تضمین

کنوناسیون تصویب پارلمان های کشورهای متعاقد را در لازم الجرا شدن آن ضروری دانسته است.

همچنین موضع ایران را میتوان در اعلامیه تفسیری کنوانسیون آکتائو صراحتا مشاهده نمود: «در کنوانسیون رژیم حقوقی دریای خزر، محدوده بستر و زیربستر تعیین نشده است؛ این کار می بایستی متعاقبا و طی توافق میان طرف های ذیربط انجام شود.» (سایت ریاست جمهوری، ۱۳۹۷)

همانطور که مستحضرید وفق ماده ۱۸ کنوانسیون ۱۹۶۹ وین کشورهای متعاقد تا پیش از تصویب کنوانسیون نباید عملی انجام دهند که با هدف و منظور معاهده مغایر باشد به علاوه از لحاظ قواعد حقوق بین الملل دریاها (وحدت ملاک از مواد ۷۴ و ۸۳ کنوانسیون حقوق دریاها) پیش از توافق در خصوص تقسیم یا استفاده مشترک از منابع، کشورها نباید دست به اقدامات یک جانبه ای بزنند که محل دست یابی به توافق نهایی باشد که این مقررات در اصل حسن نیت که از اصول اخلاقی است ریشه دارد از این رو استفاده های یک جانبه کشورهای حاشیه دریای خزر در شرایط کنونی نقض یک تعهد حقوق بین الملل و موجد مسئولیت کشور نقض کننده و مغایر اصول اخلاق خواهد بود. جهت تقویت استدلال ارائه شده و اثبات لزوم دست یابی به توافق همه جانبه در مبحث بعد سایر منابع حقوق بین الملل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۳- رویه قضایی بین الملل

رویه قضایی همواره از مهمترین منابع حقوق بین الملل محسوب شده و آراییی که از مراجع حل اختلاف بین المللی به خصوص دیوان بین المللی دادگستری صادر می شود با اینکه تنها برای طرفین دعوا لازم الاتباع است اما دولتها به آن احترام می گذارند و حقوقدانان این آرا را به عنوان بخشی از حقوق بین الملل می دانند. مراجع حل اختلاف بین المللی مانند مراجع داخلی در واقع بر اساس قوانین از پیش وضع شده قضاوت میکنند و خود واضع قوانین نیستند؛ اما تفاسیر و نحوه کاربست قوانین از جانب آنها همواره ابهاماتی که ممکن است در زمان وضع قوانین به آن توجه نشده را از بین میبرد و نیز با توجه به اینکه در صورت بروز اختلاف همین مراجع هستند که صدور حکم کرده و بر داشت خود از قوانین را اعمال میکنند ، لذا اطلاع از نقطه نظر و نحوه برخورد عملی آنان با قوانین قطعا برای دولت ها مهم خواهد بود .

در خصوص تعیین تکلیف یک منطقه مشترک بین چند کشور دیوان بین المللی دادگستری (I.C.J) در چند مورد اظهارنظر کرده است؛ قضیه خلیج فونسکا به عنوان تنها موردی که به مشاعیت یک پهنه مشترک رای داده شده در ابتدا بررسی می شود و قضیه فلات قاره دریای شمال به این دلیل که حاوی اصول قابل بهره برداری در مورد تقسیم عادلانه است و سپس نمونه ای از آرای داور در قضیه یمن و اربتره و نیز قضیه فلات قاره دریای اژه که

مربوط به اقدامات پیش از حصول توافق نسبت به منابع مشترک است طرح شده و در نهایت رای داوری گویان و سورینام بازگو خواهد شد.

### ۳-۱- قضیه خلیج فونسکا

خلیج فونسکا در آبهای اقیانوس آرام و بین سه کشور السالوادور، نیکاراگوا و هندوراس واقع و مساحت آن حدود ۲۱۰۰ کیلومتر مربع است. از سال ۱۵۲۲ به مدت سه قرن متعلق به امپراتوری اسپانیا بوده و با استقلال کشور جمهوری فدرال آمریکای مرکزی از ۱۸۲۱ تا ۱۸۳۸ متعلق به آن جمهوری گشته است. در نهایت با جدا شدن سه کشور مذکور از جمهوری آمریکای مرکزی این خلیج در همسایگی آنها قرار گرفته است. (I.C.J. Reports, 1992: P589, Par385).

کشورهای حاشیه همواره به دلیل اهمیت سیاسی و اقتصادی خلیج در مورد نحوه اداره آن با یکدیگر اختلاف داشته اند و در ۱۹۰۰ طی توافق هندوراس و نیکاراگوا بخشی از خلیج تقسیم شد و السالوادور نیز آنرا به رسمیت شناخت اما در مورد خود غیرقابل استناد معرفی کرد. شروع درگیری ها در ۱۹۱۶ هنگامی بود که ال سالوادور نسبت به اقدام نیکاراگوا در مورد دادن پایگاه نظامی به آمریکا در خلیج اعتراض کرد و دادگاه ویژه ای به نام دیوان دادگستری آمریکای مرکزی خلیج فونسکا را خلیج تاریخی با ویژگی دریای بسته اعلام کرد و توافق مذکور را خلاف حقوق مالکیت مشترک دانست. درگیری میان کشورها کم و بیش ادامه داشت تا اینکه در ۱۹۶۹ به جنگ بین السالوادور و هندوراس منتهی شد. پس از سازش آنها در قرارداد صلح تصمیم گرفتند چنانچه تا پنج سال موفق به حل و فصل مسائل مرزی نشدند باید اختلاف خود را به دیوان بین المللی دادگستری ببرند. در سال ۱۹۸۶ السالوادور و هندوراس طی توافق نامه ای این کار را انجام دادند و دیوان بین المللی دادگستری شروع به رسیدگی کرد. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۱۸۱)

در ۱۷ نوامبر ۱۹۸۹ نیکاراگوا تقاضای ورود ثالث به پرونده داد و در دسامبر ۱۹۹۰ دیوان تصمیم گرفت که نیکاراگوا وارد دادرسی شود اما نه به عنوان یکی از طرفین و تنها در مورد رژیم حقوقی آبهای خلیج فونسکا. (دعوی مطروحه دو موضوع دیگر نیز داشت اولی در خصوص مرزهای زمینی و دومی در خصوص رژیم حقوقی جزایر). (Division for ocean affairs, 2006:p19-par67-68 and the law of the sea office of legal affairs)

اولین اقدام دیوان تفسیر توافق ۱۹۸۶ بود که آیا طرفین به دیوان صلاحیت تعیین مرز داده اند یا خیر و السالوادور اعلام می کرد دیوان صلاحیت تعیین مرز را نداشته و رژیم کاندومینیوم بر این آبها حاکم است، در مقابل هندوراس خواهان این بود که دیوان در مورد مسئله تحدید حدود و رژیم آبهای خلیج به عنوان مسائل اصلی اظهار نظر کند. براساس استدلال

هندوراس تحدید حدود مرزهای دریایی در داخل و خارج از خلیج فونسکا اجتناب ناپذیر است. دیوان پس از بررسی و تفسیر مفاد توافق ۱۹۸۶ تشخیص داد صلاحیت تحدید حدود را ندارد چون قصد طرفین اعطای چنین اختیاری نبوده است. سوال اینجا بود که چه رژیم‌می باید مورد استفاده باشد و طرفین دعوا نیز دو رژیم (افراز و مشاع) را پیشنهاد می‌کردند. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۱۸۱-۱۸۳)

هندوراس تأکید می‌کرد که کاندومینیوم احتیاج به توافق دارد اما دیوان به صراحت اعلام داشت: درحالی که معمولاً رژیم کاندومینیوم با یک معاهده ایجاد می‌شود، ظاهراً و حسب قاعده، دلیلی وجود ندارد که پدیده جانشینی کشورها، رژیم حاکمیت مشترک را در خصوص یک پهنه دریایی واحد و تقسیم نشده ای که به دو یا چند کشور جدید منتقل شده، ایجاد نکند. (I.C.J.Reports 1992:P597,Par.399)

دیوان با رای ۴ به ۱ تصمیم گرفت که صلاحیت رسیدگی به بحث تحدید حدود را ندارد. زیرا طرفین چنین صلاحیتی در توافق ۱۹۸۶ به او اعطا نکردند. و نیز با رای ۴ به ۱ در خصوص رژیم آبهای خلیج فونسکا تصمیم گرفت که این آبها خلیج تاریخی است و پیش از سال ۱۸۲۱ تحت کنترل اسپانیا و بعد از آن تا سال ۱۸۳۹ در حاکمیت جمهوری آمریکای مرکزی بوده است. بعد از آن خلیج تحت حاکمیت مشترک سه کشور السالوادور هندوراس و نیکاراگوا قرار گرفت؛ هر چند این حاکمیت مشترک نسبت به نوار سه مایلی از ساحل کشورها که تحت حاکمیت انحصاری آنهاست و محدوده ای که بین هندوراس و نیکاراگوا در ۱۹۰۰ تقسیم شد؛ تسری نخواهد داشت. حق عبور بی ضرر در بخش‌های اختصاصی پا بر جاست. آبهای داخل خلیج تا پیش از دست‌یابی به تحدید حدود قانونی، تحت مالکیت مشترک کشورهای ساحلی است. (Division for ocean affairs and the law of the sea office of legal affairs, 2006: p25 par87.)

آنچه دیوان مدنظر داشت بعد تاریخی - حقوقی خلیج فونسکا و رفتار کشورها بوده است و در رای خود این خلیج را خلیج تاریخی و آبهای داخلی معرفی کرده است و استثنای عدم وجود توافق را در مورد جانشینی پذیرفته است. اما شرط تساوی حقوق در وضع هر امتیاز را همچنان لازم‌الرعایه دانسته است. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۱۸۶)

در رای دیوان نباید از پیشینه قضیه یعنی رای ۱۹۱۷ دیوان دادگستری آمریکای مرکزی غافل شد. این تصمیم به عنوان پیشینه تاریخی در واقع مبنای رای دیوان بوده است. در واقع هدف قضات دیوان دسترسی همه کشورها به طور برابر به بنادر خلیج و دسترسی به آبهای آزاد بوده است و تقسیم خلیج مانع برابری حقوق در دهنه آن برای دسترسی به آبهای آزاد می‌شده است و نهایتاً به نظر می‌رسد این حکم در جهت رعایت عدالت و انصاف صادر شده است.

با دقت در رای دیوان میتوان دریافت قضاات دیوان شرط توافق کشورهای ذینفع را نادیده گرفتند و دلیل عمده این امر، وقوع جانشینی کشورهای طرف دعوا نسبت به منطقه مورد نزاع بوده است. از سوی دیگر هیچ یک از کشورهای ساحلی امتیاز ویژه ای نسبت به دیگری نداشته و در واقع تساوی حقوق کشورهای ساحلی شرط لازم استقرار مالکیت مشاع میباشد. آبهای خلیج فونسکا تحت حاکمیت مشترک یا رژیم کاندومینیوم سه کشور ساحلی آن می باشد اما دو محدودیت به شرح زیر برای آن در نظر گرفته شد: الف) نوار ساحلی دریایی به عرض ۳ مایل تحت حاکمیت انحصاری هر یک از کشورهاست. ب) منطقه ای از آبهای خلیج که طبق توافق ۱۹۰۰ بین هندوراس و نیکاراگوا تحدید حدود شده و مورد اعتراض السالوادور نبود، از دایره شمول کاندومینیوم خارج است. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۱۸۷-۱۹۲)

### ۳-۲- قضیه فلات قاره دریای شمال

قضیه فلات قاره دریای شمال در دیوان بین المللی دادگستری جزء قضایایی است که دیوان بدون قصد صدور رای در خصوص اختلاف حاصله، روش تقسیم عادلانه را از منظر خود ارائه کرده است. به دلیل شباهت وضعیت دریای خزر با دریای شمال و نیز اصول ارائه شده از سوی دیوان در این بند به آن اشاره شده است. دیوان هر گونه تقسیم مناطق مشترک را به صورت یک جانبه و بدون موافقت تمام کشورهای ذی نفع، منع کرده است و موافقت همه کشورهای حاشیه را جهت دست یابی به توافق نهایی لازم میدانند. این نظر قضاات دیوان دقیقاً با اعمال کشورهای حاشیه دریای خزر در تضاد بوده و در صورت طرح دعوی در محاکم بین المللی کشور ما میتواند از این رویه سابق به نفع استدالات خود بهره برداری نماید.

فلات قاره دریای شمال ۵۶۰۰۰۰ کیلومترمربع وسعت داشته و بین کشورهای نروژ، انگلستان، دانمارک، آلمان، هلند، بلژیک و فرانسه واقع شده است. این پهنه آبی بین کشورهای ساحلی تقسیم نشده بود اما پس از اکتشاف نفت و گاز هریک از کشورها خواهان سهم بیشتری از آن شدند. تداخل حاکمیت دولتها در این ناحیه باعث بروز اختلاف شد و آنها را ناگزیر از تعیین خطوط مرزی ساخت. مسئله اساسی کشورها اصول حاکم بر تحدید حدود و تقسیم بود. چندی بعد اکثر خطوط مرزی در شمال دریا با انعقاد توافقات دو جانبه و بهره گیری از خط میانه انجام شد. اما این روش سبب بروز اختلاف در بخش جنوب شرقی دریا یعنی محدوده مابین هلند، دانمارک و آلمان گشت. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۲۹۵-۲۹۸)

در جنوب فلات قاره پیش از بروز اختلاف بخشی از تحدید حدود به موجب موافقت نامه هایی بین سه کشور مذکور براساس خط میانی صورت گرفته بود، اما نسبت به باقی مانده مرزها به لحاظ اختلاف در مورد روشهایی که باید اعمال می شد، نتوانستند به موافقت دست یابند. علت این بود که هلند و دانمارک خواهان اعمال تحدید حدود براساس فاصله مساوی یا خط میانی

بودند و در مقابل آلمان معتقد بود که اصل خط میانی به راه حل عادلانه و منصفانه منتهی نخواهد شد و لذا تحدید حدود باید تابع اصول منصفانه باشد. تقعر ساحل آلمان و قرار گرفتن ساحلش بین دو کشور دیگر سبب میشد با اعمال خط میانی کمترین سهم از فلات قاره به او برسد. آلمان استدلال می کند که این اصول منصفانه سهمی عادلانه و منصفانه از فلات قاره به نسبت طول خط ساحلی آن کشور و گستردگی به سمت نقطه مرکز دریای شمال ارائه خواهد نمود. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۲)

در مراجعه به دیوان کشورها تقاضای تحدید حدود از دیوان نداشته و تنها اصول حاکم بر تحدید حدود بخش جنوبی را خواسته بودند و دیوان نیز بدون ورود به بحث تحدید حدود ابتدا عدم الزام کشورها به استفاده از خط میانی را به عنوان قاعده ای الزام آور در حقوق بین الملل تصریح کرد و نیز عدم اعتقاد خود را نسبت به منتج شدن استفاده از خط میانی به نتایج عادلانه در کلیه شرایط اعلام داشت و در جاهای مختلف از حکم خود به مضرات استفاده از این روش در تحدید حدود مناطقی با شرایط ویژه جغرافیایی تأکید کرد. (I.C.J, Report, 1969:P13 (Par58)(Par101).P37(Par2)

همانطور که اشاره شد وضعیت ویژه آلمان عبارت بود از مقرر بودن سواحل و قرار گرفتن بین کشور هلند و دانمارک که باعث می شد هنگام استفاده از خط میانی هر چه از ساحل دور می شویم انحراف خط ساحلی دو طرف آلمان به سمت داخل بیش از پیش سبب کاهش سهم این کشور از فلات قاره و بروز بی عدالتی در تقسیم گردد. از این رو قضات برای جلوگیری از بی عدالتی حاصل از اعمال خط میانی این سیستم را با به کارگیری اصول منصفانه جایگزین کردند. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۳۰۳-۳۰۸)

در نهایت دیوان مقرر کرد «تحدید حدود باید با توافق کشورهای ذی نفع صورت گیرد و این توافق باید طبق اصول منصفانه تحقق یابد» (I.C.J. Report 1969: P.46 (Par85))  
 دیوان بین المللی دادگستری در خصوص منابع زیرزمینی نفت و گاز به معاهدات دوجانبه کشورها و رویه عملی آنها توجه دارد. نظر به وضعیت جغرافیایی دریای شمال و قرارگیری در بین کشورهای طرف دعوی حتی اگر کشورها دست به تقسیم دریا بزنند بازهم مناطقی باقی خواهد ماند که سبب بروز اختلاف و تداخل حاکمیت خواهد شد که دیوان کشورها را به حل اختلاف از طریق توافق دلالت نموده است و چنانچه تقسیم عادلانه به نتیجه نرسد حاکمیت مشترک بر منابع از طریق اکتشاف و استخراج مشترک از سوی دیوان پیشنهاد شده است. (I.C.J. Report 1969: P.53 (Par97)).

دیوان بین المللی دادگستری بدون اینکه مستقیماً به تحدید حدود فلات مبادرت ورزد، در حکم خود با قبول موضع آلمان به نفع این کشور رأی داد. در این حکم نکاتی به چشم می خورد

که میتواند مورد توجه باشد :

۱- هیچ تحدید حدود یکجانبه ای نمی تواند صورت گیرد و توافق همه کشورهای ذی نفع ضروری است. ۲- طرفین ملزم به انجام مذاکره با هدف دست یابی به توافق می باشند. ۳- طرفین چه از طریق اعمال خط متساوی الفاصله یا روش های مدنظر خود ملزم به رعایت اصول منصفانه حقوق بین الملل هستند. ۴- طرفین هنگام تحدید حدود باید به شرایط ویژه توجه کنند و ویژگی های طبیعی و جغرافیایی بخشی از این شرایط را تشکیل می دهند که براساس آنها می توان گاهی خط متساوی الفاصله را تغییر داد یا کنار گذاشت. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۳۱۲-۳۱۳)

قضات دیوان با مشخص کردن اجزاء، اصول و قواعد تحدید حدود به صورت، «توافق»، «اصول منصفانه» و «شرایط ویژه» چگونگی ترکیب این اجزا را به عهده خود کشورهای ساحلی گذاشتند. همچنین انتخاب و چگونگی اعمال روش خط متساوی الفاصله را برعهده طرفین قرار دادند بنابراین گویی هیچ روش خاصی از تقسیم و تحدید حدود را نمی توان به عنوان روش اجباری به سایر طرفین تحمیل کرد و از این رو مواضع هلند و دانمارک در اجبار آلمان به پیروی از خط متساوی الفاصله را غیرقابل توجیه دانسته و حکم را در تأیید مواضع آلمان یعنی اعمال اصول منصفانه صادر کردند. و اما از اظهار نظر در مورد چگونگی اعمال این اصول در عمل امتناع ورزیدند. (ناظمی، ۱۳۸۱: ۳۱۳-۳۱۵)

آنچه که بیش از رای دیوان در خصوص استفاده مشترک از منابع زیرزمینی و منع استفاده یکجانبه پیش از دستیابی به توافق نهایی، جلب نظر میکند، نظر مستقل قاضی جساپ<sup>۱</sup> است. ایشان به رویه موجود در خصوص توسعه مشترک منابع طبیعی در دریای آدریاتیک و خلیج فارس اشاره کرده و رژیم توسعه ی مشترک را در خصوص مناطقی که تحدید حدود انجام نشده یا موضوع ادعاهای متعارض دولتها است، مناسب میدانند. وی اصل همکاری بین المللی در بهره برداری از منابع طبیعی در رویه ی بین المللی را اصلی تثبیت شده قلمداد کرده و بیان میدارد طرفین منعی ندارند که علاوه بر تحدید حدود نهایی بهره برداری از منابع زیرزمینی را به صورت مشترک به کنسرسیوم های نفتی بسپارند. ایشان اصل همکاری را قاعده ای در حال ظهور در حقوق بین الملل میدانند. (جهانی، ۱۳۹۰: ۱۲۷-۱۲۸)

### ۳-۳- رأی داوری در قضیه یمن و اریتره

کشورهای یمن و اریتره هر دو ادعای حاکمیت نسبت به تعدادی از جزایر دریای سرخ را داشته و نیز در خصوص مرزهای دریایی خود دچار اختلاف بودند. توافق داوری بین طرفین در اکتبر ۱۹۹۶ منعقد شد که در خصوص این دو موضوع در دو مرحله مجزی رای صادر نمود. دیوان

داوری در رای مرحله اول خود در ۱۹۹۸ دلایل هیچ یک از طرفین در خصوص مالکیت بر همه جزایر را کافی ندانست. بر اساس این رای در بخش مالکیت بر جزایر، مالکیت تعدادی از جزایر که در نزدیکی سرزمین اصلی اریتره بود وفق اماره وحدت طبیعی به این کشور تعلق گرفت و تعدادی از جزایر به دلیل اعمال حاکمیت موثر از جمله نصب فانوس دریایی در مالکیت یمن تشخیص داده شد. در بخش تعیین مرزهای دریایی با اینکه اریتره عضو کنوانسیون حقوق دریاها نبود دیوان داوری مقررات مربوط را جزء عرف بین الملل تشخیص داد و خط میانه را جهت تحدید حدود مرزهای دریایی اعلام کرد. این راه حل هم در مرزهای دریایی اعمال شد و دیوان طرفین را ملزم نمود که در میادین نفتی دور از ساحل نیز این راه حل را منعکس نمایند. (Award of the Arbitral Tribunal, Eritrea-Yemen 1998.)

دلیل عمده کشور یمن در رابطه با مالکیت بر منابع نفتی قراردادهای بهره برداری بود که با شرکت‌های خارجی منعقد کرده و این امر را نشانه‌ای از اعمال حاکمیت نسبت به این منابع معرفی میکرد و در مقابل اریتره اعلام میکرد که صرف اعطای امتیاز بهره برداری به شرکت خارجی نمیتواند موید حاکمیت و مالکیت بر منابع گردد. در نهایت دیوان مقرر کرد که اعطای امتیاز بهره برداری به شرکتها نمیتواند حق حاکمیت برای دولت اعطا کننده ایجاد کند. (جهانی، ۱۳۹۰: ۱۳۱)

دیوان مذکور، به رای دیوان بین المللی دادگستری در قضایای فلات قاره دریای شمال اشاره کرد که می‌گفت «تحدید حدود مناطق فلات قاره می‌تواند به یک روی هم افتادگی مناطق متعلق به آنها منتهی شود. چنین وضعیتی را باید به عنوان یک واقعیت مفروض پذیرفت و آن را با یک موافقت نامه یا با تقسیم مساوی مناطق اختلافی و یا با موافقت نامه‌هایی برای بهره برداری مشترک حل کرد. راه حل اخیر به طور خاص هنگامی که مسئله حفاظت از یک پارچگی مخزن وجود دارد، مناسب تر به نظر می‌رسد.» (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۹۰)

دیوان داوری یادآوری کرد که این وضعیت به طور خاص به اختلاف یمن و اریتره مرتبط است، چون دو کشور هر یک در مقابل دیگری با منافع و روابط بالنسبه قوی ناشی از رسوم آزاد رفت و آمد ماهیگیران، تجارت گسترده، قواعد و مذهب مشترک مواجهند. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۹۱) به عنوان نمونه در بخشی تاکید میکند که مفهوم غربی حاکمیت سرزمینی برای مردمی که در فرهنگ و سنت اسلامی رشد کرده اند بیگانه بوده و آشنایی آنها با مفهوم قلمرو نسبت به آنچه که در حقوق بین الملل معاصر می‌شناسیم بسیار متفاوت. (Kwiatkowska, 2000: 71)

دیوان داوری درخواست اریتره در خصوص اعلام حق تاریخی مردم این کشور در استفاده از منابع معدنی و استخراج آنها در جزایر را رد کرد. در خصوص منابع معدنی که ممکن است در نزدیکی مرزهای دریایی دو کشور یافت شود، دیوان کشورها را ملزم کرد که یکدیگر را آگاه کنند

و با هم مشورت کرده و کلیه اقدامات لازم جهت تقسیم یا استفاده مشترک از چنین منابعی را معمول دارند. (Kwiatkowska, 2000: 75)

این رای دیوان داوری اگر چه با موضوع اصلی ارجاع شده به داوری ارتباط مستقیمی نداشت ولی از این رو اهمیت یافته است که به جای توصیه به مذاکره یا همکاری برای رسیدن به نوعی توافق برای بهره برداری، مستقیماً به رویه معمول یعنی بهره برداری مشترک به عنوان یک رویکرد کاملاً جا افتاده یا در شرف پذیرش همگانی تصریح می کند. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۹۱)

### ۳-۴- قضیه فلات قاره دریای اژه

ترکیه در سال ۱۹۷۴ میلادی مجوز اکتشاف نفت در بخش ترکیه ای دریای اژه را به شرکت های نفتی اعطا کرد و همچنین پس از شکست مذاکرات ابتدایی اقدام به اعزام کشتی های جنگی در کنار گروه اکتشافی نمود. یونان بدوا موضوع را در شورای امنیت مطرح نمود و سپس در سال ۱۹۷۶ دعوی خود را در دیوان بین المللی دادگستری آغاز کرد. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

یونان از دیوان تقاضای تعیین خط مرزی دریایی را داشت و همچنین خواهان اعلام این امر بود که ترکیه بدون اجازه آن کشور حق انجام اکتشاف و بهره برداری، استخراج و تحقیق یا انجام هر امر دیگر را ندارد. به علاوه در راستای ماده ۴۱ اساسنامه دیوان درخواست قرار تامین موقت نمود که طی آن هر یک از دو کشور بدون رضایت طرف مقابل و تا پیش از رای نهایی دیوان هر گونه فعالیت اکتشافی یا تحقیق علمی در ارتباط با مناطق مورد اختلاف متوقف گردد و نیز ترکیه از اقدام نظامی که ممکن است روابط صلح آمیز را به خطر اندازد اجتناب نماید. (جهانی، ۱۳۹۰: ۱۲۸)

یونان ادعا داشت که اکتشاف و استخراج نفت توسط ترکیه در واقع تجاوز به حقوق حاکمیت انحصاری یونان در اکتشاف و استخراج در فلات قاره اش میباشد و لطمه ای غیر قابل جبران به حساب می آید و در صورت تداوم منجر به اختلافات شدیدتر خواهد شد. در پاسخ ترکیه بدوا صلاحیت دیوان را در رسیدگی به موضوع نپذیرفت و در ماهیت ادعا کرد که فعالیت های اکتشافی آسیبی به حقوق یونان وارد نخواهد کرد و اگر هم آسیب باشد دلیلی مبنی بر غیر قابل جبران بودن آن ارائه نشده است و ترکیه قصدی جهت اقدامات نظامی ندارد. دیوان تقاضای یونان مبنی بر دستور موقت بر پایه ماده ۴۱ اساسنامه را به جهت عدم احراز خطر غیر قابل جبران نسبت به حقوق یونان رد کرد و در ماهیت امر نیز به دلیل عدم صلاحیت از رسیدگی امتناع نمود. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۹۵)

اما به نظر میرسد میتوان از مفهوم مخالف تصمیم دیوان چنین استفاده کرد که هرگاه دو کشور در خصوص حاکمیت بر مناطق دریایی اختلاف داشته باشند بهره برداری از منابع معدنی

بستر یا زیر بستر دریا مانند اکتشاف و استخراج و نصب تاسیسات در این مناطق که در واقع تصاحب این منابع باشد، حقوق حاکمه آن کشور را نقض کرده است. (جهانی، ۱۳۹۰: ۱۲۸)

### ۳-۵- رأی داوری گویان - سورینام

در آمریکای جنوبی دو کشور گویان و سورینام با سواحل مجاور یکدیگر قرار دارند. سورینام مستعمره انگلستان و گویان مستعمره هلند بود. در دوران استعمار تلاش‌هایی جهت تحدید حدود فلات قاره و مناطق دریایی در منطقه صورت گرفت که به سر انجام نرسید و بعد از استقلال نیز دو کشور موفق به انجام این مهم نشدند. موضع گویان تقسیم بر مبنای خط متساوی الفاصله بود و سورینام خواهان تقسیم بر اساس شرایط خاص جغرافیایی بود. علی رغم عدم نیل به توافق، طرفین با دادن امتیاز بهره برداری به شرکت‌های خارجی از منطقه مشترک (مورد اختلاف) بهره برداری کردند و سرانجام گویان در ۱۹۷۷ و سورینام در ۱۹۷۸ در قوانین داخلی خود اقدام به تعریف مناطق دریایی خود نمودند.

در پاراماریبو<sup>۱</sup> روسای جمهور دو کشور در سال ۱۹۸۹ مرزهای دریایی را مورد بحث قرار داده و استفاده مشترک از منابع به عنوان راه حل مسئله مرزی به عنوان راه حل موقت پذیرفته شد؛ به علاوه طرفین یادداشت تفاهمی در خصوص نحوه برخورد با قراردادهای سابق که با کنسرسیوم‌های نفتی در منطقه مورد اختلاف منعقد شده بود امضا کردند، در سوم جون ۲۰۰۰ میلادی دو قایق جنگی از ارتش سورینام یک کشتی حفاری کانادایی و متعلقاتش را با اخطار خروج از منطقه ظرف ۱۲ ساعت تحدید کرد که در پی این اقدام، خدمه کشتی مخزن نفتی زیر کشتی را در کف دریا رها کرده و منطقه را ترک نمود، پس از این واقعه شرکت کانادایی و برخی دیگر از شرکت‌های طرف قرارداد با گویان، قراردادهای مربوط به منطقه مورد اختلاف را فسخ کردند. (Guyana-Surinam award, 2007: 27-33)

در ۶ جون ۲۰۰۰ نخست وزیر ترینیداد و توباگو تلاش کرد با مساعی جمیله اختلاف مرزی طرفین را حل کند و حتی وزرای خارجه دو کشور کمیته فنی در این زمینه تشکیل دادند که جلسات این کمیته به راه حلی نیانجامید. در سال ۲۰۰۲ روسای جمهور مجدداً کمیته ملی مرزی را فعال کرده و این کمیته علی رغم تشکیل جلسات متعدد به راه حل مشترکی دست نیافت. و سرانجام در فبریه ۲۰۰۴ گویان دعوای خود را به دیوان داوری برد.

گویان در شکایت اولیه و تبادل لوائح تصریح کرد که از دیوان میخواهد اعلام کند خط ۳۴ درجه شرقی تنها مرز جدا کننده دریای سرزمینی طرفین و محدوده اعمال صلاحیت آنهاست است که در شمال ۲۰۰ مایل دریایی ادامه دارد. به علاوه سورینام با توسل به زور مقررات منشور

1 . Paramaribo.

ملل متحد و کنوانسیون حقوق دریاها را نقض کرده است و به همین دلیل واجد مسئولیت بین المللی است و باید خسارت مد نظر گویان را پرداخت نماید. در بند دیگر، از دیوان خواست به دلیل نقض الزامات کنوانسیون حقوق دریاها در خصوص استفاده از راهکارهای موقت که به توافقات تحدید حدود فلات قاره و منطقه انحصاری اقتصادی آسیب نرساند، سورینام را به پرداخت خسارت محکوم کند. در مقابل سورینام طی پاسخ ارسالی در ماه می ۲۰۰۵ بدو اعلام کرد که دیوان صلاحیت رسیدگی به امر را نداشته و سپس در تبادل لوابیح در خواست کرد که ادعای گویان رد شود و نیز مرز دریایی مورد نظر او خط دریایی ۱۰ درجه شرقی است به علاوه دیوان اعلام کند که گویان با اعطای امتیاز بهره برداری و حفاری در مناطق مورد اختلاف تعهدات قانونی موجود در مواد ۷۴ و ۸۳ کنوانسیون حقوق دریاها مبنی بر اجتناب از به خطر افکندن توافق آتی بر مرز دریایی و رسیدن به راه حل عملی حل مسئله را نقض کرده است. (Guyana-Surinam award, 2007: 34-36)

دیوان داوری در رای خود با اشاره به یادداشت تفاهم بهره برداری مشترک دو کشور، این یادداشت را سازوکار موقت مندرج در کنوانسیون حقوق دریاها دانست که در آن طرفین در خصوص انجام مذاکرات و بهره برداری مشترک موافقت نموده اند. گویان در راستای اجرای این توافق چندین بار پیش نویس موافقت نامه ارسال نمود اما سورینام پاسخ نداد و نماینده ارسال نکرد. دیوان در این زمینه نقض تعهدات کنوانسیون در ایجاد ساز و کار موقت را از سوی سورینام تشخیص داد. به علاوه سورینام علی رغم اطلاع از اقدامات کشتی کانادایی که صرفاً مطالعاتی و اکتشافی است از نیروی نظامی استفاده کرده است که این اقدام نیز مغایر با تعهد به ایجاد ساز و کار موقت اعلام شد. (Guyana-Surinam award, 2007: 157-158)

دیوان داوری، گویان را نیز ناقض تعهدات مندرج در مواد (۳) ۷۴ و (۳) ۸۳ کنوانسیون حقوق دریاها دانست. زیرا ۱- علی رغم اطلاع رسانی کلی به سورینام، این کشور میباید به طور رسمی و با ذکر جزئیات فعالیت های خود را به سورینام اطلاع میداد. ۲- به دنبال همکاری سورینام در به عهده گیری فعالیت ها بود ۳- مشارکت در نتیجه اکتشاف را به سورینام پیشنهاد میکرد و شانس نظارت بر فعالیت ها را به این کشور میداد. ۴- پیشنهاد شراکت در سود حاصل از فعالیت های استخراج را به این کشور میداد. (Guyana-Surinam award, 2007: 160)

سورینام اعلام کرد که اعطای اجازه حفاری به شرکت کانادایی سبب لطمه به دست یابی به راه حل نهایی طبق کنوانسیون حقوق دریاها خواهد شد اما دیوان بین عملیات اکتشافی و حفاری تفاوت قائل شد و فعالیت هایی را که سبب تغییر دائمی محیط میشوند سبب به مخاطره افکندن توافق نهایی اعلام داشته که باید با توافق طرفین صورت گیرد. از نظر دیوان در اوضاع و احوال پرونده فعالیت های یک جانبه لرزه نگاری در منطقه مورد اختلاف نمیتواند توافق نهایی را

به مخاطره افکند. (Guyana-Surinam award, 2007: 161)

گویان تقاضای محکومیت سورینام به تخطی از مواد کنوانسیون در خصوص لزوم دست یابی به توافق نهایی و به خطر افکندن این توافق از طریق تهدید به توسل به زور را از دیوان نمود. و نیز اعلام کرد که سورینام راه حل موجود در کنوانسیون و ترتیبات موقت و مذاکره را در اختیار داشته که استفاده نکرده است. در نهایت دیوان اعلام نمود که هر دو طرف از تعهدات خود بر اساس مواد (۳) ۸۳ و (۳) ۷۴ کنوانسیون حقوق دریاهای مبنی بر انجام اقدامات موقت در رسیدن به یک توافق نهایی و عملی و به خطر نیانداختن توافق نهایی تخطی کرده اند و ادعای هر دو طرف در پرونده را رد نمود. (Guyana-Surinam award, 2007: 162-166)

اهمیت رای دیوان بحث توسل به اقدامات موقت جهت بهره برداری از میادین نفت و گاز در مناطق دریایی مورد اختلاف است. بر اساس رای دیوان کنوانسیون ۱۹۸۲ دو تعهد را بر کشورها تحمیل میکند؛ اول هرگونه تلاش برای ایجاد سازوکارهای موقت به شکل عملی و دوم به مخاطره نیافکندن روند نیل به موافقتنامه ی نهایی تحدید حدود. دیوان معتقد است که ایجاد سازوکارهای موقت عملی برای بهره برداری از منابع پیش از دست یابی به توافق نهایی حاکی از واقعگرایی کنوانسیون در جهت بهره برداری از منابع و راهکاری در راستای جلوگیری از تأخیر در توسعه ی اقتصادی است. (جهانی، ۱۳۹۰: ۱۳۴)

از نظر دیوان دولت متعاهد کنوانسیون دارای وظیفه ی انجام مذاکره ی با حسن نیت است. در واقع قصد طراحان این کنوانسیون این بود که دولتها را ملزم نمایند با توافق و تفاهم در جهت ایجاد سازوکارهای موقت اقدام کنند. دیوان داوری، با اشاره به رأی داوری اریتره یمن و رأی دیوان بین المللی دادگستری در قضیه ی فلات قاره ی دریای شمال اعلام مینماید که رویه ی دولتها حاکی از آن است که در مواردی که مخزن نفت و گاز از مرز بین کشورها عبور مینماید، اکتشاف و استخراج مشترک این میادین روشی برای حفظ وحدت مخزن و اکتشاف مناسب و کارآمد است. دیوان، توسعه ی مشترک را در معنی موسع آن تعریف کرده و آن را مشتمل بر اکتشاف و استخراج مخازن یا میادین خاص یا جمع آوری منابع غیرجاندار در مناطق اختلافی یا در مواردی میداند که این منابع از مرزهای مشترک عبور میکنند. دیوان اعلام میکند که یکی از اهداف کنوانسیون، توسعه ی مناسبات و حل صلح آمیز اختلافات است؛ اما این به آن معنی نیست که هرگونه فعالیتی در مناطق مورد اختلاف ممنوع شده باشد. از این رو در حوزه ی مباحث مربوط به اکتشاف و استخراج نفت و گاز، دو گونه فعالیت در مناطق مورد اختلاف مجاز است؛ نخست، فعالیت هایی که در قالب سازوکارهای موقت با توافق طرفین صورت میگیرد و دوم فعالیت هایی که هرچند یکجانبه است، اما موجب مخاطره و لطمه به توافق نهایی نمیشود. دیوان معتقد است که فعالیتهای یکجانبه ای که موجب تغییر فیزیکی در محیط نمیشوند، در

دسته ی دوم قرار گرفته و مجاز میباشند . اما اقداماتی که دارای چنین آثاری هستند، موجب لطمه به موافقتنامه ی نهایی شده و به همین دلیل بدون توافق طرفین و به شکل یکجانبه مجاز نمیباشند. (جهانی، ۱۳۹۰: ۱۳۵)

#### ۴- عرف مرتبط با منابع مشترک

در این بخش با بررسی رویه دولتهای سایر نقاط جهان سعی داریم دریابیم که آیا در حقوق بین الملل میتوان ادعا کرد قاعده عرفی پذیرفته شده ای که کشورها را ملزم به پیروی از روش خاصی در مورد نحوه بهره برداری از نقاط مشترک و مورد اختلاف نماید، وجود دارد یا خیر. نمونه های استفاده مشاع از منطقه مورد نزاع در حقوق بین الملل آنچنان زیاد نیست و بسیاری از آنها به پهنه های خشکی بر می گردند اما برای نشان دادن اینکه این شیوه نیز می تواند در حقوق بین الملل مورد توجه باشد و دارای نکات مثبتی است میتوانیم از وحدت ملاک این قضایا استفاده کنیم.

مورد اول رودخانه مرزی بین هلند و پروس است که در ۱۹۱۶ طی موافقت نامه ای مالکیت آبراهه های مرزی خود را به اشتراک گذاشتند. طبق این توافق تمام آبراهه های جاری بین دو کشور باید مشترکاً و با حق برابر در استفاده و برداشت منافع اداره می شد. پس از مدت کوتاهی این سوال حقوقی مطرح شد که آیا هر یک از کشورها میتوانند عمل یکجانبه ای که مناطق مشترک را متأثر سازد انجام دهند یا خیر؟ در پاسخ به این سوال دیوال عالی آلمان مقرر نمود که طرفین موافقت خود را طبق الگوی کاندومینیوم انجام داده و بنابراین هر دو کشور صلاحیت مشترکشان را بر آبراهه ها اعمال می کنند به علاوه اینکه صلاحیت هر یک با صلاحیت دیگری محدود شده است. بدین سان، هیچ کدام نمی توانند قانونی یک جانبه در مورد رودها وضع کنند. در نتیجه آلمان نمی تواند آزادانه در قراردادی با کشور دیگر وارد شود که موضوع آن آبراهه های مشترک با هلند باشد. (H.samuels,2006:753)

تجربه رودهای مرزی دو درس مهم در مورد چهارچوب اعمال کاندومینیوم فراهم کرد: نخست اینکه نهادهای قضایی کشورهای ذی نفع به طور فعال در مورد نحوه حکومت رژیم کاندومینیوم اظهار نظر کردند. نکته دوم به اختیار کشورها در اشتراک منابع بر می گشت. پروس و هلند رودهای مرزی را به اشتراک گذارده و گرچه یک رود مرزی آسانتر از یک کاندومینیوم بر قلمرو همجوار قابل کنترل است، اما نتیجه مثبت اشتراک منابع نشان داد که کشورها نیز همانند اشخاص حقیقی قادرند تجربه مالکیت اشتراکی داشته باشند. (H.samuels,2006:754)

مورد دوم استفاده از دریاچه تی تی کاکا به طور مشاع می باشد. در ۱۹۵۵ اعلامیه مشترک رؤسای جمهور دو کشور بلیوی و پرو بیان می داشت به دلیل وجود کاندومینیوم نامرئی حاکم بر آبهای دریاچه هر یک از طرفین بدون موافقت صریح دیگری قادر به استفاده از آن نیست.

آنها انجام مطالعات مقدماتی در مورد استفاده از دریاچه را به کمیسیون دوجانبه سپردند و سپس در سال ۱۹۵۷ طی موافقت نامه ای چنین کاندومینیومی را به صراحت غیرقابل تقسیم و انحصاری معرفی کردند. همچنین مقرر شد منافع حاصل از استفاده را باید به طور مساوی تقسیم کرد و ضوابط جبران خسارت در موردی که یک طرف استفاده یکجانبه و بیش از دیگری انجام دهد مقرر شد. -Year book of the international law commission, 1974:85 (87)

نکته مورد توجه درباره رژیم حقوقی دریاچه تی تی کاکا این است که برقراری کاندومینیوم در حالی صورت گرفت که دو کشور ذی نفع در سالهای ۱۹۲۵ و ۱۹۳۵ آنرا تقسیم کرده بودند. و اما تعدادی کاندومینیوم در حقوق بین الملل وجود دارد که در مورد مناطق خشکی برقرار شده است. از آن جمله کاندومینیوم فرانسه و انگلستان در مورد جزایر نیوهیبرید (New Hebrides) که نمونه ای از کاندومینیوم استعماری می باشد و براساس کنوانسیون ۱۹۰۶ ایجاد شد و به مدت ۷۶ سال باقی ماند طی این قرارداد هر یک از کشورها نسبت به اتباع خود حاکمیت داشتند و حاکمیت بر مردم بومی به طور مشترک با هر دو کشور بود و خدمات عمومی مثل اخذ مالیات، ارتباطات و ... نیز به اتفاق فراهم می شد. (H.samuels, 2006:737-740)

کاندومینیوم در سرزمین سودان که نوعی کاندومینیوم مرکب و مابین انگلیس و مصر بود. این رژیم از ۱۸۹۸ تا ۱۹۵۵ ادامه داشت. گرچه مصر اعمال حاکمیت واقعی نداشت و کلیه امور توسط بریتانیایی ها اداره می شد اما پرچم هر دو کشور در سودان برافراشته بود. درسی که از این کاندومینیوم بر آمد این بود که ماهیت کاندومینیوم هنگامی که یک کشور بیش از دیگری اعمال قدرت می کند خدشه دار خواهد شد. (H.samuels, 2006:752-753)

کاندومینیوم بین اتریش - مجارستان و ترکیه در مورد بوسنی و هرزگوین ، کاندومینیوم بین پروس و بلژیک در مورد منطقه مورسنت (Moresent) کاندومینیوم بین فرانسه و اسپانیا در مورد جزیره فزانس (Faisans) از دیگر نمونه هایی است که در حقوق بین الملل میتوان در مورد برقراری رژیم کاندومینیوم به آنها اشاره کرد. (ناظمی، ۱۳۸۱ : ۱۷۱-۱۷۰)

## نتیجه گیری

به کارگیری رژیم استفاده مشترک در خصوص منابع مشترک بین دو یا چند کشور میتواند مزایای بسیاری داشته باشد و علاوه بر حل اختلافات حقوقی آنچنان که در رای دیوان بین المللی دادگستری نیز ملاحظه شد استفاده از این روش به حفظ یکپارچگی مخازن در منابع مشترک نفت و گاز منجر شده و از آسیب هایی از قبیل فرسایش در اثر استفاده یک جانبه و رقابت میکاهد. با عنایت به آنچه از بررسی منابع مختلف حقوق بین الملل بر می آید منابع نفت و گاز دریای خزر تا زمانی که توافق همه جانبه نسبت به تقسیم آنها صورت نگرفته است در زمره منابع مشترک کشورها هستند و استفاده از منابع مشترک در حقوق بین الملل در حال حاضر دارای اصول خاص خود میباشد؛ اکنون میتوانیم به سوال مطروحه پاسخ مستدل دهیم. همانطور که ملاحظه شد در روند تکامل حقوق بین الملل و به خصوص در رویه ایجاد شده در محاکم بین المللی رفته رفته کشورها ملزم به استفاده مشاع از منابع مشترک شده اند و کشوری که از این الزام تخطی مینماید بر خلاف حقوق بین الملل رفتار نموده و گرچه از نگاه پزیتیویستی در حقوق بین الملل و اصالت بخشیدن به حاکمیت دولتها این اعمال مجاز شناخته شود اما به نظر میرسد چنین کشورهایی بدوا دارای مسئولیت اخلاقی بده و سپس وفق اصولی که اکنون میتوان گفت در حقوق بین الملل شکل گرفته است، واجد مسئولیت بین المللی میباشد.

در معاهدات مرتبط با دریای خزر به نظر میرسد صرف نظر از عدم شمول مقررات کنوانسیون حقوق دریاهای نسبت به دریای خزر به دلایل جغرافیایی، قواعد عرفی این کنوانسیون میباشد توسط کشورهای حاشیه رعایت گردد که از جمله این قواعد الزام به همکاری در دستیابی به توافقی مشترک و پرهیز از اقدامات یکجانبه تا پیش از حصول توافق نهایی است. از سوی دیگر روح حاکم بر معاهدات خاص بین ایران و شوروی نیز بر همکاری و اشتراک منابع این دریا استوار بوده و در کنوانسیون اخیر رژیم حقوقی دریای خزر در آکتائو تقسیم بستر و زیر بستر دریا مطرح نشده و بهره برداری از منابع نفت و گاز موکول به توافق جداگانه طرفین شده است و به علاوه تصریح به لزوم حصول توافق در خصوص تعیین خط مبدا و خطوط منصف سواحل هم جوار، به روشنی نافی اقدامات یک جانبه می باشد و موضع کشور ما در اعلامیه تفسیری نیز به صراحت لزوم دست یابی به توافق همه جانبه در خصوص بستر و زیر بستر است. کشورهای حاشیه خزر با عنایت به اصل اجتناب از توسل به زور و نیز اصل حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی و نیز تعهد نسبت به معاهدات بین المللی می باید در راستای حل اختلافات مرزی خود بکوشند و نهایتا باید گفت الزام به استفاده مشاع از منابع مشترک به اصلی پذیرفته شده و غیر قابل تخطی در حقوق بین الملل تبدیل شده است.

### فهرست منابع

۱. اصنافی، محمدرضا، منابع نفتی دریای خزر، اطلاعات علمی، سال بیست و چهارم، اسفند ۱۳۸۸.
۲. بذار، وحید، جایگاه اخلاق در حقوق بین الملل، فصلنامه تحقیقات حقوقی معاهده، شماره ۲، بهار ۱۳۹۷.
۳. پور نوری، منصور و محمد حبیبی، ۱۳۸۳، حقوق بین الملل دریاها: کنوانسیون ۱۹۸۲، تهران: مه‌د حقوق، چاپ اول.
۴. توحیدی، احمدرضا، رژیم حقوقی دریای خزر در معاهدات ۲۱ و ۴۰ ایران و شوروی، مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۱۵ و ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۸۴.
۵. جهانی، فرخزاد، بهره برداری از میداین مشترک نفت و گاز و تحدید حدود دریایی، مجله حقوقی دادگستری، سال ۷۵، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۰.
۶. تقوی اصل، سید عطاء، رژیم حقوقی دریای مازندران، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۴۶، خرداد ۱۳۸۷.
۷. رام، منصوره، چشم انداز توسعه نفت و گاز خزر و منابع ایران، آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۶۱، بهار ۱۳۸۷.
۸. ذخایر واقعی نفت و گاز دریای خزر، روزنامه دنیای اقتصاد، ۱۳۹۵/۱۰/۱.
۹. ذخایر نفت گاز خزر نامید کننده آمار اغراق آمیز، روزنامه فارس ۹۵/۸/۲۶.
۱۰. س. زون، ایگور خزر توهمات و واقعیات، جلد دوم، ترجمه علی شمس فولادی، وزارت نیرو مؤسسه تحقیقات آب مرکز ملی مطالعات و تحقیقات دریای خزر، ۱۳۸۵.
۱۱. شاحیدر، عبدالکریم، حل اختلافات رژیم حقوقی دریای خزر، تهران: نشر دادگستر، چاپ اول ۱۳۹۱.
۱۲. شریعت باقری، محمد جواد، فرخزاد، جهانی، تحولات رژیم بهره برداری از منابع مشترک نفت و گاز دریای مازندران، راهبرد، بهار ۱۳۹۰ - شماره ۵۸.
۱۳. شینر، راجر، سلیمی، عبدالحکیم، حقوق و اخلاق، معرفت، شماره ۸۲، ۱۳۸۳.
۱۴. صراف یزدی، غلامرضا، درباره رژیم حقوقی دریای مازندران، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، بهمن و اسفند ۱۳۸۶ - شماره ۲۴۵ و ۲۴۶.
۱۵. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، ۱۳۸۷، حقوق بین الملل عمومی، تهران: نشر گنج دانش، چاپ سی و دوم.
۱۶. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، حقوق ایران در دریای خزر، ماهنامه حافظ، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۳.
۱۷. طلایی، فرهاد، رژیم حقوقی دریای خزر، مترجم محمدمهدی کریمی نیا، معرفت، شماره ۸۲، مهر ۱۳۸۳.

۱۸. کاشانی، جواد ، وضعیت حقوقی منابع نفت و گاز واقع در مرز بین کشورها، مقاله ( مجله حقوقی بین المللی، سال بیست و پنجم، شماره ۳۹، ۱۳۸۷)
۱۹. لو، آلن و ویلیام چرچیل، ۱۳۸۷، حقوق دریاها، ترجمه بهمن آقایی دیبا، تهران: گنج دانش، چاپ پنجم.
۲۰. مدنی، جلال الدین ، ایران در حاشیه! عاملی درباره رژیم حقوقی دریای خزر، زمانه، شماره ۵۰، اسفند ۱۳۸۱.
۲۱. مستقیمی، بهرام ، حفظ محیط زیست دریای خزر ، تهران ، وزرات امور خارجه مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۴.
۲۲. ملک زاده، سعید ، نگرشی تاریخی بر رژیم حقوقی دریای خزر، آفتاب یزد ۱۵/۱۲/۱۳۸۶.
۲۳. ممتاز، جمشید، دشواریها و چشم اندازهای نظام حقوقی دریای خزر، مترجم مرتضی صفری، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۲۳ و ۱۲۴، آذر و ۱۳۸۶.
۲۴. ممتاز، جمشید ، سعید میرزایی ینگجه، رژیم حقوقی دریای خزر: دیدگاههای ایران، مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، پاییز ۸۰.
۲۵. موحد، محمدعلی ، در پیرامون نظام حقوقی دریای خزر، کانون وکلا، شماره ۱۷۷، تابستان ۸۱.
۲۶. ناظمی، مهرداد، دریای خزر و حقوق بین الملل، مقاله، (مجله حقوق بین المللی شماره ۲۶ و ۲۷ بهار ۱۳۸۱)
۲۷. نیک نامی، نادر، رژیم حقوقی دریای خزر و منافع کشورهای ساحلی ، اندیشه صادق، شماره ۷۰، بهار ۱۳۸۱.
۲۸. سایت وزرات خارجه ایران به آدرس: [www.mfa.gov.ir](http://www.mfa.gov.ir)
۲۹. سایت ریاست جمهوری به آدرس: <http://www.president.ir/fa/105628>

### منابع انگلیسی

30. Award of the Arbitral Tribunal in the First Stage - Territorial Sovereignty and Scope of the Dispute October 9, 1998 and Award of the Arbitral Tribunal in the Second Stage - Maritime Delimitation available at: [www.pcacases.com](http://www.pcacases.com) visited on 2017/8/1
31. Barbara Kwiatkowska , THE ERITREA/YEMEN ARBITRATION: Landmark Progress In The Acquisition Of Territorial Sovereignty and Equitable Maritime Boundary Delimitation ,IBRU Boundary and Security Bulletin, University of Utrecht, The Netherlands 2000.
32. Bernard. H.oxman, Caspian sea or lake, (Caspian cross roads magazine volum1, Issue No.4 winter 1996.)
33. British petroleum, (2017) Caspian calling: a view of Azerbaijan's oil fields, available at : <https://www.bp.com/en/global/corporate/news-and-insights/bp-magazine/in-photos-azeri-chirag-deepwater-gunashli-oil->

fields-azerbaijan.html visited on 20/6/2018

34. British petroleum,(2013) Shah Deniz investment decision paves way for Southern Corridor gas link, available at : <https://www.bp.com/en/global/corporate/news-and-insights/press-releases/shah-deniz-final-investment-decision-paves-way.html> visited on 14/7/2018

35. Division for ocean affairs and the law of the sea office of legal affairs, digest of international cases on the law of the sea, united nation, new york, 2006.(internet version).

36. EIA,20013, Overview of oil and natural gas in the Caspian Sea region, available at : <https://www.eia.gov/beta/international/regions-topics.php?RegionTopicID=CSR> visited on 14/7/2018

37. Guyana-surinam award of the arbitral tribunal ,the hague, 17 september 2007,pages 27-33. Available at:[www.pca.cpa.org](http://www.pca.cpa.org) ,visited on 12/10/2017.

38. International Energy Agency Working Paper Series,December 2008,available at: [www.asiacentral.es/docs/caspian\\_perspectives\\_ia\\_dec08.pdf](http://www.asiacentral.es/docs/caspian_perspectives_ia_dec08.pdf). Visited on[06.02.2017].

39. Joel H.samuels, condominium arrangements in international practice. (Michigan journal of international law, vol, 29, summer 2006) .

40. Khazar expl.&prod, Statistical surveys hydrocarbon resources of Caspian region,2007,available at: [Http://www.kepco.ir/Default.aspx?tabid,visite](http://www.kepco.ir/Default.aspx?tabid,visite) on[10.03.2017].

41. Land, Island and maritime frontier dispute, (Elsalvador , Honduras, Nicaragua intervening), I.C.J.(1992) Reports, P589,Par385, available at: <http://www.icj.cij.org/docket/files/75/6671.pdf>

42. Mahmoud Gafouri, The Caspian sea: rivalry and cooperation, (Middel east policy, vol. x.v, No2, Summer 2008 )

43. North Sea Continental Shelf cases. I.C.J, Report (1969)

44. Official records of the general assembly , sixty. forth session, supplement No 10 (A/64/10) .

45. Rustam F Mamedov,International legal status of Caspian sea,(The Turkish year book vol xxx),p116,quted from: F.F.Martens, (modern International law of civil nations, vol I , 5 thed , St petersburg , 1904.).

46. United nations convention on the low of the sea.

47. Year book of the international law commission, 1974, vol II , part two.

48. Year book of international law commission,1956,P.P277.8.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۰ - ۵۷

## طراحی مدل همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی (مطالعه موردی: شعب بانک ملی استان گلستان)

امیر حسین امیرخانی<sup>۱</sup>

محمد رضا تات<sup>۲</sup>

### چکیده

هدف تحقیق حاضر طراحی مدل همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی در شعب بانک ملی استان گلستان می باشد. روش تحقیق در این مطالعه از نوع آمیخته اکتشافی می باشد. در این پژوهش به دلیل آمیخته بودن روش تحقیق از جهت شناسایی مؤلفه ها و غربالگری توسط روش دلفی از خبرگان مدیریت که دارای تخصص و تجارب مفید و پژوهش‌های مرتبط و فعال در حوزه مدیریت منابع انسانی بوده‌اند، تعداد ۲۰ نفر به روش نمونه‌گیری گلوله برفی موردبررسی و نظرخواهی قرار گرفته و همچنین برآزش مدل بررسی شد. جامعه آماری پژوهش شامل، کلیه کارکنان مدیریت بانک ملی استان گلستان می‌باشد که حجم این جامعه ۹۸ نفر بوده است. برای بخش کمی تحقیق از روش معادلات ساختاری با استفاده از نرم‌افزار SMART- PLS استفاده شده است. ابزار گردآوری اطلاعات در این پژوهش پرسشنامه محقق ساخته شاخص‌های همسوئی منافع فردی و سازمانی می باشد. نتایج نشان داد مهمترین مولفه همسوئی عامل تسهیم اهداف فرد در اهداف سازمان با وزن نسبی ۰/۹۸۵ در رتبه اول و عامل مدیریت بر مبنای ارزشها با وزن نسبی ۰/۷۱۸ در آخرین رتبه قرار دارد. همچنین در حالت معناداری بین عوامل ساختاری و رفتاری و فرآیندی و زمینه ای رابطه معناداری وجود دارد.

### واژگان کلیدی

همسوسازی، منافع فردی، منافع سازمانی، بانک ملی، استان گلستان.

۱. دانشیار، گروه مدیریت، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: amirhosseinamirkhani944@gmail.com

۲. دانشجوی دکترا مدیریت، گرایش منابع انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: tat\_mreza@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۱۲

## طرح مسأله

یکی از درگیری‌هایی که از گذشته بین هر سازمان و کارکنان وجود داشته است، به ویژه مؤسسات مالی، اعتباری و بانکی و تا به امروز ذهن مدیران، مسئولان سازمان و نظریه پردازان مدیریت را به خود مشغول کرده است، چگونگی آشتی و ادغام بین منافع فردی و سازمانی است. به عبارت دیگر، بیشتر تئوری‌های سازمان و مدیریت تلاش‌های مستقیم یا غیرمستقیم برای ترکیب منافع فرد و سازمان است. (رمضانی و برومند، ۲۰۱۳) برای موفقیت در سازمان، منافع و مسیر اجزا و عناصر سازمان باید مطابق با منافع و مسیر سازمان باشد. در صورت عدم برقراری آشتی بین اجزای مختلف سازمان و به ویژه منافع سازمانی و منافع فردی کارکنان، سازمان در تحقق منافع خود با چالش‌ها و موانع بسیاری روبرو خواهد بود و اثربخشی سازمان به حداقل خواهد رسید. (هانسون و همکاران، ۲۰۱۱) مفهوم همسویی یکی از مهمترین مفاهیم در ادبیات مدیریت استراتژیک است. (کاپلان و نورتون، ۲۰۰۶) فرهنگ لغات لانگمن واژه همسویی را به عنوان ترتیب دادن چیزها به گونه‌ای که در راستای یکدیگر یا موازی با یکدیگر قرار داشته باشند. (کلاین، ۲۰۱۰) برخی همسویی منافع فردی و سازمانی را به عنوان منبع ارزش اقتصادی سازمان تعریف می‌کنند و به عنوان یک ضرورت و جوهر مدیریت می‌دانند. (فلت و همکاران، ۲۰۱۱) بسیاری از مدیران به این امر قائلند که برای دستیابی به منافع بیشتر، حس واضحی از همسویی نیاز است. (اسکات، ۲۰۱۳) کارایی سازمان، به مقدار زیادی بستگی به میزان انطباق و سازگاری منافع کارکنان با منافع و مقاصد سازمان دارد و لازمه این همسویی، دستیابی به درک مشترک منافع سازمانی است که می‌تواند در سطوح مختلف سازمان انجام شود. سید جوادین (۱۳۸۸) در یک مطالعه به مقایسه سازمان‌هایی با عملکرد بالا با سازمان‌هایی با عملکرد پایین پرداخت و نشان داد که در سازمان‌های با عملکرد بالا ۶۷٪ از کارکنان درک خوبی از منافع سازمانی دارند، در حالی که این نسبت در سازمان‌های دارای عملکرد ضعیف ۳۳٪ است. (رمضانی و برومند، ۲۰۱۳) همچنین در مطالعات اخیر، محققان همبستگی شدیدی بین عملکرد مالی شرکتها و فرآیند موثر تنظیم منافع خود یافته‌اند. شرکت‌هایی که منافع را در سازمانشان به مقدار زیادی همسو نموده‌اند، به موفقیت بیشتری در زمینه‌های مالی نائل آمده‌اند. مطالعات همچنین نشان می‌دهد که کارکنان سازمان‌هایی با عملکرد ضعیف، ارتباط بین تلاش‌های فردی و منافع کلی کارفرمایان خود را درک نمی‌کنند. این افراد در مورد نقش خود در سازمان سردرگم هستند و همین امر موجب می‌شود تمرکز روی کار و در نهایت بهره‌وری کاهش یابد. بنابراین، موفقیت در سازمان بستگی به تنظیم هماهنگی بین منافع کارکنان و کسب و کار دارد و این کار علاوه بر رضایت در جبران تلاش‌های کارکنان، به آنها کمک می‌کند تا

ارتباط کار خود با منافع کسب و کار را درک کنند. (خیراندیش، ۲۰۱۴) تأکید بر همسوزی بین منافع فردی و سازمانی مستلزم توجه به این واقعیت است که دلایل مختلفی برای ناسازگاری و تعارض بین منافع فردی و سازمانی وجود دارد. بنابراین، یکی از اصلی ترین چالش هایی که مدیریت با آن روبرو است، یافتن راه های منطقی برای انطباق منافع فردی و سازمانی است. (بابایی و همکاران، ۲۰۱۳) ذکر این نکته حائز اهمیت است که افراد مبتنی بر عضویت در سازمان بخشی از استقلال عملشان را از دست داده و خود را به محدودیت های سازمان و گروه تسلیم می کنند. این امر می تواند یک تنش اساسی بین تلاش های افراد برای دستیابی به فردیت خود و تلاش های سازمان برای دستیابی به قانون و فرمانبرداری ایجاد کند. (والس و همکاران، ۲۰۱۱) روابط و وابستگی های متقابل کارکنان و سازمان می توانند بستر مناسبی را برای همسوزی منافع فردی و سازمانی فراهم کنند. (سید جوادین و پورولی، ۱۳۸۸) بدیهی است هرچه سطح این همسوزی وسعت بالاتری بیابد، وضعیت سازمان بهتر می شود. (سیدی و همکاران، ۲۰۱۴) نتایج بیش از سی سال تحقیق دانشکده بازرگانی هاروارد نشان می دهد که همسوزی ابعاد و ارکان مختلف سازمان، سازمان را به سازمانی اثربخش مبدل می سازد و مسئله همسوزی را می توان یکی از مهمترین مزیت های رقابتی سازمان دانست. همچنان که از تمامی تئوریها و سایر نظریه های مشابه بر می آید، منافع فرد و سازمان هرگز در هم تنیده نمی شوند، اما تلاش می شود منافع را به هم نزدیک تر کرده و شدت درگیری آنها را کاهش دهد. (البویحان و لیو ۲۰۱۲) مقاله ای با عنوان "بهترین راه ممکن برای همسو کردن کارکنان با منافع سازمان" نوشتند و الگویی برای همسوزی سرمایه انسانی ارائه دادند. (البویحان و لیو، ۲۰۱۲) هانسون و همکاران (۲۰۱۰) مقاله ای با عنوان تعریف و اندازه گیری همسوزی در مدیریت عملکرد ارائه دادند. (هانسون و همکاران، ۲۰۱۱) بابایی و همکاران (۲۰۱۳) در مقاله خود برخی از عوامل و مولفه های موثر بر همسوزی منافع فردی و سازمانی را توضیح داده اند. (بابایی و همکاران، ۲۰۱۳) یان ژانگ و چو چو (۲۰۱۱) در مقاله خود در مورد نقش مهم منافع در تنظیم رفتارهای روزانه مردم و تأثیر اشتراک منافع فردی در تعهد به منافع گروهی بحث می کنند. (یان ژانگ، ۲۰۱۱) خیراندیش (۲۰۱۴) و جعفری نیا و همکاران (۱۳۸۸) مدلی برای اندازه گیری تطابق بین منافع فردی و سازمانی در شرکت فولاد مبارکه اصفهان ترسیم کردند و برخی از منافع فردی و سازمانی در این شرکت را بر اساس مدل چرخه همراستایی نیروی دریایی آمریکا، برشمرده و میزان همسوزی آنها را اندازه گیری کرده اند. سید جوادین و پورولی (۱۳۸۸) در مقاله ای با عنوان همسو سازی نسبی منافع فردی و سازمانی، عوامل مهمی که می تواند در همسوزی منافع فردی و سازمانی مؤثر باشد، شناسایی کرده و در شرکت طرح و اندیشه بهساز ملت مورد سنجش قرار داده اند. از مجموع مطالعات صورت گرفته می توان عواملی را که در همسوئی منافع فردی و

سازمانی کارکنان موثر هستند را به ۴ عامل ساختاری - رفتاری - فرآیندی و زمینه ای می توان تقسیم کرد. بانکها نیز همانند سایر ادارات و موسسات نیازمند همسو شدن منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی بوده تا نتیجه عملکرد مطلوب تری داشته باشند. با توجه به مطالب مطروحه و عدم توجه کافی به این موضوع این تحقیق در واقع به دنبال پاسخ گویی به این سوال است که بهترین مدل برای همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی در شعب بانک ملی استان گلستان کدامند؟

### پیشینه تحقیق

بذر افشان و همکاران (۱۳۹۵) در مطالعه‌ای تحت عنوان بررسی همراستایی استراتژیک کسب و کار و فناوری اطلاعات از دیدگاه مدیران به این نتیجه رسیدند که این مؤسسه در مرحله دوم بلوغ همسویی (مرحله تعهد) قرار دارد. از میان ابعاد همراستایی استراتژیک، ابعاد ارتباطات، شایستگی و ارزش سازمانی، مدیریت و سطح اعمال اختیار، حیطة عمل و زیرساخت فناوری و مهارت ها در سطح دوم و سپس مشارکت در سطح سوم بود. مدیران تجاری و مدیران IT هر دو بلوغ همراستایی را سطح دوم ارزیابی کردند. بزرگی و همکاران (۱۳۹۳) در مطالعه‌ای تحت عنوان منافع فردی، سازمانی و اجتماعی بیان داشتند که فرد دارای آرزوها و تمایلاتی است که برای رسیدن به آن تلاش می کند. این خواسته ها را می توان در یک طیف پیوسته از انسانهای اقتصادی و مادی گرفته تا انسانهای اجتماعی و کمال گرایان ترسیم کرد. پیروی از این نیازها و مقابله با آنها بستگی به وراثت، محیط و شخصیت فرد دارد. از طرف دیگر، انسان موجودی اجتماعی است و با تشکیل و ایجاد سازمان جدید و پیوستن به آن یا با پیوستن به سازمان موجود و مشارکت او، برای رفع نیازهای اجتماعی باید به رضایتمندی و خشنودی دست یابد. بنابراین، سازمانها می توانند در صورت برخورداری از والاترین منافع شخصی و سازمانی، گامهای مؤثری در جهت منافع اجتماعی بردارند. مولودیان و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله خود با عنوان طراحی مدل مفهومی همسویی منافع فردی و سازمانی با تاکید بر رویکرد ارزشی در نهایت ۳۲ شاخص که تاثیر زیادی بر همسویی منافع فردی و سازمانی داشتند مشخص و در غالب سه عامل ساختاری، رفتاری و زمینه ای به عنوان عوامل مستقل، و عامل ارزشی به عنوان عاملی تعدیل گر تفکیک و مبنای طراحی مدل مفهومی تحقیق قرار گرفت. فروزنده دهکردی (۱۳۹۲) در مقاله خود تحت عنوان شناسایی عوامل و مؤلفه های مؤثر بر همسویی منافع فردی کارکنان و سازمان در نهج البلاغه بر مبنای مدل سه شاخگی در غالب سه عامل ساختاری، رفتاری و محیطی به عنوان متغیرهای مستقل و عامل ارزشی به عنوان متغیر تعدیل گر تفکیک گردید. این تحقیق اهمیت مراجعه به منابع دینی و اسلامی در حل مسائل سازمانی و مدیریتی را نشان میدهد. سید جوادین و پورولی (۱۳۸۸) در پژوهشی عوامل مؤثر بر همسوسازی منافع فردی و سازمانی را در

قالب هفت شاخص، مدیریت بر مبنای ارزش، معنویت در محیط کار، شفافیت، نظام انگیزشی پرداخت، نظارت و کنترل، عدم اطمینان محیطی، و مدیریت مشارکتی مطرح کرده‌اند. کاکروسبیوربو<sup>۱</sup> (۲۰۱۴) در مطالعه‌ای با عنوان همسویی استراتژیک در سازمانهای غیرمتمرکز، به این نتیجه رسید که همسوزی استراتژیکی به کنترل های ایدئولوژیکی-اجتماعی نسبت داده می‌شود. همچنین اعتماد بر اساس تجربه و توصیه سرپرستان به زیردستان نقش اساسی در همسویی استراتژیک داشت. اسکافت و روزاناس (۲۰۱۳) تحقیقی با عنوان طراحی و استفاده عادلانه از سیستم های کنترل مدیریت به عنوان یک ملزوم برای تجانس منافع انجام دادند. نتایج نشان داد که دونوع پایدار از تجانس منافع با عنوان ۱- حداکثر تجانس منافع جایی که هم طراحی وهم استفاده از سیستم های کنترل مدیریت عادلانه است و ۲- حداقل تجانس منافع جایی که هم طراحی وهم استفاده ناعادلانه است اتفاق می‌افتد. ودونوع ناپایدار از تجانس منافع با عنوان ۱- تجانس منفعت موقتی (گاه به گاهی) جایی که طراحی سیستم کنترل مدیریت ناعادلانه ولی استفاده از آن عادلانه است و ۲- تجانس منفعت منحرف جایی که هم طراحی وهم استفاده ناعادلانه است اتفاق می‌افتد. لمپتس وهمکاران (۲۰۱۲) در مطالعه‌ای در مورد همسویی منافع در بهبود فرآیند نتیجه گرفت که دانش و تجربه کمی در صنعت در مورد همسویی منافع سازمانی با منافع کسب و کار وجود دارد که به نوبه خود می‌تواند تلاشهای ناموفق بهبود فرایند و یا حتی شک و تردید نسبت به روند بهبود رابطور کلی توضیح دهد. اسپیرابا و کریشناونی (۲۰۱۰) تحقیقی را با عنوان سیستم های مدیریت عملکرد در بخش تولید هند: مشارکت، انگیزه پولی و همسوئی با اهداف سازمانی انجام دادند. به منظور طراحی سیستم های ارزیابی مناسب برای کارکنان سازمان، ممکن است مشاورانی از خارج از سازمان وارد کرده و همچنین سازمان ها برای حمایت از سیستم های عملکرد مدیریت و ایجاد انگیزه برای کارکنان با عملکرد بالا معرفی کنند. نتایج نشان داد که همکاری مشاوران خارجی بر عملکرد سیستم های عملکرد مدیریت و همچنین همسویی اهداف سازمانی و همچنین پشتیبانی مالی تأثیر منفی و معناداری دارد. در حالی که سیستم عملکرد مدیریت، تأثیر مثبت معنادار بر همسویی اهداف سازمانی دارد.

### روش تحقیق

این تحقیق از لحاظ گردآوری داده و اطلاعات از نوع آمیخته اکتشافی است. که شامل نخست تحقیق کیفی و روش دلفی فازی و سپس روش تحقیق کمی (مدل یابی معادلات ساختاری و آزمون تحلیل عاملی و روش AHP) می‌باشد. از طرفی با توجه به اینکه هدف تحقیقات توسعه دانش کاربردی، در یک زمینه خاص است و تحقیقات کاربردی، به سمت کاربرد

عملی دانش، هدایت می‌شود این تحقیق با توجه به اینکه از ابعاد و مؤلفه‌های الگوهای مطرح‌شده در زمینه طراحی مدل همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی برای بانک استفاده می‌نماید، از نظر هدف، تحقیق کاربردی و توسعه‌ای است. در این تحقیق از بین روش‌های تحقیق کیفی از روش دلفی فازی استفاده می‌شود. برای بررسی موضوع تحقیق هم از منابع مکتوب (کتاب، مقاله، پایان نامه و دیگر نوشته‌ها در این زمینه) و هم نظرسنجی از ۲۰ نفر خبره در زمینه مدیریت که دارای تجارب ارزنده و مفید و همچنین اساتید حوزه مدیریت بوده‌اند استفاده شده است. در بعد کمی تحقیق نیز، پس از این که الگو با استفاده از روش تحقیق کیفی تدوین شد، بر اساس استخراج مؤلفه‌های مدل طراحی‌شده و توزیع پرسشنامه کمی با طیف لیکرت بین ۹۸ کارکنان بانک با استفاده از مدل یابی معادلات ساختاری با استفاده از نرم‌افزار  $Smart\ PLS^2$  روابط بین متغیرهای منافع فردی کارکنان و منافع سازمانی و ضرایب همبستگی فیما بین آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس برآزش مدل نهایی انجام خواهد شد. همچنین از روش کتابخانه‌ای و روش‌های میدانی برای گردآوری اطلاعات استفاده شده است. از روش‌های کتابخانه‌ای شامل مطالعه کتاب‌ها، مقالات، مجلات، طرح‌های پژوهشی و بانک‌های اطلاعاتی اینترنتی استفاده شده است. روش‌های میدانی شامل، گردآوری اطلاعات توسط پرسشنامه و مصاحبه آزاد از خبرگان می‌باشد. برای جمع‌آوری اطلاعات جهت انجام تحقیق از دو نوع پرسشنامه ۱. پرسشنامه فازی با دو طیف ده گانه خوش بینانه و بد بینانه و ۲. پرسشنامه ۵ گزینه ای لیکرت جهت برآزش مدل و به‌کارگیری معادلات ساختاری) در مراحل مختلف تحقیق استفاده شده که برای روایی آن از روایی محتوایی از نظرات اساتید و خبرگان مدیریت استفاده شد و پس از جرح و تعدیل پرسشنامه نهایی تهیه گردید. همچنین از روش تحلیل عاملی نیز جهت بررسی روایی استفاده گردید که با توجه به عدد به‌دست‌آمده روایی پرسشنامه تأیید می‌گردد. پایایی آن هم به روش‌های مختلف تأیید شد که در ادامه به آن اشاره می‌شود. در این پژوهش به دلیل آمیخته بودن روش تحقیق از جهت شناسایی مؤلفه‌ها و غربال‌گری توسط روش دلفی از خبرگان مدیریت که دارای تخصص و تجارب مفید و پژوهش‌های مرتبط و فعال در حوزه مدیریت منابع انسانی بوده‌اند، تعداد ۲۰ نفر به روش نمونه‌گیری گلوله برفی مورد بررسی و نظرخواهی قرار گرفته و همچنین برآزش مدل بررسی شد. جامعه آماری پژوهش شامل، کلیه کارکنان مدیریت شعب بانک ملی استان گلستان می‌باشد که حجم این جامعه ۹۸ نفر بوده است.

### یافته‌های تحقیق

پاسخ به سؤال اول تحقیق: معیارهای الگوی همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی در بانک ملی ایران شعب استان گلستان کدامند؟  
برای این مرحله از تحقیق با توجه به بررسی پیشنهادی و اخذ نظر خبرگان مطابق

جداول زیر شناسایی و جهت غربالگری مؤلفه‌های مناسب از روش دلفی فازی استفاده گردید. جداول ذیل از میزان نمرات کسب شده بین ۱ تا ۱۰ برای بدبینانه و خوش‌بینانه که باتوجه به نظر ۲۰ نفر از خبرگان در مورد میزان درجه اهمیت زیر عاملها و شاخص‌ها بدست آمده است.

جدول (۲) شاخص‌های همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی براساس روش دلفی فازی

مقدار معنی داری	میانگین هندسی		مقدار خوش بینانه		مقدار بدبینانه		عوامل
	$U_m^i$	$I_m^i$	بیشترین	کمترین	بیشترین	کمترین	
							عوامل رفتاری
۷/۸۵	۷/۴۱	۵/۲۶	۱۰	۵	۹	۲	برخورد عادلانه و منصفانه با کارکنان در تشویق و تنبیه‌ها
۳/۸۰	۵/۳۴	۲/۵۸	۷	۲	۶	۱	پاداش در مقابل مقدار کار انجام شده
۶/۷۲	۸/۵۱	۴/۷۸	۱۰	۷	۷	۳	بهبود و گسترش ارتباطات چهره به چهره مدیران و کارکنان
۸/۰۷	۸/۴۹	۴/۰۹	۱۰	۷	۸	۲	احساس عدالت و برابری (در انتقالات، انتصابات و حقوق و مزایا)
۳/۲۱	۴/۶۹	۲/۷۹	۸	۲	۶	۱	تشویق پشتکار در کار و قدردانی از زحمات کارکنان
۷/۷۸	۸/۲۶	۵/۶۹	۱۰	۷	۸	۴	تقویت و توجه به باورهای معنوی و اخلاقی در جامعه
۴/۳۸	۷/۲۱	۴/۲۸	۹	۴	۶	۲	حاکمیت روحیه امر به معروف و نهی از منکر در سازمان
۹/۲۷	۷/۶۰	۵/۶۶	۹	۶	۹	۴	ایجاد روحیه اعتماد متقابل بین کارکنان و مدیران
۴/۹۲	۶/۰۴	۳/۷۶	۱۰	۲	۹	۱	تعدیل و انعطاف در رفتار کارکنان در سازمان

حد آستانه = ۶/۲۲

با توجه به اینکه مقدار حد آستانه که از میانگین ستون مقدار معنی داری (۶/۲۲) بدست آمده است. بنابراین از میان ۹ بعد موجود، عوامل: پاداش در مقابل مقدار کار انجام شده، تشویق پشتکار در کار و قدردانی از زحمات کارکنان، حاکمیت روحیه امر به معروف و نهی از منکر در سازمان، تعدیل و انعطاف در رفتار کارکنان در سازمان، در مقایسه با سایر عوامل مقدار معناداری آن‌ها کمتر از حد آستانه (۶/۲۲) می‌باشد حذف خواهند شد. بنابراین عوامل: برخورد عادلانه و منصفانه با کارکنان در تشویق و تنبیه‌ها، بهبود و گسترش ارتباطات چهره به چهره مدیران و کارکنان، احساس عدالت و برابری (در انتقالات، انتصابات و حقوق و مزایا)، تقویت و توجه به باورهای معنوی و اخلاقی در جامعه، ایجاد روحیه اعتماد متقابل بین کارکنان و مدیران با توجه اینکه مقدار معناداری آن‌ها بیشتر از حد آستانه می‌باشد، انتخاب خواهند شد.

جدول (۳) شاخص‌های همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی براساس روش دلفی فازی

عوامل	مقدار بدبینانه		مقدار خوش بینانه		میانگین هندسی		مقدار معنی داری
	کمترین	بیشترین	کمترین	بیشترین	$U_m^l$	$I_m^l$	
عوامل ساختاری							
وجود سیستم پیشنهادات و انتقادات در سازمان	۱	۶	۳	۹	۳/۰۸	۶/۷۴	۳/۸۷
شفافیت و پاسخگویی در نظام اداره سازمان	۳	۹	۷	۹	۵/۴۳	۸/۱۲	۱۲/۱۲
مدیریت مشارکتی و شورایی	۲	۹	۵	۱۰	۴/۴۵	۸/۱۷	۷/۴۱
نظام شایسته سالاری و به کارگیری و استخدام افراد لایق و کارآمد	۲	۸	۶	۹	۴/۲۲	۸/۰۵	۸/۱۹
وضوح اهداف سازمانی							
نظام انگیزشی در پرداخت و رسیدگی به کارکنان	۴	۹	۶	۱۰	۶/۵۶	۸/۰۹	۸/۴۲
تشویق به نوآوری در کارکنان	۵	۹	۶	۱۰	۷/۰۱	۸/۲۲	۷/۴۷
مدیریت بر مبنای ارزشها	۴	۸	۷	۱۰	۶/۱۰	۷/۹۹	۸/۰۸

\*حد آستانه = ۷/۳۹

با توجه به اینکه مقدار حد آستانه که از میانگین ستون مقدار معنی داری (۷/۳۹) بدست آمده است. بنابراین از میان ۸ بعد موجود، عوامل: وجود سیستم پیشنهادات و انتقادات در سازمان، وضوح اهداف سازمانی در مقایسه با سایر عوامل مقدار معناداری آن‌ها کمتر از حد آستانه (۷/۳۹) می‌باشد حذف خواهند شد. بنابراین عوامل: شفافیت و پاسخگویی در نظام اداره سازمان، مدیریت مشارکتی و شورایی، نظام شایسته سالاری و به کارگیری و استخدام افراد لایق و کارآمد، نظام انگیزشی در پرداخت و رسیدگی به کارکنان، تشویق به نوآوری در کارکنان، مدیریت بر مبنای ارزشها با توجه اینکه مقدار معناداری آن‌ها بیشتر از حد آستانه می‌باشد، انتخاب خواهند شد. جدول (۴) شاخص‌های همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی براساس روش دلفی فازی

عوامل	مقدار بدبینانه		مقدار خوش بینانه		میانگین هندسی		مقدار معنی داری
	کمترین	بیشترین	کمترین	بیشترین	$U_m^l$	$I_m^l$	
عوامل فرآیندی							
همراستایی ارزشهای غایی کارکنان با سازمان	۳	۹	۷	۱۰	۶/۴۱	۸/۶۱	۱۱/۲۰
استفاده از روش‌های ارزیابی متوازن فردی	۱	۵	۲	۹	۳/۲۵	۶/۱۳	۲/۷۷
فرایند اجتماعی سازی کارکنان	۴	۷	۷	۹	۶/۳۹	۷/۹۶	۸/۴۵
مرتبط نمودن استراتژی و آموزش کارکنان	۱	۵	۳	۹	۲/۵۲	۵/۳۸	۲/۷۵
ایجاد سازمان توانمند و توانمند سازی سازمان	۲	۸	۶	۹	۳/۶۸	۷/۵۹	۷/۷۳
تاکید بر هدفمندی در سازمان و ایجاد سازمان هدفمند	۱	۷	۳	۹	۲/۴۴	۵/۷۹	۴/۰۷
آگاه کردن و آشنایی کارکنان با توانایی علمی و منابع سازمان	۵	۹	۶	۱۰	۶/۸۹	۸/۳۶	۷/۴۶
تاکید بر آینده نگری در سازمان (ایجاد سازمان آینده گرا)	۱	۵	۲	۸	۲/۳۸	۵/۸۶	۲/۸۴
آموزش مستمر و یادگیری مادام العمر کارکنان (ایجاد سازمان یادگیرنده)	۴	۹	۷	۱۰	۵/۸۱	۸/۲۶	۹/۳۷

\*حد آستانه = ۶/۲۹

با توجه به اینکه مقدار حد آستانه که از میانگین ستون مقدار معنی داری (۶/۲۹) بدست آمده است. بنابراین از میان ۹ بعد موجود، عوامل: استفاده از روش های ارزیابی متوازن فردی، مرتبط نمودن استراتژی و آموزش کارکنان، تاکید بر هدفمندی در سازمان و ایجاد سازمان هدفمند، تاکید بر آینده نگری در سازمان (ایجاد سازمان آینده گرا) در مقایسه با سایر عوامل مقدار معناداری آن ها کمتر از حد آستانه (۶/۲۹) می باشد حذف خواهند شد. بنابراین عوامل: همراستایی ارزشهای غایی کارکنان با سازمان، فرایند اجتماعی سازی کارکنان، ایجاد سازمان توانمند و توانمند سازی سازمان، آگاه کردن و آشنایی کارکنان با توانایی علمی و منابع سازمان، آموزش مستمر و یادگیری مادام العمر کارکنان (ایجاد سازمان یادگیرنده) با توجه اینکه مقدار معناداری آن ها بیشتر از حد آستانه می باشد، انتخاب خواهند شد.

جدول (۵) شاخص های همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی براساس روش دلفی فازی

عوامل	مقدار بدینانه		مقدار خوش بینانه		میانگین هندسی		مقدار معنی داری
	بیشترین	کمترین	بیشترین	کمترین	$U_m^i$	$I_m^i$	
عوامل زمینه ای							
سهیم کردن کارکنان در سود و درآمد سازمان	۴	۲	۴	۴	۷	۳/۰۵	۲/۹۹
حاکمیت انضباط و ضوابط	۹	۴	۶	۱۰	۶/۳۷	۸/۲۸	۸/۳۰
نظارت و کنترل مستمر در سازمان	۵	۱	۳	۹	۲/۴۹	۵/۷۴	۲/۸۳
تسهیم اهداف فرد در اهداف سازمان	۸	۴	۷	۹	۵/۲۰	۷/۶۰	۹/۰۹
سهیم شدن کارکنان در مالکیت سازمان	۵	۱	۳	۹	۲/۴۷	۵/۵۲	۲/۷۸
مدیریت تعارض در سازمان	۹	۴	۸	۱۰	۶/۳۱	۸/۶۳	۱۲/۱۳
وجود عدم اطمینان در محیط بیرونی سازمان	۹	۲	۲	۱۰	۵/۲۱	۶/۹۸	۵/۳۶
انعطاف پذیری زیرساخت ها	۹	۴	۵	۱۰	۵/۵۲	۷/۵۱	۶/۵۱

\*حدآستانه = ۶/۲۵

با توجه به اینکه مقدار حد آستانه که از میانگین ستون مقدار معنی داری (۶/۲۵) بدست آمده است. بنابراین از میان ۸ بعد موجود، عوامل: سهیم کردن کارکنان در سود و درآمد سازمان، نظارت و کنترل مستمر در سازمان، سهیم شدن کارکنان در مالکیت سازمان، وجود عدم اطمینان در محیط بیرونی سازمان مقدار معناداری آن ها کمتر از حد آستانه (۶/۲۵) می باشد حذف خواهند شد. بنابراین عوامل: حاکمیت انضباط و ضوابط، تسهیم اهداف فرد در اهداف سازمان، مدیریت تعارض در سازمان، انعطاف پذیری زیرساخت ها با توجه اینکه مقدار معناداری آن ها بیشتر از حد آستانه می باشد، انتخاب خواهند شد.

### پاسخ سؤال دوم تحقیق: الگوی ساختاری روابط بین مؤلفه‌های مدل چگونه است؟

برای آزمون صحت مدل نظری تحقیق و محاسبه ضریب تأثیر، از روش مدل‌سازی معادلات ساختاری توسط نرم افزار PLS استفاده شده است. در تحلیل عاملی، ابتدا باید اطمینان حاصل شود که می‌توان از داده‌های موجود برای تجزیه و تحلیل استفاده کرد. برای این کار روش‌های مختلفی وجود دارد، از جمله محاسبه مقدار KMO، که همیشه از ۰ تا ۱ متغیر است. اگر مقدار آن بین ۰.۵۰ تا ۰.۶۹ باشد، می‌توان با احتیاط بیشتری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت، اما اگر مقدار از ۰.۷ بیشتر باشد، همبستگی بین داده‌ها برای تحلیل عاملی مناسب خواهد بود. از طرف دیگر، به عبارت دیگر با استفاده از تست بارتلت می‌توان از کفایت نمونه‌گیری اطمینان حاصل کرد.

#### جدول (۶) نتایج شاخص KMO و آزمون بارتلت

نتایج	آزمون	عامل
.869	ضریب کفایت نمونه‌گیری KMO	عوامل موثر بر همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی
2463.367	کای اسکوئر	
190	درجه آزادی	
.000	سطح معنی‌داری	
	آزمون کرویت بارتلت	

با توجه به عدد KMO (بزرگتر از ۰.۷) و عدد معناداری آزمون بارتلت ( $\text{sig} < 0.05$ ) می‌توان گفت که داده‌ها برای اجرای تحلیل عاملی مناسب است و از شرایط مورد نیاز برخوردار است.

#### جدول (۷) اشتراکات اولیه

سوالات	اولیه	استخراجی
A1	1.000	.817
A2	1.000	.702
A3	1.000	.901
A4	1.000	.881
A5	1.000	.831
B1	1.000	.857
B2	1.000	.899
B3	1.000	.698
B4	1.000	.928
B5	1.000	.950
B6	1.000	.517
C1	1.000	.687
C2	1.000	.789
C3	1.000	.710
C4	1.000	.811
C5	1.000	.635
D1	1.000	.963
D2	1.000	.964
D3	1.000	.953
D4	1.000	.817

Extraction Method: Principal Component Analysis.

جدول بالا نشان دهنده مناسب بودن تمامی سوالات در فرآیند تحلیل عاملی می باشد، به علت اینکه عدد اشتراکات سوالات از ۰.۵ بیشتر است.

جدول (۸) واریانس تبیین شده

عاملها	مقدار ویژه			مجموع مجذور بارهای عاملی (قبل از چرخش)			مجموع مجذور بارهای عاملی (بعد از چرخش)		
	جمع	نسبت از واریانس (به درصد)	درصد تجمعی	جمع	نسبت از واریانس (به درصد)	درصد تجمعی	جمع	نسبت از واریانس (به درصد)	درصد تجمعی
1	10.153	50.764	50.764	10.153	50.764	50.764	4.865	24.327	24.327
2	2.729	13.644	64.408	2.729	13.644	64.408	4.176	20.880	45.207
3	2.280	11.398	75.806	2.280	11.398	75.806	3.920	19.600	64.807
4	1.148	5.741	81.547	1.148	5.741	81.547	3.348	16.739	81.547
5	.854	4.271	85.817						
6	.439	2.197	88.014						
7	.378	1.890	89.904						
8	.350	1.750	91.654						
9	.322	1.611	93.265						
10	.270	1.352	94.617						
11	.231	1.156	95.773						
12	.218	1.088	96.860						
13	.165	.826	97.686						
14	.126	.628	98.314						
15	.113	.564	98.878						
16	.089	.445	99.323						
17	.080	.401	99.724						
18	.032	.158	99.883						
19	.014	.069	99.952						
20	.010	.048	100.000						

Extraction Method: Principal Component Analysis.

جدول کل واریانس تبیین شده نشان می دهد که این سوالات ۴ عامل را تشکیل می دهند و این عاملها در حدود ۸۱/۵۴۷ درصد واریانس را تبیین و پوشش می نمایند که در واقع نشان دهنده روایی مناسب سوالات می باشد.

جدول (۹) ماتریس چرخش یافته عاملی

	عامل‌ها			
	۱	۲	۳	۴
A1	.168	.860	.124	.182
A2	.228	.687	.318	.275
A3	.188	.891	.054	.260
A4	.238	.888	.039	.187
A5	.156	.815	.240	.292
B1	.849	.258	.154	.214
B2	.893	.146	.175	.222
B3	.693	.311	.061	.342
B4	.924	.162	.132	.175
B5	.930	.154	.168	.184
B6	.671	.106	.049	.228
C1	.315	.265	.205	.690
C2	.234	.395	.261	.714
C3	.380	.199	.180	.703
C4	.298	.261	.276	.760
C5	.196	.240	.152	.718
D1	.132	.142	.942	.195
D2	.149	.145	.935	.218
D3	.142	.165	.927	.217
D4	.125	.102	.879	.134

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization.

a. Rotation converged in 5 iterations.

طبق نتایج به دست آمده مشخص می‌شود که جدول ۴-۱۶ شامل ۴ عامل است، بطوری که:

- در عامل اول بیشترین بار عاملی ۰/۹۳۰ و کمترین ۰/۶۷۱ می‌باشد.
- در عامل دوم بیشترین بار عاملی ۰/۸۹۱ و کمترین ۰/۶۸۷ می‌باشد.
- در عامل سوم بیشترین بار عاملی ۰/۹۴۲ و کمترین ۰/۸۷۹ می‌باشد.
- در عامل چهارم بیشترین بار عاملی ۰/۷۶۰ و کمترین ۰/۶۹۰ می‌باشد.

**توصیف متغیرهای پژوهش**

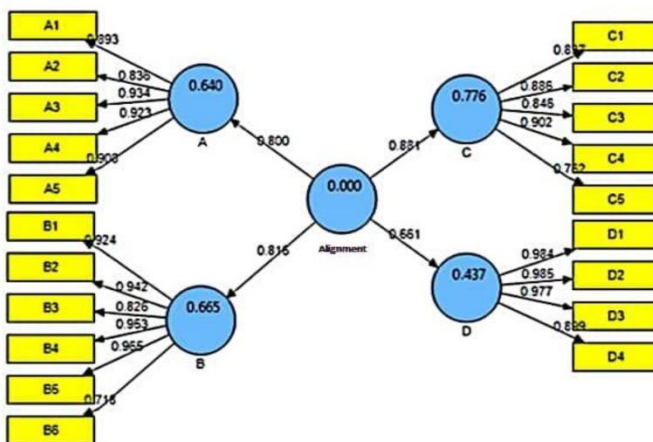
با توجه به جدول ذیل آمار توصیفی متغیرهای تحقیق از نظر شاخص‌های آماری به شرح جدول زیر می‌باشد. به عنوان مثال مینیمم نظرات مقدار ۱/۲۵، ماکزیمم نظرات مقدار ۴/۸۵ و میانگین و انحراف عامل نظرات به ترتیب به میزان ۲/۸۰۹ و ۰/۷۱۹ می‌باشد.

جدول (۱۰) آمار توصیفی عامل‌های تحقیق

جدول (۱۰) آمار توصیفی عامل‌های تحقیق

عامل	مشاهده	کمترین	بیشترین	میانگین	انحراف عامل	واریانس
عوامل موثر بر همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی	۹۸	۱/۲۵	۴/۸۵	۲/۸۰۹	۰/۷۱۹	۰/۵۱۸
عوامل رفتاری	۹۸	۱/۰۰	۵/۰۰	۲/۸۱۰	۰/۹۵۳	۰/۹۱۰
عوامل ساختاری	۹۸	۱/۱۷	۵/۰۰	۳/۰۷۴	۰/۸۲۹	۰/۶۸۹
عوامل فرآیندی	۹۸	۱/۰۰	۴/۴۰	۲/۶۰۲	۰/۸۶۲	۰/۷۴۴
عوامل زمینه‌ای	۹۸	۱/۰۰	۵/۰۰	۲/۶۷۰	۱/۰۳۶	۱/۰۷۴

-بررسی مدل عوامل موثر بر همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی



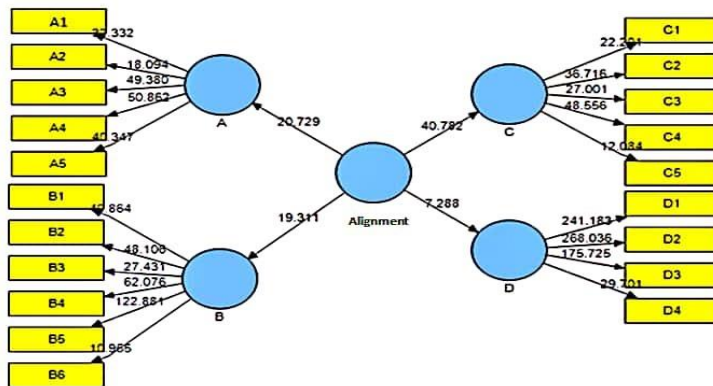
شکل (۱) مدل عوامل موثر بر همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با ضریب عاملی

### تحلیل مدل فوق

همان گونه که در مدل فوق نشان داده شده است اوزان عوامل موثر بر همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی به ترتیب اهمیت و اولویت از این قرار است:

عامل تسهیم اهداف فرد در اهداف سازمان با وزن نسبی ۰/۹۸۵ در رتبه اول و عامل

حاکمیت انضباط و ضوابط در رتبه دوم و عامل مدیریت تعارض در سازمان رتبه سوم و عامل تشویق به نوآوری در کارکنان در رتبه چهارم و عامل نظام انگیزشی در پرداخت و رسیدگی به کارکنان در رتبه پنجم و عامل مدیریت مشارکتی و شورایی در رتبه ششم و عامل احساس عدالت و برابری (در انتقالات، انتصابات و حقوق و مزایا) در رتبه هفتم و عامل شفافیت و پاسخگویی در نظام اداره سازمان در رتبه هشتم و عامل تقویت و توجه به باورهای معنوی و اخلاقی در جامعه در رتبه نهم و عامل ایجاد روحیه اعتماد متقابل بین کارکنان و مدیران در رتبه دهم و عامل آگاه کردن و آشنایی کارکنان با توانایی علمی و منابع سازمان در رتبه یازدهم و عامل انعطاف پذیری زیرساخت ها در رتبه دوازدهم و عامل برخورد عادلانه و منصفانه با کارکنان در تشویق و تنبیه ها در رتبه سیزدهم و عامل فرایند اجتماعی سازی کارکنان در رتبه چهاردهم و عامل ایجاد سازمان توانمند و توانمند سازی سازمان در رتبه پانزدهم و عامل بهبود و گسترش ارتباطات چهره به چهره مدیران و کارکنان در رتبه شانزدهم و عامل همراهی ارزشهای غایی کارکنان با سازمان در رتبه هفدهم و عامل نظام شایسته سالاری و به کارگیری و استخدام افراد لایق و کارآمد در رتبه هجدهم و عامل آموزش مستمر و یادگیری مادام العمر کارکنان (ایجاد سازمان یادگیرنده) در رتبه نوزدهم و در نهایت عامل مدیریت بر مبنای ارزشها با وزن نسبی ۰/۷۱۸ در رتبه بیستم قرار دارد.



شکل (۲) مدل عوامل موثر بر همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی در حالت معناداری  
تحلیل مدل فوق

الف) بررسی رابطه بین همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل رفتاری

با توجه به شکل (۱) و (۲)، می توان گفت ضریب استاندارد شده (ضریب مسیر) بین دو متغیر (همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل رفتاری)  $\beta = 0.80\%$  می باشد و ضریب معناداری (آماره تی) بین این دو متغیر نیز  $t = 20.729$  بوده (بیشتر از قدرمطلق ۱.۹۶) که

نشان می‌دهد معنادار است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت عوامل رفتاری در همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی موثر است و رابطه معناداری بین آن‌ها برقرار است. (ب) بررسی رابطه بین همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل ساختاری

با توجه به شکل (۱) و (۲)، می‌توان گفت ضریب استاندارد شده (ضریب مسیر) بین دو متغیر (همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل ساختاری)  $\beta = 0.815$  می‌باشد و ضریب معناداری (آماره تی) بین این دو متغیر نیز  $t = 19/311$  بوده (بیشتر از قدرمطلق ۱.۹۶) که نشان می‌دهد معنادار است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت عوامل ساختاری در همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی موثر است و رابطه معناداری بین آن‌ها برقرار است.

ج) بررسی رابطه بین همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل فرآیندی

با توجه به شکل (۱) و (۲)، می‌توان گفت ضریب استاندارد شده (ضریب مسیر) بین دو متغیر (همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل فرآیندی)  $\beta = 0.881$  می‌باشد و ضریب معناداری (آماره تی) بین این دو متغیر نیز  $t = 40/782$  بوده (بیشتر از قدرمطلق ۱.۹۶) که نشان می‌دهد معنادار است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت عوامل فرآیندی در همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی موثر است و رابطه معناداری بین آن‌ها برقرار است.

د) بررسی رابطه بین همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل زمینه‌ای با توجه به شکل (۱) و (۲)، می‌توان گفت ضریب استاندارد شده (ضریب مسیر) بین دو متغیر (همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی با عوامل زمینه‌ای)  $\beta = 0.661$  می‌باشد و ضریب معناداری (آماره تی) بین این دو متغیر نیز  $t = 7/288$  بوده (بیشتر از قدرمطلق ۱.۹۶) که نشان می‌دهد معنادار است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت عوامل زمینه‌ای در همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی موثر است و رابطه معناداری بین آن‌ها برقرار است.

**پاسخ به سوال سوم تحقیق: برازش مدل ارائه شده چگونه می‌باشد؟**

جهت بررسی برازش مدل، از برازش مدل اندازه‌گیری، برازش مدل ساختاری و برازش کلی مدل استفاده می‌کنیم.

### برازش مدل‌های اندازه‌گیری

#### ۱- پایایی<sup>۱</sup>

به منظور بررسی پایایی مدل اندازه‌گیری تحقیق، به بررسی ضرایب بارهای عاملی، ضرایب آلفای کرونباخ و پایایی ترکیبی<sup>۲</sup> می‌پردازیم.

1 -Reliability

2 -Composite Reliability

۲- روایی همگرا<sup>۱</sup>

عامل دوم از بررسی برازش مدل‌های اندازه‌گیری، روایی همگرا است که به بررسی میزان همبستگی هر سازه با سؤالات (شاخص‌ها) خود می‌پردازد.

نتایج مربوط به برازش مدل اندازه‌گیری تحقیق در جدول شماره (۱۱) آمده است.

## سنجش بارهای عاملی

جدول (۱۱) ضرایب بارهای عاملی

عامل	شاخص	بار عاملی
عوامل رفتاری	A1	۰/۸۹۳
	A2	۰/۸۳۵
	A3	۰/۹۳۴
	A4	۰/۹۲۳
	A5	۰/۹۰۸
عوامل ساختاری	B1	۰/۹۲۴
	B2	۰/۹۴۲
	B3	۰/۸۲۶
	B4	۰/۹۵۳
	B5	۰/۹۶۵
	B6	۰/۷۱۸
عوامل فرآیندی	C1	۰/۸۲۷
	C2	۰/۸۸۶
	C3	۰/۸۴۸
	C4	۰/۹۰۲
	C5	۰/۷۶۲
عوامل زمینه‌ای	D1	۰/۹۸۴
	D2	۰/۹۸۵
	D3	۰/۹۷۷
	D4	۰/۸۹۹

مقدار ملاک برای مناسب بودن ضرایب بارهای عاملی، ۰.۴ می‌باشد. در جدول فوق تمامی اعداد ضرایب بارهای عاملی سؤالات از ۰.۴ بیشتر است که نشان از مناسب بودن این عامل دارد.

## آلفای کرونباخ، پایایی ترکیبی

مطابق با الگوریتم تحلیل داده‌ها در PLS، بعد از سنجش بارهای عاملی سؤالات، نوبت به محاسبه و گزارش ضرایب آلفای کرونباخ و پایایی ترکیبی می‌رسد، که نتایج آن در جدول زیر

آمده است.

جدول (۱۲) نتایج عامل آلفای کرونباخ و پایایی ترکیبی متغیرهای پنهان تحقیق

ضریب پایایی ترکیبی (CR>0.7)	ضریب آلفای کرونباخ (Alpha>0.7)	علامت اختصاری	متغیرهای مکنون
۰/۸۵۳	۰/۸۴۸	Alignment	همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی
۰/۸۵۵	۰/۸۴۱	A	عوامل رفتاری
۰/۹۵۹	۰/۹۰۷	B	عوامل ساختاری
۰/۹۲۷	۰/۹۰۱	C	عوامل فرآیندی
۰/۹۳۰	۰/۹۰۳	D	عوامل زمینه‌ای

با توجه به اینکه مقدار مناسب برای آلفای کرونباخ و پایایی ترکیبی ۰.۷ است و مطابق با یافته‌های جدول فوق این عاملها در مورد متغیرهای مکنون مقدار مناسبی را اتخاذ نموده‌اند، می‌توان مناسب بودن وضعیت پایایی پژوهش را تأیید نمود.

روایی همگرا<sup>۱</sup>

عامل دوم از بررسی برازش مدل‌های اندازه‌گیری، روایی همگرا است که به بررسی میزان همبستگی هر سازه با سؤالات (شاخص‌ها) خود می‌پردازد.

جدول (۱۳) نتایج روایی همگرا متغیرهای پنهان تحقیق

میانگین واریانس استخراجی (AVE>0.5)	علامت اختصاری	متغیرهای مکنون
۰/۶۶۵	Alignment	همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی
۰/۸۰۹	A	عوامل رفتاری
۰/۷۹۶	B	عوامل ساختاری
۰/۷۱۹	C	عوامل فرآیندی
۰/۹۲۵	D	عوامل زمینه‌ای

با توجه به اینکه مقدار مناسب برای  $AVE^1$ ، ۰.۵ است و مطابق با یافته‌های جدول فوق این عامل در مورد متغیرهای مکنون مقدار مناسبی را اتخاذ نموده‌اند، در نتیجه مناسب بودن روایی همگرایی پژوهش تأیید می‌شود.

### برازش مدل ساختاری

ضرایب معناداری (مقادیر  $t\_values$ )

با توجه به شکل شماره (۲)، فرضیه‌های تحقیق چون ضرایب  $t$  بیشتر از ۱.۹۶ بدست آمده- اند، لذا در سطح اطمینان ۹۵٪ معنادار بودن آنها تأیید می‌شود.

### عامل $R^2$ یا R Squares

دومین عامل برای بررسی برازش مدل ساختاری در یک پژوهش ضرایب  $R^2$  مربوط به متغیرهای پنهان درون‌زای (وابسته) مدل است.  $R^2$  عاملی است که نشان از تأثیر یک متغیر برون‌زا بر یک متغیر درون‌زا دارد و سه مقدار ۰.۱۹، ۰.۳۳ و ۰.۶۷ به عنوان مقدار ملاک برای مقادیر ضعیف، متوسط و قوی  $R^2$  در نظر گرفته می‌شود. مطابق با شکل (۱)، مقدار  $R^2$  برای سازه‌های درون‌زای پژوهش محاسبه شده است که با توجه به سه مقدار ملاک، می‌توان مناسب بودن برازش مدل ساختاری را تأیید ساخت.

جدول (۱۴) نتایج عامل  $R^2$  برای سازه درون‌زا

$R^2$	علامت اختصاری	متغیرهای مکنون
۰/۶۴۰	A	عوامل رفتاری
۰/۶۶۵	B	عوامل ساختاری
۰/۷۷۶	C	عوامل فرآیندی
۰/۴۳۷	D	عوامل زمینه‌ای

### برازش مدل کلی

عامل  $GOF^2$

برای بررسی برازش مدل کلی از عامل  $GOF$  استفاده می‌شود که سه مقدار ۰.۰۱، ۰.۲۵ و ۰.۳۶ به عنوان مقادیر ضعیف، متوسط و قوی برای  $GOF$  معرفی شده است.

این عامل از طریق فرمول زیر محاسبه می‌گردد:

$$GOF = \sqrt{\overline{communalities} \times R^2}$$

1 - Average Variance Extracted

2- Goodness of Fit

*Communalities* از میانگین مقادیر اشتراکی متغیرهای پنهان پژوهش به دست می‌آید.  
جدول (۱۵) میزان Community و  $R^2$  متغیرهای تحقیق

متغیرهای مکنون	علامت اختصاری	Community $R^2$
همسوسازی منافع فردی کارکنان با منافع سازمانی	Alignment	۰/۶۶۵
عوامل رفتاری	A	۰/۸۰۹
عوامل ساختاری	B	۰/۷۹۶
عوامل فرآیندی	C	۰/۷۷۶
عوامل زمینه‌ای	D	۰/۹۲۵

جدول (۱۶) نتایج برازش مدل کلی

GOF	$\bar{R}^2$	Community
۰/۷۰۲	۰/۶۳۰	۰/۷۸۳

با توجه به مقدار بدست آمده برای GOF به میزان ۰/۷۰۲، برازش بسیار مناسب مدل کلی تأیید می‌شود.

## نتیجه گیری

یک سیستم اداری سالم سیستمی است که در آن کارکنان وظایف خود را به درستی در قبال شهروندان انجام می دهند. هر جریانی که این روند را مختل کند، می تواند منجر به انواع تخلفات اداری شود، که مظاهر عدم همسویی منافع فردی و سازمانی است. توجه به هماهنگی منافع فردی و سازمانی مستلزم در نظر گرفتن این واقعیت است که به دلایل مختلف، گاهی اوقات بین منافع فرد و سازمان اختلاف نظر وجود دارد. این دو ممکن است بعضی اوقات با هم در تضاد باشند و بنابراین یکی از عمده ترین مشکلات پیش روی مدیریت، چگونگی بررسی رابطه بین منافع فردی و سازمانی است. (سید جوادین و پورلی، ۱۳۸۸) افراد برای دستیابی به خواسته ها و منافع خود تلاش می کنند و سازمان می تواند وسیله ای برای دستیابی به این منافع باشد و سازمان ها باید بطور دقیق منافع افراد را شناسایی کرده و آنها را به روشی معقول، منطقی و هدفمند برآورده سازند تا بتوانند به حیات خود ادامه دهند. به عبارت دیگر، وجود یک نیاز، فرد را مجبور به تلاش برای آن می کند. بخشی از نیاز برای تحقق منافع فردی یا شخصی است که فرد در تلاش است. به طور کلی، برای پیوستن به یک سازمان یا کار با سازمان با میل و علاقه، منافعی را در نظر می گیرد که اگر آنها را در یک محدوده قرار دهیم، یک طرف آن توجه به عوامل مادی (انسان اقتصادی) و در طرف دیگر عوامل معنوی (انسان اجتماعی، انسان کمال گرا) تمرکز دارد. سازمانها همچنین قصد دارند فعالیتهای خود را در راستای دستیابی به منافع تعیین شده هدایت کنند. گاهی این امر موانع و محدودیت هایی ایجاد کرده و سیستم سازمانی را منحرف کرد. هر یک از این موانع ممکن است عاملی برای لغو یا متوقف کردن حرکت سازمان باشد. بنابراین، همیشه باید از مکانیسم اصلاحات یا خرده سیستم کنترل برای حفظ عملکرد سازمان در راستای دستیابی به مزایای تعیین شده استفاده شود. متأسفانه امروزه در بسیاری از سازمانهای خصوصی و دولتی کشور، تعیین منافع به معنای دقیق آن در بسیاری موارد استفاده نمی شود. این امر باعث شده است که کارکنان در بسیاری موارد از منافع و مسئولیتهای خود آگاه نباشند و در موارد دیگر با یک سری مزایا روبرو شوند که با شرایط آنها و محیط پیرامون آنها چندان سازگار نیست. بنابراین، این بدان معنی است که یا مزایای مشخص تحقق نمی یابد یا بسیار کارآمد نیستند. مدیریت سعی می کند با افزایش سطح انتظار و احتمال اتفاق آنچه مورد نظر فرد است، به فرد برای پیگیری منافع سازمان انگیزه دهد. در اینجا، کار ابزاری است که از طریق آن فرد به نتیجه مطلوب می رسد و منافع سازمان تحقق می یابد. هرچه انتظار بیشتر باشد و احتمال دستیابی به نتیجه مطلوب بیشتر باشد، علاقه فرد به انجام منافع سازمان بیشتر می شود. بنابراین، تلاش سازمان باید این باشد که نتایج مطلوب را بشناسد و احتمال و انتظار وقوع آنها را برای کارکنان را در سازمان ایجاد کند که افراد بتوانند نیازهای خود را در حد امکان و احتمالی برآورده کنند. یکی از راه های همسویی منافع فردی با سازمان، درگیر کردن کارکنان در

تصمیم‌گیری است که باعث می‌شود آنها احساس نزدیکی بیشتری به سازمان داشته و احساس دلبستگی بیشتری نسبت به سازمان داشته باشند. نزدیکی به سازمان منافع فرد و سازمان را همسویی می‌کند و منافع فردی و سازمانی را آشتی می‌دهد. بنابراین، مدیریت مشارکتی و تصمیم‌گیری گروهی یکی از راههای مهم برای نزدیکتر کردن فرد به سازمان است و نزدیک کردن فرد به سازمان از این جهت حائز اهمیت است که شخصی که در سازمان مورد مشورت واقع شده و در تصمیم‌گیری‌ها احساس مشارکت می‌کند احساس تعلق کرده و فکر می‌کند منافع او و سازمان یکسان است و این احساس هم به نفع فرد و هم برای سازمان خواهد بود. به طور کلی می‌توان گفت که طبق نتایج تحقیق، شفافیت در قوانین و مقررات اداری؛ وجود شایسته‌سالاری؛ عدم تبعیض در استخدام، انتصاب و ترفیع افراد. مدیریت مبتنی بر ارزش؛ معنویت در محیط کار؛ شفافیت؛ سیستم تشویقی پرداخت؛ نظارت و کنترل؛ و مدیریت مؤثر و کارآمد می‌تواند به عنوان عواملی در نظر گرفته شود که همسویی منافع فردی و سازمانی را تسهیل می‌کند. شاید در یک جمله بتوان گفت که آنچه می‌تواند افراد و اعضای یک سازمان را متحد کند ارزشهای سازمانی است.

براساس نتایج تحقیق، می‌توان پیشنهادات زیر را ارائه داد:

- برای پشتیبانی از نوآوری در سازمان، مانند تیم‌های توسعه محصول، سیستم‌های پیشنهادی و غیره، باید با ساختارها و کارایی لازم وجود داشته باشد.
- برای ایجاد پیشنهادات خلاقانه و ارائه راه‌حلهای بهتر در فرآیندهای سازمانی در سازمان باید سیستم تشویقی در سازمان ایجاد شود.
- راه‌اندازی سایتهای اینترنتی در سازمانها، راه‌اندازی سایتهای اینترنتی باعث می‌شود افراد داخل سازمان از آخرین تغییرات و تحقیقات انجام شده در رابطه با سازمان و شغل خود آگاه شوند.
- مدیران باید درک کاملی از مهارت‌ها، شایستگی‌ها و دانش‌های مختلف فردی در اختیار کارکنان واحدهای خود داشته باشند تا بتوانند از آن به طور کارآمد استفاده کنند.
- برنامه ریزی برای کاهش بی‌عدالتی‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از طریق تعدیل روابط ناعادلانه و یک طرفه اجتماعی، توزیع امکانات و مسئولیت‌ها بر اساس شاخص‌های شناخته شده اجتماعی و مدیریتی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.
- از محدودیت‌های تحقیق می‌توان به ۱- استفاده از پرسشنامه که دال بر محدودیت ذاتی آن است. ۲- قابل تعمیم نبودن نتایج این تحقیق به سایر سازمان‌ها. ۳- عدم کنترل محقق بر جلوگیری از اعمال نظر شخصی آزمودنی در پاسخ به سوالات. ۴- عدم در نظر گرفتن عوامل کنترل‌گر تحقیق اشاره کرد.

## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

- ۱) آیات مبارک قرآن کریم
- ۲) جعفری نیا، شمس الله خیراندیش، مهدی و نجاری، رضا (۱۳۸۵). (سازوکارهای همراستاسازی اهداف فردی و سازمانی به صورت عملیاتی و اجرایی در شرکت فولاد مبارکه اصفهان)، نشریه مطالعات مدیریت صنعتی، شماره ۱۴، ۱-۲۸.
- ۳) سید جوادین، سید رضا (۱۳۸۸). برنامه ریزی نیروی انسانی. چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.
- ۴) سید جوادین، سید رضا و پورولی، بهروز (۱۳۸۸). همسوسازی اهداف فردی و سازمانی، مدیریت فرهنگ سازمانی، (۲۰)، ۷-۷۸-۵۷.
- ۵) سیدی، سیده رقیه و برزگر، معصومه (۱۳۹۱) امر به معروف و نهی از منکر در آثار استاد مطهری، رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۱۲.

### ب) منابع لاتین

- 1) Babaei, Tahmours, Qahramani, Massoud and Khalilpour, Kamal. (2013). Factors Affecting the Balance between Individual Objectives and Organizational Objectives, Vol.102, No.8, ResearchPark Journal.
- 2) Caker, M., & Siverbo, S., (2014), Strategic Balance in a Decentralized Organization - Svenska Handelsbanken Case, Scandinavian Management Journal, Volume. 30, pp. 149-162.
- 3) Escofet, N.C., & Rosanas, J. M. (2013), Designing and Proper Use of Control Control System as Target Compatibility Requirements, Management Accounting Research, Volume. 24, p. 23-40
- 4) Feletto, E., Wilson, L. K., Roberts, A. S., Benrimoj, S. I., (2011), Organizational Flexibility Measurement in Community Pharmacy: Creating Capacity to Implement Cognitive Pharmaceutical Services, Research in Social and Administrative Pharmacy, Volume. 7, No. 1: pp. 27-38
- 5) Hanson, John D, Melnik Steven. A and Calantone Rojer. A. (2011), Determining and Measuring Balance in Performance Management, Year 31. Issue 10, International Journal of Operation and Production Management.
- 6) Kaplan, R., & Norton, D. (2006). Alignment. Boston, M.Sc.: School of Business School Publications.
- 7) Kline, R.B. (2010), Principles and Methods of Structural Equation Modeling (Edition 3), New York: Gilford.

- 8) Kheirandish Mehdi. (2014), Measuring the Balance of Personal and Organizational Objectives: Preparing a Practical Model, Volume. 3 (2), Journal of New Science Research.
- 9) Lepmets, M., McBride, T., & Ras, E., (2012), Impression in the Goal alignment, Journal of Systems and Software, Vol. 85, p. 1440-1452.
- 10) Nizar Albujiian and Patrick Liu. (2012), Best Strategies for Coordinating Employees with Organizational Objectives, <http://www.irl.cornell.edu>.
- 11) Ramezani, Y. Boromand, N. (2013), Factors and Roots of Administrative Corruption from an Islamic Perspective, Journal of Innovative Ideas.
- 12) Scott, Edinger (2013), the power of alignment creates a common ground for team goals. Web site: Web: [www.jostle.me](http://www.jostle.me).
- 13) Sripirabaa, B., & Krishnaveni, R., (2010), Performance Management Systems in the Indian Production Sector: Participation, Monetary Incentives and Balancing Organizational Objectives, Management Research News, Volume. 32, p. 942 - 952.
- 14) Wallace, CJ, Johnson, PD, Mathe, K., Powell, Jay. , (2011), Structural Psychological Empowerment Structures, Performance, and the Role of Shared Response Shared Emotion: A Management Perspective, Journal of Applied Psychology, Volume 96, Number 4, pp. 840-850.
- 15) Jan Zhang and Chi-Yu Chiu (2011) predict the goal commitment and alignment of personalities to predict group identity only if the goals are shared.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۰۸ - ۸۱

## سازگاری قراردادگرایی و سودگرایی قاعده نگر به تقریر پارفیت و ارزیابی آن

سید تقی آقامیری<sup>۱</sup>سید احمد فاضلی<sup>۲</sup>محسن جوادی<sup>۳</sup>

### چکیده

نظریه های اخلاقی قراردادگرایی و سودگرایی از جمله مکاتب اخلاقی اند که بر بنیان و پایه ی امور کاملاً فرضی و توافقی شکل می گیرند، سودگرایی رایج بر بیشترین سود بیشترین مردمان تاکید دارد و قراردادگرایی بر محور قرارداد، تعهد و بر پایه ی رضایت طرفین استوار است، به خاطر داشتن چنین ماهیتی، دو نظریه ی اخلاقی موصوف، با چالش های جدی مواجه اند که از این میان بیشترین چالش متوجه نظریه ی اخلاقی سودگرایان است، اما قراردادگرایی سودگرای پارفیت به دنبال اخلاق عقلانی و رفتار اخلاقی است که متکی بر مبانی معقول، قواعد اصول اخلاقی عام<sup>۴</sup>، اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری، عقلانی بودن مبانی اخلاقی، سازگاری درونی باورهای اخلاقی، انواع دلایل، از قبیل «قوی ترین دلایل بی طرفانه<sup>۵</sup>»، «دلایل کافی<sup>۶</sup>» و خود متناقض نبودن دلایل اخلاقی که شرط اساسی آراء اخلاقی است، باشد. نظریه ی اخلاقی او دلیل محور و به دنبال اخلاق معقول و عینیت ارزش ها و گزاره های اخلاقی است. پارفیت امکان سازگار شدن قراردادگرایی و سودگرایی را از طریق مبانی عقلانی می داند و این پتانسیل را در برخی از صورت بندی های اخلاقی عقلانی کانتی می یابد، از این رو می کوشد از طریق این صورت بندی چنین سازگاری را که مبتنی بر اصول عقلانی است، شکل دهد. ضمن این که نظریه ی اخلاقی پارفیت موضعی است در مقابل ناشناخت گرایان<sup>۷</sup>، شکاکان اخلاقی، نیهیلیسم<sup>۸</sup> اخلاقی و خطا باورانی<sup>۹</sup> نظیر مکی که احکام اخلاقی و باورهای اخلاق را انکار می نمایند.

