



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

سال سیزدهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۲

شماره پیاپی ۵۱

---

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: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان

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: ۳۲۱۰۳۳۶۰، 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 سیزدهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۲

شماره پیاپی ۵۱

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

### راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh\_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
  - الف. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
  - ب. مقدمه و نتیجه‌گیری.
  - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
  - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگانهر 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 سیزدهم، شماره سه، بهار ۱۴۰۲، شماره پیاپی ۵۱

- ۵ / خشیت الهی: ملاک علم، عالم و دانشگاه اخلاق‌مدار / پارسا ارباب
- ۱۷ / ارائه الگوی تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی کودکان (مطالعه موردی: مدارس هوشمند استان کرمان)  
فاطمه اعتمادی / فهیمه باب الحوائجی / سیدعلی حسینی المدنی
- ۳۷ / نقد کازانتزاکیس بر اخلاق مسیحی با تکیه بر مؤلفه‌های عشق، آزادی و عدالت  
محمدحسن بزرگر / ارسطو میرانی / محمدعلی میر
- ۵۵ / مبانی و احکام فقه تربیتی اسلامی در حیطة تعلیم و تعلم  
عیسی بهرامی / عباسعلی حیدری / محمود قیوم زاده
- ۷۱ / ارائه الگوی معادلات ساختاری تاثیر تجربه حسی برند بر ارزش ویژه برند با تاکید بر نقش میانجی دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری مشتری در بازار محصولات آرایشی  
ابوالقاسم غلامرضا تهرانی / هوشنگ اسداله / سراج الدین محبی / شهریار عزیزی
- ۸۵ / بررسی مفهومی و مصداقی استقامت در قرآن و سنت با تأکید بر اقتصاد مقاومتی  
سیدمحمدعلی حسینی فر / جعفر تابان / محسن طاهری
- ۱۱۵ / الگوی رفتار شناسی معامله‌گران در بازار سرمایه  
رضا خضری / عسگر پاک مرام / رسول عبدی / نادر رضایی
- ۱۳۹ / بررسی تحلیلی نظریه خشونت در اندیشه سیاسی کارل اشمیت  
صمد ظهیری / ستار زنگنه تبار / رضا نصیری حامد
- ۱۶۱ / وظیفه مردم در مقابل حکومت از نگاه حضرت یوسف و امام علی (علیهماالسلام)  
بی بی سعیده شمع ریزی / سید حمید شمع ریزی / شهربانو مهینی
- ۱۸۵ / تاثیر خودگویی مثبت بر میزان خودکارآمدی دانش آموزان دختر دوره ابتدایی  
شهرزاد کمال خانی / فاطمه ناصری / محمد آرمند
- ۱۹۹ / بررسی جایگاه نظریه تناسب وجودی در مباحث فلسفه اخلاق / محمدعلی مبینی
- ۲۱۵ / طراحی مدل ارزیابی اخلاق سازمانی در صنایع کوچک و متوسط  
علی مهدیزاده اشرفی / مجید جهانگیر فرد / تورج مجیبی / نسرين جمالی منفرد
- ۲۳۷ / بررسی چگونگی تأثیرگذاری ادبیات در شکل‌گیری باورهای اخلاقی کودکان و نوجوانان  
نازفر ناظم / حسین آقاجانی مرسا / علی باصری
- ۲۶۳ / جایگاه کرامت انسانی در فقه جزایی و مقارنه آن با حقوق کیفری ایران  
علی امیرمحمدی / محمود قیوم زاده / نادر مختاری افراکتی
- 1-13 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶ - ۵

## خشیت الهی: ملاک علم، عالم و دانشگاه اخلاق‌مدار

پارسا ارباب<sup>۱</sup>

### چکیده

این مقاله بر خشیت الهی متمرکز است و آن را به عنوان کلید اصلی و ملاک حقیقی و بنیادین علم، عالم و دانشگاه اخلاق‌مدار، هدفگذاری می‌کند. بر این اساس، شناسایی پژوهش‌های کلیدی مرتبط جهت فراهم سازی مبانی نظری با نقطه نظر تحلیل محتوا، سنتز و تفسیر، هدفگذاری شده است. به واسطه پایگاه‌های معتبر در دسترس، مقالات معتبر با محوریت خشیت الهی به واسطه رویکرد گلوله برفی یا زنجیری، مورد جستجو و شناسایی قرار گرفته‌اند. خشیت الهی یا خداآوری و خداترسی، مفهومی بنیادین و راهگشا در سیر و سلوک و بندگی مبنی بر تسلیم، تعظیم و تکریم منسوب به عظمت و مهابت خداوند متعال و هم‌چنین خودباختگی، افتادگی و فروتنی منتج از علم و معرفت حقیقی و راستین است. مراد از عامل تحقق بخش خشیت، معرفت علمی متبلور در باور و عمل است که تلقی از آن، علم اخلاق‌مدار و عالم به آن، عالم اخلاق‌مدار به عنوان پیش‌نیاز دانشگاه اخلاق‌مدار است که با مختصات و ویژگی‌هایی که دارند، بینشی وسیع را عرضه داشته و در خدمت سعادت بشریت خواهند بود. این چنین، علم، عالم و دانشگاه اخلاق‌مدار، خشیت آفرین، تزکیه کننده، هدایت آفرین، مسئولیت‌پذیر، عمل‌گرا، پاسخگو، جامع‌نگر، تخصصی، نافع، فرازمان، فرامکان، یقینی و اصیل و در یکپارچگی با ایمان به مفهوم درک معنای جهان خواهند بود.

### واژگان کلیدی

خشیت، معرفت علمی، اخلاق، آموزش عالی، دانشگاه.

۱. استادیار دانشکده شهرسازی، دانشکدگان هنرهای زیبا دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: parsaarbab@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۶/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۷

## طرح مسأله

اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، نقشی اساسی در تحصیل علم و معرفت عمیق و اصیل داشته و زمینه‌ساز سعادت و اکتساب مراتب قرب الهی است (رجبی و کربلائی پازوکی، ۱۴۰۱). مقوله اخلاق در دانشگاه به عنوان نهادی کلیدی و نقش‌آفرین در توسعه پایدار جوامع و همینطور تربیت و آمادگی نیروی انسانی شایسته، کارآمد و دارای مهارت، بسیار حائز اهمیت است (باقریان فر، ۱۳۹۸؛ طالبی و دیگران، ۱۳۹۹). اخلاق و زیرمقوله‌های آن شامل نیکی نیت و رفتار، محبت و حسن ظن، تواضع و گذشت، میانه روی و مدارا و وقت شناسی و نظم، به عنوان یکی از الزامات دانشگاه است (نادری و دیگران، ۱۳۹۹). دانشگاه اخلاق مدار به عنوان یکی از ارکان اساسی جامعه پایبند به اخلاق، چشم‌اندازی است که تحقق آن در سایه حرکت جمعی، مرکب از اساتید، کارمندان و دانشجویان، و چندبعدی، شامل فردی، اجتماعی، آموزشی و پژوهشی، در مسیری منضم به عواملی چون صداقت، امانت داری، احترام به حقوق یکدیگر، مسئولیت‌پذیری و رعایت انصاف و عدالت، میسر و ممکن خواهد بود (سلکی چشمه سلطانی و جعفری، ۱۳۹۸). ایفای نقش‌های کلیدی آموزش، پژوهش، خدمات، کارآفرینی و ارزش‌آفرینی دانشگاه‌ها کاملاً تحت تاثیر اخلاق حرفه‌ای به عنوان عامل تنظیم‌کننده روابط در سایه حفظ و اشاعه ارزش‌ها و در نتیجه مبنای تصمیم‌گیری، ارزشیابی و نظارت است (گل محمدی و تقی زاده، ۱۳۹۹).

توجه به اخلاق در دانشگاه و ارتقاء اخلاقی دانشگاه به عنوان نهادی که علاوه بر تولید علم و فناوری، نهادی تربیتی و انسان‌ساز است، بسیار حائز اهمیت است (وجدانی، ۱۳۹۵؛ مشایخ و دیگران، ۱۳۹۸). در دهه‌های اخیر، تلاش‌های بسیاری در خصوص ارتقاء اخلاقی دانشگاه‌ها به واسطه شیوه‌ها و ابزارهای مختلفی چون تدوین قوانین و آئین‌نامه‌های اخلاقی و نظارتی انجام شده است که در عین حال، نیازمند بسترسازی و فراهم آمدن شرایط مورد نیاز برای تحقق هستند (چیت‌ساز و دیگران، ۱۳۹۸). تهیه نظام نامه اخلاق آموزش، افزایش توانمندی‌ها و شایستگی‌های حرفه‌ای اعضای هیات علمی و مدیران و هم‌چنین توجه به رعایت اصول اخلاق حرفه‌ای در تدوین آئین‌نامه‌ها و ضوابط، از جمله مصادیق قابل توجه در این زمینه با هدف مشخص ساختن حدود و ثغور وظایف و حقوق و متعاقباً ظهور و بروز کنش عقلایی مناسب، هدفمند و هماهنگ در اجرای مسئولیت‌های حرفه‌ای هستند (سرسنگی، ۱۳۹۸).

با این حال، روح، متر، میزان، معیار و ملاک کلیه تلاش‌های فردی و جمعی و اهتمام نهادی در زمینه اخلاق‌مداری در هر بستر و زمینه‌ای از جمله دانشگاه و آموزش عالی در یک جامعه توحیدی و همینطور منضم به فرهنگ و ارزش‌های دینی، خداآوری و خداترسی در سایه معرفت اصیل و الهی است. از این رو است که مقاله حاضر بر خشیت الهی متمرکز است، مفهومی که در پژوهش‌های متعددی نیز مورد توجه گرفته و هم‌چنان مورد تاکید است (جوادی آملی،

۱۳۶۹؛ آریان، ۱۳۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹؛ آرام، ۱۳۹۰؛ طیب حسینی، ۱۳۹۲؛ بادپا، ۱۳۹۴؛ رضایی اصفهانی و امینی، ۱۳۹۴؛ سلحشور، ۱۳۹۷؛ علی حکیم، ۱۳۹۷؛ منصوره آل‌هاشم و دیگران، ۱۳۹۷؛ رستمی نسب و دیگران، ۱۴۰۰). در این میان، وجه تمایز و رویکرد اختصاصی این مطالعه، هدفگذاری و واکاوی خشیت الهی به عنوان کلید اصلی و ملاک حقیقی و بنیادین علم، عالم و دانشگاه اخلاق مدار است. این مهم، مبتنی بر جهت گیری و روش پژوهش، نخست به واسطه تبیین معنا و مفهوم خشیت الهی و متعاقبا تحقق خشیت الهی به واسطه معرفت علمی دنبال می‌شود تا از این طریق، مختصات و ویژگی‌های علم اخلاق مدار و عالم به آن یعنی عالم اخلاق مدار که پایه و اساس اخلاق‌مداری در نظام دانشگاه هستند، مورد مذاقه و بحث قرار گیرد.

### روش تحقیق

پژوهش حاضر ابتدا شناسایی پژوهش‌های کلیدی مرتبط را جهت فراهم سازی مبانی نظری شامل مفاهیم و دیدگاه‌ها با نقطه نظر تحلیل محتوا و سنتز، هدفگذاری کرده است که نقطه شروع خوبی را برای همه علاقمندان به مطالعه یک حوزه به خصوص، خشیت الهی در ارتباط با اخلاق‌مداری علمی و دانشگاهی، فراهم می‌سازد. ارزش افزوده این مرور هدفمند و متعاقبا محتوای منتج از آن به واسطه دلالت‌ها و تفاسیر، کشف نواحی مورد نیاز برای انجام تحقیقات مصداقی و کاربردی آتی خواهد بود. بر این اساس، تلاش شده است تا به واسطه پایگاه‌های معتبر در دسترس شامل «پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی»، «پرتال جامع علوم انسانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی»، «پایگاه مجلات تخصصی نور»، «بانک اطلاعات نشریات کشور مگیران» و «جویشگر علمی فارسی علم‌نت»، مقالات معتبر با محوریت خشیت الهی مورد جستجو و شناسایی قرار گیرند. در عین حال و مبتنی بر هریک از مقالات مورد شناسایی، رویکرد گلوله برفی یا زنجیری نیز با هدف تکمیل شدن مجموعه مورد استناد و ارجاع، مورد توجه قرار گرفته است.

### تبیین معنا و مفهوم خشیت الهی

خشیت در معنای لغوی معادل ترس، خوف و هراس منسوب به عظمت و مهابت و بیم از عظمت خداوند است (دهخدا، ۱۳۸۸؛ عمید، ۱۳۹۰). این واژه که دلالت بر خوف و زعر دارد از ریشه خشی است که در ۱۶ ساخت مختلف، مجموعا ۴۸ بار در قرآن کریم به کار رفته است (سلحشور، ۱۳۹۷). در عین حال، برخی معتقدند که خشیت با خوف متفاوت است. خوف در جایی به کار می‌رود که ترس از خطر و متعاقبا ضرر که می‌تواند با تاثر و اعتقاد قلبی نیز همراه نباشد، موضوعیت دارد. در مقابل، خشیت به حالت از خودباختگی، کوچکی و افتادگی همراه با بیم در مقابل عظمت و جلال که به باوری قلبی متصل بوده و می‌تواند با ترس از خطر و ضرر نیز همراه نباشد، اطلاق می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹؛ پسندیده، ۱۳۹۹). در واقع، خشیت، ترسی همراه با

تعظیم از روی علم و معرفت است که انسان را به فروتنی وا می‌دارد، اما خوف، واکنشی غریزی و طبیعی به امکان تحقق امری ناخوشایند یا از دست رفتن امری خوشایند است. در خصوص استنباط تفاوت میان این دو واژه با استناد به قرآن کریم می‌توان گفت که خوف به عنوان امری طبیعی و غریزی در مواجهه با غیر خدا به پیامبران نسبت داده شده است، اما خشیت، متأثر از نظارت الهی بوده و هیچ گاه در برابر غیر خدا به ایشان منسوب نیست (طیب حسینی، ۱۳۹۲؛ شکوهی تبار و سلیمی، ۱۳۹۹). خداوند متعال در آیه ۱۳ سوره مبارکه توبه از قرآن کریم می‌فرماید:

«أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدءُكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ اتَّخَشَوْهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» «آیا با قومی که عهد و پیمان خود را شکستند و اهتمام کردند که رسول خدا را (از شهر و وطن خود) بیرون کنند قتال و کارزار نمی‌کنید؟ در صورتی که آن‌ها اول بار به دشمنی و قتال شما برخاستند، آیا از آن‌ها ترس و اندیشه دارید؟ و حال آن که سزاوارتر آن است که از خدا بترسید اگر اهل ایمانید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷).

در آیه ۱۹ سوره مبارکه نازعات از قرآن کریم نیز آمده است:

«وَأُهِدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى» «و تو را به راه خدا هدایت کنم تا بترسی (و به درگاه عظمت و قدرت او خاشع و فروتن شوی)» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷).

هم‌چنین، در آیه ۱۵۰ سوره مبارکه بقره، خداوند متعال می‌فرماید:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حِجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» «و از هر جا و به هر دیار بیرون شدی روی به جانب کعبه کن و شما مسلمین هم به هر کجا بودید روی بدان جانب کنید تا مردم به حجّت و مجادله بر شما زبان نگشایند- جز گروه ستمکار (معاند) که از (جدل و گفتگوی) آنان هم نیندیشید (و نترسید) و از (نافرمانی) من بترسید، و تا نعمت و رحمتم را برای شما به حد کمال رسانم، و باشد که (به طریق صواب) راه یابید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷).

خشیت به عنوان تاثیری عقلی و قلبی و باور به مبدا اثر و مبدا فاعلی یعنی خداوند متعال نسبت داده می‌شود و خوف به فعل و اثر (برای مثال سوء حساب) منسوب است (جوادی آملی، ۱۳۶۹). در واقع، خشیت، فراتر از خوفی است که انعکاس ترس از عواقب عملی است که عامل نسبت به عاقبت آن علم دارد. خداوند متعال از عقل‌ها و دیدگان در حجاب است و هیبت و جلالت او، دل عارفان را از جا می‌کند و امواج سهمگین خوف و خشوع بر جسم و جان ایشان هجوم می‌آورد. کسی که پرتوی از نور او را ببیند، هم اشتیاق وصال، دلش را ربوده و او را امیداور



و مشتاق می‌سازد و هم خوف فراق و رنج هجران، درونش را مهجور و محزون می‌کند. این چنین، خشیت به عنوان یکی از مفاهیم پایه در سیر و سلوک و بندگی، حالتی است که با شرم، حیا، تعظیم، تکریم و خشوع نسبت به خداوند متعال همراه بوده و پیش‌نیاز آن، صفای درونی و خلوص قلبی است (آرام، ۱۳۹۰).

آدمی در مسیر بندگی با عقبه‌ها و موانع بازدارنده مختلفی روبرو است و خشیت که نوعی خشوع و حیرت در برابر عظمت خداوند است، نعمت و موهبتی الهی است که در گردنه‌های پرخطر سلوک و شناخت، راهنمای این آفریده ویژه خداوند بوده و او را به سلامت به منزل مقصود سوق می‌دهد. در عین حال، خشیت همواره با رجا یعنی امیدواری به رحمت الهی نیز همراه است تا انسان در سایه آن، به یاس و ناامیدی از درگاه الهی دچار و گرفتار نشود. تکریم مقام الهی و تضرع به درگاه او و مداومت در ذکر و یاد خدا، تقویت روحیه تقوا، شرم، حیا و خویشتن داری، تهذیب نفس و پاکسازی باطن از رذیلت‌های اخلاقی، دوری از سنگدلی و قساوت قلب و همینطور درس آموزی، عبرت و پندگیری از تاریخ و سرگذشت پیشینیان، از جمله مهمترین آثار و ثمرات خشیت الهی است که نهایتاً رضای حق را به دنبال دارند (آریان، ۱۳۸۶؛ بادپا، ۱۳۹۴).

در بخشی از دعای منتسب به پیامبر اکرم (ص) در ماه مبارک شعبان آمده است:

«اللَّهُمَّ اقسِمْنَا بِمَا بَيْنَ يَدَيْكَ مَا يَحُولُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ مَعْصِيَتِكَ وَ مِنْ طَاعَتِكَ مَا تَبْلُغُنَا بِهِ رِضْوَانِكَ وَ مِنْ الْيَقِينِ مَا يَهْوُنُ عَلَيْنَا بِهِ مُصِيبَاتُ الدُّنْيَا» «خدایا از خشیت، چنان نصیب ما کن که بین ما و نافرمانی تو حایل شود، و از طاعتت، آنچه که ما را به خشنودی ات برساند، و از یقین، به قدری که گرفتاری‌های دنیا را بر ما آسان سازد».

### تحقق خشیت الهی به واسطه معرفت علمی

«علم»، «ذکر»، «تزکیه» و «صله» از جمله راه‌های رسیدن به خشیت راستین بر شمرده می‌شوند (آرام، ۱۳۹۰). خداوند متعال در آیات ۳-۱ سوره مبارکه طه از قرآن کریم می‌فرماید:

«طه مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفَىٰ إِلَّا تَذْكِرَةٌ لِمَنْ يَخْشَىٰ» «طه (ای مشتاق حق و هادی خلق)، ما قرآن را از آن بر تو نازل نکردیم که (از کثرت عبادت خدا و جهد و کوشش در هدایت خلق) خویشتن را به رنج درافکنی، تنها غرض از نزول قرآن آن است که مردم خداترس را متذکر و بیدار سازی» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷). این حالت قلبی که از آن تحت عنوان خشیت یاد شده است، متأثر از تذکر و یادآوری مقامات بی‌بدیل خداوند یکتا در وجود آدمی است و موجب می‌شود، انسان به مقام قرب و عبودیت برسد که خود در حمد و تسبیح دائمی خداوند متعال متبلور می‌شود (علی حکیم، ۱۳۹۷). از منظر امام سجاد (ع) نیز یکی از ویژگی‌های کلیدی پیشگامان طریق قرب الهی، اهل خشیت بودن در سایه نیل به درک عظمت بی‌نهایت الهی و

مقابلا باور به ضعف و ناتوانی در برابر او است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱). این چنین، حاصل خشیت الهی، تقوا، خویشتن داری و سعادت است که با پیدا شدن زمینه‌های حب الهی، با رجا و عشق الهی پایان می‌یابد (منصوری آلهاشم و دیگران، ۱۳۹۷). با چنین سازوکاری، خشیت الهی در تربیت، هدایت و امور دنیوی و اخروی، از نقش آفرینی ویژه‌ای برخوردار است (رستمی نسب و دیگران، ۱۴۰۰).

این در حالی است که خشیت با علم مرتبط است و برخی آن را به معنای ترسی آمیخته با احترام و تعظیم و متأثر از علم و آگاهی به چیزی می‌دانند (رضایی اصفهانی و امینی، ۱۳۹۴؛ شفیع، ۱۳۹۵). این حالت، فراتر از ترسی عادی است و همراه با تائری قلبی ناشی از علم و آگاهی نسبت به عظمت آنچه که از آن خشیت حاصل می‌شود بوده و این چنین، مختص علما است (پسندیده، ۱۳۹۹). آگاهی، معرفت و شناخت، اولین گام و عامل اصلی برای حصول خشیت حقیقی است (آریان، ۱۳۸۶). از این رو، معرفت علمی در خدمت خشیت الهی جایگاهی کلیدی داشته و اساس این تاثیرگذاری به صراحت در آیه ۲۸ سوره مبارکه فاطر از قرآن کریم، مورد تاکید قرار دارد:

«وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» «و از اصناف مردم و اجناس جنبندگان و حیوانات نیز رنگ‌های مختلف هست (که خدا آفرید) و از میان اصناف بندگان، تنها مردمان عالم و دانا مطیع و خداترسند. البته خدا عزیز و توانا و بسیار بخشنده گناهان است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷).

علامه طباطبایی (۱۳۶۰) در تبیین بخش مورد نظر از آیه مذکور می‌گوید: «این جمله، جمله‌ای است از نو که توضیح می‌دهد چگونه و چه کسانی از این آیات عبرت می‌گیرند، و این آیات اثر خود را که ایمان حقیقی به خدا و خشیت از او به تمام معنای کلمه می‌باشد، تنها در علما می‌بخشد، نه جهال. ... انذار تنها در علما نتیجه بخش است و ... خشیت به معنی حقیقی کلمه، تنها در علما یافت می‌شود. و مراد از علما، علمای بالله است، یعنی کسانی که خدای سبحان را به اسماء و صفات و افعالش می‌شناسند، شناسایی تامی که دل‌هایشان به وسیله آن آرامش می‌یابد، و لکه‌های شک و دودلی از نفوسشان زایل گشته، و آثار آن در اعمالشان هویدا می‌گردد، و فعلشان مصدق قولشان می‌شود. و مراد از خشیت در چنین زمینه‌ای، همان خشیت حقیقی است که به دنبالش خشوع باطنی و خضوع در ظاهر پیدا می‌شود، این آن معنایی است که از سیاق آیه برمی‌آید». ایشان در بحث روایتی مربوط به این آیه نیز اظهار می‌دارد «در مجمع البیان در ذیل جمله (انما یخشی الله من عباده العلماء) می‌گوید: از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: منظور خدای تعالی از علما، آن کسی است که عملش مصدق قولش باشد، کسی که عملش مصدق قولش نباشد، او عالم نیست، و نیز در حدیثی آمده که فرمودند: از همه شما

عالم تر به خدا، ترسنده تر از خدا است». این چنین، مومنان خردمند و اولوالالباب یعنی صاحبان اندیشه، درک و بینایی جان، با تاثیری عقلی و قلبی، خداوند متعال را مبدا اثر باور داشته و از او حساب می‌برند، می‌هراسند و حریم می‌گیرند. این کار، میسور همه نیست و تنها علما بالله هستند که به مقام والای خشیت الهی نائل می‌شوند. ایشان تنها از خداوند متعال خشیت دارند و البته از جهنم و سوء حساب خائف اند و برای اینکه حسن حساب داشته باشند، ترتیب اثر عملی می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۶۹).

علم چون بر دل زند یاری شود	علم چون بر تن زند باری شود
ای بسا عالم ز دانش بی‌نصیب	(مولانا، مثنوی معنوی، دفتر ۱، بخش ۱۵۶)
نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس	حافظ علمست آنکس نه حیب
علم چندان که بیشتر خوانی	(مولانا، مثنوی معنوی، دفتر ۳، بخش ۱۴۲)
	ملالت علما هم ز علم بی عمل است
	(حافظ، غزلیات، غزل ۴۵)
	چون عمل در تو نیست نادانی
	(سعدی، گلستان، باب ۸)

ابوطالب مکی با استناد به آیه مذکور از سوره مبارکه فاطر، معتقد است که خشیت، حالی است از مقام خوف و خوف اسم حقیقت تقوا به مفهوم جمیع عبادات است. بر این اساس، حقیقت ایمان که آن علم و جود و ایقان است و اجتناب از همه منہیات را در بر دارد، مورد نظر است (آریان، ۱۳۸۶). بر این اساس، تحقق خشیت هم وابسته به علم و یقین و هم متأثر از واکنش یا در واقع عمل متناسب با آن علم و یقین است که در مراقبت و اهتمام نسبت به علم، متبلور و منعکس می‌شود. خشیت متناسب با علم به وجود اموری که می‌تواند موجب فرجامی ناگوار شود، خوف و اهتمام برای احتیاط و مراقبت از خود برای دوری از آن فرجام ناگوار است و خشیت الهی متناسب با علم به عظمت و بزرگی خداوند، موجب فروتنی و تواضع است. این چنین، خشیت الهی، توجه به مسئولیت و وظیفه در برابر پروردگار است که توأم با درک عظمت مقام او، آگاهی از علم و قدرت او و هدف از خلقت و آفرینش او است (رضایی اصفهانی و امینی، ۱۳۹۴).

در واقع، هراس عالمان و دانشمندان از خدا به معنای درک عظمت مقام پروردگار و متعاقباً ترس از مسئولیت‌های خویش است با این خاستگاه که ممکن است آنچه که نسبت به مقام با عظمت الهی شایسته است، به جا نیاورده یا رسالت خود را آن چنان که باید و شاید انجام نداده باشند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳). وقتی انسان به آفریده‌های خداوند می‌نگرد، مسحور و مبهور جلال و شکوه خداوند می‌شود و می‌اندیشد که این نظام شکوهمند و حکیمانه نمی‌تواند بی هدف و به گزاف آفریده شده باشد. این چنین به عنوان جزئی از نظام آفرینش، معترف می‌شود که بدون

تردید این نظام، حکیمانه، از روی حساب و کتاب و دارای قانون و هدفی است. بنابراین، او نیز در حوزه رفتار اختیاری خود و در قبال تشریح الهی مسئول و پاسخگو خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹).

خداوند متعال در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف از قرآن کریم می‌فرماید:

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» «و چون (قوم تقاضای دیدن خدا کردند) موسی (با هفتاد نفر بزرگان قومش که انتخاب شده بودند) وقت معین به وعده‌گاه ما آمد و خدایش با وی سخن گفت، موسی (به تقاضای جاهلانه قوم خود) عرض کرد که خدایا خود را به من آشکار بنما که جمال تو را مشاهده کنم. خدا در پاسخ او فرمود که مرا تا ابد نخواهی دید و لیکن به کوه بنگر، اگر کوه طور (بدان صلابت، هنگام تجلی) به جای خود برقرار ماند تو نیز مرا خواهی دید. پس آن گاه که تجلی خدایش بر کوه تابش کرد کوه را مُندک و متلاشی ساخت و موسی بی‌هوش افتاد. سپس که به هوش آمد عرض کرد: خدایا تو منزّه و برتری (از رؤیت و حس جسمانی، از چنین اندیشه) به درگاه تو توبه کردم و من (از قوم خود) اول کسی هستم که (به تو و تنزه ذات پاک تو از هر آرایش جسمانی) ایمان دارم» (الهی قمشاهی، ۱۳۸۷).

در قرآن کریم، علم حقیقتی وجودی است که از جانب خداوند متعال به آدمیان و جمیع ممکنات افزوده می‌شود. آیات مبارکه متعددی وجود دارند که نشان می‌دهند علم جمیع پیامبران، فرشتگان و آدمیان از جانب خداوند به آنان اعطا شده است. در واقع، با توجه به اینکه علم مساوق با وجود است، خداوند متعال به هر چیزی که وجودی بخشیده، علم نیز عطا نموده است (بیات و راستایی، ۱۳۹۴). خداوند متعال در آیه ۲۳ سوره مبارکه احقاف می‌فرماید:

«قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ» «هود در جواب گفت: علمش نزد خداست و من آنچه را که بر آن رسالت داشتم به شما ابلاغ کردم و لیکن شما را بسیار مردم نادانی می‌بینم» (الهی قمشاهی، ۱۳۸۷).

عقل و دین پرده‌اوست علم و دانش همه پرورده اوست

(جامی، هفت اورنگ، سبحة‌الابرار، بخش ۴۹)

علم بالست مرغ جانت را بر سپهر او برد روانت را

(اوحدی، جام جم، در صفت علم)

درخت تو گریبار دانش بگیرد به زیر آوری چرخ نیلوفری را

(ناصرخسرو، قصاید، قصیده ۶)

آن چیست که خلق ازوست جنبنده کو علم چو این قدر نمی‌دانم

(عطار، غزلیات، غزل ۵۵۱)

هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز معلومم شد که هیچ معلوم نشد

(خیام، رباعیات، رباعی ۹۳)

اگر خشیت الهی را به عنوان یکی از و شاید عالی ترین درجات تقوا و ویژگی بارز دانشمندان بدانیم، این رابطه ای دوطرفه و متقابل است. علم و دانش باعث تقوا و تقوا زمینه ساز نشو و نمای علم می شود. هرچه علم بیشتر، تقوا قوی تر و هرچه تقوا مستحکم تر و عالی تر، زمینه برای علم بیشتر فراهم تر خواهد بود. این چنین است که پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «تَمَامُ التَّقْوَى أَنْ تَتَعَلَّمَ مَا جَهِلْتَ وَ تَعْمَلَ بِمَا عَلِمْتَ» «همه تقوا این است که آنچه را نمی دانی بیاموزی و آنچه را می دانی به کار بندی». همینطور امام (ع) نیز می فرماید: «مَنْ خَشِيَ اللَّهَ كَمَلَ عِلْمُهُ» «هرکس از خدا بترسد، علمش کامل گردد» (محمدی، ۱۳۹۸).

مراد از علم و معرفتی که ایجاد خشیت حقیقی (الهی) را در دل ها به دنبال دارد، نوری است که خداوند متعال آن را در دل های دوستان حقیقی خود می اندازد. به نقل از نجم الدین رازی در کتاب «مرصاد العباد»، نشان خشیت آن است که عالم به علمی که می اندوزد کار کند و آن را وسیله درجات آخرت و نه مال و جاه دنیا قرار دهد (آریان، ۱۳۸۶). این علم که از آن به عنوان علم پیشرفته نیز یاد می شود، مصداق دانش مطلوبی است که از نظر قرآن کریم و احادیث، دارای مختصات چو خشیت آفرین، تزکیه کننده، هدایت آفرین، عمل گرا، جامع نگر (چندبعدی)، تخصصی، نافع، فرازمان، فرامکان، یقینی و اصیل است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳). این علم، دیگر دریافتی از باطن و حقیقت جهان هستی است که ادراک آن، فراتر از صرفا دریافت حسی است. در چنین سطحی، علم در جایگاه فهم نظم جهان با ایمان به مفهوم درک معنای جهان، یکی شده که پالایش از آلودگی ها، هوا و هوس ها و پدیدار شدن نوری هدایتگر در وجود انسانی خردمند که راهنمای دیگران نیز است، نتیجه آن خواهد بود. چنین علمی با ایمان، خداجویی و تقرب همراه است و تعالی انسان، رستگاری و نجات او را در پی دارد (باباپور و دیگران، ۱۴۰۰).

توانا بود هر که دانا بود ز دانش دل پیر برنا بود

(فردوسی، شاهنامه، بخش ۱)

گر تو زان معرفت خبرداری دل از این رنگ و بوی برداری

(نظامی، هفت پیکر خمسه، بخش ۱۰)

خوش تر شوی به فضل ز لعلی که در زمی است برتر پری به علم ز مرغی که در هواست

(پروین، قصاید، قصیده ۹)

عاقل آن باشد که او با مشعله است او دلیل و پیشوای قافل هست

(مولانا، مثنوی و معنوی، دفتر ۴، بخش ۸۲)

## نتیجه‌گیری

خشیت، تسلیم، تعظیم و تکریم منسوب به عظمت و مهابت و هم‌چنین خودباختگی، افتادگی و فروتنی منتج از علم و معرفت است. این مفهوم بنیادین و راهگشا در سیر و سلوک و بندگی، در مقابل غیر خدا معنا نداشته و این چنین، تنها در برابر شکوه و جلال خداوند متعال موضوعیت یافته و از آن به عنوان نعمت و موهبتی خدایی تحت عنوان خشیت الهی یا خداواری و خداترسی یاد می‌شود. تکریم مقام الهی و تضرع به درگاه او و مداومت در ذکر و یاد خدا، تقویت روحیه تقوا، حیا و خویشتن داری، تهذیب نفس و پاکسازی باطن از رذیلت‌های اخلاقی، دوری از سنگدلی و قساوت قلب و همین‌طور درس آموزی، عبرت و پندگیری از تاریخ و سرگذشت پیشینیان، از جمله مهمترین آثار و ثمرات خشیت الهی است که نهایتاً رضای حق را به دنبال دارند. از طرف دیگر، تحقق خشیت هم وابسته به علم و یقین و هم متأثر از واکنش یا در واقع عمل متناسب با آن علم و یقین است که در مراقبت و اهتمام نسبت به علم، متبلور و منعکس می‌شود. این چنین، خشیت الهی، توجه به مسئولیت و وظیفه در برابر پروردگار است که توأم با درک عظمت مقام او، آگاهی از علم و قدرت او و هدف از خلقت و آفرینش او است.

عالم اخلاق مدار به عنوان جزئی از نظام آفرینش، معترف است که بی‌تردید این نظام، حکیمانه، از روی حساب و کتاب و دارای قانون و هدفی است. او وقتی در راه علم قدم می‌گذارد، وجود خود را از خداوند عالم درک و دریافت می‌کند و این چنین به ارزش، مقام و منزلت واقعی خویش پی می‌برد. رسیدن را ناممکن و مقصد را بی‌انتهای می‌یابد و این بی‌انتهایی که برخاسته از دانستن ندانستن، ژرفای عالم و عظمت مطلق است، سرمنزلی جز ایمان و باور به خالق یکتا و متعاقباً تواضع و فروتنی در برابر بزرگی خدا و همین‌طور بندگان او نخواهد داشت. بنابراین، برای او گرگی، رسیدن و تسلط معنا نداشته و در حکم هشدار دائمی برای دوری از بی‌عملی یا دلمشغولی به محفوظاتی تهی از معرفت است. پرواضح است که هر علم و دانشی تحقق خشیت را در پی ندارد، بلکه مراد معرفت علمی است که تلقی مقاله حاضر از آن، علم اخلاق مدار و عالم به آن، عالم اخلاق مدار به عنوان پیش‌نیاز دانشگاه اخلاق مدار است که با مختصات و ویژگی‌هایی که دارند، بینشی وسیع را عرضه داشته و در خدمت سعادت بشریت خواهند بود. این چنین، علم، عالم و دانشگاه اخلاق مدار، خشیت آفرین، تزکیه‌کننده، هدایت آفرین، مسئولیت‌پذیر، عمل‌گرا، پاسخگو، جامع‌نگر، تخصصی، نافع، فرازمان، فرامکان، یقینی و اصیل و در یکپارچگی با ایمان به مفهوم درک معنای جهان خواهند بود.

## فهرست منابع

۱. آرام، محمدرضا. (۱۳۹۰). معناشناسی خشیت در قرآن کریم. پژوهش‌های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی) ۵(۲۱): ۳۵-۵۱.
۲. آریان، حسین. (۱۳۸۶). خشیت و خوف از دیدگاه قرآن و عرفان. عرفان اسلامی ۴(۱۴): ۲۱۶-۱۹۳.
۳. الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۷). ترجمه قرآن کریم. تهران: صانعی.
۴. باباپور، زهرا، صرفی، محمدرضا، و شریف‌پور، عنایت‌الله. (۱۴۰۰). جایگاه علم، عمل و ایمان در مثنوی معنوی مولوی. پژوهش‌های اخلاقی ۱۲(۲): ۸۵-۱۰۲.
۵. بادپا، عبیدالله. (۱۳۹۴). خوف و خشیت الهی؛ پلکان ترقی معنوی. ندای اسلام ۱۶(۳-۴): ۲۹-۲۷.
۶. باقریان فر، مصطفی. (۱۳۹۸). کاربرد مولفه‌های اخلاق حرفه‌ای آموزش در اعضای هیات علمی. اخلاق در علوم و فناوری ۱۴(۴): ۱۳۰-۱۲۱.
۷. بیات، محمد حسین، و راستایی، حامده. (۱۳۹۴). سربان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا. سراج منیر ۶(۲۰): ۲۷-۷.
۸. پسندیده، عباس. (۱۳۹۹). الگوی نظری عبرت‌پذیری در قرآن کریم. اخلاق و حیانی ۱۰(۲): ۶۵-۳۵.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹). مقام خشیت الهی. پاسدار اسلام ۱۱۰: ۱۴-۱۲.
۱۰. چیت ساز، احسان، لطفی، مصطفی، و محمدی الیاسی، قنبر. (۱۳۹۸). تاثیر قوانین بر میزان اخلاق‌مداری در دانشگاه. دومین همایش ملی دانشگاه اخلاق مدار، تهران.
۱۱. دهخدا. علی اکبر. (۱۳۸۸). لغتنامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. رجبی، ابوذری، و کربلایی پازوکی، علی. (۱۴۰۱). تاثیر ساحت‌های اخلاقی بر معرفت از منظر قرآن با تاکید بر دیدگاه علامه طباطبایی (ره). پژوهش‌های اخلاقی ۱۲(۳): ۸۵-۱۰۲.
۱۳. رستمی نسب، عباسعلی، یاری دهنوی، مراد، و پورحیدری، عارفه. (۱۴۰۰). بررسی آثار تربیتی «خوف و رجا» از دیدگاه اسلام با تاکید بر قرآن کریم. فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی ۲۹(۵۲): ۳۵-۷۵.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). علم پیشرفته از منظر قرآن و سنت. قرآن و علم ۸(۱۵): ۹۵-۱۲۸.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، و امینی، فائزه. (۱۳۹۴). خشیت از پروردگار و ارتباط آن با درک قرآن. مطالعات تفسیری ۶(۲۴): ۶۸-۵۵.
۱۶. سرسنگی، مجید. (۱۳۹۸). تبیین اخلاق حرفه‌ای در آموزش عالی و راهکارهای تحقق دانشگاه اخلاق‌مدار. دومین همایش ملی دانشگاه اخلاق مدار، تهران.
۱۷. سلحشور، علی. (۱۳۹۷). نقد تطبیقی مفهوم خشیت در آیه ۸۰ سوره کهف بر اساس ترجمه‌های فارسی و انگلیسی و آثار فقهی آن. مطالعات فقه و اصول ۱(۱): ۸۹-۷۱.

۱۸. سلکی چشمه سلطانی، فاطمه، و جعفری، علی. (۱۳۹۸). *مطالعه‌ای بر مولفه‌های اخلاق در دانشگاه*. دومین همایش ملی دانشگاه اخلاق‌مدار، تهران.
۱۹. شفیعی، عباس. (۱۳۹۵). تبیین عاطفه توحیدی در رهبری اسلامی و اعتبار سنجی آن. *مطالعات علوم اجتماعی* ۲(۳): ۵۷-۷۱.
۲۰. شکوهی‌تبار، محمود، و سلیمی، علی. (۱۳۹۹). بررسی تفسیری سازوکارهای درونی تاثیر نظارت خدای متعال در پیشگیری از کجروی. *مطالعات تفسیری* ۱۱(۴۴): ۸۱-۱۰۴.
۲۱. طالبی، فهیمه، جاهد، حسینعلی، و ساری‌خانی، ناهید. (۱۳۹۹). طراحی الگوی ارتقاء کیفیت پژوهش در نظام آموزش عالی ایران. *پژوهش‌های اخلاقی* ۱۱(۲): ۱۴۵-۱۵۸.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۰). *تفسیر المیزان*. جلد ۱۷. قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۲۳. طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۹۲). پژوهشی در معنای واژه قرآنی «خشیت» و تفاوت آن با «خوف». *کتاب قییم* ۳(۸): ۷-۲۶.
۲۴. علی حکیم، کبری. (۱۳۹۷). *راز خشیت الهی: بر اساس تفسیر سوره مبارکه طه*. قم: چاپکو.
۲۵. عمید، حسن. (۱۳۹۰). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
۲۶. گل محمدی، جعفر، و تقی‌زاده، سعیده. (۱۳۹۹). *بررسی اخلاق حرفه‌ای در نظام آموزشی و پژوهشی دانشگاه علامه طباطبایی*. سومین همایش ملی دانشگاه اخلاق‌مدار، تهران.
۲۷. محمدی، بازمحمد. (۱۳۹۸). بررسی نقش تقوا در ارتقای سرمایه انسانی. *معارف اسلامی و مدیریت* ۱۰(۱): ۳۱-۵۸.
۲۸. مشایخ، فرحناز، کریمی، فریبا، و شاه‌طالبی، بدری. (۱۳۹۸). آسیب‌شناسی اخلاق حرفه‌ای اعضا هیات علمی. *پژوهش‌های اخلاقی* ۹(۳): ۲۳۷-۲۵۸.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). ترس از خدا و نقش سازنده آن در زندگی. *معرفت* ۱۹(۱۵۴): ۵-۱۴.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). پیشگامان مسیر قرب الهی. *معرفت* ۲۱(۱۷۲): ۵-۱۰.
۳۱. منصوری‌آله‌اشم، سمانه، محرمی، رامین، و اسداللهی، خدابخش. (۱۳۹۷). بررسی خوف و رجا از دیدگاه عرفانی امام محمد غزالی و جلال‌الدین مولوی. *پژوهشنامه ادب غنایی* ۱۶(۳۰): ۱۸۷-۲۰۴.
۳۲. نادری، نادر، قربانی‌زاده، وجه‌الله، و امینی، محمد. (۱۳۹۹). مؤلفه‌های اخلاقی - اسلامی برای گذار به دانشگاه نسل سوم. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی* ۲۴(۱): ۴۷-۷۰.
۳۳. وجدانی، فاطمه. (۱۳۹۵). چارچوب اخلاقی رقابت در محیط‌های علمی - دانشگاهی. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی* ۲۰(۴): ۵۴۳-۵۶۲.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۶ - ۱۷

## ارائه الگوی تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی کودکان (مطالعه موردی: مدارس هوشمند استان کرمان)

فاطمه اعتمادی<sup>۱</sup>فهیمة باب الحوائجی<sup>۲</sup>سیدعلی حسینی الممدنی<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف از پژوهش حاضر ارائه الگوی تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی کودکان مدارس هوشمند استان کرمان بود. بر این اساس، در این پژوهش ابتدا مراحل تولید قصه‌های دیجیتال از طریق مطالعات اکتشافی و نظرسنجی از خبرگان آگاه به موضوع با استفاده از تکنیک دلفی، مورد شناسایی قرار گرفت و سپس این مراحل در قالب الگوی طراحی شده در جامعه آماری مورد نظر آموزش داده شد. پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های توصیفی - همبستگی است که به روش پیمایشی انجام شده است. همچنین این پژوهش از نظر هدف، توسعه‌ای - کاربردی است. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، ترکیبی از مطالعات کتابخانه‌ای و میدانی است و ابزار گردآوری اطلاعات پرسشنامه است. به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از مدلسازی معادلات ساختاری به همراه نرم‌افزارهای SPSS و smart pls استفاده شده است. یافته‌های پژوهش ضمن تأیید الگوی پیشنهادی پژوهش، نشان داد که تولید قصه دیجیتال بر تغییر مهارت‌های اجتماعی در دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون تأثیر دارد و مهارت‌های اجتماعی دانش‌آموزان افزایش یافته است که نشان‌دهنده تأثیر تولید قصه دیجیتال بر مهارت‌های اجتماعی دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون است. همچنین تولید قصه دیجیتال بر هوش هیجانی دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون تأثیر دارد و هوش هیجانی دانش‌آموزان افزایش یافته است که نشان‌دهنده تأثیر ایجاد قصه دیجیتال بر هوش هیجانی دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون است.

### واژگان کلیدی

قصه‌های دیجیتال، مهارت‌های اجتماعی، هوش هیجانی.

۱. دانشجوی دکتری علوم اطلاعات و دانش‌شناسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Etemadi.fateme91.yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم ارتباطات و دانش‌شناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: f.babalhavaeji@srbiau.ac.ir

۳. استادیار گروه روانشناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Hosseini-almadani@iau-tnb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۶

## طرح مسأله

برخورداری از مهارت‌های اجتماعی و ارتباطات ثمربخش، برای داشتن عملکرد موفق در زندگی ضروری است. مهارت‌های اجتماعی از فرهنگ و گروه‌های اجتماعی که فرد در ارتباط با آنها قرار دارد، تأثیر پذیرفته و میزان برخورداری از این مهارت‌ها در سلامت رفتاری و اجتماعی افراد نقش بسزایی را ایفا می‌نماید. تعلیم و تربیت، اگر به دنبال پرورش انسان‌های رشد یافته باشد، که هست، ناچار باید مسأله رشد اجتماعی را به عنوان یکی از زمینه‌های فعالیت خود مورد ملاحظه قرار دهد. بنابراین، همراه با رشد در سایر مهارت‌های تحصیلی، پرداختن به جنبه‌های اجتماعی زندگی و کسب آمادگی‌های لازم برای برقراری رابطه‌ای سالم با دیگران، یکی از چالش‌های فراروی کودکان در حال پرورش و نیز به طریق اولی، از وظایف دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت است (حسین چاری و خیر، ۱۳۸۱). تعاریف مختلفی از مهارت اجتماعی وجود دارد: از جمله لیبرمن<sup>۱</sup> و همکاران (به نقل از تسانگ و لاک<sup>۲</sup>، ۲۰۰۸) مهارت اجتماعی را به عنوان توانایی برای بیان احساسات فهم علایق یا خواسته‌ای دیگران تعریف کرده‌اند. مهارت‌های اجتماعی توانایی برقراری روابط بین فردی با دیگران است به نحوی که از نظر جامعه قابل قبول، ارزشمند، منطبق بر عرف و در عین حال برای شخص، خانواده و جامعه سودمند بوده و بهره‌های دوجانبه داشته باشند (هارجی و ساندرز<sup>۳</sup>، ترجمه فارسی، ۱۳۹۲). مهارت‌های اجتماعی در واقع یادگرفتنی هستند و شامل رفتارهای کلامی و غیرکلامی اند با قصد، نیت، واکنش‌ها و پاسخ‌های متناسب همراه اند، مستلزم زمان متناسب و کنترل رفتارهای خاص می‌باشند، متأثر از عوامل محیطی هستند، تقویت‌های اجتماعی دیگران را به حداکثر می‌رساند (لیبورجانی و غفاری، ۱۳۹۰: ۱۸۶). تأثیر آموزش این مهارت‌ها بر موفقیت در زندگی، از طریق دستکاری ظرفیت روانی - اجتماعی افراد امکان پذیر است. بنابراین آموزش این مهارت‌ها، ظرفیت روانی - اجتماعی افراد را بالا برده و آنها را قادر می‌سازد تا با اندیشه و تحلیل موقعیت، به رفتاری سازگارانه و همراه با تحمل رو آورند (منگرولکار<sup>۴</sup> و همکاران، ۲۰۰۱).

هوش هیجانی<sup>۵</sup> از نظر مایر و سالووی<sup>۶</sup> نوعی توانایی و به عنوان ظرفیت ادراک، ابزار، شناخت، کاربرد و اداره هیجانات در خود و دیگران، تعریف شده است (نقل در بشارت و همکاران،

- 
1. Liberman
  2. Tsang & Lak
  3. Harji & Saunders
  4. Mangrulkar
  5. Emotional Intelligence
  6. Mayer & Salovey

۱۳۸۵). طبق نظر بار- ان<sup>۱</sup> هوش هیجانی مجموعه‌ای از ظرفیت‌های غیرشناختی، توانها و مهارت‌هایی است که بر توانایی‌های فرد برای موفقیت، کنار آمدن با مطالبات و فشارهای محیطی تأثیر می‌گذارد (هین<sup>۲</sup>، ۲۰۰۴).

به نظر می‌رسد ارائه آموزش‌ها در قالب قصه‌ها با ایجاد جذابیت و انگیزه بیشتر و همچنین ملموس‌تر کردن اطلاعات و مفاهیم و مهارت‌ها برای کودکان به یادگیری عمیق‌تر و بهتری منجر شده است. آموزش‌ها، فرایندهای درون گروهی و جذابیت آموزش مبتنی بر قصه در محیطی امن، مشارکتی و فعال، احتمالاً به شناخت بیشتر کودکان نسبت به خود و احساسات و رفتارهایشان منجر خواهد شد و این عوامل در کنار همانندسازی با شخصیت‌های قصه‌ای و سپس ایفای نقش بر مینای سناریوهای تعریف شده، منجر به هدایت کودکان به سمت خودکنترلی بیشتر و تعامل‌های مثبت‌تر با همسالان شد.

همچنین قصه روش مناسبی برای کمک کردن به جریان رشد فکری کودک است. شنیدن قصه باعث می‌شود کودک بتواند تصویرسازی کرده و شخصیت‌ها را خلق کند. در واقع قصه راهی برای ارضای نیازهای روانی کودکان است (جمال زاده، ۱۳۹۰). از سویی دیگر، هوش اجتماعی یکی از انواع هوش‌هایی است که می‌تواند تحت تأثیر قصه‌گویی رشد کند (خلیل زاده، ۱۳۸۸).

در واقع کودک با شنیدن قصه و تکمیل قصه‌های ناتمام و گفتگو در مورد پیام‌های روایت در گروه قصه‌درمانی، فرصتی را برای رشد و بروز ابتکار و توانایی‌های زبانی و مهارت‌های اجتماعی کسب می‌کند و نهایتاً احساس گناه و کمرویی کودک کاهش چشمگیری می‌یابد. از طرف دیگر، قصه‌درمانی و قصه‌گویی در نقش عامل آموزشی و تربیتی، باعث ترویج و بحث و تبادل نظر در بین کودکان می‌شود و از این طریق مهارت‌های زبانی تقویت شده، کودک در رهگذر ماجراها و شخصیت‌پردازی‌های قصه، با نقاط قوت و ضعف و استعدادهایش آشنا شده و یاد می‌گیرد با دیگران ارتباط مناسب برقرار کند. بنابراین با توجه به جنبه تربیتی و آموزشی و درمانی قصه‌گویی، می‌توان از آن به عنوان وسیله‌ای ارزشمند و کارآمد جهت ارتقاء مهارت‌های زندگی و اجتماعی سود برد.

یکی از روش‌های نوین آموزش، استفاده از ادبیات و بخش‌های مختلف آن، خصوصاً ادبیات قصه‌ای در کلاس درس است. رابطه تنگاتنگ ادبیات و زندگی اجتماعی در پدید آمدن قصه‌ها و حکایت‌ها نقش اساسی دارد و سبب به اشتراک گذاشتن اندیشه‌ها و تجربیات فردی و اجتماعی، انتقال میراث فرهنگی، آداب و سنن، اعتقادات و تاریخ از یک نسل به نسل‌های بعدی می‌شود

1. Bar-on

2. Hen

(قدسی و همکاران، ۲۰۱۲). علیرغم آن که قصه به مفهوم کلی عبارت است از «ماجرای واقعی یا تخیلی که برای سرگرمی گفته یا خوانده می‌شود» (دهخدا، ۲۰۰۶)، کارکرد قصه تنها سرگرمی نیست. بلکه، می‌تواند در جهت شناخت، پیشگیری و حل مشکلات مفید واقع شود (سلطانی و همکاران، ۱۳۹۲). ذهن انسان ماهیت قصه مدار است و ادراک تجربیات روزمره خود را در قالب خرده قصه‌ها سامان می‌دهد (نیکویی و بابشکوی، ۱۳۹۲). همان طور که مصرف مواد غذایی سبب رشد و نمو بدن و ارگان‌های آن می‌گردد، گوش دادن به قصه نیز می‌تواند سبب رشد ذهنی انسان‌ها گردد (رایت<sup>۱</sup>، ۲۰۱۲).

کودکان و نوجوانان از طریق قصه با تجارب دیگران آشنا می‌شوند و می‌آموزند چگونه مسائل و مشکلات خود را حل کنند (زارعی و همکاران، ۱۳۹۲). قصه، مخاطب را به تفکر وادار می‌دارد و اطلاعات متنوعی را به نحوی سرگرم کننده و جذاب در اختیار آنها می‌گذارد (فرهادی و همکاران، ۱۳۹۵). قصه‌گویی مایه شمع و شادی کودکان می‌شود و وسیله‌ای برای تأمین بهداشت روانی آنان است (مصطفی‌زاده، ۱۳۹۱). قصه‌گویی موجب افزایش خلاقیت (رادبخش و همکاران، ۱۳۹۲) و عزت نفس کودکان شده (سلطانی و همکاران، ۱۳۹۲) و بر رشد تفکر فلسفی (قاسمی و همکاران، ۱۳۹۰) و خودپنداره آنان تأثیر مثبتی دارد (قدسی و همکاران، ۱۳۹۱).

علاوه بر این مزیت‌ها، قصه‌گویی یکی از تکنیک‌های مؤثر آموزشی است. ارزش آموزشی و تعلیمی ادبیات از دوران کهن در ادبیات تعلیمی<sup>۲</sup> کاملاً مشهود است. از این منظر، آثار ادبی در پیوند با دانشها و رشته‌های دیگر قرار گرفته و عنصر اصلی آن آموزش و افزایش آگاهی مخاطب نسبت به موضوعات مختلف علمی، سیاسی، دینی و اخلاقی است (رازی، ۲۰۱۲). قصه‌گویی نه تنها سبب بهبود کیفیت تدریس معلمان می‌شود (لوونتال<sup>۳</sup>، ۲۰۱۲)، بلکه، حس کنجکاوی دانش آموزان را بر می‌انگیزد و به آنها کمک می‌کند تا مفاهیم مبهم و مباحثی را که نیاز به دقت بیشتر دارند را بهتر بیاموزند (سادیک<sup>۴</sup>، ۲۰۱۲). قصه سبب تقویت حافظه می‌گردد و قدرت تفکر عمیق و انتقادی را افزایش داده و در نتیجه سطح آگاهی، تفکر انتقادی، مهارت‌های کلاسی و یادگیری را ارتقاء می‌بخشد (مصطفی‌زاده، ۲۰۱۰).

با گسترش روزافزون ابزارهای فناوری در سال‌های اخیر، نوعی قصه‌گویی به نام قصه‌گویی دیجیتال<sup>۵</sup> در آموزش مورد استفاده قرار گرفته است. قصه‌گویی دیجیتال عبارت است از تلفیق هنر قصه‌گویی با ابزارهای فناوری به نحوی که تصویر، موسیقی و گرافیک با صدای راوی (قصه‌گو)

- 
1. Wright
  2. Didactic Literature
  3. Lowenthal
  4. Sadik
  5. Digital Storytelling

تلفیق شده و به صورت چندرسانه‌ای در ابزارهای فناوری قابل دیدن و شنیدن باشد (الکساندر<sup>۱</sup>، ۲۰۱۱). واژه قصه‌گویی دیجیتال برای اولین بار توسط اشلی<sup>۲</sup> برای توصیف قصه‌ها و تجارب شخصی که از طریق رسانه‌های دیجیتال روایت می‌شوند، ابداع گردید. در این نوع قصه‌گویی، هر فرد (معلم با دانش آموز) می‌تواند با انتخاب یک موضوع دلخواه، قصه‌ای را در محیط نرم افزارهای تولید چندرسانه‌ای به تصویر بکشد به نحوی که عکس‌های مربوط به موضوع قصه، روایت قصه توسط قصه‌گو و موسیقی پس زمینه همراه با هم برای مخاطب نمایش داده شوند. قصه‌های دیجیتال با فرمت‌های قابل نمایش (مانند MPEG<sup>۳</sup>) ساخته می‌شوند و می‌توان آنها را در ابزارهای فناوری همانند تبلت، لپ‌تاپ و گوشی‌های هوشمند ذخیره و تماشا نمود (رحیمی و سلیمانی، ۱۳۹۴).

معمولاً قصه‌های دیجیتال در آموزش برای نیل به سه هدف تولید و استفاده می‌شوند (روسیتور و کلارک<sup>۴</sup>، ۲۰۱۷): ۱- تولید و استفاده از قصه دیجیتال توسط معلم برای تدریس یک هدف آموزشی خاص؛ ۲- تولید و استفاده از قصه دیجیتال توسط معلم برای شرح موضوعات مربوط به محتوای آموزشی و ۳- تولید قصه دیجیتال توسط دانش آموزان برای درک بهتر یک هدف آموزشی با بیان قصه‌های شخصی مرتبط با محتوای آموزشی (رحیمی و سلیمانی، ۱۳۹۴). روبین<sup>۵</sup> (۲۰۱۲) معتقد است که تولید و استفاده از قصه‌های دیجیتال منجر به تقویت پنج نوع مهارت یا سواد می‌شود که عبارتند از: سواد دیجیتالی (توانایی برقراری ارتباط با افراد از طریق ابزارهای دیجیتال)، سواد کلی (توانایی خواندن و نوشتن و درک و شرح متون به طور کلی)، سواد فناوری (توانایی به کارگیری کامپیوتر و سایر ابزارهای فناوری)، سواد بصری (توانایی فهم و درک نمادها، نشان‌ها و جلوه‌های بصری) و سواد اطلاعاتی (توانایی پیدا کردن و ارزیابی اطلاعات در منابع مختلف).

فناوری بسیاری از مهارت‌هایی را که بشر از دیرباز داشته، تحت تأثیر قرار داده است. یکی از این مهارت‌ها «قصه‌گویی» است. بشر از دیرباز قصه‌هایی را با چاشنی تخیل برای نسل نو تعریف می‌کرده و این روند سینه به سینه به نسل‌های بعد منتقل می‌شده است. در واقع انسان همواره آرزوها، تجربیات و طرز فکر خود را به کمک قصه به دیگران منتقل می‌کرده و از آن لذت می‌برده است «قصه‌گویی دیجیتال» نسل جدیدی از قصه‌گویی است که علاوه بر مزایای قصه‌گویی سنتی، زمینه رشد مهارت سخنرانی، نگارش، ارتباطات اجتماعی و خلاقیت دانش

1. Alexander
2. Dana Atchley
3. Moving Picture Experts Group
4. Rossiter & Clark
5. Robin

آموزان را فراهم می‌کند. در واقع از زمان شکل‌گیری ایده‌ی قصه‌گویی دیجیتال حدود یک دهه می‌گذرد و انواع مختلفی از قصه‌های دیجیتال برای اهداف مختلف مورد استفاده قرار گرفته‌اند. قصه‌ها نقش بسیار مهمی در تکوین شخصیت کودکان و ترغیب آنها به ارزش‌های اخلاقی و پرورش حس زیبایی‌شناسی در کودکان و متوجه ساختن آنها به دنیای اطرافشان دارند. هنر قصه‌گویی به دلیل لذت‌آفرین بودنش تاثیر زیادی در برانگیختن مخاطبان دارد. با توجه به آنچه مطرح شد تحقیق در پی ارائه الگوی تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی کودکان است.

### روش پژوهش

روش پژوهش حاضر از نظر هدف کاربردی و از نظر پژوهش روش پژوهش آمیخته است. در این روش از چندین رویکرد و روش استفاده شده است. ابتدا از روش دلفی استفاده شده است که یک رویکرد کیفی در پژوهش است. در بخش دوم از روش نیمه تجربی استفاده شده است. روش تحقیق نیمه تجربی (غیرآزمایشی) محقق روابط بین متغیرهایی که خود آنها را دستکاری نکرده است و بگونه‌ای در گذشته اتفاق افتاده‌اند مورد بررسی و مطالعه و تاثیر آنها را بر متغیرهای مورد نظر مورد مشاهده قرار می‌دهد. روش تحقیق نیمه تجربی یک مطالعه تجربی نظام‌دار است که محقق نسبت به متغیرهای اثرگذار (مستقل) کنترل مستقیم ندارد، زیرا آنها قبلاً رخ داده‌اند یعنی در گذشته اتفاق افتاده و هم‌اکنون مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و یا اینکه در حال مشاهده هستند، بدون دخالت و بدون دستکاری، نتیجه مورد بررسی قرار می‌گیرند بنابراین محقق در تحقیق نیمه تجربی متغیرها را آنگونه که هستند مورد مطالعه و مقایسه قرار می‌دهد. این روش با استفاده از پیش‌آزمون و پس‌آزمون انجام شده است. روش انتهایی پژوهش اکتشافی است که پس از تایید مولفه‌های قصه‌گویی دیجیتال توسط خبرگان و تعیین مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی جامعه پژوهش در پیش‌آزمون، جامعه پژوهش عملاً با مولفه‌های تعیین شده در قصه‌گویی دیجیتال نقش فعال خواهند داشت و سپس پس‌آزمون انجام و منجر به ارائه یک الگوی مفهومی شده است.

جامعه آماری این پژوهش را، خبرگان آگاه به موضوع تشکیل داده‌اند. خبرگان پژوهش حاضر، اساتید دانشگاه و متخصصین در حوزه علم اطلاعات و دانش‌شناسی و بازیابی اطلاعات هستند. حجم نمونه خبرگان در مجموع ۲۰ نفر تعیین شد و برای انتخاب خبرگان آگاه از روش نمونه‌گیری غیرتصادفی، هدفمند و گزینشی استفاده شد. معیارهای انتخاب اعضای پنل دلفی با معیارهای ذیل بوده است:

الف) داشتن رتبه علمی دانشیار و بالاتر در رشته علم اطلاعات و دانش‌شناسی

ب) کتابداران شاغل در کتابخانه‌های کودکان و نوجوانان

ج) اعضای هیات علمی علم اطلاعات و دانش‌شناسی و روانشناسی با علاقمندی در ادبیات کودکان و نوجوانان.

جامعه دوم جامعه آماری دانش‌آموزان در مدارس هوشمند استان کرمان است که در زمان انجام پژوهش تعداد کودکان در مدارس هوشمند استان کرمان ۱۲۵ نفر است. بدلیل انجام روش پژوهش نیمه تجربی انتخاب تعداد محدودی از دانش‌آموزانی که تمایل به شرکت در برنامه قصه‌گویی دیجیتال داشتند، کفایت می‌کند. در این گروه تعداد ۵۰ نفر از دانش‌آموزان به عنوان نمونه انتخاب شدند. برای انتخاب دانش‌آموزان از روش نمونه‌گیری تصادفی ساده استفاده شده است. جهت گردآوری داده‌های مورد نیاز تحقیق، از سه پرسشنامه استفاده شد.

### پرسشنامه شناسایی مراحل تولید قصه دیجیتال

این پرسشنامه شامل مولفه‌های به دست آمده از منابع کتابخانه‌ای است که می‌بایست توسط گروه دلفی تایید شد. در ابتدا مولفه‌ها شناسایی شد و طی دو مرحله با استفاده از نظر خبرگان مراحل: انتخاب موضوع قصه، نوشتن یا پیدا کردن قصه، تهیه فیلم و عکس، تهیه و ضبط صدا، ویرایش و ایجاد هماهنگی بین صدا و تصویر، مشاهده و بازنگری قصه دیجیتال، ارائه قصه دیجیتال و بازخور و بازبینی مورد تایید قرار گرفتند.

### پرسشنامه مهارت‌های اجتماعی

در این تحقیق برای سنجش مهارت اجتماعی از مدل برگرفته از سازمان بهداشت جهانی (۲۰۱۰) که دارای ده مولفه‌ی: خودآگاهی (سوال ۵-۱)، همدلی (سوال ۱۰-۶)، مهارت‌های برقراری رابطه مؤثر (سوال ۱۳-۱۱)، مهارت روابط بین فردی (سوال ۱۷-۱۴)، مهارت تصمیم‌گیری (سوال ۲۰-۱۸)، مهارت حل مسأله (۲۲-۲۱)، مهارت تفکر انتقادی (سوال ۲۶-۲۳)، مهارت تفکر خلاق (سوال ۲۹-۲۷)، مهارت مقابله با هیجان‌ها (سوال ۳۲-۳۰)، مهارت مقابله با استرس (سوال ۳۶-۳۳) است، استفاده شده است.

### پرسشنامه هوش هیجانی

برای سنجش هوش هیجانی از مدل بار-آن و همکاران (۱۹۹۹: ۱۲۴) و پنج بعد؛ شناخت عواطف شخصی (۶-۱)، به کار بردن درست هیجان‌ها (۱۱-۷)، برانگیختن خود (۱۶-۱۲)، شناخت عواطف دیگران (۲۲-۱۷) و برقراری ارتباط با دیگران (۲۷-۲۳) استفاده شده است. سوالات به صورت پنج گزینه‌ای (کاملاً موافقم، موافقم، نسبتاً موافقم، مخالفم و کاملاً مخالفم) طراحی شده است. به گزینه کاملاً موافقم نمره ۵، موافقم نمره ۴، نسبتاً موافقم نمره ۳، مخالفم نمره ۲ و کاملاً مخالفم نمره ۱ اختصاص داده شده است.

کلیدی تجزیه و تحلیل‌های آماری به وسیله نرم‌افزار SPSS ۲۵ و smart pls ۳ انجام گردیده است.

### یافته‌های تحقیق

پاسخ به سوالات پژوهش:

۱- مولفه‌های تولید قصه دیجیتال کدامند؟ با توجه به ادبیات مبانی نظری فصل دوم تحقیق این مولفه‌ها استخراج شدند:

جدول ۲- مولفه‌های تولید قصه‌های دیجیتال و مراحل آن

محقق یا محققان	مولفه‌ها
(حاتمی، ۱۳۹۵: ۱۶) و (سلیمانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۷۹) و (هاچوارتر ۱ و همکاران، ۲۰۱۴)	انتخاب موضوع قصه
کارخانه (۱۳۹۳) جمالی و فیروزآبادی و آقائی میدی (۱۳۹۳) نانگل ۲ و همکاران (۲۰۱۲) عابدین و همکاران (۲۰۱۴) چانگ و کو ۳ (۲۰۱۳)	نوشتن یا پیدا کردن قصه
کلارک و آدام ۴ (۲۰۱۲) یانگ و وو ۵ (۲۰۱۲) خدامرادی (۱۳۹۵) کیا و حیدری (۱۳۹۵) کیانی و افضلی (۱۳۹۷) حسینی (۱۳۹۷) سمیعی زفرقندی (۱۳۹۷)	تهیه فیلم و عکس
جینگز و دبیرت ۶ (۲۰۱۰) اوکومارا و اوسویی ۷ (۲۰۱۰) ناخدا و جوادی (۱۳۹۳) و طیبه و حسین خانزاده (۱۳۹۳)	تهیه و ضبط صدا
سعادت و دهقان دهنوی (۱۳۹۳) سانز ۸ (۲۰۱۵) چانگ و چانگ ۹ (۲۰۱۹) روبین ۱۰ (۲۰۱۶)	ویرایش و ایجاد هماهنگی بین صدا و تصویر
نوری و همکاران (۱۳۹۳) فروزانفر و فروزانفر (۱۳۹۶) صبحی قراملکی و همکاران (۱۳۹۶) رودز و همکاران ۱۱ (۲۰۰۹) وینسوک (۲۰۰۹)	مشاهده و بازنگری قصه دیجیتال
سبزوار و همکاران (۱۳۹۴) یحیی‌زاده و عربگری (۱۳۹۴) سورشجانی و اعتمادی (۱۳۹۵) و انصاری (۱۳۹۵) وستون و ونت ۱۲ (۲۰۰۹) بنمایر ۱۳ (۲۰۰۸)	ارائه قصه دیجیتال
فتح‌الله زاده و همکاران (۱۳۹۶) رادمنش و سعدی‌پور (۱۳۹۶) صدیق ۱۴ (۲۰۰۸) کاونتری ۱۵ (۲۰۰۸)	بازخور و بازبینی

1. Hochwarter
2. Nangle
3. Chuang & Kuo
4. Clarke & Adam
5. Yang & Wu
6. Jennings & DiPrete
7. Okumura & Usui
8. Gimeno-Sanz
9. Cheng & Cheng
10. Robin
11. Rhoades
12. Weston & Went
13. Benmayor
14. Sadik
15. Coventry



۲- مراحل تولید قصه‌های دیجیتال با توجه به قابلیت‌های کودکان مورد پژوهش چگونه طراحی می‌شوند؟

جهت پاسخگویی مهم‌ترین شاخصه‌های تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی کودکان، ابتدا پرسشنامه‌ای بر اساس ادبیات تحقیق با ۸ مولفه طراحی شده و به اعضای گروه خبره ارسال شد. سپس طبق متدولوژی دلفی فازی به جمع آوری داده پرداخته شد. از آنجا که در روش دلفی توافق نظر خبرگان ملاک تصمیم‌گیری می‌باشد. طی دو مرحله پرسشنامه توزیع و جمع آوری گردید تا توافق کلی نظر خبرگان نسبت به طبقه بندی به دست آید. لازم به ذکر است در مرحله دلفی هیچ متغیری از مجموعه ۸ مولفه فوق الذکر حذف نگردیده است و همه مولفه‌ها حفظ شده است.

جدول ۱- بررسی نظرات خبرگان با ضریب همبستگی کندال

متغیر	ضریب همبستگی کندال	p-value
۱	۱/۰۰۰	<۰/۰۰۱
۲	۱/۰۰۰	<۰/۰۰۱
۳	۱/۰۰۰	<۰/۰۰۱
۴	۱/۰۰۰	<۰/۰۰۱
۵	۱/۰۰۰	<۰/۰۰۱
۶	۰/۹۴۴	<۰/۰۰۱
۷	۰/۹۸۳	<۰/۰۰۱
۸	۱/۰۰۰	<۰/۰۰۱

۳- مهارت‌های اجتماعی در دانش آموزان مورد پژوهش دارای چه وضعیتی است؟  
مولفه مهارت اجتماعی پیش آزمون قصه ساختن، آماره آزمون مثبت و برابر ۳۷/۲۸ می‌باشد بنابراین اختلاف معناداری با عدد ۳ دارد. میانگین آنها (۴/۰۰) می‌باشد که بیشتر از ۳/۰۰۰ و سطح معناداری کمتر از ۰/۰۵ می‌باشد. بنابراین میانگین بیشتر از حد متوسط است و فرضیه  $H_0$  رد می‌شود. مولفه مهارت اجتماعی پس آزمون مرحله دوم قصه ساختن، آماره آزمون مثبت و برابر ۳۲/۲۸ می‌باشد بنابراین اختلاف معناداری با عدد ۳ دارد. میانگین آنها (۴/۱۹) می‌باشد که بیشتر از ۳/۰۰۰ و سطح معناداری کمتر از ۰/۰۵ می‌باشد. بنابراین میانگین بیشتر از حد متوسط است و فرضیه  $H_0$  رد می‌شود.

۴- هوش هیجانی در دانش آموزان مورد پژوهش دارای چه وضعیتی است؟  
مولفه هوش هیجانی پیش آزمون قصه ساختن، آماره آزمون مثبت و برابر ۴۲/۳۶ می‌باشد

بنابراین اختلاف معناداری با عدد ۳ دارد. میانگین آنها (۴.۱۱) می‌باشد که بیشتر از ۳.۰۰۰ و سطح معناداری کمتر از ۰.۰۵ می‌باشد. بنابراین میانگین بیشتر از حد متوسط است و فرضیه  $H_0$  رد می‌شود. مولفه هوش هیجانی پس آزمون قصه ساختن آماره آزمون مثبت و برابر ۴۵.۸۷ می‌باشد بنابراین اختلاف معناداری با عدد ۳ دارد. میانگین آنها (۴.۴۱) می‌باشد که بیشتر از ۳.۰۰۰ و سطح معناداری کمتر از ۰.۰۵ می‌باشد. بنابراین میانگین بیشتر از حد متوسط است و فرضیه  $H_0$  رد می‌شود.

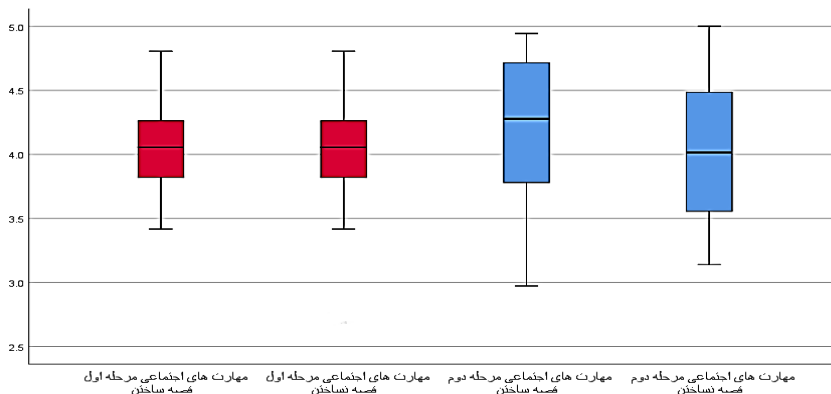
۵- میزان تغییرات مشخصات مهارت اجتماعی توسط دانش آموزان جامعه پژوهش به چه میزان است؟

آزمون آماری نشان می‌دهد که تفاوت بین گروه‌های مورد مطالعه میانگین مهارت اجتماعی پیش آزمون ۴.۰۰۹ و میانگین مهارت اجتماعی پس آزمون ۴.۱۹۹۵ می‌باشد. تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی کودکان (مطالعه موردی: مدارس هوشمند استان کرمان) با اطمینان ۹۵٪ از نظر آماری معنادار است در پس آزمون مقدار بیشتری را نشان می‌دهد.

جدول ۳- جدول توصیفی مقایسه مهارت اجتماعی پیش آزمون و پس آزمون قصه ساختن

متغیر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار میانگین
مهارت اجتماعی پیش آزمون	۴/۰۰۹۴	۰/۴۷۹۶۷	۰/۱۰۷۲۶
مهارت اجتماعی پس آزمون	۴/۱۹۹۵	۰/۵۸۱۷۸	۰/۱۳۰۰۹

نمودار ۱- جعبه ای تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی کودکان



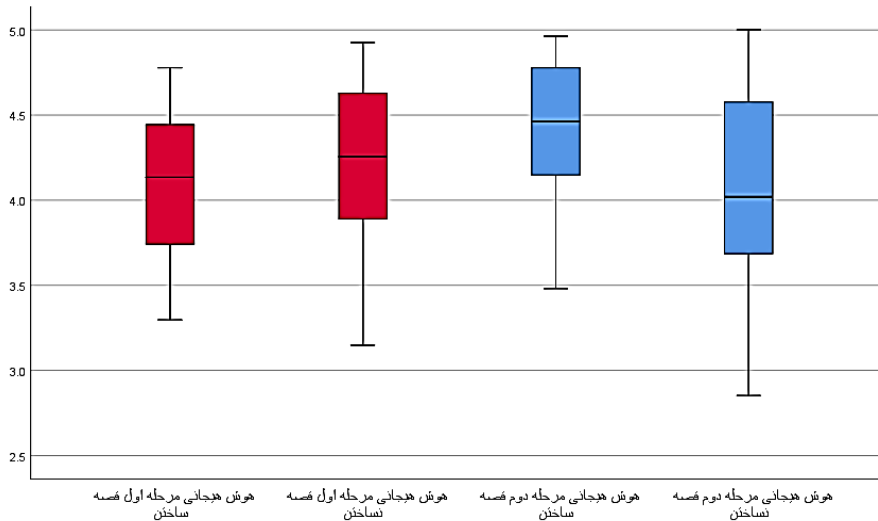
۶- میزان تغییرات مشخصات هوش هیجانی توسط دانش آموزان جامعه پژوهش به چه میزان است؟

آزمون آماری نشان می دهد که تفاوت بین گروه های مورد مطالعه میانگین هوش هیجانی پیش آزمون ۴۰۱۱۳ و میانگین هوش هیجانی پس آزمون ۴۰۴۱۷ می باشد. تولید قصه های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر هوش هیجانی کودکان (مطالعه موردی: مدارس هوشمند استان کرمان) با اطمینان ۹۵٪ از نظر آماری معنادار است در پس آزمون مقدار بیشتری را نشان می دهد. نتایج نشان می دهد که تولید قصه های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر هوش هیجانی کودکان (مطالعه موردی: مدارس هوشمند استان کرمان) با اطمینان ۹۵٪ از نظر آماری معنادار است در پس آزمون مقدار بیشتری را نشان داده است.

جدول ۴- جدول توصیفی مقایسه هوش هیجانی پیش آزمون و پس آزمون

متغیر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار میانگین
هوش هیجانی پیش آزمون	۴/۱۱۳۵	۰/۴۳۴۲۶	۰/۰۹۷۱۰
هوش هیجانی پس آزمون	۴/۴۱۷۸	۰/۴۳۰۹۵	۰/۰۹۶۳۶

نمودار ۲- جعبه ای تولید قصه های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر هوش هیجانی



۷- الگوی تولید قصه های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آنها بر مهارت های اجتماعی و هوش هیجانی چگونه است؟

بارهای عاملی از طریق محاسبه مقدار همبستگی شاخص های یک سازه با آن سازه

محاسبه می‌شوند که اگر این مقدار برابر و یا بیشتر از مقدار ۰/۴ شود، مؤید 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. نکته مهم این است که اگر محقق پس از محاسبه بارهای عاملی بین سازه و شاخص‌ها آن با مقادیری کمتر از ۰/۴ مواجه شد، باید آن شاخص‌ها (سوالات پرسشنامه) را اصلاح نموده و یا از مدل پژوهش خود حذف نماید. در جداول زیر مقادیر بارهای عاملی به همراه آماره  $t$  برای پرسشنامه ارائه شده است. بررسی بارهای عاملی پرسشنامه که نتایج تحلیل عاملی گویه‌های پرسشنامه مورد نظر را نشان می‌دهد، از آنجا که بار عاملی همه گویه‌ها از ۰/۴ بیشتر است، همچنین مقدار آماره  $t$  از ۱/۹۶ بیشتر است، بنابراین پرسشنامه دارای روایی مطلوب است.

### آزمون فرضیه‌های تحقیق

**فرضیه اول تحقیق:** ایجاد قصه دیجیتال بر تغییر مهارت‌های اجتماعی در دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون تاثیر دارد.

نتایج نشان می‌دهد آماره‌ی آزمون  $F$  با مقدار ۴۰/۶۶ نشان می‌دهد که تفاوت بین گروه‌های مورد مطالعه با اطمینان ۰/۹۵ از نظر آماری معنادار است. نتایج آزمون و اندازه اثر از ۰/۱۱۲ به ۰/۱۵۴ افزایش یافته است. معنی این نتیجه این است که ایجاد قصه دیجیتال بر تغییر مهارت‌های اجتماعی در دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون تاثیر معناداری دارد. جدول ۵- خلاصه تحلیل کواریانس تاثیر ایجاد قصه دیجیتال بر تغییر مهارت‌های اجتماعی در دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون

منبع تغییرات	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	مقدار $F$	سطح معناداری	اندازه اثر
مهارت‌های اجتماعی	۳/۵۵	۱	۳/۵۵	۱/۴۹	۰/۲۶	۰/۱۱۲
گروه	۱۲۰/۰۱	۱	۱۲۰/۰۱	۴۰/۶۶	۰/۰۰۰	۰/۱۵۴
خطا	۱۲۳/۵۶	۱۷				

**فرضیه دوم:** ایجاد قصه دیجیتال بر هوش هیجانی دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون تاثیر دارد.

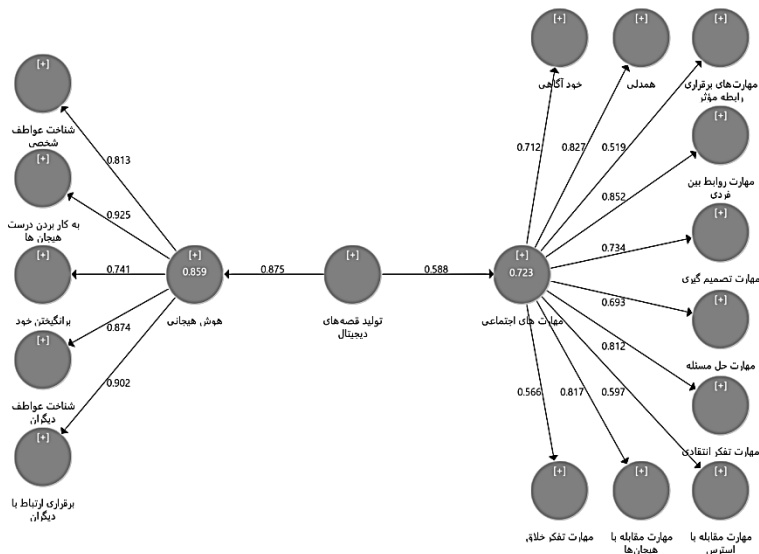
نتایج نشان می‌دهد که تحلیل کواریانس بین گروهی یک‌طرفه برای تأثیر ایجاد قصه دیجیتال بر هوش هیجانی دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون اجرا شد. متغیر مستقل تکنیک اجرای مقاصد و متغیر وابسته نمره هوش هیجانی دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون بود. نمره‌های افراد در اجرای پیش از مداخله در این تحلیل مورد استفاده قرار گرفت. نتایج آزمون و اندازه اثر از ۰/۱۳۳ به ۰/۱۹۷ افزایش یافته است که نشان‌دهنده تأثیر ایجاد قصه

دیجیتال بر هوش هیجانی دانش آموزان مورد بررسی پس از آزمون است. جدول ۶-آزمون کواریانس جهت بررسی تأثیر ایجاد قصه دیجیتال بر هوش هیجانی دانش آموزان مورد

بررسی پس از آزمون

متغیر	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	مقدار F	سطح معناداری	اندازه اثر
هوش هیجانی	۰.۱۳۰	۱	۰.۱۳۰	۱.۳۲۰	۰.۰۰۰	۰.۱۳۳
گروه	۲۲/۴۰۰	۱	۲۲/۴۰۰	۲۲.۳۳۵	۰.۰۰۰۴	۰.۱۹۷
خطا	۲۲.۵۳۰	۱۷				

با توجه به ضریب مسیر متغیر ایجاد قصه‌های دیجیتال توسط دانش آموزان مورد بررسی و مهارت‌های اجتماعی که به مقدار ۰.۵۸۸ و همچنین آماره t به مقدار ۸.۱۶۵ است می‌توان گفت: ایجاد قصه‌های دیجیتال توسط دانش آموزان مورد بررسی و مهارت‌های اجتماعی رابطه معنادار دارد. با توجه به ضریب مسیر متغیر ایجاد قصه‌های دیجیتال توسط دانش آموزان مورد بررسی و هوش هیجانی که به مقدار ۰.۸۷۵ و همچنین آماره t به مقدار ۱۱.۰۴۳ است می‌توان گفت: ایجاد قصه‌های دیجیتال توسط دانش آموزان مورد بررسی و هوش هیجانی رابطه معنادار دارد. بنابراین رابطه معناداری بین ایجاد قصه‌های دیجیتال توسط دانش آموزان مورد بررسی و مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی آن‌ها وجود دارد.



نمودار ۲. ضریب مسیر در مدل مفهومی

### بحث و بررسی

یکی از روش‌های نوین آموزش، استفاده از ادبیات و بخش‌های مختلف آن، خصوصاً ادبیات قصه‌ای در کلاس درس است. رابطه تنگاتنگ ادبیات و زندگی اجتماعی در پدید آمدن قصه‌ها و حکایت‌ها نقش اساسی دارد و سبب به اشتراک گذاشتن اندیشه‌ها و تجربیات فردی و اجتماعی، انتقال میراث فرهنگی، آداب و سنن، اعتقادات و تاریخ از یک نسل به نسل‌های بعدی می‌شود (قدسی و همکاران، ۱۳۹۱). قصه روش مناسبی برای کمک کردن به جریان رشد فکری کودک است. شنیدن قصه باعث می‌شود کودک بتواند تصویرسازی کرده و شخصیت‌ها را خلق کند. در واقع قصه راهی برای ارضای نیازهای روانی کودکان است (جمال زاده، ۱۳۹۰). کودکان و نوجوانان از طریق قصه با تجارب دیگران آشنا می‌شوند و می‌آموزند چگونه مسائل و مشکلات خود را حل کنند (زارعی و همکاران، ۱۳۹۲). قصه‌ها به دانش آموزان این امکان را می‌دهند تا مسایل خود را از طریق فرا گرفتن تجربه‌ها و حوادث زندگی دیگران حل کنند. زیرا، دانش آموزان هنگام گوش دادن به قصه در مورد شخصیت‌های قصه فکر می‌کنند و عملکرد آنها را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند (تامکینز<sup>۱</sup>، ۲۰۱۱). یانگ و وو<sup>۲</sup> (۲۰۱۲) در تحقیقی دریافتند که قصه‌گویی دیجیتال می‌تواند بر پیشرفت تحصیلی، تفکر نقادانه و انگیزه یادگیری دانش آموزان تأثیر معناداری بگذارد. چانگ و کو<sup>۳</sup> (۲۰۱۳) تأثیر قصه‌گویی دیجیتال بر خواندن و درک مطلب و یادگیری را تایید کرده‌اند. عابدین و همکاران (۲۰۱۴) در تحقیقی دریافتند که استفاده از قصه‌های دیجیتال بر درک شنیداری زبان آموزان تأثیر مثبتی دارد. سانز<sup>۴</sup> (۲۰۱۵) در تحقیقی دریافت که قصه‌گویی دیجیتال یک رویکرد تدریس مفید و جذاب است. روبین<sup>۵</sup> (۲۰۱۶) در تحقیقی دریافتند که چگونگی داستان پردازی دیجیتال برای حمایت از فعالیت‌های آموزش و یادگیری موثر است. بهرنگی و اسدی (۲۰۱۲) تأثیر استفاده از برنامه‌های چندرسانه‌ای را در آموزش زبان دانش آموزان موثر دانسته است. احمدی و همکاران (۱۳۹۰) در پژوهشی دریافتند که آموزش چندرسانه‌ای تعاملی در مقایسه با چندرسانه‌ای غیرتعاملی بر میزان یادگیری تأثیر بیشتری دارد. بنابراین در این تحقیق سعی شده ارائه الگوی تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان و نقش تولید آن بر مهارت‌های اجتماعی و هوش هیجانی کودکان (مطالعه موردی: مدارس هوشمند استان کرمان) ارائه گردد. ضروری است که مراحل مورد نیاز برای این الگو مورد شناسایی قرار گیرد و در قالب الگوی بومی و منحصر به فرد ارائه شود. بر این اساس در این

1. Tomkins
2. Yang & Wu
3. Chuang & Kuo
4. Gimeno-Sanz
5. Robin

پژوهش در ابتدا مراحل تولید قصه‌های دیجیتال توسط کودکان از طریق مطالعات اکتشافی و نظرسنجی از خبرگان مورد شناسایی قرار گرفت و سپس این عوامل در قالب الگوی طراحی شده در جامعه آماری مورد نظر به آزمون گذاشته شد. نتایج حاصله از آزمون الگو، ضمن تأیید الگوی پیشنهادی نشان داد:

۱- نتایج حاصل از تحقیق نشان داده است که تولید قصه دیجیتال بر تغییر مهارت‌های اجتماعی در دانش آموزان مورد بررسی پس از آزمون تأثیر دارد و مهارت‌های اجتماعی دانش آموزان افزایش یافته است که نشان‌دهنده تأثیر ایجاد قصه دیجیتال بر مهارت‌های اجتماعی دانش آموزان مورد بررسی پس از آزمون است. نتایج حاصل از تحقیق با نتایج حاصل از تحقیق جمالی فیروزآبادی و آقائی میبیدی (۱۳۹۳)، روشن چسلی (۱۳۹۲)، صدیقی ارفعی و همکاران (۱۳۹۱)، فروزانفر و فروزانفر (۱۳۹۶)، اصغری و همکاران (۱۳۹۷)، واحدی و همکاران (۱۳۹۸)، کارخانه (۱۳۹۳)، یحیی محمودی و همکاران (۱۳۹۲)، فرهادی و همکاران (۱۳۹۵)، مصطفی‌زاده (۲۰۱۰)، کاژدر<sup>۱</sup> (۲۰۰۴)، وردگو و بلمونته<sup>۲</sup> (۲۰۰۷) و سورشجانی و اعتمادی (۱۳۹۵) همخوانی دارد. جمالی فیروزآبادی و آقائی میبیدی (۱۳۹۳) در تحقیقی دریافتند که قصه‌گویی بر افزایش مهارت‌های اجتماعی تأثیر دارد و میزان مهارت‌های اجتماعی کودکان پسر به طور معنادار بیش از کودکان دختر است. اما در مورد تأثیر قصه‌گویی و جنسیت بر رابطه کودک با والد نتایج تفاوت معناداری نشان نداد. روشن چسلی (۱۳۹۲) در تحقیقی دریافتند که گروه آزمایشی در مقایسه با گروه گواه، پس از پایان جلسات قصه‌گویی مبتنی بر آموزش مهارت‌های اجتماعی، بر اساس ارزیابی معلم، افزایش معناداری در خرده‌مقیاس‌های همکاری، ابراز وجود، مهار خود و نمره کلی مهارت‌های اجتماعی و کاهش معنادار در نمره مشکلات رفتاری پیدا کرده است. صدیقی ارفعی و همکاران (۱۳۹۱) در تحقیقی دریافتند که بازی‌های تصویری-رایانه‌ای با رشد خلاقیت و مهارت‌های حل مسئله، ارتباط معناداری دارد. بدین معنی که این بازی‌ها سبب رشد خلاقیت و مهارت‌های حل مسئله می‌شود. فروزانفر و فروزانفر (۱۳۹۶) در تحقیقی دریافتند که قصه‌گویی بر مهارت‌های اجتماعی دانش آموزان پسر پایه سوم ابتدایی در گروه آزمایش پس از پایان ۱۰ جلسه به طور معناداری موثر بوده است. این نتایج نشان می‌دهد که قصه‌گویی علاوه بر اثربخشی بر مهارت‌های اجتماعی همچنین می‌تواند از قصه‌گویی در آموزش و ارتقای مهارت بیان کردن احساسات، مراقبت از خود و همدلی که از مهارت‌های اجتماعی می‌باشد، استفاده کرد. اصغری و همکاران (۱۳۹۷) نیز در تحقیقی دریافتند که روش قصه‌گویی موجب بهبود مهارت‌های اجتماعی (همکاری، جرئت‌ورزی، و خودمهارگری) کودکان مبتلا به نشانگان داون شده است روش

1. Kajder

2. Verdugo & Belmonte

قصه‌گویی موجب بهبود مهارت‌های زبانی و ارتباطی همچون دقت شنیداری، افزایش درک معانی واژه‌ها، توانایی گوش دادن و صحبت کردن می‌شود که در نتیجه مهارت‌های اجتماعی نیز به صورت مثبت تحت تأثیر قرار می‌گیرد. واحدی و همکاران (۱۳۹۸) در تحقیقی دریافتند که آموزش مفاهیم علوم به شیوه قصه‌گویی موجب تقویت مهارت‌های اجتماعی نوآموزان می‌شود. کارخانه (۱۳۹۳) در تحقیقی دریافت که قصه‌گویی بر افزایش مهارت‌های اجتماعی کودکان کم‌شنوا تأثیر دارد. یحیی محمودی و همکاران (۱۳۹۲) در تحقیقی دریافت که استفاده از روش قصه‌گویی در گروه آزمایش، در مقایسه با گروه کنترل، موجب شد تا رفتارهای پرخاشگرانه و قانون‌شکنانه در پایان دوره کاهش معناداری یابد. فرهادی و همکاران (۱۳۹۵) نیز دریافتند که قصه‌گویی حاکی از تأثیر روش قصه‌گویی بر ارتقاء سطح آگاهی دانش آموزان است. مصطفی‌زاده (۲۰۱۰) نیز در تحقیقی بیان کرده که قصه سبب تقویت حافظه می‌گردد و قدرت تفکر عمیق و انتقادی را افزایش داده و در نتیجه سطح آگاهی، تفکر انتقادی، مهارت‌های کلاسی و یادگیری را ارتقاء می‌بخشد. پژوهش یحیی محمودی و همکاران (۱۳۹۱) حاکی از افزایش اثربخشی آموزش مهارت‌های اجتماعی به کودکان به واسطه قرار دادن آن در چهارچوب قصه و قصه‌گویی باشد. کاژدر<sup>۱</sup> (۲۰۰۴) نیز در مطالعه‌ای دریافت که با استفاده از قصه‌گویی دیجیتال میزان مشارکت دانش آموزان در فعالیت‌های کلاسی، انگیزه فعالیت‌های گروهی و تشریک مساعی و مهارت سوادآموزی آنان افزایش می‌یابد. وردوگو و بلمونته<sup>۲</sup> (۲۰۰۷) در تحقیقی دریافتند که قصه‌گویی دیجیتال تکنیک مناسبی برای بهبود مهارت است. سورشجانی و اعتمادی (۱۳۹۵) در تحقیقی دریافتند که استفاده از قصه‌های دیجیتال تأثیر معناداری بر تقویت مهارت شنیداری و ارتباطی زبان آموزان دارد. در واقع کودک با شنیدن قصه و تکمیل قصه‌های ناتمام و گفتگو در مورد پیام‌های روایت در گروه قصه درمانی، فرصتی را برای رشد و بروز ابتکار و توانایی‌های زبانی و مهارت‌های اجتماعی کسب می‌کند. قصه‌گویی در نقش عامل آموزشی و تربیتی، باعث ترویج و بحث و تبادل نظر در بین کودکان می‌شود و از این طریق مهارت‌های زبانی تقویت‌شده، کودک در رهگذر ماجراها و شخصیت‌پردازی‌های قصه، با نقاط قوت و ضعف و استعدادهايش آشنا شده و یاد می‌گیرد با دیگران ارتباط مناسب برقرار کند. بنابراین با توجه به جنبه تربیتی و آموزشی و درمانی قصه‌گویی، می‌توان از آن به عنوان وسیله‌ای ارزشمند و کارآمد جهت ارتقاء مهارت‌های زندگی و اجتماعی سود برد.

۲- نتایج حاصل از تحقیق نشان داده است که ایجاد قصه دیجیتال بر هوش هیجانی دانش آموزان مورد بررسی پس از آزمون تأثیر دارد و هوش هیجانی دانش آموزان افزایش یافته

1. Kajder
2. Verdugo & Belmonte



است که نشان‌دهنده تأثیر ایجاد قصه دیجیتال بر هوش هیجانی دانش‌آموزان مورد بررسی پس از آزمون است. نتایج حاصل از تحقیق با نتایج حاصل از تحقیق داداش‌زاده و پیرخائفی (۱۳۹۴)، محمدی سیرت (ذکر شده در رسولی و همکاران، ۱۳۹۹)، خلیل‌زاده (۱۳۸۸) و ثورندایک<sup>۱</sup> (ذکر شده در داداش‌زاده و پیرخائفی، ۱۳۹۴) همراستا است. نتایج پژوهش داداش‌زاده و پیرخائفی (۱۳۹۴) نشان داد که قصه‌گویی روش موثری در افزایش هوش اجتماعی دانش‌آموزان بوده و می‌تواند در محیط‌های آموزشی مورد استفاده معلمان قرار گیرد. نتایج تحقیق محمدی سیرت (ذکر شده در رسولی و همکاران، ۱۳۹۹) نشان داد که آموزش هوش هیجانی به روش قصه‌گویی بر ارتقاء هوش هیجانی و مولفه‌های آن در دانش‌آموزان دختر دبستانی موثر بوده است. واحدی و همکاران (۱۳۹۸) نیز در تحقیقی دریافتند که آموزش مفاهیم علوم به شیوه قصه‌گویی بر هوش کلامی نوآموزان دو زبانه دوره پیش‌دبستانی تأثیر مثبت و معنی‌داری دارد. خلیل‌زاده (۱۳۸۸) نیز در تحقیقی بیان کرده است که هوش اجتماعی یکی از انواع هوش‌هایی است که می‌تواند تحت تأثیر قصه‌گویی رشد کند. ثورندایک<sup>۲</sup> (ذکر شده در داداش‌زاده و پیرخائفی، ۱۳۹۴) معتقد است که توانایی اجتماعی عنصر مهمی از هوش است، هوش اجتماعی از نظر ثورندایک توانایی درک دیگران، عمل و رفتار هوشمندانه در رابطه با دیگران است. یکی از راه‌های تقویت هوش اجتماعی، قصه‌گویی می‌باشد. در برنامه‌های آموزشی مدارس معلمان با استفاده از قصه‌گویی می‌توانند بسیاری از رفتارهای خوب را در کودکان تقویت کنند.

رسولی و همکاران (۱۳۹۹) نیز در تحقیقی دریافتند که آموزش هوش هیجانی به روش قصه‌گویی بر ارتقای هوش هیجانی کلی و مؤلفه‌های آن (درون-فردی، میان-فردی) مؤثر بوده است. باقریان و همکاران (۱۳۹۹) در تحقیقی اثربخشی قصه‌گویی بر آموزش هوش اجتماعی کودکان پیش‌دبستانی شهرستان کرمانشاه را تایید کرده‌اند. نتایج تحقیق کیانی و بهتویی (۱۳۹۸) حاکی از آن است که ۹ مؤلفه سازگاری، آمادگی عاطفی، ابراز هیجانی، ادراک هیجانی، تنظیم هیجانی، تکانش پایین، روابط با همسالان، عزت نفس و خودانگیزگی مربوط به هوش هیجانی برای دو گروه مدنظر تفاوت معنا دارند، در نتیجه قصه‌گویی بر هر یک از ۹ مؤلفه هوش هیجانی تأثیر گذار است. قصه و قصه‌گویی به سبک دیجیتال موجب خواهد شد تا دانش‌آموزان از رسانه‌ها استفاده کنند و در زمینه‌های زیادی اطلاعات کسب کنند و همچنین با برقراری ارتباط و تعامل با افراد دیگر همچون همکلاسی، مربی و معلمان، توانایی مهار هیجان‌ات خود را پیدا خواهند کرد و یاد خواهند گرفت که چگونه رفتار کنند و در نتیجه زمینه برای افزایش هوش هیجانی آنها افزایش خواهد یافت.

1. Thorndike

2. Thorndike

## فهرست منابع

۱. احمدی، ع، شیخ‌علیزاده، س و یاسمی، ن، ۱۳۹۰، رابطه فرسودگی شغلی و هوش هیجانی، فصلنامه روانشناسی کاربردی، صص ۴۹-۵۶.
۲. اصغری فرهاد، اخوان محمد، قاسمی جوینه رضا (۱۳۹۷) تأثیر روش قصه‌گویی بر مهارت‌های اجتماعی کودکان مبتلا به نشانگان داون. فصلنامه سلامت روان کودک، ۵ (۳): ۱۰-۱۰.
۳. باقریان، حدیث و زارع، امین و گلمحمدیان، محسن (۱۳۹۹) اثربخشی قصه‌گویی بر آموزش هوش اجتماعی کودکان پیش‌دبستانی شهرستان کرمانشاه. کتابداری و اطلاع‌رسانی، ۲۳(۴)، ۱۵۵-۱۷۲.
۴. بشارت، محمدعلی و شالچی، بهزاد و شمسی پور، حمید. (۱۳۸۵). بررسی رابطه هوش هیجانی با موفقیت تحصیلی دانش‌آموزان. اندیشه‌های نوین تربیتی، ۲(۳)، ۷۳-۸۴.
۵. جمال زاده، محمد. (۱۳۹۰). قصه‌گویی و نمایش خلاق و تأثیر آن بر تربیت کودکان (چاپ اول)، شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز.
۶. جمالی فیروزآبادی، محمود و آقائی میبیدی، آزاده، ۱۳۹۳، تأثیر قصه‌گویی بر مهارت‌های اجتماعی و رابطه کودک با والد کودکان پیش‌دبستانی، تحقیقات روانشناختی، تابستان، دوره ۶، شماره ۲۲، از صفحه ۸۸ تا صفحه ۹۷.
۷. حسین چاری، مسعود و خیر، محمد. (۱۳۹۱). بررسی کارآیی یک مقیاس برای سنجش احساس تنهایی در دانش‌آموزان دوره راهنمایی، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ۱۹(۱)، ۳۷، ۴۶-۵۹.
۸. خلیل زاده، احد. (۱۳۸۸). بررسی رابطه بین هوش اجتماعی با رضایت شغلی مدیران مستقل شهرستان‌های چابهار، پلدشت و چالدران، در سال تحصیلی ۸۹-۱۳۸۸.
۹. رادبخش، ناهید و محمدی فر، محمدعلی و کیان ارثی، فرحناز. (۱۳۹۲). اثربخشی بازی و قصه‌گویی بر افزایش خلاقیت کودکان، ابتکار و خلاقیت در علوم انسانی، بهار، دوره ۲، شماره ۴، از صفحه ۱۷۷ تا صفحه ۱۹۵.
۱۰. رحیمی، مهرک و سلیمانی، الهام. (۱۳۹۴). تأثیر داستان‌گویی دیجیتال بر اضطراب شنیداری زبان‌آموزان. فصلنامه فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی، ۶(۱) (پیاپی ۲۱)، ۸۷-۱۱۱.
۱۱. رسولی رویا، محمدی سیرت فاطمه، حسینیان سیمین، ۱۳۹۹، اثربخشی آموزش هوش هیجانی به روش قصه‌گویی بر کاهش کمروبی و ارتقای هوش هیجانی دانش‌آموزان دختر. فصلنامه علمی - پژوهشی تعلیم و تربیت، ۳۶ (۱): ۱۵۳-۱۶۹.
۱۲. روشن چسلی، رسول. (۱۳۹۲). تأثیر قصه‌گویی مبتنی بر آموزش مهارت‌های اجتماعی بر بهبود مهارت‌های اجتماعی و مشکلات رفتاری دانش‌آموزان پسر هشت تا ۱۰ ساله مبتلا به اختلال رفتار مقابله‌ای و بی‌اعتنائی (ODD)، مطالعات روان‌شناسی بالینی، ۳(۱۰)، ۷۳-۹۴.
۱۳. زارعی زوارکی، اسماعیل و جعفرخانی، فاطمه، ۱۳۹۲، چند رسانه‌ای آموزشی و نقش آن در

آموزش ویژه، تعلیم و تربیت کودکان استثنایی ۱۳۸۸ شماره ۹۸ و ۹۹.  
 ۱۴. سلطانی، مریم و آراین، خدیجه و انگجی، لیلی (۱۳۹۲). اثربخشی روش قصه گویی به صورت گروهی در افزایش عزت نفس کودکان دختر پایه دوم ابتدایی، منتشر شده در شماره ۲۹ دوره ۹ فصل در سال ۱۳۹۲.

۱۵. سلطانی، مریم و آراین، خدیجه. (۱۳۹۲). اثربخشی روش قصه گویی به صورت گروهی در افزایش عزت نفس کودکان دختر پایه دوم ابتدایی، فصلنامه روان شناسی تربیتی، ۹(۲۹)، ۹۷-۱۱۰.

۱۶. صدیقی ارفعی، فریبرز و تمنائی فر، محمدرضا و منصور، محبوبه و دشتبان زاد، سمیه (۱۳۹۱). تأثیر بازی های تصویری - رایانه ای بر مهارت های اجتماعی در دانش آموزان مقطع راهنمایی شهرستان اصفهان، فصلنامه علمی - پژوهشی خانواده و پژوهش، ۹(۲) ۷۹-۹۴.

۱۷. فروزانفر، فرانک و فروزانفر، فریبا (۱۳۹۶). اثربخشی قصه گویی بر مهارت های اجتماعی کودکان، کنفرانس ملی پژوهش های نوین در مدیریت، اقتصاد و علوم انسانی در سال ۱۳۹۶.

۱۸. قاسمی، فرشید و زارع، زهرا و حقیقت، شهربانو (۱۳۹۰). مقایسه تاثیر داستان های فلسفی ایرانی، غیرایرانی و داستان های عادی بر رشد تفکر فلسفی کودکان پایه اول ابتدایی، رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، زمستان، دوره ۲، شماره ۴ (پیاپی ۸)، از صفحه ۱۳۳ تا صفحه ۱۵۲.

۱۹. کارخانه، محبوبه (۱۳۹۳). تعیین تأثیر قصه گویی بر افزایش مهارت های اجتماعی کودکان کم شنوا، پایان نامه کارشناسی ارشد، وزارت بهداشت، درمان، و آموزش پزشکی، دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی - دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی.

۲۰. کیانی، فاطمه و بهتویی، مهران، ۱۳۹۸، بررسی تاثیر قصه گویی در پرورش هوش هیجانی کودکان (مطالعه موردی: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان مرکز ۲۳)، دومین همایش بین المللی روانشناسی، علوم تربیتی و مطالعات اجتماعی، همدان.

۲۱. گلמן، ل، ۱۳۸۹، هوش هیجانی، ترجمه سید مهدی الوانی و غلامرضا معمارزاده، انتشارات مروارید، چاپ دوم، تهران.

۲۲. لیوارجانی، شعله و غفاری، سارا. (۱۳۹۰). بررسی رابطه هوش هیجانی و مهارت های اجتماعی با پیشرفت تحصیلی دانش آموزان مقطع دوم متوسطه شهر تبریز در سال تحصیلی ۱۳۸۸-۸۹. نشریه علمی آموزش و ارزشیابی (فصلنامه)، ۳(۹)، ۷۱-۸۸.

۲۳. نیکویی، علیرضا و باباشکوری، شراره. (۱۳۹۲). بازخوانی قصه های کودکان بر مبنای مولفه ی طرحواره در رویکرد شناختی، مطالعات ادبیات کودک، ۴(۲)، ۱۴۹-۱۷۴.

