



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

سال چهاردهم - شماره دو - زمستان ۱۴۰۲

شماره پیاپی ۵۴

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

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

عبدالله نصری، علی احمد ناصح، محمدرسل آهنگران، ولیام 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: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

یادآوری: فصلنامه پژوهش های اخلاقی در زمینه های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می پذیرد.

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 مقاله ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش های اخلاقی

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh_1393@yahoo.com

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

جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود. نویسندگان محترم می توانند 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 پژوهش های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی- سال چهاردهم- شماره دو- زمستان ۱۴۰۲

شماره سالی ۵۴

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 - الف. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 - ب. مقدمه و نتیجه‌گیری.
 - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان
- هـ. 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 چهاردهم، شماره دو، زمستان ۱۴۰۲، شماره پیاپی ۵۴

- ۵ / خودآئینی اخلاقی در قرآن کریم
محسن باقری / سید احمد فاضلی
- ۲۵ / اخلاق کار در منابع انسانی؛ خانواده، دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون
صدیقه بحیرایی / اکبر اعتباریان خوراسگانی
- ۵۱ / تطور معنایی و کارکرد اجتماعی واژه اطمینان در فرهنگ ادبی قرآن
نجمه رهنما فلاورجانی / محمد رضا حاجی اسماعیلی / مهدی مطیع
- ۶۹ / رواندنی اخلاقی تراحم نظری، عملی فقهای غیر حاکم با فقیه حاکم با تکیه بر پیامدهای آن
عبدالرحیم زارع / علیرضا عسگری / احمد رضا توکلی
- ۱۰۱ / اصول اخلاقی پیامبر(ص) در جنگها بر اساس سیره تاریخی پیامبر(ص) و قرآن
مهدی عابدی / سید محمدرضا حسینی / محمد طاهر یعقوبی
- ۱۲۵ / جایگاه اخلاق در مسائل فقهی: مطالعه موردی روایات خمس
سمیه کلهر / مهدی مهریزی طرقي / مژگان سرشار
- ۱۴۵ / ظهور معناگرایانه ی "معماری کشفی-شهودی" از واکاوی اندیشه ها و نظرات معماران
مطرح معاصر ایران در آثار فرهنگی، برپایه ی بازتاب زیبایی شناسی محیطی در روح مکان
رضوانه منصوری / فرح حبیب / آزاده شاهچراغی
- ۱۸۳ / تبیین میدان معناشناسی واژه عفت در قرآن و روایات از منظر محور هم‌نشینی و جانشینی
اعظم مؤذنی / سید حسین رکن‌الدینی
- ۲۰۱ / جایگاه حق سرگرمی در منظومه حقوق اخلاقی انسان از نگاه اسلام
سید عبدالله میرخندان
- ۲۱۹ / بررسی تسلیحات کشتار جمعی با محوریت توجه به ارزش‌های اخلاقی در اسلام و حقوق بین‌الملل
محسن رضا مصدق خواه / مرتضی براتی / حسن سلیمانی
- ۲۴۱ / ارائه الگوی استراتژیهای حسابداری با تکیه بر اخلاق زیست محیطی
مصطفی آقاییگی نصراله آبادی / منصور گرکز / علیرضا معطوفی / علی خوزین
- 1-11 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴ - ۵

خودآئینی اخلاقی در قرآن کریم

محسن باقری^۱

سید احمد فاضلی^۲

چکیده

خودآئینی مفهومی است که از زمان یونان باستان در عرصه سیاست مطرح بوده است اما کانت نقشی بنیادین در اخلاق برای آن قائل شد. او معتقد است فاعل اخلاقی علاوه بر این که تابع امر مطلق، به عنوان قانون اخلاق است، آفریننده آن نیز هست. این مفهوم بعد از کانت تعاریف و جایگاه‌های دیگری همچون خودآئینی شخصی و خودآئینی عقلانی نیز یافت. دورکین در کتاب خود درباره خود آئینی، صورت بندی عامی از خودآئینی اخلاقی بدست داده است که محور در آن "از آن خود بودن اصول اخلاق" با معانی گوناگون است. در این مقاله ابتدا مفهوم خودآئینی و مولفه های آن از قبیل خودقوام بخشی، خود کنترلی، عقلانیت و استقلال از نگاه فیلسوفان تبیین شده است و سپس از طریق همین مولفه ها، خوانشی از این مفهوم در قرآن کریم دنبال شده است. می توان گفت خودآئینی در برخی از معانی خود در قرآن کریم مطرح شده و یکی از مولفه های عامل اخلاقی قلمداد شده است.

واژگان کلیدی

خودآئینی، خودآئینی اخلاقی، خودقانون گذاری، خودقوام بخشی.

Email: bagheri67mohsen@gmail.com

Email: ahmadfazeli@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۱/۲

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

۲. استادیار دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۴

طرح مسأله

مفهوم خودآئینی و جایگاه آن در اخلاق، مفهومی است که ریشه در فلسفه یونان دارد و همانطور که در ادامه بیان خواهد شد، در فلسفه کانت اهمیت قابل توجهی به خود گرفته است و بعد از کانت نیز فلاسفه در مواضع متنوعی از این مفهوم بهره برده اند. پژوهش‌های بسیاری به زبان انگلیسی درباره این مفهوم صورت گرفته است. همچنین در زبان فارسی نیز مقالات متعددی درباره مفهوم خودآئینی موجود است اما پژوهشی درباره نگاه قرآن کریم به چنین مفهومی به زبان فارسی موجود نیست و این مقاله اولین مقاله‌ی است که به صورت تحلیلی و با تبیین مولفه‌های مختلف خودآئینی به جستجوی چنین مولفه‌هایی در قرآن کریم پرداخته است. تنها دو مقاله مشابه در این موضوع یافت شد که یکی از آنها به زبان انگلیسی است و سعی در تبیین مفهوم خودآئینی (و نه خودآئینی اخلاقی) در قرآن کریم با رویکرد اخلاق پزشکی داشته است^۱ و دیگری این مفهوم را در فقه اسلامی پیگیری کرده است.^۲

خودآئینی^۳

در یونان قدیم اصطلاح خودآئینی یک اصطلاح سیاسی بوده است. هنگامی که یک دولت-شهر بتواند بدون مداخله قدرت بیرونی، قوانین خود را وضع کند و امور خود را اداره نماید، آن دولت-شهر خودآئین است. در قرون وسطی خبری از مفهوم خودآئینی نیست. در اوایل دوره مدرن، طی قرنهای ۱۷ و ۱۸، این مفهوم بار دیگر اهمیت پیدا کرد. عقل‌گرایان مدعی این بودند که توانایی‌های اخلاقی ما، باعث ایجاد قابلیت خود-حاکمیتی در ما می‌شود. یعنی عقل یا وجدان این قدرت را به افراد می‌دهد که خودشان بدون عامل بیرونی بتوانند خیر را کشف و تصدیق کنند و همین دانش اخلاقی آنها را به سوی عمل سوق می‌دهد. خودآئینی در همین دوره در نظریه‌های قرارداد اجتماعی^۴ با مفهوم "حق حاکمیت اصیل"^۵ که معنایی متفاوت از معنای قبل

۱. معارفی، غلامرضا؛ حسن نیا، علی. (۱۳۹۸). «اصل اتونومی بیمار در اخلاق پزشکی اسلامی با تکیه بر آموزه‌های قرآنی». *Journal of Contemporary Islamic Studies*, 2(1), 39-51.

۲. صفایی، سیهلا و عباسی، محمود و محقق داماد، مصطفی، ۱۳۹۳، بررسی اصل احترام به خودمختاری در منابع فقهی، چهارمین همایش ملی اخلاق و آداب زندگی، زنجان، <https://civilica.com/doc/423435>

3. Autonomy

۴. Social contract : نظریه قرارداد اجتماعی ناظر است بر تنظیم قراردادی میان افراد آزاد برای بنیاد نهادن اصول سیاسی، مدنی، یا اخلاقی در یک اجتماع. در این راستا، نظریه قرارداد اجتماعی می‌کوشد با تکیه بر مفهوم توافق، به این اصول مشروعیت ببخشد. (مفاهیم بنیادی نظریه‌های فرهنگی. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. اگه. ص. ۲۱۱).

5. original sovereignty

است مطرح شده است. این نظریات افراد را دارای آزادی طبیعی و برابری و استقلال می‌داند که اختیار تنظیم رفتار خود را دارند. فقط زمانی این آزادی و اختیار محدود می‌شود که توافقی در میان باشد و همین توافق مشروعیت قدرت دولتها را تأمین می‌کند. با ظهور نظریه کانت در مورد خودآیینی و محوریت آن در فلسفه اخلاق او، این مفهوم از اهمیت فلسفی فراگیری برخوردار شد. کانت هر دو معنای بیان شده را در نظریه اخلاقی خود لحاظ کرد. خودآیینی در نظر کانت به معنای این است که افراد دارای قابلیت هستند که از طریق اراده خود، اصول اخلاقی خود را که باید عام باشند، وضع می‌کنند. این قوانین فقط ناشی از عقل خود شخص است. در بخش خودآیینی اخلاقی، توضیح بیشتری در مورد نظریه کانت بیان خواهد شد.

عملکرد مفهوم خودآیینی در زمینه‌های مختلف باعث شده است معانی و مؤلفه‌های گوناگونی برای آن مطرح شود. فاینبرگ مدعی شده است که حداقل چهار معنا برای خودآیینی در فلسفه اخلاق و سیاست وجود دارد: قابلیت حاکمیت بر خود، شرایط واقعی خود-حاکمیتی^۱، کمال شخصی و مجموعه حقوقی که بیانگر سلطه شخص بر خود هستند.^۲ می‌توان گفت محور همه اینها مفهوم خود-قانون‌گذاری^۳ یا خود-حاکمیتی است. خود-قانون‌گذاری متضمن دو مؤلفه است: استقلال شخص از دخالت دیگران و توانایی قانون‌گذاری برای خود. البته می‌توان توانایی قانون‌گذاری برای خود را شامل مفهوم استقلال دانست. شخص خود-قانونگذار قادر است تا بر اساس ارزش‌ها و شرایط و امیالی که از آن خود اوست، عمل انجام دهد و برای همین باید دارای دو دسته شرایط باشد. شرایط صلاحیت^۴ و شرایط اعتبار و صحت^۵. شرایط صلاحیت از جمله قابلیت تفکر عقلانی، خود کنترلی، نداشتن نقص‌های پاتولوژیک و ... صحت و اعتبار نیز مستلزم این است که شخص بتواند در امیال و ارزش‌های خود تأمل و تفکر کند و آنها را تصدیق نماید. درباره برخی از این عناوین در بخش بعد سخن خواهیم گفت.

باید توجه کرد که خودآیینی را دارای مرتبه ابتدایی و کامل دانسته‌اند. خودآیینی ابتدایی در حد داشتن مسئولیت و استقلال و سخنگوی خود بودن است اما در خودآیینی کامل که به عنوان هدفی است که باید بدان دست یابیم، شخص به نحو حداکثری، از تأثیرات پیرامونی به دور است و امیال و ارزش‌های خود را به نحو منسجمی اتخاذ و اعمال می‌کند.

1. Self-government

2. Feinberg, Joel. The moral limits of the criminal law: volume 3: harm to self. Oxford University Press on Demand, 1989

3. Self-rule

4. competency conditions

5. authenticity conditions

خودآئینی در اخلاق

در نظریه‌های مختلف اخلاقی، خودآئینی دارای جایگاه‌های متفاوتی است. در نظریه‌های کانتی، خودآئینی به عنوان محور و هسته نظریه ایفای نقش می‌کند. کانت خودآئینی را نه تنها منشأ تکالیف اخلاقی، بلکه عامل احترام دیگران نسبت به شخص خودآئین نیز می‌داند. به عقیده کانت اگر بناست اصلی در اخلاق مستقل از خواهش‌ها و مقاصد ناشی از آنها باشد، باید خارج از سلسله علت و معلولی باشد. پس انسان نه تنها تابع امر مطلق است بلکه آفریننده و قانونگذار آن نیز هست. این همان خودآئینی است.^۱

توضیح اینکه استدلال عملی - به معنای توانایی استفاده از دلایل برای انتخاب و عمل - مستلزم آزادی است و آزادی یعنی انسداد امور و فشارهای بیرونی بر اراده ما در عمل کردن. این امر نیازمند این است که ما قانونی داشته باشیم که فقط توسط اراده خود ما بر ما تحمیل می‌شود. این - یعنی تحمیل بر خود^۲ قانون اخلاقی - همان خودآئینی است. کانت معتقد است قانونی که شخص بر خود تحمیل می‌کند نباید متأثر از هیچ عامل درونی و بیرونی و وضعیت‌ها باشد و باید صرفاً از عقل نشأت گرفته باشد و در نتیجه باید بتواند به عنوان قانون عام لحاظ شود. او در کتاب نقد عقل عملی می‌نویسد: «دگرآئینی اراده نه تنها نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار بگیرد، بلکه به عکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است؛ در حقیقت اصل یگانه اخلاق، همانا استقلال از هرگونه ماده قانون و موجب شدن انتخاب از طریق صرف صورت یقینی کلی است که دستور انتخاب باید قابلیت آن را داشته باشد.»^۳

البته بر دیدگاه کانت اشکالاتی وارد شده که یکی از مهمترین آنها این است که چنین نظریه خودآئین محوری، تعهدات اخلاقی ما را صرفاً بر اساس قابلیت‌های شناختی ما بنا می‌کند و جایی برای احساسات و عواطف باقی نمی‌گذارد؛ این در حالیست که در عمل اخلاقی غالب انسان‌ها، واکنش‌های احساسی و عاطفی، نقش مهمی ایفا می‌کنند.

تا اینجا، خودآئینی در نظریه کانت، که یکی از معانی خودآئینی بود بیان شد. اما در اخلاق معاصر، خودآئینی معانی و نقش‌های دیگری به خود گرفته است. داروال چهار نوع خودآئینی را در نظریه‌های اخلاق معاصر بازشناسی می‌کند.^۴ او معتقد است، همه این معانی انواعی از خود-قانون گذاری است که در آن عامل رفتار خود را برای خود تعیین می‌بخشد. در مقابل، دگرآئینی،

۱. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، (عزت‌الله فولادوند)، ۱۳۹۴، خوارزمی: ۲۹۸

2. Self-imposition

۳. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۵). نقد عقل عملی، ترجمه انشالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: نور الثقلین: ۵۸.

4. Darwall, Stephen. "The value of autonomy and autonomy of the will." *Ethics* 116, no. 2 (2006): 263-284.

دخالت عوامل دیگر در خود-تعیین بخشی شخص است. از جمله این عوامل دیگرانی هستند که اراده خود را جایگزین اراده عامل می‌کنند و از جانب او انتخاب انجام می‌دهند و یا عوامل روانی درونی خود عامل هستند که مانع از تصمیم‌گیری او برای خودش می‌شوند. چهار نوع خودآیینی مذکور عبارتند از:

خودآیینی شخصی^۱: عامل رفتار خود را با والاترین ارزش‌های خود تعیین می‌بخشد.
 خودآیینی اخلاقی: عامل بر اساس ادراکات اخلاقی یا اصول خود، انتخاب می‌کند.
 خودآیینی عقلانی^۲: عامل اعمال خود را بر اساس معقول‌ترین دلایلی که می‌فهمد، انجام دهد.

خودآیینی عاملی^۳: عمل عامل، عمل او به معنای واقعی کلمه است و در نتیجه قابل انتساب به خود اوست.

داروالم معتقد است که خودآیینی اراده که ایده کانت است از نوع خودآیینی اخلاقی است. البته اغلب کسانی که در این باره سخن گفته‌اند، بیشتر متذکر دو نوع خودآیینی در اخلاق شده‌اند و آن دو خودآیینی اخلاقی و شخصی است. در ادامه توضیحاتی در ارتباط با این دو نوع ارائه می‌شود.^۴

دورکین در کتاب تئوری و عملکرد خودآیینی^۵ درباره صورت بندی کلی خودآیینی اخلاقی و معانی مختلف آن بر اساس این صورت بندی چنین می‌گوید:

عام‌ترین صورت‌بندی خودآیینی اخلاقی چنین است: یک شخص اخلاقاً خودآیین است اگر و تنها اگر اصول اخلاقی اش از آن خودش باشد. در زیر معانی خاص‌تری که ممکن است برای مال خود بودن اصول اخلاقی گفته شود، بیان می‌شود:

مولف و موسس بودن اصول اخلاقی خود؛

انتخاب کننده اصول اخلاقی خود؛

منشاء نهایی اصولش اراده او باشد؛

1. Personal autonomy

2. Rational autonomy

3. Agential autonomy

۴. قابل ذکر است که برخی گفته‌اند خودآیینی شخصی و اخلاقی و سیاسی، برداشت‌های مختلف شارحین کانت از خودآیینی کانت است. فارغ از صحت این نکته، از آنجایی که خودآیینی شخصی و اخلاقی با توضیحاتی که دارند، به نحو مستقل در اخلاق معاصر مطرح شده‌اند، ما نیز به تبع برخی نویسندگان معتبر در این زمینه (کریستن، ۲۰۱۸) آنها را به عنوان انواع خودآیینی در عصر معاصر ذکر کرده ایم. ر.ک به مقاله:

Christman, John, "Autonomy in Moral and Political Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring ۲۰۱۸ Edition)

5. The Theory and Practice of Autonomy

تصمیم بگیرد که کدام اصول را برای تعهد خود بپذیرد؛ مسئولیت نظریه اخلاقی و اصولی که به کار می‌بندد را بر عهده بگیرد؛ از پذیرش قدرت (نفوذ) اخلاقی دیگران امتناع می‌کند یعنی بدون ملاحظات مستقل خود، قضاوت‌های اخلاقی دیگران درباره درستی (و نادرستی) اخلاقی چیزی را نمی‌پذیرد.^۱ خودآئینی شخصی به این معناست که شخص توانایی تصمیم‌گیری برای خود را بدون توجه به جهات اخلاقی (لا بشرط نسبت به آنها) داشته باشد. در این معنا شخص مختار است که امیال و ارزش‌ها و اهداف خود را خودش انتخاب کرده و تابع آنها باشد. ارتباط این خودآئینی با نظریه‌های اخلاقی این است که برخی از فلاسفه اخلاق همچون میل معتقدند که خودآئینی شخصی یک ارزش ذاتی است و ارزش بودن آن وابسته به تأثیر و کارکردش در استدلال عملی نیست. میل می‌گوید خودآئینی یکی از مؤلفه‌های به زیستی^۲ است و همین معناست که راه را برای برخی از نظریات اخلاقی پیامدگرا و فایده‌گرا به جهت جنبه‌های فردگرایی که دارند، باز می‌کند.

پیش شرط‌ها و مؤلفه‌های خودآئینی

بعد از بیان مفهوم خودآئینی و اقسامی از آن، در این قسمت به عناوینی می‌پردازیم که یا پیش‌شرط خودآئینی هستند و یا جزء مؤلفه‌های آن.^۳

الف) خود-قوام بخشی^۴

شخص خودآئین، قوانین تحمیلی را انجام نمی‌دهد بلکه باید بتواند قوانین اخلاقی یا قوانین زندگی خودش را وضع کند؛ قوانین و اصولی که از آن خود اوست. حال اینکه از آن خودش است به چه معناست، همان‌طور که قبلاً بیان شد، در نظر کانت مفهومی والا دارد و مستلزم تأیید فعالانه و آگاهانه شخص است اما در نگاهی سهل‌گیرانه‌تر می‌توان گفت زمانی اصول از آن خود شخص است که او مطابق با آنها زندگی کند و یا اگر روی آنها فکر کند، آنها را رد نکند. این توانایی شخص خودآئین را خود-قوام بخشی می‌گویند. چنانچه قبلاً گفته شد، برخی خود-قوام بخشی را از شرایط اعتبار برای خودآئینی ذکر کرده‌اند. یکی از رویکردها در تبیین خود-قوام بخشی رویکرد سلسله مراتبی است. نظریه پرداز معروف این رویکرد، هری فرانکفورت است که معتقد است انسان در یک مرتبه از خود، دارای امیال و اهدافی است و در مرتبه‌ای بالاتر، در این اهداف و امیال مرتبه اول تأمل و بررسی می‌کند. شخص در چنین فرایندی خود را قوام

1. Dworkin, Gerald. The theory and practice of autonomy. Cambridge University Press, 1988: 34,35

2. well-being

۳. علت عدم تفکیک پیش شرط‌ها و مؤلفه‌ها در مقاله، وجود اختلاف نظر بر سر آنهاست.

4. Self-constitution

می‌بخشد.

ب) خود-کنترلی^۱

همان گونه که در تبیین مفهوم خودآیینی بیان شد، یکی از شرایط صلاحیت برای خودآیینی خودکنترلی است. مفهوم محوری در خودآیینی، خود-قانون‌گذاری و مال خود بودن است و این مفهوم ارتباطی تنگاتنگ با مفهوم خود-کنترلی دارد. آلفرد مله، خودکنترلی و ضعف اراده را دو روی یک سکه می‌داند.^۲ او می‌گوید، شخص دارای خود-کنترلی دارای دو ویژگی است: انگیزه کافی برای هدایت خود در جهت بهترین قضاوت خود؛ قابلیت بالا برای عمل بر طبق آنچه بهترین قضاوتش است، در مواجهه با انگیزه‌های دیگر. در مقابل، افرادی که داری ضعف اراده هستند، یک یا هر دوی ویژگی‌های فوق را ندارند. کسانی که فاقد خودکنترلی هستند، تابع هر میل قوی‌تری هستند که با آن مواجه می‌شوند ولو اینکه آن میل مخالف بهترین قضاوتشان باشد.

در تبیین مفهوم خودکنترلی، آنچه رایج است این است که در همه موارد خودکنترلی، تلاشی برای تسلط بر انگیزه رقابت‌کننده^۳ وجود دارد که اگر این تسلط صورت نگیرد، آن انگیزه شخص را در مسیر دیگری وارد می‌کند. این تعریف را به دو صورت می‌توان تبیین کرد. یک راه استفاده از مفهوم قصد است. خودکنترلی به معنای قابلیت شخص است بر اینکه بتواند در مواجهه با انگیزه رقابت‌کننده، اعمال خود را در مسیری که قصد کرده است، نگه دارد. با این توضیح، خودکنترلی صورتی از کنترل قصدی^۴ بر اعمال و رفتار است.^۵

توضیح دیگر بر اساس مفهوم خود^۶ است. در این بیان، شخصی که در اعمال خود-کنترلی خود شکست می‌خورد، در واقع در عمل بر اساس آنچه خودش می‌خواهد ناتوان است و تسلیم امیال خود می‌شود. در این معنا خود-کنترلی چیزی بیش از کنترل بر روی عمل است. خود-کنترلی در واقع کنترل بر روی خود است.

درباره اینکه خودکنترلی چه نوع حالت ذهنی^۷ است نیز سه رویکرد وجود دارد که با مثال زیر، به آنها اشاره می‌کنیم. شخصی را در نظر بگیرید که دارای دو میل متضاد است. یک میل،

1. Self-control

2. Mele, Alfred R. *Autonomous agents: From self-control to autonomy*. Oxford University Press on Demand, 2001: 5

3. competing motivation

4. intentional control

۵. اشکالی که کرده اند این است که ممکن است در موقعیتی، خود-کنترلی شخص شکست بخورد اما کنترل قصدی همچنان وجود داشته باشد. ما به جهت اختصار از بیان اشکالات صرف نظر کرده ایم.

6. self

7. Mental state

میل به کشیدن سیگاری است که در مقابلش است. میل دیگر نکشیدن این سیگار است. دلایل شخص برای نکشیدن سیگار بیش‌تر است. فرض می‌کنیم که این شخص قادر به اعمال خود-کنترلی است و راهی که برای اعمال آن دارد این است که در این موقعیت شروع به فکر کردن و تصور ریه‌های سرطانی بکند تا از کشیدن سیگار خودداری کند. او همین کار را می‌کند و موفق به خودداری از کشیدن این سیگار می‌شود. حال در تحلیل این فرایند سه رویکرد وجود دارد. قائلان به رویکرد اول معتقدند که در هر انسانی میل ذاتی زیادی به عمل بر اساس آنچه بیشترین دلیل را دارد، وجود دارد و همین میل علت می‌شود برای اینکه شخص مورد نظر در مثال، شروع به تفکر درباره ریه‌های سرطانی کند و این تفکر نیز علت خودداری او یا میل او به نکشیدن سیگار شود. رویکرد دوم معتقد به عدم وجود چنان میل ذاتی‌ای است و شروع فرایند را همان تفکر می‌داند و آن را علت برای میل به نکشیدن سیگار می‌داند. اما رویکرد سوم دو تبیین اخیر را از این نظر که تبیین علی هستند و جایگاه اراده و خود شخص را نادیده می‌گیرند، مردود دانسته و راه دیگری را ارائه می‌کند. قائلان به این رویکرد که اراده گراها^۱ هستند، به صورت کلی قائل به شکافی بین فکر و عمل هستند و بر همین اساس خود-کنترلی را یک قابلیت اراده‌ای می‌دانند که بعد از تفکر مذکور باید توسط شخص اعمال شود تا عمل صورت گیرد.^۲

ج) عقلانیت

به غیر از برخی نسبی‌گرایان، بسیاری از فیلسوفان معتقدند برای خودآینی اخلاقی، خود قوام بخشی یک شخص باید توجیه معقولی داشته باشد. ممکن است برخی عمل‌های دلبخواهی، خصوصیت خود قوام بخشی داشته باشد اما اخلاقاً خودآئین محسوب نشود چراکه عقلانی نیستند. همچنین در ارتباط با خودآینی شخصی نیز چنین نگرانی‌ای مطرح است که آیا هر نوع خود-قوام بخشی‌ای را می‌توان مشمول خودآینی دانست. آیا شخصی که می‌خواهد برده باشد، خودآئین است؟ به همین جهت برخی پیشنهاد خود-قوام بخشی عقلانی را مطرح می‌کنند.

عقلانیت، از قدیم مورد بحث‌های فراوانی در فلسفه بوده است. می‌توان عقلانیت را، غیر از جایگاه آن نسبت به خودآینی، در ارتباط مستقیم با عاملیت اخلاقی در نظر گرفت. لاقدر در برخی نظریات مهم اخلاقی، از جمله نظریه کانت، عقلانیت عامل، یکی از مؤلفه‌های جدی در عاملیت اخلاقی اوست. عقلانیت دارای تبیین‌های مختلفی است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

در سنت فلسفی، عقلانیت از زمان ارسطو مطرح است و ارسطو فارق بین انسان و حیوان

1. volitionists

2. Henden, Edmund. "What is self-control?." *Philosophical Psychology* 21, no. 1 (2008): 69-90.

را، و همچنین اهمیت اخلاقی انسان نسبت به حیوان را، عقلانیت می‌داند. اخلاقی بودن به معنای تشخیص این است که چه عملی باید انجام داد، و اینکه چه عملی باید انجام داد، منوط به این است که چه عملی دلایل بیشتری دارد و تشخیص این نکته از موجود عقلانی ساخته است. به صورت کلی، عقلانیت در دو حوزه نظری و عملی مطرح می‌شود. عقلانیت نظری مربوط به این است که باورهای شخص عقلانی باشد و عقلانیت عملی دلالت به این دارد که اعمال، برنامه‌ها و قصدهای شخص، عقلانی باشد. وقتی شخصی با باوری مواجه شد که دلایلش کامل نیست، این غیر عقلانی است که او بر همان باور بماند. این عقلانیت نظری است.

هارمن^۱ یکی از فرق‌های این دو نوع عقلانیت را در انتخاب‌های دلبخواهی^۲ می‌داند. این اعمال، در حالی که قطعاً فاقد عقلانیت نظری هستند اما ممکن است با عقلانیت عملی ناسازگار نباشند. مثالی که او می‌زند این است که در برنامه‌ریزی برای سفر از نقطه «آ» به «ب»، عقلانیت عملی مستلزم این است که بین دو مسیر خوب، یکی را آزادانه و به دلخواه انتخاب کند. این حکم عقلانیت عملی است در حالی که با صرف دانستن اینکه مسیر «الف»، از «آ» به «ب» می‌رسد، انتخاب دلبخواه آن از نظر عقلانیت نظری، غیر معقول است.

ماهیت عقلانیت را معمولاً مساوی با دلیل‌آوری و داشتن دلیل برای باور یا عمل می‌دانند. اما برخی رویکردها از جمله نظریه‌های تصمیم^۳ عقلانیت را به معنای انسجام درونی یا منطقی معرفی کرده‌اند.^۴ کسی که هم گزاره الف و هم نقیض آن را تصدیق می‌کند، عقلانی نیست. همچنین کسی که بر ضد منافع خود کاری انجام می‌دهد نیز عقل ستیز است. این نوع عمل بر ضد منافع را نیز می‌توان نتیجه ناسازگاری درونی دانست. وقتی کسی هدفی را در نظر می‌گیرد، اصولاً وسایل نیل به آن را نیز خواهان است. وقتی کسی بر ضد این وسائل عمل کند پس بر ضد هدف خویش عمل می‌کند و در نتیجه دچار ناسازگاری است. در این معنای اخیر از عقلانیت، یعنی سازگاری منطقی، دیگر عقلانیت مساوی با دلیل‌آوری نیست و همین نکته فرق بین عقلانیت و استدلال را نمایان می‌کند.

جان بروم^۵ معتقد است باید بین عقلانیت به مثابه ویژگی^۶ و عقلانیت به مثابه منبع^۷ تمایز قائل شد. او مدعی است، در اکثر موارد ما عقلانیت را به عنوان یک ویژگی برای اشخاص و اعمال و غیره می‌شناسیم. در این معنا، گفته می‌شود چه شرایطی لازم است تا موجودی دارای

1. Harman, Gilbert. "Rationality." International Encyclopedia of Ethics (2013).

2. arbitrary

3. Decision theories

۴. تیلور، چارلز. "عقلانیت". فرهادپور، مراد (مترجم). ارغنون پاییز ۱۳۷۸ شماره ۱۵

5. Broome, John. "Rationality." *A Companion to the Philosophy of Action* (2010): 283-292.

6. Property

7. Source

این ویژگی باشد. مثلاً موجود باید زنده باشد تا بتواند دارای این ویژگی باشد. اما معنای دیگری نیز می‌توان بیان کرد. عقلانیت چه اقتضایی دارد؟ یک موجود عقلانی به چه نحو باید عمل کند؟ مثلاً موجود عقلانی باید وسیله‌هایی را که به اهدافش می‌رسند را بخواهد. یا موجود عقلانی نباید باورهای متناقض داشته باشد. به گفته بروم، در این معنا عقلانیت به مثابه منبع است و هم معناست با عقل.

پس به طور خلاصه عقلانیت، یک خصوصیت مطرح شده برای خودآئین بودن و یا اخلاقی بودن است که به معنای استدلال آوری یا انسجام درونی و به عنوان یک ویژگی و یا منبع مورد بررسی قرار می‌گیرد.

د) استقلال

خودآئینی نیازمند خود قوام بخشی است و گفتیم خود قوام بخشی نیز با مالکیت اصول اخلاقی خود شخص به دست می‌آید. این مالکیت برای تأمین خود آئینی باید توسط خود شخص محقق شود و این مستلزم مرتبه‌ای از استقلال است. استقلال جنبه سلبی برای ویژگی اجبابی خود قوام بخشی است.

در یک دیدگاه حداقلی، شخص خود آئین، باید بدون متأثر شدن از عواملی که می‌توانند در داوری او تأثیر بگذارند، مانند تهدیدهای اجباری یا شرطی شدن، عمل و داوری می‌کند. در دیدگاه عقل گرایان افراطی، مستقل بودن عمل خودآئین به این معناست که عمل او به دور از دخالت هر نوع احساسات و تمایلات باشد. مخالفان عقل‌گرایی می‌گویند آنها آنچه در نظر شخص مهم است را تحریف می‌کنند، خصوصاً که احساسات ما تأثیر محوری بر درک و ارزیابی ویژگی‌های اخلاقی موقعیت دارد.

خودآئینی در قرآن

در قسمت قبل بیان گردید که محور اصلی در خود آئینی، خود-قانون‌گذار بودن و یا مال خود بودن قوانین اخلاقی است. همچنین مؤلفه‌ها و شرایطی برای خودآئینی ذکر گردید. در قرآن کریم می‌توان آیات فراوانی در این باره پیدا کرد که ما به آنها اشاره می‌کنیم. ابتدا به ذکر آیاتی که در مورد عناوین خود-قانون‌گذاری، مال خود بودن قانون اخلاقی و عقلانیت سخن می‌گویند می‌پردازیم.

خود-قانون‌گذاری، مال خود بودن قانون اخلاقی و عقلانیت

آیه جامع و حاکم در این مورد را می‌توان آیه ده سوره مبارکه ملک دانست:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰)

۱ و می‌گویند: «اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم، در میان دوزخیان نبودیم!»

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه بیانی^۱ در ارتباط با انسان‌هایی که در این دنیا دچار گمراهی شده‌اند و در نتیجه از اصحاب جهنم شده و سعادتمند نگشته‌اند، دارند. ایشان انسان‌ها در این دنیا را دو دسته می‌دانند. گروهی از انسان‌ها که اکثریت هستند با گوش کردن به بیانات انسان‌های ناصح و امین و عمل کردن به مقتضای آنها، می‌توانند راه سعادت را طی کنند اما گروه دیگر که عده کمی هستند با استفاده از عقل خویش، به حقیقت امور و مصالح و مفاسد راه پیدا می‌کنند و عقلشان حکم می‌کند که باید در برابر حق خاضع باشند و از این طریق راه سعادت را طی می‌کنند. البته همان‌طور که بعداً بیان خواهد شد، عقل هم به معنای ابزار استدلال و هم منبع حکم اخلاقی در قرآن بیان شده است.

بنابراین از این آیه استفاده می‌شود که انسان و عامل اخلاقی به دو طریق توان دسترسی به قانون اخلاق را داراست. یکی طریق عقل و دیگری طریق تبعیت و اطاعت از دیگری. راه اول یعنی عقل روشن است اما با وجود طریق دوم شاید این اشکال به وجود بیاید که داشتن قوه عقل برای عامل اخلاقی ضروری نیست چرا که راه دیگر یعنی تبعیت از دیگری نیز در نظر قرآن موجه است و قرآن این اشخاص را عامل اخلاقی می‌داند. پاسخ این نکته را می‌توان در آیات دیگر یافت. دسته‌ای از آیات در قرآن کریم اشاره به این دارند که انسان‌ها نباید بدون دلیل و تعقل، از کسی تبعیت کنند.

در آیه ۱۷۰ سوره بقره خداوند در پاسخ به مشرکینی که می‌گویند ما تابع گذشتگان خود هستیم، با استفهام انکاری می‌فرماید حتی اگر آنها اهل تعقل نبوده و هدایت شده نباشند:

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَفْقَهُونَ شَيْءً وَ لَا يَهْتَدُونَ»^۲ (بقره: ۱۷۰)

پس آیه بیان می‌دارد که باید از اهل تعقل تبعیت کرد و تشخیص این برعهده اشخاصی است که می‌خواهند تبعیت کنند.

در آیه ۱۶ سوره یونس، خداوند به پیامبرش می‌فرماید در جواب کسانی که می‌گویند قرآن دیگری بیاور، بگو اگر خدا می‌خواست همین قرآن را هم برای شما تلاوت نمی‌کردم و او (خدا) شما را از آن آگاه نمی‌کرد؛ من مدت‌ها قبل از نزول قرآن در میان شما بودم، آیا تعقل نمی‌کنید؟!:

«قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا

۱. المیزان، ج ۱۹: ۳۵۳

۲. و هنگامی که به آنها گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید!» می‌گویند: «نه، ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌نماییم.» آیا اگر پدران آنها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند (باز از آنها پیروی خواهند کرد)؟!

تَعْقُلُونَ^۱ (یونس: ۱۶)

علامه طباطبایی در تبیین قسمت انتهایی آیه می‌فرماید:

من قبل از نزول این قرآن سال‌ها در بین شما زندگی کردم و با شما معاشرت و شما با من معاشرت داشتید، من با شما و شما با من خلط و آمیزش داشتیم و همه شاهدید که در آن سال‌های دراز خود من از اینکه قرآنی به سویم وحی خواهد شد خبر نداشتم، و اگر اختیار نازل کردن قرآن به دست من بود از همان اوائل زندگی آن را می‌آوردم، و از اوائل زندگی‌ام آثار و نشانه‌هایی از کار امروزم برای شما ظاهر می‌شد، پس معلوم است که در امر قرآن هیچ چیزی به من واگذار نشده، امر قرآن فقط و فقط به دست خدای تعالی و قدرت و مشیت او است، و مشیتش تعلق گرفته به اینکه این قرآن را نازل کند، نه غیر این را.^۲

در این آیه تعقل درباره حقانیت نبی به کار رفته است. یعنی حقانیت نبی از طریق تعقل باید ثابت شود و سپس از او اطاعت شود.

در آیات ۵۱ تا ۵۴ سوره زخرف، ابتدا قرآن دلایلی را از زبان فرعون برای تأیید خود بیان می‌کند. فرعون خطاب به مردم می‌گوید آیا حکومت و پادشاهی مصر ویژه من نیست و آیا نمی‌بینید که از زیر کاخ من نهرها در جریان است و آیا من بهترم یا کسی که بی‌مقدار است و بیان روشنی ندارد (اشاره به لکنت در زبان موسی (ع))؟ چرا او دستبندهای طلا ندارد یا فرشتگان همراهش نیستند؟ بعد از دلایل فرعون قرآن می‌فرماید:

«فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ»^۳

یعنی فرعون قوم خود را تحمیق کرد و با دلایل پوچ آنها را قانع کرد و در نتیجه آنها از او پیروی کردند. این آیه هم به روشنی بر لزوم تعقل در منبع قانون و پذیرفتن آن از روی دلیل دلالت دارد. خصوصیت این آیه این است که در مورد عامه مردم است و پاسخ روشنی به اشکال مذکور در صدر بحث می‌دهد.

آیه ۸۲ سوره نساء نیز خطاب به منافقین و کسانی که اعتقاد به وحیانی بودن قرآن ندارند توصیه به تأمل در خود قرآن می‌کند و می‌فرماید اگر تأمل کنند می‌فهمند که امکان اینکه این قرآن از غیر خدا باشد وجود ندارد:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۴

۱. بگو: «اگر خدا می‌خواست، من این آیات را بر شما نمی‌خواندم و خداوند از آن آگاهتان نمی‌کرد چه اینکه مدتها پیش از این، در میان شما زندگی نمودم (و هرگز آیه‌ای نیاوردم) آیا نمی‌فهمید؟!»

۲. المیزان، ج ۱۰: ۲۹

۳. (فرعون) قوم خود را سبک شمرد، در نتیجه از او اطاعت کردند آنان قومی فاسق بودند!

۴. آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟! اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند.

این آیه نیز دعوت به تأمل و تفکر در منبع دستورات می‌کند و با مفهوم خود هرگونه تبعیت کورکورانه را نفی می‌کند.

همچنین آیات ۵۱ سوره هود، ۲ و ۱۰۹ سوره یوسف نیز دلالت بر تعقل در منبع اطاعت دارد.

از آیات بیان شده استفاده می‌شود که آن دسته از مردم که اکثریت نیز هستند و در آیه سوره ملک به گوش سپردن آنها از دیگری در اعمال و عقایدشان اکتفا شده است، لازم است تا با تأمل و تعقل منبع مورد اعتمادی برای اطاعت بافت کنند و نمی‌توانند از هرکسی اطاعت کنند. موید و مؤکد این نکته آیه بسیار صریح و عام «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء ۳۶) و آیه «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَشِيعُونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^۱ (نجم، ۲۸) که هرگونه تبعیت بدون علم و یقین را نفی می‌نماید و از مصادیق تبعیت از غیر یقین، جایی است فردی از شخص یا منبع دیگری که یقین به حقانیتش ندارد تبعیت کند.

پس تا به اینجا این نکته روشن می‌شود که مولفه عقلانیت در آیات متعددی مطرح شده است؛ چه در جایی که شخص قدرت این را دارد که با عقل خویش راه و روش حق را بیابد و طی کند و چه در جایی که شخص با تعقل منبع حقی را می‌یابد و از آن تبعیت می‌کند.

اما در قرآن کریم، آیات فراوان دیگری وجود دارد که در حیطه‌های مختلفی مخاطبان را دعوت به تعقل و تفکر می‌کند. گاهی این آیات خطاب به مؤمنین و درباره برخی احکام است. استفاده‌ای که می‌شود از این آیات کرد این است که حتی گروه اهل سمع که عامه مردم هستند نیز باید فی‌الجمله اهل تعقل باشند. یعنی این‌گونه نیست که بعد از رسیدن به حقانیت منبع، همه دستورات را بدون تعقل و درک اطاعت می‌کنند.

در آیه ۱۱۸ سوره آل عمران خطاب به مؤمنین می‌فرماید با کسانی که نسبت به شما دشمنی و بغض دارند نباید دوستی کنید و این را با عقلتان باید بفهمید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةَ مَنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ»^۲
(آل عمران: ۱۱۸)

۱. آنها هرگز به این سخن دانشی ندارند، تنها از گمان بی‌پایه پیروی می‌کنند با اینکه «گمان» هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند!

۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! محرم اسراری از غیر خود، انتخاب نکنید! آنها از هر گونه شرّ و فساد در باره شما، کوتاهی نمی‌کنند. آنها دوست دارند شما در رنج و زحمت باشید. (نشانه‌های) دشمنی از دهان (و کلام) شان آشکار شده و آنچه در دل‌هایشان پنهان می‌دارند، از آن مهم‌تر است. ما آیات (و راه‌های) پیشگیری از شرّ آنها را برای شما بیان کردیم اگر اندیشه کنید!

استدلال نهفته در آیه را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

عده‌ای هستند که با مؤمنین دشمنی دارند و نسبت به آنها کینه دارند. / دوستی با کسانی که نسبت به شما دشمنی دارند بایسته نیست. / نتیجه: نباید با آنها دوستی کرد. همان‌طور که مشاهده می‌شود آیه، مقدمه دوم را به تعقل خود مؤمنین واگذار کرده و با ارائه مقدمه اول، از آنها خواسته است که با قوه تعقل خویش و اضافه کردن مقدمه دوم از جانب عقل خود که مستقلاً بدان حکم می‌کند، به نتیجه مطلوب دست یابند. همان‌طور که معلوم است خطاب آیه به عموم مؤمنین است یعنی کسانی که اطاعت از قرآن و پیامبر را پذیرفته‌اند اما قرآن باز آنها را دعوت به تعقل می‌کند. شایان توجه است که در چنین آیاتی عقل هم به‌عنوان ابزار و هم به‌عنوان منبع مطرح است چرا که هم صورت استدلال و استنتاج برعهده عقل گذارده شده و هم برخی از مقدمات.

در آیه ۱۶۹ سوره اعراف که درباره برخی اهل کتاب است، آیه با تعبیراتی اشاره به موقتی و ناپایدار بودن حیات دنیوی می‌کند و سپس در انتها قضاوت اینکه آخرت بهتر است یا دنیا را به عقل مخاطبش واگذار می‌نماید:

«فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (اعراف: ۱۶۹)

مخاطبان آیه با تعقل خویش در می‌یابند که چیزی که پایدار و همیشگی است بهتر از چیزی است که موقتی و عرض است. قرآن اضافه کردن این کبرا را برعهده عقل قرار داده است و عقل مستقلاً به آن حکم می‌کند.

در آیه ۱۵۱ سوره انعام، خداوند متعال بعد از ذکر محرماتی، مخاطبان خود را دعوت به تعقل می‌کند:

«قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۲

۱. پس از آنها، فرزندی جای آنها را گرفتند که وارث کتاب (آسمانی، تورات) شدند (اما با این حال)، متاع این دنیای پست را گرفته، (بر اطاعت فرمان خدا ترجیح می‌دهند) و می‌گویند: «(اگر ما گنهکاریم توبه می‌کنیم و) بزودی بخشیده خواهیم شد!» اما اگر متاع دیگری همانند آن به دستشان بیفتد، آن را (نیز) می‌گیرند، (و باز حکم خدا را پشت سر می‌افکنند). آیا پیمان کتاب (خدا) از آنها گرفته نشده که بر خدا (دروغ نیندند، و) جز حق نگویند، و آنان بارها آن را خوانده‌اند؟! و سرای آخرت برای پرهیزگاران بهتر است، آیا نمی‌فهمید؟!

۲. بگو: «بیایید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم: اینکه چیزی را شریک خدا قرار ندهید!

مرحوم علامه طباطبایی دربارهٔ تعقل مذکور در ذیل آیه می‌فرمایند:

... این چند عمل از اموری است که فطرت بشر در بدو نظر حکم به حرمت آن می‌کند و هیچ انسانی که فطرت و عقلش سالم باشد حاضر به ارتکاب آنها نیست مگر اینکه عقل را که عامل تمیز انسان و سایر حیوانات است با پیروی اهواء و عواطف غلط در پس پرده ظلمت قرار داده باشد، و گر نه، تنها داشتن عقل و دور بودن از هواهای شیطانی کافی است که هر انسانی به حرمت و شومی این‌گونه امور واقف گردد، و به همین جهت خاتمه آیه ((لعلکم تعقلون)) قرار داده شده است.^۱

با این بیان نتیجه این است که قرآن حتی در احکام هم به انسان‌ها را به تعقل دعوت می‌کند.

نتیجه ای که از مطالب بیان شده به دست می‌آید این است که قرآن مؤلفه خود قانون‌گذاری و مال خود بودن قانون اخلاقی را به این معنا قبول دارد که عامل باید دارای حداقل مرتبهٔ تعقل باشد تا بوسیله آن حقانیت منبع قوانین را بفهمد و همچنین بتواند حقانیت برخی قوانین را نیز ادراک کند. نیز جایگاه عقلانیت هم به عنوان ابزار و هم منبع روشن می‌شود. نکتهٔ باقی مانده در این بخش این است که برخی فلاسفه عقلانیت را به معنای انسجام درونی ذکر کرده‌اند. در برخی آیات شواهدی بر این معنا وجود دارد. ما به ذکر دو آیه دال بر این نکته بسنده می‌کنیم:

«تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۲ (بقره:

۴۴). این آیه عدم انسجام بین رفتار و باور را با تعبیر تعقل ذکر می‌کند.

«وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَا بِغَضِهمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُخَاجُوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۳ (بقره: ۷۶) این آیه مربوط به منافقین است و

و به پدر و مادر نیکی کنید! و فرزندان را از (ترس) فقر، نکشید! ما شما و آنها را روزی می‌دهیم و نزدیک کارهای زشت نروید، چه آشکار باشد چه پنهان! و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر بحق (و از روی استحقاق) این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش کرده، شاید درک کنید!

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ۵۲۲

۲. آیا مردم را به نیکی (و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده) دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌نمایید با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می‌خوانید! آیا نمی‌اندیشید؟!

۳. و هنگامی که مؤمنان را ملاقات کنند، می‌گویند: «ایمان آورده‌ایم.» ولی هنگامی که با یکدیگر خلوت می‌کنند، (بعضی به بعضی دیگر اعتراض کرده)، می‌گویند: «چرا مطالبی را که خداوند (در باره صفات پیامبر اسلام) برای شما بیان کرد، به مسلمانان بازگو می‌کنید تا (روز رستاخیز) در پیشگاه خدا، بر ضد شما به آن استدلال کنند؟! آیا نمی‌فهمید؟!»

عقلانیت به معنای انسجام به کار رفته است چرا که آنها به یکدیگر متذکر می‌شوند که بیان برخی مطالب با اهدافی که دارند سازگار نیست.

آزادی از فشارهای بیرونی و درونی و خود-کنترلی

در این باره علاوه از مطالب گذشته، آیاتی با این مضمون که انسان باید صرفاً تابع حق باشد و از هر نوع فشار بیرونی و درونی آزاد باشد، را می‌توان بیان کرد. همچنین از این آیات می‌توان خود کنترلی را نیز استفاده کرد. در فصل اول بیان شد که خودکنترلی به معنای این است عامل با وجود انگیزه‌های گوناگونی که او را به‌سوی خود می‌کشند، عمل مورد نظرش را انجام دهد.

آیات اول تا سوم سوره محمد (ص) با بیان اینکه کفار اعمالشان گم می‌شود اما خدا گناهان مؤمنین را می‌پوشاند و حالشان را در دنیا و آخرت اصلاح می‌کند، دلیل این تفاوت را تبعیت کردن مؤمنین از حق و تبعیت کفار از باطل ذکر می‌کند:

«ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ»^۱

طبق این آیه تمام الماک برای تفضل خدا و به تعبیر دیگر سعادت، شناخت و تبعیت بی چون و چرا از حق است و این یعنی کنار زدن همه فشارهای درونی و بیرونی و عمل بر اساس عمل مورد نظر در قبال انگیزه‌های رقیب.

در آیه ۳۵ سوره یونس، خداوند خطاب به مشرکان بیان می‌دارد که معبودان شما توانایی هدایت به‌سوی حق را ندارند و فقط خداست که انسان را به‌سوی حق هدایت می‌کند. سپس با بیانی سؤالی که نکته مضاعفی دارد می‌فرماید: آیا کسی که به‌سوی حق هدایت می‌کند شایسته تبعیت است یا آنکه هدایت نمی‌شود مگر آنکه کسی او را هدایت کند؟ نکته مضاعف این تعبیر این است که در واقع وجوب یا رجحان اتباع از حق را به فطرت و عقل مخاطب واگذار می‌کند:

«قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»^۲ (یونس: ۳۵)

همچنین از همین آیات و آیات بحث تعقل و آیاتی که در مورد مذمت افرادی هستند که در حالی که علم به حق دارند به آن عمل نمی‌کنند مثل آیه ۴۴ سوره بقره، می‌توان نکته^۳ تحمیل

۱. این بخاطر آن است که کافران از باطل پیروی کردند، و مؤمنان از حق که از سوی پروردگارشان بود تبعیت نمودند این گونه خداوند برای مردم مثل‌های (زندگی) آنان را بیان می‌کند!

۲. بگو: «آیا هیچ یک از معبودهای شما، به سوی حق هدایت می‌کند؟! بگو: «تنها خدا به حق هدایت می‌کند! آیا کسی که هدایت به سوی حق می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند؟ شما را چه می‌شود، چگونه داوری می‌کنید؟!»

بر خود کردن قانون اخلاق" را استفاده کرد. آیه ۱۲۰ سوره بقره می‌فرماید:

«وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ»^۱

از بیان آیه معلوم است که بعد از اینکه انسان علم و یقین به حقیقت پیدا کرد، باید از آن پیروی کند.

آیه دیگر در این مورد آیه ۳۷ سوره نور است که می‌فرماید:

«رَجُلًا لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا بَيْعًا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ»^۲ (نور: ۳۷)

در این آیه خداوند از کسانی سخن به میان می‌آورد که چیزی آنها را غافل از بالاترین عمل اخلاقی و حسن از منظر قرآن یعنی یاد خداوند و همچنین دیگر اعمال اخلاقی، نمی‌کند. این معنای تمام و کمال خودکنترلی است که این آیه به صراحت به آن اشاره می‌کند. البته نکته‌ای که وجود دارد این است که این معنا با توجه به آیه قبل، لازمه حداقل مرتبه انسان نیست بلکه در مراتب بالای انسان اخلاقی وجود دارد. اما کلیت این معنا که عامل اخلاقی باید این توانایی را داشته باشد که به عمل مورد نظر خود در برابر انگیزه‌های دیگر بپردازد، در آیات دیگر (از جمله آیات مربوط به اتباع حق که قبلاً بیان شد) وجود دارد. در آیه ۱۳۵ سوره نساء خطاب به عموم مؤمنین دستور می‌دهد که برای اقامه عدل قیام کنند اگرچه انگیزه‌های دیگری از جمله منافع شخص خودشان یا خانواده‌شان در آنها را به عمل به نحو دیگری دعوت کند. از این بیان قرآن معلوم می‌شود که قابلیت مقابله با انگیزه‌های رقیب در عاملان اخلاقی وجود دارد که از آنها چنین درخواستی شده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُؤْؤُوا تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»^۳ (نساء: ۱۳۵)

۱. هرگز یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد، (تا به طور کامل، تسلیم خواسته‌های آنها شوی، و) از آیین (تحریف یافته) آنان، پیروی کنی. بگو: «هدایت، تنها هدایت الهی است!» و اگر از هوی و هوسهای آنان پیروی کنی، بعد از آنکه آگاه شده‌ای، هیچ سرپرست و یآوری از سوی خدا برای تو نخواهد بود.

۲. مردانی که نه تجارت و نه معامله‌ای آنان را از یاد خدا و برپاداشتن نماز و ادای زکات غافل نمی‌کند آنها از روزی می‌ترسند که در آن، دلها و چشمها زیر و رو می‌شود.

۳. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگر چه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد! (چرا که) اگر آنها غنی یا فقیر باشند، خداوند سزوارتر است که از آنان حمایت کند. بنا بر این، از هوی و هوس پیروی نکنید که از حق، منحرف خواهید شد! و اگر حق را تحریف

خود-قوام بخشی

آیه شاخصی که برای این عنوان می‌توان مطرح کرد آیه دهم سوره فاطر است:

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»^۱

علامه طباطبایی در توضیح این آیه به نکته مورد نظر ما یعنی خصوصیت خود-قوام بخشی عمل یا عامل اشاره می‌نماید^۲ که خلاصه ترجمه به مضمون آن ذکر می‌گردد:

مراد از کلم سخن است که معنای تامی داشته باشد و کلم طیب یعنی سخنی که ملائمت با نفس گوینده و شنونده دارد و آنها از آن لذت برده و استکمال پیدا می‌کنند و آن سخن، سخن حق است. در این صورت صرفاً لفظ مراد نیست بلکه اعتقادات حقه مراد است که انسان بدان‌ها اذعان داشته و بنای بر عمل به آنها دارد. صعود اعتقاد به سوی خدا یعنی تقرب پیدا کردن آن به خداوند و قوام اعتقاد به معتقدش می‌باشد، در نتیجه تقرب معتقد به خداوند مقصود است. اعتقاد حقه صادق اعتقادی است که در عمل ظهور کند و از آن عمل صادر شود فلذا عمل از آثار و فروع علم است که از آن جدا نمی‌شود و هر چه عمل تکرار شود اعتقاد قوی‌تر و شفاف‌تر می‌شود و در نتیجه عمل صالح که عملی مقبول در نزد خداست، کمک کننده به صعود اعتقاد به نزد خداوند است و این همان معنای «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» است.

از بیانات مرحوم علامه روشن می‌شود که علم و اعتقاد انسان عین خود اوست چون قوام آنها به اوست. از سوی دیگر عمل نیز قوامش به عامل و فاعل است و وقتی فاعل با عمل بر طبق علمش باعث تقرب و صعود خود می‌شود یعنی خود و هویت خود را می‌سازد و این همان خود قوام بخشی است که عامل خود آئین دارای آن است.

کنید، و یا از اظهار آن، اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

۱. سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند، و عمل صالح را بالا می‌برد.

۲. المیزان، ج ۱۷: ۲۳

نتیجه گیری

اگرچه ممکن است اصل اشراب یک مفهوم جدید در قرآن کریم به این معنا نباشد که آن مفهوم در آن مد نظر بوده است اما با عرضه مولفه های تحلیلی مفهوم خودآیینی بر قرآن کریم فارغ از مقدس بودن آن، در کاری تطبیقی در عرصه مفاهیم اخلاقی صورت گرفته است. از مطالبی که در مقاله بیان شد روشن می شود که عنصر خود آئینی با معنای خاص قرآنی از متن قرآن قابل اصطیاد است. خودآیینی در قرآن به این معناست که عامل اخلاقی باید داری قوه عقل ابزاری و عقل به عنوان منبع باشد و با استفاده از آن حقانیت منبع و برخی احکام و دستورات اصلی آن را بفهمد و بدون توجه به هر فشار بیرونی و درونی، و با مقابله با انگیزه های رقیب موجود، عمل مورد نظر را انجام دهد؛ عملی که با آن خود را قوام می بخشد و هویت خویش را می سازد. پس خودآیینی در قرآن شامل عقلانیت، مال خود بودن قوانین اخلاقی (با معنای مذکور) خودکنترلی و خود قوام بخشی است. همچنین محور اصلی خود آئینی که خود-قانون گذاری است را می توان با این بیان که خود-قانون گذاری یعنی شخص به صورت مستقیم توسط عقل خویش و یا از طریق واسطه ای که با عقل خود حقانیت آن را دریافته است، قانون اخلاقی را برای خود تعیین می کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ادگار، اندرو؛ (۱۳۹۷) سجویک، پیتز، مفاهیم بنیادی نظریه‌های فرهنگی، مهران مهاجر و محمد نبوی، اگه.
۲. تیلور، چارلز، (۱۳۷۸) "عقلانیت"، فرهادپور، مراد(مترجم)، ارغنون شماره ۱۵
۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، موسوی همدانی، سید محمد باقر(مترجم)، قم: انتشارات اسلامی
۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۲ ه. ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ پنجم.
۵. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۵) نقد عقل عملی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: نور الثقلمین، چاپ دوم.
۶. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ چهارم، (۱۳۹۴).
7. Broome, John. (2010) "Rationality." A Companion to the Philosophy of Action: 283-292.
8. Buss, S., & Westlund, A. (2002). Personal autonomy.
9. Christman, J. (2008). Autonomy in moral and political philosophy. Stanford encyclopedia of philosophy.
10. Darwall, Stephen. (2006) "The value of autonomy and autonomy of the will." Ethics 116, no. 2: 263-284.
11. Dworkin, Gerald. (1988) The theory and practice of autonomy. Cambridge University Press,; 34,35.
12. Feinberg, Joel. (1989) The moral limits of the criminal law: volume 3: harm to self. Oxford University Press on Demand,
13. Harman, Gilbert. (2013) "Rationality." International Encyclopedia of Ethics.
14. Henden, Edmund. (2008) "What is self-control? " Philosophical Psychology 21, no. 1: 69-90.
15. Mele, Alfred R. (2001) Autonomous agents: From self-control to autonomy. Oxford University Press on Demand,; 5.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۰ - ۲۵

اخلاق کار در منابع انسانی: خانواده. دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون

صدیقه بحیرایی^۱اکبر اعتباریان خوراسگانی^۲

چکیده

هدف این پژوهش بررسی و تعیین تأثیر خانواده، دین‌مداری و پابندی به ارزش‌های سنتی (نفی مدرنیزاسیون) بر متغیر اخلاق کار کارکنان شرکت پتروشیمی شهر ایلام بود. روش تحقیق از نظر هدف کاربردی و از نظر روش، تبیینی از شاخه پیمایشی بود. جامعه آماری پژوهش کلیه کارکنان شرکت پتروشیمی شهر ایلام بود که با استفاده از جدول حجم نمونه کوهن و کرجسی و مورگان ۲۲۶ نفر تعیین شد. برای گردآوری داده‌ها از ابزار پرسش‌نامه استفاده شد. اخلاق کار با پرسش‌نامه سی‌پتی (۱۹۹۰)، مدرنیزاسیون و خانواده با پرسش‌نامه محقق ساخته، دین‌مداری با پرسش‌نامه خلاصه شده گلزاری (۱۳۷۹)، به ترتیب با ضرایب پایداری ۰/۸۲، ۰/۸۱، ۰/۷۹ و ۰/۷۶ برحسب آلفای کرونباخ اندازه‌گیری شد. نتایج تحلیل داده‌ها از طریق آزمون رگرسیون و تحلیل مسیر نشان داد خانواده بر مبنای دین‌مداری و پابندی بر ارزش‌های سنتی تقریباً ۴۰ درصد تغییرات اخلاق کار کارکنان را پیش‌بینی می‌کند. همچنین خانواده، دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون اثرات مستقیم و غیرمستقیم بر اخلاق کار دارد.

واژگان کلیدی

اخلاق کار، خانواده، دین‌مداری، مدرنیزاسیون.

۱. دانشجوی دکتری مدیریت دولتی گرایش منابع انسانی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: bahiraee@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه مدیریت. واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: etebarian@khuif.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲

طرح مسأله

اخلاق کار حوزه‌ای از اخلاق کاربردی است که در چند دهه‌ی اخیر مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. اخلاق کاری مجموعه‌ای از باورها و نگرش‌هاست که منعکس‌کننده‌ی ارزش بنیادی کار بوده و از آن به عنوان یک معیار جامع درباره این موضوع استفاده می‌شود که کارکنان چگونه اهمیت کار، زمان فراغت، وجدان و عوامل مشابه مرتبط با کار را درک می‌نمایند. (میلر^۱ و همکاران، ۲۰۰۱) به همین صورت هیل^۲ اخلاق کاری را یک ضابطه فرهنگی در قبال در نظر گرفتن ارزش‌های مثبت اخلاقی در انجام یک کار خوب به دلیل ارزش ذاتی کار دانسته است. (هیل، ۱۹۹۶) اثرات و پیامدهای نگرش مثبت به کار و اخلاق کار بالا، در پژوهش‌های مختلفی مورد توجه قرار گرفته است. این پژوهش‌ها را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. گروه اول تأثیر اخلاق کار را بر نگرش‌های شغلی مورد توجه قرار داده‌اند و گروه دوم، تأثیر اخلاق کار را بر رفتارهای شغلی سنجیده‌اند. از زمانی که بلاد^۳ (۱۹۶۹) برای اولین بار رابطه مهم میان اعتقاد به اخلاق کاری و نگرش مثبت به کار را نشان داد در تعدادی از تحقیقات میزان ارتباط میان اخلاق کار با بازده کاری مورد بررسی قرار گرفته است. این تحقیقات به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند. نخست تحقیقاتی که با دنباله روی از تحقیق نخست بلاد، روابط میان اخلاق کار و نگرش‌های شغلی را بررسی نموده‌اند. بسیاری از این تحقیقات نشان داده که اخلاق کار رابطه قوی با رضایت شغلی دارد. الداگ و بریف^۴ (۱۹۷۵)، جونز^۵ (۱۹۸۴)، مارو و مک الوری^۶ (۱۹۸۷)، چاسمیر و کوبرگ^۷ (۱۹۸۸)، ولکوا^۸ و همکارانش (۲۰۲۰)، ساکس^۹ و همکارانش (۱۹۹۶)، تنگ^{۱۰} و همکاران (۲۰۲۰)، این نتایج را نشان دادند. همچنین تحقیقات نشان داده است که ارتباط مثبتی میان اخلاق کار و تعهد سازمانی وجود دارد. کیدران^{۱۱} (۱۹۷۸)، الداگ و بریف (۱۹۸۰)، مارو و مک الوری (۱۹۸۷)، مارو و گوئر^{۱۲} (۱۹۸۸)، چاسمیر و کوبرگ (۱۹۸۸)، ساکس (۱۹۹۶)، یوسف

-
1. Miller
 2. hill
 3. Blood
 4. Aldog & brief
 5. Jones
 6. morrow & mcelory
 7. chusmir & koberg
 8. Volkova
 9. saks
 10. Teng
 11. kidran
 12. Goetz

(۲۰۰۰)، یوسف (۲۰۰۱)، چو^۱ (۲۰۰۷)، گارسی^۲ و همکارانش (۲۰۰۸)، کونمی^۳ و همکاران (۲۰۰۹)، (۲۰۰۹)، بالکی^۴ و همکاران (۲۰۱۱)، ارتباط مثبت اخلاق کار و تعهد سازمانی را نشان داده‌اند. کونمی و همکاران (۲۰۰۹)، بالکی و همکاران (۲۰۱۱)، یوسف (۲۰۰۰)، نیز رضایت شغلی را به عنوان پیامد اخلاق کار بالا نشان داده‌اند.

گروه دوم تحقیقات، میزان ارتباط اخلاق کار را با رفتار شغلی، مورد بررسی قرار داده‌اند (موسی^۵ و همکاران، ۲۰۲۰) برای مثال در تحقیقی نشان داده شد اخلاق کاری بر کاهش انگیزه در عملکرد گروه‌ها و انگیزه درونی میان دانشجویان اثرگذار است و با مسئولیت‌پذیری فردی و موفقیت قابل انتظار مرتبط است. (هیت و همکاران، ۲۰۱۵)

تحقیقی دیگر نشانگر رابط قوی میان اخلاق کاری و عملکرد و بهره‌وری است. (لابرت و اکپر^۶، ۲۰۱۱) ژانگ^۷ و همکارانش (۲۰۲۰) نیز این نتایج را بدست آوردند. افراد دارای اخلاق کاری قوی تمایل دارند ساعات طولانی‌تری کار کنند و وقت کمتری را صرف فراغت نمایند یا وظایف بیشتری انجام دهند که به عملکرد بالاتر تفسیر می‌شود. (لینز و چو، ۲۰۱۳) سالین^۸ و همکاران (۲۰۲۰)، چادهاری^۹ (۲۰۱۱)، پالت^{۱۰} (۲۰۱۱)، رخنن^{۱۱} (۲۰۱۰)، عمر و همکاران^{۱۲} (۲۰۲۰) نیز نتایج مشابه را به دست آوردند.

اخلاق کار مهمترین عامل فرهنگی در توسعه اقتصادی محسوب می‌شود. کشوری که نتواند مهارت‌ها و دانش مردم خویش را توسعه دهد و از آن بهره‌برداری کند، قادر نیست هیچ چیز دیگری را توسعه بخشد. اخلاق کار از این جهت که همواره جنبه‌های مثبت و منفی رفتار کارکنان را پوشش می‌دهد مورد توجه ویژه مدیران منابع انسانی و رهبران فرهنگ سازمان‌ها قرار دارد.

با رویکرد فراسازمانی مشاهده می‌شود کارکنان پیش از ورود به سازمان، تحت تأثیر خانواده و سایر نهادهای جامعه‌پذیری از سطحی از اخلاق کار برخوردارند که البته تحت تأثیر عوامل سازمانی تقویت یا تضعیف می‌شود.

-
1. chu
 2. Gursoy
 3. Konmee
 4. balci
 5. Musa
 6. slabert & ukpere
 7. Zhang
 8. Salin
 9. chowdhury
 10. paulet
 11. Rokhman
 12. Oumer

فرهنگی شدن کودک از طریق خانواده به دو صورت نا آگاهانه و آگاهانه صورت می‌پذیرد. (ماتسو^۱ و همکاران، ۲۰۲۰) شکل ناآگاهانه، آن قسمت از رفتار، کردار و گفتار خانواده است که غیر مستقیم و به صورت ناآگاهانه به کودک منتقل می‌شود و کودک از آن الگو برداری می‌کند، در وضعیت آگاهانه خانواده به وسیله آموزش مستقیم، راهنمایی، امر و نهی و تشویق و تنبیه فرهنگ و ارزش‌ها را به کودک انتقال می‌دهد. فرهنگ‌پذیری در کودکان یک‌سویه است. زیرا کودک در مقابل پذیرا شدن ارزش‌های جدید، منفعل است و به صورت یک‌طرفه ارزش‌هایی را که از سوی جامعه به سوی او سرازیر می‌شود، بدون مقاومت می‌پذیرد. (صالحی امیری، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۸) معیدفر (۱۳۸۶) با اشاره به تغییر تأثیر خانواده در دوران گذار مدرنیته ایرانی، مطرح می‌کند: در جامعه سنتی، نقش خانواده در انتقال ارزش‌های اجتماعی به فرد، منحصر به فرد بود و در این جوامع تقریباً خانواده بسیاری از کارکردهای اقتصادی، تربیتی و حتی امنیتی، سیاسی را عهده‌دار بود؛ اما امروزه بسیاری از کارکردهای خانواده از جمله کارکردهای تربیتی آن به نهادهای دیگری مانند مدرسه و نهاد آموزش و پرورش انتقال یافته است. مدرنیته به عنوان اخلاق قانون‌مند دگرگونی، به ضدیت با اخلاق قانون‌مند سنت بر می‌خیزد و با این همه خود به همان شدت در مورد دگرگونی‌های ریشه‌ای محتاط و نگران است. در واقع مدرنیته سنتی نو است. طی قرن‌های هفده و هجده بنیان‌های فلسفی و سیاسی مدرنیته در جوامع توسعه یافته پی‌ریزی شده است. (بودریار، ۱۳۷۴: ۲۸)

فرایند مدرنیته و خلف آن جهانی شدن و مؤلفه‌های سازنده آن همچون رسانه‌های مدرن، بازنندیشی و سبک‌های زندگی در شکل‌گیری هویت افراد نقش قاطعی بازی کرده و موجب تضعیف سنت در جوامع مختلف گردیده است. تضاد با سنت، ذاتی مدرنیته است. (گیدنز، ۱۳۸۶: ۴۴ و ۷۶)

به باور گیدنز مذهب یکی از منابع اقتدار سنتی است. در نتیجه تجربه، معنا و تفسیر زندگی براساس آن صورت می‌گیرد و به همین دلیل اکثر کنش‌های زندگی دارای دلایل دینی و مذهبی می‌باشند. اما در عصر حاضر تجدد، مراجع زندگی بشری را متعدد کرده است. مراجعی که همه خود مدعی صلاحیت هستند و سنت که مهم‌ترین مرجع و مأخذ بوده که بشر به آن رجوع می‌کرده اهمیت کمتری پیدا کرده است.

نقش امروز خانواده‌ها در انتقال فرهنگ کار به فرزندانشان تحت تأثیر عوامل مختلفی قرار دارد که در این پژوهش به دو متغیر دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون توجه ویژه شده است.

ادبیات نظری و پیشینه تحقیق

۱- اخلاق کار

اخلاق کار یک هنجار فرهنگی است که به انجام کار مناسب و خوب در جامعه، ارزش معنوی مثبت می‌دهد و بر این قاعده مبتنی است که کار فی نفسه دارای ارزش ذاتی است. (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۱۹)

تعاریف ارائه شده از اخلاق کار بسیار نزدیک به تعریف ارائه شده برای نگرش مثبت به کار می‌باشد، از این جنبه که کار فی نفسه با ارزش بوده و داشتن یک حرفه خوب از ضرورت‌ترین نیازهای افراد می‌باشد. (ساکس^۱ و همکاران، ۱۹۹۶)

مفهوم اخلاق کاری ریشه در عناصر فرهنگی و اجتماعی دارد. (بیت و هالاهیم^۲، ۱۹۷۹) این حتی در مفهوم‌سازی اصلی وبر درباره اخلاق کار به عنوان یک باور پروتستان مشهود است. (هیت^۳ و همکاران، ۲۰۱۵)

اخلاق کار به عنوان یک ضابطه فرهنگی و التزام‌آور از این جهت که کار دارای ارزش ذاتی است به دنبال دکتترین الهی‌شناسانه‌ی مارتین لوتر و جان کالوین عینیت می‌یابد و در نظریات ماکس وبر تئوریزه می‌شود. گسترش سریع تجارت و صنعتی‌شدن، باعث معرفی اخلاق کار پروتستان گردید که نمایانگر باورهایی بود که او آنها را عوامل مهم تاثیرگذار در رشد اقتصادی و توسعه سرمایه‌داری یعنی تعهد به ارزش‌های سخت‌کوشی، پیشرفت، صرفه‌جویی، نظم و خوداتکایی می‌دانست. (لینز و چو^۴، ۲۰۱۳)

۲- مدرنیسم

مدرنیسم یا مدرنیته نه مفهومی جامعه‌شناسانه است، نه مفهومی سیاسی و نه مفهومی دقیقاً تاریخی. مدرنیته مشخصه تمدن است؛ مشخصه‌ای که به مقابله با سنت یعنی مقابله با همه‌ی فرهنگ‌های سنتی ما قبل خود بر می‌خیزد. مدرنیته در تقابل با تنوع جغرافیایی و نمادین فرهنگ سنتی، خود را در سراسر جهان به عنوان وحدتی همگن تحمیل می‌کند. (بودریار، ۱۳۷۴: ۲۴)

انقلاب صنعتی در اروپا آغاز حاکمیت مدرنیته و سرآغاز بزرگ‌ترین دگرگونی در شیوه زندگی انسان غربی است. گسترش سریع کارخانه‌ها برای تولید انبوه کالا همچنین نیاز به کارگران بسیار، خالی شدن روستاها و گسترش شدید شهرنشینی و فراوانی جمعیت، تفاوت داشتن شرایط حرفه‌ای کار با شکل سنتی آن با افزایش دلبستگی‌های گروهی و روابط جدید فرد -

1. saks
2. Beit & Hallahmi
3. hite
4. linz & chu

دولت و دگرگونی در روابط اجتماعی و ساخت فکری اندیشه، زندگی انسان غربی را به کلی متحول ساخت به گونه‌ای که کم کم جوامع دارای هویت فرهنگی و تاریخی را به جوامع توده‌ای بدل کرد. صاحبان سرمایه و تکنولوژی وجود آداب، فرهنگ‌ها و سنت‌های گذشته را به چند دلیل با سیاست سودآوری خود ناسازگار می‌دیدند. در واقع فرهنگ‌های بومی دارای نوعی مقاومت درونی در برابر تبدیل شدن به سیستم جدید زندگی، روابط کار و سرمایه و نوع جدید از هویت انبوه و روابط اجتماعی بودند و در درون خود با مصرف‌زدگی ارمغان مدرنیته در ستیز بودند. پس پیش از هر چیز رسالت صاحبان تکنولوژی نابودی فرهنگ و هویت ملی هر منطقه بوده است. (حسنی، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۶)

ارتباط با غرب قرن نوزدهمی فعالیت‌های داخلی کشور در حوزه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را متفاوت کرد و از ایران کشوری متفاوت با گذشته ساخت. با توجه به تاریخ بیش از ۱۵۰ سال تعامل میان جهان سنتی ایران و غرب مدرن از طریق روشنفکران، سیاستمداران و تجار وضعیتی برای ایران حادث شد که آن را مدرنیته ایرانی می‌نامیم. (آزادارمکی، ۱۳۹۱: ۳۳۹-۳۴۰) در این مدرنیته ایرانی به بیان بودریار در غیاب یک انقلاب سیاسی و صنعتی عقلی آنچه در جوامع در حال توسعه و استعمارزده رخ می‌نمایند اغلب تکنیکی‌ترین و صادراتی‌ترین وجوه مدرنیته است که جوامع در حال توسعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد یعنی اشیاء تولید شده مصرفی و وسایل ارتباط جمعی. (بودریار، ۱۳۷۴: ۲۹)

به طوریکه فکوهی در کتاب «از فرهنگ تا توسعه» خود می‌نویسد: مدرنیته بیش از هر چیز در شکل لباس افراد خود را نشان داد. بنابراین در اینجا است که باید از گفتمانی حرف زد که همپای توسعه در تن و بدن ایرانی‌ها خود را به گونه‌ای بازنمایی کرد که به تدریج آنها از پوشش سنتی، قومی، منطقه‌ای و محلی خارج شده و به سبک اروپایی‌ها لباس بر تن کرده‌اند. البته که در این حد راضی نشدند و تحت تأثیر رسانه این هدایت‌گر قدرتمند، این گفتمان که به معنی ارایه کاربست‌های ایده آل غربی نوین در شکل اندام بدنی بود با جانشینی ایده‌آل‌هایی مانند تناسب تقارن، پوست تمیز، جوانی و چهره‌ای جذاب، خود را بازنمایند تا سطحی که کشورهای توسعه یافته را بر جا گذاشت و پیشتاز شد. (فکوهی، ۱۳۹۲: ۴۳۵)

مصرف در دوران مدرنیته به مثابه پدیده‌ای مبتنی بر خواست و نه صرفاً بر نیاز نگریسته می‌شود، بنابراین از مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه مصرفی، اهمیت یافتن مصرف به جای تولید است، زیرا مصرف متضمن از بین رفتن نقش محوری‌ای است که پیش از این، کار تولیدی در زندگی مردم، حس هویت آن‌ها و این که چه کسی هستند را داشت.

در واقع مدرنیته در مادیت فنی‌اش از همان ابتدا به سان نمایشی به جوامع توسعه‌نیافته عرضه می‌شود و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد. ذرات نشست‌کرده از انفجار مدرنیته بر دامن این

کشورها عواقب سیاسی ویژه خود را دارد: انهدام شیوه زندگی بومی را تشدید می‌کند و نیازهای اجتماعی برای ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی را سرعت می‌بخشد. (بودریار، ۱۳۷۴: ۳۰)

دانیل لرنر^۱ می‌گوید: در پی جریان مدرنیزه شدن جامعه، انسان‌های سنتی به انسان‌های مدرن^۲ تبدیل می‌شوند. انسان مدرن از حالت سکون و تعادل جامعه سنتی خارج شده و به آن چیزی که دارد راضی نیست و در پی وضعیت بهتر و سود بیشتر است. از آنجا که سرعت تغییرات اجتماعی از سنتی به سوی مدرن در کشورهای جهان سوم بسیار زیاد است و عناصر درون از بیرون جامعه به صورت عناصر نامتناسب به درون آن رخنه می‌کنند؛ برعکس جریان مدرنیزه شدن جوامع غربی که از درون جامعه و متناسب با فرهنگ آن است. در جریان مدرنیزاسیون، افراد جامعه به آنچه هستند رضایت ندارند. آنها نه فقط می‌خواهند و کوشش می‌کنند که به جایگاهی با ارزش تر دست یابند بلکه این ولع آنقدر زیاد است که اگر از آنها درباره جایگاهشان بر روی طیف سؤال شود پاسخی آرزومندانه می‌دهند. مثلاً اگر یک نفر که وارد جریان مدرنیزه شدن (سودجویی، جاه‌طلبی، اشرافی گری و...) شده است و شغل پدرش کارگر باشد، بپرسیم پدرت چه کاره است؟ او به علت آنکه نظام ارزشی‌اش تغییر کرده و کارهای سنتی را بی‌ارزش می‌داند اگر شغل واقعی پدرش را ابراز کند نگران آن است که در طیف ارزشی خوب - بد نمره کمتری بگیرد پس خود را بیشتر از آنچه که هست نشان می‌دهد به همین دلیل احساس فشار بیشتری می‌کند که باید جایگاه خود را تغییر دهد و به مدارج بالاتر دست یابد. پیامد مدرنیزاسیون برای افرادی که آن را می‌پذیرند بسیار است از جمله دروغ بافی، بزرگ‌نمایی، خودنمایی، فخرفروشی، جاه‌طلبی، مقام‌پرستی و تقلب. (رفیع‌پور، ۱۳۸۶: ۳۶۷ - ۳۶۵)

۳- خانواده

یکی از مهم‌ترین نظام‌های فرعی که از نظر پارسونز در کنش متقابل و مبادله با نظام اقتصادی و کار است، نظام فرعی جامعه‌پذیری شامل نهاد خانواده است. این نهاد نیروی انسانی لازم را در اختیار اقتصاد می‌گذارد تا آنها را برای دستیابی به هدف‌هایش، یعنی تولید کالاها و خدمات مصرفی به کار گیرد. در عوض نیروی انسانی، اقتصاد، کالاها و خدمات مصرفی را در اختیار نهادهای جامعه‌پذیری می‌گذارد؛ همچنین پول و اعتبار برای تحصیل کالاها و خدمات فراهم می‌کند. (روشه، ۱۳۷۶: ۱۳۶)

با این وصف پر واضح است که بر کار انسان در هر جامعه‌ای مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی حکم فرماست و همان‌گونه که کلیه رفتارهای انسان در قالب الگویی سازمان یافته از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی انجام می‌گیرد و معنا می‌یابد، کار نیز به عنوان

1. lerner

2. empathic

یکی از اشکال رفتار انسان از این قاعده مستثنی نیست. به عبارت دیگر کلیه رفتارهای انسان از جمله کار از بدو تولد تا مرگ تحت تأثیر ارزش‌ها و هنجارهای جامعه‌ای است که او در آن تولد یافته و در آن زندگی می‌کند. این تأثیرپذیری ناشی از فرایندهای اجتماعی شدن در جامعه است. نهادهای متعددی در یک جامعه وجود دارند که عمل انتقال ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی به فرد و به دیگر سخن فرایند اجتماعی کردن فرد را عهده‌دار هستند و خانواده مهم‌ترین نهاد در این رابطه است. (روشه، ۱۳۷۶: ۸۸)

اعتقاد به اخلاق کار به عنوان یکی از خصوصیات فرد در اوایل زندگی در آنها نهادینه می‌گردد و می‌تواند تأثیرات اساسی بر رفتار و نگرش افراد نسبت به کار در آینده داشته باشند. (ساکس و همکاران، ۱۹۹۶)

مطالعه مک‌کلند^۱ (۱۹۶۱) مقوله اخلاق کار را با مقوله اجتماعی شدن مرتبط ساخت. وی به بررسی این نکته پرداخت که چگونه حمایت و تشویق والدین، انگیزه موفقیت در دوره نوجوانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

بعدها چرینگتون^۲ (۱۹۸۰) در تحقیقش متوجه این نکته شد که بچه‌های والدینی که خودشان تربیت نظام‌مندی داشته‌اند اخلاق کاری بالاتری دارند. چرینگتون نشان داد اهمیت اخلاقی کار و افتخار به ماهر بودن دو عامل مهم در ارزش‌های کاری بوده و تحت تأثیر تجارب کودکی قرار می‌گیرند. طبق نظر او در اوایل زندگی، نظم و خویشن‌داری نقش مهمی را در توسعه اخلاق کار ایفا می‌کند. او با بررسی ۴۳ متغیر مستقل متوجه شد کارمندانی که در دوران کودکی‌شان کارهای خانه‌شان را برای جلب رضایت والدین انجام می‌دادند اهمیت اخلاق کار و افتخار به مهارت داشتن را در سطح بالایی ارزیابی نموده‌اند. این افراد برداشت‌شان از کنترل بر سرنوشت خود و مقبولیت اقدامات نوآورانه را نیز در سطح بالا دارند. از کارگران با اخلاق کاری بالا در طول دوران کودکی انتظار می‌رفته است که وظیفه خود را به خوبی انجام دهند. این افراد در دوران نوجوانی وقتشان را صرف کارکردن با والدین، انجام کارهای مزرعه، کارهای حیاط و باغ یا شغل‌های پاره‌وقت می‌کرده‌اند. این افراد به داشتن روابط صمیمانه با خانواده‌شان اذعان داشته‌اند و بیان کردند مذهب در زندگی آن‌ها از اهمیت برخوردار است. از بررسی سابقه کودکی این افراد مشخص می‌شود توسعه اخلاق کار به شدت تحت تأثیر تجارب کودکی قرار دارد. (چرینگتون، ۱۹۸۰)

براد^۳ (۱۹۷۵) معتقد است زمانی که انجام کارهای خانه بر عهده کودکان گذاشته می‌شود و

از آنها انتظار می‌رود که مسئولیت‌پذیر بوده و کارهایشان را در حد خوبی انجام دهند؛ آنها یاد می‌گیرند که برای کار ارزش قائل باشند. انتظار عملکرد خوب از کسانی که کارهای خانه به آنها سپرده شده است و همچنین از دیگر اعضای خانواده، تأثیر مثبتی بر اخلاق کار می‌گذارد. عکس‌العمل مثبت یا منفی دیگران به کارهای کودکان باعث شکل‌گیری نگرش آنها درباره کار می‌شود. همان‌طور که کودک بزرگ‌تر می‌شود نگرش او درونی شده و وابستگی فرد به عکس‌العمل دیگران در قبال کارهایشان کمتر می‌شود. (براد، ۱۹۷۵)

نگرش والدین نسبت به کار بر طرز تفکر کودکان تأثیر می‌گذارد. (هیل، ۱۹۹۶؛ فورکاستو^۱، ۲۰۱۷) اگر والدین گرایش مثبتی در مورد کار داشته باشند، در آن صورت کودکان نیز برای کار ارزش قائل خواهند شد. والدین با سطح اخلاق کار بالا معمولاً دارای فرزندانی با اخلاق کار بالا هستند. طی گزارشی که برای مؤسسه سیاست‌گذاری اشتغال^۲ تدوین شد مدلی برای انتقال اخلاق کار به فرزندان تدوین شد. این مدل عبارت بود از اینکه تمایل کودک به کار کردن با تمایل والدین به کار کردن و مقدار کارکردن والدین و عوامل دیگری مانند سطح تحصیلات و درآمد رابطه دارد. (مالیگان^۳، ۱۹۹۷)

اگر نگرش فرد از دوران کودکی این‌گونه تقویت شود که صرف‌نظر از میزان دستمزد، کارکردن امری با ارزش و قابل احترام است؛ در آن صورت تمایل کودک به کارکردن افزایش می‌یابد. (براد فود^۴ و همکارانش، ۲۰۲۰) بالعکس این روند هم وجود دارد یعنی تمایل بیشتر به کار نکردن و استفاده از کمک‌های دیگران یا بیمه بیکاری تمایل فرد را به کارکردن کاهش می‌دهد. انتظاراتی که از کودک در دوران کودکی وجود داشته تأثیر مثبتی بر اخلاق کار او خواهد داشت. کودکانی که در دوران کودکی از آنها خواسته شده که کار محوله به آنها را کامل نمایند یا به خوبی انجام دهند، احتمالاً در دوران بزرگسالی نیز وظایف و کارهای خود را این‌گونه انجام خواهند داد. (فاتز^۵، ۲۰۰۴)

فرنهام^۶ (۱۹۸۷) و دی وایت^۷ (۱۹۹۵) نیز از کسانی بودند که همبستگی مثبتی بین اخلاق کار مادران و فرزندان‌شان گزارش کردند. کوهن^۸ (۱۹۶۳) در تحقیقش بیان می‌کند که ارزش‌ها و شخصیت متأثر از موقعیت طبقاتی‌اند. بعدها کوهن و همکارانش (۱۹۹۸) نشان دادند که والدین

-
1. Forquesato
 2. Employment polices instaute
 3. mulligan
 4. Broadfoot
 5. fauts
 6. Furnham
 7. dwight
 8. kohen

این نگرش‌های طبقاتی را به فرزندان‌شان انتقال می‌دهند. والدین با تحصیلات پایین‌تر و از طبقه کارگر، فرزندان‌شان را برای محیط‌های کاری غیرمنعطف که بیشتر احتمال مواجهه با آنها را دارند آماده می‌کنند درحالی‌که والدین طبقه متوسط با سطح تحصیلات بالا، فرزندان‌شان را برای مشاغل با امنیت و خود مختاری بالا آماده می‌کنند. (ژانگ و همکاران، ۲۰۲۰)

خانواده در طول تاریخ با دگرگون‌هایی مواجه بوده و به شکل امروزی خود رسیده است. این دگرگونی‌ها تحت تأثیر دگرگونی‌های شرایط اجتماعی بوده است. تا اواسط قرن نوزدهم، تصور عمومی از خانواده، خانواده گسترده (پدرسالار) بود. این نوع خانواده شامل سه نسل و بیشتر بود که با هم زیر یک سقف و بر محور فعالیت تولیدی برای مصرف (واحد تولیدی - مصرفی) زندگی می‌کردند. در این خانواده تمرکز قدرت در دست پدر و انتقال آن به پسر ارشد بود. هنجارها و ارزش‌های کاری از پدر که محور خانواده بود به دیگر اعضای پایین‌تر خانواده منتقل می‌شد. پدر به همراه همسر و فرزندان، پسران یا همسران و فرزندان‌شان در کنار آنها و خویشاوندان دیگر و افراد سالخورده در کنار آنها، خانواده گسترده را تشکیل می‌داد. (ریسی، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۳)

روند تحول خانواده در ایران از روند تحول خانواده در غرب پیروی کرد. در بین جامعه‌شناسان درباره اینکه چه عاملی سبب شد خانواده گسترده به خانواده هسته‌ای تبدیل شود، نظریات متفاوتی وجود دارد. در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت برخی جامعه‌شناسان تغییر در ایدئولوژی‌ها، مذهب و عوامل محیطی را عامل اصلی این دگرگونی و در سوی مقابل، دیگر جامعه‌شناسان نیز نقش اقتصادی در خانواده‌ها را سبب اساسی تغییر می‌دانند. با پیشرفت فناوری و ورود به عصر انقلاب صنعتی، بسیاری از کارکردهای خانواده گسترده از میان رفت و راه برای تبدیل خانواده‌های گسترده به هسته‌ای هموار شد. در این دوران بسیاری از نهادهای اقتصادی در بیرون از خانواده گسترده، شکل گرفت و افراد خانواده برای کارگری به این کارخانه‌ها رفتند و این تمایل بزرگی بود که خانواده گسترده را از حالت تولید - مصرفی به خانواده هسته‌ای تبدیل کرد. (ریسی، ۱۳۹۱: ۲۶-۲۷)

امروزه اغلب خانواده‌های ایرانی، هسته‌ای و زن و شوهری هستند؛ در عین حال با توسعه روحیه فردگرایی، مبادلات اجتماعی میان خانواده‌ها و ضعف روابط خانوادگی نوعی حالت تک افتادگی و انزوای خانوادگی پدید آمده است. (ریسی، ۱۳۹۱: ۳۷) به دلیل گسترش روزافزون شهرنشینی در چند دهه اخیر، خانواده دچار تحول عظیمی گردید. خانواده‌های شهری بیش‌تر به کوچک‌شدن و به اصطلاح، «هسته‌ای شدن» تمایل پیدا کرد. خانواده‌های هسته‌ای نقش کم‌تری در انتقال فرهنگ ایفا می‌نمایند؛ زیرا در این‌گونه خانواده‌ها، نسبت به خانواده‌های گسترده، روابط کم‌تر و ساده‌تر می‌گردد؛ چرا که خانواده‌های هسته‌ای، هم از نظر تعداد، به زن، شوهر و فرزندان

نابالغ محدود می‌شوند و هم نظر کارکرد، بسیاری از وظایف خود را به مؤسسات و سازمان‌های دیگری همچون مهدکودک و مدرسه واگذار می‌کنند. بدین ترتیب خانواده نه تنها عملاً هیچ نقشی در انتقال فرهنگ خودی ایفا نکرد بلکه برعکس به دلیل متأثر شدن از رسانه‌های ارتباط جمعی، اقدام به ترویج و اشاعه فرهنگ بیگانه نمود.

مسئله دیگر انتقال تجربیات و فرهنگ گذشته به نسل آینده است. با تبدیل خانواده گسترده سنتی به خانواده هسته‌ای کوچک زن و شوهر و فرزند، در قدم اول نوه‌ها در اثر گسست فرهنگی از بزرگسال‌ها دور می‌شوند و در پی آن جایگاه ریش‌سفیدان و بزرگان در امر آموزش و پرورش رو به ضعف گذارده و آن‌ها از روند تربیتی خارج می‌شوند. سالخورده‌ها بدون آنکه بتوانند تجربیات گرانبهای خود را به دیگران منتقل سازند و احیاناً در زمینه کار و زندگی، مفید واقع شوند به فراموشی سپرده می‌شوند. (سلطان‌زاده، ۱۳۸۴)

۴- مذهب

ویر تلاش کرد بین اخلاق کار و یکی از شاخه‌های مذهب مسیحیت، پیوند ایجاد کند و آن را اخلاق کار پروتستان بنامد سپس با مقایسه کشورهای اروپایی که معتقد به این گرایش مسیحیت هستند با سایر کشورها از نظر میزان صنعتی شدن، چنین نتیجه‌گیری کرد که کسانی که اخلاق کار پروتستان دارند عامل پیشرفت صنعتی اروپا شده‌اند و به این ترتیب عامل مذهب را بسیار مؤثر بر اخلاق کار تعیین کرد. (باومن^۱ و همکاران، ۲۰۱۶)

در دوران اصلاحات، دیدگاه جدیدی در مورد کار شکل گرفت که از نگاه منفی‌گرایانه گذشته به این مقوله متفاوت بود. دو رهبر مذهبی مهم که تأثیر زیادی بر توسعه فرهنگ غربی در این دوره داشتند مارتین لوتر و جان کالوین بودند. لوتر یکی از رهبران جنبش پروتستان بود که به مخالفت با کلیسای کاتولیک پرداخت. او کار را نوعی پرستش خدا می‌دانست. لوتر اعتقاد داشت که کار یکدستی و وحدت جامعه را حفظ کرده و کار نمودن و شغل داشتن امری مفید می‌باشد. همچنین او کار را دلیلی برای ناهماهنگی و تنوع طبقات اجتماعی افراد می‌دانست. از دیدگاه لوتر افراد باید به طور فعالانه‌ای کار نمایند و حرفه موروثی خانواده خود را تغییر ندهند. (هیل^۲، ۱۹۹۶)

پورتستانیسیم^۳ ترکیبی از عقاید اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و دینی در جنبش پروتستان که در سده ۱۶ و ۱۷ در انگلستان پدیدار شد و هدف آن حذف کلیه آداب و تشریفات و سلسله مراتب بود، آنها تأکید داشتند که افراد باید از فرمان‌های درج‌شده در کتاب مقدس، بی‌چون و چرا پیروی

1. Baumann

2. Hill

3. Puritanism

کنند. آنها به شدت به زندگی ساده و پاکدامنی و کار و کوشش تأکید می‌کردند. (وبر، ۱۳۷۱: ۱۶۴)

تئوری‌سازی اخلاق کار در پیوند با یکی از گرایش‌های مذهبی در حالی انجام پذیرفت که برخی محققان پیوند اخلاق کار با هرگونه مبنای مذهبی را زیر سؤال بردند. فرنهام (1990) درباره گستره کالونینسم در جنوب آفریقا بحث می‌کند که وقتی میزان صنعتی شدن آن با کشورهای غربی مقایسه می‌شود، کارکردی بسیار متفاوت نسبت به آمریکا و کشورهای اروپایی پیشرفته پیدا می‌کند. از نظر فرنهام نمی‌توان گفت بستر مذهبی باعث توسعه اقتصادی رفتارمحور می‌شود. نظر فرنهام مؤید ریشه سرمایه‌داری و تعامل چندوجهی میان باورهای پروتستان، نیروهای اقتصادی و ساختاری فعال در شکل‌گیری اخلاق کار غرب است و پورتر آن را مسأله‌ای فراتر از مذهب می‌داند. (فرنهام، ۱۹۹۰؛ پورتر، ۲۰۰۷)

میلر و همکاران (۲۰۰۱) با استناد به حجم عمده‌ای از نوشته‌ها که از کار اصیل وبر منشعب می‌شود، مدعی می‌شوند که اخلاق کار یک سازه سکولار است.

علی^۱ (۱۹۸۸) نخستین بار اخلاق کار اسلامی را در مقابل اخلاق کار پروتستان معرفی کرد و نقش آن را مؤثر ارزیابی نمود. در برخی پژوهش‌ها اخلاق کار اسلامی با اخلاق کار وابسته به سایر مذاهب از جمله اخلاق کار پروتستان در کشورهای مختلف مقایسه شده و نتیجه‌گیری شده است در کشورهایی که شرایط کار برای تمام مذاهب یکسان بوده و سایر متغیرهای اثرگذار بر کار ثابت فرض شده است، مسلمانان به واسطه نقش مذهب و اخلاق کار اسلامی عملکرد بهتری به سایر مذاهب داشته‌اند. (امین‌الدین^۲ (۲۰۲۰)؛ استم و همکاران^۳، ۲۰۱۱؛ فیس و همکاران^۴، ۲۰۱۴؛ روپنرین^۵، ۲۰۱۶؛ وهاب^۶ و همکاران، ۲۰۲۰)

زولفیکر^۷ (۲۰۱۲) در پژوهش خود نشان می‌دهد مذهب عامل اثرگذار بر اخلاق کار است و در مقایسه مسلمانان و پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها و بدون‌دین‌ها، مسلمانان بالاترین امتیاز اخلاق کار را به خود اختصاص داده‌اند.

درمقابل نظرات مثبت درباره اخلاق کار اسلامی و تأثیر مثبت مذهب بر کار، برخی از صاحب‌نظران کوشیده‌اند موانع توسعه در کشورهای اسلامی را که بخش بزرگی از کشورهای توسعه نیافته را تشکیل می‌دهند، نه به موانع سیاسی، اقتصادی، فرهنگی بیرون‌زا که به موانع

1. ali
2. Aminnuddin
3. Stam etal
4. Feess etal
5. Roopnarine
6. Wahab
7. zulfikar

مذهبی و فرهنگی درون‌زا مرتبط کنند.

این نگرش از زمان جنگ‌های صلیبی تا به امروز ادامه یافته و به صورت فرضیات زمینه‌ای در تئوری‌های برخی صاحب‌نظران بازتاب داشته است. بحث پارکینسون درباره عوامل غیر اقتصادی عقب‌ماندگی مردم در مناطق روستایی مالزی از این گونه نظرات است. وی علت عقب‌ماندگی مردم این مناطق را به مقاومت آنها در برابر تغییر و پافشاری بر بعضی عقاید اسلامی نسبت می‌دهد و معتقد است این عقاید، آنها را به سمت برخورد قضا و قدرگرایانه با زندگی سوق می‌دهد. (آ. رجب، ۱۳۷۱)

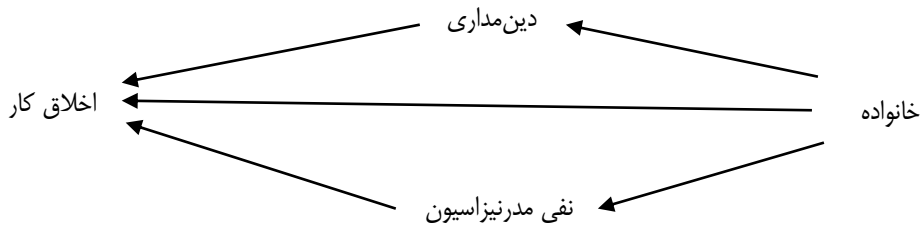
سات کلیف هم در فضای دیدگاه‌های ماکس وبر درباره اسلام به استدلالاتی از این قبیل دست می‌زند. به تعبیر وی اسلام به معنی تسلیم و دست کشیدن از اراده و اختیار است. بر این اساس هنگامی که وی مشاهده کرد به رغم اعتقاد مسلمانان به مسأله از پیش مقدر بودن عمر انسان، درمانگاه‌های واقع در منطقه مورد بررسی وی همواره مملو از بیماران است به دلیل عاجز ماندن از فهم نکات ظریف این موضوع کوشید با گفتن این مطلب که این مردم به نظام عقیدتی اسلام صرفاً به صورت زبانی اعتقاد دارند این تضاد را بر طرف کند. (آ. رجب، ۱۳۷۱)

بررسی تاریخ ایران نشان می‌دهد، در تمام ادوار از ما قبل هخامنشیان تا امروز، مذهب پیوندی ناگسستنی با ایرانیان و ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی آنها داشته است و دو مذهب اصلی ایرانیان یعنی دین زرتشت و دین اسلام هر دو کارکردی مثبت در اخلاق کار ایرانی داشته‌اند.

گویینو مردم ایران را دین‌دار معرفی می‌کند که: دین در سراسر زندگی آنها جاری است و روحانیت را نیز بزرگ می‌دانند که این خود قدرتی است برای روحانیون در مقابل شاه و به عقیده من ریشه این پدیده به دوران پیش از اسلام مربوط می‌شود. در دروان ساسانیان، روحانیون کشور را موبد می‌نامیدند. موبدان نفوذ بسیاری در دولت داشتند. آنان در شوراهای سلطنتی بسیار نیرومند بودند، در دستگاه اداری نفوذ داشتند و امور دینی را با امور سیاسی آمیخته و اجازه نمی‌دادند هیچ بخشی از امور سیاسی به رویشان بسته باشد. (گویینو، ۱۳۸۵: ۲۲۵-۲۲۶)

چارچوب مفهومی پژوهش

در این تحقیق به بررسی تأثیر خانواده، پایبندی به ارزش‌های سنتی و نفی مدرنیزاسیون و دین‌مداری بر اخلاق کار نیروی انسانی بخشی از مجموعه کارکنان صنعت نفت ایران پرداخته شده است.



۱- فرضیات پژوهش

- (۱) خانواده تأثیر مستقیم و مثبت بر اخلاق کار کارکنان دارد.
- (۲) دین‌مداری تأثیر مستقیم و مثبت بر اخلاق کار کارکنان دارد.
- (۳) پایبندی به ارزش‌های سنتی و نفی مدرنیزاسیون تأثیر مستقیم و مثبت بر اخلاق کار کارکنان دارد.

۲- روش پژوهش

این بررسی از نوع مقطعی است و از نظر هدف، کاربردی و از نظر روش، تبیینی از شاخه پیمایشی است. جامعه آماری این پژوهش شامل کارکنان شرکت پتروشیمی شهر ایلام در سال ۹۷ هستند. آزمودنی‌های پژوهش از ۵۷۰ کارمند، به کمک مدل تصمیم‌گیری حجم نمونه کوهن^۱ و کرجسی و مورگان^۲، ۲۲۶ نفر تعیین شد که با روش نمونه‌گیری تصادفی انتخاب شدند. از بین ۲۳۰ پرسش‌نامه توزیع شده، ۱۸۳ پرسش‌نامه بازگشت داشت و وارد بررسی آماری شد.

۳- ابزار پژوهش

برای سنجش اخلاق کار از مقیاس سی پتی^۳ (۱۹۹۰) استفاده شد. او برای اخلاق کار چهار چهار بعد قائل است: (۱) دلبستگی و علاقه به کار،^۴ (۲) پشتکار و جدیت در کار،^۵ (۳) روابط سالم و

1. Cohen.
2. Krejcie & Morgan.
3. C.Petty
4. Dependency
5. Ambition

و انسانی در محل کار^۱، ۴) روح جمعی و مشارکت در کار.^۲ دکتر گریگوری سی پتی در سال ۱۹۹۰ شاخص ۵۰ گزینه‌ای از ابعاد چهارگانه اخلاق کار ساخت که در پژوهش‌های متعددی به کار گرفته شده و از روایی بالایی برخوردار است. بعد اول اخلاق کار از طریق ۱۶ ویژگی، بعد دوم اخلاق کار از طریق ۱۲ ویژگی، بعد سوم اخلاق کار از طریق ۱۴ ویژگی و بعد چهارم اخلاق کار از طریق ۸ ویژگی اندازه‌گیری شده است. هر یک از ویژگی‌های مذکور نیز بر روی طیفی ۵ ارزشی از کاملاً مخالفم تا کاملاً موافقم نمره‌گذاری می‌شود. در این پژوهش، مجدد با به کارگیری نظر خبرگان، روایی پرسش‌نامه تأیید شد. پایایی پرسش‌نامه به کمک آزمون آلفا از طریق توزیع میان ۳۰ نفر از کارکنان، ۸۲٪ ارزیابی شد.

مقیاس مدرنیسم در این پژوهش با طرح ۱۰ گویه ساخته شد که در مقیاس لیکرت از کاملاً موافقم تا کاملاً مخالفم تنظیم شده و میزان پایداری به ارزش‌های سنتی را در افراد مورد سنجش قرار می‌دهد. با نظرسنجی از خبرگان، روایی پرسش‌نامه کاملاً تأیید شد. پایایی پرسش‌نامه نیز به کمک آزمون آلفا از طریق توزیع میان ۳۰ نفر از کارکنان، ۸۱٪ ارزیابی شد.

مقیاس خانواده در این پژوهش با طرح ۱۲ گویه ساخته شد که در مقیاس لیکرت از کاملاً موافقم تا کاملاً مخالفم تنظیم شد. این مقیاس از ابعاد اخلاق کار والدین، مسئولیت‌پذیری و کاری بودن در کودکی و نوجوانی، نگرش به کار در والدین و فرزندان، و انتظارات والدین از کار فرزندان، تشکیل شده است. با نظرسنجی از خبرگان، روایی پرسش‌نامه کاملاً تأیید شد. پایایی پرسش‌نامه نیز به کمک آزمون آلفا از طریق توزیع میان ۳۰ نفر از کارکنان، ۷۹٪ ارزیابی شد.