### واژگان کلیدی

توجه به میانگین خیر(به تقریر پارفیت)، سودگرایی، سودگرایی قاعده نگر، قراردادگرایی، قراردادگرایی

اجتماعی.

Email: saadatnia.acc@gmail.com

۱. دانشجو دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: farhad\_13500830\_tmu@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: mra830@yahoo.com

۳. استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

پذیرش نهایی: ۹۹/۱/۵

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۱۵

4. Principles Of Universal

5. Strongest Impartial Reasons

6. Sufficient Reasons

7. Non-Cognitivism

8. Nihilisms

9. Error Theory

## طرح مسأله

۱) سودگرایی<sup>۱</sup> و قراردادگرایی<sup>۲</sup>، دو نظریه‌ی اخلاقی در میان سایر نظرات اخلاقی‌اند، رویکرد اخلاقی اول بر سود، نفع، رفاه و خیر آدمیان، و رویکرد دوم اخلاقی بر اصول توافق معقول مبتنی بر اراده‌ی، رضایت و پذیرش عقلانی<sup>۳</sup> طرفین قرارداد تاکید دارد. گرچه این دو نظریه‌ی اخلاقی دو رویکرد اخلاقی متفاوتند، که هر یک دعای مستقل و جداگانه‌ای دارند، اما پرافیت می‌کوشد میان این دو نظریه‌ی اخلاقی وفاق و سازگاری ایجاد نماید و آن‌ها را هم‌نشین سازد، درحالی‌که، برنارد ویلیامز، سودگرایی و قراردادگرایی را دو نظریه‌ی اخلاقی ناسازگار می‌خواند، بر این باور بود که انگیزش رفتار آدمیان تنها از منظر شخصی قابل بررسی است. زیرا الزامات شخصی افراد نمی‌تواند مورد توافق معقول همگان باشد، مثلاً هر کس باید فرزندان و نزدیکان خود را بر دیگران ترجیح دهد، و این با اصل بی‌طرفی اخلاقی، ناسازگار است. اما پرافیت، برای رفتار اخلاقی دومنشا<sup>۴</sup> متفاوت قایل است، الف) امیال و عواطف، ب) معقولیت، برهان و دلایل. آن‌جا که پای امیال و یا منفعت طلبی<sup>۵</sup>، مطرح است، آن‌جا قوی‌ترین دلائل شخصی<sup>۶</sup> و یا دلایل نفع طلبی<sup>۷</sup> وجود دارد، و بهترین نتایج صرفاً برای خود شخص رقم می‌خورد، مانند: تعلق خاطر و علاقه به فرزندان و نزدیکان و یا نظیر خودگرایان عقلانی. اما آن‌جا که رفتار متکی بر تصمیم معقولانه و یا «اصل ناظر بر اولویت بیشترین افراد»<sup>۸</sup> باشد، این‌جا پای قوی‌ترین دلائل بی‌طرفانه در میان است. کارها ابتناء بر قاعده ناظر به پیامدهای خوب حداکثری دارد، او این قاعده را معقولیت عام - پیامدگرایی قاعده‌گرا، و به اختصار (UARC)<sup>۹</sup> می‌خواند. پرافیت از دسته‌ای از اصول تحت عنوان اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری که مقبولیت عام دارند، نام می‌برد، و مدعی بود این‌ها مفهوم متضمن - دلیل بی‌طرفانه<sup>۱۰</sup> - را می‌سازند، و این عبارت، در اتخاذ تصمیمات اخلاقی ما نقش اساسی دارد. او معتقد بود هر کس برای پذیرش این اصول قوی‌ترین دلائل بی‌طرفانه را دارد، و تاکید می‌کند که دلائل بی‌طرفانه نباید با دیگر دلائل در تناقض باشد. پرافیت، خود متناقض بودن ادله را موجب ابطال ادله می‌خواند. وی با این شیوه، اخلاق را بر بنیان عقلانیت سامان می‌دهد، در عین حال از امیال و عواطف غفلت نمی‌کند، پرافیت با این

- 
- 1 Utilitarianism
  2. Contractualism
  3. Rational Will
  - 4 ,Self- Interested
  - 5 .Strongest Personal Reasons
  - 6 .Self-Interested Reasons
  - 7 .The Numbers Principle
  - 8 .Universal Acceptance Of Rule Consequentialism
  - 9 .Impartial-Reason Implying Sens

روش، توانست اخلاق را از چنگ چالش‌های گوناگون، نظریه‌های اخلاقی سودگرایان و قراردادگرایان برهاند. این کارتنها از طریق سازگار ساختن نظریه‌ی اخلاقی قراردادگرایی و سودگرایی، با اتکاء به فرایند معقول، امکان تحقق می‌یابد. پرفیت این توانایی و پتانسیل را در عقلانیت و انواع صورت‌بندی‌های معقول‌کانتی می‌یابد. از این رو همان‌طور که در متن ملاحظه خواهیم نمود همواره بدان استناد می‌جوید.

در یکی از صورت‌بندی‌های کانتی «مطابقت با قانون عام» شرط لازم و کافی، اخلاقی بودن دستورات و بنابر آن، انطباق اعمال با اخلاق است (= این از جهتی یادآور مفهوم «اراده‌ی کلی» روسو است). و نیز به نظر کانت، اخلاقی یا نااخلاقی بودن هر دستور اخلاقی را باید توسط اصل صوری اخلاق آزمایید، و بر اساس آن باید دید که آیا می‌شود، اراده کردن دستور اخلاقی ما تبدیل به قانون کلی طبیعت شود، یا نه. اگر دستور اخلاقی به این شیوه به محک آزمون رفت، معلوم خواهد شد که این مستلزم تناقض هست یا نه، اگر با تناقض مواجه شد، معلوم می‌شود منطبق با امر مطلق نیست، این انطباق دستور اخلاقی با امر مطلق است که موجب درست بودن، و یا نادرست بودن فعل می‌شود. این همان نکته‌ای بود که کانت تأکید داشت آدمی، هم تابع و هم واضع قوانین اخلاقی خویش است. پرفیت برای اثبات، نظریه‌ی اخلاقی‌سازگاری قراردادگرایی و سودگرایی، از این صورت‌بندی‌های مختلف کانتی بهره می‌گیرد، زیرا آن‌ها ابتداء بر عقلانیت دارند، و می‌توانند خواسته‌ی پرفیت در سازگار افتادن دو نظریه‌ی اخلاقی متفاوت، یعنی قراردادگرایی و سودگرایی را بدون بروز هیچ‌گونه تناقضی، محقق سازند. پرفیت سخت می‌کوشد میان این دو نظریه‌ی اخلاقی، سازگاری ایجاد کرده و آن‌ها را هم نشین سازد.

از این رو اخلاق قراردادگرایی سودگرایی پرفیت خوانش جدید از نظریه‌های اخلاقی سودگرایی و قراردادگرایی به دست می‌دهد و این دو نظریه‌ی اخلاقی را با هم دیگر به صورت معقول پیوند می‌زند در این خوانش نوع دیگری از نظریه‌ی اخلاقی قراردادگرایی سودگرایی پرفیتی ظهور یافته و متولد می‌گردد. پرفیت در این خوانش با استفاده از مبانی نظریه‌ی قراردادگرایی کانتی مشربان، نظریه اخلاقی سودگرایی را با آن هم نشین می‌سازد. او با استفاده از گزاره‌های (A)، (B)، (C)، (D)، (E) و (F) کانتی مشربان - که محتوای آنها، در جای خود مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت - این کوشش را به بار می‌نشانند. این خوانش پرفیت از نظریه‌ی اخلاقی قراردادگرایی سودگرایی اخلاقی، کاملاً خوانش بی‌بدیل و جدیدی است، زیرا از پیوند دو امر کاملاً فرضی یک محصول دیگری حاصل می‌شود که کاملاً دارای لوازم ضروری و عقلانی است و از یک روابط معقول و منطقی‌پذیر برخوردار است، ایجاد چنین مکانیسم و فرایندی در نوع خود بسیار دشوار است، اما پرفیت چنین کاری عظیمی را انجام می‌دهد، او پایه‌ی نظریه‌ی

اخلاقی قراردادگرایی را هم نشین با عقلانیت می‌سازد و از آراء اخلاقی عقلانی و اصول عام سخن به میان آورد، که آن‌ها ابتدا بر قوی‌ترین دلائل بی‌طرفانه و انواع دیگر دلائل دارند. هر فاعل اخلاقی برای انتخاب عمل اخلاقی، خود را مواجه با دلائل و اصل متناقض نبودن دلائل، می‌بیند. از این روی، او اخلاق را بر پایه‌ی عقلانیت قرارداده و استدلال‌پذیر می‌سازد، این در نوع خود بی‌نظیر و بی‌سابقه است. گرچه قبل از او گوتیه از این نوع اخلاق قراردادگرایی سودگرا سخن رانده بود ولی آراء اخلاقی و سودگرایانه‌ی او بیشتر سنت‌هازی دارد و در نزد هابز نمی‌توان از استدلال‌پذیر بودن اصول اخلاقی و قراردادگرایی اخلاقی سخن به میان آورد، زیرا هابز در لویاتان مدعی بود قرارداد گرایان اخلاقی، هر جا که دیگران متوجه نشوند و سودشان اقتضاء کند، می‌توانند قرارداد را نقض نمایند.

### خاستگاه قراردادگرایی اجتماعی

ریشه نظریات قراردادگرایی را باید در عصر یونان باستان و در آراء افرادی چون: تراسیماخوس، گلاوکن، اپیکورس، گرگیاس<sup>۱</sup> و سوفسطائیان و ... جست و جو کرد. آنجا که تراسیماخوس ریشه و منشاء عدالت را ناشی از خستگی مردمان در ظلم دیدن و ستم کردن می‌داند، مدعی است توافق و میثاق جمعی از این‌جا سرچشمه می‌گیرد، یعنی آدمیان توافق می‌کنند که از این پس به یکدیگر ستم ننمایند<sup>۲</sup>، گلاوکن، لوکوفرون<sup>۳</sup>، هیپوداموس جان استوارت میل<sup>۴</sup> با وی، هم‌رای بودند که مبنای جامعه و عدالت، آسیب‌نزدن و آسیب‌ندیدن آدمیان به یک دیگر است. اپیکورس هم، منشأ دولت را جلوگیری از آسیب‌آدمیان به یکدیگر و همچنین همکاری<sup>۵</sup> و هم‌زیستی<sup>۶</sup> را حاصل قرارداد اجتماعی می‌داند.

### قراردادگرایی اخلاقی و پرفیتی به دنبال چیستند؟

(۱) هوفه<sup>۷</sup> بر آن بود که هر فلسفه‌ی اخلاقی که خوبی را بر اساس قواعد تعریف کند در خط امر مطلق کانت است. شارلو آر. براون می‌گوید فیلسوفان کانتی مشرب «دگر خواهی»<sup>۸</sup> را جزو شرایط عقلانی عمل می‌دانند و تاکید دارند ما می‌توانیم بر اساس اصولی عمل کنیم که آن اصول را بتوان به صورت قوانین کلی، اراده کرد<sup>۹</sup>. دان مک نیون<sup>۱</sup> اخلاق کانتی یا کانتی‌گرایی را

1. Gorgias

۲. ر. ک. افلاطون، جمهوری فقره ی ۳۵۹

3. Lycophron

4 - Mill, J.S.

5. Cooperation

6. Coexistence

7. Hoffe

8. Altruism

9. See, Charlotte.R.Brown, "Altruism", 2005

انسان محور توصیف می نمود.<sup>۲</sup>

۲) قراردادگرایی در یونان باستان و نیز قرن هفدهم و هجدهم و قبل از آن بیشتر ناظر به قرارداد اجتماعی بود، به گفته ی سیر مک کوارد از نیمه دوم قرن بیستم قراردادگرایی بیشتر وجهه ی اخلاقی پیدا کرده و ناظر به امور اخلاقی شد.<sup>۳</sup> از نیمه ی دوم قرن بیستم نیز، فلسفه ی اخلاق در مقابل ایجاد تردید و شک گزائی اشخاصی چون جی. ال. مکی و دیگر ناشناخت گرایان، قرار گرفت، آنها ارزش های اخلاقی و عینیت گزاره های اخلاقی را به چالش کشیده و انکار می کردند. اچ. ای. پریچارد<sup>۴</sup> در مقاله ی خویش این پرسش را مطرح می کرد که «آیا فلسفه اخلاق بر یک خطا مبتنی است»، و هگر ستروم<sup>۵</sup>، آلفرد جی. آیر<sup>۶</sup> و هارمن گیلبرت<sup>۷</sup> بر آن بودند که «هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد» حاصل و نتیجه قهری این نگرش است که هیچ معرفت اخلاقی راستین وجود ندارد. از این رو این اندیشه مورد عکس العمل کسانی چون: پارفیت، دیوید راس، گوتیه و دیگر نظریه پردازان اخلاقی عینی گرا، قرار گرفت، و قراردادگرایانی چون پارفیت، حتی جیمز بوچین و دیگر قراردادگرایان هابزی، کوشیدند اولاً وجود معرفت اخلاقی را نشان دهند و ثانیاً عینیت ارزش ها و گزاره های اخلاقی را با استناد به قراردادگرایی متکی بر عقلانیت نشان دهند. تمام تلاش پارفیت در کتاب «آن چه مهم است» این است که به مبارزه با ذهنی گرایی و پوچ گرایی و نیهیلیسم برخیزد، و می کوشد عینیت خاصه های اخلاقی را اثبات نماید. او باور دارد که می توان از عینی گرایی اخلاق دفاع کرد و در غیر این صورت هیچ چیزی اهمیت نخواهد داشت. تامس نیگل در کتاب «ذهن و کیهان» می گوید مقبول ترین شکل ذهنی گرایی را می توان در هیوم یافت، هیوم تصویری از عواطف، از جمله حس اخلاقی دارد، که بر اساس آن، اخلاق، داوری و احکام اخلاقی ریشه در امیال و عواطف دارد (نیگل، ۲۰۱۲، ص ۱۲۶)، به زبان ساده می توان از زبان و بیان مایکل میسون<sup>۸</sup> در اثر او به نام «تحقیق‌شدگی به مثابه یک نگرش اخلاقی»<sup>۹</sup> استفاده کرده و گفت از زمانی که هیوم شعار رواقیون را عکس کرده و نوشت: «عقل برده عواطف است و فقط باید برده عواطف باشد»<sup>۱۰</sup>، این نحله لباس هستی پوشید.

1. Don Macniven.

۲. ر. ک. مک نیون اخلاق خلاق ص ۳۳۴.

3. See, Sayre-McCord, 2000, p. 247.

4. H. A. Prichard

5. Hagerstrom

6. Alfred. J. Ayer

7. Harman, Gilbert

8. Maso, Michelle

9. Contempt as a Moral Attitude

10. See, Hume, 1973, II. iii. 3, p. 415.

۳) می‌توان دلایل مخالفت و مبارزه‌ی پارفیت با ذهنی‌گرایی را این‌گونه می‌توان خلاصه و صورت‌بندی نمود: الف) پارفیت به مقابله علیه ذهنی‌گرایی اخلاق بر می‌خیزد و می‌کوشد عینی بودن احکام اخلاقی را ثابت نماید. چرا که باور دارد ذهنی‌گرایی به شکاکیت اخلاقی منجر شده و شکاکیت اخلاقی نیز به نفی اخلاق می‌انجامد. ب) از این رو تلاش او مصروف اثبات عینیت داشتن احکام اخلاقی می‌شود. پارفیت وقتی از دلایل<sup>۱</sup> سخن می‌گوید پای ذهنی‌گرایی را به میان می‌آورد، او ذهنی‌گرایان را دارای تنوع می‌خواند که تقریباً وجه مشترک آن‌ها را می‌توان در نفی وجود ارزش‌های عینی اخلاق و نیز نفی دلایل عینی دانست، این گروه می‌کوشد ارزش‌ها را در میان «میل و احساس» قرار دهد. ج) شاید بتوان دلیل دیگری نیز بر پافشاری پارفیت بر رد و انکار ذهنی‌گرایی یافت او می‌گوید اخلاق وقتی با احساسات و امیال سروکار داشت اخلاق مبتنی بر احساسات و امیال خواهد شد و آنگاه دیگر نمی‌توان از عقلانیت اخلاق سخن گفت و دلایل بر آن اقامه کرد، زیرا دلایل با عقلانیت سروکار دارد و این دلایل عقلانی است که نتایج معقول را می‌تواند سامان دهد، چون نظریه‌های ذهنی فاقد یک ارائه‌ی دلیل عینی اند<sup>۲</sup> بدین سان آن‌ها نمی‌توانند مدعی توجیه‌پذیری ادله باشند از آن‌جا که ذهنی‌گرایان به طور موجه ادله‌ی عینی برای دعاوی خود ارائه نمی‌کند به نظر می‌رسد آنها امکان توسل به استدلال اخلاقی<sup>۳</sup> را با این کار از خود سلب می‌کنند.<sup>۴</sup>

### معقولیت مهم‌ترین عنصر قراردادگرایی جدید

پارفیت هم بر آن بود که عقلانیت نوعی نیل به اهداف را محقق می‌سازد. وی می‌گوید باید از امور معقول که همه با آن موافق اند پیروی کرد، و اصولی را برگزید که مورد توافق و پذیرش همگان و عامه است، این «اصول عام مورد پذیرش»<sup>۵</sup> از آن رو مفید است که همگان آن را پذیرفته و بر سر آن توافق دارند. این نکته را هلمز نیز مورد اشاره قرار می‌دهد، و آن از این حیث اهمیت ویژه دارد، که خود قراردادگرایان و متوافقان بر سر چیزی توافق و رضایت‌دارند که متکی بر تصمیم، رأی و اراده‌ی آنهاست. اصولاً این عبارت که «اصول اخلاقی، همان اصول انتخاب

1. Reasons

2. Subject Given Reasons

3. Moral Reasoning

4. See, Parfit, v1, p94-95.

5 Universal Acceptance

۶. البته منظور پارفیت از رضایت و توافق، صرفاً رضایت و توافق عقلانی می‌باشد، او می‌گوید: نمی‌توان وری مطالبی نظیر: قتل، اضرار به غیر، اجبار و قلدوری، فریب، سرقت و شکستن پیمان و این قبیل امور توافق داشته و آن‌ها را مبتنی بر رضایت عقلانی نمود. بنابراین رضایت فقط باید متکی بر اصول عقلانی باشد (Ibid, V1, P189-198).

عقلانی اند<sup>۱</sup> و می‌توانند فی‌نفسه الزام آور باشد»، امروزه مورد قبول بسیاری از فیلسوفان اخلاق کانتی مشرب و قراردادگرایان است.

### معقولیت احکام اخلاقی و صورت بندی توافق عقلانی و قراردادگرایی

(۱) پارفیت می‌گوید اکثر قراردادگرایان می‌گویند باید به توافقی رسید که مبتنی بر اصول اخلاقی است و همه آن را می‌پذیرند. او این نوع قراردادگرایی را «صورت بندی توافق عقلانی<sup>۱</sup>» می‌نامد، هرکس باید از اصولی پیروی کند که آن اصول به صورت عام و عقلانی مورد پذیرش و توافق همگان است. اما عده‌ای دیگر به جای «اصول عام<sup>۲</sup>»، «اصل معقولیت» را پیشنهاد و جایگزین می‌کنند. من معتقدم باید اصولی را انتخاب کرد که آن اصول به صورت عام در توافق مورد پذیرش می‌باشد. اما ممکن است این اصول عقلانی عام مورد پذیرش همه جا وجود نداشته باشد و چه بسا این اصول صرفاً برای عده‌ای مشخصی<sup>۳</sup> بهترین‌ها باشد، آن چه برای یک زن ممکن است بهترین باشد، برای یک مرد ممکن است بهترین نباشد. این جایی است که علائق مردمان با هم دیگر تعارض پیدا کرده و نقطه‌ی پایانی علائق برای انتخاب وجود نداشته باشد. در صورتی که در صورت بندی توافق عقلانی، صرفاً اصول مبتنی بر عقلانیت به کارگرفته می‌شود و هر کس می‌تواند بر اساس آن عمل کند.<sup>۴</sup>

(۲) پارفیت می‌گوید: برخی قراردادگرایان اخلاقی، بهترین ملاحظه را در «قرارداد»، داشتن قوه‌چانه زنی<sup>۵</sup> سودمند برای طرفین می‌دانند. جایی که علائق و خواسته‌های مردمان باهم تعارض<sup>۶</sup> پیدا می‌کند، بهترین روش معقول آن است که در امور متعارض توافق نمایند. اما در جهان واقعی و حقیقی چنین توافقی ممکن نخواهد بود، بلکه باید با دیگران آن گونه رفتار کنیم که دوست داریم<sup>۷</sup> (موافق هستیم) با ما چنین رفتاری شود و این شیوه موجه و معقول<sup>۸</sup> می‌نماید.<sup>۹</sup>

(۳) کانت معتقد است فاعل اخلاقی ملزم به عمل بر اساس اصولی است که عینیت پذیر و کلیت پذیرند، و همچنین معتقد به امر مطلق<sup>۱</sup> است، نه امر شرطی<sup>۲</sup>، مهم‌ترین ویژگی امر مطلق

1. The Rational Agreement Formula

2. Universal Principles

3. Only For Certain People

4. Ibid, v.1, p.343

5. Bargain

6. Conflict

7. Agree

8. Plausible

9. See, Ibid, p.345.

1. categorical imperative

2. hypothetical imperative

اش تاکید بر تعمیم پذیری است، و به دنبال فرمول جهان شمول<sup>۱</sup> و ماکسیمی است که می خواهد به قانون کلی مبدل شود. یعنی جایی قوانین ارزش، اخلاقی خواهند یافت که اراده ی افراد بتواند قانون عام و کلی شود. در واقع از نظر کانت فعلی اخلاقی است که ماکسیم او بتواند یک قانون کلی شود، یعنی باید بتوان جهانی تصور کرد که (اولا) همه ی انسان ها بر اساس ماکسیم وقاعده عمل کرده، (ثانیا) ساکنان این جهان موافق انجام چنین فعلی باشند. در واقع در آن، همه ی اعضا یکسان و در موقعیت مشابه، همسان عمل می نمایند.<sup>۲</sup>

۴) پاریت به جای «اراده» ی کانتی بحث «توافق عقلانی» را مطرح می سازد. پاریت توافق را بر پایه ی عقلانیت بنیان می نهد. عقلانیت در همگان یکسان است و حکم عقلانی نتایج یکسانی برای همگان به بار می آورد. بدین سان با چنین توافقی که خود بر اساس ستون عقلانیت قرار دارد، می توان قراردادگرایی و سودگرایی را بر بنیان و محور آن استوار ساخت.

### پاریت و دلایل

۱) پاریت کل فلسفه ی اخلاقش را بر بنیاد و محور دلایل عقلانی بنیان می نهد، سود گرایی یا پیامدگرایی، قراردادگرایی، توافق عقلانی او بر سقف دلایل عقلانی بنا نهاده شده است. او هر جا سخن از این مقولات می زند بنیان استدلال اش بر محور دلایل عقلانی<sup>۳</sup> یا دلایل کافی<sup>۴</sup> یا دلایل بی طرفانه<sup>۵</sup> می چرخد. پاریت در این زمینه می گوید همان طور که ما می دانیم حاصل جمع  $1+1=2$  می شود، از این رو می توانیم بفهمیم برای پرهیز از درد دلیل داریم. ممکن است این دلایل متکی بر استنتاج نباشند. او در جای دگر می نویسد: ما حیواناتی هستیم که می توانیم ادراک کنیم و واکنش نسبت به دلایل<sup>۶</sup> داشته باشیم، این واقعیات (فکت ها)<sup>۸</sup> هستند که دلایل را در اختیار ما می نهند ما موجوداتی هستیم که برای انجام هر کاری، یا باور به چیزی، می توانیم دلایل داشته باشیم، برای داشتن امیال<sup>۹</sup> و اهداف<sup>۱۰</sup> یا نگرش ها<sup>۱</sup> و عواطف<sup>۲</sup> مانند ترس

1. The Formula of universal lawful

2. See, Ibid, 14&324-325 .

3. Rational Reason

4 Sufficient Reasons

5 Impartial Reasons

6 Understand

7. Respond To Reasons

8. Facts

9. Desires

10. Aims

1. attitudes

2. Emotions

ونگرانی<sup>۱</sup>، پشیمانی و تأسف<sup>۲</sup> و امید، دلایل در اختیار داریم. دلایلی که توسط واقعیات در اختیار ما قرار می‌گیرند، این قبیل امور، شأن صیانت از حیات آدمیان را دارند<sup>۳</sup>. او همچنین از دو نوع نظریه در باره ی دلایل سخن می‌گوید، الف) دلایل ذهنی گرائی، ب) دلایل عینی گرائی، و دلایل عینی را «ارزش-بنیاد»<sup>۴</sup> می‌خواند، و خود از این نوع دلیل حمایت می‌کند.

۲) پرفیت دلایل درونی را صراحتاً بی‌اهمیت می‌خواند و می‌گوید ذهنی گرایان این مفاهیم را به معنای هنجاری ناتقلیل پذیر درونی به کار می‌برند، مفهوم دلیل درونی برای آن‌ها مفید فایده نیست.

۳) طرفداران نظریه ی دلایل محکم<sup>۵</sup> که پرفیت از جمله ی آن هاست و نیز کسانی چون: استیون ای. تولمین<sup>۶</sup>، بیر، راولز و کی نیلسون از طرفداران اندیشه ی نظریه ی دلایل محکم اند، آنها مخالف با عاطفه گرایی و اصولاً اصالت دادن به امیال و احساسات می‌باشند، معتقدند عقلانیت پایه ی محکمی برای ارائه ی دلایل اخلاقی بوده، و می‌تواند مینا و اساس استدلال و داوری های اخلاقی قرار گیرد. در سایه ی قول به نظریه ی «باور-بنیاد» می‌توان از نظریه دلایل محکم دفاع نمود و نظریه ی «میل-بنیاد» امکان دفاع از «دلایل محکم» را ناممکن می‌سازد.

### قرارداد گرایی کانتی

پرفیت قراردادگرایی کانتی را منطبق با پیامدگرایی خوانده، و می‌گوید گویی فرمول قراردادگرایی کانتی نوعی شرایط یگانگی<sup>۷</sup> بی نظیر را میان مردمان فرض می‌کند که همه باید بدان وفادار باشند، زیرا این اصول موردنظر کانت، دلیل کافی<sup>۸</sup> می‌دهد تا ماکسیم او بتواند تبدیل به قانون عام شود، -ولی خودگرایی عقلانی<sup>۹</sup> آشکارا این ادعا را نقض می‌نماید-. در واقع کانت قانون را از منظر اخلاقی و استقلال اخلاق مورد ملاحظه و مذاقه قرار داده و می‌گوید: یک شهروند این آزادی قانونی را دارد که از هیچ قانونی جز قانونی که به آن رضایت داده تبعیت

1. Fear

2. Regret

۳. پرفیت این قبیل امور (دلایل) را نظیر اثر انگشت finger-prints یک شخص بر روی ماشه ی تفنگ یا بیمارستانی می‌خواند که زندگی افراد را حفظ می‌کند.

4. Value-Based

5. Good Reasons Theory

6. Stephen Toulmin

7. Uniqueness Condition

8. Sufficient Reason

9. Rational Egoism

نکند<sup>۱</sup>. البته پارفیت با توسل و تمسک به اصل بی طرفی آنکه در آن، مردمان فارغ از موقعیت<sup>۲</sup> و شرایط زمانی و مکانی و نیز ملاحظات شخصی خویش دست به عمل می زنند، در صدد تنقیح این اصل کانتی است.

### قراردادگرایی هابزی

(۱) پارفیت از نوعی قراردادگرایی کانتی سخن می گوید که این نوع قراردادگرایی در مقابل قراردادگرایی هابزی قرارداد، به نظر می آید که تفاوت های میان این دونوع قراردادگرایی وجود دارد. قراردادگرایی هابزی برپایه ی سود شخصی یا سود دوجانبه و متقابل آدمیان متکی است، که در آن به تعبیر کمیلاک استثمار ضعفا و ناتوانان توسط قدرتمندان و اقویا رقم می خورد (Kymlicka, 1999, P.191). درحالی که قراردادگرایی کانتی، بحث اراده، احترام افراد به اصول ومعیارهای اخلاقی که برای همگان توجیه عقلانی دارد مطرح است.

### قراردادگرایی سودگرای پارفیت

(۱) برخی ریشه ی قراردادگرایی سودگرای را ناشی از اندیشه ی هابزی می دانند، آن جا که هابزی جهان نا متوافق راجهان نا اخلاقی خواند که همه در انزوا زندگی کرده و در جهان تهی، کوتاه، فقر، تاریکی و.. به سر خواهند برد. در این نوع نظریه ی قراردادگرایی اخلاقی افراد، بیشتر به دنبال سود خویش هستند.

(۲) در عصر جدید نیز، گوتیه را مدافع و احیا کننده ی قراردادگرایی سودگرایی به روایت هابزی می دانند. کرایس و ولنتاین چنین باوری داشته و اشکالات پارفیت به گوتیه نیز حکایت از چنین اعتقادی دارد. او در پی برقراری رابطه میان اخلاق و عقلانیت است. اما پارفیت دعاوی او را در مورد قراردادگرایی و توافق عقلانی رد کرده و آراء گوتیه را در این زمینه مورد تعرض و نقد قرار می دهد، تقریبا بیشترین اعتراض را پارفیت به او وارد کرده است<sup>۴</sup>.

(۳) قراردادگرایی گوتیه ایی از انواع مشکلاتی نظیر: نوعی مشکل بی طرفانه بودن، رعایت نشدن مساوات یا مساوات گرایی، راه گریز از قاعده، توجه به منافع وسود شخصی، رنج می برد. او همانند هابزی حتی شکستن قرارداد را، آن جا که به سودش باشد جایز می خواند. هابزی در لویاتان نوشت اگر نقض قانون بی آن که به کسی زیان برساند، و در عین حال به سودمن باشد، جایز است.

(۴) راس شفر لاندواو عقلانیت گوتیه ای را بر خلاف کانتی مشربان عقلانیت ابزار ی خواند

1 .See, Kant, Metaphysics OF Morals, p.78.

2 Impartial

3 Situation

4 .See, Parfit, p.343-346.

که در پی تامین منافع و حداکثر سازی سود شخصی است.

### سازگارشدن قراردادگرایی و سودگرایی پرفیتی

تلاش اصلی پرفیت برای اثبات سازگاری نظریه های اخلاقی قراردادگرایی و سودگرایی بر روی مقدمات و صورت بندی هایی استوار است، او با کمک این صورت بندی ها که بیشتر صیغه ی کانتی دارد می کوشد این سازگاری را ممکن و مهیا سازد، ذیلا آن ها را مورد بررسی قرار می دهیم:

(۱) پرفیت وقتی از واژه ی «بهترین» در مورد نتایج کارها در سودگرایی سخن می گوید این «بهترین» به مفهوم حاکی از دلیل - بی طرفانه<sup>۱</sup>، باید به کار گرفته شود، او خود می گوید من کلمه ی بهترین را برای ارجاع به چنین نتایجی به کار می برم. مایکل اسمیت نیز بر این معیار تاکید داشت و می گفت ما باید ارزش های بی طرفانه را افزایش دهیم از این رو او عملی را درست می خواند که خیر را به طور بی طرفانه افزایش دهد.

(۲) ملاحظه هر نظریه ی اخلاقی موجه و معقول درباره ی خوبی نتایج، می تواند نظریه های درست و صائب در مورد چنین حقایقی به دست دهد، این عناوینی که ناظر به این امورند، این ها عناوین بنیادین<sup>۲</sup> محسوب می شوند<sup>۳</sup>.

(۳) از نظر پرفیت، سودگرایی درستی، یا نادرستی اعمال را متکی بر حقایقی درباره ی چگونگی بهترین نتایج می داند، این نوع نظریه های سودگرایی انواع مختلفی دارد که بعضا دعاوی آن ها درباره ی خوبی و بدی می تواند متعارض باشد. برخی از این سودگرایان از نظر پرفیت قراردادگرا هستند کسانی که معتقداند:

(A) خیر چیزی است که بیشترین سود را برای بیشترین مردمان از طریق بیشترین سرجمع سود و کم ترین رنج<sup>۴</sup> فراهم می کند.

اما سودگرایان دیگر بر این باورند که خوبی نتایج در پاره ای از موارد وابسته به پاره ی دیگری از حقایق هم هست، برای مثال برخی باور دارند که:

(B) چگونگی خیر بودن امور در پاره ای از موارد به نحوه ونسبت توزیع سود و زیان، میان مردمان مختلف وابسته است، یعنی این خیر چگونه و با چه نسبتی باید میان افراد توزیع شود، این بسیاراهمیت خواهدداشت. از این نظر ممکن است یکی از نتایج این توزیع ها، دارای بهترین پیامد باشد، باوجود آن که این نتیجه، شامل حداقل ترین مجموع سود منهای زیان هم

1. Impartial-Reason-Implying Sense

2. Fundmantal

3. Goodness of Outcoms

4. Greatest Sum of Benefits Minus Burdens

می شود، زیرا ممکن است این سود و زیان‌ها برابر توزیع شده یا بیشترین سود یا زیان اندک را در میان مردمانی که وضعیت وخیم تری<sup>۱</sup> دارند توزیع نماید.

۴) پرفیت این عبارت سودگرایان را به یک معنا اغواکننده خوانده و می گوید با وجود آن که بر اساس نظر پیامدگرایان کارها باید دارای بهترین پیامد بوده و بهترین نتایج را به دنبال آورد اما گویی این آموزه ی پیامدگرایانه، نتایج را ناظر به آینده می داند، و ما را دلالت می دهد که تمام همت و اهتمام ما باید متوجه آینده باشد. در صورتی که مقطعی وجود دارد که لازم می آورد که ما به امور گذشته به پردازیم و بهترین پیامدها را برای آن نوع امور بخواهیم، مثلاً حال کسانی، را که بر اثر تحمیل شرایط صدمه بیشتری دیدند، بیشتر مورد توجه قرار داد، و یا به کسانی که از وضعیت وخیم تری برخوردارند، یا کسانی که از کار افتاده اند<sup>۲</sup>، یا کسانی که بر اثر ارتکاب جرایم، تحمل مجازات کرده و دوره ی مجازات آن‌ها نیز به پایان رسیده است، باید خیر و رفاه آن‌ها را ارتقاء داد، و بهترین نتایج را متوجه این قبیل افراد کرد، که بر اثر تحمیل شرایط سخت وضع حال شان بدتر شده است.

۵) یک نظریه ی دیگر، درستی عمل مردم را به خاطر درستی «دلیل» آن‌ها می داند، زیرا باور دارد این اعمال خود، ذاتاً خوب یا بد هستند. از این رو بر این قبیل امور می توان دلیل اقامه کرد زیرا آنها دلیل پذیر یا استدلال پذیراند.

۶) در این جا برخی به این گفته، اشکال کرده و مدعی اند که درستی و نادرستی کارها را نمی توان وابسته و منوط به خوبی و بدی فعل کرد. اما پرفیت این اشکال را جزئی می خواند. کی نیلسون هم می گوید وقتی ما می گویم فعل ذاتاً خوب است، این امر سودگرایی را به نظریه ای «براساس تعریف» تبدیل خواهد کرد. پرفیت بر آن است، مدعای محوری همه سودگرایان این است که بهترین فعل، مفیدترین و سودمندترین آن‌ها است، او این را معیار سودگرایان خوانده و می گوید سودگرایی بی واسطه این الگو را نه فقط برای افعال، بلکه در مورد قواعد<sup>۳</sup>، نتایج<sup>۴</sup>، امیال، انگیزه‌ها، باورها<sup>۵</sup>، توزیع منابع طبیعی یا ثروت‌های طبیعی<sup>۶</sup> و حتی شرایط اتمسفر زمین<sup>۷</sup> و هر چیزی که ممکن است منجر به «بهترین» یا «بدترین» پیامد شود، به کار می برد، هنگامی که مردمان بر اساس این الگو رفتار می کنند، در واقع، آن‌ها رفتار سودگرایانه دارند. اما پاره ای از

- 
- 1 .Were Worse Off
  - 2 .Dead
  - 3 .Rules
  - 4 .Customs
  - 5 .Beliefs
  - 6 .Distribution of Wealth
  - 7 .The Earth,S Atmosphere

مردمان ادعا دارند که:

(D) هر کسی باید<sup>۱</sup> همواره عملی را انجام دهد که بهترین پیامد خوب را داشته باشد. اما ادعای دیگر این است.

(E) هر کسی باید همواره بکوشد آنچه را انجام دهد که بیشترین احتمال ناظر به بهترین نتیجه را بتواند در پی آورد، یا بتواند به درست ترین شیوه و به بهترین وجه-نتایج قابل انتظار<sup>۲</sup> آن را برآورده سازد.

در واقع پرفیت در این جا از سه دسته آراء مربوط به سه دسته ی مختلف سودگرایی یاد می کند: (۱) دسته ای که بهترین سود را برای بیشترین مردمان طلب می کنند، (۲) دسته ی دوم کسانی هستند که بیشترین احتمال ناظر بر بهترین نتایج را دارند، (۳) دسته سوم کسانی اند که به بهترین نتایج قابل انتظار باور دارند.

پرفیت مدعی است، واژه ی «باید» در گزاره های (D) و (E) به دو معنای متفاوت بکار رفته است، در گزاره ی (D) «باید» به معنای وابسته و مربوط به واقعیت<sup>۳</sup> است در حالی که در گزاره ی (E) این واژه به معنی گواه یا نشانه ی واقعیت<sup>۴</sup> یا به معنای مربوط به باور<sup>۵</sup> است، از این رو میان این دو گزاره تناقضی رخ نمی دهد.

(۶) پرفیت در این جا از دو نوع سودگرایی سخن به میان می آورد: الف) سودگرایی بی واسطه، ب) سودگرایی با واسطه. اولی به طور مستقیم و بی واسطه به پیامد های الگوی سودگرایی می پردازد. اما به طور غیر مستقیم به چیز های دیگر می پردازد. اما سودگرایی قاعده گرا مستقیماً به الگوها و قواعد می پردازد و غیر مستقیم به بیشینه کردن خیر می پردازد. مثلاً هوکرفعلی را نادرست می خواند که قواعد آن را منع کرده باشند، در حالی که سودگرایی با واسطه تاکید دارد که باید همواره فعلی را که درست است انجام داد و هرگز نزدیک کار نادرست نرفت.

پرفیت در این جا اصل (F) را اضافه کرده می گوید هرکس: باید از اصولی پیروی کند که آن اصول به صورت عام مورد پذیرش بوده و بتواند به بهترین نتایج منجر شود، (البته توجه داریم که منظور پرفیت از «بهترین»، یعنی ناظر به همان بهترین بی طرفانه است).

(۷) از نظر پرفیت، در این دیدگاه، با وجود آن که اصول ما، اصول عام اند، ولی این اصول باید بهترین پیامد بی طرفانه را در پی آورد. از نظر او عمل درست عملی نیست که به بهترین نتایج منجر شود بلکه عملی است که بوسیله اصول الزام آور گردد، از این رو اعمالی که بهترین

1. Ought

2. Expectably-Best

3. Fact-Relative

4. Evidence-Relative

5. Belief-Relative

نتایج را به همراه دارند ولی توسط اصول پشتیبانی نمی‌شوند، یعنی مؤید و مستهضر به اصول نیستند، از نظر پارفیت این کارها می‌توانند درست باشند. در این دیدگاه گرچه اصول ما، اصول عام اند، ولی این اصول باید بهترین پیامد بی‌طرفانه را در پی آورند. درست‌ترین و بهترین عمل، عملی نیست که به بهترین نتایج منجر شوند بلکه اعمالی اند که توسط این اصول الزام آور می‌شوند. از این رو برخی اعمال سودگرایانه که بهترین نتایج را به بار می‌آورند در صورتی که از طریق این اصول حاصل نشده باشند می‌توانند نادرست باشند.

۸) پارفیت میان خوبی یک عمل و خوبی یک میل<sup>۱</sup> تفاوت گذاشته و می‌گوید انگیزه نزد این سودگرایان شبیه ادعای دسته قبل است، اما با این تفاوت که، آن‌ها این اولویت را به انگیزه می‌دهند و می‌گویند بهترین انگیزه، انگیزه‌ای است که برای هر کس بتواند بهترین عمل را به همراه داشته باشد. این‌جا نیز درستی یا بهتر بودن یک عمل، مربوط به انگیزه می‌شود، در نظر این گروه بهترین عمل، عملی نیست که بهترین پیامد را به دنبال آورد بلکه عملی است که از ناحیه بهترین انگیزه پشتیبانی شود. پارفیت این نوع سودگرایی را هم روی و هم پوشان<sup>۲</sup> با اخلاق فضیلت می‌خواند، زیرا آن‌ها بیشتر به منش، طبع و سرشت آدمیان می‌پردازند، از این رو فضیلت همواره در پی افزایش و ارتقا شکوفایی<sup>۳</sup> منش و سعادت فاعل اخلاقی است. پارفیت می‌گوید این نوع اخلاق فضیلت‌گرایان نیز، می‌تواند شکل دیگری از سودگرایی بی‌واسطه باشد. در واقع کسانی را که توجه به بهترین انگیزه یا توجه به اصول را مورد ملاحظه افعال سودگرایانه قرار می‌دهند، پارفیت این دو گروه را سودگرایی بی‌واسطه می‌خواند.

۸/۱) درایور کسانی را که در کنار «قواعد» به جنبه‌های دیگر فاعل اخلاقی چون درستی انگیزه و نیت و این قبیل امور اهمیت می‌دهند آن‌ها را هم شأن قواعد اخلاقی می‌شمارند پیامدگرایی فراگیر نام می‌نهد، و این نوع پیامدگرایی را متعارض با سودگرایی قاعده‌گرا می‌خواند.

۸/۲) رابرت آدامز از نوعی پیامدگرایی با واسطه تحت عنوان سودگرایی انگیزه‌گرا یاد می‌کند، که در آن بهترین عمل عملی است که بر بنیان انگیزه‌های خوب انجام پذیرد، همچنین درایور می‌گوید سودگرایی قاعده‌گرا را احتمالاً می‌توان بهترین نوع پیامدگرایی با واسطه دانست. ۹) پارفیت پس از احصاء انواع سودگرایی به سراغ نوعی سودگرایی می‌رود که بتواند مدعای او را در مورد انطباق سودگرایی و قراردادگرایی به اثبات برساند. از این رو از نوعی

۱. به گفته‌ی درایور ترجیح و میل دو حالت اند که مسیر سازگاریشان از جهان به ذهن اند، world to mind، یعنی آدمی برای ارضای میل باید کاری کند که جهان با محتوای میل اش سازگار شود.

2. Overlep

3. Flourishing

سودگرایی متکی بر قواعد به نام امریا دستورهای پیامدگرایان<sup>۱</sup> سخن به میان می‌آورد، و می‌گوید این نوع پیامدگرایان ممکن است مستقیماً به معیار و قواعد اهمیت ویژه دهند و سپس به طور غیر مستقیم فعل برایشان مهم باشد، او به این گروه اشاره کرده و از امور بهینه یا امور پیامدهای خوب حداکثری یاد می‌کند در نظر پرفیت این امور بهینگی ناظر به پیامدهای خوب حداکثری هستند که باید هر کس در پی کسب آن‌ها بوده و به روشی عمل کند که متکی بر بهترین پیامد بی طرفانه باشد. بر این اساس او این طریق و روش را پیامدگرایی قاعده‌گرا می‌نامد که در آن هر کس باید بر اساس قواعد بهینگی یا پیامدهای خوب حداکثری عمل کند. پرفیت این را نوعی بازگشت به یکی از صورت بندی‌های کانتی مشربان می‌داند و می‌گوید برخی از کانتی مشربان چنین استدلال می‌کنند.

(G) هر کسی اگر به صورت معقول و عقلانی عمل کند عمل او درست خواهد بود در این صورت هر یک از ما مجاز هستیم که بر اساس این قواعد عمل نماییم.

(H) برخی از مردمان می‌توانند به صورت عقلانی می‌توانند، کار درست را انجام دهند اما هر کس باید بر اساس این قواعد ناظر بر اصول پیامدهای خوب حداکثری عمل کند.

۱۰) بنابراین پرفیت می‌گوید، مردمان نیز مجازند بر اساس این قواعد رفتار نمایند. گزاره ی (G) نوعی ناظر به صورت بندی قانون طبیعی کانت است، اگر گزاره ی (H) درست و صادق باشد فرمول صورت بندی کانتی ما را مجاز می‌کند که به این قاعده ی پیامدگرایانه عمل کنیم. در این صورت اعمال ما قواعد ناظر به پیامدهای خوب خواهند بود.

۱۱) پرفیت می‌گوید بررسی و ارزیابی این استدلال مستلزم توسل به برخی نظرگاه یا دیدگاه‌ها در باره ی دلایل و عقلانیت است. براساس نوعی از دیدگاه‌های عینیت‌گرای ارزش-بنیاد جامع<sup>۲</sup>، در این جا این را می‌توان پذیرفت که گزاره ی (H) صادق است. اگر رفتار هر کسی بر اساس قواعد ناظر پیامدهای خوب حداکثری باشد، و به شیوه‌ای بتواند هم بهترین پیامد ناظر بی طرفانه و هم بهترین پیامد را برای برخی از مردمان به بار آورد. در این صورت این مردمان خیرخواه می‌توانند هم از امور بی طرفانه و هم از دلایل شخصی برای درست بودن افعال‌شان استفاده کنند و اعمال هر کسی بر اساس این قواعد صورت گیرد، حداقل پاره‌ای از این مردمان خیر خواه، در تحصیل امور ناظر به پیامدهای خوب حداکثری، رفتار و عمل‌شان، با هیچ گونه دلایل متناقض قوی‌تری روبرو نخواهد بود.

۱۲) برخی مدعی‌اند که صورت بندی کانتی را به کار می‌بریم صرفاً برای

1. Consequentialist Maxims

2. Wide Value Based Objective View

اجتناب از بروز ناسازگاری و تناقض در اراده ی خویش باید به ضرورت های عقلانی<sup>۱</sup> متوسل شویم. در این فرض گزاره ی (H) صادق خواهد بود، و تنها پاره ای از مردمان به طور معقول می توانند درست عمل کرده و اعمال آن ها بر اساس قاعده ی ناظر به پیامدهای خوب حداکثری، انجام گیرد زیرا این قواعد به هیچ گونه ناسازگاری یا تناقض در اراده ی آن ها منتهی نمی شود. برخی دیگر ادعا کردند که ما به عنوان فاعل معقول، الزام عقلانی داریم که بهترین عمل ضروری را انجام دهیم. در این فرض مردمان خیرخواه، آن ها یی هستند که تصمیم معقولانه گرفته و همه ی کارهایشان را بر اساس قاعده ی ناظر به پیامدهای خوب حداکثری شکل می دهند، در این نگرش علمی پدید می آید که در آن اعمال ما می تواند به بهترین عمل بی طرفانه اخلاقی منتهی شود. زیرا بر اساس عقلانیت، بسیاری از الزامات درست آدمیان به عنوان فاعل می تواند به بهترین نتایج و ثمر منتهی شود، بر اساس این فرض در این جا برخی آراء علیه مردمان خیر خواه وجود دارد، آن ها که می خواهند همه ی کارها به طور معقول انجام شود تا آن کارها بتواند از صفت «درست بودن» برخوردار باشد و می خواهند هرکاری را بر اساس قواعد ناظر به پیامدهای خوب حداکثری انجام دهند. در این جا، نظریات عینی گرایان، در مورد دلائل کامل درست است. زیرا تنها پاره ای از مردمان به خیر سعادت دیگران توجه داشته و می توانند به طریقی عمل کنند که کارشان منجر به بهترین پیامدهای خوب حداکثری شود. اما پاره ای دیگر بر اساس امیالی عمل می کنند که این امیال می تواند تنها برای خود آن ها بهترین نتایج را به بار آورد. پارفیت خودگرایان عقلانی<sup>۲</sup> را از این دسته دانسته و می گوید آن ها می توانند گزاره ی (H) را رد نموده و بگویند ما الزامات عقلانی داریم عملی را انجام دهیم که بهترین نتایج را برای ما به بار آورد. در این نگاه بهترین پیامد تنها برای خود شخص وجود دارد. خودگرایان عقلانی ممکن است مدعی شوند که اگر همه بر اساس الگوی قاعده ی ناظر به پیامدهای خوب حداکثری عمل کنند، آن قاعده هرگز مفید نخواهد بود، زیرا برخی از اعمال می توانند صرفاً برای شخص خاص بیشترین سود را داشته باشند، در حالی که در کنار آن این عمل بیشترین زیان و فشار را به دیگران تحمیل کند. پارفیت دیدگاه خودگرایان را نادرست خوانده و آن را رد می کند. او می گوید مردمان خیرخواه، قویا از خیر و سعادت خود و دیگران مراقبت و صیانت می کنند. البته در صورتی که رفتار آنها بتواند بهترین پیامد بی طرفانه را در پی داشته باشد.

### مقبولیت عام سودگرایی قاعده گرا

(۱) پارفیت در این جا به استدلال های کانتی مشربان اشاره کرده ، وبا استناد به این اصول می کوشد اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری را تبیین کند. او می گوید: این اصولی که

1. Rational Requirement
2. Rational Egoists

ممکن است موردپذیرش باشند، دارای ویژگی معقولیت عام متکی بر عقلانیت هستند. پرفیت، معقولیت عام ناظر بر پیامدهای خوب حداکثری را این گونه تعریف می کند: این ها اصول مورد پذیرش عام اند که می توانند منجر به بهترین پیامدهای بی طرفانه شوند. بر اساس تفسیر مقبولیت عام - پیامدگرایی قاعده گرا، که پس از این آن را به صورت اختصاری (UARC) می خوانیم، همه باید از این اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری پیروی نمایند. او می گوید وقتی این نوع (UARC) را مورد بررسی قرار می دهیم می تواند ما را به دو یا انواع بیشتری از اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری مواجه سازد، این ها به طور معناداری با هم دیگر متفاوت اند. پیامدگرایان قاعده گرا ناگزیراند میان این اصول در پاره ای از شیوه های دیگر خود دست به انتخاب بزنند، این مهم ترین پرسش برای بررسی های بعدی را نشان می دهد. می توان در این جا فرض کرد ما صرفا با مجموعه ای از مقبولیت عام اصول ناظر به پیامدهای خوبی حداکثری رو به رو هستیم. از این رو کانتی مشربان می توانند متوسل به استدلال های ذیل شوند:

(A) هرکسی باید از اصولی پیروی کند که آن ها مقبولیت عام دارند و همه می توانند آن را اراده عقلانی کرده یا آن را انتخاب نمایند.

(B) هرکسی می تواند آنچه را که برایش دلایل کافی عقلانی برای گزینش دارد به صورت عقلانی آن را انتخاب کند.

(C) برخی از این ها اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری - مقبولیت عام هستند.

(D) این ها اصولی هستند که هرکسی می تواند با قوی ترین دلایل بی طرفانه آن ها را انتخاب نماید.

(E). هیچ یک از دلایل بی طرفانه شخص در انتخاب این اصول به طور قاطع نمی تواند و نباید با دلایل متضاد مربوطه هم وزن باشند.  
بنابراین در این صورت:

(F) همه می توانند دلایل کافی برای انتخاب این اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری داشته باشند.

(G) در این جا، هیچ اصول غیر ناظر به پیامدهای خوب حداکثری قابل ملاحظه ایی که همه به توانند دلایل کافی برای آن داشته باشند، دیگر وجود نخواهد داشت.

بنابراین (H) این ها اصول ناظر و پیامدهای خوب حداکثری هستند که همه برای انتخاب آن دلیل کافی دارند، این قضیه ما را به سمت انتخاب عقلانی سوق می دهد.

بنابراین همه باید از این اصول پیروی کنند. پرفیت این استدلال را معتبر خواند و می گوید

1. Universal Acceptance Version of Rule Consequentialism

2. Non-Optimific Principles

گزاره ی (A) صورت بندی قراردادگرایی کانتی مشربان است، او این مقدمات یعنی گزاره های (A) تا (G) را برای اثبات قراردادگرایی خوانده و می نویسد: اگر این مقدمات صادق باشند این صورت بندی همه را ملزم می کند تا از اصول ناظر به پیامدهای خوب پیروی کنند، از این رو می توان آن را استدلال کانتی مشربان برای اثبات پیامدگرایی قاعده گرا نامید.

### اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری و انواع دلایل

پارفیت در مورد پیامدگرایی قاعده گرا می گوید: گزاره ی (A) می گوید، هرکسی باید از اصول ناظر بر پیامدهای خوب حداکثری (اصول بهینگی) پیروی کند، ما این را دلیل و استدلال کانتی مشربان برای پیامدگرایی قاعده گرا می نامیم، یعنی از یک سو هر شخصی باید اصولی به طور عقلانی آن را انتخاب کند و از سوی دیگر هر کس باید بتواند و قدرت انتخاب آن را داشته باشد و نیز باور داشته باشد که همگان می توانند آن را در حال حاضر و سراسر آینده بپذیرند. مدعای گزاره ی (B) این است، هر کس چیزی را که به طور معقول انتخاب می کند برای انتخاب اش دلائل کافی<sup>۱</sup> دارد. فرض کنیم، همان گونه که گزاره ی (C) مدعی است، این مجموعه اصول ناظر پیامدهای خوب حداکثری (U A. Optimific) یعنی مقبولیت عام ناظر به پیامدهای خوب حداکثری باشند، اصولی که همه ممکن است آن را پذیرفته و مورد پذیرش عام هم باشد، این ها مفهوم متضمن-دلیل-بی طرفانه<sup>۲</sup> را می سازد یعنی هر کسی که این اصول را به این طریق می پذیرد، پس قوی ترین دلائل بی طرفانه را نسبت به آن دارد. این ها ما را به طرف ادعای گزاره ی (D) می کشاند، که در آن ادعا شده اصولی را که مقبولیت عام دارند، همگان آن را پذیرفته اند، برایش قوی ترین دلایل طرفانه<sup>۳</sup> وجود دارند<sup>۴</sup>. براساس مفاد صغرای قضیه ی (E) دلائل بی طرفانه نباید با دیگر دلایل در تناقض بوده یا خود متناقض<sup>۵</sup> باشند. او در کتاب دلائل و اشخاص نیز دلائل خود متناقض را مطرح کرده، آن را موجب ابطال خود ادله های متناقض می داند. از این رو پارفیت می گوید این مقدمه کانتی مشربان مستلزم تنقیح و اصلاح است. این اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری که برای گزینش آن بیشترین دلائل وجود

1. Sufficient Reasons

2. Impartial-Reason-Implying Sense

3. Strongest impartial Reasons

۴. همچنین پیرنیز در اواخر قائل بود هر نظریه ناظر به ادله ی عملی قید و شرط جداگانه یه خود را دارد و آن این است که باید بعد از مقبولیت همگانی برخوردار باشد (به کتاب فلسفه اخلاق در سده ی بیستم مراجعه شود).

5. Self-Defeating

۶. پارفیت در کتاب اشخاص و دلائل خود متناقض بودن دلائل را رد کرده و آن ها را موجب ابطال خود دلیل می داند،

دارد این ها نمی توانند صرفاً متکی بر نظرگاه بی طرفانه<sup>۱</sup> باشند. پرافیت می گوید صورت بندی کانتی مشربان در این گزینه ریشه دارد در حالی که آن جا که شخص، دارای قوی ترین دلایل شخصی<sup>۲</sup> است و نه «دلایل بی طرفانه»، این ها را نمی توان اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری دانست<sup>۳</sup>. اگر انتخاب اصول، متکی بر نظرگاه بی طرفانه ای باشند، اینها اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری نخواهد بود که همگان براساس داشتن بیشترین دلایل آن را انتخاب کرده اند. در حالی این «آزمایشات فکری<sup>۴</sup>» آن چه را که تمنای صورتبندی کانتی مشربان است نمی تواند با اصول انتخاب که مبتنی بر نظر گاه بی طرفانه است منطبق باشد. زیرا سبب این انتخاب و گزینش، وجود بیشترین قوی ترین دلیل است که فاعل بر این اساس آن را انتخاب کرده است، اما در این صورت، این اصول متکی بر یک نظر گاه بی طرفانه، به عنوان آزمایش های فکری، برای کانتی مشربان خواهد بود، بنابراین نمی توان دلایل بی طرفانه را جایی که فرد تعلق خاطر و دل بستگی به برخی از افراد مورد علاقه خود دارد، انتخاب نمود. جایی که افراد از نزدیکان و منسوبان ما هستند، و ما به آنان تعلق خاطر داشته و عشق می ورزیم، در این شرایط، سخن از دلایل جانبدارانه و دلایل قوی شخصی به میان می آید، این جا نمی توان از الویت داشتن یا انتخاب اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری (اصول بهینگی) سخن به میان آورد.

### دلایل منفعت طلبانه، دلایل قوی بی طرفانه

(۱) همچنین پرافیت، در این مورد از دسته ی دلایل تحت عنوان دلایل منفعت طلبی<sup>۵</sup> دیگر نام می برد، او می گوید جایی که سخن از منافع شخصی و منافع دیگران (غریبه ها) مطرح باشد، طبعاً جایی که ما با منافع شخصی روبرو هستیم، آنجا دیگر قوی ترین دلایل برای پذیرش اصول ناظر به پیامدهای خیر حداکثری (اصول بهینگی) مطرح نبوده و وجود ندارد. بلکه قوی ترین دلایل شخصی را برای حفظ منافع خود داریم. او از مثال کشتی غرق شده استفاده کرده و می گوید ما یک قایق نجات در اختیار داریم، و در کنار صخره کنار ما پنج نفر غریبه نیز حضور دارند اینجا می توانیم یا خود یا آن پنج نفر را نجات دهیم. اصول ناظر به پیامدهای خوب حداکثری مستلزم آن است که باید آن پنج نفر غریبه را نجات داد زیرا «اصل ناظر بر اولویت بیشترین تعداد افراد» تأکید دارد وقتی با دو گروه غریبه و شبیه هم مواجه شدید، باید گروهی را

1. Impartial Point Of View

2. Strongest Personal Reasons

۳. ر.ک، پرافیت همان، ج ۲، ص ۳۷۹

4. Thought-Experiments

5. Self-Interested Reasons

6. The Numbers Principle

نجات دهید که دارای جمعیت بیشتری اند.<sup>۱</sup> اما بر اساس اصل خویشاوندان و نزدیکان<sup>۲</sup> باید کسی را نجات داد که از نزدیکان و منسوبان ما هستند. بنابراین ما اینجا با دو نوع ملاک روبرو هستیم، ملاک اول بر نجات بیشترین تعداد افراد تاکید دارد، ملاک دوم اشاره به نزدیکان و کسانی دارد که ما به آن‌ها تعلق خاطر داشته و عشق می‌ورزیم. در مورد اول فرد «دلایل قوی بی طرفانه»<sup>۳</sup> دارد، زیرا این اصل، متکی بر توصیه‌ی پیامدهای خوب حداکثری است. ولی در مورد دوم، فرد «دلایل قوی شخصی»<sup>۴</sup> در اختیار دارد، زیرا در این جا ما با منفعت طلبی و منافع شخصی و تعلق خاطر به نزدیکان و منسوبان خود روبرو هستیم. اما بر اساس گزاره‌ی (E) این دلایل منفعت طلبانه به صورت قطعی و قوی، به دلایل بی طرفانه در انتخاب «اصل ناظر بر الویت بیشترین تعداد افراد»، ارجحیت و الویت ندارند.

۲) اما سبجویک دلایل پارفیت را در این زمینه رد کرده و می‌گوید ما دلایل در اختیار داریم که در شرایط مساوی و برابر میان حفظ جان خود و نجات دیگران، باید خود را نجات دهیم. در حالی که پارفیت می‌گوید که ما هیچ دلیل قاطعی در مورد گفته‌ی سبجویک نداریم که در این جا خود را نجات داده و سعادت خود را مرجح بدانیم از این رو ما در مقام گزینش وقتی عملی را بر می‌گزینیم هیچ گونه دلیلی نداریم که وزن بیشتری یا برابری در قبال غریبه‌ها به رفاه خود بدهیم استدلال سبجویک مستلزم دادن وزن و اولویت بیشتر به خویشان و نزدیکان، در مقابل غریبه‌ها است.

### دلایل ناظر به نظرگاه

عده‌ای بر آن هستند که دلایل بی طرفانه در واقع ناظر به نظرگاهی است که انسان‌ها را «مساوی و برابر از نظر ارزش داشتن» می‌بیند، و فعلی را اخلاقی می‌خواند، که جانبدارانه نبوده و با هدف نوع دوستی انجام گرفته باشد. گرچه سوران مندوس مدعی است اگر ریشه‌ی اخلاق بی طرفی را در تعهد به برابری قرار دهیم، آن‌گاه به ارزشی می‌پردازیم که خارج از این که دارای وضوح و روشنی لازم نبوده بلکه مناقشه‌انگیز نیز هست. همچنین ویلیامزهر نظریه‌ی را که معتقد به بی طرفی اکید است را رد و انکار می‌کند.<sup>۵</sup> ملاحظات جانبدارانه، اخلاق را متکی بر احساسات کرده و افراد خاص را مورد توجه قرار می‌دهد.

1. Contains More People
2. The Nearness Principle
3. Strong Impartial Reasons
4. Strong Self-Interested Reasons

۵. در این زمینه، ر.ک، به (Williams, 1972-24-27) و مقاله‌ی شون دی. مک کیور (Sean D. McKeever, "History of Ethics :Other Developments in Twentieth-Century Ethics" (2005))

## راه حل پارفیت

(۱) میان سود و زیان یا لذت و الم قائل تفکیک قائل می‌شود، در تقریر بنام از لذت یا خوشبختی یا بیشترین خیر، او تفکیکی میان این دو قائل نبود، بلکه بنام کاهش رنج را نوعی خوشبختی می‌دانست، اما سودگرایی قاعده‌گرای پارفیت توجه به «کاهش رنج» به عنوان یک معیار اخلاقی، الویت اساسی و جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. این معیار از یک حیث دیگر نیز ارزش اش مضاعف می‌شود و آن جایی است که قلمرو کاهش رنج علاوه بر سرایت به دنیای «انسان‌های بالفعل» شامل عالم «انسان‌های بالقوه» و نسل‌های آینده، نیز شده و حتی به قلمرو حیوانات نیز تسری و گسترش می‌یابد.

(۲) نحوه محاسبه سود و زیان از دیگر مشکلات سودگرایی چون بنام و حتی میل بود. پارفیت می‌کوشد مرز اینها را از این طریق مشخص کند.

(۲/۱) توجه به افراد برخوردار و افراد نابرخودار، پارفیت «توزیع برابر و یکسان»<sup>۱</sup> خیر یا مواهب را در میان جمعیت، معیار قرار نمی‌دهد بلکه معیار او این است که در «امور سلبی» یعنی «کاهش درد و رنج» افرادی باید محل توجه و الویت قرار گیرند که وضعیت وخیم‌تری دارند یا افراد نابرخودارند. اما در «امور ایجابی» نیز گرچه به‌مندی افراد نابرخودار در الویت قرار دارد. تنها در صورت مساوی بودن شرایط همگان، می‌توان بصورت یکسان و برابر خیر را میان مردمان توزیع کرد. او صراحتاً می‌گوید " که ما باید بیشترین وزن را به دعاوی اخلاقی مردمانی بدهیم که آنها مردمان نابرخودارند، یا وضعیت و وخیم‌تری دارند و کسانی را که کمتر وضع شان وخیم‌تر است مورد توجه قرار دهیم.

(۲/۲) در شرایط مساوی، توزیع خیر کمتر، میان جمعیت بیشتر، نسبت به جمعیت کمتر و سود بیشتر، قطعاً الویت با جمعیت بیشتر است.

(۳) برای پارفیت، تعداد جمعیت بیشتر، برخوردار از سود اندک، نسبت به دامنه‌ی جمعیت کم‌تر، ولی با سود بیشتر، الویت دارند.

(۴) پارفیت در مورد سود و زیان دو معیار متفاوت دارد، الف) آنجا که پای فایده مطرح است او به «میانگین سود» نظر دارد، ب) آنجا که بحث آسیب و زیان است او به «سرجمع کلی زیان یا رنج» نظر دارد. برای او «سرجمع کلی سود» در امور ایجابی اهمیتی ندارد، بلکه در آنجا «میانگین سود» مهم است، اما در امور سلبی یعنی آنجا که پای زیان و آسیب مطرح است حذر از «سرجمع کلی زیان» اهمیت می‌یابد.

(۵) تامس نیگل می‌گوید سودگرایی، درستی و نادرستی اعمال را به سود کلی آن

نتایج، مشروط می‌کند اما این سود، چگونه میان افراد توزیع شود چیزی نمی‌گوید. براد هوکر یکی از اشکالات اسمارت به سودگرایی عمل‌گرا را بحث «سر جمع کلی خیر» یا سعادت، می‌داند که ممکن است از راه شکستن قواعد اخلاقی چون خلف وعده یا سرقت و... حاصل شود.<sup>۱</sup> پارفیت در این زمینه نیز راه کار ارائه می‌دهد.

۶) ممکن است در برخی امور ایجابی این قاعده‌ی «حداکثر سازی سر جمع خیر و سود» پاسخ دهد، ولی مسلماً این قاعده اشکالات فراوان دارد، این قاعده در مورد امور سلبی هیچ‌گاه پاسخ نمی‌دهد. ملاحظه شد که پارفیت برای آن سازوکار دارد. هم چنان که پیتسر سینگر<sup>۲</sup>، نیز بر آن است، کسی که محیط زیست را آلوده می‌کند خودش باید هزینه‌های پاک‌سازی را هم به عهده بگیرد، یا اصل کلی‌تر "هر کس چیزی را خراب کرد خودش باید آن را درست کند.

۷) پارفیت اینجا به تناسب سود و اندازه جمعیت اشاره کرده می‌گوید وقتی سود زیادیک شخص چنانچه اخلاقاً هم وزن با سودها ی متعدد اما بسیار کمتر و اندک، بیشترین مردمان همراه شد، اینجا باید پرسید که کدامیک از این سودها متناسب با کمیت اندازه ی جمعیت است .  
۷/۱) در مورد کاهش درد و رنج نیز پارفیت، چنین توصیه‌ائی دارد. و تاکید می‌کند ما به جای کاهش درد و رنجوری یک سال یک نفر، باید یک دقیقه رنج یک میلیون را کاهش دهیم.

۸) پارفیت در اینجا می‌کوشد شعار «بیشینه سازی سود»، یعنی بیشترین خیر برای بیشترین افراد را این گونه اصلاح و منقح نماید. او بند دوم، یعنی «بیشترین افراد برخوردار» را حفظ می‌کند. البته با این قید که «کم‌ترین یا ناچیزترین دامنه ی سود» که سرجمع و مجموع آن بیشترین رفاه و آسایش را برای بیشترین مردمان رقم می‌زند را خواستار می‌شود.

---

1 .See, Brad-Hooker, "Utilitarianism", 2005,  
2 .Peter Singer

## نتیجه گیری

پارفیت برای اثبات نظریه های اخلاقی قراردادگرایی با سودگرایی از مقدماتی استفاده می کند تا به هدف خود برسد، بخشی از آن مقدمات که مرتبط با موضوع هستند ذیلا مورد اشاره قرار می گیرد:

گزاره ی (A) می گوید: خیر چیزی است که بیشترین سود را برای بیشترین مردمان از طریق بیشترین سرجمع سود و کم ترین رنج<sup>۱</sup> فراهم می کند.

گزاره ی (D) می گوید: هر کس باید<sup>۲</sup> همواره عملی را انجام دهد که بهترین پیامد خوب را داشته باشد. اما ادعای دیگر این است.

گزاره ی (E) می گوید: هر کسی باید همواره بکوشد آنچه را انجام دهد که بیشترین احتمال ناظر به بهترین نتیجه را بتواند در پی آورد، یا بتواند به درست ترین شیوه و به بهترین وجه-نتایج قابل انتظار<sup>۳</sup> آن را برآورده سازد.

گزاره ی (G) مدعی است: اگر هر کسی به صورت معقول و عقلانی عمل کند عمل او درست خواهد بود در این صورت هر یک از ما نیز مجاز خواهد بود که بر اساس این قواعد عمل نماید.

گزاره ی (H) بر آن است: برخی از مردمان به صورت عقلانی می توانند فعل درست را انجام دهند اما هر کس باید بر اساس این قواعد ناظر بر اصول پیامدهای خوب حداکثری عمل کند.

بنابراین مردمان نیز مجازند بر اساس این قواعد عمل نمایند. گزاره ی (G) نوعی صورت بندی قانون طبیعی کانت است، اگر گزاره ی (H) درست و صادق باشد فرمول صورت بندی کانتی ما را مجاز می کند که به این قاعده ی سودگرایانه عمل کنیم. در این صورت اعمال ما قواعد ناظر به پیامدهای خوب خواهد بود. در کنار این دلایل، او سراغ واژه ای به نام دستورهای پیامدگرایان<sup>۴</sup> رفته و می گوید این نوع دستور های پیامدگرایان امکان دارد، ابتدا، مستقیما معیار و قواعد برایشان اهمیت ویژه داشته باشد و سپس به طور غیر مستقیم فعل، اهمیت یابد. او با اشاره به این روش به سراغ امور ناظر به پیامدهای خوب حداکثری می رود که هر کس باید در پی تحصیل این امور باشد زیرا این امور ناظر به پیامدهای خوب حداکثری، خیر اکثریت را در نظر دارد. پارفیت تاکید می کند که این امور ناظر به پیامدهای خوب حداکثری، الزاما باید بی طرفانه

- 
1. Greatest Sum of Benefits Minus Burdens
  2. Ought
  3. Expectably-Best
  4. Consequentialist-Maxims

باشد. او این روش و شیوه ی تحصیل بهترین فعل ناظر به پیامدهای خوب حداکثری را همان سودگرایی قاعده گرا می داند.

پارفیت می گوید پذیرفتن مفاد و محتوای گزاره ی (H) که یک نظریه ی اخلاقی مربوط به قراردادگرایان است، ولی از آن جا که این امر مربوط به قراردادگرایان به گونه ای ایجاب می نماید که فرد خود را به آن ملزم سازد که از اموری اطاعت نماید، اما این ضرورت ایجاد الزام، یک امر معقول است. این امر معقول، فرد و همه ی کسانی که به این قرارداد ملتزم اند را ملزم به اطاعت از مفاد آن می کند. یعنی همگان ملزم اند از اصول ناظر به بهترین نتایج خوب حداکثری پیروی نمایند، با این تلاقی امر قراردادگرایی و سودگرایی چیز سومی به نام قراردادگرایی سودگرای پدید آمده یا متولد می شود. در واقع از این مفاد گزاره های (A) و (D) و (E) و (G) و (H) که یک امر قراردادگرایی اند، امور جدیدی مستحدث می شود، که این ها معقول خواهند بود. پذیرش این امور معقول منجر به امور معقول دیگری خواهد شد، با پذیرش آن، متوافقان این نوع قراردادگرایی اخلاقی، اکنون بر اساس همان قراردادگرایی، که خود را بر آن ملتزم و متعهد ساخته اند، با این روش موافقت خود را اعلام می کنند که اکنون ملزم به انجام بهترین فعلی باشند، که آن فعل باید بهترین پیامدهای خوب حداکثری را برایشان رقم زند. از سوی دیگر خود ملزم را به اطاعت از نتایج همان فعل می دانند. این یکی از شقوق بیان کانتی در امر مطلق است که می گوید: آدمی هم تابع و هم واضع قوانین خویش است، - اشتفان کورنر آن را منشاء بخش وسیعی از افکار سیاسی غرب می خواند. - در واقع این تلاقی قراردادگرایی و سودگرایی - البته با شرایطی که ذکر شد، - است که منجر به بهترین فعل ناظر به پیامدهای خوب حداکثری بی طرفانه می شود، این مطلوب پارفیت اکنون حاصل شده است، این همان سازگاری قراردادگرایی سودگرایی به تقریر پارفیت است که با مبانی معقول او اثبات گردید که سازگاری معقول میان قراردادگرایی و سودگرایی به تقریر پارفیت وجود دارد، بنابراین از این پس ما با گونه ای از قراردادگرایی سودگرای پارفیتی مواجه هستیم.

### فهرست منابع

۱. ارسطو طالیس (۱۳۹۱). اخلاق نیکوماخس، جلد اول و دوم، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ارسطو (۱۳۷۷)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
۳. افلاطون (۱۳۵۷)، مجموعه آثار، رساله پروتاگوراس، ترجمه محمدحسین لطفی، رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۴. افلاطون، مجموعه آثار، رساله خارمیدس (۱۳۵۷)، ترجمه لطفی و کاویانی، تهران، خوارزمی.
۵. افلاطون، مجموعه آثار، رساله قوانین (۱۳۵۷)، ترجمه لطفی، تهران، خوارزمی.
۶. افلاطون، مجموعه آثار، رساله کریتون (۱۳۵۷)، ترجمه لطفی و کاویانی، تهران، خوارزمی.
۷. افلاطون، مجموعه آثار، رساله مهمانی (۱۳۵۷)، ترجمه لطفی و کاویانی، تهران، خوارزمی.
۸. افلاطون (۱۳۷۴)، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. بری-نورمن (۱۳۸۹)، رفاه، ترجمه محمد رضا فرهادی، تهران، آشیان.
۱۰. پالم، مایکل (۱۳۹۰). مسائل اخلاق. ترجمه علیرضا آل بویه، تهران، سمت.
۱۱. پلوتارک (۱۳۴۳)، حیات مردان نامی (تاریخ پلوتارک)، ترجمه رضا مشایخی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۲. تاک، ریچارد (۱۳۷۶)، هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران، طرح نور.
۱۳. تانسو، توربرن (۱۳۹۷)، شناخت اخلاق، ترجمه احسان پورخیری و همین برین، تهران، انتشارات حکمت.
۱۴. تورن، الن (۱۳۸۰)، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو.
۱۵. حکمت، علی اصغر (۱۳۸۳)، سیرفلسفه در اروپا، (ج اول)، تهران، نشر قطره.
۱۶. درایور، جولیا (۱۳۹۴)، پیامدگرائی، ترجمه شیرزاد پیک حرفه، تهران، انتشارات حکمت.
۱۷. دورانت، ویل (۱۳۷۲)، تاریخ تمدن، ترجمه هوشنگ پیرنظر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. راس، دیوید، ارسطو (۱۳۷۷)، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
۱۹. راولز، جان (۱۳۹۴)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه آرش اخگری، تهران، ققنوس.
۲۰. ریت، کریستوفر (۱۳۹۶)، قرارداد اجتماعی روسو، ترجمه محمد مهدی ذوالقدری، تهران، ترجمان علوم انسانی.
۲۱. ریچلز، جیمز (۱۳۹۰)، فلسفه اخلاق، نظریه عدالت، ترجمه سید محمد کمال سروریان، مرتضی

- بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
۲۲. سالیوان، راجر(۱۳۸۹)، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت ا... فولادوند، تهران، طرح نو.
۲۳. سنیگر، پیتر(۱۳۹۶)، یک جهان، اخلاق جهانی شدن، ترجمه محمد آزاده، تهران، نشرنی.
۲۴. فرانکنا، ویلیام کی(۱۳۹۲)، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
۲۵. کانت، ایمانوئل(۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه ی اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، تهران، خوارزمی.
۲۶. کسنوفون(۱۳۹۴)، خاطرات سقراطی، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، خوار
۲۷. گنسلر، هری.ج.(۱۳۹۰)، درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر، ترجمه مهدی اخوان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. گنسلر، هری.ج.(۱۳۹۱)، اخلاق صوری، ترجمه مهدی اخوان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. گمپرتس، تئودور(۱۳۷۵). متفکران یونانی. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
۳۰. لاثرتیوس، دیوگنس(۱۳۹۳)، ترجمه بهرداد رحمانی، تهران، نشر مرکز.
۳۱. مک اینتایر(۱۳۹۳)، درپی فضیلت، ترجمه حمید شه‌بیری، محمدعلی شمالی، تهران، سمت.
۳۲. مک ناتن(۱۳۹۱)، نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، سمت.
۳۳. مک نیون، دان(۱۳۹۵)، اخلاق خلاق، ترجمه ادیب فروتن، تهران، ققنوس
۳۴. هابز(۱۳۹۵)، لویاتان، ویرایش و مقدمه، سی.بی مکفر سون، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی.
۳۵. هرودت، تاریخ هرودت، ترجمه هادی هدایتی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. هوفه، اتفرید(۱۳۹۵)، قانون اخلاقی در درون من، تألیف و ترجمه رضا مصیبی، تهران، نشر نی.
۳۷. هومر(۱۳۷۸)، اودیسه، ترجمه سید نفیسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۸. هولمز، رابرت. ال.(۱۳۹۶)، مبانی فلسفه اخلاق معاصر، ترجمه مسعودعلیا، تهران، ققنوس.
۳۹. هیوم، دیوید(۱۳۸۸)، جستاری در باب اصول اخلاق، ترجمه مجید داودی، تهران، نشر مرکز.
۴۰. هیوم، دیوید(۱۳۹۵)، کاوش در مبانی اخلاق، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، مینوی خرد.
41. Gauthiar.D(1986).Morals by Agreement Oxford Clarendon press.
42. Gauthier.D(2007b). Why Contractarianism? In Russ Shafer landau,(ed) Ethical Theory Oxford: Blackwell, 620-630.
43. Hampton.J.(2007)."Feminist Contractarianism" in Daniel Farham (ed).The Intrinsic Worth of Persons:Contractarianism in Moral and Political Philosophy.

44. Kant, Immanuel. (2000). Critique of Judgment. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
45. Mill .J.S. (1998). Utilitarianism-ed Roger Crisp-Oxford University Press.
46. Mill .J.S. (2001). Utilitarianism. Ontario: Batoche Books Limited
47. Narveson . J. (1998). The Liberation Idea. Philadelphia: Temple University Press.
48. Nagel. T. (1970). The Possibility of Altruism Oxford University.
49. Parfit, D. (1995). Equality or Priority, The Lindley Lecture University of Kansas.
50. Parfit. D. (1984). Reasons and Persons Oxford University Press.
51. Parfit, Derek. (2011). On What Matters (Vol1-2). Edited and Introduced by Samuel Scheffler. Oxford: Oxford University Press.
52. Rawls, J. (1971). A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University press.
53. Rawls, J. (2007). Hobbes Secular Moralism and the role of his social contract in samuel freeman. Lectures on the history of political philosophy. Harvard university press. 23-40.
54. Rousseau, J. (1978). On the Social Contract. Roger and Judith Masters (trans). New York: St. Martins press.
55. Smith, A. (1982). The Theory of Moral Sentiments. A. L. Macfie and D.D. Raphael (eds.). Indianapolis: Liberty Press.
56. Sayre-McCord, G. (1989). Deception and Reasons to Be Moral. American Philosophical Quarterly. 26. 113-122.
57. Sayre-McCord, G. (2000). Contractarianism in Hugh LaFollette (ed). The Blackwell Guide to Ethical Theory Oxford: Blackwell, 247- 267.
58. Scanlon. T.M. (2007). Contractualism and Utilitarianism. In Russ Shafer landau, (ed) Ethical Theory: Oxford Blackwell, 644-660.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۲۴ - ۱۰۹

## بررسی معنای باطنی «طهارت و نجاست» و نقش آن در اخلاق

محمد رسول آهنگران<sup>۱</sup>

فاطمه انصاری<sup>۲</sup>

### چکیده

مکاتب مادی، حکما، فلاسفه و عرفا مبانی و روش‌های مختلفی در علم اخلاق و راه نیل به فضائل و عبور از رذایل بیان کرده‌اند. اما راه حقیقی رسیدن به اخلاق کریمه، که در دیگر مکاتب اخلاقی دیده نمی‌شود؛ طهارت به معنای حقیقی کلمه است. وفق تعالیم اسلام، تنها طهارت سبب سعادت و رستگاری و مایه رشد و تکامل انسان است. تدقق در آیات و روایات افاده این مطلب را می‌کند که حقیقت طهارت، معرفت به امام(ع) است. لذا رکن اساسی اخلاق، معرفت به امام است و هر چه معرفت انسان به ولی الله الاعظم بیشتر شود تخلق او به اخلاق کریمه بیشتر خواهد شد. این پژوهش با نگاهی نو ضمن بررسی معنای باطنی طهارت و نجاست به تبیین تقابل این دو با یکدیگر می‌پردازد و اثبات می‌کند که حقیقت طهارت منحصر در ولایت ائمه اطهار (علیهم السلام) است، و از آنجایی که نجاست در معنای اولیه ضد طهارت ظاهری، و در معنای دوم نیز ضد طهارت باطنی است، چیزی جز دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) نمی‌باشد. بنابراین کمال اخلاق در ولایت اهل بیت (ع) است و رسیدن به این مهم بدون ولایت معنا و مفهومی نخواهد داشت و این همان مساله‌ای است که سبب تحول اخلاق می‌شود.

### واژگان کلیدی

طهارت، نجاست، معرفه الامام، اهل بیت(ع)، اخلاق.

۱. استاد تمام، گروه فقه و حقوق دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران.

Email: ahangaran@ut.ac.ir

۲. دکتری فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران / استاد مدعو دانشگاه قم / استاد مدعو

Email: Fa.ansar92@gmail.com

دانشگاه آزاد اسلامی قم.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۵/۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۷

## طرح مسأله

یکی از مهمترین مسائل در مباحث اخلاقی، مسأله طهارت است که ارکان اساسی کمال غایی به شمار می‌آید. چرا که از نظر اسلام طهارت و پاکی نفس تنها عامل رستگاری و وصول به سعادت است. پایه‌های اخلاق و به فعلیت در آوردن استعدادهای بالقوه اخلاق حسنه، همگی نیازمند تطهیر روح و طهارت باطنی است. تا انسان در مسیر طهارت از رذایل اخلاقی نگذرد، به اخلاق حسنه دست نمی‌یابد. اسلام در راه رسیدن به اخلاق حسنه، در هر دو بخش طهارت ظاهری و باطنی، آموزه‌های دستوری کثیری دارد. این آموزه‌ها بر آن است تا انسانی با سلامت جسم و روح تربیت کند که بتواند به عنوان خلیفه الهی در عالم عمل کند و مظهر الوهیت و ربوبیت الهی باشد.

از آنجایی که خطاب‌های شرعی در آیات و روایات، ظواهر و بطونی دارد و دارای وجوهات متکثری است - که این هم موافق بالاترین درجات فصاحت و بلاغت است و هم ذخیره‌ای برای رفع حوائج جمیع بندگان با هر سطح عقلی تا روز قیامت می‌باشد - به همین سبب هم ما در این پژوهش، به پشتوانه ثقلین و با استناد به منابع اصیل و مراجع شیعی از جمله کتب اربعه و اصول اربعمائه و...، پرداختن به حقیقت باطنی طهارت و نجاست، تقابل این دو و نقش آنها در نیل به اخلاق کریمه می‌باشد. بدون تردید بررسی باطن طهارت و نجاست، تاثیر بسیاری در فهم راه رسیدن به کمالات اخلاقی خواهد داشت؛ به گونه‌ای که نه تنها بسیاری از خلأهای موجود بدین وسیله مرتفع خواهد شد، بلکه باب‌های وسیعی نیز به روی محققین گشوده خواهد شد.

اخلاق بر محور ولایت اهل بیت(ع) تعریف می‌شود یعنی همان گونه که اعمال از صراط مستقیم عبور می‌کند، اخلاق نیز از صراط مستقیم عبور می‌کند. و این صراط مستقیم چیزی جز طهارت قلب یا همان معرفه‌الامام نیست. اهل بیت(ع) راه رسیدن به اخلاق کریمه هستند و وادی ولایت ایشان، وادی کامل‌ترین صفات اخلاقی است. خداوند کمال اخلاق را تنها به اهل بیت(ع) داده است لذا سایرین به اندازه‌ای که وارد وادی ولایت ایشان می‌شوند، از آن صفات به آنها عطا می‌شود و نورانیت کسب می‌کنند. بنابراین انسان یا با کسب طهارت قلب تحت ولایت اهل بیت(ع) قرار می‌گیرد و به نور اهل بیت(ع) منور می‌شود یا با دوری از طهارت قلب و کسب نجاست تحت ولایت دشمنان اهل بیت(ع) قرار می‌گیرد و ظلمانی به ظلمت شیطان می‌شود. لذا هرکجا نور ولایت اهل بیت(ع) باشد آنجا طهارت و کمال اخلاق است و هرکجا ظلمت دشمنان اهل بیت(ع) باشد آنجا نجاست و ضد اخلاق است. بنابراین رسیدن به اخلاق کریمه جز از طریق ولایت اهل بیت(ع) ممکن نیست. مکاتب مادی و حکمای غیرالهی حتی عرفا و فلاسفه‌ای همچون فلاسفه یونان قدیم به بررسی علم اخلاق پرداخته، روشها و شیوه‌هایی

مختلفی در علم اخلاق بیان کرده اند. اخلاق رذیله و حمیده را تعریف کرده اند و راه رسیدن به اخلاق حمیده و عبور از اخلاق رذیله را در شیوه های مختلفی بیان کرده اند. اما این پژوهش با نگاهی متفاوت، با استناد به آیات قرآن کریم و روایات نورانی اهل بیت(ع) به بررسی حقیقت باطنی طهارت یعنی معرفت امام(ع) به عنوان رکن مهم سلوک اخلاقی می پردازد که سبب پرورش اخلاق می باشد.

## نجاست و طهارت

واژه نجس در اصطلاح فقهی به چیزهایی گفته می شود که از نظر شرعی طاهر نیستند(مشکینی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۳۰) از این رو مسلمانان باید احکامی را درباره آنها رعایت کنند؛ از جمله اینکه خوردن شیء نجس حرام است. مفهوم نجس در مقابل طاهر قرار دارد، نه در برابر آلوده؛ بنابراین امکان دارد شیئی آلوده، به لحاظ شرعی طاهر باشد و یا برعکس، یعنی شیئی سالم و پاکیزه، از نظر شرعی نجس باشد. (مشکینی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۳۰). این واژه به سه صورت «نَجِس»، «نَجَس» و «نَجَس» به کار رفته است. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۱۱۰). واژه «نَجَس» تنها برای اعیان ده گانه نجاسات به کار می رود ولی واژه «نَجِس»، هم برای اعیان نجس و هم برای آنچه نجس شده (مُتَنَجَّس) استفاده می شود.

طهارت از ریشه «طهر»، به معنای پاکی و ضد نجس و قدر است(قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۴۱). طهارت موضوع بسیاری از آیات حضرت قرآن می باشد.<sup>۱</sup> مستفاد از آیات کریمه حضرت قرآن، طهارتی که با مطهرات حاصل می شود، یک حجیت ظاهری دارد که همان طهارت از خبث و حدث است که شامل وضو، غسل و تیمم می شود. احکام این قسم از طهارت در کتب فقهی مورد بحث قرار گرفته است. طهارت ظاهری مقدمه واجبات تعبدی می باشد. مکلف پیش از حضور در برابر معبود باید تحصیل طهارت کند. پس طهارت مقدمه واجب برای تکالیف عبادی است. به عنوان نمونه صلاة که خود جامع جمیع عبادات است، مقدمه واجبی دارد که آن طهارت است و «لا صلاة الا بطهور»(برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۸)؛ یعنی اگر صلاتی بدون طهور باشد، آن اعمال و افعال واقعه تخصصاً از عنوان صلاة خارج است، چون هیچ صلاتی بدون کسب طهارت، نماز محسوب نمی شود.

## اقسام طهارت

یک قسم از اقسام طهارات، طهارت ظاهری، طهر از خَبَث یا طهارت از نجاسات و اقدار است، یعنی مکلف پیش از ورود به عبادات باید بدن و لباس خود را از هر گونه مانعی چون

۱ «يُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» (سوره انفال، آیه ۱۱)، «وَيُطَهِّرُكَ فَطَهِّرْ وَ الرَّجْزُ فَاهْجُرْ» (سوره مدثر، آیه ۴-۵)، «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (سوره واقعه، آیه ۷۹)، «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» (سوره توبه، آیه ۱۰۸) و...

نجاست تطهیر نماید. طهارت از خبث شئونی دارد که در اصطلاح فقهی به آن مطهّرات گفته می‌شود. به بیان دیگر هرگاه مکلف دچار آلودگی‌ها و نجاسات شود، به کمک مطهّرات می‌تواند تحصیل طهارت نماید.

ماء و شمس از جمله اقسام مطهّرات می‌باشد. خداوند متعال در سوره مبارکه انفال آیه ۱۱ به یکی از اقسام مطهّرات تصریح فرموده است: «يُنزَلُ عَلَيْكُمُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمُ رِجْسَ الشَّيْطَانِ» (انفال/۱۱).

قسم دیگر طهارت ظاهری، طهارت از حَدَث است که آن شئونی دارد؛ وضو، غسل یا تیمم بدل از آنها از شئون طهارت می‌باشند. در سوره مبارکه مائده، آیه ۶ به شئونات طهارت یعنی طهارت مائیه که عبارتست از وضو و غسل و طهارت ترابیه که عبارتست از تیمم که بدل از وضو و غسل می‌باشد، تصریح شده است.<sup>۱</sup> صحت واجبات عبادی منوط به تحصیل طهارت ظاهری است که اقسام و شئون آن اجمالاً تبیین شد. اما طهارت یک معنا و حقیقتی دارد که هر یک از مطهّرات که طهارت با آنها حاصل می‌شود و گوناگون و در شئونات مختلف هستند، شأنی از شئون آن طهارت حقیقی می‌باشند. اگر طهارت ظاهری ملزم به معنای حقیقی خود نباشد، ما را به هدف تطهیر نمی‌رساند، در واقع طهارت ظاهری بدون الزام به معنای حقیقی اش، اصلاً مطهر نیست و عبث می‌باشد و مقبولیتی نزد شارع ندارد و مانع نیل به کمالات اخلاقی می‌گردد.

### طهارت باطنی

طهارت باطنی که بدون آن طهارت ظاهری مجزی عند المولی نیست، عبارتست از طهارت قلب. قلب فرمانده بدن، اعضا و جوارح است، و به بیان دیگر قلب فرمانده کل و امام الجسد است. به همین دلیل اگر طهارت در قلب ایجاد شود، این طهارت در سایر اعضا و جوارح نیز جاری می‌شود.

امیرالمومنین علی(ع) در کلامی راجع به طهارت قلب می‌فرماید: «قُلُوبُ الْعِبَادِ الطَّاهِرَةُ مَوَاضِعُ نَظَرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَمَنْ طَهَّرَ قَلْبَهُ نَظَرَ إِلَيْهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۰۱)؛ طبق فرمایش آن حضرت، قلوب طاهر عباد، مواضع نظر خداوند سبحان است. موضع نظر، محل عنایت و قرب الهی است؛ به بیان دیگر تقرب به خداوند متعال تنها بواسطه قلوب مطهره ممکن است. انحصار این معنا در عبارت بعدی که سیاق شرطیه دارد، ظهور می‌یابد، چون می‌فرمایند: هر که قلبش متصف به طهارت باشد، قرب الهی برایش حاصل می‌شود، و خداوند متعال به او نظر می‌کند و به کمال صفات اخلاقی دست می‌یابد.

بنابراین قلب غیر طاهر فاقد این نظر الهی خواهد بود؛ هر چند اراده خداوند متعال براین

۱ ... فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَىٰ ... فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ... سوره مائده ، آیه ۶.

تعلق گرفته که قلوب عبادش را تطهیر فرماید؛ چنانچه در شریفه می فرماید: «يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» (مانده/۶) و برای تحقق این امر انبیائش را مبعوث فرموده، اما اگر قلبی پس از این ابلاغ ایمان نیاورد، کافر است و خداوند متعال نمی خواهد قلوب کفار را طاهر فرماید. پس قلوب کفار، فاقد طهارت است. و عاقبت چنین قلبی خذلان در دنیا و عذاب عظیم در آخرت است<sup>۱</sup>.

### طهارت قلب؛ معرفت الامام

در اخبار تصریح شده است که این طهارت قلبی چیست، حضرت ختمی مرتبت □ در روایتی می فرماید: «فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُطَهِّرَ قَلْبَهُ مِنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ عَرَفَهُ وَلَايَةَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطْمِسَ عَلَى قَلْبِهِ أُمْسَكَ عَنْهُ مَعْرِفَةَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۰). طبق این روایت شریفه کسی را که خدا بخواهد قلبش را طهارت بخشد، معرفت امیرالمومنین علی(ع) را در قلبش ایجاد می کند، پس طهارت قلب با معرفت ولی الله الاعظم(ع) محقق است. و کسی را که خدا نخواهد طهارت بخشد راهی به معرفت الامام پیدا نخواهد کرد. پس منکرین و مکذبین معرفت به ولایت امام، فاقد طهارتند و بلکه اراده الهی بر هلاکت و نابودی آنها قرار گرفته است. لذا اهل بیت(ع) راه رسیدن به اخلاق کریمه هستند به عبارت دیگر هرکجا نور ولایت اهل بیت(ع) باشد، وادی طهارت و کمال اخلاق آنجاست و هرکجا ظلمت دشمنان اهل بیت(ع) باشد، نجاست و ضد اخلاق آنجاست. بنابراین رسیدن به اخلاق کریمه جز از صراط مستقیم یعنی ولایت اهل بیت(ع) ممکن نمی باشد.

### مطهرات

حال برای روشن تر شدن بحث به بررسی حقیقت باطنی سه مورد از مطهرات می پردازیم.

#### الف) ماء

ماء یکی از اقسام مطهرات، بلکه مصداق اتم و اکمل آن است. آب مطهر لکل شیء سوی ما لا یقبل التطهیر است. سایر مطهرات با وجود اجتماع شرایط، مطهر اشیای خاصی می باشند، لیکن آب هر نوع منتجسی را تطهیر می کند، حتی برای بعضی از اعیان نجس مانند مردار انسان نیز پاک کننده است که بعد از تمام شدن سه غسل او، بدن میت پاک می شود. خداوند تبارک و تعالی در حضرت قرآن ماء را سرچشمه حیات و طهارت معرفی می فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء/ ۳۰). و در سوره مبارکه فرقان، آیه ۴۸ آنرا طهور وصف می فرماید: «أَنْزَلْنَا مِنَ

۱ «لَمْ تَوْمِنُ قُلُوبُهُمْ...أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ». سوره مائده، آیه ۴۱.

السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا<sup>۱</sup>. سوره مبارکه انفال، آیه ۱۱ به علیت این امر که چرا ماء مصداق اتم و اکمل مطهرات است، اشعار دارد: «يُنزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ يُدْهَبَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ». در این آیه شریفه تصریح می فرماید که ماء منزل از جانب خداوند تبارک و تعالی است و این امتنان الهی بر خلق بوده است که ماء را برایشان نازل فرمود، سپس به هدف نزول آب اشاره می فرماید که عبارتست از طهارت؛ «يُنزَلُ مَاءٌ لِّيُطَهِّرَكُم» و چون طهارت ضد نجاست است، پس وقتی طهارت ایجاد شود، نجاست زائل شود، لذا در انتهای کریمه می فرماید: «يُدْهَبَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ»؛ به بیان دیگر رجز شیطان بواسطه طهارت ماء تحصیل می شود. از اینجا معلوم می شود که طهارت ماء در این کریمه مشعر به طهارت باطنیست، زیرا رجز شیطان که تنها بواسطه ماء زائل می شود، خبث قلب است. پس در این آیه شریفه به طهارت قلبی تصریح شده و الا نمی فرمود ماء، رجز شیطان را زائل می کند. چنانچه رجز شیطان خبث قلب است و با خبثات یا نجاستات ظاهری متمایز است، ماء نیز در اینجا به شان حقیقی مطهرات تصریح دارد. روایات مفسره ذیل این کریمه تصریح نموده اند که «الْمَاءُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۶، ص ۱۷۶؛ کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۳) پس ماء که مصداق اتم و اکمل مطهرات است یک حقیقتی دارد و آن ولایت امیرمؤمنان علی(ع) می باشد. اینکه در آیه شریفه فرمود: «لِيُطَهِّرَكُم بِهِ، فَذَلِكَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يُطَهِّرُ اللَّهَ بِهِ قَلْبَ مَنْ وَالَاهُ»؛ خداوند متعال، قلوب اهل موالات را به واسطه ولایت آن حضرت(ع) تطهیر می کند و «مَنْ وَالَى عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ الرَّجْسَ وَ قَوَّاهُ عَلَيْهِ»؛ رجز شیطان تنها به واسطه ولایت زایل می شود(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۶، ص ۱۷۶).

در کلام نورانی، امام حسین(ع) می فرمایند: «إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ الطَّهَارَةِ»: ما طهارت هستیم. الطَّهَارَةُ، مصدر است و مصدر بن هر واژه و مفهوم اصلی فعل است، بلکه اصل فعل از مصدر اخذ می شود. هر یک از فاعل و مفعول شأنی از شئون مصدر یا فعل می باشند، زمانیکه فاعل به نهایت فعلیت برسد به او اشاره فعلی می شود. به عنوان مثال کسی که عادل به جمیع معنا باشد، به او عدل می گویند؛ لذا حضرت امیرالمومنین علی(ع) در روایات نورانی می فرمایند: «أَنَا الْمِيزَانُ»، «أَنَا الْإِمَامُ الْعَدْلُ». همچنین کسی که جمیع فیض در او جمع شده باشد به او فیض می گویند نه فائض. پس هرگاه فاعلیتی به مطلق و اتم و اکمل خود برسد در شأن مصدر یعنی خود فعل تعریف می شود. لذا آن حضرت نفرمودند ما طاهر و مطهر و مطهر هستیم بلکه فرمودند ما طهارت هستیم، یعنی منشا و مصدر طهارت یا مطلق طهارت در عالم از حضرات

۱ طهور مبالغه در طهارت و به معنای ثبوت طهارت برای شیء است؛ طهور، طاهر فی نفسه و مطهر غیره است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۲۹)

معصومین(ع) می باشد. لذا دستیابی به کمال اخلاق منوط به کسب مطلق طهارت به واسطه ولایت است.

### ب) اسلام

اسلام مطهّر نجاست کافر و اجزای او و ملایس ملحق به او است، زیرا «الإسلام يجب ما قبله»، پس بمحض اینکه کافر شهادتین گوید و مشرف به اسلام شود، وصف کفر متیقن للنجاسة فوت و ازاله می شود. اسلام از ریشه سلم و تسلیم است؛ سلم بمعنای صلح و آرامش است؛ پس کسی که اسلام آورد، وارد سلم و آرامش شده است. و تسلیم بمعنای استسلام لامرالله تعالی و الانقیاد لطاعة می باشد.

آن دین واحدی که من الازل الى الابد محبوب شارع مقدس خداوند تبارک و تعالی بوده، اسلام است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹)؛ به یقین یک دین معروف نزد ذات مقدس باری تعالی وجود دارد که آن اسلام علی الاطلاق است. اما هر اسلامی نزد الله عزوجل دین مقبول نیست، و مصیب واقع نمی شود؛ «رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳)، بلکه آن اسلام معروف، محبوب و مقبول شارع مقدس است. «إِنَّ» در این آیه شریفه حرف مشبّهة و مفید یقین است که به اسم و خبر نیاز دارد؛ اسم إنّ، «الدین» است و خبر آن «الاسلام» می باشد که حضرت باقر(ع) آن را چنین تفسیر فرمودند: «الإسلام هُوَ التَّسْلِيمُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ بِالْوَلَايَةِ». (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۹۵)؛ یعنی آن دین و شریعت واحدی که شارع مقدس برای عبادش برگزیده همان اسلام است و حقیقت اسلام نیز ولایت علی بن ابی طالب(ع) می باشد.

خداوند متعال در آیه شریفه ۲۰۸ سوره مبارکه بقره می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً». باوجود آنکه ایمان برای مؤمنین مفروض است، اما در این کریمه خطاب خاص به مؤمنین امر می فرماید تا کافه آنها وارد سلم شوند و بیان شد که سلم ریشه و خلص اسلام است. حضرت صادق(ع) به اصحاب خویش ذیل آیه شریفه فرمودند: «أَتَدْرِي مَا السِّلْمُ؟» سپس فرمودند: «السلم وَايَةُ عَلِيٍّ وَ الْأَيُّمَةُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ» (دیلمی، ۱۴۲۷، ص ۱۵۹)؛ حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۰۷). پس امر به اسلام یکجا عام و یکجا خاص استعمال شد؛ امر عام به اسلام، رحمت واسعه شارع مقدس بر همه عباد است بطوریکه اقرار به ولایت را مطهّری برای آنان قرار داد؛ مانند کافر که عین نجاست است اما با اسلام آوردن تطهیر می شود. ✽. امر خاص به اسلام، رحمت خاصه الهی بر مؤمنان است که ولایت نیز برای آنان مطهّر ذنوب و معاصی و مقرب آنان نزد مولا می باشد. «فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُطَهَّرَ قَلْبَهُ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ عَرَفَهُ وَ لَايَةَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطْمَسَ عَلَى قَلْبِهِ أَمْسَكَ عَنْهُ مَعْرِفَةَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ(ع)» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۸۵۹). بنابراین اقرار به اسلام یعنی ورود به حصن حصین ولایت، موجب

استقرار مقرر در سلم و حریم امن و مطهر الهی می‌شود و او به میزان حمل و فهمی که از معرفت امامش کسب نموده، از حدث و خبث پاک می‌گردد و متخلق به اخلاق حسنه می‌گردد.

### شهادتین

حقیقت اسلام حصن حصین ولایت ولی الله الاعظم (ع) است و بواسطه ولایت قاعده جب جریان پیدا می‌کند. لذا اسلام مطهر کافر می‌باشد، یعنی به محض آنکه کافر شهادتین را بر لسانش جاری کند، پاک می‌شود، گرچه ایمان لسانی یکی از مراتب ایمان است نه تمام آن. شهادتین گواهی دادن به یگانگی خدا و رسالت حضرت خاتم النبیین محمد مصطفی (ع) می‌باشد. مفاد شهادتین با بیان عبارت «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (ع)» (مفید، ۱۴۱۳، ارشاد، ج ۱، ص ۳۳۶) با هر زبانی که ادا شود، محقق می‌شود و مقرر یا معترف بواسطه ادای آن مسلمان و طهر بدنه و حقن دمه و عصم ماله. سرّ شهادتین در ولایت ولی الله الاعظم (ع) و مظهره الاکمل الاتم نهفته است، چون سرّ توحید و نبوت در ولایت است. لسان الله الناطق امام صادق (ع) می‌فرماید: «لَوْ لَا نَحْنُ مَا عَرَفَ اللَّهُ وَ لَوْ لَا نَحْنُ مَا عُبِدَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۴). لولای تحضیضیه در حدیث شریف، متعلق آن را با امتناع غیر، محصور و منحصر می‌کند. یعنی معرفه الله و عبودیه الله جز با ولایت معنا پیدا نمی‌کند. پس سرّ توحید در ولایت است طریق ایصال آن بدون ولایت سد باب است.

### ج) اَرْض

پنجمین قسم از اقسام مطهرات، ارض یا همان زمین است. زمین مشروط به شرایطی مطهر متنجسی خواهد بود که با زمین در مساس طبیعی قرار داشته باشد؛ (۱) عین نجاست زائل شده باشد و با راه رفتن روی زمین متنجس نیز رفع شود. (۲) زمین باید یابس یا خشک باشد؛ زمین مرطوب یا گِل نمی‌تواند مطهر واقع شود. ارض یا زمین در صورت ظاهر اشاره به ظرفیت مکانی دارد. اما در مرتبه دیگر از معنا، ارض، وجود مؤمنین است. چنانچه در تفسیر ذیل آیه شریفه «الْأَرْضِ وَ مَا طَحَّاهَا» آمده است: «الْأَرْضُ الشَّيْعَةُ» (استر آبادی، ۱۴۰۹، ص ۷۷۷). ارض یک مولا و مقتدایی دارد که او «صاحب الارض»؛ «رَبُّ الارض» و «زُرُّ الْأَرْضِ الَّذِي إِلَيْهِ تَشْكُنُ الْأَرْضُ» میباشد، و آن وجود مقدس امام است (سلیم بن قیس الهلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۶۳).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «إِنِّي وَ أَخَدَ عَشْرَ مِنْ وُلْدِي وَ أَنْتَ يَا عَلِيُّ، زُرُّ الْأَرْضِ أَعْنِي أَوْ تَادَهَا [وَ] جِبَالَهَا، وَ قَدْ وَتَدَ اللَّهُ الْأَرْضَ أَنْ تَسِيخَ بِأَهْلِهَا، فَإِذَا دَهَبَ الْأَخْدَ عَشْرَ مِنْ وُلْدِي سَاخَتِ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا وَ لَمْ يُنْظَرُوا» (جمعی از محدثین، ۱۴۰۵، ص ۱۴۰) پس ارض، وجود شیعیان است که بذاتها فاقد ظهور است، طهارت و احیای ارض بعد از امامت اش با اتصال به ربّ و صاحب آن که وجود مقدس امام است، محقق می‌شود؛ «يُطَهَّرُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ مِنْ كُلِّ جَوْرٍ وَ يُقَدِّسُهَا مِنْ كُلِّ

ظلم» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۴۵۷).

## تراب

در ادامه تبیین این بحث، لازم به ذکر است که در مباحث فقهی، گاه مطهر بودن ارض به مصادیق آن اطلاق می شود. یکی از بارزترین مصادیق مطهرات در ارض، «تراب» است. چنانچه حضرت محمد (ص) فرمودند: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى جَعَلْتُ لَكَ وَ لِأُمَّتِكَ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدًا وَ تُرَابَهَا طَهُورًا» (قمی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۸). طهارت تراب امتنانی است که خداوند تبارک و تعالی آن را به امت رسول خدا (ص) تخصیص داده است. طبق فرمایش خداوند متعال در حضرت قرآن، خلقت جمیع عباد از تراب بوده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ» (حج/۵)؛ «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (روم/۲۰) انسان مُنشئ از تراب می باشد، خداوند متعال تراب را طهور قرار داده و انسان را از آن آفریده است، اما بدلیل مساس با اعیان نجس که اصل آن جبت و طاغوت یعنی الاول و الثانی می باشند، منتجس می شوند. همانطور که در مبحث پیش اشاره شد ارض و تراب فی حد ذاتهما طهور نیستند، بلکه طهارت آنها مأخوذ از اصل و ریشه آنها است؛ اصل و ریشه طهارت تراب از «أبو تراب» است. «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: «الْمَكْنَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَبُو تُرَابٍ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۲). پس «صاحب الارض» و «زُرُّ الْأَرْضِ» مولانا امیرالمومنین علی (ع) می باشند که «أبو تراب و مجدل الأتراب» و محیط بر آن می باشند. «أب» از واژگان متضایف است؛ یعنی زمانی می توان واژه أب را برای کسی تعقل نمود که واژه متناظر آن (یعنی ابن) محقق شده باشد. به بیان دیگر کسی که تراب شده باشد می تواند پدرش را ابوتراب بخواند. پس شرط طهارت برای عبد آن است که نخست در برابر مولا و صاحبش، خاک شده باشد؛ اگر خاک شدیم آن گاه است که پدرمان ابو تراب و مالک وجودمان می شود؛ و علی (ع) امیر من فی السماء و امیر من فی الأرض و امیر من مزی و امیر من بقی و لا امیر قبلك و لا امیر بعدك. لذا حضرت محمد (ص) خطاب به حضرت مولا (ع) فرمودند: «يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدْ أَهَبَ بِالْإِسْلَامِ نَحْوَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ تَفَاحَرَهَا بِأَبَائِهَا، أَلَا إِنَّ النَّاسَ مِنْ آدَمَ وَ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ وَ أَكْرَمَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْقَاهُمْ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۶۳).

پس خداوند تبارک و تعالی بواسطه اسلام یعنی ولایت امیرالمومنین (ع) نخوت و تفاخر جاهلیت را که از رذایل اخلاقی است، زائل فرمود. سپس آن حضرت تصریح می فرمایند که انسان از تراب آفریده شده است و امیرالمومنین ابوتراب است، و گرامی ترین آنها متقی ترین آنها نسبت به ولایت است، چون «المتقون شیعة علی بن ابیطالب (ع) و شِبَعْنَا الْحُقُوبَا بِنَا». پس اگر کسی بخواهد به سرّ و حقیقت عبودیت که ولایت است نائل شود، باید در مقابل امام الثقلین و مولی الكونین خاک شود تا پدرش ابوتراب گردد و بدین وسیله تطهیر شود و مزین به اخلاق

کریمه می‌گردد. لذا در حدیثی از پیغمبر اکرم(ص) چنین وارد شده است: وقتی کفار روز قیامت و لحظه مرگ، شیعیان را می‌بینند، می‌گویند: «یا لیتنی کنتُ تُراباً»؛ (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۲۰) <sup>۱</sup> یعنی ای کاش من تراب (شیعه ابوتراب) بودم؛ «تُرَابِيّاً أَيْ عَلَوِيّاً» (نبا، ۴۰/)

### تقابل رجس و طهارت

ماء که مصداق اتم و اکمل مطهّرات می‌باشد، طاهر بنفسه و مطهّر لغیره می‌باشد. اما اگر شیئی نجس شود، مادامیکه عین نجاست ازاله نشود، تطهیر صورت نمی‌گیرد. بنابراین آب زمانی مطهّر است که عین نجاست از متنجّس مرتفع شده باشد. اگر ماء چنین تاثیری را در عالم اثبات دارد، بدلیل حقیقت معنای آن می‌باشد که عبارتست از ولایت حجة الله الکبری. همانطور که طهارت و مصادیق آن (مانند ماء) معنا و آثار ظاهری دارند که مأخوذ از حقیقت و باطن آن می‌باشد، نجاست نیز یک ظاهری دارد که مصادیق آن در شریعت معین شده است که اثر این ظاهر ناشی از باطن آن می‌باشد.

نجس در اصطلاح فقهی ضد طاهر است، لذا عبارتست از آنچه که از نظر شرعی غیرطاهر باشد؛ اگر آن شیء بالا صالّه نجس باشد، بدان عین نجاست گویند، اما گاه شیء اصالتاً پاک است لیکن به دلیل تماس با نجاسات نجس می‌شود که بدان مُتَنَجِّس گویند. پس لفظ نجس در اصطلاح فقهی مشترک بین عین نجاست و متنجس است. آنچه ضدیت محض با طهارت دارد، عین نجاست است که نجاستش ذاتی می‌باشد، و امکان تطهیرش وجود ندارد. لکن متنجس یعنی کسی که اثری و نشانی از آن عین نجاست و مطلق نجاست دارد، اما بذاته طاهر است، در اتصال به آن ماء که طاهر و مطهّر است پاک می‌شود.

یکی از راههای معرفت به شیء عبارتست از شناخت ضد آن. (تعرف الأشیاء بأضدادها). با توجه به تبیین این مطلب که حقیقت طهارت منحصر در ولایت ائمه اطهار (علیهم السلام) است، پس چنانچه نجاست در معنای اولیه ضد طهارت ظاهری می‌باشد، در معنای دوم ضد حقیقت طهارت است، یعنی چیزی جز اعداء اهل بیت (علیهم السلام) نمی‌باشد.

تایید این استنباط در قول حضرت صادق (علیه السلام) می‌باشد که در تفسیر قول خداوند تبارک و تعالی «یا ایُّها الذّین آمنوا إنّما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون» (مائده: ۹۰) فرمودند:

«عَدُونَا فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الْفَحْشَاءُ وَ الْمُنْكَرُ وَ الْبَغْيُ وَ الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ وَ الْأَضْنَامُ وَ الْأَوْتَانُ وَ الْجِبْتُ وَ الطَّاعُوتُ وَ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۸۳ و ۳۰۳)؛ امام صادق (علیه السلام) در این کلام مصادیق عین آنجاس را که ذاتاً

۱ سوره نباء، آیه ۴۰.

نجس بوده و قابلیت تطهیر ندارند نام برده و سپس تصریح می فرمایند که جمیع این مصادیق، یک اصل دارد و آن اعداء ما اهل بیت (علیهم السلام) می باشند. لفظ نجس در نص حضرت قرآن یکبار استعمال شده است و آن در آیه شریفه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه: ۲۸) می باشد که مشعر به نجاست و خبثت قلبی می باشد که مقابل طهارت قلبی است. یعنی کسی که طهارت قلبی ندارد، مشرک است و مشرک نجس می باشد. امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این کریمه می فرماید: «من أشرك بالإمام فقد أشرك بالنبي و من أشرك بالنبي فقد أشرك بالله» (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۵۲۱). پس مشرک که نجس بوده و فاقد طهارت قلبی می باشد، کسی است که به امام شرک بورزد؛ منکر و مبغض ولایت ائمه معصومین (علیهم السلام) باشد. در تکمیل تفسیر آیه شریفه بیان شده است: الطاهر المعصوم فهم الأئمة المعصومون الطيبون الطاهرون و أعداؤهم الأئمة الضالون المضلون المشركون الذي هم نجس لا يطهرون. (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۸۰)

امام حسین (علیه السلام) نیز در یکی از خطبات خویش، دشمنانشان را چنین خطاب می فرماید: «فإنك رجس وإنّا اهل بيت الطهارة». (کرکی حائری، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۵۲). در این کلام نورانی، حضرت اباعبدالله (علیه السلام) "طهارت" را در شان مصدری آن استعمال فرموده و سپس منتسب به اهل بیت (علیهم السلام) فرموده اند. هرگاه فاعلیتی به مطلق و اتم و اکمل خود برسد در شان مصدر یعنی خود فعل تعریف می شود. لذا حضرت نفرمودند ما طاهر و مطهر و مطهر هستیم بلکه فرمودند ما طهارت هستیم.

وقتی منافقین و کفار حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) را به بیعت مجبور نمودند، آن حضرت خطاب به آنها فرمودند: «إنك رجس و إنا أهل بيت الطهارة». (کرکی حائری، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۵۲). در این کلام نورانی رجس و طهارت متقابلان و متضادان می باشند. آن حضرت در این عبارت شریفه تمام کفر و تمام ایمان را با لسان نورانی خود چنین تعبیر می فرماید: «إنك رجس» یعنی قطعاً اعداء اهل بیت همان رجس می باشند. رجس اعم از نجاست، قذارت و ساخت است و مشتمل بر هر آنچه فطرت از آن انزجار دارد نیز می شود. و این از قول خداوند تبارک و تعالی اظهر می شود که فرمود: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (مائده: ۹۰) در صدر کریمه نخست ذکر محرّمات و خبثات شده که محمول آنها رجس است. سپس می فرماید: خمر و میسر و انصاب و ازلام از اعمال شیطان اند، و الخبیث لا يدعو إلا إلى الخبیث. پس رجس شیطان است، زیرا همه آن خبثات و محرّمات از رجس اند.

و هر آنچه که رجس در آن باشد، ایمان در او نیست، چون در حضرت قرآن تصریح شده است که «يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ». (انعام: ۱۲۵) « یعنی خداوند تبارک و تعالی رجس را در کسی که هیچ ایمانی ندارد جعل فرموده است. چون رجس عین النجاسة است و در

عین نجاست طهارت ظاهری و طهارت باطنی که همان طهارت قلب و ایمان است، طریقی ندارد.

لذا تمام اخبار و احداث در یکجا جمع و از همان صادر می شود که آن رجس است و رجس خود شیطان است بهمین دلیل رجس در جمیع آیات حضرت قرآن منهی عنه و متعلق امر اجتناب اکید قرار گرفته است. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۳). بنابراین در صورتی که انسان در پی کسب طهارت قلب باشد، تحت ولایت اهل بیت (ع) قرار می گیرد و به نور اهل بیت (ع) نورانی می شود اما اگر با دوری از طهارت قلب، در پی کسب نجاست باشد، تحت ولایت دشمنان اهل بیت (ع) قرار می گیرد و به ظلمت شیطان ظلمانی می شود. لذا آن راهی که سبب نیل انسان به کمال اخلاق می باشد و رکن اساسی تخلق به اخلاق کریمه است چیزی جز کسب طهارت قلب یعنی معرفت امام (ع) نیست.

### متنجس

گفتیم که اگر شیئی بالاصالة نجس باشد، بدان عین نجاست گویند که قابل تطهیر نیست. اما گاه شیئی اصالتاً پاک است لیکن به دلیل تماس با نجاسات نجس می شود که بدان متنجس گویند. متنجس یعنی کسی که اثر و نشانی از آن عین نجاست و مطلق نجاست دارد، اما بذاته طاهر است و قابلیت دارد که در اتصال به آن ماء که طاهر و مطهر است پاک می شود.

متنجس اصالتاً پاک است یعنی قلبش ذو الطهارة می باشد؛ چنانچه در روایتی می فرمایند: «کلّ مولد یولد علی الفطرة» (جیلانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۶۶)؛ هر کودکی بلکه هر انسانی بر فطرت پاکش متولد می شود؛ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فُطِرْتَ لِلَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). امام باقر (علیه السلام) ذیل آیه شریفه می فرمایند: اینکه انسانها بر فطرت پاک متولد می شوند، یعنی ولایت درون قلب آنها قرار گرفته است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۱) اما بدلیل اصابت با نجاست، اثر و نشانی از آن اصل رجاست می گیرد و خبث که عبارتست از هر چیز فاسد، نجس، ناپاک و حرائم موجب زوال طهارت قلبی او می شود. «و کلّ شیء یرجع الی اصله» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۹)؛ طبق مفاد این قاعده نجاست ذاتی متنجس نیست و الا عین رجس می شود، نجاست متنجس عرضی است، لذا به اصل خود بازمی گردد

أنجاس در ابواب مختلف فقهی موضوع احکام تکلیفی و وضعی بوده اند. حرمت اکل نجس و بطلان صلاة با نجاست از جمله این احکام می باشند. نجاسات در احکام فقهی به دو دسته اصلی تقسیم می شوند؛ آنچه که اصالتاً نجس می باشد و در اصطلاح به آن عین النجاسة اطلاق می شود و آنچه اصالتاً پاک است اما به دلیل تماس با نجاسات، نجس شده است (متنجس). اعیان ده گانه نجاسات عبارتند از: سگ، خوک، خون، ادرار، مدفوع، منی، مردار، کافر، شراب، فُقاق. سایر اشیاء، غیر از اعیان نجس در تماس با نجاسات تنجس می یابند و به آنها متنجس

می‌گویند و می‌توان آنها را با مطهرات تطهیر نمود.