۲۴. واحدی، مهدی و قلتاش، عباس و چرخ آبی، پریسا (۱۳۹۸). تاثیر آموزش مفاهیم علوم به شیوه قصه گویی بر مهارت های اجتماعی و هوش کلامی نوآموزان دو زبانه دوره پیش دبستانی، فرهنگ مشاوره و روان درمانی، ۱۰(۳۸)، ۸۱-۱۱۰.

25. Abidin, J. Z., Pour Mohammadi, M., Souriyavongsa, T., Tiang, C., & Kim, N. (2014). Improving listening comprehension among Malay preschool children using digital stories. *International Journal of Humanities and Social Science*, 1(14), 159-164.

26. Alexander, B. (2011). *The new digital storytelling: Creating narratives with new media*. Santa Barbara: Praeger.
27. Behrangi, M., & Asadi, A. (2012). Integrating MMB with picture word inductive model of teaching to teach English to junior high-school students. *Quarterly of Education*, 97, 9-27. (in Persian).
28. Chuang, W., & Kuo, F. (2013). Improving reading comprehension among Taiwanese EFL young EFL young learners using digital stories. *Proceedings of 2013 Asian Literacy Conference* (pp. 134-146). Indonesia.
29. Dehkhoda, A. (2006). *Dictionary*. Tehran: Tehran University Press. (in Persian).
30. Ghodsi, N., Sahif-Abadi, A., & Soudani, M. (2012). The impact of storytelling based on Kelile and Demne on ##promoting female fourth grade primary-school students' ego. *Cultural and Educational Quarterly of Women and Family*, 19, 57-78.
31. Hein, S. (2004). Short definition of emotional intelligence, *Emotional Intelligence*, Homepage.
32. Kajder, S. B. (2004). Enter here: Personal narrative and digital storytelling. *English Journal*, 93(3), 64-68.
33. Mangrulkar, L., Whitman, C. V., & Posner, M. (2001). *Life skills' approach to child and adolescent healthy human development*. Washington DC: Pan American Health organization.
34. Mostafazadeh, F. (2010). Storytelling: A new clinical education method. *Research in Medical Teaching*, 2(2), 53-58. (in Persian).
35. Robin, B. R. (2012). Digital storytelling: A powerful technology tool for the 21st century classroom. *Theory into Practice*, 47(3), 220-228.
36. Razi, A. (2012). Educational functions of diacritic literature. *Journal of Didactic Literature*, 4(15), 97-120. (in Persian).
37. Robin, B. R. (2016). The Power of Digital Storytelling to Support Teaching and Learning, *Digital Education Review - Number 30*, December 2016- <http://greav.ub.edu/der/>
38. Rossiter, M., & Clark, M. C. (2017). *Narrative and the practice of adult education*. Malabar, FL: Krieger.
39. Sadik, A. (2012). Digital storytelling: A meaningful technology-integrated approach for engaged student learning. *Educational Technology Research and Development*, 56(4), 487-506.
40. Verdugo, D. R., & Belmonte, I. A. (2007). Using digital stories to improve listening comprehension with Spanish young learners of English. *Language Learning Technology*, 11, 87-101.
41. Yang, Y. & Wu, W. (2012). Digital Storytelling for Enhancing Student Academic Achievement, *Critical Thinking*,
42. and Learning Motivation: A Year-Long Experimental Study. *Computers and education*, 59 (2), 339-352.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۴ - ۳۷

## نقد کازانتزاکیس بر اخلاق مسیحی با تکیه بر مؤلفه‌های عشق، آزادی و عدالت

<sup>۱</sup> محمدحسن برزگر

<sup>۲</sup> ارسطو میرانی

<sup>۳</sup> محمدعلی میر

### چکیده

اخلاق مسیحی از زمان شکل‌گیری تا کنون تحولات و فراز و نشیب‌های گوناگونی را از سر گذرانده است. در دوسده اخیر نقدهایی از سوی اندیشمندان، فلاسفه و الهی‌دانان غربی به کتاب مقدس و آموزه‌های آن، شخصیت تاریخی عیسی مسیح، رفتار و عملکرد کلیسا و رهبران آن در قرون میانه، صورت گرفته است. نیکوس کازانتزاکیس، در نوشته‌های خود، به نقد مسیحیت نهادینه، سیمای ترسیم‌شده از عیسی مسیح در کتاب مقدس و آموزه‌های مربوط به او و رهبانیت مسیحی پرداخته است. وی با تکیه بر مؤلفه‌هایی چون عشق، آزادی و عدالت، مسیحی را ترسیم می‌کند تا الگوی فراروی بشر در دوران مدرنی باشد که دچار بحران اخلاقی و معنوی است. کازانتزاکیس به نقد مسیحیتی می‌پردازد که کلیسا و کشیشان با آموزه‌های جبرگرایانه در صدد توجیه اخلاق منحط جامعه، شکاف فقیر و غنی و سلطه ستمگران و زورگویان بر جامعه است. او رهبانیت مسیحی را تهی از روح خلاقانه‌ای می‌داند که انسان امروز را از زمین جدا کرده، ولی او را به آسمان نمی‌رساند. این پژوهش برآن است که نقدهای کازانتزاکیس بر اخلاق مسیحی را با روش توصیف و تحلیل داده‌ها در برخی آثار او عرضه نماید.

### واژگان کلیدی

اخلاق مسیحی، مسیح، عشق، عدالت، آزادی، مبارزه، کازانتزاکیس.

۱. دانشجوی دکتری، گروه الاهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان، گرگان، ایران.

Email: barzegarmohammadhasan@gmail.com

۲. استادیار، گروه الاهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان، گرگان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: arastoomirani@gmail.com

۳. استادیار، گروه الاهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان، گرگان، ایران.

Email: mohammadalimir.60@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۹/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۰

## طرح مسأله

مراد از اخلاقیات، مباحثی است که به راه‌های عملی اخلاقی‌زیستن و فضائل فردی و جمعی می‌پردازد. (Curran, 1987: 340) اخلاق، عبارت است از ادامهٔ راهی در زندگی که با صلح، صدق و راستی همراه است. راهی که چنان سنجیده شده باشد که نه موجب آزار خود آدم گردد و نه موجب آزار دیگران (کریدرز، ۱۳۷۳: ۱۱۸-۱۱۹). «اخلاق یک قاعده رفتار انسانی است یعنی رفتاری اخلاقی است که مطابق با اراده و بر مبنای عقل باشد» (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ۸۵). ایمانوئل کانت<sup>۱</sup>، «تنها انگیزهٔ راستین برای عمل اخلاقی را احترام به اصول اخلاقی می‌داند» (رونزو، ۱۳۹۵، ۹۱). نویسندگان کتاب عقل و اعتقادات دینی بر آنند که: «از منظر دینی، «اخلاقی بودن» عبارتست از عمل کردن بر اساس قواعدی وحیانی (یا تکلیفی) که پایه و اساس آنها خداوند است» (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ۴۵۶).

رالف مکییری<sup>۲</sup>، در کتاب اخلاق مسیحی بر آن است که «امانوئل کانت پیشگام کسانی است که مسیحیت را از اساس آموزه‌ای اخلاقی تعبیر و تفسیر می‌کنند» (مکییری، ۱۳۸۶، ۲۱). آنچه در رویکرد اخلاق مسیحی بسیار حائز اهمیت است، مواظبت، آموزه‌ها و رفتار عیسی مسیح به‌عنوان اساس شاکلهٔ اخلاق مسیحی است. محور موعظه‌های اخلاقی عیسی مسیح، آن‌بخش از موعظهٔ روی کوه است که به‌عنوان نیکبختی‌ها معروف است. نیکبختی‌ها به‌عنوان الگوی اخلاق مسیحی به‌شمار می‌رود (مفتاح، ۱۳۹۳: ۱۰۶). اگوستین<sup>۳</sup>، این موعظه را معیار کامل زندگی مسیحی می‌دانست. (Augustin, 2001: vol. 6:13)

پیشینهٔ نقد اخلاق مسیحی به قرن شانزدهم میلادی بر می‌گردد، که لوتر با نوشتن کتاب آزادی مؤمن مسیحی به نقد کلیسا و پاپ می‌پردازد. و سپس با از بین رفتن نفوذ و سلطهٔ کلیسا، اندیشمندان، خصوصاً در دوقرن اخیر فرصت یافتند به نقد اخلاق مسیحی که شامل آموزه‌های مسیحیت، کتاب مقدس و شخصیت عیسی مسیح بود بپردازند. از جمله فیلسومان و دانشمندان غربی منتقد به مسیحیت و اخلاق مسیحی در قرن بیستم، می‌توان به فردریش نیچه<sup>۴</sup>، کارل مارکس<sup>۵</sup>، برتراند راسل<sup>۶</sup>، اشاره کرد. شدیدترین نقدها از آن نیچه فیلسوف آلمانی است. او اخلاق مسیحی را اخلاق فرومایگان و عامل زوال اخلاق و ارزش‌ها می‌داند و از افول ارزش‌ها به مرگ خدا تعبیر می‌کند (نیچه، ۱۳۹۶، ۱۸-۱۹). در واقع، نیچه بر علیه روایت کوتاه‌بینانه از مسیحیت

1. Immanuel Kant
2. Ralf Machinery
3. Augustin
4. Friedrich Nietzsche
5. Carl Marx
6. Bertrand Russell

که خود در آن رشد یافته بود، شورید. و دین نهادینه شده را نوعی نفرین تلقی کرد (پت‌فیشر، ۱۳۸۸، ۴۲). برتراند راسل، منتقد اخلاق مسیحی و آموزه‌های کلیسایی نیز، بر آن است که، کلیسا با هر اقدامی که در مقابله با برده‌داری، برابری نژادی، رشد اخلاقی و عواطف و احساسات و مبارزه با جنگ صورت می‌گیرد به مخالفت برمی‌خیزد. و مسیحیتی را ترویج می‌کند که مخالف توسعه اخلاق در جهان است (راسل، ۱۳۹۷، ۳۹). مارکس هم که دین را افیون توده‌ها نامید، از این رو بود که، آموزه‌های مسیحیت کلیسایی همه در توجیه وضع موجود و تسلیم در برابر نابرابری‌ها بود (ویلیم، ۱۳۷۷، ۸). علاوه بر این فیلسوفان غیر مسیحی و خداناباور، نویسندگانی هم بودند که همچون کازانتزاکیس، در حین باور به خدا و عشق به مسیح، منتقد مسیحیت نهادینه بودند، از جمله فیلسوف دانمارکی، سورن کی‌یرکگور (اندرسن، ۱۳۸۷)، و فیودور داستایوسکی، نویسنده روسی (داستایوسکی، ۱۳۸۳).

در واقع، با رفتار و رویکرد مسیحیت نهادینه و کلیسای حاکم بر قرون وسطی، تمامی ارزش‌ها به افول گراییده بود. مبارزه کلیسا با غریزه جنسی و تقبیح ازدواج و ارزش قائل نشدن به تشکیل خانواده و روح آخرت‌گرایی حاکم بر آموزه‌های کلیسا و آموزه‌های کتاب مقدس، جامعه مسیحی را از توجه به دنیا بازداشته بود. با ایجاد رنسانس و انقلاب علمی و صنعتی در دنیای غرب، موجی از روی‌گردانی نسبت به آموزه‌های آخرت‌گرایانه کتاب مقدس و توجه به زیست‌دنیایی و زندگی مادی بوجود آمد.

نیکوس کازانتزاکیس<sup>۱</sup>، نویسنده مشهور یونانی، از جمله منتقدین اخلاق مسیحی در قرن بیستم است که با نوشتن رمان‌هایی چون مسیح بازمصلوب، آخرین وسوسه مسیح، آزادی یا مرگ، زوربای یونانی، باغ سنگی و نیز کتاب گزارش به خاک یونان، به نقد آموزه‌های کتاب مقدس در ترسیم سیمای مسیح، مسیحیت نهادینه، یعنی؛ رفتار کلیسا، کشیشان، عامه مسیحیان، و نیز، نقد رهبانیت مسیحی پرداخته است.

از نقدهای کازانتزاکیس به مسیحیت نهادینه، دوربودن کلیسا و جامعه مسیحی از آموزه‌های عیسی مسیح در توجه به عشق و محبت به همسایه (همنوع) است که در مسیح بازمصلوب بازتاب یافته است. او در این رمان جامعه‌ای از مسیحیان را به تصویر می‌کشد که در آن نشانی از ارزش‌های اخلاقی چون عشق و دوستی و مهربانی و دلسوزی نیست. نقد دیگر او، متوجه آموزه‌های کتاب مقدس در ترسیم سیمای عیسی مسیح است، که از او پیامبری سازشکار و ستم‌پذیر و بی‌تفاوت در برابر زورگویان و ستم‌پیشگان ترسیم کرده است. کازانتزاکیس بر آن است، سیمایی از مسیح ترسیم نماید که حامی ستم‌دیدگان و دشمن ستمگران باشد. او با وجود تأکید بر

عشق و مهربانی در روابط بین مردم، آن را در پذیرش حق ستمدیدگان کافی نمی‌داند، بلکه مبارزه و به‌دست‌گرفتن شمشیر و ایستادگی در برابر ستم‌پیشگان را توصیه می‌کند. وی آزادی از حکومت جور را لازمه رسیدن به یک جامعه برابر و بدور از تبعیض می‌داند. در نگاه او، نجات‌بخشی عیسی مسیح در فدا شدن بخاطر گناهان مردم نیست، بلکه در رهایی از بند ستم و بی‌عدالتی و ایجاد جامعه‌ای با امکانات مساوی زندگی است. یکی از مؤلفه‌های کازانتزاکیس در رویکردش به نقد اخلاق مسیحی، آزادی است. کودکی او همزمان بود با اشغال سرزمینش توسط ترکان عثمانی. در گزارش به خاک یونان می‌گوید: آنچه بیش از معلم و مدرسه برای او اهمیت داشت، مبارزه کُرت با ترکیه بود. پدر کازانتزاکیس به او می‌گفت حال که نمی‌توانی تفنگ بدست بگیری، پس قلمت را تفنگی بساز برای آزادی کُرت (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۹۲). وی کتاب آزادی یا مرگ را در راستای آزادی سرزمینش از اشغال ترکان عثمانی نوشت. در نقد رهبانیت مسیحی نیز، از قهرمان قدیس سخن می‌گوید. در نگاه او، رویکرد راهبان در ترک خانمان و گوشه‌گیری از دنیا چاره کار نیست. معنویت اینچنین؛ فرد را از زمین جدا می‌کند ولی به آسمان نمی‌رساند. او مسیح را الگویی متعال برای بشر امروز می‌داند که همه مراحل یک انسان مبارز را طی کرد، و تمامی موانع را از سر راه خویش برداشت و به معراج ایثار یعنی صلیب و به معراج معنویت یعنی خدا دست یافت (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۳۱۴-۳۱۵).

این نوشتار بر آن است که نقدهای کازانتزاکیس بر اخلاق مسیحی را با توجه به مؤلفه‌های عشق، آزادی و عدالت، مورد بررسی و تحلیل قرار داده و به این پرسش پاسخ دهد که کازانتزاکیس چه نقدهایی را بر اخلاق مسیحی وارد نموده است؟ روش بررسی در این نوشتار، توصیف و تحلیل برخی آثار کازانتزاکیس در رویکرد منتقدانه‌اش به اخلاق مسیحی است.

### ۱- نقد کازانتزاکیس به آموزه‌های انجیل در ترسیم سیمای مسیح

از نقدهای مهم کازانتزاکیس بر اخلاق مسیحی، ترسیم او از سیمای مسیح با توجه به مؤلفه‌های عشق، آزادی و برابری است. نقد او را از دو منظر عدالت‌جویی مسیح و وسوسه‌ها مورد بررسی قرار می‌دهیم.

#### ۱-۱. عدالت‌جویی و ستم‌ستیزی مسیح

آموزه‌ها و رفتار مسیح در انجیل، حول محور عشق و محبت به خدا و همنوع است. این محبت حتی شامل دشمنان نیز می‌شود. چنانکه سفارش میکند «شنیده‌اید که گفته شده است همنوع خود را دوست بدار و از دشمنت بیزار می‌جوی. لیک به شما می‌گویم که دشمنان خویش را دوست بدارید و برای آزارگراتان دعا کنید...» (متی ۵: ۴۳-۴۸).

در طول تاریخ سنت مسیحی، مسیح بیش از هر چیز الگوی عشق به بشریت و ایثار عاشقانه بوده است. عیسی برای مسیحیان مانند کسی جلوه می‌یابد که آمده تا فاش سازد «خداوند عشق



است» (لونوار، ۱۳۹۳، ۳۲۰). عیسی می خواهد، شریعت را در عمق دلها وارد کند، مخاطبانش را به گونه ای بار آورد که به رسم نیک خواهانه و بدور از غرض و سودجویی دوست بدارند، او مربی عشق سرشار از نیک خواهی است (همان، ۳۲۴). فرمان به محبت عالی ترین میراث مسیح است و او خود مصداق اعلا ی چنین محبتی است (برانتل، ۱۳۸۱، ۲۰۴). عیسی مسیح تمامی احکام خدا و گفتار انبیا را خلاصه شده در محبت می داند و انجام آن را به منزله انجام تمام احکام می شمرد (بورونی، ۱۳۸۵، ۱۲۷). «او مردم را به یک زندگی آکنده از محبت فراگیر می خواند که نشانه های آن فضائل درونی، وظایف عینی و اعمال برونی معطوف به خدا و همسایه بود» (گروتوس، ۱۳۹۷، ۱۲۸)

برای کازانتراکیس نیز، عشق اهمیتی اساسی دارد. قهرمانان او عشقی فراگیر به بشریت دارند. او در زوربای یونانی، عشق را به همه موجودات گسترش می دهد: «کی بازوان خود را خواهیم گشود تا همه یعنی سنگها و گلها و باران و آدمیان را در آغوش بکشیم؟» (کازانتراکیس، ۱۳، ۱۴۲). در رمان «سرگشته راه حق» نیز چیرگی عشق را نشان می دهد. قهرمان رمان، فرانسوا آسیری میگوید: «عشق، برادران من، نه جنگ و نه خشونت» (کازانتراکیس، ۱۳۶۳، ۱۸۵). کازانتراکیس، خدای حقیقی مسیح را عشق می داند (کازانتراکیس، ۱۳۶۲، ۳۰۰). عیسی گفت: «من عشق را بسط می دهم. چهار دروازه بزرگ خدا را از شرق، غرب، شمال و جنوب می گشایم تا تمامی ملت وارد شوند. آغوش خدا محله کلیمی ها نیست. تمامی دنیا را در بر می گیرد!» (همان، ۳۵۳). مؤمن مسیحی مسئولیت ناشی از عشق خداوند به بشر را که قید و شرطی و بی پایان است، در وجود عیسی مسیح می بیند (ترول، ۱۳۷۸، ۱۷۰)

سیمای مسیح در مسیح بازمصلوب و آخرین وسوسه مسیح، علاوه بر الگوی عشق، یک چهره مبارز و انقلابی پیدا می کند که برای گرفتن حق ستمدیدگان و برقراری عدالت، با حاکمان جور به مبارزه برمی خیزد. و مردم را به قیام در برابر ستمگران فرامی خواند. می توان گفت؛ مسیح ستمستیز و عدالت جو در روایت کازانتراکیس، یادآور الاهیات رهایی بخش است که در سال ۱۹۶۰م در آمریکای لاتین شروع شد و کلیسا را بر آن داشت که به یاری و حمایت ستمدیدگان و محرومینی بپردازد که در بند جور ستمگران هستند.

گابریل<sup>۱</sup> در مقاله «عدل از دیدگاه مسیحیت»، بر آن است که چون در نگاه کلی انجیل، همزیستی مداراجویانه بسیار اهمیت دارد، مسائل عدالت در مرکز وحی انجیل قرار دارد. به باور او، «در حقیقت کتاب مقدس - عهد عتیق و عهد جدید- در ابعادی وسیع و در تلاشی پی گیر با حق کشی و بی عدالتی در تاریخ بشری و روابط اجتماعی مربوط به آن نبرد می کند» (گابریل،

۱۳۸۸، ۳۱۹). او می‌افزاید، اگر خداوند یاری‌گر ستم‌دیدگان است، چنین وظیفه‌ای برای مؤمنان نیز هست که به یاری ستم‌دیدگان اجتماعی یا سیاسی بشتابند. بدین‌گونه، همبستگی با بینوایان یکی از پایه‌های اخلاق انجیلی است که عمیقاً با درک انسان از خداوند ارتباط دارد (همان، ۳۲۲). منش اخلاقی عیسی در برابر فقرا در درازنای تاریخ منشاء رفتارهای بشردوستانه و نیکوکارانه بزرگی شده است و شاهد آن رفتار مسیحیان در ابتدای مسیحیت است (گروتوس، ۱۳۹۷، ۱۲۲). «ارکان استوار اندیشه اخلاقی او عبارت بود از محبت به خدا، ایمان به خدا، حیات سعادت‌مندانه، و محبت آشکار و فوق‌العاده به دیگران» (گروتوس، ۱۳۹۷، ۱۲۵). از این‌رو، ضروری است بی‌طرفی در برابر ظلم را کنار گذاشته و آشکارا با فقرا متحد شویم (ترول، ۱۳۷۸، ۱۷۵). کلیسا باید به پیروی از پیامبران، به دفاع از فقرا پرداخته و آنها را نسبت به اعتراض در برابر فقر که نتیجه بی‌عدالتی است آگاه سازد، تا از این طریق با پیروی از سرمشق مسیح، آزادی کامل آنها فراهم شود. (همان)

مسیح در روایت کازانتزاکیس که الگوی عشق و مهربانی است، به مرور می‌فهمد که عشق به تنهایی به کار نمی‌آید. و زورگویان و ستم‌پیشگان و دشمنان عدالت را نمی‌توان با عشق و محبت باوراند که دست از ستم و زور بردارند، بلکه با قهر و خشونت و برگرفتن شمشیر می‌توان آنها را از سر راه برداشت. از این‌رو، در او تحولی از عشق به سمت خشونت پدید می‌آید، و از همه مراحل یک انسان مبارز عبور می‌کند (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۳۱۳-۳۱۴).

کازانتزاکیس، در بیشتر آثار و نوشته‌های خود، علاوه بر عشق، به آزادی و عدالت نیز می‌اندیشد. او کتاب «آزادی یا مرگ» را در باره مبارزه مردم زادگاهش کِرت با اشغالگران نوشت. آنچه بیش از معلم و مدرسه بر او تأثیر گذاشت مبارزه کِرت با ترکیه بود (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۶۸). البته، آزادی برای او رویه دیگر نیز دارد. او خود را آزاد از عقیده و مذهب خاص می‌داند، و سرنوشت روح خود را به سرنوشت هیچ عقیده‌ای پیوند نمی‌زند (کازانتزاکیس، ۱۳۸۵، ۷). در گزارش به‌خاک یونان، از سه فریاد بزرگ زادگاهش کِرت سخن می‌گوید: «عشق به آزادی، سرباززدن از پذیرش بندگی روحمان، حتی در ازای بهشت، بازی‌های متهورانه فراتر از عشق و درد، فراتر از مرگ، شکستن قالب‌های کهن، حتی مقدس‌ترین آنها، هنگامی که دیگر گنجایش تو را ندارند... اینها این سه فریاد بزرگ کِرت» (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۴۷۶). وصیت کرده بود بعد از مرگ او بر سنگ قبرش بنویسند: «به امید چیزی نیستم، از چیزی ترسی ندارم. آزادم» (خاکی، ۱۳۸۷، ۵۲). از دیگر سو، او در جوانی با انقلاب سوسیالیستی روسیه و اندیشه‌های لنین ارتباط پیدا کرد و یکی از باورها و اندیشه‌های اصلی او برقراری عدالت و رفع فقر و بی‌عدالتی گردید. در مسیح با مصلوب، از مسیحی سخن می‌گوید که در راه آزادی سرزمینش از دست اشغالگران مبارزه می‌کند. در آخرین و سوسه مسیح هم، نقش مسیح به سمت یک مبارز و آزادی‌خواه تحول

می یابد.

کازانتز اکیس از قول مسیح می گوید: من شما را به جنگ و نه به میهمانی دعوت کردم. (کازانتز اکیس، ۱۳۶۲، ۲۸۳). از این لحظه به بعد، پرچم خدا را برمی افرازیم و به سوی جنگ می رویم (همان، ۲۸۵). بدین ترتیب مسیح تحول وجودی می یابد و از پیامبری صلح طلب و مداراجو، به انسانی مبارز و جنگجو تبدیل می شود. و تیشه یحیی تعمیددهنده را به دست می گیرد؛ با این باور که «عشق تنها پس از شعله ها می آید. ابتدا این دنیا تبدیل به خاکستر می شود و آنگاه خدا بوستان تازه اش را می کارد. کودی بهتر از خاکستر وجود ندارد» (همان، ۳۳۶). مسیح فریاد برمی دارد: ای ثروتمندان و ای اربابان دنیا گوش دهید. دیگر ستم، ننگ و گرسنگی قابل دوام نیست. آتش در نزدیکی شماست. پایان دنیا فرا رسیده است (همان، ۳۵۲). من برای شمشیر آمده ام نه برای صلح. من بذر ناسازگاری را در بین اعضای خانواده ها می پاشم تا بخاطر من در برابر یکدیگر قرار گیرند. آنکس که در اندیشه نجات زندگی خود باشد، نجات خواهد یافت (همان، ۳۵۲).

کازانتز اکیس در مسیح با مصلوب نیز، در پی تحول قهرمان داستانش مسیح، از چهره های آرام و سازش پذیر به انسانی مبارزه جو و ستم ستیز است. مانویوس در نقش مسیح می گوید: «عدالت در دنیایی که فاسد و بی شرف است اگر مسلح نباشد چه کاری از دستش ساخته است و چگونه می تواند پیروز شود؟ امروز نشان خواهیم داد که عصمت هم برای دفاع از خود چنگ و دندان دارد. مسیح تنها بره نیست بلکه شیر هم هست» (کازانتز اکیس، ۱۳۸۵، ۵۸۰). دوست داشتم قدرتی می داشتم که در تمام دنیا مردم را از سفید و سیاه و زرد به طغیان و قیام وا می داشتم و آنها را تحت لوای ارتش واحد و شکست ناپذیری به نام ارتش گرسنگی جمع می کردم، تا به شهرهای فاسد و کاخ های تبهکار و حرم سراهای پر از فسق و فجور قسطنطنیه هجوم می برد و آنها را به آتش می کشید (همان، ۶۲۱).

کازانتز اکیس در سرگشته راه حق نیز از قول فرانسوا، آن عاشق پاکبخته خدا می گوید: «از این پس باید برای رستگاری دیگران مبارزه کنیم. اگر ما دیگران را نجات ندهیم، خودمان را هم نمی توانیم نجات دهیم» (کازانتز اکیس، ۱۳۷۸، ۱۱۱). لئون، دوست و همراه فرانسوا نیز می گوید: برادر فرانسوا، زندگی گردشگاه نیست تا در آن انسانها دو به دو بازو در بازوی هم افکنند و سرود عشق بخوانند. زندگی، خستگی، پیکار و خشونت است (همان، ۱۷۱). او در رمان آزادی یا مرگ، تمامی سخنش، در باب مبارزه و جنگ و خشونت با ترکان اشغالگر برای آزادی سرزمینش و نیز، خدای خشم و انتقام است، نه خدای عشق و محبت. همان خدایی که در عهد عتیق می بینیم (خاکی، ۱۳۸۷، ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین نقد کازانتز اکیس در روایت او از سیمای مسیح در انجیل، فرارو قراردادن یک الگوی قهرمانی است که علاوه بر عشق و محبت به هم نوع، در راه آزادی

مردم از سلطه زورگویان و برقراری عدالت با ستم‌پیشگان مبارزه می‌کند.

## ۲-۱. مسیح و وسوسه‌ها

عهد جدید دو تصویر از مسیح ترسیم می‌کند. در اناجیل هم‌نوا (متی، مرقس و لوقا) مسیح یک انسان است، هرچند به‌جهت ایمانی که با آن سخن می‌گفت، قدرت معجزه‌آسایی که داشت، پیش‌گویی‌هایی که محقق می‌ساخت، تولدش از باکره و برخاستنش از مردگان، از دیگر انسان‌ها [و پیامبران پیشین] تمایز داشت، در نهایت او یک مصلح اجتماعی، معلم یهودی و به بیان برخی روایت‌های اناجیل هم‌نوا، پیامبری در تداوم سلسله پیامبران بود؛ درست نقطه مقابل انجیل یوحنا و نامه‌های پولس که او را موجودی آسمانی و یا خدای پسر متجسد و مسیح ازلی معرفی می‌کنند (استید، ۱۳۸۷، ۲۹۲). مک‌کواری<sup>۱</sup>، در مقاله «چهره مسیح در مسیحیت معاصر» بر آن است که: «بر اساس مسیح‌شناسی سنتی، عیسی مسیح هم دارای طبیعتی بشری و هم دارای طبیعتی الهی بود. در اندیشه پس از دوره روشنگری، برای مثال شلایر ماخر، تأکید بسیاری بر طبیعت بشری عیسی می‌شد؛ چیزی که تا آن زمان تحت‌الشعاع تأکید فزاینده بر الوهیت او قرار گرفته بود» (مک‌کواری؛ ۱۳۸۲، ۲۳۱). وی می‌افزاید: ما در روزگار کثرت‌گرایی‌ای بسر می‌بریم که در آن، شیوه‌های دیرینه درک سیمای عیسی مسیح کهنه و نخ‌نما شده و هیچ نگاه جدیدی هم جای آن را نگرفته است (همان، ۲۲۹).

کازانتزاکیس، بر آن بود که با نوشتن کتاب رمان مسیح بازمصلوب و آخرین وسوسه مسیح، سیمایی انسانی و بشری از مسیح به تصویر کشد. آخرین وسوسه را به این انگیزه نوشت؛ تا اسطوره مقدسی را که در تمدن بزرگ مسیحیت غربی نهفته احیاء و تکمیل نماید. او لازمه این کار را تلاشی پر مشقت، مقدس و خلاقانه برای متجلی شدن ذات مسیح می‌داند، با کنارگذاشتن دروغ‌ها و تحقیرهایی که کلیساها و نمایندگان خرقة پوش مسیحیت بر شخصیت او روا داشته‌اند و به این ترتیب آن را بی‌قواره کرده‌اند (کازانتزاکیس، ۱۳۶۲، ۸). در واقع، وی بر آن است که سیمای مورد نظر خود را از مسیح، با بازنویسی آموزه‌های انجیل و به تصویر کشیدن وجه مغفول آن، به نمایش گذارد. لوئیس اوینز<sup>۲</sup> در بیان هدف کازانتزاکیس از نگارش آخرین وسوسه مسیح می‌نویسد: «آخرین وسوسه مسیح اساساً به این منظور نوشته شد که بکوشد، با استفاده از قدرتمندترین اسطوره تمدن غرب برای بیان دغدغه‌های کنونی‌اش، انسانیت را از شب تاریک جهان بیرون بکشد و وارد آینده‌ای معنوی کند.» (Owens, 2005, p. 39)

در روایت اناجیل متی و لوقا یکی از مراحل مهم رسالت مسیح آزموده شدنش توسط ابلیس است (متی ۴: ۱-۱۱؛ لوقا ۱۳: ۱-۴) اما در این آزمون‌های دشوار خبری از وسوسه جنسی و

1. John Macquarrie

2. Lewis Owens

زناشویی نیست، گویی ابلیس هم هیچ امیدی به وسوسه مسیح از این راه نداشته است. به طور کلی در سنت مسیحی و تاریخ کلیسا دو فرضیه مهم در باره عیسی مسیح وجود دارد: یکی اینکه مسیح هرگز ازدواج نکرده است و همواره مجرد مانده است. دوم اینکه اساساً با توجه به تصویری که مسیحیت از مسیح و همچنین زندگی جنسی و زناشویی دارد، ایشان نمی‌توانست و نباید ازدواج می‌کرد. جالب آنکه در انجیل‌ها هیچ اشاره‌ای به مجرد یا تاهل مسیح نشده است. در انجیل متی خود او به کسانی اشاره می‌کند که به خاطر ملکوت آسمان از ازدواج خودداری کرده و مجرد مانده‌اند (متی ۱۹: ۱۰-۱۲). اما درباره خود چیزی نمی‌گوید. پولس هم در نامه به قرنتیان، مجرد را بر تاهل ترجیح می‌دهد و به مجرد خودش اشاره می‌کند ولی به مجرد مسیح اشاره‌ای نمی‌کند (قرنتیان، ۷: ۱ و ۷) مسئله‌ای که برای کازانتزاکیس اهمیت دارد این است؛ که کلیسا، از یک‌سو به شدت بر انسانیت کامل عیسی تأکید کرده است و از سوی دیگر منکر برخی ویژگی‌های مهم انسانی در او شده است. او می‌پرسد اگر مسیح کاملاً انسان است، پس تکلیف مسئله جنسیت و امور جنسی و وسوسه‌های آن به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر انسان چه می‌شود. در واقع کازانتزاکیس با تأکید بر مسائل جنسی می‌خواهد این نقص تصور کلیسا از انسانیت مسیح را به رخ بکشد. بنابراین در آخرین وسوسه مسیح، با شخصیتی متفاوت از مسیح مواجهیم که حکایت از درد و اضطرابی جانکاه از کشمکش‌ها و وسوسه‌ها در او دارد. کشمکش میل به زندگی و برخورداری از لذت‌ها و کامیابی‌ها؛ از جمله لذت جنسی، و شوق سرسپردگی به اجرای فرمان خدا در فداشدن و شهادت. کازانتزاکیس می‌گوید: «کشمکش میان تن و جان، عصیان و مقاومت، سازش و تسلیم و دست آخر، یکی شدن با خدا که هدف متعال این کشمکش می‌باشد، عروجی بود که مسیح به آن دست یازید» (کازانتزاکیس، ۱۳۶۲، ۸).

کازانتزاکیس، بر آن است که از مسیح، سیمایی بشری و انسانی، همچون دیگر انسانها ارائه دهد. به همین جهت؛ محروم‌شدن او از کام‌جویی‌های زندگی را، ظلم در حق او می‌داند (کازانتزاکیس، ۱۳۶۲، ۷۵). مورتون لویت<sup>۱</sup> می‌گوید مسیح کازانتزاکیس در تشویش، در تنش‌های بین جسم و روحش، بیشتر شبیه انسان است. (Levitt, 1980: 68) در آخرین وسوسه مسیح، عیسی تصمیم می‌گیرد به صومعه رود تا در آنجا با خدایش تنها شود و در درون صومعه در زیر باله‌های او پناه گیرد. (کازانتزاکیس، ۱۳۶۲، ۶۶). در بین راه پیرزنی به او می‌گوید: خدا را در صومعه‌ها نمی‌توان یافت، بلکه جایش در خانه آدمهاست. آن جایی که زن و شوهر، بچه، پختن، دعوا و آشتی باشد. خدا هم آنجاست (همان، ۷۰). جدال و کشمکش بین خدای خانگی و خدای صومعه، کشمکشی است که در طول داستان، مسیح با آن مواجه است. این وسوسه تا آخرین

لحظات زندگی بر بالای صلیب نیز به سراغش می‌آید: «روح ابلیس در یک لمحہ چشم‌انداز فریب‌آلود، زندگی آرام و دلنوازی را بر او گشود» (کازانتزاکیس، ۱۳۶۲، ۹). مسیح پنداشت که زندگی راحت و آرام انسانها را در پیش گرفته است. همسرانی برگزیده و ازدواج کرده و بچه‌دار شده است. خشنود بود از اینکه به مسیر نجات دنیا و مردم نرفته و از محرومیتها و شکنجه‌ها و صلیب رهایی یافته است (همان، ۴۱۹-۴۶۰). اما پس از لحظاتی چشمانش را می‌گشاید و از این آخرین وسوسه نیز گذر می‌کند و پیمان ناشکنی خود را بر خداوند اثبات می‌کند. فریادی پیروزمندانه سر می‌دهد: «وظیفه به انجام رسیده است» (همان، ۴۶۹-۴۷۰).

در مسیح بازمصلوب نیز، مانولیوس دچار وسوسه می‌شود. بین ازدواج و تشکیل زندگی و انجام رسالت نجات‌بخشی خود در جدال و کشمکش درونی است. در این داستان نیز بیوه‌زنی هست که نقش مریم مجدلیه را ایفا می‌کند و مانولیوس در نقش مسیح نسبت به او دچار وسوسه‌ای گناه‌آلود می‌شود؛ اما به یاری خداوند از دام وسوسه شیطان نجات می‌یابد. (کازانتزاکیس، ۱۳۸۵، ۱۶۳-۱۶۴).

به‌طور کلی برای کازانتزاکیس سه مسئله انسانی خیلی اهمیت دارد: (۱) رابطه بین جسم و روح؛ (۲) تعالی انسان به سوی خدا؛ (۳) ضرورت مطلق آزادی انسان. هر سه مسئله با هم ارتباط تنگاتنگ دارند و تمام و کمال در شخصیت مسیح در آخرین وسوسه تحقق می‌یابند. نکته مهم اینجاست که وسوسه‌شدن برای تحقق آنها اجتناب‌ناپذیر است.

از دیدگاه کازانتزاکیس، انسان در تنش بین جسم و روح، خداگونه می‌شود. او در کتاب «باغ سنگی»، از من درونش سخن می‌گوید که رنج می‌برد و برای آزادی از تمامی آنچه علفهای هرزش می‌نامد می‌ستیزد (کازانتزاکیس، ۱۳۹۶، ۸). بنابراین می‌توان گفت کشمکش و جدال درونی در روایت کازانتزاکیس از مسیح، در واقع کشمکش خود او هم هست که در نوشته‌هایش منعکس شده است. او در کتاب گزارش به‌خاک یونان، از دوست داشتن جسم و روح خود و ستیز برای آشتی این دو می‌گوید، و بر آن است که نشان دهد این دو نیرو نه تنها دشمن هم نیستند بلکه همراه هم‌اند (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۳۱۶).

به باور کازانتزاکیس، هر انسانی، نیمه خدا و نیمه انسان است؛ هم روح است و هم جسم. از این رو، راز مسیح، تنها راز یک آیین خاص نیست، رازی جهانی است. جدال میان خدا و انسان، با شوق برای همسازی، در درون هر کس خود را نشان می‌دهد. چنین جدالی، اغلب، ناآگاهانه است و دیری نمی‌پاید. اما، در وجود آنها که شب و روز بر «وظیفه متعال» چشم دوخته‌اند، ستیز بین روح و جسم بی‌امان رخ می‌دهد و ممکن است تا دم مرگ ادامه یابد (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۳۱۳). مسئله سوم، یعنی آزادی انسان نیز با ایستادن ارادی او در برابر وسوسه‌های سرکش محقق می‌شود. در واقع می‌توان گفت؛ در مسیح کازانتزاکیس، بشریت فرصتی دوباره می‌یابد تا تبدیل

جسمش به جان را انتخاب کند، و انتخاب آدم را جبران نماید.

کازانتزاکیس در گزارش به خاک یونان، از ملاقات با کشیشی در صومعه یاد می‌کند که بسیار بر او تأثیرگذار بوده است و از سفارش‌های او به عنوان هدیه‌ای گرانبها یاد می‌کند (همان، ۳۲۸). خلاصه سخن پدر یواکیم این است که: در راه رسیدن به بهشت باید از دوزخ و برزخ زمینی گذشت. انسان برای رسیدن به خدا یا خدایی شدن، نباید خود را از لذت‌های دنیوی محروم کند، بلکه آنها را بچشد ولی خوارشان کند. بداند که انسان است و انسان در ابتدا این قدرت که به کمال متعال دست پیدا کند را ندارد. مگر اینکه آرام آرام خود را از وسوسه‌ها دور کند. اگر روح با تن آمیخته نشود، هیچ‌یک آرامش نمی‌یابند. بداند تا خدا به زمین هبوط نکند، انسان نمی‌تواند به آن دست پیدا کند. و سرانجام بداند که مبارزه زمینی یکی از راههای مهم رسیدن به خداست (همان، ۳۲۷-۳۲۸).

با این همه به نظر می‌رسد کازانتزاکیس در اهمیت دادن به جسم گرچه از سنت مسیحی فراتر رفته است اما به پای کشیش یواکیم نمی‌رسد. او در ادامه گفتگوش با کازانتزاکیس می‌گوید: زمانی می‌رسد که دین مسیح قدمی به جلو خواهد نهاد. همه وجود انسان را در آغوش خواهد گرفت، نه فقط روح را. رحمت مسیح گسترش می‌یابد. بدن را همچون روح تقدس می‌بخشد. می‌فهمد که این دو دشمن یکدیگر نیستند بلکه همراه هم‌اند (همان، ۳۲۸).

## ۲. نقد مسیحیت نهادینه

کازانتزاکیس، چون حق طلبی انجیل به دست، با نوشتن رمان مسیح باز مصلوب، به سراغ جامعه ارتدوکس خود می‌رود تا مگر بتواند از دل جامعه در حال پوسیدن یونان، اجتماعی زنده برآورد. او دو نوع مسیحیت را از هم جدا می‌کند. نخست، مسیحیتی که طعم فقر و محرومیت را چشیده و مظلوم واقع شده، و دیگر مسیحیتی که دمساز و توجیه‌گر قدرت و ثروت است. یک گروه مربوط به مسیحیانی است که سه عنصر مهم نشانگر هویت آن‌هاست و آن، رنج، فقر و آزادی است. و گروه دیگر، مسیحیانی که سه عنصر، آنها را از دین جدا کرده است. آن سه عنصر، زر، زور و تزویر است که موجب سرسپردگی و دین‌فروشی آنان شده است. آن سه عنصر محوری مسیحیت در گروه اول - رنج، فقر و آزادی - از دل انجیل استخراج می‌شود تا مسیحیت مبارز آرمان کازانتزاکیس را بسازد.

در نگاه کازانتزاکیس، کلیسا که باید نقش محوری را در ترویج آموزه‌های مسیح و رشد اخلاق ایفا کند، خود عامل انحطاط اخلاقی جامعه شده است. در قرون وسطی کلیسا افزون بر خشونت و جهل، به فساد مالی و اخلاقی وسیعی دچار شد و بدون انضباط اخلاقی بر مردم فرمان می‌راند. هر اسقفی به دلخواه خود عملی می‌کرد. بتدریج قبح مفاسد اخلاقی به جهت رابطه برخی کشیشان با زنان متعدد از بین رفت (پالمر، ج ۱، ۱۳۹۶، ۶۶). از جمله دستورات مهم حضرت عیسی (ع) نادیده گرفتن خواسته‌های دنیوی، فقر، مسکنت و نرم‌خویی بود، در حالی که در رفتار

کشیشان مسیحی چیزی جز کبر، نخوت، تجمل و ثروت‌اندوزی نبود. این رفتار آنها نزد مردم بیشتر ناپسند و زشت جلوه می‌کرد. از این‌رو، سخنان معنوی حضرت عیسی (ع) به جنبش انتقادی علیه پاپ و کلیسا، از سوی مردم بدل گردید (کریمی‌نیا، ۱۳۸۳، ۱۳۴)

رویکرد کازانتزاکیس در پردازش رُمان مسیح با مصلوب، از ابتدا تا پایان، حاکی از نقد او به عملکرد کلیسا و کشیشان است. منش و رفتار گریگوریس، کشیش آبادی لیکوورسی، مصداقی از نقد او به مسیحیت نهادینه است. در شروع داستان، کشیش، برای اجرای تعزیه مسیح در سال بعد، مانولیوس را که چوپان ارباب آبادی است، با این تأکید که فرد پاکدامنی است، برای ایفاگری در نقش مسیح برمی‌گزیند (کازانتزاکیس، ۱۳۸۵، ۲۶). از آنجا که مانولیوس نقش مسیح را در زندگی خود تبلور عینی می‌بخشد و راه و رسم مسیح را در پیش می‌گیرد، اولین کسی که با او به مخالفت برمی‌خیزد کشیش آبادی است. رفتار پدر گریگوریس، از سویی کشیشان دوران قرون وسطی را تداعی می‌کند که با حاکمیت خود بر مردم و سرنوشت جامعه از روی کبر و نخوت خود را نماینده خدا می‌دانستند. از دیگرسو، علمای یهود را به یاد می‌آورد که عیسی مسیح به سرزنش و انتقاد از رفتار ریاکارانه آنها پرداخت که به ظاهر شریعت را انجام می‌دهند، اما از امهات شریعت یعنی مهربانی و عدالت بدورند (متی ۱۳: ۱۳-۳۱)

کازانتزاکیس، در رُمان «مسیح با مصلوب»، دو چهره و سیما از کشیش را که نماینده دو طرز تفکر و برداشت و فهم از انجیل است، در مقابل هم قرار می‌دهد. هر یک از دو کشیش، خود را رهبر دینی مردم می‌دانند. پدر گریگوریس، کشیش آبادی، رهبریش نسبت به مردم در راستای اهداف دنیاطلبانه، برتری جویانه و سلطه‌طلبانه اوست؛ درحالی که پدر فوتیس، کشیش آوارگان و پناهجویان، مردی آزاده، روشن‌ضمیر و عدالت‌پیشه است که به آزادی مردمش از یوغ اشغال‌گران و ستمگران و استقرار عدالت و برابری می‌اندیشد، و زندگی خود را وقف نجات مردم کرده است. او مصداق فروتنی در آموزه مسیح است که: «هر که خواهد در میان شما بزرگ شود خادم شما باشد. و هر که خواهد مقدم بر شما شود غلام همه باشد. زیرا که پسر انسان نیز نیامده تا مخدوم شود بلکه تا خدمت کند و تا جان خود را فدای بسیاری کند» (مرقس ۱۰: ۴۲-۴۵)

رویکرد کازانتزاکیس به انجیل، ناظر به پیروی از روش و منش مسیح است که همواره از دوست‌داشتن همسایه و دستگیری نیازمندان می‌گفت. و شرط پیروی از خود را در بخشش به نیازمندان، با رنج درمندان و محرومان همراه‌شدن، و رنج و آزاردیدن در راه عدالت می‌دانست (متی ۵: ۷ و ۱۰؛ ۱۹: ۲۱). همان‌که مصداق آن در این داستان، مانولیوس و کشیش فوتیس رهبر آوارگان و پناهجویان و ستمدیدگان است و نشانی از این ویژگی‌ها در کشیش آبادی لیکوورسی نیست. پدر گروگوریس به‌جای دستگیری از محرومان و آوارگان، سرنوشت آنها را مشیت الهی می‌خواند که بخاطر گناهان به این سرنوشت دچار شده‌اند. او عدالت الهی را در شکاف بین فقیر و غنی می‌داند (کازانتزاکیس، ۱۳۸۵، ۳۹۲)



رُمان مسیح با مصلوب، که با محکومیت مانولیوس، ایفاگر نقش مسیح، توسط کشیش آبادی و حکم مرگ او پایان می‌پذیرد، حاکی از نقد رفتار کلیسا و رهبران آن است. مانولیوس که تنها گناهش حمایت از مردم ستم‌دیده و آواره از ستم و بی‌عدالتی است، از سوی کشیش آبادی تکفیر و بلشویک معرفی شده و به مرگ محکوم می‌گردد (کازانتزاکیس، ۱۳۸۵، ۴۶۹)

### ۳- نقد رهبانیت مسیحی (اخلاق رهبانی)

از دیگر نقدهای کازانتزاکیس، نقد او به اخلاق رهبانی است. او برای قدّيسان احترام و ارزش خاصی قائل بود. از این‌رو، کتاب سرگشته راه حق را در مورد زندگی فرانسیس آسیزی<sup>۱</sup>، نگاشت و او را منادی عشق به خدا و عشق به همنوع معرفی کرد. او از زندگی برخورداری که داشت دست شست و طریق فقر را برگزید. و گروهی تشکیل داد که به دستگیری فقرا می‌پرداختند و سعی در کاهش رنج و درد آنها داشتند.

رهبانیت رویکردی در اخلاق مسیحی بود که گروهی از مؤمنان مسیحی در قرون اولیه مسیحیت در زندگی خود برگزیدند. در این رویکرد، ترک زندگی و خان‌ومان، برگزیدن عزلت و گوشه‌گیری، ریاضت دادن به جسم برای حفظ ایمان و تقویت روح و برپاساختن صومعه‌ها در بیابان، شیوه‌ای بود که راهبان پیشه خود ساختند. براین بر آن است که: «راهبان مردمانی بودند که در طلب زندگی مسیحی منزّه‌تری، از جامعه و دنیای نفسانی می‌بریدند و تأمل پیشه می‌کردند» (ویلسون، ۱۳۹۴، ۴۵). علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان، رهبانیت را بدعتی حسنه می‌داند که اگرچه خداوند آنرا تشریح نکرده، اما مورد رضایت خدا بوده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ۳۰۵).

کازانتزاکیس، نخستین خواست بزرگش را آزادی، و دومین آنرا تقدّس می‌نامد. او قهرمان قدّیس را الگوی متعال بشر می‌داند (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۷۲). او در دو فصل کتاب گزارش به خاک یونان، به زندگی راهبان مسیحی در صومعه‌های کوه آتوس در یونان و صحرای سینا پرداخته است و به ستایش و نقد عملکرد راهبان مسیحی دست یازیده است (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۲۰۲-۲۵۳ و ۲۶۹-۳۲۹). وی، معنویت‌گرایی است که زندگی خشک و سخت راهبان را نمی‌پسندد. و به رهبانیتی دلیستگی دارد که با زندگی و دنیا سر سازگاری و آشتی داشته باشد. وی، در صومعه آتوس در گفتگو با کشیشی راهب به نام ماکاریوس<sup>۲</sup>، می‌گوید: تو زندگی سختی داری و من هم می‌خواهم نجات یابم. اما راهی انسانی‌تر می‌خواهم. کشیش تنها یک راه در پیش پای او می‌نهد: «عروج. بالا رفتن از یک ردیف پله. از یک شکم سیر به گرسنگی، از گلوی سیراب به تشنگی، از شادی به رنج. خداوند بر قلّه گرسنگی و تشنگی و رنج نشسته است. شیطان بر قلّه

1. Francis OF Assisi

2. Makarios

زندگی راحت غنوده است. انتخاب کن» (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۲۴۰-۲۴۱). نیچه از این سختی‌ها به تحقیر جسم و خوارداشت انسان با مفهوم گناه یاد می‌کند و آنها را هدف‌های پلید می‌نامد (نیچه، ۱۳۹۶، ۱۲۰). او می‌گوید: «اگر اهمیت زندگی را نه به زندگی، بلکه به «آخرت» (یعنی به هیچ) حواله دهیم، اصلاً دیگر از زندگی اهمیت آن را گرفته‌ایم» (همان، ۹۳).

رهبانیت که نخست، حرکتی خودجوش و خارج از سازمان کلیسا، و بر زهد، فقر، پاکی و قداست بنیانگذاری شده بود، به مرور از زندگی عیسی (ع) و یاران او فاصله گرفت، و راهبان به تدریج از آن پاکی و خلوص اولیه تهی شدند (رسول زاده، ۱۳۹۰، ۸۸). قرآن کریم، ضمن تأیید رهبانیت اولیه، ادامه مسیر راهبان را رعایت نکردن حق و دور شدن از حقیقت آن می‌داند (حدید: ۲۷). ویل دورانت از راهبانی می‌گوید که غرق در لذت‌جویی‌های دنیایی‌اند: «آنان که بایستی بینوایان و فقرا را پدر باشند ... بر غذاهای لذیذ حریص شده‌اند و از خواب نوشین تلذذ می‌جویند ... همه‌شان در شکمبارگی و باده‌خواری غرق شده‌اند» (دورانت، ج ۶، ۱۳۳۷، ۲۴). گریکوری کبیر، نخستین راهبی بود که به مقام پاپی رسید. او در امور و مدیریت اموال فردی قوی بود. با روی کار آمدن او، ثروت فراوانی به صومعه‌ها وارد شد و بسیاری از ویژگی‌های رهبانیت، همچون فقر، گرسنگی، نداشتن حاشیه سیاسی و ... کم‌رنگ شد (میرتبار، ۱۳۹۳، ۱۲۰).

نوشته‌های کازانتزاکیس در باره صومعه‌ها و راهبان مسیحی در گزارش به‌خاک یونان، بیانگر این است که او در عین تمجید و ستایش از برخی صومعه‌ها و راهبان، و نوع علاقه‌ای که خود به زندگی قدیسان دارد، به رفتار و نگاه آنها به سعادت و نجات و گناه، رویکردی انتقادی دارد. او رهبانیتی را می‌پسندد که به همه چیز عشق بورزد و زندگی خود را وقف خدمت به دیگران نماید، و در نجات مردم از رنج فقر و بی‌عدالتی تلاش نماید، نه اینکه در گوشه‌ای از دنیا و جدای از دیگران، عزلت‌نشین بوده و در فکر نجات خود باشد. «هیچ فرد مسیحی که اهمیت محوری عشق به همسایه را بر اساس پیام کتاب مقدس درک کرده باشد، نمی‌تواند با محدود کردن خود به نوعی رابطه فردگرایانه تنگاتنگ با خداوند، در مورد کسب «رضای الهی» خودفریبی کند» (ترول، ۱۳۷۸، ۱۷۴). ویلسون<sup>۱</sup>، در کتاب دین مسیح، می‌نویسد: «راهبان بسیاری در سده‌های دوازدهم و سیزدهم از عزلت زندگی رهبانی به‌جان آمدند و دیرها را رها کردند و برای خدمت به میان مردم آمدند. این راهبان که فرایار (از «فراتر» لاتینی به معنی برادر) نام گرفتند، می‌کوشیدند که بین تعلیم و موعظه در اجتماع و پیروی از یک نظام رهبانی تعدیل یافته موازنه‌ای ایجاد کنند» (ویلسون، ۱۳۹۴، ۷۵).

کازانتزاکیس، رهبانیت موجود زمانش را پوسته‌ای می‌دید که صدف درونش مرده بود. و از این رو آن را تهی از روح خلاقه می‌دانست. وی برآن است که: باید به رهبانیت نظمی نو بخشید. و

بار دیگر روح خلّاقیت در آن دمید (کازانتزاکیس، ۱۳۹۷، ۲۱۸). به باور کازانتزاکیس، عبادت و گوشه نشینی چاره کار نیست، یک وقتی بود و می توانست زمین ها را به عرش برساند، اما آن زمان دیگر گذشته است. عبادت و گوشه نشینی حالا دیگر ما را از زمین جدا می کند، اما به آسمان نمی رساند، بلکه در نیمه راه و هوا رهایمان می کند (کازانتزاکیس، ۱۳۶۲، ۶۷).

### نتیجه گیری

کازانتزاکیس، در رُمان مسیح باز مصلوب، سیمای مسیح را به عنوان الگوی عشق، فداکاری، مبارزه برای آزادی و عدالت و یاری رساندن به محرومان و ستم دیدگان به تصویر کشیده است. در رُمان آخرین وسوسه مسیح نیز، مسیح علاوه الگوی عشق و مهربانی، سیمایی مبارزه جویانه و انقلابی یافته، که در پی رهایی مردم از ستم و بی عدالتی است. او در این دو کتاب از مسیح سیمایی بشری و انسانی ترسیم نموده است که همچون دیگران وسوسه می شود و در طول رسالتش، بین انتخاب زندگی راحت، و انجام وظیفه پیامبری و گذشتن از جان برای یاری رساندن به بینوایان و مبارزه با ستمگران در کشمکش و مبارزه های درونی است. او مسیحی را ترسیم می کند که علاوه بر عشق و محبت به انسان ها، به مبارزه و رویایی با ستمگران فرا می خواند. مسیح او در دفاع از بینوایان از برگرفتن تیشه و شمشیر سخن می راند. به باور او نجات بخشی مسیح در فدا شدن به خاطر گناهان مردم نیست. بلکه ستم ستیزی و عدالت جویی و در کنار مردم جنگیدن با ستمگران است.

کازانتزاکیس، با بهره گیری از آموزه های انجیل، رفتار و اخلاق کلیسا، کشیشان، و عامه مسیحیان را به نقد می کشد. انتظار وی از کلیسا و اربابان آن، پیروی از مسیح در عشق و محبت به همنوعان، عدالت پیشگی و آزادی خواهی در یاری به مردم در بند ستم و زور است، برای او پذیرفتنی نیست که کشیش در کلیسا مردم را از یاری کردن همنوع بازدارد و در توجیه تبعیض و نابرابری، آن را مشیت جبری خداوند بداند. و به این صورت جامعه را از اخلاق و معنویت تهی سازد. مصداق او در آموزه های مسیح در نقد ریاکاری، رفتار کشیشانی است که دین را ابزار خواسته های دنیوی خود قرار داده اند.

کازانتزاکیس، به راهبان پاک و منزله ارادت داشت. اما رویکرد آنها را در گوشه گیری از دنیا و زندگی در دنیای مدرن، تهی از روح خلّاقی می دانست که انسان را از زمین جدا کرده ولی به آسمان نمی رساند. به دیگر سخن، معنویت متناسب با عصری که در آن می زیستند، نصیبتان نمی کرد. و از این رو، هیچ نقشی در حل بحران معنوی و اخلاقی دوران مدرن ایفا نمی کردند. به باور او، باید در اخلاق رهبانی تجدیدنظر کرد، و به ثنویت گرایی روح و جسم پایان داد و جسم را همچون روح تقدس بخشید. و این دو را در مسیر رسیدن به معراج معنویت، به یگانگی رساند.

## فهرست منابع

- ۱- کتاب مقدس.
- ۲- قرآن کریم.
- ۳- استید، کریستوفر. (۱۳۸۷). فلسفه در مسیحیت باستان. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. چاپ دوم. قم. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۴- اندرسن، سوزان‌لی. (۱۳۸۷). فلسفه کیر کگور. ترجمه خشایار دیهیمی. چاپ دوم. طرح نو.
- ۵- براتل، جورج. (۱۳۸۱). آیین کاتولیک. ترجمه حسن قنبری. قم. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۶- بورونی، علی. (۱۳۸۵). محبت، آموزه اخلاقی اسلام و مسیحیت. فصلنامه اخلاق. شماره چهارم. صص: ۱۲۴-۱۵۲.
- ۷- پالمرو، رابرت روزول. (۱۳۹۶). تاریخ جهان نو. جلد ۱. ترجمه ابوالقاسم طاهری. انتشارات امیرکبیر.
- ۸- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد (آرش) نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ اول. طرح نو.
- ۹- پت‌فیشر، ماری. (۱۳۸۸). دین در قرن بیست و یکم. ترجمه مرضیه سلیمانی. چاپ اول. تهران. نشر علمی.
- ۱۰- ترول، کریستین دلیو. (۱۳۷۸). معنویت کاتولیک حال و آینده ظهور ویژگی‌های تازه‌ای از سنتی مستدام در پاسخ به تجدد. ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند. مجله نقد و نظر. سال پنجم. شماره سوم و چهارم. صص: ۱۸۰-۱۶۵.
- ۱۱- تعالیم کلیسای کاتولیک، (۱۳۹۳). ترجمه احمد رضا مفتاح و دیگران. قم. دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۱۲- خاکی، غلامرضا. (۱۳۸۷). نیکوس کازانتزاکیس، جوینده بی‌باک خدا بر روی خاک. تهران. نشر ریش.
- ۱۳- داستایوسکی، فیودور. (۱۳۸۷). ابله. ترجمه سروش حبیبی. چاپ پنجم. تهران. نشر چشمه.
- ۱۴- دورانت، ویل. (۱۳۳۷). تاریخ تمدن. جلد ۶ (اصلاح دینی). ترجمه احمد آرام [و دیگران]. تهران. نشر اقبال.
- ۱۵- راسل، برتراند. (۱۳۹۷). چرا من مسیحی نیستم. گردآوری: پل ادواردز. مترجم: امیر سلطان‌زاده. چاپ سوم. تهران. نشر علم.
- ۱۶- رسول زاده، عباس. (۱۳۹۰). عرفان و رهبانیت در مسیحیت. معرفت ادیان. شماره سوم. صص: ۷۹-۱۰۹.
- ۱۷- روترو، جوزف. (۱۳۹۵). اخلاق، دین و جامعه خوب. ترجمه سودابه کریمی. چاپ اول. تهران. نشر نگاه معاصر.
- ۱۸- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان. جلد ۱۹. ترجمه میر محمد باقر موسوی همدانی. قم.

- ۱۹- کازانتزاکیس، نیکوس. (۱۳۶۲). آخرین وسوسه مسیح. ترجمه صالح حسینی. تهران. چاپ سوم. انتشارات نیلوفر.
- ۲۰- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). مسیح باز مصلوب. ترجمه محمد قاضی. تهران. چاپ هشتم. انتشارات خوارزمی.
- ۲۱- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). گزارش به خاک یونان عرضه به ال گرکور. ترجمه صالح حسینی. تهران چاپ هفتم. انتشارات نیلوفر.
- ۲۲- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). سرگشته‌ی راه حق. ترجمه منیر جزنی. تهران. نشر امیر کبیر.
- ۲۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). آزادی یا مرگ. ترجمه محمد قاضی. تهران. انتشارات خوارزمی.
- ۲۴- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). زوربای یونانی. ترجمه محمد قاضی. تهران. چاپ سوم. انتشارات خوارزمی.
- ۲۵- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). باغ سنگی. ترجمه قاسم صعودی. مشهد. چاپ اول. انتشارات شمشاد.
- ۲۶- کازانتزاکیس، هلن. (۱۳۹۷). نیکوس کازانتزاکیس. ترجمه فرزانه قوجلو. تهران. چاپ اول. نشر ماهریس.
- ۲۷- کریدرز، مایکل. (۱۳۷۳). بودا. ترجمه علی محمد حق شناس. چاپ دوم. تهران. طرح نو.
- ۲۸- کریمی‌نیا، محمدمهدی. (۱۳۸۳). همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین‌الملل. چاپ اول. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۹- گابریل، اینگریگ (۱۳۸۸). عدل از دیدگاه مسیحیت. مجله نقد و نظر. سال سوم. شماره دوم و سوم. صص: ۳۱۸-۳۲۹.
- ۳۰- لونوار، فردریک. (۱۳۹۳). سقراط، عیسی، بودا «سه آموزگار زندگی». ترجمه قدرت الله مهتدی. تهران. چاپ اول. نشر فروزان.
- ۳۱- مفتاح، احمد رضا. (۱۳۹۳). سیر تحول الاهییت اخلاقی کاتولیک. دوفصلنامه‌ی تخصصی پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج. شماره ۶. صص: ۹۹-۱۱۹.
- ۳۲- مک‌کواری، جان. (۱۳۸۲). چهره عیسی مسیح در مسیحیت معاصر. ترجمه بهروز حدادی. مجله هفت آسمان. دوره ۵. شماره ۱۷. صص: ۲۳۴-۲۰۵.
- ۳۳- مکینری، رالف. (۱۳۸۶). اخلاق مسیحی. ترجمه محمد سوری و اسماعیل علیخانی. چاپ اول. ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۳۴- میرتبار، سید مرتضی. (۱۳۹۳). بررسی و نقد جایگاه صومعه در رهبانیت مسیحی. مجله هفت آسمان. دوره ۱۶. شماره ۶۱-۶۲. صص: ۱۰۵-۱۲۴.
- ۳۵- نیچه، ویلهلم فریدریش. (۱۳۹۶). دجال تلاشی برای نقد مسیحیت. ترجمه‌ی سعید فیروزآبادی. تهران. چاپ پنجم. نشر جامی.
- ۳۶- ویلسون، برایان. (۱۳۹۴). دین مسیح. ترجمه حسن افشار. تهران. چاپ پنجم. نشر مرکز.

۳۷- ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی ادیان. ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ نقد و بررسی محمدتقی جعفری. تهران. مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

38. Augustin (2001), Our Lords Sermon on thremount, In Nicene and Post Nicene Fathers, ed. By Philip. Schaff, Christian Classics Ethernal library, (www. Ccel. Org0.

39. Curran, Charles E. (1987), Christian Ethics, In The Encyclopedia of Religion, ed. By Mircea Eliade, New York.

40. Owens, Lewis. (2005), " Pontius Pilate: Modern Man in Search of a Soul" in Scandalizing Jesus?: Kazantzakis's The last temptation of Christ fifty years on. Darren J. N. Middleton (eds.). London, The Continuum International Publishing Group., pp. 35-46.

41. Levitt, Morton. (1980), the Cretan Glance: The World and Art of Nikos Kazantzakis Columbus: Ohio State University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۰ - ۵۵

## مبانی و احکام فقه تربیتی اسلامی در حیطة تعلیم و تعلم

<sup>۱</sup> عیسی بهرامی

<sup>۲</sup> عباسعلی حیدری

<sup>۳</sup> محمود قیوم زاده

### چکیده

این مطالعه با هدف بررسی مبانی و احکام فقه تربیتی اسلامی در حیطة تعلیم و تعلم انجام گرفته است. روش پژوهش کیفی - اسنادی بوده جامعه آماری را منابع انتشار یافته در حوزه فقه تربیتی در اسلام تشکیل داده است. روش جمع آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و ابزار آن فیش کتابخانه بوده است. به‌منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش توصیفی - تحلیلی پیروی شده است. در این مطالعه تعداد سه فرضیه وجود داشته است که مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که فقه تربیتی در پیوند با علوم تربیتی زمینه‌ی کاربرد علم نافع را فراهم می‌آورد زیرا این پیوند علاوه بر تعیین ثواب و عقاب آموخته‌ها آثار و برکات آن را در دنیا و عقبی رقم می‌زند. تعلیم و تعلم بدون توجه به احکام فقهی آن از غنای لازم برخوردار نمی‌باشد. افعال آدمی زمانی از بار معنایی برخوردار می‌شود که در تطبیق با ارزش‌های الهی و فقهی سازگاری بیشتری داشته باشد. فقه تربیتی و احکام تعلیم و تعلم از آن جهت که از منابع مشترک برخوردارند، لازم و ملزوم یکدیگرند. منابع آن‌ها را قرآن کریم، روایات و سیره‌ی نبوی تشکیل می‌دهد. تقید به احکام تعلیم و تعلم اثربخشی فرایند تعلیم و تربیت در ابعاد فردی و اجتماعی را تضمین می‌نماید.

### واژگان کلیدی

فقه تربیتی، احکام فقهی، تعلیم و تعلم، مبانی فقهی.

۱. دانشجوی دکتری رشته مبانی فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.  
Email: ebahrami1310@gmail.com

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: aa-heidari@iau-arak.ac.ir

۳. استاد گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.  
Email: maarefteacher@yahoo.com

## طرح مسأله

تعلیم و تعلم فرایندی است که در آن مربی و متربی درصدد طی طریق مسیر استکمالی انسان هستند. در این فرآیند مربی تلاش می‌کند تا با استفاده از روش‌های متناسب، علوم موضوعه را به تأسی از ارزش‌های دینی و اجتماعی، برای تکوین و تعالی متربیان خود هموار نماید. آنچه که به‌عنوان آداب تعلیم و تعلم از آن یاد می‌شود به رهنمودهایی اشاره دارند که رعایت آنها از سوی معلم و شاگرد موجب بهینه‌سازی علم آن‌ها و بهبود فرایند تعلیم و تعلم در گذر زمان خواهد شد. این آداب که در فرایند یاددهی و یادگیری مورد توجه می‌باشند دارای آثار و برکات دنیوی و اخروی پس از طی این فرآیند خواهد بود. معلم و شاگرد هر یک آدابی مختص به خود دارند که در منابع متقدم به آنها اشاره شده است. برخی از آداب تعلیم و تعلم وجه مشترک میان معلم و شاگرد را تشکیل می‌دهند. در عین حال آنچه که مسلم است این آداب از وجوب و استحباب برخوردار بوده و به لحاظ فقهی در سایه‌ی احکام شرعی قرار دارند. در واقع آداب تعلیم و تعلم به تأسی از احکام فقهی آنها به سرانجام متعالی خویش نایل می‌شود. پرداختن به احکام فقهی تعلیم و تعلم گرچه در آموزه‌های اسلامی از سابقه طولانی برخوردار است، ولی به‌صورت نظام‌مند و یا سازماندهی شده در آموزش و پرورش کودکان به‌ندرت مورد توجه بوده است. برخی از صاحب‌نظران و اعظم دینی درصدد برآمده‌اند تا احکام فقهی ناظر بر آداب تعلیم و تعلم را به صورتی سازماندهی شده تدوین و در مقام عمل نیز در محیط‌های آموزشی و تربیتی مورد توجه قرار دهند. به همین دلایل برای پژوهشگران، محور مطالعاتی با اهمیتی تلقی شده است.

در این مقاله‌ها آثار انتشار یافته مشابه، نتایج و دست آوردهایی وجود داشته است که در اینجا به اختصار به آنها اشاره می‌شود. تأثیرات فقه بر نظام تربیتی توسط اعرافی طی مقاله‌ای بود که منتشر شده ولی به طور مشخص به راه کارهای ملموس برای استفاده در آموزش و پرورش نپرداخته‌اند [۵، ب، ص ۱۲۹].

رزاقی در پژوهش خود رابطه میان فقه و تربیت را بررسی نمود و ابعاد نظری را انعکاس داده و از پرداختن به احکام تعلیم و تعلم خودداری نموده است [۱۵، ص ۳۵]. رفسنجانی مقدم و دیگران در پژوهش خود نگرشی بر فقه تربیتی را بر اساس قرآن کریم بررسی نموده‌اند و آیه‌های احکام تربیتی را طبقه‌بندی و تشریح نموده ولی به مبانی و احکام ناظر بر تعلیم و تربیت نپرداخته‌اند [۱۶، ص ۱۰۶]. موسوی فلسفه فقه تربیتی را از منظر ساختارسازی نظام تربیت اسلامی مورد بررسی قرار داده و مطالعه مبانی و احکام فقه تربیتی را به دیگران واگذار نموده است [۲۶، ص ۲۶]. همت بناری به رابطه فقه و تربیت بر اساس احکام اسلامی پرداخته، ضرورت



های توجه به فقه تربیتی را بررسی نموده ولی از پرداختن به مبانی و احکام فقه تربیتی در حیطه تعلیم و تربیت خودداری نموده است [۲۷، ص ۲۶]. در این پیشینه خلاء مطالعاتی بررسی مبانی و احکام فقه تربیتی اسلامی در حیطه تعلیم و تعلم احساس گردید، همین انگیزه موجب انجام پژوهش در این زمینه و نگارش مقاله حاضر گردید.

در اجرای موضوع تحقیق حاضر نیز چنین انگیزه‌ای وجود داشته است. لزوم پرداختن به آداب تعلیم و تعلم در اسلام از یک طرف و لحاظ نمودن احکام فقهی آن‌ها از نگاه فقه تربیتی نگارنده را بر آن داشت تا مقاله خود را در این حوزه به انجام برساند. بی تردید اگر احکام و آداب تعلیم و تعلم به صورت کاربردی تدوین شود و در اختیار دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت قرار گیرد، گام مفیدی در راستای غنا بخشیدن به تعلیم و تعلم به‌ویژه در رده‌های سنی کودکان و نوجوانان و جوانان برداشته خواهد شد.

### ۱. مبانی و احکام فقه تربیتی

مفهوم فقه تربیتی به لحاظ موضوع و محمول همواره مورد توجه صاحب‌نظران و فقها قرار داشته است. در باب محمول گزاره‌های فقهی در نظر وجود دارد. نخست آن که محمولات فقهی صرفاً شامل احکام خمس‌ه‌ی می‌باشند که عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. دیدگاه دوم مشتمل بر دو دسته احکام فقهی بوده است. یکی احکام تکلیفی پنج‌گانه و دیگری احکام وضعی آن‌ها مانند طهارت، نجاست، حلیت که ارتباط وثیقی با احکام تکلیفی دارند (۴، ج ۱، ص ۱۱). پذیرش هر یک از این دو دیدگاه در تعیین موضوع فقه اثرگذار است. اگر احکام تکلیفی، محمول فقهی تصور شود، موضوع فقه «رفتارهای اختیاری مکلفان» می‌شود. در این صورت احکام وضعی جزء مبادی یا منتزعات از احکام تکلیفی خواهند بود و محمول به شمار نمی‌آیند. ولی اگر محمول فقه احکام تکلیفی و وضعی تصور شود، موضوع فقه ترکیبی خواهد بود [۱۰، ص ۲۱۱].

کارکردها و نقش فقه این است که استحقاق ثواب و عقاب و حکمی از احکام پنج‌گانه را برای رفتارهای آدمی تعیین کند. در این صورت این رفتارها جنبه‌های وجوبی و استحبابی پیدا می‌کنند [۵، ص ۱۳].

در اصطلاح فقیهان معنای علم به احکام شرعی شهرت دارد و در تعلیم و تعلم، اشاعه‌ی علوم اسلامی اولویت دارد به‌ویژه آن که در این علوم به احکام و تکالیف شرعی پرداخته می‌شود. این اعتقاد وجود دارد که تشریح الهی برای تنظیم حیات انسان اعم از حیات ذاتی و افعالی او دلالت دارد [۱۰، ص ۹۵]. به هر حال از هر زاویه‌ای که به محمول و موضوع فقه نگاه شود، تأثیر بسزایی در حیات بشری دارد. بخشی از فقه بر افعال تربیتی انسان دلالت دارد و احکام ناظر بر آن تکالیف شرعی مریبان و متریبان را تعیین می‌کند که البته تعالی بخش فرایند تربیت و

پیامدهای آن خواهد بود [۱۱، ص ۲۵۷].

اسلام برای همه رفتارهای اختیاری حکم دارد. این پیش فرضی است که فقه و اجتهاد متداول بر آن استوار است. به اعتبار این اصل هر رفتار انسان دارای حکمی واقعی است. فقها در مقام اجتهاد می‌کوشند حکم ظاهری را بر حکم واقعی تطبیق داده، تا تکلیف عمل‌کننده‌ی به رفتار معین شود. فقه تربیتی ریشه در فقه سنتی و متداول دارد. و از مکاسب محرمه تا علوم جدید احکام رفتاری آدمی به‌ویژه قشر مربی و متربی قابل احصا می‌باشد که البته فقیهان و صاحبان فتاوا به آن می‌پردازند [۴، ج ۱، ص ۲۶].

فقه تربیتی دامنه‌ی وسیعی دارد که مراحل پیش از تولد تا کهنسالی انسان را شامل می‌شود، افعالی که به پرورش ابعاد وجودی رشد و تکوین انسان تأثیر گذار است را پوشش می‌دهد. این ابعاد وجودی شامل جسمانی، روانی، اخلاقی و عقلانی می‌گردد [۱۵، ص ۲۹]. علاوه بر آن احکام فقهی در سطوح فردی و اجتماعی قابل طبقه‌بندی است. به طوری که افراد و جوامع از ثواب و برکات دنیوی و اخروی آن برخوردار می‌شوند. البته احکام فقهی دارای جنبه‌های سلبی و ایجابی نیز می‌باشند. ممکن است یک حکم فقهی جنبه‌ی خاص و یا جنبه‌ی عام داشته باشد. به عنوان مثال حکم آموختن علم نافع بین مربیان و متربیان مشترک بوده، جنبه‌ی عام دارد. ولی حکم امر به معروف و نهی از منکر جنبه‌ی خاص داشته، پوشش‌دهنده‌ی آداب و وظایف مربیان است [۱۸، ص ۱۲۱].

فقیهان در مقام اجتهاد برای تعیین احکام فقهی به منابعی چون قرآن کریم، روایات، سیره‌ی نبوی، و ائمه‌ی هدی تأکید داشته و پس‌از آن بر اساس نیازمندی‌های بشری و پاسخ به مسایل روز به اجتهاد می‌پردازند. این مهم در نظام تربیت اسلامی نیز صادق است [۲۶، ص ۱۶]. بنابراین می‌توان گفت احکام فقه تربیتی ماهیتی دینی و اسلامی دارند و با فرایند تربیت که می‌تواند اسلامی باشد، دارای تأثیر و تأثراتی است که حاصل آن در جهت‌دهی نظام تعلیم و تربیت جامعه‌ی اسلامی آشکار می‌گردد [۱۲، ص ۷۶].

در این جا به مواردی از احادیث ناظر بر تعلیم و تعلم اشاره می‌شود. مفضل به نقل از امام صادق (ع) آورده است: «تو را از دو خصلتی که در آن هلاک مردان است نهی می‌کنم. اول آن که خدا را به باطل پرستی، دوم آن که مردم را به چیزی که نمی‌دانی فتوا دهی» [۲۲، ج ۳، ص ۴۲]. عیبه سلمانی از امام علی (ع) نقل کرده است: «ای مردم از خدا بترسید و یکدیگر را به چیزی که نمی‌دانید فتوا ندهید» [۱۴، ص ۱۹۷]. از امام موسی کاظم (ع) نقل شده است: «کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد، فرشتگان زمین و آسمان او را نفرین می‌کنند» [۱۱، ص ۲۰۵]. محمدحسینی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است: «کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد، آن چیزی که از دین تباہ می‌کند، بیشتر از آن چیزی است که سامان می‌دهد» [۳، ج ۴، ص ۶۵].

این احادیث دلالت بر تعیین ثواب و عقاب آموزش علم بر اساس آگاهی و یقین و نیز وجوب شرعی اشاعه‌ی علم نافع دارد تا موجبات سعادت، هدایت و رستگاری مخاطبانش فراهم آید. فقها در اسلام بر اساس آیات و روایات پیوند میان احکام فقهی و آداب تربیتی را برقرار نموده، به صدور احکام شرعی می‌پردازند تا دست‌اندرکاران عرصه تعلیم و تربیت از برکات آن در دنیا و آخرت نایل شوند. این چنین است که میان احکام فقه تربیتی و آداب تعلیم و تعلم مبانی مشترکی وجود دارد.

## ۲. مستندات مشهور

احکام فقه تربیتی به‌طور پراکنده در منابع مختلف مورد توجه مؤلفان و مصلحان بوده است. در این جا به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود: [۴] اعرافی در سلسله کتاب‌های ۲۴ جلدی تألیف شده‌ی خود به تبیین مبانی فقه تربیتی پرداخته، پیوند میان احکام فقه تربیتی و آداب تعلیم و تعلم را آشکار نموده است. در این منابع ادله‌ی قرآنی، روایات موجود اعم از سیره نبوی و ائمه‌ی هدی مورد استناد بوده است و حتی نوعی طبقه‌بندی از احکام فقه تربیتی ارائه شده است که پوشش‌دهنده‌ی آداب تعلیم و تعلم به شمار می‌رود [۴].

طباطبایی در تبیین قواعد فقهی ناظر بر وظایف مربی و مربی موارد ۴ گانه‌ی از قابلیت‌های فطری آدمی را در نظر گرفته که بر اساس آن‌ها فرایند تعلیم و تربیت تنظیم و اجرا شود. احکام فقهی ناظر بر این موارد ۴ گانه مبتنی بر این شرایط عقلانی و ادراکی، فطری، ارادی و جسمانی در نظر گرفته شده است. صفایی حایری در تألیف خود که در حوزه تعلیم و تربیت اسلامی تدوین گردیده، تکالیف مربیان و متریبان را مستند به آیات قرآن کریم عرضه داشته است. تا آن‌جا که تکالیف شرعی مربی و مربی در فرایند تعلیم و تربیت آشکار گردیده، لزوم توجه به قواعد فقهی تشریح گردیده است [۲۰].

راغب اصفهانی در کتاب خود به تبیین مفهوم علم از نگاه فقها و لغت دانان پرداخته، ویژگی‌های علم پنهان و علم عیان را برشمرده تا در نهایت علم نافع را در پیوند با فقه تربیتی نتیجه گرفته است. وی معتقد است انسانی که پذیرای تغییر در جهت کمال شناختی و تغییر در رفتار خود باشد، به علم نافع و عمل تعالی بخش دست یافته است [۱۴]. محمدی ری شهری می‌نویسد: در سیره‌ی تربیت اسلامی وضع احکام فقهی به‌گونه‌ای است که حداقل میزان توان و استطاعت مکلفان در نظر گرفته شده است. رعایت این احکام علاوه بر دست‌یابی به نفع دنیوی و اخروی تعیین رجحان عمل و استجاب آن را نیز عیان ساخته است. تا مربیان و متریبان به احسن وجه مسیر تعلیم و تعلم را طی نمایند [۲۳].

جمعی از نویسندگان تألیفی است که در آن به اتکای قاعده فقهی تربیت اجتماعی ابعاد تعلیم و تربیت را از منظر رابطه انسان با دیگران مورد توجه قرار داده است. در این اثر آمده است

انسان به لحاظ فطری گرایش «دیگرگرایی» دارد و برای زندگی جمعی در گروه های انسانی و زندگی روزمره به مهارت های اجتماعی نیاز دارد. در تعلیم و تربیت آموزش رفتارهای اجتماعی مورد تأکید است و در تربیت اسلامی این تأکید با ارزش ها و تعهدات اجتماعی مضاعف شده، بر آموزش های مستقیم و غیرمستقیم و برحذر داشتن متریبان از رفتارهای ضد اجتماعی تأکید شده است [۳۱].

انسان در پرتو تربیت صحیح و نافع به کمال مطلوب خویش نایل می شود. لذا راه کارهای عملی تربیت اسلامی از طریق احکام فقهی مریبان را تا رسیدن به تربیت مطلوب متریبان و رهنمون می شود. از آنجا که فلسفه فقه تربیتی به بایدها و نبایدهای شرعی و تکالیف مریبان و متریبان پرداخته، ضمن طبقه بندی آنها سه محور هویت شناختی، فرامسئله ای بودن و پیرامونی را به عنوان محوره های فلسفه علم فقه تربیتی مطرح می سازد. این مبانی در ترسیم فقه تربیتی در تعلیم و تربیت کاربرد پیدا می کند. نظر به اینکه قول مشهور در رجحان تعلیم و تعلم علم نافع نسبت به علم غیرنافع پذیرفتنی است. در این راستا علوم دینی اولویت داشته، ضمن این که استجاب تعلیم و تعلم علم نافع پذیرفته شده است قلمروی تعلیم فقه تربیتی شامل موضوعات عام و خاص است زیرا فقه در ساحت های مختلف تربیتی انسان اثرگذار است. از آنجا که منابع احکام فقه تربیتی را آیات و روایات، عقل، داده های تجربی و عینی در حوزه های روانشناسی و علوم تربیتی تشکیل می دهند، نافع بودن و سازندگی آنها عیان گردیده است اساساً نگرش به فقه تربیتی بر پایه فقه القرآن از ضرورت های توجه به ویژگی های ذاتی و فطری انسان است، زیرا به کمال جویی، سعادت طلبی و رستگاری در تعلیم و تربیت منتهی می شود. در فقه اسلامی اصلاح رفتارهای بشری در سه شاخه ی عقاید، اخلاق و فقه، سازماندهی می شود. فقه قرآنی عهده دار هدایت انسان مبتنی بر الگوی تربیتی است. به همین دلیل پرداختن به احکام فقهی تعلیم و تربیت از مبانی پرداختن به ترسیم احکام فقه تربیتی اسلامی محسوب می شود.

از آنجا که وظیفه مندی عمومی در فقه تربیتی نیازمند تشریح ادله ی پنج گانه ی اثبات وظیفه مندی عمومی، مکلفان در تربیت اخلاقی است توجه به ادله ی وجود آیات تزکیه، وجود رسالت حقوقی، سیره ی معصومین (ع)، دلایل عقلی، سیره نبوی. برای ترسیم احکام فقه تربیتی ضرورت دارد تا جنبه های وجوبی و استحبابی تکالیف شرعی را در حوزه ی وظیفه مندی عمومی عرضه نماید.

### ۳. پیوند میان فقه تربیتی و تعلیم و تعلم

دو مفهوم فقه تربیتی و تعلیم و تعلم از آن جهت که هر دو بر هدایت انسان دلالت دارند و از منابع مشترک تغذیه شده و جهت می گیرند، پیوندی ناگسستگی دارند. تأثیر فقه در تربیت از آن جهت که تعیین کننده ی ثواب و عقاب فرایند تربیت است و تعیین کننده ی تکلیف دست

اندر کاران تعلیم و تربیت است، نقشی تعیین کننده دارد. این تأثیر از قبل از تولد انسان، مرحله ی تولد، مرحله ی تکوین، رشد و بلوغ، بزرگ سالی تا پایان عمر را شامل می شود. در واقع مبانی، اهداف، اصول و ابعاد تربیت را پوشش می دهد تا آن جا که به ابعاد جسمی - اخلاقی، اجتماعی و عقلانی می پردازد. بنابراین کارکرد فقه تربیتی در تعلیم و تربیت گسترده بوده، موجبات تعمیق و غنای آن می شود [۵، ص ۱۵].

به طور خلاصه می توان گفت کارکردهای فقه تربیتی عبارتند از: تعیین حکم شرعی در فرایند تربیت، کشف دیدگاه های دینی، نظام سازی تربیتی، تحلیل تربیتی احکام و تعیین افعال تکلیفی و وضعی دست اندر کاران تعلیم و تربیت. به منظور آشکار نمودن پیوند میان فقه تربیتی و تعلیم و تعلم به برخی از کارکردهای قواعد فقهی در این عرصه پرداخته می شود: قاعده فقهی رعایت توازن متربی این تکلیف را به مریبان عرضه داشته است که آن ها در فرایند تعلیم و تربیت نیازهای فطری، مراحل رشدی، توانایی های ذهنی و جسمانی و عقلانی متربیان را مورد توجه قرار دهند، آموزش ها و برنامه های تربیتی خود را به تناسب آن ها تنظیم و اجرا نمایند تا شاهد آثار سازنده و تعالی بخش آن باشند [۷، ص ۴۲].

قاعده فقهی علم نافع که جنبه ی عام دارد، دلالت بر اشاعه و آموزش و یادگیری علمی است که در سطوح فردی و اجتماعی در دنیا و آخرت برای انسان نفع داشته باشد. در غیر این صورت انسان دچار خسران می شود.

قاعده فقهی حرمت اذلال نفس بر این دلالت دارد که مریبان، بزرگ سالان و والدین در مقام تربیت متربیان می بایست جانب تقویت عزت نفس متربی را داشته باشند و از هر گونه تزییع و تذلیل نفس متربی بر حذر باشند. این کار موجب می شود تا روحیه ی استقلال، خوداتکایی، بزرگ منشی و آزادگی متربیان تقویت شود [۱۸، ص ۱۲۹].

قاعده فقهی مدارا در تعلیم و تربیت مریبان را بر آن می دارد تا در دوران تعلیمات و روابط خود با متربیان جنبه ی سازگاری، تحمل و صبر را پیشه نموده، از هر گونه تعجیل، شتاب زدگی و فشار روانی می باشند تا شاهد رشد و تکوین متربیان باشند [۱۵، ص ۲۸].

قاعده فقهی اتقان عمل حکمی است که جنبه ی عام داشته، آدمی را بر آن می دارد تا به هنگام انجام وظایف فردی و اجتماعی با نهایت دقت و با حسن نیت و اخلاص تا حصول نتیجه تمامی اهتمام خود را به کار گیرد تا عملی شایسته، سازنده و البته خداپسندانه انجام داده باشد. این چنین است که از برکات دنیوی و اخروی برخوردار می شود [۱۰، ص ۱۳۷].

قاعده حرمت تعزیر جاهل مخاطب را بر آن می دارد تا در مناسبات خود با دیگران از قرار دادن دیگری در ورطه ی جهل و نادانی بر حذر باشد و آن را حرام پندارد و برعکس همواره بر هدایت، اشاعه ی دانش، علم آموزی و تربیت شایسته ی دیگران اهتمام داشته باشد که این فعل از

برکات دنیوی و اخروی برخوردار است. این قاعده فقهی برای مربیان و معلمان که در تمامی عمر رفتار تعلیمی و تربیتی را برعهده دارند، کاربرد فراوان دارد [۱۷، ج ۴، ص ۲۰۷].

قاعده فقهی تربیت اجتماعی بر آن دلالت دارد که متربی در محیط تربیتی آمادگی‌های لازم برای تنظیم مناسبات با دیگران را بیاموزد. همچنین برای ورود به عرصه‌های اجتماعی از آداب، اصول و منش‌های انسانی - الهی لازم برخوردار گردد تا به انسان‌هایی بالنده، سازنده، در پرتو بندگی حضرت روزگار موفقیت‌آمیز و اثربخشی را تجربه نمایند [۱۳، ص ۱۱۲].

ملاحظه می‌شود که آنچه که به‌عنوان قواعد فقهی در حوزه تعلیم و تعلم مطرح شده است، دقیقاً اهداف و اصول تعلیم و تربیت را نشانه گرفته، تا آن جا که به‌کارگیری آن‌ها و یا التزام عملی به آن‌ها موجبات رشد، تکوین، تعالی، و رستگاری متربی را فراهم آورده، هم‌چنین عاقبتی خوش، سعادت‌مند، توأم با قرب الهی را برای مربیان فراهم می‌آورد. این نشان می‌دهد که بین فقه تربیتی و افعال تعلیم و تربیت پیوندی ناگسستنی وجود دارد و الزام توجه بین آداب، احکام و افعال دست‌اندرکاران در این عرصه را عیان می‌سازد.

#### ۴. احکام تعلیم و تعلم از نگاه قرآن کریم

در باب فضیلت علم و علم‌جویی و نیز جایگاه معلم و متعلم آیات فراوانی در قرآن کریم وجود داشته است که در این جا به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود: خداوند متعال در قرآن کریم و در آیات مختلف با اشاره به والا بودن مقام عالم «تذکر» را یکی از آثار علم دانسته و می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (سوره زمر/ ۹). در آیه دیگر علم عمیق را زمینه ایمان مستحکم دانسته و می‌فرماید: «وَالزَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَكِّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (سوره آل عمران / ۷۰). در جای دیگر نگرش عالمانه به مسایل را از آثار عقل دانسته و می‌فرماید: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (سوره عنکبوت/ ۴۳). به همین دلیل است که پیامبر گرامی اسلام (ص) با وجود برخورداری از بینش و آگاهی کافی و حکمت و جهان بینی و ژرف اندیشی، امر به طلب علم افزایشی می‌گردد: «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (سوره طه/ ۱۱۴).

این آیات نشان می‌دهند که معلم و متعلم با رعایت مسایل عام و خاصی که در فقه قرآنی بدان توجه شده است، به علم واقعی دست می‌یابند و چنین علمی باعث پیشرفت معنوی و کمال آن‌ها خواهد شد. برخی از آیات قرآن کریم برای رجحان «عمل به علم» مطرح شده که دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت بتوانند به آن‌ها تمسک جویند. برخی دیگر از آیات به وجوب عمل به دانسته‌ها و برخی دیگر به استحباب عمل دانسته‌ها دلالت دارند [۶، ج ۷، ص ۲۲۹]. از این رو آیات ناظر بر تبیین پیامدهای اخروی عمل یا عدم عمل به دانسته‌ها یا آثار دنیوی عمل نمودن یا ننمودن به دانسته‌ها، حقوقی را برای معلم و متعلم بیان می‌دارند. شارع مقدس نیز بر همین

اساس از آیات قرآن کریم استفاده نموده، احکام ناظر بر آن را استحصا نموده است. از نگاه مفسران قرآن برخی از آیات قرآن کریم دلالت بر احکام شرعی دارند که ویژه‌ی عالمان علوم دینی است که تعلیم آن به معلمان غیرعلوم دینی جای تردید دارد. مانند آیه ۲ و ۳ سوره صف که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ایم تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. کَبُرَ مَقْنًا عِنْدَ اللَّهِ ان تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (سوره صف / ۳ و ۲).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا می‌گویید آن چه را که عمل نمی‌کنید. نزد خدا به شدت موجب خشم است چیزی را که بگوئید و خود به آن عمل نکنید. بنابراین احکام تعلیم و تعلم بر اساس آیات قرآن کریم استخراج گردیده است که تبیین‌کننده‌ی تکالیف شرعی دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت می‌باشد. در تفسیر این آیات تکالیف شرعی، حقوق معلم و متعلم نسبت به یکدیگر و نیز ابعاد وجوبی و استحبابی آن‌ها آشکار می‌شود. بنابراین ضرورت دارد دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت و احکام ناظر بر وظایف خود اعتنا نموده، بدان‌ها عمل کنند.

#### ۵. احکام تعلیم و تعلم از نگاه فقه اسلامی

در تعلیم و تعلم آدابی وجود دارد که برخی از آن‌ها ویژه معلم و برخی دیگر ویژه متعلم است. این آداب در سه حوزه وظایف مشترک، وظایف نسبت به خود و دیگران وظایف و وظایف در حیطه فرایند یاددهی - یادگیری بیان شده است تا تأسی به آن‌ها موجب اثربخشی و انتفاع از تعلیم و تعلم گردد. به موازات این آداب، احکام فقهی وضع شده است تا تکالیف شرعی معلم و متعلم آشکار شود. به‌عنوان مثال در حکم فقهی اتقان عمل که ماهیت آن دلالت بر انجام وظایف به احسن وجه و اهتمام یا بسته و شایسته دارد، معلم و متعلم را بر آن می‌دارد تا به ابعاد استحبابی این حکم پی برده، نهایت تلاش خود را در رعایت موازین آن مصروف دارند [۹، ص ۱۷۷].

در حکم عمل به علم موارد شرعی ذیل ساری و جاری است. این که عمل به علم مولوی است یا ارشادی؛ از نگاه فقها این ادب مولوی نفسی شناخته می‌شود. زیرا ثواب و عقاب مستقلاً تولید می‌کند [۵، ج ۷، ص ۲۷۷].

همچنین این سؤال مطرح است که عمل به علم عینی است یا کفایی؟ در این زمینه گفته شده است اگر معلوم، معلم یا متعلم از امور عینی باشند، عمل به آن علم عینی است و در صورت کفایی بودن عمل به آن، کفایی خواهد بود [۲، ص ۲۰۲]. در حکم عمل به علم، تعیینی تا تخییری بودن آن نیز مطرح است. در این جا نیز به معلوم معلم و متعلم بستگی دارد. اگر آن چه معلم یا متعلم بدان علم دارند از امور تعیینی باشد، عمل بدان نیز تعیینی خواهد بود و اگر تخییری باشد، عمل به آن نیز تخییری خواهد بود [۶، ج ۷، ص ۲۷۸].

ملاحظه می‌شود که احکام شرعی تعلیم و تعلم تابع معلومی است که بدان علم دارند. اگر معلوم واجب باشد عمل بدان نیز واجب خواهد بود و اگر معلوم مستحب باشد، عمل بدان نیز مستحب خواهد بود. در جهت ترک فعل نیز این چنین است و تابع معلول حرام و مکروه است. بنابراین فقه تربیتی که شاخه‌ای از فقه اسلامی است به موازات آداب تعلیم و تعلم تجویز گردیده است تا تکالیف شرعی معلم و متعلم آشکار شود و آن‌ها در انجام وظایف و برخورداری از برکات دنیوی و اخیری آن منتفع شوند.

فقه زمینه‌ساز سعادت رستگاری انسان مسلمان و هدف از آن، تربیت و پرورش انسان از رهگذر شکل‌دهی به رفتارهای روزمره اوست. از این رو، جنبه‌های تربیتی احکام و مباحث آن مورد توجه قانون‌گذار شرعی است. به‌رغم برخورداری احکام فقهی از این ویژگی مهم، هنوز توجه لازم به تبیین و ارایه این جنبه‌ها معطوف نشده و فقه هم چنان به‌عنوان مجموعه‌ای خشک، غیرجذاب و کم‌اهمیت در اذهان بسیاری از مکلفین، به‌ویژه تحصیل‌کرده‌ها و روشن‌فکرها تجلی پیدا می‌کند [۲۷، ص ۱۹].

خدمت بزرگی که در تعلیم و تربیت می‌تواند به فقه داشته باشد، کمک در ارایه تحلیل‌های تربیتی از احکام و مباحث فقهی و برجسته نمودن و تعیین و توصیف جنبه‌های تربیتی فقه است. برجسته نمودن جنبه‌های فقه موجب می‌شود تا جایگاه فقه در زندگی، به‌ویژه در عرصه تعلیم و تربیت، آشکارتر و بیش‌ها نسبت به فقه و احکام آن مثبت‌تر شود و در نتیجه، اقبال به فقه و پای بندی عملی به احکام آن افزون‌تر گردد. برای مثال اگر جنبه‌های تربیتی نماز در ابعاد فردی، اجتماعی و جسمی به‌خوبی توصیف و تبیین گردد، زمینه‌گرایش و پای بندی افراد به آن بیش‌تر خواهد گردید.

## ۶. احکام تعلیم و تعلم از نگاه حقوقی

حق، دارای یک مفهوم حقوقی است به معنای این که امری اعتباری که به نفع کسی بر عهده‌ی دیگری وضع می‌شود مستلزم الزام و تکلیف است. حق در این معنا یک حکم حقوقی است و ضامن اجرایی بیرونی را می‌طلبد که مربوط به تأمین مصالح دنیوی افراد جامعه است [۳، ص ۲۹۳]. حق مفهوم اخلاقی نیز دارد و آن وظایفی است که اخلاق و وجدان درونی انسان حکم می‌کند که نسبت به دیگری به‌جا آورد. البته این معنای حق ضامن اجرای درونی می‌خواهد و هدف آن تأمین مصالح معنوی انسان تا دست‌یابی به کمال و قرب الهی است [۱۷، ج ۴، ص ۲۶۷].

در احکام تعلیم و تعلم هر دو معنای حق برای معلم و متعلم متصور می‌باشد به همین دلیل وظایفی که معلم و متعلم نسبت به خود و دیگران برعهده دارند، بر اساس این دو معنای حق تصور شده است. در روایات حقوق معلم بر اساس آن چه که گفته شد به‌صورت متکثر بیان شده



است. در این جا به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود. پیامبر اکرم (ص) فرموده است « هر کس به شخصی مسئله‌ای بیاموزد بر او محق می‌گردد» [۲۴، ص ۱۹۱]. هم‌چنین فرموده‌اند: «در برابر دانشمند فروتنی کنید و او را بالا ببرید» [۲۵، ص ۲۲]. امام سجاد (ع) فرموده است: «و اما حقُّ سائسکَ بِالْعِلْمِ، التَّعْظِيمُ لَهُ وَ التَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ وَ حَسَنُ الْاِسْتِمَاعِ اِلَيْهِ» «اما حقوق معلم عبارت است از بزرگ شمردن او، محترم شمردن مجلس درسش، خوب گوش دادن به درسش و ...» از امام باقر(ع) نقل شده است که فرمودند « زگاه العلم انقلعه عبادالله» به معنای زکات علم آموزش دادن آن به بندگان خدا است. این روایت نشان می‌دهد که تعلیم عبارتی است که زکات آن از طریق آموزش به دیگران ادا می‌شود [۱۹، ص ۱۳].

در فرهنگ اسلام همان طور که برای معلم حقوقی در نظر گرفته شده، برای متعلم نیز حقوق ویژه ای برقرار شده است که معلمان را بر آن می‌دارد تا با تأسی به انبیاء الهی از آن‌ها پیروی کنند. از امام سجاد (ع) نقل شده است:

«حق کودک مهربانی به او در آموزش و گذشت از وی، عیب پوشی و همراهی و یاری او می‌باشد» [۱۷، ج ۴، ص ۲۷۰].

همچنین امام سجاد در تعیین حق شاگردان فرموده است: «و اما حق رعیتک بالعلم، فأن تعلم ان الله عزوجل انما جعلک قيما لهم فيها اتاک من العلم و فتح لک من خزائنه» به معنای این که و اما حق آن چه در تعلم رعیت تو هستند این است که برای خدای عزوجل و دانشی که به تو ارزانی داشته سرپرست آنان فرموده است. پس به آن‌ها نیکی کن [۱۶، ج ۴، ص ۲۶۱].

این شواهد نشان می‌دهند که معلم و متعلم در تعامل با یکدیگر از حقوقی متناسب با نقشی که برعهده دارند برخوردارند. در فقه اسلامی به همین مناسبت است که احکام تعلیم و تعلم احصا و اشاعه داده شده است تا معلم و متعلم بر تکالیف شرعی خود وقوف یابند. بنابراین حقوقی که برای هر یک از آن‌ها در اسلام متصور است به صورت احکام تعلیم و تعلم تجویز گردیده است.

## نتیجه گیری

در این پژوهش مبانی و احکام فقه تربیتی - اسلامی در حیطه‌ی تعلیم و تعلم مورد بررسی قرار گرفت. آن چه که به عنوان نتایج این پژوهش کیفی به دست آمد، بدین شرح است:

- نتایج این مطالعه نشان داد در قرآن کریم آیاتی وجود دارند که تبیین کننده‌ی مبانی و احکام فقه تربیتی اسلامی و نیز حقوق مربی و متربی نسبت به یکدیگر و تکالیف شرعی آنها در انجام وظایف تعلیم و تربیتی است. روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) در حوزه تعلیم و تعلم وجود دارد، در همین راستا و تبیین کننده‌ی احکام فقه تربیتی بوده است. حتی در سیره نبوی و مناسبات آنها با مردم و متعلمان به کارگیری احکام فقهی به تکرار مشاهده شده است. فقهای اسلام در مقام اجتهاد برای تعیین احکام فقهی جدید بر همین مبانی یا منابع تأکید داشته‌اند.

- در فقه اسلامی احکام خمسه‌ای وجود دارد که عبارتند از وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. این مفاهیم احکام تکلیفی نامیده می‌شوند که در حوزه تعلیم و تعلم تسری دارند. شاخه‌ی دیگری از احکام در فقه اسلامی مطرح بوده است که تحت عنوان احکام وضعی نامیده می‌شوند. مانند طهارت، نجاست و حلیت. که البته ارتباط وثیقی با احکام تکلیفی دارند. پذیرش هر یک از این دو دیدگاه در تعیین موضوع فقه اثرگذار است. خصوصاً در فقه تربیتی که موضوع رفتارهای اختیاری مکلفان مطرح است، حساسیت بیشتری دارد. ولی معمولاً در فقه تربیتی ابتدا به احکام تکلیفی و سپس به احکام وضعی توجه می‌شود.

- دو مفهوم فقه تربیتی و تعلیم و تعلم هر دو بر هدایت انسان دلالت دارند و از منابع مشترک تغذیه می‌شوند. علاوه بر آن احکام فقه تربیتی تعیین کننده‌ی ثواب عقاب فرایند تربیت است و تعیین کننده‌ی تکالیف دست‌اندرکاران بوده از کارکردهای متنوعی برخوردار است. قواعد فقهی ناظر بر تعلیم و تعلم علاوه بر این که به تأمین علم نافع می‌پردازد، ثواب و عقاب دنیوی و اخروی آن را نیز تعیین می‌کند. بنابراین میان فقه تربیتی و تعلیم و تعلم پیوندی ناگسستنی وجود دارد.

- از نگاه قرآن کریم احکام تعلیم و تعلم فضیلت‌های چندگانه‌ای دارد. نخست آن که جایگاه علم و علم جویی و نیز معلم و متعلم بیان شده است. دیگر آن که علم واقعی و نافع از علم غیر نافع تمیز داده شده است و حتی موارد وجوبی و رجحانی احکام برای تمسک به آنها بیان شده است. افزون بر آن دلالت تدقیق شده‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد احکام شرعی عالمان علوم دینی نسبت به معلمان غیر علوم دینی به لحاظ وجوبی متفاوتند. این نشان می‌دهد که قرآن کریم بر ابعاد و عناصر تعلیم و تعلم ناظر می‌باشد.

- از نگاه فقه اسلامی احکام تعلیم و تعلم سه حوزه‌ی مجزا دارد که به ترتیب عبارتند از: احکام ناظر بر وظایف مشترک معلم و متعلم، احکام ناظر بر آداب معلم نسبت به خود و دیگران، احکام ناظر بر آداب متعلم نسبت به خود و دیگران، ضمن این که احکام ناظر بر آداب معلم و متعلم در حیطه فرایند یاددهی - یادگیری در فصل دیگری طبقه‌بندی و ارایه گردیده تا به صورت خاص تبیین‌کننده‌ی تکالیف شرعی دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت باشد. در فقه اسلامی احکام در مواردی چون عینی، کفایی، وجوبی، استحبابی، ترجیحی قابل طبقه‌بندی بوده مکلفان را در عمل به آن‌ها رهنمون می‌شود.

- در تعلیم و تعلم بین معلم و متعلم حقوق عام و خاصی وجود دارد. این حقوق ضامن اجرایی بیرونی و درونی دارد. معلم به سبب هدایت و تربیت متری از حقوقی نسبت به آن برخوردار می‌شود. متقابلاً متری نیز در تعامل و مناسبات خود با معلم حقوقی دارد که رعایت آن توسط معلم او را منتفع می‌سازد. بنابراین حقوق معلم و متعلم به واسطه‌ی نقشی که برعهده دارند، متفاوت بوده، فقها با توجه به منابع فقهی در اختیار، نسبت به احصاء این حقوق، تدوین و تنظیم آن‌ها پرداخته، تلاش نموده‌اند تا این حقوق در فرایند تعلیم و تربیت رعایت و محترم شمرده شود و هر دو گروه از برکات آن منتفع گردند. آیات و روایات پشتیبانی‌کننده از این حقوق برکات و انتفاع از آن‌ها را تبیین نموده‌اند. بر همین اساس در این مقاله احکام فقه تربیتی اسلامی در حیطه تعلیم و تعلم استخراج و طبقه‌بندی و ارائه گردید.