مقیاس دین‌مداری و عمل به باورهای دینی با نام اختصاری معبد توسط گلزاری (۱۳۷۹) تهیه شده و در آخرین فرم خود دارای ۶۵ سؤال است که در مقیاس لیکرت (همیشه، بیشتر وقت‌ها، بعضی وقت‌ها، به ندرت و هرگز) تنظیم شده و عمل به باورهای اسلامی را اندازه می‌گیرد. این پرسش‌نامه در این پژوهش به ۱۸ گویه خلاصه شد که در چهار بخش عمل به واجبات با ۴ پرسش، عمل به مستحبات با ۳ پرسش، فعالیت‌های مذهبی با ۵ پرسش و در نظر گرفتن مذهب در تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌های زندگی با ۶ پرسش، تنظیم شد. با به کارگیری نظر خبرگان، روایی پرسش‌نامه با تغییر یک گویه، تأیید شد. پایایی پرسش‌نامه نیز به کمک آزمون آلفا از طریق توزیع میان ۳۰ نفر از کارکنان، ۷۶٪ ارزیابی شد.

یافته‌های پژوهش

با توجه به فرضیات تحقیق، به کمک تحلیل مسیر و با استفاده از نرم افزار SPSS16، رابطه و اثرات مستقیم و غیرمستقیم متغیرهای مستقل را بر متغیر وابسته که همان اخلاق کار کارکنان است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بر اساس جدول شماره ۱، ضریب همبستگی چندگانه، ۰/۵۴۹ و ضریب تعیین، ۰/۳۸۹ برآورد می‌شود که به معنای آن است که تقریباً ۳۹ درصد تغییرات متغیر اخلاق کار، توسط متغیرهای مستقل تحقیق یعنی خانواده، دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون در نهاد خانواده پیش‌بینی می‌شود.

جدول ۱: توصیف مدل

Std Error of Estimate	ضریب همبستگی تعدیل شده	ضریب تعیین	ضریب همبستگی	مدل
۰/۳۰۰۸۶	۰/۳۶۸	۰/۳۸۹	۰/۵۴۹	۱

۱- آزمون فرضیات و تحلیل مسیر مرحله اول

در اینجا با استفاده از رگرسیون چند متغیره به آزمون فرضیات تدوین شده اقدام می‌شود. در مرحله اول اخلاق کار به عنوان متغیر وابسته و خانواده، دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون به عنوان متغیر مستقل به سیستم وارد شد. ابتدا نتایج تحلیل واریانس و ضرایب رگرسیون مرحله اول تحلیل می‌شود.

جدول ۲: تحلیل واریانس متغیرها

Sig	F	میانگین مربعات	مجموع مربعات	مدل
۰/۰	۲۰۳	۳۶/۵	۱۰۶/۵۰۱	رگرسیون
		۰/۱۵۸	۴۳/۳۳۷	باقیمانده
			۱۴۹/۸۳۸	کل

با توجه به جدول ۲ مشاهده می‌شود که در سطح اطمینان ۹۵ درصد چون $p < 0/05$ value است می‌توان گفت میان متغیرهای مستقل و وابسته رابطه معنی‌داری وجود دارد و این رابطه ناشی از تصادف نیست و می‌توان ادعا کرد که خانواده، دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون، به شیوه معنی‌داری می‌تواند تغییرات اخلاق کار کارکنان را پیش‌بینی کند. با توجه به معنی‌دار بودن رابطه متغیرهای مستقل و وابسته، ضرایب رگرسیون هر یک از متغیرهای مستقل به صورت جدول ۳ بررسی می‌شود.

جدول ۳: ضرایب رگرسیون متغیرها

مدل	ضرایب غیر استاندارد		استاندارد	t	Sig
	بی	خطای معیار	بتا		
ثابت	-0/629	0/226		-2/6	0/009
خانواده	0/155	0/051	0/113	2/75	0/005
دین‌مداری	0/260	0/049	0/205	4/79	0/000
نفی مدرنیزاسیون	0/247	0/052	0/195	5/73	0/000

با توجه به سطح معنی‌داری جدول بالا می‌توان گفت روابط مستقیم متغیرهای مستقل با اخلاق کار معنی‌دار است و تمامی فرضیات در سطح اطمینان ۹۵ درصد تحقیق مورد تأیید است. یعنی خانواده، دین‌مداری و نفی مدرنیزاسیون، مستقیماً اخلاق کار را متأثر می‌کند. خانواده به طور مستقیم با ضریب ۰/۱۱۳ بر اخلاق کار تأثیر دارد. دین‌مداری به طور مستقیم با ضریب ۰/۲۰۵ بر اخلاق کار اثر دارد. پایداری به ارزش‌های سنتی یا نفی مدرنیزاسیون نیز با ضریب ۰/۱۹۵ اخلاق کار را مستقیماً متأثر می‌کند. با توجه به ضرایب بتای جدول ۳، از بین متغیرهای مستقل دین‌مداری بیشترین تأثیر را بر اخلاق کار دارد و نفی مدرنیزاسیون و خانواده نیز به ترتیب در جایگاه بعدی قرار دارند.

۲- تحلیل مسیر مرحله دوم

در این مرحله متغیر وابسته اخلاق کار از تحلیل خارج و به جای آن دین‌مداری به عنوان متغیر وابسته و خانواده و نفی مدرنیزاسیون به عنوان متغیر مستقل وارد تحلیل می‌شود.

جدول ۴: تحلیل واریانس متغیرها

مدل	مجموع مربعات	میانگین مربعات	F	Sig
رگرسیون	۴۲/۲	۲۱/۲	۸۷/۳	۰/۰
باقیمانده	۶۶/۶۹	۰/۲۴		
کل	۱۰۸/۸۹			

با توجه به جدول ۴ مشاهده می‌شود که در سطح اطمینان ۹۵ درصد چون $p\text{-value} < 0/05$ است می‌توان گفت میان متغیرهای مستقل و وابسته رابطه معنی‌داری وجود دارد و خانواده و نفی مدرنیزاسیون به طور معناداری تغییرات دین‌مداری را پیش‌بینی می‌کند.

جدول ۵: ضرایب رگرسیون متغیرها

مدل	ضرایب غیر استاندارد		استاندارد	t	Sig
	بی	خطای معیار	بتا		
ثابت	0/01	0/283		0/03	0/973
خانواده	0/406	0/076	0/304	5/99	0/000
نفی مدرنیزاسیون	0/534	0/073	0/489	9/89	0/000

با توجه به سطح معنی‌داری جدول بالا می‌توان گفت روابط مستقیم متغیرهای مستقل با دین‌مداری معنی‌دار است. خانواده به طور مستقیم با ضریب $0/304$ بر دین‌مداری تأثیر دارد. پابندی به ارزش‌های سنتی یا نفی مدرنیزاسیون نیز با ضریب $0/489$ دین‌مداری را مستقیماً متأثر می‌کند.

۳- تحلیل مسیر مرحله سوم

در این مرحله متغیر وابسته دین‌مداری از تحلیل خارج و به جای آن نفی مدرنیزاسیون به عنوان متغیر وابسته و خانواده به عنوان متغیر مستقل وارد تحلیل می‌شود.

جدول ۶: تحلیل واریانس متغیرها

مدل	مجموع مربعات	میانگین مربعات	F	Sig
رگرسیون	۸/۳۸۵	۸/۳۸۵	۲۹/۵	۰/۰
باقیمانده	۸۲/۱۲۹	۰/۳۲		
کل	۹۰/۵۱۴			

با توجه به جدول ۶ مشاهده می‌شود که در سطح اطمینان ۹۵ درصد چون $p\text{-value} < 0/05$ است می‌توان گفت میان متغیر مستقل و وابسته رابطه معنی‌داری وجود دارد و خانواده به طور معناداری تغییرات نفی مدرنیزاسیون را پیش‌بینی می‌کند.

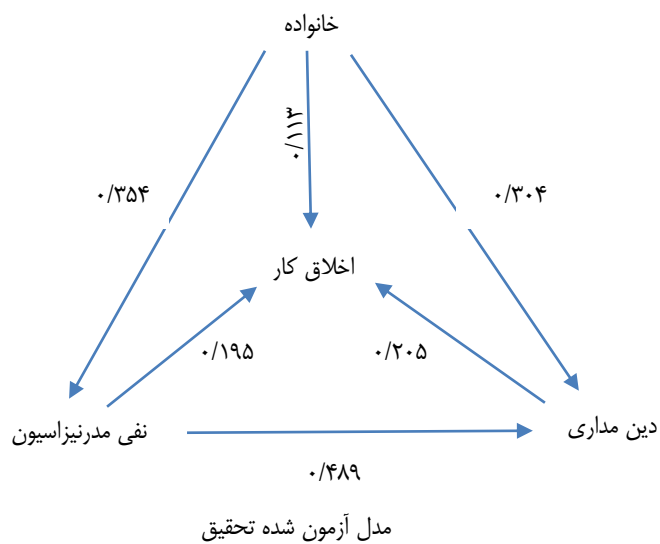
جدول ۷: ضرایب رگرسیون متغیرها

مدل	ضرایب غیر استاندارد		استاندارد	t	Sig
	B	خطای معیار	بتا		
ثابت	۲/۳۹	۰/۲۹۲		۰/۶۷	۰/۰
خانواده	۰/۳۹	۰/۰۷۱	۰/۳۵۴	۰/۳۴	۰/۰

با توجه به سطح معنی‌داری جدول بالا می‌توان گفت رابطه مستقیم متغیر مستقل با نفی مدرنیزاسیون معنی‌دار است. خانواده به طور مستقیم با ضریب $0/354$ بر نفی مدرنیزاسیون تأثیر دارد.

جدول ۸: ضرایب تأثیر متغیرهای مدل بر اخلاق کار

ردیف	متغیر مستقل	تأثیر مستقیم	تأثیر غیر مستقیم	تأثیر کل
۱	خانواده	۰/۱۱۳	۰/۱۵	۰/۲۶۳
۲	نفی مدرنیزاسیون	۰/۱۹۵	۰/۰۹۲	۰/۲۸۷
۳	دین‌مداری	۰/۲۰۵	-	۰/۲۰۵



نتیجه گیری

اخلاق کار متغیری است که کلیه صفات مثبت و منفی رفتاری کارکنان را پوشش می‌دهد. پرکاری-کم کاری، مسئولیت‌پذیری-مسئولیت گریزی، جمع‌گرایی-فردگرایی، انضباط کاری-بی‌نظمی کاری، مشتری‌مداری-مشتری‌ستیزی، وظیفه‌مداری-رابطه‌مداری و هم‌یاری-زیرآب‌زنی نمونه‌هایی از ابعاد مختلف نمود اخلاق کار مثبت یا منفی است. هدف تمام برنامه‌های بهبود مدیریت منابع انسانی در هر سازمانی بر بهبود این ابعاد و به طور کلی اخلاق کار کارکنان به منظور ارتقای عملکرد سازمان، متمرکز است. مسأله اخلاق کار در سازمان در حالی مطرح است که کارکنان بخش قابل توجهی از اخلاق کاریشان قبل از ورود به سازمان و در بستر خانواده شکل گرفته است. در این پژوهش به نتایج ذیل دست یافتیم:

۱- حدود ۴۰ درصد تغییرات اخلاق کاری کارکنان، توسط نهاد خانواده با تأثیر مستقیم و اثرگذاری غیرمستقیم از طریق دین‌مداری خانواده و پابندی خانواده به ارزش‌های سنتی و دوری از جنبه‌های منفی تجددگرایی و مدرنیزاسیون شکل می‌گیرد. معیدفر (۱۳۸۶)، ریسی (۱۳۹۱)، مک کلند (۱۹۶۱)، براد (۱۹۷۵)، چرینگتون (۱۹۸۰)، فرنهام (۱۹۸۷)، دی وایت (۱۹۹۵)، ساکس و همکاران (۱۹۹۶)، هیل (۱۹۹۶)، مالیگان (۱۹۹۷)، فاتر (۲۰۰۴)، فورکاستو (۲۰۱۷) و ماتسو و همکاران (۲۰۲۰) همگی نقش خانواده را در فرهنگ و اخلاق کار فرزندان، بسیار مؤثر و تعیین کننده ارزیابی کرده‌اند.

۲- ضریب تعیین تقریباً ۴۰ درصدی و نتایج تحلیل مسیر با تأیید اثرات مستقیم و غیر مستقیم نهاد خانواده در این پژوهش نشان می‌دهد نگرش مثبت والدین به کار، تلاش‌گری و اخلاق کار بالای والدین در کنار تربیت فرزندان کاری از طریق واگذاری مسئولیت به فرزندان، انتقال نگرش مثبت به کار به فرزندان، انتظار کاری بالا از فرزندان، تشویق رفتارهای مثبت کاری فرزندان و انتقال روحیه تولیدگری و استقلال به جای مصرف‌گری و وابستگی به فرزندان، همگی عواملی است که باعث می‌شود نهاد خانواده، فرزندان با اخلاق کار بالا به جامعه و نظام اقتصادی عرضه کنند.

۳- با توجه به مبانی نظری این پژوهش، دو متغیر دین‌مداری و پابندی به ارزش‌های سنتی تحت عنوان نفی مدرنیزاسیون به عنوان عوامل اثرگذار بر اخلاق کار به عنوان فرضیه مطرح شدند که نتایج تحلیل رگرسیون و تحلیل مسیر نشان داد اثرگذاری نهاد خانواده بر اخلاق کار با دین‌مداری خانواده و پابندی خانواده به ارزش‌های سنتی تقویت می‌شود. نتایج این پژوهش، تأیید کننده پژوهش‌های موسی و همکاران (۲۰۲۰)، بامن و همکاران (۲۰۱۶)، روپنرین (۲۰۱۶)، خواجه نوری و همکاران (۲۰۱۳)، استم و همکاران (۲۰۱۱)، امین الدین (۲۰۲۰)، فیس و

همکاران (۲۰۱۴)، پیرس و هاینی (۲۰۰۴)، تورگلر (۲۰۰۶)، سالین و همکاران (۲۰۲۰)، علی (۱۹۸۸) و وهاب و همکاران (۲۰۲۰) در ارتباط اخلاق کار با باورهای دینی و مذهب است. بررسی نقش مدرنیزاسیون بر کاهش سطح اخلاق کار توسط معیدفر (۱۳۸۶) مورد آزمون قرار گرفته است که در این تحقیق نیز این رابطه مورد تأیید قرار گرفت.

۴- با توجه به نتایج پژوهش، درصد قابل توجهی از اخلاق کار پیش از ورود کارکنان به سازمان توسط نهاد خانواده شکل می‌گیرد. این پژوهش از میان نهادهای جامعه‌پذیری و انتقال فرهنگ، فقط نقش خانواده را مورد توجه قرار داده است در حالیکه نقش مدرسه و دانشگاه نیز بسیار مهم پیش‌بینی می‌شود همان‌طور که کونس و همکارانش (۲۰۲۰) و برادفود و همکارش (۲۰۲۰) نشان دادند. خانواده به عنوان نهاد تربیتی اصلی و ابتدایی تحت تأثیر رسانه به عنوان ابزار اصلی ترویج فرهنگ قرار دارد. امروزه به دنبال جریان مدرنیزاسیون جامعه، رسانه در اشکال متفاوت آن (تلویزیون، رادیو، سینما، کتاب، روزنامه، شبکه‌های اجتماعی، سایت‌ها و ...) ترویج‌گر ارزش‌های مدرن هستند تا ارزش‌های سنتی. ارزش‌های مدرنی که در سایه تبلیغات گسترده رسانه‌ها، ترویج‌گر مصرف‌زدگی، مادی‌گرایی، دین‌گریزی، فردگرایی و خودمحوری، نمایش‌گری و پرداختن صرف به ظواهر است. نهادهای فرهنگ ساز جامعه مانند صدا و سیما، وزارت فرهنگ و ارشاد، نویسندگان، فیلم‌سازان، هدایت‌گران صفحات اجتماعی و سایت‌ها و غیره همگی گروه‌هایی هستند که می‌توانند در تغییر ارزشی جامعه به سمت ارزش‌های تقویت‌کننده فرهنگ کار و تلاش و نگرش مثبت به ذات کار و تربیت انسان مولد و مستقل به جای انسان مصرف‌کننده و وابسته تلاش کنند.

فهرست منابع

1. Aldag, R. J., Brief, A. P. (1975). Some correlates of work values. *Journal Of Applied Psychology*. Vol 60. pp757-760.
2. Ali, J.A. (1988). Scaling an Islamic work ethic. *Journal of Social Psychology*. Vol. 128 No. 5, pp. 575-583.
3. Aminnuddin, N. (2020). Dataset on Islamic ethical work behavior among Bruneian Malay Muslim teachers with measures concerning religiosity and theory of planned behavior. *Data in Brief*, Volume 29, PP, 105-157.
4. Arslan, M. (2001). The Work ethic values of Protestant British, Catholic Irish and Muslim Turkish Managers. *Journal of Business Ethics*. Vol. 31.pp. 321-339.
5. Azad Armaki, T. (2012). intellectual foundations of Iranian Society Tehory, Tehran, Elm Publications.
6. Balci, A. (2011). The relationship of organizational corruption with organizational culture, attitude towards work and work ethics: a search on Turkish high school teachers. *Asia Pacific Educ*.
7. Baumann, Ch. , Hamin, H. , Yang. S. J. (2016). Work ethic formed by pedagogical approach: evolution of institutional approach to education and competitiveness. *Asia Pacific Business Review*. Vol. 22 No. 3 pp 374-396.
8. Beit-Hallahmi, B. (1979). Personal and social components of the Protestant ethic. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 109 No. 1. pp. 263-267.
9. Blood, M.R. (1969). Work values and job satisfaction. *Journal of Applied Psychology*. Vol. 53 No. 6. pp. 456-459.
10. Boatwright JR. , Slate, J. (2012). Development of an instrument to assess work ethics. *Electronic Journal*. Vol 39. No 4. Pp 36-62.
11. Budryar, Zh. (1995). confusion of signs, translated by Mani Haghighi, Tehran, Markaz Publications.
12. Broadfoot, H , Pascal, C. (2020). Exploring experiences of compassion in the daily rhythms of one early childhood community, *European Early Childhood Education Research Journal*. PP 56-78.
13. Cherrington, D. J. (1980). The work ethic: Working values and values that work. New York, NY: American Management Association.
14. Chowdhury, M. H. (2011). Ethical issues as competitive advantage for bank management *Humanomics*. Vol 27. No. 2. pp. 109 – 120.
15. Chu, K.H.A. (2007). A factorial validation of work value structure: second-order confirmatory factor analysis and its implications. *Tourism Management*. Vol. 29 No. 2. pp. 320-330.
16. Chusmir, L. H., Koberg, C. S. (1988). Religion and attitudes toward work A new look at an old question. *Journal of Organizational Behavior*. Vol 9. Pp251-262.

- 17.Cohen, S. , Eimicke, W.B. (1998). Ethics and the public administrator. The annals the American academy of political and social science. Vol 537. Pp 96-108.
- 18.Conaock, M. & Johns, L. (1998). Total quality management and its humanistic orientation towards organizational analysis. The TQM Magazine. Vol 10. No. 4. pp. 26-31.
- 19.De Witte, H. (1995). Socialization of work Ethic Among University Students. Effects of Gender and Educational Level of their Parents. Antwerpen, paper UA Conference. Youth and Work Values.
- 20.El-Kot, G. A. , Burke, R. J. (2014). The Islamic work ethic among employees in Egypt. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management. Vol. 7 No. 2. pp. 228-235.
- 21.Fakohi, N. (2013). From culture to development. Tehran: Ferdos.
- 22.Feess, E. , Mueller, H. , Ruhnu, S. G. (2014). The Impact of Religion and the Degree of Religiosity on Work Ethic: A Multilevel Analysis. KYKLOS. Vol. 67 No. 4. pp 506–534.
- 23.Forquesato, P. (201۷). Social norms of work ethic and incentives in organizations. Journal of Economic Behavior & Organization. Vol 128. pp 231–250.
- 24.Fouts S.F. (2004). Differences in Work Ethic Among Jobseekers Grouped by Employment Status and Age and Gender. Requirements. for the Degree of Doctor of Education. the Graduate Faculty of North Carolina State University.
- 25.Furnham, A. (1987). Work related beliefs and human values. Personality and Individual Difference. Vol18. pp 627-637.
- 26.Furnham, A., Koritsas, E. (1990). The Protestant work ethic and vocational preference. Journal of Organizational Behavior. Vol 11. pp 43-55.
- 27.Gidens, A. (2007). sociology, translated by Manoochehr Saboory, Tehran, Nay Publications.
- 28.Golzari, M. (2000). preparing tools to measure: practicing religious beliefs and types of shame and studying the relationship between religiosity and shame, doctoral dissertation, General Psychology, Alameh Tabatabaei University.
- 29.Gursoy, D., Maier, T. , Chi, C. (2008).Generational differences: an examination of the work values and generational gaps in the hospitality workforce. International Journal of Hospitality Management. Vol. 27 No. 3. pp. 448-458.
- 30.Hasani, M. (1996). Culture and new media. Qom: daftare aql.
- 31.Huntington, S. (1991). political organization in transforming societies, translated by Mohsen Salasi, Elm Publications.
- 32.Hill, R. B. (1996). Historical context of the work ethic. Journal of Vocational Research. Vol19. pp 63-72.
- 33.Hite, D. M. , Daspit, J. J., Dong, X. (2015). Examining the influence of transculturation on work ethic in the United States. Cross Cultural Management. Vol. 22 No. 1 pp. 145-162.

34. Jones, A. I. (1984). Organizational reward system: Implications for climate. *Motivation and Emotion*. Vol 8. pp259-274.
35. Kidron, A. G. (1978). Work values and organizational commitment. *Academy of Management Journal*. Vol 21. pp239-246.
36. Kohn, M. (1963). Social Class and Parent-Child Relationships: An Interpretation. *American Journal of Sociology*. Vol. 68. PP 471-480.
37. Kohn, M. L. Slomczynski, K. M. Schoenbach, C. (1986). Social Stratification and the Transmission of Values in the Family: A Cross-National Assessment. *Sociological Forum*. Vol. 1. PP 73-102.
38. Koonmee, K. et al. (2009). Ethics institutionalization, quality of work life, and employee job-related outcomes: A survey of human resource managers in Thailand. *Journal of Business Research*. . Vol. 5 No. 1.
39. Koonce G.L., Kreassig K. (2020) A Decision-Making Model for Promoting Social Justice Through the Ethic of Justice, Ethic of Care, and the Ethic of Grace. In: Papa R. (eds) *Handbook on Promoting Social Justice in Education*.
40. Jones, J.W. (1991), *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transperence and Transcendence*, New Haven. CT: Yale University Press.
41. Khajehnoori, B.; Reyahi, Z & S. Keshavarzi (2013). Study of the Relationship between Religious Identity and Life Style with Mental Health, Case Study: Male and Female Teenagers of Shiraz, *Journal of American Science*, 9(7): 37-44.
42. Linz, S. J. , Chu, Y-W. (2013). Work ethic in formerly socialist economies. *Journal of Economic Psychology*. Vol 39. pp 185–203.
43. Lipset, S. M. (1992). The work ethic, then and now. *Journal of Labor Research*. Vol 13. pp45-55.
44. Matsuo, A., Brown, C.M., Norasakkunkit, V. et al. (2020) How can I become a member of my culture?: shared representations of community-related moral violation in Japan and the U.S.. *Cult. Brain* 8, 96–115.
45. MccLelland, D. C. (1961). *The Achieving Society*, Princeton: Van Nostrand.
46. Miller, M.J., Woehr, D.J. and Hudspeth, N. (2001). The meaning and measurement of work ethic: construction and initial validation of a multidimensional inventory. *Journal of Vocational Behavior*. Vol. 60 No. 3. pp. 1-39.
47. Moeedfar, S. (2007). work ethic as social problem, *Cultural engineering Monthly Magazine*, vol. 14, pp. 6 – 18.
48. Morrow, I. C., Goetz, J. E. (1988). Professionalism as a form of work commitment. *Journal of Vocational Behavior*. Vol 32. pp 92-111.
49. Morrow, I. C., McElroy, J. C. (1987). Work commitment and job satisfaction over three career stages. *Journal of Vocational Behavior*. Vol 30. pp 330-346.

50. Mudrak, P.E. , Mason, E.S. (2010). The asceticism dimension of the Protestant work ethic: shedding its status of invisibility. *Journal of Applied Social Psychology*. Vol. 48 No. 8 pp. 2043-2070.
51. Mulligan, C. B. (1997). *Work ethic and family background*. University of Chicago, IL: Employment Policies Institute.
52. Musa, M.A., Sukor, M.E.A., Ismail, M.N. and Elias, M.R.F. (2020), "Islamic business ethics and practices of Islamic banks: Perceptions of Islamic bank employees in Gulf cooperation countries and Malaysia", *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, Vol. 11 No. 5, pp. 1009-1031
53. Oumer, A. (2020). Was de Montesquieu (only half) right? Evidence for a stronger work ethic in cold climates. *Journal of Economic Behavior & Organization*, Volume 173, May 2020, Pp 256-269
54. Paulet, E. (2011). Banking ethics, Corporate Governance. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*. Vol. 11 NO 3. pp.293 – 300.
55. Pearce, L.D. & Haynie, D.L. (2004). "Intergenerational Religious Dynamics and Adolescent Delinquency", *Social Forces*, Vol. 82, No.4, pp.1553-1572.
56. Petty, G. C. (1993). Development of the occupational Work Ethic Inventory. Paper presented at the 1993 Annual American Vocational Association Meeting, Nashville, Tennessee.
57. Petty, G. C. , Hill, R. B. (1994). Are Men and Women Different? A Study of the Occupational Work Ethic. *Journal of Vocational Education Research*. Vol. 19. No. 1. PP 71-89.
58. Porter, G.(2004). Work, work ethic, work excess. *Journal of Organizational Change Management*. Vol. 17 No. 5 pp. 424-439.
59. Rafipoor, F. (1998). *Development and Contradiction*. Tehran: Sherkate sahami enteshar.
60. Rokhman, W. (۲۰۱۰). The Effect of Islamic Work Ethics on Work Outcomes. *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies*. Vol. ۱۰. No. ۱. pp: ۲۱-۲۷.
61. Roopnarine, L. (2016). Muslim Faith and Work Ethic in the United States Virgin Islands. *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 36, No. 1, PP62–73.
62. Rusheh, G. (1997). Talcot Parson's Sociology, translated by Abdul Hussein Nik Gohar, Tehran, Tabyan.
63. Saks, A. M. , Mudrack, P. E. Ashforth, B. E.(1996). The Relationship Between the Work Ethic, Job Attitudes, Intentions to Quit, and Turnover for Temporary Service Employees. *Canadian Journal of Administrative Sciences*. Vol. 13 No. 3 pp226-236.
64. Salehi, Amiri (2010), *cultural concepts and theories*, Tehran, Ghoghnu
65. Salin, A.S.A.P., Manan, S.K.A. and Kamaluddin, N. (2020), "Ethical framework for directors – learning from the prophet", *International Journal of Law and Management*, Vol. 62 No. 2, pp. 171-191.

66. Slabbert, A. , Ukpere, W. I. (2011). A comparative analysis of the Chinese and South African work ethic. *International Journal of Social Economics*. Vol. 38 No. 8 pp. 734-741.
67. Sultanzadeh, M. (2005), studying work culture and work ethic in Iranian society in terms of sociology, M. S. dissertation, Kerman Shahid Bahonar University
68. Stam, K. , Verbakel E. , De Graaf P. M. (2013). Explaining variation in work ethic in europe. *European Societies*. Vol. 15 No. 2 pp 268_289.
69. Teng, C.-C., Lu, A.C.C., Huang, Z.-Y. and Fang, C.-H. (2020), "Ethical work climate, organizational identification, leader-member-exchange (LMX) and organizational citizenship behavior (OCB): A study of three star hotels in Taiwan", *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, Vol. 32 No. 1, pp. 212-229.
70. Tilgher, A. (1930). *Work through the ages*. New York: Harcourt Brace.
71. Torgler, B. (2006). "The Importance of Faith: Tax Morale and Religiosity", *Journal of Economic Behavior & Organization*, Vol. 61, pp. 81° 109.
72. Volkova, N. and Chiker, V. (2020), "What demographics matter for organisational culture, commitment and identification? A case in Russian settings", *International Journal of Organizational Analysis*, Vol. 28 No. 1, pp. 274-290.
73. Wahab, M. and Masron, T.A. (2020), "Towards a core Islamic work value: Evidence from Islamic legal texts and the muftīs' verification", *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, Vol. 11 No. 1, pp. 179-200.
74. Wisman, J.D. , Davis M.E. (2013). Degraded Work, Declining Community, Rising Inequality, and the Transformation of the Protestant Ethic in America: 1870–1930. *American Journal of Economics and Sociology*. Vol. 72, No. 5. pp1075-1105.
75. Yousef, D.A.(2000). Organizational commitment as a mediator of the relationship between Islamic work ethic and attitudes toward organizational change. *Hum Relat*. Vol. 53 No. 4. PP 513-537.
76. Yousef, D.A.(2001). Islamic work ethic: A moderator between organizational commitment and job satisfaction in a cross culture context. *Person Rev*. Vol. 30. No. 2. PP 152-165.
77. Zhang, S., Chen, L. (2020) ,Impact of work ethic on proactive work behaviors: The moderating roles of education and party affiliation in China. *Curr Psychol*, <https://doi.org/10.1007/s12144-020-00854-6>
78. Ziebert, H.G. (2001), *The Human Image of God*, (eds), Hans-Zibert, Friedrich Schweitzer, Hermann Haring and Don Browing, Leiden, Boston, Koln, Brill, Press.
79. Zulfikar, Y. F. (2012). Do Muslims Believe More in Protestant Work Ethic than Christians? Comparison of People with Different Religious Background Living in the US. *Journal of Business Ethics*. Vol. 105. No. 4 pp. 489-502 .

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۸ - ۵۱

تطور معنایی و کارکرد اجتماعی واژه اطمینان در فرهنگ ادبی قرآن

نجمه رهنما فلاورجانی^۱

محمد رضا حاجی اسماعیلی^۲

مهدی مطیع^۳

چکیده

معناشناسی بر اساس مکتب بن با کشف ارتباط معنایی واژگان در یک شبکه معنایی گسترده به نظام معنایی قرآن دست می‌یابد. از آنجا که در این روش چهره روشنی از معانی به دست می‌آید که با روش معناشناسی کلاسیک قابل دستیابی نیست در این نوشتار از آن برای بررسی معنایی واژه «اطمینان» استفاده شده است. این واژه ارتباط وثیقی با مباحث کلامی مانند ایمان، توکل، توسل داشته و فهم درست آن برداشت‌های نادرست از این واژه را اصلاح می‌نماید. حال در این پژوهش نخست مفهوم واژه اطمینان در فرهنگ عرب جاهلی، سپس میدان‌های معناشناسی آن در قرآن بررسی و در نهایت شبکه معنایی و واژه‌های کلیدی و کانونی اطمینان در قرآن تبیین می‌گردد. نتیجه آن که با توجه به فرهنگ عصر جاهلی و خوی تند اعراب، این واژه در قرآن بیشتر در مفهوم امنیت جسمانی و آرامش مادی توسعه معنایی یافته و بر اساس جهان‌بینی اسلامی ارزش‌های دنیوی و اخروی برای آن ترسیم شده است.

واژگان کلیدی

اطمینان، معناشناسی، مؤلفه‌های معنایی، آرامش.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: najmeh.rahnama@gmail.com

۲. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: m.motia@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴

طرح مسأله

با ظهور قرن ۱۹ میلادی مطالعات لغوی، تحولی شگرف یافت که مهم‌ترین آن جهت‌گیری این مباحث به سوی مطالعات «زبان‌شناسی تاریخی»^۱ است (آرلاتور، ۱۳۸۴: ۱۵ مقدمه). این جهت‌گیری بعد از مقاله جونز^۲ در سال ۱۷۸۶ میلادی درباره خویشاوندی میان زبان سانسکریت با زبان‌های لاتین، یونانی، ژرمنی و فارسی باستان، به سرعت رشد یافته بود (Robins، ۱۹۹۷: ۱۵۱-۱۵۰) و تا اوایل قرن بیستم تنها روشی بود که زبان‌شناسان با آن آشنایی داشتند اما در اوایل قرن نوزدهم هومبولت^۳ نظریاتی را بیان کرد که نه تنها در حیطه زبان‌شناسی توصیفی قرار می‌گیرد بلکه نظریات او بنیادی بر نظریات چامسکی^۴ است، چنان که بیان او درباره وجه «زبانی زبان»^۵ - هر سخنگوی زبان با در اختیار داشتن امکانات محدود دستوری و واژگانی می‌تواند تمامی نیازهای ارتباطی خود را که در جامعه ممکن است با آن روبرو شود، برآورده سازد (همان: ۱۹۲) اما در فاصله دو جنگ جهانی نظریات وی اساسی برای بنیان‌گذاری مکتب معناشناسی بن شد (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۸۴).

اما استفاده از این شیوه پیرامون واژگان قرآن کریم از زمان ایزوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳) رونق گرفت (همان: ۸۶) در این شیوه به کشف حوزه‌های معنایی که مشتمل بر واژگان مترادف و متضاد و مجاور پرداخته می‌شود. این امکان این سوال را مطرح می‌کند که با استفاده از این شیوه، معنای به دست آمده و شبکه معنایی از واژه «اطمینان» چگونه خواهد بود؟

از یک سو، قرآن متنی سرشار از پیچیدگی‌های زبانی و معنایی است که در زمان مشخص و در بستر فرهنگی - تاریخی خاصی نازل شده است؛ اما به اعتقاد رایج حوزه مباحث تفسیری، نوع بیان، زمانمند و مکانمند نیست (عارفیان، ۱۳۸۲) و به همین دلیل، در چهارچوب‌های حاکم بر فضای نزول خود محدود نشده و زیرچتر هیچ فرهنگ یا قومیتی نمی‌رود. اما قرآن به نص خودش به زبان عربی فصیح نازل شده است: «قرآن عربی بدون کثری» (زمر: ۲۸) و نخستین مخاطب خود را مردم ام‌القراء و اطراف آن معرفی می‌کند: «قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم تا مکه و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی» (شوری: ۷) از این رو نمی‌توان بدون داشتن بستر فرهنگی و اجتماعی میان این گروه مورد پذیرش قرار گیرد و به ناچار باید در فضای حاکم بر ایشان نازل شده باشد.

1. Historical linguistics

2. jons

3. Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand Freiherr von Humboldt

4. Avram Noam Chomsky

5. Creative aspect of language

از سوی دیگر، یکی از ویژگیهای متن قرآن این است که کمتر در یک بافت به موضوعی واحد پرداخته و به دلیل حکمت الهی و سیر تدریجی نزول قرآن، هر بار و در هر بخش به موضوع های متعددی پرداخته است، که حاصل این گونه شکل گیری، پراکندگی موضوع در سراسر متن است. پس اگر کسی بخواهد معنای خاصی از قرآن را کشف کند، باید نگاهی کلی نگر به همه ی متن داشته باشد و هر زاویه معنا را در گوشه ای از ساحت های قرآن جستجو نماید. و این ویژگی در روش ایزوتسو به طور چشمگیر قابل مشاهده است (هادی، ۱۳۹۱: ۸۶) از این رو برای بررسی واژه «اطمینان»، این روش برگزیده شده تا پیش از این پژوهشی در این راستا و با این روش صورت نگرفته است.

این پژوهش نخست به معناسازی واژگانی اطمینان در دو قسم تحلیل صرفی و اشتقاقی آن و جهان بینی و فرهنگ قومی این واژه در عصر جاهلی پرداخته، سپس بررسی میدان های معناسازی اطمینان و در آخر تحلیل متنی این واژه را دستور کار خود قرار داده است.

اشتقاق صرفی

اطمئنان مصدر «إِطْمَأَنَّ» و بر وزن إِفْعَلال است. این فعل رباعی مزید و ریشه ی آن «طَمَنَ» است و بنا به دیدگاه ابن فارس همزه در آن زائده است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۳: ۴۲۲). سیبویه معتقد است که «إِطْمَأَنَّ» مقلوب است و اصل آن «طَأْمَنَ» است، ابو عمرو بر خلاف سیبویه معتقد است: اصل آن «طَمَأَنَّ» است نه «طَأْمَنَ» (ابن منظور، ۱۳۰۰: ۲۶۸). این واژه در قرآن به صورت وصفی: «مطمئنَةً»، «مطمئن»، «مطمئنین» و به صورت فعلی «إِطْمَأَنَّ» (نساء: ۱۰۳)، «يُطْمِئِنُّ» (بقره: ۲۶۰)، «تَطْمِئِنُّ» (رعد: ۲۸) و «اطْمَأْنُوا» (یونس: ۷) به کار رفته است.

گام نخست، بررسی معنایی واژه اطمینان

در معنای ریشه این واژه گفته شده: «سَكَنَ آرام کرد» (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۳: ۴۲۲). جوهری نیز در معنای آن گفته مصدر «اطْمِئْنَا» به معنی آرام شدن است (جوهری، ۱۴۰۴، ۶: ۲۱۵۸) ابن درید نیز در معنای آن آورده: «گفته می شود اطمان الرجل مصدر آن اطمئنا؛ زمانی که آزمش پیدا کند» (ابن درید، ۱۹۸۷، ۲: ۱۰۸۹) در المحيط نیز عین همین متن تکرار شده (صاحب ابن عباد، ۱۴۱۴، ۹: ۱۹۳) اَمَّا تاج العروس عنوان می دارد: «از معانی مجازی استعمال «اطْمَأَنَّ الی» است که مصدر آن «اطْمِئْنَا» و «طُمَأْنَيْنَةً» است به معنی: "به او اعتماد پیدا کرد" و "با او آرامش یافت" (زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۸: ۳۵۹) با توجه به آنچه گفته شد می توان دریافت به اجماع واژه شناسان عرب این واژه از نظر لغوی به معنی «سکن» است.

بررسی واژه اطمینان در فرهنگ جاهلی

واژه اطمینان در عصر جاهلی دارای وجوه معنایی متفاوتی است. یکی از کاربردهای اطمینان در اشعار جاهلی، در وصف اندام و حرکت اسب است (آذرتاش، ۱۳۸۶، ۵۱). اسب به لحاظ

نقش چشمگیر در جنگ و بیابان نوردی، به گونه‌های مختلفی وصف شده است. در شعری از امرؤالقیس و حاتم طائی، از مشتقات اطمینان برای توصیف اسب به گود بودن سم و حرکت آرام اسب اشاره شده است.

عَلَى مُهْرَةٍ كَبْدَاءَ جَرْدَاءَ ضَامِرٍ أَمِينٍ شَظَاها مَطْمَئِنٌّ نَسُورُها

ترجمه: بر بچه اسب لاغر اندام خالی از مو که استخوان ساق پایش راست است، گوشت سمش هم سفت شده است (مرزوقی، ۱۹۹۵، ۱: ۵۵). در این بیت، از همنشینی واژه «مطمئن» با واژه، نسور به معنی گوشت برجسته در سم (زبیدی، ج ۷ ص ۵۲۱)، می‌توان دریافت معنای مطمئن با معنای وضعی این واژه متفاوت است، و به دلالت الترامی می‌توان فهمید سکون گوشت برجسته درون سم به معنی سفت شدن آن است که قوام یافته و با توجه به این معنا دانسته می‌گردد که یکی از استعمالات این واژه در مفهوم قوام است.

در معلقه زهیر آمده است:

وَنَضْرِبُهُ حَتَّى إِطْمَأَنَّ قَذَالَهُ وَ لَمْ يَطْمَئِنَّ قَلْبُهُ وَخَصَائِلُهُ

ترجمه: [اسب] را زدم چنان که پشت سرش آرام گرفت، اما قلب و اخلاقش آرام نگرفت (اعلم شنتمری، بی‌تا، ۱: ۹). در اینجا از همنشینی دو واژه «إطمئن» و «قذال» - پشت سر اسب - (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ۵: ۳۷۴) به معنی سکون پشت سر و به قرینه مقابله در ادامه شعر از فعل «یطمئن» با همنشینی در کنار «قلب» و «خصائل» می‌توان فهمید اطمینان به همان معنای «ساکن شد» است؛ چون خوی اسب سرکش با زدن بر سرش آرام شده ولی در قلب وی تغییری ایجاد نشده است.

در شعر شَمَاح آمده:

فَمَا زَالَ يَنْحُو كُلَّ رَطْبٍ وَ يَابِسٍ وَيُنْقَلُ حَتَّى نَالِها وَهُوَ بَارِزُ فَأَنْحَى عَلَيْها ذَاتَ حَدٍّ غُرَابِها عَدُوٌّ لَأَوْسَاطِ الْعِضَاهِ مُشَارِزُ فَلَمَّا اطْمَأَنَّتْ فِي يَدِيهِ رَأَى غَمَمِي أَحَاطَ بِهِ وَازَوَرَ عَمَّنْ يُحَاوِرُ

ترجمه: پیوسته هر شاخه تر و خشکی را منظور نظر داشت. زیر درخت رفت تا اینکه به آن شاخه دست یافته و فائق شد. سخت ترین دشمن هلاک کننده در میان درختان خاردار تنومند، با وسیله ای تیز و برآن بر آن شاخه تاخت. پس زمانی که شاخه در دست وی جای گرفت، دید گرفتار غمی شده که او را احاطه کرده و از آنچه می‌خواست منصرفش کرد (قرشی، ۱۳۴۵، ۱: ۶۶۷). در اینجا از اسناد و همنشینی میان «اطمأنت» با ضمیری که به صورت اصطیادی از «رطب و یابس» شاخه را استنباط می‌کند، میتوان فهمید منظور از «اطمأنت» همان قرار گرفتن شاخه در دست سازنده کمان است که به کنایه گفته شده آرام گرفت، در این استعمال «اطمأنت» به صورت مجاز به کار رفته است.

در اینجا باید گفت با توجه به کثرت استعمال واژه اطمینان در معنای اعتماد، وضع دومی برای آن در ادب جاهلی به وجود آمده که آن همان معنای اعتماد است مگر آنکه گفته شود معنای وضعی این واژه همان سکون است و در اینجا اراده جدی آن با توجه به همنشینی آن با واژگان دیگر تغییر پیدا کرده که این احتمال جدی است و دیدگاه کسانی مانند ابن فارس بر این قضیه است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۳: ۴۲۲) به عبارت دیگر این معنای از اطمینان مجاز بالغلبه است که با استفاده از قرینه صارفه مشخص می‌شود. اما برخی معنای اصلی "اطمینان" را سکونت در اجسام دانسته و کاربرد آن برای آرامش قلبی و ذهنی را مجاز می‌دانند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۲: ۵۱۱). این نگاه با نظر اکثر لغوی‌ها که معنای این واژه را همان آرامش دانسته‌اند مخالف است، و نمی‌توان اجماع ایشان بر این معنا را نادیده انگاشت.

گام دوم، بررسی میدان‌های معنایی واژه اطمینان

میدان معناشناسی عبارت است از بررسی گستردگی واژه اطمینان در قرآن با شناسایی واژه‌های مترادف و متضاد و واژه‌های فعال در واژه و منفعل از آن و نیز واژه‌های ملایم. با این وصف برای تحلیل معنایی واژه اطمینان در قرآن، افزون بر آیاتی که مشتقات واژه اطمینان در آن به کار رفته، واژه‌های مرتبط دیگر نیز، در آن نقش دارد.

واژه‌های مترادف اطمینان در قرآن

مقصود از مترادف در این پژوهش، مترادف نسبی است که در برخی از ویژگی‌های مفهومی یا مصداقی اشتراک دارند و مقصود مترادف تام نیست. این واژگان عبارتند از:

واژه «سکون»

این واژه از ریشه «سَكَنَ» و به معنی سکون و آرام گرفتن بعد از حرکت، وطن گرفتن و سکونت، آرامش یافتن و هر چیزی که موجب آرامش است، آرامش باطن و انس نیز آمده (راغب، ۱۳۶۳: ۳۳۵). سکون به معنی آرامش در مقابل حرکت و عام تر از آرامش مادی و روحی است. و آرامش باطنی که از آن به طمأنینه و رفع اضطراب تعبیر می‌شود، هنگامی که با حرف «الی» به کار برده شود به معنی اطمینان و اعتماد است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۵: ۱۸۷). در این صورت رابطه میان اطمینان و سکون را باید عموم و خصوص مطلق دانست به این معنا که هر اطمینانی سکون است ولی هر سکونی اطمینان نیست.

واژه اخبات

«اخبات» در واژه‌شناسی از ریشه «خبت» به معنی خشوع است (ابن فارس، ۱۳۹۰، ۲: ۲۳۸). و این واژه در قرآن سه بار به کار رفته، در آیه نخست آمده است: «مَّا آتَانَاكَ بِهِ خُذْهُ» و ايمان آورده و به اعمال صالح پرداختند و به درگاه خدای خود خاضع و خاشع گردیدند آنها البته اهل بهشت جاویدند که در آن بهشت منتعم ابدی خواهند بود (هود: ۲۳) با توجه به سیاق برای

ورود به بهشت سه شرط عنوان شده است: ایمان، عمل صالح، خشوع در برابر پروردگار و خشوع نوعی آرامش و سکینه ویژه است که در فرد نسبت به متعلق خشوع پدید می‌آید. پس می‌توان گفت رابطه میان خشوع و آرامش عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر خشوعی آرامشی است در برابر متعلق خشوع، اما هر آرامشی خشوع نیست.

واژه اُمن

واژه ایمان در زبان یونانی اناجیل به صورت اسم یونانی «*pistis: πίστις*» یا به صورت فعل «*pisteuo πιστεύω*» آمده است، که به معنای اعتماد، توکل، سرسپردگی است (Thomas, ۱۹۸۱: ۱۶۷۴). این واژه در عربی از مصدر «اُمن» و فعل ثلاثی مجرد آن «أَمِنَ، یَأْمَنُ وَأَمْنًا» به معنی: آرامش قلب و عدم هراس است (مغافری، ۱۳۹۸، ۱: ۷۵). فعل ثلاثی مزید آن «أَمَّنَ، یُؤْمِنُ و ایماناً» است، که خود دو صورت دارد: متعدی شده به وسیله «با و لام» به معنی تصدیق کردن و متعدی به نفس به معنی اطمینان پیدا کردن است، در برابر ترسیدن و هراسان کردن (ابن منظور، ۱۳: ۲۱). چنان که روشن است این واژه به صورت فعل متعدی به نفس مترادف با اطمینان انگاشته شده؛ از این رو می‌توان گفت این قسم از مشتقات ایمان معنایی مطابقی با اطمینان خواهند داشت.

واژه ثبات

واژه «ثبات» از ریشه «ثَبَت» به معنی دوام در شیء است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۱: ۳۹۹). معنای عام واژه دوام است و دوام در هر شیء متفاوت است؛ از این رو ثبوت در کنار واژه‌ای که با آن همنشینی می‌کند معنای متفاوتی ارائه می‌دهد که دوام در همه آنها مشترک است. به عنوان نمونه در آیه: «ما از هر یک از سرگذشتهای انبیا برای تو بازگو کردیم، تا به وسیله آن، قلبت را آرامش بخشیم» (هود: ۱۲۰) اسناد ثبوت به قلب به معنای دوام قلب است، اما این دوام قلب به معنی آرامش است زیرا معنا ندارد قرآن از استقامت قلب سخن بگوید در آیه: «پروردگارا، به ما صبر و استواری بخش و ما را ثابت قدم دار» (بقره: ۲۵۰) از اسناد «ثَبَت» و «اَقْدَام» دوام در پا که خود اقدام در اینجا کنایه از راه و روش است فهمیده می‌شود. با توجه به این نکته می‌توان دریافت از نظر معنوی رابطه میان اطمینان و ثبات، رابطه عموم و خصوص من وجه است به این معنا که برخی از ثبوت‌ها به معنی آرامش است و برخی از آنها به معنی آرامش نیست. همچنین برخی آرامش‌ها به معنی ثبوت نیست.

واژه هون

واژه دیگری که مترادف با واژه اطمینان قلمداد شده است، واژه «هون» است که در ریشه آن به معنای سکون وضع شده است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۶: ۲۱) مانند آیه: «وبندگان خاص خدای رحمان آنان هستند که بر روی زمین با سکینه راه روند» (فرقان: ۶۳). در این صورت می‌توان

عنوان داشت «هون» به معنای نخست مترادف است با معنای اطمینان.

واژه خشیت

راغب آن را ترس می‌داند و «خوف» را اعم از خشیت (راغب، ۱۳۶۳: ۲۹۸). خشوع گاه از ترس است و گاه ناشی از معرفت چنان که در وصف عالمان آمده است: «از میان اصناف بندگان تنها دانایان در برابر خداوند خاشع هستند» (فاطر: ۲۸) و از آنجا که در اینجا علما منظور اهل البیت (علیهم‌السلام) هستند (حسکانی، ۱۴۱۱، ۲: ۱۵۲) خشوع ایشان از روی ادب است. پس خشیت با اطمینان به نحو عموم و خصوص مطلق مترادف است یعنی هر خشیتی آرامش است ولی هر آرامشی خشیت نیست.

واژه انس

هر چیزی که مخالف معنای وحشت باشد انس نام گذاری می‌شود (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۱: ۱۴۵) پس هرگاه حالت خوف و وحشت از انسان زایل گردد، سکونتی جایگزین آن می‌شود که انس نامیده می‌شود. پس، این واژه معنای نزدیکی با اطمینان دارد. چنان که در آیه «داخل خانه‌ها نشوید تا زمانی که درخواست الفت کنید» (نور: ۲۷) بنابر آنچه از معنای وضعی این واژه به دست می‌دهد می‌توان چنین نتیجه گرفت این واژه با آرامش مترادف است اما هر انسی آرامش است ولی هر آرامشی انس نیست.

واژه‌های متضاد اطمینان در قرآن

شناسایی واژه‌های متضاد در راستای فهم دقیق‌تر مفاهیم قرآنی و تبیین میدان معنانشناسی واژگان امری ضروریست. مقصود از واژه‌ها و عبارت‌های متضاد در اینجا، تضاد صد در صدی و همه جانبه نیست، بلکه شامل تضاد از برخی جوانب می‌باشد. از این رو، در این قسمت به بررسی میدان معنایی واژه‌های متضاد اطمینان می‌پردازیم.

واژه خوف

«خوف» به معنای ترس و هراس است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۲: ۲۳۰). واضح است یکی از عواملی که آرامش را از میان بر می‌دارد خوف و ترس است، پس کسی که در ترس باشد مسلماً در آرامش نیست. از نظر عرفی جمع آرامش و خوف در یک شخص ممکن نیست و از این رو این دو در برابر هم نیز به کار می‌روند، خداوند نیز برای نشان دادن آرامش هدایت یافتگان آنها را بدون خوف و حزن معرفی می‌کند: «کسی که از هدایت پیروی کند هرگز بیمناک و اندوهگین نخواهند شد» (بقره: ۳۸)؛ پس می‌توان این دو را متضاد دانست.

واژه جزع

وضع این واژه به معنی جدائی است و «الجزع» ضد صبر است و از باب بریدن توان از حمل آنچه بر اوست به آن جزع گفته‌اند (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۱: ۴۳۷) و به معنای پایان دادن به

سکون و آن حالت طمأنینه و آرامش خاطری است که انسان موقع سکون دارد. همچنین بیتابی در برابر ناملایمات و سختی‌ها نیز معنا می‌دهد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۲: ۹۷). «همانا انسان، بی‌تاب و حریص آفریده شده است. هرگاه بدی به او رسد، نالان است (معارج: ۱۹-۲۰). پس عدم آرامشی که در رفتار فرد نمایان شود به جزع تعبیر شده؛ از این رو می‌توان جزع را متضاد با معنای اطمینان دانست.

واژه فزع

در ریشه این واژه دو معنا را ابن فارس عنوان می‌کند یکی ترس و دیگری اغاثه کردن (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۴: ۵۰۱). برخی در اصل این ماده آن را بر ترس شدید همراه با اضطراب و وحشت هنگام عارض شدن امر مکروه به صورت ناگهانی می‌دانند (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ص ۸۸) اگر دیدگاه ابن فارس مد نظر باشد فزع به هر دو معنا مخالف آرامش است، البته اغاثه نمود بیرونی و رفتاری است و هم در عرف هم در حقیقت مخالف معنای آرامش است. پس از این جهت فزع نیز متضاد با معنی اطمینان است.

واژه عجل

ریشه این واژه در نگاه ابن فارس سرعت است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۴: ۲۳۷) ولی مصطفوی قیدی برای معنای این ریشه اضافه می‌کند و آن اینکه شتاب بدون انتظار برای رسیدن وقت آن باشد این صفت ضد صبر، سکینت و طمأنینه است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۸: ۴۹) چنان که در آیه: «انسان از شتاب آفریده شده است. به زودی آیاتم را به شما نشان می‌دهم. پس شتاب مکنید» (انبیاء: ۳۷) به همین نکته اشاره شده و از آنجا که شتاب متضاد معنای آرامش است این واژه نیز متضاد با طمأنینه معنا می‌شود.

واژه خشم

حمیت در واژه شناسی از «حمی» که به معنی حرارت است گرفته شده و به معنای خشم است و از آن جهت به آن حمیت گفته شده؛ زیرا در هنگام خشم فرد گوئی در کوره‌ای از آتش است (راغب، ۱۳۶۳، ص ۲۵۸)؛ پس کسی که دچار حمیت است فاقد آرامش است: «هنگامی که کافران در دل‌های خود خشم و نخوت جاهلیت داشتند و خداوند آرامش را بر رسول خود و مؤمنان نازل فرمود» (فتح: ۲۶) به قرینه مقابله در اینجا نیز می‌توان دانست آرامش در مقابل خشم است و از این رو آرامش با معنای خشم در تضاد است.

بررسی واژه‌ها و عبارات مرتبط با اطمینان از لحاظ فعالیت و انفعال

برای معنانشناسی مفاهیم قرآنی، علاوه بر میدان‌های واژه‌های مترادف و متضاد، لازم است واژه‌هایی که نقش فعال و منفعل در مفهوم دارند، شناسایی و میدان واژه‌های فعال و منفعل تشکیل گردد. هر مفهوم کلیدی قرآنی دارای عوامل و علل، سبب‌ها و مؤثرهایی است

که آن عوامل به عنوان فعال کننده در مفهوم میدان معناشناسی واژه‌های فعال و آن پیامدها به عنوان منفعل شونده از مفهوم، میدان معناشناسی واژه‌های منفعل را تشکیل می‌دهند. رابطه فعل و انفعال را در می‌توان به دو رابطه سببیت و مسببیت نیز ارجاع داد؛ زیرا سببیت باعث فعلیت فعل و مسببیت به معنا وجود پذیری از موثر است. که در هر دو حالت از نظر عقلی رابطه تلازم بر قرار خواهد شد (هادی، ص ۱۶۸)؛ مثل زوجیت برای عدد دو و یا تاریکی برای شب. ملازمه بر اساس ملاک ملازمه به دو دسته غیرعقلی و عقلی تقسیم می‌شود، آنچه در اینجا موثر است ملازمه عقلی است که چند نوع دارد:

۱- ملازمه عقلیه قطعی که در منطق لزوم آن به بین بالمعنی الاخص تعبیر می‌شود و ارسطو عنوان می‌کند از تصور ملزوم، تصور لازم به وجود می‌آید یا به عبارت دیگر تصور ملزوم، موجب تصور لازم می‌گردد. مانند نور و منیر.

۲- ملازمه عقلیه غیرقطعی که لزوم بین بالمعنی الاعم بین لازم و ملزوم وجود دارد به این معنا که از تصور لازم و ملزوم هر دو با هم تصور لزوم به دست می‌آید و با تصور یکی، لزوم محقق نمی‌شود (مظفر، بی‌تا، ص ۴۴).

با توجه به آنچه گفته شد در معنای اطمینان که همان آرامش است می‌توان مواردی از معانی ملازم را به دست آورد که در ذیل به این معانی پرداخته می‌شود:

بررسی معانی فعال در ایجاد اطمینان

منظور از واژه‌های فعال معانی است که سبب هستند برای ایجاد آرامش و اطمینان و به صورت علت ناقصه یا معده در ایجاد اطمینان نقش بازی مینمایند. و از آنجا که این معانی از نظر معنوی دارای سببیت برای ایجاد اطمینان هستند ملزوم برای اطمینان به شمار می‌روند.

مفهوم غنا

غنا سبب داشتن آرامش در هر موجودی است؛ زیرا آنچه باعث اضطراب و دگرگونی احوال است، فقدان یا از دست دادن محبوب یا آنچه مورد نیاز است، می‌باشد. چنان که خداوند در آیه ذیل می‌فرماید: «وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (لقمان: ۱۲) خداوند بی‌نیاز از شکر گذاری شماست پس شکر گذاری شما تاثیری در وی نخواهد داشت. این اطلاق غنی به دلالت التزامی این معنا را می‌رساند که خداوند در آرامش مطلق است. پس یکی از معانی ملازم با اطمینان غنا است. پس هرگاه موجودی غنی شد احساس کمبود نمی‌کند که نتیجه آن آرامش است. پس اعتماد به غنای موجود سبب می‌شود تا آرامش پدید آید؛ لذا استعمال غنی به جای مطمئن به صورت دلالت التزامی ممکن است.

مفهوم یقین

چهل از عواملی است که باعث می‌شود انسان دچار تردید و عدم اعتماد شده، و از این رو

دچار هراس یا خشم یا عصبیت و... غیره گردد (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹) اما علم یقین آور باعث می‌شود تا انسان به حالتی دست یابد که از تردید خارج شود، و این جهل و تردید سبب برای ایجاد ترس یا خشم یا عصبیت یا هر پدیده دیگری است که با اطمینان در تضاد است. از این رو داشتن علم یکی از اسباب تحقق اطمینان است چنان که در آیه ذیل اطمینان قلبی معلق شده است به علمی که برای حواریون یقین آور است: «گفتند: «می‌خواهیم از آن بخوریم، و دل‌های ما آرامش یابد، و بدانیم که به ما راست گفته‌ای» (مائده: ۱۱۳)؛ پس یقین خود به نحو استعمال سبب به جای مسبب می‌تواند به جای اطمینان نیز به کار رود. البته در اینجا منظور از یقین، علم الیقین است که در آن فرد با استفاده از عقل و دلیل به حقیقت می‌رسد (انصاریان، عرفان اسلامی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۳۸۵).

مفهوم رضایت

رضایت در واژه شناسی به معنای مخالف غضب گفته شده است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۲: ۴۰۲) در این صورت رضایت حالتی است که در آن فرد، نه تنها دارای آرامش است، بلکه مطابق با خواسته وی نیز هست. چنان که در آیه: «تو را به قبله‌ای که بدان خشنود شوی برگردانیم» (بقره: ۱۴۴) رضایت به معنی امری است که مورد خواست توست. از این رو رضایت نوعی از آرامش محسوب می‌شود و رابطه آن با آرامش عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر رضایتی آرامش در پی دارد ولی هر آرامشی رضایت در پی ندارد.

مفهوم فضل الهی و ایمان

هرچند در تشکیل آرامش درونی عوامل و علل معده تاثیر گذار هستند اما علت اصلی آرامش در افراد تفضل الهی است، یعنی فرد با ایجاد بستر در خود که همان ایمان است (میبدی، ۱۳۷۱ش، ص ۶۷۴) بستر دریافت فیض الهی را در خود فراهم می‌کند و در نتیجه از آرامشی که خداوند بر وی نازل می‌کند بهره می‌برد: «او کسی است که آرامش را بر قلوب مومنین نازل می‌کند» (فتح: ۴) تفضل الهی به جهت آنکه سبب برای آرامش است ملزوم آرامش است و ایمان به جهت آنکه ظرف دریافت تفضل الهی است ملزوم آرامش می‌باشد. از این رو به دلالت التزامی فضل الهی و ایمان از معنای آرامش در قرآن فهمیده می‌شود.

مفهوم توکل

قدرت خداوند بالاتر از هر موجودی است و بر همه موجودات احاطه دارد باید دانست لازمه این مهم داشتن ولایت تکوینی بر موجودات است، این مطلب از آیات الهی فهمیده می‌شود: «تنها خداوند سرپرست و یاور است» (شوری: ۹) در عوض همه انسان‌ها دچار فقر ذاتی هستند: «ای مردم همه شما به خداوند نیازمندید» (فاطر: ۱۵) و به جهت فقر ذاتی هیچ گاه روی آرامش را نخواهند دید و فقیر نمی‌تواند آرامش داشته باشد. از این رو باید به چیزی اتکا نماید و آن

خداوند است. پس همه باید به خداوند اتکا نمایند: «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (تغابن: ۱۳). گاهی آرامش از سوی خدا به جهت توکل و تفضل باهم است، ولی گاه آرامش به جهت تفضل است. از این رو رابطه این دو عموم و خصوص مطلق است و لذا هر توکل ملازم با آرامش است، ولی هر آرامشی ملازم با توکل نیست.

مفهوم یاد خداوند

یکی از اسبابی که در به وجود آمدن اطمینان و آرامش قلبی در قرآن موثر دانسته شده، ذکر خداوند است: «همانا با ذکر خدا دلها آرام می‌گیرد» (رعد: ۲۸) که دارای مصادیق متعددی است از جمله نماز: «نماز را به پا دار برای ذکر من» (طه: ۲۰). با توجه به این مهم یکی از اسباب دریافت فیض الهی آرامش، ذکر خداست و از این رو بین آرامش و دعا رابطه سبب و مسببی برقرار است و رابطه این دو عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر آرامشی ناشی از دعا نیست اما عکس آن صادق است هر ذکر و دعائی آرامش بخش است.

مفهوم تقوی

تقوی از ماده «وقی» به معنی دور کردن چیزی از چیز دیگر به واسطه دیگری است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۶: ۱۳۱). در ادبیات قرآنی یکی از اسباب آرامش تقواست: «بدانید دوستان خدا نه ترسی و نه ناراحتی دارند ایشان مومنینی هستند که همواره از خدا تقوا می‌کنند» (یونس: ۶۲) پس یکی از دو شرطی که برای آرامش در این آیه بیان شده، تقوا است؛ از این رو هر کجا از تقوا سخن به میان آید به دلالت التزامی آرامش نیز فهمیده می‌شود.

بررسی معانی منفعل نسبت به اطمینان

واژه‌های که با واژه اطمینان رابطه مسببی دارند به عنوان واژه‌های منفعل معرفی می‌شوند. به واقع اطمینان سبب است برای به وجود آمدن این معانی از این رو به دلالت التزامی این معانی از واژه اطمینان قابل استنباط است.

صبر

صبری که همراه با آرامش است مسبب است از اعتماد به خداوند است چنان که یعقوب در وصف صبر جمیل عنوان می‌کند خداوند یاور من است: «اینک صبری نیکو و بر آنچه توصیف می‌کنید، خدا یاری‌ده است» (یوسف: ۱۸) پس اگر معنای اطمینان اعتماد فرض شود می‌توان گفت اطمینان سبب برای صبر است.

حیات طیبه

یکی از نتایج آرامش را می‌توان در زندگی طیبه دانست؛ زیرا آرامش نتیجه اعتماد به خدا و تفضل الهی است و کسی که مورد تفضل الهی واقع شود در واقع دارای حیات طیبه است: «هر کس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیات

[حقیقی] بخشیم، و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد» (نحل: ۹۷). پس می‌توان گفت حیات طیبه مسبب است از تفضل الهی که ظهوری از تفضل الهی آرامش است.

گام سوم، بررسی مطالعات متنی واژه اطمینان

در گام سوم معناشناسی مفاهیم قرآنی، به مطالعات متنی و تحلیل آیات و نقش‌ها پرداخته می‌شود. اکنون و با توجه به نکات پیش گفته در دو گام پیشین، به تحلیل معناشناسانه این واژه در قرآن می‌پردازیم تا به معنای نسبی اطمینان در قرآن نزدیک‌تر شده و فرایند مطالعات متنی اطمینان در سه مرحله مؤلفه‌های معنایی، شبکه معنایی و واژه‌های کلیدی و کانونی اطمینان در قرآن تبیین گردد.

مؤلفه‌های معنایی اطمینان در آیات مستقیم

در تحلیل معناشناسی می‌توان از مؤلفه‌های معنایی مطرح در علم معناشناسی بهره برد. یکی از روش‌های تبیین مؤلفه‌های معنایی یک واژه، تحلیل مؤلفه‌ای است. به کمک این روش می‌توان شرایط لازم و کافی را به گونه‌ای اختصاری بیان کرد (صفوی، ۱۳۸۶: ۲۷۵). با توجه به آنچه پیرامون مؤلفه‌های معنایی واژه اطمینان گفته شد می‌توان دریافت این واژه در قرآن دارای سه میدان معنایی است، پرکاربردترین میدان معنایی این واژه همان معنای آرامش است و پس از آن میدان معنایی اعتماد و میدان معنایی سوم به معنای روی آوردن و توکل است. در میدان معنایی نخست بر اساس یافته‌های پیشین می‌توان مؤلفه‌های معنایی ذیل را تحلیل نمود به عبارت دیگر با در کنار هم قرار دادن واژه‌های ملازم اطمینان در میدان نخست معنایی که عبارتند از: خداوند + غنا + علم الیقین + حق الیقین + عین الیقین + رضایت + فضل الهی + ایمان + واسطه فیض + توکل، ذکر خداوند + تقوی + صبر + حیات طیبه؛ می‌توان به تحلیل مؤلفه‌ای و اختصاری چنین بیان نمود:

اگر اطمینان در مورد خود خداوند باشد تنها مؤلفه برای تحقق آن [+غنا] است. اما اگر اطمینان در مورد سایر مخلوقات باشد در تحقق معنای اطمینان به معنای آرامش یک راه تحقق وجود دارد و آن [+اراده الهی] است چرا که سببیت تام در کل هستی در نگاه قرآنی خداوند متعال است: «چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش»؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود» (یس: ۸۲) اما اراده، گاه مستقیم است که در این صورت اطمینان با مؤلفه [+تفضل الهی] تحقق میابد و گاه با واسطه است که [+واسطه فیض] الهی یا امام در اینجا بستر تحقق اطمینان است، اما در تحقق با واسطه اطمینان نیز روش‌های مختلفی وجود دارد، اما یک مؤلفه برای تحقق آنها در «قابل» بایسته است و آن [+ایمان] است، در این صورت گاه ایمان با [+علم الیقین] یا [+حق الیقین] یا [+عین الیقین] یا [+رضایت] یا [+توکل] یا [+ذکر خداوند] یا [+تقوی]

باعث تحقق اطمینان می‌شود و البته گاه ترکیبی از این موارد بستر اطمینان را فراهم می‌کند مانند جمع بین ایمان + عین یقین + رضایت. و از آنجا که اطمینان در معنا متضاد با برخی از معانی است فقدان مولفه‌های [اضطراب] [خوف] [جزع] [فزع] [عجل] [خشم] را لازم دارد.

با توجه به این مهم می‌توان فهمید مولفه معنایی اطمینان در قرآن در میدان معنایی نخست یک مولفه خطی صرف نیست، بلکه مولفه ترکیبی است به عبارت دیگر اطمینان در نگاه قرآنی یک سبب حقیقی و یک واسطه فیض دارد که در اینجا مولفه‌ها خطی است اما در روش تحقق است که بسترهای مختلفی برای بروز نشان می‌دهد گاه فرد با توکل بستر اطمینان را در خود فراهم نموده و گاه دعای واسطه فیض بستر را در وی فراهم می‌کند. که در اینجا این مولفه‌ها گاه به صورت موازی و گاه به صورت خطی عمل می‌کنند. چنان که ایمان و توکل در کنار هم بستر اطمینان را فراهم می‌آورند.

تحلیل مؤلفه‌ای مذکور ما را از معناشناسی اولیه که همیشه همراه واژه اطمینان است، به معنایی نسبی که از روش معناشناسانه مورد نظر این پژوهش به دست آمده، نزدیک می‌کند. بر این اساس، تعریف اطمینان و به بیان دیگر معنای نسبی اولیه اطمینان از دیدگاه قرآن عبارت است از: «کیف نفسانی در انسان که با اراده الهی و به واسطه فیض الهی در انسان پدید می‌آید، و این حالت تنها مختص به مومنین است و سبب می‌شود انسان در شرایط گوناگون دارای ثبات روحی و رفتاری نسبی یا مطلق در برابر تنش‌ها را داشته باشد. این کیف نفسانی نتایجی همچون حیات طیبه، و صبر را در بر خواهد داشت که بالاترین درجه آن تبدیل نفس به تمام معنا به آرامش است که در پرتو فناء فی الله محقق می‌شود». معنای نسبی مذکور به کمک تحلیل معناشناسانه بعدی، تصویر دقیق تری از آن ارائه خواهد داد.

میدان معنایی دوم یعنی اطمینان به معنای اعتماد است که مولفه وجودی آن [+باور قلبی] است. و میدان سوم معنایی برای اطمینان روی آوردن و توکل است که مولفه ایجاد آن در قرآن [+رسیدن خیر] عنوان شده است.

شبکه معنایی اطمینان و حوزه معنایی آن

دیدگاه شبکه معنایی یکی از دیدگاه‌های کارکردی در معناشناسی است؛ که دیدگاه سنتی در معنا شناسی و نظریه ذات معنا را نمی‌پذیرد و از دیگر سو نسبیت‌گرایی مطلق در دیدگاه معناشناسی تفسیری را نیز جایز نمی‌داند هرچند نسبیت را به طور کامل رد نمی‌کند، ولی آن را به کارکرد درون متن منحصر می‌دانند. به دیگر بیان در این دیدگاه نیز معنا دارای نسبیت است، اما نه به صورت مطلق بلکه در حیطه زبان در این صورت شناخت معنا وابسته به کارکردهای آن واژه در محیط زبان دارد (ایزوتسو، ۱۳۸۸). شبکه‌های معنایی در هر گفتار یا نوشتار از سه گونه

واژه تشکیل شده است: معانی کانونی، معانی کلیدی و معانی فرعی.

معانی کانونی اطمینان در قرآن

با بررسی‌های انجام شده پیرامون واژه اطمینان مشخص شد این واژه دارای سه میدان معنایی متفاوت است که میدان معنایی نخست آن یعنی اطمینان به معنای آرامش دارای بیشترین کارکرد در میان سه معنای دیگر است، اما دو میدان معنای دیگر در موارد خاصی مورد استفاده قرار گرفته‌اند و استعمال آنها در قرآن بسیار محدود است، از این رو می‌توان میدان معنایی اطمینان را در همان معنای نخست منحصر نمود و از دو میدان دیگر چشم‌پوشی نمود. و با توجه به آنچه پیرامون میدان نخست معنایی اطمینان گفته شد می‌توان به این نکته دست یافت که «آرامش» در بحث اطمینان واژه کانونی است.

معانی کلیدی اطمینان در قرآن

تا هنگامی که اراده الهی بر تحقق اطمینان شکل نگیرد، وجود آن محال است و از این رو اراده الهی علت تامه برای تحقق همه افعال از جمله اطمینان است (شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۳۷۳)؛ از این رو می‌توان اراده الهی را کلیدی‌ترین معنا در بحث اطمینان دانست.

از جمله واژگان کلیدی در آرامش فضل الهی است، موجودات از آن جهت که همه فقر مطلق هستند استحقاق هیچ خیر را دارا نیستند از این جهت هر آنچه از خیر به آنها تعلق می‌گیرد، در واقع رحمت خداوند و تفضل خداوند بر ایشان است.

واژه کلیدی دیگری که در تحقق آرامش نقش دارد، واسطه فیض است، از آنجا که ذات اقدس الهی لاحد است، دریافت فیض الهی توسط فقر محض از خیر محض ممکن نیست، و از این روست که در قرآن آمده است: «و به سوی او وسیله جویید» (مائده: ۳۵) پس راه دریافت آرامش از خداوند تمسک به امام (ع) است. از این رو این معنا نیز از معانی کلیدی در تحقق اطمینان است.

در مقام بعد معنای «ایمان» از واژگان کلیدی در بحث اطمینان است. چرا که آرامش محقق نمی‌شود مگر به واسطه وجود بستر در افراد و این بستر چیزی به جز ایمان نیست به واقع قابلیت، قابل در پذیر آرامش نقش تعیین کننده‌ای در تحقق آن بازی می‌کند و یکی از این قابلیت‌ها ایمان است؛ البته ایمان علت تامه برای پذیرش فیض الهی نیست اما شرط لازم برای تحقق اطمینان است.

از دیگر معانی کلیدی در بحث تحقق آرامش ذکر خداوند است، زیرا ذکر خداوند بستر را برای دریافت فیض محیا می‌کند، پس ذکر خداوند را می‌توان از واژگان کلیدی در بحث تحقق آرامش دانست چرا که نمود عملی ایمان است.

معانی فرعی اطمینان در قرآن

در تحقق اطمینان گفته شد برخی از معانی به صورت فرعی نقش داشته، این معانی شرط لازم در تحقق همه موارد به شمار نمی‌روند اما در برخی موارد شرط لازم به شمار می‌روند. معنای فرعی محوری که در بحث اطمینان قابل طرح است معنای غنا، است؛ غنا از آنجا که عامل اطمینان آرامش در ذات خداوند متعال است، می‌توان گفت سبب اصلی اطمینان غنا است. اما از آنجا که مخلوقات فاقد غنای ذاتی هستند، ارتباط آنها با ذات الهی به اراده الهی این غنا را به صورت عارضی برای ایشان محقق می‌نماید. از این رو تا اراده الهی بر غنای موجودی نباشد اطمینان در وی محقق نمی‌شود. پس غنا در بحث مخلوقات یک معنای فرعی به شمار می‌رود ولی در بحث ذات اقدس الهی یک معنای کلیدی به شمار می‌رود. از این رو این معنا بسته به متعلق هم کلیدی است و هم فرعی.

چنان که گذشت رابطه رضایت و آرامش رابطه عموم و خصوص مطلق است یعنی هر رضایتی آرامش هست ولی هر آرامشی با رضایت همراه نیست. از این رو می‌توان عنوان داشت این معنا یکی از معانی فرعی در بحث آرامش است.

توکل نیز یکی از لوازمی است که می‌تواند به جذب بیش از پیش فیض الهی کمک نماید اما شرط لازم برای تحقق اطمینان در قرآن نیست، پس یکی از لوازمی که در کنار ایمان می‌تواند به جذب فیض الهی از طریق امام(ع) منجر شود توکل است و از این رو توکل از معانی فرعی آرامش به شمار می‌رود.

از دیگر معانی که می‌توان آن را از معانی فرعی در بحث تحقق اطمینان در قرآن دانست، معنای تقوی است، اما این به معنای آن نیست که در تحقق هر اطمینان قلبی نیاز به تقوا وجود دارد، از این رو می‌توان آن را به عنوان معنای فرعی در نظر آورد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان معنای نسبی اطمینان در قرآن را به صورت ذیل تحلیل نمود، به واقع آرامش کیف نفسانی در انسان است که دارای مراتب مختلفی است، کمترین حد آن آرامش ناشی از رضایت درونی است و بالاترین حد آن نیز تبدیل نفس انسانی به نفس مطمئنه است که در آن انسان فنا فی الله شده و به سبب محو در ذات الهی به غنای محض رسیده است در نتیجه هیچ خوف و حزنی در وجود وی راه ندارد و به آرامش مطلق نائل آمده است. که البته تحقق این آرامش با اراده الهی و به واسطه فیض الهی است و این حالت تنها مختص به مومنین است و سبب می‌شود انسان در شرایط گوناگون دارای ثبات روحی و رفتاری نسبی یا مطلق در برابر تنش‌ها را داشته باشد. این کیف نفسانی نتایجی همچون حیات طیبه، و صبر را در بر خواهد داشت.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آذرتاش آذر نوش، (۱۳۸۶)، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، تهران، سمت.
۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن رومی، علی بن عباس. (۱۴۱۵ق)، دیوان ابن رومی، بیروت، نشر دارالجلیل.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق)، التحرير و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۹۷۹م) معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق) لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۷. اسرار، مصطفی. (۱۳۷۵)، از مفاهیم قرآن، تهران، نشر محیا.
۸. اصمعی، ابو سعید. (بی تا)، الاصمعیات، مصر، دارالمعارف.
۹. اعلم شنتمری، ابو الحجاج، (بی تا)، اشعار الشعراء الستة الجاهلیین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۰. آرلاتور، آنتونی، (۱۳۸۴ش)، در آمدی بر زبان شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. جمحی، محمد بن سلام. (۱۹۵۲م)، طبقات فحول الشعراء، بی جا، دارالمعارف.
۱۲. حسکانی، شواهد التنزیل، (۱۴۱۱ق)، تهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۱۳. حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تهران، کتاب فروشی لطفی.
۱۴. خطیب، عبدالکریم. (بی تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، بی جا.
۱۵. توشیهیکو، ایزوتسو. (۱۳۸۸)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمدآرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۶. دیلمی، مهیار بن مرزویه. (۱۳۴۹ق)، دیوان مهیار دیلمی، القاهرة، دارالکتب المصریة.
۱۷. رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۸. راعب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم-دارالشامیه.
۱۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ق)، ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۰. شریعتمداری، جعفر، (۱۳۷۵)، شرح و تفسیر لغات قرآن براساس تفسیر نمونه، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
۲۱. شریفی، علی، (پاییز ۱۳۹۲)، نقد و بررسی آراء در حوزه معنا شناسی قرآن ایزوتسو، حکمت معاصر سال چهارم، شماره ۳.
۲۲. شعرانی، میرزا ابوالحسن. (۱۳۴۸)، نشر طوبی یا دایرة المعارف قرآن مجید، انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۲۳. شیرازی، صدرالدین، (۱۹۸۱م)، الأسفار الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. صفوی، کوروش. (۱۳۷۹)، درآمدی بر معناشناسی، تهران، سوره مهر.

۲۵. طباطبائی، سیدمحمد حسین. (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، کتاب فروشی مرتضوی.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا)، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. عادل سبزواری، محمود. (۱۳۸۷)، لغت نامه قرآن کریم، جلد چهارم، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷.
۳۰. عامری، لبید بن ربیعہ. (۱۴۲۵)، دیوان لبید بن ربیعہ العامری، بی جا، دارالمعرفه.
۳۱. عارفیان، عبدالحمید. (۱۳۸۲)، جاودانگی قرآن، و حقیقت وحی، پژوهشهای قرآنی شماره ۳۵ و ۳۶.
۳۲. عبدالهادی حسین، حامد. (۲۰۱۲م)، معجم ما اتفق لفظه و اختلف معناه فی القرآن الکریم، مرکز البحوث والدراسات الاسلامیة.
۳۳. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویه، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۳۸۳ق)، کتاب العین، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۵. فرید تنکابنی، مرتضی. (۱۳۷۴)، نهج الفصاحه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۳۶. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
۳۷. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۵۲)، قاموس قرآن، قم، دارالکتب الاسلامیة.
۳۸. قرشی، ابو زید محمد بن ابی الخطاب، (۱۳۴۵)، جمهره اشعار العرب فی الجاهلیة والاسلام، مصر، المطبعة الرحمانية.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.
۴۰. مختار عمر، احمد. (۲۰۰۸م)، معنا شناسی، ترجمه ی سید حسین سیدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
۴۱. مزروعی اصفهانی، ابوعلی احمد بن محمد بن حسن. (۱۹۹۵م)، الامالی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
۴۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۳. محمد مظفر، المنطق، (بی‌تا)، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۴. میبیدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد. (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۵. نجاتی، محمد عثمان. (۱۳۶۹)، قرآن و روانشناسی، ترجمه ی عباس عرب، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۶. هادی، اصغر، (زمستان ۱۳۹۱)، «روشی نوین در معناشناسی و مفاهیم و واژه‌های قرآنی»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۲.

47. Robins, R.H, (1997) A short history of linguistics, England Longman.
48. Thomas, Robert L. (1981; Editor, General). New American standard exhaustive concordance of the Bible. Nashville, Tenn.: A.J. Holman.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۰۰ - ۶۹

رواندی اخلاقی تراحم نظری، عملی فقه‌های غیر حاکم با فقیه حاکم با تکیه بر پیامدهای آن

^۱ عبدالرحیم زارع^۲ علیرضا عسگری^۳ احمد رضا توکلی

چکیده

اگرچه در رابطه حاکمیت اسلامی، بین فقیهان، دو نظریه انتخاب و انتصاب وجود دارد، اما بر اساس دلیل های عقلی و نقلی، همه فقیهان واجد شرایط، نایبان عام امام معصوم (ع) هستند و لازم است تا در میان آنان یکی از فقیهانی که جامع شرایط لازم، مثل علمیت، افقیت و قدرت اداره جامعه اسلامی باشد به پا خواسته و جهت اجرای احکام الهی این مسئولیت را عهده دار شود. طبیعی است که چنانچه یکی از فقیهان این وظیفه را بر عهده گرفت، دیگر فقیهان می بایست وی را حمایت نموده و با دخالت کردن در کار وی مزاحمتی برای او ایجاد نکنند؛ یکی از مباحثی که در زمینه ولایت فقیه مطرح است، مسئله تراحم ولایت ها بین فقها می باشد که از آن در نزد فقیهان به «مزاحمت فقیه برای فقیه دیگر» یاد می شود. هرگاه در عصری فقیه جامع الشرایط منحصر به فرد باشد، خود او عهده دار مسئولیت ولایت شده و در همه زمینه های مربوط به اجرای احکام الهی و اداره امور مسلمانان به انجام وظیفه می پردازد. اما اگر فقیهان متعدد واجد شرایط در یک عصر وجود داشته باشند، این سؤال پیش می آید که چگونه فقیهان متعدد در عصر واحد می توانند همگی دارای ولایت و حکومت باشند که لازمه آن تعدد حاکمان مستقل در زمان و مکان واحد است که بر خلاف طریقه عقلا و بنای حکومت ها می باشد و اگر ولایت و حکومت برای یک نفر باشد، آن گاه سؤال قابل طرح این است که سرنوشت ولایت فقیهان دیگر چه می شود؟ حاصل این تراحم علاوه بر این که عملی غیر اخلاقی است، از امری غیر اخلاقی به شمار می رود و معنی آن دخالت و اظهار نظر افراد در مسائلی است که به آنان مربوط نیست که، افزون بر آسیب های روحی برای خودشان، پی آمدهای زیان بار اجتماعی نیز دارد؛ زیرا گاه سبب ایجاد ردائیل اخلاقی چون کدورت، دشمنی، فتنه و آشوب می شود. از این رو، در احادیث اسلامی به شدت از این کار ضد اخلاقی نهی شده است. به عقیده بسیاری از فقیهان، شرع مقدس خود راه کارهایی را در این زمینه اندیشیده است و عملاً چنین مشکلی پیش نخواهد آمد و هنگامی که یکی از فقیهان به تشکیل حکومت پرداخت، با استناد به دو اصل مسلم فقهی، برای دیگران جایز نیست تا در کار وی مداخله نموده و مزاحمتی در انجام وظیفه اوداشته باشند، خواه به صورت دخالت در اصل تشکیل حکومت و خواه به صورت دخالت در برخی از شئون آن باشد؛ این دو اصل، یکی واجب کفایی بودن ولایت فقیه و دیگری عدم جواز مزاحمت فقیهان در کار یک دیگر است.

واژگان کلیدی

ولایت، فقیهان، تراحم، هرج و مرج، اختلال نظام.

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
Email: rahimzr95@gmail.com

۲. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: alirezaasgari14011401@gmail.com

۳. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۰/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۴

طرح مسأله

در صورت عدم وجود تشکیلات حکومتی همه فقیهان واجد شرایط دارای ولایت اند و می‌توانند در امور مربوط به مسلمانان به انجام وظیفه بپردازند. تنها محدودیتی که در این فرض وجود دارد، این است که اعمال ولایت فقیه نباید منجر به مزاحمت برای فقیه دیگر شود، چرا که مزاحمت فقیه برای فقیه دیگر جایز نبوده و باید از آن دوری کرد (امام خمینی، کتاب البیع: ۵۱۷ و ۵۱۸). هرگاه فقیه‌ای به اعمال ولایت در اصل کار بپردازد (مشغول اجرای حد شود یا آن که فرستادگانش در حال جمع‌آوری زکات باشند)، بر فقیهان دیگر جایز نیست در کار او دخالت کنند (همان). در این زمینه، به نظر نمی‌رسد مخالفی وجود داشته باشد. پس از تشکیل حکومت اسلامی در صورتی که فقهای متعدد واجد شرایط در یک عصر وجود داشته باشند، مسئله تعدد و تزامم ولایت‌ها مطرح می‌شود، زیرا بر اساس ادله ولایت فقیه، منصب ولایت برای تمام فقیهان جامع الشرائط ثابت است. لذا وقتی که در یک عصر چند فقیه جامع الشرائط داشته باشیم، طبیعی است که همه آن‌ها دارای منصب ولایت خواهند بود. در نتیجه ولایت‌های متعدد و تزامم ولایت‌ها پیش می‌آید که فقها آن را تحت عنوان «مزاحمت فقیه لفقیه آخر» مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند.

براساس دلائل عقلی، شیعه «به نصب امام» به امر خداوند و توسط پیامبر گرامی اسلام اعتقاد دارد و صدها دلیل نقلی در کتاب، مانند آیات تطهیر، تبلیغ، ولایت، اولی‌الأمر، ابتلا، اکمال دین و... بر این امر دلالت دارند که حدیث غدیر، منزلت و صدها دلیل نقلی دیگر از سیره و سنت پیامبر (ص)، موجود در منابع شیعه و اهل سنت آن را تبیین و تفسیر می‌کنند. پس از ثبوت ولایت عام فقیهان واجد شرایط، و انتصاب آن‌ها از سوی امام معصوم (ع)، یکی از مباحثی که در زمینه بحث ولایت فیه مطرح است، مسأله ردیلت اخلاقی تزامم و دخالت ولایت فقیهان است، که از آن به عنوان «مزاحمت فقیه برای فقیه دیگر» یاد می‌شود (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۶۸۷/۲). اساسی‌ترین مسئله در اخلاق کاربردی، بحث دخالت و تزامم‌های اخلاقی است. از آنجا که زندگی فردی و اجتماعی انسان، روبه‌گسترش است و از سوی دیگر، قدرت و اختیار انسان نسبتاً محدود است، در انجام دو یا چند فعل اخلاقی، برخورد منافع با یکدیگر و تصادم سود و ضرر امری انکارناپذیر است، برای تزامم اخلاقی تعاریف متعددی شده است، از جمله اینکه عبارت است از: نعارض‌های غیر قابل حل میان الزام‌های اخلاقی (محمدی پیرو و شریفی، ۱۳۹۰) و یا عدم امتثال دو یا چند تکلیف الزامی اخلاقی در زمان واحد (شریفی، ۱۳۹۱: ۴) تزامم علاوه بر اخلاق کاربردی در علوم همچون اصول فقه، حقوق، روانشناسی، جامعه‌شناسی و مدیریت مطرح می‌شود. این بحث در امور اخلاقی اغلب در دو سطح ارزش‌دوری و

تشخیص تکالیف اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد (بهرامی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۲).

آن چه از بحث در سخنان فقیهان درباره ولایت فقیه به دست می‌آید، این است که وقتی یکی از فقها به تشکیل حکومت می‌پردازد به هیچ روی، برای دیگران جایز نیست که در کار او مداخله کرده و موجب ایجاد مزاحمت در راه انجام وظیفه او شوند، خواه مزاحمت به صورت دخالت در اصل حکومت و تشکیل حکومت عرضی باشد و خواه به صورت دخالت در برخی از شئون حکومت باشد، بلکه فقه‌های دیگر باید از او پیروی کنند. پرداختن به بررسی مسئله تراحم ولایت‌ها و روشن ساختن ابعاد گوناگون آن اهمیت ویژه‌ای دارد، لذا این مقاله در پی آن است رواندی اخلاقی تراحم نظری، عملی فقه‌های غیر حاکم با فقیه حاکم با تکیه بر پیامدهای آن را مورد بحث و بررسی قرار دهد. پس از ثبوت ولایت عامه برای فقیه جامع الشرائط سوالی که مطرح می‌شود، این است که هرگاه در عصری فقیه جامع الشرائط منحصر به فرد باشد، خود او عهده دار مسئولیت ولایت شده و در همه زمینه‌های مربوط به اجرای احکام الهی و اداره امور مسلمانان به انجام وظیفه می‌پردازد. اما اگر فقیهان متعدد واجد شرایط در یک عصر وجود داشته باشند و اگر ولایت و حکومت برای یک نفر باشد، آن گاه سؤال قابل طرح این است که سرنوشت ولایت فقیهان دیگر چه می‌شود؟

بنا بر روایات دینی، دخالت در امور نامربوط، از نظر اخلاقی فرد را در نظر دیگران بی‌قدر و منزلت می‌کند. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِيَّاكَ وَ الدُّخُولَ فِيمَا لَا يَعْنيكَ قَتْلٌ؛ در آنچه به تو مربوط نیست، دخالت مکن که خوار می‌شوی». بنابراین، کسی که در پی دست‌یابی به اهداف والای زندگی و رسیدن به سربلندی است، باید از اظهارنظر و دخالت در اموری که ارتباطی به وی ندارند، دوری کند و فرصت‌ها و سرمایه عقل و فکر خویش را صرف وظایف و امور اساسی زندگی خود کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ اشْتَغَلَ بِغَيْرِ ضَرُورَةٍ قُوَّتُهُ ذَلِكَ مُنْفَعَتُهُ» هر کس به کارهای غیرضروری مشغول شود، منافع خود را از دست خواهد داد.

بیان مسأله به این صورت است که هرگاه در برهه‌ای از زمان، فقیه جامع شرایط رهبری، منحصر در یک نفر نبود، بلکه فقیهان واجد شرایط متعددی وجود داشتند که همگی قادر به تشکیل حکومت و اعمال ولایت بوده و در همه زمینه‌های مربوط به اجرای احکام الهی و اداره امور مسلمانان، می‌توانند انجام وظیفه کنند، چه مشکلاتی پیش خواهد آمد؟ در این جا اگر همه فقیهان بخواهند اعمال ولایت کنند، لازمه‌اش، تعدد حاکمان مستقل در زمان و مکان واحد خواهد بود که موجب هرج و مرج گردیده و مسلماً این امر بر خلاف شیوه عقلا و بنای حکومت‌ها است و از نظر اخلاقی نیز امری ناپسند است و اگر تنها به یکی از آن‌ها اجازه اعمال ولایت و تشکیل حکومت داده شود، سرنوشت فقیهان واجد شرایط دیگر، مبهم مانده و از طرفی، ترجیح بلامرجح است که کاری قبیح است.

علت اساسی طرح این مسأله، این است که در دوران قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، تنها مراجع تقلید بودند که رهبران دینی محسوب می شدند و آن ها قادر بودند که تمام سؤالات و نیازهای شرعی و اجتماعی مردم را پاسخ داده و متولّی کارهای آنان باشند، اما در پی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تعیین خارجی نظریه ولایت فقیه، ظاهراً دو کانون رهبری دینی، ایجاد گردید و طبعاً سؤالاتی را در باره میزان حجّیت هر یک از این دو کانون پدید آورد؛ از جمله:

۱- چگونه میان اجتماع مراجع متعدّد تقلید، و وجود ولیّ فقیه وحدت رویه و مدیریت یکسانی امکان پذیر است؟

۲- در مسائلی که بین فتاوی مراجع و نظر ولیّ فقیه، تراحم پیش می آید، چه کار باید کرد؟ وظیفه مقلدان متعدد با سیاست یگانه نظام چگونه قابل جمع است؟

۳- اصولاً آیا تمرکز رهبری و تعدّد مراجع و فقیهان واجد شرایط و صاحب نظر، با روح اسلام سازگار است یا خیر؟

بحث

مرحوم نراقی از جمله فقیهان بزرگی است که از آغاز بحث ولایت فقیه، آن را به ولایت الهی استناد داده و چنین می گوید: «بدان که ولایت از طرف خداوند سبحان بر بندگان، برای رسول او و اوصیای رسول (ع) که دارای صفت عصمت هستند ثابت و مسلّم است. ایشان (اوصیای معصوم) سلاطین بر همه مردم می باشند و (نیز) آن ها ملوک، والی و حاکم هستند. زمام امور به دست با کفایت ایشان است و مردم رعایای آن بزرگوار می باشند. امّا غیر از از رسول و اوصیای معصومش، شکی نیست در این که اصل، عدم ثبوت ولایت فردی بر فرد دیگر است، مگر کسی که خداوند سبحان یا رسول الله (ص) یا یکی از اوصیای معصوم (ع) او را بر دیگری، در امر خاصّی متولّی قرار دهد، که در این صورت، آن فرد ولیّ است در آنچه نسبت به آن ولایت عطا شده است (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۲۹-۵۲۸). وی پس از ذکر صاحبان ولایت، در پایان می فرماید: «مقصود ما در این جا بیان ولایت فقیهان است؛ زیرا آن ها حاکم در زمان غیبت می باشند و از طرف امامان معصوم (ع) نیابت دارند (همان: ۵۳۰-۵۲۹).

در اصل ولایت فقیه و نصب آنان در امور خاص، هیچ گونه شک و تردیدی وجود ندارد. همچنین در این که در حکومت اسلامی طبق دلیل حسبه، فقیهان حاکمند، مناقشه ای وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، اندک است، حتی کسانی هم که ولایت فقیهان را در ابواب مختلف فقه، از جمله باب قضا انکار کرده اند و پس از مطرح کردن روایاتی در هر مورد، معتقدند که هیچ یک از آن ها ولایت فقیه را ثابت نمی کند، از راه دلیل حسبه آن را اثبات می نمایند (خویی، ۱۴۱۲: ۴۶/۵-۴۰). سیر تاریخی سخنان فقیهان و کنکاش و بررسی عمل کرد آن ها در طول تاریخ، گواهی آن است که اغلب آن ها ولایت فقیهان را منتصب از جانب امام معصوم (ع)

می دانند، گرچه شرایط زمانی و مکانی در اعصار مختلف، دایره این انتصاب و اختیارات را شدت و ضعف بخشیده است. اوج نظریه ولایت فقیه، که فقیهان را منصوب از جانب خدا و امامان معصوم (ع) دانسته و اختیاراتی همسان اختیارات پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) برای آنان قایل است، توسط امام خمینی (ره) مطرح شد، که سرانجام منجر به تشکیل حکومت اسلامی ایران گردید.

کلیاتی در زمینه بحث تراحم فقیهان و ردیلت اخلاقی دخالت بی جا

۱. معنای لغوی و اصطلاحی واژه «ولایت»

ولایت یک واژه عربی و به معنای قرب و نزدیکی است. «ولاء» و «توالی» به معنای قرار گرفتن یک شئی در کنار شئی دیگر است، بی آن که فاصله ای میان آن دو باشد. لازمه چنین حالتی، نزدیکی دو شئی به یک دیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۳۳). این قرب، افزون بر قرب مادی، قرب معنوی را نیز در بر می گیرد (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۴). جوهری در صحاح اللغه می گوید: «هرکسی کار دیگری را بر عهده گیرد، «ولی» او است (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۵۲۸). این لفظ به معنای حکومت کردن، دوستی کردن، سلطه داشتن و تصرف کردن نیز آمده است (معین، ۱۳۵۷: ۵۰۵۴/۴-۵۰۵۳).

ولایت در اصطلاح، به معنای سلطه بر شخص یا مال یا هردو است، اعم از این که چنین سلطه ای عقلی باشد یا شرعی، اصلی باشد یا تبعی و (بحرالعلوم، ۱۳۶۲: ۲۱۰/۳). به طور خلاصه؛ هرگاه «ولایت» در ارتباط با تدبیر امور اجتماعی مطرح شود، مراد همان ولایت، زعامت و رهبری است. از این رو به امیر، والی نیز اطلاق می شود (معرفت، ۱۳۷۷: ۴۲-۴۱).

۲- معنای لغوی و اصطلاحی واژه «فقه»

فقه از نظر لغوی، به معنای فهم و در اصطلاح، علم به احکام شرعی، در حوزه فروع دین است، که از طریق منابع معتبر به دست می آید: «العلم بالأحكام الشرعیه الفرعیه المکتسب من أدلتها التفصیلیه» (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۳۲). گاهی واژه فقه بر بصیرت و فهم عمیق و ژرف، به مجموعه دانش های دینی، اعم از اصول، فروع و اخلاق دلالت دارد. در آیه «فلولا نفر من کل فرقه لیتفقوها فی الدین...» (توبه: ۱۲)، فقه به معنای فهم عمیق و ژرف در امر دین است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۹۹/۹). فقه در آیات و روایات، بیشتر به معنای اخیر آمده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۳۳۳/۱).

مراد از «فقیه» در بحث «ولایت سیاسی فقیهان» کسی است که به مجموعه دانش های دین، علم و آگاهی کافی و عمیق داشته باشد، صاحب بصیرت و واجد مرتبه بالای عدالت و تقوا باشد، دارای کفایت و حسن تدبیر باشد (که امروزه از این شرط اخیر، به مدیر و مدبر بودن تعبیر می کنند). امام خمینی در باره ویژگی های لازم برای رهبری جامعه اسلامی می فرماید: «یک

مجتهد، باید زیرکی، هوش و فراستِ هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص، تقوا و زهد، واقعاً مدیر و مدبّر باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۹۸/۲۱).

۳- نظریات مختلف در مورد رابطه میان فقیه حاکم و فقیهان دیگر

پاره ای از نظریات مطرح، در مورد رابطه میان فقیه حاکم با فقیهان واجد شرایط دیگر، عبارتند از:

الف- رهبری یکی از مراجع بالفعل (مرجعیت، شرطی از شرایط رهبری): این دیدگاه، مرجعیت موجود در جامعه اسلامی را صاحب نقش رهبری دانسته و در حقیقت، شرط رهبری را مرجعیت تلقی می کند. در نتیجه، یک فقیه مرجع، ولایت امر و تصدی امور امت را بر عهده می گیرد. این نظریه در اصل «صد و هفتم» قانون اساسی ایران، مصوب سال ۱۳۵۸ (قبل از باز نگری) پذیرفته شده بود؛ بر اساس این اصل، هرگاه یکی از فقیهان واجد شرایط مذکور در «اصل پنجم» دارای صفاتی چون عدالت، تقوا، آگاهی به زمان، شجاعت و قدرت تدبیر از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همان گونه که در مورد امام خمینی (ره) چنین شده است؛ این رهبر، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده می گیرد، اما در غیر این صورت، خبرگان منتخب مردم در باره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری را دارا هستند، بررسی و مشورت نموده و چنانچه یکی از مراجع را واجد برجستگی خاص برای رهبری یافتند، او را به عنوان رهبر، به مردم معرفی می کنند.

ب- رهبری شورایی مراجع تقلید: رهبری شورایی در مقابل رهبری فردی است؛ اگر چه در اکثر نظریه های دولت در فقه شیعه، یک فرد -و غالباً فقیه- در رأس هرم قدرت سیاسی قرار می گیرد، اما در این نظریه، علی رغم این که شرط فقاها، با قید اضافی «مرجعیت» لحاظ شده است، ولی به جای یک فقیه، شورایی از مراجع تقلید، ولایت امر و تصدی امور امت را بر عهده می گیرند. در قانون اساسی جمهوری اسلامی، مصوب ۱۳۵۸، شورای مراجع تقلید، متشکل از سه تا پنج مرجع جامع الشرایط، به عنوان شورای رهبری، به رسمیت شناخته شده و در اصل «یک صد و هفتم» درج گردیده است.

ج- حاکمیت مردم با نظارت مرجعیت: این دیدگاه از سوی شهید سید محمد باقر صدر، در کتاب «الإسلام يقود الحياه» در توضیح مبانی جمهوری اسلامی ایران ارائه گردیده است، که نتیجه آن حکومتی است که حاکمیت در آن، توسط مردم، اما تحت اشراف و نظارت مرجعیت صورت می پذیرد. به عقیده شهید صدر، نیابت عامّه امام معصوم (ع) در امور شرعیه، با مرجع صالح است؛ مرجع در درجه اول، جزئی از امت اسلام است و از این حیث به عنوان یک انسان مانند بقیه مردم، خلیفه خداوند بر روی زمین محسوب می شود، اما از حیث مرجعیت، وی

متصدی وظایفی است که برای انجام این وظایف، مجلس مشورتی، شامل صد نفر از عالمان، متفکران و صاحب نظران که حداقل ده نفر از آن ها مجتهد باشند، تشکیل می شود (صدر، ۱۴۳۴: ۵-۱۶۲).

د- ولایت فقیه (رهبری) در طول مرجعیت

این دیدگاه، نهاد مرجعیت (به شیوه سنتی) را کانون مشروعیت بخش نظام تلقی نموده و سر انجام، حاکمیت را از آن مرجعیت می داند؛ در این نظریه، برای مراجع تقلید، نوعی سلسله مراتب روحانی قائل شده است، که در رأس آن «مرجع اعلم» قرار داشته و او ضامن مشروعیت و اسلامیت نظام است. این دیدگاه که از برخی از جهات تطابق بیشتری با قانون اساسی قبل از بازنگری دارد، پس از بازنگری قانون اساسی و حذف شرط مرجعیت از شرایط رهبری نیز کماکان بر مبنای گذشته خود اصرار ورزیده و معتقد است که رهبر باید در جمیع تصرفاتش از نهاد مرجعیت اذن بگیرد و به عنوان بازوی اجرایی این نهاد عمل کند. این دیدگاه اولین بار، پس از رحلت امام خمینی و در پیام تبریک آیت الله گلپایگانی به رهبر منتخب خبرگان استشمام شد و پس از آن نیز توسط برخی از فقیهان دیگر مطرح گردید؛ مرحوم آیت الله آذری قمی در این زمینه می نویسد:

«مرجع قائم مقام امام، باید نزدیک ترین مردم به امامان معصوم (ع) باشد و در صورت نبودن چنین فردی، می بایست به طور نسبی، افضل را به این سمت انتخاب کرد و اگر فرد دیگری در یکی از بخش ها، مثلاً در مسائل حکومتی اعلم بود، در آن بخش، به سمت معاونت وی عمل کند» (آذری قمی، ۱۳۷۳: ۲۵۴).

ه- در بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ هجری شمسی، شرط مرجعیت و گزینه شورایی بودن حذف گردید و در اصل «صد و نهم» این قانون در مورد شرایط رهبری اسلامی چنین آمده است: «شرایط و صفات رهبر:

۱. صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه.

۲. عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام.

۳. بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.

۴. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد مقدم است.

بر این اساس، فقهی که شرایط فوق را داشته و توسط فقیهان خبره شناسایی شود، اداره امور مملکت اسلامی را بر عهده می گیرد و دیگر فقیهان حق مزاحمت در کار وی را ندارند، بلکه باید با حمایتشان از او که معنای کامل احکام حکومتی است در تقویت او کمک کنند؛ زیرا در فقه شیعه، احکام حکومتی یک فقیه واجد شرایط در زمانی که بدان اقدام کند، جایگاه خاصی دارد و

هنگامی که که فقیهی این جایگاه را عهده دار شود، حکم او برای همگان، حتی فقیهان لازم و واجب است.

۴. تفاوت مبنای کلامی و فقهی بودن ولایت فقیه

بر اساس مبنای برخی از کسانی که ولایت فقیه را مسأله ای فقهی می دانند، تا مردم فقیهی را برای اداره جامعه انتخاب نکنند و مستقیم یا غیر مستقیم به او رأی ندهند، آن شخص صاحب ولایت نمی شود. تنها با رأی و انتخاب مردم است که عنوان ظاهری ولایت برای او ثابت شده و او ولیّ مسلمانان می گردد و خداوند نیز، ولایت را برای او جعل می کند؛ محدوده اختیارات ولیّ فقیه نیز بر اساس توافق مردم تعیین می شود (منتظری، ۱۴۰۸: ۵۷۵/۱؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۳: ۵۰-۴۵). اما از منظر کلامی، ولایت فقیه، ولایت زعامت و سرپرستی امت رشید اسلامی در حوزه اداره و رهبری جامعه اسلامی، به معنای وسیع آن بوده و ولیّ فقیه، ولیّ امر مسلمانان است. در این دیدگاه، ولایت فقیه از عوارض فعل الله و امام معصوم (ع) است. بنا بر این، نصب و عزل ولیّ فقیه به دست مردم نیست، بلکه تنها تشخیص ولایت او توسط مردم انجام می شود؛ یعنی انتصاب و انزال او به دست خبرگان بوده و رأی مردم در انتخاب ولیّ فقیه، تنها نقش تشخیص و کاشفیت دارد (معرفت، ۱۳۷۷: ۶۶-۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۶۳).