پس جمیع اعیان نجس که مولا آنها را حرام و منهی عنه دانسته است، یک معنای باطنی دارد و آن وجود اعداء اهل بیت می‌باشد. عین النجاسة یا نجاست و ظلمت مطلق ل اعداء اهل بیت است که تقابل محض با طهارت و ولایت و نورانیت دارد. پس در آن هیچ نشانی از حقیقت نیست، چون آنجا سراب علی الاطلاق است. اگر عبد طالب حقیقة العبودية و نورانیت آن است، نخست ملزم به اتیان مقدمه واجب آن یعنی تحصیل طهارت است. چون طهارت مقدمه عبودیت است و عبد به معونت آن می‌تواند نورانیت و اخلاق را تکسب نماید و از اینرو عبادت بدون طهر، تخصصاً از عنوان عبادت خارج است. لاصلاة إلا بطهور؛ صلاة که جامع جمیع عبادیات نزد مولاست، بدون طهارت پذیرفته نیست، چون چنین تعبدی، عبودیت خداوند سبحان نیست، بلکه مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ است که مولا از آن نهی اکید فرموده چون مبعّد است.

متنجسین نیز که اُتباع و اُشیاع و موالی اعیان نجس یعنی اعداء اهل بیت می‌باشند، تنها به همان میزانی که در وجودشان تمایل و حظی از ولایت است، نشانه ای از حیات دارند و به همان مقدار عبودیت برای آنها محقق است و امکان بهره‌مندی از اخلاق را دارا می‌باشند، لکن به همان میزانی که تابع سراب یا اعیان نجس باشند، درک و بهره‌ای از نورانیت و اخلاق کریمه ندارند.

### احکام نجاسات

معانی احکام تشریح شده در باب النجاسات ذیل عنوان عام ارجاس مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ تبیین شد. در این بحث معنای این باب را ذیل کریمه ۳۳ سوره اعراف تشریح خواهیم نمود.

آیه مبارکه می‌فرماید: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ. «در این کریمه ضمن آنکه به حکم تکلیفی عنوان عام فواحش تصریح شده، فواحش را موجد دو معنای ظاهری و باطنی دانسته است. فواحش از ماده (فحش) أعظم فعل قبیح و مبین علی الاطلاق عند الشرع و العرف است. از اینرو استیعاب عنوان عام فواحش، اعیان نجس و افعال متعلق آنها را دربرمیگیرد. حضرت موسی‌الکاظم (علیه السلام) کریمه را چنین شرح دادند: إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَجَمِيعُ مَا حَرَّمَ فِي الْكِتَابِ هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْجَوْرِ وَ جَمِيعُ مَا أَحَلَّ مِنَ الْكِتَابِ وَ هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْحَقِّ. (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۳)

وفق بیان آن حضرت، جمیع ظواهر حضرت قرآن، بطنی دارد. محرّمات چون اعیان نجس که در آیه مزبور تحت فواحش تعبیر شده، ظواهر احکام شریعت می‌باشد که بطنی دارد و بطن این محرّمات ائمه جورند.

امام الصدق (علیه السلام) در کلامی می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ، سَمَّى أَضْدَادَنَا وَ أَعْدَاءَنَا فِي كِتَابِهِ وَ كَتَبَ عَنْ أَسْمَائِهِمْ وَ صَرَبَ لَهُمُ الْأَمْثَالَ فِي كِتَابِهِ فِي أِبْغَضِ الْأَسْمَاءِ إِلَيْهِ وَ إِلَى عِبَادِهِ

الْمُنْتَقِينَ. (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۲۲). أصداد و أعداء اهل بیت (علیهم السلام) در کتاب الله عزوجل به کنایه و با ابغض أسماء نام برده شده اند. و از آن جمله فحشاء و منکر است. سپس در صحیحہ دیگری به مصادیق فواحش تصریح کرده و می فرماید: «عَدُونَا فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الْفَحْشَاءُ وَ الْمُنْكَرُ وَ الْبَغْيُ وَ الْحَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ وَ الْأَضْنَامُ وَ الْأَوْفَانُ وَ الْجِبْتُ وَ الطَّاعُوتُ وَ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ». (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۲)

بنابراین نجس العین بودن صورت ظاهری عناوینی چون میته، دم، خنزیر، کافر، خمر و غیرهم به سبب باطن آنهاست که ائمه جور می باشد. به بیان دیگر مولا ابغض و اقبیح أسماء نزد خود و متقیان را بصورت کنایی بر عناوین محرمات و أنجاس و أقذار قرار داده است. پس جمیع این عناوین فروعات آن اصل کلّ شرّ می باشند. لذا مصادیق أنجاس در احکام شرع، أمثال و کنایاتی از أعداء اهل بیت اند که هر یک از آنها بیانگر وجهی و فرعی از فروعات آنهاست و اگر حکم این عناوین (چون دم، میته، کلب و خنزیر) در ظاهر شریعت نجس العین و حرام متعین شده است بدلیل باطن آنهاست. بنابراین وفق مطالب مذکور از آنجایی که رکن اساسی اخلاق، طهارت یعنی معرفت به امام(ع) است لذا هر چه معرفت انسان به ولی الله الاعظم(ع) بیشتر شود تخلق او به اخلاق کریمه بیشتر خواهد شد.

## نتیجه گیری

یکی از مقدمات واجبات تعبدی در شرایع دین، تحصیل طهارت است؛ طهارتی که با مطهّرات حاصل می شود، یک حجیت ظاهری دارد که طهارت از خبث است. این حجیت ظاهری طهارت متأصل به معنا و حقیقتی می باشد که بدون التزام به آن، اجزای آن ظواهر و اصابت آنها به واقع با خلل مواجه است؛ زیرا جمیع شئون متکثره ظواهر طهارت، شأنی از شئون همان حقیقت واحد می باشند. حقیقت واحدی که بدون آن، طهارت ظاهری مجزی عند المولی نیست؛ عبارتست از طهارت قلب و طهارت قلب منحصر با معرفت به ولایت ولی الله الاعظم (ع) ایجاد می شود. چرا که حقیقت طهارت، وجود مقدس امام است؛ یعنی امام هم طاهر و مطهّر و مطهّر و هم طهارت است. چنانچه نجاست در معنای اولیه ضد طهارت ظاهری می باشد، در معنای دوم ضد حقیقت طهارت است، یعنی چیزی جز اعداء اهل بیت (علیهم السلام) نمی باشد. بنابراین جمیع اعیان نجس که مولا آنها را حرام و منهی عنه دانسته است، یک معنای باطنی دارد و آن وجود اعداء اهل بیت می باشد که تقابل محض با طهارت و ولایت و نورانیت دارد. لذا وفق نتایج پژوهش از آنجایی که راه رسیدن به کمال اخلاقی طهارت است، و معنای طهارت منحصر در ولایت اهل بیت (ع) است بنابراین کمالات اخلاقی را باید در معرفه الامام جستجو کرد. وقتی معرفت اهل بیت (ع) در اخلاق ورود پیدا کند، رکن اخلاق و اولویت های اخلاقی تغییر می کند و شناخت معنای حقیقی طهارت اهمیت می یابد و سبب تحول و تمایز سلوک اخلاقی از دیگر مکاتب می شود. به عبارت دیگر اهل بیت (ع) مسیر رسیدن به اخلاق کریمه هستند و ساحت ولایت ایشان، کامل ترین صفات اخلاقی را داراست. هر کس به میزانی که داخل در ولایت ایشان شود به اخلاق کریمه دست می یابد.

## فهرست منابع

۱. ابن بابویه (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
۲. ابن بابویه (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۷۹ ق). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: علامه، چاپ اول.
۴. استر آبادی، علی (۱۴۰۹ ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۵. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ ش). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: بعثه، چاپ اول.
۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ ق). المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۷. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتب الإسلامی.
۸. جمعی از محدثین (۱۴۰۵ ق). الاصول الستة عشر، قم: دار الشبستری للمطبوعات، چاپ دوم.
۹. جیلانی، رفیع الدین، (۱۴۲۹)، الذریعة إلى حافظ الشریعة (شرح أصول کافی جیلانی)، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة، قم: موسسه آل بیت □، چاپ اول.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ ق). غرر الأخبار، قم: دلیل ما، چاپ اول.
۱۲. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۱۳. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۱۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیة، چاپ اول.
۱۵. فیض کاشانی، محمد (۱۴۰۶ ق). الوافی، کتابخانه امام امیر المؤمنین، اصفهان، چاپ اول.
۱۶. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ ق). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی، قم: دار الکتب.
۱۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلام، چاپ اول.
۱۹. کرکی حائری، محمد بن ابی طالب (۱۴۱۸)، مقتل الحسین تسلیة المجالس و زینة المجالس، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۲. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: نشر هادی.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). الإختصاص، قم: المؤتمر لالفیة الشیخ المفید، چاپ اول.
۲۵. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: نشر الهادی، چاپ اول.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۴۶ - ۱۲۵

## شرم و پیشگیری از جرم از منظر دانش جرم‌شناسی و اخلاق اسلامی

محمدعلی حاجی ده‌آبادی<sup>۱</sup>

عبدالوهاب کریمی<sup>۲</sup>

### چکیده

از جمله مباحث مهم در دو حوزه جرم‌شناسی و اخلاق اسلامی، شرم و حیا است که تأثیرات آن در پیشگیری از رفتارهای ناپه‌نجان و مجرمانه مورد تأکید هر دو حوزه دانشی یادشده است؛ باوجوداین، دقت نظر در مبانی و یافته‌های جرم‌شناسی و آموزه‌های اخلاق اسلامی، می‌تواند تفاوت‌های ظریفی را که این دو با یکدیگر در این محور، یعنی تأثیر شرم بر پیشگیری از جرم دارند آشکار سازد. پژوهش حاضر می‌کوشد تا با روش توصیفی - تحلیلی این موضوع را مورد واکاوی قرار دهد. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که باوجود اشتراکات شرم از نظر ماهیت و اصل پیشگیری از جرم، تفاوت‌های معناداری بین این دو حوزه دانشی از جهت قلمرو، دامنه‌بازدارندگی، عوامل و مؤلفه‌ها و همچنین به لحاظ کیفیت و چگونگی تأثیرگذاری، وجود دارد.

### واژگان کلیدی

شرم، حیا، بازدارندگی، پیشگیری، کنترل، شرمساری، جرم.

۱. دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم.

Email: dr\_hajidehabadi@yahoo.com

۲. دانش‌پژوه مقطع دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی جامعه المصطفی‌العالمیه.

Email: karimi.wahab@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۵/۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۷

## طرح مسأله

از مهم‌ترین دغدغه‌های دولتمردان و سیاست‌گذاران جنایی، از گذشته تا حال، برنامه‌ریزی و اتخاذ راهکارهای مؤثر در پیشگیری از جرایم است. این مهم، به‌ویژه در دنیای معاصر که نوع تکثرگرایی فرهنگی در جوامع پذیرفته شده و اخلاق سنتی اندک‌اندک جای خود را به اخلاق ماشینی داده است، اهمیت بیشتری دارد؛ با این حال پیشگیری‌های اخلاق‌مدار و فرهنگ‌محور، همچنان در کانون برنامه‌ریزی‌ها قرار دارد؛ در این نوع پیشگیری‌ها، با تمسک به آموزه‌های اخلاقی و فرهنگی موردقبول جامعه، سعی در هنجارمندسازی و مقابله با ناهنجاری‌های رایج در آن جامعه می‌شود.

از جمله آموزه‌هایی که در این راستا موردبحث جرم‌شناسان قرار گرفته است، آموزه «شرم» است، که در معارف اخلاقی اسلام با همین عنوان یا مترادفاتی همچون حیا و آزر، موردبحث قرار گرفته و از جمله پی‌آمدهای آن پیشگیری از ارتکاب رفتارهای قبیح و ناپه‌نجان دانسته شده است. این مقاله می‌کوشد تا مباحث جرم‌شناختی ناظر به شرم را با آنچه در علم اخلاق اسلامی در این راستا وجود دارد با شیوه توصیفی - تحلیلی مورد مقایسه قرار دهد و نقاط افتراق و اشتراک این دو حوزه دانشی را استخراج نماید.

بحث از تأثیرات جرم‌شناختی شرم، پیش از هر چیز منوط به تبیین ماهیت، گونه‌ها و نیز تفاوت‌های شرم در حوزه اخلاق اسلامی و دانش جرم‌شناسی است که در ادامه، هر یک از این موضوعات بررسی می‌شود.

## الف) تعریف شرم

شرم در لغت به معنای خجالت، انفعال و آزر آمده است و حالتی است که در انسان از آگاه شدن دیگری بر عیب یا نقص او پدید می‌آید؛ حیا نیز حالتی انفعالی است که در هنگام حرف زدن و یا انجام کار نادرست، برای شخص حاصل می‌شود. (دهخدا، ۱۳۸۵: ۱۷۹۵).

برخی شرم را نوعی خشم بر خویشتن و ملامت خود می‌دانند (غلامی، ۱۳۸۷: ۵۴) که بعد از ارزیابی رفتار خویش بر اساس هنجارهای اخلاقی و مغایرت آن با این ارزش‌ها پدید می‌آید؛ هرکسی بارها در زندگی فردی، خانوادگی، محیط کاری و تحصیلی خود، این حالت را به‌صورت مکرر تجربه کرده است. (سمیعان و همکاران، ۱۳۹۶: ۷۶). هم‌چنین شرم به احساس غمگینی، خجالت و احساس گناه ناشی از انجام دادن عملی گفته می‌شود که انسان می‌داند، غلط و احمقانه است (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2009: 1395).

شرم کلمه‌ای فارسی است و در منابع اسلامی که عمدتاً به زبان عربی است، به کار نرفته است؛ معادل آن واژه عربی «حیا» استفاده شده است. لغت‌شناسان، شرم و حیا را مترادف هم

دانسته‌اند. در کتاب‌های متعدد لغت، شرم را به معنای حیا (دهخدا، ۱۳۸۵: ۱۷۹۵) و حیا را به معنای شرم و خجالت معرفی کرده‌اند. (دهخدا، ۱۳۸۵: ۱۰۴۹ و ۱۷۹۵، آذرنوش، ۱۳۸۹: ۱۵۱ و معین، ۱۳۷۵، ۱۳۸۰). بعضی از نویسندگان نیز ادعا کرده‌اند که در منابع اسلامی شرم و حیا به یک معناست و در عرف جامعه هم در کنار یکدیگر و مترادف هم به شمار می‌روند (سمیعیان و همکاران، ۱۳۹۶: ۷۶). دانشمندان و علمای اخلاق با بیان‌های متفاوتی حیا را تعریف کرده‌اند از جمله: حیا به معنای خودداری انسان از اعمال قبیح و ترک زشتی‌ها به دلیل زشتی خود عمل است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۰). حیا به محدودیت و در تنگنا افتادن نفس در ارتکاب محرمات شرعی و عقلی و عرفی از ترس نکوهش و سرزنش گفته می‌شود. (نراقی، ۱۳۷۷: ج ۳ / ۶۱). حیا ملکه نفسانی است که موجب بازداشتن نفس از انجام عمل قبیح و تفر از رفتار خلاف ادب به دلیل ترس از سرزنش، می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸ / ۳۲۹) بر اساس اطلاق این دو تعریف اخیر، تفاوت نمی‌کند که سرزنش کننده، وجدان شخص، مردم، خداوند متعال، ملائکه یا اولیاءالله باشد. برخی از لغت‌شناسان، حیا را منحصر به مواردی دانسته‌اند که انسان قبل از عمل ناشایست حیا و شرم کند و آن را انجام ندهد. تفاوت حیا و خجالت را در این امر دانسته است که معمولاً شخص خجالت‌زده از عملی که قبلاً انجام داده ناراحت شده و تغییراتی در چهره او پدیدار می‌شود، ولی شخص باحیا به وسیله همین ویژگی از عمل ناشایست خودداری می‌کند و به دلیل توسعه کلام گاهی به جای خجالت، واژه «حیا» به کار برده می‌شود. (العسکری، ۱۴۱۲: ۲۱۳)

به نظر می‌رسد قلمرو معنایی حیا، شامل هر دو نوع حیای پیشینی و حیای پسینی می‌شود و منحصر به حیای قبل انجام دادن عمل ناشایست نیست. هم‌چنانکه نویسنده معجم فروق اللغویه (العسکری) در بیان تفاوت، میان حیا و خجالت، به صراحت می‌گوید که موارد استعمال حیا منحصر به حیای قبل از انجام عمل قبیح نیست، بلکه گاهی حیا به دلیل توسعه کلام به جای خجالت ناشی از انجام دادن عمل شرم‌آور نیز اطلاق می‌شود (العسکری، ۱۴۱۲: ۲۱۳).

هم‌چنین در روایات نیز واژه حیا، در هر دو مورد حیای قبل از انجام عمل قبیح و حیای بعد از انجام دادن عمل ناشایست، استعمال شده است (عباس پسندیده، ۱۳۸۶: ۸۷).

از سوی دیگر از نظر لغت شناسان و علمای اخلاق، ضد حیا و شرم، بی‌شرمی است (احمد بن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲ / ۱۲۲ و مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۲ / ۳۳۵ و ۳۳۹ و نراقی، ۱۳۷۷: ج ۳ / ۶۱ و شرباصی، ۱۴۰۷: ج ۱ / ۸۷ و ابن حمید و دیگران، ۱۴۲۶: ج ۵ / ۱۷۹۵). و با توجه به قاعده «تعرف الاشیاء باضدادها»، این نتیجه به دست می‌آید که شرم و حیا مترادف‌اند؛ هم‌چنانکه که گذشت بیشتر لغت‌شناسان نیز شرم و حیا را مترادف هم دانسته‌اند.

شرم با خجالت دو تفاوت دارد؛ نخست این که خجالت تنها، بعد از انجام عمل شرم‌آور رخ می‌دهد ولی شرم ممکن است قبل از عمل شرم‌آور و بعد از آن تحقق یابد. تفاوت دوم در این

است که عامل بروز شرم، می‌تواند بیرونی یا درونی باشد، ولی عامل خجالت تنها، بیرونی و دیگران است (غلامی، ۱۳۸۷: ۶۱).

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان، شرم را به ندامت و خشم بر خویشتن بعد از انجام عمل ناشایست و نیز به خودداری از انجام دادن عمل ناشایست به سبب ترس از سرزنش تعریف کرد؛ البته حصول چنین حالتی برای انسان، وابسته به وجود شرایطی است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

**۱. وجود قبح؛** شرم در مواردی تحقق می‌یابد که ناشایستی و قباحتی به حکم عقل، وجدان، شرع یا عرف وجود داشته باشد (نراقی، ۱۳۷۷: ج ۳ / ۶۱) و گرنه شرم قابل تصور نیست.

**۲. عزت نفس؛** شرم از انجام دادن اعمال ناشایست در صورتی برای انسان رخ می‌دهد که او برای خود ارزش و شخصیت قائل باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۹۷). به هر میزانی که این خواست فطری در انسان قوی‌تر باشد، به همان اندازه، حالت شرمساری و سرافکندگی او در هنگام رفتارهای بزهکارانه، بیشتر خواهد بود. در صورتی که شخصی، برای خود هیچ‌گونه شخصیت و جایگاهی در اجتماع قائل نباشد، چیزی برای از دست دادن ندارد و از اعمال بزهکارانه خویش، دچار شرمساری نمی‌شود. علی (ع) فرموده است: «آدم پست و فرومایه شرم نمی‌کند». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۰).

**۳. وجود معیاری برای ارزیابی عمل؛** تحقق شرم منوط به وجود هنجارها و معیارهای در تعیین حسن و قبح رفتار است. از دیدگاه اسلام، ملاک زشتی و ناشایست بودن اعمال، شرع و آموزه‌های دینی است، نه عرف جامعه؛ چون ممکن است عملی از نظر عرف، قبیح باشد، ولی شرع آن را قبیح نداند و برعکس (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۹۵).

**۴. ارزیابی و نقد رفتار بر اساس هنجارهای اخلاقی؛** شرم هنگامی به وجود می‌آید که انسان رفتار خویش را بر اساس اصول اخلاقی پذیرفته‌شده، موردسنجش و ارزیابی قرار دهد و آن را، برخلاف این اصول و ارزش‌ها، تلقی کند. در این ارزیابی و نقد، نهاد درونی خود شخص، نقش اصلی را ایفا می‌کند. خود اوست که تشخیص می‌دهد که رفتار وی بر اساس معیار و شاخص پذیرفته‌شده، صحیح است یا غلط و درواقع انسان بر خود اعتراض و خشم می‌کند که چرا من چنین کردار ناشایستی داشته‌ام و از این طریق به خصایص منفی و نامطلوب که عامل این کردار بوده است آگاه می‌شود. (غلامی، ۱۳۷۸: ۵۵ و ۵۶).

**۵. احساس ناظر؛** شرم در صورتی برای انسان رخ می‌دهد که حضور ناظر آگاه و گرانمایه‌ای را اعم از درونی (وجدان) و بیرونی احساس کند که بر اعمال او نظارت می‌کند و رفتار او را بر اساس نظام اخلاقی و ارزشی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. به هر میزانی که این ناظر، در دید انسان شایسته احترام و دارای عظمت باشد، شرم ناشی از عمل مجرمانه در حضور او

شدیدتر خواهد بود. ناظر می‌تواند مردم، وجدان شخص، فرشتگان، خداوند سبحان و اولیاءالله باشد، ملموس‌ترین نظارت برای اکثر افراد، نظارت مردم است که بازدارنده و تأثیرگذار است (نیره امانی، ۱۳۹۵: ۲۰۹).

**۶. ترس از بی‌اعتبار شدن؛** ممکن است همه شرایط بالا موجود باشد، ولی انسان باکمال راحتی عمل ناشایست و مجرمانه را در حضور دیگران انجام دهد. به همین دلیل، عنصر ترس و از دست دادن اعتبار اجتماعی نیز برای تحقق حالت شرم ضروری است. ترس از سرزنش در معرفی مفهوم لغوی و اصطلاحی شرم، ناظر به همین مطلب است (عباس پسندیده، ۱۳۸۶: ۳۰).

## ب) انواع شرم

شرم بر اساس آموزه‌های اسلامی و نیز از دیدگاه جرم‌شناسان به انواع گوناگون تقسیم شده است. در ادامه انواع شرم از منظر آموزه‌های اسلامی و از دیدگاه جرم‌شناسان بررسی می‌شود.

### ۱. انواع شرم از دیدگاه آموزه‌های اسلامی

در منابع اسلامی شرم از جهات گوناگون تقسیم شده است. بعضی از این انواع به صراحت در منابع اسلامی بیان شده است و بعضی اقسام دیگر را دین‌پژوهان با استنباط از آیات و روایات اضافه کرده‌اند.

**۱-۱.** شرم مثبت و شرم منفی؛ قلمرو شرم اعمال ناشایست شرعی، عقلی و عرفی است. شرم، از غیر این اعمال یعنی از رفتارهای پسندیده و حتی از اعمال مباح، مذموم و احمقانه است (نراقی، ۱۳۷۷: ج ۳/ ۶۱) به همین دلیل در منابع دینی، شرم بر دو نوع خردمندانه و احمقانه تقسیم شده است. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «شرم بر دو گونه است، شرمی عاقلانه و شرمی احمقانه، شرم اولی، همان علم و شرم احمقانه، ناشی از جهالت است» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۲/ ۱۶۹)؛ شرم احمقانه مانند خجالت کشیدن از سؤال هنگام نادانی، شرم از گفتن حق، شرمیدن از مخالفت با آداب و رسوم زشت جامعه و هم‌رنگ شدن با جامعه، شرم از تحصیل علم، شرم از کسب درآمد حلال، شرم از خدمت به مهمان، شرم از احترام گذاشتن به دیگران، شرم از بخشش و صدقه کم و... (دیلمی، ۱۳۸۰: ۱۵۹).

**۱-۲.** شرم ضعف و شرم قوت؛ امام صادق (ع) فرموده است: شرم بر دو قسم است: یک نوع آن ضعف و ناتوانی و قسم دیگر آن قوت، اسلام و ایمان است. (حمیری، ۱۴۱۳: ۴۶). شرم ضعف ناشی از ناتوانی روح و کم‌رویی است که موجب ضعف اعتمادبه‌نفس می‌شود؛ در مقابل شرم قوت حاکی از قدرت نفس در کنترل آن از ارتکاب جرایم و اعمال قبیح است که مورد تأیید دین و مقتضای ایمان است.

درواقع شرم از نظر آموزه‌های دینی یک ارزش اخلاقی به شمار می‌رود، چون ملکه خودداری از زشتی‌ها و ترک اعمال مجرمانه است و نیز شرمسار شدن بعد از ارتکاب چنین اعمالی، بی‌گمان یک ارزش و امتیاز اخلاقی به شمار می‌رود. در مواردی تبدیل به یک امر منفی می‌شود که از حالت اعتدال و قلمرو واقعی خود (اعمال ناشایست و مجرمانه) خارج شود و مسیر افراط و تفریط در پیش گرفته شود. امام حسن عسکری (ع) فرموده است: «بدان که برای شرم اندازه‌ای است اگر بیش از اندازه استفاده شود، موجب اسراف می‌شود». (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۰/۳۷۲).

۳-۱. شرم نفسانی و شرم ایمانی؛ شرم نفسانی آن است که انسان بر حسب فطرت پاک خدادادی خویش که خداوند سبحان آن را در نهاد همه انسان‌ها آفریده است، از انجام دادن اعمال ناشایست، دست‌کم در مقابل ناظر شرم می‌کند و شرم ایمانی آن است که شخص به سبب ایمان به خداوند (ج) از او شرم نماید و از ارتکاب گناهان خودداری کند (رضاپور و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۰).

۴-۱. شرم بعد از انجام عمل مجرمانه و شرم قبل ارتکاب چنین عملی؛ گاهی حالت شرم و خجالت‌زدگی بعد از ارتکاب عمل ناشایست و مجرمانه برای انسان به وجود می‌آید، مشروط بر آن که او مغایرت چنین عملی را در هنگام ارزیابی دیگران یا ارزیابی درونی خود با مجموعه ارزش‌ها و هنجارهای که به آن ایمان دارد، درک کند. این شرم موجب نکوهش، غمگینی و پشیمانی انسان می‌شود و در بیشتر موارد، زمینه توبه، اصلاح و ترمیم اعتبار صدمه‌دیده او را فراهم می‌کند.

برعکس، گاهی انسان قبل از ارتکاب جرم و اعمال قبیح شرم می‌کند. تا بزرگترین سرمایه معنوی خود را یعنی اعتبار، احترام، جایگاه معنوی، عزت و اقتدار خود را حفظ کند. این نوع شرم، بیش از نوع اول، در پیشگیری رفتارهای ناشایست و مجرمانه تأثیر دارد. مردم از شرمساری در جامعه بیشتر احساس تهدید می‌کند، تا مجازات‌های رسمی. تحقیق‌های میدانی نیز مؤید این نظریه است که شرم پیشینی بیش از شرم پسینی در پیشگیری از جرم تأثیرگذار است. از جمله در یک نظرسنجی دولتی در انگلستان از جوانان خواسته شده بود آنچه را که مهم‌ترین پی‌آمد ناگوار دستگیری می‌دانند، رتبه‌بندی کنند، ۱۰ درصد مجازات ناشی از جرم را و ۵۵ درصد قضاوت و مذمت دیگران، مخصوصاً خانواده و دوست‌دختر خود را و ۱۲ درصد تبلیغات و یا شرم از حضور در دادگاه را جدی‌ترین پی‌آمد ناگوار دستگیری به شمار آوردند. (John Braithwaite, 1989: 69)

تفاوت شرم بعد از انجام دادن اعمال ناشایست و مجرمانه و شرم قبل از آن‌ها، در این است که شرم نوع اول، امر انفعالی و زمانمند است که آثار آن به دنبال ارتکاب عمل قبیح به صورت

سرخ‌رویی در چهره شخص شرمسار پدیدار می‌شود و بعد از مدتی رفع می‌شود، از این نظر ارزشمند است که چنین انسانی قابلیت اصلاح را دارد که از اعمال مجرمانه خویش پشیمان می‌شود و زمینه توبه و اصلاح او را فراهم می‌کند. اما شرم نوع دوم از فضایل اخلاقی پایدار، منش نیکو و مورد تقدیر خردمندان است، چون موجب پرهیز از رفتارهای مجرمانه و ناهنجاری‌های اخلاقی می‌شود. امام علی (ع) درباره این نوع شرم می‌فرماید: «شرم از زیبایی‌های اخلاق انسانی است» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۱/۲۱۱).

## ۲. انواع شرم از دیدگاه جرم‌شناسان

جرم‌شناسان، بر اساس نظریه جان بریت ویت استرالیایی، شرم را بر دو نوع شرم بدنام‌کننده<sup>۱</sup> و شرم یکپارچه‌ساز<sup>۲</sup> تقسیم کرده‌اند:

۲-۱. **شرم بدنام‌کننده**: شرمی است که با تحمیل مجازات‌ها، مخصوصاً مجازات‌های شدید و علنی، بر مجرم، حاصل می‌آید. به جای آنکه عمل ارتكابی بزه‌کار طرد شود، خود او از طریق حبس از جامعه حذف و روابط اخلاقی و اجتماعی او با جامعه قطع و اجباراً عضو از گروه مجرمان می‌شود و در نتیجه برچسب شرور می‌خورد؛ با بدنامی و تحقیر، بزرگ‌ترین سرمایه معنوی، یعنی اعتبار اجتماعی خود را از دست می‌دهد و احتمال این که تحت تأثیر خرده‌فرهنگ کج‌رو قرارگیرد و تبدیل به مجرم خطرناک و حرفه‌ای شود، بیشتر است. حاکمیت خرده‌فرهنگ مجرمانه بر رفتار او سبب می‌شود که ضد ارزش‌ها و ناهنجاری‌های جامعه، در نظر او ارزش و امر به‌نجار تلقی شود. به همین دلیل شرم‌نده سازی بدنام‌کننده به میزان بالاتری از جرم می‌انجامد. (برنارد، و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۱۲ - ۴۱۳ و غلامی، ۱۳۸۷: ۷۱)

۲-۲. **شرم یک‌پارچه‌ساز و تلفیق‌کننده**: در این نوع شرم، مجرم از طریق عدالت ترمیمی، میانجی‌گری، نشست‌های گروهی، حلقه‌ها و محافل گروهی، هیئت‌های ترمیمی محلی، مجازات‌های بدیل حبس، آزادی مشروط، تعلیق مجازات و...، درازای کردار ناشایست شرمسار می‌گردد. رضایت بزه‌دیدگان جلب و صدمات آنان ترمیم و خسارات آن‌ها به‌صورت عادلانه و منصفانه جبران می‌شود و از همه مهم‌تر، زمینه و شرایط به‌گونه‌ای مساعد می‌گردد که بزه‌کار، بدون طرد از جامعه، به ارزیابی اعمال بزه‌کارانه خویش می‌پردازد و ضمن آگاهی از نادرستی رفتار خویش، متوجه می‌شود که چه زبانی به قربانی جرم وارد کرده است و با ابراز پشیمان و شرمساری، از قربانی جرم عذرخواهی می‌کند و متعهد می‌شود که از ارتکاب مجدد چنین رفتارهای پرهیز کند. به همین دلیل رابطه و پیوند بزه‌کار با جامعه قطع نمی‌شود و تحت تأثیر

1. Stigmatic shaming.
2. Reintegrative shaming.

خرده‌فرهنگ مجرمانه قرار نمی‌گیرد. در فرایند این نوع شرمساری به گفته جان بریت ویت، بزه‌کار تحت کنترل بیشتر و مؤثرتری قرار می‌گیرد و او وادار می‌شود که تا بار دیگر تلاش کند به‌عنوان شهروند مطیع قانون درآید. (John Braithwaite, 1989: 101- 103).

### ج) تفاوت شرم در آموزه‌های اخلاقی با شرم در جرم‌شناسی

شرمی که در اخلاق و آموزه‌های اسلامی پیش‌بینی شده، با شرمی که جان بریت ویت، وارد مباحث جرم‌شناسی کرده است. تفاوت‌های اساسی دارد:

۱. **از نظر زمان شرمساری؛** هر دو نوع شرمی که در جرم‌شناسی درباره آن، نظریه‌پردازی شده است، مربوط به بعد از رفتارهای مجرمانه است. جامعه بزه‌کار را به دلیل رفتار مجرمانه او از طریق شرم بدنام کننده یا شرم بازپذیرنده، شرمسار می‌کند. درحالی که قلمرو شرمی که در اخلاق و آموزه‌های اسلامی به آن توصیه شده است، هم شامل شرم پیشینی و هم شامل شرم پسینی می‌شود. اسلام با تقویت فضیلت شرم و حیا درصدد آن است که با شرمسار کردن مجرم (شرم پسینی) او را از تکرار جرم بازدارد و هم با نهادینه کردن شرم به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، افراد عادی جامعه را وادار کند که از ابتدای امر، شخصیت و روح بزرگوار خود را با اعمال ناشایست و مجرمانه آلوده نکنند.

۲. **از نظر انواع شرم مفید؛** بعضی جرم‌شناسان، تنها شرم یکپارچه ساز و تلفیق‌کننده، مفید و مطلوب است و اما شرم بدنام‌کننده از نظر آنان مردود است، (تامس برنارد و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۱۰، فیونا هینز، ۱۳۹۰: ۳۷۸ و غلامی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۲) ولی در آموزه‌های اسلامی به دلیل پیش‌بینی انواع مجازات‌های موجب شرم، افزون بر شرم تلفیق‌کننده، شرم بدنام‌کننده نیز ضروری است. نمی‌توان گفت که شرم طردکننده در کل مردود و مضر است و همه افرادی که از طریق مجازات شرمسار شده‌اند، مجدداً مرتکب جرم می‌شوند. بلکه این نوع شرم در صورتی که با قطعیت و حتمیت بر مجرمان تحمیل شود، برای پیشگیری عمومی و اختصاصی از جرم، امر ضروری است. از نظر پیشگیری عمومی، بسیاری از افراد جامعه به این دلیل از رفتارهای مجرمانه خودداری می‌کنند تا گرفتار مجازات‌های شرم طردکننده نشوند و اعتبار و جایگاه اجتماعی خویش را از دست ندهند. افزون بر این، اگر ضرر شرم بدنام‌کننده، بیش از فواید آن می‌بود، باید، حداقل بعضی از کشورهای جهان مجازات‌های موجب این نوع شرم را از قوانین جزایی خود حذف می‌کردند، درحالی که تاکنون هیچ کشوری چنین سیاست کیفری را در پیش نگرفته است.

از نظر پیشگیری خصوصی، شرم بدنام‌کننده، بسیاری از مجرمان را از ارتکاب مجدد جرم بازمی‌دارد؛ چون آنان نمی‌خواهند بار دیگر تجربه تلخ مجازات و شرمساری مجدد را تجربه کنند و افزون بر این، این نوع شرم مجرمان را به سمت اتخاذ تدابیر و فعالیت‌هایی وادار می‌کنند تا جامعه از موضع طردکنندگی خویش دست بکشد و آنان اعتبار و جایگاه اجتماعی از دست‌رفته خود

را ترمیم نمایند. البته ممکن است این نوع شرم برای برخی محکومان مضر باشد و آنان مجدداً مرتکب جرم شوند. اما در مجموع فواید شرم بدنام کننده به دلیل پیشگیری عمومی و خصوصی، به مراتب از ضررهای آن بیشتر است.

**۳. از جهت مخاطب؛ مخاطب مستقیم شرم در جرم‌شناسی، تنها بزهکاران است، در حالی که مخاطب مستقیم شرم در آموزه‌های اسلامی اعم از بزه‌کاران و عموم افراد عادی جامعه است. قلمرو پیشگیری و جنبه اصلاحی شرم در اخلاق اسلامی به مراتب وسیع‌تر از شرم از نظر جرم‌شناسی است.**

**۴. از نظر ناظران؛** ناظران سرزنش‌کننده مرتکبان اعمال بزهکارانه، در جرم‌شناسی، تنها، افراد جامعه و وجدان اخلاقی آنان هستند، در حالی که ناظران از دیدگاه آموزه‌های اخلاقی، افزون بر مردم و وجدان اخلاقی، خداوند متعال، ملائکه و اولیاءالله نیز هستند. قدرت شرم‌منده سازی بزهکاران، از دیدگاه آموزه‌های دینی، در مقایسه با شرم در جرم‌شناسی بیشتر است و در نتیجه پیشگیری از جرم به نحو مؤثرتری انجام می‌شود.

**۵. از نظر قلمرو؛** دامنه شرم از دیدگاه اخلاق اسلامی، وسیع‌تر از شرم از منظر جرم‌شناسی است. در جرم‌شناسی انسان تنها در برابر رفتارهای بزهکارانه خود شرمسار می‌شود، در حالی که از نظر اخلاق اسلامی، انسان باید از هر نوع عمل ناشایست و گناه شرم کند، حتی اگر آن رفتار در جرم‌شناسی، انحراف و بزه به شمار نیاید.

### **د) تبیین چگونگی تأثیرگذاری شرم در پیشگیری از جرم**

بعد دیگری که در باب تمایز جرم‌شناسی و اخلاق اسلامی در حوزه شرم و پیشگیری از جرم قابل واکاوی است، تبیین چگونگی تأثیرگذاری شرم در پیشگیری از جرم و مراتب آن است؛ به بیان دیگر تبیین این امر که شرم چگونه و با چه کیفیتی باعث پیشگیری از جرم می‌شود و بهترین و نیکوترین شرم کدام است. می‌توان این امر مهم را از دو منظر دانش جرم‌شناسی و دانش اخلاق اسلامی بررسی کرد.

#### **۱. تبیین چگونگی تأثیرگذاری شرم از منظر دانش جرم‌شناسی**

نظریه‌های جرم‌شناسی، افزون بر این که درباره اصل تأثیرگذاری یک عامل در وقوع جرم، اظهار نظر می‌کند، کیفیت تأثیرگذاری آن را نیز تبیین می‌کنند. بعضی جرم‌شناسان هر شرمی را در پیشگیری از وقوع جرم مؤثر نمی‌دانند، بلکه تنها، شرم بازپذیرنده و پیوندساز با جامعه را برای پیشگیری از جرم مؤثر می‌دانند؛ شرم طردکننده را بر مبنای نظریه‌های همچون، برچسب‌زنی، خرده‌فرهنگ، جرم‌زا به شمار می‌آورند؛ افزون بر این، این نوع شرم موجب محرومیت شخص شرمسار از تأمین نیازهای اساسی خود می‌شود. حال جای این سؤال وجود دارد که شرم

بازپذیرنده چگونه و براساس چه مکانیزمی در پیشگیری از جرم مؤثر است؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان از نظریات کنترل بهره گرفت.

ترویس هیرشی معتقد است که چهار عامل پیوستگی، درگیر بودن، تعهد (پای بندی) و اعتقاد، موجب کنترل افراد از ارتکاب جرم می‌شود و مهم‌ترین آن‌ها عامل «پیوستگی» است. انواع وابستگی‌ها، پیوندهای اجتماعی و عاطفی انسان به افراد مهم و حساسیت شخص به رأی و نظر دیگران درباره او، سبب کنترل فرد از ارتکاب جرم می‌شوند؛ مانند دلبستگی و پیوند انسان به والدین، دوستان، همکاران و... و هم‌چنین پیوستگی شخص به نهادهایی چون مدرسه، دانشگاه، باشگاه و... باعث بازدارندگی از رفتارهای بزهکارانه می‌شود (ویلیامز و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۰۹). به هر میزانی که این روابط، دل‌بستگی‌ها و نظارت‌ها، قوی‌تر باشند، ارتکاب جرم کمتر و برعکس به هر اندازه‌ای که ضعیف‌تر باشند، ارتکاب جرم بیشتر خواهند بود. شرم به دلایل زیر هم مکمل کنترل از طریق وابستگی‌ها است و هم سبب می‌شود که دل‌بستگی‌ها به نحو مؤثرتر و آسان‌تری، موجب کنترل از ارتکاب جرم شود:

۱-۱. انسان درصدد است در نزد افرادی که به آن‌ها دل‌بستگی عاطفی و روابط تنگاتنگی دارد، اعتبار داشته باشد و به همین علت چنین انسانی نمی‌خواهد عمل شرم‌آوری را انجام دهد که اعتبار او را در نزد آنان خدشه‌دار کند و نکوهش آن‌ها را به دنبال داشته باشد.

۱-۲. وابستگی اجتماعی این احساس را در شخص ایجاد می‌کند که به انتظارات و خواسته‌های افرادی که به آن‌ها دلبستگی و روابط تنگاتنگی دارد پاسخ مثبت دهد و با رفتارهای ضداجتماعی خود موجب ناراحتی و شرمندگی خود و اقوام خویش نشود (غلامی، ۱۳۸۷، ۷۲). افرادی که وابستگی کمتری به هم دارند به احتمال اندکی در شرمسار کردن دیگران مشارکت می‌کنند و از نحوه واکنش دیگران نسبت به رفتار نادرست خود نگران می‌شوند ( Ekaterina and other 2005: 404). به همین دلیل بعضی اشخاص در حضور افرادی که آن‌ها را نمی‌شناسند و نسبت به آنان وابستگی ندارند، کمتر از رفتار ضد ارزشی و مجرمانه خود شرمنده و خجالت‌زده می‌شوند و در بعضی موارد با خیال راحت در حضور جمع مرتکب جرم می‌شوند.

مقصود از تعهد آن است که انسان به حفظ سرمایه‌های اجتماعی خود مانند اعتماد، شهرت خوب، و اعتبار اجتماعی که از طریق تحصیل، تجارت، شغل، خانواده خوب و... در جامعه کسب کرده است، پایبند و متعهد باشد و با رفتارهای مجرمانه و سپس دستگیری از سوی پلیس این سرمایه اجتماعی را از دست ندهد (ویلیامز و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۱۰).

شرم این عامل کنترل را نیز به خوبی تقویت می‌کند؛ چون در بیشتر موارد شرم انسان این امر ناشی می‌شود که نمی‌خواهد با رفتارهای بزهکارانه، اعتبار اجتماعی خود را که سرمایه بزرگی برای او به شمار می‌رود، از بین ببرد.

مقصود از اعتقاد، باور به حق بودن قواعد اجتماعی و قانونی است؛ قواعدی که در نگاه افراد جامعه، بازتاب نوعی وفاق اخلاقی کلی در درون جامعه است (فیونا‌هینز، ۱۳۹۰: ۲۰۷)؛ به بیان واضح‌تر منظور از اعتقاد آن است که انسان به مشروعیت و به حق بودن قواعد قانونی به دلیل عادلانه بودن آن‌ها ایمان داشته و تعهد اخلاقی به پیروی از این قواعد داشته باشد. در اعتقاد عنصر اساسی، احترامی است که فرد برای نظام ارزشی مشترک خود قائل است. هرچه میزان اعتقاد به درست بودن رفتار بر اساس این قواعد بیشتر باشد، احتمال پای بندی به این قواعد بیشتر می‌شود. (ویلیامز و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۱۰).

شرم نیز موجب تقویت این عامل کنترلی می‌شود. هنگامی که افراد جامعه، مقررات حاکم در جامعه را مشروع، عادلانه و به حق بدانند، نقض آن‌ها را عمل ناشایست به شمار می‌آورند، از عدم رعایت این قواعد شرم می‌کنند و در صورت نقض این مقررات، خود را در برابر وجدان و دیگران شرمسار و خجالت‌زده احساس می‌نمایند.

می‌توان در تبیین بازدارندگی و پیشگیری شرم، از نظریه خودکنترلی نیز بهره‌بر برد. در آغاز سال‌های ۱۹۹۰ هیرشی و گات فردسون نظریه دیگری را به‌عنوان نظریه عمومی جرم، مطرح کردند که به موجب آن، شیوع جرایم در جامعه، ریشه در پایین بودن درجه خودکنترلی افراد دارد. در چنین افرادی پلیس باطن یعنی وجدان در فرایند تربیت و آموزش و پرورش جامعه، خوب نهادینه نشده است. این نظریه به خودکنترلی - خود انتظامی - پایین فرد مجرم مشهور است. آن‌ها معتقد بودند که آموزش برای تقویت وجدان فرد، محدود کردن منافع شخصی و جامعه‌پذیری از طریق خودکنترلی ضروری است. اگر تربیت و جامعه‌پذیری در دوران کودکی ناکافی باشد، سطح خودکنترلی ضعیف و موجب بروز رفتارهای بزهکارانه می‌شود. (نجفی ابرنآبادی، ۱۳۹۱: ۱۲۹۴ و ویلیامز و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۱۴)

## ۲. تبیین کیفیت تأثیرگذاری شرم بر پیشگیری از جرم از منظر اخلاق اسلامی

از مجموع روایت‌های، مربوط به شرم استنباط می‌شود که شرم از این نظر موجب پیشگیری از رفتارهای بزهکارانه می‌شود که این گونه اعمال، بزرگترین و ارزشمندترین سرمایه معنوی انسان را در دید ناظران از بین می‌برد؛ انسان نمی‌خواهد با رفتارهای ناشایست و مجرمانه، جایگاه معنوی، اعتبار، احترام و شخصیت خود را از دست دهد. مهم‌ترین سرمایه معنوی، هر انسانی، شخصیت، جایگاه اجتماعی و معنوی اوست. هر انسان عادی در طول حیات اولاً درصدد کسب این سرمایه معنوی است و ثانیاً با تمام وجود کوشش می‌کند که آن را حفظ کند، تا در نزد ناظران یعنی خداوند، وجدان، اولیاءالله، مخصوصاً مردم که محسوس‌ترین ناظران ذره‌بین رفتارهای او در طول حیات هستند، احترام و اعتبار داشته باشد. روابط و تعامل او با آنان دچار اختلال نشود. انسان از طریق این سرمایه معنوی و تعامل در نزد دیگران جذاب و محبوب

می‌شود. منافع و مزایای اجتماعی و معنوی بسیاری از طریق آن کسب می‌کند. افزون بر این براساس روایات شرم یکی از مهم‌ترین فضایل اخلاقی است. کسی که آراسته به این فضیلت باشد، واجد بسیاری از فضایل اخلاقی دیگر خواهد شد و در نتیجه رفتارهای بزه‌کارانه و اعمال ناشایست خودداری خواهد کرد. از باب نمونه در سخنان پیشوایان دینی از شرم به‌عنوان رأس مکارم اخلاقی (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۱ / ۴۳۴)، وسیله رسیدن به هر زیبایی و نیکی (محدث نوری، ۱۴۰۸: ج ۸ / ۴۶۶) و کلید همه خوبی‌ها یاد شده است (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۱ / ۹۳) دلیل ارتباط شرم با فضایل اخلاقی آن است که ماهیت شرم، بازدارندگی از رفتارهای ناشایست است و قهراً این بازدارندگی از اعمال ناشایست، انجام اعمال نیک و فضیلت‌ها را در پی خواهد داشت. (دیلمی، ۱۳۸۰: ۱۵۵). در سخنان پیشوایان دینی بر این جنبه بازدارندگی شرم تأکید فراوانی شده است. امام علی (ع) فرموده است: شرم مانع زشت‌کاری می‌شود. (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۸) و برعکس در سخنان پیشوایان دینی بی‌شرمی منشأ و عامل همه انحرافات و شرور معرفی شده است. پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «آن‌که از (نعمت) شرم محروم شد، تمام وجود او شر و بدی است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸ / ۳۳۶). علی (ع) می‌فرماید: شرورترین مردم کسی است که از دیگران شرم نکنند و از خداوند سبحان نترسند (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۷ / ۸۷). پیامبر اکرم (ص) نیز فرموده است: «از مثل‌های پیامبران علیهم‌السلام، جز این سخن مردم بر جای نمانده است: وقتی شرم نداشتی هر کاری می‌خواهی بکن» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲ / ۵۶).

از سوی دیگر کسی که از اعمال ناشایست شرم می‌کند، نشانه کرامت نفس اوست. فضایل اخلاقی به‌گونه‌ای است که تأثیر متقابل در تقویت همدیگر دارد. از یکسو کرامت نفس یکی از منشأهای شرم است و از سوی دیگر شرم مکرر به نوبه‌ای خود موجب تقویت کرامت نفس و جوانمردی می‌شود. امام علی (ع) می‌فرماید: «از کمالات جوانمردی، این است که از خودت شرم کنی» (لیثی واسطی ۱۳۷۶: ۴۷۲). افزون بر این، هنگامی که انسان خود را شرمسار «یا دیگران را شرم‌منده می‌کند یا کسی را شرمسار می‌بیند، از چیزهای که به‌صورت عادی غیرقابل قبول هستند، آگاهی بیشتری می‌یابد وجدان آن‌ها تقویت می‌شود و از اینکه از سوی دیگران شرم‌منده شود، بیشتر می‌ترسند» (Botchkovar and other 2005: 403).

### هـ) مراتب شرم از نظر اخلاق اسلامی

شرم از دیدگاه اخلاق اسلامی دارای مراتب و درجاتی است که وجه تمایز دیگری میان شرم در اخلاق اسلامی و جرم‌شناسی به شمار می‌رود؛ به‌موجب آموزه‌های دینی، شرم از خداوند سبحان، در مقایسه با شرم از مردم، شرم از وجدان و هر نوع شرم دیگر، بهترین نوع شرم، معرفی شده است. امام علی (ع) شرم از خداوند متعال را بهترین شرم معرفی کرده است: «بهترین نوع

شرم آن است که انسان از خدای خویش بشرمد». (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۷/ ۸۷)؛ چون از دیدگاه اسلام، خداوند متعال موجود با عظمتی است که هیچ موجود دیگری به بزرگی او نمی‌رسد. امیرالمؤمنین علی (ع): فرموده است: «آفریننده جهان در نظر مؤمنان بسیار با عظمت و موجودات دیگر از دید آنان کوچک هستند». (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۰۳). به هر میزانی که احترام، عظمت و اهمیت ناظر و بخشش‌های او برای انسان، بیشتر باشد، شرم ناشی از اعمال انحرافی در محضر او شدیدتر و تأثیر شرم در پیشگیری از رفتارهای ناشایست بیشتر خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۰۰). افزون بر این، انسان معتقد به خدا (ج) خود و تمام عالم را در محضر خدای متعال می‌داند. «آیا انسان نمی‌داند که خدای متعال همه چیز را می‌بیند» (علق، ۱۴). با این اعتقاد فرد نمی‌تواند در تمام نقاط عالم هستی، مکان خلوتی را بیابد که با خیال راحت و بدون نظارت همیشگی خداوند (ج)، عمل ناشایستی را انجام دهد. خدای سبحان، حتی، از نیت، و مقاصد قلبی انسان آگاه است. «آیا این‌ها نمی‌دانند خداوند متعال از اسرار درون و برون آنان آگاه است؟!» (بقره، ۷۷) از سوی دیگر، شرم انسان از خدای سبحان در خلوت و جلوت، محصول چنین نظارت همه‌جانبه است (انصاریان، ۱۳۸۶: ۱۲۰) هم‌چنین نهایت کوشش انسان دین‌مدار آن است که حق بندگی و اطاعت از خداوند متعال را ادا نماید. از انجام دادن اعمالی که موجب خشم و غضب الهی و دوری از مقام ربوبیت الهی می‌شود، شرم می‌کند. علاوه بر این، شرم از خداوند متعال، نشانه ایمان و دین‌داری شخص است که همه فضایل و ترک همه اعمال ناشایست را به دنبال دارد. در روایات فراوانی از پیشوایان دینی درباره تأثیر ایمان و دین‌داری در آراسته شدن انسان به زیور شرم وارد شده است. از باب نمونه امام علی (ع) در این باره فرموده است: «بیشتر بودن شرم شخص به دلیل ایمان اوست». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۷). شرم از خداوند متعال که نیکوترین شرم به شمار می‌رود در جرم‌شناسی غیردینی وجود ندارد.

بعد از شرم از خداوند، بهترین شرم در مقایسه با شرم از مردم، شرم از وجدان است که در قرآن کریم از وجدان به عنوان «نفس لوأمة» یاد شده است (قیامت، ۲)، وجدان در هنگام ارتکاب رفتار بزهکارانه و ناشایست به نقد رفتار انسان می‌پردازد و او را سرزنش، محاکمه و شرم‌ده می‌کند. هر انسانی شرم از خویشتن را در این گونه موارد بارها تجربه کرده است. اگر زشتی رفتار بزهکارانه شدید باشد، این سرزنش و شرمساری به میزانی تشدید می‌یابد که انسان از تمام وجود خود متنفر می‌شود و ممکن است بر اثر فشار شدید وجدان، خودکشی یا خود را تسلیم دادگاه کند. علی (ع) فرموده است: «بهترین شرم، شرم از خویشتن است» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۲/ ۴۲۲). هم‌چنین علی (ع)، فرموده است: اوج شرم، این است که آدمی از خودش شرم کند. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۶)؛ چون شرم از خویشتن در هر دو حالت خلوت و جلوت موجب پیشگیری از جرم و عمل ناشایست می‌شود، درحالی‌که شرم از دیگران تنها در وضعیتی که

انسان، دیگران را ناظر اعمال خود ببیند، او را از عمل بزهکارانه بازمی‌دارد. افزون بر این، هنگامی که انسان از خود شرم کند، به‌طریق‌اولی از دیگران شرم خواهد کرد. (شرباصی، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۹۲). از سوی دیگر شخصی که از روی اراده، به‌حکم وجدان، نه ترس از مذمت دیگران، از رفتارهای بزهکارانه خود، شرم و خودداری می‌کند، نشانه روح بزرگوار و آراسته بودن او به زیور فضایل اخلاقی است. با این خودکنترلی ثابت می‌کند که ارزش‌های اخلاقی، از طریق تعلیم و تربیت صحیح، در او نهادینه شده است. به دلایل فوق شرم از خود به فرموده امام علی (ع)، حاکی از جوانمردی، (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۷۲) خردمندی، پیروی از عقل (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ج ۲۰/ ۳۳۸)، نهایت ادب انسان است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ج ۲۰/ ۲۶۵).

پایین‌ترین مرحله شرم از دیدگاه اسلام، شرم از مردم است که محسوس‌ترین ناظران برای اعمال انسان است و برای بسیار از افراد، بازدارنده از رفتارهای بزهکارانه و سازنده از نظر اخلاقی است.

تبیین بیشتر چگونگی تأثیرگذاری شرم بر پیشگیری از جرم نیازمند تبیین و تحلیل دقیق، مؤلفه‌ها و عوامل مؤثر بر کارکرد شرم است که در ادامه بررسی می‌شود.

### (و) عوامل مؤثر بر کارکرد پیشگیرانه شرم

شرم به‌عنوان یک امر فطری انسانی (شرباصی، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۹۱)، نقش مهمی در پیشگیری از رفتارهای مجرمانه دارد؛ با این‌وجود عوامل بیرونی و درونی دیگری می‌تواند اثربخشی آن را تشدید یا تضعیف کند. در واقع وجوه دیگری تمایز دینی و غیردینی شرم نیز در همین عوامل است. در این میان عوامل و مؤلفه‌های ازجمله دین‌داری، نوع فرهنگ حاکم بر جامعه، نوع جرم، عزت‌نفس در تقویت و کارکرد مؤثر پیشگیرانه شرم فطری، تأثیر بسیاری دارد. در صورت تحقق این عوامل، کارکرد پیشگیرانه شرم مضاعف می‌شود به نحو مؤثرتری در مقایسه با شرم فطری، از رفتارهای بزهکارانه پیشگیری می‌کند. به همین دلیل شناخت این عوامل برای تأثیر کارکرد پیشگیرانه شرم، ضروری است.

### ۱. دین‌داری و خداباوری

دین‌داری افراد جامعه به‌عنوان عامل قوی، تأثیر مهمی، در کارکرد پیشگیرانه شرم از رفتارهای انحرافی دارد. بر اساس آیات قرآن و روایات، انسان دین‌دار، علاوه بر شرم از افراد جامعه و وجدان، از خداوند متعال، ملائکه و اولیاءالله نیز می‌شرمد و اعتقاد به نظارت آنان موجب شرم از ارتکاب اعمال ناشایست و مجرمانه می‌شود.

بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان دین‌دار، افزون بر شرم از خداوند متعال، اعتقاد دارد که دو فرشته همواره ناظر اعمال او هستند و در خلوت و جلوت به ثبت اعمال نیک و زشت انسان مشغول‌اند. شرم از آنان نیز مانع ارتکاب جرم می‌شود. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

«آیا گمان کرده‌اند ما اسرار دل و سخنان درگوشی آنان را نمی‌شنویم؟ بلی می‌شنویم و فرشتگان ما نزد آنان حاضرند و می‌نویسند» (زخرف، ۸۰). پیامبر اکرم فرموده است: «هریک از شما باید از دو فرشته‌ای که همیشه با او هستند، شرم کند، همچنان که از دو همسایه خوب خود که شب و روز در کنارش هستند شرم می‌کند» (پاینده، ۱۳۸۲: ۶۵۶).

بر اساس آیات و روایات افزون بر خداوند متعال و فرشتگان، اولیای الله نیز در دنیا از تمام اعمال خوب و بد ما آگاه می‌شود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «بگو اعمال و وظائف خود را انجام دهید، و بدانید هم خدای سبحان و هم رسول او و هم مؤمنان اعمال شما را خواهند دید» (توبه، ۱۰۵). امام صادق (ع) فرموده است: «آنگاه که فرشتگان بخواهند عملی را به‌سوی خداوند (ج) بالا ببرند، نخست بر امام زمان (ع) عرضه می‌کنند و سپس بر تک‌تک آن‌ها (پیشوایان معصوم) تا این که بر رسول خدا (ص) عرضه می‌شود و پس از آن بر خداوند سبحان عرضه می‌شود» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۸۷).

شرم بر اساس دیدگاه مذهبی موجب پیشگیری از ارتکاب هر دو نوع جرم قراردادی و طبیعی می‌شود؛ چون معیار قبح و ناشایست بودن عمل، دین و مذهب است؛ از دیدگاه دینی هر دو نوع عمل مجرمانه که از سوی حکومت جرم‌انگاری شود، گناه به شمار می‌رود. با ارتکاب هر نوع گناه، انسان خود را در برابر خداوند متعال و ملائکه و اولیاء الهی شرم‌منده و خجالت‌زده احساس می‌کند.

## ۲. بهره‌مندی از عزت‌نفس بالا

برخورداری افراد از عزت‌نفس بیشتر، در کارکرد پیشگیرانه شرم تأثیر مهمی دارد؛ چون، انسان دارای فضیلت شرم، برای خود ارزش و احترام بیشتری قائل است، این گوهر گران‌بها را با رفتارهای انحرافی نابود نمی‌کند و خود را در میان مردم رسوا و شرمسار نخواهد کرد. علی (ع) در این باره فرموده است: «هر کس نفسش نزد او گرامی باشد، آن را با گناه خوار نمی‌کند» (محدث نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۱ / ۳۳۹). برعکس کسی که برای خود ارزش و اعتباری قائل نیست، احتمال هر نوع جرم و رفتار ناشایست از او بعید نیست؛ علی (ع) فرموده است: «کسی که نفسش در نزد او حقیر باشد، از شر او در امان نخواهی بود» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۸۳). کرامت ذاتی به دنبال خود شرم را در انسان به وجود می‌آورد. شرم علاوه بر این که موجب پیشگیری از اعمال ناشایست می‌شود، کرامت اکتسابی را نیز به دنبال می‌آورد و موجب تقویت آن می‌شود. علی (ع) در این باره فرموده است: «شرم پیشه کن؛ زیرا شرم نشانه نجابت و بزرگواری است». (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۳۵). چون شرم ناشی از روح کریم و متعالی است از طریق آن، همه مکارم اخلاقی و بزرگواری‌های روحی و منش‌های انسانی تأمین می‌شود. علی (ع) در این باره می‌فرماید:

«شرم همه بزرگواری‌ها و نیکوترین خصلت‌هاست» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۷/ ۸۶).

### ۳. قبح عرفی عمل مجرمانه

شرم از ارتکاب جرم در صورتی برای انسان رخ می‌دهد که رفتار مجرمانه در نظر مردم، ناشایست و قبیح و مجازات ناشی از آن رسواکننده و تحقیرآمیز باشد. به هر میزانی که قبح عمل مجرمانه بیشتر باشد، به همان اندازه، شرم ناشی از آن شدید خواهد بود. بنابراین، یکی از مؤلفه‌های مؤثر در کارکرد پیشگیرانه شرم، شدید و ضعیف بودن شرم ناشی از جرم، میزان قبح جرم در انظار عمومی است.

جرایم بر دو دسته قراردادی و طبیعی تقسیم می‌شوند؛ جرایم نوع اول، بار ارزشی ندارند و صرفاً برای برقراری نظم در جامعه پیش‌بینی می‌شوند مانند جرایم راهنمایی و رانندگی، اداری، مالیاتی، فرار از پرداخت عوارض گمرکی و... (قیاسی و دیگران، ۱۳۸۰: ج ۱/ ۱۰). شرم بر اساس دیدگاه غیرمذهبی، برخلاف دیدگاه مذهبی، در پیشگیری این نوع جرایم تأثیر ندارد. ولی دسته دوم از جرایم از نوع اعمال ناشایست به شمار می‌رود. رسوایی، شرمندگی ناشی از ارتکاب برخی این جرایم، به قدری شدید است که انسان دوست دارد زمین شکافته شود و داخل آن سقوط کند، تا شاهد رسوایی و خجالت ناشی از رفتار مجرمانه خود در انظار عموم نباشد. لذا ترس از گرفتار شدن در چنین شرمساری و بدنامی و از دست دادن اعتبار اجتماعی، موجب پیشگیری از این جرایم می‌شود.

شرم مخصوصاً در پیش‌گیری جرایمی نقش مؤثری دارد که بر اساس فرهنگ، دین و اعتقادات مذهبی در نزد مردم، از زشت‌ترین اعمال به شمار می‌رود. مانند جرایم جنسی در میان مسلمانان، قتل، سرقت که در عرف مردم از ناشایست‌ترین اعمال به شمار می‌رود.

### ۴. نهادینه شدن فرهنگ شرم در جامعه

برای کارکرد پیشگیرانه مؤثر عمومی شرم در پیشگیری از رفتارهای بزهکارانه، حاکمیت فرهنگ شرم و نهادینه شدن آن در جامعه، امر ضروری است. اگر بتوان گونه‌های خاص از هنجارها و فرهنگ را در درون جامعه ایجاد کرد، آنگاه افراد در برخی از فعالیت‌های درگیر نخواهد شد و موجب احساس شرمساری از رفتارهای نادرست می‌شود. (فیونا هینز، ۱۳۹۰: ۳۷۹) بیشتر مردم در صورتی از اعمال انحرافی خودداری می‌کنند که این اعمال را بر اساس نظام اخلاقی و ارزشی موردقبول خود، رفتار قبیح بدانند. به هر میزان که زشتی و ناشایستی جرایم در فرهنگ عمومی مردم بیشتر شود، به همان اندازه شرم ناشی از آن افزایش می‌یابد. به همین دلیل برای پیش‌گیری از جرایم، علاوه بر جرم‌انگاری رفتارها، قبح‌انگاری جرایم در فرهنگ عمومی، در پیش‌گرفتن تدابیری به‌منظور جلوگیری از تضعیف قبح‌انگاری آن‌ها، امر ضروری است. برای قبح‌انگاری جرایم و جلوگیری از تضعیف آن‌ها در پیش‌گرفتن تدابیر زیر ضروری

است:

۴-۱. فرهنگ‌سازی و آموزش جامعه از طریق بیان مبانی جرم‌انگاری؛ یکی از راه‌های مؤثر برای حفظ قبح جرایم، توضیح مبانی جرم‌انگاری از طریق رسانه‌های جمعی، فیلم، مقالات، کتاب و سخنرانی به صورت منطقی و مستدل است. تا مردم قانع شوند که واقعاً همه جرایم، اعمال قبیح و ناشایست است و در نتیجه از ارتکاب آن‌ها شرم کنند.

۴-۲. پیشگیری از تضعیف قبح‌انگاری اعمال مجرمانه؛ قبح رفتارهای مجرمانه، سد بزرگی برای خودداری عموم افراد جامعه از ارتکاب آن‌هاست. چون تنها، در این صورت است که آنان، ارتکاب جرایم را مایه شرم و رسوایی خود تلقی می‌کنند. عوامل زیر موجب پیشگیری از تضعیف قبح‌انگاری جرایم می‌شود:

۴-۲-۱. پیشگیری از شیوع و توجیه ارتکاب جرایم؛ در کل ارتکاب جرایم و اعمال ناشایست، موجب تضعیف شرم می‌شود و به تدریج آن را از انسان سلب و به فرهنگ‌سازی شرم و قبح‌انگاری جرایم، در جامعه، آسیب جدی وارد می‌کند؛ شیوع جرایم، همراه با توجیه‌گری سبب می‌شود، که جرایم به تدریج در انظار عموم، عمل عادی جلوه کنند و سرانجام کار به جای می‌رسد که به فرموده قرآن کریم، این رفتارها در نظر مردم زیبا و نیکو جلوه کند. (فاطر، ۸) و این امر، تغییر تدریجی فرهنگ و ارزش‌های جامعه را به دنبال دارد. به همین دلیل در جامعه اسلامی تظاهر به منکرات و تجاهر به فسق حرام است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵: ۲۴۴) «افزایش شیوع ارزش‌های انحرافی در یک جمعیت احتمالاً باعث اختلال در توانایی جمع برای شرمسار کردن افراد به دلیل رفتارهای انحرافی می‌شود». (Lonnie m.Schaible and Lorine A, number 52: 111)

۴-۲-۲. حتمیت و قطعیت مجازات؛ مرتکبان جرایم که با رفتار خود، از آن‌ها به تدریج، قبح زدایی می‌کنند، باید در اسرع وقت بر اساس قانون و از سوی محکمه باصلاحیت محکوم و مجازات شوند و گرنه دیگران نیز تشویق به ارتکاب جرم خواهند شد.

۴-۲-۳. تقبیح رفتارهای مجرمانه؛ ارتکاب جرم از سوی رسانه‌های عمومی و همه کاربران فضای مجازی و اجتماعی به صورت وسیع محکوم و تقبیح شود و افکار عمومی، علیه جرم ارتكابی تحریک تا در راستای قبح‌انگاری جرایم، فرهنگ‌سازی شود.

## نتیجه‌گیری

هرچند وجود نهاد رسمی کیفر در جوامع امروزی امر اجتناب‌ناپذیر است، ولی صرف اتکا به آن، بدون احترام به ارزش‌های اخلاقی چون شرم، نمی‌توان از ارتکاب جرایم پیشگیری کرد. شرم از نظر آموزه‌های دینی و جرم‌شناسی نقش مهمی در پیشگیری از جرایم دارد. شرم در آموزه‌های دینی در مقایسه با شرم از دیدگاه جرم‌شناسی دارای انواع بیشتری است و اقسام مذموم و ممدوح آن به‌خوبی با معیار دقیق مشخص شده است. شرم در آموزه‌های دینی در مقایسه با شرم از منظر جرم‌شناسی، به‌گونه مؤثرتر از رفتارهای مجرمانه، پیشگیری می‌کند. چون اولاً: قلمرو انواع شرم از دیدگاه جرم‌شناسی محدود بر شرمساری پسینی (شرم بعد از ارتکاب عمل مجرمانه) است و شامل شرم پیشینی و غیرمجرمان نمی‌شود درحالی‌که شرم براساس آموزه‌های دینی، عمومیت دارد؛ شامل هر دو نوع شرم پیشینی و پسینی می‌شود. ثانیاً: در آموزه‌های دینی، مؤلفه‌ها و عواملی چون دین‌داری، کرامت عزت‌نفس و ناشایست بودن جرایم قراردادی وجود دارد که کارکرد پیشگیرانه شرم را مضاعف می‌کند. درحالی‌که در جرم‌شناسی غیردینی، این عوامل و مؤلفه‌ها موجود نیست.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

### الف) کتابها

۱. آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۸۹)، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران، نشر نی، چاپ دوازدهم.
۲. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسن، (۱۳۶۶)، شرح غررالحکم و درر الکلم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ج ۷.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، (۱۳۷۸)، شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، الطبعة الاولى، ج ۲۰.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران، نشر جهان، ج ۲۰.
۵. ابن حمید، صالح بن عبدالله و ابن ملوح، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۲۶ هـ. ق)، موسوعة نضرة النعیم فی مکارم أخلاق الرسول الکریم (ص)، جده - عربستان، دار الوسيلة، ۵، ج .
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۷. احمد بن فارس، (۵۱۰۴ هـ. ق)، معجم مقائیس اللغة، محقق / مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم - ایران: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۸. انصاریان، حسین، (۱۳۸۶)، فرهنگ مهرورزی، محقق: آرش مردانی پور و محمدجواد صابریان، قم - ایران، ناشر دارالعرفان.
۹. برنارد، تامس، اسنیپس، جفری، و جرولد، الکساندر، (۱۳۹۴)، جرم شناسی نظری ولد، ترجمه علی شجاعی، تهران، انتشارات دادگستر، چاپ دوم.
۱۰. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، نهج الفصاحة، (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، تهران، ناشر، دنیای دانش.
۱۱. پسندیده، عباس، (۱۳۸۶)، پژوهشی در فرهنگ حیا، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ ششم.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و درر الکلم - ایران - قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ هـ ق)، وسائل الشیعة، ایران - قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ج ۱۲.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ هـ ق)، قرب الإسناد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، چاپ اول.

۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵)، لغت‌نامه فرهنگ متوسط دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ج ۲.
۱۶. دیلمی، احمد، آذربایجانی، مسعود، (۱۳۸۰)، اخلاق اسلامی، قم - ایران، ناشر، دفتر نشر معارف اسلامی، چاپ دوم.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ هـ ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق - بیروت، دارالعلم دارالشامیة، چاپ اول.
۱۸. سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۳ هـ ق)، مهذب الأحكام، مؤسسه المنار، ایران، چاپ چهارم، ج ۱۵.
۱۹. سید رضی، محمد، (۱۴۱۴ هـ ق)، نهج البلاغة، صبحی صالح، قم - ایران، اول، انتشارات هجرت.
۲۰. شرباصی، احمد، (۱۴۰۷ هـ ق)، موسوعة أخلاق القرآن، بیروت - لبنان، ناشر، دار الرائد العربي، ج ۱۰.
۲۱. طوسی، محمد ابن الحسن، (۱۴۱۱ هـ ق)، کتاب الغیبة للحجة، ایران - قم، دار المعارف الاسلامیة، چاپ اول.
۲۲. العسکری، حسن ابن عبدالله، (۱۴۱۲ هـ ق)، معجم الفروق اللغویة، قم، الناشر مؤسسة النشر الإسلامی التابعه لجماعة المدرسین، الطبعة الأولى.
۲۳. فیوناہینز، راب وایت، (۱۳۹۰)، جرم و جرم‌شناسی، ترجمه علی سلیمی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه چاپ چهارم.
۲۴. قیاسی، جلال‌الدین، دهقان، حمید و خسروشاهی، قدرت‌الله، (۱۳۸۰)، مطالعه تطبیقی حقوق جزا عمومی (اسلام و حقوق موضوعه)، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ج ۱۰.
۲۵. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ هـ ق)، الکافی، تهران دار الکتب الإسلامیة، - ایران، چاپ چهارم، ج ۲.
۲۶. لیشی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، عیون الحکم و المواعظ، - قم، ناشر دارالحدیث چاپ اول.
۲۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ هـ ق)، بحار الانوار، بیروت، چاپ دوم، ج ۶۸ و ۹۰.
۲۸. محدث نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ هـ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل، لبنان - بیروت، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ج ۸ و ۱۱.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷)، پنجاهی امام صادق به ره جویان صادق، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۳۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، ناشر، بنگاه ترجمه و

نشر کتاب.

۳۱. معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج ۱۰.
۳۲. نجفی ابرندآبادی، (۱۳۹۱)، علی حسین، مباحثی در علوم جنایی، بی‌جا، ویراست هفتم.
۳۳. نراقی، محمد، مهدی، (۱۳۷۳)، علم اخلاق اسلامی، ترجمه جامع‌السعادات، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم، ج ۳.
۳۴. ویلیامز، فرانک پی، مک شین، ماری لین دی، (۱۳۸۳)، نظریه‌های جرم‌شناسی، ملک محمدی، تهران، نشر میزان، چاپ اول.

### ب) مقالات

۳۵. امانی، نیره، ۱۳۹۵، «راهکارهای احیای حیا در اجتماع»، فصلنامه تحقیقات جدید در علوم انسانی، ش 16، ۲۰۹، تهران، دانشگاه تهران.
۳۶. رضاپور زینب و گلی‌زاده، پروین، ۱۳۹۶، «بررسی و تحلیل مفهوم حیا در متون عرفانی با تأکید بر مشرب عرفانی بغداد و خراسان»، مجله علمی- پژوهشی مطالعات عرفانی ش 25، ۴۰، کاشان، دانشگاه کاشان.
۳۷. سمیعیان، محمدرضا، بهیان، شاپور، کیانپور، مسعود، ۱۳۹۶، «بررسی تأثیر دین‌داری بر تجربه احساس شرم و حیای شهروندان»، فصلنامه پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، ش ۱۱، ۷۶، دانشگاه بوعلی سینا.
۳۷. غلامی، حسین، ۱۳۸۷، «شرم و پیشگیری از تکرار جرم»، فصلنامه مطالعات پیشگیری از تکرار جرم، سال چهارم، ش ۱۰، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۷۱، ۷۱، نشریه پلیس پیشگیری نیروی انتظامی.

### ج) لاتین

38. A S Hornby, (2009), *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 7th edition, Oxforduniversity pres.
39. John Braithwaite, (1989) *Crime, shame and reintegration*, New York, Cambridge university press.
40. Ekaterina v. Botchkovar and Chales R (2005), *Throretical Criminology*, SAGE publications London, thousand Oaks and New Delhi.
41. Lonnie m.Schaible and Lorine A.2011, *Hughes, Crime, shame, reintegration, and cross-national homicide: a partial test of reintegration shaming theory*, *The Sociological Quarterly*, 52(1):104-31



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۰ - ۱۴۷

## اخلاق اجتماعی ایرانیان در دوره صفویه از نگاه شاردن

سید جواد عابدی شهری<sup>۱</sup>

علی اکبر کجباغ<sup>۲</sup>

مرتضی دهقان نژاد<sup>۳</sup>

محمدعلی چلونگر<sup>۴</sup>

### چکیده

موضوع این پژوهش اخلاق اجتماعی ایرانیان در دوره صفویه از نگاه شاردن می باشد. اخلاق فردی و اجتماعی بخش مهمی از فرهنگ عمومی هر جامعه ای را تشکیل می دهد. از سوی دیگر اخلاق اجتماعی تأثیر گذاری فراوانی بر شخصیت هر ملتی در طول تاریخ دارد. به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان دوره ۲۲۰ ساله حکومت صفویان تأثیری غیر قابل انکار بر فرهنگ مردم ایران به جا نهاده که با اندکی تأمل می توان آثار آن را در زندگی و روحیات امروزی مردم ایران نیز تشخیص داد. صفویان با رسمی نمودن مذهب تشیع و تلاش در راه گسترش آموزه های شیعی موجب تغییرات قابل ملاحظه ای در فرهنگ ایرانیان گشتند. شاردن جواهر فروش فرانسوی شرح مشاهدات و اطلاعات خود در مورد ایران و ایرانی را با دقت فراوان نوشته است که به اعتقاد مورخان از اصلی ترین منابع شناخت دوره صفویه می باشد. لذا بررسی زمینه های تاریخی اخلاق اجتماعی مردم ایران در دوران کنونی مستلزم شناخت صحیح از روند شکل گیری این موضوع به خصوص در دوران صفویه می باشد. این پژوهش درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای به خصوص سفرنامه شاردن، اخلاق اجتماعی ایرانیان در دوره صفوی را بررسی نموده تا زمینه برای شناخت هرچه بهتر و بیشتر جامعه ایرانی در دوران کنونی فراهم گردد. دستاورد این پژوهش نشان می دهد که دوران حکومت صفویان، علاوه بر زندگی مردم آن روزگار، تاکنون نیز بر رفتار و اخلاق اجتماعی ما تأثیر انکارناپذیری داشته است. نتایج این پژوهش برای بیشتر رشته های علوم انسانی به ویژه رشته های تاریخ و اخلاق کاربرد دارد.

### واژگان کلیدی

اخلاق اجتماعی، صفویان، شیعه، سفرنامه ها، شاردن.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: Sjash2011@yahoo.com

۲. استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: aliakbarkajbaf@yahoo.co.uk

۳. استاد گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: mdehqannejad@yahoo.com

۴. استاد گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: m.chelongar@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۷/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۰

## طرح مسأله

دوران فرمانروایی بیش از ۲۲۰ ساله صفویان بر ایران، زمینه‌ای وسیع، در اختیار نه تنها پژوهشگران رشته تاریخ بلکه همه عرصه‌های علوم انسانی قرار داده است تا هر یک بنا بر علاقه و تخصص خود بخشی از این دوره‌ی پراهمیت را مورد کندوکاو قرار دهند و تلاش نمایند تا با ارائه پژوهش خود بخشی از گذشته مردم ایران را روشن سازند. از جمله این رشته‌ها علوم مرتبط با موضوع زندگی و اخلاق اجتماعی ایرانیان می‌باشد. این دوره برای همه پژوهشگران به ویژه مورخان اهمیتی چند بُعدی دارد، زیرا از یک سو شاهد ایجاد دولتی قدرتمند در تراز جهانی و به تعبیری نخستین دولت ملی در ایران هستیم که خود عاملی برای ایفای نقشی فعال در سطح منطقه‌ای و جهانی بوده است. «اهمیت دوره حاکمیت صفویان از جهات متعددی سبب جلب نظر مورخان و نویسندگان به این عصر مهم تاریخی شده است. به تعبیر برخی از مورخین این دوره از آن جهت که قرون وسطای ایران را به زمان معاصر متصل می‌سازد دارای اهمیت فراوانی است» (مجیرشیبانی، ۱۳۴۵: ۱). از سوی دیگر مهم‌ترین اقدام شاه اسماعیل صفوی به عنوان بنیانگذار این سلسله رسمی نمودن مذهب تشیع بود. «صفویان با رسمی نمودن مذهب تشیع حلقه‌ی ایجاد دولت ملی را با وحدت مذهبی کامل نمودند. وقتی دولت صفوی تأسیس شد، این دولت پدیده‌ای کاملاً نو بود در تاریخ تشیع، زیرا هیچ دولتی تا آن روز مبتنی بر آموزه‌های تشیع تأسیس نشده بود» (آقاجری، ۱۳۸۰: ۲۰). صفویان میراث تمدنی و فرهنگی جامعه ایرانی پیش از خود را به ارث بردند و آن را در مواردی تغییر دادند و در مواردی عناصر جدیدی به آن اضافه کردند. شناخت صفویه به لحاظ تأثیر گذاری عظیم این دوره بر زندگی و فرهنگ ایرانیان از نظر رفتارها و اخلاق اجتماعی در دوران کنونی بسیار حائز اهمیت است زیرا تأثیرات حکومت این سلسله تاکنون بر بسیاری از ابعاد زندگی قابل مشاهده می‌باشد.

از نکات مهم و قابل ملاحظه عصر صفویان رفت و آمد بسیاری از اروپاییان به ایران است. آنان با انگیزه‌های مختلفی به ایران سفر کردند و بیشتر آنان با نوشتن سفرنامه بخش‌های مهمی از تاریخ ایران و فرهنگ مردم آن روزگار را پیش روی پژوهشگران قرار دادند. «پس از رونق یافتن اوضاع اقتصادی ایران در عصر صفوی بسیاری از اروپاییان به منظور تجارت و گسترش ثروت خود به این کشور آمدند و با گروه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی، روابط اقتصادی خود را آغاز کردند. بنا براین به جهت برخورد و مناسبات اقتصادی و اجتماعی یا طیف‌های گوناگون، رفتارهای اجتماعی و فرهنگی مردم ایران را از نگاه خود تدوین کردند» (رازنهان، ۱۳۹۶: ۶۱)

این پژوهش در پی آن است که اخلاق اجتماعی ایرانیان در دوره صفوی را با نگاه ویژه به

سفرنامه شاردن مورد بررسی قرار دهد. زیرا بسیاری از روحیات و خصلت های ایرانیان ریشه در تاریخ و فرهنگ این سرزمین دارد و از سوی دیگر بنا به اتفاق مورخان سفرنامه شاردن یکی از کامل ترین سفرنامه های جهانگردان این دوره می باشد و چونان آئینه ای تمام نما زوایای زندگی و اخلاق اجتماعی مردم ایران را به نگارش درآورده و گاه به تصویر نیز کشیده است. لذا اساس این پژوهش بر نوشته های این جهانگرد معروف بنیان نهاده شده است. سؤال اساسی این است که ویژگی های مهم اخلاق اجتماعی مردم ایران در عصر صفوی از نگاه شاردن چیست و تا چه حد با واقعیت های فرهنگی و مذهبی آن دوره تطبیق دارد؟

### پیشینه پژوهش

بررسی اخلاق اجتماعی در مردم ایران، پیشینه چندان طولانی در پژوهش های تاریخی و سایر رشته های علوم اجتماعی ندارد. در این خصوص می توان به نمونه هایی از این دست پژوهش ها اشاره کرد، مقالاتی مانند: بررسی اخلاق اجتماعی ایرانیان در سفرنامه های اروپایی "سفرنامه های دوره صفویه و قاجاریه" (اسماعیلی مهر، حمید: ۱۳۹۶)، بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه های عصر صفوی و قاجاری (کریمی، علی: ۱۳۸۶)، تحلیلی بر مردم نگاری جامعه ایرانی عصر صفوی به روایت سیاحان فرنگی؛ بررسی موردی: سفرنامه پیتر و دلاواله (موسوی دالینی، جواد ۱۳۹۵) و کتاب جلوه هایی از فرهنگ مردم ایران در سفرنامه ها (خلعتبری لیمایی، مصطفی: ۱۳۸۷) قابل ذکر می باشند. آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش ها ممتاز می سازد، طرح مباحث نظری در خصوص اخلاق اجتماعی و معرفی کامل سفرنامه شاردن و نگاه ویژه به نظرات این سیاح در مورد اخلاق اجتماعی ایرانیان در دوره صفویه می باشد.

### مباحث نظری

اخلاق - اخلاق فردی - اخلاق اجتماعی (Ethics - Individual Ethics - Ethics - Social)

واژه اخلاق Ethics جمع واژه خُلُق می باشد که به معنی خوی در فارسی است. این واژه در سوره قلم در خصوص یکی از صفات پیامبر اکرم (ص) نیز آمده است. آنجا که خداوند می فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (۴۶) و راستی که تو را خوئی والا است» (قرآن، ۴/۵۲) علامه طباطبایی ذیل این آیه چنین می نویسد: «خُلُق همان ملکه نفسانی است که افعال از آن صادر می شود و آن تقسیم می شود به فضیلت که ستودنی است، مانند عفت و شجاعت و رذیلت که ناپسند است مانند شره و جبن. هنگامی که خُلُق مطلق و بدون قید گفته می شود، از آن خُلُق حَسَن و نیکو فهمیده می شود» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۴۶). علامه ادامه می دهد که اشاره آیه به اخلاق رسول خدا (ص) در این آیه، اخلاق اجتماعی ایشان یعنی آنچه مربوط به معاشرت است، مد

نظر است. خُلق را ویژگی‌های باطنی فرد میدانند که با چشم دیده نمی‌شود، در مقابل واژه خُلق، که حالت و کیفیت ظاهری انسان هاست. «معنای لغوی اخلاق و بعضی تعریف‌ها از علم اخلاق گواه این است که آنچه محور بحث‌های اخلاقی قرار می‌گرفته است صفاتی بوده که راسخ در نفس و پایدار در باطن است، به طوری که افعال متناسب با آنها بدون کلفت و مشقت از آدمی صادر می‌شود» (هدایتی، ۱۳۹۳: ۱۲۷). «اخلاق مجموعه‌ای از اصول و قواعد رفتاری است که به گونه‌ای داوطلبانه از سوی فرد پذیرفته می‌شوند و با درونی شدن در وجود او، نوعی نگرش فرد به جامعه و دیگر انسان‌ها را تعیین می‌کنند و باعث بروز رفتارهای اخلاقی می‌گردند» (صالحی امیری، ۱۳۹۵: ۱۲). صفات اخلاقی ممکن است پسندیده باشد که فضایل و ممکن است ناپسند باشند که رذایل گفته می‌شوند. گرچه پسندیده یا ناپسند بودن یک امر اخلاقی به فرهنگ هر جامعه‌ای بستگی دارد. اخلاق از جهات مختلفی قابل تقسیم است که یکی از موارد آن، تقسیم آن به دو بخش «اخلاق عملی» و «اخلاق نظری» (فلسفه اخلاق) است. «دلیل تقسیم اخلاق به عملی و نظری این است که عالمان و مربیان اخلاق در پی کشف اصول و قواعدی هستند که رعایت آن‌ها موجب خیر و سعادت می‌شود. اخلاق تنها یک سلسله دستور العملها و احکامی شبیه به نسخه پزشک نیست؛ بلکه علاوه بر آن، مطالعه نظری و فلسفی و بررسی و تحلیل مفاهیمی است که هدف آن کشف اصولی بنیادی است که همه کردارها باید بر بنیاد آن انجام پذیرد» (زکی، ۱۳۸۴: ۶۰). تقسیم بندی‌های دیگری نیز از اخلاق توسط محققان ارائه شده است که نوع کلی آن تقسیم به دو بخش و اخلاق فردی و اجتماعی است. یک نمونه دیگر از تقسیم اخلاق، از سوی محمد عبدالله دراز (۱۸۹۴م-۱۹۵۸م) دانشمند مصری در کتاب *دستور الاخلاق فی القرآن* مطرح شده است. او در این کتاب اخلاق را به پنج بخش تقسیم کرده است الف- اخلاق فردی ب- اخلاق خانواده پ- اخلاق اجتماعی ت- اخلاق دولت مردان ث- اخلاق دینی (ر- ک دراز، عبدالله: ۱۳۸۶). تقسیم بندی دیگر اخلاق از نظر اسلامی، به چهار بخش اخلاق الهی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و اخلاق محیط زیست می‌باشد (ر- ک طالی اردکانی، محمد: ۱۳۹۷).

اخلاق اجتماعی (Social Ethics) به آن بخش از اخلاق اطلاق می‌گردد که در ارتباط با افراد و انسان‌های پیرامون و در محیط اجتماعی شکل می‌گیرد. «اخلاق اجتماعی مجموعه‌ای از عقاید، ارزش‌ها و هنجارهایی هستند که نسبت به فرد اموری بیرونی و مستقل تلقی می‌شوند» (صالحی امیری، ۱۳۹۵: ۱۲). این که کدام بخش از اخلاق فردی و یا اجتماعی می‌باشد محل بحث می‌باشد. «اگر فایده مورد انتظار از اخلاق به خود فرد محدود شود، می‌توان گفت چنین احکام یا وظایفی فردی هستند. اما اگر فایده و بازخورد آن به دیگران و به طور کلی به جامعه برگردد، می‌گوییم آن احکام و وظایف اجتماعی هستند» (جوادی، ۱۳۸۰: ۳).

اخلاق اجتماعی به عنوان یک شاخص فرهنگی، مجموعه ای از ارزش ها و قواعد رفتاری در جامعه می باشد. «این قواعد رفتاری مجموعه ای از عقاید، ارزش ها و هنجارهایی هستند که نسبت به فرد امور بیرونی و مستقل تلقی می شوند» (چیت ساز، ۱۳۸۸: ۱۵۱). نکته مهمی که از این بحث نتیجه گیری می شود، ارتباط اخلاق اجتماعی با رفتارهای اجتماعی می باشد، زیرا بسیاری از رفتارهای ما ریشه اخلاقی دارد. نظریه دیگری نیز در ارتباط با تفاوت اخلاق فردی و اجتماعی مطرح است. از بُعد نظریه سودگرایی کلاً اخلاق را اجتماعی می دانند، زیرا تنها در صورت وجود فایده و منفعت جمعی است که حکم و الزام اخلاقی را می پذیرند. در مکتب خود گرایی، به عکس همه اخلاق را فردی می دانند زیرا هر جا منفعت فرد نباشد، حکم اخلاقی نمی دهد.

آنچه در اخلاق اجتماعی اهمیت دارد ارتباط انسان ها با یکدیگر است لذا این بحث در حوزه فعالیت روانشناسی اجتماعی قرار می گیرد. «انسان ها موجودی اجتماعی هستند، بنابر این همواره در کنش متقابل با یکدیگر می باشند. در این میان آنچه که روابط بین یک فرد با فرد دیگر را تعیین می کند، تنها پیش آمدهای روانی نیست که بین آنها رخ می دهد، بلکه جنبه های اجتماعی این پیشامدها نیز در تعیین این روابط و کنش متقابل دخالت دارند» (احمدی، ۱۳۸۲: ۱). عوامل متعددی در شکل گیری اخلاق اجتماعی تأثیر دارد. با توجه به این که اخلاق اجتماعی از مؤلفه های فرهنگ عمومی محسوب می شود، رابطه نزدیکی با رفتار اجتماعی دارد. گروهی از اندیشمندان علم اخلاق، موضوع این علم را فقط ناظر بر صفات می دانند و جنبه رفتاری برای اخلاق اجتماعی قائل نیستند و گروهی دیگر اعتقاد دارند که: «موضوع علم اخلاق اعم از صفت و رفتار است و این دو با هم پیوند و تعامل اکیدی دارند. از صفات و ملکات رفتارهای متناظر سر می زند و اعمال و رفتارها هم تولید ملکات و صفات می کنند و دانش اخلاق هم به شناسایی فضایل و ردایب انسانی می پردازد و هم افعال را از جهت فضیلت و ردیلت بررسی و ارزش گذاری می کند» (هدایتی، ۱۳۹۳: ۱۳۱). از سوی دیگر نقش فرهنگ عکسکی در شکل گیری اخلاق اجتماعی و رفتارها غیر قابل انکار است. فرهنگ عمومی (General Culture) را این گونه تعریف کرده اند: «اندیشه ها و معرفت مشترک یک جامعه که تحت تأثیر عناصر مختلفی نظیر جهان بینی، ارزش ها، کنش، نمادها، و تکنولوژی قرار می گیرد. (چیت ساز، ۱۳۸۸: ۱۵۱). الگوهای رفتاری افراد در نتیجه انتقال اخلاق اجتماعی از نسل های قبلی شکل می گیرد. یادگیری، فرهنگ پذیری و جامعه پذیری از راه های انتقال اخلاق اجتماعی می باشند. «مسلماً رفتار و افکار توسط عوامل بسیار متفاوتی شکل می گیرند. به طور کلی روانشناسان اجتماعی عوامل فردی، اجتماعی، موقعیتی، فرهنگی و زیستی و همچنین تعامل بین این عوامل را مورد توجه قرار می دهند» (استگ، ۱۳۹۰: ۴۳). بنابر این بخش عمده رفتارهای اجتماعی در زمینه

های گروهی رخ می دهد و شناخت این زمینه در بررسی روحیات و اخلاق فردی و اجتماعی انسان ها اهمیت فراوان دارد. «روانشناسان اجتماعی علاقه مند به درک و فهم عوامل و شرایط بسیاری هستند که رفتار اجتماعی و اندیشه های اجتماعی افراد را شکل می دهند. این موارد شامل اعمال، احساسات، باورها، خاطره ها و استنباطهای آنها درباره اشخاص دیگر می شود» (بارون، ۱۳۸۸: ۱۱). عرصه دیگر ارتباط اخلاق و رفتار در جایی دیده می شود که برخی اخلاق را به معنای نظام رفتاری گروهی از انسان ها به کار برده اند. مثلاً وقتی از اخلاق اسلامی سخن می گوئیم منظور مجموعه رفتارهایی است که مورد پسند اسلام و مسلمانان می باشد.

### اهمیت سفرنامه شاردن

تشکیل سلسله صفویه در آغاز قرن شانزدهم میلادی (۱۵۰۱م - ۸۸۰ ه.ش) همزمان با دو واقعه اساسی در اروپا بود. اول این که دولت قدرتمند و مسلمان عثمانی موفق شده بود تا پشت دروازه های وین پایتخت اتریش در قلب اروپا پیش روی کند. واقعه دیگر شروع رویکرد استعماری دولت های اروپایی است که پس از کشف قاره آمریکا وارد عرصه نوینی شد. هر دوی این رویدادها بر توجه اروپاییان به ایران تأثیر بسیاری نهاد. در پی این توجه، سفرنامه نویسی در دوران صفویه نیز از بُعد کمی و کیفی گسترش فراوانی یافت زیرا در این دوره کشورهای اروپایی که می خواستند از توسعه قدرت عثمانی جلوگیری کنند، روابط خود را با ایران توسعه دادند. آنان می خواستند با گسترش روابط سیاسی دولت صفوی را تشویق کنند تا در برابر قدرت روزافزون دولت عثمانی با آن ها متحد شود، بنابراین سفرای بیشتری را به ایران می فرستادند و باب گفت وگوهای ایران و اروپا گشوده شد. یکی دیگر از دلایل ورود سفرای خارجی به ایران در این دوره رشد صنایع و تجارت در اروپا بود. آنها برای تغذیه صنایع جدید خود نیاز داشتند مرزهای تجارت خود را به بیرون از اروپا گسترش دهند. بنابراین کشورهای اروپایی بسیاری از سفرای خود را به ایران فرستادند. این افراد که با قصد و نیت مشخصی به ایران می آمدند، عموماً با سواد و تحصیل کرده و آگاه بودند و سفرنامه این دسته از مسافران از ارزش و اهمیت شایسته ای در تاریخ سیاسی برخوردار است که سفرنامه برادران شرلی از این گونه سفرنامه ها می باشد. اما نقطه ضعف این سفرنامه ها این است که نویسندگان آن بیشتر به مسائل سیاسی توجه کرده و گاه از ویژگی های فرهنگی و زندگی مردم معمولی غفلت کرده اند.

علاوه بر سفرای سیاسی، بازرگانان نیز از جمله افرادی بودند که در نقش سفیر با آگاهی از اوضاع ایران و امنیت به وجود آمده توسط صفویان به ایران سفر کردند. آنان که علاوه بر اشتغال به امر تجارت گاه حامل نامه هایی برای پادشاهان صفوی نیز بودند، قصد داشتند تا با گسترش روابط اقتصادی، قراردادهای تجاری با ایران منعقد سازند. آدام اولناریوس که در زمان شاه صفی دوم به ایران آمد، از این گروه می باشد.

گروهی دیگر از جهانگردان، بازرگانانی بودند که برای رونق بخشیدن به کسب و کار خود راهی مشرق زمین به خصوص هند می شدند. شاردن نیز از جمله این بازرگانان بود که در بازگشت از سفرهایش شرح مفصلی از مشاهدات خود را به نگارش درآورد. در میان سفرنامه هایی که در دوران صفوی توسط سیاحان اروپایی نوشته شده، سفرنامه شاردن جایگاه بسیار والایی دارد. ژان شاردن (Jean Chardin) متولد ۱۶ نوامبر ۱۶۴۳م و درگذشته به تاریخ ۵ ژانویه ۱۷۱۳م می باشد. سفر اول او به ایران از سال ۱۶۶۴م آغاز و تا سال ۱۶۷۰م که به پاریس بازمی گردد طول می کشد. «نخستین بار در سال ۱۶۶۴، پاریس را ترک گفتم و بعد از مدتی مدید در سال ۱۶۷۰ یعنی تقریباً پس از شش سال اقامت دائمی در مشرق زمین و مخصوصاً ایران که عمده کارهای من آنجا بود، به پایتخت فرانسه مراجعت کردم» (شاردن، ۱۳۳۵: ۳/۱). وی در خصوص سفر دومش چنین می نویسد: «من روز هفدهم اوت ۱۶۷۱ به قصد دومین مسافرت به هند از پاریس بیرون شدم. در آن زمان درست ۱۵ ماه از زمان بازگشتن از اولین سفرم سپری شده بود. به این نیت این سفر را آغاز نهادم که هم اطلاعات دقیق و بیشتری از چگونگی زبان، آداب و رسوم، مذهب، هنر، بازرگانی و تاریخ مشرق زمین تحصیل کنم و هم به کار تجارت خود رونق دهم» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱/۱۷).

اهمیت این سفرنامه به دلایل زیر می باشد:

- ۱- تسلط شاردن به زبان فارسی که دیگر سفرنامه نویسان از آن بی بهره بودند و یا تسلط کافی نداشتند.
- ۲- مدت طولانی اقامت وی به طوری که ۱۲ سال در طی دو دوره شش ساله درایران زندگی کرد.
- ۳- معاشرت با اقشار و طبقات مختلف مردم ایران
- ۴- دانش، آگاهی و نگاه دقیق، فلسفی و با جهان بینی قوی به مسائل و رویدادها
- ۵- «شاردن عاشق تمدن مشحون از بدایع ایرانیان و شیفته عظمت و ابهت، ثروت و مکتب، علم و دانش، فنون و صنایع، آداب و اخلاق ایرانیان بوده است» (شاردن، ۱۳۳۵: ۱۲/۱)
- ۶- «شاردن با تحقیقات دقیق و تتبعات علمی مخصوص خویش، ایران و ایرانیان را برای اولین بار چنان که باید و شاید به جهانیان معرفی مرد. او با شیده نوین انتقادی و تاریخی دانش ایران شناسی (Iranologie) را در دنیای غرب بنیان نهاد» (همان: ۱۴)
- ۷- تنوع و گستردگی و جامعیت موضوعات سفرنامه به طوری که آن را دایره المعارف تمدن ایران نامیده اند.
- ۸- شاردن به همراه خود نقاشی انگلیسی آورده بود که تصاویر سفرنامه او حاصل قلم این فرد می باشد.

۹- پیشه‌بازرگانی و ویژگی شعلی شاردن که تاجر جواهرات بوده در نوع نگاه وی به پیرامونش مؤثر بوده است.

۱۰- قدرت دید و هنرمندی وی در استخراج مطالب و نکات ارزشمند تأثیر به‌سزایی داشته است.

۱۱- ارتباط نزدیک با شاه و درباریان به طوری که اطلاعات دست‌اولی از دربار شاهان صفوی ارائه می‌دهد. شاردن به قدری به شاه عباس دوم نزدیک شد که از او لقب تاجرباشی را دریافت کرد.

شاردن خود در سفرنامه اش در چندین جا به برتری نوشته‌هایش نسبت به موارد مشابه تأکید کرده است. او در همان جلد نخست چنین می‌نویسد: «خصوصیات عمده و اساسی آثار من در صحت و واقعیت مطلق آنها است و بس. در این سلسله آثار از درج و نشر هرگونه مطلب موهوم و ظاهر پسند و بی‌اساس و افسانه‌آمیز مطلقاً خودداری شده است. توصیف و تشریح ساده و طبیعی مشاهدات و معاینات، پایه و بنیاد این سیاحتنامه را به وجود آورده است» (شاردن، ۱۳۳۵: ۲/۱). در جایی دیگر می‌نویسد: «جامعه و خوانندگان هوشمندی که با دقت و آهستگی مندرجات سفرنامه مرا از نظر می‌گذرانند و با نوشته‌های جهانگردانی که پیش از من بدان سرزمین‌ها رفته‌اند، مقایسه می‌کنند؛ برتری آن را آسان درمی‌یابند» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۵۹۶/۴). شاردن در جای دیگر در خصوص سخت بودن کسب اطلاعات از حرمسرای شاهی چنین می‌نویسد: «در مدت دوازده سال دوران سفرهایم در ایران جهد بسیار کردم که در این مورد اطلاعات جامع و درستی بدست آورم و بر این باورم که حاصل تحقیقات من از کلیه اطلاعاتی که جهانگردان پیش از من در این زمینه تحصیل کرده‌اند، بیشتر و دقیق‌تر است» (همان، ۱۳۱۲/۴). او با توجه به اهمیت دانستن زبان فارسی، این ویژگی را کافی ندانسته و می‌نویسد: «گفتنی است که تنها دانستن زبان ملتی برای راه یافتن به خلقیات و تفکرات و رازهای زندگی آن قوم کفایت نمی‌کند بلکه پژوهنده باید دارای قوه تمیز و تشخیص ژرف و دیده تیز بین و هوش سرشار باشد تا بتواند در اعماق روح آن جماعت نفوذ یابد و گرنه از کنجکاووی و سنجش‌های ظاهری نتیجه کامل حاصل نمی‌گردد» (همان، ۱۵۹۶/۴). او در مورد شناختش از ایران چنین می‌نویسد: «در شناختن ایران چنان دقتی به خرج دادم و به قدری متحمل مشقات گشتم که اینک می‌توانم بدون هیچ اغراقی ادعا نمایم که فی‌المثل با اصفهان بهتر از لندن آشنایی دارم، اگرچه در شهر اخیر بیش از بیست سال زندگی کرده‌ام و زبان فارسی را با همان سهولت لسان انگلیسی تکلم می‌نمایم» (شاردن، ۱۳۳۵: ۵/۱).

با وجود تمام مزایایی که سفرنامه شاردن دارد ولی خالی از اشتباهات نیز نمی‌باشد که بخشی از آن به ناآگاهی او از موازین اسلامی و یا به نگاه متفاوت یک مسیحی به آداب و رسوم

مسلمانان برمی گردد. به چند نمونه از اشتباهات وی اشاره می شود.

۱- در جلد سوم در مورد باورهای ایرانیان درباره حق حکومت چنین می نویسد: « پادشاهی به تمام معنی موهبتی است که خدا به پیغمبرانش عطا می فرماید و پس از او این حق به امامان منتقل می شود » (همان، ۱۱۴۲/۳). در این جا شاردن امامت و ولایت را با سلطنت یکی دانسته است.

۲- در همین فصل می نویسد: « ایرانیان معتقدند که در سال ۲۹۶ هجری قمری دوازدهمین نفر از سلسله جانشینان حضرت پیغمبر و آخرین امام بدون انتخاب جانشین، به اراده خدا ناگهان از میان خلق ناپدید شد ». در اینجا اگر غیبت صغرای امام زمان (عج) مورد نظر شاردن بوده که عدد ۲۶۰ ه.ق و اگر منظور غیبت کبرای آن حضرت بوده عدد ۳۲۹ ه.ق صحیح می باشد. البته او در جایی دیگر امام موسی کاظم (ع) را ششمین امام می داند که احتمالاً سهواً دچار این اشتباه شده است (همان، ۱۳۷۳/۳).

۳- از همه جالب تر آنجا که از حمزه میرزا فرزند شاه عباس دوم سخن می گوید چنین می نویسد: « من نتوانستم معنی کلمه حمزه را بدانم و از کسانی که پرسیدم جواب درست و قانع کننده ای به من ندادند. در میان ما فرانسویان همزه معادل اپوستروف Apostrophe می باشد » (همان، ۱۶۱۰/۴). با نهایت تعجب شاردن "همزه" را با "حمزه" یکسان گرفته است. البته خود به این ناهماهنگی پی برده و ادامه می دهد که این مفهوم نمی تواند نام کسی باشد و بی گمان معنی دیگری دارد.

۴- وی در خصوص حساسیت ایرانیان نسبت به همسرانشان در روابط اجتماعی از واژه "حسادت" برای مردان به کار می برد که احتمالاً منظور او واژه "غیرت" می باشد که در فرهنگ اروپایی معادلی ندارد. « حس حسادت به شدت بیشتری از آنچه در کشورهای همسایه بروز می کند، ظاهر و جاری می شود (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۱۰/۴).

۵- عدم اطلاع از پیشینه بسیاری از علوم نیز گاه موجب قضاوت های نادرست وی شده است. به عنوان نمونه آنجا که از تاریخ ایران سخن می گوید با ناآگاهی تمام ایرانیان را فاقد سابقه در دانش تاریخ و جغرافیا می داند. «ایرانیان را در تاریخ نیز معرفت اندک است و این علم در میان ایشان در مرحله ابتدایی می باشد و استنباط این نکته از آنچه درباره جغرافیا گفتیم به سهولت امکان پذیر می گردد» (شاردن، ۱۳۳۸: ۷۶۹/۶). دلیلی که شاردن می آورد این است که خیلی از ایرانیان نمی دانند که مثلاً در هلند رژیم جمهوری ایجاد شده که دلیل قانع کننده ای نیست، زیرا لازم نیست ایرانیان حتماً بدانند که در فلان گوشه اروپا چه اتفاقی افتاده است. چه بسا در خود اروپا نیز بسیاری مردم آن از حوادث کشورهای این قاره بی اطلاع باشند.

البته موارد دیگری از این اشتباهات و قضاوت های شاردن وجود دارد که به نسبت حجم

مطلب و مفصل بودن این سفرنامه خارج از عرف نیست و به هر حال با توجه به تفاوت دیدگاه‌های فرهنگی، چنین اختلاف نظرانی بدیهی است. ضمناً در ترجمه‌ی عباسی، ایشان به سبک مترجمان دهه‌های گذشته، هر جا به چنین مواردی برخورد کرده حتماً در زیر نویس توضیحاتی گاه مفصل داده است.

سفرنامه شاردن در ایران به شکل‌های گوناگون ترجمه و چاپ شده است. مشهورترین این ترجمه‌ها به این شرح می‌باشد.

۱- ترجمه ۱۰ جلدی توسط محمد عباسی که توسط انتشارات امیرکبیر از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۵ منتشر شد و سپس چاپ دوم نیز در سال ۱۳۴۹ عرضه گردید. ایشان عنوان اصلی را "سیاحتنامه‌ی شاردن" و عنوان فرعی را "دائرة المعارف تمدن ایران" نامیده است. ایشان مقدمه‌ای در معرفی شاردن و اهمیت سفرنامه‌اش نوشته و بارها از وی ستایش کرده و گاه نیز در مواردی که وی اشتباه یا قضاوت نادرستی داشته، به خواننده یادآوری کرده است. ضمناً جلد دهم را "فرهنگ و فهارس" تشکیل می‌دهد که توسط مترجم گردآوری شده است.

۲- ترجمه ۵ جلدی توسط اقبال یغمایی ترجمه شده و توسط انتشارات توس از سال ۱۳۷۲ تا ۱۳۷۵ چاپ و منتشر شده است. ایشان نیز مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی خود نوشته است که آگاهی‌های خوبی از این سفرنامه به دست می‌دهد.

۳- حسین عریضی بخش مربوط را اصفهان ترجمه نموده و انتشارات نگاه تهران (۱۳۶۲) و انتشارات گلها اصفهان (۱۳۷۹) آن را عرضه نموده است.

۴- کریم سخنور بخش مربوط به آذربایجان را ترجمه نموده که توسط انتشارات امیرکبیر (۱۳۳۵) چاپ و نشر یافته است.

### ویژگی‌های اخلاقی ایرانیان در سفرنامه‌ی شاردن

شاردن در طول سفرها و اقامت در ایران با دقت فراوان به بساری از جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی ایرانیان توجه کرده و آنها را به نگارش درآورده است. کتاب او مملو از اطلاعات گرانبها و خواندنی است. سفرنامه‌ی او در زمان خودش در اروپا مورد استقبال واقع گردید، به طوری که گروهی دیگر از اروپاییان مشتاق سفر به مشرق زمین به خصوص ایران گشتند. این سفرنامه امروزه نیز از منابع معتبر و دست اول پژوهش در تاریخ سیاسی و فرهنگی مردم و حکومت صفویان می‌باشد.

البته شاردن نیز گاهی به مانند هر بیگانه‌ی دیگری از عمق فرهنگ و اعتقادات مذهبی ایرانیان آگاهی نداشته است و گاه به همین دلیل نسبت‌های ناشایست به مردم ایران داده و گاه هم مانند دیگر سیاحان خارجی تعمیم‌های ناروا در قضاوت‌هایش داشته است. اما در مجموع نگاه شاردن نسبت به دیگر اروپاییان به مردم ایران و فرهنگ و روحیات آنان همراه با واقع‌بینی

و نظر مثبت می باشد.

شاردن فصل یازدهم از سفرنامه اش را به اخلاق و خوی ایرانیان اختصاص داده است. این فصل در ترجمه عباسی در جلد چهارم تحت عنوان طبیعت، اخلاق و عادات ایرانیان از صفحهٔ ۱۴۱ تا ۱۷۷ و در ترجمهٔ یغمایی در جلد دوم تحت عنوان طبع و خُلق و خوی ایرانیان از صفحهٔ ۷۶۰ تا ۷۷۹ آمده است. اگر اخلاق فردی و اجتماعی را به فضایل (پسندیده) و رذایل (ناپسند) تقسیم کنیم، او به تعدادی از این ویژگی های اخلاقی ایرانیان پرداخته است. ابتدا در مورد فلسفهٔ علم اخلاق در میان ایرانیان و سپس در ادامه چند نمونه از این صفات اخلاقی را از قول شاردن بیان می کنیم.

### فلسفهٔ اخلاق ایرانیان

هنگامی که از فلسفهٔ هر علمی سخن می گوئیم فارغ از مباحث دقیق فلسفی، منظور چیستی و هدف آن علم مطرح است. در اخلاق نیز منظور از فلسفهٔ اخلاق از چگونگی افعال اخلاقی بحث می شود. به تعبیر دیگر، فلسفه اخلاق، علمی است که در آن از چیستی خوبی و بدی و از وظایف و تکالیف اخلاقی و این که این تکالیف برای چه مقصودی باید انجام گیرد و هدف و غایت این وظائف و تکالیف چیست، بحث می کند. بنابراین، «فلسفه اخلاق، علمی است که از مبادی تصدیقی علم اخلاق به منظور تشخیص معیارهای خوبی و بدی و به دست آوردن ملاک ارزشی رفتار انسان‌ها بحث می کند؛ به این معنا که انسان تکالیف و رفتارهای اخلاقی را برای چه هدف و غایتی باید انجام بدهد یا آن را ترک کند، و هدف و مقصد این رفتارها چیست؟ هدف فلسفه اخلاق، شناخت ملاک‌های خوبی و بدی افعال است تا انسان‌ها رفتارشان را بر اساس آن و با انگیزه و هدفی که از آن دارند بسنجند» (زکی، ۱۳۸۴: ۶۷). با این مقدمه در پی آن هستیم که نظر شاردن فلسفهٔ اخلاق در نزد ایرانیان را بررسی کرده و این عامل چه نتایجی در رفتار این مردم داشته است. شاردن در فصل دوازدهم جلد سوم (ترجمه یغمایی) تحت عنوان دربارهٔ اخلاق، در این خصوص می نویسد: «ایرانیان فلسفهٔ اخلاق و آداب را علم حکمت می نامند و می توان باور داشت به این علم بیشتر از همهٔ علوم توجه و اعتنا می کنند؛ از این رو از همهٔ اقوام و ملل دیگر بیشتر به اصول اخلاقی پایبندند؛ و چون به مقدرات و سرنوشت و حکمت بالغ رب جلیل و فرزبود یزدانی (حکمت الهی) اعتقاد راسخ دارند در برابر نزول سخت ترین بلاها و دردناک ترین دردها سر تسلیم فرود می آورند و به قسمت ازلی به دیدهٔ رضا می نگرند، حتی مرگ را چون فرمان معبود است با خوشرویی استقبال می کنند» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۰۵۰/۳). اعتقاد ایرانیان به این مسائل اخلاقی در رفتارهای اجتماعی و اخلاق فردی دیده می شود. (غالب موازین اخلاقی و مبانی معنوی از قبیل صبر و همت و اعتدال در اندیشه و افکار ایشان وجود دارد. ایرانیان به شدت مخالف حرص و طمع هستند و بسیار مهمان نواز می باشند. همیشه رعایت

موازن عدالت را به خصوص برای پادشاهان لازم می‌شمردند. (شاردن، ۱۳۳۸: ۴۰۹/۵)

### اخلاق اجتماعی در حوزه روابط زن و مرد

شاردن ضمن اشاره به ویژگی آب و هوایی و تأثیر آن بر مردمان هر سرزمین چنین می‌نویسد: «من طی سفرهای خود بدین واقعیت اعتقاد کامل دارم که کلیه عادات و آداب و رسوم مشرق زمین تابع حرارتِ غریزی بدن آنان و مقتضیات اقلیمی است که در آن زندگی می‌کنند» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۱۰/۴) وی سپس در خصوص ایرانیان نیز نتیجه‌گیری می‌کند که: «هوای ایران گرم و خشک و برای ایجاد هیجان‌ها و تمایلات جنسی و عاشقانه کاملاً مستعد می‌باشد، به دیگر سخن جاذبه مردان نسبت به زنان حادّ و جوشان می‌باشد» (همان، ۱۳۱۰/۴). پس از این مقدمه به بحث ازدواج در میان ایرانیان اشاره کرده است. «به اعتقاد ایرانیان رهبانیت و تجرد نه تنها زشت و عیب است بلکه گناه و خطاست. افزون بر این شرع اسلام دلالت بر آن دارد که مردان پس از رسیدن به حد بلوغ باید زن بگیرند» (شاردن، ۱۳۷۲: ۴۲۷/۱). این مطلب دقیقاً از حدیث پیامبر اکرم (ص) که فرموده‌اند: «لارُهبانیه فی الاسلام» گرفته شده است.

یکی دیگر از خصوصیات ایرانیان از نظر شاردن رعایت عفاف در میان زنان و مردان است که نسبت به مردمان اروپا، او را شگفت زده کرده است. «من بارها در سفر با زنان در یک چادر یا یک کاروانسرا بوده‌ام و دریافته‌ام که مردان تعهد دارند از نزدیک محلی که زنان حضور دارند نگذرند. آیین آداب و معاشرت این است که مردی در راهی با زنی به هم رسد هر چند که زن سراپا پوشیده است باید روی خود را برگرداند تا زن بدون نگرانی و شرم زدی بگذرد. حسد ورزی مردان در این مورد چندان زیاد و ریشه دار است که وقتی زنی درمی‌گذرد، هنگامی که وی را به خاک می‌سپارند چادری روی گوش می‌گسترند تا چشم مرد نامحرم هنگام تدفینش به کفنش نیفتد و بدین گونه به مردان تعلیم می‌دهند که از نگرستن به زنان دیگر به اعتقاد تمام بپرهیزند» (همان، ۱۳۱۱/۴)

بنا بر آیه شریفه قرآن: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿۳۰﴾ (قرآن مجید ۳۰/۲۴) به مردان مؤمن بگو دیده [از نگاه به نامحرم] فرونهند، و غریزه جنسی خود را پاک نگهدارند، این برای آنان پاکیزه تر است، مسلماً خداوند به آنچه انجام می‌دهند آگاه است «۳۰» و به زنان بایمان بگو دیده [از نگاه به نامحرم] فرونهند، و غریزه جنسی خود را پاک نگهدارند. (قرآن مجید، ترجمه حسین انصاریان ۳۰/۲۴)

بر طبق این آیات قرآن، مردان و زنان مسلمان موظف به رعایت اصولی در روابط اخلاقی شده‌اند که شاردن به خوبی آن را در جامعه ایران دیده و چنین توصیف می‌کند: «به مردان ایرانی آموخته‌اند که اگر به قصد نظربازی به گونه‌ای به حرمسرای دیگران (زنان در منزل) نگاه

کنند، خداوند آنان را از نعمت های بهشت های بی شمار خود محروم می کند، از این کار زشت خودداری می ورزند و خودِ واعظان و آمران به معروف نیز خویشنداری می کنند. .... همچنین به زنان می آموزند که همداره حافظ حرمت و شرف و عفاف خود باشند و نه تنها هرگز نیت برقراری رابطه با مردان را در ضمیر و ذهن خود نپروانند بلکه به مردی ننگرند و چنان در مستوری خود بکوشند که هیچ مردی دیدن آنان را نتواند. اما آنان به منظور حفظ حیثیت و نیکنمایی خویش هرگز تسلیم هوس و آلودگی نمی شوند» (همان، ۱۳۱۲/۴). دیگر جهانگردان اروپایی در زمان صفویه نیز در خصوص پوشیدگی زنان مسلمان مطالبی را در سفرنامه های خود ذکر کرده اند. « زنان مشرق زمین عادت به چادر دارند و هرگز روی خود را نمی گشایند» (دلواله، ۱۳۸۰: ۲۸۷). «این ننگ بزرگی برای زن است که چهره بی حجابش را کسی ببیند» (تاورنیه، ۱۳۸۲: ۲۶۱). «زنان هنگام عبور از گذرگاه های عمومی نمی گذارند صورتشان دیده شود و از سر تا قوزک پا را به وسیله چادر می پوشانند» (اولثاریوس، ۱۳۸۰: ۲۸۷).

### اخلاق اجتماعی حوزه معاشرت

صفات بارز ایرانیان در روابط اجتماعی از نگاه تیزبین شاردن مخفی نمانده و در چندین جای سفرنامه اش به آنها اشاره کرده است. شاردن فضایل اخلاقی ایرانیان را نتیجه تأثیر فلسفه اخلاق در نزد ایرانیان می داند «همین فضایل اخلاقی و انسانی مایه تحکیم بسیاری از صفت های نیکو مانند شکیبایی، نیرومندی، میانه روی در نهاد ایشان می شود. ایرانیان بر اثر تجلی همین فضایل و مظاهر متعالی از آزمندی و طمع ورزی به شدت بیزاری می جویند. از میهمان نوازی دلشاد می شوند، شیفته و دلباخته دادگری و انصافند» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۰۵۰/۳). «ایرانیان مؤدب ترین مردم مشرق زمین و خوش خلق ترین خلق جهان می باشند. افراد معقول ایرانی با مؤدب ترین اشخاص اروپائی می توانند هم طراز باشند. ایرانیان به حد اعلا خوش حالت و نیک رفتار و به قدر امکان نرم، متین، موقر، مهربان و ملایم هستند. .... بازم یک بار دیگر می گویم که ایرانیان به طور قطع و یقین مهربان ترین خلائق جهان می باشند» (شاردن، ۱۳۳۶: ۱۵۶/۴). شاردن بارها به تأثیر آب و هوا بر روحیات انسان ها اشاره کرده و یکی از عوامل مهم شکل گیری شخصیت مردم هر کشوری را ویژگی های آب و هوایی می داند. در خصوص ایران نیز چنین نظر می دهد که: «به اعتقاد من میان همه سرزمین های گسترده دامن خاور زمین خواه از نظر دیدن بدایع و شگفتی ها و معرفت به معارف و خواه از جهت تحصیل سود مادی که مورد توجه ملل دور قرار گرفته، ایران از هر جهت در مقام اول است زیرا هوای این کشور بسیار ملایم و معتدل و پاکیزه است. مردمانش روشن اندیش و با هوشمندی و از نظر روح و احساس و تفکر به ما اروپائیان از اقوام دیگر نزدیک ترند» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۵۹۳/۴). «چون میان محیط زیست و نیروهای فکری و خصایص ردحی و جسمی مردمان هر منطقه روابط خاصی در میان است، می توان باور کرد که مردمان ایران ظریف طبع، هوشمند، نازک خیال، مصلحت نگر و عاقبت

اندیشند» (همان، ۱۵۹۳). در همین ارتباط به مقایسه ایران و کشورهای همسایه پرداخته و می نویسد: «با این که از یک سو با عثمانی و از دگر سو با هند همسایه اند، نه مانند عثمانی ها خشن و درنده خو و نه مانند هندیان زود باور و کم فکر می باشند. ایرانیان فکر روشن، طبع ملایم و قابلیت تمدن پذیری و شهرنشینی دارند» (همان، ۱۵۹۴). در خصوص معاشرت ایرانیان با هم شاردن به نکات مهمی اشاره می کند که اعتقاد مذهبی مردم ایران بر می گردد. «ایرانیان با هم کم جنگ و ستیز و آویز می کنند و اگر به سببی با هم به پرخاشگری و جدال برخیزند. خشم و غضبشان زود فرو می نشیند و مثل ما نیستند که اختلافشان به قهر و کینه بیانجامد. یکی دیگر از خصایص در خور آفرینشان این است که هنگام مجادله هر چند خشمگین شوند و گرچه بدزبان و فحاش و فاجر باشند، هرگز نام پاک خدا را به زشتی نمی برند. نه تنها سخنان کفرآمیز بر زبانشان نمی رود، بلکه چنین خیالی بد در ضمیرشان نمی گذرد» (همان، ۱۳۷۴: ۷۶۳/۲). توصیه های پیامبر اکرم (ص) و سایر معصومین (ع) در مذمت قهر دو مسلمان موجب رواج این اخلاق اجتماعی یعنی دوری از قهر و کینه میان ایرانیان شده است. از جمله از پیامبر اکرم (ص) نقل شده: برای هیچ مسلمانی جایز نیست که از برادر همکیش خود قهر کند و بیش از سه روز از وی دوری گزیند، و هر کدام از آنان که برای آشتی پیشقدم باشد در رفتن به بهشت مقدم تر است. آداب ایرانیان در هنگام ورود میهمان که تاکنون نیز رعایت می گردد، در زمان صفویه نیز در نگاه شاردن چنین آمده است: «رسم سخن گفتنشان بسی مهرآمیز و نغزتر و نرم تر می باشد. هنگام پذیرایی با یک حالت جذابی به واردین می گویند: خوش آمدی، صفا آوردی، جای شما خالی بود» (شاردن، ۱۳۳۶: ۱۶۰/۴). هنگام سوگواری و عرض تسلیت چنین اظهار ادب می کند و می گویند: سر شما سلامت، شما سرسبز باشید، یعنی زندگی شخص شما در نظر من به قدری عزیز است که در صورتی که شما زنده باشید، ولو هرکس بمیرد برایم حائز اهمیت نخواهد بود، حضور و صحت شما جهت من کافی است» (همان، ۱۶۳/۴).

