



انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی

بلاغ

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

سال هشتم - شماره یک - پاییز ۱۳۹۶

شماره پیاپی ۲۹

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم: احسان

صفحه آرا: کامپیوتر احسان ۰۲۵۳۷۸۴۲۶۷۸ - ۰۹۱۲۴۵۱۶۲۴۲

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

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

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

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

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی-سال، ششم-شماره یک-پاییزه ۱۳۹۶

شماره سالی ۲۹

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هشتم، شماره یک، پاییز ۱۳۹۶، شماره پیاپی ۲۹

- ۵ / مدیریت اخلاق مدارانه نرخ ارز و تاثیر نوسانات آن بر فعالیت های اقتصادی دهه اخیر در ایران (۱۳۸۰-۱۳۹۰) / احمدعلی اسدپور
- ۳۳ / ارتقای سطح کیفی فضاهای عمومی شهری با رویکرد عدالت اجتماعی...
کسری اصغرپور / نسیم خانلو / کرامت الله زیاری / وحید شالی امینی
- ۴۳ / نقش تغافل در تربیت اسلامی با محوریت سیره نبوی و علوی
رضا باقی زاده / قاسم احمدی
- ۵۳ / مطالعه جرم شناختی تروریسم دینی از منظر اخلاق شیعی
محمد رضا جلالی / سید محمود میرخلیلی / عباسعلی حیدری / مهدی شیدائیان / ذبیح پیرانی
- ۷۱ / بررسی پیوند «ارزش اخلاقی» با «انتخاب آگاهانه» در دیدگاه نهج البلاغه
محسن جوادی / فاطمه مرضیه حسینی کاشانی
- ۸۹ / مدلسازی ساختاری تفسیری نقش تعهد به ارزشهای اسلامی در بهبود اخلاق کسب و کار و مسئولیت های اجتماعی شرکتی... / احسان ساده
- ۱۱۲ / رؤیا و پابندی به اخلاق / نادر شکراللهی
- ۱۳۳ / ارائه الگوی مشارکت شهروندان در احساس مسائل عمومی مبتنی بر اخلاقیات
حمیده عباسی / کرم الله دانش فرد / مهربان هادی پیکانی
- ۱۴۹ / اخلاق حرفه ای معلمی: راهبردهای افزایش اشتیاق به برقراری ارتباط در کلاس های زبان انگلیسی / طیبه فانی / مریم فرزام
- ۱۶۳ / الگوی پیاده سازی تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی با تاکید بر دیدگاه کانت و شهید مطهری
میترا فرهنگ اصفهانی / سید هاشم گلستانی / علی رضا یوسفی
- ۱۸۱ / اخلاق منتظر در غیبت امام زمان علیه السلام / سید علی موسوی
- ۱۹۹ / رژیم تحریم های ملل متحد در برابر رژیم همکاری دیوان کیفری بین المللی:
تأثیر قواعد اخلاقی ناشی از آموزه های حقوق بشری
محمد موسی زاده / سید قاسم زمانی / حسن سواری / مهدی هداوند
- ۲۱۳ / تحلیل ظرفیت های اخلاق اسلامی در جنبش های اعتراضی جهادگران
فلسطینی بر دکترین امنیت ملی اسرائیل
مریم هاتفی / محمد حسن نامی / عزت الله عزتی
- 1-13 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

مدیریت اخلاق مداران نرخ ارز و تأثیر نوسانات آن بر فعالیت های اقتصادی دهه اخیر در ایران (۱۳۸۰-۱۳۹۰)

احمد علی اسدپور^۱

چکیده

لازمه موفقیت سازمانها در اقتصاد اخلاق مدار رهبری و مدیریت مبتنی بر ارزش های اخلاقی است. که با ایجاد هماهنگی و ثبات رویه، حرکت آنها را به سمت وضعیت مطلوب تسهیل نماید. مدیریت اخلاق مدار با رعایت اخلاق کار و مسئولیت اجتماعی از طریق افزایش مشروعیت اقدامات سازمان، استفاده از مزایای ناشی از افزایش درآمد، سودآوری و بهبود مزیت رقابتی، موفقیت سازمان را تحت تأثیر قرار می دهد هدف این مقاله آن است که ضرورت توجه به اخلاق و مسئولیت اجتماعی را تبیین و آثار مدیریت اخلاق مدار را بر عملکرد و موفقیت سازمان مورد بررسی قرار دهد. و از طرف دیگر مدیریت اخلاق مداران نرخ ارز در اقتصاد ایران و تأثیر نوسانات آن بر فعالیت های اقتصادی دهه اخیر در ایران (۱۳۸۰-۱۳۹۰) که همواره یکی از چالش های عمده سیاست گذاران اقتصاد کشور بوده، مخصوصا اگر تعیین نرخ ارز بر سطح عمومی قیمت ها و به تبع آن تورم نیز موثر بوده باشد، را مورد بررسی قرار دهد. نتایج نشان میدهند که بانک مرکزی در این سالها نیازمند استفاده از مدیریت اخلاق مداران مدون، برای عبور بهتر و آسانتر از بحرانها می بود.

واژگان کلیدی

مدیریت اخلاق مدار، نرخ ارز، ایران

۱. استادیار، گروه علوم اقتصادی، واحد بندر عباس، دانشگاه آزاد اسلامی، بندر عباس، ایران

طرح مسأله

با توسعه روزافزون نقش و اهمیت بکارگیری اصول اخلاقی در کسب و کار، حجم زیادی از مطالعات و تحقیقات مدیریت در سالهای اخیر به موضوع اخلاق در مدیریت یا مدیریت اخلاق مدارانه پرداخته اند. مدیریت اخلاق مدارانه نرخ ارز در اقتصاد ایران همواره یکی از چالش‌های عمده سیاست‌گذاران اقتصاد کشور بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بوده و در همه دوره‌ها در محافل آکادمیک و سیاستگذاری اقتصاد، مباحث چالش‌برانگیزی حول نحوه تعیین نرخ ارز در جریان بوده است، مخصوصاً اگر تعیین نرخ ارز بر سطح عمومی قیمت‌ها و به تبع آن تورم نیز موثر باشد. شکاف گسترده میان نرخ ارز بازار رسمی و غیررسمی بیانگر بروز مجدد عدم تعادل در بازار ارز کشور است و نشان می‌دهد که نرخ رسمی ارز، بیانگر مقادیر تعادلی نرخ ارز نیست. اما مسأله مهم این است که آیا در اقتصاد ایران نرخ تعادلی ارز، در عین حال نرخ بهینه ارز هم می‌باشد. از این رو دولت، به عنوان اصلی‌ترین مقام تصمیم‌گیری در سیاست‌های مالی و ارزی کشور، می‌تواند بخش قابل توجهی از نوسانات موجود در بازار ارز را با تدابیر پیشگیرانه و اتخاذ سیاست‌های مناسب به حداقل رسانده تا در آینده، اقتصاد کشور دچار شوک‌های شدید ناشی از اتخاذ تدابیر سطحی و زود گذر نشود. توزیع مناسب و به اندازه ارز به بازار، توجه به صنایع و مایحتاج عمومی مردم، در اولویت قرار گرفتن اخذ ارز مورد نیاز، تعیین نرخ مرجع مناسب با توجه به شرایط بازار و... می‌تواند بخشی از تدابیر دور اندیشانه دولت در کنترل قیمت و بازار ارز محسوب شود. از این رو لازم است، بخش‌های تأثیرگذار بر بازار، با اعتماد به نظرات کارشناسان دلسوز اقتصادی، زمینه را برای تحقق اقتصاد مقاومتی به عنوان شاه کلید عبور کشتی نظام از حوادث پیش روی خود، بیش از پیش فراهم نمایند. از نظر تئوری، اثر دقیق نوسانات نرخ ارز بر روی تجارت هنوز به طور کامل مشخص نشده است. نوسانات نرخ ارز بالاتر و در نتیجه ریسک بالاتر فرصت مناسبی را برای سود آوری و شاید افزایش تجارت فراهم کند (کنزی^۱، ۱۹۹۹). از دیدگاه تجربی، مطالعات بسیاری بر روی کشورهای در حال توسعه متمرکز شده اند، زیرا در این کشورها نمی‌توان از یک ارتباط آشکار و معنی دار دو سویه میان نوسانات نرخ ارز و صادرات سخن گفت. با این وجود، تفاوت‌های موجود در میان بخش‌های مختلف صادراتی نشان می‌دهد که اثر نوسانات از نظر شدت و جهت در این بخش‌ها متفاوت می‌باشد (کلین، ۱۹۹۰)^۲. به عنوان مثال، فوتیجین^۳ و فردنبرگ (۱۹۹۹) نشان دادند که نوسانات نرخ ارز، اثر منفی بر تجارت بخش صنعت دارد. از جمله اثرات نوسانات نرخ ارز بر صادرات می‌باشد که صادرکنندگان را از

1 Kenzie

2 Klein

3 Fontaigne

حیث میزان درآمد ریالی اخذ شده از سوی صادرات، دچار سردرگمی نموده و پیش بینی درآمد را برای آن‌ها دشوار می‌سازد. همچنین نوسانات ارزی، بازاریابی و افق‌های برنامه ریزی صحیح را با موانع و مشکلاتی روبرو ساخته و عملاً تعیین سیاست صادراتی را برای آنها دشوار می‌سازد. آثار دیگری که این شوک‌ها بر بخش صادرات بر جای می‌گذارد بدین گونه است که سفته‌بازی در بازار ارز را افزایش داده و بازار را دچار عدم تعادل می‌گرداند. در حالی که می‌توان با به‌کارگیری سیاست ارزی مناسب و بهینه، این نوسانات را کاهش داده و با حذف موانع ساختاری و ثابت فرض نمودن سایر عوامل، میزان صادرات کشور را افزایش داد تا محرکی برای رشد اقتصادی کشور گردد (عسگری، ۱۳۸۷). در سال‌های اخیر پیشرفت‌های بسیاری در زمینه تحلیل سیاست‌های پولی حاصل شده که از مهمترین آن‌ها می‌توان به قاعده تیلور اشاره کرد (تیلور، ۲۰۰۱). به‌طور معمول در این ساختار، نرخ بهره در قالب معادله تیلور، به شکاف تولید و تورم واکنش نشان می‌دهد و به منزله رفتار بانک مرکزی تلقی می‌شود. در این دسته از مطالعات، کشورهای دنیا به دو دسته کشورهای با اقتصاد باز بزرگ و کشورهای با اقتصاد باز کوچک (مثل ایران) تقسیم‌بندی می‌گردد. در کشورهای دسته اول در طول زمان با مشکل کمبود ارز مواجه نمی‌شوند و هم‌چنین در صورت کاهش ارزش پول ملی از چنان قدرت تولیدی و صادراتی برخوردارند که می‌توانند مشکل درآمدی خود را حل کنند. در حالی که در کشورهای با اقتصاد باز کوچک، به علت اثر درخور توجه نرخ ارز در متغیرهای کلان اقتصادی (تورم و تولید)، واکنش به نوسان‌های آن اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. بال^۱ (۱۹۹۹) معتقد است که سیاست پولی باید نسبت به نوسان‌های نرخ ارز واکنش نشان دهد، زیرا از طریق کانالی غیر از شوک‌های عرضه و تقاضا، در تورم اثر می‌گذارد. پیشنهاد وی این است که بانک مرکزی به‌طور بهینه به نوسان‌های ارزی واکنش نشان دهد. کلریدا^۲ و همکاران (۱۹۹۸)، قواعد سیاستی اقتصاد باز را به‌طور تجربی مطالعه کرده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که نرخ ارز در کشورهای صنعتی در تعیین سیاست پولی موثر بوده اما مقدار عددی آن پایین می‌باشد. در این بخش با استفاده از الگوی نیوکینزین، قاعده سیاست پولی در ایران بررسی شده و نشان داده می‌شود که آیا بانک مرکزی در ایران، تا چه مقدار، به نوسان‌های ارز توجه دارد. لذا در این پژوهش به موضوعاتی همچون: بررسی روند تغییرات نرخ ارز در دوران پس از جنگ، سازوکار مدیریت نرخ ارز در اقتصاد ایران، تعیین مسیر بهینه نرخ ارز در اقتصاد ایران، نقش نوسانات نرخ ارز در تبیین نوسانات تجاری اقتصاد ایران، اثر تغییر نرخ ارز بر تراز تجاری، اثر تغییر نرخ ارز بر تولید و اشتغال، اثر تغییر نرخ

1 Ball

2 Clarida

ارز بر تورم و بررسی واکنش بانک مرکزی به نوسانات نرخ ارز پرداخته می‌شود، اما قبل از پرداختن به مطالب فوق لازم است نگاه‌های هر چند کوتاه و مختصر به مدیریت اخلاق مدار داشته باشیم.

مدیریت اخلاق مدار

اخلاق به معنای رعایت اصول معنوی و ارزشهایی تعریف می‌شود که بر رفتار فرد یا گروه حاکم است. اینکه درست چیست و نادرست کدام است. از نظر دفت، ارزشهای اخلاقی تعیین کننده استانداردهایی هستند که از نظر رفتار و تصمیم‌گیری چه چیزی خوب یا بد است. بنابراین دارای یک زمینه تجویزی است، زیرا آنچه فرد باید انجام دهد یا از انجام آن اجتناب ورزد، را بیان می‌کند. (دفت ۱۳۷۴:۶۳۸). عبارت دیگر اخلاق، "علمی است که ملکات و صفات خوب و بد آثار آن سخن می‌گوید و به تعبیر دیگر سرچشمه‌های اکتساب این صفات نیک و راه مبارزه با صفات بد و آثار هریک را در فرد و جامعه مورد بررسی قرار میدهد." (رضانیا شیرازی: ۲۵) از دیدگاه استاد مطهری، علم اخلاق، علم زیستن ... یا چگونه باید زیست تا زندگی، سراسر ارزشمند و مقدس و متعالی باشد، (مهرآذین ۱۳۷۲: ۲۹) بصواب نزدیکتر است.

در بعد اجتماعی، اخلاق بعنوان تنظیم کننده روابط میان انسانها، همواره مطرح بوده است. در عصر حاضر که مدیران با تنوع ارزشی و فرهنگی در محیط کار مواجه هستند، مدیریت اخلاق جایگاه و اهمیت والایی دارد. (الوانی و رحمتی ۱۳۸۵:۴۴) سازمانها و مدیران قادرند با ایجاد یک برنامه مدیریت اخلاق، اخلاقیات را در محیط کار مدیریت کنند و در شرایط آشفته، عملکرد اخلاقی خود را حفظ نمایند. (سلطانی ۱۳۸۲:۳۴) این ساز و کار درونی بدون آنکه نیاز به اهرمهای بیرونی داشته باشد قادر است تا عملکردهای اخلاقی را در کارکنان تضمین نموده، سازمانی اخلاقی بوجود آورد. (الوانی ۱۳۸۳:۱) اخلاقیات سازمان از طریق برنامه‌های کوتاه مدت، میان مدت و درازکوتاه مدت تحقق می‌یابند. این برنامه‌های عملیاتی بر اساس رخنه‌سنجی میان وضعیت موجود و وضعیت مطلوب تدوین می‌شوند. وضعیت موجود، حد و مرز مشخصی دارد که از طریق تحلیل مناسبات درون سازمانی و برون سازمانی و بر اساس معیارها و منطق ارزیابی بدست می‌آید، اما وضعیت مطلوب مراتب مختلفی داشته و وضعیت آرمانی وضعیت قابل دستیابی دارد. کارکردهای مدیریت اخلاق را با توجه به تحلیل ابعاد اصلی مدیریت در پنج محور برنامه ریزی، سازماندهی، کارگزینی، اثرگذاری و کنترل می‌توان خلاصه کرد.

برای مدیریت اخلاق، اهداف گوناگونی را بیان کرده‌اند. مدیریت اخلاق در درجه اول برای شناسایی و اولویت بندی ارزشهای اخلاقی در جهت هدایت رفتارها در سازمان و تحقق مسیولیت‌های اخلاقی در آن است. اصلی‌ترین هدف برنامه‌های مدیریت اخلاق، ایجاد تعادل میان ارزش‌های رقیب است. (سلطانی ۱۳۸۲:۳۶) بر اساس مدل تصمیم‌گیری اخلاقی مطروحه،

مدیریت اخلاق در زمینه بهبود سه عامل حساسیت اخلاقی، قضاوت اخلاقی و تاثیرات محیطی ایفای نقش می‌نماید. روشهای رایج بمنظور بهبود حساسیت اخلاقی، برگزاری دوره‌های آموزشی اخلاق کسب و کار و کارگاههای آموزشی است که در آنها مطالعات موردی از معماهای اخلاقی مطروحه، مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. هدف از برگزاری چنین دوره‌هایی بالا بردن توانایی ذهنی افراد در شناسایی موقعیت اخلاقی، درک جوانب مسئله و تشخیص بدیل‌های متفاوت در جهت تصمیم‌گیری‌های اخلاقی است.

سازمانها از طریق تدوین منشور اخلاقی، کدهای رفتاری، سند جامع اخلاقی و مرامنامه‌های اخلاقی به تعیین اولویت ارزشهای اخلاقی می‌پردازند و فرآیند قضاوت اخلاقی را تسهیل می‌نمایند. بر این اساس سعی می‌شود با معرفی و تعیین اولویت حقوق تمامی ذینفعان، افراد راهنمای جامعی در اختیار خود داشته باشند. همچنین تکنیک‌هایی مانند مدل توسعه هوشیاری اخلاقی کوهلیبرگ در این حوزه کاربرد می‌یابند.

برای بهبود تاثیرات محیطی، فعالیتهایی همچون ایجاد قانون افشای عام، ایجاد مراکز اخلاقی، آزادی اطلاعات، شفاف‌سازی، آگاهی همگانی، استفاده از مشاوران اخلاقی (الوانی ۱۳۸۳:۸)، حمایت مدیر عالی از اخلاقیات، اعمال نظارت و کنترل مطلوب، حاکمیت ضوابط و مقررات سازمانی و تدوین نظام جامع پرداخت (بیکزاد و همکاران ۱۳۸۹: ۶۱)، بطور خاص در جهت ارتقای سطح اخلاقی صورت می‌پذیرد، لیکن در این حوزه می‌توان از سایر رویکردهای مدیریتی همانند ارتقای عدالت ادراک شده کارکنان (حبیبی و همکاران ۱۳۹۰: ۹۹) بهره برد.

بررسی روند تغییرات نرخ ارز در دوران پس از جنگ

نرخ ارز در اقتصاد ایران در سیر تاریخی خود، تغییر و تحولات گسترده‌ای به خود دیده است. نظام ارزی در اقتصاد ایران تا سال ۱۳۸۰، یک نظام ارزی حداقلی دوبرخی شامل یک نرخ ارز رسمی ثابت و یک نرخ ارز غیررسمی (بازار آزاد) به صورت شناور مدیریت شده، بوده است. با اجرای سیاست یکسان‌سازی نرخ ارز از سال ۱۳۸۱، نظام ارزی ایران به نظام ارزی تک‌برخی شناور مدیریت شده، تغییر یافت. اما از نیمه دوم سال ۱۳۸۹ و با گسترش شکاف میان نرخ ارز رسمی و غیررسمی، اقتصاد ایران عملاً به نظام ارزی دو برخی رجعت نموده است. با پایان جنگ و بهبود درآمدهای نفتی، نرخ واقعی ارز در بازار آزاد از سال ۱۳۶۷ تا اواسط ۱۳۶۹، طی یک روند صعودی از محدوده ۶۵۰۰ ریال (به قیمت‌های سال ۱۳۷۸) به ۸۵۰۰ ریال افزایش می‌یابد. از نیمه دوم سال ۱۳۶۹ تا نیمه دوم ۱۳۷۲ طی یک روند نزولی نرخ واقعی ارز به حدود ۶۰۰۰ ریال کاهش می‌یابد. پس از آن با توجه به پیامدهای منفی سیاست‌های تعدیل اقتصادی، نرخ ارز با نوسانات ناگهانی و موقتی مواجه می‌شود و در ابتدای سال ۱۳۷۴ به حدود ۹۰۰۰ واحد جهش می‌نماید. پس از آن نرخ ارز ابتدا طی یک روند کاهشی به محدوده ۶۰۰۰ واحد در اواخر سال

۱۳۷۶ می‌رسد و بعد از آن مجدداً روند صعودی به خود گرفته و در اواسط سال ۱۳۷۸ از مرز ۹۰۰۰ واحد نیز عبور می‌کند و بالاترین مقادیر تاریخی نرخ واقعی ارز را ثبت می‌نماید. اما از نیمه دوم سال ۱۳۷۸، نرخ واقعی ارز روند نزولی خود را آغاز کرده و با کاهش پیوسته و مداوم، از ۹۰۰۰ واحد به کمتر از ۳۰۰۰ واحد در پایان سال ۱۳۸۹ می‌رسد. در واقع نرخ واقعی ارز در پایان سال ۱۳۹۰، کمترین مقدار نرخ واقعی ارز در دوران پس از جنگ است. در مجموع در طول بیش از یک دهه از سال ۱۳۸۷ تا ۱۳۸۹، با وجود افزایش حدود ۱۲ درصدی نرخ اسمی ارز به صورت تدریجی، نرخ واقعی ارز با کاهش بیش از ۶۵ درصدی به صورت تدریجی مواجه شده است. اما از سال ۱۳۹۰ با توجه به جهش نرخ اسمی ارز در بازار، نرخ واقعی ارز نیز با افزایش مواجه شده و به حدود ۳۶۰۰ واحد در پاییز ۱۳۹۰ رسیده است. این در حالی است که کاهش نرخ ارز رسمی واقعی همچنان تداوم یافته است.

نقش نوسانات نرخ ارز در تبیین نوسانات تجاری اقتصاد ایران

شناخت و بررسی عوامل موثر بر نوسانات تجاری یکی از دغدغه‌های اقتصاددانان است. آنها به دنبال یافتن این عوامل، طیف وسیعی از شوک‌های وارد به اقتصاد از شوک‌های بهره‌وری در سمت عرضه تا شوک‌های پولی و مالی در طرف تقاضا را مورد آزمون قرار داده‌اند. در مطلب پیش رو، از یک مدل تعادل عمومی پویای تصادفی در قالب مکتب نئوکینزی برای اقتصاد ایران استفاده شده است. در این مدل علاوه بر بخش داخلی، تجارت خارجی و تاثیر آن بر بازارهای داخل نیز منظور شده است، به عبارت دیگر، مدل حاضر با فرض «اقتصاد باز» پرداخت شده است. شوک‌هایی که به عنوان عوامل اصلی در نوسانات تجاری ایران فرض شده‌اند، شامل مخارج دولت، بهره‌وری، قیمت نفت و سیاست پولی هستند. ابزارهای سیاست پولی بانک مرکزی، حجم پول، نرخ ارز و تغییرات آنها معرفی شده و نقش شوک‌های وارد شده به این ابزارها، در نوسانات تجاری ایران بررسی شده است. فرض صورت گرفته این است که بانک مرکزی در تعیین نرخ ارز در هر دوره به مقادیر دوره گذشته آن، ارزش پول ملی و نسبت ذخایر ارزی بانک مرکزی به پایه پولی حساس است. تغییرات حجم پول نیز به عنوان دیگر ابزار اعمال سیاست پولی توسط بانک مرکزی در نظر گرفته شده است. تغییرات حجم پول به صورت برون‌زا توسط بانک مرکزی رخ می‌دهد، علاوه بر این ممکن است که در اثر سایر شوک‌های وارد بر اقتصاد که مهم‌ترین آنها، شوک درآمدهای نفتی و شوک نرخ ارز هستند، تغییرات حجم پول به صورت درون‌زا اتفاق بیفتد. به عبارت دیگر، بخشی از شوک‌های درآمدهای نفتی و نرخ ارز از طریق نرخ رشد پول به اقتصاد منتقل می‌شوند. سری‌های زمانی اصلی اقتصاد ایران از جمله تولید، مصرف، سرمایه‌گذاری و تورم شبیه‌سازی شده‌اند و نوسانات آنها به عنوان نماینده نوسانات ادوار تجاری ایران، مورد توجه قرار گرفته‌اند. همچنین اثر شوک‌های مختلف از جمله

شوک‌های بهره‌وری، درآمدهای نفتی، مخارج دولت، حجم پول و نرخ ارز بر این سری‌های زمانی شبیه‌سازی شده بررسی شده و از آن به عنوان راهنمایی برای تبیین اثر این شوک‌ها بر اقتصاد در دنیای واقعی استفاده می‌شود. مهم‌ترین نتایج حاصل از این مطالعه به اختصار در ادامه می‌آید. مطابق انتظار، مدل حاضر منعکس‌کننده بیشتر بودن نوسان سرمایه‌گذاری خصوصی از نوسان تولید غیرنفتی و کمتر بودن نوسان مصرف خصوصی از تولید غیرنفتی است. از انحراف معیار تولید غیرنفتی، مصرف خصوصی و سرمایه‌گذاری خصوصی برای تعیین نوسانات سیکلی تولید غیرنفتی، مصرف و سرمایه‌گذاری خصوصی و در نتیجه تعیین ادوار تجاری اقتصاد ایران استفاده شده است. با استفاده از سری‌های زمانی مصرف و سرمایه‌گذاری و سری زمانی تولید غیرنفتی، هم‌حرکتی متغیرهای مصرف خصوصی با تولید غیرنفتی به دست آمده که نتیجه‌ای مطلوب و موید عملکرد مناسب مدل است.

همچنین با تجزیه واریانس متغیرهای مدل، مشخص می‌شود که بیشترین سهم را در نوسانات متغیرهای حقیقی اقتصاد ایران، به ترتیب شوک‌های بهره‌وری و شوک درآمدهای نفتی و بیشترین سهم را در نوسانات تورم، به ترتیب شوک‌های رشد حجم پول، شوک درآمدهای نفتی و شوک نرخ ارز دارند. علاوه بر این از بررسی توابع عکس‌العمل آنی در مقابل شوک‌های بهره‌وری، مخارج دولت، درآمدهای نفتی، نرخ رشد پول و نرخ ارز نتایج زیر قابل ارائه هستند. شوک بهره‌وری باعث افزایش مصرف، افزایش سرمایه‌گذاری، کاهش تورم، افزایش دستمزد حقیقی نیروی کار و افزایش تولید غیرنفتی می‌شود. با وجود افزایش تولید غیرنفتی بر اثر شوک افزایش مخارج دولت، پس از گذشت مدت زمانی، به دلیل اثر برون‌رانی مخارج دولت بر بخش خصوصی، تولید غیرنفتی شروع به کاهش کرده و به پایین‌تر از سطح باثبات خود افت می‌کند. نتیجه دیگری که از این مدل به دست می‌آید این است که با وارد شدن شوک به درآمدهای نفتی، مصرف و سرمایه‌گذاری خصوصی، نرخ تورم، دستمزدهای حقیقی و نرخ رشد حجم پول افزایش می‌یابد. شوک نرخ رشد پول نیز باعث می‌شود مصرف و سرمایه‌گذاری خصوصی، دستمزدهای حقیقی و تولید غیرنفتی افزایش پیدا کنند. همچنین، شوک نرخ رشد پول باعث افزایش نرخ تورم و فاصله گرفتن آن از مقدار باثباتش می‌شود. علاوه بر این با دقت در نمودارهای عکس‌العمل آنی به خوبی می‌توان دریافت با وجود آنکه به محض وارد شدن شوک بر متغیرهای حقیقی اقتصاد، مانند سرمایه‌گذاری خصوصی و تولید غیرنفتی، اثر شوک نرخ رشد پول، قابل توجه است، ولی مثلاًدر مقایسه با شوک بهره‌وری، مدت زمان تاثیر آن بسیار کوتاه است و این متغیرها تقریباً به سرعت به مقدار باثباتشان برمی‌گردند. همچنین اثر مثبت افزایش نرخ ارز بر تبدیل درآمدهای ارزی حاصل از صادرات نفت به ریال و افزایش ارزش ریالی این صادرات، بر جهش تولید کل می‌افزاید. لیکن با گذشت زمان، اثر مثبت شوک مثبت

نرخ ارز رو به افول می‌گذارد؛ زیرا بر واردات کالاهای سرمایه‌ای و در نتیجه سرمایه‌گذاری اثر منفی دارد و همچنین اثر آن از کانال سیاست پولی با نبود چسبندگی‌ها در بلندمدت از بین می‌رود. با بررسی نتایج این مدل و یافته‌هایی که از مطالعه حاصل می‌شود، می‌توان پیشنهادهای زیر را برای امر سیاست‌گذاری ارائه کرد. اعمال سیاست‌های مالی انبساطی با وجود آنکه در ابتدا منجر به افزایش تولید غیرنفتی می‌شود، لیکن به دلیل اثر برون رانی مخارج دولت بر فعالیت‌های بخش خصوصی، در بلندمدت باعث کاهش تولید غیرنفتی و دور شدن آن از مسیر رشد بلندمدتش خواهد شد. بنابراین سیاست‌گذاران در اعمال سیاست‌های انبساطی مالی باید اثرات سوء آن را در درازمدت مد نظر داشته باشند. سیاست‌های انبساطی پولی با آنکه دارای اثر آنی شدیدی بر افزایش سرمایه‌گذاری خصوصی و تولید غیرنفتی دارند ولی اثر آنها بسیار زودگذر و کوتاه بوده و در بلندمدت تنها سطح قیمت‌ها را به میزان بالاتری افزایش می‌دهند. به همین دلیل اقتصاددانان نئوکینزینی، سیاست‌های انبساطی پولی را تنها برای مقابله با اثر یک شوک منفی توصیه کرده و آن را به صورت مستقل برای رونق بخشیدن به اقتصاد در بلندمدت فاقد کارایی می‌دانند. سیاست‌های ارزی به شکل کاهش ارزش پول ملی اگرچه در ابتدا از طریق کاهش واردات و اثر مثبت بر نرخ رشد حجم پول اثر مثبتی بر نرخ رشد اقتصادی دارد، ولی در بلندمدت، به دلیل کاهش واردات کالاهای سرمایه‌ای، اثر آن بر رشد اقتصادی محدود می‌شود و تنها اثر قابل توجه این سیاست‌ها بر افزایش نرخ تورم و سطح عمومی قیمت‌ها قابل مشاهده خواهد بود. از آنجا که شوک‌های پولی و ارزی بیشترین سهم را در نوسانات نرخ تورم دارند، به ناچار باید برای کنترل تورم از کنترل سیاست‌های پولی و اجتناب از تغییرات شدید ابزارهای این سیاست‌ها بهره برد.

اثر تغییر نرخ ارز بر تراز تجاری

تغییر نرخ ارز از طریق تغییر صادرات و واردات، بر تراز تجاری کشور تاثیرگذار است. تغییر نرخ واقعی ارز، قدرت رقابتی صادرکنندگان در برابر رقبای خارجی در بازارهای بین‌المللی را تغییر می‌دهد. در واقع شاید بتوان گفت که مهمترین متغیری که به لحاظ نظری از تغییر ارزش پول ملی متأثر می‌شود، متغیر تراز پرداخت‌ها می‌باشد. در ارزیابی اثر کاهش ارزش پول ملی بر تراز پرداخت‌ها و تراز تجاری چهار نگرش مطرح می‌شود که عبارتند از: نظریه کشش‌ها، جذب، نظریه پولی و رویکرد هزینه.

نظریه کشش‌ها بر این اصل استوار است که افزایش نرخ واقعی ارز، قیمت کالاهای و خدمات صادراتی تولیدکنندگان داخلی را نسبت به قیمت‌های جهانی کاهش داده و در نتیجه بر قدرت رقابتی تولیدکنندگان داخلی در بازارهای جهانی می‌افزاید و در نهایت منجر به افزایش صادرات کشور خواهد شد. در مقابل، کاهش نرخ واقعی ارز، از مسیر کاهش قدرت رقابتی

صادرکنندگان در برابر رقبای خارجی، به کاهش صادرات کشور می‌انجامد. از طرف دیگر افزایش نرخ واقعی ارز، قیمت کالاها و خدمات وارداتی را افزایش داده و در نتیجه منجر به کاهش واردات کشور خواهد شد، در حالی که کاهش نرخ واقعی ارز، به افزایش واردات کشور می‌انجامد. بنابراین در مجموع، افزایش نرخ واقعی ارز از طریق افزایش صادرات و کاهش واردات، به بهبود تراز تجاری کشور می‌انجامد و در مقابل، کاهش نرخ واقعی ارز به تضعیف تراز تجاری منجر خواهد شد. برای نمونه، گسترش سریع واردات در مقابل صادرات (غیرنفتی) و تضعیف تراز تجاری (غیرنفتی) در دهه هشتاد، نشانه آشکاری از اثرگذاری بر اساس این نظریه است. سیاست کاهش ارزش پول تنها در شرایطی موفق به بهبود تراز تجاری و پرداخت های کشور می‌شود که صادرات و واردات حساسیت زیادی به نوسانات نرخ ارز داشته باشند (شرط مارشال-لرنر). البته باید توجه داشت که در چنین شرایطی علیرغم بهبود تراز پرداخت ها، تورم افزایش خواهد یافت. از طرف دیگر، نظریه جذب روی تحلیل آثار افزایش نرخ برابری ارز بر جذب داخلی (که عبارتست از حاصل جمع مصرف، سرمایه گذاری و مخارج دولتی) متمرکز می‌شود. در این نظریه، سیاست کاهش ارزش پول ملی تنها هنگامی موفق به بهبود تراز تجاری و پرداخت ها می‌شود که افزایش سطح تولید بیشتر از افزایش جذب داخلی باشد.

نظریه پولی نشان می‌دهد که مازاد عرضه پول منجر به مازاد تقاضا برای کالاها و خدمات می‌شود که مقداری از این مازاد در اقتصاد داخلی برآورده نمی‌گردد و به بخش خارجی اقتصاد سرریز می‌شود که این خود منجر به کسری تراز پرداخت ها می‌گردد. بنابراین، به منظور کاهش کسری یا بهبود تراز پرداخت ها باید عرضه پول را کنترل کرد (یا کاهش داد). در این نظریه تنها هنگامی سیاست کاهش ارزش پول ملی موفق به بهبود تراز پرداخت ها می‌شود که با سیاست پولی (مالی) انبساطی همراه نشود.

تأثیر افزایش نرخ ارز بر متغیرهای کلان اقتصادی از طرف عرضه در واقع همان رویکرد هزینه ای به این سیاست است، زیرا با افزایش نرخ برابری ارز از یک طرف، تقاضا برای این کالاها (کالاهای واسطه ای و سرمایه ای وارداتی) کم شده که منجر به کاهش سطح تولید می‌گردد و از طرف دیگر با توجه به وارداتی بودن سهم عمده ای از کالاهای واسطه ای و سرمایه ای، منجر به افزایش هزینه های تولیدی و نهایتاً تورم می‌شود. هر کدام از این نظریه ها بر مبنای فروض و پیش شرطهایی قرار دارند که وجود یا عدم وجود آنها از اهمیت بسیار زیادی برخوردار می‌باشد. زیرا اگر پیش فرض های یک نظریه در اقتصادی برقرار نباشد، نتایج مورد انتظار نیز تحقق نخواهند یافت و این به دلیل برهم خوردن شرایط حصول پاسخ از مدل های مورد استناد آنها است.

اثر تغییر نرخ ارز بر تولید و اشتغال

تغییر نرخ ارز از مسیرهای متفاوت، اثرات متضادی را بر تولید باقی می‌گذارد که برآیند این اثرات، بیانگر اثر خالص تغییر نرخ ارز بر تولید و اشتغال است. اثر تغییر نرخ واقعی ارز بر تولید از دو مسیر شامل مسیر میزان استفاده از ظرفیت تولیدی موجود و دیگری از مسیر میزان سرمایه‌گذاری و ایجاد ظرفیت‌های تولیدی جدید آشکار می‌شود. کاهش نرخ واقعی ارز، از طریق افزایش قیمت کالاهای صادراتی و کاهش قیمت کالاهای وارداتی، تقاضای کل اقتصاد را به سمت تقاضا برای کالاها و خدمات خارجی انتقال می‌دهد. در واقع کاهش نرخ ارز، تقاضای کالاهای تولید داخل را چه در بازار داخلی و چه در بازار خارجی کاهش می‌دهد. کاهش تقاضا برای تولیدات داخلی، منجر به عدم استفاده کامل از ظرفیت تولیدی موجود خواهد شد؛ بنابراین تولید داخلی از مسیر کاهش نرخ واقعی ارز و عدم استفاده بخشی از ظرفیت تولید، تحت تاثیر منفی قرار گرفته و تضعیف می‌شود. مبرهن است که به تبع کاهش تولید، اشتغال نیز کاهش خواهد یافت. در مقابل افزایش نرخ ارز، موجب افزایش تقاضای تولیدات داخلی هم در بازار داخلی و هم در بازار خارجی و به تبع آن استفاده کامل از ظرفیت‌های تولید موجود می‌شود و اثر مثبت بر تولید و اشتغال خواهد داشت.

علاوه بر استفاده از ظرفیت تولیدی موجود، ایجاد ظرفیت‌های جدید از طریق سرمایه‌گذاری نیز یک مسیر مهم در اثرگذاری تغییرات نرخ ارز بر تولید است؛ بنابراین سوال مهم در این زمینه این است که تغییر نرخ ارز چه تاثیری بر سرمایه‌گذاری خواهد داشت؟ تغییرات نرخ ارز دو اثر متضاد بر بازدهی سرمایه‌گذاری (به طور عمومی سود تولیدکنندگان داخلی) از مسیر تغییر قیمت‌های بازار داخلی، قیمت‌های بازارهای صادراتی و قیمت کالاهای سرمایه‌ای و واسطه‌ای وارداتی بر جای می‌گذارد. کاهش نرخ ارز از طریق کاهش قیمت کالاهای وارداتی و افزایش قیمت کالاهای صادراتی، قدرت رقابتی تولیدکنندگان داخلی در برابر رقبای خارجی را هم در بازارهای داخلی و هم در بازارهای خارجی، کاهش داده و در نتیجه اثر منفی بر میزان درآمد و بازدهی سرمایه‌گذاری در داخل بر جای می‌گذارد. در نقطه مقابل، کاهش نرخ ارز، قیمت کالاهای سرمایه‌ای و واسطه‌ای وارداتی را به طور مستقیم کاهش داده و در نتیجه با کاهش هزینه‌های سرمایه‌گذاری، موجبات افزایش بازدهی سرمایه‌گذاری و به دنبال آن افزایش سرمایه‌گذاری را فراهم خواهد نمود؛ بنابراین در مجموع برآیند این دو اثر متضاد، اثر خالص تغییر نرخ ارز بر سرمایه‌گذاری را آشکار خواهد کرد. با وجود اینکه میزان تاثیرپذیری صنایع مختلف از تغییر نرخ ارز متفاوت است، اما به نظر می‌رسد که در مجموع در کوتاه‌مدت، اثر مثبت کاهش نرخ ارز بر اثر منفی آن بر سرمایه‌گذاری غالب باشد، اما در بلندمدت احتمالاً اثر منفی کاهش نرخ ارز غالب خواهد شد.

بنابراین در مجموع کاهش نرخ واقعی ارز در کوتاه مدت، از مسیر کاهش استفاده از ظرفیت های موجود بر تولید اثر منفی داشته، اما از مسیر افزایش ایجاد ظرفیت های جدید تولید، اثر مثبتی را باقی می گذارد، اما در بلندمدت، کاهش نرخ واقعی ارز هم از مسیر کاهش استفاده از ظرفیت های موجود و هم از مسیر کاهش ایجاد ظرفیت های جدید تولید، موجب تضعیف تولید و اشتغال داخلی می شود. کاهش قابل توجه نرخ واقعی ارز، رویدادی است که در دهه هشتاد به صورت آشکاری اتفاق افتاده و در نتیجه آن، تولیدکنندگان داخلی قدرت رقابتی خود را نسبت به رقبای خارجی در بازارهای داخلی و خارجی از دست داده و موجب تضعیف تولید ملی شده است.

اثر تغییر نرخ ارز بر تورم

یک تحلیل عامیانه از تاثیر تغییرات نرخ ارز بر نرخ تورم که مورد پسند بسیاری سیاستمداران نیز می باشد، این است که افزایش نرخ ارز به عنوان یکی از عوامل ایجاد تورم شناخته می شود. بر اساس این دیدگاه، افزایش نرخ ارز موجب افزایش قیمت کالاهای وارداتی می شود؛ این کالاهای وارداتی یا کالاهای مصرفی هستند که افزایش قیمت آنها به طور مستقیم تورم را افزایش می دهد یا کالاهای واسطه ای و سرمایه ای هستند که افزایش قیمت آنها از طریق افزایش هزینه های تولید بر تورم اثر می گذارند، اما چنین تحلیلی از اثر تغییر نرخ ارز بر تورم با واقعیت های اقتصادی مطابقت ندارد. برای بررسی این موضوع، از یک طرف باید به علت افزایش نرخ ارز و از طرف دیگر به تفکیک اثرات کوتاه مدت و بلندمدت تغییر نرخ ارز بر تورم توجه داشته باشیم. زمانی که به دلیل افزایش حجم پول، سطح عمومی قیمت ها در حال افزایش است، نرخ ارز نیز به طور طبیعی به صورت کمابیش متناسب با سطح عمومی قیمت ها افزایش خواهد یافت (البته به شرط ثبات سایر شرایط به خصوص میزان درآمدهای نفتی). در این شرایط، افزایش نرخ اسمی ارز خود معلول تورم است و این افزایش نرخ صرفا اسمی است و نرخ واقعی ارز ثابت باقی خواهد ماند، اما اگر به دلیل بروز رخدادهای واقعی در بازار ارز مانند کاهش درآمدهای نفتی، نرخ ارز فراتر از نرخ تورم افزایش یابد (افزایش نرخ واقعی ارز)، آنگاه این افزایش می تواند از مسیر افزایش قیمت کالاهای وارداتی بر نرخ تورم اثرگذار باشد. البته باید توجه داشت که این اثر بر تورم صرفا موقتی است؛ زیرا نرخ واقعی ارز نمی تواند به صورت مداوم و پی در پی افزایش یابد و در نتیجه افزایش نرخ واقعی ارز تقریبا اثری بر نرخ تورم در بلندمدت نخواهد داشت. در عین حال باید توجه داشت که اگر در شرایط تورمی، دولت نرخ اسمی ارز را به صورت دستوری تثبیت نماید، در این صورت نرخ واقعی ارز کاهش یافته و این کاهش نرخ واقعی ارز در کوتاه مدت و تا زمانی که تداوم یابد، اثر اندکی بر کاهش تورم خواهد داشت، اما آشکاراست که این تثبیت نرخ ارز، به دلیل افزایش روزافزون تقاضا برای ارز و کمبود منابع ارزی، قابل دوام نیست و دولت در نهایت مجبور خواهد شد که اقدام به افزایش یک باره نرخ ارز نماید. در نتیجه این تعدیل

ناگهانی، تورم در کوتاه‌مدت افزایش قابل توجهی خواهد داشت، به نحوی که اثر کاهش تورم در دوره قبل از آن را خنثی خواهد نمود. نمونه بارز این اتفاق در سال ۱۳۷۳، ۱۳۷۴ و سال جاری در اقتصاد ایران روی داده است. علاوه بر این در صورتی که تعیین دستوری نرخ ارز پایین‌تر از نرخ تعادلی بازار تداوم یابد، از طریق تضعیف تولید و کاهش نرخ رشد اقتصادی، اثر مثبتی بر نرخ تورم خواهد داشت. بر این اساس مشخص است که افزایش نرخ اسمی ارز همراه با سطح عمومی قیمت‌ها به نحوی که نرخ واقعی ارز ثابت بماند، عامل ایجاد تورم در اقتصاد کشور نیست؛ بنابراین سیاست‌گذاران اقتصادی باید توجه داشته باشند که کاهش نرخ واقعی ارز، یک ابزار مناسب برای کنترل و مهار نرخ تورم به صورت پایدار نیست. واقعیت‌های تجربی اقتصاد ایران در دهه هشتاد که طی آن نرخ واقعی ارز کاهش یافته، اما نرخ تورم در سطح بالایی باقی ماند، این امر را تایید می‌کند که نرخ ارز ابزار موثری برای کنترل و مهار تورم نیست.

سازوکار مدیریت نرخ ارز در اقتصاد ایران

جهت بررسی سازوکار مدیریت نرخ ارز در اقتصاد ایران، ابتدا باید ساختار بازار ارز و عوامل اصلی تعیین نرخ ارز را بررسی کرد. در بازار ارز ایران، صادرات نفتی به عنوان مهم‌ترین بخش صادرات ایران، اصلی‌ترین منبع کسب درآمدهای ارزی است. البته باید توجه داشت که درآمدهای ارزی حاصل از صادرات نفت به طور مستقیم به بازار ارز عرضه نمی‌شود، بلکه عرضه آن به بازار ارز از مسیر اعمال سیاست ارزی است.

سیاست ارزی نیز از طریق مدیریت عرضه ارز توسط دو مرجع اصلی شامل مقامات دولت و بانک مرکزی اعمال می‌شود. در واقع این سیاست‌های دولت در زمینه مدیریت ذخایر حساب ذخیره ارزی است که تعیین می‌کند چه میزان از درآمدهای نفتی وارد چرخه اقتصاد کشور گردد و در راستای آن، سیاست‌های بانک مرکزی در مدیریت ذخایر ارزی بانک مرکزی تعیین می‌کند که چه میزان از درآمدهای نفتی که به واسطه سیاست مالی دولت وارد چرخه اقتصاد شده است، به بازار ارز عرضه شود. مبرهن است که با توجه به میزان قابل توجه درآمدهای نفتی به خصوص در سال‌های رونق بازار جهانی نفت و محدودیت‌های عرضه ارز توسط بانک مرکزی، بانک مرکزی نسبت به دولت از قدرت مانور کمتری برای مدیریت عرضه ارز برخوردار است.

به هر حال در مجموع، نحوه مدیریت درآمدهای ارزی حاصل از صادرات نفت توسط دولت و بانک مرکزی، نقش ویژه‌ای در بازار ارز و تعیین نرخ ارز دارد. البته باید توجه داشت که قدرت مانور سیاست‌های دولت و بانک مرکزی در عرضه ارز، تا حد بالایی به وضعیت درآمدهای نفتی و ذخایر ارزی وابسته است. در واقع زمانی که درآمدهای نفتی در سطح بالایی قرار دارد و ذخایر ارزی انباشت شده است، دولت از نقش مسلط در بازار ارز برخوردار است و می‌تواند با تغییر عرضه ارز، نرخ ارز را به دلخواه خود تغییر دهد. اما زمانی که درآمدهای نفتی کاهش یابد و ذخایر ارزی

نیز در وضعیت مناسبی نباشد، قدرت مانور دولت برای عرضه ارز و کنترل نرخ ارز کاهش می‌یابد و در نتیجه، در چنین دوره‌هایی نرخ واقعی ارز افزایش خواهد یافت.

تعیین مسیر بهینه نرخ ارز در اقتصاد ایران

مسئله مهمی که اکنون اقتصاد ایران در مدیریت نرخ ارز با آن مواجه می‌باشد، این است که نرخ ارز در آینده در چه مسیری باید هدایت شود. به نظر می‌رسد با توجه به ساختار بازار ارز در اقتصاد ایران، مدیریت نرخ ارز و اعمال سیاست ارزی نیازمند تفکیک نرخ تعادلی ارز از نرخ بهینه ارز است. نرخ ارز تعادلی، نرخ ارزی است که بر اساس میزان عرضه و تقاضای ارز در بازار تعیین شده باشد، نه اینکه به صورت دستوری تعیین شود. بر این اساس به وضوح آشکار است که از زمان اجرای سیاست یکسان‌سازی نرخ ارز در سال ۱۳۸۱ تا اواسط سال ۱۳۸۹، نرخ ارز در اقتصاد ایران همیشه حول و حوش نرخ ارز تعادلی بازار ارز حرکت کرده است. شاهد این مدعا، برابری تقریبی نرخ رسمی و نرخ غیررسمی ارز و نبود مازاد عرضه یا تقاضای قابل توجه در بازار ارز بوده است. اما از نیمه دوم سال ۱۳۸۹ با افزایش نرخ غیررسمی ارز و عدم تعدیل کافی نرخ رسمی ارز، مجدداً شکاف رو به گسترشی میان نرخ رسمی و غیررسمی ارز ایجاد شده است؛ به نحوی که در پاییز ۱۳۹۰، در حالی که نرخ غیررسمی ارز حدود ۱۵۰۰۰ ریال بوده، نرخ رسمی ارز حدود ۱۱۰۰۰ ریال بوده است.

این شکاف گسترده میان نرخ ارز بازار رسمی و غیررسمی بیانگر بروز مجدد عدم تعادل در بازار ارز کشور است و نشان می‌دهد که نرخ رسمی ارز، بیانگر مقادیر تعادلی نرخ ارز نیست. اما مسئله مهم این است که آیا در اقتصاد ایران نرخ تعادلی ارز، در عین حال نرخ بهینه ارز هم می‌باشد؟ اگر عرضه عمده ارز در اقتصاد ایران مانند بسیاری از کشورهای جهان، بر درآمدهای ناشی از صادرات غیرنفتی متکی بود، آنگاه نرخ‌های تعادلی ارز ناشی از عرضه و تقاضای ارز، به طور طبیعی، نرخ بهینه ارز نیز بود؛ اما با توجه به نقش مهم درآمدهای بزرگ و برون‌زای نفتی در تعیین نرخ ارز، ممکن است رویکرد تعادلی، رویکرد بهینه‌ای برای تعیین نرخ ارز در اقتصاد ایران نباشد. در واقع اگر تفاوت معناداری میان نرخ ارز تعادلی و بهینه در اقتصاد ایران وجود داشته باشد، آنگاه آنچه از سیاست‌گذاران اقتصادی انتظار می‌رود، صرفاً تعیین نرخ ارز به صورت تعادلی نیست، بلکه مسئله اصلی، تعیین نرخ بهینه ارز برای اقتصاد ایران و هدایت نرخ ارز تعادلی به سوی نرخ بهینه ارز است. برای انجام این امر، ابتدا باید مسیر بهینه نرخ ارز را برای اقتصاد ایران تعیین کرد. این امر نیازمند بررسی پیامدهای ناشی از مدیریت نرخ ارز از یک طرف و تعیین اهداف مدیریت نرخ ارز از طرف دیگر است.

بررسی واکنش بانک مرکزی به نوسانات نرخ ارز

عبادی و جهانگردی (۱۳۹۱) به تحلیل سیاست مداخله در بازار و سپس طراحی الگوی

مداخله می‌پردازند. نتیجه این مطالعه نشان می‌دهد که تزریق بیش از حد درآمد نفتی، سپس مداخله ارزی از طرف بانک مرکزی به شکل خرید ارز مورد نیاز برای تامین بودجه دولت، سبب افزایش نرخ ارز و تورم و درنهایت سبب کاهش توان اقتصادی کشور می‌گردد. بنابراین بر اساس این مطالعه، بانک مرکزی واکنش نشان داده و از افت نرخ ارز از کف تعریف شده در مصوبه هیئت دولت جلوگیری به عمل می‌نماید.

طراحی الگوی اقتصاد باز برای اقتصاد ایران

معادله‌های زیر ساختار اقتصاد باز را نشان می‌دهد که در آن نرخ بهره به منزله ابزار پولی و نرخ ارز از رابطه تساوی نرخ بهره غیر پوششی تبعیت می‌کند. این دو الگو نمی‌توانند برای اقتصاد باز ایران صادق باشند، زیرا اولاً بانک مرکزی با تغییر حجم پول در اقتصاد اثر می‌گذارد و نرخ بهره و قابلیت کنترل آن بر این ابزار بالاتر است. ثانیاً نرخ ارز در ایران از رابطه UIP حاصل نمی‌شود (به دلیل اثرات تحریم‌های خارجی). در ایران بانک مرکزی انحصار عرضه ارز را در دست دارد و مهمترین عامل تعیین کننده نرخ ارز در ایران سیاست‌های ارزی این بانک و حجم منابع ارزی می‌باشد. به منظور الگوسازی نرخ ارز در ایران، باید پویایی‌های عرضه و تقاضای ارزی در ایران را در نظر گرفت. عرضه ارز در زمان t به سه عامل بستگی دارد: درآمدهای ارزی دولت، میزان وام خارجی دریافتی دولت و میزان ارزی که دولت از سایر منابع داخلی می‌تواند تامین کند (قرض بگیرد). حجم عرضه ارز در ایران در زمان t به صورت رابطه زیر بیان

$$ES_t = FTR_t + (A_t - A_{t-1}) + B_t \text{ می‌گردد؛}$$

در رابطه بالا ES_t عرضه ارز در زمان t ، FTR_t درآمدهای ارزی، A_t حجم قرض از خارج در زمان t ، A_{t-1} قرض ارز از خارج در زمان $t-1$ و B_t ارز کسب شده از منابع داخلی است. عمده درآمدهای ارزی کشور ناشی از فروش نفت و فرآورده‌های نفتی می‌باشد.

بنابراین می‌توان درآمد ارزی FTR_t را به صورت زیر نوشت:

$$FTR_t = q_0 + q_1 q_t^{oil}$$

که در این رابطه q_t^{oil} درآمد حاصل از فروش نفت و فرآورده‌های نفتی است. تغییر در حجم بدهی‌های خارجی کشور رابطه عکسی با درآمدهای ارزی دارد و می‌توان به صورت زیر آن را

$$(A - A_{t-1}) = q_2 - q_3 q_t^{oil} \quad q_2 > 0, q_3 > 0$$

هر گاه نرخ ارز در حال افزایش باشد بانک مرکزی سعی دارد با استفاده از منابع ارزی و تزریق ارز بیشتر، به کنترل بازار اقدام و بخش خصوصی نیز تمایل دارد با فروش بیشتر ارز، درآمد بیشتری کسب کند. بنابراین این جزء را میتوان به صورت رابطه زیر نوشت.

$$B_t = q_4 + q_5 S_t \quad q_4 > 0, q_5 > 0$$

S_t نرخ ارز اسمی است. بنابراین، کل عرضه ارز عبارت است از:

$$ES_t = q_6 + q_5 S_t + q_7 q_t^{oil}$$

$$Q_6 = q_0 + q_2 + q_4, \quad q_7 = q_1 - q_3$$

تقاضای ارزی نیز به چهار دسته تقسیم می شود: ارز برای واردات، ارز لازم برای پرداخت اصل بهره دیون خارجی، مقدار ارزی که دولت در حساب ارزی، صندوق توسعه ملی و تسویه با بانک مرکزی قرار می دهد و مقدار ارزی که برای سفته بازی و سایر تقاضای ارزی وجود دارد. بنابراین، تقاضای ارزی در ایران را می توان به صورت زیر نوشت:

$$ED_t = IM_t + rA_{t-1} + C_t + X_t$$

که در این رابطه ED_t حجم تقاضای ارز، IM_t تقاضای ارزی واردات، r نرخ بهره پرداخت دیون خارجی، C_t حجم ارز تخصیصی به حساب های ارزی داخلی و X_t تقاضای سفته بازی و سایر می باشد. تقاضای ارزی واردات، تابعی معکوسی از نرخ ارز می باشد:

$$IM_t = q_7 - q_9 S_t \quad q_7 > 0, \quad q_9 > 0$$

پرداخت بهره ای قرض خارجی، در زمان t مقداری ثابت است که می توان به صورت $rAt-1=q10$ آن را در نظر گرفت. حجم ارز تخصیصی به حساب های داخلی تابعی است از درآمد ارزی و نرخ ارز، هر اندازه درآمد ارزی بیشتر باشد انتظار آن است که حجم حساب های ارزی داخلی افزایش یابد و از طرفی هر چه نوسان مثبت ارزی (افزایش نرخ ارز) بیشتر باشد انتظار آن است که برای کنترل بازار، ارز بیشتری به بازار تزریق و حجم کمتری به حساب های داخلی واریز شود.

نتیجه گیری

لازمه موفقیت سازمانها در اقتصاد اخلاق مدار، مدیریت مبتنی بر ارزش های اخلاقی است که با ایجاد هماهنگی و ثبات رویه، حرکت آنها را به سمت وضعیت مطلوب تسهیل نماید. گسترش شبکه های ارتباطی و نیز سیستم های اطلاعات، باعث افزایش آگاهی مردم نسبت به حقوق خود و نیز قدرت گروه های اجتماعی و در نتیجه افزایش انتظارات اجتماعی شده است. هدف اصلی سازمانها، افزایش کارایی، کسب سود و تلفیق اینگونه انتظارات با اهداف اقتصادی سازمان است تا دستیابی به اهداف بالاتر را امکانپذیر سازند مدیریت اخلاق مدار با رعایت اخلاق کار و مسئولیت اجتماعی از طریق افزایش مشروعیت اقدامات سازمان، استفاده از مزایای ناشی از افزایش چندگانگی و افزایش درآمد، سودآوری و بهبود مزیت رقابتی، موفقیت سازمان را تحت تاثیر قرار می دهد این پژوهش، از یک سوی، مدیریت اخلاق مدارانه و از سوی دیگر نرخ ارز در اقتصاد ایران و تاثیر نوسانات آن بر فعالیت های اقتصادی دهه اخیر در ایران (۱۳۸۰-۱۳۹۰) که همواره یکی از چالش های عمده سیاست گذاران اقتصاد کشور بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بشمار می رفت، مخصوصاً با توجه به تعیین و تاثیر نرخ ارز بر سطح عمومی قیمت ها و به

تبع آن تورم، مورد بررسی قرار داد. نتایج نشان می‌دهند که دولت و بانک مرکزی به عنوان اصلی‌ترین مقام تصمیم‌گیری در سیاست‌های مالی و ارزی کشور، می‌توانند بخش قابل توجهی از نوسانات موجود در بازار ارز را با تدابیر پیشگیرانه و اتخاذ سیاست‌های مناسب به حداقل رسانده تا در آینده، اقتصاد کشور دچار شوک‌های شدید ناشی از اتخاذ تدابیر سطحی و زودگذر نشود. توزیع مناسب و به اندازه ارز به بازار، توجه به صنایع و مایحتاج عمومی مردم، در اولویت قرار گرفتن اخذ ارز مورد نیاز، تعیین نرخ مرجع مناسب با توجه به شرایط بازار و... می‌تواند بخشی از تدابیر دور اندیشانه دولت در کنترل قیمت و بازار ارز محسوب شود. از این رو لازم است، بخش‌های تاثیرگذار بر بازار، با مدیریت اخلاق مدارانه، زمینه را برای تحقق اقتصاد مقاومتی به عنوان شاه کلید عبور کشتی نظام از حوادث پیش روی خود، بیش از پیش فراهم نموده و بانک مرکزی از مدیریت اخلاق مدارانه مدون، برای عبور بهتر و آسانتر از بحرانها استفاده نماید..

فهرست منابع

۱. الوانی، سید مهدی: (۱۳۸۳)، اخلاقیات و مدیریت بسوی نظام اخلاقیات یک پارچه در سازمان، نشریه مطالعات مدیریت بهبود و تحول، شماره ۴۱-۴۲.
۲. الوانی، سید مهدی / رحمتی، محمدحسین: (۱۳۸۵)، فرایند تدوین منشور اخلاقی برای سازمان، نشریه فرهنگ مدیریت، شماره ۱۵، ص ۴۳-۷۰.
۳. (بیکزاد، جعفر / صادقی، محمد / کاظمی قلعه، روح اله (۱۳۸۹)، اخلاق حرفه ای ضرورتی اجتناب ناپذیر سازمان های امروزی، نشریه عصر مدیریت، سال ۴، شماره ۱۷-۱۶.
۴. (حیبی، معصومه و همکاران: (۱۳۹۰) عدالت ادراک شده از سوی کارکنان در رابطه با تعدیل نیروی انسانی و تاثیر آن بر نشر دانش سازمانی (مطالعه موردی: صنعت پتروشیمی)، فصلنامه مدیریت و منابع انسانی در صنعت نفت، سال ۲، شماره ۷، بهار.
۵. دفت، ریچارد (۱۳۷۴): تئوری سازمان و طراحی ساختار، علی پارساییان و محمد اعرابی، تهران، مطالعات و پژوهشهای بازرگانی.
۶. رضایا شیرازی، حمید (۱۳۹۵): اخلاق تجاری و تجارت اخلاقی، پژوهشهای اخلاقی، سال ۶، شماره ۴، تابستان.
۷. سلطانی، مرتضی: (۱۳۸۲)، مدیریت اخلاق در سازمان، مجله تدبیر، شماره ۱۳۳، اردیبهشت.
۸. عسگری، منصور (۱۳۸۷): "اثر نوسانات نرخ واقعی ارز بر عملکرد صادرات منتخب ایران"، فصلنامه پژوهشنامه بازرگانی، ۱۰۳: ۴۸-۱۳۱.
۹. عبادی، جعفر و جهانگرد، هاجر (۱۳۹۱). الگوسازی مداخل ارزی در بازار ارز ایران. مجله تحقیقات اقتصادی، ۴۷، ۳.
10. Ball, L.(1999). Policy rules for open economies. In: Taylor, J.B. (Ed), (Monetary Policy Rules. The University of Chicago Press, Chicago, 127-156.
11. Clarida, R., Gali, J., & Gertler, M. (1998). Monetary policy rules in practice: Some international evidence. European Economic Review , 42 ,1033-1067.

12. Fontaine, L.G. and Freudenberg, M. (1999); “Endogenous Symmetry of Shocks in a Monetary Union”, *Open Economies Review*, 10(3): 263-28.
13. Hamilton, J. (1989); “A New Approach to the Economic Analysis of Nonstationary Time Series and the Business Cycle”, *Econometrica*, 57(2): 357-384.
14. Kenzie, M.D. (1999); “The impact of exchange rate volatility on international trade.
15. Liao, W.; Shi, K. and Zhiwei, ZH. (2012); “Vertical trade and china's export dynamics”, *china Economic Review*, 23(4): 763-775.
16. flows”, *Journal of Economic Surveys*, 13 (1): 71–106.
17. Klein, M.W. (1990); “Sectoral Effects of Exchange Rate Volatility on United States.
18. Exports”, *Journal of International Money and Finance*, 9(3): 299 – 308.
19. Kandil, M.; Berument, H. and Dincer, N. (2007); “The effects of exchange rate fluctuations on economic activity in Turkey”, *Journal of Asian Economics*, 18(3):(466-489.
20. Serenis, D. and Tsounis, N. (2013); “Exchange Rate Volatility and Foreign Trade: The case for Cyprus and Croatia”. *Procedia Economics and Finance*, 5: 677 -685.

صفحات ۴۲ - ۲۳

ارتقای سطح کیفی فضاهای عمومی شهری با رویکرد عدالت اجتماعی (مطالعه موردی: محله دزاشیب منطقه یک شهرداری تهران)

کسری اصغرپور^۱نسیم خانلو^۲کرامت الله زیاری^۳وحید شالی امینی^۴

چکیده

عدالت اجتماعی، ریشه در عدالت فضایی و محیطی دارد. و عدم دسترسی بخش هایی از شهر به فضاهای عمومی باعث محرومیت ساکنان از امکانات موجود خواهد بود که نشان از یک بی عدالتی است. پژوهش حاضر از نوع کاربردی بوده و روش تحقیق توصیفی - تحلیلی می باشد. در این راستا با تعیین ۹ شاخص از جمله دسترسی ها به مراکز آموزشی، درمانی، انتظامی، شبکه ارتباطی اصلی، پارک ها و فضاهای سبز و... به ارزیابی سطح کیفی فضاهای عمومی محله دزاشیب واقع در ناحیه ۴ منطقه ۱ شهرداری تهران با تأکید بر موضوع دسترسی خواهد بود. روش تجزیه و تحلیل این تحقیق تحلیل سلسله مراتبی (AHP) و ابزار تحلیل نیز expert choice و GIS می باشد. نتایج تحقیق نشان می دهد فضاهای عمومی واقع در مرکز و شرق محله از وضعیت نامناسبی به جهت برخورداری از عدالت اجتماعی، مواجه است. و نیازمند جانمایی کاربری ها و فضاهای عمومی شهری بخصوص فضاهای مذهبی، درمانی، انتظامی و حمل و نقل عمومی است و در پایان نیز پیشنهادات و راهکارهایی در جهت ارتقاء سطح کیفی فضاهای عمومی محله ارائه گردیده است.

واژگان کلیدی

فضاهای عمومی شهری، عدالت اجتماعی، سطح کیفی، دسترسی، AHP، GIS

۱. دانشجوی دکترای رشته شهرسازی گروه شهرسازی دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد امارات

Email: kasra.asgharpour@gmail.com

۲. استادیار دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شرق

Email: nasim.khanloo@gmail.com

Email: zayyari@ut.ac.ir

۳. استاد تمام دانشگاه تهران

۴. استادیار دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

Email: vah.shali_amini@iauctb.ac.ir

طرح مسأله

فضاهای عمومی نظیر خیابان‌ها، میادین و گره‌های شهری امروزه جایگاه با ارزشی در برنامه‌ریزی و طراحی شهری یافته‌اند. این امر ناشی از تأثیر این فضاها بر جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی شهرها و در نتیجه تولید سرمایه اجتماعی است. فضای عمومی دارای دو مفهوم کلی می‌باشد. یکی فضای عمومی با ماهیتی غیرمادی که به ایده‌ها و ارزش‌های داخلی یک جامعه برمی‌گردد و دیگری فضای عمومی با ماهیتی مادی که نشان‌دهنده قلمروهای فیزیکی یک جامعه شهری است. مفهوم اخیر رویکردی کالبدی داشته که نمود بارز آن خیابان‌ها و میادین شهر می‌باشد. (مرکز مطالعات و برنامه‌ریزی شهر تهران، ۱۳۹۲). فضاهای عمومی دارای برخی ویژگی‌ها است که از جمله آنها موارد ذیل می‌باشد:

مالکیت این فضاها از آن تمام‌شهروندان بوده و برای استفاده عمومی و همگانی می‌باشد؛ در این فضاها علاوه بر تفاوت و تمایز فضا و کالبد، رفتارها نیز به طور محسوس تغییر می‌کند. در نتیجه مکانی برای بروز رفتارهای دلخواهی و آزادانه بوده و به ایجاد همبستگی و علائق مشترک شهروندی می‌انجامد؛ این فضاها عاری از سلطه ماشین بوده و با ایجاد آسودگی خاطر، امنیت و رفتارهای انسان‌مدارانه، محیطی مناسب و جذاب برای گذران اوقات فراغت فراهم می‌آورد (مسعودی، ۱۳۸۶).

فضاهای عمومی شهری به عنوان کانونی که اقشار مختلف مردم در آن حضور می‌یابند، نیازمند طراحی آگاهانه هستند به نحوی که رضایت مخاطب را جلب نماید (ایزدی و حقی، ۱۳۹۴). کیفیت در یک فضا در شهر از برآیند مولفه‌هایی حاصل می‌شود که با شناسایی کارکردها و اثرات مناسب هر یک از آنها بر فضا می‌توان راهکارهایی برای بهبود کیفیت فضاهای شهری ارائه داد (علی پور و همکاران، ۱۳۹۱). همچنین پاکزاد، مفهوم کیفیت را عبارت از چگونگی یک شیء که تأثیر عاطفی و عقلانی بر مخاطب می‌گذارد و مفهوم کمیت را عبارت از اندازه، میزان، مقدار تراکم یک شیء و جنسیت می‌داند.

کیفیت محیط زیرمجموعه‌ای از کیفیت زندگی است. کیفیت زندگی به جنبه‌های کمی و کیفی توأمان می‌پردازد و بدون کیفیت محیطی که در آن زندگی می‌کنیم معیایی ندارد. بنابراین می‌توان گفت کیفیت محیط یک قسمت از کیفیت زندگی است و شامل تمام فاکتورهایی می‌شود که بخشی از رضایتمندی انسانها را تشکیل می‌دهید. کیفیت محیط شهری در توجه توأماً به جنبه‌های کیفی و کمی عناصر شهری و اجزای تشکیل‌دهنده آنها نهفته است. برنامه‌ریزان معتقدند کیفیت محیط یک مفهوم اصلی برای برنامه‌ریزی منطقه‌ای و اجتماعی است و با

مفاهیمی همچون کیفیت زندگی، تنوع فضای اجتماعی، ویژگیهای فیزیکی، فعالیت‌ها، وابستگی‌های مکانی و هویت شهری در ارتباط است. معیارها و شاخص‌های کیفیت محیط شهری دارای تنوع و گوناگونی خاص خود هستند. در جدول ذیل برخی از این شاخص‌ها از دیدگاه محققان نشان داده شده است.

جدول ۱: برخی ویژگی‌ها و معیارهای ارائه شده برای فضاهای عمومی شهری.

ردیف	نظریه پرداز	معیارهای ارائه شده
۱	کونین لینچ	سرزندگی، معنی، تناسب، دسترسی، نظارت و اختیار، کارایی، عدالت
۲	جین جیکوبز	ملحوظ داشتن فعالیت‌های مناسب پیش از توجه به نظم بصری محیط، استفاده از کاربری مختلط چه به لحاظ نوع استفاده و چه از نظر حضور ابنیه با سندهای مختلف در یک ناحیه، توجه به عنصر خیابان، نفوذپذیر بودن، قابل دسترس بودن بافت، اختلاط اجتماعی و انعطاف پذیر بودن فضاها.
۳	جان پانتر و کارمونا	کیفیت پایداری زیست محیطی، کیفیت منظر شهر، کیفیت دیده‌ها، کیفیت فرم شهر، کیفیت فرم ساختمان و کیفیت عرصه همگانی
۴	متیو کارمونا	دسترسی، سخت فضا و نرم فضا، فضای همگانی، ایمنی و امنیت، منظر شهری، اختلا و تراکم، همه شمول بودن و مدیریت زمانی فضا.
۵	بارباراوارد و همکاران	حق تصرف مطمئن، خودیاری، محافظت، آب پاک، خدمات اساسی، اقتصاد فعال، کنترل‌های اجتماعی موثر، تصمیمات مشارکتی و فقدان جدایی اجتماعی
۶	ساوت ورث	خوانایی، ساخت، شکل دسترسی، راحتی و آسایش، حفاظت از محیط، باز بودن فضاها، سرزندگی و حیات، تنوع، تجانس، شادی و شعف، معنی، سلامتی و ایمنی، مرمت و نگهداری

منبع: تقوایی و همکاران، ۱۳۹۲

مفهوم عدالت اجتماعی

از منظر شهرسازی، عدالت در برگیرنده مفاهیمی چون توزیع متناسب عملکردها و خدمات، دسترسی مناسب به مراکز خدمات دهی و فعالیتی، بدون تبعیض و تفاوت بین ساکنان

یک شهر یا منطقه شهری می‌باشد (حبیبی و همکاران، ۱۳۹۳). از مهمترین جریان‌های فکری معاصر در ارتباط با توسعه و عمران شهری می‌توان به رواج مفاهیم کیفیت زندگی^۱، رفاه اجتماعی^۲، و اهم آنها عدالت اجتماعی اشاره کرد که نفوذ و اثر گذاری آنها همچنان روبه افزایش می‌باشد. عدالت اجتماعی و یکی از ابعاد وابسته آن، "عدالت فضایی" یکی از رویکردهای نوین در زمینه اصلاح و تکامل مفهوم توسعه است که در پرتو نفوذ این مفهوم، رویکردی جدیدی در عرصه برنامه‌ریزی شهری شکل گرفته است که معتقد است برنامه‌ریزی شهری علاوه بر توجه به اهداف کالبدی و کارکردی، می‌باید به نیازهای کیفی و روانی مردم در محیط زندگی شهروندی مانند هویت اجتماعی، امنیت و رفاه اجتماعی، اشتغال پایدار، آسایش روانی، احساس زیبایی، همبستگی و تعلق اجتماعی و غیره نیز پاسخ گوید (تقوایی و همکاران، ۱۳۹۴). با توجه به مباحث فوق، تحقیق حاضر به دنبال بررسی وضعیت فعلی فضاهای عمومی در منطقه مورد مطالعه و نحوه گسترش آنها در ارتباط با عدالت اجتماعی و راهکارهای بهبود این وضعیت می‌باشد.

در تحلیل کاربری اراضی که فضاهای عمومی بخشی از کاربری‌ها است، شاخص‌های عدالت اجتماعی، مطلوبیت، ظرفیت و سازگاری، چهار شاخص کلیدی محسوب می‌شوند. در این میان دسترسی عادلانه به زمین و کاربری‌های مختلف آن و استفاده بهینه از آن از مؤلفه‌های اساسی در توسعه پایدار و عدالت اجتماعی است، لذا استفاده از زمین و فضا به عنوان یک منبع عمومی، حیاتی و ثروت همگانی باید براساس اصول علمی برنامه‌ریزی کاربری زمین صورت پذیرد.

عدالت اجتماعی یکی از مفاهیم مرتبط با طراحی و ایجاد فضاهای عمومی شهری می‌باشد. بنیان نظریه‌های عدالت اجتماعی^۳ این موضوع است که، که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی جامعه، بر سازمان فضایی آن تأثیر دارد و همچنین تغییر در سازمان فضایی و روابط اقتصادی- اجتماعی و توزیع درآمد در جامعه اثر مستقیم دارد. مفهوم عدالت اجتماعی همواره در فلسفه اجتماعی از اخلاق ارسطو به این طرف مطرح بوده است و در دو قرن اخیر این موضوع توسط هیوم و روسو مطرح گردید و اصول عدالت اجتماعی توسط بنتهام و میل فرمول‌بندی شد (هاروی، ۴، ۱۹۹۷).

عدالت اجتماعی توزیع عادلانه خدمات عمومی در سکونتگاه با در نظر گرفتن معیارهای

-
- 1 Quality of Life
 - 2 Social Welfare
 - 3 Social Equity
 - 4 Harvey

نیاز، برابری ذاتی و اولویت می‌باشد (حاتمی نژاد، ۳۲-۳۳، ۱۳۸۰). مفهوم عدالت اجتماعی از منظرهای مختلف قابل بررسی است و مفاهیمی چون عدالت اجتماعی، عدالت فضایی، عدالت جغرافیایی و عدالت محیطی نیز متأثر از چند بعدی بودن این مفهوم است، اما آنچه حائز اهمیت است این است که اساس هرگونه تغییر در سازمان فضایی در روابط اقتصادی و اجتماعی و توزیعی درآمد در جامعه اثر مستقیم می‌گذارد (مرصوصی، ۱۳۸۳؛ ۹۱).

دیوید هاروی، اولین جغرافیدانی بود که مفهوم عدالت اجتماعی را در کمک به خیر و صلاح همگانی، ملاک توزیع درآمد در مکان‌ها، تخصیص عادلانه منابع و رفع نیازهای اساسی مردم به کار گرفت (شکویی و موسی کاظمی، ۱۳۷۸؛ ۱۲۴). به عقیده هاروی مفهوم عدالت اجتماعی اولاً آن‌قدر همه‌شمول نیست که بتوان در قالب آن درباره یک اجتماع خوب قضاوت کرد. عدالت را اساساً می‌توان به عنوان اصل در نظر گرفت که برای حل و فصل دعاوی متضاد به وجودآمده است. اصول عدالت اجتماعی باید ناظر بر تقسیم ثمرات تولید و توزیع مسئولیت‌ها در فرایند کار جمعی باشد. این اصول همچنین شامل نهادها و سازمان‌های اجتماعی مرتبط با فعالیت تولید و توزیع نیز می‌شود (Acocella, 2002: 24). از نظر برایان بری هم نظریه عدالت اجتماعی نظریه ای است که درباره نوع ترتیبات اجتماعی بوده و قابل دفاع باشد. وی معتقد است در حالی عدالت اجتماعی یک مفهوم بسیار وسیع است، اغلب توجه بر روی توزیع درآمد و سایر منابع مرتفع کننده نیاز مردم است که به شرایط مادی جمعیت بستگی دارد (Barry, 1989: 3).

عدالت اجتماعی از مفاهیم بنیادین توسعه پایدار سکونتگاه است. در تبیین مفهوم عدالت اجتماعی، نیاز به بررسی شناخت سکونتگاه‌ها از نظر امکانات و خدمات اولیه و اساسی است. در هر صورت عدالت اجتماعی به عنوان یکی از اصول چهارگانه توسعه پایدار تمام جهان مورد توافق قرار گرفته، هرچند تعاریف عدالت اجتماعی متفاوت و در مکانی افت و خیز دارد اما آنچه که در تمام تعاریف پذیرفته شده، اینست که عدالت اجتماعی به دنبال کاهش نابرابری‌ها بوده و با از بین بردن شکاف‌های عمیق بین امتیازات مثبت و منفی می‌تواند نتایج زیان‌آوری را که محرومیت و فقر بر محیط زیست و توسعه پایدار وارد می‌آورد از بین ببرد (keyti, 2001: 18 & Barton).

ماهیت عدالت اجتماعی را می‌توان در قالب سه معیار زیر عنوان نمود:

۱. نیاز: نیاز مفهومی نسبی است. احتیاجات بشر و نیازهای انسانی ثابت نیستند و وابسته به شعور انسانی هستند و به موازات تحول جامعه، شعور و در نتیجه نیاز تحول می‌یابد (هاروی، ۱۰۲، ۱۳۷۶). افراد دارای حقوق مساوی در بهره برداری از منابع و امتیازات هستند ولی نیاز همه مشابه نیست. تساوی در بهره برداری از دیدگاه افراد به صورت تخصص نابرابر منافع جلوه گر می‌شود.

۲. کمک به مصالح عمومی: در واقع روشن است که اشخاصی که در ایجاد منافع یا مصالح عمومی برای شهروندان نقش دارند خود را دارای استحقاق بیشتری نسبت به کسانی که منافع عمومی کمتری ایجاد می‌کنند می‌دانند.

۳. استحقاق: افرادی که با مشاغل سخت و پر مشقت در ارتباط هستند نسبت به سایرین حق بیشتری مطالبه می‌کنند. استحقاق در چارچوب جغرافیای، تخصیص منابع اضافی برای جبران مشکلات اجتماعی و طبیعی خاص هر منطقه به شمار می‌آید (همان؛ ۱۰۹).

بنابراین عدالت اجتماعی باید در برگزیده عدالت توزیعی و تخصیصی باشد. زیرا نمی‌توان منافع عمومی، نیازها و استحقاق شهروندان را بدون معیارهای توزیعی و تخصیصی در نظر گرفت و هر گونه برنامه‌ریزی کالبدی که مبتنی بر عدالت اجتماعی در فضاهای عمومی باشد، باید بتواند هم در توزیع نیازها، منافع عمومی، استحقاق و هم در تخصیص آن‌ها مؤثر باشد. از جمله عواملی که باید در جهت اجرای عدالت اجتماعی و همراه با عدالت فضایی در برنامه‌ریزی فضاهای عمومی رعایت نمود، دسترسی و توزیع مناسب خدمات عمومی و استفاده صحیح از فضاها است.

پیشینه تحقیق

امینی و همکاران (۱۳۹۲) در تحقیقی با عنوان "ارزیابی عوامل مؤثر بر افزایش کیفیت فضاهای عمومی در شهرهای جدید، نمونه موردی: شهر جدید پرند" عنوان می‌کنند فضاهای عمومی شهری بعنوان فضاهای قابل دسترس برای همه و بستری برای کنش‌های اجتماعی از اهمیت زیادی برخوردار هستند. و شهر جدید پرند از آن جا که با هدف سکونت سرریز جمعیت تهران بنا گردید به همین دلیل از فضاهای عمومی با کیفیت پایین برخوردار است و میان برقراری تعاملات اجتماعی، میزان دسترسی پذیری به فضاها، خصوصیات شخصی شهروندان و افزایش کیفیت فضاهای عمومی شهری رابطه معناداری وجود دارد (امینی و همکاران، ۱۳۹۲: ۸۹).

"ارزیابی توزیع فضایی خدمات شهری با رویکرد عدالت اجتماعی، مورد پژوهی: منطقه ۳ بندرعباس" عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد، سرایی (۱۳۹۳) است که بیان می‌کند شهرها پدیده‌های اجتماعی و فیزیکی پیچیده‌ای هستند که زیر فشار دائمی توسعه قرار دارند و تغییرات کمی و کیفی زیادی در آن‌ها به وقوع می‌پیوندد. از مهم‌ترین پیامدهای رشد شتابان شهرنشینی و توسعه کالبدی شهرهای کشور در دهه‌های اخیر از هم‌پاشیدگی نظام توزیع مراکز خدماتی شهر بوده است. به منظور انجام این پژوهش از یک سری شاخص‌های عدالت اجتماعی و خدمات شهری از قبیل: شاخص‌های اجتماعی، اقتصادی، نهادی-کالبدی، خدمات عمومی شهری و شاخص‌های توزیع خدمات شهری بهره گرفته شده است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که شاخص جمعیت با ۹۹ درصد همبستگی در سطح معناداری ۹۹ درصد و ضریب تأثیر ۹۹ درصد بیشترین تأثیر را بر روی توزیع خدمات شهری در منطقه سه داشته است

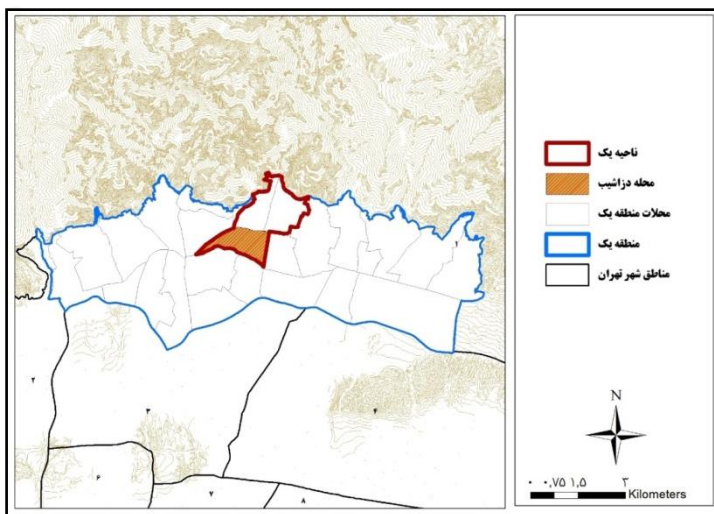
(سرای، ۱۳۹۳: ۲۶).

لطفی و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله ای با عنوان "شهر و عدالت اجتماعی: تحلیلی بر نابرابری های محله ای (مورد مطالعه، محلات مراغه)" بدنبال تبیین کیفیت زندگی بر مبنای شاخص های اقتصادی، اجتماعی، مسکونی، بهداشت، دسترسی به فضاهای عمومی در ۲۶ محله شهر مراغه هستند. نتایج نشان می دهد تنها ۲ محله از سطح استاندارد مطلوب برخوردارند و باقی ۲۴ محله بر اساس شاخص های کیفیت زندگی و دسترسی ها از شرایط خوبی برخوردار نیستند (لطفی و همکاران، ۱۳۹۲: ۶۲).

رضویان و بیرام زاده در پژوهشی با عنوان عملکرد مدیریت شهرهای کوچک در برنامه ریزی کاربری اراضی در شهر بناب به بررسی کاربری ها با سه معیار (ظرفیت، سازگاری، عدالت اجتماعی) پرداختند. نتایج تحقیق آنها حاکی از وجود آشفتگی و نابسامانی کمی و کیفی در کاربری ها و بین کاربری ها است که نشانگر نمود فضایی از ضعف مدیریت شهری در توزیع بهینه کاربری ها، تخصیص منابع و امکانات در گستره شهر می باشد و مکان گزینی کاربری ها و پراکنش فضایی آنها با استانداردهای رایج جامعه شهری کشور متناسب نبوده است (رضویان و بیرام زاده، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۰۱).

شناخت نمونه مورد مطالعه

محله دزاشیب با مساحتی معادل ۱۷۲.۱۸ هکتار و جمعیتی معادل ۱۰۹۲۷ نفر در ناحیه چهار منطقه یک شهرداری تهران می باشد. محدوده فعلی این محله از شمال به خیابان شهید



باهنر، از جنوب به خیابان دزاشیب - خیابان لواسانی (کامرانیه غربی)، از شرق به خیابان شهید بازر (کامرانیه شرقی) و از غرب به سه راه نیاوران و خیابان دزاشیب منتهی می گردد.

نقشه شماره (۱): موقعیت محله دزاشیب در منطقه یک شهرداری تهران

در این محله بیشترین سرانه در کاربری‌ها هم در وضعیت موجود و هم در وضعیت پیشنهادی مربوط به کاربری مسکونی می‌باشد. به نحوی که سرانه موجود حدود ۴۰۳.۴۹ و پیشنهادی ۶۷۴.۲۵ متر مربع می‌باشد که به ترتیب ۴۲.۲۵ و ۴۱.۴۲ درصد کل کاربری‌های محله را به خود اختصاص می‌دهد.

دومین کاربری مهم در وضعیت موجود مربوط به شبکه معابر می‌باشد که دارای سرانه ۳۲۶۶۹ مترمربع و ۳۴.۲۱ درصد کل کاربری موجود می‌باشد. بعد از آن کاربری‌های اداری، دبیرستان، پایانه حمل و نقل بار و مسافر به ترتیب با سرانه‌های ۲۱.۸۶ (یا ۲.۲۹ درصد)، ۲۱.۲۷ (یا ۲.۲۳ درصد) و ۱۸.۰۴ (یا ۱.۸۹ درصد) جزو پنج کاربری عمده محله دزاشیب می‌باشند. بعد از آن پنج کاربری درمانی عمومی، مدارس راهنمایی، پاسگاه نیروی انتظامی، انبار و پارکینگ به ترتیب با درصد سرانه‌های ۱.۸۴، ۱.۷۰، ۱.۲۰ و ۱.۱۱ بیشترین سهم را در اشغال فضای کاربری‌های محله برعهده دارند.