از منظر کلامی در تمام اموری که پیامبر و امامان معصوم (ع) به واسطه حکومتشان بر مردم ولایت دارند، ولیّ فقیه جامع الشرایط حاکم نیز، از جانب امامان (ع) ولایت دارد و برای خروج از این حکم کلی، باید دلیلی وجود داشته باشد؛ زیرا از نظر عقلی بین «نبی»، «وصی» و «ولیّ فقیه»، تفاوتی وجود ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۴۸۸/۲).

۵- انتصابی یا انتخابی بودن ولایت فقیه

بحث از «ولایت فقیه» از دیرباز در میان فقیهان شیعه مطرح بوده است و تقریباً تمامی باورمندان به «ولایت فقیه» آن را بر مبنای نصب از سوی امامان معصوم (ع) تبیین کرده اند؛ یعنی معتقدند فقیه واجد شرایط، از سوی امام معصوم (ع) به سیمت ولایت منصوب شده است. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، باعث مطرح شدن بحث های بیشتر و عمیق تری در این زمینه گردید و این مباحث، راه را برای ارائه نظریات جدید هموار نمود. یکی از این آرای جدید، نظریه انتخاب بود که از سوی برخی از فقهان و اندیشمندان مطرح شد و از همان ابتدا مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

بر اساس نظریه انتخاب، امامان (ع)، فقیهان واجد شرایط را به مقام ولایت نصب نکرده اند، بلکه آنان را به عنوان نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده اند، تا مردم با انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزینند. که در این صورت، برای فقیهان دیگر، جایز نخواهد بود تا در امر ولایت و حکومت وی مداخله کرده و مزاحم کار وی

شوند؛ خواه این دخالت، در امور مالی باشد یا غیر مالی؛ در امور جزئی باشد یا کلی، مگر با اجازه فقیه حاکم و تحت نظر وی: «فلامحاله یصیر الوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبه الأئمه و فوضت إلیه الأمانه الإلهیه فهو الذی یحق له التصدی لشئون الولایه بالفعل، ولا یجوز للباقین - وإن وجدوا الشرايط - مباشرتها إلا تحت أمره و نظره من غیر فرق بین الأمور المالیه و غیرها و الجزئیة و الکلیه» (منتظری، ۱۴۰۹: ۴۱۶/۱).

از شاخص های زیر، به عنوان مهم ترین ارکان نظریه نصب فقیهان می توان نام برد:
الف- با توجه به روایاتی، همچون عمر بن حنظله «ینظر من کان منکم ممن قد روی حدیثنا... فإنی قد جعلته علیکم حاکما» (عاملی، ۱۴۰۹: ۳۵/۲۷)، تمام فقیهان شیعه، برای امور عامه نصب شده اند و در زمان غیبت امامان (ع)، اداره امور و ولایت جامعه بشری، بر عهده این فقیهان گذاشته شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۶۲۴/۲).

ب- تنها حکومتی مشروع است، که از ناحیه شرع مقدس، جعل شده باشد و به عبارت دیگر، شرع مقدس، حکومت خاصی را پیش بینی نموده است.

ج- اقامه حکومت، حتی در زمان غیبت امام (ع) واجب است.

د- ولایت، امری جعلی و اعتباری است که از طرف شارع مقدس برای فقیه جعل شده است.

ه- این نظریه، در محدوده ولایت معتقد است که:

۱. ولایت، تمام امور اجتماعی و حتی خود حکومت را در بر می گیرد.

۲. این حق ولایت، مقید به امور حسبیه نیست.

۳. ولایت، مقید به امور بشری نیست و ولایت فقیه، فراتر از آن است و به تعبیر دیگر، اختیارات فقیه، نیازمند آرای مردم و انتخاب آن ها نیست.

۴. فقیه، حق قانون گذاری در تمام عرصه های حیات اجتماعی را دارد.

نظریه «ولایت عام فقیه» با بیان فوق را در منابعی همانند «الهدایه إلی من له الولایه، تالیف آیت الله گلپایگانی، ص ۴۶۶»، «البدر الزاهر، تالیف آیت الله بروجردی، ص ۵۷»، «کتاب البیع، تالیف امام خمینی، جلد دوم، ص ۶۱۵» و «الرسائل، تالیف محقق کرکی، جلد یک، ص ۱۴۲» می توان مشاهده نمود.

۶. گستره و نفوذ شعاع ولایت فقیه

فقیهان در خصوص گستره و شعاع نفوذ ولایت فقیه، اختلاف نظر دارند؛ از طرفی، برخی از آن ها ولایت فقیه را محدود به کارها و اموری نموده اند که شارع مقدس راضی به رها ماندن آن ها نیست، که از آن به امور حسبیه تعبیر می کنند و اثبات آن را در دایره گسترده تر، خالی از اشکال نمی دانند و از طرف دیگر، دیدگاه بسیاری از فقیهان شیعه این است که قلمرو ولایت

فقیهان، همانند قلمرو و حکومت پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) گسترده و وسیع می‌باشد.

۷. نظریه ولایت مطلقه فقیه

مراد از اطلاق در مورد «ولایت فقیه»، شمول و مطلق بودن نسبی است، در مقابل دیگر ولایت‌ها که جهت خاصی در آن‌ها مورد نظر است و به معنای آزاد و رها از هر قید و بند و خارج از هر گونه حد و حدود و ورای قانون نیست؛ زیرا اگر به این معنا باشد، به معنی خودرایی و به تعبیری «فعال ما یشاء و لایسأل عما یفعل» بودن حاکم است، که هر آنچه بخواهد انجام دهد، ولی در قبال هیچ موضوعی مسئولیت پذیر نبوده و استیضاحش غیر ممکن باشد. اگر مطلقه بودن چنین معنایی داشته باشد، ولی فقیه فوق هر قانون، حتی قانون شرع خواهد بود. اما به جرأت و بدون تردید می‌توان گفت که این معنا منظور نیست و کسانی که چنین تفسیری را از آن ارائه می‌دهند، نادانی خود را نمایان می‌سازند؛ مقصود امام خمینی و سایر فقیهانی هم که به ولایت عامه و مطلقه فقیه معتقدند، چیزی غیر از این نیست.^۱

بنا بر این، مطلقه بودن در برابر نسبی بودن است؛ یعنی نباید اختیارات فقیه را محدود و مقید به امور خاصی دانست، مانند آن که گفته شود فقیه، تنها در امر قضاوت و یا امور حسبه (با مصادیق جزئی) حق دخالت دارد، اما مثلاً در تعیین فرمانده جنگ حق دخالت ندارد. لذا از نظر شمول، محدودیتی جز محدوده مصالح مردم، قوانین، موازین و ضوابط اسلامی در زمینه اختیارات فقیه عادل وجود ندارد و اضافه شدن وصف فقاقت، موجب تقیید ولایت می‌شود؛ زیرا ولایت فقیه، از عنوان فقاقت او برخاسته و در نتیجه تنها در محدوده فقاقت، حق ولایت دارد.

مرحوم صاحب جواهر، ولایت عامه و مطلقه در ولایت فقیهان را به خوبی بیان کرده و معتقد است: اگر این ولایت مطلقه نباشد، بسیاری از امور مربوط به نظم جامعه شیعی، به تعطیلی

۱. فقیهان، اقسام ولایت‌ها را که نام می‌برند، محدوده هر یک را مشخص می‌سازند، مثلاً ولایت پدر در امر ازدواج دختر، ولایت پدر و جد در تصرفات مالی فرزندان نابالغ، ولایت عدول مؤمنان در حفظ و حراست اموال غایبان، ولایت وصی و قیم شرعی بر صغار و امثال این‌ها که در کتاب‌های فقهی، در ابواب مربوطه، به تفصیل از آن‌ها بحث شده است، اما هنگامی که ولایت فقیه را مطرح می‌کنند دامنه آن را گسترش داده و آن را شامل تمام شئون عامه و مصالح عمومی امت که بسیار پر دامنه است می‌دانند. بدین سان، فقیه شیعه که بار مسئولیت زعامت را بر دوش می‌گیرد، در تمامی ابعاد سیاست مداری مسئول است و باید در راه تأمین مصالح امت و در تمامی ابعاد آن بکوشد و این همان ولایت عامه است که در سخن گذشتگان آمده و مفاد آن با ولایت مطلقه‌ای که در کلام متأخران رایج گردیده، یکسان است. بنا بر این، مقصود از اطلاق، گسترش دامنه ولایت است تا آن‌جا که شریعت امتداد دارد و مسئولیت اجرایی ولی فقیه، در تمام احکام انتظامی اسلامی و در رابطه با تمامی ابعاد مصالح امت می‌باشد و مانند دیگر ولایت‌ها تک بعدی نخواهد بود (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۴).

می انجامد. سپس می گوید: شگفت آور است که پس از این همه دلایل عقلی و نقلی روشن، باز برخی از مردم (فقیهان) در این باره وسوسه و تشکیک کرده اند، به طوری که گویا بویی از فقاہت نبرده و از فہم رموز سخنان معصومان (ع) بہرہ ای ندارند؛ زیرا عبارات وارده در روایات (مانند «جعلتہ حاکما»، «جعلتہ قاضیا»، «حجّہ» «خليفة» و امثال آن)، بہ خوبی می رساند کہ نیابت فقیهان از امامان (ع) در عصر غیبت، در تمامی شئون است کہ بہ مقام امامت مرتبط می باشد و همان مسئولیتی کہ خداوند بر عہدہ ولیّ معصوم (ع) گذارده تا در نظم جامعہ بکوشد، دقیقاً بر عہدہ ولی فقیہ نیز نہادہ شدہ است (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۷/۲۱).

امام خمینی در تبیین و تثبیت نظریہ ولایت مطلقہ فقیہ، افزون بر آن چہ ذکر شد، بر این باور است کہ این توہم کہ اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیش تر از حضرت امیر (ع) بودہ و یا اختیار حکومتی حضرت امیر (ع)، بیش از فقیہ است، باطل و غلط است؛ البتہ فضایل حضرت رسول (ص) و پس از ایشان حضرت علی (ع)، بیش از ہمہ عالم است، لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دہد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۸۸/۲).

آیت اللہ جوادی آملی در بیان منصوب بودن ولی فقیہ، استدلال متفاوتی را مطرح کردہ و برای تفہیم مسألہ، بہ بیان تفاوت ماہوی ولایت با نیابت و وکالت می پردازد و در این مورد می گوید: «جعل وکالت و نیابت در مواردی جایز است کہ انجام آن کار، مقید بہ مباشرت شدہ باشد. از این رو کسی کہ خودش، کاری را نمی تواند انجام دہد، نمی تواند برای انجام آن کار، وکیل یا نایب بگیرد. در مورد ولایت نیز، کسی می تواند جعل ولایت (ولی) نماید کہ خودش ولایت داشتہ باشد. بہ عنوان مثال، پدر می تواند در ہنکام موت خود، برای فرزند صغیرش ولیّ معین کند» (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۳۶).

در فراز فوق، بر این نکتہ تاکید شدہ است کہ انتقال ولایت، امری ممکن، ولی تنها از سوی کسانی قابل انتقال است کہ خود دارای ولایت باشند و قاعدتاً در کلام شیعی، ولایت خداوند و پیامبر و امامان (ع) ثابت شدہ است و از طریق آن ہا قابل انتقال بہ دیگر انسان ہا می باشد؛ ظاہر ادلہ فقیہی، برجعل ولایت و نصب فقیہان دلالت دارد، نہ دستور انتخاب آن ہا توسط مردم؛ ادلہ عقلی نیز در نظام اسلامی، مؤید جعل ولایت از سوی امام معصوم (ع) برای فقیہ است، نہ نمایندگی وی از جانب مردم؛ زیرا اساساً مردم دارای چنین ولایتی کہ بتوانند آن را بہ ولی منتقل کنند، نیستند. ایشان امور جامعہ اسلامی را بہ سہ دستہ تقسیم می کنند: ۱. امور شخصی؛ ۲. امور اجتماعی کہ جامعہ حق دخالت و تصرف در آن ہا دارد؛ ۳. اموری کہ جامعہ، حق دخالت و تصرف در آن ہا ندارد.

ایشان می فرماید: طبیعی است کہ تنها در مورد اول و دوم، امکان دخل و تصرف و توکیل بہ غیر وجود دارد. وی در تفاوت میان ولایت از وکالت و نیابت، نکتہ دیگری را بہ این شکل

مطرح می‌کنند: «سه عنوان فوق از امور اعتباری اند. در مورد وکالت و نیابت، موکل، اصل و وکیل فرع است، حال آن که در مورد ولایت، ولی اصل و مولی علیه فرع است» (همان: ۱۰۱). بنا بر این، طبق نظر فوق، مردم نقشی در ثبوت ولایت برای فقیهان ندارند، بلکه پذیرش و رأی مردم موجب تحقق خارجی ولایت فقیه می‌شود. لذا در این رابطه می‌گوید: «ولایت فقیه در اداره نظام حکومتی، مانند منصب قضا و سیمت مرجعیت، از طرف شارع مقدس تعیین شده و پذیرفتن مردم، در مرحله اثبات مؤثر است، نه در اصل ثبوت. لذا اگر مورد قبول مردم قرار گرفت، عنوان انسانی مرجعیت او به فعلیت می‌رسد و آثار عینی به همراه دارد؛ یعنی اصل مقام محفوظ است و تنها آثار خارجی آن، منوط به قبول و انتخاب مردم است» (همان: ۱۶).

آیت الله حائری شیرازی، فقیه را نیز منصوب از جانب امام معصوم (ع) و رأی مردم را کاشف از آن می‌داند. وی در این رابطه می‌گوید: «فرق است بین رأی مردم در انتخاب نماینده، مثل نماینده مجلس و ولی فقیه؛ مردم در انتخاب نماینده، با امضای خود، او را انتخاب کرده و نماینده می‌کنند، در حالی که در انتخاب ولی فقیه، مردم، این سیمت در دستشان نیست و تنها کاشف ولی فقیه اند، نه مختار او» (حائری شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۶).

شهید اول در باب «حسبه» از کتاب «دروس» می‌فرماید: «والحدود و التعزیرات إلی الإمام و نائبه ولو عموماً، فیجوز حال الغیبه للفقیه إقامتها مع المکنه و یجب علی العامه تقویته و منع المتغلب علیه علی الامکان، و یجب علیه الافتاء مع الأمن و علی العامه المصیر إلیه و الترافع فی الأحکام» (شهید اول، ۱۴۱۷: ۴۸/۲-۴۷)؛ یعنی اجرای حدود و تعزیرات (احکام انتظامی اسلام) با امام و نایب خاص یا عام او است. از این رو فقیه می‌تواند در دوران غیبت، در صورت امکان، اجرای حدود نماید. لذا بر مردم واجب است که او را یاری کرده و تا آن جا که می‌توانند نگذارند کسی بر او چیره شود. بر او نیز واجب است که در صورت مساعد بودن شرایط، فتوا دهد و مردم باید به وی مراجعه کنند و اختلافات خود را نزد او برده تا قضاوت و داوری نماید.

۸. قلمرو اختیارات فقیهان

در محدوده و قلمرو اختیارات «ولی فقیه» پنج نظریه وجود دارد که عبارتند از: ۱. ولایت مقیده؛ ۲. ولایت مطلقه؛ ۳. نظارت فقیه؛ ۴. وکالت فقیه؛ ۵. وکالت حکیم. در مورد ولایت مقیده هم دو دیدگاه وجود دارد: ۱. ولایت تصرف در قضا، فتوا و امور حسبه؛ ۲. ولایت در چارچوب احکام فرعی الهی. بنابر این، مجموعاً شش نظریه می‌شود.

نظریه ولایت مطلقه فقیه

عده ای از فقیهان بر این باورند که محدوده اختیارات ولی فقیه، محدود به برخی از امور، از قبیل حسبه، قضا و غیره نیست، بلکه حوزه وظایف آن‌ها تمام اموری است که برای پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) در مقام حاکم، لازم بوده است، مگر مواردی که به دلیل خاص در

شمار ویژگی آنان باشد؛ زیرا آن موارد به جنبه شخصیتی و مقام عصمت آن ها مربوط می شود. بنا بر این، حوزه اختیارات ولی فقیه، ولایت و سرپرستی امت اسلامی خواهد بود؛ یعنی آن چه در محدوده مصالح عمومی جامعه هست، از قبیل تشکیل نظام حکومتی، تدبیر امور سیاسی و کشورداری، گردآوری مالیات ها و صرف آن در مصالح عامه، اجرای حدود و احکام شرع، صدور فرمان جنگ و صلح، حفظ مرزها و نظم بلاد و... جزء اختیارات ولی فقیه است. شاید پیشتر از این نظریه را شیخ مفید بدانیم، که می گوید: «و إذا عدم السلطان العادل... کان لفقهائ أهل الحق من ذوی الرأی و العقل و الفضل أن یتولوا ما تولاه السلطان، فإن لم یتمکنوا من ذلک فلا تبعه علیهم فیه» (مفید، ۱۴۱۳: ۶۷۶-۶۷۵).

این قسم از ولایت یا مسئولیت مطلقه، همه فقیهان را شامل نمی شود، بلکه به برترین فقیه واجد شرایطی در یک زمان اختصاص دارد که اولاً، اجتهاد مطلق دارد و همه ابعاد اسلام را به خوبی می شناسد، ثانیاً، از عدالت و امانتی در خور جامعه اسلامی بهره مند است که او را از کج روی ها و هوا پرستی ها دور می سازد و ثالثاً: دارای شناخت دقیق زمان و درک شرایط جامعه، هوش و استعداد بسیار، قدرت مدیریت، شجاعت و تدبیر است؛ چنین فقهی را خبرگان مجتهد و عادل و منتخب، پس از فحص و جستجوی فراوان شناسایی کرده و به مردم معرفی می نمایند و سپس بر بقا و دوام و اجتماع همه شرایط و اوصاف رهبری در شخص برگزیده نظارت دارند.

مرحوم نراقی در عوائدالایام می نویسد: «هر آنچه که پیامبر و امامان (ع) که رؤسای مردم و دژهای اسلام هستند، در آن ولایت دارند، فقیه نیز ولایت دارد، مگر آن چه که دلیل اجماع، نص و غیره خارج کرده باشد و هر فعلی که مربوط به بندگان در دنیا و آخرت باشد و بایستی انجام گیرد و به ضرورت انجام آن یا اذن آن علم داشته باشد، انجام آن، وظیفه فقیه است» (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۳۶).

شاید تنها فقهی که در قرن حاضر، این قول را در بُعد نظری و عملی به اوج خود رسانیده، امام خمینی باشد. ایشان در این باره می گوید: «در تمام مسائل مربوط به حکومت، همه آنچه که از اختیارات و وظایف پیامبر (ص) و امامان پس از او... محسوب می شود، در مورد فقیهان عادل نیز معتبر است» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۶۶۴/۲). در جای دیگر می فرماید: «فیکون لهم فی الجهات المربوطه بالحکومه، کل ما کان لرسول الله و الأئمه من بعده، صلوات الله علیهم اجمعین، و لایلزم من ذلک ان تكون رتبتهم کرتبه الانبیاء أو الأئمه (ع) فإن فضائل المعنویه أمر لایشارکهم (ع) فیه غیرهم» (همان: ۶۲۵).

تصویر تراحم ولایت فقیهان

از مجموع شش نظریه فوق، تنها در یک صورت موضوع تراحم متصور است و آن صورتی است که اولاً، ما همه فقیهان واجد شرایط را منتصب از طرف امام معصوم (ع) بدانیم و ثانیاً، ما

قائل به ولایت مطلقه باشیم و برای فقیه، اختیارات گسترده ای را ترسیم کنیم. در مورد منصب افتا (مرجعیت فتوا) هر فقیه واجد شرایطی، در دوران غیبت، به دلیل فقاہتی که دارد، حق تصدی منصب افتا را داشته و می تواند در مسائل فردی و موضوعات استنباطی که مردم بدان نیازمندند، فتوا دهد. این منصب بدون هیچ اشکال و خلافی برای هر فقیه واجد شرایطی ثابت است (انصاری، ۱۳۷۴: ۳۰/۲)

در مورد منصب قضا و دادرسی نیز، هر فقیه واجد شرایطی، حق دارد تا در دوران غیبت، به حل و فصل دعاوی و مرافعات مردم بپردازد و بر اساس فتوای خویش قضاوت و دادرسی کند. این منصب نیز بدون هیچ اختلافی برای همه فقیهان واجد شرایط ثابت است (همان). در میان منصب های فقیهان، مهم ترین و اساسی ترین آن ها منصب ولایت است؛ زیرا این منصب سرمنشأ و خاستگاه سایر منصب ها و اختیارات فقیهان بوده و مربوط به اساسی ترین و بنیادی ترین نهاد حکومت است، لذا مورد نقض و ابرام فراوان و اشکالات گوناگون، از جمله تزامم ولایت ها قرار گرفته است.

یکی از چالش های مهم فرا روی «نظریه ولایت فقیه بر مبنای انتصاب» شیوه و مکانیسم تعیین فقیه حاکم و ولی امر مسلمانان است، که در صورت تعدد واجدان شرایط، با توجه به نصب عام فقیهان، چه تدبیری برای تعیین رهبر اندیشیده می شود، به طوری که اولاً، بی نظمی و هرج و مرج لازم نیاید و ثانیاً، نصب عام محفوظ بوده و از آن دست کشیده نشود و ثالثاً، چنین نصبی لغو و بیهوده نباشد؟ (جعفر پیشه، ۱۳۹۱: ۷۸-۷۷).

تعدد رهبری عاملی برای اغتشاش و هرج و مرج اجتماعی

مسأله تعدد رهبری، با مسأله تعدد مرجعیت متفاوت است؛ زیرا به دلیل این که رجوع به مراجع از باب رجوع جاهل به عالم و غیر متخصص به متخصص است، وجود متخصصان متعدد و مراجع گوناگون در جامعه اسلامی، امری ممکن، بلکه مطلوب است، تا همگان به راحتی بتوانند به آن ها مراجعه کرده و احکام خود را به دست آورند. اما مسأله رهبری و اداره جامعه اسلامی، چون با نظم اجتماع ارتباط دارد و کثرت مراکز تصمیم گیری در آن موجب اغتشاش می شود و اطاعت از رهبر بر همگان، حتی سایر فقیهان واجب است، قاعده اقتضا می کند که رهبری، یکی باشد، به ویژه با توجه به مفهوم سرزمین و کشور، که در آن تعددی نیست و تمام «سرزمین اسلام» کشور واحد تلقی می شود (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۴۲).

البته ممکن است در شرایطی مصالح اقتضا کند که رهبری منطقه ای و یا شکل های دیگری از رهبری وجود داشته باشد، ولی تمام آن ها باید با هم هماهنگ بوده و به یک رویه عمل کنند، تا امت اسلامی دچار تشتت نشود؛ در حالی که در مسأله فتوا، ضرورت ندارد فتاوای مراجع گوناگون یکسان باشد، بلکه هر فقیه‌ی ملزم است تا به مقتضای تشخیص خود و بر اساس

ضوابط استنباط، فتوا دهد. پس قاعده اولی در رهبری، وحدت و در مرجعیت، تعدد است.

ارائه دلایل شیخ انصاری برای عدم جواز مزاحمت

۱. استناد به تعلیلی که امام (ع) در ذیل توقیع شریف بدان اشاره کرده و می فرماید: «فإنهم حجتی علیکم...»؛ یعنی فقیهان حجت من بر شما هستند. در این جا اگر منظور امام (ع) صرف جواز شرعی و تکلیفی، نظیر جواز تصرف پدر و جد بود، جا داشت که بفرماید: «فإنهم حجه الله علیکم»، ولی تعبیر به «حجتی» کرده؛ یعنی اینان، از ناحیه من بر شما حجت هستند و این بدان معنا است که در هر چه من حجت بودم، آن ها نیز حجت و مرجع امورند و همان طور که اگر امام (ع) حضور داشت، کسی حق مزاحمت با وی را نداشت، پس با منصوب شدگان از طرف امام (ع) نیز، کسی حق مزاحمت ندارد (محمدی خراسانی، ۱۳۹۱: ۴۱۵/۶).

۲. دلیل دیگر شیخ انصاری، مبنی بر این که مزاحمت فقیهی با فقیه دیگر جایز نیست و اگر فقیهی زودتر اقدام کرد و وارد یک عمل ولایی شد، فقیهان دیگر حق دخل و تصرف در کار وی را ندارند، این است که جواز مزاحمت، مستلزم هرج و مرج و اختلال نظام مصالحی است که بر عهده حاکمان شرع نهاده شده است؛ زیرا آنان برای حفظ مصالح کودکان، دیوانگان، ناتوانان و... مجوز ولایت بر تصرف در اموال پیدا کرده اند و اگر بنا بر جواز مزاحمت باشد و هر فقیهی بخواهد به سلیقه و میل خود تصرف نماید، نقض غرض شده و نظام این مصلحت ها مختل می گردد. لذا اگر مزاحمت جایز باشد حتماً آن محذور اختلال نظام پیش می آید که به هیچ وجه منظور و مطلوب شارع مقدس نیست، بلکه امری مغضوب خواهد بود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۵۷۲/۳).

سید بحرالعلوم (متوفای ۱۳۲۶ ق.)

سید بحرالعلوم با محرز دانستن عدم جواز مزاحمت دیگر فقیهان با فقیهی که زودتر از دیگران، به انجام کاری اقدام نموده است، می فرماید:

«و أما الحکام ففی جواز مزاحمه بعضهم لمن سبقه منهم فی مقدمات العمل دون نفسه؟ وجهان: مبنیان - کما قیل - علی مستند ولایه الحاکم فإنه: إن استندنا فی ولایته إلی أمره علیه السلام، بارجاع الحوادث إلیه فی (التوقیع المتقدم) جازت مزاحمته قبل وقوع التصرف منه و ان دخل فی مقدماته لأسن المأمورین بالإرجاع هم العوام دون الحکام، فإنهم أولیاء فی مرتبة واحدة کالأب و الجد له الجدل الموجب لنفوذ تصرف السابق منهما فی نفس الفعل دون مقدماته».

بحثی را که سید بحرالعلوم مطرح کرده اند، در باره این مسأله است که، چنانچه فقیهی در مقدمات کاری داخل شود، ولی هنوز به انجام اصل آن کار نپرداخته باشد، آیا در این صورت، برای فقیه دیگر جایز است که در کار او دخالت کرده و به انجام آن کار مبادرت ورزد، یا خیر؟ مثلاً هرگاه فقیهی برای جمع آوری زکات از منطقه ای، مأموری بفرستد، اما هنوز آن مأمور به

جمع آوری زکات اقدام نکرده باشد، آیا در این صورت، برای فقیه دیگر جایز است که در آن منطقه به جمع آوری زکات اقدام کند، یا خیر؟

در مورد این مسأله، میان فقیهان شیعه اختلاف وجود دارد و نظر سید بحرالعلوم این است که مزاحمت در مقدمات، اشکالی نداشته و جایز است؛ زیرا از نظر ایشان، نیابت فقیهان از امام معصوم (ع) در مورد اصل فعل ثابت است، اما نسبت به مقدمات فعل ثابت نیست. از این رو تا زمانی که فقیهی در اصل کاری داخل نشده باشد و تنها به فراهم ساختن مقدمات آن اقدام نموده باشد، فقیه دیگر می تواند در کار وی دخالت نموده و به انجام آن کار مبادرت نماید؛ این دیدگاه از نظر شیخ انصاری و امام خمینی پذیرفته نیست؛ زیرا آن ها مزاحمت در مقدمات کار را همانند مزاحمت در اصل عمل جایز نمی دانند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۶۹۲/۲).

سید بحرالعلوم در این باره دو احتمال را مطرح می کند:

۱. اگر استناد ما در مورد اثبات «ولایت فقیه»، فرمان امام (ع) در توقیع شریف باشد، که می فرماید: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا إلی رواه أحادیثنا»، در این صورت مزاحمت یک فقیه با فقیه دیگر، قبل از وقوع تصرف فقیه اول، جایز است، ولو در مقدمات آن تصرف هم ورود نموده باشد؛ زیرا مخاطب امام (ع) در این توقیع شریف که امر به ارجاع داده است، عوام مردم هستند، نه فقیهان؛ یعنی این مردم هستند که در مورد مسائلی که برایشان اتفاق می افتد به فقیه مراجعه می کنند و شخص فقیه قبل از مراجعه مردم، در هیچ مقدمه ای و تصرفی وارد نشده است و تصرف او بعد از این مرحله، تصرف در اصل عمل محسوب می شود. فقیهان هم در این صورت، در حق اعمال ولایت یکسان هستند و مردم هم اختیار دارند که به هر کدام که خواستند مراجعه کنند. اما پس از رجوع، تصرف آن کسی نافذ است که زودتر از بقیه به او رجوع شده باشد و این هم تصرف در اصل عمل حساب می شود و نه در مقدمه آن (بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۲۹۶/۳).

۲. اگر استناد ما در مورد اثبات ولایت فقیه، عمومات نیابت باشد، که امام (ع) در تعلیل خود، در حدیث «بأنهم حجتی علیکم و أنا حجه الله»، کلمه حجت را به «بای متکلم» اضافه کرده است (که دلالت بر نیابت فقیه از جانب ایشان دارد)، می فرماید: در این صورت، هرچند این احتمال وجود دارد که پس از اقدام یکی از فقیهان، بقیه مجاز به مزاحمت با او نیستند، ولو در مقدمات کار و قبل از انجام اصل عمل و تصرف در آن؛ زیرا فقیه بر اساس حدیث شریف، نایب امام (ع) محسوب می شود و به منزله خود امام (ع) است و همان طور که اگر امام (ع) در مقدمات کاری وارد می شدند، برای دیگران جایز نبود تا مزاحم ایشان شوند، فقیه نیز هنگامی که در مقدمات کاری داخل شود، برای دیگران از جمله فقیهان نیز مزاحمت جایز نبوده و حق دخالت در کار او را ندارند، اما در این صورت هم نظر ما (بحرالعلوم) این است که مداخله در مقدمات جایز است، چون آن چیزی که در این جا مسلم است، این است که خود اصل عمل، متعلق نیابت واقع

شده است، نه مقدمات آن (همان).

سید بحر العلوم در انتهای این بحث می فرماید: «هذا كله ما لم تستلزم المزاحمه و السابق إلى النتيجة توهينا لمن سبقه في التصدي الداخل في مقدمات العمل قبله و إلا فهو ممنوع لذلك، و هو أمر آخر، لا دخل له بالجبهة المبحوث عنها» (همان: ۲۹۷/۳)؛ یعنی این جواز مزاحمت یک فقیه با فقیه دیگری که زودتر اقدام به انجام دادن مقدمات کاری نموده، در صورتی است که سبب توهین به فقیه اول نشود، وگرنه، مزاحمت در مقدمات نیز (همانند مزاحمت با اصل عمل) ممنوع است. ولی این یک مطلب دیگری است که ربطی به مسأله مورد بحث ما ندارد.

اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب

بحث از نصب عام فقیهان در عصر غیبت، اثباتاً متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است. از دیدگاه طرفداران نظریه انتخاب، صحت چنین امری ثبوتاً مخدوش است؛ به این بیان که اگر در یک زمان، فقیهان بسیاری واجد شرایط ولایت باشند، پنج احتمال در مورد منصوب بودن آن ها وجود دارد، که هر کدام با اشکال مواجه است، اما در این جا فقط دو تای از این احتمالات مورد نظر ما است.

احتمال اول: تمام فقیهان واجد شرایط یک عصر، به صورت عام استغراقی از جانب امامان معصوم (ع) منصوب باشند، که در این صورت هریک از آن ها بالفعل و مستقلاً دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت را دارن (منتظری، ۱۴۰۹: ۱/۴۱۵).

یعنی اگر همه فقیهان واجد شرایط رهبری بخواهند به عنوان ولی و حاکم، منصوب از جانب امامان معصوم (ع) باشند، مقتضایش این است که اعمال ولایت و ریاست برای هر یک از آنان جایز، بلکه واجب کفایی باشد و این گونه اعمال ولایت، همه ابعاد حاکمیت را در بر می گیرد، مثل قضاوت، تصرف در اموال غایبان و ناتوانان و گماردن سرپرست برای آن ها، اخذ مالیات های اسلامی، مثل خمس، زکات، جزیه و نظایر آن ها، حتی اعلام جهاد ابتدایی برای دعوت به اسلام و آماده سازی مقدمات این جهاد، اعم از نیروی انسانی و تجهیزات نظامی، بستن پیمان با سایر کشورها و تمام اموری که لازمه حکومت و ولایت است. سپس می گوید: در این صورت پیروی و متابعت از ایشان برای همگان، اعم از فقیهان و سایر مردم واجب است، هرچند در مسائل فقهیه مقلد وی نباشند. پس به هیچ عنوان تخلف از حکم آن ها و مزاحمت برایشان جایز نیست؛ زیرا همه آنان منصوب از جانب امام معصوم (ع) هستند و همان طوری که تخلف و مزاحمت در مورد امام (ع) جایز نیست، در مورد فقیهان نیز چنین است.

بعد ایشان می گوید: «و لا يخفى أن من هذه النقطة أيضاً ينشأ التشاجر و الاختلاف و الاختلال النظام و فوت المصالح المهمه لذلك» (همان: ۴۱۶)؛ یعنی نتیجه چنین ولایت و حکومتی، قهراً درگیری لفظی، اختلاف (در دیدگاه و نظر) و نهایتاً اختلال نظام و از دست دادن

مصلحت‌های مهم جامعه است، که هرگز شارع حکیم بدان راضی نیست. وی به غیر از مقام معصومان (ع) بقیه و حتی فقیهان را مصون از خطا و اشتباه و غلبه هواهای نفسانی ندانسته و معتقد است: «ولیس هذا الفرق (التشاجر و الاختلاف) بقليل، فإن كثيرا منّا ممن يكثر منه الجهل أو الاشتباه بالنسبة إلى أحوال غيره أو ممن يغلب عليه الهوى أحياناً و لا يخلوا في عمق ذاته من نحو الاعجاب بالنفس و عدم الاعتناء بالغير و التحقير له أو الحسد و يعسر عليه التسليم لفرد مثله و الإطاعة له إلا من عصمه الله تعالى» (همان).

اشکال این احتمال: این نوع نصب، بر شارع حکیم قبیح است؛ زیرا فقیهان غالباً در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه، به ویژه در امور مهمی نظیر جنگ و صلح، با یک دیگر اختلاف نظر دارند. پس در صورتی که همه آن‌ها دارای ولایت بالفعل در جامعه باشند و بخواهند نظر و سلیقه خود را اعمال کنند، هرج و مرج و نقض غرض لازم می‌آید، چرا که یکی از غرض‌های اساسی تشکیل حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است (همان: ۴۱۵).

احتمال دوم: تمام فقیهان واجد شرایط به مقام ولایت منصوب شده باشند، اما اعمال ولایت، جز برای یکی از آن‌ها جایز نباشد. اشکال این احتمال این است که اولاً، شناسایی فقهی که حق اعمال ولایت دارد، از میان سایر فقیهان چگونه معین می‌گردد؟ در این جا اگر هیچ راهی برای تعیین او وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت برای آن‌ها لغو و بیهوده خواهد بود و اگر تعیین او به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد و یا توسط مجموع فقیهان باشد؛ یعنی آن‌ها در میان خود یکی را انتخاب کنند، در این صورت باز هم ملاک و معیار «انتخاب» در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین دیگران مشخص شود و ثانیاً، جعل ولایت برای سایر فقیهان بر اساس این فرض، عملی لغو و قبیح است؛ زیرا در این احتمال، شأنیت و صلاحیت احراز این مقام برای تمامی آنان ثابت است (همان: ۴۱۴-۴۱۳).

مشکل تعیین فقیه حاکم و اشاره به استحاله نصب عام در ولایت سیاسی را اولین بار، محمد علی نجفی اصفهانی (متوفای ۱۳۱۸ ق.) معروف به «ثقه الاسلام» در کتاب «الرساله فی الولايات» مطرح کرده است. ثقه الاسلام معتقد است: «جميع الأمور الراجعة إلى أمر السلطنة، فظاهر الأصحاب رجوعها إلى المجتهد و هو الولی» (رحمان ستایش، ۱۴۲۶: ۴۶۵) و با این بیان، تقریباً نظریه ولایت انتصابی فقیه را به اجماع فقیهان مستند کرده و دلیل آن را دلیل‌های نقلی و عقلی ذکر می‌کند و برای نخستین بار به «مشکل نصب عام» اشاره می‌نماید. ایشان در باب نصب مجتهدان برای ولایت سیاسی، سه احتمال را مطرح و هر سه مورد را ناصواب و مردود می‌داند. این سه احتمال عبارتند از:

الف- تمامی فقیهان سلطان باشند.

ب- افراد معینی از میان فقیهان سلطان باشند.

ج- بعضی از فقیهان به صورت نامعین سلطان باشند.

وی می فرماید: هر سه تای این احتمالات مردود و باطل هستند، اما بطلان موردی که مربوط به بحث ما است، یعنی احتمال اول، به این دلیل است که به حکم عقل و تشخیص عاقلان، نصب و قرار دادن دو حاکم در یک مملکت واحد امری قبیح و ناپسند است، چه رسد به این که سلاطین زیادی به این کار گمارده شده باشند؛ زیرا فقیهان در رأی و نظر با هم اختلاف دارند و این تفاوت ها موجب هرج و مرج می گردد، هرچند مثلاً این دو فقیه یا بیشتر عادل هم باشند: «لأنَّ العدالة لا توجب اتفاق الرأی و العقیده» (همان: ۴۶۶).

تراحم ولایت فقیهان و راه های برون رفت از آن

گسترده‌گی و شمول ولایت، نسبت به همه فقیهان، بدون محدود کردن حوزه فعالیت هر یک از آن ها، موجب می شود که فقیهانی چند در یک زمان بر اساس تشخیص خود عمل کرده و احیاناً در کار یک دیگر مداخله نمایند. مجاز دانستن این گونه دخالت ها که «تراحم ولایت ها» نامیده می شود، نگرانی به وجود آمدن هرج و مرج و اختلال نظام را در پی دارد. فقیهان در مواجهه با این مشکل، نظریه های متفاوتی ارائه کرده اند؛ برخی تراحم را نپذیرفته و اشکالاتی بر آن وارد کرده اند و برخی دیگر، شمول ولایت را برای همه فقیهان نپذیرفته و اشکالات را پاسخ گفته اند.

نتیجه نهایی در این موضوع، به مبانی اصل ولایت فقیه بستگی دارد؛ اگر مستند ولایت فقیه را دلیل های لفظی بدانیم، تراحم ولایت ها در عرصه برنامه های کلان حکومتی به دلیل «انصراف ادله» و نیز تمام مواردی که به هرج و مرج می انجامد، جایز نخواهد بود، ولی در سایر موارد، دلیلی بر حرمت آن نداریم، اما چنان چه ولایت فقیه را از باب «امور حسیه» و قدر متیقن بپذیریم، تنها هرج و مرج است که محدوده جواز و عدم جواز تراحم را تعیین می کند و هر دخالتی که باعث هرج و مرج شود، ممنوع، ولی سایر دخالت ها و تراحم ها بلامانع خواهند بود؛ زیرا مقتضای اصل عملی، در چنین مواردی که فقیهان متعدد دارای شرایط ولایت هستند، «جواز تراحم ولایت» است.

بنا بر این، باید پذیرفت که برخورداری عموم فقیهان از شأن ولایت در مسائل کلان حکومتی، به ویژه اختلاف دیدگاه هایی که بین فقیهان در این موارد دیده می شود، موجب برهم خوردن نظم عمومی اجتماع و ایجاد هرج و مرج خواهد شد، لذا برای پرهیز از وقوع این امر، باید تراحم ولایت فقیهان را در این امور ممنوع شمرد و به طور کلی گفت: در هر موردی که تراحم ولایت فقیهان به اختلال نظام بیانجامد، غیر مجاز و اما در سایر موارد، مانعی ندارد. بدین ترتیب،

هرج و مرج و اختلال نظام را می‌توان مخصّص لُبّی برای اطلاعات ادله به شمار آورد.

جلوگیری از تضعیف حکومت اسلامی

دخالت فقیهان در امور حکومتی کشور، باعث تضعیف حکومت مزبور خواهد شد. حال اگر در رأس حکومت، فقیه شایسته‌ای قرار گرفته باشد، تضعیف آن مجاز نمی‌باشد. بنا بر این، تزامم ولایت فقیهان، آن‌جا که به دخالت در امور حکومتی منجر شود، به دلیل جلوگیری از تضعیف حکومت اسلامی مجاز نخواهد بود. سید مصطفی خمینی در این زمینه می‌نویسد: «والذی هو الظاهر لی، أنّ الفقیه الذی بنی الحکومه الإسلامیه، فهو المتبع فی المصالح و المفاسد، ولا يجوز للفقیه الآخر أن یتدخل فی الأمور، بحیث یورث الضعف الحکومه الاسلامیه، حتی إجراء الحدود و أخذ الضرائب، لأنّ هذه الامور بید الامام و الوالی، و من هو الامام و الوالی، هو المتقدم عرفاً و ولی الأمر عند العقلاء، لا الذی هو المجعول حکومه فی مقبوله عمر بن حنظله، فأنّه حاکم بین الشخصین، فی الأمور الجزئیه الشخصیه» (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۷۸).

دو اصل مسلم برای تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی، بر اساس دو اصل پذیرفته شده در نزد فقیهان، بر این باور است که وقتی یکی از فقیهان به تشکیل حکومت می‌پردازد، به هیچ وجه برای دیگران جایز نیست که در کار او مداخله کرده و موجب ایجاد مزاحمت در انجام وظیفه او شوند خواه این مزاحمت به صورت دخالت در اصل تشکیل حکومت باشد و خواه به صورت دخالت در برخی از شئون آن؛ در هر صورت، فقیهان دیگر باید از وی پیروی کنند:

اصل اول: واجب کفایی بودن وایت فقیه

«فإقامه الحکومه و تشکیل أساس الدوله الإسلامیه، من قبیل الواجب الکفائی علی الفقهاء العدول، فإن وفقّ أحدهم لتشکیل الحکومه یجب علی غیره الاتباع، و إن لم یتیسّر إلا باجتماعهم، یجب علیهم القيام مجتمعین و لو لم یکن لهم ذلک أصلاً، لم یسقط منصبهم و إن كانوا معذورین فی تأسيس الحکومه» (همان: ۶۲۴/۲)؛ یعنی تشکیل حکومت اسلامی از قبیل واجب کفایی است که بر تمام فقیهان واجد شرایط واجب است و اگر یکی از آنها موفق به تشکیل حکومت شد، بر دیگر فقیهان واجب است که از وی پیروی نمایند و چنانچه تشکیل حکومت اسلامی ممکن نباشد، مگر با اجتماع و همکاری همه فقیهان، بر تمامی آنان واجب است که با هم متحد شده و در راستای تشکیل حکومت اسلامی قیام کنند. اما اگر به هیچ عنوان تشکیل حکومت ممکن نبود، منصب آنان (از ناحیه شرع) در جای خود ثابت است و ساقط نمی‌گردد.

اصل دوم: جایز نبودن مزاحمت فقیهان در کار یک دیگر: «فلیس لأحد من الفقهاء الدخول فیما دخل فیهِ فقیه آخر» (همان: ۶۹۴/۲).

بنابراین، طبق نظریه امام خمینی و اکثریت فقیهان شیعه، که قایل به نصب عام فقیهان هستند، مشکل برخورد و تراحم ولایت ها وجود ندارد، بلکه حل این مشکل با وضع قانون عدم جواز مزاحمت فقیه برای فقیه دیگر، در فقه پیش بینی شده است، که مهم ترین دلیل آن، همان واجب کفایی بودن موضوع «ولایت فقیه» و روایاتی است که فقیهان را جانشین و وارث پیامبر (ص) می داند و بیان می کند، همان گونه که برای کسی جایز نبود که در امور مربوط به ولایت آن حضرت، مزاحم او شود، به مقتضای وراثت و خلافت نیز جایز نخواهد بود کسی در وظایف مربوط به ولایت فقیه، مزاحم وی گردد؛ زیرا آن چه ظاهر و غیرقابل انکار است، این است که شأن پیامبر اکرم (ص) به فقیهان نیز به ارث می رسد (همان: ۶۲۵/۲).

یکی از اندیشمندان در مورد مشکل برخورد و تراحم ولایت ها چنین می نویسد:

روشن گردید که «فقاہت» به عنوان یکی از دو شرط اساسی در حکومت اسلامی مطرح گردیده، اما هرگز به عنوان «علت تامه» مطرح نبوده است، تا این که «ولایت» لازمه جدایی ناپذیر فقاہت بوده و در نتیجه هر فقیه‌ی بالفعل دارای مقام ولایت باشد. لذا فقاہت، صرفاً شرط ولایت است، نه این که زعامت، لازمه فقاہت باشد. بنا بر این، در نظام اسلامی هرگز برخورد و تراحم ولایت ها به وجود نمی آید و به تعداد فقیهان، حاکم سیاسی نخواهیم داشت و مشکلی به نام نابسامانی پیش نمی آید» (معرفت، ۱۳۷۷: ۶۸-۶۷).

ولایت فقیه در عصر غیبت -چه منصب باشد و چه صرف وظیفه و تکلیف- یک واجب کفایی است و نیز اعمال ولایت از قبیل حکم است، نه فتوای تنها. از این رو، هر یک از فقیهان که شرایط برایش فراهم بود و آن را بر عهده گرفت، از دیگران ساقط می گردد. همین طور، در هر موردی که آن فقیه، بر طبق مصلحت امت اعمال ولایت نمود، بر همه، حتی فقیهان هم طراز او نیز نافذ است؛ زیرا احکام صادره از جانب یک فقیه جامع الشرایط بر همه -چه مقلد او باشند یا مقلد دیگری؛ چه مجتهد باشند یا عامی- واجب التنفیذ است.

بدین جهت، در امر قیام و نظارت در امور عامه، که یکی از فقیهان شایسته آن را بر عهده می گیرد، دیگر جایی برای ولایت دیگران باقی نمی ماند و احکامی که در این رابطه از جانب آن فقیه صادر می شود و بر طبق اصول و ضوابط مقرر، صورت می گیرد، بر همگان لازم الاتباع بوده و دیگر فقیهانی که که فقیه قائم به امر را به شایستگی و صلاحیت شناخته اند، باید خود را فارغ از این مسئولیت دانسته و در محدوده ولایت وی دخالت و اظهار نظر نکنند و اداره امور را به طور کامل به وی بسپارند، مگر آن که اشتباهی مشاهده شود، که در این صورت، در حد «نصیحت» و ارشاد صرفاً تذکر دهند؛ همانند امور حسبیه، که با بر عهده گرفتن یکی از فقیهان، از دیگران ساقط بوده و حق برای دخالت آنان باقی نمی ماند و تصمیمات وی بر همگان نافذ است. از این رو در مسأله ولایت فقیه که از بارزترین مصادیق امور حسبیه به شمار می رود،

هرگونه تزاحم و برخورد، منتفی بوده و مشکلی با این نام در نظام حکومت اسلامی پدید نمی آید (همان: ۶۸).

ممنوعیت تزاحم تنها در اصل عمل

شیخ انصاری از جمله افرادی است که بحث تزاحم در کارهای مقدماتی یک عمل ولایی را مطرح و آن را مصداق تزاحم نمی داند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۵۷۰/۳). ایشان در تبیین این مسأله، مثال هایی را مطرح می کند که از نگاه برخی از فقیهان مثال های مناسبی نیستند. ایشان در این رابطه سؤال خود را چنین مطرح می کند: «اگر فقیهی فردی را تعیین کند تا بر میتی که از داشتن ولیّ محروم است، نماز بخواند یا اموال وی را سرپرستی نماید و یا اموال یتیمی را در دست بگیرد و امور او را سامان بخشد، آیا فقیه دیگر می تواند در همان کار دخالت کند یا خیر؟ (همان).

همان طور که از مثال های ایشان پیدا است، آن عملی که باید در خارج تحقق پیدا کند، نماز گذاردن، سرپرستی و سامان دهی اموال است، اما تعیین نمودن فردی برای انجام آن، از مقدمات و لوازم آن عمل به شمار می رود و تا این جا اگر فقیه دیگری دخالت کند و اصل عمل یا مقدمه همان عمل را انجام دهد مزاحمت محسوب نمی شود و تصرف او بلا اشکال است.

ممنوعیت تزاحم فقیهان حتی در مقدمات یک عمل

امام خمینی، مثال های شیخ انصاری نمونه های مناسبی برای بحث تزاحم نمی داند، زیرا به نظر ایشان، تزاحم در جایی است که در یک عمل، دو یا چند نفر دخالت کنند، نه این که یک نفر مقدمه و دیگری ذی المقدمه را انجام دهد. از این رو ایشان با تغییر مثال ها می فرماید: «با توجه به این که ولایت مطلقه فقیه را اثبات کردیم، نمونه های فراوانی برای تزاحم ولایت ها وجود دارد؛ مانند این که فقیهی برای موقوفه ای متولی نصب نماید و یا برای کودکان، قیم و سرپرستی تعیین کند. در این جا این سؤال مطرح می شود که آیا فقیه دیگری می تواند به این فرد، شخص دیگری را ضمیمه کند یا خیر؟ یا فرد منصوب را عزل نماید یا خیر؟ و نیز چنانچه اگر فقیهی خمس و زکات را جمع آوری کرد و در محلی قرار داد، آیا برای فقیه دیگر مجاز است که بدون هماهنگی با فقیه اول، در آن اموال تصرف کند یا خیر؟

امام خمینی می فرماید: «سایر موارد تزاحم نیز همین گونه است، اما مثال هایی که شیخ انصاری و برخی دیگر از فقیهان فرموده اند، مبنی بر این که فقیهی مقدمات عمل ولایی را آغاز و فقیه دیگری، اصل عمل را انجام دهد، ظاهراً مثال تزاحم نیست؛ زیرا فقیه دوم، به کاری که فقیه اول به دست گرفته است و نیز سایر مقدمات، کاری ندارد تا مزاحم کار وی باشد» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱۲/۶۸۸-۶۸۷).

رابطه بحث تراحم با بحث مبانی ولایت فقیه

در مورد مسأله «امکان تراحم ولایت فقیهان»، برخی معتقدند که اساساً امری غیر ممکن است و دلیل آن را این گونه بیان کرده اند که از روایت های مربوط به ولایت فقیه، چنین بر می آید که فقیه به نیابت از امام معصوم (ع) در نفس عمل ولایت دارد، نه در مقدمه آن؛ پس نفس عمل تراحم بردار نیست؛ زیرا اگر دو فقیه، هم زمان یک عمل را انجام دهند، تأثیر کار آن ها خنثی خواهد شد و چنانچه یکی نسبت به دیگری، زودتر آن را انجام دهد، دیگر موضوعی برای فرد دوم باقی نمی ماند تا بحث تراحم به میان آید «غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۴۱۸/۲».

به نظر می رسد که این سخن قابل دفاع نیست؛ زیرا دخالت و تراحم، امری عرفی است و باید دید در چه مواردی عرفاً دخالت در کاری به شمار می رود و در چه مواردی دخالت و مزاحمت محسوب نمی شود. ممکن است در جایی که فردی مقدمات ابتدایی را آغاز کرده، اگر فرد دوم مقدمات نهایی یا ذی المقدمه و اصل کار را انجام دهد، دخالت و مزاحمت به حساب نیاید، اما چنانچه وی مشغول مقدمات نهایی باشد و شخص دیگری به انجام اصل عمل اقدام کند، دخالت و مزاحمت صادق باشد. همان طور که قبلاً هم بیان شد، امام خمینی وارد شدن در مقدمه عمل را نیز همانند اصل عمل مهم تلقی کرده و مزاحمت و دخالت فقیه دیگری را در آن جایز نمی دانند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۶۹۴/۲). بر این اساس، با فرض پذیرش مبانی نصب، طرح بحث «تراحم ولایت فقیهان» ممکن خواهد بود.

دلایل مخالفان تراحم ولایت فقیهان

مخالفان «تراحم ولایت فقیهان» به دلیل های مختلفی استناد می کنند:

۱. عدم امکان اطلاق

شرط اساسی تراحم، وجود اطلاق و نصوص است؛ یعنی تراحم پس از آن به وجود می آید که ما دلیل های لفظی «ولایت فقیه» را دارای اطلاقی بدانیم که ولایت را برای فقیه، در هر دو فرض اثبات کند؛ هم آن جا که فقیه دیگری مشغول انجام ولایت نشده است و هم در موردی که فقیه اول، به انجام آن مبادرت ورزیده است. لذا اگر چنین اطلاقی وجود نداشته باشد، تراحم ولایت ها نیز شکل نخواهد گرفت.

امام خمینی در این رابطه می فرماید: «تحقق این اطلاق ممکن نیست؛ زیرا در جای خود به اثبات رسیده است که اوامر و احکام مطلقه، مربوط به طبیعت اشیا هستند و خردمندانه نیست که آن ها را به افراد خارجی سرایت دهند، بلکه آن ها را با قیدهای ملازم و همراه با طبایع نیز می توان سرایت داد؛ زیرا طبیعت به خودی خود، هیچ قیدی ندارد. همچنین نمی توان طبیعت را نسبت به افراد به منزله آینه دانست؛ چرا که قیدها از حیث قید بودن از نفس طبیعت بیگانه اند، اگرچه در ذهن با آن ملازم بوده و یا در خارج با آن متحد باشند. پس مزاحمتی که بین افراد

وجود دارد به دو مرتبه یا بیشتر از اصل جعل و مجعول تأخر دارد و در این گونه موارد، اطلاق حکم نسبت به مورد متأخر و نیز نسبت به مورد تراحم معقول نیست؛ همان گونه که انشا کننده یک حکم، فقط ناظر به جنبه طبیعی شئی است و اصلاً به افراد آن در خارج نظر ندارد، چه رسد به این که بخواهد به تراحم فردی نسبت به فرد دیگر، از موضوع دیگری نظر داشته باشد» (همان: ۶۹۰/۲).

۲. سقوط وجوب با آغاز به کار فقیه

برخی بر این باورند که اعمال ولایت، واجب کفایی است و لذا زمانی که واجب کفایی به وسیله فردی انجام شود، تکلیف از دیگران ساقط می گردد. بنا بر این، با اعمال ولایت از طرف یک فقیه، دیگر جایی برای ولایت دیگران باقی نمی ماند و فقیهان دیگر، حق دخالت و اعمال ولایت ندارند (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۲).

۳. عدم اطلاق نصوص نسبت به موارد مزاحمت

بر اساس این دلیل، حتی اگر اطلاق را هم بپذیریم، شمول آن نسبت به جواز تراحم، پذیرفتنی نیست؛ زیرا یک دلیل می تواند از یک جهت اطلاق داشته و از جهت دیگر فاقد اطلاق باشد. اطلاق موجود در دلیل های لفظی، جهت خاصی دارد؛ جهت موجود در این اطلاق، ولایت بر اموال کودکان، وقف های عمومی، خمس، زکات و... است و توجهی به مزاحمت و عدم مزاحمت با فقیه دیگر ندارد. به عبارت دیگر، این نصوص در مقام بیان ولایت فقیه است؛ حال اگر بگوییم اطلاق این روایت شامل موارد تراحم فقیهان نیز می شود، همین اطلاق، موجب محدودیت ولایت آنان می گردد.

هنگامی که فقهی بتواند در کار فقیه دیگر دخالت نماید، در واقع به نوعی بر آن فقیه ولایت خواهد داشت، در حالی که آن دلایل، نظری به ولایت فقهی بر فقیه دیگر ندارد و تنها در مقام بیان ولایت فقیه، بدون توجه به فقیهان دیگر است؛ زیرا ولایت فقیه، بر کاری که فقیه دیگر عهده دار انجام آن است، از بین بردن تسلط به حق فقیه اول است و از بین بردن تسلطی که به حق ایجاد شده است، نیازمند دلیل است. بدین ترتیب، گرچه مفاد اطلاق به نصوص این است که تمام فقیهان بر امور ولایی، ولایت دارند، حتی آن جایی که فقهی این امور را به عهده گرفته باشد، این اطلاق به جنبه تراحم با فقیه نظری ندارد و لذا نمی توان از این جهت اطلاق گیری کرد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۶۹۱/۲-۶۹۰).

۴. عدم اطلاق نصوص نسبت به فعلیت ولایت تمام فقیهان

از جمله دلیل هایی که مخالفان تراحم بیان کرده اند، این است که دلایل ولایت فقیه چنان شمولی ندارد تا ولایت بالفعل تمام فقیهان را شامل شود، بلکه تنها شایستگی آنان را می رساند. در توضیح این دلیل گفته اند:

«اگر گفته شود در عصر غیبت» وظایف ولایی (رهبری و زعامت سیاسی) که بر عهده امامان معصوم (ع) بوده، بر عهده فقیهان شایسته است، آیا معنای این سخن، آن است که هر فقیهی به دلیل فقیه بودن، عملاً عهده دار این مسئولیت است یا آن که فقیهان، شایستگی این مقام را دارند؟ بدون تردید معنای دوم صحیح است و شایستگی فقیهان را برای تحمل این معنا می‌رساند (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۱).

برخی از محققان، همین معنا را به گونه ای دیگر بیان کرده اند:

«اشکال تعدد ولایت، در صورتی رخ نشان می‌دهد که نصوص جعل ولایت، عام بوده و همه فقیهان عادل با کفایت را در برگیرد، اما تأمل در نصوص مربوطه، چنین شمولی را مورد تردید قرار می‌دهد؛ زیرا این نصوص در مقام بیان ولایت بالفعل همه فقیهان نبوده و صرفاً ناظر به اصل مشروعیت دخالت آن‌ها در مسائل اجتماعی و حکومتی است و قبلاً گفتیم که در نزد برخی از فقیهان، مانند شیخ انصاری، اطلاق ادله نصب مخدوش است. وی چنین مثال می‌زند که اگر به بیماری گفته شود: به پزشک مراجعه کن، به معنای مراجعه به هر پزشکی نیست. همین طور، وقتی که امام معصوم (ع) به لزوم مراجعه به فقیهان نظر می‌دهد، در مقام بیان اعتبار همه آن‌ها نیست» (سروش، ۱۳۸۷: ۴۷۰).

۵. تقیید مطلقات به وسیله مرجحات

تقیید دلایل مطلق، مستند دیگری است که از سوی برخی از نویسندگان مخالف تراحم مطرح گردیده است:

«از آن جا که بر اساس قاعده مسلم، شمول هر دلیل مطلقى به واسطه دلیل مقید، تقیید می‌شود، از این رو با فرض اطلاق ادله نصب و عدم انصراف آن، باید از وجود مقیدات آن جستجو کرد و بر اساس مقیدات، به تقیید ادله نصب پرداخت؛ مثلاً اگرچه در ادله نصب، سخنی از عدالت به میان نیامده است، ولی با دلیل دیگری که ولایت را از فاسق نفی می‌کند، اطلاق ادله نصب را تقیید می‌زنیم. همچنین، چون ادله ای وجود دارد که در نظر گرفتن مرجحات را در حاکم لازم می‌شمارد، از این رو، از اطلاق ادله نصب، نسبت به همه فقیهان، باید صرف نظر کرد و نصب را صرفاً به شایسته ترین فقیه مقید ساخت؛ فقیهی که به لحاظ دانش، بینش و تدبیر از دیگران برتر باشد» (همان).

۶. مردود شمردن رهبری دو نفر در روایات

امامت هم زمان دو نفر، در برخی از احادیث، مردود شمرده شده است. البته اگرچه این احادیث مربوط به بحث امامت است و بحث ما راجع به ولایت و رهبری فقیهان می‌باشد، اما اولاً، در برخی از این روایات، علت‌هایی ذکر شده که افزون بر رهبری امامان، ولایت فقیهان را نیز در بر می‌گیرد؛ از جمله این که در صورت وجود هم زمان دو امام، هر کدام از آن‌ها، ممکن

است مردم را در مسائل حکومتی به اموری دعوت کند که دیگری خلاف آن را می گوید. در این میان، پذیرش فرمان هیچ کدام، نسبت به دیگری ترجیحی ندارد و این خود باعث از بین رفتن حقوق، احکام و حدود خواهد شد (صدوق، ۱۳۸۶، ۲۵۴/۱) و ثانیاً، اگر ولایت دو امام معصوم (ع) - با وجود عصمت آن دو - در یک زمان صحیح نباشد، چگونه امامت و ولایت مطلق و هم زمان ده تن از فقیهان - مثلاً - پذیرفتنی است؟

۷. تنزیل «مزاحمت با فقیه» به «مزاحمت با امام (ع)»

شیخ انصاری، بحث جواز و عدم جواز مزاحمت فقیهان را منوط به دلایل ولایت فقیه کرده و می فرماید:

«اگر نیابت فقیهان از امام معصوم (ع) را به دلیل تعلیل در توقیع شریف که می فرماید: «وَأَمَّا الْوُحُودُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ» پذیرفتیم، تا زمانی که از سوی یکی از فقیهان، تصرف لازمی (مثلاً بیع لازم) صورت نگرفته باشد، فقیه دیگر می تواند با وی مزاحمت کرده و خودش در مورد همان کار اقدام نماید؛ زیرا به حکم حدیث مذکور، بر غیر فقیه واجد شرایط واجب است که امور و حوادث را به حاکمان و فقیهان ارجاع دهد و رأی آن ها را جویا گردد.

اما اگر مستند و مدرک ما بر ولایت فقیه، عمومات ادله نیابت باشد، (از قبیل: اللهم خلفائی، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، مجاری الأمور بأیدی العلماء، اینان اولی الامرند و...) که فعل فقیه را مثل فعل امام و رأی و نظر فقیه را مثل رأی و نظر امام و به منزله آن می دانند، باید گفت: مزاحمت جایز نیست؛ زیرا به حکم این روایت ها و عمومات، فقیه، نایب امام (ع) و فقیهان، نایبان عام امام (ع) می باشند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۵۷۱/۳-۵۷۰).

۸. به ارث رسیدن «عدم مزاحمت» از پیامبر (ص) به فقیه

امام خمینی، بر عدم جواز مزاحمت، به گونه ای دیگر استدلال کرده و می فرماید: «ظاهر برخی از دلیل ها این است که فقیه، خلیفه و وارث پیامبر اکرم (ص) می باشد. پس به مقتضای اطلاق این احادیث، تمام شئون آن حضرت برای فقیه نیز وجود دارد. از جمله شئون پیامبر اکرم (ص) این است که هیچ کسی حق مزاحمت تکلیفی یا وضعی با ایشان را ندارد، خواه این فرد، فقیه باشد یا غیر فقیه؛ حال با انتقال این شأن به فقیه، حتی فقیهان دیگر نیز حق مزاحمت با وی را ندارند: «فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الدَّلِيلِ أَنَّ كُلَّ فَقِيهٍ خَلِيفَةٌ وَوَارِثٌ، فَمِمَّا ثَبَتَ لَهُ (ص) أَنْ لَيْسَ لِأَحَدٍ مِزَاحَمَتَهُ تَكْلِيفًا وَوَضْعًا، سِوَاءَ كَانَ الْمِزَاحِمُ فَقِيهًا وَخَلِيفَةً لَهُ أَمْ لَا، وَهَذَا يَنْتَقِلُ إِلَى كُلِّ فَقِيهٍ، وَلَازِمُهُ عَدَمُ جَوَازِ مِزَاحَمَةِ أَحَدٍ لَهُ فَقِيهًا وَخَلِيفَةً كَانَ أَمْ لَا» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۵۱۷/۲).

اما در مقابل این شأن، شأن دیگری نیز وجود دارد که آن هم قابل انتقال است، که عبارت است از شأن دخالت در امور دیگران، حتی فقیه؛ یعنی پیامبر اکرم (ص) دارای دو شأن و منزلت

هستند: اولاً، حق دخالت در امور دیگران را دارند و ثانیاً، دیگران حق مزاحمت با ایشان و دخالت در کار وی را ندارند. وجود این دو شأن برای یک فرد واحد، مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما چنانچه تمام فقیهان بخواهند این دو شأن را داشته باشند، ممکن نیست؛ زیرا نمی‌توان گفت که هر یک از فقیهان می‌توانند در کار یک دیگر دخالت کنند و در عین حال، هیچ فقهی حق دخالت در کار فقیه دیگر را ندارد: «و فی مقابل ذلک أن لرسول الله (ص) أن یزاحم کل أحد، خلیفه کان أم لا، و هذا أيضاً قابل للإنتقال و التوریث، لکن هما معاً غیر ممکن التوریث، للزوم التناقض» (همان: ۵۱۸/۲).

پس ناگزیر تنها یکی از این دو شأن، امکان انتقال دارد؛ حال اگر یکی از آن‌ها بخواهد به فقیهان منتقل شود، به حکم بنای عقلا، مورد اول -یعنی دخالت فقیهان در امور یک دیگر- نخواهد بود، زیرا باعث هرج و مرج خواهد شد. اما انتقال «عدم جواز مزاحمت دیگران، حتی فقیه» به فقیهان، ایرادی ندارد: «ولکن الظاهر الذی لا ینکر، أن الترجیح لوراثه، عدم المزاحمه، فإن ذلک موافق للإعتبار العقلائی و حکم العقل و بناء الحکومات. و أما توریث المزاحمه بحیث یرجع إلی الهرج و جواز المزاحمه هذا لهذا و بالعکس، فأمر ینکره العقول و مخالف لطریقه العقلاء» (همان). بنا بر این، یکی از حقوق فقیهان این است که چنانچه یکی از آن‌ها اعمال ولایت نمود، دیگر فقیهان، حق دخالت در اعمال ولایت او را ندارند.

بنا بر این، باید پذیرفت که برخورداری عموم فقیهان از شأن ولایت در مسائل کلان حکومتی، به ویژه اختلاف دیدگاه‌هایی که بین فقیهان در این موارد دیده می‌شود، موجب برهم خوردن نظم عمومی اجتماع و ایجاد هرج و مرج خواهد شد، لذا برای پرهیز از وقوع این امر، باید تراحم ولایت فقیهان را در این امور ممنوع شمرد و به طور کلی گفت: در هر موردی که تراحم ولایت فقیهان به اختلال نظام بیانجامد، غیر مجاز و اما در سایر موارد، مانعی ندارد. بدین ترتیب، هرج و مرج و اختلال نظام را می‌توان مخصّص لُبی برای اطلاعات ادله به شمار آورد.

۹. انصراف نصوص از ولایت به معنای حکومت

برخی بر این باورند که دلیل‌های لفظی ولایت فقیه -با فرض اطلاق آن‌ها- ظهوری در ولایت، به معنای حکومت ندارد؛ در توضیح این دلیل، چنین گفته‌اند: «می‌توان چنین ادعا کرد که این نصوص، از فرض تشکیل حکومت اسلامی انصراف دارد و شامل شرایطی که دولت اسلامی تحقق می‌یابد، نمی‌شود؛ این انصراف، ناشی از دو وجه است:

وجه اول: در محیط صدور این روایات، شیعیان از داشتن حکومت محروم بوده و در آن شرایط، طاغوت بر آن‌ها سیطره داشته است. در چنین اوضاع و احوالی، امامان (ع) به فقیهان اجازه داده‌اند تا هر یک در محدوده‌های مقدورات خویش به حل مشکلات اجتماعی شیعیان بپردازند تا شیعه، نه در حکومت‌های طاغوتی هضم شود و آن‌ها را به رسمیت بشناسد، و نه از حل

مشکلات خود عاجز و درمانده شود. پس این نصوص در آن شرایط، به معنای مشروعیت بخشیدن به اقدامات حاکمان متعدد (محلّی) در حد رفع نیازهای شیعه بوده و ناظر به شرایطی که شیعه بتواند قدرت را به دست گرفته و حکومت آرمانی خویش را تشکیل دهد نیست. لذا نصب فقیهان متعدد، از این چنین موردی انصراف دارد.

وجه دوم: قراین عقلی نیز همانند قراین حالیه و مقالیه، در انصراف لفظی از برخی موارد دخالت دارد و چون عقل، حکومت افراد متعدد را نمی‌پذیرد و آن را باعث هرج و مرج و از هم گسیختگی امور جامعه می‌داند، قهراً ادله نصب فقیهان متعدد از چنین فرض خلاف حکمتی انصراف دارد و نمی‌توان این نصوص را با توجه به این قرینه عقلی، در جهت تصحیح و تجویز حکومت افراد متعدد دانست» (سروش، ۱۳۸۷: ۴۷۰).

به نظر می‌رسد که این دلیل (انصراف نصوص از ولایت به معنای حکومت)، لا اقل در وجه دوم آن، قابل قبول و پذیرفتنی باشد و برای غیر مجاز دانستن «تزام ولایت فقیهان» در سطح کلان حکومتی، دلیل مناسب و قابل دفاعی است. بر این اساس، باید گفت که اگر فقیهی چنین اموری را عهده دار گردید، فقیهان دیگر، حق دخالت در کار او و ایجاد مزاحمت برای وی را ندارند.

۱۰. عدم مزاحمت، قدر متیقن از جواز ولایت

برخی از فقیهان، دلایل لفظی را برای اثبات «ولایت فقیه» ناکافی دانسته و تنها پذیرش آن را از باب «امور حسبیه» پذیرفته‌اند؛ یعنی از باب همان اموری که شارع مقدس، هرگز حاضر به اهمال آن‌ها نیست، ولی با این وجود، متصدی معینی هم ندارد. از آن جا که حکم اولیه دخالت در این امور، عدم جواز است و هر کسی هم نمی‌تواند انجام آن را عهده دار شود، عده‌ای از فقیهان شیعه بر این باورند که چون نمی‌دانیم دخالت چه کسی در این امور مجاز است، باید به قدر متیقن اکتفا کنیم و قدر متیقن از افراد مجاز به تصرف و دخالت در این امور، فقیهان هستند.

بر این اساس، چنانچه فقیهی سرپرستی و انجام این امور را عهده دار شود و ندانیم که آیا فقیه دیگری حق دخالت در آن را دارد یا خیر؟ نمی‌توانیم به فقیه دوم اجازه تصرف بدهیم؛ زیرا قدر متیقن از جواز، مواردی است که فقیه دیگری مشغول به انجام آن نشده باشد. بنا بر این، التزام ولایت فقیهان، از این جهت که دلیلی برای جواز مزاحمت با فقیه وجود ندارد، ممنوع است (خویی، ۱۴۱۲: ۶۶/۵).

با توجه به این قید، نصب عام نسبت به فقیهان متعدد، هرگز مستلزم هرج و مرج و آشفتگی نیست. از این رو، هرگاه فقیهی اداره حکومت را بر عهده گرفت، با توجه به این که حکومت به لحاظ ماهیت خاص خود، تجزیه ناپذیر است، قهراً اعمال ولایت دیگران و دخالت آن‌ها در این

حوزه، مجاز نخواهد بود، برخلاف موارد جزئی امورحسبیه، که چون تکثر و تعدد در تصدی آن‌ها محذوری به دنبال ندارد، تصدی یک مورد، محدودیتی برای تصدی دیگران در موارد دیگر به وجود نمی‌آورد.

نکته قابل توجه

اخلال به نظم، دارای مراتبی است که احياناً ممکن است مزاحمت با «فقیه قائم به امر» به صورت شدیدی جلوه کند و آن در موردی است که طرف مزاحمت، فقیهی باشد که به عنوان زعیم و رهبر کشور اسلامی به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم از طرف ملت مسلمان انتخاب شده است؛ زیرا بدیهی است که مخالفت با او در امور عامّه که تماس با مصالح کل کشور یا جهان اسلام دارد از قبیل جنگ، صلح، تجارت و ایجاد روابط سیاسی با کشور خارجی و یا قطع تجارت و روابط با آنها و هر چه از این قبیل که انعکاس خارجی پیدا خواهد کرد و مزاحمت با او به صورت وهن به اسلام و مسلمانان و مقام زعامت اسلامی تلقی می‌شود و موجب تضعیف حکومت اسلامی و چیره شدن دشمن و اختلاف کلمه بین مسلمانان خواهد بود، بی‌شک هر کدام از این عناوین خود برای حرمت مخالفت و مزاحمت با او کافی است و در مجموع، منع آن از بدیهیات است.

نتیجه گیری

اخلاق ناپسند «تزاحم فقها» در امر ولایت فقیه ارتباط تنگاتنگی به بحث مبانی «ولایت فقیه»، یعنی مبانی «نصب» ولی فقیه و مبانی «انتخاب» وی دارد؛ زیرا اگر چنان چه بپذیریم که فقیه با انتخاب مردم، «ولی فقیه» می شود، بحث تعدد فقیهان دیگر موضوعیتی نخواهد داشت، چرا که طبق مبانی انتخاب، فقیهان غیر منتخب، هیچ گونه ولایتی ندارند و از آن جا که انتخاب دو فقیه - که هر یک مستقل در ولایت باشد - از سوی اکثریت ممکن نیست، از اینرو «تزاحم ولایت فقیهان» ردیلت اخلاقی است که بسیار مذموم است. اما با پذیرش مبانی «نصب» تزاحم ولایت ها، همچنان قابل طرح خواهد بود؛ زیرا بر اساس این مبنا، نصوصی وجود دارد که در آن ها ولایت برای تمام فقیهان به طور عموم جعل شده است و در این نصوص، قیدی وجود ندارد که «این ولایت در صورتی است که فقیه دیگر مشغول آن کار نشده باشد». بر این اساس، چنانچه اطلاق نصوص را بپذیریم، زمینه برای بحث تزاحم ولایت ها نیز فراهم می شود. لذا هنگامی که فقیهان متعدد حضور دارند، ولایت های متعددی نیز وجود خواهند داشت. البته در این مبنا نیز چنانچه ولی منصوب را منحصر در «ولی اعلم» بدانیم، فرض بحث بسیار محدود شده و تنها موارد تساوی در علمیت را شامل می شود. بنابراین، بحث «تزاحم ولایت فقیهان» را تنها باید در فرض پذیرش مبانی «نصب» محدود کرد و اساس بحث را چنین نگرشی قرار داد که نظریه غالب در بین فقیهان شیعه، همین نظریه «انتصاب» است.

فهرست منابع

۱. انصاری، شیخ مرتضی، ۱۳۷۴، کتاب مکاسب، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ سوم.
۲. انصاری، شیخ مرتضی، ۱۴۱۵، مکاسب المحرمه و البیع و الخيارات، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
۳. آذری قمی، احمد، ۱۳۷۲، ولایت فقیه از دیدگاه فقههای اسلام، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، چاپ اول.
۴. آصفی، محمد مهدی، ۱۴۲۶، ولایه الأمر، تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
۵. بحر العلوم، سید محمد، ۱۴۰۳، بلغة الفقیه، تهران، مکتبه الصادق، چاپ چهارم.
۶. بروجردی، سیدحسین، ۱۴۱۶، البدر الزاهر فی صلاه الجمعة و المسافر، تقرير حسينعلى منتظرى، قم، دفتر آیت الله بروجردی.
۷. بهرامی، محسن، فرامرز فرا ملکى، ۱۳۹۱، تحلیل مفهومی تعارضات اخلاقی، اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره پنجم، شماره ۲.
۸. جعفر پیشه فرد، مصطفی، ۱۳۹۱، چالش های فکری نظریه ولایت فقیه، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ هفتم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، پیرامون وحی و رهبری، قم، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، پیرامون وحی و رهبری، قم، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷، صحاح العربیه، تحقیق عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷، صحاح العربیه، تحقیق عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۳. حائری شیرازی، محی الدین، ۱۳۶۰، ولایت فقیه، تهران، دفتر تحکیم وحدت.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم بن محمد، ۱۴۰۴، مفردات اللفظ قرآن کریم، قم، دفتر نشر کتاب.
۱۵. رحمان ستایش، محمد کاظم، ۱۳۸۴، رسائل فی ولایه الفقیه، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۶. سروش، محمد، ۱۳۸۷، دین و دولت در اندیشه اسلامی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۱۷. شریفی، احمد حسین، ۱۳۹۱، جزوه درسی اخلاق کاربردی، قم: دانشگاه معارف اسلامی.
۱۸. شهید ثانی، زید بن علی، ۱۴۱۳، مسالک الافهام، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
۱۹. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ۱۳۶۳، ولایت فقیه و حکومت صالحان، تهران، انتشارات

امید فردا.

۲۰. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۳۴، موسوعه الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (الإسلام يقود الحياه)، قم، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، چاپ دوم.

۲۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، شرح ملا صدرا بر اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۲. صدوق (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۸۶، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری، چاپ اول.

۲۳. عاملی، (شهید اول)، محمد بن مکی، ۱۴۱۷، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

۲۴. غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸، حاشیه کتاب مکاسب (چاپ جدید)، قم، انتشارات انوارالهدی، چاپ اول.

۲۵. کرکی، علی بن الحسین، ۱۴۰۹، رسائل محقق کرکی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۲۶. گلپایگانی، محمدرضا، ۱۳۸۳، الهدایه الی من له الولایه، تقریر احمد صابری همدانی، قم، چاپخانه علمیه.

۲۷. محمدی، علی، ۱۳۹۱، شرح مکاسب، قم، انتشارات الامام الحسن بن علی (ع)، چاپ سوم.

۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، ولاء ولایت ها، تهران، صدرا، چاپ نوزدهم.

۲۹. معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۷، ولایت فقیه، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ سوم

۳۰. معین، محمد، ۱۳۵۷، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.

۳۱. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، الارشاد فی معرفه حجج الله، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.

۳۲. منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم، نشر تفکر، چاپ دوم.

۳۳. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۹، صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۳۴. موسوی خمینی، روح الله، ۱۴۱۰، کتاب البیع، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان

۳۵. موسوی خمینی، روح الله، ۱۴۲۱، کتاب البیع، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.

۳۶. موسوی خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸، ثلاث رسائل فقهیه، قم، مؤسسه.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۲۴ - ۱۰۱

اصول اخلاقی پیامبر (ص) در جنگها بر اساس سیره تاریخی پیامبر (ص) و قرآن

^۱ مهدی عابدی

^۲ سید محمدرضا حسینی

^۳ محمد طاهر یعقوبی

چکیده

اخلاق و اصول اخلاقی یکی از جنبه‌های مهم دین اسلام و از اهمیت زیادی برخوردار است. از این رو در قرآن کریم یکی از اهداف بعثت پیامبر (ص) تربیت و آموزش حکمت معرفی شده است و پیامبر (ص) چون حاکمیت دین اسلام را بر عهده داشتند بنابراین در مواقع مختلف با اخلاق مداری و پایبندی به اصول اخلاقی رفتار می نمودند. از جمله صحنه‌هایی که پیامبر در آن قرار می گرفتند زمان‌های جنگ بود که سعی در رعایت اصول اخلاقی داشتند. آنچه در این نوشتار مدنظر قرار دارد این است پیامبر (ص) هنگامی که در صحنه‌های مختلف جنگ قرار می گرفتند چه نوع برخوردی داشتند و درواقع این موضوع از طریق قرآن و سیره تاریخی پیامبر (ص) مورد بررسی قرار می گیرد. آنچه از این پژوهش به دست می آید این است که بر خلاف نظر مستشرقان که غزوات پیامبر را بر پایه خشونت و کسب غنیمت تفسیر نموده اند، پیامبر در جنگهای خود به اصول اخلاقی پایبند بوده و تمام تلاش خود را می کردند که مکارم اخلاقی از جمله عطوفت و مهربانی، وفای به عهد و صبر و استقامت و..... را به مسلمانان آموزش بدهند.

واژگان کلیدی

اصول اخلاقی، پیامبر، جنگ، قرآن، تاریخ.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور، قم، ایران.

Email: Mahdiabedi110@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mreza_Hoseini@Pnu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: yaghoubi@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

طرح مسأله

اخلاق یکی از صفات پسندیده ادیان و آیین‌های الهی در طول تاریخ بوده است. اسلام به اخلاق توجه ویژه کرده و در قرآن کریم حدود پنج هزار آیه مربوط به اخلاق می‌باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فلسفه بعثت خود را مکارم اخلاق می‌داند و می‌فرماید: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» به راستی که من برای به کمال رساندن مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام. لذا خداوند اخلاق را بستر رشد و تعالی ادیان قرار داد. و درواقع از صفات پسندیده‌ای است که انسان همواره سعی بر آن دارد تا خود را متصف به آن نماید. در صدر اسلام در این خصوص دو رویکرد قدیم - قبل از ظهور اسلام - و اخیر - بعد ظهور اسلام - وجود داشت، قدیم آن که به دوره جاهلیت در جزیره العرب بر می‌گردد بدین گونه که اخلاق ناپسند و دون‌شان انسانیت رواج داشته است و دوره اخیر آن یعنی بعد از ظهور اسلام، با شکل‌گیری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی، رویکردی کاملاً متفاوت در حوزه اخلاق حتی در عرصه جنگ نمایانگر شد که تبلور آن در وجود مبارک پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی (ع) بروز و ظهور داشت.

رعایت اخلاق و اصول اخلاقی از مسائل مهم یک جامعه محسوب می‌شود و دین اسلام نیز برای این موضوع اهمیت بسیاری قائل است به گونه‌ای که قرآن، پیامبر (ص) را به عنوان سرمشقی نیکو معرفی می‌کند و همچنین یکی از اهداف بزرگ بعثت پیامبر (ص) را آموزش حکمت و تزکیه می‌داند. «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يَزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۱۲۹) از این رو مسلمانان شناخت جنبه‌های گوناگون زندگی پیامبر (ص) را مورد توجه قرار داده‌اند. این نوشتار سعی دارد که با توجه به آیات قرآن و مباحث تاریخی سیره اخلاقی پیامبر (ص) را در جنگ‌ها مورد بررسی قرار بدهد. درواقع باید گفت که رفتار رسول خدا جلوه‌های زیبایی در جنگ‌ها داشت به گونه‌ای که پیامبر (ص) دارای اخلاق نیکو معرفی شده است {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} (قلم: ۴) و توصیف اخلاق پیامبر (ص) در این آیه با کلمه عظیم نشان‌دهنده عظمت فوق‌العاده اخلاق آن حضرت می‌باشد. در مورد رحمت و مهربانی پیامبر (ص) در قرآن آمده است: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} (انبیاء: ۱۰۷) با توجه به این آیه رحمت وجود پیامبر (ص) شامل همه انسان‌ها اعم از پیروان توحیدی و غیر توحیدی می‌گردد و همچنین علاوه بر انسان‌های نیکوکار؛ انسان‌های گناهکار را نیز شامل می‌شود. درواقع این رحمت قطع‌شدنی نیست و استمرار دارد و در همه زمان‌ها و شامل همه انسان‌ها می‌گردد.

اخلاق یکی از صفات پسندیده ادیان و آیین‌های الهی در طول تاریخ بوده است و اسلام به اخلاق توجه ویژه کرده است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فلسفه بعثت خود را مکارم اخلاق می‌داند. لذا خداوند اخلاق را بستر رشد و تعالی ادیان قرار داد. در صدر اسلام در این خصوص دو رویکرد قدیم - قبل از ظهور اسلام - و اخیر - بعد ظهور اسلام - وجود داشت، قدیم آن که به دوره جاهلیت در جزیره العرب بر می‌گردد اخلاق ناپسند و دون‌شان انسانیت رواج داشته است. و دوره اخیر آن یعنی بعد از ظهور اسلام، با شکل‌گیری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی، رویکردی کاملاً متفاوت در حوزه اخلاق حتی در عرصه جنگ نمایانگر شد که تبلور آن در وجود مبارک پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ظهور داشت. اخلاق در موقعیت جنگ، بیانگر نگاه و رویکرد رهبران مکتب به مساله اخلاق می‌باشد. و اگر در جنگ مسائل اخلاقی رعایت بشود در نهادهای شدن اخلاق در جامعه به مراتب اثربخش‌تر و مفیدتر خواهد بود. بنابر این پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین (ع) تا زمان امام حسین (ع) آغاز به جنگ را اخلاقی نمی‌دانستند و لذا هرگز آغازگر جنگ بلکه همواره به نصیحت و ارشاد و تذکرات اخلاقی می‌پرداختند. از این رو در این نوشته به این مساله پرداخته می‌شود که پیامبر (ص) در هنگام جنگ‌ها چه رویکردهای اخلاقی را سرلوحه کار خود قرار می‌دادند.

جنگ‌های پیامبر (ص)

تعداد مأموریت‌های نظامی که پیامبر (ص) خودشان در آن حضور داشته‌اند را غزوه نامیده و در برخی نیز پیامبر (ص) حضور نداشته‌اند که آنها را سریه می‌نامند. قرآن کریم در موارد بسیاری از جنگ‌های مختلف پیامبر (ص) آیاتی را ذکر کرده است و به صورت مستقیم به جنگی اشاره دارد. این آیات لحظات بسیار سختی که بر پیامبر (ص) و یاران او گذشته را ترسیم می‌کند و این را یادآوری می‌شود که خداوند مسلمانان را بسیار یاری کرد و به صورتی معجزه‌گونه آنها را همراهی نموده است. در این مورد در آیه ۲۵ سوره مبارکه توبه آمده است { لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ خُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّذَبِّحِينَ^۱ } در بخش دیگری از آیات قرآن به سرزنش افرادی می‌پردازد که از جنگ‌ها گریختند و یا اینکه از فرمان خداوند مبنی بر عزیمت به جنگ اطاعت نمی‌کردند. در دسته دوم آیات باید گفت که به صورت غیر مستقیم به جنگی اشاره دارد و مفسرین در

۱. قطعاً خداوند شما را در مواضع بسیاری یاری کرده است، و در روز «خُنَين»؛ آن هنگام که شمارِ زیادتان شما را به شگفت آورده بود، ولی به هیچ وجه از شما دفع خطر نکرد، و زمین با همه فراخی بر شما تنگ گردید، سپس در حالی که پشت به دشمن کرده بودید برگشتید.

مورد آن بحث‌هایی را ارائه داده‌اند. تاریخ نیز حکایت اخلاق پیامبر را بسیار نقل کرده است و در کتب تاریخی موارد بسیاری از رفتارهای اخلاقی که پیامبر (ص) در هنگام جنگ‌ها رعایت می‌نمودند را بیان کرده است. درواقع باید گفت که جنگ ایمان و عقیده وجود ندارد و محال است زیرا نزع عقیده‌ها و ایمان‌ها نزاعی معرفتی، فکری و علمی است که به شمشیر و کارزار نیازی نیست بلکه به بحث و گفتگو و تفکر نیاز دارد. بنابراین در مورد جنگ‌هایی که بین پیامبر(ص) و گروه‌های دیگر اتفاق افتاد و حتی درگیری‌های جزئی آن حضرت؛ برای دفاع از خود و یارانش بوده است. از آیه‌های قرآن که جنگ و جهاد را به مثابه دفاع تجویز کرده‌اند از یک سو و همچنین سیره پیامبر(ص) و تاریخ می‌توان نتیجه گرفت که تمام جنگ‌های پیامبر(ص) جنبه دفاعی داشته‌اند (بلاغی، ۱۳۵۲ق، ۲۱۲؛ رشیدرضا، بی‌تا، ۲/ ۲۱۵). و هیچ جنگی برای مسلمان کردن مردم اتفاق نیفتاده است، به این دلیل که اسلام و ایمان، به عقیده و معرفت نیاز دارد و با جنگ و خونریزی و با بی‌اخلاقی به نتیجه‌ای نمی‌رسد. (لسانی فشارکی، ۱۳۸۰، ۷۶-۷۷).

اخلاق پیامبر(ص) در جنگ‌ها

دین اسلام اهمیت بسیار زیادی به رعایت اصول اخلاقی قائل هستند و در آیه ۱۲۹ سوره بقره آمده است {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} ^۱ یکی از دلایل بعثت پیامبر مسائل اخلاقی است که با آموزش کتاب و حکمت؛ مردم را از بدی‌ها و رفتارهای زشت برحذر می‌دارد. از این رو پیامبر(ص) باید اسوه کامل اخلاق و مکارم اخلاقی باشد و در همه اوضاع و شرایط به گونه‌ای برخورد کند که اصول تربیتی و اخلاقی را برای مسلمانان آموزش دهد (سیدبن قطب، ۱۴۱۲، ۱/ ۱۱۶). یکی از مواردی که پیامبر(ص) در طول دوران عمر خود سعی بر این داشتند تا سجایای اخلاقی را رعایت کنند در زمان‌های جنگ بوده است که در تاریخ و سیره و قرآن به این اصول به صورت مستقیم و در مواردی غیر مستقیم اشاره شده است.

۱. بررسی اخلاق جنگی پیامبر (ص) در منابع تاریخی

۱-۱. دعوت به صلح و آرامش به وسیله جلوگیری از جنگ در ماه‌های حرام

یکی از شرایطی که برای جنگ وجود دارد این است که در ماه‌های حرام جنگ منع شده است. تحریم جنگ در ماه‌های حرام یکی از طرق پایان دادن به جنگ‌های طولانی مدت و وسیله‌ای برای دعوت به صلح و آرامش بود، زیرا هنگامی که جنگجویان چهار ماه از سال،

۱. پروردگارا، در میان آنان، فرستاده‌ای از خودشان برانگیز، تا آیات تو را بر آنان بخواند، و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد و پاکیزه‌شان کند، زیرا که تو خود، شکست‌ناپذیر حکیمی

اسلحه خود را به زمین بگذارند، فرصتی برای تفکر و اندیشه در یک فضای آرام و به دور از جنگ به وجود می‌آید که زمینه‌ای مناسب برای پایان یافتن بسیاری از جنگ‌ها را فراهم می‌سازد. یکی از سرب‌ها به نام سرب‌ه عبدالله بن جحش بدین گونه بود که هنگامی که پیامبر از بدر اول برگشت به عبدالله بن جحش فرمود فردا با اسلحه خود بیا تا تو را به جایی روانه کنم. عبدالله با تمام تجهیزات به هنگام نماز صبح بر پیامبر حاضر شد. حضرت او را به همراه عده‌ای دیگر روانه ماموریتی اطلاعاتی کرد. پس از دو روز پیاده روی با باز کردن این نامه که به تو می‌دهم طبق آن عمل کن و هیچ کس را به همراهی خود مجبور نکن (یعقوبی، ۱۳۸۹، ۶۹/۲) عبدالله با خواندن دستور پیامبر به همراهان اعلام کرد که هر کس برای شهادت آمادگی دارد بیاید و گرنه اجباری در همراهی نیست و همه گفتند ما در این سفر همراه تو هستیم. عبدالله در روز آخر رجب با وارد شدن در نخيله کمین کرد. کاروانی از قریش به سرکردگی عمرو بن حضرمی از تجارت طائف به مکه بر می‌گشت عبدالله و همراهان می‌خواستند که به کاروانیان حمله کنند ولی چون آخر ماه رجب بود با خود گفتند که اگر اینان وارد حرم بشوند جنگ با آنان به احترام حرم جایز نیست و اگر در اینجا با آنان جنگ کنیم که حرمت ماه حرام را شکسته ایم. سرانجام به کاروان حمله کرده و واقد بن عبدالله تمیمی با پرتاب تیری به سمت عمرو بن حضرمی او را کشت و دو نفر از آنها را اسیر کردند و با گریختن نوفل بن عبدالله به سوی مکه عبدالله بن جحش و همراهانش با اسیران و غنائم کاروان قریش به مدینه بازگشتند (بلاذری، ۱۹۹۸م، ۳۷۲/۱).

پیامبر از اقدام خودسرانه عبدالله و همراهانش بسیار ناراحت شد و از تحویل گرفتن اسیران و غنائم کاروان قریش خودداری کرد و به آنها فرمود: «من نگفته بودم که در ماه حرام جنگ نکنید؟» عبدالله و همراهانش مورد سرزنش قرار گرفتند و قریش با بهره‌برداری تبلیغاتی از این جریان می‌گفتند محمد با حرمت شکنی این ماه حرام و خونریزی در آن اموال مردم را گرفته است (طبری، ۱۳۶۳، ۴۰۲/۲).

۲-۱. توبیخ و اعتراض

در سال هفتم هجری که پیامبر از جنگ احد بر می‌گشت؛ یسار غلام پیامبر به او عرض داشت قبیله بنی عبدن ثعلبه در فکر حمله به مدینه هستند، از شما تقاضا دارم که گروهی را به همراه من برای جلوگیری از حمله به سوی آنان اعزام فرمایید (واقعی، ۱۳۶۱، ۷۲۶/۲) رسول خدا گروهی را به فرماندهی غالب بن عبدالله به سوی قبیله بنی عبد اعزام کرد. سپاه مسلمانان در بین راه به مسیری برخورد کردند که سیل آن را به تازگی تغییر داده بود. پس از آن یسار خبر از نزدیک شدن به قبیله دشمن را داده بود. غالب بن عبدالله به او گفت که مایل است با توقف سپاه در همان مکان برای کسب اطلاع از موقعیت دشمن به جلو حرکت کند (همان، ۷۲۶/۲).

۳-۱. رحمت پیامبر(ص) نسبت به اسرای بدر

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به اسرای بدر رحمت و عطف داشتند بدین صورت که در نتیجه مشورت با صحابه مقرر شد اسرا در ازای پرداخت فدیة بخشیده شوند که البته این رفتار با سرشت و اخلاق پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سازگار بود (احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ۷/ ۱۰۷؛ مسلم، ۲۰۰۶، ۲/ ۹۳۹). پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از پیروزی در جنگ، خوشحال بود و اسرای بدر در زندان‌ها محبوس بودند؛ اما شب که حضرت بی خواب شده بود و اصحاب علت را جویا شدند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پاسخ دادند: صدای عمویم عباس را از زندان می شنوم. به همین جهت عباس را به جهت ایشان آزاد کردند (بیهقی، ۱۳۴۴، ۹/ ۶۵)

یکی دیگر از اسیران بدر سهیل بن عمرو از خطیبان و سخنوران بود. عمر به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیشنهاد داد اگر زبان او را از حلقومش بیرون کنید دیگر هیچ خطیبی علیه شما سخنرانی نمی کند (واقعی، ۱۹۸۹، ۳۶۵). پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: این کار نادرستی است و من هیچ انسانی را مثله نمی کنم و خداوند کسی را که چنین کاری را بکند مورد مجازات قرار می دهد هر چند عامل به این کار پیامبر باشد. (ابن هشام، بی تا، ۱/ ۶۴۹؛ طبری، ۱۳۸۷، ۲/ ۴۶۵).

۴-۱. رحمت پیامبر نسبت به خانواده شهدا

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با خانواده های شهدا برخورد همراه با رحمت و عطف داشت. بر این اساس حضرت عمه اش صفیه را از دیدن جنازه برادرش حمزه که در جنگ احد کشته شده بود منع کردند؛ چرا که زنان قریش جنازه پاک حمزه را مثله کرده و مرتکب اعمال ناروا شده بودند. این نوع برخورد از پیامبر در مورد شهدای صحابه نیز صورت گرفت. به همین دلیل بود که پیامبر به جای این که اجساد را به نزد خانواده های آنها ارسال کند دستور داد که آنها را دفن کرده و بعد از این که خاکسپاری صورت گرفت به خانواده های آنها اجازه داد که در جایی که اصحاب به شهادت رسیده اند، حضور پیدا کنند. این کار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به این جهت صورت پذیرفت که از پراکنده شدن بدن های پاک شهدا جلوگیری شود و اندوهی که شهدا داشتند به دلیل دیدن جسدهای شهدایشان بوده است به همین جهت حضرت دستور می دادند شهدا را در همان جای معرکه دفن کنند (أبو زهره، ۱۹۷۹، ۲/ ۷۲۲-۷۲۳).

۵-۱. احسان به مخالفین

داشتن احسان و نیکوکاری از جمله ارکان اصلی و اساسی در مباحث اخلاقی است. (بخاری، ۲۰۰۶، ۱۶/ ۱ حدیث ۵۰) که در مورد آن دو معنا وجود دارد: نیکی و خیر رساننده به

دیگران و انجام دهنده اعمال و رفتارهای صالح و نیک. (اصفهانی، ۱۹۹۲، ۲۳۶).

در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در جنگ‌ها مساله احسان به هر دو صورت عملی شد: پیامبر با اولین منافق در اسلام با احسان برخورد نمود که این از نمونه های عالی در اخلاق نبوی است. عبدالله بن ابی اولین منافق اسلام برای تضعیف موقعیت پیامبر بسیار تلاش می نمود از این رو سعی داشت که روحیه صحابه و مخصوصا مهاجران را ضعیف نماید؛ هنگامی که سوره منافقون در مذمت رفتار عبدالله بن ابی نازل شد پس او عبدالله بن عبدالله بن ابی که تحت فرمان پدرش بود به نزد پیامبر رفت و به او گفت: اگر شما بخواهید من حاضر هستم حتی سر پدرم را برای شما بیاورم. همه خزرچی ها می دانند که هیچ کس از من نسبت به پدرش احسان گر تر نبود ولی من می ترسم روزی برسد که شما کس دیگری را برای کشتن پدرم بفرستید و من قاتل پدرم را با چشمان خود ببینم و در این صورت نتوانم خودم را کنترل کنم و تحمل دیدن او را نداشته باشم و این موجب گردد که مسلمانی را رها کنم و کافر گردم و این موجب گردد که داخل در دوزخ شوم. پیامبر فرمودند: «نه! بلکه تا زمانی که با ماست با وی نرمی و مدارا نموده، به نیکوئی رفتار می نمایم». (ابن هشام، بی تا، ۲/ ۲۹۳؛ طبری، ۱۹۶۷، ۲/ ۶۰۸).

۱-۶. پیشتاز بودن پیامبر در نبرد

در همه نبردها پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خودشان پیشتاز بوده و مقدم بر دیگر مسلمانان به نبرد می پرداختند. در اولین جنگی که بین اسلام و مشرکین اتفاق افتاد یعنی جنگ بدر که در سال دوم هجری بود پیامبر زودتر از بقیه سپاه حرکت کردند؛ به گونه ای که زودتر از مشرکین به چاههای بدر رسیدند و در میدان نبرد در کنار مسلمانان و حتی پیشتاز آنها در حال جنگیدن بودند. از علی (ع) روایت شده که فرمودند: «اگر ما را در روز جنگ بدر می دیدی که در سخت ترین لحظات به وجود رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پناه می بردیم در حالی که او نزدیکترین فرد ما به دشمن بود و در جنگ از همه جدی تر و شدیدتر بودند».

در جنگ احد تعداد مشرکین بسیار زیاد و چندین برابر مسلمانان بودند. پیامبر مبارزه بسیار سختی کرد به گونه ای که مسلمانان در حال فرار و از کوه احد بالا می رفتند تا جان خود را نجات بدهند همچنان پیامبر به جدیت می جنگید و شجاعت بسیاری از خود نشان داد (واقعی، ۱۹۸۹، ۲۵۱/۱) در این جنگ شرایط اینگونه شد که دو سپاه از هم جدا شدند و ترس از بازگشت سپاه مشرکان وجود داشت ولی پیامبر به جنگجویان دستور داد که آماده برای قتال باشند و در این هنگام که قریش از آماده شدن مسلمانان برای حمله اطلاع یافتند آنها از حمله کردن منصرف شدند (طبری، ۱۹۹۷، ۲/ ۷۵۰).

۱-۷. آمادگی همیشگی

از جمله ویژگی‌های برجسته پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در جنگ‌ها این بود که همیشه آمادگی برای دفاع داشتند هنگامی که جنگ بنی قریظه صورت گرفت و سپاه اسلام در حال خارج شدن برای رویارویی با یهود بنی قریظه بودند پیامبر نخستین کسی بود که آماده نبرد شدند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زره و مغفر و کلاه بر تن کرده و نیزه‌ای به دست گرفت، و سپر برداشت، و بر اسب خود سوار شد. یاران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حالی که لباس جنگ پوشیده و بر اسب‌های خود سوار شده بودند، گرد پیامبر را گرفتند» (واقعی، ۱۹۸۹، ۴۹۷/۲).

در روز نبرد حنین پیامبر سوار بر اسب سفیدی بودند که نشانه شجاعت ایشان بود چرا که چنین اسبی در برابر اسب‌های جنگی کم سرعت بود در حالی که در چنین مواقعی فرماندهان بهترین اسب‌ها را سوار می‌شوند که هر گاه احساس خطر کردند بتوانند به سرعت فرا کنند. (مسلم، ۲۰۰۶، ۹۴۷/۲) در این جنگ و هنگامی که درگیری شروع شد مسلمانان با تیرهای بسیاری برخورد کردند به همین دلیل فقط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در میدان جنگ باقی ماند و در جایی که مسلمانان در حال فرار بودند پیامبر به آنها فرمود ای یاران خدا و ای یاران رسول خدا! من بنده و رسول خدایم و پایدار و شکیبا ایستاده‌ام. سپس آن حضرت با حربه خود پیشاپیش همه حمله کرد و خداوند متعال دشمن را شکست داد (بخاری، ۲۰۰۶، ۶۳۲/۲، حدیث ۳۰۲۴).

۱-۸. بردباری پیامبر با مشرکین

قریشیان از این که پیامبر و مسلمانان به مکه آمده بودند در محذور بودند آنها فردی از بین خود را که به شجاعت معروف بود به همراه ۵۰ نفر از سوارکاران خود مامور کرد تا در اطراف لشکر اسلام بروند و اگر توانستند تعدادی از آنها را دستگیر کنند و به نزد قریشیان ببرند تا او را به عنوان گروگان بگیرند تا از این طریق بتوانند پیشنهادات خود را به آنها تحمیل کنند اما این گروه نه تنها نتوانستند این کار را انجام بدهند خوشان نیز به دست مسلمانان افتادند. هنگامی که پیامبر از این کار مطلع شد و اسراء را به نزد پیامبر بردند چون پیامبر مأموریت به جنگ نداشت دستور داد که آنها را آزاد کنند و با این که آنها به سوی مسلمانان تیراندازی کرده بودند اما به دستور پیامبر همه آنها آزاد شدند و بازگشتند (طبری، ۱۹۶۷، ۲۶/۳؛ یعقوبی، بی تا، ۵۴/۲؛ واقعی، ۱۹۸۹، ۶۰۲/۲).

در سال فتح مکه پیامبر با این که آزار و اذیت‌های بسیاری از مشرکان و دشمنان دیدند آنها را در هنگام فتح مکه با بزرگواری بسیار بخشیدند. یکی از افراد بسیار خشن در بین مشرکین هبار بن اسود بود که به دلیل آزار و اذیت‌های بسیاری که در مکه انجام داده بودند هر موقع

نامی از او برده می شد پیامبر شدیداً ناراحت می گشت و هر گاه حضرت سربه ای را می فرستادند دستور می دادند اگر بر هٔار دست یافتید دستان و پاهایش را قطع کنید و گردنش را بزنید. این فرد اینقدر با خشونت برخورد می کرد که با نیزه به زینب دختر پیامبر حمله ور شده و او که حامله بود را چنان ترسانده بود که سقط جنین کرد (مهدوی دامغانی، ۱۳۶۱، ۳۱۶/۲؛ رسولی، ۱۳۷۵، ۸۳؛ واقدی، ۱۳۶۱، ۵۲/۲).

هنگامی که مکه به دست پیامبر فتح شد همین هٔار به نزد پیامبر آمد و عذرخواهی نمود و پیامبر در حالی که او را نگاه می کرد گفت تو را بخشیدم. حلم و بردباری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زاید الوصف بود و با این که هٔار مسلمانان و خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را بسیار اذیت کرده بود و موجب سقط جنین و مرگ دختر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شده بود، با این وجود وی را بخشیدند. (واقدی، ۱۹۸۹، ۸۵۸/۲-۸۵۹) فرد دیگری که مورد حلم پیامبر قرار گرفت وحشی بود که در جنگ احد نیزه ای را از پشت به حمزه عموی پیامبر زده و موجب شهادت ایشان گشت. پیامبر دستور داد که او را به قتل برسانند اما او از مکه فرار کرد و سپس به همراه وفد در طائف به نزد پیامبر آمد و اظهار نمود که مسلمان شده است و پیامبر نیز او را بخشید و پذیرفت (واقدی، ۱۹۸۹، ۸۶۳/۲).