- با توجه به نتایج به دست آمده پیشنهاد می‌شود دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت به‌ویژه معلمان و متعلمان به همان میزان که به آداب و وظایف خود در تعلیم و تربیت همت می‌گمارند، به احکام ناظر بر آن‌ها نیز وقوف داشته باشند. خود آگاهی، دانش‌افزایی و وقوف نسبت به احکام تعلیم و تعلم علاوه بر این که اثربخشی آموزش و تربیت را تضمین می‌کند، موجب برخورداری فعالان در این عرصه از ثواب دنیوی و اخروی آن می‌شود. هم‌چنین به حوزه ستادی سازمان های آموزشی رسمی پیشنهاد می‌شود احکام و آداب تعلیم و تعلم را به صورت طبقه‌بندی شده در محیط‌های تربیتی در اختیارات دست‌اندرکاران قرار دهند تا روزانه مورد استفاده همگان قرار گیرد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه قمی، محمدبن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ ق). الخصال، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی.
۲. احسائی، محمدبن علی بن ابراهیم (۱۴۰۳ ق). عوالی اللئالی، ج ۱، قم، مطبعه سیدالشهدا.
۳. اعرافی، علیرضا (الف ۱۳۹۵). فقه تربیتی، مبانی و پیش فرض ها، ج ۱، قم، مؤسسه اشراق و عرفان.
۴. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۹۵). تأثیرات فقه بر نظام تربیتی، فصل‌نامه راهبرد فرهنگ، (۳۶)، ۱۱۳-۱۳۱.
۵. \_\_\_\_\_ (ج ۱۳۹۵). آداب مشترک تعلیم و تعلم، ج ۷، تحقیق و نگارش احمد امامی راد، قم، انتشارات مؤسسه اشراق و عرفان.
۶. \_\_\_\_\_، طوقی، مجید؛ مولودی، حسین (۱۳۹۷). بررسی قاعده فقهی علم نافع در تعلیم و تعلم، دو فصل‌نامه علمی پژوهشی فقه تربیتی، ۵ (۱۰)، ۱۳۷-۱۶۲.
۷. \_\_\_\_\_، محمودیان، حسین؛ شهامت، احمد (۱۳۹۸). وظیفه مندی عمومی در تربیت اخلاقی و فقه تربیتی. دو فصل‌نامه علمی - پژوهشی مطالعات فقه تربیتی.
۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۰ق). المکاسب، چاپ دوم، قم، انتشارات مجمع فکر الاسلامی.
۹. بجنوردی، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). القواعد الفقیهه، قم، نشر الهادی.
۱۰. برقی، احمد (۱۳۷۱ق). المحاسن، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. پژوهشگاه حوزه دانشگاه (۱۳۹۵). فلسفه تعلیم و تربیت (درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی). چاپ چهارم. تهران: انتشارات سمت.
۱۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷). درآمدی بر نظام نامه های تربیتی المصطفی، قم، انتشارات المصطفی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۷ق). مفردات الفاظ القرآن، قم، انتشارات طلعه نور.
۱۴. رزاقی، هادی (۱۳۸۱). فقه التریبه (تعامل فقه و تربیت)، مجله پژوهش و حوزه، (۹)، ۲۵-۳۸.
۱۵. رفسنجانی مقدم، مصطفی؛ محمودیان، علی (۱۳۹۵). نگرشی نوبه فقه تربیتی بر پایه فقه القرآن، فصل‌نامه مشکوه (۱۳۳)، ۹۱-۱۰۸.
۱۶. رهبر، محمدتقی (۱۴۱۶ق). تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۴، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۱۷. سدلان، صالح (۱۴۱۷ق). القواعد الفقیهیه الکبری، ریاض، داربنسیه.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین عاملی جعی (۱۳۸۶). منیه المرید آداب المفید و المستفید، ترجمه و نگارش محمداقصر حجتی، چاپ ۲۹، تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. صفایی حایری، علی (۱۳۹۸). روش تربیت کودک، چاپ ۱۲، قم، انتشارات لیله القدر.

۲۰. طباطبایی، سیدمحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات دفتر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۶). العلم و الحکمه فی الكتاب و السنه، قم، انتشارات دارالحدیث.
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحارالتواریخ، ج ۴۴، بیروت، انتشارات مؤسسه الوفا.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه، تهران، انتشارات شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. موسوی، سیدنقی (۱۳۹۵). درآمدی بر فلسفه فقه تربیتی، فصل نامه پژوهش در مسایل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۴ (۳۰)، ۹-۳۰.
۲۶. همت بناری، علی (۱۳۸۹). نگاهی به تعامل فقه و تربیت با تأکید بر نفس فقه تربیتی، ماهنامه معرفت، (۵۷)، ۱۴-۲۸.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). تحلیل تربیتی احکام فقهی عرصه ای نو در تعلیم و تربیت اسلامی، دو فصل نامه مطالعات فقه تربیتی، ۴ (۷)، ۳۷-۶۲.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۴ - ۷۱

## ارائه الگوی معادلات ساختاری تأثیر تجربه حسی برند بر ارزش ویژه برند با تأکید بر نقش میانجی دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری مشتری در بازار محصولات آرایشی

ابوالقاسم غلامرضا تهرانی<sup>۱</sup>هوشنگ اسداله<sup>۲</sup>سراج الدین محبی<sup>۳</sup>شهریار عزیزی<sup>۴</sup>

### چکیده

هدف از تحقیق حاضر ارائه الگوی معادلات ساختاری تأثیر تجربه حسی برند بر ارزش ویژه برند با تأکید بر نقش میانجی دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری مشتری در بازار محصولات آرایشی است. در پژوهش حاضر از روش توصیفی-پیمایشی بهره گرفته شده است. جامعه آماری پژوهش، مشتریان محصولات آرایشی در تهران بزرگ بودند که با روش نمونه‌گیری خوشه‌ای تصادفی انتخاب گردیده‌اند. براساس فرمول کوکران تعداد ۳۸۴ نفر از مشتریان محصولات آرایشی در شهر تهران به عنوان نمونه آماری تحقیق انتخاب شدند. در پژوهش حاضر از پرسشنامه هیپولا و همکاران (۲۰۱۷) استفاده شد. یافته‌های تحقیق نشان داد که تجربه حسی برند بر ارزش ویژه برند با تأکید بر نقش میانجی دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری مشتری در بازار محصولات آرایشی تأثیر مثبت و معنادار دارد. نتایج نشان داد که مدل پیشنهادی با داده‌های این مطالعه دارای برازش مطلوبی است و می‌تواند ۵۰ درصد واریانس دلبستگی شناختی، ۴۰ درصد دلبستگی عاطفی، ۳۶ درصد دلبستگی رفتاری و ۶۲ درصد واریانس ارزش ویژه برند را تبیین کند.

### واژگان کلیدی

تجربه حسی برند، ارزش ویژه برند، دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری مشتری.

۱. گروه مدیریت بازرگانی، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.

Email: g.reza98@yahoo.com

۲. استادیار، گروه مدیریت بازرگانی، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: houshangasadolah@yahoo.com

۳. استادیار، گروه مدیریت بازرگانی، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.

Email: S.mohebi2006@yahoo.com

۴. دانشیار، گروه مدیریت بازرگانی، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.

Email: Sh.azizi2006@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

## طرح مسأله

امروزه عصر برندها است، در این عصر شرکت‌هایی موفق هستند که در قالب یک برنامه جامع انتظارات ذینفعان مختلف خود را شناسایی می‌کنند و با برنامه ریزی دقیق در زمینه برند سازی، این انتظارات را در موقعیت بهتری نسبت به رقبا برآورده می‌کنند. در جریان سال‌های اخیر، اهم توجه و نگاه محققان و پژوهشگران حوزه بازاریابی و همچنین مراکز و مؤسسه‌هایی که مباحثی چون ارزش ویژه برند را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهند معطوف به موضوع برند و به خصوص ارزش ویژه برند بوده است.

یکی از معروف‌ترین و مهم‌ترین مفاهیم بازاریابی امروز، که برای اولین بار در دهه ۱۹۸۰ شکل گرفت، مفهوم ارزش ویژه برند است. آکر<sup>۱</sup> (۱۹۹۶) مفهوم ارزش ویژه برند را "دارایی (یا بدهی) مرتبط با برند، که با نام یا نماد (نشان تجاری) یک برند، پیوند خورده، که باعث افزایش ارزش کالا/خدمات یا کاهش آن می‌شود" معرفی می‌کند؛ و آن را شامل آگاهی نسبت به برند، کیفیت دریافت شده، پیوندهای برند و دیگر دارایی‌های مرتبط با برند می‌داند. بر طبق نظر آکر (۱۹۹۶) دیدگاه شاخص ارزش ویژه تجاری برند مبتنی بر مصرف می‌باشد که شامل چهار پارامتر اصلی: آگاهی برند، کیفیت درک شده، تداعی‌های برند و وفاداری به برند می‌باشد. ارزش ویژه برند زمانی ایجاد می‌گردد که مشتریان تمایل دارند، برای سطح یکسانی از کیفیت برند به واسطه جالب بودن نام آن برند و تعلق شدید به آن، پول بیشتری پرداخت نماید. ارزش ویژه برند مزایای بسیاری برای شرکت‌ها و تولیدکنندگان دارد، به عنوان مثال اگر برندی از ارزش ویژه بالایی برخوردار باشد در این صورت مصرف‌کننده هدف رفتار مثبتی نسبت به برند خواهد داشت که در نتیجه حاضر است قیمت بالایی برای محصول پرداخت کند، خرید خود را تکرار نماید، تبلیغات دهان به دهان برای محصول انجام دهد (غلامرضا تهرانی و همکاران، ۲۰۲۰). به گفته آکر، دیدگاه ارزش ویژه برند بر اساس مصرف استوار است که شامل چهار پارامتر اصلی است: آگاهی از برند، کیفیت درک شده، ارتباطات تجاری و وفاداری به برند می‌شود. ارزش ویژه برند هنگامی ایجاد می‌شود که مشتریان بخاطر جذابیت نام تجاری و وابستگی شدید نام تجاری، مایل به پرداخت هزینه بیشتری برای همان سطح کیفیت برند باشند (هوانگ و چن<sup>۲</sup>، ۲۰۲۱). ارزش ویژه برند مزایای زیادی برای شرکتها و تولیدکنندگان دارد، به عنوان مثال اگر برند تجاری از ارزش ویژه ای بالایی برخوردار باشد، مصرف‌کننده نگرش مثبتی نسبت به برند تجاری خواهد داشت، بنابراین مایل است هزینه بالایی را برای محصول بپردازد، خرید مجدد را

1. Aker  
2. Huang & Chen



انجام دهد (رادی<sup>۱</sup> و همکاران، ۲۰۲۰).

فعالیت‌های بازاریابی یکی از عوامل مهم در ایجاد و تقویت ارزش ویژه برند است. ارزش ویژه برند نتیجه سرمایه‌گذاری‌های انجام شده در فعالیت‌های بازاریابی در گذشته است. از طریق فعالیت‌های بازاریابی، شرکت‌ها مصرف‌کنندگان را در مورد نام تجاری آگاه می‌کنند و تصویری مثبت از نام تجاری در ذهن آنها ایجاد می‌کنند. ارزش ویژه برند مشتریان را نسبت به قیمت کمتر حساس می‌کند و مشتریان تمایل به پرداخت قیمت بیشتری برای محصولاتی هستند که ارزش برند منحصر به فردی برای آن‌ها دارد. شرکت‌هایی که ارزش برند بالاتری دارند می‌توانند برنشان را بصورت موفقیت‌آمیزی گسترش دهند و مشتریان آنان دل‌بستگی بالاتری به شرکت دارند (کیوم و همکاران، ۲۰۱۱؛ غلامرضا تهرانی و همکاران، ۲۰۲۰).

در روانشناسی، صدها مطالعه در زمینه‌های مختلف نشان داده است که سبک‌های دل‌بستگی یکی از مهمترین عوامل تأثیرگذار در روابط است. بنابراین، می‌توان انتظار داشت که تئوری دل‌بستگی پتانسیل بالایی برای آزمایش رابطه بین مصرف‌کننده و سازمان و پر کردن این خلا در ادبیات بازاریابی دارد. نظریه دل‌بستگی یکی از جامع‌ترین نظریه‌ها در زمینه روابط نزدیک است که تاکنون در روانشناسی مطرح شده است. این نظریه احساسات، ادراکات و رفتارهای افراد در چنین روابطی را توضیح و پیش‌بینی می‌کند (باودن<sup>۲</sup> و همکاران، ۲۰۱۸).

مشتریانی که با برند تجاری سازمان آشنایی بیشتری نشان می‌دهند نسبت به برندهای دیگر آن را ترجیح می‌دهند و احتمالاً آن‌ها را به دوستان خود معرفی می‌کنند و تمایل زیادی به خرید کالاها یا خدمات سازمان دارند. بنابراین در دنیای رقابتی امروز، شرکت‌های موفق وجود دارند که می‌توانند ارزش بیشتری برای مشتریان ایجاد کنند و دلایل بیشتری برای خرید مشتریان ایجاد کرده و یک رابطه طولانی مدت با شرکت ایجاد کنند. امروزه مشتریان خواهان محصولات با کیفیت‌تر، خدمات بیشتر، سرعت تحویل بالاتر، قیمت‌های مقرون به صرفه‌تر و متناسب با نیازهای خود هستند. شرکت‌هایی که براساس فلسفه بازاریابی تمرکز بیشتری بر مشتری و جامعه دارند، دائماً در تلاشند تا مشتری را ایجاد و افزایش دهند. امروز، با توجه به اینکه نیازها و خواسته‌های مشتریان دائماً در حال تغییر است، تنها در صورت شناخت این تغییرات، شرکت می‌تواند موفق شود (فانگ<sup>۳</sup>، ۲۰۱۷).

از عوامل موثر بر دل‌بستگی مشتری تجربه حسی آن به برند است. تجربه حسی بر پنج حس متمرکز است که شامل بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه است. در واقع، تجربه

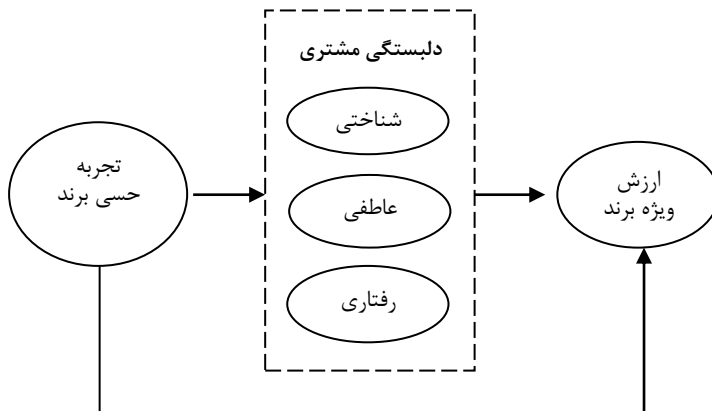
1. Rudy
2. Bowden
3. Fang,

حسی یک یا چند حس انسانی را تحریک می‌کند، اما توجه به این نکته مهم است که تجربه حسی هر فرد باید با ارزش‌های اصلی شرکت مطابقت داشته باشد تا پیام مرتبط و یکپارچه‌ای را به مشتریان و مشارکت آنها منتقل کند و مشارکت آنان را افزایش دهد. امروزه مشارکت دادن مشتری یکی از مقوله‌های بسیار مهم در امر توسعه همه‌جانبه شرکتها و موسسات مالی می‌باشد (واکاس<sup>۱</sup>، ۲۰۲۱).

برای دستیابی به مشارکت مشتری باید چندین نکته را در نظر گرفت که مهمترین آنها پاسخ واضح به نیازهای روز مشتری است، یعنی انواع خدمات جدید و نوآورانه. مطالعه‌ای که توسط موسسه برنامه ریزی استراتژیک در واشنگتن دی سی انجام شد، نشان داد که بازده سرمایه‌گذاری ۲۰٪ از بانک‌هایی که به نیازهای مشتریان خود اهمیت می‌دهند و سعی می‌کنند مشتری را درگیر روند کار کنند، تقریباً دو برابر بانک‌هایی است که آنها به این موضوع توجهی نداشته‌اند (آقاداود و همکاران، ۱۳۹۲). مساله اساسی مقاله حاضر این است که تجربه حسی برند بر ارزش ویژه برند با تاکید بر نقش میانجی دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری مشتری در بازار محصولات آرایشی تاثیر دارد؟

### مدل مفهومی پژوهش

با توجه به ادبیات نظری و پژوهشی مدل مفهومی پژوهش در شکل ۱ ترسیم شده است. همانطور که ملاحظه می‌شود، در این مدل تجربه حسی برند به عنوان متغیر مستقل؛ دلبستگی مشتری به عنوان متغیر واسطی و در مقاله حاضر متغیر ارزش ویژه برند به عنوان متغیر وابسته نقش ایفا می‌کند.



شکل ۱: مدل مفهومی پژوهش

## روش تحقیق

روش تحقیق حاضر توصیفی (غیر آزمایشی) و طرح تحقیق همبستگی معادلات ساختاری با استفاده از روش حداقل مربعات جزئی است. زیرا در این مطالعه روابط بین متغیرها در قالب یک مدل علی بررسی می شود. چین، مارکولین و نیوستد (۱۹۹۶) به دلیل انعطاف پذیری زیاد و محدودیت های کمتر از روش لیزرل، استفاده از این روش را در روندهای مختلف مدیریتی که داده ها بسیار گسترده و اما دانش نظری و ابزار اندازه گیری تعبیه شده نسبتاً کم است، ارائه می دهند. در مطالعه حاضر، از روش حداقل مربعات به دلیل مزیت های آن نسبت به روش مبتنی بر تحلیل کوواریانس استفاده شده است. همچنین به دلیل کاربردی بودن پژوهش حاضر روش کمترین مجزورات جزئی (PLS) مناسب بیشتری با اهداف این پژوهش دارد.

شرکت کنندگان در پژوهش حاضر مشتریان محصولات آرایشی در شهر تهران بودند. جهت انتخاب نمونه آماری تحقیق از فرمول کوکران برای جامعه نامشخص بهره گرفته شد و تعداد ۳۸۴ نفر به عنوان نمونه آماری تحقیق با استفاده از نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب شدند. براین اساس تعداد ۳۸۴ پرسشنامه در بین آنان توزیع شد که از این تعداد به ۳۷۸ پرسشنامه پاسخ داده شد که از این تعداد ۶ پرسشنامه به دلیل ناخوانا بودن و قلم خوردگی از تحلیل حذف شدند. در نهایت ۳۷۸ پرسشنامه وارد تحلیل شدند.

برای اندازه گیری متغیرهای تحقیق از پرسشنامه هیپولا<sup>۱</sup> و همکاران (۲۰۱۷) استفاده شد. این پرسشنامه شامل ۲۴ گویه می باشد که ۱۰ گویه تجربه حسی برند، ۳ گویه دلبستگی شناختی، ۴ گویه دلبستگی عاطفی و ۳ گویه دلبستگی رفتاری و ۴ گویه ارزش ویژه برند را اندازه گیری می کنند. گویه های پرسشنامه براساس طیف پنج درجه ای لیکرت (خیلی مخالفم (۱) تا خیلی موافقم (۵) درجه بندی شده است. یکی از سوالات پرسشنامه به اینصورت بیان شده است. جهت بررسی روایی و پایایی ابزار تحقیق سه شاخص آلفای کرونباخ، پایایی ترکیبی و میانگین واریانس استخراج شده AVE در جدول شماره ۱ گزارش شده است.

جدول ۱: تحلیل عاملی متغیرهای پژوهش

بار عاملی	تجربه حسی برند	بار عاملی	دلبستگی مشتری	بار عاملی	ارزش ویژه برند
۰/۷۹	Q1	۰/۷۸	Q1	۰/۸۲	Q1
۰/۸۴	Q2	۰/۸۲	Q2	۰/۷۸	Q2
۰/۸۶	Q3	۰/۸۰	Q3	۰/۸۱	Q3
۰/۸۲	Q4	۰/۹۰	Q4	۰/۸۵	Q4

		۰/۸۵	Q5	۰/۸۲	Q5
		۰/۸۲	Q6	۰/۷۸	Q6
		۰/۸۷	Q7	۰/۸۲	Q7
		۰/۹۰	Q8	۰/۸۶	Q8
		۰/۸۱	Q9	۰/۷۹	Q9
		۰/۸۵	Q10	۰/۸۰	Q10
۰/۸۸		۰/۸۰		۰/۸۲	آلفای کرونباخ
۰/۸۵		۰/۸۲		۰/۸۲	$\rho_c$
۰/۸۳		۰/۸۵		۰/۸۳	AVE

مقادیر این جدول‌ها نشان دهنده پایایی کافی و مناسب سازه‌ها هستند و گویه‌های هر متغیر بیشترین میزان بار عاملی را بر متغیر خود دارند. در جدول ۲ بار مقطعی گویه‌ها بر سازه‌های پژوهش گزارش شده‌اند.

جدول ۲: بارهای عاملی متقاطع برای بررسی روایی پرسشنامه‌ها

سؤال / متغیر	درگیری فردی	تجربه حسی برند	دلبستگی مشتری	مشارکت مشتری	ارزش ویژه برند
Q1	0.80	0.22	0.27	0.21	0.21
Q2	0.86	0.24	0.25	0.23	0.23
Q3	0.87	0.16	0.22	0.22	0.22
Q4	0.89	0.19	0.22	0.24	0.24
Q5	0.74	0.20	0.22	0.26	0.26
Q6	0.72	0.38	0.24	0.34	0.64
Q7	0.77	0.41	0.28	0.48	0.48
Q8	0.85	0.48	0.36	0.51	0.22
Q9	0.71	0.38	0.23	0.40	0.24
Q10	0.72	0.41	0.27	0.42	0.28
Q1	0.36	0.79	0.32	0.33	0.36
Q2	0.36	0.82	0.30	0.30	0.33
Q3	0.31	0.79	0.28	0.26	0.25
Q1	0.31	0.24	0.79	0.22	0.32
Q2	0.26	0.27	0.84	0.14	0.39
Q3	0.32	0.33	0.77	0.23	0.39
Q4	0.36	0.31	0.79	0.45	0.35

0.45	0.48	0.82	0.20	0.24	Q5
0.22	0.49	0.75	0.28	0.38	Q6
0.29	0.62	0.84	0.33	0.52	Q7
0.36	0.48	0.79	0.22	0.48	Q8
0.36	0.38	0.82	0.22	0.38	Q9
0.31	0.41	0.79	0.24	0.41	Q10
0.36	0.79	0.31	0.28	0.36	Q1
0.36	0.84	0.26	0.36	0.36	Q2
0.26	0.79	0.21	0.26	0.23	Q3
0.22	0.81	0.23	0.34	0.45	Q4
0.14	0.66	0.22	0.48	0.48	Q5
0.73	0.19	0.24	0.51	0.49	Q1
0.69	0.20	0.26	0.40	0.22	Q2
0.87	0.31	0.22	0.28	0.32	Q3

با توجه به جدول ۲ تمامی ابعاد بیشترین بار عاملی را بر سازه خودشان دارند و حداقل فاصله بین بارعاملی مربوط به سازه خودشان بیش از ۰/۱ می باشد که نشان می دهد سازه های پژوهش از روایی مناسبی برخوردار هستند.

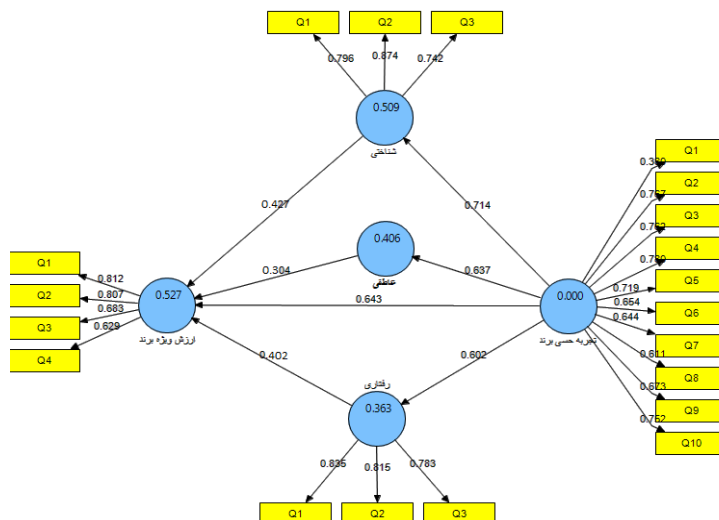
### یافته های تحقیق

از نظر داده های جمعیت شناختی وضعیت پاسخ دهندگان بدین صورت می باشد، بر حسب مناطق شهری تهران ده برند مورد نظر انتخاب شدند و محل انجام پژوهش عموماً در مقابل فروشگاه های لوازم آرایش و مراکز آرایش بانوان بوده، فراوانی جامعه آماری از نظر وضعیت تأهل به صورت ۳۲/۱۶ درصد مجرد و ۶۷/۸۴ درصد متأهل شکل گرفته است. این موضوع نشان می دهد که احتمالاً افراد متأهل مسئولیت بیشتری در امور خرید مایحتاج روزانه دارند. اکثر خانواده های جامعه آماری تحقیق ۴ نفر بوده و همچنین فراوانی پاسخ دهندگان از این لحاظ تقریباً بصورت نرمال می باشد. اکثر جمعیت شغلی پاسخ دهندگان را زنان دار با ۳۲.۲۲ درصد تشکیل می دهند و بعد از آن افرادی هستند که در شرکت های خصوصی کار می کنند (۲۷.۹۰ درصد). از نظر وضعیت تحصیلی اکثر پاسخ دهندگان دیپلم با ۴۰.۴۸ درصد و بعد از آن زیردیپلم با ۲۰.۷۰ درصد می باشند. بررسی وضعیت درآمدی پاسخ دهندگان هم نشان داد که درآمد بین ۱.۵ تا ۱.۷ میلیون حدود ۳۵.۰۶ درصد جمعیت و و درآمد بین ۱.۲ تا ۱.۵ میلیون حدود ۳۳.۵۸ درصد را تشکیل دادند. در جدول ۲ نتایج مربوط به بررسی همبستگی و ملاک دوم روایی یعنی جذر متوسط واریانس استخراج شده گزارش شده اند.

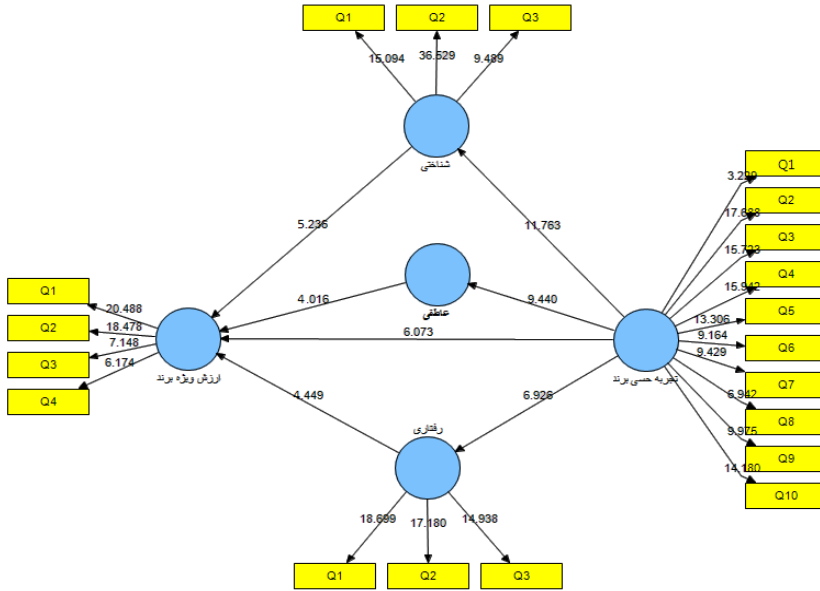
جدول ۲: میزان همبستگی و جذر میانگین واریانس استخراج شده

متغیرها	۱	۲	۳	۴	۵
۱- تجربه حسی برند	۰/۷۰				
۲- دل‌بستگی شناختی	۰/۳۸**	۰/۷۱			
۳- دل‌بستگی عاطفی	۰/۳۹**	۰/۴۱**	۰/۷۱		
۴- دل‌بستگی شناختی	۰/۴۳**	۰/۳۶**	۰/۴۸**	۰/۷۰	
۵- ارزش ویژه برند	۰/۳۱**	۰/۳۲**	۰/۳۲**	۰/۳۳**	۰/۷۱

طبق جدول ۲ میانگین ریشه واریانس استخراج شده از تمام متغیرهای تحقیق بیشتر از ارتباط آنها با سایر متغیرها است. بنابراین، معیار دوم برای بررسی اعتبار واگرا متغیرهای تحقیق ایجاد شده است. علاوه بر این، اعداد زیر قطر ماتریس همبستگی برای بررسی رابطه بین متغیرها گزارش شده است. همانطور که مشاهده می‌شود، ضریب همبستگی بین متغیرها مثبت و معنی دار است. برای پیش‌بینی ارزش ویژه برند، مدل مفهومی پیشنهادی از طریق روش مدل سازی معادلات ساختاری مورد بررسی قرار گرفت و طبق فرضیه‌های تحقیق، از روش حداقل مربعات جزئی برای برآورد مدل استفاده شد. در شکل ۲ مدل آزمون شده رابطه بین متغیرهای پژوهش نشان داده شده است.



شکل ۲: الگوی آزمون شده پژوهش در حالت استاندارد



شکل ۳: الگوی آزمون شده پژوهش در حالت تی معنی داری در جدول ۳ ضرایب مستقیم و غیر مستقیم و اثر کل متغیرهای تحقیق گزارش شده است و میزان واریانس تبیین شده متغیرهای تحقیق محاسبه شده است.

جدول ۳: ضرایب مسیر و واریانس تبیین شده

مسیر	اثر مستقیم	اثر غیرمستقیم	اثر کل	واریانس تبیین شده
بر روی دلبستگی شناختی از: تجربه حسی برند	۰/۷۱**	-	۰/۷۱**	۰/۵۰
بر روی دلبستگی عاطفی از: تجربه حسی برند	۰/۶۳**	-	۰/۶۳**	۰/۴۰
بر روی دلبستگی رفتاری از: تجربه حسی برند	۰/۶۰**	-	۰/۶۰**	۰/۳۶
بر روی ارزش ویژه برند از: دلبستگی شناختی	۰/۴۲**	-	-	۰/۳۶
دلبستگی عاطفی	۰/۳۰**	-	-	۰/۶۲
دلبستگی رفتاری	۰/۴۰**	-	-	۰/۶۲
تجربه حسی برند	۰/۶۴**	۰/۱۵**	۰/۷۹**	۰/۶۲

\*p<0.05, \*\*p<0.01

همانطور که در جدول ۳ مشاهده می‌شود اثر مستقیم تجربه حسی برند ( $\beta = 0.71$ ) بر دلبستگی شناختی در سطح ( $P < 0.01$ ) مثبت و معنادار است. اثر مستقیم تجربه حسی برند ( $\beta = 0.63$ ) بر دلبستگی عاطفی در سطح ( $P < 0.01$ ) مثبت و معنادار است. همچنین اثر مستقیم تجربه حسی برند ( $\beta = 0.60$ ) بر دلبستگی رفتاری در سطح ( $P < 0.01$ ) مثبت و معنادار است. همچنین اثر مستقیم دلبستگی شناختی ( $\beta = 0.42$ )، دلبستگی عاطفی ( $\beta = 0.30$ ) و دلبستگی رفتاری ( $\beta = 0.40$ ) بر ارزش ویژه برند در سطح ( $P < 0.01$ ) مثبت و معنادار است. همچنین اثر مستقیم تجربه حسی برند ( $\beta = 0.64$ ) بر ارزش ویژه برند در سطح ( $P < 0.01$ ) مثبت و معنادار است. همانطور که در جدول ۴ مشاهده می‌شود، مقادیر مثبت اعتبار اشتراک و اعتبار حشو برای همه متغیرهای مطالعه حاضر نشان دهنده کیفیت مناسب و قابل قبول اندازه گیری و مدل ساختاری است.

جدول ۴: اعتبار اشتراک و حشو متغیرها

متغیرهای پژوهش	CV-Redundancy	CV- Commuality
تجربه حسی برند	-	0.412
دلبستگی شناختی	0.354	0.328
دلبستگی عاطفی	0.298	0.376
دلبستگی شناختی	0.365	0.258
ارزش ویژه برند	0.369	0.311

علاوه بر شاخص‌های موجود در جدول ۴، شاخص کلی الگوی مناسب در PLS، شاخص GOF<sup>۱</sup> است و می‌توان از آن برای بررسی اعتبار یا کیفیت الگوی PLS به طور کلی استفاده کرد. این شاخص قدرت پیش بینی کلی مدل و اینکه آیا مدل آزمایش شده در پیش بینی متغیرهای نهان درون‌زا موفق بوده است را بررسی می‌کند. در مطالعه حاضر، برای مدل آزمایش شده، شاخص برازش مطلق GOF، مقدار 0.42 برای این شاخص بدست آمده، که نشان دهنده برازش مناسب مدل آزمون است.



## نتیجه گیری

هدف پژوهش حاضر ارائه الگوی معادلات ساختاری تأثیر تجربه حسی برند بر ارزش ویژه برند با تأکید بر نقش میانجی دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری مشتری در بازار محصولات آرایشی بود. نتایج نشان داد که الگوی پیشنهادی می‌تواند ۵۰ درصد واریانس دلبستگی شناختی، ۴۰ درصد دلبستگی عاطفی، ۳۶ درصد دلبستگی رفتاری و ۶۲ درصد واریانس ارزش ویژه برند را تبیین کند. نتایج معادلات ساختاری نشان داد که تجربه حسی برند بر دلبستگی مشتری تأثیر مثبت و معنادار دارد. در تبیین این یافته می‌توان گفت که تجربه برند از طریق ارتباطات حسی، وفاداری را با فراهم آوردن فضایی جذاب و سازگار که در محیط با آن روبرو می‌شود، تقویت می‌کند، که شامل ویژگی‌های ارتباطات و فیزیکی به طور کلی است. تحقیقات نشان دادند که تجربه برند از طریق هویت تجاری به طور مستقیم و غیرمستقیم بر ابعاد آن تأثیر می‌گذارد و به نظر می‌رسد تجربه برند پیش بینی کننده‌ای برای ارزش ویژه برند است. واکاس (۲۰۲۱)، سینگ و همکاران (۲۰۲۱) و سیتومورانگ و اروان (۲۰۲۱) اثبات کردند که تجربه برند با تحریک تعهد عاطفی بر وفاداری به برند تأثیر می‌گذارد و با برقراری رابطه کیفی بین برند و مصرف کننده، تأثیر تجربه برند را بر وفاداری به برند تأیید کردند.

همچنین نتایج نشان داد که دلبستگی مشتری بر مشارکت مشتری تأثیر مثبت و معنی دار دارد. در تبیین این یافته می‌توان گفت که مشارکت مشتری روشی برای ایجاد روابط عمیق تر و طولانی تر از برند مشتری است. ادبیات مربوط به رفتار سازمانی تعارض را از نظر جسمی (رفتاری) و از نظر عاطفی به عنوان رفتارهای وظیفه ای توصیف می‌کند که باعث افزایش ارتباط با کار و دیگران می‌شود و باعث ایجاد انگیزه در کارمندان می‌شود و آنها را به پیشرفت شخصی ترغیب می‌کند. در این تحقیق تجربه حسی برند به عنوان سطحی از وضعیت انگیزشی مفهومی و مربوط به برند که بر سطوح خاصی از دلبستگی شناختی، عاطفی و رفتاری در تعاملات مستقیم با برند است، منجر به ایجاد ارزش برای برند تجاری می‌شود.

همچنین نتایج تحقیق نشان داد که دلبستگی مشتری بر ارزش ویژه برند تأثیر مثبت و معنی دار دارد. در تبیین این یافته می‌توان گفت که به طور کلی، دلبستگی مشتری به نقش مشتری در روند تولید یک سرویس یا محصول ملموس اشاره دارد. ماهیت این سرویس باعث می‌شود تا مشتریان تمایل بیشتری به شرکت در تولید و ارائه آن داشته باشند تا کالاهای ملموس. مشتریان، قسمت مکمل سیستم ارائه خدمات یا وسیله ای برای بیان اینکه آیا به نتایج مطلوب خدمات رسیده اند یا خیر؟ هستند. بنابراین، در صورتی که مشتریان مشارکت داده نشوند ارزش برند بوجود نخواهد آمد. یافته های تحقیق در این زمینه با نتایج پژوهشهای بویل (۲۰۱۳)، فانگ (۲۰۱۷)، هیپولا (۲۰۱۷)، کیم و هایون (۲۰۱۰)، یانگ (۲۰۲۱)، بوجی و دینیهای (۲۰۰۰)، کریمی (۱۳۹۰) و رودیس و کورنبرگر (۲۰۰۹) همخوانی دارد.

## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

۱. آقادود، سید رسول، ردائی، مجید. (۱۳۹۲)، تمرین رفتار با مشتری، اصفهان، انتشارات غزل
۲. کریمی علویجه، محمدرضا. (۱۳۹۰). طراحی و تبیین مدل ایجاد ارتباط ارزش ویژه برند مبتنی بر مشتری بر عملکرد برند در بازار (مورد مطالعه: بازار محصولات لبنی شهر تهران) دانشگاه شهید بهشتی، گروه بازرگانی.

### ب) منابع انگلیسی

3. Gholamreza Tehrani, A., Asadollah, H., Mohebbi, S., & Azizi, S. (2020). Designing the Model of Factors Affecting the Customer Based Brand Equity on Brand Performance in the Cosmetics Market. *Journal of System Management*, 6(1), 53-64.
4. Huang, C. C., & Chen, S. E. (2021). Establishing and Deepening Brand Loyalty through Brand Experience and Customer Engagement: Evidence from Taiwan's Chain Restaurants. *Journal of Quality Assurance in Hospitality & Tourism*, 1-23.
5. Rudy, H. P., Furinto, A., & Hamsal, M. (2020). Customer Experience, Customer Engagement, and Customer Loyalty in Indonesian E-Commerce Online Retail: A Descriptive Study. *Psychology and Education Journal*, 57(9), 2899-2907.
6. Kim, J. H., & Hyun, Y. J. (2010). A model to investigate the influence of marketing-mix efforts and corporate image on brand equity in the IT software sector. *Industrial Marketing Management*, 40(3), 424-438.
7. Bowden, J. L. H., Conduit, J., Hollebeek, L. D., Luoma-aho, V., & Solem, B. A. A. (2018). The role of social capital in shaping consumer engagement within online brand communities. *The Handbook of Communication Engagement*, 491-504.
8. Hepola, J., Karjaluoto, H., & Hintikka, A. (2017). The effect of sensory brand experience and involvement on brand equity directly and indirectly through consumer brand engagement. *Journal of Product & Brand Management*, 26(3), 282-293.
9. Fang, Y. H. (2017). Beyond the Usefulness of Branded Applications: Insights from Consumer-Brand Engagement and Self-Construal Perspectives. *Psychology & Marketing*, 34(1), 40-58.
10. Waqas, M. (2021). The Role of Brand Experience and Student Engagement in the Creation of Brand Equity in a Higher Education Context. *Journal of Nonprofit & Public Sector Marketing*, 1-24.
11. Singh, D., Bajpai, N., & Kulshreshtha, K. (2021). Brand experience-brand love relationship for Indian hypermarket brands: The moderating role

- of customer personality traits. *Journal of Relationship Marketing*, 20(1), 20-41.
12. Situmorang, S. B. M., & Aruan, D. T. H. (2021, May). The Role of Customer Brand Engagement on Brand Loyalty in the Usage of Virtual Hotel Operator. In *International Conference on Business and Engineering Management (ICBEM 2021)* (pp. 101-109). Atlantis Press.
13. Buil, I., Martínez, E., & de Chernatony, L. (2013). The influence of brand equity on consumer responses. *Journal of Consumer Marketing*, 30(1), 62-74.
14. Yang, K. C., & Kang, Y. (2021). Predicting the Relationships Between Narrative Transportation, Consumer Brand Experience, Love and Loyalty in Video Storytelling Advertising. *Journal of Creative Communications*, 16(1), 7-26.
15. Boje, D & Dennehy, R. (2000). *The Story of Post Modern Management*. Sage publication.
16. Rhodes, C., & Kornberger, M. (2009). Writing in the Crowded Margin: Transgression, Postmodernism and Organization Studies. *Journal of Bits of organization*, 24, 99.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۱۴ - ۸۵

## بررسی مفهومی و مصداقی استقامت در قرآن و سنت با تأکید بر اقتصاد مقاومتی

<sup>۱</sup> سیدمحمدعلی حسینی فر

<sup>۲</sup> جعفر تابان

<sup>۳</sup> محسن طاهری

### چکیده

این مقاله با موضوع «بررسی مفهومی و مصداقی استقامت در قرآن و سنت با تأکید بر اقتصاد مقاومتی» بر آن است که با بررسی آیات قرآن کریم و روایات ائمه اطهار (ع) و همچنین سیری در منابع و کتابهای مرتبط، به بحث پیرامون موضوع پردازد و بتواند به بخشی از سوالات و مشکلات در این خصوص پردازد. روش این پژوهش با توجه به امکانات و منابع موجود روش توصیفی- تحلیلی می‌باشد همچنین در انجام این پژوهش به این نتیجه رسیدیم که: در درجه اول استقامت در زمینه‌ی اقتصاد نقش مهمی در بالندگی کشور و رساندن ملت به سعادت و کمال دارد. نتیجه دیگری که از این پژوهش به دست می‌آید شناسایی استقامت است که با شناخت ویژگی‌های آن به این نتایج رسیدیم که استقامت دارای ویژگی‌هایی چون ولایت مداری، عدالت، استقلال و ... است. دانسته شد استقامت، فرهنگ ولایتمداری است یعنی حرکت در مسیر راستین خدا در تمام امور زندگی ما حاضر باشد. همچنین فهمیدیم استقامت، فرهنگ سختی و تکلیف است، یعنی همراه با استقامت باید صبر و تحمل باشد، البته نتایج آن نیز به موازات این سختی‌ها بزرگ‌اند. یکی دیگر از ویژگی‌های استقامت در زمینه اقتصاد، سعی و تلاش و قناعت ورزیدن است. یکی دیگر از بخش‌های این پژوهش بررسی موانع پیش‌روی استقامت در زمینه اقتصاد مقاومتی بود. از جمله موانع، می‌توان به بروز فساد اقتصادی در کشور اشاره کرد که به نوعی مهمترین مانع پیش‌روی استقامت است زیرا تاثیر زیادی روی افکار و روحیه افراد دارد.

### واژگان کلیدی

اقتصاد مقاومتی، استقامت، قرآن، سنت.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن وحديث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

Email: Sma.hoseinifar@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن وحديث، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: jafartaban@yahoo.com

۳. عضو هیات علمی گروه علوم قرآن وحديث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

Email: Taheri.publicclaw@hotmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۸

## طرح مسأله

قرآن کریم کتابی زمان و جهان شمول است که همگام با زمان و تطورات متأثر از آن، به نیازهای انسان پاسخ می‌دهد. تبیان جامعی است که به موضوعات مبتلا به جامعه بشری به نحو مطلوب می‌پردازد. از جمله این موضوعات، استقامت و به شکل خاص تر اقتصاد مقاومتی است. با بررسی آیات قرآن کریم مشخص می‌شود که پایداری در قرآن کریم مرتبط با صبر، ثبات قدم و استقامت است. هر یک از واژه‌های فوق، مرتبه‌ای از پایداری را به خود اختصاص می‌دهد، به طوری که صبر و حلم، مقدمه‌ی پایداری، ثبات قدم دومین گام و استقامت سومین و مهم‌ترین گام در راه رسیدن به پایداری در قرآن است. در حقیقت، استقامت، پایداری در مقابل امری نامتعارف و نامتعادل برای رسیدن به تعادل و تداوم این تعادل است. قرآن کریم همگام با سنت اسلامی برای رسیدن به تعریفی جامع و کامل از استقامت در بعد اقتصادی آن، آموزه‌های متعددی در ابعاد مختلف بیان نموده است. این آموزه‌ها از ضرورت آشنایی با علم اقتصاد و لزوم مراعات شرایط و ضوابط زندگی شهری و قوانین اقتصادی (بقره: ۵۸-۶۱) شروع شده تا بیان ویژگی‌های انسان اقتصادی (بقره: ۱۵۵) قواعد شرعی و کاربرد آن در اقتصاد همچون قاعده‌ی اتلاف (بقره: ۱۹۵)، عقود اسلامی جاری در اقتصاد، همچون عقد مضاربه (بقره: ۱۸۸)، عقد جعاله (یوسف: ۷۲) و عقد بیع و قرض (بقره: ۲۷۵ و ۲۴۵)، تا بیان اهداف اقتصادی اسلام همچون: استقلال اقتصادی (آل عمران: ۱۳۹)، تأمین رفاه عمومی و مبارزه با فقر (اعراف: ۳۲)، رشد توسعه جامع اقتصادی (توبه: ۶۰)، برقراری عدالت اقتصادی و اجتماعی (بقره: ۲۶۸)، اصول و راهبردهای توسعه اقتصادی (انفال: ۲۶-۲۷) و بسیاری از جنبه‌های مختلف اقتصادی که در کنار یکدیگر اقتصاد مقاومتی را به منصفه ظهور می‌رساند و الگویی جامع پیش روی جامعه‌ی مسلمانان قرار می‌دهد.

### ۱. بررسی معنایی واژه استقامت در متن قرآن

واژه استقامت مصدر بر وزن استفعال از ماده‌ی «ق و م» می‌باشد. این واژه به شکل مصدری در قرآن کریم نیامده، اما صورت‌های فعلی و اسم فاعل آن ۴۷ بار در قرآن کریم در معانی مختلفی به کار رفته است:

#### ۱-۱. اعتدال

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه‌هایی مانند عدل، حنف، قصد، اقتصاد و استقامت در برخی کاربردهای قرآنی، تداعی‌گر مفهوم اعتدال اند؛ اعتدال در لغت به معنای مراعات تساوی و حد وسط بین دو چیز است (تاج العروس، ج ۱۷، ص ۵۹۲. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۶۶).

با بررسی معناشناسانه این واژه ها به دست می آید که در قرآن واژه های معادل اعتدال، با مفاهیم پایه ای تری مانند توحید، حق و عدل پیوندی عمیق دارد. معیار و مرز اعتدال از منظر قرآن، التزام به توحید، رعایت حق و عدل، و خارج نشدن از صراط مستقیم بندگی خداست. در مجمع البحرین آمده است: استقامت به معنی «اعتدال در امر» است (طریحی، فخر الدین بن محمد. مجمع البحرین. ج ۶ محقق: حسینی اشکوری، احمد. تهران: مرتضوی، چاپ سوم. ۱۳۷۵ ش ص ۱۴۵)

معنای اعتدال از کلام امیرالمؤمنین علی (ع) پیداست که فرمودند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا؛ عدل هر چیزی را در جای خود می نهد».

در این آیه " فَلَذَلِكَ فَادُعْ وَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ وَ... " (شوری ۱۵)

"بنابراین به دعوت پرداز، و همان گونه که مأموری ایستادگی کن"

در این آیه استقامت را اعتدال معنی کرده است و گفته منظور در این جا اعتدال در امور نفسانیه از تقوی و مکارم الاخلاق است.

استقامت در به معنای استوی و اعتدال است. این واژه قبل از اسلام بوده و در قرآن هم آمده است و در اشعار عرب با همین معنا استفاده شده است. کعب بن زهیر در این خصوص می فرماید:

فَهُمْ صَرَفُوكُمْ، حِينَ جُرْتُمْ عَنِ الْهَدَىٰ  
بِأَسْيَافِهِمْ حَتَّى اسْتَقَمْتُمْ عَلَى الْقِيَمِ

۱-۲. ثبات

ماده «ث - ب - ت» حدود ۱۸ بار در قرآن استعمال شده است که ۱۱ مورد آن درباره استقامت و ثبات قدم و پایداری در عقیده و ایمان و نیز در جنگ و جهاد در برابر دشمن و پایداری برعهد و سوگند نیز آمده است. البته به نظر می رسد که واژه ثبات در قرآن کریم بیشتر به معنای ثبات در ایمان و عقیده آمده است.

«قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»  
(النحل، ۱۰۲)

«بگو: آن را روح القدس از طرف پروردگارت به حق فرود آورده، تا کسانی را که ایمان آورده اند استوار گرداند، و برای مسلمانان هدایت و بشارتی است.»

«وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَكَ لَقَدْ كَذَّبْتَ تَزَكَّىٰ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» (الإسراء، ۷۴)

«و اگر تو را استوار نمی داشتیم، قطعاً نزدیک بود کمی به سوی آنان متمایل شوی»

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمَلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ

تَزِيلًا» (الفرقان، ۳۲)

«و کسانی که کافر شدند، گفتند: «چرا قرآن یک جا بر او نازل نشده است؟» این گونه [ما

آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم».

«وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيئًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (البقرة، ۲۶۵)

«و مَثَل [صدقات] کسانی که اموال خویش را برای طلب خشنودی خدا و استواری روحشان انفاق می‌کنند، همچون مَثَلِ باغی است که بر فراز پشته‌ای قرار دارد [که اگر] رگباری بر آن برسد، دو چندان محصول برآورد و اگر رگباری هم بر آن نرسد، باران ریزی [برای آن بس است] و خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست».

### ۱-۳. استمرار و مداومت

از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای یکی از شروط دستیابی به موفقیت استمرار بر طریق و استمرار در استقامت است. و می‌بایست با تدبیر همراه گردد.

خداوند در جای دیگر از قرآن می‌فرماید: اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ. اما استقامت، پایداری در مقابل امری نامتعارف و نامتعادل است برای رسیدن به عرف و عدل مثلاً کوه‌ها استقامت زمین را زیاد می‌کنند در مقابل زلزله (وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا) ولی رودها جریان مستمری هستند تا به دریا ریخته شوند و لذا تداوم دارند تا تعادل کامل (آرامش) بدست آرند. پس نتیجه می‌گیریم که «صبر» پایورزی در احقاق حق و ایجاد تعادل است و استقامت پایورزی در مقابله با عدم تعادل و تداوم تعادل است.

امام صادق (ع) می‌فرماید: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ كَانَ عَلَى بَنِ الْخَسِينِ ص يَقُولُ إِنِّي لِأَجِبُ أَنْ أَقْدَمَ عَلَى رَبِّي وَ عَمَلِي مُسْتَوٍ؛ عَلِيٌّ بْنُ حُسَيْنٍ (ع) می‌گفت: دوست دارم که با عملی مستمر و یکنواخت، به لقای حق واصل شوم» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۸۲) (جدم)

استقامت، همان ادای مأموریت و رساندن آن و جلوگیری از منهیات الهی است (طبرسی، ۱۳۸۰ش، ج ۵، ص ۳۰۴) که قرآن در این باره می‌فرماید: «فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (هود: ۱۱۲)؛ پس همان گونه که مأمور شده‌ای (بر عقاید و اعمال و ابلاغ دینت) پایدار باش و همچنین کسانی که با تو (به سوی خدا) رو آورده‌اند، و طغیان نکنید، که همانا او به آنچه به جا می‌آورید بیناست». استقامت در این آیه به معنای امر به مداومت بر استقامت است.

اقامه در بعضی آیات به معنی مداومت و ثبوت است، برای مثال در آیه "وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ" (یونس، ۱۰۵)

«و [به من دستور داده شده است] که به دین حنیف روی آور، و زنه‌ار از مشرکان مباش.»



## ۴-۱. پایداری و ایستادن

استقامت که به معنای استمرار و پایداری در راه، اعتدال، استواری و برپایی چیزی است. «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (حمد: ۶)؛ ما را به راه راست هدایت فرما. استقامت انسان یعنی ملتزم شدن بر راه راست «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت: ۳۰)». گفته اند استقامت آن است که ملازم طریق حق باشد، یعنی تا مشرکان در پیمان خود نسبت به شما ثابت قدم ماندند شما هم نسبت به آنها در پیمان خویش ثابت قدم باشید (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۹) استقامت الشیء: آن چیزی که راست و بر راه مستقیم شد (انیس، منتصر، صوالحی، خلف احمد، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۵۲).

و در آیه ای می فرماید: " كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ " (التوبة، ۷)

«چگونه مشرکان را نزد خدا و نزد فرستاده او عهدی تواند بود؟ مگر با کسانی که کنار مسجدالحرام پیمان بسته‌اید. پس تا با شما [بر سر عهد] پایدارند، با آنان پایدار باشید، زیرا خدا پرهیزگاران را دوست می‌دارد.»

در این آیه منظور از استقامت، پایداری به عهد و پیمان در مورد کسانی است که به عهد خود وفادار ماندند. (دورپناه، ابولفضل. انوار العرفان فی تفسیر القرآن ج ۵. تهران: کتابخانه صدر. چاپ: اول. ۱۳۶۶ ش. ص ۴۱۴).

و در جایی می فرماید: " فَاسْتَقِيمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ " (هود، ۱۱۲)

«پس، همان گونه که دستور یافته‌ای ایستادگی کن، و هر که با تو توبه کرده [نیز چنین کند]، و طغیان مکنید که او به آنچه انجام می‌دهید بیناست.»

و در بعضی آیات مانند: " وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا " (الجن، ۱۶)

«و اگر [مردم] در راه درست، پایداری ورزند، قطعاً آب گوارایی بدیشان نوشانیم.»

## ۵-۱. درست شدن و قیمت نهادن

واژه استقامت معنای مختلفی برای آن ذکر شده است، که در بخش های قبلی به مفصل درباره آنها صحبت شده است. یکی از معنای آن، درست شدن و قیمت نهادن است. (لغت نامه، ج ۶، ص ۲۱۸۱؛ فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۲۵۵)

در الافصاح آمده استقامت یعنی قیمت چیزی را تعیین کردن: «استقامه: قدر قیمتته» (الإفصاح فی فقه اللغة ج ۲، ۱۲۰۲)

در بخشی که از نظر گذشت، آیات دربردارنده مشتقات واژه‌ی استقامت از متن قرآن استخراج شد و با استفاده از خود آیه، سیاق مربوطه و به عنوان مثال شاهد از منابع دیگر همچون کتب معاجم و منابع حدیثی و شعر عرب استمداد جسته شد. اما، این شیوه به تنهایی برای فهم واژگان قرآنی کافی نیست، از این رو، شیوه دیگری در تکمیل شیوه اول مطرح شده است و آن گزیش بر اساس مفهوم موضوع است. چراکه هر واژه ای به غیر از شکل لفظی و صرفی خود، آیینی ای از معنا و مفهومی خاص است.

## ۲. بررسی معنایی واژه استقامت در آیات هم‌نوا (واژگان مرتبط)

همان گونه که در شیوه قبل از ارتباط شکلی کلمات هم خانواده برای فهم واژه استقامت بهره برده شد، از ارتباط مفهومی واژگان نیز می توان بهره برد. اما در این نوع، به خلاف نوع اول، یک رابطه ساده و خاص نیست، بلکه ارتباطات متفاوتی از جهت های گوناگون ممکن است برقرار باشد. این ارتباطات اغلب با کارکردهای متفاوت افق گسترده ای در فراهم کردن ابعاد معنایی واژه استقامت بروی ما می گشاید.

در بررسی به عمل آمده از متن قرآن، چهار واژه ارتباط معنایی وثیق با واژه استقامت دارند که در ذیل بدانها پرداخته شده است:

### ۲-۱. صبر

واژه صبر به معنای «خویشتن‌داری و حبس نفس بر چیزی که عقل و دین تقاضا می کند و از چیزی که شرع و عقل از آن نهی می کند»، یکی از واژگانی است که در اغلب موارد همراه با واژه «استقامت» ذکر شده است؛ تا حدی که در متون روایی و منابع دینی نیز از این دو واژه به صورت توأمان و همراه با یکدیگر استفاده شده است.

لکن باید توجه داشت که حوزه مفهومی این دو واژه با هم تفاوت‌هایی نیز دارد؛ استقامت به معنای پافشاری و پایداری در اصل دین و ارزش‌های دینی و عدم انحراف از راه حق به بیراهه‌های کفر و شرک و نفاق است که بیشتر بُعد فکری و عقیدتی در آن لحاظ شده است و صبر به معنای شکیبایی در برابر سختی‌های اطاعت و دشواری‌های مصائب و عدم تمکین در برابر طغیان شهوات است که بیشتر در مقام عمل متصور است؛ [۵] لذا قرآن کریم نیز صبر و ثبات قدم [استقامت] را به صورت جداگانه به کار برده و می فرماید: (وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَ اَنْصُرْنَا عَلَي الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ): [۶] چون با جالوت و سپاهش رو به رو شدند، گفتند: ای پروردگار ما، بر ما شکیبایی عطا کن و ما را ثابت قدم گردان و بر کافران پیروز گردان.

به طور مثال در آیه ای می فرماید: «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (البقره، ۴۵) «از شکیبایی و نماز یاری جوئید و به راستی این [کار] گران است، مگر

بر فروتنان»

### فرق استقامت و صبر

صبر در نامالیقات به کار می‌رود در حالی که استقامت این گونه نیست. صبر یک نوع خودداری، توأم با توقف و سکون است اما استقامت پایداری است و غیر از بردباری می‌باشد. همچنین در استقامت نوعی حرکت وجود دارد.

آیات قرآنی که به صبر اشاره می‌کند مانند:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

در جای دیگر قرآن صبر مصداقی همچون روزه دارد: اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ

الصَّابِرِينَ.

اما استقامت، پایداری در مقابل امری نامتعارف و نامتعادل است.

این مضامین در آیه معروف ابراهیم و اسماعیل آمده است: ابراهیم خواب می‌بیند که باید اسماعیل را قربانی کند و جریان را با اسماعیل در میان می‌گذارد، اسماعیل هم در جواب می‌فرماید:

فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا إنه بما تعملون بصير: پس همان گونه که فرمان یافته‌ای، استقامت کن؛ و همچنین کسانی که با تو بسوی خدا آمده‌اند (باید استقامت کنند) و طغیان نکنید، که خداوند آنچه را انجام می‌دهید می‌بیند!

قَالَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا: (موسی) گفت: به خواست خدا مرا شکیبایا خواهی یافت و در هیچ کاری، تو را نافرمانی نخواهم کرد.

### ۲-۲. حلم

خودداری نفس در طبیعت از هیجان و بر آشفستگی و خشم (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۵۳)، بردباری، شکیبایی، خویشتن داری، عقل و خرد (ابن فارس، ۱۴۳۳، ۴۰۹)، عقل و مسببات آن است یعنی عقل و بردباری (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۶۷)، صاحب خرد، عقل‌ها و تثبیت در امور است و آن از نشانه‌های عقلا می‌باشد. حلم به معنای حوصله، ضد کم تحملی است چون حوصله عبارت از ضبط نفس و کنترل طمع است از اینکه دچار هیجان غضب شود و در عقوبت طرف عجله کند و این خود ناشی از استقامت فکر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۸۷). نقطه مقابل غضب و خشم و لجام گسیختگی، حلم و بردباری و خویشتن داری است و همان گونه که از امام حسن (ع) نقل شده که وقتی از ایشان درباره حلم سؤال کردند فرمودند: حلم فرو بردن غضب و تسلط بر نفس است. همچنین گفته شده صبر در مقابل موجبات خشم و غضب را حلم می‌نامند. کلمه حلم که (حلیم) از آن مشتق شده، به معنی خودداری و بردباری به هنگام خشم و غضب است (نجفی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۳۶۱). از پیامبر (ص) درباره حلم

پرسیدند، فرمود: (كظم الغيظ و ملك النفس) (حلم فروبردن غضب و تسلط بر نفس است) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵، ص ۱۰۲). همچنین در تفسیر روشن گفته شده که حلم، عبارت است از ضبط نفس از هیجان غضب و قهر و احساسات تند و حصول حالت سکون و طمأنینه و صبر و بردباری در مقابل ناملایمات.

### فرق استقامت و حلم

بارزترین مصداق حلم، کظم غیظ است به عبارت دیگر حلم، حالتی است که موجب کظم غیظ (فرو نشاندن خشم) می‌گردد. از امیر مؤمنان علی (ع) روایت شده که فرمود: «خَيْرُ الْجُلْمِ التَّحْلَمُ (تمیمی آمدی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۵)؛ بهترین حلم فرو نشاندن خشم است» در قرآن یکی از صفات پرهیزکاران بیان شده است که «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ (آل عمران: ۱۳۴)؛ فرونشاندگان خشم». گاهی هم از صبری که در برابر جهالت دیگران می‌شود، تعبیر به حلم می‌کنند (تهرانی، ۱۳۹۱، ص ۳۴). اما استقامت همان طور که در بالا توضیح داده شد چیزی غیر حلم و بالاتر از آن می‌باشد. در واقع یکی از مواردی مهم برای رسیدن به استقامت حلم است. یعنی حلم در طول استقامت و یکی از اجزاء استقامت است.

### ۲-۳. ثبات

واژه «ثبات» مأخوذ از ماده «ثبت»، ضد «زوال» و به معنای ایستادگی و مقاومت بوده و اغلب در باب جهاد مورد استعمال قرار می‌گیرد؛ (المیزان، ۹: ۱۲۸) چنانچه خداوند متعال با دعوت از مؤمنین برای ایستادگی و مقاومت در برابر کفار، خطاب به آنان می‌فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون با گروهی [از سپاه دشمن] رو به رو شدید، ثابت‌قدم باشید و خدا را [بر زبان و دل] بسیار یاد کنید، باشد که رستگار گردید.

همچنین در فرازی از زیارت عاشورا نیز آمده است:

اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ تَبَّتْ لِي قَدَمٌ صِدْقِي عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِينَ بَدَلُوا مَهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ؛ خدای من، شفاعت حسین "علیه السلام" را در روز ورود نصیبم بدار و گام‌های حقیقی‌ام را همراه با امام حسین "علیه السلام" و یاران او که خوششان را فدای حسین "علیه السلام" کردند، در نزد خود ثابت و محکم بدار.

البته باید توجه داشت که میان این دو واژه تفاوت‌هایی نیز وجود دارد؛ از جمله اینکه به گفته برخی از لغویان، «ثبات» ویژه امور مادی و «استقامت» مربوط به امور معنوی است (قرطبی، ۸: ۲۴۰) هر چند که در محاورات و استعمالات رایج در کنار یکدیگر و بدون فرق‌گذاری به کار می‌روند.

«وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُوْدِهِ قَالُوا رَبَّنَا اَفْرَغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَبَّتْ اَقْدَامُنَا وَانْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ

## الکافِرین» (البقره، ۲۵۰)

«و هنگامی که با جالوت و سپاهیان‌ش روبه‌رو شدند، گفتند: پروردگارا، بر [دل‌های] ما شکیبایی فرو ریز، و گام‌های ما را استوار دار، و ما را بر گروه کافران پیروز فرمای.»

«و ما کان قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (آل عمران، ۱۴۷)

«و سخن آنان جز این نبود که گفتند: پروردگارا، گناهان ما و زیاده‌روی ما، در کارمان را بر ما ببخش و گام‌های ما را استوار دار، و ما را بر گروه کافران یاری ده.»

«منظور از ثبات قدم، ثبات در سنت و سیرت دینی است و به‌طور کلی ثبات در هر چیز به اندازه و در محدوده همان چیز است؛ بنابراین وقتی می‌گویند: فلان شخص «ثابت قدم» است یعنی آنجا که می‌اندیشد، ثابت فکر و آنجا که باید سخن بگوید، «ثابت قول» و ... است؛ ولی از آنجا که رونده بیش از هر چیز، به نیروی «پا» محتاج است و از آن کمک می‌گیرد، ثبات بیشتر به «قدم» اسناد داده می‌شود و نیز اینکه می‌گویند فلان سالک پایدار است، از همین قییل است.»

## فرق استقامت و ثبات

ثبات آن است که نفس انسان بتواند در مقابل دردها و سختی‌ها مقاومت کند، به نحوی که اگر این دردها و سختی‌ها بر نفس عارض شد شکسته نشود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۷۶). پایداری انسان در صحنه‌های خطرناک و هولناک و مقاومت در برابر شدائد و ناملایمات به صورتی که علامت شکست در او نمایان نشود هر چند مصیبت، بزرگ باشد را ثبات گویند.

در آیه ذیل سپاه طالوت از خداوند ثبات قدم می‌خواهند «وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا افرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين» (بقره: ۲۵۰)؛ چون با جالوت و سپاهش روبه‌رو شدند، گفتند: ای پروردگارا، بر ما شکیبایی ببار و ما را ثابت قدم گردان و بر کافران پیروز ساز.»

ثبات قدم در این آیه یعنی این که ما همیشه به سوی آینده و مقابل در حرکتیم. چون تثبیت به معنای برقرار کردن و ادامه دادن و اقدام به معنای آنچه متقدم است می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۶). اما استقامت پیوسته جریان دارد و مدام باید فرد با استقامت در حرکت و جنب و جوش باشد تا به هدفش به طور تمام و کمال برسد. در واقع در طی راه استقامت ثبات قدم نیز همانند حلم، یکی از موارد رسیدن به استقامت است.

## ۲-۴. دوام

اصل دوام، سکون و آرامش است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۲۲). دام یدوم دوام، دواماً یعنی ثابت شد (طریحی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴). ساکن و سکون (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸

ص ۸۶)، پایدار و استوار و دائم، دوام چیزی یعنی آن چیز را پایدار کرد، یا آن کار را همواره ادامه داد (بستانی، ۱۹۰۶م، ج ۱، ص ۳۸۳)، همچنین گفته شده که دوام به معنی ثبوت و امتداد است (داورپناه، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۲۲۴).

دوام عبارت است از اینکه چیزی در همه زمان‌ها بوده باشد و منطبق بشود بر ریشه لایتناهی زمان، شمول نسبت چیزی است در تمام زمان‌ها و اوقات چه آنکه ممتنع الانفکاک از موضوع باشد و دوام اعم از ضرورت است.

### فرق استقامت و دوام

اصل دوام به معنای ثبوت و امتداد (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۷۹) و سکون و آرامی است. اما در استقامت نوعی حرکت وجود دارد مثلاً اگر کسی در حال رفتن در یک مسیر باشد، به او گفته شود: (برو، خسته نشو، ادامه بده). این توصیه به استقامت است در حالی که دوام، با ثابت شدن و ماندن و سکون همراه است.

### ۲-۵. اعتدال

استقامت در به معنای استوی و اعتدال است. اعتدال از ریشه عدل، به معنی میانه‌گیری مابین دو حالت یک چیز از نظر کمی و کیفی و تناسب برقرار کردن میان آن دو است. در قرآن واژه‌های معادل اعتدال، با مفاهیم پایه ای تری مانند توحید، حق و عدل پیوندی عمیق دارد. معیار و مرز اعتدال از منظر قرآن، التزام به توحید، رعایت حق و عدل، و خارج نشدن از صراط مستقیم بندگی خداست.

از میان آیات الهی می‌توان به اشاره‌های قرآن دقت نمود که در آن به نمادهای اعتدال توجه شده است. اولین نماد، اهل بیت (ع) می‌باشند. آیه‌ای از قرآن کریم از گروهی معتدل در میان امت اسلام خبر داده است: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكُتُبَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ». در روایات وارده از معصومین (ع) مقصود این آیه، اهل بیت پیامبر (ع) دانسته شده است. نماد دیگر حضرت ابراهیم (ع) می‌باشد. در قرآن، مسلمانان مامور به تبعیت از دین ابراهیم (ع) شده‌اند.

در جایی فرموده: «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» و در جای دیگری فرموده: «وَاتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا». از ویژگی‌های دین حضرت ابراهیم (ع)، حنیف بودن آن است. «حنیف» یعنی معتدل و به دور از انحراف، همچنین، عبدالرحمان نیز به عنوان انسان‌هایی معتدل و به دور از افراط و تفریط معرفی شده‌اند. در شان آنان آمده است: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا لَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» و کسانی که چون هزینه می‌کنند، اسراف نمی‌کنند و خسته نمی‌ورزند، بلکه میان این دو، راه اعتدال را می‌گیرند.

### ۳. مولفه های اقتصادی

انسان با توجه به اینکه از ذخائر و نیروهای نهفته در وجود خویش به طور کامل خبر ندارد، نمی داند چگونه آنها را رهبری کند و مورد بهره برداری قرار دهد. از سوی دیگر، انسان نسبت به حیوان از غرائز طبیعی کمتری برخوردار است؛ لذا به رهبری، مدیریت و هدایت از خارج نیاز دارد؛ رهبری و مدیریتی که به واسطه آن، راه به او نشان داده شود و نیروهایش سامان یابد. این همان اصلی است که مینا و فلسفه بعثت انبیاست؛ چرا که فلسفه بعثت انبیاء متکی به اصل نیاز بشر به راهنمایی و رهبری است [۲۷، ص ۳۳۲ و ۳۳۳]. در واقع هیچ جامعه و سازمانی بدون نظام مدیریتی نمی تواند به کمال خویش دست یابد. مدیریت است که می تواند نقش هدایتی، هماهنگی و نظارت را در جامعه به عهده گیرد و افراد را در آن مسیر قرار دهد [۳۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲].

اکثر فقها و متفکران اسلامی، از جمله میرزای قمی بر این باورند که مدنیت و اجتماع مقتضای فطرت انسان است و اجتماعی بودن و زندگی جمعی انسان، نیاز وی را به حکومت و حاکم ضروری می کند، چرا که در زندگی جمعی انسان ها مشکلات و مسائلی پیش می آید که برای رفع آن ها به وجود حاکمی نیاز است [۲۹، ص ۲۳].

در اسلام در عین اینکه اطاعت از رهبر واجب است در آیه هایی از قرآن کریم می بینیم که به پیامبر اکرم خطاب شده با مردم در کارها مشورت کن، می توان گفت مراد مشورت در کارهای دنیائی است، نه در احکام الهی [۲۵، ص ۳۱۷]. با اینکه حق نصیحت، انتقاد، تحقیق و بررسی مردم نسبت به زمامدار پذیرفته شده است؛ در عین حال از حفظ حرمت رهبری در جامعه غفلت نگشته است [۱۳، ص ۱۸۴].

بنابراین می توان گفت: رهبری از مهم ترین و سرنوشت سازترین عناصر در تمامی حرکت های فردی و اجتماعی انسان هاست. هم چنان که مبین راز سقوط و صعودهاست. بنابراین با اطاعت از رهبری صالح تمدن اسلامی شکل می گیرد و در مقابل با عدم اطاعت از رهبر تمدن سقوط می کند.

### ۳-۱. مالکیت اساسی از آن خداست

« وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُوَلِِّي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنَا لَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ سَرُّ لَّهُمْ سَيَطَوِّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ » (آل عمران / ۱۷۸ و ۱۸۰)؛ « کسانی که کافر شدند، نپندارند مهلتی که به آنان می دهیم، برایشان بهتر است. تنها بدین جهت به آنان مهلت می دهیم تا بر طغیان و گناه خویش بیفزایند و برای آنان عذایی است خفت بار و آنان که از دادن آنچه خدا از فضل خود به آنان عطا کرده است، بخل

می‌ورزند، گمان نکنند که این برایشان خیر است، بلکه شر است. آنچه به آن بخل ورزیده اند، به زودی در قیامت، بر گردنشان طوق خواهد شد. میراث آسمان‌ها و زمین از آن خداست و خدا به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است»

آیه‌ی فوق ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که بر ثروت موجود در دست افراد قدرتمند چشم ندوزیم و از و تهدید آن‌ها نهراسیم که آن‌ها نیز خود ملک و مال را وامدار خدای متعال‌اند. پس به جای اطاعت از دستور افراد مافوق دست به جمع مال از راه حرام نزنیم و با توکل و تلاش از راه حلال روزی تضمین شده را مالک شویم.

«إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (توبه / ۱۱۶)؛ «فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن خداست. زنده می‌کند و می‌میراند و شما را جز خدا دوستدار و یاور نیست.»

این آیه هشدار می‌دهد که در مقابل از دست رفتن نعمت جزا خدا یاری‌گری نخواهد بود پس برای بقای نعمت با بیمه‌گذاری مطمئن وارد معامله شویم.

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده / ۱۷)، «آنان که گفتند: خدا همان مسیح پسر مریم است، کافر شدند، بگو: چه کسی می‌تواند عذاب خدا را دفع کند اگر اراده کند، مسیح پسر مریم و مادرش و همه اهل زمین را به هلاکت رساند؟ فرمانروایی آسمان‌ها و زمین و هرچه میان آن‌هاست از آن خداست. آنچه می‌خواهد می‌آفریند و خدا بر هر چیز تواناست» (جمعی از نویسندگان، تعلیم قرآنی، ج ۶، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نمایندگی ولی فقیه، اداره آموزش‌های عقیدتی سیاسی، اول: ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۳۹)

«رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (يوسف / ۱۰۱)، «پروردگارا این سلطنت را به من دادی و تعبیر حوادث رؤیا به من آموختی، تویی خالق آسمان‌ها و زمین! تو در دنیا و آخرت مولای منی، مرا مسلمان بمیران و قرین شایستگانم بفرما»

در آیات فوق مالکیت مطلق خداوند، بخشش از فضلش به انسان، قادر مطلق بودن بر حیات و ممات انسان، دعوت ضمنی بشر به بخشش اموال و عواقب بخل یادآوری شده است.

«الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (فتح / ۴)؛ «اوست که بر دل‌های مؤمنان آرامش فرستاد تا بر ایمانشان پیوسته بیفزاید و از آن خداست لشکرهای آسمان‌ها و زمین و خداوند دانا و حکیم است.»



در کتاب تعالیم قرآنی آمده است: «عواملی همانند از دست رفتن سود و به خطر افتادن آن، انسان را نگران و آشفته می سازد و در حوادث تلخ و فراز و نشیبها در بحران روانی قرار می-دهد؛ زیرا کسی که حفظ منافع را هدف اصلی خود می داند، هرگاه آن را در خطر ببیند حیاتش را پایان یافته تلقی می کند و امیدی برای زیستن نمی یابد و در مراحل نیز دست به انتحار می زند» (جمعی از نویسندگان، تعالیم قرآنی، ج ۶، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نمایندگی ولی فقیه، اداره آموزش های عقیدتی سیاسی، اول: ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۳۹).

با توجه به آیات فوق تنها ایمان است که از اضطراب آدمی در حین زوال نعمت می کاهد و به وی آرامش قلبی می بخشد؛ زیرا کسی که اصول زندگی اش را بر پایه معارف صحیح و اعتقادات یقینی استوار سازد، هرگز دچار بحران روانی نمی گردد، ترس و تردید او را فرا نمی گیرد و در مقاطع خطیر و حوادث ناگوار خود را نمی بازد، چرا که حوادث جهان را معلول نظام الهی و ناشی از اذن و تدبیر خداوند می داند، روحیه خود را با توکل به خدا تقویت و هر حادثه تلخ و شیرین را برای خود امتحان تلقی می کند.

یک انسان موحد سرنوشت خود را تنها در مجاری طبیعی و مادی جهان نمی جوید و آن را به دست تدبیر شخصی خود نمی سپارد؛ بلکه پدیده های آفرینش را لشکر خدا می داند و عوامل افسردگی و یأس و اضطراب را با همین بینش تفسیر می کند. در گرفتاری ها و شکلات اقتصادی به بن بست نمی رسد و دست خدا را در تمام حیاتش می بیند. در مشکلات و گرفتاری ها از او مدد می جوید. به جای طلب آرامش از بیگانگان آرامش و اطمینان قلبی را در سایه توکل به خدا برخوردار می شود، بسان کسی که در خانه ای امن و دور از اطلاع و دستیابی دشمن پناه گرفته باشد.

### ۳-۲. وسع رزق به دست خداست

فرد مؤمن و معتقد روزی رسان اصلی را خدا می داند و بنا به فرمان خالق خویش برای کسب روزی حلال تلاش می نماید. چنین شخصی هرگز در کسب معاش سستی ننموده و در تنگناها دست به دامن بیگانگان نخواهد شد. در آیه ذیل وسعت رزق با توجه به نیاز، توان، صلاح و ظرفیت افراد را به خدا نسبت داده است؛ بنابراین به جای رباخواری، دست زدن به ظلم، خوردن مال دیگران، رشوه گرفتن و ... با ایمان و توکل گشایش را از مبداء اصلی خواهیم.

«إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا» (اسراء / ۳۰)؛ «که پروردگار تو رزق را برای هر که بخواهد توسعه می دهد و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد، آری او به (صلاح) بندگان خودآگاه و بینا است». (طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳، پیشین، ص ۱۰۶ و ۲۰۹)

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ

مَمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء ۷۰): «و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آنان را بر مرکب‌های آبی و صحرایی سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه روزیشان کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری شان دادیم، آن هم چه برتری؟»

با توجه به آیات فوق انسان مؤمن به جای کبر و غرور در عین برخورداری از نعمت الهی نسبت به تنگدستان شیوهی بخشندگی را در پیش می‌گیرد.

### ۳-۳. ایمان و تقوا شرط برخورداری از نعمت و امکانات اقتصادی

تقوی، استغفار و ... باعث افزایش روزی: علامه طباطبائی راجع به رابطه اقتصاد و اعمال انسان می‌فرماید: در کتاب خدای تعالی دو آیه هست که مطلب را تمام کرده و به وجود این ارتباط تصریح نموده است،

یکی آیه شریفه « وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » (اعراف / ۹۵)، «اگر اهل بلاد ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، ما برکت‌هایی از آسمان بر آنان می‌گشودیم، ولیکن تکذیب کردند و ما به جرم این عادتشان گرفتیم».

دیگری آیه: « ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ » (روم / ۴۱): «فساد در خشکی و تری زمین اگر پیدا شد به خاطر اعمالی است که مردم کردند تا خدا بعضی از آنچه را که کردند به ایشان بچشاند. تا شاید برگردند».

در آیات مذکور ارتباط تقوی و ایمان در عملکرد افراد را با وسعت رزق بیان و از گناه و فساد برحذر می‌دارد؛ زیرا ظلم و فساد باعث زوال نعمت و قحطی در خشکی و دریا می‌شود. چه بسا افرادی که به خاطر ظلم به زیردستان، رشوه خواری و فساد اقتصادی به یکباره تمام زندگی خود را از دست دادند و به خواری مبتلا شدند.

آقای مکارم ذیل آیه بایان اینکه سرچشمه فساد، اعمال خود مردم است می‌نویسد: «در آیات گذشته، سخن از شرک در میان بود و می‌دانیم ریشه اصلی تمام مفاسد فراموش کردن اصل توحید و روی آوردن به شرک است، لذا در آیات مورد بحث نخست سخن از ظهور فساد در زمین به خاطر اعمال مردم به میان آورده، می‌گوید: «فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده اند آشکار شده»، « ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ »، خدا می‌خواهد عکس‌العمل کارهای مردم را به آنها نشان دهد و نتیجه بعضی از اعمالی را که انجام داده‌اند به آنها بچشاند. «شاید بیدار شوند و به سوی حق بازگردند!»»

«لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»، آیه فوق معنی وسیع و گسترده‌ای را پیرامون ارتباط «فساد» و «گناه» با یکدیگر بیان می‌کند که نه مخصوص سرزمین مکه و حجاز است و نه عصر و زمان پیامبر (مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۶. تهران: دارالکتب

الإسلامية. دهم: ۱۳۷۱ ه. ش، ص ۴۵۳).

در بحار الأنوار آمده است (مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۴. بیروت: دار إحياء التراث العربی. دوم: ۱۴۰۳ ق، ص ۱۲۷). «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»، فبین آن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبر و الانقطاع بالفسوق وقال تعالى - فيما خبر به عن نوح (عليه السلام) في خطابه لقومه: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً» الى آخر الآيات، فاشترط لهم في مد الأجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلما لم يفعلوه قطع آجالهم و بتر أعمارهم و استأصلهم بالعذاب؛ فالبداء من الله تعالى يختص ماكان مشترطاً في التقدير و ليس هو الانتقال من عزيمة الى عزيمة و لا من تعقب الرأي - تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً»

در اینجا استغفار شرط طول عمر، گشایش نعمت و دوری از عذاب شمرده شده است. گاهی انسان ها برای افزایش روزی به سرمایه گذاری در حساب سوددار، تقلب و غش در معامله و متوسل می شوند غافل از این که همین موارد خود مانع افزایش روزی است. در کنز الدقائق ذیل آیه فوق آمده است: قطعاً بر آنها وسعت خیر (روزی) داده و امر را از هر طرف برایشان آسان می نمایم.

در تفسیر کنز الدقائق ذیل آیه موضوع وسعت رزق کامل مطرح شده است «لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ: لوسعنا عليهم الخير و يسرناه لهم من كل جانب» (قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۵، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات. اول: ۱۳۶۸ ه. ش، ص ۱۳۸).

در تفسیر نور نیز چنین آمده: «هر کس با فکر، زبان و عمل خویش، دین اسلام را یاری کند، خداوند نیز او را حمایت می کند»، «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ»، دریافت الطاف الهی، به تلاش انسان بستگی دارد؛ «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ»، انتظار نصرت خداوند بدون تلاش و کوشش، توقعی نابجاست» (قرائتی، محسن، تفسیر نور، ج ۹. تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن. اول: ۱۳۸۸ ه. ش، ص ۶۶)

استغفار از گناهان، ظلم و تعرض به اموال دیگران یکی از مقدمات کمک به مردم و در نهایت نصرت دین خداست که نتایج آن از جمله یاری و نصرت خدا را شامل حال انسان می نماید.

علامه ذیل آیه ۸ مائده جمله: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ» می فرماید: «امر کرد مؤمنین را به عدالت و این عدالت را وسیله ای شمرد برای حصول تقوا، ولی در آیه سوره نساء قضیه را برعکس کرد یعنی جمله: «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا» را متفرع کرد بر امر به شهادت برای خدا، نخست امر کرد به اینکه برای خدا شهادت دهید و سپس از پیروی هوا و ترک تقوا

نهی نموده، این پیروی هوا و ترک تقوا را بدترین وسیله برای ترک عدل شمرد». در آیات قبل بحث ایمان و تقوا مطرح شد و این موضوع را از عوامل برخورداری مواهب و نعمت های الهی دانسته شد در این آیات با مضمونی دیگر مسئله را یادآوری و از پیروی هوای نفس در کلیه امور و هم چنین امور اقتصادی و مالی نهی شده و ترک تقوا دور از عدالت می‌داند. در نهج البلاغه آمده است: «پس کسی که تقوا را انتخاب کند، سختی ها از او دور گردند، تلخی‌ها شیرین و فشار مشکلات و ناراحتی‌ها برطرف خواهند شد و مشکلات پیاپی و خسته کننده، آسان گردیده و مجد و بزرگی از دست رفته چون قطرات باران بر او فرو می‌بارند، رحمت بازداشته حق بازمی‌گردد و نعمت های الهی پس از فرونشستن به جوشش می‌آیند و برکات تقلیل یافته فزونی گیرند».

از پروردگار خود آرزو بخواهید، که آمرزنده است، برکات خود را از آسمان بر شما فرو می‌بارد و با بخشش اموال فراوان و فرزندان، شما را یاری می‌دهد و باغستان‌ها و نهرهای پر آب در اختیار شما می‌گذارد.

حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» (ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیه‌السلام (لابن شهر آشوب)، ج ۲، قم: علامه. اول: ۱۳۷۹ ق، ص ۱۱۰).

«گشایش و راحتی در عدل است و هرکس محیط عدل در نظرش تنگ آید، عرصه جور و ستم بر وی تنگ‌تر خواهد بود» (حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی، الحیاء، ترجمه احمد آرام، ج ۶، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول: ۱۳۸۰ ش، ص ۵۰۸) و (لیثی واسطی، علی بن محمد. عیون الحکم و المواعظ (للیثی). قم: دار الحدیث. اول: ۱۳۷۶ ش، ص ۳۵۳) و (تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. غررالحکم و درر الکلم. قم: دار الکتاب الإسلامی، دوم: ۱۴۱۰ ق، ص ۴۸۰) و (شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، پیشین، ص ۱۶)

با توجه به احادیث فوق عدل نه تنها باعث تنگی معیشت نمی‌شود بلکه گشایش روزی را در بر خواهد داشت. حال آن که مردم در پی وسعت رزق به تبعیض و ظلم و تضییع حقوق دیگران رو می‌آورند.

باز در آیات ذیل دلیل تنگی معیشت، روگردانی از یاد خدا خوانده شده است، موانعی جهت برخورداری از نعمت ها وجود دارند از جمله: بداخلاقی، عدم صله رحم و...

در قرآن طی آیاتی به این موضوع اشاره شده که بعضی از آنها را در ذیل می‌آوریم.  
«... وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه/ ۱۲۴)؛

«... هر کس از یاد من روی بگرداند معیشتی تنگ و نکبت بار خواهد داشت»  
امام علی علیه السلام می‌فرماید: «خداوند بندگان خود را که گناه کارند، با کمبود میوه‌ها و

جلوگیری از نزول برکات و بستن در گنج‌های خیرات، آزمایش می‌کند، برای آن که توبه کننده‌ای بازگردد و گناهکار، دل از معصیت بکند و پند گیرنده، پند گیرد و بازدارنده، راه نافرمانی را بر بندگان خدا ببندد و همانا خدا استغفار و آمرزش خواستن را وسیله دائمی فروریختن روزی و موجب رحمت آفریدگان قرارداد».

آیت الله جوادی آملی در مفاتیح الحیاه با اشاره به آیه: « الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ » (۲۷/ بقره)

«کسانی که پیمان خدا را از پس آنکه آن را بستند می‌شکنند و رشته‌ای را که خدا به پیوستن آن فرمان داده، می‌گسلند و در زمین تباهی می‌کنند آنها خودشان زیانکاران‌اند» (طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، پیشین، ص ۱۴۰).

«یشان قطع رحم را پیمان شکنی و با استناد به کتاب کافی (ج ۶ ص ۵۰) از علل سریع فنا و نابودی بشر می‌داند» («رک». جوادی آملی، عبدالله. مفاتیح الحیاء، قم: مرکز نشر اسراء، یکصد و هشتاد و هشتم: ۱۳۹۴ ه.ش، صص ۲۱۰ و ۲۱۱)

در دید عامه مردم قواعد خاصی برای ارتباط با نزدیکان وجود دارد از جمله ارتباط متقابل با افرادی که قبلاً در حق ما لطفی داشته‌اند و قطع روابط با کسانی که به هر دلیل کمتر سراغی از ما می‌گیرند. کوتاهی در امر نماز و سایر فرائض در زمان شادی و ... غافل از این که این موارد مانع جدی افزایش روزی است.

#### ۴. موانع اجتماع اقتصاد مقاومتی

##### ۴-۱. مصرف‌گرایی و رفاه زدگی

یکی از موانع اقتصاد مقاومتی مصرف‌گرایی و رفاه زدگی است. مصرف‌گرایی باعث از بین رفتن بهینه کالا و وسایل تولید شده که قابل استفاده هستند می‌گردد. جامعه را به وابستگی نزدیک و استقلال اقتصادی را به خطر می‌اندازد. کار و تلاش را بی رونق و نیاز به کالاهای خارجی و تولید غیر داخلی را بیشتر می‌کند. در صادرات و واردات کشور اختلال ایجاد می‌کند. اسلام ضمن اینکه با رفاه و آسایش انسان‌ها مخالف نیست و آن را لازم می‌داند، اما با هر گونه تجمل‌گرایی و غرق شدن در لذات که به طغیان انسان‌ها منجر می‌شود، مخالف است و با آن مبارزه می‌کند.

اصولاً شیوه مصرف در جامعه اسلامی، نباید به گونه‌ای باشد که عده‌ای غرق در نعمت‌ها باشند و عده‌ای دیگر، محروم از آنها. اگر چنین اتفاقی بیفتد، جامعه در معرض تهدید، تنفر و انزجار خدای متعال خواهد بود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «ذُرِّهِمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَ يُلْهِمَهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر، ۳): «بگذار آنها بخورند، و بهره‌گیرند، و آرزوها آنان را غافل

سازد ولی بزودی خواهند فهمید!»

و در جای دیگر غرق شدن در نعمت‌ها و افراط در بهره‌برداری از آنها را ویژگی کافران توصیف می‌کند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ». (محمد، ۱۲)؛ «در حالی که کافران از متاع زودگذر دنیا بهره می‌گیرند و همچون چهارپایان می‌خورند، و سرانجام آتش دوزخ جایگاه آن‌هاست!» امام سجاده (ع) در دعایی از خداوند چنین درخواست می‌کند: «خدایا مرا از اسراف و زیاده‌روی باز دار. به بخشش و میانه‌روی قوام بده و حُسن تقدیر را به من بیاموز و به لطف خود مرا از تبذیر نگاه دار.» (حرّانی، حسن بن علی بن شعبه. پیشین، ص ۴۸)

### نمونه‌هایی از مصرف‌های بی‌رویه در کشور

پدیده مصرف‌گرایی یا همان کانسیومریزم (consumerism) یکی از همان ایسم‌هایی است که از تفکر مادی غرب به کشورهای جهان سومی به ارمغان رسیده است که با مفاهیمی همچون مصرف برای مصرف، اصالت مصرف، حاکمیت مصرف‌کننده، جامعه‌ی مصرفی، فرهنگ مصرفی، سرمایه‌داری مصرفی شناخته می‌شود. یکی از شاخصه‌های مصرف‌گرایی، مصرف به عنوان سبک زندگی است. اساساً مصرف‌گرایی بعد از گذر از دوران‌های مختلف حیات خویش یعنی دوران مصرف برای تظاهر و کسب منزلت، دوران مصرف برای همخوانی با طبقه اجتماعی خاص، دوران مصرف برای تمایز از طبقات اجتماعی دیگر و دوران مصرف برای ساخت هویت، نهایتاً اکنون به دوران مصرف به عنوان سبک زندگی رسیده است. یعنی دقیقاً تنها و تنها آنچه که سبک زندگی یک فرد را در جامعه شکل می‌دهد، مصرف آن فرد است.

البته این نوع از مصرف تنها شامل مصرف کالاهای مادی نمی‌شود بلکه مصرف نشانه‌ها و نمادها، مصرف کالاهای فرهنگی نظیر کتاب، موسیقی، انواع تفریحات و سرگرمی‌ها، حضور در نمایشگاه‌ها و سینماها و مانند آن را نیز دربرمی‌گیرد. به قول فیتزستون اصطلاح سبک زندگی در فرهنگ مصرفی معاصر معنای ضمنی‌ای معادل فردیت، بیان خویشتن و یک خودآگاهی مبتنی بر سبک پیدا کرده است که مواردی چون تن، پوشاک، طرز صحبت کردن، وقت‌گذرانی، ترجیحات خوردنی و نوشیدنی، منزل، اتومبیل، انتخاب محل تفریح و سایر کارهای شخص را باید به عنوان شاخص‌های فردیت و سلیقه‌ی مصرف‌کننده به حساب آورد. همه‌ی مواردی که فیتزستون بدان اشاره می‌نماید در واقع بخشی از سبک زندگی است که توسط مصرف تعیین می‌شود. در واقع باید گفت مصرف‌گرایی در ایران، حتی مقدس‌ترین ارزش‌های ما را نیز به خود آلوده کرده است و همه‌ی آن انگیزه‌های الهی را با انگیزه‌های مادی، فخرفروشانه و خودبینانه جایگزین کرده است.

درست مصرف کردن می‌تواند از کوچک‌ترین نهاد جامعه، یعنی خانواده آغاز شود و به کل

جامعه گسترش یابد. چراکه مصرف درست و خوب، برای اقتصاد هر جامعه پشتوانه بزرگی است. اما در کشور ما وجود تأکید آموزه های دینی بر مصرف بهینه، کمتر شاهد نمونه های عملی آن، هم در خانواده و هم در جامعه هستیم.

نمونه هایی از مصرف های بی رویه در خانواده و جامعه وجود دارد که مانع و سدّی برای اقتصاد مقاومتی است که عبارت است از:

### مصرف در ایران در مقایسه با جهان

به این ترتیب است که آمار های مصرف در ایران و مقایسه آن با سایر کشور ها، خیره کننده و تعجب برانگیز است. کشور چین با جمعیت یک میلیارد و چهارصد میلیون نفر جمعیت، نخستین مصرف کننده طلای زینتی است.

دومین کشور، هند با جمعیت یک میلیارد و دویست میلیون نفر و اما رتبه سوم متعلق است به کشورمان ایران که حتی گوی سبقت را در واردات طلای زینتی از کشورهای ثروتمندی مانند آلمان، فرانسه، ژاپن و حتی کشور ها عربی ربوده است. و بماند که ایران هفتمین مصرف کننده لوازم آرایش در جهان است. و البته رتبه ایران در توریسم غیر علمی و تاریخی هم زبان زد است. ایرانی ها به نسبت بسیاری از کشورهای ثروتمند جهان بیشتر به سفرهای توریستی می روند و جالب است که بدانید کشورهایی مانند امارات متحده عربی، تایلند، ترکیه و بلغارستان هدف توریسم ایرانی است! و این آمار به معنای خروج هنگفت ارز بدون آوردن دستاوردی ارزشمند است.

کار شناسان می گویند هیچ کشوری مانند ایران کلکسیون خودروهای رنگارنگ و متنوع نیست. خودروهایی وارداتی از روس، چین و مالزی تا اتول های ساخت کشورهای اروپایی، غربی و آمریکای شمالی (اختری، عباسعلی، اقتصاد مقاومتی، زمینه ها- راهکارها، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

در هر حال در طول تاریخ، با پیشرفت مصرف گرایی تولید کالای داخلی در کشور سرکوب شد. ایران که در ابتدای دهه ۳۰ شمسی تولید کننده و صادرکننده مواد غذایی بود، در دهه ۱۰ تبدیل به بزرگ ترین وارد کننده مواد غذایی غرب قاره آسیا شد و این یعنی تلاش حکومت پهلوی در نابود کردند تولید ایرانی به نتیجه رسیده بود. اما بعد از پیروزی انقلاب مصرف افراطی برای مدتی متوقف شد و عملاً مصرف گرایی جای خود را به ساده زیستی انقلابی داد.

با پایان جنگ و رسیدن به ثبات اقتصادی، روند مصرف گرایی در جامعه آغاز شد و جانی دوباره گرفت. در این میان حضور رسانه ها از جمله ویدئو، ماهواره و اینترنت، اشتیاق جامعه به مصرف گرایی را زیاد کرد و کار به امروزی رسید که جامعه ای مصرف گرا به جا مانده است.

در هر حال، دلایل بسیاری برای مصرف گرایی ایرانیان اعلام می شود تا جایی که اطلاعات بدست آمده نشان می دهد مصرف نان و بنزین ایرانی ها ۶ برابر مردم جهان است:

یکی از عوارض تغییر سبک زندگی در جامعه امروز ما، فاصله گرفتن از ساده زیستی و مصرف منطقی و گرایش به زیاده روی و اسراف است که متأسفانه در کشور ما این رویه نادرست باعث تحمیل هزینه به سبد اقتصادی خانواده و زیان به کشور شده است. سرانه مصرف سالیانه نان مردم ایران ۱۶۰ کیلوگرم در مقایسه با سرانه ۲۵ کیلوگرم در جهان است. این آمار به این معنی است که ایرانیان ۶ برابر مردم نقاط دیگر نان استفاده می کنند. در مصرف بنزین با توجه به سرانه مصرف روزانه ۹۰ لیتر در ایران و ۱۵ لیتر در جهان بازهم مصرف ایرانیان ۶ برابر میانگین مصرف جهانی است. همه این ها اما در حالی است که زیاده روی و اسراف هم از نظر باورهای دینی خلاف محسوب می شود و هم از نظر فرهنگ مصرف و رفتار اجتماعی باعث بی توجهی به سرمایه های ملی می شود اما با این حال روز به روز این فرهنگ میان مردم نهادینه تر می شود. همچنین آمارحاکمی از اسراف هولناک انرژی، آب، مواد خوراکی و کشاورزی در ایران است تا جایی که ایران در مصرف آب، برق و گاز از متوسط جهانی نیز پیشی گرفته و هدررفت و مصرف غیراصولی را در کارنامه خود ثبت کرده است. شیوه های نادرست مصرف و تبدیل شدن آن به فرهنگی غلط در جامعه ایرانی کار را به جایی رسانده است که ایران به شاخصی برای مصرف گرای و اسراف در بخش های مختلف تبدیل شود. آخرین آمار ارائه شده از سوی سازمان جهانی خوار بار (فائو) از هدررفت ۳۵ میلیون تن مواد غذایی در ایران حکایت دارد؛ میزان غذایی که با آن می توان ۱۵ میلیون ایرانی را سیر کرد. این در حالی است که مسئولان فعال در حوزه تغذیه و مواد غذایی آمار دقیقی از دور ریز غذا در کشور ندارند و در این حوزه تنها می توان به آمارهای سازمان های جهانی تکیه کرد. اگرچه آن طور که کارشناسان می گویند بخش عمده ای از دورریز غذا در کشور در زنجیره تولید تا مصرف یعنی مزرعه تا سفره به هدر می رود و شکل تولید، شیوه برداشت و مکانیسم توزیع و حمل مواد غذایی در میزان دورریز غذا در کشور موثر است؛ اما نمی توان از فرهنگ نادرست حاکم بر خانواده در خصوص شیوه مصرف مواد غذایی نیز غافل شد. مصرف نادرست و اسراف گرایانه ای که از فرهنگ اشتباه حاکم بر خانواده ها و جامعه نشات گرفته و سبب شده است تا بریز و بپاش ها و تجمل گرایی هایی ناشی از چشم و هم چشمی نیز سهم بسزایی در دورریز و هدررفت غذا در جامعه داشته باشد (اختری، عباسعلی، اقتصاد مقاومتی، زمینه ها - راهکارها، ۱۳۹۲، ص ۵۶)

### سرانه هدررفت روزانه غذا در ایران ۱۳۴ کیلوکالری است

بر اساس گزارش سازمان جهانی خوار بار (فائو)، ایران از جمله کشورهایی است که هرساله درصد بالایی از مواد غذایی تولیدی را به هدر می دهد. برآوردهای فائو نشان می دهد هر روز به ازای هر نفر ۱۳۴ کیلوکالری غذا در ایران به هدر می رود، یعنی سرانه هدررفت روزانه غذا در ایران ۱۳۴ کیلوکالری است.



همچنین گزارش های غیررسمی نشان می دهد که ۳۵ درصد محصولات کشاورزی تولیدی در ایران به هدر می رود. بر این اساس از ۱۰۰ میلیون تن محصول کشاورزی تولیدی در کشور ۳۵ میلیون تن در سال دور ریخته می شود. این رقم معادل غذای ۱۵ میلیون نفر است. در این زمینه می توان به ۳۰ درصد ضایعات در نان، ۳۰-۲۵ (و حتی ۵۰) درصد ضایعات در میوه ها و سبزیجات، ۱۰ درصد ضایعات در برنج، ۲۵ درصد ضایعات در خرما و ... اشاره کرد.

ایرانی ها دو برابر سرانه جهانی آب مصرف می کنند. وضعیت مصرف آب در کشور شرایط خوبی ندارد و به نوعی چراغ قرمز برای مصرف آب را روشن کرده است. در شرایط نرمال بارشی میزان بارش ها در کشور به طور متوسط ۲۵۰ میلی متر در سال است، وضعیت بارندگی در ایران یک سوم بارندگی در جهان است و در ایام خشکسالی به ۲۰۰ تا ۲۰۵ میلی متر در سال نیز می رسد. با این حال مصرف آب در بخش شرب و بهداشتی دو برابر اروپاست؛ سرانه مصرف آب در اروپا روزانه ۱۵۰ لیتر به ازای هر نفر است و در ایران ۳۰۰ لیتر به ازای هر نفر.

راندمان آبیاری کشاورزی در ایران تنها ۳۵ درصد است در حالی که راندمان آبیاری جهانی ۷۰ درصد است و این یعنی راندمان آبیاری کشاورزی در ایران نصف راندمان جهانی است. آخرین آمارها از مصرف آب در کشور حکایت از سهم ۹۱ درصدی کشاورزی، ۶ درصدی شرب و بهداشت و ۳ درصدی صنعت و خدمات دارد. به گفته این کارشناس تنها ۴۰ تا ۴۵ میلیارد متر مکعب از آب مصرفی در کشور از منابع آب های سطحی برداشت می شود و مابقی که رقمی نزدیک به ۵۰ میلیارد متر مکعب را شامل می شود از منابع آب های زیر زمینی برداشت می شود. بر اساس اعلام بانک جهانی الگوی مصرف آب آشامیدنی برای یک نفر در سال یک متر مکعب و برای بهداشت در زندگی به ازای هر نفر ۱۰۰ متر مکعب اعلام شده است در حالی که در ایران این رقم به دلیل استفاده نادرست از آب آشامیدنی برای شست و شوی خودرو، استحمام، آبیاری باغچه ها، لباس شویی و ظرف شویی حدود ۷۰ تا ۸۰ درصد بیشتر از الگوی جهانی آن است. صرفه جویی و استفاده بهینه از ضروریات در مصرف آب است؛ زیرا هم اکنون کشور با خشکسالی مواجه است اما میزان هدررفت آب در ایران ۲۸ تا ۳۰ درصد است. در حالی که این میزان اتلاف آب در دنیا ۹ تا ۱۲ درصد گزارش شده است.

### میانگین مصرف برق در ایران سه برابر استانداردهای جهانی است

با پیشرفت روز افزون تکنولوژی و افزایش سهم دستگاه های برقی در زندگی، میزان مصرف برق در بین خانواده های ایرانی نیز اهمیت ویژه ای یافته است. تا جایی که بر اساس آخرین آمارها، متوسط مصرف سرانه برق خانگی در ایران ۲۹۰۰ کیلووات ساعت است، در حالی که متوسط مصرف جهانی برق خانگی کمتر از ۱۰۰۰ کیلووات ساعت است. بدین ترتیب متوسط مصرف سرانه برق خانگی در کشور ما سه برابر متوسط جهانی است، از این رو برق مصرفی توسط

خانوارهای ایرانی با در نظر گرفتن استانداردهای جهانی پاسخگوی ۲۰۰ میلیون نفر جمعیت است، در نتیجه صرفه جویی در مصرف برق مشترکان خانگی ضرورت دارد که با فرهنگ سازی و بهینه کردن لوازم خانگی برقی مخصوصاً به کارگیری چراغ های کم مصرف شاهد کاهش مصرف برق در این بخش خواهیم بود بدون این که به رفاه مشترکان لطمه ای وارد شود (اختری، عباسعلی، اقتصاد مقاومتی، زمینه ها- راهکارها، ۱۳۹۲، ص ۵۷).

#### ۴-۲. اسراف در پذیرایی ها و پخت و پز

از روش های دیگر مصرف نامناسب در جامعه، اسراف در پذیرایی ها و پخت و پز بخصوص در مهمانی هاست. در برخی از این مجالس، در تالارها و رستوران ها با انواع غذاها و میوه های گران قیمت از میهمانان پذیرایی می کنند، درحالی که با هزینه کمتر می توان این کار را در خانه انجام داد. بعضی نیز که در خانه از مهمانان پذیرایی می کنند، بیش از اندازه و چند نوع غذا بپزند که به اندازه چند وعده غذایی است. هرچند که بسیاری از این غذاها که با هزینه فراوان تهیه شده است، پس از رفتن میهمانان، بدون اینکه حتی دستی به آنها خورده شده باشد، دور ریخته می شوند. اسلام این گونه افراد را بسیار نکوهش می کند. قرآن مجید در این باره می فرماید: **وَ كُلُوا وَ شَرِبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**. (اعراف، ۳۱): «و بخورید و بیاشامید، ولی) زیاده روی نکنید که او اسراف کاران را دوست ندارد.» (محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، الوافی، ۱۴۱۹ ج ۴، ص ۶۴۶)

#### ۴-۳. مصرف بی رویه دارو

متأسفانه در کشور ما دارو نیز مانند مواد غذایی، بی رویه مصرف می شود. طوری که گاه مصرف بی رویه دارو، درد دیگری ایجاد می کند. امام علی می فرماید: «چه بسا دارویی که دردی را به بار آورد»؛ زیرا در برخی موارد، افراد به جای مدارا کردن با درد، برای بهبودی، به داروهای گوناگون و گاه زیان بار پناه می برند. این در حالی است که بنا به فرمایش امام علی(ع) با برخی بیماری ها باید مدارا کرد: «تا زمانی که می توانی، با بیماری ات بساز.» این واقعیت ایجاب می کند اولاً، مصرف دارو، به تجویز پزشک باشد و نهایتاً، تنها در صورت ضرورت و ناچاری از آن استفاده کرد. در حدیثی از امام صادق(ع) می خوانیم «**اِحْتَبِبِ الدَّوَاءَ مَا اِحْتَمَلَ بَدَنُكَ الدَّاءَ**» (کلینی، محمد بن یعقوب. پیشین. ج. ۱، ص ۳۴۶)

#### ۵. تجمل گرایی

در اسلام، موضوع جمال و تجمل، امری پسندیده محسوب شده و مورد سفارش قرار گرفته است. قرآن کریم می فرماید: «**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ**» (اعراف، ۳۱) «بگو، چه کسی زینت های الهی را، که برای بندگان خود آفریده، حرام کرده است؟» اما گاهی تجمل ناشی از زیاده خواهی و اسراف است. که در این صورت، افزون بر خطرات

اخلاقی که برای جامعه دارد بر روند توسعه و به طور کلی اقتصاد جامعه تأثیرات سویی خواهد داشت.

گاهی شخص امکانات، خوراک و پوشاک دارد؛ اما هر چیز جدید و زیبای دیگر را می بیند، می خرد.

دل بستگی به دنیا دارد، در حالی که در حدیث از پیامبر اکرم (ص) آمده است؛ «خُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ»؛ دل بستگی به دنیا، ریشه همه گناهان است. (کلینی، محمد بن یعقوب. پیشین. ج ۲. ص ۱۳۰) همچنین آفت تجمل گرایی، جامعه را دچار بحران اقتصادی و افراد جامعه را دچار بحران روحی می کند.

دل بستگی به دنیا و حس افزون طلبی چنان در جان این جوامع رسوخ می کند که امام باقر می فرماید:

### ۶. مد گرایی

آنچه زنان را از اتخاذ یک الگوی مصرف منطقی و متناسب باز می دارد، گرایش ذاتی آنان به مد گرایی و چشم و هم چشمی در مصرف است.

«مد» یک هوس عمومی است که از ضعف های روحی انسان احساس کمبود و حقارت، چشم و هم چشمی و تمایل به اثبات برتری سرچشمه می گیرد و از آن بهره می جوید (زارعی، پرویز. بازاریابی و مدیریت بازار. ۱۳۸۷ ص ۲۴۹).

