



فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی (شاپا: ۳۲۷۹-۲۳۸۳)
سال هشتم - ویژه نامه - شماره یک - ۱۳۹۶
(مقالات برتر همایش بهداشت روان)

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: 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

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.

سال، ششم، ویژه نامه - شماره یک - ۱۳۹۶
(مقالات برتر همایش بهداشت روان)
(فصلنامه باخیز صبا جان اندیش، قلم و مقالات مستمر می شود.)

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می شود:

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 نتیجه گیری.
 - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان هر درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هشتم - ویژه نامه - شماره یک - ۱۳۹۶

(مقالات برتر همایش بهداشت روان)

- ۵ / بررسی رابطه بین اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی کارکنان با توجه به نقش واسطه ای تعهد سازمانی در سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان / روح اله سمیعی / نسرین کوروش زاده / سیدمحمدرضا محدث خالصی
- ۲۹ / بررسی نقش میانجی استرس شغلی در رابطه بین رهبری اخلاقی و اثربخشی رهبری با قصد ترک خدمت / روح اله سمیعی / مهدی صالحی نیا / نسرین کوروش زاده
- ۴۹ / تعهد و کیل به صداقت در دادرسی عادلانه در پرتو روانشناسی وکالت علی خزایی / احمد اسدیان / جهانبخش سالاریان
- ۶۷ / روش های جبران خسارات زیست محیطی بر مبنای اصول اخلاقی محیط زیست؛ در نظام حقوقی / محمد جعفری مجد / غفور خوئینی / حسین مهدوی کنده
- ۸۹ / نقش سازمان های مردم نهاد در دادرسی کیفری؛ در جهت حمایت از حقوق و... ابوالحسن مجتهد سلیمانی / اعظم مهدوی پور / بیژن دارایی / اسدالله ابدالی
- ۱۰۷ / جایگاه تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی دوره ابتدایی ایران: بررسی وضعیت موجود و ... فاطمه علیپور / فائزه ناطقی / علیرضا فقیهی
- ۱۳۱ / بررسی رابطه بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران / صدیقه طوطیان اصفهانی / بابک بناساز
- ۱۴۹ / بررسی تأثیر تندرستی معنوی بر خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال / مریم شیربیگی
- ۱۶۷ / طراحی و اعتبار سنجی مدل تربیت معنوی و اخلاقی کودکان پیش دبستانی مهدی بیاتی / سید شمس الدین هاشمی مقدم / علیرضا فقیهی
- ۱۹۵ / نظام تعلیم خانگی قرآن در سیره پیامبر(ص) ابوالفضل خوش منش / حسن سجادی پور / محسن قربانیان
- ۲۱۵ / جایگاه عدالت و جلوه های نقد اجتماعی در پند سیاسی سعدی حسین صفری نژاد / علی اصغر حلبی
- ۲۳۳ / بررسی عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه شوابی در دانشگاه فرهنگیان از منظر اساتید / جواد جهان

- ۲۵۹ / بررسی رابطه بین عوامل اجتماعی فرهنگی در اقتدار استادان دانشگاه پیام نور: مورد مطالعه استان کرمانشاه
بهمن سعیدی پور
- ۲۸۵ / پیش بینی جو اخلاقی بر اساس منتخبی از ویژگی های جمعیت شناختی کشتی گیران / زین العابدین فلاح / امیر دانا / زهرا علم / المیرا گوزل زاده
- ۲۹۹ / ضرورت تحول در عیوب موجب فسخ نکاح به دلیل ملزومات حقوقی و اخلاقی خانواده / ابوالحسن مجتهد سلیمانی / غفور خوئینی / محمد جلالی نژاد
- ۳۲۵ / شرط برائت از عیب در معاملات؛ از انکار مصلحت گرایانه تا باور اخلاق مدارانه در ترازی / سیدهاشم موسوی آبگرم / عباسعلی سلطانی / مسعود راعی دهقی.
- ۳۴۱ / واکاوی گزاره های اخلاقی بارویکرد... / فاطمه سروی / محمدتقی دیاری بیدگلی
- ۳۵۷ / بازتاب اخلاق در مفاهیم تعلیمی مرثیه های دفاع مقدس / داریوش قلعه قبادی / سیروس شمیسا / عبدالرضا مدرس زاده
- ۳۷۱ / بررسی هم سویی آموزه های اخلاقی قرآن و ادبیات عامیانه شهر بابک / فاطمه ریاحی / عطاءمحمد رادمنش / محبوبه خراسانی
- ۳۸۳ / بررسی جایگاه و نقش تربیتی شورا از صدر اسلام تا پایان دوره اموی / عباسعلی ارونقی / اردشیر اسد بیگی / محمد باغستانی کوزه گر
- ۳۹۷ / رابطه رزق حرام با بزهکاری و تاثیر آن بر جلوه های فردی و اخلاقی اشخاص در... / عابدین درویش پور / هادی کرامتی معز / سامان عبدالهی / حسین صمدیار
- ۴۱۷ / جایگاه تربیت در اندیشه فارابی / سپیده تیمورپور / فهیمه انصاریان / حمیدرضا رضازاده بهادران
- ۴۳۷ / بررسی تأثیر اخلاق حرفه ای و امنیت حقوقی بر سرمایه گذاران خارجی در ایران / بهرام تقی پور / مهدی عباسی سرمدی / رضا آقاعباسی
- ۴۵۷ / بررسی آفت ها و موانع فردی سلامت روح و روان از دیدگاه اسلام / محمد زابلی / علی قائمی امیری / نجمه و کیلی
- ۴۷۳ / رابطه بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت دردانش آموزان دختر و پسر پایه نهم مدارس... / معصومه خلخالی / رقیه خلخالی / مصطفی باقریان جلودار
- 1-13 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

بررسی رابطه بین اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی کارکنان با توجه به نقش واسطه‌ای تعهد سازمانی در سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان

روح اله سمیعی^۱

نسرین کوروش زاده^۲

سیدمحمدرضا محدث خالصی^۳

چکیده

هدف تحقیق حاضر بررسی رابطه بین اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی کارکنان با توجه به نقش واسطه‌ای تعهد سازمانی در سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان بوده است. روش تحقیق آن از نظر هدف کاربردی و از نظر روش گردآوری داده‌ها توصیفی، پیمایشی و از نوع همبستگی می‌باشد. همچنین جامعه آماری آن کلیه کارکنان سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان به تعداد ۳۴۰ نفر بود که با بهره‌گیری از جدول کرجسی و مورگان، ۱۸۱ نفر به عنوان حجم نمونه با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای انتخاب گردیده‌اند. داده‌های مورد نیاز با استفاده از روش میدانی و کتابخانه‌ای و ابزار آن پرسشنامه جمع‌آوری گردید که روایی و پایایی آنها نیز بررسی و مورد تایید واقع شد. همچنین جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها و آزمون فرضیه‌ها از روش مدل‌یابی معادلات ساختاری (SEM) و نرم‌افزارهای SPSS و Lisrel استفاده شده است. نتایج تحقیق حاکی از رابطه مثبت و معنادار بین اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی کارکنان است و تعهد سازمانی نقش واسطه‌ای را در رابطه میان اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی کارکنان ایفا می‌کند.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی کار، فرهنگ سازمانی، رضایت شغلی، تعهد سازمانی

۱- گروه مدیریت، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران
نویسنده مسئول: Roohalla.samiee@gmail.com

۲- گروه مدیریت، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران

۳- گروه مدیریت، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران

طرح مسأله

موضوع اخلاق اسلامی کار^۱ و سامانه ارزشی مربوط به کار طی دهه‌های اخیر توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است. به رغم این واقعیت که بسیاری از ادیان توانسته‌اند طی بخشی از تاریخ خود به پیشرفت‌های اقتصادی بسیاری دست یابند و برای جامعه خویش رفاه و نیکبختی به همراه آورند، مشارکت آنان در بسیاری از موارد کاملاً نادیده گرفته شده است (علی، ۲۰۰۵). دیدگاه اسلامی در ارتباط با کار و ملاحظات اخلاقی یا به غلط فهمیده شده و یا در حیطه مطالعات سازمانی به طور گسترده‌ای به آن نپرداخته‌اند. لذا در دهه اخیر پیشرفت چشمگیری در پژوهش‌ها و مطالعات در زمینه اخلاق اسلامی کار و بررسی نقش آن در بهبود پیامدهای فردی و سازمانی همچون خشنودی شغلی و تعهد سازمانی صورت گرفته است. یکی از مهمترین موضوع‌هایی که زمینه‌ساز بروز مشکلات متعدد برای سازمان‌ها در سطح جهان شده است، مشکلات ناشی از فساد و کارهای خلاف اخلاق در جوامع گوناگون است. رعایت نشدن برخی معیارهای اخلاقی، نگرانی‌های زیادی را در بخش‌های دولتی و غیردولتی بوجود آورده است. سقوط معیارهای رفتاری در بخش دولتی، پژوهشگران را وا داشته تا در جستجوی مبناهای نظری در این رابطه بوده و بتوانند مسیر مناسب اجرایی آن را فراهم آورند. در جامعه ما، با وجود عناصر مثبت بسیار در فرهنگ ملی و دینی (که در آن به کار ارزش بسیار نهاده می‌شود) در ساختار کلی جامعه ارزش‌هایی غلبه دارند که اخلاق کار و در پی آن وجدان کاری را تضعیف می‌کند (پیری، ۲۰۰۹). با توجه به نقش سازمان تأمین اجتماعی و رسالت عظیمی که به عهده دارد، شناخت ویژگی‌ها و نیازهای کارکنان، پاسخگویی مناسب و به موقع به این نیازها توسط مسئولان، سبب افزایش انگیزه در آنان می‌شود و این مهم از اولویت‌های ارتقای خدمات در این سازمان می‌باشد. مباحث اخلاقیات کار، فرهنگ سازمانی، تعهد سازمانی و رضایت شغلی هر کدام از مهمترین موضوعاتی است که هنگام سرمایه‌گذاری در سازمان باید مدنظر قرار گیرد؛ چرا که در فرهنگ سازمانی قوی و پایبند به ارزش‌هاست که کارکنان در نتیجه مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، استقلال عمل و احساس مهم قلمداد شدن برای سازمان، گرایش به مسئولیت‌پذیری و تعهد در میان آنان افزایش، و در پی آن، رضایت از شغل بیشتر و فرصت برای عرضه خدمات افزایش می‌یابد (سرمدی و شالباف، ۱۳۸۶).

همچنین رابطه میان اخلاق کار و تعهد سازمانی توجه قابل ملاحظه‌ای را در ادبیات علوم انسانی به خود اختصاص داده است. چنین علاقه‌ای ممکن است بیانگر این اعتقاد باشد که اخلاق کار نگرش کارکنان را نسبت به کار و سازمانی که در آن کار می‌کنند تسهیل می‌کند. اخلاق کار

1. Islamic work ethic

2. Pieri

که به طور معمول مرتبط به اعتقادات مذهبی کارکنان است، فرض شده است که با تعهد سازمانی، رضایت شغلی و همچنین متغیرهای سازمانی و فردی ارتباط داشته و آنها را ارتقاء می‌بخشد. مطالعات انجام شده درباره ارتباط میان این متغیرها بر دو نوع اخلاق کاری متمرکز شده است: خط‌مشی‌های اخلاقی رسمی که توسط سازمان ایجاد شده است، و انتظارات اخلاقی غیررسمی. بویر، وب، ویک و نانتل^۱ در پژوهش‌هایشان نشان داده‌اند زمانی که کدهای اخلاقی به طور مؤثر به کار گرفته شود رضایت کارکنان افزایش می‌یابد. به علاوه هانتل^۲ و همکاران، بینگتون و جانستون^۳ رابطه مثبت قابل توجهی را میان تقویت ارزش‌های اخلاقی شرکت و تعهد سازمانی گزارش کرده‌اند (رحمان و همکاران، ۲۰۰۶).

در پی شناسایی عواملی که می‌تواند به ارتقای رضایت شغلی و تعهد سازمانی در میان کارکنان سازمان منجر شود، می‌توان به وجود فرهنگ سازمانی قوی اشاره کرد. یکی از نتایج عمده وجود فرهنگ سازمانی قوی این است که جایجایی کارکنان را بشدت کاهش می‌دهد (رضائیان، ۱۳۹۰). فرهنگ قوی موجب می‌شود اعضای سازمان درباره جایگاه و محل آن اتفاق نظر کامل داشته باشند. چنین اتفاق نظر کاملی باعث انسجام، وفاداری و ایجاد تعهد زیاد نسبت به سازمان می‌شود (رابینز^۴، ۱۳۹۰)؛ همین‌طور فرهنگ سازمانی به طور قابل توجهی بر برون‌داد کارکنان مثل بهره‌وری، غیبت کاری و رضایت شغلی نیز تأثیر می‌گذارد (مصطفوی راد، ۱۳۸۹). پژوهش‌های بسیاری نشان داده‌اند که فرهنگ سازمان می‌تواند بر شیوه تفکر، تصمیم‌گیری، ادراک، احساسات و عمل افراد تأثیر گذاشته و در نتیجه، تعاملات و عملکرد اعضای سازمان و دامنه گسترده‌ای از مسائل فردی و سازمانی مانند تعهد سازمانی، وفاداری، گردش کار و رضایت شغلی را تحت تأثیر قرار دهد (افخمی اردکانی و فرحی، ۱۳۹۰). برای دستیابی به تعهد سازمانی بیشتر، مدیران باید تلاش کنند که سازمان ارزش‌های کارکنان را در برداشته باشد (کنگبون و آراموگام^۵، ۲۰۰۶). یعنی اینکه مدیریت جهت افزایش تعهد سازمانی بایستی به غنی‌سازی فرهنگ سازمان خود همت گمارد. برای افزایش روحیه و رضایت شغلی و تعهد سازمانی کارکنان لازم است به برطرف ساختن نیازهای آنان در محیط کار توجه شود. تنها مدیرانی می‌توانند نیازهای مرتبه‌های بالای کارکنان تحت نظارت حوزه خود را فراهم سازند که فرهنگ مناسب را درون سازمان بوجود آورده باشند. در واقع، پذیرش باورهای کلیدی و ارزش‌ها توسط افراد، موجب شکل‌گیری هویت گروهی می‌گردد که همین وضعیت باعث کمک به

1. Buyer, Webb, Weeks & Nantel
2. Hunter
3. Byington & Johnston
4. Robbins
5. Kengboon & Aramugam

اعضای سازمان در هماهنگ‌سازی و انطباق خود با سیاست‌ها، مأموریت‌ها و اهداف سازمان می‌شود که از یک طرف به عملکرد بهتر اعضا و از طرف دیگر زمینه‌ساز تعهد بالاتر و در نهایت وفاداری بیشتر و رضایت شغلی کارکنان می‌گردد (رحیم‌نیا و علیزاده، ۱۳۸۷).

با توجه به اینکه در بافت مذهبی و اسلامی ایران، اخلاق اسلامی کار نشأت گرفته از قرآن و رهنمودهای پیامبر اکرم و ائمه اطهار از جمله متغیرهای مهم تعیین‌کننده تعهد سازمانی و رضایت شغلی است، بجاست که رابطه متغیرهای اخلاق اسلامی کار، فرهنگ سازمانی، تعهد سازمانی و رضایت شغلی را در میان کارکنان سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان مورد بررسی قرار دهیم تا بتوانیم با توسعه و ترویج اصول اخلاق اسلامی کار، فرهنگ سازمانی، تعهد سازمانی و رضایت شغلی کارکنان را نیز توسعه دهیم. لذا، با توجه به اینکه اسلام یکی از مؤثرترین عوامل شکل‌گیری و تنظیم دیدگاه‌ها و رفتار فردی و گروهی در زندگی بشر است، بجاست که اثرات آن بر پیامدهای کاری، به ویژه در کشوری که به عنوان نماد تحقق اصول و عقاید اسلام است، مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین سؤال اصلی تحقیق حاضر این است که آیا بین اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی کارکنان با توجه به نقش واسطه‌ای تعهد سازمانی در سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان رابطه معنی‌داری وجود دارد؟

۲- ادبیات نظری و پیشینه تحقیق

۲-۱- اخلاق اسلامی کار

در عصر حاضر که مدیران با تنوع ارزشی و فرهنگی در محیط کار مواجه هستند مدیریت اخلاق جایگاه و اهمیت بالایی دارد؛ اما مباحثی که تا کنون درباره اخلاق به طور عام و اخلاق اسلامی کار به طور خاص مطرح شده ریشه در مطالعات فلاسفه، عالمان دینی و منتقدان اجتماعی داشته است؛ در نتیجه بسیاری از مطالبی که تا به امروز درباره اخلاق کاری نوشته شده برطرف‌کننده نیازهای عملیاتی و کاربردی سازمان‌ها نیست. لذا پرداختن به اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در تجزیه و تحلیل رفتار سازمان‌ها، یکی از الزامات است (رجبی‌پور و دهقانی، ۱۳۹۱).

نماد بیرونی سازمان‌ها را رفتارهای اخلاقی آنها شکل می‌دهد که خود حاصل جمع ارزش‌های گوناگون اخلاقی است که در آن سازمان‌ها، ظهور و بروز یافته است. عدم توجه به اخلاق اسلامی کار در مدیریت سازمان‌ها، در جوامعی مانند ایران که از یکسو دارای ارزش‌های اخلاقی غنی، و از سوی دیگر با کشورهای پیشرفته فاصله قابل توجهی دارد، می‌تواند معضلاتی بزرگ برای سازمان‌ها به وجود آورد. بعلاوه، با افزایش انتظارات اجتماعی از سازمان‌ها، جوامع نسبت به مسائلی مانند محیط زیست، حقوق شهروندان، برابری استخدام و کاهش نیروی انسانی حساس‌تر شده‌اند. بی‌توجهی سازمان‌ها به این حقوق و عدم رعایت اصول اخلاقی در برخورد با ذی‌نفعان می‌تواند مشکلاتی را برای سازمان ایجاد کند و مشروعیت سازمان و اقدامات آن را

مورد پرسش قرار داده در نتیجه سود، موفقیت و اثربخشی سازمان را تحت تأثیر قرار دهند (الوانی و همکاران، ۱۳۸۹). لذا یکی از عمده‌ترین دغدغه‌های مدیران کارآمد در سطوح مختلف، چگونگی ایجاد بسترهای مناسب برای عوامل انسانی شاغل در تمام حرفه‌ها است تا آنها با حس مسئولیت و تعهد کامل به مسائل در جامعه و حرفه خود به کار بپردازند و اصول اخلاقی حاکم بر شغل و حرفه خود را رعایت کنند.

۲-۱-۱- اخلاق اسلامی کار

اخلاقیات و اصول اخلاقی از جمله مباحثی است که به کارگیری آن در جامعه مورد تأکید اسلام است، به طوری که پیامبر اسلام (ص) هدف از رسالت خویش را به کمال رساندن مکارم اخلاقی معرفی کرده‌اند. از این رو، اخلاقیات به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌ها، بایدها و نبایدها می‌تواند نقش مهمی را در مدیریت اثربخش سازمان‌ها ایفا کند. انضباط کاری، مهرورزی، دادورزی، معاشرت سازنده، مشاورت، تواضع، وفای به عهد، خدمتگزاری، مدارا از جمله شیوه‌های مطلوب اخلاقی مورد تأکید اسلام در مدیریت سازمان‌ها محسوب می‌شود که جهت تحقق آنها تدوین منشور اخلاقیات و عملی ساختن آن در سازمان‌ها ضروری است. در این راستا با ایجاد ضمانت‌های اجرایی و نهادینه کردن رفتار اخلاقی در سازمان می‌توان اخلاقیات و اصول اخلاقی را در سازمان تقویت کرد که در صورت تحقق این امر کاهش تبعیض، بی‌عدالتی، نارضایتی، افزایش روحیه سازمانی و تعهد کارکنان از یکسو و رشد و تعالی انسان‌ها، بالندگی سازمان‌ها و پیشرفت جامعه را از سوی دیگر موجب خواهد شد. اگر دین اسلام را مجموعه عقاید و دستورات عملی بدانیم که بنا بر ادعای آورنده و پیروان آن عقاید و دستورات (پیامبر اسلام (ص) و مسلمانان)، از سوی آفریدگار جهان می‌باشد و اخلاق را مجموعه آموزه‌هایی که راه و رسم زندگی کردن به نحو شایسته و بایسته را ترسیم کرده، بایدها و نبایدهای ارزشی حاکم بر رفتار آدمی را می‌نمایند، به خوبی به رابطه تنگاتنگ دین و اخلاق پی خواهیم برد و اخلاق را پاره‌ای ناگسستنی از دین به شمار خواهیم آورد. از این رو سخن گفتن از اخلاق منسوب به اسلام سخنی بجا و بحث درباره نظام اخلاقی اسلام امری موجه و گفتگو درباره ساختار کلی حاکم بر این نظام امری درخور تأمل و اندیشه خواهد بود (اعظمی و همکاران، ۱۳۸۷).

۲-۲- فرهنگ سازمانی

در هزاره سوم، سازمان‌ها به جای تأکید و توجه بر دستگاه‌ها و تجهیزات خود، بر منابع انسانی تأکید داشته، به دنبال آن هستند تا از این طریق مزیت رقابتی پایداری را نسبت به سایر سازمان‌ها خلق نمایند. فرهنگ سازمانی نیز عاملی است که توسط منابع انسانی سازمان مورد تقویت و نهادینه سازی قرار می‌گیرد و همچنین بر منابع انسانی به عنوان منبع مهم و استراتژیک سازمان تأثیر می‌گذارد و یکی از عوامل مهم و مؤثر در بهره‌وری، رشد و شکوفایی استعدادها و

استفاده از توانمندی منابع انسانی سازمان است. بنابراین توجه و شناخت فرهنگ سازمانی و مدیریت آن در راستای اهداف بلندمدت و استراتژی‌های سازمان می‌تواند تأثیر بسزایی را در رشد و پیشرفت سازمان‌ها داشته و زمینه ساز ایجاد مزیت رقابتی مبتنی بر منابع انسانی گردد. فرهنگ در یک سازمان، به مثابه شخصیت یک انسان است. مفروضات بنیادی، اعتقادات، باورها، هنجارها و ارزش‌ها، به عنوان مبانی فرهنگ یک سازمان می‌باشند که شالوده وجودی آن را تشکیل داده و نقطه تمیز خوب و بد را مشخص می‌کنند. با وجود فرهنگی قوی و منسجم، افراد ضمن کسب آگاهی بیشتر پیرامون اهداف و استراتژی‌های سازمان نسبت به ارزش‌ها و هنجارها، احساس مسئولیت و تعهد و از فعالیت در سازمان احساس رضایت می‌کنند که این در کنار مدیریت قوی موجب روحیه، انگیزش و بهره‌وری در عملکرد کارکنان و سازمان می‌گردد (نصیری پور و همکاران، ۱۳۸۸).

۲-۲-۱- تعریف فرهنگ سازمانی

تعریف فرهنگ سازمانی در قالب مشخصی امکان‌پذیر نیست یعنی تعریفی که بطور عام، مورد پذیرش باشد وجود ندارد (شریف‌زاده، ۱۳۸۵). با تمام این وجود ریچارد موریس^۱ فرهنگ سازمانی را اعتقادات نسبتاً ثابت، ارزش‌ها و ادراکات مشترک که توسط اعضای سازمان حفظ می‌گردد تعریف می‌کند (گری،^۲ ۲۰۰۷).

جورج گوردون^۳ فرهنگ سازمانی را به عنوان مجموعه‌ای از فرضیات و ارزش‌های سازمان می‌داند که بطور گسترده رعایت می‌شود و به الگوهای رفتاری خاصی منجر می‌شود (فرانکتال،^۴ ۲۰۰۵).

از تعاریف دیگر فرهنگ سازمانی می‌توان به تعریف لوئیس^۵ (دانشمند بنام در قلمرو فرهنگ سازمانی) اشاره نمود، وی فرهنگ سازمانی را این چنین تعریف می‌کند: مجموعه‌ای از دریافت‌ها و تفاهم‌های مشترک برای سازمان دادن کنش‌ها است که زبان و دیگر محمل‌های نمادی را برای بیان این تفاهم‌های مشترک به کار می‌گیرد (لوئیس، ۲۰۰۹).

هوکزینسکی و بوچانان^۶ (۲۰۰۱) فرهنگ سازمانی را به عنوان مجموعه نسبتاً یکنواخت از ارزشها و اعتقادات، آداب و رسوم، سنت‌ها و شیوه‌های پایدار می‌دانند که توسط اعضای سازمان تسهیم (انتقال) می‌یابد. این تعریف سودمند است، زیرا ماهیت جمعی فرهنگ را مورد توجه قرار

1. Richard Morris
2. Gray
3. George Gordone
4. Frankental
5. Louis
6. Huczynski & Buchanan

می‌دهد و بیان می‌کند که فرهنگ در هر دو سطح عقاید و رفتارها وجود دارد (سیف‌اللهی و داوری، ۱۳۸۷).

کامرون و کوئین نیز معتقدند فرهنگ سازمانی مجموعه‌ای از ارزش‌های مسلم فرض شده، باورهای اساسی، حافظه گروهی، انتظارات و تعاریفی از موفقیت است که در یک سازمان موجود است و آن ایدئولوژی رایجی را منعکس می‌کند که افراد در ذهن خود به همراه دارند و بیانگر احساس هویت کارکنان است. فرهنگ سازمانی قوانین نانوشته و رهنمودهای غالباً ناگفته‌ای را به منظور سازش با دیگران در سازمان فراهم می‌کند و ثبات سیستم اجتماعی را افزایش می‌دهد (کامرون و کوئین، ۲۰۰۶).

جامع‌ترین تعریف توسط شاین، ارائه شده که براساس آن فرهنگ سازمانی الگویی از پنداشت‌های اساسی یک سازمان است که در طول زمان به وسیله یک گروه برای مواجهه با مشکلات، سازگاری با محیط خارجی و ایجاد هماهنگی و یکپارچگی سازمانی ایجاد و توسعه داده شده و از قابلیت اطمینان بالایی برخوردار است؛ الگوی رفتاری برای اعضای جدید که روش‌های صحیح درک کردن، فکر کردن و احساس نمودن را می‌آموزد (مارتین^۱، ۲۰۰۷).

از تعاریف فوق یک وجه مشترک می‌توان یافت و آن وجود یک سلسله از باورها و اعتقادات عجین شده در انسان است که ضمیر ناخودآگاه او را هدایت می‌کند. زمانی که وجوه مشترک باورها و ارزش‌ها که در اکثر تعاریف نیز بکار گرفته شده است در افراد یک جامعه و یا یک سازمان زیاد و عمیق باشد، آن جامعه دارای فرهنگ پایدار است در غیر این صورت فرهنگ آن جامعه ناپایدار بوده و به راحتی قابلیت تغییر می‌باشد (استانلی^۲، ۱۳۸۶).

۲-۳- رضایت شغلی

یکی از موضوعات مطرح در ادبیات سازمانی مربوط به رضایت شغلی است. رضایت شغلی، یکی از مهمترین و شایع‌ترین موضوعات تحقیقاتی در زمینه مطالعات رفتار سازمانی است. در تمامی سازمان‌ها و مؤسسات، علاقه خاصی به بررسی رضایت شغلی صورت می‌گیرد و لذا رضایت شغلی به عنوان موضوعی مشترک در تمام سازمان‌ها تلقی می‌شود. آگاهی از میزان نگرش کارکنان نسبت به شغل‌شان در همه مؤسسات مهم محسوب می‌گردد. مدیران، در زمان گزینش و استخدام افراد، تنها در پی داوطلبانی بر نمی‌آیند که از توانایی‌ها، تجربه و انگیزه‌های لازم برخوردار باشند؛ بلکه به نظام ارزشی آنان که متناسب با ارزش‌های سازمان باشد، نیز توجه دارند. از سوی دیگر مدیران در حین کار نیز، به نگرش کارکنان و میزان رضایت شغلی آنها تأکید دارند (زکی، ۱۳۸۷).

رضایت شغلی به عنوان یک حالت احساسی مثبت و مطبوع، پیامد ارزیابی شغلی یا تجربه فردی است که کمک زیادی به سلامت فیزیکی و روانی افراد می‌کند. در اهتمام جدی و حساب شده نسبت به این موضوع شاید بتوان یکی از مطمئن‌ترین نشانه‌های به هم ریختگی اوضاع یک سازمان را خشنودی شغلی پایین کارکنان آن دانست، بنابراین اگر شغل رضایت و لذت مطلوب را تأمین ننماید شخص شروع به مذمت شغل خود کرده و در صدد تغییر آن برمی‌آید، آنچه مسلم است رضایت شغلی بر روی رضایت شخصی فرد در زندگی تأثیر بسزایی دارد و این رضایت به نوع شغل و فرد شاغل بستگی دارد (شهامت و همکاران، ۱۳۹۰).

۲-۳-۱- تعریف رضایت شغلی

رضایت شغلی به عام‌ترین مفهوم کلمه، حالت عاطفی شادی بخشی یا مثبتی است که از ارزیابی شغل یا تجربه‌های شغلی فرد به او دست می‌دهد. می‌گویند این ارزیابی یا احساس مثبت زمانی پدید می‌آید که کار فرد با نیازهای او و ارزش‌های فرد و گنجایش شغل او برای تأمین نیازهای مرتبط با آن ارزش‌ها تفاوت وجود داشته باشد.

ایوانز^۱، رضایت شغلی را به معنی گرایش‌های عاطفی عمومی نسبت به همه جنبه‌های شغل و گلدبرگ آن را گرایش عاطفی کلی افراد نسبت به نقش‌های شغلی که هم اکنون برعهده دارند تعریف کرده است (اندرسون^۲، ۱۳۸۸).

رضایت شغلی مجموعه‌ای از احساس‌های سازگار و ناسازگار است که کارکنان با آن احساس‌ها به کار خود می‌نگرند. رضایت شغلی یک احساس نسبی خوشی یا درد است که از اندیشه‌های عینی و نیت‌های رفتاری جداست، این نگرش‌ها با هم به مدیران یاری می‌دهند تا واکنش‌های کارکنان را به شغل‌شان درک کنند و اثر آن را بر رفتار بعدی‌شان پیشگویی نمایند. طبق نظر وروم^۳ (۲۰۰۷) رضایت شغلی عکس‌العمل کارکنان در مقابل نقشی است که آنها ایفا می‌نمایند. به طور مشابه بلم و نایلور^۴ (۲۰۰۴) رضایت شغلی را به عنوان نگرش کلی کارکنان که با توجه به دستمزد، شرایط کاری، کنترل، ترفیعات مرتبط با شغل، روابط اجتماعی در کار، شناخت استعداد و متغیرهای مشابهی نظیر ویژگی‌های شخصی و روابط گروه جدا از زندگی کاری ایجاد می‌شود، تعریف می‌گردد (ضماهنی، ۱۳۸۹).

آرنولد و فلدمن^۵، رضایت شغلی را مهمترین نگرش شغلی عنوان کرده‌اند. آنها معتقدند رضایت شغلی به طرز تلقی کارکنان نسبت به شغل و سازمان بستگی دارد و وقتی ما بیان

1. Evans
2. Anderson
3. Verom
4. Belem & Nailor
5. Arnold & Feldman

می‌کنیم فردی دارای رضایت شغلی بالاست، منظور این است که در مجموع شغل خود را دوست دارد و برای آن ارزش قایل است و نگرش مثبت به آن دارد. بنابراین در تعریف رضایت شغلی ویژگی‌های زیر باید مورد توجه قرار گیرد:

۱- رضایت شغلی یک احساس لذت و یا احساس درد است (در کارم امکان ترقی وجود دارد) و با واقعیات (کارم پیچیده است) و با نیت رفتاری (قصد دارم شغل خود را ترک کنم) تفاوت دارد.

۲- هنگامی که یک فرد به یک سازمان می‌پیوندد، با خود مجموعه‌ای از خواسته‌ها، نیازها، تجربه‌ها و تخصص‌ها را به همراه دارد که روی هم، انتظارات او را شکل می‌دهند. رضایت شغلی بیان می‌کند که بین این انتظارات و واقعیات شغلی چه میزان توافق وجود دارد (این ویژگی به نظریه برابری انگیزش مرتبط می‌شود).

۳- رضایت شغلی هم به نگرش شغلی یک فرد و هم به نگرش یک گروه اشاره می‌کند.

۴- رضایت شغلی مجموعه‌ای از احساسات پویاست. لذا، تحت شرایط مختلف تغییر می‌کند و باید به صورت مداوم اندازه‌گیری و مورد توجه قرار گیرد.

۵- رضایت شغلی از مجموع نگرش‌های فرد به ابعاد یک شغل حاصل می‌گردد. لذا ممکن است رضایت شغلی یک فرد بالا باشد، ولی از ترفیع خود ناراضی باشد.

۶- بین رضایت شغلی و رضایت کلی از زندگی، تأثیر متقابل وجود دارد. لذا مدیران علاوه بر محیط شغلی، می‌باید بر محیط بیرونی سازمان (مانند خانواده، اوقات فراغت، سیاست و مذهب) توجه داشته باشند (مجیدی، ۱۳۸۰).

۲-۴- تعهد سازمانی

یکی از مشکلات عمده سازمان‌ها، جابجایی کارکنان، کم‌کاری، عدم دلبستگی و غرور سازمانی، انگیزه پائین و در نهایت، ترک سازمان توسط کارکنان است (به ویژه کارکنانی که از تخصص بالایی برخوردارند و برای سازمان یک منبع مهم به شمار می‌آیند)؛ این امر، هزینه‌های بالایی برای سازمان به همراه دارد. از جمله می‌توان به پائین آمدن بهره‌وری و هزینه‌های آموزشی، توانمندسازی، استخدام و به کارگیری و نیز از دست دادن دانش سازمانی اشاره کرد، که بسیار گزاف و سنگین است.