۹-۱. تواضع پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

پیامبر انسانی بسیار متواضع بود. در این مورد نمونه هایی وجود دارد: پیامبر در جنگ بدر که تعداد مرکب های آنها برای جنگیدن فقط دو اسب و ۷ شتر بود و مسلمانان به نوبت بر آن سوار می شدند و سهم پیامبر با امام علی (ع) و مرثد بن ابی مرثه یک رأس شتر بود. به همین دلیل در بین مسیر؛ عده ای پیاده و عده ای دیگر به استراحت می پرداختند و هنگامی که در میانه راه قرار داشتند دو یار او گفتند که ما پیاده روی می کنیم. ایشان نپذیرفت و از این کار مستأثر نبود. (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ۱۳۴/۷؛ مقدسی، بی تا، ۱۸۷/۴؛ ابن حنبل، ۷، ۱۱۱-۱۱۲، طبرسی، ۱۳۹۰، ۷۵).

۱۰-۱. غذا دادن پیامبر به سربازان

یکی دیگر از فعالیت های پیامبر که نشان دهنده تواضع ایشان است توزیع غذا با دستهای خود در بین سربازان بود. در جنگ احزاب پیامبر مسمانان را فرا خواند که غذا بخورند؛ حضرت شخصاً نان را تکه تکه کرده و لقمه گرفته و به یاران خود می دادند (مقریزی، ۱۹۹۹، ۱۵۴/۵؛ بیهقی، ۱۹۸۵، ۴۲۴/۳؛ بخاری، ۲۰۰۶، ۸۴۵/۲).

۱-۱۱. تواضع به هنگام پیروزی در جنگ

هنگامی که مکه فتح شد؛ پیامبر در حالی که یک عمامه سیاه بر سرش بود و پرچم بزرگی در دست داشتند وارد شهر شدند. آن حضرت در ذی طوی میان مسلمانان ایستاد و سر خود را به علامت فروتنی برای خداوند متعال چنان پایین آورده بود که ریش آن حضرت با لبه زین مماس و یا نزدیک به آن بود و سپاه فتح مکه و کثرت مسلمانان را داشت. سپس فرمود: «همانا زندگی واقعی زندگی آن جهانی است». (مقریزی، ۱۹۹۹، ۳۸۴/۱؛ واقدی، ۱۹۸۹، ۸۲۴/۲).

۱-۱۲. منع سلاح‌های کشتار جمعی

پیامبر خدا استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی را ممنوع می‌دانست. درباره حکم «المحاربة بالقاء السم» آمده است که علی(ع) می‌فرماید پیامبر از ریختن سم در سرزمین مشرکان نهی فرمودند. زیرا خداوند متعال شب را وسیله آرامش و استراحت موجودات قرار داده است. سپس فرمودند: «هرگز آب مشرکان را زهرآلود نکنید (حلبی، ۱۴۱۷ق، ۱/ ۴۶-۴۷).

۱-۱۳. جلوگیری از مثله کردن اجساد

در مورد جنگ، اسلام بر این موضوع تاکید دارد که از مثله کردن اجساد باید خودداری شود و همه علما نیز از این کار منع کرده اند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هنگام ورود به جنگ‌ها به یاران خود توصیه می‌کردند که از مثله کردن اجساد خودداری کنند و امیرمؤمنان در جنگ‌ها توصیه می‌فرمودند: «عورتی را اظهار و کشته‌ای را مثله نکنید» امام صادق(ع) فرمود: «هرگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرماندهی را با لشکری گسیل می‌داشت، می‌فرمود کشتگان را مثله نکنید و گوش و بینی و انگشتان آنان را نبزید (طباطبایی، ۱۳۶۰ش، ۴۱).

۱-۱۴. مصون داشتن زنان و کودکان

موارد بسیار زیادی در منابع اسلامی نقل شده است که پیامبر در هنگام جنگ از زنان حمایت می‌نمودند. در این مورد نمونه‌هایی وجود دارد از جمله این که: در روز اوطاس پیامبر بر زنی گذشت که خالد بن ولید او را کشته بود. پیامبر پرسید او چه کسی است؟ پاسخ دادند که او زنی است که خالد او را کشته است. پیامبر در پی خالد فرستاد و به او خبر داد که پیامبر او را از کشتن کودک و زن باز داشته است (ابن هشام، ۱۳۷۵، ۲/ ۴۵۷).

۱-۱۵. ممنوعیت در سوزاندن اجساد

از جمله حقوق بشر دوستانه‌ای که پیامبر آن را رعایت می‌کردند این بود که بعد از کشتن شدن دشمن از سوزاندن اجساد آنها خودداری می‌کردند. در این مورد آمده است که پیامبر دستور داد که اگر به فلانی دست پیدا کردید او را بکشید ولی حق ندارید که او را بسوزانید. کسی حق عذاب با آتش را ندارد مگر کسی که خالق آتش است (نسائی، ۱۴۲۱، ۲۷/۹).

۱-۱۶. ممنوعیت خفه کردن

گاهی غیر مسلمانان در جنگ که قرار می گرفتند برای کشتن افراد هر کاری می کردند و لی پیامبر از برخی از کارها منع می نمود. مثلاً در روایات آمده است که از خفه کردن افراد در جنگ نهی شده است. پیامبر در این مورد فرمود: «اغزوا و لا تفلوا» یعنی بجنگید ولی کسی را خفه نکنید» (بروجردی، ۱۳۶۸، ۱۱۶/۱۳).

تحلیل تاریخی موضوع

هنگامی که پیامبر (ص) در جزیره العرب مبعوث گشت عرب بدوی به دلیل داشتن تعصب بی مورد نسبت به قبیله خود به هر کاری دست می زدند و رفتار آنها با یکدیگر از روی تعصب بود. به عنوان نمونه اگر به یکی از اعضای قبیله آنها اهانت می شد به این معنا بود که به همه قبیله اهانت شده است از این رو همه نیروی خود را جمع می کردند تا لکه ننگ را از خود بزدایند. ظهور اسلام در این شرایط عرب، برای گسترش خوی های پاک و رشد و برتری اخلاقی بود. پس از بعثت پیامبر، ایشان از برابری بین انسان ها؛ هدفمندی از زندگی؛ یکسانی همه انسان ها در پیشگاه خداوند سخن گفت همچنین بر روی تفاخرات و امتیازات قومی و قبیله ای و فضیلت و تقوا سخن می گفت که برخی از این پیام ها با هنجارهای ریشه دار در فرهنگ عرب جاهلی در تضاد بود و سازگاری نداشت. از این رو موجب گشت که برخی از افراد نتوانند اسلام و پیام های پیامبر (ص) را بپذیرند و به مقابله و مبارزه با حضرت برآمدند. اسلام در مورد مسائل اخلاقی این را مد نظر داشت که اخلاق بر پایه خودشناسی و احساس کرامت بنا شده است. درواقع ملتی که دچار احساس حقارت شود و به جای این که ارزش های خود را محور قرار بدهد ارزش های دیگران در نگاه او ارزشمند جلوه کند به تدریج هویت و کرامت خود را از دست خواهد داد.

مخالفت هایی که با پیامبر (ص) شکل گرفت جنگ های بسیاری را در پی داشت و پیامبر (ص) جنگ های بسیاری را فرماندهی کردند و اینکه ایشان فرماندهی، شایسته باشد نیاز به این دارد که از شرایط و صفاتی از جمله اخلاق عالی و صفات برتر عقلی برخوردار باشد. موصوف بودن پیامبر (ص) به اخلاق عالی از ایشان یک فرمانده موفق ساخته بود به طوری که در جنگ ها علاوه بر این که اصول جنگی را رعایت می نمودند و مدیری موفق بودند اصول انسانی و اخلاقی را نیز در جنگها رعایت می کردند.

جنگ های پیامبر (ص) جنبه دفاعی داشته و ایشان به جهت دفع کید دشمنان و مقابله با کسانی که آماده جنگ با حضرت بودند، به رویایی با آن ها می پرداختند. در هیچ یک از این هجوم ها حضرت ابتدا به جنگ نکرده است. با توجه به سیره عملی پیامبر (ص) در هنگام بروز جنگ ها می توان نتیجه گرفت که مهمترین عنصر و شرط آغاز جنگ در اسلام داشتن یک هدف صحیح و عادلانه است. جنگ یک مفهوم مقدس دارد که نه تنها پاداش های دنیوی بلکه

اجر اخروی نیز برای آن در نظر گرفته می‌شود. جنگ‌های پیامبر منطبق با این مفهوم یعنی جهاد فی سبیل الله بود و جهادی مقدس است که در راه نجات بندگان و زنده کردن اصول حق و پاکی و تقوا باشد و توسعه طلبی و توحش در آن نباشد.

هدف اصلی که در جنگ‌ها مورد نظر بود کشورگشایی نبود بلکه در مرحله اول ترویج اسلام و هدایت انسان‌ها و نجات مستمندان از ظلم و ستم بود. از این رو بیشتر تلاش پیامبر این بود که از طریق نوع رفتار و مسائل اخلاقی این هدف را دنبال کند. جوامعی که مغلوب شده بودند به محض مشاهده رفتار انسانی و عقاید عقلانی مسلمانان، دست از مبارزه می‌کشیدند و برخی بلافاصله اظهار اسلام می‌کردند و جمعی که بر عقایدشان پابرجا می‌ماندند، تحت حکومت اسلامی حقوقشان محترم بود. از این رو اسلام با تسخیر دل‌ها و با عدالت‌گستری و به صورتی مسالمت‌آمیز در میان جوامع مختلف مورد پذیرش قرار گرفت نه با زور و شمشیر و درواقع این اهداف بود که موجب گشت پیامبر(ص) در هنگامه جنگ از اخلاق متعالی استفاده کند.

۲. جنگ‌های مذکور در قرآن

منظور از مذکور بودن در قرآن این است که نام این جنگ‌ها در آیات به صورت مستقیم ذکر گردیده است.

۲-۱. جنگ بدر

اولین جنگ پیامبر با مشرکان و یکی از مهمترین آنها جنگ بدر است که در جمادی الاول سال دوم هجرت اتفاق افتاد. در حالی که کفار و مشرکان مکه و قریش به شکنجه و آزار مسلمانان می‌پرداختند و حتی اموال مسلمانانی که به یشرب مهاجرت کرده بودند را نیز در دست داشتند و حتی حق دست‌یابی به املاک خود را نداشتند این جنگ بین مشرکان و پیامبر(ص) اتفاق افتاد (واقعی، ۱۳۶۹ش، ۱۵). در این مورد قرآن می‌فرماید: {وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} (آل عمران: ۱۲۳).^۱ در زیر اصول اخلاقی پیامبر در جنگ بدر ذکر می‌گردد:

۲-۱-۱. پیش‌قدم نشدن پیامبر(ص) برای شروع جنگ

در این جنگ مشرکان پیش‌قدم شدند و با این که مسلمانان آماده جنگ بودند اما شمشیرهای خود را نکشیدند و پیامبر(ص) دستور داده بود که تا محاصره نشوند شمشیرهای خود را نکشند و برای اولین بار اسودبن عبدالاسد مخزومی بر مسلمانان تاخت (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ۵۰/۱). در این جنگ از جمله مبانی اخلاقی پیامبر رحمت و عطف و مهربانی بود که پیامبر در

۱. و یقیناً خدا شما را در [جنگ] بدر - با آنکه ناتوان بودید - یاری کرد. پس، از خدا پروا کنید، باشد که سپاسگزاری نمایید.

برخورد با اسرای جنگ بدر رعایت کردند و اسرا را در ازای پرداخت فدیة بخشیدند. (بی‌هقی، ۱۳۴۴، ۶۵/۹).

۲-۱-۲. بالا بودن ارزش معنوی

یکی از صفات پیامبر اکرم (ص) تقوایی بود که ایشان در هنگام حضور در جنگ‌ها داشتند. پیروزی که در جنگ بدر نصیب مسلمانان شد یک معجزه بود. این پیروزی بدون هیچ ابزار مادی صورت گرفت زیرا کفّه جنگ میان مومنان و مشرکان نه تنها برابر نبود بلکه به برابری نزدیک هم نبود. مشرکان با ساز و برگ و توشه بسیار بیرون آمده بودند و در طرف دیگر مومنان قرار داشتند که هنوز در بین جزیره العرب ریشه ندوانده بودند (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۶۹۸-۶۹۹).

۲-۱-۳. مهربانی با سپاهیان و عطوفت نسبت به آنها

در هنگامه جنگ بدر پیامبر (ص) از سر رحمت و عطوفت با سپاهیان خود و در مواردی با اسرای جنگی برخورد می کردند. در آیه ۱۵۹ آل عمران آمده است: { فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَيْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ قَفًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ } صاحب تفسیر فی ظلال در این مورد آورده است که رسول خدا مهربان است و از پیروان خود چیزی به دل ندارد با اینکه آنها در حالی که شور بزم و جنگیدن را در سر داشتند ولی سست شدند و صفهایشان پراکنده شد و یک سوم آنها پیش از آغاز جنگ برگشتند و دسته ای نیز از فرمان پیامبر (ص) سرکشی کردند. قرآن رو به آنها می کند و شفقت و مهربانی پیامبر را یادآور می شود و رحمتی که در اخلاق بزرگوارانه و مهربانانه او مجسم است را نشان می دهد (همان، ۵۰۰).

۲-۱-۴. گذشت و عفو

یکی از مبانی اخلاقی بارز پیامبر (ص) گذشت و عفو او در میدان جنگ است که گاهی یارانش دست به کار ناشایستی می زدند و پیامبر عفو و بخشش نسبت به آنها داشتند و در مواردی دشمنان و اسرا بودند که پیامبر (ص) با بزرگواری آنها را مورد بخشش قرار می دادند. (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۷۵۱). قرآن در ادامه آیه ۱۵۹ آل عمران می فرماید: { فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ }^۱

۲-۱-۵. جرأت حضور در میدان جنگ

با این که تعداد نیروهای جنگی پیامبر (ص) بسیار اندک بود ولی زیادی نیروی مشرکان در چشم پیامبر (ص) نیامد و ایشان جسارت حضور در میدان جنگ بدر را داشتند. { إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَاكِبِ قَلِيلٍ وَ لَوْ أَرَاكُمُ كَثِيرًا لَفَسَلْتُمْ وَ لَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ

۱. پس، از آنان در گذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کار با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد.

الصُّدُورِ * وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقَاتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَ يَقْلَلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ } (انفال: ۴۳ و ۴۴) با توجه به این آیه مشرکان در خواب به پیامبر (ص) اندک نشان داده شدند و پیغمبر هم خواب خود را برای یارانش روایت می کند و یاران او از این خواب شادمان می گردند و برای ورود به پیکار دل و جرأت پیدا می کنند. (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۳/ ۳۲۶).

۲-۱-۶. عدم غرور و تکبر

{وَ إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقَاتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَ يَقْلَلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ } (انفال: ۴۴). خداوند در این آیه هشدار می دهد که پیامبر (ص) و مسلمانان نباید دچار غرور و تکبر گردند و باید از سرمستی و تکبر و غرور و خود بزرگ بینی و باطل گرایی دوری گزینند و از مکر و کید و نیرنگ برحذر باشند و تنها چیزی که آنها را به پیروزی می رساند توکل بر خداوند است. (همان، ۳/ ۳۲۳).

۲-۱-۷. رعایت عدالت در تقسیم غنائم

{وَ إِذْ يَعْدِلُكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدَفِينَ } (انفال: ۷-۱۰) علامه طباطبایی در مورد این آیه آورده است که خداوند در این آیه نعمتها و سنتهای خود را برای مومنان برمی شمارد تا به بصیرتی برسند که خداوند اگر امر و حکمی به آنها می کند زمانی که آنها دارای بصیرت شدند دچار اختلاف نگردند و نسبت به آنچه که خداوند برای آنان مقدر کرده و پسندیده اظهار کراهت ننموده بلکه امر خود را به او محول نموده و او و رسول او را اطاعت می کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۹ / ۲۰).

۲-۱-۸. صبر و استقامت

{بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ } (آل عمران: ۱۲۵) از جمله ویژگی اخلاقی پیامبر (ص) این است که استقامت و تقوی به هنگام جنگها از خود نشان می دهد. در جنگ بدر پیامبر (ص) با صلابت و قدرت به سمت دشمن لشکرکشی می کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴/ ۶۴۹). یعنی هنگامی که مسلمانان

۱. و آنگاه که چون با هم برخورد کردید، آنان را در دیدگان شما اندک جلوه داد و شما را [نیز] در دیدگان آنان کم نمودار ساخت تا خداوند کاری را که انجام شدنی بود تحقق بخشد، و کارها به سوی خدا بازگردانده می شود.

۲. آری، اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید، و با همین جوش و خروش بر شما بتازند، همانگاه پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته نشاندار یاری خواهد کرد.

نمی‌دانستند که با چنین جمعیت زیادی روبرو می‌شوند و سلاحهای فراوانشان بر دوششان سنگینی می‌کرد. پیامبر(ص) در این شرایط آنچه را که خداوند به او پیام داده بود به گوش کاروانیان رساند و آنها را تشویق به این می‌کرد که گامهایشان را استوار کنند. علاوه بر این ویژگی شکیبایی و پرهیزگاری را نیز در این موقعیت رعایت می‌کردند به گونه‌ای که با وجود صدمات زیادی که بر ایشان وارد شده بود ولی صبر و تحمل را پیشه خود می‌ساختند (سید بن قطب، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۷۰۰).

۲-۱-۹. بزرگ منشی پیامبر(ص)

{وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ} (انفال: ۳۳) این آیه اشاره‌ای به موضوع مشمولیت انسانها ائمه از مومنان و مشرکان از وجود رحمت پیامبر است بدین گونه که پیامبر قبل از شروع جنگ به اصحابش فرمود که من افرادی از بنی هاشم و دیگران را می‌شناسم که تمایلی به جنگ با ما ندارند و درواقع پیامبر(ص) در آن شرایط هم به فکر افراد دشمن بوده و گروهی از آنها که از روی اجبار به جنگ آمده بودند را منع می‌کرد و به سپاهیان توصیه می‌کند که آنها را نکشند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴/ ۶۴۹).

۲-۲. جنگ احزاب

نبرد احزاب در ۱۷ شوال سال پنجم هجری در یثرب میان مسلمانان و سپاهیان مکه تحت فرماندهی ابوسفیان رخ داد. رعایت اخلاق در این جنگ:

۲-۱-۲. عدم ترس پیامبر(ص)

{يَخْسِبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْتَأْذِنُونَ عَنْ أَرْبَابِهِمْ وَ لَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا} (احزاب: ۲۰)^۲ در جنگ احزاب به دلیل هول و هراس زیادی که وجود داشت مسلمانان حتی بعد از جنگ هم؛ همچنان دچار رعب و وحشت بودند. سید قطب می‌گوید مسلمانان دچار حقارت شده و بعد از جنگ، هنوز هم به خود می‌لرزیدند و نمی‌پذیرفتند که احزاب رفته و میدان خالی گشته است و امنیت فرا رسیده است. قرآن به تمسخر این افراد ترسو می‌پردازد که اگر احزاب دوباره برگردند، این افراد می‌گویند ای کاش جزء اعراب بادیه نشین بودند و اهل مدینه نبودند و سرنوشتشان با اهالی آنجا گره

۱. و[ای] تا تو در میان آنان هستی، خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند، و تا آنان طلب آمرزش می‌کنند، خدا عذاب‌کننده ایشان نخواهد بود.

۲. اینان [چنین] می‌پندارند که دسته‌های دشمن نرفته‌اند، و اگر دسته‌های دشمن بازآیند آرزو می‌کنند: کاش میان اعراب بادیه‌نشین بودند و از اخبار [مربوط به] شما جويا می‌شدند، و اگر در میان شما بودند، جز اندکی جنگ نمی‌کردند.

نمی‌خورد. درواقع این سخن برای مبالغه در رهایی از هول و هراس‌ها است. ولی پیامبر(ص) همچنان مستحکم در جایی خود ایستادند و هیچ ترس و اضطرابی به خود راه ندادند (قطب، ۱۴۱۲ق، ۵، / ۲۸۴۲) در این شرایط پیامبر(ص) خدا با وجود هول و هراس بیشمار مسلمانان پناهگاه امن و امان آنان است و چون دارای امید و اطمینان به خداوند است ترس و هراسی به دل خود راه نمی‌دهد و این از ویژگی‌های بارز اخلاقی پیامبر اکرم(ص) است که در هنگام کارزار ملجأی امن برای پیروان خود بود (همان).

۲-۳. جنگ حنین

پس از فتح مکه توسط پیامبر در سال هشتم هجری. پیامبر(ص) دو هفته در مکه ماند و مالک بن عوف، قبیله‌های اطراف مکه را با خود همراه کرده تا به پیامبر(ص) و مسلمانان حمله کند. به ناچار پیامبر با عجله به فراهم کردن لشکری جهت دفاع پرداخت (طبری، ۱۳۷۵ش، ۱۳/ ۱۹۷). قرآن در این مورد می‌فرماید: {لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كُرْهُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمُ مُدْبِرِينَ} (توبه: ۲۵).

۲-۳-۱. شجاعت پیامبر(ص)

در این جنگ پیامبر دستور داد که زنان و فرزندان دشمن که اسیر شده بودند فوراً آزاد شوند. پیامبر در این جنگ بر اسب سفیدی سوار شده و با شجاعت در مقابل سپاه دشمن ایستادگی کردند. چنین اسبی سرعت بالایی نداشت و در مقابل نظامیان دشمن که سوار بر بهترین مرکب‌ها بودند بسیار ناچیز بود و این خود دلیلی بر شجاعت پیامبر(ص) است. (مسلم، ۲۰۰۶، ۲/ ۲۰۰۶). در همان جنگ در ابتدا با امواجی از تیر مواجه شدند و این موجب شد که آنها فرار کنند و تنها پیامبر(ص) بود که مقاومت کرد و از خود صبوری نشان داد و سپس پیامبر پیشاپیش همه حمله کرده و خداوند نیز او را یاری نمود. (واقعی، ۱۳۶۱، ۶۸۶).

۳. جنگ‌های غیر مذکور در قرآن

جنگ‌هایی هستند که به صورت مستقیم نام آنها در قرآن نیامده ولی آیات قرآن به صورت غیر مستقیم به آن جنگ‌ها اشاره دارد.

۳-۱. جنگ احد

جنگی بین مسلمانان و مشرکان در دامنه کوه احد رخ داد. مشرکان مکه پس از جنگ بدر به سرپرستی ابوسفیان از مدینه خارج شدند و خود را در کنار کوه احد رسانیدند. این جنگ در دو مرحله رخ داد که در مرحله اول قریش شکست خوردند و در مرحله دوم شکست نصیب مسلمانان شد. این جنگ در هفتم شوال سی و دومین ماه هجرت اتفاق افتاد و پیامبر اسلام و یارانش شکست خوردند (نمیری، ۱۴۱۰ق، ۱ / ۸۰). قرآن در مورد این جنگ می‌فرماید: {وَمَا أَصَابَكُمْ

يَوْمَ اتَّخَذَ الْجَمْعَانِ فِئَاذِنَ اللَّهِ وَ لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ } (آل عمران: ۱۶۶)

۳-۱. عطوفت پیامبر با شهدا و خانواده های آنها

پیامبر در این جنگ نسبت به خانواده های شهدا این طور عمل کردند که جنازه های آنها را برای خانواده هایشان نفرستادند بلکه دستور دادند که اجساد شهدا دفن شوند و این کار پیامبر برای جلوگیری از پراکنده شدن اجساد شهدا و این که حزن و اندوه خانواده های آنها کمتر گردد انجام شد (ابوزهره، ۱۹۷۹، ۲/۲۲۲).

۳-۲. گذشتن از کوتاهی ها و قصورهای یاران

این آیه که در مورد شکست مسلمانان در جنگ احد است نتیجه مخالفت با رسول خدا و سرپیچی کردن از دستورات ایشان و حرص و آز است و قرآن می فرماید که سنت خداوند این است که از کسی جانبداری نمی کند و اگر آنها در کار خود کوتاهی کردند بر آنان لازم است که نتیجه قصور و کوتاهی خود را بپذیرند. زمانی که آنها دچار شکست شدند و از خطاها و قصور خود پشیمان گشتند پیامبر (ص) نیز از آنها گذشت و خیر و برکت به سمت آنها آمد و مسلمانان از این اشتباهات و دردها؛ درس ها و تجربه هایی به دست آوردند که مایه افزایش و پاکی عقیده و صفا و صمیمیت در آنها گشت و خداوند آنها را به صلاحیت و پیروزی وعده داد (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۵۱۵). بعد از آن رنج هایی که مسلمانان کشیدند؛ در پایان جنگ پیروز شده و عملاً طعم خیر و صلاح را چشیدند. آنان با قضا و قدر خداوند روبرو شده و خداوند هرچه را بخواهد در مورد آنان انجام می دهد و تا زمانی که در راستای خداشناسی باشند، آن چیز مایه خیر و خوشی آنها می گردد (همان).

۳-۲. جنگ خندق

گروهی از یهودیان بنی نضیر که در غزوه بنی نضیر از مدینه خارج شدند به منطقه خیبر رفتند و در آنجا گروه زیادی از سران و جنگجویان یهود جمع شده و سپس به همراه گروهی از مشرکان علیه پیامبر (ص) هم پیمان گشتند. در این جنگ پیامبر و یارانش تصمیم گرفتند که در شهر بمانند و دفاع کنند و چون تجهیزات ضعیف تری داشتند تصمیم گرفتند که دور شهر را خندق حفر کنند (واقعی، ۱۳۶۱ش، ۳۴۲) در قرآن در مورد این جنگ آمده است: {إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا} (احزاب: ۱۰)

۱. و روزی که در اُحد آن دو گروه با هم برخورد کردند، آنچه به شما رسید به اذن خدا بود تا شما را بیازماید و مؤمنان را معلوم بدارد.

۳-۲-۱. شوخی شیرین و مهربانانه

در این جریان زید پسر ثابت که پیامبر(ص) در مورد او فرمود او بهترین جوان است. در داخل خندق به خواب رفت و هوا بسیار سرد بود عماره پسر حزم اسلحه زید را برداشت و او متوجه نشد و هنگامی که بیدار شد نگران و پریشان گشت. پیامبر(ص) به او فرمود: ای پدر خواب؛ خوابیدی تا اسلحه ات از دست رفت. در این جریان پیامبر(ص) با او شوخی می کرد و گفت چه کسی اسلحه این جوان را برداشته است آن را بدو برگرداند (همان).

۳-۲-۲. صبر و بردباری پیامبر(ص)

در جنگ خندق سرتا سر شهر مدینه را به صورت حصاری بسیار بزرگ و غیرقابل عبور، تعبیه کردند. چون دشمن سعی می کرد که از جاههای کم عرض تر حمله ور شود مسلمانان نیز دائماً در حال پویایی و تحرک برای جلوگیری از آنها بودند که خداوند در قرآن در آیه ۱۰ احزاب این را شرح می دهد (بیهقی، ۱۹۸۵، ۴۰۳/۳).

۳-۲-۳. برخورد قدرتمندانه

مشرکان با این که تمام شهر را محاصره کرده بودند از هر طرف حمله ور می شدند و شرایط به گونه ای بود که پیامبر خدا حتی نتوانست نماز ظهر و عصر خود را بخواند ولی با قدرت و یاری خداوند به مقابله با مشرکان پرداخت تا زمانی که آنها دور شدند و هر دو گروه از یکدیگر جدا شده و به جایگاههای خود بازگشتند (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۵/ ۲۸۳۹).

۳-۳. حمراء الاسد

حمراء الاسد از غزوات پیامبر است که در سال سوم هجری یعنی یک روز پس از جنگ احد روی داد و هدف پیامبر از این غزوه بازداشتن مشرکان از حمله مجدد به مدینه بود. (ابن هشام، ۱۳۶۹ش، ۳/ ۱۰۷-۱۰۸؛ سعد بغدادی، ۱۳۹۰ش، ۲/ ۴۹) {الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ} (آل عمران: ۱۷۲)

۳-۳-۱. عزم و اراده قوی و عدم سستی

هدف پیامبر(ص) از این غزوه این بود که برای حمله احتمالی مشرکان آماده باشد و علاوه بر این، خواهان نشان دادن قدرت مسلمانان به دشمن بود تا به آنها بفهماند زخمی که در غزوه احد به آنان وارد شد عزم آنها را برای مقابله با دشمن سست نکرده است (واقعی، ۱۳۶۱ش، ۱/ ۳۳۶-۳۳۷).

۱. کسانی که [در نبرد احد] پس از آنکه زخم برداشته بودند، دعوت خدا و پیامبر او را اجابت کردند، برای کسانی از آنان که نیکی و پرهیزگاری کردند پاداشی بزرگ است.

۳-۳-۲. ایجاد کردن یک شکست روانی برای مشرکان

پیامبر پس از ۵ روز از حمراء الاسد به مدینه بازگشت و این غزوه، شکستی روانی و تبلیغی برای قریش و منافقان در مدینه داشت (شمس شامی، ۱۹۹۳م، ۴/ ۴۴۴ و ۴۴۵) {.....فَأَنْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمَسَّ مِنْهُمْ شُؤٌّ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ.....} (آل عمران: ۱۷۲-۱۷۵) دشمن می خواست که مسلمانان را پر از ترس و هراس کند و پیامبر(ص) به مکر و نیرنگ آنان پی برد و تلاش و کوشش او را پوچ و بی اثر کرد. بنابراین مسلمانان نباید از دشمنان بترسند و خوف و هراسی به دل خود راه ندهند زیرا اهریمن می خواهد شر و فساد در زمین راه بیندازد و مسلمانان را مطیع آنها کند. از این رو پیامبر(ص) مسلمانان را از حقیقت مکر و کید آنها با خبر کرد زیرا مومنی که به پروردگار تکیه دارد نباید از اهریمن بترسد. از این رو روند قرآنی این را بررسی می کند و پیامبر را تسلیت و دلداری می دهد و غم و اندوهی را که بر دل او قرار گرفته می زداید (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۵۲۰).

۳-۴-۴. بنی قریظه

بنی قریظه از غزوه های پیامبر(ص) با یهودیان مدینه است که در سال ۵ هجری و به دلیل پیمان شکنی یهودیان بنی قریظه و هم پیمان شدن آنان با مشرکان در غزوه خندق اتفاق افتاد. در این غزوه مسلمانان قلعه های بنی قریظه را محاصره کرده و بعد از حدود یک ماه یهودیان تسلیم شدند. (واقعی، ۱۳۶۱ش، ۱/ ۱۲۷-۱۳۰) {وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ.....} وَ أَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِيَارَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ وَ أَرْضًا لَمْ تَطُوهَا وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا { (احزاب: ۲۵-۲۷)

۳-۴-۱. مصالحه و سازش

در این جنگ پیامبر(ص) ابتدا گروهی را فرستاد تا بنی قریظه را راضی کند و با مصالحه، جنگی صورت نگیرد ولی کعب سرکرده آنها به دشنام و بدزبانی و توهین پرداخت و سخنان و مباحث فرستادگان پیامبر(ص) هیچ تاثیری در این گروه نداشت. درواقع پیامبر تمام تلاش خود را کردند که از طریق مذاکره مشکل حل شود ولی این گروه، ترس و وحشتی در دل مسلمانان انداخت سپس پیامبر(ص) به سوی بنی قریظه حرکت کرد و جنگی در گرفت که با یاری خداوند پیامبر(ص) و مسلمانان پیروز شدند (طبری، ۱۳۷۵، ۳/ ۱۹۷).

۳-۴-۲. امید و اطمینان پیامبر(ص) در جنگ

پس از پایان غزوه احزاب و عقب نشینی قریش و غطفان و سایر قبائل عرب از مدینه، طبق روایات اسلامی پیامبر (ص) به منزل بازگشت و لباس جنگ از تن در آورد و به شستشوی خویش مشغول شد، در این هنگام جبرئیل به فرمان خدا بر او وارد شد، و گفت: چرا سلاح بر زمین گذاری؟ فرشتگان آماده پیکارند، هم اکنون باید به سوی " بنی قریظه " حرکت کنی، و کار

آنها یکسره شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ۲۶۹/۱۷). قرآن در این مورد می‌گوید: {وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا} (احزاب: ۲۶) پیامبر در این جریان به طوری برخورد کردند که با وجود هول و هراس بیشمارى که وجود داشت و در تنگنا بودن آنها، یارانش ولی به عنوان پناهگاه پرامن و امان مسلمانان و منبع یقین و اطمینان و امید و وثوق ایشان بود (سید بن قطب، ۱۴۱۲ ق، ۵ / ۲۸۴۶).

۳-۴-۳. رفتار پیامبر(ص) با زنان اسیر

اسارت زنان و کودکان بنی قریظه با رعایت دقیق مسائل اخلاقی صورت گرفت و هیچ گونه تحقیر؛ توهین یا آزاری نسبت به آنان صورت نگرفت. همچنین پیامبر (ص) اجازه نمی‌دادند که کودکان نابالغ از مادران و یا خواهران و برادران از یکدیگر جدا گردند. ثانیاً اسارت و فروش آنها جنبه صوری داشت تا قدرت و جدیت جامعه نوپای اسلامی نشان داده شود و سایر یهودیان را بترسانند تا از پیمان شکنی دست بردارند و خیال جنگ با مسلمانان را نکنند و آنها را به یهودیان مدینه و یهودیان خیبر فروختند که با آنان نسبت فامیلی داشتند و پس از اندکی آزاد شدند و برخی نیز در خانواده‌های مسلمانان با عزت و رفاه زندگی کردند (واقعی، ۱۳۶۱ ش، ۳۹۶).

۳-۵-۵. خیبر

این جنگ میان مسلمانان و یهودیان خیبر اتفاق افتاد که به پیروزی مسلمانان انجامید. بی‌اعتمادی ناشی از تحرکات یهودیان خیبر پیامبر(ص) را بر آن داشت تا برای رهایی از جریان صلح حدیبیه برای ریشه کن ساختن آنها حرکت کند (سبحانی، ۱۳۹۸ ش، ص ۷۲۲). {وَعَدُكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ هَذِهِ وَ كَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَ لَتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَ يَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا} (فتح: ۲۰) جمله "فَعَجَلَ لَكُمْ هَذِهِ" اشاره است به غنیمت‌های مذکور در آیه قبل، یعنی غنیمت‌های خیبر، که از شدت نزدیکی به منزله غنیمت بدست آمده به حساب آورده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸ / ۲۸۷)

۳-۵-۱. تسامح و گذشت در رفتار

رفتار پیامبر(ص) و مسلمانان با یهودیان خیبر بسیار مهربانانه و همراه با تسامح و گذشت بود. درواقع لشکر اسلام همانند یک لشکر جنگی به حمله و قتل و غارت نپرداخت. درگیری

۱. و کسانی از اهل کتاب را که با [مشرکان] همپستی کرده بودند، از دژهایشان به زیر آورد و در دل‌هایشان هراس افکند: گروهی را می‌کشتید و گروهی را اسیر می‌کردید.

۲. و خدا به شما غنیمت‌های فراوان [دیگری] وعده داده که به زودی آنها را خواهید گرفت، و این [پیروزی] را برای شما پیش انداخت، و دست‌های مردم را از شما کوتاه ساخت، و تا برای مؤمنان نشانه‌ای باشد و شما را به راه راست هدایت کند.

هایی که صورت گرفت حساب شده و در حد ضرورت بود و اساساً به یهودیان اینگونه می نگریستند که آنان دشمنی هستند که باید نابود شوند. پس از توافق اولیه و تنظیم قراردادی مبنی بر این که یهودیان باید بروند؛ پیامبر (ص) باز هم کوتاه آمد و به درخواست آنان توافق اولیه را نادیده گرفت و پذیرفت که یهودیان در مناطق و قلعه های خود باقی بمانند. همچنین زنی یهودی که در صدد قتل پیامبر بود بخشیده شد که اینها نمونه هایی از رفتارهای عطاوت آمیز پیامبر (ص) است. (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۶/ ۳۳۲۷)

۳-۵-۲. یقین و اطمینان داشتن پیامبر (ص)

صاحب تفسیر فی ظلال در مورد این آیه می فرماید چیزی که خداوند وعده آن را داده و تهیه می شود فتح خیبر است که از آن به فتح و پیروزی یاد می شود و غنیمت های پیاپی آن تایید و تاکید می گردد و درواقع این نزدیکترین غنیمتی بود که بعد از حدیبیه به دست آمده است. درواقع خداوند بر مسلمانان منت نهاد و آنان را در این پیکار یاری نمود. این که مسلمانان از پیامبر اطاعت کردند این تسلیم شدنشان موجب شد که به پیروزی برسند به این دلیل که پیامبر به آنها آرامش و اطمینان و خشنودی بر پیروزی داده بود (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۶/ ۳۳۲۷).

۳-۶. تبوک

غزوه تبوک در سال نهم هجرت بین مسلمانان و روم شرقی رخ داده است. {لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ} (توبه: ۱۱۷)^۱

۳-۶-۱. پذیرش لغزش های مهاجرین و انصار

پیامبر (ص) از این که منافقان در جنگ شرکت نکردند و مهاجران و انصار از لغزشهای جنگ تبوک مثل کندی و سستی اراده و داشتن اندیشه بد و آهنگ بازگشت از نیمه راه را پذیرفت. مهاجران و انصار به دلیل وجود گرمای زیاد و نبود وسیله سواری و فصل برداشت محصول خود، با پیامبر (ص) همراهی کرده و رهسپار جنگ تبوک شدند. در زمانی که دسته ای از آنان نزدیک بود که به سوی باطل منحرف بشوند، آنان دانستند که هیچ پناهگاهی جز برگشت به سوی خداوند ندارند. (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ۳/ ۱۷۲۳).

۱. به یقین، خدا بر پیامبر و مهاجران و انصار که در آن ساعت دشوار از او پیروی کردند ببخشد، بعد از آنکه چیزی نمانده بود که دلهای دسته ای از آنان منحرف شود. باز برایشان ببخشد، چرا که او نسبت به آنان مهربان و رحیم است.

۳-۶-۲. بنی نضیر

این غزوه دومین جنگ پیامبر(ص) با یهودیان مدینه است که در سال چهارم هجری اتفاق افتاد. پیامبر با یهود بنی نضیر پیمان سازش و عدم تعرض داشت. پیامبر(ص) برای انجام کاری و چند نفر از یاران خود برای صحبت کردن نزد آنان رفت و آنها به درون قلعه رفته تا چیزی بیاورند ولی تصمیم گرفتند که سنگی از بالای دیوار بر سر پیامبر زده و او را بکشند. جبرئیل پیامبر(ص) را آگاه ساخت و این نقض پیمان موجب جنگ شد. (واقعی، ۱۹۸۹م، ۳۶۳/۱) {هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ وَ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (حشر: ۱-۶)

نتیجه گیری

یکی از مواردی که پیامبر (ص) در طول دوران عمر خود سعی بر آن داشتند تا سجایای اخلاقی را رعایت کنند در زمان های جنگ بوده است که در قرآن به این اصول اشاره شده است. رعایت اصول اخلاقی و تربیتی در جوامع امروزی امری ضروری است از این رو پابندی به آن به خصوص در مواقع خطر از اهمیت زیادی برخوردار است. پیامبر (ص) به عنوان یک حاکم سیاسی و مذهبی جامعه اسلامی در حین جنگ و پس از آن تلاش می کردند تا اصول اخلاقی را رعایت کرده و نکات تربیتی را به اصحاب و یاران آموزش بدهند.

از جمله نموده های تربیتی و اخلاقی پیامبر (ص):

۱. عطوفت و رحمت ایشان بود که در مواردی با بخشش و احسان با مخالفین خود برخورد می کردند. پیامبر با سپاهیان و خانواده های آنها با مهربانی رفتار می نمودند مثلاً پس از جنگ بدر ضمن دستور به خاکسپاری شهدای اسلام، کشتگان قریش را نیز دفن کرده و بسیاری از دشمنان مثل سهیل بن عمرو مورد بخشش پیامبر (ص) قرار گرفتند. با خانواده های شهدا با مهربانی برخورد کرده و با دیدن خانواده های آنها گریستند.

۲. اطمینان و آرامش دل و ایجاد امید و انگیزه در دل یاران خود در هنگام برخورد با سختی ها از مبانی اخلاقی دیگری بود که پیامبر (ص) با استحکام و محکم میدان جنگ را حفظ کرده و رعب و وحشت در دل سپاهیان را از بین می بردند.

۳. شجاعت و پشیمانی و آمادگی همیشگی از دیگر مشخصه های فرماندهی پیامبر (ص) در جنگها بود. پیامبر (ص) علاوه بر این موارد در میدان نبرد برای رسیدن به پیروزی صبر و استقامت پیشه می کردند و پس از جنگ با سربازان و حتی مشرکان بر اساس حلم، بخشش و بردباری عمل می نمودند.

۴. در بسیاری از موارد از قصورها و کوتاهی هایی که بعضاً یارانش داشتند گذشت می کردند و به آنها مهلت دوباره برای جبران می دادند. و همچنین نکات اخلاقی دیگری که در متن مورد اشاره و بررسی قرار گرفت.

فهرست منابع

۱. ابن الأثیر، عزالدین (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، تهران، دار صادر
۲. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق)، *مسند*، تحقیق عبدالمحسن ترکی، بیروت، موسسه الرساله
۳. ابن هشام، عبدالملک (۱۳۶۹ش)، *السیره النبویه*، بی جا، ادیب مصطفوی.
۴. ابوزهره، امام محمد (۱۹۷۹ق)، *خاتم النبیین*، بی جا، دارالفکر العربی.
۵. احمدی میانجی، علی (۱۳۸۷)، *الاسیر فی الاسلام*، تهران، دادگستر
۶. اصفهانی، عبدالله (۱۹۹۸)، *عوامل العلوم*، تحقیق محمد باقر موحد، قم، موسسه الامام المهدی
۷. بخاری، محمد (۱۴۱۰)، *صحیح بخاری*، قاهره، بی نا
۸. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۸)، *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر
۹. بلاغی، محمد جواد (۱۳۵۲ق)، *الرحله المدرسیه*، کربلا، موسسه الاعلمی.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵ق)، *دلائل النبوه*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۴۴ش)، *تاریخ بیهقی*، مترجم: خطیب رهبر، تهران، مهتاب.
۱۲. حلبی، علی بن ابراهیم (۱۴۲۷ق)، *السیره الحلبیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه
۱۳. رشیدرضا، محمد (بی تا)، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه.
۱۴. زحلی، وهبه (۱۹۸۸)، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، دمشق، دارالفکر
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۳۹۸ش)، *فروع ابدیت*، قم، بوستان کتاب.
۱۶. سعد بغدادی، محمد (۱۳۹۰ش)، *طبقات ابن سعد*، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، فرهنگ و اندیشه.
۱۷. شمس شامی، محمد بن یوسف (۱۹۹۳م)، *سبل الهدی و الرشاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵ش)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۱. قطب، سید (۱۴۰۸ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
۲۲. لسانی فشارکی، محمد علی (۱۳۸۰ش)، *رسائل النبی و الوصی*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
۲۳. مسلم، مسلم حجاج بن قشیری نیسابوری (۲۰۰۶)، *صحیح مسلم*، مصر، دار ابن رجب.
۲۴. مقدسی، مطهر (بی تا)، *البدء والتاریخ*، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیة
۲۵. مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۶۱)، *ترجمه دلائل النبوه*، قم، انتشارات علمی و فرهنگی
۲۶. نسائی، احمد (۱۴۲۱ق)، *سنن نسائی*، بیروت، شیخ الاسلامی
۲۷. نمیری، ابن شبه (۱۴۱۰ق)، *تاریخ ابن شبه*، قم، دارالفکر.
۲۸. واقدی، محمد بن عمر (۱۹۸۹)، *مغازی*، بیروت، موسسه الاعلمی.
۲۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۸۹)، *تاریخ یعقوبی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۴۴ - ۱۲۵

جایگاه اخلاق در مسائل فقهی: مطالعه موردی روایات خمس

سمیه کلهر^۱

مهدی مهریزی طرقي^۲

مژگان سرشار^۳

چکیده

اخلاق افزون بر فرهنگ‌سازی و هویت‌آفرینی برای جامعه و فرد زمینه را برای اجرای تکالیف شرعی و قانونی اعم از عبادات، معاملات، احکام، قوانین مدنی و اجتماعی فراهم می‌آورد. از آنجاکه در قرآن مسائل فقهی و اخلاقی جدا مطرح نشده، لذا ضروری است که نحوه ارتباط این دو در روایات نیز پی‌جویی شود؛ بنابراین مسئله اصلی این مقاله توجه به نکات اخلاقی مطرح در روایات خمس است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی است.

جایگاه اخلاق در روایات مربوط به خمس در دو حوزه کلی مطرح است. یکی جایگاه گزاره‌های اخلاق در اصل تشریع خمس و دیگری جایگاه گزاره‌های اخلاقی در علت تشریع برخی احکام خمس. به‌طور مثال بحث عدالت و انصاف از جمله گزاره‌هایی اخلاقی است که پایه و اساس تشریع احکام فقهی خمس در زمینه بخشش و یا نحوه و زمان پرداخت خمس قرار گرفته است. سهل‌گیری از جمله گزاره‌هایی اخلاقی است که اساس تشریع برخی از احکام خمس بوده است. حرمت‌گذاری و حفظ شأن و جایگاه رهبران نیز از جمله اصول اخلاقی بوده که مبنای تشریع خمس گشته است. در باب علت تشریع برخی از احکام فقهی خمس نیز، گزاره‌هایی اخلاقی مدنظر شارع بوده است. بخشش از خمس از جمله مسائلی است که توسط اهل بیت (ع) در روایات مطرح شده است؛ در این روایات علت تشریع چنین حکمی پاک بودن ولادت شیعیان معرفی شده است. از جمله علت‌های دیگر تشریع خمس، پاک شدن از گناهان و جلوگیری از بخل است.

واژگان کلیدی

خمس، گزاره فقهی، گزاره اخلاقی، عدالت و انصاف.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: s.kalhor110@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.mehrizi@srbiau.ac.ir

۳. استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: m-sarshar@srbiau.ac.ir

طرح مسأله

زمانی که به شیوه ارائه مطالب توسط قرآن دقت می‌شود، پی برده می‌شود که هیچ تفکیکی میان مباحث اعتقادی، اخلاقی و فقهی صورت نگرفته است. در قرآن این سه بحث به گونه‌ای درهم تنیده ارائه شده است که امکان جدایی آن‌ها نیست؛ اما در تقسیم‌بندی علوم در سنت اسلامی، میان این سه بحث تفکیک صورت گرفته است. نسبت فقه و اخلاق از دیرباز محل گفتگو میان عالمان بوده است و این نسبت به خصوص زمانی پیچیده می‌شود که سخن از اخلاق دینی در میان باشد. هم برای فقه و هم اخلاق دینی سرچشمه‌های اصلی نصوص دینی عبارت از قرآن و حدیث‌اند و هر دو درباره‌ی باید و نبایدها سخن می‌گویند؛ بنابراین نه از حیث دستوری بودن و نه از حیث منابع، تفاوت معناداری میان آن دو وجود ندارد. شاید بتوان گفت قابل تکیه‌ترین وجه تمایز میان فقه و اخلاق دینی مرزهایی باشد که به‌طور تعینی در تاریخ علوم اسلامی کشیده شده و این در حالی است که به هنگام سخن گفتن در باب نصوص، تطبیق این مرزبندی‌ها مشکل و گاه ناممکن است. آنجا که به قرآن کریم بازمی‌گردد کشیدن مرز روشن میان آیات فقهی و آیات اخلاقی ممکن نیست و در احادیث پیامبر و اهل بیت نیز به همان اندازه تفکیک مشکل است، چه بسیارند احادیثی که از نگاه فقیهان حدیث فقهی تلقی شدند و برای اخلاقیان مستندی برای استخراج اصول اخلاقی بودند. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۸)

از طرف دیگر اخلاق افزون بر فرهنگ‌سازی و هویت‌آفرینی برای جامعه و فرد زمینه را برای اجرای تکالیف شرعی و قانونی اعم از عبادات، معاملات، احکام، قوانین مدنی و اجتماعی فراهم می‌آورد. جامعه انسانی منهای اخلاق از هویت انسانی تهی می‌شود و تنها با زور، ارباب و خشونت به‌طور نسبی امکان اجرا خواهد داشت. (مهدوی کنی، ۱۳۸۸: ۹۷)

برتری قابل توجه دیگری که می‌توان برای فقه اسلامی برشمرد آمیختگی آن با اخلاق است؛ عبادات که باب مهمی از ابواب فقه را تشکیل می‌دهد. مسائل فقه اسلامی به گونه‌ای با مسائل اخلاقی تنیده شده که نمی‌توان کسی را پیدا کرد که متدین و متعبد به واجبات و محرمات دینی باشد ولی آراسته به فضایل اخلاقی و گریزان از رذایل اخلاقی نباشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۸۰) بنابراین رویکرد فقها در مواجهه با روایات و حتی آیات، توجه به مسائل فقهی مطرح‌شده در آیات و روایات است و کمتر به مسائل اخلاقی مطرح‌شده در ضمن مباحث مربوط به احکام صحبت کرده‌اند.

پژوهش‌هایی که در رابطه با فقه و اخلاق صورت گرفته به دو دسته قابل تقسیم است. یک دسته از پژوهش‌های صورت گرفته به صورت کلی به بحث رابطه فقه و اخلاق پرداخته‌اند. این مقالات به شرح زیر است:

«پژوهشی در ضرورت توسعه فقه به حریم اخلاق»؛^۱ «نسبت فقه و اخلاق در آموزه‌های امام رضا (ع)»؛^۲ «نسبت فقه و اخلاق در مفهوم و منبع»؛^۳ «مناسبات فقه و اخلاق»^۴ و «بررسی رابطه فقه و اخلاق»^۵. در مقابله یک دسته از مقالات به صورت موردی به بررسی مباحث اخلاقی به کاررفته در یک حوزه فقهی خاص است. در این زمینه تنها یک مقاله با عنوان «رابطه اخلاق و فقه در آیات طلاق»^۶ نگاشته شده است. از همین رو در راستای نگاه کاربردی به مباحث اخلاقی در حوزه فقه، در این مقاله به بررسی جایگاه اخلاق در مباحث خمس به عنوان یکی از مباحث فقهی پرداخته می‌شود. مسئله اصلی این مقاله توجه به نکات اخلاقی مطرح در روایات خمس است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی است.

مفهوم اخلاق

اخلاق در لغت جمع «خُلُق» یا «خُلُق» به معنای سنجیه و طبیعت باطنی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶) و یا صورت باطنی و ناپیدای انسان است. خُلُق در اصل به معنای اندازه‌گیری، تدبیر و نظم مستقیم و استوار در امور است. واژه خُلُق در معنی نوآفرینی و ایجاد چیزی بدون اینکه آن چیز سابقه وجودی داشته باشد و ایجادش بدون نمونه داشتن باشد نیز بکار می‌رود. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۱۳/۲؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۷۰) در برخی منابع لغوی آمده که سه حرف «خ ل ق» در اصل به معنای ایجاد کردن یک شی به کیفیت مخصوص است. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۱۵/۳)

علامه طباطبایی در تعریف اخلاق می‌نویسد: «خُلُق» یک صفت روحی است که باوجود آن، آدمی کارها را به مقتضای آن به آسانی انجام می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۹/۱۹)

خواجه نصیرالدین طوسی این گونه از علم اخلاق تعریف ارائه داده است: دانشی که در آن راه به دست آوردن صفات نیک را به انسان‌ها می‌آموزد و علاوه براین راهکار صدور افعال نیک و پسندیده را که با اختیار از انسان‌ها صادر شود را ارائه می‌کند. (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۵۶: ۱۴)

ملاصدرا می‌نویسد: خُلُق در اصطلاح ملکه‌ای نفسانی است که به اقتضای آن، فعلی به سهولت و بدون نیاز به فکر کردن، از انسان صادر می‌شود، «ملکه» آن دسته از کیفیات نفسانی است که به کندی از بین می‌رود، در برابر دسته دیگری از آن به نام «حال» به سرعت زوال می‌پذیرد. (ملاصدرا، بی تا: ۶۳/۴)

۱. سید جعفر صادقی فدکی، کاظم قاضی زاده، قیسات، سال ۱۴، پاییز ۱۳۸۸

۲. احمد پاکتچی، فرهنگ رضوی، سال اول، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۲

۳. سید محمدرضا حسینی، پژوهش‌های اخلاقی، سال ششم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۴

۴. محمد عالم زاده نوری، قیسات، سال ۲۱، زمستان ۱۳۹۵

۵. نسرین سنجابی، علیرضا شکر بیگی، پژوهش‌های اخلاقی، سال ۸، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۷

۶. مسلم محمدی، حمیده شورگشتی، سراج منیر، سال ۱۰، شماره ۳۴، بهار ۱۳۹۸

ارتباط میان لغوی و اصطلاحی خلق بدین گونه است که صورت باطنی انسان با کیفیات نفسانی وی می‌سازد؛ چنانکه صورت ظاهری وی با کیفیات جسمانی او رقم می‌زند. با توجه به معنای اصطلاحی، تنها به قوه انجام دادن کار خلق گفته نمی‌شود، زیرا رابطه خلق با انجام دادن کار، بیش از حد مذکور است، نسبت خلق با انجام داند کار مانند نسبت آمادگی و مهارت کاتب با نوشتن حروف و کلمات است که به سهولت بدون فکر صورت می‌گیرد؛ چنانکه خلق بر خود فعل انجام گرفته نیز اطلاق نمی‌شود و فقط بر مصدر روحی و نفسانی انجام دادن کار اطلاق می‌گردد. (فخررازی، ۱۹۶۶: ۵۰۹/۱) خلق بر اساس نوع فعل که از آن صادر می‌شود به پسندیده یا ناپسند اتصال می‌یابد، هر خلق یا اخلاق به صورت مطلق و بدون وصف یا قیدی بکار رود، به معنای خلق پسندیده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۱۹)

مفهوم فقه

فقه در لغت به معنای فهم (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۲/۱۳؛ زمخشری، بی تا: ۴۷۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۷۰/۳)، علم (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۲/۱۹)، ادراک و هرگونه علمی به چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۴۲/۴) آمده است. برخی آن را از ریشه «الشَّقَّ و الفَتْح» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴۶۵/۳؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۴۵/۳) به معنی شکافتن و گشودن ذکر کرده‌اند. به گفته راغب اصفهانی، «فَقَّه» یعنی «فَهِم» و «فَقَّه»، رسیدن به علم غائب به وسیله علم شاهد می‌باشد و آن اخص از علم است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۲)

با تأمل در عبارات لغت شناسان که به تفاوت‌های واژگان متشابه پرداخته‌اند و فروق اللغة را تدوین کرده‌اند می‌توان چنین برداشت کرد که «فقه» در لغت، مطلق فهم نیست بلکه در آن موشکافی و ریزبینی و فهم دقیق وجود دارد؛ و به سخن دقیق‌تر می‌بایست به جای «فهم دقیق» از واژه «ادراک دقیق» استفاده کرد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳۱) در اصطلاح قرآن و سنت «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستورهای اسلامی است ولی تدریجاً در اصطلاح فقها این کلمه به «فقه الاحکام» اختصاص یافته است. (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۵/۲۰) واژه فقه در ابتدای امر بر معارف دینی اطلاق می‌شود؛ اما به مرور زمان واژه فقه محدود به احکام عملیه (عبادات و معاملات) شد. از همین رو در تعریف فقه آمده که علم به احکام شرعی فرعی عملی از طرق مختلف یا از طریق ادله تفصیلی. (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۸-۷)

جایگاه گزاره‌های اخلاقی در روایات خمس

منظور از گزاره اخلاقی یا فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن منافع مادی و فردی نباشد، خواه انسان آن را به خاطر احساسات نوع دوستی انجام دهد، خواه به خاطر زیبایی فعل، خواه به خاطر زیبایی روح خود، خواه به خاطر استقلال روح و عقل خویش و خواه به خاطر هوشیاری. همین قدر که «خودی» و منفعت فردی در کار نبود فعل، اخلاقی است. (مطهری،

۱۳۶۸: ۶۰۳/۲۲) در روایات مربوط به خمس گاهی اوقات گزاره اخلاقی به صراحت ذکر شده و گاهی از مجموع متن می‌تواند یک گزاره اخلاقی استنباط کرد. در ادامه به ذکر گزاره‌های اخلاقی موجود در روایات خمس می‌پردازیم.

۱- رعایت عدالت و انصاف

انصاف از نظر لغوی به معانی به عدالت رفتار نمودن، دادن و گرفتن حق، به نصف رسیدن یک چیز و گرفتن نصف یک چیز است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۳۰/۹) برخی نیز گفته‌اند که انصاف نقیض ظلم است و آن به معنی دادن حق به صورت کامل است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۷۲) انصاف از نظر روایات و اخلاق در برخی موارد مترادف با عدل در نظر گرفته شده است. امام علی (ع) کلمه «عدل» در آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ...» (النحل: ۹۰) را به انصاف معنا فرموده‌اند. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۷/۲)

انسان در رابطه با اجتماع باید منصف باشد، یعنی، نفسش را بین خود و دیگران میزان قرار دهد. آنچه را برای خود دوست می‌دارد؛ برای دیگران دوست بدارد و آنچه را برای خود ناروا می‌داند برای دیگران ناروا بداند. امام صادق (ع) انصاف را سید و آقای اعمال نامیده و فرمود: «سَيِّدُ الْأَعْمَالِ ثَلَاثَةٌ: إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى لَا تَرْضَى بِشَيْءٍ إِلَّا لَمْ رَضِيَتْ لَهُمْ مِثْلُهُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۲) آقای اعمال سه چیز است و (و یکی از آن‌ها این است که): انصاف‌دهی مردم را از جانب خودت. تا اینکه به چیزی راضی نشوی؛ مگر مثلش را برای مردم بپسندی...».

بنابراین می‌توان گفت که انصاف یعنی درک شرایط دیگران. همین مفهوم در کلمات شهید مطهری نیز منعکس شده است. (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۸۴/۲۲) از همین رو می‌توان گفت که در اجرای احکام شرعی، رعایت انصاف یعنی در نظر گرفتن شرایط فرد. در روایات خمس نیز در چندین مورد امام (ع) شرایط فرد و یا افراد را در نظر گرفته و نسبت به عمل فقهی حکم دیگری داده‌اند.

یونس بن یعقوب گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم، در این هنگام مردی که قنذاق طفل می‌دوزد وارد شد و عرضه داشت فدایت شوم: سود و دارائی و دادوستدهایی به دست ما می‌افتد و می‌دانیم که حق شما در آن وجود دارد و ما نسبت به آن کوتاهی می‌کنیم پس امام صادق علیه السلام فرمودند: «مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنْ كَلَّفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۴/۲؛ محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۸/۴؛ مفید، بی‌تا: ۲۸۳-۲۸۲) اگر امروز شمارا موظف به پرداخت آن کنیم دور از انصاف است.

در حدیث طولانی امام جواد (ع) برای علی بن مهزیار نامه‌ای نوشتند و در آن به برخی از مسائل مربوط به خمس اشاره کردند. امام (ع) در اینجا به برخی احکام اشاره کردند که نشان از

رعایت انصاف و در نظر گرفتن شرایط جامعه شیعه در آن زمان بوده است. در این حدیث آمده که برخی از شیعیان در آنچه بر آن‌ها واجب بوده، کوتاهی کرده‌اند، از این‌رو، دوست دارم آن‌ها را امسال تطهیر و پاک کنم... آنچه امسال واجب می‌کنم، خمس طلا و نقره‌ای است که یک سال بر آن‌ها گذشته است ولی خمس را بر اثاثیه و ظروف و چهارپایان و خدمتکاران و سودی که از تجارت کسب می‌کنند، واجب نکردم، چنانچه بر زمین کشاورزی و باغ واجب نکردم مگر زمینی که بعداً توضیح خواهم داد، [اینکه خمس این موارد را واجب نکردم]، تخفیفی است از من برای دوستانم و امتنانی است بر آنان، چراکه حکومت بخشی از اموالشان را از بین می‌برد و بخشی هم خرج خودشان می‌شود... (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۱/۴)

در این روایت امام (ع) به شرایط شیعیان توجه کرده و چون حکومت بخشی از اموال آن‌ها را گرفته بود، امام نیز در آن سال آن‌ها را پرداخت خمس برخی وسایل معاف کرد. در حدیث دیگری نیز آمده که در نامه‌ای از امام جواد (علیه‌السلام) در پاسخ مردی که از او درخواست کرده بود که خوردنی و نوشیدنی از خمس را مباح کند خواندم: پس امام به خط شریف خود نوشتند کسی که به حقم نیازمند باشد برای او مباح است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۴/۲)

۲- خمس به مثابه حق الناس

مردم نسبت به یکدیگر حقوقی دارند. در اصلاح دینی، به چنین حقی، حق الناس گفته می‌شود. رعایت حق الناس از دستورات اکید دین اسلام است؛ تا آنجا که خداوند حق مردم را بر حق خویش مقدم فرموده است. امام علی علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ حَقَّ عِبَادِهِ مُقَدِّمَةً لِحَقِّهِ [عَلَى حَقِّهِ] فَمَنْ قَامَ بِحَقِّ عِبَادِ اللَّهِ كَانَ ذَلِكَ مُؤَدِّيًا إِلَى الْقِيَامِ بِحَقِّ اللَّهِ» (لثی و اسطی، ۱۳۷۶: ۲۲۳) خداوند سبحان حقوق بندگان را مقدمه‌ای برای حقوق خودش قرار داده است. پس هر که حقوق بندگان خدا را رعایت کند، این کار به رعایت کردن حقوق خدا بیانجامد.

در آموزه‌های اسلامی حق الناس بر دو قسم حق الناس مادی و حق الناس معنوی است؛ به عبارت دیگر حق الناس فقط به حقوق مالی اختصاص ندارد و جان و آبروی افراد را نیز در برمی‌گیرد. (محمد باقر مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۰/۷۴) از آنجاکه خمس یک بحث مالی است، لذا در اینجا صحبت از حق الناس مادی است. در بحث خمس، در پاره‌ای از روایات ارتباطی بین خمس و حق الناس بودن برقرار کرده‌اند. در این گونه روایات از اخلاق به عنوان ابزاری برای اجرا و عمل به حکم فقهی استفاده شده است.

در برخی روایات خمس جهت ترغیب افراد به پرداخت خمس به حق الناس بودن و خوردن مال یتیم و عذاب اخروی آن اشاره شده است. از ابو بصیر روایت شده که گفت به امام باقر (علیه‌السلام) عرضه داشتم، ساده‌ترین چیزی که بنده به واسطه آن وارد جهنم می‌گردد چیست؟

فرمود به اندازه یک درهم از مال یتیم خوردن و ما یتیمان (حقیقی) هستیم. (ابن بابویه، ۱۳۵۹: ۵۲۲/۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۱/۲؛ علی بن موسی (ع)، بی تا: ۲۹۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲۵/۱)

منظور این روایت این است که اکثر مردم خمس خود را نمی دهند باینکه در آن اموال ایتام سادات است. (محمدتقی بن مقصودعلی مجلسی، بی تا: ۱۱۵/۳)

همین مضمون در روایات امام رضا (ع) نیز ذکر شده است. (نوری، بی تا: ۲۷۹/۷) در روایت دیگری از امام باقر (ع) خمس را حق خودشان دانسته و فرموده اند که بر کسی جایز نیست قبل از اینکه خمس به ما برسد از آن چیزی بخرد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۵/۱؛ مفید، بی تا: ۲۸۰)

درواقع در اینجا امام خمس را حق الناس معرفی کرده که دیگران حق دخل و تصرف در آن ندارند تا اینکه به دست صاحب اصلی اش برسد.

در روایت دیگری از امام صادق (ع) عدم پرداخت خمس به کم فروشی تفسیر شده است. درواقع ناقص پرداخت کردن خمس به نوعی کم فروشی در نظر گرفته شده و کم فروشی نیز حق الناس است. در مرفوعه ای از امام صادق (علیه السلام) درباره سخن خداوند متعال «و یل للمطففین» فرمودند یعنی آنهایی که ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) خمس تو را کمتر دهند. آنان که وقتی برای خود چیزی از مردم با پیمان می گیرند، (حق خود را) به طور کامل دریافت می دارند. یعنی وقتی حقوق خود را از غنائم می خواهند کامل می گیرند. ولی هنگامی که برای دیگران پیمان یا وزن می کنند، کم می گذارند. یعنی آن زمان که از آن ها خمس آل بیت (علیهم السلام) را بخواهند، کمتر می دهند. (استرآبادی، بی تا: ۷۴۷؛ بحرانی، ۱۳۷۵: ۶۰۵/۵)

کسی که خمس نمی دهد مخصوصاً خمس ایتام و یا سهم امام، به سهولت وارد جهنم خواهد شد. خداوند نیز در قرآن نسبت به خوردن مال یتیم هشدار داده و می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (النساء: ۱۰)

در این آیه، قرآن می فرماید: علاوه بر اینکه آن ها در همین جهان درواقع آتش می خورند، به زودی در جهان دیگر داخل آتش برافروخته ای می شوند که آن ها را بشدت می سوزاند. از این آیه استفاده می شود که اعمال ما علاوه بر چهره ظاهری خود، یک چهره واقعی نیز دارد که در این جهان از نظر ما پنهان است، اما این چهره های درونی، در جهان دیگر ظاهر می شوند و مسئله تجسم اعمال را تشکیل می دهند. قرآن در این آیه می گوید: آن ها که مال یتیم می خورند گرچه چهره ظاهری عملشان بهره گیری از غذاهای لذیذ و رنگین است، اما چهره واقعی این غذاها آتش سوزان است و همین چهره است که در قیامت آشکار می شود. چهره واقعی عمل همیشه تناسب خاصی با کیفیت ظاهری این عمل دارد، همان گونه که خوردن مال یتیم و غصب حقوق او، قلب او را می سوزاند و روح او را آزار می دهد چهره واقعی این عمل آتش سوزان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۳)

مجازات خوردن مال یتیم و خیانت به او در آخرت نیز سنگین است و این آیه به صورت شدیدالحنی به آنان اخطار می‌دهد آن‌ها که اموال یتیمان را از روی ستم می‌خورند، همانا در شکم‌هایشان آتش می‌خورند. یعنی این اموال در آخرت تبدیل به آتش خواهد شد و در شکم‌های آن‌ها فرو خواهد رفت و آنان در روز قیامت در میان آتش فروزان و شعله‌ور خواهند افتاد. این بالاترین نوع تهدید است که خداوند درباره خیانت کاران به اموال یتیمان بیان می‌کند و آشکارا وعده جهنم و آتش سوزان می‌دهد. (جعفری، بی تا: ۳۶۷/۲)

عدل از نظر لغوی به معانی دادگری، استقامت، میانه بین افراط و تفریط، جزا (ثواب، سزای اعمال) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳۰/۱۱) ذکر شده است. عدالت زیرساخت عالم تکوین و تشریع است از همین رو در روایت چنین آمده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۷/۵) از طرف دیگر هدف نهایی بعثت رسل، اقامه عدل و قسط و یا به تعبیر قرآن کریم «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد: ۲۵) است. همچنین تشریع احکام الهی در تمام شرایع آسمانی بر مبنای عدالت استوار است تا آنجایی که عدل به عنوان اصل مهمی از اصول مذهب تلقی شده و دستور کلی الهی به آحاد امت اجرای عدالت رفتاری و اخلاقی است. چنان که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (النحل: ۹۶)، «أَعْدِلُوا هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (المائدة: ۸).

احکام خمس نیز از این امر مستثنا نبوده و بر اساس عدالت تشریع شده است. یکی از مسائلی که در خمس مطرح است، تعداد دفعات پرداخت خمس است. امام رضا (علیه السلام) در نامه‌ای که به مأمون نوشت نقل شده است که حضرت فرمود: خمس از همه دارائی یکبار است. (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۱۸)

در این روایت پرداخت خمس یکبار در سال معرفی شده است. اگر قرار بود که هرزمانی که مکلفان مالی به دست می‌آورند به محاسبه خمس آن بپردازند، موجب مشقت می‌شد و از طرفی ممکن بود مکلفان در خرج و مخارج خود درمانده شوند. از همین رو پرداخت خمس در این روایت یکبار در سال در نظر گرفته شده است.

نکته دیگری که در بحث عادلانه بودن احکام خمس مطرح است، این است که محاسبه خمس بعد از جدا کردن هزینه‌های زندگی است. در همین زمینه روایات متعددی از ائمه (ع) نقل شده است. در نامه‌های امام رضا (علیه السلام) آمده است که خمس بعد از کنار گذاشتن هزینه سالانه زندگی است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۲/۴؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۲۶۲/۱)

در روایت دیگری نقل شده که یکی از اصحاب به امام جواد (علیه السلام) چنین نوشتند: درباره‌ی خمس به ما بگویید، آیا بر هر چیزی که انسان از آن بهره می‌برد، از همه‌ی انواع و نیز بر پیشه‌وران واجب است و چگونه؟ پس با دستخط خود چنین نوشت: یک پنجم آن پس از کسر هزینه‌ی سالانه‌ی زندگی گرفته می‌شود. (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۳/۴)

یکی دیگر از مصادیق عادلانه بود احکام خمس، در شرایطی است که دستگاه حاکم مبالغی را به عنوان مالیات و یا خراج برمی دارد. در این شرایط نیز خمس تنها از اموال باقی مانده و بعد از جدا کردن هزینه زندگی است. در همین زمینه در روایتی نقل شده که فردی به امام هادی (علیه السلام) نامه نوشت و درباره آنچه بر زمین های کشاورزی و باغات واجب است سؤال کرد ایشان در پاسخ نوشتند: پرداخت خمس پس از کسر مؤونه واجب است. می گوید با برخی از دوستان در این باره بحث کردیم آن ها گفتند آیا مؤونه بعد از آنچه دستگاه حاکم برمی دارد و بعد از کسر مؤونه زندگی فرد واجب می شود؟ پس بار دیگر به ایشان نوشتم و پرسیدم شما فرمودید خمس بعد از مؤونه واجب می شود و دوستان ما درباره مؤونه اختلاف نظر دارند ایشان مرقوم فرمودند: خمس بعد از آنچه دستگاه حاکم می گیرد و بعد از کنار گذاشتن مؤونه زندگی فرد و خانواده اش واجب می شود. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۳/۲)

۳- پاک بودن ولادت

پاکی ولادت یا حلال زادگی از جمله مهم ترین مسائل اخلاقی است. اسلام برای تربیت نسل انسان تأکید بسیاری بر روی لقمه حلال و انتخاب همسر دارد. پرداخت حقوق مالی الهی از جمله خمس و زکات، سبب پاک و حلال شدن رزق است و لقمه ها را از حق محرومان پاک می کند و نقش لقمه پاک در جامعه و نسل آینده از طریق گرایش به خوبی ها و کمالات و تنفر از بدی ها بر کسی پوشیده نیست. (قراحتی، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۰) زیرا نوزاد انسان، معصوم و با فطرت و سیرتی پاک متولد می شود و هنگامی که از غذای حلال و طیب بخورد بر پاکی و تزکیه او مؤثر واقع می شود. در روایات از این موضوع با عنوان «لتطیب ولادتهم» بحث شده است پرداخت خمس، مال را پاک و مال پاک مقدمه نسل پاک است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۳/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۷/۱؛ مفید، بی تا: ۲۸۰)

در روایات متعدد صحبت از بخشش از خمس به خاطر پاکی ولادت شیعیان شده است. از یکی از آن دو (امام باقر یا امام صادق) نقل شده است که فرمودند: به راستی که سخت ترین چیزی که روز قیامت مردم در آن قرار می گیرند این است که صاحب خمس می ایستد و می گوید خدایا حق من غصب شده (و حقش را مطالبه می کند)، (به همین علت ما) خمس را بر شیعیانمان پاک و حلال گردانیدیم تا ولادت خود و فرزندان شان پاک و طاهر باشد. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۳/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۷/۱؛ مفید، بی تا: ۲۸۰) شیخ طوسی در پایان حدیث به جای ولادتهم کلمه اولادهم را ذکر کرده است. (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۶/۴؛ طوسی، بی تا: ۵۷/۲) عیاشی با اندکی تفاوت در عبارت چنین نقل کرده است. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۳/۲)

در روایت دیگری مؤذن بن عیسی گفت: از امام صادق (ع) از آیه «و اعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسَه و للرسول و لذي القربى» (الانفال: ۴۱) سؤال کردم. حضرت دو آرنج را بر

زانو گذاشت و با دست اشاره کرد و فرمود: هِيَ وَ اللَّهُ الْإِفَادَةُ يَوْمًا يَوْمٌ إِلَّا أَنْ أَبِي جَعَلَ شِيعَتَهُ فِي جَلٍّ لِيَزْكَوْا. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۴۴)

این آیه درباره استفاده‌های روزانه است اما پدرم شیعیان را در این مورد آزاد گذاشته تا پاک و طیب گردند.

همچنین در روایت دیگری امام صادق (علیه السلام) فرمود: آیا میدانی که زنا از کجا در (زندگی) مردم وارد شد؟ پاسخ گفتم فدایت شوم نمی‌دانم فرمودند به دلیل پرداخت نکردن خمس ما اهل بیت، اما شیعیان ما از این امر مستثنا هستند زیرا ما جهت پاکیزه و طاهر بودن مولدشان آن را بر آن‌ها حلال کردیم. (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۱۳۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۴۶؛ مفید، بی‌تا: ۲۸۰)

در این زمینه چندین حدیث دیگر نیز با عبارتهای مختلف از امام علی (ع) (بحرانی، ۱۳۷۵: ۴/۷۳۵؛ قمی، ۱۳۶۸: ۲/۲۵۴)، امام باقر (ع) (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۵)، امام صادق (ع) (طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۱۲۲، ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۴/۵؛ نوری، بی‌تا: ۳۰۳/۷) نقل شده است.

راجع به ارتباط حلال‌زاده بودن و عدم پرداخت خمس مجلسی اول چنین می‌نویسد: ارتباط خمس و حلال‌زاده بودن از دو جهت است یکی ناظر به عدم پرداخت خمس مهریه و دیگر خرید کنیزان اسیرشده بوده درحالی که آن کنیز به‌عنوان خمس سهم امام بوده یا امام در آن شریک بوده است. (محمدتقی بن مقصود علی مجلسی، بی‌تا: ۱۲۱/۳)

فیض کاشانی نیز در توضیح این بحث می‌گوید که پاکی ولادت اشاره به آن اموالی است که به‌واسطه آن‌ها فروج حلال می‌شود و یا اینکه خود فروج حلال می‌شود چراکه در اموال، اسیران و کنیزان زن هستند. (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳۳۰/۱۰)

۴- پاک شدن اموال

یکی از دغدغه‌های انسان مسلمان به دست آوردن روزی حلال است کسب روزی حلال تنها برای دستیابی به تمتعات دنیوی و سیر کردن شکم نیست بلکه وسیله‌ای برای تقرب به خدا نیز خواهد بود تا انسان از روزی حلال برخوردار نباشد موفق به پرداخت وجوهات شرعی و اعمال مستحبی نخواهد شد. در روایات زیادی به کسب و طلب حلال سفارش شده است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. از پیامبر (ص) نقل شده که ایشان فرمودند: «الْعِبَادَةُ سَبْعُونَ جُزْأً أَفْضَلُهَا طَلَبُ الْحَلَالِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۷۸)؛ عبادت هفتاد جزء دارد که برترین آن‌ها درخواست حلال می‌باشد. خداوند متعال برای تمام مخلوقات «روزی حلال» مقدر فرموده است. اگر انسان عجله نکند و قناعت و صبر را پیشه خود سازد، تمام رزق مقدرش به او خواهد رسید. کسانی که از کسب حرام پرهیز نمی‌کنند، خیال می‌کنند اگر از مال حرام صرف‌نظر کنند، کمبودی در

معاششان پدید می‌آید و سخت محتاج و گرفتار می‌شوند. خداوند می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶) خدای متعال در اموال مسلمان، حقوقی را برای نیازمندان و مستمندان قرار داده است که باید در ادای این حقوق بکوشد. از جمله مواردی که در پاک شدن اموال انسان نقش مهمی دارد پرداخت خمس می‌باشد که در آیات و روایات بر آن تأکید شده است.

از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) روایت شده است که به پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) عرض کرد: نیک می‌دانم که پس از تو پادشاهان کینه‌توز و ستمگر به حکومت می‌رسند و بر خمس که حق من از اسیران و غنائم دست خواهند یافت و آن‌ها را به فروش می‌رسانند و برای کسانی که آن‌ها را می‌خرند حلال نیست، زیرا بهره من در آن است؛ و من بهره خود را برای هر یک از شیعیانم که چیزی از آن‌ها را مالک شود بخشیدم تا منافع آنان از آنچه می‌خورند و می‌آشامند بر آنان حلال شود و برای آنکه فرزندانشان پاک‌طینت به دنیا آیند و حرام‌زاده نباشد. پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ‌کس بهتر از صدقه تو صدقه‌ای نداد و پیامبر خدا نیز کار تو را پیروی کرد و برای شیعه حلال کرد هرگونه غنیمت و خرید نصیب آنان را و نه من و نه تو آن را برای غیر آنان حلال نکردیم. (حسن بن علی (ع)، بی‌تا: ۸۶)

از امام صادق (علیه‌السلام) از پدرش از اجدادش نقل شده است که فرمود: مردی نزد امام علی (علیه‌السلام) آمد و عرضه داشت که من مالی به دست آوردم و چشمانم را به روی حلال و حرام بستم و الآن می‌خواهم توبه کنم اما حلال را از حرام آن نمی‌شناسم چراکه بر من مشتبه گشته است. امام فرمود: خمس مالت را کنار بگذار چراکه خداوند با خمس از انسان راضی می‌گردد و همه باقی مال بر تو حلال است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱۸۹/۳؛ برقی، ۱۳۷۱: ۳۲۱/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶۹/۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۵/۵)

در حدیث دیگری از امام باقر (علیه‌السلام) فرمود بر کسی حلال نیست تا چیزی از خمس را خریداری کند تا اینکه حق ما به دستمان برسد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۵/۱؛ مفید، بی‌تا: ۲۸۰) در حدیث دیگری از امام باقر (علیه‌السلام) همین مضمون به شکل دیگری مطرح شده است. ایشان فرمود: هرکس خمس غنائم را خریداری کند، در نزد خداوند معذور نخواهد بود؛ زیرا خریدن خمس بر او حلال نخواهد بود. (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۶/۴ و ج ۷، ص ۱۳۳)

همچنین در روایت دیگری از امام صادق (علیه‌السلام) پیرامون مردی از یاران ما که در دوران آن‌ها بوده است و همراه آنان بوده و غنیمتی را به دست آورده است فرمودند: خمس ما را بپردازد و گوارایش باد. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۴/۲)

در حدیث دیگری نقل شده که عده‌ای از تجار فارس نامه‌ای به امام رضا (ع) نوشتند و راجع به خمس سؤال کردند. امام رضا (ع) فرمودند هیچ مالی حلال نیست مگر از جهتی که خداوند آن

را حلال نموده باشد. (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۸/۱-۴۳۷؛ مفید، بی‌تا: ۲۸۴)

۵- حرمت‌گذاری به رهبران

جامعه‌ای که دارای حکومت و دولت است این که حاکمیت از منابع مالی بهره‌مند گردد امری ضروری است، زیرا این اموال را در راه ساماندهی به امور جامعه مورد استفاده قرار می‌دهد. ازجمله تدابیری که در جامعه اسلامی برای این امر اندیشه شده است پرداخت خمس است که قسمتی از آن به حاکم اسلامی و درواقع امام تعلق می‌گیرد. درواقع خمس ازجمله مالیات‌های اسلامی است که اصل آن در قرآن؛ روایات و اجماع به اثبات رسیده است (ابن‌زهره، بی‌تا: ۵۱۱؛ قطب راوندی، بی‌جا: ۲۴۳/۱)

روایت‌شده است که امیرمؤمنان (علیه‌السلام) در [ضمن] خطبه‌ای طولانی فرمودند: به خدا سوگند ما مصادیق «ذی القربی» هستیم که خداوند آنان را هم‌طراز خود و رسولش دانسته و فرموده: «برای خدا و رسول و ذی القربی... است.» فقط درباره ماست. تا اینکه فرمود: و خدا برای ما سهمی در صدقه قرار نداده است، خداوند پیامبرش و ما اهل‌بیت را گرامی داشته که از چرک‌های آنچه در دست مردم است نخوراند. پس خدا را تکذیب کردند و رسولش را تکذیب کردند و کتاب خدا را که ناطق به حق ماست، انکار کردند و ما را از آنچه خدا برایمان فرض کرده بود، منع نمودند. (حرعاملی، ۱۳۶۸: ۵۱۲/۹ به نقل از سلیم بن قیس هلالی؛ محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۶/۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۹/۱)

امیرمؤمنان علی (علیه‌السلام) در خطبه طولانی می‌فرمایند: عجیب‌تر از آن برنامه شخصی است که به تاریکی شب نزد ما آمد با ارمغانی در ظرف بسته و حلوائی که آن را خوش نداشتیم و به آن بدبین بودم به‌طوری که انگار می‌کردی آن را با آب دهان یا استفرغ مار ساخته‌اند، به او گفتم: این صدقه است یا نذر یا زکات که همه این‌ها بر ما اهل‌بیت پیامبر حرام شده است و خداوند خمس ذی‌القربی را در کتاب و سنت به‌جای آن‌ها برای ما قرار داده است. (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۶۲۲)

احمد بن محمد از برخی اصحاب ما حدیث کرده می‌گوید حضرت (ع) فرمود: نصف آن برای اوست یعنی نصف خمس مخصوص امام است و نصف دیگرش برای یتیمان و مساکین و درراه ماندگان از خاندان محمد است از کسانی که نه صدقه برایشان حلال است و نه زکات. خداوند به‌جای صدقه و زکات، خمس را برای آنان قرارداد. پس به آن‌ها به‌اندازه کفایتشان داده می‌شود. پس اگر چیزی از آن زیاد آمد برای امام است و اگر کم‌آمد و به حدی نبود که آنان را بی‌نیاز سازد، امام آن را از طرف خودش برایشان کامل می‌کند. چون همان‌طور که زیادی برای امام است، کمبودش نیز بر عهده اوست. (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۷/۴)

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: همانا خداوند متعال که خدایی جز او نیست حرام نموده است بر ما صدقه را و خمس را در حق ما نازل نموده است و صدقه بر ما حرام است و خمس بر ما واجب است و کرامت امری است که بر ما حلال است. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۴/۲)

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که در پاسخ به شخصی که سؤال کرد اگر سهم خمس را از شما منع نمایند آیا صدقه بر شما حلال می شود فرمودند: به خدا سوگند که آنچه خدا بر ما حرام نموده است با غصب کردن حق ما از سوی ظالمان حلال نمی شود و منع کردن حق حلال ما از سوی آنان، حرام را جایگزین آن نمی کند. (ابن حیون، بی تا: ۲۵۹/۱؛ محمد باقر مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۶/۹۳)

از امام صادق (علیه السلام) فرمود همانا خداوند که پروردگاری جز او نیست صدقه را بر ما حرام کرد و خمس را بدیل آن برای ما قرارداد پس صدقه بر ما حرام است و خمس بر ما واجب است و کرامت بر ما حلال است. (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲۹۱/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۱/۲)

در روایتی طولانی نقل شده است که امام رضا (علیه السلام) پس از قرائت آیه خمس فرمود: خداوند سهم ذی القربی را در کنار سهم خود و سهم رسولش قرارداد. تا آنجا که فرمود: پس ابتدا از خودش شروع کرد سپس رسولش و بعد از آن ذی القربی، پس هر آنچه از فیء و غنیمت و مانند آن از چیزهایی که برای خودش راضی شده بود را برای ذی القربی راضی شد... تا اینکه فرمود اما درباره صدقه خود و رسولش و نیز اهل بیت او را از گرفتن صدقه منزه ساخت و فرمود که صدقه برای فقیران و درماندگان است پس خود و رسولش و اهل بیت او را از گرفتن صدقه منزه ساخت بلکه آن را بر محمد وال او حرام کرد زیرا صدقات چرخهای دست مردم است و اهل بیت از هرگونه آلودگی پاک و طاهر هستند. (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۳۱-۵۳۰؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۴۳۴-۴۳۳؛ طبری املی، ۱۳۸۳: ۲۳۳/۲)

۶- نشان از مودت میان فرد و اهل بیت

در روایات به برقراری پیوند با امام توصیه شده است. در روایتی ذکر شده که از امام صادق (ع) راجع به آیه «الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» (الرعد: ۲۱) سؤال شد. ایشان فرمودند: منظور برقرار ساختن پیوند با امام در هر سال از طریق کمک مالی است خواه کم باشد یا زیاد. سپس امام (ع) در ادامه فرمودند که این کار برای تزکیه شما است. (بحرانی، ۱۳۷۵: ۲۴۸/۳) با توجه به این که صله و پیوند در قرآن کریم به صورت مطلق ذکر شده است، علاوه بر مصادیق غیرمالی و نیز علاوه بر خمس واجب، شامل هر پیوند مالی دیگر نیز خواهد شد و این پیوند مالی نیز تنها با پرداخت مستقیم به اموال به آن حضرات به دست نمی آید، بلکه به عنوان نمونه، کمک به شیعیان فقیر نیز موجب رضایت خاطر معصومان (علیهم السلام) خواهد بود. چنان که امام

صادق(ع) فرمود: «صله دادن از اموال خود به آل محمد را فرومگذارید، هر کس توان مالی دارد به قدر دارایی‌اش [صله دهد] و کسی که فقیر است به فراخور فقر و نداری‌اش. هر که می‌خواهد خداوند مهم‌ترین حاجت‌هایی را که از خدا می‌خواهد برآورده سازد، از مال خود آنچه را بیشتر از همه موردنیاز او است به آل محمد و شیعیان آنان صله دهد» (طبری املی، ۱۳۸۳: ۶/۲)

چنین پیوندی شامل هرگونه ارتباط و دوستی و مودت خواهد بود که می‌توان مصادیق متعددی برای آن بیان کرد. برقراری پیوند مالی با اهل بیت (ع) و پرداخت اموالی که خداوند فرمان به پرداخت آن به امامان معصوم (ع) داده است، نیز مصداقی از مصادیق پیوند و ارتباط با آن پیشوایان می‌باشد. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۸/۲)

رسول خدا (صلی‌الله علیه و آله و سلم) به ابوذر، سلمان و مقداد فرمود: من را بر خود گواه بگیرید با شهادت دادن به یگانگی خداوند و (شهادت به) اینکه علی بن ابی‌طالب وصی محمد و امیر اهل ایمان است و (شهادت به) اینکه فرمان‌برداری از او همچون فرمان‌برداری از خداوند و رسولش است و امامان جملگی از فرزندان اویند و اینکه محبت خاندان او در کنار برپائی به موقع نماز و خارج کردن زکات از مال و در اختیار اهلش قرار دادن و پرداخت یک‌پنجم از همه آنچه احدی از مردم مالک آن است به سرپرست و امیر مؤمنان و امامانی که بعد از او از فرزندان او می‌آیند، بر هر مرد و زن مسلمانی، واجب است. پس کسی که ناتوان باشد و جز بر (پرداخت) اندکی از دارائی قادر نباشد، پس بر او واجب است که همان را به افراد ناتوان از خاندان او فرزندان ائمه (سادات) پرداخت نماید. پس هرکسی که قادر به انجام این کار نباشد (پس به شیعیانشان پرداخت کند) از کسانی که اهل بیت را وسیله زندگی خود قرار نمی‌دهند و علاقه‌شان به اهل بیت جز برای خدا نیست. تا اینکه فرمود: این از شرایط اسلام است و آنچه (نگفتم و) باقی ماند بیشتر است. (ابن طاووس، بی‌تا: ۱۳۰؛ حرعاملی، ۱۳۶۸: ۵۵۳/۹)

۷- سهل گیری

در برخی از موارد مشاهده شده است که ائمه (ع) در دریافت خمس سخت‌گیری نمی‌کردند و این بسته به شرایط مسلمانان داشته است. بدین گونه که بعد از ظهور اسلام، خمس به عنوان یک تکلیف شرعی بر مسلمانان واجب شد. رسول خدا (صلی‌الله علیه و آله و سلم) در عصر خویش مسلمانان را به پرداخت آن سفارش کرده و خود نیز خمس دریافت کرد اما در زمان ائمه در برخی موارد شرایط مسلمانان بسیار سخت می‌شد و وضع معیشتی مناسبی نداشتند و در این صورت ائمه در مورد خمس سهل گیری را پیشه می‌ساختند. در زیر روایاتی نقل شده است که نشان می‌دهد در برخی از موارد ائمه (ع) در دریافت خمس سخت‌گیری نمی‌کردند.

علی بن یقطین به امام کاظم (ع) گفت: گهگاه، مقداری نقدینه نزد من جمع می‌شود و در حدود یک سال، دست نخورده بر جا می‌ماند، آیا زکات دارد؟ امام کاظم (ع) گفت: نه. آن نقدینه‌ای

که یک سال نزد تو بر جا نمانده باشد زکات ندارد. طلا و نقره اگر رکاز نباشد، زکات ندارد؟ من گفتم: رکاز چیست؟ امام کاظم (علیه السلام) گفت: مسکوک رایج. ابو ابراهیم گفت: اگر خواستی از پرداخت زکات معاف بمانی، نقدینهات را آب کن، زیرا شمش طلا و نقره زکات ندارد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۸/۳)

نقل شده که فردی گفت به امام هادی (علیه السلام) نامه نوشتم و درباره آنچه بر زمین‌های کشاورزی و باغات واجب است سؤال کردم ایشان در پاسخ نوشتند: پرداخت خمس پس از کسر مؤونه واجب است. می‌گویند با برخی از دوستان در این باره بحث کردیم آن‌ها گفتند آیا مؤونه بعد از آنچه دستگاه حاکم برمی‌دارد و بعد از کسر مؤونه زندگی فرد واجب می‌شود؟ پس بار دیگر به ایشان نوشتم و پرسیدم شما فرمودید خمس بعد از مؤونه واجب می‌شود و دوستان ما درباره مؤونه اختلاف نظر دارند ایشان مرقوم فرمودند: خمس بعد از آنچه دستگاه حاکم می‌گیرد و بعد از کنار گذاشتن مؤونه زندگی فرد و خانواده‌اش واجب می‌شود. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۳/۲)

۸- پاک شدن از گناهان

یکی از آثاری که پرداخت خمس به دنبال دارد پاک شدن از گناهان است. در این مورد در آیه ۱۰۳ سوره توبه به تطهیر و تزکیه بعد از ستاندن صدقه از اموال اشاره شده است. خداوند می‌فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...» (توبه: ۱۰۳) کسی که زکات (یا خمس) پرداخت می‌کند، با این کار از سوی پیامبر اکرم (ص) پاکیزگی را دریافت می‌کند. کسب پاکیزگی، مقامی است که عامل پاکی روح از بخل، دنیاپرستی و مال دوستی است. دومین عملی که پیامبر برای خمس دهنده انجام می‌دهند، تزکیه است؛ تزکیه در دو معناست؛ تزکیه از ماده «ز ک و» در لغت به معنای استوار ساختن و دور کردن شیء از عیب و کاستی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۹۴/۵) و ایجاد رشد، برکت و طهارت (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۰۷/۲) است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، خمس، به فرد زکات یا خمس دهنده، برکت داده و زمینه‌ای برای دور شدن از کاستی‌ها و عیب‌ها ایجاد می‌کنند یا زمینه‌ای برای رشد و پاکی بیشتر برای وی فراهم می‌آورند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۸/۱۴)

در بحث خمس نیز در روایتی از امام رضا که در جواب نامه یکی از تجار فارس نوشته بودند چنین آمده است: همانا خدا وسعت دهنده و کریم است، در مورد عمل و کار ضامن ثواب است و در تنگی ضامن غم و اندوه در مورد مخالفت ضامن کیفر و مجازات هیچ مالی حلال نیست جز از راهی که خدا آن را حلال کرده و خمس موجب کمک ماست بر دین ما و عیالات ما و پیروان ما و آنچه می‌بخشیم و آبرویی که می‌خریم از کسانی که از قهر و زور می‌ترسیم، پس آن را از ما دریغ ندارید و تا می‌توانید خود را از دعای ما محروم نکنید. زیرا دادن خمس کلید روزی شما و مایه پاک شدن گناهان شماست و چیزی است که برای روز بیچارگی خود آماده می‌کنید؛ و

مسلمان کسی است که به عهده‌ی که خدا با او کرده وفا کند، مسلمان آن نیست که با زبان بپذیرد و با دل مخالفت کند والسلام. (محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۰-۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۴۸؛ مفید، بی‌تا: ۲۸۴)

۹- جلوگیری از بخل

از جمله مسائل اخلاقی که با بحث خمس پیونده خورده، جلوگیری از بخل است. بُخْل به معنی امساک و نگه‌داشتن و حبس کردن اموالی است که حق نیست نگه‌داشته شود، نقطه مقابل این حالت، جود و بخشندگی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱، ۱۰۹) مصطفوی می‌نویسد که بخل یعنی آرزو کردن اینکه به هیچ‌کس به‌جز خودش چیزی داده نشود. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۲۵)

در برخی روایات، خمس عاملی برای مقابله با بخل معرفی شده است. امام صادق(ع) در حدیثی در تفسیر آیه ۵ و ۸ سوره لیل فرمود: «مَنْ أُعْطِيَ الْخُمْسَ وَ اتَّقَى وَلَايَةَ الطَّوَاغِيتِ وَ صَدَّقَ بِالْخُسْنَى ... وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ بِالْخُمْسِ...» (استرآبادی، بی‌تا: ۷۸۲؛ بحرانی، ۱۳۷۵: ۵/۶۸۰)؛ منظور از «من اعطی» یعنی هرکسی که خمس پرداخت کند و منظور از «من بخل» یعنی کسی که نسبت به پرداخت خمس بخل بورزد.

در روایت دیگری از امام رضا (ع) راجع به بحث خمس نقل شده و ایشان در ضمن مباحث به علت وجود آن نیز اشاره که جلوگیری از بخل است. ایشان فرمود: پس هر که از این راه‌ها مالی را به دست آورد (پرداخت) خمس بر او واجب است. اگر خمس مال را پرداخت کرد به‌درستی که حق خداوند را بجا آورده است و در معرض (مال) بیشتر قرار گرفته است و باقیمانده دارائی او برایش مباح و پاک‌شده است و خداوند بر تحقق آنچه از فزونی (مال) و پاک گردانیدن (جانشان) از بخل، به بندگان وعده داده است توانا تر است. به شرط آنکه خود را از حرامی که در دستانش داشته و نسبت به آن بخل می‌ورزد، بی‌نیاز کند. بلکه او در دنیا و عقبی زیانکار است و این زیان، همان زیان آشکار و پیداست. پس تقوای خدا را رعایت کنید و حق خداوند را از آنچه در دستانتان است بیرون کنید (که در این صورت) خداوند باقی‌مانده مالتان را برکت داده و پاک می‌گرداند چرا که خداوند عزوجل دارنده بی‌نیاز است ... (نوری، بی‌تا: ۲۷۹/۷)

نتیجه‌گیری

اخلاق و فقه از جمله علومى هستند که از رفتار انسان‌ها بحث می‌کنند. در قرآن کریم این دو بحث درهم‌تنیده بیان شده و هیچ‌گونه تفکیکی میان آن دو نیست. با مراجعه به روایات اهل بیت (ع) در مسائل مختلف نیز می‌تواند به ارتباط میان مباحث فقهی و اخلاقی پی برد. در بحث خمس، علاوه بر ذکر مباحث فقهی توسط ائمه (ع) مسائل اخلاقی نیز مورد غفلت واقع نشده است.

مسائل اخلاقی در بحث خمس گاهی در تشریع قوانین خودنمایی می‌کند. به‌طور مثال بحث عدالت و انصاف از جمله گزاره‌هایی اخلاقی است که پایه و اساس تشریع احکام فقهی خمس در زمینه بخشش و یا نحوه و زمان پرداخت خمس قرار گرفته است. سهل‌گیری از جمله گزاره‌هایی اخلاقی است که اساس تشریع برخی از احکام خمس بوده است. حرمت‌گذاری و حفظ شأن و جایگاه رهبران نیز از جمله اصول اخلاقی بوده که مبنای تشریع خمس گشته است. در باب علت تشریع برخی از احکام فقهی خمس نیز، گزاره‌هایی اخلاقی مدر نظر شارع بوده است. بخشش از خمس از جمله مسائلی است که توسط اهل بیت (ع) در روایات مطرح شده است؛ در این روایات علت تشریع چنین حکمی را پاک بودن ولادت شیعیان معرفی شده است. از جمله علت‌های دیگر تشریع خمس، پاک شدن از گناهان و جلوگیری از بخل است.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر* (ج ۱-۵). قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). *أمالی شیخ صدوق* (ج ۱-۱). تهران: کتابچی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۵۹). *کمال الدین و تمام النعمه (اسلامیه)* (ج ۱-۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). *من لا یحضره الفقیه*. (علی اکبر غفاری، محقق) (ج ۱-۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن حیون، نعمان بن محمد. (بی تا). *دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام عن اهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام* (ج ۱-۲). قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی. (بی تا). *طرف من الأنباء و المناقب* (ج ۱-۱). مشهد: تاسوعا.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة* (ج ۱-۶). قم: مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*. چاپ سوم، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۱۰. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه* (ج ۱-۴). قم: دار سید الشهداء للنشر.
۱۱. ابن زهره، حمزه بن علی. (بی تا). *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*. (ابراهیم بهادری). مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۲. استرآبادی، علی. (بی تا). *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره*. قم - ایران: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۵). *البرهان فی تفسیر القرآن* (ج ۱-۵). قم: موسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامیه.
۱۴. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *المحاسن* (ج ۱-۲). قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۵. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲). *نسبت فقه و اخلاق در آموزه های امام رضا (ع)*. فرهنگ رضوی، (۳)، ۲۸-۴۹.
۱۶. جعفری، یعقوب. (بی تا). *تفسیر کوثر* (ج ۱-۶). قم: موسسه انتشارات هجرت.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیّه* (ج ۱-۶). بیروت: دار العلم للملایین.

۱۸. حرانی، ابن شعبه. (۱۴۰۴). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. (علی اکبر غفاری، مصحح). قم: جامعه مدرسین.
۱۹. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۸). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: موسسه آل البيت (ع)، الاحیاء التراث.
۲۰. حسن بن علی (ع)، امام یازدهم. (بی تا). *التفسیر المنسوب الی الإمام الحسن بن علی العسکری علیهم السلام* (ج ۱-۱). قم: مدرسه الإمام المهدی علیه السلام.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*. (صفوان عدنان داودی، ویراستار). چاپ اول، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
۲۲. راوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله. (۱۴۰۵). *فقه القرآن*. (احمد حسینی و محمود مرعشی، محققین). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷). *الفائق فی غریب الحدیث* (ج ۱-۴). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر. (بی تا). *أساس البلاغۀ* (ج ۱-۱). بیروت: دار صادر.
۲۵. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۱-۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طبری آملی، محمد بن علی. (۱۳۸۳). *بشارۀ المصطفی لشیعۀ المرتضی* (ج ۱-۱). نجف: المطبعۀ الحیدریه.
۲۷. طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۵۶). *اخلاق ناصری*. (مینوی مجتبی و علیرضا حیدری، مصححین). تهران: خوارزمی. بازیابی از کتابخانه عمومی فردوسی.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). *تهذیب الأحکام* (ج ۱-۱۰). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار* (ج ۱-۴). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۰. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغۀ* (ج ۱-۱). بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۳۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴). *تذکرۀ الفقهاء*. قم: مؤسسه الرسالۀ.
۳۲. علی بن موسی (ع)، امام هشتم. (بی تا). *الفقه المنسوب الی الإمام الرضا علیه السلام* (ج ۱-۱). قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی* (ج ۱-۲). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۴. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۹۶۶). *المباحث المشرقیه*. تهران: مکتبه الاسدی.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *کتاب العين* (ج ۱-۹). چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (بی تا). *الوافی* (ج ۱-۲۶). اصفهان - ایران: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علی (علیه السلام) العامه.
۳۷. قرائتی، محسن. (۱۳۸۲). *خمس و زکات*. تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
۳۸. قطب راوندی، سعید بن هبه الله. (بی جا). *فقه القرآن*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی

- مرعشی نجفی (ره).
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی* (ج ۱-۸). چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۱. لبثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ* (ج ۱-۱). قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحديث، سازمان چاپ و نشر.
۴۲. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الاطهار*. چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۳. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (بی تا). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (طبع قدیم)* (ج ۱-۱۴). قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور.
۴۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس* (ج ۱-۲۰). بیروت: دار الفكر.
۴۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* (ج ۱-۱۴). چاپ اول، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۴۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.
۴۷. مفید، محمد بن محمد. (بی تا). *المقنعه*. قم - ایران: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه* (ج ۱-۲۸). چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷). *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). *موسوعة الفقه الاسلامی المقارن*. قم: دارالنشر امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). *الاسفار الاربعه*. (محمد جواد خواجهوی، مترجم). تهران: نشر مولی.
۵۲. مهدوی کنی، صدیقه. (۱۳۸۸). *عدم تمایز احکام اخلاقی و فقهی اسلام از حیث الزام. پژوهش های فلسفی و کلامی*، (۴۴)، ۷۳-۱۰۲.
۵۳. نوری، حسین بن محمد تقی. (بی تا). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل* (ج ۱-۳۰). بیروت: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۲ - ۱۴۵

ظهور معناگرایانه ی "معماری کشفی- شهودی" از واکاوی اندیشه ها و نظرات معماران مطرح معاصر ایران در آثار فرهنگی. برپایه ی بازتاب زیبایی شناسی محیطی در روح مکان

^۱ رضوانه منصوری

^۲ فرح حبیب

^۳ آزاده شاهچراغی

چکیده

هدف از این پژوهش، تبیین مدل مفهومی معناگرایانه ی "معماری کشفی-شهودی" از واکاوی اندیشه ها و نظرات معماران مطرح معاصر ایران در فضای فرهنگی برپایه ی بازتاب زیبایی شناسی محیطی در روح مکان است. پژوهش حاضر از لحاظ هدف کاربردی است و با رویکرد استقرایی به واکاوی موارد پرداخته است. از لحاظ ماهیت به صورت کیفی به توصیف اطلاعات موجود و تحلیل استقرایی جزء و کل در موضوعات مبانی نظری پرداخته است. روش جمع آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه ای با تکیه بر اسناد معتبر با بهره گیری از روش تحلیل منطقی، به توصیف و تحلیل گزاره های نظری پرداخته است. سپس گزاره های از نقطه نظر تعدادی معماران معاصر ایران و آراء صاحب نظران حوزه پژوهش استخراج، دسته بندی و تحلیل گشته است. از یافته ها مطرح نمود که روح مکان ارتباط با عوالم روحانی و لایه های زیرین روح انسان را میتوان ممکن سازد. چرا که شهود از مولفه های معناگرایانه به واسطه ی تنوع طلبی حسی و کثرت طلبی در جزئیات ساده در عین پیچیدگی، در قالب یک کل وحدت یافته دغدغه ی زیبایی شناسانه ی کاربران است. که در راستای آن کشف و شهود با امکان قابلیت پیش بینی امن در عین حال هیجان انگیز، در جهت یکسان سازی الگوهای اشتراکی از عواطف و حواس انسانی تاثیر گذار است. که معیارهای مطروحه در تبیین مدلی نوینی از زیبایی شناسی محیطی در راستای دستیابی به روح مکان به واسطه ی "معماری کشفی- شهودی" منجر به "درک فراحسی" در آثار فرهنگی معماری معاصر نقش بسزایی دارد.