جدول شماره (۱): میانگین سرانه و درصد موجود و پیشنهادی محله دزاشیب

کاربری و ریز کاربری ها	سرانه موجود	سرانه پیشنهادی	درصد موجود	درصد پیشنهادی	اختلاف سرانه
مسکونی	۴۰۳.۴۹	۶۷۴.۲۵	۴۲.۲۵	۴۱.۴۲	۲۷۰.۷۶
تجاری	۰.۴۹	۰.۵۶	۰.۰۵	۰.۰۳	۰.۰۷
	۰.۱۱	۰.۱۱	۰.۰۱	۰.۰۱	۰.۰۱-
	-	-	-	-	۰.۰۰
	۷.۳۴	۶.۳۴	۰.۷۷	۰.۳۹	۰.۹۹-
آموزشی	۱.۵۰	۱.۹۸	۰.۱۶	۰.۱۲	۰.۴۸
	۹.۲۱	۸.۶۲	۰.۹۶	۰.۵۳	۰.۶۰-
	۱۶.۲۸	۸.۶۲	۱.۷۰	۰.۵۳	۷.۶۶-
	۲۱.۲۷	۱۷.۹۶	۲.۲۳	۱.۱۰	۳.۳۱-
	۱.۷۰	۱.۴۰	۰.۱۸	۰.۰۹	۰.۳۰-

۳.۳۰	۰.۴۲	۰.۳۷	۶.۸۲	۳.۵۲	خانه بهداشت	درمانی
۱.۲۷	۰.۴۶	۰.۶۴	۷.۴۲	۶.۱۵	مرکز بهداشتی و درمانی	
- ۱۶.۷۹	۰.۰۵	۱.۸۴	۰.۷۹	۱۷.۵۸	درمانی - عمومی	
۰.۲۲-	۰.۰۸	۰.۱۶	۱.۳۳	۱.۵۵	حمام	بهداشتی
۰.۲۳-	-	۰.۰۲	-	۰.۲۳	سرویس بهداشتی عمومی	
۷.۴۹-	۰.۰۴	۰.۸۵	۰.۶۱	۸.۱۰	بهداشتی - عمومی	
۰.۲۵	۱.۳۶	۲.۲۹	۲۲.۱۱	۲۱.۸۶		اداری
۲.۰۷-	۰.۲۹	۰.۷۱	۴.۷۵	۶.۸۳	مسجد	مذهبی
۰.۵۱-	۰.۲۰	۰.۳۹	۳.۱۸	۳.۶۹	حسینیه	
۰.۹۶	۰.۲۴	۰.۳۱	۳.۹۱	۲.۹۵	امامزاده	
۰.۷۳-	۰.۲۸	۰.۵۵	۴.۵۲	۵.۲۵	مذهبی - عمومی	
۱.۸۰	۰.۱۵	۰.۰۶	۲.۳۶	۰.۵۶	کتابخانه	فرهنگی
۰.۷۹	۰.۰۵	-	۰.۷۹	-	فرهنگی - عمومی	
۲.۸۶	۰.۷۷	۱.۰۱	۱۲.۴۶	۹.۶۰	مجموعه فرهنگی - تفریحی	
۳۵.۰۷	۲.۷۳	۰.۹۸	۴۴.۴۲	۹.۳۵	زمین روباز ورزشی	ورزشی
۵.۰۴	۰.۵۱	۰.۳۵	۸.۳۴	۳.۳۰	مجتمع سرپوشیده	
۶.۲۴	۰.۵۴	۰.۲۸	۸.۸۷	۲.۶۳	ورزشی - عمومی	

۵.۸۸	۰.۴۶	۰.۱۶	۷.۴۳	۱.۵۵	نمایندگی پست	تاسیسات و تجهیزات
۴.۶۹	۰.۲۹	-	۴.۶۹	-	دفتر پستی	
۱.۶۶	۰.۳۷	۰.۴۵	۵.۹۸	۴.۳۲	مخابرات	
۰.۰۹	۰.۰۸	۰.۱۴	۱.۳۸	۱.۲۹	غسالخانه	
۴.۵۰	۰.۵۹	۰.۵۳	۹.۵۶	۵.۰۶	موتورخانه و منابع آب	
۰.۰۴-	۰.۰۴	۰.۰۷	۰.۶۰	۰.۶۴	جایگاه عرضه سوخت	
۲.۳۵	۰.۳۸	۰.۴۱	۶.۲۵	۳.۹۰	تاسیسات و تجهیزات - عمومی	نظامی و انتظامی
۵.۱۷-	۰.۳۸	۱.۲۰	۶.۲۵	۱۱.۴۳	پاسگاه نیروی انتظامی	
۳.۳۴	۰.۲۶	۰.۰۹	۴.۱۹	۰.۸۵	پایگاه مقاومت بسیج	
۰.۰۷-	۰.۰۳	۰.۰۵	۰.۴۵	۰.۵۲	انتظامی - عمومی	
۷.۲۸-	۰.۲۱	۱.۱۱	۳.۳۶	۱۰.۶۴	انبار و پارکینگ	حمل و نقل
۱.۴۷-	۱.۰۲	۱.۸۹	۱۶.۵۷	۱۸.۰۴	پایانه حمل بار و مسافر	
- ۲۸.۵۳	۱۸.۳۲	۳۴.۲۱	۲۹۸.۱۶	۳۲۶.۶۹	شبکه معابر	
۱۵.۰۳	۰.۹۲	-	۱۵.۰۳	-	فضای بازی کودکان	فضای سبز
۵۴.۵۵	۳.۴۷	۰.۲۰	۵۶.۴۳	۱.۸۸	پارک	
۳۱۲.۰۶	۱۹.۳۹	۰.۳۸	۳۱۵.۶۷	۳.۶۱	فضای سبز	
۲۳.۴۰	۱.۴۴	-	۲۳.۴۰	-	فضای الحاقی	
۶۷۲.۹۶	۱۰۰.۰۰	۱۰۰.۰۰	۱,۶۲۷.۹۱	۹۵۴.۹۵		

منبع: سند راهبردی محله دزاشیب، ۱۳۸۹

براساس جدول فوق بیشترین کمبود در میان کاربری‌ها به ترتیب به کاربری‌های فضای سبز با کمبود سرانه ۳۱۲.۰۶ مترمربع، مسکونی ۱۷۰.۷۶ مترمربع، پارک ۵۴.۵۵، زمین ورزشی روباز ۳۵.۰۷، فضای الحاقی با ۲۳.۴۰ پنج کاربری عمده دارای اولویت اول و پس از آن کاربری‌های فضای بازی کودکان با ۱۵.۰۳ متر مربع و فضای ورزشی یا ۶.۲۴ مترمربع، نمایندگی پست (۵.۰۸ مترمربع)، مجتمع سرپوشیده (۵.۰۴ مترمربع)، دفتر پستی (۴.۶۹ مترمربع) پنج کاربری دوم می‌باشد که با وضع موجود اختلاف محسوسی دارند. سایر کاربری‌هایی که نیازمند توسعه و تخصیص فضای بیشتری می‌باشند در نمودار ۳ درج شده است.

روش شناسی

تحقیق حاضر در زمره تحقیقات کاربردی بوده و روش تحقیق توصیفی - تحلیلی می‌باشد. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز روش تحلیل سلسله مراتبی (AHP) در نرم افزار expert choice معیارهای ارتقاء سطح کیفی فضاهای عمومی شهری با تأکید بر دسترسی‌ها وزن‌دهی می‌شود و در نرم افزار GIS^۲ تحلیل می‌شود. در علم تصمیم‌گیری که در آن انتخاب یک راهکار از بین راهکارهای موجود و یا اولویت بندی راهکارها مطرح است، چند سالی است که روش‌های تصمیم‌گیری با شاخص‌های چندگانه جای خود را باز کرده اند. از این میان روش تحلیل سلسله مراتبی بیش از سایر روش‌ها در علم مدیریت شهری مورد استفاده قرار گرفته است. این روش یکی از معروفترین فنون تصمیم‌گیری چند منظوره است که اولین بار توسط توماس ال. ساعتی عراقی الاصل در دهه ۱۹۷۰ ابداع گردید که منعکس کننده رفتار طبیعی و تفکر انسانی است. این تکنیک، مسائل پیچیده را بر اساس آثار متقابل آن‌ها مورد بررسی قرار می‌دهد و آن‌ها را به شکلی ساده تبدیل کرده و به حل آن می‌پردازد (Zhou, 2006: 84).

فرایند تحلیل سلسله مراتبی در هنگامی که عمل تصمیم‌گیری با چند گزینه رقیب و معیار تصمیم‌گیری روبروست می‌تواند استفاده گردد. معیارها می‌تواند کمی و کیفی باشند. اساس این روش تصمیم‌گیری بر مقایسات زوجی است. تصمیم‌گیرنده با فراهم آوردن درخت سلسله مراتبی تصمیم‌آغاز می‌کند. سپس یک سری مقایسه‌های زوجی انجام می‌گیرد. این مقایسه‌ها وزن هر یک از فاکتورها را در راستای گزینه‌های رقیب مورد ارزیابی در تصمیم‌را نشان می‌دهد. در نهایت فرایند تحلیل سلسله مراتبی به گونه‌ای ماتریس‌های حاصل از مقایسه‌های زوجی را باهم تلفیق می‌سازد که تصمیم‌بینه حاصل آید (Sener, 2004: 114).

1 analytic hierarchy process

2 geographic information system

یافته‌های پژوهش

ارائه شاخص‌های انتخاب شده جهت تحلیل سطح کیفی فضاهای عمومی نمونه مورد مطالعه

به منظور ارزیابی پتانسیل محله دزاشیب در برخورداری از فضاهای عمومی و نمایش قسمت‌های با سطح کیفی خیلی بالا تا خیلی پایین به ارائه شاخص‌ها می‌پردازیم. شایان ذکر است در این تحقیق تأکید بر بحث مهم میزان دسترسی به فضاهای عمومی درون محله می‌باشد. دسترسی یکی از خصوصیات یک شهر و محله خوب است. دسترسی را می‌توان به صورت مختلف تقسیم‌بندی کرد. دسترسی به افراد، دسترسی به فعالیت‌ها، دسترسی به کالاها و منابع، دسترسی به اماکن و دسترسی به اطلاعات. به استثنای مورد آخر سایر دسترسی‌ها فیزیکی بوده و وقوع آن‌ها نیازمید شبکه خاصی است. امروزه حل مسائل دسترسی و بهبود بخشیدن به کیفیت آن‌ها از اهداف عمده شهرسازی است. دسترسی مطلوب آن است که کلیه افراد در هر محدوده اعم از پیر، جوان و معلول، با درآمدها و امکانات مختلف را دربرگیرد و امکان انتخاب را برای همه فراهم سازد. دسترسی ارتباطات تنگاتنگی با کاربری‌ها دارد، زیرا نحوه توزیع فضایی کاربری‌ها است که مسئله دسترسی را به آن‌ها مطرح می‌سازد (بحرینی، ۱۳۸۶: ۲۰۳) وجود دسترسی مناسب موجب افزایش رضایت مردم از محله سکونت می‌شود و نقاطی که دسترسی خوبی ندارند از عدالت اجتماعی پایین تری برخوردار بوده و نیازمند برنامه ریزی هستند.

شاخص‌های تحقیق حاضر عبارتند از:

فضاهای سبز و پارک‌ها: قسمت‌هایی از محله که به این فضاها بیشتر دسترسی داشته باشد از سطح کیفی بالاتری برخوردار است و جمعیت حول این فضاها از سرانه لازم برخوردار خواهند بود.

مراکز تجاری: از جمله فضاهای پر رفت و آمد محلات می‌باشد که مردم نیازمندی‌های روزمره خودشان را از این طریق برآورده می‌کنند.

مراکز انتظامی: از فضاهایی که امنیت محله را می‌تواند تأمین کند و باعث آرامش روانی ساکنان شود.

شبکه معابر اصلی: هر چه دسترسی به معابر اصلی بهتر باشد، ساکنان بیشتری نیز از این فضا می‌توانند بهره‌مند شوند.

مراکز آموزشی: بایستی دسترسی‌های استاندارد بین اماکن مسکونی تا مراکز آموزشی رعایت شود و توزیع مکانی مناسبی در جهت برقراری عدالت اجتماعی در محله باشد.

مراکز مذهبی: در محله دزاشیب سه مسجد وجود دارد که حسینییه دزاشیب از قدمتی ۴۰۰ ساله برخوردار است.

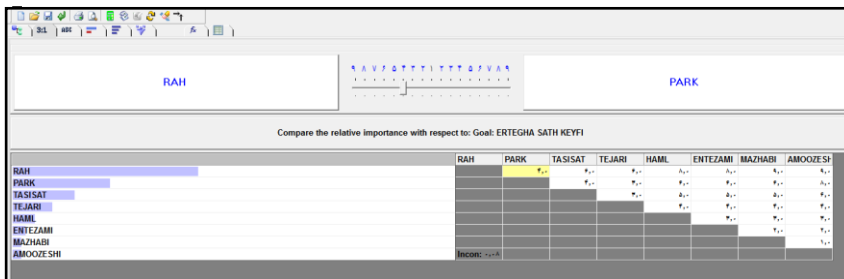
حمل و نقل عمومی: دسترسی مطلوب فضاهای عمومی به سیستم حمل و نقل عمومی از مصادیق برخورداری از عدالت اجتماعی در آن فضا است.

تأسیسات و تجهیزات: دسترسی به تأسیسات و تجهیزات شهری نیز باعث کارآمد بودن و ارائه خدمت مستمر و با کیفیت از سمت فضاهای عمومی شهری است.

مراکز درمانی: دسترسی فضاهای عمومی به مراکز درمانی با توجه به حضور پر تعداد و همیشگی مردم به افزایش ایمنی این فضاها کمک می نماید.

تحلیل سلسله مراتبی

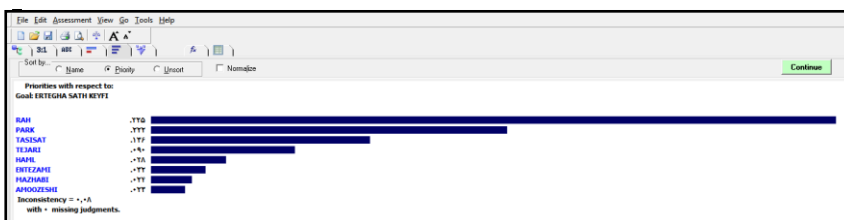
پرسشنامه ای بین جامعه خبرگان متشکل از ۵۰ نفر جهت اولویت بندی شاخص های فوق تهیه گردید و در نرم افزار expert choice تحلیل گردید. همانطور که مشاهده می شود نرخ ناسازگاری ۰.۰۸ می باشد.



شکل شماره (۲): مقایسات زوجی شاخص ها

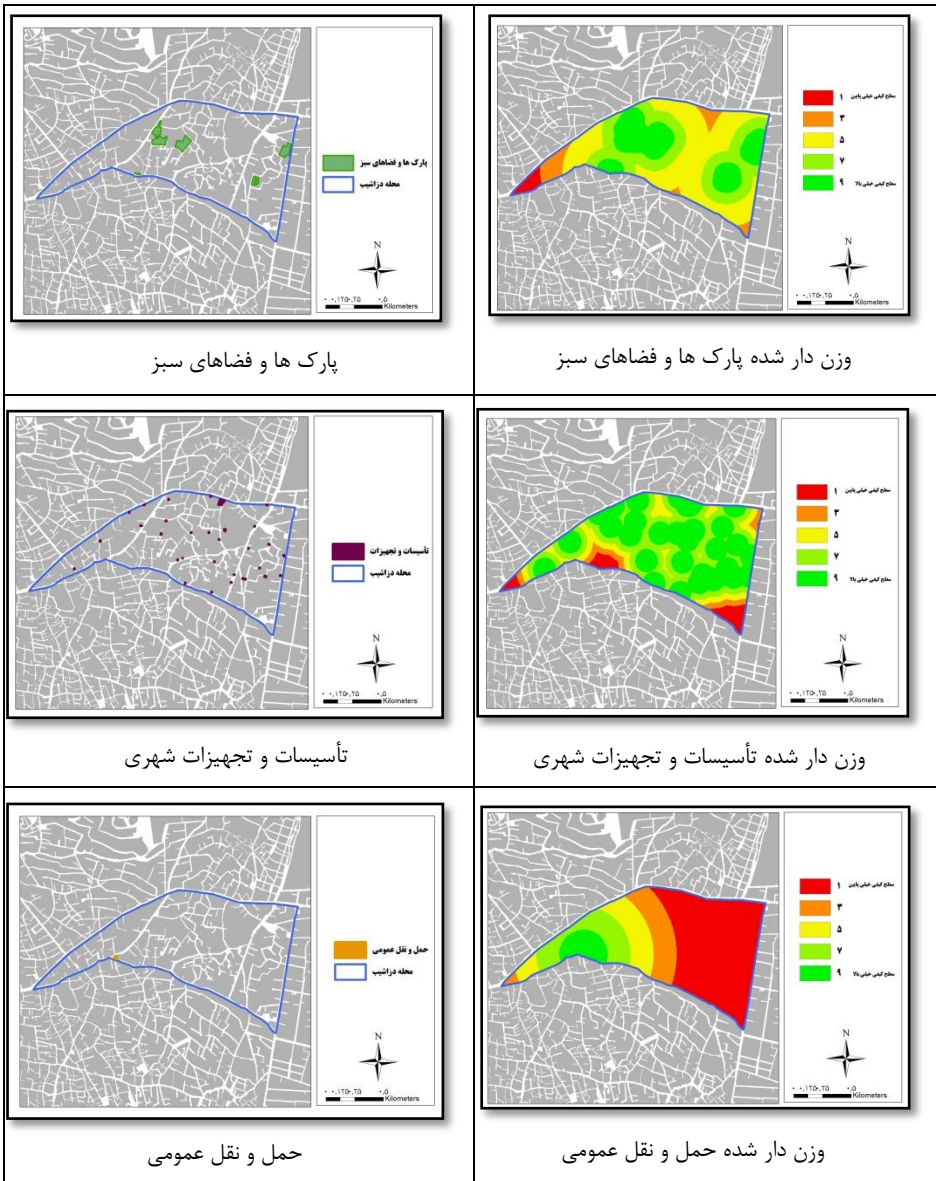


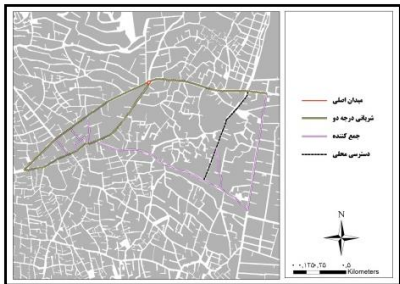
شکل شماره (۳): اوزان شاخص ها



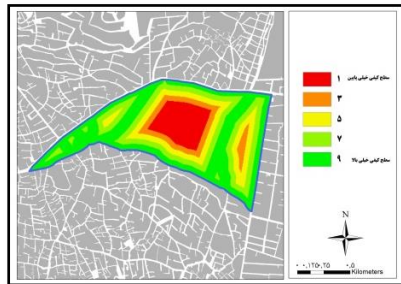
شکل شماره (۴): اولویت بندی شاخص ها

بیشترین وزن و اهمیت در بین ۹ شاخص مذکور، مربوط به دسترسی به شبکه ارتباطی اصلی با ۰.۴۲۵، دسترسی به پارک‌ها و فضاهای سبز با ۰.۲۲۲ و تأسیسات و تجهیزات با ۰.۱۳۶، مراکز تجاری با ۰.۰۹ و حمل و نقل عمومی با ۰.۰۴۸، مراکز انتظامی با ۰.۰۳۲، مراکز مذهبی با ۰.۰۲۴ و مراکز آموزشی با ۰.۰۲۳ امتیاز می‌باشد.

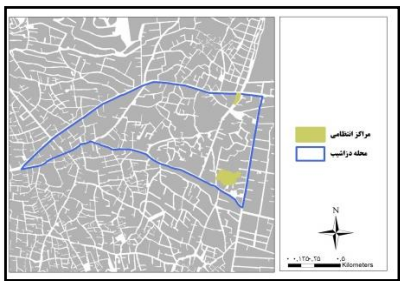




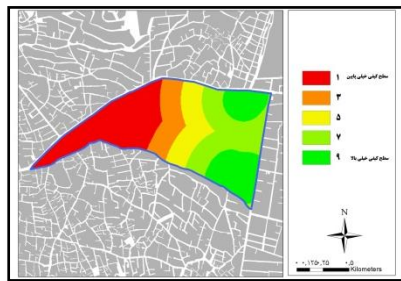
شبکه ارتباطی اصلی



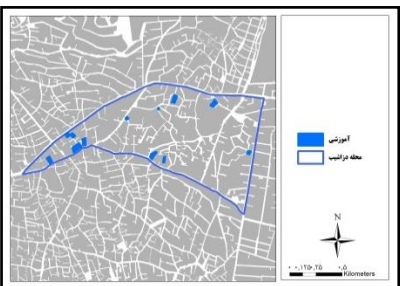
وزن دار شده شبکه ارتباطی اصلی



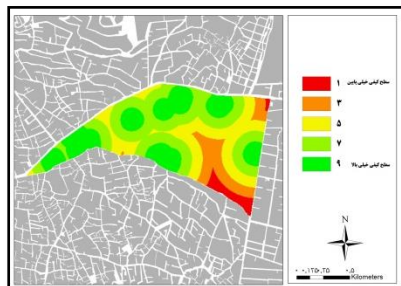
مراکز انتظامی



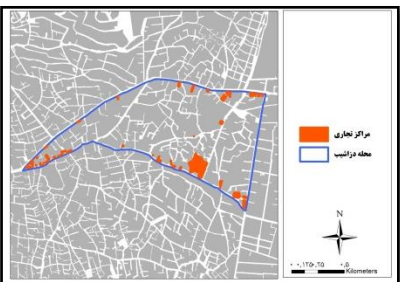
وزن دار شده مراکز انتظامی



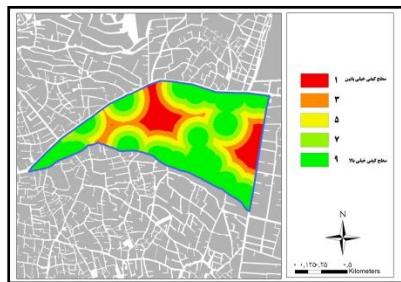
مراکز آموزشی



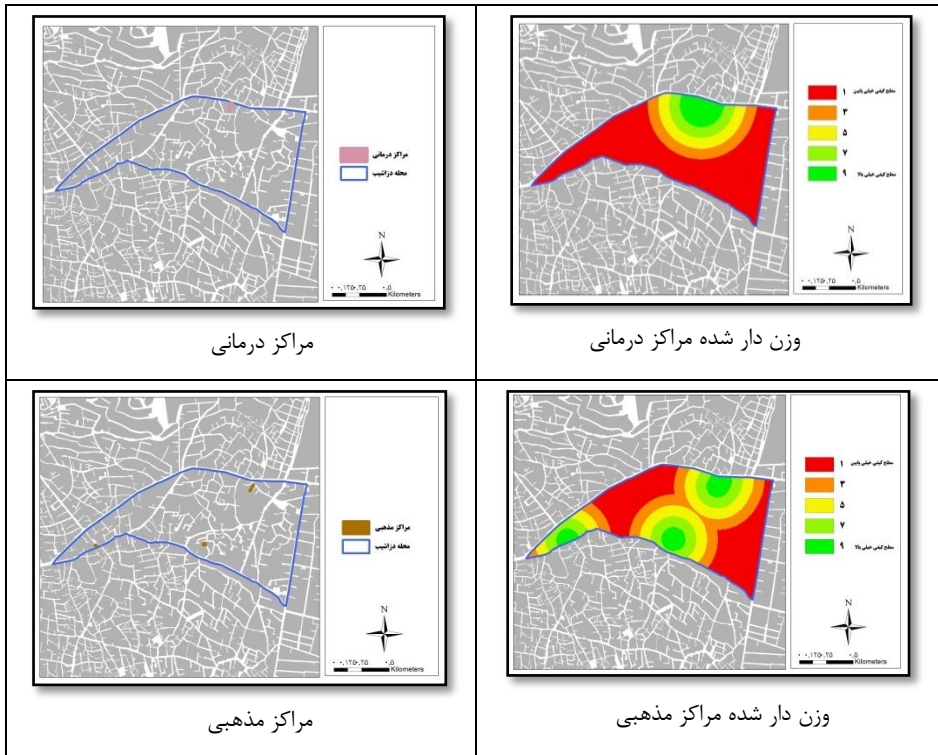
وزن دار شده مراکز آموزشی



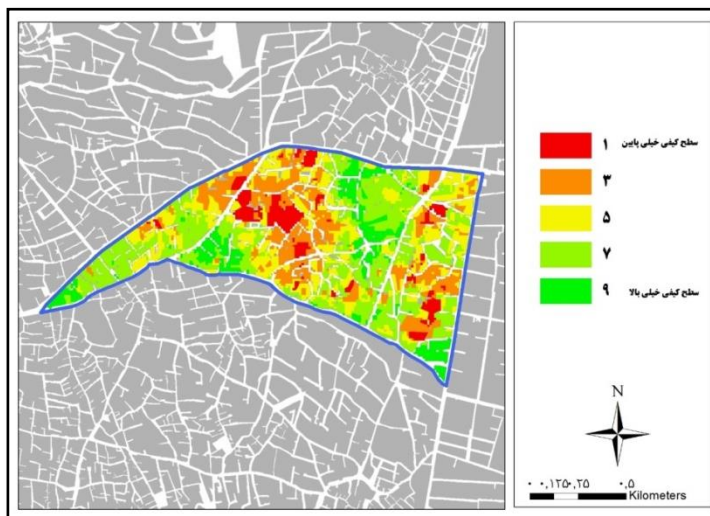
مراکز تجاری



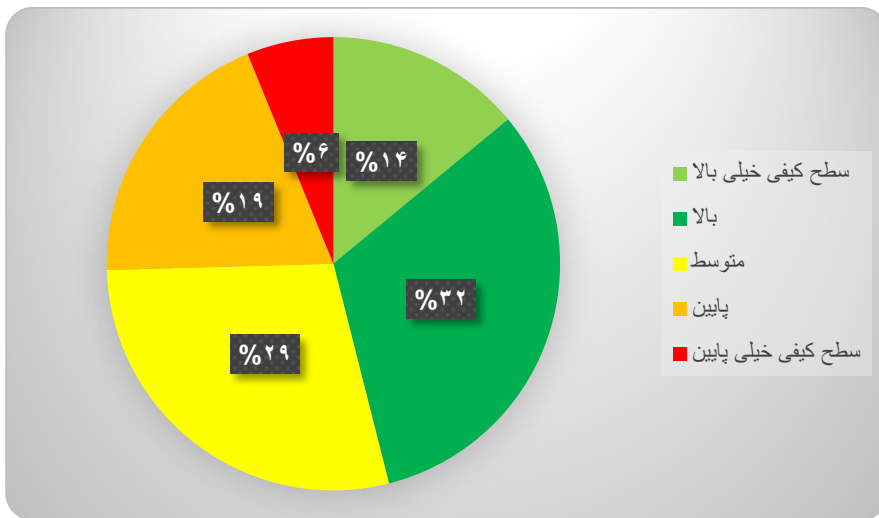
وزن دار شده مراکز تجاری



شکل شماره (۵): نقشه‌های وضع موجود و وزن دار شده شاخص‌ها با تأکید بر دسترسی



شکل شماره (۶): تحلیل سلسله مراتبی سطح کیفی فضاهای عمومی محله دزاشیب با تأکید بر دسترسی



شکل شماره (۷): نمودار میزان (درصد) سطح کیفی فضاهای عمومی شهری با تأکید بر دسترسی همانطور که در نقشه نهایی مشاهده می شود فضاهای عمومی واقع در مرکز و شرق محله از وضعیت نامناسبی به جهت برخورداری از عدالت اجتماعی، مواجهه است. و نیازمند جانمایی کاربری ها و فضاهای عمومی شهری بخصوص فضاهای مذهبی، درمانی، انتظامی و حمل و نقل عمومی است.

نتیجه گیری

یکی از اهداف ایجاد محیط زندگی مطلوب برای ساکنان آن، ایجاد فضاهای عمومی شهری با کیفیت است. فضاهای عمومی که با جریان فعالیت های متنوع و دسترسی به آن ها منجر به شکل گیری و برقراری تعاملات اجتماعی می گردد. در تحقیق حاضر با توجه به ویژگی دسترسی به فضاهای عمومی در محله دزاشیب به بررسی سطح کیفی این فضاها در جهت شناسایی عرصه های کم بهره و بی بهره به لحاظ عدالت اجتماعی، پرداخته شد. و با استفاده از روش تحلیل سلسله مراتبی ۹ شاخص مورد ارزیابی قرار گرفت که نتایج نشان می دهد مرکز و شرق محله از عدالت اجتماعی پایینی به جهت نقص دسترسی به فضاهای عمومی برخوردار است. که می توان راهکارهایی به شرح زیر پیشنهاد نمود:

- تقویت دسترسی وسایل حمل و نقل عمومی
- افزایش تواتر خدمات دهی وسایل حمل و نقل عمومی
- افزایش قابلیت پیاده مداری در فضاهای عمومی محله

- طراحی شبکه دوچرخه سواری
- افزایش فعالیت در لبه فضاهای عمومی محله
- افزایش مراکز انتظامی محله
- ایجاد محصوریت در فضاهای عمومی
- تقویت پوشش گیاهی
- نصب سطل های زباله به تعداد کافی
- حذف کاربری های ناسازگار در فضاهای عمومی

فهرست منابع

۱. امینی، الهام، برومند، مریم، روح افزا، فاطمه (۱۳۹۲)، رزیابی عوامل مؤثر بر افزایش کیفیت فضاهای عمومی در شهرهای جدید، نمونه موردی: شهر جدید پرند، فصلنامه آمایش محیط، شماره ۲۶، صص ۹۰-۱۱۰.
۲. ایزدی، محمد سعید، حقی، محمد رضا (۱۳۹۴) ارتقای احساس امنیت در فضاهای عمومی با بهره گیری از طراحی شهری (نمونه موردی: میدان امام شهر همدان)، نشریه هنرهای زیبا- معماری و شهرسازی، شماره ۲.
۳. بحرینی، سید حسین (۱۳۸۶)، فرایند طراحی شهری، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۴. تقوایی، علی اکبر، بمانیان، محمد رضا، پور جعفر، محمد رضا، بهرام پور، مهدی (۱۳۹۴) میزان سنجی عدالت فضایی در چارچوب نظریه شهر عدالت محور؛ مورد پژوهی: مناطق ۲۲ گانه شهرداری تهران، مدیریت شهر، ۱۳۹۴، شماره ۳۸.
۵. حبیبی، کیومرث، هوشمند علیزاده، وراز مرادی مسیحی، سیوان ولدیدگی، ساسان وفایی (۱۳۹۳) بررسی و تحلیل وضعیت عدالت اجتماعی در ساختار فضایی شهر سنج، آرمانشهر، شماره ۷.
۶. رضویان محمدتقی و بیرام زاده حبیب، ۱۳۸۷، عملکرد مدیریت شهرهای کوچک در برنامه ریزی کاربری اراضی (مطالعه موردی: شهر بناب)، پژوهشهای جغرافیایی بهار ۴۰ (۶۳)، صص ۱۰۱-۱۱۴.
۷. رفیعیان، مجتبی، علیاکبر تقوایی و ارونگ ملاح (۱۳۸۶) درآمدی بر بازسازی پس از سانحه و الزامات ارتقای کیفیت محیط سکونت، سومین کنفرانس بین المللی مدیریت جامع بحران در حوادث غیرمترقبه، تهران.
۸. سرایی، محمد حسین (۱۳۹۳)، ارزیابی توزیع فضایی خدمات شهری با رویکرد عدالت اجتماعی، مورد پژوهی: منطقه ۳ بندرعباس، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه یزد.
۹. سندراهردی محله دزاشیب، ۱۳۸۹، سازمان شهرداری تهران.
۱۰. شکویی، حسین و سیدمهدی موسی کاظمی (۱۳۷۸) مولفه های اجتماعی- اقتصادی توسعه پایدار شهری، پژوهش موردی قم، تبریز، اولین همایش مدیریت توسعه پایدار در نواحی شهری، دانشگاه تبریز، صص ۱۲۹-۱۲۰.
۱۱. علی اکبر تقوایی، سکینه معروفی، سمیه پهلوان (۱۳۹۲) ارزیابی تأثیر کیفیت محیط شهری

- بر روابط اجتماعی شهروندان (مورد مطالعه: محله آبکوه شهر مشهد)، نقش جهان، شماره ۱.
۱۲. علی پور روجا، خادمی مسعود، سنماری محمدمهدی، رفیعیان مجتبی (۱۳۹۱) شاخصه های کیفیت محیطی در شناسایی اولویت های مداخله در محدوده بافت فرسوده شهر بندرلنگه، باغ نظر، شماره ۲۰.
۱۳. لطفی، صدیقه، منوچهری میانداوب، ایوب، آهار، حسن (۱۳۹۲)، شهر و عدالت اجتماعی: تحلیلی بر نابرابری های محله ای (مورد مطالعه، محلات مراغه)، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، سال ۲۸، شماره پیاپی ۱۰۹، صص ۶۹-۹۲.
۱۴. مرصوص، نفیسه، ۱۳۸۲، تحلیل فضایی عدالت اجتماعی در شهر تهران، پایان نامه دوره دکتری جغرافیا و برنامه ریزی شهری، دانشگاه تربیت مدرس.
۱۵. مرکز مطالعات و برنامه ریزی شهر تهران (۱۳۹۲) بررسی عوامل مؤثر بر ارتقاء کیفیت فضایی میداین با رویکرد طراحی شهری، گزارش شماره ۱۷.
۱۶. مسعودی، کیومرث (۱۳۸۶) فضاهاى عمومی شهری، جایگاه تعامل اجتماعی، مجله شهرداریها، سال سوم، شماره ۲۶.
۱۷. هاروی، دیوید، ۱۳۷۶، عدالت اجتماعی و شهر، ترجمه فرخ حسامیان و همکاران، تهران: انتشارات پردازش و برنامه ریزی شهری.
18. Harvey, D. (1997). Social Justice and city (Hesamiayan F., et al. trans.), Tehran: Processing and urban planning.
19. Acocella, Nicola, 2002, «Theories of Justice, Social Condition and personal responsibility in Roemer's Contribution», University of Rome' La, Sapienza.
20. Barry, B., 1989, Theories of justice London, harvester- wheat sheaf.
21. Barton, Elizabeth & Williams keyti & Jens Mayk, 2001, Compact city and urban sustainability, Namaieh magazine.
22. Zhou, P, P.W Ang, and K.L Poh. "Decision analysis in energy and environmental modeling: An update. «2006», 2604-2622.
23. Saatty Tomas.L (1980), "The Analytic Hierarchy Process", MC Grow-Hill, New York, USA.
24. Sener, B., Suzen, M. L., Doyuran, V., (2006). Landfill site selection by using geographic information systems. Environ Geol, 49: 376-388.

صفحات ۵۲ - ۴۳

نقش تغافل در تربیت اسلامی با محوریت سیره نبوی و علوی

رضا باقی‌زاده^۱قاسم احمدی^۲

چکیده

از جمله بحث‌هایی که در تربیت دیگران مطرح است بحث تغافل است یعنی انسان با نادیده انگاشتن برخی از اشتباهات دیگران به او فرصت بازگشت دهد تا خود را اصلاح نماید. حال سوال این است که تغافل در تربیت دیگران چه نقشی دارد؟ و سبک زندگی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) در این زمینه چه می‌باشد؟ از این رو در این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی و روش کتابخانه‌ای و در جمع‌آوری مطالب از روش فیش برداری استفاده شده است به این نتیجه رسیده که روش تغافل در تربیت دیگران موثر می‌باشد و به انسان کمک می‌کند تا از گردنه‌های خطرناک نجات پیدا کند و روش پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) نیز در استفاده از تغافل بوده است چه اینکه علی‌رغم اینکه به پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) توهین می‌کردند ولی از نزدیک اظهار ارادت می‌کردند آن بزرگواران بی‌ادبی آنان را نادیده می‌گرفتند و این روش خود در اصلاح و تربیت آنان موثر واقع می‌شد. یعنی روش تغافل به انسان‌ها کمک می‌کند تا فرصت توبه و بازگشت، سبب کرامت دادن به انسان‌ها، جلوگیری از سرکشی، جذب خاندان اهل بیت(ع) و... پیدا کنند. از این رو والدین و اولیای مدرسه و... باید تلاش کنند از این روش برای تربیت فرزندان، دانش‌آموزان و... استفاده نمایند.

واژگان کلیدی

سبک زندگی، پیامبر(ص)، اهل بیت(ع)، تغافل، تربیت.

Email: reza.Baghizadeh@gmail.com

Email: ghasem.ahmadi9342@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۲۳

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد آشتیان

۲. استادیار دانشگاه علوم پزشکی تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۹

۱. طرح مسئله

یکی از مباحثی که در اسلام مهم است بحث اخلاق و تربیت است تا آنجا که پیامبر اکرم (ص) هدف بعثت خود را کامل کردن اخلاق می‌داند می‌فرماید: «انما بُعثت لِأَتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاِخْلَاقِ» از این رو باید تلاش کرد جامعه به سمت تربیت صحیح و اخلاق حسنه روی آورد. یکی از روش‌های تربیت اسلامی، روش تغافل است که انسان با نادیده انگاشتن برخی از اشتباهات دیگران به او فرصت بازگشت می‌دهد تا خود را اصلاح نماید. روش پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) نیز چنین بود چه اینکه پشت سر پیامبر (ص) بسیار حرف می‌زدند و نسبت‌های ناروایی مانند مجنون، ساحر، ابتر و دروغ‌گو می‌دادند ولی آنان وقتی به محضر آن حضرت می‌آمدند و اظهار ارادت می‌کردند آن بزرگوار حرف‌های آنان را به رخشان نمی‌کشید و غیر مستقیم ارشادشان می‌کرد. اهل بیت (ع) نیز اینگونه بودند.

با مراجعه به سخنان اهل بیت (ع)، اهمیت و جایگاه تغافل روشن می‌شود. در روایتی علی (ع) شریف‌ترین و ارجمندترین اخلاق انسان‌های بزرگوار را زیاد تغافل کردن از چیزی که علم دارد، می‌داند آنجا که فرمود:

اشرف اخلاق الکریم کثرة تغافله عما یعلم» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶: ۷، ۲۶۸) و در جای دیگر فرمود: «من اشرف افعال الکریم غفلته عما یعلم» (مجلسی، ۷۵، ۴۹) و شبیه این را در جای دیگر فرموده است. (مجلسی، ۷۳، ۳۰۱)

از وصایای امام سجاده (ع) به فرزندش امام باقر (ع) که فرمود:

همانا سامان یافتن همه امور دنیا در دو جمله است: اصلاح و تأمین معاش زندگی، هم چون پُری پیمانه‌ای است که دو سوم آن هوشمندی و یک سوم آن گذشت و چشم‌پوشی است. چون انسان درباره چیزی تغافل نمی‌ورزد مگر از چیزی که بداند و هوشمندی به خرج بدهد. (نوری، ۱۴۰۸: ۲، ۹۲)

شبیه همین روایت از امام صادق (ع) نیز نقل شده است. (حرّانی، ۱۳۸۷: ۶۵۰ و مجلسی، ۱۴۰۳:

۴۶، ۲۸۹)

علی (ع) استفاده از روش تغافل را نشانه حلیم بودن افراد می‌دانند آنجا که فرمود:

«لا عقل کالتجاهل لا حلم کالتغافل» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶: ق: ۷، ۲۶۸) از برخی روایات استفاده می‌شود که عدم استفاده از تغافل آسایش و آرامش را به هم می‌زند. علی (ع) در این باره فرمود: «کسی که در بسیاری از امور تغافل نکند آرامش و آسایش خود را به هم زده است.» (همان)

در این مقاله به نقش تغافل در تربیت اسلامی با محوریت سیره نبوی و علوی پرداخته می‌شود. در این زمینه منبع مستقل اعم از کتاب، پایان‌نامه، مقاله ... وجود ندارد ولی در منابع

مختلف به صورت گذرا و خلاصه نکاتی در این باره آمده است و ویژگی مقاله حاضر به منابع یاد شده این است که:

اولاً: به صورت مستقل به بحث تغافل پرداخته شده است.

ثانیاً: به نقش تغافل در تربیت دیگران نظر دارد.

فرضیه تحقیق در این جا این است که تغافل در این جا این است که تغافل می‌تواند در تربیت دیگران نقش خوبی داشته باشد و در سیره پیامبر بزرگوار اسلام(ص) و اهل بیت(ع) آن حضرت در این زمینه نمونه‌های زیادی وجود دارد و یکی از ارکان مهم زندگی که روابط نیک اجتماعی است را سامان می‌بخشد و از هم پاشیدگی اجتماع و آثار شوم آن جلوگیری می‌نماید.

۲. مفاهیم و مبادی نظری

در این قسمت به برخی از مفاهیم و مبانی نظری در این رابطه پرداخته می‌شود:

۲.۱. مفاهیم

برخی از مفاهیم که لازم است به آن پرداخته شود به شرح ذیل می‌باشد:

سبک زندگی

در شرح اصطلاح «سبک زندگی» که یکی از مطرح‌ترین معانی در علوم انسانی معاصر است میشل سوبل مفصل‌ترین کتاب را در سال ۱۹۸۱ نگاشت و در آن پس از ذکر تعاریف گوناگون به این نکته رسید که هنوز توافقی بر سر مفهوم این اصطلاح حاصل نشده است اما در عین حال پژوهشگران علوم مختلف هر یک در حوزه دانش خویش تعریفی برای آن ارائه نموده‌اند. (شفیع پورحسینی، ۱۳۹۴: ۸۸) برخی گفته‌اند:

«مجموعه عوامل (طرز تلقی‌ها، عادت‌ها، نگرش‌ها، معیارهای اخلاقی، سطح اقتصادی) و عناصری که با هم در ارتباط باشند و یک مجموعه فرهنگی و اجتماعی را پدید بیاورند سبک زندگی می‌گویند.» (محمدی اصل، ۱۳۹۳)

و نیز گفته شده:

روش زندگی اشخاص، گروه‌ها یا جوامع در مواجهه با روابط فیزیکی، روانی، اجتماعی و اقتصادی روزانه است که شامل فعالیت‌ها، رفتارها، عادت‌ها، علایق، عقاید و ارزش‌ها می‌شود طبق تعریف سازمان جهانی بهداشت، سبک زندگی ترکیبی از الگوهای رفتاری و عادات فردی در سراسر زندگی است که در پی اجتماعی شدن به وجود آمده است. این پدیده چند وجهی، تمام جنبه‌های زندگی روزمره را در بر می‌گیرد؛ مانند خواب، غذا، بهداشت، آداب و رسوم، کار، بازی، سرگرمی، وقت‌گذرانی، روابط اجتماعی، طرز تفکر، رفتار، احساسات و عواطف. (پوررستمی،

تغافل

تغافل در لغت یعنی خود را به غفلت زدن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱، ۴۹۸) و در اصطلاح یعنی انسان چیزی را بداند و از آن آگاه باشد ولی با راده و عمد، خود را غافل نشان دهد و وانمود کند که از آن آگاه نیست (فلسفی، ۱۳۶۷: ۴۰۳) به عبارت دیگر شخصی چیزی را می‌داند و از آن آگاهی دارد ولی از روی مصلحت، خود را غافل و بی‌خبر نشان می‌دهد و به گونه‌ای برخورد می‌کند که طرف مقابل تصور می‌کند که او از موضوع بی‌خبر است. (عبدوس و اشتهاودی، ۱۳۹۱: ۹۳) در فقه اسلامی از تغافل تحت عنوان «اصل صحت» مورد توجه قرار گرفته است بدین معنا که در عمل مسلمان اصل باید درستی و روراستی باشد. برخی تغافل را به دو قسم مثبت و منفی تقسیم کرده‌اند و درباره تغافل مثبت یا ممدوح گفته‌اند:

«انسان چیزهایی را بداند که پنهان کردن آن لازم یا پسندیده است. یا آن که فرد خود را نسبت به مسئله‌ای که اظهارش عواقب نامطلوبی دارد به ناآگاهی و بی‌اطلاعی بزند و یا با بزرگواری از کنار آن بگذرد تا باعث حفظ آبروی دیگران شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۲، ۳۵۱).

تربیت

درباره تربیت تعاریف زیادی ارائه شده است از جمله:

۱. تربیت عبارت است از فن اجتماعی گراندین انسان (دورکیم)
 ۲. تربیت، هنر سازندگی انسان‌ها است که برای زندگی مفید و مؤثر بار آیند (مونتنی)
 ۳. تربیت، رشد طبیعی و تدریجی و هماهنگی کلیه استعدادها و نیروهای موجود و مکتوم در انسان است (پستالزی)
 ۴. تربیت، رشد و تکامل نیروها و استعدادهای بالقوه موجود در نهاد آدمی است. (فروبل)
- (نیکزاد، ۱۳۸۱: ۲۱ - ۲۲)

۳. نقش تغافل در تربیت دیگران

استفاده از تغافل در تربیت دیگران نقش مهمی دارد که با مراجعه به سیره پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) آن بزرگواران از این روش استفاده می‌کردند. در این جا به برخی از آثار تغافل در تربیت دیگران پرداخته می‌شود:

۱-۳. فرصت توبه و بازگشت

در سوره توبه آیه ۶۱ به این مطلب اشاره دارد:

(وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنُ قُلْ أَدْنُ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ
لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

بعضی از ایشان پیامبر را می‌آزارند و می‌گویند که او به سخن هر کس گوش می‌دهد. بگو:

او برای شما شنونده سخن خیر است. به خدا ایمان دارد و مؤمنان را باور دارد، و رحمتی است برای آنهایی که ایمان آورده‌اند. و آنان که رسول خدا را بیازارند به شکنجه‌ای دردآور گرفتار خواهند شد.

درباره شأن نزول این آیه آمده است عبدالله بن نفیل^۱ که یکی از منافقان بود همواره نزد رسول خدا(ص) نشست و برخاست داشت و سخنان آن حضرت را می‌شنید و برای منافقان منتقل می‌کرد، و به سخن چینی می‌پرداخت، خداوند جبرئیل را فرستاد و به آن حضرت گفت: ای محمد! مردی از منافقان سخن چینی می‌کند و سخنان تو را برای منافقان می‌برد. رسول خدا(ص) پرسید او کیست؟ گفت: مرد سیاه چهره‌ای است که سرش پر مو است، با دو چشمی نگاه می‌کند که گویی دو تا دیگ است، و با زبان شیطان حرف می‌زند. رسول خدا(ص) او را صدا زد و از کارش به او خبر داد وی قسم یاد کرد که من چنین کاری نکرده‌ام. حضرت فرمود: من از تو قبول کردم ولی پس از این تکرار مکن. آن مرد دوباره نزد یارانش شتافت و گفت محمد مردی زودباور است، خداوند به او خبر داده بود که من بر ضد او سخن چینی می‌کنم و اخبار او را برای شما می‌آورم و او از خدایش قبول کرده بود، ولی وقتی گفتم که چنین کاری نکرده‌ام، از من قبول کرد. آنگاه خداوند این آیه را نازل فرمود. (قمی، ۱۳۶۷: ۱، ۳۰۰)

آن چه از شأن نزول این آیه استفاده می‌شود پیامبر(ص) فریب نخورده بود بلکه با استفاده از روش تغافل می‌خواست به آن منافق فرصت توبه و بازگشت بدهد و او را تربیت کند زیرا اگر عبدالله بن نفیل یقین می‌کرد که پیامبر(ص) او را طرد کرده است راه دشمنی را در پیش می‌گرفت.

۲-۳. سبب کرامت

در روایتی رسول خدا(ص) فرمود:

«من اگر بخواهم نام می‌برم و اگر بخواهم می‌توانم به خودشان اشاره کنم و اگر بخواهم توانا هستم شما را به آنها راهنمایی کنم ولی من از باب کرامت نهادن این کار را نمی‌کنم و خداوند نیز از من راضی نخواهد شد جز اینکه وظیفه تبلیغی‌ام را انجام دهم. (طبرسی، ۱۳۹۹: ۱، ۵۹)

در این روایت پیامبر(ص) تغافل را سبب کرامت نهادن به دیگران می‌داند و بدیهی است یکی از راه‌های تربیت دیگران کرامت نهادن به افراد است.

۳-۳. جلوگیری از سرکشی و گمراهی

علی(ع) در روایتی درباره برخورد با بزهکاری نوجوانان می‌فرماید:

۱. برخی نام او را «جلاس» گفته‌اند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۸، ۱۴)

«اذا عاتبته الحدیث فاترك له موضعا من ذنبه لئلا یحمله الاخراج علی الکابرة» وقتی نوجوانی را [به سبب اشتباهش] سرزنش کردی همه لغزش‌ها و گناهانش را یادآور نشو تا راه زورگویی و سرکشی در پیش نگیرد. (ابن ابی الحدید: ۲۰، ۳۳۳)

امام در این روایت می‌خواهد بفهماند اگر در برخی از اشتباهات نوجوانان تغافل نکردیم نتیجه‌اش زورگویی و سرکشی آنان را به دنبال دارد پس برای اینکه نوجوانان درست تربیت شوند و راه صلاح را در پیش بگیرند باید نسبت به برخی از اشتباهات آنان خود را به غفلت بزنیم. اگر چه در این روایت امام نظرش روی نوجوانان است اما می‌شود به همه انسان‌ها سرایت داد یعنی تغافل درباره همه انسان‌ها این آثار خوب را دارد.

بنابراین اگر در کار متری پرده‌داری شود به نحوی که آبرو و حیثیت اجتماعی‌اش خدشه‌دار گردد این خود نوعی تشویق به خطا بوده و باعث گمراهی خواهد شد زیرا وقتی نگرش مثبت نسبت به او نباشد از انجام کارهای ناپسند به صورت علنی ابایی نخواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۲، ۳۵۱).

۳-۴. جذب خاندان اهل بیت (ع)

روزی امام حسن مجتبی (ع) از کوچه‌های مدینه عبور می‌کرد. پیرمردی از اهالی شام (که تبلیغات معاویه او را نسبت به خاندان رسالت بدبین کرده بود) هنگامی که آن حضرت را دید به آن حضرت ناسزا گفت. امام حسن (ع) گویی حرف‌های او را نشنیده است، با لبخندی نزد او آمد و با برخوردی مهرآمیز، به او فرمود: «پیرمرد! گمانم غریبی. گویا اموری بر تو اشتباه شده است. گر از ما درخواست رضایت کنی، از تو خشنود می‌شویم. اگر چیزی از ما بخواهی به تو عطا می‌کنیم. اگر از ما راهنمایی بخواهی تو را راهنمایی می‌کنیم. اگر باربرداری از ما بخواهی، بار تو را برمی‌داریم. اگر گرسنه باشی، تو را سیر می‌نماییم. اگر برهنه باشی، تو را می‌پوشانیم، اگر نیازمند باشی، تو را بی‌نیاز می‌کنیم. اگر گریخته باشی، به تو پناه می‌دهیم. اگر حاجتی داری، آن را ادا می‌نماییم. اگر مرکب خود را به سوی خانه ما روانه سازی و تا هر وقت که بخواهی، مهمان ما باشی، برای تو بهتر خواهد بود؛ زیرا ما خانه‌ای آماده و وسیع و ثروت بسیار داریم.» پیرمرد منقلب شد، گریه کرد و گفت: گواهی می‌دهم که تو خلیفه خدا در زمینش هستی. خداوند آگاه‌تر است که مقام رسالت خود را در وجود چه کسی قرار دهد. تو و پدرت مبعوض‌ترین افراد نزد من بودید، ولی اینک تو محبوب‌ترین انسان نزد من می‌باشی!

سپس پیرمرد به خانه امام حسن (ع) آمد و مهمان آن بزرگوار شد. پس از مدتی، پیرمرد در حالی که محبت خاندان نبوت در جای‌جای قلبش قرار گرفته بود، از محضر امام حسن (ع) مرخص گردید. (مجلسی: ۴۳، ۳۴۴ و اربلی، ۱۴۰۵: ۲، ۱۳۵)

۵-۳. اصلاح رفتار

در مدینه، شخصی از بستگان عمر بن خطاب با امام صادق(ع) دشمنی می‌کرد و همواره با کمال گستاخی، از آن حضرت و خاندان رسالت بدگویی می‌نمود. چند نفر از یاران امام کاظم(ع) به آن حضرت عرض کردند: به ما اجازه بده تا او را نابود کنیم. امام کاظم(ع) آنان را به شدت از این کار برحذر داشت و فرمود: «او کجاست؟» گفتند: در فلان مزرعه مشغول کشاورزی است. امام(ع) بر مرکب خود سوار شد و به سراغش رفت. وقتی به مزرعه‌اش رسید، او با ناراحتی فریاد زد: آهای! کشت و کار ما را پایمال نکن.

امام کاظم(ع) همچنان به طرف او رفت، وقتی به او رسید از گذشته‌ها چشم پوشید و به او «خسته نباشید» گفت. سپس با چهره‌ای خندان، احوال او را پرسید و فرمود: «تاکنون چقدر در این مزرعه خرج کرده‌ای؟» او گفت: صد دینار.

امام کاظم پرسید: «امید داری چقدر محصول برداری؟»

او پاسخ داد: علم غیب ندارم.

امام کاظم پرسید: «من می‌گویم امید داری چقدر برداشت کنی؟»

او گفت: امیدوارم دویست دینار برداشت نمایم.

امام کاظم(ع) کیسه‌ای که محتوی سیصد دینار بود، به او داد و فرمود: «این را بگیر و

خداوند آنچه را که امید برداشت از این مزرعه داری، به تو بدهد.»

آن شخص گستاخ، در برابر چشم‌پوشی و حسن اخلاق امام کاظم(ع) آن چنان تحت تأثیر قرار گرفت که همان لحظه به عذرخواهی پرداخت و ملتسمانه از آن حضرت خواست که او را ببخشد. امام در حالی که با لبخند خود نشان می‌داد او را بخشیده است، از آنجا گذشت. چند روزی نگذشته بود که اصحاب امام کاظم(ع) دیدند آن مرد گستاخ به مسجد به محضر امام آمد و با کمال خوش‌رویی به امام نگریست و این آیه را تلاوت کرد:

(اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) (انعام: ۱۲۴)

خداوند آگاه‌تر است که رسالتش را در وجود چه کسی قرار دهد.

برخورد آن مرد گستاخ و خشن، به طور کامل عوض شده بود. او بار دیگر امام را ستود و

سؤالاتی کرد و امام پاسخ آن‌ها را داد.

امام کاظم(ع) هنگام بازگشت به خانه، به اصحاب فرمود: «این همان شخصی بود که شما

از من اجازه می‌خواستید تا او را بکشید. اینک می‌پرسم کدام یک از این دو راه بهتر بود؟ آنچه

شما می‌خواستید یا آنچه من انجام دادم؟! من با دادن اندکی پول کارش را سامان دادم و (با

گذشت و تغافل و چشم‌پوشی) روح و روانش را اصلاح نمودم؟» (طبرسی، ۱۳۹۹: ۲۹۶)

۳.۶. حفظ اقتدار مربی و والدین

یکی از آثار تغافل این است که مربی یا والدین اقتدارشان حفظ می‌شود چون در برخی موارد بر اثر عدم تغافل ممکن است قبح خطا شکسته شود و حریم والدین و مربی با فرزندان از بین برود و حتی آنان را جری‌تر کند. امام علی(ع) در این باره می‌فرماید: و عَظُّمُوا اِقْدَارَكُمْ بِالتَّغَافُلِ عَنِ الدَّيِّئِ مِنَ الْاُمُورِ. جایگاه خود را با کناره‌گیری از کارهای پست بالا ببرید. (حرّانی، ۱۴۰۴: ۲۰۰)

نتیجه‌گیری

از مباحث مطرح شده در این مقاله نتیجه گرفته می‌شود که با توجه به سبک زندگی پیامبر بزرگوار اسلام(ص) و اهل بیت(ع) تغافل در تربیت دیگران نقش اساسی می‌تواند داشته باشد و آن اینکه به انسان کمک می‌کند تا از گردنه‌های خطرناک نجات پیدا کند و روش پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) نیز گاهی استفاده از روش تغافل بوده است. نقشی مثل فرصت توبه و بازگشت، سبب کرامت دادن به انسان‌ها، جلوگیری از سرکشی، جذب خاندان اهل بیت(ع)، اصلاح رفتار و... از این رو همه مردم مخصوصاً والدین و مربیان تلاش کنند برای تربیت صحیح افراد یکی از راه‌ها را روش تغافل انتخاب نمایند که می‌تواند منشأ اثر در افراد گردد و آنان را به راه صحیح هدایت نماید.

فهرست منابع

۱. -----: نهج البلاغه.
۲. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۳۸۵ق): شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء التراث، بیروت، چاپ دوم.
۳. اربلی، علی بن عیسی (۱۴۰۵ق): کشف الغمّه، فی معرفه الائمه، دارالاضواء، بیروت، چاپ دوم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق و مصحح: جمال الدین میردامادی، دارالفکر، بیروت.
۵. پوررستمی، حامد (۱۳۹۴): سبک زندگی در آموزه‌های نهج البلاغه، چاپ اول، قم، نشر معارف.
۶. حرّانی، ابومحمد، حسن بن علی بن الحسین (۱۳۸۷ش): تحف العقول، ترجمه صادق حسن‌زاده، انتشارات آل علی (ع)، قم، چاپ نهم.
۷. شفیعی‌پور حسینی، سید علی (۱۳۹۴): مجموعه مقالات همایش ملی قرآن و مسئله سبک زندگی، چاپ اول، تفرش، انتشارات دانشگاه تفرش، ۱۳۹۴.
۸. طبرسی، ابی منصور احمد بن طالب: الاحتجاج، قم مکتبه المصطفوی.
۹. طبرسی، امین الاسلام، ابی علی الفضل بن حسن بن فضل (۱۳۹۹ق): اعلام الوری، باعلام الهدی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالمعرفه، بیروت.
۱۰. عبدوس، محمد تقی، محمدی اشتهاردی، محمد (۱۳۹۱): آموزه‌های اخلاقی - رفتاری امامان شیعه، موسسه بوستان کتاب، قم، چاپ هفتم.
۱۱. فلسفی، محمدتقی (۱۳۶۷)، اخلاق از نظر همزیستی و ارزش‌های انسانی، معارف اسلامی، تهران، چاپ سوم.
۱۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷): تفسیر قمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، دارالکتاب، قم، چاپ چهارم.
۱۳. متقی هندی، علاء الدین (۱۴۰۹ق): کنز العمال، تصحیح صفوة السقا، موسسه الرساله، بیروت.
۱۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفا.
۱۵. محمدی ری‌شهری، محمد: میزان الحکمه، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم، چاپ چهارم.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران: تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ۲۵، ۱۳۶۹ش.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۸)، اخلاق در قرآن، مدرسه امام علی (ع)، قم.
۱۸. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸): مستدرک الوسائل، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت.

مطالعه جرم شناختی تروریسم دینی از منظر اخلاق شیعی

۱ محمدرضا جلالی

۲ سید محمود میرخلیلی

۳ عباسعلی حیدری

۴ مهدی شیدائیان

۵ ذبیح پیرانی

چکیده

به اعتقاد برخی نویسندگان، اواسط دهه ۱۹۷۰ میلادی، با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، نسل جدیدی از تروریسم شکل می گیرد و هر گونه اقدام آزادیخواهانه در دُول شیعی خاورمیانه، در نتیجه تحریک ایران و از مصادیق تروریسم مذهبی است. لذا نویسندگان این مقاله با استناد به حقایق تاریخی و اخلاق کاربردی، نشان خواهند داد که آنچه امروزه تحت عنوان «تروریسم شیعی» شناخته می شود، ریشه در اصطلاح «ترور مقدس» انجیلی دارد. تقدیمی که از بی اخلاقی دینی در نتیجه تفکرات یهود و بنیادگرایی مسیحیت ناشی شده و این اصطلاح اول بار، در کتب دینی تحریفی آنان آمده و اخلاق شیعی اسلامی، برنامه های خود را برای ممنوع دانستن این گونه از رفتارها ارائه کرده است. اخلاقی که برگرفته از سیره ائمه اطهار علیهم السلام و در نتیجه پابندی به آموزه های قرآن کریم است که به موجب آن، همه انسان ها با هم برابر دانسته شده و غافلگیری در کشتن آن ها، با هر بهانه و انگیزه ای ممنوع بوده و هست.

واژگان کلیدی

اسلام، جرم‌شناسی، تروریسم مذهبی، اخلاق شیعی، بنیادگرایی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق کیفری و جرم شناسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده عهده

Email: jalali.iranlaw@yahoo.com

دار مقاله)

۲. دانشیار، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق پردیس فارابی، ایران (نویسنده مسئول)

Email: mirkhalili@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران

Email: aa-heidari@iau-arak.ac.ir

Email: m_sheidaeiان@ut.ac.ir

۴. استادیار، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق پردیس فارابی، ایران

۵. استادیار، گروه روانشناسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران

Email: z-pirani@iau-arak.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۲۶

طرح مسأله

شاخص‌ها و ویژگی‌های اعتقادی، اخلاقی و رفتاری شیعه را می‌توان در آئینه قرآن کریم که برنامه زندگی انسان است، مشاهده کرد. به بیان دیگر مشخصه اصلی تشیع واقعی را می‌توان تسلیم و اطاعت محض خدا و پرستش و ستایش او در هر وضعیت، با رهبری قرآن و چهارده معصوم علیهم السلام دانست.

مسأله اساسی در تحقیق حاضر این است که چه چیزی باعث شده تا در دنیای امروز، تروریست به عنوان یک جرم دینی مطرح شود؟ چگونه آموزه‌هایی که همواره انسان را از جنایت منع کرده است می‌تواند در نقش یک عامل و محرک جرم‌زا عمل کند؟

فرضیه‌های مختلفی در جواب مطرح شده‌اند. برخی معتقدند که دیدگاه جهانشمولی تفکرات دینی، موجب گردیده که پیروان ادیان الهی در پی ساختن جهانی برگرفته از مبانی فکری خود باشند و این یعنی تغییر در وضع موجود (see: Lincoln, 1985). تمایل به خشونت یا صلح در عاملان این تغییرات می‌تواند تفکرات دینی مذکور را متمایل به خشونت یا صلح نشان دهد (کارگری، ۱۳۹۰، ۶۱).

فرضیه دیگر این است که دین اغلب در بردارنده‌ی ارزش‌هایی است که می‌تواند با تشویق به تعلق به یک اجتماع برتر داشتن و با تأکید بر «دیگر بودن» کسانی که از خواسته‌های آن دین پیروی نمی‌کنند، موجب بروز تعصب و تبعیض شود. از این رو هسته‌ی مرکزی شخصیت فردی و اجتماعی اشخاص را تشکیل می‌دهد و هرگونه اعتقاد مذهبی یا ایدئولوژیکی که از خارج بر این اعتقادات مذهبی تحمیل شود، تحت عنوان یک خطر تلقی می‌گردد (Lewis, 2003, 121).

اما پاسخی که در نهایت، نویسندگان این مقاله قائل بر آن هستند این که تروریسم مذهبی از بی‌اخلاقی دینی ناشی شده و ارتباطی با آموزه‌های دینی نداشته و صرفاً از آن آموزه‌ها، استفاده ابزاری برای سرپوش گذاشتن به جنایات علیه دین و مذهب می‌شود.

سابقه تروریسم مذهبی

تروریسم از زمان شکل‌گیری تا به امروز، چهار دوره را به خود دیده است. اولین موج که به موج آنارشستی معروف است، در دهه ۱۸۸۰ میلادی شروع شد و به مدت چهل سال ادامه پیدا کرد. آنارشیست‌ها، استفاده از ترس و وحشت را برای تغییر انقلابی در جوامع‌شان ضروری می‌پنداشتند.

پایان جنگ جهانی دوم، سرآغاز حیاتی دوباره برای موجی از تروریسم شد که قبل از دهه ۱۹۲۰ نیز در جریان بود اما چیزی که بعد از جنگ جهانی دوم در این موج تازگی داشت، این بود که اولاً تکنولوژی پیشرفت کرده و طبعاً تروریست‌ها نیز از آن بهره‌مند می‌شدند. ثانیاً به

موازات ضعیف شدن قدرت های استعماری اروپا و تغییر محل قدرت جهانی از اروپا به آمریکا، موج ضد استعماری تروریسم در شمال آفریقا، مدیترانه و آسیا در خدمت جنبش های آزادی بخش ملی قرار گرفت (Shughart, 2006, 13).

اواخر دهه ۱۹۶۰ بود که موج چپ جدید روی کار آمد و تا دهه ۱۹۹۰ ادامه یافت. ضرورت روانی موج سوم یا موج چپ جدید را جنگ ویتنام به وجود آورد. گروه هایی که در موج سوم ظاهر شدند، در بیشتر موارد رادیکالیسم را با ناسیونالیسم ترکیب کردند. واژه ی تروریسم بین المللی، که در طول موج آنارشیستی بارها استفاده می شد، برای معرفی مبارزان موج چپ جدید بازآفرینی شد. برجسته ترین تاکتیک مورد استفاده در موج سوم، هواپیمارمایی و آدم ربایی بود. (Rapaport, 2004, 44)

اما در نهایت، موج چهارم باعث گردیده تا از جمله عوامل بی ثباتی در قرن بیست و یکم، الهیات رادیکال و خشونت مذهبی عنوان شود. در این نوع از الهیات، از ایدئولوژی مذهبی رادیکال به مثابه ابزاری برای رسیدن به اهداف سیاسی استفاده می شود. بر همین اساس، بارزترین وجه تمایز تروریسم نوین، تأکید آن بر مذهب است (Brown, 2007, 31). در موج های قبلی نیز معمولاً مذهب نقش داشت، اما تنها در موج چهارم است که مذهب نقش بارزتر و منحصر به فردی را ایفا می کند (Rapaport, 2004, 58). در واقع استفاده ابزاری این موج، از مذهب است که به تروریسم فعلی، صفت مقدس بودن را اعطا کرده است. بر همین اساس، آنها همچون موج های قبلی، به اهداف سیاسی خود پایبند هستند (Tucker, 2001, 6). با این حال، درهم تنیدگی انگیزه های مذهبی و اهداف سیاسی سبب شده است تا تمایز میان جنبه های مذهبی و سیاسی گروه های تروریستی مقدس مشکل شود (Ranstorp, 1996, 42). بدین سان، آنچه که محرز است این است که تروریسم نوین از دل تروریسم مذهبی بیرون آمده و تفاوت های فاحشی با سه موج سابق خود دارد (بهارای و بخشی ۱۳۹۰، ۱۵۶) همین امر بود که باعث گردید تا اسلام و مسیحیت پس از سال ها مناظره در نهایت دست به جنگ های صلیبی زدند و از مهم ترین عوامل این جنگ ها، انگیزه های دینی ای بود که از سوی سردمداران وقت، به جامعه آن زمان تحمیل می شد (دورانت، ۱۳۶۷، ۸۷۳).

«تروریسم شیعی» چیست؟

برخی متفکرین غربی اعتقادشان بر این است که قرن بیست و یکم با فروپاشی مارکسیسم، شاهد برآمدن موج جدیدی از تروریسم است که تکنیک خاص آن، عملیات انتحاری است (پورسعید، ۱۳۸۵، ۱۵۲). به عقیده این گروه از نظریه پردازان، چهارمین نسل از تروریسم که

۱. گروه اتا در اسپانیا، ارتش سرّی ارمنی برای آزادی ارمنستان و ارتش آزادی بخش ایرلند.

تحت عنوان موج دینی - مذهبی شناخته می شود، در اواسط دهه ی ۱۹۷۰ شکل می گیرد و با «تروریسم شیعی» فراگیر می شود و مصداق بارز آن را هم عملیات های شهادت طلبانه علیه اهداف اسرائیلی در لبنان می نامند (مسعودیان، ۱۳۹۱، ۱۵)

البته واقعیت این است که نهضت های رهایی بخش ملی را نمی توان در زمره گروه های تروریستی قرار داد. برای مثال حزب الله لبنان یا گروه های مبارز در فلسطین برای به دست آوردن سرزمین های از دست رفته یا مورد تهدید قرار گرفته با حمایت مردمان شان در حال مبارزه هستند و این مبارزه علنی، مستمر و نه ناگهانی و غافلگیرانه است. (صادقی حقیقی، ۱۳۸۳، ۳۰)

مکتب اخلاقی شیعه

مکاتب اخلاقی شیعه بر اساس روش، به سه دسته «اخلاق حدیثی»، «اخلاق فلسفی» و «اخلاق عرفانی»، تقسیم می شوند. نظام اخلاقی شیعه از تدوین روایات و کتب حدیثی آغاز شده است. تکیه گاه مکتب اول، فقط روایات است که تا قبل از مرحوم مجلسی رحمه الله علیه صرفاً روایات را بیان می کردند. منتها مرحوم کلینی رحمه الله علیه زحمت فراوانی کشید و با باب بندی روایات، کتاب اصول کافی را تنظیم کرد. همچنین در بحار الأنوار علاوه بر ذکر روایات، تحلیل اجتهادگونه ای هم در آن ها داریم. مکتب دوم، بر این اساس شکل می گیرد که دیدگاه فلسفی را نسبت به انسان مطرح می کند. اینکه انسان چند قوه دارد و فضائل و رذائلش چیست و راه رسیدن به فضائل چگونه است. در مکتب سوم، از آنجا که عرفان، شناخت خدای متعال است از این جهت مباحثی که عرفان مطرح می کند به نوعی بر محور شناخت خداوند می چرخد اما در اخلاق روایی و فلسفی مسئله، اتصاف نفس به اوصاف حسنه است (مکاتب سه گانه اخلاقی شیعه، <http://rasayeandisheh.ir/fa/news/447>). لذا آنچه در ادامه پیگیری می شود مبتنی بر مباحث اخلاق روایی شیعی است که قبل از آن باید علت به وجود آمدن نسل چهارم تروریسم را بررسی کرده و در ادامه آن به بازخوانی مباحث اخلاقی شیعی می پردازیم.

بنیاد گرایی دینی عامل تروریسم مذهبی

مفهوم بنیادگرایی^۱، اوایل قرن بیستم، در آمریکا و درباره ی گروهی از مسیحیان پروتستان به کار رفته است که با اعتقاد به وحیانی بودن واژگان و عبارات کتاب مقدس^۲ مسیحی، بر عمل به مضامین آن تأکید کرده و همچنین نگرش مدرنیسم غربی به دین را رد می کردند. از آن پس، غرب در تجربه رویارویی خود با مسلمانان نیز بدون توجه به تفاوت های موجود و مبانی متفاوت

1. Fundamentalism

2. Scripture

اندیشه و تفکر اسلامی با مسیحیت، از این واژگان استفاده کرده است. بر این اساس، تعبیر بنیادگرایی اسلامی منشأیی غربی داشته و ذهنیت غرب مدرن بر آن اشراف دارد. با چنین ذهنیتی و بر اساس اصول مدرنیسم غربی و به ویژه اصل جدایی اخلاق از دین و دین از سیاست، دین تعریف و کارکرد خاصی می‌یابد. بنیادگرایی در سال‌های اخیر به دلیل رخدادهایی^۱ خود را به عرصه عمومی تحمیل کرده است. محققان دانشگاه شیکاگو با ارایه «پروژه بنیادگرایی» نگاهی پلورال و میان‌فرهنگی به تعریف بنیادگرایی کرده و معتقدند مراد از بنیادگرایی، گروه‌های مذهبی هستند که در واکنش به بحرانی که تصور می‌کنند هویت گروهی آنها را تهدید می‌کند، ظاهر می‌شوند و برای محافظت از خود در برابر «غیر»، مرزهای فرهنگی، ایدئولوژیکی و اجتماعی محکمی دور خود می‌چینند. بنیادگرایان، مسیر کنونی جامعه و جهان را تهدیدی برای ایدئولوژی خود تلقی کرده و رسالت اصلی خود را، تجدید حیات ایدئولوژیکی و خارج ساختن آن از زیر گرد و غبار مدرنیسم می‌دانند (احمدوند، ۱۳۸۵، ۱۰۹). به عنوان مثال؛ بنیادگرایان انجیلی^۲ بر این باورند که در آخر الزمان نیروهای شر بر ضد اسرائیل متحد می‌شوند، ارتشی چهارصد میلیونی گرد می‌آورند و علیه مسیح صف آرایی می‌کنند. اما مسیح، نخستین ضربه را با سلاح‌های کشنده، بر آنان وارد می‌کند و این ارتش را نابود می‌سازد و در آن موقع خون تا افسار اسب‌ها خواهد رسید که منظور، جنگ هسته‌ای معروف به آرماگدون^۳ است که بر اساس پیش‌بینی بنیادگرایی انجیلی، با ظهور حضرت مسیح در بیت المقدس، میان مسیح و مخالفان او به وقوع می‌پیوندد و یهودیان اسرائیلی به نفع حضرت مسیح وارد جنگ خواهند شد (هاشمی، ۱۳۹۵، ۲۴۰). این نوع از خشونت‌ها که دارای ظاهری مذهبی هستند، زمانی که به خوبی مورد تجزیه قرار گیرد، می‌بینیم که هیچگونه ارتباطی با دین ندارند (دیلپاک، ۱۳۶۸، ۱۶۹). به عنوان نمونه، این تفکر که مبارز شناخته شدن مسلمانان آن‌ها را برای ارتکاب اقدامات خشونت‌بار مستعد می‌کند (Huntington, 2003, 215) یا مثلاً واژه ترور یا جنگ مقدس^۴ که بارها و بارها در نوشته‌های غربی به عنوان معادلی برای جهاد در دین اسلام مطرح شده تا به این وسیله مسلمانان را راحت‌تر به خشونت و تروریسم مذهبی متهم کنند، همگی در راستای اسلام‌هراسی است. چرا که در اسلام، «جنگ مقدس» مصطلح نیست، بلکه ماهیت جهاد در اسلام، جهاد دفاعی و مشروع است. چرا که اگر همین اجازه بر دفاع را هم نپذیریم موجب وهن اسلام و مسلمین

۱. نظیر گسترش در بخش‌هایی از جهان چون خاورمیانه، افزایش نقش آن در منازعه اعراب-اسرائیل، افزایش نقش سیاسی اسلام در تعدادی از جمهوری‌های شوروی سابق و رسوایی‌های بنیادگرایان مسیحی در آمریکا

2. evangelic fundamentalist
3. Armageddon
4. holy war

خواهد بود (خمینی، ۱۳۷۹، ۱، ۴۸۲).

در همین رابطه یک نویسنده آلمانی می نویسد: «مسلمانان مخترع جنگ مقدس نبودند، بلکه پاپ اوربان دوم این جنگ‌ها را مشیت الهی دانسته و جنگ جویان صلیبی با این نیت در این جنگ‌ها شرکت می کردند. این جنگجویان تقریباً چهار میلیون مسلمان و یهودی را به خاک و خون کشیدند... جنگ مقدس متأسفانه یکی از واژه‌هایی است که در تورات آمده است (ارمیا، ۵۱: ۲۷)» (هوفر، ۱۳۷۸، ۴۰). به اعتقاد این نویسنده، واژه «جنگ مقدس»، یک واژه جعلی و غربی است.

اخلاق شیعی و پاک کردن لباس دین از ترور پروری

یکی از مهمترین راه‌های مقابله، زدایش عامل ننگ از مبدأ تصویری آن است. لذا در قدم اول برای مبارزه با این تفکرات به این موضوع می پردازیم که ترور در ادیان الهی جایگاهی ندارد و با این نفی انتساب است که تفکر تروریسم بودن دین از بین رفته و این عامل ذهنی می تواند پیروزی اولیه را به همراه داشته باشد. نکته حائز اهمیت اینکه هر کجا نام از اسلام برده می شود در واقع دفاع از سایر ادیان هم است چرا که *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* (آل عمران، ۳، ۱۹) و همه ادیان الهی در راه شکل‌گیری نظام اسلامی روی کار آمدند و تفکرات واقعی و حقیقی دین یهود و مسیحیت چیزی جدای از تفکرات اسلام نیست و دفاع از عقاید اسلامی در واقع دفاع از عقاید آن‌ها در سطحی عالی تر است.

اصطلاح تروریسم از اصطلاحاتی است که در صدر اسلام نبوده، ولی تعبیراتی را در آیات، روایات و عبارات فقها می توان یافت که حکایت از آن دارد که اسلام برای این بخش از زندگی انسان‌ها نیز تدابیری اندیشیده است. عباراتی نیز در متون دینی اسلامی وجود دارد که به عنوان معادل واژه‌ی تروریسم به کار می‌رود.

آنچه در مباحث اخلاقی شیعه از قرآن کریم و سنت شریف نبوی به آن توجه شده ماهیتی دو گانه برای «ترساندن» است. از یک سو ترساندن مؤمنان و ایجاد خوف و هراس در جامعه‌ی اسلامی از گناهان بزرگ است و از سوی دیگر دفاع نظامی بر مبنای ترساندن دشمنان خدا نهاده شده است. کلمه «ترهبون» نیز در آیه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تَرْهَبُونَ بِعَدُوِّ اللَّهِ وَ عَدُوِّكُمْ...» (انفال، ۸، ۶۰)^۱ به همین منظور به کار رفته است. در واقع هدف از این رُعب، پیش‌گیری از تجاوز دشمن است که خصلت بازدارندگی اخلاقی دارد. البته در آیات

۱. معنای آیه: «و در برابر آنها آنچه توانستید از نیرو و اسبان بسته(عده و از جمله وسایط نقلیه مناسب) فراهم کنید و از نیروها بهره‌گیرید تا بدینوسیله دشمنان خدا و دشمنان خود و دشمنان دیگری را غیر آن‌ها که شما آن‌ها را نمی‌شناسید و خداوند آنها را می‌شناسد را بترسانید(که علیه خدا و شما دست به تهدید و تهاجم نزنند).»

دیگری نیز مشتقات ارهاب آمده است که هیچ کدام به مفهوم «ارهاب» که در سیاست مصطلح است، نیست:

۱. «یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی الّتی أنعمت علیکم و أوفوا بعهدکم و ایای فارهبون» (بقره، ۲، ۴۰)^۱. در این آیه شریفه، «فارهبون» به معنای خوف از خداوند است. که در حدیث اخلاقی آمده است: «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: كَانَ فِيمَا أَوْصَى بِهِ لُقْمَانُ ابْنَهُ نَاتَانَ ... يَا بُنَيَّ خَفِ اللَّهَ خَوْفًا لَوْ وَأَفَيْتَهُ بِرَّ الثَّقَلَيْنِ خِيفَتْ أَنْ يُعَذِّبَكَ اللَّهُ وَ ارْجُ اللَّهَ رَجَاءً لَوْ وَأَفَيْتَهُ بِذُنُوبِ الثَّقَلَيْنِ رَجَوْتَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكَ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۰ق، ۶۹۹ و ۷۶۶) که مطابق این حدیث اخلاقی؛ خوف از خدای متعال باید به مرتبه‌ای باشد که اگر حسنات جن و انس را داشته باشی، باز هم از اینکه خدای متعال تو را معذب کند خائف باشی.

۲. «و قال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإيای فارهبون» (نحل، ۱۶، ۵۱)^۲؛ که از عقاب خدا بترسید.

۳. «قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعین الناس و استرهبوهم و جاءوا بسحر عظیم» (اعراف، ۷، ۱۱۶)^۳؛ که ساحران مردم را به ترس و هراس انداختند.

با توجه به آیات ذکر شده، می‌توان به این نتیجه رسید که در قرآن کریم، مشتقات «رهب» به هیچ وجه بار منفی ندارد، اما واژه‌ی ارهاب، که اکنون در ادبیات سیاسی جهان مصطلح است، دارای معنای منفی است. برای این اساس نمی‌توان تروریسم را در مورد این واژه با توجه به نص قرآنی صادق دانست. واژه‌های دیگری که معادل ترور و تروریسم به کار می‌روند، واژه‌های فتک، غیله و محاربه‌اند.

فتک

فتک آن است که کسی بر همراه خود وارد شود و در حالی که او غافل است، به طور ناگهانی او را به چنگ اندازد و به قتل برساند^۴ (الجوهری، ۱۴۰۷ ق، ۴، ۱۶۰۲). از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سلم روایاتی نقل شده است که: «إِنَّ الْإِيمَانَ قَيْدُ الْفَتَكِ وَ لَا يَفْتِكُ الْمُؤْمِنُ»^۵ (طبری، ۱۳۸۷، ۲۷۱) و «لیس فی الإسلام إیماء و لا فتک، إنَّ الإیمان قید الفتک». این در

۱. ای فرزندان اسرائیل! نعمت‌هایم را که بر شما ارزانی داشتیم به یاد آورید و به پیمانم وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم و تنها از من بترسید.

۲. و خدا فرمود دو معبود برای خود مگیرید. جز این نیست که او خدایی یگانه است. پس تنها از من بترسید.

۳. گفت: شما بیفکنید و چون افکندند دیدگان مردم را افسون کردند و آنان را به ترس انداختند و سحری بزرگ در میان آوردند.

۴. و الفتک: آن یاتی الرجل صاحبه و هو غار غافل حتی یشد علیه فیقتله.

۵. یعنی ایمان مانع ترور است و مؤمن به طور ناگهانی کسی را نمی‌کشد.

حالی است که ترور مبتنی بر اصل غافلگیری و پنهانی بودن است و اصولاً ترور را غافل‌کشی نیز معنا کرده‌اند. بنابراین غافل‌گیری به تروریست‌ها فرصت می‌دهد تا زمان و مکان حمله را خود انتخاب کنند و غیر قابل پیش‌بینی باشند (حاتمی، ۱۳۹۰، ۳۲).

در روایت دیگری از جمله علائم آخر الزمان، افزایش فتک دانسته شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: وقتی در معراج بودم، مواردی را دیدم. گفتم این‌ها چیست؟ گفتند این‌ها علائم آخر الزمان است. پرسیدم کی این اتفاق می‌افتد؟ در جواب گفته شد آخر الزمان وقتی است که در جامعه علم حاکم نباشد... و جاهلان امکان عمل یابند و فتک افزایش یابد (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۵۱، ۷۰).

براساس روایات، اگر کسی غافلگیرانه بر مؤمنی وارد شود تا او را به قتل رساند و یا اموال او را به غارت ببرد، خون مهاجم در آن حال، بر مؤمن حلال است.^۱ (محدث نوری، ۱۴۰۹، ق، ۱۶۱)

غیله

واژه‌ی دیگری را که می‌توان در ذیل واژه‌ی فتک مطرح کرد و به نوعی آن را مترادف واژه‌ی فتک دانست واژه‌ی غیله است. غیله را مکر، فریب و نیرنگ، غافلگیر کردن و کشتن، ترور و ترور کردن معنا کرده‌اند. بنابراین غیله و اغتیل نیز به معنای ترور و ترور کردن است. که این نیز از نظر اسلام و هر مکتب اخلاقی مردود می‌باشد. در دعایی متعلق به حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها آمده است: «خدایا به تو پناه می‌برم از غیله اغتیل گران». در واقع ترور دارای طبیعتی کورکورانه است. حملات تروریستی طبیعتی کورکورانه دارد بطوریکه میان زن و مرد، کودک و بزرگ، نظامی و غیرنظامی تفاوتی قائل نمی‌شود. «اینکه ترور تمایزی میان انسان‌ها قائل نیست، به ایجاد ترس و وحشت کمک می‌کند؛ زیرا اگر تروریسم هدف یا شخص خاصی را در نظر نگیرد، همه در معرض خطر آن قرار خواهند گرفت» (دلال، ۱۳۸۶، ۴۰۷).

محاربه

واژه‌ی دیگری که در متون اسلام آمده و مفهوم ترور و تروریسم بر آن قابل اطلاق است، واژه‌ی محاربه است. در بحث لغوی و شرح لفظ، واژه‌ی محارب به کسی اطلاق می‌شود که با اسلحه مردم را بترساند و قصد ایجاد فساد داشته باشد.

با در نظر داشتن تعریف محاربه، نزدیکی این مفهوم با تروریسم به خوبی آشکار می‌شود. در واقع «محارب آن کسی است که سلاح را برهنه سازد به جهت ترسانیدن مردم چه در بیابان و چه در دریا، در شب یا روز، در شهر یا غیر آن» (محقق حلی، ۱۳۶۲، ۴، ۱۸۸۸) یا «محارب هر آن کسی است که شمشیرش را برهنه کند یا آن را تجهیز کند تا مردم را بترساند و می‌خواهد در

۱. و من فتک بمؤمن یرید ماله و نفسه فدمه مباح للمؤمن فی تلک الحال.

زمین افساد نماید، در خشکی باشد یا در دریا، در شهر باشد یا در غیر آن، شب باشد یا روز» (خمینی، ۱۳۷۹، ۲، کتاب الحدود).

بنابر آنچه گفته شد به طور جدی می‌توان در تاریخ اسلام و جامعه‌ی اسلامی، جای پای تروریسم را دید که چگونه ضربه‌هایی به پیکره‌ی جامعه اسلامی وارد ساخته و حکومت دینی را به مقابله کشانده است. حکومت اسلامی از دیرباز، خاطره‌ی تلخی از ترور و تروریسم داشته است و بر همین اساس مکانیزم خاصی را نیز برای رفع و مقابله با این خطر اجتماعی سیاسی اختیار کرده که از خلال احکام جزایی و مجازات‌های اسلامی می‌توان به آن‌ها دست یافت.

درحالی‌که ایجاد رعب و وحشت به منظور افساد در زمین و اعمال هواهای فردی و گروهی و اعمال تعصبات و نظایر آن در فقه شیعه براساس قول خداوند تحت عنوان «محاربه» و «افساد فی الارض» محکوم و قابل پیگیری است. قرآن کریم از قتل مفسد فی الارض در کتاب قصاص نفس به عنوان مجازات یاد کرده است و مجازات سخت و دردناکی را برای آن‌ها پیش‌بینی نموده است (مائده، ۵، ۳۲ و ۳۳). تروریسم چنان‌که در مفهوم آن گذشت قطعاً از مظاهر افساد در روی زمین است و آن را باید مشمول مجازات‌های اسلامی دانست. از دیدگاه قرآن افسادکنندگان روی زمین همان کسانی‌اند که برخلاف میثاق الهی و عهد و پیمانی که با نظم‌خدایی و مورد پذیرش، بسته‌اند نقض پیمان کرده راه خود را برخلاف نظم اجتماعی برمی‌گزینند و برهم زدن آن همت می‌گمارند و در این راه از توسل به هیچ ابزاری دریغ ندارند.

از طرف دیگر در تعاریف نیز کلمه مردم، به معنای مطلق آن آمده، یعنی اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان. لذا اگر کسی یک کافر و غیرمسلمان را نیز بترساند، محارب محسوب می‌شود هر چند آن را در دار الاسلام معتبر بدانیم. (شهید ثانی، ۱۳۷۷، ۲، ۳۶۱)

قرآن کریم برای محاربین مجازات سختی را مشخص کرده است (مائده، ۵، ۳۳).^۱ شأن نزول این آیه را مقابله با تروریست‌هایی دانسته‌اند که از مسلمانان دست و پا بردند و چشمان آنها را درآوردند و دست به کشتار آن‌ها زدند، شتران حامل زکات را غارت کردند و سپس از اسلام خارج شدند. پیامبر در مقابله با این گروه افسادگر که بر حکومت خروج کرده و امنیت را از جامعه‌ی اسلامی سلب کردند و ایجاد رعب و وحشت نمودند، دستور دادند آنان را دستگیر و مقابله به مثل نمودند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۴، ۳۵۸)

آیه شریفه ۲۱۷ سوره مبارکه بقره که فتنه را بزرگ‌تر از قتل دانسته نیز در مورد محاربه است و عنوان فتنه گر بر محارب قابل اطلاق است. بنابراین واژه‌ی محاربه نیز مانند معادل‌های

۱. «إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا و یصلبوا و تقطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم».

آن نوعی ترور محسوب می‌شود و مجازات محارب که موجد رعب و وحشت در جامعه می‌شود و به نحوی امنیت جامعه را به خطر می‌اندازد، بسیار سخت و مورد اجماع فقها است. (فوزی، ۱۳۸۶، ۲۹۴)

در فقه سیاسی، «سلاح کشیدن» که معمولاً یکی از اعمال تهدیدآمیز شمرده می‌شود، به عنوان یک جرم که مرتکب آن مستحق اعدام است، تلقی شده و با آن قاطعانه برخورد شده است. در آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده که مجازات سنگین اعدام و تبعید برای محارب مشخص شده، موضوع و هدف ارباب و تهدید به صراحت ذکر شده، و به جز کیفر دنیائی وعده‌ی مجازات دردناکتر اخروی نیز داده شده است. قرآن در مجازات عاملان ترس و وحشت در جوامع بشری تا آنجا پیش می‌رود که آنان را شایسته بهره‌وری از امنیت که خود دشمن آن هستند نمی‌داند و مقابله به مثل با آنان را تجویز و آن‌ها را دشمن بشریت و محروم از امنیت معرفی می‌کند.^۱ حتی فقها خون کسی را که جان دیگری را تهدید کرده، مباح دانسته‌اند و تعرض به امنیت خانگی همسایه را حتی اگر با نگاه کردن باشد، مجوز دفاع تا سرحد آسیب رساندن و ارتکاب قتل شمرده‌اند. (خمینی، ۱۳۷۹، ۱، ۴۸۷) در اسلام مسئولیت مقابله با تهدید و ارباب یک وظیفه‌ی همگانی^۲ است که همه باید در برابر عوامل آن بایستند و از مظلوم دفاع کنند و خصم ظالم باشند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ۴۲۸)

دلایل ممنوعیت ترور از منظر اخلاق اسلامی

به طور کلی ترور و ارباب در اندیشه‌ی سیاسی اسلام به پنج دلیل مردود و عملی ضد اخلاقی به شمار می‌رود:

اول: عهد و پیمان اخلاقی نانوشته‌ای که فرد بر اساس آن، زندگی در اجتماع را پذیرفته و متقابلاً جامعه نیز برای او حق حیات قائل شده است. افراد خواه مسلمان و یا کافر، با تکیه بر آن پیمان اخلاقی، در جامعه احساس امنیت می‌کنند و به دلیل امنیت تضمین شده خود، به زندگی در آن جامعه رضایت داده‌اند و در برابر رعایت شرایط از سوی اهل ذمه، حکومت اسلامی موظف است از جان و مال و معابد آنان محافظت کند: «قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... مِنْ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ». (توبه، ۹، ۲۹)

قرآن کریم، اهل کتاب را به اصول مشترکی که بنیاد همزیستی اخلاقی و مسالمت آمیز است فرا می‌خواند: «قل يا أهل الكتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم اَلَّا نعبد اِلَّا الله ولا

۱. «واعدو لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم»

۲. واجب کفائی

نشرک به شیئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دُون الله» (آل عمران، ۳، ۶۳).
 قرآن کریم به صراحت جنگ افروزی را منشاء فساد و تباهی می‌داند: «واذا تولی سعی فی الارض لیفسد فیها و یهلك الحرث والنسل والله لایحب الفساد» (بقره، ۲، ۲۰۵)
 اسلام علی رغم تبلیغات بی پایه مدعیان بی اخلاق، دین جنگ و خشونت نیست. بلکه دین مبتنی بر آموزه های اخلاقی صلح، نوع دوستی و برادری است. آیاتی از قرآن کریم گواه روشن این مدعاست: «یا ایها الذین امنوا ادخلوا فی السلم کافه و لا تتبعوا الشیطان إنّه لکم عدو مبین»^۳ (همان، ۲۰۸). در این آیه شریفه به مؤمنان فرمان داده شده تا راه صلح و اتحاد و زندگی مسالمت آمیز را در پیش گیرند و با هم به دژ مستحکم سازگاری و وحدت درآیند و این راه انبیاء علیهم السلام است. در نقطه مقابل، از اختلاف و تفرقه که راه شیطان است، نهی شده و همین طور آیه ۱۲۸ سوره مبارکه نساء به صلح و سازش اشاره می‌کند که خداوند متعال می‌فرماید: «و الصلح خیر»^۴.