مشکلات فوق، امور قابل کنترلی هستند که می‌تواند برای سازمان‌هایی که حساسیت آن را درک کرده و تحت کنترل درآورده‌اند، یک قابلیت به حساب آید. به عبارت دیگر با شناسایی راه‌های کنترل عواقب نامطلوب، مدیران قادر خواهند بود که زمان خود را بهینه و به جای تمرکز بر کنترل کارکنان و جایگزین نمودن نیروهای از دست رفته، بر فعالیت‌هایی متمرکز شوند که مستقیماً با مأموریت‌های سازمان، در ارتباط‌اند.

تعهد سازمانی در علوم رفتاری به طور گسترده‌ای به عنوان یک عامل کلیدی در رابطه مابین افراد و سازمان، شناخته شده است. به عنوان مثال، برخی از محققان بر این باورند که تعهد سازمانی، عاملی است که علاقه و دلبستگی فرد را به سازمان افزایش می‌دهد؛ همچنین با مدیریت تعهد کارکنان، بسیاری از عواقب ناخواسته در سازمان‌ها از میان می‌رود (انصاری و همکاران، ۱۳۸۹).

۲-۴-۱- تعریف تعهد سازمانی

تعاریف متعددی را می‌توان برای تعهد سازمانی برشمرد. تعهد، مفهومی چند بُعدی و پیچیده است؛ به طوری که تئوری‌ها و تحقیقات به شکل‌های متفاوتی آن را تعریف کرده‌اند.

مفهوم تعهد سازمانی برای اولین بار توسط وایت^۱ مورد بررسی و مطالعه قرار گرفت و سپس به وسیله بسیاری از صاحب‌نظران توسعه داده شد (دمیرای و کورابای^۲، ۲۰۰۸).

تعهد سازمانی یک فرایند پویای تعامل بین شخص و محیطش بوده (لیو^۳، ۲۰۰۸). و یک ساختار چند بعدی است که می‌توان آن را یک حالت روانی دانست که پایبندی اشخاص را به سازمان منتقل می‌کند (آلن و می‌یر، ۱۹۹۰).

تعهد سازمانی نگرش فرد شاغل نسبت به سازمان است. و یا عبارت است از یک رابطه قوی از همانند سازی فرد با یک سازمان و دلبستگی وی به آن سازمان (داوود^۴، ۲۰۱۰).

بر اساس نظر کلیپ^۵ تعهد سازمانی مبین رفتار افراد در جهت ارزش‌ها و اهداف سازمان بر اساس انتظارات هنجاری و قانونی سازمان‌ها از اعضایشان می‌باشد (دمیرای و کورابای، ۲۰۰۸).

کانتر^۶ تعهد سازمانی را تمایل عاملان اجتماعی به اعطای نیرو و وفاداری خویش به سیستم‌های اجتماعی می‌داند.

به عقیده سالانسیک^۷ تعهد حالتی است در انسان که در آن فرد با اعمال خود و از طریق این اعمال اعتقاد می‌یابد که به فعالیت‌ها تداوم بخشد و مشارکت مؤثر خویش را در انجام آنها حفظ کند.

شلدون^۸ تعهد سازمانی را چنین تعریف می‌کند: نگرش یا جهت‌گیری که هویت فرد را به سازمان مرتبط یا وابسته می‌کند.

1. White
2. Demiray & Curabay
3. Liou
4. Daud
5. klip
6. Kanter
7. Salansyk
8. Sheldon

بوکانان^۱، تعهد را چنین تعریف می‌کند: تعهد نوعی وابستگی عاطفی و تعصب‌آمیز به ارزش‌ها و اهداف یک سازمان است. وابستگی نسبت به نقش فرد در رابطه با ارزش‌ها و اهداف سازمان، به خاطر خود سازمان جدای از ارزش‌های ابزاری آن (ساروقی، ۱۳۸۵).

۲-۵- پیشینه تحقیق

جدول شماره ۱: خلاصه نتایج داخلی تحقیقات داخلی و خارجی

محقق یا محققین	سال	عنوان	نتایج
نیازآذری و همکاران	۱۳۹۳	رابطه اخلاق حرفه‌ای و تعهد سازمانی کارکنان مراقبتی و اداری بیمارستان امام رضا(ع) شهرستان آمل	اخلاق حرفه‌ای با تعهد سازمان و ابعاد سه‌گانه آن (عاطفی، مستمر و هنجاری) همبستگی معنی‌دار و مثبت دارد.
موسوی کیا	۱۳۹۳	بررسی تأثیر ابعاد فرهنگ سازمانی بر رضایت شغلی کارکنان آتش‌نشانی منطقه ۴ شهر تهران	بین مؤلفه‌های فرهنگ سازمانی (بعد مدیریت تغییر، همسویی اهداف، توجه به ارباب رجوع، هماهنگی گروه کاری، هماهنگی قدرت) با رضایت شغلی رابطه مستقیم و مثبت وجود دارد.
سالاری و همکاران	۱۳۹۲	بررسی رابطه فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی در کارکنان بیمارستان امام خمینی(ره) جیرفت	رابطه معکوس و معنی‌داری بین فرهنگ سازمانی و رضایت شغلی وجود دارد.
انصاری و شاکر اردکانی	۱۳۹۲	بررسی اخلاق کار اسلامی و تعهد سازمانی در میان کارکنان دانشگاه علوم پزشکی اصفهان	رابطه مثبت و مستقیمی میان اخلاق کار اسلامی و تعهد سازمانی کل و ابعاد سه‌گانه وجود دارد.
		بررسی رابطه تعهد سازمانی و ابعاد رضایت شغلی در	بین تعهد سازمانی و ابعاد رضایت شغلی (نوع کار،

ارتباط با مافوق، ارتباط با همکار، حقوق و مزایا، ارتقاء در سازمان) رابطه مثبت و معنادار وجود دارد.	پرسنل نوبتکار شرکت بهره‌برداری نفت و گاز گچساران	۱۳۹۲	فتحی و همکاران
میان تعهد سازمانی و رضایت شغلی و مؤلفه‌های آن(رضایت از کار، سرپرست، همکار، فرصت‌های ارتقاء شغلی، حقوق دریافتی) رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد.	بررسی رابطه تعهد سازمانی و رضایت شغلی در بین کارکنان معاونت آموزشی و پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی بوشهر	۱۳۹۲	سالک نژاد و همکاران
ارتباط معناداری بین فرهنگ سازمانی و تعهد سازمانی وجود دارد.	بررسی نقش و کارکردهای توسعه فرهنگ و جو سازمانی در تعهد سازمانی کارمندان اداره کل تربیت بدنی استان همدان	۱۳۹۱	حمزه لویی و همکاران
بین ادراکات کارکنان از اخلاق حاکم بر کار با رضایت شغلی آنان رابطه مثبت و معنادار وجود دارد.	بررسی رابطه اخلاق کار با رضایت شغلی و استرس شغلی کارکنان در سازمان آموزش فنی و حرفه‌ای شهر تهران	۱۳۹۱	سلیمانی و همکاران
فرهنگ سازمانی بر روی تعهد سازمانی اثر مثبت، مستقیم و معناداری دارد.	بررسی تأثیر فرهنگ سازمانی بر تعهد سازمانی و تمایل به ترک خدمت کارکنان دانشی پژوهشگاه صنعت نفت	۱۳۹۰	افخمی اردکانی و فرجی
بین فرهنگ سازمانی و رضایت شغلی کارکنان رابطه مستقیم و معنی‌داری	بررسی رابطه فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی و فرسودگی شغلی در میان	۱۳۹۰	زمینی و همکاران

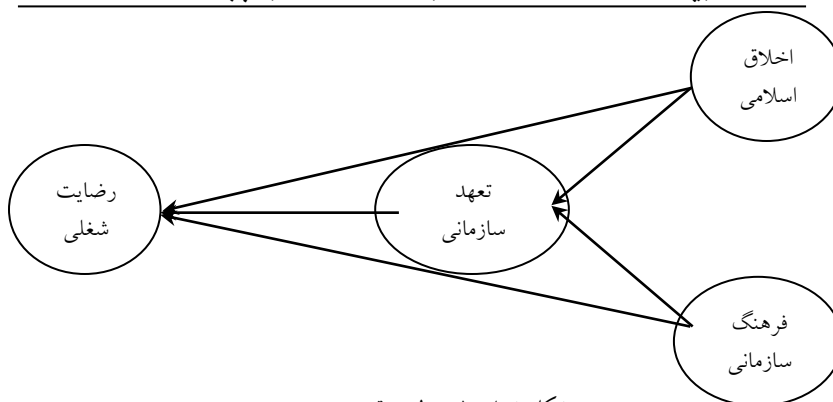
کارکنان دانشگاه تبریز	وجود دارد.		
تأثیر اخلاق کاری در رضایت شغلی و تعهد سازمانی مدیران شرکت‌های تجاری در نیجریه	ارتباط معنی‌داری بین اخلاق کاری و رضایت شغلی و تعهد سازمانی وجود دارد.	۲۰۱۳	اکپرا و وین
بررسی رابطه تعهد سازمانی با رضایت شغلی و غیبت و جابجایی کارکنان	ارتباط منفی بین متغیرهای تعهد سازمان با رضایت شغلی و جابجایی کارکنان می‌باشد.	۲۰۱۲	فالکنبرگ و اسپینز
تأثیر جو اخلاقی بر رضایت شغلی که در میان ۶۲ شرکت مخابرات در کشور ترکیه	بُعد نفع شخصی جو اخلاقی تأثیر منفی بر رضایت شغلی دارد؛ در حالی که علائق تیمی، مسئولیت اجتماعی، قانون و کدهای حرفه‌ای تأثیر مثبتی بر رضایت شغلی داشتند.	۲۰۱۱	السی و آلپکان
اثرات اخلاق کار اسلامی را بر پیامدهای کاری (رضایت شغلی، تعهد سازمانی و قصد ترک شغل)	اخلاق کار اسلامی اثرات مثبتی بر رضایت شغلی و تعهد سازمانی داشته، همچنین رابطه مستقیم، مثبت و قابل توجهی میان ابعاد تعهد سازمانی و اخلاق کار اسلامی وجود دارد.	۲۰۱۰	روخمن
ارتباط بین ابعاد جو اخلاقی و رضایت شغلی در میان مدیران سازمان‌های آموزشی سنگاپور	بین جو خودمحوری و رضایت شغلی ارتباط منفی وجود دارد و جو خیرخواهی و اصولی، رابطه مثبت و معناداری را با رضایت شغلی	۲۰۱۰	کوه و بو

نشان دادند.

مارکوویتز و همکاران	مطالعه ارتباط میان تعهد	رابطه معنی‌داری میان تعهد
۲۰۰۷	سازمانی اثربخش و رضایت	سازمانی اثربخش و رضایت
	شغلی در سازمان‌های	شغلی درونی و بیرونی وجود
	یونانی	دارد.
آلیاندر	بررسی رابطه بین تعهد	همبستگی مثبت و قوی بین
۱۹۹۰	سازمانی و رضایت شغلی	تعهد سازمانی و رضایت
	پرستاران	شغلی وجود دارد.

۲-۶- مدل مفهومی تحقیق

مدل مفهومی الگویی است که بر روابط نظری میان تعدادی از عوامل که در مورد مسأله پژوهش با اهمیت تشخیص داده شده‌اند، تأکید دارد. این چارچوب درباره پیوندهای درونی میان متغیرهایی که در پویایی موقعیت مورد بررسی نقش دارند، بحث می‌کند. پدید آوردن چنین چارچوب مفهومی به پژوهشگر کمک می‌کند که روابط خاصی را در نظر بگیرد، آنها را بیازماید و درک خود را در زمینه‌های پویایی‌های موقعیتی که قرار است پژوهش در آن صورت گیرد، بهبود بخشد (سکاران، ۱۳۹۰). در پژوهش حاضر، با توجه به مبانی نظری ارائه شده در قسمت‌های پیشین می‌توان مدل مفهومی زیر را جهت بررسی رابطه بین اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی با رضایت شغلی کارکنان با توجه به نقش میانجی‌گری تعهد سازمانی در سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان ارائه کرد که در آن، جهت بررسی اخلاق اسلامی کار از مدل نظری «درویش یوسف» و جهت بررسی فرهنگ سازمانی از مدل «دنيسون» استفاده شده است، همچنین جهت بررسی رضایت شغلی کارکنان از مدل نظری «مینه سوتا» و جهت بررسی تعهد سازمانی از مدل نظری «آلن و می‌یر» استفاده شده است، که فرضیه‌های تحقیق نیز بر اساس آن شکل می‌گیرد.



شکل شماره ۱: مدل تحقیق

۳- روش شناسی تحقیق

روش تحقیق پژوهش حاضر کاربردی، توصیفی- پیمایشی و از نوع همبستگی می باشد. جامعه آماری آن شامل کلیه کارکنان سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان به تعداد ۳۴۰ نفر می باشد که تعداد ۱۸۱ نفر از طریق جدول کرجسی و مورگان و روش تصادفی طبقه‌ای بعنوان گروه نمونه تعیین گردید. جهت جمع‌آوری داده‌ها از هر دو روش میدانی و کتابخانه‌ای و ابزار پرسشنامه استفاده گردیده است. بر این اساس جهت سنجش متغیر اخلاق اسلامی کار از پرسشنامه استاندارد «یوسف» با ۱۷ سؤال، متغیر فرهنگ سازمانی از پرسشنامه استاندارد «دنسون» با ۲۰ سؤال، متغیر رضایت شغلی از پرسشنامه استاندارد «مینه‌سوتا» با ۳۳ سؤال و متغیر تعهد سازمانی از پرسشنامه استاندارد «آلن و می‌یر» با ۲۱ سؤال استفاده شده است. همچنین روایی پرسشنامه با استفاده از روش روایی محتوایی و تأیید اساتید راهنما و مشاور و تعدادی از اساتید مجرب در زمینه مدیریت و روش تحقیق مورد قرار گرفت و جهت بررسی پایایی پرسشنامه ها هم از ضریب آلفای کرونباخ و نرم افزار SPSS نسخه 23 استفاده گردید که به ترتیب برای پرسشنامه اخلاق اسلامی کار و فرهنگ سازمانی این ۰.۸۴۹ و ۰.۹۳۴ و برای پرسشنامه رضایت شغلی و تعهد سازمانی ۰.۸۶۹ و ۰.۹۲۳ بدست آمد که نشان می دهد پایایی پرسشنامه ها مطلوب می باشد. تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز در سطح توصیفی و استنباطی و استفاده از آزمون‌هایی نظیر تحلیل عاملی، آزمون همبستگی پیرسون و روش مدل‌یابی معادلات ساختاری و نرم‌افزارهای SPSS و Lisrel انجام شده است.

۴- یافته‌های تحقیق

جدول شماره ۲: آمار توصیفی متغیرهای جمعیت‌شناختی تحقیق (نمونه ۱۸۱ نفر)

درصد فراوانی	فراوانی	
جنسیت		
٪۶۴.۱	۱۱۶	مرد
٪۳۵.۹	۶۵	زن
سابقه کاری		
٪۹.۹	۱۸	۱ تا ۵ سال
٪۲۳.۸	۴۳	۵ تا ۱۰ سال
٪۴۴.۲	۸۰	۱۰ تا ۱۵ سال
٪۲۲.۱	۴۰	۱۵ سال به بالا
سطح تحصیلات		
٪۴.۴	۸	دیپلم
٪۱۰.۵	۱۹	فوق دیپلم
٪۶۱.۹	۱۱۲	لیسانس
٪۲۳.۲	۴۲	فوق لیسانس و بالاتر

همان‌طور که در جدول فوق نشان داده شده است نتایج آمار توصیفی نشان می‌دهد که حدود ۶۴ درصد از نمونه مورد مطالعه مرد و مابقی آن‌ها (۳۶ درصد) زن بودند. در رابطه با توزیع سابقه کاری نمونه مورد مطالعه، حدود ۱۰ درصد تا ۵ سال، ۲۴ درصد بین ۵-۱۰ سال، ۴۴ درصد بین ۱۰-۱۵ سال و ۲۲ درصد هم بالاتر از ۱۵ سال می‌باشند. در رابطه با توزیع مدرک تحصیلی نیز حدود ۴ درصد دیپلم، ۱۱ درصد فوق دیپلم، ۶۲ درصد لیسانس و ۲۳ درصد فوق لیسانس و بالاتر بوده‌اند.

در جدول شماره (۳) آمار توصیفی متغیرهای تحقیق ارائه گردیده است. همان‌طور که مشاهده می‌گردد در خصوص متغیر اخلاق اسلامی کار (IWE) مینیمم نظرات مقدار ۱.۳۸ و ماکزیمم نظرات مقدار ۴.۳۳ و میانگین و انحراف معیار نظرات به ترتیب به میزان ۳.۹۵ و ۰.۷۷ می‌باشد. و برای متغیر تعهد سازمانی مینیمم نظرات مقدار ۱.۳۱ و ماکزیمم نظرات مقدار ۴.۷۵ و میانگین و انحراف معیار نظرات به ترتیب به میزان ۳.۹۷ و ۰.۷۸ بدست آمده است و به همین صورت آمار توصیفی برای سایر متغیرها محاسبه و ارائه گردیده است.

جدول (۳) آمار توصیفی متغیرهای تحقیق

		N	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation	Variance
متغیر	نشان	Statistic	Statistic	Statistic	Statistic	Std. Error	Statistic
اخلاق اسلامی کار	IWE	۱۸۱	۱.۳۸	۴.۳۳	۳.۹۵۶	۰.۰۵۲	۰.۷۶۹۳۵
تعهد سازمانی	OC	۱۸۱	۱.۳۱	۴.۷۵	۳.۹۶۷	۰.۰۳۲	۰.۷۸۱۶۳
فرهنگ سازمانی	OCu	۱۸۱	۲.۰۰	۴.۶۳	۳.۸۷۴	۰.۰۴۶	۰.۶۰۲۶۸
رضایت شغلی	JS	۱۸۱	۲.۱۲	۴.۵۳	۴.۱۵۸	۰.۰۸۹	۰.۹۳۳۵۳

در جدول شماره (۴) با توجه به سطح معنی‌داری کمتر از یک درصد میزان همبستگی بین متغیرهای مکنون (پنهان) با استفاده از آزمون همبستگی پیرسون نشان داده شده است.

جدول ۴: ماتریس همبستگی بین متغیرهای تحقیق

		IWE	OCu	OC	JS
IWE	Pearson Correlation	1			
	Sig. (2-tailed)				
	N	181			
OCu	Pearson Correlation	.511*	1		
	Sig. (2-tailed)	.000			
	N	181	181		
OC	Pearson Correlation	.518*	.446*	1	
	Sig. (2-tailed)	.000	.560		
	N	181	181	181	
JS	Pearson Correlation	.617*	.612*	.598*	1
	Sig. (2-tailed)	.000	.000	.000	.000
	N	181	181	181	181

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

با توجه به جدول فوق میزان همبستگی بین متغیر اخلاق اسلامی کار (IWE) و فرهنگ

سازمانی (OCu) به میزان ۰.۵۱۱ و میزان همبستگی بین متغیر اخلاق اسلامی کار و تعهد سازمانی (OC) به میزان ۰.۵۱۸ می‌باشد که در سطح یک درصد میان متغیرهای مکنون تحقیق همبستگی معنی‌داری وجود دارد. همچنین میزان همبستگی بین متغیر اخلاق اسلامی کار و رضایت شغلی (JS) به میزان ۰.۶۱۷ می‌باشد که در سطح یک درصد میان متغیرهای مکنون تحقیق همبستگی معنی‌داری وجود دارد.

همچنین نتایج حاصل از بررسی فرضیه‌های تحقیق با استفاده از روش مدل‌یابی معادلات ساختاری در جدول شماره ۵ ارائه شده است.

جدول (۵): نتایج رابطه مستقیم و ضرایب معناداری فرضیه‌های مدل

مسیر	نشان	ضریب معناداری	نتیجه
		مسیر	آزمون
اخلاق اسلامی کار -- تعهد سازمانی	IWE --- OC	۰.۵۳	قبول
فرهنگ سازمانی -- تعهد سازمانی	OCu --- OC	۰.۴۶	قبول
اخلاق اسلامی کار -- رضایت شغلی	IWE --- JS	۰.۵۵	قبول
فرهنگ سازمانی -- رضایت شغلی	OCu --- JS	۰.۴۰	قبول
تعهد سازمانی -- رضایت شغلی	OC --- JS	۰.۶۱	قبول

مطابق جدول شماره ۵ می‌توان گفت ضریب مسیر رابطه بین اخلاق اسلامی کار و تعهد سازمانی ۰.۵۳ است. آماره تی برای این ضریب نیز ۳.۲۷ است که مقدار آن بالاتر از آستانه معنی‌داری یعنی قدرمطلق ۱.۹۶ بدست آمده است. لذا بین اخلاق اسلامی کار و تعهد سازمانی رابطه معنی‌داری وجود دارد. همچنین بر این اساس ضریب مسیر رابطه بین فرهنگ سازمانی و تعهد سازمانی ۰.۴۶ است و آماره تی برای این ضریب نیز ۴.۴۰ است لذا بین فرهنگ سازمانی و تعهد سازمانی رابطه معنی‌داری وجود دارد. در خصوص رابطه بین اخلاق اسلامی کار و رضایت شغلی مقدار ضریب مسیر ۰.۵۵ است. از آنجا که مقدار تی برای این ضریب، ۳.۰۱ است بنابراین بین اخلاق اسلامی کار و رضایت شغلی رابطه معنی‌داری وجود دارد. مقدار ضریب مسیر بین فرهنگ سازمانی و رضایت شغلی ۰.۴۰ است. از آنجا که مقدار تی برای این ضریب، ۲.۴۷ است پس بین فرهنگ سازمانی و رضایت شغلی رابطه معنی‌داری وجود دارد. نهایتاً، در خصوص فرضیه آخر که به بررسی رابطه بین تعهد سازمانی و رضایت شغلی می‌پردازد، مقدار ضریب مسیر ۰.۶۱ بدست آمده است و از آنجا که مقدار تی برای این ضریب، ۲.۶۷ است می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری نمود که بین تعهد سازمانی و رضایت شغلی رابطه معنی‌داری وجود دارد.

۵- نتیجه گیری، بحث و پیشنهادات

با توجه به یافته‌های تحقیق، بین اخلاق اسلامی کار و تعهد سازمانی کارکنان رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. این بدین معنا است که می‌توان انتظار داشت تا با افزایش اخلاق اسلامی کار در سازمان میزان تعهد سازمانی کارکنان افزایش یابد. اغلب متغیرهای ارزشی و اخلاقی نظیر اخلاق اسلامی کار، نگرش افراد را نسبت به پدیده‌های مختلف، تحت تأثیر قرار می‌دهند و سپس نگرش مذکور است که رفتار افراد را در موقعیت جهت‌دهی می‌کند. به بیان دیگر می‌توان گفت که ادراکات اخلاقی نظیر اخلاق اسلامی کار، سطح تعهد، وفاداری و یا رضایت شغلی کارکنان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. یافته‌های حاصل از بررسی این فرضیه، با یافته‌های تحقیقات نیازآذری و همکاران (۱۳۹۳)، ابراهیمی و همکاران (۱۳۹۳)، بهنام‌فر (۱۳۹۳)، انصاری و شاکر اردکانی (۱۳۹۲)، اکپرا و وین (۲۰۱۳)، روخمن (۲۰۱۰)، مبنی بر اینکه رابطه مثبت و معنی‌داری بین اخلاق اسلامی کار و تعهد سازمانی کارکنان وجود دارد، همسو است.

همچنین یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بین فرهنگ سازمانی و تعهد سازمانی کارکنان رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. به این معنی که با بهبود فرهنگ سازمانی، تعهد کارکنان به سازمان نیز افزایش می‌یابد. همراستا با این یافته، پژوهش‌ها نشان می‌دهد که فرهنگ سازمان می‌تواند بر نگرش‌ها، احساسات، تعهد سازمانی، وفاداری اثر بگذارد، چراکه فرهنگ اهرمی قوی در هدایت فرهنگی است. یافته‌های حاصل از بررسی این فرضیه، با یافته‌های تحقیقات حمزه‌لویی و همکاران (۱۳۹۱)، افخمی اردکانی و فرحی (۱۳۹۰)، ضیائی و همکاران (۱۳۹۰)، که همگی به این نتیجه دست یافتند بین فرهنگ سازمانی و تعهد سازمانی کارکنان رابطه معنی‌داری وجود دارد، همسو است.

نتایج حاصل از فرضیه سوم حاکی از آن است که بین اخلاق اسلامی کار و رضایت شغلی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. به بیان دیگر، هر چقدر کارکنان احساس کنند که اخلاق اسلامی کار بر محیط کاری آنان حاکم است، به همان نسبت رضایت و خشنودی بیشتری در محیط کار تجربه و احساس می‌کنند. این نتیجه با مبانی نظری و پژوهشی موضوع همخوان است و بیانگر نتایج پژوهش‌های سلیمانی و همکاران (۱۳۹۱)، اکپرا و وین (۲۰۱۳)، روخمن (۲۰۱۰) است.

همچنین یافته‌های حاصل از بررسی فرضیه چهارم تأیید می‌کند بین فرهنگ سازمانی و رضایت شغلی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. بنابراین هر اندازه به فرهنگ سازمانی توجه بیشتری شود کارکنان سازمان تأمین اجتماعی استان گلستان از رضایت بیشتری برخوردار خواهند شد، همچنین این موضوع در کارایی کارکنان در سازمان اثر قابل توجهی خواهد داشت. از زیربنای نظری تحقیق چنین استنباط می‌شود که فرهنگ سازمانی بر رضایت شغلی تأثیرگذار

است. ساشکین معتقد است با ساختن فرهنگ و فضای مناسب در سازمان می‌توان موجبات ارضای نیازهای مراتب بالای کارکنان و رضایت آنها را فراهم کرد. همچنین با این نظریات می‌توان استنباط کرد که برنامه‌ریزان نمی‌توانند اساس و معیار رضایت شغلی را بدون توجه به فرهنگ سازمانی پایه‌ریزی کنند. بنابراین باید بین نیازهای کارکنان و فرهنگ سازمانی حتماً تجانس وجود داشته باشد تا رضایت شغلی به بالاترین حد خود برسد. یافته‌های حاصل از بررسی این فرضیه، با یافته‌های تحقیقات موسوی‌کیا (۱۳۹۳)، زمینی و همکاران (۱۳۹۰) که همگی معتقدند همبستگی مثبت و معناداری بین فرهنگ سازمانی و رضایت شغلی وجود دارد، همسو است.

یافته‌های مربوط به آزمون فرضیه آخر تحقیق نشان می‌دهد بین تعهد سازمانی کارکنان و رضایت شغلی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. به این معنی که با افزایش تعهد و دلبستگی کارکنان به سازمان، میزان رضایت شغلی آنها نیز افزایش می‌یابد. به نظر می‌رسد افزایش میزان تعهد، موجب چشم‌پوشی کارکنان از برخی از کاستی‌های سازمان شده و از کاهش میزان رضایت آنان جلوگیری می‌نماید، که این موضوع می‌تواند برای سازمان به عنوان یک فرصت تلقی شود. یافته‌های حاصل از بررسی این فرضیه، با یافته‌های تحقیقات فتحی و همکاران (۱۳۹۲) و سالک‌نژاد و همکاران (۱۳۹۲) و مارکوویتز و همکاران (۲۰۰۷) و آلپاندر (۱۹۹۰) که همگی معتقدند همبستگی مثبت و قوی بین تعهد سازمانی و رضایت شغلی وجود دارد، همسو است.

بر اساس یافته‌های حاصل از آزمون فرضیه‌های تحقیق پیشنهادات زیر ارائه می‌گردد:

- مؤلفه‌های اخلاق اسلامی کار و به ویژه کار دقیق و انسان دوستانه برای افزایش تعهد افراد تقویت شود. در این راستا می‌توان از برنامه‌های مختلف تشویقی و انگیزشی برای کارکنانی که کارها را دقیق و نوع‌دوستانه انجام می‌دهند، استفاده کرد. این امر باعث تقویت تعهد سازمانی کارکنان می‌گردد.

- مدیران باید دوره‌های آموزشی در زمینه آشنایی با اصول اخلاق اسلامی کار را برگزار و اطمینان حاصل کنند که همه کارکنان مشارکت فعال در برنامه‌های آموزشی دارند و سعی کنند روحیه تلاش و پشتکار و دوری از تنبلی و سستی در محیط کار را تقویت کرده و خوب کار کردن و رعایت عدالت و ایثار در کار را به عنوان فضیلت سرلوحه کار خود قرار داده و به کار به عنوان منبع سعادت و خوشبختی نگاه کنند و این نگاه و دیدگاه به کار واقعاً در عمل به کار گرفته شود.

- در سازمان این امکان را برای کارکنان فراهم نمایند که در جلسات تصمیم‌گیری شرکت نمایند و نظرات کارکنان در جلسات تصمیم‌گیری را بکار گیرند، که این عاملی در جهت افزایش حس مسئولیت‌پذیری و تعهد در مقابل تصمیمات متخذه می‌باشد.

- تیم‌سازی، ایجاد و افزایش احساس هویت سازمانی در سطح سازمان به گونه‌ای که کارکنان و مدیران سازمان خود را عضو یک خانواده مشترک بدانند.
- مسئولان سازمان تلاش خود را بر درک کارکنان از عادلانه بودن پاداش‌ها، رویه‌ها و تعاملات، اعتماد به سازمان و مدیران، که منجر به رضایت بیشتر می‌شود، متمرکز نمایند.
- به عقاید و نظرهای کارکنان احترام گذاشته، آنان را به ابراز عقاید خود تشویق نمایند و سیاست‌ها و دستورالعمل‌های سازمانی را به وضوح برای کارکنان تشریح نمایند.
- سازمان باید در بدو استخدام افراد، با آموزش‌ها و راهنمایی‌های لازم افراد تازه وارد را در چارچوب ارزش‌ها و فرهنگ سازمان قرار دهد.
- از آنجایی که عوامل مختلفی بر ارتقای تعهد سازمانی کارکنان مؤثر هستند، به نظر می‌رسد ضروریست مدیران با توجه به عواملی مانند شفاف نمودن شغل، ارزشیابی صحیح عملکرد کارکنان، ایجاد امنیت شغلی و غیره بر میزان دلبستگی و تعهد سازمانی کارکنان بیفزایند.

فهرست منابع

- استانلی، دیویس. (۱۳۸۶). مدیریت فرهنگ سازمانی، ترجمه ناصر میرسپاسی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ سوم.
- اعظمی، امیر؛ آبیانی، سعید؛ تولائی، روح‌اله (۱۳۸۷). رهبری و مدیریت اخلاق اسلامی، دومانهنامه توسعه انسانی پلیس، سال پنجم، شماره ۱۷.
- افخمی اردکانی، مهدی؛ فرحی، رضا (۱۳۹۰). فرهنگ، تعهد سازمانی و تمایل به ترک خدمت کارکنان دانشی طراحی و تبیین مدلی در پژوهشگاه صنعت نفت، فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال ششم، شماره ۲۴.
- الوانی، سیدمهدی؛ حسن‌پور، اکبر؛ داوری، علی (۱۳۸۹). تحلیل اخلاق سازمانی کارکنان با استفاده از الگوی دایره اخلاق، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال پنجم، شماره‌های ۳ و ۴.
- اندرسون، آلن؛ کپیریانو، آنا. (۱۳۸۸). رفتار سازمانی اثربخش: رویکرد مبتنی بر مهارت‌ها و فعالیت‌ها، ترجمه علیرضا جباری، عباس کحازاده، مجید پسران قادر، تهران، نشر شرکت سیم لاک‌ی فارس.
- انصاری، محمداسماعیل؛ باقری کلجاهی، علی؛ صالحی، مسلم (۱۳۸۹). تعهد سازمانی از دیدگاه نظریه پردازان و نقش راهبردهای مدیریت منابع انسانی در بهبود آن، دومانهنامه توسعه انسانی پلیس، سال هفتم، شماره ۳۱.
- رابینز، استیفن پی. (۱۳۹۰). مبانی رفتار سازمانی، ترجمه علی پارساییان و محمد اعرابی، تهران، انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ سی و یکم.
- رضائیان، علی. (۱۳۹۰). اصول مدیریت، تهران، سمت، چاپ بیست و دوم.
- رحیم‌نیا، فریبرز؛ علیزاده، مسعود (۱۳۸۷). بررسی ابعاد فرهنگ سازمانی بر اساس مدل دنیسون از نظر اعضای هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد، فصلنامه مطالعات تربیتی و روانشناسی دانشگاه فردوسی، دوره دهم، شماره ۱.
- زکی، محمدعلی (۱۳۸۷). بررسی تحقیقات رضایت شغلی در ایران، فصلنامه پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی دانشگاه جامع امام حسین (ع)، سال اول، شماره ۱.
- ساروقی، احمد (۱۳۸۵). تعهد سازمانی و رابطه آن با تمایل به ترک خدمت، نشریه مدیریت دولتی، شماره ۲۵.
- سرمدی، محمدرضا؛ شالباف، عذرا (۱۳۸۶). اخلاق حرفه‌ای در مدیریت کیفیت فراگیر، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره ۳.
- سیف‌اللهی، ناصر؛ داوری، محمدرضا. (۱۳۸۷). مدیریت دانش در سازمان‌ها، تهران، انتشارات آراد کتاب.
- شریف‌زاده، کاظم. (۱۳۸۵). مدیریت و فرهنگ سازمانی، تهران، نشر قومس، چاپ سوم.
- شهامت، نادر؛ روزگار، مریم؛ شهامت، فاطمه (۱۳۹۰). بررسی رضایت شغلی اعضای هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی از دو جنبه انگیزشی و بهداشتی، فصلنامه رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، سال دوم،

شماره ۲.