رعایت احترام در معاشرت فقط محدود به روابط حضوری نیست بلکه در نامه نگاری و مکاتبات نیز باید رعایت شود. «حقیقت این اسم که احترامات و ادبی که مردم مشرق زمین هنگام سخن گفتن یا در نامه نگاری رعایت می کنند در هیچ نقطه روی زمین رعایت نمی شود. نامه نگاری در مشرق زمین تابع شرایط خاصی است.» (همان، ۱۳۷۴: ۷۶۳/۲).

### اخلاق اجتماعی ایرانیان در روابط با سایر مذاهب

با توجه به این که از دوران های گذشته ایران از یک سو محل آمد و شد بسیاری از بازرگانان و کاروان های تجاری از نژادها و ادیان گوناگون بوده و از سوی دیگر در خود سرزمین ایران نیز تعدد اقوام و مذاهب وجود داشته است، نوعی تسامح و مدارا در خصوصیات اخلاقی مردم ایران شکل گرفته و این منش و خوی جز در مواردی که بیشتر ستیزهای سیاسی عامل آن بوده، در نگاه گردشگران با اهمیت جلوه کرده است. «یکی از صفات برجسته فرهنگی ایرانیان که

در تعداد زیادی از سفرنامه‌ها مورد اشاره واقع شده است، اعتقاد و التزام به تساهل دینی و مذهبی هم در قبال بیگانگان مقیم ایران شامل تجار، سفرا و سیاحان و هم در برابر ایرانیان مسیحی، یهودی، زردشتی و کلاً اقلیت‌هاست که دین و مذهبی متفاوت از مذهب غالب و حاکم یعنی شیعه دوازده امامی داشتند. چنین ویژگی‌ای نشان می‌دهد که مسأله همزیستی مسالمت آمیز دینی و مذهبی، در حالی که در اروپای متجدد به تازگی عصر تفتیش عقاید را سپری نموده و یا هنوز آثار و پیامدهای منفی آن بر اروپا سایه افکن بود، تا چه میزان برای سیاحان حائز توجه بوده و همچنین نشان از ظرفیت‌های ذاتی دین اسلام، مذهب تشیع و روح متساهل ایرانی دارد که در بستر زمانه آن را به دفعات آزموده بود» (کریمی، ۱۳۸۶: ۴۰). درگیری‌های مذهبی میان پروتستان‌ها و کاتولیک در اروپا به قدری شدید بود که شاردن پس از بازگشت به فرانسه به دلیل تحت فشار قرار گرفتن پروتستان‌ها مجبور شد به انگلستان برود، لذا این تساهل و مدارای ایرانیان برای فردی چون شاردن جالب توجه است. دلیل این نحوه برخورد ایرانیان آموزه‌های اسلامی و شیعی و روش اهل بیت (ع) با پیروان سایر مذاهب و ادیان می‌باشد. «از جمله خصائص عالیّه ایرانیان دوستداری و مردمی و مهربانی آنان نسبت به افراد خارجی می‌باشد. پذیرایی و حمایتی که از بیگانگان می‌کنند، میهمان‌نوازیی که بی تفاوت نسبت به افراد هر مملکت به عمل می‌آورند، و مراعاتی که حتی در مورد کسانی که پیرو مذهب باطلی هستند به جا می‌آورند، به راستی اعجاب انگیز و در خور تحسین و آفرین است» (شاردن، ۱۳۷۴: ۷۶۲/۲). «چون ایرانیان به طبع مردمانی آرام و سازگار و دارای عواطف و احساسات انسانی می‌باشند و هرگز تضاد می‌بینان آنان و مسیحیان روی نمی‌دهد» (همان، ۱۵۹۴/۴). این مطلب از دید سایر سیاحان نیز پنهان نمانده است، به طوری که در سفرنامه برادران شرلی نیز چنین آمده: «اهالی (ایران) خیلی مؤدب و نسبت به خارجه مهربان هستند. البسه آنان خیلی پاک و خوش طراز است» (شرلی، ۱۳۵۷: ۸۷).

نگاه تصدیقی اعتقادات اسلامی نسبت به پیامبران الهی به خصوص حضرت عیسی (ع) موجب نگاه مثبت مسلمانان به خصوص ایرانیان به مسیحیان و حسن برخورد به ویژه با ارامنه شده است. «آنچه به نوبت خود در خور تعظیم و احترام است، این است که عامّه ایرانیان دعا و ذکر همه افراد بشری را پیرو هر مذهب باشند مورد پذیرش درگاه حضرت احدیت می‌دانند و هر وقت بیمار شوند یا گرفتاری و نگرانی دیگری برایشان روی نماید به مقدسان و پیشوایان مذهب حقه دیگر نیز التجا می‌جویند و آنان را به شفاعت برمی‌انگیزند» (همان، ۷۶۲/۲).

نکته مهم در مورد روابط ایرانیان با پیروان سایر مذاهب، این است که نوع این روابط تا حدودی بستگی به راه و روش شخص شاهان صفوی دارد. مثلاً شاه عباس به خصوص با مسیحیان و هیئت‌های تبشیری آنان همراهی و مدارا می‌کرد. این روش به دلیل جلب حمایت اروپائیان برای مقابله با دولت عثمانی بود. «در حقیقت رفتار عالی شاه عباس با ارامنه و سایر

مسیحیان و آزادی کاملی که آنان در به جای آوردن آداب و رسوم مذهب خود داشتند، چنان این جهانگرد (دلواله) را تحت تأثیر قرار می دهد که او در این باره زبان به تعریف و تمجید از شاه ایران می گشاید و از شاهزادگان کشورهای غربی به رغم هم کیشی و هم خونی، نسبت به آزار و شکنجه مسیحیان مقیم عثمانی بی اعتنا بودند، انتقاد می کند و در این راه آن قدر تند می رود که سانسور وقت در موقع چاپ کتاب مانع انتشار آن قسمت از نامه ها می شود» (حاجیان پور، ۱۳۸۶: ۴۲)

شاه عباس دوم نیز چنین سیاستی داشت. شاردن که هم در دوران این پادشاه در ایران بوده است و هم بعد از مرگ او و در آغاز تاجگذاری شاه صفی دوم (شاه سلیمان بعدی) به ایران آمده است، یکی از بخش های سفرنامه خود را به نام شاه عباس دوم به این شکل تقدیم می کند: «این دفتر را به نام نیک و آفرین گویی به عباس پادشاه فقید ایران که همواره احترام عمیق و بی شائبه ای به آن اعلیحضرت مفتخّم (پادشاه فرانسه) داشت و پیوسته فضایل و مکارم نادری را که خدا به شما عنایت فرموده می ستوده، آغاز می کنم» (همان، ۱۵۹۱/۴). شاردن سپس به سیاست شاه عباس در خصوص مسیحیان اشاره می کند و آن را می ستاید. «مسیحیان که در سایه مهربانی و گرم خویی و دادگری وی همواره به اسودگی و شادمانی فارغ از هر گونه نگرانی و ناآرامی زندگی می کردند، اکنون بر مرگش در نهان به درد می گریند زیرا نه تنها وی را پادشاهی دانا و دادگر می شمردند بلکه پشتیبان و پدری مشفق و مهربان می دانستند، از آن که در زمان سلطنت وی هیچ بدخواهی جرأت نداشت به آزار مسیحیان برخیزد و به معتقدات مذهبی آن ها بی حرمتی روا دارد..... مسیحیان همواره مهربانی ها، یاری ها و حمایت گری های این پادشاه دادگر و دانا را به یاد می سپارند و نسل های بعد نیز همچنان مهرش را از دل به در نمی کنند» (همان، ۱۶۰۴/۴). در اواخر دوره صفویه به خصوص در زمان شاه سلطان حسین با تقویت جایگاه علما، مبارزه با اقلیت های دینی ابعاد گسترده ای به خود گرفت به خصوص با اقلیت زردشتی که موجب همکاری برخی از آنان با افغانهایی گردید که علیه دولت صفوی شورش کردند.

### اخلاق اجتماعی ایرانیان و نگاه تقدیری به حوادث و رویدادها

نگرش هر ملتی به رویدادها و وقایع زندگی، معمولاً متفاوت می باشد که به پیشینه فرهنگی و اندیشه های اعتقادی آنان برمی گردد. ایرانیان نیز از این قاعده مستثنی نبوده و عموماً با نگاه فلسفی که از اعتقادات دینی و مذهبی آنان سرچشمه گرفته با رویدادهای زندگی خود مواجه می شده اند. شاردن در این باره چنین می نویسد: «ایرانیان به خوب و بد زندگی، سختی ها و ستمها، فراز و نشیب هایی که در طول حیات با آنها رویارو می شوند به نظر فلسفی می نگرند، اما به نیک یا بد آینده توجه زیادی ندارند و نه از بدش می هراسند و نه از خوبی خرم می شوند» (همان، ۱۶۱/۲). این نوع نگاه به دنیا که نباید خیلی به خوشی های آن دل بست و نه

خیلی برای از دست رفتن آن افسوس خورد مصداق این آیه از قرآن مجید می باشد: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ تا بر آنچه از دست شما رفته اندوهگین نشوید و به [سبب] آنچه به شما داده است شادمانی نکنید (قرآن مجید، ۵۷/۲۳).

نکته مهمی که باید مورد بررسی قرار گیرد ارتباط اخلاق و مسئولیت اجتماعی با جبر است. «شرط لازم مسئولیت اخلاقی اختیار و آزادی عامل است به گونه ای که به نظر می رسد اگر فرد عملی را بدون اختیار انجام دهد نه سزاوار تحسین است و نه مستوجب سرزنش، لذا مهمترین شرط مسئولیت اخلاقی اراده آزاد و اختیار است» (حسین زاده یزدی، ۱۳۹۸: ۶). تفکر تقدیرگرایی و اعتقاد به جبر ریشه در تاریخ فکری و مذهبی ایرانیان دارد که از دوران باستان قابل بررسی می باشد زیرا آیین زروانی که پیش از زردشت در ایران رایج بوده در پیدایش این اندیشه نقش داشته است. وانمود کردن تسلط تقدیر بر سرنوشت انسان ها بعدها از عوامل تحکیم پایه های حکومت خلفا و حکام بوده است. این اندیشه از طریق یهودیان در میان اعراب جاهلی نیز نفوذ کرده بود به طوری که در قرآن آنجا که مشرکان در خصوص بت پرستی بازخواست می شوند، آنان پاسخ می دهند: وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ و می گویند اگر [خدای] رحمان می خواست آنها را نمی پرستیدیم (قرآن مجید ۲۰/۴۳). بحث قضا و قدر، جبر و اختیار از پر مناقشه ترین مباحث کلامی بعد از اسلام می باشد که گاه عوامل سیاسی به آن دامن می زد، به طوری که امویان برای توجیه سیاست های خود اندیشه جبر را ترویج می کرد و یا بنی عباس در دوره مأمون طرفدار اندیشه تفویض و اختیار بود و مکتب های کلامی اشاعره و معتزله هر کدام طرفدار یکی از این دو طرز فکر بودند و اندیشه تشیع از این سخن امام صادق (ع) بهره مند شد: لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيزَ بَلْ اَمْرٌ بَيْنَ اَلْاَمْرَيْنِ (ر-ک بحالانوار ج ۵ باب العدل). «این نکته قابل ذکر است که مطالعات صورت گرفته در مورد زمینه های سیاسی، اقتصادی، دینی، اجتماعی و فرهنگی موثر بر شکل گیری باورهای تقدیرگرایانه حکایت از آن دارد که این پدیده با عوامل و شرایط متعددی مانند عوامل طبیعی و جغرافیایی، پایگاه اقتصادی و اجتماعی، نوع نظام های سیاسی، خانواده و سبک زندگی، نگرش و جهان بینی افراد یک جامعه به دنیا و زندگی، نوع آموزش و تعلیم و تربیت، باورها و تقیدات دینی و فرهنگی و... مرتبط بوده است» (رازنهان، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

یکی از افکار و اندیشه های ایرانیان که در نگاه جهانگردان اروپایی مورد توجه قرار گرفته است، اندیشه و اعتقاد ایرانیان به تقدیر در سرنوشت انسان ها و حوادث می باشد. «بسیاری از سفرنامه نویسان با استناد به رواج طالع بینی و جادوگری و فال گیری، اعتماد زائد الوصف مردم به منجمان برای شناختن زمان خوش یمن یا نامیمون برای انجام کارها، اعتقاد به شانس و تصادف، مراجعه به استخاره به منظور انجام کارهای مهم، انجام کارهای غیر علمی در مواقع خسوف و کسوف و برخی رفتارهای دیگر که از منظر اروپائیان فاقد پایه های علمی شمرده می شدند یا اظهار برخی عبارات و جملات در گفته های مردمان عادی بدین نتیجه رسیده اند که

خرافه گرایی و تقدیر باوری صفت برجسته و ریشه دار در جهان ایرانی است» (موسوی دالینی، ۱۳۹۵: ۱۴۰).

در دوره صفویه نیز تفکر تقدیر به عموم مردم سایه افکنده بود و بسیاری از مردم سرنوشت را بر خود حتمی می دانستند. «ایرانیان بر این اعتقادند هر چه خدا خواهد، همان می شود؛ و بر سر هر کس همان می رود که پروردگار در ازل مقدر فرموده است. به سخن دیگر به رضای دل تسلیم تقدیرند و بر خلاف بیشتر اقوام هرگز در برابر نامالایمات سر به طغیان و شورش بر نمی دارند و اگر رنج و آسیبی به آنان برسد، ناشاد و خسته دل نمی گردند و با آرامش باطن می گویند، مقدر است، یعنی در لوح تقدیر و ازل این بلا برای من بوده است» (همان، ۱۳۷۲: ۷۶۱/۲).

متأسفانه گاهی مردم از مقدمه صحیح پذیرفتن آموزه قضا و یا صبر در برابر بلا و مصیبت، نتیجه نادرستی گرفته و آن را با ظلم پذیری و انفعال یکی دانسته و آب به آسیاب ظالم می ریزند. «اغلب سفرنامه نویسان دوره صفوی از تقدیرگرایی ایرانیان و اعتقاد آنان به تحول همه رخدادها به خواست خدا صحبت کرده اند و آن را زمینه ساز نوعی روحیه رضا و تسلیم در برابر امور پیش آمده و توجیه و تبیین آن در فرهنگ ایرانی داشته اند. این تقدیر گرایی و روحیه فرهنگی تسلیم و رضا و توکل منفعلانه ایرانی مانع از بروز و ظهور و تداوم نیروهای پویا و فعال در حیات فرهنگی و اجتماعی ایرانیان قلمداد شده است» (رازنهان، ۱۳۹۶: ۱۲۹). این فکر غلط مانند بسیاری از دوران های تاریخی در برخی مردم عصر صفوی نیز نفوذ کرده بود. «خلق ایران بر این پندارند که خدا از این جهت آنان را آفریده که بار پر مخافت زجر و ظلم پادشاه را بکشند. آنان همیشه سر تسلیم در پیش دارند و هر گونه عقوبت را بی آنکه خود را گنهکار بدانند تحمل می کنند» (همان، ۱۳۷۴: ۱۶۵۲/۴). در همین ارتباط شاردن می افزاید: «ایرانیان سرنوشت را نصیب می گویند که معنی آن طالع و تقدیر و خوب یا بدی است که از ازل برای ایشان مقدر و معین شده است و آن امری قطعی و محتوم است» (همان، ۱۳۰۳/۳). اطاعت زامر پادشاهان نیز از همین اندیشه گرفته شده و جالب این که اقدامات ظالمانه شاهان را نیز تحت تأثیر ستارگان می دانند و به این دلیل آنان را از ستم به مردم تبرئه میکنند. «عامه مردم که همه ساده دل و زود باورند، بر این اعتقادند هر نیک و بدی بر آنان می رود با خط روشن و کاملاً نمایان بر ستاره بخت و سرنوشتشان نوشته شده و معتقدند پادشاهان نیز که بر جان و مال مردم حاکم اند مقدرات سرنوشتشان تابع اجرام آسمانی است» (همان، ۷۷۰/۲).

شاردن در یکی از مسیره های سفرش در نزدیکی شیراز به کاروانسرای برخوردار می کند که دچار فرسودگی و خرابی شده و چنین می نویسد که: «ایرانیان بر عموم بر این اعتقادند که نه تنها بناهای عمومی بلکه هیچ بنایی را نباید ترمیم و آباد کرد. آنان بر این باور باطل و خرافه اند که بناها و عمارت ها نیز مانند آدمیان درگذرند و همچنان که انسان پیر شد می میرد، بناها وقتی رو به ویرانی می نهند ترمیم و تعمیر کردنشان کاری بیهوده است» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۷۳/۴) در

ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که این اعتقاد مبتنی بر آموزه‌های مذهبی می‌باشد که دنیا و هرچه در آن است درگذر است و نباید به آن دلبستگی داشت. گرچه در آموزه‌های اسلامی به عدم دلبستگی به ثروت‌ها و اموال دنیایی تأکید می‌گردد ولی این معنای ترک دنیا و آباد کردن آن نیست و سخن معروف: *الدُّنْيَا مَرْعَةٌ الْآخِرَةُ* بیانگر همین آموزه اسلامی می‌باشد. نتایج اعتقاد تفریطی به تأثیر سرنوشت محتوم و قضا و قدر بر زندگی اجتماعی و اقتصادی ایرانیان نیز اثرات نامطوبی نهاده است. «ماکس وبر اندیشه‌های ریاضتی و انجمن‌های صوفی را از عوامل انحراف دین اسلام قلمداد کرده، معتقد است که انجمن‌های صوفی با طرد تجملات دنیوی، یک دین عاطفی معطوف به جهان آخرت را برای توده‌ها به وجود آوردند. از دیدگاه وبر زهدگرایی در اویش صوفی، همانند زهدگرایی پروتستان‌های زاهد، یک اخلاق مذهبی مرتبط با شغل نیست زیرا کنش‌های مذهبی آنها ارتباط بسیار کمی با مشاغل این دنیا دارد» (رازنهان، ۱۳۹۶: ۱۲۴). تأثیر صوفیان در اجتماع در نگاه شاردن نیز قابل توجه آمده است: «صوفیان چون همواره گوشه نشین و منزوی و غالباً در حال روزه داری اند، از اجتماع جدایند و نه تنها از وجودشان هیچ‌بودی به مردم نمی‌رسد بلکه افراد تنبل و تن‌پرور به ایشان تأسی می‌جویند و به خیل آنان می‌پیوندند. چله‌نشینی و شیفته‌انشریح و جذب و مکاشف می‌شوند و اندک اندک جامعه غیر فعال و بیمار می‌گردد. زیرا بر عموم میل به عزلت‌گزینی و تن‌زدن از کار و کوشش که مخالف ترقی اجتماع است در نهاد بسیاری از مردمان وجود دارد» (شاردن، همان: ۱۳۶۹)

نکته دیگری که در سفرنامه‌هایی که در این دوران نوشته شده؛ مشاهده می‌شود، اعتقاد ایرانیان به خرافاتی مانند رمالی، فال و طالع بینی است. خرافات در بیشتر جوامع انسانی با مقداری از شدت و ضعف وجود داشته و دارد. امروزه هم با تمام پیشرفت‌های علمی و فنی بشر حتی در کشورهای پیشرفته غربی نیز مردم دچار بعضی خرافاتی هستند که ریشه در تاریخ فرهنگی آنان دارد. «به طور کلی باید گفت که خرافه‌سازی و خرافه‌گرایی یک روی سکه‌ای است که روی دیگر آن عقل‌گرایی حکم شده است. زمانی که خرافه رخ بنماید، عقل‌گرایی در آن پنهان می‌شود و هر گاه که عقل‌گرایی در رفتار و گفتار انسان نمود پیدا کند، وی از باورهای خرافی فاصله می‌گیرد» (شعبانیان، ۱۳۸۳: ۴۲). شاردن نیز در جای جای سفرنامه اش به بعضی از اعتقادات خرافی مردم ایران اشاره کرده است. «ایرانیان به سعد و نحس ایام اعتقاد تمام دارند..... اعتقاد از حد فزون ایرانیان به سحر و جادو از آن جهت است که با همان وسیله خود را از گزند جادوی جادوگران در امان بدارند..... ایرانیان غیب‌گویی را به دو نام اسطرلاب و فال می‌نامند» (همان ۱۰۳۶/۳). شاردن در جایی دیگر چنین می‌آورد: «ایرانیان سخت شیفته غیب‌گویی و پیشگویی‌تی باشند. بنابراین اگر به سحر و جادو و تعویذ و طلسم و دعا اعتقاد تمام داشته باشند، جای شگفتی نیست، چه این جمله بیانگر تمایلات شدید انسان به قبول خرافه‌ها و ایاطیلی است که فالگیران و مرعیان غیب‌گویی بر آنان می‌خوانند» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۰۳۱/۳).

این موضوع در سفرنامه اولتاریوس نیز بازتاب داشته است: «ایرانی‌ها معمولاً به فال اعتقاد زیادی دارند و مشتریان زیادی همیشه دور این فالگیرها را گرفته‌اند. در قسمت غربی میدان اصفهان و نزدیک قصر سلطنتی فالگیران و پیشگویان بساط خود را گسترده و برای اشخاص فال گرفته و سرنوشت آنها را می‌گویند» (اولتاریوس، ۱۳۶۹: ۶۱۰/۲). البته این خرافاتی بودن مربوط به بیشتر ایرانیان اعم از زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان بوده است. «زنان اصفهان موهوم پرست‌ترین زنان دنیا هستند ..... ارامنه بسیار خرافاتی و موهوم پرست هستند. معتقدند اگر شخص تب داری روی قبر کسی که مظلوم کشته شده، کوزه آبی را که از آن می‌نوشد بشکند، تب قطع خواهد شد» (شاردن، ۱۳۷۹: ۱۶۷).

اعتقاد به تأثیر اجرام آسمانی در زندگی انسان‌ها از دوران‌های گذشته در بیشتر اقوام و ملت‌ها وجود داشته است که ایرانیان نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند. سعد و نحس بودن ایام نیز از این اعتقاد سرچشمه می‌گیرد. «ایرانیان به احکام نجوم سخت معتقدند و هر چه از نیک و بد پیش آید، در نتیجه گردش موافق یا مخالف اجرام سماوی می‌پندارند. آنان با این که از قدیم‌ترین زمان به داشتن دانش و هنر شهره آفاق بوده‌اند، به بسیاری از خرافات و اوهام که زائیده جهل و نادانی است، اعتقاد کلی دارند؛ چنان که در جوامع بشری زمان حال، هیچ ملتی به قدر آنان معتقد به سحر و جادو و طلسم و تعویذ نیست» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۰۳۵/۳). اعتقاد به نحوست روز آخرین چهارشنبه هم در خاطرات گروهی از سیاحان آمده است. دل‌واله در این رابطه می‌نویسد: «۲۹ ژانویه امسال مصادف با آخرین چهارشنبه ماه صفر و روزی است که همه مسلمانان به خصوص ایرانی‌ها آن را نحس می‌دانند و از این رو در چنین روزی دست به هیچ کاری نمی‌زنند» (دل‌واله، ۱۳۸۰: ۹۶۱/۲) و شاردن نیز به این موضوع اشاره می‌کند: «روزهایی که در نظر مردم نحس و شوم است، زیاد است. بدتر از همه آخرین چهارشنبه ماه صفر است که روز شوم می‌نامند» (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۰۲۹/۳). البته در بعضی کتاب‌های حدیثی مطالبی در خصوص نحوست روز آخرین چهارشنبه هر ماه (قمری) به طور عام و چهارشنبه آخر ماه صفر به طور خاص آمده و این روز را روز قتل‌هاییل توسط قایبل می‌دانند. اما این موضوع مورد اجماع نبوده و گاه بعضی راویان و سند احادیث محل تردید می‌باشند. از سوی دیگر بسیاری از سنت‌های رفتاری و گفتاری پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در تقابل نحس دانستن بعضی روزها می‌باشد که می‌توان به کتاب‌های حدیثی و پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه مراجعه نمود. (ر-ک مطهری، ۱۳۸۹، پانزده گفتار).

## نتیجه گیری

در این پژوهش تلاش گردید ماهیت اخلاق اجتماعی از نظر علمی مورد بررسی قرار گیرد و برخی ویژگی های اخلاقی ایرانیان در عصر صفوی به خصوص از بعد اخلاق اجتماعی و مبانی رفتارهای اخلاقی آنان از نظر اعتقادات اسلامی و شیعی واکاوی گردد. بنابراین برای آگاهی از ریشه های اخلاق و رفتار اجتماعی امروزی مردم ایران باید به فرهنگ و تاریخ مراجعه نمود، که دوره ۲۲۰ ساله حکومت صفویان که تأثیر گذارترین سلسله تاریخ ایران می باشد، بسیار مهم می نماید. در مسیر شناخت علمی فرهنگ ایرانی یکی از منابع قابل اعتنا سفرنامه های اروپائیان می باشد که در طول دوره صفوی با اهداف متفاوت به ایران سفر کرده اند. با پذیرش کاستی ها و قضاوت های نادرست و تعمیم های ناروای گروهی از این سیاحان در مدت حضور در ایران، هنوز برای شناخت ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی ایرانیان در عهد صفوی علاوه بر سایر منابع، ناچار به مراجعه به این سفرنامه هستیم. از میان این سفرنامه ها، سفرنامه شاردن جایگاه خاصی دارد که این پژوهش بر پایه یادداشت های وی فراهم آمده است. مراجعه به سفرنامه شاردن به عنوان مخزن اطلاعات اجتماعی از دوران صفوی مورد توجه نگارندگان قرار گرفته است. آنچه از مقایسه این رفتارهای اخلاقی و مبانی آن به دست می آید این است که بخشی از آنها برگرفته از آموزه های اسلامی و شیعی بوده و همین رفتارها مورد تمجید سیاحان خارجی به ویژه شاردن قرار گرفته است و رفتارهایی مانند خرافه پرستی و تقدیرگرایی افراطی که مورد نکوهش آنان بوده در حقیقت در اثر انحراف از اصول عقلی و شرعی در جامعه بروز کرده است. اندیشمندان علم اخلاق اعتقاد دارند که بسیاری از رفتارهای اخلاقی ملت ها و از جمله ایرانیان ریشه در مبانی اندیشه و فرهنگ آنان دارد که در طول سالیان متمادی نهادینه گردیده و البته با پیشرفت های علمی و توسعه ارتباطات بین جوامع و افزایش سواد بعضی اندیشه ها و افکار خرافی و نادرست و نیز رفتارها و نمودهای اخلاق اجتماعی که پایه اساسی در آموزه های دینی و مذهبی ندارد، به بوتۀ فراموشی سپرده شده و از جامعه حذف گردیده است. نتایج این پژوهش جنبه کاربردی برای پژوهشگران تاریخ صفوی، تاریخ اجتماعی و موضوعاتی مرتبط با اخلاق اجتماعی ایرانیان دارد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- آقاجری، هاشم، ۱۳۸۰، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، انتشارات باز
- ۲- احمدی، حبیب، ۱۳۸۲، روانشناسی اجتماعی، اول، شیراز، دانشگاه شیراز
- ۳- استگ، لیندا و دیگران، ۱۳۹۰، روانشناسی اجتماعی کاربردی، مترجمان مرتضی امیدیان و محمد حسن انوری تفتی، اول، یزد، دانشگاه یزد
- ۴- اسماعیلی مهرا، حمید و دیگران، ۱۳۹۶، «بررسی اخلاق اجتماعی ایرانیان در سفرنامه های اروپایی-سفرنامه های دوره صفوی و قاجاری» تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۲۹، س ۹۲ تا ۷۱
- ۵- اولناریوس، آدام، ۱۳۸۰، سفرنامه اولناریوس- ایران عصر صفوی از نگاه یک آلمانی، ترجمه احمد بهپور، اول، تهران، ابتکار نو
- ۶- -----، -----، ۱۳۶۹، سفرنامه (ج ۲ بخش ایران) ترجمه حسین کرد بچه، اول، تهران، کتاب برای همه
- ۷- بارون، رابرت و دیگران، ۱۳۸۸، روانشناسی اجتماعی، ترجمه یوسف کریمی، دوم، تهران، رودان
- ۸- تاورنیه، ژان باتیست، ۱۳۸۲، سفرنامه تاورنیه، ترجمه حمید ارباب شیرانی، اول، تهران، نیلوفر
- ۹- جوادی، محسن، ۱۳۹۱، «دیدگاه تشیع در خصوص اخلاق اجتماعی» اخبار شیعیان، شماره ۸، ص ۷ تا ۳
- ۱۰- چیت ساز، محمد جواد، ۱۳۸۸ «درآمدی بر اخلاق اجتماعی ایرانیان، اهمیت بررسی اخلاق اجتماعی» پژوهشنامه، شماره ۴۸، ص ۱۴۹ تا ۱۶۵
- ۱۱- حاجیان پور، حمید ۱۳۸۶ «سفرنامه ها و ادبیات سفرنامه ای اروپائیان عصر صفوی-پیترو دلاواله» تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۱۵، ص ۵۲ تا ۳۱
- ۱۲- حسین زاده یزدی، مهدی و مونا طهارتی (۱۳۹۸)، «مسئولیت اخلاقی و اجتماعی در نسبت با جبر اجتماعی» اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۱، ص ۵ تا ۱۱
- ۱۳- خلعتبری لیماکی، مصطفی، ۱۳۸۷، جلوه هایی از فرهنگ مردم ایران در سفرنامه ها، اول، تهران، ائلسن
- ۱۴- دُرّاز، محمد عبدالله، ۱۳۸۶، دستور الاخلاق فی القرآن (آیین اخلاق در قرآن)، ترجمه محمدرضا عطایی، اول، مشهد، به نشر
- ۱۵- دلاواله، پیترو، ۱۳۸۰، سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه محمود بهفروزی، اول، تهران، قطره

- ۱۶- راز نهران، محمد حسن، و محمد تقی شیردل، ۱۳۹۶، بازتاب تقدیرگرایی و مؤلفه های آن در سفرنامه های عصر صفوی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۲۹، ص ۱۱۹ تا ۱۴۳
- ۱۷- زکی، حسین ۱۳۸۴، «فلسفه اخلاق» فرهنگ جهاد، شماره ۴۲-۴۱، ص ۱۲۲ تا ۱۴۸
- ۱۸- شاردن، ژان ۴۵-۱۳۳۵، سیاحتنامه شاردن دائره المعارف تمدن ایران، ترجمه محمد عباسی ج ۶-۵-۴-۱، اول، تهران، انتشارات امیرکبیر
- ۱۹- -----، ----، ۱۳۷۲-۷۴، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۴-۳-۲-۱، اول، تهران، توس
- ۲۰- -----، ----، ۱۳۷۹، سفرنامه شاردن (قسمت اصفهان) ترجمه حسین عریضی، به کوشش مرتضی تیموری، اول، اصفهان، گلها
- ۲۱- شرلی، آنتونی، ۱۳۵۷، سفرنامه برداران شرلی، ترجمه آوانس، دوم، تهران، انتشارات منوچهری
- ۲۲- شهربافیان، حمیدرضا، ۱۳۸۳، باورهای عامیانه در ایران به گزارش سیاحان غربی، اول، مشهد، محقق
- ۲۳- صالحی امیری، و علی کریمی خوزانی (۱۳۹۵)، «نقش اخلاق اجتماعی بر امنیت اجتماعی و عمومی» اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۱، ص ۱۱ تا ۱۸
- ۲۴- طالعی اردکانی، محمد ۱۳۹۷ «اخلاق اجتماعی» اسلام پژوهان، شماره ۷، ص ۱۰۷ تا ۱۰۸
- ۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۱، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چهارم، قم، اسماعیلیان
- ۲۶- کریمی، علی، ۱۳۸۶، «بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه های عصر صفوی و قاجاری» فصلنامه مطالعات ملی، ش ۲۹، از ۳۱ تا ۵۳
- ۲۷- مجیر شیبانی، نظام الدین، ۱۳۴۵، تشکیل شاهنشاهی صفویه، اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ۲۸- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، پانزده گفتار: دفاع از سیزده، چهارم، تهران، صدرا
- ۲۹- موسوی دالینی، جواد ۱۳۹۵، «تحلیلی بر مردم نگاری جامعه ایرانی عصر صفوی به روایت سیاحان فرنگی؛ بررسی موردی: سفرنامه پیتر دلاواله» پژوهش نامه انجمن ایرانی تاریخ، ش ۲۸، ص ۱۲۳ تا ۱۵۲
- ۳۰- هدایتی، محمد ۱۳۹۳ «علم اخلاق: تعریف، موضوع و هدف» پژوهش های اخلاقی، شماره ۴، ص ۱۲۳ تا ۱۴۲.



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۹۶ - ۱۷۱

## سنجش اخلاقی مخاصمات مسلحانه داخلی با محوریت اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی و رویه دیوان یوگسلاوی سابق

محسن عماري<sup>۱</sup>  
مهدي حاتمي<sup>۲</sup>

### چکیده

جنایت جنگی از مهمترین مصادیق جنایات بین‌المللی و به عنوان یک ناهنجاری اخلاقی، داخل در صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی بوده و تا زمان جرم‌انگاری آن در ماده ۸ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، سیر تحولات طولانی را طی نموده است. به‌طور کلی، اساسنامه دیوان در موارد مهم و محسوسی از حقوق بین‌الملل عرفی راجع به مخاصمات جنگی فراتر رفته و تعهدات و الزامات جدیدی را بر دول عضو دیوان تحمیل می‌کند، از جمله اینکه در اساسنامه آن، علاوه بر جرم‌انگاری بعضی اعمال مربوط به جنگ در درگیری‌های نظامی بین‌المللی، جنایات ارتكابی در درگیری‌های داخلی کشورها نیز جرم‌انگاری شده است. تا سال ۱۹۴۹ م. حقوق بین‌الملل بشردوستانه، توجهی به درگیری‌های مسلحانه داخلی نداشت و تا ۱۹۷۷ م. هیچ معاهده مستقلی در این زمینه تدوین نشده بود. این بی‌توجهی را می‌توان در فقدان یک تعریف جامع از مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی نیز دانست؛ با وجود این، در دهه ۱۹۹۰ م. دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، تعریفی از مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی ارائه داد که ضمن انعکاس عرف زمان خود، بر توسعه عرف آتی نیز تأثیرگذار بود. در این مقاله، شکل‌گیری منابع و مبانی حاکم بر مخاصمات مسلحانه داخلی و توسعه تدریجی و اخلاقی آن بر اساس معیارهای بشر دوستانه به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از ابزار فیش‌برداری، مورد سنجش و بررسی قرار خواهد گرفت و نشان خواهد داد که رویه دیوان کیفری یوگسلاوی سابق و به دنبال آن، شکل‌گیری اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی در سال ۱۹۹۸ م. و درج جرایم ارتكابی مخاصمات مزبور در گستره جرایم جنگی، تحول اخلاقی عظیمی را نسبت به تدوین حقوق مربوط به این مخاصمات ایجاد کرده و آن را توسعه داده است.

### واژگان کلیدی

سنجش اخلاقی، مخاصمات مسلحانه داخلی، دیوان کیفری بین‌المللی، دیوان کیفری یوگسلاوی سابق، جرم‌انگاری نصفانه.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، گروه حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران.  
Email: Mohsen\_amar26@yahoo.com

۲. دکترای تخصصی حقوق بین‌الملل عمومی، استادیار گروه حقوق، دانشگاه کردستان. (نویسنده مسئول)  
Email: hatamilaw@uok.ac.ir

## طرح مسأله

((اخلاق)) و ((حقوق)) از جهات مختلف از جمله هدف، منبع، قلمرو، مینا و ضمانت اجرا با یکدیگر تفاوت دارند لیکن نقض حق‌های اخلاقی می‌تواند نکوهش جامعه را به دنبال داشته باشد. (بزار، وحید، ۱۳۹۶: ۲) با وقوع دو جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۹ و جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۳۹ و افزایش جرایم در سطح بین‌المللی و نقض بدیهی‌ترین اصول انسانی و قوانین بین‌المللی، بشر بیش از پیش به ضرورت اجرای قواعد حقوق بین‌الملل پی برد و نیز به دنبال ضمانت اجرای کیفری برای برخی از قواعد آن پیش رفت. (چاوشی، فریده السادات، ۱۳۷۹: ۲۱-۱۸) جنایات جنگی در دو بستر منازعات بین‌المللی و داخلی رخ می‌دهند، اما علی‌رغم تشابه در ماهیت، برخی جنایات جنگی صرفاً در منازعات بین‌المللی جرم‌انگاری شده و ارتکاب آن‌ها در منازعات داخلی، جنایت جنگی محسوب نمی‌شود. (سیدزاده ثانی، سیدمهدی و فراهادی آلاشتی، زهرا، ۱۳۹۳: ۴۴) این درحالی است که مخاصمات داخلی، همیشه بستر مناسبی برای نقض گسترده و نظام‌مند حقوق بشر و حقوق بشردوستانه است؛ آن‌چنان که آغاز مخاصمه، مقدمه ارتکاب اعمالی چون قتل، شکنجه، تجاوز به عنف، هتک ناموس و ارتکاب اعمال خشونت‌آمیز علیه غیرنظامیان به ویژه زنان و کودکان و مهم‌تر از همه، رشد فعالیت‌های تروریستی است. (آقای جنت مکان، حسین و قریشی، سید محمد جعفر، ۱۳۹۲: ۱۰۱۱-۹۸۹)

از اولین سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، با توجه به تاریخ و روند جنایات بین‌المللی، نهایتاً ارتکاب جنایات بین‌المللی در یوگسلاوی سابق و رواندا در اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی و تشکیل محاکم کیفری بین‌المللی ویژه برای مجازات مرتکبین آن، ضرورت تأسیس دیوان کیفری بین‌المللی با انگیزه اجرای عدالت و با هدف مجازات مرتکبین جنایات با ماهیت حقوقی چندجانبه را تقویت نمود. (بیگ زاده، ابراهیم، ۱۳۷۵: ۵۰)

رأی شعبه تجدیدنظر دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق<sup>۱</sup> به تاریخ ۲ اکتبر ۱۹۹۵ در قضیه تادیچ، در گسترش فعالیت صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی به برخی از موارد نقض حقوق بین‌الملل بشردوستانه در مخاصمات غیر بین‌المللی نیز اثر تعیین‌کننده داشته است. (TPIY, Prosecutor c. Dusko Tadic, 1995: Para: 88. اساسنامه دیوان، تحت عنوان «سایر موارد نقض فاحش قواعد و عرف‌های قابل اجرا در مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی»، برخی از موارد نقض مقررات پروتکل دوم الحاقی را جرم محسوب می‌کند.) (D.Momtaz. 1999: 177-192)

مقاله حاضر، در دو بخش، نخست، با تسری جنایات جنگی، آن‌هم در مخاصمات داخلی،

1. International Criminal Court for the former Yugoslavia.

تحولات صورت گرفته در این حوزه را با استناد به آراء مراجع قضایی به ویژه دیوان بین المللی کیفری ویژه یوگسلاوی سابق مورد بررسی قرار می دهد و در بخش دوم، به مبانی ناظر بر توسعه اخلاقی صلاحیت دیوان کیفری بین المللی به جنایات ارتكابی در مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی (داخلی) خواهد پرداخت.

### ۱- تسری قواعد حقوق بشردوستانه بین المللی به مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی

با عنایت به تفاوت میان قواعد قراردادی و حتی عرفی حاکم بر مخاصمات بین المللی و داخلی، تعیین ماهیت مخاصمه برای اجرای قواعد حقوق بشردوستانه<sup>۱</sup> اجتناب ناپذیر است. در حقوق قراردادی دو ماده مشخص، یعنی ماده ۳ مشترک کنوانسیون های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ و ماده ۱ پروتکل دوم الحاقی ۱۹۷۷<sup>۲</sup> به کنوانسیون های مذکور، وجود دارد که وجوه و ویژگی های مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی را بیان می کنند.<sup>۳</sup>

تدوین ماده ۳ مشترک در «کنوانسیون های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ م.»، سنگ بنای اولیه مقررات مربوط به مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی در حقوق بین الملل موضوعه است و «پروتکل الحاقی ۱۹۷۷ م.» در مورد حمایت از قربانیان این مخاصمات، تلاشی برای تکمیل ماده فوق محسوب می شود.<sup>۴</sup> آخرین تحولات مربوط به این مخاصمات، پس از تأسیس دیوان

۱. حقوق بین الملل بشردوستانه اصطلاح نسبتاً جدیدی است که منابع معاهده ای آن دو بخش است: «حقوق ناظر به هدایت مخاصمات» (حقوق لاهه) و «حقوق مربوط به حمایت از قربانیان مخاصمات» (حقوق ژنو). در حالی که حقوق مخاصمات مسلحانه یا حقوق جنگ به قواعدی اطلاق می شود که اساساً منشأ عرفی داشته و مربوط به محدودیت در انتخاب وسایل جنگی است. این قواعد توسط کنفرانسهای صلح لاهه ۱۸۶۹ م. و ۱۹۰۷ م. به منظور تعیین حقوق حاکم بر هدایت مخاصمات، حقوق و تعهدات طرف های متخاصم در هدایت عملیات نظامی و محدودیت در انتخاب روش های جنگی تدوین شده است. برای اطلاع بیشتر ر.ک:

Biad, A. (1999) "Droit international humanitaire", Ellipses, pp. 11-35.

2. Protocol (II) Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of Non-International Armed Conflicts.

۳. با اندکی اغماض، می توان ماده ۳ مشترک را تعریف موسع و ماده ۱ پروتکل دوم را تعریف مضیق از مخاصمات مسلحانه غیر بین المللی در حقوق قراردادی دانست. در این زمینه نگاه کنید به:

اسلامی، رضا و کاظمی ابدی، علیرضا، (۱۳۹۵)، "مفهوم عرفی مخاصمه مسلحانه غیربین المللی در رویه قضایی مخاکم بین المللی کیفری با تأکید بر آرای دادگاه بین المللی کیفری یوگسلاوی سابق"، فصلنامه تحقیقات حقوقی شماره ۷۹، ص ۳۲۷.

۴. امروزه اکثر دولت ها، عضو این کنوانسیون ها و پروتکل های الحاقی اول و دوم آن می باشند. دولت ایران، کنوانسیون های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ م. را در تاریخ ۲۰ فوریه ۱۹۵۷ م. تصویب کرده است، ولی هنوز پروتکل های الحاقی به این کنوانسیون ها را نپذیرفته است. برای اطلاع بیشتر در خصوص عضویت سایر دولتها به اسناد مزبور،

کیفری بین‌المللی در ۱۹۹۸ م. محقق شد.

دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق در رأی مورخ ۲ اکتبر ۱۹۹۵، تعریفی جدید از مخاصمات داخلی ارائه کرد: «به عقیده دیوان، یک مخاصمه مسلحانه غیر بین‌المللی (داخلی) زمانی واقع می‌شود که یک «مخاصمه مسلحانه طولانی» میان نیروهای حکومت و گروه‌های مسلح سازمان‌یافته یا بین خود این گروه‌ها در قلمرو دولت استمرار یابد.» این تعریف که نخستین بار در تصمیم شعبه تجدید نظر دادگاه در قضیه تادیج آمده، ( Case No. IT-94-1-AR, ) (1995: para. 70) نمونه بارزی از تأثیر آرای محاکم بین‌المللی در شناسایی و توسعه عرف حقوق بشردوستانه محسوب می‌شود و بارها در سایر آرای قضایی به کار گرفته شده و از سوی نهادهای بین‌المللی مورد استناد و ارجاع واقع شده است. ( Case No. IT-96-21-T, 1996: para. 209) چارچوب اساسی این تعریف<sup>۱</sup> در نهایت، در جزء «و» بند ۲ ماده ۸ اساسنامه رم، ماهیت قراردادی نیز یافت و عملاً به تأیید شمار زیادی از دولت‌ها رسید. ( William A. Schabas oc Mria: 255-256)

در تعریف مدنظر در قضیه تادیج برای توسعه و شناسایی عرف بشردوستانه بین‌المللی، حداقل به دو دلیل مهم استناد شده است: اول، تعریف در چارچوب ماده ۳ مشترک ارائه شده و نقص این ماده را ترمیم کرده است و دوم، با توجه به تکلیف دادگاه یوگسلاوی سابق مبنی بر این که فقط قواعدی را اعمال کند که «بی‌هیچ تردیدی» قواعد عرفی هستند،<sup>۲</sup> تعریف فوق، علی‌الاصول، یک تعریف عرفی است. بررسی تعریف تادیج، در پرتو اجرای آن در همین قضیه و قضایای بعدی، نشان می‌دهد که این تعریف تا حدود زیادی عرف زمان خود را منعکس کرده و در بعضی وجوه هم که عرفی محسوب نمی‌شود، توانسته عرف جدیدی ایجاد کند.

شعبه تجدیدنظر دادگاه در قضیه تادیج، نخست مخاصمه مسلحانه را تعریف کرد و سپس در زمان تطبیق حوادثی که در یوگسلاوی سابق روی داده بود با این تعریف، برخی از عناصر تعریف مخاصمه مسلحانه غیربین‌المللی را روشن کرد. شعبه تجدیدنظر، بعد از تطبیق وقایع قضیه تادیج با تعریف فوق، نتیجه گرفت: «از سال ۱۹۹۱، جنگ میان بخش‌های مختلف یوگسلاوی سابق

۱ به اعتقاد عده‌ای از حقوق‌دانان بین‌المللی، این تعریف «به دسته‌بندی حوزه‌ای از حقوق بشردوستانه کمک می‌کند که شدیداً به پالایش قضایی نیاز دارد.» در این زمینه ر.ک به:

Cassese, Antonio, (1996) "The International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia and the Implementation of International Humanitarian Law", in L. Condorelli, A.-M. La Rosa and S.Scherrer (eds.) The United Nations and International Humanitarian Law, Paris, Editions Pedone, p. 235.

۲ دادگاه برای رعایت اصل قانونی بودن جرم باید قواعدی را اعمال کند که در عرفی بودن آن‌ها تردیدی وجود ندارد. در این مورد ن.ک به:

UN Doc. S/25704 (3 May 1003) paras 34 and 35.

آغاز شد و تابستان ۱۹۹۲ ... ادامه یافت ... شدت این درگیری ها از شدت موردنظر در مخاصمات مسلحانه داخلی و بین المللی بیشتر بود. میان نیروهای مسلح کشورهای مختلف و میان نیروهای دولتی و گروه های شورشی سازمان یافته، خشونت های طولانی و شدیدی<sup>۱</sup> وجود داشت. بنابراین بنا بر رهیافت دادگاه بین المللی یوگسلاوی جهت تحقق مخاصمه داخلی وجود دو شرط لازم است: ۱- مخاصمه مسلحانه طولانی مدت. ۲- مخاصمه مسلحانه میان دو یا چند گروه مسلح. (ممتاز، جمشید و امیرحسین رنجبریان، ۱۳۸۴: ۸۰ و Tadic Appeals Decision, para. 70)

با توجه به موارد پیش گفته، مخاصمه مسلحانه غیر بین المللی، مخاصمه ای است که نه تنها در «سرزمین یک دولت» حادث می شود، بلکه «طولانی و شدید» (Meron, Theodor, 112-111; Condorelli, Luigi, 2002: 260; 2000) نیز هست و در آن «گروه های مسلح سازمان یافته» (اسلامی رضا و کاظمی ابدی، علیرضا، ۱۳۹۵: ۳۳۵؛ Meron, Theodor, 1998: 237; Greenwood, Christopher, 2008: 55)<sup>۲</sup>

مشارکت دارند. دومین شرط تعریف تادیب برای وجود مخاصمه مسلحانه غیر بین المللی این است که درگیری باید بین نیروهای دولتی از یک سوی و گروه های مسلح مخالف، از سوی دیگر و یا میان گروه های مسلح به وقوع پیوسته باشد. گروه های درگیر باید دارای حداقلی از سازماندهی نیز باشند. این شرط با خارج کردن درگیری افراد مسلح غیرسازمان یافته مفهوم مخاصمه مسلحانه غیر بین المللی را محدود می کند؛ اما، از طرف دیگر، با پذیرش درگیری میان گروه های سازمان یافته، دامنه این مخاصمات را گسترش می دهد. بخش اول، نمونه ای از شناسایی عرف بین المللی است ولی بخش دوم، بیش از آن که منعکس کننده عرف باشد بر تحولات آتی عرف تأثیر گذاشته است. استفاده همزمان از کلمه «شدید» در کنار «طولانی»، در هنگام اعمال تعریف تادیب بر واقعیات قضیه، نشان می دهد که شعبه تجدیدنظر از قید «طولانی» استفاده کرده تا مخاصمات مسلحانه را از سایر درگیری های داخلی که دارای شدت پایین تر هستند، متمایز نماید. اگر مخاصمه مسلحانه «طولانی» را مخاصمه ای بدانیم که از چنان شدتی برخوردار است که نیروهای دولتی نمی توانند به سرعت آن ها را سرکوب کنند؛ ایراد وصف «طولانی بودن» در این تعریف این است که تنها به دوره زمانی درگیری اشاره دارد و صریحاً

### 1 Protracted and Large-scale

۲ شعبه تجدیدنظر در قضیه تادیب، راجع به میزان سازمان یافتگی گروه برای قرار گرفتن در ذیل ماده ۳ مشترک، اعلام کرد که گروه مسلح باید «ساختار، سلسله مراتب فرماندهی و مجموعه ای از قواعد (داخلی) و همچنین نشانه هایی برای شناسایی» داشته باشد. معمولاً عضو گروه سازمان یافته، «بر اساس ضوابط حاکم بر گروه خودسرانه عمل نمی کند و تابع رایست گروه» است. در این زمینه نگاه کنید به:

Tadic Appeals Judgement, para. 120.

Cullen, Anthony, (2010), op-cit, Cambridge: Cambridge University Press, p. 157.

شدت آن را بیان نمی‌کند و به همین خاطر به خوبی آشوب و ناآرامی‌های داخلی را از مخاصمات مسلحانه جدا نمی‌نماید. این ابهام برای اجرای قواعد حقوق بشردوستانه خطرناک است و اعمال مسئولیت کیفری اشخاص برای نقض قواعد حقوق بشردوستانه را مشکل می‌سازد. بندهای مربوط به اعمال تعریف مخاصمه مسلحانه در مورد واقعیت‌های قضیه تادیج نشان می‌دهد که عبارت «طولانی» اساساً به شدت مخاصمه و نه طول مدت آن نظر داشته است. شعبه بدوی در همین قضیه اشعار می‌دارد:

«تعریف بر دو وجه مخاصمه متمرکز است: شدت مخاصمه و سازماندهی طرف‌های متخاصم در مخاصمه، در مخاصمه مسلحانه ای که ماهیت داخلی یا مختلط دارد، این دو معیار که با هم ارتباط نزدیک هم دارند فقط برای تمیز میان مخاصمه مسلحانه از راهزنی، شورش‌های کوتاه مدت و غیر سازمان‌یافته و اقدامات تروریستی به کار می‌روند».

بنابراین، با ایجاد دیوان یوگسلاوی سابق، فصل نوینی در عرصه تحولات حقوق بین‌الملل کیفری گشوده شد و به خصوص از نقطه نظر بحث حاضر، بستری فراهم گشت که در چارچوب آن، صرف‌نظر از جرم‌انگاری نقض مقررات حقوق بشردوستانه داخلی و ورود مسئولیت کیفری فردی به این عرصه، حقوق بین‌الملل بشردوستانه به نفع مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی توسعه یافت. تصمیم شعبه بدوی دادگاه کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق راجع به درخواست قرار صلاحیت در قضیه تادیج، از این ویژگی برخوردار است که مشخص و معین ساخته چه بخش‌هایی از حقوق بین‌الملل عرفی در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی قابل اعمال هستند و می‌توان چنین نتیجه گرفت که از قواعد لاهه و مقررات کنوانسیون‌های ژنو، فقط مواردی که نقض آن از سوی عهدنامه‌ها، نقض شدید تلقی می‌شوند، در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی قابل اجرا هستند. (Meron, Theodor, 1996: 243).<sup>۱</sup> در این رابطه، به ویژه عملکرد دیوان کیفری یوگسلاوی سابق، غالباً دلالت دارد بر شناسایی و احراز قواعد عرفی از رهگذر بسط و گسترش شمولیت قواعد حاکم بر مخاصمات مسلحانه بین‌المللی به منظور اعمال در نزاع‌های مسلحانه داخلی یا به عبارت دیگر، نادیده گرفتن تفکیک بین جنگ بین‌المللی و جنگ داخلی از نقطه نظر اعمال قواعد یکسان. (کخدایی، عباسعلی و زرنشان، شهرام، ۱۳۹۲: ۱۸۶)

صلاحیت دیوان،<sup>۲</sup> مکانیزم و نحوه اعمال آن<sup>۱</sup> قبل از کنفرانس رم و در طی مذاکرات این

1 The Prosecutor v. Dusko Tadic, Case No. IT-94-I-AR 72. Decision on the Defense Motion for Interlocutory Appeal on Jurisdiction (2 October 1995) Hereinafter Tadic Jurisdiction Decision. Paras. 96-136.

۲ موضوع صلاحیت دیوان از جنبه‌های گوناگون از جمله اجباری یا اختیاری بودن، عام و جهانی بودن صلاحیت و نحوه اعمال آن قابل بحث و بررسی می‌باشد. اصولاً ایجاد مرجع مستقل و موثر در حقوق بین‌الملل به منظور پیشگیری و مجازات کیفری اشخاص، منوط به همکاری دولت‌هاست؛ چراکه حقوق بین‌الملل، حقوقی مبتنی بر همکاری است و تابعان و واضعان مقررات آن یکسان هستند.

کنفرانس و عدم وجود تعریفی دقیق از این جرایم و قرار گرفتن نقض فاحش ماده ۳ مشترک در خلال مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی در شمول جرایم جنگی، یکی از مشکلات عمده درباره ایجاد چنین نهادی بوده است. تعدادی از دولت‌ها<sup>۱</sup> خواستار استثنا کردن مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی از شمول صلاحیت دیوان بودند،<sup>۲</sup> ولی سرانجام، به دلیل مشارکت و تلاش مجمع عمومی<sup>۳</sup> و شورای امنیت سازمان ملل متحد<sup>۴</sup> و مقاومت سرسختانه سازمان‌های بین‌المللی غیر

۱ ماده ۱۳ اساسنامه دیوان، سه مکانیزم مهم برای اعمال صلاحیت پیش‌بینی کرده است: چنانچه: الف) یک دولت عضو وضعیتی را که در آن، یک یا چند جرم به نظر می‌رسد ارتکاب یافته است، به موجب ماده ۱۴ به دادستان ارجاع دهد. ب) شورای امنیت وضعیتی را که در آن، یک یا چند جرم به نظر می‌رسد ارتکاب یافته باشد، به موجب فصل ۷ منشور ملل متحد به دادستان ارجاع دهد. ج) دادستان تحقیقاتی را به موجب ماده ۱۵ در مورد آن جرم شروع کرده باشد. برای مطالعه بیشتر ر.ک به:

William A. Schabas and Mria, op-cit, p. 293-302

۲ از جمله چین و هند

۳ بنا بر نظر این دولت‌ها، اول، حل و فصل مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی توسط دولت مربوط ممکن است؛ دوم اینکه، پروتکل دوم الحاقی به کنوانسیون‌های ژنو، هنوز به صورت حقوقی شناخته نشده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک به:

Terracino, Julio Bacio (2007) "National Implementation of ICC Crimes Impact on National Jurisdictions and the ICC", JICJ, No. 5, pp. 421-422.

۴ این که قواعد عرفی حقوق بشردوستانه بین‌المللی به مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی توسعه یابد، اولین بار در سال ۱۹۶۸ با قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل متحد مورد پذیرش قرار گرفت. پذیرش قطعنامه مجمع عمومی در پی بیستمین اجلاس کنفرانس بین‌المللی صلیب سرخ صورت گرفت که در سال ۱۹۶۵ در وین تشکیل شده بود و مسأله اعمال قواعد اساسی حاکم بر رفتار طرفین مخاصمه موسوم به حقوق لاهه در جریان مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی را مورد بررسی قرار داده بود. در قطعنامه مجمع عمومی، سه قاعده پیشنهادی کنفرانس پذیرفته شد: یعنی ۱- قاعده محدودکننده انتخاب ابزار و وسایل ایراد صدمه به دشمن ۲- ممنوعیت مبادرت به حملات عمدی علیه جمعیت غیر نظامی و ۳- تعهد به اصل تمایز همیشگی بین نظامیان و غیر نظامیان که از آن پس، حقوق بین‌الملل عرفی، کاربرد و اعمال قواعد دیگری را به مخاصمات مسلحانه بین‌المللی تعمیم و تسری بخشیده است. در این زمینه ر.ک به:

A/RES 2444 (X XIII) 19 Dec. 1968, "رعایت حقوق بشر به هنگام منازعات مسلحانه", and A/RES 2675 (XXV) 9 Dec. 1970, "مشکلات اساسی در ارتباط با حمایت از افراد غیر نظامی در منازعات مسلحانه".

۵ در پی توصیه شورای فرهنگی-اجتماعی ملل راجع به توقیف و مجازات افراد متهم به جنایات جنگی یا جنایات علیه بشریت در قطعنامه 3074 XXVII به تاریخ ۳۰ نوامبر ۱۹۷۳، اعلام شده است که اصل «یا محاکمه کن یا سترد نما»، باید نسبت به کسانی که بانیان و عاملان جنایات فرض می‌شوند، اعمال شود. ر.ک به:

ممتاز، جمشید، (۱۳۷۸)، "جنایات جنگی در منازعات مسلحانه غیر بین‌المللی مطابق اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری"، در کتاب حقوق بشردوستانه بین‌المللی حسین شریفی طرازکوهی، (۱۹۹۵)، تهران: نشر بنیاد حقوقی

دولتی، همچون کمیته بین‌المللی صلیب سرخ، فدراسیون بین‌المللی مجامع حقوق بشر، دیده بان حقوق بشر و... و همراه با کار کمیسیون مقدماتی کنفرانس رم، ( Kirsch and Holms, 1999: 4) از نظر دولت‌های مدافع تسری صلاحیت دیوان به نقض شدید حقوق بشردوستانه بین‌المللی قابل اعمال در مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی،<sup>۱</sup> نقض فاحش ماده ۳ مشترک و سایر نقض‌های فاحش قوانین و عرف‌های قابل اعمال در این مخاصمات، به عنوان جرم جنگی در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی گنجانیده شد<sup>۲</sup> و صلاحیت دیوان به آن تسری یافت. اصولاً قرار دادن نقض حقوق بین‌الملل بشردوستانه در مخاصمات غیر بین‌المللی در ذیل صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی، تحول بزرگی در عرصه حقوق بین‌الملل بشردوستانه و حقوق بین‌المللی کیفری محسوب می‌شود<sup>۳</sup> و آن را باید مرهون فعالیت‌های قضایی محاکم بین‌المللی کیفری به

میزان، ص ۲۳۹.

شورای امنیت، تخلفات جدی از حقوق بشردوستانه بین‌المللی را (اعم از این که در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی ارتکاب یافته باشد یا در منازعات غیر بین‌المللی) زمینه ساز تهدید علیه صلح و امنیت بین‌المللی تلقی می‌کند. برای نمونه بنگرید به:

The Report of the Secretary-General Pursuant to Paragraph 2 of Security Council Resolution 808 (1993) (Presented 3 May 1993), S/25704, para. 10. Reprinted in Basic Documents of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, United Nations (1995), pp. 157-163.

درخواست شورای امنیت از دولت‌ها و سازمان‌های بشردوستانه در جمع آوری مدارک و نیز ایجاد کمیسیون تحقیق، بهترین شاهد و دلیل بر اراده شورای امنیت در جنایت تلقی کردن برخی تخلفات از حقوق بشردوستانه بین‌المللی در طول مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی است. ر.ک به:

SC RES. 771 (1992); SC RES. 1012 (1995)

UN Security Council Presidential Statement 1994/12.

۱ در جریان مذاکره، با پیشنهاد مشترک سوئیس و زلاندنو، برای توسعه صلاحیت دیوان به چنین جنایاتی، آن دسته از کشورهایی که مدافع پیشنهاد بودند به توسعه حقوق بین‌المللی عرفی قابل اجرا در چنین مخاصماتی اشاره می‌کردند. ر.ک به:

Switzerland – New Zealand Proposal. A/AC249/1997/WG.1/DP.2 (1997).

۲ چون متن سندی که در کنفرانس دیپلماتیک و بر اساس کار کمیسیون مقدماتی ارائه گردید، کل مقررات پروتکل دوم، البته به شکلی متفاوت را در بر می‌گرفت، تخلفات جدی آن تحت صلاحیت دیوان و جنایت تلقی گردید. ر.ک به:

Report of the Inter-Sessional Meeting from 19 to 30 January 1998 in Zutphen, the Netherlands A/AC.249/L.13, 4 February 1998, pp. 21-32.

۳ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، به صورت قابل توجهی حقوق بین‌الملل بشردوستانه در باب مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی را با تسری جرم جنگی نسبت به این مخاصمات، توسعه داده است، در حالی که ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو (۱۹۴۹ م.) و پروتکل دوم الحاقی به این کنوانسیون‌ها (۱۹۷۷ م.)، به هیچ وجه نقض فاحش مقررات مربوط به مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی را جرم جنگی قلمداد نمی‌کرد.

خصوص دادگاه بین‌المللی کیفری برای یوگسلاوی سابق در دو دهه اخیر و تهیه پیش‌نویس اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی در سال ۱۹۹۴<sup>۱</sup> از سوی کمیسیون حقوق بین‌الملل دانست. (Doc. A/46/10, 1991 Momtaz, jamshid, 1999: 177-199)

در ابتدا تعدادی از دولت‌ها مایل بودند با استفاده از عبارات ماده ۱ پروتکل دوم الحاقی، آستانه بالایی برای اعمال صلاحیت دیوان در مخاصمات داخلی پیش‌بینی شود،<sup>۲</sup> اما در نهایت بر متنی توافق کردند که ترکیبی از عبارات تادیب و ماده ۱ پروتکل است.<sup>۳</sup>

با در نظر گرفتن توسعه حقوق بین‌الملل عرفی است که اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی برخی تخلفات جدی از حقوق بشردوستانه بین‌المللی قابل اجرا در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی را به عنوان جنایات جنگی تحت صلاحیت رسیدگی خود توصیف می‌کند. بر مبنای اساسنامه دیوان، این عنوان نسبت به تخلفات جدی از ماده ۳ مشترک<sup>۴</sup> و تخلفات از هنجارهای حداقلی،<sup>۵</sup>

1 A/49/355, 1 September 1994.

۲ در ماده ۸ اساسنامه دیوان به نوعی سعی شده است تا بدون ارائه تعریفی از جرایم جنگی، تنها به ارائه اوصاف این جرایم اکتفا کند. شمردن این جرایم در فهرستی مشتمل بر ۵۰ جرم که ۳۴ مورد آن مربوط به مخاصمات مسلحانه بین‌المللی و ۱۶ مورد آن مربوط به مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی، در جست‌وجوی همین هدف است. برای مطالعه بیشتر ر.ک به:

Cullen, Anthony, (2008) "The Definition of Non-international Armed Conflict in the Rome Statute of the International Criminal Court: An Analysis of the Threshold of Application Contained in Article 8(2)(f)", 12(3) Journal of Conflict & Security Law, 419.

۳ روشن است که دولت‌ها، تدوین‌کنندگان پروتکل دوم الحاقی دولت‌ها هستند و آن‌ها برای حفظ حاکمیت خود بر آن بوده‌اند تا با تعیین شرایطی سخت، امکان توصیف هر نوع تنش و درگیری را به عنوان مخاصمه داخلی که تحت پوشش مقررات پروتکل باشد، از میان بردارند چرا که دولت‌ها، در پذیرش وجود مخاصمه و تسری مقررات حقوق مخاصمات مسلحانه به گروه شورشی معارض‌اکراه دارند و برخورداری شورشیان از امتیازات و مقررات پروتکل الحاقی را تنها در مواردی خواهند پذیرفت که آستانه درگیری و مخاصمه بالا باشد. برای اطلاع بیشتر ر.ک به:

عزیزی، ستار، (۱۳۹۰)، "بررسی مشروعیت دعوت از مداخله خارجی در مخاصمات داخلی: با تأکید بر رأی دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه «فعالیت‌های نظامی در سرزمین کنگو»"، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، سال سیزدهم، شماره ۳۳، ص ۱۷۶.

Doswald- Beck, (1985) " The Legal Validity of Military Intervention by Invitation of the Government", 56 BYIL.

۴ ماده ۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری تحت عنوان «جنایات جنگی»، بند ۲ (ه).

##### 5 Minimum Norms

مطابق نظر کمیسیون حقوق بین‌الملل، حداقل نرم‌های رفتاری قابل اعمال در مخاصمات مسلحانه ذیل اساسنامه دیوان، توسعه داده و تبیین گردیده است.

Report of the Commission of International Law on the Work of its 48th Session. AG

علاوه بر تخلفات جدی از حقوق و قواعد عرفی جنگی قابل اعمال در منازعات مسلحانه غیر بین‌المللی در چارچوب رایج حقوق بین‌الملل، اعمال می‌شود. در هر دو مورد، اعمال صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی، تابع اجرای شرایط کلی اساسنامه راجع به محکمه پسند بودن یا قابلیت استماع موضوع است. اساسنامه رم، مصادیق جنایات جنگی در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی را در بخش‌های «ج» و «ه» بند ۲ ماده ۸ برشمرده، ولی اجرای آن‌ها را با بخش‌های «د» و «و» همین بند مقید کرده است. (William A. Schabas oc Mria, 252-255) بخش «د» مقرر می‌دارد نقض ماده ۳ مشترک که در بخش «ج» جرم‌انگاری شده در وضعیت آشوب داخلی و خشونت‌های پراکنده اعمال نمی‌گردد.<sup>۱</sup> همچنین بخش «و»، با استفاده از واژگانی شبیه به تعریف تادیج، قلمرو اجرای بخش «ه» راجع به جرم‌انگاری سایر مصادیق جنایات جنگی را منحصر به مخاصماتی کرده که به صورت طولانی مدت میان مقامات حکومتی و گروه‌های مسلح و یا میان این گروه‌ها واقع می‌شود.<sup>۲</sup> جنایات موضوع بخش «ه» که ناشی از نقض فاحش حقوق و عرف قابل اعمال بر مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی و برگرفته از پروتکل دوم هستند، همانند موارد موضوع بخش «ج» نسبت به آشوب داخلی و خشونت‌های پراکنده اعمال نمی‌شوند.<sup>۳</sup> تفاوت بخش‌های «د» و «و» این تصور را ایجاد می‌کند که نویسندگان اساسنامه میان قلمرو بخش «ج» و «ه»، آگاهانه تفاوت قائل شده‌اند و تعریف تادیج را برای آستانه بالاتر برگزیده‌اند.

تعریف تادیج در چارچوب اجرای ماده ۳ مشترک ارائه شده و قرار نیست که آستانه بالاتری از آستانه عرفی اجرای ماده مذکور داشته باشد. در خلال مذاکرات ماده ۸ نیز دولت‌ها با قرار دادن

Doc. Off.51th session, Supplement n. 10. Doc. A/51/10, pp. 139-140.

Abi Saab, R. (1997), "Human Rights and Humanitarian Law in International Conflicts", in D. Warner (ed), Human Rights and Humanitarian Law, The Hague, Kluwer Law International, p. 114.

1 Article 8 in clause 2 (d):

Paragraph 2 (c) applies to armed conflicts not of an international character and thus does not apply to situations of internal disturbances and tensions, such as riots, isolated and sporadic acts of violence or other acts of a similar nature.

2 Article 8 in clause 2 (f):

Paragraph 2 (e) applies to armed conflicts not of an international character and thus does not apply to situations of internal disturbances and tensions, such as riots, isolated and sporadic acts of violence or other acts of a similar nature. It applies to armed conflicts that take place in the territory of a State when there is protracted armed conflict between governmental authorities and organized armed groups or between such groups

3 Article 8 in clause 2 (e):

Other serious violations of the laws and customs applicable in armed conflicts not of an international character, within the established framework of international law, namely, any of the following acts: ...

معیارهای پروتکل در اساسنامه مخالف بودند و چون تعریف تادیب را با عرف بین‌المللی سازگارتر می‌دانستند (12- 121: 2010 Cullen and 54: 2014 Quénivet) با پیشنهاد استفاده از عبارات و معیارهای آن موافقت کردند. (199: 1999 Thomas Graditzky) لیکن، آستانه بخش «و» بند ۲ ماده ۸، بالاتر از آستانه اجرای ماده ۳ مشترک نیست (Meron, 260: 2000 Theodor) و فقط معیار شدت مخاصمه را بیان می‌کند. (Akande, Dapo, 56: 2012) ولی می‌توان ادعا نمود که عرف حقوق بین‌الملل بشردوستانه قلمرو پروتکل را اصلاح کرده و آستانه آن را تا حدودی که به مفاد عرفی پروتکل مربوط می‌شود به آستانه ماده ۳ مشترک نزدیک کرده است.

تعیین عناصر تشکیل دهنده جرایم ارتكابی در حین مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا تعیین این عناصر به دیوان کمک خواهد کرد تا ماده ۸ را تفسیر و اجرا کند. به همین دلیل، در سند نهایی کنفرانس رم، کمیسیون مقدماتی با هدف تهیه آیین دادرسی و سایر کارهای معوقه ایجاد شد. یکی از طرح‌های مربوط به ترتیبات عملی به منظور استقرار و شروع به کار دیوان کیفری بین‌المللی، تعریف عناصر تشکیل دهنده جرایم، از جمله جرایم ارتكابی در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی است. (U.N. Doc. A/CONF.183/10) اساسنامه با جنایت تلقی کردن تخلف از برخی از مقررات حقوق بشردوستانه بین‌المللی که در پروتکل دوم لحاظ نشده، نوآوری کرده است. در وهله اول، تخریب، انهدام و مصادره اموال دشمن مگر این که انهدام ناشی از ضرورت نظامی باشد.<sup>۱</sup> این اقدام‌ها از سوی کنوانسیون‌های ژنو، در صورتی که در سطح گسترده، به صورت عمدی و غیر قانونی صورت گیرد به عنوان «نقض شدید» تلقی شده، شرایط که بر اساس اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی برای طرح اتهام، لازم دانسته شده است. همین طور، اساسنامه دیوان، مبادرت ورزیدن به حملات عمدی علیه جمعیت غیر نظامی<sup>۲</sup> و دستور به آوارگی کشاندن جمعیت غیر نظامی را به دلایلی که به طور مستقیم به مخاصمه مرتبط باشد، جز در موردی که امنیت ملازم با ضرورت های نظامی مقتضی آن باشد، جنایت تلقی می‌کند.<sup>۳</sup> همچنین، جنایت تلقی کردن ممنوعیت به کارگیری و استخدام کودکان، به افزایش حداقل سن از ۱۵ به ۱۸ سال منجر گردید که در پروتکل دوم<sup>۴</sup> و کنوانسیون ملل متحد راجع به حقوق کودک ۲۰ نوامبر ۱۹۸۹، مقرر شده بود.<sup>۵</sup> جرم انگاری تجاوز جنسی در طول مخاصمه مسلحانه غیر بین‌المللی و درج حاملگی اجباری در فهرست اقدام‌های تشکیل دهنده جنایات با تصریح اساسنامه به این مطلب که درج

1 Article 8. (2) (e) (xii) of the Statute.

2 Art. 8 (2) (e) (i).

3 Art. 8 (2) (e) (viii).

4 Art. 4 Para. 3 (e).

5 Art. 38 Para. 2-3.

شرط مزبور به هیچ وجه نباید به عنوان دلیلی بر نادیده انگاشتن مقررات ملی منع سقط جنین، تفسیر شود.<sup>۱</sup> واقعیت این است که جنایت تلقی کردن این عمل توسط اساسنامه، پیامد محکومیت به اتفاق آرای این رویه در جریان مخاصمه یوگسلاوی سابق است که زنان به طور غیرقانونی حامله شده و مورد تجاوز قرار گرفته را به این قصد که ترکیب نژادی جمعیت غیر نظامی تغییر کند، تا انتهای دوران بارداری در بازداشت نگه می داشتند. مطابق بند ۵ ماده ۷ اساسنامه، بارداری اجباری به معنای نگه داشتن غیر قانونی و اجباری زنان باردار به قصد تأثیرگذاری بر ترکیب نژادی جمعیت یا ارتکاب هرگونه نقض‌های شدید دیگر از حقوق بین‌الملل است. همچنین، حملات عمدی علیه هیأت‌های بشردوستانه و نیروهای حافظ صلح، به ویژه علیه کارکنان، تأسیسات، تجهیزات و واحدهای آن‌ها و نیز وسایل نقلیه آنها، به دلیل محکومیت چنین اقدام‌هایی، توجیه می شود. این کمبودها و نواقص بیشتر به تسلیحات، روش‌ها و وسایل جنگی<sup>۲</sup> مربوط است. اساسنامه هیچ گونه مقرراتی را در قبال تحمیل گرسنگی<sup>۳</sup> و حملات بدون تبعیض و استفاده از سلاح‌های ممنوع، همچون مین‌های ضد نفر و سلاح‌های کورکننده پیش بینی نکرده است.<sup>۴</sup> علاوه بر موارد فوق، می‌توان به جرایم دیگری چون آسیب گسترده، درازمدت و فاحش به

1 Art. 8 (2) (e) (vi).

۲ آزادی طرف‌های مخاصمه در انتخاب ابزار ایراد صدمه و آسیب به دشمن، نامحدود نیست. با توجه به اصل مبنایی ممنوعیت، یعنی لزوم تفکیک و ممنوعیت رنج بی‌هوده که در هر دو دسته از مخاصمات مسلحانه قابل اعمال است، می‌توان اظهار داشت که خود این ممنوعیت نیز به مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی نیز مربوط می‌شود. همین منطبق است که باعث شد تا دادگاه استیناف کیفری یوگسلاوی سابق اعلام کند «آنچه که در جنگ‌های بین‌المللی غیر انسانی و بالمآل ممنوع است، نمی‌تواند در درگیری‌های داخلی، انسانی و مجاز تلقی شود». (Tadic Jurisdiction, Supra note 6, Para. 119) و در این راستا، اعمال ممنوعیت سلاح‌های خاص را به مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی توسعه دهد. در این خصوص ن. ک به:

Report of the Commission of International Law on the Work of its 43th session. AG Doc. Off 46th session, Supplement n. 10. Doc. A/46/10 (1991), p. 125.

۳ با وجود آنکه ماده ۱۴ پروتکل دوم الحاقی تحت عنوان «حمایت از اهدافی که برای بقای جمعیت غیر نظامی ضروری هستند» به گرسنگی کشاندن غیر نظامیان را به عنوان یک شیوه جنگی، ممنوع اعلام می‌کند، شورای امنیت نیز، این رویه را در طول مخاصمه سومالی محکوم کرده است. افزون بر این، شورای امنیت خود را به اظهار این مطلب محدود نکرد که چنین رویه و عملکردی با حقوق بشردوستانه بین‌المللی متعارض است، بلکه در عین حال پذیرفت افرادی که مرتکب این اعمال می‌شوند یا این که ارتکاب چنین اقدامی را دستور می‌دهند، به طور شخصی و فردی، مسئولیت کیفری دارند. ر. ک به:

Security Council Res. 794 (1992), Para. 5.

Triffterer, O. (2008). "Commentary on the Rome statute of the International Criminal Court: Observers' Notes, Article by Article", C.H. Beck. Hart. Nomos, second edition, p. 314.

در قبال ممنوعیت‌هایی علیه روش‌های خاص نگیدن به ویژه استفاده از برخی سلاح‌ها، همچون سلاح‌های 4

محیط زیست در حین مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی<sup>۱</sup> و اعمال و اقدام‌های تروریستی<sup>۲</sup> اشاره کرد که اساسنامه نسبت به آن موارد، سکوت کرده است. این کمبودها می‌تواند در آینده در چارچوب ماده ۱۲۳ اساسنامه تکمیل شود. (Roger S. Clark, 2007: 1763-1765) اینکه اساسنامه دیوان کیفری برخی اقدام‌ها و فعالیت‌ها در طول مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی را به عنوان جنایاتی که در شمول صلاحیت دیوان باشد، تلقی نکرده؛ به طور مسلم، به این معنا نیست که چنین رفتاری بر اساس حقوق بشردوستانه بین‌المللی جنایت تلقی نشود.<sup>۳</sup>

بنابراین، در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی، تنها آن تخلفاتی از حقوق بشردوستانه بین‌المللی، اقدام جنایتکارانه تلقی می‌گردند که عموماً بر اساس حقوق بین‌الملل، مندرج در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، جنایت تلقی می‌شوند. (شریفی طراز کوهی، حسین، ۱۳۹۵: ۲۳۶) تخلفاتی که در مورد و شرایط آن‌ها، اختلاف و عدم توافق وجود دارد، جنایت محسوب نمی‌شوند.

### مبانی ناظر بر توسعه صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی به جنایات ارتكابی در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی (داخلی)

قبل از تصویب اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی نیز، منابع عرفی و معاهده‌های حقوق

شیمیایی و مین‌های زمینی، مسئولیت ناشی از ایراد صدمات غیر ضروری در جریان مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی قابل اجرا هستند. این قاعده بیشتر از قواعد عمومی محدود کننده به کارگیری ابزار ایراد لطمه و صدمه بین به دشمن نشأت می‌گیرد.

Tadic Jurisdiction Decision, Supra note 16, at para. 126.

۱ حمایت از محیط زیست در اسناد بین‌المللی متعددی، از جمله کنوانسیون مونتو گوبی ۱۹۸۲ م. در مورد حقوق دریاها و پروتکل اول الحاقی به کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ م. در خصوص حمایت از قربانیان مخاصمات مسلحانه بین‌المللی پیش بینی شده است. لازم به ذکر است که این حمایت، در مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی در قالب پروتکل دوم گنجانده نشده است.

جرم مذکور در حقیقت تلفیقی از مقررات مندرج در بند ۳ ماده ۳۵، جز (ب) بند ۵ ماده ۵۱، بند ۱ ماده ۵۵، شق سوم جزء (الف) بند ۲ ماده ۵۷ و نیز بند ۳ ماده ۸۵ پروتکل الحاقی اول ژنو است.

۲ راجع به اعمال و اقدام‌های تروریستی، می‌توان خودداری اساسنامه از جرم‌انگاری آن‌ها را از رهگذر فقدان تعاریف پذیرفته شده درباره چنین اقدام‌هایی بر اساس حقوق بین‌المللی توجیه کرد.

۳ ماده ۲۲ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، پس از تأکید بر اصل قانونی بودن جرم در زمان وقوع منطبق با جرایم تحت صلاحیت دیوان و نیز ممنوعیت قیاس و تأکید بر اصل تفسیر مضیق به نفع متهم، در بند سوم اشعار می‌دارد: «مقررات این ماده مانع از آن نیست که عملی از دیدگاه حقوق بین‌الملل و مستقل از اساسنامه جرم تلقی شود». به واقع، اساسنامه، دقت لازم را برای تشریح آن و برای قانع کردن کسانی که مدافع درج و لحاظ کردن چنین تخلفاتی تحت صلاحیت دیوان بودند، به عمل آورد. ماده ۱۰ مقرر می‌دارد که «هیچ یک از مواد این فصل اساسنامه به هیچ وجه نباید به نحوی تفسیر شود که قواعد موجود یا در حال شکل‌گیری حقوق بین‌الملل را که برای مقاصد دیگری غیر از اساسنامه مطمح نظر است، محدود کند یا به آن لطمه بزند».

جنگ موجود بوده و هر یک از آن‌ها، با تمایز قایل گردیدن میان ماهیت ملی و یا فراملی جرایم، سعی داشته‌اند شرایط حاکم بر این مخاصمات را ساماندهی کنند.

با توجه به شباهت بسیار زیاد جرایم جنگی مذکور در اساسنامه دیوان با مقررات کنوانسیون‌های ژنو و پروتکل‌های الحاقی آن و مقید بودن مذاکره‌کنندگان به مبانی جرم‌انگاری این کنوانسیون‌ها، این اندیشه قوت می‌گیرد که آنان در بسیاری از موارد، در پی شباهت جرایم موجود در اساسنامه دیوان با مقررات پیشین بوده و این شباهت تا جایی گسترش می‌یابد که گاهی بر استفاده از همان واژگان مندرج در کنوانسیون‌ها اجماع نموده و حتی مواردی که از واژگان دیگری استفاده کرده، سعی بر این بوده تا از آستانه مقررات ژنو فاصله نگیرند و این پافشاری در موارد متعددی موجب عدم توجه به مقتضیات گسترش‌تدریجی حقوق بشردوستانه بین‌المللی گردیده است. به عبارت دیگر، اگر چه که نمی‌توان گفت در همه موارد، اما در اکثر موارد، مذاکره‌کنندگان سعی در تصویب اساسنامه‌ای در چارچوب مقررات ژنو داشتند و شاید بتوان یکی از علل عمده آن را پذیرفتن کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو توسط بیشتر حاکمیت‌ها دانست. (Dietrich Schindler, 2008) از این رو، مبناى بسیاری از مقررات مندرج در مخاصمات مسلحانه داخلی در اساسنامه دیوان را ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ۱۹۴۹ ژنو قرار داده و در توضیح این جرایم به کنوانسیون‌های مذکور اشاره می‌نماید. (Schachter Oscar, 1984: 1620)

با وجود مبناى اصلی قرار دادن مقررات ژنو توسط کمیته بین‌المللی صلیب سرخ، این نهاد یادآوری می‌نماید که مبانی حقوقی بسیاری از جرایمی که در این قسمت جرم‌انگاری نموده، در حقوق بین‌الملل یافت شده و فقط محدود به کنوانسیون‌های ژنو و پروتکل الحاقی دوم آن نیست. (Marco Sassòli, Antoine A. Bouvier, 1999) این گفته صلیب سرخ صحیح به نظر می‌رسد؛ چرا که جرایم جنگی بر شمرده شده در حین مخاصمات داخلی، از حقوق بشردوستانه بین‌المللی عرفی مثل قاعده ۵۰<sup>۱</sup> و یا قاعده ۱۳۶<sup>۲</sup>، اساسنامه دیوان کیفری برای یوگسلاوی سابق از بخش ۴ و ماده ۵<sup>۳</sup> و چند منبع دیگر الهام گرفته است؛ (Nier, Lewis Charles, 1992) اما با مطالعه تطبیقی جرایم جنگی مذکور در اساسنامه دیوان و مقررات ژنو، می‌توان دریافت که مبناى اصلی جرم‌انگاری این موارد، ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های ژنو و پروتکل دوم الحاقی آن بوده است.<sup>۴</sup> از این رو، به نظر می‌رسد که «دلیل اصلی این تمایز این است که در

۱ «تصرف یا انهدام اموال طرف درگیری ممنوع است؛ مگر آن که ضرورت قطعی نظامی آن را ایجاب نماید.»

۲ «کودکان نباید به خدمت در نیروها یا گروه‌های مسلح احضار شوند.»

۳ «۴- شکنجه، تخریب یا آسیب وحشیانه بر ضد ساختمان‌هایی که برای امور مذهبی، خیریه، آموزشی، هنری و علمی، ابنیه تاریخی و آثار هنری و علمی اختصاص یافته‌اند.

۴ به گونه‌ای که از بین جرایم بیست و پنج‌گانه برشمرده شده در مخاصمات مسلحانه داخلی، تنها دو جرم کشتن یا

مورد جنایات جنگی بین‌المللی، مجموعه ای از مقررات لازم در ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های ژنو، از قبل موجود بوده و نظر بر این بوده که این مقررات به صورت حقوق بین‌الملل عرفی در آمده است. (کسسه، آنتونیو، ۱۳۸۷: ۷۲)

بنا به اذعان خود مذاکره کنندگان، تنها برخی از نقض‌های فاحش حقوق بشردوستانه بین‌المللی در اساسنامه به عنوان جرم جنگی به رسمیت شناخته شده‌اند. بنابراین، نمی‌توان تصور نمود که گرسنگی دادن غیرنظامیان، حمله یا بمباران مناطق بی‌دفاع، کشتن یا زخمی نمودن رزمندگان ناتوان و سپر انسانی واقع شدن غیرنظامیان یا دیگر اشخاص تحت حمایت و جرایمی از این دست که در مخاصمات داخلی پیش‌بینی نشده‌اند، نقض‌های فاحش نباشند و همان‌طور که مذاکره کنندگان نیز اذعان داشتند «عدم ذکر مقرر ای خاص در صلاحیت دیوان، به هیچ وجه به معنی این نیست که آن مقرر منعکس کننده نقض‌های فاحش حقوق بین‌المللی عرفی نمی‌باشد.» (A/CONF.183/INF/10)<sup>۱</sup> از این رو، آنچه را که ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ۱۹۴۹ ژنو به عنوان جرایم جنگی ارتكابی در حین مخاصمات مسلحانه داخلی مقرر کرده‌اند، به عنوان جرم جنگی شناخته‌اند و از پذیرفتن مواردی خارج از جرایم مذکور در کنوانسیون‌ها جلوگیری نمودند. بنابراین، مقررات مندرج در ماده ۸ اساسنامه «به عنوان انعکاس موضع حقوق بین‌المللی عرفی نسبت به تخلفات حقوق جنگ تلقی می‌گردد. (شریعت باقری، محمدجواد، ۱۳۸۶: ۱۲۸)

استدلال‌های متعددی برای عدم پذیرش موارد خارج از کنوانسیون‌های ژنو مطرح می‌گردید. یکی از شایع‌ترین این استدلال‌ها، فاحش نبودن سایر نقض‌ها بود. صرف نقض حقوق

زخمی کردن با سوء قصد رزمندگان دشمن در ماده ۳ مشترک و پروتکل الحاقی دوم جرم‌انگاری نشده است. اما، نباید این موضوع مهم را از نظر دور داشت که ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو، حداقل وظایف دولت‌ها در حین مخاصمات مسلحانه داخلی را جرم‌انگاری می‌نماید و پروتکل دوم الحاقی نیز بنا بر صراحتش، در صورت لزوم مکمل آن است. از این رو، آنچه در این ماده و پروتکل الحاقی دوم ذکر شده است تمام نیاز جامعه جهانی بین‌المللی را پوشش نمی‌دهد و انتظار می‌رفت اساسنامه دیوان، بعد از دو منبع پیشین معاهداتی حقوق بشردوستانه بین‌المللی مثل مقررات لاهه و کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو، گام‌هایی فراتر از کنوانسیون‌ها و پروتکل‌های الحاقی ژنو بر دارد.

۱ دادگاه استیناف کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق، با این استدلال مواجه گردید. با ابتنای بر استدلالی که در گذشته از آن حمایت می‌شد، دادگاه دریافت که «اصول کلی حاکم بر رفتار طرفین مخاصمه» بر مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی نیز اعمال می‌شود». به همین دلیل است که متوجه شد که قایل شدن مسئولیت کیفری نسبت به تخلف از یک قاعده حقوق بشردوستانه بین‌المللی در جریان این نوع از مخاصمات، نیازی به آن ندارد که مشخصاً در حقوق قراردادی پیش‌بینی شده باشد؛ به منظور اثبات چنین جرم‌انگاری، ما باید به این ایده صحنه بگذاریم که اراده برای جنایت تلقی کردن این‌گونه رفتارها وجود دارد. ر.ک به:

Tadic Jurisdiction Decision, Supra note 16, paras. 118 and 128, pp. 119-127.

بشردوستانه بین‌المللی، موجب به رسمیت شناخته شدن یک جرم در حین مخاصمات داخلی نمی‌شود، بلکه نقض مذکور باید «فاحش» نیز باشد؛ از طرف دیگر، نقض‌های فاحش در کنوانسیون‌های ژنو معین گردیده‌اند. دادگاه استیناف کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق، در رأی راجع به صلاحیت در قضیه تادیچ، اگر چه از رهگذر توسعه تدریجی حقوق بین‌الملل عرفی، وجود یک جنبش و تحرک ناظر بر چنین تعمیمی را می‌پذیرد، اما این ایده را که می‌توان تخلفات جدی از حقوق بشردوستانه بین‌المللی را که در طول مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی ارتکاب می‌یابد، به عنوان «نقض‌های فاحش» توصیف کرد، رد نمود. (Meron Th. 1996: 243)

یکی دیگر از استدلال‌هایی که مذاکره‌کنندگان برای مشروع نمودن عدم جرم‌انگاری‌های بسیاری از جرایم مورد اختلاف مطرح می‌نمودند، موضع حقوق بین‌الملل عرفی و رویه حاکمیت‌ها بود. به نظر این گروه، صرف این که جرمی در اساسنامه دیوان گنجانیده نشده است به معنی عدم پیگیری آن در دیوان نیست؛ چرا که یکی از منابع مسلم حقوق، عرف است و به شرط پذیرش آن جرم در عرف جامعه بین‌المللی، کنوانسیون‌ها و یا اسناد مربوطه، دیوان صلاحیت رسیدگی به آن جرم را خواهد داشت. (Cassese, Antonio, 1996: 239)

با توجه به عدم جرم‌انگاری بسیاری از مواردی که در حقوق عرفی بشردوستانه بین‌المللی و بر طبق اصول و قواعد بین‌المللی مخاصمات در منازعات مسلحانه چه داخلی و چه بین‌المللی جرم می‌باشند، در حال حاضر، دیوان کیفری بین‌المللی باید بر اساس حکم مندرج در ماده ۲۱ اساسنامه مربوط به حقوق قابل اعمال، رسیدگی نماید؛ چراکه بر اساس این ماده، بعد از اساسنامه، عناصر اختصاصی جرایم و قواعد دادرسی و ادله مربوطه به جرایم، معاهدات قابل اجرا و اصول و قواعد حقوق بین‌الملل از جمله اصول مسلم حقوق بین‌الملل مخاصمات مسلحانه و در صورت فقدان این موارد، اصول عمومی حقوقی که توسط دیوان از قوانین ملی نظام‌های حقوق جهان استخراج شده باشد؛ حسب مورد قوانین ملی دولت‌هایی که معمولاً بر آن جنایت اعمال صلاحیت می‌کنند، تصمیم‌گیری نماید؛ مشروط بر آن که اصول مذکور مغایر با این اساسنامه و حقوق بین‌الملل و هنجارها و معیارهای شناخته شده بین‌الملل نباشد. به همین علت است که شاید بتوان یکی از علل عمده وضع این ماده را عدم جرم‌انگاری جرایم جنگی چه داخلی و چه بین‌المللی دانست.

## نتیجه گیری

جنایات جنگی به عنوان یکی از مهمترین مصادیق جنایات بین‌المللی، داخل در صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی بوده و تا زمان جرم‌انگاری آن در ماده ۸ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، سیر تحولات طولانی را طی نموده است. جنایات جنگی در دو بستر منازعات بین‌المللی و داخلی رخ می‌دهند، اما علی‌رغم تشابه در ماهیت، برخی جنایات جنگی صرفاً در منازعات بین‌المللی جرم‌انگاری شده و ارتکاب آن‌ها در منازعات داخلی، جنایت جنگی محسوب نمی‌شود.

در سال ۱۹۹۵ و برای نخستین بار، شعبه تجدیدنظر در قضیه تادیچ تعریفی از مخاصمه مسلحانه غیر بین‌المللی، در چارچوب ماده ۳ مشترک، ارائه کرد که عناصر آن تلفیقی از عناصر ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های ژنو و ماده ۱ پروتکل دوم بود. ماده ۳ مشترک که مفاد آن ماهیت عرفی دارد، هیچ تعریفی از مخاصمه مسلحانه غیر بین‌المللی ارائه نداده و تنها دو ویژگی کلی برای این مخاصمات بر شمرده است. در مقابل، ماده ۱ پروتکل دوم الحاقی ۱۹۷۷، قلمرو مفهوم مخاصمه مسلحانه غیر بین‌المللی را بطور محدود و مضیق تعریف کرده است.

رای شعبه تجدیدنظر دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق<sup>۱</sup> به تاریخ ۲ اکتبر ۱۹۹۵ در قضیه تادیچ<sup>۲</sup> در گسترش فعالیت صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی به برخی از موارد نقض حقوق بین‌الملل بشردوستانه در مخاصمات غیر بین‌المللی نیز اثر تعیین‌کننده داشته است. مهم‌ترین تأثیر تعریف تادیچ را می‌توان در ماده ۸ اساسنامه رم دید که همین تعریف را با کمی تغییر در واژگان و جملات بازنویسی کرده است. با این تفاوت که در ماده مزبور، تعریف تادیچ برای اجرای مصادیقی از جنایات جنگی به کار گرفته شده است که در واقع، منبعث از قسمت‌های عرفی مفاد پروتکل دوم هستند؛ نه ماده ۳ مشترک. ماده ۸ اساسنامه رم نشان می‌دهد که آستانه اجرای ماده ۳ مشترک با آن بخش از مفاد پروتکل که ماهیت عرفی یافته‌اند، تقریباً یکسان شده است.

آنچه در خصوص اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی حائز اهمیت است، برای نخستین بار تلاش جهانی در سطحی وسیع برای ایجاد ضمانت اجرای حقوق بشر و حقوق بشردوستانه و رویکرد اساسنامه به موضوع حقوق مخاصمات مسلحانه داخلی است. در واقع، اساسنامه دیوان که شامل مجموعه‌ای از قواعد ماهوی در مواد ۶، ۷ و ۸ و همچنین قواعد شکلی است، با تثبیت و

1 International Criminal Court for the former Yugoslavia.

2 TPIY, Prosecutor c. Dusko Tadic, (1995), "Decision on the Defense Motion for Interlocutory Appeal on Jurisdiction", case No. IT-94-1, 2 October 1995, Para: 88.

تداوم آنچه به عنوان اصول بنیادین حقوق بشر و حقوق بشردوستانه شناخته می‌شود از یک طرف؛ به این جهت که از زمان معاهدات لاهه در ۱۸۹۹ و ۱۹۰۷، قواعدی تدوین یافته که به حفظ جان افراد در زمان جنگ و همچنین در زمان صلح توجه داشته است از جمله کنوانسیون منع نسل‌کشی و همچنین کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو و پروتکل‌های الحاقی به آن‌ها؛ از طرف دیگر، به جهت توسعه حقوق مخاصمات مسلحانه به عنوان یک سند جامع و قابل ارجاع بین‌المللی، دارای اهمیت است.

ریشه تمایزات بی‌شمار بین جنایات ارتكابی در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی و داخلی را می‌توان در سیر گسترش تدریجی حقوق بشردوستانه بین‌المللی یافت که در کنوانسیون‌های ۱۹۴۹ ژنو و پروتکل‌های الحاقی ۱۹۷۷ آن به اوج خود رسید. علت اصلی عدم درخواست رفع تمایزات میان جنایات ارتكابی در مخاصمات مسلحانه داخلی و بین‌المللی را می‌توان در نگاه‌های سیاسی و عدم اراده جدی حاکمیت‌ها دانست. همان‌گونه که اکثریت مذاکره‌کنندگان کنفرانس دیپلماتیک رم، خواهان عدم یکسان‌سازی جرایم جنگی داخلی و بین‌المللی بودند، این نگرش هم‌چنان در این مرحله نیز وجود داشته و آنان هم‌چنان خواهان حفظ چنین تمایزی هستند. مبنای اصلی جرم‌انگاری‌های اساسنامه را می‌توان در متون پیشنهادی مشاهده نمود که توسط نهادهای بین‌المللی غیردولتی و نمایندگان کشورها ارائه می‌شد؛ اما، مذاکره‌کنندگان نتوانستند بر حذف تمایزات میان جنایات ارتكابی در مخاصمات مسلحانه داخلی و بین‌المللی اجماع نمایند. تغییر قسمتهایی از اساسنامه دیوان در کنفرانس کامپالا، نویدبخش امکان تحقق عملی اصلاح مقررات اساسنامه است.

## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

#### ۱- کتاب

۱. شبت، ا. و ویلیام، (۱۳۸۴)، مقدمه‌ای بر دیوان کیفری بین‌المللی، ترجمه سیدباقر میرعباسی، چاپ اول، تهران: نشر جنگل.
۲. شریعت باقری، محمدجواد، (۱۳۸۶)، حقوق کیفری بین‌المللی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات جنگل.
۳. شریفی طراز کوهی، حسین، (۱۳۹۵)، حقوق بشردوستانه بین‌المللی (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات بنیاد حقوقی میزان.
۴. شفیعی بافتی، نگین و هنجنی، سید علی، (۱۳۹۲)، ابعاد حقوقی بین‌المللی مخاصمه مسلحانه غیر بین‌المللی، تهران: نشر میزان.
۵. کسسه، آنتونیو، (۱۳۸۷)، حقوق کیفری بین‌المللی، ترجمه حسین پیران، اردشیر امیرارجمند و زهرا موسوی، تهران: انتشارات جنگل.
۶. ممتاز، جمشید، (۱۳۷۸)، جنایات جنگی در منازعات مسلحانه غیر بین‌المللی مطابق اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری، در کتاب حقوق بشردوستانه بین‌المللی حسین شریفی طراز کوهی، (۱۹۹۵)، تهران: نشر بنیاد حقوقی میزان.
۷. ممتاز، جمشید و امیرحسین رنجبریان، (۱۳۸۴)، حقوق بین‌الملل بشردوستانه، مخاصمات مسلحانه داخلی، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
۸. ممتاز، جمشید و شایگان، فریده، (۱۳۹۳)، حقوق بین‌الملل بشردوستانه در برابر چالش‌های مخاصمات مسلحانه عصر حاضر، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی.

#### ۲- مقاله

۱. آقای جنت مکان، حسین و قریشی، سید محمد جعفر، (۱۳۹۲)، «سازوکارهای حقوقی کیفری برای محاکمه تروریست‌های تکفیری در سوریه»، فصلنامه سیاست خارجی، سال بیست و هفتم، شماره ۴.
۲. اسلامی، رضا و کاظمی ابدی، علیرضا، (۱۳۹۵)، «مفهوم عرفی مخاصمه مسلحانه غیر بین‌المللی در رویه قضایی محاکم بین‌المللی کیفری با تأکید بر آرای دادگاه بین‌المللی کیفری یوگسلاوی سابق»، فصلنامه تحقیقات حقوقی، شماره ۷۹.
۳. بیگ زاده، ابراهیم، (۱۳۷۵)، «سازمان ملل متحد، محاکم کیفری بین‌المللی، تئوری و عمل»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۱۸.
۴. سیدزاده ثانی، سیدمهدی و فرهادی آلاشتی، زهرا، (۱۳۹۳)، «جنایات جنگی در منازعه‌های داخلی و بین‌المللی؛ مبانی و مصادیق تمایز»، پژوهش‌نامه ایرانی سیاست بین‌الملل، سال سوم، شماره ۱.
۵. عزیز، ستار، (۱۳۹۰)، «بررسی مشروعیت دعوت از مداخله خارجی در مخاصمات داخلی: با تأکید بر رأی دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه «فعالیت‌های نظامی در سرزمین کنگو»، فصلنامه پژوهش

حقوق و سیاست، سال سیزدهم، شماره ۳۳.

۶. کدخدایی، عباسعلی و زرنشان، شهرام، (۱۳۹۲)، «تحول رویکرد رویه قضایی بین‌المللی در فرآیند شناسایی قواعد حقوق بین‌الملل عرفی»، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۳، شماره ۱.

۷. موسوی، سید فضل‌الله و تفرشی خامنه، سید مجید، (۱۳۹۵)، «جایگاه آستانه مخاصمات مسلحانه غیر بین‌المللی ذیل پروتکل الحاقی دوم»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۶، شماره ۴.

۸. نوری، حسن، (۱۳۸۳)، «تأملی بر چند منبع قراردادی در حقوق مخاصمات غیر بین‌المللی»، فصلنامه الهیات و حقوق.

۹. بذار، وحید، (۱۳۹۶)، جایگاه اخلاق در حقوق بین‌الملل، فصلنامه تحقیقات حقوقی معاهده، شماره ۲

### ۳- پایان نامه

۱. چاوشی، فریده‌السادات، (۱۳۷۹)، جنایات و صلاحیت در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی مصوب رم، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد.

۲. شغفی، پوپک، (۱۳۸۸)، بررسی نقش دیوان کیفری بین‌المللی در تداوم و توسعه حقوق بشر، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد با راهنمایی استاد ابراهیم بیگ زاده و جمال سیفی، دانشگاه شهید بهشتی.

### (ب) منابع لاتین

1. Abi-Saab, Rosmary, (1991) "Humanitarian Law and Internal Conflicts: The Evolution of Legal Concern", in A. Delissen and G. Tanja (eds) *Humanitarian Law of Armed Conflict: Challenges Ahead. Essays in Honour of Frits Kalshoven*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
2. Abi Saab, Rosmary. (1997), "Human Rights and Humanitarian Law in International Conflicts", in D. Warner (ed), *Human Rights and Humanitarian Law*, The Hague, Kluwer Law International.
3. Akande, Dapo, (2012) "Classification of Armed Conflicts: Relevant Legal Concepts", in Wilmhurst E. (ed), *International Law and the Classification of Conflicts* (Oxford: Oxford University Press).
4. Arsanjani, M. "Defending the Blue Helmets: Protection of the U.N Personnel in the U.N and International Humanitarian Law", in *The United Nations and International Humanitarian Law*, loc.cit. n. 24.
5. Boustany, K. (1998), "Brocklebank: A Questionable Decision of the Court Martial Appeal Court of Canada, 1 YIHL.
6. Cassese, Anthonio. (1996) "The International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia and the Implementation of International Humanitarian Law", in L. Condorelli, A.-M. La Rosa and S. Scherrer (eds.) *The United Nations and International Humanitarian Law*, Paris, Editions Pedone.
7. Cassese, Antonio, Gaeta Paola and Jones, R.W.D John, (2002) "The Rome Statute of the International Criminal Court: A Commentary", vol 2. Oxford University Press.

8. Condorelli, Lugi, (2002) "War Crimes and Internal Conflicts in the Statute of the International Criminal Court", in M. Politi, G. Nesi (eds.) The Rome Statute of the International Criminal Court: A Challenge to Impunity, Alder shot: Ash gate.
9. Crawford, J. (1995), "The ILC Adopts a Statute for an International Criminal Court", 89 AJIL.
10. Cullen, Anthony, (2008) "The Definition of Non-international Armed Conflict in the Rome Statute of the International Criminal Court: An Analysis of the Threshold of Application Contained in Article 8(2)(f)", 12(3) Journal of Conflict & Security Law, 419.
11. Cullen, Anthony, (2010), "The Concept of Non-International Armed Conflict in International Humanitarian Law", Cambridge: Cambridge University Press.
12. Dietrich Schindler, (2008) "Different Types of Armed Conflicts according to the Geneva conventions and protocols", Leiden ; Boston: Brill, cop.
13. Dormann, & Doswald-Beck, & Kolb, (2003). "Element of war crimes under the Rome statute of the international criminal court: sources and commentary", Cambridge university press, first published.
14. Doswald- Beck, (1985) " The Legal Validity of Military Intervention by Invitation of the Government", 56 BYIL.
15. Forsythe, David, (1978) "Legal Management of Internal War: The 1977 Protocol on Non-international Armed Conflicts", 72 American Journal of International Law, 272.
16. Greenwood, Christopher, (2008) "Scope of Application of Humanitarian Law", in Deiter Flick (ed.) Handbook of International Humanitarian Law (Oxford: Oxford University Press.
17. Henckaerts, Jean-Marie and Doswald-Beck, Louise, (2005) "Customary International Humanitarian Law", Vol I: Rules and Vol Ii: Practice, Cambridge: Cambridge University Press.
18. Jinks, Derek. (2003), "The Temporal Scope of Application of International Humanitarian Law in Contemporary Conflicts". HPCR Policy Brief.
19. Kretzmer, David, (2009) "Rethinking the Application of International Humanitarian Law in Non international Armed Conflicts". 42 Israel Law Review.
20. Kirsch and Holms, (1999), "The Rome Conference on an International Criminal Court: the Negotiation Process", 93 AJIL 4.
21. Marco Sassòli, Antoine A. Bouvier, (1999) "How dose Law protect in war? International Committee of the Red Cross", Combatants and non-combatants (International law).
22. Meindersma, C. (1995), "Violations of Common Article 3 of the Geneva

- Conventions as Violations of the Laws or Customs of War under Article 3 of the Statute of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia” NILR XL II 32.
23. Meron, Theodor, (1996), “The Continuing Role of Customs in the Formation of International Humanitarian Law”, 90 AJIL 243.
24. Meron, Theodor, (2000) “Classification of Armed Conflict in the Former Yugoslavia, Nicaragua’s Fallout”, 92(2) American Journal of International Law, 236.
25. Meron, Theodor, (2000) “The Humanization of Humanitarian Law”, 94 (2) American Journal of International Law, 239.
26. Mitchell, D. (2005) “The Prohibition of Rape in International Humanitarian Law as a Norm of Jus Cogens”, 15 Duke Journal of Comparative and International Law.
27. Moir, Lindsay, (2002) “The Law of Internal Armed Conflict”, Cambridge: CUP.
28. Momtaz, Jamshid (1999), “War Crimes in Non-International Armed Conflicts under The Statute of International Criminal Court”, Yearbook of International Humanitarian Law, Vol 2.
29. Nier, Lewis Charles, (1992) “The Yugoslavian Civil War: An Analysis of the Applicability of the Laws Governing Non-International Armed Conflicts in the Modern World”.
30. Nieto-Navia, Rafael, (2003) “International Peremptory Norms (Jus Cogens) and International Humanitarian Law”, in L. C. Vohrah (eds.) Man’s Inhumanity to Man Essays on International Law in Honour of Antonio Cassese, The Hague: Martinus Nijhoff.
31. Pictet, Jean, (1952) (ed.) “Commentaries on the Geneva Conventions of 12 August 1949: Geneva Convention for the Amelioration of the Conditions of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field”, Vol. I, Geneva: ICRC.
32. Quéniwet, Noelle, (2014) “Applicability Test of Additional Protocol and Common Article 3 for Crimes in Internal Armed Conflict”, in D. Jinks et al. (eds.), Applying International Humanitarian Law in Judicial and Quasi-Judicial Bodies, The Hague: Asser Press.
33. Robinson, Darryl and von Hebel, Herman, (1999) “War Crimes in Internal Conflicts: Article 8 of the ICC Statute”, 2 Yearbook of International Humanitarian Law, 193.
34. Roger S. Clark, (2007), “Possible Amendments for the First ICC Review Conference in 2009”, 4 New Zealand Yearbook Int’l L 103.
35. Sandoz, Yve, et.al. (eds.) (1987) “Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12 August 1949”, Geneva: Martinus Nijhoff.
36. Schabas, W. (2009). “An introduction to the international criminal

- court”, Cambridge university press, third edition.
37. Schachter Oscar, (1984) "International Law: The right of states to use Armed Forces" Michigan Law Review, vol:82.
38. Spieker, (2000), The International Criminal Court and Non-International Armed Conflicts, LJIL, Vol. 13, No. 2.
39. Terracino, Julio Bacio (2007) “National Implementation of ICC Crimes Impact on National Jurisdiction and the ICC”, JICJ, No. 5.
40. Thomas Graditzky, (1999) “War Crimes Issues before The Rome Diplomatic Conference on the Establishment of an International Criminal Court”, 5 University of California Davis Journal of International Law and Policy.
41. Triffterer, O. (2008). “Commentary on the Rome statute of the international criminal court: Observers' Notes, Article by Article”, C.H. Beck. Hart. Nomos, second edition.
42. William A. Schabas oc Mria, “The International Criminal Court: A Commentary on the Rome Statute”, scanned by ATU's Moot Court Academy, Oxford university press.

#### ج) اسناد و پرونده های قضایی

1. Advisory Opinion of 8 July 1996, Legality of the Use by a State of Nuclear Weapons in Armed Conflict, Available in: <http://www.icj-cij.org/en/decisions/advisory-opinion/1996/1996/desc>.
2. Commentary on Additional Protocols by ICRC, First Volume, June 1977; available in: <http://www.icrc.org/ihl.nsf/com/475-760004?OpenDocument>, No.4451 , 4476.
3. “Commentaires aux Conventions de Genève de 1949”, (1958), Vol. 3, Genève, C.I.C.R.
4. Final Act of the United Nations Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the Establishment of an International Criminal Court done at Rome on 17 July 1998, (U.N. Doc. A/CONF.183/10) available at: <http://legal.un.org/icc/statute/finalfra.htm>.
5. Humanitarian Law in Armed Conflicts – Manual – Federal Ministry of Defense of the Federal Republic of Germany, August 1992.
6. ICRC's working paper for the preparatory Commission for the Establishment of an International Criminal Court, 14 February 1997.
7. ICTY Tadic Appeals Interlocutory Decision, Case No. IT-94-1-AR (02 October 1995) (Tadic Appeals Decision).
8. ICTY Celebici Trial Judgement, Case No. IT-96-21-T (16 November 1996) (Celebici Trial Judgement).
9. ICTY Furundzija Trial Judgement, Case No. IT-95-17/1-T (10 December 1998).
10. ICTR Akayesu Trial Chamber Judgement, Case No. ICTR-96-4 (02

- September 1998) (Akayesu Trial Judgement).
11. ICTY Aleksovski Trial Judgement, Case No. IT-95-14/1-T (25 June 1999).
  12. ICTY Kvočka, et al. Trial Judgement, Case No. IT-98- 30/1 (2 November 2001).
  13. ICTY Kunaräi, et al., Appeals Chamber Judgement, Case No. IT-96-23 (12 June 2002) (Kunaräi Appeal Judgment).
  14. ICTY Krnojeläi Trial Judgement, Case No. IT-97-25 (15 March 2002).
  15. Inter-American Commission of Human Rights, Report No. 55/97, Case No. 11.137 ,Argentina, OEA/Ser/L/V/II.97, Doc. 38, (30 October 1997) (The Tablada case).
  16. Judgment of 27 June 1986, Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America). Available in: <http://www.icj-cij.org/en/decisions/all/1986/1986/desc>.
  17. Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. U.S) Merits (1986), ICJ reports, Judgment of June 2007.
  18. Official Records, of the Diplomatic Conference, Eighth Volume, CDDH/1/SR.23& 24.
  19. Preparatory Commission for the International Criminal Court Working Group on Elements of Crimes New York 16-26 February 1999 26 July-13 August 1999. 29 November-17 December 1999, (PCNICC/1999/WGEC/INF/2/Ad-L3 ), Available at: <https://www.legal-tools.org/doc/dc889c/pdf/>.
  20. Protocol (II) Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of Non-International Armed Conflicts.
  21. Regina v. Brocklebank, Court Martial Appeal Court of Canada, 2 April 1996 (Court File No. CMAC-83). 106 Canadian Criminal Cases (3d).
  22. Report of the Commission of International Law on the Work of its 48th Session. AG Doc. Off.51th session, Supplement n. 10. Doc. A/51/10.
  23. Report of the Commission of International Law on the Work of its 43th session. AG Doc. Off 46th session, Supplement n. 10. Doc. A/46/10 (1991).
  24. Report of the Commission of International Law on the Work of its 46th session. General Assembly Official Records, Supplement, n. 10. Doc. A/46/10 (1991).
  25. Report of the Secretary-General Pursuant to Paragraph 2 of Security Council Resolution 808 (1993) (Presented 3 May 1993), S/25704, para. 10. Reprinted in Basic Documents of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, United Nations (1995).
  26. Report of the International Law Commission on the Work of its 46th session. UN GAOR 45th session. Supplement n: 10. Doc. A/46/10 (1994).
  27. Report of the Inter-Sessional Meeting from 19 to 30 January 1998 in

- Zutphen, the Netherlands A/AC.249/L.13, 4 February 1998.
28. Security Council Res. 794 (1992).
29. Switzerland – New Zealand Proposal. A/AC249/1997/WG.1/DP.2 (1997).
30. The Draft Report of the 10th Commission, Institute de droit international, session de Santiago (2007)." Present Problems of the Use of Force in International Law", D.Sub-Group on Intervention by Invitation Rapporteur: Gerhard Hafner.
31. The Prosecutor v. Dusko Tadic, Case No. IT-94-1-AR 72. Decision on the Defense Motion for Interlocutory Appeal on Jurisdiction (2 October 1995) Hereinafter Tadic Jurisdiction Decision.
32. TPIY, Prosecutor c. Dusko Tadic, (1995), Decision on the Defense Motion for Interlocutory Appeal on Jurisdiction, case No. IT-94-1, 2 October 1995.
33. A/CONF.183/INF/11.
34. A/CONF.183/INF/10.
35. A/RES 2444 (X XIII) 19 Dec. 1968.
36. A/RES 2675 (XXV) 9 Dec. 1970.
37. A/49/355, 1 September 1994.
38. SC RES. 771 (1992); SC RES. 1012 (1995).
39. UN Doc. E/CN.4/1998/87 (1998).
40. UN Doc A/CONF.183/C.1/L.62.
41. UN Doc. S/25704 (3 May 1003).
42. UN Security Council Presidential Statement 1994/12.
43. www.cicr.org



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۱۸-۱۹۷

## جستاری در جهاد اقتصادی و اقتصاد مقاومتی با محوریت اخلاق اقتصادی؛ تولید، توزیع و مصرف

حامد فتحعلیانی<sup>۱</sup>  
حمید حسینی<sup>۲</sup>  
علی حسین احتشامی<sup>۳</sup>

### چکیده

اقتصاد پیش از آنکه به صورت یک علم مدون در آید و حتی مدت‌ها پس از آن با آموزه‌های اخلاقی همراه بود، اما به بهانی جدایی دانش از ارزش به تدریج از آن فاصله گرفت، نظریه پردازان سرمایه داری جریان آزاد اقتصاد را بهترین سازو کار تامین کننده و منافع عمومی معرفی کردند اما با آشکار شدن مورد های شکست بازار دخالت دولت را جبران کنند دانستند گروهی نیز با بازگشت به ارزشهای اخلاقی را بهترین راه می دانند اسلام در ابتدا ظهور بیشترین تاکید را بر لزوم پالایش انسان ها از درون می داند

دیدگاه اسلام و اندیشه‌ی اقتصاداسلام در مورد جهاد اقتصادی نه تنها مثبت، بلکه به مثابه‌ی آرمانی است که همواره در جان و دل اولیا و پیروان این مکتب ریشه داشته و دارد. مقاله حاضر، که در آن «مبانی جهاد اقتصادی و نیز اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن کریم و روایات» مورد بررسی قرار گرفته، گامی هرچند ابتدایی اما بدیع و راهگشا در این خصوص است. در این بررسی، خاطر نشان شده که از منظر قرآن کریم، اقتصاد سالم و رشدیابنده مبتنی بر اصول و مبانی ذیل است: ۱- شناخت و تدبیر امور اقتصادی از راه تفقه، ۲- تعقل، ۳- اعتقاد به توحید (تجلی توحید در اقتصاد)، ۴- اعتقاد به معاد ۵- اعتقاد به مظهری از عبودیت بودن عملیات اقتصادی ۶- دخالت دولت در اقتصاد، ۷- عدالت در عملیات اقتصادی ۸- انفاق، ۹- میانه روی

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: Hamed.fathaliyani@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Hoseinihamid@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تویسرکان، دانشگاه آزاد اسلامی، تویسرکان، ایران.

Email: a.h.ehteshami.47@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۷

در امور ۱۰- عدم اسراف . بخش دیگری از مقاله مذکور در ارتباط با " بررسی ابعاد جهاد اقتصادی و اقتصاد مقاومتی از دیدگاه روایات و احادیث اسلامی " می باشد که به مهمترین این موارد که در تقسیم بندی ذیل به دو دسته ، انحرافات اقتصادی و دسته دوم : اخلاق اقتصادی است بر اساس قاعده الایم فالایم ، به آنها می پردازیم : الف: انحرافات اقتصادی ، شامل: ربا، تبذیر، اسراف، معامله، اقتصاد، ب ( اخلاق اقتصادی، شامل: قرض، حلال، حرام، روزی، صدقه، انصاف، قناعت، نیکو کاری، سخاوت، بی نیازی، فقر و غنا، ثروت، جهاد اقتصادی. در این نوشتار، ضمن پرداختن به برخی روش‌های مهمی که محققان اقتصاد اسلامی از آن بهره برده‌اند، کوشش خواهد شد تا روش استنباط آموزه‌های اقتصادی اسلام که همسو با مبانی معرفت‌شناسی فقهی اسلام باشد، ارائه شود. بر اساس بیانات رهبر انقلاب، اقتصاد مقاومتی یک الگوی علمی متناسب با نیازهای کشور ما است و بهترین راه حل مشکلات اقتصادی کشور در حال حاضر است. اقتصاد مقاومتی یعنی مقاوم‌سازی محکم‌سازی پایه‌های اقتصاد؛ این چنین اقتصادی چه در شرایط تحریم، چه در شرایط غیر تحریم، بارور خواهد بود و به مردم کمک میکند. از دیدگاه مقام معظم رهبری پنج اصل اقتصاد مقاومتی عبارتند از: ۱- درون‌زا بودن ۲- برون‌گرا بودن ۳- مردم‌بنیاد بودن ۴- دانش‌بنیان بودن ۵- عدالت‌محور بودن.

### واژگان کلیدی

جهاد اقتصادی ، اقتصاد مقاومتی، اخلاق اقتصادی ، قرآن کریم، روایات اسلامی، تولید، توزیع و مصرف.