واژگان کلیدی

معماری کشفی-شهودی، واکاوی اندیشه، معماران معاصر ایران، زیبایی شناسی محیطی، روح مکان، آثار فرهنگی.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی معماری، گروه معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: rezvanehmansouri@yahoo.com

۲. استاد، گروه معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: f.habib@srbiau.ac.ir

۳. دانشیار، گروه معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: shahcheraghi@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

طرح مسأله

معماری که براساس ارزش‌های زیبایی‌شناسی محیطی شکل گرفته است، دیدار کننده را جذب خود می‌کند. در واقع به گونه‌ای تداعی معانی و نمادها را به ذهن مخاطب باید متبادر کند که همواره به این مهم توجه خود را معطوف نموده باشد که مخاطب و سوژه‌ی فضا در دنیای انتزاعی به سر نمی‌برد و همواره در دنیای اشیاء واقعی است. پس در واقع ابزار ایجاد روح مکان همان عناصر فیزیکی محیط هستند که باید ویژگی‌های آن‌ها را براساس احترام حواس انسانی درست در کنار هم تبدیل به فضای محاط کننده‌ی انسان ساخت نمود تا ایده‌هایی که در ذات پیکره‌های عینی مستتر هستند در احساس مخاطب به منصفه‌ی ظهور برسند (منصوری و دیگران، ۱۴۰۱، ۵۳۷، الف). معماران با ایجاد روح مکان در معماری برای آثار خود در شکل‌گیری این موج نقش به‌سزایی را ایفا می‌کنند بدین منظور میزان بالایی از ترویج فرهنگ، آداب و رسوم و هنر هر سرزمینی جز وظایف معمار و معماری می‌باشد. ظرفیت‌های موجود در معماری ایران این فرصت را به خالق آثار معاصر داده است تا با بهره‌گیری از این پشتوانه فرهنگی و هنری به خلق آثار ماندگار بپردازند و از این طریق در معرفی مفاهیم روح مکان در معماری ایران مؤثر باشند. در تبیین معنا و مفهوم معماری و آنچه از این تعبیر در میان جوامع و مکاتب فکری رواج دارد، برای معماری تعاریف متنوعی از عمل و هنری مقدس تا فعالیتی کاملاً مادی و دنیوی بیان شده و این موضوع نه تنها در تعریف که در عمل نیز به منصفه‌ی ظهور رسیده است (منصوری و دیگران، ۱۴۰۱، ب). "درک محیط، تنها درک بصری نیست بلکه دخالت فعالانه‌ی تمامی وجوه حسی را توأم با حس آمیزی در نظر داریم، که مخاطب را با تمامی آگاهی و هشیاری اش در این تجربه درگیر می‌کند به علاوه یک جنبه‌ی ارزش‌گذاری نیز هست که دامنه‌ی درک مخاطب را پوشش می‌دهد و همین نکته است که زیر بنای داوری‌های ارزشی مثبت یا منفی ما را نسبت به محیط‌مان تشکیل می‌دهد." (شاهچراغی و بندرآباد، ۱۳۹۶، ۲۲۵) انسان با حضور در مکان تحت تأثیر روح محافظ آن قرار می‌گیرد. این مسئله ارتباط تنگاتنگ و حتی گاه این همانی بین روح مکان و زیبایی‌شناسی محیطی را نشان می‌دهد. پس پرداختن این دو جنبه در کنار هم و ایجاد ارتباط بین آنها در معماری رابطه‌ی بین انسان و محیط را به خوبی تکوین می‌کند. انسان پس از قرارگیری در فضا با بکارگیری حواس خود و آنچه به عینیت می‌بیند، تمامی جنبه‌های محیط را به صورت داده وارد ذهن خود می‌کند و روی آن پردازش انجام می‌دهد، و به ادراک و شناخت از آن دست می‌یابد. آنچه در آثار معماری معاصر ارزشمند شمرده می‌شد در روند رواج یافتن معماری معاصر و همچنین تولید و ساخت در عین سرعت زیاد مفقود گشته است. چرا که امروز نوعی بی‌سامانی و بی‌هویتی در فرآیند شکل‌گیری این فضاها به چشم می‌خورد به گونه‌ای که معماران هر کدام مسیر جداگانه‌ای را اتخاذ نموده و گاهاً بدون در

نظر گرفتن پشتوانه های فرهنگی و جغرافیایی، و حتی نیاز های اجتماعی فضا های جمعی و فرهنگی را خلق می کنند بدون آنکه هویت و سرمنشاء آن را در نظر بگیرند.

پس با توجه به مسائل مطرح شده آنچه در این پژوهش به آن پرداخته شده است، تبیین مدل کیفی از واکاوی اندیشه های معماران مطرح معاصر ایران است. لذا جهت تبیین مدل مفهومی مشتمل مولفه های روح مکان منتج از زیبایی شناسی محیطی در این پژوهش به گردآوری آراء، نظرات و مصاحبه های معماران مطرح معاصر ایران که در جهت معماری فضای فرهنگی فعالیت داشتند یا صاحب نظر بودند پرداخته شده است؛ پس از واکاوی اندیشه های آنان، مولفه ها با افق دیدگاه براساس زیبایی شناسی در روح مکان دسته بندی شد و براساس ویژگی های خاص فضای فرهنگی تبیین گردید. تا در جهت ساماندهی و یکپارچه نمودن مسیر معماران در برنامه ریزی طرح آثار فرهنگی معماری معاصر ایران، پاسخی موثر بر مسائل آن باشد و بتواند به عنوان رهیافت و راهبردی مناسب در این مسیر موثر واقع گردد.

هدف پژوهش

تبیین مدل مفهومی معنارایانه ی «معماری کشفی-شهودی» از واکاوی اندیشه ها و نظرات معماران مطرح معاصر ایران در فضای فرهنگی برپایه ی بازتاب زیبایی شناسی محیطی در روح مکان

سوالات تحقیق

سوال اصلی:

مدل مفهومی معنارایانه ی «معماری کشفی-شهودی» از واکاوی اندیشه ها و نظرات معماران مطرح معاصر ایران در فضای فرهنگی برپایه ی بازتاب زیبایی شناسی محیطی در روح مکان چیست؟

سوال فرعی

مولفه های موثر، ویژگی های شاخص و متمایز در معماری معنارایانه ی آثار فرهنگی معاصر ایران، براساس نظرات و اندیشه های معماران مطرح معاصر ایران چیست ؟

پیشینه تحقیق

غضنفریان و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «سنجش میزان تأثیرگذاری معیارهای معماری میان افزا در طراحی فضا های فرهنگی» بر اساس شاخصه های مؤثر در شکل گیری به متغیرهای تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی داده های حاضر به مدل سازی مفهومی حاصل از واکاوی در متغیرهای اصلی پژوهش می پردازد. تحلیل و سنجش نمونه های موردی در حیطه پژوهش حاضر مورد جستجو و انتخاب قرار گرفت هاند و به آزمون و کمی سازی شاخصه های منتج از مطالعات که در مدل مفهومی پژوهش ساختار یافته اند پرداخته و سرانجام به اولویت

بندی مؤلفه‌های موضوع از طریق کمی سازی و امتیازدهی بر اساس طیف لیکرت مورد شناسایی قرار می‌گیرد. نهایتاً پس از بررسی و تحلیل به شش ملاک اصلی و سی و شش زیرشاخص دست یافته و با توجه به نتایج اولویت بندی شده، راهکارهای لازم ارائه گردیده است. بر اساس نتایج، در نظر گرفتن راهکارهای مطروحه، طراح‌های همگون و پایدار، فضای شهری منسجم، هویت کالبدی و فرهنگی مستمر و بافتی زنده را در پی خواهد داشت.

محمدمدادی و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی با "عنوان سنجش حس مکان و شناسایی مؤلفه‌های مؤثر بر آن در بافت تاریخی تهران (موردپژوهی: محله تاریخی امامزاده یحیی)"، با روش توصیفی تحلیلی، به بررسی مفهوم چندبعدی حس مکان و شناسایی عوامل تشکیل دهنده آن در محله تاریخی امامزاده یحیی به عنوان محل‌های رو به زوال می‌پردازد. بدین منظور برای سنجش حس مکان و ارزیابی عوامل مؤثر بر آن از ابزار پرسشنامه و مصاحبه نیمه ساختاریافته استفاده شده و با استفاده از آزمون همبستگی به کشف رابطه معنادار، شدت و جهت رابطه میان آنها پرداخته شده است. نتایج نشان داد که در مجموع، حس مکان ساکنان محله امامزاده یحیی در سطح پائینی قرار دارد و از جمله دلایل آن می‌توان به نارضایتی ساکنان از عوامل کالبدی، اجتماعی، فعالیتی و معنایی در محله اشاره کرد.

خاوری (۱۳۹۷) به "تبیین زیبایی شناسی محیطی شهر مشهد، نمونه محدوده میدان شهدا و خیابان امام خمینی (ارگ سابق)" پرداخت. هدف از این پژوهش تبیین زیبایی شناسی محیطی شهر مشهد، نمونه محدوده میدان شهدا و خیابان امام خمینی (ارگ سابق)، به منظور ارتقاء سطح کیفیت دیداری و ارزش‌های زیبایی شناختی در جهت کنترل نازیبایی در محدوده‌ی مورد نظر است. روش تحقیق ترکیبی از نوع توصیفی-تحلیلی شامل روش‌های کیفی و کمی است. در جمع‌آوری اطلاعات از روش اسنادی و برداشت میدانی (مبتنی بر پرسشنامه و مشاهده مستقیم) استفاده شده است. برای تحلیل اطلاعات از نرم افزار SPSS استفاده شده است.

امیربانی مسعود (۱۳۹۴) در کتاب "معماری معاصر ایران در تکاپوی بین سنت و مدرنیته" به بررسی مبانی نظری و تاریخی معماری معاصر ایران به صورت گسترده و به تفکیک معماران، بناها، و بازه‌های زمانی متعدد، و دیدگاه جزئی نگرانه در تبیین و تحلیل بناها در کنار معرفی کلی و ایجاد شناخت و ارتباط هر کدام با امکانات و شرایط زمان می‌پردازد. تشابه با پژوهش حاضر برحسب بازه‌ی زمانی معاصر و معماران و بناها مورد بررسی است. و تفاوت با پژوهش آن است که فقط بناهای فرهنگی را با رویکرد روانشناسی محیطی و نیل به زیبایی شناسی محیطی در روح مکان است در اینجا مورد مطالعه قرار گرفته است.

عباسیان همدانی و دانشگر مقدم (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان "بررسی حس مکان در مساجد معاصر با طرح سنتی و نو" با بررسی دو مسجد معاصر سنتی و نوآور، به نقش طرح

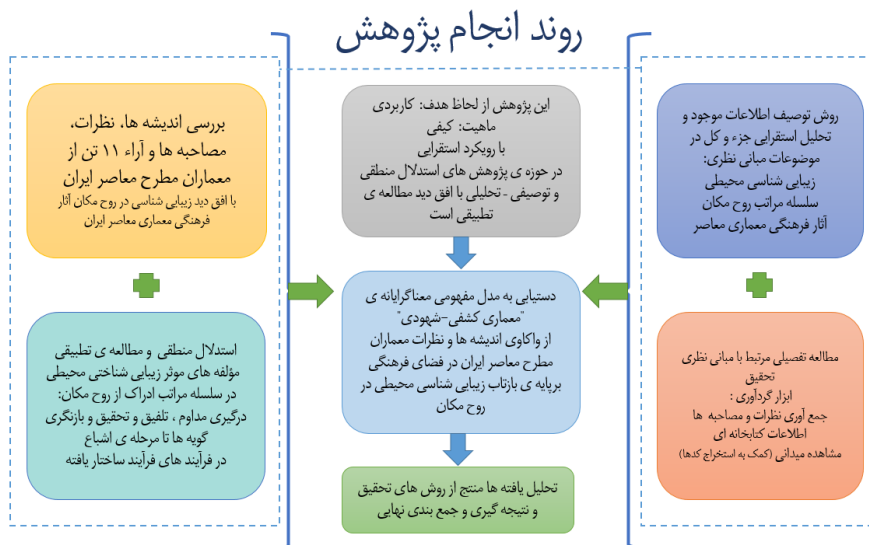
کالبدی در حس مکان براساس روانشناسی محیطی معتقد اند که ادراک ذهنی مردم از محیط و احساسات کم و بیش از محیط آگاهانه صورت می گیرد که شخص را با ارتباط درونی با محیط قرار می دهد.

صادقی و دیگران (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان "تبیین نسبت حس تعلق با زیبایی شناسی محیطی در فضاهای عمومی شهر ایرانی- اسلامی" به تحلیل عوامل موثر بر انگاره‌های زیبایی‌شناسی محیطی و حس تعلق به مکان؛ و تحلیل داده‌های جمع‌آوری شده از فضاهای عمومی منتخب در شهر ایرانی- اسلامی (میدان‌های حسن آباد، توپخانه تجریش و ولی عصر شهر تهران) پرداخته است. از روش تحقیق توصیفی تحلیلی و شیوه‌های تحقیق مرور متون و منابع در بستر مطالعات کتابخانه‌ای و از روش تحقیق پیمایشی و شیوه‌های تحقیق مصاحبه، پرسش‌نامه و بازنمایی در بستر مطالعات میدانی سود جسته است. همچنین در این پژوهش از روش‌های آماری مدلسازی معادلات ساختاری، تحلیل عاملی تاییدی، برآورد حداکثر درست‌نمایی، آزمون‌های همبستگی اسپیرمن و پیرسون و مدل رگرسیونی خطی چندگانه برای تعیین ماهیت رابطه میان انگاره‌ها استفاده شده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از لحاظ هدف کاربردی است و با رویکرد استقرایی به واکاوی موارد پرداخته است. به منظور تبیین مدل مفهومی معنارایانه از لحاظ ماهیت به صورت کیفی به توصیف اطلاعات موجود و تحلیل استقرایی جزء و کل در موضوعات مبانی نظری مشتمل بر زیبایی شناسی محیط، سلسله مراتب روح مکان، فرهنگ در آثار فرهنگی معماری معاصر پرداخته است. روش جمع‌آوری اطلاعات مباحث زیبایی شناسی محیطی و روح مکان، نخست به شیوه کتابخانه‌ای با تکیه بر اسناد معتبر با بهره‌گیری از روش تحلیل منطقی، به توصیف و تحلیل گزاره‌های نظری پرداخته است. سپس گزاره‌های علمی با افق دید آثار فرهنگی معماری معاصر ایران از نقطه نظر تعدادی معماران معاصر ایران و آراء صاحب‌نظران حوزه پژوهش استخراج، دسته بندی و تحلیل گشته است. در این مرحله روش استدلال منطقی و مطالعه‌ی تطبیقی در اندیشه معماران معاصر به واسطه‌ی درگیری مداوم، تلفیق، تحقیق و بازنگری گویه‌ها تا مرحله‌ی اشباع مولفه‌ها در فرآیند‌های ساختار یافته صورت گرفت. هدف اصلی این پژوهش، تبیین مدل مفهومی معنارایانه‌ی «معماری کشفی-شهودی» از واکاوی اندیشه‌ها و نظرات معماران مطرح معاصر ایران در فضای فرهنگی برپایه‌ی بازتاب زیبایی شناسی محیطی در روح مکان است، که به صورت استقرایی انجام می شود. جامعه‌ی آماری پژوهش شامل تعدادی معماران مطرح معاصر ایران است که از میان آنها همانطور که در بخش جدول معماران معاصر آمده است، بیست تن به عنوان نمونه انتخاب شدند. از گردآوری گویه‌ها، نظرات و بیانات در واکاوی اندیشه‌های

معماران معاصر ایران استفاده شد. روش نمونه‌گیری در مرحله کیفی پژوهش که طراحی مدل محسوب می‌گردد، هدفمند است. در ارتباط با مصاحبه و نظرات معماران از روایی صوری استفاده شد. بدین منظور که نظرات و مصاحبه‌های معماران معاصر و صاحب‌نظران حوزه پژوهش در اختیار ۵ نفر از اساتید و ۵ نفر از خبرگان معماری قرار گرفت و نظرات پیشنهادی آنان در کدگذاری و استخراج مؤلفه‌ها از متون منظور گردید. براساس موارد مطروحه در ادامه مراحل انجام پژوهش در قالب نمودار، دسته‌بندی و ارائه گشته است:



شکل ۱. فرایند پژوهش (مأخذ: نگارندگان)

مبانی نظری

۱- زیبایی‌شناسی محیطی

زیبایی‌شناسی محیط به عنوان یک کل وحدت یافته، به واسطه‌ی زیر مجموعه‌هایی چون محیط طبیعی، محیط مصنوع و فرایندهای انسانی تکرار می‌یابد (Arriaza et al, 2004; Dutton, 2004; Smout, 1991; Carloson, 2003).

فرهنگ آکسفورد محیط را شرایط یا محدوده‌ای تعریف می‌کند که پدیده یا موجودی در آن فعالیت، تحرک یا زندگی می‌کند

(Hornby et al., 2007: 511). کوه معتقد است که هرنظریه زیبایی‌شناختی باید به لحاظ کسب اطمینان از کارایی آن در طراحی به کاررفته و آزمایش شود، تا جایی که مباحث زیبایی‌شناسی درکانون طراحی محیطی قراردارند، آثارطراحی را می‌توان به لحاظ تجربی ارزیابی کرد (Koh, 1998, 177 – 191). در زیبایی‌شناسی محیطی حس کلی زیبایی و تعالی بیشتر به

خصوصیات کلی بستگی دارد تا خصوصیات اجزای محیط (بل، ۱۹۹۹).
 "درک محیط به مثابه نظامی فراگیر از ادراکات (انسانی) شامل عواملی از این دست است: فضا، جرم، حجم، زمان، جابجایی، رنگ، نور، بو، صدا، لمس، حرکت، الگو، نظم و معنا. در اینجا مراد از درک محیط، تنها درک بصری نیست بلکه دخالت فعالانه ی تمامی وجوه حسی توأم با حس آمیزی در نظر گرفته شده است، که مخاطب را با تمامی آگاهی و هشیاری اش در این تجربه درگیر می کند به علاوه یک جنبه ی ارزش گذاری نیز هست که دامنه ی درک مخاطب را پوشش می دهد و همین نکته است که زیر بنای داوری های ارزشی مثبت یا منفی را نسبت به محیط تشکیل می دهد. بنابراین زیبایی شناسی محیطی عبارت است از بررسی تجربه ی درک محیط براساس ارزش ذاتی و مستقیم جنبه ی شناختی ادراکی." (برلینت، ۱۹۹۸، ۲۸۹ به نقل از شاهچراغی و بندرآباد، ۱۳۹۶) "زیبایی شناسی محیطی" با "زیبایی شناسی هنرهای انتزاعی" تفاوت دارد؛ زیبایی شناسی محیط، تجربه ی ادراکی و احساسی محیط با استفاده از همه ی حواس است (شاهچراغی و بندرآباد، ۱۳۹۶، ۲۲۵).

یکپارچگی تجربه ی زیبایی شناسی درواقع «رشته ی زیبایی شناسی» است که دارای روابط عملی و پیاپی در میان چهار جزء سازنده اش است: هنرمندان، ناظران، اهداف زیبایی شناسی و منتقدان (Berleant, 1997). از دیدگاه برلینت، حالت دیگر تجربه ی زیبایی شناسی، فهم آن است. به عنوان یک تحقیق تجربی، روان شناسی فهم زیبایی «یک مرحله عقب تر از روان شناسی ادراک» است (Berleant, 2005).

۲- روح مکان

کریستین نوربرگ شولتز معتقد است در جهت آشکار کردن روح مکان، هرگاه فرم و فضا همزمان به درستی کارکرد خود را به منصفه ی ظهور رسانند، مکان با تمام موجودیت خود برانسان ظهور می کند و با وجود او درگیر میشود؛ گویی که وجود او را بر خودش آشکار می کند . (Raesi & Eshghi Sanaati, 2012) (Norberg – Schulz, 1997) روح هر مکان، در چشم انداز آن مکان منعکس می شود، یعنی شرایط مکانی قبل از هر چیزی در چشم انداز مکان بازتاب یافته است (Mahmodinejad & Bemaniain, 2000) به نقل از حمزه نژاد و همکاران، (۱۳۹۹). همواره نسبت مشخص و معینی بین مکان و مخاطبان آن وجود دارد، هر مکان حس و حال و روح مخصوص به خود را داراست؛ و از روی اشتراکات فضایی می توان آن را به چهار گروه: چشم انداز کلاسیک (تعادلی جامع به واسطه ی نیرو و نظم)، رماتیک (رمز و راز تخیلی)، کیهانی (نظام منطقی، عقلا، انتزاعی و یکپارچه) و مرکب (ترکیبی از روماتیک، کیهانی و کلاسیک) دسته بندی کرد (نیک روش و قاسمی سیچانی، ۱۳۹۳) (نوبرگ شولتز، ۱۹۹۷).

"روح مکان"^۱ همان ویژگی است که یک مکان یا منظر را از دیگری متمایز می‌کند، منحصر به فرد و مخصوص است. Genius Loci واژه‌ی رومی است. بنابر باورهای کهن رومی، هر وجود مستقلی دارای یک Genius یا روح محافظ خویش است. این روح به مردم مکان‌ها زندگی می‌بخشد و از تولد تا مرگ همراه آن‌هاست و محیط و ذات آن‌ها با این روح تعیین می‌شود. بنابراین Genius بر چپستی یک چیز دلالت دارد. تصور روح مکان بر معنی پذیرش وجود یک هویت برای مکان است که انسان با حضور در آن تحت تأثیر این روح قرار می‌گیرد و رفتارهای وی نیز تحت تأثیر آن است. رلف و شولتز هر دو تأکید دارند که هر مکان چیزی را دارد که ماهیت مکان و ویژگی یا روح مکان است. هم شامل جریانی از پدیده‌ها و رویدادها و هم شامل ساختار معانی و مفاهیم است. روح مکان رابطه زیباشناختی انسان و محیط است." (شاهچراغی و بندرآباد، ۱۳۹۶، ۲۷۶) ادراک و قضاوتی که بر مبنای رمزگشایی از معانی مذکور در ذهن فرد شکل می‌گیرد، منجر به خلق حس مکان می‌گردد (Relph, 1976).

حس مکان به عنوان بعد دیگر هویت مکان در قالب فرم، عملکرد و معنا (Relph, 1976)، در تأثیر متقابل میان ارزش‌های فردی، جمعی، نگرش‌ها می‌باشد (فلاح، ۱۳۸۵) و فرآیند ارتباط و تعامل انسان با محیط در سیری خطی (Hershberger, 1988, 187)، ادراک (درک حسی)، شناخت (درک عقلی) و معنا و نمود رفتار است (Bruner & Postman, 1949, 16). معماری به سادگی و با اضافه کردن پلان‌ها و مقاطع به نماها تولید نمی‌شود؛ معماری چیز دیگری است که ماورای این‌هاست (Saoji & Bahadure, 2012, 901). معماری برپایه‌ی معنا شکل می‌گیرد. معنا نیز از ویژگی‌های اسکیماست که در خاطره و ذهن باقی می‌ماند (Neisser, 1977, 20). روند تکامل ساخت محیط‌های چندحسی از دهه ۱۹۷۰ میلادی آغاز شد (Hazreena, 2010, 26). دنیای چندحسی با دیدن، بویا، صداها، مزه‌ها و پدیده‌های چشیدنی، محرک‌ها تجربه می‌شوند به فهم ما از محیط پیرامون کمک می‌کند (Mount and Cavet, 1995, 52).

۳- معماری معاصر ایران

از آغاز تا به امروز معماری معاصر ایران مسیر پر فراز و نشیبی را در راه تکامل خود طی نموده و آن را در مسیرهای گوناگون جستجو کرده است، تئوری‌ها و تجارب معماری معاصر غرب به مثابه یک دستاورد جهانی در این شکل‌گیری بسیار موثر بوده که این امر در نفس خود نه تنها نکته منفی نبوده بلکه در نوع خود یکی از جریان‌های سازنده معماری معاصر ایران به شمار می‌رود، و از طرفی دیگر توجه به محتوای درونی و پشتوانه‌ای غنی فرهنگی نیز از ابتدای حرکت در معماری ایران از تکیه‌گاه اصلی به شمار می‌رود (نیلی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲). در این

پژوهش مشخصاً معماری معاصر ایران در بازه زمانی سال ۱۳۰۰ تا به حال در نظر گرفته شده است، و به علت محدودیت و خاص بودن آثار فرهنگی معاصر ایران در جهت استخراج الگوی های زیبایی شناسی محیطی با بازتاب روح مکان را از آن استخراج نمود و همچنین نیاز نائل آمدن تا مرحله ی اشباع داده های لازم جهت بررسی اندیشه ها، مصاحبه ها و نظرات معماران معاصر ایران این بازه به صورت گسترده تر در نظر گرفته شده است تا بتوان موارد شاخص ارزیابی گردد و کدهای متناظر با محدودیت کمتری و دقت نظر بیشتری تدوین گردد.

۴- معماران مطرح معاصر ایران و معماری آثار فرهنگی

در دوران معاصر ایران، معماران ایرانی برای سازش میان تاریخ و پیشینه با طراحی مدرن تلاش می کردند؛ آنها بر تکوین هویت مستقل ایرانی متمرکز بودند، هویتی که در نظرشان میراث فرهنگی و معماری خاص خود را داشت (بانی مسعود، ۱۳۹۹، ۱۹۸).

براساس مطالعات صورت گرفته از دیدگاه برخی معماران مطرح معاصر ایران، یک سری اصول جهت طراحی و برنامه ریزی فضای معماری باید اتخاذ گردد؛ که در ادامه به بررسی برخی از نظرات پرداخته شده است. برای مثال ایرج اعتصام معتقد است رعایت مواردی چون : بهره گیری از نور طبیعی و دسترسی مناسب (اعتصام، ۱۳۸۸)، سامان دهی عناصر فضایی، در ساختاری شبکه ای و متشکل از واحدها و مدول های هندسی (اعتصام، ۱۳۸۸)، استفاده از تکنیک های به روز دنیا در قالب ملی گرایی و بروز هویت گذشته ایران (آزادی، ۱۳۸۹) گستردگی عملکرد ها در سطوح (اعتصام، ۱۳۸۸)، عدم تقلید صرف از گذشته برای هویت سازی (آزادی، ۱۳۸۹)، منبع الهام قراردادن معماری سنتی ایران (اعتصام و همکاران، ۱۳۸۹)، بازآفرینی فضای معماری کهن ایرانی (اعتصام و همکاران، ۱۳۸۹)، زیبایی شناسی با دیدگاه مینیمالیستی (اعتصام، ۱۳۸۸)، تمرکز بر محصول سازه و فرم (اعتصام و همکاران، ۱۳۹۲)، اجرای طرح بر اساس یک فرآیند و قانون مشخص با ثبات در جهت حفظ زندگی اجتماعی و ارتقاء فرهنگ (اعتصام، ۱۳۹۴، ب)، توجه به اصالت ساخت و طراحی متناسب با خصوصیات اخلاقی، فکری، احساسی و فرهنگ (اعتصام، ۱۳۹۴، الف)، عدم تقلید ظاهری از معماری سنتی (اعتصام، ۱۳۷۰)، جهت القاء مفاهیم و معانی از راه باطن (اعتصام، ۱۳۸۸)، تشابه ظاهری به فرهنگ در روح فضا و معنا (اعتصام، ۱۳۸۸) به طور اصولی در جهت ارتقاء کیفیت معماری فضاها ی فرهنگی مورد اهمیت است.

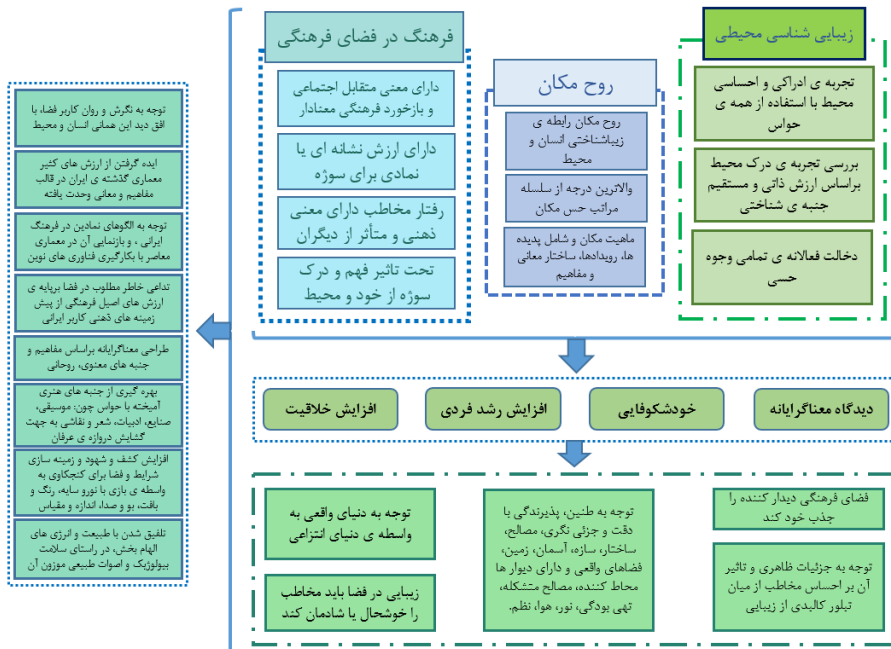
همچنین از دیدگاه امیربانی مسعود، موارد مورد اهمیتی وجود دارد از جمله: تلفیق حجم ها و نورگیر ها با یکدیگر (بانی مسعود، ۱۳۸۷)، القاء حس صمیمیت با سازماندهی فضایی نمای ساده و متقارن (بانی مسعود، ۱۳۹۴)، ظهور رنگ به صورت محدود (بانی مسعود، ۱۳۹۴)، تفکیک فضاها ی فرهنگی با فرم ها و مرزبندی های مشخص و ایجاد حد واسط بین فضاها (بانی مسعود،

(۱۳۹۴)، ایجاد فضای آزاد درونی پرتحرک (بانی مسعود، ۱۳۹۴)، هماهنگی فضا و اقلیم منطقه و شفافیت و سبک کردن حجم بنا (بانی مسعود، ۱۳۹۴)، فضاها بازگو کننده نوعی خاطرات و نوستالژی از گذشته باشد (بانی مسعود، ۱۳۹۴).

همچنین کامران دیبا موارد دیگری را تبیین می نماید که مشتمل بر: نتیجه معماری قابل ساخت و مقرون به صرفه و دارای قابلیت نظافت و نگهداری (طباطبایی دیبا، ۱۳۸۳، ۹۰)، عدم استفاده صرف از آجر، استفاده از مصالح مناسب برای حفظ غنا و هویت والا با پشتوانه ی اندیشه، ذوق و هنر (دیبا، ۱۳۷۸، ۱۷۵)، دریافت مفهوم صریح و خالص فرهنگ در معنای گسترده ی آن و نموده‌های فلسفی، اجتماعی و جهان بینی مستتر در تمدن (دیبا، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۰) و پیوند کالبد و ساختاری که با تداعی خاطر زنجیره ی میراث فرهنگی هنری معماری ایران با تمدن امروزیین بشر و (درک ابعاد فرهنگی و نمادین معماری راستین (دیبا، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۰)، جهانی شدن با حرکت در بین مرزهای بسیار شکننده و لغزنده ی زیباشناسی هنر و معماری بین راه سنت و مدرنیته (دیبا، ۱۳۷۹: ۶-۸)، تلفیق شناخت معماری سنتی گذشته با دانش فنی و حرفه ای دنیای امروز، در بستر ریشه های فرهنگی و معنوی (دیبا، ۱۳۷۴، ۲۲)، برای درک مفاهیم معماری با دیدگاه خاص فرهنگی: درون گرایی؛ انعکاس؛ پیوند معماری با طبیعت؛ هندسه؛ شفافیت و تداوم؛ راز و ابهام؛ و تعادل موزون، توازن حساس (دیبا، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۴-۹۷، به نقل از بانی مسعود، ۱۳۹۴)، الهام از اصول و مفاهیمی معماری سنتی با هویت ایرانی منطبق بر محیط، فرهنگ، زمان (دیبا، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۴-۹۷، به نقل از بانی مسعود، ۱۳۹۴)، توجه بر معیارهای عینی که مستلزم درک ذهنی مخاطبین هستند (نیلی و همکاران، ۱۳۹۶، ۹).

از دیدگاه فرهاد احمدی در معماری معاصر ایران دیدگاه روحانی در کنار توجه به متن، بستر و اقلیم حائز اهمیت است، چنان که میتوان به این موارد اشاره نمود: ایجاد فضای آرام و روح بخش با استفاده از نور تلطیف شده و متعادل (احمدی، ۱۳۸۲، ۹۶ و ۹۷)، قرار دادن یک مفهوم اسطوره ای در اساس سازمان فضایی، و تغییرات در هندسه و فناوری با کانسپت ملهم از اساطیر و تاریخ ایران، پردازش با زبان معاصر، و انعکاس نما و بیرون به عنوان تجلی مفهوم درونی (حسن خانی و جلیله وند، ۱۳۹۸، ۱۰۶)، تمرکز بر معماری ایرانی متن گرا و زمین محور و الهام از نیروهای طبیعی (نور، باد، خاک، آب)، پیچیدگی در عین ایجازی منطقی (طه‌پوری، ۱۳۹۹، الف)، ایجاد ارتباط بین اشکال یا عناصر، مصالح، شیوه های فضا سازی درونی و برونی، و ایجاد پلی میان اندیشه ی عرفانی و دستاوردهای، (لباف، ۱۳۷۷، ۵۲)، دعوت انسان به آرامش و سکون در فضا، و تعیین ساختاری و مفهومی فضا به صورت فضای تهی در سلسله مراتب وجود (طه‌پوری، ۱۳۹۹، الف، ۱۱۸). ایجاد ارتباط روح معمار با عالم خیال و ظهور آن در عالم مادی، و تاکید بر نور به دیدگاه اسطوره ای و دینی در معماری ایران (احمدی، ۱۳۷۸، ۱۲).

فرهنگ در معماری فضای فرهنگی به صورت معناگرایانه و در قالب پاسخگویی به والاترین دغدغه‌ی انسانی یعنی بروز خلاقیت شکل می‌گیرد، افزایش مهارت خلاقیت باعث بروز کنجکاوی جهت کشف فضا می‌گردد. "معماری به عنوان ابزاری پیشرو در خلق آثار ماندگار قطعاً در گسترش فرهنگ، افزایش آگاهی و پاسخگویی به نیازهای معنوی و والای انسانی نقش حائز اهمیتی داشته است. این در حالی است که معماران با ایجاد روح مکان در معماری برای آثار خود در شکل‌گیری این موج نقش به سزایی را ایفا می‌کنند بدین منظور میزان بالایی از ترویج فرهنگ، آداب و رسوم و هنر هر سرزمینی جز وظایف معمار و معماری می‌باشد. ظرفیت‌های موجود در معماری ایران این فرصت را به خالق آثار معاصر داده است تا با بهره‌گیری از این پشتوانه فرهنگی و هنری به خلق آثار ماندگار پردازند و از این طریق در معرفی مفاهیم روح مکان در معماری ایران مؤثر باشند." (منصوری و همکاران، ۱۴۰۱، ۵۳۷) فرهنگ در چارچوب انتقال نمادها به وسیله ابزار انتقال تکنولوژی مطرح می‌شود (Castells, 2001, 87). فرا فرهنگ و ظهور انسان‌هایی با هویت مرکب چهل تکه از خصوصیات عصر جهانی شدن است (Shaygan, 2005, 136). به عبارتی جریانی پدید می‌آید که فرهنگ وابسته به زمینه و بستر، و مشتمل بر هنجارها، ارزش‌ها (احمدی، ۱۳۸۲، ۱۸)، باعث ایجاد الگوهای فرهنگی جدید است (لفافچی و همکاران، ۱۳۹۹). "وقتی درک مطلوب به واسطه‌ی حواس اصلی در زیبایی‌شناسی محیطی پاسخ داده شود؛ و حس ناب تداعی خاطر از عوالم بالاتر احساس در مخاطب ایجاد شود، شهود فعال می‌گردد؛ بدین شکل این امر باعث تسهیل در فرآیند دسترسی به لایه‌ی درونی احساس مخاطب در فضا می‌گردد. پس می‌توان گفت در مراتب بعدی دستیابی به مرحله‌ی شهود معانی از خیال امکان‌پذیر می‌شود و منجر به "درک فراحسی" می‌گردد، که می‌توان نتیجه حاصل از درک داده‌های محیطی از روح مکان در آن را "معماری کشفی-شهودی" نام نهاد. این مهم می‌تواند نتیجه‌ی نائل آمدن به مرتبه‌ی والای گذر از دغدغه‌های ابتدائی در فضای فرهنگی و کشف محیط و معانی به واسطه‌ی درک زیبایی‌شناسی محیطی باشد و در جهت پاسخگویی به دغدغه‌مندی معماران معاصر ایران در خلق آثار فرهنگی مؤثر واقع گردد." (منصوری و همکاران، ۱۴۰۱، ۵۳۸) با توجه به مطالب مطروحه در ادامه چارچوب نظری پژوهش آمده است:



شکل ۲. چارچوب نظری پژوهش (مأخذ: نگارندگان)

اندیشه‌ها و نظرات معماران معاصر ایران براساس ویژگی‌های شاخص آثار فرهنگی

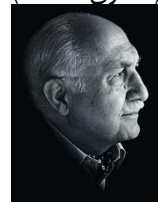
در ادامه جدول صاحب‌نظران و معماران معاصری که در حیطه ی ویژگی‌های شاخص آثار فرهنگی نظرات متعددی را تبیین نموده یا در این زمینه فعالیت تخصصی داشته اند، و همچنین معماران آثار فرهنگی معاصر ایران، که می‌توان آراء آنها را هم راستا با افق دید روح مکان در روانشناسی محیطی و زیبایی شناسی محیطی دسته بندی نمود، با مطالعه در گویه ها و ویژگی آثارشان به صورت خلاصه کدبندی گشته و براساس مشاهدات میدانی از آثار معماری طبقه بندی و تدقیق گردیده است، در ادامه جدول مطروحه به ترتیب حروف الفبا ارائه گشته است:

جدول ۵-۲ بررسی ویژگی آثار و تفکرات برخی از معماران معاصر ایران

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه ها، تفکرات و ویژگی آثار
احمدی، فرهاد (۱۳۹۹-۱۳۲۲)		۱۳۶۵ - ساختمان مرکز فرهنگی دزفول - کاندید جایزه آقا خان، طرح منتخب برای BIANUAL- ROROS-۱۹۹۸ در نروژ و دریافت لوح زرین در اولین همایش	+توجه به زمینه ی ارزشمند معماری سنتی ایران در آثار معاصر به جهت نوع نگرش به انسان و محیط + توجه ویژه به بوم گرایی و اقلیم + طراحی براساس مفاهیم و جنبه های معنوی، روحانی و همچنین فرهنگی تاریخ ایران + توجه به معماری ایرانی از دیدگاه

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	معماری و طراحی شهری وزارت مسکن و شهرسازی - ۱۳۸۶، ۱۳۶۷ - ساختمان مرکز فرهنگی فرشچیان اصفهان، کاندید جایزه آقا خان، طرح منتخب مهندسين اصفهان و دریافت لوح زرین در اولین همایش معماری و طراحی شهری وزارت مسکن و شهرسازی - ۱۳۸۶	اسلامی با ساخت مجموعه مسکونی و خدماتی در مناطق محروم استان خراسان؛ و بعد از وقوع جنگ ایران و عراق نیز در باز سازی مناطق جنگی بود.	مفهومی و نمادین، با مبانی برگرفته از طبیعت و نیروهای آن (نور، آب، باد و خاک) + توجه به مفاهیم معماری گذشته ی ایران و کوشک، باغ، آبادی، حیاط مرکزی، چهار صفه، ایوان ها، حوض خانه، بادگیر، دهلیز، زیر زمین، کوچه های تنگ و پرسیایه، بازار، حمام، یخچال و آب انبارها به عنوان راهکارهای اندیشمندانه برای سازگاری با محیط + خلق آثاری که نشان دهنده ی کرنش به طبیعت و عناصر پایدار آن است.
	۱۳۷۰ - طرح تالار شهرداری و مجموعه خدمات شهری تبریز، ۱۳۷۲ - طرح مرکز سرگرمی‌ها و خانه جوان تهران، ۱۳۷۴ - شهر کتاب شعبه مرکزی بازسازی و طراحی داخلی، تهران، ۱۳۷۶ - ساختمان اداری فرشته، تهران، ۱۳۷۸ - طرح مجموعه مسکونی رودکی، شمیران، تهران، ۱۳۸۲ - طرح تئاتر تجربی و مرکز خرید صبا، تهران، (در حال اجرا)	بزرگترین دغدغه وی در طراحی آثار معماری خویش توجه به بوم گرایی، سنت های تاریخی ایران، استفاده بهینه از مصالح نوین و تکنولوژی روز در قابل معناگرایانه سنت و مفهومی سازی مبانی عرفانی و روحانی بوده است.	+ وجود کنه فرهنگ دیار و سرزمین ایران به معنای عرفانی در طراحی آثار + شیوه ی ساخت: آنچه مقدور باشد در بستر ساخته شده است و آنچه نیاز به مهارت و فناوری ویژه دارد پیش ساخته در زمان مناسب در کارگاه ساخته، حمل و نصب شده است. + تحقق تسریع فرآیند کار با هزینه ی کمتر با اتکاء به برنامه و توجه به عنصر زمان که در فرهنگ معادل هزینه است.
	۱۳۸۳ - طرح یادمان شهدای دفاع مقدس، قصر فیروزه - تهران، ۱۳۸۵ - خانه مسکونی و دفتر کار، الهیه، تهران، (در حال اجرا) ۱۳۸۶ - بازطراحی جنوب میدان نقش جهان ۱۳۸۶ - طراحی جامع دانشگاه هنر اصفهان و		+ پوسته ی سخت تر با خاک پیوند می خورد و پوسته ی لطیف تر با آسمان پیوند می خورد. + در و پنجره ی به عنوان شکاف در پوسته با ایجاد مفهوم کدر و شفاف و بروز رفتار هوشمندانه نسبت به محیط + ترکیب و هم نشینی مفاهیم هندسه و معماری سنتی و مدرن در هندسه، مصالح و مفاهیم و مباحث عرفانی

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	طرح ساختمانهای دانشکده‌های مربوط، اصفهان		
اردلان، نادر (تاکنون - ۱۳۱۷)	همکار عالی‌رتبه دفتر مهندسی «عبدالعزیز فرمانفرمایان» ۱۳۴۱ نویسنده کتاب «حس وحدت» (با همکاری لاله بختیار) سنت صوفی‌گری در معماری ایران، ۱۹۷۲ شیکاگو صاحب مقاله‌های زیادی درباره معماری ایرانی و اسلامی همکاری در طرح استادبوم صد هزار نفری آزادی و مجموعه ورزشی آن مشارکت در طراحی دو برج سامان (واقع در بلوار کشاورز) طراحی ساختمان اداری گروه صنعتی بهشهر مرکز مطالعات مدیریت هاروارد (دانشگاه امام صادق کنونی واقع در پل مدیریت، منطقه سعادت آباد تهران) طراحی و اجرای دانشگاه بوعلی سینا همدان همکاری با «کامران دیبا» در طراحی موزه هنرهای معاصر کتاب تهران براساس تلفیق معماری سنتی ایران و مفاهیم فلسفی و با الهام از بنای سنتی «خانه بروجردی‌ها» اسکله تجاری «الشرق» کویت و	نادر اردلان (زاده ۱۸ اسفند ۱۳۱۷) معمار و شهرساز و محقق و نویسنده اهل ایران است که در زمینه‌ی معماری ایران و معماری اقلیمی ایران کارهای بسیاری انجام داده است. وی به عنوان یکی از معماران سبک مدرن شناخته می‌شود. او در طراحی‌هایش گرایش بیشتری به سوق بنا به سمت معماری مدرن داشته است. طراحی‌های آلمانی تندیس گونه معماری و استفاده تلفیقی از مصالح آجر و بتن، و ایجاد فضای باز وسیع بر اساس الگوی باغ ایرانی و منطبق با عملکرد بنا، همه بیان گر این مهم است که نوآوری بیش تری در آثارش دیده می‌شود. اما آنچه مشهود است پابندی معمار به رایج ماهیت سنتی و بومی در انتظام فضایی و ساماندهی احجام و فرم‌های طراحی است. آثارش را می‌توان به عنوان حلقه اتصال معماری سنتی و مدرن ایران دانست. بدون شک رعایت اصول در انتقال تدریجی سنت به مدرنیسم معماری ایران بی تاثیر نبوده است. (کشتکاران و همکاران، ۱۳۹۵).	+ دارای شهرت جهانی به لحاظ نوشته‌های ارزشمند درباره‌ی مبانی نظری معماری سنتی ایران و همچنین کتاب حس وحدت: سنت عرفانی در معماری ایران + شکل‌گیری مبانی فکری او تحت تاثیر بیان مکهارگ (طبیعت و اکولوژی) و لویی کان (تاریخ‌گرایی و روح معنوی و فرهنگی معماری) و سید حسین نصر (عرفان و معنویت اسلامی) بود. + رعایت اعتدال و غیر اعتدال در طراحی به واسطه‌ی کشف و شهود در موسیقی، صنایع، ادبیات، شعر، طراحی باغ و معماری سنتی ایران. + علاقه به نقاشی به علت گشایش دروازه‌ی عرفان جهت کشف و شهود برای او + توجه به بینش نمادین، انطباق محیطی، الگوی مثالی باغ بهشت، نظام‌های فضایی مثبت، مکمل بودن، مقیاس انسانی و مشارکت اجتماعی، نوآوری. + کلی‌نگری در معماری و در پی یافتن اصول منحصر به فرد در معماری ایرانی + استفاده و تلفیق همزمان الگوی حیاط مرکزی و باغ ایرانی، کوشک، ایوان، تقارن و اشکال چند ضلعی، توجه به موتیف‌ها و هندسه ایرانی - اسلامی.



نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
اسپریندوف، کاترین (تاکنون - ۱۳۴۷)	پردیس سینمایی ملت مکان: تهران - بزرگراه نیایش - مساحت: ۱۵۰۰۰ متر مربع مسجد ولیعصر مکان: تهران - چهارراه ولیعصر - مساحت: ۲۲۰۰۰ متر مربع برج اداری - تجاری جام مکان: تهران - خیابان شریعتی - مساحت: ۶۴۰۰۰ متر مربع دپارتمان تجاری اطلس مکان: تهران - مساحت: ۱۲۷۰۰ متر مربع - مالک: شرکت اطلس داران و شرکا مجموعه چند عملکردی باغ نور مکان: تهران - مساحت: ۱۰۰۰۰۰ مترمربع مالک: توسعه فضای فرهنگی شهرداری تهران	کاترین اسپریدوف (زاده ۲۴ اردیبهشت ۱۳۴۷، تهران) معمار، محقق و استاد دانشگاه ایرانی است. او فارغ‌التحصیل رشته معماری و شهرسازی دانشگاه علم و صنعت ایران در سال ۱۳۷۳ است. در سال ۱۳۸۳ اسپریدوف به همراه همسرش رضا دانشمیر شرکت مهندسان مشاور حرکت سیال را تأسیس نمود و در سال ۱۳۸۷ گروه مطالعاتی iRODE را راه‌اندازی کرده است. او معتقد است که معماری معاصر جهان، اغلب به دلیل تک بعدی عمل کردن به بیراهه کشیده شده‌است و برای رسیدن به نتیجه قابل قبول، باید دانش و هوشیاری از مسائل واقعی انسان به دست آید تا زمینه‌ساز تصمیم‌گیری‌های کاربردی گردد. (حسن خانی و جلیله وند، ۱۳۹۸).	+ نگاه به معماری به عنوان یک واقعیت هیجان انگیز و علاقه با حالت‌های هزارتو و صورت‌های پنهان و ابهام برانگیز + توجه به بعد علمی و هنری معماری + نگاه به معماری از زاویه‌ی موزون موسیقی + او معتقد است که معماری تنها فرم نیست، و در تلفیق با روانشناسی باید تعریف شود. + توجه به فیزیولوژی انسان در طراحی، استفاده‌ی بتن در کنار چوب برای تعدیل مصالح و تاثیر آن بر فشار خون + معماری برای انسان و در راستای حفظ سلامت و بیولوژیک انسان (مرحله‌ی اول هرم مازلو)
اعتصام، ایرج (تاکنون - ۱۳۰۹)	مجموعه شاه چراغ، شیراز پردیس دانشگاه سیستان و بلوچستان پارک، تهران / شهر جدید لنین، تهران مجموعه‌های چهارگردی محلات، سرعین اردبیل، لاهیجان طرح منطقه‌ای و توریستی کرانه‌های دریای خزر طرح جامع شیراز،	ایرج اعتصام سال ۱۳۰۹ در گرگان به دنیا آمد و در سال ۱۳۳۹ موفق به اخذ مدرک دکترای معماری از دانشگاه فلورانس شد. او در سال ۱۳۵۰ کارشناس ارشد طرح‌ریزی منطقه‌ای سازمان ملل متحد و در سال ۱۳۵۲ عضو کانون کارشناسان رسمی دادگستری بود. از دیگر فعالیت‌های او می‌توان به همکاری با مهندسين مشاور نقش جهان پارس، موسس و مدیرعامل موسسه	+ فاصله گرفتن از تقلید صرف معماری گذشته، و احترام به معماری کهن ایرانی به واسطه‌ی درک عمیق روح آن + استفاده از تکنیک‌های به روز دنیا در قالب ملی گرایی و بروز هویت گذشته ایران + تبیین هنر با تفکرات و مکنونات ذهنی هنرمند، در کنار درک روح هنر توسط هنرمند (آزادی، ۱۳۸۹) + توجه به جنبه‌های اقلیمی و فرهنگی به‌طور گسترده در جهت اشاعه و رعایت جنبه‌های اقلیمی، فرهنگی و سنتی



نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	کازرون، زنجان، ساری، گرگان طرح اولیه مجموعه سن تروپه، جنوب فرانسه مجموعه‌های مسکونی و خانه‌های ویلایی در سیاتل، سن خوزه، سن فرانسیسکو، لی آنجلس، آمریکا مجموعه هفت بلوک اداری در بل ویو، واشینگتن مجموعه ساختمانی حجاج در مدینه منوره، عربستان سعودی بازسازی محل اقامت نمایندگی دائم ایران در سازمان ملل - نیویورک و ده‌ها مجموعه مسکونی و اداری	اعتصام و همکاران از ۱۳۷۶، عضو سازمان نظام مهندسی ساختمان استان تهران، عضو فدراسیون بین‌المللی مسکن و طرح ریزی (لاسه، هلند)، عضو انجمن بین‌المللی علوم مسکن (میامی، فلوریدا)، عضو جامعه بین‌المللی اکیس تیکس (آتن، یونان)، عضو انجمن بین‌المللی مطالعات محیط‌های سنتی (برکلی، آمریکا)، عضو انجمن معماران و انجمن شهرسازان آمریکا و عضو هیات امناء انجمن مفاخر معماری ایران اشاره کرد. (شبکه اطلاع رسانی ساختمان ایران، ۱۳۸۸).	+ تمرکز بر جهانی شدن معماری که منافاتی با معماری ایرانی ندارد. + توجه به اصالت ساخت با طراحی متناسب با خصوصیات اخلاقی، فکری، احساسی و فرهنگ هر شهر و اقلیم به صورت اختصاصی (اعتصام، ۱۳۹۴، الف) + توجه به ضرورت اجرای یک طرح بر اساس یک فرآیند و قانون مشخص با ثبات در جهت حفظ زندگی اجتماعی و ارتقاء فرهنگ (اعتصام، ۱۳۹۴، ب)
امانت، حسین (تاکنون-۱۳۳۱) 	معروف‌ترین اثر حسین امانت برج آزادی (شهپاد) است که در شهر تهران قرار دارد و به عنوان نماد پایتخت شناخته می‌شود. ساختمان ابن سینا در دانشگاه صنعتی شریف در سال ۱۳۵۴ دانشکده مدیریت دانشگاه تهران ساختمان سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری (مرکز صنایع دستی پیشین)، کامل شده در سال ۱۳۶۳ ساختمان سفارت ایران در پکن (کامل شده در سال ۱۳۶۲)	حسین امانت (زاده ۱۳۳۱ خورشیدی) طراح و معمار ایرانی مقیم کشور کانادا است. معروف‌ترین اثر حسین امانت برج آزادی است که در شهر تهران قرار دارد و به عنوان «نماد پایتخت» شناخته می‌شود. با نگاهی دقیق به معماری معاصر و نسل‌های مختلف می‌توان نمونه‌هایی برتر را مشاهده نمود. یکی از معمارانی که طراحی‌های خود را با مضمون معماری ایرانی طراحی می‌کند حسین امانت است. امانت دانش‌آموخته دانشکده هنرهای زیبا دانشگاه تهران می‌باشد. طرح‌های او را بیشتر به دلیل پیوند معماری کلاسیک غربی با روح معماری شرقی می‌	+ توجه به حقیقت، جوهره و عمق فرهنگ ایران در طراحی + علاقه‌ی بسیار زیاد به فرهنگ و سنن ایران + دارای ایده‌های بسیار نافذ و جذاب با توجه به کل تاریخ ایران در تمام دوره‌ها و تلفیق آن با ایران مدرن + توجه به محورهای بصری، فواصل و هندسه‌ی سایت پلان در طراحی + ظهور فرم و نقوش ایرانی-اسلامی و اصول باغسازی ایرانی در طراحی + تلفیق قوس جناقی (معماری اسلامی) با قوس گهواره‌ای (معماری قبل از اسلام) در برج آزادی + ایجاد فضای پرتحرک، عمومی و پویا در طراحی

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه ها، تفکرات و ویژگی آثار
		شناسند. تزئین ساختمان با استفاده از سنگ از دیگر مشخصه های معماری حسین امانت می باشد (میرگذار لنگرودی و صیادی، ۱۳۹۶)	
ایروانیان، مهرداد (تاکنون - ۱۳۳۶)	فعالیت های او متمرکز بر طراحی ساختمان ها و منظره نگاری بوده و از جمله ی آن ها می توان به پارک باغ بلند، منظره شهری دروازه قرآن، ساختمان اداره گاز استان فارس، خانه های مسکونی ۱۸-۱، ساختمان اتاق بازرگانی، موزه ی تار و پود و مجموعه رستوران هفت خوان اشاره کرد.	مهرداد ایروانیان متولد ۱۳۳۶ در شهر شیراز، معمار، شهرساز، مجسمه ساز و نقاش ایرانی، فارغ التحصیل رشته معماری از دانشگاه یو اس ال آمریکا است. وی با به کارگیری روش های مختلف و همه جانبه ی طراحی، وجوه مختلف هنر و معماری را می کاود. او به نوعی جلودار طراحی منظر و معماری صنعتی در ایران است و همین دلیل شهرت ایروانیان است. آثار او به واسطه ی کانسپت های منحصر به فرد و مونتاژهای قابل خوانش و اندیشمندانه شناخته شده اند. او با برگزاری نمایشگاه طرح های مفهومی معماری کار خود را در دهه ی ۱۳۷۰ آغاز کرد (مجله مجازی معماری معاصر ایران، ۱۳۹۸).	+ معماری روایت گر و زمینه گرا + حضور خلاقیت طراحی و همزمان در کنار اندیشه های فلسفی در آثار او + آثاری به صورت تعقلی یا ناخودآگاه به صورت ابهام برانگیز و استعاره + خلق آثاری از لحاظ زیباشناسی در مرز بین معماری و هنرهای تجسمی + او معتقد است که معماری مثل صحنه و تصادف است که هر مخاطبی برداشت خودش را از آن دارد.
بانی مسعود، امیر (تاکنون - ۱۳۴۶)	تاریخ معماری غرب: از عهد باستان تا مکتب شیکاگو پست مدرنیته و معماری: بررسی جریان های فکری و معماری معاصر غرب معماری معاصر ایران در تکاپوی بین سنت و مدرنیته معماری غرب: ریشه ها باغهای تاریخی تبریز نظریه های معماری: چهارده نویسنده کلیدی	امیر بانی مسعود در سال ۱۳۴۶ در ارومیه متولد شد. دانش - آموخته معماری در دانشگاه آزاد اسلامی تبریز و دانشگاه مگیل در مونترال کانادا است. او بین سالهای ۱۳۷۶ و ۱۳۹۷ عضو هیات علمی دانشگاه آزاد تبریز و استاد مدعو در چندین دانشگاه در سراسر ایران بود. تاکنون چندین کتاب در زمینه معماری به زبانهای فارسی و انگلیسی تألیف نموده است. او بیشتر به بررسی آثار معماران	+ اعتقاد به بی تفکر و بی تأمل پنداشتن تقلید صرف اصول سنت با اندیشه های ورود یافته از مبنای مدرن غرب به منظور تقدس بخشیدن به آنچه در ابتدا ناپسند می نمود + اعتقاد به استقرار معماری مدرن ایرانی در بین فضای خالی لایه های اجتماعی و فرهنگی که ویژگی معلق بودن آن را می رساند. + اعتقاد به تخریب جریان نواندیشی و نوسازی به علت تحمیل ایدئولوژی ها در قالب فرهنگ، تاریخ، هنر و شعر.



ایروانیان، مهرداد
(تاکنون - ۱۳۳۶)



بانی مسعود، امیر
(تاکنون - ۱۳۴۶)

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	از باستان تاکنون معماری معاصر در ایران: از ۱۳۰۴ تاکنون	معاصر و نگارش کتاب در این زمینه و تالیفات پرداخته است. (شبکه‌ی اطلاع‌رسانی معماری معاصر ایران، ۱۳۹۹)	+ نگاه نقادانه به تاریخ‌گرایی، هویت اصیل، بوم‌گرایی فرهنگی
جودت، محمدرضا (تاکنون - ۱۳۱۸)	جودت همزمان در دفتر طراحی خود با عنوان «جودت و همکاران» آثار بسیاری از خود به جای گذاشته‌است که از آن جمله می‌توان به طراحی دانشکده پزشکی و پیراپزشکی سمان، طراحی دانشکده پزشکی سندج و مجتمع‌های مسکونی مختلف در تهران یاد کرد.	محمدرضا جودت متولد سال ۱۳۱۸ اردیبهشت است. در شش سالگی به همراه خانواده به تهران مهاجرت می‌کند و دوران تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران می گذراند. او در سال ۱۳۴۰ در دانشکده هنرهای زیبا رشته نقاشی را ناتمام رها کرده و وارد رشته معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی (ملی سابق) می‌شود. محمدرضا جودت عضو هیأت علمی دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی، صاحب امتیاز و مدیرمسئول فصلنامه معماری ایران (ما) و مدیرعامل شرکت مهندسی مشاور جودت و همکاران بوده است. جودت ابتدا در رشته نقاشی دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران پذیرفته شد، اما سپس در سال ۱۳۴۰ تحصیل در نقاشی را رها کرد و برای تحصیل در رشته معماری وارد دانشگاه شهید بهشتی (ملی سابق) شد. پس از فارغ‌التحصیلی هم در همان دانشگاه به عنوان عضو هیئت علمی شروع به کار کرد و تا بازنشستگی در همان‌جا ماند (شبکه‌ی معماری معاصر ایران، ۱۳۹۹).	+ ایجاد شور تازه نسبت به فضای پیوسته به واسطه زیباشناسی فلسفی و ایجاد دگرگونی در زمینه‌ی فرهنگی + تاکید به کاوش در انگیزه‌ها و علل اختلافات نامتعارف، انحراف‌ها، مفصل بندی‌هایی که فضا با مصالح و فرم یافته است. + قائل بر اهمیت دستیابی به معماری سلسله‌مراتبی، همگن، کثرت گرا و تفکیک شده. + ایجاد مکاشفه در رابطه‌ی رازآمیز بین اشکال تیره و روشن + پیروی سطوح از این نوع نظم معنوی + مفصل بندی گستره‌ی تصویر با قطعات صریح + دستیابی به بیان صریح چارچوب شخصی به واسطه‌ی چند سطح محدود و بافت صریح + بیان کلیت‌ها با تبدیل شکل بندی‌هایی از فرم به صورت بافت گسترش‌یافته + توجه به رابطه‌ی نامعین بین فضا و حجم به عنوان رابطه‌ی گنگ بین جامدات و خلاء + طراحی مبتنی بر وضوح و انضباط با شفافیت ساختاری و تکنیک ساده و سراسر بر پایه‌ی قوانین علمی جهان
دانشمیر، رضا (تاکنون - ۱۳۴۳)	پردیس سینمایی ملت مکان: تهران - بزرگراه نیایش - مساحت: ۱۵۰۰۰ متر مربع مسجد ولیعصر مکان:	رضا دانشمیر متولد ۱۳۴۳ در کرمانشاه و از معماران نسل سوم و معاصر ایران است که آثار درخشانی در کارنامه‌ی خود دارد این پژوهش سعی	+ توجه به پیوند تکنیک و تفکر معماری نوین با سایت و شرایط زمین + توجه به موانع، پتانسیل‌ها، سازمان‌دهی فضایی و الگوی توسعه

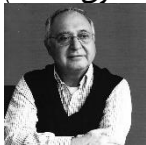


نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	تهران - چهارراه ولیعصر - مساحت: ۲۲۰۰۰ متر مربع برج اداری - تجاری جام مکان: تهران - خیابان شریعتی - مساحت: ۶۴۰۰۰ متر مربع دپارتمان تجاری اطلس مکان: تهران - مساحت: ۱۲۷۰۰ متر مربع - مالک: شرکت اطلس داران و شرکا مجموعه چند عملکردی باغ نور مکان: تهران - مساحت: ۱۰۰۰۰۰ مترمربع مالک: توسعه فضای فرهنگی شهرداری تهران	کرده تا سه اثر شاخص وی شامل پردیس سینمایی پارک ملت، مسجد ولی عصر و ساختمان اداری پل رومی، مورد بررسی تحلیلی توصیفی قرار دهد و آن‌ها را با نظریه‌های جهانی در باب روش‌های طراحی تطبیق بدهد تا روش‌های مورد استفاده شده معمار در باب طراحی مشخص شود و در صورت وجود الگو برای طراحی‌های وی، آن الگو به عنوان روش مورد استفاده‌ی معمار در طرح‌هایش مشخص شود. با مطالعات انجام شده به نظر می‌رسد رضا دانشمیر از روش‌های مختلفی در طراحی‌ها خود بهره می‌برد اما استفاده از روش محور در هر سه اثر مورد مطالعه در این پژوهش محسوس است و شاید بتوان آن را به عنوان یک الگوی در طراحی‌های وی مورد توجه قرار داد و همچنین با بررسی دو اثر پردیس سینمایی و مسجد ولی عصر، می‌توان گفت وی نگاه ویژه‌ای به سیالیت در آثار خود دارد (آل یاسین، ۱۳۹۴).	پروژه + تمرکز در سازه، فرم همگام با مطالعات ساختاری براساس کاربری پروژه + تفکر زنجیره وار در فرآیند طرح و پیوند تمامی شاخه‌های مطالعات طرح در یک بدنه‌ی مشترک + کار روی ساختارهای نامعین در جهانی با پدیده‌های قابل تغییر در گرو پویایی و تکاپوی زیاد + خلق طرح ماندگار به واسطه‌ی ایجاد ساختار انعطاف پذیر + ایجاد تنوع به واسطه‌ی بیان غیر قطعی و مبهم با تغییر پارامترها و ارزش‌های ثابت و پایدار که قابل پیش بینی اند
دیبیا، داراب (تاکنون - ۱۳۲۰) 	طرح ساختمان‌های فرهنگستان‌های جمهوری اسلامی (۱۳۲۳) طراحی ساختمان‌های مسکونی و ادارات دولتی از مهم‌ترین طرح‌های وی کار با مهندسین مشاور بزرگ در غالب همکاری مانند آتیک	داراب دیبیا معمار و شهرساز ایرانی در سال ۱۳۲۰ متولد شد. او مدرک دکتری خود را از دانشگاه لیژ بلژیک در سال ۱۳۴۸ دریافت نمود. وی عضو هیئت علمی دانشگاه هنرهای زیبا و از اساتید مدعو دانشکده هنرهای زیبا پاریس، هارواردو ام آی تی می‌باشد. او همچنین عضو شورای راهبردی کنگره بین‌المللی	+ احیای فرهنگ معماری گذشته با جستجوی هویت جدید معماری ایرانی + اعتقاد به ارزشمندی بیان مفاهیم جدید در قالب و زبانی که ریشه در گذشته دارد. + عدم تکرار معماری و بیان آن به شیوه‌ی نوین + توجه به ریشه‌های فرهنگی و معنوی + طراحی منطبق با فرهنگ، زمان،

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	اشاره نمود.	بازسازی شهرهای تخریب شده جنگ در سال ۱۳۷۰، عضو شورای تخصصی شهرداری تهران از سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۰، عضو گروه معماری و شهرسازی مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها از سال ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۲ و عضو منتخب داوران جایزه اقاخان در ژنو به سال ۱۳۸۰ می‌باشد. از آثار برجسته او می‌توان به سفارت ایران در برلین اشاره کرد که به دلیل پیوند میراث فرهنگی با معماری معاصر در کتاب دانشگاه برلین به عنوان اثر برگزیده انتخاب شده است. مرکز اسناد جمهوری اسلامی ایران، بانک مسکن کرمان و مجتمع فرهنگی تفریحی خدماتی پاسارگاد، از دیگر آثار مطرح این معمار می‌باشد. معماری معاصر ایران، خانه‌های سنتی اصفهان، معماری مساجد معاصر کشورهای اسلامی و اصول طراحی معماری از کتاب‌های نوشته شده توسط این معمار هستند. او هم چنین نمایشگاه‌های گوناگونی در زمینه نقاشی، عکاسی و طراحی در داخل و خارج از ایران داشته است. (رسانه معماری و دیجیتال مارکتینگ ایران، ۱۴۰۱).	محیط، هویت ایرانی، درون گرایی، انعکاس، پیوند با طبیعت، هندسه، شفافیت، تداوم، راز و ابهام، تعادل موزون، توازن حساس. + پیوند تمدن امروزی بشر با میراث فرهنگی - هنری در پدید آوردن کالبد و ساختار + بررسی برخورد های تمثیلی مخاطبان فضا در جهت درک مفهوم ابعاد فرهنگی و نمادین معماری راستین + شکل گیری فضاها و پوشش های اقلیمی با توجه به استحکام و متانت در معماری در راستای هویت بخشی و برقراری شکلی فضایی و منعطف
سیحون، هوشنگ (۱۳۹۳-۱۳۹۹)	آرامگاه نادرشاه در مشهد آرامگاه کمال‌الملک در نیشابور آرامگاه بوعلی‌سینا در همدان (۱۳۳۰) آرامگاه خیام در نیشابور	هوشنگ سیحون (زاده ۳۱ مرداد ۱۲۹۹ در تهران - درگذشته ۵ خرداد ۱۳۹۳ در ونکوور کانادا) معمار، طراح، نقاش و تندیس‌ساز سرشناس و نامدار اهل ایران بود. وی استاد معماری و رئیس پیشین	+ چیره دستی و طراحی با شخصیتی ویژه در مقبره سازی + اعتقاد به شناخت معماری غرب به عنوان یکی از راه های تحول معماری معاصر + عدم تقلید ظاهری و بی اساس از معماری غرب

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	(۱۳۳۸) بازسازی و طراحی آرامگاه فردوسی در طوس بر پایه طرح پیشین، در سال ۱۳۴۷ مقبره عباس میرزا و بعضی دولتمردان قاجار ساختمان بانک سپه در میدان توپخانه تهران بنای موزه توس (۱۳۴۷) مرکز فرهنگی یزد آرامگاه احمد نی ریزی	پردیس هنرهای زیبای دانشگاه تهران بود. معماری نوین ایران موسوم به شبه مدرنیسم ایرانی از سال ۱۳۰۴ شمسی توسط معماران خارجی و تحت تاثیر معماری نئوکلاسیسم اروپا به دستور رضاخان آغاز و توسط نسل اول معماران ایرانی تحصیل کرده و در فرنگ و از مجرای کارها و اندیشه‌های جریان ساز اروپا از جمله سبک بین الملل و مدرسه باهاوس دنبال شد در نسل دوم معماران از جمله هوشنگ سیحون تلاش‌هایی در جهت احیای هویت فرهنگی در معماری ایران که با آغاز جریان مدرنیسم فراموش شده بود آغاز کردند (شاکری و همکاران، ۱۳۹۱).	+ توجه به سنن و شئون ملی + توجه به جغرافیای ایران در طراحی + اعتقاد به وجود دلیل مشخص در کوچکترین خط و نقطه در طراحی + هدف قراردادن سادگی و بی تکلفی + توجه به تناسبات و احجام در خلق زیبایی تا توجه به تزئینات + توجه به خوانایی نقشه + توجه به خواص هندسی و نمادین
شیردل، بهرام (تاکنون - ۱۳۳۰) 	طراحی شهری در متاپولیس در لس-آنجلیس (۱۹۸۷) کتابخانه اسکندریه مصر (۱۹۸۹) موزه ملی اسکاتلند (۱۹۹۰) میدان ژاک کارتیه (۱۹۹۰) موزه ملی آب ایران در تهران در سال ۱۳۷۴ ترمینال مسافری فرودگاه بین‌المللی امام خمینی در تهران در سال ۱۳۷۴ کتابخانه ملی شورای شهر کانسای-کان در ژاپن در سال ۱۳۷۵ که دیپلم افتخار دریافت کرد. ساختمان مرکزی بانک توسعه صادرات ایران در	بهرام شیردل (متولد ۱۳۳۰ خورشیدی) معمار برجسته ایرانی است. بهرام شیردل فعالیت حرفه‌ای خود را در سال ۱۹۸۷ با تأسیس آکس رو نو (AKS Runo) با همکاری اندرو زاگو و بعدها با تأسیس شیردل زاگو کپینس (Shirdel Zago Kipnis) با همکاری اندرو زاگو و جفری کپینس در لس آنجلس آغاز کرد. در سال‌های ۹۳ تا ۹۶ میلادی در سمت مدیر برنامه تحصیلات تکمیلی طراحی در مدرسه معماری انجمن معماری لندن مشغول فعالیت بود. سبک معماری بهرام شیردل در سبک فولدینگ می باشد (دستوار و احدی، ۱۳۹۵).	+ توجه به عنصر آب در طراحی و توجه به زیبایی شناسی آب، با طراحی مفهومی متعلق به فرهنگ سرزمین ایران + او معتقد است معماری تنها ایدئولوژی نیست و با دخالت افکار شکل می گیرد. + او معتقد است که شیوه ی کارش یک سبک نیست و کارش لبه ندارد. + به دنبال قابل انعطاف کردن فضاها به گونه ای که جوابگوی تفاوت های بی شمار باشد. + او معتقد است تنها چیزی زیباست که نو و تازه باشد و آنچه به عادت زیبا آنگاشته می شود به گونه ای از تنبلی فرهنگی و فکری نشأت گرفته است.

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	تهران در سال ۱۳۷۶ که توانست رتبه اول را کسب کند. طرح توسعه مجموعه حرم حضرت معصومه در قم در سال ۱۳۷۸		
صارمی، علی اکبر (۱۳۹۵-۱۳۲۲)	-ویلاي صارمی، نوشهر، ۱۳۵۲ -خانه افشار، زعفرانیه، تهران، ۱۳۵۳-۱۳۵۵ -ساختمان سفارت جمهوری اسلامی ایران در الجزایر، ۱۳۸۱ -ساختمان سفارت جمهوری اسلامی ایران در تیرانا آلبانی، ۱۳۸۱-۱۳۸۳ -تالار شهر کرمانشاه (تالار انتظار)، ۱۳۸۷-۱۳۸۳ -آمفی تئاتر انستیتو پاستور، تهران، تجیر ۱۳۶۷ -هنرستان هنرهای زیبا پسران کرج، کرج ۱۳۷۴ -خانه جلفا، اصفهان -سفارت جمهوری اسلامی ایران در آلبانی، تجیر ۱۳۷۹ -ساختمان تجاری و اداری برج بلور، تبریز، تجیر ۱۳۸۰ -مجموعه تجاری و فرهنگی و شورای شهر مشهد، تجیر ۱۳۸۳ -مجموعه نمایشگاهی و اداری، کیش، تجیر ۱۳۸۴	علی اکبر صارمی متولد ۱۳۲۲ و درگذشت ۱۳۹۵، از جمله معماران ارزشمندی است که هم در حوزه ی تئوری معماری و هم در حیطه ی طراحی معماری فعالیت می کند. سبک وی در معماری پست مدرن است. صارمی را در نگاه کلی می توان معماری از نسل دوم معماران بعد از سال ۱۳۰۰، ارزیابی کرد؛ او دارای سبک معماری مدرن، تفکر مدرن می باشد. صارمی هنوز هم نوع نگاه ساده و صادقانه خود را به مقوله خلاقیت معماری بعد از بیش از ۳۰ سال فعالیت حرفه ای به خوبی و به صورتی پویا حفظ کرده است. «خانه افشار» شاهکار یک عمر معماری او می باشد که تحت تأثیر نهضت «دستیل» آن را طراحی کرده است(درزلو و احدی، ۱۳۹۵).	+ او معتقد است معماری نیازمند خلق و کشف فضاهای جدید است. +توجه به تداعی خاطرات و سنت های گذشته درعین پانهادن بر سرزمین سخت تکاپو و تلاش در عرصه های نو و جدید + هم سو شدن با جریان های معماری معاصر در عین فهم اندیشه های او ریشه در بی زمانی مفاهیم معماری سنتی ایران + صارمی معتقد است که روح سنت است که می تواند الهام بخش باشد نه شکل آن + الهام گرفتن از آثار تاریخی و باستانی در حکم روح زنده و پایدار درون آنها در معماری معاصر نه فقط در حکم ظاهر + دیدگاهی مشتمل بر ذات فرم و فضاهای معمارانه و عدم جدایی فرم از محتوا (هنر قائم به ذات خویش)
طاهرزاده بهزاد، کریم	تئاتر شیر و خورشید در مشهد (بین سال های ۱۳۱۳-۱۳۰۸)	کریم طاهرزاده بهزاد متولد ۱۲۶۷ و درگذشته ۱۳۴۲، از معماران معاصر ایران است	+ توجه به تقارن و سادگی + توجه به یادگیری فن معماری + رعایت کردن حفظ صحت

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه ها، تفکرات و ویژگی آثار
(۱۳۴۲-۱۲۶۷) 	دانشگاه جنگ در تهران (۱۳۱۴) آرامگاه فردوسی (بین سالهای ۱۳۱۳-۱۳۰۷) هنرستان راه آهن در تهران (بین سالهای ۱۳۲۰-۱۳۱۹) دبیرستان شاهرضا در مشهد (۱۳۱۰)	که در جوانی برای تحصیل به عثمانی و آلمان رفت مدتی نیز در برلین آتلیه معماری داشت سپس به ایران بازگشت و یخدماط عمرانی پرداخت در عمران شهر مشهد در ساختمان آرامگاه فردوسی و در امور ساختمانی و فنی راه آهن خدماتی انجام شد برخی مقالات نیز به قلم او در مجلات و روزنامه ها انتشار یافته است (مومنی و همکاران، ۱۳۹۲).	+ اعتقاد به طراحی براساس حس و متانت + توجه به قواعد و شرایط ساخت
طباطبایی دیبا، کامران (تاکنون-۱۳۱۵) 	موزه هنرهای معاصر تهران، ۱۳۵۶ فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۵۶ فرهنگسرای دانشجو (شفق)، ۱۳۴۸ پارک و فرهنگسرای شفق، ۱۳۴۸ دفتر مخصوص شهپانو فرح پهلوی (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی)، ۱۳۵۴ منزل مسکونی پرویز تناولی نمازخانه در محوطه موزه فرش ایران دانشگاه جندی شاپور (دانشگاه شهید چمران اهواز) شهر جدید شوشتر استراحتگاه ساحلی کارکنان شرکت نفت محمود آباد، ۱۳۵۱ طرح مرکز ای.تی.آی، ۱۳۸۳	کامران طباطبایی دیبا، یکی از شخصیت‌های متخصص، حاذق و مؤثر معماری معاصر کشور ما به حساب می‌آید. وی در تاریخ ۱۴ اسفند ۱۳۱۵ در شهر تهران متولد شد. او معمار، شهرساز، نقاش و معمار مدرنیست ایرانی مقیم اسپانیا و فرانسه است. همزمان با مدرنیزاسیون ایران در دوران پهلوی طراح و معمار مجموعه‌های مهمی بوده است. وی در سال ۱۳۳۵ تحصیل در رشته معماری در دانشگاه هاوارد در شهر واشینگتن. دی.سی. را آغاز کرد. وی در زمان تحصیل، با مراجعه به کتابخانه کنگره آمریکا، به دانش خود در زمینه‌های فلسفه و روان شناسی افزود. در سال ۱۳۴۳ دانش آموخته این رشته شد و پس از آن تحصیلات تکمیلی را در رشته جامعه‌شناسی ادامه داد. (مجله مجازی استوار سازان ایران، ۱۳۹۹)	+ پیوند ژرف آثار با ریشه های فرهنگی کشور در جستجوی هویت فرهنگی + خلق آثار هنری به عنوان رویدادی نو و فراتر از مرز های شناخته شده در زمان خود + دغدغه ی بوم گرایی و تاریخ گرایی + آثار او یادآور مفاهیم و فرم های آشنای ایرانی + شناخت و توجه به حساسیت های محیطی و زندگی اجتماعی + معماری در خدمت جامعه و مردم با دیدگاه انسان گرا + رعایت ریتم و تداوم در محوطه سازی + تلطیف روح و روان در حین حرکت در معماری منظر + ایجاد فضاهای جمعی و فردی متنوع
فرمانفرمائیان، عبدالعزیز	استادیوم ورزشی آزادی ساختمان‌های شرکت نفت	عبدالعزیز فرمانفرمائیان (۱۲۹۹ - ۳۱ خرداد ۱۳۹۲، پالما ده مایورکا، اسپانیا) معمار	+ فرمانفرمائیان پدر مهندسين مشاور ایران است و همزمان با در نظر گرفتن بستر اجتماعی و تکنولوژی

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
(۱۳۹۲-۱۳۹۹) 	کتابخانه اختصاصی کاخ نیاوران مسجد دانشگاه تهران طرح ساختمان راکتور اتمی دانشگاه تهران ساختمان وزارت کشاورزی پاویون ایران در اکسپو ۶۷ مونترال، کانادا ساختمان وزارت کار ساختمان بانک اعتبارات ایران ساختمان پست و تلگراف و تلفن فرودگاه مهرآباد طرح اولیه فرودگاه جدید امام خمینی تهیه طرح جامع شهر تهران برج‌های دوقلوی سامان برج‌های ونک‌پارک ساختمان بورس دانشکده دامپزشکی کاخ مادر سعد آباد کاخ نیاوران ساختمان اداری صدا و سیما موزه فرش تهران	معاصر ایرانی، استاد دانشگاه تهران و از بنیان‌گذاران نظام مهندسی جدید در ایران بود. فرمانفرمایان با سبک بین المللی معماری کشورهای پیشرفته را در ایران طرح کرد. نتیجه کار او ایجاد ابنیه‌ای بود کارکردی، اقتصادی و برخوردار از صداقت و سادگی است (برجسته، ۱۳۹۶). دیدگاه‌های تاریخ‌گرایانه عبدالعزیز فرمانفرمایان، بر روی ساختار فضایی و کالبدی موزه فرش تأثیرات متعددی داشته است. این تأثیرات همزمان با شروع معماری مدرن و آشنایی معماران پیشگام نسل دوم از جمله عبدالعزیز فرمانفرمایان با اصول اساسی این سبک معماری بوده است (عطاریان و همکاران، ۱۳۹۲).	زمانه، همواره به ساخت می‌اندیشد. + توجه به مقتضیات، امکانات و محدودیت‌های زمان و مکان + اعتقاد به ضرورت کارکرد بنا و دقت در جزئیات اجرایی + استفاده از مصالح درست به عنوان یک اصل مهم + قرارگیری سازه در بستر فشرده‌ی خاک + خلق براساس عصر گذر و تحول تکنولوژی ساخت از تکنولوژی سنتی به مدرن دانست. + توجه به زیبایی فضای داخلی در عین پاسخگویی به تأسیسات داخلی + برداشت مفاهیم ایرانی به طور صوری و خلق آن با پوششی مدرن
فروغی، محسن (۱۳۶۲-۱۳۸۶) 	از مهم‌ترین آثار او می‌توان به دانشکده حقوق دانشگاه تهران (با همکاری ماکسیم سیرو)، ساختمان وزارت دارایی، آرامگاه باباطاهر همدان، آرامگاه سعدی (سعدیه) (با همکاری علی صادق)، آرامگاه رضاشاه، کاخ نیاوران و همچنین شعبه‌های بانک ملی ایران در شهرهای شیراز، اصفهان، تبریز و بازار	محسن فروغی متولد ۲۳ اردیبهشت ۱۳۸۶ در تهران - درگذشته ۱۴ مهر ۱۳۶۲ در تهران، معمار ایرانی، استاد معماری و رئیس دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران بود. وی دومین فرزند محمدعلی فروغی (ذکاء الملک) ادیب و سیاست‌مدار ایران بود. پس از تحصیلات مقدماتی به دارالمعلمین مرکزی که عمومی او ابوالحسن فروغی تاسیس کرده بود وارد شد و هفت	+ معماری مدرن با عشق به تاریخ و پیشینه‌ی فرهنگی ایران + دوری از سطحی‌نگری و برداشت فرمال و ظاهری از تاریخ + خلق طرح اروپایی و تلفیق آن با نماد و نشانه‌های معماری دوران ساسانی و هخامنشی ایران دسته بندی طراحی بنا به دو رابطه ی ظاهری و حقیقی با معماری ایران + رابطه ی حقیقی شامل روح ایرانی و مناسب با شرایط محلی + بروز رابطه ی ظاهری در عناصر نئوکلاسیک (سبک ملی رضاشاهی) در طراحی بناهای حکومتی

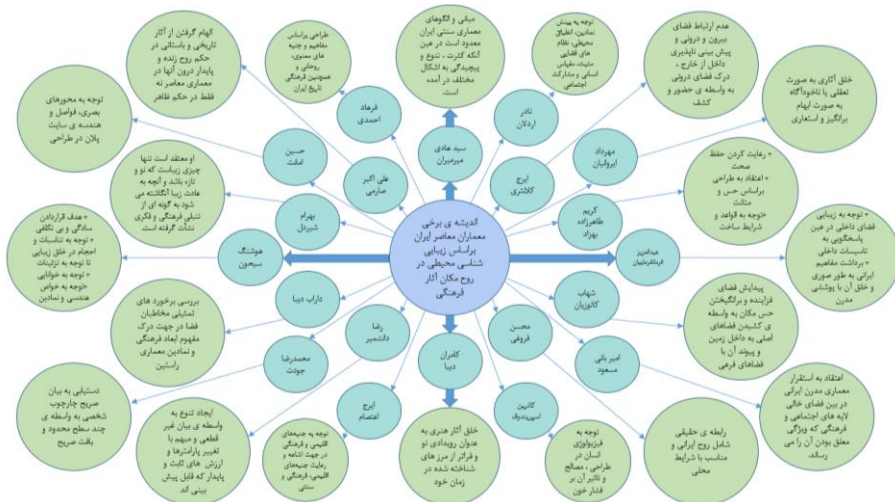
نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه‌ها، تفکرات و ویژگی آثار
	تهران اشاره کرد. بسیاری از این آثار، از جمله ساختمان‌های دانشگاه تهران و آرامگاه سعدی امروزه جزو میراث فرهنگی ایران شناخته می‌شوند. اگر چه نگاه فروغی به معماری نگاهی مدرن بود اما وی با اصول و عناصر معماری ایرانی چون ایوان و کاشی‌کاری به خوبی آشنایی داشت. این شیوه طراحی به خوبی در ساختمان بانک ملی که تضادی بین مصالح نوین و طراحی داخلی و نمای سنتی است، خودنمایی می‌کند. او همچنین خانه‌ها و ویلاهای مسکونی متعددی را در تهران طراحی نمود که در آنها به جای شیوه مرسوم و سنتی تقسیم فضاها در پلان بر اساس میزان عمومی و خصوصی بودن آنها، شیوه مدرن طراحی فضاهای کاربردی را پیاده‌سازی کرد.	سال در آن مدرسه درس خواند. در اوایل سال ۱۳۰۶ جهت ادامه تحصیل به فرانسه رفت. ابتدا در رشته ریاضیات ثبت-نام کرد. سپس وارد مدرسه عالی هنرهای زیبای پاریس "بوزار" شد. او در سال ۱۳۱۶ از دانشسرای عالی ملی هنرهای زیبای پاریس (École des Beaux-Arts) با مدرک درجه یک فارغ التحصیل شد و همان سال به ایران بازگشت. ابتدا در دانشسرای عالی و بعد در دانشکده فنی به تدریس تاریخ هنر و تاریخ معماری پرداخت. وی در سال ۱۳۱۶ در زمره نخستین معماران معاصر ایرانی به استخدام دولت درآمد. محسن فروغی از فارغ التحصیلان مدرسه عالی بوزار یکی از نخستین معماران تحصیل کرده معاصر ایرانی می‌باشد. بررسی آثار فروغی از جهت استفاده از عناصر کاربردی دو الگو سنتی و مدرن و تلفیق آگاهانه و هوشمندانه این عناصر با یکدیگر، درخور توجه است. در واقع آثار وی نقطه عطفی میان معماری سنتی ایران و معماری مدرن اروپا در دوران پهلوی می‌باشد (معرفت، ۲۰۱۰) (دشتی و همکاران، ۱۳۹۴).	+ استفاده از مصالح ایرانی سنتی به صورت منطقی + فروغی معتقد است که مصالح در معماری ایران مانند کاشی هم زینت است و هم به عنوان عایق مناسب است که قابلیت شستشو را نیز دارد.
کاتوزیان، شهاب (تاکنون-۱۳۳۳)	تویو ایتو، سرپنتاین گالری، لندن (۲۰۰۲) تویوایتو، گرین گرین پارک، ژاپن، (۲۰۰۸) موزه مرسدس بنز، دفتر	متولد سال ۱۳۲۳، معمار و شهرساز. او در سال ۲۹۷۰ در دانشکده ی معماری دانشگاه رم فارغ التحصیل شد و دو سال بعد فعالیت حرفه ای خود را با سمت استادیاری در دانشکده	+ توجه به وجوه انتزاعی و نمادین با استفاده از احجام خالص و سطوح ساده هندسی، و برانگیختن حس مکان به طور موازی + تاکید بر جنبه های استعاری به واسطه ی ترکیب بندی حجم در شبکه های بتنی پوشیده شده و

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه ها، تفکرات و ویژگی آثار
	معماری یو ان استودیو، اشتوتگارت، (۲۰۰۵) سالن همایش های شهر نارا، ژاپن، (۱۹۹۱)	ی هنرهای زیبای دانشگاه تهران شروع به تدریس نمود. و در سال ۱۹۸۳ در دوره ی تخصصی در رشته ی شهرسازی دانشگاه رم دوره ی تخصصی گذراند و در همان دانشگاه استاد مدعو گردید. او از طریق طرح ها و نوشته هایش آموختن و آموزش را بهم پیوند می دهد. (حسن خانی و جلیله وند، ۱۳۹۸)	قوس های بالا روند در طرح + رهایی از محدودیت های اشیاء اقلیدسی و کاوش در مورد امکانات خود زمین در تولید فرم + به وجود آوردن فضاهای بدیع بینابینی به واسطه ی دگردیسی ها، تا شدن ها و شکستگی ها در پروژه + پیدایش فضای فزاینده و برانگیختن حس مکان به واسطه ی کشیدن فضاهای اصلی به داخل زمین و پیوند آن با فضاهای فرعی + ایجاد تداوم فضایی بین شهر و معماری و ارتباط با متن در ترکیب بندی آمیخته ی فضای پر و فضای تهی + کنش متقابل دوران پیشین و حال با ایجاد دوگانگی چون پر و خالی، نور وسایه، تکرار و تغییر، پیوستگی و گسستگی + تولید فرم های منحصر به فرد، فضاهایی بدیع با هماهنگی شگفت انگیز محیط مصنوع با طبیعت + ایجاد هندسه ی پیچیده و منحنی های فضایی به واسطه ی تغییر شکل یافتن و توسعه ی منحنی های مسطح
کلانتری، ایرج (تاکنون - ۱۳۱۶) 	مدیریت و طراحی پروژه فرودگاه بین المللی امام خمینی (ره) مدیریت و طراحی دانشگاه بین المللی قزوین امام خمینی (ره) مدیریت و طراحی سفارت ایران در گرجستان طراحی اقامتگاه سفیر ایران در ایروان مجموعه چاپکنار تبریز	ایرج کلانتری در سال ۱۳۱۶ در تهران متولد شد. پس از طی دوره های ابتدایی و متوسطه در دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران در رشته معماری به تحصیل ادامه داد و پس از فارغ التحصیل شدن از معماری در همان دانشگاه به تحصیل شهرسازی پرداخت. ایرج کلانتری، معماری خوانده است چرا که معماری نیز هنر است و او نیز عاشق هنر. حضور در میان هنرمندان او را به وادی ای رهنمون می سازد که آینده او را بر همین اساس رقم میزند. مهندس	+ پرداختن به ابهام و بیان نوآوری و کشف در مفاهیم و شهود معنا + توجه به معماری گذشته ی ایران از منظر مفاهیم بنیادی و ظرافت های ساختاری + وفور توجه به اندیش های نوآورانه و الهام از معماری غرب + عدم ارتباط فضای بیرون و درونی و پیش بینی ناپذیری داخل از خارج، درک فضای درونی به واسطه ی حضور و کشف + ایجاد فضای ابهام آمیز و تخیل برانگیز + نگرستن به معماری به عنوان کارکردی اجتماعی که به شرایط بهره برداری، موقعیت مکانی و مصالح و

نام	برخی آثار	معرفی کلی	اندیشه ها، تفکرات و ویژگی آثار
		معمار عنوانی است که اودارد. اما این نام فقط یک عنوان نیست بلکه او حرف و سخن در عرصه معماری بسیار دارد. ایرج کلانتری، در زمینه مهندسی اجتماعی-شهری نیز صاحب نظر است. هر چند در زمینه تالیف باید به آثاری چون تنظیم اصلحیه قانون نوسازی و عمران شهری و همچنین تهیه و تدوین آیین نامه اجرای حق مرغوبیت گونه شناسی مسکن در مناطق ساحلی خلیج فارس نیز اشاره کرد. شاید عملکردگرایی او در سمینارها، کنفرانس ها و محافل علمی- اجتماعی و نهادهای معماری و شهرسازی و همچنین تدریس در دانشگاه های تهران و آزاد اسلامی، او را از بسیاری متمایز ساخته است (یاری قلی و همکاران، ۱۳۹۴).	فنون و سرمایه ی تخصیص یافته اهمیت می دهد. + او معتقد است که نیازهای انسانی، معماری را مشروط می کند. و معماری حاصل گفتمان میان شرایط موجود و ایده آل ها و نمونه هاست. + او معتقد است معمار طراح محیط انسان هاست که به شرایط مختلف، با نظام ارزشی و ذهنی خود واکنش نشان می دهد. + توجه به سادگی، وحدت و تنوع، نظم ساختاری و فردیت بارز + ایجاد و بروز تصویر حقیق از جامعه ی انسانی با تلفیق نیروهای آزادانه ی فکری و چارچوب مفاهیم و قواعد از پیش تعیین شده به عنوان یک دستاورد فرهنگی در معماری
میرمیران، سیدهادی (۱۳۸۵-۱۳۳۳)	طرح مجتمع مسکونی ایل گلی تبریز- ۱۹۹۳ طرح شهر جدید بهارستان - ۱۹۹۳ مجموعه ورزشی رفسنجان - ۱۹۹۴	سید هادی میرمیران متولد ۱۳۳۳ و درگذشت ۱۳۸۵ در برلین، معمار معاصر ایرانی است که در بیشتر طرح هایش با رویکردی انتزاعی و مفهومی، سنت و عناصر تاریخی معماری ایران را بازتعریف می کند، و به دنبال باز آفرینی مفاهیمی مانند تضاد درون و بیرون، نور، شفافیت و سبکی در شکل معاصر آن در معماری ایران است، او با بیان جدیدی که واجد مولفه های نویی از بومیت است با ادبیاتی جهانی و متعلق به مدرن سخن می گوید (تارودی و همکاران، ۱۳۹۵).	+ دستیابی به ترکیب خاص معماری سنتی و ایرانی + او معتقد است که اصول، مبانی و الگوهای معماری سنتی ایران معدود است در عین آنکه کثرت، تنوع و پیچیدگی در آن فراوان دیده می شود، که در طول زمان به اشکال مختلف در آمده است. + میرمیران معتقد است معماری ایران استوار بر تعالی مبانی و الگوهای گذشته به نوعی فعالیت هوشمندانه و ماهرانه است تا ایجاد نوع جدیدی از آن + تبیین معماری ایرانی به عنوان معماری شفع انگیز و شاد + توجه به سبکی و شفافیت در راستای ایجاد شور و شفع در فضا + تجلی طرح معماری به عنوان حضور متواضعانه و افقی برگرفته از جهان بینی با وقار و آرام بعد از اسلام در عین حفظ شکوهمندی



در ادامه براساس گردآوری و تبیین اندیشه‌ها، نظرات و تفکرات معماران معاصر ایران، نمودار زیر به طور کلی ارائه گشته است:



شکل ۳. اندیشه‌های معماران معاصر ایران در معماری آثار فرهنگی (مأخذ: نگارندگان)

تحلیل داده‌ها و تبیین مدل مفهومی معناگرایانه "معماری کشفی-شهودی"

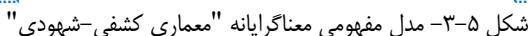
براساس یافته‌های پژوهش می‌توان مطرح نمود که معماری‌ای که براساس ارزش‌های زیبایی‌شناسی محیطی شکل گرفته است، دیدارکننده را جذب خود می‌کند. در واقع به گونه‌ای تداعی معانی و نمادها را به ذهن مخاطب باید متبادر کند که همواره به این مهم توجه خود را معطوف نموده باشد که مخاطب و سوژه‌ی فضا صرفاً در دنیای انتزاعی به سر نمی‌برد و برداشت‌های روحی او به واسطه‌ی ارتباط با دنیای اشیاء واقعی است. پس در واقع ابزار ایجاد روح مکان همان عناصر فیزیکی محیط هستند که باید ویژگی‌های آن‌ها را براساس احترام حواس انسانی درست در کنار هم تبدیل به فضای محاط‌کننده‌ی انسان ساخت نمود تا ایده‌هایی که در ذات پیکره‌های عینی مستتر هستند در احساس مخاطب به منته‌ی ظهور برسند. پس می‌توان گفت همانطور که می‌دانیم تنها پرداختن به یک لایه‌ی تک بعدی از زیبایی فرمال نمی‌تواند پاسخگوی تبادر روح مکان باشد، اما باید گفت در واقع چگونگی استفاده از همان فرم‌ها، احجام و فضاها در کیفیات ترکیبی بسیار تأثیر گذار خواهد بود. همانطور که به درستی زیبایی‌شناسی محیطی تلفیق پویایی از بکارگیری تمامی جنبه‌های حسی است؛ اما باید این مهم را نیز در نظر گرفت که نمی‌توان زیبایی‌شناسی در روح مکان را صرفاً به حواس انسانی و حالات درونی او محدود ساخت، بلکه باید توجه داشت که همان جنبه‌های فیزیکی

هستند که تنها ابزار بیرونی ما برای القای تداعی خاطر مطلوب به مخاطب است. پس همانطور که نباید از آنها گذشت بلکه باید دقت داشت که چگونه از آنها باید استفاده کرد. همانطور که عناصر فیزیکی از جمله شکل‌ها، ریتم‌ها، محرک‌های فرمی، جنس مصالح، هندسه‌ی محیطی، ابعاد، پیچیدگی یا خوانایی، حجم و جرم دقیقاً با رابطه‌ی مستقیم الگوهای رفتاری مخاطب را در فضا تعیین میکند. چگونگی قرارگیری ترکیبات بصری و ترتیبات فرمی، مصالح، ابعاد فرم‌ها در تقابل با سوژه دقیقاً درک محیط را به مثابه نظامی فراگیر امکان‌پذیر می‌سازد، و همان سایه‌می‌اندازد بر چگونگی ادراک سوژه به واسطه‌ی صداها یا که ایجاد می‌شود، رنگ‌هایی که می‌بیند و از هم تمیز می‌دهد، شدت و میزان نوری که وارد فضا می‌شود، و پیچیدگی یا خوانایی که به واسطه‌ی ضرب‌آهنگ‌های حسی و ریتم می‌تواند حرکت سناریوی فضا، و شکل‌گیری کشف و شهود ذهنی را برای او ممکن سازد. این تنوع در محیط‌های عمومی به خصوص فضای فرهنگی بسیار مورد نیاز است. چرا که در فضای فرهنگی مخاطب اهداف والاتری را جستجو می‌کند، و براساس هرم مازلو از نیازهای ابتدائی خود گذر کرده است. چرا که کاربری آثار فرهنگی همواره اهدافی متفاوت با کاربری‌های دیگر را جستجو می‌کنند، و برای ارتقاء سواد، دانش، فرهنگ، حذف هویت و سنت‌ها شکل می‌گیرند. و مهم‌ترین مسئله‌ای که در فضای فرهنگی خود را نشان می‌دهد تعاملات اجتماعی هست که فرد با محیط و با افراد دیگر در لایه‌های اجتماعی و کنش‌های فرهنگی ایجاد می‌کند. در واقع آثار فرهنگی مکانی است که هدف هم‌افزایی، کشف و شهود و کسب دانایی شکل می‌گیرد. مخاطبی که آنجا قرار دارد برای جستجوی نیازهای والاتری آن مکان را برمی‌گزیند. پس می‌توان گفت از آنجایی که کاربری آثار فرهنگی با کاربری چون بیمارستان که مخاطب در آن به دنبال رفع نیازهای اضطراری و پایه‌ای چون کسب سلامتی است بسیار متفاوت است. پس ابعاد زیبایی‌شناسی محیطی در بالاترین درجه که خلاقیت، رشد و شکوفایی به واسطه‌ی کشف و شهود سوژه است در فضای فرهنگی می‌تواند به منصفه‌ی حضور برسد تا به روح مکان نائل آید. در این بین فعالیت و گسترده‌ی درک افراد از محیط زیاد است؛ پس شکل دهی به محیط فرهنگی باید روح و روان فرد را به آرامش برساند تا با ذهن بی‌دغدغه بتواند برای اهداف آن فضا دخالت موثر خود را بروز دهد. چرا که در محیط فرهنگی که حجم تعاملات جمعی و فرهنگی بالاتر است احساس و رفتار مخاطب دارای معنی ذهنی خاص می‌شود و تاثیر گذار بر رفتار دیگر مخاطبان فضا است. پس می‌توان گفت در آثار فرهنگی جنبه‌های تاریخی، سنتی و اجتماعی از جنبه‌های حسی و تداعی خاطر جدا شدنی نیستند. تمرکز بر عقاید، باورها و ارزش‌های ساختاری در زیبایی‌شناسی محیطی در پاسخگویی به نیازها حائز اهمیت است. همچنین مواردی چون ایده‌پردازی از کیفیات انتزاعی و استعاری با بهره‌گیری از حس خیال و خاطر، اهمیت نقش زمان و مکان در بروز

فضای معین و تغییر ابعاد در بستر ریخت شناسی می تواند در وجود سناریوی حرکتی تعریف شده با دسترسی مناسب و حس آمیزی بصری و حسی حجم در مقابل نور با ورود نور تلطیف شده از نورگیرها اثر بگذارد. همچنین ابداع نوین ترکیب استعاره های هویت تاریخی و پدیده های دنیای مدرن با الهام از روح مفاهیم گذشته اثر متقابلی در این همانی سوژه و ابژه در برخورد پیچیده و متغیر با ابعاد نمادین فرهنگی و تمثیلی دارد. بروز روح مکان با بکارگیری ذوق و استعداد معمار با توجه به کارکردهای اجتماعی فضای فعال، می تواند در مطلوبیت سیرکولاسیون حرارتی و کنترل گرما که خود پاسخگوی حس بساوایی پوست است تاثیر بسازایی قائل شود. سیرکولاسیون حرکتی تعریف شده در ارتباط بین فضای باز و بسته نیز در کنار تجلی انعکاس سراسر است و شفافیت بی مرز عناصر فضا می تواند دیدگاه همه جانبه نگری را خلق کند که در تعادل موزون، ریتم، تداوم و یکپارچگی در بستر برای خوانایی عناصر موثر واقع گردد. پس می توان گفت این پیچیدگی در عین ایجاز و قابلیت شناسایی و پیش بینی ذهن مخاطب و ادراک او را در کشف و شهود تعقیب می کند. و اینگونه تمهیداتی چون حذف مزاحمت های صوتی و عملکردی در کنار هماهنگی دنیای ذهنی معمار با دنیای بیرونی در عین انطباق با افکار زمان می تواند در ایجاد تحرک و پویایی به واسطه ی هم خوانی عملکرد ها در مفهوم گرایی فرهنگی راهگشا واقع گردد.