مدگرایی در آرایش لوازم خانه، از دیگر جلوه های مصرف نادرست در جامعه است. برخی افراد سعی می کنند تمامی لوازم خانه را بر اساس مُد روز بازسازی کنند که این کار امروزه شامل همه خانواده ها می شود. حتی گاه دیده می شود که افراد مستضعف، تحت تأثیر دیگران، برای عقب نماندن از قافله مد، به طور قسطی لوازمی می خرند که هزینه بالایی دارد. به هر حال، زیاده روی در اسلام نکوهیده است. رسول خدا می فرماید: «مَنْ أُعْطِيَ فِي غَيْرِ حَقِّ فَقَدْ أُسْرِفَ» (حکیمی، محمدرضا. پیشین، ج ۴. ص ۳۳۱)؛ هر کس مال و امکانات را نابه جا هزینه کند، اسراف کرده است.

### ۷. قاچاق و واردات بی رویه کالا

نبود نظارت دقیق بر ورود کالاهای قاچاق و رشد بی رویه واردات کالاهای خارجی از راه های ورودی کشور و عدم توان رقابت سالم برای تولیدکنندگان ایرانی، نه تنها انگیزه تولید خلاقیت را از این تولیدکنندگان می گیرد، بلکه کالای تولیدی ایرانی در شرایط کیفی مساوی با عدم استقبال در بازارهای عرضه و تقاضای داخلی رو به رو می شود.

قاچاق کالا عبارت است از نقل و انتقالات مخفیانه کالا از خارج به داخل یا از داخل به خارج کشور، بدون پرداخت عوارض گمرکی و سود بازرگانی و بدون توجه به مقررات مربوط به

آن‌ها (اختری، عباسعلی، اقتصاد مقاومتی، زمینه‌ها - راهکارها، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸). قاچاق نوعی تجارت کالا است که قوانین و مقررات حاکم بر داد و ستد کالاها را دور می‌زند و پدیده‌ای نامطلوب است که اقتصاد کشور را از مسیر صحیح خارج می‌کند. قاچاق کالا از یک سو هزینه واردات را بیش از حد مورد نظر دولت بالا می‌برد و از سوی دیگر اهداف دولت در تخصیص ارز به واردات کالاهای ضروری و سرمایه‌ای و واسطه‌ای را به منظور رشد تولیدات داخلی مخدوش می‌سازد. زیرا کالاهای قاچاق معمولاً مصرفی و غیر ضروری هستند و تأثیر مثبتی بر رشد تولیدات داخلی ندارند. همچنین بر الگوی مصرف جامعه نیز اثرات نامطلوبی دارند و تولیدات داخلی را نیز با رقابت فشرده تری در بازار داخلی مواجه می‌سازد. لذا قاچاق کالا اساس سیاست‌های بازرگانی دولت و توازن تجاری مورد نظر آن را مخدوش می‌نماید (اختری، عباسعلی، پیشین، ص ۱۶۸).

پس اقدام کنندگان به قاچاق این گونه به سرمایه ملی ضربه وارد می‌کنند و موجب فرار اموال ملت مسلمان به کیسه بیگانه می‌شوند (اسحاقی، حسین، مبانی و راهبردهای جهاد اقتصادی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۱).

#### ۸. موانع اخلاقی اقتصاد مقاومتی

مهم‌ترین موانع اخلاقی اقتصاد مقاومتی عبارتند از:

- ۱- اسراف و تبذیر
- ۲- کم‌فروشی و اجحاف
- ۳- احتکار

## نتیجه گیری

در این پژوهش به بررسی مفهومی و مصداقی استقامت در قرآن و سنت با تأکید بر اقتصاد مقاومتی پرداخته شد. همچنین در این پژوهش مولفه‌های اقتصاد مقاومتی از منظر قرآن و سنت مورد بررسی قرار گرفت؛ و مشخص شد که اقتصاد مقاومتی مقدمه و لازمه استقلال در زمینه‌های دیگر مانند فرهنگی، سیاسی، نظامی و ... هست. همچنین مولفه‌ها و جزئیات اقتصاد مقاومتی از قبیل مرد می نمودن اقتصاد، توازن ثروت، داشتن روحیه جهادی، ایثار و حفظ عزت و استقلال است که به موارد از نگاه اسلامی توجه ویژه صورت گرفته است.

بررسی ویژگی‌ها و شرایط استقامت در زمینه اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن و سنت ما را به این نتیجه می‌رساند که در درجه اول استقامت در زمینه‌ی اقتصاد نقش مهمی در بالندگی کشور و رساندن ملت به سعادت و کمال دارد.

نتیجه دیگری که از این پژوهش به دست می‌آید شناسایی استقامت است که با شناخت ویژگی‌های آن به این نتایج می‌رسیم که استقامت دارای ویژگی‌هایی چون ولایت مداری، عدالت، استقلال و ... است. دانسته شد استقامت، فرهنگ ولایت‌مداری است یعنی حرکت در مسیر راستین خدا در تمام امور زندگی ما حاضر باشد. همچنین فهمیدیم استقامت، فرهنگ سختی و تکلیف است، یعنی همراه با استقامت باید صبر و تحمل باشد، البته نتایج آن نیز به موازات این سختی‌ها بزرگ‌اند.

یکی دیگر از ویژگی‌های استقامت در زمینه اقتصاد، سعی و تلاش و قناعت ورزیدن است. پس از بیان ویژگی‌های استقامت به شرح اهداف استقامت در اقتصاد پرداخته شد. استقامت دارای اهدافی است که همگی برای جامعه‌ی اسلامی اموری حیاتی هستند. اهدافی مثل حفظ استقلال و عزتمندی مسلمین، اقتدار، نفی هرگونه سلطه مطابق قاعده‌ی نفی سبیل، خودکفایی و عدم وابستگی به قدرت‌های دیگر و تقویت روحیه‌ی مسلمانان که با نهادینه سازی استقامت می‌توان به آنها رسید.

یکی دیگر از بخش‌های این پژوهش بررسی موانع پیش‌روی استقامت در زمینه اقتصاد مقاومتی بود. از جمله موانع، می‌توان به بروز فساد اقتصادی در کشور اشاره کرد که به نوعی مهمترین مانع پیش‌روی استقامت است زیرا تاثیر زیادی روی افکار و روحیه افراد دارد.

بنابراین تجربه ثابت کرده که حل مشکلات اقتصادی کشور با تغییر سیاست خارجی و کنار آمدن با مستکبرین، ممکن نیست، لذا با تمسک به قرآن کریم و معارف اهل بیت علیهم السلام، که به مبانی نظری و عملی اقتصاد مقاومتی، بصورت تلویحی و یا تصریحی پرداخته‌اند، پیشرفت اقتصادی کشور را باید از ظرفیت‌های درون کشور و درون مردم تأمین کرد.

تحقق اقتصاد مقاومتی، که از سوی رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای جهت اصلاح ساختار اقتصادی کشور، در سال ۱۳۹۲ ش ارائه شده است تحریم‌های دشمنان علیه جمهوری اسلامی ایران را کم اثر می‌کند.

از طرفی محسنات رفع تحریم‌ها و رفاه را همه می‌دانند و همه، کم یا بیش، مشتاقانه منتظرش بوده‌اند اما همین اتفاق با همه محسناتش، می‌تواند به عاملی برای تخریب نامحسوس اقتصاد و فرهنگ کشور تبدیل شود.

جبهه استکبار و در رأس آنان، آمریکا، به ناحق و به جرم نکرده، تهدید و تحریم‌مان کرده‌اند و چاقوی تحریم را به شاه‌رگ اقتصادی‌مان فرو کرده و هنوز هم نگه داشته‌اند تا تنها نظام مخالف امپریالیسم را سر جایش بنشانند. در این شرایط، اقتصاد مقاومتی، حلال مشکلات است (روزنامه کیهان ۱۳۹۴/۲/۹)

البته تحقق اقتصاد مقاومتی در کشوری که قرن‌ها مستعمره‌ی استعمارگران بوده و در این ۴۰ سال، با چالش‌های متنوع و متعدد سیاسی، نظامی، اقتصادی رو به رو بوده، و اقتصاد آن متکی به نفت می‌باشد، آسان نیست.

طبیعی است تا زمانی که دولت مردان زیر ساخت‌ها را (نظیر دوری از خام‌فروشی نفت، جداسازی آب آشامیدنی از فاضلاب، به روز کردن نیروگاه‌ها و کارخانجات مولد، و...) آماده نمایند، حداقل‌ها را (نظیر مدیریت در مصرف) باید انجام داد و به قول امام علی علیه‌السلام: «گرفتن کم خوبی‌ها بهتر از ترک همه آن است.» (دشتی، محمد، پیشین، حکمت ۲۸۹)

## پیشنهادات

باتوجه به اینکه مقاله مجال اندکی برای انجام یک کار پژوهش عمیق است؛ برای تفحص و ژرف‌نگری در موضوعاتی چون استقامت در زمینه‌ی اقتصاد، که نقش مهمی در پیشرفت کشور دارد و باتوجه به اوضاع کنونی در شرایطی که ایران در منطقه و جهان دارد و همچنین دور بودن جو کشور و همچنین اگرچه همه‌ی مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی مهم هستند لیکن برخی دارای اهمیت بیشتر و آثاری ملموس‌تر در زندگی مردم هستند به عنوان نمونه:

۱- تحقق اقتصاد مقاومتی نیاز به همت همه‌جانبه مسئولین و مردم دارد لازم است به تولید ملی بها داده شود، تلاش شود تا اقتصاد کشور از وضعیت تک محصولی نجات پیدا کند. باید به تولیدات داخلی و بومی‌گرایی بها داده شود و زیرساخت‌های اقتصادی کشور توسعه یابند و بر مبنای اقتصاد اسلامی الگوی اقتصاد مقاومتی مطابق شرایط و وضعیت اقتصادی کشور تبیین گردد.

۲- پیشنهاد می‌شود عناوین استقامت در قرآن با تأکید بر اقتصاد مقاومتی در پایان‌نامه‌ها، بیشتر مورد توجه دانشجویان و پژوهشگران قرار گیرد و دفتر پژوهش، دانشجویان را به این سمت سوق دهد.

۳- هر یک از فصول این پایان‌نامه می‌تواند موضوع واحد برای انجام یک پژوهش جامع در مورد اقتصاد مقاومتی باشد که انجام آن باعث به دست آوردن نتایج خوب و کاربردی برای مردم خواهد بود.

۴- با انتخاب شایسته و تقدیر از کارکنان مقید روحیه جهاد و ایثار تقویت می‌شود بنابراین پیشنهاد می‌شود در امور اقتصادی راه را برای ورود و رشد این افراد باز نموده و به جای رابطه ضابطه را حاکم نماییم تا شاهد رونق اقتصاد باشیم.

۵- پیشنهاد می‌شود افراد تحصیل‌کرده و روشنفکر از قبیل دانشجوی، اساتید گرانقدر و تمام کسانی که به نوعی الگوی افراد جامعه هستند با بکارگیری استقامت و اقتصاد مقاومتی در رفتارها و تعاملات اقتصادی خویش، زمینه‌ساز ترویج آن در جامعه گردند.

۶- و در نهایت پیشنهاد می‌شود علاقمندان و پژوهشگران تحقیقات جامعی در این باره انجام دهند.

### فهرست منابع

۱. آقابخش، علی. فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران. ۱۳۱۱
۲. آقانظری، حسن. نظریه پردازی، اقتصاد اسلامی. تهران: سازمان سمت. ۱۳۸۱
۳. اختری، عباسعلی. اقتصاد مقاومتی: زمینه‌ها راهکارها. تهران: امیر کبیر. ۱۳۱۲
۴. اخوی، احمد. اقتصاد کلان. تهران: شرکت چاپ و نشر بازرگانی. پنجم: ۱۳۸۰.
۵. اسحاقی، حسین. مبانی و راهبردهای جهاد اقتصادی. قم: مرکز نشر هاجر. ۱۳۱۰
۶. اسلامی ندوشن، محمدعلی. سخن‌ها را بشنویم. تهران: شرکت سهامی انتشار. هفتم: ۱۳۱۲
۷. اسلامی، ابوالفضل. اقتصاد فطری. تهران: انتشارات اسلامی. اول: ۱۳۱۴
۸. انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. بی‌جا: انتشارات سخن. ۱۳۸۱
۹. ایروانی، جواد. اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث. مشهد: دانشگاه علوم رضوی. ۱۳۸۴
۱۰. ابن ابی الحدید. شرح نهج البلاغه. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بی‌جا: دارالاحیاء الکتب العربیه، ۱۳۱۸ ق.
۱۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی. الامالی. قم: دارالثقافه. ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارسی بن زکریا. معجم مقاییس اللغه. تهران: دارالاسلامیه. ۱۴۱۰ ق.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی. اول: ۱۴۰۸ ق.
۱۴. الخالدی، محمود. مفهوم الاقتصاد فی الاسلام. بیروت: الطبعة الاولى: ۱۱۸۴ م.
۱۵. برازش، علیرضا. معجم غرر الحکم. تهران: انتشارات امیر کبیر. اول: ۱۳۱۱
۱۶. بندر ریگی، محمد. المنجد عربی فارسی. تهران: ۱۳۸۴.
۱۷. بهشتی، سید محمد حسین. حزب جمهوری اسلامی. تهران: بقیه. اول: ۱۳۸۸
۱۸. بیطرفان، محمد. کار و کارگر از نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی. تهران: بیطرفان. اول: ۱۳۸۱
۱۹. پارکینسون، سریل نورث کوت. اندیشه‌های بزرگ در مدیریت. ترجمه مهدی ایران نژاد پاریزی، تهران: موسسه بانکداری ایران. ۱۳۱۰.
۲۰. پرور، اسماعیل. اصلاحات مبارزه با فقر، فساد، تبعیض مرکز پژوهش‌های صدا و سیما. اول: ۱۳۸۰
۲۱. پرور، کارل. جامعه باز و دشمنان آن. تهران: خوارزمی. سوم: ۱۳۸۰
۲۲. پلیت سر، ژرژ. اصول مقدماتی فلسفه. ترجمه: جهانگیر افکاری. تهران: کتاب‌های جیبی. ۱۳۱۸.
۲۳. پیروز، علی آقا و دیگران. مدیریت در اسلام. زیر نظر سید مهدی الوانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ۱۳۸۴.



۲۴. تعلیم و تربیت از دیدگاه مقام معظم رهبری. قم: مرکز مطالعات تربیت اسلامی. ۱۳۸۰ ش.
۲۵. تودارو، مایکل. توسعه اقتصادی در جهان سوم. ترجمه: غلام علی فرجادی. تهران: انتشارات برنامه و بودجه. ۱۳۱۰.
۲۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد. غررالحکم و دررالکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. اول: ۱۳۱۱.
۲۷. دیلمی، ابی محمدحسن بن محمد. ارشادالقلوب إلى صواب. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. اول: ۱۴۱۳ ه. ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. تحقیق صفوان عدنان داودی. دمشق: دارالقلم. اول: ۱۴۱۱ ق.
۲۹. ربیعی، علی. زنده باد فساد؛ جامعه شناسی فساد در دولت های جهان سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۸۳.
۳۰. رحیمی اصفهانی، غلام حسین. اخلاق اسلامی. قم: بی نا. ۱۳۱۸.
۳۱. رزاقی، ابراهیم. الگوی مصرف و تهاجم فرهنگی. تهران: چاپخش. اول: ۱۳۱۴.
۳۲. رسولی محلاتی، سید هاشم. ترجمه و شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی موضوعی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی). ششم: ۱۳۸۳.
۳۳. رشاد، علی اکبر. دانش نامه امام علی ۱. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول: ۱۳۸۰.
۳۴. رضانی، احمد. اختلاس بررسی فقهی و حقوقی. ترجمه محمدحسن مرعشی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلام. ۱۳۸۳.
۳۵. روحانی، حسن. امنیت ملی و نظام اقتصادی ایران. تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک. ۱۳۸۱.
۳۶. زارعی، پرویز. بازاریابی و مدیریت بازار. تهران: انتشارات دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی. بی تا.
۳۷. زبیدی، مرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق مصطفی حجازی. بی جا: بی تا.
۳۸. ساموئلسون، پل. اقتصاد. ترجمه حسین پیرنیا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. پنجم: ۱۳۱۰.
۳۹. سبحانی، جعفر. فروغ ابدیت. قم: بوستان کتاب. ۱۳۸۱.
۴۰. سید نژاد، سید صادق و سید رضی سید نژاد. تولید؛ کار و سرمایه از منظر آموزه های دینی. قم: مرکز پژوهش های اسلامی، ۱۳۱۱.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۸ - ۱۱۵

## الگوی رفتار شناسی معامله گران در بازار سرمایه

۱ رضا خضری  
 ۲ عسگر پاک مرام  
 ۳ رسول عبدی  
 ۴ نادر رضایی

### چکیده

معامله‌گران در شرایطی که احتمال ضرر و زیان وجود دارد، ریسک پذیر می‌شوند و در شرایطی که احتمال کسب سود وجود دارد، تا حد زیادی از ریسک‌پذیری آنها کاسته شده و تنها به سودهای قطعی بسنده می‌کنند. این شیوه رفتاری معکوس در انسان نوعی پدیده عصب شناختی است که هم در انسان و هم در حیوانات مشترک است. در حال حاضر شرایط علی، مداخله‌گر و زمینه‌ای، راهبردها و پیامدهای رفتارشناسی معامله‌گران مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته است. بنابراین در این مطالعه تلاش شده است تا الگوی رفتارشناسی معامله‌گران به روش نظریه‌پردازی زمینه‌ای طراحی گردد. این پژوهش، از نوع کیفی و اکتشافی بوده و به‌وسیله مصاحبه با افراد خبره در حوزه مبانی نظری رفتارشناسی، حوزه بازار سرمایه و سایر حوزه‌های مرتبط با موضوع پژوهش اجرا شده و با انجام ۱۶ مصاحبه در سال ۱۴۰۰ به روش نمونه‌گیری گلوله برفی، به اشیاع رسیده است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین شرایط علی که موجب شناخت رفتاری معامله‌گران می‌شوند، به ترتیب اثر ریسک (نظریه دورنما)، سطوح رفتار مالی، فرضیه بازار کارا، پدیده بیش/کم واکنشی، پدیده اطمینان بیش/کمتر از حد، پدیده آریبیتراژ، پدیده اخبار، پدیده تعصب، پدیده تفکر مثبت، پدیده صبر، پدیده رفتار توده‌ای (گله‌ای)، پدیده اورتردینگ، پدیده هیجان، حجم مبادلات، کمبود اطلاعات، سوگیری‌های رفتاری، سوگیری‌های شناختی، شاخص بورس، استراتژی معامله‌گری و ترس و طمع می‌باشند.

### واژگان کلیدی

رفتارشناسی معامله‌گران، بازار سرمایه، نظریه زمینه بنیان.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی حسابداری، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران.  
Email: Rezakhezri4819@gmail.com
۲. دانشیار، گروه حسابداری واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: Pakmaram@bonabiau.ac.ir
۳. استادیار گروه حسابداری، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران.  
Email: abdi rasool@yahoo.com
۴. استادیار گروه حسابداری، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران.  
Email: naderrezaeimindoab@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۴ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۱

## طرح مسأله

پژوهشگران متعددی تلاش کردند تا رابطه بین این مؤلفه‌های مؤثر و تأثیرگذار را بررسی کرده و طبقه‌بندی کنند و به نوبه خود عملکرد آن‌ها را نیز ارزیابی کنند. سهام به طور تنگاتنگی با سطح سرمایه‌گذاری در ارتباط بوده و شدیداً تحت تأثیر تصمیم‌گیری‌های افراد برای سرمایه‌گذاری در سهام مطمئن و غیرمطمئن می‌باشد (پومپیان<sup>۱</sup>، ۲۰۰۶). تئوری مالی سنتی بیان می‌کند که قیمت سهام، ارزش بنیادی آن را نشان داده و منعکس کننده ارزش جریان‌های نقدی آتی است. از دیدگاه فرضیه بازار کارا، قیمت اوراق بهادار منعکس کننده تمام اطلاعات موجود در بازار است و انتظار می‌رود که تأثیر هر گونه اطلاعات جدید در بازار، سریعاً در قیمت سهام شرکت‌ها منعکس شود. بر پایه این تئوری، سرمایه‌گذاران دارای رفتار عقلایی بوده و به دنبال حداکثر ساختن مطلوبیت موردانتظار خود هستند. بر این اساس، تغییرات قیمت سهام به تغییرات سیستماتیک در ارزش‌های بنیادی شرکت مربوط می‌شود. اما شواهد حکایت از آن دارد که بین گرایش‌های احساسی سرمایه‌گذاران با بازده سهامی که از ارزیابی ذهنی بالاتری برخوردارند، رابطه مثبت وجود دارد. در نتیجه باید بر اساس متغیرهای احساسی و محیطی، شرایط رفتاری فعالان بازار سرمایه بررسی گردد. به عبارتی دیگر، به جز عوامل، بنیادی، نیاز است تأثیر عوامل رفتاری و احساسی سرمایه‌گذاران را نیز بر قیمت سهام در نظر گرفت. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که چه الگویی برای رفتارشناسی معامله‌گران مناسب است؟ به منظور پاسخ به این سؤال، از رویکرد زمینه بنیان استفاده شده است. در حقیقت مطالعه حاضر مفهوم جدیدی از رفتارشناسی معامله‌گران را معرفی می‌کند. از این رو، انتظار می‌رود نتایج پژوهش حاضر بتواند به تحلیل‌گران مالی، سرمایه‌گذاران و سایر ذی‌نفعان در درک بهتر رفتارشناسی معامله‌گران کمک کرده و آن‌ها را در اتخاذ تصمیم‌ها کمک نماید. این پژوهش با طرح مبانی نظری و پیشینه پژوهش‌های مرتبط با موضوع و همچنین تبیین روش پژوهش و سوال‌های برگرفته از مسئله و مبانی نظری پژوهش ادامه یافته و سپس به تشریح نتایج آزمون سوالات پرداخته است؛ و در نهایت نتیجه‌گیری و پیشنهادها بیان می‌گردد.

## مبانی نظری و پیشینه پژوهش

در بازار سهام سودمندی و منافع سرمایه‌گذاری زیادی از قبیل رشد بلندمدت سرمایه، تقسیم درآمد و کنترل روی تورم وجود دارد (اوج و همکاران<sup>۲</sup>، ۲۰۰۸). نقدینگی بازار سهام برای سرمایه‌گذار به منظور اهداف سرمایه‌گذاری بسیار جذاب بوده و یک معیار مهم به شمار

1. pompian

2. Oh

می‌رود (رایزی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۸). برای سرمایه‌گذاری پول در بازار سهام می‌تواند دلایل متعددی وجود داشته باشد. برخی از سرمایه‌گذاران به منظور اهداف کسب مالکیت یک شرکت سرمایه‌گذاری می‌کنند، برخی دیگر برای کسب سود و سایر سرمایه‌گذاران به منظور کسب سرمایه مالی به سرمایه‌گذاری مبادرت می‌کنند (دوجین و همکاران<sup>۲</sup>، ۲۰۰۶). برخی از افراد باهدف کنترل شرکت مربوطه اقدام به سرمایه‌گذاری می‌کنند. سرمایه‌گذاران نیازمند تعداد اصلی سهام به منظور تثبیت موقعیت خویش از نظر اعضای هیئت‌مدیره و اتخاذ تصمیم‌گیری‌های اصلی در شرکتی دارند که می‌خواهند در آن سرمایه‌گذاری کنند. بسیاری از پژوهشگران اذعان دارند که سرمایه‌گذاری رفتاری از جمله حوزه‌های خوبی برای درک و تعریف احساسات، هیجانات و دیگر مؤلفه‌های رفتاری مؤثر بر تصمیم‌گیری‌های سرمایه‌گذاری و عملکرد به حساب می‌آیند (عزیز و همکاران<sup>۳</sup>، ۲۰۱۶). نظریه‌ها و تئوری متعددی استدلال می‌کنند که سرمایه‌گذاری‌های رفتاری در ظهور و پیدایش بازارها در مقایسه با بازارهای توسعه‌یافته بسیار مهم هستند. روانشناسی که بخشی از علوم اجتماعی می‌باشد بر رفتارهای سرمایه‌گذاران همان اشخاصی که در بازار سهام مبادرت به سرمایه‌گذاری می‌کنند، تأثیرگذار بوده و از جمله استدلال‌های قوی سرمایه‌گذارانی به شمار می‌آید که براین باورند تئوری سرمایه‌گذاری رفتاری از جمله مؤلفه‌های رفتاری هستند که برجوش و خروش و سقوط بازار مؤثر می‌باشند (اندرسون<sup>۴</sup>، ۲۰۰۵). اثرات و تبعات مؤلفه‌های رفتاری به‌طور مؤثر و اثربخش در تبادلات سهام پاکستان اجرا گشته و از اولویت بالایی برای سرمایه‌گذاران حقیقی و حقوقی چه به‌صورت فردی و چه شرکتی در سرمایه‌گذاری‌هایشان برخوردار است. این موارد از جمله دلایلی هستند که در پشت بررسی‌های مؤلفه‌های رفتاری در تبادلات سهام جا گرفته است. اولین دلیل این است که حوزه و زمینه جدید پژوهشی بوده و ثانیاً، ما می‌توانیم به استناد با آمار و تحلیل‌ها ادعا کنیم که تعصبات روان‌شناختی بسیار مهم بوده و در تبادلات سهام آسیا از قبیل تبادلات سهام اجرایی شده است. بنابراین ما نمی‌توانیم مؤلفه‌های رفتاری در تبادلات سهام را حذف کرده و از آن‌ها چشم‌پوشی کنیم. تئوری سرمایه‌گذاری‌های مالی در بازارهای توسعه‌یافته از قبیل بازارهای ایالات‌متحده آمریکا و اروپایی از محبوبیت ویژه‌ای برخوردار است (رای و همکاران<sup>۵</sup>، ۲۰۰۴). چشم‌پوشی از مؤلفه‌های رفتاری برای تصمیم‌گیری‌های سرمایه‌ای بسیار مخرب است؛ زیرا زمانی سرمایه‌گذار منطقی بوده و عقلایی سرمایه‌گذاری می‌کند، و تصمیماتی را بدون دانش نسبت به مؤلفه‌های رفتاری از قبیل احساسات و تعصبات

- 
1. Rizzi
  2. Doojin
  3. Aziz
  4. Anderson
  5. Raee

فردی اتخاذ نماید، نتیجه‌ای که در پایان کسب خواهد کرد، سرزنش و نکوهش خویش در شرایطی است که ارزش سهام خویش را به پایین کشیده است (دوزرت و همکاران<sup>۱</sup>، ۲۰۰۱). مؤلفه‌های رفتاری دربرگیرنده دو تئوری است، تئوری ادراکی و تئوری انتظار. تئوری ادراکی دربرگیرنده اعتماد بیش از حد، جانمایی، احساس امنیت، سفسطه‌گرایی شرطی و دخیل بودن تعصبات شخصی و همچنین تئوری انتظار شامل تنفر از باخت، تنفر از پشیمانی و نکوهش و حسابرسی ذهنی می‌باشد. مؤلفه‌هایی وجود دارند که رفتار سرمایه‌گذاران شخصی را توجیه کرده و متعاقباً بر عملکرد و تصمیم‌گیری سرمایه‌گذار تأثیرگذار می‌باشند. تئوری‌های ادراکی از سوی سرمایه‌گذارانی بکار گرفته می‌شود که در محیط نامطمئن و غیرعادی مبادرت به تصمیم‌گیری کرده و این تئوری روند مزبور را تسهیل می‌بخشد (نگوس<sup>۲</sup>، ۲۰۱۳). این سرمایه‌گذاران احتمالات را نادیده انگاشته و تصمیم‌گیری‌هایی را برحسب پیش‌بینی‌های شخصی خویش انجام می‌دهند (کاهنمن و توسکی<sup>۳</sup>، ۱۹۷۴). در یک دوره کوتاه‌مدت، رویکرد سرمایه‌گذاری ادراکی سرمایه‌گذاران بسیار مفید و کارا می‌باشد (واورو<sup>۴</sup>، ۲۰۰۸).

مدیران مالی با قرار گرفتن در تمامی شرایط بازار درمی‌یابند که محیطی برای آن‌ها ایجاد شده است که به راحتی می‌توانند در آن برای برنامه‌ریزی‌های مالی مطمئن تصمیم‌گیری کرده و به سمتی سوق پیدا کنند که به نحو احسن تصمیمات خوبی اتخاذ نمایند (ساموئل<sup>۵</sup>، ۱۹۹۶). سهام از بهترین جایگاه شناخته‌شده در شرکت‌ها به شمار می‌رود که سرمایه‌شکرت در قالب آن رشد می‌کند (زوراویکی<sup>۶</sup>، ۲۰۰۶). سرمایه‌گذاری‌های فردی در سهام از جمله دلایلی می‌باشد که آن‌ها می‌خواهند از این طریق سرمایه، نرخ سود و سودمندی و منفعت خویش را افزایش داده و در نقطه مقابل خطر در سرمایه‌گذاری سهام خود را کاهش دهند (تولز و باردلی<sup>۷</sup>، ۱۹۹۹). همچنین، دلایل دیگری وجود دارد که افراد به موجب آن ترجیح می‌دهند در حوزه‌های مختلف دیگری سرمایه‌گذاری کرده که از نقدینگی بالایی برخوردارند (گوپالان و همکاران<sup>۸</sup>، ۲۰۰۹). نه تنها افراد می‌خواهند سرمایه‌گذاری در سرمایه در دسترس خویش را افزایش دهند، بلکه آن‌ها همچنین می‌خواهند به مالکیت قسمت مشخصی از یک شرکت برسند و برای ذی‌نفعان خویش هنگام تعدد، سود خالص ایجاد نمایند، به‌طور کلی اگر منفعت و سود یک بخش

1. DeZoort
2. Ngoc
3. Kaheeman&Tversky
4. Waweru
5. Samuel
6. Zoraviky
7. Tewels&Bardly
8. Gopalan

تجاری افزایش یابد، افراد به‌سوی آن گرایش پیدا کرده و سهام خویش را در آن بخش سرمایه‌گذاری می‌کنند (واندر و باریوس<sup>۱</sup>، ۲۰۲۰). مدیریت یک بنگاه به این منظور در سهام خویش مبادرت به سرمایه‌گذاری می‌کند که از این طریق کنترل شرکت خویش را بالا ببرد. به‌منظور تبدیل شدن به بخشی از یک کسب‌وکار و کسب آگاهی در مورد تصمیم‌گیری از سوی مدیران شرکت و یا دیگر مجریان، سرمایه‌گذاران نیز باید در پرتفوی خود دارای بخشی از سهام عمده آن شرکت باشند. در این روش آن‌ها می‌توانند بخش درونی یک شرکت محسوب شده و اطلاعاتی را در مورد برگزاری جلسات در سطح اجرایی به دست بیاورند (کافایات<sup>۲</sup>، ۲۰۱۴). هدف عمده معامله‌گران از سرمایه‌گذاری در بازار سهام، کسب بازده معقول است که خود از دو بخش تغییرات قیمت سهام و سود سهام تقسیمی بدست می‌آید. سرمایه‌گذاران و تحلیلگران مالی باید بتوانند با استفاده از مدل‌های سرمایه‌گذاری، قیمت سهم و بازده را پیش‌بینی کنند (رای و همکاران، ۲۰۰۴).

روانشناسی شناختی انسان را موجودی پردازش‌کننده اطلاعات و مسئله‌گشا تلقی می‌کند. این دیدگاه در پی تبیین رفتار از راه مطالعه شیوه‌هایی است که شخص به اطلاعات موجود توجه می‌کند، آنها را تفسیر کرده و به کار می‌برد. روانشناسی شناختی همانند دیدگاه روانکاوی متوجه فرایندهای درونی است، اما در این دیدگاه بیش از آنکه بر امیال، نیازها و انگیزش تأکید شود، بر اینکه افراد اطلاعات را چگونه کسب و تفسیر می‌کنند و آنها را در حل مشکلات به کار می‌گیرند، تأکید می‌گردد، بر خلاف روانکاوی، تکیه‌گاه روانشناختی نه بر انگیزش‌ها و احساسات و تعارضات نهفته، بلکه بر فرایندهای ذهنی است که از آنها آگاهییم به راحتی می‌توانیم از آنها مطلع شویم. این رویکرد در تقابل با نظریه‌های یادگیری قرار می‌گیرد که محیط بیرونی را علت اساسی رفتار به شمار می‌آورند. اصولاً دیدگاه شناختی به افکار و شیوه‌های حل مسئله کنونی توجه دارد تا تاریخچه شخصی. در این دیدگاه، روابط بین هیجانها، انگیزش‌ها و فرایندهای شناختی و در نتیجه همپوشی میان دیدگاه شناختی و دیگر رویکردها نیز آشکار می‌شود (عاطفی فر و سلیمانی، ۱۳۹۸).

هر سوگیری شناختی به صورت الگویی از انحراف در قضاوت (فرد با جامعه)، قابل تبیین است که در حالتی خاص اتفاق می‌افتد. بعضاً مفهوم این الگو به صورت الگوی تحریف واقعیت تعبیر شده است که ممکن است به قضاوت مردمی که در شرایط خاص ادراکی اند و به یکسری عوامل مستقل قابل تحقیق، بستگی داشته باشد. وجود برخی از این سوگیری‌های شناختی به صورت تئوریک در روانشناسی مورد بررسی قرار گرفته است، برخی دیگر نیز به عنوان باورهای

1. vander  
2. Kafayat

همه گیر در عمل قابل شناسایی اند و حتی ممکن است خود این باورها هم نتیجه یک سوگیری شناختی دیگر باشند. روانشناسی شناختی، زاده روانشناسی گشتالت است که در دهه ی ۱۹۲۰ مطرح شد. وجه مشخصه دیدگاه شناختی، توجه نسبتاً اندک به رابطه محرک پاسخ و فعالیت های عصبی می باشد. توجه اصلی این رویکرد، به موضوعاتی نظیر ادراک، حل مسئله از طریق شهود، تصمیم گیری و فهم است. در تمام این فرایندها شناخت از اهمیت مرکزی برخوردار است. از این رو ساخت یک مفهوم کلی است که تمامی صور آگاهی را در بر می گیرد و شامل ادراک، تفکر، استدلال و قضاوت است. انقلاب شناختی شامل تمام دیدگاه هایی می شود که به این مباحث اهمیت زیادی می دهند. موضوعاتی از این قبیل که انسان چگونه و با چه ساختاری به درک، تشخیص و حل مسئله می پردازد و این که ذهن چگونه اطلاعات دریافتی از حواس را درک می کند و یا اینکه حافظه انسان چگونه عمل می کند و چه ساختاری دارد، از عمده مسائل قابل توجه دانشمندان این رشته است. محققین روانشناسی شناختی به ذهن همانند دستگاه پردازشگر اطلاعات می نگرند و رویکرد آنان به مطالعه مغز و ذهن بر پایه تشابه عملکرد مغز با رایانه است. روانشناسی شناختی از دو جنبه با مکاتب روانشناسی قبلی تفاوت اساسی دارد: برخلاف مکاتب روانشناسی کلاسیک از قبیل روانشناسی فرویدی، از روش تحقیق علمی و بررسی موارد قابل مشاهده استفاده می کند و روش هایی چون درون نگری را به کار نمی برد و برخلاف روانشناسی رفتارگرایی، فرایندها و پدیده هایی ذهنی مانند باور، خواست و انگیزش را مهم دانسته و مورد مطالعه قرار می دهد (عاطفی فر و سلیمانی، ۱۳۹۸).

رسول و همکاران (۲۰۲۱)، در پژوهشی به این نتیجه دست یافتند که بین سواد مالی و سوگیری های رفتاری سرمایه گذاران رابطه منفی وجود دارد. واندرو و باربوس (۲۰۲۰) در پژوهشی نشان دادند که بحران سلامت و قفل شدن متعاقب آن، با یک تغییر دیده نشده در احساسات اقتصادی سرمایه گذاران همراه شده است. تجزیه و تحلیل آن ها نشان می دهد که تغییر احساسات به طور قابل توجهی نمایان تر در کشورهای اتحادیه اروپا بوده که از لحاظ اقتصادی بیشترین آسیب را دیدند.

پناهی و حبیبی راد (۱۴۰۰)، به بررسی تطبیقی رابطه بین شاخص بورس و حجم جستجو به منظور شناسایی الگوی رفتاری معامله گران بازار بورس پرداخته و روابط بین این دو شاخص را تبیین راهکارهایی جهت بهبود شرایط رفتاری معامله گران بازار ارائه نمودند. دادار و جعفری (۱۳۹۹)، به بررسی تاثیر رفتار احساسی سرمایه گذاران و سهام شناور آزاد بر بازدهی سهام بورس اوراق بهادار تهران با استفاده از روش گشتاورهای تعمیم یافته پرداخته و به این نتیجه دست یافتند که رفتار احساسی سهامداران موجب افزایش سهام آزاد شناور می شود. ابراهیمی و همکاران (۱۳۹۸)، به بررسی تاثیر ویژگی های شخصیتی سرمایه گذاران بر عملکرد سرمایه



گذاری با نقش میانجی سوگیری‌های مکاشفه‌ای پرداخته و به این نتیجه دست یافتند که بین ویژگی‌های شخصیتی و سوگیری‌های مکاشفه‌ای رابطه مثبتی وجود دارد.

### پرسش‌های پژوهش

در راستای دستیابی به هدف اصلی پژوهش که به دنبال اثبات یا رد ادعای خاصی نبوده و صرفاً در پی طراحی الگوی رفتارشناسی معامله‌گران است، طرح فرضیه برای پژوهش حاضر ضرورتی ندارد و اهم تلاش، صرف پاسخگویی به پرسش‌های پژوهش می‌شود. بر این اساس، پرسش‌های فرعی پژوهش به شرح زیر طرح می‌شوند:

چه عواملی بر رفتارشناسی معامله‌گران مؤثرند؟ این عوامل می‌تواند مربوط به محیط درونی و محیط بیرونی باشد (شرایط علی، مداخله‌گر و زمینه‌ای).

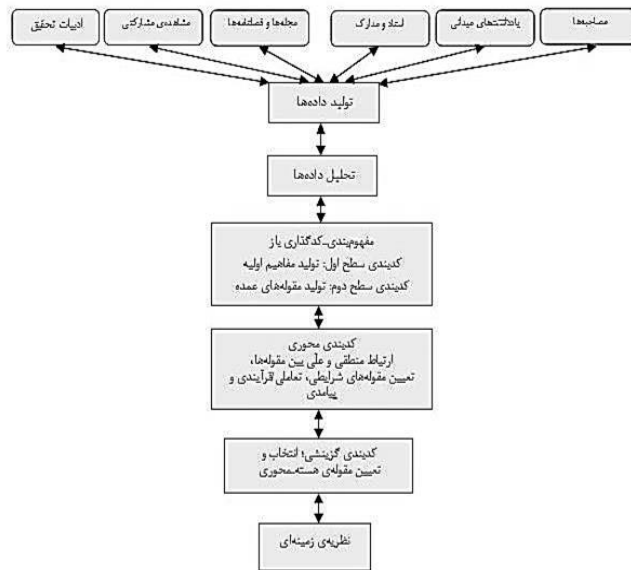
شرکت‌ها برای رفتارشناسی معامله‌گران چه اقداماتی را باید انجام دهند؟ (راهبردها)

رفتارشناسی معامله‌گران چه تأثیری در سطح شرکت دارد؟ (پیامدها)

### روش‌شناسی

هدف پژوهش حاضر، طراحی الگوی رفتارشناسی معامله‌گران از نظر خبرگان به روش نظریه‌پردازی زمینه‌بنیان است. در نتیجه از منظر بعد زمانی، مقطعی است؛ زیرا مصاحبه‌ها در سال ۱۴۰۰ انجام شده‌اند. از منظر هدف، به دلایل پیش رو از نوع اکتشافی است؛ پژوهشی با موضوع طراحی الگوی رفتارشناسی معامله‌گران، با این روش پژوهش (نظریه‌پردازی زمینه‌بنیان) در کشور انجام نشده است و نتایج این پژوهش به ارائه یک نظریه منتج می‌شود. همچنین، یافته‌های این پژوهش دانش موجود را در زمینه رفتارشناسی معامله‌گران توسعه می‌دهد.

این پژوهش، از منظر فرایند اجرا (نوع داده‌ها)، از نوع کیفی است؛ زیرا در این روش پژوهش، بخش اول (داده‌ها)، از منابع مختلفی مانند مصاحبه، مشاهده و مشارکت گردآوری می‌شود که در این پژوهش نیز داده‌ها با مصاحبه و پرسشنامه جمع‌آوری شده‌اند. همچنین در روش پژوهش کیفی، بخش دوم شامل روش‌های تحلیلی و تعبیر و تفسیری است که برای رسیدن به یافته‌ها یا نظریه‌ها به کار می‌رود. این روش‌ها شامل شیوه‌های مفهوم‌پردازی از داده‌ها است که به "کدگذاری" مرسوم است. در این پژوهش نیز از روش‌های کدگذاری باز، محوری و انتخابی استفاده شده است. بخش سوم روش پژوهش کیفی، عبارت است از گزارش‌های نوشته‌شده یا ترسیم نمودارها و شکل‌ها با ارائه شفاهی که در این پژوهش از روش نموداری استفاده شده است. همچنین، پژوهش حاضر از منظر نتیجه اجرا از نوع بنیادی است که باهدف کشف ماهیت پدیده‌ها انجام می‌شود. از منظر منطق اجرا (یا نوع استدلال) از نوع استقرایی است؛ زیرا در این پژوهش مصاحبه‌شوندگان با توجه به تجربه‌های خود درباره نتایج پدیده‌ها توضیحات خود را ارائه می‌کنند.



شکل (۱): مراحل انجام تحقیق بر اساس نظریه زمینه بنیان

مهم‌ترین دلیل انتخاب روش نظریه زمینه بنیان آن است که:

اول: زمانی که درباره حوزه مورد مطالعه تقریباً چیز شناخته شده کمی وجود داشته باشد. دوم: زمانی که پژوهشگر فهم ادراکات و تجارب مشارکت‌کنندگان در مورد خاصی را داشته باشند و سوم: زمانی که هدف پژوهشگر گسترش یک نظریه جدید باشد (ابو المعالی، ۱۳۹۱). از طرفی با توجه به اهداف ذکر شده، این پژوهش به دنبال آن است تا با به‌کارگیری نظریه زمینه بنیان، فهم و آگاهی مناسبی از رفتارشناسی معامله‌گران ارائه نماید. در این پژوهش از گروه‌های کانونی قبل از انجام پژوهش، مصاحبه‌های زمینه‌ای صورت پذیرفت. برای این منظور از تعدادی متخصصین مالی و خبرگان مصاحبه به‌عمل آمده و بینش‌های به‌دست‌آمده حاصل این مصاحبه اولیه به منظور توسعه و بهبود رهنمود مصاحبه، استفاده گردیده است. بعد از انجام مصاحبه گروه‌های کانونی، رهنمود مصاحبه تهیه گردیده تا نسبت به دستیابی: الف) یکنواختی و پوشش پرسش‌های پژوهش (موضوعات مورد پژوهش)، ب) کاهش سوگیری‌های محقق نسبت به مسائل از پیش پنداشته و ج) طرح پرسش‌های کلیدی به‌منظور کاویدن تجارب مشارکت‌کنندگان، اطمینان حاصل گردد.

شایان ذکر است رهنمود مصاحبه در اختیار چند تن از صاحب‌نظران دانشگاهی و حرفه قرار گرفته و نظرات ایشان اخذ و اصلاحات نهایی به وجود آمده است. مصاحبه‌ها نیمه ساختاریافته و در اغلب موارد مصاحبه‌شونده برای پاسخ‌های باز و مستقل ترغیب می‌گردد. در مصاحبه نیمه ساختاریافته سؤال‌ها از قبل طراحی و هدف کسب اطلاعات عمیق از مصاحبه‌شونده

بوده و در هر پاسخ ممکن است با سؤال‌های دیگر موردبررسی بیشتر قرار گیرد. هدف پژوهش حاضر این بوده است که عوامل مؤثر رفتارشناسی معامله‌گران از دیدگاه چهار گروه عمده درگیر با رفتارشناسی معامله‌گران چون مدیران شرکت‌های فعال در بازار سرمایه، مدیران نهادهای مالی و نظارتی فعال در بازار سرمایه، سرمایه‌گذاران بلوکی و عمده بازار سرمایه و اعضای هیئت‌علمی دانشگاه، بر اساس تئوری زمینه‌بنیان‌شناسایی شود. این چهار گروه عمده بر اساس زنجیره رفتارشناسی معامله‌گران انتخاب‌شده‌اند در واقع زنجیره رفتارشناسی معامله‌گران به افراد و فرایندهایی اشاره دارد که در تصمیمات سرمایه‌گذاران می‌توانند نقش داشته باشند. در این زنجیره همه اجزا باید دارای ارتباطی نزدیک باشند تا به رفتارشناسی مطلوب معامله‌گران بیانجامد. در واقع در پژوهش حاضر مبنای ارائه الگوی عوامل مؤثر بر رفتارشناسی معامله‌گران مصاحبه از خبرگان حرفه‌های مورد اشاره بر طبق نوعی از پژوهش کیفی به نام نظریه‌پردازی زمینه‌بنیان و مدل جامع حاصل از آن می‌باشد. به نظر می‌رسد انجام تحقیقی در ایران به‌منظور کشف و شناسایی عوامل و سازوکارهای بیرونی حاکم بر رفتارشناسی معامله‌گران از دید گروه‌های مختلف با استفاده از تئوری زمینه‌بنیان می‌تواند علاوه بر گشایش چشم‌انداز جدید در مورد تحقیقات مربوط به زمینه پژوهش، زمینه لازم برای ارتقاء رفتارشناسی معامله‌گران را فراهم سازد. با توجه به مطالب عنوان‌شده، پرسش اصلی که این تحقیق به دنبال یافتن پاسخ برای آن می‌باشد، این است که الگوی بهینه رفتارشناسی معامله‌گران از دیدگاه گروه‌های مختلف کدام است؟

### یافته‌های پژوهش

اجرای نظریه‌پردازی زمینه‌بنیان به‌طور کلی در دو گام اساسی به شرح زیر انجام می‌شود:  
گام اول - گردآوری داده‌ها: داده‌های اولیه این پژوهش از منبع مصاحبه ساختاریافته با خبرگان و با رویکرد اکتشافی با استفاده از ۳ سؤال کلی و باز به شرح زیر جمع‌آوری شده است:  
چه عواملی بر رفتارشناسی معامله‌گران مؤثرند؟ این عوامل می‌تواند مربوط به محیط درونی و محیط بیرونی باشد (شرایط علی، مداخله‌گر و زمینه‌ای).

شرکت‌ها برای رفتارشناسی معامله‌گران چه اقداماتی را باید انجام دهند؟ (راهبردها)

رفتارشناسی معامله‌گران چه تأثیری در سطح شرکت دارد؟ (پیامدها)

گام دوم - کدگذاری متن و نظریه‌پردازی: فرایند کدگذاری شامل سه سطح است: کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی که در ادامه توضیح داده می‌شود:

کدگذاری باز: طی کدگذاری باز، داده‌ها به بخش مجزا خرد می‌شوند و برای به دست آوردن مشابهت‌ها و تفاوت‌هایشان بررسی می‌شوند. سپس این مفاهیم بر اساس مشابهت‌هایشان طبقه‌بندی می‌شوند که به این کار مقوله‌پردازی گفته می‌شود که مقوله، مفهومی است و از سایر

مفاهیم انتزاعی‌تر است و بنای نظریه از آن‌ها تشکیل می‌شود. به‌طور خلاصه، نتیجه کدگذاری باز مجموعه‌ای از مقوله‌های مفهومی ایجادشده از داده‌هاست. کدگذاری محوری: در کدگذاری محوری بین مقوله‌های اساسی که در کدگذاری باز گسترش یافته‌اند، در سطح ویژگی‌ها و ابعاد، ارتباطات درونی برقرار می‌شود. در پایان این مرحله، مقوله‌ها برحسب شرایط، به‌شرایط علی، شرایط مداخله‌گر، شرایط زمینه‌ای، راهبردها و پیامدها تقسیم می‌شوند. مقوله اصلی در این پژوهش رفتارشناسی معامله‌گران است. کدگذاری انتخابی و خلق نظریه: در این پژوهش مدل ایجادشده با استفاده از نمودار و روایت ارائه می‌شود. نمونه‌ها در نظریه‌پردازی زمینه بنیان، عموماً به‌صورت هدفمند و به روش گلوله برفی انتخاب می‌شوند. نمونه‌گیری گلوله برفی یا زنجیره‌ای، یعنی انتخاب شرکت‌کنندگانی که به نحوی با یکدیگر پیوند دارند و پژوهشگر را به دیگر افراد همان جامعه راهنمایی می‌کنند. به‌بیان دیگر، در مصاحبه، ابتدا تعدادی از اشخاص صاحب‌نظر و دارای تحصیلات و تجربه کافی مرتبط با موضوع پژوهش انتخاب شدند و در پایان مصاحبه از آن‌ها خواسته شد سایر افراد مطلع و صاحب‌نظر در خصوص موضوع پژوهش را معرفی کنند. بر اساس این، تعداد ۱۶ مصاحبه انجام شدند و نمونه‌گیری به اشباع نظری رسید و مصاحبه جدیدی صورت نگرفت. منظور از اشباع نظری، یعنی با انجام آخرین مصاحبه هیچ مفهوم و مقوله جدیدی شکل نگیرد و مصاحبه‌های انجام‌شده برای شروع تحلیل آماری کفایت می‌کند. میانگین مدت‌زمان مصاحبه برای طراحی الگوی منسجم رفتارشناسی معامله‌گران، حدوداً ۱۱ دقیقه است. برای سنجش روایی و پایایی پژوهش، قبل از شروع مصاحبه‌ها، پس از مصاحبه با ۴ نفر از خبرگان دانشگاه، حرفه و شرکت‌ها و اخذ نظرات آن‌ها، رهنمود مصاحبه تهیه شد و مصاحبه‌ها حول رهنمود مصاحبه صورت گرفت. با افزایش تعداد مصاحبه‌ها، رهنمود مصاحبه‌ها نیز گسترش یافت. روش‌شناسی و انتخاب این افراد بدین شکل است که یا در حوزه رفتارشناسی معامله‌گران دارای پژوهش یا کتاب چاپ‌شده بوده و یا به‌صورت علمی گزارش رفتارشناسی معامله‌گران را تهیه کرده‌اند. کل مصاحبه‌ها با اجازه مصاحبه‌شوندگان ضبط شدند و پژوهشگران هر مصاحبه را چندین بار بررسی کردند. به‌منظور اعتبار یافته‌ها، نتایج تحلیل و کدگذاری برخی از مصاحبه‌ها در اختیار ۴ نفر از مشارکت‌کنندگان در پژوهش و ۴ نفر خارج از مشارکت‌کنندگان قرار گرفت. خبرگان عموماً مدل استخراج‌شده را معتبر تلقی کردند. هدف این پژوهش، طراحی الگوی منسجم رفتارشناسی معامله‌گران است. با ۱۶ نفر از خبرگان حوزه مبانی نظری رفتارشناسی معامله‌گران، سرمایه‌گذاران، مدیران نهادهای نظارتی و قانون‌گذار در بازار سرمایه، خبرگان مالی و روانشناختی و اعضای هیئت‌علمی دانشگاه و سایر صاحب‌نظران مصاحبه عمیق صورت گرفت. در نگاره (۱) مشخصات کلی مصاحبه‌شوندگان گزارش شده است.

جدول (۱): اطلاعات جمعیت شناختی پاسخ‌دهندگان

معیار اصلی	جنسیت	رشته تحصیلی	مدرک تحصیلی	تجربه کاری	حوزه تخصص	تعداد	
معیار فرعی طبقه‌بندی	مرد	حسابداری و حسابداری	کارشناسی	کمتر از ۵ سال	متخصصان روانشناسی فعال در بازار سرمایه	۱	
						۱	
	زن	مدیریت و مالی	کارشناسی ارشد	۵ سال تا ۱۰ سال	متخصصان بازار سرمایه	۱	
						۱	
	زن	روانشناسی، رفتارشناسی، بازاریابی	کارشناسی	۱۰ تا ۱۵ سال	مدیران نهادهای نظارتی و سازمان بهابازار	۱	
						۱	
						۱	
	مرد	روانشناسی، رفتارشناسی، بازاریابی	کارشناسی	دکتری	بالاتر از ۱۵ سال	اعضای هیئت‌علمی دانشگاه	۱
							۱
							۱
	مرد	حسابداری و حسابداری	کارشناسی ارشد	کمتر از ۵ سال	متخصصان روانشناسی فعال در بازار سرمایه		۱
							۱
	زن	مدیریت و مالی	کارشناسی ارشد	۵ سال تا ۱۰ سال	متخصصان بازار سرمایه		۱
							۱
	زن	روانشناسی، رفتارشناسی، بازاریابی	کارشناسی	دکتری	بالاتر از ۱۵ سال	مدیران نهادهای نظارتی و سازمان بهابازار	۱
۱							
۱							
مرد	روانشناسی، رفتارشناسی، بازاریابی	کارشناسی	دکتری	بالاتر از ۱۵ سال	اعضای هیئت‌علمی دانشگاه	۱	
						۱	
						۱	

**کدگذاری باز:** نتیجه کدگذاری باز مجموعه‌ای از مقوله‌های مفهومی ایجادشده از داده‌ها است. در ادامه چگونگی کدگذاری باز با یکی از مصاحبه‌شوندگان تشریح می‌شود. پس از استخراج مفاهیم از مصاحبه‌ها، مفاهیم بر اساس شباهت و تفاوت دسته‌بندی می‌شوند و مقوله‌ها شکل می‌گیرند. در این پژوهش در مجموع تعداد ۴۸ مفهوم از مصاحبه‌ها استخراج شد که به ۴۱ مقوله اصلی تقلیل یافت. شرح کامل این مقوله‌ها در نگاره (۲) ارائه شده است.

**کدگذاری محوری:** اجزای تشکیل‌دهنده الگوی منسجم رفتارشناسی معامله‌گران عبارت است از: شرایط علی، شرایط مداخله‌گر، شرایط زمینه‌ای، راهبردها. در ادامه تمام اجزای الگوی منسجم رفتارشناسی معامله‌گران ذکر شده و تفاسیر مرتبط با هر مقوله در نگاره مرتبط خود بیان شده‌اند.

**شرایط علی:** شرایط علی مقوله‌هایی هستند که مقوله اصلی را به وجود می‌آورند و به وقوع و گسترش پدیده مدنظر کمک می‌کند؛ بیشتر با واژگانی نظیر وقتی که، درحالی که، از آنجاکه و ... به علت ختم می‌شوند (امیر آزاد و همکاران، ۱۳۹۷). طبق نظرات خبرگان، ۲۰ مفهوم اصلی شرایط علی رفتارشناسی معامله‌گران در نظر گرفته شده‌اند. در نگاره (۲) تفاسیر مرتبط با این مقوله گزارش شده‌اند.

جدول (۲): شرایط علی رفتارشناسی معامله‌گران

توضیحات	مقوله
<p>طبق نظر خبرگان، تئوری دورنما (چشم انداز) به عنوان موضوعی برای درک چگونگی چارچوب اثر ریسک در رفتارهای اقتصادی معرفی شده و زمینه روانشناسی ریسک را گسترش می‌دهد. سه حوزه اصلی این تئوری به شرح زیر بررسی می‌شود:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- نگرش‌های ریسکی</li> <li>- حسابداری ذهنی</li> <li>- اطمینان بیش از حد</li> </ul> <p>مبنای پیش فرض این تئوری بر این است که سرمایه‌گذاران یک نقطه مبنای فردی در مورد ریسک دارند و بیشتر اوقات آنها بر اساس نقطه مبنایی خود نسبت به ریسک حساسیت بیشتری نشان می‌دهند. نظریه دورنما به عنوان نظریه جایگزینی برای توصیف تصمیمات دارای ریسک، تلاشی است برای به یوغ کشیدن تخطی‌های مشاهده شده در دنیای واقعی از نظریه مطلوبیت نهایی، این نظریه فرآیند رفتار و تصمیم‌گیری را به دو فاز تفکیک می‌کند:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- فاز تصحیح: که در آن آنالیز اولیه مسئله انتخاب صورت می‌گیرد.</li> <li>- فاز ارزیابی: که در آن چشم‌اندازهای تصحیح شده ارزیابی می‌شوند و چشم‌انداز مطلوب انتخاب می‌شود.</li> </ul>	<p>اثر ریسک (نظریه دورنما)</p>
<p>طبق نظر خبرگان، رفتار مالی در دو سطح خرد و کلان تقسیم بندی می‌شود. مالی رفتاری خرد بر خلاف مدل‌های تصمیم‌گیری اقتصاد کلاسیک، تمایلات و سوگیری‌های سرمایه‌گذاران در سطح فردی را بررسی می‌کند. مالی رفتاری کلان خلاف قاعده‌های فرضیه بازار کارا را که مدل‌های رفتاری قادر به توضیح آن است، شناسایی و توصیف می‌کند و به بررسی رفتار افراد در تصمیمات اقتصادی می‌پردازد. از این رو، مالی رفتاری نه شاخه و یا مکملی برای مالی کلاسیک بلکه جایگزینی برای آن محسوب می‌شود و دانش مالی رفتاری مبتنی بر مفاهیم و مفروضات اساسی بنا شده است.</p>	<p>سطوح رفتار مالی</p>
<p>طبق نظر خبرگان، سرمایه‌گذاران در بازار کارا نمی‌توانند به سود غیرعادی و بالایی دست پیدا کنند و تنها راه آن خرید سهام با ریسک بالاتر است. به طور کلی نمی‌توان برای بازارها مطلقاً ویژگی کارا یا غیر کارا بیان نمود، بلکه می‌توان بازارها را بر اساس ترکیبی از این حالات تصور کرد که الزاماً تغییرات روزانه و اتفاقات با سرعت روی قیمت سهام تأثیر نگذارند. در واقعیت نمی‌توانیم صرفاً اطلاعات بازارهای مالی را عامل تعیین‌کننده قیمت سهام بدانیم بلکه اطلاع از</p>	<p>فرضیه بازار کارا</p>

<p>عوامل سیاسی و اجتماعی و همچنین نوع قضاوت سرمایه‌گذاران نسبت به اطلاعات نیز از جمله موارد تاثیر گذار است.</p>	
<p>طبق نظر خبرگان، افشای اطلاعات به علت کم واکنشی سرمایه‌گذاران و توالی حرکت قیمت‌ها رخ می‌دهد و در نهایت این اثر در یک نقطه باید خاتمه یابد. در عین حال به علت اینرسی این حرکت ادامه می‌یابد و بیش واکنشی اتفاق می‌افتد. به همین علت در کنار راهبرد توالی در کوتاه مدت، راهبرد معکوس در بلندمدت راهکاری برای فائق آمدن بر بازار است.</p>	<p>پدیده بیش/کم واکنشی</p>
<p>طبق نظر خبرگان، عامل دیگر موثر بر رفتار معامله‌گران اطمینان بیش از حد و اطمینان کمتر از حد افراطی نسبت به بازار بورس می‌باشد که می‌تواند اکثریت معامله‌گران را دچار اشتباه رفتاری و ذهنی کند.</p>	<p>پدیده اطمینان بیش/کمتر از حد</p>
<p>طبق نظر خبرگان، آربیتراژ به موقعیتی اطلاق می‌شود که برگزیدن یک استراتژی سرمایه‌گذاری، بازده‌های بالاتری را بدون قبول هیچ ریسکی تضمین می‌کند. طبق نظر خبرگان، آربیتراژ آنقدر قدرتمند نیست تا همه قیمت‌ها را به ارزش‌های بنیادی‌شان رهنمود سازد. چنین واقعیتی درها را به سوی قیمت‌گذاری نادرست اوراق بهادار می‌گشاید. از این رو، طرفداران مالی رفتاری بیان می‌کنند که ارزش‌گذاری نادرست توسط روانشناسی سرمایه‌گذار بوجود می‌آید و از طرفی دیگر افراد در صدد رصد مواقع، به طور کامل منطقی نیستند و عقلانی رفتار نمی‌کنند. چنین پدیده‌ای در نوع نگرش سرمایه‌گذاران به ریسک و شیوه‌ای که سرمایه‌گذار با استفاده از آن احتمالات را ارزیابی می‌کنند نشان داده می‌شود.</p>	<p>پدیده آربیتراژ</p>
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله‌گران تاثیر خبرهای خوب و بد بر بازار سرمایه می‌باشد. همیشه افراد سود جو در همه زمینه‌های اقتصادی سعی داشته‌اند تا با سوء استفاده از احساسات و هیجانات افراد دیگر به نفع خود بهره‌برداری کنند.</p>	<p>پدیده اخبار</p>
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله‌گران تعصب بی‌جا می‌باشد. تعصب زیاد و افراطی از عواملی بوده است که در برخی از موارد باعث شده که یه نفر یا حتی یک جامعه به انحطاط و نابودی برود و از مسیر اصلی خود خارج بشود. وقتی که ذهن و فکر انسان بر روی یک مورد خاص اسیر تعصب شود، دیگر نقاط ضعف و کاستی‌های آن مورد توجه او قرار نمی‌گیرد و همین امر باعث می‌شود که دچار تصمیم‌گیری اشتباه شود.</p>	<p>پدیده تعصب</p>
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله‌گران تفکر و دید مثبت می‌باشد. تفکر و دید مثبت همیشه در همه‌ی فعالیت‌ها برای انسان راه‌گشا و کاربردی بوده است. ذهن و فکر انسان اگر در شروع انجام کاری مثبت‌اندیش باشد</p>	<p>پدیده تفکر مثبت</p>

<p>باعث می شود که انگیزه کافی به شخص داده شود و همین انگیزه باعث می شود که شخص با برنامه ریزی دقیق تر به هدف نهایی خود دست یابد.</p>	
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله گران صبر در بازار های مالی است.</p>	<p>پدیده صبر</p>
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله گران رفتار گله ای می باشد. متأسفانه یک عادت غلطی که در اکثر رفتار سرمایه گذاران مشاهده می شود توده ای یا گله ای عمل کردن است. به این نحوه عملکرد، رفتار گله ای می گویند.</p>	<p>پدیده رفتار توده ای (گله ای)</p>
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل اثر گذار بر رفتار معامله گران و حجم معاملات تعدد معاملات می باشد. خرید و فروش پی در پی یکی دیگر از خطراتی است که ذهن معامله گر را می تواند تخریب کند. بعضی از معامله گران به این امر عادت کرده اند که باید هر روز معامله کنند چه با ضرر و چه با سود.</p>	<p>پدیده اورتردینگ</p>
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله گران پدیده هیجان که شامل استرس و پشیمانی می باشد. دو عاملی که می تواند به مرور زمان باعث خستگی فکری و ذهنی سرمایه گذار و دلزدگی از بازارهای مالی شود استرس و پشیمانی است.</p>	<p>پدیده هیجان</p>
<p>طبق نظر خبرگان، افراد با انجام مبادلات زیاد باعث کاهش بازدهی سرمایه گذاری های خود می شوند. به عبارت دیگر، اگر معاملات کمتری انجام می دادند، بازده بالاتری کسب می کردند. بخشی از این کاهش بازدهی را می توان به علت وجود هزینه معاملات دانست، ولی قسمتی از آن نیز به تصمیم گیری های ضعیف در انتخاب سهام مربوط می شود. برجسته ترین توضیح رفتاری که در مورد حجم مبادلات ارائه شده است، اعتماد بیش از حد است. به این ترتیب که افراد تصور می کنند اطلاعاتی که دارند آنقدر درست و دقیق است که بر اساس آن اقدام به معامله می کنند و این در حالی است که در عمل، اطلاعات آن ضعیف تر از آن است که این اقدام آنها را پشتیبانی کند.</p>	<p>حجم مبادلات</p>
<p>طبق نظر خبرگان، جای هیچ شکی نیست که جهت گیری رفتاری قادر نیست که بسیاری از فعالیت های بازار را تشریح کند. با این حال، بزرگترین عامل مالی رفتاری، کمبود اطلاعات است و از آنجا که بازارهای مالی با پیچیدگی های فراوانی روبرو هستند، هیچکس نمی تواند همه عوامل مرتبطی را که توصیف کننده این فعالیت ها باشند، شناسایی کند چه برسد به اینکه عواملی که یک پیش بینی صحیح را به دست می دهند کمی سازی نمایند. افزون بر این سرمایه گذاران مختلف اطلاعات متفاوتی دارند و در نتیجه عکس العمل متفاوتی به اطلاعات</p>	<p>کمبود اطلاعات</p>



<p>نشان می دهند.</p> <p>طبق نظر خبرگان، ویژگی های رفتاری که بر فرآیند تصمیم گیری و رفتار افراد موثرند، سوگیری های رفتاری نامیده می شوند. درک صحیح سوگیری های رفتاری، نحوه و میزان تاثیر آن بر عملکرد و رفتار سرمایه گذاران، می تواند بر تصمیماتی که سرمایه گذار در مورد فروش، نگهدای و یا ورود به موقعیت های جدید سرمایه گذاریدارند، تا حد زیادی تاثیرگذار باشد. شناخت این نوع سوگیری ها از آن جهت حائز اهمیت است که به درک بهتر عملکرد و رفتار سرمایه گذاران، بدون ایجاد تورش در ارزیابی، کمک می کند و در نتیجه سرمایه گذاران می توانند آنچه را عمل می کنند به روشنی و بدون جهت گیری های رفتاری مشاهده کنند و در صورت لزوم استراتژی های معاملاتی خود را مورد بازبینی و اصلاح قرار دهند.</p> <p>چهار تیپ رفتاری برای سرمایه گذاران بصورت زیر معرفی شده است:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- سرمایه گذار تغییر گریز</li> <li>- سرمایه گذار دنباله رو</li> <li>- سرمایه گذار مستقل</li> <li>- سرمایه گذار انباشته گر</li> </ul>	<p>سوگیری های رفتاری</p>
<p>طبق نظر خبرگان، طرفداران مالی رفتاری اعتقاد راسخی دارند که آگاهی از تمایلات روانشناختی در عرصه تصمیمات مالی، کاملا ضروری و نیازمند توسعه جدی دامنه مطالعاتی است و برای کسانی که نقش روانشناسی در دانش مالی را به عنوان عاملی اثرگذار بر شرکت ها و اتخاذ تصمیمات مالی بدیهی می دانند، قبول وجود تردید در مورد اعتبار مالی رفتاری دشوار است. توجه اصلی این رویکرد، به موضوعاتی نظیر ادراک، حل مسئله از طریق شهود، تصمیم گیری و فهم است. این تورش ها شامل:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- ناهماهنگی شناختی</li> <li>- سوگیری گذشته نگر</li> <li>- سوگیری باورگرایی</li> <li>- سوگیری نماگری</li> <li>- سوگیری ابهام گریزی</li> <li>- سوگیری توان پنداری</li> <li>- سوگیری خوداسنادی</li> <li>- سوگیری دسترسی به اطلاعات</li> <li>- سوگیری دسترس پذیری</li> </ul>	<p>سوگیری های شناختی</p>

<ul style="list-style-type: none"> <li>- سوگیری قابلیت یادآوری</li> <li>- سوگیری همانند گرایی</li> <li>- سوگیری چارچوب گذاری</li> <li>- سوگیری توهم کنترل</li> <li>- سوگیری رفتارهای مکاشفه ای</li> </ul>	
<p>طبق نظر خبرگان، به طور کلی شاخص بورس نمایانگر وضعیت کلی بازار در یک مقطع مشخص می باشد. زمانی که شاخص به شدت ریزشی و منفی است و هر روز عدد های بالای منفی و قرمز را در مقابل دیدگان فعالین بازار قرار می دهد خود به خود این دستور را به ذهن افراد صادر می کند که سرمایه شما در حال از بین رفتن است و بیشتر از این هم جای افت قیمت ها وجود دارد پس معامله گران، مخصوصا افراد کم تجربه از یک جایی به بعد دست به معاملات هیجانی و فروختن سهام خود با ضرر های زیاد می زنند که این خود به بیشتر منفی شدن کلیت بازار و خروج نقدینگی از آن شدت بیشتری می بخشد. اما در زمانی که شاخص کل مثبت و رو به بالا است درست بر عکس مطالب بالا اتفاق می افتد یعنی اکثر فعالین بازار نه تنها سهام قبلی خود را نگهداری می کنند و نمی فروشند بلکه نقدینگی جدید جهت خرید نیز اضافه می کنند که این خود باعث مثبت شدن و افزایش قیمت ها در آن مدت زمان می باشند.</p>	شاخص بورس
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله گران، تدوین استراتژی معامله گری است. در تاریخ بشریت افرادی که به جایگاه بالایی رسیده اند افرادی بوده اند که برای رسیدن به اهداف خود برنامه و استراتژی منظم داشته اند. ذهن و فکر انسان زمانی که دچار سردرگمی می شود بیشتر بر اساس هیجانات و احساسات رفتار می کند اما زمانی که از قبل برنامه ریزی شده باشد و مسیری را برای آن مشخص شده باشد، منطقی عمل کرده و خروجی عملکرد آن همان چیزی می شود که انسان انتظار دارد. بازارهای مالی و بورس ایران نیز از این قاعده مستثنی نیست و اتفاقا اهمیت این موضوع در این بازارها دوچندان است. معامله گری که قبل از خرید یک سهم و درگیر کردن سرمایه خود، آن را مورد تحلیل و بررسی همه جانبه قرار داده و مسیر را تا رسیدن به اهداف قیمتی، برای خود ترسیم کرده است هیچ وقت اسیر هیجانات و استرس نمی شود و در هر شرایطی از بازار، برای خود راهکاری دارد که بر اساس آن عمل می کند.</p>	استراتژی معامله گری
<p>طبق نظر خبرگان، یکی از عوامل موثر بر رفتار معامله گران ترس و طمع می باشد. موردی که عاملی است که ذهن و فکر انسان در اکثر مواقع به طور ناخود آگاه مغلوب آن بوده است.</p>	ترس و طمع

**شرایط مداخله‌گر:** شرایط مداخله‌گر، شرایط ساختاری‌اند که به پدیده‌ها تعلق دارند و بر راهبردهای کنش و واکنش اثر می‌گذارند. آن‌ها راهبردها را در درون زمینه خاصی سهولت می‌بخشند یا آن‌ها را محدود و مقید می‌کند.

جدول (۴): شرایط مداخله‌گر رفتارشناسی معامله‌گران

مقوله	توضیحات
تجزیه سهم	طبق نظر خبرگان، مطلقاً تجزیه سهام یک شرکت نباید اثری بر ارزش شرکت بگذارد. لیکن شواهد و مطالعات متعدد حاکی از آن است که تجزیه سهام یک شرکت موجب افزایش قیمت سهام هم قبل و هم بعد از انتشار اعلامیه تجزیه سهم می‌گردد.
بازده و سود نقدی	طبق نظر خبرگان، سهام با بازده نقدی و یا سود نقدی بالا دارای عملکرد بالاتر و مناسب‌تر از میانگین بازار بوده و این اثر در شرکت‌های کوچک به دلیل اینکه این شرکت‌ها سود نقدی بالاتری جهت جبران ریسک اندازه خود پرداخت می‌نمایند بیشتر به چشم می‌خورد و در نهایت آن شرکت‌ها عموماً عملکرد بهتری نسبت به شرکت‌های بزرگ‌تر از خود نشان دهند.
معاملات محرمانه	طبق نظر خبرگان، افرادی که دارای اطلاعات محرمانه هستند، اغلب با توجه به این اثر، بازده‌های بالاتری کسب نموده و می‌توانند حتی تغییرات قیمت سهام را نیز پیش‌بینی نمایند.
تاخیر درافشاء سودآوری	طبق نظر خبرگان، شرکت‌هایی که گزارش سودهای خود را نسبت به سایر شرکت‌ها با تاخیر ارائه می‌دهند، در دوره‌های زمانی قبل از ارائه گزارش با بازده‌های منفی مواجه می‌شوند. هر چند از نظر سودآوری تغییرات عمده‌ای در شرکت صورت نپذیرفته است.
واکنش بیش / کمتر از حد بازار	طبق نظر خبرگان، در بازار سهام واکنش بیش از حد سهامداران به اخبار جدید از جمله اعلام سودهای آتی بسیار به چشم می‌خورد و معمولاً قیمت سهام پس از تجربه یک افزایش یا کاهش شدید، در جهت عکس حرکت می‌کند که این پدیده را اثر معکوس گویند. از طرفی دیگر، حالتی که در آن بازار و تحلیلگران عکس‌العمل کمتری نسبت به انتشار اعلامیه و اخبار مختلف در خود نشان می‌دهند که این پدیده اثر مستقیم نامیده می‌شود.
چرخش سیاسی	طبق نظر خبرگان، معمولاً در سال نخست و سال پایانی دوره اجرائی یک دولت بازارهای مالی بازده‌های غیرعادی بالاتری به سایر سال‌های تجربه می‌کنند. بر این اساس، سرمایه‌گذاران با اتخاذ تصمیم به موقع زمان خرید و فروش خود را با این زمان تنظیم می‌کنند.
چرخش انتخاباتی	طبق نظر خبرگان، انتخابات به عنوان مهم‌ترین رویداد سیاسی یک کشور است

<p>که تحت عنوان سیکل های تجاری سیاسی است. از این رو بازارهای مالی به خصوص بازار سرمایه در ایران با مسائل سیاسی ارتباطی مستقیم دارد و بازار سرمایه کشور نیز به عنوان حرارت سنج اقتصاد کشور می تواند نمونه بسیار خوبی برای بررسی تاثیر تحولات سیاسی بر اقتصاد باشد.</p>	
<p>طبق نظر خبرگان، مدت ها است که روانشناسان به تاثیر شرایط آب و هوایی بر روحیه، خلق و خوی و حالات افراد پی برده اند. بطور کلی تغییر خلق و خوی سرمایه گذاران ممکن است به دما و تغییر شرایط آب و هوایی مربوط باشد و شرایط گوناگون وضع آب و هوا بر روحیه افراد اثر مستقیمی می گذارد.</p>	<p>چرخش آب و هوایی</p>

**شرایط زمینه‌ای:** شرایط زمینه‌ای، مجموعه خاصی از شرایط است که در یک زمان و مکان خاص جمع می‌شوند تا مجموعه اوضاع، احوال یا مسائلی را به وجود آورند که اشخاص با عمل خود به آن‌ها پاسخ می‌دهند (امیر آزاد و همکاران، ۱۳۹۷). بر اساس مصاحبه‌های انجام شده، رفتارشناسی معامله گران از مقوله‌های زیر به عنوان شرایط زمینه‌ای تأثیر می‌گیرد. این شرایط در نگاره (۵) توضیح داده شده‌اند.

جدول (۵): شرایط زمینه ای رفتارشناسی معامله گران

توضیحات	مقوله
<p>طبق نظریه های مالی رفتاری، سرمایه گذاران تناقض ها را به معرض نمایش می گذارند و اغلب نگرش های متضادی درباره ریسک مالی دارند. از این رو طبق نظر خبرگان شناخت نگرش های مربوط به ریسک توسط معامله گران شرایط زمینه ای رفتارشناسی آن ها را فراهم می آورد.</p>	<p>نگرش های ریسک</p>
<p>طبق نظر خبرگان، اکثر سرمایه گذارانی که در چند سال اخیر معاملاتی را انجام داده اند، آن سهم مورد معامله از طریق اطلاعات رد و بدل شده و ارتباطات موجود بین سرمایه گذاران را می توان شناسایی نمود.</p>	<p>تعاملات اجتماعی</p>
<p>طبق نظر خبرگان چرخه های بیوریتمی معامله گران شرایط زمینه ای رفتارشناسی را فراهم می آورد. هدف از ترسیم چرخه های بیوریتم تعیین و محاسبه چرخه های ریتمی افراد، تعیین تاثیر ریتم ها بر حالت فردی، محاسبه روزهای بهینه و بحرانی، اجرای بهینه فعالیتها، عدم اجرای برخی فعالیت هادر اوقات بحرانی و پیش بینی زمانهای ضعف و قدرت است.</p>	<p>چرخه های بیوریتمی</p>
<p>طبق نظر خبرگان فرهنگ عمومی شهروندان به عنوان مجموعه ای منسجم از باورها و ارزش های مشترک، بر رفتار و اندیشه افراد اثر می گذارد و می توان نقطه شروعی برای حرکت و پویایی و یا مانعی در راه پیشرفت به شمار آید. فرهنگ عمومی افراد از اساسی ترین زمینه های تغییر و تحول است و نظر به</p>	<p>فرهنگ عمومی کشور</p>

اینکه برنامه‌های جدید تحول بیشتر به تحول بنیادی و اتخاذ تصمیمات بهینه نگاه می‌کند.

**راهبردها:** راهبردها مبتنی بر کنش‌ها و واکنش‌هایی برای کنترل، اداره و برخورد با پدیده مدنظرند. راهبردها مقصود دارند، دارای دلیل‌اند و هدفمند صورت می‌گیرند. خبرگان و مصاحبه‌شوندگان معتقد بودند مقوله‌های زیر راهبردهای مرتبط رفتارشناسی معامله‌گران در نظر گرفته می‌شوند. این مفاهیم و مقوله‌ها در نگاره (۶) توضیح داده شوند.

جدول (۶): راهبردهای رفتارشناسی معامله‌گران

مقوله	توضیحات
آموزش مقوله تحلیل بنیادی	طبق نظر خبرگان، آموزش و تسلط معامله‌گران به تحلیل بنیادی یکی از راهبردهای رفتارشناسی معامله‌گران در بازارهای مالی از جمله بازار بورس ایران می‌باشد.
آموزش مقوله تحلیل تکنیکال	طبق نظر خبرگان، آموزش و تسلط معامله‌گران به تحلیل تکنیکال یکی از راهبردهای رفتارشناسی معامله‌گران در بازارهای مالی از جمله بازار بورس ایران می‌باشد.
شناخت رفتاری کلیت بازار	طبق نظر خبرگان، شناخت رفتاری چارچوب بازار توسط معامله‌گران یکی از راهبردهای رفتارشناسی معامله‌گران در بازارهای مالی از جمله بازار بورس ایران می‌باشد. این عامل تا حدی از بروز خطای رفتاری معامله‌گران در زمان معامله جلوگیری می‌نماید. زیرا جامعه بورسی، متشکل از همین افراد و معامله‌گران است و رفتار و عملکرد آنها باعث جهت‌گیری رفتار کلیت بازار سرمایه بوده و با تصحیح رفتارهای هیجانی و کنترل آن می‌توان به اصلاح و عمق بخشیدن به کلیت بازار سرمایه امید داشت.
شناخت روانشناسی کلیت بازار	طبق نظر خبرگان، شناخت روانشناسی چارچوب بازار توسط معامله‌گران یکی از راهبردهای رفتارشناسی معامله‌گران در بازارهای مالی از جمله بازار بورس ایران می‌باشد. این عامل تا حدی از بروز خطای روانشناختی معامله‌گران در زمان معامله جلوگیری می‌نماید.
تجربه فردی	طبق نظر خبرگان، وجود تجربه فردی معامله‌گران یکی از راهبردهای رفتارشناسی معامله‌گران در بازارهای مالی از جمله بازار بورس ایران می‌باشد. این عامل تا حدی از بروز خطای فردی معامله‌گران در زمان معامله جلوگیری می‌نماید.

**پیامدها:** پیامدها نتایج هستند که بر اثر راهبردها و شکل‌گیری مقوله اصلی ایجاد می‌شوند. پیامدها و نتایج حاصل کنش‌ها و واکنش‌ها هستند. در نظر خبرگان، مقوله‌های نگاره (۷) پیامدهای مرتبط با رفتارشناسی معامله‌گران هستند.

جدول (۷): پیامدهای رفتارشناسی معامله‌گران

مقوله	توضیحات
افزایش اعتماد اجتماعی	طبق نظر خبرگان، اعتماد یکی از عناصر کلیدی در توسعه‌ی عناصر اجتماعی است. همچنین اعتماد اجتماعی (اعتماد عمومی) برای شرکت‌ها، به‌مثابه سرمایه‌ی اجتماعی است. اتخاذ تصمیمات بهینه، تا حد زیادی وابسته به میزان برخورداری شرکت از این سرمایه است.
رشد و توسعه بازار سرمایه	شرکت‌ها به‌طور مستمر برای بقا و رشد خود با چالش مواجه‌اند و ورود موفق به بازار و رقابت را با عدم اطمینان بالایی همراه می‌کند و محدودیت‌های مختلفی به وجود می‌آورد. از این‌رو تعداد زیادی از شرکت‌ها مخصوصاً شرکت‌های جدید پس از ورود، بازار را زود ترک می‌کنند، بنابراین در بعضی از صنایع یا مناطق تنها تعداد کمی از تازه‌واردها بقا می‌یابند، لذا تا زمانی که تصمیمات بهینه دربارہ‌ی فرایندهای رشد شرکت‌های جدید بهبود نیابد موفقیت و شکست شرکت‌ها نیز مسئله‌ی مبهمی خواهد بود. بنگاه‌های صنعتی با ایجاد تولید در کشور، می‌توانند به متناسب شدن عرضه و تقاضای کل کمک کنند، ولی توجه به این نکته ضروری است که ایجاد شرکت‌های صنعتی به‌تنهایی کافی نیست، بلکه حفظ آن‌ها بر اساس اتخاذ تصمیمات اساسی و شناخت عواملی که باعث توقف آن‌ها می‌شود نیز مهم است.
رشد و توسعه مالی	توسعه مالی به نظام‌های مالی کارا اطلاق می‌شود. نظام‌های مالی با کارکردهای کسب اطلاعات در مورد فرصت‌های سرمایه‌گذاری، نظارت بر سرمایه‌گذاری‌های انجام‌شده، توزیع ریسک، تجمیع پس‌انداز و همچنین، تسهیل مبادله کالاها و خدمات باعث کاهش هزینه‌های معاملاتی و بهبود تخصیص منابع و درنهایت رشد اقتصادی می‌شوند. این امر با اتخاذ تصمیمات حسابداری مالی و حسابداری مدیریت محقق می‌یابد.

الگوی رفتارشناسی معامله‌گران در شکل (۱) طراحی شده است:

مقاله اصلی: «رفتارشناسی معامله‌گران»



شکل (۱): الگوی تجویزی رفتارشناسی معامله‌گران

## نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش طراحی الگوی رفتارشناسی معامله‌گران (شرایط علی، مداخله‌گر و زمینه‌ای؛ راهبردها و پیامدها) است. در پژوهش‌های اخیر انجام شده از جمله رسول و همکاران (۲۰۲۱) و واندر و باریوس (۲۰۲۰) ارتباط بین سواد مالی و سوگیری‌های رفتاری سرمایه‌گذاران محرز شده است. همچنین نتایج پژوهش‌ها نشان داده است که سلامت جسمی و روانی در احساسات اقتصادی سرمایه‌گذاران تاثیر دارد و این امر اثر مستقیمی بر انجام معامله می‌گذارد. نتایج حاصل از پژوهش پیشه‌رو نشان دادن مهم‌ترین شرایط علی که موجب شناخت رفتاری معامله‌گران می‌شوند، به ترتیب عبارت است از: اثر ریسک (نظریه دورنما)، سطوح رفتار مالی، فرضیه بازار کارا، پدیده بیش/کم واکنشی، پدیده اطمینان بیش/کمتر از حد، پدیده آریتراز، پدیده اخبار، پدیده تعصب، پدیده تفکر مثبت، پدیده صبر، پدیده رفتار توده‌ای (گله‌ای)، پدیده اورتردینگ، پدیده هیجان، حجم مبادلات، کمبود اطلاعات، سوگیری‌های رفتاری، سوگیری‌های شناختی، شاخص بورس، استراتژی معامله‌گری و ترس و طمع. همچنین طبق نظر خبرگان، تجزیه سهم، بازده و سود نقدی، معاملات محرمانه، تاخیر درافشاء سودآوری، واکنش بیش/کمتر از حد بازار، چرخش سیاسی، چرخش انتخاباتی و چرخش آب و هوایی نیز عوامل مداخله‌ای برای رفتارشناسی مالی در نظر گرفته می‌شوند. علاوه بر این شرایط ذکر شده، طبق نظر مصاحبه‌شوندگان، شرایطی نیز به‌عنوان شرایط زمینه‌ای برای رفتارشناسی معامله‌گران بیان کرده‌اند؛ این شرایط عبارت است از نگرش‌های ریسک، تعاملات اجتماعی، چرخه‌های بیوریتمی و فرهنگ عمومی. یافته‌های این پژوهش نشان دادند برای رفتارشناسی معامله‌گران، راهبردهایی مانند آموزش مقوله تحلیل بنیادی، آموزش مقوله تحلیل تکنیکال، شناخت رفتاری کلیت بازار، شناخت روانشناسی کلیت بازار و تجربه فردی برای رفتارشناسی معامله‌گران اتخاذ می‌شود. درنهایت الگوی منسجم نشان داد رفتارشناسی معامله‌گران پیامدهایی از قبیل افزایش اعتماد اجتماعی، رشد و توسعه بازار سرمایه و رشد و توسعه مالی را در پی دارد.

پیشنهاد کلی درباره یافته‌های پژوهش این است که معامله‌گران طبق نظر خبرگان در قالب الگوی منسجم رفتارشناسی معامله‌گران باید شرایط علی، زمینه‌ای، مداخله‌گر، راهبردها و پیامدهای شناسایی شده را در دستور خود قرار دهند تا منجر به ایجاد یک پرتفوی بهینه و اتخاذ رفتار منطقی در تصمیم‌گیری‌های سرمایه‌گذاری در بازارهای مالی کشور بخصوص در بازار سرمایه گردد. با انجام هر پژوهش، راه به‌سوی مسیری جدیدی باز می‌شود و ادامه راه، مستلزم انجام پژوهش‌های دیگری است؛ بنابراین، در پژوهش‌های آتی پیشنهاد می‌شود نقش نوروساینس در رفتارشناسی معامله‌گران در شرایط و صنایع متفاوت مبتنی بر تئوری‌های علوم مغذشناسی و علوم تجربی انجام گردد.



## فهرست منابع

۱. ابراهیمی و همکاران (۱۳۹۸)، به بررسی تاثیر ویژگی های شخصیتی سرمایه گذاران بر عملکرد سرمایه گذاری با نقش میانجی سوگیری های مکاشفه ای پرداخته و به این نتیجه دست یافتند که بین ویژگی های شخصیتی و سوگیری های مکاشفه ای رابطه مثبتی وجود دارد.
۲. ابراهیمی. عباس لیفشاکرد. پاکیزه. کامران و رئیسی فر. کامیار، (۱۳۹۸)، بررسی تاثیر ویژگی‌های شخصیتی سرمایه گذاران بر عملکرد سرمایه گذاری با نقش میانجی سوگیری‌های مکاشفه ای، سال دوازدهم، شماره ۴۲، ۱۰۷-۱۲۸.
۳. ابوالمعالی. خدیجه، (۱۳۹۱)، پژوهش کیفی: از نظریه تا عمل، تهران، انتشارات علم.
۴. امیر آزاد. میرحافظ، برادران حسن زاده. رسول، محمدی. احمد و تقی زاده. هوشنگ، (۱۳۹۷)، مدل جامع عوامل موثر بر کیفیت گزارشگری مالی در ایران به روش نظریه پردازی زمینه بنیان، پژوهش های حسابداری مالی، دوره ۱۰، شماره ۴، ۲۱۰-۴۲.
۵. پناهی. علی و حبیبی راد. امین، (۲۰۲۰)، بررسی تطبیقی رابطه بین شلخص بورس و حجم جستجو به منظور شناسایی الگوی رفتاری معامله گران بازار بورس، پژوهش های راهبردی بودجه و مالی، سال ۲، شماره ۱، ۱۴۱-۱۶۹.
۶. دادار. ام البنین و جعفری. سیده محبوبه، (۱۳۹۹)، بررسی تاثیر رفتار احساسی سرمایه گذاران و سهام شناور آزاد بر بازدهی در بورس اوراق بهادار تهران با استفاده از ردوش گستاورهای تعمیم یافته، دانش سرمایه گذاری، سال نهم، شماره ۳۴، ۳۱۷-۳۳۱.
۷. عاطفی فر. علیرضا و سلیمانی بشلی. علی، (۱۳۹۸)، رفتارشناسی مالی، انتشارات آیلاز.
8. Anderson, A., Henker, J., and Owen, S. (2005). Limit Order Trading Behavior and Individual Investor Performance. *The Journal of Behavioral Finance*, 6 (2), 71-89.
9. Aziz.B & Abdolah khan. M, (2016), Behavioral factors influencing individual investor's investment decision and performance, Evidence from Pakistan Stock Exchange, *International Journal of Research in Finance and Marketing (IJRFM)*, Vol6, 74-86.
10. DeZoort. F and Steven E. Salterio (2001) The Effects of Corporate Governance Experience and Financial-Reporting and Audit Knowledge on Audit Committee Members' Judgments. *AUDITING: A Journal of Practice & Theory*: September 2001, Vol. 20, No. 2, pp. 31-47.
11. Doojin, R. Kim, H & Yang, H (2017). "Investor sentiment, trading behavior and stock Returns". *Journal of Economics Letters*. Volume 24,

2017 - Issue 12

12. Gopalan, Radhakrishnan. Kadan, Ohad & Pevzner, Mikhail (2009). Asset Liquidity and Stock Liquidity. [www.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1362073](http://www.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1362073).
13. Kafayat, A. (2014). "Interrelationship of biases: effect investment decisions ultimately." *Theoretical and Applied Economics* 18(6 (595)): 85-110.
14. Ngoc, L. T. B. (2013). "Behavior Pattern of Individual Investors in Stock Market." *International Journal of Business and Management* 9(1): p1.
15. Oh, N. Y., et al. (2008). "Investors' trading behavior and performance: online versus non online equity trading in Korea." *Pacific-Basin Finance Journal* 16(1): 26-43.
16. Pompian, M. (2006). *Behavioral finance and wealth management: How to build optimal portfolios that account for investor biases*. John Wiley and Sons, Inc.
17. Rae R., Falah Pour S. (2004). *Behavioral Finance: A Different Approach of Behavioral Finance Area*. Financial Researches Press. 18: 78-106.
18. Rae, R., & Talangi, A. (2004). *Advanced Investment management*. Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).
19. Rasool. N , Ullah. S, (2021), Financial literacy and behavioural biases of individual investors: empirical evidence of Pakistan stock exchange, *Journal of Economics, Finance and Administrative Science*, Vol. 25 No. 50, pp. 261-278.
20. Rizzi, J.V. (2008). Behavioral basis of the financial crisis. *Journal of Applied Finance*. 18 ( 2): 84-96.
21. vander Wielen, W., & Barrios, S. (2020). Economic sentiment during the COVID pandemic: Evidence from search behaviour in the EU. *Journal of Economics and Business*, 105970.
22. Waweru, N., M., Munyoki, E., and Uliana, E. (2008). The effects of behavioral factors in investment decision-making: a survey of institutional investors operating at the Nairobi Stock Exchange. *International Journal*.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۰ - ۱۳۹

## بررسی تحلیلی نظریه خشونت در اندیشه سیاسی کارل اشمیت

صمد ظهیری<sup>۱</sup>ستار زنگنه تبار<sup>۲</sup>رضا نصیری حامد<sup>۳</sup>

### چکیده

خشونت یکی از مهم‌ترین وجوه تاریخ زندگی سیاسی بشر است که به صورت درد و رنج جسمی و روحی در آدمی ظهور می‌یابد. اندیشمندان و نظریه‌پردازان سیاسی تلاش کرده‌اند پدیده خشونت را در درون نظریه سیاسی‌شان توضیح دهند. کارل اشمیت یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی و حقوقی در قرن بیستم است که به توضیح و ایضاح مفهوم خشونت پرداخته است. اشمیت، حیات بشر را به قلمروهای متنوع و نسبتاً مستقلی از اندیشه و عمل از جمله اخلاق، زیبایی‌شناسی، اقتصاد و... تقسیم می‌کند که قلمرو سیاست و امر سیاسی یکی از این قلمروها، با معیار تمایز دوست-دشمن است. امر سیاسی پیش‌فرض دولت، و دولت مظهر سرشت سیاست است. سیاست نیز تصمیم‌گیری فرد حاکم در وضعیت استثنایی است. حاکم هم کسی است که در شرایط استثنایی تصمیم می‌گیرد. دولت یا همان فرد حاکم، انحصار تام به‌کارگیری خشونت را در دست دارد. حاکم که از بیرون و ورای نظام قانونی، برای آن تصمیم‌گیری و تعیین تکلیف می‌کند، این اقدام اجبارآمیز او اعمال خشونت است که به اصطلاح خشونت حاکمانه نامیده می‌شود. این مقاله تلاش می‌کند نظریه خشونت را در اندیشه سیاسی کارل اشمیت توضیح دهد.

### واژگان کلیدی

امر سیاسی، حاکم، دولت، دوست-دشمن، خشونت.

۱. استادیار علوم سیاسی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: samadzahiri@pnu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، تبریز، ایران.

Email: saza44419@yahoo.com

۳. استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲

## طرح مسأله

آدمی در زندگی اجتماعی خود تجارب زیادی را به مثابه «خشونت» از سر می‌گذرانند. در خصوص خشونت ناشی از ضرب و جرح‌هایی که تمامی جسم انسان را آماج خود قرار می‌دهد، از ناسزاگویی و آزار زبانی گرفته تا قتل عمد، جنگ‌ها، اقدامات مسلحانه، تبعیض، بی‌عدالتی، شکنجه، تعرض به جان و مال و حریم انسان‌ها، و نیز سوانح طبیعی از جمله زلزله، سیل، طوفان، آتشفشان، و یا شدیدترین اشکال خشونت در قرن بیستم یعنی جنگ جهانی دوم و اقدامات خشونت‌بار نازی‌ها که در آن میلیون‌ها انسان به خاک و خون کشیده شد، و یا هزاران نوع تجاوزی که در زندگی روزمره و در محیط کار علیه انسان‌ها صورت می‌گیرد و مورد مطالعات جرم‌شناختی قرار می‌گیرد، چگونه می‌اندیشیم؟ آیا می‌توان واژه خشونت را چنان به مثابه مفهومی تدارک دید که همه این تجارب را بتواند پوشش دهد؟

در وهله اول، نخستین و بنیادی‌ترین شکل تجربه خشونت برای آدمی، تجسم «خشونت بدنی» است. اما با کمی تأمل می‌توان دریافت که معیار جسمانی برای تعیین شمولیت مفهوم خشونت، دقیق نیست. می‌توان نشان داد که برخی از آسیب‌های بدنی مثل تیغ جراحی پزشک برای معالجه بیمار یا دریافت ضربه مشت حریف در مسابقات بوکس، در واقع اعمال خشونت نیست. از طرف دیگر، درد و رنج بدنی همیشه از محل اولیه‌اش فراتر می‌رود و به صورت رنج روحی در می‌آید. خشونت جسمی (بدنی) و خشونت روانی (روحی) قلمروی جدا از هم ندارند، و بنابراین، مفاهیم متمایز جداگانه‌ای هم برای نامیدن و اشاره به آنها وجود ندارد. برای درک ویژگی عام تجربه خشونت جسمی و روحی که افراد متحمل می‌شوند یا به یکدیگر تحمیل می‌کنند و نیز خشونت طبیعت علیه آنها، بحث را باید نه از واقعیت تجربه مشترک خشونت، بلکه باید از طرح پرسش درباره مفهوم خشونت آغاز کرد.

واژه خشونت (Violence) از ریشه لاتینی «Violenta» به معنای خشونت، خشن‌بودن، وحشی و زورگو، و «Violare» به معنای رفتار خشونت‌آمیز، بی‌احترامی‌کردن و تجاوزکردن است. این ریشه لاتینی واژه خشونت، با واژه لاتینی «Vis» به معنای زور، قدرت، توانایی، خشونت، به کار بردن قدرت جسمانی، ذات یا ویژگی ذاتی هر چیز، نیروی عملی، امکان یک جسم برای به کار بردن نیروی خود، ارزش و قدرت حیاتی آن، و نیز با واژه یونانی «Bio» به معنای نیروی حیاتی، قدرت، قدرت جسمی، خشونت و آنچه اجبار و خشونت کند، پیوند دارد. بنابراین، به طور کلی، واژه «خشونت (Violence)» با واژه «نیرو (Force)»، یا به عبارت دقیق‌تر، با نیروی طبیعی، ناب و نیروی حیاتی برآمده از اجسام قرابت دارد. خشونت، نیرویی عملی یا نیرو به هنگام عمل کردن است. در واقع، نیرویی وجود ندارد مگر آنکه در عمل یا حرکتی

متجلی شود و هرگاه با اجبار در آمیزد خشونت است (فراپا، ۱۳۹۱: ۶-۴).

ضرورت بیان و پردازش چنین مسأله‌ای را باید در چند فاکتور اساسی جستجو نمود: اول اینکه خشونت و طرز تلقی از آن پیوند ناگسستنی با سیاست دارد؛ دوم اینکه تلقی اشمیت از جهان بدون جنگ به مثابه جهان بدون سیاست رویکردی نوین تلقی خواهد شد؛ و سوم اینکه انگیزه‌های مشترک وی با هابز در باب ذات بشر کاملاً روشن است اما آنچه او را برجسته می‌سازد تلقی از «کنش جنگ» است. در همین راستا پژوهش حاضر به دنبال تنویر ذهنیت کارل شمیت از خشونت است تا بتواند ضمن روشن‌سازی این نظریه به بسط آن در چارچوب‌های تئوریک سیاست یاری رساند.

### پیشینه تحقیق

کارل اشمیت یکی از متنقدترین و در عین حال، بحث‌برانگیزترین متفکران سیاسی و حقوقی آلمان در قرن بیستم است. او به عنوان اندیشمند سیاسی و حقوقدان برجسته دوران جمهوری وایمار، از یک طرف، خوشنام است و حتی منتقدانش هوشمندی او را می‌ستایند و به سبب یک رشته آثار نظری-سیاسی درخشانی که در دوران وایمار به رشته تحریر در آورد او را از روشنفکران برجسته دوران می‌دانند. از طرف دیگر، او بدنام است چون با به قدرت رسیدن هیتلر، به نازی‌ها پیوست و حقوقدان رسمی حزب ناسیونال سوسیالیست شد.

اشمیت نه تنها در دنیای فارسی‌زبان، بلکه در دنیای انگلیسی‌زبان نیز چندان شناخته شده نیست. غیر از آثاری انگشت‌شمار، نه تنها آثار مهمی در خصوص او به رشته تحریر در نیامده است، بلکه آثار خود او نیز تا همین اواخر به زبان انگلیسی ترجمه نشده بود و، این، به دلیل غلبه بدنامی او بر خوشنامی اوست. با این حال، همان‌طور که توماس مک‌کارتی می‌گوید دلایل مهمی برای حداقل ترجمه آثار اشمیت به زبان انگلیسی و نیز به زبان فارسی وجود دارد. اول، تحلیل‌های نافذ اشمیت از مسائل بنیادین نظریه سیاسی مثل ماهیت حاکمیت، مشروعیت دولت و ... او را به عنوان یکی از متفکران سیاسی اصیل و توانمند قرن بیستم شناسانده است. دوم، بحث اشمیت بر سر رهبری سیاسی در دموکراسی‌های توده‌ای و درک خطاناپذیرش از مشکلات بنیادین سیاست مدرن و نقد نظام‌مند و تند او از ایده‌ها و نهادهای دموکراسی لیبرال، او را به عنوان یکی از پراهمیت‌ترین چهره‌های نظریه سیاست مدرن در آورده است. سوم، دنیای کنونی، شباهت‌های بسیاری با دنیای سیاسی اشمیتی دارد که در آن، علاوه از مخاطرات جهانی اقتصادی، زیست‌محیطی، نظامی و ...، گرایشی هم وجود دارد برای الهیاتی کردن منازعات سیاسی جهت تبدیل رقبای داخلی و بین‌المللی به دشمنانی که نماینده شر هستند. علاوه بر این، کارل اشمیت بنیان‌گذار جریان‌های مهمی از مفاهیم و اندیشه‌های محوری سیاسی بود:

۱- او واضح مفهوم دولت «تام‌گرا» بود که بعدها تحت عنوان دولت «تمامیت‌خواه» یا

دولت «توتالیتار» مُصطَلَح شد و در اندیشهٔ کسانی چون فرانکس نویمان، هربرت مارکوزه، هانا آرنت و ... بسط یافت.

۲- تمایز «دوست-دشمن» در سیاست که از جمله مفاهیم محوری در اندیشهٔ سیاسی رئالیست‌های سیاسی‌ای مثل هانس مورگنتا در آمد.

۳- طرح تیز نافی بودن متقابل لیبرالیسم و دموکراسی، که از اندیشه‌های محوری جریان‌های فکری چپ‌گرا شد.

وجه دیگر اشمیت که مایهٔ بدنامی او نیز شد پشتیبانی نظریه‌پردازی سیاسی او از حکومت نازی بود. تا قبل از جنگ جهانی اول، اشمیت تحت تأثیر کلیسای کاتولیک و نیز اندیشهٔ نوکانتی در نظریهٔ دولت بود که با اندیشه‌های مذهبی‌اش نیز سازگاری داشت. بنابراین، تا قبل از جنگ جهانی اول، از نظر اشمیت، حق بر دولت تقدّم داشت و، هدف دولت، تحقّق بخشیدن حق بود. اما تحت تأثیر واقعیت‌های جنگ جهانی اول، اشمیت نوکانتی که حق را بر دولت مقدّم می‌دانست تبدیل به یک واقع‌گرای سیاسی‌ای شد که اساس دولت را احتمال دائمی وجود منازعه می‌دانست و، همانند هابز بر این باور شد که «اقتدار است که قانون را می‌سازد نه حقیقت». او در نتیجهٔ باور به اقتدارگرایی، در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۶ م تلاش کرد تا نظریه‌ای اقتدارگرایانه از دولت برای رایش سوم تدارک ببیند و، بدین ترتیب، با رژیم نازی سازش کرده و رسماً پایش به نازیسم کشیده شد. امروزه بسیاری از پژوهش‌گران کارهای پژوهشی او در دورهٔ وایمار را تضعیف‌کنندهٔ جمهوری وایمار، خدمت به تسلط رایش سوم و جاده‌صاف‌کن به قدرت رسیدن هیتلر می‌دانند. از آنجا که اشمیت در آمریکا و انگلستان، نظریه‌پرداز نازی‌ها تلقی می‌شد توجیهی هم برای ترجمهٔ آثار او وجود نداشت. نخستین بررسی مفصّلی که از اندیشه‌های اشمیت صورت گرفت، انتشار کتاب «چالش استثناء: درآمدی بر اندیشهٔ سیاسی کارل اشمیت از ۱۹۲۱ م تا ۱۹۳۶ م» در سال ۱۹۷۰ م بود. در سال ۱۹۷۶ م نیز کتاب خود اشمیت تحت عنوان مفهوم امر سیاسی (۱۹۲۷ م) به زبان انگلیسی ترجمه شد. در سال ۱۹۸۳ م نیز جوزف بندرسکی کتاب «کارل اشمیت: نظریه‌پرداز رایش» را منتشر کرد.

### روش‌شناسی

در این مقاله سعی خواهیم کرد تا با استفاده از نظریهٔ «منطق درونی» توماس اسپریگنز به مثابهٔ روش درک و فهم نظریه‌های سیاسی، نظریهٔ خشونت در اندیشهٔ سیاسی کارل اشمیت را خوانش کنیم.

منظور از روش‌شناسی یا روش پژوهش و یا روش جستار در اندیشهٔ سیاسی، ابزار تفکر منطقی دربارهٔ مسائل و متفکران سیاسی است. روش‌شناسی در اندیشهٔ سیاسی، دریافتی هستی‌شناسانه از سیاست و جامعهٔ سیاسی را پیش‌فرض می‌گیرد. روش‌شناسی اصول و پایه‌های

حاکم بر روش تحقیق را بررسی می‌نماید. یک تعریف روش‌شناسی این است که رشته‌ای به شمار می‌رود که به بررسی منظم و منطقی اصولی می‌پردازد که تحقیقات علمی را شکل می‌دهد. مثلاً روش‌شناسی علم اقتصاد به بررسی روشهای تجزیه و تحلیل علمی اطلاعات می‌پردازد که محققان رشته اقتصاد برای گسترش علم اقتصاد به کار گرفته‌اند (دادگر، ۱۳۷۹: ۳۸).

از این لحاظ، سیاست چیزی بالاتر از صرفاً «مبارزه برای قدرت» است و، جامعه سیاسی چارچوبی است برای روابط نظام‌یافته، که در آن، افراد باهم روزگار می‌گذرانند و خواسته‌ها و نیازهای اجتماعی‌شان را برآورده می‌کنند. به عبارت دیگر، جامعه سیاسی یک تکاپوی انسانی هدفمند است و صرفاً یک واقعه و یا یک رویداد نیست بلکه مخلوق آگاهی بشر است که به منظور به‌انجام‌رساندن اهداف مهم و عملی، تشکیل و اداره می‌شود. در سطحی بالاتر، جامعه سیاسی با ارائه چارچوبی، به زندگی افرادش معنی و اعتبار می‌بخشد. جامعه سیاسی گونه‌ای نظم انسانی را جانشین هرج-و-مرج می‌کند و همانند نمایی است که برای شهروندانش نقش‌هایی تعیین می‌کند. مردم بر اساس این نقش‌ها، به زندگی خود معنی می‌دهند. اهداف و کارکردهای جامعه سیاسی حفاظت و تأمین امنیت افراد و حفظ ثمره کار و فعالیت افرادش (به تعبیر جان لاک، حفظ «جان و مال و آزادی» افراد) و تدارک نهادهایی برای تولید و توزیع ثروت (عدالت) است. نظریه‌های سیاسی در جستجوی ارائه بینش یا روش درک همه‌جانبه و، تصویرهایی جامع و نسبتاً منسجم، از زندگی و جامعه سیاسی هستند. آنها بینش‌ها و تصویرهایی نمادین از سیاست و جامعه سیاسی به مثابه یک کلیت نظام‌یافته هستند که در استعاره‌ها نهفته‌اند. استعاره‌هایی که با عباراتی مطرح شده‌اند که بتوانند اهمیت عملی نظریه‌های ابرازشده را نشان بدهند. هدف نظریه‌های سیاسی این است که جهان سیاست را برای ما قابل فهم کنند تا با آن هدایت بشویم. آنها روش‌هایی برای درک جهان‌اند (اسپریگنر، ۱۳۹۷: ۳۴-۱۲).