- ضماهنی، مجید. (۱۳۸۹). بررسی رابطه نظام انتخاب و انتصاب مدیران با رضایت شغلی کارکنان در استانداری بوشهر و فرمانداری‌های تابعه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مدیریت دولتی، دانشگاه علامه طباطبائی.

- مجیدی، عبدالله (۱۳۸۰). رضایت شغلی و عملکرد، فصلنامه دانش انتظامی، شماره ۸.

- مصطفوی‌راد، فرشته؛ بهرنگی، محمدرضا؛ عسکریان، مصطفی؛ فرزاد، ولی‌اله (۱۳۸۹). بررسی رابطه فرهنگ سازمانی، کیفیت زندگی کاری، تعهد سازمانی با بیگانگی از کار مدیران مدرسه‌های متوسطه نظری شهر شیراز، مجله علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز، دوره ششم، شماره ۱.

- نصیری پور، امیر اشکان؛ رئیسی، پوران؛ هدایتی، سیدپوریا (۱۳۸۸). رابطه فرهنگ سازمانی با بهره‌وری کارکنان در بیمارستان‌های عمومی آموزش دانشگاه علوم پزشکی ایران، فصلنامه مدیریت سلامت، دوره ۱۲، شماره ۳۵.

-Ali, A.(2005). Islamic perspectives on management and organization. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.

-Allen, N.J & Meyer, J.P.(1990). The measurement and antecedents of affective, continuance and normative commitment to the organization, Journal of Occupational Psychology, Vol.63.

-Cameron, K.S & Quinn, R.E.(2006). Diagnosing and changing organizational culture, The Jossey-Bass publishing, Revised Edition, p.14.

-Daud, N.(2010). Investigating the relationship between quality of work life and organizational commitment amongst employees in Malaysian Firms, International Journal of Business and Management, Vol. 5, No. 10.

-Demiray, E & Curabay, S.(2008). Organizational commitment of anadolu university open education faculty students, International Journal of Social Sciences, Vol. 3, Issue2.

-Frankental, Peter.(2005). Corporate social responsibility- apr invention?, Corporate Communications: An International Journal V.6 Number, p:397.

-Gray, Daniel H.(2007). Standards of corporate responsibility are changing, Financial Analysts Journal, Vol. 27, No. 5. p:28.

-Kengboon, O & Aramugam, V.(2006). The influence of corporate culture on organizational commitment: Case study of semiconductor organizations in Malaysia, Sunway Academic Journal, 3, pp:99-115.

-Koh, H. C & Boo, E. H.(2010).The link between organizational ethical and job satisfaction, Journal of Business Ethics, 29, pp:309-324.

unfamiliar organizational settings, Journal of personnel Management; 25, p:226.

-Martin, R.L & Osberg, S.(2007). Social entrepreneurship: The case for definition, available at: <http://www.ssireview.org/articles/entry/social>

-Pieri, Z.(2009). A study of work ethic and social factors affective on that among personnels of department islamic culture in Zanjan city (Master thesis), Islamic Azad University Zanjan Branch.

-Rahman N. M & Muhamad, N & Othman, A. S.(2006). The relationship between Islamic work ethics and organizational commitment: a case analysis, Malaysian Manag Rev; 41(1), pp:79-89

-Rokhman, W.(2010). The effect of islamic work ethics on work outcomes, EJBO Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies, Vol.15, No.1, pp: 21-27.

بررسی نقش میانجی استرس شغلی در رابطه بین رهبری اخلاقی و اثربخشی رهبری با قصد ترک خدمت

روح اله سمیعی^۱

مهدی صالحی نیا^۲

نسرین کوروش زاده^۳

چکیده

هدف تحقیق حاضر بررسی نقش میانجی استرس شغلی در رابطه بین رهبری اخلاقی و اثربخشی رهبری با قصد ترک خدمت می باشد. روش تحقیق آن از نظر هدف کاربردی و از نظر روش گردآوری داده ها توصیفی، پیمایشی و از نوع همبستگی می باشد. همچنین جامعه آماری این پژوهش، کلیه کارکنان کمیته امداد امام خمینی (ره) استان گلستان به تعداد ۳۵۰ نفر می باشد که با توجه به جدول کرجسی و مورگان ۱۸۳ نفر با استفاده از روش نمونه گیری تصادفی طبقه ای بعنوان نمونه آماری انتخاب گردید. داده های مورد نیاز با استفاده از روش میدانی و کتابخانه ای ابزار آن پرسشنامه جمع آوری گردید که جهت تجزیه و تحلیل آنها و آزمون فرضیه ها از روش مدل یابی معادلات ساختاری (SEM) و نرم افزارهای SPSS و Lisrel استفاده شده است. نتایج حاصل نشان می دهد مدل به کار گرفته شده از لحاظ بارعاملی و اعداد معنی داری مورد تأیید است و همه روابط مستقیم میان متغیرهای مدل نیز، معنی دار بوده اند. همچنین یافته های تحقیق نشان داد که بین رهبری اخلاقی و استرس شغلی رابطه معنی داری وجود دارد. بین اثربخشی رهبری و استرس شغلی رابطه معنی داری وجود دارد. بین رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت رابطه معنی داری وجود دارد. بین اثربخشی رهبری و قصد ترک خدمت رابطه معنی داری وجود دارد. بین استرس شغلی و قصد ترک خدمت رابطه معنی داری وجود دارد.

واژگان کلیدی

رهبری اخلاقی - اثربخشی رهبری - قصد ترک خدمت - استرس شغلی

۱- گروه مدیریت، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران (نویسنده مسئول)

Roohalla.samiee@gmail.com

۲- گروه مدیریت، واحد ساری، دانشگاه آزاد اسلامی، ساری، ایران

۳- گروه مدیریت، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران

طرح مسأله

امروزه موفقیت و سودآوری سازمان‌ها در گرو استفاده اثربخش از نیروی انسانی است. آزمون واقعی به‌عنوان یک رهبر و سرپرست، میزان مهارت شما در ایجاد و حفظ سازمان‌های انسانی است (مولکی ۱ و همکاران، ۲۰۰۷). رهبری مسئولیتی است که باید به‌طور مداوم اعمال شود. از تمام لحظات باید خردمندانه استفاده شود و این کار ساده‌ای نیست. رهبری به‌دلیل اینکه با پیچیدگی‌ها و رفتارهای غیرمعمول افراد سروکار دارد به سادگی قابل تعریف نیست. به‌همین دلیل تقریباً هنوز با اطمینان نمی‌توان عواملی بر موفقیت رهبری در یک زمان و مکان خاص را تعیین کرد. علت این است که شرایط واقعی زندگی پیوسته در حال تغییر و عوامل و متغیرهایی زیادی به‌طور همزمان اثرگذارند (ون نیپنبرگ ۲ و همکاران، ۲۰۱۴). اخلاق بحثی عمیق و مفصل است که از دیرزمان مورد توجه پژوهشگران شده است. اخلاق مدیریت بحثی جزئی‌تر از خود اخلاق است. مدیریت نیاز به لوازمی دارد که مهم‌تر از همه اخلاق مدیریتی است. اخلاق ستون و ساختمان مدیریت است. بررسی رهبری اخلاقی در یک سازمان که تعیین‌کننده رابطه بین اخلاق و نظم و برنامه‌ریزی در سازمان می‌باشد و همچنین بین اجرای قانون عدالت و واگذاری مسولیت به کارکنان و ایجاد انگیزش در کارکنان می‌باشد (السی ۳ و همکاران، ۲۰۱۵). اهداف رهبری اخلاقی در سازمان نسبت به کارکنان تأثیر بسیاری دارد و باعث پیشرفت سازمان می‌باشد و می‌توان به هدف سازمان دست یافت و باعث پیشرفت عملکرد سازمان و رضایت کارکنان می‌باشد از طرفی اخلاقی بودن یا نبودن رفتارها و عملکرد می‌تواند موجب بروز پیامدهای مثبت یا منفی در سطح سازمان گردد (لیو و لین ۴، ۲۰۱۶).

رهبری اخلاقی طی سال‌های آغازین هزاره سوم میلادی در حوزه ایجاد یک فضای کاری سالم و به واسطه پیامدهای سازمانی، گروهی و فردی که به همراه دارد، به شدت مورد توجه قرار گرفته است. رهبران اخلاقی به خاطر نقش الگویی که در سازمان ایفا می‌کنند، رفتارهای نوع دوستانه را در میان اعضای سازمان افزایش می‌دهند، در نتیجه انتظار می‌رود پیروان به سازمان بیشتر متعهد باشند (تانگ ۵ و همکاران، ۲۰۱۵). در سال‌های اخیر توجه عموم محققین به رهبری اخلاقی معطوف شده است. البته مسائل اخلاقی و اجتماعی که مدیریت سازمان‌ها با آن‌ها مواجه هستند به این موارد ختم نمی‌شود. تمام سازمان‌ها مستقیم یا غیر مستقیم از رفتار اخلاقی سود می‌برند و می‌بایست در گسترش موازین اخلاقی در سازمان‌ها و اتخاذ تصمیمات اخلاقی تلاش

-
- 1 Mulki
 - 2 Van Knippenberg
 - 3 Elçi
 - 4 Liu And Lin
 - 5 Tang

نمایند. اولین گام در گسترش موازین اخلاقی در سازمان‌ها، اجرای مدیریت و رهبری اخلاقی در سازمان می‌باشد (دهقانان و همکاران، ۱۳۹۴). رهبری اخلاقی قادر است اعضای سازمان را به سمت اهداف و مقاصد هدایت و رهبری کند که به سود سازمان، اعضای آن، سهامداران و جامعه باشد. رهبران اخلاقی، با الگو بودن، رفتار نوع‌دوستانه را در میان اعضای سازمان رواج می‌دهند. در نتیجه از پیروان انتظار می‌رود بجای رقابت، وابستگی متقابل بیشتری داشته باشند و بر مشارکت تأکید کنند و نسبت به سازمان متعهدتر باشند. مدیران متکی بر ارزش‌های اخلاقی، اثرات قابل توجهی بر احساس انرژی، توانمندی و خلاقیت کارکنان خود بر جای می‌گذارند. رهبری اخلاقی که سازه‌ای به نسبت جدید است، در ایجاد یک فضای کاری سالم نقش بسزایی ایفا می‌کند (آزانزا و همکاران، ۲۰۱۵). اکثر بهترین سازمان‌های دنیای ما توسعه رهبری و تغییر سازمانی را به عنوان «وظیفه اصلی سازمان» توصیف می‌کنند. مطالعات نشان داده‌اند که موفقیت سازمانی در گرو رهبری اثربخش است. رهبری اثربخش، رهبری است که رهبر، توانایی و قدرت راهنمایی یک فرد یا افراد بیشتری را در جهت نیل به اهداف سازمانی داشته باشد. رهبری اثربخش همان توانایی شخص برای نفوذ مؤثر بر دیگران در موقعیتی است که رهبر آمیزه‌ای از دانش، مهارت و تلقی خود را به کار بندد (السی و همکاران، ۲۰۱۵). رهبری اثربخش در سازمان عامل اصلی و اساسی در ایجاد هم‌فکری و همدلی است و رهبران مؤثر کسانی هستند که بتوانند افراد متفاوت را در زیر چتر فکری و نظری واحد گرد آورند (سلیمیان و مهرابی، ۱۳۹۲).

عوامل بسیاری در محیط کار می‌توانند در تجربه حالات مربوط به استرس نقش داشته باشند که از مهم‌ترین این عوامل می‌توان به گرانباری کاری، عدم همخوانی، و تناسب بین منابع و تقاضاهای شغلی، فقدان اختیار و اراده در محیط کار و ابهام و تعارض نقش اشاره کرد (لمبرت ۲ و همکاران، ۲۰۰۹). از سویی نشان داده شده است که طیف عواملی که منجر به استرس مرتبط با شغل می‌شوند ترک خدمت کارکنان سازمان را در پی خواهند داشت (گل‌پرور و همکاران، ۱۳۹۲). قصد ترک خدمت یکی از عوامل پیش‌بینی‌کننده مهم ترک خدمت حقیقی است و آگاهی از این موضوع که چه عواملی باعث می‌شوند تا یک کارمند تصمیم به جدایی بگیرد، در توانایی سازمان برای حفظ کارمندان بسیار حیاتی است. بهترین پیش‌بینی‌کننده رفتار یک فرد، سنجش نیت وی برای انجام آن رفتار است (دلوی و گنجی، ۱۳۹۳). بر این اساس سوال اصلی تحقیق این است که آیا بین رهبری اخلاقی و اثربخشی رهبری با قصد ترک خدمت با توجه به نقش میانجی استرس شغلی رابطه معنی‌داری وجود دارد؟

۲- ادبیات نظری و پیشینه تحقیق

۲-۱- رهبری اخلاقی و اثربخشی رهبری

محیط امروز سازمان‌ها، مدیران را با چالش‌های جدیدی رو به رو می‌سازد و هر روز پویاتر از قبل می‌شود. رقابت جهانی و انتظارات جوامع در حال تحول، نیاز مالی مدیریتی را مطرح می‌کند (رضائیان، ۱۳۹۳: ۴۲۵). یکی از موارد مهم و قابل توجه رهبری می‌باشد. کارکنان به دنبال رهبری هستند که بر اساس انگیزش برونی، بتوانند محرکی را برای ایجاد هماهنگی و سازگاری بین اهداف آنان و اهداف سازمان پدید آورد (حقیقی، ۱۳۹۲). در حقیقت کار «رهبری» در سازمان هر چند به تنوع و ظرافت نوع انسان‌ها و روان‌های مشغول در درون سازمان است ولی به تبع اشتراک عقیدتی لازم برای اداره اخلاقی و رفتاری انسان‌ها، وظیفه‌ای است اعلی و فراگیر (افجه‌ای، ۱۳۹۳). ادبیات رهبری و مدیریت، طی دو دهه گذشته، شاهد تکوین و مقبولیت یافتن طیف جدید از نظریه‌های مربوط به رهبری اثربخش بوده است. در میان این دسته از نظریه‌ها، نظریه رهبری اخلاقی به مرور توانسته است نزد دانشمندان و متفکران این حوزه از معارف علمی، مقبولیت بیشتری را به مثابه پارادایمی جدید کسب کند.

رهبری اخلاقی به صورت نمایش رفتار مناسب هنجاری از طریق اعمال فردی و ارتباطات بین فردی و ترویج چنین رفتاری به پیروان از طریق ارتباطات دو سویه، تقویت و تصمیم‌گیری تعریف شده است. نخستین قسمت این تعریف «نشان دادن رفتار مناسب هنجاری از طریق فعالیت‌های فردی و ارتباطات بین فردی» ناظر به این است که رهبرانی که اخلاقی تصور می‌شوند، الگوهای رفتارهایی هستند که به طور اصولی و هنجاری مناسب پنداشته می‌شود (مثل صداقت، امانت، عدالت و دلسوز بودن) و همچنین تبدیل رهبر به الگویی معتبر می‌باشد. قسمت دوم این تعریف «ترویج این قبیل رفتارها به زیردستان از طریق ارتباطات دوطرفه... بیان می‌کند که رهبران اخلاقی نه فقط به اخلاقیات توجه می‌کنند و اخلاقیات را در محیط اجتماعی به وسیله گفتگو درباره آن با پیروان برجسته می‌کنند، بلکه همچنین فرایند عدالت بین فردی و رویه‌ای را به پیروان ارائه می‌دهند. جزء «تقویت» در تعریف دربر گیرنده این است که رهبران اخلاقی، معیارهای اخلاقی را مستقر می‌کنند، به رفتار اخلاقی پاداش می‌دهند و کسانی را که از معیارها پیروی نمی‌کنند، تنبیه می‌کنند. عنصر نهایی تعریف، مربوط به «تصمیم‌گیری» می‌باشد که بازتاب این حقیقت است که رهبران اخلاقی به نتایج اخلاقی تصمیمات خودشان فکر می‌کنند و تصمیماتی عادلانه و هنجاری می‌گیرند که می‌تواند به وسیله دیگران پیروی شود (والومبا ۱ و همکاران، ۲۰۱۰).

در زمینه روش‌های رهبری نزدیک‌ترین روش‌ها به رهبری اخلاقی را می‌توان رهبری تحول آفرین دانست. هرچند رهبری اخلاقی علی‌رغم وجود همپوشانی با روش رهبری مذکور دارای واگرایی‌هایی نیز با این روش می‌باشد. رهبری تحول آفرین و رهبری اخلاقی در تمرکز خود روی ویژگی‌های شخصی اشتراک دارند. رهبران اخلاقی و رهبران تحول آفرین به دیگران توجه داشته و به طور مداوم طبق اصول اخلاقی‌شان عمل می‌کنند، عواقب اخلاقی تصمیم‌گیری‌های خود را در نظر می‌گیرند و الگوهای نقش اخلاقی برای دیگران هستند. همچنین از سوی دیگر، تئوری و تحقیقات نشان می‌دهد که رهبری اخلاقی و رهبری تحول آفرین سازه‌هایی متمایز از یکدیگر هستند (براون ۱ و همکاران، ۲۰۰۵). رهبران اخلاقی به صراحت از طریق تعیین معیارهای اخلاقی و پاسخگو نگهداشتن پیروان به این معیارها با استفاده از پاداش و مجازات برای تأثیرگذاری بر رفتار اخلاقی پیروان تلاش می‌کنند. بنابراین، رهبری اخلاقی شامل یک فرایند نفوذ عمل‌گراست که آن را از رهبری تحول آفرین که فرایند نفوذ ایده‌آل گراست متمایز می‌کند.

السی و همکاران، ۲۰۱۵، اثربخشی رهبری را به معنی استفاده از نفوذ معنوی برای هدایت و هماهنگی فعالیت‌های اعضای یک گروه جهت تحقق اهداف تعریف نموده‌اند. در آغاز قرن بیستم چنین اعتقادی در میان مردم وجود داشت که بعضی افراد با خصیصه‌های خاصی بدنیا می‌آیند که آن‌ها را رهبرانی اثربخش می‌سازد. در حالی که دیگران بدنیا می‌آیند بدون اینکه دارای خصیصه‌های خاص رهبری باشند. قدیمی‌ترین نظریه در این مورد، نظریه مردان و زنان بزرگ است که بیان می‌دارد خصوصیات و توانایی‌های شخصی، عده‌ای را به طور طبیعی، رهبر می‌سازد. هر چند این نظریه، پشتوانه علمی محدودی دارد ولی بدین معنی نیست که هنوز مردم به آن اعتقادی ندارند. نتایج مطالعات مختلف نشان می‌دهد که هیچ لیستی از خصوصیات و مهارت‌های رهبری نمی‌تواند قطعی و نهائی باشد و این به دلیل آن است که هیچ دو رهبری دقیقاً همانند هم نیستند و رهبران مختلف با افراد متفاوتی با وضعیت‌های مختلف کار کرده و نیاز به خصوصیات متفاوتی هم دارند (گل‌پرور و همکاران، ۱۳۹۲).

۲-۲- قصد ترک خدمت

تمایلات رفتاری اصلی‌ترین و بهترین مراجع شناختی رفتار، شناخته شده‌اند. تئوری نگرش‌های فیشبین و آجزن بیان می‌کند که بهترین پیش‌بینی کننده رفتار یک فرد، سنجش قصد وی برای انجام آن رفتار است (کوپر ۲، ۲۰۰۵). بنابراین، قصد ترک خدمت بهترین پیش‌بینی کننده ترک خدمت شناخته می‌شود. اولین تئوری در زمینه ترک خدمت، تئوری مارچ و

سیمون است که بیان می‌کند، عوامل غیر شغلی، مهم‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که تعیین می‌کنند چرا افراد می‌مانند یا می‌روند. کارمندانی که در محیطی کار می‌کنند که با خانواده در تداخل است و تعارض زیادی تجربه می‌شود، به احتمال زیاد به دنبال محیط کاری خواهند بود که استرس کمتری در آن وجود داشته باشد (چو ۱ و همکاران، ۲۰۰۹). اثر ترک خدمت بر اثر بخشی یک سازمان بسیار مهم است. ترک خدمت بالا می‌تواند به طور منفی روی ظرفیت سازمان برای فراهم آوردن خروجی‌های با کیفیت اثر بگذارد، همچنین ترک خدمت می‌تواند پیامدهای مهلکی در باب کارمندیابی، هزینه‌های آموزشی و توقف عملیات داشته باشد. آگاهی از این موضوع که چه عواملی باعث می‌شوند تا یک کارمند تصمیم به جدایی می‌گیرد، در توانایی سازمان برای حفظ کارمندان بسیار حیاتی است (چولا، ۲۰۰۶).

قصد ترک خدمت، به ارزیابی ذهنی فرد از احتمال ماندن یا رفتن از سازمان در آینده نزدیک اشاره دارد. سه دلیل برای استفاده از قصد ترک خدمت به جای ترک خدمت واقعی وجود دارد. اول، ترک خدمت به شرایط اقتصادی عمومی بستگی دارد. افرادی که قصد ترک خدمت دارند، ممکن است فقط زمانی این کار را انجام دهند که مشاغل جایگزینی در دسترس داشته باشند. مطالعات صورت گرفته با داده‌های واقعی ترک خدمت در یک حوزه زمانی خاص ممکن است نتایج متفاوتی را نشان دهند (لی، ۳، ۲۰۰۰). دوم، به زعم آیزن ۴ و فیشبین ۵ قصد رفتاری، شاخص مستقیمی از رفتار واقعی است. هرچند، کپلمن ۶ و همکاران اظهار می‌دارند نیت رفتاری افراد همیشه منجر به رفتار نشده و ممکن است با گذر زمان، نیت افراد دستخوش تغییر شود. سوم، تحقیقات قبلی دریافته‌اند قصد ترک خدمت، قویترین منادی ترک خدمت است (رسولی و همکاران، ۱۳۹۱).

۲-۳- استرس شغلی

استرس حالتی است در روان و تن که ناشی از وارد شدن فشارهای روحی و جسمی به فرد است. استرس حالتی ناشی از فشار است نه خود فشار اما با اندک اغمازی می‌توانیم استرس را همان فشار عصبی معنی کنیم و آن را حالتی بدانیم که انسان در مقابل محرک‌های ناسازگار بیرونی از خود بروز می‌دهد. در تعریفی دیگر استرس پاسخی است که فرد برای تطبیق با یک وضعیت خارجی متفاوت با وضعیت عادی بصورت رفتاری روانی یا جسمانی از خود بروز می‌دهد.

- 1 Cho
- 2 Chawla
- 3 Lee
- 4 Ajzen
- 5 Fishbein
- 6 Kopelman

در این تعریف استرس عبارت است از عکس العمل های فرد در مقابل موقعیت های تهدید کننده در محیط (دل واله و براوو، ۱، ۲۰۰۷). در تعریفی دیگر استرس به مجموعه واکنش های عمومی انسان نسبت به عوامل ناسازگار و غیر منتظره خارجی یا به عبارتی ساده تر اختلال در سیستم سازگاری و تطبیق بدن آدمی با محیط خارجی تعریف می شود. از دیدگاه این تعریف هر گاه تعادل و سازگاری ارگانیزم به علت عوامل مخل خارجی از میان می رود فرد دچار استرس می شود. به عنوان مثال زمانی که نتایج ارزشیابی عملکرد برای یک کارمند بسیار مهم هستند و در ضمن او اطمینان ندارد که در آن موفق خواهد بود یا خیر دچار فشار عصبی می شود (گلیزر، ۲ و همکاران، ۲۰۰۴). ذکر چند نکته در مورد استرس و فشار عصبی، ضروری به نظر می رسد:

استرس همواره به علت عوامل ناخوشایند و نامطلوب در فرد به وجود نمی آید. یک مژده بسیار مسرت بخش و موفقیت غیر منتظره در یک مسابقه بزرگ نیز می تواند برای فرد ایجاد استرس کند به همان گونه که یک خبر ناگوار و یک تسلیت ناگهانی نیز چنین است. استرس را لزوماً نباید به عنوان یک پدیده منفی در نظر بگیریم. میزانی مشخص از استرس که برای فرد سازنده و محرک باشد استرس مفید است و نباید از آن هراس داشت. آنچه باید کنترل و با آن مقابله شود استرس های مضر و مخل است.

استرس به به مفهوم اضطراب نیست زیرا اضطراب جنبه روانی دارد در حالی که استرس صرفاً حالتی روانی نیست و جنبه روان - تنی دارد (گلیزر و همکاران، ۲۰۰۴).

۲-۴- پیشینه تحقیق

جدول شماره ۱: خلاصه نتایج داخلی تحقیقات داخلی و خارجی

نام نویسنده	سال	عنوان	نتیجه
دهقانان و همکاران	۱۳۹۴	بررسی و تبیین پیامدهای رهبری اخلاقی	نتایج تحقیق نشان داد که رهبری اخلاقی بر روی تناسب فرد- سازمان، هویت سازمانی و رفتار شهروندی سازمانی کارکنان بانک قوامین تأثیر مثبت و معنادار و بر روی تمایل به ترک خدمت آن ها، تأثیر منفی و معنادار دارد.
باقری و صنوبری	۱۳۹۳	بررسی تأثیر اثربخشی رهبری بر قصد ترک خدمت کارکنان با نقش	نتایج بدست آمده با استفاده از روش همبستگی پیرسون و معادلات ساختاری بر اساس نرم افزار Lisrel و spss آزمون گردیدند که حاکی از

- میانجی استرس شغلی در اداره کل امور مالیاتی استان خوزستان تأیید تأثیر منفی اثربخشی رهبری و استرس شغلی بر قصد ترک خدمت کارکنان و رد فرضیه تأثیر منفی اثربخشی رهبری بر استرس شغلی و تأثیر منفی اثربخشی رهبری بر قصد ترک خدمت با نقش میانجی استرس شغلی می‌باشد.
- دلوی و گنجی ۱۳۹۳ بررسی اثرات رهبری اخلاقی بر استرس شغلی و قصد ترک خدمت پرستاران بیمارستان‌های دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد نتایج پژوهش نشان داد که بین رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت رابطه منفی و معنی دار و بین استرس کاری و قصد ترک خدمت رابطه مثبت و معنی داری وجود دارد (به ترتیب $\beta = -0.58$ و $\beta = 0.66$ ، $P < 0.05$)؛ همچنین بین رهبری اخلاقی و استرس کاری رابطه منفی و معنی داری مشاهده شد ($P < 0.05$ و $\beta = -0.29$). نتیجه گیری: رهبری اخلاقی می‌تواند باعث کاهش استرس کاری پرستاران و در نتیجه کاهش قصد ترک خدمت آن‌ها شود؛ لذا مدیران می‌توانند با گسترش فرهنگ ارزش‌های اخلاقی و کاهش عوامل استرس‌زای شغلی باعث افزایش اعتماد، وفاداری و تعهد سازمانی پرستاران و در نتیجه کاهش ترک خدمت آن‌ها گردند.
- گل پرور و همکاران ۱۳۹۲ بررسی رابطه استرس شغلی با ترک خدمت و عملکرد وظیفه با توجه به نقش واسطه‌ای رضایت شغلی نتایج نشان داد که: ۱. استرس شغلی با رضایت شغلی و عملکرد وظیفه دارای رابطه منفی و معنی دار و با ترک خدمت دارای رابطه مثبت و معنی دار ($P < 0.01$) است. ۲. رضایت شغلی نیز با ترک خدمت دارای رابطه منفی و معنی‌داری و با عملکرد وظیفه دارای رابطه مثبت و معنی‌داری است. ۳. رضایت شغلی نقش متغیر واسطه‌ای پاره‌ای را در رابطه استرس شغلی با ترک خدمت و عملکرد وظیفه ایفا می‌نماید.
- لیو و لین ۲۰۱۶ بررسی ارزش‌های نتایج تجربی نشان می‌دهد که رضایت شغلی به

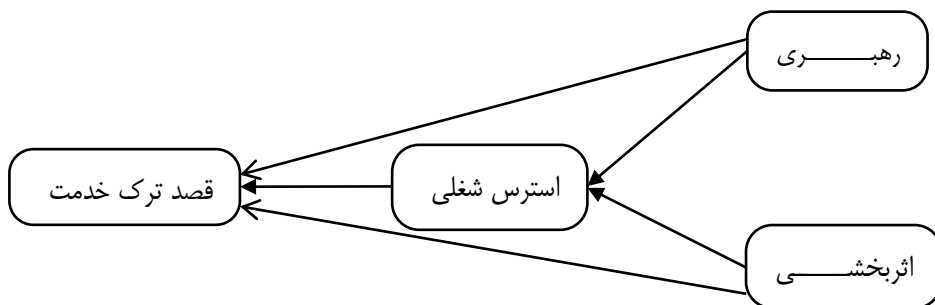
- اخلاقی شرکت و قصد ترک خدمت با نقش میانجی هویت سازمانی
- طور مستقیم به قصد گردش مالی مربوط است در حالی که ارزش‌های اخلاقی شرکت‌های بزرگ به طور غیر مستقیم به قصد گردش مالی مربوط از طریق میانجی‌گری هویت سازمانی است. در همین حال، اثرات رضایت شغلی بر قصد ترک شغل منفی و هویت سازمانی مثبت هستند که توسط ارزش‌های اخلاقی شرکت تعدیل شدند.
- ۲۰۱۵ دمیرتاس و آکدوگان تأثیر رفتار رهبری اخلاقی بر جو اخلاقی، قصد ترک خدمت و تعهد عاطفی
- یافته‌های تحقیق نشان داد که رهبری اخلاقی هم تأثیر مستقیم و هم غیرمستقیم بر تعهد عاطفی و قصد ترک خدمت دارد. تأثیر مستقیم از رهبری اخلاقی شامل شکل‌دهی ادراک از جو اخلاقی می‌شود.
- ۲۰۱۵ خیونگ و کوین نهو بررسی تأثیر رهبری اخلاقی و فرهنگ سازمانی بر — جامعه‌پذیری و تعهد کارکنان در بخش توریسم
- نتایج نشان داد که رهبری اخلاقی و فرهنگ سازمانی بر تعهد و جامعه‌پذیری کارکنان تأثیر معنی‌داری دارد.
- ۲۰۱۵ تانگ و همکاران بررسی تأثیر رهبری اخلاقی بر تناسب ارزشی و قصد ترک خدمت کارکنان در ۱۰ رستوران سطح بالای جنوب چین
- نتایج نشان داد که رابطه مثبت و معنی‌داری بین رهبری اخلاقی و تناسب ارزشی رهبر-عضو وجود دارد. رابطه منفی بین رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت وجود دارد. همچنین تناسب ارزشی بر رابطه رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت نقش تعدیلی ایفا می‌کند.
- ۲۰۱۵ آزانزا و همکاران بررسی تأثیر رهبری قابل اعتماد بر قصد ترک خدمت با نقش میانجی درگیری کاری و هویت گروه-کار
- نتایج برآورد مدل ساختاری نشان داد که رهبری قابل اعتماد تأثیر مثبت و معنی‌داری بر درگیری کاری و هویت گروه-کار دارد. رهبری قابل اعتماد تأثیر غیرمستقیم منفی و معنی‌داری بر قصد ترک خدمت دارد. درگیری کاری بر بر قصد ترک خدمت رابطه منفی و معنی‌داری دارد.

مکزننگی ۲۰۱۴ بررسی استرس شغلی و نتایج ضریب همبستگی پیرسون نشان داد که قصد ترک خدمت در استرس شغلی با قصد ترک خدمت رابطه مثبت و همکاران میان مدیران پرسنلی معنی‌داری دارد. دانشگاه فورت هیبر آفریقای جنوبی

ایمران ۲۰۱۳ بررسی رابطه بین نتایج مدل با آموس نشان داد که قصد ترک قریشی و استرس شغلی، محیط خدمت کارکنان ارتباط مستقیمی از طریق همکاران کاری و قصد ترک استرس شغلی و محیط محل کار دارد. خدمت کارکنان

۲-۵- مدل مفهومی تحقیق

برای تدوین فرضیات تحقیق، هر پژوهشگری نیازمند مدلی مفهومی است تا بر اساس آن ضمن شناسایی متغیرهای فرضیات روابط بین این متغیرها و تعاریف مفهومی و عملیاتی آن‌ها را تبیین نماید. پس از بررسی ادبیات تحقیق و پیشینه تحقیقات داخلی و خارجی و با توجه به متغیرهای تحقیق مدل مفهومی زیر تدوین گردیده است. شکل (۱)



شکل ۱: مدل تحقیق

۳- روش شناسی تحقیق

روش تحقیق پژوهش حاضر کاربردی، توصیفی-پیمایشی و از نوع همبستگی می باشد. جامعه آماری آن شامل کلیه کارکنان کمیته امداد امام خمینی (ره) استان گلستان به تعداد ۳۵۰ نفر می‌باشد که تعداد ۱۸۳ نفر از طریق جدول کرجسی و مورگان و روش تصادفی طبقه‌ای بعنوان گروه نمونه تعیین گردید. جهت جمع‌آوری داده‌ها از هر دو روش میدانی و کتابخانه‌ای و ابزار پرسشنامه استفاده گردیده است. بر این اساس برای سنجش متغیر رهبری اخلاقی و

اثربخشی رهبری از پرسشنامه برون ۱ و همکاران (۲۰۰۵)، متغیر استرس شغلی از پرسشنامه کلر ۲ (۱۹۸۴) و برای سنجش قصد ترک خدمت از پرسشنامه کولارلی (۱۹۸۴) استفاده شده است. همچنین روایی پرسشنامه با استفاده از روش روایی محتوایی و تأیید اساتید راهنما و مشاور و تعدادی از اساتید مجرب در زمینه مدیریت و روش تحقیق مورد قرار گرفت و جهت بررسی پایایی پرسشنامه ها هم از ضریب آلفای کرونباخ و نرم افزار SPSS نسخه 23 استفاده گردید که به ترتیب برای پرسشنامه رهبری اخلاقی و اثربخشی رهبری این ضریب ۰.۹۱ و ۰.۸۸ و برای پرسشنامه قصد ترک خدمت و استرس شغلی ۰.۹۲ و ۰.۸۹ بدست آمد که نشان می دهد پایایی پرسشنامه ها مطلوب می باشد. تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز در سطح توصیفی و استنباطی و استفاده از آزمون هایی نظیر تحلیل عاملی، آزمون همبستگی پیرسون و روش مدل یابی معادلات ساختاری و نرم افزار های SPSS و Lisrel انجام شده است.