بدین جهت می توان گفت فضاهای فرهنگی متأثر از مقوله های یاد شده، در جهت بالابردن مهارت کشف و شهود که بالاترین مرتبه ی نیازهای انسانی می باشد، اثرگذار است تا در این جهت بتواند خلاقیت و قوه ی ادراک معنایی را از هنر و فرهنگ افزایش دهد. بدین منظور جهان بینی مخاطب ارتقاء می یابد و این مهم در سایه ی درک فضا و مفاهیم ارزش گذاری شده با طمأنینه و آرامش خاطر مطلوب صورت می گیرد. پس وقتی درک مطلوب به واسطه ی حواس اصلی در زیبایی شناسی محیطی پاسخ داده شود؛ و حس ناب تداعی خاطر از عوالم بالاتر احساس در مخاطب ایجاد شود، شهود فعال می گردد؛ بدین شکل این امر باعث تسهیل در فرآیند دسترسی به لایه ی درونی احساس مخاطب در فضا می گردد. پس می توان گفت در مراتب بعدی دستیابی به مرحله ی شهود معانی از خیال امکان پذیر می شود و منجر به "درک فراحسی" می گردد، که می توان نتیجه حاصل از درک داده های محیطی از روح مکان در آن را "معماری کشفی - شهودی" نام نهاد. در واقع در این نوع رویکرد معمارانه دسترسی به لایه های درونی تفکرات و احساسات و برداشت های روحی انسانی تسهیل می گردد. و به این واسطه معماری زیبایی شناسانه محیطی زبانی برای انتقال معنا و روح ذاتی فضا بازتعریف می شود که امکان سازی پنج حس اصلی جهت ورود به بعد ششم (کشف و شهود) به واسطه ی بروز در دستیابی به روح مکان امکان پذیر گشته است. در این مسیر تحقق این مهم به مولفه های موثر

دیگری چون: توجه به نگرش و روان کاربر فضا، با افق دید این همانی انسان و محیط، تداعی خاطر مطلوب در فضا برپایه‌ی ارزش‌های اصیل فرهنگی از پیش زمینه‌های ذهنی کاربر ایرانی، توجه به الگوهای نمادین در فرهنگ ایرانی، و بازنمایی آن در معماری معاصر با بکارگیری فناوری‌های نوین، ایده گرفتن از ارزش‌های کثیر معماری گذشته‌ی ایران در قالب مفاهیم و معانی وحدت یافته، طراحی معناگرایانه براساس مفاهیم و جنبه‌های معنوی و روحانی، بهره‌گیری از جنبه‌های هنری آمیخته با حواس چون موسیقی، صنایع، ادبیات، شعر و نقاشی به جهت گشایش دروازه‌ی عرفان، افزایش کشف و شهود و زمینه‌سازی شرایط و فضا برای کنجکاوی به واسطه‌ی بازی با نورو سایه، رنگ و بافت، بو و صدا، اندازه و مقیاس، تلفیق شدن با طبیعت و انرژی‌های الهام بخش، در راستای سلامت بیولوژیک و اصوات طبیعی موزون آن، می‌توان اشاره نمود. این مهم می‌تواند نتیجه‌ی ناآل آمدن به مرتبه‌ی والای گذر از دغدغه‌های ابتدائی در فضای فرهنگی و کشف محیط و معانی به واسطه‌ی درک زیبایی‌شناسی محیطی باشد و در جهت پاسخگویی به دغدغه‌مندی معماران معاصر ایران در خلق آثار فرهنگی معاصر مؤثر واقع گردد. می‌توان گفت میل به کشف و شهود در بالاترین مرحله، روح انسان به سوی تنوع طلبی سوق داده است؛ انسان در تنوع‌ها و زیبایی‌های گوناگون به دنبال یک حس واحد مشترک است. پس سادگی در عین ترکیب بندی پیچیده برای ایجاد تنوع پویا در یک کل مشترک، و خوانایی در عین برانگیختن حس کنجکاوی با امکان قابلیت پیش بینی امن از فضایی ابهام آمیز در عین تبادر احساس هیجان انگیز مطلوب، باعث می‌شود که به واسطه‌ی یکسان سازی از الگوهای اشتراکی عواطف و حواس انسانی، مسیر درک مخاطب به سمت روح مکان هدایت می‌شود. معماری زیباشناسانه‌ی محیطی بستری جهت خلق پیش زمینه‌های ذهنی آینده و طرح ریزی جدید و تمیز روحی-روانی انسان پدید می‌آورد که به واسطه‌ی خلق نوین، از بازنمایی گزینشی تداعی خاطر مطلوب گذشته، در امکان سازی ارتقاء فرهنگ مؤثر واقع گردد. در ادامه نمودار نهایی پژوهش آمده است:



نتیجه گیری

در این پژوهش به تبیین مدل مفهومی معناگرایانه‌ی «معماری کشفی-شهودی» از واکاوی اندیشه‌ها و نظرات معماران مطرح معاصر ایران در فضای فرهنگی برپایه‌ی بازتاب زیبایی شناسی محیطی در روح مکان پرداخته شد. در جمع بندی نهایی میتوان گفت ظرفیت‌های موجود در معماری ایران این فرصت را به خالق آثار معاصر داده است تا با بهره گیری از این پشتوانه فرهنگی و هنری به خلق آثار ماندگار بپردازند و از این طریق در معرفی مفاهیم روح مکان در معماری ایران مؤثر باشند. در تبیین معنا و مفهوم معماری و آنچه از این تعبیر در میان جوامع و مکاتب فکری رواج دارد، برای معماری تعاریف متنوعی از عمل و هنری مقدس تا فعالیتی کاملاً مادی و دنیوی بیان شده و این موضوع نه تنها در تعریف که در عمل نیز به منصفی ظهور رسیده است. بدین منظور مطرح گردید که فضاهای فرهنگی که حجم بالای تعاملات اجتماعی در آن شکل می‌گیرد؛ نه تنها در شکل‌گیری عمده‌ی نگرش‌ها و ادراکات محیطی انسان اثر اصلی را می‌گذارد، بلکه نیازمند آن است که توجه به تمامی وجوه حسی انسان در طراحی آن در نظر گرفته شود تا در سلسله‌مراتبه حس مکان به روح مکان نائل آید. و این مهم در آثار فرهنگی به منصفی ظهور می‌رسد. معماری به‌عنوان ابزاری پیشرو در خلق آثار ماندگار قطعاً در گسترش فرهنگ، افزایش آگاهی و پاسخگویی به نیازهای معنوی و والای انسانی نقش حائز اهمیتی داشته است. این در حالی است که معماران با ایجاد روح مکان در معماری برای آثار خود در شکل‌گیری این موج نقش به‌سزایی را ایفا می‌کنند بدین منظور میزان بالایی از ترویج فرهنگ، آداب و رسوم و هنر هر سرزمینی جز وظایف معمار و معماری می‌باشد چرا که کاربری فضای فرهنگی از سطح نیازهای ابتدائی و اضطراری و فیزیولوژیک انسان گذر کرده و به منظور پاسخگویی به نیازهای والاتری ساخته می‌شود. در فضای فرهنگی نیاز به افزایش رشد فردی، افزایش خلاقیت، و ارتقاء دیدگاه معناگرایانه و هنرمندانه است که در سایه‌ی خودشکوفایی ذهنی اتفاق می‌افتد. که پس از خلق معیارهای مؤثری که مطرح گردید در تحقق زیبایی شناسی محیطی؛ در مراتب بعدی فضای معماری بر روح مکان خود نائل می‌گردد. روح مکان ارتباط با عوالم روحانی و لایه‌های زیرین روح انسان را میتوان ممکن سازد. چرا که شهود از مولفه‌های معناگرایانه به واسطه‌ی تنوع طلبی حسی و کثرت طلبی در جزئیات ساده در عین پیچیدگی، در قالب یک کل وحدت یافته دغدغه‌ی زیبایی شناسانه‌ی کاربران است. که در راستای آن کشف و شهود با امکان قابلیت پیش بینی امن در عین حال هیجان انگیز، در جهت یکسان سازی الگوهای اشتراکی از عواطف و حواس انسانی تاثیر گذار است. که معیارهای مطروحه در تبیین مدلی نوینی از زیبایی شناسی محیطی در راستای دستیابی به روح مکان به واسطه‌ی «معماری کشفی-شهودی» در آثار فرهنگی معماری معاصر نقش بسزایی دارد. این مهم می‌تواند نتیجه‌ی نائل آمدن به مرتبه‌ی والای گذر از دغدغه‌های ابتدائی در فضای فرهنگی و کشف محیط و معانی به واسطه‌ی درک زیبایی شناسی محیطی باشد و در جهت پاسخگویی به دغدغه‌مندی معماران معاصر ایران در خلق آثار فرهنگی مؤثر واقع گردد. که مراتب بعدی دستیابی به مرحله‌ی شهود معانی از خیال امکان پذیر می‌شود و منجر به «درک فراحسی» می‌گردد.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. احمدی ترشیزی، میترا. (۱۳۸۲). جهانی شدن فرهنگ یا فرهنگ جهانی، گزارش گفتگو، شماره ۸، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
۲. احمدی، فرهاد. (۱۳۸۲). معماری پایدار. آبادی ۴۰ و ۴۱. ص ۹۶ و ۹۷. تهران.
۳. احمدی، فرهاد. (۱۳۸۷). گفتگو با مجله آبادی. ۵۸. ص ۶-۱۹. بهار. تهران.
۴. اعتصام، ایرج. (۱۳۷۰). در گفتگو با نویسنده ی مجله ی آبادی، زمستان، تهران.
۵. اعتصام، ایرج. (۱۳۸۸). نقدی بر معماری معاصر ایران. سخنرانی برگزار شده به مناسبت روز بزرگداشت مقام معمار، پنجم اردیبهشت ماه هشتاد و هشت. خانه ی هنرمندان ایران، تهران.
۶. اعتصام، ایرج. (۱۳۹۴). الف، مصاحبه با ناهید نعیمی. مجله ی ساختمان، شماره ی ۵۱، تیرماه، تهران.
۷. اعتصام، ایرج. (۱۳۹۴). ب، در گفتگو با نویسنده ی وبگاه صما. صدای مهندسی ایران، تهران.
۸. اعتصام، ایرج، فرم‌بینی فراهانی، رضا، اقبالی، سید رحمان. (۱۳۹۲). سیر تحولات فرمی در طراحی معماری بناهای فرهنگی در معماری معاصر ایران. هویت شهر، شماره چهاردهم، سال هفتم، تابستان.
۹. اعتصام، ایرج؛ میرمیران، هادی؛ میرمیران، حمید؛ صائبی، فریده. (۱۳۸۹). معماری معاصر ایران ۷۵ سال تجربه بناهای عمومی. انتشارات شرکت طرح و نشر پیام سیما، تهران.
۱۰. آزادی، اسماعیل. (۱۳۸۹). اندیشه معماران معاصر ایران. نشر فرهنگ صبا، چاپ اول، تهران.
۱۱. بانی مسعود، امیر. (۱۳۸۷). پست مدرنیته و معماری: بررسی جریان های فکری معماری معاصر غرب (۱۹۶۰-۲۰۰۰)، اصفهان، خاک.
۱۲. بانی مسعود، امیر. (۱۳۹۴). معماری معاصر ایران، نشر هنر و معماری قرن، چاپ ششم، تهران.
۱۳. بانی مسعود، امیر. (۱۳۹۹). معماری معاصر در ایران (از سال ۱۳۰۴ تاکنون)، انتشارات کتابکده کسری، چاپ اول، تهران.
۱۴. برلینت، آرنولد. (۱۹۹۸). زیبایی شناسی محیطی، ترجمه جواد علافچی، مجله زیبا شناخت، شماره ۱۶، تهران.
۱۵. بل، سایمون. (۱۹۹۹). منظر: الگو، ادراک و فرآیند، ترجمه دکتر بهناز امین زاده، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۸۲.
۱۶. حسن خانی، جلال؛ جلیله وند، رامین. (۱۳۹۸). تاریخ شفاهی ساخت و ساز ایران گفتگو با معماران. نشر کتابکده کسری، چاپ دوم، مشهد.
۱۷. حمزه نژاد، مهدی؛ نخمی شریف، امیرمسعود؛ عزیزی قمی، هانیه. (۱۳۹۹). بررسی امکان تفسیر و گونه شناسی شهرهای ایرانی-اسلامی براساس نظریه روح مکان شولتز(تعریف روح مکان شهرهای

- ایرانی - اسلامی و جستجوی آرمان شهر ایرانی)، نشریه فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان.
۱۸. خاوری، فرنگیس؛ رهنما، محمد رحیم؛ مافی، عزت الله. (۱۳۹۷). تبیین زیبایی شناسی محیطی شهر مشهد، نمونه محدوده میدان شهدا و خیابان امام خمینی (ارگ سابق)، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد.
۱۹. دیبا، داراب. (۱۳۷۳). تدوین: مسابقه معماری فرهنگستان‌ها: مهندسين مشاور ایوان هشت بهشت، آبادی ۱۳، تابستان، ۱۰-۱۲.
۲۰. دیبا، داراب. (۱۳۷۴). معماری ایرانی: سخن چهار نسل از معماران صاحب نظر، آبادی ۱۹، زمستان، ۲۲.
۲۱. دیبا، داراب. (۱۳۷۸). الهام و برداشت از مفاهیم بنیادی معماری ایران. معماری و فرهنگ ۱. تابستان، ۹۷-۱۱۱.
۲۲. دیبا، داراب. (۱۳۷۸). گفتگو و مصاحبه‌ی نادر اردلان - داراب دیبا: درباره‌ی ویژگی‌های معماری امروز. معماری و شهرسازی، ۵۵-۵۴، اسفند: ۱۷۲-۱۷۷.
۲۳. دیبا، داراب. (۱۳۷۹). جهانی شدن دنیای معماری. معماری و شهرسازی. ۶۱-۶۰، اسفند، ۵-۸.
۲۴. شاهچراغی، آزاده و بندرآباد، علیرضا. (۱۳۹۶). محاط در محیط (کاربرد روانشناسی محیطی در معماری و شهرسازی)، انتشارات جهاد دانشگاهی، تهران.
۲۵. صادقی، علیرضا؛ جعفر پور، محمد رضا؛ تقوایی، علی اکبر؛ آزاد فلاح، پرویز. (۱۳۹۳). تبیین نسبت حس تعلق با زیبایی شناسی محیطی در فضاهای عمومی شهر ایرانی - اسلامی، رساله دکتری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران.
۲۶. طباطبایی دیبا، کامران. (۱۳۸۳). تدوین، "کامران دیبا و همکاران + Thomas Corbello، از اسپانیا: رتبه سوم به طور مشترک". معمار ۲۷، مهر-آبان: ۹۰.
۲۷. طهوری، نیر. (۱۳۹۹). الف. جزوه درس سنت و مدرنیسم دوره دکتری. معماری دانشگاه علوم و تحقیقات، تهران.
۲۸. طهوری، نیر. (۱۳۹۹). ب. «دغدغه هویت در معماری معاصر ایران ۴۰ سال تجربه: نظر و عمل در آثار فرهاد احمدی». دومین کنگره بین‌المللی علوم، مهندسی و تکنولوژی، مهرماه، آلمان - مونیخ.
۲۹. عباسیان همدانی فهیمه، دانشگر مقدم گلرخ. (۱۳۹۳). بررسی حس مکان در مساجد معاصر با طرح سنتی و نو. مطالعات محیطی هفت حصار. ۳ (۹): ۲۲-۱۳.
۳۰. غضنفریان، ص.، و نقدی‌شی، ر.، و ضیابخش، ن. (۱۴۰۰). سنجش میزان تأثیرگذاری معیارهای معماری میان افزا در طراحی فضاهای فرهنگی، هویت شهر، ۱۵ (۴۵)، ۱۱۱-۱۲۴.
۳۱. لباف، کتایون. (۱۳۷۷). مصاحبه، گفت و گوی با فرهاد احمدی. معماری و شهرسازی، ۴۷-۴۶، شماره ۵۶، دی.
۳۲. لفافچی، مینو؛ دهباشی شریف، مزین؛ اعتصام، ایرج. (۱۳۹۹). شناسایی و اولویت بندی شاخصهای معماری و فرهنگ با تکیه بر کاربرد تکنولوژی در عصر جهانی شدن (مورد مطالعه: شهر تهران)، نشریه

- تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی، سال بیستم، شماره ۵۹، زمستان.
۳۳. محمدمرادی، آرش؛ یزدانفر، سید عباس؛ فیضی، محسن؛ نوروزیان ملکی، سعید. (۱۳۹۸). سنجش حس مکان و شناسایی مؤلفه های مؤثر بر آن در بافت تاریخی تهران (موردپژوهی: محله تاریخی امامزاده یحیی)، نشریه مطالعات معماری ایران، دوره ۸، شماره ۱۵، شماره پیاپی ۱۵، مرداد.
۳۴. منصوری، رضوانه؛ حبیب، فرح؛ شاهچراغی، آزاده. (۱۴۰۱). الف، تبیین مدل مفهومی براساس روش گراند تئوری متأثر از زیبایی شناسی محیطی در روح مکان، و اولویت بندی و وزن دهی زیرشاخص های آن در آثار فرهنگی معماری معاصر ایران، نشریه مطالعات هنر اسلامی، شماره ۴۶، دوره ۱۹، تابستان، تهران.
۳۵. منصوری، رضوانه؛ حبیب، فرح؛ شاهچراغی، آزاده. (۱۴۰۱). ب، اعتبارسنجی مدل مفهومی متأثر از زیبایی شناسی محیطی در روح مکان آثار فرهنگی معماری معاصر ایران، نشریه مطالعات هنر اسلامی، شماره ۴۷، دوره ۱۹، پاییز، تهران.
۳۶. نوربرگ-شولتز، کریستیان. (۱۹۹۷). روح مکان: به سوی پدیدارشناسی معماری، ترجمه: محمدرضا شیرازی (۱۳۸۸)، تهران: سازمان تحقیقات، آموزش و ترویج کشاورزی، رخ داد نو.
۳۷. نیک روش، ریحانه، قاسمی سیجانی، مریم. (۱۳۹۳). بازشناسی جایگاه روح مکان در طراحی فضای کودکان بر مبنای آراء پدیدار شناختی نوربرگ شولتز، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۱، دوره ۷، تهران.
۳۸. نیلی، رعنا؛ دیبا، داراب؛ مهدوی نژاد، محمدجواد. (۱۳۹۶). بررسی و بازتاب مفهوم اصالت در معماری معاصر ایران (مطالعه موردی: منتخبی از آثار شاخص معماری معاصر ایران)، فصلنامه علوم و تکنولوژی محیط زیست، انتشار آنلاین، اسفند ماه. تهران.

منابع انگلیسی

39. Arriaza, M., Canas-Ortega, J.F., Canas-Madueno, J.A., Ruiz-Aviles, P., (2004). Assessing the visual quality of rural landscapes. Landscape Urban Plan, vol 69, pp. 115-125.
40. Berleant, A. (1997). Living in the landscape: Toward an aesthetics of environment, Kansas: University Press of Kansas.
41. Berleant, A. (2000). The aesthetic field, phenomenology of aesthetic experience, cyberrestitutions. New Zealand: Christenson Publishing.
42. Bruner, J. S., & Postman, L. (1949), "Perception, cognition and behavior". Journal of personality, 18(1), 14-31.
43. Carlson, A., (2003), Environmental Aesthetics. In E. Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy, London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/ M047> [Accessed 11/07/2013].
44. Castells, M. (2001). The rise of Network Society in the information Age: Economy, Society, and Culture. (M. Chavoshian Trans). Tehran: Tarhe-e-No.
45. Dutton, D., (2004), Let's Naturalize Aesthetics, http://aesthetics-online.org/ideas/articles/index.php?articles_id=19, [Accessed 16/06/2013].
46. Hazreena, Hussein. (2010), "Using the sensory garden as a tool to enhance the

- educational development and social interaction of children with special needs", Support for learning, volume 25, number 1. Pp 25-41.
47. Hershberger R, G. (1988), A Study of Meaning and Architecture in Environmental Aesthetics: Theory, Research and Application, Nasar, (Ed). Cambridge University Press. pp. 175-193.
48. Hornby et al., (2007), Oxford Advanced Learner's Dictionary, Oxford: Oxford University Press.
49. Koh, J. (1988). An Ecological Aesthetic. *Landscape Journal*, 7(2): 177-191.
50. Mahmodinezhad, H., M. Bemanian. (2008). Phenomenology of place. Tehran: Sazman shahrdariha va dehyari.
51. Mount, Helen & Cavet, Judih. (1995), "Multi- sensory enviroments: an exploration of their potential for young people with profound and multiple learning difficulties", British Journal of Special Education, Volume 22, No 2. pp 52-55.
52. Neisser, U. (1977), Cognition and Reality. San Francisco: Freeman.
53. Norberg-Schulz, Ch., (1997), Genius Loci Towards A Phenomenology Of Architecture, Rizzoli.
54. Raesi, N., H. Eshghi Sanati. (2012). Architectural space and space recording, based on the ideas of Martin Hadiger and Christine Norberg Schultz, Shargh Newspeaper 9(1501).
55. Relph, E., (1976), Place and Placelessness, London: pion.
56. Saoji, Gayati, Bahadure, Sarika. (2012), "Expreincing architecture through senses", International Conference on Advances in architecture and Civil Engineering (AARCV 2012) 21st- 23 rd. paper ID AR75AD, Vol 2.
57. Shayegan, D. (2005). New Enchantment, Forty-part identity and Mobile Thought. (F. Veliani, Trans). Tehran: Farzan Rooz.
58. Smout, T.C., (1991). The Highlands and the Roots of Green Consciousness 1750-1990. Proc. British Academy, vol 76, pp. 237-263. 179.

منابع آنلاین

۵۹. استوار سازان ایران، ۱۳۹۹، زندگی نامه و معرفی آثار کامران دیبا، <https://ostovarsazan.com/%DA%A9%D8%A7%D9%85%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%AF%DB%8C%D8%A8%D8%A7/>
۶۰. رسانه ی معماری و دیجیتال مارکتینگ ایران، ۱۴۰۱، زندگی نامه و معرفی آثار داراب دیبا، <https://mediarcstudio.com/2022/06/18/%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%A8-%D8%AF%DB%8C%D8%A8%D8%A7/>
۶۱. شبکه اطلاع رسانی ساختمان ایران، بزرگداشت دکتر ایرج اعتصام، پیشکسوت آموزش معماری ایران، ۱۲ بهمن، ۱۳۸۸، بایگانی شده از اصلی در ۲۴ آوریل ۲۰۱۳.
۶۲. شبکه ی اطلاع رسانی معماری معاصر ایران، ۱۳۹۹، امیر بانی مسعود، <http://caoi.ir/fa/component/k2/item/709-%D8%A7%D9%85%DB%8C%D8%B1-%D8%A8%D8%A7%D9%86%DB%8C-%D9%85%D8%B3%D8%B9%D9%88%D8%AF.html>.

۶۳. شبکه ی معماری معاصر ایران، ۱۳۹۹، معماران ایران، محمدرضا جودت،

<http://www.caoi.ir/fa/architects/item/1506-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B6%D8%A7-%D8%AC%D9%88%D8%AF%D8%AA.html>

۶۴. مجله معماری و شهرسازی aaMag ، (2018)، معرفی فرهنگ احمدی، جیوگرافی و معرفی آثار، دریافت‌شده در ۲۰۱۸-۰۱-۲۱.

۶۵. مجله ی مجازی معماری معاصر ایران، ۱۳۹۸، معماران ایران، مهرداد ایروانیان،

<http://caoi.ir/fa/component/k2/item/931-%D9%85%D9%87%D8%B1%D8%AF%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%86%DB%8C%D8%A7%D9%86.html>

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰۰ - ۱۸۳

تبیین میدان معناشناسی واژه عفت در قرآن و روایات از منظر محور هم‌نشینی و جانشینی

اعظم مؤذنی^۱

سید حسین رکن‌الدینی^۲

چکیده

از مهم‌ترین روش‌های شناخت معنای واژه‌ای در زبان، استفاده از مفاهیم هم‌نشین و جانشین آن واژه است. دیدگاه معناشناختی با توجه به روابط هم‌نشینی و جانشینی، می‌تواند دیدگاه قرآن و روایات را درباره مفاهیم اخلاقی و ارزشی تبیین کند. عفت واژه‌ای است که بر گونه‌ای از بازدارندگی و خویش‌داری در انجام فعل حرام و زشت یا گدایی و درخواست بی‌مورد دلالت دارد. مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به‌صورت کتابخانه‌ای با تأکید بر حوزه معناشناختی به بررسی واژه عفت در آیات و روایات پرداخته و با عنایت به روابط مفهومی عفت با دیگر مفاهیم هم‌نشین و جانشین، گستره معنایی این واژه و مفاهیم نو و کارآمد و چرایی هم‌نشینی و جانشینی این واژگان را به‌جای عفت بیان کرده که برای تعیین حدود و ثغور این واژه و جلوگیری از سوءبرداشت‌های شخصی ضروری است. بر اساس یافته‌های این پژوهش تعدادی از مفاهیم همچون هتک، حرص، شهوت‌رانی و گدایی مفاهیم متقابل عفت هستند و قناعت، نشانه اسلام و تشیع، غیرت، عقل و بهترین عبادت، مفاهیم غیرمتقابل و هم‌نشین عفت هستند که ارتباط معنایی وثیقی با عفت دارند و واژه‌های کف، امتناع، صبر و حفظ و آیات یا جملاتی در قرآن کریم جانشین واژه عفت هستند.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، روایات، عفت، معناشناسی، روابط هم‌نشینی و جانشینی.

۱. مربی گروه معارف اسلامی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Moazeni056@gmail.com

۲. استادیار گروه اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
Email: Hosseini13@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۴/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۶

طرح مسأله

عفت یکی از این مفاهیم قرآنی و ارزشی است که می‌توان با یافتن مؤلفه‌های معین، واژه‌های خاص و ارتباط واژه‌های هم‌نشین و جانشین این واژه، کارکردهای آن را در سطح گسترده‌ای مشخص کرد. در میان دسته‌های مختلف واژه‌های یک‌زبان، مجموعه‌ای از روابط معنایی دارای طرح وجود دارد که به آن حوزه یا میدان معنایی می‌گویند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ۸۰) که در یک شرط لازم^۱ اشتراک دارند و سبب طبقه‌بندی واژه‌ها در یک حوزه معنایی می‌گردد. (صفوی، ۱۳۹۱، ۹۰) برای کشف روابط میان عناصر متن، از ایده محورهای جانشینی و هم‌نشینی استفاده می‌شود. در محور جانشینی یک عنصر زبانی از میان دیگر عناصری که به‌طور بالقوه می‌تواند جانشین آن عنصر باشد انتخاب می‌شود و در ساخت متن حضور می‌یابد. سپس عناصر منتخب باهم هم‌نشین می‌شوند و از زنجیره هم‌نشینی آن‌ها ساخت متن شکل می‌گیرد. درواقع تعامل این عناصر متقابل، ایده‌های متن را نشان می‌دهد که در ترکیب با همدیگر نظام معنایی متن را می‌سازند. (ایگلتون، ۱۳۹۰، ۲۳۰) درنتیجه با محورهای جانشینی و هم‌نشینی می‌توان مفاهیم حوزه معنایی عفت را کشف کرد.

مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به‌صورت کتابخانه‌ای با تأکید بر حوزه معناشناختی به بررسی واژه عفت در آیات و روایات پرداخته و بر پایه علم معنی‌شناسی قصد دارد به دو سؤال درزمینه واژه عفت پاسخ دهد: ۱. بر اساس روابط هم‌نشینی، چه واژه‌هایی بیشترین هم‌نشینی را با عفت دارند و در پی این هم‌نشینی هر کدام از این دو چه معنای جدیدی پیدا کردند؟ ۲. از جهت جانشینی چه واژه‌ها، جملات و احیاناً عباراتی نقش تداعی را در رابطه با عفت ایفا می‌کنند و ارتباط معنایی و چرایی جانشین شدن این کلمات و عبارات چیست؟

در تفکر اسلامی، عفت بر گونه‌ای از بازدارندگی یا منع و بازداشت دلالت دارد و این همان معنای مفهومی است که دارای تعابیر و مصادیق گوناگون برحسب اوضاع و شرایط متن و فرامتن است که با بررسی این واژه در فرهنگ لغات و آیات قرآن و روایات تعابیر و مصادیق مشخص خواهد شد به این طریق حدود و ثغور این واژه به‌درستی مشخص می‌شود تا از سوءبرداشت‌ها و برداشت‌های شخصی جلوگیری شود.

قرآن کریم عفت را در چهار حوزه معنایی مختلف به‌کاربرده است: دو مورد در خصوص

۱. مفهوم واژه‌ها از دو نوع ویژگی تشکیل می‌شود که این ویژگی‌ها را در تعبیر دیگری شرایط یا مؤلفه‌های معنایی می‌گویند که تقریباً معادل دو اصطلاح جنس و فصل یا عرض عام و عرض خاص منطبق هستند، شرط لازم معادل جنس و شرط کافی معادل فصل است.

مسائل اخلاقی و تربیتی است: درخواست از مردم به خاطر فقر (بقره، ۲۷۳) اجرت گرفتن برای سرپرستی یتیم (نساء، ۶) و عفت در زنان بیوه و سالخورده و نیز عفت در ازدواج (نور، ۳۳) و حجاب پیرزنان. (نور، ۶۰)

در روایات نیز عفت با معانی و مصادیق متفاوت عنوان شده است: معنای قناعت، حیا و رعایت ادب در سخن و ارتباطات اجتماعی، غیور بودن و مصادیق بهترین عبادت، مقامی بالاتر از شهادت، زیور و زینت بلا و فقر اخلاق زیرکان، بهترین فتوت و مردانگی، برترین خصلت، پارسایی، برترین صفت مردان شرافتمند، زکات زیبایی، قناعت، غیرت و عقلانیت (سه ریشه عفت)، یکی از فضائل چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت، عدل؛ لذا با توجه به تعدد واژه‌های هم‌نشینی و جانشینی این واژه در مقاله حاضر صرفاً به واژه‌های متقابل عفت، هتک، سؤال از دیگران، حرص و شهوترانی و واژه‌های هم‌نشینی، قناعت، علامت اسلام و تشیع، عقل، نفس، بهترین عبادت و غیرت و به واژه‌های جانشینی کف، امتناع، حفظ و صبر پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهشی

پیشینه عام

بررسی لغوی واژه عفت در بسیاری از کتاب‌های لغت انجام شده است که می‌توان به معجم مقاییس اللغة ابن فارس (۱۴۰۴)، لسان العرب ابن منظور (۱۴۱۴)، الصحاح جوهری (۱۳۷۶ ق)، المفردات راغب اصفهانی (۱۳۷۴ ش)، کتاب العین فراهیدی (۱۴۰۹ ق)، قاموس قرآن قرشی (۱۳۷۱)، المصباح المنیر قیومی (۱۴۱۴ ق)، جمهره اللغة ابن درید (۱۹۸۸ م)، اشاره نمود که در جهت لغت‌شناسی بسیار از این منابع بهره برده شده است.

پیشینه خاص

عفت یک مفهوم اخلاقی است که در بسیاری از کتاب‌های اخلاقی تبیین شده و در مقاله حاضر از آن‌ها بهره برده شده از جمله کتاب جامع السعادات مرحوم نراقی (۱۳۸۶) که فضایل و رذایل اخلاقی را به تفصیل توضیح داده معنای لغوی عفت هم که یکی از فضایل اخلاقی است بیان کرده و به تعدادی از آیات و روایات در این زمینه اشاره کرده است که از آن کتاب در مقاله حاضر استفاده شده است. کتاب اخلاق در قرآن آیت‌الله مکارم شیرازی (۱۳۸۳) که به تعدادی از آیات که واژه عفت با کلمات یا جملات جانشینی عفت در آن‌ها به کار رفته پرداخته است که از این کتاب هم در مقاله حاضر استفاده شده است.

مقالات متعددی هم در مورد این اصل اخلاقی نوشته شده است: اکبری دستک (۱۳۹۸) در مقاله خود «عفت خاستگاه و گستره آن از نگاه قرآن و حدیث»، با توجه به روایات معصومین (ع) انواع عفت، عفت جنسی، عفت چشم، عفت شکم و عفت زبان را بررسی کردند و خاستگاه عفت را در سه عنصر عقلانیت، قناعت و غیرت بررسی نموده‌اند. رویکرد این مقاله معناشناختی نبوده

است. آشتیانی (۱۳۸۲) در مقاله خود «پاک‌دامنی و اهمیت آن از دیدگاه قرآن» مشتقات این واژه را در قرآن در ۴ آیه قرآن کریم که واژه عفت در آن‌ها به کاررفته موردبررسی قرار داده و به تعدادی از روایات درزمینهٔ عفت پرداخته است. این مقاله هم رویکرد معناشناختی نداشته است. شاملی و بناییان اصفهانی (۱۳۹۵) در مقاله خود «تبیین میدان معنایی واژگان «ورع» و «عفت» در نهج‌البلاغه» ضمن مقایسه معناشناسی ورع ارتباط معنایی این واژه را با چند واژه دیگر ازجمله عفت بیان داشته و واژه عفت را معناشناسی کرده ولی این واژه را صرفاً در نهج‌البلاغه موردبررسی قرار داده ولی تحقیق حاضر کاربرد این واژه را در آیات قرآن مجید و روایات معصومین (ع) موردبررسی قرار داده و با استفاده از واژه‌های هم‌نشین و جانشین این واژه ابعاد وسیع کاربرد این واژه و چرایی این هم‌نشینی‌ها و جانشینی‌ها در آیات و روایات را هم مشخص کرده است.

مفهوم شناسی

۱. روابط هم‌نشینی و جانشینی

پژوهش در منابع دینی، درواقع پژوهش در زبان و متن است. در علم معنی‌شناسی معنی واژه‌ای از دید روابط مفهومی و در سطح واژگان نظام زبان موردبررسی قرار می‌گیرد. روابطی که در نظام معنایی زبان به چشم می‌خورد و در نگاه اول مستقل از همدیگر نشان داده می‌شود ولی ارتباط تنگاتنگی با همدیگر دارند که می‌توان به دو محور هم‌نشینی و جانشینی در زبان اشاره کرد. (سوسور، ۱۳۸۰: ۸۰-۹۰)

در محور هم‌نشینی مناسبات واژگان در ارتباط با یکدیگر سنجیده می‌شود یعنی هر واژه در هم‌نشینی واژه دیگر نقشی ویژه می‌گیرد تا پیام را به مخاطب برساند؛ اما محور جانشینی رابطه پنهان هر واژه با واژه هم‌عرض دیگر است. رومن یاکوبسن (۱۸۹۶-۱۹۸۲ م) می‌توان با مشخص کردن مؤلفه‌های معین، واژه‌های خاص و ارتباط واژه‌های هم‌نشین و جانشین، کارکردهای آن واژه را در سطح گسترده‌ای مشخص کرد. با این روش می‌توان ابتدا واژه‌های جانشین و هم‌نشین را مشخص کرد و سپس بر اساس مؤلفه‌های معنایی به دست آمده از واژه‌های هم‌نشین و جانشین مؤلفه‌های مشترک را به دست آورد که این مؤلفه‌ها، مؤلفه‌های معنایی واژه موردنظر هستند. (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۱۹۰) لذا کلمه‌ای نظیر عفت هم تنها و جدا به کار نمی‌رود بلکه در ارتباط با دیگر کلمات به کار می‌رود و معنای محسوس و مأنوس خود را از مجموع دستگاه‌های ارتباطی که باهم دارد به دست می‌آورد.

درنتیجه میان لفظ و معناها یک زنجیره کلامی دو رابطه افقی و عمودی وجود دارد: رابطه افقی همان ترکیبی یا هم‌نشینی است که بر پایه علاقه مجاورت است و رابطه عمودی همان رابطه انتخابی جانشینی میان لفظ و معناهایی است که درمجموع این دو ساختار سطحی

زبان را تشکیل می‌دهند که محور افقی آن را جانشینی و محور عمودی آن را محور هم‌نشینی گویند.

۲. بررسی معنای لغوی عفت از دیدگاه لغت‌شناسان

در بررسی سیر تحول تاریخی واژگان، یافتن مفهوم اولیه امری ضروری به نظر می‌رسد. برای یافتن مفهوم اولیه عفت طبق قواعد معنی‌شناسی و طبق دیدگاه برخی باید:

- ۱- برای تشخیص آن، معنای موردنظر اهل زبان را پیدا نمود.
- ۲- علاوه بر این می‌توان با یافتن بی‌نشان‌ترین مفهوم یک واژه، مفهوم اولیه آن را به دست آورد به گونه‌ای که واژه هم‌نشین بر معنای آن تأثیری نداشته باشد. (صفوی، ۱۳۹۵، ۲۵۰) به چند روش می‌توان مفهوم اولیه را به دست آورد: یکی استفاده از لغت‌نامه‌ها، دیگری استفاده از واژه متقابل برای یافتن مفهوم اولیه و درنهایت استفاده از قرآن کریم و روایات.

معنای لغوی عفت به دو روش بررسی خواهد شد:

(الف) معانی‌ای که اهل لغت برای آن گفته‌اند.

(ب) معانی‌ای که از تحلیل کاربردهای آن در قرآن و روایات استنباط خواهد شد.

در بعضی لغت‌نامه‌ها این عبارات در تعریف عفت و مشتقات آن آورده شده است: «كَفٌّ و دست کشیدن از حرام» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ۱، ۹۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳؛ جوهری، ۱۳۷۶، ۱۴۰۵) که معنای عام عفت است جوهری تلفظ و معنای دیگری آورده است: «الْغَفَّةُ وَ الْعَفَافَةُ؛ بقیه شیر در پستان». (همان) ابن درید نیز همین تعبیر را آورده: «شیری که بعد از دوشیدن در سینه جمع می‌شود». (ابن درید، ۱۹۸۸، ۱۵۵) لذا عرب به باقی‌مانده شیر در پستان مادر «عفه» (بر وزن مدت) می‌گوید. ابن منظور کاربرد معنای عفت را برای مرد و زن متفاوت دانسته و عفت برای خانمها را حفظ خود از حرام (روابط حرام) دانسته «زنی که فرج خود را از حرام حفظ می‌کند» و برای آقایان پرهیز از گدایی و حرص (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ۹، ۲۵۳) قیومی نیز معنای امتناع از گدایی را بیان می‌کند (قیومی، ۱۴۱۴، ۴۱۸) قاموس آن را به معنای کف و نگهداری از محرّمات و زشتی‌ها که با زیبا گزینی منافات دارد می‌داند. (قرشی، ۱۳۷۱، ۵، ۱۹)

راغب هم برای عفت دو معنا بیان کرده است: یک (خودداری از انجام کارهای زشت، دو) کم بودن چیزی. راغب هر دو معنی را به یک‌چیز برمی‌گرداند؛ زیرا معتقد است افراد عقیف به چیز کم قانع هستند. از نظر راغب معنای اصلی عفت «حالت درونی و نفسانی است که توسط آن از غلبه شهوت جلوگیری می‌شود» است و بقیه تفاسیر (= معانی) مانند کَفٌّ، دست کشیدن از کار زشت یا ناشایست، غیرحلال، فزونی، حرام، گدایی، صبر، پاکی و ... تفاسیر (= معانی) تقریبی هستند. (راغب، ۱۳۷۴، ۱، ۵۷۳) در نتیجه عفت از نظر راغب دست کشیدن نفس از تمایلات غیر صحیح است که متناسب با شرایط شخص است؛ مرد یا زن، جوان یا پیر، فقیر یا غنی، عالم یا

نادان. لازم به ذکر است تعدد معانی عفت از باب اشتراک معنوی است. به این معنا که واژه عفت مصادیق متعدد دارد و این معانی مذکور مصادیق عفت هستند.

در لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ معین به معنای پارسایی و پرهیزگاری نهفتگی، پاک‌دامنی، خویشنداری به‌کاررفته است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۰، ۱۴۰۸۱ و معین، ۱۳۸۲، ۲، ۲۰۷)

عفت یک مفهوم اخلاقی است و ناگزیر معنای اخلاقی آن را نیز باید بدانیم. مرحوم نراقی در کتاب اخلاقی خود عفت را مطیع و منقاد شدن قوه شهوانی در مقابل قوه عاقله برای خوردن و ازدواج و حدود اوامر الهی به لحاظ کیفی و کمی می‌داند. (نراقی، ۱۳۸۸، ۲۴۳) در نتیجه عفت در اخلاق همان اعتدال عقلی و شرعی است و افراط و تفریط در آن مذموم است پس در تمام اخلاق و احوال حد وسط و راه میانه عفت است.

از مجموع معانی مطرح‌شده در فرهنگ لغات می‌توان نتیجه گرفت:

اولاً عفت در لغت در معانی پیش رو به‌کاررفته است: دست کشیدن از حرام و ناشایست، باقیمانده شیر در پستان بعد از دوشیدن، حرص و طمع نداشتن، حفظ نفس از شهوات، امتناع از گدایی، صبر.

ثانیاً در مجموع عفت دو مفهوم دارد یک مفهوم عام که عبارت است از خویشنداری در برابر هرگونه تمایل افراطی نفسانی و مفهوم خاص آن خودداری از تمایلات افراطی جنسی.

ثالثاً کانون اصلی و معنا و مفهوم اولیه و بی‌پیرایه عفت، پدید آمدن حالتی در نفس است - پایدار یا ناپایدار - که آدمی را از غلبه شهوت یا انجام کار زشت باز می‌دارد یا همان معنی دست کشیدن و منع و قناعت به کم که در باطن تمامی صورت‌های این فعل وجود دارد؛ زیرا بقیه معانی را می‌توان به صورتی به این دو معنی تأویل کرد.

۳. وجوه معنایی عفت در قرآن کریم با نظر به واژه‌های هم‌نشین

واژگانی با ویژگی‌های بنیادین مشترک بر روی محور هم‌نشینی به‌نوعی هم‌آوایی منجر می‌شود که آن را هم‌آوایی هم‌نشینی می‌نامیم. در ادامه بیشترین واژه‌های هم‌خوان و سازگار با عفت در قرآن و روایات معرفی خواهد شد؛ ولی این به این معنا نیست که این واژگان در همه جملات، هم‌نشین عفت باشند.

واژه عفت در قرآن در چهار مورد به‌کاررفته: «التَّعَفُّفِ» (بقره/۲۷۳)، «فَلْيَسْتَعْفِفْ» (نساء، ۶) «وَلْيَسْتَعْفِفْ» (نور، ۳۳) و «يَسْتَعْفِفْنَ» (نور، ۶۰). دو مورد در امور مادی یعنی به معنای فقر و غناست (بقره، ۲۷۳ و نساء، ۶) و دو مورد در خصوص مسائل اخلاقی و تربیتی یعنی عفت در زنان بیوه و سالخورده و نیز عفت پیش از ازدواج است. (نور، ۳۳ و ۶۰)

۱. مناعت طبع و عدم درخواست از مردم به خاطر فقر. «لِلْفُقَرَاءِ.. يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» (بقره، ۲۷۳) (صدقه از آن فقرا بی است..

اشخاص بی‌خبر آنان را به خاطر منعشتان توانگر می‌پندارند، تو آنان را با سیمایشان می‌شناسی». در این آیه، عفت هم‌نشین «فقراء» و «حُسْبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءُ» «لَا يَسْتُلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» شده است. مفهوم تعفف در این آیه در نیاز و خواستن و نخواستن ساخته می‌شود، خواستن به حدی که آثار بی‌رونی آن بر چهره شخص آشکار می‌گردد، ولی چنان رفتار می‌کند که گویی در اصل نیاز ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ۴۶) بنابراین عفت در این آیه به معنای عدم سؤال و درخواست از مردم یا خویش‌داری در امور مالی و منع از گدایی یا همان مناعت طبع است.

۲. قناعت و عدم حرص و دستمزد نگرفتن برای سرپرستی یتیم. خداوند در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «وَابْتَئُوا الْيَتَامَى... وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ..» (نساء، ۵-۶)؛ یتیمان را آزمایش نمایید... اموالشان را به آن‌ها بازدهید...؛ و هرکس از اولیای یتیم داراست به‌کلی از هر قسم تصرف در مال یتیم خودداری کند». عقیف در اینجا کسی است که حرص نمی‌ورزد. (ابن سیده، ۱۴۲۱هـ.ق، ۱۰۲) هم‌نشین عفت در این آیه «غَنِيًّا» است؛ لذا استعفاف به معنی امتناع و ترک است: «آن عده از سرپرستان و اولیا که احتیاجی ندارند، دامن خود را از صرف مال یتیم پاک نگه‌دارند و نه کم و نه زیاد، از آن مصرف نکنند و به ثروتی که خداوند روزی آنان کرده، قناعت کنند». (طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ۱، ۲۳۸) وقتی دنیا هم‌نشین عفت است پس لزومی به استفاده از مال یتیم نیست؛ لذا عفت در اینجا به معنای قناعت و چشم‌پوشی از اجرت بابت سرپرستی یتیم است. پس حرص نداشتن و قناعت یکی دیگر از معانی عفت است.

۳. اجتناب و خودداری از کار زشت و حرام در رابطه جنسی: خداوند در سوره نور می‌فرماید: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (نور، ۳۳)؛ و کسانی که [امکان] نکاح نمی‌یابند، باید عفت خود را نگهدارند تا خدا آنان را از فضل خویش بی‌نیاز گرداند». هم‌نشین «يَسْتَعْفِفِ» در این آیه «لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» و «حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» است. «اِسْتَعَفَّ» در اینجا به معنای حفظ نفس است. (ابن سیده، ۱۴۲۱، ۱۰۲) آیه خطاب به کسانی است که باوجود تلاش‌های زیاد خود و دیگران، وسیله ازدواجشان فراهم نمی‌گردد و مجبور هستند مدتی را با محرومیت از این مهم بگذرانند، دستور پارسایی را صادر می‌فرماید هرچند مشکل باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ۱۴، ۴۵۹) لذا استعفاف به معنای حفظ نفس و پرهیز از رابطه حرام قبل از ازدواج است خواه ملکه و نیرویی درونی در شخص به وجود آمده باشد یا خیر. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷، ۲۲۱) در نتیجه منظور از استعفاف در این آیه رام کردن قوه جنسی و پرهیز از روابط نامشروع قبل از ازدواج است.

۴. رعایت حجاب زنان سالخورده. «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا... وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ» (نور، ۶۰) و زنان وامانده که دیگر امید شوهر کردن ندارند به شرطی که زینت خود را نشان ندهند گناهی ندارند اگر جامه خویش بگذارند و درعین حال خودداری کردن برایشان

بهتر است».

در آیه «يَسْتَعْفِفْنَ» هم‌نشین «الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ» «لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا» «غَيْرَ مُتَّبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ» قرار گرفته است؛ پس دو شرط برای عدم رعایت عفاف و حجاب در این آیه بیان شده: ۱. زنان، سالخورده باشند که قصد ازدواج ندارند ۲. تبرج و خودنمایی نکنند. در اینجا عفاف و حجاب باهم آمده و مصداق عفت رعایت حجاب عنوان شده است نه اینکه عفت در رعایت حجاب خلاصه شود. عفت یک حالت درونی و نفسانی است ولی حجاب پوشش ویژه و همان نمود عفاف در نوع پوشش است این آیه استثنایی از حکم حجاب است. البته همین زنان سالخورده نیز اگر خود را بپوشانند بهتر از برهنه بودن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ۱۵، ۲۲۱).

از بررسی آیات عفت به این نتیجه می‌رسیم که عفت در قرآن به معنای خودداری از انجام فعل زشت و حرام در مسایل جنسی و قناعت و مناعت طبع و اجتناب از حرص در امور مادی است. لازم به ذکر است ساختار تمام این موارد چهارگانه در قرآن، مشترک است به عبارتی عفت مشترک معنوی در همه این موارد است؛ به این صورت که شخص در موقعیتی قرار می‌گیرد که یک نیروی درونی او را به عملی ملایم با طبعش وادار می‌نماید که در این حالت باید خودش را کنترل کرده و از آن عمل چشمپوشی نماید این همان مفهوم مرکزی عفت است.

۲-۳. وجوه معنایی عفت در روایات معصومین (ع) با نظر به واژه‌های هم‌نشین

وجوه معنایی عفت در روایات نسبت به قرآن کریم تعدد بیشتری دارد که به‌صورت فهرست‌وار می‌توان هم‌نشینان عفت را این‌چنین بیان نمود: عفت بطن و شکم، قناعت، حیا و رعایت ادب در سخن و ارتباطات اجتماعی، غیرت، بهترین عبادت، مقامی بالاتر از شهادت، زیور و زینت بلا و فقر، زیور نداری، خوی زیرکان، بهترین فتوت و مردانگی، برترین خصلت، پارسایی، برترین صفت مردان شرافتمند، زکات زیبایی، هم‌نشین (ریشه) عفت، قناعت، غیرت و عقلانیت، یکی از فضائل چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت، عدل.

به دو شیوه می‌توان از مسیر واژه‌های هم‌نشین وجوه معنایی واژه عفت را استنباط کرد: یکی از طریق واژه‌های متقابل عفت و دیگری از طریق واژه‌های مترادف یا حداقل غیرمتقابل عفت. با توجه به اهمیت و میزان کاربرد برخی از هم‌نشینان واژه موردنظر، از بین موارد متعدد صرفاً به توضیح واژه‌های متقابل هتک، سوال از دیگران، حرص و شهوت‌رانی و از واژه‌های غیرمتقابل به توضیح غیرت، قناعت، عقل، نشانه اسلام و تشیع، بهترین عبادت از موارد ذکرشده می‌پردازیم.

۱. واژه‌های متقابل عفت

برخی واژه‌های تقابلی هستند که به‌نوعی هم‌آیی هم‌نشین عفت شده‌اند. این‌ها با عفت تقابل معنایی دوسویه دارند؛ یعنی ارتباط این واژه‌ها با عفت دوسویه است؛ لذا می‌توان آن‌ها را

همنشین عفت دانست.

الف) هتک: در روایت آمده است: «سه نفر هستند که حیثیت و حرمتی ندارند: دنباله‌رو هوای نفس بدعت‌گذار، پیشوای ظالم و ستمگر و فاسق علنی بی‌باک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۲، ۲۶۱) در روایتی دیگر آمده است: «بر تو باد عفت که برترین خوی مردان شرافتمند است» (غررالحکم ۶۱۲۲)؛ لذا عفت در مقابل هتک و پاک‌دامنی / پرده‌داری در تقابل معنایی با یکدیگر هستند. (حرانی، ۱۳۷۶، ۴۰۸) هتک برداشتن و پاره کردن حجاب و پاره است و پاره کردن پرده و حجاب یعنی آبروریزی. در نتیجه هتک یعنی پرده‌داری. (طریحی، ۱۳۷۵، ۵، ۲۹۹) یا پوشش را از جای خود برداشتن و قسمتی از آن را پاره کردن به نحوی که عده‌ای طرف دیگر پوشش و پرده را ببینند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۰، ۵۰۲) شهوات بسیاری انسان را احاطه کرده، چنان چه در محدوده‌ی قیود عقل و دین ارضاء نشود، سبب خروج نفس از مسیر هستی می‌شود. شهوت جنسی، ثروت، ریاست، شهرت، خودبینی، برتری بینی و ... که بر اساس حکمت الهی در نفس قرار داده شده و باید در جهت همان حکمت خاص هدایت شود. خروج این خواسته‌ها از حکمت الهی سبب تهتک و ارضاء آن‌ها بر اساس حکمت الهی، عفت است؛ در نتیجه باتوجه به تقابل هتک با عفت می‌توان نتیجه گرفت که عقیف هتاک می‌کند. لازم به ذکر است زمانی که برای توضیح عفت از نقطه مقابل آن هتک استفاده می‌شود واژه عفت در خصوص پرهیزگاری در خصوص مسائل جنسی استعمال می‌شود.

ب سؤال از دیگران (گدایی): همان‌طور که در توضیح واژه تعفف در آیه ۲۷۳ بقره بیان شد، آدم‌های عقیف دارای مناعت طبع، از مردم گدایی نمی‌کنند. در روایت نیز داریم: «إِنَّ اللَّهَ يَجِبُ الْخَبِيءَ الْمُتَعَفِّفَ وَيُبْغِضُ الْبَذِي السَّائِلَ الْمُلْحِفَ»؛ خداوند دوست می‌دارد انسان با حیاء و عقیف را و دشمن می‌دارد انسان بسیار سؤال‌کننده بدزبان را (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۸، ۲۷۰) حضرت علی (ع) می‌فرماید: «ماء وجهک جامد یقطره السؤال فانظر عند من یقطره؛ آبرو و حیثیت تو به حال جمود و مصونیت است، با حاجت خواستن از دیگران جمود آن آب‌شده و قطراتش ریخته می‌شود. تو نیک بنگر نزد چه کسی این قطرات را خواهی ریخت». (نهج البلاغه، ۱۳۷۷، کلمه ۳۳۸) آبرو عبارت از احترام و شخصیت انسان است. انسان هنگامی که از کسی تقاضایی می‌کند، یا حادثه نامطلوبی اتفاق می‌افتد از شرم و حیا چهره او برافروخته شده و عرق بر صورتش جاری می‌شود، به اندازه‌ای که گاه آب از صورت می‌چکد. پس سؤال از دیگران به معنای تکدی ضد عفت به معنای قناعت به کم و اندک است؛ لذا عقیف بی‌نیاز از تکدی و گدایی است.

ج) حرص: یکی از واژه‌های متقابل عفت، حرص است. عفت یعنی منع کردن خود از حرص داشتن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۹، ۲۵۳). راغب حرص را به معنی شدت تمایل به چیزی می‌داند و این واژه را در اصل به معنی فشردن لباس به هنگام شستشو به وسیله کوبیدن چوب

مخصوصی بر آن می‌داند (راغب، ۱۳۷۴، ۱، ۲۲۷) در اخلاق «صفتی نفسانی است که انسان را به اندوختن بیش از احتیاج خود وامی‌دارد» (نراقی، ۱۳۸۶، ۱، ۴۳۸) هم‌نشینی عفت با حرص نزدن در حدیثی از امام حسین (ع) اثبات می‌شود: «حرص نزدن، عفت است؛ نه عفت، روزی را باز پس زند نه حرص آن را بیفزاید». (ابن، ۱۴۰۴، ۳۶۷) پس حرص واژه متقابل عفت به معنای قانع بودن به کم است؛ لذا عقیف قانع است و حریص نیست.

د) شهوترانی: یکی از واژه‌های متقابل عفت، شهوترانی است. شهوت یعنی دوست داشتن و میل داشتن به چیزی (ابن، ۱۴۱۴، ۱۴، ۴۴۵). یا حرکت نفس در جستجوی آنچه موافق و سازگار است (فرید وجدی، ۱۹۷۱، م، ۶، ۵۱۵) معنای اخیر، جنبه علمی «شهوت» و معنای عام آن را دربردارد. در اصطلاح قرآن کریم نیز شهوت به معنی عام به کار می‌رود: «عشق به خواستنی‌ها از جمله زنان و ...» (آل عمران، ۱۴) ولی از نظر اصطلاحی غالباً به خواهش و اشتیاق جنسی انسان، شهوت گفته می‌شود و شهوترانی را در بخش کوچکی از گستره امیال نفس به کار می‌برند. در تحلیل قرآن و روایات، خواهش نفس و تلاش برای برآوردن آن میل، در برابر خویشنداری در اطاعت خواهش‌های نفسانی است. (فرشی، ۱۳۷۱، ۴، ۸۸) لذا شهوت نقطه مقابل عفت لحاظ شده زیرا در اسلام فقط تمایلات کاذب و منحرف‌کننده حرام است نه مطلق خواهش‌های نفس. حضرت رسول (ص) می‌فرمایند: «سه چیز است که از آن‌ها بر اتمم بعد از خودم می‌ترسم ... و شهوت شکم و شهوت جنسی» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲، ۴۱) بیشتر امت من به واسطه دو میان‌تهی به آتش می‌روند: شکم و شرمگاه (کلینی، ۱۳۶۹، ۲، ۷۹، ۵) عفت پارسایی است (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸، ۳۵) لذا شهوترانی کردن واژه مقابل عفت و به معنای حفظ نفس از شهوات است و عقیف شهوتران نیست.

– واژه‌های مترادف و غیر متقابل واژه عفت

الف) قناعت: در روایت «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْحَيَّ الْمُتَعَفِّفَ وَ يَبْغِضُ الْبَذِي السَّائِلَ الْمُلْحِفَ؛ خداوند دوست می‌دارد انسان با حیا و عقیف را و دشمن می‌دارد انسان بسیار سؤال‌کننده بدزبان را (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۸، ۲۷۰) واژه عفت به صورت «الْمُتَعَفِّفَ» و نقطه مقابل آن «السَّائِلَ الْمُلْحِفَ» به معنای حیا و رعایت ادب در سخن گفتن و ارتباطات اجتماعی آمده است.

عفت در بعضی روایات به صورت اسم «الْعَفَافِ» در مقابل اسراف و به معنای قانع بودن به کم در خوردن و حریص نبودن در مقابل اسراف به کاررفته است: «قُلْ أَلَا أَعْلَمُ أَنَّ الْعَفَافَ وَ كَثْرَتُهُ مِنَ الْإِسْرَافِ: کم خوردن عفت و پاک‌دامنی است و زیاد خوردن اسراف است» (نوری، ۱۴۱۸، ۱۶، ۲۱۳) «خرسند بودن به کفاف منجر به عفاف از مال حرام می‌شود». (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸، ۱۵۱۲) «هر که نفسش قانع شد او را در راه پاکی و عفت کمک کرد» (همان: ۸۶۶۳) در روایاتی عفت را زیور و زینت فقر معرفی کرده است: «عفت و پاک‌دامنی زینت فقر و تنگدستی

است». (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ۴۷۹) در این دو روایت عفت به معنای عفت شکم و عفت جنسی و پاک‌دامنی است. در اینجا ارتباط عفت و فقر بیان شده است. پاک‌دامنی یکی از صفات پسندیده و نیک است؛ اما پاک‌دامنی از فقیر نیکوتر است؛ زیرا او در اثر شدت فقر، اگر زن باشد نجابت را از دست می‌دهد و اگر مرد باشد در اثر ناملایمات دست به دزدی و گدائی می‌زند به همین جهت فقیر بیشتر نیاز به عفت دارد و باید ایمانش کامل‌تر باشد. از آنجاکه ریشه بی‌عفتی در بطن و فرج است لذا انسان باید هم عفت جنسی و هم عفت شکم داشته باشد. (بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۵، ۱۰۳)

تأثیر عفت و قناعت یا تأییدی یا تولیدی است مانند اثر شاخ و برگ درخت بر ریشه درخت به این معنی که ریشه درخت شاخ و برگ را تولید می‌کند و شاخ و برگ هم‌ریشه را تقویت می‌نماید. بین عفت و قناعت تلازم وجود دارد امکان ندارد یکی از این دو در کسی وجود داشته باشد و صفت دیگر وجود نداشته باشد. هر جا گفته شود عفت علت قناعت است منظور عفت درونی است و منظور از قناعت، قناعت بیرونی است و رفتار ظاهری فرد است. بر اساس روایات اگر انسان بتواند خواهش‌های نفسانی خود را کنترل کند قناعت در ظاهر پیدا می‌کند و عفت به معنای انصراف نفس از عمل قبیحی است که انسان به آن تمایل دارد. پس عفت معنای قناعت دارد.

ب) عقل: امام علی (ع) می‌فرماید: «هر کس عقل دارد، عفاف می‌ورزد» (رسولی محلاتی، ۱۳۷۸، ۲، ۱۳۰) آفریدگار هستی قبل از تشریع دین و وضع قوانین، از عقل به‌عنوان حجت باطنی تعبیر می‌کند. در گستره روایات، سرچشمه ادراک عقلانی مطلوب، حضور عفاف در وجود انسان است. این خصیصه فطری هرچه در وجود انسان تقویت شود، تکامل نیروی عقلانی قوی‌تر می‌گردد، بدین معنا که چون انسان به اقتضای فطرتش عفت مدار و طالب زیبایی و نامأنوس با زشتی و پلیدی است، عقل در جداسازی زیبا از زشت و نیک از بد به کمک او می‌شتابد و راه را روشن می‌سازد. امام علی (ع) می‌فرماید: «اساس عقل عفاف است و ثمره آن دوری از زشتی است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷، ۷۵) علاوه بر این، گوهر وجود آدمی و هویت انسانی‌اش در سایه قوام عفاف آشکار می‌گردد، از این رو رابطه‌ای معقول و منطقی بین رشد عفاف و عقل وجود دارد، متون دینی هم تعامل متقابل این دو نیروی باطنی را نشان می‌دهند؛ زیرا منشأ هر دو صفت، حرکت به‌سوی تعادل و پرهیز از افراط و تفریط است. این همان مفهومی است که هم در معنای عفت نهفته است و هم در معنای عقل؛ در نتیجه عفت و عقل رابطه تنگاتنگی دارند و انسان عقیف عاقل هم هست.

ج) غیرت: در برخی روایات غیرت هم‌نشین عفت لحاظ شده و به شکل فعل شرط «عَفُوا تُعَفَّ» و باب تفعلیل به‌کاررفته و رعایت عفت زنان خود و دیگران را به‌صورت متقابل بیان کرده

به این شکل که هر کس نسبت به زنان دیگران عفت بورزد موجب حفظ عفت زنان خود می‌شود: «عِفُّوا عَنْ نِسَاءِ النَّاسِ تُعَفَّ نِسَاؤُكُمْ؛ نسبت به زنان دیگران عفت داشته باشید تا نسبت به زنانتان عفت داشته باشند. (کلینی، ۱۳۶۹، ۵، ۵۵۴) که نشان از ارتباط تنگاتنگ آن‌ها دارد. امام علی (ع) نیز می‌فرماید: قَدَرُ الرَّجُلِ، عَلَى قَدَرِ هِمَّتِهِ ... وَ عِفَّتُهُ، عَلَى قَدَرِ غَيْرَتِهِ. ارزش و اندازه مرد، به اندازه همت اوست و پاک‌دامنی او، به اندازه غیرتش. (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۳، حکمت ۴۷) در لغت الغیره (باکسره) نفرت طبیعی بر مشارکت دیگری در یک چیز محبوب که از بخل ناشی می‌شود معنا شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ۳، ۴۳۳) و الغیره (با فتحه) به معنای غیرت‌ورزی مرد بر زن و زن بر شوهرش است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵، ۴۲). اصطلاح غیرت مفهوم عامی است که در مصادیق مختلف نمود پیدا می‌کند که همان دفاع از دین و ناموس و کشور است. چیزی حق اختصاصی شخص یا گروهی است و دیگران می‌خواهند حریم آن را بشکنند و صاحب آن، به دفاع شدید برمی‌خیزد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ۳، ۴۳۱) غیرت در اخلاق اسلامی یکی از فضایل مهم است که تلاش در نگهداری آنچه حفظش ضروری است را معنا می‌دهد. این صفت در قالب مطلوبش (معتدل) از شجاعت بزرگ منشی و قوت نفس انسان سرچشمه می‌گیرد. (نراقی، ۱۳۸۶، ۱، ۳۰۱) غیرت در قرآن محافظت از چیزهایی که در اسلام حرمت دارند برای جلوگیری از ضرر و انحراف آنها از مسیر کمال با نیت فرب به خداوند با بررسی این روایات مشخص می‌شود لزوم رعایت عفت شامل مردان نیز می‌شود و اینکه غیرت یکی از زمینه‌ها و بسترهای عفت است؛ و صفت اخلاقی غیرت باعفت رابطه تنگاتنگی دارد به این صورت که افراد غیرتمند به دلیل حساسیت نسبت به نواامیس خود متعرض نواامیس دیگران هم نمی‌شوند. همان مطلبی که خداوند متعال به حضرت داوود فرمودند کما تدین تدان: از هر دست که بدی از همان دست می‌گیری (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ۴، ۲۱، ۴۹۸۶) در نتیجه عفت و غیرت رابطه تنگاتنگی دارند و عقیف غیور هم هست.

د) علامت اسلام، نشانه و معنای تشیع: در برخی روایات عفت همنشین «نشانه اسلام» است: حضرت علی (ع) می‌فرماید: «خداوند اسلام را وضع کرد و یکی از ستارگان درخشان اسلام عفت است» (برقی، ۱۳۷۱، ق، ۱، ۸۲). در روایت دیگری عفت، همنشین «نشانه تشیع» شده است: «همانا شیعه علی کسی است که عفت شکم و فرج داشته باشد (آن‌ها را از حرام و مشتبه نگه دارد) ... اگر اینگونه مردم را دیدی، آن‌ها شیعه جعفرند». (کلینی، ۱۳۶۹، ق، ۳، ۵۲۹) بر اساس این دو روایت می‌توان گفت عفت یکی از صفات اخلاقی است که در دین مقدس اسلام و در تشیع بسیار تأکید شده و نشانه مسلمانی و شیعه بودن است. در نتیجه بدون رعایت عفت مسلمانی و شیعه بودن صرفاً یک ادعای دروغ است. به این دلیل که بزرگترین عفت ورع در دین و عمل به طاعت بیان شده است. حضرت علی (ع) در سفارش به محمدبن ابی‌بکر آن

گاه که او را به حکومت مصر گماشت فرمود: «بدان که برترین عفت داشتن ورع در دین خداست و عمل به فرمانهای او...» (بحارالانوار، ۱۱/۳۹۰/۷۷) ورع در لغت به پرهیزگاری و خویش‌تنداری از هر بدی اطلاق می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۸، ۲/۲۴۲، ماده ورع) ورع در مورد انسان متدینی به کار می‌رود که سعی دارد از بسیاری از محرمات و منهیات شرع اجتناب کند و رفتار خود را آنچه شرع می‌خواهد مطابق کند. اگر این پرهیز به صورت ملکه درآید آن را ورع نامند. ورع نسبت به عفت اسم عام است و پرهیز از همه محرمات و منهیان است که اسلام و تشیع هم انجام واجبات و ترک محرمات را می‌خواهد؛ پس رابطه منطقی بین عفت و اسلام و تشیع هست و عقیف مسلمان و شیعه واقعی است.

س) نفس: پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «بیشتر امت من به سبب دو میان‌تهی به آتش می‌روند: شکم و شرمگاه». (کلینی، ۱۳۶۹، ۲، ۷۹، ۵) در روایتی دیگر از پیامبر (ص) آمده است: «بعد از مرگم از سه چیز بر اتمم بیم دارم: گمراهی بعد از شناخت، فتنه‌های گمراه‌کننده و شهوت شکم و شرمگاه» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲، ۷۹، ۶) نفس انسان بین دونیرو و کشش قرار دارد که یک‌سوی آن نفس «اماره» نفسی که پیوسته انسان را به زشتی امر می‌کند و نفس «لوامه» نفسی که انسان را ملامت می‌کند هست و پیوسته در بین این دو حرکت می‌کند، از این‌رو، حالات متعدد و متفاوتی در انسان وجود دارد، به تعبیر قرآن «سوگند به جان آدمی و آن‌کس که آن را با چنان نظام کامل بیافرید و در اثر داشتن چنان نظامی خیر و شر آن را به آن الهام کرد. که هر کس جان خود را از گناه پاک سازد رستگار می‌شود و هر کس آلوده‌اش سازد زیانکار خواهد گشت» (شمس، ۱۱-۸) بنابراین نفس گاهی منشأ فجور می‌شود و گاهی مبدأ تقوی. پس نیازمند عامل مؤثری است که او را به رشد و تزکیه سوق دهد. این قوه محرکه و عامل صیانت و حفاظت نفس عفاف معرفی شده است. علی (ع) می‌فرماید: «عامل صیانت نفس و بازدارنده آن از زشتی‌ها و مایه نزهت و شادابی و شکوفایی آن عفت است» (رسولی محلاتی، ۱۳۷۸، ۲، ۱۲۷) قوام آفرینش بر پایه اعتدال است و همه موجودات از تعادل تکوینی برخوردارند، لذا خداوند در شریعت اسلام از انسان تعادل در سلوک و زندگی را می‌خواهد که یکی از راه‌های تحصیل آن حفظ عفت است. لذا عفت و نفس با هم ارتباط دارند؛ در نتیجه عقیف پارساست.

ج) بهترین عبادت: در برخی روایات عفت عبادت و بلکه بهترین عبادت لحاظ شده است: از امام صادق (ع) روایت شده است: «برترین عبادت عفت است» (حرانی، ۱۴۰۴، ۲۹۶) «خداوند به چیزی برتر از عفت شکم و شرمگاه عبادت نشده است» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۴۹) و در روایت دیگری منظور از عفت بطن و فرج عنوان کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۲، ۸۰، حر عاملی، ۱۴۰۹، ق، ۱۵، ۲۵۰)

مقام عفت در نزد خدا به حدی بالاست که حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید:

«کسی که در راه خدا جهاد کند و شهید شود اجرش بزرگ‌تر از کسی نیست که بتواند گناه کند ولی عفت ورزد» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۴) به همین دلیل بهترین جهاد توصیف شده «چه جهادی بهتر از عفت شکم و فرج است». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۸، ۲۷۳) لذا عقیف مقامی بالاتر از شهید دارد: «جهادگری که در راه خدا شهید می‌شود اجرش بیشتر از کسی که قدرت بر گناه دارد و چشم می‌پوشد، نیست». (نهج البلاغه، ۵۵۹؛ تمیمی آمدی، ۱۳۷۸، ۲۵۶)؛ در نتیجه ارتباط وثیقی بین عفت و عبادت خدا هست و عقیف عبد خداست.

عفت بر محور جانشینی (تداعی)

مشخص گردید «عفف» به معنای منع و کف و حفظ نفس و صبر است،^۱ اما قلمرو عفت چیست و تا کجاست؟ آیا این واژگان به‌طور مطلق می‌توانند جانشین شوند یا عرب در حوزه‌های معنایی خاصی آن‌ها را جانشین میکند؟ در این جانشینی گاهی کلمه‌ای جانشین عفت می‌شود و گاهی جمله و عبارتی می‌تواند از عفت جانشینی داشته باشد که به هر دو قسم اشاره خواهد شد.

۱. جانشینی کلمات مفرد

الف) کف: پرکاربردترین معادل عفت واژه «کف» است (فراهِیدی، ۱۴۰۲، ه.ق، ۹۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳؛ جوهری، ۱۳۷۶، ۱۴۰۵) کف به معنای گرفتن است. وجه نامگذاری کف دست به کَفَّ این است که کف دست اشیاء را می‌گیرد. گرفتن، مفهومی است که عرب بازداشتن و منع کردن را نیز با آن بیان میکند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ق، ۵، ۱۲۹) در نتیجه کف یعنی خودداری از حرام و بازایستادن از آنچه در دستهای مردم است که می‌تواند جانشین عفت گردد. این همان معنایی است که در آیه ۶ سوره نساء «فَلْيَسْتَعْفِفْ» بیان شد. ولی اینکه آیا امر بازداشته شده، از ابتدا مورد درخواست بوده و شخص آن را می‌خواسته است یا هر امری می‌تواند متعلق کف قرار گیرد؟ سؤالی است که در جمع‌بندی پاسخ داده می‌شود.

ب) امتناع: از نظر راغب عفت «حالت درونی و نفسانی است که توسط آن از غلبه شهوت جلوگیری می‌شود» (راغب، ۱۴۱۲، ۵۷۳) التَّعَفُّفُ در آیه ۲۷۳ سوره بقره همین معنای عفت است. در نتیجه عفت به معنای امتناع از ... (قیومی، ۱۴۱۴، ۴۱۸) دست برداشتن از آن چیز، منصرف‌شان از آن (بستانی، ۱۳۷۵، ۱۲۹) و بازایستاد و بازداشت (زمخشری، ۱۳۸۶، ۲۳۷) لحاظ شده است. اشتراک این سه تعبیر که اهل لغت به کاربرده‌اند، در این است که همه آن‌ها دارای یک معنای سلبی (بازداشتن شخص از چیزی) هستند، ولی این تعابیر مشخص نمی‌کنند چه نوع بازداشتنی مراد است؛ ولی اهل لغت عفت را به معنای امتناع از گدایی بیان می‌کند (قیومی، ۱۴۱۴، ۴۱۸) پس امتناع به معنای بازایستادن و بازداشتن از گدایی می‌تواند جانشین عفت گردد.

۱. البته هنوز مشخص نیست عفت، منع خاصی است یا به همان معنای منع مطلق است. باید در ادامه تحقیق مشخص شود که نوع خاصی از منع است یا همان منع مطلق است.

ج) حفظ: عفت به معنای حفظ آمده است. برخی عفت را فقط به این معنا دانسته‌اند، ولی برخی دیگر معتقدند به معنای «حفظ نفس از تمایلات و شهوات نفسانی» است. (مصطفوی، ۸، ۲۱۹، ۱۴۳۰) مؤید آن، این حدیث شریف است: «خداوند به چیزی برتر از عفت شکم و شرمگاه، عبادت نشده است» (کلینی، ۲، ۱۳۶۵، ۱) در این حدیث عفت شکم و فرج به معنای حفظ نفس از تمایلات نفسانی (خوردن و شهوت جنسی) است. در نتیجه حفظ نفس به معنای حفظ شکم و فرج از تمایلات نفسانی می‌تواند جایگزین عفت باشد.

د) صبر: برخی عفت را هم معنا و جانشین صبر دانسته‌اند (ابن اثیر ۱۳۶۷، ۳، ۲۶۴) ولی در جواب این سؤال که متعلق صبر چیست برخی عفت را جانشین صبر از خواهش و تمنا دانسته‌اند. بر اساس این قول، عفت آن است که آدمی دنبال خواهش نفس و آرزوی آن نرود هرچند مشروع باشد؛ اما برخی عفت را فقط بازداشتن از غیر حلال دانسته‌اند. (خوانساری، ۱۳۶۶ ش، ۲، ۸۲) مؤید آن این آیه شریفه هست: «وَلَيْسَتَعْفِیَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» (نور، ۳۳) طبق بیان فوق صبر به هریک از دو نوع ذکر شده، میتواند جانشین عفت گردد. متعلق صبر می‌تواند موارد متعدد مانند صبر بر مصیبت، صبر بر گناه و غیره باشد ولی صبر بر خواهش‌های نفسانی و انجام حرام و ناپسند عفت است.

۲. جانشینی جمله یا عبارت

جمله‌ها و عباراتی در قرآن وجود دارند که عفت را تداعی کرده و از آن جانشینی می‌کنند. خداوند وقتی صفات مؤمن را برمی‌شمرد یکی از صفات مؤمن را عفت معرفی کرده (مؤمنون/۵) و با کلمات و عباراتی او را معرفی می‌نماید که می‌توانند جانشین عفت قرار گیرند:

خداوند در آیه «به مردان مؤمن بگو دیدگان خویش را از نگاه به زنان اجنبی بازگیرند و فرج‌های خویش را نگهدارند؛ و به زنان باایمان بگو چشم از نگاه به مردان اجنبی فروبندند و فرج‌های خویش را حفظ کنند و زینت خویش را جز آنچه آشکار است آشکار نسازند و باید که روپوش‌هایشان را به گریبان‌ها کنند و زینت خویش را نمایان نکنند مگر برای شوهرانشان و ...» (نور، ۳۱-۳۰) چشمپوشی از مناظر حرام و حفظ خود از روابط حرام توسط خانم و آقا و پنهانسازی زینت و حفظ حجاب و آشکار نکردن زیور و زینت در برابر نامحرم توسط خانم، جملات و عباراتی هستند که جانشین واژه عفت شده‌اند؛ یا آیات مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَ لَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ (نساء، ۲۵) مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ (مائده، ۵) که خداوند توصیه کرده با مردان و زنانی ازدواج کنید که دوستانی نگرفتند.

قرآن کریم در آیات و تعابیر دیگری از ضرورت رعایت عفت در شکم یاد کرده و از مفاهیمی همچون لقمه حلال، غذای حلال و پاکیزه به عنوان مصادیق عفت در خوردنی‌ها نام می‌برد: «فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا؛ حال که چنین است از آنچه خدا روزی‌تان کرده است حلال و پاکیزه بخورید» (نحل، ۱۱۴)

نتیجه‌گیری

واژه عفت از واژگان کاربردی در بحث اخلاقی است که بر گونه‌ای از بازدارندگی و خویشنداری در انجام فعل حرام و زشت یا گدایی و درخواست بی‌مورد دلالت دارد. عفت در لغت در معانی پیش رو به کار رفته است: دست کشیدن از حرام و ناشایست، باقیمانده شیر در پستان بعد از دوشیدن، حرص و طمع نداشتن، حفظ نفس از شهوات، امتناع از گدایی و صبر. در مجموع عفت دو مفهوم دارد یک مفهوم عام که عبارت است از خویشنداری در برابر هرگونه تمایل افراطی نفسانی و مفهوم خاص آن خودداری از تمایلات افراطی جنسی. کانون اصلی و معنا و مفهوم اولیه و بی‌پیرایه عفت، پدید آمدن حالتی در نفس است - پایدار یا ناپایدار - که آدمی را از غلبه شهوت یا انجام کار زشت باز می‌دارد یا همان معنی دست کشیدن و منع و قناعت به کم که در باطن تمامی صورت‌های این فعل وجود دارد؛ زیرا بقیه معانی را می‌توان به صورتی به این دو معنی تأویل کرد.

این واژه در اصطلاح معناشناسی دارای خاصیت اشتراک معنوی است یک مفهوم کلی است و مصادیق فراوان دارد. اینکه عفت در مصداق‌ها دارای معانی خاصی است. عفت با مفاهیم خاصی بیشترین هم‌نشینی را دارد و آنها عبارتند از: قناعت، غیرت، عقل، نفس، نشانه اسلام و تشیع، بهترین عبادت. در واقع می‌توان نتیجه گرفت که کسی که عفت دارد خردمند، قانع، غیور، بهترین عابد، مسلمان و شیعه واقعی و راستین و توان حفظ نفس را دارد و از آنجا که مفاهیم متقابل عفت، هتک، حرص، سوال کردن از دیگران و شهوترانی است انسان عقیف از تهتک و پرده‌داری، شهوترانی، حرص و طمع و گدایی و بی‌آبرویی به دور است و انسانی شرافتمند، مودب به آداب اجتماعی است.

در رویکرد جانشینی و در حوزه هم‌معنایی واژگانی نیز، کلماتی از قبیل کف، امتناع، صبر و حفظ نفس می‌توانند عفت را تداعی کرده و جانشین آن گردند. در تداعی جمله یا عبارت نیز میتوان عباراتی از قرآن که بر رعایت انواع عفت - عفت جنسی و عفت شکم و خوردن - دلالت می‌کنند که به عنوان جملات جانشین عفت که عفت را تداعی می‌کنند، لحاظ می‌شوند. این واژگان از جهت بستر معنایی با عفت دارای پیوند معنایی هستند و نشان از توسعه معنایی و کاربردهای متفاوت آن دارند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، (۱۳۷۹)، قم، مشرقین
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم، ج ۲. ج ۳
 ۲. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸ م). جمهرة اللغة، بیروت، ج ۱.
 ۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ ق). المحکم و المحيط الأعظم، بیروت، ج ۱.
 ۴. حرانی، ابن شعبه. (۱۴۰۳ / ۱۳۶۳ ق). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، ترجمه جنتی، جامعه مدرسین، قم، ج ۲، ج ۷۲
 ۵. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة، قم، ج ۱، ج ۵
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، بیروت، ج ۳، ج ۹ و ۱۰ و ۱۴
 ۷. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة، بیروت، ج ۱.
 ۸. آشتیانی، محسن. (۱۳۸۲). «پاکدامنی و اهمیت آن از دیدگاه قرآن»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۲۹ و ۳۰.
 ۹. اکبری دستک، فیض اله. (۱۳۹۸). «عفت خاستگاه و گستره آن از نگاه قرآن و حدیث»، نشریه مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شماره ۶۴
 ۱۰. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی — دینی در قرآن مجید، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه، ج ۲.
 ۱۱. ایگلتن، تری. (۱۳۹۰). پیش درآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، ج ۸.
 ۱۲. بحرانی، میثم بن علی بن میثم. (۱۴۲۰ ق). شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالکتب، ج ۵
 ۱۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق) المحاسن، دار الکتب الإسلامیة، قم، ج ۲. ج ۱
 ۱۴. بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵ ش). فرهنگ ابجدی، مترجم رضا مهیار، تهران، نشر اسلامی، ج ۲.
 ۱۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۸). غررالحکم و درر الکلم موضوعی، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ ق) الصحاح، بیروت، ج ۱.
 ۱۷. حر عاملی، (۱۴۱۴ ق). وسائل الشیعه، موسسه آل البيت لاحیاء التراث. ج ۱۱ و ۱۵.
 ۱۸. خوانساری، آقا جمال. (۱۳۶۶ ش). شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غررالحکم و درر الکلم، تهران، دانشگاه تهران، ج ۴. ج ۲.
 ۱۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا، تهران، موسسه انتشارات و چاپ روزنه، ج ۲، ج ۱۰.
 ۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ ش). مفردات الفاظ قرآن، تهران، ج ۲. ج ۱.
 ۲۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶ ش). مقدمه الأدب، تهران، [بی‌نا] ج ۱.
 ۲۲. سوسور، فردینان دو. (۱۳۹۲). دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس، ج ۴.
 ۲۳. شاملی، نصرالله؛ بنایان اصفهانی، علی؛ (۱۳۹۵). «تبیین میدان معنایی واژگان «ورع» و «عفت» در

- نهج البلاغه» نشریه پژوهش‌های نهج البلاغه، شماره: ۵۰.
۲۴. شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات اسلامی، ج ۲، ج ۴.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۵.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو. ج ۷.
۲۷. ----- (۱۳۷۷) تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ج ۱.
۲۸. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین و مطلع النیرین، [بی‌جا] مرتضوی. ج ۵.
۲۹. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). الفروق فی اللغة - بیروت، ج ۱.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). کتاب العین، قم، ج ۱.
۳۱. فرید وجدی، محمد. (۱۹۷۱). دائرة المعارف القرن العشرين، بیروت، دارالمعرفه. ج ۶.
۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ ق). القاموس المحیط، بیروت، ج ۱.
۳۳. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن، ایران، تهران. ج ۴ و ۵.
۳۴. قیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم [بی‌نا] ج ۲.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹ ش). اصول الکافی، ترجمه مصطفوی، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران، ج ۱، ۲ و ۳ و ۵.
۳۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ج ۲، ج ۶۸ و ۷۲ و ۷۴ و ۷۵.
۳۷. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، ج ۳، ج ۸.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۳). اخلاق در قرآن، قم، مدرسه علی بن ابن ابیطالب (ع)، ج ۲، ج ۳.
۳۹. ----- (۱۳۷۳). ترجمه قرآن، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم، ج ۲.
۴۰. ----- (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه. ج ۱۴.
۴۱. معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی معین، تهران، زرین، نگارستان کتاب. ج ۲.
۴۲. نجفی، ابوالحسن. (۱۳۷۳). مبانی زبان‌شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی، تهران، نیلوفر، ج ۷.
۴۳. نراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۶). جامع السعادات، قم، انتشارات اسماعیلیان. ج ۱.
۴۴. نراقی، ملا احمد، (۱۳۸۸). معراج السعاده، نشر جمال.
۴۵. نوری، حسین. (۱۴۱۸ ق). مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ج ۱۶.
۴۶. یاکوبسن رومن. (۱۳۸۰) «قطب‌های استعاره و مجاز» از مجموعه مقالات ساخت‌گرایی، پس‌اساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، ترجمه کوروش صفوی، تهران حوزه هنری. ج ۱.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱۸-۲۰۱

جایگاه حق سرگرمی در منظومه حقوق اخلاقی انسان از نگاه اسلام

سید عبدالله میرخندان^۱

چکیده

با پیشرفت فناوری و پدید آمدن سرگرمی‌های جدید و اهمیت یافتن سرگرمی در سبک زندگی انسان امروزی، سرگرمی به عنوان یک حق برای بشر و نه صرفاً یک فعالیت اختیاری مطرح شده است. اینکه سرگرمی از منظر اسلامی یک حق برای انسان محسوب می‌شود یا خیر و اینکه در صورت وجود این حق، جایگاه آن در منظومه حقوق اخلاقی انسان چیست، از اهمیت بسزایی برخوردار است. پژوهش حاضر، با روش توصیفی تحلیلی به دنبال روشن ساختن این جایگاه است.

در این پژوهش، این نتایج حاصل شد که از منظر اسلامی، سرگرمی یک حق در منظومه حقوق اخلاقی انسان محسوب می‌شود و این حق، یک حق فطری و ازجمله حقوق طبیعی انسان است؛ بنابراین نیاز به سرگرمی یک نیاز توهمی و القایی نیست و ریشه در طبیعت انسان دارد و جایگاه آن تا جایی است که به مسئولیت‌های اساسی انسان، ازجمله مسئولیت‌های کاری، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی و در رأس آن‌ها مسئولیت‌های دینی آسیب نرساند و موجب تجدیدقوا برای این مسئولیت‌ها شود.

واژگان کلیدی

سرگرمی، حق سرگرمی، حق اخلاقی، حقوق اخلاقی انسان، سبک زندگی.

۱. سطح ۴ فقه و اصول، کارشناسی ارشد اخلاق کاربردی.

طرح مسأله

سرگرمی از نیازهای طبیعی بشر است که همواره در طول تاریخ با انسان همراه بوده است. امروزه نیز، شیوه سپری کردن اوقات فراغت، خود یک مقوله مهم و شاخصی در ارزیابی توسعه‌یافتگی جوامع محسوب می‌شود، به نحوی که یکی از دغدغه‌های بنیادین حکومت‌ها پر کردن اوقات فراغت مردم است (شهیدی، ۱۳۸۷: ۴۵). در همین رابطه علل میل روزافزون به سرگرمی‌ها را می‌توان در پیدایش سرگرمی‌های نو و مدرن، خلأها و کمبودهای زندگی صنعتی، افزایش اوقات بیکاری واکاوی کرد. این علل باعث به وجود آمدن نهضت‌های فراغت‌خواهانه شده‌اند. پیروان این نهضت‌ها معتقدند از جمله حقوق اولیه انسان، سرگرمی‌ها هستند^۱. هرچند به نظر می‌رسد حق پرداختن به سرگرمی در اسلام پذیرفته شده است؛ اما این گرایش روزافزون به سرگرمی‌های مدرن که عموماً مطلوب هم نیستند، از منظر اسلامی قابل نقد است. بر همین مبنا، اخلاق اسلامی که زبانی جهان‌شمول دارد و هر انسان آزاده‌ای را مخاطب خود قرار می‌دهد در ترسیم جایگاه واقعی حق پرداختن به سرگرمی‌ها در منظومه حقوق انسان رسالتی خطیر دارد. بر این اساس سؤال و دغدغه اصلی این مقاله، این است که جایگاه حق سرگرمی در منظومه حقوق اخلاقی انسان از نگاه اسلام چیست؟ برای پی بردن به این جایگاه باید روشن شود که آیا از پایه، حق سرگرمی برای انسان، در اخلاق اسلامی وجود دارد؟ چنانچه این حق وجود داشته باشد، جزء کدام دسته از حقوق انسان محسوب می‌شود؟ جایگاه و اهمیت آن در منظومه حقوق اخلاقی از نگاه اسلامی به چه دلیل است؟ برخی شرایط برای اینکه سرگرمی‌های مدرن و متعارف امروزی، حق اخلاقی انسان محسوب شوند، چیست؟ در ادامه این مباحث به این سؤالات پاسخ داده می‌شود.

پیشینه

تلقی حق دانستن سرگرمی و بررسی جایگاه آن در کنار سایر حقوق انسان در عصر حاضر رخ داده است و بیشتر پژوهش‌ها در این زمینه به کلی عاری از دیدگاه‌های اسلامی و بیشتر دارای دیدگاه‌های جامعه‌شناختی هستند تا دیدگاه‌های اسلامی؛ تحقیق پیشرو با در نظر گرفتن دیدگاه اخلاق اسلامی در این زمینه، دارای جنبه نوآورانه است. برخی از پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون حق سرگرمی عبارتند از:

۱. این نهضت در اوایل قرن نوزدهم توسط کارگران در اروپا و آمریکا آغاز شد (رک به: هونیکوت به نقل از داریتی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۴۰۸).

- کتاب «حق تنبل بودن»^۱ نوشته «پل لافارگ»^۲ (تألیف در ۱۸۸۰) که به گفته دومازدیه^۳ به طرفداری از زمان فراغت کارگران در اروپا، نوشته شده و اهمیت آن بدین جهت است که از نخستین تحقیقات در زمینه سرگرمی و اوقات فراغت در اروپا و پایه شکل‌گیری رشته جامعه‌شناسی فراغت، در این قاره است (دومازدیه، ۱۳۵۲: ۲۰).

- کتاب «نظریه طبقه تن‌آسا»^۴ نوشته «تورستین وبلن»^۵ (تألیف در ۱۸۹۹)؛ در جامعه زمان خود این تلقی از فراغت وجود دارد که پرداختن به فراغت نشانه شأن و منزلت ثروتمندان و حق آنان است. در این کتاب مؤلف به انتقاد از این تلقی می‌پردازد. به گفته دومازدیه اهمیت این کتاب به این جهت است که از نخستین تحقیقات در مورد اوقات فراغت در امریکا و پایه شکل‌گیری رشته جامعه‌شناسی فراغت در این کشور است (دومازدیه، ۱۳۵۲: ۲۰).

در برخی آثار معاصر نیز در خصوص دیدگاه اسلامی توضیحاتی داده شده است؛ اما این آثار، به صورت مستقل و مستوفی، سرگرمی را از بعد اخلاقی و به عنوان یک حق اخلاقی بررسی نکرده‌اند و در خصوص جایگاه این حق در منظومه حقوق اخلاقی انسان از نگاه اسلام و علت این جایگاه سخن نرانده‌اند؛ در این آثار به اینکه این حق جزء کدام دسته از حقوق انسان هستند و برخی شرایط اخلاقی بودن سرگرمی‌های مدرن چیست تصریح نشده است و تحقیق پیشرو از این حیث دارای جنبه‌های نوآورانه و بدیع است. برخی از آثار در این زمینه عبارتند از:

- کتاب «سرگرمی رسانه‌ای: رویکردی اسلامی-ارتباطی به سرگرمی در سیمای ملی» نوشته حسین شرف‌الدین که پیش از آن بخش‌هایی از کتاب به صورت مقالاتی به چاپ رسیده است. در این کتاب هرچند موضوعات مورد بحث پیرامون حق سرگرمی از منظر اسلامی نیست ولی به صورت ضمنی در لابه‌لای مطالب به این حق اذعان و شرایطی برای سرگرمی مطلوب بیان شده است.

- کتاب «فراغت، مصرف و جامعه» و نیز کتاب «سبک‌های فراغتی جوانان» نوشته محمدسعید ذکایی که در آن‌ها مؤلف با رویکردی انتقادی به نقد کژکارکردهای فعالیت فراغتی در فرهنگ غربی و ورود این فرهنگ به جامعه ایرانی می‌پردازد؛ در این دو کتاب برخی فواید و ظرفیت‌های اوقات فراغت گفته شده است؛ اما مؤلف سرگرمی را به عنوان یک حق اخلاقی بررسی نکرده است.

- کتاب «شیوه‌های گذران اوقات فراغت با نگرش به منابع دینی» اثر محمدتقی فعالی و

1. Le Dorita La paresse
2. Paul Lafargue
3. Joffer Dumazedier
4. The Theory Of The Leisure Class
5. Torstein Veblen

عبدالرضا آتشین صدف که به بررسی چیستی و کارکردها و آسیب‌های فعالیت فراغت و نیز برخی راهکارها برای جلوگیری از آسیب‌های فعالیت فراغت پرداخته است. در این پژوهش نیز مؤلفین سرگرمی را به عنوان یک حق اخلاقی مد نظر قرار نداده‌اند.

روش‌شناسی

روش گردآوری اطلاعات در تحقیق حاضر، کتابخانه‌ای است. در روش کتابخانه‌ای تقریباً تمام تلاش محقق در کتابخانه‌ها است. در این پژوهش از منابع مکتوب و سامانه‌های رایانه‌ای بهره برده می‌شود. ابزار گردآوری اطلاعات فیش‌برداری، سامانه‌های رایانه‌ای شامل اینترنت و نرم‌افزارها هستند.

روش تجزیه و تحلیل اطلاعات این پژوهش، روش توصیفی تحلیلی است که تحلیل داده‌ها به صورت تحلیل محتوای کیفی است؛ چراکه در این تحقیق متن روایات و متون مختلف اسلامی و غیر اسلامی به صورت غیر کمی تحلیل می‌شوند.

چارچوب مفهومی

برای ورود به بحث، تعریف برخی از مفاهیم کلیدی مانند سرگرمی و حقوق اخلاقی باید روشن شود؛ چراکه برخی اختلافات در خصوص جایگاه حق سرگرمی در منظومه حقوق اخلاقی انسان ناشی از اختلاف در این مفاهیم کلیدی است.

سرگرمی

معادل سرگرمی در زبان انگلیسی واژه Amusemen و واژه Entertainment است. دو معنا برای واژه Amusemen در دیکشنری آکسفورد گفته شده است؛ معنی نخست تجربه و حالت ناشی از یافتن چیزی خنده‌دار و معنی دوم لذت بردن یا ارائه سرگرمی؛ همچنین در این دیکشنری در مورد واژه Entertainment نیز، گفته شده که این واژه به معنی عمل تهیه کردن یا تهیه شدن لذت یا سرگرمی و نیز به معنی یک اجرا یا رخداد طراحی شده برای سرگرمی است. بعضی کارشناسان نیز، در این خصوص گفته‌اند ریشه واژه Entertainment دو کلمه لاتین inter به معانی «در بین» یا «بین» و tenere به معانی «نگهداشتن» است؛ بر این اساس سرگرمی به معنی «نگهداشتن چیزی» یا «نگهداشتن متقابل چیزی» و مربوط به روابط اجتماعی است و خود نوعی رابطه اجتماعی به شمار می‌رود. ایشان در مورد برخی از خصوصیات سرگرمی‌های مدرن گفته‌اند: آن‌ها کالاهایی فرهنگی و فعالیتی غیر جدی و در عین حال آزادانه و بازسازی‌کننده جامعه، با آثار و نتایجی نامشخص و غیرقطعی هستند که معمولاً به انگیزه لذت و آسودگی روح یا ذهن صورت می‌پذیرند (اسملسر و بالت، ۲۰۰۱، ج ۳، صص ۴۵۴۰-۴۵۴۱).

در تحلیل تعریف پیش گفته باید گفت هرچند این تعریف، به درستی سرگرمی‌های امروزی و مدرن را توصیف کرده است؛ اما از منظر اسلامی اینکه سرگرمی و بلکه دیگر محصولات

فرهنگی صرفاً کالا باشد، قابل نقد است؛ توضیح اینکه یکی از چالش‌های اخلاقی در عرصه سرگرمی‌های امروزی و مدرن توجه بیش از اندازه به صورت و شکل به جای محتوای آن‌ها است. غالباً این نوع سرگرمی‌ها با هدف ایجاد لذت‌های آنی و سود مادی تولید می‌شوند و از این رو در آن‌ها به جای توجه به ارزش‌های دینی و حقیقی بیشتر به اموری مانند قابل استفاده بودن برای عموم مردم و سلیقه و ذوق همگان توجه می‌شود که این مشکلات، از کم کردن ارزش محصولات فرهنگی به کالاهایی مناسب برای معامله ناشی می‌شود. با توجه به این مطالب می‌توان دریافت تعریف سرگرمی از منظر اسلامی با تعریف و بازشناختی که در جوامع صنعتی و مدرن رایج است تفاوت دارد؛ چراکه برخی عناصر مفهومی سرگرمی مانند کالا دانستن آن، حاوی دیدگاهی در خصوص ارزش‌گذاری سرگرمی است که دیدگاه اسلامی مورد قبول نیست.

برخی در تعریف دیگری، سرگرمی را این‌چنین توصیف کرده‌اند:

[سرگرمی] به مجموعه‌ای از فعالیت‌های اختیاری، انتخابی، تفریحی و غیرانتفاعی اطلاق می‌شود که غالباً با هدف میل به برخی هیجانات مثبت نظیر شادی، لذت، آرامش، خرسندی و ... و دفع برخی انفعالات و هیجانات منفی نظیر غم، افسردگی، اضطراب، فشار روحی و ... و نیز حصول برخی نتایج متوقع همچون تقویت قوای جسمی، خودشکوفایی، کسب مهارت‌های لازم، جبران کمبودها، ارضای حس تنوع‌جویی و ... مورد توجه قرار می‌گیرند. سرگرمی‌ها را گاه به اعتبار ظرف وقوع، فعالیت‌های فراغتی و گاه به اعتبار اثر غالب یا متوقع یعنی فرح‌بخشی، تفریحات نامیده‌اند (شرف‌الدین، ۱۳۹۰، ص ۷۴).

بعضی از عناصر مفهومی سرگرمی که در این تعریف مورد اشاره قرار گرفته‌اند عبارتند از: کارکردها و فواید سرگرمی، قصد شخص سرگرم‌شده از پرداختن به سرگرمی (مانند تمایل به هیجانات مثبت و ...)؛ علاوه بر این، در تعریف مذکور این نکته وجود دارد که گاه فعالیت فراغتی، سرگرمی نیز نامیده می‌شود. از این نکته می‌توان دریافت که بررسی ارتباط و نسبت بین مفهوم سرگرمی با مفهوم فعالیت فراغتی برای تعریف سرگرمی امری مفید و لازم است. در این خصوص با بررسی تعریف‌های متعدد از فعالیت فراغتی، روشن می‌شود در بیشتر این تعریف‌ها، این‌گونه فعالیت‌ها در مقابل یا نقطه مقابل فعالیت‌های کاری به شمار می‌روند (داریتی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۴۰۸؛ اسملسر و بالت، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۸۷۰۹)؛ بعضی نیز علاوه بر مطلب فوق گفته‌اند فعالیت فراغتی، تفریح برای بازیابی از کار و یا هدف و پاداش کار محسوب می‌شود (اسملسر و بالت، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۸۷۰۹).

نکته اول در مورد این تعاریف، متمایز بودن فعالیت‌های فراغتی از فعالیت‌های کاری است؛ بر این اساس برای روشن شدن مفهوم فعالیت‌های فراغتی، لازم است تعریفی صحیح از فعالیت‌های کاری داده شود که این امر نیز چندان ساده و آسان نیست؛ بر اساس بعضی از تعاریف

به فعالیت‌هایی که در قبال آن دستمزد پرداخت می‌شود کار گفته شده است؛ این در حالی است در بعضی فعالیت‌ها مانند خانه‌داری زنان که بدون مزد است و خدمات مشابه آن در هتل یا شرکت‌های خدماتی که با مزد محسوب می‌شود، مرز فعالیت با مزد و بدون مزد مشخص نیست (رک به: اسملسر و بالت، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۸۷۱۵؛ یارلی و بروس، ۲۰۰۶، ص ۱۷۱؛ سوردام، ۲۰۱۵، ص ۱۱). برای حل این مشکل می‌توان گفت فعالیت‌های کاری فعالیت‌هایی است که از دیدگاه اسلامی، شأنیت پول گرفتن در ازای انجام آن‌ها وجود دارد. به عنوان نمونه به دلیل اینکه از دیدگاه فقه اسلامی، زنان می‌توانند در ازای خانه‌داری، پول دریافت کنند و این شأنیت وجود دارد، چنین فعالیت‌هایی در جامعه اسلامی کار به شمار می‌روند.

نکته دوم در خصوص تعاریف پیش گفته در مورد فعالیت فراغتی، ارائه مفهومی مطلق از آن است که شامل تمامی فعالیت‌ها در زمان‌های غیرکاری مثل عبادت کردن، خوردن و خوابیدن، مسئولیت‌های خانوادگی و پرداختن به کارهای منزل و مانند آن می‌شود؛ این در حالی است که به نظر فعالیت‌های مذکور، فعالیت فراغتی محسوب نمی‌شوند و باید بین اوقات فراغت و اوقات آزاد شده از بار کار تفاوت گذاشت. بعضی از محققین با توجه به این تفاوت، اوقات فراغت را به زمان‌هایی غیر از زمان‌های کارهای مربوط به خانه و مراقبت از کودک، کار با دستمزد، زمان رفت و آمد و ساعات نگهداری از بدن تعریف کرده‌اند (سوردام، ۲۰۱۵، ص ۱۶).

نکته سوم در جمع‌بندی از نکات فوق مترادف بودن سرگرمی با فعالیت فراغتی است و به نظر سرگرمی نیز شامل فعالیت‌های کاری و یا مطلق فعالیت‌ها در زمان‌های غیرکاری نمی‌شود. با بهره‌گیری از مطالب پیش گفته، سرگرمی‌های امروزی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «سرگرمی، یک حالت درونی به همراه فعالیت خارجی در اوقات فراغت و به منزله کالایی تجاری است که به شکل غیرانتفاعی و با اختیار و به مقاصدی مانند رفع خستگی، ایجاد تفریح، تنوع و تفنن، گریز از یکنواختی، شکوفایی فردی و اجتماعی، انجام می‌شود.» طبق آموزه‌های اسلامی می‌توان سرگرمی را این‌چنین تعریف کرد:

«یک حالت درونی به همراه فعالیت خارجی در اوقات فراغت که با اختیار و بدون شأنیت دریافت دستمزد و به مقاصدی مانند رفع خستگی، ایجاد تفریح، تنوع و تفنن، گریز از یکنواختی، شکوفایی فردی و اجتماعی، انجام می‌شود.»

حقوق اخلاقی

از منظر اسلامی معنای حقیقت از دو جنبه هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی قابل بررسی است. از جنبه هستی‌شناختی حق و حقیقت به آنچه وجود دارد گفته می‌شود؛ اما از جنبه ارزش‌شناختی، معنای حق و حقیقت، آن چیزی است که بایسته و لازم است؛ مانند ادای حق دیگران؛ مجازات مجرمان و ... این معنا از حق شامل روابط انسان از جمله روابط اجتماعی، فردی

و ارتباط با خدا می‌شود؛ بر همین اساس، این معنا از حق، شامل بایدها و نبایدهای اخلاقی، احکام فقهی و قوانین حقوقی نیز می‌شود (میرخندان، ۱۳۹۲: ۷۹). در این نوشتار منظور از حق، بعد ارزش‌شناختی آن است که شامل بایدها و نبایدهای اخلاقی نیز می‌شود؛ بنابراین در تعریف حق اخلاقی انسان می‌توان گفت:

«حق اخلاقی انسان هر آن چیزی است که از دیدگاه شرع و عقل، بایسته بهره‌مندی از آن است.»

چند نکته در این تعریف در نظر گرفته شده است:

- حقوق اخلاقی انسان، متمایز از حقوق الهی، حقوق حیوانات و یا سایر موجودات است و محدود به انسان می‌شود.

- شرع و عقل مهم‌ترین منابع اخلاق اسلامی هستند، از این رو در تعریف پیش گفته ذکر شده‌اند.

- آن چیزی که انسان بایسته بهره‌مندی از آن است عمومیت دارد به این معنا که سعادت، قدرت، سود، لذت، احساس خوش، حقوق طبیعی، مدنی و قراردادی، حقوق اولیه و ثانویه انسانی و مانند آن را در برمی‌گیرد.

- آن چیزی که انسان بایسته بهره‌مندی از آن است مواردی را شامل می‌شود که یا بهتر است و ترجیح دارد و یا اینکه لازم است و ضرورت دارد؛ بر این اساس حقوق اخلاقی انسان محدود به الزامات و ضروریات اخلاقی انسان نمی‌شود و آن چیزی که برای انسان بهتر باشد نیز حق اخلاقی به شمار می‌رود.

- آن چیزی که انسان بایسته بهره‌مندی از آن است، علاوه بر بعد ایجابی شامل بعد سلبی نیز می‌شود؛ به عبارت دیگر از منظر اسلامی سلب بعضی از امور از انسان و پرهیز از بعضی کارها نیز، از جمله حقوق اخلاقی انسان و جامعه به شمار می‌رود و بایسته است انسان از این امور پرهیز کند تا به کمال و اهدافی که مدنظر اسلام است برسد.

وجود حق سرگرمی در اخلاق اسلامی

در تاریخچه بحث از حق سرگرمی شاید از شاخص‌ترین مواردی که به سرگرمی به عنوان یک حق اخلاقی توجه شده است، «اعلامیه جهانی حقوق بشر» باشد. این اعلامیه در سال ۱۹۴۸ میلادی، پس از تمام شدن جنگ جهانی دوم و پایه‌گذاری سازمان ملل متحد، توسط کشورهای جهان به تصویب رسید و در آن به آزادی‌ها و حقوق فردی و اجتماعی در حوزه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، اقتصادی، قضایی و سیاسی تصریح شده است؛ از جمله حقوقی که در این اعلامیه به آن تصریح شده حق تفریح و استراحت است (کوک، ۱۳۸۷: ۷۴ و ۷۸).

علاوه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر، در کنوانسیون حقوق کودک نیز در مورد حق تفریح

کودکان گفته شده که شرکت در فعالیت‌های تفریحی و کارهای فرهنگی-هنری خلاق، یک حق و امری ضروری در حیات فرهنگی و هنری کودک به شمار می‌رود (عبادی، ۱۳۷۸: ۱۲). این مسئله خود نشان از توجه نهادهای بین‌المللی به حق تفریح و سرگرمی برای آحاد بشر و خصوص کودکان دارد.

از منظر اسلامی نیز حق پرداختن به سرگرمی مطلوب به رسمیت شناخته شده است و دلیل آن هم سفارشات است که در این زمینه وجود دارند مانند روایتی از امام علی (ع) که در وصیت به امام حسن (ع) می‌گوید: فرزندم مؤمن باید اوقاتش سه قسمت باشد، قسمتی که در آن با خداوند مناجات می‌کند، قسمتی که در آن به حسابرسی اعمال خود می‌پردازد، قسمتی که در آن به لذت‌های حلال و پسندیده مشغول می‌شود، معیار عمل مؤمن در هر سه بخش باید تأمین زندگی خود، گام برداشتن برای معاد و لذت‌جویی حلال باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۸).^۱ در این روایت به فعالیت فراغت که جزئی از لذات حلال محسوب می‌شود، در کنار عبادت و حسابرسی به اعمال خود سفارش شده است که نشان می‌دهد فعالیت فراغت در کنار این امور ارزش مستقل و جوهری در سبک زندگی اسلامی دارد.