نظریه‌های سیاسی، دارای دو وجه توصیفی و هنجاری هستند. از نظر توصیفی، نظریه سیاسی مهم‌ترین بازیگران، عوامل و چارچوب‌های سازنده زندگی سیاسی را شناسایی می‌کند، و نیز روابط اساسی بین این شاخص‌ها را که شناسایی نموده است توضیح می‌دهد. نظریه‌پرداز در سایه مطالعاتش در موضوعاتی چون سرشت آدمی و دیگر خصوصیات جهان پیرامونش که به مثابه مواد خام مطالعه او هستند سیاست را توصیف می‌کند. طرح کلی در هر نظریه سیاسی، توصیف همه‌جانبه‌ای از کنش‌ها و واکنش‌هایی است که در ورای قیل و قال سیاست می‌گذرد.

هر گونه توصیف همه‌جانبه فعالیت بشری، یک جنبه هنجاری نیز دارد. چشم‌انداز سیاسی‌ای که نظریه‌های سیاسی ارائه می‌دهند تصویری از داده‌های خنثی نیست بلکه، بازنمایی‌هایی از نظم یا آشفتگی، پیروزی شیرین یا شکست ملال‌آور، صلح یا جنگ، پیشرفت یا از-هم-پاشیدگی و ... هستند. نظریه سیاسی با ارائه تصویری کلی از سیاست، به انسان امکان

می‌دهد تا دریابد که چه جزئی از نهادها و رفتارهای سیاسی‌اش ویرانگر، نارسا، احمقانه یا غیر منطقی است. نظریه سیاسی با در نظر گرفتن زمینه کلی نیازها و امکانات بشر، که قبل از همه ناشی از سیاست‌اند، زمینه قضاوت در مورد خردمندان بودن اعمال و ترتیبات سیاسی را فراهم می‌کند. به طور کلی، تمام نظریه پردازان سیاسی با اطمینان باور دارند که عمل به رهنمودهای آنان، اوضاع زندگی سیاسی انسان‌ها را بهتر خواهد کرد.

روش اسپریگنز برای توصیه و تبیین چارچوب کاری که به تعبیری دیگر آزمون بسندگی و کاربردی بودن این چارچوب هم محسوب می‌شود، به صورت استقرایی به مطالعه کلاسیک‌ها می‌پردازد. هدف او از پرداختن به تفکیک علم سیاست از نظریه سیاسی رابطه هدف و وسیله در سیاست، و غایت نظریه سیاسی رسیدن به شاخص‌هایی است که براساس آن شاخص‌ها بررسی استقرایی متفکران کلاسیک انجام می‌پذیرد. نظریه سیاسی فرآیندی پیچیده است و از حیث درونی هم شامل بینش معرفت و هم مهارت و در نهایت راه درمان می‌شود (شاکری، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

چگونه می‌توان نظریه‌های سیاسی را فهمید؟ فهم نظریه‌های سیاسی، راهی به سوی زندگی آزموده شده فردی و، قدمی است برای برقراری گفتمانی اجتماعی که خود متضمن داشتن جامعه‌ای آزاد است. توماس اسپریگنز معتقد است که برای درک واقعی هر گونه جستار یا پژوهش، باید دقیقاً به روندهای فکری یعنی «منطق درونی» آن پی برد. منطق درونی در مقابل «منطق بازسازی شده» قرار می‌گیرد. منطق بازسازی شده، بعد از اتمام عمل و با دسته‌بندی موضوعات ارائه شده بازتولید و بازسازی می‌شود، در حالی که، منطق درونی به خود فرایند عملی جستار یا پژوهش مربوط می‌شود. منطق بازسازی شده، تصویری صرفاً آرمانی و انتزاعی از موضوع است که گر چه جنبه‌های مثبتی نیز دارند اما، سوء تعبیر خامی بیش نیستند. تأکید بر بازسازی‌های بعدی شکل معینی از تحقیق و پژوهش به منزله مبنای درک و استنباط امر مورد نظر، نارسایی به بار می‌آورد و، به قول توماس کوهن، از آنجا که «بشر برای درک علوم، مشاهداتش را بر موفقیت‌های علمی کامل شده بنا می‌کند خود را بیشتر گمراه کرده است». به طور کلی، رهیافت منطق بازسازی شده، نه این که کلاً غلط و بی فایده باشد اما، کلیت بعد وجودی نظریه‌های سیاسی را که در واقع بعد پویا و جذاب آنهاست از بین می‌برد (اسپریگنز، ۱۳۹۷: ۳۳-۳۰).

از نظر اسپریگنز، روش درست درک و فهم نظریه‌های سیاسی، به کارگیری روش «منطق درونی» است. در منطق درونی، خوانش‌گر یا مفسر متون مربوط به نظریه‌های سیاسی، از جایی آغاز می‌کند که نظریه پردازان خود آغاز کرده‌اند، نه از نتیجه و نه از سؤالات انتزاعی، بلکه احساس مشخص سردرگمی و حیرتی که در ابتدا نظریه پردازان را به تفکر واداشته است.



سردرگمی و حیرت، تجلی مواجهه نظریه پرداز با مشکلات، بحران‌ها و بی‌نظمی‌های موجود در زندگی سیاسی است. روند جستار، پس از آغاز، پویایی درونی پیدا می‌کند. نظریه پرداز کار خود را از مواجهه با مشکلات، بحران‌ها و بی‌نظمی‌ها که جامعه با آنها درگیر است آغاز می‌کند و سعی می‌کند آنها را دریابد و، در عین حال، به دنبال ارائه شیوه‌های حساب شده و متکی به تعمق در جوانب موضوعات مطرح شده است تا مردم به کمک آنها، و نه با روش یادگیری از شکست‌ها، با مسائل برخورد کنند. تقریباً تمام نظریه پردازان سیاسی تحقیق و پژوهش خود را از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند.

مرحله بعدی، جستجوی دریافتن علل مشکلات، بحران‌ها، بی‌نظمی‌ها و کارکرد نادرست اوضاع سیاسی‌ای است که نظریه پرداز مشاهده کرده است. به طور کلی، آنچه که در مرحله تشخیص علل مطرح است عبارت است از اینکه اولاً: علت مسئله مربوط به جامعه، و بنابراین، عام است نه فردی. ثانیاً: اگر علل مشکل، محصول شرایط قراردادی باشد و نه شرایط طبیعی، انسان می‌تواند برای تغییر شرایط بکوشد.

در گام بعدی، نظریه پرداز، جامعه‌ای را تصویر می‌کند که در آن، مشکل یا معضل سیاسی به شیوه مؤثری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. او در این مرحله، تخیلات خود را به خدمت می‌گیرد و می‌کوشد تصویر یک نظم سیاسی را که در زمان او وجود ندارد ترسیم کند. بنابراین، این مرحله، بازسازی خیالی دنیای سیاسی منظم و آرمانی در ذهن نظریه پرداز است. نظریه پرداز، تصویر خود از جامعه منظم را از درک اولیه خود از نبودن و یا نارسایی نظم ارائه کرده است. نظریه پرداز در رؤیایها و پیش‌بینی‌های آرمانی‌اش با واقعیت سر-و-کار دارد. او تا حدودی صرفاً به دنبال ارائه واقعیت‌هایی است که با آنها برداشت اولیه‌اش را از بی‌نظمی توجیه می‌کند. مشاهده بی‌نظمی منطقی معنی‌اش این است که اوضاع منظم و عاقلانه‌ای وجود دارد و، وظیفه نظریه پرداز است که طرح آن اوضاع منظم را ترسیم کند (اسپریگنز، ۱۳۹۷: ۱۲۴-۱۲۰).

نهایتاً، آخرین مرحله از نظریه پردازی سیاسی که گاهاً به عنوان خصیصه بارز نظریه‌های سیاسی تلقی می‌شود مرحله ارائه راه حل است. نظریه پرداز پس از شناسایی شکست‌های نظام سیاسی، پس از تشخیص علل شکست‌ها و پس از ترسیم تصویر نظام سیاسی احیاء شده، پیشنهادات عملی ارائه می‌کند. که به نظر او به بهترین وجهی مشکل، بحران و بی‌نظمی را حل می‌کند که، این، وجه هنجاری نظریه پردازی سیاسی است. نظریه پردازی سیاسی بر اساس رهیافت منطقی درونی، از توصیف وضعیت واقعی و موجود زندگی سیاسی آغاز کرده و به ارائه و تجویز پیشنهادات، توصیه‌ها و باید‌های هنجاری ختم می‌کند.

نیروی «انگیزه‌های طبیعی آدمی» پیامد ساده الگوهای رفتار «بهنجار» انسان‌ها است. به علت خصوصیت ویژه سرشت آدمی و بهنجاری تمایلات انسان، حتی اگر نظریه پرداز به طور

تجویزی صحبت نکند حرف‌هایش اثر تجویزی خواهند داشت. به طور کلی، نیروهای عاطفی انسان، ابتدا تا انتهای یک نظریهٔ سیاسی را تشکیل می‌دهند. تمایلات فطری انسان به غمناک شدن و تأثر، وقتی که در چنبر بحران‌های رنج‌آور سیاسی درگیر شود، انگیزهٔ آغازین پژوهش سیاسی است و، این خواستهٔ طبیعی انسانی که او را به رفتارهایی حساب‌شده و واقعی، که برانندهٔ فشارهای سیاسی هستند، وامی دارد، نیروهای تجویزی نظریه‌های سیاسی را تشکیل می‌دهند. نهایتاً، بعد از تلاش برای درک و فهم سیر مراحل (مشاهدهٔ بحران، تشخیص علل، بازسازی جامعه و تجویز درمان) و منطق شکل‌گیری نظریه سیاسی، باید کلیت جهان بینی نظریه پرداز را نیز «جذب» کرد و نه فقط به «مشاهده» عقاید او نشست و عقاید او را درک کرد بلکه باید پا را فراتر گذاشت و به مرحلهٔ درگیری خیالی یعنی دیدن جهان از دید و بینش نظریه پرداز رسید و جهان را از آن طریق تجربه کرد (اسپریگنر، ۱۳۹۷: ۱۹۹-۱۵۷).

### قلمرو امر سیاسی و تمایز دوست - دشمن

از دیدگاه اشمیت، زندگی بشر دارای «قلمروهای متنوع و نسبتاً مستقلی از اندیشه و عمل» مثل قلمرو اخلاق، زیبایی‌شناسی، اقتصاد، حقوق و ... است. هر کدام از این قلمروها، معیار خاص خود را برای ارزیابی و سنجش اندیشه و عمل بشری دارند. منظور از معیار، «تمایزهای نهایی» یا «تقابل‌های نهایی» در درون هر کدام از قلمروهاست که اندیشه‌ها و اعمال بشری را تعیین کرده و به آنها جهت می‌دهد. از نظر اشمیت، سیاست و امر سیاسی یکی از این قلمروهای اندیشه و عمل بشری است. معیار امر اخلاقی، تمایز یا تقابل میان خوب و شر است، معیار امر زیبایی‌شناختی، تمایز یا تقابل میان زیبا و زشت است، معیار امر اقتصادی، تمایز یا تقابل میان سود و زیان است، و همینطور، معیار امر سیاسی، «تمایز یا تقابل میان دوست و دشمن» به مثابه «تمایز و تقابلی خصوصاً سیاسی» است.

نگرش به امور بشری بر اساس امر سیاسی، دارای دو عنصر «دوست» و «دشمن» است، که از این میان، عنصر «دشمن» بر عنصر دوست تقدّم دارد. هر «کلّ انسانی» دارای دوست است زیرا که پیشاپیش دارای دشمن است. روابط سیاسی در میان کلّ‌های انسانی به یک تقابل در واقعیت انضمامی ارجاع دارد. دلیل تقدّم «دشمن» بر «دوست» این است که «امکان همیشه حاضر نبرد که در قلمرو واقعیت وجود دارد» به «مفهوم دشمن» تعلق دارد نه به مفهوم دوست. فی‌نفسه و فقط در نبرد واقعی است که نهایی‌ترین پیامد گروه‌بندی سیاسی دوست-دشمن آشکار می‌شود و به وقوع پیوستن وضعیّت اضطراری، یعنی جنگ واقعی و تصمیم در باب اینکه آیا چنین وضعیّتی فرا رسیده است یا نه، امکان می‌یابد (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۳۵-۲۳).

حیات انسان تنش خصوصاً سیاسی خود را از «وضع اضطراری وخیم» و از «نهایی‌ترین امکان» یعنی از بالقوه‌بودن جنگ به دست می‌آورد (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۲۵). به طور کلی، تمایز

ویژه سیاسی‌ای را که بتوان اعمال، اندیشه‌ها و انگیزه‌های سیاسی را بر آن بنا نهاد، تمایز میان دوست و دشمن است. این تمایز، خودبسنده است، به این معنا که، نمی‌توان آن را بر پایه هیج تمایز یا تقابل دیگر یا ترکیبی از آنها قرار داد و نمی‌توان اساس آن را در دیگر تمایزها یا تقابل‌ها جستجو کرد. بنابراین، تقابل دوست و دشمن در قلمرو امر سیاسی با تقابل‌های دیگر در قلمروهای دیگر از جمله تقابل خیر و شر در قلمرو اخلاق، تقابل زیبا و زشت در قلمرو زیبایی‌شناسی، تقابل سود و زیان در قلمرو اقتصاد و ... این همان نیست. تمایز دوست و دشمن به شدیدترین اتحاد یا جدایی (همگرایی یا واگرایی) دلالت دارد. این تمایز می‌تواند هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی وجود داشته باشد بدون اینکه لزوماً به صورت همزمان به تمایزهای اخلاقی، زیبایی‌شناختی، اقتصاد و ... تکیه کند. می‌توان دشمن را به آسانی به مثابه موجودی شر، زشت و مراوده با او را زیان‌آور دانست، چون هر تمایزی و، پیش از همه، تمایز مربوط به امر سیاسی که نیرومندترین و شدیدترین تمایزها و مقوله‌بندی‌هاست برای پشتیبانی از خود به دیگر تمایزها تکیه می‌کند. این امر، خودبسنده‌گی و خودمختاری چنین تمایزهایی را نقض نمی‌کند. آنچه به لحاظ اخلاقی شر، و به لحاظ زیبایی‌شناختی زشت، یا به لحاظ اقتصادی زیان‌آور باشد، لزوماً دشمن نیست، و نیز آنچه به لحاظ اخلاقی خوب، به لحاظ زیبایی‌شناختی زیبا، و به لحاظ اقتصادی سودآور است لزوماً به لحاظ سیاسی کلمه دوست نیست (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۴-۲۳). دشمن لازم نیست به لحاظ اخلاقی شر یا به لحاظ زیبایی‌شناختی زشت باشد، یا لازم نیست به مثابه رقیب اقتصادی ظاهر شود و حتی ممکن است انجام‌دادن معاملات تجاری با او سوار باشد. با این حال، این دشمن یک دیگری است، یک غریبه است و، برای تعریف طبیعت این دشمن، کافی است که او به لحاظ وجودی چیزی شدیداً متفاوت و بیگانه باشد، به گونه‌ای که، در وضع نهایی، تعارض با او ممکن باشد. تصمیم‌گیری در این باب نه با نوعی هنجار عام از پیش تعیین شده ممکن است و نه با قضاوت شخص ثالث «غیر ذی‌نفع» و «بی‌طرف». مفاهیم دوست و دشمن را باید در معنای انضمامی و وجودی آنها فهمید و نه در معنای استعاری یا تمثیلی. آنها را نباید به صورت ترکیب شده با و تضعیف شده توسط تصوّرات اقتصادی، اخلاقی و مانند آنها و، به طرق اولی، در معنایی خصوصی-فردی به عنوان بیانی روان‌شناختی از عواطف و تمایلات خصوصی فهمید. مفاهیم دوست و دشمن تقابلی هنجاری و خالصاً روحانی<sup>۱</sup> نیستند. تنها مشارکت‌کنندگان بالفعل می‌توانند به درستی وضعیت انضمامی را تشخیص داده و مورد قضاوت قرار دهند و وضعیت نهایی تعارض را حلّ و-فصل کنند. هر مشارکت‌کننده‌ای در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند قضاوت کند که آیا رقیب به دنبال نفی شیوه زندگی اوست و، در نتیجه، باید

برای صیانت از بقای خویش با او بجنگد یا او را دفع کند.

هر تقابل دینی، اخلاقی، اقتصادی و یا هر تقابل دیگری اگر به اندازه‌ای نیرومند باشد که انسان‌ها را به طور مؤثری بر اساس دوست و دشمن گروه‌بندی کند به تقابل سیاسی تبدیل می‌شود. امر سیاسی در خود نبردی که دارای قوانین فنی، روان‌شناختی و نظامی خاص خود است قرار ندارد بلکه در رفتاری یافت می‌شود که توسط امکان نبرد تعیین می‌شود یعنی توسط ارزیابی واضح از اوضاع انضمامی و لذا برقرار ساختن تمایز صحیح بین دوست واقعی و دشمن واقعی. در واقعیت انضمامی امر سیاسی، نه نظم و هنجارهای انتزاعی، بلکه همیشه گروه‌بندی و اجتماعات واقعی بشری بر دیگر گروه‌بندی‌ها و اجتماعات بشری حکومت می‌کنند. به لحاظ سیاسی، حکومت اخلاق، قانون و اقتصاد همیشه دارای معنای انضمامی سیاسی است. اندیشه و غریزه سیاسی، همزمان به لحاظ نظری و عملی، در توانایی تمییز دوست و دشمن اثبات می‌شود. قلّه‌های رفیع سیاسی لحظاتی هستند که در آنها دشمن با وضوحی انضمامی به مثابه دشمن شناخته می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۸۹-۲۳).

تا زمانی که مفهوم دشمن که امکان همیشه حاضر نبرد متعلق به آن است اعتبار دارد **جنگ** نیز امکانی واقعی خواهد بود. جنگ، محصول دشمنی و، عبارت است از نفی وجودی دشمن. جنگ، نهایی‌ترین پیامد دشمنی است. جنگ، قواعد و نقطه‌نظرهای استراتژیک و تاکتیکی مخصوص به خود را دارد، اما تمامی اینها پیشفرض می‌گیرند که تصمیم سیاسی در باب کیستی دشمن گرفته شده است. جنگ، هدف و حتی محتوای اصلی سیاست نیست بلکه به عنوان یک امکان همیشه حاضر، پیشفرض برجسته‌ای است که به شیوه ویژه‌ای، عمل و تفکر انسانی را تعیین و، بدین وسیله، رفتار خصوصاً سیاسی را خلق می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۳۴-۳۲).

اما امکان جنگ به تنهایی سازنده امر سیاسی نیست. جنگ صرفاً «نهایی‌ترین معیار سیاسی» نیست. جنگ صرفاً وضع اضطراری و خیمی درون قلمرو «خودمختار» امر سیاسی نیست بلکه جنگ برای خود **انسان** نیز صدق می‌کند، زیرا جنگ «رابطه‌ای با امکان واقعی کشتن جسمانی دارد». این امکان جنگ که سازنده امر سیاسی است نشان می‌دهد که امر سیاسی، **بنیادی** است و نه «قلمرو نسبتاً مستقلی» در میان قلمروهای دیگر. امر سیاسی، «حاکم» است. به این معنا، به نظر اشمیت، امر سیاسی «هم‌عرض و مشابه» امر اخلاقی، زیبایی‌شناختی، اقتصادی و ... نیست بلکه پایه و اساس آنهاست (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۲۶).

### امر سیاسی و واقع‌گرایی سیاسی اشمیت

اشمیت از طریق ایجاب امر سیاسی، یعنی از طریق به‌رسمیت‌شناختن واقعیت امر سیاسی با نفی لیبرالی امر سیاسی مقابله می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۱۳۱). امر سیاسی یا هر عمل سیاسی‌ای، ضرورتاً حاوی میلیتاریسم، ارتش‌سالاری، امپریالیسم یا صلح‌طلبی و یا یک آرمان اجتماعی و یا لزوماً امری مطلوب یا عادی نیست (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۳۳). امر سیاسی را اصلاً نمی‌توان ارزیابی کرد. زیرا که امر سیاسی از طریق ارجاع به «امکان واقعی کشتن جسمانی» انسان‌ها به دست انسان‌ها شکل می‌گیرد. هیچ هدف عقلانی، هیچ هنجاری هر چقدر هم که حقیقت داشته باشد، هیچ برنامه‌ای هر قدر هم که ستودنی باشد، هیچ آرمان اجتماعی هر قدر هم که زیبا باشد و هیچ مشروعیت یا قانون‌مندی‌ای وجود ندارد که بتوان به خاطر آن، انسان‌ها را به کشتن یکدیگر مجاب کرد (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۳۲).

جنگ - یعنی آمادگی رزمندگان برای مردن، یعنی کشتن جسمانی انسان‌هایی که دشمن‌اند - اینها همه فاقد معنایی هنجاری هستند و بخصوص در وضعیت جنگ واقعی با دشمن واقعی، تنها معنایی وجودی دارند. اگر انگیزه این نابودی جسمانی زندگی انسان، تهدیدی وجودی علیه شیوه زندگی خود فرد نباشد، آن وقت به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان چنین نابودی‌ای را توجیه کرد. به همین اندازه، جنگ را نیز نمی‌توان با هنجارهای اخلاقی یا حقوقی توجیه کرد. اگر واقعاً دشمنانی در معنای وجودی وجود داشته باشند، آن وقت جنگیدن و دفع جسمانی این دشمنان فقط به لحاظ سیاسی موجه خواهد بود (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۵۴-۵۳).

تا قبل از جنگ جهانی اول، دیدگاه اشمیت به عنوان یک مسیحی کاتولیک و پیرو کلیسای کاتولیک، در مورد دولت، دیدگاهی نوکانتی بود که با اصول دینی او نیز سازگاری داشت. اشمیت معتقد بود که کلیسا موجودیت معنوی‌ای واحد و جهان‌رواست که مرجع تمیز و تشخیص حق از ناحق است. او عقیده داشت که حق بر دولت تقدم دارد و هدف دولت تحقق بخشیدن حق است. اما وقوع جنگ جهانی اول، نظام مفاهیم ذهن او را به هم ریخت و را به یک واقع‌گرای سیاسی تبدیل کرد. از دیدگاه اشمیت نوکانتی، دولت بر پایه حق، اعمال حاکمیت می‌کرد، اما، از دیدگاه اشمیت واقع‌گرا، اساس حاکمیت دولت، احتمال دائمی وجود منازعه و نبرد واقعی تا جایی است که منجر به حذف وجودی یکی یا هر دو طرف منازعه و نبرد باشد (Bendersky, 1983: 3-20) و (Schwab, 1970: 13-28). او به عنوان یک واقع‌گرا به مانند هابز معتقد است که «اقتدار است که قانون را می‌سازد نه حقیقت» (اشمیت، ۱۳۹۳ ب: ۳۲).

اشمیت در ادامه منطقی طرح بحث واقع‌گرایانه‌اش در مورد دولت، معتقد است که دولت، امر سیاسی را پیش فرض می‌گیرد. دولت باید بر حسب سیاست تعریف شود نه سیاست بر حسب دولت. امر سیاسی حوزه‌ای از زندگی بشر است که شامل دولت می‌شود و، دولت بیش از همه

مظهر سرشت سیاست است. از نظر اشمیت، هر ایده سیاسی نیز از پیش فرضی پایه‌ای در باب طبیعت انسان نشئت می‌گیرد (اوربک، ۱۳۹۳: ۱۵۸-۱۵۶). در اندیشه هابز، که در آن، سوژه‌های وضع طبیعی، افراد هستند و، هر فردی، دشمن دیگری، و بنابراین، وضعیت جنگ همه علیه همه است (هر چند وجود چنین وضعیتی در واقعیت، فی‌نفسه ناممکن است)، بر عکس، در اندیشه اشمیت، سوژه‌های وضع طبیعی نه افراد بلکه کل‌ها هستند و هر کل‌ای ضرورتاً دشمن کل‌های دیگر نیست بلکه در کنار امکان دشمنی، امکان اتحاد و بی‌طرفی نیز وجود دارد. بدین شکل وضع طبیعی فی‌نفسه ممکن است و، اینکه وضع طبیعی، واقعی است بر اساس کل تاریخ بشریت تا به امروز اثبات می‌شود (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۳۲).

### ایمان انسان‌شناختی به شرّ و خطرناک‌بودن انسان

اشمیت می‌گوید تمامی نظریه‌های مربوط به دولت و اندیشه‌های سیاسی را می‌توان بر اساس انسان‌شناسی آنها از این لحاظ که آگاهانه یا ناآگاهانه انسان را به اقتضای طبیعت شرّ یا خوب می‌دانند طبقه‌بندی کرد. تصوّر انسان به عنوان موجودی شرّ یا خوب، پیش‌فرضی تعیین‌کننده برای هر گونه ملاحظه سیاسی بعدی است (اشمیت، ۱۳۹۳: ۶۷). منظور از شرّ یا خوب صرفاً معنای آنها از لحاظ اخلاق فردی یا جمعی نیست بلکه، منظور از شرّ، خطرناک‌بودن، و منظور از خوب، غیر خطرناک‌بودن است. مسئله نهایی از چشم‌انداز امر سیاسی این است که آیا انسان موجودی خطرناک است یا بی‌خطر (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۳۵). از آنجایی که حوزه سیاست در تحلیل نهایی بر اساس امکان واقعی دشمنی تعیین می‌شود، تصوّرات و اندیشه‌های سیاسی به راحتی نمی‌توانند از خوش‌بینی انسان‌شناختی آغاز کنند. چنین خوش‌بینی‌ای امکان دشمنی و لذا هر پیامد خصوصاً سیاسی را از بین می‌برد (اشمیت، ۱۳۹۳: الف: ۷۷). تمام نظریات اصیل سیاسی، انسان را خطرناک می‌پندارند. بر همین اساس، نظریه خطرناک‌بودن انسان، پیش‌فرض نهایی ایجاد امر سیاسی است. ضرورت امر سیاسی همانقدر یقینی است که خطرناک‌بودن انسان. اشمیت می‌گوید نظریه خطرناک‌بودن انسان یک فرض و، به نوعی، بیان ایمان انسان‌شناختی است (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۳۵).

در بحث اشمیت، ارتباط روش‌شناختی واضحی میان پیش‌فرض‌های الهیاتی و سیاسی وجود دارد (اشمیت، ۱۳۹۳: الف: ۷۷). از نظر اشمیت، تطابق سیاست و الهیات، حقیقتی وحیانی است که ره‌یافتن به آن با جستجوی عقلانی فلسفه سکولار ممتنع است، زیرا که چنین جستجویی نمی‌تواند به سرّ وحی ره‌برد (لیلا، ۱۳۹۴: ۶۶). اشمیت معتقد است که بنیان الهیاتی سیاست بر مبنای یک باور انسان‌شناسانه مبتنی است (اشمیت، ۱۳۹۳: ب: ۱۵). سنت الهیاتی معتقد است که انسان بر اساس گناه اولیه فاسد شده است اگر چه می‌تواند از رهگذر ایمان و رحمت خداوند رستگار شود. الهیات سیاسی باید بر شرارت انسان تمرکز کند و قابلیت انسان در انتخاب

اخلاقی را نادیده بگیرد. به طور کلی، اصول الهیاتی-متافیزیکی از رهگذر انسان‌شناسی یا پیش‌فرضی در باب طبیعت بشر با سیاست ارتباط پیدا می‌کند. اشمیت می‌گوید که خود ایده سیاست فی‌نفسه در شرارت انسان ریشه دارد. آموزه خوب‌بودن ذاتی انسان، آموزه‌ای اساساً غیر سیاسی است و، از همین رو، با توجیه دولت در تضاد قرار دارد (اوربک، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

ارتباط نظریات سیاسی با اصول عقاید الهیاتی در باب گناه را می‌توان بر اساس رابطه این پیش‌فرض‌های ضروری تبیین کرد. اصل بنیادی الهیاتی شرّ بودن جهان و انسان (درست به مانند تمایز دوست و دشمن)، به مقوله‌بندی انسان منجر می‌شود و خوش‌بینی بی‌تمایز برداشتی جهان‌شمول از انسان را ناممکن می‌سازد. در دنیایی خوب و در میان مردمانی خوب، فقط صلح، امنیت و توازن، غالب است. در چنین دنیایی، کشیش‌ها و عالمان الهیات همانقدر زائدند که سیاستمداران و دولتمردان. بنابراین، انکار گناه اولیه، پیامدهایی اجتماعی و فردی (از نقطه نظر روانشناسی فردی) دارد (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۷۷).

همه نظریه‌های راستین سیاسی بر انسان‌شناسی منفی‌ای استوار شده‌اند که انسان را دارای طبع شرور و خطرناک می‌داند. انسان‌شناسی سیاسی منفی نیز با قرائت الهیاتی طبع شرور و خطرناک انسان را پیامد تغییرناپذیر گناه اولیه می‌داند و، بر این اساس، به دنبال برقراری اقتدار سیاسی است (اشمیت، ۱۳۹۳ ب: ۱۵). شرارت بشری، اقتدار حاکم را ضروری می‌سازد. اقتدار حاکم نمی‌تواند در انسان، خوبی به وجود آورد، اما، تنها اقتدار حاکم است که قابلیت محدود ساختن شرارت بشری را دارد. تصمیم حاکم که امر عادلانه را از امر ناعادلانه تمییز می‌دهد متکی بر گناه اولیه است (اوربک، ۱۳۹۳: ۱۵۶). بنابراین، به طور کلی، انسان، نیازمند کنترل دولت قوی‌ای است که برای حفظ نظم اجتماعی، تمایز میان دوست و دشمن را ترسیم می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۳ ب: ۱۵). رساله «مفهوم امر سیاسی» اشمیت به مسئله «نظم امور انسانی می‌پردازد یعنی مسئله دولت» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۱۹). اشمیت نه تنها امر سیاسی را حوزه‌ای جدا از سایر فعالیت‌های بشری به موازات اخلاق، اقتصاد، علم و مذهب می‌داند بلکه کاوش امر سیاسی را کاوش در «نظم امور انسانی» می‌داند که کلمه مهم در آن، «انسانی» است، به این معنا که، امکان مردن فرد به خاطر آن چیزی که هست، کیفیت تعیین‌کننده نهایی انسانیت است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۱).

### موجودیت سیاسی برتر، ضرورت تأسیس اقتدار حاکم (دولت) و کاربرد خشونت

از نظر اشمیت، سیاست چیزی نیست مگر تصمیم‌گیری فرد حاکم در وضعیت استثنایی، یا به عبارت دیگر، کنش ناب ترسیم یک مرز در فضایی تهی - همان فضای استثنایی برخاسته از تعلیق هر گونه قانون - به قصد مشخص ساختن قلمرو حاکمیت و ایجاد تمایز میان درون و بیرون، خودی و غیر خودی و نهایتاً دوست و دشمن (آگامبن، ۱۳۹۹: ۷۵). از این رو، گردآمدن

گروهی از آدمیان در قالب یک گروه یا ملتِ واجدِ حاکمیتِ سیاسی در تقابل با سایر گروه‌ها، و (امکان) وقوع جنگ، مضمون اصلی «مفهوم امر سیاسی» است. بقای هستی ملت یا همان حفظ حاکمیت، در نظر اشمیت، یگانه انگیزه‌ای است که باعث می‌شود آدمیان به میل خویش به کشتن و کشته‌شدن تن سپارند. اما همانطور که اشمیت در آخرین اثر خود «ناموس زمین»<sup>۱</sup> می‌گوید، شکل‌گیری قلمرو حاکمیت، منوط به سه شرط است:

۱- تصرف ارضی و اشغال نظامی بخشی از کرهٔ خاک، که به روشنی مستلزم اعمال خشونت در سطحی گسترده است.

۲- استقرار نوعی نظام قانونی یا حکومتی در آن بخش که مستلزم انحصار اعمال خشونت در دست یک قدرت واحد یا همان دولت است.

۳- اشمیت هیچگاه مستقیماً به شرط سوم نمی‌پردازد ولی در آرای فوکو، آنت و آگامین بازتاب می‌یابد که عبارت است از: نظارت بر بدن‌ها، ساماندهی جمعیت‌ها، گره‌خوردن قدرت (سیاسی) با کارکردهای زیستی یا، به طور کلی، سیاست زیستی<sup>۲</sup> (فرهادپور، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۱).

گروه‌بندی واقعی دوست-دشمن به لحاظ وجودی آن قدر نیرومند و تعیین‌کننده است که آنتی‌تز غیر سیاسی، دقیقاً در لحظه‌ای که به آنتی‌تز سیاسی تبدیل می‌شود معیارها و انگیزه‌های پیشین خالصاً دینی، خالصاً اقتصادی و خالصاً فرهنگی خود را کنار می‌گذارد و آنها را تابع اوضاع و نتیجه‌گیری‌های سیاسی پیش رو می‌کند. در هر موقعیتی، گروه‌بندی‌ای که به این نهایی‌ترین امکان‌ها تمایل دارد همیشه نوعی گروه‌بندی سیاسی است. از همین رو، این گروه‌بندی همیشه گروه‌بندی تعیین‌کنندهٔ انسانی، یعنی موجودیت سیاسی و، بنابراین، موجودیت حاکم خواهد بود، به این معنا که، تصمیم در باب وضعیت اضطراری حتی اگر استثناء باشد ضرورتاً همیشه به او تعلق خواهد داشت. واژه «موجودیت» و «حاکمیت» هر دو دارای بار معنایی مثبت است، به این معنا که، هیچ کدام از این واژگان به هیچ عنوان مستلزم این نیستند که موجودیتی سیاسی ضرورتاً تمامی جنبه‌های زندگی شخص را تعیین کند یا اینکه نظامی متمرکز، تمام سازمان‌ها یا تنواره‌ها را نابود سازد (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۴۰). آنچه همواره اهمیت دارد فقط امکان تعارض است. در امکان نبرد واقعی علیه دشمن واقعی است که موجودیت سیاسی ضرورت می‌یابد و این موجودیت سیاسی موجودیت تعیین‌کننده برای گروه‌بندی دوست-دشمن است و موجودیت سیاسی به این معنا، موجودیت حاکم است. در غیر این صورت، موجودیت سیاسی وجود نخواهد داشت. حاکمیت و موجودیت سیاسی در ذات خود صرف نظر از منابعی که انگیزه‌های روانی نهایی خود را از آنها می‌گیرد موجودیتی تعیین‌کننده است. این موجودیت یا وجود دارد یا ندارد. اگر وجود داشته باشد

1. Nomos of the Earth  
2. Bio-politics



(در وضع اضطراری) موجودیت برتر خواهد بود. دولت به این معنا، حاکمیت و موجودیت تعیین کننده است چون متکی بر خصیصه سیاسی اش است. دولت به مثابه موجودیتی ذاتاً سیاسی، حق اعلان جنگ یعنی امکان واقعی تصمیم گیری در وضعیتی انضمامی در باب دشمن و، توانایی جنگ با دشمن را به کمک قدرتی که از آن موجودیت نشئت می گیرد در اختیار دارد. دولت به عنوان موجودیت سیاسی تعیین کننده، قدرتی عظیم در اختیار دارد یعنی امکان آغاز جنگ و لذا حق تصرف آشکار بر زندگی انسان ها. حق اعلان جنگ در بر دارنده چنین حق تصرفی است. این حق تصرف متضمن امکانی دوگانه است؛ از یک سو، این حق که از اعضایش بخواهد برای مردن آماده باشند و، از سوی دیگر، از آنها بخواهد بی درنگ دشمنان را بکشند (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۵۵-۴۱).

#### اقتدار حاکم (دولت)، وضعیت استثنایی و کاربرد خشونت

نظریه قانون اساسی مدرن لیبرال، محلی برای اقتدار حاکم نپذیرفته است. اما این عدم پذیرش، منجر به رهایی از شر حاکمیت نشده است، زیرا که نظم قانونی کارآمد، بدون اقتدار حاکم وجود نخواهد داشت. قانونمداران لیبرال نوعاً از این ایده دفاع می کنند که همه اعمال و کنش های دولت باید هنجارهای عام قانونی را به کار بندد و، از این رو است که، شهروندان صرفاً پیرو و تابع خواسته های قابل پیش بینی و معین قانونی اند و نه تابع اقتدار بالقوه دلبخواهانه افراد. در نظر اشمیت، این دیدگاه از این نکته غافل است که هنجارهای عام قانونی، بدون تفاسیر بسیار و قانون گذاری های جدلی، اغلب راهنمای عمل تعیین کننده ای نیستند. بنابراین، به یک اقتدار حاکم مقدم بر قانون نیاز است تا تصمیم بگیرد که چگونه قواعد عام قانونی را در موارد خاص اجرا کند و چگونه با مشکل مربوط به تفسیرهای جدید یا نادانسته ها کنار بیاید. از نظر اشمیت، نیروی واجد حاکمیت یا حاکم کسی است که در شرایط استثناء تصمیم می گیرد؛ اگر شخص یا نهادی در یک نظام حکومتی قادر به تعلیق کامل قانون و سپس استفاده از نیروی فراقانونی برای به حالت عادی در آوردن اوضاع باشد آن شخص یا نهاد، حاکم یا فرمان رواست و، بدین ترتیب، هر نظم قانونی بر تصمیم وی مبتنی است و نه بر هنجار قانونی. تلاش برای قانونی کردن وضعیت یا شرایط استثناء یا اضطراری نتیجه بخش نیست، به دلیل اینکه، پیش بینی ماهیت وضعیت های اضطراری آینده و تعیین ابزارهایی برای مواجهه با این وضعیت ها امکان پذیر نیست. قانون موضوعه ایجابی در بهترین حالت صرفاً می تواند مشخص کند که چه کسی باید در باب تشخیص وضعیت اضطراری و متعاقب آن نیاز به تعلیق کامل قانون تصمیم بگیرد اما نمی تواند راهنمای تصمیم حاکم باشد. لزومی ندارد که قانون تعیین کند که چه کسی در باب استثناء تصمیم بگیرد، چرا که، اقتدار شخص حاکم حتی جایی که قانون ایجابی آن را به رسمیت نشناخته باشد وجود دارد و، اقتدار او برای تعلیق قانون، نیازمند شناسایی حقوقی ایجابی نیست،

چرا که، اجرای خود به خودی قانون به وضعیّت عادی‌ای بستگی دارد که تحت تأمینات حاکم است. دیدگاه حاکم در تصمیم‌گیری درباره استثناء می‌تواند تحت تأثیر نگرش‌های اجتماعی باشد. در غیر این صورت، حاکم به سختی از توانایی واقعی برای تعلیق قانون و اقدام موفقیت‌آمیز علیه اضطرار پدیدآمده برخوردار خواهد بود. تصمیم حاکم بیش از همه در جامعه‌ای ضرورت می‌یابد که بر اثر منازعات جدی اجتماعی یا ایدئولوژیک از هم گسسته است و اگر میان گروه‌های اجتماعی در این باره که چه وضعیتی باید عادی یا استثنائی تلقی شود اتفاق نظر وجود نداشته باشد به ناچار تصمیم حاکم باید به نفع برداشت یکی از این گروه‌ها از عادی‌بودن باشد. به عبارت دیگر، ایجاد قید عادی‌بودن، سازنده هویت سیاسی یک اجتماع است و احتمال می‌رود آنهایی که برداشتی متفاوت از برداشت حاکم دارند به شیوه‌ای خشونت‌بار سرکوب شوند و، بنابراین، پرسش از مشروعیّت قانون، به پرسش از مشروعیّت خشونت‌بنیادین به دست حاکم که فرایندی هویت‌ساز است تبدیل شود (اشمیت، ۱۳۹۳: ۹-۸).

هر فرایند هویت‌سازی یا تفاوت‌گذاری جمعی دارای مشخصه تمایزگذاری است. هر تمایزگذاری‌ای اگر در موقعیّتی مشخص این قدرت را داشته باشد که مردم را به دو گروه متخاصم تقسیم کند که مایل باشند در صورت لزوم علیه یکدیگر مبارزه کنند خصلت سیاسی خواهد یافت. از آنجا که اجتماع سیاسی، واحدی اجتماعی است که حیات و ممات انسان‌ها در دست اوست می‌تواند بر دیگر گروه‌های اجتماعی ادّعی برتری کند و مانع بروز خشونت در درون مرزهای سیاسی شود. منظور از تمایز میان دوست و دشمن، بالاترین حدّ همکاری یا تمایز است. اشمیت همکاری را اشتیاق برای جنگیدن و مُردن در راه دیگری و همراه با اعضای دیگر گروه می‌داند و، حدّ اعلاّی تقابل را هم اشتیاق برای کشتن دیگری می‌داند که تنها جرم‌شان عضویت در گروه متخاصم است. ترسیم تمایز میان دوست و دشمن، نقش هویت‌ساز گروهی از مردم را دارد و تعیین می‌کند که چه کسی به این گروه متعلّق است. تعلق داشتن، متضمّن هویت‌یابی با ویژگی ماهوی است؛ ویژگی‌ای که مشخصه هویت آن گروه است و شخص باید بپذیرد که این ویژگی، شکلی از زندگی را تعیین می‌کند که برای حراست از آن باید حاضر باشد تا در مبارزه علیه هر کسی که متعلّق به آن گروه نیست زندگی‌اش را فدا کند (اشمیت، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۱).

### امر سیاسی و نظریه دولت کامل

کارل اشمیت در طرح نظریه دولت، مفهوم دولت را در مرکز تأمل خود قرار نمی‌دهد بلکه معتقد است که «مفهوم دولت، مفروض بر مفهوم سیاست است»، به این معنا که، برای درک مفهوم دولت، پیشاپیش مفهوم سیاست را باید روشن ساخت. همان طور که قبلاً مطرح شد مفهوم سیاست مبتنی بر تمییز دوست از دشمن است. بنابراین، مفهوم سیاست ضرورتاً همراه با دشمنی و نبرد با دشمن است، به این معنا که، بایستی مبارزه واقعی، نبرد قطعی و خشونت

خشونت به‌ویژه بدنی باشد. واژه‌های دوست، دشمن و نبرد همیشه پای در واقعیت یعنی امکان مرگ جسمانی انسان دارند. به هر حال، استقلال و خلوص، ضامن‌های اصلی مفهوم سیاست از نظر اشمیت هستند، به این معنا که، نه می‌توان آن را بر یک یا شماری از تعارض‌های دیگر بنا گذاشت و نه می‌توان به آنها فروکاست. دولت، واحدی سیاسی است که قدرت خود را از توانایی تحقق بخشیدن به این تضادهای اساسی و، بنابراین از جنگیدن به دست می‌آورد، چرا که، قدرت از نظر اشمیت، مبتنی بر حاکم زندگی و مرگ انسان‌ها بودن و، مبتنی بر این است که هر فردی درون کشور بپذیرد که زندگی خود را فدا کند. این ابتدای قدرت بر حاکم زندگی و مرگ انسان‌ها، به این معناست که هیچ قدرت بدون خشونت وجود ندارد؛ قدرت همیشه باید متکی بر لگه قبیح خشونت باشد (ژیرک، ۱۳۸۷: ۲۹۰). به هر حال، این دیدگاه به طرح مفهوم «دولت کامل» در اندیشه سیاسی اشمیت انجامیده است، دولتی که بنا به تعریف بر تمامی وسایل قدرت مسلط باشد و سبیلی که به یمن پیروزی‌های نظامی خود برای افزایش قدرتش به آن نیاز دارد (فرایا، ۱۳۹۱: ۲۰۲-۲۰۰). اشمیت در «*الهیات سیاسی*» می‌نویسد: «هر که به آزمون مفاهیم و استدلال‌های بنیادین ادبیات حقوق عمومی حقوقی ایجابی خطر کند دخالت دولت را در همه جا خواهد دید» و، «برای ناظری که زحمت نگرستن به تصویر کامل حقوق معاصر را به خود می‌دهد، این تصویر، نمایش اسرارآمیز عظیمی به نظر می‌رسد که در آن دولت اگر چه چهره‌های پنهان بسیاری دارد اما همیشه همان مرد نامرئی است» (اشمیت، ۱۳۹۳ ب: ۷۸).

توماس هابز معتقد بود که انسان ذاتاً موجودی خطرناک و، اولین هدفش تأمین امنیت جسمانی‌اش است. بر اساس این باور، او در صدد طرح نظریه دولت قدرتمند یا همان لویاتان بر آمد که بتواند نظم، صلح، ثبات و امنیت جسمانی را تضمین کند (هابز، ۱۳۸۵: ۱۹۲-۱۸۹). کارل اشمیت با الهام از آموزگار توماس هابز، معتقد است که دولت به یمن انحصار بر سیاست، تنها موجودی است که قادر به تمایز دادن دوست از دشمن، و بنابراین، طرح این درخواست از شهروندان است که در راه او جان خود را هم فدا کنند. توانایی درخواست جان فداکردن از اتباع، دولت را از دیگر سازمان‌ها و انجمن‌ها متمایز می‌کند و به او برتری می‌بخشد. نیروهای مسلح و دیوان‌سالاری که مطابق قواعدی عمل می‌کنند که در مرکز اقتدار قانونی ایجاد شده‌اند، پشتوانه حفظ نظم، صلح، امنیت جسمانی شهروندان و ثبات اقتدار حاکم قانونی‌اند. اشمیت تا پایان دوران جمهوری وایمار در آلمان بر این عقیده بود ولی با روی کار آمدن دولت رایش سوم در سال ۱۹۳۳ م بر محدودیت‌های تصمیم‌گرایی واقف شد. او اگر چه تصمیم‌گرایی را همچنان برای موارد استثناء مناسب می‌دانست اما حساسیتش به ضرورت وجود ثبات و امنیت جسمانی، او را به این نتیجه‌گیری رهنمون کرد که یک نظم قانونی سالم و درخور باید بر ارکان اجتماعی‌ای بنا شود که بنیادش آرام و بی‌دغدغه باشد (اشمیت، ۱۳۹۳ ب: ۴۱-۴۰).

## دولت مدرن و انحصار کاربرد مشروع زور و خشونت

وقتی مسئله خشونت جسمانی مورد بررسی است اغلب این سؤال پرسیده می‌شود که چگونه ممکن است مردم دیگران را بکشند. به عبارتی دیگر، چگونه ممکن می‌شود که چنین تعداد زیادی از مردم به طور معمول بتوانند با آرامش با یکدیگر زندگی کنند بی‌ترسی از آن که گروه‌های قوی‌تر به آنها صدمه بزنند یا آنها را بکشند، با همان آرامشی که در کل برای جوامع بزرگ امروزی فی‌المثل اروپا، آمریکا، چین، روسیه و ... مصداق دارد، یعنی جوامعی که تحت نظارت دولت است. اغلب فراموش می‌شود که در طول توسعه و پیشرفت نوع بشر، هیچگاه پیش نمی‌آمد که میلیون‌ها میلیون از مردم با یکدیگر در صلح و آرامش زندگی کنند چنانکه در ایالات و شهرهای بزرگ زمان ما زندگی می‌کنند یعنی با محو چشمگیر خشونت جسمانی. چنین چیزی فقط وقتی آشکار می‌شود که دریا بیم در دوران‌های متقدم‌تر رشد بشر، تا چه حد خشونت بیشتر و تا چه میزان بالاتری مخاطرات ناشی از حملات و صدمات جسمانی وجود داشت.

این امر چگونه توضیح داده می‌شود که ما مردمان باهم به شکلی صلح‌آمیز در جوامع تحت نظارت دولت زندگی می‌کنیم. این پرسش که ما چگونه در گروه‌های اجتماعی چنین بزرگ‌تری نسبت به گذشته به زندگی نسبتاً صلح‌آمیزی در کنار یکدیگر رسیده‌ایم چندان دشوار نیست. شکل یا فرمی خاص از سازماندهی چنین امری را ممکن ساخته است. ماکس وبر توضیح می‌دهد که وجه مشخصه دولت مدرن، دعوی آن بر نوعی انحصار خشونت جسمانی است. بنابراین، ما مردمان در درون سازمانی زندگی می‌کنیم که حاکمان آن، در صورت لزوم، برای بازداشتن تمامی دیگر شهروندان از به کارگیری خشونت، از خشونت جسمانی استفاده می‌کند. استفاده از زور خشونت‌آمیز صرفاً زمانی مشروع است که دولت آن را اعمال و یا تجویز کرده باشد (وبر، ۱۳۸۴: ۹۵-۹۲). این انحصارگری در به کارگیری خشونت (جسمانی)، ابداع اجتماعی-تکنیکی نوع بشر به تدریج و در طی قرون صورت گرفته است. چنین انحصارسازی خشونت جسمانی، که امروزه معمولاً در اختیار ارتش‌ها و پلیس به نمایندگی و تحت کنترل و مدیریت حکومت‌هاست، مانند بسیاری از ابداعات و اختراعات بشری، دوپهلوی و مبهم‌اند مثل انرژی اتمی که ممکن است منبع سرشاری از انرژی و همچنین اسلحه‌ای خطرناک باشد. ابداع اجتماعی انحصار خشونت جسمانی نیز به همان اندازه ممکن است دوپهلوی و دوسویه باشد. این ابداع، ابزاری خطرناک است. از زمان فراغت کهن تا دیکتاتورهای امروزی، قدرت در اختیار داشتن انحصار خشونت، به نفع گروه‌های کوچک خاصی به کار گرفته شده‌اند. اما کارکردی که این انحصار برای انحصارگرایان دارد، تنها کارکرد آن نیست. انحصار دولتی نیرو یا زور نیز کارکرد شدیداً مهمی برای آن مردمی دارد که درون محدوده‌های یک دولت باهم زندگی می‌کنند. زندگی گروهی نسبتاً صلح‌آمیز توده‌های عظیمی از مردم، تا حد زیادی مبتنی بر همین نهاد دولت است که پیوند نزدیکی با

انحصار مالی دولت دارد.

مسئله حیاتی و تعیین کننده در اینجا، تعادل میان این دو کارکرد انحصار خشونت است: کارکرد آن برای کنترل کنندگان این انحصار یعنی دولت و، کارکرد آن برای اعضای جامعه‌ای که تحت نظارت این دولت است و، از همین رو، برای درجه‌ای از صلح درونی. در زمان‌های پیشین، قدرت چنان ناعادلانه توزیع شده بود که کنترل کنندگان انحصار خشونت می‌توانستند با اختصاص کارکرد این انحصار برای خویشتن، برتری مطلق بر کسانی پیدا کنند که بر آنها حکومت می‌کردند. گفته می‌شود لوئی چهاردهم مدعی بود: «من دولت هستم» در واقع او خود را صاحب دولت، و بنابراین، دارنده انحصار تام به کارگیری خشونت می‌دانست. از آن زمان به بعد، در دولت‌های معدودی، تعادل قدرت به نفع کارکرد انحصار قدرت برای کل جامعه تحت نظارت دولت تغییر کرده است (الیاس، ۱۳۸۷: ۴۲۱-۴۱۹).

### وضعیت استثنایی و خشونت حاکمانه

نظریه خشونت اشمیت در دل نظریه حاکمیت او جای داده شده است که بایستی آن را به منزله پاسخ یا واکنشی به مقاله والتر بنیامین تحت عنوان «نقد خشونت» قرائت کنیم. یکی از تلاش‌های فکری بنیامین، تضمین امکان وجود نوعی خشونت و زور (Gewalt) که به معنای «قدرت» نیز است) است که به کلی «بیرون» و «ورای» حوزه قانون قرار دارد، و اینکه، در این مقام، این خشونت می‌تواند دیالکتیک میان خشونت بر سازنده یا واضع قانون و خشونت حافظ قانون را متلاشی کند. بنیامین این چهره دیگر خشونت را خشونت «ناب» یا «الهی» و در عرصه بشری «انقلابی» می‌نامد. آنچه را که قانون هیچگاه نمی‌تواند تاب آورد - آنچه را که قانون به مثابه یک تهدید حس می‌کند و ممکن نیست که با آن از در سازش در آید - وجود نوعی خشونت بیرون از حوزه قانون است، و این امر، بدین خاطر نیست که اهداف چنین خشونتی با قانون ناسازگارند بلکه علت «صرف وجود آن، بیرون از حوزه قانون» است (بنیامین، ۱۳۸۷: ۲۰۸-۱۷۵).

رسالت نقد بنیامین، اثبات موجودیت چنین خشونتی است: خشونت به مثابه واقعیتی بیرون از حوزه قانون، امکان عالی‌ترین تجلی خشونت ناب از سوی بشر است. مشخصه حقیقی این خشونت آن است که نه واضع قانون است و نه حافظ آن، بلکه قانون را خلع کرده و به زیر می‌کشد، و بدین سان، دوره تاریخی جدیدی را آغاز می‌کند.

نظریه خشونت اشمیت پاسخی دقیق به نظریه بنیامین است. ایده بنیامین، تضمین وجود یک خشونت ناب و غیر قانونی است، ولی اشمیت تلاش دارد این خشونت را به بافت و زمینه حقوقی باز گرداند. نظریه وضعیت استثنایی، فضایی است که اشمیت می‌کوشد تا ایده بنیامین

دربارهٔ خشونتِ ناب را در آن مهار سازد و، آنومی یا بی‌قانونی را درست در بطن بدنهٔ قانون<sup>۱</sup> حک کند. از نظر اشمیت، یک خشونت ناب - یعنی خشونتِ مطلقاً بیرون از حوزهٔ قانون - نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا که، در وضعیتِ استثنایی، این خشونتِ درست از طریق همان حذف‌شدن‌اش، در درونِ قانون ادغام می‌شود. اشمیت در کتاب *الهیاتِ سیاسی*، تمایز میانِ قدرتِ برساننده یا همان خشونتِ واضح قانون و قدرتِ برساخته یا همان خشونتِ حافظ قانون را کنار می‌گذارد و مفهوم «تصمیم» را جایگزین آن می‌سازد. او با به کارگیری مفهوم تصمیم، در جهت خنثی کردن شکل جدید از یک خشونتِ نابِ طرح‌شده از سوی بنیامین، نظریهٔ حاکمیت و در دل آن نظریهٔ خشونت را بسط می‌دهد. نظریهٔ «خشونتِ حاکمانه» در کتاب *الهیاتِ سیاسی* پاسخی است به نظریهٔ «خشونتِ ناب» بنیامین در مقالهٔ «نقدِ خشونت» آن هم به مدد آن شکلی از قدرت که نه قانون را وضع می‌کند و نه حفاظت‌اش می‌کند بلکه آن را به حال تعلیق در می‌آورد. همین‌طور، اشمیت، در پاسخ به ایدهٔ بنیامین دربارهٔ نوعی تعین‌ناپذیری غاییِ کلِّ مسائل مربوط به قانون، حاکمیت را به مثابهٔ مکانِ تصمیمِ بی‌حد و حصر می‌داند. اینکه این مکان، نسبت به قانون نه بیرونی است و نه درونی - اینکه به این معنا، حاکمیت یک مفهوم مرزی است - پیامد ضروری تلاش اشمیت برای خنثی کردن خشونتِ ناب و تضمین وجود پیوندی میان آنومی و بافت و زمینهٔ حقوقی است. درست همان‌طور که از نظر بنیامین، خشونتِ ناب را نمی‌توان از طریق نوعی تصمیم به رسمیت شناخت، از نظر اشمیت، وقتی مسئله بر سر نوعی وضعیتِ اضطراریِ حاد و از میان بردن آن است، امکان ندارد بتوانیم با وضوح کامل تعیین کنیم که در چنین وضعیتی چه باید رخ دهد. با این وجود، این عدم امکان، دقیقاً همان چیزی است که مبنای ضرورتِ تصمیمِ حاکمانه و بنابراین اعمالِ خشونتِ حاکمانه را به وجود می‌آورد (آگامبن، ۱۳۸۷: ۱۵۹-۱۵۶). به طور کلی، هر بار که بنیامین تلاش می‌کند که به نوعی وجودِ خارج از قانون در مقامِ خشونتِ ناب تأکید کند، اشمیت تلاش می‌کند تا خشونت را در درون یک زمینهٔ حقوقی مجدداً حک و ثبت کند.

### نتیجه‌گیری

اشمیت طرح اندیشه سیاسی خود را با توصیف و تحلیل مفهوم حاکمیت آغاز می‌کند و سپس به پدیده جنگ و یا هر شکل از کاربرد خشونت در وضعیت استثنایی پرداخته و نهایتاً با دفاع از اقتدار حکومت (دولت) پایان می‌برد. اشمیت به توضیح و ایضاح مفاهیم، مضامین و ایده‌های اساسی و پر اهمیتی می‌پردازد، اما نهایتاً اندیشه او مسیری حلقوی را طی می‌کند که نقطه شروع و پایان آن منطق حاکمیت یا اقتدار حکومت (دولت) است. اشمیت امکان درک دولت و تعیین جایگاه آن را مبتنی بر سیاست و امر سیاسی می‌داند و امر سیاسی را تمییز دوست از دشمن که مبین نهایی درجه اتحاد یا اختلاف است می‌داند. از نظر او، مفهوم سیاست ضرورتاً همراه با دشمنی و نبرد است، و در سیاست، مبارزه واقعی، نبرد قطعی و خشونت خشونت بدنی (وجودی) است. دولت با تصاحب تمامی وسایل قدرت (خشونت)، مرزبندی دوست-دشمن را تعیین نموده و با اعمال خشونت حاکمانه و تصمیم‌گیری در وضعیت استثنایی و تعلیق قانون به سامان سیاسی کشور می‌پردازد.

به طور کلی، ظاهراً با تعابیر اشمیت، خشونت به شکل ساختاری در ذات نظام سیاسی وجود دارد. از یک طرف، انحصار اعمال خشونت جسمانی به عنوان ابداعی اجتماعی، کارکرد شدیداً پُر اهمیتی برای مردمی دارد که در درون محدوده‌های یک کشور (دولت) باهم زندگی می‌کنند. زندگی گروهی نسبتاً متحد و صلح‌آمیز شمار کلانی از این مردم، تا حد زیادی، مبتنی بر نهاد دولت‌ای است که انحصار اعمال خشونت جسمانی در اختیار آن است. و از طرف دیگر، حاکم یا همان دولت، که انحصار تصمیم‌گیری در وضعیت استثنایی را دارد در ذات تصمیم‌گیری‌اش، خشونت نهفته است، به این معنا که، با تعلیق قانون موجود و سپس با تأسیس و تثبیت نظام قانونی جدید، متوسل به اعمال زور خشونت‌آمیز می‌شود.

### فهرست منابع

۱. اسپریگنز، توماس (۱۳۹۷)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه: فرهنگ رایجی، تهران، نشر آگه.
۲. اشتراوس، لئو (۱۳۹۳)، «یادداشت‌هایی در باب کارل اشمیت، مفهوم امر سیاسی»، ترجمه: یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، نشر ققنوس.
۳. اشمیت، کارل (۱۳۹۲)، «مفهوم امر سیاسی»، ترجمه: سهیل صفّاری، نشر نگاه معاصر.
۴. اشمیت، کارل (۱۳۹۳ الف)، «مفهوم امر سیاسی»، ترجمه: یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، نشر ققنوس.
۵. اشمیت، کارل (۱۳۹۳ ب)، «الهیات سیاسی»، ترجمه: لیلا چمن‌خواه، نشر نگاه معاصر.
۶. ایلیاس، نوربرت (۱۳۸۷)، «خشونت، تمدن و دولت، ترجمه: شه‌ریار وقفی‌پور، در: قانون و خشونت» (گزیده مقالات)، تهران، نشر رخ داد نو.
۷. اوریک، موریس (۱۳۹۳)، «کارل اشمیت در جستجوی امر سیاسی: الهیات، تصمیم‌گرایی و مفهوم دشمن»، در: اشتراوس، لئو (۱۳۹۳)، مفهوم امر سیاسی، ترجمه: یاشار جیرانی و رسول نمازی، نشر ققنوس.
۸. آگامبن، جورجو (۱۳۸۷)، «والتر بنیامین در برابر کارل اشمیت»، ترجمه: جواد گنجی، در: قانون و خشونت (گزیده مقالات)، نشر رخ داد نو.
۹. آگامبن، جورجو (۱۳۹۹)، «وضعیت استثنایی»، ترجمه: پویا ایمانی، نشر نی.
۱۰. بنیامین، والتر (۱۳۸۷)، «نقد خشونت، در: قانون و خشونت»، (گزیده مقالات)، تهران، نشر رخ داد نو.
۱۱. دادگر، یداله (۱۳۷۹)، «روش‌شناسی و معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق، شماره یازده و دوازده، صص ۶۱-۳۵.
۱۲. ژیزک، اسلاوی (۱۳۸۷)، «وجه وقیح حقوق بشر، در: قانون و خشونت» (گزیده مقالات)، تهران، نشر رخ داد نو.
۱۳. شاکری، سیدرضا (۱۳۹۵)، «اهمیت نظریه سیاسی در نسبت با علم سیاست بررسی و نقد کتاب فهم نظریه‌های سیاسی»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال شانزدهم، شماره چهارم، صص ۹۷-۱۱۵.
۱۴. فرایا، هلن (۱۳۹۱)، «خشونت در تاریخ اندیشه فلسفی»، ترجمه: عباس باقری، تهران، نشر فرزانه.
۱۵. فرهادپور، مراد (۱۳۸۷)، «قانون و خشونت» (گزیده مقالات)، تهران، نشر رخ داد نو.
۱۶. لیلا، مارک (۱۳۹۴)، «روشنفکران و سیاست»، ترجمه: محسن قائم مقامی، تهران، نشر ماهی.
۱۷. وبر، ماکس (۱۳۸۴)، «اقتصاد و جامعه»، ترجمه: عباس منوچهری و همکاران، تهران، انتشارات سمت.
۱۸. هابز، توماس (۱۳۸۵)، «لویاتان»، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
19. Bendersky w. Joseph, (1983), *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton, Available in: <https://www.jstor.org/stable/26212506?seq=1>
20. Schwab, George, *the Challenge of the exception: An Introduction to the Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936*, (1970), Berlin.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۴ - ۱۶۱

## وظیفه مردم در مقابل حکومت از نگاه حضرت یوسف و امام علی (علیهما السلام)

<sup>۱</sup> بی بی سعیده شمع ریزی

<sup>۲</sup> سید حمید شمع ریزی

<sup>۳</sup> شهربانو مهینی

### چکیده

یکی از موضوعات مهم در حکومت الهی، پیروی از حاکم عادل است که بر اساس شریعت حقه اسلام بر کرسی حکومت تکیه زده است. پس مردم موظف به اطاعت از او و رعایت قوانینی هستند که با تصویب آن، برای اجرا اعلام می گردد. در قرآن کریم و به ویژه در حکومت حضرت یوسف و حکومت امام علی علیهما السلام نیز همین مبنا وجود داشته است. بر اساس آیه ۲۱ سوره آل عمران و بسیاری از آیات دیگر قرآن کریم، نتیجه عدم اطاعت از حاکم عادل، حیط عمل انسان سرکش در دنیا و عذاب آخرت خواهد بود. از موضوعات مهم دیگری که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است، وظیفه مردم در مقابل حکومت برای کار و فعالیت است. در سیره و حکومت حضرت یوسف و مخصوصاً امام علی علیهما السلام کارگزاران حکومتی و مردم در انجام وظایف کاری خویش مورد توجه خاص بودند. با مسئولیتی که به حضرت یوسف علیه السلام داده می شود، به دلیل رسیدن قحطی و آمدگی مقابله با آن، خود و همه مردم مصر را به کار و می دارد. در دوران حکومت امام علی علیه السلام نیز توجه خاصی به امور و کارها داشت و بر اموری مانند: مساوی نبودن نیکو کار و بدکار، توجه به تجار و کنترل بازار و قیمت ها، توجه به قشر مستضعف و رسیدگی به امور آن ها، عدم منت گذاشتن و بزرگ شمردن کارها، عدم خلف وعده، عدم عجله و عدم کندی در برخی امور و غیره تأکید می نمود.

### واژگان کلیدی

وظیفه، مردم، حکومت، حضرت یوسف، امام علی.

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

Email: bb.saeidah.shamrizi1351@gmail.com

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

Email: shamerizi@iauyazd.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: mahini@iauyazd.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۳

## طرح مسأله

در هر جایی از این عالم هستی، تا انسان‌ها و مردمی حضور نداشته باشند، حکومت و مدیریتی وجود نخواهد داشت، بنابر این عامل اصلی و اساسی تشکیل یک کشور و یا نظام مدیریتی، مردم آن کشور و یا سرزمین می‌باشند. در بسیاری از حکومت‌ها به دلیل سلطه حاکمان و ظلم و ستم در حق مردم، جایگاهی برای همکاری و همیاری آن‌ها در حکومت یا وجود ندارد و یا بسیار کم‌رنگ می‌باشد و آنچه را که مردم در مقابل حاکمان خویش و در جهت منافع حکومت انجام می‌دهند از روی الزام و اجبار است و یا اینکه می‌دانند در صورت عدم همکاری با دولت‌مردان خویش، منافعتشان به خطر خواهد افتاد، پس نه به عنوان وظیفه، بلکه به عنوان حفاظت از امنیت و منافع خویش، با حکومت و حاکمان همراهی می‌کنند.

اما در حکومت الهی و اسلامی، ظلم و ستم، چپاول و غارت مردم جایگاهی ندارد. به همین علت می‌بینیم که قرآن کریم و ائمه اطهار علیهم السلام، زمینه و بستر مناسبی را برای جلب اعتماد مردم، و همچنین حضور در صحنه برای کمک رسانی حکومت در پیاده کردن قوانین حقه اسلام و فرامین و دستورات الهی، راهکارهای مناسبی را ارائه نموده‌اند. تا در این نوع حکومت، مردم نقش جدی و اساسی داشته باشند.

اسلام از پیروانش و مخصوصاً کسانی که در رأس حکومت قرار دارند خواسته است از هرگونه رابطه ظالمانه و مستبدانه بپرهیزند تا مردم با صراحت و صداقت و از سراحساس مسئولیت و وظیفه، در امور حکومت مشارکت نموده و عدالت را در جامعه برقرار نمایند و هیچ فاصله‌ای میان مردم و حاکمان وجود نداشته باشد.

در این مقاله سعی شده است وظیفه مردم در رعایت قوانین و مقررات و فعالیت و کار در دو حکومت عدل الهی، یعنی حکومت حضرت یوسف و امام علی علیهما السلام مورد بررسی قرار گیرد.

## ۱. تابعیت قوانین و مقررات حکومتی

### ۱-۱. تعریف قانون

در لسان العرب می‌نویسد: قانون کل شیء: طریقَه و مقیاسه (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳، ۳۴۹) فرهنگ معین، قانون و کانون را معرب واژه یونانی کانون قید کرده و به معانی رسم، قاعده، روش، آیین آمده است. و قانون از نظر حقوقی را چنین تعریف کرده است: قاعده ایست که مقامات صلاحیت دار (قوه مقننه) وضع و ابلاغ کنند و آن مبنی بر طبیعت عالم تمدن و متناسب با مصلحت مردم است و همه افراد مملکت باید از آن تبعیت کنند. (معین، ۱۳۸۶، ۱۱۰۹)

مرتضی مطهری می‌نویسد: پدیده‌های جهان، محکوم یک سلسله قوانین ثابت و

سنت‌های لا یتغیر الاهی می‌باشند، و به تعبیر دیگر، خدا در جهان، شیوه‌های معینی دارد که گردش کارها را هرگز بیرون از آن شیوه‌ها انجام نمی‌دهد.

اکنون بنگریم قانون چیست؟ و سنت به چه معنی است؟ آیا سنت و قانون الاهی از نوع قوانین موضوعه است و از قبیل تعهدات و قراردادهای اجتماعی و التزامات ذهنی است؟ یا آنکه مخلوق خاصی است که خدا او را آفریده است؟ یا هیچ‌یک از این دو تعبیر درباره سنت و قانون الاهی صحیح نیست؟ و در هر صورت آیا ممکن است خدا سنت خود را نیافریند یا قرار ندهد؟ چرا تغییر قانون و سنت خدا غیر ممکن است؟

در پاسخ می‌گوییم: سنت و قانون، چیزی نیست که آفرینش خاص و خلقت جداگانه‌ای به آن تعلق بگیرد. قانون، یک مفهوم کلی و انتزاع ذهنی است و در خارج به شکل کلیت و قانون بودن وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد همان نظام علت و معلول و درجات و مراتب وجود است که در ذهن ما تجرید می‌یابد و انتزاع می‌شود و به صورت «قانون» منعکس می‌گردد» (مطهری، ۱۳۸۴، ۱، ۱۳۸).

و این همان موضوع ایجاد قانون است که در هر جامعه‌ای برای انجام آن روشی خاص دارند، در کشور اسلامی ما و بسیاری از کشورها، این کار به عهده مجلسی است که وظیفه قانون گذاری را دارد.

و در جای دیگر می‌فرماید: «جامعه اسلامی از بدو تشکیل، بر محور کتاب و سنت تأسیس شد. این جامعه مقررات و قوانین خود را اعم از عبادی یا تجاری یا مدنی یا جزائی یا سیاسی از منبع وحی الاهی می‌خواست. آنجا که تکلیف یک حادثه در قرآن بطور صریح بیان شده است و یا سنت قطعی در میان است و یا دسترسی به شخص رسول خدا و یا ائمه معصومین (از نظر شیعه) ممکن بود تکلیف روشن بود. اما آنجا که آیه صریح یا سنت قطعی وجود نداشت و دسترسی به معصوم هم نبود طبعاً پای اجتهاد و استنباط به میان می‌آمد.

اینکه اجتهاد از کی آغاز شد و چه تحولاتی در میان اهل سنت و چه تطوراتی در شیعه پیدا کرد بحث دامنه‌داری است که اینجا محل طرح آن نیست. تردیدی نیست که از زمان رسول خدا و حدّ اقل از وقایع مقارن ایام وفات آن حضرت، این کار آغاز شد» (همان، ۱، ۵۴)

در تفسیر نمونه ذیل آیه ۱۲۰ سوره مبارکه بقره که می‌فرماید: «وَلَنْ نُزَيِّنَ عَنْكَ الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى» آمده است: از آیه فوق این حقیقت استفاده می‌شود تنها قانونی که می‌تواند مایه نجات انسان‌ها گردد قانون و هدایت الاهی است، چرا که علم بشر هر قدر تکامل یابد باز آمیخته به جهل و شک و نارسایی در جهات مختلف است، و هدایتی که در پرتو چنین علم ناقصی پیدا شود، هدایت مطلق نخواهد بود، تنها کسی می‌تواند برنامه "هدایت مطلق" را رهبری کند که دارای "علم مطلق" و خالی از جهل و

نارسایی باشد و او تنها خدا است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ۱، ۴۳۱)

به هر حال هر جامعه ای نیاز به قانون دارد تا بتواند نظم و عدالت اجتماعی را برقرار نماید. گاهی گفته می شود «قانون بد بهتر از بی قانونی است» که البته حرف درستی نیست. شاید افرادی که طرفدار قانون و یا بسیار قانون گرا هستند این حرف را درست کرده باشند. قطعاً قانون بد همان گرفتاری ها، مشکلات و آسیب ها را به دنبال خواهد داشت که بی قانونی دارد. حال کجای قانون بد بهتر از بی قانونی است؟ مردم به مرور زمان قانون بد را زیر پا می گذارند مثل چراغ قرمز طولانی که برخی تحمل نمی کنند و عبور می کنند. و از همه بدتر قانون بد زمینه ساز قانون گریزی است. پس قانون بد یک جنبه آسیب زایی اجتماعی و فردی نیز دارد.

بنابراین هر جامعه ای نیاز به قانون محکم و مستدلی دارد که با عقل و شرع مقدس بنا شده باشد تا هم قانونگذار و هم مردم بتوانند با اعتماد کامل از آن پیروی نموده و زندگی خود را بر اساس آن برنامه ریزی نمایند. البته نباید از این موضوع گذشت که ممکن است حتی در حکومت اسلامی، ضرورت ایجاد قوانینی باشد که در شرع مقدس اسلام از آن نامی نیامده است، و می توان با اجتهاد و عقل و بر اساس آنچه که خارج از محدوده سنت الهی و رسول مکرمش صلی الله علیه واله نباشد، به قوانینی دست یافت. ولی اطاعت و پیروی از این قوانین نیز امری واجب و الزام آور است.

## ۱-۲. تابعیت قوانین و مقررات حکومتی در قرآن کریم و حکومت حضرت یوسف (ع)

در قرآن کریم برای تابعیت قانون و مقررات، بحث اطاعت از خدا و رسول گرامی اسلام صلی الله علیه واله و به دنبال آن اطاعت از ولی امر را در آیات مختلف بیان می دارد که بیانگر رعایت قوانین و مقررات الهی است و حکومت هایی که بر اساس توحید و باهدف رسیدن به خدا و اجرای احکام دین بنیان خویش را بنا کرده اند نیز شامل این اطاعت می گردد. لازم به یادآوری است که در حکومت الهی و اسلامی، والی و حاکم باید تابع مقررات و قوانین خدا در روی زمین باشد و حق ندارد خلاف آن را متابعت نماید. در آیه ۵۹ سوره نساء آمده است:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا».

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولو الامر خویش فرمان برید. و چون در امری اختلاف کردید اگر - به خدا و روز قیامت ایمان دارید - به خدا و پیامبر رجوع کنید. در این خیر شماس و سرانجامی بهتر دارد).

طباطبایی در تفسیر المیزان می نویسد:

آیات بسیار زیادی دلالت دارد بر اینکه اتباع و پیروی آنچه به رسول خدا صلی الله علیه واله نازل شده واجب است، مانند آیه شریفه: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (اعراف، ۳)

«و معلوم است که هر حکمی که رسول خدا صلی الله علیه و اله تشریح کند به اذن خدا می‌کند، هم چنان که آیه شریفه: «وَلَا يُحْرَمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (توبه، ۲۹) و آیه شریفه: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر، ۷). و معلوم است که منظور از عبارت (آنچه رسول برایتان آورده) به قرینه جمله: «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ» این است که هر چه که رسول شما را بدان امر کرده، در نتیجه به حکم آیه: نامبرده باید آنچه را که رسول واجب کرده امتثال کرد، و از هر چه که نهی کرده منتهی شد، و همچنین از هر حکمی که کرده و هر قضایی که رانده، چنان که در باره حکم فرموده: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده، ۵) و در آیه‌ای دیگر فرموده: «فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مائده، ۴۷) و در جایی دیگر فرموده: «فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۴۴) و در مورد قضا فرموده: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب، ۳۶) و نیز فرموده: «وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (قصص، ۶۸) و ما می‌دانیم که مراد از اختیار در این آیه قضا و تشریح و یا حد اقل اعم از آن و از غیر آن است، و شامل آن نیز می‌شود.

و قرآن کریم تصریح کرده به اینکه کتابی است نسخ ناشدنی، و احکامش به همان حال که هست تا قیامت خواهد ماند، و فرموده: «وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت، ۴۱ و ۴۲). (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲، ۱۳۹) صاحب مجمع البیان می‌نویسد:

اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّكُمْ: این جمله خطاب به مکلفین است. یعنی به آن‌ها بگو: از آنچه خداوند بر آن‌ها نازل کرده است، تبعیت کنید. این تبعیت در امور واجب و مستحب و مباح است که باید در این امور تابع دستور خدا بوده و به آن‌ها اعتقاد داشت هم چنان که از حرام واجب است اجتناب کرد.

وَ لَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ. و از غیر قرآن پیروی نکنید و از این راه گناه کار نشوید. بدیهی است که هر کس مطیع قرآن نباشد، مطیع شیطان و بت‌هاست. از این جهت است که خداوند دستور می‌دهد که از قرآن پیروی کنند و از پیروی غیر آن خود داری کنند و پیروی قرآن پیروی خداست. (طبرسی، ۱۳۶۰، ۹، ۴۵)

حضرت یوسف علیه السلام نیز در اطاعت و پیروی از احکام الهی و انبیاء سلف می‌فرماید: «وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (یوسف، ۳۸)

(من پیرو کیش پدرانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب هستم و ما را نسزد که هیچ چیز را شریک خدا قرار دهیم. این فضیلتی است که خدا بر ما و بر مردم دیگر ارزانی داشته است ولی

بیشتر مردم ناسپاسند).

و در آیه دیگری با تأکید بر اینکه اطاعت و پیروی از قانون خداوند نیاز به بصیرت و بینایی دارد، می‌فرماید:

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یوسف، ۱۰۸)

(بگو: این راه من است. من و پیروانم، همگان را در عین بصیرت به سوی خدا می‌خوانیم. منزّه است خدا و من از مشرکان نیستم).  
صاحب جوامع الجامع می‌نویسد:

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي» این راه که دعوت به سوی ایمان و توحید است راه من می‌باشد، و در جملات بعد آن را تفسیر کرده، می‌فرماید: با دلیل‌های روشن به سوی خدا و دین او، دعوت می‌کنم، «انا» تأکید است برای ضمیر مستتر در «ادعو» و «مَنِ اتَّبَعَنِي» هم عطف بر آن است: من، و کسانی که پیرو من هستند به سوی دیانت و بصیرت دعوت می‌کنیم، و ممکن است که «عَلَى بَصِيرَةٍ» حال از «ادعو» باشد، که عامل رفع «أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» است. (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳، ۲۵۲)

در تفسیر المیزان آمده است :

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي» ابن زید گفته: یعنی ای محمد بگو: این است طریقه و راه و روش من. و مقاتل و جبائی گفته‌اند: یعنی اینکه من بدان دعوت می‌کنم طریقه و آئین من است، و تفسیر آن در آیه بعدی است که می‌فرماید:

«أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ» یعنی به توحید خدا و عدل و دین او دعوت می‌کنم از روی یقین و معرفت و دلیل قاطع نه از روی تقلید. «أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» یعنی هم من شما را بدان دعوت می‌کنم، و هم کسانی که بمن ایمان آورده‌اند و به قرآن و موعظه تذکر می‌دهند و از گناهان جلوگیری و نهی می‌کنند» (طبرسی، ۱۳۶۰، ۱۲، ۳۱۰)

### ۱-۳. جزای عدم رعایت قانون و اطاعت از قانون خدا در قرآن کریم

قرآن کریم کسانی را که اطاعت از پیامبران نکردند، آنان را بشارت می‌دهد، اما بشارتی دردناک.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (ال عمران، ۲۱)

(کسانی را که به آیات خدا ایمان نمی‌آورند، و پیامبران را به ناحق می‌کشند و مردمی را که از روی عدل فرمان می‌دهند می‌کشند، به عذابی دردآور بشارت ده).

در تفسیر المیزان ذیل این آیه می نویسد:

جمله: "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" تصریح به شمول غضب الهی و تهدید به نزول عذاب است، و منظور از آن تنها عذاب آخرت نیست، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: "أُولَئِكَ الَّذِينَ خَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ..." پس در آیه مورد بحث، هم به عذاب آخرت تهدید شده اند و هم به عذاب دنیا، عذاب آخرتشان عذاب آتش، و دنیایشان کشته شدن و آواره گشتن و از بین رفتن اموال و جان هایشان بود، و نیز عذاب دیگرشان این بود که خدا دشمنی را در بین آنان تا روز قیامت قرار داد، که خدای تعالی در کتاب عزیزش همه این ها را ذکر کرده (طباطبایی، ۳، ۱۹۳). اما در مقابل، کسانی که در راه اطاعت از خدا و رسولانش صبر نموده و استقامت ورزیدند می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت، ۳۰)

( بر آنان که گفتند: پروردگار ما الله است و پایداری ورزیدند، فرشتگان فرود می آیند که مترسید و غمگین مباشید، شما را به بهشتی که به شما وعده داده شده بشارت است).  
و در جای دیگر می فرماید:

«إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَائِتِينَ وَالْقَائِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عظيماً» (احزاب، ۳۵)

(خدا برای مردان مسلمان و زنان مسلمان و مردان مؤمن و زنان مؤمن و مردان اهل طاعت و زنان اهل طاعت و مردان راستگوی و زنان راستگوی و مردان شکیبا و زنان شکیبا و مردان خدای ترس و زنان خدای ترس و مردان صدقه دهنده و زنان صدقه دهنده و مردان روزه دار و زنان روزه دار و مردانی که شرمگاه خود حفظ می کنند و زنانی که شرمگاه خود حفظ می کنند و مردانی که خدا را فراوان یاد می کنند و زنانی که خدا را فراوان یاد می کنند، آمرزش و مزدی بزرگ آماده کرده است).

بنابراین، قرآن کریم بر اطاعت و فرمان برداری انسان ها بسیار تأکید نموده و همه را بر این امر تشویق کرده است و همه پیامبران الهی نیز مسئولیت خویش را در این راستا انجام داده اند تا مردم بدانند در زیر سایه حکومت الهی در روی زمین، باید از حاکمان عادل و پرهیزکار اطاعت نمایند، تا قانون خداوند در روی زمین پیاده و اجرا گردد.

#### ۴-۱. تابعیت قوانین و مقررات حکومتی در حکومت حضرت علی (ع)

در سخنان امام علی علیه السلام به ویژه هنگامی که به فرمانداران، فرماندهان و استانداران نامه می نویسد، در اجرای قانون و رعایت آن بسیار تأکید می ورزد، چون قانون گرایی می تواند انسان را با رعایت قوانین الهی به سمت اخلاق نیک سوق دهد و از حدود خدا تجاوز ننماید. در نظام اداری نیز هرچه قانون گرایی و مسئولیت پذیری بیشتر حاکم شود، زمینه تحقق اخلاق اداری نیز بیشتر فراهم می شود.

همچنان که بیان شد امام علی علیه السلام، در حکومت و خلافت خویش در این زمینه تلاش فراوانی می نمود تا زبردستان نیز همچون خودشان در برخورد با دیگران اخلاق و رفتار اداری را که همان قانون گرایی و ایجاد نظم در نظام حکومتی است، رعایت نمایند. ایشان در نامه ای که به اشعث بن قیس، کاردار آذربایجان می نویسد، می فرماید:

«وَ إِنْ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي غُنْفِكَ أَمَانَةٌ وَ أَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ فَوْقَكَ لَيْسَ لَكَ أَنْ تُفْتَاتَ فِي رَعِيَّتِهِ وَ لَا تُخَاطِرَ إِلَّا بِوَيْفَقِهِ وَ فِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَنْتَ مِنْ خُزَّائِنِهِ» (نهج البلاغه، ۳۶۶)

همانا پست فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن تو است، باید از فرمانده و امام خود اطاعت کنی، تو حق نداری نسبت به رعیت استبدادی ورزی، و بدون دستور به کار مهمی اقدام نمایی، در دست تو اموالی از ثروت های خدای بزرگ و عزیز است. امیر مؤمنان علی علیه السلام، پس از دریافت گزارش کار و عملکرد کارگزارانش، در موارد لازم، به شدت آنان را حسابرسی می کرد و بر این امر، اهتمامی تام داشت، چنانکه عبارت «ارفع الی حسابک»، (حسابت را برای من بفرست)، بیانگر سیره و راه و رسم روشن امام علیه السلام در حسابرسی و حساب خواهی و حساب رسی مدیران و کارگزارانش است. در نامه ای که به یکی از کارگزارانش نوشته است، پس از یادآوری آنچه در گزارش ها از عملکرد او آمده، به وی چنین نوشته است: (دلشاد تهرانی، ۳۰۸)

«أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ بَلَغَنِي عَنْكَ أَمْرٌ إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أَسْخَطْتَ رَبَّكَ وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ وَ أَخْزَيْتَ أَمَانَتَكَ بَلَغَنِي أَنَّكَ جَرَدْتَ الْأَرْضَ فَأَخَذْتَ مَا تَحْتَ قَدَمَيْكَ وَ أَكَلْتَ مَا تَحْتَ يَدَيْكَ فَارْفَعْ إِلَيَّ حِسَابَكَ وَ اعْلَمْ أَنَّ حِسَابَ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ حِسَابِ النَّاسِ وَ السَّلَامُ» (نهج البلاغه، ۴۱۲)

(پس از یاد خدا و درود، از تو خبری رسیده است که اگر چنان کرده باشی، پروردگار خود را به خشم آورده، و امام خود را نا فرمانی، و در امانت خود خیانت کرده‌ای. به من خبر رسیده که کشت زمین ها را بر داشته، و آنچه را که می توانستی گرفته، و آنچه در اختیار داشتی به خیانت خورده‌ای، پس هر چه زودتر حساب اموال را برای من بفرست و بدان که حسابرسی خداوند از حسابرسی مردم سخت تر است. با درود).



«امام علیه السلام در این عبارت، محتاطانه با مخاطب خود برخورد می‌کند و به طور قطع نمی‌فرماید تو این کارهای خلاف را انجام داده‌ای بلکه هشدار می‌دهد که اگر خبری که به من رسیده راست باشد، تو هم در پیشگاه خدا مسئولی و هم در پیشگاه امام خود و هم در برابر مردم به رسوایی کشیده شده‌ای». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ۱۰، ۱۱۲)

امام علیه السلام به اشعث بن قیس که استاندار آذربایجان بود در نامه ای به او هشدار می‌دهد و می‌نویسد:

«لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رَعِيَّتِهِ وَلَا تُخَاطِرَ إِلَّا بِوَثِيقَةٍ وَ فِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَنْتَ مِنْ خَزَائِنِهِ» (نهج البلاغه، ۳۶۶)

(تو حق نداری نسبت به رعیت استبدادی ورزی، و بدون دستور به کار مهمی اقدام نمایی، در دست تو اموالی از ثروت های خدای بزرگ و عزیز است، و تو خزانه دار آنی. . .)

ابن میثم می‌نویسد: «ان عملک... بوثیقه»، این جمله اشاره به قیاس مضمرا از شکل اول است که در این استدلال، حضرت بیان فرموده است که اشعث حق ندارد رعیت خود را با زور به کاری وادار سازد، بر خلاف کسی که او را مسئول قرار داده است و نمی‌تواند به کار خطیری از امور مالی و غیر آن اقدام کند مگر با دلیل از طرف کسی که وی را بر بندگان، رئیس و بر سرزمین‌ها امین قرار داده است (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۴، ۵۹۶).

مکارم شیرازی هم می‌نویسد: سپس امام علیه السلام بعد از این هشدار گویا به بیان سه وظیفه برای اشعث به عنوان یک فرماندار می‌پردازد، نخست می‌فرماید: «تو حق نداری درباره رعیت استبداد به خرج دهی» بلکه باید طبق موازین الهی و آنچه در اسلام درباره حقوق مردم پیش‌بینی شده رفتار کنی نه اینکه آنچه دلخواه توست خودسرانه انجام دهی و با مردم همچون بندگان و بردگان عمل کنی. حضرت در دستور دوم می‌فرماید: «تو حق نداری در کارهای مهم و خطیر بدون اطمینان وارد شوی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ۹، ۷۱)

یکی از مهم‌ترین سندهای نهج البلاغه در رابطه با رعایت قانون، نامه ۴۱ امام علیه السلام به یکی از پسرعموهایشان که از کارگزاران ایشان بوده و در مسائل بیت‌المال خیانت کرده بود او را به شدت توبیخ نمود و او را برای جبران تهدید کرد که اگر جبران ننماید او را مؤاخذه خواهد کرد. نکته بسیار شگفت‌انگیزی که در این نامه وجود دارد، این است که امام علیه السلام می‌فرماید برای من فرقی نمی‌کند که خلاف‌کننده از نزدیکانم باشد یا خیر، چون می‌فرماید: به خدا قسم اگر حسن و حسین علیهما السلام مانند کاری که تو انجام دادی مرتکب شوند، همان حد را بر آن‌ها جاری خواهیم کرد و هیچ‌گونه مواشاتی از جانب من برای آن‌ها نخواهد بود. سپس می‌فرماید:

«... فَاتَّقِ اللَّهَ وَ ارْزُقْ إِلَى هَوْلَاءِ الْقَوْمِ أَمْوَالَهُمْ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ تَمَّ أَمْكُنِي اللَّهُ مِنْكَ»

لَا تُعْذِرُنَّ إِلَى اللَّهِ فِيكَ وَلَا لِضَرْبِكَ بِسَيِّفِي الَّذِي مَا ضَرَبْتُ بِهِ أَحَدًا إِلَّا دَخَلَ النَّارَ وَ اللَّهُ لَوَّانٌ الْحَسَنُ وَ الْحَسِينُ فَعَلَا مِثْلَ الَّذِي فَعَلْتَ مَا كَانَتْ لَهُمَا عِنْدِي هَوَادَةٌ وَ لَا ظَفِيرَا مِئِي بِإِرَادَةٍ حَتَّى أَخَذَ الْحَقُّ مِنْهُمَا وَ أَزِيحَ الْبَاطِلَ عَنْ مَظْلَمَتَيْهِمَا. . .» (نهج البلاغه، ۴۱۴)

(... پس از خدا بترس، و اموال آنان را باز گردان، و اگر چنین نکنی و خدا مرا فرصت دهد تا بر تو دست یابم، تو را کیفر خواهم کرد، که نزد خدا عذرخواه من باشد، و با شمشیری تو را می‌زنم که به هر کس زدم وارد دوزخ گردید. سوگند به خدا اگر حسن و حسین چنان می‌کردند که تو انجام دادی، از من روی خوش نمی‌دیدند و به آرزو نمی‌رسیدند تا آن که حق را از آنان باز پس ستانم، و باطلی را که به دستم پدید آمده نابود سازم. . .).

و خطاب به مصقله شیبانی که کاردار ایشان در اردشیر خره بود، می‌نویسد:

« بَلَّغْنِي عَنْكَ أَمْرٌ إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أُسْخِطْتُ إِلَيْهِكَ - وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ - أَنْتَ تَقْسِمُ فِيءِ الْمُسْلِمِينَ - الَّذِي حَازَتْهُ رِمَاحُهُمْ وَ خِيُولُهُمْ وَ أَرِيقتُ عَلَيْهِ دِمَاؤُهُمْ - فِيمَنْ اغْتَامَكَ مِنْ أَعْرَابِ قَوْمِكَ - فَوَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسْمَةَ - لَئِنْ كَانَ ذَلِكَ حَقًّا - لَتَجِدَنَّ لَكَ عَلِيَّ هَوَانًا وَ لَتُخَفَنَّ عِنْدِي مِيزَانًا - فَلَا تَسْتَهْنِ بِحَقِّ رَبِّكَ - وَ لَا تُضَلِّحْ دُنْيَاكَ بِمَحَقِّ دِينِكَ - فَتَكُونِ مِنَ الْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا - أَلَا وَ إِنَّ حَقَّ مَنْ قَبْلِكَ وَ قَبَلْنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ - فِي قِسْمَةِ هَذَا الْفِيءِ سَوَاءً - يَرُدُّونَ عِنْدِي عَلَيْهِ وَ يَضُدُّونَ عَنْهُ» (نهج البلاغه، ۴۱۵)

(گزارشی از تو به من دادند که اگر چنان کرده باشی، خدای خود را به خشم آورده‌ای، و امام خویش را نا فرمانی کرده‌ای، خبر رسید که تو غنیمت مسلمانان را که نیزه‌ها و اسب‌هایشان گرد آورده و با ریخته شدن خون‌هایشان به دست آمده، به اعرابی که خویشاوندان تو است، و تو را برگزیدند، می‌بخشی! به خدایی که دانه را شکافت، و پدیده‌ها را آفرید، اگر این گزارش درست باشد، در نزد من خوار شده و منزلت تو سبک گردیده است! پس حق پروردگارت را سبک مشمار، و دنیای خود را با نابودی دین آباد نکن، که زیان‌کارترین انسانی. آگاه باش، حق مسلمانانی که نزد من یا پیش تو هستند در تقسیم بیت‌المال مساوی است، همه باید به نزد من آیند و سهم خود را از من گیرند).

با عنایت به آنچه بیان گردید، مشخص می‌شود که در قرآن کریم و نهج البلاغه بر رعایت پیروی از قانون و اطاعت از حاکم الهی در کنار اطاعت و پیروی از خدا و رسول تأکید فراوان شده است چون اطاعت و پیروی از قوانین الهی موجب آرامش و رفاه در جامعه خواهد شد.

## ۲. وظیفه مردم برای کار و تولید در حکومت الهی

### ۲-۱. آثار و فواید کار

بیکاری، اندیشه‌ها و احساسات را از نظم خارج و هرزه و ولگرد می‌کند، یعنی نوعی بیماری روانی ایجاد می‌کند زیرا بیماری روانی عبارت است از اختلالی در احساسات یا ادراکات.

یکی از فواید کار حفظ آبرو و حیثیت اجتماعی و مورد حقارت واقع نشدن است. یعنی کار همان طوری که از نظر خود شخصاً احترام ذات می‌دهد، از نظر اجتماع نیز احترام می‌دهد. اگر انسان احترام ذات را از دست داد به فساد اخلاق کشیده می‌شود. و چون به واسطه عدم احترام اجتماعی، شخصیت اجتماعی را از دست داده، مانعی برای فساد و گناه نمی‌بیند. (مطهری؛ ۱۳۸۴، ۲۲؛ ۴۲۲)

امام هادی علیه السلام در این رابطه می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۶۵، وابن شعبه، ۱، ۱۴۰۴، ۵۱۲)

ابن عباس از پیامبر اکرم صلی الله علیه واله روایت کرده است:

«كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صِ إِذَا نَظَرَ إِلَى الرَّجُلِ فَأَعْجَبَهُ فَقَالَ هَلْ لَهُ حِرْفَةٌ فَإِنْ قَالُوا لَا قَالَ سَقَطَ مِنْ عَيْنِي قَيْلٌ وَ كَيْفَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ حِرْفَةٌ يَعِيشُ بِدِينِهِ».

(مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۱۰۰؛ ۹).

(هنگامی که پیامبر صلی الله علیه واله به کسی نگاه می‌کرد و موجب شگفتیش می‌شد، می‌فرمود، آیا این فرد دارای شغلی هست؟ اگر می‌گفتند خیر، می‌فرمود از چشمم افتاد، گفته شد ای رسول خدا چگونه این چنین می‌شود؟ فرمود: به دلیل این که اگر مؤمن شغلی نداشته باشد با دینش زندگی می‌کند).

از مسائل مهمی که در هر دولت و حکومتی مورد توجه خاص می‌باشد موضوع کار و تلاش و تولید است، چون به طور مستقیم به رفاه و آسایش مردم وابسته است. در اسلام برای کار و تولید بسیار تأکید شده است. حتی کسانی که دارای ثروت و امکانات هستند نیز نباید از کار و تولید دست بردارند، مرتضی مطهری می‌نویسد:

«کسی که در پرتو اجتماعی خوش و مرفه زندگی می‌کند، باید به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند خدمتی هم انجام دهد. پس، از نظر «وظیفه» چنین نیست که کار، تنها وظیفه تهی‌دستان و محتاجان است. ثروتی که هر انسان در اختیار دارد و کالایی که مصرف می‌کند، به عقیده مارکسیست‌ها تمام یک کار متراکم است و از نظر دیگران مقداری از آن کار متراکم است. پس کسی که کار متراکم اجتماع را مصرف می‌کند، باید کار هم بکند». (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۲؛ ۴۲۳)

همچنین در فواید کار می‌نویسد: کار مانع بروز جنایت است، کار و سرگرمی فکر، مانع هجوم هوس‌ها و خیالات شیطانی است، کار، معلم و آموزنده است و به عقل قوت و انتظام می‌بخشد، کار، مانع هجوم اندوه‌ها و غصه‌ها و زداینده آن‌هاست، کار، کانون لذت است. (همان، ۴۲۵)

پیامبر عظیم‌الشان اسلام صلی الله علیه واله دست کارگر را می‌بوسید و از افراد بی‌کار و تنبل خشنود و راضی نبود، و می‌فرمود:

«مَلْعُونٌ مَنْ أَلَقَى كَلِمَةً عَلَى النَّاسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۷۴، ۱۴۰) (کسی که بار زندگی خود را بر دوش مردم بیندازد مورد لعن است).

در باب کار در چهار مرحله باید بحث کرد.

۱. تقدس کار از نظر اسلام (برعکس آنچه فرض می‌شود که تقدس در توفیق بی‌کاری است).

۲. زیان‌های بی‌کاری و بدتر از آن بی‌کارگی و اخطار به پدر و مادرانی که فرزندان خود را بی‌کار یا بی‌کاره بار می‌آورند.

۳. کلیات در باب کار از قبیل لزوم استعدادیابی در انتخاب کار و لزوم فنی. (مطهری، ۱۳۸، ۲۲، ۴۲۷)

در اینجا به بررسی کار و تولید در قرآن کریم و نهج البلاغه پرداخته شده است.

## ۲-۲. کار و تولید در قرآن کریم

عظمت انسان در آن است که جز با کار و تلاش به کمال نمی‌رسد. اگر بخواهیم اسلام را در یک کلمه خلاصه کنیم، هیچ تعبیری رساتر از «عمل صالح» نیست. از این رو خداوند ده‌ها بار از آن در قرآن یاد کرده است و سعادت دنیا و آخرت را به آن منوط کرده است. به عبارت دیگر اسلام برای کار و تلاش برنامه‌ریزی کرده و انسان، خود برای همین منظور آفریده شده است و البته شکی نیست که انسان برای انجام کار نیک و نه کار بد آفریده شده است. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۳۴۰)

از مهمترین موضوعاتی که در یک حکومت مورد توجه قرار می‌گیرد، موضوع اقتصاد و امکانات رفاهی و زندگی مردم است. در حکومت اسلامی، اقتصاد محور اصلی نیست، ولی بسیار مورد تأکید قرار گرفته است، چون بی‌توجهی به اقتصاد جامعه یعنی کشاندن مردم به سوی فقر و تنگدستی که آثار شومی را به دنبال خواهد داشت، از مهم‌ترین آثار آن، کفر و بی‌دینی و نهایتاً فساد و ظلم خواهد بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه واله در اجتناب حاکمان اسلامی از بردن جامعه به سوی فقر بسیار تأکید می‌نمودند.

پیامبر بزرگوار صلی الله علیه واله، در آن هنگام که نزدیک به وفاتش بود، مردمان را به اجتماع در مسجد فراخواند، و مهاجران و انصار را فرمان داد تا با سلاح در مسجد حاضر شوند. سپس بر منبر بالا رفت و مردمان را از نزدیکی مرگ خویش آگاه کرد، آن‌گاه به ایراد وصیتهای مهم و تاریخی پرداخت، که هر چه شب و روز بر آن بگذرد باز تازه و آموزنده است؛ در آن وصیتهای به نقل از کافی آمده است:

«ثُمَّ قَالَ أَذْكَرَ اللَّهُ الْوَالِيَّ مِنْ بَعْدِي عَلَى أُمَّتِي أَلَا يَزِحْمُ عَلَى جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ فَأَجَلَّ كِبِيرَهُمْ وَ رَحِمَهُمْ ضَعِيفَهُمْ وَ وَقَرَ عَالِمَهُمْ وَ لَمْ يُضِرَّ بِهِمْ فَيْدُلَّهُمْ وَ لَمْ يُفْقِرْهُمْ فَيَكْفِرْهُمْ وَ لَمْ يَغْلِقْ بَابَهُ دُونَهُمْ فَيَأْكُلَ قَوِيَّهُمْ ضَعِيفَهُمْ وَ لَمْ يَخْبِرْهُمْ فِي بُعُوثِهِمْ فَيَقْطَعَ نَسْلَ أُمَّتِي ثُمَّ قَالَ قَدْ بَلَغْتُ وَ نَصَحْتُ فَاشْهَدُوا وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع هَذَا آخِرُ كَلَامٍ تَكَلَّمْتُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى مِنْبَرِهِ. (کلینی، ۱۱۴۰۷، ۴۰۶)

(خدا را به یاد والیان (حاکمان اسلامی) پس از خود می آورم که با جماعت مسلمانان مهربانی کنند ... و چنان نکنند که آنان را گرفتار فقر سازند، و از این راه کافرشان کنند ...). پس مشاهده می کنیم که پیامبر اسوه صلی الله علیه واله، فقیر کردن مردم - یعنی سبب فقیر شدن آنان یا در حال فقر ماندن - را به منزله کافر کردن و راندن ایشان به طرف کفر و الحاد و بی دینی شمرده است. و چنان می دیده است که امر (در فقیر یا غنی کردن مردمان، و زمینه سازی برای بی نیاز کردن آنان)، به دست والی و حاکم و سیاست اقتصادی او است. (حکیمی، ۱۳۵۳، ۴؛ ۵۱۰)

در آیات ۳۹ تا ۴۱ سوره نجم آمده است: و این که برای انسان بهره ای جز سعی و کوشش او نیست و سعی او به زودی دیده می شود و سپس به او جزای کافی داده خواهد شد.

«وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى \* وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يَرَى \* ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى» (و این که: برای مردم پاداشی جز آنچه خود کرده اند نیست؟ و زودا که کوشش او در نظر آید سپس به او پاداشی تمام دهند). در آیه ۱۹ سوره مبارکه اسراء نیز آمده است: «وَ مَنْ أَرَادَ الْأَجْرَةَ وَ سَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (و هر که خواهان آخرت باشد و در طلب آن سعی کند و مؤمن باشد، جزای سعیش داده خواهد شد).

براساس یکی دیگر از آیات قرآن، هر کسی مسئول کاری است که انجام داده است و باید عکس العمل آن را چه خوب و چه بد، پذیرا باشد. در آیه ۳۸ سوره مدثر به صراحت این موضوع مطرح شده است که هر کسی در گرو اعمال خویش است. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» آیه ۹۷ سوره نحل نیز بیانگر این مطلب است که هر کس عمل صالح کند، خواه مرد باشد، خواه زن، به او حیات پاکیزه می بخشیم و پاداش آن ها را به بهترین اعمالی که انجام داده اند، خواهیم داد. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (هر زن و مردی که کاری نیکو انجام دهد، اگر ایمان آورده باشد زندگی خوش و پاکیزه ای بدو خواهیم داد و پاداشی بهتر از کردارشان عطا خواهیم کرد).

خداوند متعال در سوره مبارکه بقره می فرماید:

«وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا

مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَ أَتَوْا بِهِ مُتَشَابِهًا وَ لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره، ۲۵) (و کسانی را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند مژده ده که ایشان را باغ‌هایی خواهد بود که از زیر درختان آن‌ها جوی‌ها روان است هرگاه میوه‌ای از آن روزی ایشان شود می‌گویند این همان است که پیش از این نیز روزی ما بوده و مانند آن نعمت‌ها به ایشان داده شود و در آنجا همسرانی پاکیزه خواهند داشت و در آنجا جاودانه بمانند). همچنین می‌فرماید: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمَلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۶۲) (هر کس به خدا و روز آخرت ایمان آورد و کار شایسته کند پس اجرشان را پیش‌پروردگارشان خواهند داشت و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهناک خواهند شد).

در رابطه با کار مشخص می‌شود آنچه در قرآن کریم، بر آن تأکید گردیده است، موضوع کار و عمل در مسیر صحیح آن است که معمولاً در بسیاری از آیات به عمل صالح تعبیر شده است.

«وَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُوَ كُلُّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيُّنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل، ۷۶)

(و خداوند دو مرد را مثل می‌زند که یکی از آن دو لال است که بر هیچ چیز قدرت ندارد و او سربار خداوندگار خود است که هر جا او را می‌فرستد، خیری نمی‌آورد. آیا او و کسی که به عدالت فرمان می‌دهد و خود بر صراط مستقیم است، مساوی‌اند؟).

### ۲-۳. کار و تولید در سیره حضرت یوسف (ع)

با بررسی آیات قرآن کریم و به ویژه سوره مبارکه یوسف، اهمیت کار و مدیریت در سیره آن حضرت مشاهده می‌گردد، مخصوصاً موضوع تخصص و تعهد در کار و مسئولیت‌ها که از مهم‌ترین مراحل انجام آن در حکومت الهی و هر حکومت دیگری می‌باشد مورد توجه خاص قرار گرفته است بنابراین وقتی می‌بیند این ویژگی منحصر به فرد در وی وجود دارد، سنگین‌ترین کارها را برای خود پیشنهاد داده و آن را برمی‌گزیند. قرآن کریم در این باره از زبان حضرت یوسف علیه السلام می‌فرماید:

«قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ» (یوسف/۵۵) (گفت: مرا بر خزائن این

سرزمین بگمار که من نگهبانی دانایم).

در تفسیر المیزان آمده است: و اگر این درخواست را کرد به این منظور بود که امور مالی کشور و ارزاق را به مباشرت خود اداره کند، و ارزاق را جمع‌آوری نموده برای سال‌های بعد که قهراً سال‌های قحطی خواهد بود و مردم دچار گرانی و گرسنگی خواهند شد ذخیره نماید، و

خودش با دست خویش آن ذخیره‌ها را در میان مردم تقسیم کند، و به هر یک آن مقداری که استحقاق دارد بدهد، و از حیف و میل جلوگیری نماید.

و خود درخواست خویش را چنین تعلیل کرد که من حفیظ و علیم هستم، زیرا این دو صفت از صفاتی است که متصدی آن مقامی که وی درخواستش را کرده بود لازم دارد، و بدون آن دو نمی‌تواند چنان مقامی را تصدی کند، و از سیاق آیات مورد بحث و آیات بعدش برمی‌آید که پیشنهاد پذیرفته شد، و دست به کار آنچه می‌خواست گردید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱، ۲۷۴)

صاحب مجمع البیان می‌نویسد: مطلبی که از این آیه استفاده می‌شود آن است که برای انسان جایز است در پیش کسی که او را نمی‌شناسد و بفضل او واقف نیست خود را توصیف کند و بستاید. و در اینجا یوسف خود را به شاه معرفی کرد تا او را به سر پرستی کارهای مملکتی و اداره اموری که صلاح بندگان خدا و شهرها در آن بود منصوب دارد، و چنین موردی مشمول آن آیه نیست که خدا فرموده: «فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ» (نجم/۳۲) (خود را نستائید) و به هر صورت گفته‌اند: شاه به او گفت: چه کسی برای این کار سزاوارتر از تو است، و بدین ترتیب اختیار کارها را به او سپرد. (طبرسی، ۱۳۶۰، ۱۲، ۲۴۲).