۴- یافته های تحقیق

جدول شماره ۲: آمار توصیفی متغیرهای جمعیت شناختی تحقیق (نمونه ۱۸۳ نفر)

جنسیت	فراوانی	درصد فراوانی
مرد	۱۳۱	۷۲
زن	۵۲	۲۸
سابقه کاری		
۱-۱۰ سال	۵۲	۲۸
۱۱ تا ۲۰ سال	۹۶	۵۲
بیشتر از ۲۱ سال	۳۵	۲۰
سطح تحصیلات		
فوق دیپلم	۲۹	۱۶
لیسانس	۸۲	۴۵
فوق لیسانس و بالاتر	۷۲	۳۹

همان طور که در جدول فوق نشان داده شده است نتایج آمار توصیفی نشان می دهد که ۷۲ درصد از نمونه مورد مطالعه مرد و مابقی آن‌ها (۲۸ درصد) زن بودند. در رابطه با توزیع سابقه کاری نمونه مورد مطالعه، ۲۸ درصد تا ۱۰ سال، ۵۲ درصد بین ۱۱-۲۰ سال و ۲۰ درصد بیشتر از

1 Brown

2 Keller

۲۱ سال می‌باشند. در رابطه با توزیع مدرک تحصیلی نیز ۱۶ درصد فوق دیپلم، ۴۵ درصد لیسانس و ۳۹ درصد فوق لیسانس و بالاتر بوده اند.

در جدول شماره (۳) آمار توصیفی متغیرهای تحقیق ارائه گردیده است. همان طور که مشاهده می‌گردد برای متغیر رهبری اخلاقی (EL) کمترین نظرات مقدار ۱.۲۰ و بیشترین نظرات مقدار ۴.۵۰ و میانگین و انحراف معیار نظرات به ترتیب به میزان ۳.۳۴ و ۰.۸۲ می‌باشد. برای متغیر اثربخشی رهبری (LE) کمترین نظرات مقدار ۱.۹۵ و بیشترین نظرات ۴.۵۴ و میانگین و انحراف معیار نظرات به ترتیب به میزان ۳.۲۸ و ۰.۵۶ می‌باشد. برای متغیر قصد ترک خدمت (TI) کمترین نظرات مقدار ۱.۲۲ و بیشترین نظرات ۴.۰۴ و میانگین و انحراف معیار نظرات به ترتیب به میزان ۲.۳۷ و ۰.۶۹ می‌باشد. همچنین برای متغیر استرس شغلی (JS) کمترین نظرات مقدار ۲.۰۰ و بیشترین نظرات ۴.۱۱ و میانگین و انحراف معیار نظرات به ترتیب به میزان ۲.۳۶ و ۰.۶۱ می‌باشد.

جدول (۳): آمار توصیفی متغیرهای تحقیق

متغیر	نشان	تعداد	کمترین	بیشترین	میانگین		انحراف معیار	واریانس
					آماره	خطا		
رهبری اخلاقی ۱	EL	۱۸۳	۱.۲۰	۴.۵۰	۳.۳۴	۰.۰۶۶۳۳	۰.۸۲۵۷۴	۰.۶۸۲
اثربخشی رهبری ۲	LE	۱۸۳	۱.۹۵	۴.۵۴	۳.۲۸	۰.۰۴۵۳۷	۰.۵۶۴۹۱	۰.۳۱۹
قصد ترک خدمت ۳	TI	۱۸۳	۱.۲۲	۴.۰۴	۲.۳۷	۰.۰۵۵۱۹	۰.۶۹۵۸۲	۰.۴۸۴
استرس شغلی ۴	JS	۱۸۳	۱.۰۰	۴.۱۱	۲.۳۵	۰.۰۴۹۱۳	۰.۶۱۱۶۱	۰.۳۷۴

در جدول شماره (۴) با توجه به سطح معنی‌داری کمتر از یک درصد میزان همبستگی بین متغیرهای مکنون (پنهان) با استفاده از آزمون همبستگی پیرسون نشان داده شده است.

- 1 Ethical Leadership
- 2 Leadership Effectiveness
- 3 Turnover Intention
- 4 Job stress

جدول (۴): ماتریس همبستگی بین متغیرهای تحقیق

		EL	LE	JS	TI
EL	Pearson Correlation	1			
	Sig. (2-tailed)				
	N	183			
LE	Pearson Correlation	.655**	1		
	Sig. (2-tailed)	.000			
	N	183	183		
JS	Pearson Correlation	-.609**	-.685**	1	
	Sig. (2-tailed)	.000	.000		
	N	183	183	183	
TI	Pearson Correlation	-.668**	-.486**	.557**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	.000	.000	
	N	183	183	183	183

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

نتایج آزمون نشان می‌دهد میزان همبستگی بین متغیر رهبری اخلاقی (EL) و اثربخشی رهبری (LE) به میزان ۰٫۶۵۵، میزان همبستگی بین متغیر رهبری اخلاقی و استرس شغلی (JS) به میزان ۰٫۶۰۹- و میزان همبستگی بین متغیر رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت (TI) به میزان ۰٫۶۶۸- می‌باشد. میزان همبستگی بین متغیر اثربخشی رهبری و استرس شغلی به میزان ۰٫۶۸۵-، میزان همبستگی بین متغیر اثربخشی رهبری و قصد ترک خدمت به میزان ۰٫۴۸۶- و میزان همبستگی بین متغیر استرس شغلی قصد ترک خدمت به میزان ۰٫۵۵۷- می‌باشد که در سطح یک درصد میان متغیرهای تحقیق همبستگی معنی داری وجود دارد. نتایج حاصل از بررسی فرضیه‌های تحقیق با استفاده از روش مدل یابی معادلات ساختاری در جدول شماره ۵ ارائه شده است.

جدول (۵): نتایج بررسی رابطه مستقیم و ضرایب معناداری فرضیات مدل

نتیجه آزمون	ضریب مسیر	معناداری	نشانی	مسیر
تأیید	۰٫۵۲-	۲٫۴۰-	EL → JS	رهبری اخلاقی --- استرس شغلی
تأیید	۰٫۳۳-	۲٫۱۱-	LE → JS	اثربخشی رهبری --- استرس شغلی
تأیید	۰٫۴۶-	۲٫۱۲-	EL → TI	رهبری اخلاقی --- قصد ترک خدمت
تأیید	۰٫۳۵-	۲٫۲۱-	LE → TI	اثربخشی رهبری --- قصد ترک خدمت
تأیید	۰٫۳۸	۲٫۳۶	JS → TI	استرس شغلی --- قصد ترک خدمت

مطابق جدول شماره ۵ می‌توان گفت ضریب مسیر رابطه بین رهبری اخلاقی و استرس شغلی ۰٫۵۲- است. آماره تی برای این ضریب نیز ۲٫۴۰- است و مقدار آن بالاتر از آستانه معنی-

داری یعنی قدرمطلق ۱.۹۶ بدست آمده است. لذا بین رهبری اخلاقی و استرس شغلی رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. همچنین بر این اساس ضریب مسیر رابطه بین اثربخشی رهبری و استرس شغلی ۰.۳۳- است و آماره تی برای این ضریب نیز ۲.۱۱- است لذا بین اثربخشی رهبری و استرس شغلی رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. در خصوص رابطه بین رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت مقدار ضریب مسیر ۰.۴۶- است. از آنجا که مقدار تی برای این ضریب، ۲.۱۲- است بنابراین بین رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. مقدار ضریب مسیر بین اثربخشی رهبری و قصد ترک خدمت ۰.۳۵- است. از آنجا که مقدار تی برای این ضریب، ۲.۲۱- است پس بین اثربخشی رهبری و قصد ترک خدمت رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. نهایتاً، در خصوص فرضیه آخر که به بررسی رابطه بین استرس شغلی و قصد ترک خدمت می‌پردازد، مقدار ضریب مسیر ۰.۳۸ بدست آمده است و از آنجا که مقدار تی برای این ضریب، ۲.۳۶ است و مقدار آن بالاتر از آستانه معنی‌داری یعنی ۱.۹۶ بدست آمده است، می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری نمود که بین استرس شغلی و قصد ترک خدمت رابطه معنی‌داری وجود دارد.

۵- نتیجه‌گیری، بحث و پیشنهادات

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که بین رهبری اخلاقی و استرس شغلی رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. بر این اساس اگر کارکنان یک سازمان، رفتار مدیر را اخلاقی برداشت کنند، در آن هنگام سازمان درخواهد یافت که میزان رضایت شغلی افزایش و نیت ترک خدمت کاهش یافته است؛ که این دو عامل برای سازمان بسیار حایز اهمیت است. در غیر این صورت اگر کارکنان رفتار مدیر را غیر اخلاقی ادراک کنند، باعث می‌شود که سطح رضایت شغلی کاهش یابد و نیت ترک خدمت افزایش یابد. به بیان دیگر، هر چقدر کارکنان احساس نمایند که در محیط کاری آنان اخلاقیات حاکم است، به همان میزان سطح استرس‌های شغلی آنان کاهش می‌یابد. نتایج این فرضیه با نتایج تحقیقات باقری و صنوبری (۱۳۹۳)، دلوی و گنجی (۱۳۹۳) همخوانی دارد.

همچنین نتایج تحقیق نشان داد که بین اثربخشی رهبری و استرس شغلی رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. به طور کلی اثربخشی رهبری می‌تواند بر کاهش فشارعصبی بیش از حد، چه در سطح فردی و چه در سطح سازمانی باعث افزایش تمرکز فکر، مصمم در انجام کار و افزایش قدرت تصمیم‌گیری شود. به بیان دیگر، هر چقدر کارکنان احساس نمایند که در محیط کاری آنان اخلاقیات حاکم است، به همان میزان سطح استرس‌های شغلی آنان کاهش می‌یابد. اثربخشی رهبری نیازهای ذاتی و انگیزه‌های کارکنان را در جهت اهداف سازمان هماهنگ کرده و سازمان‌های موفق را بوجود می‌آورند. نتایج این فرضیه با نتایج تحقیق باقری و صنوبری

(۱۳۹۳)، همخوانی دارد.

در فرضیه بعد این نتیجه حاصل گردید که بین رهبری اخلاقی و قصد ترک خدمت رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. امروزه افراد انتظار دارند در سازمانی کار کنند که مورد توجه قرار گیرند، به خوبی درک شوند و مورد احترام قرار گیرند و دوست دارند احساس صداقت، درستکاری، قابلیت اعتماد، اعتماد به نفس و اینکه قسمتی از سازمان هستند، داشته باشند. فردی که این قبیل محیطی با این خصوصیات را ایجاد می‌کند مسلماً رهبری است که باید تمام رفتارهایش قابلیت‌های اخلاقی را منعکس کند و اصول صداقت و شرافت تعیین کننده‌ی تمام زندگی‌اش باشد. نتایج این فرضیه با نتایج تحقیق دهقانان و همکاران (۱۳۹۴)، دلوی و گنجی (۱۳۹۳)، دمیرتاس و آکدوگان (۲۰۱۵)، تانگ (۲۰۱۵) و همکاران (۲۰۱۵) همخوانی دارد.

نتایج تحقیق در خصوص رابطه بین اثربخشی رهبری و قصد ترک خدمت، وجود رابطه معکوس و معنی‌داری را نشان می‌دهد. رهبری اثربخش در سازمان عامل اصلی و اساسی در ایجاد هم‌فکری و همدلی است و رهبران مؤثر کسانی هستند که می‌توانند افراد متفاوت را در زیر چتر فکری و نظری واحد گرد آورند. پاسخگو بودن رهبر و هماهنگی نیازهای ذاتی و انگیزه‌های کارکنان در جهت اهداف سازمان، از مهمترین عواملی است که باعث موفقیت سازمان‌ها می‌شود و در نهایت منجر به کاهش تمایل به ترک سازمان می‌شود. نتایج این فرضیه با نتایج تحقیق باقری و صنوبری (۱۳۹۳)، همخوانی دارد.

نهایتاً نتیجه بررسی فرضیه آخر این تحقیق حاکی از آن است که بین استرس شغلی و قصد ترک خدمت رابطه معنی‌داری وجود دارد. استرس شغلی از طریق ایجاد نامتعادلی عاطفی، شناختی و رفتاری، تصمیم‌گیری‌های رفتاری و عملکردی را به سمت جبران و بازگشت تعادل از دست رفته سوق می‌دهد. در فرایند جبران مورد اشاره، پیش از وقوع واکنش‌های رفتاری، تضعیف حالات عاطفی، نگرشی و خلقی مثبت (افزایش حالات عاطفی، نگرشی و خلقی منفی) به وقوع می‌پیوندد، سپس تمایل به رفتارهای تلافی‌جویانه و مخرب پدید می‌آید. نتایج این فرضیه با نتایج تحقیق گل پرور و همکاران (۱۳۹۲)، مکزنکی (۲۰۱۴) و همکاران (۲۰۱۴)، ایمران قریشی (۲۰۱۳) و همکاران (۲۰۱۳) همخوانی دارد.

بر اساس یافته‌های حاصل از آزمون فرضیه‌های تحقیق پیشنهادات زیر ارائه می‌گردد:
با ارائه بازخورد شغلی مناسب و رفتارهای محترمانه به کاهش استرس شغلی کمک کنند چرا که

1 Demirtas and Akdogan

2 Tang

3 MXENGE

4 Imran Qureshi

کارکنان تمایل دارند سرپرستان سازمان را نمایانگر کل سازمان بدانند.

سازمان‌ها می‌توانند با بکارگیری سبک رهبری اخلاقی باعث بروز رفتارهایی در کارکنان بشود که منجر به کاهش سطح استرس در افراد گردد و در نتیجه افزایش بهره‌وری سازمان را به همراه آورد.

پیشنهاد می‌گردد مدیران و همکاران به شیوه‌ای اخلاقی و مسئولانه با همدیگر رفتار نمایند چرا که افراد با دیدن چنین رفتارهایی از خود نشان می‌دهند که برای سازمان مفید است.

مدیران جوی دوستانه بین کارکنان با فراهم کردن محیطی پر نشاط برای رهایی از سرخوردگی از شغل، پدید آورند.

چنانچه رهبران سازمانی در رفتار و کردار خود به ارزش‌های اصیل اخلاقی همچون صداقت، امانت‌داری، درستکاری، و احترام به جایگاه والای انسان در نظام هستی پایبند باشند، می‌توانند زیردستان را تحت تأثیر قرار داده و خود را به عنوان یک الگوی اخلاقی شایسته به کارکنان بشناسانند. در چنین شرایطی انتظار می‌رود که کارکنان با الگو گرفتن از این رفتارها به مرحله کاهش استرس شغلی و افزایش سطح رضایت برسند.

مدیران به القاء فضیلت‌های اخلاقی و ارتقاء نگرش مطلوب در این زمینه روی آورند چرا که با بهسازی محیط اجتماعی و همچنین با ایجاد یک رهبری سازمانی اخلاقی به وسیله پرورش روابط بر مبنای اعتماد دو جانبه می‌توان به کاهش ترک خدمت نیز دست یافت. مدیران با طراحی وظایف شغلی از حجم کاری بکاهند و از کم بودن ساعات استراحت و شیفت کاری طولانی جلوگیری کنند.

تدوین سیاست‌های مدیریت منابع انسانی مناسب مانند پاداش، ارتقاء، مقصد شغلی، خودمختاری شغلی، و آموزش به نحو مطلوب انجام گیرد چرا که این سیاست‌ها از سوی کارکنان، بعنوان سرمایه‌گذاری سازمان به منظور توسعه ظرفیت‌های آنها در نظر گرفته می‌شود. با برقراری ارتباط مفید و مؤثر با کارکنان، اهداف و ارزش‌های کارکنان شناخته شود.

ابهام کارکنان در حیطه مسئولیت برطرف گردد. همچنین اختیار لازم برای انجام مسئولیت‌ها و وظایف محوله داده شود و دسترسی به اطلاعات مورد نیاز در انجام کار آسان شود. مطالعات نشان می‌دهد اضطراب و تنش‌های شغلی باعث بروز فشارخون، بیماری‌های قلبی، آسم، افسردگی و سردرد در انسان می‌شود. توصیه می‌شود تا حدزیادی از استرس‌های وارده به کارمندان کاسته شود تا سطح قصد ترک خدمت آنان کاهش یابد.

فهرست منابع

- افجه‌ای، سید علی اکبر. (۱۳۹۳). مدیریت اسلامی، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی واحد علامه طباطبایی، چاپ نهم.
- باقری، علی اکبر و محمد صنوبری، (۱۳۹۳)، تاثیر اثربخشی رهبری بر قصد ترک خدمت کارکنان با نقش میانجی استرس شغلی در اداره کل امور مالیاتی استان خوزستان، کنفرانس بین المللی مدیریت در قرن ۲۱، تهران، موسسه مدیران ایده پرداز پایتخت ویرا .
- دلوی، محمدرضا؛ گنجی، مظاهر، (۱۳۹۳) . بررسی اثرات رهبری اخلاقی بر استرس شغلی و قصد ترک خدمت پرستاران بیمارستان های دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد. مجله دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد. ۱۳۹۳؛ ۱۶ (۱): ۱۲۱-۱۲۸
- حقیقی، محمد علی. (۱۳۹۲). مدیریت رفتار سازمانی، تهران، نشر ترمه، چاپ نهم.
- دهقانان، حامد؛ ادیب پور، محمدرضا؛ فردوسی، شهرام (۱۳۹۴) بررسی و تبیین پیامدهای رهبری اخلاقی، فصلنامه علمی- پژوهشی مدیریت سازمان‌های دولتی، دوره ۴، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۴، صفحه ۵۷-۷۰.
- رسولی، رضا؛ شهائی، بهنام؛ صفایی، مهناز (۱۳۹۱). عوامل مؤثر بر قصد ترک خدمت کارکنان در سازمان مرکزی دانشگاه پیام نور، نشریه مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت تهران، دوره ۴، شماره ۹، ص ۲۷-۴۲.
- رضائیان، علی. (۱۳۹۳). مبانی سازمان و مدیریت، تهران، انتشارات سمت، چاپ یازدهم.
- سلیمیان، معصومعلی و فاطمه مهرابی، (۱۳۹۲)، بررسی رابطه بین سبک های رهبری مدیران و ایجاد استرس شغلی در کارکنان، اولین کنفرانس ملی حسابداری و مدیریت، شیراز، موسسه بین المللی آموزشی و پژوهشی خوارزمی.
- گل پرور، محسن، جوادیان، زهرا، ادیبی، زهرا، مصاحبی، محمد رضا، احمدی، اکرم (۱۳۹۲) رابطه استرس شغلی با ترک خدمت و عملکرد وظیفه با توجه به نقش واسطه ای رضایت شغلی. سلامت کار ایران. ۱۳۹۲؛ ۱۰ (۱): ۳۳-۴۲
- Azanza, G., Juan A. Moriano Fernando Molero Jean-Pierre Lévy Mangin (2015), "The effects of authentic leadership on turnover intention", Leadership & Organization Development Journal, Vol. 36, Iss 8 pp. 955 – 971.
- Brown, M.E & Trevino, L.K & Harrison, D.A. (2005). Ethical leadership: A social learning theory perspective for construct development, Organizational Behavior and Human Decision Processes, 97, pp: 117-134.
- Chawla, A. S. (2006). Retention Vs. Turnover: Opposite Sides Of The Same Coin? Comparing Employee' Motivation To Stay To Their Turnover Intentions, Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences And Engineering, 66(7-B), Pp. 39-81.

- Cho S, Johanson M, Guchait P. (2009). Employees Intent To Leave: A Comparison Of Determinants Of Intent To Leave Versus Intent To Stay. *Nternational Journal Of Hospitality Management*, 28(3): 374-381.
- Cooper-Hakim, A., & Viswesvaran, C. (2005): The Construct Of Work Commitment: Testing An Integrative Framework, *Psychological Bulletin*, 131(2),Pp. 241-259.
- Del Valle, J.F., & Bravo, M.L.Y.A. (2007). Job stress and burnout in residential child care workers in Spain. *Psicothema*, 19 (4), 610-615.
- Demirtas, O., Akdogan, A. (2015) The Effect of Ethical Leadership Behavior on Ethical Climate, Turnover Intention, and Affective Commitment, *Journal of Business Ethics*, DOI: <http://10.1007/s10551-014-2196-6>.
- Elçi, M., Şener, I., Aksoy,S. (2015) the Effect of Ethical Leadership Behavior on Ethical Climate, Turnover Intention, and Affective Commitment, *Social and Behavioral Sciences*, 58(12): 289-297.
- Glazer, S., Stetz, T.A., Izso, L. (2004). Effects of personality on subjective job stress: cultural analysis. *Personality and Individual Differences*, 37, 645-658.
- Imran Qureshi, M., Jamil, R., Iftikhar, M. (2013) Job Stress, Workload, Environment and Employees Turnover Intentions: Destiny or Choice, Vol 65, No. 8.
- Khuong, M., Quynh Nhu, N. (2015) The Effects of Ethical Leadership and Organizational Culture towards Employees' Sociability and Commitment—A Study of Tourism Sector in Ho Chi Minh City, Vietnam, *Journal of Advanced Management Science* Vol. 3, No. 4, December 2015.
- Lambert, E. G. , Hogan, N. L. , Griffin, M. L. (2009). The impact of distributive and Procedural justice on correctional staff job stress, job satisfaction, and organizational commitment. *Journal of Criminal Justice*, 35, 644-656.
- Lee, P.C (2000): Turnover Of Information Technology Professionals: A Contextual Model, *Accounting, Management And Information Technology*, 10, Pp 101–124.
- Liu, Ch., Lin, Ch. (2016) Corporate Ethical Values and Turnover Intention, *Journal of Leadership & Organizational*, doi: <http://10.1177/1548051816632358>.
- Mulki, JP., Jaramillo, JF. and Locander, W.B. (2007). Effect of Ethical Climate on Turnover Intention: Linking Attitudinal- and Stress

Theory, Journal of Business Ethics, 78(4), 559-574.

Mxenge, S.V., Dywili, M., Bazana, S. (2014) Organisational Stress And Employees' Intention To Quit Amongst Administrative Personnel At The University Of Fort Hare, Eastern Cape, South Africa, International Journal Of Research In Social Sciences, Sept. 2014. Vol. 4, No.5, Pp. 13-29.

Tang, G., Zhenyao, C., Zhiqiang, I., (2015) The Importance of Ethical Leadership in Employees' Value Congruence and Turnover, Cornell Hospitality Quarterly November 2015 vol. 56 no. 4 397-410

Van Knippenberg, D., De Cremer, D. and Van Knippenberg, B. (2007). Leadership and Fairness: The State of the Art. European Journal of Work and Organizational Psychology, 16 (2), 113-140.

Walumbwa, F.O & Wang, P & Wang, H & Schaubroeck, J & Avolio, B.J.(2010). Psychological Processes Linking Authentic Leadership to Follower Behaviors, The Leadership Quarterly, Vol. 21, Issue 5, pp:901-914.

.

صفحات ۶۶ - ۴۹

تعهد وکیل به صداقت در دادرسی عادلانه در پرتو روانشناسی وکالت

سید علی خزایی^۱احمد اسدیان^۲جهانبخش سالاریان^۳

چکیده

یک وکیل خوب، قبل از هر چیز باید روانشناس خوبی باشد، اگر کمی جامعه‌شناسی و اقتصاد هم بداند و آن را با فن سخنرانی تلفیق نماید و قدرت، اعتماد به نفس را هم نیز به عنوان چاشنی کار در کف داشته باشد خورشید در سرزمین زندگی او غروب نخواهد کرد. به طور کلی وکلای دادگستری علاوه بر الزامات و مسئولیت‌های حرفه‌ای خود در مقابل موکل خود دارای الزاماتی نیز در قبال محاکم دادرسی و طرف موکل و همچنین در قبال تشکیلات صنفی خود تحت عنوان وکیل دادگستری هستند. الزامات حرفه‌ای و کلا دادگستری شامل مواردی از جمله امانت داری و حفظ اسرار موکل و رعایت قوانین و مقررات موضوعه و عدم قصور در انجام موضوع وکالت و حضور در جلسات دادرسی و عدم اطالع‌ه دادرسی و صداقت و راستگویی در مقابل موکل و دستگاه قضایی و عدم تبانی با طرف مقابل و عدم خیانت به موکل، و دفاع قانونی از حقوق موکل و رعایت غبطه و مصالح نامبرده و سایر موارد تصریح شده در قوانین است.

واژگان کلیدی

وکیل، موکل، روانشناسی، صداقت، دستگاه قضایی

۱- استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران / نویسنده مسئول

sakhazaei@gmail.com

asadiyanahmad@yahoo.com

۲- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران

۳- دانشجو دکترا فقه و حقوق خصوصی، پردیس بین الملل، دانشگاه خوارزمی، تهران.

jahanbakhshsalarian@gmail.com

طرح مسئله

موکل باید بداند که تجربه و صداقت و کیل تا چه میزان حائز اهمیت است. ایشان باید ملتفت باشد که اگر پرونده خود را به یک وکیل بی مسئولیت و غیر متخصص بسپارد نباید انتظار نتایج دلخواه و مطلوب را داشته باشد. روانشناسان بر این باورند که میان صداقت و کیل و میزان کسب موفقیت ایشان رابطه تنگاتنگی وجود دارد. از دیدگاه روانشناسی تصویر ذهنی، مهم‌ترین عامل نیل به موفقیت در تمام جنبه‌های زندگی، برخورداری از خود انگاره مثبت و استفاده از قدرت اعجاب آور تصویر سازی ذهنی است. در حقیقت، دنیای پیرامون شما تصویری از دنیای درون شماست و تصاویر نقش بسته در ذهن شما افکار، احساسات و رفتار تان را تحت تاثیر قرار می‌دهند. ماده ۳۰ قانون وکالت مقرر می‌دارد: «وکیل باید اسراری را که به واسطه وکالت از طرف موکل مطلع شده و همچنین اسرار مربوطه به حیثیات و شرافت و اعتبارات موکل را حفظ نماید. ماده ۸۱ آیین نامه لایحه قانونی استقلال کانون وکلای دادگستری در مقام بیان ضمانت اجرایی عدم رعایت تعهد مذکور، وکیلی را که به واسطه وکالت از اسرار موکل مطلع شده و آن را افشا نماید، قابل تعقیب و مشمول مجازات انتظامی دانسته است؛ اعم از این که اسرار مزبور مربوط به امر وکالت باشد یا مربوط به شرافت و حیثیت و اعتبار موکل. قابل ذکر است، اقامه دعوی علیه وکیلی که اسرار موکل خویش را فاش ساخته است، صرفاً مستند به حکم قانونی مذکور نیست، بلکه به نوبه خود از جهات دیگری نیز قابل تعقیب مدنی و کیفری می‌باشد؛ همچنان که ماده ۸۹ آیین نامه ذکر شده بصراحت بیان می‌دارد: «تعقیب انتظامی، مانع تعقیب مدنی یا کیفری نیست. علاوه بر این که وکیل از لحاظ حقوقی ملزم به حفظ اسرار موکل است، از لحاظ اخلاقی و روانشناسی نیز موظف به رعایت این امر بوده که در صورت تخلف، مجازات می‌شود. بنابراین این تحقیق درصدد پاسخ به این سوالات است که چگونه باید قله‌های موفقیت وکالت در عرصه روانشناسی را یکی پس از دیگری فتح کرد و زندگی موفقیت آمیزی را برای خود رقم زد؟ آیا تا به حال سعی شده است که به رمز و راز وکلای موفق در پرتو روانشناسی وکالت پرداخته شود؟ چگونه باید از این راز پنهان، در جهت کسب موفقیت‌های مختلف استفاده شود؟ تفاوت اصلی بین وکلای موفق با دیگران در چه نکته‌ای از وجود آنها نهفته شده است؟

دنیای پیرامون شما تصویری از دنیای درون شماست و تصاویر نقش بسته در ذهن شما افکار، احساسات و رفتار تان را تحت تاثیر قرار می‌دهند. نوع برداشت و تصور شما از خویشتن، راهنمای اصلی عملکرد شما در زندگی است. اگر این تصویر را تغییر دهیم شخصیت و طرز رفتار تان نیز تغییر خواهد کرد. دکتر ماکسول مالتر نویسنده کتاب روانشناسی تصویر ذهنی می‌گوید: مغز ما درست مانند یک کامپیوتر عمل می‌کند و رفتار ما را متناسب با تصویر ذهنی ما شکل می‌

دهد.

از قدرت تصویر سازی ذهنی در سه حوزه کاری وکالت باید بهره گرفت: ۱- افزایش اعتماد به نفس شغلی و حرفه ای ۲- جذب اعتماد موکل و برقراری ارتباط موثر با او ۳- صداقت و راستگویی در جلسات دفاع از موکل در دادگاه. به همین منظور هدف از انجام این تحقیق توسعه ابعاد مسئولیت وکیل در صورت عدم صداقت در برابر موکل و نظام قضایی کشور و اشخاص صالح است که از یک سو نشانه‌ی اهمیت یافتن این حرفه در جامعه و نقش آن در سلامت روابط اجتماعی مردم و از سوی دیگر متأثر تساهل و تسامح عده‌ای از دارندگان این حرفه در انجام وظایف قانونی خود بوده است. به همین دلیل جامعه وکالت نه تنها باید از این تحول که نهایتاً موجب ایجاد احساس مسئولیت شغلی در اعضا می‌گردد، استقبال نماید بلکه می‌بایست آن را مایه فخر و مباهات خود نیز به حساب آورد.

۱- تعهد وکیل به صداقت نسبت به موکل و مراجع قضایی

صداقت در گفتار و کردار برای انسان، در هر موقعیت شغلی که باشد، یک تکلیف اخلاقی و دینی است که تخلف از آن گناه به شمار می‌آید. نفوذ این ارزش در اعماق وجدان‌ها به اندازه‌ای است که افراد لایابالی جامعه نیز، در روابط اجتماعی خود، انتظار دارند دیگران با آنها صادقانه برخورد نمایند. (امامی، ۱۳۸۵: ۴۵)

در حقوق ایران و در قوانین وکالت، ماده قانونی که به صراحت اشاره‌ای به رعایت صداقت در وکالت شده باشد نمی‌توان یافت، ولیکن در مجموع قوانین و از مفهوم مخالف برخی از مواد گذشته از آن، با توجه به توقعی که جامعه و قوه قضاییه از شغل حساس وکالت دارد، روشن است که رعایت صداقت از جانب وکالت امری ضروری و پذیرفته شده است. از جمله مواد ۳۸ الی ۴۵ قانون وکالت ایران من حیث المجموع تأکیدی بر رفتار صادقانه وکیل نسبت به موکل و مراجع قضایی داشته و به صور مختلف به آن اشاراتی دارد.

۱-۱ تعهد وکیل به راست‌گویی در برابر موکل

در ماده ۴۵ قانون وکالت در این زمینه مقرر شده است:

«و کلاً باید اثر قانونی عدم پیشرفت دعوی موکل را که نسبت به آن قبول وکالت می‌نمایند، اعم از امور حقوقی و جزایی، مخصوصاً در اقامه دعوی جزایی و دعوی جعل و اعسار، قبل از تنظیم قرارداد حق الوکاله، به موکل خاطر نشان نمایند.»