دوم: اینکه همانگونه که در آیات و روایات اشاره شده، ترور نوعی حيله و نیرنگ است و آموزه های اخلاقی اسلامی از اساس حيله و نیرنگ را رد می‌کند و آن را در عرصه های سیاسی اجتماعی ناپسند می‌شمارد.

حضرت علی علیه السلام در دوره حکمرانی و اداره امور مردم، هرگز نیرنگ‌بازی و فریب کاری نکردند. آن حضرت می‌فرمایند: «ای مردم! وفا همراه راستی است که سپری محکم تر و نگه دارنده تر از آن سراغ ندارم. آن کس که از بازگشت خود به قیامت آگاه باشد، خیانت و نیرنگ ندارد؛ ولی امروز در محیط و زمانه ای زندگی می‌کنیم که بیشتر مردم حيله و نیرنگ را راه زیرکی می‌پندارند و افراد جاهل، آنان را اهل تدبیر می‌خوانند» (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، خطبه ۱۱۷، ۴۱).

امام علیه السلام در جای دیگر، در پاسخ مغیره بن شعبه که بقای معاویه را در حکومت شام، موافق سیاست روز می‌دانست، فرمودند: «به خدا سوگند! اشتباه می‌کنید. معاویه از من زیرک تر نیست. او دغل باز و فاسد است. من نمی‌خواهم دغل‌بازی بکنم و از جاده حقیقت منحرف

۱. بگو ای اهل کتاب: بیایید به سوی سخنی که بین ما و شما یکسان است که جز خداوند یکتا را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و کسی از ما، دیگری را جز خدای یگانه به پروردگاری نپذیرد.

۲. چون حاکمیت بد (باجنگ و خونریزی) در راه فساد در زمین می‌کوشند و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند.

۳. ای کسانی که ایمان آورده اید همگی به صلح و سلم و اطاعت درآیید و گام های شیطان را دنبال نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است.

۴. که سازش بهتر است

شوم و فسق و جور مرتکب شوم. اگر خدای تبارک و تعالی، دغل‌بازی را دشمن نمی‌پنداشت، در آن وقت می‌دیدید که زرنگ‌ترین مردم دنیا، علی است. دغل‌بازی، فسق و جور است و این‌گونه فجورها، کفر است و من می‌دانم که هر فریب‌کاری در قیامت محشور می‌شود، در حالی که یک پرچم دارد.» (همان، خطبه ۱۹۱، ۶۳۹)

سوم: اینکه همان طور که در آیات و روایات فوق ملاحظه گردید، ترور ذاتاً عملی خشونت‌آمیز است و در اندیشه‌های اخلاقی سیاسی اسلام، خشونت از اساس طرد شده است.

چهارم: ضرورت وجود یک نظم سیاسی و اجتماعی است. به اعتقاد حضرت علی علیه السلام ضرورتاً باید جامعه دارای یک حاکم و نظام سیاسی خواه نیکوکار یا ظالم، باشد تا شیرازهی امور قوام گیرد و امنیت در جامعه حاکم شود و در سایه‌ی این امنیت و نظام اجتماعی منسجم، مؤمن کار خویش کند و کافر بهره‌ی خود برد. نکته‌ی مهم در اندیشه‌ی امام علیه السلام این است که امنیت فراملی و فرامذهبی است و یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر برای بشر به شمار می‌رود.

هر جامعه‌ای برای بقا و پیشرفت خود نیاز به یک حکومت دارد تا آن را اداره کند. دین اسلام هم که کامل‌ترین و مطلوب‌ترین نظام حقوقی را دارد، وجود حکومت از ضروریات آن است: «وَ إِنَّهُ لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ۸۲) امام علی علیه السلام، در نکوهش و مذمت حاکمان جور می‌فرماید: «سَبَّحُ أَكُولُ حَطُومٌ، خَيْرٌ مِنْ وَالٍ ظَلُومٍ غَشُومٌ»^۱ و «شَرُّ الْأُمَرَاءِ مَنْ ظَلَمَ رَعِيَّتَهُ»^۲ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۴۷). عدالت حاکم اسلامی آن قدر مهم است که بر اساس حدیثی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم (غزالی، ۱۴۰۹ق، ۴۴) یا سایر بزرگان دین (ابن اسحاق طوسی، ۱۴۰۷ق، ۴۸) وجود آن مساوی با بقای حکومت و نفی آن ملازم با نابودی حکومت شمرده شده است: «الْمَلِكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى مَعَ الظلم»^۳؛ حتی وجود حاکم ظالم هم بهتر از هرج و مرج و ترور است: «وَالِ ظَلُومٌ غَشُومٌ خَيْرٌ مِنْ فِتْنَةٍ تَدُومٌ»^۴.

پنجم: مخالفت شدید اسلام با اصل ترور است. ترور از آنجا که یک پدیده‌ی ضد اخلاقی و ضدانسانی است هیچ‌گاه در مقابله با دشمنان مورد تأیید یا استفاده‌ی دین قرار نگرفت. خشونت فراتر از آنچه در قرآن و روایات آمده، روا نیست و به سادگی نمی‌توان جان و مال افراد را در

۱. جانور درنده خورنده بهتر است از زمام‌دار ستم‌کار ظلم‌کننده

۲. بدترین حاکمان کسی است که به مردمش ستم کند.

۳. حکومت با کفر باقی می‌ماند و با ظلم باقی نمی‌ماند.

۴. حاکم بسیار ستم‌گر و بسیار بد اخلاق بهتر از فتنه‌ای است که ادامه‌دار باشد.

معرض نابودی قرار داد. در آیه شریفه: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً فی الأرض فکأنما قتل الناس جميعاً و من أحيائها فکأنما أحيأ الناس جميعاً» (مائده، ۵، ۳۲)؛ تنها قتل دو دسته از انسان‌ها جایز شمرده شده است: قتل نفس قاتل عمد و مفسد فی الارض. این آیه به خوبی نشان می‌دهد که عملیات‌های تروریستی، که به نام اسلام و قرآن صورت می‌پذیرد، ناشی از برداشت غیر اخلاقی از آیات قرآن کریم است.

در متون اسلامی نیز، همواره از ترور به عنوان یک عمل غیر اخلاقی مذموم یاد شده است. برای اولین بار در تاریخ اسلام، قریش یک نفر را برای ترور حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مکه مأمور کردند. ولی هنگامی که آن شخص با رسول گرامی اسلامی مواجه شد قدرت انجام هرگونه عمل از او سلب گردید و در نهایت به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم ایمان آورد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴۶، ۱۸).

همچنین از مصادیق اخلاقی نفی ترور در مکتب شیعه می‌توان به امتناع مسلم بن عقیل از ترور عبید الله بن زیاد در منزل هانی بن عروه علی رغم قرار قبلی بین یاران امام علیه السلام در کوفه، اشاره کرد. ابو الصباح الكنانی به امام صادق علیه اسلام گفت: در همسایگی ما مردی است به نام جعد بن عبد الله که امیر المؤمنین علی علیه السلام را سب و لعن می‌کند، آیا اجازه می‌دهی او را ترور کنم و بکشم؟ که حضرت امام صادق علیه السلام فرمود: «اسلام ترور را ممنوع کرده است، او را رها کن» (همان، ۴۷، ۱۳۷)؛ این در حالی است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده بود: «هرکس علی را سب کرده است و هرکس مرا سب کند خدا را سب کرده است» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۲۶۱) و کشتن سبب النبی هم جایز است.

نتیجه‌گیری

همانطور که ملاحظه گردید واژه جنگ یا ترور مقدس هم که بارها و بارها در نوشته‌های غربی به عنوان معادلی برای جهاد در دین اسلام مطرح شده، زاییده تفکرات پاپ اوربان دوم است که جنگ‌های صلیبی را مشیت الهی دانسته و جنگ جویان صلیبی با این نیت در جنگ‌ها شرکت می‌کردند. جنگجویان آن‌ها بود که تقریباً چهار میلیون مسلمان و یهودی را به خاک و خون کشیدند. در واقع جنگ مقدس از واژه‌هایی است که در تورات تحریف شده آمده است و هیچ جایگاهی در آموزه‌های دینی و بالأخص اخلاق اسلامی شیعی ندارد.

در حال حاضر گروه‌های افراطی از مسیحیت و صهیونیسم در پی نسل‌کشی مسلمانان هستند. این بنیادگرایان انجیلی هستند که اعتقاد دارند در آخر الزمان نیروهای شر بر ضد اسرائیل

۱. هر که کسی را جز به قصاص قتل یا به کیفر فسادی در زمین بکشد چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر که کسی را زنده بدارد چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است

متحد می شوند، ارتشی چهارصد میلیونی گرد می آورند و علیه مسیح صف آرایی می کنند ولی مسیح، با سلاح های کشنده، این ارتش را نابود می سازد و در آن هنگام، خون تا افسار اسب ها می رسد. آن ها متفکر و مخترع جنگ هسته ای معروف به آرماگدون هستند که بر اساس پیش بینی بنیاد گرایی انجیلی، با ظهور حضرت مسیح در بیت المقدس، میان مسیح و مخالفان او به وقوع می پیوندد و یهودیان اسرائیلی نیز در این جنگ به نفع حضرت مسیح وارد جنگ خواهند شد و همین تفکرات غیر اخلاقی، از دیروز تا به امروز، بر دولتمردان آمریکایی نفوذ داشته و دارد. اما در اخلاق اسلام چیزی به عنوان ترور یا جنگ مقدس وجود ندارد ولی این باعث نمی شود که مسلمانان برای نخوردن انگِ تروریسم، از خود در برابر تجاوزات دفاع نکنند. تروریسم نوین همان تروریسم سابق است اما خود را این بار در لباسی جدید نمایان می کند. چرا که پوشش های قبلی آن نخ نما شده و قابلیت پیش برد اهداف سیاسی سیاست مداران غربی را ندارد.

از طرف دیگر دفاع در اخلاق اسلامی غافلگیرانه نیست. غافلگیری عنصر اصلی ترور است و تروریست توانایی ظاهر شدن و درگیری مستقیم را ندارد و از آن وحشت می کند. از آنجا که هدف او غیر مشروع و غیر اخلاقی است، انگیزه ای برای رویارویی و حتی مرگ ندارد. همان عنصری که امروزه تکفیری ها برای عملیات انتحاری ایجاد کرده اند و آن را برابر با عنوان مقدس عملیات شهادت طلبانه قرار داده اند، غافل از اینکه در عملیات شهادت طلبانه، اهداف، مردم عادی نیستند ولی در عملیات انتحاری، صرفاً فرد خودکشی می کند و به همراه خود و در کمال بی اخلاقی دینی، عده بی گناه زیادی را به قتل می رساند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اسحاق طوسی، حسن بن علی (۱۴۰۷ق)، ساست نامه (سیر الملوک)، قطر، دار الثقافة.
۳. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر.
۴. احمدوند، شجاع (۱۳۸۵)، رویکردی نظری به مفهوم بنیادگرایی، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره دوم.
۵. بهاری، بهنام و بخشی شیخ احمد، مهدی (۱۳۹۰)، تحول مفهوم تروریسم، از انگیزه تا گستره فعالیت، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال هشتم، شماره ۷۲، از ص ۱۵۱ تا ۱۷۲.
۶. پورسعید، فرزاد (۱۳۸۵)، تروریسم نوین و منافع ملی جمهوری اسلامی ایران، مجله مطالعات راهبردی، شماره ۳۴، زمستان. از صفحه ۸۲۱ تا ۸۵۶.
۷. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، محقق و مصحح، درایتی، مصطفی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، ج ۴، ط. الرابعه، بیروت، دار العلم للملایین.
۹. حاتمی، محمدرضا (۱۳۹۰)، تروریسم از دیدگاه اسلام، تحقیقات سیاسی و بین المللی، شماره ۶ بهار، از ص ۲۵-۴۸.
۱۰. خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، تحریر الوسيله، انتشارات دارالعلم، قم.
۱۱. دلال، میرفت و مشعلاتی، دیوید (۱۳۸۶)، تعیین و دسته‌بندی گروه‌های تروریستی، مترجم ابوالفضل تقی‌پور، تروریسم و حقوق بین الملل، تهران، اندیشه‌سازان نور.
۱۲. دورانت، ویل (۱۳۶۷)، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج ۴، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۳. دیلیاک، عبدالله (۱۳۶۸)، تروریسم، ترجمه واحد تدوین و ترجمه معاونت فرهنگی، چاپ نخست، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۴. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، محقق صبحی صالح، چاپ اول، قم، هجرت.
۱۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۳۸۰ق)، الأمالی، به کوشش محمدباقر کمره ای، ج اول، قم، انتشارات کتابخانه اسلامیه.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۷)، شرح لمعه، ج ۲، تهران، فرهنگ امروز.
۱۷. صادقی حقیقی، دیدخت (۱۳۸۳)، نهضت های رهایی بخش ملی و تروریسم بین الملل از دید حقوق بین الملل، مجله اطلاعات سیاسی- اقتصادی، شماره ۲۰۵ و ۲۰۶، مهر و آبان، از صفحه ۲۸ تا ۳۷.

۱۸. طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۸)، تاریخ الطبری، چاپ اول، بیروت، دار التراث.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳)، فقه سیاسی (حقوق بین الملل اسلام)، ج ۳، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
۲۰. غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹ق)، التبر المسبوك فی نصیحه الملوک، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۱. فیض الإسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۷۹)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام، تهران.
۲۲. فوزی، یحیی (۱۳۸۶)، اسلام و تروریسم؛ تروریسم و حقوق بین الملل، تهران، اندیشه سازان نور.
۲۳. کارگری، نوروز (۱۳۹۰)، دین و جرم با تأکید بر ارتباط اسلام و جرایم تروریستی، تعالی حقوق، سال سوم، شماره ۱۱، خرداد و تیر. از صفحه ۵۷ تا ۷۱.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، ج دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۵. محدث نوری (۱۴۰۹ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج دوم، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء.
۲۶. محقق حلی (۱۳۶۲)، شرایع الاسلام، ترجمه یزدی، ابو القاسم ابن احمد، ج ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. مسعودیان، محسن (۱۳۹۱)، تروریسم و امنیت اجتماعی، مطالعات امنیت اجتماعی، ش ۳۲، زمستان. از ص ۱۵۷ تا ۱۸۶.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰)، تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، ج ۴، چ ۱۶، تهران، انتشارات اسلامیة.
۲۹. هاشمی، سید حسین (۱۳۹۵)، تروریسم از منظر حقوق اسلام و اسناد بین المللی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، بهار.
۳۰. هوفر، تودن (۱۳۷۸)، تئوری های ده گانه، فصلنامه اندیشه تقریب، سال چهارم، شماره ۱۵، تابستان.
31. Brown, Cady (2007), The New Terrorism Debate., Alternatives: Turkish Journal of International Relations, Vol. 6, No. 3 & 4, Full & Winter.
32. Huntington, S. P (2003), The Clash of Civilization and Remaking of the World, New York: Simon & Schuster.
33. Lewis, B (2003), The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror, New York: The Modern Library.
34. Lincoln, B (ed) (1985), Religion, Rebellion, Revolution: An Interdisciplinary and Cross-Cultural Collection, New York: St Martin Press.
35. Ranstorp, Magnus (1996), Terrorism in the Name of Religion, Journal of International Affairs, Vol. 50, No. 1, summer.
36. Rapaport, David C (2004), The Four Waves of Modern Terrorism, In: A. K. Cronin and J. M. Ludes (eds.), Attacking

Terrorism: Elements of a Grand Strategy, Georgetown University Press.

37. Shughart, William. F(2006), An Analytical History of Terrorism, 1945 _ 2000, Public Choice, Vol. 128, No. 1, spring

38. Tucker, david(2001), what's new about the new Terrorism and how dangerous is it, terrorism and political volence, No.13, autumn.

39. شبکه اینترنتی <http://rasayeandisheh.ir/fa/news/447>

آخرین بازدید در تاریخ ۱۳۹۶/۰۵/۲۷

صفحات ۷۱-۸۸

بررسی پیوند «ارزش اخلاقی» با «انتخاب آگاهانه» در دیدگاه نهج البلاغه

محسن جوادی^۱فاطمه مرضیه حسینی کاشانی^۲

چکیده

کتاب شریف نهج البلاغه، گنجینه اخلاقی مکتب اسلام است و تبیین «چیستی ارزش اخلاقی» از منظر آن، در ارائه نظریه اخلاقی اسلام، راهگشاست. از آنجاکه ارزش اخلاقی از مقوله معقولات ثانیه فلسفی است که تعریف آن به جنس و فصل ممکن نیست، از راه‌های کشف هویت آن، بررسی پیوند ارزش اخلاقی با امور مختلفی همچون خود فعل، نتیجه فعل، نیت فاعل و انتخاب آگاهانه یا غیرآگاهانه اوست؛ از این رو از پرسش‌های مهم در این زمینه، آن است که «ارزش اخلاقی چه ارتباطی با انتخاب آگاهانه شخص دارد»؟ با کنکاش در جملات اخلاقی نهج البلاغه، این نتیجه به دست آمد که در دیدگاه نهج البلاغه هرچند تأثیر عاطفه در ارزش اخلاقی منتفی نیست و امام عواطف و احساساتی را تحسین یا تقبیح کرده است و گاه، نقشی برای عاطفه در ارزشمندی افعال قائل شده است، اما محوریت با عقل است و عاطفه، زمانی به ارزش اخلاقی فعل کمک می‌کند که تحت سیطره عقل باشد.

واژگان کلیدی

ارزش اخلاقی، انتخاب آگاهانه، عواطف و احساسات، نهج البلاغه، انتخاب عاقلانه.

۱. استاد دانشگاه قم
Email: moh_javadi@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری دانشکده اصول الدین (نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی دکتری دانشکده اصول الدین (نویسنده مسئول)
Email: fama.hosseini@yahoo.com

طرح مسئله

انسان برای آن که بتواند قضاوت ارزشی نسبت به افعال خود و دیگران داشته باشد، نیازمند تشخیص افعال خوب از بد است. آنچه این نیازمندی را تقویت می‌کند آن است که عقل و فطرت انسان، سعادت او را به انجام کارهای خوب و پرهیز از کارهای بد، پیوند می‌زند. اولین گام برای برآورده کردن این نیاز، شناخت حقیقت خوب و بد است تا در سایه آن، مصادیق آن دو هویدا گردد.

مکاتب مختلف اخلاقی بر اساس مبانی و رویکردهای خویش، تعاریفی از خوب و بد ارائه داده و چپستی ارزش اخلاقی را تبیین کرده‌اند. در این میان از مکتب کامل و جامع اسلام، انتظار می‌رود تعریف دقیقی از این مفاهیم ارائه دهد و چپستی خوب و بد یا بایدونباید را برای پیروان خود تبیین کند.

هرچند بحث از چپستی ارزش اخلاقی، بحثی است که باید با روش عقلی بررسی شود، اما کنکاش در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام می‌رساند که آنچه در نقل آمده است صرفاً گزارش‌هایی فارغ از دلایل و تحلیل‌های عقلی نیست و می‌توان تحلیل‌هایی عقلی بر پایه این نقلیات، سامان داد و با تحلیل این گزارش‌ها، تبیین صحیحی از حیث اخلاقی یا همان چیزی که موجب حسن و قبح یا بایدونباید می‌شود، ارائه کرد. بر این اساس قرار گرفتن این بحث عقلی و اعتباری، در حوزه آیات و روایات معنا می‌یابد. کتاب شریف نهج البلاغه که برادر قرآن و سرشار از نکات اخلاقی است، ظرفیت این پژوهش را دارد و می‌توان تبیینی از نظریه اخلاقی اسلام به روایت نهج البلاغه، ارائه داد.

در دهه‌های اخیر، علمایی همچون علامه طباطبایی (المیزان فی تفسیر القرآن)، علامه جعفری (اخلاق و مذهب)، علامه مطهری (فلسفه اخلاق، نقدی بر مارکسیسم، تعلیم و تربیت در اسلام و کلیات علوم اسلامی)، آیه الله جوادی آملی (مبادی اخلاق در قرآن و فلسفه حقوق بشر)، آیه الله سبحانی (حسن و قبح عقلی و سایر مقالات کلامی) و آیه الله مصباح یزدی (فلسفه اخلاق و اخلاق در قرآن)، به مسائل مطرح در فلسفه اخلاق، نگاه دینی داشته‌اند و با استفاده از محتوای آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام، به سؤالات مطرح شده در این زمینه، پاسخ داده‌اند اما در میان پژوهش‌های انجام شده مسأله «چپستی ارزش اخلاقی» از دیدگاه امام علی علیه السلام، تحلیل نشده است.

مراد از چپستی ارزش اخلاقی، هویت و حقیقت آن است. برای به دست آوردن چپستی یک امر، راه‌های متفاوتی وجود دارد. نزدیک‌ترین طریق برای شناخت هویت یک امر، یافتن جنس و فصل آن است. اما از آنجاکه ارزش اخلاقی از مقوله معقولات ثانیه فلسفی است، نمی‌توان از این طریق آن را تعریف کرد و یکی از راه‌های رسیدن به این مقصود، بررسی جملات ارزشی

نهج البلاغه و تحلیل پیوندهایی است که ارزش اخلاقی با امور مختلف دارد. مهم‌ترین اموری که ارزش اخلاقی در منظر نهج البلاغه با آن پیوند دارد، خود فعل، نتیجه فعل، نیت فاعل و انتخاب آگاهانه فاعل است. مقاله حاضر درصدد است برای تبیین چستی ارزش اخلاقی، به بررسی پیوند ارزش اخلاقی با انتخاب آگاهانه، بپردازد.

مقدمه

زمانی که فاعل، می‌خواهد فعلی را به منصبه ظهور برساند، به ویژگی‌های افعال و اهداف قریب، متوسط و نهایی آن‌ها، توجه می‌کند و در میان انگیزه‌های متزاحم، یک انگیزه را بر انگیزه‌های دیگر ترجیح می‌دهد و مطابق آن، انجام دادن یا ندادن یک فعل را انتخاب می‌کند. با این وصف مختار بودن انسان است که به افعال او ارزش می‌دهد.^۱ گاهی انسان با تعقل و شناخت به انجام فعلی گرایش پیدا می‌کند و گاهی احساسات و عواطف است که میل و گرایش را در انسان پدید می‌آورد. به همین دلیل لازم است برای تبیین نقش انتخاب آگاهانه در ارزش اخلاقی، به نقش عواطف و احساسات در این مسأله نیز توجه شود. نقش عواطف و احساسات در ارزش اخلاقی

در زمینه ارتباط عواطف و احساسات با ارزش اخلاقی، دو گونه سؤال وجود دارد، یکی آن که آیا خود احساسات و عواطف دارای ارزش هستند یا نه و دیگر آن که آیا عواطف می‌تواند خود نقش محوری در ارزشمندی افعال داشته باشند یا نه؟ پیش از پاسخ به این سؤالات، لازم است مفهوم عواطف شناخته شود.

مفهوم عواطف و احساسات

عاطفه در لغت به معنای مهر، محبت، دوستی و علاقه‌مندی نسبت به دیگران است. (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۲۶۲) روانشناسان برای عاطفه، تعاریف گوناگونی ارائه کرده‌اند و تاکنون تعریف مشترک و مورد اتفاقی ارائه نشده است علاوه بر آن که بسیاری از روانشناسان عواطف و هیجانات و تمایلات را به هم آمیخته‌اند. (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴) به‌طور کلی می‌توان گفت، «عاطفه» در روانشناسی در معانی متعددی از جمله هیجان، احساس، خلق، عادت هیجانی، هیجان توأم باثبات و انفعالات و کشش‌های مثبت نظیر علاقه‌مندی به دیگران به‌کاررفته است. (جمعی از مؤلفان، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۳۳۰-۳۳۳) شادی، ترس، خشم، غم و اندوه، پذیرش، نفرت،

۱. لازم به ذکر است مفهوم «اختیار» برای انسان در چند مورد به کار می‌رود. اختیار در مقابل اضطرار، اختیار در مقابل اکراه، اختیار به معنی قصد و گزینش و اختیار در مقابل جبر؛ آنچه موجب ارزش افعال انسان می‌شود، مورد سوم است که انسان از میان چند گزینه یکی را گزینش می‌کند. ر.ک: محمدتقی، مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۳۷۵-۳۷۷.

تعجب، انتظار، علاقه، درماندگی، از مصادیق عواطف شمرده می‌شوند.

ارزشمندی خود احساسات و عواطف

در نهج البلاغه، عبارات متعددی هست که در ضمن آن، امام علیه‌السلام، عواطف و احساساتی که از شخص بروز کرده است را تحسین یا تقبیح کرده‌اند.

۱. تحسین احساسات و عواطف

احساسات و عواطفی که امام تحسین کرده‌اند شامل ترس از خدا و قیامت و ...، مهربانی با مردم، شادمانی، عشق ورزیدن به قرآن و اسلام و جهاد و ... می‌شود.

۱-۱. ترس

بسته به این که متعلق «ترسیدن»، در کلام امام، چه امری باشد، ترس، ممدوح یا مذموم شمرده شده است، برخی از ترس‌های ممدوح به‌قرار زیر است.

۱-۱-۱. ترس از خدا

عبارات فراوانی در کلام امام بر ارزشمندی این نوع ترس، دلالت دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

الف: امام در توصیف یاران نیکوی پیامبر اکرم ص، ترس و امید ایشان را یادآور می‌شود و می‌فرماید: «لَقَدْ رَأَيْتُ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وآله) ... إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ هَمَلَتْ أَعْيُنُهُمْ حَتَّى تَبْلُ جُيُوبُهُمْ وَ مَا دَاؤُا كَمَا يَمِيدُ الشَّجَرُ يَوْمَ الرِّيحِ الْعَاصِفِ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ وَ رَجَاءً لِلثَّوَابِ» (خطبه / ۹۷)؛ من یاران محمد صلی الله علیه و آله را دیده‌ام، ... چون یاد خدا می‌شد دیدگان‌شان چنان اشک می‌ریخت که گریبان‌شان از گریه تر می‌شد و همچون درخت که روز تندباد می‌لرزد از ترس عذاب و امید ثواب به خود می‌لرزیدند.

ب: امام ترس از خدا به همراه خوش‌بینی نسبت به حضرت حق را می‌ستاید و می‌فرماید: «وَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ أَنْ يَحْسُنَ ظَنُّكُمْ بِهِ فَاجْمَعُوا بَيْنَهُمَا فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حَسَنُ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ وَ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ ظَنًّا بِاللَّهِ أَشَدَّهُمْ خَوْفًا لِلَّهِ» (نامه / ۲۷)؛ اگر می‌توانید که ترس از خدا را فراوان و خوش‌بینی خود را به خدا نیکو گردانید، چنین کنید، هر دو را جمع کنید، زیرا بنده خدا خوش‌بینی او به پروردگار باید به اندازه ترسیدن او باشد و آن کس که به خدا خوش‌بین‌تر است، باید بیشتر از دیگران از کيفر الهی بترسد.

۱-۱-۲. ترس از دست دادن نعمت

امام به مردم هشدار می‌دهد که باید هنگامی که خداوند نعمتی به آن‌ها عطا کرده است بترسند که مبدا نعمت از دستشان برود؛ امام می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ لِيَرَكُمُ اللَّهُ مِنَ النَّعْمَةِ وَجَلِيلٍ كَمَا يِرَاكُمُ مِنَ النَّعْمَةِ فَرَقِينَ ... إِنَّهُ مَنْ وَسَّعَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِ يَدِهِ فَلَمْ يَرَ ذَلِكَ اسْتِدْرَاجًا فَقَدْ أَمِنَ مَخَوْفًا وَ مَنْ ضَيَّقَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِ يَدِهِ فَلَمْ يَرَ ذَلِكَ اخْتِيَارًا فَقَدْ ضَيَّعَ مَأْمُولًا» (قصار / ۳۵۸) ای مردم،

باید خدا شما را به هنگام نعمت همانند زمان کیفر، ترسان بنگرد. زیرا کسی که رفاه و گشایش را زمینه گرفتار شدن خویش نداند، پس خود را از حوادث ترسناک ایمن می‌پندارد و آن‌کس که تنگدستی را آزمایش الهی نداند پاداشی را که امیدی به آن بود از دست خواهد داد.

۳-۱-۱. ترس از قیامت

امام در میان اصناف مردم، تنها یک گروه را می‌ستاید که ترس از قیامت، اشک‌هایشان را جاری کرده است؛ «رِجَالٌ غَضَّ أَبْصَارَهُمْ ذِكْرَ الْمَرْجِعِ وَ أَرَأَقَ دُمُوعَهُمْ خَوْفُ الْمَحْشَرِ فَبَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍ وَ خَائِفٍ مَقْمُوعٍ وَ سَاكِتٍ مَكْعُومٍ وَ دَاعٍ مُخْلِصٍ وَ تَكْلَانٍ مُوجِعٍ» (خطبه/۳۲) آنان که یاد قیامت چشمشان را از حرام بسته و ترس از محشر اشکشان را جاری کرده. گروهی از اینان مطرود مردماند و بعضی در وحشت مقهوریت و دسته‌ای ساکت و خاموش و عده دیگر با خداوند مناجات مخلصانه دارند و بعضی از اینان هم ماتم‌زده و زجر کشیده‌اند.

۴-۱-۱. ترس از حکومت جاهلان

ترس از حکومت جاهلان، نیز از ترس‌های ممدوح در نگاه امام است امام در تبیین کناره‌گیری خویش از خلافت می‌فرماید: «عَزَبَ رَأْيُ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي مَا شَكَّكَتُ فِي الْحَقِّ مُدُّ أُرَيْتُهُ لَمْ يُوجِسْ مُوسَى (عليه‌السلام)، خَيْفَةً عَلَى نَفْسِهِ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجُهَالِ وَ دُولِ الضَّلَالِ» (خطبه/۴)؛

دور باد رأی کسی که با من مخالفت کند از روزی که حق به من نشان داده شد، هرگز در آن شک و تردید نکردم کناره‌گیری من چنان حضرت موسی علیه‌السلام برابر ساحران است که بر خویش بیمناک نبود، ترس او برای این بود که مبدا جاهلان پیروز شده و دولت گمراهان حاکم گردد.

۲-۱. خشم

خشم، موارد مختلفی را شامل می‌شود:

۱-۲-۱. خشم برای خدا

امام با توییح کسانی که با شکسته شدن پیمان‌های الهی عصبانی و خشمگین نمی‌شوند، خشم برای خداوند را می‌ستاید و می‌فرماید: «وَ قَدْ تَرَوْنَ عَهْدَ اللَّهِ مَنقُوضَةً فَلَا تَعْضِبُونَ وَ أَنْتُمْ لِنَقْضِ ذِمِّ آبَائِكُمْ تَأْتِفُونَ» (خطبه/۱۰۶) با آن‌همه بزرگواری و کرامت، هم‌اکنون می‌نگرید که قوانین و پیمان‌های الهی شکسته شده اما خشم نمی‌گیرید، درحالی که اگر پیمان پدران‌تان نقض می‌شد ناراحت می‌شدید. هم‌چنین می‌فرماید: «مَنْ سَنِيَ الْفَاسِقِينَ وَ غَضِبَ لِلَّهِ غَضِبَ اللَّهُ لَهُ وَ أَرْضَاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (قصار/۳۱) کسی که با فاسقان دشمنی کند و برای خدا خشم گیرد، خدا هم برای او خشم آورد و روز قیامت او را خشنود سازد.

۲-۱. خشم برای دفاع از مملکت

هم‌چنین امام خشم نگرفتن در برابر دشمنی که به تصرف شهرها می‌پردازد را مذمت می‌کند و می‌فرماید: «وَتُنْقَضُ أَطْرَافُكُمْ فَلَا تَمْتَعِضُونَ» (خطبه/ ۳۴) شهرهایتان به تصرف دشمن می‌رود ولی به خشم نمی‌آیید!

۳-۱. مهربانی

مهربانی از دیگر احساساتی است که امام می‌ستاید. حضرت مؤمنان را افرادی مهربان، توصیف می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ مُشْفِقُونَ» (خطبه/ ۱۵۳) و همان گونه که به حاکمان توصیه می‌کند که با مردم مهربان باشند؛ «فَإِنَّ حَقًّا عَلَى الْوَالِي ... عَطْفًا عَلَى إِخْوَانِهِ» (نامه/ ۵۰)؛ به بزرگ‌ترهای جامعه، توصیه می‌کند که با کوچک‌ترها مهربان باشند؛ «لِيَتَأَسَّ صَغِيرُكُمْ بِكَبِيرِكُمْ وَ لِيَرَأَفَ كَبِيرُكُمْ بِصَغِيرِكُمْ» (خطبه/ ۱۶۶)، کوچک‌تران شما باید به بزرگ‌تران اقتدا کنند و بزرگ‌ترهای شما باید به کوچک‌ترها مهربان باشند.

۴-۱. شادی

امام هم شاد کردن دیگران را دارای ارزش اخلاقی معرفی می‌کند و هم شاد بودن را می‌ستاید. امام هم می‌فرماید: «مَا مِنْ أَحَدٍ أَوْدَعَ قَلْبًا سُورًا إِلَّا وَ خَلَقَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ السُّرُورِ لُطْفًا فَإِذَا نَزَلَتْ بِهِ نَائِبَةٌ جَرَى إِلَيْهَا كَالْمَاءِ فِي أَنْجِدَارِهِ حَتَّى يَطْرُدَهَا عَنْهُ كَمَا تُطْرَدُ غَرِيبَةٌ الْإِبِلِ» (قصار/ ۲۵۷) سوگند به خدایی که تمام صداها را می‌شنود، هر کس دلی را شاد کند، خداوند از آن شادی لطفی برای او قرار دهد که به هنگام مصیبت چون آب زلالی بر او باریدن گرفته و تلخی مصیبت را بزدايد چنان‌که شتر غریبه را از چراگاه دور سازند.

و هم یکی از اوصاف مؤمن را شاد بودن برمی‌شمرد و می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ بُشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَ حُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ» (قصار/ ۳۳۳)، شادی مؤمن در چهره‌اش و اندوهش در دل اوست.

البته امام تأکید می‌کند شادمانی انسان باید برای اموری باشد که از دست رفتنی هستند تا با از دست دادن آن‌ها غم بر انسان مستولی شود، می‌فرماید: «فَإِنَّ الْمَرْءَ قَدْ يَسْرُهُ دَرْكُ مَا لَمْ يَكُنْ لِيَقْوَتَهُ وَ يَسُوءُهُ قَوْتُ مَا لَمْ يَكُنْ لِيُدْرِكُهُ فَلْيَكُنْ سُورُوكَ بِمَا نَلْتَ مِنْ آخِرَتِكَ وَ لِيَكُنْ أَسْفُكَ عَلَى مَا فَاتَكَ مِنْهَا وَ مَا نَلْتَ مِنْ دُنْيَاكَ فَلَا تُكْثِرْ بِهِ فَرَحًا وَ مَا فَاتَكَ مِنْهَا فَلَا تَأْسَ عَلَيْهِ جَزَعًا وَ لِيَكُنْ هَمُّكَ فِيمَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (نامه/ ۲۲)

انسان را گاهی دست یافتن به چیزی که از دست رفتنی نبود شاد می‌نماید و از دست رفتن آنچه به دست آمدنی نبود ناراحت می‌سازد. پس به آنچه از آخرت به آن رسیده‌ای شاد باش و به آنچه از آخرت از دست رفته به غم بنشین. به آنچه از دنیا به آن می‌رسی زیاد خوشحال مباش و به آنچه از دنیا از دست می‌رود بیش از اندازه غمگین مشو؛ و باید همه سعی‌ات برای بعد از مرگ باشد.

۵-۱. اشتیاق و علاقه

امام مشتاق و عاشق بودن نسبت به برخی امور را می‌ستاید و این علاقه را دارای ارزش اخلاقی برمی‌شمرد؛ که عشق به خداوند، قرآن، ثواب الهی، جهاد... نمونه آن است.

۱-۵-۱. عشق به خداوند

امام عشق به خداوند را اساس اسلام معرفی می‌کند و در توصیف اسلام می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينَ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَ اصْطَنَعَهُ عَلَى عَيْنِهِ وَ اصْفَاهُ خَيْرَةَ خَلْقِهِ وَ أَقَامَ دَعَايِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ» (خطبه/ ۱۹۸) همانا این اسلام، دین خداوندی است که آن را برای خود برگزید و با دیده عنایت پروراند و بهترین آفریدگان خود را مخصوص ابلاغ آن قرار داد. پایه‌های اسلام را بر محبت خویش استوار کرد. هم‌چنین می‌فرماید: «و بِاللَّهِ لَوْ انْمَأَتْ قُلُوبُكُمْ انْمِيَاءً وَ سَأَلَتْ عِيُونُكُمْ مِنْ رَغْبَةٍ إِلَيْهِ أَوْ رَهْبَةٍ مِنْهُ دَمًا ثُمَّ عَمَّرْتُمْ فِي الدُّنْيَا مَا الدُّنْيَا بَاقِيَةً مَا جَزَتْ أَعْمَالُكُمْ وَ لَوْ لَمْ تُبْقُوا شَيْئًا مِنْ جَهْدِكُمْ أَنْعَمَهُ عَلَيْكُمْ الْعِظَامُ وَ هَذَا إِيَّاكُمْ لِلْإِيمَانِ» (خطبه/ ۵۲) به خدا قسم، اگر از عشق به خداوند یا از ترس او دل‌هایتان گداخته شود و از شوق و بیم از چشمانتان خون روان گردد و تا دنیا باقی است، در همین حال بمانید، این اعمال و نهایت کوششی که در طاعت او به کار می‌برید، در برابر نعمت‌هایی بزرگ که خدا به شما ارزانی داشته، هیچ است؛ و در برابر این موهبت که شمارا به ایمان راه نموده است بی‌مقدار.

۲-۵-۱. علاقه به قرآن

علاقه به قرآن از علاقه‌های ستودنی است امام از مردم می‌خواهد به قرآن عشق بورزند: «فَاسْأَلُوا اللَّهَ بِهِ وَ تَوَجَّهُوا إِلَيْهِ بِحُبِّهِ وَ لَا تَسْأَلُوا بِهِ خَلْقَهُ» (خطبه/ ۱۷۶) پس به وسیله قرآن از خدا بخواهید و با عشق به قرآن به خدا توجه کنید و به وسیله آن از مردم چیزی نخواهید؛ و در اوصاف متقین می‌فرماید: «فَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعًا وَ تَطَلَّعَتْ نُفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقًا وَ ظَنُّوا أَنَّهَا نُسْبٌ أَعْيُنُهُمْ وَ إِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْعَوْا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ وَ ظَنُّوا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَ شَهيقَهَا فِي أَسْوَلِ آذَانِهِمْ» (خطبه / ۱۹۳)؛ و چون به آیه‌ای بشارت‌دهنده بگذرند به مورد بشارت طمع کنند و روحشان از روی شوق به آن خیره گردد و گمان برند که مورد بشارت در برابر آن هاست؛ و چون به آیه‌ای بگذرند که در آن بیم داده‌شده گوش دل به آن دهند و گمان برند شیون و فریاد عذاب بیخ گوش آنان است.

۳-۵-۱. علاقه به بهشت

امام از ویژگی‌های تحسین‌برانگیز متقین می‌فرماید: «و لَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَفِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةً عَيْنٍ شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ» (خطبه / ۱۹۳) اگر نبود مرگی که خدا بر آنان مقدر فرموده، روح آنان حتی به اندازه بر هم زدن چشم، در بدن‌ها قرار

نمی‌گرفت، از شوق دیدار بهشت و از ترس عذاب جهنم.

۴-۵-۱. علاقه به جهاد

امام از عاشقان جهاد در راه خدا تمجید می‌کند و می‌فرماید: «و هيجوا إِلَى الْجِهَادِ فَوَلَّهُوا وَاَلَةَ اللَّفَاحِ إِلَى أَوْلَادِهَا وَ سَلَبُوا السُّيُوفَ أَعْمَادَهَا وَ أَخَذُوا بِأَطْرَافِ الْأَرْضِ زَحْفًا وَ زَحْفًا وَ صَفًّا صَفًّا بَعْضُ هَلَكٌ وَ بَعْضٌ نَجَا لَا يُبَشِّرُونَ بِالْأَحْيَاءِ وَ لَا يَعَزُونَ عَنِ الْمَوْتَى» (خطبه/۱۲۱)،

به جهاد ترغیب شدند و مانند شوق شتران شیرده به فرزندانشان به هیجان آمدند، شمشیرها از نیام کشیدند و دور زمین (جنگ) را گروه‌گروه و صف به‌صف (برای اعتلای اسلام) احاطه کردند، بعضی شهید شدند و عده‌ای نجات یافتند، از زنده ماندن زنده‌ها خوشحال نمی‌شدند و بر شهادت شهیدان توقع تسلیت نداشتند.

۲. تقبیح عواطف و احساسات

احساسات و عواطفی که امام تقبیح کرده‌اند، شامل موارد زیر است:

۲-۱. کینه

از احساساتی که مورد مذمت قرار گرفته است کینه و نفرت داشتن نسبت به دیگران است امام از الطاف الهی که به واسطه پیامبر اکرم ص شامل حال مردم شد، دفن کینه‌ها بیان می‌کند و می‌فرماید: «ذَفَنَ اللَّهُ بِهِ الضَّعَائِنَ» (خطبه/ ۹۶) خدا به برکت وجود او کینه‌ها را دفن کرد؛ «أَلْفَ بِهِ الشَّمْلَ بَيْنَ ذَوِي الْأَرْحَامِ بَعْدَ الْعِدَاوَةِ الْوَاغِرَةِ فِي الصُّدُورِ وَ الضَّعَائِنِ الْقَادِحَةِ فِي الْقُلُوبِ» (خطبه/۲۳۱) پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فاصله‌ها را به هم پیوند داد و پس از آن که آتش دشمنی‌ها و کینه‌های برافروخته در دل‌ها راه‌یافته بود، میان خویشاوندان یگانگی برقرار کرد؛ و در تویخ مردمان عصر خویش می‌فرماید: «قَدْ اصْطَلَحْتُمْ عَلَى الْغِلِّ فِيمَا بَيْنَكُمْ» (خطبه/۱۳۳) مردم گویا به خیانت و کینه‌ورزی اتفاق دارید.

۲-۲. تندخویی

از دیگر رفتارهای عاطفی انسان، تندخویی است؛ امام این حالت را تقبیح می‌کند و نتیجه آن را ندامت بیان می‌کند و می‌فرماید: «الْحِدَّةُ ضَرْبٌ مِنَ الْجُنُونِ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَنْدَمُ فَإِنْ لَمْ يَنْدَمْ فَجُنُونُهُ مُسْتَحْكِمٌ» (قصار/۲۵۵)، تندخویی بی‌مورد، نوعی دیوانگی است، زیرا که تندخو پشیمان می‌شود و اگر پشیمان نشد پس دیوانگی او پایدار است. چون دیوانگی حالت مخصوصی است که با عدم قبول تصرف عقل منحرف می‌شود. (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۶۹) از این‌رو امام از مردم می‌خواهد خشم را فروبخورند و می‌فرماید: «وَ تَجَرَّعَ الْغَيْظَ فَإِنِّي لَمْ أَرْ جُرْعَةً أَحْلَى مِنْهَا عَاقِبَةً وَ لَا أَلَدَّ مَعَبَةً» (نامه/۳۱) خشم خویش را اندک‌اندک فروخور که من هیچ شربت‌تی نچشیدم که پایان و عاقبتش از آن شیرین‌تر و گوارا تر باشد.

۲-۳. ترس

برخلاف ترس‌های ممدوحی که بیان شد، ترس‌هایی هستند که مذموم‌اند و ارزش اخلاقی منفی دارند؛

مانند ترس از جهاد؛ امام در آستانه جنگ نهروان، فردی را فرستاد تا گروهی از کوفیان که قصد ملحق شدن به لشکر خوارج را داشتند و ترسناک بودند بپاید، از او پرسید ایمن شدند و بر جای ماندند یا ترسیدند و فرار کردند، مرد گفت «ترسیدند و به خوارج پیوستند» امام در مذمت آن‌ها می‌فرماید: «فَحَسْبُهُمْ يَخْرُوجُهُمْ مِنْ الْهُدَىٰ وَ ارْتِكَاسِهِمْ فِي الضَّلَالِ وَالْعَمَىٰ وَ صَدَّهُمْ عَنِ الْحَقِّ وَ جَمَّاحِهِمْ فِي التَّيْبَةِ» (خطبه/ ۱۸۱) همین ننگ آنان را کافی است که از هدایت گریختند و در گمراهی و کوری فرورفتند، راه حق را بستند و در حیرت و سرگردانی ماندند.

و مانند ترس از تنهایی؛ امام ترسیدن در راه درست را به علت تنهایی مذمت می‌کند و می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَىٰ لِقَلَّةِ أَهْلِهِ فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ اجْتَمَعُوا عَلَىٰ مَائِدَةٍ شَبَّعَهَا قَصِيرٌ وَ جَوْعَهَا طَوِيلٌ» (خطبه/ ۲۰۱) ای مردم در راه راست، از کمی روندگان نهراسید، زیرا اکثریت مردم بر گرد سفره‌ای جمع شدند که سیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است.

۴-۲. علاقه به دنیا

از جمله علاقه‌هایی که امام در سراسر نهج البلاغه به شدت آن را بد می‌شمرد، علاقه به دنیا و انس گرفتن با آن است. برای نمونه امام می‌فرماید: «وَ مِنْ اسْتَشَعَرَ الشَّعْفَ بِهَا مَلَأَتْ ضَمِيرَهُ أَشْجَانًا لَهُنَّ رَقِصٌ عَلَىٰ سُؤْدَاءٍ قَلْبِهِ هَمٌّ يَشْغَلُهُ وَ هَمٌّ يَحْزُنُهُ كَذَلِكَ حَتَّىٰ يُؤْخَذَ بِكَطْمِهِ فَيُلْقَىٰ بِالْقَضَاءِ مُنْقَطِعًا أَبْهَرَاهُ هَيْبًا عَلَىٰ اللَّهِ فَنَاوَهُ وَ عَلَىٰ الْإِخْوَانِ إِلْقَاؤُهُ وَ إِنَّمَا يَنْظُرُ الْمُؤْمِنُ إِلَىٰ الدُّنْيَا بِعَيْنِ الْإِغْتِيَارِ وَ يَقْتَاتُ مِنْهَا بِطَنِ الْإِضْطِرَارِ وَ يَسْمَعُ فِيهَا بِأُذُنِ الْمَقْتِ وَ الْإِبْغَاصِ إِنْ قِيلَ أَثْرَىٰ قِيلَ أَكْدَىٰ وَ إِنْ فَرِحَ لَهُ بِالْبَقَاءِ حَزَنٌ لَهُ بِالْفَنَاءِ هَذَا وَ لَمْ يَأْتِهِمْ يَوْمٌ فِيهِ يُبْلِسُونَ». (قصار/ ۳۶۷) و آن که عشقش را به دل گیرد خاطرش را از اندوه‌ها پر کند که برای آن اندوه‌ها در سویدای قلبش خلجان است، اندوهی مشغولش دارد و غمی محزونش کند، چنین است تا نفس گلوگیرش شود و او را به بیابان اندازند، درحالی که رگهای حیاتش قطع شده، نابود کردنش بر خدا و انداختنش به گورستان برای دوستان آسان است. مؤمن با دیده عبرت به دنیا می‌نگرد و از آن از باب اضطرار به اندازه شکم برمی‌دارد و وصف دنیا را به گوش خشم و دشمنی می‌شنود. اگر بگویند ثروتمند شد بعد از اندکی می‌گویند به تهیدستی نشست و اگر به بودنش شاد شوند به مرگش اندوهگین گردند. این است وضع دنیا و هنوز اهل دنیا را روزی که در آن نومید شوند نیامده است.

نتیجه

با توجه به این‌که؛ اولاً: حالات برخاسته از عاطفه و احساس، اگر یک حالت طبیعی باشد که از انسان سر می‌زند و در حدوث یا در بقا، غیر اختیاری باشد، ارزش اخلاقی ندارد؛ اما اگر تحت تأثیر اختیار و عوامل اختیاری باشند وارد حوزه اخلاق می‌شوند و موضوع ارزش‌های اخلاقی قرار می‌گیرند و ثانیاً: امرونی و توصیه و ارشاد، به امور طبیعی و غیرارادی تعلق نمی‌گیرد و این امور به‌طور طبیعی انجام می‌شوند، اما امام علیه‌السلام، در بسیاری موارد به اموری، مانند مهربان بودن، ترس برای خدا داشتن، علاقه به دنیا نداشتن و ... امرونی دارد و به انجام برخی و ترک برخی دیگر سفارش می‌کند؛ می‌توان نتیجه گرفت، در کلام امام علیه‌السلام، رفتارهای برخاسته از عاطفه و احساس، دارای ارزش اخلاقی هستند و نمونه‌هایی که ذکر شد، مؤید این مطلب است.

عدم کفایت عواطف برای ارزش اخلاقی

پاسخ سؤال دومی که درباره نقش عواطف و احساسات در ارزش اخلاقی طرح شد، آن است که عواطف نقش محوری در ارزش اخلاقی افعال ندارند، توضیح آن‌که؛ برخی معتقدند در ارزش اخلاقی نیازی نیست علم و تعقل و آگاهی مطرح باشد و لازم نیست حتماً عقل به انسان مسیر را نشان دهد و با توجه به ویژگی‌های خود عمل یا نتیجه مطلوب آن، در انسان میل به انجام آن عمل را پدید آورد، بلکه عواطف و احساسات انسان، می‌تواند انسان را به انجام عمل خیر و حذر از عمل شر وادارد. این رویکرد، موسوم به عاطفه‌گرایی است، در این رویکرد عاطفه و انگیزه «دیگرخواهی» ملاک و ارزش عمل اخلاقی است و کارهایی که از روی عواطف به انگیزه «خیرخواهی» انجام شوند مانند همدردی به لحاظ اخلاقی ارزشمندند و کارهایی که تنها به انگیزه خودخواهی انجام شوند بی‌ارزش‌اند، در واقع آنچه موجب تحریک ما به فعل یا عمل می‌شود امیال است نه عقل و عقل در تحریک ما به فعل، ناتوان است؛ منشأ برانگیختگی و تحریک ذهن انسان، لذت و الم است؛ از نظر هیوم عقل نمی‌تواند محرک فعل باشد و تنها محرک افعال و اعمال، امیال هستند و میل، برای تحریک به فعل از استدلال و عقل کمک نمی‌گیرد. (سلحشوری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵)

در کلام امام نیز برخی عبارات هست که ظاهراً این مطلب را می‌رساند؛ برای مثال، امام علیه‌السلام اشتیاق به بهشت را عامل ترک شهوات و ترس از جهنم را عامل اجتناب از محرّمات بیان می‌کند و می‌فرماید: «فَمَنْ اَشْتَقَ اِلَى الْجَنَّةِ سَلَا عَنِ الشَّهَوَاتِ وَمَنْ اَشْفَقَ مِنَ النَّارِ اجْتَنَبَ الْمُحَرَّمَاتِ» (قصار/۳۱) آن کس که اشتیاق بهشت دارد، شهوات‌های کاستی‌گیرد و آن کس که از آتش جهنم می‌ترسد، از حرام دوری می‌گزیند؛ و در صفات متقی، ترس او را موجب غافل

نشدن، بیان می‌کند و می‌فرماید: «بَيْتٌ حَذِرًا وَ يُصْبِحُ فَرِحًا حَذِرًا لِمَا حَذَّرَ مِنَ الْفَقْلَةِ وَ فَرِحًا بِمَا أَصَابَ مِنَ الْفَضْلِ وَ الرَّحْمَةِ» (خطبه/۱۹۳) با یاد خدا، شب می‌خوابد اما ترسان و برمی‌خیزد شادمان، ترس برای اینکه دچار غفلت نشود و شادمانی برای فضل و رحمتی که به او رسیده است. همچنین به مردم سفارش به تقوی می‌کند به گونه‌ای که ترسشان، آن‌ها را به عمل وادارد: «فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً مَنْ سَمِعَ فَخَشَعَ وَ اقْتَرَفَ فَاعْتَرَفَ وَ وَجَلَ فَعَمِلَ وَ حَادَرَ فَبَادَرَ وَ اَيَّقَنَ فَاحْسَنَ وَ عَبَّرَ فَاعْتَبَرَ وَ حَذَرَ فَحَذَرَ وَ زَجَرَ فَازْدَجَرَ وَ اَجَابَ فَاَنَابَ وَ رَاجَعَ فَتَابَ» (خطبه/۸۳)؛ پس تقوای الهی پیشه کنید مانند تقوای کسی که شنید و خاشع شد و گناه کرد و اعتراف نمود و ترسید و به عمل برخاست، حذر نمود و به‌سوی طاعت شتافت، یقین کرد و نیکی پیشه ساخت، عبرت به او عرضه شد و عبرت گرفت. او را ترساندند و او ترسید، ممنوع از گناه شد و پذیرای ممنوعیت گشت، دعوت حق را اجابت کرد و به‌حق دل داد، از گناه برگشت و توبه نمود. در بعد منفی نیز، برای مثال، امام خشم را عامل کارهایی می‌داند که انسان را به پشیمانی دچار می‌کند و می‌فرماید: «الْحِدَّةُ ضَرْبٌ مِنَ الْجُنُونِ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَنْدُمُ» (قصار/ ۲۵۵) تندخویی بی‌مورد، نوعی دیوانگی است، زیرا که تندخو پشیمان می‌شود.

به‌طور کلی در برخی عبارات، امام انس گرفتن با نیکان و بدان را عامل اهل خیر یا شر شدن معرفی می‌کند و می‌فرماید: «قَارِنُ أَهْلِ الْخَيْرِ تَكُنْ مِنْهُمْ وَ بَايِنُ أَهْلِ الشَّرِّ تَبِينْ عَنْهُمْ» (نامه/۳۱) با نیکان نزدیک شو و از آنان باش و با بدان دور شو و از آنان دوری کن. این نزدیکی و در نتیجه هم‌رنگی می‌تواند از دانش و آگاهی فرد نشأت نگرفته باشد و صرفاً انس و محبت عاطفی میان دو فرد، آن‌ها را به محاکات و تقلید ناآگاهانه بکشاند؛ همان‌گونه که افراد شاد به‌طور ناآگاه شادی در اطرافیان خود می‌پاشند و «افسرده‌دل افسرده کند انجمنی را»، بدی بدان و خوبی خوبان می‌تواند چنین تأثیری در اطرافیان بگذارد.

اما باوجود مطالبی که بیان شد، برخلاف مکتب عاطفه‌گرایی که محور ارزش اخلاقی را عاطفه انسانی تبیین می‌کند و نقشی برای عقل و انتخاب آگاهانه برخاسته از عقل قائل نیست، در نهج البلاغه بنای اخلاقیات بر عقل گذاشته شده است و نقش عاطفه نقش مکمل عقل، محسوب می‌شود. از مجموعه کلام امام نکاتی قابل برداشت است که لزوم آگاهی شخص در انجام کار خیر و حذر از کار شر و انتخاب آگاهانه را می‌رساند و نشان می‌دهد که مطابق این گزاره‌ها، اعمالی دارای ارزش اخلاقی مثبت یا منفی هستند که نشأت گرفته از انتخاب آگاهانه فرد هستند. نکات مذکور به شرح زیر است:

۱. تصریح به نقش عقل در انتخاب خیرات

امام علیه‌السلام، تمییز خوبی و بدی مسیر را کار عقل برمی‌شمرد و می‌فرماید: «كَفَاكَ مِنْ عَقْلِكَ مَا أَوْصَحَ لَكَ سُبُلَ عَيْكَ مِنْ رُشْدِكَ» (قصار/۴۲۱) کلمه «عنی» به معنای گمراهی و

«رشد» به معنای هدایت است امام تبیین می‌کند که اگر می‌توانی به کمک عقلت خیر و شر و قبیح و حسن و حق و باطل را تشخیص دهی، از نعمت بزرگ عقل که هیچ نعمتی معادل آن نیست، برخوردار هستی. (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۵۱۲)

امام شقاوتمند را کسی می‌داند که از عقل استفاده نمی‌کند؛ «فَإِنَّ الشَّقِيَّ مَنْ حُرِمَ نَفْعَ مَا أُوتِيَ مِنَ الْعَقْلِ وَ التَّجْرِبَةِ» (نامه ۷۸) همانا تیره‌روز کسی است که از عقل و تجربه‌ای که نصیب او شده، محروم ماند.

و در پاسخ به عقیل (که تقاضای بخشش بیش‌تر از بیت‌المال داشت)، از لغزش‌های عقل به خدا پناه می‌برد؛ گو اینکه نتیجه بی‌خردی انتخاب دنیا و شیرینی‌های آن است و باعقل است که انسان در تشخیص اعمال بد و خوب اشتباه نمی‌کند؛ امام می‌فرماید: «مَا لِعَلِيٍّ وَ لِنَعِيمٍ يَفْنَى وَ لَذَّةٍ لَا تَبْقَى نَعُودُ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وَ قُبْحِ الزَّلَلِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ» (خطبه ۲۲۴) علی را با نعمت‌های فناپذیر و لذت‌های ناپایدار چه کار به خدا پناه می‌بریم از خفتن عقل و زشتی لغزش‌ها و از او یاری می‌جوییم.

در سایر روایات منسوب به امام علی علیه‌السلام نیز، انتخاب آگاهانه خیرات، به‌صراحت بیان شده است برای نمونه امام می‌فرماید: «بالعقل تنال الخیرات» به‌وسیله عقل به خیرات رسیده می‌شود، یعنی عقل سبب این می‌شود که صاحب آن کار خیر را انتخاب کند و به آن برسد یا به خود عمل خیر برسد یا به ثواب آن (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۵) و می‌فرماید: «العقل ينبوع الخیر»، (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ص ۲۱۲). عقل سرچشمه نیکی است زیرا از آن به‌غیراز راهنمایی به خیرات چیزی نجوشد (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۳) بر این اساس است که می‌فرماید اگر عقل کسی کامل باشد اخلاق او کامل است؛ «إذا اكمل الرحمن للمرء عقله * فقد كملت أخلاقه و مآربه».

۲. توصیه به شناخت خیر و شر و اهل خیر بودن

امام مخاطبان خود را به شناخت نیک و بد توصیه می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَنْزَلَ كِتَاباً هَادِياً بَيْنَ الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ فَخُذُوا نَهْجَ الْخَيْرِ تَهْتَدُوا وَ اصْدِفُوا عَنِ الشَّرِّ» (خطبه/ ۱۶۷) همانا خداوند بزرگ کتابی هدایت‌گر فرستاد، نیکی و بدی، خیر و شر را آشکارا در آن بیان فرمود. پس راه نیکی در پیش گیرید، که هدایت شوید. از شر و بدی پرهیز کنید تا درراه راست قرار گیرید.

تبیین در لغت به معنای واضح و آشکار کردن (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۷۰) بعد از مبهم و مجمل بودن (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۹۶) است. قرآن: «تبیانا لكل شیء» (نحل/ ۸۹) است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۵) و هدایت و ضلالت در قرآن، تبیین شده‌است؛ «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/ ۲۵۶). درک بیانات قرآن و شناخت راه خیر از شر، بدون دخالت عقل امکان

ندارد؛ از این رو انسان با تدبر و تعقل در قرآن باید خیر و شر را تشخیص دهد و به انجام خوبی و پرهیز از بدی بپردازد؛ این امر بیان‌کننده مؤلفه انتخاب آگاهانه در ارزش اخلاقی است.

۳. تبیین مصادیق خیر و شر و بیان غایات آن‌ها

این که امام علیه‌السلام، مصادیقی را برای فعل خیر و شر بیان می‌کند و در این باره، توضیح می‌دهد که انجام این اعمال، چه نتایج و آثار مطلوب یا نامطلوبی را برای انسان در پی دارد، خود نشان از نقش انتخاب آگاهانه در ارزش اخلاقی این افعال دارد، زیرا سنجش سود و زیان نتایج یک فعل و تصمیم بر انجام دادن یا ترک آن، با توجه به نتایج، امری عقلانی است.

برای مثال امام علیه‌السلام، مردم را به تقوی که از مصادیق عمل نیک است سفارش می‌کند و تبیین می‌کند که تقوی توشه‌ای است که به منزل می‌رساند و پناهگاهی است که ایمن می‌گرداند؛ «أَوْصِيكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي هِيَ الرِّزْقُ وَ بِهَا الْمَعَادُ زَادٌ مُبْلَغٌ وَ مَعَادٌ مُنْجِحٌ». (خطبه ۱۱۴) کسی که این غایت را در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن تقوی پیشه می‌کند، انتخابی آگاهانه انجام داده است.

۴. توییح به دلیل درک نادرست از فعل نیک و بد

امام مخاطبان خویش را از این که درک صحیح نسبت به نیک و بد ندارند و معروف و منکر را، جابه‌جا، انجام می‌دهند سرزنش می‌کند؛ برای نمونه امام می‌فرماید: «مَنْ زَاغَ سَاءَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَةُ وَ حَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّيِّئَةُ» (قصار/۳۱) هر کس از حق منحرف شود حسنه نزد او به سیئه تبدیل می‌شود و سیئه نزد او به حسنه تبدیل می‌شود؛ و می‌فرماید: «أَشْكُو مِنْ مَعْتَسِرٍ يَعِيشُونَ جُهَالًا وَ يَمُوتُونَ ضَلَالًا ... لَا عِنْدَهُمْ أَنْكَرٌ مِنَ الْمَعْرُوفِ وَ لَا أَعْرَفٌ مِنَ الْمُنْكَرِ» (خطبه / ۱۷) خدا شکایت می‌کنم از مردمی که در جهالت زندگی می‌کنند و با گمراهی می‌میرند... در نزد آنان، چیزی زشت‌تر از معروف و نیکوتر از منکر نیست.

حضرت تأکید می‌کند اگر انسان از عقل خویش برای انتخاب فعل، استفاده کند در تشخیص خیر و شر به خطا نمی‌رود، درحالی که حواس انسان می‌تواند او را به اشتباه بیندازد و معروف و منکر را در نظر او جابه‌جا، جلوه دهد. امام می‌فرماید: «لَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ كَالْمُعَايَنَةِ مَعَ الْإِبْصَارِ فَقَدْ نَكَذِبُ الْعْيُونَ أَهْلَهَا وَ لَا يَعِشُ الْعَقْلُ مَنْ اسْتَنْصَحَهُ» (قصار/۲۸۱) و درود خدا بر او، فرمود: اندیشیدن همانند دیدن نیست، زیرا گاهی چشم‌ها دروغ می‌نمایند، اما آن کس که از عقل نصیحت خواهد به او خیانت نمی‌کند. «این سخن امام (ع) درباره ضرورت فکر کردن است در اموری که سزاوار اندیشیدن است و این که عقل مرجع حواس است و ناصحی است که به نصیحت خواه خود خیانت نمی‌کند، امام کلمه استنصاح و غش را استعاره برای مراجعه به عقل و توجه به نظرات آن و بیان این که عقل برخلاف چشم و سایر حواس، به صاحب خود دروغ نمی‌گوید، آورده است. چشم و دیگر حواس ظاهر هیچ‌گونه حکمی از خود ندارند، اما حکومت

بعضی از محسوسات نسبت به بعضی دیگر، حکم عقل به وسیله خیال و وهم است» (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۸۷)

۵. محدود دانستن زمان انجام خیر

امام به مردم هشدار می‌دهند که مرگ پایان زمان انجام فعل خیر است و پس از آن فرصتی برای انجام خیر نیست. امام می‌فرماید: «لَا عَنْ قَبِيحٍ يَسْتَطِيعُونَ انْتِقَالَ وَ لَا فِي حَسَنٍ يَسْتَطِيعُونَ اِزْدِيَادًا» (خطبه ۱۸۸) اکنون (پس از مرگ) نه قدرت دارند از اعمال زشت خود دوری کنند و نه می‌توانند عمل نیکی بر نیکی‌های خود بیفزایند. «وَ صَارَتْ اَمْوَالُهُمْ لِلْوَارِثِينَ وَ اَرْوَاهُمْ لِقَوْمٍ اٰخِرِينَ لَا فِي حَسَنَةٍ يَزِيدُونَ وَ لَا مِنْ سَيِّئَةٍ يَسْتَعِينُونَ» (خطبه ۱۳۲) و (مردگان) اموالشان از آن وارثان گردید و زنان آن‌ها با دیگران ازدواج کردند نه می‌توانند چیزی به حسنات بیفزایند و نه از گناه توبه کنند.

محاسبه این که از یک سو، انسان به نتایج مفید انجام خیرات در دنیا و آخرت محتاج است و از سوی دیگر، وقت انجام خیرات محدود به زمان دنیاست و با مرگ این فرصت تمام می‌شود، کار عقل است و انسان با توجه به این امور است که تلاش بیش‌تری برای انجام خیرات و ترک منکرها از خود نشان می‌دهد.

۶. مقایسه ارزش افعال

امام علیه‌السلام ارزش افعال اخلاقی مختلف را باهم مقایسه کرده‌اند؛ گاه دو فعل اخلاقی را باهم سنجیده‌اند مانند آنجا که می‌فرماید: «اِيَّاكُمْ وَ التَّلَوْنَ فِي دِينِ اللّٰهِ فَاِنَّ جَمَاعَةً فِيمَا تَكْرَهُونَ مِنْ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنْ فُرْقَةٍ فِيمَا تُحِبُّونَ مِنَ الْبَاطِلِ» (خطبه ۱۷۶) بکوشید که در آیین خدا دورنگی نورزید، چون همراه جماعت بودن در حقی که آن را برخلاف میل خود می‌دانید بهتر از تفرقه و جدایی در باطلی است که به آن علاقه‌مندید.

و گاه ارزش یک فعل در شرایط متفاوت را قیاس کرده‌اند. مثلاً می‌فرماید: «سَيِّئَةٌ تَسُوءُكَ خَيْرٌ عِنْدَ اللّٰهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُكَ» (قصار / ۴۶)

اگر انتخاب همراه با آگاهی، نقشی در ارزشمندی افعال نداشته باشند این قیاس‌ها، مقایسه‌ای ناقص است؛ زیرا احساس برخاسته از غریزه و طبیعت، در معرض اشتباه است و ممکن است انسان هر نیکی را از هر فاعلی با هر ویژگی، نیک بشمرد درحالی که امام تفکر و تعقل مخاطبین را به فعالیت وامی‌دارد و آن‌ها را متوجه این امر می‌کند که اعمال را باهم مقایسه کنند و بنگرند چه عملی با چه ویژگی‌هایی می‌تواند بهتر باشد و هر فعلی به‌صرف این که زمینه نیکی داشته باشد یا برای انسان سودمند باشد نیک نیست؛ این امور بدون تعقل قابل درک نیست.

۷. سفارش به انتخاب عمل خیر هر چند اندک

امام علیه‌السلام از مخاطبان خویش می‌خواهد هیچ فعل خیری را رها نکنند و به خاطر کوچکی از انجام آن سرباز نزنند؛ «أَفْعَلُوا الْخَيْرَ وَ لَا تَحْقِرُوا مِنْهُ شَيْئاً فَإِنَّ صَغِيرَهُ كَبِيرٌ وَ قَلِيلُهُ كَثِيرٌ» (خطبه / ۱۷۶) کار نیک به‌جا آورید و آن را هر مقدار که باشد کوچک نشمارید، زیرا کوچک آن بزرگ و اندک آن فراوان است.

با این عبارت امام، مخاطب خود را به تعقل وامی‌دارد، با این توضیح که:

اولاً: چون طبیعت خیر، عظیم است، کوچک آن هم بسیار و بزرگ است (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۴۶۱). چنانکه امام، در بزرگی عمل مقبول خداوند، می‌فرماید: «لا یقلّ عمل مع التَّقوی؛ و کیف یقلّ ما یتقبل»؛ (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۲۷۲) عمل تقوی را کم نشمارید چون عملی که مورد قبول خداوند است کم نیست.

ثانیاً: چه‌بسا کار نیکی که در ظاهر کوچک است ولی نتایج و پیامدهای بزرگی دارد؛ برای مثال یک‌لقمه غذا یا یک جرعه آب، در ظاهر ارزشی ندارد و کم و کوچک محسوب می‌شود اما میتواند زندگی را به شخصی برگرداند، لذا انسان عاقل مراقب است، نیکی‌های بزرگ، او را از انجام نیکی‌های کوچک غافل نسازد تا ضرر نکند. (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۵۱۳)

ثالثاً: در جوامع انسانی عمل خیر جزئی از کل محسوب می‌شود که نباید کوچک آن نادیده گرفته شود و همان‌گونه که دریا از قطرات تشکیل می‌شود، دریای خیرات از خیرهای به‌ظاهر کوچک تشکیل می‌شود. انسان باعقل خویش این معنا را درک می‌کند و کارهای خیر کوچک را هم انتخاب می‌کند. (هاشمی خوئی، ۱۳۵۸، ج ۲۱، ص ۵۰۲).

رابعاً: کار خیر و شر به زمین نمی‌ماند و هرکدام را اهلش انجام می‌دهند از انجام ندادن خیر و ترک نکردن شر، فقط انسان زیان می‌بیند و نتایج مطلوب آن را از خود دور می‌سازد. امام می‌فرماید: و لا یقولنّ أحدکم إنّ أحداً أُولی بفعل الخیر منّی فیکون و اللّٰه کذلک. إنّ للخیر و الشرّ أهلاً فما ترکتموه منهما کفاکموه أهله. (قصار/۴۲۲)

و کسی از شما نگوید که: دیگری در انجام کار نیک از من سزاوارتر است گر چه سوگند به خدا که چنین است: خوب و بد را طرفدارانی است که هرگاه هرکدام از آن‌دورا واگذارید، انجامشان خواهند داد. «گویا خداوند باب‌هایی روبروی انسان می‌گشاید که انتهای برخی عذاب و انتهای برخی ثواب است و اگر او هرکدام را برنگزیند، شخص دیگری هست که برگزیند، انسان عاقل با توجه به این مطالب، خیر را انتخاب می‌کند و شر را رها می‌سازد». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲۰، ص ۶۶)

۸. انجام برخی قبایح را ناشی از ضعف عقل دانستن

یکی دیگر از شواهدی که امام انتخاب آگاهانه را در ارزش اخلاقی مؤثر می‌داند آن است

که امام انجام برخی قبایح را ناشی از ضعف عقل برمی‌شمرد.

برای نمونه امام عجب انسان را با بی‌عقلی همراه می‌داند و می‌فرماید: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الْإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ أَفَةُ الْأَلْبَابِ» (نامه / ۳۱) بدان که خودبزرگ‌بینی و غرور، مخالف راستی و آفت عقل است؛ و در غیر نهج‌البلاغه این امر را واضح‌تر بیان می‌کند و می‌فرماید: «اعجاب المرء بنفسه حمق». (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۱) به عجب آمدن مرد از خود و خودبینی نمودن حماقت و کم‌خردی است؛ و «اعجاب المرء بنفسه برهان نقصه و عنوان ضعف عقله». (کاشف الغطاء، بی تا، ص ۲۰) نازیدن مرد به نفس خود دلیل نقصان اوست و عنوان سستی عقل او.

همین‌طور مجذوب دنیا و ظواهر آن شدن نیز از نادانی و بی‌عقلی است؛ امام می‌فرماید: «مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ لَيِّنٌ مَسُّهَا وَ السَّمُّ النَّاقِعُ فِي جَوْفِهَا يَهْوِي إِلَيْهَا الْغَرُّ الْجَاهِلُ وَ يَحْذَرُهَا ذُو اللَّبِّ الْعَاقِلُ» (قصار / ۱۱۹) دنیا، همچون مار سمی است، پوست آن نرم ولی سم کشنده در درون دارد، نادان فریب‌خورده به آن می‌گراید و هوشمند عاقل از آن دوری‌گزیند؛ و می‌فرماید: «قَاتِلُ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ» (قصار / ۴۲۴) هوای نفست را با شمشیر عقل نابود ساز. در بخشی دیگر نیز پرگویی را ناشی از نقصان عقل بیان می‌کند و می‌فرماید: «إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ» (قصار / ۷۱) اگر عقل کامل شود، کلام کم می‌شود.

نتیجه‌گیری

در دیدگاه نهج‌البلاغه، نه مانند عاطفه‌گرایان، نقش عقل کاملاً منتفی است و نه مانند وظیفه‌گرایانی همچون کانت، عاطفه، نادیده گرفته می‌شود؛ بلکه آنچه از کلام امام استنباط می‌شود آن است که در نگاه امام علی علیه‌السلام، انتخاب شخص باید بر اساس عقل صورت پذیرد و عاطفه نقش مکمل دارد و زمانی به ارزشمندی فعل کمک می‌کند که تحت سیطره عقل باشد و عاطفه‌ای پسندیده است که معارف را بالا ببرد؛ امام می‌فرماید: «من كثرت عواطفه كثرت معارفه» (انصاری، بی تا ج ۲، ص ۶۳۸) هر کس محبت و مهرش بسیار باشد معارف و کمالاتش بسیار است.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، (۱۳۳۷ ش). شرح نهج البلاغه، تصحیح: ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه عمومی آیة الله مرعشی نجفی، چ اول، جلد ۲۰. (نرم افزار دانشنامه علوی)
۲. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، (۱۳۶۲ ش). شرح نهج البلاغه، بی جا، دفتر نشر کتاب، چ دوم، ج ۵. (نرم افزار دانشنامه علوی)
۳. بهشتی، محمد، (۱۳۸۷ ش). مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.
۴. تمیمی آمدی، عبد الواحد، (۱۳۳۷ ش). غررالحکم و درر الکلم، ترجمه: محمدعلی انصاری قمی، بی جا، چ هشتم، ج ۱ و ۲. (نرم افزار دانشنامه علوی)
۵. جمعی از مؤلفان، (۱۳۷۰ ش). روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، بی جا، ج ۲.
۶. خوانساری، جمال‌الدین محمد، (۱۳۶۶ ش). شرح غررالحکم و درر الکلم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ چهارم، ج ۱ و ۳. (نرم افزار دانشنامه علوی)
۷. شوشتری، محمدتقی، (۱۳۷۶ ش). بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ اول، ج ۱۴. (نرم افزار دانشنامه علوی)
۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، بی جا، ج ۱۲. (نرم افزار جامع التفاسیر)
۹. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، مؤسسه دارالهجره، چ دوم. (نرم افزار قاموس النور)
۱۰. کاشف الغطاء، هادی، (بی تا). مستدرک نهج البلاغه، بیروت، مکتبه‌الاندلس، بی جا. (نرم افزار دانشنامه علوی)
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶ ش) معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، بی جا.

۱۲. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیة - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چ سوم، ج ۱. (نرم‌افزار قاموس النور)
۱۳. معین، محمد، (۱۳۷۱ ش). فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چ هشتم.
۱۴. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۵۸ ش). فی ظلال نهج البلاغه، بیروت، دارالعلم للملایین، چ سوم، ج ۴. (نرم‌افزار دانشنامه علوی)
۱۵. موسوی، سید صادق، (۱۳۷۶ ش)، تمام نهج البلاغه، تهران، موسسه امام صاحب الزمان (عج)، چ اول، ج ۵. (نرم‌افزار دانشنامه علوی)
۱۶. موسوی، سید عباس، (۱۳۷۶ ش)، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالرسول الاکرم - دارالمحجة البيضاء، چ اول، ج ۵. (نرم‌افزار دانشنامه علوی)
۱۷. هاشمی خوئی، حبیب‌الله، (۱۳۵۸ ش)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه الاسلامیة، چ چهارم، ج ۲۱. (نرم‌افزار دانشنامه علوی)
۱۸. سلحشوری، احمد و یوسف زاده، محمدرضا، (۱۳۹۰ ش). جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی، دو فصلنامه تربیت اسلامی، ش ۱۲.

مدلسازی ساختاری تفسیری نقش تعهد به ارزشهای اسلامی در بهبود اخلاق کسب و کار و مسئولیت‌های اجتماعی شرکتی (مورد مطالعه: صنعت مواد غذایی)

احسان ساده^۱

چکیده

هدف این تحقیق بررسی نقش تعهد به ارزشهای اسلامی در بهبود اخلاق کسب و کار و مسئولیت‌های اجتماعی در شرکتهای تولید کننده مواد غذایی است. منظور از اخلاق اسلامی کسب و کار رعایت اخلاقیات مبتنی بر اصول و مبانی است که دین مبین اسلام در قبال همه ذی نفعان (اعم از کارکنان، مشتریان، شرکای تجاری و جامعه) به صاحبان کسب و کار تکلیف می‌نماید. از سوی دیگر، انجام مسئولیت‌های اجتماعی سازمانها از تبعات پایبندی آنها به اخلاقیات در حوزه کسب و کار است. در این تحقیق از روش مدلسازی ساختاری تفسیری استفاده شد. بدین منظور از نظر ۲۱ نفر از خبرگان استفاده شد. نتایج نشان داد که بین ده عامل تعهد به ارزشهای اسلامی (تعهد به رعایت عدالت با کارکنان، تعهد به توانمند سازی کارکنان، تعهد به حفظ ایمنی و بهداشت کارکنان، تعهد به پرهیز از کم فروشی و گران فروشی، تعهد به پرهیز از تقلب، تعهد به پرهیز از احتکار، تعهد به وفای به عهد با شرکا، تعهد به صداقت با شرکا، تعهد به حفظ و ارتقای فرهنگ، تعهد به حفظ محیط زیست) با رعایت اخلاقیات مبتنی بر قانون و مبتنی بر ارزشهای درونی سازمان رابطه وجود دارد. همچنین رعایت اخلاقیات با انجام مسئولیت‌های اجتماعی سازمان در قبال اجتماع، اقتصاد و محیط زیست رابطه دارد.

واژگان کلیدی

اخلاق کسب و کار، تعهد به ارزشهای اسلامی، مسئولیت‌های اجتماعی سازمان، مدلسازی ساختاری تفسیری، صنعت مواد غذایی.

طرح مسأله

امروزه، پیچیده شدن روز افزون سازمان‌ها و افزایش میزان کارهای غیراخلاقی و غیرقانونی در محیط‌های کسب و کار اهمیت توجه به اخلاق کسب و کار در صنایع و جوامع مختلف را ضروری نموده است (قاسم زاده و همکاران، ۱۳۹۳). اخلاق کسب و کار مجموع تمام اصول و هنجارهایی است که رفتار سازمان را تعیین می‌کند و زیربنای این اصول ارزشها، فرهنگ، فلسفه و... سازمان است. اصول و ارزشهای اسلامی بیانگر یک شیوه زندگی کامل و متعالی است. لذا کسب و کار یک سازمان نیز نمی‌تواند از این اصول متعالی جدا باشد. اخلاقی اسلامی کسب و کار مبتنی بر اصولی چون میانه روی، انصاف، عدالت، خیر اندیشی و... که فقط منافع سهامداران و مالکان سازمان را در نظر نمی‌گیرد بلکه منافع و حقوق تمام ذینفعان از جمله کارکنان، مردم، محیط زیست، جامعه و... را مد نظر دارد (بیکون و باداوی، ۲۰۰۵). لذا تعهد به ارزشها و تکالیفی که در دین مبین اسلام بر آنها تأکید شده است زیر بنای محکمی برای نهادینه شدن اخلاقیات در کسب و کار است. در این خصوص اخلاق کسب و کار را می‌توان در قالب ابعاد مختلفی مورد بررسی قرار داد از جمله تصمیم‌گیری اخلاقی، مسئولیت‌های اجتماعی و... (ابراهیمی نژاد و تقوی، ۱۳۹۴). دین مبین اسلام حاوی دستورات بسیار غنی و کاربردی در حوزه کسب و کار در قبال طیف گسترده ذینفعان سازمان اعم از کارکنان، مشتریان، شرکای تجاری و... می‌باشد. به عنوان مثال دین مبین اسلام مسائل اخلاقی صریحی در خصوص کارکنان سازمان برای مدیران و تصمیم‌گیران تکلیف می‌نماید نظیر جبران خدمات عادلانه محبت و مهرورزی نسبت به کارکنان و... (قوامی و قریب، ۱۳۹۲). از سوی دیگر عدم گرانفروشی، پرهیز از احتکار، عدم تقلب در محصولات و خدمات و... از تکالیف دینی صاحبان کسب و کار در قبال مشتریان است. همچنین تعهد به حفظ فرهنگ و سیانت از محیط زیست از تکالیف دینی سازمانهای صنعتی در قبال اجتماع است. در ارزشهای دینی فرد در قبال ذینفعان از جمله جامعه، محیط زیست و... مسئول بود و ملزم به رعایت اخلاق حرفه‌ای می‌باشد (محمدی، گل وردی، ۱۳۹۲). از سوی دیگر مسئولیت‌های اجتماعی شرکت شامل آن دسته از فعالیت‌های سازمان می‌گردد که بر محیط زیست و رفاه و منافع اجتماعی تأثیر دارد. مبانی نظری بر این ایده تأکید دارند که سازمانهای رعایت‌کننده اصول اخلاقی و قانونی می‌توانند به نحو شایسته‌ای از عهده مسئولیت‌های اجتماعی خود برآیند. هدف این تحقیق بررسی روابط بین تعهد به ارزشهای اسلامی با بهبود اخلاق کسب و کار و مسئولیت‌های اجتماعی در شرکتهای تولیدکننده مواد غذایی است. در این تحقیق ابتدا با مطالعه ادبیات موضوع اقدام به شناسایی عوامل تعهد به ارزشهای اسلامی، اخلاق کسب و کار و مسئولیت‌های اجتماعی شرکتی می‌نماید. سپس با مصاحبه و مشورت با خبرگان و در نظر گرفتن شرایط بومی صنعت مواد غذایی در ایران در نهایت ده عامل برای تعهد به ارزشهای اسلامی، دو عامل برای اخلاق کسب و کار و سه عامل برای مسئولیت‌های اجتماعی شرکتی در نظر گرفته شد. در گام بعدی با استفاده از روش مدلسازی معادلات

ساختاری روابط درونی بین عوامل شناسایی شده مورد بررسی قرار گرفت.

۱. ادبیات موضوع

۱.۱. تعهد سازمان به اصول و ارزشهای اسلامی

جدول شماره ۱ فهرست عوامل تعهد به ارزشهای اسلامی کسب و کارها به همراه خلاصه نظر نویسندگان در پژوهشهای پیشین را در خصوص این عوامل را نشان می دهد.

جدول ۱. مروری نظر نویسندگان در پژوهشهای پیشین در خصوص عوامل تعهد به ارزشهای

اسلامی در کسب و کار

نویسنده	عامل	نظر نویسنده
خیاط مقدم و طباطبایی نسب (۱۳۹۵)	تعهد به عدالت با کارکنان	تعهد به رعایت عدالت در همه بخشهای مدیریت منابع انسانی از جمله استخدام، جبران خدمات، ارتقا و... از عوامل اخلاقی مدیران است.
اصغری زاده و همکاران (۱۳۹۴)	تعهد به ایمنی کارکنان	افزایش کارایی و بهره وری کارکنان در کنار افزایش ایمنی، کاهش حوادث و رویدادهای محیط کار، از اهداف مهمی است که همواره پیش روی مدیران عالی سازمان ها می باشد.
فاضل و همکاران (۱۳۹۵)	تعهد به توانمندسازی کارکنان	امروزه سازمانهایی موفق هستند که رهبران آنها رویکردهای جدیدی به منابع انسانی داشته باشند. رهبران متکی بر ارزشهای اخلاقی، اثرات قابل توجهی بر احساس انرژی و توانمندی منابع انسانی بر جای میگذارند.

صادقی و آسایش (۱۳۹۴)	تعهد به پرهیز گرانفروشی و کم‌فروشی	اقتصاد اسلامی به دنبال آن است که قیمت عادلانه بر بازار حاکم باشد و هیچگونه اجحافی به خریدار و فروشنده نشود. پس گران‌فروشی را غیر اخلاقی و گاه حرام شمرده است.
پور فرج و همکاران (۱۳۹۵)	تعهد به پرهیز از تقلب (غش)	ردایی چون غش در معامله موجب کاهش کل ثروت اجتماع می‌شود چراکه بخشی از سرمایه‌های اجتماعی که می‌تواند مولد باشد را به بخش غیر مولد منتقل می‌کند.
مهرگان و نعمتی (۱۳۹۵)	تعهد به پرهیز از احتکار	احتکار پدیده‌ای مخرب است و بازار را آشفته می‌سازد و از عدم وجود اخلاق اسلامی ناشی می‌شود. قاعده نفی احتکار یکی از برجسته‌ترین قواعد در اقتصاد اسلامی است.
ساطع (۱۳۹۴)	تعهد به وفای عهد	وفای به عهد یکی اصلی‌ترین فضایل در نظام‌های اخلاقی است. وفای به عهد در همه موارد دارای یک جایگاه منحصر به فرد در نظام اخلاقی اسلامی می‌باشد.
سیدی و پاک‌نژاد (۱۳۹۴)	تعهد به صداقت	صداقت نداشتن اصلی‌ترین عامل در ایجاد دیوار بی‌اعتمادی میان طرفین یک معامله به شمار می‌رود. لذا پایه و اساس هرگونه رابطه با دیگران باید راستگویی و صداقت قرار گیرد.
آقاجانی و خیری دوست (۱۳۹۴)	تعهد به حفظ محیط زیست	تغییرات مخرب و مدیریت نشده در دارایی‌های طبیعی اگرچه ممکن است ناقض اصول اقتصادی باشد اما پیش از برقراری اقتصاد پایدار به لحاظ اخلاقی و وجه برقراری عدالت، محیط زیست باید حفظ شود
نقوی و همکاران (۱۳۹۴)	تعهد به حفظ و ارتقای فرهنگ	با توجه به فرهنگ و محتوای دینی و ارزشی با ویژگی‌های معنوی در کارکنان ایرانی به نظر میرسد آمادگی معنویت در آنها از حد میانگین بالاتر است. فرهنگ یکی از عوامل مهم در توسعه معنویت در سازمان است.