همچنین در خصوص کودکان، امام صادق (ع) در یک دستور تربیتی می‌گوید: فرزندت را رها کن که هفت سال بازی کند و هفت سال تأدیب شود و هفت سال او را همراه خویش گیر پس اگر رستگار گردید که هیچ و گرنه خیری در او نیست. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۳: ۴۹۲).^۲ در این روایت به حق بازی برای کودکان توجه شده و این مسئله امری غالبی و لازم برای فرزند دانسته شده است. دلیل اینکه کودک حق بازی دارد می‌تواند امور متعددی باشد از جمله اینکه از دیدگاه روان‌شناسی، بازی کردن کودکان، به آماده‌سازی آنان برای مواجهه با مشکلات می‌انجامد. به همین دلیل هرچه بازی‌ها گسترده‌تر، پیچیده‌تر و اجتماعی‌تر باشد، مصونیت کودکان در برابر مشکلات و آسیب‌ها بیشتر می‌شود. از طریق بازی، کودکان به رشد اجتماعی، عاطفی و جسمی متعادل دست می‌یابند (شهریزی، ۱۳۸۵، ص ۶۲).

همچنین در برخی کتاب‌های روایی، باب مستقلی در خصوص استحباب بازی کردن با فرزند ذکر شده است که در آن روایاتی در مورد بازی و رفتار بچگانه با فرزند وجود دارد؛ به عنوان مثال پیامبر اکرم می‌فرماید: شایسته است کسی که صاحب کودکی است مانند کودکان با او بازی

۱. يَا بَنِي الْمُؤْمِنِ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ سَاعَةٌ يَتَأَجَّى فِيهَا رَبُّهُ وَ سَاعَةٌ يَخَاسِبُ فِيهَا نَفْسَهُ وَ سَاعَةٌ يَخْلُو فِيهَا بَيْنَ نَفْسِهِ وَ لَذَّتِهَا فِيمَا يَجِلُّ وَ يَحْمَدُ وَ لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاخِصًا فِي ثَلَاثٍ مَرَمَّةٍ لِمَعَاشٍ أَوْ خُطْوَةً لِمَعَادٍ أَوْ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ

۲. دَعِ ابْنَكَ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ يُوَدِّبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ أَلْزِمَهُ نَفْسَكَ سَبْعَ سِنِينَ فَإِنْ أُلْفَحَ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ مِمَّنْ لَا خَيْرَ فِيهِ.

کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۳: ۴۸۳-۴۸۴).^۱

جایگاه حق سرگرمی در اخلاق اسلامی

حقوق اخلاقی انسان انواع مختلفی دارند مثل حقوق اولیه در برابر حقوق ثانویه، حقوق اولیه در برابر حقوق غیرضروری، حقوق طبیعی در برابر حقوق جعلی و غیرطبیعی، حقوق اساسی در برابر حقوق غیراساسی و فرعی، حقوق فطری در برابر حقوق غیر فطری. بعضی از این واژه‌ها اصطلاح به شمار می‌روند و دارای معنایی خاص در علم فلسفه و یا دیگر علوم اسلامی هستند؛ بعضی دیگر از این واژه‌ها نیز صرفاً معنایی عرفی دارند که برای شناخت آن‌ها باید به لغت‌نامه‌ها و آنچه عموم مردم از آن می‌فهمند مراجعه کرد.

حق طبیعی^۲ از قدیمی‌ترین اصطلاحات به کار رفته درباره حقوق انسان و بلکه سایر موجودات است. نظریه حق طبیعی ازجمله نظریات شاخصی است که بر پایه بررسی این نوع نیازها شکل گرفته است. این نظریه پیروان نسبتاً متعدد و پرشمار دارد و از سوی صاحب‌نظران از جهات مختلفی نیز، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است (برای تفصیل مطالب رک به: پارساپور، ۱۳۸۱: ۱۴۱-۱۵۱). در تعریف این حق اجمالاً می‌توان گفت حقی است که از استعدادی طبیعی ناشی شده است (مطهری، بی‌تا، ۱۹: ۱۵۸) و در برابر آن، حقوقی است که از امری جعلی و قراردادی و خارج از استعدادی طبیعی ناشی شده باشد؛ مثلاً رعایت حق تقدم در هنگام رانندگی یک حق طبیعی محسوب نمی‌شود؛ چراکه این حق از اموری قراردادی و ضرورت‌های اجتماعی ناشی شده است.

حق فطری ازجمله اصطلاح دیگر درباره حقوق انسان است. هرچند ممکن است اصطلاح حق طبیعی درباره حق فطری نیز به کار رود؛ اما بین این دو مفهوم تفاوت وجود دارد. این تفاوت ناشی از آن است که واژه فطرت تنها درباره انسان به کار می‌رود و حقوق فطری مختص انسان هستند (مطهری، بی‌تا، ۳: ۴۶۶)؛ بر این اساس حقوق فطری همان حقوق طبیعی انسان هستند که از سایر حقوق قراردادی و جعلی انسان و یا حقوق طبیعی حیوانات و محیط‌زیست متمایزند؛ ازاین‌رو حق فطری در نسبت به حق طبیعی مفهومی خاص‌تر است.

حقوق اساسی ازجمله تعابیری است که درباره انواع حقوق استعمال می‌شود؛ این تعبیر دو معنای اصطلاحی و لغوی دارد.

معنای اصطلاحی حقوق اساسی در علم حقوق رایج است و یک شاخه در حقوق عمومی داخلی به شمار می‌رود که این‌گونه تعریف شده است: «[حقوق اساسی] به ضوابط و قواعدی گفته

۱. مَنْ كَانَ عِنْدَهُ ضَبٌّ فَلْيُضَافْ لَهُ

می‌شود که ناظر بر شخصیت و زندگی سیاسی و اجتماعی انسان بوده و مسئولیت‌های قوای حاکم و وظایف دولت در تأمین حقوق و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی افراد ملت را مشخص می‌سازد» (محمودی، ۱۳۸۹: ۳۳).

طبق این تعریف، به نظر می‌رسد تنها در برخی موارد، حق سرگرمی برای انسان‌ها حق اساسی به شمار می‌رود؛ به این دلیل که این تعریف بر روابط نهادهای سیاسی و قوای حاکم با همدیگر که بر خواست جمعی مبتنی است تأکید دارد؛ درحالی‌که سرگرمی بر پایه روابط فردی و خواست شخصی نیز انجام می‌شود. از این رو بر اساس این تعریف نمی‌توان حق سرگرمی را تنها حق اساسی دانست و این اصطلاح از آنچه در این تحقیق مدنظر است، خاص‌تر است.

اما در مورد معنای لغوی، گفته شده واژه اساسی، به معنای اصلی و بنیادی است؛ (عمید، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۲) طبق این تعریف، حق اساسی حقوق اصلی و بنیادی است که در برابر آن حقوق فرعی و غیر بنیادی قرار دارد؛ به نظر می‌رسد بنیادی و اصلی بودن و به تبع آن اساسی بودن نیز، امری نسبی است و ممکن است یک حق در مقایسه با حق دیگری، اساسی و در مقایسه با حق دیگری، غیراساسی و فرعی به شمار رود؛ به عنوان نمونه حق تحصیل کردن حقی اساسی در مقایسه با حق رانندگی محسوب می‌شود؛ به این دلیل که برای رانندگی تحصیل یک پیش‌نیاز به شمار می‌رود؛ درحالی‌که همین حق تحصیل، حقی غیراساسی در مقایسه با حق حیات و درواقع ناشی از حق حیات محسوب می‌شود؛ روشن است که بدون زندگی و حیات، تحصیل کردن امکان ندارد؛ بنابراین حق سرگرمی نیز، گاه حق اساسی و گاه فرعی و غیراساسی محسوب شده و این معنا از حق، تصویر چندان واضح و روشنی از آن ارائه نمی‌دهد.

تعبیر دیگر حق اولیه است که به نظر می‌رسد معنای اصطلاحی خاصی ندارد و باید معنای لغوی آن در مورد حق سرگرمی در نظر گرفته شود. در فرهنگ معین گفته شده واژه «اولیه»، به معنای نخستین است؛ (معین، ۱۳۶۰، ۱: ۴۰۶) بر این اساس نخستین و اولین حقوق انسان، حق نخستین یا اولیه محسوب می‌شود و سایر حقوق که ضرورت آن‌ها به واسطه امور دیگر است، حق ثانویه محسوب می‌شود؛ مثلاً حق تکریم انسان‌ها و یا حق حیات از حقوق اولیه به شمار می‌روند و حق سؤال پرسیدن در کلاس درس و مانند آن به جهت آنکه ناشی از امور دیگر هستند، از حقوق ثانویه محسوب می‌شوند. از آنجاکه در این تعریف، حق اولیه در مقایسه با دیگر حقوق معنا شده، به نظر می‌رسد این تعریف نیز، وضوح و روشنی ندارد و حقوق طبق آن امری نسبی هستند.

بر اساس مطالب پیش گفته به نظر می‌رسد به کار بردن تعبیر حق فطری در مورد سرگرمی‌ها مناسب‌تر باشد چراکه:

- اصطلاح حقوق طبیعی معنای عامی دارد و حقوق حیوانات و حتی محیط‌زیست را نیز

شامل می‌شود؛ درحالی که اصطلاح حق فطری، در مورد حقوق انسان به کار برده می‌شود و مقصود از سرگرمی در این مقاله نیز سرگرمی‌های انسان است.

- در برخی نظریات منشأ اثبات و قبول حقوق، طبیعی بودن آن دانسته شده و به آنچه در شرع اسلام در این زمینه وجود دارد توجه نشده است؛ اما در اصطلاح حق فطری به معارف اسلامی توجه شده است. بنا بر نظر کارشناسان، قرآن برای نخستین بار، کلمه فطرت را در مورد انسان به کار برده است (مطهری، بی‌تا، ۳: ۴۵۱).

- همچنان که گفته شد حقوق اساسی نیز اصطلاحی خاص محسوب می‌شود که در علم حقوق به کار می‌رود و مفهوم حق سرگرمی از این اصطلاح عام‌تر است.

- تعابیر حق بنیادین، حق اساسی، حق اصلی، حق نخستین، حق اولیه، حق ضروری، حق ذاتی و مانند آن معانی لغوی متنوع و متفاوتی دارند و ممکن است هر گوینده از آن‌ها معنای متفاوتی اراده کند؛ درحالی که حق فطری یک اصطلاح دینی محسوب می‌شود که در منابع دینی می‌توان معنای واضح‌تری برای آن جست.

به مطالب فوق باید افزود که امروزه احساس نیاز به سرگرمی به صورت غیرواقعی افزایش یافته و موجب شده دیگر ساحت‌های زندگی انسان مانند امور کاری، وظایف اجتماعی و مذهبی و امثال آن مورد بی‌توجهی قرار بگیرند که این مسئله از دیدگاه اسلامی مورد انتقاد است (رک به: باهنر و شرف‌الدین، ۱۳۹۱: ۱۸۴). در این زمینه یک دسته روایات در مورد تقسیم اوقات به چند بخش وجود دارد که در همگی آن‌ها گفته شده یک قسمت از اوقات را باید به لذات حلال (شامل سرگرمی‌ها) اختصاص داد. بررسی این روایات می‌تواند جایگاه حق سرگرمی در منظومه حقوق اخلاقی انسان را از منظر اسلامی بیشتر روشن کند. در ادامه این روایات به تفصیل بررسی می‌شود.

روایت اول که رسول اکرم (ص) در آن به ابوذر غفاری می‌گوید: بر خردمند لازم است که اوقات روزانه‌اش را به چند بخش قسمت کند: ساعتی که در آن با خداوند مناجات نماید، ساعتی که در آن نفس خود را محاسبه کند، ساعتی برای تفکر درباره آفرینش خداوند و ساعتی از آن را برای بهره‌جویی از حلال قرار می‌دهد و این ساعت کمک ساعت‌های دیگر است و مایه آرامش و آسایش قلب می‌شود و او را آماده می‌نماید (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۵).^۱

در این روایت به این مطلب اشاره شده که پرداختن به فعالیت‌های فراغتی مطلوب، موجب

۱. عَلَى الْعَاقِلِ مَا لَمْ يَكُنْ مَعْلُوبًا عَلَى عَقْلِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ سَاعَاتُ سَاعَةٍ يَنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ تَعَالَى وَ سَاعَةٌ يَحَاسِبُ فِيهَا نَفْسَهُ وَ سَاعَةٌ يَتَفَكَّرُ فِيهَا صَنَعَ اللَّهِ وَ سَاعَةٌ يَخْلُو فِيهَا بِحِطِّ نَفْسِهِ مِنَ الْخَلَالِ فَإِنَّ هَذِهِ السَّاعَةَ عَوْنٌ لِيَلِكِ السَّاعَاتِ وَ اسْتِجْمَامُ الْقُلُوبِ وَ تَوَزِيْعُ لَهَا.

می‌شود سایر فعالیت‌ها، از جمله فعالیت مهمی مانند مناجات با خدا بهتر انجام شود؛ از این رو می‌توان گفت این روایت به ضرورت پرداختن به فعالیت‌های فراغتی و تفریحات تا جایی که موجب غفلت از سایر فعالیت‌های انسان نشود، اشاره دارد؛ همچنین طبق این روایت، سرگرمی مطلوب، حلال است و فواید متعددی دارد مانند اینکه مایه تقویت و تجدیدقوا برای پرداختن به سایر فعالیت‌های مهم انسان و آرامش‌دهی است؛ نکته قابل توجه در خصوص این روایت، ثبت متفاوت آن در کتب روایی است. دو ثبت مهم و اصلی در این خصوص، در کتاب خصال و کتاب معانی الأخبار آمده است؛ طبق نسخه کتاب خصال (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۵)، عبارت «تَوَزَّيْعُ كَهَا» در انتهای روایت، به معنی دل‌ها را آماده می‌سازد، ذکر شده است که به اهمیت حق سرگرمی به علت تأثیرگذاری بر تجدیدقوا اشاره دارد. در نسخه کتاب معانی الأخبار (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۳۴) به جای عبارت فوق، عبارت «تَفْرِیغُ كَهَا» در انتهای روایت، به معنی دل‌ها را آسوده و فارغ می‌کند آمده است که نشان می‌دهد حق سرگرمی به خاطر ایجاد آرامش ضرورت و اهمیت دارد. در هر دو کتاب قبل از عبارت انتهایی روایت، عبارت «سُتِجَمَّامٌ لِلْقُلُوبِ» به معنی مایه آسایش و آرامش قلوب بودن، ثبت شده است؛ بر این اساس طبق هر سه تعبیر به تأثیر سرگرمی‌های مطلوب در آرامش‌دهی و تجدیدقوا، اشاره شده است.

اثر دیگر سرگرمی که این روایت به آن اشاره دارد خودشکوفایی انسان است؛ چراکه در این روایت سرگرمی یک مقدمه لازم و ضروری برای فعالیت‌های مهم دیگر انسان از جمله مناجات با خدا، ارزیابی و محاسبه نفس و فکر کردن در مورد آفرینش برشمرده شده و روشن است این فعالیت‌ها نقش مهمی در شکوفا کردن استعدادهای حقیقی انسان دارند.

روایت دوم بخشی از وصیت امام علی (ع) به امام حسن (ع) است که ایشان می‌گوید: فرزندانم مؤمن باید اوقاتش سه قسمت باشد، قسمتی که در آن با خداوند مناجات می‌کند، قسمتی که در آن به حسابرسی اعمال خود می‌پردازد، قسمتی که در آن به لذت‌های حلال و پسندیده مشغول می‌شود، معیار عمل مؤمن در هر سه بخش باید تأمین زندگی خود، گام برداشتن برای معاد و لذت‌جویی حلال باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۸).^۱

در این روایت نیز مانند روایت قبل، به اهمیت این اوقات به عنوان بخشی از سبک زندگی اسلامی تصریح شده است با این تفاوت که یک بخش (ساعتی برای تفکر درباره آفرینش خداوند) از فعالیت‌های هم‌ردیف لذات حلال و اثرات آرامش‌دهی و تجدیدقوا به وسیله این لذات

۱. يَا بَنِيَّ لِلْمُؤْمِنِ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ يَنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ وَ سَاعَةً يَخَاسِبُ فِيهَا نَفْسَهُ وَ سَاعَةً يَخْلُو فِيهَا بَيْنَ نَفْسِهِ وَ لَذَّتْهَا فِيمَا يَحِلُّ وَ يَحْتَمَدُ وَ لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاخِصًا فِي ثَلَاثٍ مَرَمَّةٍ لِمَعَاشٍ أَوْ خَطْوَةٍ لِمَعَادٍ أَوْ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ

ذکر نشده و به جای آن معیار عمل مؤمن در تمامی اوقاتش بیان شده است که این معیارها با تقسیم‌بندی روایت اول سازگاری دارد و شامل آن‌ها نیز هست و تعارضی بین دو روایت وجود ندارد.

در این روایت نیز این مطلب ثابت می‌شود که نباید بیش از اندازه به سرگرمی و یا سایر لذات حلال پرداخت؛ چراکه با معیارهای بیان شده منافات دارد و موجب آسیب دیدن امور مربوط به تأمین زندگی مانند وظایف کاری، خانوادگی، اجتماعی و امثال آن و نیز فراموشی معاد و وظایف دینی می‌شود.

همچنین در این روایت علاوه بر واژه «یَحِلُّ» (حلال شده) واژه «يُحَمَّدُ» به معنی آنچه مورد پسند قرار گرفته، به کار برده شده است. با دقت در معنی این واژه روشن می‌شود که یکی از شاخصه‌های اخلاقی برای مطلوبیت لذات که از جمله آن‌ها سرگرمی‌ها هستند، پسندیده بودن نزد عموم عقلا است.

روایت سوم از امام موسی کاظم (ع) است که بخشی از این روایت با تفاوت کم و بدون ثمره‌ای قابل اعتنا در موضوع این بحث از امام رضا (الامام الرضا، ۱۴۰۶، ص ۳۳۷) نیز، نقل شده است.

امام کاظم در این روایت می‌فرماید: بکوشید اوقات خود را به چهار بخش تقسیم کنید: اوقاتی برای مناجات با خدا، اوقاتی برای امرارمعاش و کار، اوقاتی برای انس و معاشرت با دوستانی که عیوب شما را به شما بگویند و در دوستی خود اخلاص دارند و اوقاتی برای بهره‌جویی از لذات حلال، با این بخش اخیر برای انجام امور آن سه وقت دیگر توانایی می‌یابید [...] برای خودتان بهره‌ای از دنیا قرار دهید، یعنی از حلالی که دوست می‌دارید و به شرافت شما آسیبی نمی‌رساند و اسراف در آن نیست، استفاده کنید و به مدد این حلال به وظایف دینی خود برسید، چه روایت شده است که: «از ما نیست کسی که دنیايش را برای دینش، یا دینش را برای دنیایش از دست بدهد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ۴۰۹-۴۱۰).^۱

این روایت نسبت به دو روایت پیش کمی مفصل‌تر است و در آن دو بخش از فعالیت‌های هم‌ردیف لذات حلال بیشتر آمده است؛ یعنی اوقاتی برای امرارمعاش و کار، اوقاتی برای انس و معاشرت با دوستان. این دو بخش با آنچه به عنوان معیار رفتارهای مؤمن در روایت دوم یعنی

۱. اجْتَهِدُوا فِي أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعَ سَاعَاتٍ سَاعَةً لِمُنَاجَاةِ اللَّهِ وَ سَاعَةً لِأَمْرِ الْمَعَاشِ وَ سَاعَةً لِمُعَاشَرَةِ الْإِخْوَانِ وَ الثَّقَاتِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَكُمْ غُيُوبَكُمْ وَ يَخْلِصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ وَ سَاعَةً تَخْلُونَ فِيهَا لِلذَّاتِكُمْ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ وَ يَهْدِيهِ السَّاعَةُ تَقْدِرُونَ عَلَى الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ. اجْعَلُوا لَأَنْفُسِكُمْ حِظًّا مِنَ الدُّنْيَا بِإِعْطَائِهَا مَا تَشْتَهُي مِنَ الْحَالِلِ وَ مَا لَا يَثْلُمُ الْمَرْوَةَ وَ مَا لَا سَرْفَ فِيهِ؛ وَ اسْتَعِينُوا بِذَلِكَ عَلَى أُمُورِ الدِّينِ، فَإِنَّهُ رُوي: «لَيْسَ مِمَّنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِدِينِهِ، أَوْ تَرَكَ دِينَهُ لِدُنْيَاهُ»

تأمین زندگی، گام برداشتن برای معاد ذکر شد همپوشانی دارد و از مصادیق آن محسوب می‌شود. همچنین برخی از فعالیت‌های هم‌ردیف لذات حلال مانند ساعات محاسبه نفس و ساعات تفکر درباره آفرینش خداوند در این روایت ذکر نشده است که اصطلاحاً با روایات گذشته تعارض ندارد و مقصود توجه به همه این امور است.

توجه به فرهنگ تولید و کار به جای فرهنگ مصرف و فراغت ازجمله دغدغه‌های منتقدان و دلسوزان جوامع امروزی است (رک به: ذکایی، ۱۳۹۱). روایت فوق بیش از دو روایت پیش به این مسئله تصریح دارد که جایگاه حق سرگرمی تا حدی است که به اموری کاری انسان آسیب نزنند. همچنین طبق این روایت پرداختن به سرگرمی موجب افزایش توانایی و بهره‌وری فرد در پرداختن به سایر فعالیت‌ها ازجمله فعالیت‌های شغلی می‌شود. روشن است که افزایش توانایی و بهره‌وری فرد در پرداختن به فعالیت‌های شغلی، در توسعه اقتصادی تأثیر قابل‌ملاحظه‌ای دارد. امروزه صنعت سرگرمی دارای ظرفیت‌های فراوان اقتصادی است و از این روایت می‌توان فهمید از منظر اسلامی نیز امکان استفاده درست از این صنعت وجود دارد.

به غیر از نکات فوق این روایت برخی شرایط را برای مطلوب بودن سرگرمی بیان کرده است، ازجمله اینکه حلال باشد و موجب آسیب زدن به کرامت انسان نشود و به تجدیدقوا برای پرداختن به سایر فعالیت‌های مهم انسان کمک کند.

نتیجه‌گیری

سرگرمی نه به عنوان یک کالای قابل معامله بلکه به عنوان حالت نفسانی و فعالیت خارجی در هنگام فراغت و بیکاری است که آثاری چون ایجاد شادی، نشاط، لذت، آرامش و همچنین دفع اموری چون غم و افسردگی، اضطراب و فشار روحی دارد.

حق برخورداری از سرگرمی و پرداختن به آن یکی از حقوق اخلاقی انسان است و دین اسلامی نیز آن را تأیید کرده و روایات متعدد در سفارش به سرگرمی‌ها و بازی‌های مطلوب گواه بر آن است و این‌گونه نیست که اگر انسانی سایر دستورات دینی را انجام دهد نیاز به سرگرمی نداشته باشد و یا این نیاز اندک باشد.

حق برخورداری از سرگرمی و پرداختن به آن از جمله حقوق فطری انسان محسوب می‌شود با تعبیر دیگری از جمله حقوق طبیعی، حقوق اساسی، حقوق اولیه نیز از آن یاد می‌شود؛ بر این اساس هرچند استفاده روزافزون از سرگرمی‌ها گاه به صورت کاذب و خارج از محدوده نیازهای واقعی انسان است؛ اما به نظر می‌رسد اصل نیاز به سرگرمی در طبیعت انسان و در تمام طول حیاتش وجود دارد.

جایگاه و اهمیت حق سرگرمی در منظومه حقوق اخلاقی از نگاه اسلامی از این جهت است که سرگرمی موجب اموری چون ایجاد آرامش و تجدیدقوا، شکوفایی استعدادها، ایجاد توسعه اقتصادی می‌شود.

سرگرمی‌های مدرن و متعارف امروزی برای اینکه حق اخلاقی انسان محسوب شوند باید حلال و عقلانی باشند و به کرامت انسان آسیب نرسانند.

از منظر اسلامی جایگاه حق برخورداری از سرگرمی و پرداختن به آن در منظومه حقوق اخلاقی انسان تا جایی است که به مسئولیت‌های اساسی انسان از جمله مسئولیت‌های کاری، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی و در رأس آن‌ها مسئولیت‌های دینی آسیب نزنند و موجب تجدیدقوا برای این مسئولیت‌ها شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳)، *معانی الأخبار*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، (علی‌اکبر غفاری، مصحح) قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴)، *تحف العقول*، (علی‌اکبر غفاری، مصحح) قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. الامام الرضا، علی بن موسی، (۱۴۰۶)، *فقه الرضا*، مشهد: موسسه آل البيت (ع).
۶. باهنر، ناصر و شرف‌الدین، سید حسین، (تابستان ۱۳۹۱)، «تکاپوی نظری برای کشف مواضع هنجاری اسلام درباره سرگرمی»، *معرفت فلسفی*، شماره ۳۶، ص ۱۵۷ - ۱۹۴.
۷. پارساپور، محمدباقر، (۱۳۸۱)، پاییز و زمستان، «نظریه حقوق طبیعی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ص ۱۴۱ - ۱۵۱.
۸. جمعی از پژوهشگران، (۱۳۸۷)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۹. دومازیده، ژوفر، (۱۳۵۲)، «زمان فراغت از دیدگاه تاریخی و جامعه‌شناسانه»، (م. آدینه، مترجم) *فرهنگ و زندگی*، ص ۱۲ - ۲۳.
۱۰. ذکایی، محمدسعید، (۱۳۹۱)، *فراغت، مصرف و جامعه: گفتارهای انتقادی*، تهران: انتشارات تیسار.
۱۱. شهروزی، فرحناز، (۱۳۸۵)، «آموزه‌های تربیتی پیامبر اسلام»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۲۴۵، صص ۶۰ - ۶۳.
۱۲. شهیدی، هاشم، (۱۳۸۷)، تابستان، «بررسی تأثیر ویژگی‌های خانوادگی بر چگونگی گذران اوقات فراغت فرزندان در کوی‌های سازمانی»، *مدیریت نظامی*، ص ۳۵ - ۱۰۲.
۱۳. عبادی، شیرین، (۱۳۷۸)، آبان، «کنوانسیون حقوق کودک و حقوق کودکان در ایران»، *آزما*، ص ۱۲ - ۱۳.
۱۴. عمید، حسن، (۱۳۸۹)، *فرهنگ عمید*، تهران: اشجع با همکاری میکائیل.
۱۵. کوک، سارا، (۱۳۸۷)، تیر، «حقوق بشر آمریکا در آینه اعلامیه جهانی حقوق بشر»، *سیاحت غرب*، ص ۷۴ - ۷۸.

۱۶. محمودی، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی*، بابل: موج اندیشه.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. مطهری، مرتضی، (بدون تاریخ)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. معین، محمد، (۱۳۶۰)، *فرهنگ فارسی معین*، (جلد اول)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. میرخندان، سید حمید، (۱۳۹۲)، *مطالعات دینی فیلم*، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.

منابع انگلیسی

1. Smelser, Neil & Baltes, Paul, (2001) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier Science.
2. Bruce, Steve & Yearley, Steve, (2006) *The SAGE Dictionary of Sociology*, SAGE Publications, London.
3. Darity, William, (2008) editor in chief, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd edition, Macmillan Reference USA, Farmington Hills.
4. Surdam, David George, (2015) *Century of the Leisured Masses* *Century of the Leisured Masses Entertainment and the Transformation of Twentieth-Century America*, Oxford University Press, New York.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴۰ - ۲۱۹

بررسی تسلیحات کشتار جمعی با محوریت توجه به ارزش‌های اخلاقی در اسلام و حقوق بین‌الملل

^۱ محسن رضا مصدق خواه

^۲ مرتضی براتی

^۳ حسن سلیمانی

چکیده

در امتداد امواج خروشان رشد تکنولوژی نوین معاصر، شاهد پیدایش تسلیحات کشتار جمعی از قبیل سلاح‌های هسته‌ای، بیولوژیک و... با شاخص ویژه قدرت تخریب بسیار زیاد و تفکیک ناپذیری در اهداف است، فقها در بیان حکم اولیه به اتفاق به حرمت تولید و استفاده از این تسلیحات فتوا داده‌اند، از جمله عناوین ثانویه که تغییر دهنده حکم خواهد بود، قاعده الضرورات تبیح المحذورات است که با پیدایش آن، تکلیف از عهده مکلف برداشته می‌شود و نتیجه‌ی آن جواز ارتکاب فعل حرام است. از دیگر عناوین ثانویه قاعده‌ی مقابله به مثل در دفاع مشروع است. طبق دستاوردهای پژوهش، استفاده از تسلیحات کشتار جمعی ذیل عناوین ثانویه نیز مجاز نیست. لکن در منابع حقوق بین‌الملل مانند معاهده (NPT)، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری در سال ۱۹۹۶ دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. بنابراین به استناد ادله اربعه و عمومات مفاد معاهدات حقوق بین‌المللی و به منظور دفاع مشروع و خنثی‌سازی سلاح‌های نوین جنگی، با تحقیق و توسعه و کسب فن‌آوری مدرن در راستای بستر سازی مناسب جهت پیشگیری از درمان، حفظ و حراست از حکومت اسلامی، تأمین امنیت ملی، کرامت انسانی، به مصداق «واعدولهم ما استطعتم بالقوه» اقدام نموده تا میهن اسلامی در شرایط خاص به ویژه به شکل دفاع مشروع و واجب به سلاح‌های نوین جنگی امروزی و پادزهرهای مربوطه، مسلط و مجهز گردیده باشد. همچنین آنچه از اخلاق اسلامی می‌توان استنباط نمود این است که بر اساس تعالیم اسلام از کتاب آسمانی گرفته تا روایات مستنداتی در زمینه سلاح‌های کشتار جمعی یافت می‌شود که همگی بر منع کاربرد سلاح‌های کشتار جمعی تأکید دارند و کاربرست چنین سلاح‌هایی در هر صورت غیر انسانی و غیر اخلاقی است.

واژگان کلیدی

سلاح‌های کشتار جمعی، امنیت ملی، حقوق بین‌الملل، دفاع مشروع، ارزش‌های اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: mr.mosadeghkhah@gmail.com

۲. استادیار و مدیر گروه الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: mortezabarati@chmail.ir

(نویسنده مسئول)

۳. استادیار گروه حقوق بین‌الملل، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: h.soleimani@ymail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۳

طرح مسأله

به جنگ‌افزاری که می‌تواند شمار بسیار زیادی انسان را بکشد و خسارت فراوانی به سازه‌های ساخت بشر یا محیط زیست وارد آورد، مانند جنگ‌افزارهای شیمیایی و میکروبی و اتمی، جنگ‌افزار نامتعارف گفته می‌شود. در ادبیات حقوق، تسلیحات کشتار جمعی، مترادف با سلاح‌های نا متعارف تلقی می‌شود به نحوی که در کاربردشان امکان تفکیک و تبعیض میان نظامیان و غیر نظامیان وجود ندارد (روسو، ۱۳۶۹، ۱۴۱)؛ تسلیحات کشتار جمعی شامل سلاح‌های اتمی، بیولوژیک و شیمیایی است و در مقابل این سلاح‌ها، تسلیحاتی قرار دارند که به سلاح‌های متعارف موسوم هستند، معیارهایی که برای تشخیص این گونه سلاح‌ها از سایر تسلیحات مطرح است، عبارتند از: (۱) قدرت تخریب بسیار (۲) تفکیک ناپذیری در اهداف براساس این معیار که مورد قبول کمیته بین‌المللی صلیب سرخ جهانی نیز بوده است، تمام سلاح‌هایی که بنا به ماهیت و نحوه استفاده از آن، موجب اثار مخرب تفکیک ناپذیر می‌شوند، در زمره سلاح‌های کشتار جمعی قرار می‌گیرند.

همچنین، اساسی‌ترین قواعد حقوق بشردوستانه‌یی که رعایت آن‌ها در مخاصمات مسلحانه از نظر اسلام حتمی است، ممنوعیت به غل و زنجیر کشیدن افراد، چه در جنگ و چه در صلح، تحریم کشتن پیران و از کارافتادگان و نیز فردی که شروع به جنگ ننموده و مسلمان شده است، ممانعت از کشتن از روی گمان یا تهمت، نامشروع بودن مجازات پیش از ارتکاب جرم، انحصار اهداف تعرضی فقط به جنگجویان و هدفهای استراتژیک، جایز نبودن تاکتیک‌های تخریبی و انهدامی جز در موارد ضروری، نارو بودن بریدن درختها و انداختن آتش یا مسلط کردن آب بر دشمن، جایز نبودن زهر آلود کردن یا ریختن سم و مواد شیمیایی به آب‌سخورها، نارو بودن کشتن دیوانگان و زنان و اطفال کفار، اگرچه به دشمن کمک کرده باشند، نارو بودن مثله کردن دشمن و گوش و حلق و بینی و اعضای آنان را بریدن، نارو بودن پی کردن حیوانات اهلی و دامهای دشمن و نارو بودن انهدام اموال دشمن، مگر در صورت ضرورت است. موارد یادشده اصل تفکیک و رعایت اصل محدودیت در شیوه جنگ در میدان نبرد می‌باشد. با توجه به اصل تفکیک، کشتار غیررزمندگان شامل کشاورزان، تاجران، بازرگانان و پیمانکاران و نیز اطفال، زنان، نابینایان، معلولان، راهبان و صومعه نشینان ممنوع است. همچنین، باید اصل محدودیت در شیوه جنگ رعایت شود؛ چه این که مسلمانان اجازه ندارند با هر وسیله‌یی ممکن، دشمن را از پای درآورند، هر چند که اقدامات دشمن خلاف کرامت انسانی باشد (حیدری زاد و همکاران، ۱۴۰۰).

لذا در مقاله حاضر به بررسی سلاح‌ها کشتار جمعی از منظر مفهومی، فقهی و قواعد حاکم بر آن از منظر اخلاق در اسلام و حقوق بین‌الملل پرداخته می‌شود.

سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه فقه

۱) دفاع در اسلام

وقتی از دفاع صحبت می‌شود که تجاوزی در کار بوده است میزان دفاع و وسعت میدان و کیفیت و کمیت آن وابسته به چگونگی تجاوز و تهاجم خارجی و نحوه آن است دفاع گاه از قلمرو و سرزمین اسلامی گاه برای بیرون انداختن اشغالگران نظامی گاه برای حفظ جان و مال مسلمانان و زمانی برای استیلای بیگانه و از بین بردن هجوم سیاسی و اقتصادی خارجی‌ان است اینگونه جهاد بطور کلی بر همه مسلمانان واجب و درجه و جوب آن عینی خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، تحریر الوسیله ج ۱) (موسوی خویی، ۱۴۱۰ ق، منهاج الصالحین، ح ۱) دفاع مشروع که از قدیم در حقوق یونان، رم و فقه اسلامی پذیرفته شده، همچنان در حقوق جدید کشورها و حقوق بین‌الملل به اعتبار خود باقی است و آن را یکی از جهات مشروعیت ارتکاب جرم و یکی از جهات استفاده از زور و توسل به نیروی نظامی دانسته‌اند. مشروعیت دفاع در طول تاریخ به طرق مختلف توجیه شده است (مواد ۱۵۶ الی ۱۵۹ قانون مجازات اسلامی، اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۲) حقوق جزای عمومی جلد یک) امام خمینی می‌فرماید: «دفاع از اسلام و کشور اسلامی امری است که در مواقع خطر امری شرعی، الهی و ملی است و بر تمام قشرها و گروه‌ها واجب است (موسوی الخمینی ۱۳۷۸؛ ۱۵۹) دولت اسلامی نیز نه تنها موظف به دفاع از تمامیت سرزمین خویش است بلکه اصلی در سیاست خارجی اسلام وجود دارد با عنوان «اصل دفاع از سرزمین‌ها و منافع مسلمانان» دولت اسلامی چه از نظر اعتقادی و چه از نظر حفظ منافع و موجودیت خود، لازم است از منافع و سرزمین مسلمانان دفاع کند (منصوری، ۱۳۶۵؛ ۱۵۵)

قاعده مقابله به مثل

مقابله از نظر لغوی عبارتست از: روی فراروی کردن - رویاروی شدن - مواجه گردیدن (دهخدا، ۱۳۷۷؛ ۸۷۲) مثل: مانند - نظیر - همتا (عمید، ۱۳۸۹؛ ۱۰۸۹) و در اصطلاح: یکی از اصول سیاست قضایی و سیاست خارجی اسلام مقابله به مثل است. در روابط بین‌الملل همانند حقوق فردی، مظلوم می‌تواند در مقابل ظالم مقابله به مثل کند. مقابله به مثل، نوعی مجازات عادلانه، منطقی و دفاع مشروع محسوب می‌شود عمل مقابله به مثل رفتاری در حد عرف و عادت در روابط اجتماعی و حقوق بین‌المللی است. اصولاً دفاع مشروع که حقی شناخته شده در حقوق بین‌الملل محسوب می‌شود بر مبنای قاعده مقابله به مثل است بنابراین سلب حق مقابله به مثل در بسیاری موارد به معنای نفی حق دفاع مشروع تلقی خواهد شد (عمید زنجانی، ۱۳۶۷؛ ۴۶۱)

مبانی قرآنی قاعده

۱- ایه ۱۹۴ سوره بقره: «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين؛ ماه حرام مقابل است با ماه حرام و همه حرمت‌ها محل قصاص است پس هر کس بر شما تجاوز و ستم روا دارد، شما نیز در مقابل به مانند ستمی که بر شما روا داشته، ستم‌ها را پاسخ دهید و پرهیز کنید از عذاب خدا و بدانید خداوند با پارسایان است.»

در قسمت اول ایه (الشهر الحرام بالشهر الحرام) حرف جر «با» به معنای مقابله و عوض است و بر قاعده اعتدال دلالت دارد چرا که قاعده اعتدال چیزی جز مقابله به مثل نیست و این معنا به خوبی از «حرف جر با استنباط می شود و در تفسیر المیزان (الشهر الحرام بالشهر الحرام) بیان خاصی است که در پی بیان عام آمده است و جمیع محرمات را شامل می شود و معنای ایه چنین است که خداوند مقابله و قصاص را در ماه حرام تشریع کرده است چرا که قصاص در جمیع حرمت‌ها تشریع فرموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴؛ ذیل ایه ۶۳) و در ادامه خداوند می فرماید (الحرمت قصاص/ هتک حرمت‌ها قصاص دارد) (ابن منظور، ۱۹۹۷؛ ۷۵) صاحب جواهر در توضیح معنای قصاص و استیفای حق و مجازات است (ابن منظور، ۱۹۹۷؛ ۷۵) صاحب جواهر در توضیح معنای قصاص می گویند: «مراد از قصاص پیگیری و دنبال نمودن اثر جنایت از قتل و قطع عضو و ضرب و جرح به گونه ای که قصاص کننده عین عمل جانی را نسبت به وی انجام دهد» (نجفی، ۱۴۱۸؛ ۷) و در ادامه ایه «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين» این عبارت نیز گویای قاعده مقابله به مثل است. کلمه «فاعتدوا» به مقابله به مثل امر می شود و امر ظهور در وجوب دارد بنابراین مقابله به مثل جایز است مفسران نیز در تعابیر مختلف از جواز سخن گفته اند به عنوان نمونه الواسی درباره آن می گوید «والامر الا بامرهم اذا العفو جایز...» (الواسی، ۱۴۰۵؛ ۷۷)

مرحوم امام خمینی دو مطلب را پیرامون ایه اعتدال بیان کرده اند اول اینکه ایه اعتدال ظهور بدوی در تقاص دارد ولی می توان تقریبی از ایه ارائه داد که حکم وضعی ضمان ازان برداشت شود، مطلب دوم اینکه برفرض که بپذیریم ایه شریفه به طور کلی به جنگ اختصاص دارد یا جنگ یکی از مصادیق ایه است، نمی توان پذیرفت که مماثلت در متعدی به یا مقدار اعتدال را برساند، چرا که پذیرش این مطلب مستلزم این است که ایه شریفه به عنوان مثال حکم کند که اگر دشمن یک تیر انداخت، شما هم یک تیر بیندازید یا اگر ضربه ای به دست شما زد، شما هم ضربه ای به دست او بزنید و روشن است که چنین مماثلتی در جنگ معنا ندارد بنابراین ایه شریفه، مماثلت در اصل اعتدال را بیان کرده است یعنی اگر اعتدال کردند جایز است که شما هم اعتدال کنید،

(موسوی الخمينی، ۱۳۷۰: ۴۸۲)

۲- ایه ۴۰ سوره شوری «و جزاوا سیئه سیئه مثل ها فمن عفا واصلح فاجره علی الله انه لایحب الظالمین ، و جزای هربدی ، بدی ای مثل آن است ، پس هر که عفو و اصلاح کند ، پاداش او برخداست ، به راستی او ظالمان را دوست ندارد .» علامه طباطبایی در ذیل این ایه می نویسد «این ایه حکم مظلوم را بیان می کند ، چنین کسی می تواند در مقابل ستمگر رفتاری چون رفتار او داشته باشد که چنین تلافی و انتقامی ، ظلم و بیغی نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۵)

نکته مهم : درعین اینکه قرآن اجازه مقابله به مثل را داده است ، با تفسیر موکد «ولایجرمنکم شان قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا ؛ اعمال زشت کسانی که شما را از مسجد الحرام بیرون کردند ، شما را بر آن ندارد که به عملی ناروا و بیش از حد متناسب دست بزنید» (مائده ۲) و «ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به» (نحل ۱۲۶) و نیز در آیه دیگر «تلك حدود الله فلاتعتدوها ؛ آن احکام مرزهای خداست پس از آنها نگذارید و پا فراتر نگذارید» (بقره ۲۲۹) اعمال خارج از حدود عدالت و مقررات الهی را ممنوع می شمارد .

در پاسخ به تهاجم دشمن نباید از خطوط قرمز عبور کرد. تجاوز را بهانه ای برای تخریب محیط زیست یا کشتار بی رحمانه طرف مخاصمه باشد.

مبنای روایی قاعده

دومین دلیل قاعده مقابله به مثل روایات منقول از اهل بیت عصمت و طهارت می باشد از جمله عمل تاریخی و بیان امام علی علیه السلام در مورد همسانی قصاص و مقابله به مثل پس از ضربت خوردن از ابن ملجم خطاب به فرزندان خود (شریف الرضی ، ۱۳۸۰ : ۳۷۶) «ردوالحجر من حیث جائ فان لشر لابد فعه الا الشر : سنگ را از هر کجا آمد ، به همان جا برگردانید ، چرا که بدی پاسخی جز بدی ندارد (شریف الرضی ، ۱۳۸۰ : ۴۸۲)

مبنای عقلی قاعده

قاعده اعتدا در تامین امنیت جامعه اسلامی نقش بسزایی دارد و هر عقل سلیمی موید این مطلب است که اگر قدرت مقابله ای در برابر تعدی وجود نداشته باشد ، جسارت افراد متجاوز بیشتر و همین امر سبب ناامنی و هرج و مرج در اجتماع می شود . و هر اقدامی برای دفاع باید معقول و متناسب با عملیات تهاجمی دشمن باشد . و با توجه به قاعده «الاسهل فالاسهل» و قاعده «الضرورات تنقذ بقدرها» که اکثر فقها آنها را از جمله شرایط اقدام به دفاع دانسته اند می توان مفهوم تناسب را انتزاع کرد . امام خمینی می فرماید: «...اگر دفع او (دشمن) جز با کشتن ممکن نیست به هر وسیله کشنده قتل او جایز است و البته مراعات ترتیب (دفاع از مرحله اسان و کم خطر تا مرحله سخت و سخت تر) در صورتی واجب است که ممکن باشد و فرصت داشته باشد و ترسی از غلبه مهاجم نباشد بلکه اگر با رعایت ترتیب واجب نیست و وسیله قراردادن چیزی که

قطعا اورا دفع می کند، جایز است» (موسوی الخمینی، ۱۳۷۳: ۳۳۱)

حضرت ایت الله جوادی عاملی در تفسیر ایه ۱۹۰ سوره بقره (که امر به دو موضوع شده اول مقابله با اهل قتال و دوم تجاوز نکردن از حدود الهی در جنگ و تعرض نکردن به بیماران، زنان و کودکان) «و قاتلوا فی سبیل الله یقاتلونکم ولا تعدوا ان الله لا یحب المعتدین» می نویسد: «اطلاق حکم مقابله به مثل در مواردی با دلیل خاص تقیید شده است مثلاً در عرض (ابرو)، شتم (بدگویی)، و قذف (نسبت ناروا) قصاص نیست» (جوادی املی، ۱۳۷۸: ۶۴۸)

قاعده ضرورت

مبانی روایی قاعده

امام صادق (ع) از رسول خدا (ص) فرمودند که از امت ۹ چیز برداشته شده: خطا و فراموشی و آنچه از روی اکراه باشد و آنچه ضرورت در کتب لغت به معانی مختلف آمده است از جمله به معنای ناچاری، در این زمینه آورده اند «الضروره کالضره: شده الحال» (زیبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۴) ده خدا معنای زیر را برای ضرورت می نویسد: نیاز و حاجت - ناگزیری - بیچارگی و درماندگی (ده خدا، ۱۳۷۷: ۱۶۴) اضطرار: بیچاره و حاجتمد کردن کسی، ناچار شدن، درمانده شدن (عمید، ۱۳۶۷: ۱۹۷) در مورد اضطرار راغب می نویسد: مصدر باب افتعال و به معنای وادار کردن انسان بر چیزی که در آن ضرر است و فرقی نمی کند که وادار کننده از داخل انسان باشد، مثل گرسنگی و مریضی یا خارج انسان؛ مثل اجبار از ناحیه غیر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۲۹۴)

معنای اصطلاحی اضطرار و ضرورت: ظاهر سخن برخی از فقها آن است که شارع مقدس و فقها در مورد واژه اضطرار، اصطلاح خاصی ندارند و این ماده با مشتقات آن به همان معنای لغوی و عرفی در نصوص شرعی به کار رفته است این سخن مطابق قاعده است زیرا هر واژه ای را که شارع موضوع حکم قرار دهد و تفسیر خاصی از آن ارائه ندهد باید بر معنای عرفی آن حمل شود؛ و هر دو واژه (اضطرار و ضرورت) یکی هستند واژه شناسان عرب ضرورت را اسم برای مصدر «اضطرار» می دانند (ابن منظور، ۱۹۹۷: ۴۸۳) در عرف نیز ضرورت و اضطرار همسان بایگدیگر «وفور در معنای احتیاج و نیاز شدید» کاربرد دارند، اضطرار از عوامل رافع مسئولیت کیفری است و با احراز آن، اجرای کیفر جرم ارتكابی به موجب نص صریح قانون متفی می شود مع هذا باتوجه به وحدت ملاک دوتاسیس حقوقی حالت ضرورت و اضطرار در مورد جبران خسارت در اجرای تبصره ماده ۵۵ قانون مجازات اسلامی سابق و ماده ۱۵۱ و ۱۵۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، مسئولیت مدنی مرتکب جرم در شرایط اضطراری نیز باقی است و دیه و ضمان مالی بر عهده مضطر خواهد بود (گلدوزیان، ۱۳۸۴: ۲۶۱ و ۲۹۲)

مبانی قرآنی قاعده

۱- ایه ۱۷۳ سوره بقره «انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وماهل به لغير الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم؛ به تحقیق، خدا حرام گردانید بر شما مردار و خون و گوشت خوک را و آنچه را که به اسم غیر خدا کشته باشند پس هر کس که به خوردن آنها محتاج و مضطر شود در صورتی که به آن تمایل نداشته و (از اندازه رمق) تجاوز نکند گناهی بر او نخواهد بود (که به قدر احتیاج صرف کند که) محققا خدا امرزنده و مهربان است.» باغ در لغت به معنای ظلم و سرکشی و کنایه از آن است که سبب اضطراب، کاری ظلمانی و از روی سرکشی نباشد که در این صورت اضطراب موجب برداشته شدن حرمت نخواهد بود

عاد نیز کنایه از این است که شخص مضطر به اندازه‌ای که نیاز او برآورده می‌شود می‌تواند حرام را انجام دهد علامه در تفسیر المیزان می‌نویسد: «غیر باغ و لاعاد از حیث نحوی حال است، یعنی در حالی که ظالم و متجاوز نباشد، یعنی کسی که ناچار به خوردن برخی محرّمات شود و این ناچاری در حالی باشد که ظالم و متجاوز از حد نباشد، مانعی ندارد از آنها بخورد ولی اگر در حال ستم و تعدی ناچار از خوردن شود به این معنا که ستم و تعدی سبب اضطراب اوشده باشد خوردن محرّمات برای متعدی جایز نخواهد بوده (طباطبایی، ۱۳۷۴، ذیل ایه ۱۷۳)

۲- ایه ۱۱۹ سوره انعام «مالکم الا تاكلوا مما ذکر اسم الله علیه و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه؛ و شما چه شده است که از آنچه نام خدا بر آن یاد شده نمی‌خورید و حال آنکه آنچه را بر شما حرام کرده است، مگر آنچه به (خوردن) آن ناچار شوید، برایتان به تفصیل بیان کرده است.»

در تفسیر مجمع البیان آمده است: «معنای الا ما اضطررتم الیه این است که خوردن آنچه در صورت امتناع از خوردن بر هلاک نفس خود بیمناک می‌شوید، برایتان مجاز است، اگر چه از چیزهایی باشد که خداوند آن را حرام کرده است» (طبرسی، ۱۳۶۰؛ ۲۴۷) یعنی جواز ارتکاب حرام از روی اضطراب، در قلمرو تمامی محرّمات خواهد بود و فراگیر است را که نمی‌دانند و آنچه را که طاقت ندارند و آنچه مورد اضطراب است و حسادت و تفرّال و وسواس فکری در امور آفرینش تا هنگامی که بر زبان جاری نگردد (ابن شعبه، ۱۳۸۲؛ ۸۵) آنچه در این حدیث مورد نظر ما می‌باشد جمله «ما اضطررتم الیه» است چرا که به این جمله برای اثبات قاعده اضطراب استناد کرده‌اند و دلالت آن بر قاعده فقهی «کل حرام مضطر الیه فهو حلال» بدیهی است مفاد جمله برداشته شدن تکلیف در موارد اضطراب است و با وجود اینکه روزه گرفتن در ماه رمضان واجب محسوب می‌شود، چنانکه به منظور کارهای درمانی، افطار آن مورد اضطراب باشد، حکم وجوب برداشته خواهد شد.

مبنای عقلی قاعده

یکی از ادله و منابع اجتهاد، عقل سلیم است. بی گمان عقل حکم می کند که ارتکاب حرام به منظور حفظ مصلحت بزرگتر، جایز و بلکه لازم است و به کمک قاعده ملازمه میان حکم عقل مستقل و شرع حکم شرعی نیز ثابت می شود.

شرایط تحقق ضرورت

اولاً: مسلم الوقوع بودن خطر، به این معنا که خطرات احتمالی وظنی که دارای منشأ عقلایی و علمی نیستند یا خطرات جزئی و کم اهمیت به هیچ وجه مجوز ارتکاب عمل ممنوع و حرام نیستند (محقق داماد، ۱۳۸۹؛ ۱۴۵) همچنین خطری که قریب الوقوع نباشد و راه چاره ای جز ارتکاب عمل مجرمانه داشته باشد، مجوز عمل ممنوع نیست، چراکه شخص با کشور تهدید شده فرصت کافی خواهد داشت که از راه دیگری غیر از ارتکاب عمل ممنوع، خطر را از خود دفع کند. حقوق اسلامی دفاع را به منظور دفع تجاوز مقرر کرده از این رو استفاده از زور را زمانی جایز می داند که دفع تجاوز متوقف بر آن باشد (داورالغطا، ۱۳۷۵؛ ۶۰)

ثانیاً: چنانچه خطر عامدانه توسط مضطر ایجاد نشده باشد، فقها به جهاد علیه کفار (که مسلمانان اضطراب را مجبور به کشتن غیر نظامیان می شوند) فتوا داده اند؛ این عمل باید در صحنه جنگ و در حال درگیری باشد و نباید قصد کشتن غیر نظامیان را داشته باشند.

۲- تقویت قوا در جهاد

آیه شریفه ۶۰ سوره ی مبارکه انفال، «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ؛ و هر چه در توان دارید از نیرو و اسب های آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان که شما نمی شناسیدشان و خدا آنان را می شناسد بترسانید و هر چیزی در راه خدا خرج کنید پاداشش به خود شما بازگردانیده می شود و بر شما ستم نخواهد رفت.» برای فهم بهتر آیه شصتم سوره انفال لازم است نکات ذیل مورد توجه قرار گیرد.

اولاً: در این آیه، قرآن کریم به صورت عام و مطلق، مسلمانان را به آمادگی نظامی دستور می دهد. به عبارت دیگر خداوند متعال با امری وجوبی به مسلمانان دستور می دهد. که خود را برای ترساندن و شکست دادن دشمنان خدا، آماده نمایند و این آمادگی نیز به صورت مطلق مورد اشاره قرار گرفته است. از آن جا که آمادگی یادشده مطلق می باشد می توان چنین استنباط نمود که هرگونه آمادگی اعم از تأمین نیروی انسانی، تمهید ابزار و تجهیزات جنگی و حتی آمادگی ناشی از پیشرفت و تقویت علمی نیز مشمول خطاب این آیه قرار می گیرد.

ثانیاً: عبارت «ما استطعتم» نیز دارای عمومیتی آشکار می باشد و به این معناست که

مسلمانان «تا جایی که می توانند موظفند به دستور فوق، عمل نمایند. همچنین می توان به صورت ضمنی چنین برداشت نمود که مسلمانان در راستای آمادگی هر چه بیشتر مکلفند که برای تقویت توانایی های نظامی خود برنامه ریزی نموده و مسیر توسعه کمی و کیفی آن را به سمت هرچه بهتر شدن، هدایت نمایند.

ثالثاً: اطلاق آیه در زمینه ابزار اجرای دستور خداوند، نیازمند توجه خاص و دقیق فقهی می باشد. ظاهر عبارت «من قوه» دارای اطلاق است و شامل هر گونه سلاح در جهت ارباب دشمنان خداوند می شود. اما این اطلاق با منطق اسلام سازگاری ندارد و با آیات منع اعتداء و نظایر آن، محدود می گردند. واژه «قوه» در آیه شریفه به معنای هر چیزی است که با وجودش کار معینی از کارها ممکن می گردد، و در جنگ به معنای هر چیزی است که جنگ و دفاع با آن امکان پذیر است. بنابراین، این واژه دارای معنای بسیار وسیعی است که نه تنها وسائل جنگی و سلاح های مدرن هر عصری را در بر می گیرد، بلکه تمام نیروها و قدرت هایی را که به نوعی از انواع در پیروزی بر دشمن اثر دارد، اعم از نیروهای مادی و معنوی را شامل می شود. از این رو افزون بر اینکه می توان از پیشرفته ترین سلاح های هر زمان مانند انواع سلاح های سبک و سنگین (کاتیوشا، موشک و...) و انواع تجهیزات زرهی و ناوگان های دریایی و هوایی و سایر ادوات جنگی و دفاعی بهره برداری کرد، باید به تقویت روحیه و ایمان سربازان که قوه و نیروی مهم تری است پرداخت. این عمومیت افزون بر اینکه از مفهوم واژه «قوه» استفاده می شود، از سیاق آیه شریفه نیز قابل استنباط است، زیرا که جمله ما استطعتم عام است و کلمه «قوه» که به صورت «نکره» آمده است عمومیت آن را تقویت کرده و هرگونه نیرویی را شامل می شود.

از سوی دیگر در روایات اسلامی نیز برای کلمه «قوه» تفسیرهای گوناگونی شده که از وسعت مفهوم این کلمه حکایت می کند، مثلاً در بعضی از روایات می خوانیم که پیامبر اکرم فرمودند: «منظور از قوه «پرتاب» است (اعم از پرتاب تیر، نیزه و مانند آن). در روایت دیگری که در تفسیر علی بن ابراهیم نقل شده می خوانیم منظور از قوه هر گونه اسلحه است «قوله و أعدوا لهم ما استطعتم من قوه، قال: السلاح» و باز در روایتی که در تفسیر عیاشی آمده می خوانیم که منظور از آن شمشیر و سپر است. و همچنین در روایت دیگر آمده است: «یکی از مصداق های قوه در آیه، موهای سفید را به وسیله رنگ سیاه کردن است» یعنی اسلام حتی رنگ موها را که به سرباز بزرگسال چهره جوان تری می دهد تا دشمن مرعوب گردد از نظر دور نداشته است و این نشان می دهد که چه اندازه مفهوم «قوه» در آیه فوق وسیع است.

رابعاً: آیه شریفه، هدف از آمادگی شایسته مسلمانان در مسأله نظامی را «ارهاب» و ترساندن دشمنان خداوند معرفی می نماید. به عبارت دیگر در این آیه، یکی از ابزارهای مسلمانان برای ترساندن دشمنان خداوند، ایجاد آمادگی لازم در امور نظامی دانسته شده است. باید بر این

موضوع تأکید کرد که مراد آیه شریفه این نیست که تنها هدف تقویت و آمادگی نظامی مسلمانان، ارهاب می باشد بلکه ارهاب و ترساندن، یکی از اهدافی است که از آمادگی مسلمانان حاصل می گردد.

خامسا: از دیگر نکاتی که در آیه شریفه و دیگر آیات جهادی مورد تأکید قرار گرفته این است که در تجهیز نیرو اگر چه ارباب دشمنان خدا هم مدنظر قرار گرفته است اما باید در راستای تحقق اهداف عالیه جهاد، یعنی جهاد در راه خدا و به جهت رفع فتنه و اعتلای دین و کلمه توحید باشد؛ و قاتلوهم حتی لا تکن فتنه ویکون الدین لله صاحب تفسیر المیزان، بر این نکته تأکید می نماید که بر اساس مفاد آیه شریفه ۶۰ سوره انفال، تجهیز نیرو به جهت ارباب دشمن یک غرض فرعی است و هدف اصلی از آن تحقق قسط و عدل و نابودی فساد می باشد. وی در این باره می نویسد: «هرچند ترساندن دشمن به وسیله تدارک دیدن نیرو، خود از اغراض صحیحی است که فواید بزرگی بر آن مترتب می شود، لیکن غرض اصلی از تهیه دیدن قوا ارهاب نیست، و به همین جهت به دنبال آن فرمود: «و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله یوف الیکم و أنتم لا تظلمون» تا تمامی غرض را برساند. چون غرض حقیقی از تهیه نیرو این است که به قدر توانایی شان بتوانند دشمن را دفع کنند و مجتمع خود را از دشمنی که جان و مال و ناموس شان را تهدید می کند حفظ نمایند. و به عبارت دیگری که با غرض دینی نیز مناسب تر است این است که به قدر توانایی شان نائره فساد را که باعث بطلان کلمه حق و هدم اساس دین فطری می شود و نمی گذارد خدا در زمین پرستش شود و عدالت در میان بندگان خدا جریان یابد خاموش سازند».

صاحب تفسیر نمونه نیز در تبیین اهداف جهاد فی سبیل الله می نویسد:

جهاد اسلامی نه به خاطر فرمانروایی در زمین و کشورگشایی، و نه به منظور به چنگ آوردن غنائم و نه تهیه بازارهای فروش یا تملک منابع حیاتی کشورهای دیگر، یا برتری بخشیدن نژادی بر نژاد دیگر است. هدف یکی از سه چیز است: خاموش کردن آتش فتنه ها و آشوبها که سلب آزادی و امنیت از مردم می کند و همچنین محو آثار شرک و بت پرستی، و نیز مقابله با متجاوزان و ظالمان و دفاع در برابر آنان است». بنابراین درست است که آیه مبارکه صراحت و در عین حال اطلاق دارد که مسلمانان باید از لحاظ نیروی نظامی و تسلیحات، آمادگی لازم را در برابر دشمن داشته باشند. لکن همچنان که صاحب المیزان و نمونه فرمودند هدف نهایی آیه مبارکه صرف آمادگی نیست بلکه اعتلای کلمه الله و زمینه سازی برای هدایت و بندگی در برابر خداوند متعال مهم ترین هدف جهاد فی سبیل الله محسوب می شود. در حالی که این هدف متعالی با تهدید ملتها و در سایه تسلیحاتی که صرف وجود آنها تهدید کننده ملتهاست ممکن نخواهد بود. به طوری که قبلا اشاره شد مهم ترین هدف تسلیحات کشتار جمعی، به راه انداختن

کشتار وسیع و تخریب گسترده محیط زیست، اموال و اماکن می باشد که مردم بی دفاع و زنان و کودکان مهم ترین قربانیان آنها می باشد. با توجه به اطلاق آیه در دستور به مسلمانان در تجهیز خود به منظور ارهاب دشمنان خداوند، و بدون توجه به سایر آیات، روایات و ادله فقهی دیگر می توان چنین برداشت نمود که با استناد به این آیه شریفه می توان قائل به مشروعیت و حتی لزوم «تولید» و «نگهداری» انواع سلاح های کشتار جمعی همچون سلاح اتمی و... شد.

آیه شصتم از سوره مبارکه انفال، خداوند هدف از آمادگی را ارهاب و ترساندن دشمنان خداوند و دشمنان مسلمانان معرفی می کند در حالیکه در تولید تسلیحات کشتار جمعی، هزاران و بلکه میلیون ها انسان بی گناه که دشمن خداوند و مسلمانان به حساب نمی آیند دچار خوف و ارهاب می شوند و در صورت به کارگیری، هزاران نفر که سهمی در مبارزه با اسلام ایفا نکرده اند جان محترم خود را از دست خواهند داد. دستور قرآن کریم مبنی بر لزوم تجهیز و آمادگی همه جانبه در برابر دشمن، هدفش این نیست که مردم جهان و حتی ملت خود را به انواع سلاح های مخرب و ویرانگر درو کنید، و آبادیها و زمین ها را به ویرانی بکشانید. هدف این نیست که سرزمینها و اموال دیگران را تصاحب کنید، و هدف این نیست که اصول بردگی و استعمار را در جهان گسترش دهید، بلکه هدف این است که «با این وسائل دشمن خدا و دشمن خود را بترسانید» (ترهبون به عدو الله و عدوكم) تا از یورش دشمن در امان باقی بمانید و در نتیجه صلح پایدار استقرار یابد. برخی بر این اعتقادند که «معنی ترهبون هنا هو ردع العدو بتلك القوه التي هيأت كي يمتنع من اتخاذ أي قرار في المهاجمة، وهذه وقاية لكي لا تقع الحروب ولا تنجر البشرية إلى العنف والإرهاب كما لا يخفى، ومما يدل على ذلك سيرة رسول الله حيث كانت بعيدة كل البعد عن العنف والإرهاب، وإنما أراد صلى الله عليه وآله وسلم للمسلمين القوه حيث كان المشركون يخططون ضدهم كل يوم و يشنون الحروب الدامية للقضاء عليهم؛ معنای ترهبون در آیه شریفه، جلوگیری و بازدارندگی دشمن از هرگونه تصمیمی بر تهاجم است به واسطه آن نیرو و توانی که آماده و تجهیز شده است، و این آمادگی سیاستی پیشگیرانه است تا از وقوع جنگ ها و کشانده شدن بشر به ظلم و وحشت جلوگیری شود. و از جمله ادله ای که بر این مطلب دلالت دارد سیره رسول خدا است که از هر گونه ظلم و تهدید دور بود. و قصد حضرت از تجهیز قوا برای مسلمانان مواجهه با دشمنان بود زیرا که مشرکان هر روزه بر ضد مسلمانان نقشه می کشیدند و جنگ های خونین براه می انداختند.

در جمع بندی نکات فوق می توان چنین نتیجه گرفت که در اجرای دستور آیه فوق، اطلاق موجود در آیه شریفه را دست آویزی برای تولید؛ نگهداشت و کاربست سلاح های کشتار جمعی دانست، زیرا که وصول به اهداف و حفظ دین صرفا از طریق وسایل و ابزارهای مشروع قابل تحقق است. از آن جا که استفاده از تسلیحات کشتار جمعی در حکم مقابله به مثل و مطابق مفاد

آیات درمبارزه با دشمنان در جنگ خواهد بود، بنابراین می‌توان استفاده از این تسلیحات را مشمول حکم شرعی آیه شصتم سوره انفال دانست.

آیه ۱۵ سوره توبه، «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَحَاصِرُوهُمْ وَقَعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ: پس چون ماه‌های حرام سپری شد مشرکان را هر کجا یافتید بکشید و آنان را دستگیر کنید و به محاصره درآورید و در هر کمینگاهی به کمین آنان بنشینید پس اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند راه برایشان گشاده گردانید زیرا خدا آمرزنده مهربان است.» این آیه شریفه به مسلمانان دستور می‌دهد تا مشرکان را هر کجا که یافتند به قتل رسانند و تمامی تدابیر لازم جهت مقابله با ایشان را به کار بندند. دستور آیه به صورت مطلق بوده و شامل عموم مشرکان می‌گردد. به عبارت دیگر در نگاه نخست این آیه، جواز قتل عموم کفار را صادر می‌نماید و امر به کشتن آن‌ها می‌دهد. شاید بتوان در یک نظر چنین گفت که از آن جا که قتل تمامی مشرکان طبق این آیه مجاز شناخته می‌شود در نتیجه استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی علیه مشرکان با منع شرعی روبرو نخواهد شد؛ زیرا که بر اثر استفاده از این تسلیحات، علاوه بر نظامیان درگیر در جنگ، سایر افراد همانند زنان، کودکان، پیشه‌وران و ... نیز نابود خواهند شد. به ویژه اینکه در ادامه آیه خداوند متعال به مسلمانان دستور می‌دهد که از تمامی روش‌ها همانند به اسارت گرفتن، کمین کردن، محاصره نمودن، بهره‌بردن تا مشرکان را سرکوب و منکوب نمایند. در نتیجه با استناد به این آیه می‌توان قائل به جواز توسل به سلاح‌های کشتار جمعی شد.

در پاسخ به این نظر باید چنین گفت که اطلاق موجود در آیه شریفه با ۲ دلیل تقیید می‌خورد؛ نخستین دلیل تقیید این اطلاق، آیات منع اعتداء در جنگ (به ویژه آیه ۱۹۰ سوره بقره) می‌باشد. در این آیات، خداوند به صراحت هر گونه اعتداء در جنگ و مقاتله را رد می‌کند. تفاسیر قرآن در ذیل این آیات، ریختن خون افراد بی‌گناه را یکی از مصادیق اعتداء و تجاوز از حدود الهی و مبعوض خداوند برشمرده است. از آن جا که با به کارگیری تسلیحات کشتار جمعی، افراد بی‌گناه بسیاری کشته می‌شوند در نتیجه استفاده از این تسلیحات از این منظر قابل قبول نمی‌باشد.

دوم آنکه این اطلاق خلاف سیره معصومان (علیه السلام) به حساب می‌آید؛ با این بیان که در منابع شیعی و اهل سنت، روایات فراوانی وجود دارد که در آن، هر گونه کشتار غیر نظامیان مورد نهی شدید واقع شده‌اند.

در آیه ۱۲۶ سوره مبارکه نحل نیز رعایت تناسب در مقابله با تجاوز دشمن، مورد عنایت خاص قرار گرفته و می‌فرماید: «وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَاقْبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقِبْتُمْ بِهِ وَ لَنْ صَبْرَتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ

للسابرين»؛ از جمله نکاتی که می توان از این آیه مبارکه استفاده کرد این است که:
۱. قرآن کریم ضمن صحنه گذاشتن بر مشروعیت اقدامات مقابله به مثل، صبر و گذشت در برابر تجاوزات دشمن را موجب خیر و برکت صابران می داند.

۲. در نظام حقوقی اسلام توجه به ارزش های اخلاقی مقدم بر اجرای احکام است.

۳. در پاسخ به تعدیات دشمن باید میان تجاوز و دفاع، تناسب برقرار باشد.

صاحب کتاب الفقه، السلم و السلام در تبیین دلالت این آیه مبارکه بر نحوه مجازات دشمن می نویسد: از مجازات شدید اجتناب کنید، و مجازات دشمن باید متناسب با جرم ارتكابی، مجرم و ظرف زمانی و مکانی ارتكاب جرم باشد، پس هر حالتی اقضا و ملازمات خاص خود را می طلبد. با این حال دیدگاه فقها امامیه در توجه به تناسب دفاع و تجاوز و یا تناسب مجازات جانی با جنایت وارده بر مجنی علیه، با دیدگاه برخی فقهای اهل سنت متفاوت به نظر می رسد.

مقابله به مثل حق مسلمانان در مقابل تجاوزات دشمن است و اشاره کردیم که مقابله به مثل با رعایت اصل تناسب نباید موجب تجاوزی بیش از تجاوزات دشمن شود ازسوی دیگر به آیه ۱۹۰ سوره بقره نیز اشاره گردید که دران امر به مقاتله با کسانی شده که با مسلمانان در حال جنگ هستند حضرت آیت الله مکارم شیرازی از آیه ۱۹۰ بقره استفاده کرده اند که: «هرگز غیرنظامیان (مخصوصاً زنان و کودکان) نباید مورد تعرض و تهاجم قرارگیرند، زیرا آنها به مقاتله برخاسته اند، بنابراین مصونیت دارند. افرادی که سلاح به زمین بگذارند و کسانی که توانایی جنگ را از دست داده اند، یا اصولاً قدرت بر جنگ ندارند، همچون مجروحان، پیرمردان، زنان و کودکان نباید مورد تعرض قرار گیرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰)

حضرت آیت الله جوادی آملی می فرمایند: استفاده از سلاح های شیمیایی ابتدائاً حرام است و در صورت ضرورت جهت دفاع نیز لازم است از کاربرد آن در مواردی که بی گناه آسیب می بیند و کودک، زن سالمند و سایر افراد غیر جنگجو مصدوم می شوند، حتماً پرهیز شود (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۶۴۹).

و سایر افراد غیر جنگجو مصدوم می شوند، حتماً پرهیز شود (۱۳).

اصول رویکرد اخلاقی اسلام به سلاح های کشتار جمعی

اصول و مبانی نظری اسلام که میتواند نشانگر تاکید بر منع تولید و بکارگیری سلاح های کشتار جمعی اصولی را که از منابع اصیل اسلام در مورد منع و تولید و بکارگیری سلاح های کشتار جمعی میتوان استنباط کرد که خود مبانی جهت تبیین قواعد حقوق بشر دوستانه مورد استفاده قرار می گیرد به شرح ذیل می باشد:

۱. از آموزه های اخلاقی اسلام در جنگ منع از دشنام به دشمن است؛ چنان که از اطلاق آیه «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ . عَدُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/ ۱۰۸) استفاده می

شود. حضرت علی(ع) وقتی دانست که برخی از یارانش دشمنان را در میدان جنگ دشنام میدهند فرمود من خوش ندارم که شما دشنام دهنده باشید، خوب بود به جای دشنام می گفتید خدایا خون ما و آنها را حفظ کن بین ما و آنها اصلاح فرما و آنان را از گمراهی به راه راست هدایت کن تا آنان که جاهلند حق را بشناسند و آنان که با حق میستیزند پشیمان شده به حق بازگردند(خمینی، ۱۴۰۹). نهی از استفاده کردن از سلاح های کشتار جمعی یکی دیگر از آموزه های اخلاقی جنگ است. همچنین روایاتی هست که در آن از کشتن زنان، کودکان سالخوردگان و... نهی شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹). دانشمندان اسلامی با توجه به این روایات تصریح کرده اند که ریختن سم موجب هلاک زنان و کودکان و غیر نظامیان میشود. چون این کار جایز نیست ریختن سم نیز جایز نخواهد بود (ذاکریان، ۱۳۸۸). با استفاده از این قاعده کلی کشتن غیر نظامیان مانند زنان و کودکان و سالخوردگان و ... جایز نیست و الغای خصوصیت از روایت ریختن سم در سرزمین مشرکان به این نتیجه میرسیم که هر نوع سلاح کشتار جمعی که موجب هلاک غیر نظامیان در جنگ باشد مورد توصیه اسلام نبوده و اسلام از آن نهی کرده است و تفاوتی بین بمب های شیمیایی میکروبی اتمی و مانند آن نیست و استفاده کردن از این، وسایل خلاف اخلاق جنگ در اسلام است.

۲. از آموزه های اسلام در اخلاق، جنگ عدم تعرض و آسیب رساندن به زنان کودکان سالخوردگان ناتوانان ضعیفان و دیوانگان است. دانشمندان اسلامی در کتب خود بر این مطلب تصریح کرده اند و حتی برخی تصریح داشته اند که در صورت شرکت زنان و کودکان در جنگ و یاری رساندن به مردان باز هم نباید آنان را مورد تعرض قرار داد به جز در موارد اضطرار و ضرورت (مهرپور، ۱۳۹۰). از دیگر مسائل اخلاقی در مورد اسیر این است که به مقتضای احسان و نیکی اگر اسیری مجروح یا مریض بود، مداوا گردد؛ به ویژه اگر مسلمان و از اهل بغی (شورش) باشد؛ چنان که از خوارج چهل نفر مجروح بودند که امام علی(ع) دستور داد آنها را به کوفه برده مداوا کنند؛ سپس به آنها فرمود: به هر شهری خواستید بروید(امامی و جویباری، ۱۳۹۷). اصل ضرورت رعایت رفتار انسانی نسبت به ممنوع در مقام فرمانده جنگ هرگاه قصد اعزام لشکری را داشت سپاهیان مسلمان را در مقابل خود مینشاند و میفرمود با نام خدا و در راه خدا و دین رسول خدا حرکت کنید به یکدیگر خیانت نورزید و کسی را مثله نکنید و پیمان نشکنید پیرمردان و پیرزنان و اطفال و زنان را نکشید تا ناگزیر نشده اید درختان را قطع نکنید و اگر مسلمانی خواه از فرومایه ترین یا شریفترین به یکی از کفار امان میدهد تا کلام خدا را بشنود او در امان است تا کلام خدا را بشنود پس اگر اسلام را پذیرفت برادر دینی شماست و گرنه او را به محل خود بازگردانید و از خداوند یاری بجوید.

۳. اصل تفکیک در اسلام: در میدان نبرد، با توجه به اصل تفکیک، کشتار غیررزمندگان

شامل کشاورزان، تاجران، بازرگانان، پیمانکاران، اطفال، زنان، نابینایان، معلولان، راهبان و صومعه‌نشینان و همچنین رعایت اصل محدودیت در سه بعد زمانی، یعنی تحریم آغازگری جنگ در ماه‌های حرام (به مدت ۴ ماه) و مکانی (اماکن محترم اعم از مسجدالحرام، اماکن مقدس دیگر حتی کنیسه‌ها و کلیساها) و محدودیت در شیوه که هم می‌گوید مسلمان مجاز نیستند با هر وسیله ممکن، دشمن را از پای درآورند، هر چند که اقدامات دشمن خلاف کرامت انسانی باشد.

۴. امنیت از نیازهای اولیه زندگی اجتماعی: برخورداری از امنیت از نیازهای اولیه و از آرمان‌های دیرین بشری است. کابوس وحشتناک ترس ناشی از تجاوز، ظلم و تهدید و ارباب، همواره عامل ناگواری، رکود و ناامیدی انسان در زندگی جمعی بوده است. رهایی از این کابوس و احساس امنیت در برابر عواملی که آرامش زندگی و حقوق فرد و جامعه را به مخاطره می‌افکنده و زندگی و آزادی و آسایش انسان را مورد تهدید قرار می‌داده است، هم وظیفه نخستین و غیرقابل انکار همه حکومت‌ها خواه دینی و خواه سکولار است و هم نیازمند تلاش جمعی همه ملت‌ها و یکایک ابناء بشر است؛ زیرا امنیت حالتی نیست که با فعالیت فردی و یا یک‌جانبه تحقق پذیرد؛ بلکه در این راه، همکاری افراد برای تأمین امنیت ملی و مشارکت همگانی در تأمین امنیت جهانی اجتناب‌ناپذیر است. غیر از تجاوز و ستمگری، تولید و تکثیر و مسابقه سلاح‌های میکروبی و هسته‌ای و ترور یا ایجاد رعب و وحشت از عوامل مهم تهدیدکننده امنیت در سطح بین‌المللی است. از این رو، مقابله با همه عوامل سلب امنیت در هر شکل و قالبی که باشد - از جمله سلاح‌های کشتار - مسئولیت همگانی است؛ زیرا اینکه بی‌شک همه عوامل تهدیدکننده امنیت از مصادیق (منکر) یعنی زشتی و پلیدی و ضدارزش است و مقابله با آن، مصداق نهی از منکر و زمینه تحقق (معروف) خواهد بود.

اصل رعایت رفتار انسانی نسبت به هم‌نوع از منظر اسلام

ارزش حیات انسان در اندیشه توحیدی بررسی آیات مختلف قرآنی نشان از اهمیت و ارزش حیات انسانها در پیشگاه خداوند می‌باشد چراکه انسان برپایه فلسفه خلقت مأموریت دارد تا از این حیات در اختیار خود، سرمایه‌ای برای رسیدن به جاودانگی جوار خدا بهره‌گیرد و تا ابد در نعمت الهی متنعم گردد. واگر جز این باشد خسران مبین خواهد بود و لذا بر همه انسانها واجب است حرمت این سرمایه بی‌بدیل را پاس بدارند و از هر نوع اضرار اجتناب نمایند و بدانند از بین بردن یک نفس محترمه همانند هلاک نمودن تمام انسان‌ها است و حیات بخشیدن به یک انسان همانند احیا کردن تمام انسان‌ها است. خداوند سبحان در سوره مبارکه مائده می‌فرماید: **مَنْ أَجَلْ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ .. فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ...** (مائده/ ۳۲). به همین جهت بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که

گویی همه انسانها را کشته و هر کس انسانی را از مرگ رهایی بخشد چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است. دینی که چنین بر ارزش حیات انسان و حتی سایر موجودات تاکید دارد، قطعاً ترساندن و ارعاب انسانها و کشتار جمعی انسان‌های بیگناه را جائز نخواهد دانست، بلکه حرام و ناروا خواهد بود. اصل اصالت صلح در اسلام تقدم صلح بر جنگ در اندیشه اسلامی، در جای جای قرآن آمده که اسلام دین صلح و امنیت است. گسترش اسلام و وفاداری به اسلام، تا حد زیادی مرهون اخلاق رثوفانه و پر از گذشت و اغماض و مهربانانه رسول خدا(ص) بود و اسلام هرگز راضی نبوده که فرد بیگناهی کشته شود و یا مورد تعرض قرار گیرد و لذا همیشه همه انسان‌ها را به صلح و امنیت دعوت می‌کند.

اصل حفظ محیط زیست (ضرورت‌های اکولوژیکی)

آنچه از آیات و روایات معصومین برداشت می‌شود، تأکید اسلام بر ممنوعیت هر اقدام و رفتاری است که موجب ضربه به محیط زیست می‌گردد. نهی شدید پیامبر اسلام(ص) بر مجاهدین اسلام در مورد آتش زدن درختان و مسموم کردن آب مورد استفاده دشمن در مستندات روایی و تاریخی کاملاً مشهود است. امام صادق (ع) می‌فرماید: رسول خدا(ص) وقتی در صدد بود گروهی را برای جنگ اعزام کند، آنان را در کنار خود می‌نشاند و به آنان می‌فرمود با نام خدا و برای رضای خدا و برطبق روش رسول خدا حرکت کنید غل و غش نکنید و مثله و غدر را پیشه کار خود نسازید و پیرمرد فرتوت و کودک و زن را نکشید و هیچ درختی را قطع نکنید، مگر اینکه مجبور به قطع آن شوید(کلینی، ۱۳۷۵).

اصول و قواعد بشردوستانه در جنگ بر اساس دیدگاه اخلاق اسلامی

نکته مهمی که باید مورد توجه باشد ذاتی و استقلالی بودن قواعد حقوق بشر دوستانه در اسلام است، نه اینکه از باب افعال در برابر ادعاهای حقوق بشری غرب مطرح شود، چرا که به لحاظ پیشینه تاریخی نظریه‌های حقوق بشری اسلام مقدم بر حقوق بین الملل غرب می‌باشد و اصولاً اسلام مجموعه احکام و قواعد مختلف در مورد انسان و جامعه و باید نبایدهای حیات جمعی را بر اساس مبانی منطقی خود ارائه می‌دهد. در آموزه‌های اسلام استفاده بدون هدف از سلاحی که هم به رزمنده و هم به غیر رزمنده و احتمالاً به اهداف نظامی بدون تشخیص و تمایز اصابت می‌نماید. ممنوع شده است. (محقق داماد، ۱۳۸۳).

در آیه ۱۹۰ سوره مبارکه بقره خداوند سبحان مسلمانان را از تعدی به کسانی که در صحنه کارزار حضور نداشتند، برحذر می‌دارد «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید و از اندازه در نگذريد، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد و در آیه ۸ سوره المائده، کشتن غیر نظامیان را از مصادیق ظلم و بی عدالتی قلمداد شده است و حتی تجاوز دشمن را دلیلی برای عدم اجرای عدل

دانسته است (حیدری زاد و همکاران، ۱۴۰۰).

سلاح های کشتار جمعی از دیدگاه بین المللی

دو رویکرد کلان در خصوص سلاح های کشتار جمعی وجود دارد. رویکرد اول موسوم به واقع گرایی به تجویز تسلیح به انواع سلاح ها حکم می کند و تأمین امنیت ملی رادر معیار موازنه قوا حتی به شکل مخرب آن می بیند و رویکرد دوم مشهور به آرمان گرا به منع تسلیح و اشاعه سلاح ها کشتار جمعی فرامی خواند و تأمین امنیت ملی را منوط به پیوستن به معاهده های بین المللی منع کاربرد و گسترش سلاح های کشتار جمعی می داند، و نه تجهیز به آن.

در سال ۱۸۶۸ با دعوت وزیر امور خارجه روسیه، کنفرانسی در شهر سنپترزبورگ تشکیل شد. مبنای نظری این کنفرانس با عنایت به پذیرش جنگ به عنوان یکی از ابزار پیگیری منافع ملی، براین اصل استوار بود که استفاده از زور فقط برای تامین ضرورت های جنگی مورد قبول است و استفاده ی بیش از حد از تسلیحات دردست یابی به اهداف، مشروعیتی ندارد. شرکت کنندگان در این کنفرانس هدف جنگ را کشتورگشائی برای ایجاد توازن نیروها می دانستند و کشتن بیهوده افراد را بیهوده و غیر ضروری می پنداشتند؛ بنابراین کشورها حق دارند در جنگ تاجائی که به از کار انداختن دشمن مربوط می شود، از سلاح استفاده کنند و خارج از این حیطه توجیهی ندارد. (وزیری، ۱۳۷۸: ۴۴)

دولت های شرکت کننده در اجلاس سنپترزبورگ توافق کردند که از به کاربردن فشنگ های آتشزا و گلوله های سوزاننده ی کمتر از ۴۰۰ گرم خودداری کنند. (ظریف به پیشرفت جادپور، ۱۳۸۹: ۵۷۲)

دو کنفرانس بین المللی صلح در شهر لاهه در هلند مورد مذاکره قرار گرفته اند اولین کنفرانس لاهه در بهار سال ۱۲۷۸ (۱۸۹۹ میلادی) باردیگر تجربه کنفرانس سنپترزبورگ مورد توجه هیسنپترزبورگ قرار گرفت و نشست صلح لاهه به منظور پیگیری اهداف اعلامی تشکیل شد. در کنفرانس صلح لاهه، استفاده از سلاح های که منجر به نسل کشی (کشتار جمعی مثل شیمیایی)؛ جنایت علیه بشریت یا جنایات جنگی ممنوع شد و همچنین دولت ها در کنفرانس اول، توافق کردند که به مدت پنج سال از بالون به منظور بمباران هوائی و پرتاب گلوله استفاده نکنند. یکی از دستاوردهای مهم این نشست بین المللی، تأسیس « دیوان بین المللی دائمی داوری» بود که براساس معاهداتی که به تصویب کشورها رسید تشکیل داد و با انگیزه رسیدگی به دعاوی مربوط به توافقات، ایجاد شد. ۱ درگردهمائی دوم معاهده صلح لاهه که در تابستان ۱۲۸۶ هجری (۱۹۰۷ میلادی) صورت گرفت، استفاده از تسلیحات سمی و زهر آگین ممنوع اعلام شد و شرکت کنندگان توافق کردند که از کشتن افراد زخمی و سربازانی که تسلیم شدند، خودداری کنند.

آخرین تلاش صورت گرفته در این دوره، به پروتکل ۱۹۲۵ ژنو مربوط می‌شود که به دنبال آن، تصویب شد. این پروتکل، به استفاده گسترده از سلاح‌های شیمیایی در جنگ جهانی اول کاربردن سلاح‌های خفه‌کننده، سمی و روش‌های میکروبی رادر جنگ ممنوع کرد. با این حال هرچند پروتکل ۱۹۲۵ ژنو، استفاده از گازهای سمی را ممنوع کرد ولی تولید و ذخیره‌ی آن را بی‌پاسخ گذاشت و هیچ تعریفی از سلاح بیولوژیک و شیمیایی ارائه نکرد و در عمل هم تعداد بسیاری از دولت‌های عضو پروتکل با اعمال حق شرط برای خود، حق اقدام تلافی‌جویانه در صورت استفاده این سلاح‌ها توسط دشمنانشان را برای خود قائل شدند که آمریکا و رژیم صهیونیستی هم جزو این کشورها بودند. (غریب آبادی، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۱)

حفظ جان انسانها از اهم مصالحی است که شارع و عقلا بدان اهتمام و توجه دارند. هر سلاحی که حفظ جان انسانها را به خطر اندازد و موجب کشتار جمعی انسانها شود خطری برای امنیت جانی و مالی شده و به کارگیری آن منع گردیده است مشهور فقها قائل به حرمت به کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی شده‌اند. عده‌ای نیز قائل به کراهت استفاده از سم در جنگ گردیده‌اند. در منابع حقوق بین‌الملل مانند معاهده NPT، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری در سال ۱۹۹۶ دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. از طرفی یکی از ابعاد حقوق اولیه هرملتی، حق صیانت و حفاظت از خویش در برابر انواع مخاطرات اعم از مخاطرات نظامی بین‌المللی است در این راستا همه کشورها به تأمین حداقل بایسته‌های دفاعی اقدام و خود را مجهز به انواع سلاح‌ها کرده‌اند، اما روند تسلیح به شکل مسابقه تسلیحاتی درآمد و از طرفی افزایش و پیدایش جنگ افزارهای نوین و دانش مخرب بشری منجر به تولید انواع سلاحهای کشتار جمعی شده که اثرات مرگبار آن همواره بسی فراتر از موضع بر جای خواهد گذاشت.

نتیجه گیری

با عنایت به موارد معنونه مشخص گردید که تولید و استفاده از تسلیحات کشتار جمعی بیولوژیکی، شیمیایی - اتمی و میکروبی و ویروسی یکی از امور مستحدثه است که فقها باید حکم آن را با توجه به مبانی اسلامی روشن کنند. در این زمینه جمع کثیری از فقه های شیعی به حرمت استفاده از تسلیحات کشتار جمعی حکم داده اند. اما این حکم اولیه مسئله است. در حقوق اسلام یکی از عناوین ثانویه عنوان مقابله به مثل است. مطابق این عنوان هر گاه فرد یا کشوری مورد تجاوز دیگری واقع شود، اگر برای دفاع مرتکب اعمالی شود که قانون آن را ممنوع اعلام کرده است، این اعمال مشروع تلقی می شوند و مجازات شدنی نیستند همچنین مطابق قاعده «الضرورات تبیح المحذورات» هر کس به حکم ضرورت مرتکب حرام شود، مجازات شدنی نیست. «همچنین کنوانسیون ژنو، پروتکل الحاقی و رأی مشورتی دیوان دادگستری بین المللی، این اجازه را به کشورها داده است که در مقام ضرورت جنگی، از سلاح اتمی (تسلیحات کشتار جمعی) استفاده کنند بنابراین استنباط می گردد که کسب دانش، کشف فرمول ساخت و تجزیه آن همچنین تولید انواع پادزهره های مربوطه تحت عنوان ضرورت به کارگیری آن در ایام الله در راستای حفظ و حراست از حکومت اسلام و تأمین امنیت ملی، کرامت انسانی و موکداً برای خنثی سازی حملات نظامی دشمن و به مصداق «واعدولهم ما استطعتم بالقوه» در شرایط خاص به ویژه به شکل دفاع مشروع و واجب عینی است.

با جمع بندی مطالب ارائه شد میتوان اذعان کرد که در تعلیم اخلاق اسلامی رویکرد اسلام نسبت به سلاح ها کشتار جمعی، رویکردی اخلاقی است و اصول متعددی وجود دارد که دال بر منع کاربرد سلاح های کشتار جمعی است. اصولی چون اصل ضرورت رعایت رفتار انسانی نسبت به هم نوع و محیط ارزش حیات انسان در اندیشه توحیدی اصل اصالت صلح در اسلام اصل همزیستی مسالمت آمیز و ... همچنین در جنگ می بایست بر مواردی چون ضرورت تفکیک بین نظامیان و غیر نظامیان اصل حفظ محیط زیست (ضرورت های اکولوژیکی)، اصل ضرورت پرهیز از تحمیل درد و رنج زاید بر دشمن و احترام به قربانیان جنگ توجه کرد که بی شک نشانگر نفی استفاده از سلاح های کشتار جمعی در اسلام است. بنابراین آنچه از اخلاق اسلامی می توان استنباط نمود این است که بر اساس تعلیم اسلام از کتاب آسمانی گرفته تا روایات مستنداتی در زمینه سلاح های کشتار جمعی یافت می شود که همگی بر منع کاربرد سلاح های کشتار جمعی تاکید دارند و کاربست چنین سلاح هایی در هر صورت غیر انسانی و غیر اخلاقی است.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. آلوسی (۱۴۰۵ق). روح المعانی، جلد ۲، بیروت: دار الأحياء تراث العربی.
۲. ابن شعبه، حسن ابن علی (۱۳۸۲)، تحف العقول، جلد ۱، قم آل علی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب، جلد ۲ و ۷، بیروت: دار صادر.
۴. اردبیلی، محمد علی (۱۳۸۳). حقوق جزای عمومی، جلد ۱، تهران: میزان.
۵. اشراق، مسول کریم (۱۳۶۸). تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، تهران: نشر فرهنگ اسلامی
۶. بستانی، فواد (۱۳۷۵). المنجد الابدی، تهران: نشر اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم، جلد ۹، قم: اسرا.
۸. حسینی شیرازی، سید صادق (۱۴۲۷ق)، لمسائل الاسلامیه مع المسائل الحدیثه، قم: منشورات رشید، استفتای ش ۴۸۰۵/۹۷/۳.
۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغتنامه، جلد ۱۰، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار الکفر.
۱۱. رواس قلعه جی، محمد و قنایی، حامد صادق (۱۴۰۸ق). معجم لغه الفقها، بی جا: دارالفائس.
۱۲. روسو، شارل (۱۳۶۹). حقوق مخاصمات مسلحانه، جلد ۱، ترجمه سید علی هنجی، تهران: خدمات حقوق بین المللی.
۱۳. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس، جلد ۷ و ۱۲، بیروت: دارالفکر.
۱۴. زراعت، عباس (۱۳۹۰). شرح مبسوط مکاسب، تهران: جنگل
۱۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۶. ساعد، نادر (۱۳۸۴). حقوق بین الملل و نظام عدم گسترش سلاح های هسته ای، تهران: شهر دانش.
۱۷. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۸۰). نهج البلاغه، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: صائب.
۱۸. ضیایی بیگدلی، محمد رضا (۱۳۷۳). حقوق جنگ، تهران: نشر دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، جلد ۲ و ۱۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). مجمع البیان، جلد ۲، ترجمه رضا ستوده، تهران: نشر فراهانی.

۲۱. العطار، داوود (۱۳۷۵)، دفاع مشروع در حقوق جزای اسلام، ترجمه اکبر غفوری، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی
۲۲. عمید، حسن (۱۳۶۹)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیر کبیر.
۲۳. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷)، فقه سیاسی، جلد ۳، تهران: نشر امیر کبیر.
۲۴. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، جلد ۱، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، جلد ۴، بی جا، بی نا.
۲۶. گلدوزیان، ایرج (۱۳۸۴)، بایسته های حقوق جزای عمومی، چ دهم، تهران: میزان.
۲۷. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۹)، قواعد فقهی بخش جزایی، تهران: نشر علوم اسلامی.
۲۸. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۳۷۰)، القصاص علی ضوء القرآن والسنة، جلد ۲، بی جان: بی نا.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، جلد ۱ و ۲ و ۳، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۰. منصوری، جواد (۱۳۶۵)، نظری بر سیاست خارجی، جلد ۱۱، تهران: سپهر.
۳۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه نور، جلد ۴ و ۱۲، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۳۲. _____ (۱۳۶۹)، تحریر الوسیله، جلد ۲، تهران: مؤسسه دارالعلم.
۳۳. _____ (۱۳۶۹)، کتاب البیع، جلد ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۴. نجفی، محمد حسین (۱۴۱۸ق)، جواهر الکلام، جلد ۲۱ و ۴۲، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۵. حیدری زاد علیرضا، صالحی سید مهدی، نیکخواه سرنقی رضا. ممنوعیت تولید و بکارگیری سلاح های کشتار جمعی در اخلاق اسلامی. اخلاق در علوم و فناوری ۱۴۰۰؛ ۱۶ (ویژه نامه): ۱۰-۱۶

36. Additional Protocol (i) to the Geneva Conventin, 8 june 1977.
37. The Geneva Convention (I), 12 August 1949 .36
38. The Geneva Convention (II). 12 August 1949 .37
39. The Geneva Convention (IV), 12 August 1949.38
40. International court of justice, advisory opinion on the Legality of threat or use of Nuclear weapons, Dissenting opinion of judge Mohammad shahabuddeen, part v: the denuclearization Treaties and The NPT (Malaysian Institute for Nuclear Technology Research (MINT), 8 July, 1996).
41. Khomeini SR. (1409Ah). Edit the tool. Vol. 2. Iran/Qom: Dar Al/Elm

Publication. (In Persian).

42.Horr Ameli MH. (1409Ah). Shiite tools. 15th ed.Iran/Qom: Ahl Albeit Institute. (In Persian).

43.Zakerian M. (2009). Key concepts of international human rights. Iran/Tehran: Mizan Publication. (InPersian).

44.Mehrpour H. (2011). International human rights system. Iran/Tehran: Ettelaat Publication. (In Persian)

45.Imami M, Jouybari R. (2018). Encyclopedia of Islam and International Humanitarian Law. Iran/Tehran: Mizan Publicatin. (In Persian)

46.Koleini M. (1996). Principles of Kafi. Translated by Kamrei MB. Tehran: Osveh Publication. (In Persian).

47. Mohaghegh Damad SM. (2004). International humanitarian law. 1st ed. Iran/Tehran: Islamic Sciences Publication. (In Persian).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۶ - ۲۴۱

ارائه الگوی استراتژیهای حسابداری با تکیه بر اخلاق زیست محیطی

مصطفی آقابیکگی نصراله آبادی^۱

منصور گرکز^۲

علیرضا معطوفی^۳

علی خوزین^۴

چکیده

حسابداری زیست محیطی نیز در راستای تغییرات رفتار شرکتها با محیط زیست، در طی سالهای اخیر به موضوعی مهم و قابل توجه در حوزه پایداری درآمده است. جوامع بشری و حرفه‌های حسابداری، بدون پایبندی به اخلاق حرفه‌ای مسیری رو به انحطاط خواهند داشت. هدف مطالعه حاضر، ارائه الگوی استراتژیهای حسابداری با تاکید بر اخلاق زیست محیطی میباشد. پژوهش حاضر با استفاده از روش تحقیق آمیخته در دو بخش کیفی و کمی انجام شده است. جامعه آماری پژوهش در بخش کیفی اعضای هیئت علمی دانشگاه ها و در بخش کمی ۱۹۴ نفر از مدیران، کارشناسان و افراد مطلع در حوزه حسابداری زیست محیطی است. برای تجزیه و تحلیل داده های کیفی از روش نظریه داده بنیاد و در بخش کمی از معادلات ساختاری استفاده شده است. یافته های بخش کیفی نشان داد که شش مقوله اصلی تعهد مدیریت ارشد استراتژی، عدم قطعیت، مشروعیت اجتماعی، نظارت و کنترل محیطی و سیستم اطلاعات حسابداری به عنوان ابعاد مدل شناسایی شده اند. در نهایت در بخش کمی نتایج مدل ضریب تاثیر عامل های تغییر بر پیامدها نشان دهنده تایید روابط بود و از نتایج شاخص نیکویی برازش مقدار شاخص برازش برابر ۰/۹۴۳ شد که نشان از برازش و مطلوبیت قوی مدل است.

واژگان کلیدی

حسابداری زیست محیطی، اخلاق زیست محیطی، استراتژی زیست محیطی، معادلات ساختاری.

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

Email: Aghabeigi1401m@gmail.com

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

Email: M_garkaz@yahoo.com

۳. گروه حسابداری، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: alirezamaetoofi@gmail.com

۴. گروه حسابداری، واحد علی آباد کنول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کنول، ایران.

Email: khosain@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱

طرح مسأله

با توجه به اینکه توجه جامعه جهانی به تأثیرات منفی بسیاری از فعالیتهای تجاری بر محیط زیست بیشتر شده است، شرکتها برای بهبود مسئولیت اجتماعی و دستیابی به توسعه پایدار با فشارهای فزایندهای روبرو هستند. مدیریت زیست محیطی به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم مسئولیت اجتماعی شرکتها، به طور چشمگیری مورد توجه مصرف کنندگان، مشاغل، دولتها، سازمانهای غیردولتی و دانشگاهیان قرار گرفته است. بسیاری از ذینفعان، شرکتها را برای کاهش تأثیرات منفی موجود یا بالقوه خود بر محیط زیست، جامعه و افراد مورد تشویق قرار میدهند. مقررات و سیاستهای زیادی توسط نهادهای دولتی و سازمانهای غیردولتی با هدف کاهش یا جلوگیری از آسیب به محیط زیست ارائه شده است. بر همین اساس، تعداد رو به رشدی از شرکتها به طور اجباری یا داوطلبانه اقدام به استفاده از روشهای مدیریت زیست محیطی کرده‌اند. به عنوان مثال، بر اساس مطالعه انجام شده در یکی از بزرگترین شرکت های ارائه دهنده خدمات مالی و حسابرسی (KPMG)^۱ در سال ۲۰۲۱، حدود دو سوم از بزرگترین شرکتهای کشورهای غربی تا حدی به توسعه سبز یا پایدار پرداخته و گزارشهای مربوط به افشای محیط زیست را منتشر کرده‌اند. از این رو هزینه‌های مربوط به فعالیتهای مدیریت زیست محیطی به طور قابل توجهی افزایش یافته است (کینگ و لنوکس، ۲۰۲۱)^۲

به طور کلی، دو دیدگاه مخالف در این زمینه وجود دارد. از یک طرف، تئوری اقتصاد نئو کلاسیک استدلال می کند که شرکتها برای مطابقت با مقررات زیست محیطی هزینه‌های اضافی متحمل میشوند؛ بنابراین، هزینه‌ها و تلاشهایی که به منظور بهبود عملکرد زیست محیطی به روشهای مدیریت زیست محیطی انجام می‌شود، معمولاً به عنوان هزینه‌های اضافی که بازدهی مالی شرکت را کاهش میدهد، در نظر گرفته میشوند. از سوی دیگر، محققان با استفاده از دیدگاه مبتنی بر منابع (RBV)^۳، فرضیه پورتر و نظریه ذینفعان^۴، رابطه مثبت بین مدیریت زیست محیطی و عملکرد مالی به دلیل افزایش مشروعیت و پایداری، پیش بینی می کنند (لی و همکاران، ۲۰۱۹)^۴

با توجه به این دو استدلال، نتایج متفاوتی در ادبیات در خصوص رابطه بین عملکرد زیست محیطی و عملکرد مالی یافت شده است. از یک سو برخی از مطالعات (به عنوان مثال: کینگ و

1. Klynveld Peat Marwick Goerdeler

2. King and Lenox

3. resource-based view

4. Li et al

لنو کس، ۲۰۲۱؛ کونار و کوهن^۱، ۲۰۱۹) نشان داده‌اند که عملکرد زیست محیطی به طور قابل توجهی به بهبود عملکرد مالی کمک میکند. از سویی دیگر، برخی از مطالعات (به عنوان مثال: گوپتا و گولدار^۲، ۲۰۱۵؛ بیتنی و شیمشاک^۳، ۲۰۲۰) رابطه مثبت بین عملکرد زیست محیطی و عملکرد مالی را بیش‌بینی کرده‌اند ولی معتقدند این رابطه تنها در شرایطی وجود خواهد داشت که شرکتها مسئولیتهای زیست محیطی خود را به خوبی انجام ندهند و زمانی که آن را بهبود بخشند، عملکرد مالی نیز افزایش می‌یابد. همچنین برخی از مطالعات (به عنوان مثال: مونوا و کولار^۴، ۲۰۱۹؛ آراس و همکاران^۵، ۲۰۲۰) نشان داده‌اند که هیچ ارتباط معنی‌داری بین عملکرد زیست محیطی و حسابداری وجود ندارد.

سرانجام، بسیاری دیگر از مطالعات (به عنوان مثال: انوا کوی^۶، ۲۰۱۹؛ جاکوبز و همکاران^۷، ۲۰۲۰) رابطه منفی بین عملکرد زیست محیطی و عملکرد مالی نشان داده‌اند. توضیحات مختلفی در تلاش برای توضیح این یافته‌های متناقض ارائه شده است؛ مانند اندازه کوچک نمونه (کونار و کوهن، ۲۰۲۱)، فقدان معیارهای عینی برای ارزیابی و سنجش عملکرد زیست محیطی و همچنین نبود تعریف روشن از عملکرد زیست محیطی و عملکرد حسابداری (کوهن و همکاران، ۲۰۲۲)، داده‌های مقطعی خود گزارش شده با روش واریانس مشترک زیاد (وود و جونز^۸، ۲۰۱۵)، حذف عوامل احتمالی مهم مانند اندازه یا محل استقرار شرکت (السايد و پاتون، ۲۰۱۷)، ناهمگنی صنعت و پویایی بیش از حد (السايد و پاتون^۹، ۲۰۱۷) و در نهایت محدودیتهای روش شناسی در پرداختن به ساختار پیچیده رابطه عملکرد زیست محیطی و عملکرد حسابداری (دروال و همکاران^{۱۰}، ۲۰۱۹). توضیح احتمالی دیگر، مساله درونزایی بین عملکرد زیست محیطی و عملکرد حسابداری مالی است.