آنچه مشخص است این است که در این ماده صراحتاً، تعهد وکیل به راست‌گویی در برابر موکل خود اشاره شده است. یعنی وکیل در هنگام مراجعه موکل به وی می‌بایست، صادقانه نتیجه دعوی مطروحه را البته با بیان درصد موفقیت آن به موکل خاطر نشان سازد؛ چراکه مشخص کردن نتیجه قطعی دعوا پیشاپیش، غیرممکن بوده و از لحاظ حرفه‌ای نیز به دور از

شأن یک وکیل است. ولی آنچه مسلم است، یک وکیل باتجربه و آشنا به مسائل حقوقی می‌تواند دورنما و چشم‌اندازی را از پرونده برای موکل خود ترسیم نماید و چنانچه واقعاً هیچ شانس و یا درصد بسیار کمی از موفقیت در دعوا وجود دارد، آن را صادقانه برای موکل خود بیان نماید. (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۱۲۴)

با توجه به اینکه وکیل دادگستری، خدمات حقوقی گوناگونی به مراجعان خود ارائه می‌دهد، مانند مشاوره حقوقی، تنظیم اسناد و قراردادهای دو و چند جانبه، پذیرش وکالت در دعوی و در برخی موارد، قبول داوری در اختلافاتی که طرفین علاقمند به حل و فصل آنها در خارج از دستگاه قضایی هستند، بنابراین، تعهد وی در رعایت صداقت حرفه‌ای در هر یک از موقعیت‌های ذکر شده، جداگانه باید مورد بررسی واقع شود. (شهیدی، ۱۳۸۲: ۱۴۳)

۱-۱-۱ تعهد وکیل به صداقت داشتن در موقعیت مشاوره

«دادگاه‌ها و حقوق دانان آمریکا بر این باورند: لزوم صداقت در مشاوره‌های حقوقی ایجاب می‌نماید که وکیل نسبت به موضوع مشاوره، بی‌غرضانه اظهارنظر نماید و حقایق مربوط به آن را منصفانه بیان کند تا طرف مشاوره در موضع‌گیری‌های خود دچار اشتباه نگردد. کتمان ضعف موقعیت قانونی وی که منجر به تشویق و تحریک ناروای او به دعوا یا اقدامات قضایی دیگر گردد، از موارد نقض تعهد مربوط به رعایت صداقت حرفه‌ای است.

در مواردی که موضوع مشاوره، دارای ابعاد اقتصادی و سیاسی نیز هست، وکیل باید این موضوع را به طرف مشاوره خود خاطر نشان سازد و چنانچه شخصاً از پیش‌بینی آثار و تبعات غیرحقوقی آن عاجز است، ضرورت مشاوره با افراد صاحب‌نظر در این زمینه را به وی تذکر دهد.» (ژوردن، ۱۳۸۲: ۲۱۳)

«طبق قاعده ۴-۱ از «model rule» آمریکا، حتی در مواردی که طرف مشاوره وکیل یا موکل وی رأساً تصمیمی اتخاذ می‌نماید که انجام آن از نظر قضایی به زیان او تمام خواهد شد و وکیل وی از جریان آن آگاه است، سکوت و بی‌تفاوتی او از موارد مسئولیت وکیل به شمار می‌آید. چنین وکیلی فقط در صورتی می‌تواند از مسئولیت ناشی از اقدام نابخردانه طرف مشاوره یا موکل خود مبرا شناخته شود، که اثبات نماید، آثار عمل خلاف موکل خود را پیش‌تر به وی گوشزد کرده است.

توجیه مسئولیت وکیل در چنین مواردی بر اساس تأیید ضمنی اقدام موکل استوار است. به ویژه آنکه وکیل در موقعیت حرفه‌ای خود در دستگاه قضایی، مسئولیت صیانت از قانون و اجرای عدالت را نیز دارا می‌باشد» (شهیدی، ۱۳۷۷: ۱۵۷)

۱-۱-۲ تعهد وکیل به رعایت صداقت در تنظیم اسناد

«در این موقعیت، وکیل باید حافظ منافع اطراف قرارداد باشد و خود را امانت‌دار همه آنان

بداند. مواد قرارداد تنظیم شده را با بیانی ساده که برای افراد عادی قابل فهم و درک باشد، به آنان تفهیم نماید و همه آثار و تبعات قانونی تعهدات متقابل طرفین قرارداد را توضیح دهد. قصور و کیل از انجام این مهم ممکن است قرینه بر عدم صداقت وی تلقی گردد. به همین دلیل بند ۲- از «model rule» ایالات متحده آمریکا، برای حصول اطمینان از رعایت اصل صداقت در تنظیم قراردادها توسط وکیل، احراز سه شرط را ضروری دانسته است: (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۱۵)

۱. وکیل باید صراحتاً امتیازاتی را که با تنظیم یک قرارداد معین، هر یک از طرفین کسب می‌نمایند و نیز تعهدات متقابلی که برای آنان از قرارداد ناشی می‌شود، برای ایشان توضیح دهد، به گونه‌ای که طرفین قرارداد بر اساس توضیحات وکیل، با آگاهی کامل بتوانند در مورد رد یا پذیرش چهارچوب قرارداد پیشنهادی وکیل، اتخاذ تصمیم نمایند.

۲. وکیل باید شخصاً از توازن و تعادل امتیازات طرفین قرارداد اطمینان حاصل نماید و چنانچه در پاره‌ای موارد رعایت این توازن به جهتی از جهات امکان‌پذیر نباشد، دلیل توجیهی آن را در قراردادها منعکس نماید. بنابراین، هرگونه عدم توازن قراردادی در اسنادی که وکیل تنظیم می‌نماید، موجب می‌گردد که صداقت وی در تنظیم آنها مورد سوءظن واقع شود.

۳. وکیل می‌بایست از اعتماد طرفین قرارداد و تفویض این اختیار از سوی آنان به‌خود، در تنظیم قرارداد اطمینان حاصل نماید. این نکته را به آنان تذکر دهد که تکلیف مربوط به وفاداری وکیل به موکل و نیز الزام قانونی وی به حفظ اسرار آنان در چنین مواردی قابل اعمال نیست. چنانچه قرارداد مزبور، منجر به بروز اختلاف میان طرفین شود، وی می‌تواند حسب مورد به نفع یکی از آنان شهادت دهد و یا مطالبی را به عنوان اسرار طرفین و مرتبط با قرارداد تنظیمی بوده است، به دستور مقامات قضایی افشاء نماید. چنین وکیلی طبق بند (C) ۲-۲ از «Modelcode» حق قبول وکالت یکی از طرفین قرارداد را ندارد». (Gwinn, R.P. 1990 : 54)

۱-۳- تعهد وکیل به رعایت صداقت در وکالت دعاوی

تعهد وکیل به صداقت در پذیرش وکالت اشخاص، چهره‌های متفاوتی به خود می‌گیرد که می‌توان آنها را به شرح زیر خلاصه نمود:

۱. شاید از لحاظ تقسیم‌بندی، تعهد وکیل به رعایت صداقت در وکالت دعاوی فراگیرترین تعهد وی در مورد راست‌گویی در برابر موکل باشد؛ چراکه این تعهد، یعنی صداقت در انجام وکالت شامل تمامی زیرشاخه‌های آن یعنی صداقت در تنظیم اسناد، در موقعیت مشاوره، در مرحله دفاع در زمان مراجعه طرف مقابل دعوا به وی و دیگر موارد می‌شود و به همین علت بسیار مدنظر موکلین قرار می‌گیرد. شاید بسیاری از افراد جامعه زمانی که صحبت از تعهد وکیل

به راست‌گویی و صداقت وی می‌شود همین گزینه را مدنظر قرار می‌دهند. به نظر نگارنده آنچه که در بحث رعایت صداقت و کیل جلوه‌گری می‌نماید آن است که چنانچه وی در رابطه با موضوعی که به او مراجعه شده دارای تخصص و تجربه کافی نمی‌باشد، می‌بایست آن را صادقانه با موکل خود مطرح نماید؛ چراکه عدم بیان آن نسبت به موکل و در نتیجه تعقیب و دفاع از پرونده‌ای که وی تخصصی در آن ندارد، در واقع پرونده موکل آزمونی برای کسب تجربه و کیل می‌شود و مسئولیت بسیار سنگینی را برای وکیل در پی خواهد داشت. البته متأسفانه در عمل شاهد آن هستیم که در بسیاری از دعاوی در ایران وضع به همین صورت است و پرونده‌های افراد جامعه همچون موش آزمایشگاهی در اختیار برخی از وکلاء قرار می‌گیرد و جان، مال و آبروی برخی افراد جامعه بایچه دست برخی وکلاء می‌شود. مقتضی است مراجع نظارتی بر کار وکلاء نسبت به این موارد حساسیت بیشتری نشان دهند. (یزدانیان، ۱۳۷۹: ۳۹)

۲. همان‌گونه که درباره پزشکان، آگاه بودن پزشک از عواقب و خطرات احتمالی ناشی از عمل جراحی، یک وظیفه شغلی برای پزشک به شمار می‌رود، چنانچه با وجود تکلیف قانونی مندرج در ماده ۴۵ قانون وکالت، عدم موفقیت در پیشرفت دعوا توسط وکیل برای موکل روشن نشود، این اقدام از باب غرور، منشأ مسئولیت وکیل در برابر موکل خواهد بود؛ زیرا در هر مورد که بر اثر جهل، زبانی متوجه کسی گردد و عامل این جهل، تدلیس دیگری باشد، مغرورکننده، ضامن خسارات وارده به مغرور است. هرچند مسئولیت چنین وکیلی را با قاعده تسبیب نیز می‌توان توجیه نمود.

در رویه دادگاه‌های آمریکا، در صورتی که ثابت شود وکیل با علم به نادرست بودن اظهار نظر حقوقی خود، موکل خود را تحریک به طرح دعوا یا شکایت نموده است، عمل ارتكبابی او را کلاهبرداری می‌دانند و در ایالت تگزاس چنین وکیلی را مشمول قانون تقلب در کسب می‌دانند. ۳. در حقوق آمریکا، وکلا مدیون وظایف مطلقه صداقت در رازداری موکلین خود می‌باشند، ولی هنگامی که تضاد منافع پیش می‌آید مشکلاتی حاصل می‌شود. این‌گونه تضادها زمانی پدیدار می‌گردند که وکلاء، موکلین جداگانه‌ای با تضاد منافع داشته باشند. این وضعیت طبق معمول آن‌گاه نمود پیدا می‌کند که یک وکیل نمایندگی کارفرما و کارمند را بر عهده داشته باشد (Charles, 2007: 39).

۴. «قصور وکیل در افشاء واقعیت‌ها و حقایق مربوط به جریان دعوا و حتی اعلام میزان واقعی هزینه‌های دادرسی، از مصادیق تخلف وکیل از التزام وی به صداقت با موکل به شمار می‌آید. بنابراین، چنانچه وکیل در جریان دعوا، اطلاعات غیرواقعی از مراحل پیشرفت آن تصمیمات قضایی که نشان دهنده سیر آن است، به موکل ارائه دهد، در برابر موکل خود صداقت نداشته است؛ زیرا موکل ممکن است پس از آغاز دعوا بخواهد با توجه به جهت‌گیری‌های دادگاه

در قبول و یا رد دعوی وی، از طریق مذاکره و سازش، موضوع را به طریق دیگری حل و فصل نماید. اطلاعات نادرست و کیل، قطعاً در اتخاذ تصمیم وی تأثیر خواهد گذاشت. به همین دلیل یکی از دادگاه‌های آمریکا، قصور وکیل در دادن اطلاعات لازم به موکل در جریان دعوی که موجب متزلزل ساختن وی در تصمیم‌گیری خود نسبت به حل مسئله‌ای از طریق مذاکره گردید، تخلف دانسته و وی را مسئول جبران خسارات وارده شناخته است. (قه‌رمانی، ۱۳۸۷: ۷۹)

«در مواردی که وکیل، طرف مشاوره شخصی قرار می‌گیرد که طرف دیگر دعوا از مراجعین دائمی دفتر وکالت وی است و احتمال دارد در صورت بروز اختلاف، وکالت چنین دعوی را از سوی او بپذیرد، باید این موضوع را صادقانه به کسی که راجع به دعوی احتمالی با او مشاوره می‌نماید، تذکر دهد. حتی در مواردی که وکیل با حق توکیل غیر، انجام امور موضوع وکالت را به وکیل دیگری تفویض می‌نماید، باید از عدم تعارض منافع میان موکلین سابق آن وکیل و موکلی که او به وی معرفی می‌نماید، اطمینان پیدا کند.»

«مسئله مربوط به تعارض منافع، به اندازه‌ای مهم است که می‌توان احکام آن را به مواردی که یک وکیل، حسب درخواست طرفین دعوا، اقدام به تنظیم قرارداد سازش میان آنان می‌نماید، تسری داد؛ زیرا در چنین مواردی، وکیل مزبور قطعاً به دلیل ارتباط وکالتی که با یکی از آنان دارد، با استفاده از مهارت‌های حقوقی خود، سعی در تضمین هرچه بیشتر حقوق موکل خود خواهد نمود، درحالی که طرف دیگر دعوا، در نقش جدیدی که وکیل در تنظیم قرارداد ایفاء می‌نماید، یکی از مراجعین دفتر حقوقی او به شمار خواهد آمد و چنین وکیلی در موقعیت جدید، وظیفه حفظ حقوق او را نیز دارد. چون در بسیاری از موارد، تأمین حقوق کامل طرفین، توسط وکیل در حد بسیار دشواری است، به ناچار، مورد را باید مشمول اصل مربوط به تعارض منافع دانست.» (Fridman, 2012 : 216)

«طبق یک دکترین حقوقی نوین در آمریکا، ممنوعیت ناشی از اصل تعارض منافع را به موردی که یک شخص بخواهد وکالت خریدار و فروشنده را هم‌زمان در معاملات اموال غیرمنقول داشته باشد، تسری می‌دهند. باید اذعان داشت در مواردی که هیچ نوع رابطه وکالت میان وکیل و مراجعه‌کنندگان دفتر حقوقی وجود نداشته و آنان بی‌آنکه دعوی مطرح باشد، وکیل مزبور را تنها برای تنظیم قرارداد دو یا چند جانبه انتخاب می‌نمایند، فرض وجود تعارض منافع منتفی خواهد بود. در چنین حالتی، وکیل متعهد به رعایت تعهد مربوط به اصل صداقت و حفظ منافع طرفین خواهد بود.»

«اصل» عدم تعارض منافع» در رویه دادگاه‌های آمریکا، بیشتر از کشورهای دیگر مورد توجه قرار می‌گیرد و دلیل آن، گستردگی خدمات حقوقی در این کشور و ارتباط و کلاً با طیف گسترده‌ای از افراد و شرکت‌ها و همچنین بروز تعارض منافع میان آنان در بهره‌گیری از خدمات حقوقی و کلاست. به همین جهت، توجه و وسواس دادگاه‌های آمریکایی نسبت به این موضوع، در پاره‌ای موارد منجر به صدور آراء جالب توجهی شده است. مثلاً طبق یکی از آراء صادره، دادگاه اقدام و کیلی که موکل خود را بدون قصد کلاهبرداری، ترغیب به انجام معاملات قطعی و اجاره‌ای با شرکتی که خود در آن ذی‌نفع بوده است، نمود، ولی ذی‌نفع بودن خود را در این معاملات افشاء نکرده بوده است، از مصادیق «تعارض منافع» تشخیص داده است.

«حتی به موجب یکی دیگر از روی‌های پیشین دادگاه‌های آمریکا، وکیل از تنظیم وصیت‌نامه برای اشخاصی که شخص وکیل را موصی‌له قرار داده باشند، منع شده است و توجیه ابتدایی این ممنوعیت را، احتمال تحت تأثیر قرارگرفتن موصی از ناحیه وکیل می‌دانند.» (Charles, 2007: 45).

التزام وکیل به صداقت در برابر دستگاه قضایی

در بخشی از سوگند نامه موضوع ماده ۳۹ آیین‌نامه استقلال کانون وکلا، مربوط به تعهد وکیل دادگستری مبنی بر احترام گذاشتن به قوانین و نظامات و تلاش در جهت اجرای عدالت و احقاق حق است. به ویژه در سوگندی که به اسم جلاله یاد می‌نماید، آمده است: «برخلاف شرافت قضاوت و وکالت، اقدام و اظهاری ننموده، راستی و درستی را رویه خود قرار داده و مدافع حق باشم». (الوند ، ۱۳۸۹: ۷۴)

به عقیده برخی از حقوق‌دانان، مضمون این سوگند، که التزام وکیل را در برابر دستگاه قضایی کشور خاطرنشان می‌سازد، تعهدات او را به مراتب بیش از تعهدات در برابر موکل را یادآوری می‌نماید. همان‌گونه که می‌دانیم بسیاری بر این باورند که وکلاء صرف‌نظر از آنکه در جهت حقوق موکلین خود پا به عرصه می‌گذارند، ولیکن از سویی بازوان و ابزارهایی هستند در دست قضات در جهت کمک به عدالت. هنگامی که یک وکیل در پرونده ورود پیدا می‌کند، افزون بر آنکه مدافع حقوق موکل خویش است، به اجرای عدالت و پی‌گیری درست و قانونی و عادلانه پرونده نیز یاری می‌رساند؛ چراکه وی افزون بر تعهدات در برابر موکل خویش، در برابر نظام قضایی کشور نیز مسئول است. چه بسا مسئولیت و تعهدات او در این زمینه بسیار مهم‌تر باشد. در عمل دیده شده که بسیاری از وکلای شریف در حین رسیدگی به پرونده و در زمانی که به این یقین رسیدند که موکل آنها ذی‌حق نیست، از ادامه کار منصرف شده و اقدام به استعفاء نمودند؛

این چیزی نیست جز کمک به اجرای عدالت در دستگاه قضایی.

«در حقوق آمریکا نیز همانند حقوق سایر کشورها همان گونه که مشروعیت اعمال هر حقی، مشروط به سوءاستفاده نکردن از آن حق است، چنانچه حق مراجعه به دادگاه و مراجع قضایی که به افراد جامعه برای حفظ حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی آنها اعطا شده است، مورد سوءاستفاده واقع شود و یا مقررات و تشریفات دادرسی که برای کشف حقیقت و وصول به واقع پیش‌بینی شده است، تبدیل به وسیله‌ای برای طولانی نمودن دادرسی و اتلاف وقت طرف دعوا شود، هر شخص زیان‌دیده می‌تواند از باب سوءاستفاده از حق، خسارات وارده به خود را جبران نماید. (احمدی، ۱۳۸۹: ۶۸)

این نظریه هم‌اکنون ابعاد گسترده‌تری یافته است و درباره دعاوی واهی که ممکن است وکیل طرح نماید و یا تشریفات دادرسی را مورد سوءاستفاده قرار دهد، به دکتربین «سوءاستفاده از نظام قضایی کشور» تعبیر می‌شود. نتیجه این تحول این است که افزون بر طرف دعوا، دولت به نمایندگی از اجتماع در برابر این قبیل اقدامات اضرار‌آمیز وکیل که باعث اتلاف نیروی انسانی و عوامل و امکاناتی که برای احقاق حق در جامعه تجهیز شده است می‌گردد، بتواند واکنش نشان دهد و مطالبه خسارت نماید.

در این دکتربین، نظام دادرسی هر جامعه به یک مؤسسه عمومی ارائه دهنده خدمات قضایی تشبیه گردیده است که همه افراد جامعه حق بهره‌گیری از آن را دارند و هیچ‌کس حق ندارد استفاده نامتعارف از آن بنماید. بنابراین، همان گونه که استفاده غیرمتعارف از اموال عمومی، جرم بوده و منشأ مسئولیت مدنی مرتکب می‌گردد. هر اقدامی که موجب اتلاف نیروی انسانی عوامل این مجموعه و سوءاستفاده از آن گردد، ضمان‌آور خواهد بود و مدیریت جامعه به عنوان حافظ منافع عمومی، می‌تواند مطالبه خسارت از عامل ورود زیان بنماید. به همین جهت، در پاره‌ای نظام‌های حقوقی از جمله حقوق آمریکا، بخشی از وظایف مربوط به نظارت در حفظ سلامت دستگاه قضایی جامعه را به عهده وکلای دادگستری گذاشته‌اند.

«طبق قاعده ۱-۸ «Model Rule» آمریکا، وکلا موظفند که، هر نوع سوءجریان دادرسی را که مربوط به اقدامات طرف مقابل باشد، به دادگاه تذکر دهند و به موجب یکی از آراء دادگاه‌های آن کشور، وکلا ملزم گردیده‌اند، هر نوع سوءجریان قضایی را که حتی مربوط به قضات رسیدگی‌کننده یا وکلای طرف مقابل دعوی خود باشد، اعلام نمایند. قضات نیز به نوبه خود مکلف به اعلام تخلفات وکلا به مراجع ذی‌ربط هستند.» (Markesinis, 1979: 163)

۲-۱ عدم رعایت مصلحت موکل

وکیل باید در تصرفات و اقدامات خود مصلحت موکل را مراعات نماید (ماده ۶۶۷ ق.م).

زیرا در بسیاری امور موکل فرصت آن را نمی‌یابد تا درباره همه جزئیات کار وکالت تعلیم لازم را بدهد یا ضرورتی نمی‌بیند، پس چگونگی اجرای وکالت را به امانت و کاردانی و مراقبت وکیل و می‌گذارد. اذن موکل مقید بر این است که وکیل به سود او گام بردارد و چون امینی دلسوز مصلحت او را در نظر داشته باشد. (صفایی، ۱۳۸۲: ۵۹)

در موردی که وکیل به عمد مصلحت موکل را ندیده می‌گیرد و به سود خود اقدام می‌کند، عمل او فضولی است (ماده ۱۰۷۴ ق.م) زیرا به مقتضای امانت رفتار نکرده و هنگام انجام وکالت به مصلحت موکل و نیابت نمی‌اندیشیده و به آن عنوان تصمیم نگرفته است او معامله را به سود خود انجام داده و از حدود نیابت تجاوز کرده است. به همین جهت، طبیعی است که باید کار او نفوذ حقوقی نداشته باشد، به ویژه اگر با طرف معامله برای سوء استفاده از اختیار تبانی کرده باشد. برعکس، در جایی که وکیل در حدود متعارف رفتار کرده باشد و با وجود این معامله به مصلحت موکل واقع نشود، باید معامله را نافذ شمرد. زیرا گفته شد که تعهد وکیل در اجرای وکالت تعهد به مراقبت و تمهید وسیله است و از او جز این نمی‌توان انتظار داشت که به قصد نیابت و رعایت مصلحت موکل، در حدود عرف کوشش کند». پس اگر به نتیجه نرسد نباید در نفوذ معامله تردید کرد. ولی از سوی دیگر موکل نیز می‌تواند با استفاده از خیار غبن و عیب و مانند اینها، از خود رفع ضرر کند.

اشکال درجایی است که وکیل قصد خیانت یا تجاوز ندارد، ولی در نتیجه عدم مراقبت و احتیاط لازم عمل حقوقی انجام می‌دهد که به مصلحت موکل نیست. برای مثال درباره بهای واقعی کالا یا سلامت آن تحقیق لازم را نمی‌کند و در نتیجه کالایی را به بهای بیشتر می‌خرد یا کالای معیوب خریداری می‌کند.

در این فرض، یکی از دو راه حل متصور است:

۱. چون وکیل در هر حال مصلحت موکل را رعایت نکرده، معامله فضولی است و در برابر او نفوذ حقوقی ندارد و شخص ثالث، اگر زبانی متحمل شود، باید به وکیل بی‌مبالات رجوع کند.
۲. از آنجا که وکیل به قصد نیابت و رعایت مصلحت موکل معامله را انجام داده است، باید آن را نافذ شمرد. ولی اگر موکل زبانی ببرد، می‌تواند برای جبران ضرر خود به وکیل رجوع کند یا با استفاده از خیار فسخ معامله ضرری را بر هم زند.

قانون مدنی حکم خاصی در این باره ندارد، ولی بیشتر نویسندگان فضولی بودن معامله را ترجیح داده‌اند. با وجود این، نفوذ معامله عادلانه تر و از نظر حقوقی قوی تر است. زیرا فرض این است که وکیل به قصد نیابت و رعایت مصلحت موکل اقدام کرده است و تحصیل نتایج بی‌مبالاتی یا ناآگاهی وکیل بر موکل که خود او را برگزیده است و بر کارش نظارت دارد، منطقی تر از بی‌اعتبار ساختن معامله ای است که طرف قرارداد با اعتماد به ظاهر انجام داده است.

باید افزود که منظور از زیان موکل در همه مباحث گذشته، زیان نامتعارف است؛ زبانی که عرف آن را قابل مسامحه نمی‌داند و به طور معمول اشخاص در داد و ستدهای خود از آن نمی‌گذرند. بنابراین اگر کالایی را که بهای واقعی آن صد هزار ریال است و کیل به هزار ریال کمتر بفروشد؛ هیچکس آن را فضولی نمیشمارد و کار و کیل را «تعدی» نمی‌داند، مگر اینکه موکل به نارضایتی خود در مورد فروش کمتر از صد هزار ریال تصریح کرده باشد. (الوند، ۱۳۸۹: ۵۹)

۲-۲ استعفای وکیل و جایگزینی موکل جدید

استعفای وکیل دادگستری دارای آثار مهم نسبت به موکل و جریان رسیدگی است. عدم اطلاع موکل و دادگاه از استعفای وکیل و یا استعفای نابه‌هنگام وی ممکن است خسارات جبران‌ناپذیری برای موکل و یا زحمتهای نابجا برای دادگاه ایجاد نماید و یا موجب اطاله دادرسی شود. به همین جهت وجود ضوابط جامع و کامل در خصوص استعفای وکیل شایسته و بایسته است. عدم رعایت ضوابط مزبور توسط وکیل، بسته به مورد، موجب مسؤولیت انتظامی، مدنی و یا هر دو مسؤولیت می‌گردد. با توجه به لزوم حفظ حقوق موکل، برخی اقدامات وکیل مستعفی قابل پذیرش است. در این میان تقدیم دادخواست ناقص توسط وی که اصولاً تخلف انتظامی بوده، مورد پذیرش قرار گرفته است. (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۵۱)

همچنین قانون‌گذار در برخی موارد به‌رغم ابلاغ به وکیل، تجدید ابلاغ به موکل را لازم دانسته، حتی در صورت اثبات بی‌اطلاعی موکل از استعفا، تاریخ اطلاع را ملاک محاسبه مواعد قرار داده که می‌تواند برای حقوق طرف مقابل مخاطره‌آمیز بوده، موجبات اطاله دادرسی و نیز تبانی وکیل و موکل را فراهم آورد. در نتیجه اصلاح ترتیبات اخیر بایسته به‌نظر می‌رسد.

۲-۳ خیانت وکیل

ماده ۴۱ قانون وکالت، همسو با ماده ۶۶۶ ق.م.ق.۴ و بند ۳ ماده ۸۲ آیین‌نامه لایحه قانونی استقلال قانون وکلای دادگستری، بنوعی ضمانت اجرای عدم رعایت مصلحت موکل را مدنظر قرار داده، مقرر می‌دارد: «در صورتی که خیانت وکیل نسبت به موکل ثابت شود از قبیل آن که وکیل با طرف موکل ساخته و بالتیجه حق موکل را تضییع نماید به محرومیت ابدی از شغل وکالت محکوم خواهد شد و موکل می‌تواند خسارت وارده بر خود را از او مطالبه نماید. (لطفی، ۱۳۹۰: ۱۴۰)

۲-۴ محجوریت وکیل

عقد وکالت در پی صدور حکم حجر و منع تصرف اشخاص کبیر خواه موکل یا وکیل پایان می‌پذیرد. بر پایه ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی حکم حجر در صورت عارض شدن جنون یا سفه در مورد شخصی که به سن رشد (۱۸ سال تمام) رسیده است صادر می‌شود. با صدور چنین حکمی در مورد موکل، وکالت باطل می‌گردد و وکیل حق تصرف در اموال موکل را ندارد زیرا موکل،

خود نمی‌تواند دیگر در اموال و امور مالی خود تصرف کند. با این حال قانون مدنی در مبحث چهارم باب وکالت از مقررات فقهی پیروی کرده است که می‌تواند به نتایج دیگری بیانجامد. بند ۳ ماده ۶۷۸ قانون مدنی جنون موکل یا وکیل را موجب پایان یافتن وکالت دانسته است از این بند چنین برداشت می‌شود که نفس عارض شدن جنون در موکل موجب پایان یافتن وکالت است. در حالی که ماده ۶۸۲ قانون مدنی صدور حکم حجر را در مورد عدم رشد (سفه) موجب بطلان وکالت می‌داند. این دوگانگی بر پایه نظرهای فقهی استوار است. به نظر می‌رسد دوگانگی موجود میان بند ۳ ماده ۶۷۸ و ماده ۶۸۲ قانون مدنی مصوب سال ۱۳۰۷ تحت تاثیر مندرجات مواد ۱۲۰۷ و ۱۲۱۷ جلد دوم قانون مدنی مصوب سال ۱۳۱۴ در باب «حجر و قیمومت» قرار گرفته است. افزون بر ماده ۱۲۱۰ کنون قانون مدنی (جایگزین ماده ۱۲۱۰ سال ۱۳۱۴) که ثابت شدن جنون یا عدم رشد را در هر مورد برای حجر و منع تصرف لازم دانسته است ماده ۱۲۲۵ قانون مدنی می‌گوید:

«همین که حکم جنون یا عدم رشد یک نفر صادر و... برای او قیم معین گردید مدعی العموم می‌تواند حجر آن را اعلان نماید...». (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۶۳)

و ماده ۱۲۲۶ تاکید می‌کند اسامی اشخاص که بعد از کبر و رشد به علت جنون یا سفه محجور می‌گردند باید در دفتر مخصوص ثبت شود. بنابراین در نظام حقوقی مواد ۱۲۰۷ و ۱۲۱۷ جلد دوم قانون مدنی، دوگانگی موجود در بند ۳ ماده ۶۷۸ و ۶۸۲ برطرف شده و باید پذیرفت پیش از صدور حکم حجر و اعلان آن، فرض اهلیت وجود دارد و وکالت وکیل پابرجاست و تنها با صدور حکم حجر به علت جنون یا سفه، وکالت وکیل پایان می‌پذیرد. البته اگر اشخاص ذینفع مدعی شوند که جنون و سفه موکل پیش از صدور حکم و در هنگامی که وکیل او قراردادی را به نمایندگی از سوی موکل امضاء کرده وجود داشته است و آن را در دادگاه بر پایه اظهار نظر پزشکی ثابت کنند دادگاه می‌تواند بر پایه مواد ۷۰ و ۷۲ قانون امور حسبی مصوب سال ۱۳۱۹ حکم به باطل شدن وکالت و بطلان چنین معامله ای صادر کند.

به هر حال با صدور حکم حجر، موکل زیر نظر سرپرست قرار می‌گیرد و وکالت وکیل باطل می‌شود وای همانند فوت موکل به رغم پایان یافتن نمایندگی وکیل، اعمالی که وکیل در ناآگاهی از صدور حکم حجر انجام داده است برای حفظ حقوق اشخاص ثالث صحیح شمرده می‌شوند.

باید افزود که با صدور حکم حجر موکل در پی عارض شدن جنون یا عدم رشد (سفه) بر پایه بند ۳ ماده ۶۷۸ و ۶۸۲ و مواد ۱۲۱۰ و ۱۲۱۵ قانون مدنی، نمایندگی وکیل پایان می‌پذیرد و این امر مطلق می‌باشد. بنابراین استثنایی که در ماده ۶۸۲ قانون مدنی در مورد حجر موکل یا وکیل پیش بینی شده و بر پایه آن در مورد موکل اموری که حجر مانع از توکیل در آن نمی‌باشد

و در مورد وکیل ، اموری را که حجر مانع از اقدام در آن نباشد وکالت ادامه خواهد یافت این استثنا شامل شخصی که به دلیل جنون یا فیه حکم حجر او صادر و برای او سرپرست نصیب شده است نمی باشد. به دیگر سخن پس از صدور حکم حجر ، هرگونه نظارت و نیابت در امور شخص مجبور به علت جنون یا سفه در اختیار سرپرست قضایی او می باشد. ماده ۱۲۱۴ قانون مدنی نیز که در مورد غیر رشید تملکات بلاعوض را از هر قبیل که باشد بدون اجازه نافذ دانسته است مجوز ادامه نمایندگی وکیل سابق او نمی باشد.

۳- موفقیت وکیل در پرتو روانشناسی

اصولاً تفاوت بین وکلای موفق با ناموفق، تنها در توانایی و دانش آنها خلاصه نمی شود بلکه به تصور آنها از خویشتن نیز بستگی دارد. وکلای موفق، به خودشان ایمان و اعتقاد داشته و از تصورات مثبت درونی خوبی برخوردارند. همچنین صمیمیت خاص و اعتماد به نفس بالایی در حرکات ، سکنت و گفتار وکلای موفق مشاهده می شود که آرامش و اطمینان فراوانی را پیرامونشان ساطع می کند. در مقابل این گروه ، وکلای ناموفقی وجود دارند که با شخصیتی متزلزل و برخوردار از حقارت نفس، تصویری بسیار منفی و متمرکز شده بر روی نقاط ضعف و شکست های قبلی از خودشان در ذهن ترسیم نموده اند، تصویری که فقط می تواند احساس ضعف و ناتوانی را در آنها تشدید و روحیه تلاش و پشتکار شان را تضعیف نماید. نیل به موفقیت و پیروزی در تمام جنبه های وکالت ، به میزان تصویر سازی ذهنی مثبت ایشان بستگی دارد . نتایج حاصل از مطالعات مختلف، گویای این مطلب است که نقطه مشترک تمام افراد موفق ، داشتن تصویری روشن از انسانی موفق در ذهنشان است. وکیلی که نسبت به توانمندی های خود احساس مثبت و خوبی در وجودش شکل می گیرد، انرژی درونی فراوانی خواهد یافت که وی را به سوی ایده های اجرایی مناسبی جهت نیل به موفقیت در وکالت ، سوق خواهد داد.