در این تحقیق با توجه به ماهیت عوامل مربوط به تعهد به ارزش‌های اسلامی کسب و کارها که از مطالعه تحقیقات پیشین استخراج شد، این عوامل در چهار گروه تعهد شرکت به تکالیف خود در قبال کارکنان، مشتریان، شرکای تجاری و فرهنگ و محیط زیست دسته‌بندی شده است. در ادامه این بخش به تشریح این چهار گروه از تعهدات و عوامل مربوط به آنها پرداخته می‌شود.

۱-۱-۱. تعهد شرکت به تکالیف اسلامی خود در قبال کارکنان

تعهد به رعایت عدالت با کارکنان: دین مبین اسلام توجه زیادی به حقوق کارکنان که بر عهده کارفرمایان است، دارد. در روایات متعددی از ائمه اطهار (ع) بر این موضوع تأکید شده است. امام سجاد (ع) درباره حقوق زیر دستان که یکی از مصادیق آنان کارگران هستند، چنین می فرماید: *أَمَّا حَقُّ زَبْرَدَسْتَانِ تُوْ أَيْنِ اسْتِ كِه بَدَانِي أَنَهَا بِه خَاطِرِ نَاتَوَانِي خُودِ وَ تَوَانَايِي تُو رَعِيَّتِ تُو گِشْتِه اسْتِد. پَس وَاجِبِ اسْتِ كِه دَر بَيْنِ أَنَانِ بِه عَدْلِ رِفْتَارِ كُنِي وَ بَرَايِ أَنَانِ چُون پَدْرِي مَهْرَبَانِ بَاشِي وَ نَادَانِي أَنَانِ رَا بِيخْشَايِي وَ دَر كَيْفَرِ نَمُودِنِ أَنَانِ شَتَابِ نَكْنِي وَ خُدَايِ عَزَّ وَ جَلَّ رَا بَرِ قَدْرَتِ وَ تَسْلَطِي كِه بَرِ ايشان بِه تُو دَاده اسْتِ سِپَاسْگَزَارِ بَاشِي (افراسيابي، ۱۳۸۰). رَسُولِ خُدَا (ص) نِيْزِ هِمُوَارِه بَرِ رَعَايَتِ عَدْلِ وَ انصافِ بَا كَارَكِنَانِ تَأْكِيدِ دَاشْتِه وَ مِي فَرْمَايَد: *مَنْ ظَلَمَ اجِيرًا أُجْرَتَهُ أَحْبَطَ اللَّهُ عَمَلَهُ وَ حَرَّمَ عَلَيْهِ رِيحَ الْجَنَّةِ وَ ...*؛ كَسِي كِه حَقُوقِ كَارْگَرِي رَا پَايْمَالِ كَنْد، خُداوند اَعْمَالِ او رَا تَبَاهِ وَ او رَا از بَهْشْتِ مَحْرُومِ مِي كَنْد. دَر كَلَامِ وَحِي نِيْزِ بِه حَقُوقِ كَارَكِنَانِ تَأْكِيدِ شُدِه اسْت. قُرْآنِ احْكَامِي بَرَايِ كَارْگَرِي وَ اجِيرِ شَدْنِ بِيانِ مِي كَنْد كِه مَهْمِ تَرْتِيْنِ آنِ مَسَالِه لَزُومِ وَ وَجُوبِ عَقْدِ اسْت. خُداوند دَر آيِه ۱ سُوْرِه مَائِدِه مِي فَرْمَايَد: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ؛ اِي كَسَانِي كِه اِيْمَانِ آوْرْدِه اِيْد بِه قَرَارْدَاهَا [يِ خُودِ] وَفَا كُنِيْد. بِه اِيْنِ مَعْنَا كِه وَفَايِ بِه عَهْدِ وَ قَرَارِ دَادِ بَرَايِ هَرِ دُوِ طَرْفِ كَارْگَرِ وَ كَارْفَرْمَا لَازِمِ وَ ضَرْوَرِي اسْتِ وَ مِي بَايَسْتِ پَايِ بِنْدِ عَقْدِ اِجَارِه بَاشَنْد. اِيْنِ مَفَاهِيْمِ مَتَعَالِي نِشَانِ مِي دَهْد كِه بَرخُورْدِ بَا عَدْلِ وَ انصافِ بَا كَارَكِنَانِ از اَرزِشْهَايِ اسْلَامِي اسْت كِه شَرِكْتْها وَ مَدِيرَانِ أَنَهَا مِي بَايَسْتِ بِه آنِ مَتَعَهْدِ بَاشَنْد.**

تعهد به توانمند سازی و پرورش کارکنان: از تکالیفی که بر عهده شرکتها در قبال کارکنانشان است توجه به رشد و پرورش آنها از نظر مهارتی و معنوی است. این نکته که هم از نظر اخلاقی و هم از جنبه عقلایی مهم می باشد مورد تأکید دین مبین اسلام می باشد. توانمند سازی کارکنان دارای منافع دو سویه هم برای کارکنان و هم برای شرکتهای میباشد. امام علی (ع) در خطبه ۱۵۳ نهج البلاغه می فرماید: *فَإِنَّ الْعَامِلَ بِنِجْمِ عِلْمٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ طَرِيقٍ، فَلَا يَزِيدُهُ بُعْدُهُ عَنِ الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ إِلَّا بُعْدًا مِّنْ حَاجَتِهِ؛ كَسِي كِه بَدُونِ عِلْمِ وَ آگَاهي بِه كَارِي مِي پَرْدَازد مِثْلِ كَسِي اسْت كِه بِه بِيْرَاهِه مِي رُود، كِه هَرچِه رَاهِ مِي رُود از مَسِيْرِ وَ هَدْفِ اصْلِي دُورْتَرِ مِي شُود. اِمَا كَسِي كِه بَا عِلْمِ وَ دَانِشِ عَمَلِ مِي كَنْد هِمچُون رَهْرُويِ اسْت كِه دَر رَاهِي مَشْخَصِ وَ وَاضِحِ حَرَكْتِ مِي كَنْد. اِيْنِ نَكْتِه نِشَانِ مِي دَهْدِ هَرچِهْدَرِ كَارَكِنَانِ تَوَانْمَنْد تَر بَاشَنْد هِمِ خُودِ نَفْعِ بَشْتَرِي مِي بَرَنْد (چَرَاكِه كَارَكِنَانِ بَا مَهَارْتِ بَا لَا دَسْتْمَزْدِ بِيَشْتَرِي دَرِيَاْفْتِ كَرْدِه دَر سَازْمَانِ خُودِ مَوْثِرَنْد وَ مَسِيْرِ پِيَشْرَفْتِ رَا هِمُوَارْتَرِ طِي مِي كَنْنَد) وَ هِمِ فَايْدِه بِيَشْتَرِي نَصِيْبِ سَازْمَانِ خُودِ مِي گَرْدَانَنْد. رَسُولِ اِكْرَمِ (ص) دَر بِيَانِي نَزْدِيكِ بِه هِمِيْنِ مَوْضُوعِ مِي فَرْمَايَد: *إِنَّ قَلِيلَ الْعَمَلِ مَعَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ، وَ كَثِيرُ الْعَمَلِ مَعَ الْجَهْلِ قَلِيلٌ؛ عَمَلِ اِنْدَكِ اِگَر بَا عِلْمِ وَ آگَاهي هِمْرَاهِ بَاشْد (نَتَايِجِ) زِيَادِي دَارْدِ وَلِي كَسِي كِه كَارْهَايِ زِيَادِي اِنجَامِ مِي دَهْدِ وَلِي نَسَبْتِ بِه كَارْشِ جَهْلِ دَارْد، قَلِيْلِ الْفَايْدِه اسْت. لَذَا، هَرچِهْدَرِ شَرِكْتْها دَر تَرْبِيْتِ، اَمُوزِشِ وَ**

توانمندی‌سازی کارکنان خود بیشتر تلاش کنند به تکلیف خود قبال کارکنان بیشتر عمل کرده اند.

تعهد به حفظ ایمنی و بهداشت کارکنان: سطح ایمنی و سلامت کارکنان تا سطح زیادی به توجه شرکت‌های آنها به این موضوع بستگی دارد بطوریکه هرچقدر ایمنی و سلامت کارکنان برای سازمان مهم تر باشد با استفاده از مکانیزم‌ها و روش‌های پیشگیری از خطرات سلامت کارکنان را بیشتر حفظ می‌کنند. حفظ سلامت و ایمنی کارکنان از تکالیف شرکتها است که مورد تأکید دین مبین اسلامی می‌باشد. خداوند در آیه ۵۱ سوره دخان می‌فرماید إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ؛ به راستی پرهیزگاران در جایگاهی ایمن هستند. در کلام ائمه اطهار (ع) همه به مقوله ایمنی و سلامت توجه شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید لَنْعِيمٌ فِي الدُّنْيَا الْأَمْنُ وَ صِحَّةُ الْجِسْمِ؛ نعمت دنیا، امنیت و تندرستی است (بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۲۷۱). لذا، اهمیت دادن به سلامت، ایمنی و امنیت کارکنان را می‌توان از تکالیف اسلامی شرکتها در قبال کارکنان ذکر کرد.

۲-۱-۱. تعهد به تکالیف اسلامی خود در قبال مشتریان

تعهد به عدم فروشی و گران فروشی: دین مبین اسلام به حقوق مشتریان و خریداران توجه کرده و آنرا در زمره حق الناس می‌داند. اسلام همواره به فروشندگان و عرضه‌کنندگان کالا و خدمات توصیه می‌کند که قویا از کم فروشی و گران فروشی پرهیز کنند. خداوند در آیه ۱ تا ۳ سوره المطففین می‌فرماید: وَيَلُّ لِلْمُطَفِّفِينَ. الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ. وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ؛ وای بر کم‌فروشان. که چون از مردم پیمان‌ه ستانند تمام ستانند. و چون برای آنان پیمان‌ه یا وزن کنند به ایشان کم دهند. امام علی (ع) نیز در این باره می‌فرماید: إِذَا طَفَفْتَ الْمَكَايِيلَ أَخَذَهُمُ اللَّهُ بِالسِّنِينَ وَ النَّقْصِ؛ هر زمان که مردم کم فروشی کنند خداوند آنان را به خشکسالی و قحطی و کم شدن محصول گرفتار سازد (بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۴۵). لذا بدیهی است تعهد به عدم فروشی و گران فروشی از تکالیف اسلامی عرضه‌کنندگان کالا و خدمات در قبال مشتریان و مصرف‌کنندگان است.

تعهد به عدم تقلب (غش): دین مبین اسلامی توصیه اکید به عدم تقلب و غش در معامله دارد. طبق شریعت مقدس اسلام عرضه‌کنندگان کالا و خدمات حق ندارند با کاهش کیفیت محصول و یا مخلوط کردن محصول اصلی با کالای بی کیفیت (غش) و یا ارائه محصولی غیر از آنکه مورد توافق بوده است مشتریان خود را متضرر نمایند. پیامبر (ص) می‌فرماید: مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا فِي بَيْعٍ أَوْ شَرَاءٍ فَلَيْسَ مِنَّا...؛ هر کسی با مسلمانی در معامله تقلب کند، از ما نیست (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۸۳). رسول خدا (ص) می‌فرماید: الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ وَلَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بَيْعًا فِيهِ عَيْبٌ إِلَّا بَيَّنَّهُ؛ مسلمان با مسلمان برادر است و جایز نیست به برادرش چیز معیوبی را بفروشد مگر آنکه به او اعلام نماید. لذا تعهد به عدم تقلب و غش در معامله از تکالیف اسلامی عرضه‌کنندگان کالا و خدمات در قبال مشتریان و مصرف‌کنندگان است.

تعهد به عدم احتکار: احتکار یا عدم عرضه کالا و خدمات با نیت افزایش کاذب قیمت ها از اعمال نکوهیده می باشد که دین مبین اسلام بر پرهیز و ترک آن در کسب و کار تأکید دارد. رسول خدا محترک را ملعون خطاب کرده و می فرماید الجالب مرزوق و المحتکر ملعون (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۲۴). امام علی (ع) نیز در خصوص احتکار می فرماید: **الْأَخْتِكَارُ شَيْمَةٌ الْأَشْرَارُ**؛ احتکار راه و رسم اشرار است. (میزان الحکمه، ج ۲، ص ۲۸۶). لذا تعهد به عدم احتکار کالا و خدمات از تکالیف اسلامی عرضه کنندگان کالا و خدمات در قبال مشتریان و مصرف کنندگان است.

۳-۱-۱. تعهد شرکت به تکالیف اسلامی خود در قبال شرکاء تجاری

تعهد به وفای به عهد: تعهد به عهد و پیمان در همه شئون زندگی از جمله در معاملات تجاری از اصول توصیه شده اسلام عزیز است. خداوند رحمان در آیه ۱ سوره مائده می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**؛ ای کسانی که ایمان آورده اید به قراردادهای عمل کنید. امام صادق (ع) نیز در مورد اهمیت تعهد به قراردادهای می فرماید: **الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ**؛ مسلمانان به شروط خود وفا دارند مگر شرطی که برخلاف کتاب خدا (قرآن) باشد (بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۱۳۷). لذا وفای به عهد، پیمان و قراردادهای فیما بین از تکالیف اسلامی صاحبان کسب و کار در قبال شرکای تجاری طرف قرارداد می باشد.

تعهد به صداقت: رعایت صداقت یکی از مهمترین ویژگیهای بازار اسلامی است، بازار اسلامی بازاری است که بر مفهوم صداقت بنا شده و همین امر کارکردهای مثبتی بر جای میگذارد (خدویوی رفوگر، ۱۳۹۲). صداقت می بایست در همه مراحل یک فرایند تجاری بین طرفین وجود داشته باشد. مصادیق متعددی از رعایت صداقت و شفافیت در کلام معصومین (ع) وجود دارد. مثلاً رسول اکرم (ص) می فرماید **فَإِذَا اشْتَرَيْتَ بَيْعًا فَلَا تَبِعْهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ**؛ وقتی چیزی خریدی پیش از آنکه آن را تحویل بگیری نفروش. رعایت صداقت و پرهیز از سوء استفاده از اعتماد طرف تجاری از تکالیف صاحبان کسب و کار در قبال شرکا است.

۴-۱-۱. تعهد شرکت به تکالیف اسلامی خود در قبال فرهنگ و محیط

تعهد به حفظ و ارتقای فرهنگ: منظور از فرهنگ در این تحقیق فرهنگ مبتنی بر ارزشهای اسلامی است که حاوی مفاهیم متعالی برای شکل دهی رفتار جامعه در مسیر کمال است. خداوند رحمان در آیه ۱۶۴ سوره آل عمران می فرماید: **لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ...**؛ به یقین، خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت، تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد. (...). خداوند در این آیه به مؤمنان منت می گذارد و پیامبری از جنس خدایی برایشان مبعوث کرد تا آنها را پاک سازد و حکمت و کتاب را به آنها بیاموزد. بنابراین، چون

هدایت مردم و نشان دادن راه هدایت نعمت بسیار بزرگی بود، خداوند به وسیله آن بر مؤمنان منت گذارد و این نشان از اهمیت کار فرهنگی به قصد هدایت مردم است. در دنیای کنونی در بسیاری از موارد محصولات و خدمات تولید و عرضه شده به شیوه زندگی، طرز تفکر، عادات، رفتار و... مصرف کنندگان تأثیر می‌گذارد. محصولات و خدمات عرضه شده توسط یک شرکت می‌تواند بر مصرف کنندگان آثار مخرب فرهنگی ایجاد کند که این موضوع در تعالیم اسلامی به شدت نکوهش شده است. از سوی دیگر اگر محصولات یک شرکت به گونه‌ای باشد که تغییرات مثبت و هم‌راستا با مفاهیم متعالی اسلامی در مصرف‌کننده ایجاد کند آن شرکت علاوه بر انجام فعالیت اقتصادی اثربخشی فرهنگی مثبت هم داشته است. تعهد به تأثیر مثبت فرهنگی علاوه بر فعالیت اقتصادی حلال از تکالیف اسلامی عرضه‌کنندگان کالا و خدمات است.

تعهد به حفظ محیط زیست: حفظ محیط زیست که امانتی در دست ما است از اصول مورد تأکید دین اسلام است. خداوند در قرآن کریم سوره روم آیه ۴۱ می‌فرماید: *ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ*؛ فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شد، خداوند می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمال آنها را به آنها بچشاند، شاید (به سوی حق) بازگردند. همچنین خداوند در آیه ۵۶ سوره الاعراف می‌فرماید: *وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ*؛ و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید و با بیم و امید او را بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است. لذا طبق ارزشهای اسلام عزیز، صاحبان کسب و کار حق ندارند برای کسب سود خود محیط زندگی که متعلق به نسل‌های آینده نیز است را تخریب نمایند و می‌بایست با تعهد وافر همه تلاش خود را برای حفظ این میراث عظیم بنمایند.

۲-۱. اخلاق کسب و کار

اخلاق کار، که یکی از زیرشاخه‌های اخلاق کاربردی است از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا هر انسانی می‌پذیرد که در هر کاری نیازمند رعایت دسته‌ای از بایدها و نبایدهای اخلاقی است که بدون رعایت آنها نتیجه مطلوب حاصل نمیشود (مشایخی پور، ۱۳۹۰). مطالعه اخلاق سازمانی بررسی دانش، توانایی، مهارتها و دریک کلمه شایستگی‌هایی است که باعث جهت‌گیری اخلاقی مثبت در عملکرد همه اعضا و اجزای سازمان می‌گردد (لاویست، ۲۰۰۹). تصمیم‌گیری اخلاقی یعنی رعایت اصولی اخلاقی، عدالت و حقوق ذینفعان در هرگونه تصمیمی که دیگران تحت تأثیر قرار می‌دهد (وو، ۲۰۰۲). بخش مهمی از رفتار اخلاقی سازمان تحت تأثیر هویت آن سازمان است. ویژگی

هایی که شکل دهنده هویت یک سازمان هستند شامل فلسفه، ارزشها، راهبردها، تاریخچه، دامنه کسب و کار و... می باشد (برون^۱ و همکاران، ۲۰۰۷). مسئولیت های اجتماعی شرکت شامل آن دسته از فعالیت های سازمان می گردد که بر محیط زیست و رفاه و منافع اجتماعی تأثیر دارد (آرندادو و کوسسکا^۲، ۲۰۱۲). بنابراین اخلاق کسب و کار مجموع تمام اصول و هنجارهایی است که رفتار سازمان را تعیین می کند و زیربنای این اصول ارزشها، فرهنگ، فلسفه و... سازمان است. طبق نظر (هویمین و ریان^۳، ۲۰۱۱) اخلاق کسب کار شامل سه بخش اصلی شامل سازگاری عملکرد سازمان با قانون، وجود یک استاندارد کارآمد (منشور اخلاقی) و توانایی در اجرای استانداردهای و قانونی می باشد. لذا، استانداردهای اخلاق کسب و کار برای یک سازمان هم باید مبتنی بر ارزشهای دورنی سازمان (اصول اخلاقی) و هم دارای زیر بنای قانونی باشد (گرباک و لونکاریک^۴). اصول و ارزشهای اسلامی بیانگر یک شیوه زندگی کامل و متعالی است. لذا کسب و کار یک سازمان نیز نمی تواند از این اصول متعالی جدا باشد. از سوی دیگر توجه به الزامات قانونی از ابعاد عملکرد اخلاقمدارانه شرکت است یعنی شرکت می بایست در چارچوب قانون و مقررات عمومی عمل کنند. جامعه این قوانین را تعیین می کند و کلیه شهروندان و سازمانها، موظف هستند به این مقررات به عنوان یک ارزش اجتماعی احترام بگذارند (مشبکی و شجاعی، ۱۳۸۹).

جدول ۲. مروری بر پژوهشهای پیشین داخلی و خارجی در حوزه اخلاق کسب و کار

الف. پژوهشهای پیشین داخلی در حوزه اخلاق کسب و کار		
سال	نویسنده	یافته ها
۱۳۹۵	آذر و همکاران	اولویت بندی ابعاد و شاخصهای اخلاق کسب و کار در بیمارستانهای استان خراسان رضوی حاصل شده که بر این اساس در میان ابعاد، رهبری اخلاق مدار با اهمیت ترین بعد و اصول اخلاقی به عنوان کم اهمیت ترین بعد میباشد؛ همچنین شاخص مسئولیت پذیری از بهترین وضعیت برخوردار بوده است.
۱۳۹۴	ابراهیمی نژاد و تقوی	بین اخلاق کسب و کار و مولفه های آن شامل مسئولیت پذیری احترام، صداقت و انصاف با رضایت مشتریان رابطه معنی دار وجود دارد.
۱۳۹۴	سیدی و پاک نژاد	رعایت ارزشهای اخلاقی از سوی شرکت سامسونگ بر روی رفتار مصرف کنندگان تأثیرگذار است به طوری که میتواند مصرف کنندگان

1. Berrone
2. Arnaudov and Koseska
3. Huimina and Ryan
4. Grbac and Lončarić

را در انتخاب برند سامسونگ ترغیب کند.		
هشت بعد در سبک کسب و کار اسلامی است که به ترتیب اهمیت عبارت است از: ملاحظات خاص کسب و کار، اخلاق فردی، اخلاق کسب و کار، باور به خدا، ملاحظات بازاریابی و فروش، ویژگی‌های شخصیتی، ملاحظات مالی کسب و کار، و ملاحظات مدیریتی کسب و کار.	کلانتری و همکاران	۱۳۹۴
مؤلفه های مفهومی اخلاق کسب و کار در کشاورزی عبارت اند از : حفاظت منابع، تولید کم نهاده آلی، زیست بوم گرایی، پایبندی مذهبی، نیکداری اجتماعی، تجارت عادلانه، مشارکت و همگرایی نهادی، کارآفرینی گرایی، رعایت حقوق نیروی کار، پیشرفت گرایی و شایسته سالاری، کیفیت گرایی، ترویج عمومی دانش و فناوری، رعایت مسائل ایمنی و بهداشتی در کار، تعهد به توسعه اجتماعی و بازاریابی اجتماعی.	عبدالله زاده و همکاران	۱۳۹۴
نقش اخلاق اسلامی در یافتن تصمیم گیری صحیح از میان راه حلها ما را به تصمیم گیری کامل و صحیح می رساند.	علی اکبری و رمضانی	۱۳۹۱
توجه به اخلاق اسلامی در کار اجتناب ناپذیر است. براساس این تعلیم مبانی خداشناختی؛ خالقیت، مالکیت و رازقیت است. مبانی انسان شناختی؛ فطرت نگری، کرامت ذاتی و مختاربودن است. هدفداری، وسیله بودن دنیا و آخرت گرایی نیز مبانی جهان شناختی اخلاق کار را تشکیل می دهد.	مشایخی پور	۱۳۹۰

سال	نویسنده	یافته ها
۲۰۱۳	شافر ^۱	شرکتهایی که در توسعه فضای کسب و کار اخلاقی تلاش می کنند و به انجام مسئولیت های اجتماعی خود پایبند هستند در کسب درآمدهای درستکارانه موفق تر هستند.
۲۰۱۲	باوک ^۲	هرچه شرکت از اخلاق حرفای تبعیت نماید و به مسئولیت های اجتماعی خود اهمیت بیشتری دهد قابلیت سود آوری بالاتری خواهد داشت.
۲۰۱۱	بهالدین ^۳	سطح تحصیلات و سابقه کار در بخش دولتی بر بلوغ اخلاقی کارکنان موثر است. همچنین بلوغ اخلاقی با ارزشهای اسلامی افزایش می یابد.
۲۰۰۹	لاویست ^۴	بین تعهد اخلاقی و اجزای عملکرد سازمانی همبستگی قوی و معنی دار وجود دارد
۲۰۰۷	هیست و کولینز ^۵	شرکتهایی که در تصمیم گیری های خود از دانش قابل اعتماد استفاده می کنند تصمیمات استراتژیک بهتری اتخاذ می نمایند. چنین شرکتهایی مسائل اخلاقی مربوط به ذینفعان خود را در تصمیم گیری ها لحاظ می کنند.
۲۰۰۵	رومن و مونوارا ^۶	شیوه جبران خدمات و سیستم کنترل در یک سازمان مهم ترین تعیین کننده های رفتار اخلاقی هستند. همچنین تعرض کمتر، رضایت شغلی بیشتر و عملکرد بالاتر پیامدهای رفتار اخلاقی در سازمان هستند.
۲۰۰۲	وو ^۷	شرکتهایی که از اصول اخلاقی در تصمیم گیری و کسب و کار خود در سطح فردی و سازمانی تبعیت می کنند عملکرد بالاتری دارند.

۳-۱. مسئولیت های اجتماعی سازمانهای صنعتی

انجام مسئولیتهای اجتماعی سازمانها از تبعات پایبندی آنها به اخلاقیات در حوزه کسب و کار است (وو،^۸ ۲۰۰۲). درنگرش مسئولیت های اجتماعی فقط در نظر گرفتن ارزشها و منافع سهامداران و مالکان سازمان کافی نیست بلکه توجه به منافع همه ذی نفعان مستقیم و غیر مستقیم مهم است. مسئولیتهای اجتماعی بیانگر در نظر گرفتن مصالح همه ذی نفعان در سه بعد اقتصادی، اجتماعی و

1. Shafer
2. Bavec
3. Bahaudin
4. Laouisset
5. Hitt and Collins
6. Roman and Muniera
7. WU
8. Wu

محیط زیستی است (تروگسا^۱ و همکاران، ۲۰۱۲). یکی از مهمترین ذینفعان هر سازمانی سهامداران، مالکان و شرکای آن هستند که با سرمایه گذاری در سازمان انتظار کسب سود دارند. سازمان می بایست در قبال این گروه از ذینفعان مسئول بوده و با عملکرد مالی مناسب منافع آنها را در نظر گیرد (رتاب^۲ و همکاران، ۲۰۰۹) البته توجه شود که از منظر مسئولیت های اجتماعی سودی قابل قبول است است که بصورت قانونی و اخلاقی و با کار مولد و صحیح بدست آمده و آثار اجتماعی چون افزایش تولید ملی، توسعه ملی و... را نیز در بر داشته باشد. در حوزه مسائل محیط زیستی شرکت باید به گونه ای تولید نماید که ملاحظات زیست محیطی از جمله استفاده از انرژی های پاک، استفاده از مواد اولیه سازگار با محیط، کنترل آلاینده ها، مدیریت بازیافت و... در نظر گرفته شود (آدام^۳ و شاویت^۳، ۲۰۰۸). در نگرش مسئولیت های اجتماعی تولید و کسب سود به هر قیمتی پذیرفته شده نیست بلکه تولید زمانی پایدار و مطلوب است که به بهای تخریب محیط زیست که میراث آیندگان است، نباشد.

جدول ۳. مروری بر پژوهشهای پیشین داخلی و خارجی در حوزه اخلاق کسب و کار

الف. پژوهشهای پیشین داخلی در حوزه مسئولیت های اجتماعی شرکت ها		
سال	نویسنده	یافته ها
۱۳۹۵	احمدی و همکاران	متغیر اخلاق کسب و کار با شهروندی شرکتی رابطه مستقیم و معنادار دارد. همچنین، اخلاق کسب و کار از طریق متغیرهای میانجی گر با شهروندی شرکتی رابطه غیر مستقیم و معنادار دارد.
۱۳۹۵	سید جوادین و همکاران	عواملی مانند اخلاق و ارزش ها، پاسخگویی، نوع دوستی و فرهنگ سازمانی، در ارتباط با موضوع مسئولیت اجتماعی در شرکت های نفت و گاز، اثر پذیری کمتری دارند.
۱۳۹۵	اکبری و فهام	نتایج حاکی از آن بود که مسئولیت پذیری اجتماعی شرکتی و ارزش های فردی بر اخلاق کسب و کار اثر مثبت و معناداری داشت. همچنین، اثر اخلاق کسب و کار بر مسئولیت پذیری مثبت و معنادار بود.
۱۳۹۴	حسینی و شاهین مهر	سازمانها با افزایش توجه به مباحث اخلاقی که ارتقای مسئولیت اجتماعی را به دنبال خواهد داشت، گامی در ایجاد، حفظ و بهبود پاسخگویی سازمانی خواهند برداشت.

1. Torugsa
2. Rettab
3. Adam and Shavit

۱۳۹۴	رحیم نیا و خراسانی طرقي	نتایج پژوهش نشان میدهد که مقوله مسئولیت اجتماعی در تدوین چشم انداز و مأموریت شرکتهای مطالعه شده در این پژوهش، مورد توجه بیشتری بوده است و به مسایل اخلاقی و زیست محیطی توجه کافی نشده است.
۱۳۹۳	قاسم زاده و همکاران	اخلاق حرفه ای به طور مستقیم باعث افزایش سطح مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی فردی در معلمان می شود. همچنین، اخلاق حرفه ای باعث تقویت فرهنگ خدمتگزاری می شود و سپس فرهنگ خدمتگزاری زمینه تقویت و بهبود پاسخگویی فردی معلمان را در محیط آموزشی فراهم می کند.
۱۳۹۳	حقیقی کفاش و الماسی فرد	سازمانها می توانند با به کارگیری طرح دورکاری و بهره گیری از آن کمک کنند. بنابراین، سازمان اجرا توسعه پایدار ظرفیت های آن بخشی از تعهدات اخلاقی خود را در برابر جامعه پاسخ دهند که علاوه بر سودآوری، منافع زمین و مردم را نیز در نظر می گیرد.
۱۳۸۹	مشبکی و خلیلی شجاعی	بین مولفه های فرهنگ سازمان و مسئولیت پذیری اجتماعی سازمان پذیری همبستگی مثبت و بالایی وجود دارد و اینکه در مدل ذهنی کارکنان، اصلی ترین مولفه موثر بر مسئولیت اجتماعی سازمان می باشد.

سال	نویسنده	یافته ها
۲۰۱۳	فاروق و همکاران ^۱	تعهد سازمانی باعث ساخت زیربنای مسئولیت های اجتماعی شرکتی می شود. از سوی دیگر دو عامل اعتماد و شخصیت سازمان به عنوان میانجی در رابطه بین تعهد سازمانی و مسئولیت های اجتماعی نقش دارند.
۲۰۱۳	سن و کولی ^۲	نتایج بررسی نشان داد که محتوای مسئولیت ها یا اجتماعی شرکتهای بیشتر با مفاهیم تئوری سرمایه اجتماعی سازگاری دارد.
۲۰۱۲	پرز و بسکیو ^۳	شرکتهایی که به انجام مسئولیت های اجتماعی اهمیت می دهند این مقوله در استراتژی های سازمان نهادینه می شود و در توسعه شخصیت (هویت) سازمانی آنها موثر خواهد بود.
۲۰۱۲	پرز باترز و همکاران ^۴	نتایج نشان داد عکس العمل شرکتهای نسبت به فشارهای ذینفعان در خصوص انجام مسئولیت های اجتماعی خود متفاوت است. هرچند که

¹ Farooq et al.

² Sen and Cowley

³ Perez and Bosque

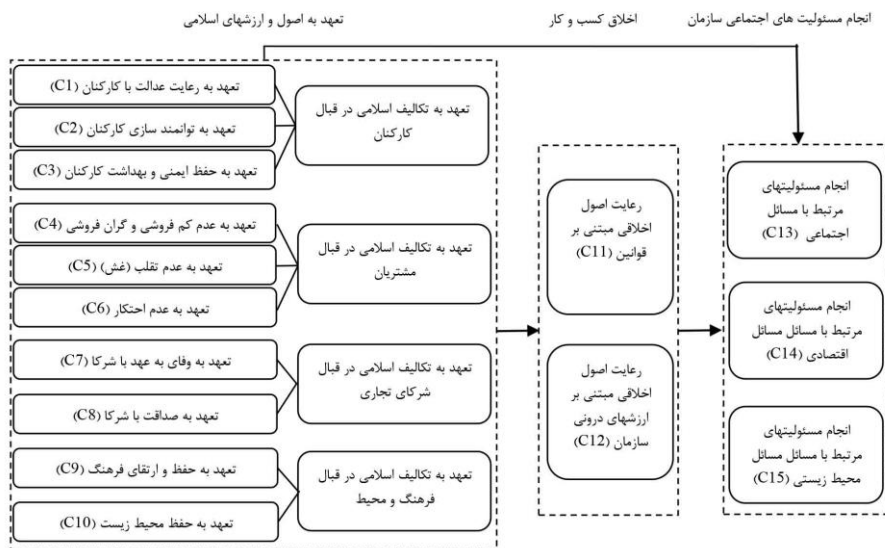
⁴ Perez-Batres

بطور کلی سطح، نوع فشار و میزان منابع در اختیار ذینفعان بر سطح انجام مسئولیت های اجتماعی توسط شرکت موثر است.		
میزان شایستگی شرکت بر انجام مسئولیت های اجتماعی موثر است. از سوی دیگر انجام مسئولیت های اجتماعی بر عملکرد مالی شرکت بصورت مثبت موثر است.	تروگسا و همکاران ^۱	۲۰۱۲
انجام مسئولیت های اجتماعی به شرکتهای در مدیریت انواع ریسک کمک کرده و شاخصهای ریسک را کاهش می دهد.	جو و نا ^۲	۲۰۱۲
هرچقدر آگاهی مصرف کنندگان از انجام مسئولیت های اجتماعی توسط شرکت بیشتر و شرکت در این موضوع تلاش بیشتری داشته باشد نگرش مثبت مصرف کننده و رضایت وی از محصولات بیشتر خواهد بود.	تیان و همکاران ^۳	۲۰۱۱
نتایج نشان داد پیگیری و انجام مسئولیت های اجتماعی بر ارزشهای شرکت اثر مثبت دارد. از سوی دیگر آندسته از مسئولیت های اجتماعی شرکتی که به مسائل داخلی سازمان مرتبط هستند از جمله کیفیت محصولات، روابط با کارکنان و... بیشتر بر ارزشهای شرکت موثر هستند.	جو و هارجوتو ^۴	۲۰۱۱
انجام مسئولیت های اجتماعی شرکت در قبال همه طیف گسترده ذینفعان بر سود آوری و منافع شرکت اثر مثبت دارد.	میشرا و سوار ^۵	۲۰۱۰
قواعد و ضوابط داخلی شرکت (خود ضابطه مندی) اثر بیشتری از قواعد و منشورهای خارج شرکت بر عملکرد مسئولیت های اجتماعی آن دارد.	میجاتویک و استویک ^۶	۲۰۱۰
محتوای فرهنگی در انجام مسئولیت های اجتماعی شرکتهای نقش موثر دارد.	ونگ و جاسلین ^۷	۲۰۰۹
مسئولیت های اجتماعی شرکت ها در قبال همه ذینفعان بر تعهد آنها در قبال کارکنان، مشتریان و... موثر است.	تورکر ^۸	۲۰۰۹
انجام مسئولیت های اجتماعی بر عملکرد شرکتهای تأثیر مثبت و معنی دار دارد.	رتتاب و همکاران ^۹	۲۰۰۹

1. Torugsa et al.
2. Jo and Na
3. Tian et al.
4. Jo and Harjoto
5. Mishra and Suar
6. Mijatovic and Stokic
7. Wang and Juslin
8. Turker
9. Rettab et al.

۴-۱. چارچوب نظری

شکل ۱ چارچوب نظری تحقیق را نشان می دهد.



شکل ۱. چارچوب نظری تحقیق

در این تحقیق از روش مدلسازی معادلات ساختاری استفاده شد. اساس این روش به این صورت است که ابتدا عوامل مورد مطالعه از مرور ادبیات تحقیق بدست می آید و سپس روابط بین آنها از طریق نظر خبرگان مورد بررسی قرار می گیرد (کومار، ۲۰۱۴). در روش مدلسازی معادلات ساختاری ابتدا با مطالعه جامع ادبیات موضوع عوامل استخراج می شوند سپس با مشورت خبرگان عوامل شناسایی شده با توجه به شرایط بومی صنعت مورد مطالعه غربال شده و مهمترین فاکتورها برای بررسی نهایی می شوند. این رویکرد به تحقیق کمک می کند که عوامل نهایی هم دارای پشتوانه نظری باشند و هم از نظر کاربردی با شرایط خاص صنعت مورد مطالعه سازگاری داشته باشند (پناهفیر، ۲۰۱۴). پس از تهیه تهیه فهرست نهایی عوامل، روابط درونی بین آنها از طریق ارزیابی زوجی بصورت ماتریسی طبق نظر خبرگان انجام می گردد (پودوال، ۲۰۱۵).

این تحقیق در دو مرحله اصلی انجام می گردد:

در مرحله اول، با مطالعه ادبیات موضوع شامل مقالات و پژوهشهای انجام شده اقدام به شناسایی عوامل مربوط به تعهدات کسب و کارها در قبال ذینفعانشان شامل کارکنان، مشتریان، شرکا، محیط و ...

1. Kumar
2. Panahifar
3. Poduval

O	V	V	V	V	O										۹C
V	V	V	V	V											۱۰C
V	V	V	X												۱۱C
V	V	V													۱۲C
X	X														۱۳C
X															۱۴C
															۱۵C

مرحله ۲: ماتریس دسترسی اولیه

برای به دست آوردن ماتریس دسترسی باید نمادهای بالا به صفر و یک تبدیل شوند. جدول شماره ۵ ماتریس دسترسی اولیه را نشان می دهد.

جدول ۵. ماتریس دسترسی اولیه

C15	C14	C13	C12	C11	C10	C9	C8	C7	C6	C5	C4	C3	C2	C1	
0	1	1	1	1	0	1	0	0	0	0	0	1	1	1	C1
0	0	1	1	1	0	1	0	0	0	0	0	1	1	1	C2
1	0	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	1	1	1	C3
0	1	1	1	1	0	1	0	0	1	1	1	0	0	0	C4
0	1	1	1	1	0	1	0	0	1	1	1	0	0	0	C5
0	1	1	1	1	0	1	0	0	1	1	1	0	0	0	C6
0	1	1	1	1	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	C7
0	1	1	1	1	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	C8
0	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	C9
1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	C10
1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	C11
1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	C12
1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	C13
1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	C14
1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	C15

مرحله ۳: ماتریس دسترسی نهایی

پس از آنکه ماتریس دسترسی اولیه به دست آمد، باید سازگاری درونی آن برقرار شود. بدین صورت که اگر (j و i) در ارتباط باشد و (K و j) نیز با هم در ارتباط باشند آنگاه (i و k) نیز رابطه دارد. در این ماتریس قدرت نفوذ و میزان وابستگی هر محرک نیز نشان داده شده است. نتایج در جدول شماره ۵ آمده است. اعداد که در جدول علامت * دارند، نشان می دهند که در ماتریس دسترسی اولیه صفر بوده و پس از سازگاری تبدیل به عدد یک شده اند.

جدول ۶. ماتریس دسترسی نهایی

قدرت نفوذ	C15	C14	C13	C12	C11	C10	C9	C8	C7	C6	C5	C4	C3	C2	C1	
۱۵	1*	1	1	1	1	1*	1	1*	1*	1*	1*	1*	1	1	1	C1
۱۵	1*	1*	1	1	1	1*	1	1*	1*	1*	1*	1*	1	1	1	C2
۱۵	1*	1*	1	1	1	1	1	1*	1*	1*	1*	1*	1	1	1	C3
۱۴	1*	1	1	1	1	0	1	1*	1*	1	1	1	1*	1*	1*	C4
۱۴	1*	1	1	1	1	0	1	1*	1*	1	1	1	1*	1*	1*	C5

۱۴	۱*	۱	۱	۱	۱	۱	۰	۱	۱*	۱*	۱	۱	۱	۱*	۱*	۱*	C6	
۱۴	۱*	۱	۱	۱	۱	۱	۰	۱	۱	۱	۱*	۱*	۱*	۱*	۱*	۱*	C7	
۱۴	۱*	۱	۱	۱	۱	۱	۰	۱	۱	۱	۱*	۱*	۱*	۱*	۱*	۱*	C8	
۱۵	۱*	۱	۱	۱	۱	۱	۱*	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	C9	
۱۰	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱*	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۱*	۱*	C10
۵	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	C11
۵	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	C12
۳	۱	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	C13
۳	۱	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	C14
۳	۱	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	C15
	۱۵	۱۵	۱۵	۱۲	۱۲	۵	۱۰	۹	۹	۹	۹	۹	۹	۱۰	۱۰	۱۰	میزان وابستگی	

مرحله ۴: سطح بندی

ابتدا عوامل مجموعه خروجی‌ها و مجموعه ورودی‌ها استخراج گردید. مجموعه خروجی‌ها شامل خود عامل و عواملی که از آن تاثیر می‌گرفتند، بود. مجموعه ورودی‌ها شامل خود عامل و مجموعه عواملی که بر آن تاثیر می‌گذاشتند بود. سپس مجموعه روابط دو طرفه مشترک (هر یک از عوامل مشخص شد. یعنی تعداد عواملی که در دو مجموعه ورودی و خروجی تکرار شده بود. عوامل بر اساس مجموعه‌های به دست آمده، سطح بندی شدند. بطور معمول، عواملی که مجموعه خروجی و مجموعه روابط دو طرفه یا مشترک یکسان داشته باشند، عوامل سطح بالایی سلسله مراتب را تشکیل می‌دهند. بنابراین عوامل سطح بالایی، منشاء هیچ محرک دیگری نخواهند بود. هنگامی که سطح بالایی تعریف گردید، از دیگر عوامل تفکیک شد. سپس به واسطه یک فرآیند یکسان، سطوح بعدی مشخص شدند. بدین صورت که به منظور یافتن اجزای تشکیل دهنده سطح بعدی، سیستم اجزای بالاترین سطح آن در محاسبات ریاضی جدول مربوط حذف شد و عملیات مربوط به تعیین اجزای سطح بعدی، مانند روش تعیین اجزای بالاترین سطح انجام گردید. این عملیات تا آنجا تکرار شد که اجزای تشکیل دهنده کلیه سطوح مشخص شد. نتایج در جدول شماره ۷ آمده است.

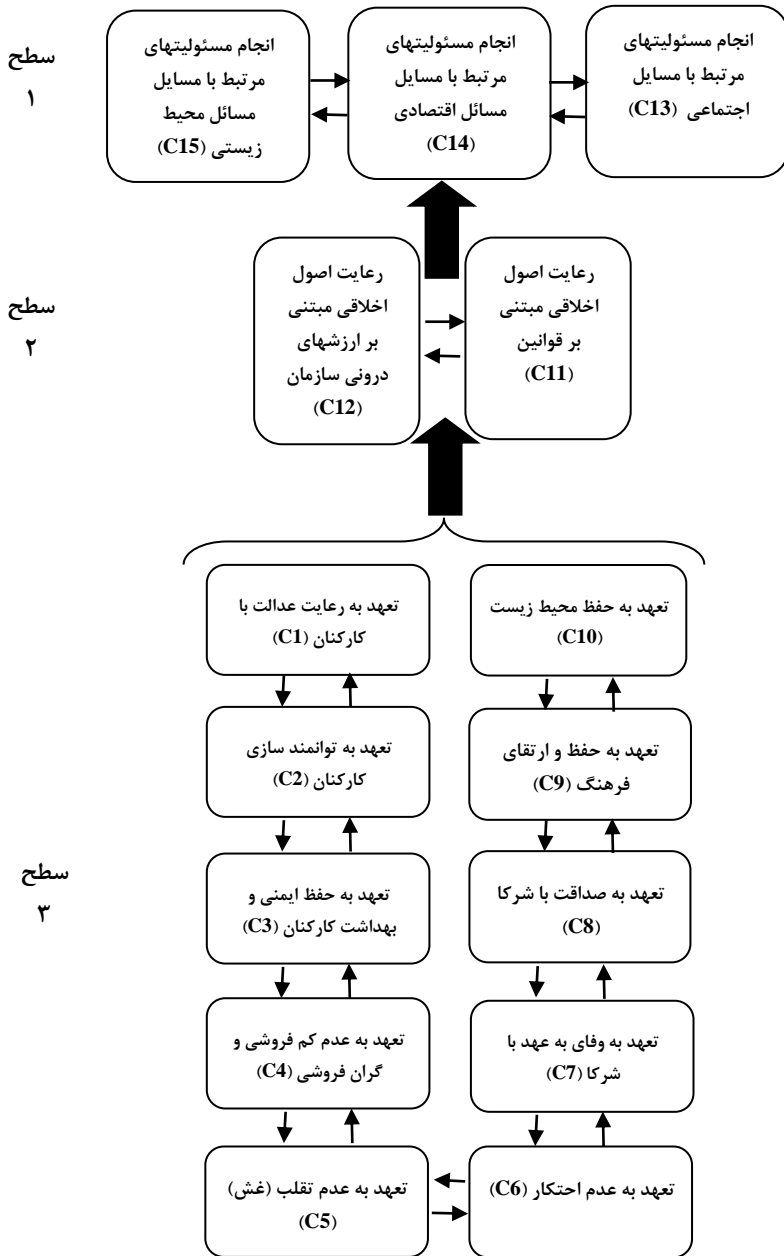
جدول ۷. سطح بندی

عامل	مجموعه ورودی	مجموعه خروجی	مشترک	سطح
C1	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	۳
C2	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	۳
C3	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	۳

۳	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C4
۳	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C5
۳	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C6
۳	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C7
۳	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9	C8
۳	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10	C9
۳	C9, C10, C1, C2, C3	C1, C2, C3, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C9, C10, C1, C2, C3	C10
۲	C11, C12	C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12	C11
۲	C11, C12	C11, C12, C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12	C12
۱	C13, C14, C15	C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C13
۱	C13, C14, C15	C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C14
۱	C13, C14, C15	C13, C14, C15	C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9, C10, C11, C12, C13, C14, C15	C15

مرحله ۵: ترسیم مدل شبکه تعاملات

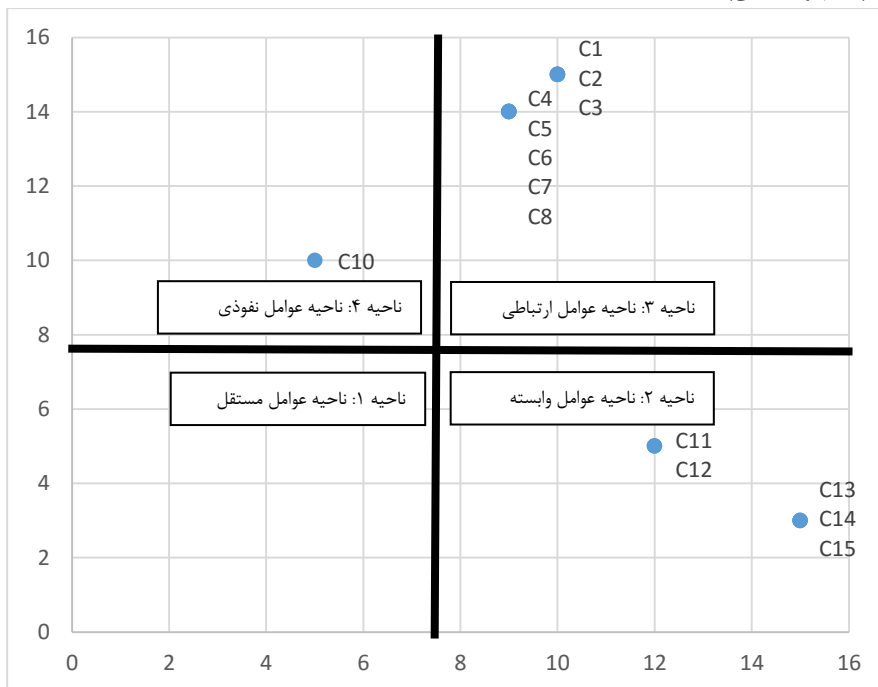
مدل شبکه تعاملات با استفاده از داده‌های جدول سطح‌بندی عوامل در شکل شماره ۲ آمده است که مدل ساختاری یا دیاگرام نامیده می‌شود.



شکل ۲. مدل شبکه تعاملات

مرحله ۶: تجزیه و تحلیل قدرت نفوذ و میزان وابستگی

در این گام ماتریس قدرت نفوذ-میزان وابستگی عوامل استخراج شد که با توجه به قدرت نفوذ و میزان وابستگی در چهار ناحیه تقسیم‌بندی شدند. چهار ناحیه عبارتند از: استقلال ۱، وابستگی ۲، ارتباط ۳ و نفوذ ۴. (عدم وابستگی)



شکل ۳. تجزیه و تحلیل قدرت نفوذ و میزان وابستگی

متغیرهایی که حداقل میزان وابستگی و قدرت نفوذ را به دیگر متغیرها داشتند، در ناحیه ۱ قرار گرفتند که آن را ناحیه استقلال گویند. این عناصر تا حدودی از سایر متغیرها مجزا هستند و ارتباطات کمی دارند. متغیرهایی که میزان وابستگی زیاد و قدرت نفوذ کم به دیگر متغیرها داشتند، در ناحیه ۲ قرار گرفتند که آن را ناحیه وابستگی نامند. متغیرهایی که قدرت نفوذ زیاد و میزان وابستگی زیاد و در واقع رابطه دو طرفه داشتند، در ناحیه ارتباطات قرار دارند که آن را ناحیه ۳ نامند. هرگونه تغییری در این نوع متغیرها موجب تغییر سایر متغیرها می‌گردد. در نهایت متغیرهایی که نفوذ زیاد و وابستگی کمی داشتند، در ناحیه نفوذ (عدم وابستگی) قرار گرفتند، که به ناحیه ۴ معروفند.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

این تحقیق با هدف بررسی روابط درونی بین عوامل تعهد به ارزشهای اسلامی در کسب و کار، اخلاق کسب و کار و انجام مسئولیتهای اجتماعی در صنعت مواد غذایی ایران انجام شد. به عبارت

دیگر این تحقیق اقدام به یکپارچه سازی عوامل سه سازه اصلی تحقیق در قالب یک مدل ساختاری تفسیری نمود. نتایج تحقیق نشان داد که ۱۰ عامل مربوط به تعهد به ارزشهای اسلامی در کسب کار شامل تعهد به رعایت عدالت با کارکنان (C1)، تعهد به توانمند سازی کارکنان (C2)، تعهد به حفظ ایمنی و بهداشت کارکنان (C3)، تعهد به پرهیز کم فروشی و گرانفروشی (C4)، تعهد به پرهیز از احتکار (C5)، تعهد به پرهیز از تقلب (غش) (C6)، تعهد به وفای عهد با شرکا (C7)، تعهد به صداقت با شرکا (C8)، تعهد به حفظ و ارتقای فرهنگ (C9) و تعهد به حفظ محیط زیست (C10)، مسائلی هستند که دین مبین اسلام بر تعهد به آنها در قبال همه ذی نفعان سازمان شامل کارکنان، مشتریان، شرکای تجاری و جامعه تأکید دارد. نتایج بر این نکته تأکید دارند که تعهد به ارزشهای اسلامی در ۱۰ مورد مذکور زیر بنای رعایت اخلاق کسب و کار در هر دو حوزه مسائل اخلاقی مبتنی بر قانون و مسائل اخلاقی مبتنی بر ارزشهای سازمان است. از سوی دیگر تبعات رعایت اخلاق کسب و کار در دو حوزه ذکر شده انجام مسئولیت های سازمان در مسائل اجتماعی، اقتصادی و محیط زیستی است. لذا طبق نتایج مدلسازی ساختاری تفسیری ۱۰ عامل تعهد به ارزشهای اسلامی در سطح زیر بنایی (سطح ۳)، دو عامل رعایت اصول اخلاقی در سطح میانی (سطح ۲) و سه عامل انجام مسئولیت های اجتماعی در بالاتری سطح (سطح ۱) قرار مدل شبکه تعاملات گرفتند.

از سوی دیگر نتایج مدلسازی ساختاری تفسیر نشان داد که عوامل C1, C2, C3, C4, C5, C6, C7, C8, C9 اثرگذاری و هم اثر پذیری هستند. از سوی دیگر عامل C8 از محذکهای نفوذی محسوب می شود یعنی بیشتر دارای ویژگی اثرگذاری است. و در نهایت عوامل C11, C12, C13, C14, C5 از جمله عوامل وابسته هستند یعنی بیشتر اثر پذیر هستند. این نتایج ایده اصلی تحقیق یعنی نقش موثر و کلیدی تعهد به ارزشهای اسلامی در بهبود اخلاق کسب و کار و ارتقای سطح انجام مسئولیت های اجتماعی شرکت را مورد تأیید قرار می دهد. لذا به مدیران شرکتهای صنعتی به ویژه صنایع غذایی که به طور مستقیم با طیف گسترده ای از ذی نفعان سر و کار دارند توصیه می شود به تعهد به ارزشهای اسلامی و توسعه آن در بخشها و سطوح مختلف سازمان توجه ویژه داشته باشند تا از این طریق اخلاقیات را در کسب و کار خود بهبود داده و به نحو شایسته ای از عهده مسئولیت های اجتماعی خود بر آیند.

نتایج تحقیق فوق و مدل ساختاری تفسیری (شکل ۲ ملاحظه شود) ارائه شده می تواند مبنای معتبری برای مدیرانی باشند که می خواهند با ارتقای تعهد به ارزشهای اسلامی کسب و کار در سازمانها خود سطح اخلاقیات را بهبود دهند و از این طریق بتوانند رسالتهای اجتماعی خود را بهتر و موفق تر انجام دهند. علی الرغم آنکه نتایج این تحقیق می تواند برای مدیران صنایع مختلف مفید و قابل بهره برداری باشد اما چون از نظر خبرگان صنعت مواد غذایی استفاده شده است و ارزیابی روابط

بین عوامل مبتنی بر شرایط خاص این صنعت انجام شده است لذا این نتایج محدود به صنعت مواد غذایی ایران می باشد. این تحقیق به سایر پژوهشگران توصیه می نماید که در پژوهش‌های آتی خود با آزمون مدل ساختاری تفسیری ارائه شده با روش‌های آماری چون مدلسازی معادلات ساختاری (SEM) نتایج دیگری بدست آورند. همچنین توصیه می گردد روابط بین عوامل تحقیق در سایر صنایع مثل خودرو سازی، صنایع الکترونیک و... بررسی گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابراهیمی نژاد، مهدی، و تقوی، علی (۱۳۹۴). بررسی و سنجش رابطه اخلاق کسب و کار و رضایت مشتری، پژوهش‌های مدیریت عمومی، سال هشتم شماره بیست و هشتم، صص ۷۸-۱۰۸.
۴. احمدی، فریدون، الوداری، حسن، توره، ناصر، مرادی، مرتضی (۱۳۹۵). ابطة اخلاق کسب و کار با شهروندی شرکتی: نقش میانجیگر مسئولیت اجتماعی و حکمرانی، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال یازدهم شماره دوم، صص ۸۵-۹۴.
۵. آذر، عادل، رمضانین، رحیم، فرخی، هادی، دولت خواهی، کسری (۱۳۹۵). طراحی مدل ارزیابی ملاحظه های اخلاق کسب و کار، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال یازدهم شماره یکم، صص ۶۳-۷۴.
۶. اصغری زاده، عزت‌اله، بهروز، محمد صادق، معصومی، عارفه، پنجعلی، زهرا (۱۳۹۴). مطالعه اخلاق حرفه ای بر اساس شاخص های بار کاری ذهنی کارکنان و فرهنگ ایمنی سازمان با به کارگیری MADM فازی (مطالعه موردی: آزمایشگاه ژنتیک)، نشریه علوم و فنون ایمنی ایران، سال دوم، شماره یکم، صص ۲۲-۳۸.
۷. آقاجانی، معصومه، خیری دوست، زهرا (۱۳۹۴). توسعه اخلاق در کنار عدالت و اخلاق در اقتصاد اسلامی، فصلنامه بانکداری و اقتصاد اسلامی، شماره دهم، صص ۱۱۱-۱۴۶.
۸. افراسیابی، علی (۱۳۸۰). ترجمه جهاد النفس وسائل الشیعة، قم: نشر نهانندی.
۹. اکبری، علی، فهام، الهام (۱۳۹۵). بررسی نقش ارزش‌های فردی و اخلاق کسب و کار در مسئولیت‌پذیری اجتماعی شرکتی در بنگاه‌های بخش کشاورزی، مجله تحقیقات اقتصاد و توسعه کشاورزی ایران، شماره یکم، صص ۱۹۷-۲۰۵.
۱۰. پور فرج، علیرضا، بافنده ایمان دوست، صادق، اقدس طینت، جواد (۱۳۹۵). بررسی تأثیر اخلاق و حقوق در تحقق حداکثر کارایی اقتصادی در چارچوب قضیه کوز، فصلنامه بانکداری و اقتصاد اسلامی، شماره شانزدهم، صص ۳۷-۵۹.
۱۱. حر عاملی، محمد بین حسن (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة صلی تحصیل مسائل الشریعة، قم: موسسه آل البيت.
۱۲. حقیقی کفاش، مهدی، الماسی فرد، رسول (۲۳۹۳). ظرفیت‌های اخلاقی فناوری: بازخوانی منافع طرح دورکاری در پیوند با مسئولیت اجتماعی سازمان ها، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال نهم شماره سوم،

- صص ۱-۱۰.
۱۳. حسنی، محمد، شاهین مهر، بهار (۱۳۹۴). مدل یابی روابط بین اخلاق حرفه ای و مسئولیت اجتماعی با پاسخگویی سازمانی، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم شماره یکم، صص ۲۹-۳۹.
۱۴. خدیوی رفوگر، سعید (۱۳۹۲). سنجش و ارزیابی شاخص صداقت در بازار صنایع لبنی مشهد، سال پنجم شماره نهم، صص ۱۲۹-۱۵۶.
۱۵. خیاطی مقدم، سعید، طباطبایی نسب، مهدیه (۱۳۹۵). مؤلفه های اخلاق حرفه‌های در مدیریت، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال یازدهم شماره ۱، صص ۱۲۷-۱۳۶.
۱۶. رحیم نیا، فریبرز، خراسانی طرقي، حامد (۱۳۹۴). حساسیت محیط زیستی، مسایل اخلاقی و مسئولیت های اجتماعی در شرکتهای برتر، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم شماره سوم، صص ۶۷-۷۴.
۱۷. ساطع، نفیسه (۱۳۹۴). تبیین تطبیقی وفاداری در نظام اخلاقی اسلام و اخلاق غیر دینی، مجله پژوهش های اخلاقی، سال پنجم، سال پنجم شماره چهارم، صص ۲۳-۴۰.
۱۸. سید جوادین، رضا، هاشمی، مهدی، محمودیان، امید (۱۳۹۵). رانته مدلی به منظور تبیین مسئولیت اجتماعی در شرکت های نفت و گاز با استفاده از مدل سازی ساختاری تفسیری، مدیریت دولتی، سال هشتم شماره یکم، صص ۷۵-۹۲.
۱۹. سیدی، امیر، پاک نژاد، الهام (۱۳۹۴). رابطه معیارهای اخلاقی تولیدکنندگان با رفتار مصرف کنندگان، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم شماره دوم، صص ۱۰۰-۱۰۹.
۲۰. صادقی، حسین، آسایش، حمید (۱۳۹۴). عدم تقارن و فقدان اطلاعات در بازار کالا لزوم آموزش مبانی اقتصاد اسلامی، فصلنامه بانکداری و اقتصاد اسلامی، شماره یازدهم، صص ۷-۳۶.
۲۱. فاضل، امین، کامالیان، امین رضا، عقیلی روشن، سید (۱۳۹۵). رابطه رهبری اخلاقیبا توانمند سازی دانشجویان، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال یازدهم شماره ۳، صص ۵۹-۶۷.
۲۲. قاسم زاده، ابولفضل، زوار، تقی، مهدیون، روح اله، رضائی، ادیبه (۱۳۹۳). رابطه اخلاق حرفه‌ای با مسئولیت اجتماعی و پاسخگویی فردی: نقش میانجی گر فرهنگ خدمتگزاری، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال نهم شماره دوم، صص ۱-۸.
۲۳. قوامی، صمصام الدین، قریب، غلامرضا (۱۳۹۲). بررسی نظام جبران خدمات در اسلام، اسلام و پژوهشهای مدیریتی، سال سوم شماره اول، صص ۷۷-۹۰.
۲۴. عبدالله زاده، غلامحسین، شریف زاده، محمد شریف، عربیون، ابولقاسم (۱۳۹۴). شناسایی مؤلفه های مفهومی اخلاق کسب و کار در کشاورزی: تحلیل خوشه ای برداشت ها، توسعه کارآفرینی، دوره هشتم شماره دوم، صص ۲۵۳-۲۷۱.
۲۵. علی اکبری، حسن، رضمانی، حسین (۱۳۹۱). بررسی پایه های نظری موضوع تصمیم گیری مبتنی بر اخلاق اسلامی، مدیریت اسلامی، سال بیستم شماره یکم، صص ۱۴۹-۱۷۴.
۲۶. کلانتری، ابراهیم، کلانتری، اسماعیل، محمودی، فاطمه، مقامی، حمید (۱۳۹۴). ارائه چارچوب مفهومی سبک کسب و کار اسلامی، مدیریت اسلامی، سال بیست و سوم شماره سوم، صص ۱۲۳-۱۴۲.

۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الأطهار جلد ۱۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الأطهار جلد ۹۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الأطهار جلد ۱۰۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۳۰. محمدی، مسلم، گل وردی، مهدی (۱۳۹۲). مولفه های اخلاق حرفه ای در سازمان با الگو گرفتن از مبان دینی، دو فصلنامه اسلام و مدیریت، سال دوم شماره سوم، صص ۱۶۱-۱۸۰.
۳۱. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹). ترجمه شیخی، حمید رضا، میزان الحکمه (با ترجمه فارسی)، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۳۲. مشبکی، اصغر، شجاعی، وهاب (۱۳۸۹). بررسی رابطه فرهنگ سازمانی و مسئولیت اجتماعی سازمان ها (وزارت نیرو به عنوان مورد)، سال بیست و یکم شماره چهارم، صص ۳۷-۵۶.
۳۳. مشایخی پور، مهدی (۱۳۹۰). مبانی اخلاق کار از دیدگاه امام علی علیه السلام، مدیریت اسلامی، سال ۱۹ شماره ۱، صص ۳۷-۶۵.
۳۴. مهرگان، نادر، نعمتی، همین (۱۳۹۴). بررسی مخاطرات اخلاقی هنگام احتکار و تحلیل آن توسط نظریه بازیها، فصلنامه بانکداری و اقتصاد اسلامی، شماره یازدهم، صص ۳۷-۵۲.
۳۵. نقوی، علی، اسعدی، میر محمد، میر غفوری، حبیب الله (۱۳۹۴). تحلیل عوامل مؤثر بر معنویت سازمانی، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم شماره ۱، صص ۱۰۵-۱۳۸.
36. Adam, A. M. and Shavit, T. (2008). How Can a Ratings-based Method for Assessing Corporate Social Responsibility (CSR) Provide an Incentive to Firms Excluded from Socially Responsible Investment Indices to Invest in CSR?, *Journal of Business Ethics*, 82:899-905.
37. Arnaudov, K. and Koseska, E. (2012). Business ethics and social responsibility in tourist, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 44: 387-397.
38. organizations in terms of changing environment, *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 44: 387 - 397.
39. Bahaudin, G. Mujtaba, R. Tajaddini, L. Chen, Y. (2011). Business Ethics Perceptions of Public and Private Sector Iranians, *Journal of Business Ethics*, 104:433-447.
40. Bavec, C. (2012). Social Responsibility and Professional Ethics in Management: Some Empirical Evidences at Country Levels, *Managing Global Transitions*, 10 (4): 361-377.
41. Berrone, P. Surroca, J. Tribo, J. (2007). Corporate Ethical Identity as a Determinant of Firm Performance: A Test of the Mediating Role of Stakeholder Satisfaction, *Journal of Business Ethics*, 76:35-53.
42. Beekun, R. and Badawi, J. (2005). Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective, *Journal of*

Business Ethics, 60: 131–145.

43. Farooq, O. Payaud, M. Merunka, D. Valette-Florence, P. (2013). The Impact of Corporate Social Responsibility on Organizational Commitment: Exploring Multiple Mediation Mechanisms, *Journal of Business Ethics*, DOI 10.1007/s10551-013-1928-3.

44. Grbac, B. and Lončarić, D. (2009). Ethics, social responsibility and business performance in a transition economy, *EuroMed Journal of Business*, 4(2):143–158.

45. Hitt, M. and Collins, J. (2007). Business ethics, strategic decision making, and firm performance, *Business Horizons*, 50: 353–357.

46. Huimina, G. and Ryan, C. (2011). Ethics and corporate social responsibility – An analysis of the views of Chinese hotel managers, *International Journal of Hospitality Management*, 30: 875–885.

47. Jo, H. and Harjoto, M. (2011). Corporate Governance and Firm Value: The Impact of Corporate Social Responsibility, *Journal of Business Ethics*, 103:351–383.

48. Jo, H. Na, H. (2012). Does CSR Reduce Firm Risk? Evidence from Controversial Industry Sectors, *Journal of Business Ethics*, DOI 10.1007/s10551-012-1492-2.

49. Kumar, D., Palaniappan, M., Kannan, D. and Shankar, K. (2014), “Analyzing the CSR issues behind the supplier selection process using ISM approach”, *Resources, Conservation and Recycling*, Vol. 92, pp. 268–278.

50. Laouisset, D. E. (2009). Organizational Commitment to Ethics and International Ethical Perspectives: United Arab Emirates (UAE) Banks as a Case Study, *Employ Respons Rights J*, 21:333–339.

51. Mijatovic, I. and Stokic, D. (2010). The Influence of Internal and External Codes on CSR Practice: The Case of Companies Operating in Serbia, *Journal of Business Ethics*, 94:533–552.

52. Mishra, S and Suar, D. (2010). Does Corporate Social Responsibility Influence Firm Performance of Indian Companies?, *Journal of Business Ethics*, 95:571–601.

53. Panahifar, F. Byrne, P. Heavey, C. (2014), “ISM analysis of CPFR implementation barriers”, *International Journal of Production Research*, Vol. 52 No.18, pp. 5255-5272.

54. Perez, A. and Bosque, I. (2012). The Role of CSR in the Corporate Identity of Banking Service Providers, *Journal of Business Ethics*, 108:145–166.

55. Perez-Batres, L. Doh, J. Miller, V. Pisani, M. (2012). Stakeholder Pressures as Determinants of CSR Strategic Choice: Why do Firms Choose Symbolic Versus Substantive Self-Regulatory Codes of Conduct? *Journal of Business Ethics*, 110:157–172.

56. Poduval, P. Pramod, V. Raj, J. (2015), “Interpretive Structural Modeling (ISM) and its application in analyzing factors inhibiting implementation of Total Productive Maintenance (TPM)”, *International Journal of Quality & Reliability*

Management, Vol. 32 No. 3, pp.308-331.

57. Rettab, B. Brik, A. Mellahi, K. (2009). A Study of Management Perceptions of the Impact of Corporate Social Responsibility on Organisational Performance in Emerging Economies: The Case of Dubai, *Journal of Business Ethics*, 89:371–390.

58. Roman, S. and Munuera, J. (2005). Determinants and consequences of ethical behaviour: an empirical study of salespeople, *European Journal of Marketing*, 39 (5/6): 473-495.

59. Sen, S. and Cowley, J. (2013). The Relevance of Stakeholder Theory and Social Capital Theory in the Context of CSR in SMEs: An Australian Perspective, *Journal of Business Ethics*, 118:413–427.

60. Shafer, W. (2013). Ethical Climate, Social Responsibility, and Earnings Management, *Journal of Business Ethics*, DOI 10.1007/s10551-013-1989-3.

61. Tian, Z. Wang, R. Yang, W. (2011). Consumer Responses to Corporate Social Responsibility (CSR) in China, *Journal of Business Ethics*, 101:197–212.

62. Torugsa, N. A. O'Donohue, W. Hecker, R. (2012). Capabilities, Proactive CSR and Financial Performance in SMEs: Empirical Evidence from an Australian Manufacturing Industry Sector, *J Bus Ethics*, 109: 483–500.

63. Wu, C. F. (2002). The Relationship of Ethical Decision-Making to Business Ethics and Performance in Taiwan, *Journal of Business Ethics*, 35: 163–176.

رؤیا و پایبندی به اخلاق

نادر شکراللهی^۱

چکیده

آیا رؤیا دلالتی بر میزان پایبندی حقیقی رؤیابین به اخلاق دارد؟ سه دیدگاه در پاسخ به این پرسش دیده می‌شود: الف) رؤیا هیچ دلالت اخلاقی ندارد، ب) انسانها را در رؤیا بی‌اخلاق‌اند، ج) رؤیاها نشان دهنده میزان پایبندی واقعی رؤیابین به اخلاق هستند. فرضیه مورد تأیید در این نوشته دیدگاه سوم است اما با یک تفصیل، به این توضیح که انواعی از رؤیاها وجود دارد. یک نوع آن دلالت بر میزان پایبندی واقعی رؤیابین به اخلاق دارد. رؤیا معدن ذخاری است که بهره‌ها از آن می‌توان برد و یکی از آن بهره‌ها کشف التزام/عدم التزام واقعی به اخلاق است. روش ما در این نوشته در نقد اطلاق دو دیدگاه اول و دوم تکیه بر شواهد تجربی و استناد به سخنان بعضی صاحب‌نظران است که دال بر وجود تنوع رؤیاهاست، اما با مروری بر مکتوبات موجود اشاره کردیم که از آن روی که تحقیقات لازم برای تشخیص و تفکیک انواع رؤیا صورت نگرفته است، بهره بردن از رؤیا برای کشف میزان پایبندی به اخلاق نیازمند بررسی بعضی از مبانی است که هنوز در دستور کار مراکز تحقیقاتی قرار نگرفته است. مقصود از این نوشته نقد فرضیات رقیب و اشاره به نیازمندی به تحقیق در بعضی از مبانی است.

واژگان کلیدی

رؤیا، اخلاق، پایبندی به اخلاق.

طرح مسأله

آیا رؤیاهای ما می‌توانند میزان پایبندی واقعی ما را به اخلاق نشان دهند؟ توضیح آن که گاهی برای خود شخص روشن است که آنچه که می‌نماید و در انظار جلوه می‌کند و به نظر می‌رسد، در واقع آنگونه نیست و آنگاه که به خلوت می‌رود نمود و نمایش دیگری دارد یا این که مقدار توان خود را در پای‌بندی / عدم پای‌بندی به ارزش‌های اخلاقی در شرایط مختلف می‌داند. اما گاهی برای خود شخص هم واقعیت پنهان می‌ماند و عوامل درونی و بیرونی او را به جهل مرکب در مورد شخصیت اخلاقی می‌اندازد و در شرایط خاص موجب خسارت به خود و دیگران می‌شود. فراوان می‌شنویم که می‌گویند از فلانی فلان کار بعید بود و یا خود شخص نسبت به یک عمل خود می‌گوید: هیچ فکر نمی‌کردم که روزی به چنان کاری دست بزنم یا فلان سخن را بگویم. این نشان می‌دهد که درجه پای‌بندی ما به اخلاق در شرایط گوناگون برای خود ما و برای دیگران تا حدی مخفی است. پرسش این نوشته این است که آیا رؤیا می‌تواند در کشف شخصیت واقعی اخلاقی منبع/ابزار مناسبی باشد؟

اهمیت بحث در این است که همه ما هر روزه در معرض عواملی قرار داریم که می‌تواند به پای‌بندی ما به اخلاق آسیب بزند. کسی که پای‌بندی به ارزش‌های اخلاقی - خواه به مقصود تعالی نفسانی و خواه به نیت زندگی معقول و متعارف در اجتماع - برای او مهم است، طبیعی است که نگران آن باشد که از خود بپرسد که تا چه حد می‌تواند در مقابل تخریب این عوامل مقاومت کند. در بعضی از کتاب‌های روانشناسی و روانکاوی و عرفانی، ادعا شده است که از رؤیا می‌توان برای کشف میزان پای‌بندی به اخلاق مدد گرفت و بعضی دیگر منکر آن هستند. اهمیت توجه به رؤیا در جنبه‌های مختلف از جمله اخلاق آنگاه روشنتر می‌شود که بدانیم که هر فردی در یک خواب هشت ساعته حدود دو ساعت در حالت رؤیابینی است و سه تا چهار رؤیا می‌بیند. از رؤیا استفاده‌های زیادی می‌توان برد. امروزه سرمایه‌گذاریهایی زیادی برای تحقیقاتی صورت می‌گیرد که برای درمان مشکلات جسمی و روانی از رؤیاهای مدد می‌گیرند. یکی از این فواید - طبق ادعای اهل معنا و عرفان و بعضی از فلاسفه - تشخیص مرتبه اخلاقی افراد است. این ادعای اهل عرفان و فلسفه نیازمند به تحقیقاتی است تا بتوان شواهدی برای آن یافت که به صورت بین-الذهانی قابل ارائه به محافل علمی و فلسفی باشد.

در پاسخ به این پرسش دو گروه در مقابل هم قرار گرفته‌اند. گروهی برای رؤیا چنین توانایی را قائل نیستند. گروهی پاسخ مثبت داده‌اند. مدعا و فرضیه این نوشته آن است که رؤیا قابلیت آن را دارد که منبعی برای تشخیص میزان پایبندی به اخلاق باشد، اما با مقدار دانشی که ما تا کنون از این واقعه رازآلود داریم داوری طرفداران این نظریه مبتنی بر ادله کافی نیست و نیاز به تحقیقات بیشتری وجود دارد. نقد دو دیدگاه اول مبتنی بر شواهد تجربی و استناد به سخن

بعضی صاحب نظران است و نشان دادن نیاز به تحقیقات بیشتر برای تأیید فرضیه این نوشته مبتنی بر تحلیل جوانب رؤیا و اشاره به ضعف مکتوبات موجود در بررسی این جوانب است. در این نوشته بین التزام به اخلاق و وابستگی‌ها و دلبستگی‌ها تفکیک می‌کنیم. مقصود ما تنها التزام به اخلاق است. تفاوت در این است که یک فرد ممکن است واقعا ملتزم به اخلاق باشد اما در درون وابستگی‌ها و خواسته‌های غیر اخلاقی داشته باشد ولی آن را کنترل می‌کند. این نوشته را در چند بخش پیش می‌بریم: معناداری رؤیا، رؤیا و اخلاق، گزارش دیدگاه‌ها در باب نسبت اخلاق و پایداری به رؤیا و نقد و بررسی آنها که در ضمن مباحث با طرح نظریات در هر باب به پیشینه بحث هم اشاره می‌شود.

۱. معناداری رؤیا

در این که آیا رؤیا معنادار است یا خیر دو گروه در مقابل هم قرار می‌گیرند، گروهی که هیچ معنایی برای رؤیاها قائل نیستند و آن را امواجی می‌دانند که از ساقه مغز به کورتکس می‌روند، کورتکس سعی می‌کند به این سیگنال‌های مغشوش و درهم معنی بدهد و داستانی از آن خلق کند و این به معنی رؤیاست. (کاکو، ۱۳۹۴ ص ۲۳۹). اما دیدگاه غالب معناداری رؤیاهاست. اما در سنخ معنای آن اختلاف دیده می‌شود. یک نظر صرفا دلالت‌های جسمی برای رؤیا قائل است؛ یعنی آن که بر اساس رؤیاها می‌توان بر بعضی از بیماری‌های بدن اطلاع یافت. نظریه دیگر که خود به زیر مجموعه‌هایی تقسیم می‌شود- معنای آن را مسائل روانی می‌داند. (فروید، ۱۳۷۸ ص: ۹۸) نظریه سوم، رؤیاها را در بعضی از موارد منبعی برای دانش فراوانی و فراجسمی می‌داند. (رک: ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۱۹؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ یونگ، ۱۳۷۸، ص ۶۳؛ اریک فروم، ۱۳۷۸، ص ۵۸). اخلاق، یکی از موضوعات مورد بحث در قلمرو دلالت رؤیاست.

۲. رؤیا و اخلاق

آیا می‌توان از رؤیا در مباحث اخلاقی بهره برد؟ این مسئله به پرسش‌هایی قابل تحلیل است: (۱) رابطه رؤیا و مبادی اخلاق مانند نفس‌شناسی و خداشناسی و آخرت‌شناسی؛ یعنی آیا می‌توان بر اساس رؤیا به معرفتی در باب نفس و خدا و آخرت دست یافت؟ (۲) آیا می‌توان با تکیه بر رؤیا به یک حکم کلی اخلاقی رسید، مانند دروغ خوب/ قبیح است؟ (۳) آیا رؤیا می‌تواند دلالت بر حکم اخلاقی جزئی داشته باشد؛ یعنی در یک موقعیت خاص، عملی را تجویز کند مانند این که دروغ گفتن شما در این موقعیت خاص جایز است، و یا خطا بودن یک فعل خاص را نشان دهد؟ (۴) آیا رؤیا می‌تواند نشان دهد که شخص، در واقع نه بر اساس فشارهای بیرونی و

۱. در فروع کافی آمده است که: شهاب بن عبد ربه به امام صادق(ع) عرضه داشت خوابهای وحشت‌آور می‌بیند، امام علیه‌السلام به او فرمودند: زکات مالت را در مصارف صحیح صرف نمی‌کنی. (شوشتری، ۱۳۸۵، ص ۲۳). در

اجتماعی - ملتزم به اخلاق است/ نیست؟ (۵) آیا ما در مقابل رؤیاهای خود مسئولیم پس مستحق پاداش اخلاقی یا کیفر اخلاقی هستیم؟ (۶) آیا رؤیا می‌تواند نشان دهد که من چه دغدغه‌های فکری و دلبستگی‌ها و وابستگی‌ها دارم. (۷) اگر من در رؤیا ببینم که کس دیگری فعل غیر اخلاقی انجام می‌دهد آیا این دلالتی بر غیر اخلاقی بودن من و یا او می‌کند؟ هر کدام از این پرسش‌ها قابل تحلیل به پرسش‌های جزئی‌تری است، مانند این که اگر رؤیا بتواند بر معنایی اخلاقی (به تمام معانی فوق الذکر) دلالت داشته باشد آیا این شامل همه افراد می‌شود و یا تنها رؤیای افراد خاصی چنین دلالت‌هایی دارد؟ این پرسش‌ها را می‌توان هم در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی دینی، معرفت‌شناسی رؤیا، و روانشناسی اخلاق به بحث گذاشت. دلالت رؤیا بر میزان پایبندی به اخلاق موضوع این نوشته است.

۳. اقوال در مسئله

سه نظر در پاسخ به مسئله دلالت رؤیا بر میزان پایبندی به اخلاق وجود دارد: (۱) رؤیا هیچ دلالتی ندارد. (۲) در رؤیا هیچگونه پایبندی به اخلاق نداریم. (۳) رؤیا میزان پایبندی واقعی را نشان می‌دهد. اما تفصیل این نظریه‌ها.

قول اول

نظر اول بر آن است رؤیا هیچ دلالت اخلاقی ندارد. هیچگونه قوه تمییز اخلاقی هنگام خواب ما را همراهی نمی‌کند. تجسمات رؤیایی اتفاقی و تصادفی و بی‌اساس شکل می‌گیرد. جنس، طبق نقل فروید، می‌گوید: ما در طی رؤیا از لحاظ اخلاقی بهتر و یا متقی‌تر نمی‌شویم، بلکه بر عکس ظاهراً وجدان ما در این موقع سکوت اختیار می‌کند و رحم از دل ما رخت بر می‌بندد و با کمال سنگدلی و بدون هیچگونه پشیمانی یا توبه‌ای بدترین جنایات را مرتکب می‌شویم از قبیل دزدی، آدم‌کشی. رادستوک می‌نویسد: بجاست مشاهده کنیم که در طی رؤیا تداعی‌ها عرض اندام می‌کنند و تجسمات بدون مداخله فکر یا عقل و یا ذوق مربوط به زیباشناسی و یا قوه تمییز اخلاقی به‌مدیگر مربوط می‌شوند قوه تمییز اخلاقی بسیار ضعیف می‌شود و یک بی‌اعتنایی کامل از نظر اخلاقی بر شخص حکمفرما می‌گردد. ولکت نوشته است: هر کس می‌داند که در رؤیا رفتار شخص کاملاً بی‌رویه است. نائم که خودش مطلقاً واجد هیچگونه حیا و عاطفه و قوه تمییز اخلاقی نیست همه کس و حتی محترم‌ترین اشخاص را در حین ارتکاب اعمالی می‌بیند که تصور آن را نیز در هنگام بیداری نمی‌توانست بکند. (فروید،

مواردی در کتابهای مورد اعتنای علماء دیده می‌شود که به یک رؤیا برای درستی یا نادرستی عملی که شخص در بیداری انجام می‌دهد هشدار داده می‌شود (رک: شوشتری، همان، ۱۷).

۱۳۷۸، ص ۵۹-۶۰). از کانت هم نقل شده است که: رؤیاها این دانش را در اختیار ما می‌گذارند که اگر تعلیم و تربیت نبود چگونه رفتار می‌کردیم (Walsh, 1920, 80-90). این سخن کانت گویا به آن معناست که در رؤیا علم و آگاهی اخلاقی و تربیت حضور ندارد. کسانی هم که رؤیاها را صرفاً ارتباطات ناقص بخش‌های مختلف مغز می‌دانند. (کاکو، ۱۳۹۴، ص ۲۳۹)، همچنین کسانی که رؤیا را صرفاً دارای دلالت‌های مربوط به بدن می‌دانند، و کسانی که رؤیا را ماهیتاً همچون دیوانگی در بیداری می‌دانند (Gottesmann, 2010, P. 1) جزء این گروه هستند.

قول دوم

نظر دوم آن است که ما در رؤیا بر اساس قواعد اخلاقی‌ای که هنگام بیداری حاکم است - عمل نمی‌کنیم و با کنار رفتن فشارهای اجتماعی در رؤیا آنگونه که می‌خواهیم و مطابق میل ماست عمل می‌کنیم. فروید در مهمترین کتاب خود یعنی تعبیر خواب بر این باور است که رؤیاها آرزوهای برآورده نشده هستند. او در راستای همین باور می‌نویسد: عده‌ای به صراحت می‌گویند که از احساسات اخلاقی ما در هنگام روز در رؤیا خبری نیست و عده‌ای نیز بر عکس عقیده دارند که احساسات اخلاقی ما در هنگام روز در رؤیا نیز همچنان پابرجا می‌ماند. فروید بر این باور است که تجارب ما نظر اول را تایید می‌کند که ما در رؤیا به اخلاق پایبند نیستیم. (فروید، همان، ص ۹۵). طبق این قول در رؤیا آگاهی اخلاقی داریم ولی از آن روی که کنترل بیرونی بر رفتار ما حاکم نیست طبق دلخواه و آرزوهای خود رفتار می‌کنیم. لازمه این سخن آن است اخلاق چیزی نیست جز حاصل الزامات اجتماعی.

قول سوم

قول سوم می‌گوید پایداری ما در رؤیا به اخلاق به آن درجه است که ما در واقع - نه بر اساس فشارهای بیرونی - اخلاقی هستیم. شوپنهاور طبق گزارش فروید بر این باور بود که در طی رؤیا گفتار و کردار هر کسی درست مطابق منش اوست. فیشنر هم می‌گفت: احساسات درونی، تمایلات، عواطف و شهوات در طی رؤیا فرصت بروز و ظهور پیدا می‌کنند و خصایص اخلاقی شخص در آن منعکس می‌گردد. و هافنر می‌نویسد: جز در موارد بسیار نادر... شخص متقی در رؤیا هم متقی است و در برابر وسوس مقاومت می‌کند و کینه‌توزی نمی‌کند و از حسد و خشم و سایر ردایل اجتناب می‌ورزد در صورتی که مرد گناهکار در رؤیا با همان تصاویری روبرو می‌شود که بهنگام بیداری از آن خوشش می‌آمد. (فروید، همان، ۶۰)^۱

۱. فروید در فصل احساسات اخلاقی در رؤیا، در کتاب تعبیر خواب نقل قول‌های زیادی در این باب می‌آورد که از بعضی از آن در اینجا استفاده کردیم.

طبق همین مبنا بود که امپراطور روم دستور داد که مارسیاس^۱ را اعدام کنند، زیرا مارسیاس در رؤیا دیده بود که سر امپراطور را قطع می‌کند. از نظر امپراطور این نشانی از سرشت اخلاقی مارسیاس می‌داد که اگر دستش برسد گردن امپراطور را قطع خواهد کرد و این میل و سرشت در رؤیا آشکار شده بود. (فروید، همان، ص ۶۰)

این قول در نوشته‌های بعضی از متفکران اسلامی هم دیده می‌شود. ابن عربی در فتوحات در خصوصیات مقام ورع می‌نویسد: و به همین دلیل هنگامی که مرید در رؤیا محتلم می‌شد، استاد(شیخ) او را توبیخ می‌کرد. مگر نمی‌بینی که هیچ نبی تا کنون محتلم نشده است و برای او این کار شایسته نیست. احتلام در خواب توسط رؤیا و در بیداری توسط تصور، از باقیمانده سرشت و طبیعت شخص در خیال اوست... اگر در حس ظاهر از آن اجتناب کند این در خیال او هم اثر می‌کند. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ۱۷۶)^۲

به همین مضمون داوود قیصری در شرح فصوص فص اسحاقی اشاره می‌کند: شایسته نیست که در ظواهر رؤیا جمود داشته باشد بلکه لازم است که مقصود اصلی را بجوید تا ظواهر مانع رسیدن به بواطن نشود و علم باطن و حقیقت از دستش نرود، خصوصا علم تعبیری که سالکان در سلوک خود از آن استفاده می‌کنند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲۰) مقصود قیصری، با قرینه سخن محی‌الدین، باید همین باشد که از رؤیاها می‌توان پی برد که سالک در چه حالت روحی است و چه مقدار ملتزم به طریق است.^۳

نقد و بررسی

اگر قول سوم درست باشد ما می‌توانیم در تربیت اخلاقی خود از رؤیا هم مدد بگیریم. اگر قول اول درست باشد در این صورت کلام کسانی مانند محی‌الدین عربی و قیصری قابل اتکاء نیست و روش مورد قبول عارفان در سلوک اخلاقی قابل دفاع نخواهد بود. همچنان که اگر قول دوم درست باشد و همه در رؤیا بی‌اخلاق باشند در این صورت هم توبیخ مریدان توسط شیخ بی‌وجه است، زیرا بی‌اخلاقی در خواب بلیه‌ای همه‌گیر است و خود شیخ هم از این قاعده طبق مبنای فروید مستثنی نیست و هیچکس نیست که در خلوت رؤیایی خود سرمستی نکند و خون خلق نریزد و چشم به حریم همسایه نداشته باشد. چند نقد بنایی و مبنایی بر این نظریات وارد است که بعضی از آن اشاره می‌کنیم:

1. Marsyas

۲. این منبع از نرم افزار عرفان ۳ نور استفاده شده و در آنجا سال چاپ نوشته نشده است.
۳. البته استفاده‌های دیگری هم از رؤیا در سلوک عرفانی می‌شود مانند نفس‌شناسی و معادشناسی... (به عنوان نمونه رک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۰، ص ۲-۱۰۱؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۲۹۵)

۱. قول اول آن بود که رؤیایها هیچ معنایی ندارند یا معنای مربوط به حالات روحی و روانی ندارند و بالتبع دلالت اخلاقی هم نخواهند داشت. قول دوم بر آن است که معنای رؤیایها حالات روانی است. هر دو قول با وجود رؤیایهای ناظر به وقایع بیرون از بدن و روان غیرقابل قبول هستند. توضیح این که ما یک نوع رؤیا نداریم (رک: فروید، همان ص ۱۹، ۲۰، ۳۱؛ ریچموند، ۱۳۸۲، ص ۳۶؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۱۱-۲۱۲)^۱ رؤیایها گاهی منشأ جسمی دارد، مانند آنکه گاهی دست خود را هنگام خواب به دندان گرفته است و در رؤیا می‌بینی که سگی دستش را گاز گرفته است. یا بخشی از بدن به بخاری متصل شده است و در رؤیا می‌بیند که در آتشی گرفتار شده است. گاهی رؤیا ناشی از حالات روانی است، مانند این که شخص گرسنه، در رؤیا به خواسته خود می‌رسد و انواع غذاهای لذیذ مصرف می‌کند. گاهی رؤیا، صادقه است، یعنی از واقعه‌ای بیرون از جسم و روان خبر می‌دهد. این نکته که یک نوع رؤیا نداریم مورد قبول بسیاری از متفکران است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۷-۲۴۸؛ یونگ، ۱۳۷۸، ص ۶۳؛ علامه طباطبایی، همان، ص ۲۱۱)^۲ اثبات رؤیای صادقه هم کار مشکلی نیست. تأملی در رؤیای اطرافیان نشان می‌دهد که بعضی از رؤیایها از این سنخ هستند. بوعلی سینا هم بر اساس تجارب شخصی خود و دیگران، وجود چنین رؤیایی را مسلم می‌گیرد و بر اساس آن به امکان مکاشفات استدلال می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۱۹) و کسانی مانند اربیک فروم (فروم، ۱۳۸۰، ص ۵۱) و یونگ رؤیایهای پیشگویانه (یونگ، ۱۳۷۸، ص ۶۳) و الهام بخش (همان، ص ۴۵) را تأیید می‌کنند، هر چند در تبیین آن با عارفان و فلاسفه اسلامی اختلاف دارند که آن اختلاف خدشه‌ای در این جا وارد نمی‌کند.