## طرح مسأله

مسائل اقتصادی نقش مهمی در زندگی مردم و رفاه حال شهروندان دارد و در میان همه عقلای عالم، برنامه ریزی اقتصادی برای پیشرفت و توسعه زندگی لازم و ضروریست، ادیان الهی نیز به قوانین اقتصادی توجه ویژه ای نموده اند، اقتصاد در اسلام تا این اندازه ارزش و اهمیت دارد که آن را قوام جامعه و ستون اصلی آن دانسته است. بخاطر این که جامعه برای تحقق آسایش و رفاه، نیازمند اموالی است که به درستی به کار گرفته شود تا اهداف مادی و دنیوی بشر تأمین شده و رشد و شکوفایی اقتصادی زمینه و بستر مناسبی را برای فعالیت های دیگر تربیتی بشر فراهم آورد.

قرآن کریم در آیه ۶۱ سوره هود یکی از فلسفه ها و اهداف آفرینش بشر و استقرار او در زمین را آبادانی و استعمار زمین دانسته که خود یک عمل و رفتار اقتصادی است. اما متأسفانه امروز به دلایل مختلف از جمله استعمار و سلطه جهانی و... مردم جهان بویژه مسلمانان و خصوصاً مردم ایران با مشکلات اقتصادی و سختی در معیشت مواجه شده اند و تنها راه برون رفت از این مشکلات، اقتصاد مقاومتی و جایگزینی اقتصاد دینی مقابل اقتصاد غربی در جامعه است. اقتصاد دینی، نیازمند مولفه هایی در زمینه تولید، ثروت و کالا خدمات و مصرف است که باید در چارچوب دین و منطبق با معارف اسلامی به خوبی در جامعه گسترش یابد.

نکته قابل توجه آن که: چه عواملی قوام بخش اقتصاد مقاومتی است؟ و راه های مقابله با فشارهای مترتب اقتصادی چیست؟

چگونه می توانیم در حوزه های تولید، توزیع و مصرف مفاهیم اخلاقی را با رعایت استاندارد های اقتصادی در جامعه نهادینه کنیم؟

مقام معظم رهبری مدظله العالی در چند سال اخیر بحث اقتصاد مقاومتی را مطرح و از آن به عنوان روشی مهم در تغییر مسیر حرکت اقتصادی یاد کرده اند. روشی که در برابر هجمه های دشمنان مانند سدی محکم می تواند کارآمد باشد. و توطئه ی اعمال تحریم های یک جانبه و غیر قانونی نظام سلطه برای وارد کردن فشار به جامعه را ملغی کند. از این رو در این پایان نامه به دنبال تبیین و بررسی آثار و موانع اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن و سنت هستیم.

یکی از اهداف ارزشمند انقلاب اسلامی ایران تدوین مبانی علوم انسانی از جمله اقتصاد از دیدگاه وحی و اهل بیت وحی (ع) است که به منظور تدبیر بهینه امور اجتماعی اقتصادی صورت می گیرد. مقاله حاضر، که در آن «مبانی اقتصاد از دیدگاه قرآن کریم و روایات» مورد بررسی قرار گرفته، گامی هرچند ابتدایی اما بدیع و راهگشا در این خصوص است. آموزه های دینی سرشار از آیات و روایاتی است که نشان می دهد تلاش ایثارگرانه، همراه با انگیزه های الهی، به گونه ای که

موجب استقلال اقتصادی و استغنائی کشور از بیگانگان گردد، نوعی جهاد در راه خدا محسوب می‌شود. در این میان، انبوه عظیمی از نظریات از سوی صاحب نظران در زمینه‌های گوناگون علوم انسانی، از جمله اقتصاد (که در آن ارائه راه‌های دست‌یابی به تولید، توزیع و مصرف بهینه خدمات مورد توجه است)، ابراز و در بوته نقد قرار گرفته است. اهمیت بررسی متفکرانه آیات قرآن کریم همراه با بهره‌گیری از حاصل تدبیرات اندیشمندان در آن، و به ویژه استفاده از افادات اهل بیت وحی علیهم السلام در این خصوص، بر نظریه پردازان اسلام شناس و بصیر در علوم انسانی پوشیده نیست. به همین دلیل، مباحث مبنایی اقتصاد از دیدگاه آیات قرآن کریم مورد بررسی قرار می‌گیرند. نکته مهم که در عرصه اقتصاد باید منظر نظر اندیشه‌وران قرار گیرد آن است که اقتصادی می‌تواند ایران اسلامی را به پیشرفت همراه با عدالت رهنمون شد که پایه‌های آن از آموزه‌های اسلام نشأت گرفته شده باشد.

تاکید حضرت آیت الله خامنه‌ای در باره تفاوت دیدگاه مکاتب اقتصادی گویای این واقعیت است که می‌فرمایند: «مسئله‌ی دیگر، نگاه غیرمادی به اقتصاد است. بسیاری از این مشکلاتی که در دنیا پیش آمده، به خاطر نگاه مادی به مسئله‌ی اقتصاد و مسئله‌ی پول و مسئله‌ی ثروت است. همه‌ی این چیزهایی که دوستان از انحرافهای غرب و مشکلات فراوان و مسئله‌ی استثمار و استثمار و اینها ذکر کردند، به خاطر این است که به پول و به ثروت نگاه ماده‌گرایانه وجود داشته. میتوان این نگاه را تصحیح کرد.

نام گذاری سال ۹۰ به «جهاد اقتصادی» که در حقیقت نمادی برای جهت دار شدن بهتر تولید علم، نظریه، الگوهای اقتصادی و برنامه‌های جاری کشور در سال پیش رو می‌باشد از آن جا حائز اهمیت است که جمهوری اسلامی ایران اکنون در ۳۳ سالگی تاریخ خود دوران بالندگی را پشت سر می‌گذارد و با سرعتی غیر قابل باور و بی سابقه در مسیرهای مختلف علمی، فناوری، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و . . . گام بر می‌دارد و در این میان از طرف دشمنانش به شدت تحت فشار اقتصادی برای شکست روبرو بوده اما با سر بلندی از این آزمون هم بیرون آمده و رهبری بزرگوار با این نام گذاری توجه بیشتری را به مساله اقتصاد معطوف کردند. در این مقاله سعی شده است که با بررسی متون قرآنی و حدیثی و نیز استفاده از یافته‌های پژوهشگران علوم قرآنی و حدیثی، و نیز با استفاده از آثار مکتوب در زمینه علم اقتصاد اسلامی، این موضوع از زوایای گوناگون آن مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد چون برای حصول نتیجه و دستیابی به مباحث پراهمیت، موضوع مورد پژوهش مطالعه دقیق و کنکاشی وسیع و فراگیر در کتب مختلف علوم تفسیری و قرآنی و نیز جوامع حدیثی شیعه و سنی، و تالیفات مورد بحث در علوم اقتصاد اسلامی، لذا مسلم به نظر می‌رسد که ملاحظه آراء و نظریات پژوهشگران این علوم ضرورت خواهد داشت.

بر اساس بررسی‌های به‌عمل آمده در زمینه‌ی جهاد اقتصادی از نظر قرآن کتب و مقالات فراوانی به نگارش درآمده است. اما در زمینه‌ی بررسی ابعاد جهاد اقتصادی و اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن و روایات اسلامی با تأکید بر اخلاق اقتصادی، تولید، توزیع و معرف تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. هرچند آثاری همچون کتاب اقتصاد شهید صدر با محوریت قرآن تألیف شده است اما به‌طور صریح و اختصاصی به این مهم پرداخته نشده است. طبق بررسی‌های به‌عمل آمده، کتب و مقالاتی که در حوزه‌ی پژوهش صورت گرفته به شرح ذیل است:

۱. مقاله‌ای با عنوان جایگاه فرهنگ قناعت (اقدام و عمل) و کارکردهای آن در تبیین و تحکیم مبانی اقتصاد مقاومتی از نگاه تعالیم اسلامی نوشته‌ی دکتر فیض ... اکبری دستک که در این مقاله قناعت و اقتصاد مقاومتی از منظر قرآن و حدیث و کلام امیر المومنین مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. همبستگی قناعت و آرامش روان از منظر علی (ع) در نهج‌البلاغه نوشته‌ی ابراهیم کلانتری و لیلا جنتی

۳. نقش اسلامی معرف در اقتصاد نوشته‌ی جمال میریان که نوشته در این مقاله سعی کرده است نقش مدیری را در تحقق اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های وحیانی اسلام تبیین کند.

۴. مقاله‌ای با عنوان اقتصاد اسلامی شاخص‌های زمینه‌ساز در جهاد اقتصادی نوشته حامد فتحعلیانی که در آن شاخصه‌های مدنظر قرآن برای تحقق اقتصاد اسلامی در یک جامعه را بررسی کرده و پس از آن بعضی از راهکارهای اقتصادی مندرج در قرآن و همچنین نتایج و آثار حاصله از اقتصاد اسلامی را واکاوی نموده است.

۵. کتاب اقتصادنا سید محمدباقر صدر در زمینه‌ی اقتصاد اسلامی است هدف از نگارش کتاب بیان مبانی اقتصاد اسلامی و تفاوت آن با دیگر مکاتب بزرگ اقتصادی بوده است.

۶. کتاب اندیشه‌های اقتصادی در نهج‌البلاغه نوشته‌ی دکتر سید محسن حائری ترجمه عبدالعلی آل بویه لنگرودی که کتابی جامع در خصوص شاخصه‌های اقتصادی نهج‌البلاغه در ارتقاء فرهنگ اقتصادی می‌باشد.

۷. مقاله جایگاه سعادت در سبک زندگی قرآنی نوشته مریم سلگی و زهره السادات نبوی که در این مقاله با استفاده از قرآن سبک زندگی اسلامی ایرانی پرداخته شده است. (سلگی، مریم، بهار ۱۳۹۸، ص ۲۸۵-۳۰۹).

### اهمیت جهاد اقتصادی و اقتصاد مقاومتی در مکتب اسلام

اهمیت بررسی متفکرانه آیات قرآن کریم همراه با بهره‌گیری از حاصل تدبیرات اندیشمندان در آن، و به ویژه استفاده از افادات اهل بیت وحی علیهم السلام در این خصوص، بر نظریه پردازان اسلام شناس و بصیر در علوم انسانی پوشیده نیست. به همین دلیل، مباحث مبنایی جهاد

اقتصادی و اقتصاد مقاومتی از دیدگاه آیات قرآن و روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## الف) ضرورت جهاد اقتصادی

۱- الف "جهاد اقتصادی" عامل استقلال و عزت جامعه اسلامی است؛ همانگونه که جهاد نظامی چنین است. گر چه اقتصاد از نظر ما وسیله است نه هدف، اما وسیله‌ای است گریزناپذیر و اهداف دینی و معنوی هم بدون آن تحقق یافتنی نیست. یکی از اصول اساسی در نظام فکری و سیاسی اسلام آن است که هیچ چیز، و از جمله نیازهای اقتصادی، نباید موجب سلطه بیگانگان بر جامعه اسلامی گردد. به همین دلیل است که قرآن کریم استقلال اقتصادی را "جمال" جامعه اسلامی می‌نامد؛ همانگونه که جهاد نظامی را باید "جلال" جامعه دانست. جهاد اقتصادی "گویای این حقیقت است که چنین جامعه‌ای خودکفاست، فقیر، مستمند و وابسته به دیگران نیست، خودش تولید می‌کند و آنچه را خود دارد، مصرف می‌نماید. این در واقع جمال استغناء و خودکفایی جامعه است. جمال، تولید و تأمین فرآورده‌های مورد نیاز یک ملت است و به تعبیر گویاتر جمال، استقلال اقتصادی و ترک هر گونه وابستگی است."

۲- الف) "جهاد اقتصادی" هم واجد جنبه‌های اثباتی مثل پیشرفت علم و فناوری و تولیدات بیشتر و برتر است، و هم واجد جنبه‌های سلبی که کاهش وابستگی به واردات و کنترل مصرف کالاهای خارجی از جمله آنهاست. نهادینه کردن فرهنگ استفاده از تولیدات داخلی - که در جای خود منوط به تجدید نظر در کیفیت کالاهای ساخت داخل است - و کاهش واردات کالاهای خارجی، همان نکته مهمی است که باید در برنامه جهاد اقتصادی در نظر گرفته شود؛ تا مبادا نظام و جامعه اسلامی به بیگانگان نیازمند و وابسته شود؛ زیرا از دست دادن استقلال اقتصادی، دیر یا زود، استقلال و عزت سیاسی و فرهنگی را هم تحت تأثیر خود قرار خواهد داد.

۳- الف) "جهاد اقتصادی" نیازمند بازشناسی منابع و بهره‌وری تمام از آنهاست؛ هم منابع مادی و هم انسانی. وانهادن منابع طبیعی و سوءمدیریت، مصداق‌های مهم کفران نعمت است که مانع تحقق شعار امسال می‌شوند. قرآن کریم پس از اشاره به نعمت‌هایی که در زمین قرار داده شده، یادآوری می‌کند: "او کسی است که عمران و آبادی زمین را به شما سپرد و قدرت و وسایل آرا در اختیار شما قرار داد". قرآن نمی‌گوید خداوند زمین را آباد کرد و در اختیار شما گذاشت، بلکه می‌گوید عمران و آبادی زمین را به شما تفویض کرد یعنی امکانات از هر نظر آماده است، اما شما باید با کار و کوشش آن را آباد سازید. در ضمن، این حقیقت نیز از آیه شریفه استناد می‌شود که برای عمران و آبادی باید به یک ملت فرصت داد و کارهای آن‌ها را به دست خودشان سپرد.

۴- الف) "جهاد اقتصادی"، علاوه بر این، الزامات و پیش‌نیازهای دیگری هم دارد که وحدت و انسجام ملی از مهمترین آنهاست. لشکر متفرق و پراکنده هیچگاه قادر به جهادی موفق

نیست؛ هر چند از ظرفیت فراوان و استعدادهای بزرگی هم برخوردار باشد. خداوند در قرآن اعلام فرموده است که جهادی را دوست دارد که همه در یک "صف" و مانند "بنیان مرصوص" باشند. اینجاست که "جهاد اخلاقی" نیز ضرورت پیدا می‌کند.

### ب) ضرورت‌های اقتصاد مقاومتی

۱- ب) اقتصاد مقاومتی یکی از بنیادی‌ترین عوامل رشد و پیشرفت انسان‌ها مسأله اقتصاد است. اگر اقتصاد جامعه یا اقتصاد خانواده دچار مشکل باشد و مردم با تنگدستی و محرومیت اقتصادی بسر ببرند، هیچ‌گونه باور اعتقادی و رفتار اخلاقی را پذیرا نخواهد بود. به همین جهت پیامبر ۹ فرمود: «كَأَدَّ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۲، قم. دار الحدیث، اول، ۱۴۲۹. ص ۳۰۷) ناداری نزدیک است که به کفر بینجامد. بی‌شک، رشد اقتصادی جامعه نشان‌دهنده اقتدار ملی، استقلال، عزت‌مندی و در مجموع، عامل برتری آن جامعه در سطح بین‌المللی است. لذا کشوری که از نظر اقتصادی، صنعت و تکنولوژی، به رشد و توسعه رسیده باشد، در دیگر جنبه‌های سیاسی و فرهنگی نیز برتر خواهد بود.

۲- ب) اما متأسفانه امروزه، ابزار اقتصادی یکی از ابزارهای مهم و تأثیرگذار در جهان است که کشورهایی همچون امریکا و اروپا با در اختیار داشتن آن، هر روز بر کشورهای دیگر خصوصاً ملت ایران فشار می‌آورند تا آن کشورها، خواسته‌های آنها را بپذیرند. بنابراین برای برون رفت از شرایط موجود، اقتصاد مقاومتی، مدلی اقتصادی است که تلفیقی از اقتصادهای سوسیالیستی و کمونیستی است و با امتیاز بهره‌گیری از رهنمودهای ناب اسلامی، یک اقتصاد تکاملی و برتر را ارائه می‌کند که با اجرایی شدن درست این اقتصاد نوظهور و دینی جامعه‌ی ایرانی-اسلامی را به سرمنزل مقصود خواهد رساند.

۳- ب) اقتصاد مقاومتی مجموعه‌ای از راهکارهایی است که در شرایط تحریم ایجاد می‌شود. در این راهکار عوامل اقتصادی اعم از دولت، تولیدکنندگان و خانواده‌ها وظایفی را برعهده می‌گیرند که اجرای آنها نه تنها آسیب‌پذیری اقتصاد در شرایط تحریم را به حداقل می‌رساند، بلکه باعث شکوفایی و رشد اقتصادی نیز می‌شود.

در دهه‌های گذشته عوامل زیادی بر رفتارهای اقتصادی مردم اثرگذار بوده است. از تبلیغات رسانه‌ای فراوان تا ورود کالاهای لوکس و تجمل‌گرایی، که باعث شده فرهنگ اقتصادی جامعه ما با رفتار اقتصادی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی فاصله بگیرد.

در این بررسی، خاطر نشان شده که از منظر قرآن کریم، اقتصاد سالم و رشدیابنده مبتنی بر اصول ذیل است: شناخت و تدبیر امور اقتصادی از راه تفقه، تعقل، اعتقاد به توحید (تجلی توحید در اقتصاد)، اعتقاد به معاد، اعتقاد به مظهری از عبودیت بودن عملیات اقتصادی، دخالت دولت در اقتصاد، عدالت در عملیات اقتصادی و تزکیه. مطالعه زندگی بشر در ادوار گوناگون تاریخ، گویای

این حقیقت است که یافتن شیوه‌های مناسب برای بقای بهتر و بیش‌تر (سعادت)، از مهم‌ترین دغدغه‌های خاطر تمامی انسان‌هاست و همواره برای نیل به این هدف، تلاش‌های فراوانی صورت گرفته است. گستردگی، ظرافت و در هم تنیدگی شوون‌گوناگون وجودی انسان از یک سو، و پیوندهای او با دیگر کاینات از سوی دیگر، آن‌چنان پیچیده و اعجاب‌انگیز است که تمامی جست‌وجوگران با فراست را به اظهار عجز از شناخت همه‌جانبه و دقیق انسان واداشته، و طنین فریاد «انسان موجود ناشناخته» را در زمین و زمان پراکنده است. در این میان، انبوه عظیمی از نظریات از سوی صاحب‌نظران در زمینه‌های گوناگون علوم انسانی، از جمله اقتصاد (که در آن ارائه راه‌های دست‌یابی به تولید، توزیع و مصرف بهینه خدمات مورد توجه است)، ابراز و در بوته نقد قرار گرفته است. در کنار دنیای بزرگ و در خور مطالعه وجود انسانی، عالم با عظمت، ژرف و قابل ملاحظه قرآن کریم، اعجاب هر اندیشمندی را سخت برمی‌انگیزاند؛ و به راستی که عالم قرآن کریم، دارای افقی فراتر و اعماقی ژرف‌تر از گستره و عمق وجودی انسان و دیگر مظاهر طبیعی است. اهمیت بررسی متفکرانه آیات قرآن کریم همراه با بهره‌گیری از حاصل تدبیرات اندیشمندان در آن، و به ویژه استفاده از افادات اهل بیت وحی علیهم‌السلام در این خصوص، بر نظریه پردازان اسلام شناس و بصیر در علوم انسانی پوشیده نیست. به همین دلیل، مباحث مبنایی اقتصاد از دیدگاه آیات قرآن کریم مورد بررسی قرار می‌گیرند.

### جهاد اقتصادی و بررسی ابعاد آن از منظر روایات

اسلام و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) همواره بر برنامه ریزی صحیح در زندگی مسلمانان تأکید نموده‌اند، دیدگاه اسلام نسبت به زندگی انسان جامع است و به تمام عرصه‌های زندگی توجه می‌کند. زهد و عبادت مولای متقیان در کنار تلاش و جهاد در عرصه اقتصادی و آبادانی نخلستان‌ها و انفاق آنها در راه خدا و برای معیشت مسلمانان در تاریخ ثبت شده است. مقاله مذکور در ارتباط با "بررسی ابعاد جهاد اقتصادی از دیدگاه روایات و احادیث اسلامی" می‌باشد که، به مهمترین این موارد که در تقسیم بندی ذیل به دو دسته، انحرافات اقتصادی و دسته دوم: اخلاق اقتصادی است به آنها می‌پردازیم:

الف) انحرافات اقتصادی، شامل: ربا، تبذیر، اسراف، معامله، اقتصاد

ب) اخلاق اقتصادی، شامل: قرض، حلال، حرام، روزی، صدقه، انصاف، قناعت، نیکو

کاری، سخاوت، بی‌نیازی، فقر و غنا، ثروت، جهاد اقتصادی.

## مفهوم شناسی اقتصاد مقاومتی

### اقتصاد در لغت

اقتصاد این کلمه در زبان واژه شناسان، از ماده «قَصَدَ» در معنای رفتن، روان شدن، قصد چیزی یا کسی را کردن، خواستن، نیت کردن، در اندیشه کاری بودن (آذرنوش، آذرتاش. فرهنگ معاصر عربی). خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العین در بیان مفهوم «اقتصاد» گفته است: قصد به معنای استقامه الطریق، یعنی پایداری در راه است. میانه روی در زندگی اقتصادی آن است که نه اسراف کند و نه «تقتیر» و سخت گیری. ص ۵۴.]

راغب در مفردات می گوید: «اقتصاد به معنای اعتدال در امور است بدون افراط و تفریط به تناسب هر موضوع. در اقتصاد اعتدال به پرهیز از اسراف و بخل ورزی است.» [راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. به کوشش: صفوان عدنان داودی. ۱۴۱۶ق، ص ۶۷۲] همچنین در لسان العرب، عمده معنای «اقتصاد» همان اعتدال و میانه روی ذکر شده است: «هرگاه توصیه می شود «علیکم بالقصد» یعنی بر شما باد ملازمت حدوسط بین افراط و تفریط در همه امور، اعم قول و فعل و فکر و عقیده و چیزهایی مانند آن.» [فراهیدی، خلیل بن احمد. پیشین. ص ۳۵۳.]

مصطفوی در نتیجه گیری از اقوال لغت شناسان می گوید: اصل در معنای قصد، توجه کردن به کار و اقدام عملی بر انجام آن است. دیگر معانی مانند اعتدال از قراین حالی و مقالی یا مقامی استفاده می شود یا از لوازم معنای اصلی به شمار می روند.

### اقتصاد در اصطلاح علم اقتصاد

اقتصاد در اصطلاح علم اقتصاد، به عنوان دانش بررسی رویدادهای اقتصادی در زمینه تولید، توزیع و مصرف به کار می رود [ آقا نظری، حسن. نظریه پردازی اقتصاد اسلامی. تهران: به عبارت دیگر، دانش اقتصاد به بررسی روش های به کارگیری منابع کمیاب به منظور تولید کالاها و خدمات برای توزیع میان افراد نیازمند و گروه های اجتماعی برای مصرف می پردازد. (ایروانی، جواد. اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث. ۱۳۸۴. ص ۲۴) ارسطو: علم اقتصاد یعنی مدیریت خانه] دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبنای اقتصاد اسلامی. تهران: سمت: ۱۳۷۱. ص ۳۰. آدم اسمیت: اقتصاد علم بررسی ماهیت علل ثروت ملل است. استوارت میل: اقتصاد عبارت است از بررسی ماهیت ثروت از طریق قوانین تولید و توزیع. [ فدیور، لویس. خودآموز اقتصاد. پیشین. ص ۸]. بنابراین، علم اقتصاد، دانشی است که به تخصیص بهینه کالاها و فرآورده ها می پردازد؛ علمی که به تشریح حیات اقتصادی و پدیده های آن و ارتباطشان با عوامل کلی آنها توجه دارد.

مسئله اقتصاد به عنوان یکی از مهم ترین مسائل زندگی بشری مطرح است و اسلام نیز

نگرش خاصی به آن دارد. نگاه اسلام به مسئله اقتصاد، نگاه خدامحورانه برای اصلاح و سعادت انسان است و اموراتصادی بشر را جزئی از مجموعه قوانین خود می‌داند که تنها می‌تواند قسمتی از حیات انسانی را تنظیم کند و حل مشکلات اقتصادی را در اصلاح مبانی عقیدتی و اخلاقی مردم مؤثر می‌شمارد. [میرمعزی، سید حسین. اقتصاد کلان با رویکرد اسلامی. : ۱۳۸۴، ص ۲۱]

### مقاومت در لغت

مقاومت مصدری است از ریشه «قوم» و هم ریشه مستقیم، قوام، استقامت و قیام است که هر کدام از این واژه‌ها معانی بسیار عمیقی را در خود دارند.

و به معنای «در برابر تهاجم دشمن مقاومت کردن، رو در روی دشمن ایستادن» [بندر ریگی، محمد. المنجد (عربی - فارسی)، ج ۲. تهران: ۱۳۸۴ بی نا. ص ۱۵۳۳]. «ایستادگی کردن» [معین، محمد. فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر: ۱۳۸۱، ص ۳۰۵۷]. «با کسی در امری برابری کردن، ضدیت کردن» [عمید، حسن. فرهنگ عمید، ج ۳. ت ۱۳۸۹. ص ۲۲۸۹] می‌باشد. همچنین در فرهنگ لغات، قوام را به معنی عدل و اعتدال معنی کرده‌اند [مصطفوی، حسن. پیشین، ج ۹. ص ۳۴۱؛ فیومی، احمد بن محمد. مصباح المنیر، ج ۲. ص ۵۲۰]. و همچنین، کتاب العین ذیل واژه قوام آورده است: «و القوام من العیش: ما یقیمک، و یغینک... قوام کل شیء: ما استقام به»<sup>۱</sup> فراهیدی، خلیل بن احمد. پیشین، ج ۵. ص ۲۳۳. و این واژه به معنای طلب قیام و اراده تداوم در آن امر و به انجام رساندن آن است.<sup>۱</sup> مصطفوی، حسن. پیشین، ج ۹. ص ۳۴۲-۳۴۳ همچنین مجمع‌البحرین، استقامت در کار را به معنای تمام کردن آن گرفته است.<sup>۱</sup> طریحی، فخر الدین. مجمع‌البحرین، ج ۶. ت ۱۳۷۵ ش، ص ۱۴۸

### مقاومت در اصطلاح

مقاومت در اصطلاح، تعریف نشده است و بعضی از اساتید دانشگاه از جمله ابراهیم رزاقی در مورد اصطلاح اقتصاد این گونه بیان می‌کند که مقاومت، اصطلاحی است که در حالت تهاجم از آن استفاده می‌شود و ایستادگی در برابر دشمن را می‌طلبد که اقتصاد یک بخش از آن به حساب می‌آید. [http://www.hawzah.net] ؛ به نقل از: از سیر تا پیاز اقتصاد مقاومتی، گفتگو: ابراهیم رزاقی، مجله شجره طیبه صالحین، ش ۱، ص ۳۶]

### استعمال اقتصاد و مقاومت در قرآن

مشتقات ریشه «قصد» در قرآن در معنای لغوی آن به کار رفته و ناظر به مفهوم جدید «اقتصاد» نیست، چنان که آیات: ... مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ<sup>۱</sup> مائده، ۶۶. به معنای معتدل در عمل [طبرسی، فضل بن حسن. مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳. ۱۳۷۲ ش، ص ۳۴۲]. ... فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ ...<sup>۱</sup> لقمان، ۳۲. ؛ «به معنای متمایل به طریق مستقیم» [مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه، ج ۱۷. ص ۸۸؛ ترجمه المیزان،

ج ۱۶. ص ۳۵۵.]

... فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ... [فاطر، ۳۲]: «به معنای میانه‌رو» [ترجمه المیزان، ج ۱۷. ص ۶۴؛ تفسیر نمونه، ج ۱۸. ص ۲۶۲؛ تفسیر هدایت، ج ۱۷. ص ۵۷]. لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ... [توبه، ۴۲]: «به معنای مسیری آسان و نزدیک» [ترجمه المیزان، ج ۹. ص ۳۸۰؛ مکارم شیرازی. پیشین، ج ۷. ص ۴۲۷. تفسیر هدایت، ج ۶. ص ۲۸۸؛ طبرسی، فضل بن حسن. پیشین، ج ۵. ص ۵۱] و «وَاقْصِدْ فِي مَشِيكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ... [لقمان، ۱۹].» «به معنای اعتدال در مشی [طبرسی، فضل بن حسن. پیشین، ج ۳. ص ۵۱، ص ۵۰۸؛ ترجمه المیزان، ج ۱۶. ص ۳۲۷؛ مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه، ج ۱۶. ص ۵۵] آمده است.»

در ادبیات قرآنی، «قوام» به معنی رعایت حد اعتدال و میانه‌روی به کار رفته است. در آیه ۶۷ سوره فرقان وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا، خداوند به مؤمنان توصیه می‌کند که در انفاق کردن (یا خرج کردن) نه اسراف و زیاده‌روی کنند و نه اقتار و خست به خرج دهند بلکه حد اعتدال و قوام را رعایت کنند.

در تفسیر مجمع البیان، ذیل این آیه، مقصود از قوام زندگی را چیزی دانسته است که انسان را بی‌نیاز کرده، استوار دارد. [مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷. استقامت، دلالت بر طلب قیام در امر یا عملی ارادی یا طبیعی می‌کند همان‌طور که در آیات فَاسْتَقِيمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ... هود، ۱۱۲<sup>۱</sup> و إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا... [فصلت، ۳۰].] فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ [توبه، ۷]. به همین معناست.

### بررسی مبانی اقتصاد اسلامی و تفاوت آن با سایر مکاتب غربی

اقتصاد اسلامی، بخشی از نظام ارزشی اسلام است که حاکی از این است که اقتصاد اسلامی و مدل‌های اقتصادی باید دربرگیرنده شریعت و اخلاق اسلامی بوده و باید در راستای مصلحت و دولت اسلامی عمل کنند. نشان داده خواهد شد که نظام ارزشی اسلام، با نظام ارزشی غرب، سازگار نیست و بر همین اساس، اقتصاد اسلامی نیز باید متفاوت از اقتصاد غربی باشد. در ادامه تلاش بر این است که شماری از این تمایزات نشان داده شود.

اقتصاد سیاسی غرب، در آغاز، بخشی از یک فلسفه اخلاقی بود. آدام اسمیت و پیروان وی، تا حدودی دلمشغول مسایل اخلاقی و قواعد رفتار خوب اجتماعی بودند. ولی به مرور زمان، اقتصاد غرب به تدریج از اخلاق جدا شد و اقتصاددانان غربی، از آن به عنوان رشته‌ای فارغ از ارزش، یاد کردند. متعاقباً، اقتصاددانان غربی، برای تبیین انگیزه‌های افراد در مورد فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، بر منافع شخصی تمرکز کردند. در این محیط اجتماعی، دست

نامرئی بازار، مسوولیت عواقب ناخواسته تبدیل منافع فردی به «خیر» اجتماعی و ثروت ملل را بر عهده دارد.

دگرذیسی اقتصاد مدرن غرب، زمانی کامل شد که اقتصاد، پایگاه سیاسی خود را از دست داد و مفهوم بازدهی را اقتباس کرد. بازدهی یک راه‌حل اقتصادی، با اصل مطلوبیت «پاره‌تو»، ارزیابی می‌شود. یک راه‌حل، زمانی از مطلوبیت پاره‌تویی برخوردار است که دیگر امکان بهبود آن وجود نداشته باشد، به این معنی که فرد می‌تواند، با بدتر کردن وضع فرد دیگری، رفاه خود را بیش‌تر سازد. به نظر می‌رسد همان‌طور که متن زیرین نشان می‌دهد، موازنه‌ای میان مطلوبیت پاره‌تویی (بازدهی) و عدالت، انصاف و دیگر مسایل توزیعی وجود داشته باشد:

بدون شک، اقتصاد اسلامی، از نوع هنجاری است، در حالی که اقتصاد غربی از نوع اثباتی بوده و بنیان‌های اخلاقی خود را از دست داده است. از این رو، اقتصاد غربی، فارغ از ارزش است، در حالی که، اقتصاد اسلامی، توسط ارزش‌های اسلامی، هدایت می‌شود.

اقتصاد کلاسیک غرب، بر ایده نیازهای نامحدود افرادی بنا شده است که با منابع محدود مواجهند و انسان اقتصادی، الگوی رفتار اقتصادی را نشان می‌دهد. انسان اقتصادی کلاسیک، فردی عقلانی و حسابگر است که در پی به حداکثر رساندن خوشبختی (سود) خود است. جست‌وجوی افراد برای خوشبختی، با یک تحلیل هزینه - منفعت تصمیمات، نشان داده می‌شود. علاوه بر این، به خاطر کمبود منابع، افراد به خاطر تامین خوشبختی‌شان، باید با یکدیگر رقابت کنند، از این رو، انسان اقتصادی، فردی زیاده‌طلب و رقابت‌جو بوده که تنها به منافع شخصی خود علاقه‌مند است. علاوه بر این، به خاطر جدایی اقتصاد از فلسفه اخلاق، رفتار انسان اقتصادی عقلانی و مادی‌گرا، به محاسبه‌ای فارغ از ارزش، تبدیل شده است.

در تقابل با اقتصاد کلاسیک، اقتصاد اسلامی با وفور منابع الهی و فرض نیازهای محدود افراد، شروع می‌شود. مسأله کمبود منابع در اقتصاد کلاسیک، از فرض غیرطبیعی نیازهای نامحدود ناشی می‌شود. نیازهای انسان از دو منبع متفاوت، سرچشمه می‌گیرد. طبیعت و جامعه، نیازهای طبیعی انسان‌ها، مشابه هم بوده و بنا به تعریف، محدود است. برای مثال، افراد برای زنده ماندن به غذا نیاز دارند. با این وجود، نوع غذا، مقدار آن و کیفیت غذایی که مصرف می‌شود، محصول جانبی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی است. از این رو، نیازهای نامحدود انسانی، اغلب نیازی مصنوعی بوده و با شیوه‌هایی ساختگی، مانند تبلیغات، ایجاد می‌شوند. اسلام، همانند دیگر ادیان، تمامی رفتارهای انسانی، از جمله نیازهای فرد را با محدودیت‌های اخلاقی و شرعی، کنترل می‌کند.

## نگاهی گذرا به مهمترین آموزه های اخلاق اقتصادی در سه حوزه تولید، توزیع و مصرف با رویکرد اسلامی

مراد از «اخلاق اقتصادی»، مجموعه ای از صفات و رفتارها به منظور دستیابی به رشد اقتصادی پایدار و مطلوب، سالم سازی فعالیتهای اقتصادی و مصرف بهینه است و فرد مسلمان در پرتو اعتقادات دینی، خود را ملزم به انجام دادن یا ترک کردن آنها می داند «اخلاق اقتصادی» بخشی از آموزه های اسلامی است که از یکسو، مؤلفه های رشد و توسعه اقتصادی و رفاه عمومی را ارائه می کند. از سوی دیگر، شیوه ها و عناصر مقابله با مفاسد و سالم سازی فعالیتهای اقتصادی را برمی نمایاند و بستر لازم را برای رشد معنوی و سعادت ابدی انسان نیز فراهم می سازد. این نوشتار، پس از اثبات رابطه اخلاق با اقتصاد و نقد مبانی سرمایه داری، مبنی بر جدایی آن دو، مهم ترین عناصر اخلاق اقتصادی را در سه بخش «تولید»، «توزیع» و «مصرف» مورد بررسی قرار می دهد.

### الف - آموزه های دینی و کاربرد آن در بخش تولید

**جایگاه کار و تولید در قرآن و حدیث:** با آنکه کار نزد بسیاری از نژادهای بشری در روزگاران گذشته، امری سخت، سخیف و مخصوص برده ها به شمار می رفته است. در معارف اسلامی، کار و فعالیتهای تولیدی جایگاهی بس ارجمند دارد؛ قرآن کریم در آیه های فراوانی یادآوری می کند که خداوند، منابع و امکانات تولید را در اختیار انسانها قرار داده و با تأکید بر تصرف در عوامل تولید، آنان را به آباد کردن زمین و برطرف کردن نیازهای معیشتی خود، تشویق کرده است و می فرماید: «هو أنشأكم من الأرض و استعمرکم فیها» (هود/ ۶۱) «اللّه الذی سخرّ لکم البحر لتجرى الفلک فیه بأمره و لتبتغوا من فضله و لعلکم تشکرون و سخرّ لکم ما فی السموات و ما فی الأرض جمیعا منه» (جاثیه/ ۱۲ و ۱۳) مصداق بارز «ابتغاء فضل» در این گونه آیه ها، «فعالیتهای تولیدی» است. افزون بر اینها، آیه هایی که به «فراهم سازی زمینه تولید» (اعراف/ ۱۰؛ حجر/ ۲۰) اشاره دارند و نیز آیه هایی که به «مطلق تصرف» (ملک/ ۱۵؛ بقره/ ۱۶۸؛ انعام/ ۱۴۱، ۱۴۲) «آمادگی همه جانبه» (انفال/ ۶۰) فرمان می دهند، نیز به گونه التزامی، بر مطلوبیت فعالیتهای تولیدی دلالت دارند. روایتهایی که دیدگاه اسلام را در این باره مشخص کرده اند، نیز از تنوع و گستردگی ویژه ای برخوردارند: «ارزش گذاری معنوی فعالیتهای تولیدی» «تبیین ارزش مادی کار» و «تشویق عملی به کار و تولید در سیره معصومان بخشی از این آموزه هاست. از مجموع این آموزه ها در این زمینه، نکات ذیل استفاده می شود: ۱. در نظام ارزش گذاری اسلام، کار و تولید، نه امری صرفا مادی، بلکه عبادتی بزرگ و دارای ارزش ذاتی است؛ بدین معنا که کار و تولید، صرفا مقدمه کسب کردن سود و درآمد یا ضرورتی برای

جلوگیری از فقر نیست، بلکه نفس کار کردن به سبب آثار مثبت اقتصادی، روحی و اخلاقی آن مطلوب است؛ از این رو انسان در عین توانگری و بی‌نیازی، موظف به کار و تلاش است ( و در عین حال، ارزش آن، به رعایت اخلاق کار منوط می‌باشد. ۲. حق تولید و بهره‌برداری از زمین و امکانات آن، برای تمام انسانهاست، نه گروهی خاص ۳- کار و تلاش با اخلاق و دینداری، رابطه‌ای متقابل دارد؛ کار، بستر مناسبی برای رشد فضیلت‌های اخلاقی و یاور انسان در دینداری است و در مقابل، گزاره‌های اخلاقی و آموزه‌های دینی، مشوق و زمینه‌ساز کار بیشتر است. ۴- بیکاری، افزون بر رکود اقتصادی، آثار مخربی نیز بر جسم، جان و اخلاق آدمی وارد می‌کند و زمینه بروز «مفاسد اخلاقی و اجتماعی» و سلب نشاط زندگی را فراهم می‌سازد. اخلاق کار از دیدگاه اسلام قبلاً اشاره شد که ارزش کار و تولید در اسلام، به رعایت اخلاق و ارزش‌های دینی در این عرصه منوط است. عناصر اخلاقی کار و تولید در آموزه‌های دینی بسیار گسترده است. تحقق عینی این عناصر، از یکسو، زمینه‌ساز گسترش و بهینه‌سازی فعالیت‌های تولیدی و در نتیجه رشد اقتصادی است و از سوی دیگر، ضمن جهت‌دهی به فعالیتها و سرمایه‌گذارها، سالم‌سازی آنها را موجب می‌شود. برخی از مهم‌ترین این عناصر به همراه کارکرد اقتصادی اخلاقی آنها چنین است:

**۱. هدفمندی و انگیزه سالم در نگرش اسلام، هدف‌نهایی انسان، تکامل در پرتو نیل به قرب الهی است؛** از این رو، هدف‌نهایی نظام اقتصادی اسلام، فراهم کردن زمینه‌های لازم برای دستیابی افراد به کمال مطلوب است. برای تحقق این هدف، یکسری «اهداف میانی» مطرح می‌گردد که از یکسو، به عنوان انگیزه‌های فعالیت‌های تولیدی فرد مسلمان تلقی می‌شود و از سوی دیگر، مقدمه نیل به هدف‌نهایی است. «انجام دادن وظایف عبادی»، «تأمین نیازهای زندگی و رسیدن به رفاه نسبی» «خودکفایی و اقتدار جامعه» و «مشارکت در خدمات اجتماعی» از مهم‌ترین اهداف فرد مسلمان در کار و تولید است.

**تفاوت در هدفها و انگیزه‌ها، یکی از وجوه تمایز کار و تولید در مکتب اقتصادی اسلام با مکتب سرمایه‌داری است؛** چرا که در مکتب سرمایه‌داری، هدف از تولید، صرفاً افزایش دادن سود و درآمد است؛ از این رو، مجالی را برای اندیشیدن ارزشها و رعایت محدودیت‌های اخلاقی در کار و تولید باقی نمی‌گذارد.

**۲. وجدان کاری «وجدان کاری» به معنای «گرایش به انجام دادن صحیح کار و وظایف شغلی، بدون نظارت مستقیم» است که از نشانه‌های آن، انجام کار بیشتر و بهتر، کنترل درونی و مسئولیت‌پذیری است.** ( عواملی چند بر ایجاد و تقویت وجدان کاری مؤثر است که در متون دینی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است؛ «اصلاح نگرش» (نفی پاره‌ای از پندارهای نادرست و خرافی درباره سرنوشت انسان و جوامع «رضایتمندی از کار» (از طریق تبیین ارزش معنوی و

اجتماعی و آثار کار)، «آموزش و الگوسازی» «تقویت احساس مسئولیت» و «توجه دادن جامعه به پی آمدهای ضعف وجدان کاری» از این عوامل است.

**۳ و ۴. تخصص و تعهد** «تخصص و تعهد»، دو ویژگی اساسی نیروی کار و مدیریت است که در آموزه های دینی، به شدت مورد تأکید است، به گونه ای که ممکن نیست هیچ یک بدون دیگری، ملاک ارزیابی و مطلوبیت باشد: «إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرَ الْقَوَى الْأَمِينِ». «قال اجعلنی علی خزائن الأرض إني حفيظ عليم». در بینش اقتصادی اسلام، «متعهد غیر متخصص» در ردیف «متخصص خائن» قرار می گیرد. امام صادق علیه السلام در این باره می فرماید: «ما أبالی ائتمنت؛ خائناً أو مضيعاً» از این رو آگاهی از دانشهای هر زمان و افزایش تخصص، در کنار پاکی و تعهد، از وظایف دینی نیروی کار است، به گونه ای که تعهد او اقتضا می کند، از پذیرش کاری که تخصص و توان آن را ندارد، خودداری ورزد. ۵ - انضباط کاری نظم و انضباط و مدیریت زمان، از مهم ترین عوامل بهره برداری بهینه از سرمایه هاست؛ از این رو، علاوه بر تأکید بر رعایت نظم، شاخصه های انضباط در فعالیتهای اقتصادی نیز مورد تأکید است. برخی از این شاخصه ها عبارت است از: «تقسیم وقت» «تقسیم کار بر اساس توانمندیها و تخصص افراد».

### ب- آموزه های دینی و کاربرد آن در بخش توزیع

۲- اخلاق توزیع و تجارت مشکل اساسی اقتصاد، از دیدگاه مکتب سرمایه داری، «کمبود نسبی منابع طبیعی» و از دیدگاه مارکسیسم، «مشکل تضاد بین شکل تولید و روابط توزیع» است ولی از منظر اسلام، مشکل اساسی اقتصاد به «خود انسان و ظلم و کفران او» برمی گردد. ظلم او در عرصه اقتصادی به شکل توزیع نابرابر ثروت و نیز مبادلات ناسالم نمود می یابد و کفران او، به شکل إهمال منابع طبیعی تولید و مصرف نادرست است؛ از این رو، بخشی از آموزه های اخلاقی اقتصادی اسلام، به دو عرصه «توزیع ثروت» و «توزیع کالاها و خدمات» (مبادلات) اختصاص دارد؛ الف) توزیع ثروت توزیع نابرابر ثروت و امکانات، از مهم ترین مشکلاتی است که اغلب جوامع بشری و از جمله کشور ما از آن رنج می برد. آموزه های اسلامی، به هدف برقراری عدالت اقتصادی و مقابله با فقر و زراندوزی (تکاثر)، شیوه هایی را ارائه نموده است که یکی از آنها «مقابله فرهنگی با خاستگاهها و پی آمدهای فقر و تکاثر در قالب ارائه اخلاق اقتصادی» است تحقق اخلاق اقتصادی و رفتارهای برخاسته از آن که در ادامه می آید، بر یک سلسله اصول اعتقادی و زیرساختهای معرفتی جامعه اسلامی مبتنی است که مهم ترین این اصول سه مورد است: ۱. اصل مالکیت خداوند و جانشینی و امانتدار بودن انسان. ۲. اصل عدالت، نفی افراط و تفریط مالی (فقر و تکاثر) و لزوم برخورداری «تمام مردم» از «همه امکانات» با پذیرش اختلافی معقول در سطح برخورداری. ۳. اصل اخوت که در عرصه اقتصادی، به شکل مواسات

مالیو نیز ایثار مالی، به شدت مورد تأکید است. توزیع نابرابر ثروت و مقابله با آن از نگاه اخلاقی با توجه به پی آمدهای ناگوار فقر و تکاثر در ابعاد گوناگون، از جمله آثار منفی روحی و اخلاقی آنها، آموزه های دینی با طرح شیوه «مقابله فرهنگی با فقر و تکاثر و آثار آنها» تلاش می کند تا از یکسو زمینه عدالت اقتصادی را فراهم سازد و از سوی دیگر، آثار نامطلوب فقر و تکاثر را به ویژه در عرصه اعتقادی و اخلاقی خنثی کند. مهم ترین ابعاد این شیوه از این قبیل است: ۱. تحکیم ارزشهای اصیل این بُعد به دو گونه، صورت پذیرفته است: الف) تأکید بر ارزشهای اصیل از دیدگاه اسلام همچون «ایمان و عمل صالح»، «تقوا»، «علم»، «جهاد مالی و جانی» «زهد» و «ایثار». ب) به کارگیری واژگان پرکاربرد ادبیات نظام ارزشی جامعه تکاثری، در مفاهیم معنوی و ارزشی. در واقع، بهره گیری از بار ارزشی این واژه ها (که ریشه در حس منفعت طلبی انسان دارد) به سود معنویت و سعادت ابدی انسان؛ برای نمونه، به کارگیری واژه های «تجارت»، «خرید و فروش و سود» و «ثروت» در مفاهیم معنوی. ۲. در هم شکستن ارزشهای تکاثری این بُعد به شیوه های گوناگون نمود یافته است؛ از جمله: «حذف ثروت از معیارهای ارزیابی»، «تبیین جایگاه ثروتمندان متکاثر و زراندوزان، به عنوان سرچشمه های ظلم اقتصادی» و نیز «تأکید بر همنشینی با محرومان و دوری از متکاتران». ۳. تبیین وظایف ثروتمندان و فقرا به هدف تحقق عدالت و دست کم کاستن اثرات نامطلوب اخلاقی و اجتماعی فقر و ثروت زیاد، وظایفی اخلاقی و رفتاری برای ثروتمندان و فقیران مؤمن ارائه شده است. در بخش وظایف ثروتمندان می توان به دو مورد اشاره کرد: الف) تبیین اخلاق توانگری؛ همچون: «نگرش توحیدی به ثروت»، «لزوم آراسته شدن به فضیلت‌هایی همچون سخاوت، فروتنی و شکر» و «پرهیز از بخل، طغیان و لهو». ب) تأکید بر رسیدگی به محرومان در دو بُعد «عاطفی» و «مالی» رسیدگی به بُعد مالی محرومان از سوی ثروتمندان بخش قابل توجهی از آموزه های دینی به آن اختصاص یافته است. درباره وظایف فقرا نیز افزون بر تشویق به کار و تلاش برای رهایی از فقر، بر رعایت «اخلاق تنگدستی» تأکید می شود. برخی از این وظایف عبارت است از: «آراسته شدن به «غناى نفس» (عزت نفس) و پرهیز از اظهار فقر»، «پرهیز از تکدی گری» و «پرهیز از تواضع ذلت گونه در برابر ثروتمندان». به خوبی روشن است که تحقق اخلاق فقر و ثروت در جامعه، ارزشهای نظام سرمایه داری و تکاثری را به حاشیه می راند و ضمن بسترسازی برای عدالت اجتماعی، پی آمدهای فقر و تکاثر را نیز کاهش داده و یا خنثی می سازد. ب) توزیع کالاها و خدمات آموزه های اخلاقی ارائه شده در این بخش، بیشتر بر «اخلاق تجارت» متمرکز است که بخش قابل توجه و غالباً مستقلی از متون حدیثی و فقهی به آن اختصاص دارد. در این مقام برای اختصار تنها به ذکر اصول حاکم بر اخلاق تجارت و نمودهای آن و پاره ای از نکات لازم بسنده می کنیم. اصول حاکم بر اخلاق تجارت و مصادیق برخاسته از آن عبارت است از: ۱.

«اصل توجه به معنویات» در قالب یاد خدا و معاد و توجه به نماز در هنگام داد و ستد. ۲. «اصل عدالت»: رعایت میزان سود عادلانه، حذف واسطه گری غیر لازم، نفی کم فروشی و مداخله نکردن در معامله دیگران. ۳. «اصل خیرخواهی و نفی غش (فرب)»: ممنوعیت فروش کالاهای تقلبی و نفی تبلیغات خلاف واقع. ۴. «اصل احسان» پرهیز از سودخواهی در موارد خاص، مواسات مالی و آسان گیری در معامله. ۵. «اصل امانت بودن اموال»: ممنوعیت راکدگذاری سرمایه و نفی احتکار. روشن است که تجارت مورد تأکید اسلام، تنها در چارچوب احکام و ارزشهای اخلاقی تحقق پذیر است که در غیر این صورت، مورد نکوهش قرار می گیرد و با توجه به همین نکته، راه رهایی از گزاره های متعارض نما درباره تجارت، آشکار می گردد؛ از این رو، برای نهادینه شدن اخلاق تجارت، راهکارهایی از قبیل «آموزش عمومی» «تحکیم بنیانهای اعتقادی» و «نظارت بر بازار» مطرح می شود.

### ج- آموزه های دینی و کاربرد آن در بخش مصرف

۳- اخلاق مصرف، از نظر اقتصادی، هم علت غایی تولید و توزیع است و هم علت صوری؛ بدین معنا که این مصرف کننده است که به تولید و چگونگی توزیع، شکل و جهت می دهد. نقش مصرف بر سایر عرصه های اجتماعی و سیاسی و نیز آثار آن بر جسم و جان آدمی کاملاً روشن است. از سوی دیگر، الگوی مصرف فرد و جامعه، متأثر از عوامل متعدد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است و در این میان، اصول و ارزشهای اخلاقی و دینی، نقش تعیین کننده ای در تعیین الگوی مصرف دارد. آنچه در پی می آید، نگاهی به اصول و محدودیتهای مصرف از دیدگاه قرآن و حدیث است که در تعیین الگوی مصرف متناسب با اهداف و جهان بینی اسلام تأثیرگذار است. اهداف و انگیزه های مصرف در اقتصاد سرمایه داری، هدف نهایی از مصرف، «افزایش مطلوبیت» (لذت و رضایت فرد) است؛ از این رو، خواسته های انسانی، فراتر از دایره نیازهای متعادل جسمی و روحی است و شامل نیازهای کاذب و افراط در نیازهای حقیقی نیز می شود. در مکتب اسلام که سعادت مادی و معنوی فرد و جامعه را هدف نهایی دارد، یکسری اهداف میانی و به تعبیری بهتر، راهکارهای تحقق هدف نهایی برای مصرف مطرح شده است، بدین سبب، غالباً در کنار امر به مصرف، به هدف آن نیز اشاره شده است. «رعایت تقوا»، انجام کارهای شایسته»، «شکر» و «ادای حقوق» بخشی از اهداف و انگیزه های مصرف می باشند. محدودیتهای مصرف از آنجا که مصرف از دیدگاه اسلام، همچون مقدمه ای برای رسیدن به سعادت حقیقی و کمال مطلوب است، مصرف کالاهایی که آدمی را از رسیدن به آن باز دارد، ممنوع است. مهم ترین محدودیتهای مصرف در ذیل می آید: ۱. کالاهای ممنوع. ۲. اسراف و تبذیر: به سبب پی آمدهای بی شمار اسراف و تبذیر در عرصه اقتصادی. تضییع حقوق دیگران، مفاسد اخلاقی و سقوط معنوی ناشی از آن دو، بخش وسیعی از آموزه های اخلاقی اقتصادی

اسلام، به این موضوع اختصاص دارد. بخشی از این آموزه‌ها عبارت است از: الف) تعیین معیارهای اسراف و تبذیر؛ شامل: مصرف در راه معصیت، تضییع کالاها، زیانبار بودن مصرف و استفاده فراتر از حد نیاز. ب) تبیین گسترده اسراف و تبذیر و استثنا ناپذیر بودن آن. ج) تبیین زمینه‌ها و عوامل اسراف و تبذیر؛ از جمله: ناآگاهی، هواپرستی، رذیلت‌های اخلاقی، الگوپذیری از مسرفان، و تولید و عرضه نادرست کالا د) شیوه‌های مقابله؛ همچون: تقویت باورها، نظارت همگانی و تربیت خانوادگی ۳. اتراف (رفاه زدگی و مصرف‌گرایی افسارگسیخته): «اتراف» که به معنای برخورداری از نعمت فراوان و غرق شدن در شهوات و خوشگذرانی‌های توأم با غرور و طغیان است از محدودیت‌های مصرف در اسلام و از وجوه تمایز این مکتب با مکتب سرمایه‌داری به شمار می‌رود. از دیدگاه قرآن کریم، پدیده اتراف، زمینه‌ساز تکذیب حق و مقابله با پیامبران و مصلحان اجتماعی فساد اخلاقی و رفتاری و نابودی فرهنگها و تمدن‌هاست؛ از این رو شیوه‌هایی برای مقابله با آن ارائه کرده است: تقویت باورها و ارزش‌های اصیل، برقراری عدالت اجتماعی، و دوریِ خواص از اتراف و رفاه زدگی. اصول حاکم بر مصرف از دیدگاه اسلام، چگونگی و مقدار مصرف، بر اساس معیارها و اصولی مشخص می‌گردد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم: ۱. اصل نیاز: تأمین نیازمندی‌های مادی و دستیابی به رفاه نسبی (به دور از اسراف و تجمل‌گرایی) از مهم‌ترین اصول حاکم بر مصرف است. با این حال، یکی از مباحث اساسی در عرصه اخلاق مصرف، نفی نیازهای غیر واقعی است. نیازهایی که ناشی از خواسته‌های نفس و امیال بی‌کرانه آدمی تبلیغات بازرگانی و یا برخاسته از شأن‌های اعتباری است که نه تنها ضرورتی ندارند، بلکه عامل سقوط و انحطاط روحی، اخلاقی و اجتماعی‌اند. ۲. اصل تقدیر معیشت: یعنی تدبیر امور اقتصادی و انضباط مالی با توجه به سه محور «نیازها»، «تناسب درآمدها با هزینه‌ها» و «شرایط اقتصادی جامعه و عموم مردم» ۳. اصل اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط در مصرف که با دو معیار «نیاز» و «شرایط زمان» تعیین می‌گردد. ۴. اصل توجه به اولویتها در هزینه‌های مصرفی. ۵. اصل ساده زیستی و قناعت. ۶. اصل الگوپذیری از بیگانگان. ۷. اصل انفاق مازاد درآمد. این اصول و ارزش‌ها، همگی در راستای مبانی نظام اقتصادی اسلام و به منظور دستیابی به هدف نهایی و سعادت مادی و معنوی انسان سامان یافته است.

پنج اصل اقتصاد مقاومتی از دیدگاه مقام معظم رهبری عبارتند از:

- ۱- درون‌زا است: یعنی از دل ظرفیتهای خود کشور ما و خود مردم ما می‌جوشد؛ رشد این نهال و این درخت، متکی است به امکانات کشور خودمان؛ درون‌زا به این معنا است.
- ۲- برون‌گرا است: یعنی این اقتصاد مقاومتی، به این معنا نیست که ما اقتصاد خودمان را محصور می‌کنیم و محدود می‌کنیم در خود کشور؛ با اقتصادهای جهانی تعامل دارد، با

اقتصادهای کشورهای دیگر با قدرت مواجه می شود.

۳- مردم‌بنیاد است: یعنی بر محور دولت نیست و اقتصاد دولتی نیست، اقتصاد مردمی است؛ با اراده‌ی مردم، سرمایه‌ی مردم، حضور مردم تحقق پیدا میکند. دولتی نیست؛ به این معنا نیست که دولت در قبال آن مسئولیتی ندارد؛ چرا، دولت مسئولیت برنامه‌ریزی، زمینه‌سازی، ظرفیت‌سازی، هدایت و کمک دارد. کار اقتصادی و فعالیت اقتصادی دست مردم است، مال مردم است؛ اما دولت - به‌عنوان یک مسئول عمومی - نظارت می کند، هدایت می کند، کمک می کند. آن جایی که کسانی بخواهند سوءاستفاده کنند و دست به فساد اقتصادی بزنند، جلوی آنها را می‌گیرد؛ آنجایی که کسانی احتیاج به کمک دارند، به آنها کمک می‌کند. بنابراین آماده‌سازی شرایط، وظیفه‌ی دولت است؛ تسهیل میکند.

۴- دانش‌بنیان است: یعنی از پیشرفتهای علمی استفاده می‌کند، به پیشرفتهای علمی تکیه می‌کند، اقتصاد را بر محور علم قرار می‌دهد؛ اینکه گفته می‌شود دانش‌محور، معنای آن این نیست که عناصر با تجربه‌ی صنعتگر یا کشاورز که در طول سالهای متمادی کارهای بزرگی را بر اساس تجربه انجام داده‌اند، اینها نقش ایفا نکنند؛ نخیر، نقش بسیار مهمی هم به عهده‌ی اینها است.

۵- عدالت‌محور است: یعنی تنها به شاخصهای اقتصاد سرمایه‌داری - [مثل] رشد ملی، تولید ناخالص ملی - اکتفا نمی‌کند؛ در حالی که تولید ناخالص ملی یک کشوری خیلی هم بالا می‌رود، اما کسانی هم در آن کشور از گرسنگی می‌میرند! بنابراین شاخص عدالت - عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی در جامعه - یکی از شاخص‌های مهم در اقتصاد مقاومتی است، اما معنای آن این نیست که به شاخص‌های علمی موجود دنیا هم بی‌اعتنایی بشود؛ نخیر، به آن شاخصها هم توجه می‌شود، اما بر محور «عدالت» هم کار می‌شود. عدالت در این بیان و در این برنامه به معنای تقسیم فقر نیست، بلکه به معنای تولید ثروت و ثروت ملی را افزایش دادن است.

## نتیجه گیری

وضوح تاکید آموزه های اعتقادی و اخلاقی اسلام به سرمایه های اجتماعی مسلمانان در ۴۰ کشور جهان با برنامه ریزی برای گسترش فعالیت های داوطلبانه و زمینه سازی برای گسترش فعالیت های اجتماعی مسلمانان می باشد نتایج این مطالعه نشان داد که بی توجهی و عدم احساس مسئولیت در قبال این علم مقدمات تقویت تولید، توزیع و مصرف را فراهم می کند و با تقویت شاخصه های اخلاقی در اقتصاد این مهم ملکه می گردد.

نگرش اسلام به مسائل اقتصادی و با رویکرد قرآنی و حدیثی، مساله مهمی است که باید از سوی انیسمندان اسلامی بویژه در زمینه علوم اقتصادی مورد توجه خاصی قرار گیرد. پرداختن به مباحث مبنایی اقتصاد از دیدگاه آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) و از طرفی بکارگیری آموزه های اخلاق اقتصادی در عرصه های مهم اقتصادی و در سه بخش مهم، تولید و کار، بخش توزیع و همچنین بخش مصرف، می تواند مولفه های رشد و توسعه اقتصادی و نیز رفاه عمومی را فراهم کند. از سوی دیگر، شیوه ها و عناصر مقابله با مفاسد و سالم سازی فعالیت های اقتصادی را برمی نمایاند و بستر لازم را برای رشد معنوی و سعادت ابدی انسان نیز فراهم می سازد. جهاد اقتصادی، موجب استقلال اقتصادی و استغنای کشور از بیگانگان و نوعی جهاد در راه خدا محسوب می شود. واز طرفی در حقیقت نمادی برای جهت دار شدن بهتر تولید علم با توجه دادن به الگوهای اقتصادی و برنامه های جاری کشور باشد.

**تاکید حضرت آیت الله خامنه ای** در باره تفاوت دیدگاه مکاتب اقتصادی گویای این واقعیت است که می فرمایند: «مسئله ی دیگر، نگاه غیرمادی به اقتصاد است. بسیاری از این مشکلاتی که در دنیا پیش آمده به خاطر نگاه مادی به مسئله ی اقتصاد و مسئله ی پول و مسئله ی ثروت است. همه ی این چیزهایی که دوستان از انحراف های غرب و مشکلات فراوان و مسئله ی استثمار و استعمار و اینها ذکر کردند، به خاطر این است که به پول و به ثروت نگاه ماده گرایانه وجود داشته میتوان این نگاه را تصحیح کرد.

همچنین بر اساس بیانات رهبر انقلاب، اقتصاد مقاومتی یک الگوی علمی متناسب با نیازهای کشور ما است و بهترین راه حل مشکلات اقتصادی کشور در حال حاضر است. اقتصاد مقاومتی یعنی مقاوم سازی محکم سازی پایه های اقتصاد؛ این چنین اقتصادی چه در شرایط تحریم، چه در شرایط غیر تحریم، بارور خواهد بود و به مردم کمک میکند. از دیدگاه مقام معظم رهبری پنج اصل اقتصاد مقاومتی عبارتند از: ۱- درونزا بودن ۲- برون گرا بودن ۳- مردم بنیاد بودن ۴- دانش بنیان بودن ۵- عدالت محور بودن.

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

### منابع فارسی

۱. ایروانی، جواد. اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث. مشهد: دانشگاه علوم رضوی: اول: ۱۳۸۴
۲. آذرنوش، آذرتاش. فرهنگ معاصر عربی/ فارسی. تهران: نشر نی: هشتم: ۱۳۸۶ ش.
۳. آقا نظری، حسن. نظریه پردازی اقتصاد اسلامی. تهران: سازمان سمت: ۱۳۸۵.
۴. حکیمی، محمدرضا و محمدعلی و علی، الحیاء، چاپ اول، تهران، نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۸.
۵. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی. تهران: سمت: ۱۳۷۱
۶. رجائی، سیدمحمدکاظم، معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲
۷. عبادی، جعفر، مباحثی در اقتصاد خرد، چاپ اول، تهران، سمت، ۱۳۷۰
۸. قدیری، اصلی، باقر، سیر اندیشه اقتصادی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
۹. مارشال، آلفرد. اصول علم اقتصاد. ترجمه حسین موتمن. تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۴۰ ش
۱۰. مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب: ۱۳۶۰ ش
۱۱. معین، محمد. فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر: ۱۳۸۱
۱۲. مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، تفسیر نمونه
۱۳. میرمعزی، سید حسین. اقتصاد کلان با رویکرد اسلامی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۴. نمازی، حسین، نظامهای اقتصادی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴

### منابع عربی

۱. ابن شعبه الحرّانی، حسن بن علی، تحف العقول، ترجمه کمره ای، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۸
۲. ابن منظور، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰، ج ۸
۳. آمدی؛ عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۴. بخاری، صحیح، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷
۵. بندر ریگی، محمد. المنجد (عربی - فارسی)، ج ۲. تهران: ۱۳۸۴ بی نا
۶. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، چاپ اول، دمشق، دار القلم بیروت،
۷. ری شهری، محمد، التنمية الاقتصادية فی الكتاب و السنّة، چاپ اول، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۰
۸. صدر، محمدباقر، اقتصادنا، چاپ دوم، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۸
۹. صدوق، محمدبن علی، ثواب الاعمال، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۴.

۱۰. صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۳
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، مؤسسه‌ی الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دار المعرفه، ۴۰۶، ج ۷۱
۱۳. طریحی، فخر الدین. مجمع البحرین، ج ۶. تهران: سوم: ۱۳۷۵ ش،
۱۴. عاملی، محمد بن حسن حرّ وسائل الشیعه، چاپ ششم، تهران، مکتبه‌ی الاسلامیه، ۱۴۰۳، ج ۱۲۰
۱۵. عمید، حسن. فرهنگ عمید، ج ۳. تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر: ۱۳۸۹
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمی، ۱۳۸۰، ج ۲
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. به کوشش: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۲. قم. دار الحدیث، اول، ۱۴۲۹.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه‌ی الوفاء، ۱۴۰۳ ق، ج ۳
۲۰. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، ج ۱
۲۱. محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، الخصال، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق، ج ۱
۲۲. محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، چاپ سوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳
- ج ۳
۲۳. محمد بن محمد بن نعمان (الشیخ المفید)، الامالی، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۳ ق

### مقالات

- سلگی، مریم، جایگاه سعادت در سبک زندگی قرآنی، فصلنامه مطالعات قرآنی جیرفت، شماره ۳۷ سال دهم، بهار ۱۳۹۸، صص ۲۸۵-۳۰۹.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۶ - ۲۱۹

## سازگاری نظریه فضیلت گرایی با اخلاق دینی

۱ جعفر مروارید

۲ جواد رقوی

۳ زهرا حسینی

### چکیده

مسئله مهم مطرح شده در این پژوهش این است که اخلاق فضیلت می‌تواند بهترین و سازگارترین تبیین از اخلاق دینی باشد. برای رسیدن به این مسئله ابتدا نظریه‌های اخلاق هنجاری - وظیفه گرایی و غایت گرایی و فضیلت گرایی - تبیین و مقایسه‌ی بین آن‌ها انجام می‌گردد. برتری نظریه فضیلت نسبت به دونظریه رقیب آشکار و پس از تبیین اخلاق فضیلت محور، هریک مولفه‌های اصلی آن از قبیل: فضیلت، سعادت، نیت، حکمت عملی، الگوی اخلاقی و حدوسط بیان می‌گردد. در ادامه برخی مولفه‌های اخلاق دینی - از قبیل خدا باوری و معاد باوری، پرورش ملکات درونی و خودسازی، جایگاه الگوی اخلاقی در اخلاق دینی، نقش نیت در اخلاق دینی، حدوسط صراط مستقیم یا راه نجات و... بررسی می‌شود. همچنین با توجه به قرابت و وحدت موضوع و غایت اخلاق فضیلت و اخلاق دینی - به ترتیب علم نفس و سعادت - می‌توان نتیجه گرفت که اخلاق فضیلت و اخلاق دینی نگاهشان به فاعل اخلاقی تکاملی و تعالی بخش است. و نیز می‌توان با رنگ دینی و جهت الهی دادن به غایت یعنی سعادت در اخلاق فضیلت، زمینه سازگاری این دو اخلاق را فراهم نمود.

### واژگان کلیدی

نظریه فضیلت گرایی، فضیلت، سعادت، اخلاق دینی.

Email: morvarid@um.ac.ir

۱. استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد.

Email: jraghavi@yahoo.com

۲. استادیار، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی.

۳. دانشجوی دکتری جامعه المصطفی، عضو هیئت علمی و مدیر مدرسه علمیه امام‌الاثمه (س) تحت اشراف جامعه المصطفی.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۵

## طرح مسأله

عجین بودن اخلاق و دین در زندگی انسان‌ها از دیرباز در شکل‌گیری و تداوم جوامع انسانی نقش داشته و همواره اخلاق مورد توجه دین‌داران و غیردین‌داران قرار داشته است و همچنین دین مورد بررسی و مذاق اخلاق باوران بوده است. از طرفی تفکر و اخلاق سکولاریزم که امروزه در عرصه‌های مختلف زندگی انسان‌ها پدیدار گشته است، تحقیق و بررسی‌های این-چنینی را جدی‌تر می‌نماید؛ چراکه برخی از مکاتب اخلاقی بر این باورند که با کنار گذاشتن اخلاق دینی و فضائل اخلاقی از زندگی انسان‌ها می‌تواند مکتب و طریقی را برای بشر ترسیم نمایند که بدون توجه به دستورات دینی موجب سعادت شود. این نکته را باید متذکر شد که بدون شک یکی از حوزه‌هایی که دین به‌طور جدی در آن وارد شده حوزه اخلاقیات است، این خود باعث نزاع بین معتقدین نقش دین در اخلاق و منکران آن گردیده است.

## ضرورت و اهمیت

زندگی سازنده، رشد‌دهنده و جهانی آرام و به دور از هرگونه خشونت در سایه توجه به فضائل مشترک اخلاقی است، چرا که اخلاق امری است که مورد پذیرش همه ادیان بوده است. برقراری ارتباط سازنده و تعالی بخش بین مکاتب و ادیان مختلف، ضرورت توجه به اخلاق و فضائل مشترک را پررنگ‌تر می‌سازد. آنچه بر ضرورت این پژوهش می‌افزاید پیشینه تاریخی مشترکی است که اخلاق فضیلت (تقریر اخلاق یونانی آن) با اخلاق اسلامی دارد؛ همچنین اهمیت بحث اخلاق فضیلت محور در ادیان به لحاظ نظری و اثر بخشی در بعد اجتماعی امت‌ها ضرورت این پژوهش را دوچندان می‌کند؛ چرا که اصلاح و فساد جامعه‌ها و ملت‌ها، بسته به تهذیب اخلاق فردی و میزان پابندی آن‌ها به ارزش‌ها و فضائل اخلاقی است. از سویی دیگر هدف از بعثت پیامبران الهی، تهذیب نفس و اصلاح روح و روان انسان‌ها و پرورش انسان‌های با فضیلت و سعادت‌مند بوده است. از آنجایی که اهمیت فضیلت و فضیلت‌مندی در اخلاق دینی، محور بودن فضایل در اخلاق فضیلت، موضوعیت داشتن تربیت و ساختن منش انسان، تحول روحی و تکامل معنوی آدمی در این دو اخلاق، بر همین اساس نظریه فضیلت‌گرایی را برگزیدیم. با توجه به کثرت مکاتب اخلاقی بشری و سکولار، آن چه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، سازگاری یا عدم سازگاری اخلاق فضیلت با اخلاق دینی است. آیا اخلاقی که مورد پذیرش دین اسلام است با نظریه فضیلت‌گرایی سازگاری دارد؟ آیا می‌توان تبیین دینی (اسلامی) از اخلاق فضیلت داشت؟ آیا مولفه‌های اخلاق فضیلت با مولفه‌های اخلاق دینی نزدیکی و قرابت دارد؟ آیا اخلاق فضیلت و اخلاق دینی از جهت موضوع باهم سازگار است؟

## فرضیه پژوهش

نظریه فضیلت گرا نسبت دو نظریه غایت گرایی و وظیفه گرایی با اخلاق دینی سازگارتر است.

اخلاق فضیلت از جهت مولفه های تشکیل دهنده با اخلاق دینی قرابت دارد. موضوع اخلاق فضیلت با موضوع اخلاق دینی تاحدودی یکی است. لازم به ذکر است منظور از سازگاری تطبیق کامل نیست، بلکه نظریه فضیلت بهترین و سازگارترین نظریه اخلاقی از بین مکاتب اخلاقی معاصر با اخلاق دینی است.

## پیشینه پژوهش

پیشینه نظریه فضیلت گرایی در غرب به آثار فیلسوفان یونانی به ویژه سقراط، افلاطون و ارسطو برمی گردد که تا پایان قرون وسطی به حیات خود بارویکردی عموماً ارسطوی ادامه داد. در دوره معاصر با مقاله مشهور الیزابت آنسکوم (۱۹۱۹-۲۰۰۱م) در سال (۱۹۵۷م) با عنوان «فلسفه اخلاق جدید» (Modern Moral Philosophy) دوباره احیا شد. (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۲۶) برخی از اندیشمندان مسیحی و مسلمان به تبیین اخلاق فضیلت پرداختند. از جمله کتاب «اخلاق فضیلت» اثر خانم دکتر زهرا خزاعی به برخی از تقریرات این نظریه پرداخته است. خانم خزاعی مقاله ای نیز با عنوان «اخلاق فضیلت و اخلاق دینی» دارد. در آن مقاله بیشتر دیدگاه موافقین و مخالفین سازگاری این نظریه با اخلاق دینی را بیان کرده است.

سازگاری و قرابت اخلاق فضیلت با اخلاق دینی از جهت نزدیکی و وحدت موضوع، غایت و مولفه های تشکیل دهنده این دو نظریه اخلاقی، سبک و روشی مناسب است که تاکنون پژوهشی به این روش صورت نگرفته است. متأسفانه این طریق مورد غفلت قرار گرفته و کاری بر این نحو صورت نگرفته و این پژوهش از این جهت کار کاملاً جدید و نو می باشد.

## مفاهیم

بعضی از مفاهیم و الفاظ در زندگی انسانها نقش اصلی دارد. اما به راحتی نمی توان تعریف، جامعی که مورد توافق همه اندیشمندان و صاحب نظران باشد، از آن ها ارائه نمود؛ واژه های دین و اخلاق از این قبیل است.

## دین

اندیشمندان و متفکران اسلامی با توجه به تعارفی لغوی، قرآنی، به تبیین اصطلاحی دین اقدام نموده اند. توجه به استعمال واژه دین در قرآن معانی جزا، شریعت و قانون، اطاعت و بندگی به دست می آید، که اسلام و حقیقت دین را تسلیم و اطاعت از خداوند متعال می داند. استاد محمد تقی مصباح یزدی دین را به این نحو تعریف کرده است: «دین برابر است با

اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این اعتقاد.» (مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، ص ۲۸)

آنچه در تعریف اکثر اندیشمندان از دین آمده «دین عبارتند از تعالیم و آموزه‌های پیامبران که از طریق وحی برای هدایت بشر نازل شده است.» (خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹، ص ۳۲)

## مفهوم اخلاق

در تعریف لغوی اخلاق از «خلق» به معنای «سجیه و سرشت» است. خلق، کیفیتی باطنی و حالتی است که باعث می‌شود، افعال مناسب با آن، بدون نیاز به تأمل و تفکر از فرد صادر شود. (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۲۷) ملا احمد نراقی در تعریف آن بیان می‌دارد: «ثمره اخلاق که موضوع آن نفس ناطقه انسان است، پاک ساختن نفس از صفات رذیله و آراستن آن به ملکات جمیله است» (نراقی، ۱۳۷۹، ۳۰-۳۲) غزالی خُلق را هیئتِ راسخی در نفس می‌داند «که به کمک آن، افعال بدون نیاز به فکر و تأمل صادر می‌شوند. فعلی اگر عقلاً و شرعاً پسندیده باشد آن را "خُلق حسن" (فضیلت) و اگر قبیح باشد "خلق سی" (رذیلت) می‌گوید.» (سادات ناجی، ۱۳۹۶، ۷۹)

## ۱- نظریه‌های اخلاق هنجاری

نظریه‌های اخلاق هنجاری را با دو عنوان غایت‌گرایانه (Teleological Theory) و وظیفه‌گرایانه (Deontological Theory) بیان کرده‌اند. دیدگاه غایت‌گرا، درستی و ارزش فعل را بر حسب خیر می‌داند که پیامد آن فعل محسوب می‌شود، در نظر می‌گیرد. وظیفه‌گرایان درستی و ارزش فعل را نه به نتیجه بلکه به خودِ فعل مربوط می‌دانند، بلکه خوب یا بد بودن عمل را به ماهیت آن فعل یا در تطابق آن با یک قاعده یا اصل، و انگیزه اطاعت از قانون می‌دانند. (خزاعی، ۱۳۸۲، ۳۲-۳۵) همچنین نظریه‌های غایت‌گرا اخلاقی بودن فعلی را بر حسب غایات در نظر گرفتند و از این رو شامل گروه‌های متعددی مانند قدرت‌گرایی، لذت‌گرایی، معرفت‌گرایی، کمال‌گرایی و... شدند، که البته درج همه آنها تحت عنوان غایت‌گرایی صحیح نیست، چراکه آنها به یک اندازه تمرکز بر غایت ندارند. نیز در یک دسته بندی دقیق تر اخلاق غایت‌گرا شامل دو نوع اخلاق فضیلت مدار و سودگروی اخلاقی تقسیم بندی می‌گردد. در سود گرایی حصول بیشترین سود را جزئی از غایت فعل دانسته اند؛ در حالی که در اخلاق فضیلت، غایت یا سعادت فاعل اخلاق به عنوان خیر نهایی مورد نظر است. همچنین در اخلاق فضیلت، فضیلت امری ذاتی دانسته می‌شود؛ در حالی که در نظریه سود گرایی ابزار محسوب می‌شود. بر این اساس فلاسفه قرن بیستم از نظریه سودگرایی با عنوان «پیامدگرا» و از اخلاق فضیلت ارسطویی با عنوان غایت‌گرا یاد می‌کردند. (امیدی، ۱۳۹۰، تبیین اخلاق فضیلت در فلسفه سیاسی کلاسیک، نشریه معرفت سیاسی، شماره ۲، ص ۸) با تمام این توصیفات باید متوجه بود که نظریه‌های غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی هر دو مربوط به نظریه‌های ناظر بر الزام هستند و تنها

نظریه‌ی فضیلت‌گرا ناظر بر ارزش می‌باشد و بر فضائل و منش اخلاقی تأکید دارد، نه صرفاً بر نتایج عمل یا وظیفه و قواعد اخلاقی؛ به همین جهت از مهم‌ترین نظریه‌های اخلاقی به حساب می‌آید. (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۳۶)

### الف-مقایسه کلی بین نظریه‌های اخلاق هنجاری

اخلاق وظیفه‌گرا بر فعل و اخلاق فضیلت بر فاعل، منش و شخصیت او تأکید می‌کند. در اخلاق فضیلت خود فرد از لحاظ اخلاقی محور مسئله است، در اخلاق وظیفه، دیگرخواهی محوریت دارد. برخلاف وظیفه‌گرایی، عواطف و احساسات در اخلاق فضیلت، نقش مهم و اصلی را دارند. نیز در اخلاق فضیلت، معیارها متناسب موقعیت‌های مختلف عمل می‌کنند. در اخلاق وظیفه‌گرایی، احکام ثابتی در موقعیت‌های مختلف، حکم را مشخص می‌کند. در اخلاق فضیلت گرا، امکان نژادپرستی، و رفتار بر اساس طبقه بندی اجتماعی وجود ندارد و مفاهیمی همچون هم‌ملیتی و... بی تأثیر است؛ زیرا یک فضیلت‌گرا مستقلاً و برپایه‌ی خود فضیلت عمل می‌کند؛ در حالی که در سودگرایی متغیرهایی مثل بیشترین افراد را در نظر می‌گیرد. اخلاق فضیلت می‌تواند جهان شمول‌تر از اخلاق سودگرایی عمل کند و قادر است ورای نسبیت‌گرایی، مرزهای فرهنگی را طی کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی با اخلاق دینی تفاوت زیادی دارد. اخلاق فضیلت بر نظریه‌های رقیب خود مزیت و برتری دارد از این روی اخلاق فضیلت را برمی‌گزینیم.

### ۲- تبیین اخلاق فضیلت محور

نظریه فضیلت‌گرایی یا اخلاق فضیلت مدار (Virtue Ethics)، از جمله‌ی پر سابقه‌ترین نظریه‌های اخلاقی در اخلاق هنجاری است که به ادعای بسیاری از صاحب نظران از لحاظ نظری به ارسطو و از لحاظ علمی به سقراط برمی‌گردد. سقراط فضیلت را وارد مباحث اخلاق کرد و آن را با معرفت یکسان دانست. افلاطون و ارسطو آن را به صورتی کامل‌تر مطرح نمودند. ارسطو قلمرو آن را به فضایل عقلانی توسعه داد. (بهارنژاد، ۱۳۹۲، فضیلت از دیدگاه ملاصدرا، نشریه خردنامه صدرا، شماره ۷۴، ص ۲۳) و در دوره معاصر با مقاله مشهور الیزابت آنسکوم (- Anscomb) (۱۹۱۹-۲۰۰۱م) در سال (۱۹۵۷م) با عنوان «فلسفه اخلاق جدید» (Modern Moral Philosophy) دوباره احیا شد. (مجید، کمالی، ۱۳۹۱، دین و اخلاق، بررسی تحلیلی کتاب «اخلاق فضیلت»، کتاب ماه دین، شماره ۱۷۷، ص ۳۴)

در حقیقت ناتوانی نظریه‌های اخلاقی رایج و جذاب بودن بحث از فضایل و منش اخلاقی از جمله عواملی بود که گرایش به «اخلاق فضیلت» بیشتر از پیش گردیده است. در تعابیر مختلف فضیلت‌گرایی آمده است که نوعی کیفیت اکتسابی است، و انسان موجودی فضیلت‌پذیر شناخته می‌شود؛ برخورداری و به کارگیری آن مارا به سوی فضیلت اخلاقی رهنمون می‌شود. که در

نهایت در بعد فردی آن، انسان به موجودی معتدل و عارف تبدیل شده و در بعد اجتماعی موجب شکل‌گیری جامعه‌ای متعادل می‌گردد. (امیدی، ۱۳۹۰ تبیین اخلاق فضیلت در فلسفه سیاسی کلاسیک، نشریه معرفت سیاسی، شماره ۶، ص ۲۱)

آگوستین به اخلاق فضیلت رنگ دینی داد؛ وی علاوه بر فضائلی که فلاسفه یونان مطرح می‌کرد به فضایی دینی ایمان، امید و احسان پرداخت و سعادت کامل را در سایه دوستی ابدی با خداوند بیان کرد. (مکین تاپر، ۱۳۷۹، ص ۲۳۸) آکویناس تبیین ارسطویی از اخلاق فضیلت را به میزان قابل توجهی گسترش داد و آن را برای این که با مسیحیت سازگاری یابد تعدیل نمود. (همان، ص ۲۳۷)

**موضوع اخلاق فضیلت** نفس انسان و منش آدمی است. مسئله اصلی در اخلاق فضیلت «چه کسی باشیم؟» به جای «چه عملی انجام دهیم» است. عایت در این اخلاق سعادت و اصلاح معایب شخص مطرح است و رشد قوای وجودی فاعل و استعدادهای فردی آن می‌باشد. نظریه پردازان فلسفه اخلاق به تفسیرهای مختلف از این نظریه پرداختند. برخی از تقریرهای آن از قبیل ۱- سعادت گرایی ۲- تفسیر فاعل مینا از اخلاق فضیلت ۳- اخلاق مراقبت ۴- اخلاق فضیلت دینی و سکولار و غیر می‌باشد.

### ۳- عناصر و مؤلفه‌های اصلی اخلاق فضیلت

مفاهیم محوری و مؤلفه‌های اصلی که در اخلاق فضیلت مطرح است و این نظریه اخلاقی را شکل می‌دهد؛ عبارتند از: ۱- فضیلت ۲- حکمت عملی ۳- سعادت ۴- اسوه ۵- نیت است. در برخی از تفاسیر اخلاق فضیلت از جمله ارسطوی و دینی آن "حدوسط" نیز به عنوان یکی از عناصر اخلاق فضیلت مورد توجه قرار دارد. در اینجا به هریک را بطور مختصر اشاره می‌کنیم.

#### ۳-۱- فضیلت

فضیلت یکی از عناصر اصلی این نظریه است. ارسطو در یک تقسیم بندی امور نفسانی را به سه دسته انفعالات، استعدادات و ملکات، فضیلت را از سنخ ملکات می‌داند و آن را ملکه‌ای نفسانی که بین دو ردیلت قرار دارد؛ بیان می‌کند. (شریفی، مصباح ۳۱۸-۳۱۶) فیلیپا فوت یکی از نظریه‌پردازان این اخلاق بر این عقیده است که فضایل ملکاتی‌اند که فاعل با برخورداری از آنها قادر است؛ زندگی خوب و سعادت‌مند خود را توسعه دهد. (امیدی نیا، ۱۳۹۸، ۴۸)

همچنین در کتاب "فلسفه اخلاق" فضیلت را این‌گونه تعریف می‌شود. «خصوصیتی از شخصیت که در اعمال عادی و معمولی تجلی می‌یابد و داشتن آن برای شخص خوب است.» (اخگری، جیمز، ۱۳۷۸، ص ۲۴)

تعریف زاگزبسکی از فضیلت تعبیر به ملکه است: «فضیلت، ملکه‌ای است که برانگیخته

می‌شود تا به غایاتی برسد که اشخاص خوب (الگو) با چنین عواطفی می‌خواهند به آن غایات برسند و این ملکه از جهات بسیاری در رسیدن به این غایات موفق است.» (Zagzaebksi, (Trinkaus, Divin Motivation Theory, (2004), P 134 Linda

### ۳-۲- سعادت

سعادت یکی دیگر از مولفه‌های اخلاق فضیلت است. طبق دیدگاه ارسطو سعادت «فعالیت نفس در انطباق با کامل‌ترین فضیلت» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۸) معنا می‌یابد. بر مبنای فکری او هر موجودی به سوی غایتی که خیر نهایی و کمالش در آن است؛ در حرکت است. انسان برای رسیدن به غایت و هدفی که خیر نهایی او است بایستی تلاش نماید، و عمل به مسائل اخلاقی در حقیقت راهی برای تبدیل آن از قوه به فعل - که همان غایت و کمال انسان است - می‌باشد. هر چند که او برای سعادتمندی خود را بی‌نیاز از خیرهای بیرونی نمی‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۷) از نظر او سعادت عالی‌ترین مرحله رشد انسان است که تمام اعمال فضیلت محور در جهت یافتن آن انجام می‌شود. لذا اعمالی فضیلت محسوب می‌شوند که راه سعادت را روشن‌تر کنند و یا در حقیقت سعادت در نظر او به معنای مطابقت با همه‌ی فضایل (اعم از اخلاقی و عقلانی) و یا بهترین فضیلت است. (خزاعی، ۱۳۸۲، تبیین فضیلت از دیدگاه مکین تایر، نشریه خردنامه صدرا، شماره ۳۳، ص ۷۲) از نظر او لازمه‌ی فضیلت‌مندانه زیستن آن است که افعال فرد باید برخاسته از فضایل درونی باشد.

برخی کمال هر نوعی از موجودات را نقطه سعادت آن می‌دانند. و کمال آدمی را زندگی انسانی آن بیان می‌کنند: «انسان سعادت‌مند کسی است که به غایت انسانی زیستن خویش برسد» (امیدی نیا، ۱۳۹۸، ص ۶۸)

### ۳-۳- تأکید بر الگوی اخلاقی

یکی دیگر از ویژگی‌های اخلاق فضیلت تأکید بر جایگاه اسوه‌ها و الگوها است. الگوی اخلاقی همواره مورد توجه این دسته از اخلاق‌مداران بوده است؛ این‌که چه عملی درست و چه عملی نادرست است؛ توسط الگوها و اسوه‌ها قابل تأیید و ترویج است، قائلین به این مسئله بیان می‌دارند: «کسانی که با پرورش و تربیت نفس، فضائل را در خود به صورت ملکه اخلاقی درآورده‌اند. به طور مثال همانطوری که در مهارت‌های فنی نیازمند استاد و راهنما هستیم در فهم و درک فضایل اخلاقی نیز نیازمند الگو هستیم.» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸)

زاگربسکی با در نظر گرفتن رویکرد الگوگرایی، الگوی خوب را به عنوان معیار و ملاکی در حوزه‌ی اخلاق معرفی می‌کند که با تقلید از او به الگو نزدیک می‌شویم: «آن‌چه ما باید از آن تقلید کنیم، هر آن چیزی است که او هست، و تمام آن چیزی است که او احساس می‌کند و تمام آنچه او انجام می‌دهد است.» (Zagzaebksi, Linda Trinkaus, Divin Motivation Theory, 2004, P 134)

## ۳-۴- نیت

مکین تأیر براین باور است که هیچ رفتاری نیست که بتوان آن را مقدم بر نیت و مستقل از آن شناخت. وی معتقد است که «لازم است بدانیم کدام نیت یا نیت‌ها اصلی اند، یعنی در کدام حالت است که اگر عامل قصد خود را برعکس کند، ممکن است آن فعل را به انجام نرساند» (مکین تأیر، شهریار، ۱۳۹۳ در پی فضیلت، صص ۳۴۸-۳۵۱) مکین تأیر در تحلیل نیت بیان می‌دارد که وقتی رفتار را ترکیب افعال جوانحی و جوارحی تعریف کنیم، در واقع فقط یک مشت عنوان (الفاظ) مطرح کردیم، زیرا افعال جوانحی بدون در نظر گرفتن نیت و دیگر افعال جوانحی (برداشت‌ها باورها، امیدها، انگیزها و آرمان‌ها) قابل توصیف نیست. (همان، صص ۳۵۰) طرفداران اخلاق فضیلت‌محور معتقدند که سایر نظریه‌های اخلاقی انگیزه‌ها را به جوشش نمی‌آورد و قادر به ایجاد میل و رغبت در فاعل اخلاقی نیستند.

## ۳-۵- حکمت

آنچه باعث تفاوت میان انسان و سایر موجودات می‌گردد، سبب برتری آدمی شده، نیروی تعقل است. از آنجا که اساس زندگی سعادت‌مندان، بهره‌مندی از عقل است می‌توان گفت کمال آدمی بسته به سعه فکر، پرورش عقل و ادراک او است؛ رشد قوای عقلی، دستیابی به معرفت، تأثیر حکمت و معرفت در سعادت تا جایی است که فیلسوف بزرگ یونان افلاطون به پیروی از استاد خویش معتقد به وحدت فضیلت و معرفت شده است؛ او فضیلت را ثمره دانایی و رذیلت را نتیجه جهل به حساب می‌آورد. ارسطو نیز اوج سعادت را اندیشیدن و تأمل می‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۵، صص ۳۰-۳۴) سقراط معرفت و فضیلت یا دانایی و خوبی را یک چیز می‌داند. در کتاب اخلاق فضیلت آمده است: «حکمت عملی فضیلت عقلانی است که در شناسایی گزاره‌های اخلاقی مهم ترین نقش را ایفا می‌کند.» (خزاعی، ۱۳۸۹، صص ۶۶) در حقیقت شخص فضیلت‌گرا با توجه به واقعیت‌های پیش روی خود و متناسب با آن تصمیم‌گیری می‌کند و عمل متناسب آن شرایط را انجام می‌دهد؛ در حقیقت فضیلت حکمت عملی و شناخت فاعل از خیر حقیقی یا غایت نوع عمل ارادی فاعل را تعیین می‌کند. (امیدی، ۱۳۹۰، همان، شماره ۶، صص ۲۰) حکمت عملی در میان سایر فضائل پررنگ‌تر از بقیه است. حکمت عملی در اخلاق، فضیلتی عقلانی است که در اخلاق ارسطو بدون فضائل سه گانه عدالت، شجاعت و خویشتن داری بدست نمی‌آید. (خزاعی، ۱۳۸۴، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت» مجله اندیشه دینی، شماره ۱۴، صص ۶۴) یا (اترک، ۱۳۹۳، فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن سینا، پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۲۴، صص ۲۷)

افلاطون حکمت را ناشی از معرفت به خیر می‌دانست. بطوری که فهم و حکمت عملی لازمه ی فضیلت اخلاقی بیان نموده است. (هولمز، رابت ال، همان، صص ۲۱۴)

#### ۴- برخی مولفه های اخلاق دینی

دربخش مفاهیم تعریف اندیشمندان اسلامی از اخلاق را بیان کردیم و نیز می توان گفت علم اخلاق علمی است که درباره ملکات نفسانی صحبت می کند. و اخلاق دینی درچارچوب دینی بیان می گردد. پس موضوع اخلاق پرورش روح و ملکات نفسانی است. اخلاق خوب آن است که بین افراط و تفریط باشد. برای هر صفت نفسانی حالتی افراطی و حالتی تفریطی می توان در نظر گرفت؛ بین این دو حالات اخلاق ذمیمه می گویند، وحد وسط این افراط و تفریط را اخلاق فاضله می گویند. غایب اخلاق دینی همان غایت دین یعنی تعالی و پرورش انسان و ایجاد جامعه فاضله است. سعادت بشرهدف و غایت دین و اخلاق دینی است و نیز رشد قوای وجودی فاعل و استعدادهای فردی آن می باشد.

آنچه را که برخی از فضیلت گرایان سکولار از آن غافل است؛ اهمیت نقش دین در اخلاق و تکامل فاعل در سایه زندگی اخلاق دینی می باشد. دین در زمینه اخلاق با بکارگیری شیوه های مختلف و با ابزار گوناگون که متناسب با ساختار فطری و ویژگی های شخصیتی نوع انسان است؛ ایفاء نقش نمود و به تکامل اخلاق و انسان اخلاق مدار می پردازد. برخی از مفاهیم و مولفه های اخلاقی که ادیان الهی بر آن تاکید دارد. در ذیل بطور اختصار بیان می کنیم.

#### ۴-۱- خداباوری و معادباوری

دین با تقویت اعتقاد به خداوند و خداباوری زمینه ی انگیزشی اخلاقی را در مومنان و خداباوران ایجاد می کند. خدایی که دین را معرفی می کند سرشار از اوصاف اخلاقی است، برخی از اوصاف اخلاقی که دین خداوند را به آنها توصیف می کند، عبارتند از عدالت گرا (عادل)، مهربان، رحمان و رحیم، نیکوکار، خیرخواه، بخشنده، یاری گر و... است. همچنین دین تاکید می کند اوصاف انسان مومن و غایت او باید خداگونه باشد: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره، ۱۳۸) رنگ خدایی بپذیرد و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است و نیز دین با این بیان که زیست اخلاقی خواست خداوند از بندگانش است «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِبْتِئَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...» (نحل، ۹۰) و نیز از رفاقت و همراهی خداوند با انسان های نیکوکار خبر داده و تشویق به منش اخلاقی و فضیلت خواهی می نماید. «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل، ۱۲۸) از سوی دیگر برای تقویت انگیزه اهل ایمان جهت زندگی فضیلت مندانه از محبت خداوند نسبت به نیکوکاران و خوبان یاد می کند. «وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره، ۱۹۵)

دین با آگاهی دادن به اینکه زندگی انسان ها عبث و بدون غایت نیست، آفرینش و خلقت انسان حکیمانه و غایتمند می باشد. آدمی را در عمل به اخلاق و فضایل اخلاقی یاری می کند و

نیز با مطرح کردن این که انسان‌ها سرنوشت و آینده خود را می‌سازند. زندگی اخروی نتیجه و ساخته خود انسان در این دنیا است و عمل به ارزش‌های اخلاقی سعادت ابدی را به دنبال دارد و درمقابل زیرپا گذاشتن ارزش‌های اخلاقی زیان و خسران ابدی را در پی دارد.

#### ۴-۲- جایگاه الگو در اخلاقی دینی

انسان‌ها برای اخلاقی شدن و داشتن منش اخلاقی علاوه بر آگاهی از مسائل اخلاقی نیازمند الگوهای عملی جهت سیر و سلوک فضیلت‌مندانه خود است، وجود الگوهای اخلاقی انگیزه‌ها را در عمل به اخلاق تقویت می‌کند. پیروی از اسوه‌های دینی که الگوهای اخلاقی نیز می‌باشد مورد تأیید ادیان الهی است. تبعیت از بزرگان دین در زمینه کسب معرفت باعث تعالی بخشی نفس می‌باشد. این الگو در فرهنگ مسیحیت عنوان قدیس اخلاقی نام گذاری می‌شود که توسط کلیسا شناسایی و معرفی می‌شود.

دین اسلام برای تقویت اخلاق و نهادینه کردن رفتارهای اخلاقی در جامعه، داستان اشخاصی را که الگوی اخلاقی هستند و نیز سرنوشت افرادی که مایه‌ی عبرت هستند نقل می‌کند و انسان‌ها را به پندپذیری و سرمشق قرار دادن الگوهای برجسته اخلاقی فرا می‌خواند. قرآن پیامبر اسلام (ص) و نیز حضرت ابراهیم (ع) را بعنوان الگوی دینی معرفی می‌کند. «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ» (ممتحنه، ۴) قطعا برای شما در پیروی از ابراهیم و کسانی که با او هستند سرمشقی نیکو است. همچنین در قرآن کتاب آسمانی مسلمانان با بیان سرنوشت اشخاص و اقوامی چون قوم ثمود و قوم عاد که بر اثر نافرمانی و معصیت گرفتار عذاب الهی شده‌اند، دوری از الگوهای منفی و پست را یادآور می‌شود.

#### ۴-۳- پرورش ملکات درونی و خودسازی

آموزه‌های دینی بیش از هر چیزی بر تزکیه نفس تأکید کرده و رستگاری انسان را بسته به آن دانسته است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (قسم به این آیات الهی) که هر کس نفس ناطقه خود را از گناه و بدکاری پاک و منزه سازد به یقین (در دو عالم) رستگار خواهد بود. (الشمس، ۹) حدیثی هم از رسول اکرم (ص) پیرامون جهاد اکبر است که حکایت از تزکیه و خودسازی دارد. در زمان بازگشت سپاه از میدان نبرد آن حضرت فرمودند: مرحبا به قومی که جهاد کوچک را انجام دادند و جهاد اکبر بر آنان باقی مانده است، سوال کردند: یا رسول جهاد اکبر؟ حضرت فرمودند: جهاد نفس (محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ۱۲) این روایت آشکار کننده پیچیدگی ابعاد وجود انسان می‌باشد. انسان دارای گرایش‌ها و تمایلاتی است که تعدیل آن‌ها سخت و طاقت فرساست؛ به نحوی که شرط پیروزی در نبرد بیرونی، پیروزی در جهاد درونی است. در نتیجه رسیدن به فضیلت اخلاقی تنها با برخی از نموده‌های ظاهری به دست نمی‌آید؛ به طور مثال شجاعت وقتی نمود واقعی و حقیقی پیدا می‌کند که در جهاد اکبر و برامیال حیوانی پیروز گردد. میدان نبرد

بیرونی و جهاد اصغر نمی تواند به تنهایی مصداق شجاعت باشد. چنانچه حضرت علی(ع) می فرماید: «اشجع الناس، مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ» (مجلسی، محمد باقر، ص ۷۶) حضرت شجاعترین مردم کسی را معرفی می کند که بر هوای نفس اش غالب گردد.

#### ۴-۴- جایگاه نیت در اخلاق دینی

گاهی اطاعت کردن خداوند به خاطر کسب ثواب اخروی می باشد. گاهی نیز انگیزه و نیت از عمل نجات از عذاب الهی است. ولی گاهی هیچ یک از پاداش و یا کیفر، مورد توجه وی نیست و انگیزه او در انجام فعل صرفاً، رضایت و خشنودی خداوند است. این رضایت خداوند برای ایشان ذاتاً مطلوب و نیکو است. این بالاترین مرتبه از انگیزه و نیت خداخواهی و خدا پرستی است و اولیای الهی دارای چنین انگیزه‌هایی در عمل بودند و بر آن تأکید می کردند.

روایات متعددی درباره نقش نیت در ارزشمندی عمل آمده است. حضرت علی(ع) می فرماید: «لَا عَمَلَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۷۸۳) کسی که نیت (نیکو) نداشته باشد عملی نخواهد داشت. و نیز پیامبر (ص) می فرماید: «يَبْعَثُ النَّاسُ عَلَيَّ نِيَاتِهِمْ» (مجلسی، ص ۲۴۹) مردم مطابق نیت خویش برانگیخته می شوند. از اهمیت انگیزه و نیت در ارزشمندی فعل این است که نیت نسبت به عمل از ارزش بیشتری برخوردار است؛ تا جایی که نیت مؤمن برتر از عمل او بیان شده است. رسول اکرم می فرماید: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ، وَنِيَّةُ الْفَاجِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ» (بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق ۲۰۸) نیت مؤمن از عملش بهتر و نیت فاجر از عملش بدتر است.

#### ۴-۵- نقش حکمت و معرفت در اخلاق دینی

سعادت انسانی در آن است که قوای وجودی و استعدادهای خاص انسانی را به حد کمال برسد. که لازمه چنین سعادت عبور از مسیر کسب حکمت و معرفت است. در اخلاق دینی این مسئله مورد تاکید است. چنانچه خداوند در قرآن می فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (-بقره، ۲۶۹) خدا فیض حکمت را به هر که خواهد عطا کند، و هر که را به حکمت و دانش رسانند در باره او مرحمت و عنایت بسیار کرده اند، و این حقیقت را جز خردمندان متذکر نشوند.

غزالی گمشده مؤمن و خیر کثیر که خداوند در قرآن معرفی کرده حکمت عملی تفسیر می کند. به عقیده غزالی حکمت عملی همان نیروی تشخیص دهنده خیر، شر، فضائل و ردایلی می باشد، وی می گوید: «مقصود ما از حکمت اخلاقی، حالت و فضیلت نفس عاقله است که به توسط آن نیروی غضبی و شهوانی سیاست می شود و حرکات آن به قدر لازم و واجب از لحاظ انقباض و انبساط به اندازه در می آید و این علم به صواب اعمال است.» (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۷۶)

رابطه سعادت و کسب معرفت نیز در کلام پیشوایان معصوم نیز مشهود است؛ آنچه را نباید

فراموش کرد این است که، ساختار وجودی انسان و استعدادهای نهفته در او، نشان دهنده این می‌باشد که سعادت حقیقی بدون اعتقادات صحیح ممکن نخواهد بود؛ چرا که قوه تعقل و خرد ورزی انسان به تنهایی قادر به تامین سعادت بشر نیست؛ بلکه عقل با کمک ایمان و انگیزه درونی جهت خویش را خواهد یافت؛ و رهنمون سعادت خواهد بود؛ بسیاری از اندیشمندان اسلامی و اخلاق دینی نیز بر این باورند و ایمان و اعتقادات دینی را در سعادت بشر دخیل دانسته‌اند. معرفت الهی و یافتن حکمت و ایمان به خدا در حقیقت پله‌های نردبان سعادت می‌باشند. همانطوری که باور بدون معرفت و آگاهی دستخوش خرافه خواهد شد و علم بدون دین، حجاب اکبر خواهد بود.

#### ۴-۶- حدوسط یا صراط مستقیم

حدوسط مفهومی است که در برخی از تفاسیر اخلاق فضیلت تاکید شده است. به خصوص در تقریر ارسطوی آن مطرح است. از دیدگاه ارسطو فضیلت ملکه‌ای وسط (حدوسط) است که بر اساس موازین عقلی میان افراط و تفریط قرار دارد. (ارسطو، لطفی، ۱۳۸۱، صص ۶۶-۶۱)

آنچه از آثار علماء مسلمان فهمیده می‌شود، قرابت بسیاری حدوسط اخلاقی با این حدیث پیامبر (ص) که فرمودند: «خیر الامور اوسطها» دارد. همچنین به طور مثال در کتبی مانند «اخلاق ناصری» خواجه نصیر الدین طوسی، «میزان العمل» غزالی و... نیز حد وسط با صراط مستقیم یکی دانسته شده است؛ چرا که رعایت حد وسط مانند صراط مستقیم دشوار و دقیق است. از این روی هر کس به تنهایی و با اتکا به عقل بدون راهنما، فیض و لطف الهی قادر به کشف و درک آن نخواهد بود. و رعایت حد وسط در افکار و اندیشه‌ها، منش و احساسات کاری بس دشوار خواهد بود. غزالی در کتاب میزان العمل خویش، در تفسیر آیه‌ی «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ». (حمد، ص ۶) رعایت و هدایت به سوی حد وسط را همان صراط مستقیم می‌داند. نیز خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان، ۶۷) از این آیه می‌توان رعایت حد وسط فهمید. امام خمینی (ره) نیز پیرامون حدوسط می‌فرماید «اعتدال حقیقی جز برای انسان کامل که از اول سیرتا انتهای وصول هیچ منحرف نشده است؛ مقدور نیست. و آن به تمام معنا خط احمدی و محمدی است و دیگران سیر به تبع کنند نه به اصالت. و چون خط مستقیم اصل بین دو نقطه بیش از یکی نیست ولی رذایل را انواع بسیار بلکه غیر نامتناهی است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، صص ۱۵۲-۱۵۳) وی عدل و جور را از امهات فضایل و ذایل می‌داند «عدالت حد وسط بین افراط و تفریط و از امهات فضایل اخلاقی است بلکه عدالت مطلقه تمام فضایل باطنی و ظاهری است» (همان، ص ۱۵۰)

#### ۴-۷- سعادت غایت اخلاق دینی

سعادت از منظر اخلاق دینی، شامل سعادت دنیوی و اخروی است. که در آن فاعل با عمل

به فضائل اخلاقی، علاوه بر سعادت دنیوی، سعادت اخروی و لقاء خداوند را نیز مد نظر دارد. آکویناس سعادت را دو نوع می‌داند: الف- سعادت طبیعی که از طریق توانایی‌های انسان به دست می‌آید. ب- سعادت فراطبیعی که همان لقاء خداوند است، که بامدد فیض الهی می‌توان کسب کرد. (هولمز، علیا، ۱۳۷۸، ص ۱۲)

شیخ اشراق در تعبیری نزدیک به دیدگاه ابن سینا و با درجه بندی سطوح لذت و کمال هر یک از قوا، معتقد است که هر چه مدرک و مدرک قوی‌تر باشند، لذت بیشتری حاصل و دارنده‌ی آن کامل‌تر خواهد بود؛ ناقص‌ترین لذت و سطح پایین‌ترین آن را مربوط به لذات مادی و حسی می‌داند و در درجه‌ایی بالاتر، لذات مربوط به مجردات مانند عقل و عالی‌ترین لذت مربوط به کامل‌ترین سطح است و چون خداوند کامل‌ترین است، لذت او برترین لذت‌هاست. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۶۸) لذا در آثار اندیشمندان بسیاری سعادت و کمال آدمی با کمال قوه‌ی عاقله پیوند خورده است؛ از این روی دانشمندان علم اخلاق منحصر شدن لذات انسان را در لذت‌های مادی و حیوانی دور از شأن انسان می‌دانند و از آن به خوشی و سعادت مجازی یاد می‌کنند. هر چند که انحصار لذت را در لذت عاقله نیز غیر موجه می‌دانند. چرا که سعادت با برترین جزء انسانی، یعنی ناطقه مرتبط می‌باشد. کمال نفس ناطقه وابسته دو قوه‌ی عملی و نظری است. کمال نفس از نظر قوه‌ی نظری آن است که بر حقایق موجودات و عوالم آن آگاهی پیدا کند و از جهت قوه‌ی عملی با ریاضت و انجام اعمال نیکو بتواند خود را از تعلقات مادی آزاد و قوه‌ی عاقله‌ی خویش را تقویت نماید. (همان) صدر المتألهین با بیان دیدگاهی مشابه معتقد بر اتحاد نفس با عقل کلی است. از نظر ابن مسکویه نیز، انسان با تقویت قوه‌ی عالمه مشتاق کسب معارف می‌شود و کسی که در این مسیر به درستی قرار گرفت و بصیرتش بینا شد، سرانجام به مرتبه‌ی علم الهی که آخرین مرتبه‌ی علوم در مسیر کمال است، می‌رسد.

از دیدگاه اندیشمندان اسلامی کمال قوه‌ی عملی انسان همان زندگی فضیلت‌مندانه است که راه به سوی سعادت می‌برد؛ و طهارت باطن و رفتارهای اخلاقی را سعادت بزرگ می‌دانند و به جهت تقسیم بندی سعادت دو دسته‌ی دنیایی و اخروی، از دیدگاه ارسطو متمایز شده‌اند. شیخ اشراق با استناد به آیه‌ی «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیْوَانُ لَوْ كَانُوا یَعْلَمُونَ» (العنکبوت، ۶۴) می‌نویسد: «زندگی حقیقی در آن عالم است؛ بدین معنا که شخص صاحب کمال، با از میان برخاستن شواغل طبیعت، با واجب الوجود و ملاً اعلی و عجائب عالم نور، لذتی یابد بی‌نهایت که دائم در آن بماند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۷۰) بر مبنای این سخن سعادت حقیقی منحصر در عالم پس از مرگ نمی‌باشد. بسیاری از دانشمندان مسلمان منکر این نیستند که در همین دنیا با چیره شدن بر نفس می‌توان نور عالم اعلی را دید و از آن منتعم شد؛ چنان که در میان حکیمان و روشن دلان بسیاری این اتفاق افتاده است. هر چند افرادی چون خواجه معتقد است که آخرین

درجه‌ی سعادت «مشاهده‌ی جمال مقدس علویات است» (طوسی، ۱۳۹۰، ص ۸۶) ولی کسب این سعادت را در همین دنیا نیزانکار نمی‌کند.

### تحلیل و بررسی

اخلاق فضیلت سابقه‌ایی به بلندای تاریخ آگاهی اخلاقی آدمی دارد. ریشه‌های علمی آن به یونان باستان و به اخلاق نیکوماخوس یعنی مهمترین کتاب اخلاق فضیلت آن زمان می‌رسد. مسئله اصلی در اخلاق فضیلت «چه کسی باشیم؟» به جای «چه عملی انجام دهیم؟» است. این مسئله همان خواسته و مسئله اخلاقی ادیان آسمانی است. ادیان الهی آمده است تا انسان را از نو بسازد و به تولد مجدد برساند. این مسئله بهترین و مهم‌ترین قرابت و نزدیکی اخلاق فضیلت با اخلاقی دینی است. ارزشمندی عمل اخلاقی در اخلاق دینی مبتنی بر نیت وانگیزه فاعل است. نیت وانگیزه در این اخلاق جز از مسیر کسب رضای خداوند میسر نیست، و نیز سعادت که همان خیراعلاء که در اخلاق فضیلت مطرح است با وجود خداوند معنا می‌گردد؛ پس واضح است که نیت فرع بر ایمان انسان مومن است. از طرفی مصادیق فضایل در هر یک از تقریرات از اخلاق فضیلت با دیگری -تقریردینی با تقریر سکولار- متفاوت است. تفاوت تفاسیر به تفاوت تعبیرنظریه پردازان این نظریه، از سعادت و خیرانسان باز می‌گردد. در تعریف فضیلت برخی آورده‌اند که فضیلت به حالتی از فاعل گفته می‌شود که باعث خوب شدن او می‌گردد با این توصیف می‌توان گفت: تعریف و مفهوم متفاوت از سعادت و غایت باعث متفاوت شدن مصادیق فضایل می‌گردد. هر تعبیر از غایت انسان، فضایل اخلاقی متناسب با آن را می‌طلبد. در اخلاق دینی تقوا، خشوع، توکل و... فضایی هستند که در سایه ایمان تحقق می‌یابد. بر همین اساس مصادیق فضایل در اخلاق دینی متفاوت و بلکه برخی تحول یافته تر از فضایل مطرح شده در اخلاق فضیلت است؛ پس می‌توان گفت از آنجایی که اخلاق فضیلت به پرورش ملکات نفسانی و تکامل انسان می‌اندیشد؛ توانایی آن را دارد که در سایه تعالیم آسمانی قرار گرفته و در قالب اخلاق اسلامی تکامل یافته ورشد کند و زمینه ساز مطالعات تقریب ادیان و مذاهب گردد. افراد همان گونه که در اخلاق فضیلت به لحاظ ابعاد درونی و باطنی (عواطف، احساسات و انگیزه‌ها) مورد قضاوت قرار می‌گیرد در اخلاق دینی نیز ابعاد باطنی هدف و مقصود نهایی است. در این دو اخلاق شناسایی ویژگی‌های فاعل و سعادت او نه شناسایی قواعد عمل اخلاقی صرف مطرح است.

## نتیجه‌گیری

در پایان می‌توان نتیجه گرفت آنچه باعث مزیت اخلاق فضیلت بر نظریات رقیب می‌گردد، برتری چگونه زیستن بر چگونه عمل کردن است. اهمیت پرورش ملکات نفس و فضیلت‌مندی در اخلاق دینی و محور بودن فضایل در اخلاق فضیلت‌گرا حاکی از یک نوع سازگاری بین آنهاست. از طرفی با دقت به مؤلفه‌های اخلاقی دینی از - قبیل خداباوری و معادباوری ، جایگاه الگو، نقش نیت در اخلاق دینی، پرورش ملکات نفسانی و خودسازی، حدوسط یا صراط مستقیم و نیز سعادت غایت اخلاق دینی - و نیز مؤلفه‌های نظریه فضلت محور - فضیلت، سعادت، نیت، الگویی اخلاقی، حکمت - می‌توان قرابت‌ها و شباهت‌های بیشتری بین آنها مشاهده کرد. عناصر و مؤلفه‌های مطرح شده در اخلاق دینی صورت تحول و تکامل یافته از مؤلفه‌های اخلاق فضیلت است؛ همان طوری که ریشه‌های نظریه فضیلت‌گرایی بیان شده توسط فلاسفه یونان را در اخلاق دینی شاهد هستیم. در یک کلام می‌توان گفت قرابت و نزدیکی موضوع ، غایت و مؤلفه‌های اخلاق فضیلت و اخلاق دینی بهترین عامل سازگاری و قرابت آنها می‌باشد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی  
 نهج البلاغه، ترجمه دشتی
۱. ابن مسکویه، ۱۳۸۱، تهذیب الاخلاق و تطهر الاعراق، ترجمه، علی اصغر حلبی؛ تهران، اساطیر
  ۲. اترک، حسین، ۱۳۹۲، وظیفه گرایی اخلاقی کانت، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
  ۳. ارسطو، ۱۳۸۵، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، چاپ دوم
  ۴. ارسطو، ۱۳۸۱، اخلاق نیکوماخوس، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران، دانشگاه تهران
  ۵. ارسطو، ۱۳۸۴، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات رواق، چاپ دوم
  ۶. افلاطون، ۱۳۷۴، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۴، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران، خوارزمی،
  ۷. امیدی نیا، عبدالحسین، ۱۳۹۸، سازمان بافضیلت، چاپ اول، رهام اندیشه،
  ۸. الفارابی، ابونصر ۱۴۰۶ ق، فصول منتزعه، تحقیق الدكتور فوزی متری نجار، انتشارات زهرا
  ۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، تصنیف غرر الحکم و در الکلم، تحقیق مصطفی درایتی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
  ۱۰. حسین، توفیقی، ۱۳۸۴، آشنایی با ادیان بزرگ، چاپ هفتم، سمت، تهران،
  ۱۱. خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، اخلاق فضیلت، تهران، انتشارات حکمت ج ۱،
  ۱۲. خسرو پناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی، چاپ اول،
  ۱۳. ریچلز، جیمز، ۱۳۷۸، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران، حکمت
  ۱۴. رضی، شریف، ۱۳۷۶، نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، بنیاد نهج البلاغه
  ۱۵. ژکس، ۱۳۶۲، فلسفه اخلاق (حکمت عملی)، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران، امیرکبیر،
  ۱۶. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۴، تومیسسم، (درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی) ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران انتشارات حکمت،
  ۱۷. شیرازی، صدرالمتهلین، الاسفار الاربعه، ج ۹، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا،
  ۱۸. شیخ اشراق، ۱۳۳۱، مجموعه مصنفات، کتاب حکمه الاشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین،
  ۱۹. شهریاری، حمید، ۱۳۹۸، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدایر مکین تایر، تهران، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)،
  ۲۰. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۲، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد اردکانی، تهران، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی،
  ۲۱. طباطبایی، محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰

۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری چ ۵، انتشارات خوارزمی، تهران.
۲۳. غزالی، محمد بن محمد؛ ۱۳۶۸، کیمیای سعادت؛ به کوشش حسین خدیوچم؛ تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۲۴. غزالی، محمد بن محمد؛ ۱۳۷۴، میزان العمل؛ به تصحیح سلیمان دنیا و ترجمه علی اکبر کسمایی؛ تهران؛ سروش،
۲۵. غزالی، محمد بن محمد؛ ۱۴۸۹ (سال نگارش) احیاء علوم الدین؛ بیروت: دارالندوه الجدیده،
۲۶. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی، صادقی، تهران، طه
۲۷. فرامرزر قراملکی، احد، ۱۳۹۱، درخشانی، لعبت؛ رضایی شریف آبادی، سعید، خلاق حرفه ای در کتابداری و اطلاع رسانی؛ تهران؛ سمت
۲۸. فروغی، ۱۳۸۳ محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح امیر جلال الدین اعلم، تهران، شرکت نشر البرز
۲۹. قربانی، عسگر، ۱۳۹۰، ایمان، امید، محبت در اسلام و مسیحیت، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، مجموعه آثار، ج ۲۹، انسان درقران، تهران، صدرا، چاپ هشتم،
۳۱. مرتضی، مطهری، ۱۳۷۶، تکامل اجتماعی انسان، تهران، انتشارات صدرا، چاپ یازدهم
۳۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة
۳۳. مجدالدین، محمدبن یعقوب الفیروز آبادی، ۱۳۳۷، القاموس المحيط،
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل،
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۳۶. مک اینتایر، السدر، ۱۳۷۹، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۱، حکمت، تهران،
۳۷. مک اینتایر، السدر، در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)؛ ترجمه حمید شهریاری، محمد علی شمالی؛ ۱۳۹۳؛ تهران سمت
۳۸. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۷ شرح جنود عقل و جهل، چ ۳، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۳۹. ویلیام کی، فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ دوم، کتاب طه، قم، ۱۳۸۳
۴۰. ورنون، مارک، زندگی خوب، (۳۰ گام فلسفی برای کمال بخشیدن هنرزیستن) ترجمه پژمان طهرانیان، ۱۳۹۶، تهران، فرهنگ نشر نو و آسیم
۴۱. هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ۱۳۹۴، تهران، ققنوس
۴۲. نراقی، احمد، بی تا، معراج السعاده، تهران، دهقان

۴۳. ورنون، مارک، زندگی خوب، (۳۰ گام فلسفی برای کمال بخشیدن هنر زیستن) ترجمه پژمان طهرانیان، ۱۳۹۶، تهران، فرهنگ نشر نو و آسیم

۴۴. هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ۱۳۹۴، تهران، ققنوس

### نشریات

۴۵. اترک، حسین، ۱۳۹۳، فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن سینا، پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۲۴، ۲۵-۴۴

۴۶. امید، مسعود؛ ۱۳۸۱، درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران، دانشگاه

تبریز

۴۷. امیدی، مهدی، ۱۳۹۰، تبیین اخلاق فضیلت در فلسفه سیاسی کلاسیک، نشریه معرفت سیاسی، شماره دوم، پاییز و زمستان

۴۸. بهارنژاد، زکریا، ۱۳۹۲، فضیلت از دیدگاه ملاصدرا، نشریه خردنامه صدرا، سال نوزدهم، شماره ۷۴، زمستان

۴۹. خزاعی، زهرا، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت» مجله اندیشه دینی، شماره ۱۴، بهار ۱۳۸۴

۵۰. خزاعی، زهرا، ۱۳۸۲، تبیین فضیلت از دیدگاه مکین تایر، نشریه خردنامه صدرا، شماره ۳۳، پاییز

۵۱. جوادیپور، غلامحسین، جوادی، محسن، چستی فضائل عقلانی و نسبت سنجی آنها با فضائل اخلاقی، ۱۳۹۳، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، سال هفتم، شماره ۲۳ بهار

۵۲. دبیری، احمد، ۱۳۸۹، فضیلت‌گرایی در اخلاق، نشریه معرفت اخلاقی، سال دوم، شماره اول، زمستان

۵۳. طباطبایی، سید مرتضی، دیباجی، سید محمد علی، فضیلت در نگاه ارسطو و توماس آکوئیناس، نشریه معرفت اخلاقی، سال سوم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۰

۵۴. غفاری، ابوالفضل، باقری نوع پرست، خسرو، تربیت اخلاقی فضیلت‌گرا از منظر دیویدکار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مشهد، ش ۵۳

۵۵. کمالی، مجید، دین و اخلاق فضیلت، بررسی تحلیلی کتاب «اخلاق فضیلت»، نشریه کتاب ماه دین، شماره ۱۷۷، تیر ۱۳۹۱

1. Zagzaebski, Linda Trinkaus (1996), *Virtues of the Mind*, New York: Cambridge University Press
2. Zagzaebski, Linda Trinkaus, (1996) "An Agent-Based Approach to the Problem of Evil" *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, January, Vol. 39
3. Zagzaebski, Linda Trinkaus, *Divin Motivation Theory*, (2004), Cambridge: Cambridge University p.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۴ - ۲۳۷

## تبیین جایگاه رفتار ناقض حق کرامت در جرم انگاری

<sup>۱</sup> فاطمه مسرور

<sup>۲</sup> محمد تقی فخلعی

<sup>۳</sup> حسین ناصری مقدم

### چکیده

تبیین ملاک‌های مورد پذیرش جرم انگاری در نظام‌های حقوقی متفاوت است چرا که در روند جرم انگاری، با یک اصل و ملاک رو به رو نیستیم، بلکه ملاک‌ها و اصول متعددی به نوبه‌ی خود در فرآیند جرم انگاری ایفای نقش می‌نمایند. بنابراین در توجیه جرم انگاری یک رفتار، ممکن است چند ملاک، مد نظر قانونگذار باشد نظیر حفظ کرامت انسانی، حمایت از ارزش‌های اخلاقی، نفی ضرر، حفظ مصالح اساسی، برقراری نظم اجتماعی و اجرای عدالت کیفری و ... کرامت نه تنها یک ارزش دینی محسوب می‌گردد بلکه به عنوان یک ارزش انسانی جهان شمول نیز می‌باشد که به ژرف در آموزه‌های دینی و از جمله قرآن بر آن تأکید شده و در عرصه‌ی جهانی نیز در نیمه‌ی نخست قرن بیستم با صدور اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است.