خود انگاره و به دنبال آن طرز رفتار وکیل ، نقش بزرگی در موفقیت ایشان در امر وکالت خواهد داشت . اگر وکیل به دنبال موفقیت است هرگز نباید تصویر ذهنی خود را مثل انسان های شکست خورده ، بر اساس ناکامی ها و نقاط منفی خود، از لحاظ روانشناسی شکل بدهد . باید بتواند مثل برنده ها بیندیشد و عمل کند. خود را انسان موفقی بداند که شایسته بهترین هاست و کلمه نمی توانم و نمی شود را از دایره لغات ذهنی خود بیرون بریزد. (عامری نیا ، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

برای موفقیت کامل در امر وکالت، باید تصویر ذهنی را متناسب با اهداف و هماهنگ با خواسته های خود، بهینه سازی نماید. این تصاویر بهینه سازی شده ذهنی ، مهم ترین فاکتور تعیین کننده وضعیت شغلی وکیل از لحاظ روانشناسی خواهند بود که سرنواشت کاری وکیل

مطابق آن‌ها رقم خواهد خورد. یکی دیگر از ابعاد مهم و کاربردی قدرت تصویر ذهنی در امر وکالت، که وکلای موفق معمولاً تبحر بسیار بالایی در آن دارند استفاده از این قدرت در برقراری ارتباط موثر با موکلین و جلسات دفاع در دادگاه، مبتنی بر اصول برنامه ریزی عصبی-کلامی است. راز اصلی نهفته در درون همه وکلای موفق، استفاده آن‌ها از قدرت خودانگاره مثبت و برنامه ریزی عصبی - کلامی مناسب جهت ایجاد دگرگونی‌های مثبت در تمام جنبه‌های زندگی است و شاید بتوان گفت که رمز اصلی ورود به دنیای چنین انسان‌هایی، سه حرف است تاثیر زبان شفاهی و رفتار غیر کلامی بر سیستم عصبی خود و دیگر افراد است دانش که می‌توان به وسیله آن، نحوه رفتار وکلای موفق را مدل‌سازی نمود و از مدل به دست آمده برای رسیدن به موفقیت خود در کار وکالت استفاده نمود. این دانش مبتنی بر شناخت مغز و سیستم اعصاب انسان، نحوه دریافت، پردازش و تجزیه و تحلیل اطلاعات در سیستم عصبی مغز، چگونگی برقراری ارتباط کلامی و غیر کلامی (زبان بدن) با خود و دیگران، برقراری الگوهای فکری و رفتاری و مدل‌سازی آن‌ها در مغز یا ذهن به منظور دستیابی به اهداف مورد نظر است. یکی از نکات بسیار مهم در برقراری ارتباط موثر و موفق با دیگران که از ضروری‌ترین مسایل در موفقیت شغل وکالت محسوب می‌شود، ایجاد تفاهم و درک متقابل است که برای رسیدن به آن، توجه به هماهنگی رفتاری و زبان بدن طرف مقابل بسیار حائز اهمیت می‌باشد. جالب است بدانید، در برقراری ارتباطات موثر با دیگران، ۵۵٪ زبان بدن شما، ۳۸٪ لحن و نحوه ابراز کلام و تنها ۷٪ محتوای کلام تان تاثیرگذار خواهد بود. وضعیت بدنی، طرز دست دادن، نوع نگاه کردن، حالت نشستن، میزان فاصله با مخاطب، نوع کلمات و... همگی در میزان موفقیت شغلی شما اثر دارند. کسب موفقیت در هر جنبه‌ای از زندگی، با برنامه ریزی صحیح عصبی - کلامی و استفاده از قدرت تصویر ذهنی مثبت و سالم آغاز می‌شود. برخورداری از خودانگاره مثبت و برقراری ارتباط موثر با دیگران، سطح رضایت مندی افراد را در زندگی ارتقا بخشیده و ضمن حفظ روحیه شاد و بانشاط آن‌ها، مقدمات نیل به موفقیت را نیز برایشان فراهم خواهد آورد. شخصیت وکلای موفق بر اساس خودانگاره مثبت آن‌ها شکل گرفته است و همین شخصیت است که زمینه‌ساز موفقیت‌های پی‌در پی چنین افرادی می‌باشد. بنابراین وکیل می‌تواند با ترسیم تصویر ذهنی مثبت و موفق از خویش و استفاده از الگوهای رفتاری وکلای موفق منطبق با اصول تصویر سازی ذهنی و برنامه ریزی صحیح عصبی - کلامی شاهد موفقیت‌های بی‌شماری در تمام عرصه‌های زندگی تان باشد. (عامری نیا، ۱۳۹۴: ۵۳)

نتیجه گیری

جریان فکری مؤثر در ایجاد تحول امر وکالت، به بازنگری جامعه از نقش وکیل دادگستری در اجرای عدالت مربوط می‌گردد. اگر گفته شود از زمان پیدایش این حرفه، تاکنون جامعه هرگز

تصور روشنی از نقش وکیل در دعاوی نداشته باشد، نباید این کلام را اغراق آمیز دانست. وانگهی دو چهره بودن وکیل دادگستری را توده مردم از یک منطق ساده استنتاج می نماید که: در هر دعوایی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و خلاف حقیقت است. بنابر این در مواردی که دو طرف برای تعقیب دعوی خود وکیل انتخاب می نمایند، در منطق توده مردم یکی از آن دو وکیل در بیان ادعا صادق نیست و اگر نتیجه این استدلال را به همه دعاوی که طرفین آنها اقدام به تعیین وکیل نموده اند تعمیم دهیم، باید بپذیریم نیمی از وکلای دادگستری با علم به خلاف حقیقت بودن ادعای موکلین خود از آنها دفاع می نمایند و درین حال همه آنها مدعی جانبداری از حق و حقیقت هستند و چون برای تفکیک وکلای که از حق خود دفاع می نمایند از آن دسته که چنین ویژگی را ندارند، در نهایت افکار عمومی با این نتیجه تأسف انگیز مواجه می شود که وکلا حسب مورد و به اقتضای منافع شخصی همواره آمادگی پذیرش وکالت هر یک از طرفین دعوی را قطع نظر از حقانیت آنان دارند.

هر چند استنتاج توده از عملکرد گروهی از وکلا قابل تعمیم به همه آنان نیست نباید وجود پاره ای ناهنجاری های رفتاری دارندگان این شغل را که به غلط دلیل مهارت فنی وهوش و ذکاوت آنان تلقی می گردد در اخلاق حرفه ای آنان انکار نمود. وقتی وکیل می داند که در بخشی از دعوی حق به جانب موکل او نیست ولی در مدافعات خود می کوشد آن بخش از مدارک و دلایل را که علیه موکل اوست کمرنگ جلوه دهد. در برخی موارد آنها را مکتوب نگهدارد و فقط دلایل و مدارک اثبات حقانیت موکل خود را محور مدافعات قرار دهد، آیا چنین رفتاری از کسی که سوگند بر دفاع از حق و حقیقت یاد کرده است نابهنجار نیست؟ یا وکیلی که به علم حقانیت طرف دیگر دعوی فقط با این انگیزه دفاع از طرف دیگر را می پذیرد که با نوعی مخالف گوئی و استفاده از شگرد های تخصصی، جریان دادرسی را طولانی نماید. می تواند خود را از اتهام دو چهره بودن مبری سازد، در حالی که هرکس می داند که نمره مخالف گوئی در بسیاری موارد صرفاً مشوب ساختن چهره حقیقت است. خاصه اینکه این روحیه بدبینی را برخی جریانات اجتماعی نیز تشدید می نمایند. بطوریکه اگر تدبیری برای آن اندیشه نشود اندک رمق باقیمانده آن نیز گرفته خواهد شد، مخصوصاً آنکه وکلا نیز دچار نوعی خود نا باوری شده و در ایفای نقش خود در سازمان قضائی جامعه فعلی، احساس نا توانی می نمایند. بطوری که در صورت ادامه شرایط موجود، ادامه حیات این نهاد حقوقی در آینده دشوار خواهد بود. به همین جهت به نظر می رسد اتخاذ تدابیری از جمله ایجاد تحول اخلاقی بین وکلا، تخصصی نمودن وکالت، لزوم بیمه وکلاء در برابر خطای شغلی توسط کانون وکلا برای تجدید حیات وکالت در ایران ضروری می باشد. وکیل می تواند با برنامه ریزی صحیح ذهن، حالات و احساسات درونی، فکر و رفتار خودش را تحت کنترل درآورده و

بستر لازم جهت نیل به موفقیت‌های شغلی را فراهم نماید. با بهره‌گیری از تجسم و تکلم درونی، احساسات مثبت موفقیت‌آفرینی را در وجود خود زنده و به تدریج آن‌ها را جایگزین احساسات منفی بازدارنده خود نماید. بنابراین در پایان پیشنهاد می‌شود که به این امر توجه شود موفقیت در وکالت، امتیازی ناگهانی نیست که شما بتوانید به محض جاری ساختن جمله “من وکیل موفق هستم” بر زبان خود به صورت سحرآمیزی آن را به دست بیاورید. هرچند بیان چنین جمله‌ای در موفقیت شما نقش به‌سزایی خواهد داشت اما مهم‌تر از آن، طراحی و اجرای یک سیستم هدایت‌کننده درونی است که بتواند عقاید، افکار و رفتار شما را به سمت موفقیت و پیروزی بکشانند. مطمئناً شما هم قادر هستید با پایه‌گذاری یک خودآنگاره مثبت و استفاده صحیح از اصول آینده‌روشن و موفق را برای خود بیافرینید و با استفاده از قدرت تصویر ذهنی دگرگونی عمیقی را در زندگیتان بوجود بیاورید.

فهرست منابع

- امامی، سیدحسین، (۱۳۸۵) حقوق مدنی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ یازدهم
- الوند، فضل‌الله، (۱۳۸۹) تقسیم مسئولیت مدنی، اصفهان، انتشارات دادیار، چاپ اول
- احمدی، نعمت (۱۳۸۹) آیین دادرسی مدنی، چاپ اول، تهران، اطلس
- ژوردن، پاتریس، (۱۳۸۲) مترجم ادیب، مجید، اصول مسئولیت مدنی، چاپ اول، تهران نشر میزان
- شهیدی، مهدی، (۱۳۷۷) تشکیل قراردادها و تعهدات، چاپ اول، تهران، نشر حقوقدان
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۲) حقوق مدنی ج سوم آثار قراردادها و تعهدات، چاپ اول، تهران انتشارات مجد
- صفائی، سید حسین (۱۳۸۲) قواعد عمومی قراردادها، تهران، نشر میزان، چاپ اول، جلد دوم
- عامری نیا، محمدباقر (۱۳۸۹)، موفقیت وکیل در پرتو روانشناسی وکالت، قم، راه سبز
- عامری نیا، محمدباقر (۱۳۹۴)، درآمدی بر روانشناسی وکالت، یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی
- قهرمانی نصرالله، (۱۳۸۷) مسئولیت مدنی وکیل دادگستری، چاپ اول، تهران، نشر گندم
- یزدانیان، علیرضا (۱۳۷۹) حقوق مدنی قلمرو مسئولیت مدنی، چاپ اول، تهران نشر دبستان
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۹) حقوق مدنی، الزامهای خارج از قرارداد جلد دوم غصب استیفاء، چاپ دوم، تهران انتشارات دانشگاه تهران
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۴) الزامهای خارج از قرارداد؛ تهران، انتشارات دانشگاه تهران، نوبت دوم، جلد اول
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۱) حقوق مدنی، ایقاع، چاپ اول، تهران، نشر یلدا
- لطفی، اسدالله (۱۳۹۰) عقد وکالت سلسله مباحث فقهی حقوقی، تهران، نشر میزان
- Charles w.(2007), Modern legal Ethies, wolfram 4th Reprint-20
- Fridman G.H.L ,(2012) Oxon B.C.L, Adelaide I.I. M, The law of Agency, 65ondon: Butter worths,
- Gwinn, R.P., The New Encyclopedia Britannica,(1990) , 15 th.ed .Ghicago: Encyclopedia Britannica, Inc
- Markesinis, B.S. ,(1979) An outline of the law of Agency, 65ondon

روش‌های جبران خسارات زیست محیطی بر مبنای اصول اخلاقی محیط زیست: در نظام حقوقی ایران

محمد جعفری مجد^۱

غفور خوئینی^۲

حسین مهدوی کنده^۳

چکیده

طبیعت و محیط زیست در متون دینی، حق همه انسانها در همه دورانهاست. بنابراین در مقابل حق استفاده‌ای که خداوند برای انسان در محیط زیست و طبیعت قائل شده است، وظیفه‌ای نیز بر عهده او گذاشته است که آن، حفظ و حمایت و بهره‌برداری صحیح از محیط زیست است؛ زیرا هدف خداوند از در اختیار گذاشتن طبیعت برای انسان این است که جهت رفاه، آسایش و تکامل خود از آن بهره‌مند شود. بنابراین، اگر در استفاده از این امکانی که در اختیار او قرار گرفته، زیاده‌روی کند، بر خلاف آن هدف متعالی اقدام کرده که نتیجه‌اش به خطر افتادن حیات خود او و دیگران و بازماندن از سیر تکاملی در مسیر سعادت دنیا و آخرت خواهد بود. اولاً با توجه به ماهیت و تحول مفهوم خسارت زیست محیطی به نظر می‌رسد که اعمال قواعد عام و سنتی روشهای جبران خسارت زیست محیطی در حوزه حقوق محیط زیست چندان کارایی ندارد و از این رو تدوین نظام جبران خسارت خاص زیست محیطی با رویکرد روشهای نوین لازم است. ثانیاً گسترش آلودگی‌های مختلف، تغییر آب و هوا، تحلیل لایه ازن، کاهش تنوع زیستی و تعداد بی‌شمار معضلات زیست محیطی که حیات انسان‌ها را در کره خاکی تهدید می‌کنند و کیفیت حیات را به شدت تقلیل داده‌اند واقعیت انکارناپذیر است که جامعه بین‌المللی سخت با آن دست به‌گریبان است. هدف این مقاله روش‌های جبران خسارات زیست محیطی در نظام حقوقی ایران است. تا از این رهگذر کمک اندکی به حقوق زیست محیطی کشورمان صورت بگیرد.

واژگان کلیدی

خسارت، محیط زیست، جبران، حقوق، طبیعت.

۱ - «عضو هیات علمی وزارت علوم» و مدرس دانشگاه خوارزمی تهران mjaafarimajd@gmail.com

۲ - «دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه خوارزمی تهران و رییس دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی» skhoeini@khu.ac.ir

۳ - «دانشجوی دوره دکتری فقه و حقوق خصوصی دانشگاه خوارزمی و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور واحد پارس آباد» (نویسنده مسئول) Mahdavi356@yahoo.com

طرح مسأله

محیط زیست به عنوان میراث مشترک بشریت همواره نیازمند حفاظت و حمایت به طرق گوناگون بوده است. پیشرفت عرصه‌های مختلفی مثل تکنولوژی، صنعت و حمل و نقل تعرض گسترده به این حیطة وسیع را افزایش داده است. هم‌چنین گذشت زمان و فزونی جمعیت، کره‌خاکی را با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌سازد. یکی از آن‌ها رو به اتمام نهادن مواهب نهفته در دامان طبیعت است. اشتراک انسان‌ها در مالکیت و بهره‌وری از منابع طبیعی و حس سودجویی و فزون‌طلبی، ابزارهای پیشرفته صنعتی، تهدید روزافزونی نسبت به منابع و حقوق انسان‌ها محسوب می‌گردد.

این روند ادامه یافت تا آنجا که در اوایل قرن گذشته بشر متوجه پدیده‌های بسیار خطرناک ناشی از آلودگی و تخریب محیط زیست گردید همانند پدیده گرمای جهانی و تخریب لایه اوزن که بروز سرطان را در پی دارد. درک موضوعات زیست محیطی و رفتار مردم در این زمینه در طول قرون گسترش یافته است. از آنجا که محیط زیست و پالایندگی آن از ضروریات بقای بشریت می‌باشد لذا باید مانع از ورود صدمه و خسارت به آن گردید.

نکته حائز اهمیت آن بخش از مسایل زیست محیطی است که ماهیت «فرامرزی» دارند، مسلماً آلودگی‌هایی وجود دارند که ممکن است در قلمرو یک دولت محاط نمانند و ممکن است هر گونه صدمه‌ای که در یک دولت به محیط زیست وارد می‌شود دارای انعکاس‌هایی در سرزمین دولت‌های دیگر و در فضایی بین‌المللی باشد

مطابق منشور ملل متحد و برابر با اصول حقوق بین‌الملل، دولت‌ها در بهره‌برداری از منابع خاص خود، مطابق سیاست‌های ویژه خویش در خصوص محیط زیست و توسعه، حق حاکمانه دارند و مکلفند مراقبت کنند تا فعالیت‌های مربوط به صلاحیت و یا اختیارشان به محیط زیست دولت‌های دیگر و یا به مناطق مستقر در ماورای حدود قلمرو قضایی ملی‌شان آسیب نرساند. (ناظمی، مهرداد، ۱۳۸۵)

بر مسؤولیت بین‌المللی آثاری مترتب است، هنگامیکه مسؤولیت بین‌المللی تحقق یافت کشور و یا سازمان بین‌المللی مسؤول، مکلف به جبران و ترمیم خسارات وارده است. بنابراین، نتیجه اساسی مسؤولیت، تعهد به جبران خسارت کامل است. برای گام نهادن در تبیین نظام مسؤولیتی محیط زیست پیش از هر چیز باید معنای واژه‌ی «محیط زیست» و سپس «خسارت» وارد به آن را به درستی درک کرد.

تعریف لغوی و اصطلاحی محیط زیست

محیط زیست معادل ترجمه‌ی فارسی واژه «Environment» است. این اصطلاح ترکیبی است از دو واژه‌ی «محیط» و «زیست». محیط واژه‌ی عربی واسم فاعل از «احاطه» است

که مقابل «محاط» قرار می‌گیرد. (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۸۰۷ و ۱۸۰۸) از نظر لغوی محیط دومعنی دارد: یکی «فراگیرنده، دربرگیرنده و احاطه کننده» و دیگری «اقیانوس»: (بهرامی احمدی، ۱۳۸۸: ۹۵) «زیست» واژه ای فارسی و مترادف «زندگی» و «حیات» است. بنابراین می‌توان گفت محیط زیست از لحاظ لغوی به معنای محلی است که آدمی را احاطه نموده و قلمرو حیات و زندگی اوست. (قاسمی، ۱۳۹۱: ۲۴) آیت الله جوادی آملی محیط زیست را این گونه تعریف می‌کنند: «محیط زندگی آدمی و هر موجود زنده ی دیگر از فضای خانه گرفته تا فضای کوچه ها، خیابان ها، پارک ها و فضاهای سبز، توقفگاه ها، جنگل ها، حاشیه ی نهرها، مراکز آموزشی، پژوهشی، فرهنگی، خدماتی، اداری، عبادی و... محیط زیست به شمار می‌آیند». (آملی، ۱۳۹۱: ۶۹۰)

محیط زیست را از لحاظ اصطلاحی می‌توان کلیه شرایط طبیعی که شامل عوامل فیزیکی، شیمیایی، بیولوژیکی و فرهنگی که بر موجودات زنده و فعالیت های انسانی دارای تأثیر است، دانست. (Rey, 1993, p460) الکساندر کیس معتقد است اصطلاح محیط زیست را می‌توان به یک منطقه محدود و یا تمام یک سیاره و حتی به فضای خارجی که آن را احاطه کرده، اطلاق نمود. (کیس، ۱۳۷۹: ۵) در جای دیگر در تعریف محیط زیست آمده که عبارت است از محیطی که فرآیندهای را دربر گرفته و با آن برهم کنش دارد، محیط زیست از جوامع انسانی، طبیعت و فضاهایی که به دست انسان ساخته شده است، تشکیل گردیده و کل فضای کره زمین یعنی زیست کره را فرا می‌گیرد. (بهرام سلطانی، ۱۳۷۱: ۱) از این تعریف به این مسئله پی می‌بریم که محیط زیست، واحدی یکنواخت و هماهنگ نمی‌باشد بلکه از مجموع محیط های گوناگون تشکیل شده است که جملگی این محیط ها با یکدیگر ارتباطی متقابل دارند، بدین جهت هم هست که این واحد منسجم و غیر یکنواخت در برابر تغییرات و دگرگونی های ایجاد شده در هر کدام از محیط های جزئی خود، واکنش نشان می‌دهد. (نوری، ۱۳۷۲: ۴۷۶) بنابراین هر کدام از این محیط ها جزئی از کل هستند که کنش و واکنش موجود در آنها در قالب کل یا به عبارتی زیست کره قابل فهم و توجیه است. (بهرام سلطانی، ۱۳۷۱: ۳ و ۲)

اقسام و انواع محیط زیست

امروزه مفاهیم محیط شناسی به حدی گسترده شده اند که برای هر نوع فعالیت ذهنی یا عینی آدمی، محیط خالص آن مقوله را مطرح می‌کنند، تقسیم بندی سنتی محیط زیست از ماهیتی فراگیر برخوردار است که به عبارتی تقسیم بندی های خردتر رانیز تحت پوشش قرار می‌دهد. به طور کلی برای محیط زیست، سه نوع محیط، قابل تشخیص است که عبارت است از سپهر طبیعی، سپهر اجتماعی و در نهایت سپهر مصنوع یا انسان ساخت.

۳-۱. محیط طبیعی

محیط طبیعی به محیطی اطلاق می‌شود که ساخته دست آدمی نیست و با وجود اینکه

مورد دستکاری او واقع شده ولی همچنان ماهیت خویش را حفظ نموده است. دریاها، جنگل‌ها، کوه‌ها، بیشه‌ها، جلگه‌ها، درزمره محیط زیست طبیعی محسوب می‌شوند که دربرگیرنده بخشی از فضای این کره خاکی هستند. (بهرام سلطانی، ۱۳۶۵: ۴) عوامل سازنده محیط طبیعی به ۲ گروه جانداروبی جان تقسیم می‌شود که عناصر جاندار نیز خود به دو دسته آلی و غیرآلی قابل تقسیم بندی هستند. عوامل جاندار شامل پوشش گیاهی «رویش طبیعی» و حیات وحش می‌باشد. عوامل بی‌جان نیز، شامل اقلیم و عوامل اقلیمی، ساخت‌های خاک شناسی، ساخت‌های زمین‌شناختی، منابع آب‌های سطحی و زیرزمینی است. (گروه منابع طبیعی و محیط زیست ملل متحد و برنامه عمران ملل متحد، ۱۳۸۴: ۳۱)

۳-۲. محیط اجتماعی

مقصود از محیط اجتماعی فضایی است که بشر در آن زندگی می‌کند و هم‌چنین نهادها و ارگان‌های اجتماعی را که به امور گوناگون می‌پردازد دربرمی‌گیرد به عبارت دیگر متشکل از شخصیت حقیقی و هم‌حقوقی است. (بهرام سلطانی، پیشین، ۷) محیط اجتماعی از خانواده آغاز می‌شود و گستره آن تا ملت و دولت ادامه می‌یابد. به این ترتیب اگر روابط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی میان کشورها و جوامع گوناگون را مورد مذاقه قرار دهیم، قلمرو و گستره محیط اجتماعی را می‌توان بسیار فراتر از حدود مرز ملی دانست. اغلب مشکلات زیست‌محیطی در کشورهای در حال توسعه از محیط اجتماعی نشأت می‌گیرد، تأثیرپذیری محیط زیست از محیط اجتماعی بیشتر از تأثیرپذیری از عوامل فنی در حیطه محیط زیست است زیرا بیشتر مسائل و مشکلات فنی مثل آلودگی آب و هوا، فرسایش خاک، تخریب پوشش گیاهی همگی تا حد زیادی ناشی از پاره‌ای ناهنجاری‌های اجتماعی است. (حکیمیان، ۱۳۷۲: ۲) یعنی ناشی از عواملی همچون فقر، گرسنگی، بی‌سوادی، بیکاری، کمبود مسکن، بهداشت و مانند اینهاست.

۳-۳. محیط مصنوع

سپهر فنی، محیطی است که زاده تفکر و مخلوق دست آدمی است و چنین تفکری ریشه در فرهنگ، فلسفه و تمدن جامعه یک سرزمین دارد. شهرها، روستاها، اماکن تجاری و اداری، جلگه‌ها، زاده تفکر انسانی و اجرای این بعد از تفکر و دید زیست‌محیطی وی می‌باشد. (فیروزی، ۱۳۸۳: ۱۷) محیطی که در جهت برآوردن نیازها و اهداف آدمی و به واسطه وی دچار دگرگونی شده است. البته در این جانفش انسان سازنده محیط زیست نیست بلکه بهره‌بردار از محیط طبیعی است و متناسب با توانایی خود در دخل و تصرف از این محیط، ساختار اصلی محیط زیست را در هم می‌ریزد و تصویر جهان را مادامی که قادر باشد به گونه‌ای دیگر رقم می‌زند. این دخالت بیش از آنکه مثبت و امنیتی‌زا باشد موجبات تهدید و تخریب محیط طبیعی و حیات انسانی را فراهم می‌نماید. این محیط همان گونه که بیان کردیم، توسط آدمی، به صورت عینی به منظور فعالیت‌های انسانی خلق شده

وقلمرو آن ممکن است محیط‌های خرد و شخصی تا محیط‌های کلان را شامل شود

حقوق محیط زیست

واژه حقوق در زبان فارسی معانی گوناگونی دارد که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان این معنار را بیان نمود که می‌گوید: حقوق مجموعه قواعدی است که بر اشخاص از این جهت که در اجتماع هستند حاکم است، البته این حقوق امتیاز و موهبتی الهی محسوب نمی‌شود بلکه امتیازی است که قدرت صالح دولت برای اشخاص در برابر یکدیگر به رسمیت می‌شناسد و این حقوق تنهادر صورت وجود اجتماع به منصفه ظهور می‌رسد (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۱۳ و ۱۴ و ۲۴۸) و اما در رابطه با مفهوم حقوق محیط زیست می‌توان حقوق محیط زیست را مقرراتی دانست که پیشگیری از آلودگی و حفاظت محیط زیست، هدف اصلی و نهایی آن است. (موسوی، ۱۳۸۵: ۳۱) البته این حقوق در مفهوم امروزی آن، در سطح ملی برگرفته از تعاریف برخی کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی است. (گروه صلح کرسی حقوق بشر، ۱۳۸۹: ۳۳۵)

در تعریفی جامع از محیط زیست، گفته شده است: «محیط زیست رشته‌ای از حقوق است که ارتباطی تنگاتنگ با حفاظت و حمایت از محیط زیست دارد و در برگیرنده مقررات و اقداماتی پیش‌گیرانه به همراه اقداماتی برای ایجاد مسئولیت و همچنین پاک‌سازی تا حد امکان حوادثی است که اثری مخرب بر محیط زیست دارند که این قوانین هم به صورت خاص و هم عام می‌توانند نمود پیدا کنند.» این حقوق را هم از منظر ملی و هم بین‌المللی می‌توان مورد مطالعه قرار داد، به عبارتی این حقوق به دو بخش داخلی و بین‌المللی قابل تقسیم بندی است.

۴-۱. حقوق ملی «داخلی» محیط زیست

حقوقی که در قلمرو سرزمینی یک دولت قابلیت اعمال دارد و تنظیم‌کننده روابط افراد در آن جامعه با همدیگر و همچنین با قوه اجرایی در رابطه با مسائل محیط زیستی است را حقوق داخلی محیط زیست می‌گوییم. این حقوق در بردارنده قوانین حمایت از محیط زیست در سطح داخلی است که این قوانین ممکن است شامل استانداردها، مقررات گذاری‌ها، نهادها و سازمان‌های اجرایی زیست‌محیطی باشند که در درون یک دولت به منظور نظارت بر اعمال زیان‌بار به محیط زیست ایجاد شده‌اند. (گروه صلح کرسی بشر، ۱۳۸۹: ۷۶) همچنین، این حقوق با تمهیدات خویش، زمینه حفاظت از منابع طبیعی و انسانی و پیشگیری از آلودگی را فراهم می‌آورد. (موسوی، ۱۳۸۵: ۲۳)

۴-۲. حقوق بین‌الملل محیط زیست

حقوق بین‌الملل محیط زیست، مجموعه قواعد و مقرراتی هستند که در جهت حفظ محیط زیست تدوین شده و از اعمال قواعدی از حقوق بین‌الملل کلاسیک و منابع آن نتیجه شده است

که امروزه، اغلب در قالب عهدنامه‌های چند جانبه تدوین می‌شوند که در بسیاری موارد اکثریت کشورهای جهان به آن ملحق شده‌اند. هدف اصلی حقوق بین‌الملل محیط زیست، حفاظت از محیط زیست برای نسل امروز و نسل‌های آتی است. این حقوق بین‌دولت‌ها در جهت ارتقاء و بهبود استانداردهای زیست محیطی در سطح بین‌المللی و ایجاد تعهدات و الزاماتی برای دول از قبیل تنظیم رفتار آنها در روابط بین‌المللی در خصوص مسائل مربوط به محیط زیست ایجاد شده‌اند. (رابینسون، کولاسوریاریا، ۱۳۹۰: ۱۳۵) در تعریفی دیگر از حقوق بین‌الملل محیط زیست، آن را مجموعه مقررات عام بین‌المللی اعم از قراردادی، عرفی بین‌المللی، اعلامیه‌های بین‌المللی زیست محیطی، در راستای جلوگیری از آلودگی، حفاظت کره زمین و فضاهای مربوط به محیط زیست بشر و ارتباط زیست محیطی بین کشورهای دانسته‌اند. در مورد اعلامیه‌های زیست محیطی هر چند آنها را حقوق نرم می‌دانند به این معنا که در اصل دارای قدرت الزام‌آوری نمی‌باشند ولی اینها، اصولی هستند که کشورها به صورت اجمالی و کلی پذیرفته و آنها را برای اداره محیط زیست جامعه بین‌المللی ضروری دانسته‌اند. (موسوی، ۱۳۸۵: ۲۳-۳۲)

اصول حقوق محیط زیست

به موجب ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌الملل دادگستری اصول کلی حقوقی یکی دیگر از منابع حقوق بین‌الملل می‌باشند. در رابطه با مفهوم اصول کلی حقوقی در فرهنگ‌ها به پنج مفهوم اشاره شده که مهم‌ترین آن این است که منظور اصول پذیرفته شده در کلیه نظام‌های مهمی حقوقی قابل پذیرش در صحنه بین‌المللی می‌باشد. در حقوق بین‌الملل محیط زیست نیز اصولی وجود دارند که شالوده این حقوق را تشکیل می‌دهند. اعلامیه حقوق محیط زیست استکهلم ۱۹۷۲، ریود وژانیرو ۱۹۹۲ به بیان اصول حقوق محیط زیست می‌پردازد. هدف این دو کنفرانس رسیدگی به مسائل زیست محیطی و آثار فعالیت‌های بشر بر محیط طبیعی است. بر طبق اصول آمده در این اعلامیه‌ها، انسان‌ها هم‌چنان که دارای حق آزادی هستند از حق زندگی در محیط زیست سالم برخوردارند یعنی محیط زیست که از نظر کیفی به آن‌ها امکان دهد تا به نحو خوب و محترمانه زندگی کنند؛ لذا برای رسیدن به این خواسته موظف به نگهداری و حفاظت از محیط زیست و اصلاح آن به نحوی می‌باشند که نسل حاضر و نسل‌های آینده بتوانند از آن برخوردار شوند. در ذیل به بررسی برخی از مهم‌ترین اصول حقوق بین‌الملل محیط زیست می‌پردازیم:

۵-۱. اصل حفظ تعادل محیط زیست

به موجب این اصل بشر نباید در محیط زیست دست به اقداماتی بزند که موجب برهم خوردن تعادل زیست محیطی شود. مقررات تدوین شده در تمامی اسناد بین‌المللی زیست محیطی نیز بر اساس این اصل قرار دارند.

۵-۲. اصل انصاف

انصاف خود به عنوان یکی از منابع فرعی حقوق بین الملل محسوب می شود که در ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین الملل دادگستری به آن اشاره شده است. از این منبع به خصوص زمانی که موضوع به محکمه بین المللی ارجاع شود و در صورتی که چنین اختیاری به قاضی یا داور رسیدگی کننده داده شده باشد استفاده می شود. در رابطه با محیط زیست انصاف حکم می کند که کشور هابه تناسب نقشی که در آلودگی و تخریب محیط زیست داشته اند در رفع آن ها اقدام نمایند و دارای مسئولیت باشند و از طرف دیگر کشور های در حال توسعه خواهان این می باشند که کشور های پیشرفته ما به ازاء محدودیت های فعالیت های زیست محیطی از طرف آن ها را پرداخت نمایند تا آن ها بتوانند به توسعه مورد نظر دست یابند. (Sands, p217)

۵-۳. اصل حق آگاهی و مشارکت

حقوق محیط زیست ارتباط نزدیکی با حق آگاهی و مشارکت دارد. حق آگاهی یعنی مردم جامعه باید نسبت به کلیه فعالیت هایی که در جامعه صورت می گیرد و بر زندگی آن ها تأثیر دارد آگاه باشند مثلاً در مورد ایجاد یک کارخانه، مردم باید نسبت به آثار آن بر محیط زیست آگاه باشند و اگر آن فعالیت برای محیط زیست مضر باشد باید جلوی آن گرفته شود. بنابر این کلیه فعالیت های اجتماعی، اقتصادی و جمعی باید بر اساس چنین حقی صورت بگیرد. این حق موجب وضع تکالیفی برای دولت و هم چنین برای اشخاص می شود. بنابر این مسائل زیست محیطی باید در کانون مسؤل زندگی عمومی مردم قرار داشته باشد.