احتمال صادقه بودن یک رؤیا فضای بحث را پیچیده می‌کند. زیرا ممکن است رؤیا صادقه باشد و از واقعه‌ای خبر دهد نه آن که حالات روحی/ روانی مرا توضیح دهد. داستان حضرت ابراهیم(ع) از این سنخ است که در رؤیا می‌بیند فرزندش را سر می‌برد. این رؤیا نشان از این ندارد که ابراهیم(س) در دل این دغدغه را داشت که فرزند خود را از بین ببرد. پس ابتداء برای حکم در اینکه در رؤیا آیا اخلاق رعایت می‌شود یا نه باید بین رؤیایهای صادقه و رؤیایهای حوزه فعالیت

۱. رؤیایها از جنبه‌های مختلفی تقسیم شده است. با توجه به نظریات مختلفی که در باب معنای رؤیایها دیده می‌شود، این دسته‌بندی‌ها دقیق نیست و نیاز به تأمل بیشتر دارد.

۲. و به صورت پراکنده در روایات اسلامی هم آمده است. روایتی از پیامبر(ص) است که: والذی یحدث به الانسان نفسه فیراه فی منامه. (نقل از: سبحانی، ۱۳۷۳، ص ۸۶) ۲- روایتی از پیامبر اسلام(ص) نقل شده که: ان الرؤیا الصادقه جزء من سبعین جزء من النبوه: ۲ رؤیای صادقه یک بخش از هفتاد بخش نبوت است. (بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۶۳۵)

روان تفکیک کنیم. در ضمن نظریه بی‌معنایی رؤیایها هم با وجود رؤیایهای صادق غیر قابل قبول خواهد بود.

۲. دومین نقد از جهت روشی است. این اقوال دو بخش دارند اول گزارش از رؤیایهای اشخاص که آیا در رؤیایها اخلاق رعایت می‌شود یا نه و دوم این که این رؤیایها نشان از سرشت اخلاقی ما می‌دهد/ نمی‌دهد. بخش اول کاملا تجربی - میدانی است. طرفداران هر سه قول از این روش استفاده کرده‌اند. استفاده از روش تجربی در این موضوع، روش مناسبی است اما اصول این روش در قول اول و دوم رعایت نشده است. قول اول می‌گفت که در رؤیایها هیچ قاعده اخلاقی وجود ندارد و بی‌معنا و افسارگسیخته به هر کاری دست می‌زنیم. فروید، هم که از طرفداران قول دوم است، می‌گفت "تجارب معمول ما" بر عدم سرایت اخلاق به رؤیا دلالت می‌کند. (فروید، همان، ص ۹۵) این دو قول، از جهت گزارش از رؤیایهای اشخاص، ضعف روش‌شناسانه دارد زیرا در نقطه مقابل می‌توان به تجارب دیگران اشاره کرد که در رؤیا هم گاهی ملتزم به اخلاق بودند؛ یعنی اگر به روش تجربی - میدانی استناد کنیم، هم رؤیایهایی را می‌توانیم گزارش دهیم که اخلاق در آن رعایت شده است و هم رؤیایهای غیر اخلاقی را. اریک فروم رؤیا را مظهری از همه نوع فعالیت روانی انسان، خواه غیرمنطقی و خواه موافق با اخلاق و منطق می‌داند. (فروم، ۱۳۸۷، ص ۶۰). حتی یک شخص در رؤیایهای مختلف ممکن است به گونه‌های مختلفی رفتار کند. شنیده‌های از افراد مختلف و تجربه‌های شخصی هم نشان می‌دهد که در رؤیایها هم به صورت موجه جزئیة التزام به اخلاق وجود دارد و پشیمانی از عمل انجام شده و ترس و نگرانی از یک عمل در رؤیایها هم دیده می‌شود و مطلق‌گویی دو قول اول با شنیده‌ها و تجارب دیگر در تعارض است.

۳. اما کسانی که می‌گویند ما در رؤیا به واقعیت اخلاقی خودمان رجوع می‌کنیم، که طرفدارانی بین متفکران اسلامی و غربی دارد - بر چه مبنایی این سخن را می‌گویند؟ همچنان که در نقد دو قول اول آوردیم این مطلب درست است که انسانها در خواب هم گاهی اخلاقی عمل می‌کنند و گاهی غیر اخلاقی، اما از کجا می‌توان گفت که این نشان از درجه پایبندی واقعی به اخلاق است؟

می‌توان این مبنا را از سخنان آنان استنباط کرد که افعال در بیداری که تابع اراده ماست گاهی انجام آن به نیت حضور ناظران است و گاهی به دلیل وظیفه اخلاقی. اما آنچه در خواب انجام می‌دهیم یا اساسا تابع اراده نیست بلکه تابع میل و خواهش نفسانی است یا این که تابع اراده‌ای است که اگر ما تنها بودیم و هیچ ناظری نبود انگونه عمل می‌کردیم. این سخن نیاز به بسط دارد.

اگر حالت اول درست باشد؛ یعنی این که آنچه در رؤیا اتفاق می‌افتد تابع خواهش‌ها و

تمایلات درونی ماست، در این صورت اگر این قول درست باشد صرفاً درجه اخلاقی ما را از جهت مقدار التزام به اخلاق نشان نمی‌دهد بلکه تنها خواهش‌های آشکار و پنهان من در رؤیا آشکار می‌شود. فرق است در این که من میل به بی‌اخلاقی نداشته باشم و این که خلاف اخلاق عمل نکنم. چه بسا افرادی که ممکن است میل به نگاه به زیبارویی را داشته باشند اما در عمل بدون این که از فشارهای اجتماعی بهراسند صرفاً به دلیل غیراخلاقی بودن این عمل، آن را انجام ندهند. پس در این حالت اول مقدار التزام من به عمل اخلاقی روشن نمی‌شود بلکه مقدار پاکی ذهنی من نمایان می‌شود.

اما شق دومی که آوردیم؛ یعنی این که بگوییم که نظر این گروه آن است که فعل در رؤیا ارادی است، اما مبتنی بر اراده‌ای است که اگر ما تنها بودیم و هیچ ناظری نبود انگونه اراده و عمل می‌کردیم. در این صورت این قول چند مبنی را مفروض گرفته است؛ اول این که عمل در رؤیا هم مبتنی بر اراده است، دوم این که در رؤیا آنچه اراده را بوجود می‌آورد خواسته‌ها و انگیزه‌های نهفته در نفس است (خواه الهی یا نفسانی) و یا به عبارت دیگر ما بر اساس ملکات نفسانی عمل می‌کنیم. بر این دو مبنا کمی درنگ می‌کنیم.

۱-۳-۳. مبادی فعل در بیداری و خواب

هشت نوع فاعل داریم. (سبزواری، ۱۳۴۱ق، ج ۲/۱، ص ۴۰۶-۴۰۷) یکی از انواع فاعل، فاعل بالقصد است. در حالت بیداری در مورد افعال ارادی انسانی، نفس فاعل بالقصد است که اولاً علم و اراده نسبت به فعل خود دارد و ثانیاً این فعل را با انگیزه‌ای که بیرون از نفس است انجام می‌دهد و علم نفس به فعل هم قبل از فعل به صورت تفصیلی است. (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۰). علامه طباطبایی مراحل انجام فعل ارادی را با تفصیل بیشتری توضیح می‌دهند که:

ابتدا صورت علمی و یا خیالی در نفس بوجود می‌آید که برای رسیدن به غایتی نفس را دعوت می‌کند. بر این اساس شوق بوجود می‌آید بر اساس شوق، اراده و تصمیم بر فعل ایجاد می‌شود. پس از آن قوه عمل کننده‌ای که در عضلات است به حرکت درمی‌آید و این قوه باعث بوجود آمدن فعل خارجی مانند سخن گفتن و راه رفتن و... می‌شود. (علامه طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۷۴-۷۵) گاهی مبدا اولیه فعل صورت علمیه است و گاهی تنها تخیل بدون فکر، مبدا فعل می‌شود. (همان، ۷۶) یعنی در ابتدا انجام آن فعل و تصدیق به فائده آن در نفس نقش می‌بندد و بعد شوق و اراده و تصمیم بوجود می‌آید و عضلات به حرکت درمی‌آید و فعل ارادی از انسان صادر می‌شود. اما گاهی تمام اطراف موضوع بررسی علمی نمی‌شود و صرف تصور و تخیل فعل شوق را بوجود می‌آورد.

صورت‌های علمیه منظور دانش و آگاهی‌هایی است که ما به فعل و اثر آن داریم. هنگامی که علم به فائده داشتن فعل حاصل شد، شوق به عمل بوجود می‌آید و بعد اراده و حرکت

عضلات و انجام فعل محقق می‌شود. دانش‌هایی که قبل از فعل لازم است متعددن مانند امکان یا عدم امکان فعل، خطر داشتن یا نداشتن فعل. بخشی از دانشی که می‌تواند در تحقق شوق بر عمل تاثیرگذار باشد، دانش اخلاقی است؛ یعنی این که آیا این فعل از نظر اخلاقی مجاز است یا خیر؟ لحاظ کردن دانش اخلاقی در تحقق فعل ضروری نیست؛ یعنی با عدم توجه به قواعد اخلاقی هم شوق و اراده می‌تواند محقق شود. اما با لحاظ معیارهای اخلاق در انجام فعل است که می‌گوییم این شخص، انسان اخلاقی است یا این که اخلاق را زیر پا نهاده است. حال اگر همه این مبادی افعال هنگام رؤیایی حضور داشته باشد از نظر اخلاقی حکم فعل در بیداری و رؤیا یکسان می‌شود هر چند از جهت حقوقی حکم متفاوتی داشته باشند؛ یعنی توهین کردن در بیداری باعث محکومت حقوقی و اخلاقی می‌شود و توهین در رؤیا تنها محکوم به حکم اخلاقی خواهد بود. اما اگر مبادی فعل رؤیایی متفاوت از بیداری باشد، حکم اخلاقی ایندو ساحت هم متفاوت خواهد بود.

حال افعال در رؤیا بر کدامیک از این مبادی استوار است؟ طبق دیدگاه اول که بحث اخلاق در رؤیا را بدون موضوع می‌داند، معتقد است که رؤیا امر غیر ارادی است، که نفس/ضمیرناخودآگاه/یا بخش‌هایی از مغز، به صورت طبیعی نه ارادی این صورتهای را بوجود می‌آورد؛ یعنی اگر بخواهیم با اصطلاح فلاسفه اسلامی سخن بگوییم نفس در این حالت یا "فاعل بالطبع است که بدون آگاهی افعال ملائم طبع خود را انجام می‌دهد (در رؤیاهای لذت‌بخش) یا فاعل بالقسر است که خلاف طبع عمل می‌کند (در رؤیاهای آزاردهنده) یا فاعل بالجبر است که از روی اکراه و بدون خواست خود عملی را انجام می‌دهد." (طباطبایی، پیشین، ص ۵۰).^۱ اما کسانی که انسان را در رؤیا غیر اخلاقی می‌دانند اینان فعل در رؤیا را نشأت گرفته از میل نفسانی می‌دانند که هر چند ارادی است اما قوه تمییز اخلاقی در فعل رؤیایی نقشی بر عهده ندارد، زیرا از نظر آنان این قضاوت‌های اخلاقی صرفاً در قلمرو اقتضائات و تحمیلات اجتماعی نفس را مجبور به ترک خواهش‌های خود می‌کند. پس هنگام خواب آنچه می‌ماند، تنها تفکر لذت‌اندیشی است که در مبادی فعل نقش بازی می‌کند و مجالی برای ارزشگذاری‌های اخلاقی نمی‌گذارد.

اما گروه دیگری که انسان را در رؤیا تابع اخلاق واقعی می‌دانند اینان هم اراده را حذف نمی‌کنند اما اراده در رؤیا بیش از آنکه تابع تفکر باشد تابع تخیل و میل‌های ما و یا به تعبیر دقیقتر تابع سرشت واقعی اخلاقی است. حال اگر میل‌ها و خواهش‌های ما واقعا تابع قواعد اخلاق شده باشد و در جهت خلاف اخلاق شکل نگرفته باشد، ما در رؤیا هم اخلاقی هستیم ولی اگر آرزوها و خواهش‌های نفس در جهت دیگری باشد در این صورت در رؤیا این خواهش‌ها هستند

۱. داخل پرانتزها اضافه بنده است.

که شوق و اراده را جهت می‌دهند. اما ادامه کار بعد از شوق و اراده متفاوت از حالت بیداری می‌شود، اراده در بیداری موجب به حرکت درآمدن قوه عامله در عضلات می‌شود، اما در رؤیا به کمک قوه خیال می‌آید تا فیلمی بسازد که در آن نفس به آرزوهای ممنوعه خود برسد یا فیلمی که بر اساس ممیزی ملکات حسنه به اخلاق پایبند باشد.

برای قضاوت بین این سه گروه باید تکلیف دو مسئله روشن شود؛ اول این که آیا در رؤیا صورت علمیه و یا به عبارت دیگر دانش‌های ما از جمله آگاهی‌های اخلاقی وجود دارد یا نه، و مسئله دوم این است که آیا اراده وجود دارد یا خیر؟

۴. رؤیا و آگاهی‌ها

آیا در رؤیا آگاهی‌ها از جمله آگاهی‌های اخلاقی حضور دارد یا خیر؟ پیش از ورود به پاسخ به این مسئله چند نکته را روشن کنیم:

اول این که هر چند محققان در حوزه ذهن می‌گویند که ذهن در هنگام خواب، به خواب نمی‌رود و آگاهی در خواب هم وجود دارد. (Gottesmann, 2010, P.3) اما مقصود از این پرسش صرف شعور و هوشیاری^۱ نیست. ما در آن لحظات خواب که رؤیا نمی‌بینیم، هوشیار هستیم و نسبت به محیط تا اندازه‌ای توجه داریم اما توجه به دانش‌های ذخیره شده در ذهن نداریم. منظور این پرسش وجود یا عدم وجود دانش‌هایی است که ما هنگام بیداری به آن توجه داریم.

نکته دوم این است که منظور در اینجا رؤیاهای معمول است که شخص نمی‌داند که خواب است و در حال خواب دیدن. پس رؤیاهای آگاهانه/ روشن^۲ مورد نظر نیست. رؤیاهای روشن رؤیاهایی است که شخص در هنگام رؤیابینی می‌داند که در خواب است. در این حالت طبق نظر محققانی که بررسی آزمایشگاهی روی رؤیا دارند، شخص هم کاملاً درگیر رؤیاست و هم دسترسی به آگاهی‌های هنگام بیداری را دارد. (David Kahn- and Tzivia Gover, 2010, P.193)

پاسخ آن پرسش آن است که دو نوع آگاهی داریم، آگاهی‌های مخصوص رؤیا و آگاهی‌های مشترک با بیداری. طبق نظر کسانی که رؤیا را دارای دلالت جسمانی و یا روانی می‌دانند، ما در رؤیا به آگاهی‌هایی در باب جسم و یا ضمیرناخودآگاه فردی (طبق نظر فروید) و ضمیرناخودآگاه فردی و جمعی (طبق نظر یونگ) می‌رسیم که در بیداری از آن آگاه نبودیم. اما در مورد آگاهی‌های مشترک با بیداری باید گفت که بعضی از آگاهی‌های معمول (نه آگاهی‌های

1. Consciousness.

2. Lucid dream

اخلاقی) به صورت موجبه جزئیه (بدون ادعای عدم کلیت) در رؤیا هم وجود دارد. ما در رؤیا از مقابل ماشینی که به سمت ما می‌آید فرار می‌کنیم و از دست دزد می‌گریزیم. هر چند ممکن است شدت ترس ما متفاوت از حالت بیداری باشد اما ضد آن نیست؛ یعنی از این که یک کامیون ترمز بریده به ما نزدیک می‌شود خوشحال نمی‌شویم. یا اگر رانندگی ماشینی را بر عهده داریم که ترمز بریده است، از خطرات پیش آمده نگران هستیم. اما در مورد داوربهای اخلاقی هم حداقل به صورت موجبه جزئیه - ما در رؤیا به خلاف نظر فروید نسبت به افعال خلاف خود شرم‌منده می‌شویم و نگران از عوارض فعل خود هستیم و وقتی بیدار می‌شویم خوشحال می‌شویم که همه آن موارد خواب بود و ما در آن در دسر قرار نگرفته‌ایم.

اما اثبات این که هنگام خواب واجد تمام آگاهی‌های زمان بیداری باشیم مشکل بلکه تجربه خلاف آن را نشان می‌دهد. ما گاهی در رؤیا نسبتهای خود با دیگران را به گونه دیگری می‌بینیم. به عنوان مثال کسی را که برادر دوست ما نیست به عنوان برادر او تلقی می‌کنیم.

۵. اراده در رؤیا

اراده هم حداقل در بعضی از رؤیایها حضور دارد یا می‌تواند حضور داشته باشد. امروزه در حوزه روانشناسی با تحقیقاتی که صورت گرفته است کنترل بر رؤیا مورد تایید است. " پاتریشا گارفید در کتاب رؤیایهای کودک شما، بر این باور است که ما میتوانیم کودکان را هدایت کنیم تا کنترل بیشتری بر رؤیایهای خود داشته باشند. او هفت اصل را برای سوق دادن کودکان به سوی دیدن رؤیای شاد" تعبیه کرد. روشهایی که به کودک کمک می‌کند تا با صور خصمانه حاضر در رؤیایهایش کنار بیاید. وی به کودکان فرآیند خواب دیدن مجدد را با تصور پایانی متفاوت برای یک رؤیا به عنوان روشی برای کمک به آموختن طرق گوناگون سازگاری تعلیم می‌دهد. (وایس، ۱۳۸۲، ص ۳۶). این نشانی از وجود اراده در رؤیا است. در همین کتاب باز هم آمده است که گاهی به افراد مورد آزمایش پیشنهاد می‌شود که در باره موضوعات خاصی خواب ببینند و راه حل مشکل خود را بیابند. راهنماییهای قبل از خواب می‌تواند در رؤیایها تأثیر کنند. تحقیق دیگری که نشان می‌دهد اشخاص می‌توانند با راهنمایی‌های پیش از خواب، خواب دیدن خود را کنترل کنند. (همان، ۴۷).

نتیجه‌گیری

۱. در بحث پابندی به رؤیا، سه گروه از نظریات وجود دارد. قول دو گروه اول که رفتار انسان در رؤیا را غیرمقید به اخلاق می‌دانستند، با تجربیات شخصی و شنیده‌های اطرافیان و نظر کسانی مانند اریک فروم هماهنگ نیست و انسان‌ها در رؤیا هم گاهی اخلاقی عمل می‌کنند. پس حاصل تجربه آن است که رؤیایها از لحاظ پابندی به اخلاق دو نوع هستند. بنابر این زمینه - ای برای تایید قول سوم فراهم می‌شود که می‌گفت مردم در رؤیا به مقداری که در واقع اخلاقی

هستند ملتزم به اخلاق می‌مانند و آنچه را که بر اساس فشارهای اجتماعی انجام می‌دهند در رؤیا که دنیای خلوت نفس است بر خلاف آن انجام می‌دهند.

۲. از دو احتمالی که در باب این قول سوم مطرح کردیم حداکثر می‌توان این قول را تایید که در رؤیا پاک‌ی ذهنی و یا عدم آن روشن می‌شود نه التزام یا عدم التزام به رفتار اخلاقی. البته این هم در صورتی است که ابتداء بین انواع رؤیاها تفکیک کنیم و بعد از کنار گذاشتن رؤیاهایی که منشأ جسمانی دارد و رؤیاهایی که منشأ ماوراطبیعی دارد، به تحلیل این رؤیا بپردازیم؛ یعنی بسیاری از رؤیاهایی که در آن بی‌اخلاقی می‌شود ممکن است حامل پیامی باشد که بر نفس افاضه می‌شود که نمونه آن سربریدن فرزند توسط حضرت ابراهیم(ع) است.

۳. اما این که التزام به اخلاق واقعی را بتوانیم بر اساس رؤیا کشف کنیم این نیاز دارد که اثبات کنیم که نفس هنگام رؤیا هم آگاهی‌های لازم و هم اراده را دارد. اما دلیل کافی برای وجود تمام آگاهی‌های اخلاقی و همچنین اراده در رؤیا نداریم. اما شاید بتوان تاییدی بر حضور آگاهی و اراده در هنگام رؤیا بر اساس بعضی تجارب آورد و آن این که: کسانی هستند که در رؤیا هم بر اساس اخلاق رفتار می‌کنند و اگر مرتکب یک عمل غیر اخلاقی شوند پشیمان می‌شوند و نگران؛ چه در هنگام رؤیا و چه هنگامی که از خواب برمی‌خیزند. ولی تایید بیشتر آن نیاز به کار میدانی وسیعی دارد که تا کنون بنده در نوشته‌ها ندیدم

۴. هر چند از نظر حقوقی ما مسئول افعال خود در رؤیاهایمان نیستیم و احتمالاً از نظر دینی هم همین حکم ساری و جاری است اما اگر بعضی از رؤیاها به ما بگویند که در چه مرتبه‌ای از اخلاق هستیم می‌توانند تا حدی افعال ما را در موقعیت‌های حساس پیش‌بینی کنند. بلی از نظر حقوقی شیشه‌ای که در رؤیا شکسته شد مستلزم خسارت نیست، اما از نظر اخلاقی و توجه به ضعف‌ها و قوت‌های روحی، رؤیاها برای خود شخص و برای مریبان و تربیت‌کنندگان می‌تواند مسئولیت‌آور باشد. بیش از یک قرن است که تمسک به رؤیا برای درمان بیماری‌های روانی به محافل علمی راه یافته است. در گذشته هم عارفان برای درمان ضعف‌های روحی و اخلاقی شاگردان از رؤیاهای آنان مدد می‌گرفتند. خوب است از این منبع مهم در باب اخلاق هم استفاده شود البته به شرطی که راه غیر هموار آن کوییده شود تا راحتتر بتوان بین انواع روایا و نحوه کشف معنای آن قضاوت کرد.

والسلام.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۱۳) الاشارات و التنبیهات، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، بیروت، موسسه نعمان.
۲. ابن سینا، (۱۴۱۷ق) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه‌الله حسن زاده آملی، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، قم.
۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، ناشر: دارالصادر، بیروت، چاپ اول.
۴. جامی، عبدالرحمن احمد، (۱۳۷۰ش) نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چتیک، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۵. ریچموند، سینتیا (۱۳۸۲) تعبیر خواب، مترجم: هاله موسوی رضوی، انتشارات امیر قلم، تهران، چاپ اول.
۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۳) معاد انسان و جهان، انتشارات مکتب اسلام، چاپ دوم.
۷. سزواری، ملاحادی، (۱۴۱۳ق)، شرح المنظومه، علق علیه: حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، ج ۲/۱، نشر ناب، تهران.
۸. شوشتری، محمدتقی، (۱۳۸۵) گنجینه رویا (ترجمه آیات بینات)، مترجم سیدعلی محمد موسوی جزایری، ناشر موسسه بنیاد فرهنگی و هنری علامه شیخ شوشتری (ره)، چاپ سوم.
۹. علامه طباطبائی، (۱۳۶۲ش) محمدحسین، رسائل سبعة، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، قم.
۱۰. ----- (۱۳۶۷ش)، نهاییه الحکمه، علق علیه محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۱۱. فروم، اریک، (۱۳۷۸) زبان از یاد رفته، ترجمه دکتر ابراهیم امانت، نشر فیروزه، چاپ ششم، تهران.
۱۲. فروید، زیگموند، (۱۳۷۸) تعبیر خواب و بیمارهای روانی، ترجمه: ایرج پور باقر، موسسه انتشارات آسیا، تهران، چاپ پنجم.
۱۳. قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۱۴. کاکو، میچیو، (۱۳۹۴)، آینده ذهن، جستجوی علمی برای شناخت، افزایش توانایی و پیشرفت ذهن، ترجمه محمداسماعیل فلزی، نشر ققنوس.
۱۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی محل و سال نشر: بیروت؛ ج ۱۴،
۱۶. ملکی تبریزی، جواد آقا، (۱۳۸۰) رساله لقاء الله، به ضمیمه رساله لقاء الله امام خمینی (ره)، به کوشش

صادق حسن زاده، قم، انتشارات آل علی (ع) چاپ اول.

۱۷. ملکی تبریزی، جواد آقا، (۱۴۰۵ق)، بیروت، منشورات الاعلمی للمطبوعات.

۱۸. یونگ با همکاری دیگران، (۱۳۷۸) انسان و سمبولهایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، چاپ دوم.

۱۹. وایس، لی لی (۱۳۸۲)، کاربرد تحلیل رؤیا در روان درمانی، ترجمه دکتر علی صاحبی و منصور حکیم جواد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ اول.

20. Gottesmann, Claude, (2010) The development of The science of dreaming, Dreams and Dreaming, ed. By, Angela Clow and Patrick Mcnamara, Academic Press of Elsevier.

21. Kahn, David and Tzivia Gover, (2010) Consciousness in dreams, Dreams and Dreaming, ed. By, Angela Clow and Patrick Mcnamara, Academic Press of Elsevier.

22. Walsh, William S, (1920) Psychology of dreams, available from Amazon.

ارائه الگوی مشارکت شهروندان در احساس مسائل عمومی مبتنی بر اخلاقیات

حمیده عباسی^۱

کرم الله دانش فرد^۲

مهربان هادی پیکانی^۳

چکیده

پژوهش حاضر به طراحی و ارائه مدل مشارکت شهروندان در احساس مسائل عمومی مبتنی بر اخلاقیات پرداخته است. این تحقیق از نظر هدف، اکتشافی و از نظر روش، تلفیقی از روش‌های کیفی و کمی بود. در مرحله اول از روش کیفی و از نوع تحلیل محتوا استفاده شد و در مرحله دوم تحقیق از تکنیک دلفی، جهت تعیین ابعاد و مولفه‌ها مشارکت شهروندان استفاده گردید. پس از طی سه مرحله دلفی، برای مشارکت شهروندان در احساس مسائل عمومی، بعداطلاع‌رسانی با مولفه‌های (حضور و غیر حضور). بعدحمایت با مولفه‌های (قانونی، سازمانی، اقتصادی). بعد همکاری با مولفه‌های (فردی، سازمانی، اجتماعی) و بعداختیار شهروندی با مولفه‌های (فردی، اجتماعی، سیاسی) مورد تایید خبرگان قرار گرفت. جهت پیمایش و آزمون مدل جامعه آماری شهروندانی بود که به عنوان ارباب رجوع به مجلس شورای اسلامی مراجعه نمودند که با استفاده از جدول مورگان و روش نمونه‌گیری تصادفی تعداد ۳۸۸ نفر به عنوان نمونه آماری انتخاب گردید. تجزیه و تحلیل داده‌های پژوهش با کمک نرم افزارهای اس پی اس اس و اسمارت پی ال اس تحلیل عاملی تاییدی، مدل یابی معادلات ساختاری صورت پذیرفت و سازه الگو طبق تجزیه و تحلیل‌های بعمل آمده تایید شد. یافته‌ها حاکی از آن است که میزان واریانس تبیین شده احساس (۰/۸۹) است. مثبت بودن مقادیر Q برای تمامی متغیرها نشان می‌دهد که این متغیرها موجبات ارتقاء مشارکت شهروندان را فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی

مشارکت شهروندان، احساس مشکل، مسائل عمومی، اخلاق

۱. دانشجوی دکتری رشته مدیریت دولتی گرایش تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری دانشگاه آزاد اسلامی

Email: abbasi_9093@ysahoo.com

واحد اصفهان (خوراسگان)

۲. استاد و عضو هیات علمی گروه مدیریت دولتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

Email: daneshfard@srbiau.ac.ir

۳. استادیار و عضو هیئت علمی گروه مدیریت دولتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

Email: Paykani2323@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۳

طرح مسأله

موضوع اخلاق از گذشته‌های دور تا به امروز در روابط خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و در بین ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف همواره از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است (جعفری سرشت و همکاران، ۱۳۹۴) لذا پرداختن به توسعه اخلاقیات در جامعه به عنوان واقعیتی انکارناپذیر نمایان می‌شود. مرد مگرایی جدید تلاش می‌کند تا ضمن پاسداشت ارزش‌های نهادینه و استوار اجتماعی، مسیر تجدیدنظرطلبی عقلایی و سنجیده را در این ارزش‌ها هموار نماید. فرهیختگی و تعالی اخلاقی به جای اجبار عمومی و مطلق‌انگاری ساختارهای تاریخی، رشد اخلاقی انسان‌هایی را می‌طلبد که چه در حمایت از ارزش‌های موروثی و چه بازننگری در آن ارزش‌ها را در مسیری تکاملی و به دور از انتخاب‌های گذرا مدنظر قرار می‌دهد. گریز از استدلال‌های ضد و نقیض در حمایت یا مخالفت با جامعه و فرد، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که به پیوند اجتناب‌ناپذیر دو عنصر اساسی وجود اجتماعی، ما و من یعنی جامعه و فرد اذعان کنیم دو مفهوم حکایت از آن دارد که افراد در یک بافت اجتماعی عمل می‌کنند. در یک سو، برخی افراد تلاش دارند ارزش‌ها و دلبستگی‌های خود را با ایجاد تحول اجتماعی بازتاب دهند و در دیگر سو، جامعه در پی تحمیل ارزش‌ها و نیازهای اساسی خود بر افراد و تعیین چارچوب‌های رفتاری آنان است. گستردگی این تنش می‌تواند هزینه‌های فزاینده‌ای را به بار آورد اما کنترل و تعدیل این تنش به طور همزمان جامعه را از دو مزیت بهره‌مند می‌سازد. افراد مجموعه‌ای ارزشمند از خلاقیت‌ها و آفرینش‌های نو را فراروی جامعه می‌نهد و فرد اجتماعی با خدمت‌رسانی به نیازهای مشترک جامعه از فضیلت‌های اجتماعی پاسداری به عمل می‌آورد. (براتعلی پور، ۱۳۹۳: ۱۰۶)

در ادبیات سیاسی جهان، با رشد جوامع انسانی و بالارفتن فرهنگ عمومی و پیچیده‌تر شدن روزافزون سازوکارها و روابط انسانی، افکار عمومی و اقشار گوناگون اجتماعی کمتر به سیاست و سیاستمداری به صورت حرفه‌ای اشتغال دارند و برعکس بیشتر تمایل دارند سرعت چرخه‌های سیاسی و امکان مشارکت مستقیم خود را در مدیریت زندگی و سامان دادن به وضعیت عمومی و زندگی روزمره خویش افزایش دهند. شروع این فرآیند سالهاست نه فقط در کشورهای توسعه‌یافته بلکه در کشورهای در حال توسعه از خلال گسترش و تعمیق فعالیتهای سازمانهای غیر دولتی در همه زمینه‌ها، به وجود آمدن سازمانهای غیر دولتی منطقه‌ای و بین‌المللی و تأثیرگذار شدن هرچه بیشتر آنها در سیاستگذاری‌ها مشهود است. از آنجا که زندگی انسان‌ها در دنیای از لابه‌لای مشکلات و مسائل عبور می‌کند تا مسیر خود را ببیماید و به جلو برود. از همین رو، همواره انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی خود با مشکلات و مسائل عدیده‌ای روبرو بوده و در سرتاسر زندگی مشغول حل این مسائل و

برطرف نمودن همین مشکلات هستند. (دانش فرد، ۱۳۹۵: ۱۷۳)

در دولت‌های دموکراتیک غربی مشارکت مردم و گروه‌های اجتماعی - مدنی در کار دولت، بخشی جدایی‌ناپذیر از فرایند سیاست‌گذاری شده است. این امر تنها به معنی یک دولت بازتر نیست، بلکه اشاره به سیاست‌گذاری اثربخش از طریق گوش دادن و مورد توجه قرار دادن دیدگاه‌های عمومی و منافع ذینفعان می‌باشد. می‌توان گفت که ایجاد سیاست‌های سالم برای اثرگذاری مردم در فرایندهای دموکراتیک بخش مهمی بخش مهمی از برنامه‌های دولتی برای نوسازی دموکراتیک می‌باشد. از دیگر مزایای مشارکت عمومی، استفاده دولت‌ها از منابع بیشتری از اطلاعات، دیدگاه‌ها و راه‌حل‌های بالقوه و ارتقاء کیفیت تصمیمات اتخاذ شده است که، موجب پرورش همکاری بین مشارکت‌کنندگان یعنی گروه‌های ذینفعان و دولت می‌گردد. که از این طریق ضمن ایجاد اعتماد عمومی به دولت به افزایش مشروعیت تصمیمات اتخاذ شده کمک شایانی می‌کند.

باتوجه به اینکه اولین مرحله از فرایند خط مشی‌گذاری عمومی احساس مشکل (عارضه یابی) و ادراک مشکل (ریشه یابی) می‌باشد که اگر این مراحل به خوبی انجام نگیرد، اجرای سایر مراحل این فرایند شامل: تعیین معیار سنجش (سنجه یابی)، احصای راه حل‌ها (راه حل یابی)، ارزیابی راه حل‌ها (بهینه یابی)، انتخاب اصلح و اعلام تصمیم (قانونی شدن تصمیم)، ارزیابی و اصلاح خط مشی در اجرا، به صورت کارا و اثربخش غیر ممکن می‌گردد. لذا لزوم توجه به این مرحله مشخص می‌گردد.

از آنجا که برای تعریف مسئله در فرایند خط مشی‌گذاری عمومی مراحل احساس مشکل و ادراک مشکلات از هم متمایز می‌شوند. در احساس مشکلات و بیان آنها شهروندان به خوبی قادر خواهند بود مشارکت داشته باشند.

در مرحله بعد که ادراک مشکل یا ریشه یابی آن است. در این مرحله، خط مشی‌گذاران با یاری جستن از کارشناسان و صاحب نظران به تحلیل سلسله مراتبی مشکل پرداخته و علل و ریشه‌های آن را کشف می‌کند و بر آن اساس تصمیم‌گیری می‌نماید.

مشارکت شهروندان در عارضه یابی و ریشه یابی مشکلات نوعی زبان مشترک بین تصمیم‌گیرندگان و عامه مردم ایجاد کرده و از بروز بسیاری سوء تفاهم‌ها و قضاوت‌های نادرست جلوگیری می‌کند. بنابراین نظریات اندیشمندان اجتماعی و سیاسی، مشارکت عمومی منجر به افزایش اعتماد عمومی، تقویت کارایی سیاسی شهروندان، ارتقای سطح آرمانهای دموکراتیک و بالا بردن کیفیت تصمیم‌ها می‌گردد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که مشارکت عمومی در سطحی که فاصله بین مردم و صاحبان قدرت در کمترین حد ممکن قرار دارد، قابل مشاهده است. حال اگر شهروندان در عارضه یابی و ریشه یابی کنار گذاشته شوند و نظراتشان نادیده

گرفته شود، احساس پوچی کرده و به عنوان شهروندانی وفادار و متعهد به آرمان‌های جامعه خود قادر به ایفای نقش نخواهند بود. به این ترتیب جامعه از حمایت مردمی محروم می‌ماند و بسیاری از سیاست‌ها و خط‌مشی‌ها که نیاز به پشتیبانی عامه دارد، عقیم می‌ماند.

همچنین در صورت عدم انجام اقدامات لازم جهت مشارکت شهروندان علاوه بر حیف و میل شدن بودجه‌های کلان محدود دولتی، خسارات جبران‌ناپذیری به دولت و جامعه تحمیل می‌گردد و علاوه بر تبعات عملکردی، ناکارآمد شدن بسیاری از برنامه‌های کوتاه و بلند مدت اقتصادی و اجتماعی را در پی دارد و در برخی مواقع از تبعات سیاسی این‌گونه قصورات نیز نمی‌توان چشم پوشید.

همچنین از سویی دیگر از منظر صاحب‌نظران مباحث توسعه، مشارکت یکی از شاخص‌های توسعه در کشورها به شمار می‌رود. محققان پس از تجربه چندین دهه برنامه‌های توسعه به این نتیجه رسیده‌اند که یکی از مؤثرترین راه‌های رسیدن به توسعه واقعی و با دوام، همان جلب مشارکت مردم در فرایند توسعه از مرحله تصمیم‌گیری تا اجرا می‌باشد. با وجود این، اکثر تحقیقاتی که در زمینه مشارکت شهروندان صورت گرفته در حوزه مدیریت شهری و یا مشارکت سیاسی در زمینه انتخابات یا شناخت جامعه‌شناسی از مشارکت بوده است: لنزی و همکاران (۲۰۱۳) ارتباط اجتماعی در محلات و مشارکت مدنی نوجوانان. بررسی عوامل اجتماعی موثر بر مشارکت شهروندان در امور شهری. شیانی و رضوی (۱۳۹۱). امام جمعه زاده و همکاران (۱۳۹۳) بررسی نقش ابعاد ساختاری و ارتباطی سرمایه اجتماعی در تبیین مشارکت سیاسی. هاشمی و همکاران (۱۳۹۴) مشارکت سیاسی زنان در ایران و عوامل موثر بر آن. مسعودنیا و همکاران (۱۳۹۳) وارن و همکاران (۲۰۱۴) تاثیر رسانه‌های اجتماعی در تشویق مشارکت مدنی آنلاین و ایجاد اعتماد شهری. رابطه از خود بیگانگی و مشارکت سیاسی. هرسیچ و محمود اوغلی (۱۳۹۱) بررسی رابطه مشارکت سیاسی و احساس امنیت اجتماعی. سردم و جگلیر (۲۰۱۶) اثرات سواد علمی بر مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی. علیزاده و همکاران (۱۳۹۳) یافتن نقش‌ها و میزان مشارکت مردم در اداره امور شهری. قالیباف و شوشتری (۱۳۹۲) تاثیر فرهنگ سیاسی بر مشارکت شهروندان در حکومت محلی تهران. مارتینز (۲۰۱۰) جنبش مشارکت شهروندان در تغییرات برنامه ریزی شهری. هوروات و پاولینی (۲۰۱۲) بررسی تحول مشارکت سیاسی در میان جوانان و درک آنها از حقوق شهروندی مشارکت در اتحادیه اروپا.

با توجه به مراتب فوق تحقیق حاضر در صدد پاسخ به این سوال می‌باشد که کدام الگوی مشارکت شهروندان در احساس مسائل عمومی مبتنی بر اخلاقیات را می‌توان ارائه نمود، که موجبات کشف راه‌های جدید، اعطای مشروعیت مردمی، ارزش قائل شدن برای نظرات و ایده‌های مردم را فراهم کند.

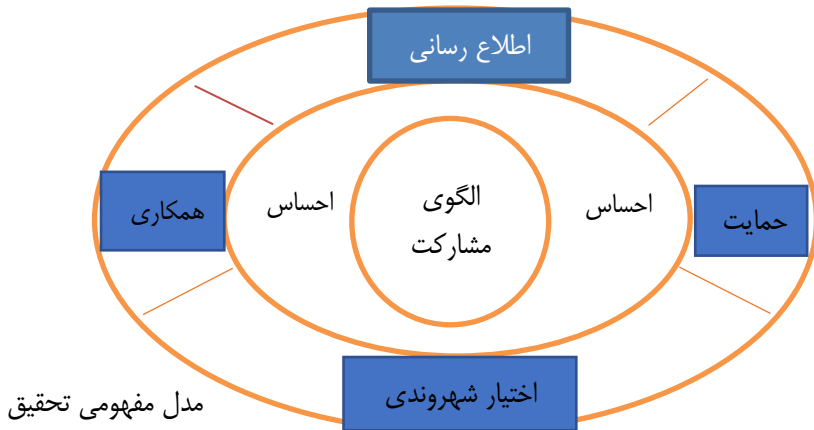
روش شناسی تحقیق

این تحقیق از نظر هدف، اکتشافی و از نظر روش، تلفیقی از روش های کیفی و کمی بود. جامعه آماری پژوهش مراجعین به مجلس شورای اسلامی ایران در نظر گرفته شده اند. روش نمونه گیری و حجم نمونه پژوهش: از روش نمونه گیری تصادفی ساده استفاده شد. بر اساس جدول مورگان تعداد نمونه می بایست ۳۸۴ نفر باشد. در این راستا، برای حصول اطمینان بیشتر، با استفاده از نمونه گیری تصادفی، پرسشنامه میان ۴۱۵ نفر از شهروندان توزیع گردید. این پرسش نامه ها بین شهروندانی که از شهرها و استان های مختلف به ساختمان مجلس شورای اسلامی مراجعه کردند، توزیع گردید. و در نهایت ۳۸۸ پرسشنامه مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت.

روش و ابزار جمع آوری اطلاعات: جهت آزمون مدل پرسش نامه ای توسط محقق با تعداد (۴۷) سوال بر مبنای شاخص ها و مولفه های تایید شده در مرحله دلفی، طراحی گردید. سنجه های طراحی شده از مولفه ها و شاخص ها در بعد احساس در مجموع شامل ۴۷ سوال می باشد که (۸ سوال) مربوط به مولفه اطلاع رسانی می باشد. سنجه های (۱۱ سوال) مربوط به مولفه همکاری. سنجه های (۱۵ سوال) مربوط به مولفه حمایت و (۱۳ سوال) مربوط به مولفه اختیار شهروندی می باشد.

روایی: پس از مروری بر ادبیات و با در نظر گرفتن هدف تحقیق و مشورت با اساتید راهنما و مشاور، روایی محتوایی پرسشنامه توسط متخصصان مورد بررسی قرار گرفت. بدین منظور پرسشنامه به پنج نفر از اساتید منتخب در رشته مدیریت دولتی ارائه شد و در همین راستا، نظرات اساتید متخصص گرد آوری شد و پس از جمع بندی مطالب، اصلاحات لازم و ضروری انجام شد و پرسشنامه های مذکور تنظیم گردید.

پایایی: جهت بررسی پایایی تحقیق از شاخص پایایی ترکیبی استفاده شد. در روش شناسی مدل معادلات ساختاری از ضریب پایایی ترکیبی نیز استفاده می شود که مقادیر بالاتر از ۰/۷ برای هر سازه نشان از پایایی مناسب آن دارد. که نتایج تجزیه و تحلیل پایایی را تایید می کند.



روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

بررسی و تحلیل محتوای متون: بررسی و تحلیل محتوای متون و صورت بندی مدل مفهومی مشارکت شهروندان در احساس مسائل عمومی مبتنی بر اخلاقیات، با استفاده از نظریه برخاسته از داده‌ها شکل گرفت. پس از مروری بر ادبیات تحقیق، پیشینه، مدل‌ها و نظریه‌ها و مطالعه منابع مکتوب و الکترونیکی به صورت هدفمند، با توجه به ادبیات تحقیق ابعاد و مولفه‌های مشارکت شهروندان در احساس مشکل، طبقه بندی شد تا جایگاه آنها در مفهوم مشارکت بیشتر مشخص شود. پس از اینکه مفهوم سازی اولیه صورت پذیرفت، جهت تبیین و تأیید ابعاد، مولفه‌ها مراحل دلفی آغاز گردید. استفاده گردید. پس از طی سه مرحله دلفی، برای مشارکت شهروندان در احساس مسائل عمومی، بعداطلاع رسانی با مولفه‌های (حضور و غیر حضوری)، بعدحمایت با مولفه‌های (قانونی، سازمانی، اقتصادی). بعد همکاری با مولفه‌های (فردی، سازمانی، اجتماعی) و بعداختیار شهروندی با مولفه‌های (فردی، اجتماعی، سیاسی) مورد تأیید خبرگان قرار گرفت.

تحلیل عاملی تاییدی مرتبه اول

در روش تحلیل عاملی تاییدی، با مطالعه روایی سازه مورد مشخص می‌شود نشانگرهای انتخاب شده برای اندازه گیری سازه‌های مورد نظر خود از دقت لازم برخوردار هستند. به این شکل که بار عاملی هر نشانگر با سازه خود دارای مقدار t بالاتر از $1/96$ و مثبت باشد. در این صورت این نشانگر از دقت لازم برای اندازه‌گیری آن سازه یا صفت مکنون برخوردار است.

مقادیر بار عاملی برای نشانگرهای اطلاع‌رسانی

نتیجه	آماره t	بار عاملی	گویه		
تایید نشانگر	۴۶/۸۶۷	۰/۸۴	۱	حضوری	اطلاع‌رسانی
تایید نشانگر	۴۲/۲۵۴	۰/۸۴	۲		
تایید نشانگر	۵۶/۱۵۳	۰/۸۶	۴		
تایید نشانگر	۲۳/۹۸۷	۰/۷۶	۱	غیر حضوری	
تایید نشانگر	۳۵/۳۸۷	۰/۸۱	۲		
تایید نشانگر	۲۶/۱۹۵	۰/۷۸	۳		
تایید نشانگر	۳۷/۵۵۲	۰/۸۳	۴		

مقادیر بار عاملی برای نشانگرهای همکاری

نتیجه	آماره t	بار عاملی	گویه		
تایید نشانگر	۵۷/۶۸۶	۰/۸۸	۱	فردی	همکاری
تایید نشانگر	۶۷/۴۸۱	۰/۹۱	۲		
تایید نشانگر	۵۲/۳۱۶	۰/۸۸	۳		
تایید نشانگر	۳۱/۷۱۹	۰/۷۷	۱	اجتماعی	
تایید نشانگر	۲۷/۶۳۵	۰/۸۱	۲		
تایید نشانگر	۳۱/۶۸۸	۰/۷۸	۳		
تایید نشانگر	۴۶/۰۹۱	۰/۸۳	۴		
تایید نشانگر	۴۱/۳۴۵	۰/۸۱	۵		
تایید نشانگر	۳۹/۴۳۵	۰/۸۳	۱	سازمانی	
تایید نشانگر	۹۵/۴۰۴	۰/۹۰	۲		
تایید نشانگر	۳۶/۵۹۳	۰/۸۴	۳		

مقادیر بار عاملی برای نشانگرهای حمایت

نتیجه	آماره t	بار عاملی	گویه		
تایید نشانگر	۲۶/۲۰۸	۰/۷۶	۱	قانونی	حمایت
تایید نشانگر	۵۱/۰۳۸	۰/۸۴	۲		
تایید نشانگر	۳۱/۲۱۷	۰/۸۰	۳		
تایید نشانگر	۲۶/۰۴۸	۰/۷۶	۴		

تایید نشانگر	۵۰/۹۴۰	۰/۸۵	۱	سازمانی
تایید نشانگر	۴۲/۷۱۴	۰/۸۲	۲	
تایید نشانگر	۵۳/۹۹۶	۰/۸۴	۳	
تایید نشانگر	۴۹/۶۷۱	۰/۸۳	۴	
تایید نشانگر	۳۱/۵۴۲	۰/۷۷	۵	
حذف نشانگر			۱	اقتصادی
تایید نشانگر	۴۸/۳۰	۰/۸۴	۲	
تایید نشانگر	۴۷/۰۰۲	۰/۸۶	۳	
تایید نشانگر	۶۲/۱۶۵	۰/۸۴	۴	
تایید نشانگر	۵۱/۱۴۶	۰/۸۶	۵	
حذف نشانگر			۶	

مقادیر بار عاملی برای نشانگرهای اختیار شهروندی

نتیجه	آماره t	بار عاملی	گویه		
تایید نشانگر	۸۱/۳۷۵	۰/۸۹	۱	فردی	اختیار شهروندی
تایید نشانگر	۴۵/۵۰۵	۰/۸۷	۲		
تایید نشانگر	۸۲/۵۷۶	۰/۹۱	۳		
تایید نشانگر	۸۲/۱۸۲	۰/۹۰	۴		
تایید نشانگر	۳۵/۱۰۳	۰/۸۰	۵		
تایید نشانگر	۴۰/۸۱۹	۰/۸۳	۱	اجتماعی	
تایید نشانگر	۷۱/۵۹۶	۰/۹۰	۲		
تایید نشانگر	۵۵/۵۰۰	۰/۸۸	۴		
تایید نشانگر	۴۹/۸۸۸	۰/۸۴	۱	سیاسی	
تایید نشانگر	۴۵/۶۷۵	۰/۸۶	۲		
تایید نشانگر	۶۴/۴۸۳	۰/۸۹	۳		
تایید نشانگر	۶۹/۷۳۶	۰/۸۸	۴		

بر اساس نتایج مشخص می‌شود که نشانگرهای اطلاع رسانی، حمایت، همکاری و اختیار شهروندی، ساختارهای عاملی مناسبی را جهت اندازه‌گیری ابعاد مورد مطالعه در مدل تحقیق فراهم می‌آوردند.

تحلیل عاملی تأییدی مرتبه دوم

مقادیر بار عاملی برای نشانگرهای هر سازه در قالب مدل اندازه گیری

سازه	مؤلفه	بارعاملی	آماره t	نتیجه
احساس	اطلاع رسانی	حضور	۰/۸۷	تأیید
		غیرحضور	۰/۹۰	تأیید
	همکاری	فردی	۰/۸۰	تأیید
		اجتماعی	۰/۸۷	تأیید
		سازمانی	۰/۸۲	تأیید
	حمایت	قانونی	۰/۸۴	تأیید
		سازمانی	۰/۸۹	تأیید
		اقتصادی	۰/۸۱	تأیید
		فردی	۰/۸۶	تأیید
	اختیار شهروندی	اجتماعی	۰/۷۵	تأیید
		سیاسی	۰/۸۰	تأیید
		غیرمستقیم	۰/۸۷	تأیید
فردی		۰/۸۶	تأیید	

بر اساس نتایج مشخص می شود که تمام نشانگرهای سازه های مورد مطالعه دارای مقدار t بالاتر از ۱/۹۶ بودند. لذا نشانگرهای هر سازه، ساختارهای عاملی مناسبی را جهت اندازه گیری ابعاد مورد مطالعه در مدل تحقیق فراهم می آورند.

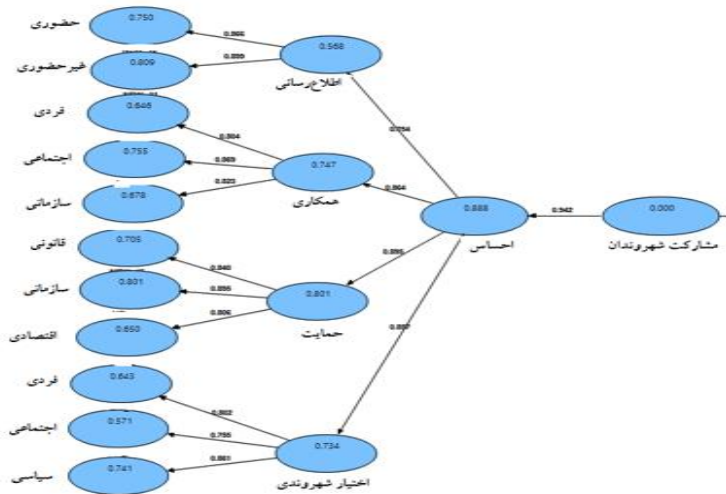
تحلیل عاملی تأییدی مرتبه سوم

مقادیر بار عاملی برای نشانگرهای هر سازه در قالب مدل اندازه گیری

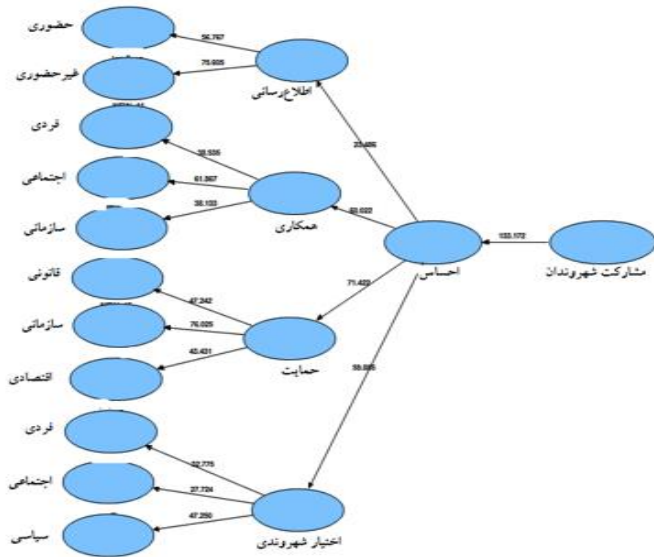
سازه	نشانگر	بارعاملی	آماره t	نتیجه
۱ ۳ ۳	اطلاع رسانی	۰/۷۵	۲۳/۴۸۶	تأیید
	همکاری	۰/۸۶	۶۰/۰۲۲	تأیید
	حمایت	۰/۸۹	۷۱/۴۲۲	تأیید
	اختیار شهروندی	۰/۸۶	۵۹/۸۸۵	تأیید

نتایج تحلیل عاملی تاییدی مرتبه چهارم مدل مشارکت شهروندان

Q ²					R ²	P	مقدار t	بارعاملی	سازه
۰/۳۲۴	۰/۸۹	۰/۰۰۱	۱۳۳/۱۷۲	۰/۹۴				احساس	



مدل آزمون شده تحقیق



ضرایب تی مدل آزمون شده تحقیق

همانطور که در شکل مشاهده می شود ضرایب تی تمام مسیرها بالاتر از ۲/۵۸ است که بیانگر این است تمام مسیرها در سطح ۰/۰۱ معنادار هستند. لازم به ذکر است که هیچکدام از نشانگرها در تحلیل حذف نشدند.

برازش مدل مرتبه سوم

در نهایت جهت نشان دادن اعتبار یافته های مدل تحقیق از شاخص های برازش مدل های معادلات ساختاری به روش حداقل مربعات جزیی استفاده شد. در پژوهش حاضر برای الگوی آزمون شده شاخص برازش مطلق GOF، ۰/۶۸ به دست آمد که مقدار به دست آمده برای این شاخص برازش نشانگر برازش مناسب الگوی آزمون شده است.

نتیجه گیری

در دو دهه اخیر فناوری نوین ارتباطات و اطلاعات با دگرگون ساختن ابزارها و شیوه های تولید و انتشار اطلاعات و همچنین فراهم آوردن بستر تبادل و نشر آسان و گسترده اطلاعات موجب تحولات بنیادین در رسانه ها و ابزارهای اطلاع رسانی و آموزش جامعه گردیده است. ابزارهای حاصل از این فناوری نوین از سویی شیوه های پدید آوردن و نشر بسیاری از آثار را دگرگون ساخته و از سوی دیگر رسانه ها و اشکال تازه ای از آثار پدید آورده است که تا سال های پایانی قرن گذشته، سرعت و وسعت دامنه انتشار، جذابیت، تنوع و حجم محتوای قابل انتشار توسط آنها در تخیل ارباب رسانه ها نیز نمی گنجیده است. بدین ترتیب امروزه نه تنها رسانه های جدیدی همچون رسانه های اینترنتی (پایگاههای اطلاع رسانی اینترنتی، خدمات و بسترهای مختلف اینترنتی) و بسته های نرم افزاری رسانه ای در مدت زمانی کوتاه گویی سبقت را از سینما کتاب و مطبوعات ربوده و در رقابت با رادیو و تلویزیون به عنوان فراگیرترین ابزار نشر محتوای اطلاع رسانی و اطلاع یابی به شمار می آیند، بلکه با فراگیر شدن پدیده های نوظهوری چون بلوتوث، گفتگوی برخط (چت)، اجتماعات مجازی برخط و سرگرمی های دیجیتال، وسعت و عمق اثر ابزارهای ارتباطی و اطلاعاتی بر شئون مختلف زندگی بشر صد چندان شده است. با نگاهی گذرا بر میزان کاربران و بنگاه های اطلاع رسانی جهانی مثل گوگل و یاهو در می یابیم که تمایل نسل جدید به رسانه های نوین و دیجیتال کاملاً قابل توجه و تامل است. رسانه های دیجیتال ما را با رسانه ای ارزان قیمت، گیرا، آسان، فراگیر و بسیار مدرن روبرو می سازد که قابلیت دارند تا در کمترین زمان ممکن و با حداکثر کارایی، اطلاع رسانی نموده و تاثیرات مثبت و منفی بر روی مخاطب داشته باشند. بنابراین مطالب مطرح شده مشخص است که فضای مجازی با تکنولوژی نوین طرفداران بیشتری نسبت به سایر گزینه های اطلاع رسانی دارد. لذا میتوان جهت ارتقاء اطلاع رسانی به صورت غیر حضوری و مجازی از نوآوری ها و روش های جدید بهره برد. با ارائه اطلاعات صحیح و مستند و بهنگام از طریق بسته های رسانه ای (پیام رادیویی،

سی‌دی و...) و روشنگری اذهان عمومی توسط مجموعه ای از رسانه ها، ارسال خبر به پایگاه های خبری یا سایت های اینترنتی و یا ارائه نکات کاربردی توسط کنفرانس های خبری در رادیو و تلویزیون و... میتوان در جهت ارتقاء احساس عمومی نسبت به مسائل جامعه گامهای بزرگی برداشت.

مبانی و فلسفه تعاون و همکاری اجتماعی از نگاه قرآن عبارت‌اند از: اجتماعی‌بودن انسان و برآورده‌شدن بسیاری از نیازهای بشر در اجتماع، تعلق اموال و مواهب الهی به جامعه و تمام مردم، و مسئله برادری و اخوت دینی. از آن‌جا که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است و بسیاری از نیازهایش در اجتماع برآورده می‌شود؛ لذا ناگزیر از تعاون و همکاری با دیگر افراد جامعه است. و حیاتش به مشارکت اجتماعی او با دیگر هم‌نوعانش وابسته است. اساس دین اسلام نیز بر اجتماع و پیوستگی افراد با جامعه است. به همین جهت، آثار و نتایجی که بر اجتماع مترتب می‌شود، هرگز قابل قیاس با اثر محدود و ناچیز هر یک از افراد نخواهد بود. روشن است که اگر در میان افراد یک جامعه روحیه تعاون حکومت کند، زمینه برای پیشرفت مادی و معنوی آن جامعه فراهم می‌شود و تعاون و هم‌کاری بستر مناسبی برای ترقی و تعالی و شکوفایی همه جانبه آن جامعه می‌گردد.

همکاری با فرمان و دستور اتفاق نمی‌افتد. افراد از منابع و اطلاعات خود برای هدف همدیگر استفاده می‌کنند و یک هدف ندارند. ممکن است نتیجه همکاری ساخت چیز جدیدی باشد. مردم نیاز به آزادی برای قضاوت کارهای خود و فضایی برای آزمایش، شکست و یادگیری از اشتباهات و فرصت برای فکر کردن در کنار همدیگر، ارزش نهادن به دیدگاه های یکدیگر به منظور ایجاد ایده های خلاقانه دارند. لذا میتوان ضمن کمک به تقویت سرمایه اجتماعی در میان شهروندان با استفاده از اعتقادات و سنن اسلامی و همچنین ایجاد محیط های مناسب جهت بحث و تبادل نظر گروه های مردمی به ایجاد انگیزه در بین شهروندان همت گمارد و با فرهنگ سازی در راستای تقویت و ارتقاء مسئولیت اجتماعی نگرش مردم نسبت به جامعه را در راستای توجه بیشتر به مسائل خود و در واقع جامعه خود بهبود بخشیده و از توان و نیروی عظیم شهروندان در قبال شناخت و عارضه یابی مسائل جامعه استفاده نمود.

دین مبین اسلام دارای نظام ارزشی جامعی است که برای تمامی مراحل و بخش های زندگی انسان دارای دستورالعمل های ارزشی است. از جمله آنها، زندگی سازمانی انسان است که اسلام در قالب سبک مدیریت اسلامی به بررسی و تبیین رهنمودهای ارزشی برای آن پرداخته است. در اسلام، لازمه حکومت و مدیریت صحیح، نگاه توحیدمحور است؛ یعنی رعایت سمت و سوی الهی در کارها و در نهایت، طراحی برنامه ها و کارکردهای سازمانی به گونه ای که رضایت خداوند متعال را جلب نماید.

اساس مدنیت جدید و دولت مدرن، وجود نهادهای مردمی، مستقل و قوی است که موتور

محرکه پیشرفت و آبادانی کشور محسوب می شوند. جامعه مدنی حوزه ای عمومی میان دولت و شهروندان و نیز عرصه اعمال قدرت شهروندان است که با محق بودن و اختیار مردم آغاز می شود. جامعه مدنی توسط نیروهای اجتماعی پویا که به افراد فرصت بیشتری جهت ائتلاف با دیگر هم فکرا نشان را می دهند، شکل می گیرد. سازمان های مردم نهاد، که به اختصار از آن به سمن یاد می شود، در راستای رشد جامعه مدنی و پدیده دولت ملت مدرن، در جوامع توسعه یافته غربی شکل گرفت. در راستای تقویت سازمان های مردم نهاد میتوان با برنامه ریزی راهبردی و بلندمدت جهت مدیریت فعالیتهای داوطلبانه به حمایت از مدیران و رهبران محلی برای رسیدن به مدارج بالا و مقیاس ملی، حمایت از طرح های تحقیقاتی و تشویق اقلیت های خاموش جامعه (جوانان، زنان...) در ایجاد تشکل ها و فعالیت های داوطلبانه در زمینه شناسایی مسائل عمومی کشور کمک بسزایی صورت پذیرد.

شهروندی اشاره به زندگی روزمره، فعالیتهای فردی و کسب و کار افراد اجتماع و همچنین فعالیتهای اجتماعی آنها دارد و بطور کلی مجموعه ای از رفتار و اعمال افراد است. اختیار شهروندی، داشتن اختیار در دست یافتن یا نیافتن به مجموعه گسترده ای از فعالیت های فردی و اجتماعی و سیاسی می باشد. فعالیتهایی که اگرچه ممکن است فردی باشند اما برآیند آنها، به پیشرفت وضعیت اجتماعی سیاسی جامعه کمک خواهد کرد. همچنین این موضوع در مشارکتهای اقتصادی، خدمات عمومی، فعالیتهای داوطلبانه و دیگر فعالیتهای اجتماعی جهت بهبود وضعیت زندگی شهروندان نیز، صدق می کند. در واقع در نگاه کلی تر شهروندان در فعالیت های فردی سیاسی اجتماعی دارای رفتارهای اختیاری هستند. در این راستا آموزش شهروندی بطور غیر رسمی در خانه یا محل کار یا کارگاه های آموزشی و یا بطور رسمی بصورت سرفصل درسی مجزا در مدارس و حتی مدارس ابتدایی و یا بصورت رشته تحصیلی دانشگاهی در واقع به شهروندان می آموزد که چگونه یک شهروند فعال، آگاه و مسئولیت پذیر بوده و از اختیارات خود استفاده کنند. در واقع مبنای این آموزشها به شهروندان می آموزد که چگونه تصمیمات خود را با توجه به مسئولیت هایشان در قبال اجتماع و زندگی فردی و سیاسی خود اتخاذ نمایند. بنابراین علاوه بر فعالیت های آموزشی میتوان از طریق مواردی همچون ایجاد فضای قانونی و امن جهت فعالیت شهروندان در نشریات، خبرنامه ها و جراید کثیر الانتشار کشور به منظور بیان عقاید شهروندان در عارضه یابی مسائل موجود کشور، کمک به بهبود مشارکت در انتخابات مختلف جهت انتخاب افراد توانمند، تسهیل فعالیت در انجمن ها و اتحادیه ها و سازمان های مردمی داوطلب به منظور بیان نظرات شهروندان موجبات ارتقاء اختیارات شهروندی و رضایت مندی شهروندان را ایجاد نمود تا امکان بهره برداری بهینه از این نیروی عظیم در جهت شناخت مسائل عمومی جامعه به نحو مطلوبی میسر گردد.

فهرست منابع

۱. براتعلی پور، مهدی (۱۳۹۳) " اخلاق مشارکت در سازما نه‌های مردم نهاد" مطالعات راهبردی بسیج، سال هفدهم، شماره ۶۵.
۲. جعفری سرشت ،داوود،فرهانیان ،محمدجواد. طاهری،محمدحسین (۱۳۹۴) "اخلاق حرفه ای در بازارهای سرمایه "تهران. انتشارات بورس.
۳. دانش فرد کرم اله. ۱۳۹۵. روش بررسی و تحلیل مسائل مدیریت. تهران: انتشارات صفار. صفحه ۲۳۵.
۴. شایانی م، رضوی الهاشم ب، دلپسند ک. ۱۳۹۱. بررسی عوامل اجتماعی موثر بر مشارکت شهروندان در مدیریت امور شهری تهران. مطالعات جامعه شناختی ، ۴: ۲۱۵-۲۴۰.
۵. امام جمعه زاده ج ،کوشکی ر ،قاضی م . ۱۳۹۳ . بررسی نقش ابعاد ساختاری و ارتباطی سرمایه اجتماعی در تبیین مشارکت سیاسی (مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه اصفهان). فصلنامه راهبرد . سال بیست و سوم. شماره ۷۰، صص: ۱۵۳-۱۷۷.
۶. هاشمی م، قاضی طباطبایی م، هدایتی ع. ۱۳۹۴. مشارکت سیاسی زنان در ایران و عوامل موثر بر آن. فصلنامه زن و جامعه. دوره ۶، شماره ۲۴، صفحه ۱۲۴-۱۰۵.
۷. هرسیج ح ،محموداوغلی ر. ۱۳۹۱. بررسی رابطه مشارکت سیاسی و احساس امنیت اجتماعی در بین شهروندان اصفهانی . پژوهش های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی ، ۲: ۲۰-۱.
۸. مسعودنیا ح، مرنندی ز، سیستانی م. ۱۳۹۳. رابطه از خودیگانی و مشارکت سیاسی دانشجویان دختر دانشگاه اصفهان. ، فصلنامه مطالعات ملی، سال پانزدهم، شماره: ۴. صص ۹۵-۱۱۶.
۹. علیزاده، کتایون، رضوی نژاد، مرتضی، رادفر، مینا (۱۳۹۲)، " بررسی نقش و مشارکت مردم در اداره امور شهری: نمونه موردی منطقه ۱۰ شهرداری مشهد" فصلنامه مطالعات برنامه ریزی شهری ، سال اول، صص ۶۱-۸۷.
۱۰. قالیباف محمد باقر، شوشتری م. ۱۳۹۲. تأثیر فرهنگ سیاسی بر مشارکت شهروندان در حکومت محلی مطالعه موردی تهران . پژوهش های جغرافیای انسانی دوره، ۴۵ شماره ۲.
11. Lenzi, Michela, Vieno Alessio, Pastor, Massimiliano, Santinello, Massimo. (2013).
12. Neighborhood social connectedness and adolescent civic engagement: an integrative model, Journal of Environmental Psychology, vol. 34, 45-54.

13. Warren, A. M. Sulaiman, A. & Jaafar, N. I. (2014). Social media effects on fostering.
14. online civic engagement and building citizen trust and trust in institutions . Government Information Quarterly, 31)2(: 291-301.
15. Süerdem, Ahmet. and Sandy Çağlıyor(2016)" The effects of scientific literacy on.
16. participation to political decision making " SHS Web of Conferences 26,01064(2016). DOI:10. 1051/shsconf/2016260106.
17. Martnez. Miguel (2010) . The Citizen Participation of Urban Movements in Spatial Planning: A Comparison between Vigo and Porto. International Journal of Urban and Regional Research. DOI:10. 1111/j. 1468-2427. 2010. 00956. x.
18. Horvath,a. Paolini. g(2012)" Political Participation and EU Citizenship": Perceptions and.
19. Behaviours of Young People Evidence from Eurobarometer surveys: Report produced by the Education, Audiovisual and Culture Executive Agency EACEA) ,pp. 1-22.

اخلاق حرفه‌ای معلمی: راهبردهای افزایش اشتیاق به برقراری ارتباط در کلاس‌های زبان انگلیسی

طیبه فانی^۱

مریم فرزام^۲

چکیده

از مهم‌ترین مولفه‌های اخلاق حرفه‌ای معلمی می‌توان به پرورش تعقل، تشویق به تفکر و تقویت مهارت‌های دانش‌آموزان جهت رسیدن به استقلال در یادگیری اشاره کرد. پژوهش نیمه تجربی حاضر با هدف بررسی تأثیر آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی بر روی اشتیاق برای برقراری ارتباط زبان‌آموزان سطح متوسط انجام شد. شرکت‌کنندگان این پژوهش، شامل ۹۰ نفر زبان‌آموز آکادمی زبان دیاکو در تهران که بر اساس نمرات آزمون تعیین سطح آکسفورد انتخاب شدند، به طور تصادفی به دو گروه آزمایش و یک گروه گواه تقسیم شدند. گروه‌های آزمایش به مدت ۱۰ هفته یکی آموزش‌های مربوط به راهبردهای شناختی و دیگری آموزش‌های مربوط به راهبردهای فراشناختی را علاوه بر آموزش‌های معمول موسسه دریافت کردند. میزان اشتیاق برای برقراری ارتباط شرکت‌کنندگان قبل و بعد از دوره آموزشی از طریق پرسشنامه جمع‌آوری و به وسیله شاخص‌های آمار توصیفی و آزمون‌های تحلیل واریانس و لوین تجزیه و تحلیل شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی به طور معناداری اشتیاق زبان‌آموزان را به برقراری ارتباط افزایش داد. نتایج پژوهش همچنین حاکی از این بود که روش‌های آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی هر دو به یک میزان تأثیر گذار بوده و نسبت به یکدیگر برتری ندارند. نتایج این پژوهش می‌تواند زمینه پرورش اخلاق حرفه‌ای معلمان را از یک سو و توسعه توانش ارتباطی زبان‌آموزان را از سوی دیگر فراهم آورد.

واژگان کلیدی

اخلاق حرفه‌ای معلمی، آموزش راهبردها، راهبردهای شناختی، راهبردهای فراشناختی، اشتیاق برای برقراری ارتباط.

۱. عضو هیات علمی گروه آموزش زبان انگلیسی، آموزشکده فنی و حرفه‌ای سما، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران، تهران، ایران
Email: fani_tayebbeh@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد آموزش زبان انگلیسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهر قدس، شهر قدس، ایران
Email: maryam_farzam2000@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۹

طرح مسأله

اخلاق به دو بخش اخلاق نظری و اخلاق کاربردی تقسیم می‌شود. اخلاق نظری شامل اخلاق هنجاری، اخلاق توصیفی و فرا اخلاق می‌شود. اخلاق کاربردی نیز به اصول اخلاقی حاکم بر هر حرفه اشاره دارد. تعدادی از شاخص‌های اخلاق حرفه‌ی معلمی عبارتند از پرورش تعقل و منطق، تشویق به تفکر انتقادی، تلاش در جهت پرورش دانش آموزان مستقل، توجه به تفاوت‌های فردی دانش آموزان و ایجاد زمینه مناسب برای به فعلیت رساندن استعداد‌های متفاوت آن‌ها. در دهه‌های اخیر با گسترش شیوه‌های تدریس ارتباطی، هدف‌نهایی از یادگیری زبان به سمت توسعه توانش ارتباطی و قابلیت استفاده از زبان در ارتباطات سوق پیدا کرد. یکی از متغیرهایی که تاثیر بسزایی بر توانایی صحبت کردن زبان آموزان به زبان دوم را دارد، اشتیاق برای برقراری ارتباط است. در حیطه یادگیری زبان اول، اشتیاق برای برقراری ارتباط یک گرایش نسبتاً پایدار و از این رو به عنوان یک ویژگی شخصیتی در نظر گرفته می‌شود. حال آنکه در زمینه یادگیری زبان دوم اشتیاق برای برقراری ارتباط نشان دهنده‌ی میزان آمادگی فرد برای شرکت در یک گفت‌وگو در یک زمان مشخص و با فرد یا افراد مشخص به زبان دوم است (مک اینتایر، کلمنت، دورنیه و نولتز، ۱۹۹۸). انگیزه دادن به زبان آموزان جهت شرکت فعال در گفتگوها یکی از چالش‌های پیش روی معلمان زبان است.

یکی از راهکارهایی که از طریق آن می‌توان زبان آموزان را برای حل مسائل ارتباطی مجهز کرد، آموزش راهبردهای یادگیری زبان به آنهاست. راهبردهای یادگیری زبان عبارتند از «اعمال، رفتار، مراحل و تکنیک‌های مشخصی که توسط دانش آموز در جهت ارتقای یادگیری» استفاده می‌شود (آکسفورد و اسکارلا، ۱۹۹۲، ص. ۶۳). راهبردهای یادگیری به شش گروه شناختی، فراشناختی، حافظه محور، جبرانی، عاطفی و اجتماعی طبقه بندی شده‌اند که در این میان، راهبردهای شناختی و فراشناختی به عنوان ضروری‌ترین آن‌ها در توسعه مهارت‌های زبان آموزان شناخته شده‌اند (اندرسون، ۱۹۹۱).

اگر چه در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی در زمینه اشتیاق برای برقراری ارتباط فراگیران ایرانی زبان انگلیسی صورت گرفته است (خاکی، ۲۰۱۳؛ خواجه‌ی، قنسولی و حسینی فاطمی، ۲۰۱۶؛ رهبر، سوزنی و سجادی، ۲۰۱۶؛ علی اکبری، کمانگر و خانی ۲۰۱۶؛ فهیم و داموتاران، ۲۰۱۶؛ ولدی، رضایی و کگانی بهاروند، ۲۰۱۵؛ یوسفی و کسائی، ۲۰۱۴) ولی بیشتر این پژوهش‌ها از نوع همبستگی بوده و پژوهش‌های تجربی اندکی در رابطه با آموزش روش‌های کاربردی جهت ارتقاء اشتیاق برای برقراری ارتباط به زبان دوم انجام شده است. از این رو، پرسش‌های پژوهش حاضر عبارتند از:

۱. آیا آموزش راهبردهای شناختی بر اشتیاق برای ارتباط زبان آموزان سطح متوسط تاثیر

معناداری دارد؟

۲. آیا آموزش راهبردهای فراشناختی بر اشتیاق برای ارتباط زبان آموزان سطح متوسط تاثیر

معناداری دارد؟

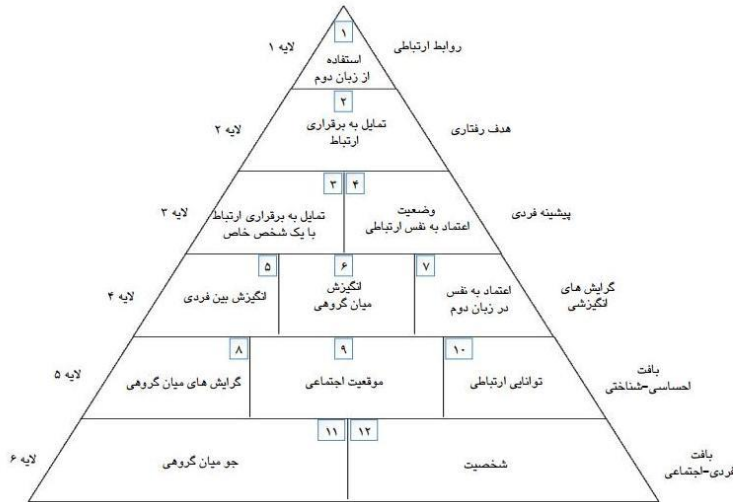
۳. آیا تفاوت معناداری میان تاثیر آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی بر اشتیاق برای

ارتباط زبان آموزان سطح متوسط وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

مفهوم اشتیاق برای برقراری ارتباط اولین بار توسط مک کروسکی و ریچموند (۱۹۸۵) معرفی شد، ولی اثربخشی اشتیاق برای برقراری ارتباط در یادگیری زبان دوم توسط مکینتایرو همکاران (۱۹۹۸) ارائه شد. گاهی اوقات اشتیاق برای برقراری ارتباط منجر به ارتباط کلامی یا نوشتاری می شود و گاهی اوقات نیز این اشتیاق به طور غیر مستقیم وبدون برقراری ارتباط بروز می کند. زمانی را در نظر بگیرید که معلم از زبان آموزان سوالی می پرسد. تعدادی از یادگیرندگان آمادگی خود را برای جواب دادن از طریق بلند کردن دست نشان می دهند. در چنین شرایطی ممکن است به دلیل محدودیت زمان کلاس، تنها برای تعداد محدودی از زبان آموزان ارتباط کلامی اتفاق بیفتد. با این حال گفته می شود که تمام کسانی که تمایل خود را با بالا بردن دست نشان دادند دارای اشتیاق برای برقراری ارتباط هستند.

مکینتایر و همکاران (۱۹۹۸) دو عامل را در میزان اشتیاق برای برقراری ارتباط تاثیرگذار می دانند. یکی عوامل موقعیت آنی که موقت و وابسته به بستر ارتباطی بوده و دیگری عوامل پایدار که تا حدودی ثابت بوده و تقریباً در هر شرایطی اعمال می شوند (شکل ۱). عوامل موقعیت آنی در سه لایه بالایی هرم هرم قرار می گیرند وابستگی بیشتری به موقعیت دارند. عوامل پایدار که در سه لایه پایین تر قرار دارند از ثبات بیشتری برخوردارند.



شکل ۱. مدل هرمی متغیرهای اثرگذار بر اشتیاق برای برقراری ارتباط در زبان دوم توسط مکینتایر و همکاران (۱۹۹۸)

یکی از شیوه‌هایی که معلمان از طریق آن می‌توانند اشتیاق برای برقراری ارتباط را در زبان آموزان افزایش دهند، آموزش راهبردهای یادگیری به آنان است. راهبردهای شناختی عبارتند از فرایند‌های ذهنی به کار گرفته شده توسط یادگیرنده برای استخراج، دستکاری، درونی‌سازی و خودکار سازی نکات جدید. این راهبردها شامل تکرار و حفظ کردن (مثلاً تقلید زبان آموزان از تلفظ یک کلمه توسط معلم یا حفظ الگوهای فعل در جملات شرطی)، استنباط استنتاجی/قیاسی (مثلاً تشخیص ویژگی فعل در حالت سوم شخص، استفاده از ed گذشته برای ساختن فعل‌های جدید)، یادداشت برداری (مثلاً در هنگام خود خوانی و یا در کلاس)، و برداشت تلویحی (مثلاً حدس زدن معنای یک کلمه جدید در متن) می‌باشند (آکسفورد، ۱۹۹۰). راهبردهای فراشناختی اما عملیات مستقیم ذهنی نیستند، بلکه راهبردهایی غیر مستقیم برای برنامه‌ریزی، تنظیم و نظارت بر یادگیری می‌باشند. این راهبردها شامل متمرکز کردن یادگیری (مثلاً دید کلی داشتن و ربط دادن اطلاعات جدید به اطلاعات قبلی، توجه کردن، به تاخیر انداختن گفتار برای تمرکز بر شنیدار)، سازماندهی و برنامه‌ریزی یادگیری خود (مثلاً درک نوع یادگیری، سازماندهی مطالب، هدف گذاری، شناسایی هدف از انجام یک فعالیت زبانی، برنامه‌ریزی برای انجام یک فعالیت زبانی، و در جستجوی فرصت تمرین بودن)، و خودارزیابی یادگیری (شامل خود نظارتی و خود ارزیابی) می‌شوند (آکسفورد، ۱۹۹۰).

روش پژوهش

آزمودنی‌ها

شرکت کنندگان این پژوهش به روش نمونه‌گیری دردسترس وازمیان ۱۲۰ زبان‌آموز دختر در محدوده سنی ۱۸ تا ۳۵ سال که در آکادمی زبان دیاکودر تهران در حال یادگیری زبان انگلیسی در سطح متوسط بودند انتخاب شدند. به منظور همگن‌سازی شرکت کنندگان از لحاظ مهارت زبانی، از آنها آزمون تعیین سطح آکسفورد گرفته شد (تعداد=۱۲۰، میانگین=۶۵.۸۲، انحراف معیار=۹.۸۲). ۹۰ نفری که امتیازات آنها در محدوده یک انحراف معیار بالاتر و پایین‌تر از میانگین قرار داشت به صورت تصادفی به سه گروه شناختی، فراشناختی و گواه (تعداد=۹۰، میانگین = ۶۵.۶۴، انحراف معیار = ۵.۸۵) تقسیم شدند.

ابزار جمع‌آوری داده

اولین ابزار گردآوری داده، آزمون تعیین سطح آکسفورد به عنوان آزمون همگن‌کننده بود. دومین ابزار، پرسشنامه اشتیاق برای برقراری ارتباط در یادگیری زبان دوم طراحی شده توسط مک اینتایرو همکاران (۲۰۰۱) بود که از نوع لیکرت و شامل ۲۵ گویه بود. سومین ابزار، مجموعه آموزشی راهبردها شامل سه راهبرد شناختی و سه راهبرد فراشناختی مبتنی بر پژوهش شرودر (۲۰۱۶) بود که در جلسات آموزش گروه‌های آزمایش استفاده شد. راهبردهای فراشناختی شامل سه مورد زیر بودند: توجه به چگونگی تفسیر ایده‌ها به زبان انگلیسی، تفکر درباره چگونگی بیان روشن و دقیق پیام قبل از شروع به صحبت کردن، و پیوستن به بحث‌های کلاسی بر اساس آنچه هم کلاسی‌ها بیان کرده‌اند. راهبردهای شناختی نیز عبارت بودند از: تمرین و تکرار قبل از ارائه مطالب در کلاس، خواندن مطالب با صدای بلند برای تمرین صحبت کردن به زبان انگلیسی و قرار دادن تکیه بر روی کلمات مهم (تلفظ آنها با صدای بلند ترویا برای مدت طولانی تر).

روند پژوهش

در ابتدا آزمون تعیین سطح آکسفورد به ۱۲۰ شرکت‌کننده داده شد. بر اساس نتایج این آزمون ۹۰ نفر انتخاب شده و به صورت تصادفی در دو گروه آزمایش و یک گروه گواه قرار گرفتند. سپس از زبان‌آموزان سه گروه خواسته شد که پرسشنامه اشتیاق برای برقراری ارتباط را پاسخ دهند. امتیازات زبان‌آموزان در این مرحله به عنوان شاخص اشتیاق برای برقراری ارتباط قبل از آموزش در نظر گرفته شد. سپس جلسات آموزش به شرح زیر آغاز شد. دو گروه آزمایش، مطابق دستورالعمل آموزش راهبردهای یادگیری و تفکر موثر ارائه شده توسط مولکای، مارفو، پیت و اندروز (۱۹۸۷) که شامل سه مرحله بود آموزش دریافت کردند. در گام اول، راهبردهای هدف و کاربرد اهمیت آنها در بهبود توانایی گفتاری به زبان‌آموزان توضیح داده شد. به این منظور، معلم

از گفتمان انگیزشی واریه مثال برای روشن کردن راهبردها استفاده کرد. همچنین زبان آموزان نیز تشویق شدند که درباره مشکلات گفتاری و ارتباطی خود صحبت کنند تا متوجه نیاز به یادگیری راهبردها جهت مقابله با چالش‌های گفتاری و ارتباطی خود شوند. در گام دوم، معلم سناریوهای چالش برانگیزی را برای هر دو سبب برای حل مساله ارتباطی در آن موقعیت خاص از راهبردهای هدفی که می‌توانست به او در آن موقعیت فرضی کمک کند بهره برد. در تمام این مراحل معلم افکار خود و روند ذهنی خود جهت حل مساله را با صدای بلند بیان می‌کرد تا آگاهی زبان آموزان را بالا ببرد. در مرحله سوم از زبان آموزان خواسته شد که با استفاده از این راهبردها و با هدایت و راهنمایی معلم به حل یک مساله ارتباطی با استفاده از راهبردها بپردازند.

آموزش به مدت ۱۰ جلسه یک ساعت و نیمه ادامه یافت. در هر جلسه، معلم ابتدا راهبردهای هدف را بر روی تخته می‌نوشت و در طول کلاس از زبان آموزان می‌خواست که بر راهبردهای تمرکز داشته باشند و در موقع نیاز از آن استفاده کنند. در مواقعی نیز به زبان آموزان تکلیفی داده می‌شد که قبل از شروع کلاس بعدی راهبرد مورد نظر را خارج از کلاس نیز تمرین کنند. لازم به ذکر است که به یکی از گروه‌های آزمایش راهبردهای شناختی و به گروه دیگر راهبردهای فراشناختی آموزش داده شد. شرکت کنندگان گروه گواه نیز در کلاس‌های معمول موسسه بدون تمرکز ویژه بر آموزش راهبردها حضور داشتند. بعد از ۱۰ جلسه آموزشی، کلیه شرکت کنندگان در هر سه گروه، بار دیگر پرسشنامه اشتیاق برای برقراری ارتباط را تکمیل کردند تا اختلاف اشتیاق آنها برای برقراری ارتباط قبل و بعد از آموزش ارزیابی شود.

واکاوی داده‌ها

داده‌های به دست آمده از پرسشنامه‌ها جهت تجزیه و تحلیل آماری وارد نرم افزار SPSS شد. در ابتدا همگن بودن شرکت کنندگان از نظر اشتیاق برای برقراری ارتباط اولیه قبل از شروع آموزش بررسی شد. میانگین امتیازات اشتیاق برای برقراری ارتباط اولیه در گروه فراشناختی ۶۳.۱۰ با انحراف معیار ۴.۱۶، در گروه شناختی ۶۴.۱۰ با انحراف معیار ۴.۳۸ و در گروه گواه ۶۳.۵۰ با انحراف معیار ۵.۲۳ بود.

آزمون لوین نشان داد که سه گروه در نمرات اشتیاق برای برقراری ارتباط اولیه واریانس برابر داشتند ($p > 0.05$) که استفاده از تحلیل واریانس یک سویه را مشروعیت بخشید. بر اساس نتایج آزمون تحلیل واریانس یک سویه (جدول ۱) می‌توان گفت که گروه‌ها از لحاظ اشتیاق برای برقراری ارتباط اولیه قبل از شروع آموزش همگن بوده و تفاوت معنا داری با یکدیگر نداشتند ($p > 0.05$, $F = 0.35$).

جدول ۱ تحلیل واریانس یک سویه اشتیاق برای برقراری ارتباط اولیه بر پایه گروه‌ها

معیار	df2	df1	مقدار لوین	معیار	F	میانگین مربعات	درجه آزادی	جمع مربعات	
	۸۷	۲	۱.۹۰	۰.۷۰	۰.۳۵	۷.۶۰	۲	۱۵.۲۰	میان گروهی
						۲۱.۲۹	۸۷	۱۸۵۲.۹۰	درون گروهی
							۸۹	۱۸۶۸.۱۰	کل

پایایی پرسشنامه اشتیاق برای برقراری ارتباط نیز از طریق آلفای کرونباخ محاسبه شد که ارزش آلفا ۰.۷۳ محاسبه شد که نشان دهنده پایایی قابل قبولی است.