کرامت انسانی اساس شکل‌گیری دو نگرش اخلاق‌گرایی و کمال‌گرایی در مبنای جرم انگاری سیستم‌های حقوقی می‌باشد. کرامت نه تنها یک ارزش دینی محسوب می‌گردد بلکه به عنوان یک ارزش انسانی جهان شمول نیز می‌باشد. در دیدگاه اخلاق‌گرایی، نقض ارزش‌های اجتماعی و در نگرش کمال‌گرایی علاوه بر آن، نقض ارزش‌های اخلاقی و رسیدن آسیب به شخصیت و منش انسانی فرد نیز قابل جرم انگاری می‌باشد که می‌تواند از طریق الزام‌های

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.  
Email: fatemeh.masroor92@gmail.com

۲. استاد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.  
Email: fakhlai@ferdowsi.um.ac.ir (نویسنده مسئول).

۳. استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.  
Email: naseri1962@um.ac.ir

قانونی و ضمانت اجراها در سیاست جنایی حمایت گردد.

کرامت انسانی از ارزش‌های فراگیر این جهان است که در فرآیند جرم‌انگاری و دادرسی کیفری، از مداخله‌ی غیرضروری حقوق جزا نیز جلوگیری می‌کند و در واقع با ارائه‌ی معیارها و ضوابطی مثل منع مجازات‌های ظالمانه و نامتناسب و همچنین منع مجازات مضاعف، شکنجه و استفاده‌ی ابزاری از انسان، حاکمیت کیفری دولت‌ها را محدود کرده است. در یک سیاست کیفری کرامت‌مدار، تعامل کرامت ذاتی انسان با مقررات سیاست کیفری در کلیه‌ی مراحل از مرحله‌ی جرم‌انگاری تا اجرای مجازات و اعاده‌ی حیثیت مشهود و نمایان است.

در مقاله‌ی حاضر کوشش می‌شود ضمن ایضاح مفهومی کرامت انسانی و تبیین حدود آن، دیدگاه معطوف به جرم‌انگاری رفتارهای ناقض کرامت، مبانی و مستندات آن مورد تبیین، بررسی و مطالعه قرار گیرد.

### واژگان کلیدی

اسلام، جرم‌انگاری، ملاک جرم، کرامت، رفتارهای ناقض کرامت.

## طرح مسأله

کرامت انسانی یکی از برجسته ترین گزاره ها در زندگی بشر است که از دیرباز مورد توجه جامعه بشری قرار داشته و به لحاظ تاریخی از موضوعات اصلی و اولیه در ادیان الهی و اسناد تاریخی بوده است.

کرامت انسان، گذشته از این که یکی از مهمترین موضوع های مطرح در حوزه معرفتی و تربیتی است، از منظر سیاست جنایی نیز مورد توجه قرار دارد به نحوی که حفظ آن، امروزه به عنوان یکی از حقوق انکارناپذیر افراد در سیاست جنایی ملحوظ نظر قرار می گیرد.

این مقوله به ژرف در آموزه های دینی و از جمله قرآن نیز مورد نظر قرار گرفته است. (اسراء: ۷۰) اگر آموزه های حقوقی قرآن کریم را تحلیل کنیم درمی یابیم که بسیاری از آن ها یا به طور مستقیم مرتبط به کرامت انسانی است و یا نهایتاً در راستای حفظ و تحکیم آن صادر شده است. از این رو، آموزه های حقوقی، عبادی، جزایی و قضایی اسلام در صدد حمایت از کرامت انسانی ضمانت اجراهای گوناگونی را در نظر می گیرند و کرامت به عنوان یکی از مبانی که هدایتگر سیاست جنایی در اسلام لحاظ می گردد؛ زیرا یکی از راههای حمایت از کرامت انسانی جرم انگاری و تعیین ضمانت اجرای کیفری در برابر رفتارهای ناقض این مؤلفه اساسی می باشد و در نتیجه تحقق کرامت انسانی با سیاست جنایی جامعه ارتباط مستقیم پیدا می کند.

جرم انگاری در حقوق جزای اسلام، همچون سایر احکام و دستورات، بر مبانی مستحکم و اصیلی استوار گردیده است که بررسی و تبیین آن ها، علاوه بر آنکه اصول مورد نظر اسلام را در این عرصه، پیش روی قانونگذار فعلی خواهد گذاشت و راهگشای مناسبی در وضع عناوین مجرمانه خواهد بود، نقش بسزایی در به وجود آمدن باور اعتقاد نسبت به آنها دارد.

با یک رویکرد دینی، بسیاری از قواعد و هنجارهای رفتاری در حوزه اجتماع به ویژه روابط و تعاملات عرصه های جرم و مجازات، براساس مقتضیات و احکام مقوله کرامت شکل می گیرد. از این رو، توجه و پرداختن به چنین گزاره ای در جوامع درهم تنیده امروز که اصل تعامل بین المللی در آن یک امر اجتناب ناپذیر تلقی می گردد، بیش از پیش ضروری می نماید. به همین دلیل، در این نوشتار تلاش شده با یک رویکرد دینی نسبتاً عام، یعنی رویکرد دینی - حقوقی، مفاد و دلالت های اسلامی بر جرم انگاری کرامت مدار مورد بررسی قرار گیرد. روند کلی کار در این زمینه به این صورت است که در آغاز مفهوم کرامت از منظر ارباب لغت تبیین شده، سپس به انواع کرامت با یک رویکرد دینی پرداخته شود. در ادامه به تبیین مبانی کرامت در جرم انگاری می پردازیم.

## (۱) تعریف

### (۱-۱) کرامت<sup>۱</sup>

واژه ای عربی است و از کرم مشتق شده است. کرم در جایی بکار می رود که چیزی دارای شرافت باشد و کریم به معنای بخشاینده گناهان است. (ابن منظور، لسان العرب، ص ۹۲۳) راغب اصفهانی می گوید هر چیزی که در مجموعه و نوع خود شرافت پیدا کند متصف به کرم می شود. (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۷۰۷) در فارسی نیز برابرهایی بزرگوار، جوانمرد، ستوده و بخشنده برای کریم آمده و واژه های ذلت و اهانت متضاد کرامت آمده است. (دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ص ۱۸۶۵)

### (۱-۲) حق کرامت انسانی

از منابع اسلامی بالأخص آیه ۷۰ سوره اسراء بر می آید که افراد انسانی باید کرامت و حیثیت را برای همدیگر به عنوان یک حق بشناسند و خود را برابر آن حق مکلف ببینند و همانگونه که افراد ملزم به رعایت حقوق دیگران من جمله حق حیات هستند نسبت به حفظ و احترام به این حق اساسی نیز تکلیف دارند. این حق اساسی یعنی رعایت عزت نفس آدمی؛ به تعبیر دقیق تر، کرامت حقی است بنیادین، مطلق و آمیخته با تکلیف که موضوع آن نفس و ذات آدمی است. به عبارت دیگر، حق کرامت از مصادیق حقوق شخصیت محسوب می گردد که از ویژگیهای مهم آن این است که همواره ملازم و همراه صاحب حق بوده و قابل انفکاک نمی باشد و نمی توان آن را اسقاط نمود. (کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ص ۲۵۷ و منصور، محمد حسین، المدخل الی القانون، ص ۴۵۶) به این معنا که این حقی است که در زمره افراد و مصادیق مربوط به حقوق انسان به شمار می رود. (جعفری لنگرودی، جعفر، ترمینولوژی حقوق، ص ۲۳۱)

### (۱-۳) جرم انگاری

یکی از سازوکارهای مهم در عرصه سیاست جنایی، جرم انگاری است که به موجب آن قانون گذار به منظور حمایت از نظم عمومی و ارزش های اخلاقی، برخی رفتارها را جرم انگاری می نماید. از جرم انگاری تعاریف گوناگونی به عمل آمده است نظیر:

جرم انگاری فرایندی است که به موجب آن قانونگذار با در نظر گرفتن هنجارها و ارزشهای اساسی جامعه و با تکیه بر مبانی نظری مورد قبول خود، فعل یا ترک فعلی را ممنوع و برای آن ضمانت اجرای کیفری وضع می کند. (آقابابایی، حسین، گفتمان فقهی و جرم انگاری در حوزه جرایم علیه امنیت ملت و دولت، ص ۱۱) و یا فرایندی است که به موجب آن، قانونگذار یا هر نهاد مقتدر دولتی با در نظر گرفتن هنجارهای اساسی اجتماع و تکیه بر مبانی نظری قابل قبول

با توسل به کیفر برخی از رفتارهای مخل نظم اجتماعی را شناسایی و ممنوع می کند و بدین سان با این امر آزادی آدمیان را تحدید مینماید. (نجفی ابرندآبادی، علی حسین و هاشم بیگی، حمید، دانشنامه جرم شناسی، ص ۹۰)

## ۲) انواع کرامت

تأمل و دقت در آیات قرآن ما را به این حقیقت رهنمون می کند که انسان از دیدگاه قرآن دارای دو نوع کرامت است: کرامت ذاتی یا هستی شناختی و کرامت اکتسابی یا ارزش شناختی.

### ۲-۱) کرامت ذاتی<sup>۱</sup>

مقصود از کرامت ذاتی آن است که خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که در مقایسه با برخی موجودات دیگر، از لحاظ ساختمان وجودی از امکانات و مزایای بیشتری برخوردار است و یا تنظیم و ساختار امکاناتش به شکل بهتر صورت پذیرفته و در هر حال، از دارایی و غنای بیش تری بهره مند است. این نوع کرامت، در واقع حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است و همه انسان ها از آن برخوردارند، این کرامت، به اختیار انسان ربطی ندارد و انسان چه بخواهد و چه نخواهد از این کرامت برخوردار است. (ر.ک: زحیلی، وهبه، القیم الانسانیه فی القرآن الکریم، ص ۸)

### ۲-۲) اکتسابی

مقصود از کرامت اکتسابی، دستیابی به کمالاتی است که انسان در پرتو ایمان و اعمال صالح به صورت اختیاری به دست می آورد. این نوع کرامت، برخاسته از تلاش و ایثار انسان است. کرامت اکتسابی، حاصل تلاش و کوشش انسان است و هر کس به فراخور معرفت خویش از این نوع کرامت بهره می برد. پس هر انسانی از آن جهت که انسان آفریده شده است کرامت ذاتی دارد، اما کرامت اکتسابی را برخی از افراد بشر دارا هستند. (یداله پور، بهروز، کرامت انسان در قرآن، ص ۱۵)

## ۳) تبیین نقش کرامت در سیاست جنایی

اگرچه ممکن است به ذهن برسد که سخن از تبیین کرامت انسان تنها در علم اخلاق قابل طرح و بررسی است اما مقوله کرامت به عنوان یکی از پایه های اساسی سیاست جنایی اسلام دخالت داشته و به گفته برخی از دانشمندان معاصر یکی از منابع حقوق بشر در اسلام می باشد. (جوادی آملی، عبدا،، فلسفه حقوق بشر، ص ۱۶۲) و یکی از حقوق مشترک انسان ها از نگاه دین است. (جعفری تبریزی، محمد تقی، مقدمه ای بر اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام، ص ۶۶) انسان از آن جهت که انسان است (انسان بما هو انسان) از آنچنان ارزش و

موقعیتی برخوردار است که به هیچ وجه نباید به انسان از جهت انسان بودنش تجاوز گردد و بسیاری از حقوق انسان نظیر حق مساوات، حق حیات و .. برای پاسداری از این ارزش و موقعیت است. به دیگر سخن، ادعای برآمده از این حق این است که فرد فرد انسانها - فارغ از نژاد، رنگ، ملیت، عقیده و مانند آن از آن جهت که انسان هستند دارای حرمت و احترام می باشند.

از آنجا که شخص بودن انسان، به مثابه یک فاعل اخلاقی در نبود پاره ای شرایط و امکانات در خطر می افتد باید پاره ای امور فراهم باشد تا اساساً انسان، به منزلهٔ یک موجود مکرم، بتواند طرح یک زندگی مطلوب را بریزد.

در برداشت های دینی از کرامت انسان می توان به سه دیدگاه دست یافت:

الف: تفسیر وجودی از آیاتی مثل «لقد کرمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰) و موارد مشابه، صرفاً بیانگر آنند که انسان در ابعاد وجودی، کامل تر از دیگر موجودات طبیعت است. بنابراین، ناظر به وجه ارزشی انسان نیست. برابر این برداشت، در این آیه و آیات همانند، صرفاً کمال وجودی انسان که معطوف به توانایی های عقلانی و مهارتی او است مدنظر قرار می گیرد. (مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، ص ۳۶۷) روشن است که برابر با نگرش فوق، اصل کرامت انسان فاقد پیام های حقوقی است.

ب: برخی دیگر از مؤلفان، از آیات و روایات مشابه آیه ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» ابعاد ارزشی را نیز در نظر گرفته اند. اینکه این گونه آیات، صرفاً گزاره های واقع نمای وجودی نیستند بلکه از ارزش و فضیلت برتر انسان سخن می گویند. در این دیدگاه، کرامت انسان به کرامت اقتضائی، تفسیر می شود. این که ارزش انسان، تا زمانی است که از استعداد های خود، به درستی بهره برد و در مسیر درست و حق حرکت کند، اما اگر چنانچه رفتاری نداشت، کرامت اقتضائی خود را از دست می دهد و به موجودی بی ارزش یا ضد ارزش تبدیل می شود. (جعفری، محمد تقی، پیام خرد، صص ۱۷۵ و ۱۷۶)

ج: در دیدگاه دیگر، آیات و روایات ناظر به کرامت انسان، هم ناظر به ابعاد وجودی است و هم به وجوه ارزشی است. هم چنین در این دیدگاه، کرامت انسانی، ذاتی و زوال ناپذیر است. (جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، ص ۳۲۵) در این نگرش، نه تنها انسان های دگر اندیش بلکه انسان های مجرم از کرامت ذاتی انسان بهره مندند. کرامتی که طبعاً حقوق ذاتی برای آنان ایجاد می کند. (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، صص ۲۶۱-۲۶۳) بنابراین همه افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را برای همدیگر به عنوان یک حق بشناسند و خود را در برابر آن حق مکلف ببینند.

با پذیرش دیدگاه سوم، قانونگذاران اجتماعی باید با این نگاه عام به تدوین قوانین بپردازند

و از جمله در تهیه قوانین چنین مبنایی را در نظر گیرند. اهمیت کرامت در حوزه علم حقوق از آن روست که پایه و اساس تکالیف انسانی است. این کرامت در قلمرو حقوق کیفری نیز دارای اهمیت بسیار بالایی است زیرا اولاد آدم در بسیاری از موارد از مراعات حقوق انسانی من جمله کرامت سرباز می زنند لذا اگر انسانی در صدد هواپرستی و خودکامگی برآید و نیروها و استعدادها را صرف اهداف پلید و حیوانیت نماید چون مخمل امنیت و کرامت و آزادی دیگران می باشد مجرم است و باید مواخذه گردد. نمونه های متعددی در کلام فقها به کرامت استناد داده شده است. بیان همه این نمونه ها از حوصله تحقیق خارج است و تنها به عناوین آنها بسنده می شود. مهم ترین نمونه هایی که می توان به آنها اشاره کرد عبارت اند از: ممنوعیت شکنجه و هر نوع رفتار غیرانسانی (جعفری، محمدتقی، رسائل فقهی، ص ۱۵۱) اذیت و آزار زن به عنوان رفتاری خلاف کرامت انسانی (لنکرانی، محمدفاضل، جامع المسائل، ج ۱، ص ۴۳۲) ممنوعیت رفتارهای خلاف حقوق بشر در جنگ، همانند مثله کردن افراد به عنوان رفتاری خلاف کرامت انسانی (جمعی از محققین، جهاد در آیینه روایات، ج ۲، صص ۵۹ و ۴۲۱) اجتناب از آلات لهو و لعب در جهت رعایت کرامت انسانی (ر.ک: صافی گلپایگانی، لطف الله، جامع الاحکام، ص ۵۳)

### ۱-۳) ضرورت جرم انگاری رفتارهای ناقص کرامت

از جمله مواردی که در بحث از جرم انگاری و قابلیت استفاده از ابزار کیفری برای کنترل و نظارت بر اعمال، می تواند قابل بحث باشد، چرایی جرم انگاری رفتارهای ناقص کرامت دیگران است. اینکه آیا جرم انگاری این اعمال بر چه مبنایی ضرورت دارد؟ اصل ضرورت جرم انگاری رفتارهای ناقص کرامت به چیزی بیش از نیاز به جرم انگاری اشاره می کند و آن این که نباید این رفتارها را جرم انگاری کرد، مگر این که دخالت، ضرورت داشته باشد و در ثانی این دخالت بر اساس مبانی و اصول بوده و همچنین مؤثر باشد. اگر ابزارهای غیر کیفری در نیل به اهداف قانون گذار بر ابزار کیفری ترجیح و برتری داشتند، نباید از ابزار کیفری استفاده کرد و از طرف دیگر، عملی که جرم انگاری می شود باید این قابلیت را داشته باشد که به وسیله ی ابزار کیفری محدود شود و بر این اساس، برخی رفتارها از ویژگی انتقال ناپذیری به قلمرو حقوق کیفری برخوردارند (نظیر غیبت یا تمامی اکاذیب) زیرا یا ضرورت دخالت کیفری در مورد آن ها وجود ندارد و یا این که ابزار کیفری این توانایی را ندارد که بتواند آن را محدود کند.

حفظ کرامت به مثابه حق اساسی انسان یکی از شاخص های اصلی در جرم انگاری در اسلام به شمار می رود. در سیاست کیفری به لحاظ خصوصیت سرکوبگری و استفاده از ابزار کیفر در آن، خطر زیر پا گذاشتن حیثیت و کرامت انسانی وجود دارد. برای اجتناب از این خطر،

بایستی سیاست کیفری به تبیین الگوها و ضوابط و اهداف خود در راستای احترام به این حق اساسی انسانی بپردازد. به عبارت دیگر، سیاست کیفری زمانی خواهد توانست کرامت‌مداری را رعایت کند که در تمام مراحل و مؤلفه‌های خود شامل مرحله جرم‌انگاری، تعیین و اجرای مجازات‌ها و دادرسی کیفری، کرامت انسانی متهم و بزه دیده و جامعه را رعایت نماید. «رعایت کرامت انسانی در قلمرو حقوق کیفری مهم‌ترین معیار و ملاک مشروعیت قواعد حقوقی کیفری محسوب می‌شود.» (رحیمی نژاد، اسماعیل، کرامت انسانی در حقوق کیفری، ۱۳۸۷، نشر میزان، ص ۶۸) در حقوق کیفری اسلامی، کرامت انسانی، در فرآیند جرم‌انگاری و دادرسی کیفری، نقشی دو جانبه را ایفا می‌نماید زیرا از طرفی از مداخله غیرضروری حقوق جزا جلوگیری می‌کند و در واقع با ارائه معیارها و ضوابطی مثل منع جرم‌انگاری‌های افراطی، منع مجازات‌های ظالمانه و نامتناسب و همچنین منع مجازات مضاعف، شکنجه و استفاده ابزاری از انسان، محدوده جرم‌انگاری را محدود کرده است و از طرف دیگر خود به عنوان مبنایی جهت جرم‌انگاری رفتارهای ناقض این حق اساسی می‌باشد. به عنوان نمونه شریعت اسلام در جرم‌انگاری و کیفر انگاری موضوع آزادی انسان به عنوان یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های کرامت، میانه روی را مورد توجه قرار داده و در مورد همه رفتارهایی که تحریم شده است، ابزار کیفری را به کار نبرده است و در این رابطه، در مورد اعمالی چون دروغ گفتن، غیبت کردن و دیگر عناوین، استفاده از روش‌های اخلاقی و تربیت را مؤثر دانسته است. زیرا مقاصد احکام در سه سطح ضروریات، حاجیات و تحسینیات مطرح است. ضروریات، آن چیزهایی هستند که ایجاد و استمرار زندگی فردی و جمعی انسان به آن وابسته است و با نبود آنها، ارکان زندگی انسان پایدار نخواهد بود. حاجیات نیز آن دسته از نیازمندی‌های انسانی و اجتماعی است که با نبود آنها، انسان در عسر و حرج قرار می‌گیرد و تحسینیات نیز، آن چیزهایی هستند که اگر هم وجود نداشته باشند، زندگی انسان در تنگنا نخواهد بود و وجود آنها باعث خواهد شد که انسان بتواند بیشترین از نعمت‌های خداوندی بهره مند شود. (ر.ک: العاملی، محمدبن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۳۸) به عنوان نمونه حفظ نفس در سه سطح ضروریات، حاجیات و تحسینیات مورد توجه است. بنابراین این که در کدام یک از سطوح، به نام حفظ نفس می‌توان دخالت کرد، خود جای بحث است. طبقه بندی‌ای که در مقاصد احکام در تقسیم بندی ضروریات، حاجیات و تحسینیات مطرح شده است، می‌تواند در تبیین حدود حمایتی از حق اساسی کرامت و تبیین مرزهای ابزارهای حقوقی و کیفری نقشی مؤثر داشته باشد. صرف این که این عمل چون حفظ کرامت می‌کند، برای دخالت کیفری کافی نخواهد بود و باید بدانیم، حفظ کرامت ناشی از آن عمل چه به صورت وجودی و چه به صورت عـدمی، در چه سطحی است؟ در خصوص حفظ کرامت نیز باید تبیین شود ضروری که به آن وارد می‌شود در کدام دسته قرار می

گیرد. آیا در سطح ضروریات است یا حاجیات یا تحسینیات. به عنوان مثال، منع بردگی، آزادی، برابری؛ هر سه مورد در راستای حفظ کرامت است. در حالی که منع بردگی و بندگی غیر، چون ضروری ترین حالت حفظ کرامت را مورد توجه قرار می دهد، تحریم شده است و قابلیت جرم انگاری داشته است.

ضرورت جرم انگاری رفتارهای ناقض کرامت به عنوان حقی اساسی برای انسان از آنجا نشأت می گیرد که جرم انگاری به عنوان نقطه ی آغاز شکل گیری حقوق کیفری به معنای تصمیم گیری مرجع صلاحیتدار مبنی بر ممنوعیت یا الزام رفتاری همراه با ضمانت اجرای کیفری است. (قماش، سعید، کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری، صص ۱۵ و ۱۳۷) بنابراین جرم انگاری چیزی نیست مگر تحدید ضابطه مند قلمرو اختیار و آزادی انسان که یکی از بنیادهای کرامت انسانی است. (قماش، سعید، کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری، صص ۱۵ و ۱۳۷) زیرا کرامت استوار بر دو ویژگی عقل و اختیار است. آدمی از آن رو بزرگ و سزاوار احترام است که دارای این دو مشخصه بارز است. (صدرالدین شیرازی، منطق نوین، ترجمه عبدالحسین مشکوه الدینی، ص ۱۵۹) این اوصاف نشان می دهد که آدمی هم قدرت بر دانایی دارد و هم توانایی بر مهار شهوات و امیال حیوانی خویش. پس سزاوار است به ویژگی کرامت مندی انسان، توجه شایسته ای شود و نقطه عطف هرگونه تصمیم گیری درباره او قرار گیرد. در این هنگام می توان گفت انسانی بودن هر تصمیمی، خواه فردی یا اجتماعی بانزدیکی یا دوری آن به کرامت انسانی ارزیابی می شود.

البته سرزنش اجتماعی می تواند ساده و یا شدید باشد و جامعه، در مقابل برخی اعمال، واکنش شدید یا شدیدتری دارد. در مورد حالتی چون بردگی جنسی که در جوامع کنونی در حال رواج می باشد، می توان قائل به وجود قبح و سرزنش اجتماعی شدید نسبت به آن شد، نیز پیامدهای منفی ای که این رفتار به دنبال دارد و منع آن به دلیل ضررهایی که فرد در اثر این عمل به خود و دیگران وارد می کند، از جمله دلایل توجیهی استفاده از ابزار کیفری برای کنترل آن است. مثال دیگر، دروغگویی است که به صورت عام دارای سرزنش اجتماعی است و برخی از حالت های آن چون شهادت دروغ، جرم انگاری شده است. البته، قبح اجتماعی هر چند شدید، بدون توجه به اصول و معیارهای استفاده از ابزار کیفری، نمی تواند مبنایی کافی برای جرم انگاری باشد. دروغ گفتن صرف، دارای قبح اجتماعی است؛ ولی حقوق کیفری نمی تواند راهکاری مناسب برای کم کردن آن باشد و سرزنش اجتماعی، شرط لازم برای دخالت کیفری است و نه این که شرط کافی باشد و فقط در برخی از حالت های دروغگویی، از ابزار کیفری استفاده می شود.

## ۲-۳) جایگاه کرامت در مقاصد شریعت

مقاصد احکام شریعت اسلامی حفظ نفس، حفظ دین، حفظ عقل، حفظ مال و حفظ نسل بیان شده است که به عنوان مقاصد خمسسه یا پنجگانه شناخته شده اند. (فیض، علیرضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، ص ۷۷) شریعت این مصالح را دو گونه رعایت می‌کند: از جهت وجودی و از جهت عدمی. از جهت وجودی از طریق احکامی که آنها را حفظ می‌کند؛ مانند عبادات، برای حفظ دین و از جهت عدمی از طریق از بین بردن زمینه‌های نابودکننده این مصالح؛ مانند حکم به کشتن مرتد. قوانین دینی همچون سایر قوانین عقلایی و قراردادهای اجتماعی به دنبال جلب مصالح و دفع مفاسد است.

عوامل زیادی همدست و هم‌داستان می‌شوند تا فرمولی را ایجاد کنند؛ در نتیجه برآیند آن مصلحتی می‌گردد که باید تأمین شود و یا مفسده‌ای است که می‌بایست نابود گردد، بنابراین اوامر و نواهی در راستای این فرایند، برای انسانها شکل می‌گیرد. طی نصوص و متون معتبر دینی و عقل سلیم، بر هدفمند بودن شریعت اسلام دلالت دارند. قرآن کریم در آیات بسیاری نه تنها برای کلیت ارسال رسل و انزال کتب، نتایج و اهدافی را بر می‌شمارد (ر.ک: بقره: ۱۲۹، ۲۱۳ آل عمران: ۱۶۴؛ اعراف: ۱۵۷)، بلکه گاهی برای احکام جزئی و خرد نیز غرض یا اغراض خاصی را بیان می‌نماید (ر.ک: بقره: ۱۸۳ و مائده: ۹۷ و توبه: ۱۰۳). بر پایه همین مبنا است که برخی از مفسران در ذیل آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰) گفته‌اند: این آیه دربردارنده تمام اصول و مقاصد شریعت است؛ یعنی غرض خداوند از تدوین شریعت این است که جامعه بشری براساس عدل و احسان قرار گیرد و از هرگونه زشتی و تجاوز به دور باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ه.ق، ج ۱۳، ص ۲۰۸). بنابراین منظم‌ترین مقاصد قرآن، عبارت است از امر به کسب مصالح و اسباب آن و نهی از مفاسد و اسباب آن. بنابراین شریعت مصلحتی را جلب و یا مفسده‌ای را دفع می‌کند.

این مصالح برای حفظ شؤون مادی و معنوی انسانها وضع گردیده و در تمام احکام ساری و جاری است، ولی بدیهی است که معیار شناخت مصلحت و میزان آن خود شریعت است و تنها آنچه دین آن را صلاح و منفعت می‌داند مصلحت است نه آنچه بشر نفع و مصلحت خود می‌پندارد و نیز آنچه دین مفسده و ناپسند می‌شمارد، قطعاً مفسده است هرچند انسانها آن را پسندیده به شمار آورند. می‌توان گفت دامنۀ این مقاصد محدود به عناوین پنجگانه فوق نیست و بلکه عناوینی دیگر چون عدالت، آزادی، برابری و امنیت و کرامت را در بر می‌گیرد.

جرم انگاری به عنوان فرایندی که به موجب آن رفتاری از دایره‌ی آزادی‌های فردی خارج شده و با منع یا الزامی آور کردن آن برای نقض آن ضمانت اجرای کیفری تعیین می‌گردد، تابعی از نوع ایدئولوژی است که دولت‌ها بر اساس آن شکل گرفته و بر اساس آن به اداره

ی اجتماع می پردازند که باید گفت لزوماً تمامی افعال ضدهنجارهای اجتماعی عنوان جرم را بر خود نمی بینند. به این معنا که قانونگذار وظیفه دارد هنجارهای مطرح در جامعه را شناسایی نموده و برای محافظت از آن ها، رفتارهای متجاوزانه به این هنجارها را جرم انگاری نماید. بنابراین نخستین هدفی که قانونگذار در سیاست جنایی و جرم انگاری رفتارها دنبال می کند، محافظت از هنجارهایی است که آن را مورد احترام تشخیص می دهد.

ساماندهی رفتارهای انسانی از طرق مختلفی قابل انجام است. یکی از این روش ها از طریق تعیین خط قرمزهایی است که برای رفتارهای خطرناک و ناقض حق کرامت انسانی مشخص می شود. در این روش از طریق جرم انگاری رفتارهای ناقض این حق، ضمانت اجرایی جهت حمایت سرسختانه از گونه هایی از حق کرامت تعیین می شود. از این رو، نمی توانیم از سیاست کیفری سخن بگوییم ولی از کرامت انسانی غافل باشیم زیرا در تصمیم گیری در محدود نمودن آزادی و اختیار انسان، ناگزیر باید از صافی کرامت گذر نماییم و تأیید آن را بگیریم. این، بدین معناست که کرامت انسانی نقش بسیار مهمی در سیاست های اتخاذی زندگی بشری ایفا می نماید.

#### ۴) مبانی جرم انگاری رفتارهای ناقض حق کرامت

آنچه در خصوص رفتارهای ناقض کرامت مهم مینماید، نوع واکنش اتخاذ شده از سوی حکومت در قبال رفتارهای نامبرده است. راهبرد انتخاب شده از سوی برخی جوامع از جرم انگاری این رفتارها در چارچوب حقوق کیفری حکایت دارد. از آنجایی که شدیدترین شیوه برخورد با اعمال و رفتارهای نابهنجار افراد از رهگذر تصویب قوانین و مقررات کیفری نمایان میشود و به این طریق بخشی از گستره آزادی فردی مضیق میشود، باید معیارها و ضوابطی برای به کارگیری فرآیند جرم انگاری موجود باشد تا ضمن مشروعیت یافتن استفاده از ضمانت اجرای کیفری، از تعرض غیر قانونی به آزادیهای افراد جلوگیری به عمل آید. به موازات گزینش چنین رویکردی درباره رفتارهای خلاف کرامت، پرسشی که به ذهن خطور می نماید، این است که تجریم این رفتارها و اعمال واکنش کیفری درباره آنها با چه مبنایی مشروعیت می یابد و اینکه کدام اصل یا اصول توجیه کننده جرم انگاری، در خصوص این دسته رفتارها مورد استفاده قرار می گیرند؟ اصل اخلاق گرایی قانونی و بعد از آن برخی تفاسیر از پدرسالاری در این زمینه کاربرد دارند. همین طور میتوان ردپای اصل ضرر را در اعمال واکنش کیفری نسبت به رفتارهای ناقض کرامت نظاره نمود. مهم آن است که از منظر شرع انور اسلام کلیه انسان ها دارای کرامت ذاتی هستند که بر خود آنها لازم است که کرامت و عزت نفس خویش را حفظ نمایند و دیگران هم باید این حق والا را مراعات نمایند و به کرامت احدی لطمه ای وارد نسازند.

آشنایی با معیارهای عمومی جرم انگاری در نظام های مختلف، مهم ترین راهنما برای

کشف مبانی جرم انگاری رفتارهای ناقض کرامت خواهد بود. در واقع مبانی عمومی جرم انگاری مواردی هستند که قانونگذار در جرم شناختن رفتارها، ملزم به رعایت آنها بوده و رفتارهای مختلف را همواره با لحاظ این ضوابط جرم انگاری می نماید. بر همین اساس مهم ترین مبانی عمومی جرم انگاری عبارتند از: اصل ضرورت، پدر سالاری، اخلاق گرایی، اصل ضرر. جهت تبیین نقش کرامت در جرم انگاری، موضوع را از دو دیدگاه مبانی جرم انگاری رفتارهای ناقض حق کرامت خود و دیگران بررسی می نماییم:

### ۱-۴) مبانی جرم انگاری رفتارهای ناقض کرامت نسبت به خود

از آیه کرامت در قرآن مجید و سایر تعالیم دینی نیز استنباط می شود که کرامت و شایستگی حرمت، حالت اولیه، وضع طبیعی و زوال ناپذیر هر فرد انسانی است و هر کس در مورد این خصیصه که حق تعالی به او عطا کرده دارای وظایف اخلاقی و حقوقی است. حتی از نظر اسلام بی احترامی و اهانت به مؤمن، حرام و در حکم محاربه با خداست. (شیخ حر عاملی، محمدبن حسن، وسایل الشیعه، ج ۸، ص ۵۸۸ و محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۱، ص ۸۶ و شیخ قمی، عباس، سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۰)

کرامت به عنوان حق اساسی انسان در تفسیر دینی آن، همزمان صبغه تکلیف نیز دارد و مثل حق حیات که انسان در برابر حق تعالی مکلف به حفاظت از آن است، هیچ انسانی نمی تواند از حق کرامت و حرمت خویش صرفنظر نماید. (محقق داماد، شبیه سازی انسان از منظر فقه و اخلاق، ص ۲۹) بنابراین، کرامت انسان به عنوان یک اصل آفرینش در وجود انسان قلمداد گردیده است و جهت حمایت از آن باید از هر نوع رفتاری که با این اصل منافات داشته باشد، پرهیز شود و قرآن نیز همین منطق را در برخورد با انسان در نظر گرفته است.

رفتارهایی نظیر خودکشی، شرب خمر و اتانازی ... که معمولاً به عنوان جرایم فاقد بزه دیده هستند و عوارض زیان بار آن به صورت مستقیم متوجه خود فرد می شود، همواره با این پرسش روبرو بوده است که مبانی منع این گونه رفتارها و جرم انگاری آنها با فرض عدم ورود ضرر به دیگران و یا اخلال در نظم جامعه چیست؟ اصولاً دسته‌های مختلفی از رفتارهایی که ناقض کرامت خود انسان است همواره با یک اصل مانند ضرر توجیه پذیر نیستند، بلکه ضرورت‌های دیگر مانند حمایت از اخلاق برای توانمند کردن، استحکام و پیوسته کردن اجزای جامعه انسانی و حفظ کرامت خود ایجاب می کند که دخالت دولت در آزادی‌های فردی را ولو به شکل کیفی و با جمع سایر شرایط بپذیریم. (محمودی جانکی، مبانی اصول و شیوه‌های جرم انگاری، ص ۲۷۳)

صرف نظر از ضرورت جرم انگاری رفتارهای ناقض کرامت خود انسان، با توجه به نارسایی‌های اصول اخلاق گرایی و ضرر به غیر، اصل پدرسالاری حقوقی گزینه مناسب تری برای

مداخلهٔ کیفری در خصوص این دسته جرایم به نظر می‌رسد. پدرسالاری حقوقی از جمله اصولی است که جرم‌انگاری رفتارهای ناقص کرامت نسبت به خود انسان بر مبنای آن و با تکیه بر تئوری جلوگیری از آسیب زدن به خود توجیه می‌شود. رویکردی که در قبال اعمال و رفتارهایی که افراد با انجامشان به کرامت خویش آسیب می‌رسانند قابل توجیه است. بر این اساس پدرسالاری می‌تواند مبنای مناسبی در حمایت از این حق اساسی انسان یعنی کرامت باشد.

پدرسالاری حقوقی که از کلمه پدر مشتق می‌شود به معنای مثل یک پدر رفتار کردن یا با شخص دیگری مثل یک بچه رفتار نمودن است. بر مبنای پدرسالاری، رفتارهایی که بر خود شخص هم زیان می‌رساند قابل جرم‌انگاری می‌باشد. به این معنا که فرد نه تنها حق ندارد به دیگران ضرر بزند، بلکه به خود نیز نمی‌تواند آسیب برساند و حکومت، همانند پدر نسبت به فرزند، مانع زیان رساندن شخص به خودش می‌شود. (محمودی جانکی، فیروز، مبنای، اصول و شیوه‌های جرم‌انگاری، ص ۲۱۲) مطابق این اصل، برخی افراد نمی‌توانند واقعیت امور را آن‌گونه که هست درک نموده و برنامه زندگی خویش را تنظیم نمایند. این افراد نیاز به حمایت و مداخله دولت دارند تا حکومت از طریق حقوق کیفری آنها را از آسیب رساندن به خود باز دارد.

البته مطابق قواعد اسلام، بر پدرسالاری کیفری ایراداتی وارد می‌گردد زیرا در اسلام، مطابق مبنای فقهی چون مجازات نوعی تصرف در مال، جان، عضو، آزادی و حیثیت دیگری می‌باشد، پس نوعی ولایت بر دیگری است و اصل اقتضای آن را دارد که کسی بر دیگری ولایت ندارد مگر اینکه دلیل قطعی بر آن وجود داشته باشد. همچنین در اسلام اصل بر این است که استفاده از هر چیزی در حالت اباحه قرار دارد، مگر این که دلیلی دال بر منع آن در شریعت اسلامی وارد شده باشد (ر.ک: نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، صص ۳۲۸ و ۳۲۹ و جزایری، محمد جعفر، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، ج ۵، صص ۴۰۰ و ۴۰۱) قاعده‌ی عدم ولایت نیز بیانگر آن است که نمی‌توان بر دیگری سلطه داشت و او آزاد و مختار است. (انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، شارح: کلانتر، سیدمحمد، ج ۳، صص ۵۵۳-۵۵۹) قاعده‌ی سلطنت یا تسلیط نیز بیان می‌دارد افراد در تصرف و استفاده در اموال خود آزاد هستند. از طرف دیگر، محدودیت مجازاتهای اسلامی و قواعد خاص بالأخص در حدود اسلامی در مقابل گستردگی حقوق و توجه به ابزارهای غیر کیفری نظیر امر به معروف و نهی از منکر، خود بیانگر آن است که شریعت اسلامی محدوده‌ی کوچکی را برای استفاده از ابزار کیفری ترسیم کرده است.

با وجود قاعده کلی عدم ولایت در فقه اسلام، مواردی که استثنا بر این قاعده است، با عنوان ولایات به صراحت و گاه به تفصیل در فقه بیان شده است. این موارد همه به دلیل ضرورت‌های فردی یا اجتماعی از قاعده کلی استثنا شده است زیرا برخی واقعیات اجتماعی و

لزوم حمایت از افرادی که شایستگی لازم برای تشخیص حسن و قبح امور خود را ندارند ضرورت توسل به اصل پدرسالاری را توجیه می‌نماید.

در میان انواع رفتارهای ناقض کرامت، مواردی نظیر هرزه نگاری، استفاده از سایت‌های مستهجن، خودزنی، خودکشی و استعمال مواد مخدر که برخلاف کرامت انسان است مطابق پدرسالاری اخلاقی قابلیت جرم انگاری دارد. در این موارد پدرسالاری خودش را در قالب اخلاق گرایشی نشان می‌دهد و بیان از آن دارد که دخالت در حقوق و آزادی فرد در جهت حمایت از پرورش اخلاقی او ضروری است و سلامت اخلاقی یک شخص به منظور حفظ او از آسیب اخلاقی توسط قانون کنترل می‌شود و این همان استفاده از حقوق کیفری برای الزام اخلاق است. چون در همه این حالت‌ها اصولاً ضرر و صدمه مالی یا جانی برای دیگران وجود ندارد ولی به شخص لطمه و آسیب در حوزه کرامت وارد می‌سازد.

همچنین با توجه بر اینکه عقل از مؤلفه‌های اساسی کرامت به شمار می‌رود (طباطبایی، محمد حسن، المیزان التفسیر القران، ج ۱۳، ص ۲۱۳) زوال آن را در مواردی از طریق اصل پدرسالاری می‌توان جرم انگاری نموده است. (بقره: ۲۱۹) زیرا کرامت در معنای بهره‌مندی از درک عقلی است و هر رفتار فردی و اجتماعی، که در جهت استفاده از عقل نباشد، خلاف کرامت انسانی به شمار می‌آید. همانگونه که زوال عقل به وسیله شرب خمر که در آیه ۲۱۹ سوره ی بقره آن را «اثم» نامیده است و اثم به آن حالتی گفته می‌شود که در روح و عقل انسان بوجود می‌آید و او را از رسیدن به نیکیها و کمالات باز می‌دارد در حمایت از کرامت خود انسان می‌باشد با آنکه ضررهای بسیار گرانی به جان و جسم انسان وارد می‌شود. (مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۷۲ و ۷۳)

بنابراین با توجه بر اینکه اصول دیگر جرم انگاری بالخصوص اصل لا ضرر، تنها اجازه می‌دهد که ما از فرد در برابر آسیب‌های دیگران محافظت کنیم نهایتاً پدرسالاری پسندیده به ما اجازه می‌دهد که از فرد در برابر رفتارهای آسیب‌ساز به کرامت خود، نظیر خودکشی محافظت کنیم به این صورت که جلوه‌هایی از حریم خصوصی، از جمله جسم و روان به عنوان جلوه‌ای از حریم خصوصی فیزیکی، اموال و دارایی به عنوان جلوه‌ای از حریم خصوصی مالی و اخلاقیات به عنوان جلوه‌ای از حریم خصوصی اخلاقی می‌توانند از طریق اصل پدرسالاری مورد حمایت قرار گیرند.

## ۲-۴) مبنای جرم انگاری رفتارهای ناقض حق کرامت دیگران

کرامت انسانی در حفظ نظام اجتماعی نیز نقش بسزایی دارد. به تعبیری «لازمه حفظ کرامت انسانی، رعایت حقوق افراد در اجتماع بشری و تعهدسپاری در عدم تخطی از آن است.» (جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۸۵) جرم انگاری رفتارهای ناقض حق

کرامت دیگران نیز می‌تواند با یکی از مبانی زیر قابلیت پذیرش داشته باشد:

### ۱-۲-۴) اصل لاضرر

قاعده لاضرر از آن رو که اختصاص به ابواب معینی از فقه ندارد یک قاعده فقهی عام است، یعنی فرمولی بسیار کلی که منشأ استنباط در موارد مختلف قرار می‌گیرد. (ریسونی، احمد، اهداف دین از نگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی و سید محمدعلی احمدی ابهری، ص ۳۶)

وجود قاعده لاضرر در فقه اسلامی، موجب این نتیجه‌گیری از سوی برخی اندیشمندان شده که اصل یا قاعده ضرر به مفهوم نهی ضرر به دیگری، در همه نظام‌های مختلف حقوقی و توسط اندیشمندان حقوقی با مبانی استدلالی کم و بیش مشابه پذیرفته شده و ادعا شده است غنای فقه اسلامی در این زمینه می‌تواند در مبناسازی برای مداخله کیفری با استفاده از این قاعده راهگشا باشد و یک اصل اولی برای جرم انگاری ارائه دهد. (محمودی جانکی، فیروز، مبانی، اصول و شیوه‌های جرم انگاری، ص ۱۸۷)

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا در مبناسازی برای مداخله کیفری و جرم انگاری رفتارهای ناقص دیگران، قاعده لاضرر قادر به ایفای نقش خواهد بود؟

برخی در شمول ضرر در قاعده ی لاضرر نسبت به هتک کرامت آورده اند: مفهوم ضرر در این قاعده شامل نقص به کرامت افراد نیز می‌شود. ایشان بعد از آن که ضرر را به معنای نقص معرفی می‌کند و می‌گوید: ضرر یک جنبه موضوعی دارد که همان نقص است. بنابراین باید حد و مرز نقص را مشخص کنیم و سپس آمده است که نقص در کرامت نیز مشمول عنوان ضرر می‌گردد زیرا فقیهان فرموده اند ضرر یا در جان است یا در مال و یا در آبرو و بهتر است از سومی با تعبیر گسترده تری یاد کنیم و آن عبارتست از کرامت و اعتبار و در توجیه آن معتقدند جهات و حیثیات مربوط به انسان یا حقیقی بوده و بازگشت آن به وجود و جان فرد است، یا این که اعتباری است همانند مقام و آبرو و کرامت و یا آن که حیثیت مالی است. حال هر نقصی که بر یکی از این سه مورد وارد شود بدون اشکال ضرر خواهد بود. همچنانکه هر نوع زیادی و افزایش در این امور سه گانه منفعت محسوب می‌شود. حتی در دفع دخل مقدر مبنی بر اینکه در این موارد عرفاً ایراد ضرر نمی‌گویند. مثلاً وقتی شخصی دیگری را سب می‌کند و یا به محارم او نظر حرام می‌افکند عرفاً نمی‌گویند که به او ضرر زده است پس عنوان ضرر نسبت به مورد سوم یعنی نقص در کرامت صادق نیست که در پاسخ آمده است باید بین دو عنوان متفاوت فرق گذاشته و آنها را با یکدیگر خلط نکنیم. یکی هتک کرامت و تنقیص شأن فرد در جامعه و دیگری ترتیب اثر ندادن به کرامت اوست. این دو عنوان با یکدیگر تفاوت دارند. اولی بدون شک، ضرر محسوب می‌گردد بلکه در برخی موارد به مراتب از ضرر مالی بزرگتر است

اما دومی مشمول آن ملاک کلی یعنی نقص نیست بنابراین با ملاک کلی - صدق مفهوم «نقص» در یکی از موارد سه‌گانه‌ی مال، نفس و کرامت است - مورد دوم از دایره‌ی مفهوم نقص خارج و در نتیجه ضرر به شمار نمی‌آید بلکه صرفاً ترتیب اثر ندادن به کرامت افراد است نه ایجاد نقص در کرامت آنان. (صدر، محمد باقر، مباحث الاصول، ص ۱۳۸)

صاحب عناوین نیز قبل از ایشان به این مهم اشاره کرده است. ایشان در این جهت که آیا کلمه ضرر در قاعده مذکور شامل آبرو می‌شود یا خیر، معتقد است: در مورد آبرو باید گفت ضابطه‌ی آن این است که چیزی است که داخل در احترام مکلف باشد، به طوری که هتک آن موجب ذلت و خواری او در بین مردم شود، پس کسی که بر زوجه دیگری تجاوز نماید یا سعی در اطلاع بر عیب او کند یا بر محارم او تعدی نماید یا تهمت و طعنه بر او زند یا مثلاً چیزی را آشکار نماید که او راضی بر آشکار شدنش نیست تمام این موارد هتک آبروی او محسوب شده در حقیقت اضرار به او به حساب می‌آید و بر امثال این موارد ضرر صدق می‌کند. ادعای انصراف کلمه ضرر در روایت به مال و بدن و عدم شمول آن نسبت به آبرو نیز صحیح نیست بلکه حق آن است که هتک عرض نیز ضرر و اضرار محسوب می‌شود و روایت سَمَره بر آن دلالت دارد. نیز فعلی که باعث کوچک شدن و خواری دیگری شود اگرچه به سبب ترک برخی تعارفات عادی باشد که شایسته نیست نسبت به مخاطب ترک شود مانند آن است که گفتیم. چه اینکه این مورد نیز داخل در عنوان اضرار به آبرو و اسقاط احترام می‌باشد... (مراغی، میرعبدالفتاح، العناوین الفقهیة، ج ۱، ص ۳۰۹)

چنانچه می‌بینیم مفاد دیدگاه صاحب عناوین حتی مرتبه‌ای بالاتر از عقیده شهید صدر است. زیرا شهید صدر ترک احترام را مصداقی از اضرار نمی‌داند لکن مرحوم میرفتاح این مورد را نیز مشمول ضرر و اضرار می‌داند.

صاحب مدارک نیز در مبحثی با محوریت لزوم بازگرداندن مال مغضوب به صاحبش معتقد است «اگر این بازگردانی موجب یک ضرر مالی باشد باز هم واجب خواهد بود مگر اینکه باعث یک ضرر غیر مالی شود که در اینصورت واجب نیست. زیرا حفظ جان و آبرو بر حقوق دیگر مقدم می‌شود گرچه این حقوق، از جمله حق الناس باشد» (خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۵، ص ۲۰۹) بسیاری از فقیهان دیگر نیز مفهوم ضرر را شامل ضرر معنوی یا ضرر در آبرو دانسته‌اند (کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ص ۷۶ و نجفی، محمد، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۲، ص ۱۶۶ و تبریزی، موسی، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، ص ۴۷۷ و میرزای آشتیانی، رسائل و بحر الفوائد، ج ۲، ص ۲۳۰ و عراقی، ضیاء الدین، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ج ۲، ص ۱۵۱) با پذیرش سخن این بزرگان مبنی بر شمول ضرر نسبت به هتک کرامت دیگری، این

قاعده در باب جرم انگاری رفتارهای ناقص کرامت انسانی کاربرد خواهد داشت به طوری که یکی از ادله‌ی نفی یا نهی از هتک کرامت افراد بشر همین قاعده خواهد بود. البته مشروط بر آنکه قاعده لاضرر قادر به وضع محدودیت بر شارع باشد. این که قاعده لاضرر بتواند واضح حکم باشد، نخستین شرط برای به کارگیری آن به عنوان یک اصل اولی در مداخله کیفری است، زیرا در قرائت حال حاضر، تنها کاری که لاضرر می‌کند برداشتن حکم ضرری است؛ اما به طور ایجابی نمی‌گوید در کجا قانونگذار باید مداخله کند.

واضع یا رافع حکم بودن قاعده مذکور بستگی به تفسیری دارد که از قاعده لاضرر به عمل می‌آید. کسانی که آن را به نفی ضرر غیرمتدارک تفسیر می‌کنند (مراغی، میر عبدالفتاح، عنوانین، ص ۳۰۴) طبیعتاً از آن وضع حکم را استخراج می‌کنند. اما از تفسیر لاضرر به نفی حکم ضرری غیر از نفی، اثبات بر نمی‌آید.

وجود تفاسیر متعدد و نیز اختلافات مبنایی در کارکرد قاعده لاضرر و مواردی مانند ابهام در مفهوم ضرر به کرامت دیگری، یا قبح ذاتی افعالی که لزوماً ضرر مستقیمی به دیگری نمی‌زند، مانع از این می‌شود که بتوان آن را به سادگی مبنای مشروعیت مداخله کیفری رفتارهای ناقص کرامت دیگری دانست ولی می‌توان جایگاه آن را در جرم انگاری مطابق فرآیند روش فیلترینگ تبیین نمود. در فرایند پالایش، رفتار مورد بحث برای تبدیل شدن به جرم باید از سه فیلتر عبور کند تا بتوان گفت به‌طور موجهی جرم انگاری شده است (Schonsheck, J., On criminalization, Kluwer, Dordrecht-Boston-London-p66) فیلتر نخست که فیلتر اصول نام دارد به این موضوع می‌پردازد که آیا رفتار مورد بحث در قلمرو اقتدار اخلاقی دولت قرار می‌گیرد یا خیر؟ در فیلتر دوم که فیلتر پیش‌فرض‌ها است این موضوع بررسی خواهد شد که آیا توسل به ابزارهای غیرکیفری در مقایسه با تدابیر کیفری خواهد توانست شیوع رفتار مذکور را به سطح قابل قبولی کاهش دهد یا خیر؟ در فیلتر سوم، یعنی فیلتر کارکردها، به بررسی پیامدهای تصویب و اجرای قوانین کیفری پرداخته می‌شود و یک تحلیل هزینه فایده‌ای از آن پیامدها به عمل می‌آید. قاعده لاضرر به‌رغم این که در فیلتر اول که جرم انگاری را براساس مبانی نظری توجیه می‌کند مسکوت است، می‌تواند همانند فیلتر دوم و سوم عمل کند. بر طبق تفسیر لاضرر به نفی حکم ضرری (انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۳۵ و سیستانی، سید علی حسینی، قاعده لاضرر و لاضرار، ص ۱۳۴) قانونگذار نباید قانونی وضع کند که موجب ضرر شود یا به این دلیل که جرم انگاری آخرین راه‌حل در برخورد با آن مشکل نبوده است. (فیلتر مفروضات) و یا به این دلیل که پیامدها و هزینه‌های عملی جرم انگاری را نادیده گرفته است. (فیلتر کارکردها) نتیجه آنکه این قاعده از قواعد محدودکننده آزادی فردی است و نه مشروعیت‌بخش اجبار که می‌تواند در کنار قواعد

دیگری نظیر اخلاق گرایی تکمیل گردد.

## ۲-۲-۴) اخلاق گرایی

اگر چه به لحاظ مفهومی و تحلیلی یک رابطه ضروری میان حقوق و اخلاق وجود ندارد ولی می توان مفهوم اصل سرزنش رفتاری را به حوزه جرم راه داد که افراد جامعه در قضاوتی اخلاقی و اجتماعی مرتکب رفتار را تقبیح و سرزنش کنند.

به لحاظ وجودی و در واقعیت بیرونی، کرامت انسانی به عنوان ارزش برتر برای توجیه حقوق بشر توصیف شده است. این عنصر، امکان مشارکت وسیع تر همه ارزش ها و ترجیح متقاعد سازی را به جای اجبار فراهم می سازد.

میان فاعلیت انسان که برخاسته از قدرت اختیار اوست و کرامت مداری، نسبتی ضروری وجود دارد و موجب می شود آدمی را فاعل اخلاقی بنامیم. فاعل اخلاقی یعنی، موجودی که هم دارای قدرت اختیار و حق انتخاب است و هم دارای شأن اخلاقی و خود الزامی است. این، بدین معناست که قدرت اختیار آدمی، پایگاه اخلاقی او را تشکیل می دهد و قلمرویی از بایدها و نبایدها برای او پدید می آورد.

با توجه به بحث های انسان شناسی، کرامت انسانی به عنوان یک واقعیت اخلاقی، یکی از مبانی مهم نظم اجتماعی به شمار آورد که می توان از آن به عنوان راهبرد نوین مبارزه با جرم یاد کرد و حکومتها در این باره وظیفه سرنوشت ساز و حیاتی دارند و اساساً مشروعیت حکومتها را نیز باید با رعایت کرامت انسانی و حقوق برگرفته از آن ارزیابی کرد. در همین راستا، برخی اندیشمندان موضوع تغییر گستره جرم انگاری را به میان آورده اند. این تغییر گستره که به عنوان سیاست مدرن سازی و سیاست حمایت، نامگذاری شده است، راهبردی است که همزمان به پیشروی و پسروی جرم انگاری میانجامد. (دلماش مارتی، مترجم: نجفی ابرنآبادی، علی حسین، نظام های بزرگ سیاست جنایی، ج ۱، ص ۷۲) زیرا امروز، بشر به اندازه ای از بلوغ فکری دست یافته است که در قانونگذاری و وضع مقررات کیفری به یک رشته موضوع های عینی که از آن به عنوان واقعیت های اخلاقی یاد می شود، نیز توجه دارد و تنها خواست و انتظارات جامعه ملاک قانونگذاری نیست.

کرامت انسانی یک ارزش اخلاق انسانی است که از بنیادهای نظم اجتماعی شمرده می شود. باید توجه داشت که در جوامع در اثر مطالعات و پژوهشهای جرم شناسی تنها از حقوق کیفری برای حفظ نظم و حمایت از کرامت انسانی بهره برده نمیشود، بلکه حقوق کیفری به عنوان جزئی از یک «کل» به نام سیاست جنایی است که در راستای نگهداشت نظم اجتماعی و حمایت از کرامت انسانی و به عنوان ضرورت از آن بهره گرفته میشود. از این رو، باید نه از حقوق کیفری بلکه از آن «کل» به عنوان شیوه مبارزه با جرم

و نگهداشت کرامت انسانی یاد کرد و ناگزیر سیاست جنایی را از منظر آن جست وجو و تدوین کرد.

از آنجا که نگهداشت کرامت انسانی یکی از بنیادهای نظم اجتماعی در جوامع امروزی است، دیگر نمیتوان همچون دور کیم جرم را عملی دانست که تنها وجدان عمومی را جریحه دار میکند (دور کیم به نقل از دانش، تاج زمان، مجرم کیست، جرم شناسی چیست، ص ۹۳) و این نیز پذیرفته نیست که بنیاد حقوق کیفری تنها نگهداشت تعاون و همبستگی در تشابهات جمعی و تعاون مکانیکی و احساسات عمومی جامعه باشد (دور کیم به نقل از دانش، تاج زمان، مجرم کیست، جرم شناسی چیست، ص ۹۸) بلکه رفتارهای فردی که ناقض کرامت انسان است مورد جرم انگاری قرار می گیرند هر چند ملاک و مبنای آن، حفظ نظم جامعه نباشد.

البته با توجه بر اینکه از کرامت در علم اخلاق مکررا بحث شده و آن را موضوعی اخلاقی می دانند اما غیر اخلاقی بودن یک رفتار به تنهایی جرم انگاری آن را موجه نمی کند و مقنن باید با استفاده از معیارهایی غیر از صرف غیر اخلاقی بودن، عملی را جرم تلقی کند. تنها هدفی که وفق آن می توان قدرت را بر تک تک افراد یک جامعه متمدن بر خلاف اراده آنها اعمال نمود، جلوگیری از ورود ضرر به دیگری است.

در خصوص موضوع خاص الزام اخلاق، ملاک جرم انگاری باید قاعده لاضرر باشد. زیرا عدم دقت در این مقوله می تواند موجبات نقض اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها را در بر داشته باشد. چرا که این اصل ایجاب می کند جرایم تا آنجا که ممکن است به دقت تعریف شوند تا هر کس بتواند با قطعیت نسبی از پیش بگوید چه عملی جرم است و چه عملی جرم نیست. حال آنکه نتیجه اعمال اخلاق گرایي صرف این است که هر عملی، اگر هیأت جامعه پس از ارتکاب آن را غیر اخلاقی بداند، می تواند جرم تلقی شود. جرم انگاری مستلزم موجه سازی است، چراکه از یک سو منجر به مجازات مرتکبین آن عمل می شود و از دیگر سو موجب محدودیت آزادی افرادی می شود که از ترس مجازات، مرتکب آن عمل نمی شوند. بنابراین به صرف مخالفت یک عمل با اخلاق متعارف نمی توان آن را جرم تلقی و مجازات کرد؛ بلکه باید دلایل دیگری برای موجه سازی این جرم انگاری ارائه نمود.

#### ۴-۲-۳) قاعده فقهی مستقل

کرامت انسان صرفاً یک موضوع عقلی و اخلاقی نیست، بلکه می تواند به حوزه فقه و حقوق وارد و در غالب یک قاعده ی فقهی عام و فراگیر در جریان استنباط احکام فقهی مطرح شود.

کرامت را می توان به عنوان نظام اولیه منطبق حق و تکلیف بر شمرده و سپس می توان کرامت را با آوردن قیود و شروطی برای قاعده طلایی جرم انگاری کرامت مدار، تقریری دقیق معرفی نمود و آن گاه گونه ها و صور مختلف این قاعده طلایی را بیان کرد. این قاعده طلایی

که همان قاعده وجوب حفظ کرامت و حرمت نقض آن است تنها در مورد رفتار فرد در قبال دیگری به کار نمی‌رود، بلکه می‌تواند رفتارهای فرد نسبت به خود را نیز دربر گیرد. این قاعده جهان‌شمول عبارتست از احترام به انسان از این نظر که انسان است. این قاعده می‌تواند به عنوان اصل راهبردی جهت ساز، تأثیرات ژرف و اساسی در نظام‌های حقوقی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی اجتماع بر جای گذارد.

کرامت انسان می‌تواند به عنوان قاعده‌ی فقهی، آن هم یک قاعده‌ی فراگیر مطرح باشد به این معنا که هر جا اجرای حکمی باعث مخدوش شدن اصل کرامت انسان شد، آن حکم با استناد به قاعده‌ی کرامت محدود، کنترل و یا تعلیق شود. انسان خلیفه خداست و این مقام ذاتی جانشینی، چیزی نیست که با افعالی از قبیل فساد و خونریزی نفی گردد، اینها امور عارضی هستند و هیچگونه خللی به مقام خلافت الهی انسان وارد نمی‌کند؛ آنچه در معرض سرزنش قرار می‌گیرد، وجود انسان نیست، بلکه رفتار و فعلی است که از او سر می‌زند و فعل انسان از ذات او جداست. (ابن عربی، محی‌الدین، فتوحات، مترجم: محمد خواجوی، ص ۱۶۷) در واقع فعل شخص، جرم و رفتار او در آن زمان، مجرمانه بوده است و مجازات هم خواهد داشت. (وزیری، مجید و عابدی، محبوبه، ساخت قاعده فقهی کرامت، صص ۱۳۹-۱۶۲)

با توجه به مجموعه ادله از کتاب، سنت، عقل و...، این قاعده می‌تواند، از قواعد منصوص از آیات و روایات باشد و آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» صراحتاً دلالت بر قاعده دارد و آیات دیگری هم مؤید آیه مذکور برای دلالت وجود دارد. ولی چنانچه قاعده منصوص نباشد نهایتاً قاعده‌ی اصطیادی مستخرج از آیات و روایات است. این قاعده بیان می‌دارد کرامت، اصل حاکم بر همه احکام است. براساس این تفسیر کرامت اصل اولیه تلقی می‌شود و تا جایی که دلیلی خلاف آن وجود نداشته باشد، باید بر مبنای آن حکم کرد، در این صورت اصل کرامت مانند اصل برائت و اباحه می‌باشد که تا وقتی دلیلی برای اثبات جرم وجود ندارد، میرا بودن شخص را تأمین می‌کند. با این مبنای اصل کرامت، محدودکننده و کنترل‌کننده‌ی احکام است و هر حکمی که اجرای آن به مخدوش شدن کرامت بینجامد، محدود و تعلیق می‌گردد. در این حالت کرامت یک اصل فراگیر و عام خواهد بود.

بنابراین همه انسانها کرامت دارند مگر دلیلی خلاف آن را اثبات کند. از آنچه بیان شد می‌توان قاعده فقهی کرامت را استنباط کرد که قاعده کرامت مخالف هر گونه تبعیض، تحقیر، تفاوت در اعطاء حقوق انسانی است و یا هر گونه ممانعت در کسب حقوق انسانی که لازمه حیات روانی و جسمانی انسان است، می‌باشد، مگر دلیل عقلانی و یا مصلحت راجح اجتماعی در میان باشد که آن هم باید براساس قانون اقدام شود. (همان، صص ۱۵۲-۱۵۶)

بنابراین جرم انگاری مواردی نظیر مثله کردن و یا هتک حرمت مردگان را می‌توان به

راحتی با این قاعده توجیه نمود. وجوب رعایت احترام مسلمان تنها به زمان زندگی و حیات او محدود نمی شود، بلکه برخی روایات بر این امر تصریح دارند که احترام او در حال مرگ و پس از آن نیز همانند احترام او در زمان زندگی است و نباید مورد اهانت و هتک قرار گیرد. در اسلام مثله کردن انسان را حرام نموده و به هیچ کسی اجازه مثله کردن را نمی دهد، زیرا در آن هتک حرمت و کرامت انسانی است و اعضای انسان دارای کرامت است نباید به آن توهین صورت گیرد و کرامت آن زیر پا قرار گیرد. چنانچه در صحیح البخاری روایت است: «حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبه قال أخبرني عدی بن ثابت قال سمعت عبد الله بن يزيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن النهبه والمثله» (بخاری جعفری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۷، ص ۱۹۲) در این حدیث به صراحت از مثله کردن نهی شده و هیچ استثنائی هم به هیچ کسی در آن وجود ندارد. زیرا در مثله کرامت اعضای انسان نادیده گرفته می شود.

«از امام صادق (ع) درباره کسی که سر مرده‌ای را بریده بود سؤال می‌شود آن حضرت می‌فرماید: انّ الله عز وجل حرم منه میتاً كما حرم منه حياً فمن فعل بمیت فعلاً یكون فی مثله احتیاج نفس الحیّ فعلیه الذیّه» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۳۴۷ و شیخ طوسی، تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۷۳)؛ خداوند سبحان مرده مسلمان را همچون زنده وی محترم قرار داده است. پس اگر کسی در مورد میت کاری انجام دهد که مانند آن، جان فرد زنده را در معرض هلاکت قرار دهد باید دیه بپردازد. یا آمده است «قطع رأس المیت أشد من قطع رأس الحیّ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۳۴۸)؛ عقوبت بریدن سر مرده از قطع سر انسان زنده شدیدتر است. روشن است منظور آن نیست که بریدن سر مرده از بریدن سر شخص زنده مهم‌تر است و مجازات و دیه آن فزون‌تر بلکه همان طور که صدوق و شیخ و دیگران گفته‌اند منظور تأکید بر اهمیت حرمت مرده مسلمان و عقوبت اخروی آن است. (شیخ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۷۲ و شیخ صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۱۷) همچنین در جایی دیگر آمده است: «قطع سر مرده شدیدتر از قتل زنده و حرمت میت همچون حرمت شخص زنده است» (حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ص ۳۲۸)

جابر بن عبدالله نقل می کند: جنازه یک یهودی را از کنار ما عبور می دادند، ما نشستیم اما پیامبر (ص) به احترام جنازه قیام کردند. به پیامبر (ص) عرض کردیم آن جنازه از آن یک یهودی بود. حضرت فرمودند: هنگامی که جنازه ای را مشاهده کردید قیام نمایید. (بخاری جعفری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۸۷)

پرسشی که مطرح می شود این است که چرا باید به جنازه مردگان حرمت نهاد. پیکر مرده ای که از هرگونه احساس و ادراک ظاهری محروم شده است، دیگر چه نیازی به احترام زندگان دارد. اساس احترام به جنازه را با توجه به فرموده پیامبر اکرم (ص) در سه امر می توان

خلاصه کرد: حضور فرشتگان با جنازه، فزع وحشت مرگ و شرف نفس انسانی. (ر. ک: سید رضا فیض، مبانی عرفانی کرامت ذاتی انسان، ص ۴۴)

چنانکه روشن است روایت نشان از حرمت انسان به جهت انسان بودنش دارد. به هر حال برخاستن رسول خدا نشان از حرمت نهادن به میت و از طرفی استفهام انکاری ایشان نشان از وجود حرمت برای انسان دارد.

تصور وقوع اعمال زشت دیگر نظیر زنا بر میت نیز وجود دارد و روایاتی مبنی بر منع این اعمال وجود دارد. آمده است کسی را نزد هشام بن عبدالملک بردند که با نیش قبر زنی، با او زنا کرده بود. در دادن حکم بین آنها اختلاف افتاد، عده ای به کشته شدن و عده ای دیگر به سوزانده شدن مرتکب معتقد بودند. از امام صادق (ع) در این مورد سؤال شد. ایشان فرمودند:

حرمت میت همانند حرمت زنده است. به خاطر نیش قبر و درآوردن لباس میت، باید دست او قطع و حد زنا در مورد او اجرا شود. اگر زنا محصنه شده است، رجم شود و اگر زنا غیر محصنه باشد، صد ضربه شلاق زده شود و اگر شوهر با زن میت خود زنا کند، حد شامل او نخواهد شد. (اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۴، ص ۳۵۷)

بنابراین، قاعده‌ی حفظ کرامت انسانی ایجاب می‌کند که خارج از ضوابط شرعی و اجرای حدود الهی و چهارچوب قوانین و مقررات اسلامی، صدمه‌ای بر پیکر انسان، وارد نیاید.

همچنین در توجیه جرم انگاری جرم ولگردی و تکدی‌گری نیز باید گفت، قرآن برای گسترش کرامت منشی و پاسداری از کرامت، انسان‌ها را به بیهوده‌گریزی تشویق می‌کند. کارهای پست و بیهوده، شخصیت و کرامت انسان را مورد تهدید قرار می‌دهد. افرادی که رفتارهای ناهنجار دارند و به کارهای بی‌ارزش و یا کم‌ارزش می‌پردازند، معمولاً انسان‌هایی هستند که چندان به شخصیت و حرمت خود بها نمی‌دهند. به همین دلیل اسلام دستور داده است که محیط اجتماع از موجبات و عوامل شهوت‌انگیز پیراسته گردد. (صدرالدین بلاغی، عدالت و فضا در اسلام، ص ۱۸۸)

در نگاهی گذرا به فهرستی از جرایم در اسلام، به دسته‌ای از ناهنجاری‌ها بر می‌خوریم که تحت عنوان روابط نامشروع قرار دارند نظیر زنا، لواط، مساحقه و... در تبیین مبنای جرم انگاری این رفتارها که نوعی بی‌بند و باری و آزادی‌های خلاف شرع می‌باشد به ارتباط آنها با نقض کرامت انسانی بر می‌خوریم که گرچه بر مفاصل اجتماعی جرایم جنسی مانند اختلاط نسل‌ها، اختلال در نظام توارث، و تولد اطفال بی‌سرپرست تأکید شده، اما تأکید اصلی آموزه‌های دینی بر قبح ذاتی و فاحشه بودن این گونه اعمال که ناقض کرامت انسان است می‌باشد. بنابراین اگر فردی از جامعه به ارضای غریزه جنسی از راه حرام، با وجود راه حلال، روی آورد و مرتکب جنایتی مثل زنا محصنه گردد، در حقیقت کرامت انسانی و ارزش بشری خویش را زیر پا نهاده

و به موازات آن، کرامت هم نوعان خود را نیز پایمال نموده است. لذا شارع حکیم و اسلام به عنوان کامل ترین دین الهی، برای حفظ کرامت انسان و جامعه انسانی، مقرراتی وضع نموده است که در صورت آسیب رسیدن به آن، با شرایط ویژه‌ای در مورد خاص، اجرا می‌گردد.

خداوند متعال در تعلیل جرم انگاری جرایم جنسی مستوجب حد از شیوه ارجاع به فطرت و طبیعت انسان بهره جسته و بر زشتی و غیراخلاقی بودن زنا و لواط اشاره کرده و این گونه اعمال را بر خلاف فضایل انسانی و مغایر با روش نیکوکاران شمرده است مثلاً درباره زنا فرموده است: «و لا تَقْرُبُوا الزَّوْنِ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلاً» به زنا نزدیک نشوید؛ چه آن کاری بس زشت و بد راهی است. (نساء: ۱۵ و اسراء: ۳۲) و یا «و لوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۷ و ۸۰) و «و لوطاً ... نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمٍ سَوَاءٍ فَاسْقِينَ» (انبیاء: ۲۱ و ۷۴)

این تأکید شارع مقدس در قانون اساسی اسلام بهترین شیوه بیان زشتی این رفتار است. اگر قرآن مجید علت جرم انگاری زنا را برخی از مفاسد اجتماعی، مانند اختلاط نسل‌ها، اختلال در نظام توارث، تولد اطفال بی سرپرست و ...، ذکر می‌کرد ممکن بود جنبه‌های اخلاقی این عمل و زشتی ذاتی آن کم اهمیت تلقی شود.

از این گفتار خداوند که می‌فرماید به زنا نزدیک نشوید، زیرا آن کار زشت و راه بدی است، می‌توان استنتاج کرد که دست کم در ظاهر این گفتار، «باید»، یعنی الزام به پرهیز از زنا، بر «زشتی» زنا مبتنی شده است. در واقع، پروردگار برای الزام انسان‌ها به پرهیز از زنا، به زشتی اخلاقی آن استناد کرده است. از این گفتار خداوند استفاده می‌شود که بدی و زشتی زنا امری ذاتی است و نمی‌توان با عنصر رضایت که امروزه در غرب رایج است آن را زایل کرد.

مرحوم مغنیه در تفسیر آیه «و لا تَقْرُبُوا الزَّوْنِ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلاً» در اشاره به غیراخلاقی بودن زنا می‌نویسد: «زنا در هیچ جامعه‌ای رواج نیافت مگر اینکه موجب فروپاشی کانون خانواده شد، از سویی زنا، باعث اختلاط نسل هاست. در زشتی زنا، همین بس که از رکیک ترین الفاظ برای بیان ناسزا و سرزنش می‌باشد» (مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ج ۵، ص ۴۲) نویسنده دیگری می‌نویسد: «زنا، انحراف رفتاری و اخلاقی از خط اعتدالی است که خداوند در روابط جنسی میان زن و مرد، در قالب ازدواج ترسیم کرده است تا در نظام اجتماعی، نوعی توازن برقرار شود». (فضل الله، سید محمدحسین، من وحی القرآن، ج ۱۷، ص ۷۷)

اسلام برای حفظ آبرو و حیثیت و جلوگیری از نقض آشکار کرامت انسانی، حتی از شتاب در اجرای حد در حق زناکاران، خودداری نموده و راه‌های ثابت شدن عمل زنا را دشوار دانسته است تا حتی المقدور کسی به چنین گناهی متهم نشود. در جایی دیگر در تفسیر آیه ۲۳ از سوره

یوسف، آنجا که از مقاومت حضرت یوسف در برابر خواسته نامشروع همسر عزیز مصر یاد می‌کند، آمده است: «زنا با کرامت انسانی ناسازگار است». (قرائتی، محسن، تفسیر نور، ج ۴، ص ۱۸۲) جرم انگاری زنای به عنف نیز بیش از آن که دفاع از ارزش نسب صحیح باشد، دفاع از کرامت انسان است. پیش بینی کیفر شدید اعدام برای زنای به عنف نیز نمونه حساسیت و اهتمام به کرامت انسان است.

بنابراین تعلیمات دینی به هیچ رو با نفی زشتی انحرافهای جنسی و حتی کاستن از قبح آن موافق نیست، بلکه در صدد اثبات قبح ذاتی آن‌ها و تأکید بر مسؤولیت اخلاقی و کیفری مرتکبان جرایم جنسی است. در واقع، مبنای جرم‌انگاری و در نتیجه مجازات این دسته جرایم، تنها نظم اجتماعی نیست؛ از این رو حتی اگر فرض شود بتوان همه آثار منفی جرایم جنسی در عرصه‌های اجتماعی، بهداشتی، اختلال نسل‌ها و... را از میان برداشت، اما قبح ذاتی و غیر اخلاقی بودن و ناقض کرامت بودن این گونه اعمال را نمی‌توان از آن‌ها گرفت.

در خصوص توهین به دیگران نیز بیشتر از آنکه ورود ضرر در بین باشد قبح اخلاقی آن مطرح است. از آن جایی که احکام اسلامی بر اساس فطرت و اصول عقلانی سامان یافته است و هرگونه مخالفتی را با احکام و مستقلات قطعی عقل را بر نمی‌تابد، حکم عقل را تأیید و امضا می‌کند؛ زیرا بر اساس قاعده معروف و معتبر «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس» شریعت اسلام نیز حکم عقل به قباحت تحقیر شخصیت و اهانت به شخصیت و کرامت انسانی بر نمی‌تابد.

همچنین در اسلام، از نسبت دادن کار خلاف عفت و اخلاق و انتساب ناروای زنا و لواط به دیگری تحت عنوان «قذف» به شدت منع نموده و آنرا جرم دانسته است و نسبت دهنده مستحق هشتاد تازیانه می‌باشد. (نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۱، ص ۴۰۲) از همه بالاتر اینکه در این کیفر و عقاب، آگاهی مقذوف از درک معنایی که به او نسبت داده شده است، شرط نیست. (شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، باب ۲، ابواب حد القذف)

فرمان به مجازات افراد تهمت زن بدان معنا نیست که در جوامع بشری روابط نامشروع انجام نمی‌گیرد و یا خداوند از وجود چنین روابطی اطلاع ندارد، بلکه بدان معناست که خداوند درستی زندگی اجتماعی افراد را در پوشیده نگه داشتن این امور می‌بیند و آثار مخرب یک زشت کاری آشکار شده را از هزاران زشت کاری در پرده مانده بیشتر می‌داند؛ زیرا در اولی کرامت و شخصیت افراد و به تبع آن شخصیت و کرامت جامعه خدشه دار می‌گردد و در دومی فقط زشت کاری پنهان تحقق پیدا می‌کند و زشت کاری‌ها هر چه آشکارتر شوند و حرمت شکن تر باشند، بیشتر به تبدیل زشت کاری به رفتارهای عادی و در نتیجه گسترش آن کمک می‌کند.

## نتیجه گیری

آنچه را که می توان از منظر دین مبین اسلام بدان اشارت داشت توجه به حق کرامت انسانی است که فراتر از حفظ حیات ظاهری و حیوانی است و بسیار دقیق تر از موادی است که در قوانین جهانی یا اعلامیه های بین المللی آمده است و آن؛ یعنی انسان نه اینکه حشش محدود به حیات مادی و در سطح حیوانات است، بلکه حق او بسی وسیع تر از حیات مادی است و حق دارد در جهت معنوی، کمالاتی را تحصیل و حیات معقول و وحیانی خویش را در مسیر انسانیت ارتقاء بخشد بنابراین کرامت انسانی، یکی از مهم ترین مشخصه های ماهیت انسان به شمار می رود.

در این میان، یکی از راهکارهای حفظ حق کرامت، جرم انگاری رفتارهای ناقض حق کرامت انسانی است که مبتنی بر مبانی چندگانه ی اصل لاضرر، اخلاق گرایی، پدر سالاری و قاعده ای بسیار مهم تحت عنوان قاعده فقهی کرامت می باشد. این اصول و مبانی قانونگذاران را از جرم انگاری دلخواه و گسترده رفتارها منع و آنان را ملزم می کند تا جرم انگاری را به مواردی محدود سازند که یک رفتار، صدمه و سرزنشی شدید و یا قبح اخلاقی شدید در پی دارد. هر جرم انگاری نوعی مداخله و ایجاد محدودیت فراروی حقوق و آزادی های افراد است. لذا در حقوق کیفری کرامت محور که پاسداری از حرمت و کرامت افراد، دل مشغولی سیاستگذاران کیفری است، در هر مورد از جرم انگاری باید چنان مصلحتی در حمایت از حقوق و آزادیهای افراد وجود داشته باشد که بر مفسده ناشی از محدود کردن این حقوق و آزادی ها چیرگی داشته باشد.

## فهرست منابع

### فارسی

- ۱- بلاغی، صدرالدین، عدالت و قضا در اسلام، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۵
- ۲- جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، انتشارات اسراء، قم ۱۳۹۳
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، اسراء، قم ۱۳۸۴
- ۴- جعفری تبریزی، محمد تقی، مقدمه ای بر اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام، بی جا، ششمین کنفرانس اندیشه اسلامی، ۱۳۶۶
- ۵- جعفری، محمد تقی، پیام خرد(مجموعه مقالات و سخنرانی های بین المللی)، چاپ چهارم، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۶
- ۶- جعفری، محمدتقی، رسائل فقهی موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، قم ۱۳۸۰
- ۷- جمعی از محققین، جهاد در آیینه روایات، ج ۲، زمزمه هدایت، قم ۱۳۸۶
- ۸- جعفری لنگرودی، جعفر، ترمینولوژی حقوق، ۲ جلدی، گنج دانش، تهران ۱۳۹۴
- ۹- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، چاپ دوم، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۷
- ۱۰- دلماس مارتی، مری، ترجمه: نجفی ابرنآبادی، علی حسین، نظام های بزرگ سیاست جنایی، ۲ جلدی، میزان، چاپ اول، ۱۳۸۷
- ۱۱- دانش، تاج زمان؛ مجرم کیست، جرم‌شناسی چیست، کیهان، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۸
- ۱۲- ریسونی، احمد، اهداف دین از نگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی و سید محمد علی احمدی ابهری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶
- ۱۳- سیستانی، سید علی حسینی، قاعده لاضرر و لاضرار، ترجمه: نایب زاده، اکبر، خرسندی، ۱۳۸۹
- ۱۴- شیرازی، صدرالدین، منطق نوین، ترجمه عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۳
- ۱۵- فیض، علیرضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران ۱۳۹۰
- ۱۶- قرائتی، محسن، تفسیر نور، ج ۴، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، تهران ۱۳۸۸
- ۱۷- کاتوزیان، محمد ناصر، فلسفه حقوق-منطق حقوق، ج ۳، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۹۰
- ۱۸- لنگرانی، محمدفاضل، جامع المسائل، امیر العلم، تهران ۱۳۸۴

- ۱۹- مجلسی، محمدتقی، لوامع صاحب قرآنی مشهور به شرح فقیه، ج ۱، سروین رخ، ۱۳۹۳
- ۲۰- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ترجمه: رسولی، هاشم، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران ۱۳۶۹
- ۲۱- مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم ۱۳۳۸
- ۲۲- محمدی ری شهری، محمد، ترجمه: شیخی، حمیدرضا، میزان الحکمه، ج ۱، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، چ ۱۴، ۱۳۹۳
- ۲۳- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۰
- ۲۴- میر موسوی، سید علی و دیگران، مبانی فلسفی حقوق بشر دوستانه در اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۱

### عربی

- ۲۵- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت
- ۲۶- انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، ج ۲، مجمع الفکر الاسلامی، بی تا، قم
- ۲۷- انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، شارح: کلانتر، سیدمحمد، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، قم ۱۴۱۰ ق
- ۲۸- آشتیانی، محمدحسن، رسائل و بحر الفوائد، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی ۱۴۰۳ ق
- ۲۹- بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دار ابن کثیر، بیروت ۱۴۰۷ ق
- ۳۰- تبریزی، موسی، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، کتابفروشی کتبی نجفی، قم ۱۳۶۹ ق
- ۳۱- حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ۳۰ جلدی، آل بیت، قم
- ۳۲- خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعیلیان، قم ۱۴۰۵ ق
- ۳۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، ذوی القری، ۱۳۸۷
- ۳۴- صدر، محمد باقر، مباحث الاصول، نشر مقرر، قم ۱۴۰۸ ق
- ۳۵- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت
- ۳۶- صافی، لطف ا...، جامع الاحکام، دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی، قم ۱۳۸۵
- ۳۷- فضل الله، سید محمدحسین، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعه و النشر، ۱۴۱۹ ق
- ۳۸- قمی، عباس، سفینه البحار، ج ۱، چاپ اسوه، قم-ایران
- ۳۹- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا

- ۴۰- مراغی، میرعبدالفتاح، عناوین الفقهیه، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۷ ق
- ۴۱- مغنیة، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیة، قم ۱۴۲۴ ق
- ۴۲- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ دارالکتب الاسلامیه، تهران
- ۴۳- نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة قم، مؤسسه النشر الإسلامی

### انگلیسی

- 44- Clark, J.(2010). "Defining the Concept of Dignity and Developing a Model to Promote its Use in Practice". Nursing Times,106:20,16-19.

### مقالات

- ۴۵- آقابابایی، حسین، گفتمان فقهی و جرم‌انگاری در حوزه جرایم علیه امنیت ملت و دولت، مجله فقه و حقوق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال دوم، تابستان ۱۳۸۴، شماره ۵
- ۴۶- قماش، سعید، جرم‌انگاری مانع گسترش جرم‌انگاری، دوره ۱، ش ۱، ۱۳۹۱
- ۴۷- وزیری، مجید و عابدی، محبوبه، ساخت قاعده فقهی کرامت، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال دوازدهم، شماره چهل و چهار فصلنامه بهار، تابستان ۱۳۹۵
- ۴۸- یدا... پور، بهروز، کرامت انسان و الزامات آن از منظر قرآن کریم، مجله مطالعات تفسیری، سال پنجم، ش ۱۷، بهار ۱۳۹۳

### پایان نامه

- ۴۹- محمودی جانکی، فیروز، مبانی، اصول و شیوه‌های جرم‌انگاری، رساله دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۵ - ۲۷۸

## اخلاق زیستی و رابطه آن با کرایونیک از منظر فقهی و حقوقی

فاطمه مهدوی<sup>۱</sup>

### چکیده

بشر همواره بدنیاال جاودانگی است و علم پزشکی یکی از علومی است که به سلامت و جاودانگی بشر می‌اندیشد. یکی از مسائل نوظهور در علم پزشکی، انجماد و سرمازیستی است. این علم با انجماد بدن انسان، سعی در احیای دوباره انسان بعد از گذشت چندین سال دارد و نیز مراکزی هم در برخی از کشورهای جهان وجود دارد که تعهد می‌کند که بدن فرد را منجمد کرده و بعد از گذشت سال‌ها به زندگی برگردانند. یکی از مهمترین روش‌های ایجاد معیارهای مشترک پزشکی زیستی وحدت اصول پزشکی زیستی در چارچوب حقوق بشر است. با فرض نقشی که حقوق بشر در ایفاء می‌کند، این اخلاقیات جهانی جهان تکثرگرایی فرهنگی به عنوان استراتژی مناسب به نظر می‌رسد. علاوه بر استانداردهای کلی که به تدریج ایجاد می‌شوند، اجماعی گسترده در مورد وضعیت اضطراری پی‌شگیری از دو مسأله خاص وجود دارد: مداخله در زنجیره سلولی و شبیه‌سازی انسانی. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی تنظیم شده و به موضوع جواز و عدم جواز این روش پرداخته و نیز در صورت جواز و یا عدم آن، به آثار و تبعات فقهی حقوقی آن می‌پردازد. نتیجه آنکه با فرض جواز و نیز فرض زنده دانستن شخص منجمد، آثار فوت، نکاح، اجرایی شدن وصیت، حال شدن دیون و عقود یا قراردادهای قابل اجرا نیست، و در شرایط مشابه نظیر غایب مفقود الاثر از جمله تعیین امین و قیم عمل می‌شود. قائلین به عدم جواز به آیات «نهی از القای در مهلکه» «حرمت قتل نفس» در سنت به روایاتی در این زمینه و نیز به روایات عدم جواز اضرار به خود و همچنین به حکم عقل استدلال نموده‌اند. قائلین به جواز به آیه «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» در سنت به روایاتی مانند «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» و نیز به حکم عقل متمسک شده‌اند. ادله جواز کرایونیک با تحقق شرایط نسبت به ادله عدم جواز از قوت بیشتری برخوردار است.

### واژگان کلیدی

کرایونیک، اخلاق زیستی، جواز و عدم جواز، تبعات فقهی - حقوقی، شبیه‌سازی انسانی.

۱. دکترای تخصصی فقه و حقوق اسلامی عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر.

## طرح مسأله

سرمازیستی، منجمد زیستی، یخ زیستی هر کدام از این مفاهیم را که در نظر بگیریم به پدیده‌ای نوظهور در عالم غرب می‌رسیم که شاید برای بسیاری از ما مفهوم ناآشنایی باشد اما حقیقت آن است که این پدیده در سایر نقاط جهان آنچنان ناشناخته هم نیست و مشاهیری در سراسر دنیا با انجماد خود مطابق با فرآیند انجماد زیستی<sup>۱</sup> علاقه نشان دادند. در این روش با قرار دادن دمای بدن در منفی ۱۹۶ درجه اقدام به حفظ بدن و جلوگیری از فساد آن می‌شود. [۱]

به امید آنکه در آینده علم پزشکی، قادر به بازگرداندن شخص منجمد شده به چرخه حیات باشد. غالباً این روش در مورد بیماران صعب‌العلاج و یا لاعلاج کاربرد دارد که علم پزشکی کنونی قادر به درمان آن‌ها نیست. این فرآیند به دو شکل قابل تصور است: فرض اول اینکه فرد زنده، طی این فرآیند منجمد شده تا در سال‌های آتی و شاید حتی در دهه‌های بعد، درمانشان کشف و بازگشتشان به چرخه حیات میسر گردد و فرض دوم، منجمد کردن افراد بعد از مرگ. [۳] هر کدام از این فرض‌ها از نظر فقه و دانش حقوق احکام جداگانه‌ای دارد. از لحاظ تعالیم دین اسلام و با توجه به نظرات فقها در بحث مربوط به منجمد کردن جسم قبل از مرگ، این عقیده استوار است که این عمل نوعی خودکشی و اقرار به نفس می‌باشد و حرام است و در فرض دوم یعنی جایی که فرد پس از مرگ بدنش را به دست انجماد می‌سپارد باور بر این است که بدن میت جایز نیست بر زمین بماند و در دفن میت باید تعجیل نمود و نمی‌توان به امید این که در چند سال بعد به حیات برگردد عمل فریز را نسبت به میت انجام داد. [۲]

وظیفه اخلاق زیستی ارائه مجموعه قواعدی رفتاری برای علوم زیستی است تا یکی از شرایط مهم برآورده شدن اهداف مزبور تأمین شود. هدف از این نوشتار بررسی روابط موجود میان اخلاق زیستی و حقوق بشر است. بنابراین کوشش نگارندگان همواره معطوف به این است که از دایره موضوع مورد بررسی خارج نشوند و مگر بنا به ضرورت به مصادیق و جزئیات نپردازند. بحث اخلاق زیستی به ویژه بر اثر پیشرفت علوم ژنتیک و پدیدآیی امکان شبیه‌سازی اهمیت بیش‌تری یافت ولی نباید فراموش کرد که دامنه آن فراتر از این مباحث بوده و قدمت زیادی دارد. در بررسی حاضر پس از بررسی مفهوم اخلاق زیستی سعی در روشن ساختن ارتباطات آن با حقوق بشر شده است و در قسمت آخر ضمن بررسی برخی اسناد مربوط به حقوق بشر و اخلاق زیستی سعی می‌شود تا اشاره مختصری به موادی که حقوق بشر را در قلمرو اخلاق زیستی وارد می‌کنند صورت گیرد. [۴]

با توجه به اینکه هر پدیده‌ای دارای آثار و تبعاتی است، روش سرما زیستی از ابعاد مختلف

اجتماعی، فرهنگی و زیستی مورد توجه صاحب نظران قرار گرفته است به لحاظ فقدان قوانین موضوعه، لازم است که به تبیین آثار فقهی - حقوقی این پدیده پرداخت. در این مقاله ضمن تبیین ماهیت انجماد زیستی به آثار و تبعات فقهی - حقوقی آن از جمله رابطه زوجیت، وضعیت مالی و قراردادهای و عقود اشخاص منجمد مورد بررسی قرار گرفته است. لذا با توجه و عنایت به مطالب فوق هدف ما از انجام این پژوهش پاسخگویی به سوال ذیل می‌باشد که بررسی آثار فقهی حقوقی سرمازیستی یا کرایونیک با نگرشی بر اخلاق زیستی به چه صورت می‌باشد؟

## ۱. مبانی و مفاهیم نظری

### ۱.۱. مفهوم سرمازیستی<sup>۱</sup>

سرمازیستی یا کرایونیک، دانشی نو بنیاد است که در آن، با پایین آوردن دمای بدن انسان یا جانوران، سعی در سالم نگهداشتن بدن برای آینده می‌کنند. در این روش، بیمار را در یک ظرف پر از یخ قرار می‌دهند که موجب بازگشت تنفس و گردش خود می‌شود. داروهایی برای جلوگیری از آسیب‌های مغزی به بیمار داده می‌شود سپس خون را در دستگاهی که عملکرد قلب و شش‌ها را دارد قرار می‌دهند. پس ز آن خون را از بدن خارج کرده و آن را با یک محافظ شبیه به ضد یخ جایگزین می‌کنند. [۵]

غالباً افراد مبتلا به بیماری لاعلاج، اقدام به انجماد می‌کنند، البته افراد داوطلب که آگاه به این واقعیت هستند که در حال حاضر روشی برای بازگشت آن‌ها به حیاب وجود ندارد، بلکه فقط امیدوارند که در آینده با پیشرفت علم، امکان بازگشت وجود داشته باشد. موسسات مختلفی در سراسر جهان از جمله آمریکا، استرالیا، روسیه در این زمینه فعالیت می‌کنند. اما به توجه به جدید بودن و احتمالی بودن سرمازیستی در قوانین موضوعه کشورهای مذکور به طور جدی مورد توجه قرار نگرفته است. [۹]

پدیده منجمد کردن جسد انسان‌ها، کرایونیک نام دارد که شاخه‌ای از علم فیزیک است. دانش کرایونیک به مطالعه و تحلیل واکنش ارگانیسم‌ها، پروتئین‌ها و اتم‌ها، وقتی که در دمای پایین قرار دارند، می‌پردازد. از سال‌های ۱۹۶۰ میلادی یکی از زیرشاخه‌های این علم مورد توجه دانشمندان و رسانه‌ها قرار گرفت که ادعا می‌شود می‌تواند کلید رهایی از مرگ و رفتن به سوی جاودانگی باشد. بنجامین فرانکلین در سال ۱۷۷۳ در کتابی به نام «آینده جاودانگی» ایده جاودانگی را مطرح کرد که با سرد شدن بدن انسان‌ها می‌توان آن‌ها را پیش از مردن برای سال‌های طولانی حفظ کرد تا شاید در آینده دوباره بتوان آن‌ها را به حیات بازگرداند. او در این کتاب مرگ را به عنوان یک امر غیر ممکن و غیرقابل بازگشت تلقی نمی‌کند، بلکه یک مسئله

پیچیده می‌داند که علم راهی برای حل آن پیدا خواهد کرد. در سال ۱۹۶۷ پروفیسور جیمز بدفورد استاد فیزیولوژی دانشگاه کالیفرنیا اولین کسی بود که حاضر شد در پروژه انجماد انسان شرکت کند. جسد وی هنوز هم به صورت یخی در موسسه الکور در آمریکا نگهداری می‌شود. [۸]

کرایونیک اکنون فقط در مورد کسانی انجام می‌شود که دارای بیماری لاعلاجی هستند. موسسات کرایونیک این داوطلب‌ها را برای فریز شدن آماده می‌کنند. لحظاتی پس از مرگ آن‌ها، که سلول‌ها هنوز هیچ تغییری نکرده اند آن‌ها را در دمای نیتروژن مایع قرار می‌دهند تا فریز شوند. آن‌ها باید چند سال در این حالت در درون یخچال‌های مخصوص که مرتب نیتروژن مایع درون آن‌ها تعویض می‌شود بمانند. البته امروزه دانشمندان اذعان می‌دارند که علم هنوز آنقدر پیشرفت نکرده که بتواند افراد فریز شده را به زندگی برگرداند. [۷]

موسسات مختلفی در سراسر جهان در این زمینه فعالیت می‌کنند الکور<sup>۱</sup> یکی از بزرگترین سازمان‌های فعال در این زمینه است که به اتکای فناوری‌های پیشرفته و راهکارهای درمانی حمایتی در این حوزه فعالیت می‌کند. در این سازمان فرآیند انجماد انسان در بهترین شرایط لحظاتی بعد از ایست قلبی، آغاز می‌شود. بیش از ۱۰۰ نفر از زمان اولین مورد، در سال ۱۹۶۷، تا به امروز به سیستم نگهداری کرایونیک پیوسته و بدن خود را حفظ کرده‌اند و حدود هزار نفر در حال انجام فرایندهای قانونی و مالی انجام پروسه کرویونیک بر روی بدن خود هستند. علی‌رغم رواج انجماد در برخی کشورها، به لحاظ جدید بودن و احتمالی بودن آن، در قوانین موضوعه به طور خاص مورد توجه قرار نگرفته است. در رویه قضایی برخی کشورها از جمله انگلیس نمونه عملی آن در سال ۲۰۱۵ میلادی مطرح شد و دادگاه عالی در خصوص درخواست انجماد دختر چهارده ساله مبتلا به سرطان حکم صادر نمود. و با تاکید بر ضرورت وجود قوانین مناسب، منافع فردی و عمومی و نیز منافع کودکان را با استناد به قانون حمایت از کودک ۱۹۸۹ میلادی مورد توجه قرار داد. در آمریکا هم قانون خاصی در این خصوص وجود ندارد. در نظام حقوقی ایران هم، نه در قوانین موضوعه و رویه قضایی به این موضوع توجه شده و نه در عمل، استفاده از آن رایج نیست.

## ۱.۲. مفهوم اخلاق زیستی

اخلاق زیستی<sup>۲</sup> عبارت است از علم اخلاق در آن حیطة که به زندگی و بدن انسان مربوط می‌شود؛ یعنی رفتار قابل پذیرش بشر در مورد نحوه برخورد وی با حیات و جسم انسان و یکی از رشته‌های دانش، گفتمان و مطالعه که به آثار فلسفی و اخلاقی برخی از روش‌ها و شیوه‌های زیست‌شناختی و برخی فن‌آوری‌ها که بر حیات انسان تأثیر می‌گذارند مرتبط می‌شود. مثال‌های

1 Alcor

2 Bioethics

بارز آن عبارتند از شبیه سازی، تحقیق در پیشینه سلول‌ها، تهیه نقشه ژنوم انسانی و نحوه درمان بیماران علاج ناپذیر. هر موضوع اخلاق زیستی به نحوی به یکی از حقوق بشر یا حتی تعداد بیش تری از آن اشاره دارد. [۶]

به عبارت دیگر اخلاق زیستی یا اخلاق پزشکی همانا مطالعه و اعمال ارزش‌ها، حقوق و تکالیف اخلاقی در زمینه‌های درمان و تحقیق پزشکی است. تصمیمات پزشکی مستلزم رعایت مسائل اخلاقی هر روزه در وضعیت‌های گوناگونی (همچون روابط میان بیمار و پزشک، مراقبت پزشکی از انسان و حیوانات در آزمایش‌های پزشکی، چگونگی اختصاص منابع اندک پزشکی، مسائل پیچیده ای که آغاز و پایان حیات انسان را در بر می‌گیرند، شیوه پزشکی بالینی و تحقیق در علوم مربوط به حیات) مطرح می‌شوند. ریشه اخلاق پزشکی به یونان باستان باز می‌گردد؛ اما در قرن بیستم بود که این مقوله اهمیت زیادی یافت.

### ۱.۳. کرامت انسانی، فصل مشترک حقوق بشر و اخلاق زیستی

حقوق بشر است که حتی در عناوین اعلامیه جهانی حقوق بشر و ژنوم انسانی و حقوق بشر و اخلاق زیستی نیز تجلی یافته است. اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ نیز منزلت و ارزش فرد انسان را... برای تمامی مردم و تمامی ملت‌ها تأیید می‌کند. شاید وجه تمایز اسناد بین‌المللی مربوط به زیست پزشکی همان نقش اصلی و یکی‌سازی معیارهای مشترک اتخاذ شده کرامت انسانی محول شده به مفهوم در چارچوب حقوق بشر باشد. شگفت آور نیست اگر کرامت انسانی را به عنوان یکی از معدود ارزش‌های مشترک دنیای تکثرگرایی فلسفی بدانیم. این مفهوم معمولاً با بیشترین اهمیت به ارزش بنیادین و تعرض ناپذیر شخصیت انسانی همراه شده است. کانت، منزلت و کرامت را به این معنی دانسته که خود مردم را باید همیشه به عنوان هدف تلقی کرد و آن‌ها هرگز نباید تنها به عنوان وسیله ای برای نیل به هدف تلقی گردند. [۱۰]

اشاره به منزلت انسانی<sup>۱</sup> در اسناد بین‌المللی مربوط به اخلاق زیستی به گونه‌ای اخلاق زیستی بین‌المللی تلقی اصل شکل دهنده بوده که منزلت گاهی به عنوان شده است. اما منزلت و کرامت انسانی به تنهایی قادر نیست مشکلات ناشی از پیشرفت‌های علمی را رفع کند. به همین دلیل برخی مفاهیم دیگر هم چون رضایت آگاهانه، یکپارچگی بدن، عدم تبعیض، حفظ اسرار، و انصاف نیز در این زمینه اهمیت دارند.

## ۱.۴. موافقین و مخالفین انجماد زیستی

در این خصوص دو دیدگاه قابل طرح است:

### ۱.۴.۱. دیدگاه موافقین انجماد

برخی از کشورها از جمله آمریکا و روسیه از پیشگامان در این زمینه محسوب می‌شوند تاکنون اقدام به انجماد ۲۵۰ الی ۳۰۰ جسد نموده‌اند. اما قانون خاصی در این زمینه وجود ندارد. البته برخی بر این باورند که فقدان قوانین خاص به این معنا نیست که هیچ قانونی قابل اعمال بر انجماد نباشد. اگرچه رویه قضایی در حال حاضر آمادگی قبول این مساله را ندارد، اما در آینده این امر پذیرفته خواهد شد. [۷]

برخی دیگر از موافقان انجماد با تاکید بر منطق غیرقابل انکار بودن انجماد زیستی، بیان می‌دارند که حرکت‌های اجتماعی صورت گرفته را دلیلی بر رشد و استمرار آن قلمداد کرده و بر این باورند که امید به عنوان مبنای این روش، دلیل موفقیت آن است. برخی نیز بر حق انسان‌ها بر جسم خود به عنوان یک حق قانونی استناد کرده و در این باورند که غیر معمول بودن این روش نباید به معنی عدم پذیرش آن باشد و کسانی که اعتقاد به چشمانداز احیا دارند، حق قانونی برای انتخاب آن نیز را دارند. [۱۵]

از دیگر دلایلی که برای دفاع از انجماد مطرح شده، رسالت علم پزشکی است. اگر امکان بازگرداندن افراد به زندگی وجود دارد، انفعال و عدم انجام، نوعی خلاف رسالت پزشکی است در حالی که وظیفه پزشک کمک به حیات بیمار است نه مرگ او. برخی از فقها، با استناد برخی از روایات، احادیثی به عنوان دلیل بر وجوب احیای انسان نقل کردند از جمله حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است: «... هر کسی در مکانی که آب در آنجا وجود ندارد به دیگری آب دهد مانند کسی است که نفس را زنده داشته است و هر کس نفسی را زنده بدارد گویی همه مردم را زنده داشته است» [۱۱]

برخی دیگر از فقها بر طبق حدیث "لاضرر و لا ضرر فی الاسلام" که یکی از قواعد مهم در جایگاه استنباط است که از قواعد ماثوره<sup>۱</sup> می‌باشد و مقصود از آن نفی حکمی است که از ضرر نشأت می‌گیرد مانند نفی وجوب وضو، زمانی که ضرر بر آن مترتب شود و یا نفی وجوب روزه زمانی که ضرر بر آن مترتب شود. لذا بر این باورند که انجماد اشخاص زنده را با استناد به قاعده لا ضرر پذیرفته و می‌گویند، عدم جواز انجماد برای بیماران صعب‌العلاج یا لاعلاج به معنای منع از درمان می‌باشد و این امر به دلیل ضرر به بیمار خلاف قاعده لا ضرر است. برخی دیگر نیز انجماد را از حیث واجب بودن احترام حفظ جان مسلمان می‌پذیرند.

و نیز بر جواز حکم به دلیل عقلی می‌توان تمسک کرد که در صورت وجود راه حلی که بتوان بوسیله آن فرد را هر چند برای زمانی معهود از مرگ نجات داد مسلماً عقل حکم می‌نماید که به آن راه حل تمسک نمود و فرد را از مرگ قطعی نجات دهند. بنابراین زمانی که درمانی برای بیماری انسان وجود ندارد و پزشکان از یافتن راه درمانی ناامید گشته‌اند تنها احتمال اینکه بتوان براساس پیشرفت‌های پزشکی و علم نوین در آینده راه درمانی پیدا کرد و آن فقط از طریق نگهداشتن فرد در حالتی که حیات فعال او به حیات منفعل تبدیل می‌گردد سپس به حیات فعال باز گردد قابل انجام است. و نیز می‌توان گفت که عقل حکم می‌کند در این مسئله بسیار مهم، فرد بهترین راه را برای درمان بیماری خود پیدا کند. در صورت احتمال نجات حتی در حد یک احتمال عقلایی و قابل اعتماد بودن، صرف نظر از آن جایز نیست و خودکشی محسوب نمی‌شود. و نیز می‌توان گفت که ریسک بر جان، در همه موارد غیر مجاز شمرده نشده است بلکه در برخی موارد امری لازم و ضروری به حساب می‌آید. عقل حکم می‌کند که برای جلوگیری از افتادن در خطر مرگ، خطر مرگ احتمالی اخذ شود. بنابراین اگرچه منجمد کردن ممکن است منجر به مرگ احتمالی شود، اما ترک آن، موجب مرگ قطعی وی خواهد شد و نیز عدم جواز ریسک بر جان انسان مقید به زمانی است که امکان برگشت وجود نداشته باشد در حالی که در انجماد زیستی امکان برگشت برای فرد وجود دارد.

#### ۱.۴.۲. دیدگاه مخالفین انجماد

در مقابل دیدگاه جواز انجماد برخی بر این باورند که انجماد مغایرت با نظم عمومی دارد و از دیگر دلایل مخالفت، غیر عادی، عجیب و احتمالی بودن انجماد است و برخی دیگر عدم جواز را خلاف استقلال بیمار می‌دانند. [۱۲]

در حقوق موضوعه ایران، این موضوع از حیث فقهی و شرعی نیز مورد توجه قرار گرفته است. از جمله آیات استناد به آیات مربوط به حرمت قتل نفس<sup>۱</sup> و نهی از قرار دادن شخص در هلاکت مانند آیه ۳۲ از سوره مائده، که در این آیه کشتن یک نفر به منزله کشتن همه مردم مطرح شده است و موجب سلب امنیت از همه مردم شده و زمی نه ساز قتل همه است و همچنین آیه ۱۹۵ سوره بقره که از این آیه حرام بودن خودکشی استفاده شده است. این آیه مطلق است و در نتیجه نهی از تمامی رفتارهای افراطی و تفریطی است. آیه ۹۳ سوره نساء که بیانگر این مطلب است که در نظام حقوق اسلامی و بشری، هیچ مقامی حق ندارد بی جهت جان دیگران را بگیرد و نیز امنیت که یکی از مهمترین شرایط یک اجتماع سالم است به کلی از بین می‌رود. [۱۴]

استناد به روایات و احادیث که دال بر حرمت خودکشی و عدم جواز اضرار به خود، را می‌توان قائل به عدم جواز انجاماد شد زیرا این کار تبعات حقوقی فراوانی دارد مانند ارث، نکاح و هزینه‌های مالی از جمله این مشکلات است.

### ۱.۵. حکم تکلیفی کرایونیک از منظر فقهی

کرایونیک، بی‌گمان احکام ویژه فقهی را به همراه خواهد داشت که می‌بایست به عنوان موضوعی مستحدث مورد توجه فقها قرار گیرد. در این مقاله سعی می‌شود کرایونیک مسلمان بیمار لا علاج مورد بررسی فقهی قرار گیرد. قائلین به عدم جواز کرایونیک بیمار لا علاج بر این عقیده‌اند که در حال حاضر و در سطح پیشرفت کنونی علم فیزیولوژی، منجمد کردن انسان‌ها در دمای پایین به امید زنده ماندن سلول‌های بدن برای سال‌های طولانی، سپس امکان بازگشت است که «القاء النفس فی التهلکة» حیات در آینده، از مصادیق خداوند در قرآن کریم به آن اشاره می‌فرماید و مورد نهی واقع شده است؛ بنابراین هرچند که انسان مبتلا به بیماری صعب‌العلاج باشد، اما تا زمانی که علم فیزیولوژی پیشرفتی نداشته باشد که نتایج قطعی و یا مورد اطمینان در مورد کرایونیک حاصل شود، نمی‌توان جان انسان که اشرف مخلوقات است را در معرض خطر قرار داد. [۷]

تفویت تکالیف واجب و تنافی با قاعده لاضرر: قائلین به عدم جواز استبدال نموده‌اند به این که اگر یقین داشته باشند که در آینده معالجه یقینی خواهد بود، این امر همچون خلع روح اختیاری است که برخی بزرگان چنین توانی را داشته‌اند، اما با انجام این کار زمینه به جای آوردن تکالیف واجب از بین می‌رود و خود این عمل نیز جایز نمی‌باشد و با اقدام به این کار ضرری بر وی متوجه می‌شود که با قاعده لاضرر متنافی است. بنابراین اقدام به کاری که هم موجب تفویت تکالیف واجب و هم از مصادیق ضرر است، به صرف احتمال اینکه چندین سال آینده ممکن است علم موفق به حل کردن چنین معضلی شود، جایز نمی‌باشد. [۵]

بنابراین منجمد کردن انسان ریسک و خطرپذیری بر جان وی به حساب می‌آید و این امر در شرایطی که امکان برگشت وجود ندارد، جایز نیست. به عبارت دیگر چون اطمینان به برگشت فرد به زندگی وجود ندارد، پس جایز نیست که بیمار را منجمد کرده و جان وی را به خطر انداخت.

### ۱.۶. آثار و تبعات سرما زیستی

با توجه به دو دیدگاه اصلی که در خصوص وضعیت فرد منجمد وجود دارد یک دیدگاه این است که در حالت انجماد عملکرد قلب، مغز و گردش خون متوقف شده، لذا از نظر پزشکی چنین فردی مرده تلقی می‌گردد، اما احتمال زنده شدن او هست مانند کسی که غرق شده و احتمال باز گرداندن او از طریق تنفس مصنوعی هست و یا شخصی که دچار ایست قلبی شده و از طریق

شوک قلبی می‌توان او را احیا کرد. [۱۳]

برای انجماد لازم است که ابتدا از حیث بالینی مرده اعلام شوند که احیای مجدد در آینده صورت بگیرد که عمل انجماد قبل از مرگ جسمی و قبل از مرگ مغزی انجام می‌شود. در مقابل برخی بر این باورند که مرده تلقی کردن افراد منجمد صحیح نیست بلکه افراد منجمد را باید بیمار به حساب آورد. زیرا معیار پزشکی برای مرگ دقیق نیستند و عدم صحت آن در آینده با پیشرفت‌های پزشکی مشخص خواهد شد. و از لحاظ قانونی فرد منجمد نمرده و روح از بدن فرد خارج نشده و تنها عملکرد اعضای بدن متوقف می‌گردد و از طرف برخی حقوقدانان اصل بقای حیات مورد استناد قرار گرفته است. [۱۶]

در حال حاضر با توجه به پذیرش مرگ مغزی اطلاق عنوان زنده بر این افراد موجه به نظر می‌رسد و چه بسا در آینده امکان اح یا وجود داشته باشد لذا آثار فقهی حقوقی آن را بصورت تفصیلی بیان می‌کنیم.

### ۱.۷. نکاح و آثار آن

در حقوق ایران با توجه به عدم تصریح قوانین و با در نظر گرفتن مقررات موجود و با توجه به احتمال زنده شدن فرد، پذیرش انحلال و انفساخ نکاح<sup>۱</sup> دشوار است. با توجه به استثنایی بودن حق فسخ نکاح، انجماد به علت عدم انطباق با موارد ماده‌های ۱۱۲۲ و ۱۱۲۳ از اسباب فسخ نکاح نخواهد بود. با توجه به این که مدت زمان انجماد فرد معلوم نیست و این مساله با عسر و حرج زوجه همراه است لذا می‌توان طلاق زوجه شخص منجمد را با شرایطی پذیرفت برخی طلاق زوجه فرد منجمد را با زوجه غایب مفقودالثر مقایسه می‌کنند. [۳]

در خصوص آثار نکاح از جمله حضانت، مساله چندان پیچیده نیست. زیرا با توجه به عدم توانایی فرد برای انجام وظایف مربوط به حضانت، با طرف دیگر است و در صورت انجماد هر یک از زوجین، حضانت قطعاً با طرف مقابل می‌باشد. در خصوص نفقه ماده ۱۱۲۲ قانون مدنی به زن حق می‌دهد که ازدواج را فسخ نماید: عنن: ناتوانی مرد در نعوظ به شرط آنکه بعد از گذشت مدت یک سال از تاریخ رجوع زن به دادگاه، رفع نشود. عنن در صورتی که پس از عقد ایجاد شود نیز زن را صاحب حق فسخ نکاح می‌کند.

### ۱.۸. اموال و دارائی فرد فریز شده

در صورت فرض مرده تلقی کردن شخص فریز شده، بین وراثت تقسیم می‌شود اما در مورد وضعیت قطعی این افراد، پاسخ دشوار است. برخی از فقها علی رغم تردید در مرگ این افراد، حفظ اموال را در بیت المال به علت عدم مشمول عنوان مجهول المالک، صحیح نمی‌دانند و بیان

می‌دارند که موت فرضی در نظر گرفته شده و اموال فرد فریز شده را بین ورثه تقسیم می‌کنند. [۶]

در حقوق ایران با توجه به زنده فرض کردن شخص فریز شده، مساله ارث منتفی است. بدلیل نامعلوم بودن مدت انجماد، مشابه شخص مفقود الاثر برخورد می‌شود و از طرفی به احتمال طولانی بودن انجماد و به جهت حفظ حقوق ورثه، احکام غایب مفقود الاثر اجرا می‌شود و به امینی سپرده می‌شود که بعد از انقضای مدت زمان متعارف، اموال او و به ورثه داده می‌شود.

### ۱.۹. غیب منقطعه و وصیت فرد فریز شده

در صورت فرض مرده تلقی شدن شخص منجمد، به وصیت عمل می‌شود و در صورت عدم پذیرش فرض میت، به لحاظ محدودیت آن به ثلثدر حقوق ایران چندان مفید نخواهد بود. و نیز ممکن است با استناد به ماده ۸۳۶ ق.م «هرگاه کسی به قصد خودکشی خود را مجروح یا مسموم کند و یا اعمال دیگر ... پس از آن وصیت نماید آن وصیت در صورت هلاکت باطل است ...» حکم به بطلان وصیت فرد منجمد دهند. ولی باید اذعان داشت که بطلان وصیت به مال زمانی است که خودکشی انجام شده باشد در حالی که وصیت قبل از انجماد شخص می‌باشد و در این زمینه نمی‌توان آن را به هم تشبیه نمود.

### ۱.۱۰. دیون و عقود فرد فریز شده

طبق قانون مدنی کلیه دیون فرد با فوت او حال می‌شود. اما با توجه به تردید در حیات و فوت شخص فریز شده فرض‌های متفاوتی وجود دارد. فرض اول اینکه قائل به فوت شویم تمام دیون فرد فریز شده حال می‌شود لذا بر طبق قاعده لا ضرر باید عمل نمود و از اموال او باید پرداخت شود. و فرض دوم بر اینکه زنده باشد این است که شخص فریز شده را تا حدودی می‌توان با شخص غایب مفقود الاثر مقایسه نمود. همانطور که غیب منقطعه موجب اضرار به دیگران می‌شود لذا با سپردن اموال به شخص امین و بعد از سپری شدن مدت پرداخت دیون از محل اموال شخص فریز شده، داد. و نیز می‌توان آنرا با وضعیت حجر مقایسه نمود. زیرا بعد از بروز حجر، تعیین قییم و پرداخت دیوناز طرف او مطرح می‌شود و قییم اقدام به پرداخت دیون او از اموال می‌شود. [۷]

در مورد عقود جایز صرفاً در صورت فوت اشخاص فریز شده، انفساخ عقد قابل پذیرش است و با فرض زنده بودن، قابل قبول نیست. اما در عقود لازم در هر دو فرض فوت و عدم فوت با توجه به طولانی بودن مدت انجماد حفظ حقوق طرف عقد و قرارداد لازم است.

## نتیجه گیری

علوم زیستی خصلتی دارند که آن‌ها را از دیگر علوم متمایز می‌سازد؛ علوم زیستی و به ویژه ژنتیک با وجود انسان در کلیت آن سر و کار دارند، زیرا هر ژنوم فرد انسانی تصویری از زندگی آن فرد است. هنگامی که اطلاعات ژنتیک فردی آشکار می‌شود، اسرار زندگی وی بی‌اعتناء به سری بودن آن در معرض افشاء قرار می‌گیرد. بنابراین ضرورت دارد جامعه به شکلی موثر بر تحقیقات ژنتیک نظارت داشته باشد تا بتواند از حقوق بشر و منزلت انسانی حمایت کند.

علم فریز کردن، علمی است که وابسته به پیشرفت علم پزشکی است. هر اندازه علم پزشکی پیشرفت نماید، امید به بازگشت به زندگی هم بیشتر خواهد شد لذا متقاضیان زیادی نیز به دنبال این روش هستند از لحاظ فقهی حقوقی دارای تبعات زیادی است و با توجه به فرض زنده بودن اشخاص منجمد، آثار فوت مانند تقسیم ترکه میان ورثه، اجرایی شدن وصیت، انحلال نکاح و زوجیت، حال شدن دیون و نیز اجرای عقود و قراردادهای در خصوص این افراد قابل اجرا نیست. اما با توجه به احتمالی بودن این روش و قوانین موجود و شرایط مشابه به مانند غایب مفقود الاثر و محجور اعمال می‌شود که بر اداره اموال، تعیین امین و یا قیام از جمله راهکارهای موجود است.

در هر حال نباید فراموش کرد که بسیاری از قواعد اخلاق زیستی در حقوق داخلی کشورها به صورت قواعد حقوقی الزام آور درآمده‌اند در حالی که هنوز بسیاری از قواعد حقوق بشر به ویژه قواعد مربوط به اخلاق زیستی در اسناد غیر الزام آور تدوین شده‌اند. پس الزام آور بودن یا نبودن این دو دسته نم‌یتواند وجه تمایز آن‌ها باشد. وجه تمایز اصلی میان قواعد اخلاق زیستی و حقوق بشر، جهانی بودن دومی و ارائه معیارهای واحد و هماهنگ برای کل بشریت است. کلیت این گونه قواعد که ناشی از خصلت جهانی آن‌ها است موجب می‌شود به ارزش‌های فرهنگی و تفاوت‌های موجود احترام گذاشته شود و راه برای هماهنگی و همکاری باز گردد و جلوی تقابل فرهنگ‌ها تا حد ممکن گرفته شود. البته در این راه نباید هیچ‌گاه از اصول اولیه و بنیادین حقوق بشر عدول کرد چرا که هرچند حقوق بشر حق نسبت به برخورداری از تنوع فرهنگی را شناسایی کرده است اما تنوع فرهنگی نباید به عنوان دستاویزی برای خدشه دار کردن حقوق بشر به کار رود، چرا که حقوق بشر قواعد و اصولی هستند که رعایت آن‌ها می‌تواند هم‌زیستی مسالمت آمیز و دوستانه انسان‌های دارای ویژگی‌های نژادی، زبانی، فرهنگی، دینی و... مختلف را امکا نپذیر سازد و مانع آن شود که انسان منزلت انسانی خود و دیگر هم نوعانش را بر باد دهد.