با مسئولیتی که به حضرت یوسف علیه السلام داده می‌شود، به دلیل رسیدن قحطی و آمادگی مقابله با آن، خود و همه مردم مصر را به کار و می‌دارد، هنگامی که خواب حاکم مصر را تعبیر می‌کند، پیشنهاد می‌دهد که باید هفت سال بکارید و هفت سال بعد مصرف کنید. فرآن کریم می‌فرماید:

«قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ \* ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ» (یوسف، ۴۷ و ۴۸)

گفت: هفت سال پی در پی بکارید و هر چه می‌دروید، جز اندکی که می‌خورید، با خوشه انبار کنید. از آن پس هفت سال سخت می‌آید، و در آن هفت سال آنچه برایشان اندوخته‌اید بخورند مگر اندکی که نگه می‌دارید.

بنابراین با کار و تلاشی که حضرت یوسف علیه السلام در مصر ایجاد می‌نماید موجب نجات مردم مصر و بلادهای اطراف آن می‌گردد و این امر سبب ایجاد اعتماد و وحدت جامعه و دست برداشتن از بت پرستی به توحید می‌گردد.

## ۲-۴. کار و تولید در سیره حضرت علی (ع)

نوع نگاه انسان به کار و مسئولیت، از امور مهم و بنیانی در شکل‌گیری اخلاق مطلوب اداری است. کسی که کار و مسئولیت را امانت ببیند و آن را وسیله عزت مندی و سرمایه شکوفایی می‌کند و همین، مایه بهبود اخلاق و رفتار اداری او می‌شود. امیر مؤمنان علی علیه السلام، در آموزش‌های اخلاقی اداری، کارگزاران و کارکنان دستگاه اداری را در این جهت

آموزش می داد، چنان که در نامه ای به اشعث بن قیس، استاندار آذربایجان، چنین فرموده است: (دلشاد تهرانی، ۳۴۵)

«و إِنَّ عَمَلَك لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ وَ أَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ فَوْقَكَ لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رَعِيَّةٍ وَ لَا تَخَاطِرَ إِلَّا بِوَثِيقَةٍ وَ فِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَنْتَ مِنْ خُرَّانِيهِ حَتَّى تُسَلِّمَهُ إِلَيَّ وَ لَعَلِّي أَلَا أَكُونُ سَرًّا وَ لَا تَيْكَ لَكَ وَ السَّلَامُ» (نهج البلاغه، ۳۶۶) (همانا پست فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن تو است، باید از فرمانده و امام خود اطاعت کنی، تو حق نداری نسبت به رعیت استبدادی ورزی، و بدون دستور به کار مهمی اقدام نمایی، در دست تو اموالی از ثروت های خدای بزرگ و عزیز است، و تو خزانه دار آنی تا به من بسپاری، امیدوارم برای تو بدترین زمام دار نباشم، با درود).

بنابراین در حکومت الهی مسئولیت و کار، امانت است که اقتضای آن درست عمل کردن و حیف و میل نکردن بیت المال است. هنگامی که امیرالمؤمنین علیه السلام خبر خیانت یکی از کردارانشان را دریافت می کند، در نامه ای به او می نویسد:

«أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ بَلَغَنِي عَنْكَ أَمْرٌ إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أَسْخَطْتَ رَبَّكَ وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ وَ أَخْرَجْتَ أَمَانَتَكَ بَلَغَنِي أَنَّكَ جَرَدْتَ الْأَرْضَ فَأَخَذْتَ مَا تَحْتَ قَدَمَيْكَ وَ أَكَلْتَ مَا تَحْتَ يَدَيْكَ فَارْفَعْ إِلَيَّ حِسَابَكَ وَ اعْلَمْ أَنَّ حِسَابَ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ حِسَابِ النَّاسِ وَ السَّلَامُ» (نهج البلاغه، ۴۱۲) (پس از یاد خدا و درود! از تو خبری رسیده است که اگر چنان کرده باشی، پروردگار خود را به خشم آورده، و امام خود را نا فرمانی، و در امانت خود خیانت کرده‌ای. به من خبر رسیده که کشت زمین ها را بر داشته، و آنچه را که می توانستی گرفته، و آنچه در اختیار داشتی به خیانت خورده‌ای، پس هر چه زودتر حساب اموال را برای من بفرست و بدان که حسابرسی خداوند از حسابرسی مردم سخت تر است. با درود).

## ۲-۴-۱. مساوی نبودن نیکو کار و بدکار

پس کسی که کار و مسئولیت خویش را درست انجام می دهد مستحق پاداش و کسی که خلاف آن عمل می کند مستحق تنبیه است. امام علیه السلام به مالک اشتر می نویسد:

«وَ لَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَ الْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ - فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَرْهِيْدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ - وَ تَدْرِيْبًا لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ - وَ أَلْزَمَ كَلًّا مِنْهُمْ مَا أَلْزَمَ نَفْسَهُ» (نهج البلاغه، ۴۳۱) (هرگز نیکو کار و بدکار در نظرت یکسان نباشند، زیرا نیکوکاران در نیکوکاری بی رغبت، و بدکاران در بدکاری تشویق می گردند، پس هر کدام از آنان را بر اساس کردارشان پاداش ده).

در بیانات امیرالمؤمنین علی علیه السلام، همه قشرهای کار و غیره اعم از تجار و بازاریان،



کارگران و زحمت کشان، ارتشیان، قضات، نویسندگان و حتی طبقه پایین جامعه مورد توجه قرار گرفته است.

ایشان در انتخاب کارگزاران حکومتی بسیار دقت می نمایند چون می داند فرایند فعالیت ها بیشتر به دست آن ها صورت می گیرد به همین دلیل است که در سفارش خویش به مالک می فرماید:

«ثُمَّ انظُرْ فِي أُمُورِ عَمَلِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِيَارًا، وَلَا تُؤَلِّمِهِمْ مُحَابَاةً وَأَثَرَةً، فَإِنَّهُمَا جَمَاعٌ مِنْ شَعْبِ الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ. وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُمْ أَكْثَرُ أَخْلَاقًا وَأَصْحَ أَعْرَاضًا، وَأَقْلُ فِي الْمَطَامِعِ إِسْرَافًا، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا» (همان)

(سپس در امور مربوط به کارگزارانت دقت کن و آن ها را با آزمون و امتحان و نه از روی «تمایلات شخصی» و «استبداد و خودرایی» به کار گیر، زیرا این دو کانونی از شعب ظلم و خیانتند، از میان آن ها افرادی را برگزین که دارای تجربه و پاکی روح باشند از خانواده های صالح و پیشگام و باسابقه در اسلام، زیرا اخلاق آن ها بهتر و خانواده آنان پاک تر و توجه آن ها به موارد طمع کمتر و در سنجش عواقب کارها بیناترند).

مکارم شیرازی می نویسد: «امام در اینجا معیار انتخاب آن ها را آزمایش و امتحان قرار داده و مالک اشتر را به شدت از این که معیار رابطه ها - و نه ضابطه ها - حاکم گردد و بدون مشورت آن ها گزینش شوند برحذر می دارد و تصریح می کند که انتخاب بدون مشورت و یا با تمایلات شخصی مجموعه ای از شاخه های جور و خیانت را به وجود می آورد». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ۱۹)

در رابطه با فعالیت تجار و کسبه نیز به مالک می فرماید:

## ۲-۴-۲. توجه به تجار و کنترل بازار و قیمت ها

«ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتَّجَارِ وَ ذَوِي الصَّنَاعَاتِ وَ أَوْصِ بِهِمْ خَيْرًا الْمُقِيمِ مِنْهُمْ وَ الْمُضْطَرِبِ بِمَالِهِ وَ الْمُتَرَفِّقِ بِنَدِيهِ فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وَ أَسْبَابُ الْمَرَافِقِ وَ جَلَابِهَا مِنَ الْمَبَاعِدِ وَ الْمَطَارِحِ» (نهج البلاغه، ۴۳۱)

(سپس سفارش مرا به بازرگانان و صاحبان صنایع پذیر، و آن ها را به نیکوکاری سفارش کن، بازرگانانی که در شهر ساکنند، یا آنان که همواره در سیر و کوچ کردن می باشند، و بازرگانانی که با نیروی جسمانی کار می کنند، چرا که آنان منابع اصلی منفعت، و پدید آورندگان وسایل زندگی و آسایش، و آوردندگان وسایل زندگی از نقاط دور دست و دشوار می باشند).

با توجه به اینکه وضعیت اقتصادی جامعه می تواند در نگرش مردم نسبت به حکومت تغییر ایجاد کند، امام علیه السلام به این موضوع نیز نظر ویژه دارد و می فرماید:

«وَأَعْلَمُ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَيْقاً فَاحِشاً وَ شَحْواً قَبِيحاً وَ اخْتِكَاراً لِلْمَنَافِعِ وَ تَحَكُّماً فِي الْبَيْعَاتِ وَ ذَلِكَ بَابٌ مَضْرُوبٌ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوَلَاةِ فَاْمَنْعُ مِنَ الْاِخْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَنَعَ مِنْهُ وَ لَيْكُنِ الْبَيْعُ بَيْنَهُمَا سَمْحاً بِمَوَازِينِ عَدْلِ وَ أَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُبْتَاعِ» (همان)

( این را هم بدان که در میان بازرگانان، کسانی هم هستند که تنگ نظر و بد معامله و بخیل و احتکار کننده‌اند، که تنها با زورگویی به سود خود می‌اندیشند. و کالا را به هر قیمتی که می‌خواهند می‌فروشند، که این سود جویی و گران فروشی برای همه افراد جامعه زیانبار، و عیب بزرگی بر زمامدار است. پس، از احتکار کالا جلوگیری کن، که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن جلوگیری می‌کرد، باید خرید و فروش در جامعه اسلامی، به سادگی و با موازین عدالت انجام گیرد، با نرخ‌هایی که بفروشنده و خریدار زبانی نرساند، کسی که پس از منع تو احتکار کند، او را کیفر ده تا عبرت دیگران شود، اما در کیفر او اسراف نکن).

#### ۲-۴-۳. توجه به قشر مستضعف و رسیدگی به امور آن‌ها

امام علی علیه السلام به مالک اشتر می‌نویسد:

«ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لِاحِيلَةَ لَهُمْ، مِنَ الْمَسَاكِينِ وَالْمُحْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسَى وَالزُّمْنَى، فَإِنَّ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعاً وَمَعْتَرِئاً، وَاحْفَظْ لِلَّهِ مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ، وَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْماً مِنْ بَيْتِ مَالِكَ، وَقِسْماً مِنْ غَلَاتِ صَوَافِي الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ، فَإِنَّ الْأَقْصَى مِنْهُمْ مِثْلُ الَّذِي لِلْأَدْنَى، وَكُلُّ قَدْ اسْتُرِعِيَتْ حَقُّهُ؛ وَلَا يَشْغَلَنَّكَ عَنْهُمْ بَطْرٌ، فَإِنَّكَ لَا تُعْدِرُ بِتَضْيِيعِكَ التَّافَةَ لِإِحْكَامِكَ الْكَنْيِزِ الْمُهْمَمِ»

(خدا را خدا را (در نظر داشته باش) درباره طبقه پایین اجتماع؛ همان‌ها که راه چاره‌ای (حتی برای معیشت ساده) ندارند. آن‌ها مستمندان و نیازمندان و تهی‌دستان و از کار افتادگان هستند و بدان در این طبقه گروهی قانع‌اند و گروهی دیگر کسانی هستند که سؤال می‌کنند (و در برابر کمک‌هایی که به آن‌ها می‌شود گاه اعتراض دارند) آنچه را خداوند درباره حق خود نسبت به آن‌ها به تو دستور داده است حفظ کن؛ بخشی از بیت‌المال مسلمین و قسمتی از غلات خالصه‌جات اسلامی را در هر شهر و آبادی به آن‌ها اختصاص ده، زیرا آن‌ها که دورند به مقدار کسانی که نزدیک‌اند سهم دارند و تو مأموری که حق همه آن‌ها را رعایت کنی. هرگز غرور و سرمستی زمامداری، تو را به خود مشغول نسازد (و از رسیدگی به کار آن‌ها باز ندارد) زیرا هرگز به بهانه کارهای فراوان و مهمی که انجام می‌دهی از ترک خدمات کوچک معذور نیستی).

#### ۲-۴-۴. عدم منت گذاشتن و بزرگ شمردن کارها

در اسلام مردم از منت گذاشتن بر دیگران به دلیل انجام کاری که برایشان انجام می‌شود منع شده‌اند، به گونه‌ای که از موارد حبط عمل به حساب می‌آید، همچنین زیاد به حساب

آوردن کارها و خلاف وعده از مواردی است که خداوند متعال مردم را از آن منع کرده است. به همین دلیل امام علیه السلام نیز برای کارگزاران در این امر تأکید نموده است، زیرا مردم به عملکرد حاکمانشان می نگرند و بر این اساس عمل می نمایند بنابر این می تواند تأثیر به سزایی بر روی مردم نسبت به مسئولیت خویش داشته باشد. چرا که:

در روایتی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) می خوانیم: «النَّاسُ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهَ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۵، ۴۶)، (شباهت مردم به امیران و حکم فرمایانشان بیشتر از شباهت به پدرانشان است!).

این شباهت ممکن است از این طریق باشد که گروهی چشم و گوش بسته به دنبال امرا حرکت می کنند و دین و دل در گرو فرمان آن ها دارند تا آن جا که این ضرب المثل مشهور شده است: که «الناس علی دین ملوکهم»؛ (مردم بر دین پادشاهان و زمام دارانشان هستند). بنابراین می فرماید:

«وَأَيُّكُمْ عَلَى رَعِيَّتِكَ بِإِحْسَانِكَ أَوْ التَّرِيْدِ فِيمَا كَانَ مِنْ فِعْلِكَ أَوْ أَنْ تَعْدَهُمْ فَتَشْتَبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ فَإِنَّ الْمَنَّ يُبْطِلُ الْإِحْسَانَ وَ التَّرِيْدُ يَذْهَبُ بِنُورِ الْحَقِّ» (نهج البلاغه، ۴۳۱)

(از منت بر رعیت به هنگام احسان، شدیداً دوری کن و (همچنین) از افزون شمردن کارهایی که انجام داده‌ای خودداری نما و نیز از این که به آن ها وعده دهی سپس تخلف کنی برحذر باش، زیرا منت گذاردن، احسان را باطل می‌سازد و بزرگ شمردن نعمت نور حق را می‌برد).

## ۲-۴-۵. خلف وعده ممنوع

هنگامی که حاکم اسلامی به مردم وعده ای می دهد، براو واجب و لازم است که بر اساس همان وعده خویش عمل نماید و الا موجب دریافت خشم خداوند و مردم خواهد شد.

«وَالْخُلْفُ يُوجِبُ الْمَقْتَّ عِنْدَ اللَّهِ وَ النَّاسِ - قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (همان)

(و خلف وعده موجب خشم خدا و خلق است؛ خداوند متعال می فرماید: «نزد خدا بسیار خشم‌آور است که چیزی را بگویند که انجام نمی‌دهید).

## ۲-۴-۶. عدم عجله و عدم کندی در برخی کارها

«وَأَيُّكُمْ وَ الْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا أَوْ التَّسَقُّطَ فِيهَا عِنْدَ إِمْكَانِهَا - أَوْ اللَّجَاجَةَ فِيهَا إِذَا تَنَكَّرَتْ - أَوْ الْوَهْنَ عَنْهَا إِذَا اسْتَوْصَحَتْ - فَضَعْ كُلَّ أَمْرٍ مَوْضِعَهُ وَ أَوْقِعْ كُلَّ أَمْرٍ مَوْقِعَهُ» (همان)

(از عجله در کارهایی که وقتش نرسیده است جداً بپرهیز و از کوتاهی در آن کارها که امکانات عمل آن فراهم شده خودداری کن لجاجت در اموری که مبهم و مجهول است بپرهیز و

(نیز) از سستی در انجام آن به هنگامی که روشن شود برحذر باش. (آری) هر امری را در جای خویش و هر کاری را به موقع خود انجام ده).

لازم به ذکر است که موضوع کار در حکومت امام علی علیه السلام دارای بحثی بسیار گسترده و دقیق است که در این مجال نمی‌گنجد. اما برای ما مشخص است که اهمیت کار و اجرای دقیق آن برای رفاه و آسایش مردم و ایجاد امکانات برای آن‌ها از اهم موضوعاتی است که امیرالمؤمنین علیه السلام به کارگزاران خویش سفارش می‌نمودند و همیشه بر آن اصرار داشتند. اما آنچه دارای اهمیت است، برنامه ریزی برای اهدافی است که در جهت رفاه و آسای مردم تدوین می‌شود که در مقابل لازم است مردم نیز در جریان امر قرار گیرند تا با همت و توان خویش دولت و حکومت را یاری نموده و لحظه‌ای از پای ننشینند، و بر اساس استعداد و توانی که آن‌ها در خود احساس می‌کنند به کار گیرند.

## نتیجه گیری

هر جامعه ای نیاز به قانون دارد تا بتواند نظم و عدالت اجتماعی را برقرار نماید. گاهی گفته می شود «قانون بد بهتر از بی قانونی است» که البته حرف درستی نیست. شاید افرادی که طرفدار قانون و یا بسیار قانون گرا هستند این حرف را درست کرده باشند. قطعاً قانون بد همان گرفتاری ها، مشکلات و آسیب ها را به دنبال خواهد داشت که بی قانونی دارد.

در حکومت الهی و اسلامی، ظلم و ستم، چپاول و غارت مردم جایگاهی ندارد. به همین علت می بینیم که قرآن کریم و ائمه اطهار علیهم السلام، زمینه و بستر مناسبی را برای جلب اعتماد مردم، و همچنین حضور در صحنه برای کمک رسانی حکومت در پیاده کردن قوانین حقه اسلام و فرامین و دستورات الهی، راه کارهای مناسبی را ارائه نموده اند تا در این نوع حکومت، مردم نقش جدی و اساسی داشته باشند.

اسلام از پیروانش و مخصوصاً کسانی که در رأس حکومت قرار دارند خواسته است از هرگونه رابطه ظالمانه و مستبدانه بپرهیزند تا مردم با صراحت و صداقت و از سراحساس مسئولیت و وظیفه، در امور حکومت مشارکت نموده و عدالت را در جامعه برقرار نمایند و هیچ فاصله ای میان مردم و حاکمان وجود نداشته باشد.

در قرآن کریم برای تابعیت قانون و مقررات، بحث اطاعت از خدا و رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و اله و به دنبال آن اطاعت از ولی امر را در آیات مختلف بیان می دارد که بیان گر رعایت قوانین و مقررات الهی است و حکومت هایی که بر اساس توحید و باهدف رسیدن به خدا و اجرای احکام دین بنیان خویش را بنا کرده اند نیز شامل این اطاعت می گردد.

در سوره یوسف، آیه ۱۰۸ با تأکید بر این که اطاعت و پیروی از قانون خداوند نیاز به بصیرت و بینایی دارد، می فرماید: (بگو: این راه من است. من و پیروانم، همگان را در عین بصیرت به سوی خدا می خوانیم. منزّه است خدا و من از مشرکان نیستم).  
قرآن کریم کسانی را که اطاعت از پیامبران نکردند، آنان را بشارت می دهد، اما بشارتی دردناک.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (ال عمران ۲۱)

اما در مقابل، کسانی که در راه اطاعت از خدا و رسولانش صبر نموده و استقامت ورزیدند می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَنْبَشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت ۳۰).

یکی از مهم ترین سندهای نهج البلاغه در رابطه با رعایت قانون، نامه ۴۱ امام علیه السلام به یکی از پسرعموهای شان که از کارگزاران ایشان بوده و در مسائل بیت المال خیانت

کرده بود او را به شدت توبیخ نمود و او را برای جبران تهدید کرد که اگر جبران ننماید او را مؤاخذه خواهد کرد.

موضوع دیگری که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است، وظیفه مردم در مقابل حکومت از نظر کار و فعالیت است. مرتضی مطهری می نویسد: از مسائل مهمی که در هر دولت و حکومتی مورد توجه خاص می باشد موضوع کار و تلاش و تولید است، چون به طور مستقیم به رفاه و آسایش مردم وابسته است. در اسلام برای کار و تولید بسیار تأکید شده است. حتی کسانی که دارای ثروت و امکانات هستند نیز نباید از کار و تولید دست بردارند. در حکومت اسلامی، اقتصاد محور اصلی نیست، ولی بسیار مورد تأکید قرار گرفته است، چون بی توجهی به اقتصاد جامعه یعنی کشاندن مردم به سوی فقر و تنگ دستی که آثار شومی را به دنبال خواهد داشت، از مهم ترین آثار آن، کفر و بی دینی و نهایتاً فساد و ظلم خواهد بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله در اجتناب حاکمان اسلامی از بردن جامعه به سوی فقر بسیار تأکید می نمودند.

با بررسی آیات قرآن کریم و به ویژه سوره مبارکه یوسف، اهمیت کار و مدیریت در سیره آن حضرت مشاهده می گردد، مخصوصاً موضوع تخصص و تعهد در کار و مسئولیت ها که از مهم ترین مراحل انجام آن در حکومت الهی و هر حکومت دیگری می باشد مورد توجه خاص قرار گرفته است. با مسئولیتی که به حضرت یوسف علیه السلام داده می شود، به دلیل رسیدن قحطی و آمادگی مقابله با آن، خود و همه مردم مصر را به کار و می دارد، هنگامی که خواب حاکم مصر را تعبیر می کند، پیشنهاد می دهد که باید هفت سال بکارید و هفت سال بعد مصرف کنید. در حکومت امام علی علیه السلام نیز به وظیفه مردم و کارکنان اشاره شده است. امیر مؤمنان علی علیه السلام، در آموزش های اخلاقی اداری، کارگزاران و کارکنان دستگاه اداری را در این جهت آموزش می داد. مساوی نبودن نیکو کار و بدکار، توجه به تجار و کنترل بازار و قیمت ها، توجه به قشر مستضعف و رسیدگی به امور آن ها، عدم منت گذاشتن و بزرگ شمردن کارها، ممنوع بودن خلف وعده، عدم عجله و عدم کندی در برخی امور و غیره از اموری است که امام علی علیه السلام در حکومت اسلامی خویش بر آن تأکید می نمود.

بنابر این می توان گفت که در دو حکومت الهی حضرت یوسف و امام علی علیهماالسلام مردم در جایگاه اصلی آن قرار دارند و تمامی سعی و تلاش و دغدغه حاکمان، رعایت و اجرای قوانین الهی و تأمین امکانات رفاهی و زندگی آرام برای مردم می باشد و در این راه کمترین سستی و بی توجهی دیده نمی شود. همت و تلاش در این زمینه، هم برای کارکنان حکومت و هم برای مردم است تا هر کسی بداند که حکومت الهی برای رشد و شکوفایی او و رسیدن به رضایت و قرب الهی است تا به مرحله بالای انسانیت که هدف اصلی حکومت های عدل الهی است دست یابد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح
۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴، *تحف العقول عن ال الرسول*، جامعه مدرسین، قم
  ۲. ابن منظور الأنصاري الرويعی الإفريقي، محمد بن مكرم بن علی، أبو الفضل، جمال الدين ۱۴۱۴، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر
  ۳. ابن میثم بحرانی، ۱۳۷۵، *شرح نهج البلاغه ابن میثم*، ترجمه محمدی مقدم قربانعلی و دیگران، ۵ جلد، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی
  ۴. انصاریان حسین، ۱۳۷۹، *ترجمه نهج البلاغه*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات پیام آزادی
  ۵. جمعی از محققین، ۱۳۶۴، *کاوشی در نهج البلاغه (مقالات کنگره سوم)*، تهران، انتشارات بنیاد نهج البلاغه
  ۶. حکیمی محمد رضا - علی - محمد ۱۳۵۳، *الحیة*، ترجمه آرام احمد، ۱۳۹۵، چاپ ۱۲، تهران، دلیل ما
  ۷. دشتی محمد، ۱۳۷۹، *ترجمه نهج البلاغه*، چاپ اول، قم، مؤسسه انتشارات مشهور
  ۸. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۹۶، *مدیریت و حکومت در نهج البلاغه*، قم، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر
  ۹. شوشتری محمد تقی، ۱۳۷۶، *بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*، ۱۴ جلد، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر
  ۱۰. طباطبایی محمد حسین ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر، چاپ پنجم، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
  ۱۱. طبرسی فضل بن حسن، ۱۳۶۰، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مترجمان، چاپ اول، تهران، انتشارات فراهانی
  ۱۲. طبرسی فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، مترجمان، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی
  ۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، *الکافی*، ۸ جلد، تهران، دارالکتب الاسلامیه
  ۱۴. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، ۱۴۰۳، ۱۱۱ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی
  ۱۵. مطهری مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، ۳۰ جلد، چاپ هفتم، تهران، صدرا
  ۱۶. معین محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ معین*، چاپ دوم، تهران، انتشارات زرین
  ۱۷. مغنیه، محمد جواد، ۱۳۷۸، *در سایه سار نهج البلاغه*، مترجم: معموری، محمد جواد و دیگران، ۶ جلد، قم، دارالکتب الاسلامیه
  ۱۸. مکارم شیرازی ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه
  ۱۹. مکارم شیرازی ناصر، ۱۳۷۵، *پیام امام امیرالمؤمنین شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه*، ۱۵ جلد، تهران، دارالکتب الاسلامیه.





نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۹۸ - ۱۸۵

## تأثیر خودگویی مثبت

### بر میزان خودکارآمدی دانش‌آموزان دختر دوره ابتدایی

شهرزاد کمال خانی<sup>۱</sup>

فاطمه ناصری<sup>۲</sup>

محمد آرمند<sup>۳</sup>

#### چکیده

این پژوهش، با هدف تعیین اثربخشی خودگویی مثبت بر میزان خودکارآمدی دانش‌آموزان دختر دوره ابتدایی اجرا شد. جامعه آماری در این تحقیق عبارت بودند از دانش‌آموزان دختر دوره دوم ابتدایی که در سال تحصیلی ۱۳۹۸-۱۳۹۹ در منطقه ۲۰ تهران مشغول به تحصیل بودند. این پژوهش مبتنی بر طرحی نیمه آزمایشی با پیش‌آزمون و پس‌آزمون بود. ابتدا از بین مدارس ابتدایی دخترانه منطقه ۲۰ تهران دو مدرسه به صورت تصادفی انتخاب و سپس از هر مدرسه از بین کلاس‌های پایه ششم به صورت تصادفی یک کلاس به عنوان نمونه انتخاب شده و از طریق نمونه‌گیری تصادفی دانش‌آموزان انتخاب شده یکی از مدارس به عنوان گروه آزمایش ۳۴ نفر و مدرسه دیگر به عنوان گروه کنترل ۳۴ نفر انتخاب شدند. دانش‌آموزان گروه آزمایش به مدت یک ماه، هشت جلسه آموزش خودگویی مثبت دریافت کردند. ابزار اندازه‌گیری آزمون خودکارآمدی عمومی شرر بود که در مورد هر دو گروه به صورت پیش‌آزمون و پس‌آزمون اجرا شد. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از تحلیل کوواریانس تک متغیری و آزمون تعقیبی بن فرونی استفاده شد. نتایج تحلیل کوواریانس و همچنین آزمون بن فرونی جهت مقایسه میانگین‌ها نشان داد که خودگویی مثبت بر افزایش خودکارآمدی دانش‌آموزان به طور معناداری مؤثر است.

#### واژگان کلیدی

خودگویی، خودگویی مثبت، خودکارآمدی، دانش‌آموزان.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد برنامه ریزی درسی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: shahrzadkamalkhani@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد برنامه ریزی درسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: behrokh.naseri@gmail.com

۳. دانشیار، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی و انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mohammadarmand@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۹

## طرح مسأله

همه‌ی کارهایی که انجام می‌دهیم، از افکارمان الهام می‌گیرند. اگر بتوانیم با روش‌هایی طرز فکر خود را تغییر بدهیم، بدون شک نتایج متفاوتی به‌دست خواهیم آورد. انسان به‌طور ذاتی به دنبال رشد و پیشرفت خود در زمینه‌های مختلف است. تمرین خودگویی مثبت به ما کمک می‌کند کارها را بهتر انجام بدهیم و نتایج ارزشمندتری به‌دست آوریم. نظریه‌ی شناختی - اجتماعی<sup>۱</sup> نقش افراد را در رشد خود مؤثر می‌داند و معتقد است آن‌ها می‌توانند بر اعمال و رفتار خود اثرگذار باشند. این دیدگاه نظری به جای اینکه افراد را ارگانسیم‌هایی منفعل در نظر بگیرد که تحت تأثیر محیط خود شکل گرفته‌اند، آنها را در قالب افرادی می‌بیند که خودسازماندهی دارند، خالق هستند، به خود بازخورد می‌دهند و خودگردان هستند و همچنین معتقد است افراد به درجات مختلف به مهارت‌های کنترل الگوهای فکری، هیجانات و اعمال خود دست می‌یابند و طرز تفکر، باورها و احساسات، رفتار آنها را ایجاد می‌کند. (آیزنک و مایک، ۱۳۹۴)

خودگویی ریشه در روانشناسی شناختی دارد و به کارهای بک برمی‌گردد، مایکنام ۳ و الیس ۴ برمی‌گردد. در خودگویی مثبت<sup>۵</sup>، فرد به صورت ارادی یا غیرارادی و ناخودآگاه، به گفتگو با خود می‌پردازد. انسان در فکرش با خود حرف می‌زند، بیشتر اوقات هیچکس متوجه نمی‌شود که چه چیزهایی به خودش می‌گوید. در واقع، گاهی حتی متوجه اینگونه پیام‌های کوتاهی که به خودش می‌دهد نمی‌شود، چون آن‌ها خیلی سریع اتفاق می‌افتند، یا اینکه به قدری از آن‌ها استفاده کرده‌اند که برای وی به صورت عادی درآمده است؛ اما این پیام‌های کوتاه مهم هستند چون می‌توانند احساس فرد را نسبت به خودش تحت تأثیر قرار دهند. نحوه‌ی تفکر ما می‌تواند به طور عمده و نسبتاً مستقیم بر چگونگی احساس ما تأثیر بگذارد. هر یک از ما به وسیله‌ی نوعی خودگویی درونی، بر افکارمان تأثیر می‌گذاریم و به این ترتیب به خود می‌گوییم باید راجع به چه فکر کنیم و به چه چیز، اعتقاد داشته باشیم و حتی چطور رفتار کنیم. (مصطفایی و محمدخانی، ۱۳۹۷)

یکی از مؤثرترین و قدرتمندترین تأثیرات بر نگرش و شخصیت ما را سخنانی دارند که به خود می‌گوییم. این گفتگوهای درونی، چگونگی پاسخی است که شخص به طور درونی به چیزی

1. Theory Cognitive-Social
2. Beck
3. Michenbaum
4. Ellis
5. Positive self-talk

می دهد که برای او رخ داده است و آن پاسخ درونی، احساسات و عمل فرد را تعیین می کند. تعاریف متعددی درباره خودگویی<sup>۱</sup> وجود دارد. خودگویی ارتباطی درون فردی و متمایز با روابط بین فردی و ارتباطات عمومی است. (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۱) در واقع خودگویی مکالمه ای با خود است که در آن فرستنده و گیرنده خود فرد است که هم ایجادکننده ارتباط و هم هدف برقراری ارتباط به شمار می رود. گاهی سخن گفتن انسان با خود جنبه شفاهی و بیرونی پیدا می کند، اما اغلب به صورت صامت و نامشخص از دید دیگران، در درون فرد رخ می دهد. به عبارت ساده تر خودگویی صحبت کردن با خود است. (سعدی پور و همکاران، ۱۳۹۷)

خودگویی به عنوان یکی از تکنیک های ذهنی برای بهبود عملکرد است. هاردی و زوربانوس معتقدند خودگویی به عنوان اظهارات، عبارات و یا کلمات نشانه گذاری شده فرد به خود است، و می تواند به صورت ناآگاهانه یا برنامه ریزی شده، با صدای بلند (آشکار) و یا درونی (پنهان) و با اهداف آموزشی یا انگیزشی بیان شود. کرونی و همکاران و توماس و همکاران (۲۰۱۲) معتقدند خودگویی به گفتگوی درونی یا بیرونی اشاره دارد و اجراکننده طی اجرای مهارت یک جمله کوتاه را با صدای بلند یا آهسته با خود تکرار می کند یا زیر لب زمزمه می کند. به عبارت دیگر خودگویی به صورت یک روش شفاهی یا غیر شفاهی در قالب یک کلمه، لبخند و اخم آشکار می شود. خودگویی اشکال مختلفی (مثبت)، مانند از طریق مورد ستایش قرار دادن خود (منفی)، مانند از طریق مورد انتقاد قرار دادن خود (خنثی)، انگیزشی و آموزشی، آشکار و پنهان دارد. خودگویی بخش جدای ناپذیر از آموزش مهارت های روانی است (دهکردی و همکاران، ۱۳۹۹). محتوای خودگویی ها دامنه ای از خودگویی های مثبت و منفی هستند که در درون یک بعد ارزشی یکپارچه شده اند. در تعریف، خودگویی های مثبت شکلی از پاداش در نظر گرفته می شوند؛ و خودگویی های منفی شکلی از انتقاد بشمار می روند (قشلاقی و همکاران، ۱۴۰۰)

یکی از مؤثرترین و قدرتمندترین تأثیرات بر نگرش و شخصیت ما را سخنانی دارند که به خود می گوئیم. این گفتگوهای درونی، چگونگی پاسخی است که شخص به طور درونی به چیزی می دهد که برای او رخ داده است و آن پاسخ درونی، احساسات و عمل فرد را تعیین می کند. تعاریف متعددی درباره خودگویی وجود دارد. خودگویی ارتباطی درون فردی و متمایز با روابط بین فردی و ارتباطات عمومی است (حسینیان و همکاران، ۱۳۹۳). در واقع خودگویی مکالمه ای با خود است که در آن فرستنده و گیرنده خود فرد است که هم ایجادکننده ارتباط و هم هدف برقراری ارتباط به شمار می رود. گاهی سخن گفتن انسان با خود جنبه شفاهی و بیرونی پیدا

می‌کند، اما اغلب به صورت صامت و نامشخص از دید دیگران، در درون فرد رخ می‌دهد. به عبارت ساده‌تر خودگویی صحبت کردن با خود است. (هاواکس، ۲۰۱۴)

قدرت خودگویی همچنین می‌تواند به فرد کمک کند تا حتی بر روی یک کار متمرکز بماند. زمانی که با محرک‌های محیطی منحرف‌کننده مواجه می‌شوید. افرادی که در حین صحبت کردن با خود به طور فعال تمرین می‌کنند. انجام وظایف مبتنی بر کامپیوتر در یک محیط حواس‌پرتی متمرکزتر و انجام می‌شود. به طور قابل توجهی بهتر از همتایان خود که ساکت می‌مانند. (کلتن و جرمیاه، ۲۰۲۰)

یکی از ویژگی‌های انسان برنامه‌ریزی‌گفتار است و انسان این توانایی را دارد که قبل از صحبت کردن برنامه‌ریزی کند. در بزرگسالان خودگویی به عنوان تفکر یا اندیشه توصیف می‌شود. ارسطو عقیده داشت تفکر گفتار درونی است و خودگویی یک خصیصه روایتی از ذهن است. خودگویی مجموعه عبارات گفتاری است که به عنوان یک واسطه شناختی تأثیر زیادی در نظم بخشی به رفتار دارد افکار از طریق واژه‌ها ظاهر شده و بر زندگی‌مان تأثیر می‌گذارند. (لپاداتو<sup>۱</sup>، ۲۰۱۲؛ وان رالت<sup>۲</sup>، وینسنت<sup>۳</sup> و برور<sup>۴</sup>، ۲۰۱۶). این کار اغلب به طور ناخودآگاه انجام می‌شود؛ به طوری که تعداد کمی از افراد به هنگام تفکر به افکار و گفته‌هایشان توجه می‌کنند. در این حالت هیچ آزادی وجود ندارد بلکه شرایطی پیش می‌آید که جهان خارج، دنیای درون را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ بنابراین خودگویی‌ها جملاتی هستند که طی روز تکرار شده و در ذهن ناخودآگاه غوطه‌خور می‌شوند و به این ترتیب قدرت شگرفی را برای صورت خارجی دادن به هدف واژه‌های جهان خارج به کار می‌بندند. خودگویی‌ها معادل افکار هستند؛ یعنی آنچه که در یک موقعیت خاص افراد با خود می‌گویند. این خودگویی‌ها با توجه به سن و موقعیت ممکن است بلند، کوتاه، به صورت تکان خوردن لب‌ها و یا فقط در حد گذشتن از ذهن باشند. این خودگویی‌ها جنبه همگانی دارند و به اندازه کلام دیگران بر احساسات و رفتارها تأثیر گذاشته و آن را جهت می‌دهند. (شمس اسفند آباد، ۱۳۹۴) مشاهدات نشان داده‌اند کودکانی که تازه وارد مدرسه می‌شوند، اغلب مقررات مدرسه را با صدای بلند به خود می‌گویند تا بر مشکلات فائق آیند؛ اما به سرعت این بلند حرف زدن با خود به صورت گفتار نجوایی یا زیربلی در می‌آید. در مرحله دیگری از رشد کودک، گفتار بیرونی به کلی از بین می‌رود و تنها با مشاهده حرکت لب‌های کودک می‌توان فهمید که این گفتار به صورت گفتار درونی در آمده است. به طور کلی رشد

- 
1. Colton Hunter, Jeremiah Sullins
  2. Lepadato
  3. Van Ralt
  4. Vincent
  5. Berver

گفتار درونی طی چند مرحله صورت می‌گیرد. این مراحل عبارتند از: گفتار بیرونی، گفتار زیربسی و بالاخره با خود سخن گفتن. جریان تبدیل گفتار بیرونی به گفتار درونی در سنین پایین کودکی رخ می‌دهد (شمس‌کیا و همکاران، ۱۳۹۸). مایکنبام<sup>۱</sup> معتقد است خودگویی‌هایی کاملاً مفید هستند که به مراجع در جهت تمرکز به زمان حال کمک کنند و بیشتر به وقایع از دید آنچه پیش می‌آید نگاه کنند تا توجه به پیامدهای منفی آینده خودگویی‌های مقابله‌ای خاص با نیازهای هر گروه منطبق می‌شود و مراجعان تشویق می‌شوند تا خودگویی‌های مذکور را به واژه‌های شخصی خود برگردانند و معنای آن را برای خود روشن کنند. (مایکنبام، ۱۳۸۶)

خودکارآمدی<sup>۲</sup> عبارت است از گمانه‌زنی و قضاوت فردی درباره‌ی درجه‌ای که فرد خود را قادر به انجام دادن کار، دستیابی به هدف و یا مقابله مؤثر در شرایط استرس‌زا می‌داند. خودکارآمدی در دو شکل ظاهر می‌شود: خودکارآمدی عمومی و خودکارآمدی اختصاصی یا خودکارآمدی مربوط به یک تکلیف خاص. خودکارآمدی عمومی به صورت انتظارات ذهنی مرتبط با توانایی فرد برای اعمال نفوذ در شرایط زندگی و محیط بیرونی تعریف شده است. در واقع، باورهای خودکارآمدی بخش مهمی از کارهایی انجام می‌دهیم زندگی ما را می‌سازد؛ زیرا ما معمولاً که معتقدیم به بازده مطلوب می‌انجامد و برای انجام کارهایی که باور داریم به شکست منتهی می‌شوند، انگیزه نداریم. (سعدی‌پور، ۱۳۹۸)

بر اساس نظریه‌ی بندورا، خوداندیشی یکی از توانایی‌های منحصر به فرد در انسان است که به وسیله‌ی آن انسان رفتار خود را ارزیابی و تغییر می‌دهد و این خودارزیابی‌ها در برگیرنده‌ی دریافت‌های خودکارآمدی است. بر پایه‌ی نظریه‌ی ارزش انتظار، انگیزش در آغاز برآیند باورهای افراد درباره‌ی پیامدهای احتمالی کنش‌ها و ارزشی است که آن‌ها به پیامدها می‌دهند. افراد زمانی برای انجام تکالیف برانگیخته می‌شوند که پیامد مورد انتظار برای آن‌ها با ارزش باشد؛ اما هنگامی که پیامدها برای آن‌ها ارزش نداشته باشد برای انجام تکالیف آمادگی کمتری خواهند داشت. انتظاراتی پیامد با باورهای کارآمدی مرتبط هستند. چون این باورها، انتظارات را تعیین می‌کنند و از آنجایی که پیامد مورد انتظار انسان وابستگی زیادی به داوری‌هایشان از کاری که می‌توانند انجام دهند، دارد، در این مواقع، اگر ادراک‌های خودکارآمدی کنترل شود، انتظاراتی پیامد بی‌گمان نقش به‌سزایی در پیش‌بینی‌های رفتار، خواهد داشت (فرلا<sup>۳</sup>، والک<sup>۴</sup> و کای<sup>۵</sup>، ۲۰۰۹).

با توجه به مرور پیشینه پژوهش و به رغم یافته‌های به دست آمده تاکنون مطالعه‌ای که

1. Michenbaum
2. Efficacy-Self
3. Ferla
4. Valcke
5. Cai

به طور دقیق بخواهد این عوامل را شناسایی و دسته بندی کند و مبتنی بر آن ها راهکار ارائه دهد به دست نیامده است، در پژوهش دهکردی وهمکاران (۱۳۹۹)، نتایج حاکی از آن بود که گروه خودگویی انگیزشی آشکار دارای بالاترین میانگین خودکارآمدی تکلیف و خودپنداره جسمانی بود. در نتیجه مربیان جهت ارتقاء قدرت عضلانی پایین تنه، خودکارآمدی تکلیف و خودپنداره از تکنیک هایی خودگویی آموزشی و انگیزشی پنهان استفاده کنند.

پژوهش مصطفایی و محمدخانی (۱۳۹۷)، با توجه به یافته های پژوهش می توان گفت برای افزایش خودکارآمدی و انگیزش تحصیلی، می توان از خودگویی مثبت استفاده کرد.

پژوهش اصغری شریبانی و عطادخت (۱۳۹۶)، براساس نتایج پژوهش روش خودگویی های مثبت راهکاری مناسب برای کاهش اضطراب امتحان دانش آموزان نارساخوان است.

پژوهش پوراصغر و زارع (۱۳۹۴)، متغیرهای خلاقیت و خودکارآمدی، تفکر انتقادی را پیش بینی می کنند و به لحاظ باورهای خودکارآمدی بین دختران و پسران تفاوت وجود دارد.

پژوهش زارع و رستگار (۱۳۹۳)، نشان داد که باورهای هوشی افزایشی از طریق واسطه گری اهداف تبحری و هیجان های مثبت بر پیشرفت تحصیلی دارای اثر غیرمستقیم و مثبت و باور هوشی ذاتی از طریق واسطه گری اهداف اجتناب - عملکرد، اهداف رویکرد-عملکرد و هیجان های منفی بر پیشرفت تحصیلی دارای اثر غیرمستقیم و منفی می باشد. محتوای عاطفی و افکاری که از ذهن می گذرد بر حافظه نیز تاثیر می گذارد.

پژوهش عبدالهی و همکاران (۱۳۹۳)، باورهای هوشی افزایشی اثر مثبتی روی خودکارآمدی دارد.

پژوهش تابش و زارع (۱۳۹۱)، مشخص شد که تقویت هوش هیجانی به عنوان ترکیبی از رگه های مختلف شخصیت، به فرد این امکان را می دهد که با شناخت، ادراک، تنظیم و کنترل هیجان ها، پردازش های شناختی خود را مدیریت و بهبود بخشد.

لذا با توجه به موارد فوق، به نظر می رسد خودگویی های مثبت تأثیری مثبت و معنادار بر خودکارآمدی داشته باشد و با شناخت سبک خودگویی و مؤلفه های آن می توان به خود کنترلی که در احساس خودکارآمدی افراد تأثیر بسزایی دارد دست یافت. با توجه به یافته های فوق پژوهشگر در نظر دارد به آزمون این موضوع بپردازد که آیا خودگویی مثبت بر خودکارآمدی دانش آموزان دختر دوره ابتدایی تأثیر دارد یا خیر؟

## روش

پژوهش حاضر یک پژوهش کاربردی و از نظر جمع آوری داده ها جزو پژوهش های نیمه آزمایشی می باشد و از طرح مقیاس پیش آزمون-پس آزمون با گروه کنترل استفاده شده است. جامعه آماری شامل دانش آموزان دختر دوره ابتدایی منطقه ۲۰ تهران که در سال تحصیلی

۱۳۹۹-۱۳۹۸ مشغول به تحصیل بودند. نمونه‌گیری این تحقیق به صورت خوشه‌ای و تصادفی می‌باشد. به این صورت که ابتدا از بین مدارس ابتدایی دخترانه منطقه ۲۰ تهران دو مدرسه به صورت تصادفی انتخاب و سپس در هر مدرسه از بین کلاس‌های پایه ششم به صورت تصادفی یک کلاس به عنوان نمونه انتخاب شده و از طریق نمونه‌گیری تصادفی دانش‌آموزان انتخاب شده‌ای از مدارس به عنوان گروه آزمایش و مدرسه دیگر به عنوان گروه کنترل انتخاب شدند. **روش اجرا:** ابتدا از گروه‌های کنترل و آزمایش در هر دو مدرسه که به صورت تصادفی انتخاب شده بودند، یک پیش‌آزمون به عمل آمد؛ سپس گروه آزمایش در معرض آموزش خودکویی مثبت قرار گرفت. برنامه گروه شامل هشت جلسه ۴۵ دقیقه‌ای به مدت یک ماه به صورت هفته‌ای دو جلسه آموزش برگزار شد.

**ابزارهای اندازه‌گیری:** در این پژوهش پرسش‌نامه خودکارآمدی عمومی شرر به کار گرفته شد.

**پرسش‌نامه خودکارآمدی عمومی شرر:** شرر و مادوکس (۱۹۸۲) معتقدند که نظریه خودکارآمدی الگویی از فرایندهای شناختی برای سازش یافتگی است و آن‌ها برای اولین بار مقیاسی جهت اندازه‌گیری این باور عمومی، تحت عنوان خودکارآمدی عمومی ساختند که اختصاص به موقعیت خاصی از رفتار ندارد. مقیاس خودکارآمدی عمومی شرر و همکاران دارای هدفه عبارت است. شرر و مادوکس بدون مشخص کردن عوامل و عبارات آن‌ها معتقدند که این مقیاس سه جنبه از رفتار شامل میل به آغازگری رفتار، میل به گسترش تلاش برای کامل کردن تکلیف و تفاوت در رویارویی با موانع را اندازه‌گیری می‌کند.

#### روایی و پایایی آزمون‌های مورد استفاده

در این پژوهش برای محاسبه روایی پرسش‌نامه، از نظر روایی محتوایی، توسط ۳ استاد متخصص و همچنین معلمین دو کلاس گروه آزمایش و کنترل مورد بررسی قرار گرفت.

پایایی: پایایی پرسش‌نامه توسط اصغرنژاد (۱۳۸۵) ۰/۸۳ برآورد شده است.

**یافته‌ها:** داده‌ها به کمک روش‌های آمار توصیفی (میانگین و انحراف استاندارد) و تحلیل کوواریانس تک متغیره و آزمون تعقیبی بن فرونی با استفاده از نرم افزار SPSS تحلیل شدند.

منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	مقدار F	سطح معناداری	اندازه اثر
تصحیح مدل	3817/092	3	1272/364	555/208	0/000	0/962
مقدار ثابت	5/267	1	5/267	2/298	0/134	0/034
خودکارآمدی	5/419	1	5/419	2/365	0/129	0/035
پیش آزمون	3260/074	1	3260/074	1423	0/000	0/956
پیش آزمون خودکارآمدی	18/960	1	18/860	8/273	0/500	0/111
خطا	151/251	66	2/292			
کل	250716/000	70				
کل تصحیح شده	3968/343	69				

جدول ۱. بررسی همگنی شیب‌های رگرسیون متغیر وابسته خودکارآمدی

مفروضه یکسانی شیب رگرسیون در متغیرها محاسبه شد (جدول ۱). این مفروضه فقدان تعامل بین گروه‌ها و نمرات پیش آزمون را بررسی می‌کند. مقدار  $F=0/111$  است و به این معناست که تعامل وجود ندارد، یعنی شیب رگرسیون‌ها یکسان است و بین گروه‌ها و نمرات پیش آزمون تعامل وجود ندارد. پس از محاسبه مفروضه یکسانی شیب رگرسیون، برای استفاده از تحلیل کوواریانس آزمون لون برای بررسی یکسانی واریانس‌ها انجام شد. نتایج آزمون لون نشان داد که گروه‌ها از نظر واریانس درون گروهی تفاوت معناداری با هم ندارند، سطح معناداری بیشتر از  $0/05$  است (معناداری  $0/131$ ). بنابراین مفروضه یکسانی واریانس‌ها تأیید شد.

جدول ۲. آزمون لون برای همگنی واریانس‌ها			
معناداری	درجه آزادی ۲	درجه آزادی ۱	F
0/131	68	1	2/341
طرح: ثابت + نمره کل پیش آزمون + گروه			

فرضیه اصلی: خودگویی مثبت خودکارآمدی دانش آموزان را افزایش می‌دهد.  
 برای تحلیل آماری داده‌های مربوط به این فرضیه یک تحلیل کوواریانس چندمتغیری (MANCOVA) انجام شد.

برای کنترل خطای نوع اول، هر ANCOVA با استفاده از روش بن فرونی در سطح  $0/05$  آزمون شد. همان طوری که در جدول 3 مشاهده می‌شود نتایج آزمون‌های یک متغیری F، تفاوت معناداری بین دانش آموزان گروه‌های آزمایش و گواه در نمره کلی خودکارآمدی



( $P < 0/01$  و  $F_{(1,67)} = 130/435$ ) نشان می‌دهد.

جدول ۳. خلاصه تحلیل کوواریانس تک متغیری اثر آموزش خودگویی مثبت بر خودکارآمدی

منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	مقدار F	سطح معناداری	اندازه اثر
تصحیح مدل	۱۷۹۸/۱۳۲	۲	۱۸۹۹/۰۶۶	۷۴۷/۵۲۸	۰/۰۰۰	۰/۹۵۷
مقدار ثابت	۶/۸۴۳	۱	۶/۸۴۳	۲/۶۹۴	۰/۱۰۵	۰/۰۳۹
پیش‌آزمون	۳۳۲۰/۶۷۱	۱	۳۳۲۰/۶۷۱	۱۳۰/۷	۰/۰۰۰	۰/۹۵۱
خودکارآمدی	۳۳۱/۳۶۴	۱	۳۳۱/۳۶۴	۱۳۰/۴۳۵	۰/۰۰۰	۰/۶۶۱
خطا	۱۷۰/۲۱۱	۶۷	۲/۵۴۰			
کل	۲۵۰۷۱۶/۰۰۰	۷۰				
کل تصحیح شده	۳۹۶۸/۳۴۳	۶۹				

همان‌طور که در جدول ۳ مشاهده شد؛ میانگین نمره در پس‌آزمون خودکارآمدی در گروه آزمایشی بیشتر از گروه کنترل است؛ جدول ۳ نشان می‌دهد که مقدار F به دست آمده (۱۳۰/۴۳۵) برای مقایسه میانگین نمرات خودکارآمدی در سطح از ۰/۰۱ معنادار می‌باشد؛ بنابراین فرضیه صفر رد می‌شود؛ به عبارت دیگر خودکارآمدی دانش‌آموزان دختر دوره ابتدایی با توجه به آموزش خودگویی مثبت تغییر کرده است. داده‌های جدول (۴) نشان می‌دهد که بر اساس آزمون تعقیبی بن فرونی بین میانگین خودکارآمدی افراد در مرحله پس‌آزمون در بین گروه‌های کنترل و آزمایش تفاوت معناداری وجود دارد.

جدول ۴. آزمون بن فرونی برای مقایسه میانگین‌ها (مربوط به متغیر خودکارآمدی)

	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	مقدار F	سطح معناداری	اندازه اثر
مقایسه	۳۳۱/۳۶۴	۱	۳۳۱/۳۶۴	۱۳۰/۴۳۵	۰/۰۰۰	۰/۶۶۱
خطا	۱۷۰/۲۱۱	۶۷	۲/۵۴۰			

### نتیجه گیری

این پژوهش با هدف بررسی اثربخشی خودگویی مثبت بر خودکارآمدی دانش آموزان دختر دوره ابتدایی انجام گردید. نتایج حاصل از این مطالعه همخوان با فرضیه های پژوهشی این مطالعه نشان می دهد که آموزش خودگویی مثبت تاثیرمعناداری بر داشته است.

نتایج پژوهش ها نشان می دهد خودگویی بر خودکارآمدی دانش آموزان دختر دوره ابتدایی تاثیر دارد. خودکارآمدی، سازه اصلی نظریه اجتماعی بندورا می باشد و به برداشت افراد از توانایی های خود برای انجام کار و فعالیت اشاره دارد بر این اساس، افراد تمایل دارند که به فعالیت هایی بپردازند که در انجام آن ها احساس اطمینان کنند و اگر افراد در مورد انجام یک فعالیت احساس عدم توانایی کنند، به طور معمول از انجام آن اجتناب می نمایند باورهای خودکارآمدی بر میزان صرف انرژی برای انجام فعالیت ها و میزان مقاومت در برابر موانع، اثرات مستقیم دارد. (مصطفایی و محمدی، ۱۳۹۵)

پژوهش ها در زمینه خودگویی ها حاکی از آن است که گفتار درونی، به عنوان واسطه شناختی در زایش اندیشه و بخشی به رفتار در حیطه سازشی درونی و اجتماعی، نقش به سزایی دارد. یافته های پژوهش حاضر در ارتباط با این فرضیه نشان می دهد که به طور کلی خودگویی مثبت تاثیر مثبتی بر افزایش خودکارآمدی دانش آموزان دارد؛ و این یافته ها همسو با یافته های دهکردی و همکاران (۱۳۹۹)، مصطفایی و همکاران (۱۳۹۷)، مقیمیان و کریمی (۱۳۹۲)، علوی و همکاران (۱۳۹۲) و سلمانی (۱۳۹۲)، لپاداتو (۲۰۱۲)، دهقانی فیروزآبادی (۱۳۸۹)، وان رالت، وینسنت و برور، ۲۰۱۶؛ هازیگورگیادیس<sup>۱</sup>، گالانیس<sup>۲</sup> و زوریانوس<sup>۳</sup>، (۲۰۱۴)، مانفرا لوییز (۲۰۰۶) تاثیر خودگویی را بر متغیرهای مختلف بررسی کردند و همگی به این نتیجه رسیدند که خودگویی مثبت عملکرد متغیرهای مختلف مورد بررسی پژوهشگران را ارتقا می دهد.

- 
1. Hatzigeorgiadis
  2. Galanis
  3. Bumberg

## فهرست منابع

۱. آیزنک، مایکل؛ کین، مارک (۱۳۹۴). زبان و تفکر (ترجمه حسین زارع و مهدی باقرپسندی). تهران: ارجمند.
۲. اصغرنژاد، طاهره؛ احمدی، محمد (۱۳۸۵). "مطالعه ویژگی های روان سنجی مقیاس خودکارآمدی شرر". مجله روانشناسی، ۳۹.
۳. ابراهیمی، ل.، و دهداری، ا. (۱۳۹۱). تعیین میزان شیوع اختلال اضطراب منتشر در میان دانش‌آموزان پایه پنجم و بررسی اثربخشی دو روش خودگویی برونی و درونی در کاهش آن. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی (فرهنگ مشاوره)، ۳(۱۱)، ۱-۲۰.
۴. اصغری شریبانی، ع.، و عطادخت، ا. (۱۳۹۶). تأثیر آموزش خودگویی های مثبت در کاهش اضطراب امتحان دانش‌آموزان ابتدایی مبتلا به نارساخوانی. سلامت روان کودک (روان کودک)، ۴(۴)، ۲۴-۳۳.  
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=348789>
۵. بلاک، آلن؛ هرسن، مایکل (۱۳۸۴). فرهنگ شیوه های رفتار درمانی. ترجمه فرهاد ماهر و سیروس ایزدی. تهران: رشد. (تاریخ انتشار اثر به زبان اصلی ۱۹۸۵).
۶. پوراصغر، نصیبه؛ زارع، حسین (۱۳۹۴). "تجربیات قبلی و عملکرد تکالیف مرتبط با رایانه دانشجویان: نقش خودکارآمدی رایانه، اضطراب رایانه و جنسیت". پژوهش در یادگیری آموزشگاهی و مجازی، ۳، ۹، ۶۹-۸۲.
۷. تابش، فهیمه؛ زارع، حسین (۱۳۹۱). "تأثیر آموزش مهارت های هوش هیجانی بر سبک های تصمیم‌گیری عقلایی، شهودی، اجتنابی، وابسته و آنی". نشریه علوم رفتاری، ۲۲، ۳۳۰-۳۲۳.
۸. سعدی پور، ا.، و قلمی، ز.، و اسدزاده، ح. (۱۳۹۸). مقایسه اثربخشی آموزش خودگویی مثبت و خودکنترلی بر باورهای خودکارآمدی دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه. آموزش بهداشت و ارتقای سلامت ایران، ۷(۲)، ۱۷۲-۱۸۱.  
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=478225>
۹. حسینیان، س.، و احقر، ق.، و پورغفارعبدی، م. (۱۳۹۳). اثربخشی آموزش خودگویی های درونی مثبت بر کاهش میزان اضطراب اجتماعی کوتاه‌قامتان شهر تهران. تحقیقات روانشناختی، ۶(۲۳)، ۱۴-۳۳.  
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=271035>
۱۰. شمس اسفندآباد، حسن، ۱۳۸۹، روان‌شناسی تفاوت های فردی، انتشارات سمت.
۱۱. ذبیحی حصار، نرگس خاتون؛ غلامعلی لوسانی، مسعود (۱۳۹۳). رابطه باورهای هوشی و اهداف پیشرفت با خودکارآمدی در دانشجویان دانشگاه پیام نور. پژوهش در یادگیری آموزشگاهی و آموزش مجازی، ۱، ۴، ۹-۱۷.
۱۲. زارع، حسین؛ رستگار، احمد (۱۳۹۳). مدل علی پیش‌بینی پیشرفت تحصیلی دانشجویان آموزش

مجازی: نقش باورهای هوشی، اهداف پیشرفت و هیجان‌های تحصیلی. شناختی اجتماعی، ۳، ۲ (۶)؛ ۱۹ - ۳۳.

۱۳. سلمان‌ی، نیره (۱۳۹۲). "تأثیر خودگویی مثبت بر میزان اضطراب امتحان دانشجویان پرستاری". راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، ۱۶، ۱۶-۱۳.

۱۴. عبداللهی عدلی انصار، وحیده؛ فتحی آذر، اسکندر؛ عبدالهی، نیدا (۱۳۹۳). "ارتباط تفکر انتقادی با خلاقیت، باورهای خودکارآمدی و عملکرد تحصیلی دانشجو معلمان". پژوهش در یادگیری آموزشگاهی و مجازی، ۲، ۷، ۴۱-۵۲.

۱۵. علوی، خدیجه؛ امیرپور، لیلیا؛ مدرس غروی، مرتضی (۱۳۹۲). رابطه سبک خودگویی و مشکلات عاطفی در دانشجویان، مجله اصول بهداشت روانی. ۱۵، ۲، ۵۲۹-۵۱۸.

۱۶. مایکنام، دونالد (۱۳۸۶). آموزش ایمن سازی در مقابل استرس. ترجمه سیروس مبینی. تهران: رشد. تاریخ انتشار اثر به زبان اصلی (۱۹۸۵).

۱۷. مسیبی چناربن، حسین؛ اسماعیلی، معصومه؛ فلسفی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۹). "بررسی اثربخشی درمان شناختی مبتنی بر فن خودگویی و کاهش میزان هراس اجتماعی و تصحیح تعابیر مربوط به خود و دیگران". مطالعات تربیتی و روان شناسی، ۱۱، ۲، ۱۰۲-۸۷.

۱۸. مقیمیان، مریم؛ کریمی، طیبه (۱۳۹۲). "تأثیر آموزش گروهی تکنیک‌های خودگویی مثبت و تن آرامی و ترکیب آن‌ها بر هراس اجتماعی دانشجویان پرستاری". مرکز تحقیقات مراقبت‌های پرستاری دانشگاه علوم پزشکی ایران، نشریه پرستاری ایران، ۲۶، ۵۸، ۵۷-۶۶.

۱۹. سعید، نسیم؛ زارع، حسین (۱۳۹۳). روش تدریس پیشرفته. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.

۲۰. میردریکوند، فضل اله؛ سبزیان، سعیده؛ گراوند، هوشنگ (۱۳۹۴). اثربخشی آموزش تکنیک‌های فراشناختی بر خودکارآمدی دانش‌آموزان دختر دبیرستان‌های شهر اصفهان، پژوهش در یادگیری آموزشگاهی و مجازی، ۲، ۸، ۹۷-۱۱۰.

۲۱. همپتن، الوود (۱۳۸۱). نگرش مثبت. ترجمه فهیمه نظری. تهران: مؤسسه ایزایران. (تاریخ انتشار اثر به زبان اصلی ۱۹۸۷).

22. Calvete, E. & Cardenoso, O. (2002). Self-talk in adolescents: Dimensions, states of mind, and Psychological maladjustment. *Cogn Ther Res*; 26(4): 473-850.

23. Ferla, J.; Valcke, M. & Cai, Y. (2009). Academic self-efficacy and academic self - concept: Reconsidering structural relationships. *Learning and Individual Differences*; 19: 499-505.

24. Pajares, F. (2003). Self-efficacy beliefs, motivation and achievement in writing: *A Review of the literature reading & writing quarterly*; 19: 139-158.

25. Safern, SA.; Heimberg, RG.; Lerner, AH.; Warman, M. & Kendall, PC. (2000). Differentiating anxious and depressive self-statements: Combined factor structure of the anxious self-statements questionnaire and the automatic thoughts questionnaire revised. *Cogn Ther Res*; 24(3), pp: 327-344.

26. Van Raalte, L.; Vincent Andrew, Brewer Britton W. (2016). Self-talk: Review and sport-specific model. *Psychology of Sport and Exercise*.
- i. Kolbe, Andrew, W. (2003). *Dissertation Abstracts International: The humanities and social sciences*, Ed. D; University of Massachusetts Lowell.
27. Kozulin, A. (2012). *Thought and language*. London: MIT Press Cambridge.
28. Lepadatu, I. (2012). Use self-talking for learning progress. *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, 33, 283-287.
29. Lund, N. (2003). *Language and thought*. London and New York: Routledge.
30. Manfra, Louis. (2006). *The effects of speech awareness and speech instructions on young children's self-talk and cognitive self-regulation during a dimensional change counting task*. publisher, George Mason University.
31. Hawkes PS. *Sanctification and our inner dialogue: The application of scripture to our self-talk [dissertation]*. Trinity Evangelical Divinity school; 2014. Available from ProQuest Dissertation and Thesis database.
32. Hardy, J.; Hall, CR.; Gibbs, C. & Greenslade, C. (2005). Self-talk and gross motor skill performance: An experimental approach. *Athletic insight*, 7, 2, 1-13.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱۴ - ۱۹۹

## بررسی جایگاه نظریه تناسب وجودی در مباحث فلسفه اخلاق

محمدعلی مبینی<sup>۱</sup>

### چکیده

نظریه تناسب وجودی نظریه‌ای است درباره ارزش اخلاقی که بر مبنای نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق ارائه شده است. این نظریه بر آن است که همه ارزش‌های اخلاقی قابل ارجاع به یک ارزش بنیادین هستند؛ آن ارزش بنیادین تناسب وجودی است و تناسب وجودی با خدا در این نظریه نقش محوری در ارزش بخشی اخلاقی دارد. یک سؤال درباره این نظریه ناظر به جایگاه این نظریه در فلسفه اخلاق است. آیا این نظریه یک نظریه فرااخلاقی است یا به قلمروی اخلاق هنجاری تعلق دارد یا حالت سومی قابل فرض است؟ با بررسی‌هایی که در این تحقیق صورت گرفت این نتیجه‌گیری به عمل آمد که هدف اساسی نظریه تناسب وجودی یک هدف نظری در قلمروی اخلاق هنجاری است و برخی اهداف عملی هنجاری نیز از طریق آن قابل تحقق است. با این حال، مباحث و مدعیاتی که در این نظریه مطرح می‌شود محدود به اخلاق هنجاری نیست؛ بلکه گاهی جنبه فرااخلاقی پیدا می‌کنند و چه بسا از آن هم فراتر روند و حوزه‌هایی دیگر از فلسفه را دربرگیرد. بنابر این، بهتر است این نظریه را یک نظریه ارزش مطابق با اصطلاحی رایج بدانیم که همه این حوزه‌ها را پوشش می‌دهد.

### واژگان کلیدی

نظریه تناسب وجودی، نظریه ارزش، اخلاق هنجاری، فرا اخلاق.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

## طرح مسأله

یک بخش مهم از مشغولیت‌های ذهنی انسان‌ها مربوط به اندیشه‌ها و نگرش‌های اخلاقی آن‌ها است. هر انسانی دارای تصورات و مفاهیمی اخلاقی است و گاهی اوقات احکامی اخلاقی صادر می‌کند. فلسفه اخلاق شاخه‌ای مهم از فلسفه است که دغدغه بررسی این بخش از مسائل انسانی را در سر دارد. فیلسوفان علاقمند به این موضوع از دیرباز سؤال‌هایی را درباره ماهیت مفاهیم و احکام اخلاقی و چگونگی ارتباط آن‌ها با عالم واقع مطرح و به پاسخ‌گویی آن‌ها اقدام کرده‌اند. پاسخ‌هایی که از سوی فیلسوفان اخلاق ارائه شده است بسیار متنوع و متفاوت است. از باب مثال، برخی متفکران از نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق دفاع کرده‌اند و برخی از ناواقع‌گرایی؛ برخی ارزش اخلاقی را برخاسته از ذات موضوعات اخلاقی دانسته‌اند و برخی ریشه آن را در بیرون از اخلاق جستجو می‌کنند؛ برخی ارزش‌های اخلاقی را دارای تنوع و تکثر دیده‌اند و برخی دیگر آن‌ها را قابل ارجاع به یک یا چند ارزش بنیادین دانسته‌اند. برخی برای خدا نقش محوری در تحقق بخشی ارزش‌های اخلاقی قائل شده‌اند و برخی از اخلاق مستقل از خدا دفاع کرده‌اند.

نگارنده پیش از این (مبینی، ۱۳۹۰، ۱۳۹۲، ۱۳۹۹) با پیشنهاد نظریه‌ای با عنوان نظریه تناسب وجودی مواضع خود را در زمینه‌های فوق روشن کرده است. نظریه تناسب وجودی نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق دارد؛ با رد نگاه ابزاری به اخلاق، قائل به حسن ذاتی اعمال است؛ از رویکرد وحدت‌گرا به ارزش‌های اخلاقی دفاع می‌کند و ارزش اخلاقی بنیادین را تناسب وجودی میان موجودات می‌داند و دست‌آخر ضمن آنکه از استقلال ارزش اخلاقی دفاع می‌کند، رابطه متناسب با خدا را دارای نقش محوری در تحقق ارزش‌های اخلاقی می‌داند و به‌گونه‌ای میان دو اندیشه استقلال اخلاق و الهی بودن اخلاق جمع می‌کند.

پس از ارائه این نظریه، در برخی گفت‌وگوها و نشست‌ها، سؤالاتی قابل توجه درباره این نظریه مطرح گردیده است که نیاز است به آن‌ها پاسخ داده شود.<sup>۱</sup> در این مقاله به یک سؤال از

۱. لازم است یادآور شوم که علاوه بر برخی نشست‌ها، تا کنون دو پیش‌اجلاسیه کرسی نظریه‌پردازی درباره این نظریه برگزار شده است که اساتید محترم حاضر در این کرسی اعم از داور و ناقد به نکاتی قابل توجه اشاره کرده و دریچه‌های خوبی را برای تکمیل و تقویت بحث گشودند. در اینجا ضمن تشکر از دبیرخانه هیأت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی به جهت ایجاد زمینه برای برگزاری این کرسی، وظیفه دارم از همه اساتید شرکت‌کننده در این کرسی که در یک یا هر دو جلسه شرکت و نکات مفیدی بیان کردند تقدیر و تشکر به عمل آورم. داوران محترم (به ترتیب الفبا): علیرضا آل‌بویه، هادی صادقی، مجتبی مصباح و احمد واعظی. ناقدان محترم: سیدمحمد حسینی سورکی، محمد عالم‌زاده نوری، علی‌اکبر عبدالآبادی و محمد فتحعلی‌خانی. امیدوارم در ادامه هم از نظرات ارزشمند این عزیزان و اساتید محترم دیگر بهره‌مند گردم.



آن سؤالات پاسخ داده می‌شود و بررسی سایر سؤالات به مقالات دیگر موکول می‌گردد. سؤال تحقیق حاضر این است که باتوجه به اینکه فلسفه اخلاق به قلمروهای متفاوتی تقسیم می‌شود، نظریه تناسب وجودی به کدام قلمرو از قلمروهای فلسفه اخلاق تعلق دارد؟ به‌طور خاص، آیا نظریه تناسب وجودی یک نظریه فرااخلاقی است یا نظریه اخلاقی هنجاری یا اعم از هر دو؟ پیش از پرداختن به این سؤال، برای آشنایی اجمالی با نظریه تناسب وجودی کلیاتی از این نظریه مطرح می‌گردد.

### نظریه تناسب وجودی در یک نگاه

هر عملی که از انسان سر می‌زند خواه ناخواه اثراتی از خود بر جای می‌گذارد و اموری دیگر تحت تأثیر عمل انجام‌شده قرار می‌گیرند. عملی را نمی‌توان تصور کرد که هیچ‌گونه تأثیری در جهان نداشته باشد. حرکت دادن یک انگشت هم دست کم هوای اطراف خود را جابجا می‌کند، در جریان خون و برخی تحولات بدنی انسان تأثیری گرچه ناچیز دارد، موجب یک مشاهده جدید در فرد ناظر می‌شود و به همین صورت می‌توان اثرگذاری‌های دیگری را برای آن تصور کرد. یکی از شؤون مهم اخلاق دآوری ارزشی درباره هر عمل اختیاری است از حیث اثراتی که از خود بر جای می‌گذارد و کار مهم دیگرش توصیه به عمل مناسب از این حیث است. به بیان دیگر، ارزش و الزام اخلاقی همواره ناظر به روابطی است که میان فرد عامل و دیگران (اعم از رابطه با خود، انسان‌های دیگر، محیط غیرانسانی و خدا) شکل می‌گیرد. به تعبیر سوم، اخلاق در صدد تنظیم رابطه مناسب ما با خود و دیگران است.

بنابر این، هدف اخلاق این است که روابط اختیاری مناسبی میان موجودات شکل بگیرد. این ارزش بنیادینی است که در پس همه ارزش‌های اخلاقی وجود دارد. هرچا رابطه متناسبی شکل بگیرد اخلاق آن را می‌ستاید و در مقابل، هر رابطه نامتناسبی را مذمت می‌کند. در نگاه کلی‌تر ارزش و زیبایی جهان به این است که میان موجودات (اعم از مختار و غیرمختار) رابطه متناسب و هماهنگی وجود داشته باشد. بنابر این، ارزش زیبایی‌شناختی و ارزش اخلاقی تبیین واحد می‌یابند با این تفاوت که اخلاق به حوزه اختیار تعلق دارد.

انسان اخلاقی کسی است که در انجام اعمالش نسبت خود را با موجودات دیگر در نظر گیرد و اعمالی انجام دهد که به تناسب وجودی میان موجودات بینجامد و از اعمالی که این تناسب را به هم زند بپرهیزد. متناسب بودن رفتار این است که به‌گونه‌ای عمل کند که هم حقوق خودش رعایت شود و هم حقوق دیگران. رعایت حقوق یک موجود به این معنا است که جایگاه وجودی آن موجود حفظ شود و به شؤون وجودیش لطمه‌ای وارد نشود. هرگاه این رابطه مناسب برقرار شود ارزش اخلاقی به وقوع پیوسته و حالت منتظره‌ای وجود ندارد. به بیان دیگر، ارزش اخلاقی این روابط متناسب از ذات آن‌ها برمی‌خیزد و نباید ارزششان را در بیرون از آن‌ها جستجو کرد.

البته ممکن است این روابط متناسب نتایج بسیار مطلوبی را هم در پی داشته باشند؛ اما ارزش آن‌ها صرفاً از ناحیه مطلوبیت آن نتایج نیست، بلکه خودشان با قطع نظر از آن نتایج، ارزش اخلاقی والایی دارند.

مشکلی که در اینجا پیدا می‌شود این است که اگر ارزش اخلاقی اعمال به جهت نقش آن‌ها در برقراری تناسب وجودی باشد، آنگاه ایجاد تناسب وجودی به معنای موردنظر برای انسان مقدور نیست؛ زیرا انسان تا حد خاصی می‌تواند نسبت‌های خود را با اطراف در نظر گیرد و رابطه‌ای متناسب با آن‌ها برقرار کند؛ اما همواره ممکن است عمل او در طول زمان و مکان تأثیرات فراوانی داشته باشد که چه بسا در مواردی به تناسب وجودی لطمه بزند. رفع این مشکل تنها در گروی پذیرش جهان‌بینی توحیدی امکان‌پذیر است و از این رو، وجود خدا در تحقق غایت اخلاق نقش کلیدی دارد. مطابق با جهان‌بینی توحیدی از آنجا که خدا مالکیت و ربوبیت مطلق بر همه موجودات دارد هر کس که در انجام اعمالش قبل از هرچیز تناسب با خدا را در نظر گیرد و سپس اقدام به برقراری روابط متناسب با دیگران کند، خداوند نواقص او را جبران می‌کند و تلاش‌هایش را به ثمر می‌رساند. مطابق فرمایشی از حضرت علی (علیه‌السلام) کسی که میان خود و خدا را اصلاح کند، خداوند میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد.<sup>۱</sup>

### نظریه تناسب وجودی به مثابه یک نظریه اخلاقی در قلمرو اخلاق هنجاری

سه قلمرو مهم مطالعاتی در فلسفه اخلاق عبارت‌اند از: فرااخلاق<sup>۲</sup>، اخلاق هنجاری<sup>۳</sup>، و اخلاق کاربردی<sup>۴</sup>. اخلاق کاربردی به ارزیابی اخلاقی موارد خاص می‌پردازد و درباره وضعیت اخلاقی هر یک از رفتارهای بشری خاص اظهار نظر می‌کند. برای نمونه، در اخلاق کاربردی اظهار می‌شود که سقط جنین پیامدهای نامطلوبی برای جامعه دارد و بنابراین، به لحاظ اخلاقی مذموم است؛ یا سقط جنین مصداقی از مخالفت با اراده خداوند است و از این رو، از نظر اخلاقی کار نادرستی است. در مقایسه با فرااخلاق و اخلاق هنجاری، در اخلاق کاربردی جزئی‌ترین مباحث مطرح می‌شود و روشن است که نظریه تناسب وجودی در قلمرو اخلاق کاربردی قرار ندارد؛ چرا که ناظر به رفتاری خاص از رفتارهای انسانی نیست؛ بلکه همه رفتارها و به‌طورکل همه امور قابل ارزیابی اخلاقی را دربرمی‌گیرد. از این رو، یا به قلمروی فرااخلاق مربوط است یا

۱. من أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس. (نهج البلاغه حکمت ۸۹) توضیحات بیشتر درباره نظریه تناسب وجودی و وجوه تأیید آن در عقل و نقل در مکتوبات قبلی نویسنده آمده است و همه آن‌ها در کتاب خدا، ارزش، عقلانیت (مبیینی، ۱۳۹۹) جمع شده است. علاوه بر این، نویسنده در صدد باز کردن زوایای بیشتر این نظریه در نوشتارهای بعدی خود است. این مقاله نیز بخشی از این هدف را دنبال می‌کند.

2. metaethics

3. normative ethics

4. applied ethics

اخلاق هنجاری.

برای معرفی اخلاق هنجاری می‌توان گفت مباحث جزئی و صغروی که در اخلاق کاربردی مطرح می‌شوند مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی اساسی‌اند که نقش کبرا را در آن مباحث ایفا می‌کنند. بحث دربارهٔ صحت و سقم این پیش‌فرض‌های کبروی مربوط به اخلاق هنجاری می‌شود. برای مثال، این اصل که «هر کاری که منجر به پیامدهای نامطلوب برای جامعه شود به‌لحاظ اخلاقی نادرست است» یا «هرگونه مخالفت با ارادهٔ الهی به‌لحاظ اخلاقی نادرست است» دو پیش‌فرض اساسی در مثال‌های ذکرشده هستند که حکم به نادرستی سقط جنین بر آنها مترتب است. بنابر این، در اخلاق هنجاری به دنبال معیاری عام هستیم که راهنمای ما در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی قرارگیرد و نظریه‌ای که در اخلاق هنجاری بیانگر آن معیار عام است نظریهٔ اخلاقی<sup>۱</sup> نامیده می‌شود.

با این حال، باید توجه داشت که برای نظریهٔ اخلاقی دو هدف اساسی ذکر شده است که تشخیص آن‌ها از یکدیگر برای تبیین جایگاه نظریهٔ تناسب وجودی مفید است. یکی از اهداف نظریهٔ اخلاقی هدف عملی<sup>۲</sup> است و می‌خواهد به ما کمک کند که در هنگام بررسی درستی یا نادرستی امور از منظر اخلاقی، به تصمیم‌های مناسب و قابل‌اعتمادی برسیم. به عبارت دیگر، هدف عملی نظریهٔ اخلاقی آن است که یک رویهٔ تصمیم‌گیری<sup>۳</sup> مناسب برای ما فراهم کند. هدف دیگر نظریهٔ اخلاقی هدف نظری<sup>۴</sup> است؛ در این نگاه، نظریهٔ اخلاقی در پی آن است که فهمی شایسته از سرشت زیربنایی درست و نادرست، و خوب و بد فراهم کند. به این منظور باید به این سؤال پاسخ دهیم که چرا برخی اعمال را به‌لحاظ اخلاقی درست و برخی دیگر را نادرست می‌دانیم، یا چرا اموری را از منظر اخلاقی خوب و اموری دیگر را بد می‌شماریم. این سؤال مبتنی بر این فرض است که وقتی یک چیز از لحاظ اخلاقی خوب یا بد است یا یک عمل از لحاظ اخلاقی درست یا نادرست است، مبنایی وجود دارد که موجب درستی یا نادرستی و خوبی یا بدی آن‌ها می‌شود. هنگامی که گفته شود چیزی که یک مایع را آب می‌کند ترکیب شیمیایی خاص (H<sub>2</sub>O) است، به این معناست که سرشت زیربنایی همهٔ آب‌ها این واقعیت است که از H<sub>2</sub>O تشکیل شده است. در اخلاق هم ممکن است گفته شود چیزی وجود دارد که زیربنای همهٔ خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی است. در نتیجه، نظریهٔ اخلاقی از یک‌سو در صدد کشف مبانی اخلاق و نظام‌سازی<sup>۵</sup> آن است (هدف نظری) و از سوی دیگر، در صدد ارائهٔ معیارهای عام برای

- 
1. moral theory
  2. practical aim
  3. decision procedure
  4. theoretical aim
  5. systematizing

ارزش‌داوری اخلاقی است تا با کمک آن‌ها بتوان به تصمیم‌گیری‌های اخلاقی مناسب در موارد خاص رسید (هدف عملی). (Timmons, 2013, pp. 4-5)

بنابر این تحلیل، می‌توان نظریهٔ تناسب وجودی را نظریه‌ای اخلاقی در قلمروی اخلاق هنجاری دانست که منشأ بنیادین همهٔ خوبی‌های اخلاقی را تناسب وجودی می‌داند. با این حال، اخلاق هنجاری همان‌گونه که در سطح نظری فهم ما از ماهیت اخلاق را توسعه می‌بخشد، مقدمات کبروی لازم در سطح عملی را برای ما فراهم و به تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما کمک می‌کند. این یعنی نظریهٔ اخلاقی معیار تشخیص مصادیق خوب و بد، و درست و نادرست را به ما ارائه می‌دهد. حال آیا نظریهٔ تناسب وجودی در سطح عملی به کمک ما می‌آید و معیاری را برای ارزش‌داوری‌های اخلاقی در موارد خاص پیش روی ما می‌نهد یا در همان سطح نظری باقی می‌ماند و کمکی به تصمیم‌گیری‌های عملی ما نمی‌کند؟ مارک تیمونز<sup>۱</sup> اقتضای نظریهٔ اخلاقی را ارائهٔ معیار می‌داند.

هدف نظری نظریهٔ اخلاقی، کشف ماهیت زیربنایی عمل درست و نادرست است تا بتواند بیان کند که چه چیزی در ارتباط با عمل وجود دارد که آن را درست یا نادرست می‌کند. اگر فرض کنیم که مجموعه‌ای ثابت از ویژگی‌های زیربنایی وجود دارد که همهٔ اعمال درست را درست و همهٔ اعمال نادرست را نادرست می‌سازد، آن‌ها به عنوان معیارها<sup>۲</sup> یا ملاک‌های اخلاقی<sup>۳</sup> برای عمل درست و نادرست به کار می‌آیند. شبیه این بیان دربارهٔ خوب و بد نیز صدق می‌کند: بخشی از هدف نظری یک نظریهٔ اخلاقی این است که کشف کند چه چیزی در ارتباط با افراد و سایر امور ارزشمند وجود دارد که آن‌ها را خوب یا بد می‌کند. (Timmons, 2013, p. 4)

این سخن به طور قطع درست است. هنگامی که یک ویژگی (یا مجموعه‌ای از ویژگی‌ها) به عنوان ویژگی بنیادین شیء در نظر گرفته شود شیئیت آن شیء به وجود همان ویژگی است و آن ویژگی می‌تواند به مثابه یک معیار برای تحقق آن شیء در نظر گرفته شود. بنابر این، هرگاه بتوانیم ثابت کنیم که عناصر تشکیل دهندهٔ یک مایع H<sub>2</sub>O است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن مایع آب است. به همین وزن، بر مبنای نظریهٔ تناسب وجودی در باب ارزش، هرگاه بتوانیم ثابت کنیم که چیزی دارای تناسب وجودی به معنای مورد نظر است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن چیز خوب است. اما اکنون این سؤال قابل طرح است که آیا این‌گونه مقدمات کبروی به راحتی در دسترس همگان قرار می‌گیرند که بتوانند از آن‌ها به عنوان معیار استفاده کنند. اساساً انتظار ما از معیار چه اندازه است؟ آیا معیار را در سطحی می‌خواهیم که فقط یک دانشمند تجربی یا یک

- 
1. Mark Timmons
  2. standards
  3. moral criteria

فیلسوف قادر به کشف آن باشد یا سطحی عام‌تر از آن را در نظر داریم؟ درحالی که برخی فیلسوفان اخلاق، اصول اخلاقی<sup>۱</sup> را تأمین‌کننده دو هدف نظری و عملی می‌دانند، فیلسوفانی دیگر معتقدند که یک اصل اخلاقی نمی‌تواند هدف عملی اخلاق را برآورده سازد، زیرا عامل‌های اخلاقی غالباً فاقد اطلاعات کافی برای به‌کارگیری آن اصل در موارد خاص هستند. (Timmons, 2013, p. 6) با این نگاه، اگر معیار را در سطحی بخواهیم که قابل استفاده برای عموم افراد باشد، باید گفت نه معیار  $H_2O$  برای تشخیص آب و نه معیار تناسب وجودی برای تشخیص وضعیت اخلاقی امور کارایی ندارد. برای تشخیص عناصر سازنده آب به وسایل آزمایشگاهی و فرد متخصص نیاز است؛ برای تشخیص دست‌کم برخی سطوح تناسب وجودی هم به تلاش فلسفی نیاز است. این یعنی دانشمند و فیلسوف می‌توانند استفاده معیاری از نظریات مذکور بکنند و با کمک آن‌ها به تشخیص مصادیق آب و خوبی و بدی اخلاقی برسند؛ اما این معیارها برای غیردانشمند و غیرفیلسوف کارایی لازم ندارند.

اگر سطحی دسترس‌پذیرتر از معیار را جویا باشیم، آنگاه باید به راه‌های ساده‌تر فکر کنیم. برای مثال، برای تشخیص آب می‌توانیم به جای تلاش برای کشف عناصر سازنده آن ( $H_2O$ )، مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی که در کنار هم فقط مختص آب هستند (روانی، بی‌رنگی، بی‌بویی، رفع عطش و...) به‌کارگیریم. این راهی است که مردم عادی برای تشخیص آب می‌پیمایند. همین‌طور هنگامی که تناسب وجودی مبنای ارزش اخلاقی شمرده می‌شود و تناسب میان مخلوقات و خدا به‌عنوان تناسب محوری برای ارزش‌آفرینی اخلاقی معرفی می‌شود، می‌توان به مقتضای آن، شیوه‌هایی را برای تشخیص ارزش اخلاقی در نظر گرفت.

باید توجه داشت که نظریه تناسب وجودی بر مبنای حسن ذاتی اعمال و در مقابل نظریات پیامدگرا ارائه می‌شود. بر این اساس، عاملان اخلاقی به‌طور معمول ارزش عمل را در خود عمل مشاهده می‌کنند و در بسیاری از موارد نیاز به معیاری فراتر از آن ندارند. همچنین در این نظریه ادعا می‌شود که معمولاً افراد قادر به سطحی از نسبت‌سنجی هستند و می‌توانند رابطه خود را با محیط اطراف متناسب سازند. با این حال، باتوجه به محوری بودن تناسب با خدا در این نظریه، هنگامی که افراد در هر کاری رابطه خود را با خدا متناسب سازند هرگونه نقص و ایرادی در موارد دیگر از تناسب، از طریق قدرت و اراده خدا قابل ترمیم و جبران است. علاوه بر همه این‌ها، باتوجه به محوری بودن تناسب با خدا در این نظریه، یک معیار کارآمد برای تشخیص ارزش اخلاقی رجوع به گفته‌های خود خداوند است.

درعین حال، حتی اگر یک نظریه اخلاقی از نظر ارائه معیار برای عموم عاملان اخلاقی

کارایی لازم نداشته باشد، دلیلی برای کم‌اهمیتی آن در سطح نظری نیست. هنگامی که یک نظریه اخلاقی به تبیین مبنای خوبی و بدی اخلاقی می‌پردازد در واقع با بیان ویژگی‌های بنیادینی که موجب هرگونه خوبی و بدی اخلاقی می‌شوند به یکپارچه‌سازی و نظام‌مند کردن اخلاق اقدام کرده است؛ زیرا به‌گفته فیلسوفان اخلاق، یک قدم مهم برای نظام‌سازی اخلاق کشف اتحاد بنیادینی است که در پس تنوع و کثرت امور اخلاقی وجود دارد و این در جای خود بسیار ارزشمند است. (Timmons, 2013, p. 6)

در نتیجه، باتوجه به مطالبی که بیان شد، باید گفت هدف اساسی نظریه تناسب وجودی تحول‌آفرینی و توسعه‌بخشی در سطح نظری است و مدعی ارائه تصویری معقول از نظام ارزشی حاکم بر جهان و درعین حال قابل تفسیر براساس جهان‌بینی الهی است. مفهوم تناسب وجودی دستگاه فلسفی خاصی ایجاد می‌کند که در آن مسائل اخلاقی به‌شیوه‌ای جدید تفسیر و قابل فهم می‌گردند. با این حال، تناسب وجودی می‌تواند دست‌کم در استدلال‌های فلسفی برای رسیدن به داوری‌های اخلاقی در موارد خاص، به‌عنوان معیار کارایی داشته باشد. علاوه‌براین، می‌توان متناسب با این نظریه معیارهای دسترس‌پذیرتری را برای کاربرد در استدلال‌های اخلاقی معرفی کرد.

### رابطه نظریه تناسب وجودی با فرااخلاق

برای تشخیص رابطه نظریه تناسب وجودی با فرااخلاق بهتر است ابتدا رابطه اخلاق هنجاری با فرااخلاق روشن شود. در نگاه اولیه می‌توان گفت در اخلاق هنجاری، اصل اخلاق و هنجارهای اخلاقی پذیرفته شده است و تنها درباره مصادیق هنجارها و ارزش‌های اخلاقی بحث می‌کنیم؛ اینکه چگونه اعمالی باید/نباید انجام دهیم و چگونه انسانی باید/نباید باشیم؟ یا چه اموری از لحاظ اخلاقی خوبند و چه اموری بد؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها نیاز به معیاری کلی داریم و در اخلاق هنجاری به دنبال آن معیار کلی برای تشخیص باید و نبایدها و خوب و بدهای اخلاقی هستیم. اما در فرااخلاق درباره مفروضات ما درباره اخلاق بحث می‌شود. این مفروضات اعم از مفروضات معناشناختی، متافیزیکی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی هستند. در مجموع در نگاه اولیه می‌توان گفت در اخلاق هنجاری مباحث درجه اول مطرح می‌شود و در فرااخلاق مباحث درجه دوم ناظر به اخلاق. به‌گفته دیوید کاپ<sup>۱</sup> «در چرخش از فرااخلاق به اخلاق هنجاری، از مسائل درباره اخلاق به مسائل در اخلاق روی می‌آوریم.» (Copp, 2005, p. 19) با این حال، باید توجه داشت که بسیاری از آنچه در تمایز فرااخلاق و اخلاق هنجاری گفته می‌شود به اقتضای همان نگاه اولیه است و بآنکه هرکدام روشنگری‌های خاص خود را دارند،

1. David Copp

نسبت به مباحثی که در این دو قلمروی فکری مطرح می‌شود جامعیت و مانعیت کافی ندارند. برخی فیلسوفان اخلاق برای بیان ماهیت واقعی مباحث مطرح‌شده در فرااخلاق و اخلاق هنجاری تلاش وافر انجام داده‌اند و برخی از تمایزهای مطرح‌شده را از نظر جامعیت و مانعیت زیرسؤال برده‌اند و کوشیده‌اند معیارهای جدیدتری را مطرح کنند که جامعیت و مانعیت کافی داشته باشند و به صورتی دقیق‌تر تمایز میان فرااخلاق و اخلاق هنجاری را نشان دهند. (نک: McPherson & Plunkett, 2017)

برخی فیلسوفان تمایز فرااخلاق با اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی را مانند تمایز فلسفه علم با علم یا فلسفه ریاضی با ریاضی دانسته‌اند. این در حالی است که اگر هر تحقیق فلسفی درباره علم در فلسفه علم و هر تحقیق فلسفی درباره ریاضی در فلسفه ریاضی انجام می‌شود، این‌گونه نیست که هر تحقیق فلسفی درباره اخلاق در فرااخلاق انجام شود؛ بلکه در اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی هم مسائلی فلسفی درباره اخلاق مطرح می‌شود. بنابر این، این مقایسه چندان دقیق نیست. همین‌طور اگر فرااخلاق را شامل مباحث درجه دوم نسبت به اخلاق بدانیم، آنگاه این اشکال پیش می‌آید که همه مسائل مطرح‌شده در فرااخلاق درجه دو نیستند و از سوی دیگر برخی مسائل با اینکه درجه دو هستند در فرااخلاق مورد بحث قرار نمی‌گیرند. همچنین اینکه فرااخلاق شامل مجموعه مباحث معناشناختی، روان‌شناختی، متافیزیکی و معرفت‌شناختی درباره اخلاق دانسته شده است، هرچند تا حدود زیادی نمایانگر نوع مباحث فرااخلاق است، ولی علاوه بر اینکه معیاری برای وجه جمع شدن این مباحث ارائه نشده است، نمی‌تواند به خوبی تمایز میان فرااخلاق و اخلاق هنجاری را نشان دهد؛ زیرا بسیاری از مسائل متافیزیکی درباره اخلاق وجود دارند که بیرون از فرااخلاق مطرح می‌شوند. برای مثال، این ادعای پیامدگرایانه که درستی اعمال به جهت خوبی نتایج‌شان است، از سوی بسیاری از فیلسوفان اخلاق یک ادعای متافیزیکی درباره اخلاق دانسته می‌شود و حال آنکه نه در فرااخلاق بلکه در قلمروی اخلاق هنجاری مطرح می‌شود. (McPherson & Plunkett, 2017, pp. 18-20)

باید گفت برخی مسائل دارای سوبه‌های مختلف هستند به‌گونه‌ای که برخی سوبه‌ها متناسب با فرااخلاق و برخی دیگر متناسب با اخلاق هنجاری هستند. برای مثال، مایکل اسمیت<sup>۱</sup> هنگام نقد دیدگاه آیر<sup>۲</sup>، نظریه‌ای مانند سودگرایی<sup>۳</sup> را دارای دو سوبه فرااخلاقی و هنجاری می‌داند. به گفته او، هنگامی که آیر سودگرایی را نقد می‌کند، آن را به‌عنوان نظریه‌ای فرااخلاقی در نظر می‌گیرد و برخی مخالفان آیر برای دفاع از سودگرایی آن را به‌عنوان نظریه‌ای

---

1. Michael Smith  
2. A. J. Ayer  
3. utilitarianism

هنجاری مطرح کرده‌اند. اگر سودگرایی در مقام تعریف و تحلیل اصطلاحات اخلاقی مطرح شود نظریه‌ای فرااخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا به معناشناسی اصطلاحات اخلاقی پرداخته است و از تعریفی طبیعی‌گرایانه و غیرسابژکتیو<sup>۱</sup> دفاع می‌کند. آیر این گونه سودگرایی را زیر سؤال می‌برد. برخی منتقدان آیر، هم‌سو با او سودگرایی را در فرااخلاق انکار و به جای آن از نظریه‌ای دیگر دفاع می‌کنند و درعین حال، در اخلاق هنجاری مدافع سودگرایی هستند. (Smith, 1994, pp. 26-27)

نمونه دیگر نظریه امر الهی است که هم ذیل فرااخلاق قرار داده شده است و هم اخلاق هنجاری. این به این دلیل است که می‌توان به نظریه امر الهی از منظرهای مختلف نگریست. برای مثال، اگر آن را به‌عنوان نظریه‌ای ببینیم که در صدد است در مقابل دیدگاه‌های ناواقع‌گرا یا واقع‌گرای طبیعی‌گرا، مبنایی واقعی و الهی برای وظایف اخلاقی ارائه دهد حیث فرااخلاقی پیدا می‌کند؛ زیرا در حال دفاع از گونه‌ای واقع‌گرایی است. اما اگر آن را به منزله نظریه‌ای ببینیم که در صدد تقریری از وظیفه‌گرایی است که مبنایی‌ترین وظیفه در اخلاق را عمل به فرامین الهی می‌داند، آنگاه یک نظریه اخلاقی هنجاری محسوب می‌شود. آدامز<sup>۲</sup> که یکی از طرفداران نظریه امر الهی در دوران معاصر است، نظریه خود را در فضایی فرااخلاقی مطرح و به حیث فرااخلاقی آن تصریح می‌کند. تقریر اول او از نظریه امر الهی ناظر به معناشناسی خطای اخلاقی است که بحثی فرااخلاقی محسوب می‌شود. در این تقریر خطای اخلاقی با ویژگی ممنوع بودن از سوی خدا یکی دانسته می‌شود. (Adams, 1973) در تقریر بعدی، آدامز با گذر از معناشناسی، کاوشی متافیزیکی در ماهیت خطای اخلاقی انجام می‌دهد که این نیز چنان‌که از عنوان مقاله‌اش پیداست حیثی فرااخلاقی دارد. در این تقریر، تحقق خطای اخلاقی در خارج به واسطه نواهی خداوند صورت می‌گیرد. (Adams, 1979)

دیوید کاپ هم هر دو تقریر مذکور را تقریرهایی از واقع‌گرایی می‌داند و آن‌ها را در فرااخلاق جا می‌دهد. با این حال، او معتقد است که «از نظر فنی، می‌توان نوعی نظریه امر الهی را به‌عنوان یک نظریه هنجاری و نه یک نظریه فرااخلاقی ارائه کرد. چنین دیدگاهی معتقد است که اساسی‌ترین وظیفه اخلاقی ما اطاعت از دستورات خداوند است. اما این وظیفه خودش به امر خدا که از او اطاعت کنیم بستگی ندارد؛ بلکه مقدم بر دستورات خداوند خواهد بود.» (Copp, 2005, p. 32, N. 1)

در مجموع رابطه فرااخلاق و اخلاق هنجاری دچار برخی ابهام‌ها است و از این‌رو، ذهن برخی فیلسوفان اخلاق را درگیر کرده است. در مقام تعریف و تبیین ماهیت فرااخلاق و اخلاق

1. non subjective definitional naturalism  
2. Robert Merrihew Adams



هنجاری، معمولاً تعاریفی ارائه می‌شود که به اقتضای آن‌ها تمایزی روشن میان این دو قلمرو وجود دارد و نتایجی که در هر قلمرو گرفته می‌شود لازمه‌ای در قلمروی دیگر ندارد. اما هنگامی که عملاً وارد مباحث می‌شویم مشاهده می‌کنیم که هم‌پوشانی‌ها و تأثیر و تأثرهایی وجود دارد. برخی فیلسوفان معتقدند باینکه هم‌پوشانی وسیع میان فرااخلاق و اخلاق هنجاری وجود دارد، به معنای نفی هرگونه تمایزی نیست. برخی مسائل از مصادیق روشن فرااخلاق و برخی دیگر از مصادیق روشن اخلاق هنجاری هستند. (Schroeder, 2017, p. 675) اما در بخشی دیگر از مسائل درهم‌تنیدگی شدیدی وجود دارد و به گفته برخی نویسندگان، برخی موضوعات به گونه‌ای هستند که به سختی می‌توان گفت که آیا متعلق به اخلاق هنجاری‌اند یا فرااخلاق. (Schroeder, 2017, p. 685)

برخی متفکران برای تمایز گذاشتن میان فرااخلاق و اخلاق هنجاری توجه ما را به سوی اهداف هر یک از این دو قلمروی فکری جلب کرده‌اند. به گفته آن‌ها، آنچه تحقیقات فرااخلاقی را با یکدیگر متحد می‌کند اهدافی است که این تحقیقات دنبال می‌کنند و با اهداف اخلاق هنجاری تمایز دارند. (McPherson & Plunkett, 2017, p. 20) این متفکران با تمایز گذاشتن میان ادعا<sup>۱</sup> و پروژه<sup>۲</sup>، معتقدند که ممکن است برخی ادعاها هم در فرااخلاق و هم در اخلاق هنجاری حضوری برجسته و محوری داشته باشند؛ اما این مسئله هیچ لطمه‌ای به تمایز میان پروژه‌ها نمی‌زند. برای مثال، شکلی تبیینی از پیامدگرایی<sup>۳</sup> که مطابق آن انسان باید عمل را به جهت پیامدهای مثبتش انجام دهد، قطعاً در اخلاق هنجاری حضور دارد؛ زیرا ادعایی است درباره آنچه یک فرد باید انجام دهد. با این حال، پیامدگرایی ممکن است در برخی نظریات فرااخلاقی، مثلاً هنگامی که در حال تبیین چگونگی تناسب واقعیت اخلاقی با واقعیت‌های دیگر هستند، نقشی مهم ایفا کند. پس یک ادعای واحد می‌تواند نقش بالفعل یا بالقوه در پروژه‌های مختلف داشته باشد. اما هنگامی که ما نگاه پروژه‌ای به فرااخلاق و اخلاق هنجاری داشته باشیم، این‌گونه هم‌پوشانی ادعاها قابل‌بیش‌بینی هستند و منجر به هم‌پوشانی پروژه‌ها نمی‌شوند. (McPherson & Plunkett, 2017, p. 22)

به طور خلاصه باید گفت برخی مباحث در فلسفه اخلاق خصلتی کاملاً فرااخلاقی و برخی خصلتی کاملاً هنجاری دارند. برای مثال، تحقیقات مفهوم‌شناسانه درباره مفاهیم اخلاقی قطعاً در فرااخلاق جای می‌گیرند و تحقیق درباره معیار تشخیص باید و نبایدهای اخلاقی مربوط به اخلاق هنجاری است. اما برخی مباحث خصلتی دوگانه دارند و تعیین جایگاه آن بسته به نوع

- 
1. claim
  2. project
  3. consequentialism

هدفی است که از آن مباحث دنبال می‌شود. برای مثال، بحث درباره منشأ ارزش‌های اخلاقی اگر در قالب بررسی واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی انجام شود به فرااخلاق مربوط است و اگر پس از پذیرش هنجارهای اخلاقی، به منظور تشخیص سرشت زیربنایی آن هنجارها و دستیابی به نظریه‌ای اخلاقی برای نظام‌سازی اخلاق صورت گیرد به اخلاق هنجاری مربوط می‌شود. علاوه بر این، هنگامی که فیلسوفان اخلاق به فعالیتی در یکی از حوزه‌های فرااخلاق یا اخلاق هنجاری مشغول می‌شوند همیشه این‌گونه نیست که به کل از حوزه دیگر چشم‌پوشی کنند و گاهی برای تحکیم مواضع خود از مباحث حوزه دیگر به‌طور آگاهانه کمک می‌گیرند.

اکنون بهتر می‌توان نسبت نظریه تناسب وجودی را با فرااخلاق تشخیص داد. نظریه تناسب وجودی یک نظریه اخلاقی در قلمروی اخلاق هنجاری است که با ابتنا بر برخی مبانی فرااخلاقی ارائه شده است؛ از لحاظ متافیزیکی نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق دارد، وجود حقایق اخلاقی را پذیرفته و اصل اخلاق را مفروض می‌گیرد؛ از لحاظ مفهوم‌شناختی معتقد به استقلال مفاهیم اخلاقی و تحویل‌ناپذیری آن به مفاهیم غیراخلاقی است؛ از لحاظ معرفت‌شناختی معتقد به مبنایابی است به‌گونه‌ای که انسان توانایی دریافت مستقیم برخی ارزش‌های اخلاقی را دارد که می‌توان آن‌ها را ارزش‌های پایه نامید و سایر ارزش‌ها، غیرپایه و از طریق استدلال قابل شناخت‌اند. این استدلال گاهی صرفاً از طریق عقل و گاهی با رجوع به وحی به‌عنوان یک منبع معتبر معرفتی صورت می‌گیرد. از لحاظ روان‌شناختی نیز نظریه تناسب وجودی مبتنی بر این فرض فرااخلاقی است که انگیزش اخلاقی از ذات موضوعات اخلاقی قابل حصول است.

در مجموع هدف از ارائه نظریه تناسب وجودی معرفی مبنای واحد و جامعی برای اخلاق است که با توجه به آن می‌توان به فهم بهتری از اخلاقیات و روابط آن‌ها رسید و به نظام‌سازی مسائل اخلاقی پرداخت. علاوه بر این، این نظریه تا حدودی می‌تواند به تصمیم‌گیری اخلاقی ما در مقام عمل کمک کند. این هدف و کارکرد نظریه تناسب وجودی را در درون اخلاق هنجاری قرار می‌دهد. با این حال، مباحثی که برای تبیین و تحکیم این نظریه ارائه می‌شود گاهی حیث فرااخلاقی پیدا می‌کنند. بخشی از این مباحث مربوط به زمانی است که از چگونگی سازگاری نظریه تناسب وجودی با مبانی فرااخلاقی پذیرفته‌شده سؤال می‌شود. علاوه بر این، برای دفاع از نظریه تناسب وجودی ممکن است از استدلال‌های فرااخلاقی کمک گرفته شود و برای مثال، تحلیلی مفهوم‌شناسانه در دفاع از نظریه تناسب وجودی ارائه گردد.

### نظریه تناسب وجودی به مثابه یک نظریه ارزش

فیلسوفان اخلاق معمولاً میان مفاهیم ارزشی<sup>۱</sup> و مفاهیم تکلیفی<sup>۲</sup> یا الزامی تمایز قائل می‌شوند. خوب و بد دو مفهوم ارزشی برجسته هستند و مفاهیمی مانند درست و نادرست یا خطا در دسته مفاهیم تکلیفی قرار می‌گیرند. از قدیم مباحثی درباره وجه تمایز این دو دسته از مفاهیم و چگونگی ارتباط میان آن‌ها وجود داشته است. (Zimmerman, 2015, p. 13) چنان‌که پیش از این بیان شد اخلاق هنجاری هم درباره خوب و بد اخلاقی اظهار نظر می‌کند و هم درباره درست و نادرست. به نظریه‌ای اخلاقی که ناظر به خوب و بد اخلاقی باشد نظریه ارزش<sup>۳</sup> اطلاق می‌شود؛ چرا که درباره مفاهیم ارزشی اظهار نظر می‌کند. نظریه تناسب وجودی نیز از این لحاظ یک نظریه ارزش است؛ زیرا هدف اصلی آن ارائه تبیینی معقول از خوب و بدهای اخلاقی است.