اولین پرسش پژوهش

تحلیل توصیفی نشان داد که میانگین نمرات اشتیاق برای برقراری ارتباط در گروه شناختی قبل از آموزش ۶۴.۱۰ (انحراف معیار = ۴.۳۸) و بعد از آموزش ۶۵.۸۶ (انحراف معیار = ۴.۳۷) بود. سپس برای تعیین معنادار بودن نمرات میانگین از آزمون تی با نمونه‌های جفتی استفاده شد، اما قبل از آن پیش فرض این آزمون که توزیع نرمال نمرات شرکت‌کنندگان در هر دو پرسشنامه اشتیاق برای برقراری ارتباط قبل و بعد از آموزش است مورد بررسی قرار گرفت که حاکی از توزیع نرمال بود ($p > 0.05$). همانطور که در جدول ۲ دیده می‌شود تفاوت معنی‌داری بین نمرات پیش آزمون و پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط وجود دارد ($t = 13.29$ ، $p \leq 0.05$). بنابراین، اولین فرضیه صفر تحت عنوان "آموزش راهبردهای شناختی براشتیاق برای برقراری ارتباط زبان آموزان تأثیر نمی‌گذارد" رد شد.

جدول ۲ آزمون تی با نمونه‌های جفتی از نمرات اشتیاق برای برقراری ارتباط قبل و بعد

از آموزش گروه شناختی

جفت آزمون	پیش آزمون	تفاوت‌های جفتی		t	درجه آزادی	معیار تصمیم	کولموگروف اسمیرنوف	
		میانگین انحراف معیار	میانگین خطای استاندارد				اماره	درجه آزادی
۱	۱۰.۷۶	۰.۷۲	۰.۱۳	-۱۳.۲۹	۲۹	۰.۰۰	۰.۰۸	۳۰
								۳۰

سپس آزمون تی نمونه‌های مستقل جهت اطمینان از برتری آموزش راهبردهای شناختی نسبت به آموزش معمولی از نظر اشتیاق برای برقراری ارتباط انجام شد. همانطور که در جدول ۳

دیده می‌شود، آزمون کولموگروف اسمیرنوف عادی نشان داد که نمرات پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط در گروه‌های شناختی و گواه توزیع نرمال دارد ($p > 0.05$). علاوه بر این، آزمون لویین نشان داد که هر دو مجموعه نمرات دارای واریانس برابر ($F=1.35, p > 0.05$) هستند. این تفاوت معنا دار میان نمرات پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط در گروه‌های شناختی و گواه ($t=2.33, p \leq 0.05$) نشان دهنده‌ی این است که آموزش راهبردهای شناختی اشتیاق برای برقراری ارتباط را در زبان آموزان تقویت کرد.

جدول ۳ آزمون لویین نمرات پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط در گروه‌های شناختی و گواه

تست توزیع نرمال			تست تی برای برابری میانگین‌ها			تست لویین				
کولموگروف اسمیرنوف			گروه	معیار تصمیم	درجه آزادی	t	معیار	F		
معیار	درجه آزادی	آماره								
۰.۲۰	۳۰	۰.۰۷	شناختی	۰.۰۲	۵۸	۲.۳۳	۰.۲۴	۱.۳۵	پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط (متغیر وابسته)	با فرض واریانس برابر
۰.۲۰	۳۰	۰.۱۱	گواه	۰.۰۲	۵۷.۰۲	۲.۳۳				بدون فرض واریانس برابر

دومین پرسش پژوهش

دومین پرسش پژوهش در رابطه با تاثیر آموزش راهبردهای فراشناختی بر اشتیاق برای برقراری ارتباط زبان آموزان ایرانی بود. همان روش تجزیه و تحلیل داده که در پرسش اول پژوهش مورد استفاده قرار گرفت برای گروه فراشناختی نیز تکرار شد. میانگین نمرات پیش آزمون و پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط در گروه فراشناختی و گواه به ترتیب ۶۳.۱۰ با انحراف معیار ۴.۱۶ و ۶۷.۸۰ با انحراف معیار ۴.۰۰ بود. پس از اطمینان از توزیع نرمال نمرات پیش آزمون و پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط ($p > 0.05$)، از آزمون تی با نمونه‌های زوجی برای تعیین اختلاف نمرات میانگین استفاده شد که نتایج نشان دهنده اختلاف معنی دار بین نمرات پیش آزمون و پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط ($t=22.40, p \leq 0.05$) بود (جدول ۴). به این ترتیب، دومین فرضیه صفر تحت عنوان "آموزش راهبردهای فراشناختی بر اشتیاق برای برقراری ارتباط زبان آموزان تأثیر نمی‌گذارد" نیز رد شد.

تحلیل شد. میانگین نمرات پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط در گروه های فراشناختی و شناختی به ترتیب ۶۷.۸۰ با انحراف معیار ۴.۰۰ و ۶۵.۸۶ با انحراف معیار ۴.۳۷ بود. از آزمون تی مستقل برای بررسی این که آیا این اختلاف از لحاظ آماری معنادار است یا نه، استفاده شد. تست برابری واریانس لوین (جدول ۶) نشان داد که هر دو گروه دارای واریانس برابر ($F=0.09$)، دیده نشد ($p > 0.05$ ، $t=1.78$). بنابراین، سومین فرضیه صفر تحت عنوان " تفاوت معناداری میان تاثیر آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی بر اشتیاق برای ارتباط زبان آموزان سطح متوسط وجود ندارد" تایید شد.

جدول ۶ آزمون تی نمونه های مستقل از نمرات پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط در گروه های شناختی و فراشناختی

تست تی		تست لوین		معیار	F	پس آزمون اشتیاق برای برقراری ارتباط (متغیر وابسته)
درجه آزادی	معیار تصمیم	t	معیار			
۵۸	۰.۰۷	۱.۷۸	۰.۷۶	۰.۰۹	با فرض واریانس برابر	
۵۷.۵۴	۰.۰۷	۱.۷۸			بدون فرض واریانس برابر	

نتیجه گیری

اهمیت اشتیاق برای برقراری ارتباط به زبان دوم از نقش تعامل و ارتباط معنا دار و کارآمد در رشد و توسعه مهارت های زبانی نشأت می گیرد. در محیط هایی که زبان انگلیسی به عنوان زبان خارجی تدریس می شود و تنها فرصت زبان آموزان برای داشتن تعامل معنادار در محیط کلاسی رخ می دهد، توجه به مفهوم اشتیاق برای برقراری ارتباط اهمیت بیشتری پیدا می کند. نتایج این پژوهش نشان داد که آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی باعث افزایش قابل توجه اشتیاق برای برقراری ارتباط به زبان دوم می شود. با توجه به این که میزان اشتیاق برای برقراری ارتباط زبان آموزان قبل و بعد از آموزش تغییر چشمگیری داشت، می توان نتیجه گرفت که این ویژگی ثابت نبوده و قابل آموزش و نیز قابل یادگیری است. امروزه به اشتیاق برای برقراری ارتباط توجه ویژه ای می شود چرا که این گرایش منجر به برقراری ارتباط معنا دار بیشتر شده که در نتیجه آن زبان آموزان با دریافت ورودی های بیشتر فرصت تولید خروجی های بیشتری نیز خواهند داشت که منجر به یادگیری موثر تری از طریق برقراری ارتباط خواهد شد.

نتیجه این پژوهش هم راستا با سایر مطالعاتی بود که آموزش راهبردها در حل مسایل زبانی زبان آموزان موثر گزارش کردند (دریرو آکسفورد، ۱۹۹۶؛ رشتچی و خانی، ۲۰۱۰؛ کیونگسیم و لیول، ۲۰۰۶؛ گریفیتس، ۲۰۰۳؛ ناکاتانی، ۲۰۰۵؛ یانگ، ۲۰۰۹). با این حال، نتایج این پژوهش

در تضاد با پژوهش عباسیان (۲۰۱۵) است که به این نتیجه رسید که استفاده از راهبردهای فراشناختی رابطه معناداری با اشتیاق برای برقراری ارتباط ندارد. علت تفاوت نتیجه این دو پژوهش می‌تواند این باشد که در پژوهش عباسیان (۲۰۱۵) زبان آموزان آموزشی در زمینه راهبردها دریافت نکرده بودند. همچنین به این نکته باید توجه داشت که هر محیط یادگیری ویژگی‌های اختصاصی و منحصر به فرد خودش را دارد که می‌تواند بر نتایج تاثیر گذار باشد.

با افزایش اشتیاق برای برقراری ارتباط، ما زبان آموزان فعال و سرزنده تری خواهیم داشت که در تعاملات اجتماعی مشارکت بیشتری خواهند داشت. همچنین این زبان آموزان خودمحور و خودساخته، تلاش مستقلانه بیشتری در جهت یادگیری خودخواهند داشت و مسیولیت یادگیری خود را بدون درخواست کمک از معلم برعهده خواهند گرفت. این زبان آموزان همچنین با بسط دادن این مهارت خود می‌توانند سایر فرصت‌ها را نیز در خارج از کلاس به فرصت یادگیری تبدیل کنند و توانش ارتباطی خود را بسط و توسعه دهند.

تاثیر مثبت آموزش راهبردهای‌های شناختی بر اشتیاق برای برقراری ارتباط و در نتیجه آن تقویت توانایی صحبت کردن به زبان دوم را می‌توان به این موضوع نسبت داد که راهبردهای شناختی مستقیماً با نحوه انجام فعالیت‌های درسی مرتبط هستند و استفاده از آنها نیازمند دستکاری کردن یا تغییر دادن مواد آموزشی است. استفاده از راهبردهای شناختی باعث می‌شود که زبان آموزان تامل بیشتری محتوای یادگیری و سبک یادگیری خود کرده و در پی آن حس قدرت و تسلط بر موضوع خواهند داشت.

از سوی دیگر زبان آموزان با یادگیری راهبردهای فراشناختی می‌توانند الگوی یادگیری و پیشرفت خود را ارزیابی کنند. با استفاده از راهبردهای فراشناختی زبان آموزان می‌آموزند که اشتباهات خود را بپذیرند و با ارزیابی مداوم یادگیری خود، راه‌های متعدد رسیدن به جواب را بررسی کنند. این برنامه ریزی و ارزیابی مستمر از سوی خود زبان آموزان اثرات مثبت و پایداری در اشتیاق برای برقراری ارتباط و در نتیجه آن پیشرفت در مهارت صحبت کردن به زبان دوم را دارد. از دیگر فواید آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی به زبان آموزان افزایش اعتماد به نفس و کاهش اضطراب آنان در هنگام برقراری ارتباط است.

نتیجه گیری

نتایج این پژوهش می‌تواند برای معلمان زبان، زبان آموزان و همچنین کسانی که دست اندرکار تهیه و تدوین مطالب آموزش زبان هستند مفید واقع شود. لازم است که معلمان زبان در راستای تقویت اخلاق حرفه‌ای معلمی از تاثیر مثبت آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی بر اشتیاق برای برقراری ارتباط یادگیرندگان مطلع شوند و تشویق شوند تا از این آموزش‌ها در کلاس‌های خود بهره‌گیرند. علاوه بر این، سیستم آموزش و پرورش نیز می‌تواند با ارایه برنامه

های آموزشی ضمن خدمت با کیفیت به معلمان آن‌ها را با انواع راهبردهای یادگیری و نحوه تدریس آن آشنا گرداند. به تهیه کنندگان مطالب درسی نیز پیشنهاد می‌شود که آموزش راهبردهای شناختی و فراشناختی را در ساختار کلی کتاب‌های درسی لحاظ کنند چرا که این آموزش‌ها منجر به یادگیری خودمحور، مادام‌العمر و پویا می‌شود.

فهرست منابع

1. Abbasian, G. (2015). The relationship between metacognitive strategy use, good language learners, and Iranian EFL learners's willingness to communicate. *Linguistic and Literary Broad Research and Innovation*, 4(1), 27-45.
2. Aliakbari, M., Kamangar, M., & Khany, R. (2016). Willingness to Communicate in English among Iranian EFL Students. *English Language Teaching*, 9(5), 33-44.
3. Anderson, N. J. (1991). Individual differences in strategy use in second language reading and testing. *Modern Language Journal*, 75(4), 460-472.
4. Dreyer, C., & Oxford, R. (1996). Prediction of ESL proficiency among Afrikaans speakers in South Africa. In R. Oxford (Ed.), *Language learning strategies around the World: Cross-cultural Perspectives*. Second Language Teaching and Curriculum Center, University of Hawaii: Honolulu.
5. Fahim, A., & Dhamotharan, M. (2016). Willingness to communicate in English among trainee teachers in a Malaysian private university. *Journal of Social Sciences*, 12(2), 105-112.
6. Griffiths, C. (2003). Patterns of language learning strategy use. *System*, 31(4), 367-383.
7. Khajavy, Gh. H., Ghonsooly, B., & Hosseini Fatemi, A. (2016). Willingness to communicate in English: A microsystem model in the Iranian EFL classroom context. *TESOL QUARTERLY*, 50(1), 154-180.
8. Khaki, Sh. (2013). The relationship between learner autonomy and willingness to communicate (WTC) in Iranian EFL learners. *International Journal of Applied Linguistics & English Literature*, 2(5), 98-109.
9. Kyungsim, H., & Leavell, A. (2006). Language learning strategy use of ESL students in an intensive English learning context. *System*, 34(4), 399-415.
10. MacIntyre, P., Clément, R., Dornyei, Z., & Noels, K. (1998). Conceptualizing willingness to communicate in a L2: A situated model of confidence and affiliation. *Modern Language Journal*, 82(5), 545-56.
11. McCroskey, J. C., & Richmond, V. P. (1985). Willingness to communicate. In McCroskey, J.C. & Daly, J.A (Eds.), *Personality and Interpersonal Communication* (pp. 129-157). London: Sage Publications Ltd.
12. Mulcahy, R., Marfo, K., Peat, D., & Andrews, J. (1987). *Strategies program for effective learning and thinking: A teachers manual*. Alberta:

University of Alberta.

13. Nakatani, Y. (2005). The effect of awareness-raising training on oral communication strategy use. *The Modern Language Journal*, 99(1), 176-192.
14. Oxford, R. (1990). *Language learning strategies: What every teacher should know*. Boston: Heinle & Heinle.
15. Oxford, R., & Scarcella, R. (1992). *The tapestry of language learning: The individual in the communicative classroom*. Boston: Heinle & Heinle Publishers.
16. Rahbar, B., Suzani, M., & Sajadi, Z. (2016). The relationship between emotional intelligence and willingness to communicate among Iranian intermediate EFL learners. *Journal of Language Teaching: Theory and Practice*, 2(3), 10-17.
17. Rashtchi, M., Khani, P. (2010). Improving EFL learner's oral proficiency through metacognitive strategy instruction. *JELS*, 1(4), 137-156.
18. Schroeder, R. (2016). The development and validation of the academic spoken English strategies survey (ASESS) for non-native English speaking graduate students. *Journal of International Students*, 2(4), 394-414.
19. Valadi, A., Rezaee, A., & Kogani Baharvand, P. (2015). The relationship between language learners' willingness to communicate and their oral language proficiency with regard to gender differences. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 5(4), 147-153.
20. Yang, S. (2009). Using blogs to enhance critical reflection and community of practice. *Educational Technology & Society*, 12(2), 11-21.
21. Yousefi, M., & Kasaian, S. A. (2014). Relationship between willingness to communicate and Iranian EFL learner's speaking fluency and accuracy. *Journal of Advances in English Language Teaching*, 2(6), 61-72.

صفحات ۱۸۰ - ۱۶۳

الگوی پیاده سازی تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی با تاکید بر دیدگاه کانت و شهید مطهری

میترا فرهنگ اصفهانی^۱
سید هاشم گلستانی^۲
علی رضا یوسفی^۳

چکیده

در این مقاله بر آنیم (هدف) که الگو و مدل تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی را از منظر ایمانوئل کانت و مرتضی مطهری ارائه نمائیم. لذا در ابتدا مفهوم شناسی کرامت و محتوای واژه کرامت انسانی و اهمیت آن در اندیشه کانت و مطهری مورد واکاوی قرار گرفته است و در انتها تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی (دلالت های تربیتی الزامات کرامت انسانی) با استفاده از (ابزار) آثار این دو اندیشمند مسلمان و مسیحی تحلیل و بررسی شده است. تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای و فیش‌های تحقیقی و داده‌های مطالعاتی به بررسی موضوع پژوهش پرداخته و به سوالات و ابهامات فهمی در این زمینه پاسخ داده است.

واژگان کلیدی

الگو و مدل، الزامات کرامت انسانی، تربیت اخلاقی، مفهوم کرامت انسانی.

-
۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، ایران
Email: mitra.farhang4@gmail.com
 ۲. استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، ایران (نویسنده مسئول)
Email: golestani1315@gmail.com
 ۳. استاد مرکز تحقیقات آموزش پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، ایران
Email: ar.yousefy@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲۱

طرح مسأله

مفهوم کرامت از درخشان‌ترین مفاهیمی است که بر پایه‌های فلسفه اخلاق کانت استوار است. در نظام فکری کانت، آدمیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند. لذا کانت از اصطلاح کرامت انسانی استفاده کرده و منشأ آن را در استعدادهای انسانی می‌داند و نیز از نظر کانت ارزش انسان، ذاتی است و درونی و انسان به طور تکوینی از آن بهره‌مند است و همین امر باید مبنای رفتار ما قرار گیرد. بدین معنا که به انسانیت و کرامت انسانی هر فرد احترام بگذاریم و با آن‌ها صرف نظر از موقعیت‌های اجتماعی و اعتقادی برابر رفتار کنیم؛ «تمام افراد بشر، از بدو تولد به لحاظ کرامت و حقوق بشری برابرند. همه آنها از موهبت عقل و وجدان برخوردارند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۹۴۸، ماده اول) لذا فکر کانت مهمترین سنت فلسفی است که می‌تواند بر مبنای یک قرارداد عقلانی، توجیه‌گر حقوق بشر باشد. کانت تعهد احترام به حیثیت انسانی و آزادی را نه همچون وحی مداران بر مبنای فرامین الهی و نه همچون هیوم محصول امیال انسانی و یا نتیجه اراده حکومت‌ها نمی‌دانست، بلکه تکلیف و تعهد به احترام به انسان‌ها که خود این تعهد، ریشه حقوق بشر معاصرست را صرفاً مبتنی بر عقلانیت انسان‌ها توجیه کرد. (کورت، ۱۳۸۴) و اما در اندیشه مطهری، انسان نه تنها ذاتاً دارای کرامتی خاص است که موجب ارتقاء او به مقام خلافت خداوند می‌گردد، بلکه انسان با تربیت یافتن در مکتب وحی نیز می‌تواند کرامت را در خود رشد دهد و علائم و نمودهای آن را در خود تقویت نماید و به اصطلاح از کرامت اکتسابی برخوردار گردد (آشورماهانی، ۱۳۹۲) لذا هر دو اندیشمند معتقد به کرامت انسانی هستند و آنرا الزامی می‌دانند. اما کرامت از نگاه مطهری محصور به کرامت ذاتی نیست.

پیشینه تحقیق

معتدلی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان: «کرامت نفس و آثار اخلاقی و اجتماعی آن در کلام امیرالمومنین (ع)» بیان می‌دارد: با اندک توجه به کرامات و نعمت‌های خداوند، دو گونه کرامت را می‌توان برای انسان متصور شد نخست کرامت عامه که تمام موجودات را دربر گرفته و اشاره به رحمت عام پروردگار دارد و همگان در برخورداری از آن حق یکسانی دارند. و نوع دیگر کرامتی است که تنها کسانی را شامل می‌شود که قدمی بیش از دیگران در مسیر سعادت خویش برداشته‌اند و با اطاعت از فرامین الهی و سر تسلیم فرود آوردن در مقابل تکالیف او سعی کرده‌اند تا مقام خلیفه الهی که خداوند بعنوان پیش فرض برای همه‌ی انسانها قرار داده است. عابدین پور (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان: «بررسی و تبیین نظری کرامت انسان در تربیت اسلامی از دیدگاه علامه محمدحسین طباطبایی» تبیین می‌نماید: هدف تحقیق اصل کرامت انسان در

تربیت اسلامی است. روش تحقیق و یافته‌ها: با توجه به این که تحقیقات در خصوص موضوع مذکور از نوع بینادی-نظری می‌باشد، روش انجام تحقیق، از نوع توصیفی کتابخانه‌ای است. و به همین منظور، منابع داخلی و خارجی و نیز منابع فقهی و اسلامی به زبان فارسی و غیر آن که مرتبط با موضوع بوده، مورد بررسی قرار گرفت که در آن به بیان ادله کرامت انسانی و انواع آن از نظر علامه طباطبایی پرداخته است. صالح پرور (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان: «کرامت نفس و معنا داری زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی» بیان می‌دارد: در نوشتار حاضر با توجه به موضوع که کرامت نفس و معنا داری زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی می‌باشد اهداف پیش بینی شده در این تحقیق، نهادینه نمودن اخلاق اسلامی در جامعه با تکیه بر کرامت انسانی و تلاش در جهت تحقق جامعه‌ای عدالت محور و صداقت محور و مهر ورز با تکیه بر کرامت انسانی و ارایه مدلی از سبک زندگی معنا دار بر اساس نظر علامه طباطبایی که به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است منابع مورداستفاده تفاسیر مختلف قران (عربی و فارسی) مبانی انسان شناسی (قران و کتب دیگر)، کتب مختلف علامه طباطبایی. ویلسون (۲۰۰۲) در پژوهشی تحت عنوان «اخلاق، کرامت و پراگماتیسم» استدلال می‌کند اخلاق به عنوان سنت تفکر اخلاقی با رواقیون آغاز می‌شود و ساختارهای سنت فکر اخلاقی و کلا اخلاق برای همه انسان‌ها به نوعی لازم است و اخلاق مبنای اساسی پاسخگویی به ارزش زندگی انسانی است. این پایان نامه بررسی و بازسازی اخلاق و ارائه روابط میان اخلاق و زندگی انسان است با نشان دادن یک اتصال لازم بین فردیت انسان و اذعان به کرامت انسان. هریسون (۲۰۱۴) در پژوهشی با عنوان: «کرامت انسانی: آوردن قانون به زمین» بیان می‌دارد: کرامت نوعی نظارت اجتماعی است به نحوی که در مردم حس خوبی را ایجاد می‌کند تا تعقل کنند و تأمل نمایند برای حرکت در راه‌های خوب به نفع خود و جامعه مردمی. کرامت باعث می‌شود انسانها محدودیت‌های اجتماعی را بپذیرند و برای دیگران عزت قائل شوند لذا شایستگی و ارزشمندی برای انسان حاصل می‌شود به گونه‌ای که انسانهای مثبت و پویا در جامعه پدیدار می‌شوند. لذا کرامت به عنوان استدلال منطقی در اخلاق در نظر گرفته می‌شود. کرامت جوامع را موظف به مراقبت و همکاری می‌کند. شایستگی و ارزشمند بودن از مثبت بودن انسان در جامعه پویا پدیدار می‌شود و کرامت قانون ارزش شایسته بودن در جامعه معاصر است. موربرگ (۲۰۱۶) در پژوهشی تحت عنوان «کرامت انسانی: مطالعه در اخلاق پزشکی» کرامت انسانی یک اصل اخلاقی می‌داند و سوالات مورد بحث در این پایان نامه در مورد اصل کرامت و معنای این مفهوم است، تکیه بر اصل استقلال انسان و منزلت او در پزشکی در مبحث اخلاق پزشکی مطرح می‌شود. این تحقیق کیفی است با تجزیه و تحلیل نظری روایات از مصاحبه با پزشکان در باره شان و منزلت انسان در آغاز (نوزادی) و پایان (کهنسالی) می‌باشد و این پژوهش به عنوان اخلاق تجربی طبقه بندی شده است که نتایج

حاصل از این مطالعه شان و منزلت بشر را روشن می‌سازد لذا کرامت است که به توانایی انسان مانند استقلال و عقلانیت در ارتباط است.

متد:

روش تحقیق حاضر تحلیل محتوا است و مراحل آن به شرح زیر است:

۱. فرضیه های تحقیق
۲. تعریف جامعه آماری
۳. انتخاب نمونه
۴. دسته بندی محتوا
۵. کدگذاری محتوا
۶. تجزیه و تحلیل داده ها
۷. نتیجه گیری

در این روش، محقق با بررسی اصطلاحات، عبارات و جملات، نماینده پیام را پیدا خواهد کرد. بنابراین، محقق آنها را طبقه بندی خواهد کرد تا هر مفهوم و نماینده آن را شناسایی کند. در این تحقیق، روش گردآوری اطلاعات کتابخانه ها و ابزار جمع آوری داده ها یادداشت برداری از اطلاعات درون سوالات تحقیق است.

مفهوم شناسی کرامت "تحلیل محتوای واژه کرامت و اهمیت آن" در اندیشه مطهری

گرامی داشتن انسان از انسان یک امر اعتباری و قراردادی نیست، خداوند کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش انسان قرارداده است. (اسراء/۷۰) لذا کرامت جزئی از سرشت انسان است. (وزیری، عابدی، ۱۳۹۵) مطهری بطور عموم در همه کتب خود، وقتی به آیه فوق می‌رسد، بحث کرامت ذاتی، حیثیت و شرف ذاتی را پیش می‌کشد و بر آن تأکید می‌کند که انسان دو نوع کرامت دارد، کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. (مطهری، ۱۳۹۳) کرامت ذاتی انسان شرافتی است که تمامی انسان ها به دلیل داشتن توانایی تعقل، تفکر، آزادی، اراده و اختیار و وجهه الهی، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند. لذا کرامت انسان در اندیشه مطهری، نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس یک امر هستی شناختی و اصیل، که منشأ آن ذات خلقت بشری است و نیز بر مبنای احکام و فرامین الهی توجیه می‌شود. بنابراین کرامت انسانی اساس و پایه اصلاحات و تحولات مثبت در هر جامعه است. چرا که، پیشرفتی در اوضاع امت از لحاظ سیاسی و حقوقی صورت نمی‌گیرد، مگر از طریق پاسداشت کرامت انسانی چه به صورت فردی و چه به شکل گروهی و نیز روش های آموزش و پرورش بدون اعاده اعتبار به وجود انسان و نظر و حقوق او به پیش رانده نمی‌شوند و بنیان خانواده و اجتماع بدون محافظت از کرامت همه مردم استقرار پیدا نمی‌کند، زیرا مردم، خانواده را تشکیل می‌دهند و هیچ توسعه گسترده ای در جوامع

ما بدون حفظ حقوق و کرامت انسانی شکل نمی‌گیرد. (رضوانی پور، ۱۳۸۶؛ وزیری، عابدی، ۱۳۹۵) لذا انسان در آغاز وجود، نسبت به حیوان و جماد و نبات استعدادها و بهره‌های تکوینی بیشتری دارد (کرامت ذاتی) ولی با توجه به اختیاری که دارد می‌تواند از این بهره‌ها و کمالات در نهایت امر، خود را کاملتر کند (کرامت اکتسابی) و از همه موجودات فراتر رود. (حسینی، ۱۳۸۸) در نظر مطهری آنچه در تعلیمات اسلامی موجب کرامت و احترام ذاتی انسان می‌شود، روح قدسی و ملکوتی، برگزیدگی و اصطفا شایستگی برای قبول مسؤولیت، داشتن ترازوی عدل در ضمیر خود، فطرت، آگاهی به اسماء الله، داشتن محرکات عالی مانند رضوان الهی و مقصود خلقت بودن. (حسینی، ۱۳۸۸) لذا خداوند وقتی انسان را آفرید و از روح خود در او دمید و فرمود: فتبارک الله أحسن الخالقین. (حسینی، ۱۳۸۸) بنابراین به اعتقاد مطهری، شخصیت واقعی انسان به روح الهی اوست، آن خود واقعی، منش واقعی و شخصیت واقعی انسان به همان "نفخت فیه من روحی" است و بدن جنبه آلت و عاریت دارد و چیزی شبیه لباس برای آن است. (حسینی، ۱۳۸۸) و با اشاره به آیه شریفه ۱۳ سوره حجرات که کرامت اختیاری و اکتسابی انسان را بیان می‌کند:

"همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقوی‌ترین شماست."

مطهری معتقد است، انسان از دو جهت توانایی دارد، یکی از جهت این که در انسان یک سلسله میل‌ها و جاذبه‌های معنوی وجود دارد که در سایر جاندارها وجود ندارد و به انسان امکان می‌دهد که دایره فعالیتش را از حدود مادیات توسعه دهد و تا افق عالی معنویات بکشد. دیگر از آن جهت که به نیروی عقل و اراده مجهز است، قادر است در مقابل میل‌ها مقاومت و ایستادگی نماید و خود را از نفوذ جبری آن‌ها آزاد نماید و بر همه میل‌ها حکومت کند و همه میل‌ها را تحت فرمان عقل قرار دهد و به این وسیله آزادی معنوی که با ارزش‌ترین نوع آزادی است کسب نماید و همین است که انسان را شایسته تکلیف کرده است و همین است که به انسان حق انتخاب می‌دهد و همین است که انسان را به صورت یک موجود واقعا آزاد و انتخابگر و صاحب اختیار در می‌آورد. (مطهری، ۱۳۸۹) بنابراین فرستادن پیامبران، نازل کردن کتابهای آسمانی، آیه‌های وعد و وعید، آزمایش و میثاق عام و خاص همگی دلالت بر مختار بودن انسان می‌کند. و در نظر مطهری، اختیار مبنای قانون، اخلاق، مقررات، نبوت، رسالت و کتب آسمانی است. (حسینی، ۱۳۸۸)

یافته‌ها

نتیجه تحلیل واژه کرامت مطهری
کرامت
گرامی داشتن انسان از انسان یک امر اعتباری و قراردادی نیست، بلکه بر اساس یک امر

<p>هستی شناختی و اصیل، که منشأ آن ذات خلقت بشری است و نیز بر مبنای احکام و فرامین الهی توجیه می‌شود. خداوند کرامت و شرافت و بزرگواری را درسرشت و آفرینش انسان قرارداده است. لذا کرامت جزئی از سرشت انسان است</p>
<p>کرامت انسانی</p> <p>کرامت و احترام ذاتی انسان به موجب، روح قدسی و ملکوتی، برگزیدگی و اصطفا شایستگی برای قبول مسؤولیت، داشتن ترازوی عدل در ضمیر انسان، فطرت، آگاهی به اسماء الله، داشتن محرکات عالی مانند رضوان الهی و مقصود خلقت بودن است.</p>
<p>کرامت ذاتی</p> <p>کرامت ذاتی انسان، شرافتی است که تمامی انسان‌ها به دلیل داشتن توانایی تعقل، تفکر، آزادی، اراده و اختیار و وجهه الهی، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند و اساس و پایه اصلاحات و تحولات مثبت در هر جامعه است.</p>
<p>کرامت اکتسابی</p> <p>لذا انسان در آغاز وجود نسبت به حیوان و جماد و نبات استعدادها و بهره‌های تکوینی بیشتری دارد (کرامت ذاتی) ولی با توجه به اختیاری که دارد می‌تواند از این بهره‌های تکوینی و کمالات در نهایت، امر، خود را کاملتر کند (کرامت، اکتسابی) و از همه موجودات فراتر رود.</p>

جدول (۱) نتایج تحلیل "واژه کرامت" مطهری

مفهوم شناسی کرامت "تحلیل محتوای واژه کرامت و اهمیت آن" در اندیشه کانت مهمترین بعد انسان شناسی در اخلاق کانت، توجه ویژه به مفهوم کرامت و احترام ذاتی انسان است که به صورت جدی و اخلاقی، در اندیشه‌ی کانت نمود پیدا کرد و در آن کرامت انسان، مبنای اخلاق مدرن قرار گرفته است، کرامتی که جدا و مستقل از متافیزیک است. (دیرکس، ۱۳۸۹) در نظام فکری کانت، آدمیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند. لذا در اندیشه کانت، کرامت ذاتی، نخستین و ابتدایی ترین ضمانت اجرایی در زندگی انسانهاست که بر اساس آن، انسان، فارغ از همه‌ی ویژگی‌های نژادی، دینی، آزارش ذاتی، یکسان و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. (محمد پور دهکردی، ۱۳۹۱) از دیدگاه کانت ارزش انسان، ذاتی است و ارزش‌های مربوط به مهارت و توانایی انسان فقط وضعیت و موقعیت او را نشان می‌دهد نه این که دال بر ارزشش باشد. هرگاه تمام لذات زندگی از دست برود، حفظ کرامت ذاتی و شأن انسانی این زبان را جبران می‌کند و برای انسان تحسین و آفرین به بار می‌آورد و بدین ترتیب هرگاه همه چیز انسان از دست برود،

ارزش درونی او بر جای خواهد ماند. (کانت، ۱۳۸۰) او همین کرامت ذاتی را پایه‌ی تکلیف قرار می‌دهد و کسی که فاقد این ارزش درونی باشد را از "شخص بودن" خارج می‌داند که چنین کسی هیچ تکلیفی نمی‌تواند انجام دهد. (کانت، ۱۳۸۰) کانت، کرامت را صرفاً مربوط به انسان می‌داند، حتی در مورد خداوند فقط قداست را به کار می‌برد، و احترام و کرامت را مخصوص انسان می‌داند؛ قداست که از صفات خدایی است، غیر از حرمت است که صفتی انسانی است. پس حرمت خاص انسان است. (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴) کانت ارزش و کرامت را به این معنا ذاتی انسان می‌داند که هیچ موجود یا شی‌ی دیگری از آن برخوردار نیست. کانت معتقد است که، اگر اشیاء اصولاً ارزشی داشته باشند، صرفاً عارض و مشروط است. به عبارت دیگر اشیاء اعم از اینکه محصول طبیعت باشند یا مصنوع انسان، فقط تا جایی ارزش دارند که شخصی آنها را ارزشمند بداند. خواه به دلیل فایده‌ی آنها و یا به دلیل احساسی (سالیوان، ۱۳۸۹) و به همین دلیل است که کانت از مفهوم "شخص" یاد می‌کند که انسانها شخص هستند و نباید هرگز به عنوان "شی" دیده شوند. از نظر کانت، ما انسانها چنین موجوداتی هستیم و به این دلیل "اشخاص" نامیده می‌شویم. ما ارزش عینی داریم و باید نزد همه کس غایت محسوب شویم. (سالیوان، ۱۳۸۹) کانت از انسانها می‌خواهد که اول خود و بعد دیگران را به عنوان ابزار تلقی نکنند، و از فعلهایی که انسان را از "غایت صرف بودن" دور می‌کند، بپرهیزند. (سالیوان، ۱۳۸۹) چون مکلفیم که به نحوی شایسته با شان اخلاقی خویش زندگی کنیم، پس ملزم و موظفیم هم از نگرشها و هم اعمال منافی با کرامت خود و دیگران مانند دروغ و خست و فرومایگی و نوکر صفتی بپرهیزیم. (سالیوان، ۱۳۸۹) بسیار جالب به نظر می‌رسد که وقتی کانت بیان می‌کند که نباید به انسانها به چشم ابزار و وسیله نگریسته شود، این قاعده شامل خود شخص هم می‌شود. یعنی حفظ حرمت خویش واجب است و هیچ انسانی مجاز نیست که جهت نیل به اهداف خویش، تن به پستی، حقارت و چاپلوسی و تزویر بدهد. چون در این صورت به خویش بی‌احترامی روا داشته است. کانت معتقد است، در همه‌ی مکانها و زمانها، انسان دارای احترام است. کسانی که می‌گویند حقوق و تکالیف نسبت به اوضاع و احوال دینی، تاریخی و فرهنگی و غیره متغیر است، پس اساس آنچه به عنوان حقوق بشر اعلام شده است و سازمان ملل متحد آنرا بر همه‌ی ملتها واجب شمرده چیست؟ پاسخ از دیدگاه کانت آنست که، کرامت انسان، اگر دنیا زیر و رو شود، همچنان پابرجاست. کانت استدلال می‌کند که، آنچه به هر کس کرامت می‌دهد نه مقام اجتماعی یا استعدادی ویژه و یا موقعیت، بلکه نیروی فطری عقل است. (سالیوان، ۱۳۸۹)

یافته‌ها

<p>نتیجه تحلیل واژه کرامت کانت</p>
<p>کرامت</p> <p>مهمترین بعد انسان شناسی در اخلاق کانت، توجه ویژه به مفهوم کرامت و احترام ذاتی انسان است. لذا نخستین و ابتدایی ترین ضمانت اجرایی در زندگی انسانهاست که بر اساس آن، انسان، فارغ از همه ی ویژگی های نژادی، دینی، از ارزش ذاتی، یکسان و جایگاه ویژه ای برخوردار است.</p>
<p>کرامت انسانی</p> <p>کانت، کرامت را صرفا مربوط به انسان می داند، حتی در مورد خداوند فقط قداست را به کار می برد، و احترام و کرامت را مخصوص انسان می داند. لذا به همین دلیل است که کانت از مفهوم "شخص" یاد می کند که انسانها شخص هستند و نباید هرگز به عنوان "شی" دیده شوند. بنابراین کانت معتقد است، تعهد احترام به حیثیت انسانی و آزادی ریشه حقوق بشر معاصرست و بر مبنای عقلانیت انسانهاست.</p>
<p>کرامت ذاتی</p> <p>از دیدگاه کانت ارزش انسان، ذاتی است و هرگاه همه چیز انسان از دست برود، ارزش درونی او بر جای خواهد ماند. او همین کرامت ذاتی را پایه ی تکلیف قرار می دهد و کسی که فاقد این ارزش درونی باشد را از «شخص بودن» خارج می داند که چنین کسی هیچ تکلیفی نمی تواند انجام دهد.</p>

جدول (۲) نتایج تحلیل "واژه کرامت" کانت

بحث

تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسان از دیدگاه مطهری

امروزه در ادبیات حقوقی و اجتماعی معاصر، کرامت انسانی عبارت است از اینکه انسان به ما هو انسان عزیز و شریف و ارجمند است و نیز در تدوین حقوق بشر آنچه مبنای اصلی قرار گرفته است ملاحظه انسان است از آن حیث که انسان است، نه معیارهایی چون رنگ، نژاد، زبان، جغرافیا، طبقه اجتماعی، اعتقاد دینی که این امور، هیچ کدام در نگاه آنان ذاتی انسانها نیستند و به تعبیر مطهری این اعلامیه نمی گوید، مؤمنان برابرند یا هموطنان برابرند بلکه بیان می دارد انسانها برابرند. (مطهری، ۱۳۷۹) و نیز انسان فارغ از اجتماع در زندگی فردی دارای حق کرامت است و رعایت و حفظ آنها بر او فرض و لازم است. اکنون باید دید که این معنا از کرامت انسان

در اندیشه مطهری، چه الزاماتی تربیتی را در پی دارد:

۱. تربیت اخلاقی مبتنی بر حق حیات " الزام کرامت انسانی "

نخستین مورد از الزامات کرامت انسانی در دیدگاه مطهری، حق حیات است زیرا انسان برتر از انسان دیگر و انسان تربیت یافته را باید در ضمن حیات معقول و مدینه فاضله و جامعه مطلوب مورد جستجو قرار داد. لذا حیات و زندگی بزرگ‌ترین موهبت الهی است که به انسان عطا شده است و مهم‌ترین حق انسان، حق حیات است و سایر حقوق از این حق نشأت می‌گیرند؛ زیرا اگر زندگی و حیاتی نباشد، حقوق دیگر مصداقی نخواهد داشت. این حق، از جانب خداوند در امانت آدمی است و انسان مأمور و مکلف به حفظ آن است و به عقیده مطهری، همه شرایع بر این مطلب اتفاق دارند که حفظ حیات و تعهد بدان واجب است. (یدالله‌پور، مودب، ۱۳۹۳) حق حیات از الزامات کرامت انسانی است و نیروهای کرامت بخش و زمینه ساز تربیت اخلاقی انسان است زیرا فضائل و کمالات تنها در صحنه زندگی اجتماعی برای انسان بروز و ظهور پیدا می‌کنند. (مطهری، ۱۳۷۹) لذا انسان قادر است بر مبنای حیات خویش با کسب فضایل و کمالات فراتر از حیات ظاهری و حیوانی خود رفته و در جهت معنوی، کمالاتی را تحصیل و حیات معقول و وحیانی خویش را در مسیر انسانیت ارتقا بخشد و به اصلاح نفس و تربیت یافتگی دست یابد. (مطهری، ۱۳۹۲)

۲. تربیت اخلاقی مبتنی بر حق آزادی " الزام کرامت انسانی "

دومین مورد از الزامات کرامت انسانی حق آزادی است. بحث از حق حریت و آزادی یکی از مهم‌ترین مباحث در حقوق اساسی انسان‌هاست. به تعبیر مطهری، روح آزادی و حریت در تمام دستورات اسلام به چشم می‌خورد. (یدالله‌پور، مودب، ۱۳۹۳) آزادی از نیروهای کرامت بخش و زمینه ساز تربیت اخلاقی انسان است زیرا در نگاه مطهری، عمل نیک و اخلاق کریمه‌ای برای انسان فضیلت شمرده می‌شود که در شرایط آزاد از او ظهور و بروز یابد. (مطهری، ۱۳۷۹) لذا انسان به قدرت همین آزادی است که توان تأثیر گذاری بر عوامل وراثتی و محیطی پیرامون خویش را برای اصلاح نفس و تربیت اخلاقی خود دارد. به عقیده مطهری، انسان می‌تواند با اراده آزاد و رشد یافته خویش بر علل و عوامل وراثتی، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی و موقعیت تاریخی تا حدود بسیاری غلبه کند. (مطهری، ۱۳۷۶) پس در راستای تربیت اخلاقی انسان مبتنی بر الزامات کرامت انسانی و برای آزاد سازی خرد و عقل فرد و رشد تعقل وی در فعالیت هایش باید آگاهانه و با آزادی اراده، فکر خود را متوجه اصلاح کار خویش کند و فکرش در این زمینه عادت کند که همواره منظم کار کند. (مطهری، ۱۳۸۵) و در عباداتش باید اراده آزاد فرد بر خواهش های نفسانی پیروز گردد و بر قوه متخیله خویش ولایت پیدا کند و آن را مطیع خود سازد به گونه ای که دیگر نتواند مزاحم روح او باشد، آن گاه که تمایلاتش طبق ساقه فطری

خداخواهی میل به بالا کند. (مطهری، ۱۳۷۸) و نیز بتواند با آزادی و حریت به تحصیل تقوا بپردازد تا بدین وسیله از روح خود نگهداری کند در برابر آنچه نزد خداوند بد و رذیله است زیرا تقوا صفای روح می آورد و آن تیرگی‌هایی را که باعث می شود فرد از روشن بینی‌های ویژه اش (قدرت بصیرت) استفاده نکند را از بین می برد. (مطهری، ۱۳۸۲) بنابراین در اندیشه مطهری، انسانها باید همواره از شرایط لازم برای پرورش استعدادهای خویش در راستای تربیت اخلاقی برخوردار باشند، لذا می توان گفت که «آزادی نبودن مانع در راه نمود تکامل و تجلی شخصیت آدمی است». (صناعی، ۱۳۵۴) بنابراین در تربیت اخلاقی باید زمینه فعالیت آگاهانه و آزادانه فرد را فراهم کرد و او را از اسارت هواها و هوسها و عوامل خارجی رها ساخت و شرایط و عوامل شکوفایی را برای وی فراهم آورد تا به باروری خویشتن بنشینند و سرنوشت خویش را رقم بزنند. لذا در اسلام حق آزادی در حد حق حیات از اهمیت برخوردار است. ظهور کامل آزادی در عزم و اراده و تسلط کامل در افعال است زیرا نباید ضرر بر دیگران وارد کند، یا انجام عملی که به زیان دیگران تمام شود. از آنجا که انسان آزاد آفریده شده، نباید برده و اسیر دیگران باشد و در مقابل هیچ کس، جز آفریننده‌ای که حیات را به او عطا کرده نباید بندگی کند. عبودیت و بندگی او فقط در مقابل خداوند، شایسته انسانیت اوست که این امر نیز براساس فطرت او تنظیم شده است. پس مراد از آزادی در اسلام، مطلق العنان بودن نیست که شخص هر کاری را خواست انجام دهد. آزادی اراده و عمل براساس خواهش‌های نفسانی، همانا بی بندوباری و تبهکاری است، نه آزادی انسانی؛ زیرا این گونه تصمیم‌گیری و عمل کردن گام نهادن در حیطه حیات دیگران یا محدود کردن و به خطر انداختن آزادی افراد دیگر است. (یدالله پور و مودب، ۱۳۹۳)

۳. تربیت اخلاقی مبتنی بر لحاظ رعایت حقوق عادلانه و مساوی برای دیگران در حیات اجتماعی "الزام کرامت انسانی"

سومین مورد از الزامات کرامت انسانی لحاظ نمودن حقوق عادلانه و مساوی برای دیگران است. از دیدگاه تفکر قرآنی، خداوند پیامبران را مأمور ساخت تا قوانین عادلانه‌ای برای تنظیم روابط انسان‌ها وضع نمایند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.» (مائده / ۸)

"ای کسانی که ایمان آورده اید، بخاطر خدا قسط را بر پا دارید و شهادت به عدل بدهید و دشمنی با گروهی شما را به انحراف از حق نکشاند، عدالت کنید که آن به تقوی نزدیکتر است و از خدا بترسید که خدا از آنچه می کنید باخبر است."

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.» (حجرات / ۱۳)

"ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید (اینها ملاک امتیاز نیست) گرمی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست خداوند دانا و آگاه است!"

لذا به تعبیر مطهری، اسلام دینی است که همه مردم را مانند برادرانی پشتیبان یکدیگر قرار داده است و کسی را برده دیگری یا گروهی را برتر از گروهی دیگر قرار نداده است و همه انسان‌ها از هر جنس و نژاد را برابر و مساوی یکدیگر قرار داده است. (یدالله پور و مودب، ۱۳۹۳)

و این تساوی انسان‌ها در گوهر انسانیت و کرامت ذاتی، تساوی انسان‌ها در قابلیت نیل به سعادت جاوید و کسب ارزش‌ها و کرامت اکتسابی است. (یدالله پور و مودب، ۱۳۹۳) بنابراین در اسلام به شخصیت هر فرد به صورت مستقل توجه شده است، در این جهت رعایت احکامی در جهت تربیت اخلاقی افراد نیز تشریح شده است:

۱. هرگونه عملی که به شخصیت افراد لطمه وارد کند ممنوع است. غیبت، تجسس، عیب‌جویی، مسخره کردن، طعنه زدن، سخن‌چینی کردن، تهمت از مواردی است که به آبروی انسان محترم زیان می‌رساند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَابِ ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا.» (حجرات / ۱۲ - ۱۱)

"ای کسانی که ایمان آورده اید نباید قومی قوم دیگر را ریشخند کند شاید آنها از اینها بهتر باشند و نباید زنانی زنان [دیگر] را [ریشخند کنند] شاید آنها از اینها بهتر باشند و از یکدیگر عیب مگیرید و به همدیگر لقبهای زشت مدهید، ای کسانی که ایمان آورده اید از بسیاری از گمانها بپرهیزید که پاره‌ای از گمانها گناه است و جاسوسی مکنید و بعضی از شما غیبت بعضی نکند."

۲. اصل اولی در مورد هر انسان برائت است از این رو نمی‌توان افراد را به جرمی متهم نمود و آنان را سرزنش و مجازات کرد:

«وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا.» (نساء / ۱۱۲)

"هر کس خطا یا گناهی مرتکب شود سپس آن را به بی‌گناهی نسبت دهد قطعاً بهتان و گناه آشکاری بر دوش کشیده است."

لذا تهمت زدن به فرد بی‌گناه، از زشت‌ترین کارهایی است که اسلام آن را به شدت محکوم کرده است، (یدالله پور و مودب، ۱۳۹۳)

الگوی پیاده‌سازی تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی از دیدگاه مطهری در شکل زیر فراهم شده است:

تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی مطهری



شکل (۱) بیان مفهومی تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی دیدگاه مطهری

بحث

تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسان از دیدگاه کانت

۱. تربیت اخلاقی مبتنی بر رفتار با خویشتن

از الزامات کرامت انسان در اندیشه کانت، در رفتار با خویشتن است زیرا نحوه رفتار درست فرد با خود از نیروهای کرامت بخش و زمینه ساز تربیت اخلاقی وی می باشد. کانت از "خودحرمتی" انسان یاد می کند. فرد باید خود احترام خویشتن را حفظ کند. لذا فرد نباید انسانیت خود را تبدیل به جسد کند. بلکه باید از افعالی که کرامت او را خدشه دار می کند مانند خودکشی، وعده کاذب، راحت طلبی و خوش گذرانی و کمک نکردن به افراد نیازمند و بدبخت خودداری کند. (کانت، ۱۳۸۸) زیرا هدف انسان کمک به سعادت خویش است. پس نباید آزادی و قوای خود را بر علیه خویش و شخصیت خود به کار گیرد زیرا شخص انسان غایت است نه وسیله پس انسان باید از قوای خود در جهت بقای خویش استفاده کند تا از این طریق شرط اجرای هرگونه تکلیف از وی سلب نگردد زیرا تکالیف انسان نسبت به خویش شرط و پایه و اساس مراعات تکالیف نسبت به دیگران و هموعان است (کانت، ۱۳۸۸) و این خود از مصادیق دست یافتگی به تربیت اخلاقی و اصلاح نفس در فرد می باشد.

۲. تربیت اخلاقی مبتنی بر رفتار با دیگران

از دیگر الزامات کرامت انسان در اندیشه کانت، رفتار با دیگران است زیرا نحوه رفتار با دیگران از نیروهای کرامت بخش و زمینه ساز تربیت اخلاقی انسان است. کانت، احترام شخص نسبت به دیگران را به سه صورت تبیین می دارد:

الف. تربیت اخلاقی مبتنی بر احترام به دیگران

از منظر کانت، تحقق تربیت و اخلاق مداری فرد در گرو احترام گذاشتن به آزادی و کرامت اشخاص دیگر است به نحوی که هیچ نگاه و برداشت وسیله ای وجود نداشته و فقط شخصیت اشخاص مد نظر قرار گیرد و نیز اجتناب از استفاده ابزاری از دیگران برای رسیدن به اهداف خود و این نحوه احترام به تمام موجوداتی که عقلانیت دارند تعلق می گیرد، بدون توجه به موقعیت شغلی و منزلت اجتماعی که دارند. لذا تحقق تربیت اخلاقی مد نظر کانت منوط به وجوب احترام به اشخاص است زیرا هر فردی که به اصلاح نفس و تربیت اخلاقی دست یافته مکلف و عهده دار پذیرفتن کرامت اشخاص دیگر است. (سالیوان، ۱۳۸۹) به دلیل اینکه انسان خودآیین است بدین معنی که برخوردار از توان و ظرفیتی است که اراده یا نیت خیر در او پرورش یابد. لذا کانت ستایش اخلاق را مد نظر دارد، پس در تفکر تربیتی کانت، هر فردی به همان اندازه که حق احترام دیدن از دیگران را دارد، دیگران نیز به همان اندازه در احترام دیدن از او محق هستند.

(سالیوان، ۱۳۸۹) بنابراین نفس اصلاح یافته و دست یافته به تربیت اخلاقی ناخودآگاه در برابر اشخاص دیگر که از شرافت اخلاقی بالاتری برخوردارند، سر تعظیم فرود می آورد. اما این عملی درونی است زیرا بنابر نظر فونتل خود من در برابر یک مرد بزرگ تعظیم می کنم اما روحم نه. (کانت، ۱۳۸۹)

ب. تربیت اخلاقی مبتنی بر نیکخواهی برای دیگران

به عقیده کانت، تربیت عملی در این راستا آنست که به موجب شرط اخلاقی قانون عام، نیکخواه باشیم و دیگران را نیز همگی مشمول نیکخواهی خود کنیم. (سالیوان، ۱۳۸۹) یعنی باید به دیگران محبت اخلاقی داشته باشیم، فرد دست یافته به تربیت اخلاقی باید دغدغه‌ی امیال و نیازهای دیگران را به دل بگیرد زیرا دست یابی انسان به اصلاح نفس و تحقق تربیت اخلاقی در فرد مستلزم آنست که نیکخواهی به صورت عملی باشد یعنی در اختیار کردن ضابطه نیکوکاری ظاهر شود، به معنای نیکخواهانه عمل کردن و کمک به خوشی و آسایش دیگران. لذا هر فردی تا زمانی که به دیگران یاری نرساند و به آنان احترام کافی نگذارد به تربیت اخلاقی و اصلاح نفس دست نیافته. بنابراین از مصادیق دست یافتگی فرد به تربیت اخلاقی و اصلاح نفس آنست که هر فردی باید منافع دیگران را منافع خویش بداند و اخلاقاً موظف است کمک کار دیگران باشد تا مانند عاملانی آسیب پذیر و منفعل زندگی نکند. و همین نیکخواهی و نیکوکاری وظیفه‌ی ایجابی احترام به دیگران است. لذا تربیت اخلاقی فرد را موظف می کند که به دیگران عملاً یاری برساند. (سالیوان، ۱۳۸۹)

ج. تربیت اخلاقی مبتنی بر کیفرگرایی به عنوان وظیفه‌ی اجتماعی

لازمه تربیت اخلاقی در موقعی که فردی از آزار و رنجاندن مردم صلح جو لذت می برد، تنبیه و کیفر است زیرا چنین تنبیهی فی نفسه خیر است. در نظر کانت در تربیت اخلاقی، تنبیه و مجازات باید با دو اصل مطابقت داشته باشد: نخست آنکه صرفاً به دلیل رنجی که بر دیگران تحمیل کرده است باید آنرا تحمل کند نه به دلیل دیگر. ثانیاً، اینکه تنبیه و مجازات متناسب با آزار و جرم باشد. (ریچلز، ۱۳۹۲) زیرا در دیدگاه کانت، اخلاق و حقوق دیگران در مرتبه‌ی قداست قرار دارد. بنابراین هر فرد برای دست یافتن به تربیت اخلاقی و اصلاح نفس باید اول خویشتن را به عنوان موجود غایی تصور کند و بعد دیگران را.

الگوی پیاده سازی تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی از دیدگاه کانت در شکل زیر فراهم شده است:

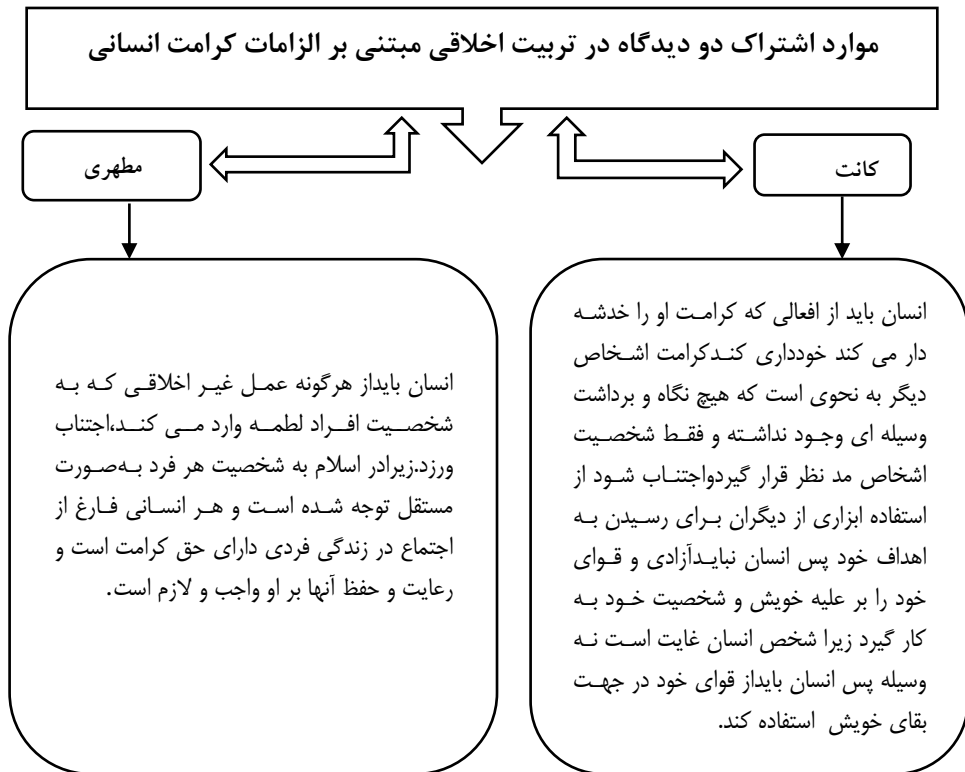
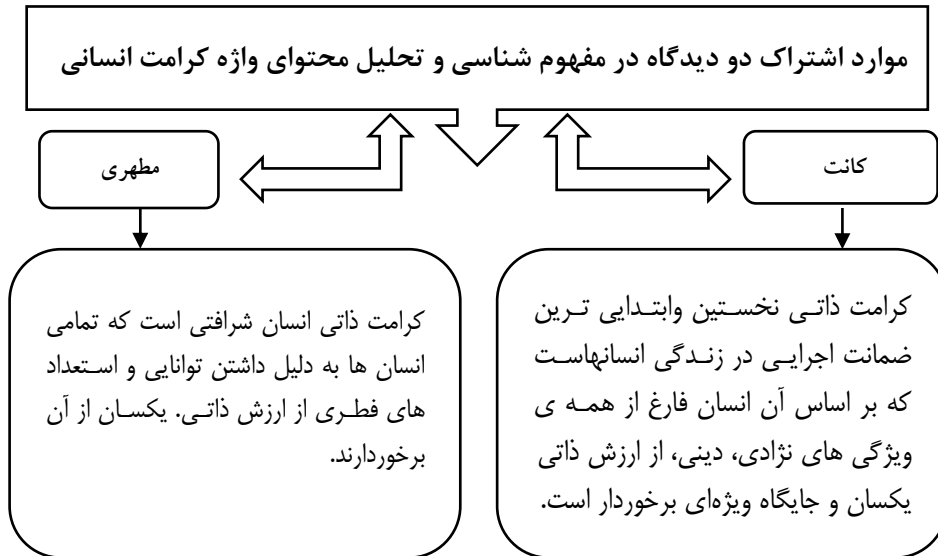
تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی کانت



شکل (۲) بیان مفهومی تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی دیدگاه کانت

نتیجه‌گیری

هر دو اندیشمند کانت و مطهری، در مفهوم‌شناسی و تحلیل محتوای واژه کرامت معتقد به کرامت ذاتی انسانی هستند و آنرا الزامی می‌دانند. لذا در اندیشه کانت، کرامت ذاتی نخستین و ابتدایی‌ترین ضمانت اجرایی در زندگی انسانهاست که بر اساس آن انسان فارغ از همه ی ویژگی‌های نژادی، دینی، از ارزش ذاتی یکسان و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در اندیشه مطهری، کرامت انسانی عبارت است از اینکه انسان به ما هو انسان عزیز و شریف و ارجمند است و نیز در تدوین حقوق بشر آنچه مبنای اصلی قرار گرفته است ملاحظه انسان است از آن حیث که انسان است، نه معیارهایی چون رنگ، نژاد، زبان، جغرافیا، طبقه اجتماعی، اعتقاد دینی که این امور، هیچ کدام در نگاه آنان ذاتی انسان‌ها نیستند و به تعبیر مطهری این اعلامیه نمی‌گوید، مؤمنان برابرند یا هم‌وطنان برابرند بلکه بیان می‌دارد انسان‌ها برابرند. بنابراین کرامت ذاتی انسان شرافتی است که تمامی انسان‌ها به دلیل داشتن توانایی و استعداد های فطری از ارش ذاتی یکسان از آن برخوردارند. اما کرامت از نگاه مطهری محصور به کرامت ذاتی نیست و هردو اندیشمند کانت و مطهری، در تربیت اخلاقی مبتنی بر الزامات کرامت انسانی معتقدند انسان باید از افعالی که کرامت او را خدشه دار می‌کند خودداری کند و هرگونه عمل غیر اخلاقی که به شخصیت افراد لطمه وارد می‌کند، اجتناب ورزد. لذا در اندیشه کانت، کرامت اشخاص دیگر به نحوی است که هیچ نگاه و برداشت وسیله‌ای وجود نداشته و فقط شخصیت اشخاص مد نظر قرار گیرد و اجتناب شود از استفاده ابزاری از دیگران برای رسیدن به اهداف خود پس انسان نباید آزادی و قوای خود را بر علیه خویش و شخصیت خود به کار گیرد زیرا شخص انسان غایت است نه وسیله پس انسان باید از قوای خود در جهت بقای خویش استفاده کند و نیز در اندیشه مطهری، به شخصیت هر فرد به صورت مستقل توجه شده است زیرا هر انسانی فارغ از اجتماع در زندگی فردی دارای حق کرامت است و رعایت و حفظ آنها بر او واجب و لازم است. بنابراین یک نمودار از هردو دیدگاه می‌تواند به صورت زیر ترسیم شود:



فهرست منابع

۱. آشور ماهانی، عباس. ۱۳۹۲. کرامت انسانی از دیدگاه علامه مرتضی مطهری و علامه محمد تقی جعفری، دانشگاه مازندران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲. حسینی، سیدسعید. ۱۳۸۸. آینده بشریت. از دیدگاه شهید مطهری، تهران؛ انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ دوم.
۳. رحیمی نژاد، اسماعیل، ۱۳۹۰. "نگرش اسلامی نسبت به کرامت انسانی" فصلنامه فکر عمومی، شماره ۲، سال اول.
۴. رضوانی پور، مهدی. ۱۳۸۶. کرامت انسان از دیدگاه قرآن، مجله کرامت، شماره ۲.
۵. صالح پرور، سیمین. ۱۳۹۴. کرامت نفس و معنا داری زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی، دانشگاه پیام نور استان تهران - دانشکده علوم انسانی.
۶. صناعی دره بیدی، منوچهر. ۱۳۸۴. جایگاه انسان در اندیشه کانت، تهران، ققنوس.
۷. صناعی، محمود. ۱۳۵۴. آزادی و تربیت. تهران، امیر کبیر - چاپ سوم.
۸. عابدین پور، محمد. ۱۳۸۹. بررسی و تبیین نظری کرامت انسان در تربیت اسلامی از دیدگاه علامه محمدحسین طباطبایی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۹. معتمدی، رسول. ۱۳۹۰. کرامت نفس و آثار اخلاقی و اجتماعی آن در کلام امیرالمومنین (ع)، دولتی - دانشگاه پیام نور (وزارت علوم، تحقیقات، و فناوری) - مرکز پیام نور تهران - دانشکده الهیات.
۱۰. محمدپور دهکردی، سیما، اکبریان، رضا، اعوانی، شاهین. ۱۳۹۱. "رابطه بین عقلانیت و عزت نفس در ملاصدرا و فلسفه کانت"، فصلنامه دانش فلسفی، شماره ۴، ششم، ص. ۱۱-۳۶.
۱۱. مطهری، مرتضی. ۱۳۹۳. یادداشت‌های استاد، جلد ۱۲، قم؛ انتشارات صدرا، چاپ اول.
۱۲. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. انسان در قرآن، ج ۴. تهران؛ انتشارات صدرا، چاپ سی و پنجم.
۱۳. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۹. یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. ۱۳۹۲. فلسفه اخلاق تهران، صدرا چاپ سی و پنجم.
۱۵. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. تکامل اجتماعی انسان، تهران؛ انتشارات صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۵. حکمتها و اندرزها، تهران، صدرا، چاپ دوم.
۱۷. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۲. آشنایی با قرآن جلد ۳، تهران؛ صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۸. مجموعه آثار ج ۱، تهران؛ صدرا.
۱۹. وزیر، مجید، عابدی، محبوبه. ۱۳۹۵. ساخت قاعده فقهی کرامت، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال دوازدهم شماره ۴۴.
۲۰. یدالله پور، بهروز، مودب، رضا. ۱۳۹۳. کرامت انسان و الزامات آن از منظر قرآن کریم، فصلنامه تفسیری، سال پنجم، شماره ۱۷.

صفحات ۱۹۷ - ۱۸۱

اخلاق منتظر در غیبت امام زمان (عجل الله)

سید علی موسوی^۱

چکیده

اخلاق بیان کننده صفت هایی است که انسان باید در خود ایجاد کند تا رفتارهای ارادی صادر شده از او همگی نیکو و پسندیده باشد و صفت های بد را از خود دور سازد. در واقع اخلاق همان فضیلت ها و رذیلت ها و راههای ایجاد فضیلت و مبارزه با رذیلت ها است و بطور کلی اخلاق شامل اعمال خوب و بد و وظایف و فضایل و رذایل می شود. اخلاق و وظایف منتظران واقعی در زمان غیبت، دوری از اعمال زشت و ناپسند و آراسته شدن به فضیلت های امام غایب علیه السلام و پیاده شدن عملی آنها در زندگی فردی و اجتماعی است. هر کس دوست دارد از یاران حضرت قائم باشد باید منتظر باشد و در عین حال به پرهیزکاری و اخلاق نیکو رفتار نماید.

ما سعی می نماییم در این مقاله در سه محور: الف) کارهای خوب و بد که منتظر واقعی آن را انجام یا ترک نماید از قبیل ثبات قدم و اعتقاد راسخ، جداسازی انسان های خالص از غیر خالص، وارث بودن منتظران بر روی زمین، رفتار متقابل امام غایب و منتظران، رفتارهای دینی منتظران واقعی. ب) کارهای واجب و حرام که منتظر واقعی آنها را باید انجام یا ترک کند شامل انتظار فرج و عدم یاس، تمسک به ریسمان ولایت اهل بیت علیهم السلام، امر به معروف و نهی از منکر. ج) صفات اخلاقی منتظران که به فضایل متصف و از صفات رذیله دوری نمایند مانند تحمل و استقامت منتظر، برتری در ایمان، داشتن عقل و فهم و معرفت و موارد دیگر به اخلاق منتظران واقعی در زمان غیبت امام زمان علیه السلام بپردازیم.

واژگان کلیدی

اخلاق منتظر، غیبت امام زمان، انتظار فرج، فضایل و رذایل.

طرح مسأله

با توجه به روایات زمین هیچگاه از حجج الهی خالی نبوده است و اگر ساعتی از حجت الهی خالی باشد اهلش را فرو می‌برد این حجت یا ظاهر و مشهود است یا غایب و مستور و امام زمان علیه السلام از حجج الهی است که غایب و مستور است و این امر تازه‌ای نیست و سنت الهی در برخی از حجج الهی بوده و در مورد حضرت نیز رقم خورده است. گستره و وسعت اهدافی که خداوند برای امام زمان علیه السلام در نظر گرفته، طول غیبتی متناسب با آن را می‌طلبد تا زمینه ظهور منجی عالم بشریت بوجود آید تا علاوه بر اقامه توحید و عدل در سراسر عالم، استمرار نیز داشته باشد و از طرف دیگر خداوند به منتظرین واقعی امام زمان علیه السلام از عقل و فهم و معرفت آنقدر عطا می‌کند که غیبت برای آنها به منزله مشاهده است. و از طرفی فضیلت انتظار بقدری زیاد است که مومن در زمان غیبت حتی بیشتر از زمان حضور از اجر و پاداش و محبوبیت الهی برخوردار می‌گردد به شرط آنکه اخلاق منتظر را رعایت نموده و بر امر امامت ثابت قدم بماند. با توجه به آیات و روایات در ارتباط با اخلاق منتظر در زمان غیبت، روزی مستضعفان و منتظران واقعی بر روی زمین حکومت صالحان را برقرار خواهند نمود.

الف. کارهای خوب و بد منتظر واقعی

در حدیثی آمده است که خداوند به کسانی که در زمان غیبت بر امر امامت و ولایت آن حضرت استوارند و منتظر ظهور آن حضرت می‌باشند از عقل فهم و معرفت به اندازه‌ای به آنها عطا می‌کند که غیبت برای آنها به منزله مشاهده می‌شود و آنان همچون زمان ظهور از فیض وجود امام غایب به اندازه درجه ایمانشان بهره می‌برند.

بنابراین هرچند امام به دلایلی که ذکر شده غایب است اما خداوند مؤمنین را در سطحی از ادراک بالا می‌برد که توانایی ارتباط با امامی که در غیبت بسر می‌برد، را پیدا می‌کنند و به تعبیر روایات از نور ولایت آن حضرت روشن می‌گردند. (بنی هاشمی / ۴ / ۱۱۴ - ۱۱۳) و همچنین صاحب کتاب مکمال به همین خاطر بینایی و ادراک مومنین زمان غیبت را بسیار بالا و دارای روشنایی ولایی بیشتر می‌داند. (موسوی / ۲ / ۱۸۶)

ثبات قدمی و اعتقاد راسخ

از ویژگی‌های منتظران واقعی، ویژگی ثبات قدمی آنان بر ولایت است. منتظران حقیقی در زمان غیبت به لحاظ اعتقادی و عملی به ویژگیهای ممتازی در روایات توصیف شده اند به گونه ای که آنان در اوج اعتقادات دینی قرار داشته و ثبات قدم آنها بر ولایت و اهل بیت علیهم السلام مثال زدنی است. در روایتی پیامبر اکرم صلّ الله علیه و آله درباره ی اعتقادات آنان اینگونه می‌فرماید:

«قال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَيْلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا عَلِيُّ وَعَلِمَ إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ يَقِينًا قَوْمٌ

يَكُونُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ لَمْ يَلْحَقُوا النَّبِيَّ وَ حُجِبَ عَنْهُمْ الْحُجَّةُ وَ فَامْتَوُا بِسَوَادٍ فِي بِيَاضٍ» (مجلسی، ج ۵۲، ۱۲۵، ح ۱۲ - صدوق، ج ۲۸۸، ح ۸)

پیامبر اکرم صل الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام فرمودند: یا علی بدان با عظمت ترین انسان ها به لحاظ یقین کسانی هستند که در آخر الزمان می آیند که پیامبری ندیده اند و حجت از آنها غایب است و آنان به سیاهی های روی سفیدی ایمان دارند. همانگونه که اشاره می شود در این حدیث شریف منتظرین زمان غیبت در اوج یقین در مقایسه با همه ی انسان ها قرار دارند و این در حالیست که پیامبر را ندیده اند و امام شان نیز در پس پرده غیبت بسر می برد؛ و تنها چیزی که در اختیارشان است احادیثی است که از حجج الهی به جا مانده است و اینان حتی به لحاظ اعتقادی از کسانی که پیامبر اکرم صل الله علیه و آله را دیده اند و معجزات آن حضرت را از نزدیک مشاهده کرده اند؛ جلوترند و یقین شان نیز بیشتر است و این امر از اوج فهم و معرفت آنها حکایت می کند که آنان را به لحاظ اعتقادی تا چنین سطحی از یقین بالا برده است.

وارث بودن منتظران در روی زمین

در روایتی حضرت علی علیه السلام پس از اینکه بیان می فرمایند دنیا بعد از نامهربانی هایش به ما روی می آورد و مهربان می گردد؛ این آیه از قرآن را تلاوت می نمایند که خداوند اراده نموده است مستضعفان را امامان مردم و وارثان زمین قرار دهد.

((قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع تَلْعَطِينَ الدُّنْيَا عَلَيْنَا بَعْدَ شِمَاسِهَا عَطَفَ الضَّرُوسُ عَلَيَّ وَ لَدَيْهَا وَ تَلَا عَقِيبَ ذَلِكَ وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ)) (مجلسی، ج ۵۱، ۶۴)

بنابراین از یک سو اراده خداوند بر حکومت صالحان قرار گرفته و از سوی دیگر تحقق این امر در گرو اجرای سنن الهی است که نمونه ای از آن در ارتباط بنی اسراییل و حضرت موسی علیه السلام بیان می گردد و در تاریخ صورت گرفته که از جمله این سنن سختیهای انتظار برای منتظران ظهور و غیبت حجت الهی می باشد.

دسته دیگر از آیات آیهاتی هستند که با توجه به تأویلی که راسخین در علم نموده اند، ارتباط این آیات با مسأله غیبت آشکار می شود؛ که در ذیل تعدادی از این آیات می آید:

اولین آیه ای که به این مسأله اشاره دارد آیه ۳۰ سوره ملک است که می فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» که روایات ذیل، این آیه را از جمله آیات در ارتباط با شرایط و منش منتظران غیبت امام زمان علیه السلام معرفی می نمایند به عنوان مثال امام باقر علیه السلام در تأویل این آیه می فرمایند اگر امام شما غایب از شما شود و ندانید کجاست چه کسی امام ظاهری خواهد آورد آن که اخبار آسمان و زمین و حلال الهی و حرام

الهی را برای شما بیاورد سپس امام علیه السلام فرمودند: تاویل این آیه نیامده است و حتما تاویل آن خواهد آمد. (صدوق / ۱۳۹۵ / ۳۲۵)

همچنین در روایت دیگری آن حضرت در ذیل این آیه فرمودند زمانیکه امام‌تان را نیافتید و او را ندیدید چه می‌کنید؟ (همان، ۳۶۰)

آیه دیگر که مساله غیبت را بیان فرموده است آیه ۱۶ سوره تکویر است که می‌فرماید «فَلَا أَقْسِمُ بِالْخُنُوسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» قسم به ستارگان گردان که از دید نپنهان شود. که از امام باقر علیه السلام شخصی از این آیه سؤال کرد حضرت فرمودند چه مساله خوبی مطرح کردید این مولود است در آخر الزمان او مهدی از این عترت است که برای او حیرت و غیبتی است و اقوامی در این غیبت گمراه می‌شوند و اقوامی در این غیبت هدایت می‌شوند و بعد حضرت می‌فرماید خوشا به حال کسانی که این زمان را درک کنند (همان، ۳۳۰) و به عبارتی ستاره از دیده نپنهان شده امام غایب علیه السلام است.

آیه دیگری که در ارتباط با وضعیت منتظران غیبت است آیه ۱۴۲ سوره آل عمران، که می‌فرماید: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» در ارتباط با این آیه امام رضا علیه السلام فرمودند: امر ظهور انجام نمی‌شود مگر اینکه در نتیجه امتحانات الهی مؤمنین از غیر مؤمنین جدا شوند و خالص‌ها که تعداد اندکی هستند بمانند. و در ادامه حضرت آیه مذکور را تلاوت فرمودند. (مجلسی، ۵۲ / ۱۴۰۴ / ۱۱۳ / ح ۲۴)

آیه دیگری که اخلاق منتظران غیبت امام زمان علیه السلام از آن استفاده شده است. «فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ» (یونس ۱۰۲)

حضرت امام رضا علیه السلام در ذیل این آیه، مخاطبین را دعوت به صبر در زمان غیبت امام زمان علیه السلام می‌نماید و اینکه گشایش و فرج بعد از یاس می‌آید. (همان / ۱۱۰)

در آیه ۲۰ سوره لقمان نیز که می‌فرماید: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» که صحبت از نعمت‌های ظاهر و باطن می‌باشد؛ روایات اینگونه پرده از نعمات ظاهر و باطن برداشته‌اند:

امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرمایند نعمت ظاهر امام ظاهر و نعمت باطن امام غایب است و در ادامه می‌فرمایند در میان امامان کسی است که شخص او از چشم مردم پنهان می‌شود ولی یادش از قلوب مؤمنین پنهان نمی‌گردد و در ادامه به معرفی آن حضرت می‌پردازند. (صدوق / ج ۲ / ۳۶۸)

همانطور که ملاحظه می‌شود در این آیات از امام به ستاره و نعمت و آب گوارا تعبیر شده که زمانی می‌آید ستاره پنهان می‌شود نعمت در باطن قرار می‌گیرد و آب گوارای هدایت امام از دسترس دور می‌شود. همه این موارد به امام و حجت خدا که از چشم مردم پنهان شده و غایب

است و شرایط و منش منتظران، برمی گردد و آیات قرآن مجید، با توجه به آنچه مترجمین واقعی وحی الهی در تفسیر و تأویل آنها فرموده اند، مسأله غیبت را طرح کرده تا علاوه بر ایجاد آمادگی در بین مسلمین با مواجهه با امر غیبت حجت الهی، گرفتار یأس و حرمان در نبود ظاهری حجت نگردند.

رفتارهای دینی منتظران واقعی

منتظران واقعی، وضعیت فکری، روحی و عملی خود را به گونه‌ای سامان می‌بخشند که سنخیت کاملی با امام زمان (عج) داشته باشد. به طور کلی هر انسانی دارای سه مرتبه وجودی (افکار، صفات و اعمال) است و هیچ انسانی از این قاعده مستثنا نیست. اگر کسی بخواهد به انسان دیگری نزدیک شود، چاره‌ای ندارد جز اینکه بکوشد نوع اعتقاد، باورها، صفات و رفتار خود را به ایشان نزدیک سازد تا از این طریق شیعه و پیرو واقعی او باشند.

امام باقر (ع) در تفسیر آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا» آل عمران، آیه ۲۰۰ فرمود: «اصبروا»، یعنی صبر کنید بر ادای واجبات و «صابروا»، یعنی شکیبا باشید بر اذیت دشمنان و «رابطوا»، یعنی رابطه ناگسستگی با امام خود، مهدی منتظر (عج) داشته باشید» (النعمانی، ج ۱، ص ۲۳۴).

و یا در حدیث دیگری آن حضرت، امام زمان علیه السلام را از فرزندان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی کرده و فرموده است که: «او همان کسی است که زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد بعد از آنکه پر از ظلم و جور شد و آنگاه به غیبت آن حضرت اشاره فرموده و اینکه کسانی در زمان غیبت آن حضرت بر دین خود ثابت می‌مانند نایابتر از کیمیا خواهند بود (صدوق / ۱ / ۲۸۸ / ح ۷).

در حدیث دیگری از آن حضرت که فرموده است: «برای قایم ما غیبتی است که مدت آن طولانی است» در ادامه این حدیث کسانی از شیعیان را که در غیبت آن حضرت بر دین خود ثابت قدم باشند و بخاطر طول مدت غیبت به قساوت قلب دچار نشوند، چنین اشخاصی را با خود و هم درجه خود در قیامت معرفی کرده اند. (همان / ۳۰۳ / ح ۱۴)

اخلاق انبیای سابق در دوره غیبت شان

همه انبیاء در نزد خداوند متعال یکسان هستند، تنها تفاوت رتبه دارند؛ خود قرآن هم می‌فرماید: «فضلنا بعضهم علی بعض». (سوره بقره، آیه ۲۵۳) مثل یک کلاسی که دانش آموزان آن با هم تفاوت دارند، مثل یک مجموعه ای که با هم فرق دارند، انبیا (علیه السلام) نیز با هم تفاوت‌هایی دارند. پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از همه آنها بالاتر است همانطور که ملاحظه می‌شود هر چند در تاریخ انبیاء برخی از آنها غائب بوده و سنت الهی را در ارتباط با حجت هایش را آشکار می‌کند و از این جهت غیبت امام زمان مدلل می‌گردد اما غیبت انبیاء

گذشته متناسب با وظائف و اهداف آنها بوده و از این رو تا شرایط تحقق آن اهداف فراهم می‌آمد و خداوند صلاح می‌دانست، به امر خداوند ظهور و آشکار شدن آن حجت الهی تحقق می‌یافت و مأموریتش را انجام می‌داد. و از طرفی هیچ کدام از انبیاء گذشته مأموریتی به گستردگی امام زمان علیه السلام نداشتند؛ چه از جهت کمی و چه از جهت کیفی و لذا همانطور که روشن است یکی از عوامل مهم طول غیبت را مدت زمانی که زمینه سازی برای اهداف حجت الهی لازم دارد، تعیین می‌کند. در تاریخ انبیاء که ملاحظه می‌کنیم مأموریت آنان اغلب تبلیغ احکام و دستورات الهی بوده و نجات انسان‌ها در مقیاس محدود از دست ستمگران مد نظر بوده و بعد از نجات قوم نیز دین الهی حتی دچار تحریف و گرفتار بدعتها شده و قدرت طلبان و سودجویانی پیدا شدند که تمامی زحمات حجج الهی را نابود کردند حال اگر وظیفه حجت غایب، گسترش توحید و برقراری عدل در سراسر جهان باشد و این امر استمرار نیز داشته باشد علاوه بر غیبت، طول غیبت به مراتب طولانی‌تر از طول غیبت انبیا ی که غیبت داشته‌اند، باید داشته باشد. زیرا انبیا ی قبل نه اهدافی به این گستردگی داشتند و نه اهدافشان بعد از آن پیامبر، استمرار داشت. در ارتباط با امام زمان علیه السلام هر دو مورد یعنی هم وسعت اهداف و هم استمرار آن باید تضمین شود و لذا می‌طلبند تمام شرایط و زمینه‌ها محقق شود و خداوند است که می‌داند چه زمانی چنین واقعه عظیمی که تا کنون بوقوع نپیوسته، زمان مناسب آن است. و لذا غیبتی به مراتب طولانی‌تر باید آن حضرت داشته باشد.

در ادامه علل غیبت بیان شده از جمله اجرای سنن الهی در ارتباط با غیبت انبیا ی الهی و از طرفی اهداف بزرگی که خداوند برای امام زمان علیه السلام در نظر گرفته به هیچ وجه با اهداف حجج الهی قابل مقایسه نبوده و شاید بتوان گفت همه انبیا و اوصیا در یک نگاه عمیق‌تر، مقدمه چنین هدفی بوده‌اند زیرا که هر پیامبری زمینه ساز و مبشر ظهور پیامبر بعد از خود بوده‌اند تا این امر به پیامبر خاتم رسید که بشارت ظهور آن حضرت، در تورات و انجیل داده شده بود. هر چند دین پیامبر خاتم صلوات الله علیه و آله برای همه انسان‌ها تا قیامت است اما تحقق و اجرای اهداف آن به وصی خاتم احاله داده شده؛ به عبارتی دین کامل توسط پیامبر خاتم صلوات الله علیه و آله تبلیغ شد اما بطور کامل چه به لحاظ وسعت و چه از نظر محتوا اجرا نشد و کسی که دین کامل الهی را به طور کامل و در همه عالم گسترش خواهد داد امام زمان علیه السلام معرفی شد آن هم با یک مشخصه مهم؛ یعنی غیبت طولانی. به عبارت دیگر برنامه الهی که امام زمان علیه السلام دارند، هیچ پیامبری نداشته و اوج تحقق همه خواسته‌های انبیا در روی زمین است؛ یعنی اعتلای کلمه توحید و پر نمودن زمین از عدالت و لذا مهیا شدن زمینه برای چنین هدف عظیمی، زمانی طولانی می‌طلبند تا امری متحقق شود که همه جوانب عدالت در آن اجرا گردد.

رفتارهای متقابل امام غایب و منتظران

امام صادق علیه السلام در حدیثی به ابا بصیر می‌فرماید؛ سنت‌های انبیاء در ارتباط با غیبت‌هایشان همان سنت‌ها در مورد قائم ما اهل بیت حادث می‌شود. (صدوق / ۲ / ۳۴۵ / ح ۴۱)

نکته مهم دیگر این است که رابطه امام و مردم چگونه باید باشد و ما چگونه ایم؟ به عبارتی خداوند می‌خواهد ما نسبت به حجتش چگونه باشیم؟ در روایتی رابطه امام نسبت به مردم به رابطه روح به بدن مثال زده شده؛ روح هر آنچه بخواهد تمام اعضا و جوارح بی آنکه از خود نظری داشته باشند همان را انجام می‌دهند و چون سربازانی پا به رکاب مطیع و منقاد روح اند. در ادامه روایت حضرت می‌فرماید اینگونه سزاوار است از امام واجب الطاعه پیروی شود.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لِرَجُلٍ اِغْلَمْ يَا فُلَانُ إِنَّ مَنْرِلَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْجَسَدِ بِمَنْرِلَةِ الْإِمَامِ مِنَ النَّاسِ الْوَاجِبِ الطَّاعَةَ عَلَيْهِمْ أَلَا تَرَى أَنَّ جَمِيعَ جَوَارِحِ الْجَسَدِ شَرَطُ لِلْقَلْبِ وَ تَرَاجِمَةٌ لَهُ مُؤَدِّيَةٌ عَنْهُ الْأُذُنَانِ وَالْعَيْنَانِ وَالْأَنْفُ «۳» وَالْيَدَانِ وَالرِّجْلَانِ وَالْفَرْجُ فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا هَمَّ بِالنَّظَرِ فَتَحَ الرَّجُلُ عَيْنَيْهِ وَ إِذَا هَمَّ بِالِاسْتِمَاعِ حَرَّكَ أُذُنَيْهِ وَ فَتَحَ مَسَامِعَهُ فَسَمِعَ وَ إِذَا هَمَّ الْقَلْبُ بِالشَّمِّ اسْتَنْشَقَ بِأَنْفِهِ فَأَدَّى تِلْكَ الرَّائِحَةَ إِلَى الْقَلْبِ وَ إِذَا هَمَّ بِالنُّطْقِ تَكَلَّمَ بِاللِّسَانِ وَ إِذَا هَمَّ بِالْحَرَكَةِ سَعَتِ الرَّجْلَانِ وَ إِذَا هَمَّ بِالشَّهْوَةِ تَحَرَّكَ الذُّكْرُ فَهَذِهِ كُلُّهَا مُؤَدِّيَةٌ عَنِ الْقَلْبِ بِالتَّخْرِيكِ وَ كَذَا يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يُطَاعَ لِالأَمْرِ مِنْهُ (مجلسی، بحار ج ۵۸، ص ۲۴۹)

حال اگر نه تنها چنین رابطه‌ای نباشد، بلکه مخالفت با حجت خدا صورت گیرد و کار به جایی برسد که کمر به قتل حجت خدا و امام واجب الطاعه خود ببندند، کاری که با یازده حجت الهی قبل کردند و فجیع‌ترین آن را در رابطه با مظلوم کربلا حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام صورت دادند. اینجاست که خداوند برای کسی که وظیفه برقراری عدل بر روی زمین را دارد، غیبت او را رقم می‌زند تا بماند و حداقل تعدادی پیدا شوند که امام شناس بوده و رابطه‌ای چون بدن با روح بین آنان و امام برقرار باشد. ولی تا آن روز خداوند حجتش را از مردم می‌گیرد و پنهان می‌نماید.

جدا سازی انسان‌های خالص از غیر خالص

جداسازی مومنین خالص از کسانی که به دروغ مدعی ایمان و ولایت اهل بیت علیهم السلام هستند و یا در ادعای خود خلوص کامل را ندارند اینان در طی امتحان‌هایی که در زمان غیبت صورت می‌گیرد جدا شده و به صف کفار می‌پیوندند فلذا یکی از علل غیبت و طول مدت آن پاک شدن صف مؤمنین خالص از غیر مؤمنین است به عبارت دیگر پاک شدن صف انسان‌های با اخلاق از بی اخلاق است. در روایت آمده است آنقدر این پاک شدن و به تعبیر روایات غربال شدن ادامه می‌یابد که تنها خالص‌ها باقی می‌مانند و آنانی که غش و ناخالصی دارند، جدا می‌شوند. (مجلسی / ۵۲ / ۹۵ / ح ۱۰)

در حدیثی امام صادق علیه السلام در علت غیبت می‌فرماید: «لأنَّ الله عزوجل يُحبُّ أنْ يمتحن الخلق فعند ذلك يرتاب المبطلون»؛ زیرا خداوند متعال با این غیبت می‌خواهد خلقش را امتحان کند پس در این زمان اهل باطل به شک می‌افتند. (صدوق / ۲ / ۳۴۶ / ح ۳۳)

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است که به خدا قسم شما پاک می‌شوید و جدا می‌شوید و غربال می‌شوید تا اینکه عده‌ای کمی می‌مانند و مثال زده‌اند آن حضرت که شخصی آذوقه‌ای را ذخیره کرده و بعد از مدتی آنرا پاکسازی می‌کند و این امر را ادامه می‌دهد تا اینکه بعد از سه بار آن مقداری که باقی می‌ماند چیزی به آنها ضرر نمی‌رساند. (مجلسی / ۵ / ۲۱۶ / ح ۱)

این فرمایش و مثال حضرت حاکی از آنست که مدعیان ایمان در زمان غیبت امتحان می‌شوند و در این امتحانات در نهایت خالص‌ها که از تمام امتحانات پیروز بیرون آمده‌اند، باقی می‌مانند (صدوق / ۲ / ۳۴۵ / ح).