یکی از مسائل مستحدثه علم پزشکی، کرایونیک است که یک نوع محافظت از انسان محسوب می‌شود به این صورت که بدن در دمای منفی ۱۳۱ درجه قرار داده می‌شود تا پروتئین‌ها و سلول‌های بدن حفظ شده و فاسد نگردد، به این امید که در آینده با پیشرفت علم پزشکی بتوان

دوباره حیات را به این افراد بازگرداند. در تحقیق و تبیین حکم تکلیفی کرایونیک از منظر فقه شیعه دو دیدگاه پیرامون کرایونیک موجود است. بعضی قائل به جواز کرایونیک و عده‌ای نیز قائل به عدم جواز کرایونیک می‌باشند. هر دو گروه برای اثبات نظریه خود به کتاب، سنت و عقل استدلال نموده‌اند. قائلین به عدم جواز کرایونیک مسلمان بیمار لاعلاج به آیات «نهی از القای در مهلکه» «حرمت قتل نفس» در سنت به روایاتی در این زمینه و نیز به روایات عدم جواز اضرار به خود و همچنین به حکم عقل استدلال نموده‌اند. قائلین به جواز کرایونیک نیز به آیات از جمله آیه «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» در سنت به روایاتی مانند «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» و نیز به حکم عقل استدلال نموده‌اند. ادله جواز کرایونیک با تحقق شرایط نسبت به ادله عدم جواز از قوت بیشتری برخوردار می‌باشد.

اقوال فقهای معاصر پیرامون کرایونیک مسلمان بیمار لاعلاج به دو دسته تقسیم می‌شود، بعضی به عدم جواز و بعضی به جواز قائل می‌باشند. قائلین به عدم جواز به آیات «نهی از القای در مهلکه» «حرمت قتل نفس» در سنت به روایاتی در این زمینه و نیز به روایات عدم جواز اضرار به خود و همچنین به حکم عقل استدلال نموده‌اند. قائلین به جواز به آیه «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» در سنت به روایاتی مانند «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» و نیز به حکم عقل متمسک شده‌اند. ادله جواز کرایونیک با تحقق شرایط نسبت به ادله عدم جواز از قوت بیشتری برخوردار است.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸)، تفسیر روان جاوید، تهران، انتشارات برهان، چاپ سوم.
۲. حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۳۷۰)، وسایل الشیعه، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸) ش، تفسیر تسلیم، ج ۱۸، قم، مرکز نشر اسراء
۴. صفایی، حسین، (۱۳۸۶) ش، حقوق مدنی و تطبیقی، تهران، نشر میزان
۵. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳) ش، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم
۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۱)، الکافی، چاپ دوم، تهران، اسلامی.
۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۹)، موضوع فقهی انجماد انسان، دار الکتب اسلامی.
۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۳)، معاد و جهان پس از مرگ، انتشارات سرود، چاپ نهم.
۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، برگزیده تفسیر نمونه و جمعی از فضلا، تنظیم احمد علی بابایی، تهران: دارالکتب اسلامی.
۱۰. بصیر زاده، شهناز، ادیبی سده، سارا (۱۳۹۵)، بررسی فقهی و حقوق احوال شخصیه در انجماد زیستی، مجله مطالعات حقوق، زمستان.
11. Cron R. (2020) is cryonics on Ethical means of life extension? Devon, south west England: university of Exeter, 2014. P.1-29
12. Huxtable R. (2019) cryonics in the courtroom: which Interests? Which Interests Whose Interests? Medical low review 2018, 26 (3) 476-499
13. Smith G, Hall C. (2018) cryonic suspension and low. Columbus school of law-3 1986: 17(1): 1-7
۱۴. Ettinger R (2017) the prospect of immortality. No place: H Doubleday & Co 4 1964. P. 93-95
15. Nebraska Press Onora O'Neill, Autonomy and Trust in Bioethics, Cambridge University Press .



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۷ - ۲۷۹

## بررسی تاثیر اخلاق بر فرایند بازاریابی داخلی در صنعت بانکداری

۱ سمیرا اسدی

۲ محمد مهدی مظفیری

۳ بابک حاجی کریمی

۴ محمود نورایی

### چکیده

بازاریابی داخلی امروزه به جهت تاثیر غیرمستقیم بر روی مشتری نهایی به واسطه رضایتمندی کارکنان خدماتی از اهمیت ویژه ای برخوردار است. بازاریابی داخلی همگام سازی اهداف سازمانی با منابع انسانی می باشد بنحوی که نقش نیروی انسانی در رسیدن به اهداف شفاف سازی شده باشد. در این بین، مسئله اخلاق در اقتصاد و بانکداری مطرح است، به نحوی که بحران های مالی در سال های اخیر نشان داده اند که هدف منفعت گرایی در موسسات مالی، می تواند خطرات بالقوه ای در سیستم بانکداری داشته باشد و در پی آن، جامعه را بحران های مالی جدی و متعاقبا " بحران های اجتماعی و اخلاقی مواجه کند. بنابراین، پژوهش حاضر با هدف بررسی اخلاق در بانکداری ها و عوامل موثر بر توسعه بازاریابی داخلی در صنعت بانکداری انجام شد پژوهش، از نظر هدف، کاربردی و از نظر اجراء تحلیلی - توصیفی از شاخه همبستگی است. جامعه آماری این پژوهش، شامل کل شماری مدیران، معاونین و روسا بانک تجارت در کل شعب در ایران بالغ بر ۱۲۵ است. با توجه به محدود بودن تعداد اعضای جامعه آماری، از طریق روش کل شماری، تمامی جامعه آماری به عنوان نمونه در نظر گرفته شده است. ابزار اولیه گردآوری داده ها در این پژوهش پرسشنامه بود که، برای حصول اطمینان از روایی پرسشنامه،

۱. گروه مدیریت بازرگانی، مدیریت بازاریابی، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران.

Email: samira.asadi@ymail.com

۲. دانشیار گروه مدیریت صنعتی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران.

Email: mozaffari@soc.ikiu.ac.ir

(نویسنده مسئول)

۳. گروه مدیریت بازرگانی، مدیریت بازاریابی، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران.

Email: babakhajikarimi@yahoo.com

۴. گروه مدیریت بازرگانی، مدیریت بازاریابی، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران.

Email: mnoor20@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۳

روش روایی محتوا به کار گرفته شد. سپس ضریب پایایی یا ثبات درونی پرسشنامه براساس داده های به دست آمده با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ محاسبه شد که مقدار ضریب آلفای کرونباخ کل پرسشنامه ۹۴ درصد بدست آمد که بیانگر پایایی مناسب پرسشنامه مورد استفاده می باشد. برای تجزیه و تحلیل داده ها از روش معادلات ساختاری و نرم افزار Smart PLS استفاده شده است. نتایج مطالعه در حیطه اخلاق نشان داد که آموزه های اخلاقی در بانک ها در کاکنان این سیستم، اثر مثبت و معناداری دارد که به موجب آن منفعت طلبی در آنان کمتر شده و تبعات فساد آن در جامعه تقلیل می یابد. همچنین تطابق شریعت و اخلاق در بانکداری اسلامی، در اجرا، با موانعی روبروست که ممکن است موجب انحراف از اهداف بانکداری اخلاقمند اسلامی شود. از طرف دیگر، نتایج پژوهش حاکی از آن بود که نتایج نشان داد که ۴ بعد، هنجار، استراتژیک، اجرایی و فرآیندی در توسعه بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری دارد.

### واژگان کلیدی

اخلاق در بانکداری، بانکداری اسلامی، بازاریابی داخلی، هنجاری، اجرایی، استراتژیک.

## طرح مسأله

سالهای متمادی از ظهور بانکداری اسلامی و اخلاق‌مندی در کشورهای مختلف می‌گذرد که سرچشمه این پدیده، از آموزه‌های اسلامی و شریعت نشئت گرفته است. در سیستم بانکداری، به علت وجود اختلاف نظرها و دیدگاه‌ها، چالش‌های بسیاری در مسیر اجرای اهداف بانکداری اسلامی وجود دارد. صنعت بانکداری اخلاق‌مندی با بانکداری متعارف در دنیا، تفاوت‌هایی دارد که این تفاوت‌ها منجر به چالش‌هایی در مسیر توسعه‌ی بازاریابی در بانکداری اسلامی می‌گردد. هزینه بالای نظارت بر تخصیص تسهیلات و مسئله‌ی اخلاق، از چالش‌های عمده در مسیر اجرای بانکداری اسلامی اخلاق‌مندی می‌باشد. از این رو، در بانکداری اسلامی، ابزارهای تسهیلی مختلفی تعریف شده است. متعاقب توسعه‌ی بانکداری اسلامی، پدیده‌ی جدیدی در صنعت بانکداری تحت عنوان بانکداری اخلاقی، تعریف شده است. به همین علت است که قیاس بانکداری اسلامی و بانکداری اخلاقی، امکان پذیر بوده و تبادل نظرات و ایده‌ها، منجر به ارتقای کیفیت اجرای بانکداری اخلاقی می‌گردد. از سویی دیگر، مبنای قراردادهای و ابزارهای بانکداری اسلامی، جلوگیری از ناعدالتی و ظلم می‌باشد، بنابراین نمیتواند غیراخلاقی باشد، تنها نکته در این است که به علت وجود موانع در بستر بانکداری متعارف، امکان انحرافات در اجرای بانکداری اسلامی وجود دارد. بنابراین بررسی و مقایسه شرایط فعلی در قراردادهای اسلامی از منظر اخلاق می‌تواند راهی برای دستیابی به اجرای صحیح این شیوه بانکداری باشد (رفیق و احمد، ۲۰۰۳).

امروزه سازمان‌ها در محیطی پویا، پیچیده و متغیر فعالیت می‌کنند. در این راستا تغییرات و پویایی‌های رقابتی محیطی، سازمان‌ها را بر آن داشته است تا همواره جهت حفظ برتری رقابتی، رقابت پذیر شده و رضایت مشتریان خود را بدست آورده و از طرفی مشتریان جدیدی جذب کنند، چرا که یکی از اصلی‌ترین عوامل تأثیرگذار در عملکرد هر سازمانی می‌تواند در منافع حاصل از حفظ مشتریان فعلی و جذب مشتریان جدید باشد. امروزه در تمام سازمانها به ویژه در سازمان‌های خدماتی، کلید حفظ و جذب مشتریان در جهت بهبود عملکرد سازمانی، وابسته به کیفیت عملکرد منابع انسانی سازمان می‌باشد. در واقع در سازمانهای خدماتی یکی از منابع اصلی مزیت رقابتی، نیروی انسانی ارائه دهنده‌ی آن خدمت می‌باشد. بنابراین بهبود کیفیت عملکرد منابع انسانی سازمان می‌تواند منجر به کسب مزیت رقابتی و بهبود عملکرد سازمان گردد. بهبود کیفیت عملکرد منابع انسانی سازمان هم وابسته به جلب رضایت آنان به عنوان مشتریان درونی سازمان است (جونگ و هونگ، ۲۰۰۸). از عواملی که می‌تواند مهارت‌ها، نگرش‌ها و رفتار کارکنان را در جهت اهداف سازمان هدایت نماید، بازاریابی داخلی است. بازاریابی داخلی «یک تلاش برنامه ریزی شده با استفاده از یک رویکرد همانند بازاریابی برای غلبه بر مقاومت‌های سازمانی در برابر تغییر و متوازن کردن، انگیزه مند کردن و هماهنگی بین وظیفه‌ای و یکپارچه

کردن کارکنان در جهت اجرای اثربخش استراتژی‌های شرکتی و وظیفه‌ای، به منظور ایجاد رضایت مشتری از طریق فرایند ایجاد کارکنان با انگیزه و مشتری محور می‌باشد.» (رفیق و احمد، ۲۰۰۳). در واقع یکی از مزایای عمده‌ی بازاریابی داخلی مطمئن ساختن کارکنان نسبت به این مسأله است که مدیران نگران زندگی سازمانی آنها بوده و در جهت تامین منافع آنها اقدام خواهند کرد. همچنین تحقیقات نشان داده است که ارضای نیازهای مشتریان درونی سازمان از طریق بازاریابی داخلی می‌تواند منجر به شکل‌گیری رفتارهای فرانقشی در کارکنان سازمان گردد.

امروزه سرمایه‌های انسانی به عنوان یکی از مهم‌ترین دارائی‌های نامشهود، منبع اصلی خلق ارزش پایدار برای سازمان‌ها به شمار می‌آید. در واقع امروزه نیروی انسانی بار کسب یک مزیت رقابتی را به دوش می‌کشد. هیت و همکاران (۲۰۰۷) بیان نمودند که اگر سازمان‌ها بخواهند حیات مداومی در دنیای رقابتی امروز داشته باشند، تنها راه، توجه به نیروی کار خود به عنوان سرمایه اصلی سازمان و تلاش مداوم در جهت تامین هر چه بهتر نیازهای آنها می‌باشد. یکی از مهمترین رویکردهائی که می‌تواند یاری‌گر سازمان‌ها باشد، بازاریابی داخلی است؛ چرا که مفروضه‌ی اصلی بازاریابی داخلی توجه به کارکنان به عنوان باارزش‌ترین دارائی سازمان است.

### ضرورت انجام تحقیق

بررسی بانکداری اخلاقی می‌تواند ارائه‌کننده تصویری از شرایط فعلی اجرای بانکداری اسلامی در سیستم بانکداری متعارف باشد و نمودار این امر باشد که چگونه تحولات اخلاقی جدید می‌توانند در بخش مالی توسعه یابند. بانکهای اخلاقی و تامین‌کنندگان موسسات اعتباری در سال‌های اخیر، رشد بسیاری داشته است. اگر در این سالها، توجه زیادی به مقوله اخلاق در بانکداری وجود داشته است، اما با توجه به گستردگی مبحث بانکداری اخلاقی، می‌توان گفت که بانکداری اخلاقی، یک مفهوم گسترده با لحاظ مسائل اخلاقی و اجتماعی در کلیه عملیات بانکداری متعارف می‌باشد که در آن کسب حداکثر سود، هدف غایی نبوده و ارائه خدمات مالی و تسهیلی نیز، نقش مهمی در این میان دارند. آنچه که منجر به توسعه اخلاق‌مند بازاریابی در صنعت بانکداری می‌گردد، رعایت اخلاق در خلال تلاش‌های بازاریابی است.

یکی از دغدغه‌های سازمانها مدیریت منابع انسانی پیشرفته با رویکرد مشتری محوری می‌باشد که سازمانهای خدماتی بنا به آمیخته محصول که یکی از عناصر مهم آن منابع انسانی می‌باشد به دنبال آن هستند که بتوانند رویکرد بازاریابی داخلی را برای بقاء در محیط رقابتی ایجاد کنند بسیاری از سازمانها به دلیل نقص در این رویکرد، خدمات ضعیف و بی‌کیفیتی را به مشتری ارائه داده‌اند. لذا اهمیت رویکرد بازاریابی داخلی به عنوان یک استراتژی رقابتی و تحقیقات کمی

در جهت شناسایی عوامل تعیین کننده توسعه آن مخصوصا در ایران به صورت روشن و ضروری احساس می شود و به همین ترتیب می توان به ضرورت یک تحقیق کیفی اشاره کرد تا بتوان با توجه به فرهنگ و ساختار سازمانهای ایرانی در جهت توسعه این رویکرد مدلی را مطرح کرد. نسل سوم بازاریابی از نظر کاتلر تنها مشتری نهایی را شامل نمی شود بلکه بازاریابی فراتر از این مباحث می باشد و کلیه ذی نفعان از جمله کارکنان و شبکه های توزیع و ... را شامل می شود لذا انجام یک تحقیق اکتشافی می تواند به یک مدلسازی جدید نتیجه شود که نیاز سازمانها می باشد، از دیگر سو جای خالی یک تحقیق که به طور سیستماتیک به مشخص کردن عوامل تعیین کننده توسعه بازاریابی داخلی و اولویت بندی آنها در کنار ترسیم مدلی جامع و فراگیر به ویژه در صنعت بانکداری که عمده تمرکز بر مشتریان بیرونی سازمان است احساس می شود که به واسطه ی آن می توان به میزان رعایت مفهوم اخلاق در توسعه ی بازاریابی رسید.

### مبانی نظری

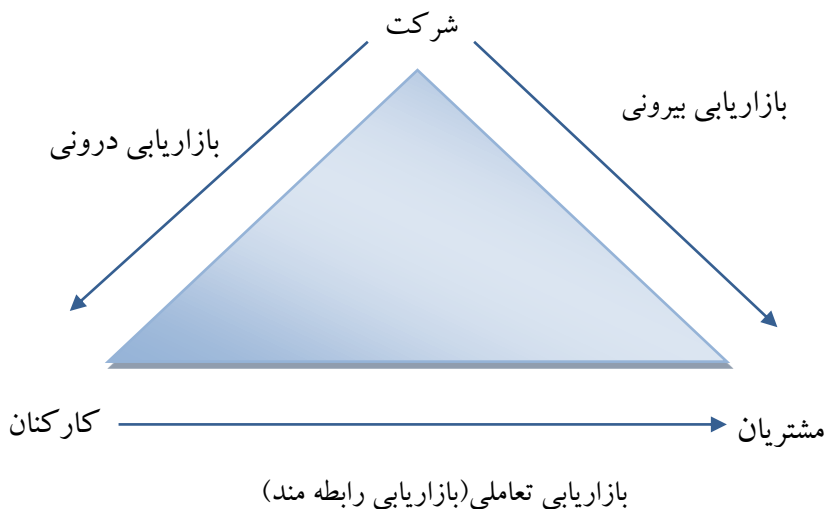
#### تعریف اخلاق

اخلاق به معناری عام عبارت است از قواعد هنجاری جامعه که در آن، رفتار افراد درگیر در اجرای آن، انعکاس می یابد. همچنین اخلاق، مجموعه ای از عواملی است که بر روی مراحل مختلف زندگی و عملکرد افراد اثر می گذارد. از دیدگاه هایک، اخلاق مجموعه ای از سنت های آموخته شده است، نه یک رفتار بالقوه و درونی. اغلب به واسطه ی اخلاق است که ما در میان رفتارهای فطری، بین انتخاب یا پرهیز از آن رفتار، انتخاب می کنیم. اخلاق حرفه ای، با تاکید بر اصول اخلاقی، بر اجرای مفاهیمی که صاحبان حرفه برای حضور موفق در حرفه های اجتماعی خود، مستلزم رعایت آنها هستند، تاکید دارد و برای حفظ سازگاری اجتماعی، افراد ناگزیر به اجرای آنند. (رفیق و احمد، ۲۰۰۳).

#### بازاریابی خدمات

ارائه کیفیت خدمات مناسب یکی از استراتژی های اساسی برای بقاء سازمان می باشد (ریچهلد و سامر، ۱۹۹۱). ابعاد کیفیت را می توان در دو بعد دید: بعد تکنیکی و بعد عملکردی. کیفیت تکنیکی به جنبه های محسوس خدمات و به طور کلی اینکه چه چیزی به مشتری تحویل داده می شود، اشاره دارد. کیفیت عملکردی به جنبه های غیر محسوس خدمات اشاره دارد و اینکه چگونه خدمات عرضه می گردد. به طور خاص، کیفیت عملکردی به رفتار کارکنان ارائه کننده آن خدمت و چگونگی تعامل میان کارکنان و مشتریان در طول فرآیند ارائه خدمات اشاره دارد. فعالیت های کارکنان در سازمان با مشتریان سازمان در ارتباط است. این فعالیت ها عاملی حیاتی در توسعه روابط مؤثر با مشتری می باشند. بنابراین مهارت ها، نگرش ها و رفتار

کارکنان در این زمینه، حائز اهمیت است، زیرا نهایتاً افراد برای ارائه خدمات با کیفیتی که مورد انتظار مشتری باشد، مسئولیت دارند. از مهم ترین عواملی که می تواند رفتارها، نگرش ها و تعاملات کارکنان را در جهت ارائه هر چه بهتر کیفیت خدمات به کار گیرد، بازاریابی درونی می باشد. فلسفه بازاریابی درونی، این مهم است که کارکنان به عنوان مشتریان درونی در نظر گرفته شوند. کاتلر (۲۰۰۶) بیان داشت که خدمات مستلزم سه نوع بازاریابی بیرونی، درونی و متقابل رابطه مند می باشد (شکل ۱). بازاریابی بیرونی<sup>۱</sup> شامل آماده کردن، قیمت گذاری، توزیع و ترفیع خدمات به مشتری می باشد. بازاریابی متقابل<sup>۲</sup> مهارت کارکنان در خدمت رسانی به مشتری را تشریح می کند و بیش تر به رفتار کارکنان با مشتری می پردازد. بازاریابی درونی آموزش و انگیزش کارکنان در ارائه خدمات را مدنظر قرار می دهد. کاتلر بیان می کند که بازاریابی درونی باید از بازاریابی بیرونی پیشی گیرد. نارور و اسلاتر (۱۹۹۰) بیان داشتند که توسعه یک رویکرد بازاریابی درونی منجر به ایجاد فرهنگی می شود که به کاراترین و اثربخش ترین شکل ایجاد رفتار هایی می کند که منجر به تدارک خدمات بر تر به مشتری خواهد شد.



شکل ۱: بازاریابی در صنعت خدمات

بنابراین در بازاریابی خدمات مهم ترین جزء بازاریابی درونی می باشد. زمانی که سازمان منابع درونی و سرمایه های انسانی متناسب با استراتژی ها و اهداف بازاریابی خود را نداشته

1 External marketing

2 Interactive marketing

باشد، دستیابی به اهداف بسیار مشکل خواهد شد. در نتیجه زمانی استراتژی بازاریابی سازمان اثر بخش خواهد بود که بازاریابی بیرونی و درونی به طور نظام مند بررسی شوند.

یک خدمت می تواند به عنوان تمامی فعالیتهای اقتصادی که ستاده آن ناملموس می باشد و عموماً در زمان تولید و خرید، مصرف می گردد (ایهلن<sup>۱</sup>، ۲۰۱۰) و به هیچ تغییر مالکیتی ختم نمی شود (زیتمال و بیتنر<sup>۲</sup>، ۲۰۰۹) اما یک نیاز را از طریق ایجاد ارزش برای مصرف کننده، ارضا می نماید، تعریف می گردد. گرونروس<sup>۳</sup> (۲۰۰۸) این ایده را بیان می کند که یک خدمت صرفاً بازاریابی یک ایده نیست اما در عوض خدمت یک دیدگاه برای خلق ارزش است که بوسیله آن، ارزش برای مشتریان در زمان استفاده از خدمت، ایجاد می گردد. بنابراین خدمات، ارزش در زمان استفاده را ارائه می کند و مفهوم آن این است که ارزش واقعی یک خدمت به مشتری تنها در طول مصرف آن هویدا می گردد. لازم است که تفاوت بین "یک خدمت" و "خدمات مشتری" را متمایز نماییم. یک خدمت در تعریف چیزی ناملموس است که یک سازمان به فروش می رساند و ارزشی که مشتری می خرد بیشتر بوسیله تجربه دریافت شده تعیین می شود و نه خود موضوع (پاتیل و سوناوان<sup>۴</sup>، ۲۰۱۰). خدمات مشتری به عبارت دیگر، اقدامات انجام شده توسط کارمندان یک سازمان در حمایت از خدمات/محصول هسته ای آن است (زیتمال و بیتنر، ۲۰۰۹). با ذکر مثال می توان تفاوت این دو مفهوم را مشخص نمود. یک سازمان حمل و نقل که به مشتریان خود خدمات باربری ارائه می نماید و یک خرده فروش، هر دو خدمات مشتری را از طریق یک مرکز پاسخگویی، ارائه می نمایند.

یک خدمت ضرورتاً یک فرایند برای ارضای نیاز یک مشتری است که از طریق آن داده ها به ستاده های با ارزش تبدیل می شوند و این ماهیت یک خدمت، شاید منحصر بفردترین ویژگی آن باشد. مولر<sup>۵</sup> (۲۰۱۰) بیان می کند که فرایند خدمات از سه گام تسهیلات، تبدیل و استفاده تشکیل می گردد. تسهیلات، منابع سازمان خدماتی هستند که اساس فرایند را تشکیل می دهند. تبدیل اشاره به تغییر دارد و هنگامی که منابع مشتری و ارائه دهنده خدمت، در فرایند خدمت با هم ترکیب می شوند، اتفاق می افتد. استفاده، مصرف خروجی تبدیل است. در ادامه به بحث در ارتباط با ویژگی های منحصر بفرد یک خدمت خواهیم پرداخت.

تحقیقات اولیه در حوزه خدمات به زمانی که بازاریابی خدمات در حدود دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شروع شد، برمی گردد. محققان چهار ویژگی منحصر بفرد خدمات را که مصرف کنندگان

- 1 . Ihlen
- 2 . Zeithaml & Bitner
- 3 . Gronroos
- 4 . Patil & Sonawane
- 5 . Moeller

در هنگام تمایز بین یک محصول و یک خدمت، از آنها استفاده می‌کنند، شناسایی کرده‌اند. این ویژگی‌ها که تقریباً مورد توافق اکثر محققان حوزه خدمات می‌باشند عبارتند از: ناملموس بودن، تفکیک ناپذیری، فناپذیری و تغییر پذیری. این ویژگی‌ها نه تنها برای جدایی خدمات از کالاها به کار می‌روند بلکه آنها چالش‌های منحصر بفردی را نیز برای بازاریابان بوجود می‌آورند. هر یک از این ویژگی‌ها در ادامه مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

خدمات اصولاً ناملموس هستند. یعنی نمی‌توان قبل از خرید، آنها را دید، مزه یا لمس کرد، شنید یا بو کرد. کسانی که می‌خواهند جراحی پلاستیک کنند نمی‌توانند قبل از خرید نتیجه کار خود را مشاهده کنند. به همین ترتیب، مسافران هواپیما فقط دارای بلیط پرواز و قول مساعد تحویل سالم در مقصد هستند. از همین رو است که، خریداران خدمات برای کاهش میزان مخاطره به دنبال شواهدی خواهند بود که دال بر کیفیت خدمات باشند. قضاوت و نتیجه‌گیری‌های خریداران در خصوص کیفیت یک خدمت، ناشی از مشاهدات ایشان است درباره مکان، اشخاص، تجهیزات، ابزارهای ارتباطی و قیمت. بنابراین، وظیفه ارائه‌کننده خدمات ایناست که حتی المقدور به طریقی خدمت را ملموس کند. جالب این است که تولیدکنندگان سعی می‌کنند به کالاهای ملموس و لمس‌شدنی خود، ویژگی‌های ناملموسی را هم اضافه کنند و در عوض، بازاریابان خدمات می‌کوشند به خدمات خود ویژگی‌های ملموسی را بیافزایند.

کالاهای ملموس و لمس‌شدنی پس از تولید انبار می‌شوند، سپس فروخته می‌شوند و ممکن است مدتی طول بکشد تا به مصرف برسند. در مورد خدمات، وضع به گونه دیگری است. خدمت ابتدا فروخته می‌شود، سپس تولید می‌شود و همزمان به مصرف می‌رسد. بنابراین خدمت، صرف نظر از اینکه ارائه‌کننده آن اشخاص یا ماشین باشد، از ارائه‌کننده خود جداشدنی است. اگر شخص، ارائه‌کننده خدمت باشد، او بخشی از خدمت است. در اینجا چون مشتری نیز معمولاً در طول تولید خدمت، حضور دارد، نوعی ارتباط متقابل میان خدمت‌دهنده و مشتری، به‌عنوان شکل خاصی از بازاریابی، به‌وجود می‌آید و در نتیجه خدمت‌دهنده و مشتری هر دو بر نتیجه خدمت تأثیر می‌گذارند.

کیفیت خدمات بسیار متغیر است. بدین معنا که کیفیت یک خدمت بستگی دارد به شخص ارائه‌کننده و زمان و مکان و نحوه ارائه خدمت. برای مثال، بعضی از هتل‌ها از نظر کیفیت خدماتی، دارای شهرت و اعتبار خوبی هستند و نیز در داخل یک هتل هم می‌توان به دو کارمند مسؤوول ثبت اسامی میهمانان برخورد که یکی بشاش و کارآمد است و دیگری عبوس و کندکار. حتی کیفیت ارائه خدمت توسط هر یک از کارکنان منفرد نیز می‌تواند در زمان تماس با میهمانان، بسته به حوصله فرد متفاوت باشد. مؤسسات خدماتی برای اعمال کنترل کیفی بر خدمات ارائه‌شده، راه‌های مختلفی پیش رو دارند. یکی از این راه‌ها، انتخاب و آموزش دقیق

کارکنان است.

خدمات فناپذیر هستند. یعنی خدمات را نمی‌توان برای فروش یا مصرف بعدی انبار کرد. پزشکان حق ویزیت خود را از بیمارانی که سروقت حاضر نشده‌اند وصول می‌کنند، زیرا خدمت درمانی فقط سر وعده آماده ارائه بوده و پس از آن از بین رفته است. زمانی که تقاضا یکنواخت است، فناپذیری خدمات، مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما مؤسسات خدماتی وقتی با مشکل مواجه می‌شوند که تقاضا برای خدمات ایشان دچار نوسان شود. مثلاً شرکت‌های اتوبوسرانی شهری به دلیل مواجه شدن با ازدحام مسافر در ساعات به‌خصوصی از روز، به اتوبوس‌های بیشتری نیاز پیدا می‌کنند. اگر تقاضای خدمت حمل‌ونقل شهری در طول روز یکنواخت بود این شرکت‌ها با این مشکل مواجه نمی‌شدند.

توجه جدی به مدیریت و بازاریابی خدمت می‌تواند تحول و جهت‌گیری جدیدی را در سازمانهای خدماتی به وجود آورد. برخی از ناراحتی‌ها و نارضایتی‌ها حاصل نا آگاهی و سهل‌انگاری افرادی است که در مدیریت خدمات، درک مخاطبین و پاسخگویی به خواسته‌ها و نیاز آنها ضعیف هستند. در مدیریت و بازاریابی خدمات باید به عوامل آمیخته بازاریابی توجهی خاص مبذول داشت. آمیخته بازاریابی مجموعه‌ای از ابزارهای بازاریابی است که سازمان با استفاده از آنها سعی در تحقق اهداف خود در بازار هدف دارد. مفهوم آمیخته بازاریابی برای اولین بار در دهه ۱۹۵۰ به وسیله "نیل بوردن" معرفی و به چهار پی معروف شد. آمیخته بازاریابی نمایانگر فعالیت‌های اساسی مدیران بازاریابی است. مدیران بازاریابی پس از انتخاب یک بازار هدف، باید یک برنامه سیستماتیک برای فروش به مشتریان و ایجاد روابط بلندمدت تدوین کنند. برنامه بازاریابی از تصمیماتی راجع به محصول، قیمت، ترفیع و توزیع تشکیل می‌شود. اینها مهمترین نوع بخشهایی هستند که مدیران بازاریابی برای رسیدن به اهداف فروش و سودآوری، منابع شرکت را به آنها تخصیص می‌دهند. تحلیل‌گران بازاریابی خدمات، مطالعات زیادی را در زمینه تفاوت بین بازاریابی خدمات و بازاریابی محصولات انجام دادند. با نشان دادن این نکته که بازاریابی خدمات مستلزم تصمیمات متفاوتی نسبت به کالاهاست، این اندیشمندان توانستند بازاریابی خدمات را از بازاریابی کالاها متمایز سازند. در آمیخته بازاریابی خدمات، ما سه پی (P) دیگر شامل پرسنل، داراییهای فیزیکی و رویه‌ها (فرآیندها) را در جمع چهار پی مشاهده می‌کنیم که در نهایت یک آمیخته بازاریابی با هفت پی برای خدمات به وجود می‌آید. بدین ترتیب تحلیل‌گران بازاریابی خدمات، یک تئوری مدیریتی جدید را ایجاد کردند و آن را از بازاریابی کالاها متمایز ساختند (بوتم و مک<sup>۱</sup>، ۱۹۹۹).

## بازاریابی داخلی

بازاریابی داخلی مفهومی است که برای اولین بار در سال ۱۹۷۸، بری آن را معرفی کرد (بری، ۱۹۸۷). از مفاهیم پایه ای این دیدگاه آن است که کلیه پرسنل شرکت، رفتار و تفکر گرایش به بازاریابی را در برخورد با مشتریان خواهند پذیرفت. گروه هدف در بازاریابی داخلی پرسنل شرکت است (گامسون، ۱۹۸۷). به اعتقاد پیرس و مورگان (۱۹۹۱)، همان طور که بری کارکنان را به منزله ی مشتریان داخلی و مشاغل آنها را به منزله ی محصولات داخلی در نظر می گیرد، بازاریابی داخلی چیزی جز بکارگیری فعالیت های مربوط به بازاریابی خارجی در داخل سازمان نیست. به اعتقاد گرون راس<sup>۱</sup> (۲۰۰۰)، بازاریابی داخلی دربرگیرنده مفاهیم مشتری داخلی، روابط کاری مناسب بین کارکنان و کارکنان با مدیریت است.

بازاریابی داخلی را می توان تلاش شرکت برای ارضای نیازهای کارکنان موثر بر مشتری (بری<sup>۲</sup> و همکاران، ۱۹۷۶)، و یا مدیریت اثربخش تر زنجیره ارزش-خدمت و ارتباطات بین همکاران (گامسون<sup>۳</sup>، ۱۹۸۷) تعریف نمود. هدف بازاریابی داخلی در واقع ایجاد اطمینان از رضایت مندی کارکنان سازمان و توسعه کیفیت محصولات و خدمات به منظور دستیابی به رضایت مشتریان خارجی سازمان است، که این امر به صورت فرآیندی از مشتریان داخلی به سمت مشتریان خارجی سازمان جریان دارد. اگر چه بدنه دانشی بازاریابی داخلی از ۱۹۷۰ به طور دایم در حال رشد بوده است اما به لحاظ تحقیقات تجربی رشد نسبتاً ناچیزی داشته است.

بازاریابی داخلی، متمرکز بر روابط درونی مناسب بین افراد در همه ی سطوح در سازمان ها می باشد؛ بنابراین یک رویکرد خدمت محور و مشتری محور بین کارکنان در تماس با مشتریان ایجاد می شود (گرونروس، ۲۰۰۰). بازاریابی داخلی به عنوان یک فرآیند مدیریتی جامع عمل می کند که وظایف چندگانه ی سازمان را در دو مسیر، تلفیق و یکپارچه می کند. اولاً موجب می شود که تمام کارکنان در همه ی سطوح سازمان، کسب و کار و فعالیت ها، فرایندهای مختلف در متن یک محیط را درک و تجربه کنند. دوماً موجب می شود که همه ی کارکنان برای فعالیت در یک طریق خدمت محور، آماده و انگیزه مند شوند (گرونروس، ۲۰۰۰). دنیس<sup>۴</sup> (۱۹۹۵) بازاریابی داخلی را نوعی فلسفه ی مدیریت استراتژیک می داند که کار جذب، توسعه، انگیزه مند کردن و حفظ کارکنان مهم و برجسته را با فراهم کردن محیط کار با کیفیت و تامین نیازهای آنان، به انجام می رساند (دنیس، ۱۹۹۵). بازاریابی داخلی به عنوان یک فناوری مدیریتی در جهت حل

- 1 . Gronroos
- 2 . Berry
3. Gummesson
4. Dennis

مشکلات مربوط به بهره‌وری خدمات درونی، بازاریابی، اجرای موفق برنامه‌های مناسب و مشتری‌گرایی می‌باشد (وری<sup>۱</sup>، ۱۹۹۹). هوگ و کارتر بازاریابی داخلی را بخش جدایی‌ناپذیر بازاریابی تعریف کردند که مستلزم استفاده از تکنیک‌های بازاریابی، درون یک سازمان برای ایجاد و ارتباط ارزش‌های شرکت می‌باشد (هوگ و کارتر<sup>۲</sup>، ۲۰۰۲). یکی از جامع‌ترین تعاریف از بازاریابی داخلی را رفیق و احمد ارائه کردند: بازاریابی داخلی «یک تلاش برنامه‌ریزی شده با استفاده از یک رویکرد همانند بازاریابی برای غلبه بر مقاومت‌های سازمانی در برابر تغییر و متوازن کردن، انگیزه‌مند کردن و هماهنگی بین وظیفه‌ای و یکپارچه کردن کارکنان در جهت اجرای اثربخش استراتژی‌های شرکتی و وظیفه‌ای، به منظور ایجاد رضایت مشتری از طریق فرایند ایجاد کارکنان با انگیزه و مشتری‌محور می‌باشد.» (رفیق و احمد، ۲۰۰۰).

گرونروس بیان می‌دارد که زمانی که فعالیت‌ها و برنامه‌ها در درون سازمان پذیرفته شود، این برنامه برای مشتریان خارجی می‌تواند به خوبی اجرا و به موفقیت دست پیدا کند. شاید این ابهام به وجود آید که بازاریابی داخلی همان مدیریت منابع انسانی است. مدیریت منابع انسانی و بازاریابی داخلی، مفاهیم یکسانی نیستند؛ گرچه مشترکات زیادی دارند. مدیریت منابع انسانی ابزارهایی مانند آموزش، استخدام و برنامه‌ریزی مسیر شغلی را ارائه می‌نماید که در بازاریابی داخلی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما بازاریابی داخلی رهنمودهایی را در جهت چگونگی استفاده از این ابزارها ارائه می‌نماید (گرونروس، ۲۰۰۰).

طبق نظر لینگز و همکاران (۲۰۰۵)، که جامع‌ترین تعاریف موجود درباره‌ی بازاریابی داخلی است، بازاریابی داخلی دربرگیرنده کارکنان به منزله‌ی اولین مشتریان سازمان، مشاغل موجود در سازمان به منزله‌ی محصولات قابل ارائه به کارکنان و مدیران به منزله‌ی فروشندگان این محصولات (مشاغل) به اولین مشتریان (یعنی کارکنان سازمان) است. احمد و رفیق (۲۰۰۳) با بررسی سازمان‌های خدماتی در انگلستان، ارتباطات داخلی و تسهیم اطلاعات، آموزش نیروی انسانی، توانمندسازی، تشکیل تیم و فعالیت‌های گروهی، ساختار سازمانی پویا و مشارکت در تعیین چشم‌انداز سازمان را به عنوان شاخص‌های بازاریابی داخلی استفاده کرده‌اند.

وویمایا<sup>۳</sup> (۱۹۹۹) چهارچوبی را برای مفهوم سازی بازاریابی داخلی مطرح کرد که دیدگاه‌های مطرح شده در بازاریابی داخلی را در آن جای داد. او برای مفهوم سازی، چهارچوبی را ارائه کرد که دو بعد اصلی را شامل می‌شود؛ این دو بعد شامل بعد تعامل (مبادله‌ای یا رابطه‌ای) و بعد

- 
1. Varey
  2. Hogg & Carter
  3. Voima

اهداف و تمرکز سازمان (کوتاه مدت و بلند مدت در مورد اهداف و تمرکز درونی یا بیرونی) می‌شود. این چهارچوب، چهار دیدگاه آمیخته‌ی بازاریابی داخلی، بازاریابی داخلی استراتژیک، بازاریابی داخلی جمعی و مدیریت رابطه‌ی داخلی را شامل می‌شود که در ادامه شرح هر کدام آمده است.

**آمیخته بازاریابی داخلی:** مشخصه‌ی این دیدگاه، تعاملات مبادله‌ای، اهداف سازمانی کوتاه مدت و تمرکز درونی می‌باشد. همان طور که از نام آن پیداست، این دیدگاه مبتنی بر چهار پی است. مفروضه‌ی اصلی این دیدگاه این است که ساختارهای اصلی استفاده شده برای بازاریابی بیرونی می‌تواند به صورت درونی به کار برده شود. گامسون (۱۹۸۷) بیان می‌کند که «ایده‌ی بازاریابی داخلی، به کار بردن مفهوم بازاریابی توسعه داده شده برای بازار بیرونی، در بازار درونی می‌باشد» (گامسون، ۱۹۸۷). وویما بیان می‌کند که این دیدگاه یک دیدگاه بسیار سنتی به بازار داخلی است که از مفاهیم سنتی بازاریابی نیز استفاده می‌کند. در دیدگاه آمیخته‌ی بازاریابی درونی توجه به کارکنان درونی زیاد است؛ تا جایی که از توجه به مشتریان بیرونی کاسته می‌شود.

**بازاریابی داخلی استراتژیک:** این دیدگاه مبتنی بر تعاملات مبادله‌ای، اهداف سازمانی بلند مدت و تمرکز بیرونی می‌باشد. در دیدگاه بازاریابی درونی استراتژیک وزن بیشتری به اهداف استراتژیک سازمان، یعنی رضایت مشتریان بیرونی داده می‌شود. تاکید بر مشتریان بیرونی و استراتژی بیرونی تعیین کننده‌ی شکل بازاریابی درونی می‌شود. محققانی که از این دیدگاه طرفداری می‌کنند از بازاریابی درونی به عنوان ابزاری برای اجرای اثربخش استراتژی‌های بیرونی استفاده می‌کنند. پیرسی و مورگان (۱۹۹۱) تاکید کردند که برنامه‌ی بازاریابی درونی باید پیرامون استراتژی بازاریابی بیرونی ایجاد شود (پیرسی، ۱۹۹۱). رفیق و احمد (۱۹۹۳) با توجه به این دیدگاه، بازاریابی درونی را تلاش برنامه ریزی شده برای غلبه بر مقاومت سازمانی در برابر تغییر و همتراز کردن و انگیزش و یکپارچه کردن کارکنان برای اجرای اثربخش استراتژی‌های شرکتی و وظیفه‌ای تعریف کردند (رفیق و احمد، ۱۹۹۳).

**بازاریابی داخلی جمعی:** مبنای این دیدگاه تعاملات رابطه‌ای، اهداف سازمانی کوتاه مدت و تمرکز درونی می‌باشد. دیدگاه بازاریابی درونی جمعی، از تفکر مشتریان و عرضه کنندگان درونی در امتداد رویکرد مدیریت کیفیت فراگیر حمایت می‌کند که متفاوت از نگرش بازاریابی خدمات می‌باشد. در این دیدگاه، با توجه به مرتبط بودن با رویکرد مدیریت کیفیت فراگیر، روابط بین مشتریان و عرضه کنندگان درونی در مرکز توجه قرار دارد. تعریف کالینز و پاین (۱۹۹۱) از بازاریابی درونی این دیدگاه را بیان می‌کند: «بازاریابی درونی شکلی از بازاریابی

است که مشتریان و عرضه کنندگان در درون سازمان می باشند» (کالینز و پاین<sup>۱</sup>، ۱۹۹۱). یکی از نقاط ضعف عمده بازاریابی درونی جمعی، نادیده گرفتن ابعاد اجتماعی در روابط سازمان می باشد.

**مدیریت رابطه ای داخلی:** از آنجا که این دیدگاه روابط درون سازمانی را مدیریت می کند، از کلمه ی مدیریت روابط داخلی استفاده شده است نه بازاریابی روابط داخلی. این دیدگاه مبتنی بر تعاملات رابطه ای، اهداف سازمانی بلند مدت و تمرکز بیرونی می باشد. از مهم ترین تفاوت های این دیدگاه با دیدگاه بازاریابی درونی جمعی این است که این دیدگاه همه ی روابط اجتماعی، اقتصادی و فنی را در نظر می گیرد، اما تمرکز دیدگاه بازاریابی درونی جمعی تنها بر روابط فنی می باشد. این دیدگاه متمرکز بر روابط با مشتریان بیرونی مناسب می باشد. از تفاوت های مهم این دیدگاه با آمیخته ی بازاریابی داخلی این است که تأکید دیدگاه مدیریت روابط داخلی بر نگرش از بیرون به درون سازمان است؛ یعنی مهم بودن مشتریان بیرونی، اما آمیخته ی بازاریابی داخلی، مشتریان درونی را مقدم می شمارد. در جدول ۲-۱ بر اساس دیدگاههای مختلف که بیان شد تعریف بازاریابی داخلی ارائه شده است که می توان بر اساس تعاریف به همگرایی و ناهمگرایی این دیدگاهها پی برد.

### پیشینه پژوهش

در جدول ۱ پیشینه پژوهش های داخلی و خارجی مرتبط با موضوع پژوهش ارائه شده است.

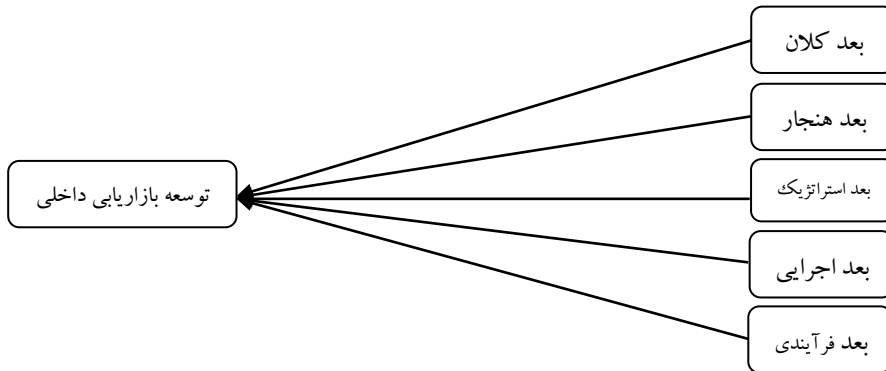
### جدول 1: پژوهش های صورت گرفته خارجی و داخلی

ردیف	نام محقق	عنوان پژوهش	سال	نتایج
۱	ترلوویچ و اولساویسکی	رضایت کارکنان از فرصت های آموزشی و ارتباط آن با بازاریابی	۲۰۱۷	تست رابطه بین موانع درگیر شدن در آموزش کارمندان و شرایط اجتماعی و اقتصادی آنها نشان داد که جنسیت، سن، سطح تحصیلات، بخش اقتصادی و طول دوره اشتغال فعلی و رضایت از درآمد مستقل است. تنها وابستگی آشکار در مورد ترس از شکست است که یک مانع برای افراد کم درآمد است. این مقاله وضعیت رضایت کارکنان از امکانات آموزشی را شناسایی و موانع اصلی و برای رشد پایدار سازمان را معرفی می کند.

<p>نتایج تحلیلی نشان می‌دهد که بازاریابی داخلی، رضایت شغلی و جهت‌گیری مشتری تأثیر قابل توجهی بر بازاریابی رابطه و همچنین عملکرد سازمانی شرکت‌های تولید TFT-LCD دارد. بنابراین، شرکت‌های تولیدکننده TFT-LCD تایوان باید پیاده‌سازی بازاریابی داخلی را به شکل یک استراتژی ببینند، رضایت شغلی کارکنان را افزایش دهند، و الهام بخش کارکنان برای کسب بیشتر مشتری، جهت افزایش بهره‌وری می‌باشند.</p>	۲۰۱۲	<p>رابطه بین بازاریابی داخلی، رضایت شغلی، بازاریابی رابطه و عملکرد سازمانی</p>	وان وی یو و همکاران	۲
<p>این مقاله نشان می‌دهد که بازاریابی داخلی تأثیر مثبت و معنی‌داری بر میزان رضایت مشتریان بانکی دارد.</p>	۲۰۱۷	<p>بررسی ارتباط بین بازاریابی داخلی و مشتری</p>	یوسف غفار و همکاران	۳
<p>در این تحقیق رابطه سه عنصر اصلی با نگرش کارکنان بررسی شده است که عامل اول تعهد مدیریت ادراک شده بود عامل دوم ارتباط داخلی رسمی و عامل سوم ارتباط داخلی غیر رسمی بود که با توجه به مدیابایی و تحلیل رگرسیونی تأثیر این عوامل بر روی نگرش کارکنان بررسی شد که نتایج نشان داد مدیریت ادراک شده و ارتباطات داخلی غیر رسمی بر روی نگرش کارکنان بسیار موثر بوده است.</p>	۲۰۱۵	<p>تأثیر تعهد مدیریت بر بازاریابی داخلی و تأثیر آن بر نگرش کارکنان</p>	تو و همکاران	۴
<p>در این تحقیق بازاریابی داخلی رابطه مثبت با رضایت شغلی داشته است بنحوی که می‌توان این عامل را در جذب و بهسازی منابع انسانی کلیدی برشمرد.</p>	۲۰۱۳	<p>نقش بازاریابی داخلی در جذب کارکنان و رضایت شغلی کارمندان در بانک‌های خصوصی پاکستان</p>	طاهر شهزاد و همایون نائم	۵
<p>یافته‌های پژوهش نشان داد که ارتباط معناداری بین بازاریابی داخلی و هر یک از چهار مؤلفه آن (پرداختی، محصول داخلی، ارتباطات و مکان کاری) با سکوت سازمانی وجود دارد و همچنین مشخص شد که بعد پرداختی دارای بیشترین میانگین در بین ابعاد بازاریابی</p>	۱۳۹۶	<p>ارتباط بین بازاریابی داخلی و سکوت سازمانی در اداره کل ورزش و جوانان استان قم</p>	قدرت‌الله باقری و همکاران	۶

<p>داخلی میباشد. در اداره کل ورزش و جوانان استان قم، سکوت حاکم است. توصیه میشود مدیران با فراهم نمودن شرایطی، سکوت را در سازمان کاهش و بازاریابی داخلی را بهبود بخشند.</p>				
<p>یافته ها نشان داد که بازاریابی داخلی بر تعهد سازمانی تأثیر دارد که مقدار این تأثیر ۲/۰ بود. پاداش نیز بر تعهد سازمانی تأثیر داشت و مقدار این تأثیر ۱۳/۰ بود. ارتباطات بر تعهد سازمانی تأثیر داشت و مقدار این تأثیر ۰/۱۶ بود، توسعه بر تعهد سازمانی تأثیر داشت که مقدار این تأثیر ۱۶/۰ برآورد گشت. به علاوه، محیط کار ایمن بر تعهد سازمانی تأثیر داشت و مقدار آن ۱۲/۰ به دست آمد. همچنین، انتخاب و انتصاب بر تعهد سازمانی تأثیر داشت و مقدار این تأثیر ۱۱/۰ بود. نتیجه گیری: با توجه به نتایج، توجه به پیش نیازها و شرایط لازم جهت فراهم آوردن بستری مناسب برای گسترش بازاریابی داخلی و جلب مشارکت کارکنان جهت ایجاد تعهد سازمانی در کارکنان امری ضروری است.</p>	۱۳۹۶	<p>بررسی تأثیر بازاریابی داخلی بر تعهد سازمانی در بیمارستان قدس اراک</p>	<p>مژگان احمدی نژاد و همکاران</p>	۷
<p>این تحقیق با بررسی مفاهیم بازاریابی و برندینگ داخلی به اهمیت و روش های پیاده سازی و تأثیر گذاری این دو مقوله جدید در مباحث بازاریابی و منابع انسانی پرداخته است. این تحقیق کاملاً مروری بوده و با توجه به مبحث مربوطه بین بازاریابی داخلی و برندینگ داخلی ارتباط قوی را اثبات نموده است.</p>	۱۳۹۳	<p>بازاریابی داخلی و برندینگ داخلی چرایی و چگونگی</p>	<p>صبا کاکاپور</p>	۸

## مدل مفهومی پژوهش



شکل ۲: مدل مفهومی پژوهش (اسدی و همکاران، ۱۳۹۹)

با توجه به مدل مفهومی فرضیه‌ها به صورت زیر مطرح می‌شود

۱. اثر بعد کلان بر بازاریابی داخلی تاثیر دارد.
۲. اثر بعد هنجار بر بازاریابی داخلی تاثیر دارد.
۳. اثر بعد استراتژیک بر بازاریابی داخلی تاثیر دارد.
۴. اثر بعد اجرایی بر بازاریابی داخلی تاثیر دارد.
۵. اثر بعد فرآیندی بر بازاریابی داخلی تاثیر دارد.

## روش تحقیق

از آنجا که این پژوهش بر آن است که عوامل موثر بر توسعه بازاریابی داخلی در صنعت بانکداری را بررسی و تجزیه و تحلیل کند، از نظر هدف، کاربردی و از نظر اجراء تحلیلی-توصیفی از شاخه همبستگی است. جامعه آماری این پژوهش، شامل کل شماری مدیران، معاونین و روسا بانک تجارت در کل شعب در ایران بالغ بر ۱۲۵ است. با توجه به محدود بودن تعداد اعضای جامعه آماری، از طریق روش کل شماری، تمامی جامعه آماری به عنوان نمونه در نظر گرفته شده است. ابزار اولیه گردآوری داده‌ها در این پژوهش پرسشنامه است که از مرور ادبیات نظری گرفته شده است. بخش اول پرسشنامه، مربوط به سؤال‌های عمومی و جمعیت شناختی پاسخ دهندگان است و بخش دوم، مربوط به ۳۷ سؤال تخصصی است. برای حصول اطمینان از روایی پرسشنامه، روش روایی محتوا به کار گرفته شد. به این ترتیب که ابتدا پرسشنامه تأیید شده از سوی تنی چند از استادان گروه مدیریت در دانشگاه، در بین یک نمونه ۳۰ تایی توزیع و جمع‌آوری شد. سپس ضریب پایایی یا ثبات درونی پرسشنامه براساس داده‌های به دست آمده

با استفاده از ضریب آلفای کروناخ محاسبه شد که مقدار ضریب آلفای کروناخ کل پرسشنامه ۹۴ درصد بدست آمد که بیانگر پایایی مناسب پرسشنامه مورد استفاده می‌باشد. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش معادلات ساختاری و نرم افزار Smart PLS استفاده شده است.

## نتایج

### یافته‌های توصیفی

از تعداد ۴۵ نفر نمونه آماری پژوهش از نظر سن بیشترین تعداد نمونه آماری پژوهش در گروه سنی ۳۱ الی ۴۵ سال قرار داشتند. از نظر جنسیت بیشترین تعداد نمونه آماری پژوهش را مردان تشکیل می‌دادند. از نظر سطح تحصیلات بیشترین تعداد نمونه آماری پژوهش سطح تحصیلات خود را دکتری عنوان نمودند. و از نظر وضعیت تاهل بیشترین تعداد نمونه آماری پژوهش متاهل بودند (جدول ۲).

جدول ۲: فراوانی و درصد فراوانی ویژگی‌های دموگرافیکی نمونه آماری پژوهش

متغیرها	گروهها	فراوانی	درصد فراوانی
گروه سنی	زیر ۳۰ سال	۲۳	۱۸/۴
	۳۱ الی ۴۵ سال	۷۶	۶۰/۸
	۴۶ الی ۵۵ سال	۲۶	۲۱
جنس	مرد	۱۰۲	۸۱/۶
	زن	۲۳	۱۸/۴
تحصیلات	فوق لیسانس	۱۰۴	۸۳/۲
	دکتری	۲۱	۱۶/۸
وضعیت تاهل	مجرد	۳۸	۳۰/۴
	متاهل	۸۷	۶۹/۶

### یافته‌های استنباطی

قبل از بررسی و آزمون فرضیه‌های لازم است برازش مدل بررسی شود برازش مدل در سه بخش انجام می‌شود.

۱- برازش مدل‌های اندازه‌گیری، ۲- برازش مدل‌های ساختاری و ۳- برازش مدل کلی

### برازش مدل اندازه‌گیری

مدل اندازه‌گیری، مربوط به بخشی از مدل کلی می‌شود که در برگرفته یک متغیر به همراه سؤال‌های مربوط به آن می‌باشد. برای بررسی برازش مدل‌های اندازه‌گیری، سه معیار پایایی، روایی همگرا و روایی واگرا استفاده می‌شود.

## پایایی و روایی همگرا

پایایی شاخص، توسط سه معیار مورد سنجش قرار می‌گیرد: (۱) ضرایب بار عاملی (۲) آلفای کرونباخ و پایایی ترکیبی (CR)

### ضرایب بار عاملی

بارهای عاملی از طریق محاسبه مقدار همبستگی شاخص‌های یک سازه با آن سازه محاسبه می‌شوند که اگر این مقدار برابر و یا بیشتر از مقدار ۰/۴ شود، بیانگر این مطلب است که واریانس بین سازه و شاخص‌های آن، از واریانس خطای اندازه‌گیری آن سازه بیشتر بوده و پایایی در مورد آن مدل اندازه‌گیری قابل قبول است. بنابراین، مقدار ملاک برای مناسب بودن ضرایب بارهای عاملی ۰/۴ می‌باشد؛ چنانچه پس از اجرای مدل، بار عاملی سؤال‌هایی کمتر از ۰/۴ شد، آن سؤال حذف می‌شود تا بررسی سایر معیارها تحت تأثیر آن قرار نگیرد (داوری و رضازاده، ۱۳۹۵). مطابق جدول ۳، بارعاملی سؤال‌ها بیشتر از ۰/۴ است از این رو حذف هیچکدام لازم نیست و می‌توان نتیجه گرفت که مدل، پایایی مناسبی دارد.

جدول ۳: مقادیر بار عاملی سوالات مربوط به متغیرهای پژوهش

بارعاملی	سوالات	متغیرهای پنهان (مکنون)	بارعاملی	سوالات	متغیرهای پنهان (مکنون)
۰/۷۸۵	q7	بعد رفتار	۰/۸۵۶	q1	بعد کلان
۰/۷۰۳	q8		۰/۸۳۵	q2	
۰/۷۴۹	q9		۰/۸۲۷	q3	
۰/۸۱۱	q10		۰/۷۸۲	q4	
			۰/۶۲۰	q5	
			۰/۵۷۰	q6	
۰/۶۵۷	q18	بعد اجرایی	۰/۶۲۹	q11	بعد استراتژیک
۰/۶۹۶	q19		۰/۶۷۶	q12	
۰/۶۶۳	q20		۰/۷۹۷	q13	
۰/۶۸۸	q21		۰/۷۱۴	q14	
۰/۶۹۰	q22		۰/۶۹۸	q15	
۰/۷۵۶	q23				
۰/۷۳۱	q24				

۰/۷۰۶	q25	بازاریابی داخلی	۰/۶۳۱	q16	بعد فرایندی
			۰/۶۱۵	q17	
۰/۸۸۰	q35		۰/۸۰۷	q26	
			۰/۷۹۵	q27	
۰/۸۸۲	q36		۰/۸۶۹	q28	
			۰/۷۶۰	q29	
			۰/۷۳۷	q30	
۰/۸۹۷	q37		۰/۶۵۷	q31	
			۰/۸۱۱	q32	
			۰/۵۳۲	q33	
		۰/۸۵۶	q34		

### آلفای کرونباخ، روایی همگرا و پایایی مرکب (ترکیبی)

پایایی ترکیبی بیانگر میزان همبستگی سؤال‌های یک بعد به یکدیگر برای برآزش کافی مدل‌های اندازه‌گیری را مشخص می‌کند (فورنر ولارکر، ۱۹۹۱). هرگاه یک یا چند خصیصه از طریق دو یا چند روش اندازه‌گیری شوند همبستگی بین این اندازه‌گیری‌ها دو شاخص مهم اعتبار را فراهم می‌سازد. اگر همبستگی بین نمرات آزمون‌هایی که خصیصه‌ی واحدی را اندازه‌گیری می‌کند بالا باشد، پرسشنامه دارای اعتبار همگرا می‌باشد. وجود این همبستگی برای اطمینان از این که آزمون آنچه را که باید سنجیده شود می‌سنجد، ضروری است. برای روایی همگرا میانگین واریانس استخراج<sup>۱</sup> (AVE) و پایایی مرکب<sup>۲</sup> (CR) محاسبه می‌شود. باید این روابط برقرار باشد:

$$CR > 0.7, AVE > 0.5$$

- 
1. Average Variance Extracted (AVE)
  2. Composite Reliability

جدول ۴: نتایج روایی همگرا، پایایی مرکب و آلفای کرونباخ

متغیرهای	میانگین واریانس (AVE)	پایایی ترکیبی (C.R)	آلفای
بعد کلان	۰/۶۵۴	۰/۸۸۷	۰/۸۴۳
بعد هنجار	۰/۵۵۶	۰/۸۴۸	۰/۷۶۱
بعد استراتژیک	۰/۷۶۳	۰/۸۵۸	۰/۸۱۲
بعد اجرایی	۰/۷۸۶	۰/۸۸۴	۰/۸۵۲
بعد فرآیندی	۰/۵۸۳	۰/۸۶۶	۰/۸۲۷
بازاریابی داخلی	۰/۵۷۲	۰/۹۱۷	۰/۸۶۴

### با توجه به جدول فوق:

- ❖ مقدار میانگین واریانس استخراج شده (AVE) بزرگتر از ۰/۵ است بنابراین روایی همگرا تأیید می‌شود.
- ❖ مقدار پایایی مرکب (CR) در تمامی موارد از آستانه ۰/۷ بزرگتر است بنابراین پایایی مرکب تأیید می‌شود.
- ❖ مقدار آلفای کرونباخ در تمامی موارد از آستانه ۰/۷ بزرگتر است بنابراین پایایی پرسشنامه تأیید می‌شود.

### روایی واگرا

برای بررسی روایی واگرا، از مقایسه میزان همبستگی یک سازه با شاخص‌هایش در مقابل همبستگی آن سازه با سایر سازه‌ها با استفاده از روش فورنل و لاکر (۱۹۸۱) بهره گرفته شد. روایی واگرا وقتی در سطح قابل قبول است که میزان AVE برای هر سازه بیشتر از واریانس اشتراکی بین آن سازه و سازه‌های دیگر (یعنی مربع مقدار ضرایب همبستگی بین سازه‌ها) در مدل باشد. همان گونه که در جدول ۴، برگرفته از روش فورنل و لاکر (۱۹۸۱)، مشخص می‌باشد، مقدار جذر AVE متغیرهای مکنون در پژوهش حاضر، از مقدار همبستگی میان آنها، بیشتر است. از این رو، می‌توان اظهار داشت که در پژوهش حاضر، سازه‌ها (متغیرهای مکتون) در مدل، تعامل بیشتری با شاخص‌های خود دارند تا با سازه‌های دیگر. به بیان دیگر، روایی واگرای مدل در حد مناسبی است.

جدول ۵: نتایج روایی واگرا

بعد کلان	بعد هنجار	بعد استراتژیک	بعد اجرایی	بعد فرآیندی	بازاریابی داخلی
بعد کلان	۰/۸۰۸				
بعد هنجار	۰/۶۲۰	۰/۷۴۵			
بعد استراتژیک	۰/۵۶۴	۰/۶۵۲	۰/۸۷۳		
بعد اجرایی	۰/۵۲۶	۰/۷۱۰	۰/۶۵۱	۰/۸۸۶	
بعد فرآیندی	۰/۴۶۹	۰/۵۴۰	۰/۷۳۸	۰/۷۶۳	
بازاریابی داخلی	۰/۷۰۸	۰/۴۷۱	۰/۶۴۷	۰/۶۸۱	۰/۷۵۶

## برازش مدل ساختاری

مطابق با الگوریتم داده‌ها در pls بعد از برازش مدل‌های اندازه‌گیری نوبت به برازش مدل ساختاری می‌رسد. مدل ساختاری برخلاف مدل اندازه‌گیری به سؤال‌ها (متغیرهای آشکار) کاری ندارد و تنها متغیرهای پنهان و همراه با روابط میان آنها بررسی می‌گردد.

معیار  $R^2$ 

$R^2$  معیاری است که برای متصل کردن بخش اندازه‌گیری و بخش ساختاری مدل سازی معادلات ساختاری به کار می‌رود و نشان از تأثیری دارد که یک متغیر برون‌زا بر یک متغیر برون‌زا می‌گذارد. هرچه مقدار  $R^2$  مربوط به سازه‌های درون‌زای مدل بیشتر باشد، نشان از برازش بهتر مدل است. چین (۱۹۹۸) سه مقدار ۰/۱۹، ۰/۳۳ و ۰/۶۷ را به عنوان مقادیر ضعیف، متوسط و قوی برای برازش مدل معرفی کرده است. مطابق با جدول زیر، مقدار  $R^2$  برای سازه‌های درون‌زای پژوهش محاسبه شده است که با توجه به سه مقدار ملاک، می‌توان مناسب بودن برازش مدل ساختاری را تأیید ساخت.

جدول ۶: مقادیر ضریب تعیین

مقادیر $R^2$	متغیر پژوهش
۰/۴۸۹	بازاریابی داخلی

### شاخص افزونگی (CV red) یا آزمون ارتباط پیش‌بین یا $Q^2$ :

دومین شاخص برازش مدل ساختاری، شاخص  $Q^2$  است. این معیار که توسط استون گیسر<sup>۱</sup> (۱۹۷۵) معرفی شد، قدرت پیش‌بینی مدل در سازه‌های درون‌زا را مشخص می‌کند. به اعتقاد آن‌ها مدل‌هایی که دارای برازش ساختاری قابل قبول هستند، باید قابلیت پیش‌بینی متغیرهای درون‌زای مدل را داشته باشند. به این معنی است که اگر در یک مدل، روابط بین سازه‌ها به درستی تعریف شده باشند، سازه‌ها تاثیر کافی بر یکدیگر گذاشته و از این راه فرضیه‌ها به درستی تأیید شوند. هنسeler و همکاران<sup>۲</sup> (۲۰۰۹) سه مقدار  $0/2$ ،  $0/15$  و  $0/35$  را به عنوان قدرت پیش‌بینی کم، متوسط و قوی تعیین نموده‌اند. مقادیر مربوط به شاخص  $Q^2$  متغیرها در جدول ۷ نمایش داده شده است. با توجه به مقادیر منعکس شده متغیرهای انعطاف‌پذیری، تنوع محصولات، یکپارچگی تعهد به تأمین‌کننده و فرایند ساخت با توجه به اینکه مقادیر آنها بیشتر از  $0/15$  می‌باشد دارای قدرت پیش‌بینی متوسط هستند و متغیرهای انتقال مواد، تعهد به مشتری، حجم تولیدات، یکپارچگی داخلی و خارجی با توجه به این که مقادیر به دست آمده برای این متغیرها بیشتر از  $0/35$  می‌باشد این متغیرها از قدرت پیش‌بینی قوی برخوردار هستند. در کل می‌توان عنوان نمود که نتایج نشان دهنده برازش متوسط به بالای مدل ساختاری پژوهش است.

جدول ۷: مقادیر  $Q^2$

مقادیر $Q^2$	متغیرهای پژوهش
$0/456$	انتقال مواد

### برازش مدل کلی

برای بررسی برازش مدل کلی که هر دو بخش مدل اندازه‌گیری و ساختاری را کنترل می‌کند تنها یک معیار به نام  $GOF$  استفاده می‌شود این معیار از طریق رابطه زیر محاسبه می‌شود.

$$GOF = \sqrt{\text{Communalities} \times R^2} \quad \text{رابطه ۱}$$

$$GOF = \sqrt{0/567 \times 0/489} = 0/526$$

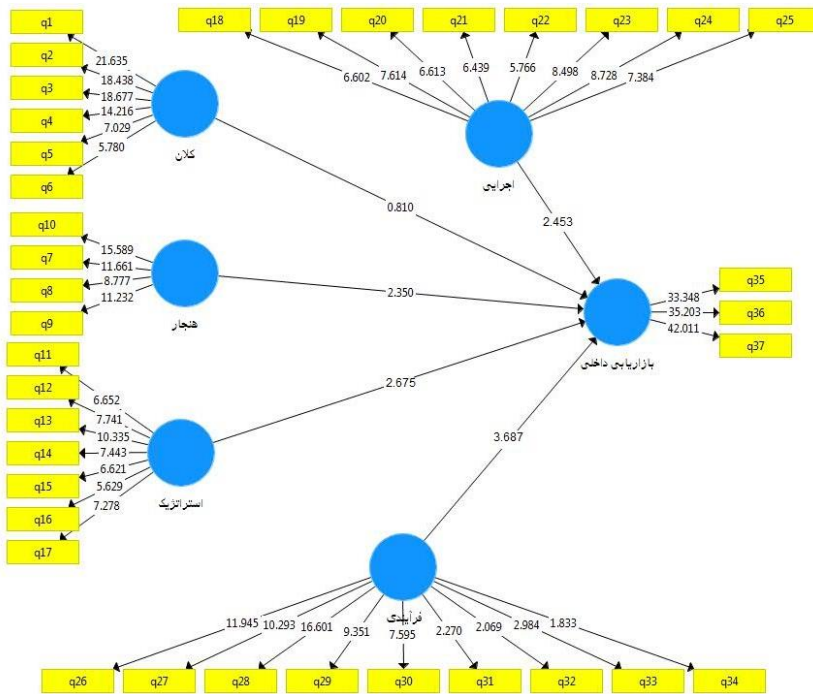
$\text{Communalities}$  نشانه میانگین مقادیر اشتراکی هر سازه است و  $R^2$  نیز مقدار ضریب

1. Auston Gieser
2. Henseler et al

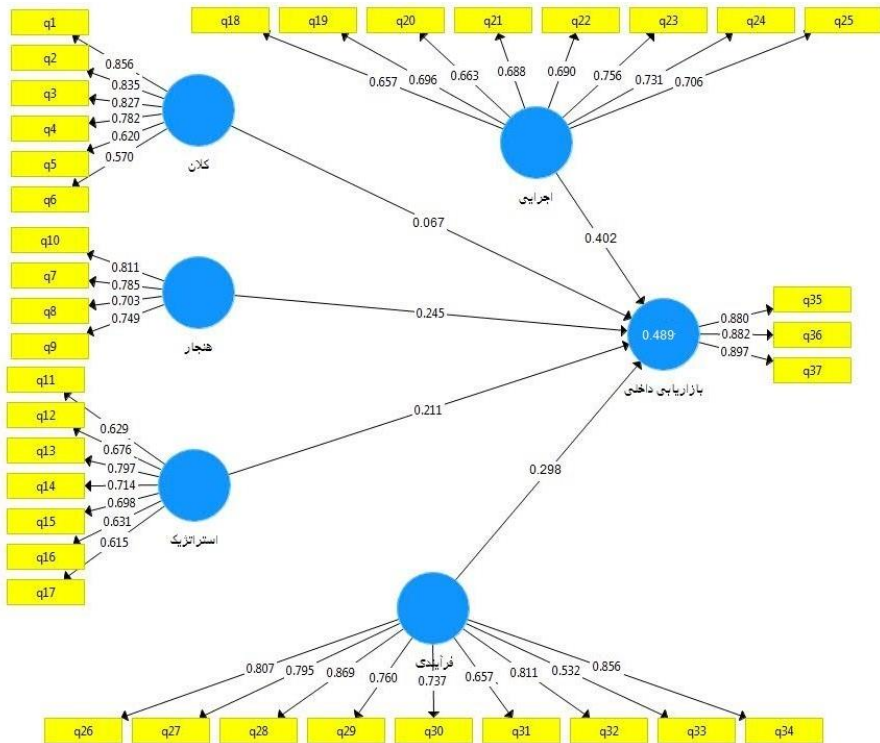
تعیین متغیر درون زای مدل است. وتزلس و همکاران<sup>۱</sup> (۲۰۰۹)، سه مقدار ۰/۲۵، ۰/۱ و ۰/۳۶ را به عنوان مقادیر ضعیف، متوسط و قوی معرفی نموده‌اند. با توجه به مقدار محاسبه شده برابر با ۰/۵۲۶ است و نشان دهنده برازش قوی مدل کلی پژوهش است.

### آزمون فرضیه‌های پژوهش

پس از بررسی برازش مدل اندازه‌گیری، مدل ساختاری و مدل کلی، نوبت به بررسی و آزمون فرضیه‌های تحقیق می‌رسد. مدل اجرا شده در محیط نرم افزار pls برای آزمون فرضیه‌های پژوهش به شرح شکل‌های زیر ارائه شده است.



شکل ۳: مدل ساختاری بررسی فرضیه اصلی پژوهش در حالت معناداری



شکل ۴: مدل ساختاری فرضیه اصلی پژوهش در حالت ضریب استاندارد

با عنایت به نتایج مندرج در شکل‌های ۳ و ۴ در ادامه به بررسی فرضیه‌های پژوهش پرداخته شده است.

**فرضیه اول: بعد کلان بر اخلاق و بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری دارد.**

با توجه به شکل ۳، مقدار آماره  $T$  به دست آمده برابر با  $0/۸۱۰$  که کوچکتر از  $۱.۹۶$  می‌باشد و فرضیه پژوهش مورد تأیید قرار نمی‌گیرد و می‌توان عنوان نمود که بعد کلان بر اخلاق و بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری ندارد.

**فرضیه دوم: بعد هنجار بر اخلاق و بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری دارد.**

با توجه به شکل ۲، مقدار آماره  $T$  به دست آمده برابر با  $۲/۳۵۰$  و بزرگتر از  $۱.۹۶$  می‌باشد و فرضیه پژوهش مورد تأیید قرار می‌گیرد و می‌توان چنین استنباط نمود بعد هنجار بر بازاریابی داخلی تاثیر معناداری دارد. همچنین با توجه به شکل ۳، ضریب مسیر به دست آمده برابر  $(\beta=۰/۲۴۵)$  است، از آنجا که ضریب مسیر به دست آمده مثبت است این رابطه به صورت مستقیم می‌باشد. پس می‌توان عنوان نمود بعد هنجار بر اخلاق و بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری دارد.

**فرضیه سوم: بعد استراتژیک بر اخلاق و بازاریابی داخلی تأثیر مثبت و معناداری دارد.**  
با عنایت به نتایج مندرج در شکل ۲، مقدار آماره  $T$  به دست آمده برابر با  $۲/۶۷۵$  و بزرگتر از  $۱.۹۶$  می‌باشد و فرضیه پژوهش مورد تأیید قرار می‌گیرد و می‌توان چنین استنباط نمود بعد استراتژیک بر بازاریابی داخلی تأثیر معناداری دارد. همچنین با توجه به شکل ۳، ضریب مسیر به دست آمده برابر  $(\beta=۰/۲۱۱)$  است، از آنجا که ضریب مسیر به دست آمده مثبت است این رابطه به صورت مستقیم می‌باشد. پس می‌توان عنوان نمود بعد استراتژیک بر اخلاق و بازاریابی داخلی تأثیر مثبت و معناداری دارد.

**فرضیه چهارم: بعد اجرایی بر اخلاق و بازاریابی داخلی تأثیر مثبت و معناداری دارد.**  
با عنایت به نتایج مندرج در شکل ۲، مقدار آماره  $T$  به دست آمده برابر با  $۲/۴۵۳$  و بزرگتر از  $۱.۹۶$  می‌باشد و فرضیه پژوهش مورد تأیید قرار می‌گیرد و می‌توان چنین استنباط نمود بعد اجرایی بر بازاریابی داخلی تأثیر معناداری دارد. همچنین با توجه به شکل ۳، ضریب مسیر به دست آمده برابر  $(\beta=۰/۴۰۲)$  است، از آنجا که ضریب مسیر به دست آمده مثبت است این رابطه به صورت مستقیم می‌باشد. پس می‌توان عنوان نمود بعد اجرایی بر اخلاق و بازاریابی داخلی تأثیر مثبت و معناداری دارد.

**فرضیه پنجم: بعد فرایندی بر اخلاق و بازاریابی داخلی تأثیر مثبت و معناداری دارد.**  
با عنایت به نتایج مندرج در شکل ۲، مقدار آماره  $T$  به دست آمده برابر با  $۳/۶۸۷$  و بزرگتر از  $۱.۹۶$  می‌باشد و فرضیه پژوهش مورد تأیید قرار می‌گیرد و می‌توان چنین استنباط نمود بعد فرایندی بر بازاریابی داخلی تأثیر معناداری دارد. همچنین با توجه به شکل ۳، ضریب مسیر به دست آمده برابر  $(\beta=۰/۲۹۸)$  است، از آنجا که ضریب مسیر به دست آمده مثبت است این رابطه به صورت مستقیم می‌باشد. پس می‌توان عنوان نمود بعد فرایندی بر اخلاق و بازاریابی داخلی تأثیر مثبت و معناداری دارد.

## نتیجه گیری

این پژوهش با هدف بررسی عوامل موثر بر اخلاق و توسعه بازاریابی داخلی در صنعت بانکداری کشور نوشته شد نتایج حاصل از آزمون فرضیه های نشان داد که بعد کلان بر اخلاق و بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری ندارد. نتایج این فرضیه با یافته‌های پژوهش باقری و همکاران (۱۳۹۶) همسو نمی‌باشد. به نظر می‌رسد تفاوت بودن جامعه آماری و محدودیت های مترتب بر آن از جمله محافظه کاری بیش از اندازه مدیران در پاسخگویی به پرسش های پرسشنامه، وقت ناکافی مدیران در پاسخگویی به پرسش ها رابطه بین متغیرهای بعد اخلاق و بعد کلان و بازاریابی داخلی را تعدیل کرده و نتیجه معکوس حاصل شده است. از دیگر نتایج حاصل شده می‌توان به تاثیر مثبت و معنادار بعد هنجار بر اخلاق و بازاریابی داخلی اشاره نمود نتایج این فرضیه با یافته‌های پژوهش تو و همکاران (۲۰۱۵) همخوانی دارد.

دیگر نتیجه حاصل شده در این پژوهش این بود که بعد استراتژیک بر بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری دارد. نتایج منتج از این فرضیه با یافته‌های پژوهش صبا کاکاپور (۱۳۹۳) همسویی دارد

همچنین نتایج حاصل شده از این پژوهش موید این بود که بعد اجرایی و فرایندی بر اخلاق و بازاریابی داخلی تاثیر مثبت و معناداری دارد. به گونه ای که نتایج این فرضیه با یافته‌های پژوهش تو و همکاران (۲۰۱۵) همخوانی دارد.

در ارتباط با میزان ضریب مسیر بدست آمده برای متغیرهای پژوهش می‌توان عنوان نمود که بعد اجرایی با میزان ضریب مسیر ۰/۴۰۲ دارای بیشترین تاثیر بوده است.

### فهرست منابع

۱. ملک اخلاق اسماعیل، تاخیره زهرا، پورعیسی آرمان (۱۳۹۵) ارائه یک چارچوب مفهومی به منظور تبیین نقش تعهد مدیریت به بازاریابی داخلی در نگرش شغلی کارکنان، نشریه: رشد فناوری، دوره ۱۲، شماره ۴۷؛ از صفحه ۵۶ تا صفحه ۶۵.
۲. فتح الهی، محمدجواد؛ محمدعارف کردجمشیدی؛ سارا دارابی و سعیده شیرخانی، (۱۳۹۵)، بررسی تأثیر فرهنگ سازمانی بر بازاریابی داخلی مطالعه موردی: شرکت گاز استان ایلام، کنفرانس بین المللی مدیریت و اقتصاد مقاومتی، مالزی، مرکز توسعه آموزشهای نوین ایران (متانا).
۳. صالحی صدقیانی پانته آ، تاج زاده نمین ابوالفضل، & داروییان سهیلا (۱۳۹۳) اثرات بازاریابی داخلی بر تعهد سازمانی هولدینگ اتکا، نشریه مطالعات کمی در مدیریت، دوره ۵، شماره ۱؛ از صفحه ۱۹۷ تا صفحه ۲۱۸.
۴. احمدپور، فاطمه، اسمعیلی گیوی، محمد رضا، فهیم نیا، فاطمه (۱۳۹۳) مطالعه تأثیر بازاریابی داخلی بر رفتارهای فرانشس: واکاوی نقش میانجی تعهد سازمانی، نشریه چشم انداز مدیریت دولتی، شماره ۱۸، صفحه: ۱۱۷-۱۴۴.
۵. میری، سادات اشکور، & سید مرتضی. (۱۳۹۲). بررسی تأثیر شاخص های بازاریابی درونی بر پیاده سازی مدیریت دانش با تأکید بر خلق دانش (موردکاوی شرکت ایپکو). فصلنامه مدیریت توسعه و تحول، (۱۵)، ۳۹-۴۸.
۶. عزیزی ش،، اثنا عشری م. (۱۳۹۲) برندسازی داخلی و عملکرد برند در بانک: نقش تعدیلگر جو رقابتی و رضایت شغلی، پژوهشهای مدیریت در ایران، ۱۷ (۳) ۱۵۱-۱۶۵.
۷. عاطف دوست ع،، خائف علی ا.ع،، فانی ع.ا،، دانایی فرد ح. (۱۳۹۲) بررسی تأثیر بازاریابی داخلی بر عملکرد سازمان بادر نظر گرفتن متغیرهای میانجی تعهد سازمانی و کارآفرینی سازمانی (مطالعه موردی: شرکت فولاد مبارکه اصفهان)، مدیریت بازرگانی، ۵ (۴) ۲۱-۴۲.
۸. عاطفت دوست، خائف الهی، احمدعلی، فانی، & دانایی فرد. (۱۳۹۲). بررسی تأثیر بازاریابی داخلی بر عملکرد سازمان با در نظر گرفتن متغیرهای میانجی تعهد سازمانی و کارآفرینی سازمانی (مطالعه موردی: شرکت فولاد مبارکه اصفهان). فصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت بازرگانی، ۵ (۴)، ۲۱-۴۲.
۹. یونسی فر سیدمحمد، صنایعی علی، شاهین آرش (۱۳۹۱) میزان حاکمیت مولفه های بازاریابی داخلی و تأثیر آن بر توسعه کیفیت خدمات در بیمارستان افشار یزد، نشریه مدیریت

- بازاریابی، دوره ۷، شماره ۱۶، از صفحه ۹۹ تا صفحه ۱۰۸.
۱۰. آقاجانی، حسنعلی و علیرضا شریفی، ۱۳۹۱، نقش مدیریت استراتژیک در توسعه سرمایه انسانی سازمانها، اولین همایش ملی حسابداری و مدیریت، نور، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نور.
۱۱. هادیزاده مقدم، ا.، جمالی کاپک ش.، رضایی م. (۱۳۹۱) مدل تأثیر برندسازی داخلی بر رفتار شهروندی برند در صنعت هتلداری»، پژوهشهای مدیریت در ایران، ۱۶(۳) ۲۰۳ - ۲۲۶.
۱۲. مهرانی، ه؛ سعیدنیا، ح؛ تأثیر عوامل بازاریابی داخلی بر کیفیت ارائه خدمات، فصلنامه مدیریت کسب و کار، سال دوم، شماره ۱۰، ۱۳۹۰.
۱۳. امیرکبیری ع.، میرابی و.، صالحی صدقیانی پ. (۱۳۹۰) بررسی تأثیرگذاری فعالیت‌های بازاریابی داخلی بر عناصر تعهد سازمانی»، مطالعات مدیریت بهبود و تحول، ۲۱(۶۵): ۲۶-۴۷.
۱۴. راموزن. (۱۳۹۰) تحلیل جامع ارزش ویژه نام و نشان تجاری مشتری‌محور با رویکرد گرایش به بازاریابی داخلی، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
۱۵. امیری علی نقی، همتی محمد، & مبینی مهدی (۱۳۸۹) اخلاق حرفه ای ضرورتی برای سازمان، نشریه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. عزیزی ش.، جمالی ش.، صناعی. ا. (۱۳۸۹) ارائه مدل عوامل مؤثر بر عملکرد کارکنان در مورد برند در صنعت بانکداری (مطالعه موردی: بانک کشاورزی)، مدیریت بازرگانی، ۱۱ (۴) ک ۸۹-۱۰۴.
۱۷. موسی خانی، م؛ نقش بازاریابی درونی در ایجاد مزیت رقابتی پایدار، دومین کنفرانس بین المللی مدیریت استراتژیک، تهران، ۱۳۸۶.
18. Terglav K., Ruzzier M. K., Kaše R. (2016) "Internal branding process: Exploring the role of mediators in top management's leadership-commitment relationship", *International Journal of Hospitality Management*, 54: 1-11
- Topalović, S. (2015). The implementation of total quality management in order to improve production performance and enhancing the level of customer satisfaction. *Procedia Technology*, 19, 1016-1022.
19. Azizi S., Ghytasivand F., Fakharmansh S. (2012) "Impact of brand orientation, internal marketing and job satisfaction on the internal brand equity: The case of Iranian's food and pharmaceutical companies, *International Review of Management and Marketing*, 2(2): 122-129.
20. Whelan S., Davies G., Walsh M., Bourke R. (2010) "Public sector corporate branding and customer orientation", *Journal of Business*

- Research, 63: 1164– 1171. Punjaisri K., Wilson A., Evanschitzky H. (2009) "Internal branding: an enabler of employees' brand-supporting behaviors", *Journal of Service Management*, 20(2): 209-226.
21. Yazdani D. (2009) "Internal marketing and a conceptual model for development of employees as a brand", *ASA University Review*, 3(2): 83-99.
22. Punjaisri K., Wilson A. (2007) "The role of internal branding in the delivery of employee brand promise", *Journal of Brand Management*, 15(1): 57-70.
23. Hitt, M.A., Ireland, RD., Hoskisson, RE(2007), *Strategic management :competitiveness and globalization*, seventh edition, Thomson- southwestern publication.
24. Licata, J.W., (2002), the customer orientation of service workers: Personality trait effects on self and supervisor performance ratings, *Journal of Marketing Research*; 39,PP.110-119
25. Day, G. (2000), *The market-driven organization*, *Direct Marketing*, Garden City,62 (10), 20-23



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۳۴ - ۳۰۹

## بررسی آموزه‌های اخلاقی در اشعار شهریار

دیار رفاعی<sup>۱</sup>

### چکیده

برای شناخت شاعران پرداختن به حال آنان و عناصر زیبایی سخن شعر کافی نیست، بلکه پی بردن به عقاید و روحیات آن‌ها کمک بیشتری به شناخت روحیه شاعران می‌کند. بهترین معیار و ملاک بررسی روحیه‌ی شاعران دقت در اشعار آنان است که اصطلاحاً فرزند جان آنان محسوب می‌شود. بعضی از شاعران چون فردوسی، ناصرخسرو اسوه و الگوی اخلاقیات در ادبیات فارسی به‌شمار می‌روند. شهریار، شاعری اخلاق‌گراست که در تبیین مضامین اخلاقی و تعلیمی در اشعار خود با مهارت و ملاحظت تمام عمل کرده است. اگرچه در این مقال، مجال نشان دادن «ادبیت» کار شهریار نیست اما خواننده با ذوق در خواهد یافت که این شاعر زبردست، «آموختن» و «لذت» بخشیدن را دو عنصر متقابل و متعامل ادبیات می‌داند و خود نیز ادبیات را در خدمت اندیشه‌هایش قرار می‌دهد. بررسی اشعار شهریار نشان می‌دهد که وی به تعلیم مخاطب خود بسیار اهتمام ورزیده است. مهم‌ترین مضامین تربیتی مورد توجه وی عبارتند از: مبارزه با هوای نفس، پرهیز از دنیاپرستی، مهرورزی و ترک خصومت، شرم، شکیبایی، ادب، سخاوت، قناعت، ترک آزمندی، فروتنی و نوع‌دوستی. در این پژوهش نگارنده می‌کوشد به بررسی و تحلیل آموزه‌های اخلاقی در اشعار شهریار بپردازد و ویژگی‌های بارز آنها را تبیین نماید.

### واژگان کلیدی

آموزه اخلاقی، اخلاق، شهریار، صفات نیک انسانی.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

## طرح مسأله

از آن‌جا که مقدس‌ترین وظیفه، ترقی دادن فهم و ادراک عمومی و ترغیب مردم به دوست داشتن فضیلت است، لذا هنرمندان حقیقی و از جمله شاعران واقعی که زبان‌شان به‌منزله‌ی کلید گنج‌های خداوندی در زیر عرش اوست، آنانند که تاریکی‌های جهل را از فضای زندگی انسان می‌زدایند و سختی‌ها و تلخی‌های حیات را با افکار حکیمانه اصلاح می‌نمایند و با اندیشه‌های بدیع و ذوق و احساس لطیف، به‌مدد تعبیرات زیبا و استحکام بیان و قدرت هنر، احساسات سالم و سازنده‌ی آدمی را بیدار می‌کند و راییت فضیلت را بر فراز اجتماعات به احتزاز درمی‌آورند و جامعه‌ی بشری را از اخلاق نکوهیده منزه می‌سازد و حوزه‌ی آدمیت را به‌سوی روشنائی‌ها رهبری می‌کنند و اهل عالم را به نیکی تشویق و از بدی تحذیر می‌نمایند و برای کسب بزرگی و افتخار هیجانانگیزی سودمند را برای خوانندگان آثار خویش به‌وجود می‌آورند و به استحکام بنای عزم و اراده‌ی آنان دست می‌یازند. و براین‌روال است که شاعران متعهد، مسئول و مسلمانان نیز در آفرینش‌های هنری خویش از قلمرو فضائل فراتر نمی‌روند و در همه حال در قبال خدا و خلق او وجدان بیدار و مکتب‌والای خود احساس مسئولیت می‌کنند و جز به خیر و به‌روزی بشریت نمی‌اندیشند و نمی‌سرایند. سیدمحمدحسین بهجت تبریزی متخلص به «شهریار» به سال ۱۲۸۵ ش در تبریز متولد شد. پدر میرزا آقا خشکنابی وکیل عدلیه و از افراد سرشناس تبریز بود. دوران کودکی شهریار مصادف بود با ایام انقلاب تبریز در جریان نهضت مشروطه. از این‌رو، مدتی در روستاهای اطراف تبریز به‌سر برد. تحصیلات خود را در تبریز آغاز کرد و در مدرسه دارالفنون تهران به پایان رساند. پس از پایان دوره متوسطه، وارد دانشکده پزشکی شد اما کمی پیش از آنکه این دوره را به پایان برد، به‌دلیل تنگدستی و درپی یک شکست عاطفی، تحصیل طب را رها کرد و در خط شاعری افتاد. از سال ۱۳۱۰ به‌ناگزیر به خدمات دولت درآمد و پس از چند بار تغییر شغل و سمت، سرانجام در بانک کشاورزی به‌کار پرداخت و تا ایام بازنشستگی به همین خدمت مشغول بود» (یاحقی، ۱۳۸۵: ۱۷۶). «در ۱۳۳۲، به تبریز بازگشت و مدت‌ها با حقوق بازنشستگی مختصر بانک کشاورزی به‌سختی زندگی می‌گذراند تا این‌که در ۱۳۳۶ عنوان استادی افتخاری دانشکده ادبیات تبریز به وی اعطاء شد» (آرین‌پور، ۱۳۸۲: ۵۱۰).

شهریار بیشتر اوقات خویش را با شعر و ادب سر می‌کرد و به‌ویژه در سال‌های انقلاب و پس از آن به موضوعات دینی و اخلاقی روی آورد (یاحقی، ۱۳۸۵: ۱۷۶). وی در سرودن انواع شعر سنتی فارسی از قصیده و مثنوی گرفته تا غزل و قطعه و رباعی مهارت داشت. هم‌چنین، در طریق نیمایی نیز طبع‌آزمایی کرده که در آنها روح انسان دوستی و همدردی با جهان انسانی گرفتار در چنگال تمدن صنعتی موج می‌زند. شهریار به زبان مادری خود، یعنی ترکی آذربایجانی،

اشعار نغزی سروده است. منظومه «حیدر بابا» از شاهکارهای ادبیات ترکی آذربایجانی است که در آن شاعر با دلدادگی تمام از اصالت و زیبایی‌های روستا و فرهنگ روستایی یاد کرده است (یاحقى، ۱۳۸۵: ۱۷۷).

اصالت در تفکر و اندیشه‌ی دینی او موجب شد که شکل‌گیری روح و روان ایشان بر پایه‌های معیارهای اخلاقی چون شجاعت، دین‌داری، تعقل و فداکاری بروز و ظهور نماید و همچنین جهت‌گیری‌های تراوش ذهنی ایشان صبغه‌ی دینی، مذهبی، ملی، عقلانی، روشنفکری واقعی و اصیل داشته باشد. تا جایی که شرایط روزگار و گرفتاری‌های زندگی و قرار گرفتن در فضاهای علمی و فرهنگی محیطی که بوی تجددگرایی و روشن‌فکری منبعث از فرهنگ بیگانه را می‌داد، نتواند در ماهیت و هویت دین‌دارانه‌ی او کمترین تغییری ایجاد نماید.

با مرور در آثار ایشان، در می‌یابیم که نکته‌های اخلاقی، انسانی و دینی ایشان با در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان، بسیار متنوع و ساختاری منحصر به فرد و دارای اسلوب ویژه‌ای است که خود خالق آن بوده است. موضوعات اخلاقی چون اجتناب از هواهای نفسانی، اجتناب از دنیازدگی، انتظار مهدی موعود (عج)، ارزش عزت‌خواهی، تقبیح ذلت‌پذیری حاکمان در برابر سلطه‌گران بیگانه، شجاعت در طرح مفسد اجتماعی با وارد شدن در بیشتر موضوعات و طرح عوامل بدبختی مردم پابره‌نه بدون در نظر گرفتن نوع حکومت، همگی اشعار دارد که ایشان مردانه و با بصیرت کامل از حیثیت هویت فرهنگی و دینی مردم جامعه‌ی خویش دفاع و حراست کرده است. شهریار در این حوزه به ویژه نسبت به گذشتگان از این جهت مستثنی است که اشعارش محمل بیان اندیشه‌های اخلاقی است، بنابراین با عنایت به این مسئله‌مهدف این مطالعه بررسی آموزه‌های اخلاقی در اشعار شهریار می‌باشد.

### رابطه شعر با اخلاق

شعر چیزی جز انعکاس نیت و بازتاب اندیشه‌ها و عواطف شاعر در قالب‌هایی از الفاظ و کلمات زیبا و آهنگین که بر موازین عروضی و یا هجایی بنا شده است، نیست و در این قالب‌ها که اعتقادات و دلبستگی‌های اخلاقی و آرمان‌های معنوی و مادی شاعر چه خوب و چه بد و چه زشت و چه زیبا تجلی می‌کند و به قول معروف: «از کوزه همان برون تراود که درون» از لحاظ معنوی شعر فرزند جان شاعر و در عین حال نشانه و مبین سیرت و صورت عینی مافی‌الضمیر اوست که اگر برخاسته از دل و افروخته از سوز درون و دردآگاهی او باشد تأثیر آن نسبت به سخنان معمولی در اذهان افزون‌تر و عمیق‌تر است و لاجرم بر دل نشیند و انگیزه‌ی عواطف و بیداری افکار می‌شود. بنابراین، در بسیار موارد قدرت نفوذ شعر آن احساسات بشری را که از جویبار حیات انسان سر می‌کشد، تحت تأثیر قرار می‌دهد و نمی‌گذارد عقل آدمی با آن وسایل

کمیت و چون‌وچراهای مخصوص به خود، دخالتی در حرکت و هیجان آدمی داشته باشد و به همین علت است که پدیده شعر یکی از حساس‌ترین پدیده‌های قاموس بشری است که ممکن است به طور مستقیم تغییراتی در متن حیات فردی و اجتماعی به‌وجود آورد (رزم‌جو، ۱۳۶۹: ۶۵). اما عامل مهمی که موجب سعادت تأثیر شعر می‌شود و بقاء و دوام آن را تضمین می‌کند کلیت و اشمال معنی و جوهر سخن شاعر است یعنی آزاد شدن از اختصاصات و قیود شخصی و پرواز به سوی افق‌های برتر (همان، ۶۷).

شعر متعهد و متعالی می‌تواند به‌عنوان مؤثرترین وسیله در احیای ارزش‌های معنوی و آگاهی و بیداری مردم به کار آید. از ویژگی‌های شعر مسئول و متعهد؛ خدامحوری، آموزندگی، حقیقت‌جویی، عبرت‌انگیزی و ارزش‌های متعالی منبعث از جهان‌بینی توحیدی است. شاعران متعهد از زمره‌ی: *إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذُكِرَ وَاللَّهُ كَثِيرًا* (شعر/۲۲۴) هستند که با آگاهی از فرهنگ و نیازهای معنوی جامعه‌ی خویش همواره از سلاح شعر در راه پاسداری از شرف و کرامت انسانی و مبارزه با تباهی و فساد و تاریکی سود می‌جویند و هنر را برای اجتماع و نشر فضیلت و روشنفکری را برای روشنگری و ارشاد گم‌گشتگان و خدمت به مردم ارج می‌نهند و به کار می‌برند (رزم‌جو، ۱۳۶۹: ۶۹). اسلام مؤید هنر و شعر متعهدی است که در خدمت مکارم اخلاقی و بیان ارزش‌های معنوی به کار گرفته می‌شود و انسان را در طریق کمال به سوی الله راهبر گردد (همان، ۸۱).

### سخنی کوتاه درباره شهریار (۱۳۶۷-۱۲۸۵)

سید محمدحسین بهجت تبریزی (شهریار) مشهورترین غزل‌پرداز سنتی دوران معاصر به شمار می‌آید. او تحصیلات خود را در زادگاهش تبریز و بعدها در دارالفنون تهران، سپری کرد. چند سالی در رشته پزشکی ادامه تحصیل داد اما به دلایلی از جمله شکست در عشق، آن را ناتمام گذاشت و زندگی خود را در کنار مشاغل دولتی مصروف شعر عشق در پیش کرد. دیوان شعر شهریار، نشانگر پهنای حس و حال شاعرانه اوست چه از حیث مضامین و محتوای گسترده (عشق، عرفان، زهد، دین، تعلیم و اخلاق، سیاست و اجتماع، مدح و مرثیه، توصیف، طنز، خوانی و ...) و چه از لحاظ کاربرد انواع قالب‌های شعری (غزل، قصیده، مثنوی، رباعی، مسقط، ملمع و حتی چند قطعه شعر نیمایی) با این همه نام شهریار با غزل و غزل‌سرایی عجین شده است. شهریار در غزل، پیرو شیوه شاعران طراز اول نخست فارسی از جمله: سعدی، سنایی، مولوی و خصوصاً حافظ بوده است تا آن‌جا که بخش مهمی از غزل‌های دوران پیری و پختگی او را باید «حافظانه‌های شهریار» نامید. کلام شهریار، غالباً به‌سبک و سیاق عراقی و سیاق سنتی است با این حال وی گاه در جستجوی جولانگاهی وسیع‌تر در عرصه‌ی ذهن و زبان شاعرانه

بود. گرایش محسوس او به بیان تعابیر و ضرب‌المثل‌های عامیانه و وجود برخی تخیلات و تصویرسازی بدیع در آثارش، گواه همین جدیت و جستجوست که البته به دلیل حاکمیت روح سنتی بر اشعارش، کم‌رنگ به نظر می‌آیند (روزبه، ۱۳۸۱: ۲۸۷).

در باطن، سبک شهریار مخصوص به‌خود اوست و سخنش سخن دل است و از عمق جان و روح بسیار حساس و پرشور او مایه می‌گیرد. بیشتر مضامین و تابلوهای توصیفی و قطعات تازه، خلق، ابداع و ابتکار خود شاعر است نه تکراری، چرا که او «عاریت از کسی نپذیرفته است» آنچه دلش گفت بگو گفته است. در پاره‌ای از اشعارش گاهی کلمات، ترکیبات و اصطلاحات مردم کوچه و بازار را آگاهانه در شعر می‌آورد و منظور اصلی او از این هنرنمایی، پیوند عمیق‌تر با مردم و نیز بردن شعر در میان توده‌های عظیم افراد عادی در بعدی وسیع‌تر است و در این راه هرچند برخی ادبا به او خرده می‌گیرند، مؤفق است (صوفی، ۱۳۸۱: ۲۲۶).

### ارزش‌های اخلاقی در دیوان شهریار بشردوستی و شفقت به هم‌نوع

انسان‌دوستی یعنی دوستی ارزش‌های انسانی، هر انسان به‌هر اندازه که واجد ارزش‌های انسانی باشد به‌همان اندازه لایق دوستی است و به‌هر اندازه که یک انسان از انسانیت خلق شده باشد ولو به‌ظاهر مانند انسان‌های دیگر باشد، به‌همان اندازه از ارزش ساقط می‌شود و قابل ارزش نیست. اگر می‌بینیم یک انسان کامل، انسانی را که فاقد ارزش‌های انسانی است دوست دارد از آن جهت است که او را نجات دهد و به ارزش‌های انسانی برساند و به‌همین معنا است که پیغمبر اکرم (ص) رحمت‌للعالمین و برای همه‌ی مردم اعم از کافر و مؤمن رحمت است (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۶). امام صادق فرمود: همانا مؤمنان برادرند، فرزندان یک پدر و مادرند، چون از مردی‌شان رگی زده شود دیگران برایش بی‌خواب شوند (کلینی، ۱۳۷۹: ۲۵۴، ج ۳). «اندیشه‌ی بشر دوستی و توصیه به ایثار و فداکاری در راه هم‌نوع نتیجه‌ی جهان‌بینی است که اسلام و پیروان آن درباره‌ی انسان و موقعیت خطیر او در نظام هستی قائل هستند زیرا به‌رغم بیشتر مکتب‌های فلسفی و فکری جهان که بشریت را تنها از دید مادی می‌نگرند و غالباً به بُعد معنوی و فضائل و مکارم اخلاقی افراد و ارتباط آنان با خداوند و غایت حیات روح آدمی و جهان باقی توجهی ندارند، از لحاظ معتقدان به ائین اسلام، انسان خلیفه‌الله فی‌الارض و اشرف مخلوقات است و هر فردی از جامعه‌ی اسلامی، چونان کل جامعه مکرم و قابل احترام می‌باشد و تداوم حیات و قوام جوانب وجود فرد متکی و پابرجاست و چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ او فِی الْاَرْضِ فَكَأَنَّمَا قُتِلَ النَّاسُ جَمِیعًا و مِنْ اَحْیَاهَا فَكَأَنَّمَا اَحْیَاءُ النَّاسُ جَمِیعًا؛ هرکس شخصی را بدون حق قصاص و بی‌آنکه فسادی را انجام داده باشد بکشد، مانند آن کسی

است که همه مردم را کشته و هرکس به فردی حیات بخشد و از مرگ نجاتش دهد چنان است که به تمامی مردم زندگی بخشیده است» (رزم‌جو، ۱۳۶۹: ۲۷۵).

آنچه مسلم است این که اندیشه‌ی بشردوستانه‌ی سراینده‌گان این‌گونه آثار که از فروغ انسانیت آگاه و نورانی است متأثر از اصول اخلاقی و تربیتی مکتبی است که از سه دیدگاه پیشوایان آن جامعه انسانی به‌منزله و پیکره واحد و افراد بشر همانند آن هستند و تبعاً باید در غم و شادی یکدیگر شریک باشند.

مصادیق آن در دیوان شهریار<sup>۱</sup> عبارتند از:

به عالم جز محبت نیست چیزی گر این هم نیست گو عالم نباشد

(دیوان، ۱۲۴۳).

مگر تأسفی از رفتگان نخواهی داشت بیا که صحبت یاران غنیمت است ای دوست

عزیز بدار محبت که خارزار جهان گرش گلی است همانا محبت است ای دوست

(دیوان، ۱۲۳).

از دبستان جهان درس محبت‌آموز امتحان است بترس از خطر و خوردن

(دیوان، ۳۴۲).

آدمیان، شاخه و برگ هم‌اند کاین همه، از یک تنه‌ی آدم‌اند

اصل، درختی است کهن کز بهشت کند خداوند و در این دشت کشت

خلق همه شاخ درخت خداست شاخ درختی که درختی جداست

هر که تنی کشت نه شاخی فکند بلکه درخت بشر از بیخ کند

آدمیان زنده به یکدیگرند دست و دل و دیده و پا و سرند

جمله برادر به هم و خواهریم کاین همه از یک پدر و مادریم

گفت پیام‌آور یزدان پاک ما همه از آدم و آدم ز خاک

(دیوان، ۷۰۲).

ای بشر نوع خویش دوست بدار همه را وصله‌ی تنت انگار

ورنه در روز حشر این زندان خواهد شد حجیم جاویدان

(دیوان، ۷۸۱).

خطاپوشی بود شکر توانایی، خدا را بین که هر دو صد خطا می‌بیند و بر ما نمی‌گیرد

گذشت و دلنوازی را عزیزم از درخت آموز که سایه از سر هیزم‌شکن هم وانمی‌گیرد

(دیوان، ۱۰۷۹).

شرط اخوت نه ستمکاری است حق بردار همه غم‌خواری است

۱. نکته: تمامی شواهد شعری این مقاله برگرفته از دیوان دوجلدی استاد محمدحسین شهریار، ۱۳۸۷، انتشارات نگاه، چاپ سی‌ویکم است.

شرط بود با همه یک‌رو شدن درد بشر دیدن و داور شدن  
 رسم خودی با همگان داشتن خود همگان را خودی انگاشتن  
 خود که گزندیت نیاید پسند با دگران هم نپسندی گزند

(دیوان، ۷۰۵).

### نکوهش دنیا و پرهیز از دل‌بستگی به آن

قرآن می‌فرماید: «وَمَا لِلْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ لَلَّذِينَ يَقُولُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (انعام/۳۲).

«وَمَا لِلْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران / ۱۵۴).

دست از دنیا باز دارید و در شهوت خود فرو بندید و مال و جاه دنیا براندازید آنچه حرام است لعنت است و آنچه حلال است محنت است و آنچه افزونی است عقوبت است. پیامبر فرمود: «حَبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» دوستی دنیا اصل هر خطا و گناهی است (میبدی، ۱۳۷۰: ۲۰۸).  
 علی (ع) می‌فرماید: «مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ أَيْنَ مَسَّهَا وَ أَسَنَ النَّاقِعُ فَيُجَوِّفُهَا يَهُوِي إِيَّهَا الْغَرَّ الْجَاهِلُ وَ يَخْدُرُهَا ذُو الْعِلْبِ الْعَاقِلُ». دنیا به ماری خوش‌خط‌و‌خال می‌ماند که چون دست بر او بکشی احساس نرمی و گرمی کند اما اگر به درونش بیندیشی پی به زهر مرگباری بری. ابله نادان به طرفش می‌رود و خردمند دانا از آن می‌گریزد (نهج‌البلاغه / ۱۴۷۱).

امام صادق فرمود: هر که نسبت به دنیا زاهد و بی‌رغبت باشد خدا حکمت را در دلش برجا دارد و زبانش را بدان گویا کند و او را به عیب‌های دنیا بینا سازد و درمان آن را به او بفهماند و از دنیایش بیرون برد و به بهشت دارالسلام درآورد. امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: از بهترین اخلاق محک کار دین، زهد در دنیا است (کلینی، ۱۳۷۹: ۱۹۸).

مصادیق آن در دیوان شهریار عبارتند از:

منصور زنده باد که در پای دار گفت آسان گذر زجان که جهان پایدار نیست

(دیوان، ۱۲۸).

بیر ای روح علوی سوی بالا که این زندان پستی جان من نیست  
 بهل دنیا که گر بایست مردن چه غم گر خود به تن ما را کفن نیست

(دیوان، ۱۳۰).

اهل دنیا چون مسافر خفت و خوابی دید و رفت در مسافرخانه‌ی دنیا شبی خوابید و رفت  
 خارزار است این جهان لیکن به سود آخرت می‌توان از وی گل مقصود را چید و رفت

(دیوان، ۱۴۳).

کیف دنیا خم و خمخانه به نادانش ده کآن نه خمی که خم از سر دانا ببرد

(دیوان، ۱۶۶).

دلا به عقد و عروسی مخوان عجوزه‌ی دنیا که حاصل دو جهان خواهدت به مهر و قباله  
(دیوان، ۳۷۷).

به دنیا دل منه کاین کاروانگاه ز مقصد باز دارد کاروانی  
(دیوان، ۴۱۷).

فوت و فن دنیای دون مردم فریبی است بگذر که سودی نیست در سودای فانی  
درهم بکوب این خارزاران تعلق خونین برس در لاله‌های ارغوانی  
تا نگذری از شعله‌های این جهنم هرگز نیابی آن بهشت جاودانی  
(دیوان، ۵۹۸).

اگر دنیا و دین یکجا توان یافت بگو تا سر کنم من زیر هر سنگ  
ولیکن این دو با هم جمع، هیهات که دین تا چشم شد دنیا شود تنگ  
(دیوان، ۶۲۴).

از ندامت گزی به دندان لب گر نه شنوای موعظت باشی  
سودی از عاقبت به دنیا نیست تا به سودای عاقبت باشی  
انتظار چه داری از دنیا رو که در فکر آخرت باشی  
(دیوان، ۱۱۲۱).

مثال دنیا و عقبی، دو زن در عقد یک شوهر یکی را گر همی خوانی یکی دیگر همی رانی  
و یا چون مشرق و مغرب که خواهی هر دو را لیکن به هریک رو کنی باید از آن یک رو بگردانی  
(دیوان، ۱۱۲۴).

## ازدواج

خداوند سبحان ازدواج را مایه آرامش روح و روان و ایجاد پیوند دوستی و محبت بیان  
می‌کند:

﴿خَلَقَ لَكُمْ أَزْوَاجًا لِيَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (روم/ ۲۱). «همسرانی برای  
شما آفرید تا بدان‌ها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد».

در قرآن از این پیوند به واژه «نکاح» تعبیر شده است. محمد غزالی گوید: بدان که نکاح  
کردن از جمله آداب راه دین است هم‌چون غذا خوردن. چنانکه راه دین را به حیات و بقای  
شخص آدمی حاجت است - و حیات بی‌طعام و شراب ممکن نیست - پس هم‌چنین به بقای  
جنس آدمی و نسل وی حاجت است و این بی‌نکاح ممکن نیست (غزالی، ۱۳۹۰، ج: ۱، ۳۰۱).  
ازدواج و به اصطلاح امروز عروسی، مراسم و آئینی داشته که از کهن‌ترین روزگار تاکنون در  
ایران، فراز و فرود تحولات بسیاری را پیموده، برخی منسوخ و برخی با تغییراتی هم‌چنان مصون  
و مرعی است.

در شعر شهریار کلمات و اصطلاحات مربوط به ازدواج و رسوم آن به فراوانی به چشم می‌خورد. واژگانی چون آینه بخت، حجله عروس، ولیمه عروسی، صیغه عقد، عروس و مشاطه، آینه‌داری، حلقه ازدواج، قباله، مهر و کابین، نثار و شاباش، جهیزیه و طلاق!

آئین عروسی و چک‌وچانه زدن نیست بستند همه چشم و چک‌وچانه بگیریم

(شهریار، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

به دل جشن و عروسی وعده کردم ندانستم که ماتم دارم امشب (همان: ۱۱۶).

به شادباش عروسی شاعرانه من زمین به پای تو گل ریخت آسمان گوهر

(همان: ۵۶۲).

به شاباش عروس لاله چون رقاصه گلبن به صد دامن گل افشانیم و در پایش سراندازیم

(همان، ۸۲۶).

ثریا پاکوب از ارغنون زهره چنگی به پیشاپیش این علوی عروس آسمان‌آرا

(همان: ۳۸۲).

حلقه نامزده آورده به مشت تا به انگشت کند خلقی کشت

(همان: ۶۰۲).

دریغ ای نوعروس بخت با ما نبسته عقد مشتاق طلاق

(همان: ۲۳۱).

شهریار از رسوم مرسوم دین اسلام، ازدواج را خداپسندانه‌تر می‌داند و می‌گوید با ازدواج نیمی از ایمان محصور می‌شود. خانه‌ای که در آن زن نیست زندان است و زن و فرزند چراغ خانه مرد خداست و ترک ازدواج، ترک شریعت است. پس اکثر اهل دوزخ عزاب‌اند.

عروس شاه می‌شود که ماه خوانده عقد او عطارش به آب زر بزک کند قباله را

(همان: ۱۱۸۹).

عروس گل از شو گرفته طلاق عجوزش به سر کوفت رخت و جهیز

(همان: ۱۷۲).

## عشق

در انسان سرچشمه و منشأ هر حبی، حب ذات اوست و هرچه ابعاد شناخت انسان بیشتر و عمیق‌تر باشد، حب بدان بیشتر و هرچه اثرش در بقاء و دوام و کمال ذات زیادتر شناخته شود، علاقه بدان شایسته‌تر و عمیق‌تر می‌گردد (رزمو، ۱۳۶۹: ۹۲).

حریم عشق را در گه بسی، بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۶۳).

عشق عرفانی یا حقیقی، سودایی است که بر سر حکیم می‌زند و همچنان که عشق مجازی

سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایه‌ی بقاع نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رها داده و مایه‌ی ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگی روحانی است (رزم‌جو، ۱۳۶۹: ۹۳).

مصادیق آن در دیوان شهریار عبارتند از:

وای چه خسته می‌کند تنگی این قفس مرا پیر شدم نکرد از این رنج و شکنجه بس مرا  
پای به دام جسم و دل همره کاروان جان آه چه حسرت آورد زمزمه‌ی جرس مرا  
گرگ درنده‌ای به من تاخت به نام زندگی پنجه که در جگر زند نام نهی نفس مرا  
آب و هوای خاکیان نیست به عشق سازگار آتش آه گو بسوز آنچه به دل هوس مرا  
(دیوان، ۸۴).

عشق هر چند مجاز است حقیقت بشمار گوهر اشک همان و بهمان ممتاز است  
(دیوان، ۱۲۶).

بسیار کسان که خود ندانند زندانی عمر جاودانند  
جز با پر عشق از بر خاک پرواز نمی‌توان به افلاک  
(دیوان، ۸۰۳).

چراغ عشق به نور جمال جاویدان به جان فروز و شبستان دل منور کن  
به عشق زنده‌ی جاوید تا شوی جاویدان نوای عشق زن و دوست دار و باور کن  
(دیوان، ۱۱۱۳).

### امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر قطبی است از اقطاب دین که همه انبیاء را بدین فرستاده‌اند و چون این مندرس شود و از میان خلق برخیزد همه شعار شرع باطل شود (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۹۹). امر به معروف و نهی از منکر واجب است که خدای تعالی گوید:

﴿وَلْيَكُنْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران/ ۱۰۴).

فرمان می‌دهد و می‌گوید باید که از شما گروهی باشند که کار ایشان آن باشد که خلق را به خیر دعوت کنند و معروف نمایند و از منکر بازدارند و این دلیل است که این فریضه است.

﴿الَّذِينَ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (حج/ ۴۱).

امر به معروف با نماز و زکات به هم نهاد و اهل دین را بدین صفت یاد کرد (همان: ۵۰۰).  
به نزد مردم عاقل همیشه امر معروف چنانکه ناهی از منکر به نزد زمره جاهل  
(همان: ۹۸۷).

## روزه

غزالی گوید: «روزه یکی از ارکان مسلمانی است و رسول (ص) گفت که خدای تعالی می‌گوید: هر نیکویی را ده مکافات می‌کنم تا هفتصد مگر روزه که آن من است خاصه و جزای آن می‌دهم. و گفت (ص): چون ماه رمضان درآید، درهای بهشت بگشایند و درهای دوزخ در بندند و شیاطین را در بند کنند و از عظیمی فضل وی آن است که این عبادت را با خود نسبت کرد و گفت: الصَّوْمُ لِي و أَنَا أَجْزَى بِهِ. و روزه لشکر وی (ابلیس) را بشکند که حقیقت وی ترک شهوت است (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۰۷). پیامبر علیه‌السلام گفت: لِكُلِّ شَيْءٍ بَابٌ وَ بَابُ الْعِبَادَةِ - الصَّوْمُ. یعنی هر چیزی را دری است و در عبادت، روزه است (همان: ۵۰۷).

ماه عبادت است و من با لب روزه‌دار از این قول و غزل نوشتنم بیم گناه کردن است

(شهریار، ۱۳۷۰: ۱۰۵).

تا روزه‌ام به مرتع افلاک می‌چرم آری رسن دراز بود ترک از کن

(همان: ۹۴۷).

شهریار گوید حکمت روزه داشتن صبرآموزی و تسلط داشتن بر نفس است و باعث رمیدن شیطان می‌گردد. عارفان بی‌صبرانه حلول ماه رمضان را چشم دارند تا به آفتاب ریاضت، میوه معرفت‌شان رسیده عطش روزه بدان ببرند. وی به انسان‌ها توصیه می‌کند که روزها و شب‌های پربرکت رمضان را به غفلت از دست ندهند. وی در قصیده‌ای به‌نام «اسلام و خدمت اجتماع» به بیان ثواب روزه پرداخته، گوید: ثواب روزه فقط در نخوردن و نوشیدن نیست و داستانی از پیغمبر (ص) بیان می‌کند که در بیابان بر کاروانی می‌گذرد که از تف گرما و عطش بی‌رمق شده با این - حال گروه بی‌روزه به خدمت و کمک روزه‌دارانی شتافتند که به حال ضعف و غش افتاده بودند:

عقل کل فرمود اینها بی‌صیام اجر را بردند با سنگ تمام

(شهریار، ۱۳۷۰: ۴۰۰).

و نتیجه می‌گیرد که:

روزه‌داری با همه اجر و ثواب پیش این خدمت نیامد در حساب

روی دوش خلق روزه داشتن چیست؟ باری بار خود برداشتن

(همان: ۴۰۱).

## نماز

یکی از فروع دین و اعظم عبادات است. پیغمبر (ص) فرموده است: «نماز ستون دین است که اگر قبول درگاه خداوند عالم شود عبادت‌های دیگر هم قبول می‌شود و اگر قبول نشود عبادت‌های دیگر هم قبول نمی‌گردد (رک. کافی، ۲: ۱۹، ج ۵ و ۳).

﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (ماعون/۵).

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (عنکبوت / ۲۹).

نمازها را شمار بسیار است از فریضه و سنت و نیز هر یکی را شرایطی و احکامی است (رک. لغت‌نامه دهخدا، ذیل صلاه) و مقدمات و سنت‌هایی دارد: طهارت، وقت، لباس، مکان و قبله؛ اعمالی که انجامش در نماز واجب است ارکان نماز هستند: نیت، تکبیره‌الاحرام، قیام، قرائت، رکوع، سجده (تشهد و سلام).

چنان زپای نشستم که جز به حشر نخیزم چه نابجای قعودی و نارسای قیامی

(شهریار، ۱۳۷۰: ۱۲۰).

این وضو گیرد و آن یک به نماز این دعا خواند آن یک آواز

(همان: ۶۰۱).

اگر نماز شهیدان ظهر عاشورا است نماز من به خدا نیست جز قیام و قعود

(همان: ۹۸۲).

قرآن نماز را بر مؤمنان واجب کرده است:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا (نساء/۱۰۳).

نماز کفار گناه باشد، وجه تمایز بین مؤمن و منافق است که هر که آن را ترک کند دین را ویران کرده است، هم‌چنین نماز کلید بهشت است (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۲۹). شهریار تنها راز و نیازی را که سبب قبول اهل دل است، دوگانه‌ای می‌داند که به درگاه خداوند صمد به‌جا آورده می‌شود.

چون چنگ خمیده پیر چنگی تا نیمه شب نماز کرده

(شهریار، ۱۳۷۰: ۵۶۸).

## صداقت

«ویل لکلّ أفاک أثیم» وای بر دروغگوی بدکار (جائیه/۷).

مصطفی را پرسیدند که کمال دین چیست؟ گفت: گفتار به حق و کردار به صدق. پیری را گفتند: صدق چیست؟ گفت: آنچه گویی کنی، آنچه نمایی داری و آنجا که آواز دهی باشی. صدق در قول آن است که بنده چون با حق در مناجات شود صدق از خود طلب کند چون گوید «یاکَ نَعْبُدُ» من بنده‌ی توأم، تو را می‌پرستم و آنکه در بند دنیا و در بند شهوت بود، دروغ گفته باشد، زیرا که مرد بنده آن است که در بند آن است (میبدی، ۱۳۷۰: ۲۵۷).

امام صادق (ع) فرمود: هر که زبانش راست است کردارش پاک است (کلینی، ۱۳۷۹: ۱۶۵).

به صدق کوش که خورشید زائد از نفست که از دروغ سیه‌روی گشت صبح نحس

(حافظ، ۱۳۷۱: ۴۱).

مصادیق آن در دیوان شهریار عبارتند از:

هم‌نشین سروناز و سرور آزادگانی جز نهال راستی در باغ دل بنشانندی نیست

(دیوان، ۱۳۷).