مفهوم خسارت

واژه «خسارت زیست محیطی» «Environnementaux, Dommage» اولین بار توسط یکی از حقوق دانان فرانسه بکار گرفته شد که بشر بر خسارات با واسطه ناشی از محیط زیست اشاره داشت. دشواری اصلی درباره تعریف خسارت زیست محیطی ای است که آیا قربانی چنین خسارتی انسان است یا محیط زیست. یعنی آیا اموال زیست محیطی از لحاظ حقوق تحت حمایت هستند یا خیر؟ در پاسخ به این سوال دو گرایش اساسی وجود دارد (۱) برخی از نویسندگان، محیط زیست را منشا ورود خسارت به انسان دانسته اند. (۲) در مقابل عده ای از حقوق دانان خسارت به خود محیط زیست را صرف نظر از بازتاب های آن قابل مطالبه دانسته اند. (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۹۵)

اولین عنصر استثناء ناپذیر ساختمان مسئولیت مدنی «زیان» (خسارت_ضرر) است. یعنی تا زمانی در میان نباشد امکان تصور مسئولیت مدنی نیست. از این رو لازم است ابتدا مفهوم زیان و اقسام آن بیان شود.

دکتر کاتوزیان در تعریف ضرر می نویسد: «هر جا که نقصی در موال ایجاد شود یا منفعت مسلمی از دست برود یا به سلامت و حیثیت و عواطف شخص لطمه ای وارد آید، می گویند ضرری به بار آمده است.» (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۴۲)

خسارت در فرهنگ عمید به معنی زیان بردن، زیان دیدن، زیانکاری و زیان ذکر شده است (حسن عمید، ۱۳۶۰: ۷)

در کتاب ترمینولوژی حقوق، دکتر جعفری لنگرودی خسارت را چنین معنی کرده است: الف: مالی که باید از طرف کسی که باعث ایراد ضرر مادی به دیگری شده به متضرر داده شود.

ب: زیان وارد شده را هم خسارت می گویند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴)

نکته قابل توجه این است که بنا به این تعریف‌ها اصطلاح خسارت فقط در مورد جبران مالی زیان‌های مادی بکار می‌رود و شامل زیانهای معنوی نمی‌گردد.

خسارت ممکن است منشأ مدنی یا جزایی داشته یا ناشی از شبیه جرم باشد. (جعفر بوشهری، ۱۳۸۳: ۱۵)

واژه «ضرر» یا «خسارت» در لغت به معنای آسیب، تباهی و از دادن دارایی یا حق، همچنین به معنی: ضد ربح، ضرر کردن، زیان مندی، ضرر و زیان آمده است. (معین، ۱۳۶۰: ۵۷)

صاحب قاموس و راغب اصفهانی ضرر را «ضد نفع» و به معنی «سوء حال» آورده اند، اعم از اینکه سوء حال نفس به خاطر قلت علم و فضل یا سوء حال بدن به خاطر فقدان عضوی از اعضا و یا به خاطر قلت مال و آبرو باشد. (محقق داماد، ۱۳۸۸: ۱۳۸)

معمولاً در مقام بیان خسارت‌ها، خسارت را به دو نوع مادی و معنوی تقسیم می‌کنند و برخی از خسارت‌ها را واجد دو جنبه مادی و معنوی می‌شناسند مانند ضرر وارده به جسم و جان و سلامت و حیثیت اشخاص که این گونه صدمات بدنی و حیثیتی، هر دو مورد را شامل می‌شود. پس برای اینکه مفهوم انواع خسارت روشن شود باید ضرر مادی را از ضرر معنوی و از صدمات و لطمات بدنی باز شناخت.

عمل ضرر در حقوق کیفری منحصر به موردی نیست که شخص نفع مادی یا مالی را از دست می‌دهد انسان در برابر لطمه‌های روحی و ... نیز آسیب پذیر است، آسیبی که گاه نمودار نیست ولی از درون به او آزار می‌رساند. ضررهای عاطفی را نمی‌توان با پول ارزیابی کرد آنچه از دست رفته است با پول بدست نمی‌آید. به همین جهت گروهی آن را جبران ناپذیر می‌دانند و از آلائشهای مادی مبرا می‌شناسند و می‌گویند چگونه می‌توان در جایگاه مادی کسی که فرزند خویش را از دست داده است ضرر او را جبران کرد و با چه تعبیر می‌توان حیثیت برباد رفته شریفی را بدست آورد؟

ولی باید دانست که جبران خسارت به معنی زدودن همه آثار آن نیست و در ضررهای

مادی نیز دادن پول همیشه نمی‌تواند آنچه را که زیان دیده از دست داده است را به او بازگرداند

اقسام خسارت

حقوقدانان خسارت‌ها (زیان‌هایی) را که برای آن مسئولیت مدنی ایجاد می‌شود به سه گروه متمایز تقسیم کرده‌اند: ۱- زیان مادی ۲- معنوی ۳- بدنی.

۱-۷. زیان مادی

هرگاه آنچه از دست رفته قابل ارزیابی به پول باشد و صدمه به حقوق مالی برسد، ضرر مالی است. (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۴۲) ضرر مالی که به شخص میرسد ممکن است در اثر از بین رفتن مالی باشد (اعم از عین یا منفعت یا حق) یا در نتیجه از دست منفعتی، پیش از تردید داشتند که از دست دادن منفعت را نیز در مزه‌ی ضررها آورند، ولی امروزه در متون گوناگون «عدم النفع» نیز در شمار خسارات آمده است. عدم النفع یعنی زیان دیده از داراشدن چیزی - که به طور معقول می‌توانست انتظار آن را داشته باشد - محروم شود. (ژوردن، ۱۳۸۵: ۱۸۵) در حقوق موضوعه‌ی ایران، ماده‌ی ۲۲۶ و مادگان بعد از آن در قانون مدنی از خسارت نام برده و خسارت عدم النفع را مستثنی نکرده، بنابراین این می‌توان گفت که عدم انفع نیز جزء خسارات است.

۲-۷. زیان معنوی

دکتر کاتوزیان در تعریف ضرر معنوی می‌نویسد که: «صدمه به منافع عاطفی و غیر مالی است: مانند احساس درد جسمی و رنج‌های روحی، از بین رفتن آبرو و حیثیت و آزادی و ایجاد شرمساری». در ماده‌ی ۱۰ قانون مسئولیت مدنی ایران جبران زیان معنوی پذیرفته شده و گفته شده است که: کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد می‌شود، می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده است، جبران زیان مادی و معنوی خود را بخواهد، هرگاه اهمیت زیان و نوع تقصیر ایجاب نماید، دادگاه می‌تواند در صورت اثبات تقصیر، علاوه بر صدور حکم به خسارت مالی، حکم به رفع زیان از طریق دیگر از قبیل الزام به عذر خواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید».

۳-۷. زیان بدنی

صدمه‌های بدنی را باید زبانی میان آن دو گروه به شمار آورد، چرا که هر دو چهره‌ی مادی و معنوی را دارا است: صدمه‌هایی که به سلامت شخص وارد می‌شود، هم از بعد روانی باعث زیان اوست و هم هزینه‌های درمان و جراحی و بیمارستان و از کار افتادگی و کفن و دفن را بر دارایی او تحمیل می‌کند. ارزیابی خسارت ناشی از صدمه‌های بدنی دشوار است، زیرا غالب این خسارت‌ها در آینده تحقق می‌یابد و احتمال و گمان و حدس در آن موثر است: (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۴۵) به عنوان مثال، به دشواری می‌توان به قطع رسید که مشکلات تنفسی و ریوی ناشی از آلودگی هوا چه عوارضی به بار می‌آورد، درمان آن چه اندازه به درازا می‌کشد و چه اندازه

هزینه دارد و میزان از کار افتادگی ناشی از آن چیست.

مفهوم خسارات زیست محیطی

مفهوم خسارت زیست محیطی معمولاً^۱ به عنوان مفهومی مالی در نظر گرفته می‌شود، که در این حالت ارزش اقتصادی خسارت وارده یا ضرر، مطرح می‌باشد. تکمیل این مورد می‌تواند شامل ارزش تجاری، ضرر معنوی و علایق هنری و منافع علمی باشد.

همانطور که می‌دانیم وسایل جبران خسارت مدنی معمولاً^۲ پرداخت غرامت پولی، منع کردن یا دستور توقف آن فعالیت می‌باشد. بنابراین اشخاص ممکن است با طرح دعوا و درخواست خسارت و در نتیجه آن برطرف شدن آلودگی بایستند.

عموماً^۳ میزان آسیبی که به محیط زیست وارد می‌آید نمایانگر راههای گوناگون، نسبت به طرح دعوا برای جبران خسارت می‌باشد. مثلاً^۴ در برخی موارد، ممکن است خواننده مسؤول پرداخت مبلغ خسارت گردد یا اینکه دادگاه مربوطه اجازه بهره برداری از تأسیسات را بدهد البته منوط به رفع خسارت از طریق اصلاح آن، پس در این حالت، مجازاتها وقتی می‌توانند تحمیل شوند که اصلاحات به موقع انجام نگرفته باشند.

میزان خسارت در مقام ارزیابی بستگی دارد به، صدمات مالی و زیان وارده به اموال و داراییها و یا تأسیساتی که طی یک فعالیت خطرناک اتفاق افتاده است، برای نیل به این اهداف باید به تعریف محیط زیست به طور موسع توجه کرد که شامل منابع طبیعی زنده و غیر زنده از قبیل هوا، آب، خاک، جانوران و گیاهان، تأثیر متقابل بین آنها، میراث فرهنگی و مناظر و چشم اندازهای اطراف می‌گردد.

نهایتاً^۵ جبران خسارت ممکن است برای هزینه‌های مربوط به تدابیر مخففه و یا خسارات یا آسیبی که ناشی از این قبیل تدابیر بعد از یک حادثه بروز نموده است و یا وقتی آن خسارات یا آسیب در حال حرکت حادث می‌شود یا از اجسام خطرناک در مواد خطرناک جاگرفته، مانند ارگانیزمهای تغییر یافته ژنتیکی خطرناک یا میکرو ارگانیزمهای خطرناک ناشی از رادیو اکتیو یا مواد زائد نتیجه شود.

ماهیت و روش جبران خسارات زیست محیطی

جایی که زیان قبلاً وارد شده باشد غرامت یا خسارت مالی، به نفع طرف زیان دیده حکم داده خواهد شد. وظیفه اساسی احکام خسارت، جبران تمامی زیانهای وارد بر محیط زیست، کارکردهای آن و هزینه‌هایی است که از رهگذر زیان زیست محیطی وارد می‌شود. صدور یک حکم کامل جبرانی به ماهیت زیان، ویژگیهای محیط زیست مورد نظر و ظرفیت فنی احیای خسارت بستگی دارد. هرگونه حکم به جبران خسارت یا غرامت مالی مستلزم ارزیابی اقتصادی خسارت وارده است. با بروز خسارت زیست محیطی مشکلات زیادی در این خصوص بروز می‌

کند. البته کلیه اجزای محیط زیست را به سادگی نمی‌توان ارزش گذاری کرد. بسیاری از اجزای محیط زیست وجود دارند که دارای ارزش اقتصادی (بازاری) نیستند زیرا آنها مورد معامله قرار نگرفته و یا به عنوان اموال عمومی (مانند هوای پاک)، امانات عمومی (سواحل) یا ثروت ملی (پارک‌های ملی) در نظر گرفته می‌شوند. کارکردهای منتزع اما حیاطی محیط زیست از قبیل سامانه های حامی - حیاط یا گرده افشانی زنبور های عسل کالا عاری از ارزش اقتصادی تلقی می‌گردند. با این همه در کل، ارزش اقتصادی محیط زیست به منزله یک کل می‌تواند به عنوان مبلغی شامل تمامی کالاها (غذا، الوار، گیاهان دارویی، پناهگاهها) و کارکرد های محیط زیست (حمایت از حیاط، تفریح، جذب آلاینده ها) در نظر گرفته می‌شود که در زمان فعالیت مورد نظر ارایه می‌شده است. هرگونه نقصان در کمیت و کیفیت جریان ارائه کالاها و کارکرد های همراه با تغییر محیط زیست که از رهگذر فعالیتی بوجود می‌آید، می‌تواند به عنوان زیان زیست محیطی در نظر گرفته شود. ارزش کامل اقتصادی زیان زیست محیطی در بردارنده ارزشهای برآمده از استفاده مستقیم و غیر مستقیم و سایر ارزشهایی است که مبتنی بر استفاده یا بهره‌برداری نیستند. استفاده ها می‌تواند مصرفی (درختان، ماهی ها) و غیر مصرفی (شکار پرندگان) باشند. استفاده غیر مستقیم برای نمونه شامل جلوگیری از فرسایش و سیل بوسیله حفاظت از پوشش سطحی زمین و حفاظت از پلانکتون ها به عنوان بخشی از زنجیره غذایی دریایی می‌شود. ارزشگذاری با روشهای متعددی امکان پذیر است. برای محصولاتی مانند ماهی یا الوار که از اجزای محیط زیست بدست می‌آیند مهمولا ارزش بازار می‌تواند برای محاسبه خسارات وارده مورد استفاده قرار گیرد. برای کالاها و کارکردهای زیست محیطی فاقد ارزش در بازار، باید از روشهای غیر مستقیم ارزشگذاری استفاده کرد. در صورت امکان، یکی از این روشها ارزیابی هزینه های احیا یا باز گرداندن محیط زیست به حالت سابق می‌باشد. ممکن است هزینه های اقتصادی تبعی از قبیل فوت درآمد یا خسارت به لذت ناشی از منافع تفریحی و چشم اندازی محیط زیست آسیب دیده وجود داشته باشد. صدور هر حکم خسارتی مستلزم تصمیم گیری در مورد مبنای ارزیابی ارزش محیط زیست، قبل از ورود خسارت است. (محسن عبدالهی، ۱۳۹۴: ۱۴۱ و ۱۴۲)

خسارت های زیست محیطی بعلت ویژگی ها و ماهیت ویژه ای که دارند لزوم اتخاذ رویکردهای مبتنی بر مسئولیت مبتنی بر خطر را تقویت می‌نماید. خسارات زیست محیطی غالباً «غیر قابل جبران»، «دیرپا» و از لحاظ بار اثبات «مشکل» هستند. بر این اساس برابر ماده ۴ منشور محیط زیست «هر شخصی باید در چارچوب مقرر در قانون نسبت به جبران خساراتی که بر محیط زیست وارد نماید اقدام نماید». (علی مشهدی، ۱۳۹۱: ۳۱) اعاده به وضع سابق، از بین بردن منبع ضرر و جبران نقدی خسارت از اقسام روشهای جبران خسارت زیست محیطی است.

در زمینه خسارت محیط زیست احراز رابطه سببیت میان خسارات وارده و فعل زیانبار دشوارترین رکن اثبات مسئولیت مدنی شخص آلوده کننده محسوب می‌گردد. این دشواری در رابطه با آلودگی هوا با شدت بیشتری وجود دارد و ناشی از ویژگیها و اوصاف خاص این قسم از آلودگی نظیر غیر مستقیم بودن خسارات، منابع متعدد آلودگی، فرامرزی بودن و دخالت عوامل دیگر در جریان ورود خسارت است. گاهی در ورود خسارت اسباب و عوامل گوناگونی دخالت دارند و در نتیجه، تعیین رابطه سببیت با سبب حادثه را مشکلمی کنند. که به نظر می‌رسد مطابق ماده ۵۲۰ قانون آیین دادرسی مدنی و ماده ۳۳۲ قانون مدنی در حقوق ایران، اصل سبب نزدیک و بلاواسطه است مگر آنکه سبب دورتر سبب اقوی باشد. (اعظم علم خانی، ۱۳۹۳: ۷۳)

روش‌های پیشگیری از خسارات زیست محیطی

۱۰-۱. ارزیابی پیامدهای زیست محیطی

یکی از ابزارهای قانونمند و عالم الشمول در حقوق محیط زیست تطبیقی به منظور تضمین پایداری توسعه به ویژه از بعد تحقق بخشیدن به اصول تضمین پایداری، تعادل و کارایی توسعه پایدار، در ارزیابی پیامدهای «زیست محیطی» است. هدف از این سیستم، پرهیز از هرگونه اشتباهات پرهزینه در برنامه ریزی های توسعه است. پرهزینه هم از نظر ضررهای زیست محیطی وهم از نظر خارجی که باید صرف شود تا پروژه ای توسعه ای از جهت کیفیت زیست محیطی مقبول جامعه و دولت واقع شود. (سازمان حفاظت محیط زیست مالزی، ۱۳۸۴: ۲۰۱)

در خلال دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی معاهدات بین المللی به تدریج الزامی هایی را بر فرآیند ارزیابی پیامدهای زیست محیطی اعمال کردند که به طور فزاینده از لحاظ دورنما و جزئیات وهم چنین ملاحظات روبه گسترش هستند. (گوندلینگ، ۱۳۸۱: ۲۶۹) ماده ۱۴ کنواسیون تنوع زیست محیطی مقرر میدارد هریک از کشورهای عضو در حاد امکان وبه گونه مناسب، باید به روش های مناسب در زمینه لزوم ارزیابی اثرات محیط زیستی پروژه های خود را که ممکن است اثرات زیانبار قابل توجهی بر تنوع زیستی داشته باشند باهدف اجتناب از ایجاد چنان تأثیراتی در پیش گرفته و مشارکت مردمی را آن گونه که باید در این روش ها در نظر بگیرد؛ اقدامات لازمی را انجام دهد تا تضمین نماید که پیامدهای زیستی آن دسته از برنامه ها و سیاست های آن که اثرات زیانباری بر تنوع زیستی دارند، مدنظر قرار می گیرند؛ در زمینه تحت صلاحیت و کنترل خود که احتمالاً اثرات زیانبار قابل ملاحظه ای بر تنوع زیستی سایر کشورها یا مناطق ماورای قلمرو داخلی آن دارند بر اساس رفتار متقابل، با عقد قراردادهای دوجانبه، منطقه ای یا چندجانبه مناسب، ارائه و تبادل اطلاعات و مشاوره تشویق کند؛ در صورت بروز خطریا خسارت آنی یا کاشنده برای تنوع زیستی در منطقه تحت صلاحیت یا کنترل سایر دولت ها یا مناطق خارج از محدوده صلاحیت ملی خود فوری دولت هایی را که به طور بالقوه در معرض خطر قرار می گیرند، آگاه کرده

واقدمات لازم را برای جلوگیری یا کاهش خسارات و خسارات یاد شده را آغاز کند.

۱۰-۲. اصل اطلاع رسانی و ارائه کمک در صورت وقوع حوادث اضطراری

مطابق اصل ماده ۱۸: «دولت‌ها باید کشورهای دیگر را بلافاصله از حوادث و فجایع طبیعی یا موارد اضطراری دیگر که به نظر می‌رسد آثار سوی بر محیط زیست این کشورها داشته باشد مطلع سازند».

کمک موثر دولت‌ها در مورد یک حادثه زیست‌محیطی سوالات متعددی را به وجود آورده است، هرچند که وضع حقوقی مشخص در این بین مطرح نیست اصل ۱۱ اعلامیه ریو در این رابطه فقط می‌گوید: «هر تلاشی باید بر اساس همکاری‌های بین‌المللی از طریق جوامع بین‌المللی انجام گیرد تا به کشور آسیب دیده کمک شود» در رابطه با اصول اعلام شده آلودگی فرامرزی قابل انتقال، سازمان همکاری اقتصادی و توسعه اعلام می‌کند که دولت‌ها باید هر جا که نیاز باشد به دولت‌های دیگر در جهت به حداقل رساندن و یا اگر امکان دارد در محو آثار ناشی از حوادث خطرناک کمک کنند و بالاخره باید راه‌های توسعه طرح‌های مقابله با وقوع احتمالی وقایع را پیش‌بینی بکنند.

۱۰-۳. اصل اطلاع رسانی و مشاوره در رابطه با آثار برون مرزی

غیر از موقعیت‌های اضطراری که بر حسب ضرورت با اطلاع به موقع، امکان کمک رسانی فراهم می‌گردد، دولتی که اجازه اجرای طرح‌ها یا فعالیت‌هایی را در محدوده سرزمین خود صادر می‌کند، باید اثرات بالقوه‌ای را که اینگونه اقدامات روی محیط زیست باقی می‌گذارد ارزیابی کند و بعد به دولت‌های دیگر اطلاع دهد. ارسال به موقع جزئیات مربوط به طرح و ارسال اطلاعات مربوط در حدی است که قوانین داخلی یا پیمان‌های بین‌المللی قابل اجرا آن را منع نکرده باشد. اصل ۱۹ اعلامیه ریو پیش‌بینی می‌کند که: «دولت‌ها باید امکان به خطر افتادن دولت‌های دیگر را قبلاً و به موقع اطلاع دهند همچنین باید اطلاعات تخصصی در خصوص فعالیت‌های که احتمالاً دارای آثار سوء و جدی هستند و از محدوده مرزها فراتر می‌روند، در اختیار دیگر دولت‌ها بگذارند و با آن‌ها در اسرع وقت و اعتماد کامل مشورت کنند». اهمیت اخطار قبلی، نه تنها در تعدیل دامنه خسارات آن برای سایر دولت‌ها بلکه در رابطه مستقیم آن با تعهد انجام ارزیابی پیامد‌های زیست‌محیطی در محدوده فرامرزی و نیز تحصیل رضایت اعلام شده قبلی، منعکس می‌شود. بنا بر این، اصل مشورت و رایزنی، دولت‌ها را مکلف می‌سازد به دولت‌هایی که با لقوه تحت تأثیر قرار می‌گیرند این امکان را اعطا نمایند تا فعالیت برنامه ریزی شده‌ای را که ممکن است به طور بالقوه منجر به خسارت گردد، بازنگری نموده و مورد بحث و بررسی قرار دهند. دولت‌های فعالیت‌کننده الزاماً مکلف نیست که منافع دولت در معرض تأثیر را رعایت نمایند.

۱۰-۴. مسئولیت بین المللی دولت‌ها در جبران خسارت زیست محیطی

حقوق بین المللی بر پایه توازن حاکمیت‌هایی و صلاحیت‌هایی قانونی هم‌زمان استوار است و عدول از نظم مبانی این توازن را که با نقض قواعد همراه باشد، مستوجب مسئولیت یا پاسخگویی دولت متخلف در برابر دولت زیان دیده و یا جامعه بین المللی می‌داند. مسئولیت هر چند از ابتدا مبتنی بر عمل متخلفانه بین المللی یعنی نقض قاعده بین المللی بوده اما گرایش نوین فکری و عمل در جامعه معاصر مبتنی بر مسئولیت در برخی زمینه‌ها حتی بدون وجود شرط تخل از قاعده است. اصل این است که خسارت ناشی از نقض حقوق بشر باید توسط شخص متخلف جبران شود و التزام حقوق شخص مزکور در این راستا، همان مسئولیت است. (فیوضی، ۱۳۷۹: ۴۱) قاعده بنیاد دین مسئولیت دولت را می‌توان در موزه حفاظت محیط زیست چنین خلاصه کرد:

دولت‌ها مسئول خسارات ناشی از نقض قاعده، هنجار، استانداردها بین المللی متداول به محیط زیست مناطق مشترک جهانی می‌باشد.

۱۰-۵. ماهیت تعهد دولت‌ها در پیشگیری از خسارت زیست محیطی

اصل عمومی و نخستین در مسئله مسئولیت بین المللی وجود یک عمل مخالف حقوق یا نقض یک تعهد بین المللی می‌باشد، تعهدات بین المللی ماهیت و طبیعت یگانه و یک نواخت ندارند، در نتیجه حدود و مسئولیت‌های احتمالی نیز با توجه به ماهیت و طبیعت تعهد نقض شده فرق می‌کند. (فیوضی، ۱۳۷۹: ۶۸)

اساساً حقوق بین الملل عام اصل تعهد مطلق به پیشگیری زیان ناشی از اعمال حق یا انجام فعالیت‌های ممنوع نشده را تصدیق نمی‌کند. تعهد دولت به پیشگیری از زیان، تعهد از نوع اعمال مراقبت‌های لازم یا به عبارت دیگر تعهد به وسیله است. بدین توضیح که دولت‌ها اساساً تا حد توان و امکانات خود ملزم به پیشگیری زیان ناشی از اعمال حق یا انجام فعالیت‌های ممنوع نشده لازم است عواملی از قبیل وسعت فعالیت، مکان آن، شرایط آب و هوایی خاص و مواد به کار رفته در آن فعالیت مد نظر قرار گیرد. کمیته محیط زیست سازمان همکاری و توسعه اقتصادی ماهیت تعهد به وسیله بودن تعهدات دولت‌ها مبنی بر پیشگیری زیان ناشی از اعمال حق را این چنین مورد تأثیر قرار داده است: عرف مبتنی بر قاعده اعمال مراقبت لازم بر تمام دولت‌ها تحمیل نشده است تا فعالیت‌هایی که چار چوب صلاحیت آنها انجام می‌شود موجب زیان به محیط زیست دیگر دولت‌ها نشود. (رضایی، ۱۳۸۹: ۱۲۶ و ۱۲۷) تکلیف پیشگیری از صدمه (زیست محیطی) غالباً بدین منظور مقرر شده است تا دولت‌ها را ملزم نماید کلیه اقدامات و مراحل «علمی ممکن» را برابر جلو گیری از وقوع صدمه به عمل آورند.

۱۱- ارزیابی و جبران خسارت زیست محیطی

جایی که زیان قبلا وارد شده باشد غرامت یا خسارت مالی، به نفع طرف زیان دیده حکم داده خواهد شد. وظیفه اساسی احکام خسارت، جبران تمامی زیانهای وارد بر محیط زیست، کارکردهای آن و هزینه‌هایی است که از رهگذر زیان زیست محیطی وارد می‌شود. صدور یک حکم کامل جبرانی به ماهیت زیان، ویژگیهای محیط زیست مورد نظر و ظرفیت فنی احیای خسارت بستگی دارد. هرگونه حکم به جبران خسارت یا غرامت مالی مستلزم ارزیابی اقتصادی خسارت وارده است. با بروز خسارت زیست محیطی مشکلات زیادی در این خصوص بروز می‌کند. البته کلیه اجزای محیط زیست را به سادگی نمی‌توان ارزش گذاری کرد. بسیاری از اجزای محیط زیست وجود دارند که دارای ارزش اقتصادی (بازاری) نیستند زیرا آنها مورد معامله قرار نگرفته و یا به عنوان اموال عمومی (مانند هوای پاک)، امانات عمومی (سواحل) یا ثروت ملی (پارکهای ملی) در نظر گرفته می‌شوند. کارکردهای منتزع اما حیاطی محیط زیست از قبیل سامانه های حامی - حیاط یا گرده افشانی زنبور های عسل کلا عاری از ارزش اقتصادی تلقی می‌گردند. با این همه در کل، ارزش اقتصادی محیط زیست به منزله یک کل می‌تواند به عنوان مبلغی شامل تمامی کالاها (غذا، الوار، گیاهان دارویی، پناهگاهها) و کارکرد های محیط زیست (حمایت از حیاط، تفریح، جذب آلاینده ها) در نظر گرفته می‌شود که در زمان فعالیت مورد نظر ارایه می‌شده است. هرگونه نقصان در کمیت و کیفیت جریان ارائه کالاها و کارکرد های همراه با تغییر محیط زیست که از رهگذر فعالیتی بوجود می‌آید، می‌تواند به عنوان زیان زیست محیطی در نظر گرفته شود. ارزش کامل اقتصادی زیان زیست محیطی در بردارنده ارزشهای برآمده از استفاده مستقیم و غیر مستقیم و سایر ارزشهایی است که مبتنی بر استفاده یا بهره‌برداری نیستند. استفاده ها می‌تواند مصرفی (درختان، ماهی ها) و غیر مصرفی (شکار پرندگان) باشند. استفاده غیر مستقیم برای نمونه شامل جلوگیری از فرسایش و سیل بوسیله حفاظت از پوشش سطحی زمین و حفاظت از پلانکتون ها به عنوان بخشی از زنجیره غذایی دریایی می‌شود. ارزشگذاری با روشهای متعددی امکان پذیر است. برای محصولاتی مانند ماهی یا الوار که از اجزای محیط زیست بدست می‌آیند مهمولا ارزش بازار می‌تواند برای محاسبه خسارات وارده مورد استفاده قرار گیرد. برای کالاها و کارکردهای زیست محیطی فاقد ارزش در بازار، باید از روشهای غیر مستقیم ارزشگذاری استفاده کرد. در صورت امکان، یکی از این روشها ارزیابی هزینه های احیا یا باز گرداندن محیط زیست به حالت سابق می‌باشد. ممکن است هزینه های اقتصادی تبعی از قبیل فوت درآمد یا خسارت به لذت ناشی از منافع تفریحی و چشم اندازی محیط زیست آسیب دیده وجود داشته باشد. صدور هر حکم خسارتی مستلزم تصمیم گیری در مورد مبنای ارزیابی ارزش محیط زیست، قبل از ورود خسارت است. (محسن عبدالهی، ۱۳۹۴، ۱۴۱ و ۱۴۲)

خسارت‌های زیست محیطی بعلت ویژگی‌ها و ماهیت ویژه‌ای که دارند لزوم اتخاذ رویکردهای مبتنی بر مسئولیت مبتنی بر خطر را تقویت می‌نماید. خسارات زیست محیطی غالباً «غیر قابل جبران»، «دیرپا» و از لحاظ بار اثبات «مشکل» هستند. بر این اساس برابر ماده ۴ منشور محیط زیست «هر شخصی باید در چارچوب مقرر در قانون نسبت به جبران خساراتی که بر محیط زیست وارد نماید اقدام نماید». (علی مشهدی، ۱۳۹۱، ۳۱) اعاده به وضع سابق، از بین بردن منبع ضرر و جبران نقدی خسارت از اقسام روشهای جبران خسارت زیست محیطی است. در زمینه خسارت محیط زیست احراز رابطه سببیت میان خسارات وارده و فعل زیانبار دشوارترین رکن اثبات مسئولیت مدنی شخص آلوده کننده محسوب می‌گردد. این دشواری در رابطه با آلودگی هوا با شدت بیشتری وجود دارد و ناشی از ویژگیها و اوصاف خاص این قسم از آلودگی نظیر غیر مستقیم بودن خسارات، منابع متعدد آلودگی، فرامیزی بودن و دخالت عوامل دیگر در جریان ورود خسارت است. گاهی در ورود خسارت اسباب و عوامل گوناگونی دخالت دارند و در نتیجه، تعیین رابطه سببیت با سبب حادثه را مشکلمی کنند. که به نظر می‌رسد مطابق ماده ۵۲۰ قانون آیین دادرسی مدنی و ماده ۳۳۲ قانون مدنی در حقوق ایران، اصل سبب نزدیک و بلاواسطه است مگر آنکه سبب دورتر سبب اقوی باشد. (اعظم علم خانی، ۱۳۹۳: ۷۳)

۱۱-۱. جبران نقدی خسارت

جایی که زیان قبلاً وارد شده باشد غرامت یا خسارت مالی، به نفع طرف زیان دیده حکم داده خواهد شد. وظیفه اساسی احکام خسارت، جبران تمامی زیان‌های وارد بر محیط زیست، کارکرد های آن و هزینه‌هایی است از رهگذر زیان زیست محیطی وارد می‌شود. صدور یک حکم کامل جبرانی به ماهیت زیان، ویژگی‌های محیط زیست مورد نظر و ظرفیت فنی احیای خسارت بستگی دارد. هرگونه حکم به جبران خسارت یا غرامت مالی مستلزم ارزیابی اقتصادی خسارت وارده است. با بروز خسارت زیست محیطی مشکلات زیادی در این خصوص بروز می‌کند. البته کلیه اجزاء محیط زیست را به سادگی نمی‌توان ارزشگذاری کرد. بسیاری از اجزای محیط زیست وجود دارند که دارای ارزش اقتصادی (بازاری) نیستند زیرا آنها مورد معامله قرار نگرفته یا به عنوان اموال عمومی (مانند هوای پاک)، امانات عمومی (سواحل) یا ثروت ملی (پارک‌های ملی) در نظر گرفته می‌شوند. کارکردهای متنوع اما حیاتی محیط زیست از قبیل سامانه‌های حامی - حیات یا گرده افشانی زنبور های عسل کلا عاری از ارزش اقتصادی تلقی می‌گردند. با این همه در کل، ارزش اقتصادی محیط زیست به منزله یک کل می‌تواند به عنوان مبلغی شامل تمامی کالاها (غذا، الوار، گیاهان دارویی، پناه گاه‌ها) و کارکرد های محیط زیست (حمایت از حیات، تفریح، جذب آلاینده‌ها) در نظر گرفته می‌شود که در زمان فعالیت مورد نظر ارائه می‌شده است. (محسن عبدالهی، ۱۳۹۴: ۱۴۱)

به موجب ماده ۳۶ پیش نویس کنوانسیون مسئولیت: غرامت باید شامل همه خسارت قابل تقویم مالی از جمله عدم النفع به میزانی که مسلم است باشد. (تقی زاده انصاری، ۱۳۹۵: ۱۶۱)

۱۱-۲. پرداخت هزینه آلودگی توسط آلوده کننده

اصل پرداخت مخارج آلودگی توسط شخص آلوده کننده (آلوده کننده - پرداخت کننده پرداخت توسط آلوده کننده یا پتا) بدین معنی است که شخص آلوده کننده، پرداخت مخارج اجرای تدابیر پیشگیری و رفع آلودگی با پرداخت خسارت ناشی از آلودگی را عهده خواهد داشت و ایجاد این اصل در قیمت کالا متمرکز می‌شود اینگونه هزینه‌های آن کالا از جمله مربوط به آلودگی، تخریب منابع و زیان‌های زیست محیطی را به قیمت کالا منعکس می‌شود. نتیجه اینکه هر قدر کالائی آلودگی کمتری داشته باشد، هزینه‌های زیست محیطی و در نتیجه قیمت کالا کمتر خواهد شد و مصرف کننده می‌تواند به سمت تهیه کالای با آلودگی کمتر برود. این امر به استفاده موثرتر از منابع و آلودگی کمتر منجر خواهد شد. اصل آلاینده می‌پردازد، یک اصل اقتصادی است. از جنبه اخلاقی و توزیعی نیز توجیه‌پذیر است. این اصل بر پایه باوری است که سبب زیان، بایستی مسئولیت را بر دوش کشد و در اصطلاح حقوقی به این معناست که مسئولیت زیان‌های زیست محیطی بایستی محض باشد نه مبنی بر تقصیر. اصل شانزدهم بیانیه ریو اصل پتا را بدین عبارت مورد تاکید قرار داده است: «مقامات هر کشور باید تلاش کنند تا هزینه‌های سالم‌سازی محیط‌زیست را با استفاده از ابزارهای اقتصادی مقدم شمارند و با توجه به این نکته که آلوده‌کننده محیط زیست باید در حقیقت هزینه‌های رفع آلودگی را تقبل کند، این مهم را با توجه به منافع عمومی بی‌آنکه به تجارت بین‌المللی و سرمایه‌گذاری آسیب وارد آید، به انجام رسانند.» اصل آلوده‌کننده باید بپردازد در کلیه کنوانسیون‌های بین‌المللی مربوط به آلودگی محیط‌زیست اعم از آلودگی دریائی، هوائی، آلودگی ناشی از نفت یا مواد رادیواکتیو این اصل حاکم بوده و کشوری که باعث ایجاد آلودگی در یک کشور دیگر یا سرایت آن به یک کشور دیگر گردد جبران خسارت را بر عهده خواهد داشت. اصل پتا جنبه عام‌الشمول و عرفی داشته و در بسیاری از معاهدات بین‌المللی به صراحت مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. (نئودور پاناپوتو، ۱۳۸۷: ۲۱)

۱۱-۳. اعاده به وضع حالت سابق

اعاده به وضع سابق در واقع بهترین و مناسبترین روش جبران خسارت است. باید گفت از آنجا که هدف اصلی در این روش در صورت امکان برگرداندن وضعیت به حالت قبل است. این روش در حقوق محیط زیست از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این امر می‌تواند از طریق ترمیم، احیاء، پاک‌سازی، بازسازی و اقداماتی از این قبیل صورت گیرد. استفاده از این روش در حقوق محیط زیست می‌تواند هم بعنوان ضمانت حقوقی و هم بعنوان یک تعهد بر شخص مسئول بار شود. برخلاف مواردی که اعاده وضع به حالت سابق معمولاً به عنوان ضمانت

کیفری در قوانین جزایی پیش بینی می شود این امر در قوانین مدنی صراحتاً پیش بینی نشده و از اصول کلی حاکم بر جبران خسارت می باشد. (علی مشهدی، ۱۳۹۲: ۲۰۴)

۱۱-۴. جلب رضایت زیان دیده

جلب رضایت قربانی به عنوان شیوه معنوی جبران خسارت محسوب می شود، هدف از آن التیام آلامی است که به شخصیت او وارد شده است. (تقی زاده انصاری، ۱۳۹۵: ۱۶۱)

این روش زمانی عمل می شود که پرداخت غرامت و اعاده وضع به حالت سابق ممکن نباشد و ممکن است شامل پذیرش نقض یک تعهد، ابراز تاسف، عذرخواهی رسمی و یا هر روش مناسب دیگر باشد. و نیز باید متناسب با خسارت وارده بوده و تحقیق‌آمیز نباشد.