ب. اعمال واجب و حرام منتظر واقعی

شاید بتوان گفت مهمترین وظیفه که منتظران را در اوج خود نگه می‌دارد احساس حضور است بدین معنا که شخص منتظر از طرفی می‌داند که تمام اعمال و رفتار او در دید و منظر امام زمان علیه السلام است و از سوی دیگر خداوند به او از عقل و معرفت و قلم آنقدر عطا کرده که غیبت برای او به منزله‌ی مشاهده است از این رو در چنین شرایطی احساس حضور در زمان غیبت به او دست می‌دهد. در این رابطه روایتی از حضرت امیر علیه السلام نقل می‌شود:

رمیله نامی می‌گوید به بیماری سختی در زمان حضرت علی علیه السلام دچار شدم روز جمعه ای قدری احساس سبکی کردم و به خود گفتم بروم پشت سر حضرت امیر المومنین علیه السلام نماز بخوانم، وقتی به مسجد رفتم زمانی که حضرت به منبر رفتند، بیماری من عود نمود حضرت امیر علیه السلام بعد از بازگشت به من فرمود، ای رمیله دیدم که از درد به خود می‌پیچیدی گفتم، بلی و قضیه خود را تعریف کردم، حضرت فرمودند ای رمیله مومنی نیست که مریض می‌شود مگر آنکه ما نیز به واسطه‌ی مریضی او مریض می‌شویم و محزون نمی‌شود مگر اینکه ما نیز به حزن او محزون می‌شویم و دعا نمی‌کند مگر اینکه به دعای او آمین می‌گوییم و ساکت نمی‌شود مگر برای او دعا می‌کنیم. گفتم ای امیر المومنین خدا مرا فدای شما گرداند، این مطلب برای کسانی است که در اطراف شما می‌باشند. آیا شما کسانی را که در اطراف زمین هستند، می‌بینید، حضرت فرمود: ای رمیله، مومنی نه در شرق زمین و نه در غرب زمین از ما پنهان نیست (مجلسی، ج ۲۶، ۱۴۰، ح ۱۱). این حدیث شریف به احاطه‌ی آن بزرگواران نسبت به مومنین می‌باشد که از همه احوال آنان از مرض، حزن، سکوت و دعای آنان همه در معرض دید امام هر زمان می‌باشد و مومن در اینکه امام زانش او را می‌بیند، ایمان دارد.

از طرفی با توجه به روایت امام سجاد علیه السلام که فرمودند:

«یا ابا خالد انّ اهل زمان غیبیه القائلون بامامته المنتظرون لظهوره افضل اهل کل زمان لان الله تعالی اعطاهم من العقول و الافهام و المعرفة ما صارت به الغیبیه عندهم بمنزلة المشاهدة» (طبرسی، ج ۲، ۳۱۸)

امام در این حدیث می فرماید؛ منتظرین ظهور و قائلان به امامت آن حضرت، برترین اهل هر زمانی می باشند و دلیل آن را اختصاص یافتن عقل و فهم و معرفت ویژه از سوی خداوند متعال به آنها می دانند به گونه ای که این سطح از تعقل و معرفت که به آنان داده می شود، باعث می گردد مسئله ی غیبت به مانند حالت مشاهده شود و لذا احساس حضور از طرف منتظرین نیز نسبت به حضرت به آنان دست می دهد و آنان به گونه ای زندگی می کنند که انگار امام زمان علیه السلام را می بینند. با چنین احساسی است که از هیچ وظیفه ای در قبال آن حضرت فروگذار نیستند. بنابراین در ادامه ی روایت امام سجاد علیه السلام آنان را مجاهدین پیشاپیش رسول خدا، اهل اخلاص واقعی و شیعیان صادق معرفی می نماید.

امر به معروف و نهی از منکر

یکی از ویژگی مهم مسلمانان و منتظران در عصر غیبت و حتی عصر ظهور آن امام همام پاسداری از دین و حفظ حقوق مردم و سلامت و نظم جامعه اسلامی است. هر فرد منتظر باید در برابر آحاد جامعه اسلامی احساس مسؤلیت کرده، در راه اصلاح و ساختن افراد تلاش نماید، تا جامعه و افراد آن آماده پذیرش حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) شوند. اصلاح جامعه از راه امر به معروف و نهی از منکر تحقق می یابد و قانون امر به معروف و نهی از منکر در متن آموزه های اسلام بسیار مورد تأکید قرار گرفته است.

امام باقر (ع) فرمودند: «لیعن قویکم ضعیفکم و لیعطف غنیکم علی فقیرکم و لینصح الرجل اخاه النصیحة لنفسه» (طبری، ۱۴۲۰، ۱۱۳) توانمندان شما باید به ضعیفان کمک کنند و اغنیاء شما باید به فقرایتان مهربانی کنند، هر کس باید برادر دینیاش را نصیحت کند، نصیحتی که به نفع برادرش باشد.

قرآن کریم می فرماید: «کنتم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر» (آل عمران، آیه ۱۱۰) شما بهترین امتی بودید که به سود انسانها آفریده شده اند؛ چه اینکه امر به معروف و نهی از منکر می کنید.

همچنین امام صادق (ع) فرمود: «ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر سبیل الانبیاء و منهاج الصلحاء، فریضة عظیمة بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحل المكاسب و تردّ المظالم و تعمر الارض و ینتصف من الاعداء و یرتقوا الامر» (کلینی، ۱۳۵۶، ۱۵۶) بی تردید امر به معروف و نهی از منکر راه انبیاء و طریقه صالحان است. امر به معروف و نهی از منکر وظیفه ای

سترگ و خطیر است که به وسیله آن سایر واجبات انجام می پذیرد و راهها امنیت می یابد و در آمدها حلال و مشروع می گردد، مظالم باز گردانده می شود، زمین آباد می شود و از دشمنان انتقام گرفته می شود و امور سامان می یابد.

اگر همه منتظران واقعی خود را موظف به اجرای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی بدانند، قدم های اولیّه برای نیل به جامعه ایده آل و مطلوب مهدوی برداشته می شود. انتظار نباید ابزاری برای بهانه و سستی و خمودی منتظران قرار گیرد. به بیان روشنتر سکون و بی تحرکی برای منتظران حضرت، خلاف آیات و روایات موجود درباره مهدویت و خلاف عقل و این تفسیر از انتظار بهانه ای برای بی قیدی و بی تکلیفی است. انتظار سازنده که مورد نظر تعالیم حیاتبحش اسلام است، این است که یک مسلمان و منتظر برای تحقق آرمانهایی که از کتاب و سنت دریافت کرده همواره در تکاپو و تلاش باشد. برخی از این آرمانها عقیدتی است و برخی عملی مثل عدالت و اینها در پیوند با یکدیگرند.

محو ظلم و جهل، آرمانهایی است که قرآن برای مسلمان ترسیم می کند و مسلمان در تلاش برای تحقق این آرمانهاست و ارتباط این قضیه با مسئله مهدویت و منتظر این است که ما آن حضرت را قلّه این حرکت می دانیم؛ نه بدین معنا که آن حضرت باید به تنهایی این معضلات را رفع کند، که این تفکر قوم بنی اسرائیل در برابر حضرت موسی بوده است. بنابراین، بر همه مسلمانان به ویژه منتظران واقعی آن حضرت فرض است که در اصلاح جامعه از راه امر به معروف و نهی از منکر، یعنی تفکر و آرمانهای مهدویت از هیچ تلاشی دریغ نمایند.

یادکردن پیوسته ی امام زمان علیه السلام

در حدیثی امام کاظم علیه السلام فرمودند :

«يَقِيبُ عَنِ أَبْصَارِ النَّاسِ شَخْصَهُ وَ لَا يَقِيبُ عَنْ قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ ذِكْرُهُ» (مجلسی،

ج ۵۱، ۱۵۰، ح ۲)

هر چند شخص آن حضرت از دیدگان پنهان است اما یاد و ذکر آن حضرت از قلوب مومنین هرگز فراموش نمی شود. به عبارتی مومنین و منتظرین آن حضرت پیوسته به یاد ایشانند و با یاد و ذکر آن حضرت زندگی می کنند.

صبر و ثبات قدم بر ولایت ائمه علیهم السلام

از جمله وظایف مهمی که برای منتظر در زمان غیبت ذکر شده است، ثبات قدم در ولایت اهل بیت علیهم السلام است و این امر به حدی دارای اهمیت است که منتظری که ثبات قدم دارد اجر و ثوابش با هزار شهید برابری می کند. امام سجاد علیه السلام در این رابطه می فرماید: «مَنْ ثَبَّتَ عَلَى وَلايَتِنَا فِي غَيْبَةِ قَائِمِنَا أَعْطَاهُ اللهُ أَجْرَ أَلْفِ شَهِيدٍ مِثْلَ شَهِدَاءِ بَدْرٍ وَأُحُدٍ» (همان، ج ۵۲، ۱۲۵، ح ۱۳) هر کس برولایت ما در غیبت قائم ما ثابت قدم باشد، خداوند اجر هزار

شهید همانند شهدای بدر و احد را به او عطا می فرماید. ولایت دو نوع می باشد:

الف) ولایت تکوینی: این نوع ولایت بدین معناست که حضرات معصومان به اذن و اراده الهی، می توانند در مقام تکوین و عینیات خارجی، دخل و تصرف کنند، مانند معجزات انبیاء و کرامات اولیاء (ع)

ب) ولایت تشریحی: به معنای ولایت و سرپرستی جامعه و مؤمنین است. ائمه اطهار، هر کدام در زمان خود، ولی و سرپرست جامعه بوده و مردم را هدایت تشریحی می کنند.

یکی از ویژگی مهم منتظران در زمان غیبت، چنگ زدن به ریسمان ولایت اهل بیت (ع) است. امام صادق (ع) فرمودند: «طوبی لشیعتنا المتمسکین بحبلنا فی غیبه قائم» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، باب ۳۴، ح ۵). خوشا به حال شیعیان ما! آنان که در زمان غیبت قائم ما به ریسمان ولایت ما تمسک می جویند.

همچنین امام سجاد (ع) فرمودند: «من ثبت علی موالاتنا ولایتنا فی غیبه قائمنا اعطاه الله عزو جل اجر الف شهید من شهداء» بدر و احد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ۴۳۹) هر کس در غیبت قائم ما بر دوستی و عقیده به امامت م ثابت قدم باشد، خدای متعال اجر هزار شهید از شهدای بدر و احد به او عطا می کند.

و نیز امام صادق (ع) فرمود: «یأتی علی الناس زمان یغیب عنهم امامهم زمانی بر مردم فرارسد که پیشوایشان از آنان غایب گردد. زراره پرسید: در آن زمان مردم چه کنند؟ امام فرمود: يتمسکون بالامر الذی هم علیه حتی یتبین لهم» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، باب ۳۳، ح ۴۴). به همان امر ولایتی که برآند چنگ زنند، تا برایشان آشکار شود.

عمل به وظایف (ورع و اجتهاد)

امام صادق علیه السلام کسانی را یاران امام زمان علیه اسلام معرفی کرده اند که می باید در کنار انتظار، به ورع و نیکویی های اخلاق نیز عمل کند. در این حدیث امام صادق علیه السلام صراحتاً امر به ورع و محاسن اخلاق و انتظار در کنار هم کرده اند و شرط اصحاب قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف بودن را عمل به این سه وظیفه دانسته اند و چنین شخصی اگر بمیرد اجرش مانند کسی است که با ورع و محاسن اخلاق منتظر است تا امام زمان علیه السلام را درک کرده باشد.

«قال الصادق علیه السلام : من سره أن یكون من اصحاب القائم فلیتظر و لیعمل بالورع و محاسن الأخلاق و هو متظر فإن مات و قام القائم بعده کان له من الأجر مثل أجر من أدركه فجدوا و انتظروا هنیئاً لکم ایته العصابة المرحومة» (نعمانی، ۱۳۹۷، ۲۰۰) هر کس در دل دارد که از اصحاب حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد پس باید در انتظار بسر برد و می باید به ورع و محاسن اخلاق عامل باشد در حالی که او منتظر است پس اگر بمیرد و امام زمان

علیه السلام بعد از او قیام کند همانند کسی که آن حضرت را درک کرده، برای او نیز اجر و ثواب می باشد پس تلاش کنید و منتظر باشید گوارایتان باد ای گروه مورد رحمت الهی واقع شده. همانگونه که ملاحظه می شود حضرت در کنار انتظار، به تلاش امر می فرمایند و از منتظر، تلاش در جهت ورع و تقوا و محاسن اخلاق خواسته اند که اصل و اساس دین، اخلاق و ورع و تقوا است و منتظر با انجام این دو وظیفه ی دینی منتظر واقعی است.

انتظار فرج و عدم یاس

از دیگر وظایفی که در زمان غیبت برای منتظرین بیان شده، این است که در انتظار خود دچار یاس و ناامیدی نشوند و شهوات و وسوسه های شیطان آنان را به واسطه ی طول غیبت مایوس نکند و بدانند که هر چند این انتظار به طول بیانجامد عاقبت ظهور دولت حق اتفاق خواهد افتاد.

حضرت علی علیه السلام امر به انتظار فرج را در کنار مایوس نشدن چنین ذکر نموده اند:
 «قال امیر المومنین علیه السلام : اِنْتَظِرُوا الْفَرَجَ وَ لَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ اِنْتَظَارُ الْفَرَجِ» (همان) منتظر فرج باشید و از روح الله نا امید و مایوس نگردید که همانا محبوب ترین اعمال نزد خداوند عزّ و جلّ انتظار فرج است.

انتظار فرج مقرون به عدم یاس است و مایوس نشدن در طول مدت انتظار است که شخص را لایق عنوان منتظر می کند و وظیفه ی سختی است که به خاطر طول زمان انتظار فرج انسان دچار حالت یاس و حرمان نگردد و سرّ محبوب شدن منتظر در نزد خدا، شاید همین نکته باشد که منتظر تا زمانی که به یاس دچار نشده، منتظر است.

تمسک به آنچه به ما رسیده

در برخی روایات برای منتظرین تمسک و پایبندی به آنچه از ائمه علیهم السلام به ایشان رسیده، به عنوان وظیفه یاد شده است و فرموده اند در زمان غیبت به امر اولی تمسک جوئید تا امر دیگر برایتان روشن گردد. امام صادق علیه السلام در این باره می فرمایند:
 «فَتَمَسَّكُوا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ حَتَّى تَبَيَّنَ لَكُمْ الْآخِرُ» (همان، ۱۵۸) به امر اولی تمسک کنید تا زمانی که امر دیگر برای شما آشکار شود.

و یا در روایت دیگر، آن امام فرموده اند :

«فَتَمَسَّكُوا بِمَا فِي أَيْدِيكُمْ حَتَّى يَتَّضِحَ لَكُمْ الْأَمْرُ» (همان، ۱۵۹) تمسک کنید به آنچه در دستتان است تا امر برای شما واضح گردد.

و یا فرموده اند:

«فَتَمَسَّكُوا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ» (همان، ۱۵۹) به امر اولی که برآیند تمسک کنید تا برای شما حقیقت امر روشن شود.

علامه مجلسی پس از ذکر این دسته از روایات در بیانی اینگونه توضیح داده است که مقصود از این اخبار عدم تزلزل در دین و تحیر در عمل است یعنی این اخبار می خواهند بفرمایند در اصول دین و فروع آن به آنچه به شما از ائمه دین علیهم السلام رسیده، متمسک شوید و ترک عمل نکنید و منحرف نشوید تا امامتان ظاهر گردد. (مجلسی، ج ۵۲، ۱۴۰۴، ۱۳۲)

دعا برای فرج

از جمله وظایف مهمی که برای زمان غیبت، منتظرین به آن امر شده اند، دعا برای فرج امام زمان علیه السلام است و در این باره کثرت دعا خواسته شده است و مهمتر اینکه در توقیع شریفی که از ناحیه مقدسه صادر شده، امر به کثرت دعا برای فرج خواسته شده است. امام زمان علیه السلام در این توقیع که بدست محمد بن عثمان، نایب دوم آن حضرت رسید پس از بیان علت غیبت و چگونگی انتفاع از آن حضرت در زمان غیبت امر به کثرت دعا برای تعجیل فرج می نمایند.

آن حضرت می فرمایند:

«وَأَكثَرُوا الدَّعَا بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرَجَكُمْ» (طبرسی، ج ۴۷۱، ۲) و زیاد برای تعجیل فرج دعا کنید که قطعاً همین فرج شماست.

این امر آن هم از ناحیه امام زمان علیه السلام یکی از وظایف مهم زمان غیبت را تعیین می نماید که منتظر دایماً تعجیل فرج را از درگاه الهی خواهان است و اینکه در بخش های قبل گفتیم یاد آن حضرت پیوسته در دل منتظران است شاید با این حدیث شریف اینگونه جمع شود که منتظرین دایماً در حال دعا برای فرج و ظهور آن حضرت می باشند و همین کثرت دعا طبق فرمایش امام زمان علیه السلام خود فرج و گشایش برای آنهاست.

اخلاق عالمان منتظر

برای علماء دین در زمان غیبت وظایف سنگین تری علاوه بر آنچه به عنوان وظایف عام ذکر شد، در روایات آمده است و آنان باید مردم را بسوی امام بخوانند و بر وجود آن امام راهنمایی کنند و از دین آن حضرت دفاع نموده و ضعیفان از بندگان خدا را از تورهای شیاطین و شبهات گمراهان نجات دهند و چنین علمایی برترین ها در نزد خداوند متعال لقب گرفته اند. امام علی بن محمد علیهما السلام فرموده اند:

«لَوْ لَا مَنْ يَبْقَى بَعْدَ غَيْبَةِ قَائِمِنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْعُلَمَاءِ الدَّاعِينَ إِلَيْهِ وَ الدَّائِبِينَ عَنِ دِينِهِ بِحُجْبِ اللَّهِ وَ الْمُنْقِذِينَ لِضَعْفَاءِ عِبَادِ اللَّهِ مِنْ سِبَاكِ إِبْلِيسَ وَمَرَدَّتِهِ وَ مِنْ فِخَاخِ النَّوَاصِبِ لَمَا بَقِيَ أَحَدٌ إِلَّا إِرْتَدَّ عَنِ دِينِ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُمْ الَّذِينَ يَمْسِكُونَ أَرْزَمَةَ قُلُوبِ ضَعْفَاءِ الشَّيْعَةِ كَمَا يُمْسِكُ صَاحِبُ السَّفِينَةِ سُكَّانَهَا أَوْلَئِكَ هُمُ الْأَفْضَلُونَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (مجلسی، ج ۲۶، ج ۱۲) اگر علمایی نبودند که مردم را به سوی امام زمان علیه السلام فرا می خواندند و بر وجود آن حضرت دلالت

می کردند و از دین آن حضرت به واسطه ی حجت های الهی دفاع می کردند و ضعیفان از بندگان خدا را از تورهای شیطان و دام های نواصب نجات دهند، کسی نمی ماند مگر از دین خدا برمی گشت و آنها ایند که مهار قلوب ضعیفان شیعه را نگه می دارند همانطور که ناخدای کشتی سگان کشتی را می گیرد آنان برترین ها نزد خداوند متعال می باشند.

ج. فضایل و ردایل صفات اخلاقی منتظران واقعی

یکی از وظایف و بایسته های مهم منتظران، آراستن درون با فضایل انسانی و چنگ زدن به مکارم اخلاقی است؛ یعنی، همان طور که قرآن می فرماید: «اگر می خواهید محبوب خدا باشید، تقوا پیشگی کنید»؛ این قانون در مورد حضرت مهدی (عج) نیز هست.

روایات زیادی بر این نکته تأکید دارند که انتظار فرج در زمان غیبت حجت خدا با فضیلت ترین اعمال می باشد. به عنوان نمونه رسول خدا صلی الله علیه و آله میفرماید:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي أَنْتِظَارُ فَرَجِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۱۹۱، ۷۰)

تحمل و استقامت منتظر

از ویژگی های دیگری که عمل منتظران را ممتاز می سازد، میزان تحمل اهل ایمان در زمان غیبت است. به گونه ای که تحمل آنان از تحمل اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله بر مراتب بیشتر دانسته شده است. تا جایی که اجر پنجاه نفر از یاران آن حضرت را دارند:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ سَيَأْتِي قَوْمٌ مِنْ بَعْدِكُمُ الرَّجُلُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ لَهُ أَجْرُ خَمْسِينَ مِنْكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَحْنُ كُنَّا مَعَكَ بَيْدَرٍ وَأُحِدٍ وَ حُنَيْنٍ وَ نَزَلَ فِيْنَا الْقُرْآنُ فَقَالَ إِنَّكُمْ لَوْ تَحَمَّلُوا لِمَا حُمِّلُوا لَمْ تَصْبِرُوا صَبْرَهُمْ

در حدیثی دیگر تحمل و استقامت اهل ایمان در زمان غیبت را با ذکر مثال بیشتر تبیین شده است:

لَأَحَدُهُمْ أَشَدُّ بَقِيَّةً عَلَى دِينِهِ مِنْ خَرَطِ الْقَتَادِ فِي اللَّيْلَةِ الظَّلْمَاءِ أَوْ كَالْقَابِضِ عَلَى جَمْرِ النَّصَا أُولَئِكَ مَصَابِيحُ الدُّجَى يُنَجِّهِمُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ فِتْنَةٍ غَيْرَاءَ مُظْلِمَةٍ. (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ص ۱۲۵)

صبر و استقامت اهل ایمان در زمان غیبت همانند کسی است که از درخت پر تیغ در شب ظلمانی بالا می رود و یا آتش در کف دست نگه داشته باشد. که هر دو، ضرب المثل صبر و تحمل و استقامت بوده و دینداری در زمان غیبت به جهت سختی چنین تحملی را می طلبد.

برتری در ایمان

دومین ویژگی منتظران واقعی، برتری آنان در ایمان است. در حدیثی دیگر پیامبر اکرم صل الله علیه و آله منتظران در زمان غیبت را برادران خود نامیده و آرزوی دیدار آنان را کرده اند. عنوانی که بسیار حائز اهمیت است و موجب شد اصحاب آن حضرت به این عنوان غبطه بخورند

و بگویند یا رسول الله مگر ما برادر شما نیستیم و حضرت بفرماید که شما اصحاب من هستید ولی برادرانم کسانی اند که در آخر الزمان در حالیکه مرا ندیده اند به من ایمان آورده اند و در این فرمایش پیامبر اکرم صل الله علیه و آله، برتری ایمانی منتظرین، بر اصحاب خود آن حضرت کاملاً مشهود است (مجلسی، ج ۱۲۴، ۵۲، ح ۸) و (صدوق، ۱۴۰۴، ۵۲، ق)

نقش هدایت‌گری منتظران

مطلب دیگر ثبات قدم منتظران در اعتقادات شان بخصوص به ولایت اهل بیت علیهم السلام در زمان غیبت می باشد؛ و این امر به حدی دشوار است که به بالا رفتن از درخت پر از تیغ در شب تاریک و یا آتش در دست گرفتن تشبیه شده است :

«أَحَدُهُمْ أَشَدُّ بَقِيَّةً عَلَى دِينِهِ مِنْ خَرَطِ الْقَتَادِ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلْمَاءِ أَوْ كَالْقَابِضِ عَلَى جَمْرِ النَّضَاءِ أَوْلَيْكَ مَصَابِيحُ الدُّجَى يُنَجِّهِمُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ فِتْنَةٍ غَبْرَاءَ مُظْلِمَةٍ» (مجلسی، ج ۱۲۴، ۵۲، ح ۸) در این حدیث شریف به یکی دیگر از ویژگیهای منتظرین اشاره شده است که آنان چراغ های هدایت در ظلمات و تاریکی اند؛ به عبارت دیگر آنان همچون مشعلی فروزان در زمان غیبت اند که باعث هدایت دیگران می شوند. در برخی روایات دیگر منتظرین امام زمان علیه السلام در عصر غیبت مصداق متقین معرفی شده اند. در حدیثی از امام صادق علیه السلام اینگونه آمده است:

«عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزَّ وَّ جَلَّ هدىً لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ قَالَ مَنْ أَقْرَبَ بِقِيَامِ الْقَائِمِ أَنَّهُ حَقٌّ» (صدوق، ج ۲، ۳۴۰، ح ۱۹) در این روایت، امام صادق علیه السلام، متقین را که از هدایت خاص قرآن برخوردارند و اولین ویژگیشان هم که ایمان به غیب است را اقرار به قیام امام زمان علیه السلام و حقانیت آن دانستند.

دارای عقل، فهم و معرفت

از جمله مهمترین ویژگیهای منتظرین امام زمان علیه السلام، اختصاص آنها به عقل و فهم و معرفت ویژه است که خداوند متعال به آنها عطا کرده و با این ویژگی امام سجاد علیه السلام آنان را برترین افراد تمام زمان ها لقب داده است :

«عن علي ابن الحسين عليهما السلام قال: تَمَتَّدُ الْغَيْبَةَ بَوْلَى اللَّهِ الثَّانِي عَشَرَ مِنْ أَوْصِيَاءِ رَسُولِ اللَّهِ وَ الْإِئِمَّةِ بَعْدَهُ يَا أَبَا خَالِدٍ إِنَّ أَهْلَ زَمَانِ غَيْبَتِهِ الْقَائِلُونَ بِإِمَامَتِهِ الْمُتَنْظِرُونَ لظُهُورِهِ أَفْضَلُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ أَعْطَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ وَ الْإِفْهَامِ وَ الْمَعْرِفَةِ مَا صَارَتْ بِهِ الْغَيْبَةُ عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشَاهِدَةِ وَ جَعَلَهُمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ بِمَنْزِلَةِ الْمُجَاهِدِينَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بِالسَّيْفِ أَوْلَيْكَ الْمُخْلِصُونَ حَقًّا شَيْعَتُنَا صِدْقًا وَ الدُّعَاءُ إِلَى دِينِ اللَّهِ سِرًّا وَ جَهْرًا» (مجلسی، ج ۵۲، ۱۲۲، ح ۴)

در این روایات منتظرین امام زمان علیه السلام به ویژگیهای منحصر به فردی توصیف شده

اند که به ترتیب می‌توان اینگونه از آنها نام برد با فضیلت‌ترین اهل هر زمان، اختصاص یافتن به عقل و فهم معرفت از جانب خدا، غیبت برای آنان همانند مشاهده است. آنان به مانند مجاهدینی هستند که پیشاپیش پیامبر اکرم صل الله علیه و آله با شمشیر در حال مجاهدت هستند، اهل اخلاص واقعی، شیعیان صادق، دعوت‌کنندگان به سوی دین خدا در آشکار و نهان و چنین ویژگی‌هایی است که انتظار در آن معنای واقعی خود را پیدا می‌کند و لذا در صف انتظار فرج آن حضرت قرار گرفتن خود توفیقی است عظیم و گشایشی است عظیم تر و به خاطر همین در پایان حدیث امام سجاد علیه السلام فرمودند: «إِنْتَظَرُ الْفَرَجَ مِنْ أَعْظَمِ الْفَرَاجِ» (همان) یعنی خود انتظار فرج از بزرگ‌ترین گشایش‌هاست که انسان باید تلاش کند آن را به دست آورد.

نتیجه‌گیری

در یک جمع بندی می‌توان گفت، منتظر کسی است که اخلاق و اوصاف ذکر شده برای منتظرین را داشته باشد و وظایف زمان غیبت را نیز انجام دهد. با توجه به آنچه که ذکر شد او به لحاظ ویژگی‌های منحصر به فرد چه از جهت اعتقادی و چه از جهت عملی در اوج بسر می‌برد. فلذا عنوان منتظر با اخلاق در چنین بستری معنا می‌یابد و واژه‌ی اخلاق منتظر واقعی با این اوصاف و انجام وظایف زمان غیبت لایق شخص می‌گردد. بنابراین وقتی در زمان انتظار کسی منتظر با اخلاق نام می‌گیرد با چنین اوصافی و وظایفی که برای منتظر ذکر شده، فهمیده می‌شود.

منتظرین با اخلاق و واقعی در اوج یقین و اعمال صالح قرار دارند آنان برادران رسول خدا صل الله علیه و آله لقب گرفته‌اند، مصداق متّقین اند، برترین افراد تمام زمان‌ها نامیده شدند، خداوند آنها را از عقل و معرفت و فهم ویژه‌ای برخوردار کرده است و مهم‌تر اینکه آنان در زمان غیبت احساس حضور امام غایب را دارند و پیوسته آنان، آن حضرت را یاد می‌کنند و هیچ‌گاه بر اثر طول غیبت و مدت انتظار مایوس نشده و در ورع و حُسن خُلق پیشرو می‌باشند. با چنین اوصاف و وظایف و در حالیکه نه پیامبری دیده‌اند و امامشان نیز از آنها محجوب است، این اوج دینداری و اخلاق‌مداری است.

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۵۶) اصول کافی، مترجم: سید جواد مصطفوی و سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الانوار، ج ۵، قم، مؤسسه الوفاء.
۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). ج ۵۲، قم، مؤسسه الوفاء.
۵. موسوی اصفهانی، سید محمدتقی (۱۳۸۹). مکیال المکارم، ج ۱، قم، مسجد جمکران.
۶. موسوی اصفهانی، سید محمدتقی (۱۳۸۹). مکیال المکارم، ج ۲، قم، مسجد جمکران.
۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۶۳). الخصال، ج ۲، قم، جامعه مدرسین.
۸. _____ (۱۳۹۵). ج ۲، تهران، انتشارات اسلامیة.
۹. بنی هاشمی، سلسله بحث‌های مهدویت، بی‌تا.
۱۰. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج، ج ۲، مشهد، نشر المرتضی.
۱۲. شیخ مفید. رسایل فی الغیبه، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت، بی‌تا.
۱۳. سید مرتضی (۱۳۹۷). کتاب الغیبه، تهران، نشر صدوق.
۱۴. سید مرتضی (۱۳۹۷). کتاب الغیبه، تهران، نشر صدوق.
۱۵. قزوینی، محمدکاظم (۱۳۸۷). امام مهدی از ولادت تا ظهور، الهادی.
۱۶. نعمانی، محمد بن ابراهیم. الغیبه للنعمانی، تهران، نشر صدوق، بی‌تا.
۱۷. طبری، عماد الدین (۱۴۲۰). بشاره المصطفی لشیعته المرتضی، الأملی الکنجی، قم، جامعه مدرسین.
۱۸. شیخ صدوق (۱۳۹۵). کمال الدین، ج ۱، تهران، انتشارات اسلامیة.
۱۹. شیخ صدوق (۱۳۹۵). کمال الدین، ج ۲، تهران، انتشارات اسلامیة.

رژیم تحریم های ملل متحد در برابر رژیم همکاری دیوان کیفری بین المللی: تأثیر قواعد اخلاقی ناشی از آموزه های حقوق بشری

^۱ محمد موسی زاده

^۲ سیدقاسم زمانی

^۳ حسن سواری

^۴ مهدی هداوند

چکیده

شورای امنیت، از سال ۱۹۶۶ با استفاده از اختیارات خود در اعمال تحریم های بین المللی و در واکنش به تهدید علیه صلح و امنیت بین المللی، حدود ۲۶ رژیم تحریم علیه ۲۱ کشور و نیز سازمانها، نهادها و گروههای تروریستی برقرار کرده است. در حال حاضر، ۱۳ رژیم از ۲۶ رژیم فوق در حوزه های مختصات، عدم اشاعه هسته ای و تروریسم، همچنان فعال است. هریک از رژیم ها بوسیله یک کمیته تحریم و تحت ریاست یکی از اعضای غیر دائم شورای امنیت اداره میشود. نگارنده به بررسی رژیم تحریم های تروریستی که بطور عام با عدالت و قواعد اخلاقی منبعث از آموزه های حقوق بشری ارتباط بیشتری پیدا میکند، می پردازد. سازوکارهای اخلاقی ناشی از عدالت کیفری بین المللی و رژیم تحریم های تروریستی ملل متحد بسیار درهم تنیده می باشند، به حدی که گاهی میان آنها اصطکاک مشاهده می گردد. روابط هماهنگ میان آنها، به نفع هر دو نهاد بوده و در راستای اهداف آنان می باشد. به اعتقاد نگارنده، بدین منظور برداشتن چند گام ضروری است. پیشنهاد تاسیس یک رکن فرعی شورای امنیت با مأموریت خاص "بررسی درخواستهای متقابل دو نهاد" همراه با رعایت قواعد اخلاقی منبعث از آموزه های حقوق بشری در این راستاست.

واژگان کلیدی

کمیته تحریم ها، رژیم تحریم های هدفمند، رژیم همکاری ها، دیوان کیفری بین المللی.

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

Email: musazadeh@hotmail.com

Email: drghzamani@gmail.com

Email: h_savari80@yahoo.com

Email: mehdihadavand@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

۳. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

۴. استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲۴

۱. رژیم تحریم‌های ملل متحد

مبارزه با تروریسم، هدف اصلی ۱۵٪ از تحریم‌های هدفمند شورای امنیت را در خلال سالهای ۲۰۱۳-۱۹۹۲ تشکیل می‌دهد. (Cirlig, 2016: 1-12) دو رژیم تحریم مهم- رژیم تحریم‌های ۱۲۶۷ و رژیم تحریم‌های ۱۳۷۳-، بر ضد افراد و موسسات متهم به تروریسم برقرار گردیده است. این رژیم‌ها، تعهدات الزام‌آوری را بر کلیه اعضای ملل متحد ایجاد می‌کنند. کمیته ۱۲۶۷ در ابتدا مبتنی بر سه قطعنامه شورای امنیت بود؛ نخست، قطعنامه ۱۲۶۷(۱۹۹۹) شورای امنیت (درخصوص حملات القاعده به سفارتخانه‌های ایالات متحده در شرق آفریقا) تحریم‌های هوایی محدود و همچنین انسداد دارائیهای افراد و موسسات وابسته به طالبان در افغانستان را اعمال نمود. دوم، قطعنامه (۲۰۰۰) ۱۳۳۳ شورا است که تحریم‌های قبلی (نظیر انسداد دارائیهای، ممنوعیت‌های مسافرتی و تسلیحاتی بر ضد افراد و موسسات) را به افراد و موسسات وابسته به اسامه بن لادن و القاعده گسترش داد، بدون آنکه اثبات ارتباط سرزمینی لازم و ضروری باشد. یک کمیته تحریم برای نظارت بر این رژیم طی قطعنامه ۱۳۹۰(۲۰۰۲) تاسیس شد. با تصویب قطعنامه ۱۹۸۸ (۲۰۱۱)، این رژیم به دو قسمت تقسیم شد و رژیم تحریم‌های جدید طالبان در کنار رژیم تحریم‌های القاعده برقرار گردید. النهایه، قطعنامه ۲۰۱۵(۲۰۱۵)، لیست تحریم‌های القاعده را به افراد و موسسات وابسته به داعش نیز تسری داد و عنوان کمیته تحریم‌ها به اسم فعلی آن: "کمیته تحریم‌های داعش و القاعده" تغییر یافت. (UNSC Res.2253:2015)

۱-۱. مبنای حقوقی کمیته‌های تحریم

در قطعنامه‌هایی که شورای امنیت اقدام به تاسیس کمیته تحریم نموده، عمل خود را مستند به مواد ۲۹ و ۴۱ منشور و نیز قاعده ۲۸ آیین‌نامه داخلی خویش نموده است. نمونه بارز آن، کمیته تحریم‌های ۲۵۳ است که به موجب قطعنامه (۱۹۶۸) ۲۵۳ در ۲۶ می ۱۹۶۸ برضد رودزیای جنوبی تشکیل گردید. طبق قاعده ۲۸ "شورای امنیت می‌تواند کمیسیون، کمیته یا یک گزارشگر را برای موضوعی خاص، مامور به رسیدگی نماید" و سپس به مواد ۲۹ و ۴۱ منشور ملل متحد استناد می‌جوید. مطابق ماده ۲۹ منشور، در صورتی که شورا در راستای انجام وظایف خود ضروری تشخیص دهد، می‌تواند ارکان فرعی ایجاد نموده و طبق ماده ۴۱ منشور نیز، شورا دارای اختیارات گسترده‌ای برای اثربخشی به تصمیمات غیرقهری خویش است. کمیته ۲۵۳ به علت خاتمه تحریم‌ها در ۲۱ دسامبر ۱۹۷۹ منحل گردید. (1979:UNSC Res.460)

علاوه بر کمیته تحریم‌های القاعده و داعش، جدیدترین کمیته در زمان نگارش، مربوط به وضعیت سودان جنوبی است که شورا براساس پاراگراف ۱۶ قطعنامه (۲۰۱۵) ۲۲۰۶ با پیروی از شیوه قبلی خود، تصریح می‌کند: "شورا برطبق قاعده ۲۸ آیین‌نامه داخلی، تصمیم به تاسیس

یک کمیته شورای امنیت می گیرد." بنابراین تصمیم صریح شورا در خصوص تاسیس یک کمیته، معمولاً طی پاراگراف جداگانه در متن قطعنامه های تحریمی گنجانده می شود. در هر حال، عملکرد کمیته ماهیتی سیاسی دارد نه حقوقی و در این امر با خود شورا شریک است. (Wolfarm, 2013: 41)

۲-۱. ترکیب و مأموریت کمیته های تحریم

صرف نظر از کمیته های نسل اول (کمیته تحریم رودزیای جنوبی) (UNSC Res 1968: 1968)، ترکیب کمیته ها، درست مانند ترکیب شورای امنیت بوده و همه اعضای شورا در آنها نماینده دارند و لذا برخی از نویسندگان، کمیته های تحریم را "کمیته کل" نامیده اند. (Thakur, 2006: 15) برای ریاست کمیته ها از سیستم چرخشی استفاده میشود و معمولاً اعضای دائم از ریاست کمیته ها صرف نظر می کنند. عضویت در کمیته های تحریم بر مبنای ۲ سالانه بوده (Wolfarm, 2013: 41) و معاونین نمایندگان دائم کشورها در جلسات کمیته شرکت می کنند. (فلاح اسدی، ۱۳۹۴: ۲۳) کمیته های تحریم از کمک هیئت کارشناسان برخوردارند^۲ (UNSC Res. 733: 1992; on Somalia) کمیته های تحریم با وجود تفاوت های بسیار، دارای خصوصیات مشترک با یکدیگر نیز هستند که عبارتند از: الف) گزارش دهی: شاید مشترک ترین مأموریت کمیته ها، گزارش دهی آنها باشد که از طریق دبیر کل و خود کمیته ها ارائه می شود. (Ronzitti, 2016: 165) ب) بررسی معافیت ها: چون رژیم تحریم ها، روابط تجاری را محدود می سازد، بناچار باید دسترسی بشردوستانه به غذا و دارو تضمین شود. (GeiB, 2005: 167) این تکلیف، مستلزم تشخیص هویت کالاهای مشمول تحریم و بررسی وضعیت های مشمول ماده ۵۰ منشور است که طبق آن، کشورهای ثالثی که از اجرای تحریم های شورای امنیت با مشکلات اقتصادی خاصی مواجه می شوند. (Uruenn, 2007: 321) ج) نظارت بر اجرای تحریم: کمیته ها نقض تحریم ها از سوی کشورها بررسی کرده و تدابیر لازم برای اصلاح آن وضعیت را پیشنهاد می دهند. دست کم در یک مورد^۳، یکی از کمیته

1. Committees of the whole.

۲. همچنین کمیته تحریم های (۲۰۱۴) ۲۱۴۰ شورای امنیت راجع به یمن از کمک های هیئت کارشناسان که وظایف آنها در پاراگراف ۲۱ قطعنامه فوق الذکر و پاراگراف ۲۱ قطعنامه (۲۰۱۵) ۲۲۱۶ شورای امنیت بیان شده است، استفاده می کند.

۳. این مورد مربوط به کمیته تحریم های قطعنامه (۱۹۹۳) ۸۶۴ شورای امنیت در خصوص آنگولا بوده که در آن، کمیته موظف به ارائه گزارش های دوره ای در خصوص نقض های اجتماعی، اقدامات مندرج در پاراگراف ۱۹، شناسایی مکانهای احتمالی افراد یا موسسات و نیز کشتی ها به شورای امنیت گردیده بود. (R. GeiB, 2005: 166)

های تحریم صراحتاً مامور شد تا گزارش نقض تحریم‌ها را بررسی نماید. (د اداره تحریم‌ها: با گسترش تحریم‌های هدفمند (Lysen:2003:291)، تعیین و شناسایی افراد و موجودیت‌های موضوع تحریم و بروزرسانی آن اهمیت یافته‌اند. حتی کمیته‌ها در تعیین نوع هواپیماها و مکانهای ورود در تحریم‌های مسافرتی، طراحی می‌کنند. برخی، این هنجارها را "هنجار ثانویه" نامیده‌اند. (Forlati & L.A.Sicilianos:2004:568) هنجارهای اولیه به تنظیم رفتارهای تابعان حقوق بین‌الملل می‌پردازند ولی هنجارهای ثانویه، سامان‌دهنده قواعد اولیه از طریق ایجاد، تعدیل، نسخ، تفسیر و اجرا هستند؛ رژیم‌های حقوقی که از ترکیب هنجارهای اولیه و ثانویه تشکیل شده‌اند، را "نظام‌های فرعی"^۲ حقوق بین‌الملل می‌گویند. (Marschik,1998:212)

۲. رژیم همکاری در دیوان کیفری بین‌المللی

اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی در بخش ۹، بر اهمیت همکاری با دیوان تأکید می‌ورزد. تکلیف همکاری در این سند، تکلیف مضاعفی است، زیرا دو نوع تعهد وجود دارد: (Veld,Perry&Mcmanus,2002:767) تعهد به همکاری عام؛ و تعهد به اصلاح یا تصویب قوانین داخلی از سوی کشورها در راستای ایجاد زیرساخت‌های همکاری با این دیوان؛ این دو نوع الزام با سایر مواد اساسنامه و نیز قواعد آیین دادرسی و ادله دیوان^۳ (که ابعاد خاصی از همکاری مانند بازداشت و تسلیم افراد و جمع‌آوری ادله را بحث می‌کنند) تکمیل می‌شود.

۱-۲. ویژگی‌های کلی رژیم همکاری در اساسنامه دیوان

دیوان، فاقد یک سازوکار قهری مانند پلیس، برای بازداشت متهمان یا جمع‌آوری ادله است^۴ و در فعالیتهای خود به همکاری بین‌المللی دولتها نیاز دارد. ویژگیهای این رژیم عبارتند از: الف) محدودیت در دامنه شمول تعهدات؛ ب) معاهده-محور بودن تعهدات؛ ج) نسبی بودن تعهدات؛ د) مختلط بودن مدل "رژیم همکاری". در مورد ویژگی اخیر باید گفت که دو مدل همکاری بین‌المللی وجود دارد: "مدل افقی"^۵ و

1. *Secondary Norms v. Primary Norms.*

2. *'Subsystems' of International Law.*

3. *Rules of Procedure and Evidence.*

۴. اظهار نظر آنتونیو کاسسه فقید، درباره دیوان کیفری یوگسلاوی جالب است: "این نهاد، به نره غولی می‌ماند که دست و پا ندارد و برای کار کردن یا راه رفتن، به دستها و پاهای مصنوعی احتیاج دارد. (Veld,Perry&Mcmanus,2002:767)"

5. Horizontal Model.

"مدل عمودی"^۱؛ در مدل افقی، دولتها را نمی توان به همکاری اجباری با دیوان وادار کرد. اما در مدل عمودی، اجبار دولتها به همکاری با دیوان ممکن است و در این حالت شبیه یک "تکلیف" است. در مدل عمودی، دستورات الزام آور از سوی دیوان خطاب به دولت ها صادر شده و دارای ضمانت اجراست. به بیان شعبه تجدید نظر دادگاه کیفری یوگسلاوی سابق (Prosecutor V. (Blaskic, 1997; S/25704, 126, S/Res/1031:1995)، این دو مدل از تفکیک میان قالب حقوقی مبتنی بر تراضی (که در همکاری های حقوقی ناشی از معاهدات بین الدولی در امور کیفری مرسوم است) و قالبهای مبتنی بر سلسله مراتب الزامی (سلسله مراتب هنجاری یا نهادی) نشأت می گیرد. در خلال مذاکرات اساسنامه رم، برخی از دولتها خواستار الزامی کردن همکاری با دیوان بودند. (Lee, 1999:306) برخی دیگر نیز خواستار آزادی کشورها در نحوه پاسخ به درخواست های همکاری دیوان بودند. (Ibid) کمیته مقدماتی برای تاسیس دیوان، به بررسی مدل های فوق پرداخت؛ مدل افقی رد شد، زیرا منافع دولت ها را بر دیوان مقدم می ساخت. (Ibid:944) مدل عمودی نیز رد شد، چون دیوان را که زائیده رضایت دولتهاست، ما فوق آنها قرار می داد. النهایه، یک مدل مختلط که واجد خصوصیات هر دو مدل افقی و عمودی بود، تصویب شد؛ اما مدل مذکور، بیشتر به مدل افقی نزدیک است، زیرا دیوان، فاقد ضمانت اجرای قهری در صورت عدم همکاری است. (Mutuyaba, 2012:937-962)

۲-۲. تعهدات متعارض در رژیم همکاری دیوان

تعارض میان رژیم تعهد به همکاری و سایر تعهدات بین المللی دولتها، به دو شکل زیر مشاهده می شود.

۱-۲-۲. تعارض مبتنی بر وجود سلسله مراتب

الزام همکاری با دادگاههای کیفری بین المللی موردی مانند دادگاه یوگسلاوی سابق و رواندا، ناشی از منشور ملل متحد می باشد، لذا مقدم بر تعهدات دولتها ناشی از سایر معاهدات هستند، زیرا طبق ماده ۱۰۳ منشور ملل متحد، تعهدات ناشی از منشور بر تعهدات سایر موافقتنامه ها تقدم دارد. دیدگاه شعبه تجدید نظر دادگاه یوگسلاوی سابق، در اینخصوص بسیار مهم است. در اینجا شاهد رابطه دو مرجع عالی و تالی هستیم و بالطبع از لحاظ "نهادی" و "هنجاری"، نوعی سلسله مراتب در اینجا مشاهده می شود و پرواضح است که مرجع یا هنجار مافوق بر نهاد یا هنجار مادون، تقدم دارد.

این وضع در رابطه با دیوان پیچیده تر است؛ اگر شورای امنیت، تحت فصل ۷ منشور ملل متحد، وضعیتی را به دیوان ارجاع دهد و دولتهای عضو دیوان -حتی غیر عضو- با تعهدات

1. Vertical Model.

متعارض در زمینه همکاری مواجه شوند، دولتهای مزبور در وهله نخست، به تعهدات ناشی از شورای امنیت عمل می‌کنند. (McCarthy, 2012: 307) این چالش، توسط "کمیته پیگیر همکاری مجمع دولت‌های عضو" دیوان بررسی شد. کمیته از دولتهای عضو دیوان می‌خواهد که به درخواستهای موضوع پاراگراف ۹ (ب) ماده ۹۳ اساسنامه رم با رعایت ماده ۱۰۳ منشور ملل متحد عمل کنند؛ (ICC-ASP/10/40, 2011: Para. B(11)) همچنین از دولتها می‌خواهد که ضمن تداوم حمایت‌های دیپلماتیک خود از دیوان، راههایی را که منجر به نزدیکی و تبادل اطلاعات دیوان و شورای امنیت می‌شود را کشف نمایند. (Ibid: Para. B(9)) نمونه بارز این نوع تعارض را می‌توان در انسداد دارایی مضمولین تحریم (از سوی کمیته‌های تحریم) و ضرورت پرداخت غرامت به قربانیان جنایات بین‌المللی از محل "همان دارائیهای مسدود شده" (در دیوان) مشاهده کرد. متأسفانه "موافقت نامه روابط دیوان و شورای امنیت" نیز رهنمودی در اینخصوص ندارد.^۲ احتمالاً دیوان باید با شورای امنیت، در خصوص نحوه اشتراک‌گذاری اطلاعات مربوط به درخواست‌های متعارض، مستقیماً وارد مذاکره شود. (Bekou & Birkett, 2016: 241)

۲-۲-۲. تعارض مبتنی بر فقدان سلسله مراتب

در تعارض تعهد به همکاری دولتها در دیوان و سایر تعهدات بین‌المللی آنها - بجز تعهدات ناشی از منشور ملل متحد -^۳، ترجیحی وجود ندارد؛ راه حل تعارض را باید در اصول کلی حاکم بر تعهدات قراردادی یافت: به عنوان مثال، می‌توان از اصل "قانون لاحق، بر قانون سابق مقدم است" (نسخ) یا "قانون خاص، همواره بر قانون عام، مقدم است" (تخصیص)^۵ استفاده کرد. (Cryer et al., 2012: 512) اساسنامه در مورد درخواست‌های همکاری موازی، یک نوع سیستم پیچیده و مبهم دارد؛ طبق ماده ۹۸ اساسنامه (قواعد مربوط به حل تعارض مصونیت‌ها

1. *The Bureau of the ASP Facilitator for Cooperation.*

۲. این سند توصیه می‌کند که دولتها باید در صورت آگاهی از مسدود سازی و رهگیری دارائیهای یکسان از سوی کمیته‌های تحریم ملل متحد و دفتر دادستان دیوان یا سایر ارکان آن، تدابیر لازم را در سطح ملی به نحوی اتخاذ نمایند که اطلاعات مربوط به اجرای قطعنامه‌های شورای امنیت با فونحال پوینت‌های ملی به منظور همکاری با دیوان به اشتراک‌گذارده شود. در این خصوص رک: (Ibid: para. B(12)).

۳. فرض کنید "کشور (الف)" طبق کنوانسیون وین در مورد روابط دیپلماتیک (۱۹۶۱)، مصونیت سفرا و سایر مأموریت‌های دیپلماتیک کشورهای فرستنده را تعهد نموده است؛ در این اثناء قرار بازداشت سفیر کشور (ب) نزد کشور (الف) از سوی دیوان صادر شده و درخواست بازداشت وی به کشور (الف) ارسال می‌شود. در اینجا کشور (الف) با تعهدات متعارض: ناشی از عضویت خود در کنوانسیون روابط دیپلماتیک و نیز عضویت خود در دیوان مواجه می‌شود.

4. *Lex Posterior.*

5. *Lex Specialis.*

مانند مصونیت دولت ها، مصونیت دیپلماتیک، یا اجازه نامه های عبور، دیوان نمی تواند درخواست همکاری نماید مگر آنکه قبلاً دولت متبوع شخص مورد نظر، از وی سلب مصونیت کرده یا به تسلیم او رضایت داده باشد.

۳. تلاقی دو رژیم: "رژیم همکاری دیوان" و "رژیم تحریم های ملل متحد"

سازوکارهای رژیم تحریم های ملل متحد و رژیم همکاری دیوان، از بسیاری جهات با یکدیگر برخورد دارد. شناسایی موارد تلاقی این دو سازوکار برای رفع تعارض، ضروری است. علت تلاقی آن است که شورای امنیت، گاهی افرادی را هدف تحریم قرار می دهد که مسئول تهدید یا نقض صلح و امنیت بین المللی هستند و از سوی دیگر، «شدیدترین جنایات بین المللی» (مصرح در ماده ۴ اساسنامه) نیز توسط همان افرادی ارتکاب می یابد که سبب تهدید یا نقض صلح و امنیت بین المللی هستند. مصادیق تلاقی در زیر بررسی می شود.

۳-۱. تلاقی تحریم ها با تحقیقات دیوان

گاهی دادستان دیوان، به تحقیق پیرامون جنایات ارتکابی در وضعیت هایی همت می گمارد که به طور همزمان در دستور کار شورای امنیت نیز هستند. در ژوئن ۲۰۱۵، دادستان دیوان در ۵ وضعیت که همزمان نسبت به آنها رژیم های تحریم شورا اعمال شده بود، دستور تحقیق صادر کرد. آنها شامل وضعیت جمهوری دموکراتیک کنگو ۲۰۰۴، دارفور سودان ۲۰۰۵، جمهوری آفریقای مرکزی ۲۰۰۷، لیبی ۲۰۱۱ و ساحل عاج ۲۰۱۱ بودند.

وضعیت جمهوری دموکراتیک کنگو و جمهوری آفریقای مرکزی، وفق ماده ۱۴ اساسنامه رم و توسط دولت خودشان به دادستان دیوان ارجاع شد (حالت خودارجاعی). وضعیت دارفور سودان و لیبی نیز، به موجب قطعنامه فصل هفتمی شورای امنیت، وفق بند ب ماده ۱۳ اساسنامه رم به دادستان ارجاع شد (ارجاع از طرف شورای امنیت). در مورد وضعیت ساحل عاج، دادستان به ابتکار خود^۱ و به دستور شعبه مقدماتی دیوان، وفق ماده ۱۵ اساسنامه رم، دستور تحقیقات را صادر کرد. (ارجاع به ابتکار دادستان).

اگر هر دو نهاد، درگیر وضعیت های یکسانی شده باشند، دادستان دیوان و شورای امنیت می توانند در زمینه تبادل اطلاعات و اسناد بصورت محرمانه همکاری نمایند؛ این امر می تواند در شناسایی سریع افراد مشمول تحریم به کمیته هام کمک نماید و در مقابل، دفتر دادستان نیز ادله لازم علیه اشخاص تحت تعقیب را جمع آوری نماید. مطابق ماده ۳ "موافقت نامه مربوط به روابط ملل متحد و دیوان (۲۰۰۴)"، هر دو نهاد متعهدند که «عند الاقتضاء با یکدیگر همکاری های تنگاتنگی داشته و در مسایل دوجانبه مورد علاقه با یکدیگر مشورت نمایند»؛ ملل متحد و

دیوان، علی‌الخصوص متعهد هستند که "تا بالاترین حد ممکن"، اقدام به تبادل اطلاعات و اسناد مورد علاقه یکدیگر نمایند. (پاراگراف ۱ ماده ۵).

دادستان دیوان می‌تواند با ارائه اطلاعات و اسناد به کمیته‌ها در شناسایی هویت افراد مشمول تحریم کمک کند؛ خصوصاً زمانی که کمیته‌ها نیز متوجه کسانی شوند که مسئول نقض‌های حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه هستند؛ مانند ممنوعیت مسافرتی و توقیف دارائی افراد که در مورد جمهوری آفریقای مرکزی (۲۰۱۳۴)، ساحل عاج (۱۵۷۲ و ۱۹۷۵)، جمهوری دموکراتیک کنگو (۱۶۹۸ و ۱۸۰۷)، لیبی (۲۰۱۷۰ و ۱۹۷۴) و سودان (۱۵۹۱) اعمال گردیدند. همچنین مطابق ماده ۱۸ موافقت‌نامه فوق‌الذکر، ملل متحد از طریق انعقاد ترتیبات یا موافقت‌نامه‌ها، متعهد به همکاری با دادستان دیوان است، زیرا همکاری روان در تحقیقات، امری ضروری است. (پاراگراف ۱) همچنین ملل متحد و دادستان می‌توانند توافق نمایند که وی (دادستان) اسناد و اطلاعات را "به شرط رعایت رازداری و منحصرأً به منظور تحصیل ادله جدید" به شورای امنیت ارائه دهد. (پاراگراف ۳)

با این وجود، همکاری‌های این دو نهاد با یکدیگر، تاکنون به شکل "بریده بریده" بوده و هنوز هیچ خط ارتباطی مستقیمی میان دادستان و کمیته تحریم‌ها برقرار نشده است. (Ronzitti, 2016: 231) از اینرو، جمعی از دولتهای عضو دیوان در اجلاس سیزدهم (۱۷-۸ دسامبر ۲۰۱۴) درخواست کردند که "همکاری میان کمیته‌های تحریم و دیوان افزایش یابد." (Ibid)

۱-۲-۳. تلافی تحریم‌ها و قرارهای بازداشت دیوان

دادستان دیوان پس از شروع تحقیقات، از شعبه مقدماتی تقاضا می‌کند تا وفق پاراگراف ۱ ماده ۵۸ اساسنامه، علیه اشخاص متهم به جنایات تحت صلاحیت دیوان، قرار بازداشت صادر نماید. در صورت قبول درخواست، ممکن است تحریم‌های شورای امنیت نسبت به افراد مشمول قرارهای بازداشت نیز اعمال گردد؛ پذیرش تحریم‌ها علیه "اشخاص مشمول قرار بازداشت دیوان" در وضعیت‌هایی، بسیار اهمیت پیدا می‌کند که توسط شورای امنیت به دیوان ارجاع شده باشد. تاکنون در سه وضعیت، نام اشخاص مشمول قرار بازداشت در لیست تحریم‌ها آمده است که عبارتند از وضعیت جمهوری دموکراتیک کنگو، لیبی و ساحل عاج. در هر سه مورد، قرار بازداشت شعبه مقدماتی دیوان، پس از لیست‌سازی کمیته تحریم‌ها صادر شده است. (Ibid: 232) همه افراد تحت تعقیب دیوان در جمهوری دموکراتیک کنگو، قبلاً در فهرست تحریم‌های کمیته ۱۵۳۳ (۲۰۰۴) قرار گرفته بودند.^۱

۱. قرارهای بازداشت در وضعیت جمهوری دموکراتیک کنگو علیه توماس لوبانگا داتیلو (۱۰ فوریه ۲۰۰۶)، بوسکو

۲-۳. تلافی تحریم با انتقال اشخاص به / از دیوان

اجرای تحریم های مسافرتی شورای امنیت، به ایزوله سازی "اشخاص مشمول قرارهای بازداشت دیوان" کمک می کند. اینجا نوعی پارادوکس مشاهده می شود؛ فرض کنید دیوان از کشور (الف) که عضو منشور ملل متحد و اساسنامه دیوان است درخواست نماید که برخی از اتباع خود را جهت محاکمه، به مقر دیوان انتقال دهد، در حالیکه شورای امنیت نیز نسبت به همان اتباع، تحریم های مسافرتی اعمال کرده است. کشور (الف) در پارادوکس تعهداتش نسبت به منشور و اساسنامه دیوان (پاراگراف ۱ ماده ۸۹) گرفتار می آید. هر چند که طبق ماده ۱۰۳ منشور، تعهدات ناشی از منشور بر سایر تعهدات بین المللی اعضای ملل متحد برتری دارد.

راه حل، آن است که شورای امنیت باید در قطعنامه های تحریمی خود، یک بند به بندهای استثناء از تحریم ها اضافه کند؛ با این عبارت که اگر طبق پاراگراف ۷ ماده ۵۸ اساسنامه رم، برای اتباع کشور های عضو ملل متحد، بر گه احضاریه از سوی دیوان صادر شده باشد که آنها، در عین حال جزء فهرست تحریم های ملل متحد باشند، به منظور انتقال این افراد به مقر دیوان (لاسه) و یا بازگشت ایشان در صورت تبرئه شدن، موقتاً تحریم های مسافرتی آنها برداشته شود.^۱ شورای امنیت در تحریم های مسافرتی، استثنایی شبیه به این عبارات در قطعنامه ها می گنجاند: "ممنوعیت های مسافرتی نباید در جایی که برای اجرای یک فرایند قضایی، ورود یا خروج قضایی لازم باشد، اعمال گردد".^۲ ایراد وارد بر عبارات فوق، این است که اگر فرد تحریم شده، تبرئه شود یا اتهامات علیه وی ثابت نگردد، نمی تواند از لاسه به کشور محل اقامت اش باز

انتاگاندا (۲۲ آگوست ۲۰۰۶ و ۱۳ جولای ۲۰۱۲)، جرمین کاتانگا (۲ جولای ۲۰۰۷)، کالیکسته امباروشیماننا (۲۸ ستامبر ۲۰۱۰)، سیلستر موداکومورا (۱۳ جولای ۲۰۱۲) و متیو انگوجولو چوئی (۶ جولای ۲۰۰۷) صادر شدند. همه به جز امباروشیماننا در فهرست تحریم های کمیته ۱۵۳۳ قرار گرفتند که نامبرده نیز در ۳ مارس ۲۰۰۹ به فهرست تحریم ها اضافه شد.

(ICC-01/04-01/06-2(10Feb.2006); Icc-01/04-02/06-2(2006); Icc-01/04-01/07-1(2007); Icc-01/04-01/10-2(2010);Icc-01/04-01/12-1-Red(2012);Icc-01/04-02/07-1(2007)) available at :

<http://www.un.org/sc/committees/1533/pdf/1533>.

۱. برای مثال، کالیکسته امبارو شیماننا Callixte Mbaru shimana در تاریخ ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱ توسط مقامات فرانسوی بازداشت شد و تحویل زندان دیوان گردید. شعبه اول مقدماتی، اتهامات وارده به وی را رد کرد و لذا به درخواست خودش در ۲۳ دسامبر ۲۰۱۱ از زندان دیوان کشور فرانسه آزاد شد.

(ICC-CPI-20111 203-PR760:2011)

۲. به عنوان مثال، پاراگراف ۱(ب) قطعنامه ۱۹۸۸(۱۷ ژوئن ۲۰۱۱) در خصوص طالبان در افغانستان؛ پاراگراف ۱(ب) قطعنامه ۱۹۸۹(۱۷ ژوئن ۲۰۱۱) در خصوص القاعده؛ پاراگراف ۵(ب) قطعنامه ۲۰۴۸(۱۸ می ۲۰۱۲) در خصوص گینه بیسائو؛ پاراگراف ۱۶(ب) قطعنامه ۲۱۴۰(۲۶ فوریه ۲۰۱۴) در خصوص یمن.

گردد، چراکه شامل آن نمی‌شود. تاکنون، انتقال افراد تحت تعقیب دیوان و در عین حال مشمول تحریم‌های مسافرتی به دیوان، با کمک‌های موردی کمیته‌های تحریم امکانپذیر شده است.^۱

۳-۲-۳. تلاقی تحریم‌ها با احکام غرامت دیوان

مسدودسازی دارائی که شورای امنیت در رژیم تحریم‌ها اعمال می‌کند، شمشیری دولبه است؛ از یکسو، این کار به خشکاندن منابع مالی اشخاص تحت تعقیب دیوان می‌انجامد، تا ارتکاب جنایات بین‌المللی برای آنها دشوار گردد؛ از سوی دیگر پس از محاکمه یا مجازات آنها، مسدودسازی مانع پرداخت غرامت و اجرای احکام دیوان از محل آن دارائیها می‌شود. زیرا دیوان می‌تواند وفق پاراگراف دوم ماده ۷۷ اساسنامه، حکم به مصادره اموال و دارائیهای نامشروعی دهد که به واسطه جنایات ارتكابی، به طور مستقیم یا غیر مستقیم بدست آمده یا حکم به جبران خسارات وارده به قربانیان دهد که برابر پاراگراف دوم ماده ۷۵ اساسنامه، یا مستقیماً توسط محکوم علیه و یا از محل "صندوق تضمین برای قربانیان"^۲ پرداخت می‌شود.^۳ در پرونده توماس لوبانگا، وی بعنوان محکوم علیه، ادعای اعسار نمود و هیچ مال یا دارائی متعلق به او، برای پرداخت غرامت یافت نشد. شعبه استیناف رأی به "پرداخت غرامت جمعی"^۴ داد که به شرط اثبات اعسار، از صندوق تضمین پرداخت می‌شود.

(ICC-01/04-01/06-290,2012:para.269)

دولت عضو دیوان، تنها زمانی می‌تواند بدون نقض منشور ملل متحد، به احکام دیوان (پرداخت غرامت) عمل کند که قطعنامه شورا (مبنی بر مسدودسازی دارائیها)، پرداخت غرامت را بعنوان استثنایی بر تحریم‌ها پیش‌بینی کرده باشد. هیچ‌یک از قطعنامه‌های شورای امنیت در زمینه انسداد دارائی‌ها -در وضعیت‌های مشترک-، این نوع معافیتها را پیش‌بینی نمی‌کنند. قطعنامه ۱۵۷۲ (۲۰۰۴) در رابطه با ساحل عاج، قطعنامه ۱۵۹۱ (۲۰۰۵) در خصوص دارفور

۱. به عنوان نمونه، راجع به انتقال لورنت باگیو از بندر ابیجان *Abidjan* به بازداشتگاه دیوان در لاهه کمیته تحریم‌های ساحل عاج در تاریخ ۲۹ نوامبر ۲۰۱۱، درخواست معافیت وی از ممنوعیت‌های مسافرتی را - که از سوی نمایندگی دائم ساحل عاج در ملل متحد و نیز هلند ارائه شده بود - مورد تأیید قرار داد. شاید دلیل اش این بود که چنین معافیتی "می‌تواند به اهداف قطعنامه‌های شورای امنیت که همانا صلح و آشتی داخلی در ساحل عاج و ثبات منطقه ای است" کمک نماید. (پاراگراف ۱۰ قطعنامه ۱۵۷۲ (۲۰۰۴)؛ (U.N.Doc.S/2011/808, Annex: para.27)؛ و در خصوص انتقال چارلز بلیگوده به دیوان: (U.N.Doc.A/69/231,2014:para.70)

2. The Trust Fund for Victims.

۳. برابر پاراگراف دوم ماده ۷۹ اساسنامه رم با دستور دادگاه، پول و سایر اموال به دست آمده از طریق مجازات‌های نقدی یا مصادره را می‌توان به صندوق تضمین انتقال داد.

4. Collective Reparation.

سودان، قطعنامه ۱۵۹۶ (۲۰۰۵) درباره جمهوری دمکراتیک کنگو، قطعنامه ۱۹۷۰ (۲۰۱۱) لیبی و قطعنامه ۲۱۳۴ (۲۰۱۴) مربوط به جمهوری آفریقای مرکزی متضمن چنین قیدی نیستند. در همه این قطعنامه ها، تنها معافیت مرتبط با اجرای احکام قضایی شامل موردی است که حکم قضایی، قبل از تاریخ تصویب قطعنامه صادر شده است. جالب آنکه، با وجود ارجاع وضعیت لیبی به دادستان دیوان از ۱۵ فوریه ۲۰۱۱، شورای امنیت صراحتاً اعلام می کند که از این پس، مسدود سازی دارائیهای قابل دسترسی، باید به نفع مردم جمهوری عربی لیبی صورت گیرد (پاراگراف ۱۸) و به این احتمال، اصلاً نمی پردازد که ممکن است دارایی های مزبور برای جبران غرامت قربانیان جنایات ثابت شده، لازم باشند. (UNSC Res. 1973, 2011: para. 20)

۴-۳. تلاقی تحریم ها با اقدامات حمایتی و پیشگیرانه دیوان

مطابق پاراگراف (۵) ۳ ماده ۵۷ اساسنامه رم، شعبه مقدماتی دیوان پس از صدور قرار بازداشت یا برگه احضاریه می تواند از دولتهای عضو درخواست نماید که به منظور حفظ حقوق قربانیان و استفاده نهایی از آنها، اقدام به اقدامات پیشگیرانه خصوصاً بازداشت اموال متهمان کنند. طبق پاراگراف (k) ۱ ماده ۹۳ اساسنامه، این درخواست ها برای "شناسایی، رهگیری، مسدودسازی یا بازداشت نقل و انتقالات، اموال و دارایی های ناشی از جنایات بین المللی و مصادره احتمالی آنها" صورت می گیرد. دیوان در قضیه لوبانگا، روشن نمود که تدابیر حمایتی مزبور، در راستای تضمین پرداخت غرامت و مصادره های احتمالی اتخاذ می شوند.

(ICC-01/04-01/06-8-us-corr, 2006: paras. 132-135)

تلاقی این نوع تدابیر با تحریم های شورا، از این ناحیه است که اگر اموال و دارائیهای یک متهم، کشف، رهگیری، بازداشت یا مصادره گردد و در همان زمان، آن دارایی ها مشمول قطعنامه تحریم شورای امنیت باشد، تدابیر احتیاطی دیوان با رژیم تحریم های شورا تناقض پیدا می کند. در این حالت باید، بند ب پاراگراف ۹ ماده ۹۳ اساسنامه رم اعمال گردد. (ICC-ASP/11/28. Annex II, 2012: para. 11) مطابق این ماده، دولت مورد تقاضا باید به دیوان اطلاع دهد که اموال و دارائیهای مدنظر، قبلاً توسط ملل متحد مسدود گردیده و لذا دیوان باید درخواست خود را مستقیماً به شورای امنیت ارسال نماید. به هر حال، برای حل این تناقض لازم است که میان دیوان و کمیته تحریم های مربوطه، گفتگوی مستقیم صورت بگیرد و تا تعیین تکلیف نهایی، دولتهای عضو دیوان می توانند مستنداً به ماده ۱۰۳ منشور ملل متحد از اجرای درخواست دیوان خودداری نمایند (Ibid: para. 5)، هر چند که این عمل، در حکم نقض پاراگراف اول ماده ۱۰۹ و پاراگراف ۵ ماده ۷۵ اساسنامه دیوان محسوب می شود.

۴. اشارات پایانی: تعامل به جای تقابل

همانطور که گفتیم، سازوکار تحریم‌های شورای امنیت و دیوان، از بسیاری جهات با یکدیگر تلاقی دارند. روابط هماهنگ میان آنها، به نفع هر دو نهاد بوده و در راستای اهداف ایشان می‌باشد. بدین منظور برداشتن چند گام ضروری است: (۱) تعمیق همکاری میان شورای امنیت و کمیته‌های تحریم از یک سو و دیوان وارکان آن از سوی دیگر، در وضعیت‌هایی که هر دو نهاد دخیل هستند؛ تبادل اطلاعات و اسناد می‌تواند هم به کمیته‌های تحریم در جهت شناسایی اشخاص (به منظور وارد کردن نام آنها در لیست تحریم) و هم به دفتر دادستانی دیوان در راستای جمع‌آوری ادله علیه اشخاص تحت تعقیب کمک نماید. (۲) برقراری تحریم‌های هدفمند علیه اشخاص در کمیته‌های تحریم و صدور قرار بازداشت جنایتکاران بین‌المللی در دیوان باید یک مسیر دو طرفه باشد؛ یعنی هر بار که قرار بازداشت از سوی شعبه مقدماتی صادر گردد، فرد مورد نظر، بدون تاخیر و به طور خودکار در لیست تحریم‌ها قرار گیرد. البته معافیت از تحریم‌های مسافرتی و معافیت از مسدودسازی داراییها برای اجرای احکام پرداخت غرامت، باید برای انتقال اشخاص به/از دیوان در قطعنامه‌های شورای امنیت پیش‌بینی گردد. (۳) تاسیس یک رکن فرعی شورای امنیت با مأموریت خاص " بررسی درخواستهای متقابل دو نهاد؛" مأموریت فوق‌را حتی می‌توان به یک گروه کاری غیر رسمی - که قبلا در دادگاههای کیفری بین‌المللی نظیر یوگسلاوی سابق و رواندا یا دادگاه ویژه سیرالئون، امتحان خود را پس داده - تفویض نمود. این رکن، حافظ حقوق فردی بوده و به اعتقاد نگارنده، بهتر است که فعلا یک دفتر آمبودزپرسن یا فوکل پونیت تحت ریاست یک قاضی بین‌المللی تاسیس گردد؛ این همان، نقطه تعامل میان عدالت کیفری بین‌المللی و حقوق بشر است.

۱. نمایندگی دائم سه کشور کاستاریکا، اردن و لیختن‌اشتاین در ملل متحد، نامه‌ای را در اینخصوص در مورخه ۲۰ نوامبر ۲۰۱۲ خطاب به ریاست شورای امنیت ارسال نمودند. (UN.Doc.S/2012/860)؛ در خصوص گروه کاری غیر رسمی مربوط به محاکم بین‌المللی. (Silvers, 2014: 518).

فهرست منابع

۱. فلاح اسدی، بهداد، "شورای امنیت سازمان ملل متحد: تحریم و حقوق بشر"، موسسه مطالعات پژوهشی (شهر دانش)، تهران: (۱۳۹۴).
2. Pellet A. & Miron A., "sanctions", in: R. Wolfarm (ed.), "The Max plank Ency clopedia of public International law", Oxford: Oxford University Press (2013).
3. Thakur R., "The united Nations, peace and security: from collective security to the Responsibility to protect", Boston: Cambridge University Press (2006).
4. Mancini M., "UN sanctions Targeting Individuls and Icc proceeding : How to Achieve a Mutually Reinforcing Interaction", in: Ronzitti N., (ed.), "coercive Diplomacy, sanctions, and International law", Leiden/Netherlands: Brill NijHoff (2016).
5. Picchio-Forlati L. & Sicilianos L.A., (eds.), "Economic sonctions in international law", Leiden: Brill NijHoff (2004).
6. Clampi A., "Legal Rules , policy choices and political Realities in The Functioning of the cooperation Regime oF the International criminal court " , in Bekou O., Birkett D.J. (eds.), "Cooperation and the International Criminal Court: Perspectives from Theory and Practice" Leiden/Netherlands: Brill Nijhoff (2016).
7. Turlan P., "The International criminal cooperation Regime – Apractical Perspective From The Office of the Prosecutor" , in Bekou O., Birkett D.J. (eds.), "Cooperation and the International Criminal Court: Perspectives from Theory and Practice" Leiden/Netherlands: Brill Nijhoff (2016).
8. Lee Roy S., (ed.), "The International criminal court: the making of the statute", Hague: Kluwer Law International (1999).
9. McCarthy C., "reparations and victim support in the International Criminal court" , Cambridge: Cambridge Univerdity Press (2012).
10. Cryer R., et al., (eds.), "An Introduction to International criminal Law and Procedure" (2th ed) UK: Cambridge University Press (2012).
11. Silvers D., "The Procedure of the UN security Council" (4th ed.) Oxford: Oxford University Press (2014).
12. Cirlig C.C., "counter-terrorist sanctions regimes: Legal Framework and challenges at UN and EU Levels", EPRS, October 2016, pp.1-12.
13. GeiB R., "Humanitarian safequards in sconomic sanctions Regimes- a call for Automatic suspension clause, periodic Henoitoring, and (follow-up

- Assessment of long term Effects”, 18 Harvard Human Rights Journal (2005), p.167.
14. Uruenn R., “International law as Administration-the UN’s 1267 sanctions committee and the Making of the War on Terror” , 4 International organizations Law Review (2007), p.321.
15. Lysen G., “Targeted UN Sanctions: Application of Legal Sources and Procedure Matters”, 72 Nordic Journal of International Law(2003), p.291.
16. Marschik A., “Too much order? The impact of special secondary norms on the unity and efficacy of the international legal system”, 9 EJIL (1998), pp.212-239.
17. Gehring Th. & Dorfler Th., “Division of Labor and rule-based Decisionmaking within the UN Security Council: The AL-Qaeda/ Taliban sanctions Regime”, 19 Global Governance (2013), pp.567-587.
18. Mutyaba R., “An Analysis of the cooperation Regime of the International Criminal Court and Its Effectiveness in the courts objective in Securing suspects in its ongoing Investigations and Prosecutions “, 12 International Criminal Law Review (2012), pp.937-962.
19. ILSA ., “Comments in the ILA Panel on the ICTY”, ILSA Journal of International & comparative Law 5(1999), p.347.
20. Cortright D., “patterns of Implementation: Do Listing practices Impede compliance with UN sanctions? A critical Assessment”, policy Brief No.SSRP 0912-01:(2009), p.10.
21. Keller H. & Fischer A., “The UN Anti-terror sanctions Regime under pressure”, 9 Human Rights Law Review, NO.2:(2009), pp.257-266.
22. D.Cortright & et al., “Human rights and targeted sanctions: An action agenda for strengthening due process procedure”, policy brief No.SSAP 0911-01:(2009), pp.4-5.
23. Uhel M.C., (Ombudsperson Presentation), “From adjudicating International crimes to reviewing delisting by individuals and on the 1267 sanctions list A Comparative Approach“ (2017), PP. 1-9.
24. Ooster V., Perry M., McManus J., “The cooperation of states with the International Criminal Court”, 25 Fordham International Law Journal , Issue 3 (2002) , PP.767-839.

تحلیل ظرفیت های اخلاق اسلامی در جنبش های اعتراضی جهادگران فلسطینی بر دگرترین امنیت ملی اسرائیل

مریم هاتفی^۱
محمد حسن نامی^۲
عزت اله عزتی^۳

چکیده

صهیونیست ها به خوبی می دانند که در اخلاق اسلامی جهاد یک جنگ دفاعی است نه تهاجمی؛ مسلمانان به قصد کشورگشایی و تجاوز به حقوق غیر مسلمانان نمی جنگند؛ بلکه مبارزه مسلمانان برای حفظ موجودیت جامعه اسلامی و دفاع از اسلام است. این مقاله بر اساس مدل SWOT نشان خواهد داد مبارزه مسلمانان فلسطینی بر پایه اخلاق اسلامی بر علیه تجاوزهای رژیم صهیونیستی به معنی جنگ، خشونت و بد اخلاقی رایج در جنگ های امروزی نیست، بلکه فلسطینیان در هر حال ارزش های اخلاقی را طبق موازین دین مبین اسلام محترم شمرده و میدان جنگ را صحنه دفاع از حقانیت آیین اسلام و سرزمین مادری خویش می دانند؛ این مقاله در تلاش است تا با تحلیل ماتریس های بهار عربی و امنیت مسلمانان فلسطینی نگاهی جامع از تلاش های محور مقاومت و جنبش حماس بر پایه اخلاق اسلامی برای حفظ امنیت شهروندان فلسطینی در مقابل دگرترین امنیت ملی رژیم صهیونیستی ارائه دهد.

واژگان کلیدی

بهار عربی، اخلاق اسلامی، جنبش مقاومت، دگرترین امنیت ملی اسرائیل.

۱. دانشجوی دکتری جغرافیای سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Maryam.hatefi.zad@gmail.com

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

Email: Dr.m.h.nami@gmail.com

۳. استاد گروه جغرافیای سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: e-ezzati@srbiau.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۹

طرح مسأله

اعتراض یا تظاهرات ابراز مخالفت علیه دولت و نهاد سیاسی و یا در دفاع از جنبش عمومی است که اغلب به روش‌های متعددی انجام می‌شود و معمولاً کوتاه مدت است. در این رابطه جنبش‌های اعتراض آمیز بازتاب بعد کلیدی و اصلی زندگی سیاسی، یعنی رابطه میان فرمانروایان و فرمانبرداران است. فقر اخلاقی، فقر اقتصادی، فروپاشی دولت، خشونت قومی، جدایی طلبی قومی، عدم تساهل مذهبی و نابودی محیط زیست از جمله مشکلاتی است که فرمانروایان با آن دست به‌گریبان هستند.

مجموعه شورش‌هایی که به عنوان بهار عربی شناخته می‌شوند، در هفته‌های آخر سال ۲۰۱۰ در تونس شروع شد و در عرض شش ماه تغییراتی را در منطقه بوجود آورد که بیشتر از تحولات ۶۰ سال گذشته بود. نگاه رهبران اسرائیلی در جریان بهار عربی بیش از پیش به امنیت ملی و در سطحی کلان به استراتژی امنیت ملی اسرائیل معطوف شد.

به موازی فشارهایی که بر رژیم صهیونیستی برای حل این مشکلات وارد می‌شود، خشم مسلمانان نیز افزایش می‌یابد و جنبش‌های اعتراضی مسلمانان جهادگرا علیه رژیم صهیونیستی و دولت‌های دور از ارزش‌ها و اخلاقی اسلامی به صورت خودجوش سازماندهی می‌شوند. گروه‌های ناراضی مسلمانان به هنگام رویارویی با سیطره سیاسی باید از میان انواع متفاوت تاکتیک، یکی را انتخاب کنند؛ نظیر: خشونت در برابر رفتار مسالمت آمیز، علنی در برابر پنهانی، سازمان یافته در برابر خودجوش، و برخورد در برابر تشکیل ائتلاف با دیگر گروه‌ها؛ در واقع اهداف و توقع دستیابی به جامعه‌ای مبتنی بر ارزش‌ها و اخلاق اسلامی، افراد و گروه‌ها را برای تصمیم‌گیری مناسب جهت شرکت در یک فعالیت اعتراض آمیز راهنمایی می‌کند. با توجه به فعالیت گسترده محور مقاومت در مناطق شیعه نشین لبنان و نوار غزه ضروری ست ظرفیت‌های اخلاق اسلامی در جنبش‌های اعتراضی جهادگران فلسطینی بر دکتترین امنیت ملی اسرائیل مورد تحلیل قرار گیرد.

روش تحقیق

در این مقاله برای دستیابی به ظرفیت‌های اخلاق اسلامی در جنبش‌های اعتراضی جهادگران فلسطینی بر دکتترین امنیت ملی اسرائیل پس از مطالعات کتابخانه‌ای و بر اساس روش پویا محیطی چهار حوزه جنبش‌های اسلامی بهار عربی، حماس، شهروندان فلسطینی و اسرائیل برای استخراج عوامل کلیدی در نظر گرفته شد. پس از شناسایی نقاط ضعف، قوت، فرصت‌ها و تهدیدها، ماتریس‌های ارزیابی عملکرد خارجی، ارزیابی عملکرد داخلی، IE، SWOT و SPACE تشکیل گردیدند تا مشخص گردد جامعه هدف در کدام شرایط استراتژیک قرار دارد. به دنبال آن استراتژی‌هایی طراحی و با استفاده از ماتریس QSPM

اولویت بندی گردیدند.

۱. اسلام و اخلاق شناسی

اسلام به خصوص با نگاه شیعی، قوانین و آموزه‌های اخلاقی فراوانی در مورد جنگ و جهاد اسلامی دارد و همین مسائل است که جهاد اسلامی را از جنگ‌های دیگر و بینش‌های مکاتب دیگر در مورد جنگ، متمایز می‌سازد. به تعبیر دیگر، گذشته از سطره قوانین حقوقی اسلام بر عوامل و شرایط جنگ، قوانین و دستورهای اخلاقی بسیاری نیز وجود دارد؛ آموزه‌هایی که با قید فی سبیل‌الله آغاز می‌شود و امور مختلفی از جمله نیت اخروی داشتن، مراعات تقوای الهی، آغازگر جنگ نبودن، رفتارهای غیر انسانی نکردن را در بر می‌گیرد و با مراعات حقوق حیوانات، مزارع و درختان پایان می‌پذیرد. اگر این قوانین در جهاد اسلامی مراعات نگردد، علاوه بر اینکه آن جهاد مورد تأیید اسلام نیست، مبارزین آن گرفتار عقوبت الهی خواهند شد.

(<http://afghanistan.shafaqna.com>)

۱-۱. اخلاق

برخی از دانشمندان اسلامی معاصر، افعالی را که انسان به سبب باور درونی انجام می‌دهد؛ اما انجام آن به آسانی و بدون فکر نیست؛ بلکه با زحمت و سختی همراه است و هنوز از ملکه نفسانی نشئت نگرفته، فعل اخلاقی دانسته‌اند؛ زیرا باور دارند که آن افعال برای رسیدن به مقصد (قرب الهی) تأثیر گذارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۴)

۱-۲. جهاد

در اصطلاح، جهاد را به بذل جان و مال با هدف بالا بردن و اعتلای کلمه اسلام و اقامه شعائر دینی یا کوشش در جنگ با مشرکان یا اهل بغی، به شکل مخصوص با جان و آنچه که متوقف بر آن است (مال و ثروت) تعریف کرده‌اند. (<http://afghanistan.shafaqna.com>)

۲. بهار عربی

به انقلاب‌ها، خیزش‌ها و اعتراضات در جنوب غربی آسیا و شمال آفریقا در سال‌های از ۲۰۱۰ گفته می‌شود که تاکنون ادامه دارد. این اعتراضات بدان سبب که در کشورهای عرب در حال پیگیری است با عنوان بهار عربی یاد می‌شود. از این جریان در ادبیات رسمی حکومت جمهوری اسلامی به منظور مرتبط کردن انقلاب سال ۵۷ در ایران از آن به عنوان بیداری اسلامی یاد می‌شود. محمود احمدی‌نژاد رئیس‌جمهوری سابق ایران نیز، با عنوان بیداری انسانی از این رویداد یاد می‌کرد. البته در ایران برخی افراد نخبه و سرشناس از تعبیر دیگری برای توجیه این رویداد استفاده می‌کنند و بیداری اسلامی را ظاهر فریبنده این تحولات می‌دانند. تا به امروز مجموعه‌ای بی‌سابقه و در حال جریان از قیام‌ها، راهپیمایی‌ها و اعتراضات در کشورهای عمدتاً عرب‌نشین شمال آفریقا و جنوب غرب آسیا صورت گرفته است. حاکمان در تونس، مصر لیبی و

یمن از قدرت ساقط شده‌اند، قیام مدنی در بحرین و سوریه فوران کرده است. تظاهرات بزرگ در الجزایر؛ عراق، اردن، کویت، مراکش و سودان گسترش پیدا کرده است و اعتراضات جزئی که در لبنان، موریتانی، عمان، عربستان سعودی و صحرای غربی رخ داده‌است و نیز در مرزهای اسرائیل در ماه مه ۲۰۱۱ برخوردهایی اتفاق افتاده‌است.

۳. دکترین امنیتی اسرائیل

هیچ دولتی بعد از جنگ جهانی دوم، در مورد وضعیت امنیتی خود به اندازه اسرائیل نگرانی نداشته است. علیرغم اینکه اسرائیل با برخی از همسایگان خود مانند مصر و اردن، صلح نموده و معاهدات صلح را امضاء نموده است و با وجود برتری در حیطة تسلیحاتی، تهدید جنگ تمام عیار میان اعراب و اسرائیل به عنوان یک واقعیت برای سیاستمداران و استراتژیستهای صهیونیست به حساب می‌آید.

لذا طراحان نظامی این رژیم به تدوین مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول برای بقای نظام خود پرداخته‌اند. این مفاهیم، پاسخ رژیم صهیونیستی به محیط جغرافیایی، دیپلماتیک و منابعی است که در آن زندگی می‌کند و مبتنی بر تجربیاتی است که طی دوران حیات خود در جنگ و صلح به دست آورده است. از آنجا که این مفاهیم در مقاطع مختلف زمانی به وجود آمده‌اند و در یک مجموعه مرتبط با هم ادغام نشده‌اند، نمی‌توان آنها را نظریه‌ای منسجم و نظام مند درباره امنیت ملی نامید. با اینهمه، اندیشه و عملکرد رژیم صهیونیستی را در دوره حیات آن رقم زده‌اند. از دوران بن‌گورین مرسوم شد که وزارت دفاع، مبانی استراتژی همه‌جانبه یا مفاهیم امنیت راهبردی (یا ملی) را تعیین و ستاد کل نیروهای مسلح، دکترین نظامی و نیازمندیهای عملیاتی و تاکتیکی اش را مشخص کند. (فصلنامه مطالعات دفاعی و امنیتی ۱۳۸۲، ۲۱۹)

دکترین امنیتی اسرائیل، طرح ثابت و اساسی رژیم برای آمادگی، آرایش نیروها و جنگ، در جهت دفاع از موجودیت دولت اسرائیل به عنوان دولت یهود می‌باشد. این دکترین در سالهای تشکیل اسرائیل و بعد از ظهور آن در خاورمیانه تنظیم گردید. معماران این رویکرد به عوامل استراتژیکی که نشان دهنده موقعیت اسرائیل می‌باشد و مؤلفه‌هایی که موجودیت اسرائیل را تهدید می‌کند، جهت رسیدن به اهدافی که با در نظر گرفتن محدودیتهای قدرت این رژیم قابل دسترسی است، توجه نمودند. (المسیری ۱۳۷۹، ۱۴۵)

اسرائیل همواره برای جلوگیری از شکست در جنگ و ایجاد بازدارندگی یا مسلط شدن بر اوضاع بحرانی و جنگ و تعیین سریع و قاطع پیامد آن، نیاز به توانمندیهایی است، که بدون دستیابی به آنها، تعیین چنین اهدافی امکان پذیر نیست. توانمندیهای مورد نیاز برای تحقق این اهداف در استراتژی امنیت ملی اسرائیل به شرح زیر مورد تأکید قرار گرفته است:

- توانایی اطلاعاتی و جاسوسی.
 - توان بالا برای تخریب اهداف نظامی متحرک دشمن.
 - توانمندی در زمینه سلاحهای دوربرد.
 - دفاع ضد موشکی.
 - توانایی لازم نظامی برای هر شرایط آب و هوایی و با قابلیت استتار بالا.
 - سیستم آموزشی پیشرفته.
- چنانکه از اصول فوق برمی آید، اسرائیل هم دفاع و هم تهاجم را لحاظ نموده و آنچنانکه استراتژیستهای این کشور مورد تأکید قرار داده اند، استراتژی دفاعی و تاکتیک تهاجمی را همزمان دنبال می کنند. برای رسیدن به مرحله آمادگی تهاجمی و دفاعی کامل، دستیابی به توان بالای نظامی ضروری است. از اینرو در استراتژی اسرائیل، «حفظ بالاترین سطح آمادگی برای جنگ» به عنوان اصلی مهم در فعالیتهای نظامی اسرائیل محسوب می شود.
- تفکر امنیتی اسرائیل به طور سنتی، وابستگی و تعلق زیادی به وسعت سرزمینی (با توجه به نداشتن عمق استراتژیک کافی) دارد.
- پاسخ اسرائیل در مورد فقدان عمق استراتژیک،^۱ توسط بن گورین در سال ۱۹۴۸ با طرح مسئله کشاندن جنگ به سرزمین دشمن، داده شد. اهمیت عملیاتی این فرمول مبتنی بر فرض وضعیتی تهاجمی در مواجهه با دولتهای عرب بود.
- (<http://www.idf.il/english/doctrine/docs.stm>)
- در بحث مؤلفه ها و عناصر تأمین امنیت، شهروندان اسرائیلی به عنوان سربازانی که همواره آماده به خدمت می باشند، نقش مهمی ایفا نموده اند. این الگوی اسرائیلی تحت عنوان «ملت مسلح»، دلالت بر بهره برداری از ظرفیت قدرت انسانی آن، جهت نیل به اهداف نظامی دارد.
- یوری بار جوزف^۲ به چهار عنصر کلیدی مفهوم امنیت از دیدگاه رهبران اسرائیل اشاره می کند و آنها را چنین برمی شمارد:
- عدم تناسب میان منافع ملی اسرائیل و اعراب، بویژه در مورد قلمرو، جمعیت و تولید ناخالص ملی. از اینرو اسرائیل خواهان حفظ وضع موجود و اتخاذ سیاست دفاعی در برابر اعراب است.
 - اساسی ترین و خطرناک ترین تهدید نسبت به موجودیت و بقای اسرائیل، حملات غافلگیرانه اعراب می باشد، از اینرو اسرائیل باید بر حجم توان دفاعی خود بیفزاید.