اما نظریه ارزش در اصطلاح فیلسوفان اخلاق واحدی ندارد و بسته به قلمرویی که برای آن در نظر گرفته می‌شود کاربردهای متعددی پیدا می‌کند. به گفته برخی نویسندگان، این اصطلاح دست کم سه کاربرد متفاوت در فلسفه دارد. یک کاربرد بسیار عام و گسترده وجود دارد که همه حوزه‌هایی از فلسفه که با مفاهیم خوب و بد سر و کار دارند و به مباحث ارزشی می‌پردازند دربرمی‌گیرد؛ اعم از فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و اجتماعی، فلسفه دین، زیبایی‌شناسی و غیره. کاربرد دیگر کاربردی بسیار خاص و محدود است که بیشتر در محدوده نظریه پیامدگرایی در اخلاق هنجاری مطرح است؛ هنگامی که نگاه پیامدگرایانه به وظایف اخلاقی داشته باشیم و اخلاقی بودن اعمال را به جهت آن بدانیم که ما را به نتیجه خوب می‌رسانند، آنگاه سؤال می‌شود آن نتیجه خوب چیست و چه تبیینی برای آن می‌توان ارائه کرد. نظریه‌ای که در پاسخ به این سؤال ارائه می‌شود نظریه ارزش نامیده می‌شود و عنوان «اکسیولوژی»<sup>۴</sup> یا «ارزش‌شناسی» نیز برای این کاربرد خاص به کار می‌رود. کاربرد سوم در میانه این دو کاربرد قرار دارد؛ نه آن قدر عام است که همه مباحث فلسفی درباره ارزش در هر حوزه‌ای را شامل شود و نه آن قدر خاص که صرفاً به اخلاق هنجاری و مخصوصاً مبحث پیامدگرایی مربوط باشد؛ بلکه شامل قسمت‌هایی از فلسفه اخلاق (اعم از اخلاق هنجاری و فرااخلاق) می‌شود که به طرح مباحث نظری درباره هر نوعی از ارزش و خوبی می‌پردازند. (Schroeder, 2021)

طبق گفته محققان، نظریه ارزش در کاربرد سوم هم شامل اکسیولوژی می‌شود و هم شامل همه مباحث دیگر در فلسفه اخلاق که درباره ماهیت ارزش و رابطه آن با مقولات اخلاقی

- 
1. evaluative concepts
  2. deontic concepts
  3. value theory
  4. axiology

دیگر مطرح می‌شود. بنابر این، اگر بخواهیم تقسیم‌بندی مباحث فلسفه اخلاق را بر این اساس انجام دهیم، یعنی همه مباحث فلسفه اخلاق درباره خوبی و بدی را که نظریه ارزش ناظر به آن است در یک طرف قرار دهیم و بقیه مباحث را در طرف دیگر، آنگاه تقسیم‌بندی سنتی به اخلاق هنجاری و فرااخلاق به هم می‌خورد، ولی امتیازات خاص خودش را دارد. در واقع، نظریه ارزش با این گستره بحث از قبل مورد توجه بوده و دارای پیشینه تحقیقاتی خاص خود است. مسائل نظری درباره ارزش همواره یک کانون اصلی توجه برای فیلسوفان اخلاق بوده و غالباً مرزبندی اخلاق هنجاری و فرااخلاق را نادیده گرفته است. (Schroeder, 2021)

این نکته را باید یادآور شد که برای تعیین محدوده نظریه ارزش اتفاق نظر وجود ندارد و تا حدودی اختیاری و بسته به اهداف یک محقق است. آنچه مورد توافق همه است این است که نظریه ارزش نظریه‌ای درباره خوبی و بدی است؛ اما اینکه چه نوع خوبی و بدی‌ها منظور است، به اهداف و انتخاب محقق بستگی دارد. با این حال، یک کاربرد رایج از نظریه ارزش به گونه‌ای است که مباحث اخلاق هنجاری و فرااخلاق درباره خوبی را با هم پوشش می‌دهد.

به عنوان یک رشته فلسفی، نظریه ارزش به جهات مختلفی منشعب می‌شود. تا حدی با فرااخلاق هم‌پوشانی دارد؛ زیرا مفاهیم ارزشی و ماهیت ارزش را بررسی می‌کند. همچنین تا حدودی با اخلاق هنجاری هم‌پوشانی دارد؛ زیرا بررسی می‌کند که چه چیزهایی به خودی خود یا به عنوان وسیله خوب یا بد هستند، چه چیزهایی برای افراد خوب یا بد است، و چگونه ارزش پیامدها به درستی و نادرستی اخلاقی اعمال مربوط می‌شود. مباحث در نظریه ارزش گاهی ارتباط وثیقی با نظریه‌های پیامدگرایانه در باب درستی و نادرستی اخلاقی دارد. بسیاری از نظریه‌های پیامدگرا (مثلاً فایده‌گرایی کلاسیک) مبتنی بر نوعی نظریه ارزش هستند (مثلاً اینکه خوشی تنها چیزی است که ارزش ذاتی دارد). اما تعدادی از نظریه‌های اخلاقی غیر پیامدگرای برجسته - مانند نظریه کانتی و نظریه وظایف اولیه دیوید راس، از باب صرفاً دو مثال - مشتمل بر نظریه‌ها یا اصولی درباره ارزش هستند. بنابراین، نظریه ارزش صرفاً دغدغه پیامدگرایی و طرف‌داران آن نیست. (Hirose & Olson, 2015, p. 1)

در ادامه سخن فوق اشاره می‌شود که هرچند مسائل مربوط به ارزش نه تنها در رشته‌های فلسفی که مستقیماً به اخلاق مربوط می‌شوند، بلکه مثلاً در معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی و فلسفه دین نیز مطرح می‌شوند، تحقیق مورد نظر عمدتاً بر نظریه ارزش از حیث ارتباطش با اخلاق به معنای وسیعش تمرکز دارد. (Hirose & Olson, 2015, p. 1)

## نتیجه گیری

باتوجه به ملاحظاتی که تا کنون بیان شد، نظریه تناسب وجودی را می توان یک نظریه ارزش دانست که به تبیینی جامع و یکپارچه از خوب و بدهای اخلاقی می پردازد و خوب بنیادینی را که در پس همه خوب های اخلاقی وجود دارد تناسب و هماهنگی وجودی و بد بنیادین را عدم چنین تناسبی می داند. این نظریه ارزش در اصل یک نظریه اخلاقی هنجاری است که بر مبنای نگاه واقع گرایانه به ارزش اخلاقی ارائه شده و هدف نظری عمده آن معرفی سرشت بنیادین اخلاق و نظام سازی آن است. علاوه بر این، می تواند در راستای اهداف عملی نیز کارایی درخوری داشته باشد. مباحثی که برای تبیین، روشنگری و دفاع از این نظریه بیان می شود گاهی سوییۀ فرااخلاقی پیدا می کند و از باب مثال، برخی تحلیل های مفهوم شناسانه و معرفت شناسانه برای تکمیل بحث ارائه می شود. همچنین از آنجا که این نظریه بر آن است که می توان تبیینی یکسان از ارزش اخلاقی و زیبایی شناختی ارائه داد، برای روشنگری بیشتر از برخی مباحث فلسفه زیبایی شناسی کمک گرفته می شود. علاوه بر اینها، باتوجه به اینکه این نظریه بر مبنای جهان بینی توحیدی، تناسب میان مخلوقات و خدا را محور اساسی ارزش بخشی اخلاقی می داند، به مسئله رابطه میان دین و اخلاق ارتباط پیدا می کند و مباحثی از فلسفه دین را پوشش می دهد. اساساً ادعا بر این است که این نظریه ارزش ظرفیت آن را دارد که در بخش هایی مهم از فلسفه ورود پیدا کند و تحولاتی قابل توجه را موجب شود. نگارنده در نظر دارد به خواست خدا در مقالاتی دیگر زوایای دیگری از این نظریه را به بحث و بررسی بگذارد.

## فهرست منابع

### نهج البلاغه

۱. مبینی، م. ع. (۱۳۹۰). تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی. تقد و نظر، ۱۶(۶۴)، ۲-۲۶.
۲. مبینی، م. ع. (۱۳۹۲). تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین. نقد و نظر، ۱۸(۶۹)، ۲-۳۳.
۳. مبینی، م. ع. (۱۳۹۹). خدا، ارزش، عقلانیت: گامی به سوی نظریه «تناسب وجودی» در باب ارزش. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
4. Adams, R. M. (1973). A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness. In T. L. Carson & P. K. Moser (Eds.), *Morality and the Good Life*: Oup Usa.
5. Adams, R. M. (1979). Divine Command Metaethics Modified Again. *Journal of Religious Ethics*, 7(1), 66 - 79.
6. Copp, D. (2005). Introduction: Metaethics and Normative Ethics. In D. Copp (Ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Vol. 1, pp. 3-35): Oxford University Press.
7. Hirose, I., & Olson, J. (2015). *The Oxford Handbook of Value Theory*: Oxford University Press USA.
8. McPherson, T., & Plunkett, D. (2017). The Nature and Explanatory Ambitions of Metaethics. In T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics* (pp. 1-28): Routledge.
9. Schroeder, M. (2017). Normative Ethics and Metaethics. In T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics* (pp. 674-686): Routledge.
10. Schroeder, M. (2021). Value theory. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 ed.): URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/value-theory/>>
11. Smith, M. (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Wiley-Blackwell.
12. Timmons, M. (2013). *Moral Theory: An Introduction* (2nd ed.): Rowman & Littlefield Publishers.
13. Zimmerman, M. J. (2015). Value and Normativity. In I. Hirose & J. Olson (Eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory* (pp. 13-28). New York: Oxford University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۶ - ۲۱۵

## طراحی مدل ارزیابی اخلاق سازمانی در صنایع کوچک و متوسط

<sup>۱</sup> علی مهدیزاده اشرفی

<sup>۲</sup> مجید جهانگیر فرد

<sup>۳</sup> تورج مجیبی

<sup>۴</sup> نسرين جمالی منفرد

### چکیده

هدف تحقیق حاضر، ارائه مدل و رتبه‌بندی ارزشیابی اخلاق سازمانی در صنایع کوچک و متوسط می‌باشد. جامعه آماری پژوهش، مدیران صنایع کوچک و متوسط می‌باشد که پس از مطالعه ادبیات نظری موضوع مدل اولیه طراحی شد. برای شناسایی معیارها و بیان روابط بین معیارها، مصاحبه از ۲۰ نفر از خبرگان حوزه مدیریت منابع انسانی با روش نمونه‌گیری غیر احتمالی استفاده شده است. پس از طراحی پرسشنامه، نظرات خبرگان جمع‌آوری و با استفاده از نرم‌افزار Choice Expert با استفاده از تکنیک AHP و ISM مؤلفه‌ها و شاخص‌های ارزشیابی اخلاق سازمانی اولویت‌بندی گردید. یافته‌های پژوهش نشان داد برای طراحی مدل ارزشیابی اخلاق سازمانی در صنایع کوچک و متوسط مجموعاً ۵ مؤلفه و ۱۷ شاخص را می‌بایست مورد توجه قرار داد. مؤلفه‌ها عبارت‌اند از عوامل فردی، عوامل سازمانی، عوامل محیطی، عوامل ساختاری، عوامل زمینه‌ای که هر یک دارای شاخص‌هایی می‌باشند، که با وزن دادن و امتیازبندی فرم ارزشیابی اخلاق سازمانی با مجموع ۱۰۰۰ امتیاز، که از مجموع امتیازهای هر شاخص حاصل گردیده تدوین شد.

### واژگان کلیدی

ارزشیابی اخلاق، اخلاق سازمانی، تحلیل سلسله‌مراتبی دلفی فازی.

۱. استادیار، گروه مدیریت، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mehdizadeh297@yahoo.com

۲. استادیار، گروه مدیریت، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران.

Email: dr.jahangirfared@gmail.com

۳. دانشیار، گروه مدیریت، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران.

Email: toragmojibi@yahoo.com

۴. دانشجوی دکتری گروه مدیریت، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران.

Email: Nasrin\_jamalimonared@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲۶

## طرح مسأله

علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می‌کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست، به این فرض بحث می‌کند که فضائل آن‌ها را از ردایش جدا سازد و معلوم کند کدام‌یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست، و کدام‌یک بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا آدمی بعد از شناسایی آن‌ها خود را با فضائل بیاراید، و از رذایل دور کند و در نتیجه اعمال نیک که مقتضای فضائل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را به خود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند (عامری، ۱۳۹۹؛ موسوی و عربشاهی کریزی، ۱۳۹۸). از نگاه علامه محمدتقی جعفری، "اخلاق شکفتن شخصیت آدمی در مسیر حیات معقول است" (اشرفی و دیگران، ۱۳۹۹؛ مقیمی و رمضان، ۱۳۹۶). استاد شهید مطهری اخلاق را نوعی تربیت، به معنای کسب خلق، حالت و عادت می‌داند، با این تفاوت که تربیت در حوزه حیوانات، و اخلاق در حوزه انسان است، همین ویژگی باعث شده که علم اخلاق، ملاک‌ها و معیارهایی داشته باشد که در مفهوم تربیت مشاهده نمی‌شود (بهرامی، ۱۳۹۸؛ مظاهری راد، ۱۳۹۷). «ابن مسکویه» در کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق»، می‌گوید خلق همان حالت نفسانی است که انسان را به انجام کارهایی دعوت می‌کند بی‌آنکه نیاز به تفکر و اندیشه داشته باشد. «تهذیب الاخلاق، ص ۵۱). همین معنی را مرحوم فیض کاشانی در کتاب «حقایق» آورده است، آنجا که می‌گوید بدان که خوی عبارت است از هیئتی استوار با نفس که افعال به‌آسانی و بدون نیاز به فکر و اندیشه از آن صادر می‌شود. «حدائق الحقائق، ص ۵۴). بعضی از غربی‌ها نیز علم اخلاق را چنان تعریف کرده‌اند که از نظر نتیجه با تعریف‌هایی که ما می‌کنیم یکسان است، از جمله در کتاب "فلسفه اخلاق" از یکی از فلاسفه غرب به نام «ژ کس» می‌خوانیم که می‌گوید: «علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی به آن‌گونه که باید باشد.» (فلسفه اخلاق، ص ۹). درحالی‌که بعضی دیگر که بینش‌های متفاوتی دارند (مانند فولکیه) در تعریف علم اخلاق می‌گویند: "مجموع قوانین رفتار که انسان به‌واسطه مراعات آن می‌تواند به هدفش برسد علم اخلاق است" (جعفری و غلمانی، ۱۳۹۷؛ خزنی و دیگران، ۱۳۹۶). اخلاق اسلامی یک اخلاق انتزاعی، خشک و بی‌ارتباط با سلسله نیازهای طبیعی و فطری انسان‌ها نیست، از این‌رو نه فقط ناظر به تنظیم مناسبات انسان با خدا و عالم ماوراء است، بلکه به‌صورتی چشم‌گیرتر، بر روابط انسان با خود، با طبیعت و با دیگر انسان‌ها، تأثیر می‌گذارد و موجبات طراوت و شادابی، بالندگی، پویایی، سلامت و پایداری همه عرصه‌ها و قلمروهای زیست بشری را فراهم می‌سازد (حدادنیا، ۱۳۹۸). از منظر امیر مؤمنان علی (علیه‌السلام) آنچه مایه برتری آدمیان و سبب والایی‌شان است، کرامت‌های اخلاقی است و این کرامت‌ها در اداره امور نقشی اساسی دارد. روایت شده که آن حضرت فرمود: «علیکم



بمکارم الأخلاق فانها رفعه»، «بر شما باد به مکارم اخلاق که آن سبب والایی است» (نوخندان و دیگران، ۱۳۹۹؛ ضیاءالدینی و دیگران، ۱۳۹۷). والایی مردمان و اعتبار آنان به مکارم اخلاق در آنان است و کسانی که در جایگاه اداره امور قرار می‌گیرند، بیش از هر چیز به مکارم اخلاق و بزرگواری‌های انسانی نیازمندند که روابط انسان‌ها بدون کرامت‌های اخلاقی، روابطی خشک و نادرست خواهد شد (حسن‌زاده پسیخانی و دیگران، ۱۳۹۷).

اگر اخلاق در زندگی کاری انسان وجود و حضور داشته باشد، کار کردن شیرین و توأم با رضایت شغلی و احساس رضایتمندی و خود شکوفایی از یک سو و رضایت مردم و پیشرفت امور و شکوفایی کار از دیگر سو می‌شود. خطرناک‌ترین رویداد انسانی انحطاط اخلاقی و شکسته شدن مرزهای اخلاقی است که در این صورت هیچ چیز در امان نخواهد ماند و انسانیت انسان فرومی‌ریزد و این امر در امور اداری از جایگاهی خطیر و ویژه‌ای برخوردار است (ضیا الدینی و مرادی، ۱۳۹۷؛ قیزقاپان و دیگران، ۱۳۹۹)، زیرا وقتی انسان از محدوده فردی خارج می‌شود و در پیوند با دیگر انسان‌ها قرار می‌گیرد و این پیوند صورتی سازمانی می‌یابد، اگر اخلاق نیک حاکم بر روابط انسانی نباشد، فاجعه چندین برابر می‌شود. به همین دلیل است که والاترین ملاک در هر سازمان خو گرفتن افراد به اخلاق انسانی است (منطقی، ۱۳۹۷). همچنین با اتکاء به اصول اخلاقی مدیران قادر می‌شوند تا تصمیم بگیرند که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است. چه کسی در سازمان به راه درست می‌رود و چه کسی راه نادرست را می‌پیماید. بنابراین مدیران در انجام وظایف خود نظیر تصمیم‌گیری، ارزشیابی، نظارت، تشویق و تنبیه بدون وجود یک نظام اخلاقی در سازمان نمی‌توانند با قاطعیت عمل کنند. تأثیر و اهمیت اخلاق فردی، ویژگی‌های شخصی، صداقت و اعتماد به‌طور عام، و اخلاق کاری به‌طور خاص، برافزایش کار آبی اقتصادی و جلوگیری از فساد و رسوایی‌های اقتصادی و نیز تأثیر منفی ارتشا و فساد اداری بر روابط کاری، تصمیم‌گیری فردی، غیرقابل‌انکار است؛ اما به‌صورت علمی ملاحظه و بررسی نشده است. ساسکی و دیگران (۱۳۹۹) در پژوهش رابطه بین اخلاق سازمانی و عملکرد شغلی مدیران دریافتند که در حضور اخلاق سازمانی در بین مدیران، تأثیر خودمداری بالای مدیران بر عملکرد شغلی آنان، از زمره موضوعاتی است که باید، به‌طور جدی مدنظر قرار گیرد. احمد و دیگران (۱۳۹۹) در پژوهش بررسی رابطه اخلاق سازمانی و رضایت شغلی دریافتند که به‌احتمال زیاد یک سازمان با داشتن فضای اخلاقی قوی با عملکرد کار مطلوب‌تر به‌عنوان نتایج سازمانی مرتبط است. اسدی و شیرزاد (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان "نقش اخلاق کاری اسلامی در فرهنگ و تعهد سازمانی" نشان دادند که رابطه مثبت و معناداری میان اخلاق کاری اسلامی با تعهد و ابعاد آن و همچنین اخلاق کاری اسلامی با فرهنگ سازمانی و ابعاد آن وجود دارد. عربشاهی کریزی و دیگران (۱۳۹۸) در پژوهش تأثیر اخلاق سازمانی بر رفتار کارآفرینانه در سازمان و صنعت دریافتند که بین اخلاق

سازمانی و کاهش کاغذبازی، تغییر در رفتار کارکنان، بیش استراتژیک، ایجاد یک محیط کاری پرنرژژی و محیط حمایتی ارتباط مستقیم و معنی‌داری برقرار است. اردلان و دیگران (۱۳۹۸) در پژوهش اخلاق سازمانی ابزاری برای ارتقای عملکرد سازمانی به این نتیجه دست‌یافتند که اخلاق سازمانی به‌عنوان عاملی مهم، عملکرد سازمانی را ارتقاء می‌دهد. عباسی و دیگران (۱۳۹۷) در تحقیقی تحت عنوان منشور اخلاقیات سازمانی و علل ناکامی در پیاده‌سازی آن بیان کردند که تدوین صحیح منشور اخلاقی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بوده و باید به عوامل متعددی از جمله نیازهای سازمان و جامعه، ذینفعان بیرونی و داخلی و فرهنگ سازمان توجه شود. فیونگ<sup>۱</sup> (۲۰۲۱) در تحقیق به بررسی رابطه بین تصمیم‌گیری اخلاقی و عملکرد سازمانی در سه گروه (اخلاقیات فردی، سازمانی و فرا سازمانی) پرداختند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که سطوح بالاتر عملکرد سازمانی به‌طور مستقیم قابل اکتساب به سطح بالای اخلاقیات فردی و سازمانی می‌باشند. کاملیکوا<sup>۲</sup> (۲۰۲۰) در پژوهش مدیریت اخلاق در سازمان-تمرکز نوآوری در ایجاد فرهنگ سازمانی اخلاقی بیان کرد که: شناسایی ارزش‌های سازمانی، و هم‌چنین آموزش و توسعه کارکنان در ارزش‌های اخلاق سازمانی و دیگر مسائل اخلاقی، باید به سمت توسعه اخلاقی سازمان و اعضای آن منجر شود. نتایج تحقیق هرزوغ<sup>۳</sup> (۲۰۱۹) نشان داد که بین مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای (احترام؛ عدالت؛ آزادی؛ امانت‌داری) و هویت سازمانی آن‌ها در بین اعضای هیات علمی دانشگاه‌های آزاد شهرکرد و خوراسگان رابطه معناداری وجود ندارد. نتایج پژوهش زینالی<sup>۴</sup> و دیگران (۲۰۱۸) حاکی از آن است که میان ارتقا فضای کلی اخلاقی حاکم بر سازمان و کاهش رفتارهای ضد شهروندی رابطه‌ای معنادار وجود دارد. مهم‌ترین عباراتی که معرف رفتارهای ضد شهروندی هستند، عبارت‌اند از: طفره رفتن از کار<sup>۵</sup>، لجبازی و خودسری<sup>۶</sup>، مقاومت در برابر اقتدار<sup>۷</sup> مدیران، کینه‌توزی<sup>۸</sup> و پرخاشگری<sup>۹</sup>. امجدی<sup>۱۰</sup> و دیگرانش (۲۰۱۸) در مقاله تعامل بین مدیریت دانش، فرهنگ سازمانی و اخلاق، با تمرکز بر تنش‌های بالقوه موجود بین دانش شخصی و جمعی در یادگیری سازمانی پرداختند. این تنش‌ها بر اثر معضلات اخلاقی و اجتماعی رخ می‌دهد، که اغلب مورد غفلت مدیران قرار می‌گیرد و تأثیرات غیرمنتظره‌ای بر

1. Fung
2. ČMELÍKOVÁ
3. Herzog
4. Zeinali
5. Work Avoidance
6. Defience
7. Resistance
8. Revenge
9. Aggression
10. Amjadi

استراتژی‌های سازمانی دارد. نتایج پژوهش اسچپکر<sup>۱</sup> و دیگران (۲۰۱۷) نشان داد که ایجاد یک فضای اخلاقی به وسیله قوانین و خط‌مشی‌های اخلاقی باعث رضایت شغلی، تعهد سازمانی بیشتر و در نتیجه پایین آمدن نرخ ترک شغل می‌شود.

بر اساس مروری که در پژوهش‌های پیشین خصوصاً تحقیقات اخیر انجام گردید مشخص گردید، پژوهشگران عوامل متعددی را برای اخلاق اسلامی در حوزه سازمانی و کاری در نظر گرفته‌اند اما هیچ کدام با یکدیگر اتفاق نظر جامعی در این خصوص نداشته‌اند و همچنین بر اساس تحقیقات قبلی محرز نگردید چگونه می‌توان، ارزیابی جامعی از اخلاق اسلامی در سازمان ارائه کرد و ارزیابان در این خصوص دچار ناهمسانی شناختی و ابهام هستند، به همین خاطر نوآوری این پژوهش به طور خاص در مورد مدلسازی ارزیابی اخلاق اسلامی در صنایع کوچک و متوسطی است که طیف گسترده‌ای از مردم جامعه را تشکیل می‌دهد و نتایج آن بتواند قابلیت بسط بیشتری داشته باشد.

بنابراین سوالات این پژوهش عبارتند از، چه اولویت‌هایی برای سنجش اخلاق سازمانی پیش روی مدیران قرار دارد و استاندارترین شیوه ارزشیابی اخلاق چیست؟ نظریه‌های متفاوتی برای ارزشیابی اخلاق سازمانی بررسی شده است اما هیچ‌کدام به صورت کارآمد، مسیر و مولفه‌های مشخصی را معرفی نکرده‌اند، همین تضارب آرا و همچنین انواع و اقسام فرضیات در این خصوص، موجب شده است که خلاً پژوهشی در این زمینه وجود داشته باشد و عدم وجود تجمع و یکپارچگی نظریه‌ها موجب مخدوش شدن انواع و اقسام نظریه‌های اخلاقی در سازمان گردیده است. از طرفی دیگر، بنگاه‌های اقتصادی و ارزشیابی‌های کوچک و نوبنیاد، از جمله سازمان‌هایی به شمار می‌آیند که با استفاده از سیستم مدیریتی ادھوکراسی که بیانگر سازمان تخت و ارتباطات نزدیک کارکنان است، بنا نهاده شده است و به همین دلیل، میزان این ارتباطات گسترده، موجبات اصطکاک بیشتری بین کارکنان شده و اخلاقیات سازمان را تحت شعاع قرار می‌دهد، این‌جاست که مدیران بایستی با به کار بست صحیح مولفه‌های اخلاقی و ارزشیابی صحیح آن‌ها زمینه ساز ارتقای اخلاق سازمانی در ارزشیابی خود باشند. بنابراین این پژوهش به دنبال مدل ارزشیابی اخلاق سازمانی در صنایع کوچک و متوسط است.

### چارچوب نظری و مدل مفهومی پژوهش

دنیای ما دنیای سازمان‌هاست و گرداننده اصلی این گردونه انسان‌ها هستند آنان‌اند که به کالبد سازمان‌ها جان می‌بخشند و تحقق هدف‌ها را میسر می‌سازند بدون انسان سازمان بی‌معنی است و مدیریت امری موهوم. شاید این شبهه پیش آید که در دنیای آینده که آدم‌واره‌ها و

ماشین‌ها جای انسان‌ها را در سازمان‌ها پر می‌کنند نقش انسان در سازمان کم‌رنگ خواهد شد اما به هیچ‌رو این‌گونه نخواهد شد و با خودکاری و ماشینی شدن کارها، نوع فعالیت‌های انسانی در سازمان تغییر شکل می‌دهد و به گفته آن دانشمند بنام پیتر دراگر کاردستی جای خود را به کاردانشی می‌دهد (زینعلی و دیگران، ۲۰۱۸). اما نقش به‌یقین تعیین‌کننده انسان، به‌عنوان حاکم سازمانی همچنان برقرار و مستدام خواهد بود. اخلاق کاری موضوعی است که با گسترش آگاهی‌های جامعه از طریق رسانه‌ها و فناوری‌های جدید توجه بسیاری را جلب کرده است، به طوری که برملا شدن تخلفات اخلاقی تأثیرات بنیادینی بر سازمان‌ها گذاشته و گاه باعث ورشکستگی شرکت‌های بزرگ شده است (جعفری و غلمانی، ۱۳۹۷). ضرورت حاکم شدن اخلاق در محیط‌های کاری امر دلخواه و پسندیده‌ای است که مورد وفاق همگانی است. مدیریت در هر سازمان از اعضای خود می‌خواهد به شیوه‌ای صحیح، مناسب و عادلانه عمل کنند تا در مسیر عملکرد سازمان به اکثریت جامعه آسیبی وارد نشود (رسولی و دیگران، ۱۳۹۹؛ قیزقاپان و دیگران، ۱۳۹۹). شیوه عمل اخلاقی مبتنی است بر معیارهایی که از کارکنان در هر سازمان انتظار دارد به هنگام رویارویی با هر وضعیت خاص مطابق با یک شیوه اخلاقی مشخص در برابر آن رویداد رفتار کنند (کریمی و فاتح، ۱۳۹۹). اخلاقیات در سازمان به‌عنوان سیستمی از ارزش‌ها و بایدها و نبایدها تعریف می‌شود که بر اساس آن نیک و بدهای سازمان مشخص و عمل بد از خوب متمایز می‌شود (آقا میرزایی و دیگران، ۱۳۹۸). به‌طور کلی انسان‌ها در بعد فردی و شخصیتی دارای ویژگی‌های خاص اخلاقی هستند که پندار، گفتار و رفتار آن‌ها را شکل می‌دهد. ممکن است همین افراد وقتی در یک جایگاه و پست سازمانی قرار می‌گیرند عواملی موجب شود که پندار، گفتار و رفتار متفاوتی از بعد فردی سر بزند که این ویژگی‌های انسانی بر روی میزان کارایی و اثربخشی سازمان تأثیر بگذارد (زواره و دیگران، ۱۳۹۸؛ سبزی و دیگران، ۱۳۹۹). رفتارهای متفاوت اخلاقی افراد به‌عنوان کارمندان سازمان در یک طیف خطی که یک سر آن سلامت اداری و سر دیگر طیف فساد اداری می‌باشد قابل تحلیل می‌باشد و میزان سلامت اداری در میزان موفقیت سازمان در انجام مأموریت‌ها، اجرای راهبردها و برنامه‌ها و درنهایت دستیابی به اهداف سازمانی نقش به‌سزایی را ایفا می‌کند. از طرفی؛ اخلاقیات در کار، توجه زیادی را به خود جلب نموده است درک مفهوم اخلاقیات به‌طور کلی و در معنای خاص آن در ارزشیابی، زیربنای ایجاد و حفظ یک نظام اخلاقی در جامعه و به‌تبع آن در سازمان‌ها است (دمپسی و دنس<sup>۱</sup>، ۲۰۲۰). اخلاقیات در کار یکی از جنبه‌های مهم فرهنگ سازمان است و به سمتی پیش می‌رود که بخشی از استراتژی یک سازمان گردد (تقی زاده<sup>۲</sup> و دیگران، ۲۰۲۱؛ لیستون و تورتوف<sup>۱</sup>،

1. Dempsey & Dempse
2. Taghizadeh

۲۰۲۰). اخلاق کاری یک هنجار فرهنگی است که به انجام کار مناسب و خوب در جامعه، ارزش معنوی مثبت می‌دهد و بر این باور است که کار فی‌نفسه دارای یک ارزش ذاتی است (توسلی و نهانندی، ۱۳۸۷). اخلاق کار به‌عنوان مجموعه‌ای از اصول اخلاقی و معنوی است که آنچه درست است را از نادرست متمایز می‌سازد (هرزوغ، ۲۰۱۹؛ زینالی و دیگران، ۲۰۱۸). اخلاق در حقیقت یک فرآیند تفکر عقلایی است که هدف آن محقق کردن این امر است که در سازمان چه ارزش‌هایی را، چه موقع، باید حفظ و اشاعه نمود و نسبت به آن پایبند بود. در دنیای امروزی توجه به ارزش‌های انسانی و تکیه بر مدیریت اخلاقی، یک نوع برتری رقابتی محسوب می‌شود (نوخندان و دیگران، ۱۳۹۹؛ ضیاء‌الدینی و مرادی، ۱۳۹۷). اخلاق یک سرمایه راهبردی در سازمان محسوب می‌شود و بحث درباره ارزش‌های اخلاقی باعث افزایش روحیه کارگروهی، صداقت و صراحت در محیط کار و افزایش رضایت شغلی افراد می‌شود (سبزی و دیگران، ۱۳۹۹). اگرچه مدیران بایستی بالاترین معیارهای اخلاقی را در سازمان خود مدنظر قرار دهند (جعفری هرندی و دیگران، ۱۳۹۸)، اما تاکنون کمتر مدیرانی بوده‌اند که به رفتارهای اخلاقی در محیط کار و اینکه رضایت شغلی کارکنان می‌تواند ناشی از این‌گونه رفتارها پرداخته باشند. در جدول زیر خلاصه‌ای از مؤلفه اخلاق در سازمان‌ها بیان شده است:

### روش تحقیق

روش تحقیق پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی و از نظر ماهیت، آمیخته است. در مرحله اول با استفاده شیوه کیفی، به‌منظور بررسی عمیق و طراحی مدل اخلاق سازمانی از میان راهبردهای تحقیق‌های کیفی، روش مصاحبه انتخاب شد. در تحقیق‌های کیفی مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته یکی از شیوه‌های جمع‌آوری اطلاعات است. جهت این امر، با انجام مصاحبه با مدیران صنایع کوچک و متوسط و خبرگان دانشگاهی داده‌های کیفی جمع‌آوری شدند. در روش تحلیل محتوای کیفی از مقوله‌هایی که ضرورتاً از داده‌های کیفی اخذ شده‌اند، جهت تلخیص و تحلیل استفاده نمی‌شود، بلکه مقوله‌ها از ادبیات و الگوهای نظری موجود نیز اخذ شده و بر روی داده‌ها اعمال می‌شوند هرچند که این مقوله‌ها بارها بر اساس داده‌های کیفی ارزشیابی و در صورت نیاز اصلاح می‌شوند. در این پژوهش نیز به همین صورت اعمال گردید (محمدی مهر، ۱۳۹۷). پس از انجام مصاحبه‌ها، داده‌های کیفی بر اساس نظرات خبرگان تحلیل شدند و به واحدهای معنایی مرتبط با ادبیات تحقیق، تقسیم گردیدند و سپس مقولات مرتبط با پدیده موردبررسی و مدل پارادایمی استخراج گردید. در مرحله دوم که آزمون مدل است، صحت معیارهای شناسایی شده ارزشیابی شد و چگونگی ارتباط میان آن‌ها از طریق روش تحقیق

توصیفی-پیمایشی مورد بررسی قرار گرفت. در این بخش، از پیمایش و سنجش همبستگی اجزای مدل استفاده شده است.

در مرحله طراحی مدل، استفاده از خبرگان و صاحب نظران دانشگاهی در حوزه قلمرو موضوعی تحقیق و نیز خبرگان در صنایع کوچک و متوسط، جامعه موردنظر بوده‌اند. به این ترتیب؛ واحد تحلیل این پژوهش، صنایع کوچک و متوسط است. زیرمجموعه‌ای از جامعه آماری که نماینده کل باشد، معرف نمونه آماری است.

به طور خلاصه؛ جامعه مورد مطالعه شامل کلیه افرادی است که:

- دارای تحصیلات کارشناسی ارشد در حوزه منابع انسانی، باشند.

- دارای حداقل ۱۰ سال سابقه آموزشی و اجرای در حوزه مورد مطالعه باشند.

- دارای مقالات علمی پژوهشی در حوزه مورد مطالعه باشند.

از این رو تنها افرادی در پژوهش می‌مانند که با محوریت اصلی این پژوهش مرتبط باشند. مصاحبه از این افراد تا زمانی ادامه پیدا کرد که پاسخ‌ها داده شده به هر سؤال تا اندازه زیادی به هم شبیه بوده و اطلاعات جدید از مصاحبه به دست نیاید (مصاحبه تا مرز اشباع). در بخش کمی تحقیق، مدیران صنایع کوچک و متوسط، به عنوان جامعه آماری با توجه به تعداد شرکت‌ها به تعداد ۳۰۰ نفر مدنظر قرار گرفتند. برای تعیین حجم نمونه از فرمول کوکران در سطح اطمینان استفاده شده است. با توجه به تعداد جامعه، تعداد ۱۸۵ پرسشنامه به مدیران صنایع کوچک و متوسط ارسال گردیده است. پس از مشخص شدن متغیرها، زیر معیارها تعریف شد. با این شیوه که هر متغیر، مقوله‌هایی را در برگیرد. بدین ترتیب، در این پژوهش بر اساس مبانی نظری و پیشینه پژوهش مقوله‌هایی تعریف شده است (جدول ۲).

### روش تجزیه و تحلیل کیفی

با توجه به سؤالات مطرح شده، مقوله‌های تعریف شده، پاسخ‌های هر یک از پاسخگویان در زیرمجموعه یکی از مقولات قرار گرفت و در نهایت پس از جمع‌بندی پاسخ‌های مربوط به هر یک از سازمان‌ها، گزینه‌های مربوط به اخلاق سازمان، تعیین شد. به همین ترتیب، سایر پاسخ‌های باز و پاسخ‌های به دست آمده از مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته، مقوله‌بندی و تحلیل شدند و در نهایت مجموع پاسخ‌های تحلیل شده هر سازمان، برای تعیین عوامل مؤثر اخلاق سازمانی مورد استفاده قرار گرفتند.

در این پژوهش از آمار توصیفی (جداول آماری، جداول ماتریسی، شکل‌ها و...) و استنباطی (آزمون مقایسه میانگین نمونه‌های مستقل، تحلیل واریانس، آزمون‌های تعقیبی و رگرسیون چند متغیره) استفاده شده است. جهت تجزیه و تحلیل کمی داده‌های تحقیق، و برازش مدل از نرم افزار Excel 2010 و SPSS 22 و برای رتبه‌بندی عوامل از رویکرد AHP فازی استفاده شده است. و

همچنین برای بررسی و سطح‌بندی الگوی اخلاق سازمانی در صنایع کوچک و متوسط از رویکرد ساختار تفسیری (ISM) استفاده می‌شود.

### یافته‌ها

#### شناسایی شاخص‌ها

ابزار گردآوری اطلاعات در بخش کیفی، بر اساس روش ارزشیابی انتقادی و بررسی مقالات و تحقیقات مشابه بود که با استفاده از امتیازبندی مؤلفه‌ها ارزشیابی اخلاق سازمانی از طریق چک‌لیست امتیازی طراحی شده و روش دلفی انجام پذیرفت. برای این کار طبق هماهنگی‌های قبلی، چک‌لیست‌های امتیازی طراحی شده، در اختیار اعضای پانل (خبرگان) قرار داده شد. در بخش کمی تحقیق بعد از تأیید مؤلفه‌های تحقیق در بخش کیفی، از طریق پرسشنامه محقق ساخته، تأثیر شاخص‌های تأیید شده، مورد بررسی و آزمون قرار گرفت.

#### فهرست شاخص‌های اولیه پژوهش

با توجه به مصاحبه‌های که با خبرگان صورت گرفت و با استفاده از تحقیق صورت گرفته در این زمینه و مؤلفه‌ها، ابعاد اصلی و شاخص‌های تشکیل‌دهنده هر مؤلفه شناسایی شده و بر اساس آن‌ها فهرستی از شاخص‌های اولیه تنظیم گردید. این شاخص‌ها تشکیل‌دهنده دور اول دلفی بود. در مجموع ۵ شاخص و ۳۲ مؤلفه شناسایی شد. در مدل اولیه طرح در مجموع ۳۲ مؤلفه در قالب ۵ شاخص شناسایی گردید. که فهرست این شاخص‌ها در جدول ۱ نمایش داده شده است.

جدول ۱- فهرست مؤلفه‌ها و شاخص‌های اولیه پژوهش (منبع: بر اساس مطالعات محقق)

شاخص‌ها	
عملکرد شغلی	عوامل فردی
رفتار کارآفرینانه	
علاقه و دل‌بستگی به سازمان	
شایسته‌سالاری	
هنجارهای فردی و اجتماعی	
انگیزه‌های فردی	
احترام	
امانت‌داری	
کاهش رفتارهای ضد شهروندی (رفتارهای ضد شهروندی هستند، عبارت‌اند از؛ طفره رفتن از کار، لجبازی و خودسری، مقاومت در برابر اقتدار مدیران، کینه‌توزی و پرخاشگری)	
رضایت شغلی	

کاهش کاغذبازی	عوامل ساختاری
بیش استراتژیک	
تدوین صحیح منشور اخلاقی	
سبک مدیریت	
به‌کارگیری استراتژی‌هایی جهت ارتقاء	
نظام پاداش متناسب	
بهبود اعتماد در روابط بین افراد و گروه‌ها	
تغییر در رفتار کارکنان	عوامل زمینه‌ای
نیازهای سازمان و جامعه	
مشتری مداری	
شناسایی ارزش‌های سازمانی	
ایجاد استراتژی اخلاقی	
جامعه‌پذیری کارکنان	عوامل سازمانی
خودمداری سازمانی	
فرهنگ سازمان	
سیاست‌گذاران و مدیران آموزش اخلاق	
عدالت	عوامل محیطی
ایجاد یک محیط کاری پرنرژی	
محیط حمایتی	
ذینفع بیرونی و داخلی	
شرایط محیط کاری	
فضای خودمداری	

### مرحله اول: تجزیه و تحلیل داده‌ها

تحلیل کلی دور اول دلفی نشان داد که شاخص‌های که با نظر خبرگان میانگین کمتر از ۳ را حائز گردیدند حذف و بعضی از شاخص‌ها با شاخص‌های مدنظر خبرگان تلفیق و تصحیح گردید. تحلیل نتایج دور دوم دلفی نشان داد که تمام شاخص‌های طراحی شده به‌جز شاخص ۸، ۹ و ۱۶ با عنوان محیط حمایتی، علاقه و دل‌بستگی به سازمان و به‌کارگیری استراتژی‌هایی جهت ارتقاء که میانگین آن کمتر از ۳ را حائز شده بودند را برای دور سوم به دست آوردند. در دور سوم، مجدداً شاخص‌های به‌جز شاخص ۸ و ۹ و ۱۶ از دیدگاه پاسخگویان مورد آزمون قرار گرفت. در نهایت نتایج تحلیل کلی شاخص‌ها دور دوم در جدول ۲ نشان داده شده است. نتایج مرحله دوم برای ایجاد پرسشنامه مرحله سوم (همراه با سؤالاتی برای بازبینی نتایج، درک موانع تحقیق و درک حوزه‌هایی که این نتایج می‌تواند توسعه پیدا کند) مورد استفاده قرار می‌گیرد. معمولاً سؤال‌ها



همانند مراحل قبلی، متمرکز بر ویژگی‌ها و اهداف تحقیق است با توجه به پاسخ‌های خبرگان به شاخص‌ها همه شاخص‌ها به میزان بالایی مورد اجماع خبرگان قرار گرفت. فقط شاخص ۵، ۶، ۷، ۹ و ۱۶ از شاخص‌ها با عنوان «تغییر در رفتار کارکنان، بیش استراتژیک، ایجاد یک محیط کاری پرانرژی، نیازهای سازمان و جامعه و سیاست‌گذاران و مدیران آموزش اخلاق» مورد اجماع قرار نگرفت.

جدول ۲- نتایج به‌دست‌آمده از تحلیل پرسشنامه دور سوم (منبع: بر اساس مطالعات محقق)

شاخص‌ها	میانگین	میانہ	رتبه	میزان اجماع (درصد)
عملکرد شغلی	۴.۲۳	۴	۳۷.۳۸	۹۶.۷
خودمداری سازمانی	۳.۷۳	۴	۲۸.۱۷	۹۳.۳
رفتار کارآفرینانه	۳.۵۰	۳.۵۰	۲۳.۸۳	۹۰
کاهش کاغذبازی	۳.۶۷	۴	۲۶.۱۷	۹۰
تغییر در رفتار کارکنان	۳.۳۷	۳	۲۲.۵۵	۷۳.۳
ایجاد یک محیط کاری پرانرژی	۳.۳۷	۳	۲۱.۹۰	۸۳.۳
نیازهای سازمان و جامعه	۳.۳۰	۳	۲۱.۰۰	۷۶.۷
فرهنگ سازمان	۳.۴۷	۳.۵۰	۲۳.۳۲	۹۰
شایسته‌سالاری	۳.۸۷	۴	۲۹.۳۷	۹۶.۷
سبک مدیریت	۳.۹۳	۴	۳۳.۳۳	۸۶.۷
شرایط محیط کاری	۳.۷۳	۴	۲۸.۳۳	۹۰
مشتری مداری	۳.۸۳	۴	۳۰.۸۰	۹۳.۳
سیاست‌گذاران و مدیران آموزش اخلاق	۳.۱۰	۳	۱۹.۴۲	۶۶.۷
نظام پاداش متناسب	۳.۴۷	۴	۲۴.۶۰	۸۰
انگیزه‌های فردی	۴.۲۷	۴	۳۷.۸۲	۹۶.۷
ایجاد استراتژی اخلاقی	۳.۹۰	۴	۳۱.۰۸	۹۰
امانت‌داری	۳.۴۷	۴	۲۴.۷۸	۷۶.۷
عدالت	۳.۹۷	۴	۳۲.۸۰	۹۳.۳
کاهش رفتارهای ضد شهروندی	۳.۳۳	۳.۵۰	۲۲.۲۷	۷۳.۳
رضایت شغلی	۴.۳۳	۴.۵۰	۳۹.۲۲	۹۳.۳
بهبود اعتماد در روابط بین افراد و گروه‌ها	۳.۷۰	۴	۲۹.۷۲	۸۳.۳

## مرحله دوم: مراحل هفت‌گانه اجرای مدل‌سازی ساختاری تفسیری تعیین متغیرها

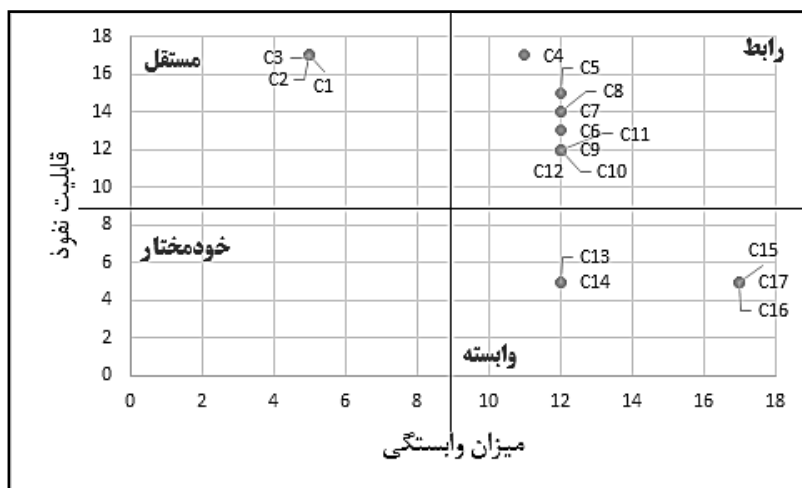
مدل‌سازی ساختاری تفسیری با شناسایی متغیرهایی شروع می‌شود که این متغیرهای ورودی همان ۲۳ عامل خروجی از تکنیک دلفی هستند. پس از مشخص شدن مؤلفه‌های تحقیق به‌منظور طراحی مدل تحلیل تفسیری - ساختاری شاخص‌های ارزشیابی اخلاق سازمانی ابتدا بر اساس جدول زیر علائم اختصاری شاخص‌ها به‌صورت زیر مشخص می‌شود:

جدول ۳- علائم اختصاری شاخص‌ها (منبع: بر اساس مطالعات محقق)

علامت اختصاری	شاخص‌ها	علامت اختصاری	شاخص‌ها
C10	نظام پاداش متناسب	C1	عملکرد شغلی
C11	انگیزه‌های فردی	C2	خودمداری سازمانی
C12	ایجاد استراتژی اخلاقی	C3	رفتار کارآفرینانه
C13	امانت‌داری	C4	کاهش کاغذبازی
C14	عدالت	C5	فرهنگ سازمان
C15	کاهش رفتارهای ضد شهروندی	C6	شایسته‌سالاری
C16	رضایت شغلی	C7	سبک مدیریت
C17	بهبود اعتماد در روابط بین افراد و گروه‌ها	C8	شرایط محیط کاری
		C9	مشتری مداری

### نتایج روش ISM

بر این اساس معیارهای C4-C5-C6-C7-C8-C9-C10-C11-C12 متغیرهای رابط هستند این متغیرها از وابستگی بالا و قدرت هدایت بالا برخوردارند به عبارتی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری این معیارها بسیار بالاست و هر تغییر کوچکی بر روی این متغیرها باعث تغییرات اساسی در سیستم می‌شود. معیارهای C1-C2-C3 مستقل هستند این متغیرها دارای وابستگی کم و هدایت بالا می‌باشند به عبارتی دیگر تأثیرگذاری بالا و تأثیرپذیری کم از ویژگی‌های این متغیرها است. معیارهای C13-C14-C15-C16-C17 نیز جزء معیارهای وابسته است این متغیر دارای وابستگی قوی و هدایت ضعیف است این متغیر اصولاً تأثیرپذیری بالا و تأثیرگذاری کمی روی سیستم دارد. نتایج این روش، در شکل ۱ نشان داده شده است.



شکل ۱- ماتریس قدرت نفوذ- وابستگی (منبع: بر اساس مطالعات محقق)

### ارائه مدل ارزشیابی اخلاق سازمانی

با رتبه‌بندی شاخص‌های مؤثر بر ارزشیابی اخلاق سازمانی و مقایسه زوجی زیرمعیارها مدل ارزشیابی اخلاق سازمانی به شکل ذیل می‌باشد. همچنین مدل نهایی ارزشیابی اخلاق سازمانی در شکل ۲، نشان داده است.

جدول ۴- رتبه‌بندی شاخص‌های مؤثر بر ارزشیابی اخلاق سازمانی و مقایسه زوجی زیرمعیارها (منبع: بر اساس مطالعات محقق)

معیار	امتیاز معیار	شاخص‌ها	امتیاز شاخص
سازمانی	۲۵۵	فرهنگ سازمانی	۹۲
		عدالت	۱۰۲
		خودمداری سازمانی	۶۱
زمینه‌ای	۱۵۶	مشتری مداری	۱۰۱
		اخلاق سازمانی	۵۵
ساختاری	۲۳۶	کاهش کاغذبازی	۶۶
		سبک مدیریتی	۶۰
		بهبود اعتماد در روابط بین افراد	۵۸
		نظام پاداش متناسب	۵۲
فردی	۱۲۱	عملکرد شغلی	۲۶
		شایسته‌سالاری	۲۳

۱۹	امانت‌داری		
۲۰	رفتار ضد شهروندی		
۱۲	رضایت شغلی		
۱۰	رفتار کارآفرینانه		
۱۱	انگیزه‌های فردی		
۲۳۲	شرایط محیط کاری	۲۳۲	محیطی
۱۰۰۰		۱۰۰۰	



شکل ۱- مدل ارزشیابی اخلاق سازمانی (منبع: بر اساس مطالعات محقق)

## نتیجه‌گیری

گورسیا و دیگران (۲۰۱۸) یافته‌ها نشان می‌دهد که کارمندان بخش دولتی و خصوصی که جوسازمانی خود را خودخواه‌تر و کمتر اخلاقی درک کردند بیشتر مستعد ابتلا به فساد هستند. انگیزه‌های فردی با هنجارهای فردی و اجتماعی در فساد رابطه دارد. این نتایج نشان می‌دهد که کارکنان که جو اخلاقی سازمان خود را به‌عنوان تجربه خودخواهانه‌تر و کمتر اخلاقی درک می‌کنند هنجارهای فردی و اجتماعی ضعیف و مستعدتر از افرادی هستند که اجتناب کنند. کاملیکو (۲۰۱۷) شناسایی ارزش‌های سازمانی، و هم‌چنین آموزش و توسعه کارکنان در ارزش‌های اخلاق سازمانی و دیگر مسائل اخلاقی، باید به سمت توسعه اخلاقی سازمان و اعضای آن منجر شود. به همین دلیل تشخیص فرهنگ سازمانی، شناسایی و مشخصات ارزش‌های اخلاقی سازمانی، ایجاد استراتژی اخلاقی بر اساس توصیه از تشخیص و دلیل تقاضا برای شغل و موقعیت جدید در سازمان اسلواکی - یک افسر اخلاق ضرورت می‌یابد. هرزوغ (۲۰۱۹) نتایج این تحقیق نشان داد بین مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای (احترام؛ عدالت؛ آزادی؛ امانت‌داری) و هویت سازمانی آن‌ها در بین اعضای هیات علمی دانشگاه‌های آزاد شهرکرد و خوراسگان رابطه معناداری وجود ندارد. پارایزو و بیگن<sup>۱</sup> (۲۰۱۹) در تحقیقی تحت عنوان ارزشیابی اخلاق حرفه‌ای کارکنان شرکت‌های خصوصی و دولتی به این نتیجه دست‌یافت اخلاق حرفه‌ای و مؤلفه‌هایش در بین شرکت‌های خصوصی و دولتی تفاوت معنی‌داری وجود ندارد. نتایج پژوهش زینالی و دیگران (۲۰۱۸) مهم‌ترین عباراتی که معرف رفتارهای ضد شهروندی هستند، عبارت‌اند از: طفره رفتن از کار، لجبازی و خودسری، مقاومت در برابر اقتدار مدیران، کینه‌توزی و پرخاشگری احمد و دیگران (۱۳۹۹) نتایج نشان داد که فضای خیرخواهی با رضایت شغلی ۱۳ رابطه مثبت دارد؛ اما رابطه‌ای میان فضای خودمداری و پایبندی به اصول اخلاقی با رضایت شغلی یافت نشد. هم‌چنین یافته‌ها نشان داد که به‌احتمال زیاد یک سازمان با داشتن فضای اخلاقی قوی با عملکرد کار مطلوب‌تر به‌عنوان نتایج سازمانی مرتبط است. جرمیلو و دیگران (۲۰۲۰) به نظر می‌رسد که در حوزه معرفتی اخلاق‌گرایی در سازمان‌ها هنوز خلاء نظریه‌پردازی و فعالیت پژوهشی وجود دارد. لذا اخلاق سازمانی با سه متغیر خودمداری، خیرخواهی، پایبندی به اصول اخلاقی بر اساس یکی از دیدگاه‌های ارائه‌شده انتخاب گردید و رابطه آن با متغیر عملکرد شغلی مورد بررسی قرار گرفت. دونالدسون و دیویس (۲۰۱۷) رعایت ملاحظات اخلاقی در گزینش و استخدام، ارزیابی عملکرد، نظام پاداش‌ها، اخراج و کوچک‌سازی سازمان، باعث کاهش بدبینی و پرخاشگری و تعارض، مسئولیت‌پذیری بیشتر، افزایش تنوع‌طلبی و درنهایت افزایش ارزش و

سود و درآمد شده، رفاه بیشتر سرمایه‌گذاران، مشتریان و کارمندان را موجب می‌شود. فیونگ (۲۰۲۱) سطوح بالاتر عملکرد سازمانی به‌طور مستقیم قابل اکتساب به سطح بالای اخلاقیات فردی و سازمانی می‌باشند. اسپچکر و دیگران (۲۰۱۷) نتایج نشان دادند که ایجاد یک فضای اخلاقی به‌وسیله قوانین و خط‌مشی‌های اخلاقی باعث رضایت شغلی، تعهد سازمانی بیشتر و در نتیجه پایین آمدن نرخ ترک شغل می‌شود.

### پیشنهادات حاصل از نتایج پژوهش

- تأثیر افکار عمومی در زمان‌هایی به‌صورت مختلف همچون اعتراضات قومی، گروهی، حزبی و صنفی بارها مشاهده شده است و اهمیت آن توسط خبرگان علمی و کاربردی در مراکز مورد مطالعه در این تحقیق تأکید گردید؛ لذا با کسب اطلاعات از مراکز در خصوص حساسیت‌ها، علایق و تأکیدات گروهی و اجتماعی و رصد آن توسط خط‌مشی‌گذاران به‌صورت جمع‌آوری دقیق، مناسب و مستمر اطلاعات و در نظر گرفتن آن‌ها در زمان ارزشیابی اخلاق سازمانی می‌توان به افکار عمومی پاسخ صحیح داده شود تا بدین‌وسیله هزینه‌های اجتماعی و مالی که گهگاه به‌واسطه بی‌توجهی به شاخص مهم "توجه به افکار عمومی" به سازمان تحمیل می‌گردد کاهش یابد.

- کارکنان به فعالیت بیشتر و انجام صحیح کارها و مشارکت گروهی ترغیب نمایند.

- تصمیماتی را در سطحی از سازمان که اطلاعات به بهترین شکل ممکن موجود است،

انتقال دهند.

- در زمان ارزشیابی عملکرد کارکنان، به‌جای آنکه کارکنان را به‌صورت فردی مورد

ارزشیابی قرار دهند از رویکردهای تیمی برای ارزشیابی عملکرد کارکنان استفاده نمایند.

- در جهت افزایش قابلیت‌ها، مهارت‌ها و شایستگی‌های کارکنان پیشنهاد می‌شود که

سرمایه‌گذاری بیشتر در امر آموزش و تقویت مهارت‌های آن‌ها مبذول گردد.

- به مدیران پیشنهاد می‌شود که با توجه به شکل پویای سیستم ارزشیابی اخلاق سازمانی

از رویکرد تفویض اختیار برای کارکنان استفاده نمایند به‌طوری که کارکنان بتوانند به‌طور مستقل

تصمیم‌گیری نمایند.

- از یک سبک مدیریتی مشخص و بارز در سازمان استفاده نمایند.

- مدیران نسبت به گفته‌های خود در سازمان، صادق باشند و نسبت به اجرای آن تلاش

نمایند.

- مجموعه‌ای از ارزش‌های روشن و پایداری که به شیوه انجام کارها جهت می‌دهد و

می‌تواند رفتار صحیح را از غلط مجزا کند، ارائه دهند.

- در انجام کارها از یک‌رویه ثابت و تعریف‌شده و مشخص استفاده نمایند تا کارکنان در

ارائه خدمات دچار دو سوء گزایی نشوند.

-از کارکنانی که در سیستم ارزشیابی اخلاق سازمانی، دارای دیدگاه‌ها و چشم‌انداز مشترک و بارزی هستند در سایر مراکز استفاده نمایند.

-از سیستم ارتباطی و تعاملات سازنده و اثربخش بین کارکنان هر واحد و همچنین بین واحدها استفاده شود. به طوری که کارکنان بتوانند دانش و اطلاعات خود را در اختیار یکدیگر قرار دهند.

-مدیران از شیوه‌های کاری منعطف که به سادگی قابلیت تغییر دارند در سازمان استفاده نمایند.

-کارکنان مهارت‌های برخورد با ارباب‌رجوع را بیاموزند به طوری که توانایی پاسخگویی مناسب به ارباب‌رجوع را داشته باشند.

-کارکنان را تشویق نمایند که خود را با شیوه‌های جدید انجام کار و تکنولوژی وارد شده به بازار سازگار و منطبق نمایند.

-کارکنان را تشویق نمایند که درک درستی از مشکلات ارباب‌رجوع داشته باشند و به درستی بتوانند اطلاعات درست را در اختیار آن‌ها قرار دهند.

-کارکنان را تشویق نمایند از نظرات ارزشمند ارباب‌رجوع در راستای فرصتی برای تقویت زیرسیستم‌های سازمان و دستیابی به پیشرفت استفاده نمایند.

-مدیران همواره چشم‌انداز بلندمدتی برای سازمان ترسیم نمایند و کارکنان را در راستای رسیدن به آن تشویق نمایند.

-مدیران سعی نمایند چشم‌اندازی را تبیین نمایند که برای کارکنان معنا و مفهوم داشته باشند و مدیران در این مسیر سعی کنند واقع‌بین باشند و خیالات را از خود دور نمایند.

-مدیران کارکنان را هر چند وقت یک‌بار ارزشیابی نمایند تا مشخص نمایند تا چه حد کارکنان توانستند انتظارات را برآورده و در رسیدن به رسالت سازمان تلاش کرده‌اند.

-مدیران تلاش نمایند همواره به اهداف بلندمدت بیشتر از اهداف کوتاه‌مدت در سازمان توجه داشته باشند و از روش مناسبی برای تشریح آن به کارکنان استفاده نمایند.

- به مدیران پیشنهاد می‌شود که از سازوکارهایی برای تقویت حس اعتماد بین کارکنان و همچنین کارمند به مدیر استفاده نمایند چراکه زمانی کارکنان نسبت به سازمان و تصمیمات گرفته شده از سوی اعتماد نداشته باشند دچار نوعی دل‌سردی در سازمان شده که در نهایت سبب کاهش بهره‌وری سازمانی می‌شود، از طرفی تقویت اعتماد به نوعی میزان تعهد و وفاداری کارکنان به سازمان را افزایش می‌دهد.

- پیشنهاد می‌شود که همواره کارکنان را فراگیری مهارت‌های ارتباطی و تقویت

مهارت‌های ارتباطی خود با ارباب‌رجوع بکوشند چراکه نوع رابطه کارکنان با ارباب‌رجوع نمایان‌کننده چهره سازمان از دید مردم و بازگوکننده آن در جامعه است.

- پیشنهاد می‌شود که همواره کارکنانی را در قسمت پاسخگویی به ارباب‌رجوع بگمارند که برخورد مناسبی با ارباب‌رجوع هستند مسائل و مشکلات آن‌ها با گشاده‌رویی درک می‌کنند و از روش‌های مناسب برای پاسخگویی به نیازها و مسائل آن‌ها استفاده می‌نمایند. به عبارتی به مدیران پیشنهاد می‌شود برنامه‌های آموزشی در راستای تقویت تعاملات کارکنان با ارباب‌رجوع و آنالیز واکنش‌های آن‌ها در سازمان برگزار نمایند.

- پیشنهاد می‌شود که منشور اخلاقی مناسبی را در سازمان نهادینه و کارکنان را ملزم به رعایت آن کنند چراکه زمانی تمامی روابط و وظایف به‌خوبی تعریف‌شده باشد امکان سوءظنی به کمترین حد خود خواهد رسید.



## فهرست منابع

۱. ابراهیم آریانی قیزقاپان، عادل زاهد بابلان، علی خالق خواه، مهدی معینی کیا، (۱۳۹۹). تبیین نقش میانجی اخلاق حرفه‌ای در ارتباط بین جو اخلاق سازمانی و طفره روی مجازی کارکنان دانشگاهی. مجله اخلاق زیستی، ۱۰(۳۵)، ۱-۲۲.
۲. ابراهیمی نژاد، مهدی و شول، عباس. (۱۳۹۶). بررسی رابطه اخلاق ارزشیابی و مشتری مداری (شرکت کاشی الماس کویر)، پژوهش‌های مدیریت در ایران (مدرس علوم انسانی). دوره ۱۶، شماره ۲.
۳. احمدی، احمد؛ سید نقوی، میر علی؛ رضایی منش، بهروز. (۱۳۹۹). تأثیر اصول اخلاق حرفه‌ای بر عملکرد مدیریت منابع انسانی بانک رفاه. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، مدیریت دولتی، گرایش مدیریت منابع انسانی.
۴. الوانی سیدمهدی. منشور اخلاقیات سازمانی در کلام مولا علی (ع). فصلنامه علمی - پژوهشی فرایند مدیریت و توسعه. ۱۳۷۹؛ ۱۴
۵. الوانی، سیدمهدی؛ حسینیور، اکبر و داوری، علی. (۱۳۸۹). تحلیل اخلاق سازمانی کارکنان با استفاده از الگوی دایره اخلاق. در علوم و فناوری. شماره ۳ و ۴.
۶. احمدی، نسیمه. (۱۳۸۸). معرفی و نقد روش دلفی. فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۲۲.
۷. اردلان، محمد رضا؛ نعمتی، لیلا. (۱۳۹۸). اخلاق سازمانی ابزاری برای ارتقای عملکرد سازمانی، کنفرانس ابزار و تکنیک‌های مدیریت، مرکز همایش‌های دانشگاه تهران
۸. اسدی، محسن و شیرزاد، مهران. (۱۳۹۹). نقش اخلاق کاری اسلامی در فرهنگ و تعهد سازمانی. اسلام و مدیریت. شماره ۲.
۹. اشرفی سلیم کندی، قلاوندی، حسن، قلعه‌ای. (۱۳۹۹). رابطه تفکر انتقادی و نوآوری سازمانی با میانجی‌گری اخلاق سازمانی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۶(۱)، ۱۰۰-۱۰۷.
۱۰. اصغرپور، محمدجواد. (۱۳۹۶). تصمیم‌گیری‌های چند معیاره. ناشر: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ
۱۱. آقا میرزایی محلی، تقوایی یزدی، آقاتبار رودباری، جمیله. (۱۳۹۸). تأثیر کمال‌گرایی پیشرفت‌دهنده بر یادگیری سازمانی و اخلاق سازمانی در دانشگاه علوم پزشکی (مطالعه موردی دانشگاه علوم پزشکی مازندران). طب و ترکیه، ۲۹(۳).
۱۲. اقبالی، حسین و احمدوند، مسعود و مقامی پور، فخرالدین و کبرایی آبکنار، شکوفه، ۱۳۹۵، کاربرد روش تحلیل سلسله‌مراتبی (AHP) برای اولویت بندی و انتخاب معیارهای تغییر فاز برای کاربردهای راحت در ساختمان‌ها، کنفرانس بین المللی مهندسی عمران، تهران
۱۳. انصاری رنای، قاسم. (۱۳۸۸). میزگرد اخلاق کیمیای سعادت سازمان. ماهنامه تدبیر
۱۴. بهرامی. (۱۳۹۸). نقش «قدرت مدیریت» در توسعه اخلاقی سازمان‌ها. پژوهش نامه اخلاق، ۱۳(۵۰)، ۸۳-۱۰۴.

۱۵. تولایی، روح اله. (۱۳۸۸). عوامل تاثیرگذار بر رفتار اخلاقی کارکنان در سازمان، توسعه انسانی پلیس، دوره ۶، شماره ۲۵
۱۶. جعفری هرندی، شریفی قورتانی، اسلامی هرندی. (۱۳۹۸). بررسی رابطه رفتارهای اخلاقی سازمانی با رفتارهای غیراخلاقی دبیران با نقش واسطه ای تعهد سازمانی. *مطالعات آموزشی و آموزشگاهی*، ۸(۲)، ۲۷۱-۲۹۰.
۱۷. جعفری، معصومه، غلمانی، فرحناز. (۱۳۹۷). بررسی نقش توسعه منابع انسانی بر بهبود اخلاق سازمانی و اعتماد سازمانی در سازمان جهاد دانشگاهی تهران. *آفاق علوم انسانی*، ۱۹(۲)، ۷۵-۹۳.
۱۸. جمالی، احسان؛ حبیبی، مجتبی؛ باقی یزدل، رقیه. (۱۳۹۳). کاربرد روش دلفی در تحقیقات علوم رفتاری و پزشکی: مروری بر مزایا، تنگناها و روش شناسی. *فصلنامه علمی آموزش عالی*، سال هفتم، شماره ۱ بیست و ششم.
۱۹. حدادینیا، شهیدی. (۱۳۹۸). نقش واسطه ای جو اخلاق سازمانی در رابطه بین هوش معنوی و سرمایه فکری در واحدهای دانشگاه آزاد اسلامی استان فارس. *مجله توانمندسازی سرمایه انسانی*، ۲(۱)، ۷۱-۸۱.
۲۰. حقیقت شهرستانی، مسعود، پورعزت، معمارزاده طهران، حمیدی، و ناصر. (۱۳۹۹). تبیین مضمونهای تعالی اخلاق سازمانی در پرتو نهج البلاغه. *فصلنامه مدیریت اسلامی*، ۱۲۱-۱۴۸.
۲۱. حنفی زاده پ.؛ رحمانی آ. (۱۳۸۹). روش تحقیق ساختارهای چند بعدی؛ انتشارات ترمه.
۲۲. خزنی، صبریه، شایسته فرد، مرضیه؛ سعیدالذاکرین، منصوره؛ چراغیان، بهمن. (۱۳۹۶). جو اخلاق سازمانی واقعی و ایده ال از دید پرستاران بیمارستانهای آموزشی دانشگاه علوم پزشکی اهواز. *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره ۱ ششم، شماره ۲.
۲۳. رسولی، آراس، اسعدی، سروه، تاجیک. (۱۳۹۹). ارائه مدل رضایت شغلی بر اساس اخلاق سازمانی، کیفیت زندگی کاری و تعهد سازمانی. *مشاوره شغلی و سازمانی*.
۲۴. زواره، یارمحمدزاده، پیمان، آرامی. (۱۳۹۸). نقش مدیریت دانش و یادگیری سازمانی بر سوء اخلاق سازمانی کارکنان. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، ۱۴(۴)، ۶۸-۷۷.
۲۵. ساکی، رضا؛ حمیدی، فریده؛ صدوق، مریم سادات. (۱۳۹۹). رابطه بین اخلاق سازمانی و عملکرد شغلی مدیران. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، سال یازدهم، شماره ۱.
۲۶. سبزی، امیرحمزه، گل زاده، آقازاده، حیدریان بایی. (۱۳۹۹). تبیین الگوی ارتباطی فرهنگ اخلاق سازمانی با اخلاق حرفه‌ای در مربیان ورزشی. *مطالعات روانشناسی ورزشی*.
۲۷. ضیاءالدینی، محمد، مرادی شهر بابک. (۱۳۹۷). رابطه بین مشارکت و انطباق‌پذیری سازمانی با اثربخشی سازمانی: نقش میانجی اخلاق سازمانی. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، ۱۳(۴)، ۱۱۷-۱۲۴.
۲۸. عامری، مسعود. (۱۳۹۹). تأثیر اخلاق سازمانی در بین کارکنان سازمان. *مطالعات کاربردی در علوم مدیریت و توسعه*، ۳۱(۵)، ۵۵-۶۲.
۲۹. فراهی هروی، معین الدین. (۱۳۸۴). تفسیر حدائق الحقائق. انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. کرسول، جان. (۱۳۹۱). پویا کیفیت و طرح پژوهش: انتخاب از میان پنج رویکرد (روایت پژوهی،

- پدیدارشناسی، نظریه داده بنیاد، قوم نگاری، مطالعه موردی). ترجمه حسن دانایی فرد، حسین کاظمی. انتشارات صفار.
۳۱. کریمی، علی، فرازبانی، فاتح. (۱۳۹۹). تحلیل ارتباط بین فرهنگ اخلاقی و اخلاق سازمانی با درگیری شغلی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۵ (۴)، ۱۵۵-۱۶۲.
۳۲. گیوریان، حسن. (۱۳۸۹). نقش اخلاقیات در توسعه ی سازمان. فصلنامه مدیریت دولتی، شماره ۴۷.
۳۳. محمدخانی، مهرانگیز؛ بلالی، اسماعیل و محمدی، اکرم. (۱۳۹۸). تأثیر عوامل سازمانی بر سطح اخلاق کار در میان کارکنان ادارات دولتی (مورد شهرستان خوانسار). جامعه شناسی کاربردی. دوره. ۲۴. شماره ۲.
۳۴. محمدصادق حسن زاده پسیخانی، تورج حسن زاده ثمرین، بهناز فنون حسنی. (۱۳۹۷). تأثیر جو اخلاقی سازمانی بر سکوت کارکنان با نقش میانجی درک از حمایت سازمانی. چشم انداز مدیریت دولتی.
۳۵. محمدی مهر، مژگان؛ خانی، حامد؛ هاشمی، ماجد. (۱۳۹۷). بررسی اخلاق حرفه‌ای - سازمانی از دیدگاه معلمان در مدارس متوسطه شهر سنندج. نشریه مطالعات آموزشی نما، مرکز مطالعات و توسعه آموزش پزشکی دانشگاه علوم پزشکی ارتش، سال دوم، شماره دوم
۳۶. مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، تهذیب الاخلاق و تطهیر العراق. طلیعه النور.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). فلسفه اخلاق. انتشارات صدرا.
۳۸. مظاهری راد. (۱۳۹۷). مروری بر مفاهیم اخلاقی در سازمان‌ها، پایگاه مقالات علمی مدیریت، شماره ۱۳۲.
۳۹. مقیمی، سید محمد و مجید رمضان. (۱۳۹۶). پژوهشنامه مدیریت (۳)؛ مدیریت رفتار سازمانی (سطح سازمانی). تهران: راهدان.
۴۰. منطقی. (۱۳۹۷). بررسی رابطه اخلاق سازمانی و معنویت سازمانی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۳۶ (۹)، ۸۹-۱۰۹.
۴۱. موسوی، محمد؛ عربشاهی کریزی، احمد. (۱۳۹۸). رابطه ی اخلاق با تعالی سازمانی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال نهم، شماره ۲
۴۲. نوری نوخندان، مهین، کریمی، محمد، قربانی، محمود. (۱۳۹۹). ارائه مدل ارزشهای فرهنگی - اخلاقی به منظور شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های افزایش عدالت و اخلاق سازمانی. سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت، ۵ (۳)، ۷۱-۸۰.
۴۳. هس مر، ال. تی - اخلاق در مدیریت - ترجمه سید محمد اعرابی، داوود ایزدی - تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی - ۱۳۸۲.
44. Abzari M, Yazdanshenas M. (2014). Work ethics social responsibility in modern quality management. Organizational culture management; (15): 5. (In Persian).
45. Ahmed B, Shad I, Mumtaz R, Tanveer Z. (2012). Organizational ethics and job satisfaction: Evidence from Pakistan. African Journal of Business Management; 6(8): 2966-2973.

46. Amjadi, G., Daneshfard, K., & Mohammad, D. A. H. (2018). Pathology of retaining factors of professional staff with organizational ethics approach in National Oil Company.
47. Arnaudov K, Koseska E. (2012). Business ethics and social responsibility in tourist organizations in terms of changing environment. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*; 44: 387-397.
48. Čmelíková, Z. (2020). Managing ethics in organization—focusing innovation in creating ethical organizational culture. *Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie/Politechnika Śląska*.
49. Coltman Tim. D., Timothy M. M., David F., Venaik S.; "Formative versus reflective measurement models: Two applications of formative measurement", *Journal of Business Research* 61, 2008, 1250 –1262.
50. Dempsey, P. A. & Dempse, ADy (2010). Using nursing research: process, critical evaluation, and utilization. 5th ed. Lippincott Williams and Wilkins Co.
51. Fung RK. (2021). Performance evaluation of a web-based information system for laboratories and service centers, *Logistics Information Management*; 13(4): 218-227.
52. Gorsira, Madelijne; Linda, Steg ; Adriaan, Denkers and Wim Huisman. (2018). Corruption in Organizations: Ethical Climate and Individual Motives. *Adm. Sci.* 2018, 8, 4
53. Herzog, L. (2019). Professional ethics in banking and the logic of "Integrated Situations": Aligning responsibilities, recognition, and incentives. *Journal of Business Ethics*, 156(2), 531-543.
54. Jaramillo J, Prakash M, James S. (2012). Bringing meaning to the sales job: The effect of ethical climate and customer demandingne. *Journal of Business Research*; 1-7.
55. Landeta, J. (2016). Current validity of the Delphi method in social sciences. *Technological Forecasting and Social Change*, 73 (5): 467-482.
56. Lawrence, N. W. (2009). *Social research methods: qualitative and quantitative approaches*. 4th ed. Allyn and Bacon Co.
57. Linstone, H. A. & Turruf, M. (2012). *The Delphi method: Techniques and application* [on-line]. Available: [www.njit.edu/pub](http://www.njit.edu/pub)
58. Paraizo, C. B., & Bégin, L. (2019). Organizational Ethics in Health Settings. *Ciencia & saude coletiva*, 25, 251-259.
59. Schwepker JR. (2017). Ethical climates relationship to job satisfaction or organizational Commitment, and turnover intention in the Sales force. *Journal of Business Research*; 54(72): 520-
60. Taghizadeh H, Soltani- Feseghandis GH. (2011). The Effect of Business Ethics on the Corporate Social Responsibility. *Ethics in science & technology*; 5(3-4): 94. (In Persian).
61. Zeinali P, Pourezzat AA. (2013). The effects of unethical climate in the workplace, Anti-social behavior. *Ethics in Science and Technology*; 6(4): 31-40.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۲ - ۲۳۷

## بررسی چگونگی تأثیرگذاری ادبیات در شکل‌گیری باورهای اخلاقی کودکان و نوجوانان

نارفر ناظم<sup>۱</sup>  
حسین آقاجانی مرسا<sup>۲</sup>  
علی باصری<sup>۳</sup>

### چکیده

امروزه مطالعه به عنوان یکی از منابع مهم دستیابی به اطلاعات فقط عملی فردی نیست که به سبب علاقه و سلیقه شخصی بتواند استمرار یابد، بلکه ضرورت‌های اجتماعی، موقعیت تاریخی و فرهنگی جامعه، نیازهای نظام اجتماعی، علائق و انگیزه‌های فردی، امکانات و توانائی‌های نظام و در اختیار بودن کتاب، عوامل تعیین‌کننده‌ای در کتابخوانی به شمار می‌روند. توجه به مطالعه زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که به گروه سنی خاصی مرتبط بوده و با نیازها و تمایلات آن گروه در ارتباط باشد. تحقیق حاضر به بررسی انواع گرایش‌های ادبی نوجوانان شهر اصفهان در سال ۱۳۹۷ پرداخته است. اهمیت موضوع از آنجا مشخص می‌شود که گروه سنی نوجوان در مرحله بلوغ روحی و جسمی قرار داشته و پرداختن به نیازها و تمایلات آنها در راستای شکل‌دهی به شخصیت و هویتشان بسیار اهمیت دارد. این تحقیق به روش ترکیبی از نوع متوالی کیفی-کمی صورت گرفته است. یافته‌های بخش کیفی نشان می‌دهد شرایط علی همچون پیرامون نوجوانی، مصرف فرهنگی خانواده و جامعه پذیرایی، مطالعه را به امری موقت و مسأله‌دار بدل نموده که در بستر و زمینه‌هایی چون موانع فرهنگی-اجتماعی-اقتصادی و مسأله نوجوانی و در شرایط مداخله‌گری گسترش رسانه‌ها، کتاب در امتداد فیلم و ارتقای سواد اطلاعاتی نوجوانان، گرایش‌های ادبی نوجوانان را به سوی ترجمه با ژانرهای هیجانی، طنز و فانتزی سوق می‌دهد. این مسأله با توجه به استراتژی انتخابی نوجوان برای مطالعه به پیامدهایی چون سبک زندگی مبتنی بر پرسشگری، هویت چندتکه یا انفعال جوانان منجر می‌شود. برای تعمیق در بررسی داده‌های مرحله نخست، از روش کمی استفاده گردید. باین صورت که گردآوری داده‌های کمی با تنظیم پرسشنامه برگرفته از روش کیفی، به صورت پیمایشی و با استفاده از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای چند مرحله‌ای با توجه به مناطق ۶گانه آموزش و پرورش شهر اصفهان، در بین ۳۸۴ نفر دانش‌آموز/نوجوان مقطع متوسطه انجام شد. دربخش کمی فرضیه‌ها با نرم افزار spss موردآزمون قرار گرفتند. سپس درمدلسازی ساختاری با استفاده از نرم افزار amos فرضیه‌های ساختاری پژوهش آزمون شدند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که میزان مطالعه بیش از همه با متغیر مستقل نگرش به کتاب، ویژگی‌های نوجوانی و سپس جامعه پذیرایی توسط خانواده نسبت دارد. از نظر گرایش به ژانرهای هیجان‌انگیز، طنز و تخیلی متغیرهای اصلی تأثیر گذار نگرش به مطالعه، ویژگی‌های نوجوانی و نیازهای نوجوانی است. تنها متغیر مستقل تأثیر گذار برگرایش به ترجمه ویژگی‌های نوجوان است. سایر متغیرها تأثیر یکسانی بر تالیف و ترجمه دارند.

### واژگان کلیدی

گرایش ادبی، ژانر ادبی، نوجوانی، نظریه‌ی مبنایی، مصرف فرهنگی، نگرش به مطالعه، جامعه پذیرایی.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: nazynazem@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: HOS.aghajani@iauctb.ac.ir

۳. استادیار گروه مردم‌شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Ali.baseri@iauctb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۳

## طرح مسأله

بدون شک میتوان مرحله‌ی کودکی و به خصوص نوجوانی را به عنوان آستانه‌ی شکلگیری شخصیت فردی از مهمترین مراحل رشد شخصیت دانست. مرحله‌های که چه در حیطه‌ی تجربی و چه در حیطه‌ی نظری نقطه اوجی اساسی برای فرد به حساب می‌آید زیرا در همین دوره است که مانند مرحله‌ی آئینه‌هایی دوران کودکی، فرد به آگاهی ضروری میرسد و این آگاهی به شناخت وی نسبت به موقعیتش در جهان اطراف منتج میگردد. بطوریکه این شناخت که در اصطلاح هویتیابی نام دارد از اهمیت بسزایی برخوردار است. در طول دوره‌ی نوجوانی رشد شخصیت فردی بارز و مسلم است و از سوی دیگر اهمیت نقش هویتیابی در این دوره به عنوان اصلی اساسی، غیرقابل انکار مینماید. اریک فروم عقیده دارد فرق انسان و حیوان ابتدا در نیازهای اختصاصی اوست؛ از این رو شناخت او بدون آشنایی با این نیازها میسر نخواهد بود. این نیازها از نظر فروم به قرار زیر است: نیاز به تعالی، وابستگی، هویت، رجوع به اصل و وسایل راهیابی. هر انسانی تمایل دارد تا هویت خاصی داشته باشد. از این رو می‌کوشد که خویشتن را دریابد و بشناسد. در عین حال میخواهد فردی ممتاز باشد و برای رسیدن به این مقام خود را به شخص یا گروهی از اشخاص نسبتاً ممتاز مرتبط میکند و یا به اصطلاح، خویشتن را با آنها همانند میسازد تا به واسطه‌ی امتیاز شخصیی که آن فرد یا گروهها دارند تا حدی صاحب تشخیص و امتیاز گردد (فروم، ۱۳۹۱: ۲۹).

بنابراین هر انسانی به احساس خاص و منحصر به فرد بودن نیاز دارد از این رو احراز هویت در دوران نوجوانی و کودکی ضرورتی اساسی به حساب می‌آید. عوامل متعددی چون خانواده، محیط اجتماعی، عوامل شخصیتی و رسانهها ... در ساخت هویت و شخصیت کودکان و نوجوانان موثر هستند (امیری، ۱۳۹۳: ۲۵). اما یکی از عوامل مهم، ادبیات بعنوان یکی از عناصر فرهنگی و کتاب به عنوان کالایی فرهنگی است. کتاب یکی از مهم ترین و ارزشمندترین ابزارهای مؤثر در رشد و تکامل کودک و نوجوان از جنبه‌های گوناگون (ذهنی، عاطفی، اخلاقی،...) و ابزاری قوی در انتقال اصیلترین مفاهیم اطلاعاتی به شمار میرود. کتاب دریچه‌های است که دنیای تخیلی کودک و نوجوان را به دنیای واقعی پیوند میدهد و او را به ارزشهای انسانی و اجتماعی و شناخت از خود رهنمون میسازد. در این پژوهش سعی می‌شود به علل گرایش کودکان و نوجوانان به انواع و سبکهای ادبیات داستانی از بعد جامعه شناختی پرداخته شود.

اهمیت دوران کودکی و نوجوانی بر کسی پوشیده نیست. همه بزرگسالان امروز، این دوران را در تاریخ زندگی خود سپری کرده‌اند و خاطراتی از آن به یاد دارند. آن چه که این دوران را از سایر دوره‌های زندگی هر فردی متمایز میسازد ویژگی‌های جسمانی خاص در دوران کودکی و نیاز به مراقبت از طرف سایرین است. از نظر اجتماعی نیز دوران کودکی و نوجوانی دوره

طلایی آموزش، تعلیم و تربیت محسوب میشود. کودکان و نوجوانان مشتاق کشف جهان و کسب تجارب انسانی هستند. در این دوران بیشترین جامعه‌پذیری توسط فرد رخ میدهد و افراد را آماده پذیرش نقشهای اجتماعی و ایفای وظایف متعدد در جامعه میکند. انسان در فرایند جامعه‌پذیری از طریق کنشهای متقابل اجتماعی شیوه راه رفتن و گفتن را می‌آموزد و به تدریج به کسب تجربیهای مختلف می‌پردازد (ستوده، ۱۳۸۴: ۴۹). در یک تقسیم‌بندی تا سن ۱۲ را سالگی دوران کودکی و از ۱۲ تا ۱۸ سالگی را دوران نوجوانی در نظر می‌گیرند. امروزه بشر عصر جدیدی را سپری میکند که از برخی ویژگیها بیبدیل و ممتاز بوده و تاکنون تجربه نشده است. در دوران مدرن تفکیک نقشها و افزایش آموزشهای تخصصی به همراه گسترش روزافزون اطلاعات بیش از هر زمان دیگری مشهود است. مفهوم کودکی و نوجوانی نیز به سبب این تغییرات با گذشته تفاوت یافته و چون شخصیت، نگرش، شیوه رفتار و آینده هر فرد تا حد زیادی تحت تأثیر نحوه گذراندن کودکی و نوجوانی و چگونگی کسب تجربه در این دوره خاص میباشد، به آن توجه ویژه میگردد. کودک و نوجوان به عنوان سوژه و موجودی دارای عاملیت، مرکز توجه واقع شده و چون ساختن آینده هر جامعه‌ای به عهده این کودکان و نوجوانان است به نحوه جامعه‌پذیری آنان با دقت ویژه‌ای نگریده میشود. جامعه‌پذیری فرایندی است که طی آن فرد، شیوه‌های رفتاری، باورها، ارزشها و الگوهای فرهنگی خاص جامعه را می‌آموزد و آنها را جزو شخصیت خود میکند. بنیادین‌ترین بخش جامعه‌پذیری در دوران کودکی رخ میدهد؛ اما این روند در سراسر عمر آدمی ادامه مییابد (ستوده، ۱۳۸۹: ۶۴).

اگر جامعه‌های خواهان بقای خود باشد باید بتواند میراث فرهنگی خود را تداوم بخشیده و آن را به نسلهای بعدی منتقل کند و این موضوع در خلال جامعه‌پذیری رخ خواهد داد. یکی از مهمترین راههای انتقال فرهنگ و تداوم حیات فرهنگی جامعه، ادبیات است. ادبیات نماینده زندگی و یک حقیقت اجتماعی است که آینه‌وار فرهنگ هر جامعه‌ای را منعکس میکند. ادبیات، نتیجه‌ی فعالیت‌های زیبایی‌شناسانه بر زبان بوده و با ساخت ذهنهای خاص و تصویرسازی و خیالپردازی خالقان آن همراه است (وحید، ۱۳۹۰: ۲). ادبیات کودک و نوجوان به صورت عام با سایر اشکال ادبیات تفاوتی ندارد اما آنچه باعث تمایز این نوع ادبیات با ادبیات بزرگسالان میشود، تفاوت در نیازها و توانمندیهای متفاوت این گروه سنی با بزرگسالان است. ادبیات کودکان و نوجوانان به مجموعه آثار و نوشته‌هایی (کتاب و مقالات) گفته می‌شود که به وسیله نویسندگان متخصص برای مطالعه آزاد کودکان و نوجوانان تهیه میشود و در همه آنها ذوق و سطح رشد و نضج کودکان و نوجوانان مورد توجه است. «(شعاری نژاد، ۱۳۸۷: ۲۹). در تعریفی دیگر، هرآنچه افسانه، شرح حال، مطالب علمی و... که خارج از برنامه درسی و آموزش مستقیم، هنرمندانه نوشته و تنظیم شود، ادبیات کودکان و نوجوانان خوانده میشود (حجازی، ۱۳۹۴: ۱۹).

"ادبیات کودک در سرچشمه های تاریخی خود، برخاسته از یک نیاز اجتماعی بود. با پیدایش شرایط مدرن در جوامع غربی و ظهور پدیده "دوران کودکی" به عنوان یکی از توابع این شرایط مدرن، جامعه می بایست نوعی ساز و کار نهادی طراحی کند تا بتواند ضمن مدیریت دوران کودکی، از این پدیده عنصری کارکردی بسازد. ادبیات کودک پدیده ای اجتماعی است که برای پاسخ به برخی نیازهای "نهاد دوران کودکی" خلق شد. این ادبیات خلق شد تا بخشی از جای خالی پدربزرگها و مادربزرگهای حذف شده از ساختارهای خانواده جدید و خلا ناشی از غیبت پدر و مادرهای شاغل را پر کند." (کرمانی، ۱۳۸۵: ۱۹)

ادبیات کودک و نوجوان، نقش بنیادین و سازندهای در تکوین بخشی از میراث و هویت فرهنگی و ادبی هر جامعه دارد. این گروه از ادبیات هنگامی پدید آمد که بزرگسالان متوجه شدند کودکان و نوجوانان به سبب گنجایشهای شناختی و ویژگیهای رشدی خود آمادگی پذیرش متنهای سنگین را ندارند و به متنهایی نیاز دارند که پاسخگوی رشد آنها باشد. جدای از تلاش نویسندگان و پژوهشگران در خلق و گردآوری آثار داستانی در زمینه کودکان و نوجوانان، مساله مهم دیگری نیز در روند تحول ادبیات کودکان نقش بسزایی داشت، این مساله پدیده جدیدی بود که به صورت ترجمه آثار خارجی برای غنی تر کردن کتابهای مربوط به کودکان اتفاق افتاد. کتابخوانی باعث میشود کنجکاوهای کودکان در زمینههای مختلف ارضا شده، به پرسشهای آنها پاسخهای مناسبتری داده شود و با خواندن کتابهای ترجمه شده حتی با فرهنگهای سرزمینهای مختلف آشنا شوند. مطالعهی کتابهای کودک و نوجوان برای کودک فرصتی به وجود میآورد تا کودک نیروهای زندگیش را تفسیر و تاویل کند؛ نیروهایی که بالاتر از تجربهی او هستند و بدین ترتیب کودک را برای زندگی آماده میسازند و از طریق همین تاویل و تفسیر است که به درکی اصیل نایل میآید (ظهبیری ناو و رجبی، ۱۳۹۰: ۱۵۸). در حوزه ادبیات با دو موضوع ادبیات تالیفی و ادبیات ترجمه شده روبرو هستیم. ادبیات تالیفی توسط نویسندگانی که با فرهنگ جامعه و ادبیات فولکلوریک آشنا بوده و ارزشها و هنجارهای جامعه را میشناسند وارد بازار کتاب می شود. در مقابل نظام ادبی حاصل از ترجمه به عنوان یکی از راههای تبادل فرهنگی است که با خود ارزشها و فرهنگ جامعه مبدا را به جامعههای دیگر وارد میکند. تاریخ ترجمه به قدمت زبانهای بشری است از این رو ضرورت ارتباط اندیشهها و فرهنگها، نیاز به یادگیری و آگاهی و سایر نیازهای بشر به همدیگر پدیده ترجمه را اجتناب ناپذیر کرده است. ترجمه به عنوان پدیدههای است که بر پایه آن حاصل دانش و اندیشه، تلاش و تجربه و دست یافتههای قومی (با زبان خاص) به قومی دیگر با زبان دیگر منتقل می شود (قرشی، ۱۳۸۵: ۴).

اما آنچه میتواند نگرانی در بازار کتاب ایجاد کند فزونی آثار ترجمه شده نسبت به ادبیات تالیفی و همچنین ترجیح مخاطبان در مطالعه آثار ترجمه شده است. با مقایسه تعداد کتابهای



چاپ شده طی سالهای ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵ مشخص میشود بنا به اعلام موسسه خانه کتاب در مجموع ۱۰ هزار و ۶۱۶ جلد کتاب کودک و نوجوان در سال ۱۳۹۵ منتشر شده که نسبت به آمار سال ۱۳۹۴ با تعداد ۸ هزار و ۹۹۸ جلد کتاب، رشدی برابر ۱۸ درصد نشان میدهد (باشگاه خبرنگاران پویا، ۱۳۹۵). بررسی مقایسه‌های کتابهای ترجمه شده نسبت به کتابهای تالیفی نشان میدهد نسبت کتابهای ترجمه شده در حوزه کودک و نوجوان در سال ۱۳۹۵ نسبت به سال ۱۳۹۴ در حدود ۲۸ درصد افزایش یافته و در حالی که شمارگان متوسط کتابهای تالیفی کودکان و نوجوانان ۲۱ درصد کاهش داشته، متوسط شمارگان متوسط کتابهای کودک و نوجوان ترجمه شده فقط ۴ درصد بوده است (باشگاه خبرنگاران پویا، ۱۳۹۵). در سال ۱۳۹۴ و نیمه دوم سال ۱۳۹۳، ۶۰ درصد کتابهای منتشره در حوزه کودک و نوجوان ترجمه بوده است (خبرگزاری صدا و سیما، ۱۳۹۵). افزایش میزان آثار ترجمه شده نسبت به آثار تالیفی می‌تواند تا به بررسی علل علت گرایش‌های کودکان و نوجوانان به انواع ادبیات داستانی و رونق بازار ترجمه در قیاس با آثار تالیفی پرداخته شود. بر همین اساس این تحقیق قصد دارد به بررسی جامعه شناختی علل گرایش کودکان و نوجوانان به انواع (سبک‌های) گوناگون ادبیات داستانی (مورد مطالعه نوجوانان شهر اصفهان ۱۳۹۷) بپردازد.

### پیشینه تحقیق

نتایج تحقیق فلسفین (۱۳۹۳) که به بررسی کتاب‌های مرجع فارسی چاپی کودکان و نوجوانان منتشره بین سال‌های ۱۳۹۰-۱۳۸۵ از نظر اعتبار، وسعت و کیفیت آثار پرداخته، نشان می‌دهد از تعداد ۲۱۶ عنوان کتاب بررسی شده، ۱۵۰ اثر دانش‌نامه، ۳۳ اثر واژه‌نامه، ۸ اثر سرگذشت‌نامه، ۱۸ اثر منابع مرجع فوری، و ۷ اثر منابع مرجع جغرافیایی بودند. بر اساس نتایج، معیارهای ارزیابی در تعداد زیادی از کتاب‌ها به صورت کاملاً مطلوبی رعایت نشده بود. کتاب‌های تألیفی - ترجمه‌ای بیشتر از سایر کتاب‌ها معیارهای مورد نظر را رعایت کرده بودند و همچنین به جز سال ۱۳۹۰، در بقیه سال‌ها کیفیت منابع مورد بررسی سیر صعودی داشتند. این در حالی است که تعداد کتاب‌های تألیفی - ترجمه‌ای تنها ۶ درصد از کل کتاب‌ها را در این ۶ سال تشکیل می‌دادند.

رجبی (۱۳۹۱) در مطالعه‌ای که با هدف تعیین ارتباط علاقه به ادبیات کودک و نوجوان با رشد اجتماعی دانش‌آموزان انجام شد نتیجه گرفت که به ترتیب کتاب‌ها و مجلات ورزشی، علمی، و تاریخی به طور مثبت و کتاب‌های شعر به طور منفی در رشد اجتماعی دانش‌آموزان مؤثرند. در این مطالعه کتاب‌ها و مجلات ورزشی نقش بیشتری در رشد اجتماعی دانش‌آموزان دارند.

پور اصغر، موسوی (۱۳۸۷) به بررسی سیر ادبیات کودکان و نوجوانان در ایران پرداخته

است. نتایج نشان می‌دهد که ادبیات کودکان و نوجوانان در ایران از تغییرات اجتماعی و اقتصادی جامعه مستثنی نیست و می‌توان سیر تغییرات را به ۴ دوره تقسیم کرد که در هر دوره‌ای با سیر نزولی یا صعودی با درونمایه‌های متفاوت و سبک‌ها و انواع ادبیات از قبیل آثار ترجمه شده، آثار کهن و آثار کلاسیک همراه بوده است. همچنین در هر دوره‌ای با برگزاری سمینارها و نمایشگاه‌ها در حوزه‌های شعر، تصویر، نقدهای ادبی و انواع مجلات و روزنامه‌ها در قالب کودکان و نوجوانان همراه بوده است. در نهایت با ورود فناوری‌های جدید در عرصه زندگی کودکان و نوجوانان و تاثیر آنها در ادبیات کودکان و جایگاه ادبیات کودکان ایران در شرایط فعلی، ورود به مرحله چهارم یعنی خلق مستقل ادبی را می‌توان شاهد بود.

طهماسبیان (۱۳۸۶) در بررسی نقش آثار داستانی کودکان و نوجوانان در کاهش یا رفع مشکل روانشناختی ترس و اضطراب و افسردگی دریافت که ۵۵ درصد آثار در کاهش ترس، ۲۵۷ درصد در ارائه الگوی شجاعت، ۲/۲۱ درصد در پرورش حس کنجکاوی و ۸/۲۴ درصد در تربیت خلاقیت مناسب بوده‌اند.

### چارچوب نظری تحقیق

ادبیات نماینده زندگی و یک حقیقت اجتماعی است. آثار ادبی مانند دیگر آثار هنری بازتاب محیطی هستند که در آن خلق می‌شوند. از مهمترین رویکردهای مطرح در این حوزه رویکرد بازتاب است که عنوان می‌کند هنر همواره چیزی درباره جامعه به ما می‌گوید. (الکساندرز، ۱۳۹۰: ۶۵) ادبیات می‌تواند بازتابی از هنجارها و ارزش‌های اجتماعی مسلط در یک جامعه در عصر معاصر باشد. در حوزه ادبیات کودک و نوجوان این موضوع از اهمیت بیشتری برخوردار است. زیرا که کودکان در خلال مطالعه کتاب هنجارها و ارزش‌های قید شده در متون ادبی را فرا می‌گیرند و این موضوع می‌تواند تا پایان عمر در نگرش‌ها، رفتارها و کنش‌های آنها موثر باشد. امروزه نمی‌توان فقط از وجود یک سبک زندگی خاص و مشخص به عنوان الگو برای همگان یاد کرد. سبک زندگی عبارتست از هر شیوه متمایز و قابل تشخیص زیستن. در سبک‌های زندگی باید به دنبال تنوع و گوناگونی بود و اگر چه سبک‌های زندگی بر مبنای ذائقه‌ها و ارزش‌های شخصی شکل می‌گیرند، اما می‌توان انتظار داشت که الگوهای قابل تشخیصی داشته باشند که با ویژگی‌های اجتماعی فرهنگی همخوان باشد و همین ویژگی، نوعی نظم را در سبک‌های زندگی ایجاد نموده و آن را به مفاهیم اجتماعی بدل می‌کند. (اباذری و چاوشیان، ۱۳۸۱: ۲۴) بورديو سبک زندگی را مفهومی می‌داند که در ابعاد زیر قابل طبقه‌بندی است:

شرایط قابل طبقه بندی عینی که در آن دو مؤلفه سرمایه اقتصادی و فرهنگی تأثیر گذار است. ۲- منش یا خصلت ۳- ذائقه یا سلیقه. این سه عنصر در ارتباط با هم باعث ایجاد اعمال و کارهای قابل طبقه بندی می‌شوند که در مفهوم سبک زندگی خلاصه می‌شوند. (بورديو، ۱۹۸۴:

(۱۶۵) به عقیده بوردیو رابطه بین مشخصات اقتصادی و شرایط اجتماعی و ویژگی‌های مشخص همراه با موقعیت متناظر در دنیای سبک‌های زندگی، به واسطه منش امکان‌پذیر می‌گردد. بنابراین وی سبک زندگی را متأثر از ذائقه و ذائقه را پیامد منش و منش را محصول جایگاه فرد در ساختارهای عینی اجتماعی می‌داند. (کرمی و نوابخش، ۱۳۹۵: ۱۰) در واقع مخاطبان با مطالعه آثار ادبی با تغییر در میزان سرمایه فرهنگی خود می‌توانند منش خاصی را انتخاب کرده که شکل دهنده سبک زندگی انتخابی آنان است.

در تحلیل جامعه‌شناختی ادبیات، بوردیو به دو موضوع میدان ادبی و میدان قدرت توجه دارد. به نظر بوردیو همه میدان‌های اجتماعی از جمله میدان ادبی، دارای ویژگی‌ها و خصوصیات مشخصی هستند. از جمله میدان ادبی تحت تاثیر قواعدی است که عملکرد آن میدان تابعی از آن می‌باشد و از طرفی انواع سرمایه‌ها منابع میدان را تعریف کرده و هر میدانی با نوع خاصی از منش همخوانی دارد. در مقابل میدان قدرت از نظر بوردیو دارای ویژگی‌های زیر است:

میدان قدرت به منزله نوعی فرامیدان، سازمان دهنده تمایز و منازعه در همه میدان‌هاست. ۲- میدان قدرت، طبقه اجتماعی مسلط را طراحی می‌کند ۳- میدان قدرت با در دست داشتن قدرت به سایر میدان‌ها جهت می‌دهد و بر آنها تاثیر می‌گذارد. (مقصودی، نصیری و آژنگ، ۱۳۹۴: ۲۱۷) این دو میدان در خلق یک اثر ادبی بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند و به عبارتی میدان قدرت می‌تواند موجب تغییراتی در میدان ادبی شود. نویسندگان تحت تاثیر هنجارها و ارزش‌های جامعه و همچنین خاستگاه اجتماعی خود و با توجه به موقعیتی که در میدان ادبی دارند و متناسب با موضع‌گیری‌هایی که در مقابل میدان قدرت می‌کنند، دست به تولید ادبی می‌زنند که نتیجه آن توسط مخاطبان خوانده می‌شود. این موضوع به خصوص در ارتباط با ادبیات تالیفی حائز اهمیت است. زیرا نویسنده برخاسته از متن جامعه است و به خوبی می‌توان تاثیر میدان‌های قدرت را در میدان ادبی وی مشاهده کرد. در مقابل با ادبیات ترجمه شده روبرو هستیم. ترجمه اثری متعلق به فرهنگ مبدا است و باید آن را به مثابه متنی مستقل از متن اصلی بررسی و ارزیابی کرد. برای توصیف و تبیین درست هر ترجمه باید جایگاه ترجمه در نظام ادبی فرهنگ مقصد و نقش و کارکرد آن در فرهنگ و نظام ارزشی - اجتماعی جامعه مقصد را بر مبنای کار قرار داد. (خزاعی فرید و اشرفی، ۱۳۹۱: ۲۱) نظریه نظام‌های چندگانه اون زوهر رویکردی نظری و کاوشی توصیفی به زبان و ادبیات در بافت فرهنگی آن است. نکته تأمل برانگیز در نظریه اون زوهر توجه به ارتباط بین ادبیات با عواملی چون زبان، جامعه، اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی است. (چانگ، ۲۰۰۰) زمانی که ادبیات در بافت وسیع اجتماعی - فرهنگی قرار گیرد، دیگر محدود به متون نمی‌شود بلکه معنایی وسیع‌تر می‌یابد و مجموعه عوامل حاکم بر تولید یا اشاعه و دریافت این متون را در برمی‌گیرد. (اون زوهر، ۱۹۹۰) بنا به دیدگاه نظام‌های چندگانه اون زوهر، سرمایه

فرهنگی جایگزین سرمایه ادبی می‌شود. افراد جامعه به سرمایه فرهنگی خود می‌بالند و این سرمایه تبدیل به عامل وحدت و انسجام در شکل‌گیری هویت جمعی یک ملت می‌شود. پس از شکل‌گیری و نهادینه شدن سرمایه فرهنگی، ورود سرمایه‌های فرهنگی از دیگر ملت‌ها، نوعی تهدید محسوب می‌شود و با مقاومت جمعی روبرو می‌گردد. (خزاعی فرید و اشرفی، ۱۳۹۱: ۲۷)

یکی از عواملی که می‌تواند تاثیر مستقیم در میزان سرمایه فرهنگی داشته باشد ادبیات است. ترجمه ادبی به عنوان یک کالای وارداتی فرهنگی به نظام ادبی فرهنگی جامعه مقصد می‌تواند در شکل دهی به هویت افراد آن جامعه موثر باشد. در نظام‌های چندگانه اون زوهر نیز همانگونه که ذکر شد، ادبیات تالیفی و ادبیات ترجمه شده، خود خرده نظام‌هایی محسوب می‌شوند که به دلیل گرایش به مرکز نظام همواره در حال رقابت هستند. اون زوهر ادبیات ترجمه شده را در سه موقعیت در مرکز نظام ادبی جامعه مقصد می‌داند:

۱- در شرایطی که سبکی نوپا به واسطه ترجمه از نظام ادبی دیگری در قالب الگویی پیش ساخته وارد نظام ادبی مقصد شود.

۲- در شرایطی که ادبیات تالیفی ضعیف و در حاشیه باشد. در این شرایط به دلیل ضعف و ناکارآمدی ادبیات ملی، خوانندگان و طبیعتاً بازار به ادبیات ترجمه شده روی می‌آورند و ادبیات تالیفی به حاشیه رانده می‌شود.

در شرایطی که ادبیات ملی و تالیفی در بحران قرار دارند؛ به این معنا که قالب‌های پذیرفته شده و بومی، دیگر جذابیت و کارایی لازم برای پویایی نظام ادبی را نداشته باشند. در این شرایط، نیاز به وارد کردن ایده‌ها و الگوهای جدید؛ ادبیات ترجمه شده را در جایگاه مرکزی قرار می‌دهد. (خزاعی فرید و اشرفی، ۱۳۹۱: ۲۹)

بر اساس نظریه رفتاری برنامه ریزی شده ساز و کار اصلی نظریه رفتار برنامه ریزی شده که مبتنی بر نظریه عمل منطقی است، بر پایه این فرض قرار دارد که رفتار افراد تحت تأثیر قصد و تمایلات آنان قرار دارد. طبق این نظریه، رفتار افراد با سه دسته از باورها جهت می‌یابد: باورهای رفتاری، باورهای هنجاری و باورهای کنترلی. این نظریه بیان می‌کند که مهمترین عوامل اصلی تعیین کننده قصدهای رفتاری عبارتند از: نگرش نسبت به رفتار، هنجار ذهنی و کنترل درک شده (محسوس) رفتاری. بنابراین مطالعات نوجوانان و گرایشات آنان به سازه‌های اصلی ۱- نگرش فرد به مطالعه و احساس مثبت یا منفی درباره انجام مطالعه (فیش بین، ۱۹۷۵) ۲- هنجار ذهنی مطالعه: ادراک نوجوان درباره اینکه اغلب مردمانی که به نظر او مهم هستند چه فکر می‌کنند و او باید یا نباید توقع آنها را در رفتار خود مورد توجه قرار دهد. و ۳- کنترل رفتاری محسوس: که به سادگی یا دشواری انجام مطالعه از نظر نوجوان، بستگی دارد.