یکی از مهمترین نگرانیهای انسان قرن بیست و یکم، مسائل و مشکلات زیست محیطی است که بسیاری از این مسائل، از رفتارهای نامناسب زیست محیطی انسانها براساس رفتارهای اجتماعی در درون ساختارهایی همچون شرکتها به عنوان مهمترین منبع آلایندهای محیط

-
1. Konar and Cohen
 2. Gupta and Goldar
 3. Beatty and Shimshack
 4. Moneva and Cuellar
 5. Aras
 6. Ngwakwe
 7. Jacobs
 8. Wood and Jones
 9. Elsayed and Paton.
 10. Derwall

زیستی، سرچشمه میگیرد (سندوک^۱ و همکاران، ۲۰۱۷). اخلاق زیست محیطی رشته‌های نسبتاً نوپدید است که در پی بی توجهی و بیاحترامی انسان دوران جدید به محیط طبیعی اطراف خود و شناختن حریم طبیعت، شکل گرفته است. آنچه امروزه به نام اخلاق زیست محیطی شناخته میشود، کمتر از پنجاه سال سابقه دارد. این رشته به آب، جنگل، دریا و چرخه مصرف بوم‌شناسی، و سرنوشت حیوانات در آستانه نابودی توجه دارد و دل نگران حیات وحش و طبیعت است و درباره ارزشمندی یا بی ارزشی ذاتی آنها بحث میکند با این همه در این مدت کوتاه به سرعت گسترش یافته و آثاری غنی و ارجمند عرضه کرده است. در واقع نخستین بار در سال ۱۹۷۱-۱۹۷۲، دغدغه محیط زیست وارد فضای دانشگاهی شد و جی بیرد کالیکوت در دانشگاه ویسکانسین - استیون پوینت دوره درسی اخلاق زیست محیطی را برگزار کرد و به تعلیم این ماده پرداخت (العام^۲ و همکاران، ۲۰۱۹).

در عصر حاضر با توجه به اهمیت اخلاق زیست محیطی و وجود برخی از محدودیتهای زیست محیطی به ویژه در تجارت جهانی و محدود شدن عرصه رقابت به ناچار برخی از واحدهای تجاری برای رفع این محدودیتهای، کاهش صدمات محیط زیستی دستیابی به درآمد بیشتر و یا کسب محبوبیت و موفقیت تجاری، مجبور به تحمل هزینههای زیست محیطی شده‌اند بر این اساس توجه به حسابداری زیست محیطی میتواند موضوعی با اهمیت برای مدیران، اجتماع و استفاده کنندگان صورتهای مالی باشد (آساما و زورایدار، ۲۰۱۸)^۳ امروزه رعایت رعایت اخلاق زیست محیطی در حسابداری، بحثی در خور مطالعه بوده چون حرفه حسابداری با بحرانهای اخلاقی بیگانه نیست. در سالهای اخیر شاهد رسواییهای مالی شرکتهای بزرگی چون انرون، تیکو، ورلد کام، آدلفی، زیراکس، گلوبال گراسینگ با بهره بردن بیرویه از محیط زیست با تکیه بر معادلات ساختاری مالی و حسابرسی بودهایم. سوآلی که به ذهن متبادر میشود این است که چرا با وجود افزایش سطح علم و آگاهی درباره محیط زیست، افراد شاغل در حرفه حسابداری همچنان محیط و جامعه از وقوع چنین رسواییهایی متضرر میشود؟ وقوع رسواییهای مالی در حسابداری سرفصل تازهای نیست و هر روز انتظار آن را داریم که رسوایی جدیدی، عنوان اصلی نشریات شود. آیا مقصر نقص در قوانین و مقررات و استانداردهای زیست محیطی است یا رفتار غیر اخلاقی حسابداران؟ (لو و همکاران، ۲۰۱۹)^۴ بسیاری از محققان از اواخر قرن گذشته و در قرن حاضر با افزایش دغدغههای اجتماعی در حوزههای مختلفی همچون فرهنگی، مذهبی و

1. Senduk

2. Alamsa.

3. Azzumar & Zuraida

4. Lo et al

اعتقادی با هدف کاهش قلمرو انسانی در تخریب محیط زیست و همگون ساختن رفتارهای زیستمحیطی در پی ارائه راهحلهایی جهت کنترل آلودگیهای زیستمحیطی برآمدند که نقطه مشترک تمامی نگرشهای علمی، توسعه پایدار محیط زیست در قالب استراتژیهای سبز بوده است. در واقع استراتژیهای سبز کارکردهای زیستمحیطی شرکتها را مورد بازنگری قرار داده و از طریق تقویت مکانیزمهای نظارتی همچون استانداردها و تغییر زیرساختهای تولید، باعث افزایش اثربخشی مدیریت ضایعات و کاهش آلایندهها گردیده است. به طور ویژه اما حسابداری سبز در پی حل مسائل زیستمحیطی و ایفای نقش موثر در رسیدن به توسعه پایدار تعریف میشود (چانگ^۱ و همکاران، ۲۰۱۲). فدراسیون بینالمللی حسابداران^۲، حسابداری سبز را به عنوان منایی برای مدیریت زیستمحیطی و عملکردهای اقتصادی شرکتها از طریق اجرا و توسعه محیطهای متناسب با روشهای نظامند و حرفهای حسابداری تعریف میکند. براین اساس توجه به حسابداری زیستمحیطی با رویکرد اخلاق میتواند موضوعی استراتژیک برای مدیران، اجتماع و استفادهکنندگان صورتهای مالی باشد (لمپلز^۳ و همکاران، ۲۰۱۴). هدف از حسابداری با تأکید بر اخلاق زیست محیطی، تدوین اطلاعاتی برای کمک به مدیران در امر ارزیابی عملکرد، کنترل، تصمیمگیری، پاسخ گویی و گزارشگری برای یک سازمان یا شرکت میباشد (النافع^۴، ۲۰۱۴). حسابداری زیست محیطی بر پایه مفاهیم، معیارها و عملکردهای زیست محیطی و اقتصادی سنجش شده است. جهت دستیابی به این مقصد نیاز به تحولاتی در فرهنگ و مدیریت احساس میشود، که قسمتی از این تحولات از طریق حسابداری و گزارشگری حاصل میشود. حسابداری زیست محیطی، گزارشهایی را فراهم میکند که در امر سنجش عملکرد، کنترل، گزارشگری و پاسخ گویی به مدیران کمک میکند (ازجیوفور^۵ و همکاران، ۲۰۱۵). حسابداری زیستمحیطی بر پایه مفاهیم اقتصادی و زیستمحیطی بنا شده و از آنجایی که از عملکردهایی استفاده میکند که از بازار ناشی نمیشوند، استفاده از آن، لازمه ایجاد تغییر در فرهنگ سازمان است. حسابداری زیست محیطی، قسمتی از این تحولات را در سازمان و گستردهتر از آن در جامعه بیان میکند. و با ارائه شناخت اصولی بیشتر و مشارکت در عملکردهای کاری روزمره، به تعیین مقاصد توسعه مستمر تحت عنوان رویکردی ویژه کمک میکند (ترن^۶ و همکاران، ۲۰۱۶).

بنابراین گزارشگری حسابداری محیط زیست میتواند نقش مهم و با اهمیتی را در ارایه

-
1. Chung
 2. International Federation of Accountants
 3. Lempas
 4. Alnafea
 5. Ezejiofor
 6. Tan

مسئولیتهای اجتماعی واحدهای تجاری ایفا کند با توجه به مسئولیت تعریف شده صنعت در قبال حفظ و توسعه منابع زیست محیطی تعیین و اندازه گیری آثار فعالیتهای تولیدی شرکتها در راستای کاهش آثار منفی از قبیل آلودگی محیط و کاهش تنوع زیستی میتواند روند روبه رشدی را برای شرکت فراهم آورد. اگرچه تلاشهای انجام شده در ارائه نظریهها و رهیافتهای اخلاق زیست محیطی، در جای خود با ارزشاند اما، جهان همچنان نیازمند نظریه‌های جامع در این رابطه است. اطلاعات ایجاد شده به واسطه حسابداری زیست محیطی، به مدیران در ایجاد شاخصهایی برای عملکرد بهینه زیست محیطی کمک میکنند که این امر در گرو استفاده از استراتژیهای حسابداری زیست محیطی است. در حال حاضر ایران از جمله کشورهایی است که با مشکلات زیست محیطی مواجه است اگرچه انتظار میرود اکوسیستم به طور طبیعی بازسازی و خود را با تغییرات مربوط به محیط زیست مطابقت دهد. با این حال حسابداری اکولوژیکی محرک جدی مسائل پایداری زیستمحیطی است. در مطالعات قبلی توسعه اقتصادی مصرف زیاد انرژی بویژه سوخته‌های تجدیدناپذیر و رشد جمعیت بویژه در سالهای اخیر در بین عواملی هستند که مسئول آلودگی زیست محیطی میباشند. بنابراین سیاست تجارت کنونی دولت بحث زیادی را پیرامون پایداری زیست محیطی و اقتصادی کشور باعث شده است. وقوع تغییرات در پروتکل تجارت و اعمال تحریمهای تجاری بر ایران بر دینامیک کیفیت زیست محیطی تاثیر خواهد گذاشت.

با توجه به اینکه نتایج متناقضی در خصوص رابطه بین عملکرد زیست محیطی و حسابداری در مطالعات گذشته وجود دارد، لزوم انجام مطالعات در این حوزه به شدت احساس میشود؛ چراکه این نتایج متناقض تصمیمگیری سرمایه گذاران و همچنین مدیران شرکتهای را با تردید مواجه ساخته است و همچنین اختلاف نظرهای علمی موجود منجر به کاهش توجه به مدیریت زیست محیطی در محیطهای در حال توسعه همچون ایران شده است. اخلاق زیست محیطی به تحلیل روابط و تکالیف اخلاقی انسان با عالم نانسانی میپردازد که نتیجه حدود سیصد سال دستکاری ناروا و تجاوز به طبیعت و زاده تأمل در ابعاد این تجاوز و بازاندیشی در آن است. در این نوشته میکوشم تا زمینه‌های شکلگیری این عرصه و موقعیت فعلی و چشم انداز آتی آن را به اختصار بیان کنم. با توجه به انگیزه بالا این پژوهش با مطرح کردن حسابداری مدیریت محیط زیست با تکیه بر اخلاق به عنوان یکی از عوامل اثر گذار در مدیریت محیط زیست و منابع طبیعی موجود به تبیین مفهوم راهبردهای حسابداری با رویکرد اخلاق زیستی می پردازد با توجه به مطالب گفته شده هدف پژوهش با توجه به مطالب بیان شده، این مطالعه درصدد پاسخ گویی به این سوال است که الگوی استراتژیهای حسابداری با تکیه بر اخلاق زیست محیطی چگونه است؟

مبانی نظری

نخستین زنگ خطر در باب بحران محیط زیست را آلدو لئوپولد^۱ (۱۹۴۷-۱۸۸۷) به صدا در آورد و خواستار توجه به زمین و تأکید بر اخلاق زمین شد. وی که در اداره جنگلبانی ایالات متحده کار میکرد و شاهد نابودی فزاینده جنگل و محیط طبیعی بود، در سالنمای سند کاونتی که در سال ۱۹۴۷ منتشر شد به تفصیل مشاهدات خود را گزارش کرد و خواستار تغییر نگرش انسان به طبیعت شد. وی ایده اخلاق زمین را پیش کشید که می‌توان آن را در این جمله خلاصه کرد. لازمه اخلاق زمین، آن است که ما از فاتحان و استعمارگران زمین، به ساکنان آن تغییر نقش دهیم و به آن احترام بگذاریم.. از نظر او، ما تا کنون خود را فاتحان زمین دانسته‌ایم و هر چیز را بر اساس سود و زیان اقتصادی آن برای خود سنجیده‌ایم و حساب خود را از کل منظومه حیاتی روی زمین جدا کرده ایم (ارتیفیتی^۲ و همکاران، ۲۰۱۷). واقعیت این است که در تعاریف متداول توسعه ابعاد معنوی و اخلاقی چندان مورد توجه قرار نمیگیرند. و پرسش این است که آیا با دخالت‌های مدیریتی میتوان از عهده مسایل زیست محیطی ناشی از توسعه برآمد، یا این که نقشی نیز باید برای میراث معنوی از طریق ایجاد اخلاق زیست محیطی در دنیای سکولار کنونی جست؟ (فرقاندوست حقیقی و همکاران، ۱۳۹۸). واقعیت این است که از ریشه‌های تاریخی بحران‌های زیست محیطی دیدگاه‌های فلسفی مذهبی و اخلاقی ما نسبت به آنها یعنی ارزش‌ها بایدها و نبایدها و خوبیها و زشتیها، کمتر سخنی به میان می‌آید در حالی که بدون پرداختن صحیح به این مباحث در فراگیرترین شکل فلسفی و اخلاقی آنها، هر چه از تباه شدن محیط زیست و ضرورت حفظ آن گفته شود راه به جایی نخواهیم برد. اهمیت درک و شناخت اخلاق تا است که اغلب دانشمندان و بسیاری از متخصصان محیط زیست، حفاظت محیط‌زیست را یک موضوع مهم اخلاقی میدانند (عباس زاده، ۱۳۹۵). اما در زمینه نوع اخلاقی که بتواند با تشریح حوادث و فجایع زیست محیطی به ورای پراگماتیسم رود و درک و احساس جدیدی را از جایگاه مخلوقات در جهان ارائه دهد کمبود وجود دارد. اخلاق به طور سنتی، به تعریف روابط بین افراد و روابط بین افراد و جامعه پرداخته است و بنا بر نظر برخی صاحب نظران اخلاقی که رابطه دوجانبه بین انسان و زمین حیوانات و گیاهان را تنظیم کند تا کنون وجود نداشته است از نظر آنان گسترش اخلاق به این جزء سوم یعنی رابطه انسان با محیط زیست یک فرصت انقلابی و ضرورتی زیست محیطی است (گرتینو^۳ و همکاران، ۲۰۱۷). امروزه این نیاز بیشتر احساس میشود که علائق انسانی در مقابل علائق سایر موجودات متعادل شود زیرا نکته مهم چگونگی حفاظت از جمعیت

-
1. Aldolopeled
 2. Arieftiara
 3. Gantino

غیرانسانی در برابر آسیب‌های انسانی است (سیاهیر^۱، ۲۰۱۵) علم اخلاق یک شاخه از فلسفه است که با اخلاقیات^۲ و "ارزشها" سر و کار دارد. اخلاقیات یعنی تمیز بین حق و باطل و ارزشها^۳. ارزیابی نهایی افعال یا امور است علم اخلاق، روابط، قوانین، اصول یا کدهایی را که در رفتارهای معین مورد نیاز است یا منع میشود را کند بیشتر اخلاقیون غربی سوال مشهور سقراط و سایر فیلسوفان یونانی در ۲۵۰۰ سال قبل را در نظر میگیرند که زندگی خوب چیست؟ اگر ما بخواهیم رفتار اخلاقی داشته باشیم چگونه باید عمل کنیم؟ (اتوموکو^۴ و همکاران، ۲۰۱۷). اخلاق زیست محیطی شاخه نسبتاً جدیدی از مبحث اخلاق فلسفی است و در خصوص روابط اخلاقی بین انسانها و دنیای پیرامون آنها سوال میکند یکی از مهمترین پرسشهای مطروحه در این شاخه از علم این است که آیا ارزش محیط زیست طبیعی به خاطر منافع است که برای ما انسانها دارند یا آن که آنها دست کم از برخی جهات واجد ارزشی هستند متعالی و ذاتی فارغ از منافع ما انسانها؟ پرسش دوم این است که ما در مقام انسان در خصوص ارتباطمان با سایر اجزای طبیعت چگونه باید بیندیشیم؟ (بیاز و روی، ۲۰۱۵). در این شاخه از علم سوالات دیگری از این قبیل پاسخ داده میشود آیا ما وظایف یا مسئولیتهایی در برابر انواع دیگر موجودات یا به طور کلی در برابر طبیعت داریم؟ آیا اصول اخلاقی تعیین می کنند که ما چگونه از منابع و محیط زیست اطرافمان بهره ببریم؟ (ارتیفیتیرا^۵ و همکاران، ۲۰۱۷). متو و همکاران در سال ۲۰۱۰ حسابداری زیست محیطی را به صورت یک سیستم تعریف نمودند که قابلیت پیش بینی کنندگی اطلاعات بدست آمده از این سیستم را مورد توجه قرار دادند و آنها حسابداری زیست محیطی را شناسایی، گردآوری و تحلیل جریانهای مواد و جریانهای پولی موثر با آنها با استفاده از فرایندهای حسابداری زیست محیطی برای ایجاد آگاهی درباره آثار زیست محیطی و عوامل مالی مرتبط با آن، تعریف کرده اند (نخیرچی و همکاران، ۱۳۹۲). این واژه به تازگی یکی از موضوعات جالب توجه در حسابداری شده است که در ابتدا، در سطوح پارلمانی حرفه حسابداری، با محدودیتهایی مواجه بوده اما با تبلیغات عمومی و گسترده، رسوایی شرکتها و فعالیت قانونگذاران مؤثر بر این حرفه، هم جامعه دانشگاهی و هم شاغلین حرفه‌ای خواستار افزایش آموزش و به کارگیری اخلاق در حسابداری شده‌اند (مجتهدزاده و همکاران، ۱۳۹۷).

کارتی^۶ و همکاران (۲۰۱۲) در تعریفی که برای حسابداری زیست محیطی ارائه دادند به موضوع گزارشگری و تأمین اطلاعات لازم برای افراد تأکید فراوان داشتند. به عقیده آنان

-
1. Syahril
 2. Atmoko
 3. Arieftiara
 4. Carrete

حسابداری زیست محیطی به تدوین گزارشها برای استفاده درون سازمانی، برای یاری به مدیران و افشای اطلاعات زیست محیطی برای جامعه و برای سازمانهای مالی میپردازد. بیاز^۱ و روی (۲۰۱۵) نیز بیان کردند که حسابداری زیست محیطی، ابزاری اساسی برای درک عملکرد است که محیط زیست در اقتصاد بازی میکند. حسابداری زیست محیطی که اغلب حسابداری سبز یا حسابداری محیط زیست نیز نامیده میشود، اشاره به تعدیل سیستم حسابهایی کلی در استفاده یا خالی شدن منابع طبیعی دارد. حسابداری زیست محیطی اطلاعات انبوه ملی است که زیست محیط را به اقتصاد مرتبط میکند و نتایج بلند مدتی بر سیاستهای برنامه ریزی و اقتصادی و زیست محیطی دارد. حسابداری زیست محیطی ابزار اساسی است که با استفاده از آن میتوان گروهها و سازمانها را تشویق به رفتارهای دوستانه محیط زیست کرد (بیاز و روی، ۲۰۱۵). ایسمایناتی^۲ (۲۰۱۸) پژوهشی تحت عنوان یک دهه از گزارش حسابداری محیط زیست آنچه ما میدانیم؟ انجام دادند در این پژوهش مبانی نظری گزارش حسابداری زیست محیطی از سالهای ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۵ را بررسی نمودند. اغلب این پژوهشها با رویکرد تحلیل محتوا انجام شدند و نتایج آنها با رویکرد حسابداری عملکردهای زیست محیطی صورت پذیرفت و به نقش کاهش ضایعات در این زمینه به منظور افزایش سلامت زیست محیطی تاکید شده است. همچنین مشخص گردید عملکردهای مسئولانه شرکت ها میتواند باعث افزایش سهم بازار آنها و حمایت های دولت را به همراه خواهد داشت. تشکر و همکاران (۱۳۹۹) پژوهشی تحت عنوان آزمون اثربخشی حسابداری مدیریت زیست محیطی بر کیفیت افشاء اطلاعات کربن شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار انجام دادند. مجموعه‌ی گسترده‌ی تحقیقات صورت گرفته توجه اندکی به ارزیابی و درک کاربرد حسابداری مدیریت زیست محیطی و اثربخشی آن بر کیفیت افشاء اطلاعات کربن داشته اند. مشخص شد که برخی ابزارهای حسابداری مدیریت زیست محیطی توسط این شرکتهای به کار گرفته شده است.

امروزه همراه با رشد و توسعه‌ی صنایع، مشکلات جدیدی پدیدار شده که ناشی از پیامدها و تأثیرات فعالیتهای واحدهای تجاری بر روی محیط زیست و اجتماع است. وظیفهی سازمانها محدود به بیشینه‌سازی سود و بازده اقتصادی نیست، بلکه شامل تمام جنبه‌های محیطی و خدمات اجتماعی میشود. حسابداری مسئولیتهای اجتماعی که محصول بسط، تکامل و تغییر در شرایط و انتظارات جامعه است، به دنبال ارتقای سطح پاسخگویی، ارائهی این اطلاعات و کمک به محیط تجاری کنونی هستند. از شروع تاریخ بشر، مسئله محیط زیست مورد توجه بوده است

1. Biswas & Roy

2. Eismayenati

(دیانار^۱، ۲۰۱۶). عدم اطمینان زیست محیطی شرایطی است که قابل پیشبینی نمیباشد (مانند تغییرات جوی یا بلایای طبیعی) یا نرخ تغییر در بازار (مانند تمایلات مشتریان، چالشها، رقبا و تغییرات فنی) که به واکنش شرکت نیاز دارند و قابل پیش بینی نیستند. این تغییرات موجب ایجاد عدم اطمینان در رابطه با شرایط طبیعی یا عدم اطمینان محیط بوم شناختی درک شده میگردد (سیاهیر^۲، ۲۰۱۵). عدم اطمینان زیست محیطی برای هر شرکت چالش برانگیز می باشد و فقدان اطلاعات در رابطه با حسابداری سبز و سرعت اطلاعات زیست محیطی عواملی هستند که موجب محدود شدن اقدامات میگردند. در شرایط عدم اطمینان بالا، اطلاعات پیچیده میتوانند به مدیران کمک کنند تا کیفیت تصمیمات را بهبود بخشند و اثرات زیست محیطی آن را کاهش دهند زیرا این اطلاعات جایگزین ها و راهکارهایی را حاصل میسازند. استراتژی های زیست محیطی را میتوان تحت عنوان مجموعه های از طرحهایی تعریف نمود که قادرند تاثیر عملیات بر محیط طبیعی را از طریق محصولات، فرایندها و سیاستهای شرکتی همانند کاهش مصرف انرژی و زبالهها، استفاده از منابع پایدار سبز و اجرای سیستم مدیریت منابع زیست محیطی کاهش دهند (ساهر و موچتار^۳، ۲۰۱۴). حسابداری زیست محیطی می تواند به شرکت ها در برآورده نمودن مسئولیتهای زیست محیطی کمک نموده و منجر به شناسایی مزایای اقتصادی محیط زیست بهبود یافته و عملکرد اقتصادی شود و همچنین رویکردی جهت افشای اطلاعاتی است که به شرکتها در رسیدن به عملکرد محیطی و مالی بهتر کمک میکند (سولیهین^۴، ۲۰۱۵)

لاتولانگی^۵ و همکاران (۲۰۱۸) اظهار میدارند در زمینه بهبود مداوم زیست محیطی، سه شاخص کلیدی نامشهود وجود دارد، یعنی (۱) پاسخگویی مدیران نسبت به مسائل زیست محیطی (۲) استراتژیهای عملکرد زیست محیطی و (۳) استفاده از حسابداری زیست محیطی. هردانی^۶ و همکاران (۲۰۲۰) دریافتند که مدیریت پاسخگو به محیط زیست، تمایل به اتخاذ سیستمی را دارد که قادر به ارائه اطلاعات مربوط به محیط زیست میباشد و اطلاعات حاصل از استراتژی های حسابداری زیست محیطی معمولا به مدیران در تدوین شاخص ها برای اندازه گیری عملکرد محیطی کمک میکند و زمانی که مدیریت پتانسیل مزایای احتمالی حاصل از طرحهای خاص زیست محیطی را درک کند، و همچنین یودی^۷ (۲۰۲۰) دریافت که وجود یک

-
1. Dinar
 2. Syahril
 3. Syahril, & Muchtar
 4. Solihin
 5. Ratulangi
 6. Hardani
 7. Yudi

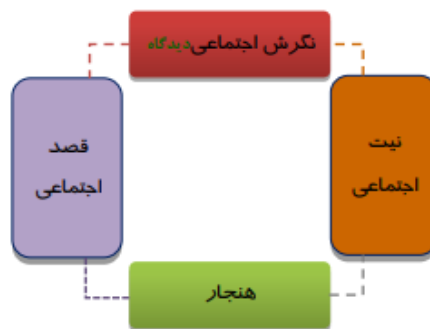
استراتژی محیط زیست در سازمان ها نشان دهنده پاسخ گویی مدیران به مسائل زیست محیطی بوده و در نتیجه، عملکرد زیست محیطی شرکتی بهبود می یابد.

تمرکز اساسی بازاریابی سبز در اواخر دهه ۱۹۸۰، و نیز اوایل دهه ۱۹۹۰ در مورد سنجش بازار سبز و ویژگی مصرف کنندگان بود. پایه بازاریابی سبز را میتوان در موجی که در دهه ۱۹۷۰ بر مشکلات زیست محیطی به راه افتاد و باعث به معرفی مفهوم استراتژیهای زیست محیطی شد. این تعریف به صنایع و تکنولوژیهای نوین که به طور جدی به محیط زیست ضرر وارد میکردند، توجه داشت. به علت همین بود که مسائل زیست محیطی مطرح شده در اواخر دهه ۸۰ و اوایل دهه ۹۰، عکسالعمل جدی زیادی از اندیشمندان متفکر بازاریابی در پی داشت (لوپز^۱ و همکاران، ۲۰۱۱). سالوسکس و زولج^۲ (۲۰۱۹) طی پژوهشی ارتباط بین میزان افشای مسئولیت اجتماعی شرکتی و کیفیت سود را بررسی کردند و دریافتند روند رو به رشد شرکتها در خصوص افشای اطلاعات مسئولیت اجتماعی شرکتها لزوماً به افزایش کیفیت سود منجر نمیشود و بین میزان افشای مسئولیت اجتماعی شرکت و کیفیت سود ارتباطی منفی وجود دارد. ماس^۳ و همکاران (۲۰۱۶) بیان کردند در سالهای اخیر شاهد توسعه قابل توجهی از مسائل مربوطه به محیط زیست در قسمتهای مختلف جهان بودهایم، که منجر به تحمیل فشارهای بیشماری بر صنایع شده است. در پاسخ به این مسائل خیلی از صنایع شروع به جستجو امکان و احتمال موضوعات مربوطه به محیط زیست در برنامههای اقتصادی خود بدهاند تا طرحهای استراتژیک خود را با این مسائل هماهنگ و سازگار کنند. اهمیت این مطلب سبب شده تا تعداد بیشماری تحقیق از اوایل سال ۱۹۷۰ صورت بگیرد. این مطالعات در اصل بر موضوعات مربوطه به حفاظت از زیست محیطی در بازارهای بومی تمرکز دارند. به هر حال این بحث در زمینههای اقتصادی بین المللی نیز از اهمیت با ارزشی برخوردار بوده است از فرایند مدیریت استراتژیک برای ایجاد همراستایی و انسجام هرچه زیادت در اهداف و مقاصد یک سیستم مدیریت زیست محیطی و نیز اعتماد از اجرا و پیاده سازی برنامه ریزی شده طرحها استفاده میشود، در واقع مدیریت استراتژیک مبحث گستردهای است که برای تشریح مکانیسم تصمیمگیری و اجرا مورد استفاده قرار میگیرد (ماس و همکاران، ۲۰۱۶).

برای بازاریابی موثر کالاهای سبز، استفاده از استراتژی بازاریابی با هدف به جای بازاریابی انبوه، لازم به نظر میرسد. بدین معنا که نمیتوان همه مصرف کنندگان سبز را با یک هدف بازاریابی واحد مورد برنامه ریزی قرار داد، بلکه باید آن را به قسمتهایی با ویژگیهای یکسان

-
1. Lopez
 2. Salosk&Zoleg
 3. Maas

تقسیم نمود و بعد متناسب با شرایط و نیازهای منحصر به فرد در هر قسمت، استراتژی متناسب بازاریابی سبز را به کار گرفت. به تازگی دلواپسیها و آگاهیهای زیست محیطی در میان مردم کشورهای در حال توسعه شروع به جلوه کرده است که تولید کنندگان میتوانند این این قسمت از بازار را مورد هدف قرار داده و از مزایای زیاد استراتژیهای سبز با نصیب شوند که لازمه آن قسمت بندی موثر و تعیین خصوصیات کالاهای سبز است (ماسارو^۱ و همکاران، ۲۰۱۸). استراتژیهای زیست محیطی را میتوان تحت عنوان مجموعه‌ای از نظریات تعریف کرد که تأثیر فعالیت کاری بر محیط زیست را از طریق کالاهای، فرآیندها و سیاستهای موسسات مانند کاهش مصرف انرژی و زیالیهها، استفاده از منابع پایدار سبز و اجرای فرایند مدیریت زیست محیطی را کاهش میدهد (وجتیلاک، ۲۰۱۷)^۲



شکل ۱. چارچوب اخلاقی رفتارهای زیست محیطی شرکتها

گالویا و واونچا^۳ (۲۰۱۸) نشان دادند که حسابداری زیست محیطی از طریق فرایند ارزیابی عملکرد زیست محیطی با استراتژیهای زیست محیطی موسسات ارتباط برقرار میکنند. عدم اعمال مدیریت درست در ارتباط انسان با محیط و استفاده از منابع، نداشتن استفاده از تکنولوژی درست سازگار با محیط، نبود اجرای طرح آمایش سبز و ارزیابی زیست محیطی خیلی از طرحها، عدم رعایت ضوابط و اصول زیست محیطی، نبود اصول درست زیست محیطی و غیره همگی از جمله علت‌هایی هستند که اکنون معضلات و مسائل زیست محیطی بسیاری را فراهم نموده و شدت آلودگی هوا، آب، خاک، صدا، مواد زاید، کاهش تنوعات گیاهی و جانوری و خیلی از مشکلات دیگر را به ارمغان داشته است (نچیتا^۴، 2021). نمازی و دل ماسوله (۱۴۰۱) به تأثیر نوآوری سبز و حسابداری مدیریت زیست محیطی بر عملکرد مالی، زیست محیطی و اقتصادی

1. Massaro

2. Wijethilake

3. Paiva & Gavanacha

4. Nechita

شرکت پرداختند. نوآوری فرآیند سبز بر عملکرد مالی در صنایع نفت و گاز و پتروشیمی، فلزی و شیمیایی و بر عملکرد اقتصادی تنها در صنعت نفت و گاز و پتروشیمی تأثیرگذار است. در صنعت سلولزی نه نوآوری محصول سبز و نه نوآوری فرآیند سبز بر هیچ یک از عملکردهای شرکت تأثیری ندارد. یافته‌ها اهمیت نوآوری سبز و حسابداری مدیریت زیست محیطی را در ارتقا عملکرد شرکت نشان می‌دهند. حسنی دهکا و جلیلی (۱۴۰۰) به بررسی حاکمیت شرکتی، ساختار سرمایه و حسابداری مسئولیت اجتماعی و محیط زیست پرداختند. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد به طور کلی ساختار و ویژگیهای هیئت مدیره شرکت‌های استخراج و مصرف منابع طبیعی در بورس ایران، تأثیری بر میزان فعالیت و افشای فعالیت‌های مسئولیت اجتماعی و زیست محیطی ندارند و تنها وجود مالکان نهادی تا حدودی بر شاخص پایداری شرکت‌ها موثر می‌باشد. فخاری و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی به تبیین و رتبه بندی مولفه‌ها و شاخصهای گزارشگری زیست محیطی اجتماعی و راهبری شرکتی به روش تحلیل سلسله مراتبی در شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار پرداختند و دریافتند که ابعاد افشای اجتماعی زیست محیطی و راهبری شرکتی به ترتیب با ضرایب ۰/۳۷۸ و ۰/۳۳۷ و ۰/۲۷۵ در مدل دارای بیشترین امتیاز "ای اس جی" هستند. ارزیابی زیست محیطی، بارزترین پیامد مدیریت زیست محیطی است. به حالتی که مدیریت زیست محیطی، ماهیت عملکردهای فنی و سازمانی را گسترش می‌دهد و در پی ابداع و به کارگیری فناوریهای است تا میزان آلودگی محیط زیست را کاهش دهد. بهینه‌سازی عملکرد زیست محیطی در بین سازمانهای صنعتی، تأثیر مثبتی بر شاخصهای مالی سازمان اعمال میکند. اجرای عملکردهای مرتبط با حفظ محیط زیست، همچنین بر اینکه تأثیر زیادی بر عملکرد زیست محیطی دارد، باعث کاستن هزینههای استخراج شرکت میشود و مزایایی را برای شرکت فراهم میکند (تنتالو و پریم^۱، ۲۰۱۶). که در حوزه استراتژی زیست محیطی این دو مفهوم وجود دارند: ۱) پاسخ گویی مدیریت ارشد در مورد مسائل زیست محیطی؛ ۲) خط مشیهای استراتژیهای زیست محیطی (ولف^۲، ۲۰۰۴). مک کارتی^۳ و همکاران (۲۰۱۷) متوجه شدند مدیری که به محیط زیست پاسخ گو باشد به استفاده از فرایندی تمایل دارد که قادر به تهیه اطلاعات درست مربوط به محیط است. اطلاعات تولید شده توسط فرایندهای برنامه‌ریزی و نظارتی بر محیط زیست، عموماً در گسترش شاخصها برای سنجش عملکرد محیطی به مدیران کمک میکند. وقتی که مدیریت محاسن بالقوهای را که ممکن است از طرحهای زیست محیطی خاصی حاصل شود

درک میکند، برای بهبود زیست محیطی انگیزه میگیرد. وانگ^۱ و همکاران (۲۰۲۱) نشان دادند که پاسخ گویی مدیریت به مسائل محیطی، عامل حیاتی در ارزیابی و بهبود استراتژیهای مدیریت حسابداری زیست محیطی است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از نظر هدف جزء تحقیقات کاربردی و از نظر فرایند انجام کار جزء تحقیقات توصیفی و پیمایشی است که در دو بخش کیفی و کمی انجام میشود؛ از اینرو برای این پژوهش دو جامعه آماری در نظر گرفته شده است که در ادامه هر یک به تفصیل شرح شده است.

الف) جامعه آماری پژوهش در بخش کیفی را استادان راهنما و مشاور، برخی اعضای هیئت علمی رشته حسابداری که دارای تخصص در این زمینه بوده و نخبگان حوزه مدیریت مالی و کارشناسانی تشکیل میدهد که در حوزه تحقیق اطلاعات مناسبی دارند. جهت تعیین حجم نمونه جامعه آماری اول از روش نمونهگیری گلوله برفی استفاده شده است. در این روش مصاحبه ها به تعدادی انجام میشود که اطلاعات لازم و کافی جهت طراحی مدل در اختیار محقق قرار گیرد؛ از این رو در پژوهش حاضر ۲۰ مصاحبه انجام شد که از مصاحبه شانزدهم مفهوم جدیدی از داده ها به دست نیامد با وجود این برای اطمینان از حصول اشباع نظری، چهار مصاحبه دیگر نیز به اجرا درآمد و با توجه به اینکه مفهوم و طبقه جدیدی از داده های مصاحبه ها به دست نیامد، اشباع نظری حاصل شد. با انجام مصاحبه اول، متغیرهای ذکر شده از طرف مصاحبه شونده شناسایی و در مصاحبه دوم علاوه بر نظرات دومین فرد مصاحبه شونده نسبت به سوال، محقق، متغیرهای مصاحبه شونده اول، با مصاحبه شونده دوم در میان گذاشته میشود تا نظر آن نیز در این خصوص کسب شود. همین روال تا آنجایی ادامه می یابد تا به یک نظر اجماعی اشباع نظری طبق نظرات مصاحبه شوندهگان رسیده شود و بر اساس نظرات آنها اصلاحات و تغییرات اولیه صورت گیرد. سپس تعدادی از خبرگان شامل اساتید دانشگاهی مربوط و تعدادی از محققان از تعدادی از خبر سپس درخواست شد تا پرسشنامه و مصاحبه ها را مطالعه نموده تا نظرات آنها نیز مورد توجه قرار گیرد؛ لذا پرسشنامه های مورد استفاده در این پژوهش از روایی مورد نیاز برخوردار هستند. روشی که در این پژوهش برای سنجش پایایی پرسشنامه ها استفاده شده است، روش آلفای کرونباخ است؛ از اینرو تعداد ۲۵ پرسشنامه به عنوان نمونه آماری اولیه توزیع شده و به کمک نرم افزار SPSS میزان ضریب اعتماد پرسشنامه های جمع آوری شده با روش آلفای کرونباخ محاسبه شده است. نتایج آزمون آلفای کرونباخ در جدول ۱ گزارش شده است و از آنجا که ضریب آلفای کرونباخ از ۰/۷ بیشتر است نشان دهنده پایایی بالای متغیرها و پرسشنامه های توزیع شده است.

جدول ۱. نتایج آماره‌های آزمون کرونباخ

مولفه ها	آلفای کرونباخ
تعهد مدیریت ارشد	75/0
استراتژی	78/0
عدم قطعیت	79/0
مشروعیت اجتماعی	77/0
کنترل و نظارت	76/0
سیستم اطلاعات مدیریت	73/0
پایایی کل	75/0

بر این اساس حداقل حجم نمونه آماری (دوم) ۹۵ نفر است در همین راستا تعداد پرسشنامه‌ها جهت توزیع ۱۴۰ عدد در نظر گرفته شد که بین سهامداران مراجعه کننده به دفاتر شرکت‌های کارگزاری و نیز از طریق ایمیل و گروه‌های تلگرامی توزیع شد تا در نهایت ۹۸ پرسشنامه معتبر مورد تایید قرار گرفت.

ب) در بخش کمی جامعه آماری شامل کلیه مدیران مالی شرکت‌های عضو بورس اوراق بهادار است. که پرسشنامه در میان آنها توزیع شده است. با توجه به نامشخص بودن جامعه آماری در این مرحله روش نمونه‌گیری بر اساس نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای می باشد به منظور افزایش شباهت نمونه و جامعه آماری و افزایش دقت نمونه‌گیری برای برآورد پارامترهای جامعه و دخالت دادن ویژگیهای جامعه در نمونه از این روش استفاده شده است. در این روش جامعه به گروه‌های متجانس تقسیم و هرگروه از افرادی تشکیل میشود که دارای ویژگیهای مشابه هستند. با توجه به نامشخص بودن جامعه آماری برای تعیین حداقل حجم نمونه از فرمول کوکران استفاده شده است رقم بدست آمده مطابق با فرمول کوکران معادل ۱۸۱ میباشد. که مبین حجم نمونه مورد نظر بر اساس فرمول کوکران است. بر این اساس حداقل حجم نمونه آماری (دوم) ۱۸۱ نفر است. در همین راستا تعداد پرسشنامه‌ها جهت توزیع ۳۴۲ عدد در نظر گرفته شد که بین مدیران مالی شرکت‌های عضو بورس از طریق ایمیل و گروه‌های تلگرامی توزیع شد تا در نهایت ۱۹۴ پرسشنامه معتبر مورد تایید قرار گرفت. جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها در بخش کیفی از روش نظریه داده بنیاد و نرم افزار Maxqda استفاده شده است. در بخش کمی از تکنیک معادلات ساختاری و نرم افزارهای Smart PLS,SPSS استفاده شده است.

یافته‌ها

همان گونه که بیان شد جهت بدست آوردن ابعاد مدل مفهومی پژوهش از رویکرد نظریه داده بنیاد استفاده شده است. در روش نظریه داده بنیاد گراند تئوری پس از گردآوری داده‌های مصاحبه‌ای و متنی، تحلیل و کدگذاری در سه مرحله کدگذاری باز، محوری و انتخابی صورت گرفته است؛ از این رو در مرحله کدگذاری باز به شیوه مقایسه‌ای به تطابق میان همگونی اطلاعات و مقوله‌های به دست آمده با توجه به اطلاعات بدست آمده از مصاحبه‌ها پرداخته شده است. سپس در جریان کدگذاری محوری در مورد مقوله‌ها، سوالات طراحی شده و در رابطه با داده‌ها به بررسی شواهد و وقایع از طریق اظهارنظر درباره الگوی کدگذاری محوری توسط خبرگان پرداخته شده است و در مرحله کدگذاری انتخابی نیز هر کدام از طبقه‌های بدست آمده بر اساس مستندات علمی و پیشینه پژوهش و مشارکت خبرگان در تحلیل و تفسیر داده‌ها اعتبار سنجی شده است؛ لذا در این پژوهش بر مبنای روش نظریه داده بنیاد روش گراند تئوری (و پس از انجام مراحل کدگذاری باز محوری و انتخابی فاکتورهای استخراج شده از منابع کتابخانه‌ای و نظر از خبرگان در ۶ عامل تعهد مدیریت ارشد استراتژی، عدم قطعیت، مشروعیت اجتماعی، نظارت و کنترل محیطی و سیستم اطلاعات حسابداری دسته بندی شده است. نتایج تحلیل محتوای مصاحبه‌ها بر مبنای روش نظریه داده بنیاد در جدول ۲ ارائه شده است.

جدول ۲. یافته‌های تحلیل محتوا

مولفه‌ها	زیرمولفه‌ها
تعهد مدیریت ارشد	فرهنگ اخلاقی
	منشور اخلاقی
	مسئولیت اجتماعی شرکت
	شفافیت مالی
	عدالت سازمانی
	آیین نامه‌های اخلاقی
	احترام و تکریم
	ارزشهای اعتقادی
	مسئولیت پذیری
	تصحیح رفتاری
	تفویض اختیار
	تعهد مدیریت
	قانون گرایی

مؤلفه ها	زیرمؤلفه ها
	سازماندهی مناسب
	نظارت دائمی
	انعطاف پذیری سازمانی
	کیفیت خدمات
	اعتماد سازی
	دین گرایی
	برنامه ریزی
	واقع گرایی
	پویایی ساختار
	توجه به اخلاق جهانی
	استفاده از مشاوران
	تجربه گرایی
	عدالت مالی
	حمایت مالی
استراتژی	توسعه پایدار
	مشارکت جمعی
	تعهد به سودآوری
	عدالت اقتصادی
	توزیع عادلانه منابع
	جمع گرایی
	بهبود استانداردها
	ترویج فعالیت های اخلاقی
	فرهنگ زیست محیطی
	نیروی انسانی
	مسئولیت اجتماعی
	توجه به منافع ذینفعان
	توجه به ارزش های دارایی های طبیعی
	کمک های بلاعوض
	کاهش تولید ضایعات
	توسعه قابلیت زیست محیطی

مؤلفه ها	زیرمؤلفه ها
	عملکرد زیست محیطی
	توجه به ارزش های اسلامی
	عدالت ادراک شده
	مسئولیت پذیری مودیان
	خوداظهاری
	عدم تبعیض
	قانونمندی
	تعهد
	ایجاد رفاه
	ایجاد حس تعهد
	مسئولیت پذیری
	شفافیت قوانین
	ضمانت های اجرایی
	جامعیت
	رسیدگی به دعاوی مشتریان
عدم قطعیت	تعهد عمل به قانون
	رسیدگی به تخلفات کارکنان
	قانونی بودن هزینه کردها
	اعمال مجازات انضباطی
	ثبات قوانین
	مبارزه با فساد
	تسلط به قوانین و مقررات
	نهادینه سازی قانون
	حذف قوانین مازاد
	بهبود قوانین
	عدالت قانونی
	برنامه ریزی ملی
مشروعیت اجتماعی	کنترل فعالیت ها
	ارزش های جامعه
	فرهنگ زیست محیطی

مؤلفه ها	زیرمؤلفه ها
	استانداردهای اجتماعی
	مسئولیت اخلاقی
	همکاری اجتماعی
	کاهش ایجاد آلودگی
	اصلاح و بازبینی قوانین
نظارت و کنترل محیط	ارزش های زیستمحیطی
	سازماندهی زیست محیطی
	هدایت نیروی انسانی
	فعالیت های عملیاتی
	جلوگیری از آسیب به محیط زیست
	تحلیل گری مالی
سیستم اطلاعات حسابداری	به کارگیری فناوری اطلاعات
	فناوری اطلاعات بومی
	به روز بودن سیستم
	ارتقای عملکرد سیستم
	ارزیابی زیست محیطی
	زیر ساخت های نرم افزاری و سخت افزاری

در ادامه جهت انجام تحلیل عاملی اکتشافی از روش تحلیل مؤلفه های اصلی و چرخش واریماکس استفاده شده است که تعداد ۶ بعد به عنوان ابعاد مدل به همراه زیر مؤلفه ها استخراج شده در این بخش مورد بررسی قرار گرفته اند این ۶ بعد به طور کلی ۸۴/۹۵ از واریانس کل را تبیین میکنند. معیار انتخاب زیر مؤلفه ها به عنوان یک شاخص برای عوامل، دارا بودن ارزش ویژه بالاتر از یک و بار عاملی ۷۰/۰ و بالاتر است که با توجه به این شرایط در نهایت ۹۱ زیر مؤلفه مورد نظر انتخاب گردید هر یک از این شاخصها، عوامل مربوطه و میزان بار عاملی آنها در جدول ۳ نمایش داده شده است.

جدول ۳. نتایج حاصل از انجام تحلیل عاملی اکتشافی

سیستم اطلاعات حسابداری	کنترل و نظارت زیست محیطی	مشروعیت اخلاقی	عدم قطعیت	استراتژی	تعهد مدیریت ارشد	عوامل زیرموفه ها
					764/0	فرهنگ اخلاقی
					735/0	منشور اخلاقی
					793/0	مسئولیت اجتماعی شرکت
					744/0	شفافیت مالی
					784/0	عدالت سازمانی
					755/0	آیین نامه های اخلاقی
					876/0	احترام و تکریم
					765/0	ارزشهای اعتقادی
					711/0	مسئولیت پذیری
					744/0	تصحیح رفتاری
					790/0	تفویض اختیار
					773/0	تعهد مدیریت
					865/0	قانون گرایی
					843/0	سازماندهی مناسب
					712/0	نظارت دائمی
					764/0	انعطاف پذیری سازمانی
					777/0	کیفیت خدمات
					705/0	اعتماد سازی
					815/0	دین گرایی
					790/0	برنامه ریزی
					792/0	واقع گرایی
					798/0	پویایی ساختار
					730/0	توجه به اخلاق جهانی
					766/0	استفاده از مشاوران
					743/0	تجربه گرایی
					766/0	عدالت مالی
					743/0	حمایت مالی
				744/0		توسعه پایدار
				833/0		مشارکت جمعی
				732/0		تعهد به سودآوری
				762/0		عدالت اقتصادی
				769/0		توزیع عادلانه منابع

سیستم اطلاعات حسابداری	کنترل و نظارت زیست محیطی	مشروعیت اخلاقی	عدم قطعیت	استراتژی	تعهد مدیریت ارشد	عوامل زیرموفق‌ها
				755/0		جمع‌گرایی
				743/0		بهبود استانداردها
				811/0		ترویج فعالیت‌های اخلاقی
				865/0		فرهنگ زیست محیطی
				762/0		نیروی انسانی
				833/0		مسئولیت اجتماعی
				787/0		توجه به منافع ذینفعان
				711/0		توجه به ارزش‌های دارایی‌های طبیعی
				803/0		کمک‌های بلاعوض
				743/0		کاهش تولید ضایعات
				781/0		توسعه قابلیت زیست محیطی
				764/0		عملکرد زیست محیطی
				850/0		توجه به ارزش‌های اسلامی
				847/0		عدالت ادراک شده
				843/0		مسئولیت‌پذیری مودبان
				867/0		خوداظهاری
				846/0		عدم تبعیض
				755/0		قانونمندی
				789/0		تعهد
				734/0		ایجاد رفاه
				731/0		ایجاد حس تعهد
				769/0		مسئولیت‌پذیری
				754/0		شفافیت قوانین
				738/0		ضمانت‌های اجرایی
				735/0		جامعیت
				723/0		رسیدگی به دعاوی مشتریان
			761/0			تعهد عمل به قانون
			784/0			رسیدگی به تخلفات کارکنان

سیستم اطلاعات حسابداری	کنترل و نظارت زیست محیطی	مشروعیت اخلاقی	عدم قطعیت	استراتژی	تعهد مدیریت ارشد	عوامل زیرموقعی ها
			734/0			قانونی بودن هزینه کردها
			755/0			اعمال مجازات انضباطی
			762/0			ثبات قوانین
			773/0			مبارزه با فساد
			790/0			تسلط به قوانین و مقررات
			770/0			نهادینه سازی قانون
			745/0			حذف قوانین مازاد
			783/0			بهبود قوانین
			752/0			عدالت قانونی
			794/0			برنامه ریزی ملی
		766/0				کنترل فعالیت ها
		843/0				ارزش های جامعه
		791/0				فرهنگ زیست محیطی
		794/0				استانداردهای اجتماعی
		744/0				مسئولیت اخلاقی
		803/0				همکاری اجتماعی
		754/0				کاهش ایجاد آلایندهی
		633/0				اصلاح و بازبینی قوانین
	854/0					ارزش های زیست محیطی
	764/0					سازماندهی زیست محیطی
	893/0					هدایت نیروی انسانی
	711/0					فعالیت‌های عملیاتی
	856/0					جلوگیری از آسیب به محیط زیست
	709/0					تحلیل گری مالی
742/0						به کارگیری فناوری اطلاعات
732/0						فناوری اطلاعات بومی

سیستم اطلاعات حسابداری	کنترل و نظارت زیست محیطی	مشروعیت اخلاقی	عدم قطعیت	استراتژی	تعهد مدیریت ارشد	عوامل زیرمؤلفه‌ها
795/0						به روز بودن سیستم
845/0						ارتقای عملکرد سیستم
765/0						ارزیابی زیست محیطی
795/0						زیر ساخت‌های نرم افزاری و سخت افزاری
867/0						مهارت‌های کاربران
98/2						مقادیر ویژه اولیه کل
54/6						درصد واریانس
84/95						درصد تراکمی واریانس

برای بررسی کیفیت مدل از شاخص بررسی افزونگی و ضریب تعیین استفاده میشود. اعداد مثبت نشانگر کیفیت مناسب مدل هستند. معیار اصلی ارزیابی مدل ساختاری، ضریب تعیین است. این شاخص نشان میدهد چند درصد از تغییرات متغیر وابسته توسط متغیرهای مستقل صورت میگیرد نتایج جدول ۴ نشان میدهد که ۷/۸۸ درصد از تغییرات حسابداری محیط زیست توسط زیر مؤلفه‌های شناسایی شده ابعاد (مدل) پیش بینی می شود. اگر شاخص افزونگی بیشتر از صفر باشد مقادیر مشاهده شده خوب بازسازی شده و مدل توانایی پیش بینی دارد. در این پژوهش این شاخص برای متغیر حسابداری محیط زیست بالای صفر است.

جدول ۴. نتایج شاخص‌های بررسی کیفیت مدل

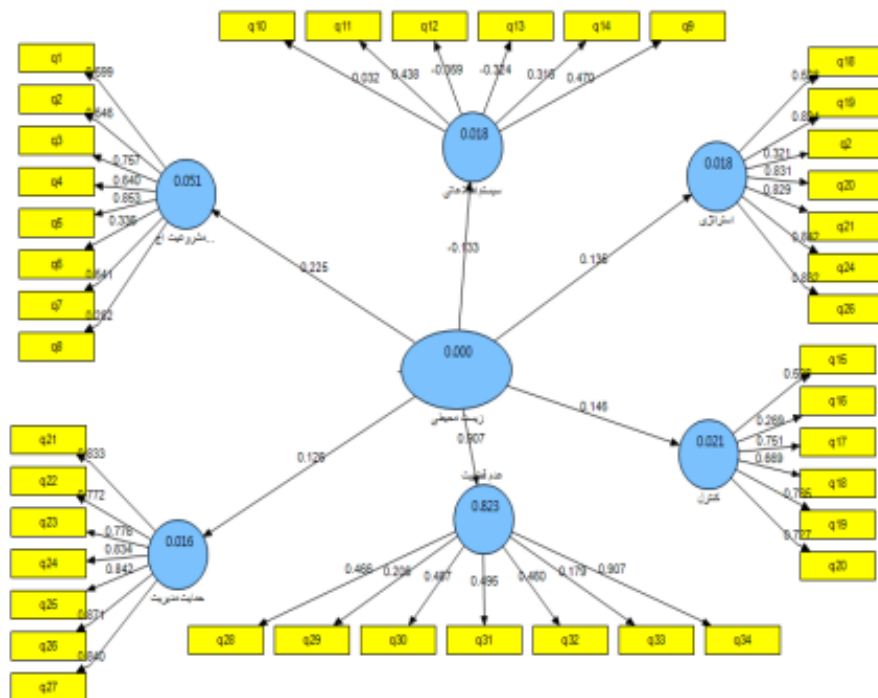
مدل	ضریب تعیین	افزونگی
حسابداری محیط زیست	887/0	566/0

در ادامه به بررسی روایی و اگر تشخیصی ابعاد مدل پرداخته شده است که یکی از روشهای سنجش این روایی آزمون فورنل لاکر است که نتایج آن در جدول ۵ ارائه شده است. نتایج جدول ۵ نشان میدهد سازه‌ها کاملاً از هم جدا هستند؛ یعنی مقادیر قطر اصلی برای هر متغیر پنهان از همبستگی آن بعد با سایر بعدهای پنهان انعکاسی موجود در مدل بیشتر است.

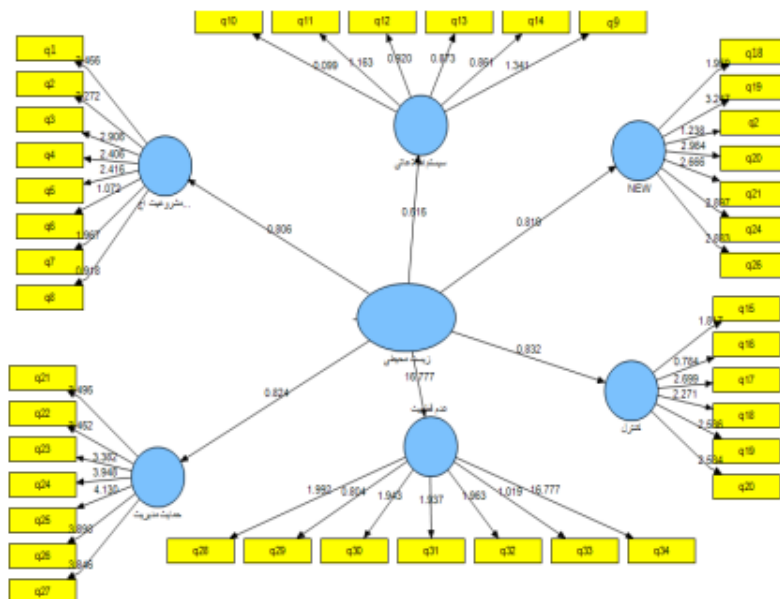
جدول ۵ نتایج شاخص فورنل لاکر جهت بررسی شاخص روایی تشخیصی یا واگرا

ابعاد	1	2	3	4	5	6
تعهد مدیریت ارشد	1					
عدم قطعیت	831/0	1				
استراتژی	764/0	886/0	1			
مشروعیت اخلاقی	566/0	576/0	577/0	1		
کنترل و نظارت	677/0	544/0	766/0	687/0	1	
سیستم اطلاعات مدیریت	466/0	677/0	663/0	855/0	577/0	1

در این بخش با در نظر گرفتن تحلیل عاملی تاییدی و ارزیابی سطح اثر گذاری هر یک از سنجیه‌ها بر روی متغیرهای تعیین شده به بررسی تحلیل مسیر روابط میان متغیرها پرداخته شده است. شکل ۳ ضرایب روابط علی میان متغیرها و شکل ۴ مقدار آماره t مربوط به ضرایب را نشان می‌دهد. مدل تخمین استاندارد سازه بدین جهت ارائه می‌شود که با داشتن ضرایب همبستگی دوتایی امکان مقایسه بین شاخصها و بین ابعاد فراهم می‌شود. در این مدل میزان روابط بین سازه و بعد، و بعد به شاخص نشان داده می‌شود در صورتی که بارهای عاملی بیشتر از $0/30$ باشد. میتوان بیان کرد سؤالات مورد نظر از قدرت تبیین بالایی برخوردار هستند. مدل تخمین استاندارد سازه کلی در شکل ۱ نشان داده شده است. شکل ۳ سازه کلی بر حسب ۶ بعد تعهد مدیریت ارشد استراتژی عدم قطعیت، مشروعیت اخلاقی، نظارت و کنترل محیطی و سیستم اطلاعات حسابداری برای بررسی متغیر مکنون متناظر با آن را نشان می‌دهد. نتایج شکل ۳ نشان می‌دهد بارهای عاملی استاندارد شده مربوط به مولفه های سازه دارای بارهای عاملی بالای $0/30$ هستند؛ لذا احتیاج به اصلاح مدل نمی‌باشد. پس از بیان مدل استاندارد مدل اعداد معنی داری ارائه می‌شود. این مدل به این دلیل ارائه می‌شود که معناداری رابطه بین سازه و بعد و رابطه بین بعد و شاخص تعیین گردد. مدل اعداد معناداری سازه کلی در شکل ۲ ارائه شده است و نشان می‌دهد اعداد معنیداری تمام مولفه‌ها مدل از قدر مطلق عدد $96/1$ بزرگتر است مقادیر آماره t بزرگتر از 196 یا کوچکتر از 196 نشان دهنده معناداری بودن روابط در سطح 005 است؛ لذا همبستگی مدل اندازه گیری متغیر مکنون سازه تایید می‌شود.



شکل ۲. روابط علی میان زیر مولفه‌های مدل در حالت تخمین استاندارد



شکل ۳. روابط علی میان زیر مولفه‌های مدل در حالت تخمین معناداری

در ادامه جهت برازش مدل از شاخصهای نیکویی برازش شامل AGFI, GFI, RMSEA استفاده شده است. مقادیر بدست آمده در جدول ۶ نشان میدهند که نتایج مدل قابل اعتماد است. چرا که شاخصهای GFI و AGFI هر دو بیشتر از حد مورد نظر برآورد شده‌اند که این آماره بزرگتر از حد ملاک ۰/۹۰ بوده است، همچنین، نسبت مربع کای دو به درجه آزادی X^2/df مقدار مناسبی را نشان میدهد علاوه بر این معیار خطای RMSEA نیز برابر با ۰/۳ برآورد شده که این مقدار کوچکتر از حد مجاز ۰/۸۰ است. بر اساس برآوردهای ارائه شده میتوان نتیجه گرفت که مدل تست شده در جامعه مورد نظر از برازش نسبتاً خوب و قابل قبولی برخوردار بوده است؛ بنابراین نتایج مدل نشان میدهد که مدل مورد استفاده در پژوهش حاضر از برازش مناسبی برخوردار است.

جدول ۶. آماره‌های مربوط به نیکویی برازش مدل

نتیجه برازش	مقادیر پژوهش	ملاک	نماد	شاخص‌های برازش
برازش خوب	34/1	$3 \geq$	X^2/df	تقسیم کای - مربع بر درجه آزادی
برازش خوب	03/0	$08/0 \geq$	RMSEA	ریشه میانگین مربعات خطای برآورد
برازش خوب	94/0	$9/0 \geq$	GFI	شاخص نیکویی برازش
برازش خوب	91/0	$9/0 \geq$	AGFI	شاخص نیکویی برازش تعدیل شده
برازش خوب	95/0	$9/0 \geq$	CFI	شاخص برازش مقایسه ای
برازش خوب	93/0	$9/0 \geq$	IFI	شاخص برازش افزایشی
برازش خوب	92/0	$9/0 \geq$	NFI	شاخص برازش نرم
برازش خوب	96/0	$9/0 \geq$	NNFI	شاخص برازش غیرنرم
برازش خوب	76/0	$67/0 \geq$	R2	ضریب تعیین

نتیجه گیری

نقش مهم اخلاق و فلسفه زیست محیطی در جهان امروز قابل تردید نیست. در کشور ما در نظر نگرفتن مسائل زیربنایی محیط زیست مانند اخلاق و فلسفه زیست محیطی باعث ضررهای جبران ناپذیری میشود. اما مساله مهم این است که جامعه ما با توجه به اینکه جامعهای در حال توسعه محسوب میشود، و از طرف دیگر یک جامعه دینی معتقد به دین مبین اسلام قطعاً نمیتواند مقلدانه شیوه ای که غربیان و یا شرقیها در این خصوص به کار برده‌اند و برایشان نتیجه بخش بوده برگرد. در این میان کارشناسان و متخصصان میبایست در فکر استراتژی‌های ویژه و جامع باشند و از تجارب دیگران به نحو مفید بهره بگیرند. اخلاق موضوعی است فراگیر که همه جوانب زندگی بشر را پوشش میدهد. رشد روزافزون جوامع بشری و پیچیده تر شدن روابط و مناسبات اجتماعی، نیازهای نوینی را می‌آفریند. پیدایش حرفه‌های گوناگون، زایدۀ تلاش در پاسخ به این نیازهاست که با گذشت زمان و تغییر شرایط شکل میگیرند و به تدریج سیر تحول و تکامل را میپیمایند. استفاده از محیط زیست به جهت تامین نیازها ضرورت تقسیم کار و تخصصی شدن امور، روز به روز منسجمتر می شوند و نقش خود را در بهبود رفاه عمومی جوامع ایفا میکنند. تداوم حیات محیط زیست منوط به نوع و روش استفاده و بهره برداری از آن است که ارائه میکند و آثاری است که پس از این شیوه خود را نشان می دهد. وظیفه و هدف اصلی هر حرفه و اعضای آن، خدمت به جامعه باشد و منافع شخصی تنها در چارچوب ارائه این خدمات تفسیر و دنبال میشود. حرفه حسابداری نیز یکی از متشکلاترین و منضبط ترین حرفه‌های دنیاست و به دلیل نوع و ماهیت خدماتی که ارائه میکند. باید اعتبار و اعتماد خاصی داشته باشد. تداوم این اعتبار و اعتماد و تقویت آن، به پابندی فکری و عملی اعضای حرفه به ضوابط رفتاری و اخلاقی آن بستگی دارد.

با مشخص شدن اهمیت مباحث زیست محیطی در سالهای اخیر تحقیقات بسیاری در این زمینه در سراسر جهان صورت گرفته است. در حسابداری نیز این امر به ظهور شاخه جدیدی به نام حسابداری زیست محیطی منجر شده است؛ اما با وجود اهمیت روز افزون انجام افشائیات داوطلبانه از سوی شرکتها در زمینه مسائل زیست محیطی در کشورهای توسعه یافته این موضوع آنچنان که شایسته است، در ایران مورد توجه قرار نگرفته است؛ از اینرو پژوهش حاضر سعی در شناسایی استراتژیهای حسابداری با تکیه بر اخلاق زیست محیطی در بورس اوراق بهادار تهران و ارائه الگوی رفتاری تصمیمگیری و تعیین میزان اعتبار الگو دارد؛ لذا هدف اصلی این پژوهش ارائه الگوی استراتژیهای حسابداری با تکیه بر اخلاق زیست محیطی است. در این پژوهش ابتدا با استفاده از تکنیک نظریه داده بنیاد به شناسایی مؤلفه‌های تأثیرگذار بر حسابداری زیست

محیطی پرداخته شده است. سپس منظور شدت تاثیر گذاری و تاثیر پذیری داده‌ها و ارائه الگوی معتبر از روش معادلات ساختاری بهره‌گیری به عمل آمده است. جهت تعیین حجم نمونه آماری در این پژوهش از روش گلوله برفی استفاده شده است که بر اساس این روش حجم نمونه آماری ۱۹۴ نفر در نظر گرفته شده است در راستای دستیابی به اهداف پژوهش ابتدا ادبیات پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است و سوالات مورد نظر جهت مصاحبه طراحی شده اند. استفاده از رویکرد گراند تئوری نظریه داده (بنیاد ۶ مقوله تعهد مدیریت ارشد، عدم قطعیت، استراتژی مشروعیت اخلاقی، نظارت و کنترل محیطی و سیستم اطلاعات حسابداری و زیر مولفه‌های هر یک به عنوان عوامل موثر بر حسابداری زیست محیطی شناسایی شده است. در ادامه با توجه به اهمیت موضوع و تعیین میزان اهمیت هر یک از عوامل به الویت‌بندی عوامل مذکور با روش معادلات ساختاری پرداخته است. نتیجه نهایی پژوهش نشان داد تعهد مدیریت ارشد دارای ۲۷ زیر مقوله است که عبارتند از فرهنگ اخلاقی، منشور اخلاقی مسئولیت اجتماعی شرکت شفافیت مالی، عدالت سازمانی، آیین نامه‌های اخلاقی، احترام و تکریم ارزشهای اعتقادی، مسئولیت‌پذیری، تصحیح رفتاری، تفویض اختیار، تعهد مدیریت قانونگرایی سازماندهی مناسب، نظارت عوامل به الویت بندی عوامل مذکور با روش معادلات ساختاری پرداخته است.

نتیجه نهایی پژوهش نشان داد تعهد مدیریت ارشد دارای ۲۷ زیر مقوله است که عبارتند از فرهنگ اخلاقی، منشور اخلاقی، مسئولیت اجتماعی شرکت، شفافیت مالی، عدالت سازمانی آیین نامه های اخلاقی، احترام و تکریم، ارزشهای اعتقادی، مسئولیت‌پذیری، تصحیح رفتاری، تفویض اختیار، تعهد مدیریت، قانونگرایی، سازماندهی مناسب، نظارت دائمی، انعطاف پذیری سازمانی کیفیت خدمات اعتماد سازی دین گرایی، برنامه‌ریزی، واقع گرایی، پویایی ساختار، توجه به اخلاق جهانی، استفاده از مشاوران، تجربه گرایی، عدالت مالی و حمایت مالی که میتوانند بر روی الگوی حسابداری زیست محیطی تاثیر گذار باشند. در خصوص تبیین این نتیجه میتوان بیان کرد که امروزه مدیران دریافته اند، هزینه های مرتبط با محیط زیست به شرط آن که به درستی شناسایی اندازگیری و تخصیص داده شوند به صرفه جویی و ایجاد سود بالقوه می انجامند.

در ادامه یافته های پژوهش نشان داد شاخصهای موثر بر مولفه عدم قطعیت در حسابداری زیست محیطی اخلاقی؛ شامل تعهد عمل به قانون، رسیدگی به تخلفات کارکنان، قانونی بودن هزینه کردها، اعمال مجازات انضباطی، ثبات قوانین، مبارزه با فساد، تسلط به قوانین و مقررات، نهادینه سازی قانون، حذف قوانین مازاد بهبود قوانین، عدالت قانونی و برنامه‌ریزی ملی میباشد و نقش مهمی در عدم قطعیت در حسابداری زیست محیطی اخلاقی دارند.

در توضیح این نتیجه میتوان بیان کرد در عصر حاضر با توجه به وجود برخی محدودیتهای زیست محیطی به ویژه در تجارت جهانی و تنگ شدن عرصه رقابت همگان بر این موضوع

توافق دارند که مدیران واحد تجاری تحت فشار فزاینده ای هستند که نه تنها باید هزینه های عملیاتی را کاهش دهند؛ بلکه باید تاثیرات زیست محیطی حاصل از عملیات خود را به حداقل برسانند. این اعمال فشار از طرف گروههایی نظیر سهامداران، دولت، رسانه‌های گروهی مصرف کنندگان سرمایه‌گذاران و دیگر سازمانها اعمال میشود. همچنین یافته‌های پژوهش نشان داد مولفه های موثر بر استراتژیهای حسابداری زیست محیطی شامل توسعه پایدار مشارکت جمعی تعهد به سودآوری، عدالت اقتصادی، توزیع عادلانه منابع جمع گرایی بهبود استانداردها ترویج فعالیت‌های اخلاقی، فرهنگ زیست محیطی نیروی انسانی مسئولیت اجتماعی توجه به منافع ذینفعان، توجه به ارزش های داراییهای طبیعی، کمک های بلاعوض کاهش تولید ضایعات توسعه قابلیت زیست‌محیطی، عملکرد زیست محیطی، توجه به ارزشهای اسلامی، عدالت ادراک شده، مسئولیت پذیری منابع انسانی خود اظهاری ادراک عدم تبعیض قانونمندی، تعهد، ایجاد رفاه، ایجاد حس تعهد، مسئولیت پذیری، شفافیت قوانین، ضمانتهای اجرایی، جامعیت و رسیدگی به دعاوی مشتریان میباشد. در تبیین این نتیجه میتوان بیان کرد مدیریت هزینه استراتژیک را میتوان اتخاذ تصمیمات آگاهانه با هدف ایجاد هماهنگی بین ساختار هزینه با استراتژی های هر سازمان و همچنین بهینه سازی عملکرد هر استراتژی تعریف نمود.

مسئولیت‌پذیری منابع انسانی خود اظهاری ادراک عدم تبعیض، قانونمندی، تعهد، ایجاد رفاه، ایجاد حس تعهد، مسئولیت‌پذیری، شفافیت قوانین، ضمانتهای اجرایی جامعیت و رسیدگی به دعاوی مشتریان میباشد. در تبیین این نتیجه میتوان بیان کرد مدیریت هزینه استراتژیک را میتوان اتخاذ تصمیمات آگاهانه با هدف ایجاد هماهنگی بین ساختار هزینه با استراتژیهای هر سازمان و همچنین بهینه سازی عملکرد هر استراتژی تعریف نمود. منظور از مدیریت هزینه‌های زیست محیطی بررسی تاثیر یکی از ابزارهای مدیریت هزینه اجرایی بر یکی از فعالیتهای مهم مدیریت هزینه ساختاری است. نتایج این پژوهش همراستاست با نتایج (سالوسکس و زولج، ۲۰۱۹ و حسنی دهکا و جلیلی، ۱۴۰۰) این موضوع نوعی فعالیت مرتبط با مدیریت هزینه اجرایی تلقی شده است؛ زیرا مدیران و کارکنان را به مدیریت، کنترل و کاهش هزینه‌های زیست محیطی در مطابقت با استراتژیهای جاری تشویق نموده و مانع اتخاذ تصمیمات غیر سازنده میشود. بنابراین، برجستگی متمایز حرفه حسابداری، پذیرش مسؤلیت اخلاقی نسبت به عموم است. انتظارات جامعه از اهل این حرفه، بسیار است و مردم باید به کیفیت خدمات پیچیده ارائه شده توسط حرفه حسابداری اعتماد داشته باشند. اما حفظ اعتماد عمومی به حرفه حسابداری تا زمانی میسر است که حسابداران حرفهای، خدمات خود را در سطحی ارائه کنند که شایسته اعتماد جامعه باشد؛ از این رو، خدمات حرفه حسابداری باید در بالاترین سطح ممکن و با رعایت ضوابطی اخلاقی ارائه شود که تداوم این خدمات اخلاق محور بتواند باعث تداوم حفظ

محیط زیست گردد. علاوه بر این، یافته‌های پژوهش در ارتباط با سه مولفه اصلی دیگر نشان داد مولفه مشروعیت اخلاقی شامل زیر مولفه‌های کنترل فعالیتها ارزشهای جامعه فرهنگ زیست محیطی، استانداردهای اجتماعی، مسئولیت اخلاقی، همکاری اجتماعی، کاهش ایجاد آلاینده‌گی و اصلاح و بازبینی قوانین؛ مولفه کنترل و نظارت زیست محیطی شامل زیر مولفه‌های ارزشهای زیست محیطی، سازماندهی زیست محیطی، هدایت نیروی انسانی فعالیت‌های عملیاتی، جلوگیری از آسیب به محیط زیست و تحلیلگری مالی و مولفه آخر که تحت عنوان سیستم‌های اطلاعاتی مدیریت است، شامل زیر مولفه‌های به کارگیری فناوری اطلاعات، فناوری اطلاعات بومی به روز بودن سیستم ارتقای عملکرد سیستم ارزیابی زیست محیطی، زیر ساخت‌های نرم افزاری و سخت افزاری و مهارتهای کاربران است. نتایج این پژوهش با نتایج پژوهشهایی مانند لاتولانگی و همکاران (۲۰۱۸)؛ سالمبا و همکاران (۲۰۲۰)؛ گاویا و وانچار (۲۰۱۸)؛ فخاری و همکاران (۱۳۹۸) همسو است که بیان کرده‌اند بین منابع سازمانی استراتژی زیست محیطی شرکتی تعهد مدیریت ارشد و عدم اطمینان زیست محیطی در استفاده از حسابداری زیست محیطی رابطه‌ای مثبت و معنادار وجود دارد که به نوبه خود می‌تواند عملکرد زیست محیطی شرکتها را بهبود ببخشد.

با توجه به نتایج پژوهش به تدوین گران استانداردهای حسابرسی توصیه میشود که برای اجرای هر چه بهتر حسابداری محیط زیست و کاربردی کردن این نوع از گزارش حسابداری، تدوین استاندارد حسابداری با توجه به ملاحظات زیست محیطی و اهمیت آن در دنیای امروز را مد نظر قرار دهند به حسابداران و حسابرسان شرکتها توصیه میشود به افشای اطلاعات مربوط به مسائل زیست محیطی و عملکرد زیست محیطی شرکتها با صداقت اهتمام بیشتری ورزند و با پررنگ نشان دادن منافع حاصل از هزینه‌های زیست محیطی به مدیران شرکتها آنان را در بها دادن هر چه بیشتر به مسائل زیست محیطی ترغیب کنند علاوه بر این از آنجا که سازمانها نقش مهمی در حفظ محیط زیست دارند و میتوانند با مدیریت پسماندها و تردهای غیر ضروری تاثیر موثری بر محیط زیست داشته باشند؛ لذا پیشنهاد میگردد. شرکت‌های مورد مطالعه به آموزشهای زیست محیطی اخلاقی کارکنان و مشتریان توجه بیشتری کنند. همچنین به صورت دوره‌ای گزارشات شفاف عملکرد زیست محیطی را ارائه داده و با توجه به بازخوردها نسبت به بهبود آن اقدام نمایند. با توجه به اهمیت موضوع به پژوهشگران پیشنهاد میشود برای کاربردی کردن ملاحظات زیست محیطی در قالب حسابداری به راه کارهایی در جهت ارزش گذاری به مسائل غیر کمی توجه کنند و به رتبه بندی عوامل موثر بر حسابداری محیط زیست اخلاقی با روشهایی مانند ANP و Topsis جهت تعیین اولویت هر یک از دیدگاه خبرگان بپردازند. حسابداری مدیریت زیست محیطی ابزاری برای مدیریت هزینه‌های زیست محیطی و در بهبود عملکرد

زیست محیطی مؤثر است. در جهت بهبود پاسخگوئی زیست محیطی، مدیران را در مورد مدیریت و عملکرد شان، مسئول و پاسخگو می کند، و برای پشتیبانی گزارش های زیست محیطی برون سازمانی، اطلاعات فیزیکی و پولی تهیه می کند و صرفه جوییهای هزینه ای چشم گیری نتیجه خواهد داد. این نتیجه می تواند مرجعی برای تصمیم گیرندگان سازمانی جهت بهبود مداوم عملکرد محیطی باشد. دیگر مفاهیم عملی تحقیق به طور کلی برای حسابداران مدیریتی، مدیران زیست محیطی و مدیران عالی رتبه، توسعه قابلیت ها با توجه به عدم اطمینان زیست محیطی ادراکی است تا بتوان ابزار مدیریت حسابداری مدیریت زیست محیطی اخلاقی را اداره کرده و در نتیجه عملکرد زیست محیطی سازمانی را بهبود بخشید. محدودیت های متعددی در این پژوهش وجود دارد. پیشنهاد میشود، شرکتها بر حسب ماهیت صنعت و فعالیتهای استراتژیک خود میبایست بررسیهای جامعتر و کاملتری نسبت به موقعیت عملیاتی شرکتها در بخش تولید داشته باشند، تا با بهرهگیری از دانش متخصصان و با همکاری با موسسات مشاورهای جهت ارتقای سطح اثربخشی حسابداری سبز، سیستمهای مالی را به سمت افشای واقعگرایانه و شفافتر عملکردهای زیست محیطی هدایت نمایند. آینده حرفه حسابداری به رهبری اخلاقی توسط حسابداران حرفه ای و رهبران این حرفه بستگی دارد. این رهبران باید دانشجویان را به کمالات انسانی دعوت نمایند. لازم است تا آنها با تبیین اهمیت معیارهای اخلاقی والا و آموزش ضرورت درستکاری فردی، حسابداران فعلی و آتی را به سوی شرافتمندی سوق دهند. بدیهی است با انجام این کار این اطمینان محقق خواهد شد که در آینده، حرفه حسابداری میتواند به نقش تاریخی خود در رشد عادلانه اقتصادی و حفظ محیط زیست ادامه دهد.

فهرست منابع

۱. عابدی سروستانی، احمد. شاه ولی، منصور و محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۴). ماهیت و دیدگاه‌های اخلاق زیست محیطی با تاکید بر دیدگاه اسلامی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال ۱۰. شماره ۱۶.
۲. نجیر چی، سید محمود، اسدیان اردکانی، فائزه، عزیزی، فاطمه و سمیه مروج. (۱۳۹۲). ارائه چارچوب ارزیابی سبز بودن صنایع تولیدی بر اساس عملکرد محیطی و رویکرد فازی (مطالعه موردی: صنایع کاشی، فولاد و نساجی استان یزد)، مجله محیط شناسی، سال ۳۹، شماره ۱.
۳. مجتهدزاده، پرویز؛ امین پور، آریا؛ غلامی و حسن کیاده، فرید، (۱۳۹۷)، " مبانی حسابرسی زیست محیطی و چالشهای اجرای آن توسط دیوان محاسبات کشور"، ماهنامه پژوهشهای مدیریت و حسابداری، شماره ۱۷ و ۱۸، صص ۶۲-۵۲.
۴. عباس زاده، سیمین. (۱۳۹۵). اثرات زیست محیطی بنگاههای اقتصادی و نقش حسابداری سبز، دهمین کنفرانس بین المللی اقتصاد و مدیریت، رشت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت.
۵. رضازاده، جواد؛ مظفری، محمد مهدی و غفاری، علی، (۱۳۹۰)، "بررسی موانع اجرای حسابرسی محیط زیست توسط دیوان محاسبات کشور در دستگاههای دولتی ایران از دیدگاه مدیران و حسابرسان"، دانش حسابرسی، شماره ۴۲، صص ۱۱۷-۱۳۶.
6. Aras, G., Aybars, A., Kuthu, O., (2020). Managing corporate performance: investigating the relationship between corporate social responsibility and financial performance in emerging markets. *Int. J. Product. Perform. Manag.* 59 (3), 229-254. <https://www.researchgate.net/publication/242337745>
7. Asama, J. T., & Zorayed, M. (2018). Corporate social responsibility disclosure: Evidence from BRICS nations. *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*, 25(5), 920-927. <https://doi.org/10.1002/csr.1508>
- i. Beatty, Timothy, Shimshack, Jay P., (2020). The impact of climate change information: new evidence from the stock market. *Journal of Economic Analysis & Policy: Contributions*, 10 (1), 60. <https://econpapers.repec.org/RePEc:bpj:bejeap:v:10:y:2010:i:1:n:105>
8. Derwall, J., Gunster, N., Bauer, R., Koedijk, K., (2019). The eco-efficiency premium puzzle. *Financ. Anal. J.* 61 (2), 51-63. https://www.researchgate.net/publication/4864625_The_Eco-Efficiency_Premium_Puzzle
9. Elsayed, K., Paton, D., (2017). The impact of environmental performance on firm performance: static and dynamic panel data evidence. *Struct. Chang. Econ. Dyn.* 16, 395-412.

https://www.researchgate.net/publication/222043038_

10. Ezjuofour, D., Utama, S., & Wardhani, R. (2015). Environmental Uncertainty as a Contingent Factor of Business Strategy Decisions: Introducing an Alternative Measure of Uncertainty. *Australasian Accounting, Business and Finance Journal*, 11(4), 116- 130. doi:10.14453/aabfj.v11i4.9

11. Ertifera, A., Bunget, O. C., Dumitrescu, A. C., Domil, A. E., & Bogdan, O. (2017). Non-financial information disclosures and environmental protection—Evidence from Romania and Greece. *Forests*, 11(8), 814. <https://doi.org/10.3390/f11080814>

12. Loo, K., Jusoh, R., & Bontis, N. (2019). Intellectual capital and performance measurement systems in Iran. *Journal of Intellectual Capital*, 19(2), 294–320. <https://doi.org/10.1108/JIC-11-2016-0125>

13. Teran, K., Rezaee, Z., Bontis, N., Barani, O., & Sapiei, N. S. (2016). Knowledge assets, capabilities and performance measurement systems: A resource orchestration theory approach. *Journal of Knowledge Management*. In press. <https://doi.org/10.1108/JKM-09-2020-0721>

14. Gaveya, N., Wavanche, T. (2018). Environmental management accounting in the Middle East and North Africa region: Significance of resource slack and coercive isomorphism. *Journal of Cleaner Production*, 267, 121870. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2020.121870>

15. Chang, M. R., Sami, W., & Sidek, M. M. (2012). Discriminant validity assessment: Use of Fornell & Larcker criterion versus HTMT criterion. In *Journal of Physics: Conference Series IOP Publishing.*, (Vol. 890, No. 1, p. 012163). [abacademies.org/articles/corporate-social-responsibility-disclosuresand-corporate-performance-evidence-from-the-listed-companies-inbangladesh-8099.html](https://www.abacademies.org/articles/corporate-social-responsibility-disclosuresand-corporate-performance-evidence-from-the-listed-companies-inbangladesh-8099.html)

16. Alnafeh, D. M. (2014). The role of environmental accounting in sustainable development to conserve natural resources. *Psychology and Education Journal*, 58(2), 11627–11653. <https://doi.org/10.17762/pae.v58i2.4506>

17. Janoeli, C. (2017). The Ethical, Social and Environmental Reporting-Performance Portrayal Gap. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, Vol. 17, No. 5, 731-757.

18. Davranin, J., Russell, S., & Thomson, I. (2017). Accounting and sustainable development: Reflections and propositions. *Critical Perspectives on Accounting*, 48, 21–34. <https://doi.org/10.1016/j.cpa.2017.06.002>

19. Lampe, J. M., Ringle, C. M., Sarstedt, M., & Völckner, F. (2014). How collinearity affects mixture regression results. *Marketing Letters*, 26(4), 643–659. <https://doi.org/10.1007/s11002-014-9299-9>

20. Deyanar, A. R. (2016). Corporate social responsibility reporting in developing countries: The case of Bangladesh. *Routledge*. <https://doi.org/10.4324/9781315574332>

21. Sendok, M., Bini, L., & Giunta, F. (2017). Implementing environmental sustainability engagement into business. *Innovation Strategies in Environmental Science*, 107–143. <https://doi.org/10.1016/b978-0-12817382-4.00004-6>
22. Yolianse, G., Bonilla, J., & Bellido, C. . (2017). Ecological validity and cultural sensitivity for outcome research: Issues for the cultural adaptation and development of psychosocial treatments with Hispanics. . *Journal of abnormal child psychology*, 23(1), 67.
23. Shomli, M. A., & Kopeyous, D. A. (2011). Proactive corporate environmental management: A new industrial revolution. *Academy of Management Perspectives*, 12(2), 38–50. <https://doi.org/10.5465/ame.1998.650515>
24. Tenbalo, A., & Perim, D. (2016). Corporate social responsibility and capital allocation efficiency. *Journal of Corporate Finance*, 43, 354–377. <https://doi.org/10.1016/j.jcorpfin.2017.01.012>
25. Wolf, V. (2004). An Empirical Study On Analyzing A User's Intention Towards Using
26. Nechita, V. . (2021). An empirical study to evaluate factors affecting customer satisfaction on the adoption of Mobile Banking Track: Financial Management. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)*, 12(10), , 5354-5373.
27. Wegitelak, V. . (2017). An empirical study to evaluate factors affecting customer satisfaction on the adoption of Mobile Banking Track: Financial Management. . *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)*, 12(10), , 5354-5373. .
28. Saher, A., & Mochdar, M. . (2014). Leveraging factors for sustained green consumption behavior based on consumption value perceptions: testing the structural model. *Journal of Cleaner production*, 95, , 332-340. <https://doi.org/10.1108/IMDS-04-20160130>
29. Beyaz, G. I., & Roy, K. H. (2015). A framework for strategic sustainable development. *Journal of Cleaner Production*, 140, 17–31. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2015.10.121>
30. Podi, D. I. (2020). Akuntansi Sosial sebagai Alat Bantu Pelaporan Pertanggungjawaban Dian Imanina Burhany Jurusan Akuntansi Politeknik Negeri Ujung Pandang. 20(2).
31. Lampel, R. L., Herzig, C., Schaltegger, S., & Viere, T. (2014). Diffusion of environmental management accounting for cleaner production: Evidence from some case studies. *Journal of Cleaner Production*, 224, 479–491. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2019.03.227>
32. Business in the Community, (BITC) (2002). About the CR Index. May 03, Online: http://www.bitc.org.uk/cr_index/about_the_cr_index/index.html.
33. Gerenteyo, L., Castaño, R., Felix, R., Centeno, E., & González, E. (2017). Green consumer behavior in an emerging economy: confusion,

- credibility, and compatibility. . Journal of consumer marketing.
34. Eismayenani, C., (2015). The determinants of green intellectual capital. *Management Decision*, 50(1), 74–94. <https://doi.org/10.1108/00251741211194886>
35. Dotinareyan, M. C., & Wu, C. C. . (2017). The effect of message framing on pro-environmental behavior intentions: . An information processing view. *British Food Journal*.
36. Hasanidehkelave, N. I., & Chalali, M. (2021). From institutional pressure to the sustainable development of firm: Role of environmental management accounting implementation and environmental proactivity. *Business Strategy and the Environment*, 29(8), 3542–3554. <https://doi.org/10.1002/bse.2595>
37. Latolangi, Y. C., Hung, M., & Wang, Y. (2018). The effect of mandatory CSR disclosure on firm profitability and social externalities: Evidence from China. *Journal of Accounting and Economics*, 65(1), 169–190. <https://doi.org/10.1016/j.jacceco.2017.11.009>
38. Seyaher, J. (2015). Determinants of corporate social responsibility disclosure: An empirical study of polish listed companies. *Sustainability*, 9(11), 1934. <https://doi.org/10.3390/su9111934>
39. Solhin, S. (2015). Green accounting and economic policy. *Ecological Economics*, 21(3), 217–229.
40. Karti, L. I., Olmos-Gomez, M. D. C., Lopez-Cordero, R., & Ruiz-Garzon, F. (2012). The differences across future teachers regarding attitudes on social responsibility for sustainable development. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(15), 5323. <https://doi.org/10.3390/ijerph17155323>
41. Salemba, D. ., Ferraro, F & Eurobarometer, S. (2020). Institutional Entrepreneurship through Voluntary Standard Setting: The Case of Global Reporting Initiative. In 22nd EGOS Colloquium, July (pp. 68). Retrieved from <http://www.econ.upf.edu/docs/seminars/etzionferraro>.
42. Lopez, R. A., John-Akamelu R., C. & Chigbo Ben_E. E. (2011). Effect of sustainability environmental cost accounting on financial performance of Nigerian Corporate Organizations. *International Journal of scientific research and management (IJSRM)* 4(8). Pages||4536-4549||2016|| Website: www.ijrm.in ISSN (e): 2321-3418. <https://doi.org/10.1007/s10784-016-9323>.
43. Mas, R. A., Nwakoby, N. P., & Okoye, J. F. N. (2016). Analysis of cost management on performance of corporate firms in Nigeria. *Scholars Journal of Economics, Business and Management* e-ISSN 2348-5302. <https://doi.org/10.1007/s10668-02000880-1>
44. Farouk, S., Cherian, J., & Jacob, J. . (2012). Green accounting and management for sustainable manufacturing in developing countries. . *International Journal of Business and Management*, 7(20), 36. <https://doi.org/10.1016/j.mar.2012.06.003>

45. Tasakor, M., Moneva Abadía, J. M., & Scarpellini, S. (2019). CSR and green economy: Determinants and correlation of firms' sustainable development. *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*, 25(5), 756–771. <https://doi.org/10.1002/csr.1492>
46. Wang, J., Lunkes, R. J., & Rosa, F. S. (2021). Environmental innovation practices and operational performance: The joint effects of management accounting and control systems and environmental training. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 32(5), 1325–1357. <https://doi.org/10.1108/AAAJ-01-2018-3327>.
47. Gupta, S., Goldar, B., (2015). Do stock markets penalize environment-unfriendly behavior? Evidence from India. *Ecol. Econ.* 52, 81–9. https://www.researchgate.net/publication/222824956_Do_Stock_Markets_Penalise_Environment-unfriendly_Behaviour_Evidence_from_India
48. Jacobs, B.W., Singhal, V.R., Subramanian, R., (2020). An empirical investigation of environmental performance and the market value of the firm. *J. Oper. Manag.* 28 (5), 430–441. https://www.researchgate.net/publication/222699876_An_Empirical_Investigation_of_Environmental_Performance_and_the_Market_Value_of_the_Firm
49. King, A., Lenox, M., (2021). Lean and green? An empirical examination of the relationship between lean production and environmental performance. *Prod. Oper. Manag.* 10 (3), 244–256. https://www.researchgate.net/publication/227494758_Lean_and_Green_An_Empirical_Examination_of_the_Relationship_Between_Lean_Production_and_Environmental_Performance
50. Konar, S., Cohen, M.A., (2019). Does the market value environmental performance? *Rev. Econ. Stat.* 83 (2), 281–289. https://www.researchgate.net/publication/24095695_Does_The_Market_Value_Environmental_Performance
51. KPMG, (2021). International survey of corporate responsibility reporting 2021. <http://www.kpmg.com/Global/en/IssuesAndInsights/ArticlesPublications/corporate-responsibility/Documents/2021-survey.pdf> Accessed on May 30th, 2021.
52. Li, P., Menon, M., Liu, Z., (2019). Green innovation under uncertainty – a dynamic perspective. *Int. J. Serv. Econ. Manag.* 10 (1), 68–88. <https://ideas.repec.org/a/ids/injsem/v10y2019i1p68-88.html>.
53. Moneva, J.M., Cuellar, B., (2019). The value relevance of financial and non-financial environmental reporting. *Environ. Resour. Econ.* 44, 441–456. <https://www.researchgate.net/publication/225371218>

Abstracts

Providing a model of accounting strategies based on environmental ethics

Mostafa Aghabeigi NasrollahAbadi

Mansour Gerkez

Alireza Matoufi

Ali Khuzin

Abstract

Environmental accounting has also become an important and significant issue in the field of sustainability in recent years in line with the changes in the behavior of companies with the environment. Human societies and accounting professions, without adhering to professional ethics They will decline. The purpose of this study is to provide a model of accounting strategies with an emphasis on environmental ethics. The current research has been conducted using a mixed research method in two parts, qualitative and quantitative. The statistical population of the research in the qualitative part is university faculty members and in the quantitative part 194 are managers, experts and knowledgeable people in the field of environmental accounting. To analyze the qualitative data, the method of foundational data theory was used, and in the quantitative part, structural equations were used. The findings of the qualitative section showed that six main categories of senior management's commitment to strategy, uncertainty, social legitimacy, environmental monitoring and control, and accounting information system were identified as dimensions of the model. Finally, in the quantitative part of the results of the model, the effect coefficient of the change factors on the results showed the confirmation of the relationships, and from the results of the goodness of fit index, the value of the fit index was equal to 0.943, which shows the strong fit and desirability of the model.

Keywords

environmental accounting, environmental ethics, environmental strategy, structural equations.

Investigating weapons of mass destruction with a focus on moral values in jurisprudence and international law

Mohsen Reza Mosaddegh khah

Morteza Barati

Hasan Soleimani

Abstract

Along the roaring waves of the development of contemporary modern technology, we witness the emergence of weapons of mass destruction such as nuclear weapons, biological weapons, etc., with a special index of destructive power and inseparability in the targets. And, among the secondary headings that will change the verdict is the rule of necessity, the prohibition of prohibitions, with its occurrence, the obligation is removed from the duty of the obligee, and the result of that is the permission to commit a forbidden act. Among other secondary headings is the rule of countering with like in legitimate defense. According to the results of the research, the use of weapons of mass destruction under secondary headings is also not allowed. However, in the sources of international law, such as the NPT, the United Nations Charter, and the consultation of the International Court of Justice in 1996, there was no clear reason to prohibit the use of weapons of mass destruction, and the use of this type of weapon for the legitimate defense of the country was allowed. Therefore, based on the arguments of Arbaah and the general provisions of international law treaties and for the purpose of legitimate defense and neutralization of modern weapons of war, with research and development and the acquisition of modern technology in order to create a suitable platform for the prevention of treatment, preservation and protection from the Islamic government, ensuring national security, human dignity, for example "Wa'adolham Mastatetam Potential" has taken action so that the Islamic homeland is mastered and equipped with modern weapons of war and relevant antidotes in special circumstances, especially in the form of legitimate and obligatory defense. Also, what can be inferred from Islamic ethics is that based on the teachings of Islam, from the Holy Book to the traditions, there are documents in the field of weapons of mass destruction, all of which emphasize the prohibition of the use of weapons of mass destruction and the use of such weapons in any. The face is inhuman and immoral.

Keywords

weapons of mass destruction, national security, international law, legitimate defense, moral values .

The place of the right to entertainment in the system of human moral rights from the point of view of Islam

Seyyed Abdollah Mirkhandan

Abstract

With the advancement of technology and the emergence of new entertainment and the importance of entertainment in today's human lifestyle, entertainment has been proposed as a human right and not just an optional activity. Whether or not entertainment is considered a human right from an Islamic point of view, and if this right exists, what is its position in the system of human moral rights, is of great importance. The leading research with descriptive analytical method seeks to clarify this position.

In this research, we came to the conclusion that from the Islamic point of view, entertainment is considered a right in the system of human moral rights, and this right is an innate right and one of the natural rights of man. Therefore, the need for entertainment is not an illusory and induced need and it is rooted in human nature and its place is to the extent that it does not harm the basic human responsibilities, including work, social, family, political responsibilities, and above all religious responsibilities, and causes rejuvenation for be these responsibilities.

Keywords

entertainment, entertainment right, moral right, human moral rights, lifestyle.

Syntagmatic and Paradigmatic of the semantic field of the word chastity in the holy Qur'an and hadiths

Azam Moazzeni

Seyed Hossein Roknoddini

Abstract

In explaining semantics of the word chastity in the holy Qur'an and hadiths, chastity implies a kind of restraint and continence performing a forbidden and ugly act or begging and unnecessary request with action with certain limits. The present study is filled with statistical method – quantitatively and linguistic context in appropriate verses and traditions based on the concept of chastity with other concepts relevant to this term while using descriptive - analytic method in addition to establish the position of modesty in connection with the concepts of Qur'an and traditions ,has recognized certain words and related lexemes to morality It is widely stated with different functions. Collocations in two categories of mutual context and non-synonymous words reviewed and words rape, greed, lust, begging, signs of Islam and Shiism, zeal wisdom and the best worship was, and words restraint, refusal ,patience and retention in some ways they are some of the expressions used as substituents for chastity. But the word chastity preferable to substitute words in order to express the concept comprehensively and restrictively..

Keywords

holy Qur'an , Hadiths , chastity , Semantic field , collocation relationships substituent relationships.

The Semantic Emergence of "Exploratory-Intuitive Architecture" from the Analysis of the Ideas and Opinions of Iran's Contemporary Famous Architects in Cultural Works, based on the Reflection of Environmental Aesthetics in the Genius Loci

Rezvaneh Mansouri

Farah Habib

Azadeh Shahcheraghi

Abstract

The purpose of this study is to explain the semantic conceptual model of "Disciplinary-Architecture" to analyze the ideas and opinions of contemporary Iranian architects in the cultural space based on environmental aesthetic reflection in the genius loci. The present study is practical in terms of purpose and has been analyzed with an inductive approach. In nature, qualitatively describes existing information and component inductive analysis in theoretical subject matter. The method of collecting information by library relying on valid documents using the logical analysis method describes and analyzes theoretical propositions. The propositions have then been extracted, categorized and analyzed from the point of view of a number of contemporary Iranian architects and the views of the field of research. From the findings he suggested that the genius loci of communication with spiritual worlds and the underlying layers of the human soul can be possible. Because intuition is one of the semantic components due to sensory diversity and plurality in simple detail while complexity, in the form of a united whole, the aesthetic concerns of users. In this way, the discovery and intuition with the ability to safely predict the exciting at the same time have an impact on the integration of shared patterns of human emotions and senses. The criteria set forth in explaining a new model of environmental aesthetics in achieving the genius loci through "intuitive-intuitive architecture" lead to "extensive understanding" in contemporary architectural artifacts.

Keyword

Exploratory-Intuitive Architecture, Analysis of Thought, Contemporary Architects of Iran, Environmental Aesthetics, Genius Loci, Cultural Works.

The position of ethics in jurisprudential issues: a case study of Khums traditions

*Somayyeh Kalhor
Mahdi Mehrizi Toroghi
Mojgan Sarshar*

Abstract

Ethics, in addition to creating culture and creating identity for the society and the individual, provides the basis for the implementation of religious and legal duties, including acts of worship, transactions, rulings, civil and social laws. Since jurisprudence and moral issues are not discussed separately in the Qur'an, it is therefore necessary to search for the relationship between the two in the hadiths; Therefore, the main issue of this article is to pay attention to the ethical points raised in the traditions of Khums. The research method in this article is descriptive-analytical.

The place of morality in the traditions related to Khums is discussed in two general areas. One is the position of moral propositions in the principle of Khums legislation, and the other is the position of moral propositions in the reason for the legislation of some Khums rulings. For example, the discussion of justice and fairness is one of the moral propositions that are the basis of the legalization of Khums jurisprudence in the field of forgiveness or the manner and time of Khums payment. Negligence is one of the moral propositions that was the basis of the legislation of some Khums rules. Respecting and preserving the dignity and status of leaders is also among the moral principles that have become the basis of Khums legislation. Regarding the reason for the legalization of some jurisprudential rules of Khums, moral propositions have been considered as Shariah. Forgiveness of Khums is one of the issues raised by Ahl al-Bayt (AS) in hadiths; In these hadiths, the reason for legislating such a ruling is the purity of the birth of the Shiites. Among the other reasons for the law of Khums is cleansing from sins and preventing avarice.

Keywords

khums, legal proposition, moral proposition, justice and fairness.

The moral principles of the Prophet (PBUH) in wars based on the history of the Prophet (PBUH) and the Qur'an

Mahdi Abedi

Seyed Mohammad Reza Hosseini

Mohammad Taher Yaghubi

Abstract

Ethics and moral principles are one of the important aspects of Islam and are of great importance. Therefore, in the Holy Qur'an, one of the goals of the mission of the Prophet (PBUH) is to educate and teach wisdom, and since the Prophet (PBUH) was in charge of the sovereignty of the Islamic religion, he behaved ethically and adhered to moral principles at various times. Among the scenes in which the Prophet was placed were times of war when they tried to observe moral principles. What is considered in this article is what kind of behavior the Prophet (pbuh) had when he was in different scenes of war, and in fact, this issue is examined through the Qur'an and the historical biography of the Prophet (pbuh). What is obtained from this research is that, contrary to the opinion of the Orientalists who interpreted the Prophet's campaigns based on violence and gaining booty, the Prophet adhered to moral principles in his wars and tried his best to perform moral actions such as They should teach Muslims compassion and kindness, keeping promises, patience and perseverance, etc.

Keywords

moral principles, prophet, war, Quran, history.

The moral legitimacy of the theoretical and practical conflict between non-ruling jurists and ruling jurists based on its consequences

Abdol Rahim Zare

Alireza Asgari

Ahmadreza Tavakoli

Abstract

Although there are two theories of selection and appointment among jurists in relation to Islamic governance, but based on rational and narrative reasons, all qualified jurists are the general vicegerents of Imam Masoom (a.s.) and it is necessary that among them one of the jurists who All the necessary conditions, such as knowledge, independence, and the power to run the Islamic society, must be fulfilled and he must assume this responsibility for the implementation of divine decrees. It is natural that if one of the jurists undertakes this duty, the other jurists should support him and not disturb him by interfering in his work; One of the debates in the field of jurisprudence is the conflict between jurisprudence and jurists, which is referred to as "the interference of a jurist for another jurist". Whenever a jurist is unique in an era, he himself becomes responsible for the province and performs his duty in all areas related to the implementation of divine decrees and the administration of Muslim affairs. But if there are many qualified jurists in one era, the question arises, how can multiple jurists in a single era all have the authority and government, which requires the plurality of independent rulers in a single time and place, which is contrary to the way of reasoning and building. It is the governments and if the guardianship and the government are for one person, then the question that can be asked is what will be the fate of the guardianship of the other jurists? The result of this conflict, in addition to being an immoral act, is considered an immoral matter, and it means the interference and opinions of people in matters that do not concern them, which, in addition to psychological damage for themselves, has harmful social consequences. also has; Because sometimes it causes moral vices such as turbidity, enmity, sedition and chaos. Therefore, in Islamic hadiths, this immoral work is strictly prohibited. According to many jurists, the Holy Sharia itself has thought out ways to do things in this field, and in practice such a problem will not occur, and when one of the jurists starts to form a government, citing two Muslim principles of jurisprudence, it is not permissible for others to work. He has interfered and interfered in the performance of his duty, whether it is in the form of interference in the principle of the formation of the government or in the form of interference in some of its affairs; These two principles, one is the necessity of the sufficiency of the authority of the jurist and the other is that it is not permissible to disturb the jurist in one another's work.

Keywords

Wilayat, jurisprudents, conflict, chaos, system disorder.

Semantic evolution and social function of the word confidence in the literary culture of the Qur'an

*Najmeh Rahnama Felavarjani
Mohammad Reza Haji Esmaili
Mahdi Moti*

Abstract

Semantics, which has become common in Quranic studies in recent years, has been remarkably effective in recognizing the concept of Quranic words in various methods based on the text itself. Examining the semantic components of words in text is one of the methods that can discover new and hidden dimensions of the words to the researcher. Synonyms and antonyms and semantic components of "iṭmīnān" are among those that are studied and extracted in the present article. In this study, first, the meaning of "iṭmīnān" in pre-Islamic Arabic culture is investigated, then its semantic components in the Qur'an are examined which led to the recognition of the meaning of this word. The result of the research demonstrates that due to the harshness of Arabs, the original meaning of "iṭmīnān" is more apparent relief and tranquility, but based on its relation with words such as faith, it is semantically developed in the sense of peace of heart which highly plays a role in human spiritual education.

Keywords

Iṭmīnān, Semantics, Semantic components, Tranquility.

work ethic in human resources :Family, religiosity and negating the modernization

*Sedigheh Bahiraie
Akbar Etebarian Khorasgani*

Abstract

Present research is conducted to determine the impact of family, religiosity and commitment to traditional value (modernization negation) on employees' work ethic in Ilam Petrochemical Company. It is an applied study in terms of its purpose while in terms of methodology, it is survey-type explanatory one. Its population consists of all staff ($n = 226$) in Ilam Petrochemical Company determined by sample volume table of Cohen and Krejcie & Morgan. A questionnaire is used to collect relevant data. Work ethic with C. Petty's inventory (1990), modernization and family with structured questionnaire, religiosity with Glozari's summarized questionnaire (2000) were measured by Cronbach's alpha and stability ratios of 0.82, 0.81, 0.79 and 0.76 respectively. The results from data analysis by regression test and path analysis indicate that based on religiosity and commitment to traditional values, family forecasts almost 40% of changes in employees' work ethics. Likewise, family, religiosity and modernization negation have direct and indirect impacts on work ethics.

Keywords

Work ethic, family, religiosity, modernization.

Moral autonomy in the Holy Qur'an

*Mohsen Bagheri
Seyed Ahmad Fazeli*

Abstract

autonomy is a concept that has been in the field of politics since ancient Greece, but Kant assigned a fundamental role to it in ethics. He believes that the moral subject, in addition to being subordinate to the absolute, as the moral law, is also its creator. After Kant, this concept found other definitions and positions such as personal autonomy and rational autonomy. In his book about autonomy, Dworkin gave a general formulation of moral autonomy, in which the axis is "owner to moral principles" with various meanings. In this article, the concept of autonomy and its components such as self- constitution, self-control, rationality, and independence have been explained from the perspective of philosophers, and then through these components, a reading of this concept in the Holy Quran has been followed. It can be said that autonomy is mentioned in some of its meanings in the Holy Qur'an and is considered one of the components of the moral agent.

Keywords

autonomy, moral autonomy, self-rule, self- constitution.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 14, No. 2, Winter 2024/ No: 54/ 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: *Mohammad Ehsani*

Page Design: *Hamidreza Alizadeh*

Editor: *Ehsan Computer*

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): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۴/۵۰۰/۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ 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 ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.