- با توجه به دو مورد مذکور، دکترین امنیت ملی اسرائیل بر سه ستون بنا نهاده شد: بازدارندگی، هوشیاری استراتژیک و قاطعیت.

- پیامدهای عملی این دکترین دو امر اساسی است: افزایش توان تکنولوژی نظامی و پاسخ سریع به تهدیدات. (فصلنامه مطالعات دفاعی و امنیتی، ۱۳۸۲، ۲۱۴)

۴. ارزیابی فرصت ها

۴-۱. شکست راهبردهای آمریکا در منطقه و گسترش تنفر مردم

ناکامی‌های مستمر آمریکا در منطقه از یکسو و تنفر مردم منطقه و جهان اسلام از عملکرد آمریکا، موقعیت این کشور را به شدت تنزل داده است. طبیعی است ضعف آمریکا، فرصت قابل توجهی برای حماس در مبارزه با سیاست‌های سلطه طلبانه این کشور ایجاد کرده باشد.

(www.basirat.ir)

۴-۲. بحران مالی آمریکا و جهان غرب

بحران مالی جهان غرب در قرن حاضر برای اولین بار در سال ۲۰۰۵ ظاهر شد و هم اکنون به مهم‌ترین مشکل اساسی دنیای غرب مبدل شده؛ مشخصه اصلی این معضل، کاهش میزان نقدینگی در سیستم بانکی و اعتباری کشورهای غربی به ویژه آمریکا است و بیش تر مؤسسات متضرر، مراکز مالی سرمایه گذاری و بیمه اند؛ این بحران از بازار مسکن آمریکا آغاز شد و حاصل آن افراد بدهکار به سیستم بانکی است. خانه‌های این افراد که برای ضمانت در نظر گرفته شده بود، به نقدینگی تبدیل نمی شد. این بحران که ابتدا در مراکز اعتبارگشایی بروز کرد به علت نقد نشدن وثیقه دریافت کنندگان وام به وجود آمد.

ریشه‌های این مشکل را می توان به دو عامل عمده تقسیم کرد:

- جنگ های خاورمیانه و تبعات ناشی آن در سیستم اقتصادی آمریکا
- علایم رکود در اقتصاد ایالات متحده و نشر آن به سراسر جهان

نتیجه این رکود و تمرکز آمریکا بر ایجاد تشویش و آشوبگری در خاورمیانه دست رفتن جایگاه آمریکا در اقتصاد جهان تا سال ۲۰۲۵ خواهد بود. در این رابطه شورای اطلاعات ملی این کشور گزارشی با عنوان «رونندهای جهانی ۲۰۲۵ جهان تغییر یافته» منتشر و در آن آورده است: «در صورت حفظ روندهای کنونی، روسیه پس از ۲۰ سال به پنجمین اقتصاد جهانی مبدل خواهد شد و اگر بهای جهانی نفت افزایش یابد این کشور می تواند قبل از سال ۲۰۲۵ به این جایگاه برسد.»

وضعیت در اروپا بهتر از آمریکا نیست. داده های آماری از عملکرد اقتصادی اتحادیه اروپا و انگلیس، از رکود اقتصادی در این کشورها خبر می دهد. شاخص خرید مدیران (پی.ام. ای) که شاخص مهمی برای پیش بینی فعالان اقتصادی در باره رونق کسب و کار است به پایین ترین

سطح از سال ۲۰۰۱ تا کنون رسیده است. شاخص های ماهانه خرید در سطح خرده فروشی نیز از فوریه ۲۰۱۷ در حال تنزل بوده است. گزارش هایی از کاهش معنادار قیمت ساختمان و مستغلات در بریتانیا، اسپانیا و ایرلند وجود دارد که در دهه گذشته شاهد رونق در بخش ساختمان بوده اند؛ در حالی که اقتصاد آلمان، به عنوان بزرگ ترین صادرکننده کالا در جهان با کاهش سفارش از خارج مواجه شده است و در این بحران مالی جهان غرب به ویژه آمریکا هم چنان در تلاش است تا با صرف هزینه های کلان اقتصادی و سیاسی - نظامی در راستای اهداف رژیم صهیونیستی گام بردارد. (<http://www.hawzah.net>)

۳-۴. شکل گیری جنبش اعتراضی وال استریت در شهرهای آمریکا

در پی بحران های مالی ایالات متحده آمریکا اعتراض به مسائلی همچون فقر، بیکاری، قدرت و نفوذ شرکت های بزرگ، نابرابری اجتماعی، جنگ های خاورمیانه، بدهی دانشجویان و پاداش های زیاد برای مجریان وال استریت، از جمله اهداف آغاز جنبش اعتراضی وال استریت اعلام شده است. تظاهرکنندگان خواهان وضع مالیات بیشتر بر طبقه ثروتمند و پاسخگویی بانک ها در قبال اقداماتشان هستند که به بحران اقتصادی آمریکا دامن زده است. نکته قابل تامل آن است سرمایه داران رژیم صهیونیست و یهودیان درصد بالایی از طبقه مرفه سرمایه دار در این کشور را شامل می شوند.

با آغاز این اعتراضات که نه تنها برای دولتمردان آمریکا بلکه برای دیگر مردم جهان نیز غیرمنتظره بود، در فاصله ای کمتر از یک ماه شعار محوری جنبش، «۹۹ در صد در برابر یک در صد» بازتاب جهانی عظیمی پیدا کرد و به بقیه نقاط جهان که در ارتباط با نظامی سرمایه داری بودند تسری یافت و اعتراض های بین المللی نسبت به آنچه «طمع سیستم بانکی» خوانده شده، ابعادی گسترده تر از قبل یافت. (محمودی ۱۳۹۲، ۳)

۴-۴. افزایش خود آگاهی و بیداری ملت ها در سراسر جهان به ویژه در کشورهای اسلامی

در بیانات مقام معظم رهبری در مراسم بیست و پنجمین سالگرد رحلت امام خمینی به بهترین شکل بدین موضوع اشاره گردیده است. ایشان می فرمایند:

«دشمنان ما به قصد دشمنی نام ما را بردند و درباره ی امام ما و نظام ما سخن گفته اند، اما «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا. وَ أَكِيدُ كَيْدًا»؛ این را خدای متعال می فرماید؛ آنها با این نیت، این حرکت وسیع را آغاز کردند اما در نهایت برای ما یک فرصتی به وجود آمد، چون حس کنجکاوی مستمعان این دستگاه ها در سراسر جهان تحریک شد. در کشورهای اسلامی و در منطقه ی ما بیداری اسلامی - که احساسات ضد استکباری در آن بر هر پدیده ی دیگری غلبه داشت - خود

نشانه‌ی همان کنجکاوی و پاسخ‌گیری و پاسخ‌یابی است، و این همچنان ادامه دارد. ممکن است دستگاه‌های اطلاعاتی غربی و آمریکایی این جور به بزرگ‌ترهای خودشان گزارش کنند که توانسته‌اند بیداری اسلامی را در منطقه‌ی ما سرکوب کنند. اگر این جور خیال کنند، این هم یکی دیگر از خطاهای راهبردی و غلط‌تحلیل‌کردن‌های دشمنان ما خواهد بود. بیداری اسلامی ممکن است برای مدتی، در بخشی از دنیای اسلام سرکوب بشود اما بلاشک ریشه‌کن نخواهد شد؛ گسترش خواهد یافت؛ و این فهم، این ادراک، این دریافت در کشورها و در نسل جوان مسلمان در این منطقه، چیزی نیست که به این آسانی‌ها بتوانند آن را از بین ببرند؛ البته تلاش می‌کنند، تلاش‌هایشان ممکن است در بعضی از بخش‌ها برای مدت کوتاهی موفقیت‌آمیز هم به نظر برسد، اما در نهایت ابر است. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۰۳/۱۴)

رهبر معظم انقلاب در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری در مبحث بیداری اسلامی مطالب قابل‌تاملی را بیان فرمودند؛ ایشان می‌فرمایند: «نکته‌ی بعدی در مورد واقعیت‌های جهانی و اوضاع جهانی، بیداری ملت‌ها است؛ حالا ما گفتیم بیداری اسلامی در منطقه‌ی شمال آفریقا و منطقه‌ی عربی، علیه این تعبیر جبهه‌گیری شد که نه، این بیداری اسلامی نیست، ربطی به اسلام ندارد؛ معلوم شد که چرا، کاملاً ربط به اسلام دارد؛ خب، حالا به‌حسب ظاهر [آن را] خاموش کردند اما خاموش‌شدنی نیست. وقتی احساس وظیفه‌ی اسلامی در یک ملتی به‌وجود آمد، احساس هویت اسلامی وقتی در یک ملتی به‌وجود آمد، به این آسانی‌ها نمی‌شود این را از بین برد؛ حالا گیرم یک دولتی سرکوب بشود یا برکنار بشود - یا با کودتا، یا با هر عارضه‌ی دیگری - لکن آن روحی که در مردم به‌وجود می‌آید، آن خودباوری و خودبازبایی هویت اسلامی، این به این آسانی‌ها از بین نخواهد رفت و از بین هم نرفته است. امروز در همان مناطقی و در همان کشورهایی که بیداری اسلامی به‌وجود آمده بود، همچنان مثل دیگ جوشانی در حال غلیان است؛ این جور نیست که این بیداری از بین رفته باشد. این هم یکی از واقعیت‌های دنیا است؛ استقامت اسلامی اوج گرفته. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۱۲/۱۵)

«بی‌شک دوران کنونی، دوران بیداری و هویت‌یابی مسلمانان است؛ این حقیقت را از خلال چالش‌هایی که کشورهای مسلمان با آن روبه‌رو شده‌اند نیز بروشنی میتوان دریافت. درست در همین شرایط است که عزم و اراده‌ی متکی به ایمان و توکل و بصیرت و تدبیر، میتواند ملت‌های مسلمان را در این چالش‌ها به پیروزی و سرفرازی برساند و عزت و کرامت را در سرنوشت آنان رقم زند. جبهه‌ی مقابل که بیداری و عزت مسلمانان را بر نمی‌تابد، با همه‌ی توان به میدان آمده و از همه‌ی ابزارهای امنیتی، روانی، نظامی، اقتصادی و تبلیغاتی برای انفعال و سرکوب مسلمانان و به خود مشغول ساختن آنان بهره می‌گیرد. نگاهی به وضعیّت کشورهای غرب آسیا از پاکستان و افغانستان تا سوریه و عراق و فلسطین و کشورهای خلیج فارس، و نیز کشورهای شمال آفریقا از

لیبی و مصر و تونس تا سودان و برخی کشورهای دیگر، حقایق بسیاری را روشن می‌سازد. جنگ‌های داخلی؛ عصبیت‌های کور دینی و مذهبی؛ بی‌ثباتی‌های سیاسی؛ رواج تروریسم قساوت‌آمیز؛ ظهور گروه‌ها و جریان‌های افراط‌گر که به شیوه‌ی اقوام وحشی تاریخ، سینه‌ی انسانها را میشکافند و قلب آنان را با دندان میدردند؛ مسلحینی که کودکان و زنان را میکشند، مردان را سر میبرند و به نوامیس تجاوز میکنند، و حتی در مواردی این جنایات شرم‌آور و مسمم‌کننده را به نام و زیر پرچم دین مرتکب میشوند؛ همه و همه محصول نقشه‌ی شیطانی و استکباری سرویس‌های امنیتی بیگانگان و عوامل حکومتی همدست آنان در منطقه است که در زمینه‌های مستعد داخلی کشورها امکان وقوع می‌یابد و روز ملت‌ها را سیاه و کام آنان را تلخ میکند. یقیناً در چنین اوضاع و احوالی نمیتوان انتظار داشت که کشورهای مسلمان، خلأهای مادی و معنوی خود را ترمیم کنند و به امنیت و رفاه و پیشرفت علمی و اقتدار بین‌المللی که برکات بیداری و هویت‌یابی است، دست یابند. این اوضاع محنت‌بار، میتواند بیداری اسلامی را عقیم و آمادگی‌های روحی پدید آمده در دنیای اسلام را ضایع سازد و بار دیگر، سال‌های دراز، ملت‌های مسلمان را به رکود و انزوا و انحطاط بکشاند و مسائل اساسی و مهم آنان همچون نجات فلسطین و نجات ملت‌های مسلمان از دست‌اندازی آمریکا و صهیونیسم را به دست فراموشی بسپارد (بیانات مقام معظم رهبری ۲۲/۰۷/۱۳۹۲).

۵-۴. ایجاد ارزش‌های جدید ایدئولوژیک و فرهنگی در جهان غرب

در پی این بحران‌های معنوی و معرفتی، جنبش‌های دانشجویی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ آمریکا و اروپا را فراگرفت. این امر باعث شد تمدن غرب در صدد ترمیم خودش برآید. یعنی بعد از سال‌ها کنار گذاشتن دین و کوشش در جهت حذف معنویت و باور به عالم ماوراء ماده، مشکلات و بحران‌های روانی و اجتماعی متنوعی برای غرب پیش آمد که همه بر آمده از عدم پاسخگویی مدل زندگی مدرن به نیازهای ژرف انسانی بود. دلایل شیوع این عرفان‌ها متعدد است. صنعتی شدن جوامع و کاهش عواطف و احساسات در میان مردم و افسردگی و خستگی ناشی از آن از جمله عوامل موثر در گرایش به این نوع مکاتب در جوامع غربی هستند.

۱-۵-۴. تغییر ساختار داخلی اسرائیل

انقلاب‌های مردمی در کشورهای عربی مجموعه‌ای از چالش‌های گسترده و فرصت‌های اندک را برای رژیم صهیونیستی ایجاد کرده و باعث تغییرات اساسی در ساختار داخلی این رژیم شد.

مرکز مطالعاتی الزیتونه با انتشار کتابی با عنوان سیستم امنیتی اسرائیل و انقلاب‌های عربی نوشته دکتر عدنان عبدالرحمن ابوعامر به بررسی فرصت‌ها و چالش‌های خیزش‌های مردمی در جهان عرب در تعامل با رژیم صهیونیستی پرداخته است. فصل سوم که بعد از انقلاب‌های عربی

محافل امنیتی و سیاسی رژیم صهیونیستی به این اعتقاد رسیدند که مرحله‌ای از بی‌ثباتی در خاورمیانه ایجاد خواهد شد. در همین رابطه ارتش اسرائیل که مهم‌ترین خاستگاه رژیم صهیونیستی به شمار می‌رود، در سایه زلزله بزرگی که در جهان عرب به وقوع پیوست، دچار تزلزل‌های شدیدی شد، چرا که نمی‌دانست چگونه این خیزش‌های مردمی به پایان خواهد رساند. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۰، کد خبر 30394969)

چیزی که باعث ترس و وحشت اسرائیلی‌ها شده بود، این بود که حاکمیت‌های افراطی جایگزین حاکمیت‌های از بین رفته شوند. این رویکرد را پیروزی انقلاب در برخی دولت‌های منطقه‌ای تقویت کرد و باعث شد اسرائیل خود را برای این تغییرات آماده کرده و از آمریکا و دولت‌های غربی بخواهد تنها در صورت عدم آسیب ندیدن امنیت رژیم صهیونیستی، این رژیم‌های جدید را به رسمیت بشناسد. این موضوع را یوئل گوژانسکی کارشناس مسائل استراتژیک اسرائیل مطرح کرد.

در عین حال تماس‌های امنیتی فشرده‌ای بین اسرائیل و آمریکا در رابطه با تحولات کشورهای عربی برقرار شد. وزارت خارجه اسرائیل تعدادی از دیپلمات‌های خود را به برخی پایتخت‌های عربی فرستاده و این دیپلمات‌ها مجموعه‌ای از نشست‌های فوری را با مسئولان این کشورها برگزار کردند. اسرائیلی‌ها ابراز امیدواری می‌کردند که سناریوهای خوش‌بینانه در رابطه با تحولات پایتخت‌های عربی به وقوع بپیوندد و گزینه‌های بدبینانه در آنها ایجاد نشود. آنها نمی‌خواستند جریان‌های اسلام‌گرا حاکمیت این کشورها را بدست بگیرند، چرا که ممکن بود خسارت‌های زیادی را به رژیم صهیونیستی وارد کنند. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۵، کد خبر 1208625)

۶-۴. بحران مشروعیت رژیم صهیونیستی در پی گسترش مدنیت در کشورهای غربی

در سال‌های اخیر هم‌زمان با گسترش مدنیت در کشورهای غربی مشروعیت رژیم صهیونیستی نیز رو به کاهش است. افزایش فاصله اسرائیل با سایر دولت‌های موجود، اقداماتی مانند اعمال خشونت علیه مردم فلسطین و لبنان، افزایش فشار، تنگ‌تر کردن محاصره غزه، عمیق‌تر شدن خصلت نژادپرستانه و آپارتایدی این رژیم در کرانه باختری و تهدید به کاهش حقوق عرب‌های ساکن در سرزمین‌های اشغالی باعث ایجاد سبک جدیدی از مخالفت با سیاست‌های این رژیم شده است...

بخش‌های مختلفی از مردم اروپا، کانادا و ایالات متحده از هم‌دستی دولت‌های خود در جنایات اسرائیل عصبانی هستند و خواستار بایکوت، قطع کمک‌ها و تحریم این رژیم هستند. علاوه بر این علی‌رغم مخالفت شدید موسسات یهودی این حرکت اعتراضی در بین دانشگاهیان،

دانش‌آموزان، اتحادیه‌های تجاری، گروه‌های مذهبی و مخالفان سازمان‌های یهودی و فعالان حقوق بشر گسترش یافته است به گونه‌ای که برخی از این‌ها کاروان‌هایی را بر روی دریا و خشکی به منظور شکستن محاصره غزه سازماندهی کرده‌اند.

۴-۷. رژیم صهیونیستی تهدیدی برای خاورمیانه جهان و حتی یهودیان

به موازات وسیع‌تر شدن ناکامی‌های پروژه استعماری اسرائیل، عصبانیت رهبران این رژیم افزایش یافته است و با روش‌های خطرناک‌تر و پیشرفته‌تر نظامی به دنبال حفظ امنیت و موجودیت این رژیم هستند علاوه بر این رژیم صهیونیستی به یک تهدید دشوار برای خاورمیانه، جهان و حتی برای یهودیان در هر جایی از دنیا تبدیل شده است. صهیونیسم عمدتاً بر یهودیت سکولار استوار شده است ولی برای کسب موفقیت، افسانه‌ها و داستان‌های جدید مذهبی در مورد تجدید حیات یهودیت خلق کرده است. گرایش‌های منجی‌گرایانه را در بین مسیحیان غربی برجسته کرده است و این افسانه را که اسرائیل به تنهایی از غرب در برابر اسلام نوظهور و اسلام‌گرایان محافظت می‌کند، ساخته و پرداخته است. ولی این بار بازگرداندن گول به چراغ کار ساده‌ای نخواهد بود.

شاید بیشترین مجال برای باز کردن پروژه استعماری صهیونیست برای خود یهودی‌ها فراهم باشد. رژیم صهیونیستی سرانجام مجبور خواهد شد جنبه آپارتایدی خود را نادیده بگیرد. فقط زمانی که یهودیان آزادی‌خواه در سراسر جهان متقاعد شوند، صهیونیسم زندگی و حیات یهودیان را به خطر انداخته است، در این صورت ممکن است برای فائق آمدن بر قدرت لابی صهیونیست یهودی که هدایت جوامع غربی را برعهده دارد، اقدام کنند.

در غیر این صورت و تن ندادن به واقعیت‌های فوق جایگزین برنامه حذف صهیونیسم، جنگی ویران‌گر در خاورمیانه خواهد بود که حتی ممکن است محدود به منطقه نشود، در هر صورت هر اتفاقی بیفتد بعید است در چنین جنگی، منافع آمریکا و رژیم صهیونیستی در خاورمیانه بر جای خود باقی بماند. (<http://zionism.pchi.ir>)

۴-۸. توافقات اردنی رژیم صهیونیستی در مورد مسجد الاقصی

در پی بروز حوادث اخیر در کرانه باختری، وزیر خارجه آمریکا به سرعت تحرکات دیپلماتیک خود را آغاز کرد. وی در امان با مقامات اردنی و رئیس تشکیلات خودگردان دیدار کرد و پس از آن به دیدار بنیامین نتانیاهو رفت. انجام این ملاقات‌ها با خود انجام برخی توافقات در مورد مسجد الاقصی را به دنبال داشت. از جمله این توافقات، می‌توان به حفظ وضعیت موجود در مسجد الاقصی اشاره کرد یعنی اینکه مسلمانان نمازها و مراسم‌های دینی خود را در حرم قدسی انجام می‌دهند و غیر مسلمانان تنها اجازه دیدن کردن از این مکان را دارند. ضمناً برخی دوربین‌ها جهت نظارت بر اوضاع در مسجد الاقصی نصب می‌گردد. رژیم صهیونیستی نیز به

نقش اردن در خصوص نظارت بر مسجد الاقصی - البته بر اساس مفاد معاهده صلح به امضا رسیده میان طرفین - احترام می‌گذارد.

با وجود آنکه توافقات فوق الذکر، باعث تقویت سیطره اشغالگران بر مسجد الاقصی می‌گردد؛ ولی به هر حال، کاهش محدودیت‌های اعمال شده در مورد مسجد الاقصی و نیز جلوگیری از ورود شهرک نشینان به حرم قدسی شاید تاثیر خود را بر روند و فرآیند انتفاضه بگذارد. (قدسی ۱۳۹۰، ۳۷)

۵. ارزیابی تهدیدها

۵-۱. عملیات حیفا و پاکسازی نخبگان فلسطینی

امروز ۲۲ آوریل روزی است که صهیونیست‌ها با همکاری آشکار قوای متجاوز انگلیس بندر حیفا بزرگترین بندر فلسطین را به صورت کامل از ساکنان فلسطینی آن پاکسازی کردند. شرح این عملیات در کتاب پاکسازی نژادی فلسطین به شرح زیر آورده شده است:

عملیات حیفا توسط گروه مشاور مورد تایید و استقبال قرار گرفت. اعراب اولیه ساکنان شهرهای عرب‌نشین در دسامبر ۱۹۴۷ بسیاری از نخبگان فلسطینی را ترغیب به ترک شهرها و رفتن به اقامتگاه‌های خود در لبنان و مصر کرده بودند تا زمانی که دوباره آرامش به شهرهایشان بازگردد. البته تخمین تعداد جمعیت آنها کار مشکلی بود ولی بیش‌تر تاریخ‌نگاران جمعیت آنها را نزدیک به ۱۵ تا ۲۰ هزار نفر عنوان کرده‌اند.

در تاریخ ۱۲ ژانویه ۱۹۴۸ یک رهبر داخلی فلسطین به نام «فرید سعد» که رئیس بانک عربی حیفا و عضو کمیته ملی داخلی بود با ناامیدی طی تلگرافی به دکتر حسین خالدی دبیر کمیته ارشد عرب اعلام کرد خوب است که یهودیان حقیقت را نمی‌دانند. حقیقت این بود که نخبگان شهری یک ماه پس از خشونت و حمله نظامی یهودیان شهر را رها کرده بودند با این حال یهودیان از روند وقایع آگاه بودند و واحد مشاوره به خوبی آگاه بود که ثروتمندان عرب در ماه دسامبر شهر را ترک کرده‌اند و اعراب سلاح زیادی در اختیار ندارند از طرفی حکومت‌های عرب نیز در رابطه با جنگ شفاف‌سازی چندانی نکرده بودند تا به این وسیله کوتاهی و عدم تمایل خود به مداخله نظامی را پنهان کنند.

مهاجرت ثروتمندان به این معنا بود که در ماه آوریل ۱۹۴۸ ۵۵ تا ۶۰ هزار فلسطینی در حیفا بدون رهبر بودند و تنها تعداد نسبتاً اندکی از نیروهای مسلح داوطلب عرب در شهر وجود داشتند که می‌بایست مورد لطف و مرحمت نیروهای یهودی قرار می‌گرفتند. این در حالی بود که سربازان بریتانیایی ظاهراً به عنوان مسئول برقراری امنیت و آرامش داخلی، در شهر حضور داشتند. (پاپه ۱۳۹۵، ۱۶۹)

۲-۵. احتمال همکاری تشکیلات خودگردان با رژیم صهیونیستی

خطرناک ترین تهدیدی که احتمالاً انتفاضه در برابر خود دارد، آن است که دستگاه‌های امنیتی تشکیلات خودگردان به سرکوب تحرکات مردمی در مناطق مختلف کرانه باختری که تحت کنترلش می‌باشد، مبادرت ورزد و به توافقات امنیتی و سیاسی اش با رژیم صهیونیستی عمل کند. از سوی دیگر، دستگاه‌های امنیتی همچنان و تا این لحظه موضوع همکاری با اشغالگران صهیونیستی را در دستور کار دارند.

نکته شایان توجه آنکه بعد از عملیات ابتدای ماه اکتبر که در نزدیکی شهرک صهیونیست نشین ایتمار انجام گرفت و گفته می‌شد که مجری آن یک گروه منتسب به جنبش حماس بوده است، دستگاه‌های امنیتی یکی از افراد گروه مذکور را که در هنگام اجرای عملیات زخمی شده بود، مورد بازجویی قرار دادند و چند ساعتی از این بازجویی نگذشته بود که نیروهای اشغالگر صهیونیستی فرد آسیب دیده مذکور را به همراه دیگر افراد گروه بازداشت کردند که این موضوع باعث شد تا انگشتان اتهام به سمت دستگاه‌های امنیتی دراز شود. ضمناً ابومازن در تاریخ ۵ اکتبر دستوری را برای فرماندهان دستگاه‌های امنیتی صادر کرد و از آنها خواست تا جلوی هر گونه اقدامی (فعالیت‌های مبارزاتی) که فرصت را برای اجرای طرح‌های رژیم صهیونیستی جهت تشدید اوضاع و کشاندن فلسطینیان به سمت میدان خشونت را فراهم می‌آورد، بگیرند. ضمناً رهبران تشکیلات خودگردان در تماس با احزاب و گروه‌های فلسطینی در اراضی اشغالی ۴۸، خواستار برقراری آرامش شدند. (مرکز مطالعاتی و پژوهشی الزیتونه ۱۳۹۴، ۷)

۳-۵. اختلاف نخبگان فلسطینی در نظامی سازی یا حفظ بعد مسالمت آمیز انتفاضه

بحث‌هایی در میان نخبگان فلسطینی در مورد شکل انتفاضه در جریان است، اینکه انتفاضه شکلی نظامی به خود بگیرد یا ساختاری مسالمت آمیز داشته باشد؟ سوالی که در اینجا پیش می‌آید در مورد مرزهای میان نظامی بودن انتفاضه و مسالمت آمیز بودن آن است. آیا پرتاب سنگ و کوکتل مولوتوف، نظامی سازی انتفاضه است؟ آیا استفاده از سلاح سرد، نظامی سازی انتفاضه است؟ این رهبران فعال انتفاضه هستند که می‌توانند در مورد توسعه انتفاضه و تعیین شکل آن تصمیم بگیرند، تصمیمی که در راستای خدمت به تداوم روند این خیزش مردمی و عملی کردن اهداف آن باشند. حل نشدن این اختلاف و عدم یکدستی میان نخبگان فلسطینی تهدیدی جدی در مبارزات شهروندان فلسطینی تلقی می‌شود. (مرکز مطالعاتی و پژوهشی الزیتونه ۱۳۹۴، ۸)

۴-۵. مصوبات ۵ اکتبر رژیم صهیونیستی

کابینه امنیتی رژیم صهیونیستی مصوباتی را در ۵ اکتبر سال ۲۰۰۵ صادر کرد تا به نوعی، شرایط را به سمت تداوم درگیری سوق دهد. کابینه این رژیم به پلیس اجازه داد تا قانون منع آمد

و شد را اعمال نماید. از جمله مصوبات کابینه صهیونیستی می‌توان به تخریب خانه‌های مجریان عملیات، مصادره املاک و مستغلات آنها و لغو تابعیت «اسرائیلی» شان اشاره کرد. مقامات صهیونیستی همچنین شهرک نشینان را تشویق کردند تا سلاح به همراه داشته باشند.

روزنامه صهیونیستی «هاآرتص» به نقل از یکی از مسئولان وزارت امنیت داخلی رژیم اشغالگر قدس اعلام کرد که در طول دو هفته، شمار درخواست‌ها برای صدور مجوز حمل سلاح از ۱۵۰ درخواست در روز به هشت هزار مورد رسید به ویژه بعد از آنکه «گلعاد اردان»، وزیر امنیت داخلی این رژیم مصوبه‌ای را صادر و طی آن، دستور کاهش محدودیت‌ها برای دست‌یابی به مجوز حمل سلاح را صادر نمود. از این رو، باید گفت که برخورد افراط‌گرایانه و تندروی‌های اشغالگران در برخورد با شرایط موجود، باعث برافروخته شدن آتش خشم ملت می‌شود و بر شدت انتفاضه تاثیر می‌گذارد. (مرکز اطلاع‌رسانی فلسطین ۱۳۹۴)

۵-۵. کمک‌های سالیانه نظامی و بخشودگی مالیاتی یهودیان از جانب آمریکا

اسرائیل به یک رژیم خودمختار و کاملاً مستقل تبدیل نشده و این کشور نمی‌تواند بدون کمک‌های سالیانه نظامی بلاعوض حدوداً سه میلیارد دلاری، که از سوی ایالات متحده آمریکا و قانون بخشودگی مالیاتی یهودیان آمریکا دریافت می‌کند آرایش نظامی خود را حفظ کند. از این مهم‌تر بدون حق وتوی آمریکا در سازمان ملل این رژیم نمی‌توانست به اشغال کرانه باختری، بلندی‌های جولان، محاصره غزه، برخورداری از حق تقدم در جنگ علیه همسایه‌گان خود و سیاست ترور علیه اعراب ادامه دهد.

به‌طور خلاصه اسرائیل بدون مصونیت متکی به حمایت آمریکا، رژیمی منفور محسوب می‌گردد اما از آنجایی که وابستگی اسرائیل به آمریکا اصولاً از طریق لابی‌ها صهیونیستی موجود در ایالات متحده است، احتمالاً موقعیت این رژیم به خطر نمی‌افتد. (پاپه ۱۳۹۵، ۱۸۱)

۶-۵. درگیری‌های فلسطینی - فلسطینی

این احتمال وجود دارد که صهیونیست‌ها برخی امتیازهای حاشیه‌ای همچون آزادی برخی اسرا را به تشکیلات خودگردان بدهد و چک‌اجازه گسترش حاکمیت امنیتی در مناطق تماس مستقیم فلسطینیان با صهیونیست‌ها را در وجه نهاد مذکور صادر نماید تا به این ترتیب، درگیری‌ها فلسطینی - فلسطینی شود. اشاره به این نکته در اینجا ضروری است که امکان تحقق این سناریو بدون همکاری دستگاه‌های امنیتی تشکیلات خودگردان در کرانه باختری کم است و چیزی که باعث تقویت این گزینه می‌گردد، احیای دوباره و اورژانسی مذاکرات فلسطینی صهیونیستی است. (قدسی ۱۳۹۰، ۳۴)

۷-۵. تبدیل انتفاضه به یک خیزش ملی با محدودیت زمانی و دامنه گسترش اندک این تهدید وقتی روی می دهد که گروه های مقاومت در هدایت مسیر انتفاضه و گسترش آن ناکام بمانند تا به این ترتیب، انتفاضه به یک خیزش ملی با محدودیت زمانی و دامنه گسترشی اندک مبدل گردد. سناریوی دوم وقتی تحقق می یابد که انتفاضه فاقد یک راهبرد روشن و یک رهبری آگاه باشد، رهبری که حمایت از انتفاضه را عهده دار گردد و پشتیبانی جهان عرب و اسلام را برایش تامین نماید. از این رو، حرکت مردم در مسیر تعامل با انتفاضه، دچار صعود و هبوط خواهد بود. (قدسی ۱۳۹۰، ۳۴)

۸-۵. سرگردانی ناشی از بالا رفتن حجم و تنوع حملات به دشمن صهیونیستی چیزی که باعث نگرانی از این تهدید می شود بالا رفتن حجم و تنوع حملات به دشمن است. برای خروج از این تهدید باید گروه های فلسطینی به این درک برسند که انتفاضه بهترین راه برای خروج از بن بست موجود است. چالش بزرگی که در مسیر این تهدید وجود دارد، توان گسترش دامنه درگیری ها و مبارزات با دشمن است به گونه ای که تمام مناطق کرانه باختری را در بر می گیرد. ضمناً دستگاه های امنیتی تشکیلات خودگردان نباید هیچ اقدامی در زمینه سرکوب انتفاضه پیش ببرند و (خواسته یا ناخواسته) در درگیری میان فلسطینیان و نیروهای اشغالگر جانب بی طرفی را بگیرند. (قدسی ۱۳۹۰، ۳۵)

۹-۵. تحول در بازیگران منطقه خاورمیانه

در جغرافیای سیاسی نوپدید خاورمیانه، توجه به ریشه های مناقشات از اهمیت به سزایی برخوردار است. در یک طبقه بندی، ریشه تحولات این منطقه را می توان حول سه محور اساسی مورد دقت قرار داد:

- حضور نامشروع رژیم صهیونیستی در قلب جهان اسلام از نیم قرن اخیر؛
- وقوع انقلاب اسلامی در ایران؛
- حادثه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ و اقدامات نظامی امریکا در برخی کشورهای خاورمیانه به

این بهانه

از این رو، می توان بازیگران عمده تحولات خاورمیانه را ایالات متحده امریکا، رژیم صهیونیستی و جمهوری اسلامی ایران فرض نمود. در این میان اما، کشورهای دیگری چون ترکیه و قطر به دلیل موقعیت ژئوپلیتیکی علاقه مند به نقش آفرینی و تبدیل شدن به بازیگر مؤثر منطقه ای هستند. ترکیه در صحنه ها و عرصه های تصمیم سازی در پی اثبات توانمندی خود برای ایفای این نقش است. (قدسی ۱۳۹۰، ۳۶)

۱۰-۵. اتحاد استراتژیک مصر و اسرائیل (در زمان حسنی مبارک)

رژیم مبارک نه تنها قرارداد صلح با رژیم اسرائیل را حفظ و تقویت کرد، بلکه همکاری‌های استراتژیک و امنیتی مهمی با این رژیم داشت، به گونه‌ای که آن را به عنوان بازیگری امنیت‌ساز برای این رژیم می‌شناختند. در واقع، سیاست‌های مصر در دوره مبارک باعث شد این کشور به عنوان متحد استراتژیک رژیم اسرائیل معرفی شود و به تأمین ثبات و امنیت این رژیم، کمک بسیاری کند. صلح با اسرائیل از سوی مصر به عنوان یک کشور مهم و تأثیرگذار عربی نه تنها باعث کاهش هزینه‌های نظامی و امنیتی رژیم اسرائیل شد بلکه باعث گردید دولت‌های عربی نیز به سوی عادی‌سازی روابط با این رژیم گام بردارند که نتیجه آن، افزایش امنیت سیاسی رژیم صهیونیستی بود. علاوه بر این، فروش گاز به اسرائیل، همکاری با اسرائیل در مقابل حماس و حمایت از محاصره غزه طی چند سال گذشته از جمله سیاست‌ها و اقدامات رژیم مبارک بود که برای رژیم صهیونیستی، اهمیت امنیتی بسیاری داشت. (Muhareb 2011, 6)

۱۱-۵. تحولات و ناآرامی‌های سوریه بازیگر کانونی در محور مقاومت

بر خلاف تحولات مصر که نگرانی‌های عمیقی برای اسرائیل ایجاد کرد، تحولات و ناآرامی‌های سوریه، تحولی مثبت برای این رژیم تلقی می‌شود. دولت سوریه طی سال‌ها و دهه‌های گذشته بر خلاف اغلب رژیم‌های محافظه‌کار عربی، سیاست مخالفت را در قبال اسرائیل اتخاذ کرده و بازیگری کانونی در محور مقاومت بوده است. حمایت سوریه از گروه‌های مقاومت حماس و حزب‌الله و چالش‌های ایجاد شده از سوی این گروه‌ها برای اسرائیل، باعث شده است مقام‌های اسرائیلی از هر گونه تحولی که به تضعیف حکومت اسد و کاهش نقش منطقه‌ای آن منجر می‌شود، خشنود شوند. (Friedman 2011, 27)

۱۲-۵. انتخاب قطر به عنوان مقرر رسمی حماس

منابع آگاه اعلام کردند شیخ حمد بن خلیفه آل ثانی، امیر وقت قطر که روابطی نزدیک با خالد مشعل دارد به او پیشنهاد کرد که میزبان او در قطر باشد. حماس تشخیص داد که بهترین مکان برای رئیس دفتر سیاسی اش، دوحه است. این انتخاب حماس به شدت محور مقاومت را تحریک کرد، زیرا قطر نوک پیکان جنگ با نظام سوریه محسوب می‌شد. (پایگاه خبری تحلیلی انتخاب ۱۳۹۳، کد خبر ۱۵۵۴۷۹)

۶. ارزیابی نقاط قوت

۱-۶. همگرایی مجدد ایران و حماس بعد از سقوط اخوان المسلمین

پس از آن تحولاتی در منطقه روی داد که موجب شد حماس از یک سو، و حزب‌الله و ایران از سوی دیگر، به بازسازی پل‌های ارتباطی خود بپردازند. سرنگون شدن متحد قدرتمند

حماس (اخوان المسلمین) در مصر و کنار کشیدن چشمگیر قطر از مداخله در مسائل منطقه ای و سرگرم شدن دولت اردوغان به مسائل داخلی موجب شد حماس خود را در شرایطی دشوار ببیند. در مقابل، ایران معتقد بود که نکات مشترک بین تهران و حماس بیشتر از نکات اختلاف است به ویژه آن که حماس تاثیرگذارترین گروهی است که می توان به آن تکیه کرد.

در سال ۹۶ هیئتی از حماس به ریاست محمد نصر راهی ایران شد و با قاسم سلیمانی فرمانده نیروی قدس دیدار کرد و درگذشت مادرش را به او تسلیت گفت. این دیدار در حکم شکسته شدن یخ در روابط بین دوطرف بود. همچنین حماس گام هایی مثبت در خصوص بحرآن سوریه برداشت. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۶، کد خبر ۱۵۳۷۷۶۴)

۲-۶. استفاده ابزاری از محور اخوان المسلمین برای مقابله با محور اعتدال پس از اتحاد مجدد با ایران

حماس با حمله آمریکا به دمشق مخالفت کرد و انتقاد علنی از نظام سوریه را کاهش داد و نقشی محوری در سامان دادن به اوضاع در اردوگاه فلسطینی یرموک در جنوب دمشق ایفا کرد. بدون شک ، حماس به ایران نیاز دارد به ویژه آن که محور موسوم به «اعتدال عربی» دست به حمله شدیدی برضد محور اخوان المسلمین زده است. حماس نیز قدرتمندترین جنبش فلسطینی است و از حمایت زیادی در کشورهای عربی و اسلامی برخوردار است. همچنین روابط حماس با ایران به این کشور امکان می دهد نفوذ خود را در فلسطین گسترش دهد و از شدت تنش های مذهبی بین سنی ها و شیعیان بکاهد و روابط با محور اخوان المسلمین را برای مقابله با محور اعتدال ترمیم کند. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۶، کد خبر ۱۵۳۷۷۶۴)

۳-۶. کسب قدرت سیاسی از حیث محبوبیت و ورود به عرصه آشتی ملی

حماس از حیث محبوبیت براساس نظر سنجی هایی که به آن اشاره شد، در جایگاه بالایی قرار دارد اما نتوانسته قدرت سیاسی را کامل در دست گیرد. ورود در عرصه آشتی ملی می تواند این شرایط را فراهم کند تا حماس بتواند قدرت سیاسی را در تمام عرصه فلسطین به دست گیرد. ضمن اینکه دستیابی به این قدرت می تواند حماس را از اعتبار بین المللی نیز برخوردار کند. آشتی ملی عرصه ای است که اگر حماس بتواند با موفقیت در آن به قدرت برسد از مشروعیت بین المللی نیز برخوردار شود و این انگیزه حماس را دو چندان می کند زیرا بزرگترین مانع بر سر راه حماس برای رسیدن به قدرت سیاسی همین عدم مشروعیت در عرصه بین الملل بوده است. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۶، کد خبر ۱۵۳۷۷۶۴)

۴-۶. استفاده از ضعف داخلی جنبش فتح

در مقطع کنونی، جنبش فتح به دلیل وجود اختلافات داخلی و بحرانی که به دلیل

نامشخص بودن جانشین ابومازن به وجود آمده است در موضع ضعف قرار گرفته است. همواره در تمامی دوره‌هایی که نشست‌های آشتی ملی برگزار شده است، گروهی که در موضع قدرت قرار داشته به ادامه مذاکرات و به فرجام رسیدن آن اقبال بیشتری داشته است. اکنون حماس به دلیل ضعف جنبش فتح خود را در موضع قدرتمندتری نسبت به فتح احساس می‌کند و این موجب می‌شود انگیزه حماس از دوره‌های گذشته برای به فرجام رساندن آشتی ملی فلسطین بیشتر باشد. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۶، کد خبر ۱۵۳۷۷۶۴)

۵-۶. منابع گازی سواحل غزه

منابع گازی سواحل غزه یکی از نقاط انگیزه ساز در این مرحله از گفت‌وگوهای آشتی ملی است. حماس نیز از انگیزه بالایی برای به دست آوردن این ذخایر برخوردار است زیرا این ذخایر را حق ملت فلسطین می‌داند که با آشتی ملی و ایجاد وحدت میان فلسطینیان می‌تواند این ذخایر را کسب کند و مانع به تاراج رفتن آن توسط بیگانگان شود. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۶، کد خبر ۱۵۳۷۷۶۴)

۴-۶. بهره برداری از خالی شدن جایگاه حمایتی اخوان المسلمین نزد حماس

پس از آنکه محمد مرسی در مصر قدرت را از دست داد، اخوان المسلمین که مهمترین حامی فکری و معنوی حماس بود دیگر نتوانست حماس را پشتیبانی کند. علاوه بر اینکه حماس به دلیل انتساب به اخوان، با مشکلاتی چون اخراج از مصر نیز روبرو شد. حماس در سند سیاسی اخیر خود عملاً این موضوع را تأیید کرد زیرا نامی از اخوان المسلمین در سند خود به میان نیاورد. این فقدان اخوان المسلمین موجب شد حماس تکیه گاه قابل توجهی نداشته باشد.

حال حماس با ورود به آشتی ملی قصد دارد جایگاهی قانونی را در فلسطین کسب کند که دیگر نه تنها نیازی به تکیه گاهی چون اخوان نداشته باشد بلکه خود حماس تبدیل به قدرتی شود که تکیه گاه سایر گروه‌ها باشد. اگر آشتی ملی به فرجام برسد، حماس وارد سازمان آزادی بخش فلسطینی خواهد شد که نماینده رسمی تمام ملت فلسطین محسوب می‌شود. آنگاه با کسب قدرت در این فرآیند می‌تواند قدرت اصلی فلسطین را کسب کند. (خبرگزاری تسنیم ۱۳۹۶، کد خبر ۱۵۳۷۷۶۴)

۷-۶. گرایش‌های ضد اسرائیلی، بخشی از گفتمان انقلابی در جهان عرب

رژیم اسرائیل را می‌توان از بازیگرانی دانست که بسیار نگران بیداری اسلامی و تحولات جهان عرب است. بیداری اسلامی، خیزش‌های مردمی در جهان عرب و دگرگونی در نظام‌های سیاسی به ویژه در کشوری مانند مصر، در حال تغییر نظم منطقه‌ای و متحول کردن محیط امنیتی پیرامونی رژیم اسرائیل است و نگرانی‌های امنیتی و سیاسی جدی برای این رژیم ایجاد کرده است. تأثیرگذاری تحولات جهان عرب بر رویکرد و اقدامات فلسطینی‌ها و حتی عرب‌های

درون اسرائیل که می‌تواند باعث شکل‌گیری انتفاضه جدیدی شود، بخش مهم دیگری از این نگرانی‌ها است. علاوه بر این، بی‌ثباتی و ناامنی منطقه‌ای به ویژه در مرزهای رژیم اسرائیل می‌تواند چالش‌های نوینی برای این کشور ایجاد کند. مسئله مهم دیگر، پیچیده‌تر شدن روابط اسرائیل و آمریکا در سطح منطقه و درباره مسائل منطقه‌ای است.

هرچند در ابتدای قیام‌های مردمی در منطقه، گرایش‌های ضد اسرائیلی کمتری مشاهده می‌شد، به تدریج، گرایش‌های ضد اسرائیلی مشخص‌تر شد. در میدان التحریر قاهره، معترضان تصویر مبارک را به عنوان عامل صهیونیست با ستاره داود بر پیشانی طراحی کردند و به نمایش گذاشتند و شعارهای ضد اسرائیلی سر دادند. مهم‌تر از آن، حمله به سفارت اسرائیل در قاهره و فرار سفیر اسرائیل بود که اهمیت زیادی در روند انقلاب مصر داشت. در امان (اردن) درخواست‌هایی برای تعلیق پیمان صلح با اسرائیل و تعطیلی سفارت اسرائیل ارائه شد و در یمن، تظاهرکنندگان، مطالبی را درباره همکاری عبدالله صالح با اسرائیل بیان کردند. در اردن نیز گرایشها و اعتراضات ضد اسرائیلی مهمی بروز کرد که نشان دهنده بحران در کشوری بود که اسرائیل با آن توافق‌نامه صلح امضاء کرده بود.

در مجموع، در یک نگرش خوشبینانه هرچند بر این باور باشیم که مخالفت با اسرائیل در صدر دستورالعمل‌های گروه‌های انقلابی منطقه قرار ندارد، واضح است که گرایش‌های ضد اسرائیلی، بخشی از گفتمان انقلابی را در جهان عرب تشکیل می‌دهد. (Yaari 2011)

۸-۶. هم‌مرز بودن اردن با کرانه‌باختری و حضور جمعیت بسیار فلسطینی در این کشور

علاوه بر مصر و سوریه، تحولات در حوزه‌های دیگر جهان عرب مانند اردن و بحرین و حوزه فلسطین نیز برای رژیم صهیونیستی اهمیت و تأثیرات خاص خود را دارد. تحولات اردن به دلیل پیمان صلح بین دو طرف، همچنین هم‌مرز بودن اردن با کرانه‌باختری و حضور جمعیت بسیار فلسطینی در این کشور برای این رژیم اهمیت زیادی دارد. ناآرامی‌ها و اعتراضات درونی اردن، ابعاد مختلفی داشت که یکی از آنها نارضایتی مخالفان از صلح دولت این کشور با اسرائیل بود. این نوع اعتراضات باعث شد پادشاه اردن تلاش کند بیشتر، سیاستمداران ضد اسرائیلی را منصوب کند که این خود، روابط دو طرف را با ابهام‌هایی همراه کرد. (اسدی ۱۳۹۰، ۸) هرچند خیزش مردمی در اردن تداوم و تعمیق کمتری داشته است، هرگونه تحول دموکراتیکی که باعث به قدرت رسیدن فلسطینی‌ها در اردن شود می‌تواند نتایج نامناسبی برای امنیت اسرائیل در پی داشته باشد. بعد از اوج‌گیری اعتراضات ضد اسرائیلی و حمله به سفارت اسرائیل در مصر، گرایش‌ها و اعتراضات ضد اسرائیلی در اردن نیز بسیار افزایش یافت و این شرایط بر نگرانی مقام‌های اسرائیلی افزود به گونه‌ای که این رژیم سفیر و کارمندان سفارتخانه خود را در اردن از این کشور خارج کرد. مواضع گروه‌هایی مانند اخوان المسلمین اردن که جایگاه آنها در این کشور در حال

بهبود است نیز نشان دهنده بروز چالش‌های مهمی برای اسرائیل در اردن است. جمعیت اخوان المسلمین اردن از حکومت‌های مصر و اردن خواست به تأسی از موضع ترکیه و تصمیم این کشور به اخراج سفیر رژیم صهیونیستی، سفیر این رژیم را از امان و قاهره اخراج کنند. «همام سعید» ناظر عام جمعیت اخوان المسلمین اردن در سوم سپتامبر ۲۰۱۱ در سخنانی تصریح کرد هم‌اکنون دلایل زیادی برای لغو پیمان صلح اردن و اسرائیل وجود دارد. وی ادامه اهانت‌های اسرائیل به اردن را یکی از این دلایل دانست. (خبرگزاری تقریب ۱۳۹۰/۰۶/۱۳)

۷. ارزیابی نقاط ضعف

۷-۱. اظهارات علنی رهبران حماس در حمایت از درگیری‌ها سوریه

مسئله دیگری که موجب ناخرسندی محور ایران شد حملاتی لفظی بود که چند ماه بعد خالد مشعل از ترکیه بر ضد نظام سوریه به راه انداخت، به ویژه آن که ترکیه دومین حامی اخوان المسلمین - پس از قطر - و مخالف شدید نظام سوریه محسوب می‌شد. حماس به تدریج موضع خود را تندتر کرد و اسماعیل هنیه، نخست وزیر دولت حماس در غزه در سخنانی در الازهر حمایت خود را از انقلاب سوریه اعلام کرد. شیخ قرضاوی در غزه مانند یک قهرمان مورد استقبال قرار گرفت و مشعل در مراسمی بزرگ در غزه پرچم انقلابیون سوریه را بالا برد. در اواسط ژوئن ۲۰۱۳ میلادی حماس از حزب الله لبنان خواست نیروهایش را از سوریه خارج کند. (پایگاه خبری تحلیلی انتخاب ۱۳۹۳، کد خبر ۱۵۵۴۷۹)

۷-۲. حمایت مقطعی از مخالفان بشار اسد

دمشق و سپس تهران به این نتیجه رسیدند که حماس به اصل «اخوانی» خود بازگشته است که به دنبال گسترش نفوذ خود در کشورهای عربی و اسلامی و خالی کردن زیر پای محور حامی ایران و محور موسوم به اعتدال عربی است. اختلافات به اوج خود رسید و دمشق اعضای حماس را به شرکت در جنگ در کنار مخالفان خود متهم کرد. حماس بارها اتخاذ چنین تصمیمی را تکذیب و اعلام کرد جنگجویان وابسته به حماس که در سوریه می‌جنگند به شکل انفرادی عمل می‌کنند و حماس با آنان ارتباط سازمانی ندارد. (پایگاه خبری تحلیلی انتخاب ۱۳۹۳، کد خبر ۱۵۵۴۷۹)

۷-۳. خدشه دار شدن روابط ایران و حماس

بدون شک با حمایت‌های مقطعی حماس از مخالفین سوری و بازگشت به اصل اخوانی این جنبش، اعتماد بین ایران و حماس خدشه دار شده است و باید ساختار جدیدی برای شکل روابط آینده پایه ریزی شود. دو طرف همچنان نگرانی‌هایی دارند؛ محور ایران نگران است که حماس در شرایطی مشابه به این محور پشت کند. تهران به این باور رسیده است که حماس

ریشه در جنبش اخوان المسلمین دارد و این جنبش، متحد محور مقاومت در طرح مقابله با اشغالگری اسرائیل است و بخشی زیربنایی از این محور به شمار نمی‌رود. تهران این مسئله را درک کرده است، ولی از حماس می‌خواهد خود را از برنامه‌های اخوان المسلمین و کشمکش بین محورها دور نگه دارد. (پایگاه خبری خبر وان ۱۳۹۶، کد خبر ۱۱۴۴۰۷۳۳)

۴-۷. آوارگی رهبران حماس

پس از بحران قطر، حماس مجبور شد دفتر سیاسی خود را از قطر برچیند. یکسال قبل نیز ترکیه در راستای عادی سازی روابط با رژیم صهیونیستی دفتر این جنبش در کشورش را جمع کرد. حال مسئولان خارجی حماس که رأس قدرت سیاسی این جنبش محسوب می‌شوند جایی برای حضور آزاد سیاسی ندارند و این به معنای آوارگی این مسئولان است. (پایگاه خبری خبر وان ۱۳۹۶، کد خبر ۱۱۴۴۰۷۳۳)

۵-۷. مشکل معیشتی نوار غزه

پس از جنگ‌هایی که تا کنون بر حماس و نوار غزه تحمیل شده است و به دلیل محاصره کامل نوار غزه، این منطقه همواره تحت شدیدترین فشارها قرار داشته است. این مشکلات پس از سال ۲۰۱۴ به یک بحران همه جانبه تبدیل شده است و نوار غزه را از حیث شرایط زندگی در جایگاه بسیار نازل قرار داده است. حل این مشکل معیشتی که قطعاً بر مقاومت تأثیر خواهد گذاشت یکی از انگیزه‌های اصلی جنبش حماس برای ورود به آشتی ملی است. حماس می‌خواهد با حل این مشکل همانگونه که در عرصه مبارزه به قهرمان ملت فلسطین تبدیل شده است در عرصه معیشتی نیز یک قهرمان برای مردم فلسطین باشد. (پایگاه خبری خبر وان ۱۳۹۶، کد خبر ۱۱۴۴۰۷۳۳)

۶-۷. حیات جریان‌های فکری شاخه سلفی در حماس

شاید بتوان گفت در حماس کسانی وجود دارند که بتوان از لحاظ دینی آنها را معتدل خواند. ولی ما باید در این جا میان دو سطح سیاسی و دینی تمایز قائل شویم. در سطح سیاسی مواضع جنبش حماس تقریباً یک‌دست است. در داخل جنبش حماس هیچ گونه اختلاف سیاسی وجود ندارد مگر در مسائل داخلی فلسطین مثل موضوع آشتی ملی با جنبش فتح. اما در سطح دینی شکی نیست که در جنبش حماس بخشی از رهبران هستند که به اندیشه سلفی گرایش دارند و جناح‌هایی هم گرایش فکری معتدلی دارند. (<http://irdiplomacy.ir>)

۷-۷. اختلاف بر سر پرونده آشتی ملی با جنبش فتح

اختلاف‌هایی میان رهبران جریان در داخل جریان در غزه با خارج از آن وجود دارد ولی این اختلاف‌ها به هیچ وجه به دلیل موضع‌گیری درباره سوریه یا چگونگی رابطه با جمهوری اسلامی ایران نیست. اختلافاتی که وجود دارد بر سر پرونده آشتی ملی با جنبش فتح است.

جناحی که در داخل فلسطین در نوار غزه حضور دارد بر عدم عقب نشینی از مواضع و دست یابی به آشتی ملی تاکید دارد. در حالی که جریانی که در خارج است و نماینده آن آقای خالد مشعل است تمایل به آشتی ملی و پایان دادن به این پرونده دارد.

جدول ۱: ضریب محاسبه استراتژی

استراتژی سوم		استراتژی دوم		استراتژی اول		جمع نمره جذابیت	عوامل اصلی تعیین کننده و جمع نمره جذابیت
جمع نمره جذابیت	نمره جذابیت	جمع نمره جذابیت	نمره جذابیت	جمع نمره جذابیت	جمع نمره جذابیت		
نقاط قوت							
۲۴.۸۷	۳	۲۴.۸۷	۳	۸.۲۹	۱	۸.۲۹	همگرایی مجدد ایران و حماس بعد از سقوط اخوان المسلمین
۱۳.۴۲	۲	۲۰.۱۳	۳	۱۳.۴۲	۲	۶.۷۱	استفاده ابزاری از محور اخوان المسلمین برای مقابله با محور اعتدال پس از اتحاد مجدد با ایران
۲۵.۲۹	۳	۱۶.۸۶	۲	۱۶.۸۶	۲	۸.۴۳	کسب قدرت سیاسی از حیث محبوبیت و ورود به عرصه آشتی ملی

۲۵.۷۲	۴	۱۹.۲۹	۳	۱۹.۲۹	۳	۶.۴۳	استفاده از ضعف داخلی جنبش فتح
۱۱.۷۲	۲	۲۳.۴۴	۴	۱۱.۷۲	۲	۵.۸۶	منابع گازی سواحل غزه
۹.۴۲	۲	۹.۴۲	۲	۱۸.۸۴	۴	۴.۷۱	بهره برداری از خالی شدن جایگاه حمایتی اخوان المسلمین نزد حماس
۶.۹	۳	۴.۶	۲	۲.۳	۱	۲.۳	گرایش‌های ضد اسرائیلی، بخشی از گفتمان انقلابی در جهان عرب
۹.۱۲	۴	۶.۸۴	۳	۴.۵۶	۲	۲.۲۸	هم‌مرز بودن اردن با کرانه باختری و حضور جمعیت بسیار فلسطینی در این کشور
نقاط ضعف							
۲۰.۵۸	۳	۱۳.۷۲	۲	۲۰.۵۸	۳	۶.۸۶	اظهارات علنی رهبران حماس در حمایت از درگیری‌ها سوریه
۸.۳	۱	۳۳.۲	۴	۲۴.۹	۳	۸.۳	حمایت مقطعی از مخالفان بشار اسد
۱۳.۶	۲	۶.۸	۱	۱۳.۶	۲	۶.۳	خدشه دار شدن روابط ایران و حماس

۳۴.۸	۳	۲۳.۲	۲	۳۴.۸	۳	۱۱.۶	آوارگی رهبران حماس
۲۹.۷۲	۴	۱۴.۸۶	۲	۲۹.۷۲	۴	۷.۴۳	مشکل معیشتی نوار غزه
۱۶	۲	۲۴	۳	۱۶	۲	۸	حیات جریان های فکری شاخه سلفی در حماس
۱۸	۳	۲۴	۴	۶	۱	۶	اختلاف بر سر پرونده آنتی ملی با جنبش فتح
فرصت ها							
۱۵.۲	۲	۷.۶	۱	۱۵.۲	۲	۷.۶	شکست راهبردهای آمریکا در منطقه و گسترش تنفر مردم از آمریکا و غرب
۲۱.۴۵	۳	۲۱.۴۵	۳	۲۱.۴۵	۳	۷.۱۵	بحران مالی آمریکا و جهان غرب
۱۴.۵۸	۲	۱۴.۵۸	۲	۷.۲۹	۱	۷.۲۹	شکل گیری جنبش اعتراضی وال-استریت در شهرهای آمریکا

۱۳.۰۸	۳	۸.۷۲	۲	۸.۷۲	۲	۴.۳۶	افزایش خود آگاهی و بیداری ملت ها در سراسر جهان به ویژه در کشورهای اسلامی
۱۸.۸	۴	۱۴.۱	۳	۱۴.۱	۳	۴.۷	ایجاد ارزش های جدید ایدئولوژیک و فرهنگی در جهان غرب
۹.۲	۲	۹.۲	۲	۱۸.۴	۴	۴.۶	تغییر ساختار داخلی اسرائیل
۴.۲	۲	۸.۴	۴	۴.۲	۲	۲.۱	بحران مشروعیت رژیم صهیونیستی در پی گسترش مدنیت در کشورهای غربی
۹.۶	۳	۳.۲	۱	۹.۶	۳	۳.۲	توافقات اردنی رژیم صهیونیستی در مورد مسجد الاقصی
تهدیدات							
۲۴	۳	۲۴	۳	۲۴	۳	۸	عملیات حیفا و پاکسازی نخبگان فلسطینی

۱۳.۲۲	۲	۱۳.۲۲	۲	۱۳.۲۲	۲	۶.۶۱	احتمال همکاری تشکیلات خودگردان با رژیم صهیونیستی
۱۶.۴	۲	۳۲.۸	۴	۲۴.۶	۳	۸.۲	اختلاف نخبگان فلسطینی در نظامی سازی یا حفظ بعد مسالمت آمیز انتفاضه
۳۰	۳	۲۰	۲	۴۰	۴	۱۰	مصوبات ۵ اکتبر رژیم صهیونیستی
۱۳.۳۸	۲	۲۰.۰۷	۳	۱۳.۳۸	۲	۶.۶۹	کمک های سالیانه نظامی و بخشودگی مالیاتی یهودیان از جانب آمریکا
۲۸.۸	۴	۲۸.۸	۴	۲۱.۶	۳	۷.۲	درگیری های فلسطینی - فلسطینی
۶.۴	۲	۶.۴	۲	۹.۶	۳	۳.۲	تبدیل انتفاضه به یک خیزش ملی با محدودیت زمانی و دامنه گسترش اندک

۲.۶	۲	۵.۲	۳	۷.۸	۴	۱۰.۴	سرگردانی ناشی از بالا رفتن حجم و تنوع حملات به دشمن صهیونیستی
۱.۴	۴	۵.۶	۲	۲.۸	۲	۲.۸	تحول در بازیگران منطقه خاورمیانه
۲.۱	۲	۴.۲	۳	۶.۳	۳	۶.۳	اتحاد استراتژیک مصر و اسرائیل (در زمان حسنی مبارک)
۱.۱	۳	۳.۳	۴	۴.۴	۴	۴.۴	تحولات و ناآرامی های سوریه بازگویی کانونی در محور مقاومت
۱.۹	۳	۵.۷	۳	۵.۷	۲	۳.۸	انتخاب قطر به عنوان مقر رسمی حماس
۱۰۰		۵۱۰.۲۴		۵۲۴.۷۷		۵۳۳.۴۷	جمع مجموع نمرات جذابیت

پیشنهادهات

به طور کل، نمی توان هیچ کدام از سناریوها را بر دیگری ترجیح داد؛ زیرا تا این لحظه، هر کدام از شانسی برابر برای تحقق برخوردار هستند؛ ولی قدرتی که انتفاضه در زمینه پایداری، تداوم و گسترش دارد، احتمال وقوع سناریوی سوم را افزایش می دهد.

پیشنهاد: با این حال، در میان محافل و مقام های اسرائیلی درباره ابعاد و نتایج ناآرامی های

کنونی در سوریه، اشتراک نظر کاملی وجود ندارد و بر چالش‌ها و فرصت‌های این تحولات برای اسرائیل همزمان تأکید می‌شود.

برخی در اسرائیل بر این باورند که تغییر در سوریه با تضعیف دشمنان مهم این رژیم مانند حماس و حزب‌الله همراه خواهد بود که این مسئله در جهت منافع امنیتی این رژیم است. اما در مقابل، گروهی دیگر معتقدند تغییر رژیم اسد و بی‌ثباتی در این کشور با تقویت بی‌نظمی و به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان افراطی همراه خواهد بود و باعث شکل‌گیری تهدیدهای جدی‌تری برای اسرائیل می‌شود. با این حال، یک نتیجه‌گیری و باور کلی نیز در اسرائیل وجود دارد که به دلیل مشغول بودن سوریه به امور و چالش‌های داخلی خود برای ماه‌ها و حتی سال‌های آینده، ثبات اسرائیل کماکان تداوم خواهد داشت. (Friedman 2011, 57)

با وجود چالش‌ها و نگرانی‌های مهمی که اسرائیل از تحولات جهان عرب دارد، این تحولات می‌تواند فرصتهایی نیز برای اسرائیل فراهم کند. این فرصتها که برخی بر آن تأکید می‌کنند از یک سو به بروز چالش‌هایی برای محور مقاومت در سطح منطقه به ویژه در تحولات سوریه و از سوی دیگر به احتمال پذیرش منطقه‌ای اسرائیل در بلندمدت مربوط می‌شود. به باور برخی نیز رادیکال‌تر شدن رویکرد کشورهای عربی حاشیه جنوبی خلیج فارس در مقابل جمهوری اسلامی ایران در نتیجه تحولات منطقه، یکی دیگر از فرصتهای رژیم اسرائیل به شمار می‌رود. با این حال نمی‌توان به فرصتها و چالش‌های اسرائیل در نتیجه تحولات جهان عرب به گونه‌ای یکپارچه پرداخت، بلکه این تحولات فارغ از برخی تأثیرات فراگیر و کلی در هر یک از حوزه‌ها، ویژگی‌ها و پیامدهای خاص خود را دارد و مستلزم بررسی جداگانه هر یک از حوزه‌هاست. (اسدی ۱۳۹۰، ۸)

بر اساس مبانی ذکر شده، روابط جدیدی بین حماس و ایران شکل خواهد گرفت. چالش‌های جدیدی که تغییرات منطقه‌ای در ماه‌های گذشته ایجاد کرد نشان می‌دهد که توافقی ضمنی بین محور اخوان المسلمین و محور ایران برای دور نگه داشتن حماس از آتش این کشمکش صورت گرفته است. شاید این تحولات همچنین موجب نزدیک شدن محور اخوان المسلمین و محور ایران با وجود اختلافات گسترده بین آنها بر سر بحران سوریه شود. آیا حماس در این زمینه راهگشا خواهد بود؟ آشتی ملی جایگاهی است که با موفقیت در آن حماس می‌تواند رهبران خود را سامان دهد و مکانی امن و آزاد برای آنها ایجاد کند. امری که برای حماس حیاتی محسوب می‌شود.

اما تکثر ایدئولوژیک که در درون جنبش حماس وجود دارد به هیچ وجه نمی‌تواند زمینه اختلاف و چنددستگی در درون حماس باشد. به این ترتیب اختلافات در درون حماس فقط اختلافاتی سیاسی بر سر موضوعات فلسطینی است و نه پیامد تفاوت‌های دینی و ایدئولوژیک. اختلاف میان رهبران داخلی با رهبران خارجی حماس در درجه نخست بر سر این موضوع

است و در درجه بعدی بر سر رقابت حزبی یا رقابت شخصی میان آنهاست. بنابر این به هیچ وجه رقابتی یا اختلافی بر سر دیدگاه حماس در قبال بهار عربی وجود ندارد.

باید یک سیستم فرماندهی میدانی تشکیل شود که تمامی طیف‌های ملت فلسطین از جمله افراد مستقل و گروه‌های وابسته به جوانان را در خود جای دهد.

- باید یک برنامه سیاسی ترسیم گردد که در آن، اهداف و مطالبات آنی فلسطینیان همچون جلوگیری از ورود شهرک‌نشینان به مسجد الاقصی، توقف روند شهرک‌سازی، پایان روند احداث ایست‌های بازرسی در کرانه باختری، تشدید تلاش‌ها برای پایان دادن به محاصره نوار غزه، آزادی اسرا و نهادینه کردن یک پروژه آزادیبخش پایدار لحاظ گردد.

- باید منافع تنگ‌نظرانه حزبی را کنار گذاشت و برای حمایت از انتفاضه، جلوگیری از مصادره آن و نیز ممانعت از سوار شدن افراد بر امواج این خیزش مردمی برای بازگشت دوباره به میز مذاکرات وارد عمل شد.

- باید در جهت جلب حمایت ملی و دولتی جهان عرب و اسلام از انتفاضه کوشید.

- فعال‌سازی بخش جلب حمایت‌های مردمی خارجی چه در عرصه جمع‌آوری کمک‌ها و چه در عرصه برگزاری راهپیمایی‌ها و فعالیت‌های مختلف در کشورهای عربی، اسلامی و غربی

فهرست منابع

۱. اسدی، علی اکبر، (۱۳۹۰)، بیداری اسلامی در جهان عرب و امنیت رژیم صهیونیستی.
۲. المسیری، عبدالوهاب، (۱۳۷۹)، بحث امنیتی اسرائیل: مبانی نظری و ملاحظات عملی. ترجمه اصغر افتخاری. مطالعات منطقه‌ای. جلد پنجم.
۳. بیانات مقام معظم رهبری (۲۲/۰۷/۱۳۹۲) پیام به کنگره عظیم حج.
۴. بیانات مقام معظم رهبری (۱۵/۱۲/۱۳۹۲) در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری.
۵. بیانات مقام معظم رهبر، (۱۴/۰۳/۱۳۹۳) در مراسم بیست و پنجمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله).
۶. پایه، ایلان (۱۳۹۵) پاکسازی نژادی در فلسطین، ترجمه: آزاده کشور دوست، ناشر شرکت اندیشه ووزان آریا.
۷. پایگاه خبری تحلیلی انتخاب، (۱۳۹۳)، کد خبر ۱۵۵۴۷۹.
۸. پایگاه خبری خبر وان، (۱۳۹۶)، کد خبر ۱۱۴۴۰۷۳۳.
۹. خبرگزاری تسنیم، (۱۳۹۰)، نگاهی به زمینه‌های رواج عرفان‌های نوظهور، کد خبر 30394969
۱۰. خبرگزاری تسنیم، (۱۳۹۵)، فرصت‌ها و چالش‌های انقلاب‌های عربی برای رژیم صهیونیستی، کد خبر 1208625
۱۱. خبرگزاری تسنیم، (۱۳۹۶)، کد خبر ۱۳۳۷۷۶۴.
۱۲. خبرگزاری تقریب، (۱۳۹۰)، جمعیت اخوان المسلمین اردن خواستار اخراج سفیر اسرائیل شد، ۱۳۹۰/۶/۱۳
۱۳. علیخانی، علی اکبر، (۱۳۸۰)، فلسطین، اسرائیل و انتفاضه: نزاع بر سر هویت. فصلنامه مطالعات منطقه‌ای. جلد هفتم.
۱۴. فصلنامه مطالعات دفاعی و امنیتی، (۱۳۸۲)، شماره ۳۶.

۱۵. فینکل اشتاین، نورمن، (۱۳۷۸)، تضمین اشغال واقعی، موافقتنامه وای ریور. فصلنامه مطالعات فلسطین. ترجمه گروه سیاسی. شماره یک.
۱۶. قدسی، امیر، (۱۳۹۰)، تحولات ژئوپلیتیک خاورمیانه و تقابل استراتژی ها، دو فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی.
۱۷. محمودی، مهدی (۱۳۹۲)، جنبش اشغال وال استریت چه بود؟ چه شد؟ و چشم انداز آن چیست؟، خبرگزاری فارس، ۱۳۹۲/۰۶/۲۷.
۱۸. مرکز اطلاع رسانی فلسطین، (۱۳۹۴)، آینده انتفاضه چه خواهد شد.
۱۹. مرکز مطالعاتی و پژوهشی الزیتونه، (۱۳۹۴)، آینده انتفاضه قدس.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۲۱. نداءالقدس، (۱۳۷۷) سال دوم. شماره یک. شماره مسلسل ۳۱.
۲۲. هشیش، عبدالوهاب، (۱۳۷۴)، تعیین سرنوشت فلسطینیان میان حق و زور. ترجمه عباس آگاهی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
23. Andoni, Lamis,(1999),"Redefining Oslo": Negotiating the Hebron Protocol. (Journal of Palestine Studies).
24. Friedman, Matti,(2011) Israel anticipates change in Syria, April 27, at:www.statesman.com/news/nation/israel-anticipates-change-in-syria-1436405.
25. Muhareb, Mahmoud,(2011), "Israel and the Egyptian Revolution", Arab Center for Research & PolicyStudies.
26. Yaari,Ehud, The Arab Revolutions: an Israeli perspective, 15 March,in:www.Washingtoninstitute.org/templateco5.php?cid=3328.
27. Ziad, Abu-Amr,(1997), The Palestinian Legislative Council. Journal of Palestine Studies. Vol XXVI. No 4.
28. <http://afghanistan.shafaqna.com>.
29. <http://www.basirat.ir>.
30. <http://www.fas.org>.
31. <http://www.hawzah.net>.
32. <http://www.idf.il/english/doctorine/docs.stm>.
33. <http://www.irdiplomacy.ir>.
34. <http://www.zionism.pchi.ir>.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شماره فیش بانکی	تاریخ فیش بانکی	تعداد نسخه دریافتی	شروع اشتراک از شماره
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۳۵۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.

Abstracts

Analyzing the Capacity of Islamic Ethics in the Protest Movement of the Palestinian Jihadists on the Israeli National Security Doctrine

*Maryam Hatefi
Mohammad Hassan Nami
Ezatollah Ezzati*

Abstract

Zionists know well that in Islamic ethics jihad is a defensive but not aggressive war; Muslims do not fight for the purpose of securing and violating the rights of non-Muslims; it is the struggle of Muslims to preserve the existence of the Islamic society and defend Islam. This article, based on the SWOT model, will show that the Muslim-Palestinian struggle against Islamic racism against rapes of the Zionist regime does not mean war, violence, and morality common in today's wars, but Palestinians, in any case, value moral values in accordance with religion. Islam is respected and the battlefield is considered as the stage of defending the legitimacy of the religion of Islam and its homeland; this paper seeks to analyze the matrices of the Arab Spring and the security of Muslim Palestinians in a comprehensive view of the efforts of the resistance movement and the Hamas movement based on Islamic morality To protect the security of the Palestinian people against the Zionist regime's national security doctrine T offer.

Keywords

Arab Spring, Islamic ethics, Resistance Movement, Israel National Security Doctrine

United Nations Sanctions Against the International Criminal Court Cooperation: The Impact of Ethical Principles Caused by Human Rights

*Mohammad Musa Zadeh
Seyed Qasem Zamani
Hassan Savari
Mehdi Hadavand*

Abstract

The Security Council has, since 1966, exercised its authority to impose international sanctions and in response to the threat to international peace and security, has imposed 26 sanctions regimes against 21 countries, as well as organizations, terrorist organizations and groups. Currently, 13 regimes from the 26 regimes in the areas of hostilities, nuclear proliferation and terrorism are still active. Each regime is run by a sanctions committee headed by a non-permanent member of the Security Council. The author examines the regime of terrorist sanctions, which is generally linked to justice and ethical rules derived from human rights doctrines. The moral mechanisms behind international criminal justice and the United Nations terrorist sanctions regime are tightly intertwined, to a point where friction sometimes occurs. The coordinated relationship between them is in the interest of both institutions and is in line with their goals. According to the author, for this purpose, it is necessary to take several steps. The proposal to establish a Security Council subcommittee with a special mission "Review Mutual Reciprocal Institutions" along with observance of the ethical rules derived from human rights doctrines is in this regard.

Keywords

Sanctions Committee, targeted sanctions regime, cooperation regimes, International Criminal Court

Ethics of awaiting in the absence of Imam

Seyed Ali Mousavi

Abstract

Morality reflects the attributes that man must create in order to make the voluntary behaviors issued by him all good and good and to remove bad traits from himself. In fact, morality is the same virtues and vices and ways to create virtue and fight against vices, and in general, morals include good and bad deeds and duties and virtues and vices. The ethics and duties of the true waiters during the time of absence, to avoid the ugly and disgraceful acts and adorn the virtues of the absent Imams and their practical implementation in individual and social life. Everyone who wants to be a companion of Hazrat Qa'im must wait and at the same time treat goodness and good morals.

We try to work in this paper on three axes: - Good and bad things that await the actual realization or abandonment of it, such as the stability of the step and the conviction, the separation of pure human beings from non-net, the heirs of the waiters on earth, the interactions Absent Imam and waiting's, religious behaviors of true waiters, obligatory and forbidden works that await their actual fulfillment or departure, including the expectation of lack of joy, the tune of the line of the, the command of the famous and forbidding the j-attributes The ethical expectations of those who are content with the virtues and distractions of the attributes such as tolerance and endurance, excellence in faith, having intellect and knowledge And other cases to the ethics of true waiters during the absence of Imam.

Keywords

Waiting's moral, Absolute Imam, Virtues and vices

The pattern of implementation of moral education based on the requirements of human dignity, with emphasis on the views of Kant and Martyr Motahhari

*Mitra Farhang esfahani
Seyed Hashem Golestani
Ali Reza Yousefi*

Abstract

In this paper, we aim to present a model and model of moral education based on the requirements of human dignity from the perspective of Immanuel Kant and Morteza Motahhari. Therefore, at the outset, the concept of dignity and the content of the word human dignity and its importance are analyzed in Kant and Motahhari. Finally, moral education based on the requirements of human dignity (educational implications of human dignity requirements), using the tools of the works of these two Muslim scholars And the Christian has been analyzed.

Keywords

Model and Model-Human Dignity Requirements-Ethnicity-The Concept of Human Dignity

Teacher Professional Ethics: Strategies for increasing the passion for communicating in English classes

*Tayyebeh fani
Maryam Farzam*

Abstract

One of the most important components of teacher ethics is the fostering of reasoning, encouraging thinking and enhancing students' skills for achieving independence in learning. In the field of English learning, teachers also need strategies to enhance student communication skills in order to create meaningful interactions, one of which is to teach learner strategies to learners. The purpose of this quasi-experimental study was to investigate the effect of teaching cognitive and meta-cognitive strategies on the eagerness to communicate with intermediate learners. The participants of this research, including 90 students of the Diako language academy in Tehran who were selected based on the Oxford Oxford test scores, were randomly divided into two experimental and one control groups. The experimental groups received training on cognitive strategies for the first 10 weeks, and other meta-cognitive strategies training, in addition to the usual training of the institute. The training of the control group was based on a predetermined program of the institution without emphasis on language learning strategies. The amount of enthusiasm for communicating participants before and after the training was collected through a questionnaire and analyzed by descriptive statistics and variance analysis and Levine tests. Findings of the research showed that teaching cognitive and metacognitive strategies significantly increased the students' passion for communication. The results of the research also indicated that the methods of teaching cognitive and metacognitive strategies are both equally effective and not superior to each other. The results of this study can provide a platform for the development of teachers' professional ethics on the one hand and the development of communication skills of learners on the other.

Keywords

Teacher Professional Ethics, Teaching Strategies, Cognitive Strategies, Meta-Cognitive Strategies, Eagerness to Communicate

Providing Citizen Participation Patterns in the Feeling of General Ethics Issues

*Hamideh Abbasi
Karamallah danesh fard
Mehraban hadi Peykani*

Abstract

The present research is aimed at designing and presenting a model of citizen participation in the sense of general issues based on ethics. The purpose of this research was exploratory and in terms of method, a combination of qualitative and quantitative methods. In the first stage, the qualitative and content analysis method In the second phase of the study, the Delphi technique was used to determine the dimensions and components of citizen participation. After three phases of Delphi, citizens participated in the sensation of public affairs, the reporting of the components (presence and non-attendance), followed by The components (legal, organizational, economic), followed by cooperation with the components (individual, organizational, social) and later the citizen DVD with component (personal, social, political) was approved by the experts. In order to survey and test the population of the statistical society, citizens who referred to the Islamic Consultative Assembly were referred. Using Morgan table and random sampling method, 388 people were selected as the statistical sample. Analysis and analysis of research data with the help of software The modeling of structural equations was confirmed by PST and PSTS, and the structure of the model was confirmed according to the analysis. Findings indicate that the degree of variance explained by the sensation (0.89). Positive Q values for all variables indicate that these variables contribute to the promotion of citizen participation.

Keywords

citizen participation, feelings of problem, general issues, ethics

Dream and commitment to ethics

Nader Shokrallahi

Abstract

Do the dreams indicate the dreamers' real adherence to ethics? In response to this question, there are three perspectives: a) dreams do not have any moral implications. B) The second view holds that people are immoral in their dreams. C) Dreams show the real commitment of the dreamers' to ethics. The hypothesis approved in this article is the third, but with a detailed explanation. There are kinds of dreams. One kind of it implies the degree of dreamer's true adherence to ethics. The dream is a source in which many benefits can be derived, and one of those benefits is the discovery of the real commitment / lack to commitment to ethics. Our method in this paper in criticizing the first and the second perspectives based on the empirical evidence and references to the views of some of the experts, which indicate the diversity of dreams. And by an review of the existing literature, it is mentioned that the research needed to distinguish between different types of dreams has not been done, so the use of dreams to discover the extent to which ethics are bound, requires investigating some foundations that has not yet been put on the agenda of research centers. The critique of rival assumptions and the need to investigate some of these basics are made in this paper.

Keyword

Dreams, Ethics, Adherence to Ethics

Interpretive Structural Modelling of Commitment to Islamic Values, Business Ethics and Corporate Social Responsibility in Iranian Food Manufacturing Companies

Ehsan Sadeh

Abstract

The main purpose of this study is to investigate the role commitment to Islamic values in improving business ethics and social responsibility in food manufacturing companies. Business ethics are all of those principles and norms that determine the behavior of the organization. Islamic values and principles represent the way of a perfect and sublime life. Therefore, a business organization can not be separated from these lofty principles. Islamic ethics in is based on the principles are assigned by Islam to business owners towards all stakeholders (including employees, customers, partners and society). Corporate social responsibilities are the consequences of business ethics. If an organization from any kind industry has sufficient commitment to ethics in their activities, it could not forget its social responsibility. With purpose of investigating the role commitment to Islamic values in improving business ethics and social responsibility Interpretive Structural Modelling (ISM) was applied. The results indicated the 10 factors related to commitment of the organizations to Islamic value could be considered as the valuable infrastructure for business ethics and corporate social responsibility.

Keywords

Business Ethics, Commitment to Islamic Values, Social Responsibility, Food manufacturing Companies

Studying the Relationship between "Moral Value" and "Making Informed choices" viewpoint of Nahj al-Balāghah

Mohsen Javadi

Fatemeh Marziah Hosseini Kashani

Abstract

The honorable book, Nahj al-Balāghah, is the moral and valuable treasury of Islamic school. So, explaining "what is moral value" from point of view of this great book, in presenting "Islamic moral theory" is helpful

Moral value belongs to secondary philosophical intelligibles. Therefore defining it by differentia and genus is impossible, and one of the ways to discover its essence and identity is to study the relationship between "moral value" and other different things, like act itself, act consequence, agent's intention, and his/her making informed or uninformed choices. So, one of important questions in this arena is that "how does moral value link to person's making informed choices"?

The result, obtained out of investigating moral statements of Nahj al-Balāghah, and through scrutiny of the role of intellect and affection in acts moral value, is that from viewpoint of Nahj al-Balāghah, intellect is central, and affection impacts on valuableness of acts when it is dominated by intellect, though the influence of affection on moral value isn't denied and the Imām praises and disapproves some of affections and emotions and sometimes sees some role for affection in valuableness of acts.

Keyword

Moral Value, Making Informed Choices, Affections and Emotions, Nahj al-Balāghah, Making wisely Choices.

The Criminology of Religious Terrorism in Shi'a Ethics

*Mohammad Reza Jalali
Seyyed Mahmoud Mirkhalili
Abbas Ali Heidari
Mehdi Sheidaeian
Zabih Pirani*

Abstract

According to some writers, mid 1970s, with the victory of the Islamic Revolution in Iran, a new generation of terrorism is being created and any liberation action in Shi'a governments of the Middle East, as a result of Iran's provocation and it is an example of religious terrorism. So the authors of this article referring to historical facts and applied ethics, will show that what is now known as " Shi'a terrorism" is Origins in the term evangelical "holy assassination". Sanctuary from religious immorality as a result of fundamentalism Jewish thoughts and of Christianity and this term is the first time, in their religious books, they have come up against them and Islamic Shi'a Ethics, has offered her plans to forbid such behaviors. Ethical Implications Based on Imam's Behavior (Peace be upon them) and thus adhere to the teachings of the Holy Qur'an whereby all human beings are equal and the surprise of killing them, it is prohibited and prohibited with any excuse and motive.

Keywords

Islam, Criminology, Religious Terrorism, Shi'a Ethics, Fundamentalism

The role of renunciation in Islamic training, concentrating Alavi and prophetic method

Reza baghizadeh
Qasem ahmadi

Abstract

Renunciation is one of the issues. Important in training people. That is to say overlooking one's mistakes, man gives the opportunity to him to return and correct himself. Now it is the question: who is the role of renunciation in training others? And what is the prophet's and his family's life style in this regard ?

In this article, a descriptive and analytic method, a library method as well as a sampling method is used and concludes that overlooking method is useful in training other peoples and help the man to save himself in dangerous conditions. The prophet and his family also have practiced renunciation. Because although some people insulted the prophet (pbuh) and his family, they respected them apparently and they overlooked their impolite behaviors. And this method was useful in their correction and training. That is, the renunciation method helps the people to find the opportunity for penitence, causes munificence, hinders contumacy, attracts prophet's family, etc. so the student's parents can use this method. ”

Keywords

life style, prophet (phub), prophet's family, renunciation, training.

Improving the Quality Level of Urban Public Spaces With Social Justice Approach (Case Study: Neighborhood of Tehran Municipality Area)

*Kasra asgharpour
Nasim khanlou
Keramatollah ziari
Vahid shali amini*

Abstract

Social justice is rooted in spatial and environmental justice. And the lack of access of parts of the city to public spaces will deprive residents of existing facilities that indicate injustice. The present study is a descriptive - analytic research method. In this regard, by identifying 9 indicators including access to educational, medical, police, main communication networks, parks and green spaces, and ... to assess the quality level of the public spaces in the area of Desaqib district in District 4 of District 1 of the Municipality of Tehran with emphasis On the subject will be access. The method of analysis of this research is Analytical Hierarchy Process (AHP) and the analysis tool is also an expert choice and GIS. The results of the research show that public spaces located in the central and eastern neighborhoods have an inappropriate situation for social justice. It requires the use of public spaces and public spaces, especially the religious, medical, police, and public transportation areas. Finally, there are suggestions and strategies for improving the quality of public spaces in the neighborhood.

Keywords

Urban Public Spaces, Social Justice, Quality Level, Accessibility, AHP, GIS

Morocco-oriented exchange rate management and its impact on the economic activity of the last decade in Iran (2001-2011)

Ahmad ali asadpour

Abstract

The success of organizations in the ethics economy is the direction of leadership and management based on moral values. By facilitating coordination and stability of the procedure, it facilitates their movement towards the desired situation. Managing ethics with respect to work ethics and social responsibility by increasing the legitimacy of the organization's actions, using the benefits of increased revenue, profitability and improving competitive advantage, affects the organization's success. The purpose of this article is to explain the need for attention to ethics and social responsibility and to examine the effects of ethical management on the performance and success of the organization. On the other hand, the ethical management of exchange rate in Iran's economy and the effect of its fluctuations on economic activity of Iran in the last decade (1380-1390), which has always been one of the main challenges of policy makers of the country's economy, especially if the exchange rate is determined by the general level of prices and consequently That inflation has also been effective. The results indicate that the central bank in these years would need to use ethically-oriented management to better and easier to deal with crises.

Keywords

ethics management, exchange rate, Iran

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 8, No. 1, Autumn 2017/ No: 29/ 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*

Editor: *Zeinab Salehi*

Translator: *Ehsan*

Administrative Assistant and Typesetting: *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.