### یافته های تحقیق

فرضیه اول: بین نگرش به مطالعه (رویکرد جذابیت کتاب) با گرایش به ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد. بطوریکه هرچه رویکرد نوجوان به جذابیت کتاب بیشتر باشد، گرایش به ترجمه و ژانرهای تخیلی، طنز و هیجانی بیشتر می‌شود. با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص های برازش مدل (CMIN/DF=2.524, GFI=0.907, CFI=0.911, RMSEA=0.063) مشخص شد که مدل ساختاری اجرا شده (شکل ۱) از برازش قابل قبولی برخوردار می‌باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل های اندازه گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۲۷) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه اول تحقیق

۲R	β	P	C.R.	S.E.	B	مسیرهای مدل		مدل
						نگرش به مطالعه	ژانر مطالعه	
.۲۴	.۴۹	***	۵/۹۶۱	.۱۰۴	.۶۱۸	---	ژانر مطالعه	ساختاری
.۵۰۱	.۷۰۸	***	۸/۲۰۷	.۱۹۷	۱/۶۱۷	---	نوع کتاب	
	.۵۲۷				۱	---	۱s	مدل اندازه گیری
	.۷۰۲	***	۱۰/۹۵۸	.۱۱۵	۱/۲۶۵	---	۲s	
	.۵۴۷	***	۷/۲۵۱	.۱۴۶	۱/۰۵۷	---	۳s	
	.۴۱۳	***	۶/۰۳۶	.۱۳۸	.۸۳۴	---	۴s	
	.۵۶۸	***	۷/۴۰۹	.۱۴۸	۱/۰۹۳	---	۵s	
	.۲۶۶	***	۴/۲۳	.۰۹۸	.۴۱۵	---	۶s	
	.۴۸	***	۶/۶۷۲	.۱۱۷	.۷۸۳	---	۷s	
	.۳۸۳	***	۵/۶۵۷	.۱۱۵	.۶۴۹	---	۸s	
	.۶۵۵				۱	---	تالیف	مدل اندازه گیری
	.۶۶۵	***	۱۰/۰۹۹	.۱۰۷	۱/۰۸۲	---	ترجمه	
	.۵۹۵				۱	---	۳۲T	مدل اندازه گیری
	.۸۵۵	***	۱۲/۲۱۸	.۰۹۹	۱/۲۱۵	---	۳۳T	
	.۸۳	***	۱۲/۰۲۵	.۱۰۲	۱/۲۲۷	---	۳۴T	
	.۷۹۴	***	۱۱/۷۱۳	.۱۱۳	۱/۳۱۸	---	۳۵T	
	.۱۸۳	***	۳/۳۲۶	.۰۹۶	.۳۱۹	---	۳۶T	
	-.۱۳۵	.۰۱۴	-۲/۴۶۸	.۰۹۲	-.۲۲۸	---	۳۷T	
	.۶۴۷	***	۱/۱۸۷	.۱۰۴	۱/۰۶۴	---	۳۸T	
	.۵۱۱	***	۸/۴۷۵	.۰۹۵	.۸۰۳	---	۳۹T	
	.۵۳۸	***	۸/۸۳۳	.۰۹۲	.۸۰۸	---	۴۰T	

P < .۰۰۱\*\*\*



فرضیه دوم: بین ویژگی‌های نوجوانی با گرایش به ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد بطوریکه ویژگی‌های نوجوانی موجب می‌شود گرایش به ترجمه با ژانرهای طنز و هیجانی بیشتر شود.

با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص‌های برازش مدل (CMIN/DF=2.195, GFI=0.883, CFI=0.832, RMSEA=0.056) مشخص شد که مدل ساختاری اجرا شده (شکل ۲) از برازش قابل قبولی برخوردار می‌باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل‌های اندازه‌گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۳) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه دوم تحقیق

۲R	β	P	C.R.	S.E.	B	مسیرهای مدل		مدل
						ویژگی‌های نوجوانی	ژانر مطالعه	
.۱۹۵	.۴۴۲	***	۳/۷۱۷	.۲۶۳	.۹۷۸	---	ژانر مطالعه	ساختاری
.۲۰۴	.۴۱۵	***	۴/۰۸۸	.۶۴۸	.۶۴۹	---	نوع کتاب	
	.۴۱۷				۱	---	۱s	مدل اندازه‌گیری
	.۵۴۱	***	۸/۶۳۷	.۱۴	۱/۲۱۳	---	۲s	
	.۵۱۳	***	۶/۰۹۱	.۲۰۵	۱/۲۵	---	۳s	
	۱/۱۷	***	۵/۱۸۴	.۱۸۶	.۹۶۵	---	۴s	
	.۵۰۱	***	۶/۱۱۷	.۱۹۹	۱/۲۱۹	---	۵s	
	.۴۱۴	***	۵/۴۸۴	.۱۴۹	.۸۱۷	---	۶s	
	.۵۷۶	***	۶/۵۱۹	.۱۸۲	۱/۱۸۸	---	۷s	
	.۵۴۹	***	۶/۳۱۶	.۱۸۸	۱/۱۸۶	---	۸s	
	.۷۵۹				۱	---	تالیف	مدل اندازه‌گیری
	.۵۷۵	***	۸/۹۶	.۰۹	.۸۰۸	---	ترجمه	
	.۲۸۷				۱	---	۱T	مدل اندازه‌گیری
	.۶۴۸	***	۴/۸۶۸	.۳۸۴	۱/۸۶۸	---	۲T	
	.۲۳۶	.۰۰۳	۲/۹۲۳	.۳۹۸	.۸۷۱	---	۳T	
	.۴۷۹	***	۴/۵۰۷	.۳۱۴	۱/۴۱۷	---	۴T	
	.۳۷۶	***	۴/۱۶۷	.۳۲۵	۱/۳۵۲	---	۵T	
	.۱۵۸	.۰۱۶	۲/۴۱۲	.۲۲۵	.۵۴۲	---	۶T	
	.۲۸۴	***	۳/۶۵۱	.۲۶	.۹۴۹	---	۷T	
	.۴۶۹	***	۴/۵۰۹	.۳۸۳	۱/۷۲۸	---	۸T	
	.۷۲۴	***	۴/۹۵۳	.۳۹۵	۱/۹۵۷	---	۹T	
	.۵۳۸	***	۴/۶۶۶	.۳۶۴	۱/۶۹۸	---	۱۰T	
	.۴۶۱	***	۴/۴۸۷	.۳۵۴	۱/۵۸۸	---	۱۱T	





فرضیه سوم: بین نیازهای نوجوانی با گرایش به ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد بطوریکه نیازها موجب می‌شود گرایش به ترجمه و مطالعه ژانرهای تخیلی، طنز و هیجانی بیشتر شود.

با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص‌های برازش مدل،  $CMIN/DF=2.506$ ,  $GFI=0.882$ ,  $CFI=0.865$ ,  $RMSEA=0.063$  (شکل ۳) از برازش قابل قبولی برخوردار می‌باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل‌های اندازه‌گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۳۳) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه سوم تحقیق

۲R	β	P	C.R.	S.E.	B	مسیرهای مدل		مدل
						نیازهای نوجوان	نوع کتاب	
.۰۹	.۳	***	۴/۱۷۴	.۲۹۱	۱/۲۱۶	---	نوع کتاب	ساختاری
.۰۹	.۳	***	۴/۱۹۳	.۱۴۱	-/۵۹۲	---	ژانر مطالعه	
	.۴۹۸				۱	---	۱s	مدل اندازه‌گیری
	.۶۶۶	***	۱/۵۸۱	.۱۲	۱/۲۶۹	---	۲s	
	.۵۵۷	***	۷/۱۴۳	-/۱۵۹	۱/۱۳۸	---	۳s	
	.۴۲۳	***	۶/۰۳۸	-/۱۴۹	-/۹۰۲	---	۴s	
	.۵۶۹	***	۷/۲۶۷	-/۱۵۹	۱/۱۵۷	---	۵s	
	.۳۰۷	***	۴/۶۸۴	.۱۰۸	.۵۰۵	---	۶s	
	.۴۹۸	***	۶/۶۹۷	-/۱۲۸	-/۸۵۹	---	۷s	
	.۴۲۷	***	۵/۹۲۳	.۱۳	.۷۶۹	---	۸s	
	.۷۰۳				۱	---	تالیف	مدل اندازه‌گیری
	.۶۲	***	۸/۹۶	.۱۰۵	-/۹۳۹	---	ترجمه	
	.۶۱۷				۱	---	۳۱T	مدل اندازه‌گیری
	.۳۶۲	***	۶/۲۶۷	.۱۵۴	.۹۶۷	---	۳۰T	
	.۶۸۸	***	۱۲/۱۳۳	.۰۹۷	.۱۱۶	---	۲۹T	
	.۷۶۶	***	۱۱/۱۱۶	.۱۳۵	۲/۵۰۲	---	۲۸T	
	.۷۰۸	***	۱۱/۰۸۱	.۱۵	۱/۶۶۴	---	۲۷T	
	.۳۹۲	***	۶/۰۸۷	.۱۴۲	.۸۶۵	---	۲۶T	
	.۱۹۷	***	۳/۵۷۴	.۱۶	.۵۷۲	---	۲۵T	
	.۳۲۸	***	۵/۷۶۲	.۱۴۲	.۸۲	---	۲۴T	
	.۵۵	***	۹/۰۵۳	.۱۳	۱/۱۸۱	---	۲۳T	
	.۵۱۳	***	۸/۳۰۳	.۱۲۶	۱/۰۴۷	---	۲۲T	
	.۲۹۲	***	۵/۰۸۶	.۱۲۴	-/۶۳۱	---	۲۱T	
	.۶۰۵	***	۹/۳۵	.۱۴۷	۱/۳۷	---	۲۰T	
	.۵۵۷	***	۹/۲۲۴	.۱۴۴	۱/۳۲۷	---	۱۹T	
	.۴۳۴	***	۹/۳۷۵	.۱۵۳	۱/۱۲۸	---	۱۸T	

P < .۰۰۱\*\*\*

با توجه به نتایج مربوط به مدل‌های اندازه‌گیری به دست آمده جدول (۳۳-۴) مشخص شد تمام معرف‌ها مربوط به عوامل مشاهده نشده حاضر در مدل دارای بار عاملی معنادار می‌باشند و ضرایب رگرسیونی استاندارد و غیر استاندارد در جدول (۳۳-۴) ارائه شده است. بر اساس نتایج مدل ساختاری جدول (۳۳-۴)، بین نیازهای نوجوان با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه مثبت و معنادار وجود دارد ( $p < 0.001$ ) و ۹٪ و ۹٪ از تغییرات ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط نیازهای نوجوان تبیین می‌شود. بر اساس نتایج به دست آمده فرضیه سوم تحقیق تأیید شد.

توجه به جدول همبستگی نشان می‌دهد نیازهای نوجوان با تغییرات انتخاب ژانرهای تخیلی، هیجان‌انگیز، پلیسی، عاشقانه، طنز، خانوادگی و شعر رابطه و با نوع مذهبی رابطه ندارد. (جدول ۴-۳۴) نتایج حاصل از بررسی همبستگی‌های مرتبط به فرضیه سوم تحقیق

متغیر	شعر	خانوادگی	مذهبی	طنز	عاشقانه	پلیسی	هیجان‌انگیز	تخیلی
همبستگی	.۲۰۰	.۲۰۲	.۰۱۲	.۲۱۱	.۱۴۰	.۱۴۷	.۲۲۵	.۲۳۱
معنی‌داری	.۰۰۰	.۰۰۰	.۸۲۲	.۰۰۰	.۰۰۶	.۰۰۴	.۰۰۰	.۰۰۰
حجم نمونه	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴

با توجه به نتایج جدول (۳۵-۴)، اثر غیر مستقیم نیازهای نوجوان بر تالیف و ترجمه معنادار است. با توجه به همپوشانی فاصله اطمینان بوت استرپ اثر غیر مستقیم، تاثیر نیازهای نوجوانی بر تالیف و ترجمه یکسان است.

(جدول ۴-۳۵) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه سوم تحقیق

فاصله اطمینان ۹۵٪ بوت استرپ اثر غیر مستقیم نیازهای نوجوان بر ابعاد نوع کتاب			
ترجمه	اثر غیر مستقیم		سطح معناداری P
	حد پایین	حد بالا	
۱/۱۴۲	.۵۹۵	۱/۷۸۶	.۰۰۰
۱/۲۱۶	.۶۴۸	۱/۹۰۲	.۰۰۰

با توجه به نتایج جدول (۳۵-۴)، اثر غیر مستقیم نیازهای نوجوان بر تالیف و ترجمه معنادار است. با توجه به همپوشانی فاصله اطمینان بوت استرپ اثر غیر مستقیم، تاثیر نیازهای نوجوانی بر تالیف و ترجمه یکسان است.

فرضیه چهارم: بین مصرف فرهنگی خانواده با گرایش به ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد. بطوریکه افزایش مصرف فرهنگی موجب می‌شود گرایش به مطالعه ژانرهای تخیلی، طنز و هیجانی بیشتر می‌شود.

با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص‌های برازش مدل (CMIN/DF=2.713, GFI=0.933, CFI=0.891, RMSEA=0.067) مشخص شد که مدل ساختاری اجرا شده (شکل ۴) از برازش قابل قبولی برخوردار می‌باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل‌های اندازه‌گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۳۶) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه چهارم تحقیق

۲R	$\beta$	P	C.R.	S.E.	B	مسیرهای مدل		مدل	
	.۵۴۶	.۷۳۹	***	۵/۱۱۵	.۶۵۳	۳/۳۴۱	مصرف فرهنگی	نوع کتاب	ساختاری
	.۱۹۴	.۴۴	***	۳/۹۱۴	.۲۹۹	۱/۱۷۲	فرهنگی	ژانر مطالعه	
	.۵۳۸				۱		ژانر مطالعه	۱s	مدل اندازه‌گیری
	.۶۴۳	***	۱۰/۴۰۳	.۱۰۸	۱/۱۲۴			۲s	
	.۵۰۲	***	۶/۷۶۹	.۱۴	.۹۴۹			۳s	
	.۴۱۴	***	۵/۹۸۸	.۱۳۷	.۸۱۷			۴s	
	.۴۵۸	***	۶/۳۶۱	.۱۳۶	.۸۳۶			۵s	
	.۲۲۲	***	۳/۴۳۱	.۰۹۹	.۳۳۹			۶s	
	.۴۶۲	***	۶/۴۳۶	.۰۱۱۴	.۷۳۶			۷s	
	.۴۱	***	۵/۸۴۹	.۰۱۱۷	.۶۸۶			۸s	
	.۶۲۷				۱	نوع کتاب	تالیف	مدل اندازه‌گیری	
	.۶۹۶	***	۱۰/۱۳۷	.۱۱۷	۱/۱۸۴	نوع کتاب	ترجمه		
	.۳۹۲				۱	مصرف فرهنگی	۹Q	مدل اندازه‌گیری	
	.۶۷۶	***	۵/۴۱۲	۱/۰۲۲	۵/۵۳				۵q
	.۴۰۴	***	۴/۶۴۲	.۶۸۳	۳/۱۶۹				۳q
	.۰۲۱	.۷۴۷	.۳۲۱	.۴۲۸	.۱۳۸				۲q
	-.۳۸۶	***	-۴/۵۳۷	.۵۵۷	-۲/۵۲۸				۵T

\*\*\* P < .۰۰۱

با توجه به نتایج مربوط به مدل‌های اندازه‌گیری به دست آمده جدول (۳۶-۴) مشخص شد تمام معرف‌ها مربوط به عوامل مشاهده نشده حاضر در مدل به جز معرف 2q مربوط به مصرف فرهنگی، دارای بار عاملی معنادار می‌باشند و ضرایب رگرسیونی استاندارد و غیر

استاندارد در جدول (۳۶-۴) ارائه شده است.

بر اساس نتایج مدل ساختاری جدول (۳۶-۴)، بین مصرف فرهنگی با گرایش به ژانرهای مطالعه (به استثنای ژانر خانوادگی و مذهبی) و نوع کتاب رابطه مثبت و معنادار وجود دارد ( $p < 0.001$ ) و ۵۴٫۶٪ و ۱۹٫۴٪ از تغییرات ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط مصرف فرهنگی تبیین می‌شود.

(جدول ۴-۳۷) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه چهارم تحقیق

فاصله اطمینان ۹۵٪ بوت استرپ اثر غیر مستقیم مصرف فرهنگی بر ابعاد نوع کتاب				
	اثر غیر مستقیم	حد پایین	حد بالا	سطح معناداری P
ترجمه	۳/۹۵۴	۲/۷۳۱	۵/۹۷۶	./۰۰۰
تالیف	۳/۳۴۱	۲/۲۲۵	۵/۳۳۸	./۰۰۰

با توجه به نتایج جدول (۳۷-۴)، اثر غیر مستقیم مصرف فرهنگی بر تالیف و ترجمه معنادار است. با توجه به مثبت بودن اثر غیر مستقیم هرچه مصرف فرهنگی بالاتر باشد گرایش به مطالعه کتاب بیشتر می‌شود. با توجه به همپوشانی فاصله اطمینان بوت استرپ اثر غیر مستقیم، تاثیر مصرف فرهنگی بر تالیف و ترجمه یکسان است.

(جدول ۴-۳۸) نتایج حاصل از بررسی همبستگی‌های مرتبط به فرضیه چهارم تحقیق

متغیر	شعر	خانوادگی	مذهبی	طنز	عاشقانه	پلیسی	هیجان انگیز	تخیلی	مصرف فرهنگی		
									همبستگی	معنی داری	حجم نمونه
	./۱۷۶	./۰۹۳	-./۰۸۵	./۱۶۰	./۲۷۰	./۱۱۸	./۱۷۴	./۱۴۲			
	./۰۰۱	./۰۷۰	./۰۹۷	./۰۰۲	./۰۰۰	./۰۲۲	./۰۰۱	./۰۰۶			
	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴			

فرضیه پنجم: بین مهارت رسانه ای نوجوان با گرایش به ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه دارد بطوریکه هرچه مهارت رسانه ای قویتر باشد گرایش به ترجمه و مطالعه ژانرهای تخیلی، طنز و هیجانی بیشتر می‌شود.

با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص‌های برازش مدل ( $CMIN/DF=2.768$ ,  $GFI=0.936$ ,  $CFI=0.895$ ,  $RMSEA=0.068$ ) مشخص شد که مدل ساختاری اجرا شده (شکل ۵) از برازش قابل قبولی برخوردار می‌باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل‌های اندازه‌گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۳۹) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه پنجم تحقیق

۲R	β	P	C.R.	S.E.	B	مسیرهای مدل		مدل
						مهارت‌های رسانه	نوع کتاب	
.۲۷	.۵۲	.۰۱۳	۲/۴۸۲	۱/۴۹۱	۳/۷	مهارت‌های رسانه	نوع کتاب	ساختاری
.۲۱۱	.۴۶	.۰۱۷	۲/۳۹	.۶۹۳	۱/۶۵۶	مهارت‌های رسانه	ژانر مطالعه	
	.۵۰۶				۱	ژانر مطالعه	۱s	مدل اندازه‌گیری
	.۶۱۸	***	۱۰/۰۱۱	.۱۱۵	۱/۱۴۹		۲s	
	.۵۰۲	***	۶/۶۳۹	.۱۵۲	۱/۰۰۸		۳s	
	.۳۹۷	***	۵/۷۰۷	.۱۴۶	.۸۳۳		۴s	
	.۴۹۶	***	۶/۶۲۴	.۰۱۵	.۹۹۲		۵s	
	.۲۵۳	***	۳/۸۴۲	.۱۰۷	.۴۱۱		۶s	
	.۴۹۹	***	۶/۶۴۴	۱۲۸.۰	.۸۴۷		۷s	
	.۴۴۵	***	۶/۰۸	.۱۳	.۷۹۱		۸s	
	.۶۸۶				۱	نوع کتاب	تالیف	مدل اندازه‌گیری
	.۶۳۶	***	۹/۴۵۱	.۱۰۵	.۹۸۸		ترجمه	
	.۱۸۱				۱	مهارت‌های رسانه	۵۲T	مدل اندازه‌گیری
	.۴۷۳	.۰۱۱	۲/۵۵۳	.۸۱۹	۲/۰۹		۵۳T	
	.۶۸۷	.۰۱۲	۲/۵۱۸	۱/۳۹	۳/۵۰۱		۵۴T	
	.۲۵۶	.۰۱۴	۲/۴۶۴	.۴۹۲	۱/۲۱۳		۵۵T	

$P < ۰.۰۰۱$  \*\*\*

با توجه به نتایج مربوط به مدل‌های اندازه‌گیری به دست آمده جدول (۳۹-۴) مشخص شد تمام معرف‌ها مربوط به عوامل مشاهده نشده حاضر در مدل دارای بار عاملی معنادار می‌باشند و ضرایب رگرسیونی استاندارد و غیر استاندارد در جدول (۳۹-۴) ارائه شده است. بر اساس نتایج مدل ساختاری جدول (۳۹-۴)، بین مهارت رسانه‌ای با گرایش به ژانرهای مطالعه (به استثنای ژانر مذهبی، خانوادگی و شعر) و نوع کتاب رابطه مثبت و معنادار وجود دارد ( $p < 0.001$ ) و ۲۱.۱٪ و ۲۷٪ از تغییرات ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط مهارت رسانه‌ای تبیین می‌شود. بر اساس نتایج به دست آمده فرضیه پنجم تحقیق تأیید شد.

(جدول ۴-۴۰) نتایج حاصل از بررسی همبستگی‌های مرتبط به فرضیه پنجم تحقیق

متغیر	شعر	خانوادگی	مذهبی	طنز	عاشقانه	پلیسی	هیجان انگیز	تخیلی
همبستگی	/.۰۷	/.۱۰۰	-/.۰۱۷	/.۲۰۱	/.۱۰۵	/.۱۷۷	/.۲۱۶	/.۱۵۸
معنی داری	/.۰۸۲	/.۰۵۶	/.۷۳۷	/.۰۰۰	/.۰۴۱	/.۰۰۱	/.۰۰۰	/.۰۰۲
حجم نمونه	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴

اما با توجه به نتایج جدول (۴-۴۱)، اثر غیر مستقیم مهارت رسانه‌ای بر تالیف و ترجمه معنادار است. با توجه به همپوشانی فاصله اطمینان بوت استرپ اثر غیر مستقیم، تاثیر مهارت رسانه‌ای بر تالیف و ترجمه یکسان است.

(جدول ۴-۴۱) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه پنجم تحقیق

فاصله اطمینان ۹۵٪ بوت استرپ اثر غیر مستقیم مهارت رسانه‌ای بر ابعاد نوع کتاب			
اثر غیر مستقیم	حد پایین	حد بالا	سطح معناداری P
ترجمه	۱/۶۹۸	۱۲/۱۶۵	/.۰۰۱
تالیف	۱/۷۴۴	۱۲/۸۸۶	/.۰۰۱

**فرضیه ششم: بین انتظارات از کتاب با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود**

**دارد**

با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص‌های برآزش مدل ( $CMIN/DF=3.021$ ,  $GFI=0.916$ ,  $CFI=0.870$ ,  $RMSEA=0.073$ ) مشخص شد که مدل ساختاری اجرا شده (شکل ۶) از برآزش قابل قبولی برخوردار می‌باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل‌های اندازه‌گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۴۲) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه ششم تحقیق

مدل	مسیرهای مدل					۲R	$\beta$	P	C.R.	S.E.	B
ساختاری	انتظارات از کتاب	ژانر مطالعه	---		/.۷۶۵	/.۲۵۹	۲/۹۵۶	/.۰۰۳	/.۲۷۱	/.۰۷۳	
		نوع کتاب	---		۱/۳۹۸	/.۴۵۲	۳/۰۹۶	/.۰۰۲	/.۳۱	/.۰۹۶	
مدل اندازه‌گیری	ژانر مطالعه	۱S	---		۱				/.۵۸۲		
		۲S	---		۱/۱۳۱	/.۱	۱۱/۳۰۷	***	/.۶۹۳		
		۳S	---		۰/۸۶۲	/.۱۲۳	۷/۰۱۱	***	/.۴۹۲		
		۴S	---		/.۸۱۷	/.۱۲۴	۶/۶۱۴	***	/.۴۴۷		
		۵S	---		/.۹۸۶	/.۱۲۶	۷/۶۸۸	***	/.۵۵۵		
		۶S	---		/.۲۸۴	/.۰۹۲	۳/۱	/.۰۰۲	/.۲		
		۷S	---		/.۶۷۲	۰/۱۰۱	۶/۶۶۸	***	/.۴۵۴		
		۸S	---		/.۵۷۷	/.۱۰۶	۵/۴۵۲	***	/.۳۷۳		

مدل اندازه‌گیری	تالیف	--->	نوع	۱					
	ترجمه	--->	کتاب	۱/۱۵۲	۱/۱۳	۸/۸۸۸	***	۱/۶۸۷	۱/۶۳۵
مدل اندازه‌گیری	۵۶T		انتظارات از کتاب	۱					
	۵۷T			۲/۵۰۸	۱/۵۷۱	۴/۳۹	***	۱/۷۳۷	۱/۲۷۵
	۵۸T			۲/۵۲۳	۱/۵۷۷	۴/۳۷۲	***	۱/۸۰۵	
	۵۹T			۲/۰۴۵	۱/۴۷۴	۴/۳۱۳	***	۱/۶۱۸	
	۶۰T			-/۲۲۳	۱/۱۷۹	-/۲۴	۱/۲۱۵	-/۰۷۳	
	۶۱T			۱/۶۰۳	۱/۳۸۸	۴/۱۳۶	***	۱/۴۹۳	

$P < 0.001$ \*\*\*

با توجه به نتایج مربوط به مدل‌های اندازه‌گیری به دست آمده جدول (۳۷-۴) مشخص شد تمام معرف‌ها مربوط به عوامل مشاهده نشده حاضر در مدل به جز گویه T60 مربوط به انتظارات از کتاب دارای بار عاملی معنادار می‌باشند و ضرایب رگرسیونی استاندارد و غیر استاندارد در جدول (۳۷-۴) ارائه شده است.

بر اساس نتایج مدل ساختاری جدول (۳۷-۴)، بین انتظارات از کتاب با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه مثبت و معنادار وجود دارد ( $p < 0.001$ ) و ۷.۳٪ و ۹.۶٪ از تغییرات ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط انتظارات از کتاب تبیین می‌شود. بر اساس نتایج به دست آمده فرضیه ششم تحقیق تأیید شد. گرچه در ژانرهای خانوادگی، شعر و طنز و پلیسی رابطه معنی‌داری با انتظارات از کتاب وجود نداشته و این رابطه در ژانر مذهبی معکوس می‌باشد اما حدود ۷ درصد تغییرات گرایش به ژانرها به متغیر انتظارات از کتاب یا نگرش به مطالعه مربوط است.

(جدول ۴-۴۳) نتایج حاصل از بررسی همبستگی‌های مرتبط به فرضیه ششم تحقیق

نوع کتاب	ژانر	همبستگی	معنی‌داری	حجم نمونه
مذهبی	۰/۲۲۰-	۰/۰۰۶-	۰/۰۰۹-	۳۸۴
خانوادگی	۰/۹۱۱	۰/۸۵۶	۰/۰۰۰	۳۸۴
مذهبی	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۳۸۴
طنز	۰/۰۳۷	۰/۱۷۶	۰/۰۳۶	۳۸۴
عالمی	۰/۴۷۱	۰/۰۰۱	۰/۴۸۵	۳۸۴
پلیسی	۰/۱۷۴	۰/۰۰۱	۰/۰۰۰	۳۸۴
هیچ‌انگیز	۰/۲۵۱	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۳۸۴

(جدول ۴-۴۴) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه ششم تحقیق

فاصله اطمینان ۹۵٪ بوت استرپ اثر غیر مستقیم انتظارات از کتاب بر ابعاد نوع کتاب			
اثر غیر مستقیم	حد پایین	حد بالا	سطح معناداری P
ترجمه	۱/۶۱۱	۳/۳۳۷	۰/۰۱۲
تالیف	۱/۳۹۸	۰/۴	۰/۰۱۳

با توجه به نتایج جدول (۴-۴)، اثر غیر مستقیم انتظارات از کتاب بر تالیف و ترجمه معنادار است. با توجه به همپوشانی فاصله اطمینان بوت استرپ اثر غیرمستقیم، تاثیر انتظارات از کتاب بر تالیف و ترجمه یکسان است.

**فرضیه هفتم: بین تحصیلات والدین با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد .**

با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص‌های برازش مدل ( $CMIN/DF=4.05$ ,  $GFI=0.943$ ,  $CFI=0.902$ ,  $RMSEA=0.09$ ) مشخص شد که مدل ساختاری اجرا شده (شکل ۷) از برازش قابل قبولی برخوردار می‌باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل‌های اندازه‌گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۴) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه هفتم تحقیق

۲R	$\beta$	P	C.R.	S.E.	B	مسیرهای مدل			مدل
						تحصیلات والدین	ژانر مطالعه	نوع کتاب	
.۰۰۳	.۰۵۲	.۴۳۲	.۷۸۶	.۰۵۶	.۰۴۴	---	نوع کتاب	ساختاری	
.۰۰۱	.۰۳۸	.۵۴۷	.۶۰۲	.۰۲۹	۱/۰۱۷	---	ژانر مطالعه		
	.۵۳۸				۱	---	۱s	مدل اندازه‌گیری	
	.۶۱	***	۱۰/۱۳۶	.۱۰۶	۱/۰۷۳	---	۲s		
	.۴۹۸	***	۶/۷۷۵	.۱۴	.۹۴۷	---	۳s		
	.۴۱۱	***	۵/۹۶۴	.۱۳۷	.۸۱۶	---	۴s		
	.۴۹	***	۶/۷۴	.۱۳۷	.۹۲۷	---	۵s		
	.۲۷۲	***	۳/۹۳۵	.۱۰۶	.۴۱۷	---	۶s		
	.۴۹۵	***	۶/۷۸۱	.۱۱۷	.۷۹۶	---	۷s		
	.۴۴۶	***	۵/۹۳۴	.۱۲۶	.۷۴۷	---	۸s		
	.۶۸۹				۱	---	تالیف	مدل اندازه‌گیری	
	.۶۳۳	***	۹/۲۳۹	.۱۰۶	.۹۷۹	---	ترجمه		

\*\*\* $P < .۰۰۱$

با توجه به نتایج مربوط به مدل‌های اندازه‌گیری به دست آمده جدول (۴-۴) مشخص شد تمام معرف‌ها مربوط به عوامل مشاهده نشده حاضر در مدل دارای بار عاملی معنادار می‌باشند و ضرایب رگرسیونی استاندارد و غیر استاندارد در جدول (۴-۴) ارائه شده است. بر اساس نتایج مدل ساختاری جدول (۴-۴)، بین تحصیلات والدین با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه معنادار وجود ندارد بر اساس نتایج به دست آمده فرضیه هفتم تحقیق رد شد.



**فرضیه هشتم: بین جامعه پذیری نوجوانان (خانواده، دوستان، مدرسه) با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد.**

با توجه به نتایج به دست آمده از شاخص های برازش مدل (CMIN/DF=2.630, GFI=0.947, CFI=0.908, RMSEA=0.066) مشخص شد که مدل ساختاری اجرا شده (شکل ۸) از برازش قابل قبولی برخوردار می باشد. این مدل ساختاری از دو بخش مدل های اندازه گیری و ساختاری تشکیل شده است.

(جدول ۴-۴۶) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه هشتم تحقیق

۲R	$\beta$	P	C.R.	S.E.	B	مسیرهای مدل		مدل
.۱۸۴	-.۴۲۸	.۰۰۳	-۲/۹۴۳	.۲۳۹	-.۷۰۳	جامعه پذیری	---> نوع کتاب	ساختاری
.۱۱۸	-.۳۴۴	.۰۰۸	-۲/۶۳۶	.۱۱۱	-.۲۹۳		---> ژانر مطالعه	
	.۵۲۱				۱	ژانر مطالعه	---> ۱s	مدل اندازه گیری
	.۶۶	***	۱۰/۵۸۴	.۱۱۳	۱/۲		---> ۲s	
	.۵۴۷	***	۷/۱۳۷	.۱۱۵	۱/۰۶۸		---> ۳s	
	.۴۲۷	***	۶/۱۳۷	.۱۴۲	۰/۸۷۱		---> ۴s	
	.۵۲۷	***	۶/۹۸۵	.۱۴۷	۱/۰۲۵		---> ۵s	
	.۲۳۷	***	۳/۶۳۱	.۱۰۳	۰/۳۷۵		---> ۶s	
	.۴۷۷	***	۶/۵۶۵	.۱۱۲	.۷۸۷		---> ۷s	
	.۴۱۵	***	۵/۸۲۷	.۱۲۳	.۷۱۵		---> ۸s	
	.۶۸۸				۱	نوع کتاب	---> تالیف	مدل اندازه گیری
	.۶۳۴	***	۹/۱۱۵	.۱۰۸	.۹۸۱	---> ترجمه		
	.۳۵۸				۱	جامعه پذیری	---> خانواده	مدل اندازه گیری
	.۵۱۹	.۰۰۲	۳/۰۶۱	.۲۶۷	.۸۱۹	---> دوستان		
	-.۳۵۷	.۰۰۲	-۳/۰۶۵	.۲۴۱	-.۷۳۸	---> مدارس		

با توجه به نتایج مربوط به مدل های اندازه گیری به دست آمده جدول (۴-۴۶) مشخص شد تمام معرف ها مربوط به عوامل مشاهده نشده حاضر در مدل دارای بار عاملی معنادار می باشند و ضرایب رگرسیونی استاندارد و غیر استاندارد در جدول (۴-۴۶) ارائه شده است. بر اساس نتایج مدل ساختاری جدول (۴-۴۶)، بین جامعه پذیری با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه منفی و معنادار وجود دارد ( $p < 0.001$ ) و ۱۱.۸٪ و ۱۸.۴٪ از تغییرات ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط جامعه پذیری تبیین می شود. گرچه نتایج همبستگی نشان می دهد از میان عوامل جامعه پذیری رابطه ی گروه همسالان با انتخاب ژانرهای تخیلی، هیجان انگیز، پلیسی، طنز و شعر بیشتر از سایر عوامل می باشد. مدرسه تنها با انتخاب ژانر شعر و مذهبی رابطه نشان می دهد.

(جدول ۴-۴۷) نتایج حاصل از بررسی همبستگی های مرتبط به فرضیه هشتم تحقیق

متغیر	شعر	خانوادگی	مذهبی	طنز	عاشقانه	پلیسی	هیجان انگیز	تخیلی			
									خانواده	جامعه پذیری	مدرسه
همبستگی	-/۰۵۳	-/۱۱۷	-/۰۷۱	-/۰۱۲	/۰۱۴	-/۰۸۸	-/۱۴۰	-/۰۷۶			
معنی داری	/۳۰۷	/۰۲۳	/۱۷۰	/۸۲۴	/۷۸۹	/۰۸۹	/۰۰۶	/۱۳۹			
حجم نمونه	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴			
همبستگی	-/۱۰۶	-/۰۸۸	/۰۰۰	/۱۰۵	-/۰۴۳	/۱۳۷	/۱۰۷	/۱۴۱			
معنی داری	/۰۳۹	/۰۸۸	/۹۹۳	/۰۴۱	/۴۰۰	/۰۰۸	/۰۳۷	/۰۳۱			
حجم نمونه	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴			
همبستگی	/۱۵۵	/۰۳۷	/۱۹۶	/۰۹۵	/۰۳۰	-/۰۴۲	/۰۳۳	/۰۳۷			
معنی داری	/۰۰۳	/۴۶۹	/۰۱۳	/۰۶۴	/۵۶۶	/۴۱۹	/۵۳۲	/۴۷۸			
حجم نمونه	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴			

با توجه به نتایج جدول (۴-۴۸)، اثر غیر مستقیم جامعه پذیری بر تالیف و ترجمه معنادار است. با توجه به همپوشانی فاصله اطمینان بوت استرپ اثر غیر مستقیم، تاثیر جامعه پذیری بر تالیف و ترجمه یکسان است.

(جدول ۴-۴۸) نتایج حاصل از بررسی مدل مرتبط به فرضیه هشتم تحقیق

فاصله اطمینان ۹۵٪ بوت استرپ اثر غیر مستقیم جامعه پذیری بر ابعاد نوع کتاب			
اثر غیر مستقیم	حد پایین	حد بالا	سطح معناداری P
ترجمه	-/۶۸۹	-۱/۴۸۴	-/۳۱۸
تالیف	-/۷۰۳	-۱/۵۵۱	-/۳۳۹

فرضیه نهم: بین مصرف فرهنگی خانواده، مهارت رسانه، ویژگی نوجوان، جامعه پذیری، تحصیلات والدین، نیاز نوجوان و نگرش به کتاب با میزان مطالعه رابطه وجود دارد.

(جدول ۴-۴۹) نتایج آزمون همبستگی مرتبط به فرضیه نهم تحقیق

مصرف فرهنگی	مهارت رسانه	ویژگی نوجوان	جامعه پذیری			تحصیلات والدین	نیاز نوجوان	نگرش به کتاب		میزان مطالعه
			خانواده	دوستان	مدرسه			ضریب همبستگی	سطح معنی داری	
.۲۳۴	.۲۳۴	.۳۱۰	.۳۰۶	-.۱۴۲	-.۰۶۹	.۰۰۳	.۱۲۲	.۴۶۷	ضریب همبستگی	
.۰۰۰	.۰۰۰	.۰۰۰	.۰۰۰	.۰۰۳	.۰۹۱	.۴۷۸	.۰۰۹	.۰۰۰	سطح معنی داری	
۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	۳۸۴	حجم نمونه	

جدول (۴-۴۹) به بررسی رابطه ی متغیر مصرف فرهنگی خانواده، مهارت رسانه، ویژگی نوجوان، جامعه پذیری، تحصیلات والدین، نیاز نوجوان و نگرش به کتاب با میزان مطالعه می پردازد. نتایج آزمون همبستگی پیرسون گویای آن است که در تمامی متغیرها به استثنای مدرسه به عنوان عامل جامعه پذیری و تحصیلات والدین با میزان مطالعه رابطه معنی دار وجود دارد. در متغیرهای جامعه پذیری میزان همبستگی ۰/۰۶۹ گزارش شده است که میزان بسیار کمیست و توجه به سطح معنی داری نشان دهنده ی آن است بین جامعه پذیری نوجوان توسط مدرسه با میزان مطالعه همبستگی وجود ندارد این عدم وجود همبستگی در تحصیلات والدین با میزان همبستگی ۰/۰۰۳ با میزان مطالعه وجود دارد. اگرچه میزان همبستگی میان سایر متغیرها با مطالعه مقدار ضعیفی است؛ اما توجه به سطح معناداری کمتر از ۰/۰۱ گویای آن است که وجود ضریب همبستگی به دست آمده بین معنادار است. بنابراین فرضیه صفر مبنی بر عدم وجود رابطه بین متغیر مستقل و وابسته در سطح ۹۹٪ اطمینان رد و فرضیه تحقیق تأیید می شود.

## نتیجه گیری

این بخش از تحقیق به روش پیمایشی و با ابزار پرسشنامه انجام شده و با توجه به پراکندگی دانش آموزان و نوجوانان در مناطق ۶گانه آموزش و پرورش شهر اصفهان، نمونه‌گیری از نوع احتمالی و از نوع نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای انتخاب شده و حجم نمونه بر حسب فرمول کوکران برابر ۳۸۴ نفر تعیین گردید. متغیر وابسته در این پژوهش وضعیت مطالعه و ژانر مطالعه بوده که بر اساس پرسشنامه محقق ساخته دارای روایی صوری و محتوایی و پایایی بیشتر از ۰/۷ اندازه‌گیری گردید. متغیر مستقل شامل ویژگی‌های نوجوان، نیازهای نوجوان، نگرش به مطالعه، جامعه‌پذیری نوجوان، مهارت رسانه‌ای نوجوان، ویژگی‌های کتاب و سرمایه یا فرصت‌های فرهنگی خانواده بود که بر اساس پرسشنامه محقق ساخته که پایایی آن اندازه‌گیری شده و روایی آن به تأیید اساتید و متخصصان مربوطه رسید، سنجش شد. جهت تجزیه و تحلیل اطلاعات از نرم افزار SPSS و Amos21 استفاده شد که در ذیل نتایج این پژوهش می‌آید:

فرضیه اول به بررسی رابطه بین نگرش به مطالعه (کتاب در امتداد فیلم و بازی) با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد. بطوریکه هرچه رویکرد نوجوان به کتاب در امتداد فیلم و بازی بیشتر باشد، گرایش به ترجمه بیشتر می‌شود. در این راستا نتایج تحلیل ساختاری نشان داد بین نگرش به مطالعه با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه مثبت و معنادار وجود دارد بطوریکه هرچه رویکرد نوجوان به کتاب در امتداد فیلم بیشتر (بارعاملی مثبت) و رویکرد نوجوان به کتاب در امتداد بازی کمتر (بارعاملی منفی) باشد (نگرش به مطالعه بهتر)، گرایش به ترجمه بیشتر می‌شود.

فرضیه دوم: بین ویژگی‌های نوجوانی با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد بطوریکه ویژگی‌های نوجوانی موجب می‌شود گرایش به ترجمه یا تالیف بیشتر شود. بر اساس نتایج مدل ساختاری بین ویژگی‌های نوجوانی با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه مثبت و معنادار وجود دارد بطوریکه ۱۹.۵٪ و ۲۰.۴٪ از تغییرات علاقه به ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط ویژگی‌های نوجوانی تبیین می‌شود.

فرضیه سوم به بررسی رابطه بین نیازهای نوجوانی با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب رابطه وجود دارد بطوریکه هرچه نیازها قویتر باشد گرایش به ترجمه و تالیف بیشتر می‌شود. بر اساس نتایج مدل ساختاری این رابطه به صورت مثبت و معنادار وجود دارد اما تنها ۹٪ و ۹٪ از تغییرات گرایش به ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط متغیر نیازهای نوجوان تبیین می‌شود و سایر تغییرات به متغیرهای دیگر بستگی دارد.

فرضیه چهارم به بررسی رابطه بین مصرف فرهنگی خانواده با گرایش به ژانرهای مطالعه و نوع کتاب می‌پردازد؛ نتایج تحلیل ساختاری نشان می‌دهد ۵۴.۶٪ و ۱۹.۴٪ از تغییرات ژانر

مطالعه و نوع کتاب توسط مصرف فرهنگی خانواده تبیین می‌شود.

فرضیه پنجم به بررسی رابطه بین مهارت رسانه ای نوجوان با گرایش به ژانرهای مطالعه و نوع کتاب می‌پردازد بطوریکه هرچه نگرش رسانه ای قویتر باشد گرایش به ترجمه / تالیف بیشتر می‌شود. نتایج تحلیل ساختاری نشان می‌دهد ۲۱.۱٪ و ۲۷٪ از تغییرات گرایش به ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط مهارت رسانه ای تبیین می‌شود.

فرضیه هشتم جهت بررسی رابطه بین جامعه پذیری نوجوانان (خانواده، دوستان، مدرسه) با ژانرهای مطالعه و نوع کتاب از تحلیل ساختاری استفاده شد نتایج نشان می‌دهد ۱۱.۸٪ و ۱۸.۴٪ از تغییرات گرایش به ژانر مطالعه و نوع کتاب توسط جامعه پذیری تبیین می‌شود.

فرضیه نهم به بررسی رابطه ی متغیر مصرف فرهنگی خانواده، مهارت رسانه، ویژگی نوجوان، جامعه پذیری، تحصیلات والدین، نیاز نوجوان و نگرش به کتاب با میزان مطالعه می‌پردازد. نتایج آزمون همبستگی پیرسون گویای آن است که در تمامی متغیرها به استثنای مدرسه به عنوان عامل جامعه پذیری و تحصیلات والدین با میزان مطالعه رابطه معنی دار وجود دارد.

یافته های به دست آمده حاکی از آن است که ، شرایط خانواده تأثیر قابل ملاحظه ای بر میزان مطالعه افراد دارد. اما پس از ورود به مدرسه از مرجعیت خانواده کاسته می‌شود و در عوض فضا و محیط مدرسه (به ویژه فرصت های مادی و اجتماعی و نوع معنابخشی به مطالعه نقش تعیین کننده تری پیدا می‌کند. اطلاعات به دست آمده، بر این واقعیت دلالت دارد که نوجوانانی که در مدرسه فرصت بیشتری برای تعامل با اساتید و افراد صاحب تخصص دارند و در تشکل‌ها و اجتماعات علمی مشارکت فعال تری دارند، از خودشان بیشتر انتظار دارند که به مطالعه بپردازند.

اطلاعات این پژوهش همچنین نشان داد که منابع مادی موجود در خانواده و مدرسه به اندازه زمینه تعامل اجتماعی مشوق مطالعه کردن نیست. بنابراین شایسته است در محیط خانواده ترویج کتابخوانی و شوق خواندن از خلال تعامل بین والدین و فرزندان و در مدرسه از خلال رابطه میان آموزگاران و نوجوان/دانش آموز و رابطه نوجوان/دانش آموزان با یکدیگر در هر دو قالب رسمی و غیر رسمی رونق پیدا کند.

### فهرست منابع

۱. ابادری، یوسف، چاووشیان، حسن، (۱۳۸۱)، از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی، رویکردهای نوین در تحلیل جامعه شناختی هویت اجتماعی، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۸.
۲. امیری، نادر؛ (۱۳۹۳)، تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، نوشته ال - آر. هولستی؛ ترجمه نادر سالارزاده امیری، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ص ۲۵.
۳. پور اصغر، هادی؛ موسوی، فاطمه؛ (۱۳۸۷)، سیر ادبیات کودکان و نوجوانان در ایران، مجله بهارستان سخن (ادبیات فارسی)، شماره ۱۱، ص ۱۱۹-۱۳۷.
۴. حجازی، بنفشه؛ (۱۳۹۴)، ادبیات کودکان و نوجوانان: ویژگی ها و جنبه‌ها، تهران: نشر روشنگران.
۵. خزاعی، فریدعلی؛ اشرفی، نسرين؛ (۱۳۹۱)، نگاهی توصیفی به وضعیت ترجمه و تالیف ادبی در نظام چندگانه ادبی ایران در دهه ۱۳۸۰، فصل نامه مطالعات زبان و ترجمه، شماره یکم، صص ۲۶-۴۲.
۶. رجبی، سوران، (۱۳۹۱)، تعیین ارتباط علاقه به ادبیات کودک و نوجوان با رشد اجتماعی دانش آموزان، مجله روانشناسی مدرسه، دوره ۱ اول، شماره ۳، صص ۲۷-۴۳.
۷. ستوده، فیروز، (۱۳۸۹)، شناسایی و بررسی عوامل اثرگذار بر مدل چهار مرحله‌ای وفاداری در بخش بانکداری، (مطالعه موردی مشتریان بانک رفاه)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
۸. ستوده، هدایت الله؛ (۱۳۷۸)، روانشناسی اجتماعی، تهران، انتشارات آوای نور.
۹. طهماسبیان، نگین؛ (۱۳۸۶) تحلیل محتوای کتابهای قصه و داستان کودکان گروه سنی "ب" و "ج" منتشر شده سالهای ۱۳۸۰-۱۳۸۵ از نظر تأثیر آنها بر درمان ترس و اضطراب و افسردگی کودکان، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
۱۰. ظهیری ناو، بیژن؛ رجبی، سوران؛ (۱۳۹۰)، بررسی رابطه‌ی کتابخوانی و رشد اجتماعی در دانش آموزان، مجله علمی و پژوهشی مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز، شماره ۱ اول، ص ۱۴۶ تا ۱۶۴.
۱۱. فلسفین، سکینه؛ (۱۳۹۳) بررسی کتابهای مرجع فارسی چاپی کودکان و نوجوانان منتشره بین سالهای ۱۳۹۰-۱۳۸۵ از نظر اعتبار، وسعت و کیفیت آثار، دوفصلنامه تحقیقات فرهنگی، پاییز و زمستان، شماره ۱۴، صص ۶۰-۸۱.
۱۲. قرشی، محمد حسین؛ (۱۳۸۵)، بررسی مشکلات ترجمه ادبیات کودکان، تهران، نشرصنم.
۱۳. کرمانی، علیرضا؛ (۱۳۸۵) ادبیات عقب مانده (بحثی درباره دنیای مدرن و ادبیات کودک و نوجوان)، پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان، شماره ۴۶-۴۵.
۱۴. کرمی، امین؛ نوابخش، مهرداد؛ (۱۳۹۵)، بررسی جامعه شناختی رابطه سبک زندگی و اسلوب نوشتاری جلال آل احمد با استفاده از الگوی پییر بوردیو در جامعه شناسی ادبیات، پژوهشهای جامعه شناختی، سال دهم، شماره اول.
۱۵. مقصودی، علی اصغر، نصیری، محمد صادق، آژنگ، یاسین (۱۳۹۴) تحلیل جامعه شناختی اشعار جلال الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی، نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان، شماره ۲۷، صص ۲۱۳ تا ۲۳۳.

16. Bourdieu, Pierre (1984), "Distinction: A Social Critique of The Judgement of Taste". Translated by Richard Nice, Routled & Kegan paul.

17. Even- Zohar, Itmar (1990) Polysystem Studies, Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۵ - ۲۶۳

## جایگاه کرامت انسانی در فقه جزایی و مقارنه آن با حقوق کیفری ایران

علی امیرمحمدی<sup>۱</sup>

محمود قیوم زاده<sup>۲</sup>

نادر مختاری افرکتی<sup>۳</sup>

### چکیده

انسان کرامت ذاتی دارد و شایسته کسب فضایل است و لازمه آن داشتن حق حیات و امنیت شخصی است؛ چراکه این فضایل تنها در صحنه زندگی اجتماعی بروز و ظهور پیدا می‌کند. عمل نیک و اخلاق کریمه‌ای برای انسان فضیلت شمرده می‌شود که در شرایط آزاد از او ظهور و بروز پیدا کند و این حقوق؛ یعنی حق حیات، آزادی و امنیت شخصی که در ماده ۳ اعلامیه حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است، اساس همه حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی متعاقب آنها از جمله رهایی از شکنجه و بازداشت خودسرانه، نیز حقوق مربوط به محاکمه منصفانه، آزادی بیان و آزادی مسافرت (هجرت) و عدم مداخله در زندگی خصوصی و اصل برائت، حق ازدواج و تشکیل خانواده و آزادی عقیده و نظایر آنها است که در بخش حقوق ملت و در واقع، حقوق شهروندی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و مواد سوم تا بیست و یکم اعلامیه جهانی حقوق بشر مندرج است. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی به مسئله پرداخته است.

### واژگان کلیدی

کرامت انسانی، اخلاق الهی، فقه جزایی، حقوق کیفری.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

۲. استاد گروه معارف اسلامی و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: maarefteacher@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه زاهدان، زاهدان، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۰

## طرح مسأله

کرامت در لغت معنای مختلفی دارد از جمله: حرمت، حیثیت، انسانیت، شرافت، عزت و بزرگواری و... در فرهنگ لغات معین، کرامت به معنای بخشندگی، هوش و بزرگی است (معین، ۱۳۷۸: ۸۴۰). واژه «کرامت» که معادل صحیح واژه انگلیسی Dignity است، واژه‌ای قرآنی بوده که در قرآن کریم، خداوند از اعطای کرامت به ابناء بشر سخن گفته است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و محققاً ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آنها را (بر مرکب) در بر و بحر سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه آنها را روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری و فضیلت کامل بخشیدیم» (اسراء/۷۰). تکریم به معنی بزرگداشت و کرامت هم به معنی عزت، منزلت والا و شرف است (قربان‌نیا، ۱۳۸۷: ۸۵).

کرامت انسانی از مفاهمی مهم اما نسبتاً پیچیده‌ای است که برای همگان ثابت می‌باشد که مفهومی ژرف و قدیمی در تفکر اسلامی و انسانی دارد.

در کلمات محققان، تعاریف مختلفی برای این اصطلاح صورت گرفته است که روح کلی همه آنها متناسب با معانی لغوی آن می‌باشد. آیت‌الله جوادی آملی در توضیح و تبیین کرامت، آن را متفاوت از فضیلت دانسته و فرموده: «کرامت ناظر به شرافت ذاتی شیء است که ویژه اوست و مقایسه با غیر در آن لحاظ نمی‌شود، بر خلاف فضیلت که مقایسه با غیر، رکن آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۶). علامه جعفری نیز کرامت را به معنای شرافت، عزت و حیثیت ارزشی دانسته که منشأ احترام یک موجود است (جعفری، ۱۳۷۷: ۳۴۹).

با توجه به تعاریف ذکر شده و با لحاظ معانی لغوی واژه کرامت، می‌توان گفت: در مفهوم کرامت انسان، نوعی بزرگواری و شرافت نهفته است. بنابراین می‌توان کرامت انسانی را این‌گونه تعریف نمود: کرامت حیثیتی است که تمام انسان‌ها به جهت اقتضائات و ویژگی‌های نوع بشر، که خداوند متعال به آنها عطا نموده، به نحو جبری و طبیعی از آن برخوردار هستند.

## حق حیات و امنیت در زندگی شخصی

در فلسفه حقوق اسلامی همه این حقوق مبتنی بر اصل کرامت انسانی است. درباره انسان گفته شده که کشتن او به منزله نابودی همه انسانها است (مائده/۳۲) و حیات انسانی و الهی - بخشیدن به او همسنگ احیای همه انسان‌ها است (مائده/۳۲) تشریح قانون قصاص به‌خاطر دفاع از حق حیات و سلامت و امنیت جامعه انسانی است. چنان که قرأت می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ؛ ای عاقلان، حکم قصاص برای حفظ حیات شماست» (یقره/۱۷۹)، از اطلاق آیه ذکر شده «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ» که نه در ناحیه قاتل و نه در ناحیه مقتول، قید ایمان شرط نشده است؛ نیز از صراحت نامه امیر مؤمنان (ع) فهمیده می‌شود که



مشرکین و اهل کتاب تازمانی که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، حق حیات دارند و حیاتشان محترم است و عدم ایمانشان، مجوزی برای سلب این حق نیست؛ از این رو، باید با آنها به عدل و انصاف رفتار کرد و در اعلامیه اسلامی حقوق بشر و اعلامیه جهانی حقوق بشر بر این اصل تأکید شده است. بر این اساس، در ماده ۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است: «زندگی، موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است و بر همه افراد جوامع و حکومتها واجب است که از این حق، حمایت کرده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کند» (کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران، بروشور آموزشی- ترویجی، ش ۱۰، ص ۳)

با این وجود، کرامت انسانی مجرم نسبی و تشکیکی است؛ از این رو، نمی‌توان به مجرم توهین کرد یا دشنام داد و از حق آب و غذا محروم کرد. چنانکه حضرت امام (ره) می‌فرمایند: [من] اعلامیه داده‌ام که حبسی [زندانی] را در حکومت اسلامی - ولو هرچه مجرم باشد - حبسی را حق ندارند به اینکه گرسنگی بدهند، حق ندارند به اینکه یک سیلی به او بزنند، حق ندارند به اینکه او را شکنجه بکنند، حق ندارند که یک کلمه درشت به او بگویند... هر جرمی که دارد به آن جرم [مجازات] کنند... بیشتر از این نه» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۱۰ و ۳۱۱).

### عدالت اجتماعی و نفی تبعیض

تحقق عدالت و استیفای کامل حقوق همگان از اساسی‌ترین مبانی و پایه‌های تأمین کرامت‌ها و ارزش‌های الهی و انسانی به‌شمار می‌رود. تأمین کرامت انسانی با عدالت به‌ویژه با عدالت توزیعی امکان‌پذیر است. اساساً یکی از هدف‌های مهم رسالت پیامبر(ص) و مأموریت او، اجرای عدالت اجتماعی بوده است. بیشتر مردم به طور طبیعی و فطری قادر به درک وضعیت رفتارهای عادلانه و ناعادلانه و تمایز قائل شدن میان این دو وضعیت هستند. با این همه، به دلیل اهمیت و نقش محوری عدالت اجتماعی در سرنوشت فردی و اجتماعی، در متون دینی و سنت و سیره به روشنی مفهوم عدالت شناسانده و نمایانده شده و شاخصه‌های آن نیز بیان شده است. اصولاً اسلام مکتب اعتدال است و امت اسلامی امتی معتدل هستند، نظام آن عادلانه است. خدای تعالی عادل است و عدل از صفات کمال اوست و خداوند عالم همه صفات کمال را دارا می‌باشد و نیز کراراً در کلام خود عدل را ستوده و ظلم را نکوهش می‌کند و مردم را به عدالت امر نموده و از ظلم نهی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ؛ خدا به اندازه ذره‌ای به کسی ستم نمی‌کند» (نساء/۴۰) و «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا؛ خداوند به هیچ موجودی ستم نمی‌کند» (کهف/۴۹). علامه طباطبایی می‌نویسد: خدای متعال عادل است زیرا عدالت در حکم یا در اجراء آن این است که استثنا و تبعیض بر ندارد و در مواردی که مشمول حکم هستند بطور یکنواخت ثابت شود و در مواردی که قابل اجراء است به طور یکنواخت به اجرا درآید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۵). بدیهی است که عدالت به‌منزله شعار اصلی حکومت عدل‌گستر مهدوی، ضامن تحقق این

کرامت‌های عالی خواهد بود؛ پیامبر اکرم (ص) در این زمینه می‌فرماید: «يَمَالُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِثَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۲).

امام خمینی (ره) در نقش اعتقاد به مبدأ و معاد در اصلاح جامعه و حفظ حقوق انسان‌ها می‌فرماید: «حکومتی می‌تواند ادعا کند که حقوق بشر را حفظ می‌کند که دولتش مبتنی بر یک عقاید الهی دینی باشد و خودش را در برابر یک قدرت بزرگ مسئول بداند... اینها هرچه ادعا کنند که ما بشردوست هستیم و می‌خواهیم حقوق بشر حفظ بشود... ادعا است. هیچ واقعیت ندارد تا آن نقطه اصلی که نقطه اتکا است خدا نباشد و خوف از او نباشد و خوف از مسئولیت روز جزا نباشد، این بشر هرج و مرج می‌کند و به تباهی می‌کشد، طبع انسان این است که از همین کارهای خلاف کند، طبعی است که اگر سرخود باشد متعدی است... تا یک نقطه اتکای معنوی نباشد، بشر اصلاح شدنی نیست، اصلاح بشر، حفظ حقوق بشر نمی‌شود، جز اینکه نقطه اتکایش یک مبدأ معنوی باشد (خمینی، ۱۳۸۵: ۴۰۶).

به هر حال یکی از حقوق اساسی انسانها که لازمه کرامت انسانی است، بهره‌مندی از امتیازات اجتماعی به‌طور مساوی است، این حقوق خود پایه حقوق دیگری است.

### آزادی اجتماعی

یکی از اصولی که بر کرامت انسان بار می‌شود آزادی است؛ چون انسان آزاد و مختار آفریده شده است، پس علاقه او به حریت و آزادی ریشه تکوینی دارد. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ بنده دیگران مباش؛ در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه/ نامه ۳۱). در اصل اول اعلامیه حقوق بشر نیز آمده است همه مردم آزاد آفریده شده‌اند. پس بر مبنای این اصل برده‌داری امری مغایر کرامت انسانی است و باید با آن مبارزه کرد تا از میان برداشته شود. پیامبر اسلام (ص) وقتی در جامعه عصر خویش با پدیده برده‌داری مواجه شد، برای آزاد کردن برده ارزش بسیار قائل شده و کفاره بعضی گناهان مثل کشتن اشتباهی (قتل خطا) (مائده/ ۸۹) و برخی معاصی دیگر را آزاد کردن برده قرار داده است. در قرآن «فک رقبه»؛ یعنی آزادی بردگان از فضایل عالی انسانی شمرده شده است (بلد/ ۱۳). همچنین، راه‌هایی پیش‌بینی کرده که بندگان خودشان بتوانند برای آزادیشان از قید رقیق اقدام کنند. روش‌هایی مثل مکاتبه، تدبیر و نظایر آن که یکی از محققان دوازده روش از راه‌های آزاد شدن برده‌ها را با استفاده از منابع اسلامی بر شمرده است (قربانی، ۱۳۷۵: ۲۱۹-۲۱۸). خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ ای رسول، کسانی را که قول [نیک و حق] را می‌شنوند و آنگاه از بهترین آن پیروی می‌کنند را بشارت ده، اینانند که خداوند هدایت‌شان کرده است و اینانند که خردمندانند» (زمر/ ۱۸-۱۷).

حضرت امام خمینی (ره) می‌فرمایند: جامعه‌ای که ما به فکر استقرار آن هستیم، مارکسیست‌ها در بیان مطالب خود آزاد خواهند بود (خمینی، ۱۳۸۵: ۳۷۱). بدیهی است وقتی مارکسیست‌ها آزاد باشند و در جامعه اسلامی اظهار عقیده کنند، پیروان ادیان الهی به‌ویژه مسلمانان آزاد خواهند بود. پس شکنجه کردن برای اقرار به عمل یا بازگو کردن اسرار درونی خویش ممنوع است. هیچکس حق تحقیر، توهین، افترا، تعزیر و تحدید دیگران را مادام که جرم آشکاری از آنها سرزده باشد، ندارد و نمی‌توان مجرمان را بیش از میزانی که در قانون پیش‌بینی شده، تنبیه کرد.

تمامی این اصول، ریشه در کرامت انسان دارد؛ ازاینرو، نه تنها انسان در حالت عادی آزاد است و باید کرامت انسانی او حفظ شود، حتی اگر به اتهام جرمی دستگیر شود، باید به حرمت و حیثیت انسانی وی احترام گذاشت. چنانکه در اصل ۳۹ قانون اساسی آمده است: «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است». امام خمینی (ره) آزادی را از حقوق خداوندی می‌داند و با همین تفکر به رژیم شاه که مدعی اعطای حق آزادی به مردم بود، می‌فرماید: «مگر آزادی، اعطاشدنی است؟! خود این کلمه جرم است. آزادی مال مردم است. قانون، آزادی داده، خدا آزادی داده، اسلام آزادی داده و...» (خمینی، ۱۳۸۵: ۴۰۶).

حاصل سخن اینکه بر مبنای کرامت انسان همه افراد بشر دارای آزادی‌های مشروع مانند: آزادی اندیشه، آزادی علم‌آموزی و انتخاب محل زندگی، مسکن، شیوه زندگی، انتخاب کردن، انتخاب شدن و انتقاد از شیوه حکومت حاکمان و... هستند.

### اجرای علنی مجازات‌ها

فقهای اسلامی با استناد به کتاب و سنت، بعضی قائل به وجوب و برخی قائل به استحباب اجرای علنی حدود شده‌اند. مستند هر دو گروه آیه دوم از سوره نور و روایات وارده در خصوص آثار مثبت اجرای حد است. «الرَّائِيَةُ وَالرَّأْيِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ باید هر یک از زنان و مردان زنا کار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید و هرگز درباره آنان در دین خدا رأفت و ترحم روا مدارید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، و باید عذاب آن بدکاران را جمعی از مؤمنان مشاهده کنند» (نور/۲). در تفسیر آیه مذکور دو کلمه «طائفه» و «مؤمنین» اهمیت خاصی دارند. اینکه کلمه طائفه بر چند نفر قابل اطلاق است، بحثی اختلافی است. عده‌ای اطلاق آن را بر فرد واحد صحیح می‌دانند و بر این اساس در اجرای حد در خصوص موضوع آیه، قائل به حضور حداقل یک نفرند. این گروه برای مدعی خود به دلایل لغوی، روایی، عرفی و اصل برائت ذمه از زائد به‌هنگام شک تاسی کرده‌اند. این قول را

محقق حلی، فاضل مقداد، و آیت‌الله خویی از امامیه پذیرفته‌اند (محقق حلی، ۱۳۱۸: ۲۱۰؛ فاضل - مقداد، ۱۳۷۳: ۳۴۲؛ خویی، ۱۴۲۲: ۲۲۱).

عده‌ای دیگر از فقها هم‌چون علامه حلی از باب احتیاط مراد از طایفه را دو نفر دانسته و در مقام استدلال، به آیه ۱۲۲ سوره توبه استناد کرده‌اند. این آیه که به آیه «نُفِر» شهرت دارد، می‌فرماید: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نُفِرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ و هنگامی که رسول فرمان خروج برای جنگ دهد) نباید مؤمنان همگی بیرون روند (و رسول را تنها گذارند) پس چرا از هر طایفه‌ای جمعی برای جنگ و گروهی نزد رسول برای آموختن علم دین مهیا نباشند تا قوم خود را چون به نزدشان بازگشتند بیم رسانند، باشد که (از نافرمانی خدا) حذر کنند» (توبه/ ۱۲۲). کلمه فرقه در این آیه اسم جمع است و حداقل بر سه نفر دلالت دارد و طایفه که از آن استثنا شده، دلالت بر دو و یا یک نفر دارد؛ لکن از باب احتیاط، حمل بر دو نفر شده است (محقق حلی، ۱۴۱۸: ۱۷۰).

برخی دیگر از جمله ابن‌ادریس در سرائر و امام خمینی (ره) در تحریرالوسیله حضور حداقل سه نفر را لازم دانسته‌اند؛ دلایل این گروه نیز قول لغویین در اسم جمع بودن طائفه و ارجاع آن به آیه «نُفِر» در قرآن کریم است (حلی، ۴۳۳: ۱۴۱۱؛ خمینی، ۱۴۲۱: ۴۴۳). برخی مفسران و فقهای اهل سنت از جمله زمخشری، بیضاوی، شافعی و مالک با استناد به معنای لغوی و حکم آیه مورد بحث، یعنی لزوم حضور دست‌کم چهار نفر را لازم دانسته‌اند. از نظر آنان حکمت حکم با کمتر از عدد مذکور حاصل نمی‌شود. بعضی از آنان این نکته را هم اضافه کرده‌اند که همان‌گونه که جرم زنا توسط چهار نفر شاهد، اثبات می‌شود، حضور چهار نفر هنگام اجرای حد نیز لازم است (زمخشری، ۱۴۰۸: ۲۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۲۶)؛ برخی فقهای امامیه با همین منطق و از باب احتیاط و یقین به تحقق مدلول طائفه، حضور حداقل ده نفر را لازم دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۶: ۳۷۴).

از مجموع اقوال فقها و مفسران و ادله مورد استناد آنان، چنین برداشت می‌شود که صرف - نظر از مدلول لغوی کلمه طائفه، منظور آیه از اجرای مجازات به نحو مذکور، حضور عده‌ای انگشت شمار از «مؤمنان» جهت شهادت و نظارت بر قطعیت و حتمیت اجرای حد و به تبع آن آگاهی عمومی از اجرای احکام جزایی و تا حدودی تحمل رنج روانی آن بر مرتکب بوده است و نه لزوماً فراخوان و مشاهده عمومی صحنه اجرای مجازات. در کنار این، برخی از فقهای امامی و مالکی تصریح کرده‌اند که یکی از اهداف حضور عده‌ای متقی و وارسته به هنگام اجرای حد، دعا و طلب آمرزش برای مجرم است (مالکی، ۱۳۹۸: ۴۲۴)؛ این نکته علاوه بر اینکه توجه فقها به بعد انسانی نظام کیفری اسلام را نشان می‌دهد، در مواردی که مجازات مورد نظر، سالب حیات

نباشد، می‌تواند زمینه تحقق یکی از اهداف مجازات یعنی اصلاح و تربیت مجرم را نیز فراهم سازد (نوفرستی، ۱۳۸۳: ۴۰).

### جایگاه کرامت انسانی در فقه

قرآن کریم برای انسان، حرمت و کرامت ذاتی قائل است ولی انسان‌های بد را هم در حد حیوان تنزل داده است. کرامت و حرمت ذاتی تا وقتی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۵۵). خویی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد در اندیشه صدرالمتهین «انسان موجودی ملکی، ملکوتی و فطرت دار است.» و استاد مطهری می‌گوید: «از نظر قرآن انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خود آشنا، آزاد، مستقل، امانت‌دار خدا و مسؤول خویشتن و جهان، ... ظرفیت علمی و عملی اش نامحدود است» (مطهری، ۱۳۹۵: ۲۷۲). به تعبیر آیت الله جوادی آملی، کرامت انسانی در قرآن آن است که در قلمرو دین می‌گنجد، قلمرو دین آن است که انسان دین‌شناس، دین‌باور همچین دیندار باشد، معرفت، گرایش و منش او، دینی است اگر شخصی هوی مدار بود، نه خدا محور این خلیفه الله نیست؛ وقتی خلیفه خدا نبود (کرمن) شامل او نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۴).

### کرامت انسانی در فقه امامیه

تبیین و تعیین دقیق جایگاه کرامت انسانی در فقه اسلامی به دلیل نو بودن بحث دشوار است اما با وصف آن هم تلاش می‌شود تا با استفاده از نظریه‌های روشنفکران زوایای بحث تا حدودی روشن شود. اصل کرامت انسانی را تمام ادیان آسمانی پذیرفته اند، «در عهد عتیق آمده است که آدم در صورت الهی آفریده شده است، یعنی انسان‌ها مهر الهی بر پیشانی دارند که ارزش والا به آن‌ها می‌بخشد، مفهوم کرامت انسانی در سنت یهودی، مسیحی، اسلام و دیگر ادیان که مبنای الهی دارند یافت می‌شود» (خواجeh زاده و هادیان، ۱۳۹۸: ۱۰۱) و همانند واژگان «عدالت و آزادی» مورد پذیرش همگان است. پرسش‌هایی در مورد جایگاه، نقش و حدود کرامت انسانی مطرح است از جمله، این پرسش که آیا کرامت را می‌توان مانند یک قاعده فقهی برای کشف احکام فقهی چنان که در مورد (عدالت و مصلحت) ادعا شده است تلقی کرد؟ و به کرامت به عنوان قاعده حاکم نسبت به آموزه‌های دیگر فقه نگریست؟ که پاسخ به این پرسش تأمل و تحقیق در مورد جایگاه کرامت در مسایل حقوق اسلام را ضروری می‌سازد.

درباره شیوه کرامت پژوهی و نقش آن در مسائل حقوقی باید گفت در آثار اندیشمندان اسلامی به ویژه فقها در گذشته‌های دور، مواردی نمی‌یابیم که به طور مستقل به نقش کرامت ذاتی انسان پرداخته باشند. این در حالی است که در قرآن کریم و گفتار و رفتار معصومین (ع) در دوره تشکیل حکومت و غیر آن، بر اصل کرامت انسانی تأکید شده است. اما در دنیای غرب و به

ویژه مباحث مربوط به حقوق بشر، درباره نقش کرامت ذاتی مباحث فراوانی مطرح شده است. «روش تحقیقات غربی‌ها در حوزه کرامت انسان با پژوهش‌های اندک مسلمانان، متفاوت است. پژوهشگران غرب از موضوع‌هایی مانند حقوق زن، زیست‌شناسی، شبیه‌سازی، اخلاق پزشکی و متعادل‌سازی مجازات در مورد تأثیر کرامت استفاده می‌کنند و تلاش دارند از این زمینه‌ها برای معیار سنجش کرامت انسان بهره ببرند. کرامت زن اقتضاء می‌کند او از حقوق برابر با مردان برخوردار باشد یا آلوده کردن محیط زیست و شبیه‌سازی انسان، با کرامت او ناسازگار است. بنابراین، روش غربی‌ها درباره کرامت، بیشتر روش میدانی و کاربردی است، برخلاف مسلمانان که بیشتر با روش نظری و ذهنی، مبحث را دنبال کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۲).

از این‌رو، موضوع‌هایی از قبیل دمیدن روح الهی در انسان، قرار گرفتن آدم به عنوان مسجود ملائکه و امانت‌دار بودن او که اندیشمندان اسلامی به عنوان دلیل و شاهدی برای توجه به کرامت انسان بیان می‌کنند، در روش تحقیقات غربی‌ها یا اصلاً مطرح نیست یا کمتر به آن‌ها توجه می‌شود. به جای این موارد، از حقوق بشر، حقوق زنان، زندانیان، متهمان و اسیران جنگی برای جست و جوی کرامت انسان استفاده شده است. به دیگر سخن، پیش از تبیین مسایل نظری در موضوع کرامت، مستقیم به سراغ تأثیر کرامت در روابط اجتماعی و نظام حقوقی و قضایی رفته‌اند، شیوه کار دو فیلسوف بزرگ اسلامی و غربی نشان دهنده این ادعا است (سلیمی، ۱۳۹۳: ۳۹). در فلسفه کانت، مبنای کرامت انسان عبارت است از: «عقلانیت عملی؛ چیزی که در فلسفه اسلامی و از جمله حکمت متعالیه، در مقایسه با عقلانیت نظری، کمتر به آن توجه شده است. همین امر موجب شده است تا «فلسفه ی اسلامی، با همه غنا و اهمیتی که در بعد نظری دارد، بیشتر جنبه انتزاعی پیدا کند و در عمل، کمتر به کار آید» (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۱۰۱). اندیشه‌های حکیم ملاصدرا در حکم مواد خامی می‌ماند که نیاز به پالایش دارد، برای عصر حاضر، در سطح نظر، متوقف شده است. نظام فلسفی کامل، نظامی است که بتواند به مسائل و نیازهای جدید پاسخ دهد. مفاهیم بلند حکمت متعالیه را تا سطح زندگی بشری خودمان تنزل ندادیم و به منظور تعالی انسان، آن را در زندگی فردی و اجتماعی، تعلیم و تربیت، حقوق، سیاست و... به کار نبردیم، در حالی که فلسفه کانت که با نیازهای روز سازگار است، در حقوق، سیاست و... بیشتر کاربرد دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۸). به نظر می‌رسد در هر دو شیوه بحث، کاستی‌هایی وجود دارد. در غرب، به جنبه اجتماعی کرامت توجه افراط‌گرایانه دیده می‌شود و در بین مسلمانان، به بخش نظری و فردی کرامت توجه شده، ولی از تأثیر داشتن یا نداشتن آن در مسائل اجتماعی و حقوقی غفلت گشته است.

## دیدگاه فقها درباره کرامت انسانی

در میان فقیهان توجه قابل قبولی به کرامت انسانی نشده است؛ و این بی‌توجهی شاید بیشتر به خاطر مبنای کلامی رایج در میان آنان است. مبنی بر اینکه کافر، اعم از حربی و غیر حربی از کرامت بی‌بهره است. یا آنکه به تفصیل موجود بین کرامت الهی که مخصوص مؤمن است و کرامت انسانی به معنای حرمت داشتن که بین همه افراد بشر مشترک است توجه نکرده‌اند. برای نمونه شهید ثانی در شرح این عبارت محقق «لَوْ أَعَارَهُ أَرْضًا لَلدَّفْنِ لَمْ يَكُن لَهُ إِجْبَارُهُ عَلَي قَلْعِ المَيِّتِ» می‌فرماید: «مراد از این میت، مسلمان است یا آنکه در حکم او باشد مانند فرزند صغیرش یا مجنون و یا فرد گمشده با شروط مذکورش. زیرا غیر مسلمان حرمتی ندارد» (شهید ثانی، ۱۳۹۹: ۱۴۹). شهید ثانی در اینجا به طور کلی و به عنوان یک قاعده می‌فرماید: «هیچ حرمتی برای غیر مسلمان وجود ندارد. بنابراین در تمام موارد مشابه از این قاعده استفاده خواهد کرد و نمی‌توان توقع نگاه کرامت محور در فتواها از ایشان داشت. در حالی که در جای دیگر و در مسأله وقف لابس شرط بر اهل ذمه، به حکم جواز گراییده و در توجیه اجتهاد خویش می‌گوید: زیرا حاجت ایشان را برطرف می‌کند و اینکه ایشان نیز از بندگان خدا و جزء بنی‌آدمند که تکریم شده‌اند، و نیز اینکه ممکن است در نسل ایشان مسلمانانی متولد شوند بنابراین وقف بر آنان اشکالی ندارد (شهید ثانی، ۱۳۹۹: ۸۷).

در زمان معاصر برخی به این مهم توجه نموده و در فتاوا از آن بهره برده‌اند. مثلاً درباره حکم برده‌داری در زمان حاضر در صورت جهاد، با ابتناء حکم بر مقوله کرامت انسانی، حکم به عدم جواز داده‌اند. (منتظری، ۱۳۷۳: ۳۴۵).

همو در مورد مجازات‌های تعزیری معتقد است از آنجا که هتک کرامت افراد مبعوض شارع است در مجازات‌ها باید به قدر متیقن اکتفا شود که در مصادیقی خلاصه می‌شود که کمتر ناقض کرامت باشند. سپس می‌گوید: بر این اساس اگر نوع تعزیر یا شکل اجرای آن موجب هتک کرامت انسانی و در تعارض با مبانی و ارزش‌های پذیرفته شده اخلاقی در یک جامعه باشد، دلیلی بر جواز آن وجود ندارد. (همان: ۵۱۵).

مقام معظم رهبری نیز در بحث شک در مهدورالدم بودن صابئیان که مسبب از شک در کتابی بودن آنان است می‌فرماید: «استصحاب عدم کتابیه در ما نحن فیه، به هیچ وجه مورد نخواهد داشت. بنابراین، ظاهراً، این جا از باب لزوم احتیاط در جان و مال و آبرو، مجرای «أصالة الاحتیاط» است. چنانچه پیداست اصل جاری در مورد حرمت و آبروی افراد انسانی را احتیاط دانسته‌اند.

در میان فقیهان اهل سنت استناد به «کرامت» بیشتر به چشم می‌خورد. البته محکم‌ترین دلیل آنان در فتاوا همان آیه معروف ۷۰ سوره اسراء است. اما در هر صورت این «کرامت» است

که مبنای حکم قرار گرفته است. به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

سبط بن جوزی در مسأله جواز یا عدم جواز فروش شیر آدمی در قدح، فتوا به عدم جواز داده و در مقام استدلال می‌گوید: «دلیل ما قول خداوند است که می‌فرماید: «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و محققاً ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم» (اسراء/۷۰) و شیر نیز جزئی از آدمی است پس وهن آن نیز جایز نخواهد بود (ابن جوزی، ۱۴۰۸: ۳۰۵).

چنانچه روشن است ایشان با استناد به آیه ۷۰ سوره اسراء، اهانت به آدمی را مردود می‌دانند و در پی آن فروش شیر انسان در ظرف را مصداقی از وهن به مقام آدمی دانسته‌اند. سرخسی در باب ضمانت از میت گفته است: «ضمانت برای میت جایز است. سپس اضافه می‌کند: این برای آن است که حق، پس از موت او باقی و مطلوب است و ذمه میت پس از مرگ هم حکماً باقی است زیرا این کرامتی است مخصوص آدمی و با موت او چنین نیست که دیگر مستحق کرامات بنی آدم نباشد (سرخسی، ۱۴۰۶: ۵).

یکی دیگر از فقیهان اهل سنت در مسأله نجاست و یا طهارت میت می‌گوید: «عامه مشایخ ما فتوا می‌دهند که انسان با مرگ نجس می‌شود اما با غسل حکم به طهارت او می‌شود به خاطر کرامتش». پس کرامت در نزد ایشان در حکم به طهارت میت به وقت وجوب، سبب مطهر است که همان غسل می‌باشد نه در منع از حلول نجاست اما در نزد برخی کرامت میت به امتناع حلول نجاست در اوست و اما قول عامه اظهر می‌باشد (کاشانی، ۲/۲۳). فقیه دیگری در باب نفقه عبد در مورد لباس چنین می‌گوید: «بر مولا لازم است که کیفیت غالب را رعایت کند و ستر عورت کافی نیست اگرچه با آن ساتر از گرما و سرما نیز در امان باشد زیرا اینگونه پوشش، باعث اذلال و تحقیر است (شربینی خطیب، ۱۳۶۹: ۴۶۰).

یکی از مسائل مستحدثه که در دهه‌های اخیر مطرح شده شبیه‌سازی است. فقیهان از این مسأله بحث کرده و به طور کلی دو نظر را مطرح نمودند. مخالفان شبیه‌سازی، در میان مهمترین ادله خود، نقض کرامت انسانی را جای دادند. آنان با این تفسیر که خلقت انسان ممتاز و به گونه‌ای خاص نسبت به موجودات دیگر است گفتند صحیح نیست که با انسان همچون یک موش آزمایشگاهی برخورد شود. این فتوا در میان فقیهان شیعه تقریباً طرفداران زیادی داشته و اکثریت فقیهان فتوا به جواز داده‌اند؛ و یا اگر هم منع کرده‌اند به مفسد اجتماعی و اخلاقی آن با عباراتی بسیار کلی اشاره نموده‌اند.

حتی برخی با تفسیر خاصی از کرامت انسانی، مخالفت و تناقض این عمل را با کرامت انسان نپذیرفته و ادله مخالفان را یک به یک نقض کرده‌اند.

در مسائل دیگری همچون خرید و فروش اعضای انسان و پیوند اعضاء نیز استناد به کرامت انسانی به عنوان یک دلیل به چشم می‌خورد از ادله حرمت انتفاع به اعضای آدمی،



کرامت انسانی است. مثلاً از شافعی نقل شده که گفته مو و استخوان میت انسان، نجس است و در بیان دلیل می‌گوید: «لَا تَهْلُكُ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ» (مرغینانی، ۱۹۲: ۲۱). در جواب گفته شده: مو و استخوان نیز پاک و طاهرند؛ و اما اینکه قابل انتفاع و خرید و فروش نیستند بخاطر نجاست آن‌ها نیست بلکه عدم انتفاع از آن و نیز عدم جواز بیع موارد مذکور، مستند به کرامت انسان است بنابراین دلالت بر نجاست آن ندارد (همان: ۲۲).

فقیهان شیعه در دوران معاصر درباره حکم خرید و فروش کلیه و امثال آن معتقدند اجزایی که در بدن بدل دارند قابل انتقالند. اما پولی را که شخص صاحب عضو می‌گیرد، احتیاطاً باید بابت برداشتن عضو بگیرد نه فروش آن.

برخی از فتاوا را نیز سراغ داریم که ظاهراً با کرامت سازگار نیست. مثال صاحب جواهر در یک جا فتوا به جواز ختان اجباری می‌دهد: «حاکم می‌تواند فرد کامل ممتنع از ختان را ختنه نماید و با فقدان حاکم، آحاد مردم به طریق حسبه می‌توانند چنین کنند. البته واجب، برداشتن همه پوست است و اگر فاعل بیشتر از این مقدار بردارد ضامن است اگرچه ماذون بوده باشد (نجفی، ۱۳۹۷: ۶۷۲). چنین فتوایی در تضاد صریح با کرامت انسان‌ها و لزوم حفظ حریم افراد است. البته ما در مقام رد آن نیز نیستیم. زیرا این کار منحصر به مجتهد جامع شرائط فتوا است. ما فقط حق داریم ظاهر فتوا را در تضاد با کرامت تلقی کنیم.

به هر روی گمان ما بر آن است که در استناد به کرامت انسانی عمده‌ترین محل اختلاف فتاوا در صغرای قضیه نهفته است و بحث صغروی در این باب شامل دو بخش است. یکی اصل وجود کرامت برای انسان بماهو انسان و دیگری تطبیق مصادیق خارجی بر مفهوم کرامت و اهانت. به نظر می‌رسد اگر وجود حرمت و کرامت انسانی برای همه بشر را بپذیریم، لاجرم باید بگوییم: اولاً اصل اولی در هر انسان، وجود حرمت و کرامت برای اوست الا ما خرج بالیقین. که این اصل مربوط به احراز موضوع است. اگر چه برخی از بزرگان، اصل را بر خلاف این قرار داده و فرموده‌اند: کافر هیچ حرمتی ندارد مگر در مواردی که دلیل خاص داشته باشیم (وحید بهبهانی، ۱۳۷۹: ۳۵). اما به نظر می‌رسد شاید منظور ایشان از کلمه «حرمت» همان «کرامت الهی» به اصطلاحی است که ما به کار بردیم. زیرا در ادامه و به عنوان نتیجه می‌فرمایند: حاصل اینکه تکریم مخالفین حق بر ما واجب نیست مگر در مواردی که دلیل خاص وجود دارد و تغسیل نیز از این اصل کلی خارج نشده است (همان: ۳۶).

به هر حال در چنین مواردی است که تفریق بین حرمت و کرامت کارساز بوده و سرنوشت یک فتوا را تعیین می‌کند. در اینجا باید ابتدا به فتوا و ایضاً مبنای فردی چون امام خمینی (ره) توجه کنیم و در مرحله بعد در نظر داشته باشیم که تغسیل میت مؤمن برای او نوعی تکریم است نه اینکه عدم تغسیل کافر، نوعی اهانت به کافر باشد. زیرا تغسیل میت از

واجبات مسلمانان است نه کسی که از اسلام بیرون باشد. پس نه تغسیل، در حق او تکریم است زیرا محلّ، قابلیت تأثر ندارد و نه عدم آن اهانت است زیرا او آن را تکریم نمی‌دانسته و به آن معتقد نبوده و عدمش را نیز اهانت بشمار نمی‌آورد.

ثانیاً احکام مستخرج مربوط به انسان باید مطابق با کرامت انسانی بوده و از وهن و اهانت خالی باشد و اصل اولی در احکام نیز مطابقت آن‌ها با حرمت انسانیت می‌باشد «الا ماخرج بالدلیل». که این اصل نیز مربوط به تحصیل حکم شرعی است. فقیهی که اعتقاد به وجود کرامت انسانی دارد در اجتهاد خویش باید آن را منظور دارد. مثلاً همان‌گونه که اگر به خبر واحدی برخورد کند که مضمون آن اثبات یک حکم کلی ضرری است رجوع به اصل کرده و با توجه به قاعده لاضرر در صدور آن شک کرده و یا در دلالت آن بر اثبات حکم ضرری تصرف می‌نماید، به همین شکل اگر قاعده کلی ثبوت کرامت انسانی برای بشریت را پذیرفت در برخورد با اخبار و یا ادله دیگر آن را باید به عنوان صفحه، و احکام مستخرج را به عنوان نوشته‌هایی بر آن صفحه فرض نماید. سپس اگر به یک حکم قطعی دست پیدا کند که ظاهراً با کرامت انسان‌ها منافات دارد مرز کرامت انسانی را به وسیله آن تعیین و یا آنکه اصل تنافی را رد کند. مثلاً اگر به این نتیجه رسید که در شریعت اسلام دیه زن و مرد و یا مسلمان و کافر در قتل متفاوت است و شبهه تنافی این حکم با کرامت بشر برای او پیش آمد می‌تواند اصل تنافی را رد کند. آیت... مکارم شیرازی در این‌باره می‌گوید: «با توجه به کرامت می‌توان برخی احکام را بررسی کرد و با بررسی برخی احکام، حد و حدود کرامت را تعیین نمود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۸۸).

### نتیجه گیری

برخی اندیشمندان اسلامی، ضمن پذیرش «کرامت ذاتی انسان» این کرامت را زیر بنای شکل‌گیری مسایل فقهی و حقوقی نمی‌دانند. به تصریح اینان، «از دیدگاه اسلام، انسان دارای «کرامت تکوینی» است که آن عبارت است از نعمت‌هایی که خدای متعال به انسان داده است. یکی از بزرگ‌ترین این نعمت‌ها، نعمت عقل و شعور است، ولی این که خرد (عقل) و وجدان انسان منشأ حقوقی برای وی گردد که حتی با ارتکاب بدترین جنایات نیز مستحق اهانت نباشد قابل قبول نیست. ظاهر آیه شریفه «لَقَدْ كَرَّمْنَا...» این است که در مقام بیان برتری قوا و استعدادها و وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است نه این که بخواهد حقی را برای انسان اثبات نماید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۸۸). این گروه (تن دادن به نظام اسلامی و انسانیت انسان)؛ یعنی ترکیب این دو را منشأ سلسله حقوق تلقی می‌کنند (همان: ۳۰۰).

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرایع الاسلام، جلد ۳، قم، انتشارات اسماعیلیان، ص. ۱۸۶
۲. خمینی، امام روح الله، تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا، ص. ۵۶۳
۳. صفری، محسن، پاک طینت، حسن، ۱۳۸۹، مسئولیت قهری و قراردادی: تفاوت‌ها و کارکردها، فصل نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۴
۴. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام، جلد ۱۲، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ص. ۱۶۳
۵. کریمی، عباس، ادله اثبات دعوا، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۶۵، ص ۱۶۳
۶. گنجی، مریم، معیارهای تشخیص و مصادیق سبب اقوی از مباشر در قوانین جزایی و فقه، فصلنامه بین المللی قانون یار، دوره سوم، شماره دوازدهم، ۱۳۹۸، ص ۳۵۵
۷. لطفی، اسدالله، قواعد فقه حقوقی، انتشارات جاودانه، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴
۸. محسنی، فرید، ملکوتی، نصیر، ۱۳۹۴، رابطه سببیت در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، مجله حقوقی دادگستری، سال هفتاد و نهم، شماره نود و یکم، صص ۱۴۳-۱۴۵
۹. مراغه ای، میر عبدالفتاح، العناوین، جلد اول، انتشارت جنگل، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱
۱۰. یزدانیان، علیرضا، حقوق مدنی، قواعد عنومی مسؤولیت مدنی، نشر میزان، جلد ۱، ص ۱۵۹.



# Abstracts



## **The position of human dignity in criminal jurisprudence and its comparison with Iranian criminal law**

*Ali Amirmohammadi  
Mahmoud Qayumzadeh  
Nader Mokhtari Afrakti*

### **Abstract**

Man has inherent dignity and deserves to acquire virtues, and it is necessary to have the right to life and personal security; Because these virtues appear only in the scene of social life. Good deeds and Crimean morals are considered virtues for a human being, which emerges from him in free conditions, and these rights; That is, the right to life, liberty and personal security, which is recognized in Article 3 of the Declaration of Human Rights, is the basis of all political rights and subsequent civil liberties, including freedom from torture and arbitrary detention, as well as the rights related to fair trial, freedom of expression and The freedom to travel (emigration) and non-interference in private life and the principle of innocence, the right to marry and form a family and the freedom of opinion and the like are in the section on the rights of the nation and in fact, the citizenship rights of the Constitution of the Islamic Republic of Iran and articles 3 to 21 of the Declaration. Universal human rights are included. This article deals with the problem with descriptive analytical method.

### **Keywords**

Human dignity, divine morality, penal jurisprudence, criminal law.

## **Investigating how literature influences the moral beliefs of children and teenagers**

*Nazfar Nazem  
Hossein Aghajani Mersa  
Ali Baseri*

### **Abstract**

Today, studying as one of the important sources of obtaining information is not only an individual practice that can continue due to personal interest and taste, but also social necessities, the historical and cultural situation of the society, the needs of the social system, individual interests and motivations, possibilities and abilities. system and availability of books are decisive factors in reading. Paying attention to the study becomes more important when it is related to a certain age group and is related to the needs and desires of that group. The present research is devoted to investigating the types of literary tendencies of teenagers in Isfahan city in 2017. The importance of the issue is determined from the fact that the adolescent age group is in the stage of mental and physical maturity and it is very important to address their needs and desires in order to shape their personality and identity. This research has been done in a combined method of sequential qualitative-quantitative type. The findings of the qualitative part show that the causal conditions such as around adolescence, the family's cultural consumption and socialization have turned the study into a temporary and problematic matter, which is based on cultural-socio-economic obstacles and the issue of adolescence and in the intervention conditions. The expansion of media, books along with movies and the promotion of information literacy of teenagers leads the literary tendencies of teenagers towards translation with genres of excitement, humor and fantasy. This issue, considering the chosen strategy of teenagers for studying, has consequences such as a lifestyle based on questioning. , fragmented identity or youth passivity leads. Quantitative method was used to deepen the data analysis of the first stage. Therefore, the collection of quantitative data was done by setting up a questionnaire derived from the qualitative method, in the form of 6 survey and using the multi-stage cluster sampling method, according to the education regions of Isfahan city, among high school 384 students/youths. In the quantitative part, the hypotheses were tested with spss software. Then, the structural hypotheses of the research were tested in structural modeling using amos software. The findings of the research show that the amount of reading is most related to the independent variable of attitude to books, adolescent characteristics, and then socialization by the family. In terms of tendency towards exciting, humorous and imaginative genres, the main variables affecting attitude to reading are adolescent characteristics. and the needs of adolescence. And the only independent variable that has an impact on translation is the characteristics of teenagers. Other variables have the same effect on writing and translation.

### **Keywords**

Literary tendency, literary genre, adolescence, basic theory, cultural consumption, attitude to study, socialization.



## **Designing an organizational ethics evaluation model in small and medium industries**

*Ali Mehdizadeh Ashrafi  
Majid Jahangirfard  
Touraj Mojibi  
Nasrin Jamali Monfared*

### **Abstract**

The purpose of this study is to provide a model and ranking for evaluating organizational ethics in small and medium industries. The statistical population of the study is the managers of small and medium industries, which was designed after studying the theoretical literature on the subject of the initial model. After designing the questionnaire, the opinions of experts were collected and the components and indicators of organizational ethics evaluation were prioritized using Choice Expert software using AHP and ISM techniques. Findings showed that to design a model for evaluating organizational ethics in small and medium industries, a total of 5 components and 17 indicators should be considered. The components are individual factors, organizational factors, environmental factors, structural factors, contextual factors, each of which has indicators, which were compiled by weighting and scoring the organizational ethics evaluation form with a total of 1000 points, obtained from the total points of each index.

### **Keywords**

Ethics evaluation, organizational ethics, fuzzy Delphi hierarchical analysis.

## **Investigating the place of the theory of harmony in existence in ethical topics**

*Mohammad Ali Mobini*

### **Abstract**

Theory of harmony in existence is a theory of moral value based on a realistic view of morality. This theory holds that all moral values return to a fundamental value; That fundamental value is harmony in existence, and harmony in existence with God plays a central role in moral value in this theory. One question about this theory concerns the place of this theory in the ethics. Is this theory a metaethical theory, or does it belong to normative ethics, or is a third state presumable? By the studies that were done in this research, it was concluded that the basic aim of the theory of harmony in existence is a theoretical aim in the field of normative ethics and also some normative practical aims can be achieved through it. However, the arguments and claims made in this theory are not limited to normative ethics; Rather, they sometimes take on a metaethical aspect, and may go beyond that to include other areas of philosophy. Therefore, it is better to consider this theory as a value theory in accordance with a common term that covers all these areas.

### **Keywords**

Theory of harmony in existence, value theory, normative ethics, metaethics.

## **The effect of positive self-talk on the self-efficacy of female elementary school students**

*Shahrzad Kamal Khani  
Fatemeh Nasser  
Mohammad Armand*

### **Abstract**

The aim of this study was to determine the effectiveness of positive self-talk on the self-efficacy of female elementary school students. The statistical population in this study consisted of female students in the second year of elementary school who were studying in the 20th year of 2019-2020 in Tehran's 20th district. This study was based on a quasi-experimental design with pre-test and post-test. First, two schools were randomly selected from among the girls' primary schools in Tehran's 20th district, and then one class was randomly selected from each school from the sixth grade, and through random sampling of students, one of the schools was selected as the sample. The experimental group consisted of 34 students and the other school was selected as the control group of 34 individuals. The students in the experimental group received eight sessions of positive self-talk training for one month. Univariate analysis of covariance and Bonferoni post hoc test were used to analyze the data. The results of analysis of covariance and Bonferoni test to compare the means showed that positive self-talk had a significant effect on increasing students' self-efficacy.

### **Keywords**

Self-talk, Positive self-talk, Self-efficacy, Students.

## **The duty of the people in front of the government from the perspective of Hazrat Yusuf and Imam Ali (peace be upon him)**

*Bibi Saiedeh Sham,rizi  
Seyed Hamid Sham,rizi  
Shahrbanou Mahini*

### **Abstract**

One of the most important issues in the divine government is following a just ruler who is based on the Islamic Shari'ah. So the people are obliged to obey him and observe the laws that are announced for implementation after their approval. The same basis exists in the Holy Quran and especially in the rule of Hazrat Yusuf and the rule of Imam Ali (peace be upon her.)

According to verse 21 of Surah Al-Imran and many other verses of the Holy Quran, the result of disobeying the just ruler will be the limitation of a rebellious person's actions in this world and the punishment of the hereafter. One of the other important issues that is considered in this article is the duty of the people to the government for work and activities. In the life and rule of Hazrat Yusuf and especially Imam Ali peace be upon him, government officials and people were given special attention in performing their duties. With the responsibility that is given to Hazrat Yusuf (peace be upon him), due to the arrival of famine and readiness to deal with it, he puts himself and all the people of Egypt to work .

During the reign of Imam Ali, peace be upon her, she also paid special attention to affairs and works, such as: The non-equality of the good and the bad, paying attention to merchants and controlling the market and prices, paying attention to the oppressed class and taking care of their affairs. It was emphasized not to make promises and to consider things big, not to break promises, not to hurry and not to be slow in some matters, etc.

### **Keywords**

Duty, people, government, Hazrat Yusuf, Imam Ali.

## **An Analytical Study of the Theory of Violence in Carl Schmidt's Political Theory**

*Samad Zahiri*

*Sattar Zanganeh Tabar*

*Reza Nasiri Hamed*

### **Abstract**

Violence is one of the most important aspects of the history of human political life which appears in the form of physical and mental suffering in a person. Political thinkers and theorists have tried to explain the phenomenon of violence within their political theory. Carl Schmitt is one of the most important political and legal theorists of the twentieth century who has explained the concept of violence. Schmitt divides human life into diverse and relatively independent realms of thought and action, including ethics, aesthetics, economics, etc. The realm of politics and "political" is one of these realms with the criterion of friend-enemy distinction. The political premise of the state and the state is the manifestation of the nature of politics. Politics is also the decision of the ruling person in an exceptional situation. The ruler is the one who decides in exceptional circumstances. The government, or the ruling person, has a complete monopoly on the use of violence. The ruler, who decides and assigns tasks for it from outside the legal system, is forced to use violence, which is called sovereign violence. This article attempts to explain the theory of violence in Carl Schmitt political thought.

### **Keywords**

Political, Ruler, Government, Friend-Enemy, Violence.

## **Behavior pattern of traders in the capital market**

*Reza Khezri  
Asgar PakMaram  
Rasul Abdi  
Nader Rezaie*

### **Abstract**

Traders take risks when there is a possibility of losses, and when there is a possibility of making a profit, their risk-taking is greatly reduced to only definite gains. This reverse behavior in humans is a neurological phenomenon that is common to both humans and animals. At present, the causal conditions of the interventionist and the context, strategies and behavioral consequences of traders have not been studied. Therefore, in this study, an attempt has been made to design the behavioral model of traders using contextual theory. This research is of qualitative and exploratory type and has been conducted by interviewing experts in the field of theoretical foundations of behaviorism, capital market and other fields related to the research topic and has been saturated by conducting 16 interviews in 2021 by snowball sampling method. The results show that the most important causal conditions that lead to the recognition of traders' behavior are the effect of risk (perspective theory), levels of financial behavior, efficient market hypothesis, over / under reactive phenomenon, over / under confidence phenomenon, respectively. Arbitrage Phenomenon, News Phenomenon, Bias Phenomenon, Positive Thinking Phenomenon, Patience Phenomenon, Mass Behavior Phenomena, Overtrading Phenomenon, Excitement Phenomena, Exchange Volume, Lack of Information, Behavioral Bias, Cognitive Bias, Stock Index, Trading Strategy They are greed, fear and greed.

### **Keyword**

Behavior of traders, capital market, grounded theory.

## **A conceptual and exemplary study of endurance in the Qur'an and Sunnah with emphasis on resistance economics**

*Seyed MohammadAli Hosseini Far  
Jafar Taban  
Mohsen Taheri*

### **Abstract**

The theory of resistance economics has been proposed by the Supreme Leader for some time. Addressing this issue for various reasons is important and necessary. The method of this research is descriptive-analytical method according to the available facilities and resources. Also, in conducting this research, we came to the conclusion that: First of all, endurance in the field of economy has an important role in the country's growth and bringing the nation to prosperity and perfection. Another result that can be obtained from this research is the identification of endurance, which by recognizing its characteristics, we came to the conclusion that endurance has characteristics such as orbital guardianship, justice, independence, and so on. It was known that endurance is the culture of guardianship, that is, moving in the right path of God is present in all matters of our lives. We also realized that endurance is a culture of hardship and duty, that is, along with endurance, there must be patience and endurance, but the results are also great in parallel with these hardships. Another characteristic of endurance in economics is effort and contentment. Another part of this study was to examine the obstacles to the advancement of endurance in the field of resistance economics.

### **Keywords**

Resistance economics, endurance, Quran, Sunnah.

## **Presenting a model of structural equations, The effect of brand sensory experience on brand equity with emphasis on the mediating role of customer cognitive, emotional and behavioral attachment in cosmetic products**

*Abolghasem Gholamreza Tehrani*  
*Houshang Asadollah*  
*Serajoddin Mohebbi*  
*Shahriar Azizi*

### **Abstract**

The purpose of this study is to provide a model of structural equations for the effect of brand sensory experience on brand equity with emphasis on the mediating role of customer cognitive, emotional and behavioral attachment in the cosmetics market. In the present study, a descriptive-survey method has been used. The statistical population of the study was the customers of cosmetic products in Greater Tehran who were selected by random cluster sampling. Based on Cochran's formula, 384 cosmetics customers in Tehran were selected as the statistical sample of the study. In the present study, the Hipula et al. (2017) questionnaire was used. Findings showed that brand sensory experience has a positive and significant effect on brand equity by emphasizing the mediating role of cognitive, emotional and behavioral attachment of the customer in the cosmetics market. The results showed that the proposed model has a good fit with the data of this study and can explain 50% of the variance of cognitive attachment, 40% of emotional attachment, 36% of behavioral attachment and 62% of the variance of brand equity.

### **Keywords**

brand sensory experience, brand equity, customer cognitive, emotional and behavioral attachment.



## **Principles and rules of Islamic educational jurisprudence in the scope of Teaching and learning**

*Isa Bahrami*

*Abbas Ali Heydari*

*Mahmood Ghayomzadeh*

### **Abstract**

The purpose of this study was to investigate the principles and rules of Islamic educational jurisprudence in the scope of teaching and learning. The research method was documentary-qualitative and the statistical population consisted of published documents in the field of education in Islam. Data has been collected by index cards of the library. Descriptive-analytical method was used to analyze the data .

In this study, there were three hypotheses that were explained and analyzed. The results of the study show educational jurisprudence in connection with educational sciences provides a good basis for using the useful science because this link, in addition to determining the correctness and punishment of what has been learned, it determines its effects and blessings in the world and in the hereafter. Teaching and learning is not rich enough if it does not pay attention to its jurisprudential rules. Human doings have meaning when they are more compatible with divine and jurisprudential values. Since Educational jurisprudence and the rules of teaching and learning have common sources, they are correlated and interdependent. Their sources are the Holy Quran, narrations and the Prophetic tradition. Commitment to the rules of teaching and learning ensures the effectiveness of the education process in individual and social dimensions of life.

### **Keywords**

Educational jurisprudence, jurisprudential rules, teaching and learning, jurisprudential principles.

## **Criticize to Kazantzakis based on Love, freedom and justice in opposite of Christian**

*Mohammad Hasan Barzegar  
Arastu Mirani  
Mohammad Ali Mir*

### **Abstract**

Christian morality has undergone various ups and downs since its formation. In the last two decades, Western thinkers, philosophers, and theologians have criticized the Bible and its teachings, the historical character of Jesus Christ, the behavior and actions of the church and the its leaders in the Middle Ages. In his writings, Nikos Kazantzakis criticizes institutional Christianity, the portrayal of Jesus Christ in the Bible, and his teachings and Christian monasticism. Relying on components such as love, freedom and justice, he portrays the Christian to be a model for the human race in modern times, which is experiencing a moral and spiritual crisis. Kazantzakis critiques Christianity, in which the church and the clergy seek to justify the degenerate morals of society, the rich and the poor, and the domination of oppressors and tyrants over society through deterministic teachings. He sees Christian monasticism as devoid of the creative spirit that separates man from the earth today but does not take him to heaven. This study aims to present Kazantzakis critiques of Christian ethics through descriptive methods and data analysis in some of his works.

### **Keywords**

Christian morality, Christ, love, justice, freedom, monasticism, Kazantzakis.

**Providing a model for the production of digital stories  
by children and the role of its production on children's  
social skills and emotional intelligence  
(Case study: Smart schools in Kerman province)**

*Fatemeh Etemadi*

*Fahimeh Babolhavaeji*

*Seyed Ali HosseiniolMadani*

**Abstract**

The purpose of this study was to provide a model for the production of digital stories by children and the role of its production on social skills and emotional intelligence of children in smart schools in Kerman province. Accordingly, in this study, first, the stages of digital story production were identified through exploratory studies and surveys of subject-aware experts using the Delphi technique, and then these steps were taught in the form of a model designed in the statistical community. . The present study is a descriptive-correlational research that has been done by survey method. Also, this research is development-applied in terms of purpose. The data collection method in this study is a combination of library and field studies and the data collection tool is a questionnaire. In order to analyze the data, structural equation modeling with SPSS and smart pls software has been used. Findings of the study, while confirming the proposed research model, showed that digital story production has an effect on changing social skills in students after the test and students' social skills have increased, indicating the effect of digital story production on students' social skills after the test. From the test. Also, digital story production has an effect on the emotional intelligence of the students after the test and the students' emotional intelligence has increased, which indicates the effect of creating a digital story on the emotional intelligence of the students after the test.

**Keywords**

Digital stories, social skills, emotional intelligence.

## **Awe of God: The Criterion of Ethical Science, Scientist, and University**

*Parsa Arbab*

### **Abstract**

This article focuses on the awe of God and targets it as the main key and valid and fundamental criterion of ethical science, scientist, and university. Therefore, identifying related critical research was aimed to provide theoretical foundations with content analysis, synthesis, and interpretation. Through the available reliable databases, valuable articles focusing on the awe of God have been searched and identified through the snowball/chain approach. The awe of God or God-belief and God-respect as a fundamental and crucial concept is submitting, bowing, and reverencing attributed to the greatness of God, as well as self-effacement, humility, and modesty resulting from the right and true knowledge. The factor of realization of the awe of God is wisdom in belief and action, which is assumed as ethical science and a prerequisite for the ethical scientist and university that, with their coordinates and characteristics, offer a broad vision and will serve the happiness of humanity. Thus, the ethical science, scientist, and university will be awe-inspiring, cultivating, guiding, responsible, pragmatic, responsive, holistic, specialized, beneficial, transcendental, confident, original, and integrated with the faith as understanding the meaning of the world.

### **Keywords**

Awe, Wisdom, Ethic, Higher Education, University.



## **Ethical Research**

*The Quarterly Journal*

*Vol. 13, No. 3, Spring 2023/ No: 51/ 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.