جاده‌ی کعبه همین شارع عام و ره راست کج منه پای که بیراهه به خود جاده کنی

(دیوان، ۴۲۰).

سیرت و صورت یکی کن این نه شرط مردمی است

چهره پنهان داشتن در پرده‌ی چندین نقاب

(دیوان، ۴۶۵).

دین خداست نیست به جز راه راست راه که کج شد نه به سوی خداست

راه یکی رهبر و مقصد یکی است موسی و عیسی و محمد یکی است

این سه ره ای سالک کوی اله منتهی آید به یکی شاهراه

حرف حق این است بیا لج مکن راه خود و خلق خدا کج مکن

راه خطا رفتی و دیدی خطاست کج مرو ای گمشده برگرد راست

(دیوان، ۷۰۶).

### دوری از خودپسندی

«لا وحده اوحش من العجب» هیچ تنهایی ترسناک‌تر از خودپسندی نیست (نهج البلاغه/

۱۴۶۸).

کبر حالتی است که در انسان پدید آید و از روی خودبینی خود را بزرگتر از دیگران بیند و سخت‌ترین تکبر سرافرازی در برابر خداست و سرپیچی از پذیرش حق بندگی.

رسول خدا (ص) فرموده: هر که به اندازه‌ی ذره‌ای کبر در دلش باشد هرگز به بهشت

نمی‌رود. کبر در هر درجه موجب عجب و حسادت و کینه می‌شود و باید آن را زود معالجه کرد و

از راه تفکر در زوال، هرگونه وسیله‌ی بزرگی و خطرهایی که دارد و از نظر تواضع و اشتغال به

اعمال مردم عادی تا آنجا که خود را با آنها همکار و هم‌رتبه شمارد (کلینی، ۱۳۷۹: ۴۵۶، ج ۳).

مصادیق آن در دیوان شهریار عبارتند از:

مست از خودی تهی شو تا از خدا شوی پروین خودپرستی آید عین خداپرستی

گر کسوت علایق کندی و بستی احرام لبیک کعبه گفتی، بت‌های خود شکستی

(دیوان، ۳۸۱).

### مبارزه با نفس

زیستن در سرزمین مذهب و عرفان و پرورش یافتن در سایه آموزه‌های قرآن، سبب می‌شود

که فرد به اصلاح خویش و جامعه بیندیشد و درصدد یافتن علل تباهی‌های زندگی باشد. از آنجا

که جهان چیزی جز بازتاب درون نیست، ناگزیر اولین و مهم‌ترین عامل انحرافات بشری و سوسه‌های نفسانی است. شه‌ریار با زیستن در چنین محیطی همانند دیگر صاحب‌دلان معتقد است که نفس انسان، حجاب وصال است و تا این پرده برنیفتد و تا از خندق نفس عبور نکنیم، دیدار دوست دست نخواهد داد:

قصه باریک‌تر از پوست که تقوای خداست      وای اگر رشته میثاق، موثق نکنیم  
خندق نفس حجاب است و به جنت نرسیم      تا جهش از سر این ورطه خندق نکنیم  
(شه‌ریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۱/۳۳۳).

وی پیروی از هوای نفس را مانعی در وصول بنده به حق و رسیدن به خیر و سعادت اخروی می‌داند و می‌کوشد مخاطب خود را به مخالفت با هوای نفس ترغیب نماید.

### هبوط انسان راهی برای کمال او

«به سبب هبوط، نفس قدسی انسان محکوم به تعلق با نفس حیوانی شد اما همین معنی، در عین آن که جان وی را در این عالم به احساس غربت وامی‌داشت، ترقی وی را در مراتب و اطوار کمال، در صعود از منزلگاه نفس بهیمی تا مرتبه نفس مطمئنه برای وی ممکن می‌ساخت و هر چند ذلت او بهانه‌ای برای هبوط وی به عالم حسی گشت، باز عالم حسی مانعی برای عروجی وی به ماورای حس نشد و انبیاء و اولیاء که شریعت و طریقت هم‌چون میراث آدم به آنها انتقال یافت، مقام خلافت الهی را تحقق و استمرار بخشیدند» (زرین کوب، ۱۳۶۶؛ ۲/۶۶۱).

شه‌ریار بر این باور است که خودخواهی و خودپرستی از نشانه‌های انانیت و نفس‌پرستی است و برای آن که نور حق تعالی در آینه دل باز تابد و بهره‌مندی از فیض او امکان‌پذیر گردد، باید صفحه ضمیر از قید خودپرستی رها گردد:

مست از خودی تهی شو تا از خدا شوی پر      وین خودپرستی آید عین خداپرستی  
از پای سالکی کو بگذشتی از حجابات      بند زمان گشودی قید مکان گسستی  
کرسی نشین عزت بر عرش کبریا      با دل شکستگان هم بر بوریا نشست  
(شه‌ریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۱/۳۸۱).

شه‌ریار به مخاطب خود گوشزد می‌کند که با ترک منیت و انانیت، وصول به ذات اقدس الهی و مدارج‌العالی عرفانی امکان‌پذیر است. وی در قالب الفاظی گیرا و جذاب، انگیزه رهایی از حجاب‌های خودپرستی و انانیت را برای مخاطب خود فراهم می‌سازد.

### بی‌اعتباری دنیا

دنیا صحنه نمایش چیزهایی است که چشم می‌بیند و دل می‌خواهد اما این صحنه‌ها لحظه‌به‌لحظه با آمدن چیزهای تازه‌تر تجدید می‌شوند و دل همه را می‌خواهد در حالی که مجال

بهره‌مندی از آنها وجود ندارد. به تعبیر نسفی، «صورت اول هنوز تمام نشده است و استقامت نیافته است که صورت دیگر آمد و آن صورت اول را محو گردانید؛ بعینه کار عالم به موج دریا می‌ماند یا خود، موج دریاست و عاقل هرگز بر موج دریا عمارت نسازد و نیت اقامت نکند» (نسفی، ۱۳۷۷: ۹۸).

شهریار با تکیه به پشتوانه آموزه‌های دینی و تربیتی خود به درکی درست از حقیقت دنیا دست یافته، دریافته است که نباید خود را در چنبره این دنیای فریبنده و پرنیرنگ گرفتار کرد و باید آن را پلی برای گذر به جهان باقی ساخت. او به‌راستی به مفهوم حدیث «الدنيا سجن المؤمن: دنیا زندان مؤمن است» باور دارد:

### جهان زندان آزاده است لیکن مکافاتش بهشت جاودانی

(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۱۰۰/۱).

در ادبیات سنتی ایران دو طرز تلقی متقابل و افراطی درباره دنیا دیده می‌شود: «رویکرد نخست، از سر ارزش‌ها و روابطی که مبتنی بر ساخت مسلط دیرینه است به آدمی می‌نگرد و توفیق او را در پیروی از چنین نظامی یا دست‌کم در هماهنگی با آن تصور و تصویر می‌کند».

«رویکرد دوم، گذاشتن از سر زندگی اجتماعی و نهایتاً نفی انفعالی آن را پیشنهاد می‌کند. تا درون آدمی تا حد حضوری منفی در برابر کل نظم موجود اعتلاء یابد و از این راه به آنچه شایسته معنویت و روحانیت آن است دست یابد» (مختاری، ۱۳۷۲: ۸۹).

شهریار اگرچه با توجه به خاطر آزرده و زودرنج خویش، دنیا را پوچ و دروغ می‌پندارد و معتقد است دنیا به هیچ‌کسی با هیچ‌مقام و جایگاهی رحم نمی‌کند، از اصلاح نگاه مردم به دنیا و برخورد معتدل با آن ناامید نیست:

آب داری عوض ماست به دوغ ای دنیا      راست یک مو به تنت نیست دروغ ای دنیا...  
قصر بوالقیس چه شد؟ تخت سلیمان کوی؟      همه افسانه شد آن فر و فروغ ای دنیا  
چون مسیحای نبی کشتی و سقراط حکیم      نه نبوت بشناسی نه نبوغ ای دنیا

(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۹۵/۱).

همین مضمون با جلوه زیبای دیگری در منظومه حیدربابا انعکاس می‌یابد:

حیدربابا دنیا یالان دنیادی      سلیمانان نوحدان قالان دنیادی  
اوغول دوغان، درده سالان دنیادی

هر کیمسیه هر نه وئرب آلبیدی      افلاطونان بیرقوری آدقالبیدی

(همان، ۱۳۸۷؛ الف: ۴۲).

ترجمه:

حیدربابا، دنیا، دنیای دروغی است یادگار و میراثی از حضرت سلیمان و نوح است  
فرزند می‌زاید و درد بی‌پایانش می‌دهد  
هرچه به هر که داده، باز ستانده جز شهرتی پوچ از افلاطون چه مانده؟

و یا:

قراری نیست در دور زمانه، بیقراران بین سر یاری ندارد روزگار از داغ یاران پرس  
جهان ویران کند گر خود بنای تخت جمشید است برو تاریخ این دیر کهن از یادگاران پرس  
(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۲۶۸/۱-۲۶۷).  
این طرز نگرستن به دنیا از رمانتیسم شهریار برمی‌خیزد. «شهریار از مادر، رمانتیک زاده  
شده بود... بزرگ‌ترین امتیاز شهریار در شعر عصر ما دو چیز است: یکی صدق عاطفی و دیگر  
خیال رمانتیک و ظاهراً این دو موضوع، در اصل، دو روی یک سکه‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰:  
۴۷۳ و ۲۷۴-۲۷۳)؛ بنابراین، آنچه شهریار درباره دنیا و البته درباره بسیاری از مسائل دیگر بیان  
می‌کند، از احساس عمیق و تخیل شگرف نشأت می‌گیرد و ناگزیر عین حقیقت است.

### پرهیز از کینه و دشمنی و دعوت به گذشت و مهربانی

زندگی فقط در سایه مهربانی، عطوفت و گذشت دوام می‌آورد. از این گذشته، حقد و کینه  
تا پیش از آن که بُعد اجتماعی بیابد و بر زندگی دیگران تأثیر منفی برجای گذارد، درون کینه‌جو را  
ویران می‌کند و آرامش او را زایل می‌سازد. اساساً حقد و حسد و کینه محصول مستقیم  
تناقض‌های درون و از نشانه‌های بیماری نفس است. شهریار به شهادت آثارش و به شهادت  
آنان که با او زیسته‌اند، انسانی آرام و صاحب‌دلی نازک و شفاف و عاشق است. عاشق حتی اگر  
بخواهد هم نمی‌تواند کینه کسی را به‌دل بگیرد. دلیل آن همه محبوبیت و راز آن همه جاذبه در  
زندگی شهریار را باید در همین صفای باطن جست. به‌همین دلیل است که وی مخاطب را به  
ترک دشمنی، خطاپوشی و قهر و تجربه کردن زندگی مهربانانه دعوت می‌کند:

به شاخ دشمنی یک میوه شیرین نمی‌روید برو باغ محبت کار و کار از کشت کاران پرس  
(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۲۶۸/۱).

شهریار بی‌آزار و راحت‌رسان است:

کین ریشه‌کن کن از دل تا گل دمد ز خارت ور خود به باغ خاطر خارت نرُست رستی  
(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۳۸۲/۱).

بفکن کلنگ قهر و بیا آشتی کنیم اصلاح بال باغچه با بیل می‌کنند  
(همان: ۲۲۴).

### پرهیز از بدی

بدی مفهومی کلی است و مصادیق بسیار دارد. اگرچه می‌توان برای این مصادیق در دیوان شهریار نمونه‌هایی یافت، او در ادبیات زیر به‌طور کلی از بدی سخن می‌گوید و ما را به توبه از آن و نیکی کردن فرا می‌خواند:

ای خوشا توبه و آویختن از خوبی‌ها      وز بدی‌های خود اظهار ندامت کردن  
صفحه کز لوح ضمیر است و نم از چشمه چشم      می‌توان هرچه سیاهی به دمی بستردن  
(همان: ۳۴۲).

این طرز تلقی، از ذات شاعرانه او که با ذات پاک انسان هم‌سویی دارد، سرچشمه می‌گیرد. نکته مهم این است که شهریار نگران است که مبدا انسان مجال توبه از بدی را از دست بدهد: آن زلزله عظیم و آن صیحه ناگهانی ست      تا توبه در نبسته بازآ به عذر خواهی  
(همان: ۴۳۱).

لذا، مخاطب را به غنیمت شمردن دم فرا می‌خواند و از وی می‌خواهد بکوشد تا فرصت باقی است از خصایل ناپسند و بدی‌ها اظهار ندامت و توبه کند و فضایل را جایگزین ردایل کند.

### تأکید بر علم‌اندوزی و اخلاق‌مداری

بی‌تردید اخلاق مهم‌ترین عامل در اصلاح یا فروپاشی جامعه به‌شمار می‌آید؛ بنابراین هر انسانی که به صلاح فرد و جامعه می‌اندیشد ناگزیر باید با مبادی و مبانی این علم آشنا شود و آن را به‌عنوان بهترین راه برای بردن انسان از نقص به کمال به‌کار گیرد. «عاقبت نوع بشر (تقدیر او در پایان تاریخ) کمال رشد اخلاقی است؛ به‌شرط آن که به اختیار و آزادی کل کل سعادت انسان در گرو آن است دست یابد. خداوند می‌توانست انسان را از ابتدا کامل بیافریند و سعادت هر یک از افراد را از همان آغاز به او عطا کند اما در این صورت سعادت انسانی ناشی از اصول آفرینش جهان نبود در حالی که اصل ذاتی جهان اختیار است. پس تقدیر انسان این است که سعادت خود را از طریق اختیار به‌دست آورد» (کانت، ۱۳۷۸: ۳۳۸)؛ چیزی که شهریار بدان باور داشت و می‌کوشید مردم را نسبت به آن متقاعد سازد.

سفارش به دانش‌آموزی و اندوختن علم و دانش در کلام و جهان‌بینی شهریار آشکار است؛ زیرا آگاهی و دانش، انسان را از ورطه جهالت می‌رهاند و چشم و گوش ضمیر او را به زندگی و اتفاقات آن باز می‌کند و نسبت به زورگویی‌ها و استبدادها آگاه می‌سازد. البته، شهریار همواره تأکید می‌کند که این علم باید با اخلاق همراه باشد تا نتیجه‌ای معکوس برای انسان به‌بار نیآورد و او را در ورطه غرور کاذب و ادعاهای پوچ نیندازد:

### آدمی تا عرش اعلاء پر زدی زین بال علم گر تمدن متکی بر پایه اخلاق بود

(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۲۳۴/۱).

شهریار با توجه به دید رمانتیکش به جهان و انسان، به مدنیت و صنعت و زندگی ماشینی که انسان‌ها را از اخلاق دور می‌کند، باور ندارد. به اعتقاد او باید از این فضای خفقان‌آور بیرون آمد و در فضای آگاهی و بینش و اخلاق نفس زد:

به جمعیت‌های جنجالی و درق و بوق ماشین‌ها/ صدای گردش چرخ حیات صنعتی را بین/  
چه جانکاه است! بزن از شهرها بیرون/ صدای کشتزاران بشنو و صوت چراگاهان (همان):  
(۱۳۵۰/۲).

### مهرورزی

محبت اگرچه عاطفه‌ای است فردی اما ابعاد اجتماعی گسترده‌ای دارد و بی آن نظام اجتماعات بشری از هم می‌گسلد. شهریار در جایگاه شاعری دل‌سوخته، بر مهر ورزیدن انسان‌ها تأکید می‌ورزد و یکی از پیام‌های شعر وی، پیام عشق و محبت است؛ عشقی همگانی که رسالت آن دعوت به مهربانی و یکدلی است:

عزیز دار محبت که خارزار جهان گردش گلی است، همانا محبت است ای دوست

(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۱۸۵/۱).

به باور او تنها در سایه محبت است که خارزار جهان به بهشتی آرام‌بخش تبدیل می‌گردد:

بیباید از محبت این جهان را به خود جنت کنیم و آن جهان هم

(همان: ۱۰۲۹/۲).

شهریار چنان به قدرت عشق و محبت باور دارد که می‌گوید می‌توان برای اداره کشورها، «آئین محبت» را جایگزین قانون اساسی آنها کرد. اگرچه قلب رئوف و شکننده او وی را می‌دارد تا بگوید سرانجام مهرورزی چیزی جز رنج و محنت نیست، در سراسر دیوان او حتی بی‌تی یافت نمی‌شود که بی‌زاری را به عشق و محبت ترجیح داده باشد:

آخرش محنت جانکاه به چاه اندازد هر که چون ماه برافروخت شب تار کسی

سود بازار محبت، همه آه سرد است تا نکوشید پی گرمی بازار کسی

(همان: ۲۴۴/۱).

### فروتنی

تواضع و افتادگی از فضیلت‌های انسان است که در ادبیات و فرهنگ ایران‌زمین از دیرباز مورد توجه بوده، با گستردگی بسیار در کلام نویسندگان و شعرا انعکاس یافته است. افتاگی یکی از خصائل ممتاز انسان‌های بزرگ است. به فرموده مولانا «شاخی را که میوه بسیار باشد، آن میوه

را فرو می‌کشد و آن شاخ را که میوه‌ای نباشد، سر، بالا رود هم‌چون سپیدار و چون میوه از حد بگذرد، ستون‌ها نهند تا به کلی فرو نیاید. پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، عظیم متواضع بود؛ زیرا که همه میوه‌های عالم، اول و آخر، به او جمع بود؛ لاجرم از همه متواضع‌تر بود» (مولوی، ۱۳۳۵: ۴۹). شهریار نیز تواضع و فروتنی را از لوازم دین و دانش می‌شمارد و می‌گوید:

شرف به دانش و دین است و از لوازم آن فروتنی است که موزون قبای قامت ماست  
(شهریار، ۱۳۸۷: ب: ۴۷۹/۱).

### کمک به هم‌نوع

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، شهریار در خانواده‌ای تربیت یافته است که دستگیری از ضعفا و درویشان از خصائل همیشگی آن بوده است. بنابراین، وی از کودکی با این ویژگی‌های برجسته اخلاقی رشد و پرورش یافته، تا پایان عمر این خصلت‌ها را ترک نکرده است. او همواره آدمی را به نوع‌دوستی تشویق می‌کند و می‌گوید:

ای بشر نوع خویش دوست مدار همه را وصله تنت انگار

(همان: ۷۸۱/۲).

در جای دیگر بیان می‌کند که وقتی دنیا پدیده‌ای فانی است و چیزی با خود به آن جهان نمی‌بریم، چه بهتر که مال دنیا را خرج هم‌نوعان نیازمند کنیم و آن را توشه آخرت خویش سازیم:

چه خوب است دنیا و اقبال دنیا اگر خرج عقبی کنی مال دنیا  
چو دنیا نخواهی به دنبال خود برد چه سود از دویدن به دنبال دنیا  
ولی می‌توان توشه آخرت کرد همه مستغلات و اموال دنیا

(همان: ۱۰۵۰).

شهریار در مثنوی بسیار زیبا و گیرای «صدای خدا» با تمثیلی گویا همه انسان‌ها را شاخ و برگ‌هایی از یک تنه می‌داند که خداوند از بهشت به این دنیا آورده و کاشته است. بنابراین؛ همه آدمیان از یک ریشه آب می‌خورند و ناگزیر باید این همبستگی و وابستگی را دریابند و بدانند که اگر یکی از آنان، گرسنه سر به بالین گذارد دیگران مسئول خواهند بود. وی اشاره می‌کند که آنچه در اختیار ماست، از آن ما نیست بلکه ارثی است از خدا برای ما و دیگران و ما آدمیان به‌مثابه طفلان خداییم:

طفل خداییم و برادر همه ارث پدر برده برابر همه

(شهریار، ۱۳۸۷: ب: ۷۰۵/۲).

در جای دیگر نیز رسیدگی به حال هم‌نوعان را زکات زندگی می‌داند و می‌گوید:

گاه به گاه پرسشی کن که زکات زندگی پرسش حال دوستان گاه به گاه کرده است

(همان: ۱۰۵/۱).

### پرهیز از پیمان شکنی

وفای به عهد و پیمان، تعامل آدمیان را در زندگی اجتماعی استحکام می‌بخشد؛ زیرا از اسباب عمده جلب اعتماد دیگران به‌شمار می‌آید و بدیهی است بی‌توجهی به آنان و سلب اعتماد مردم به یکدیگر سبب دوری آنان از هم و تفرقه و بی‌نظمی خواهد بود. خداوند نیز بر سر عهد و پیمان خویش مانند را یکی از نشانه‌های مؤمنان دانسته است: «والَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون، ۸).

شهریار به‌عنوان کسی که به اصول انسانی و ایمانی و اخلاقی بسیار پایبند است، وفای به عهد را در روابط آدمیان امری ضروری می‌داند و انسان بدقول را از سفلگان نیز فروتر می‌شمارد و می‌گوید:

لثیم سفله از بدقول بهتر      که زنهار از خلاف وعده زنهار  
وفایی گر نباشد وعده کفر است      چه گفتاری چو با وی نیست کردار

(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۱۰۹۹/۲).

### نکوهش آزمندی

شهریار به‌عنوان انسانی سالم و معتقد که براساس شکل تربیتی‌اش به قناعت و رضا خورده است نیک دریافته است که «حب مال موجب حرص و طمع خواهد بود و مانع از صفت قناعت که محمود است و [حرص] از خیرات بسیار باز دارد و در مفاسد اندازد؛ زیرا که حب مال سخت گردد، حرص بر جمع آن زیادت شود و باشد که از وجه حلال نتواند جمع کردن، در حرام افتد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۰).

آزمندی و گرسنه‌چشمی، موجب پریشان‌خاطری و اضطراب است. شهریار نمی‌تواند حرص و طمع را برتابد و معتقد است که خواستن تنها از خداوند منان و بی‌همتا رواست:

طمع در کس مبند از بهر دنیا      که دین خویش خواهی داشت موهون  
برو حاجت که داری از خدا خواه      که مطلب زیر یک کاف است و یک نون

(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۱۲۰۸/۲).

### احترام و منزلت مادر

شهریار مادر را متجلی خدا در روی زمین می‌داند و این تندیس عشق و مهر و از خودگذشتگی را می‌ستاید و او را مظهر مهر و عطوفت و کوه صبر و بردباری و شمع محفل خانواده می‌نامد و با تکیه بر این باورداشت، مادر را کانون تمام علائق و دلبستگی‌های فرزندان می‌داند:

طفل را هر لحظه خوفی هست کآن تسکین نیابد      جز به زیر بال مهر و نازش و تیمار مادر...

و ه چه موسیقی است لالای حزینش با جگر بند      تار زلفش سیم ساز و سینه خود گیتار مادر  
(همان: ۵۱۹-۵۱۸).

مادر در نگاه او هم‌چون فرشته‌ای است که آهنگ لالایی‌اش پیغامی از خدا به گوش طفل  
می‌رساند:

مادر فرشته‌ای ست کش آهنگ لای لای      قدسی‌ترین پیام خدا و پیمبر است  
(همان: ۴۷۳).

به عقیده او مادر یگانه عنصر تسلی‌بخش دردهایی است که این دنیای غدار و دل‌شکن بر  
دل‌ها تحمیل می‌کند:

در این حیات بی‌دل و دنیای دل‌شکن      مادر حیات دیگر و دنیای دیگر است  
(شهریار، ۱۳۸۷؛ ب: ۴۷۲/۱).

این نگرش شهریار به مقام و منزلت شامخ مادر باعث گردیده است تا فقراتی از شعر خود را  
به منزلت مادر اختصاص دهد. بدون شک یکی از زیباترین آنها شعری است با عنوان «روز مادر»  
که در آن، ارزش و مقام مادر را با زیباترین و رنگین‌ترین نقش‌ها به تصویر می‌کشد و ناسپاسان  
قدر مادر را، به تیر کفر نشانه می‌گیرد:

مادر مقام و منزلتش بین که فی‌المثل      فخر علی به زهره زهرای ازهر است...  
این نعمت عظیم به ایمان سپاس دار      هر کوه پاس حرمت او داشت کافر است  
(همان)

این شاعر رمانتیک با قلبی رئوف و احساسی ظریف، آنگاه که مادرش تن به خاک  
می‌سپارد، چنان اندوهی سراسر وجود و زندگی‌اش را فرا می‌گیرد که تا مدت‌ها منزوی از مردم در  
خلوت خود مویه می‌کند و شعر کم‌نظیر «ای وای مادرم» را در سوگ این فرشته زمینی  
می‌سراید. این شعر بی‌شک از ناب‌ترین اشعار شهریار است و مهر و سپاس و حسرت در آن موج  
می‌زند:

او مرده است و باز پرستار حال ماست/ در زندگی ما همه‌جا وول می‌خورد.../ بیچاره  
مادرم.../ نه، او نمرده است می‌شنوم من صدای او.../ او زنده است در غم و شعر و خیال من/  
میراث شاعرانه من هرچه هست از اوست/ کانون مهر و ماه مگر می‌شود خموش؟ (همان:  
۸۶۳/۲).

### عزت نفس

«كَفَى بِالْقَنَاعَةِ مُلْكًا وَ بِحُسْنِ الْخُلُقِ نَعِيمًا» با قناعت می‌توان پادشاهی کرد و با خوش‌خویی  
به ناز و نعمت رسید (نهج البلاغه/ ۵۱۰).

به نان خشک قناعت کنیم و جامه دلق      که بار محنت خود به بار محنت خلق

(یوسفی، ۱۳۶۸: ۱۰۹).

امام صادق (ع) فرمود: هر که از خدا به معاش کم راضی باشد خدا از او به کردار کم راضی است (کلینی، ۱۳۷۹: ۲۱۲، ج ۳).

از امام باقر (ع) نقل شده که رسول خدا فرمود: هر که خواهد بی‌نیازترین مردم باشد، باید به آنچه در دست خداست پشت‌گرم باشد از آنچه در دست دیگران است و هم‌چنین امیرالمؤمنین (ع) فرمود: هر که از دنیا بدانچه او را کفایت کند خشنود باشد کمترین چیزی که در آن است او را کفایت می‌کند و کسی که راضی نیست از دنیا به آنچه او را کفایت می‌کند در دنیا چیزی نیست که او را کفایت کند (کلینی، ۱۳۷۹: ۲۱۳، ج ۳).

و فرموده امام صادق (ع) که امیرالمؤمنین بارها می‌فرمود: باید در دلت احتیاج به مردم و استغناء از آنها با هم جمع شود، احتیاج به آنها در همان خوش‌صحبتی و خوش‌برخوردی باشد و بی‌نیازی از آنها در حفظ آبرو و عزت باشد (کلینی، ۱۳۷۹: ۲۲۵، ج ۳).

مصادیق آن در شعر شهریار عبارتند از:

با چشم سیر از سر عالم توان گذشت	با جام می ز مملکت جم توان گذشت
از خوان پرنواله‌ی حاتم توان گذشت	با نیم نانی خالی محصول رنج خویش
از آسمان بر شده طارم توان گذشت	گر سر بر آستان قناعت توان گذاشت
بی‌منت طیب ز مرهم توان گذشت	با زخم اگر بسازی و با درد خو کنی

(دیوان، ۱۴۰).

تاج فقر آنجا که فخر پادشاه انبیاست	سر به تاج پادشاهی کی فرود آرد فقیر
شهریار از خاکساری پادشاه یافتی	ای بلندآخر مبارک بادت این تاج و سریر

(دیوان، ۲۵۸).

تاج فقرم بر سر و تخت قناعت زیر پای تا ابد خط امان دارم ز دیوان ازل

(دیوان، ۲۸۶).

تا فقیری نوال ننگ مخور مرد را فقر خود محک باشد  
از همین فقر و بی‌نیازی‌هاست کادمی برتر از ملک باشد

(دیوان، ۱۰۸۰).

تشنه‌ی جوی کریمان نشوی که قناعت همه دریا باشد  
مرد را پای قناعت به زمین سر همت به ثریا باشد  
از بخیلان چه تمنا داری بخل خود دست تمنا باشد  
آب حیوان که به دستان گویند رمزی از آبروی ما باشد

(دیوان، ۱۲۰۳).

فقر و ثروت ملازم روح‌اند روح قانع که قوت یافت، غنی است

لیک روح حریص دنیا را تخت و تاجش دهی گدای دنی است

(دیوان، ۱۲۰۴).

### حجاب

قبل از اسلام در میان بعضی ملل و در ایران باستان و در میان قوم یهود و احتمالاً در هند حجاب وجود داشته است. آیات مربوط به حجاب پیش از مسلمان شدن ایرانیان نازل شده بود. کلمه حجاب هم به معنی پوشیدن است و هم به معنی پرده و حاجب و استعمال آن در مورد پوشش زن، اصطلاحاً نسبتاً جدید است. در سوره نور/۲۴ و ۳۱ در حدود پوشش به گونه‌ای اشاره شده است (رک. دهخدا). شهریار از این که برخی افراد حجاب را ابزار و پرده‌ای برای نپنهان کردن مناهای و بی‌عصمتی خود قرار داده‌اند، سخت گله‌مند است.

در حجاب است مناهای همه تا رفع حجاب پرده از روی ریاکار مناهای گیرد

(۱۳۷۰: ۱۱۴).

از دیگر سو، حیاء و عفاف را خود حجابی می‌داند همان‌طور که غنچه زر عفاف خود را زیر پرده حجب و حیاء نگاه می‌دارد:

رخ و زلف آدمیت زن با حجاب و تقواست تو بر آن رخ دلار خط و خال آدمیت

(همان: ۱۰۱۸)

شهریار این‌گونه مسلمانی از نوع امروزی را کفری بیش نمی‌داند. کفری که آن را در نقاب اسلام نپنهان کرده‌اند:

کافر این داوری کجا ببرد که مسلمان حجاب اسلام است

(همان: ۱۱۶۰).

اما وی حجاب را در مفهوم عرفانی نیز استفاده کرده است. حجاب در اصطلاح صوفیه پرده‌ای است که آدمی را از قرب حق باز می‌دارد. به نظر شهریار آن کس که پرده پندار از چشم خود کنار زد فلک را جز چادری آبی بر قامت حق نمی‌بیند. حجاب سر وحدت با پای امکان طی نمی‌شود و چه بسیار شهسواران وادی توحید که در آن مسیر مرکب‌هاشان پی شد.

## نتیجه‌گیری

اصول و ارزش‌های اخلاق اسلامی در شعر و ادب فارسی نمونه‌های بسیار دارد. آنچه از این احکام و آداب از شعر شهریار در این مقال کوتاه بررسی شد، مشتی است نمونه خروار به این هدف که میزان بازتاب اصول اعتقادی او را در شعرش بنماید. در هر دوره و در بسیاری از آثار مهم ادبی ایران و جهان بیان، تفسیر، اشاعه و گسترش اصول اخلاقی هدف اصلی شاعران و نویسندگان بوده است. شعرا و نویسندگان نامی و شهیر همواره در پی این بوده‌اند که اصول اخلاقی را به‌گونه‌ای شیرین در کتب و نوشته‌های خود بیاورند و از این دست نمونه‌های ادبی و نوشتاری در زبان فارسی بسیار است. موضوعات دینی و اخلاقی هم‌زمان با سال‌های انقلاب و پس از آن در شعر شهریار نمود می‌یابد. لغات و تعبیرات و اصطلاحات معمول عامیانه و بازاری، توصیف مظاهر ملی و ابداع آثار عاطفی نیز در شعرش به‌وفور یافت می‌شود. محتوای شعر شهریار، بازتاب تصاویر روزگار خود اوست از چشم انسان امروز. پس از انقلاب اسلامی شهریار با سرودن اشعاری، تعهد خود به نظام مقدس جمهوری اسلامی را اثبات و استوار کرد. افزون بر اصول و عقاید عامیانه و ضرب‌المثل و اصطلاحات موسیقی که در آن نیز مهارت داشت، اصول و دستورات دین اسلام که در قرآن و سنت نیز به رعایت آن توصیه شده، در شعرش بسیار به‌چشم می‌خورد، از جمله اصول و فروع دین و دستوراتی چون احترام به والدین، ازدواج، بزرگداشت مناسبات مذهبی چون شب قدر و ایام محرم و اعیاد اسلامی و ایرانی، آداب معاشرت، حجاب، آئین تدفین و بسیاری دیگر. شهریار برای تعالیم و سفارش‌های خود یک معنا را در قالب الفاظ متفاوت بیان داشته است. به‌عنوان نمونه وقتی از صداقت گفته است در حقیقت یک پیام در قالب کلماتی متفاوت مطرح شده در اشعار شهریار با این‌که نمونه‌های بارز و خوبی از اشعار تعلیمی دیده شده اما او را نمی‌توان یک تعلیم‌دهنده یا نصیحت‌گر اخلاقی خواند چون اشعارش گله و شکایت اوست. گاهی در جایگاه حافظ قرار می‌گیرد و گاهی دل‌شکسته‌ای است که به جستجوی مرهمی برای زخم‌های دل خود می‌گردد و فقط با سوز دل سخن می‌گوید. به‌طور کلی نمی‌توان گفت اشعار شهریار تعلیمی است. شهریار بیشتر شاعری مقلد بوده و شخصیت خود را در اشعارش نمایان ساخته، جایی که از ناپایداری دنیا سخن می‌گوید. در حقیقت شخصیت درونی خود را تفسیر نموده و چون هر شاعر یا نویسنده خواه‌ناخواه شخصیت درونی خود را در نوشته‌هایش متجلی می‌کند می‌توان گفت شهریار انسانی است که ذاتاً طالب محاسن اخلاقی بوده است.

## فهرست منابع

- قرآن کریم  
نهج البلاغه
۱. آرین پور، یحیی (۱۳۸۲ش)، از نیما تا روزگار ما (تاریخ ادب فارسی معاصر). تهران: زوآر.
  ۲. حافظ، شمس‌الدین (۱۳۷۱)، دیوان. به کوشش خطیب رهبر، خلیل، تهران: انتشارات صفی‌علی‌شاه.
  ۳. رازی، کلینی (۱۳۷۹)، اصول کافی. با ترجمه کمره‌ای، محمدباقر، تهران: انتشارات اسلامیه، سه جلد.
  ۴. رزم‌جو، حسین (۱۳۶۹)، شعر کهن در ترازوی نقد اخلاق اسلامی. مشهد: انتشارات آستان قدس، جلد ۱ و ۲.
  ۵. روزبه، محمدرضا (۱۳۸۱)، ادبیات معاصر ایران (شعر). تهران: نشر روزگار.
  ۶. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶)، سرنی. تهران: علمی.
  ۷. شاهین، داریوش (۱۳۶۱)، ترجمه نهج البلاغه. انتشارات جاویدان.
  ۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰)، با چراغ در آینه. تهران: سخن.
  ۹. شهریار، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰ش)، کلیات دیوان شهریار. تهران: نگاه.
  ۱۰. شهریار، محمدحسین (۱۳۸۷ الف)، کلیات اشعار ترکی به انضمام منظومه حیدربابایه سلام. تهران: نگاه.
  ۱۱. شهریار، محمدحسین (۱۳۸۷ ب)، کلیات دیوان. تهران: نگاه.
  ۱۲. صوفی، لیلیا (۱۳۸۱)، زندگی‌نامه‌ی شاعران. تهران: انتشارات جاجرمی.
  ۱۳. علی‌میرزولو، وحیده (زمستان ۱۳۸۵)، «بازتاب آئین‌های ماه محرم در دیوان شهریار». ادبیات فارسی، سال سوم، شماره ۸، از ۱۷۸ تا ۲۰۳.
  ۱۴. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۰ش)، کیمیای سعادت. دو جلد، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  ۱۵. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۲ش)، احیاء علوم‌الدین. دو جلد، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  ۱۶. قطب‌الدین، شیرازی (۱۳۶۹)، دره‌التاج. تصحیح ماهدخت بانو همایی، تهران: علمی و فرهنگی.
  ۱۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸)، درس‌های فلسفه اخلاق. ترجمه منوچهر صانعی‌دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.

۱۸. مختاری، محمد (۱۳۷۲)، انسان در شعر معاصر. تهران: توس.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، فلسفه اخلاق. تهران، انتشارات ۱۵ خرداد.
۲۰. ممتحن، مهدی و محمدیان، حسین و رودینی، محمدامین (پاییز ۱۳۸۹)، «دین در اندیشه جواهری و شهریار»، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۱۵، از ۱۴۳ تا ۱۶۴.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۳۵)، فیه‌ما‌فیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: نگاه.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۶)، مثنوی. به سعی رینولد نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
۲۳. میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۰)، کشف‌الاسرار. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۴. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷)، الانسان الکامل. تصحیح ماژیران موله، تهران: طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
۲۵. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۵ ش)، جویبار لحظه‌ها. (ادبیات معاصر فارسی)، تهران: جامی.
۲۶. یوسفی، غلام‌حسین (۱۳۶۸)، گلستان سعدی. انتشارات خوارزمی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۵۸ - ۳۳۵

## واکاوی مؤلفه‌های هستی‌شناختی نیایش در ادیان ابراهیمی بر اساس دکترین «مثلث سرشت نیایش»

مهدی مومنی<sup>۱</sup>

### چکیده

نیایش موحدانه برخلاف الگوهای غیرموحدانه که بر کثرت‌گرایی میان انسان و خدایان استوارند، رابطه‌ای دوسویه میان انسان و خدای واحد است. در این الگو، ایمان به وحدانیت و صفات الهی از یک سو، و حضور انسان نیازمند (در ابعاد مادی و معنوی) از سوی دیگر، ارکان اصلی شکل‌گیری نیایش را تشکیل می‌دهند. پژوهش حاضر با هدف تبیین فصل مشترک نیایش در ادیان توحیدی، دکترین نظریه «مثلث سرشت نیایش» را پیشنهاد می‌دهد. این نظریه در قالب سه رأس اصلی شامل «خداوند»، «انسان» و «نیاز/حاجت‌طلبی» ترسیم شده و سه ضلع پیونددهنده این رئوس یعنی «اضطرار»، «سخن» و «اجابت» را مورد واکاوی قرار می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این ساختار مثلثی، ماهیت بنیادین و مشترک نیایش را در بستر ادیان توحیدی تبیین می‌کند.

### واژگان کلیدی

سرشت نیایش، نیایش موحدانه، خدا، انسان، نیاز.

۱. دکترای تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

## طرح مسأله

نیایش یکی از بنیادی‌ترین و مهمترین شاخصه‌های همه ادیان و به خصوص ادیان توحیدی است، می‌توان گفت نیایش روح دین است و بدون آن، دین کالبدی سرد و خشک و بی‌روح خواهد بود. به همین دلیل بخش وسیعی از ادبیات همه ادیان الهی به نیایش اختصاص یافته است. نیایش در مفهوم عمومی کلماتی است که برای ارتباط انسان با عالم معنا در نظر گرفته می‌شود. خواستگاه این کلمات معنوی در یهودیت کدیش، در مسیحیت دعای خداوندگار و در اسلام نماز است. (مهروش، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴)

دیدگاه‌های مختلف به خداوند در ادیان توحیدی باعث شده که نگاه به نیایش نیز تا حدی متفاوت باشد، و بر همین اساس کارکردهای مختلفی نیز برای دعا در این ادیان تعریف شود. نزد یهودیان وجودی هُو وجهی تنزیهی به خود گرفته و تقریباً دور از دسترس عامه است. در میان مسیحیان، پدر مقدس دارای ویژگی‌های کاملاً انسان وار است. اما در اسلام و به ویژه عرفان اسلامی تعادلی منطقی میان تنزیه و تشبیه برای پروردگار عالمیان و ارتباط با او تعریف شده است. که این امر مهمترین علت تفاوت در سرشت نیایش در هر یک از ادیان توحیدی است که در کارکردهای آن خود را نشان می‌دهد. در میان پیروان هر یک از ادیان توحیدی، نیایش جایگاه خاصی دارد و لاقلاً در برهه‌ای از زندگی، داشته است. اینکه اولاً؛ انسان دیندار وجودی غیر مادی، حقیقتی لایزال، خالق و مدبر عالم را بیرون از وجود خود باور دارد (برومر، ۱۳۹۲، ص ۷۴)، ثانیاً؛ در وجود خود درد فراق و هجرانی نسبت به آن موجود احساس می‌کند، و ثالثاً؛ می‌داند که سراسر زندگی، بلکه شراشر وجودش را احتیاجات و نیازهایی پر کرده است که برآوردنش جز از سوی آن حقیقت واحد امکان ندارد،<sup>۱</sup> از اصلی‌ترین دلایل به وجود آمدن نیایش در ضمیر آدمی است.

انسانها در زمینه نیایش به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: دسته اول؛ آنانی که اعتقادی به نیایش نداشته و اساساً نیایش در زندگی شان نقشی ندارد. اینان خود نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه اول، خدا ناباورانی هستند که در زندگی هیچ چیز و هیچ کس، جز تلاش خود و قوانین حاکم بر طبیعت را موثر نمی‌بینند و اساساً این دسته همان‌هایی هستند که نه تنها نیایش بلکه سایر وجوه زندگی دین دارانه را اموری عبث و فاقد ارزش می‌دانند. این گروه از حیطة مطالعه این پژوهش بیرون‌اند. گروه دوم؛ کسانی هستند که وجود خدا را باور داشته و در برهه‌ای از زندگی نیز با ایمان نیایش می‌کردند، اما پس از مدتی با برآورده نشدن برخی از حاجاتشان، از

۱. یا ایها الناس اتمم الفقراء الی الله، فاطر: ۱۵

درگاه خداوند نا امید شده و دست از نیایش برداشته‌اند.

دسته دوم؛ انسان‌های با ایمانی هستند که در هر دین و هر مسلکی که باشند، نیایش در زندگی آنها جایگاه ویژه‌ای دارد و هیچ‌گاه آنرا ترک نمی‌کنند. اینان نیز بر اساس آنچه به هنگام نیایش به درگاه ایزد متعال مطرح می‌کنند، به ۴ گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول؛ کسانی هستند که تنها برای برآورده شدن حاجات و خواسته‌های طبیعی و روزمره خود به درگاه خدا نیایش می‌کنند. نیایش این دسته را نیایش طبیعی دین دارانه نام می‌نهمیم. گروه دوم؛ کسانی هستند که در بیان حاجات خود از عالم طبیعت فراتر می‌روند و جنبه خوف از عقاب خداوند و ترس از عذاب وعده داده شده در کتب آسمانی، آنها را وادار به نیایش می‌کند. نیایش این گروه را نیز نیایش خوف می‌توان نامید. گروه سوم؛ مومنینی هستند که از شوق رسیدن به جنات الهی، امید به وعده‌ها و نعمت‌های بیکران خداوند در آخرت به درگاه او راز و نیاز می‌کنند. نام نیایش این دسته را نیایش شوق می‌گذاریم. گروه آخر؛ کسانی هستند که در هنگام نیایش و به وقت گفتگو با خداوند حاجتی جز دیدار او و ایجاد گفتگویی دو طرفه با او نداشته و تمام همت شان رسیدن به لقای محبوب است. نیایش اینان پس از درک درد هجران و جدایی از محبوب صورت می‌گیرد لذا این نیایش را، نیایش حب یا عشق می‌توان نام نهاد چرا که از حب دیدار و لقای محبوب نزد بنده نشات می‌گیرد. همانطور که عنوان شد، در هر ۴ گروه اخیر، سرشت اصلی نیایش یکسان بوده و تفاوت اینان در نوع حاجت طلبی از درگاه خداوند متعال ظهور و بروز می‌کند. بدین ترتیب در بررسی سرشت نیایش در میان گروه‌های ذکر شده، می‌توان رئوس و اضلاع مشترکی را یافت که در برخی از جزئیات با یکدیگر متفاوت هستند.

### ۱- تبیین رئوس نظریه مثلث سرشت نیایش

بر مبنای آموزه‌های ادیان توحیدی و تقسیم بندی انسانها در هنگام نیایش میتوان نظریه مثلث سرشت نیایش را طراحی کرد. در این نظریه سه راس اصلی در نظر گرفته شده است که راس مرکزی و اصلی این مثلث یعنی خداوند ثابت و لایتغیر است. اما دو راس دیگر که در قاعده مثلث قرار داده می‌شوند - یعنی انسان و نیاز و حاجت طلبی - متغیر و قابل تغییر هستند. بر اساس تغییر دو راس قاعده مثلث، اضلاع مثلث سرشت نیایش نیز تغییر می‌کند. یعنی سرشت مثلث نیایش در یک طیف از دنیوی به معنوی در حال تغییر خواهد بود.

### الف) راس نخست؛ خداوند

در بیان راس اول این مثلث می‌توان چنین گفت که: انسان برای آغاز نیایش باید به این امر اعتقاد داشته باشد که حقیقتی بیرون از او وجود دارد که از او، در تمامی وجوه برتر است. فردریک هایلر این پیش فرض لازم برای صورت گرفتن یک نیایش را چنین بیان می‌کند:

"پیش فرض‌های اصلی یک نیایش ساده اینهاست: ایمان به ویژگی‌های انسان گونه خدا، ایمان به حضور واقعی او، و (ایمان) به وجود ارتباط نزدیک و شخصی با او." (فردیک هایلر، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵، ۲۰۷ و ۲۰۸)

همانطور که مشاهده می‌شود در تمامی پیش فرض‌هایی که هایلر از آنها یاد کرده است، اثری از موجودی ورای انسان، به نام خدا دیده می‌شود. بنابر این می‌توان گفت اعتقاد به خدا و درک حضور او، پیش فرض اساسی در هر نیایشی بوده و رکن اصلی هر نیایشی را تشکیل می‌دهد.

به عبارت دیگر آنچه در سرشت تمامی نیایش‌های دین دارانه، میان پیروان ادیان ابراهیمی، اولاً مشترک بوده و ثانیاً بارزتر از دیگر وجوه نیایش است، راس اصلی و مهمی به نام خداوند است. این راس را در دو وجه کلی می‌توان مورد مذاقه قرار داد.

**وجه اول:** اعتقاد به وحدت و یگانگی خداوند در ادیان ابراهیمی است که از آن با عنوان توحید می‌توان یاد کرد.

در خصوص ادیان ابراهیمی، باید گفت که در نوعی تقسیم بندی از این ادیان با نام ادیان توحیدی یاد می‌شود. یعنی ادیانی که به سه اصل توحید، نبوت و معاد قائلند، و در مقابل ادیان غیر توحیدی قرار می‌گیرند که این سه اصل را قبول ندارند. (توفیقی، ۱۳۸۳، صص ۶۷ - ۱۱۲) بدین ترتیب اصل اساسی در ادیان ابراهیمی، اعتقاد به توحید بوده و به عبارتی توحید زیر بنائی‌ترین اصل اعتقادی ادیان ابراهیمی است.

توحید در لغت به معنای یکی کردن و یکی دانستن آمده است. ولی هرگاه برای خداوند متعال استعمال شود، به معنی اقرار و ایمان به وجود و یگانگی اوست، چه آنکه جرجانی در تعریف توحید می‌گوید:

توحید در لغت عبارت است از حکم و علم به اینکه چیزی واحد است. (توحید) در اصطلاح اهل حقیقت، عبارت است از تجرید ذات خدا از تمام آنچه در اذهان می‌گنجد. (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۳۱)

بنابر این وقتی گفته می‌شود خداوند واحد است، مقصود این است که ذات او بی مثل و مانند بوده و پذیرای تجزیه و تکرر و انقسام نیست و همیشه یکی است و دومی ندارد. لذا می‌توان گفت که توحید دو معنی دارد:

معنای اول؛ قول به اینکه خداوند یکی است و در ذات او تغییر و کثرت راه ندارد و وجود او مرکب از اجزائی نیست که از ترکیب آنها به وجود آمده باشد، بلکه خداوند از هر جهت واحد و بسیط است.

معنای دوم؛ قول به خدای واحد بی‌شریک متعال که خالق جهان و حاکم بر آن است. در این

تعریف توحید عبارت است از شناخت ربوبیت خدا و اقرار به وحدانیت او و نفی هرگونه شریک از او. معنی وحدانیت این است که خداوند دارای کمالی است که جز او، دیگری در آن کمال شریک او نیست و در آفرینش و تدبیر جهان یکتا و بی‌واسطه است و هیچ علت و مؤثری در جهان جز او وجود ندارد. (جمیل صلیبا، ۱۳۶۶. ص ۲۶۴)

این تعریف از توحید بدون در نظر گرفتن احکام جزئی آن، اصل اساسی در ادیان توحیدی، بوده و در این معنا است که توحید زیر بنائی‌ترین اصل اعتقادی این ادیان را تشکیل می‌دهد و بر مبنای همین اصل می‌توان گفت غایت قصوای بعثت انبیاء بیان مسأله توحید و کامل ساختن انسان بر مبنای آن است. یعنی تربیت انسانِ موحدی که ذاتاً، صفتاً و فعلاً (سبزواری، ۱۳۸۳. ص ۱۹۲) به توحید رسیده باشد و غیر از ذات و صفت و فعل خدا چیزی را نبیند.

به عبارت دیگر این شعار همه ادیان توحیدی و حنیف است که «لااله الاالله وحده وحده» یعنی: وحده فعلاً، وحده صفتاً و وحده ذاتاً. (کاکایی، ۱۳۷۳. صص ۵۸ - ۷۴)

**وجه دوم:** صفات و خصوصیتی است که برای خداوند به عنوان راس اصلی در سرشت نیایش، تعریف شده و نیایش به درگاه خدا با در نظر گرفتن آن صفات و ویژگی‌ها صورت می‌پذیرد. به بیان دیگر برای این که انسان بتواند با خدا ارتباط برقرار کند و از او درخواستی نماید، لاجرم او باید دارای صفات و ویژگی‌های خاصی باشد. صفاتی چون: در دسترس بودن، سمیع بودن، عالم بودن، قادر بودن و ... .

هر چند برخی از عالمان ادیان توحیدی معتقدند که: خدا را متّصف به هیچ صفتی نمی‌توان کرد و در واقع هیچ صفتی از برای او نمی‌باشد، (نراقی، ۱۳۶۹. ص ۶۴) اما عده ای از متفکرین این ادیان و مین جمله عالمان امامیه و معتزلی مسلمانان بر این امر اتفاق نظر دارند که خداوند دارای صفاتی است که قابل شناخت برای انسان می‌باشد. در نظر اینان صفات خدا عین ذات اویند و وجودی جدای از ذات خدا ندارند. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۶۵ و ۶۸۶) بر مبنای نظر دوم در متون دینی صفات خدا به چند طریق تقسیم شده است. طریق اول: صفات جمالیه و صفات جلالیه، طریق دوم: ثبوتیه و سلبیه، طریق سوم: لطفیه و قهریه، طریق چهارم: تنزیهیه و تشبیهیه، (ملا هادی سبزواری، ۱۳۸۳. ص ۱۱۵) و طریق پنجم: محسوس و معقول. که آنچه مورد نظر ما در طراحی نظریه سرشت نیایش قرار دارد طریق چهارم یعنی صفات تنزیهیه و تشبیهیه خداوند تبارک و تعالی است.

در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که ارتباط با وجه تنزیهیه این وجود والا و مقدس باعث می‌شود که هنگام ارتباط با او و درک وجودش همه ترس‌های مادی و زمینی از دل انسان رخت بر بندد. (گاندی، ۱۳۹۱. ص ۶۱) و ارتباط با وجه تشبیهیه و نزدیک به انسان او باعث می‌گردد که هنگام سخن گفتن و برقراری ارتباط احساس اتحادی مقدس بین انسان و آن امر قدسی به

وجود آید. (همان، ص ۵۲) لذا در سرشت نیایش هر دو نوع صفات تنزیه‌ی و تشبیه‌ی مورد نیاز است. ملا هادی سبزواری در تبیین صفات تنزیه‌ی و تشبیه‌ی بیان می‌دارد که: صفات تنزیه‌ی آن است که در ما سوی، مانند ندارد، یا آیتش (فقط) در قدسین یافت می‌شود، چون: قدوسیّت به معنی لا ماهیّه له، و صفات تشبیه‌ی آن است که: در مادیات آیتش یافت می‌شود و بساطت محضه و قدم ذاتی و نظیر اینها، و گویا در اطلاق بر او، تشبیه به خلق می‌آورد، چون سمیع و بصیر. (ملا هادی سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹)

### ب) راس دوم؛ انسان

در راس دیگر مثلث سرشت نیایش دین دارانه، انسان قرار می‌گیرد. چرا که نیایش در اصل گفتگویی است برای برآورده شدن نیازی که دو طرف در آن دخیل هستند: طرفی عالی و طرفی دانی. نمی‌توان تصور کرد که در سرشت هر نیایش - لاقلاً در آغاز آن - تنها یک طرف وجود داشته باشد، همچنین نمی‌توان گفت که هر دو طرف در مرتبه‌ای یکسان از تمام وجوه قرار بگیرند.

بنابراین باید اذعان داشت که در راس والای نیایش خداوند قرار دارد و در راس دانی آن، انسان قرار می‌گیرد. هرچند بنا بر آنچه در کتب مقدس ادیان ابراهیمی آمده خصوصاً در شاخه عرفان این ادیان، انسان وجودی جدا از خداوند متعال نداشته و منسوب به اوست،<sup>۱</sup> اما لاجرم در مراتبی از نیایش و دیگر امور دینی برای او وجودی مستقل در نظر گرفته می‌شود. بیان جایگاه این موجود نسبت به خداوند و جایگاه او در نیایش، کمک بسیاری در پی بردن به سرشت نیایش و شناخت راس اصلی نیایش، یعنی خداوند می‌کند.<sup>۲</sup>

مسئله شناخت انسان و جایگاه آن در ادیان توحیدی به تبع آن معرفت خداوند و رابطه با خدا بر مبنای این دو معرفت، یکی از مسائل اساسی در سرشت نیایش است.

ادیان توحیدی، شناخت انسان را به عنوان راهی برای دست یابی به معرفت خداوند معرفی می‌کنند. معرفت به پروردگار از آن جهت در سرشت نیایش اهمیت دارد که در مرتبه نخست انسان مادامی که موجودی را نشناسد، هیچگاه به ارتباط با او مبادرت نمی‌کند. و در مرتبه بعد که سخن از گفتگوی عاشقانه به میان می‌آید، شناخت و معرفت سرآغاز هر محبت و عشقی خواهد بود و در مرتبه سوم آنجا که سخن از مراتب قرب به خدا و فنای در ذات مطرح شود، جز با شناخت کسی نمی‌توان خود را در او فانی کرد و هم زاد او شد. لذا بحث شناخت انسان یک از کلیدی‌ترین بحث‌های الهیات ادیان توحیدی است.

۱. نفخت فیه من روحی، ص: ۷۲

۲. من عرف نفسه فقد عرف ربه، شیخ حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴

این راس به عنوان راسی متغیر در نظریه مثلث سرشت نیایش در نظر گرفته می‌شود. در این راس نیز انسانها را از وجوه مختلف می‌توان مورد امعان نظر قرار داد: گاه، مومن و مخلص بوده و گاه کافر، و گاه در جایگاهی میان این دو مرتبه قرار می‌گیرند. گاه از روی عناد و کفر، زبانشان از خدا و نیایش با او روی گردان است، اما باطن وجودشان از روی نیاز و ادامه حیات هر لحظه به درگاه خدا عرض حاجت می‌کند. گاه از روی اخلاص و ایمان خود را لایق عرض حاجت به درگاه او نمی‌بیند و فقط برای اطاعت امر او که دستور دعا داده به محضرش عرض نیاز و تقاضای لقا می‌کند و گاه با رویی سیاه از اعمال خود و با شرمساری زیر لب نجوا کرده عرض عذر یا طلب حاجتی می‌کند و گاه از روی اضطراب حاجات روزمره زندگی‌اش را از او طلب می‌کند. لذا این انسان است که با نوع نیتش برای ورود به سرشت نیایش می‌تواند در نیایشی مادی یا فراتر از انگیزه‌های مادی ورود پیدا کند.

### ج) راس سوم؛ نیاز و حاجت طلبی

راس سومی که در نیایش‌های دین دارانه به چشم می‌خورد، راس نیاز و حاجت طلبی است. می‌توان گفت این راس بُعد مُحَرک آدمی برای انجام نیایش با خداوند می‌باشد و کارکرد نیایش نیز در همین راس تعریف می‌گردد. این راس نیز راسی متغیر در مثلث سرشت نیایش در نظر گرفته شده است و همانطور که در مقدمه بیان شد این راس باعث به وجود آمدن درجات مختلف نیایش دین دارانه می‌شود.

از این راس می‌توان به عنوان رکن کاربردی نیایش در زندگی انسان یاد کرد. رکنی که گاه باعث هجمه روشنفکرانی چونان ایمانوئل کانت به اصل نیایش شده و گاهی نیز، دلیل عدم لب گشودن به نیایش از سوی برخی از عارفان مسلمانی همچون جنید بغدادی شده است.

اگر نیایش را نوعی عبادت بدانیم - چه آنکه در بسیاری مواقع چنین است - می‌توانیم نظر کانت در خصوص عبادت را منطبق بر نیایش در نظر بگیریم. در خصوص عبادت یک تقسیم‌بندی سه گانه در آثار کانت به چشم می‌خورد؛ نخست عبادت مقدس<sup>۱</sup> دوم عبادت سرسری<sup>۲</sup> و سوم عبادت مکانیکی<sup>۳</sup> (Kant, Religion Wuth The Limits of Reason Alone, )<sup>۳</sup> در خصوص دو عبادت آخر، ما مفهوم عبادت کاذب<sup>۴</sup> را در نزد کانت می‌بینیم. عبادتی که بر اساس آن وی معتقد است که:

هر چیزی غیر از طریق اخلاقی که انسان خیال می‌کند، می‌تواند در زندگی برای خشنودی

1. divine worship
2. perfunctory worship
3. mechanical worship
4. False worship

خدا انجام دهد، توهم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۴۹)

دکتر سروش در تحلیل این نظر کانت برای عبادت و نیایش می‌گوید:

از نظر کانت دعا کردن معنایی ندارد. از لحاظ فلسفی (نیز) نمی‌تواند توجیه فلسفی هم داشته باشد چون ما در خدا نمی‌توانیم اثر بگذاریم و اینکه خدا چیزی را بشوند و در اثر در خواست ما به تصمیمی برسد که اجابت بکند و یا نکند، همه اینها منافات با خداشناسی دارد که (اینها) معتقدند که خدا تغییر نمی‌کند. (سروش، بی تا)

اینها جمله‌هایی است که متوجه راس حاجت طلبی نیایش است. چرا که در دو راس دیگر یعنی وجود خدا و وجود انسان تردیدی حاصل نیست. تردید در راس انسانی که سبب توهم انگاری و سوفسطایی‌گرایی و یا تشکیک می‌شود و در نزد اکثر عقلا باطل است. تردید در راس خداوند نیز اگر از جانب کسانی مانند نیچه مطرح شده و از این جانب سرشت نیایش تخطئه گردد؛ باید این جواب مشهور را املا کرد که این خدا نیست که وجود ندارد و مقتول گردیده، بلکه این انسان است که روی خود را از خدا برگردانده است و خدا در ذهن و محاسبات و تصمیماتش غایب بزرگ به حساب می‌آید.

در تحلیل سخن عارفانی که لب به دعا نمی‌گشایند، می‌توان گفت که اینان نیز همین راس سوم سرشت نیایش را هدف قرار داده و از آن جهت لب به دعا نمی‌گشایند تا خواست پروردگار را بر خواست و مسئله خود در زندگی ترجیح نداده و حاجتی را بیان نمایند:

"جنید روزی در اثناء مناجات گفت: «اللهم اسقنی» ندایی شنید که: تَدخُلُ بَیْنی وَ بَیْنک. یا جنید میان من و تو می‌درآیی یعنی که ما خود دانیم سزای هر بنده‌ای، و شناسیم قصد هر جوینده‌ای، جنید گفت: بعد از آن روزگاری تحسّر خوردم و زان گفت، استغفار کردم." (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۶۹)

مولوی نیز در بیانی در خصوص این عده می‌گوید:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیاء	که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام	جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی‌بینند خاص	کفرشان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان گشود	که نبوشند از غمی جامه‌ی کبود

(مثنوی، دفتر سوم)

شاید بتوان گفت که یکی از علل سکوت عارفان مسلمان در بیان حاجت این امر باشد که تمام وجود آدمی در حضرت علمی پروردگار قرار دارد و در این حال اظهار حاجت و طلب نیاز در محضر رب عالم بی‌نیاز معنایی ندارد:

جام جهان نماست ضمیر، منیر دوست      اظهار تمنا خود آنجا چه حاجت است

علت دیگر را می‌توان چنین بیان کرد که در بیشتر موارد این سخن‌ها و ابیات در تبیین مقام رضا نزد عارفان مسلمان یاد شده است. اما با اندکی دقت می‌توان گفت که هدف این سخنان، راس حاجت در سرشت نیایش است. و هدف سخن آنها کسانی هستند که جز برای حاجات روزمره دست به دامن خدا نمی‌شوند. هنگامی که ما سخن از حاجت در سرشت نیایش به میان می‌آوریم، ذهن ناخود آگاه به سمت حاجات دنیوی و خواسته‌های زندگی مادی تمایل می‌یابد. طبیعی است در پاسخ به این تمایل در بسیاری از متون دینی این جمله مشاهده گردد که:

فلسفه و هدف نهایی از دعا کردن، تنها اجابت حاجات نیست.

اما اگر به حاجت انسان در دعا اندکی جامع‌تر بنگریم یعنی حیطه حاجت در سرشت نیایش را گسترش داده و از کارکرد دعا در برآوردن نیازهای مادی و روزمره کمی فراتر برویم، حاجت خواهی و اجابت یکی از مهمترین اجزاء در سرشت نیایش و یکی از مهمترین کارکردهای آن خواهد بود. با گسترش این حیطه حتی سخن آن عارفانی که نیایش را برای حاجت طلبی منافی ادب می‌دانستند و هیچگاه لب به دعا بر نمی‌داشتند،<sup>۱</sup> نیز تا اندازه‌ای پاسخ داده شده و نیایش، خود اظهار ادب می‌شود.

برای این منظور احتیاج است که نخست تعریف مشخصی از حاجت ارائه دهیم. جمیل صلیبا در تعریف حاجت آنرا عبارت از وابستگی موجود، به چیزی ضروری برای رسیدن به غایت خود می‌داند. چه این غایت نسبت به آن موجود، داخلی باشد و چه خارجی، چه معلوم باشد و چه مجهول. (جمیل صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۲۹۴) اگر غایتی که رسیدن به آن، منظور نظر است، ذاتی باشد، نیاز دال بر وسایل ضروری است که شیء موجود برای بقاء و نمو خود بدان محتاج است. (همان) بنابراین می‌توان گفت حاجت آن چیزی را گویند که بقای موجود بدان صورت پذیرد.

در نکته‌ای لطیف می‌توان اشاره داشت که از منظر عارفان مسلمان این بقا فقط بقای مادی نخواهد بود و هر آنچه که موجب بقای معنوی انسان نیز گردد، شامل لفظ حاجت می‌شود. چه آنکه انسان دو حیات دارد یکی حیات حیوانی و دیگر حیات روحانی و حیات حیوانی از نظر عارفان مرکبی برای حیات روحانی است. بدین ترتیب می‌توان حاجاتی که سرشت نیایش بر اساس آن در نزد انسان شکل می‌گیرد را به دو دسته حاجات دنیوی و حاجات معنوی تقسیم کرد. این دو دسته را به عنوان مهمترین کارکردهای نیایش در زندگی بشری می‌توان در نظر گرفت. در حاجات دنیوی می‌توانیم مهمترین حاجات که تقریباً در همه ادیان توحیدی مشترک هستند را چنین تقسیم کنیم:

۱. وقتی خراز در عرفات بود، حاجیان دعا می‌کردند و می‌زاریدند. گفت: «مرا آرزو آمد که من هم دعایی کنم. باز گفتم: چه دعا کنم؟ یعنی هیچ چیز نمانده که با من نکرده، باز قصد کردم که دعا کنم. هاتقی آواز داد که: پس از وجود حق دعا می‌کنی، یعنی پس از یافت ما از ما چیزی خواهی؟» جامی، ۱۸۵۸ م. ص ۸۴

۱ - انواع درخواست‌های روزمره

۲ - داد خواهی

۳ - طلب یاری

۴ - شکوه و شکایت

۵ - دعای نبرد با دشمنان

۶ - طلب باران (Eliade, 1995: vol 11, p 489)

همچنین با همان تعریف ارائه شده از حاجت، حاجات معنوی را نیز در یک تقسیم‌بندی به انواع زیر می‌توان منقسم کرد که کم و بیش نزد ادیان توحیدی جنبه‌های اشتراک دارند:

۱ - ذکر و مراقبه

۲ - اعتراف و توبه

۳ - پرستش و حمد و ثنا

۴ - شکر گذاری

۵ - شفاعت خواهی

۶ - تضرع (Ibid)

۷ - وصال خداوند

از این انواع ارائه شده برخی به طور مشخص در ادیان توحیدی مشترک هستند و برخی با تفاوت‌هایی موجود می‌باشند. بدین ترتیب سه راس: خداوند، انسان و حاجت طلبی، مثلثی را تشکیل می‌دهند که می‌توان از آنها با عنوان مثلث سرشت نیایش در ادیان توحیدی یاد کرد و بر اساس آن نمودار شماره ۱ را ترسیم نمود.



نمودار ۱. مثلث سرشت نیایش در ادیان توحیدی

## ۲- تبیین اضلاع نظریه مثلث سرشت نیایش

بدین ترتیب در نظریه مثلث نیایش چنین بیان می‌شود که سرشت هر نیایش دین دارانه در ادیان توحیدی از رئوسی تشکیل شده است که این رئوس مثلثی را تشکیل می‌دهند. بدیهی است که این مثلث اضلاعی نیز داشته باشد که برقرار کننده ارتباط میان رئوس آن است که به بیان آنها می‌پردازیم.

**ضلع اول** این مثلث، خطی است که بین راس انسان و خدا ترسیم شده و از آن با عنوان **سخن یا گفتگو** یاد می‌کنیم. در این ضلع اشاره به دو نکته اساسی لازم می‌نماید:

نخست آنکه، تعبیر سخن و گفتگو برای این ضلع از آن جهت استعمال شده است که این دو واژه دو سر از طیف رابطه انسان با خدا را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب که با توجه به نوع معرفت انسان به خداوند، درجه اخلاص او در نیایش و نیز نوع حاجات طلبی به درگاه خدا، این ضلع در نیایش از سخن گفتن با رب از سوی عبد آغاز شده و به سوی گفتگوی دو طرفه میان عبد و رب در حال تکامل می‌باشد.

نکته دیگر آن است که هر چند در بدایت امر چنین به ذهن خطور می‌کند که این ضلع از نیایش با اراده و تصمیم عبد به سخن گفتن با رب، آغاز می‌شود، اما حقیقت این است که تا اذن پروردگار به آغاز نیایش و دعا صادر نشود عبد حتی تصمیم به سخن گفتن با پروردگار نمی‌گیرد و شاید این امر مهمترین دلیل برای دوری خدا ناباوران از باب نیایش است. چه آنکه جناب مولوی در این خصوص می‌گوید:

گفت، آن الله تو لیبیک ماست	وآن نیاز و درد و سوزت بیک ماست
حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو	جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست	زیر هر یا رب تو لیبیک‌هاست

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

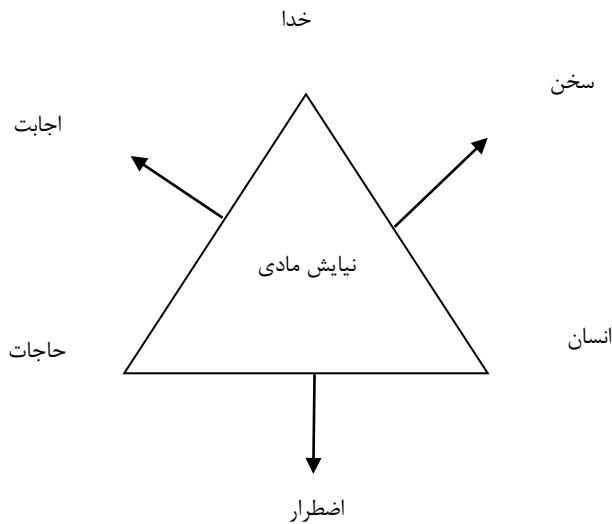
**ضلع دوم**، که میان راس انسان و حاجات برقرار می‌شود، ضلع **اضطرار یا عشق** است. بر اساس نظریه مطرح شده در این ضلع، انسان مجاب می‌شود که در کدام لحظه از زندگی، نیاز به نیایش با پروردگارش دارد و بر اساس آن به نیایش می‌پردازد. هرچند در اکثر انسان ها بُعد اضطرار در این ضلع مطرح می‌شود و آنها برای دریافت حاجتی مادی و گاه‌ها اخروی شروع به نیایش می‌کنند اما در برخی از انسانها نیز این ضلع وجه دیگری به نام عشق به خود می‌گیرد و آن زمانی است که انسان به مرتبه والایی از مقام انسانیت رسیده، احساس هجران و دوری از پروردگار در او شعله ور شده و او، از روی اراده و شهود این شوق، و تنها برای لقای الهی به نیایش می‌پردازد.

**ضلع سوم** که میان راس حاجات و خداوند برقرار می‌شود، به عنوان اوج و انتهای نیایش

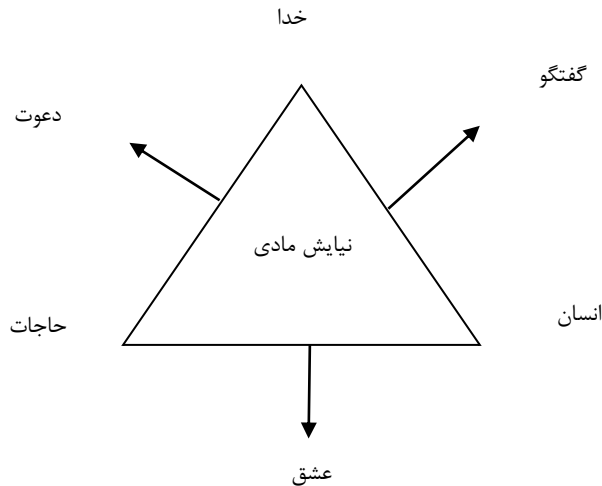
مطرح می‌گردد و آن ضلع اجابت یا دعوت است.

این ضلع نیز بسته به نوع حاجت مطرح شده دارای دو طیف می‌باشد. یا انسان در نیایش خدا را مورد خطاب قرار می‌دهد تا از او درخواست حاجتی (دنیوی یا اخروی) نماید و یا آنکه او را خطاب می‌کند تا با او گفتگو کرده و تنها به وصال او برسد. در نوع اول، پاسخ پرودگار به انسان اجابت درخواست او نام می‌گیرد و در نوع دوم، پاسخ رب به عبد در دعوت از انسان برای لقاء خدا و فنای در ذات باری تعالی متجلی می‌شود. بدین ترتیب سه ضلع مثلث سرشت نیایش را می‌توان در دو شکل ترسیم نمود.

باید گفت که در نظریه مثلث سرشت نیایش اگر دو راس قاعده مثلث یعنی راس انسان، نیت و مرامش از ورود به نیایش طلب حاجات دنیایی باشد، مثلث سرشت نیایش به مثلث مادی یا دنیایی تبدیل شده، اضلاع آن عبارت خواهد بود از: سخن، اضطراب و اجابت. اما اگر انسان با نیتی فراتر از خواسته‌های دنیایی به نیایش ورود کند و توجه اش از درخواست‌های مادی و روزمره فراتر برود، مثلث سرشت نیایش تبدیل به نیایشی معنوی و فرا مادی خواهد بود. یعنی اضلاع مثلث این نوع نیایش عبارت خواهد بود از: گفتگو، عشق و دعوت. (نمودار شماره ۲ و ۳)



نمودار ۲. مثلث سرشت نیایش



نمودار ۳. مثلث سرشت نیایش

### الف) شرح اضلاع مثلث نیایش مادی

بر مبنای آنچه بیان شد در مثلث طراحی شده برای سرشت نیایش در این پژوهش، هنگامی که نوع اول حاجات - یعنی حاجات مادی و روزمره - در راس حاجات قرار گیرد، مثلث مادی سرشت نیایش کامل می‌شود. اضلاع تبیین شده برای این نوع نیایش عبارت خواهند بود از: اضطراب، سخن، اجابت.

بر این مبنا هنگامی که یکی از حاجات روزمره در راس حاجت در مثلث سرشت نیایش قرار می‌گیرد، رابطه میان انسان و آن حاجت بر مبنای نیاز و استیصال تعریف می‌شود. بر اساس آموزه‌های اسلامی این ضلع در مثلث مادی سرشت نیایش، "اضطراب" نامیده می‌شود.

۱) اضطراب حالتی درونی است و زمانی به وجود می‌آید که انسان هیچ وسیله و پناهگاهی برای حل مشکل خود ندارد و دستش از همه راه‌های طبیعی کوتاه شده است. حکیم ترمذی در تعریف مضطر می‌گوید: فالمضطر (هو) الذی انقطع زاده و حمولته، و بقى متحیرا فى المفازة لا یهتدی الی الطریق. (ترمذی، ۱۴۲۲ق. ص ۱۳۵) رشید الدین میبیدی نیز معتقد است:

"مضطر آن است که خود را دست آویزی نداند، و روزگار بر باد داده خود برابر چشم خویش دارد. دست از همه وسائل و طاعات تهی بیند، (میبیدی، ۱۳۷۱. ج ۳، ص ۶۴۰) گفته‌اند: مضطر آن کودک است که در شکم مادر بیمار است و مادر از بیماری وی بی‌خبر. آن کودک در آن ظلمت رحم از آن بیماری بنالد و جز از الله هیچ کس حال وی نداند. رب العزة آن نالیدن و زاریدن وی بنیوشد و به رأفت و رحمت خود در دل مادر افکند تا آن طعام که شفاء کودک در آن بود به

آرزوی بخواهد و بخورد. کودک از آن بیماری شفا یابد." (همان، ج ۷، ص ۲۴۹)

بیان اضطراب به درگاه خداوند به هنگام دعا جایگاه ویژه‌ای در سرشت نیایش‌های ادیان ابراهیمی دارد. به طوری اکثر نیایش‌گران در بخشی از نیایش خود به اضطراب و استیصال خود در طلب حاجتشان اشاره کرده‌اند. در تورات نمونه‌های مختلفی از بیان اضطراب توسط انبیاء الهی و همچنین قوم بنی اسرائیل و پناهنده شدن آنها به خدا و طلب یاری از او در مواقع اضطراب می‌توان مشاهده کرد. (داوران، ۱۰: ۱ - ۱۷) در مزامیر داود نیز نیایش‌هایی که در هنگام اضطراب از جناب داود صادر شده را می‌توان رصد کرد.<sup>۱</sup> در قرآن کریم نیز نمونه‌های بسیاری از بیان اضطراب را در نیایش‌های انبیاء با خدا می‌توان دید.<sup>۲</sup>

هنگامی که رابطه میان راس حاجت و انسان با اضطراب شکل گرفت، انسان وارد مرحله بعدی در سرشت نیایش، یعنی برقراری رابطه میان خود و خداوند شده و ضلع دوم در مثلث مادی سرشت نیایش، "سخن" نام می‌گیرد.

دلیل نامگذاری این ضلع به این نام آن است که از نظر ما در این نوع نیایش، انسان رابطه‌ای را با پروردگار واحد و یگانه برقرار کرده و شروع به بیان حاجتش می‌کند. در این رابطه در طرفی انسان قرار دارد که سخنگو و بیان‌کننده حاجت است و خداوند در طرف دیگر است که از سویی هم اجازه دهنده به برقراری این ارتباط است و هم شنونده حاجات و سخن بنده. اگر خداوند اذن برقراری ارتباط به انسانی ندهد، اساساً آن انسان، برای خداوند جایگاهی در برطرف کردن حاجت و اضطراب خود ندیده و به فکر نیایش با پروردگار نمی‌افتد.

اما پس صدور اذن خداوند برای ورود به نیایش، انسان در مثلث مادی سرشت نیایش، متکلم خواهد بود و خداوند، سمیع و بصیر. بدین ترتیب انسان در این نوع نیایش شروع به ایراد مونولوگی می‌کند، که در آن تمام توقعش شنیده شدن حاجت و برآوردن آن از سوی خداوند کریم است. طبعاً در این گونه نیایش، چون انسان نیازی به شنیدن جواب دعای خود در قالب گفتگویی دو سویه و یا دعوت از سوی پروردگار نمی‌بیند، و اساساً به این نوع گفتگو تمایلی ندارد، بلکه تنها منتظر اجابت حاجت دنیایی‌اش است که برای او ایجاد اضطراب کرده، لذا پروردگار نیز با او دیالوگی برقرار نکرده و طبق خواسته عبد، تنها شنونده درخواست او خواهد بود. اما در همین نوع نیایش که خداوند فقط شنونده حاجت است و نه هدف نیایشگر برای برقراری دیالوگی دو طرفه، نیز ضلع سوم در صورت فراهم بودن شرایط، از سوی خداوند برای انسان جاری می‌گردد.

بدین ترتیب که، طبق آموزه‌های دینی، اگر شخصی در زندگی دچار اضطراب شد - یعنی ضلع

۱. مزامیر، ۵۵: ۱ - ۱۷؛ مزامیر، ۱۱۹: ۹۴ - ۹۶ و ۱۵۳ و ۱۵۴

۲. انبیاء: ۸۳؛ قصص: ۲۱

اول مثلث مادی سرشت نیایش برقرار گردید - و خود را مضطر واقعی و نجات دهنده‌اش را تنها خدا دید و در یک رابطه دو سویه که فقط و فقط دو سمت دارد، یعنی یک سو فقر مطلق و سوی دیگر غنی مطلق وارد شد - یعنی ضلع دوم مثلث مادی سرشت نیایش برقرار شد - برای این شخص تنها با یکبار صدا زدن پروردگار کافی است. یعنی حتی با یک بار خواندن خداوند متعال، ضلع سوم نیایش جاری شده و اجابت شامل دعایش گردیده و مثلث مادی سرشت نیایش برای حاجت این بنده کامل شده و نیایشش مستجاب گردیده و به اصطلاح مستجاب الدعوه خواهد بود.<sup>۱</sup>

اما اکثر نیایشگران به این رابطه دو سویه ورود پیدا نمی‌کنند. هر چند به رابطه‌ای وارد می‌شوند که یک سوی آن انسان و حاجت قرار دارد اما سوی دیگر فقط و فقط خداوند نیست، بلکه دهها عامل دیگر نیز قرار دارد که یکی از آنها هم خداست. این هیچ گاه به معنی اضطراب نیست و در این صورت ضلع اول نیایش کامل نشده و طبعاً ضلع دوم نیایش نیز تکمیل نمی‌گردد و مثلث نیایش مثلثی ناتمام باقی خواهد ماند. لذا می‌توان گفت به صرف داشتن علم به حاجت، نیاز، وجود خدا و... آدمی را به مقام اضطراب وارد نمی‌شود و در نتیجه تمام سرشت نیایش متوجه ذات پروردگار نمی‌گردد. ذکر دو نکته را در شرح اضلاع مثلث مادی سرشت نیایش لازم می‌دانم: نکته اول آنکه در این نظریه حتماً نباید اضلاع به طور صد در صدی صورت بگیرند تا مثلث سرشت نیایش برقرار شود. به عبارت دیگر این گونه نیست که مثلاً اگر کسی اضطرابش به حاجات دنیایی‌اش صد در صد نشد وارد ضلع برقراری ارتباط با خدا نشده و طبعاً ضلع سوم نیز برایش جاری نمی‌گردد بلکه از نظر ما این مثلث در یک طیف قرار می‌گیرد. یعنی شدت و قوت نیایش و نوع رابطه با پروردگار و سرعت اجابت همه به نوع تکامل اضلاع این مثلث بستگی دارد. و گرنه با کمترین درجه اضطراب به حاجات نیز انسان می‌تواند وارد نیایش با پروردگار شود و به همان اندازه نیز از نیایشش بهره‌مند گردد.

نکته دوم آنکه تمامی اضلاع مثلث نیایش می‌تواند در کسری از ثانیه رخ بدهد و نیازی به مکان خاص و حالت خاص و زمان خاص و رعایت ادب خاصی نیست. چه آنکه جناب مولانا در این خصوص می‌گوید:

**هیچ آدابی و ترتیبی مجو هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو**

(مثنوی، دفتر دوم)

۱. اعلم ان الدعاء و السؤال يستدعي باعناً و هو الفقر و الحاجة، و غرضاً و هو حصول ما يحتاج إليه، و ما ينشئ منه الحاجة، و توجهاً به الطلب و الاستدعاء، و لساناً للاستدعاء و الطلب، و إجابةً من الحق سبحانه بها حصول المطلوب المحتاج إليه، فهذه ستة أشياء لا بد من تحقيق كل باقسامه؛ فناری، ۲۰۱۰ م. ص ۵۴۲

اما در عین حال باید توجه داشت که زمان‌های خاص که در آن وعده اجابت دعا داده شده است مثل وقت نزول باران، اماکن محترم که به واسطه‌ای به آنها حرمت داده شده است، مثل زمین کعبه یا سرزمین کربلا و یا محلی مثل کنیسه یا کلیسا که سال‌های سال محل عبادت مردمان محترم بوده است و گناهی در آن رخ نداده، یا حالات خاص که برای آدمی رخ می‌دهد مثل شکسته شدن دل و جاری شدن اشک، و همچنین رعایت ادب در سخن گفتن با خداوند که شیوه همه انبیاء و اولیای الهی بوده است تأثیر دو چندانی در برقرار شدن کامل مثلث سرشت نیایش و اجابت دعا دارد که قابل انکار نیست و در تمام ادیان توحیدی از آنها در ذیل مبحث آداب دعا سخن گفته شده است.

### ب) شرح اضلاع مثلث نیایش معنوی

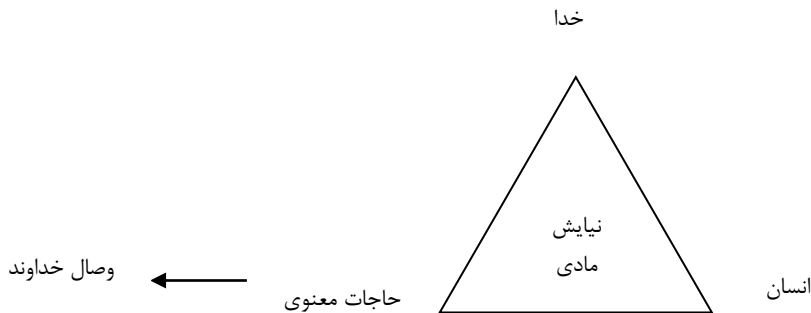
در این بخش نیز به هنگام طرح حاجات معنوی باید به این نکته اذعان داشت که نزدیکی میان پیروان ادیان ابراهیمی بیش از پیش خود نمایی می‌کند. همانگونه که بیان شد طبق اظهار نظر میرچا الیاده (Eliade, 1995: vol 11, p 489) تفاوتی میان پیروان این ادیان در اظهار حاجات مادی به محضر پروردگار نبوده و یا بسیار اندک است. بر همین منوال می‌توان گفت وقتی حاجات در سرشت نیایش از حاجات مادی به حاجات معنوی تغییر می‌کند، تفاوتها اندک شده و به نوعی نگاه تکاملی تبدیل می‌شود.

دلیل این امر آن است که در بحث حاجات معنوی، رویکرد مثلث سرشت نیایش، رویکردی کاملاً عرفانی - سلوکی به خود می‌گیرد. یعنی شخص با فاصله گرفتن از روزمرگی و درخواست‌های روزانه اعم از درخواست‌های مثبت یا منفی که بیان شد، با دیدی فراتر و بلندتر وارد سرشت نیایش می‌شود و خواسته‌هایی فراتر از مادیات در راس حاجت مثلث سرشت نیایش قرار می‌گیرد. و این نشان دهنده ورود شخص به مسیری جز مسیر زندگی دنیایی و روزمره است که از این مسیر با عنوان مسیر سلوک معنوی می‌توان یاد کرد.

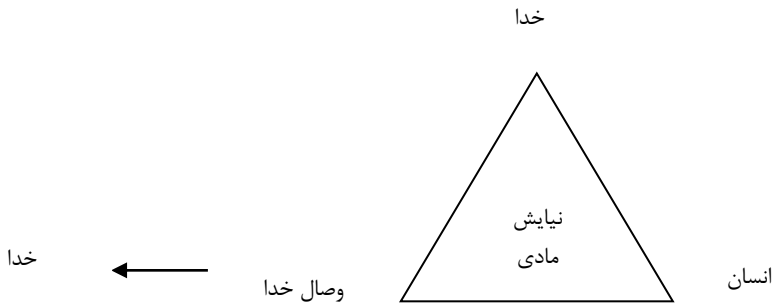
حال شخص هر دین و آیینی داشته باشد، به شرط تحقق راس اصلی مثلث سرشت نیایش - یعنی توحید و صفات خداوند - آنگاه که معرفتش به آن حد برسد که می‌تواند برای حاجاتی فراتر از درخواست‌های روزمره و دنیایی و مادی وارد ارتباط با خداوند شود، نشان از رویکردی متفاوت به نیایش و حتی به زندگی است و می‌توان گفت که این نکته در تمام حاجات معنوی صادق است.

درخواست نیل به بهشت و نعم آن، رهایی از دوزخ و عذاب‌های پروردگار و معاشقه با پروردگار و درخواست لقای او را می‌توان سه حاجت مهم و پرکاربرد در بیان حاجات معنوی در سرشت نیایش بزرگان و پیروان ادیان ابراهیمی ذکر کرد. و از میان این سه نیز شاید مهمترین و

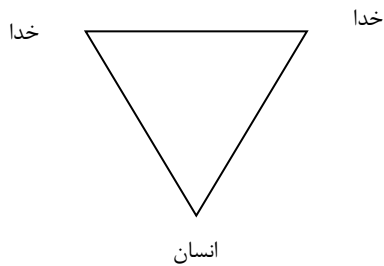
اصلی‌ترین حاجت را بتوان لقای پروردگار دانست. حاجتی که تمام حاجات معنوی دیگر را تحت پوشش قرار می‌دهد. لذا در این بخش تنها به این حاجت یعنی لقای پروردگار می‌پردازیم. این حاجت وقتی در ضمیر بنده‌ای تحقق یافت و هدف زندگی او قرار گرفت و انسان به مرحله‌ای رسید که دانست و باید برای دست یابی چنین حاجت والایی نیایش نماید، تمامی حاجات معنوی دیگر نیز در مسیر رسیدن به آن حاجت، در سرشت نیایش جای می‌گیرد. برای رسیدن به خدا انسان راه ذکر و مراقبه در نیایش را در پیش می‌گیرد. از او می‌خواهد که آرزوی رسیدن به او را دغدغه همیشه‌گی‌اش کند و او را در زمره عاشقان خودش در آورد. گاهی برای صیقل دادن روح و طهارت باطن و آماده سازی جان برای انعکاس نور ازلی محبوبش، در محضر او اعتراف و توبه می‌کند و با تضرع و زاری درخواست بخشش و عفو می‌نماید. و گاهی از آنکه عشق به لقای پروردگار به عنوان آرزویی زیبا در ضمیر و درونش تحقق یافته به محضر او شکر گذاری می‌کند. از او خواهد خواست که با شفاعت او را در کنار خود جای دهد: رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ نِيئًا فِي الْجَنَّةِ. (تحریم : ۱۱) و اساساً تمام نیایش بوی عشق و عاشقی را به خود می‌گیرد. ترس از دوری معشوق، خوف از نرسیدن به معشوق آرزوی وصال معشوق تمامی سرشت نیایش را پر می‌نماید حتی شوق وصول به بهشت و خوف از عذاب خدا نیز در سایه این شوق قرار می‌گیرد. بدین ترتیب در دو راس مثلث معنوی سرشت نیایش خداوند جای می‌گیرد. و در سیر تکاملی مثلث سرشت نیایش هر دو راس به جای قاعده پایینی به بالا رفته و انسان در قاعده مثلث معنوی سرشت نیایش باقی می‌ماند. بنابراین می‌توان سیر تکاملی‌ای برای مثلث سرشت نیایش بر اساس کاربرد حاجت راه، به صورت زیر طراحی کرد: (تصویر شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴)



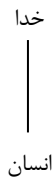
تصویر ۱. سیر تکاملی‌ای مثلث سرشت نیایش بر اساس کاربرد حاجت



تصویر ۲. سیر تکاملی‌ای مثلث سرشت نیایش بر اساس کاربرد حاجت

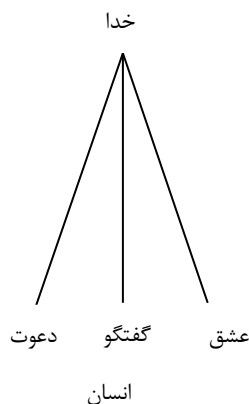


تصویر ۳. سیر تکاملی‌ای مثلث سرشت نیایش بر اساس کاربرد حاجت



تصویر ۴. سیر تکاملی‌ای مثلث سرشت نیایش بر اساس کاربرد حاجت

بدین ترتیب در سرشت نیایشی که حاجت انسان در آن از حاجات دنیایی به سمت حاجت معنوی به نام شوق وصال پروردگار نیل پیدا می‌کند، یک ضلع میان دو راس به وجود می‌آید که می‌توان گفت سه تجلی دارد. تجلی نخست عشق، تجلی دوم گفتگو و تجلی سوم دعوت. از این سه تجلی می‌توان به عنوان سه گام در مثلث معنوی نیایش یاد کرد.



تصویر ۵. سه گام در مثلث معنوی نیایش

عشق گام نخستی است که پس از ایمان به خدا و اقرار به وجود او، سبب شکل‌گیری سرشت نیایش با رویکرد معنوی نزد انسان می‌شود. در شرح عشق نخستین سخنی که باید گفت آن است که عشق آموزه‌ای است که شاید از آن بتوان به عنوان قوی‌ترین حرف مشترک میان همه ادیان ابراهیمی یاد کرد که در اصل مشترک و در رویکردها کمی متفاوت است. عالمان هر یک از ادیان ابراهیمی در خصوص عشق به خدا سخنان بسیاری گفته‌اند و در این میان مهمترین پیام در خصوص عشق و محبت الهی در شاخه‌های مختلف عرفانی این ادیان منعکس گردیده است. (توسلی افشار، ۱۳۸۶، ص ۴)

اما در خصوص گام دوم و سوم یعنی گفتگو و دعوت باید به این نکته اشاره کرد که در بخش حاجات مادی عنوان گردید که نوع سخن گفتن با خدا در سرشت این نیایش‌ها به صورت برقراری مونولوگ میان بنده و پروردگارش است. یعنی گفتگویی یک طرفه که در آن حاجت از سوی بنده بیان شده و نه آنکه خدا در سخن گفتن با بنده بخل ورزد و او را محروم کند، بلکه بنده در خود احساس نیازی نمی‌کند تا با خدا گفتگویی دو طرفه برقرار کرده با او انس گیرد و در یک کلام خداوند حاجت او نیست، لذا در این نوع نیایش‌ها بنده فقط انتظار برآورده شدن حاجت را دارد.

اما وقتی حاجات مادی جای خود را به حاجات معنوی می‌دهند، همانطور که گفته شد دیگر نوع دغدغه بنده به هنگام ورود به سرشت نیایش کاملاً متفاوت می‌شود. در اینجا جنس نیایش از جنس عشق خواهد بود. عشق عبد به رب و بدیهی است دغدغه بنده در این نیایش برقراری ارتباط با خداوند و آرام گرفتن در آغوش پروردگار است. لذا سرشت نیایش از مونولوگی یک طرفه به دیالوگی میان زمین و آسمان، میان عاشق و معشوق، میان عبد و رب تبدیل می‌گردد.

دیالوگی که در هر کدام از ادیان ابراهیمی جلوه‌ای خاص داشته و در هر سه دین نیز از آن سخن به میان آمده است. گفتگویی که در قدم دوم این نوع نیایش جای گرفته و بلافاصله پس از برقراری آن بنده به بارگاه ملکوتی خداوند دعوت می‌شود و سرشت نیایش معنوی تکامل می‌یابد.

## نتیجه گیری

دعا علاوه بر این که در هر سه دین ابراهیمی کلید ایمان است، باب مهمی نیز برای گفتگوی ادیان می‌باشد. از این رو نقاط بسیار مشترکی را می‌توان در این بُعد از ادیان توحیدی یافت و در پاره‌ای از موارد نیز نقاط افتراقی را در بحث نسبت میان نیایش و اعتقادات دینی و کارکردهای نیایش جستجو کرد که این شباهت‌ها و تفاوت‌ها ناشی از تصویری است که هر دین از خداوند و صفات او برای پیروان خود ترسیم می‌کند.

هدف نیایش در هر کدام از این ادیان را می‌توان فنا و یا وصال و همنشینی با خداوند متعال و یا قرب به او و دستیابی به معدن طلای موجود در وجود هر انسان دانست، با این تفاوت که در هر دو دین مسیحیت و یهودیت ذات خداوند، دارای صفاتی صرفاً تنزیه‌ی یا تشبیهی Personal، متشخص و انسان وار معرفی می‌شود، اما در دین اسلام، تعادلی میان صفات تنزیه‌ی و تشبیهی مشاهده می‌کنیم که این امر در سرشت نیایش به وضوح دیده می‌شود.

در برداشتی عامیانه نزد اکثر پیروان هر سه دین، نیایش با خداوند به عنوان دارویی برای جبران ضعف‌ها و عدم تحمل سختی‌ها و پیدا کردن راه گریزی از مشکلات در نظر گرفته می‌شود، که در صورت عدم اثر بخشی این نوع نیایش، عدل خداوند، رحمت او و حتی وجود او مورد سوال قرار می‌گیرد. این نوع برداشت حاصل تصویر غلطی است که از خداوند و همچنین ذات نیایش از سوی بسیاری از عالمان دینی و نیز باورهای اجتماعی در ذهن متدینین هر دین شکل گرفته است. بر این اساس می‌توان نقاط اشتراک و افتراق نیایش را در نزد هر سه دین و مفهوم دقیق نیایش و انواع کارکردهای آن را یافت. طراحی و تبیین نظریه مثلث سرشت نیایش محور اصلی پژوهش حاضر می‌باشد. بر مبنای این طراحی، سرشت هر نیایش دارای سه راس اصلی است که عبارتند از: خدا، انسان و حاجات. برای مرتبط کردن این سه راس با یکدیگر نیز دو راهکار در نظر گرفته شد. راهکار نخست در صورت مادی و روزمره بودن حاجت و راهکار دوم در صورت معنوی بودن حاجت تبیین شد.

در صورت اول مثلث طراحی شده، به مثلث مادی سرشت نیایش تعبیر شد و اضلاع رابط میان رئوس مثلث عبارت شد از: اضطرار (میان انسان و حاجات)؛ سخن (میان انسان و خدا) و اجابت (میان خدا حاجت). در مثلث صورت دوم نیز که راس حاجت جایگاه خود را به حاجتی به نام وصال حق یا خداوند داد، نام مثلث معنوی سرشت نیایش بر مثلث طراحی شده گذاشته شد و اضلاع برقرار کننده عبارت شد از: عشق (میان راس وصال حق و انسان) گفتگو (میان راس انسان و خدا) و دعوت (میان راس خدا و وصال خدا) که در طراحی این نوع مثلث بیان شد که یک راس

در نهایت نیایش حذف شده و مثلث نیایش به دو راس با ضلع رابطی که دو وجه دارد تبدیل می‌شود.

بر مبنای این طراحی در اثنای این پژوهش هر کدام از رؤوس مثلث و اضلاع آن به طور مبسوط شرح و تفصیل داده شد.

بررسی تطبیقی این نظریه در هر یک از کتب آسمانی ادیان توحیدی و همچنین نظام‌های فکری ادیان ابراهیمی بحث دقیق دیگری است که می‌توان آن را در پژوهش دیگری مورد امعان نظر قرار داد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس (ترجمه تفسیری).
- کتاب مقدس (ترجمه شریف).
- کتاب مقدس (ترجمه قدیم).
۱. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی). بیروت: دار الصادر.
۲. برومر، ونسان. (۱۳۹۲). *هنگام نیایش چه می‌کنیم؟*. ترجمه اشکان بحرانی، ویراستار علمی قاسم کاکایی. تهران: نشر هرمس.
۳. توسلی افشار، م. (۱۳۸۶). *عشق در ادیان و ملل و عرفان اسلامی*. زنجان: نیکان کتاب.
۴. توفیقی، حسین. (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر مقایسه ادیان توحیدی*. هفت آسمان، (۲۲)، صص (شماره صفحه استخراج شود).
۵. جامی، عبدالرحمن. (۱۸۵۸). *نفحات الانس*. تحقیق و تصحیح ویلیام ناسولیس و مولوی غلام عیسی. کلکته: مطبعه لیبی.
۶. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). *التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.
۷. حمزه فناری، شمس‌الدین محمد. (۲۰۱۰). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. الحکیم الترمذی. (۱۴۲۲ ق). *ختم الاولیاء*. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. چاپ دوم. بیروت: مهد الادب الشرقیه.
۹. سزواری، ملا هادی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. مقدمه منوچهر صدوقی سه‌ها، تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۱۰. سروش، عبدالکریم. (بی‌تا). *مفهوم دعا* (مجموعه سخنرانی). [قابل دسترسی در آرشیوهای صوتی/تصویری].
۱۱. صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۰). *الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیه*. ترجمه زین‌العابدین کاظمی خلخالی. چاپ سوم. تهران: انتشارات دهقان.
۱۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴. کاکایی، قاسم. (۱۳۷۳). توحید افعالی در قرآن و کتاب مقدس. کیهان/اندیشه، (۵۸).
۱۵. گاندی، مهاتما. (۱۳۹۱). نیایش. ترجمه شهرام نقش تبریزی. چاپ هفتم. تهران: نشر نی.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد. (بی‌تا). مثنوی معنوی. (نسخه‌های مختلف).
۱۷. مهروش، فرهنگ. (۱۳۸۹). مروری برگستره دعا پژوهی. تهران: انتشارات هرمز.
۱۸. میبیدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. نراقی، ملا محمد مهدی. (۱۳۶۹). انیس الموحدين. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۲۰. هایلر، فردریک. (۱۳۹۲). نیایش. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: نشر نی.
21. Eliade, M. (1995). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan.
22. Kant, I. (n.d.). *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Translated by T. M. Greene & H. H. Hudson. Retrieved from [www.marxists.org](http://www.marxists.org).

# Abstracts

## **Investigating the Ontological Components of Prayer in Abrahamic Religions Based on the Doctrine of the “Prayer Essence Triangle”**

*Mehdi Momeni*

### **Abstract**

Monotheistic prayer, unlike polytheistic models that are based on pluralism between humans and gods, represents a reciprocal relationship between humanity and the One God. In this model, faith in the oneness and divine attributes, on one hand, and the presence of the needy human (in material and spiritual dimensions), on the other, form the primary pillars for the establishment of prayer. This research aims to explain the common ground of prayer in monotheistic religions by proposing the theoretical doctrine of the “Prayer Essence Triangle.” This theory is conceptualized with three main vertices: “God,” “Human,” and “Need/Supplication,” and it investigates the three connecting sides of these vertices: “Compulsion/Distress,” “Speech,” and “Response.” The research findings indicate that this triangular structure elucidates the fundamental and shared nature of prayer within the context of monotheistic religions.

### **Keywords**

Essence of Prayer, Monotheistic Prayer, God, Human, Need.

## **An Examination of Moral Teachings in Shahriar's Poetry**

*Diyar Refaei*

### **Abstract**

To understand poets, it is insufficient to focus solely on their biographies and the aesthetic elements of their verses. Delving into their beliefs and sentiments offers a deeper insight into their spirit. The most reliable criterion for examining a poet's disposition is their poetry, which is considered the "offspring of their soul." Some poets, like Ferdowsi and Naser Khosrow, are regarded as exemplars of ethics in Persian literature. Shahriar, an ethics-oriented poet, skillfully and artfully elaborates on moral and didactic themes in his poetry. Although this article does not provide the scope to fully showcase Shahriar's literary artistry, discerning readers will recognize that this masterful poet views "teaching" and providing "pleasure" as two reciprocal and interacting elements of literature, utilizing literature to serve his intellectual ideas. An examination of Shahriar's poems reveals his profound commitment to educating his audience. His most significant educational themes include: combating base desires, abstaining from worldliness, showing kindness and forsaking animosity, modesty, patience, courtesy, generosity, contentment, renouncing greed, humility, and altruism. In this research, the author endeavors to investigate and analyze the moral teachings within Shahriar's poetry and elucidate their prominent characteristics.

### **Keywords**

moral teaching, ethics, Shahriar, virtues of humanity.

## **Investigating the Factors Affecting the Development of Internal Marketing in the Banking Industry (Commercial Bank Case Study)**

*Samira Asadi*  
*Mohammad Mehdi Mozaffari*  
*Babak Haji Karimi*  
*Mahmoud Nourai*

### **Abstract**

Internal marketing is of particular importance today due to its indirect impact on the end customer due to the satisfaction of service staff. Internal marketing is the synchronization of organizational goals with human resources so that the role of human resources in achieving goals is clarified. In the meantime, the issue of ethics in economics and banking is raised, as financial crises in recent years have shown that the goal of utilitarianism in financial institutions, can have potential risks in the banking system and, consequently, society. Therefore, the present study was conducted with the aim of examining the ethics in banking and the factors affecting the development of internal marketing in the banking industry. Analytical-descriptive is a branch of correlation. The statistical population of this study includes the total number of managers, deputies and heads of Tejarat Bank in all branches in Iran is 125. Due to the limited number of members of the statistical population, through the counting method, all The statistical population is considered as a sample. The primary data collection tool in this study was a questionnaire that, to ensure the validity of the questionnaire, the content validity method was used. Then the reliability coefficient or internal stability of the questionnaire based on the data obtained It was calculated using Cronbach's alpha coefficient that the value of Cronbach's alpha coefficient of the whole questionnaire was 94%. It was found to indicate the appropriate reliability of the questionnaire used. Structural equation method and Smart PLS software were used to analyze the data. The results of the study in the field of ethics showed that the ethical teachings in banks have a positive and significant effect on the residents of this system, which reduces their greed and the consequences of corruption in society. Also, the compliance of Sharia and ethics in Islamic banking, in practice, faces obstacles that may lead to deviations from the goals of ethical Islamic banking. On the other hand, the results showed that the results showed that 4 dimensions, norm, strategic, executive and process have a positive and significant effect on the development of internal marketing.

### **Keywords**

Ethics in Banking, Islamic banking, internal marketing, Normative, Executive, Strategic.

## **Bioethics and its relationship with cryonics from a jurisprudential- legal perspective**

*Fatemeh Mahdavi*

### **Abstract**

Mankind is always in the pursuit of immortality, and medical science is one of the sciences that thinks about human health and immortality. One of the emerging issues in medicine is freezing and frostbite. By freezing the human body, this science tries to revive the human body after several years, and there are also centers in some countries of the world that promise to freeze the human body and bring it back to life after many years. One of the most important ways to create common standards of biomedicine is the unification of the principles of biomedicine in the framework of human rights. Assuming the role that human rights play in this global ethic of cultural pluralism, it seems like an appropriate strategy. In addition to the generally emerging standards, there is a broad consensus on the emergence of two specific issues: cell chain intervention and human cloning. This article is prepared in a descriptive-analytical method and deals with the issue of permissibility and impermissibility of this method and also, if it is permissible or not, deals with its legal jurisprudential effects and consequences. The result is that with the assumption of permission and the presumption that the frozen person is alive, the effects of death, marriage, execution of will, expiration of debts and contracts or contracts are not enforceable, and in similar circumstances such as absenteeism, including the appointment of a trustee. Those who believe in the impermissibility of the verses "prohibition of induction in death" and "sanctity of self-murder" in the tradition have argued for narrations in this field as well as for the narrations of impermissibility of self-harm as well as the rule of reason. Those who believe in the permissibility of the verse "I am the resurrected, but I am the resurrected of all people" in the Sunnah have relied on narrations such as "no harm and no harm in Islam" and also by the rule of reason. The arguments for a cryonic license are stronger than the arguments for a non-license when the conditions are met.

### **Keywords**

Cryonics, Bioethics, Permission and impermissibility, jurisprudential-legal consequences, ]human simulation.

## **The explanation of the position of Human dignity right violator behavior in criminalization**

*Fatemeh Masrour*

*Mohammad Taqi Fakhlaie*

*Hossein Naseri Moghaddam*

### **Abstract**

The accepted criteria of criminalization are different in legal systems because in the process of criminalization, we are not faced with one principle and criteria, but several criteria and principles in turn play a role in the criminalization process. Therefore, in justifying the criminalization of a behavior, several criteria may be considered by the legislator, such as preserving human dignity, protecting moral values, denying harm, preserving fundamental interests, establishing social order and implementing criminal justice, etc.

Dignity is not only a religious value but also as a universal human value that is deeply emphasized in religious teachings including the Qur'an and in the world arena in the first half of the twentieth century with the issuance of the Declaration. Recognized by the Universal Declaration of Human Rights.

Human dignity is the basis for the formation of two attitudes of morality and perfectionism on the basis of criminalization of legal systems. Dignity is not only a religious value but also a universal human value. In the view of morality, the violation of social values and in the view of perfectionism, in addition, the violation of moral values and damage to human personality and human character can also be criminalized, which can be done through legal requirements and guarantees of performance in politics. Criminal protection.

Human dignity is one of the pervasive values of this world, which in the process of criminalization and criminal proceedings, also prevents unnecessary interference with criminal law, and in fact, by providing criteria and criteria such as the prohibition of cruel and disproportionate punishments as well as the prohibition of double punishment, torture And the instrumental use of human beings has limited the criminal rule of governments.

In a dignity-based criminal policy, the interaction of human instinct with the rules of criminal policy is evident in all stages from the stage of criminalization to the execution of punishment and restoration of dignity.

In the present article, while explaining the concept of human dignity and explaining its limits, an attempt is made to study the perspective on criminalization of behaviors that violate dignity, its principles and documents.

### **Keywords**

Islam, Criminalization, Criterion of crime, Dignity, Behaviors that violate dignity.

## **Compatibility of the theory of virtue with religious ethics**

*Jafar Morvarid  
Javad Raqavi  
Zahra Hosseini*

### **Abstract**

The important issue raised in this study is that the ethics of virtue can be the best and most consistent explanation of religious ethics. To achieve this, first the theories of normative ethics deontological ethics and purposefulness and virtue - are explained and compared. The superiority of the theory of virtue over the two clearly competing theories is explained by the explanation of virtue-based ethics, each of its main components such as: virtue, happiness, intention, practical wisdom, moral model and middle ground. In continuation, some components of religious ethics - such as theism and resurrection, cultivation of inner property and self-improvement, the position of moral model in religious ethics, the role of intention in religious ethics, the middle of the straight path or the way of salvation, etc. - are examined. Also, considering the closeness of the subject and the end of morality of virtue and religious morality - in the order of self-knowledge and happiness - it can be concluded that their morality of virtue and religious morality is their view of evolutionary and transcendent moral agent. It is also possible to provide the ground for the compatibility of these two morals with religious color and divine direction to the end - happiness - in the morality of virtue.

### **Keywords**

Theory of virtuality, Virtue, Happiness, Religious Ethics.

## **economic effort and resist economic essentials and investigation of its bases from point of view Quran and traditions with regarded to challenges and distinctions**

*hamed fathaliyani*

*hamid hosseini*

*Ali Hussein Ehteshami*

### **Abstract**

The point of view of Islam and thinking of Islamic economy about the economic effort not only positive but also it seemed such ideal that every time rooted at soul and heart of authorities and followers of this school. The article ,that was investigated by bases of economic effort from point of view of Quran and traditions ,though it seemed primary but it can be innovative and solver. It is notified that the grower and healthy economy from point of view of holy Quran ,could base on principals and bases that we will point them : 1- recognition and foresight about economic affairs that to be skilled in divine law.. 2-to reason 3- manifestation of monotheism in economy4- to accept Eschatology 5-manifestation of worship Allah in economic affairs 6-to interfere State at economy 7-justic at economic affairs 8-Donation 9-moderation at affairs 10-lack of wasting. Other part of the article is, investigation of spaces of economic efforts from point of view of Islamic traditions , that we will point of them.it consist two parts economic deviation sand economic Morales A; economic deviations consist of usury wastefulness, wasting, transaction , moderatio B: economic Morales: loan, legitimate, forbidden, aliment, voluntary alms ,donation ,contentment, beneficence, generosity ,in necessity ,poverty, to become rich ,wealth ,economic effort .i want to pay to some important methods that be used by Islamic researchers and so want to pay methods of inference of Islamic economy graduates that are suitable with Islamic jurisprudent culture principals. economic Morales ; is one of the part of Islamic graduates that shows growth components and economic expansion and general welfare and from other side it shows methods and comparison elements with mischiefs and to healthy economic efforts too .and so provide necessary field to intellectual growth and eternal felicity for human. As well at the article, I will prove relation between moral and economy and then to criticize of principals of capitalism that it separate from another. Then I want to investigate more important the elements of economic Morales in three parts: product, distribute consume . In other part ,I want to state about these matters: Morales manners of work and product, Morales the roles of intellectual values in economic growth , to clarify methods of cultural comparison with fields and marks of poverty and multiply ,to clarify governor principals at trade Morales , scales of determination of models of consume. The first step for motivating to economic efforts and resistant economy, is having effortant moral and that moral of people further belonged to his culture.

### **Keywords**

economic effort, resist economic, Quran, traditions ,challenges, distinctions.

## **Ethical Assessment of Internal Armed Conflicts with a focus on the Statute of the International Criminal Court and the procedure of the former Yugoslav Court**

*Mohsen Emari  
Mehdi Hatami*

### **Abstract**

War crimes are one of the most important examples of international crimes and, as a moral anomaly, are within the jurisdiction of the International Criminal Court. As long as it has been criminalized in Article 8 of the Statute of the International Criminal Court, it has undergone a long process. In general, the Statute of the Court exceeded the limits of the customary international law on war conflicts in significant and perceptible cases and imposes new obligations on States Parties. In addition to the criminalization of certain acts related to the war in international armed conflicts, the crimes committed in conflicts within the countries have also been sanctioned. By 1949, International humanitarian law has not considered to internal armed conflicts, and up to 1977, no independent treaties were drawn up in this regard. It can also be found in the absence of a comprehensive definition of non-international armed conflicts. However, in the 1990s, The International Criminal Court for the former Yugoslavia defined a definition, while reflecting the custom of its time, influenced the development of the future custom. In this paper, The formation of resources and bases governing internal armed conflicts and its gradual and moral development will be assessed on the basis of humanitarian criteria by the library method and using fishing tools, and will show that the procedure of the Court The former Yugoslav penal code, followed by the drafting of the 1998 Statute of the International Criminal Court. And the inclusion of these crimes in the scope of war crimes has created and developed a great moral transformation in relation to the development of rights related to these conflicts.

### **Keywords**

Moral assessment, Internal armed conflicts, International Criminal Court, International Criminal Court for the former Yugoslavia, Criminalization.

## **Iranian social ethics in the Safavid Era from Chardin's point of view**

*Seyed Javad Abedi Shahri*

*Ali Akbar Kajbaf*

*Morteza Dehghannejad*

*Mohammad Ali Chelongar*

### **Abstract**

The subject of this research is the social ethics of Iranians in the Safavid period from Chardin's point of view. Individual and social ethics are an important part of the public culture of any society. Social ethics, on the other hand, has a profound effect on the personality of any nation throughout history. According to many thinkers of the 220-year period of the Safavid rule, it has left an undeniable impact on the culture of the Iranian people, and with a little reflection, its effects on the lives and moods of the Iranian people can be discerned. The Safavids made significant changes in Iranian culture by formalizing the Shiite religion and trying to spread Shiite teachings. Chardin, a French jeweler, has written his observations and information about Iran and Iranians with great care, which historians believe is one of the main sources of knowledge of the Safavid period. Therefore, examining the historical background of the social ethics of the Iranian people in the current era requires a correct understanding of the process of formation of this issue, especially in the Safavid era. This research seeks to study the social ethics of Iranians in the Safavid period using descriptive-analytical method and based on library resources, especially Chardin's travelogue, in order to provide a better understanding of Iranian society in the current era. The achievement of this research shows that the Safavid rule, in addition to the lives of the people of that time, has so far had an undeniable impact on our social behavior and ethics. The results of this research are applicable to most fields of humanities, especially history and ethics.

### **Keyword**

Social ethicsm Safavid, Shia, Travelogues, Chardin.

## **Shame and crime prevention from the perspective of criminology and Islamic ethics**

*Mohammad Ali Haji Dehabadi  
Abdul Wahab Karimi*

### **Abstract**

one of the important issues in the two areas of criminology and Islamic ethics, is shame , which it's effects in preventing of abnormal and criminal behaviors are emphasized in both areas of knowledge; Nevertheless, a careful look at the fundamentals and findings of criminology and the teachings of Islamic ethics can reveal the subtle differences between the two in this area, namely the effect of shame on crime prevention. The present study tries to investigate this issue with a descriptive-analytical method. The findings of this study indicate that despite the commonalities of shame in terms of nature and principle of crime prevention, there are significant differences between these two areas of knowledge in terms of scope, scope of deterrence, factors and components, as well as in terms of quality and effectiveness.

### **Keywords**

Shame, modesty, deterrence, prevention, control, shame, crime.

## **Investigating the esoteric meaning of " Pure and impure" and its role in morality**

*Mohammad Rasool Ahangaran  
Fatemeh Ansari*

### **Abstract**

Material schools, sages, philosophers and mystics have expressed different principles and methods in ethics and the way to attain virtues and overcome vices. But the real way to achieve Crimean morality, which is not seen in other moral schools; Purity is in the true sense of the word. According to the teachings of Islam, only purity is the cause of happiness and salvation and the source of human growth and development. The study in the verses and hadiths shows that the truth of purity is Recognition of Imam (as). Therefore, the basic element of morality is knowledge of the Imam, and the more a person knows about the Imam, the more will be created Crimean morality. This study, with a new look, while examining the esoteric meaning of purity and impurity, explains the opposition between the two and proves that the truth of purity is only the guardianship of Imam(as). And since impurity in the original sense is Apparent anti-purity, and in the second sense it is Inner anti-purity, it is nothing but the enemies of the Ahl al-Bayt (PBUH). Therefore, the perfection of morality is in the guardianship of the Ahl al-Bayt (AS), and achieving this important thing without guardianship will have no meaning and this is the issue that causes the evolution of morality.

### **Keywords**

purity, impurity, Recognition of the Imam, Ahl al-Bayt (AS), ethics.

## **Consistency between Contractualism and Rule-Utilitarianism on Parfit and its valuation**

*Seyed Taghi Agha Miri  
Seyed Ahmad Fazeli  
Mohsen Javadi*

### **Abstract**

Utilitarianism and contractualism throughout its life have enjoyed a variety of readings in new and old societies among utilitarians and contractualists. The ancient utilitarians have different readings of classical and act-utilitarianism, and rule utilitarianism treats the two differently. Parfit utilitarianism is not only different from other forms of utilitarianism, but also distinct from normative utilitarianism, rooted in the principles of general principles based on his rationality, objectivism, and anthropology. He has the same view of contractualism. Parfit says: A) Agreed general moral principles, B) followed the rational principles that people agree on. Principles must be chosen that can be rationally formulated so that no one can easily dismiss it. This kind of contractualism wants to show, firstly, the existence of moral knowledge and, secondly, the objectivity of moral values and propositions by relying on rationality. Parfit tries to build utilitarianism and contractualism on the maximum of rationality.

### **Keywords**

Contractualism, rule - utilitarianism, Social contract, utilitarianism.

## **Alignment Model Design of Individual-Organizational Interests (The Case Study of Bank Melli Branches in Golestan Province)**

*Amir Hossain Amir Khani*

*Mohammad Reza Tat*

### **Abstract**

The aim of the present study is to design a model for aligning the individual-organizational interests in Golestan's Bank Melli Branches. In this study, exploratory sequential mixed method is applied as research approach. This research, due to applying sequential mixed method in terms of identifying components and screening management experts who had outstanding experiences and researches related to the human resource management field, using Delphi Technique, 20 people were investigated and polling conducted through snowball sampling method and also process modeling was done. Statistical population included all the Golestan's Bank Melli employees that were 98 people. Quantitative part was surveyed by using structural equation model and SMART-PLS software. This research enjoys researcher-made questionnaire as a data collection tool for alignment index of individual-organizational interests. The results demonstrate that the most important component is alignment of individuals' goals sharing factor in organization goals with relative weights of 0.985 ranked first and management based on values ranked at the last position with relative weights of 0.718. Also, there is significantly a meaningful relationship between structural, behavioral, process, and contextual factors.

### **Keywords**

Alignment, Individual Interests, Organizational Interests, Bank Melli, Golestan Province.

## **moral challenge and responsibility of caspian's oil and gas unilateral usage**

*Soheil Asgharzadeh  
Abdul Karim Shahidar*

### **Abstract**

After the collapse of the Soviet Union, Iran faced with new neighbors in this region; the neighbors who actually had no intention to adhere to their previous country's commitments and this issue is important in ethic and international rules aspects. However, the exploitation of the seabed and under seabed reserves of the Caspian Sea has been among the unsolved problems yet. Furthermore, no agreement has been made about sharing such resources in the recent convention in Aktau. Despite considering Caspian as a sea or lake, the principles of international law like procedures of the countries and the principles of the international trials and doctrines do not confirm any unilateral use of gas and oil resources of this sea by the countries; on the other hand, the mentioned convention emphasizes the requirement of making a separate agreement about the seabed and under seabed resources of this sea which also suggests the requirement of making a comprehensive agreement among these countries. Nevertheless, what is actually observed is the exploitation of these resources by all countries bordering the Caspian Sea without considering the benefits of the other countries. In this regard, Iran has the most passive position. It is obvious that the countries in the Caspian border shall determine their objectives by applying the principles of international law and new geopolitical changes and make a comprehensive agreement about oil and gas resources. Before considering this significant affair, a comprehensive use of these resources is not allowed based on the international law and will arise international liability that is affected from universal ethics.

### **Keywords**

oil and gas of Caspian Sea, common resources, Caspian contracts, Aktau convention, ethic challenges.

## **An Analysis of the Impact and Role of hosn and ghobh Intellect in Ethics**

*Hormoz Asadi Koohbad*

### **Abstract**

Intellectual admiration and rebuke is one of the foundational issues of human thought that has always been one of the cornerstones of dialogue.

The struggle between Socrates and Plato with the Sophists was centered on whether there were firm principles for measuring the truth.

In Islamic thoughts too, the basis of the controversy between Asharite thought and Justice has been the belief in the rational admiration of things that until the time of Ibn Sina all thinkers believed in the essence and reasonableness of good and evil.

But then some took a different approach, although the origins of these discussions in theology were in the discussion of the attributes of transcendency, and theologians of the both thought argued to prove their theory. But its role and impact in other sciences such as ethics and moral philosophy is undeniable. The importance and necessity of this issue is that the denial at the good and the inherent evil of the verbs eliminates the eternal foundations for moral and ethical affairs and will lead to moral relativism. So these two theorems are at the root of all human ethics and additionally make sense in the light of this theory of moral responsibility, so this research has examined this important analytically and descriptively.

### **Keywords**

reasonable good and evil, ethics, relativism, inherent, adlie, Mutazilites.

## **Ethical Research**

*The Quarterly Journal*

*Vol. 11, No. 3, Spring 2021/ No: 43/ 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.*



فرم اشتراک مجله علمی " 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): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۷۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۵۰۰/۰۰۰ 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 ۰۲۵ - ۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.