۱۱-۵. دستور موقت

طبق قاعده ی « وجوب دفع الضرر المحتمل » که از قواعد فقه اسلامی است، دستور موقت یکی از راهکارهای قدیمی است که می تواند از آلودگی یا دیگر آسیب های زیست محیطی بکاهد. (حمید بهرامی، ۱۳۸۸: ۲۳۱)

قوانین زیست محیطی در موارد غیر قابل جبران بودن زیان، فقدان جبرانهای دیگر، قابل رعایت بودن، تهدید سلامت عمومی، و آثار مالی بر خواننده بر اساس آیین های خارج از نوبت صادر می شوند، بویژه در قضایای زیست محیطی که در آنها به اقدام فوری نیاز است مناسب می باشد. و می تواند برای تضمین پایداری به قانون و الزام به احیای شرایط زیست محیطی زیانبار مهم باشد. این نوع جبران عموماً در کامن لا نیز موجود است. (محسن عبدالهی، ۱۳۹۴: ۱۴۰)

۱۱-۷. در نظر گرفتن مجازات

هدف از مجازات ابراز مخالفت اجتماع با رفتار ممنوعه و ارسال پیامی بازدارنده برای بازداشتن رفتارهای مشابه است. (علم خانی و بهرامی احمدی، ۱۳۹۳: ۱۴۰)

در جمهوری اسلامی ایران، مخصوصاً در زمینه آلودگی هوا، قوانین و مقررات جزایی موجود کامل و کافی نیست. رویه قضایی نیز در این رابطه دارای ایرادات و اشکالات گوناگون است. اگرچه در برخی موارد واکنش قوه قضایی در مواجهه با این نوع آلودگی سریع و مفید بوده است، اما در همه موارد چنین نیست. (قاسمی، ۱۳۸۰: ۱۳۰)

۱۱-۸. الزام به پرداخت هزینه های دادرسی

این تصمیم دادگاه موجب توانمند شدن شهروندان در اجرای حقوق محیط زیست از طریق شکایت است زیرا بسیاری از شهروندان تنها در صورتی قادر به شکایت علیه شرکت های بزرگ یا دیگر طرف های قدرتمند هستند که هزینه دادرسی آنان پوشش داده شود. (علم خانی و بهرامی احمدی، ۱۳۹۳: ۱۴۱)

نتیجه گیری

بی تردید، خداوند بزرگ انسان را از خاک خلق کرده و روزی او را در زمین قرار داده است، بهرمندی های گوناگون افراد بشر از مواهب طبیعی از همین روی است. قوانین وضع شده نیز هیچکدام در پی مسدود کردن استفاده و بهره برداری از محیط زیست نیستند. بی گمان استفاده بی رویه و تخریب این مواهب ممنوع است و در قوانین وضع شده نیز استفاده غیرمتعارف از جنگل و مراتع، منع شده است. علی رغم توسعه چشمگیر حقوق بین الملل در زمینه حمایت و حفاظت از محیط زیست به ویژه در دهه های اخیر باید گفت که هنوز هم جبران خسارت زیست محیطی با چالش هایی مواجه است. هر چند که امروزه اسناد زیادی چه در سطح منطقه ای و بین المللی در این زمینه به تصویب رسیده ، اما اغلب آنها از یک سو به موضوعاتی خاص توجه دارند و از سوی دیگر مفاهیم اساسی و موثر در روند جبران خسارت زیست محیطی ، همانند «سطح خسارت»، « ماهیت » ، « محدوده ی خسارت » و « مسئولیت زیست محیطی بین المللی » را به گونه ای نامشخص بیان کرده اند. همچنین با توجه به ویژگی های خسارات زیست محیطی نحوه ارزیابی خسارات زیست محیطی و روش های جبران همانند اعاده به وضع سابق ، پرداخت غرامت و سایر روش ها نیز با نارسایی هایی مواجه می باشد. در نهایت باید گفت که با توجه به رشد فرهنگ و آگاهی های عمومی در خصوص حمایت از محیط زیست و همچنین نارسایی های اصل جبران خسارت زیست محیطی ، توسعه و تدوین نظام جبران خسارت خاص این حوزه از حقوق را در آینده نزدیک ضروری می سازد. نظامی که نظام حقوقی خاص که در عین انطباق با اصول کلی و عام ملی و بین المللی ، متناسب با ماهیت منحصر به فرد محیط زیست و خسارات وارده به آن باشد.

فهرست منابع

- بهرامی احمدی، حمید، (۱۳۸۸)، قواعد فقه، جلد ۱، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران
- بوشهری، جعفر، (۱۳۸۳)، حقوق جزا جبران خسارت، شرکت سهامی انتشار، تهران
- بهرام سلطانی، کامبیز، (۱۳۷۱)، مجموعه مباحث و روش های شهرسازی و محیط زیست، چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات شهرسازی و معماری ایران، تهران
- بهرام سلطانی، کامبیز، (۱۳۶۵)، مقدمه ای بر شناخت محیط زیست، چاپ اول سازمان حفاظت محیط زیست، تهران
- تقی زاده انصاری، مصطفی، (۱۳۹۵)، حقوق بین الملل محیط زیست، انتشارات خرسندی، تهران
- جواد آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، مفاتیح الحیاء، چاپ هشتم، اسراء، قم
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۴)، ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، تهران
- حکیمیان، امیرحسین، (۱۳۷۲)، «مبارزه با فقر در قالب استراتژی ملی حفاظت از محیط زیست و توسعه»، محیط زیست
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲)، لغت نامه، جلد ۱۲، چاپ اول از دوره ی جدید، دانشگاه تهران، تهران
- رضایی، صالح، «مسئولیت بین المللی دولت ها در پیگیری از زیان های ناشی از فعالیتهای هسته ای صلح آمیز» فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۱۳۸۹، ۱
- ژوردن، پاتریس، (۱۳۸۵)، اصول مسئولیت مدنی همراه با آرای دیوان عالی کشور فرانسه، ترجمه مجید ادیب، چاپ دوم، میزان، تهران
- سازمان حفاظت محیط زیست مالزی، (۱۳۸۴)، راهنمایی ارزیابی پیامدهای زیست محیطی توسعه، ترجمه پرستو میراب زاده، سازمان حفاظت محیط زیست، تهران
- عبدالهی، محسن (۱۳۹۴)، ترجمه کتابچه قضایی حقوق محیط زیست «تالیف: دینا شیلتون-الکساندر کیس»، انتشارات خرسندی، تهران
- علم خانی، اعظم و بهرامی، احمد، (۱۳۹۳)، مسئولیت مدنی دولت در قبال آلودگی های زیست محیطی، خرسندی، تهران
- عمید، حسن، (۱۳۶۰)، فرهنگ عمید، امیر کبیر، تهران
- فیوضی، رضا، (۱۳۷۹)، مسئولیت بین المللی دولت ها و نظریه حمایت سیاسی، دو جلد، انتشارات دانشگاه تهران
- فیروزی، مهدی، (۱۳۸۳)، حق بر محیط زیست، پایان نامه کارشناسی ارشد، سازمان، انتشارات جهاد دانشگاهی
- قاسمی، ناصر، (۱۳۹۱)، حقوق کیفری محیط زیست، چاپ اول، خرسندی، تهران
- قاسمی، ناصر، (۱۳۸۰)، «نگرش حقوق کیفری ایران در باره بزه آلودگی هوا»، دیدگاه های حقوق قضایی، شماره ۲۱ و ۲۲

- کاتوزیان، ناصر، (تابستان ۱۳۸۷) مسئولیت ناشی از خسارت‌های زیست محیطی، فصلنامه حقوق محله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۸، ش ۲
- کیس، الکساندر، (۱۳۷۹)، مقدمه ای بر حقوق بین الملل محیط زیست، محمدحسن حبیبی، جلد اول، دانشگاه تهران، تهران
- کوروکولاسوریا، لال - رایبسنون، نیکلاس، (۱۳۹۰)، مبانی حقوق بین الملل محیط زیست، سید محمد مهدی حسینی، چاپ اول، میزان، تهران
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۸)، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، چاپ ۶۲، شرکت سهامی انتشار، تهران
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۷)، الزام های خارج از قرارداد، جلد ۱، چاپ هشتم، دانشگاه تهران، تهران
- گروه صلح حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو، (۱۳۸۹)، حقوق زیست محیطی بشر، چاپ اول، دادگستر، تهران
- گروه منابع طبیعی و محیط زیست ملل متحد و برنامه عمران ملل متحد، (۱۳۸۴)، راهبردهای مدیریت زیست محیطی، راهنمای مدیریت زیست محیطی و توسعه پایدار، حسن علی لقای، میزان، تهران
- گوندلینگ، لوتار، (۱۳۸۱)، همکاران، حقوق محیط زیست، ترجمه محمدحسن حبیبی، جلد ۲، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران
- مشهدی، علی (۱۳۹۲)، حقوق آلودگی هوا، انتشارات خرسندی، تهران
- مشهدی، علی، (۱۳۹۱)، بنیادهای حقوق محیط زیست فرانسه، خرسندی، تهران
- موسوی، فضل الله، (۱۳۸۵)، سیر تحولات حقوق بین الملل محیط زیست، چاپ اول، میزان، تهران
- معین، محمد، ۱۳۶۰، فرهنگ معین، جلد ۱، امیر کبیر، تهران
- محقق داماد، مصطفی، ۱۳۸۸، قواعد فقه، جلد ۱، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱۳۸
- نوری، جعفر، (۱۳۷۲)، فرهنگ جامع محیط زیست، چاپ اول، مولف، تهران
- ناظمی، مهرداد، (۱۳۸۵)، جزوه درس حقوق بین الملل محیط زیست کارشناسی ارشد حقوق محیط زیست، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
- نئودور پانایوتو، (۱۳۸۷) ابزارهای تحول برای فراهم کردن موجبات توسعه پایدار، ترجمه سید امیر لیاقت تهران، سازمان محیط زیست ص ۲۱.

-Rey, Allain. Dictionnaire d'apprentissage de la langue française. Paris: Montral, Deuxieme Edition, (1993)

-philp sands, principles of International Environmental Law, Framework, Standards and Implementation, Manchester University Press, Manchester and New York.

صفحات ۱۰۶-۸۹

نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در دادرسی کیفری: در جهت حمایت از حقوق و اخلاق شهروندی

ابوالحسن مجتهد سلیمانی^۱اعظم مهدوی پور^۲بیژن دارایی^۳اسدالله ابدالی^۴

چکیده

از نوآوری‌های قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲، تحقق آموزه‌های سیاست جنایی مشارکتی از طریق مشارکت سازمان‌های مردم‌نهاد در فرایند رسیدگی کیفری است که قانونگذار در ماده ۶۶ قانون مذکور به آن پرداخته است. همکاری متقابل میان سمن‌ها و مردم در زمینه حمایت از حقوق و اخلاق شهروندی علاوه بر اینکه به کاهش رقم سیاه بزه‌کاری کمک مؤثری خواهد کرد، در بسیاری موارد قاطعیت و حضور مردم است که می‌تواند در مورد جرایم علیه حقوق و اخلاق شهروندی روند رسیدگی به یک پرونده را به پیش ببرد. با وجود این نهادهای دولتی، مداخله‌ی سمن‌ها در دادرسی تا حدی غیرضروری به نظر می‌رسد؛ اما اینگونه نیست، ارتباط متقابل و دو جانبه‌ی سمن‌ها و سازمان‌های دولتی با یکدیگر از یک سو به کنترل اجتماعی و تعمیق نظارت و حفاظت از این امور در جامعه و از سوی دیگر، در بعد قضایی به کشف جرایم، جمع‌آوری دلایل، شناسایی مرتکبان و حصول نتیجه دلخواه کمک شایانی خواهد کرد؛ نگارندگان در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی به صورت کتابخانه‌ای و فیش برداری به بررسی نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در رسیدگی‌های کیفری؛ در جهت حمایت از حقوق و اخلاق شهروندی پرداخته است.

واژگان کلیدی

سازمان‌های مردم‌نهاد، دادرسی کیفری، اخلاق، حقوق شهروندی

۱. استادیار حقوق خصوصی، دانشگاه خوارزمی، تهران؛ نویسنده مسئول. Sarsabz313@gmail.com

۲. استادیار حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه خوارزمی، تهران. amahdavi poor@yahoo.com

۳. عضو هیات علمی گروه حقوق، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی خرم‌آباد، ایران.

daraeibijan@yahoo.com

۴. دانشجو دکتری تخصصی فقه و حقوق جزا، دانشگاه خوارزمی، تهران. a.abdali90@yahoo.com

طرح مسئله

سازمان‌های مردم‌نهادی که در زمینه حمایت حقوق و اخلاق شهروندی فعالیت می‌کنند؛ منبع اصلی و گاهی منحصر به فرد اطلاعات چنین افرادی می‌باشند. اشراف کاملی که این نهادها بر موارد نقض حقوق بزه‌دیدگان دارند، باعث گردیده است شمار بسیاری از پرونده‌های مطروحه در مراجع قضایی به دنبال گزارش آنان و یا تشویق بزه‌دیده به طرح شکایت مفتوح گردد. به منظور استفاده از این پتانسیل مهم، تصویب قوانینی که زمینه ساز ایفای نقش مؤثرتر این نهادها در مراحل مختلف دادرسی باشد، همواره احساس می‌گردد. ضمن آنکه سیاست جنایی قضایی نیز چنین گرایشی را دنبال می‌کند. به نحوی که در چشم انداز پنج ساله دوم توسعه قضایی کشور توصیه به بهره‌مندی از مشارکت‌های مردمی و نهادهای شبه قضایی شده است که می‌توان در این راستا افزایش شمار نهادهای مدنی مرتبط با نظام قضایی به ویژه شوراهای حل اختلاف، ایجاد مراکز حمایتی از بزه‌دیدگان با مشارکت بخش خصوصی و افزایش نهادهای مشاوره‌ای و حمایتی را نام برد؛ سرانجام در نوآوری‌های به عمل آمده در قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲، قانونگذار به این باور رسیده است که به منظور حمایت از بزه‌دیده، علاوه بر حمایت کیفری و دیگر حمایت‌های قانونی در چارچوب یک سیاست کیفری، نیازمند مشارکت و همکاری دولت و جامعه مدنی بر سایه یک سیاست جنایی مشارکتی نیز می‌باشد.

گفتار اول: مفهوم سازمان‌های مردم‌نهاد

به دلایل متعددی ارائه‌ی تعریف واحدی جامع و دقیق از سازمان‌های مردم‌نهاد مشکل است. بنظر می‌رسد مهم‌ترین علت تشتت تعاریف در خصوص سازمان‌های مردم‌نهاد، متعدد بودن ساختار، گونه‌ها و اهداف سازمان‌های مردم‌نهاد باشد.^۱ امروزه عرصه‌های فعالیت این سازمان‌ها چنان گسترده و گوناگون شده است که برآستی برشمردن تمامی آنها غیر ممکن می‌نماید. دیگر برخلاف ابتدای راه این سازمان‌ها، فعالیت آن‌ها به اقداماتی خیریه‌ای و فقرزدایی یا کمک به قربانیان جنگ‌ها محدود نمی‌گردد. بلکه هر آنچه که جامعه مدنی را به خود جذب می‌نماید ممکن است موضوعی برای فعالیت سازمان‌های مردم‌نهاد باشد.

در واقع سازمان‌های مردم‌نهاد در تمامی عرصه‌های حمایتی، امدادی، حقوقی، حقوق بشری، محیط زیست، فقرزدایی، پزشکی و .. وارد گشته‌اند و فعالیتشان نه تنها در محدوده جغرافیایی اعضای این سازمان‌ها، بلکه به فراخور موضوع، ممکن است به سطحی، محلی، ملی و بین‌المللی بسط یابد و همین امر خود به مانعی برای رسیدن به تعریفی نظری و عملی از

۱. گلشن پژوه؛ محمدرضا؛ راهنمای سازمان‌های غیردولتی، موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵، ص ۷۹.

سازمان‌های مردم‌نهاد تبدیل گشته است.^۱ دیگر دلایل ممتنع بودن ارائه‌ی تعریفی واحد از سازمان‌های مردم‌نهاد عبارتند از: تشکیل این سازمان‌ها بر اساس حقوق داخلی دولت‌ها،^۲ عدم ثبات در استفاده از اصطلاح سازمان‌های مردم‌نهاد،^۳ ماهیت چند بعدی این سازمان‌ها و میان‌رشته‌ای بودن ادبیات سازمان‌های مردم‌نهاد است.^۴ بنابراین بنظر می‌رسد دستیابی به اتفاق نظری در خصوص تعریف این سازمان‌ها ناممکن باشد.

شورای اقتصادی اجتماعی سازمان ملل متحد، براساس اختیاراتی که ماده ۷۱ منشور سازمان ملل متحد به آن داده است، در سال ۱۹۹۶ قطعنامه‌ای در خصوص چگونگی مشورت سازمان ملل با سازمان‌های مردم‌نهاد به تصویب رسانده است که به عنوان مهم‌ترین و اساسی‌ترین سند مرتبط با چگونگی مشورت و رایزنی سازمان‌های مردم‌نهاد با سازمان ملل و ارگان‌های تابعه محسوب می‌گردد.^۵ ماده‌ی ۱۲ این قطعنامه سازمان‌های مردم‌نهاد را به نحو سلیبی این‌گونه تعریف می‌نماید:

«... هرگونه سازمانی که از طریق یک موجودیت دولتی با موافقتنامه بین‌الدولی تشکیل نشود...»^۶

همچنین برابر با مفاد این قطعنامه این سازمان‌ها باید ضرورتاً منابع مالی خود را تنها از طریق حق عضویت از اعضای خود تأمین کنند و هرگونه کمک مالی مستقیم یا غیرمستقیم از منابع دولتی را به اطلاع سازمان ملل متحد برسانند.^۷

اداره اطلاعات عمومی سازمان ملل متحد که تأمین‌کننده ارتباط این سازمان با سازمان‌های مردم‌نهاد بوده^۸ و با بیش از ۱۳۰۰ سازمان مردم‌نهاد در سراسر جهان مرتبط است، سازمان مردم‌نهادی را اینگونه تعریف نموده است:

«هر سازمان غیر دولتی که در سطح محلی، ملی یا بین‌المللی فعالیت دارد و افرادی با

1. Ryfman, philippe, *Les ONG, la Decouverte, paris, 2009. p17.*

۲. گلشن پژوه؛ محمدرضا؛ همان.

۳. محمدی، محمد؛ سازمان‌های غیردولتی، تعاریف و طبقه‌بندی‌ها، فصلنامه مطالعه مدیریت دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۴۲-۴۱، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸.

۴. همان، ص ۲۵۱.

۵. گلشن پژوه؛ محمدرضا؛ راهنمای سازمان‌های غیردولتی، پیشین، ص ۱۰۵.

6. *Resolution 1996/ 31 of the Economic and Social council: Consultative relationship between the United Nations and non – governmental organizations.*

7. *Philippe Ryfman, op, cit. p18.*

8. *Philippe Ryfman, op, cit. p18.*

علائق مشترک آن را اداره می‌کنند. خدمات انسان دوستانه، توجه دادن مردم به اعمال دولت‌ها، نظارت بر سیاست‌های اتخاذ شده از سوی دولت و تشویق به مشارکت سیاسی در امور خارجه در شمار فعالیت‌های این سازمان‌ها قرار می‌گیرد. سازمان‌هایی از این دست با تحلیل و کارشناسی امور، نقشی مشابه سازو کارهای هشداردهنده را بازی می‌کنند.^۱

جامع‌ترین مصوبه‌ای که تا کنون در زمینه‌ی سازمان‌های مردم‌نهاد در ایران به تصویب رسیده و همچنان قدرت اجرایی دارد، «آئین‌نامه اجرایی تأسیس و فعالیت سازمان‌های مردم‌نهاد» مصوب ۲۹ خرداد سال ۱۳۸۴ هیأت وزیران است که در ماده‌ی ۱ خود، سازمان‌های مردم‌نهاد را بدین گونه معرفی می‌نماید:

«... تشکل‌هایی که توسط گروهی از اشخاص حقیقی یا حقوقی غیرحکومتی به صورت داوطلبانه با رعایت مقررات مربوط تأسیس شده و دارای اهداف غیرانتفاعی و غیر سیاسی می‌باشد».

آنچه که تحول در زمینه قانون‌گذاری در خصوص سازمان‌های مردم‌نهاد در کشور ایران، مربوط می‌گردد به طرح ارائه شده‌ی برخی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی با عنوان «طرح تأسیس، فعالیت و نظارت بر سازمان‌های مردم‌نهاد» که در سال ۱۳۸۹ مطرح شد و ۲۶ ماده از آن در صحن علنی مجلس به تصویب رسید؛ در ماده ۱ خود بدین تفصیل سازمان‌های مردم‌نهاد را تعریف می‌کند:

«سازمان مردم‌نهاد که از این پس در این قانون به اختصار سمن نامیده می‌شود به تشکلی اطلاق می‌گردد که در راستای اهداف عام‌المنفعه و صنفی توسط گروهی از اشخاص حقیقی و حقوقی غیرحکومتی به صورت داوطلبانه با رعایت مقررات ذیل در چهارچوب قانون اساسی، مبانی اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی جمهوری اسلامی ایران تأسیس شده و واجد شرایط غیرانتفاعی و غیر سیاسی است».

بنابراین اگر بخواهیم از منظری حقوقی - به عنوان دیدگاه این پژوهش - سازمان‌های مردم‌نهاد را تعریف نماییم، می‌توانیم بگوییم: سازمان مردم‌نهاد هرگونه سازمان، تشکل، گروه، جمعیت یا نهادی متشکل از اشخاص حقیقی یا حقوقی غیرحکومتی است که برای هدف یا اهدافی معین، غیرانتفاعی و غیرسیاسی تشکیل و از جانب نظام حقوقی ملی یا بین‌المللی به رسمیت شناخته شده و دارای شخصیت حقوقی مستقل است.

چنانچه از تعاریف مذکور پیداست اختلاف نظر در خصوص سازمان‌های مردم‌نهاد تنها به معنا و مفهوم و تعریف این پدیده محدود نمی‌گردد. بلکه در خصوص عنوان این سازمان‌ها نیز

1. [www, on org/ dpi/ negsection](http://www.on.org/dpi/negsection)

اتفاق نظر وجود ندارد و اسامی متعددی برای این سازمان‌ها پیشنهاد گردیده است. سازمان غیر دولتی، سازمان‌های مردم‌نهاد، سازمان‌های غیرانتفاعی، سازمان‌های داوطلبانه خصوصی، سازمان‌های مبتنی بر اجتماعات محلی، سازمان‌های حمایتی اجتماعات محلی، سازمان‌های جامعه مدنی، سازمان‌های غیردولتی توسعه‌ای، سازمان‌های توده‌ای، سازمان‌های شبه غیردولتی، سازمان‌های داوطلبانه و ... همگی از عناوین بکار برده شده برای این پدیده هستند. در پژوهش حاضر برای نامگذاری اینگونه از سازمان‌ها، عنوان «**سازمان‌های مردم‌نهاد**» بر سایر عناوین ترجیح داده شده است، چرا که اولاً به نظر می‌رسد این عنوان گویای مشخصه‌ی اصلی این گونه سازمان‌ها که همانا مردمی و غیردولتی بودن است، می‌باشد. ثانیاً در ادبیات آکادمیک حال حاضر ایران، این عنوان از سایر عناوین بیشتر کاربرد دارد و به تدریج وارد ادبیات عامه مردم گشته است و در آخر، و از همه مهم‌تر، چنانکه در ادامه خواهیم دید، قانونگذار ایران این عنوان را در لسان قانونگذاری خویش انتخاب کرده و بکار برده است.

گفتار دوم: مبانی مشارکت سازمان‌های مردم‌نهاد

برای حمایت از بزه‌دیده نباید تنها به بهره‌گیری از نیروهای رسمی اکتفا نمود. بلکه با استفاده از توان و کمک بخش‌های مختلف جامعه می‌تواند یاریگر بزه‌دیده در فرآیند کیفری باشد. اگر جامعه بخواهد به صورت سازمان یافته به بزه‌دیدگان کمک نماید، سازمان‌های غیردولتی و یا مردم‌نهاد یکی از ابزار مؤثر آن است.

امروزه سازمان‌های غیردولتی یا مردم‌نهاد به عنوان نمایندگان جامعه در پیشبرد مسائل فرهنگی و اجتماعی جایگاه و نقش خطیر و اساسی‌ای دارند. حضور و نقش آفرینی این سازمان‌ها می‌تواند ضمن تأمین و تضمین مشارکت عموم مردم، بر کارآمدی و اثربخشی سیاست‌ها و برنامه‌های مختلف کشور اثرگذار باشد.

روشن است که برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های جامعه باید بسترهای مناسب برای مشارکت افراد جامعه را فراهم کرد. عدم تمرکز گرایی و ضابطه مند کردن حضور دولت در فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و اعتقاد به مفید بودن مشارکت عمومی در نظام اجتماعی از مهم‌ترین شرایط جهت استفاده از نظر و اندیشه‌های مردمی است.

در نظام حقوقی ایران، مشارکت مردم در اداره جامعه یکی از موضوعات مهمی است که در اصول ۳، ۶، ۷، ۸، ۲۹، ۵۶، ۵۹ و ۱۰۴ قانون اساسی بر آن تأکید شده است. از دیدگاه مبانی دینی کمک و همراهی به اشخاص نیازمند از یک سو و از سوی دیگر نظارت بر فعالیت‌های اجتماعی از مصادیق بارز «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان تکلیفی اجتماعی به شمار می‌رود.

شایسته است که برای تبیین جایگاه این سازمان‌ها، نخست به تعریف و مفهوم این سازمان‌ها اشاره شود. مطابق بند الف ماده ۱ «آیین‌نامه اجرائی تأسیس و فعالیت‌های غیردولتی»، «سازمان غیردولتی که در این آیین‌نامه سازمان نامیده می‌شود، به شکل‌هایی اطلاق می‌شود که توسط گروهی از اشخاص حقیقی و یا حقوقی غیرحکومتی به صورت داوطلبانه با رعایت مقررات مربوط تأسیس شده و دارای اهداف غیرانتفاعی و غیرسیاسی می‌باشد»^۱.

در این ماده ویژگی‌هایی برای سازمان‌های غیردولتی گفته شده است. نخستین و اساسی‌ترین ویژگی این سازمان‌ها، غیردولتی بودن آن‌ها است. عمده‌ترین دلیل این موضوع، تأمین بسترهای استقلال شخصیتی و کارکردی تشکلهای مذکور است.^۲

دومین ویژگی این سازمان‌ها، غیرسیاسی بودن آن‌ها است. هرچند در مفهوم کلان، فعالیت این سازمان‌ها در بلندمدت بر برنامه‌ها و نظام سیاسی اثرگذار است و در نهایت سومین ویژگی این سازمان‌ها «غیرانتفاعی بودن» آنها است. تفاوت بارز این سازمان‌ها با شرکت‌های تجاری و بنگاه‌های اقتصادی در همین موضوع است.

به طور کلی نقش سازمان‌های غیردولتی را در فرآیند دادرسی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. در وهله نخست، سازمان‌های غیردولتی می‌توانند به عنوان شاکی و یا اعلام‌کننده جرم در فرآیند کیفری مشارکت کنند و در این مسیر است که به عنوان نمایندگان جامعه در برابر جرایم و ناهنجاری‌ها از خود واکنش نشان داده و با پیگیری‌های خود در برقراری امنیت گام مهمی بر می‌دارند.^۳ افزون بر این با امکاناتی که در اختیار دارند می‌توانند نقش چشمگیری در انتشار و پخش اخبار مناسب مربوط روال رسیدگی و دادگاه‌ها به افکار عمومی و رسانه‌ها داشته باشند.^۴

در گام دوم آن‌ها می‌توانند در طول فرآیند دادرسی کیفری اقدامات مشاوره‌ای و امدادی مناسبی را برای بزه‌دیدگان انجام دهند. سازمان‌های غیردولتی می‌توانند به عنوان حلقه واسط میان شهود و بزه‌دیدگان فعالیت کنند. در این راستا می‌توانند کمک‌هایی را به این اشخاص ارائه

۱. آیین‌نامه مذکور طی تصویب نامه شماره ۵/۸۴ به شماره ۲۷۸۶۲/ت/۳۱۲۸۱ مورخ ۸/۵/۸۴ به تصویب هیأت وزیران رسیده است.

۲. تیلا، پروانه، تأملی بر حقوق سازمان‌های غیردولتی در نگاهی ایرانی، اطلاع‌رسانی حقوقی، ۱۳۸۳، شماره ۵ و ۶ ص ۲۵.

۳. نوریان، ایوب؛ «مشارکت سازمان‌های مردم‌نهاد در فرآیند کیفری»، همایش ملی قانون آیین دادرسی کیفری سال ۱۳۹۲ در بوته نقد در سال ۱۳۹۴، ص ۱۶.

4. Kareem Elbayar, *NGO Laws in Selected Arab States International Journal of Not – for – Profit Law*, vol, no. 4. September 2005, p.25.

کنند. از جمله این کمک‌ها انتقال اطلاعات لازم میان بزه‌دیده و شاهد یا ارائه آموزش‌های مناسب جهت برگزاری جلسات دادگاه‌ها و یا آنها را در یافتن مشاوره حقوقی است.^۱

در نهایت آنها می‌توانند در طول اجرای مرحله اجرای احکام یاریگر مجرمان باشند تا با اتخاذ تدابیر مناسب زمینه اصلاح و برگشت آنها به جامعه فراهم شود و حتی بعد از خروج از زندان نیز آن‌ها می‌توانند به این اشخاص آسیب‌پذیر مدد رسانند.^۲

براساس نقش و جایگاهی که سازمان‌های غیردولتی در فرآیند کیفری دارند، می‌توان محورهایی را به منظور تعامل هر چه بیشتر پلیس و سازمان‌های غیردولتی را ترسیم کرد. بر این اساس ضمن تبیین جایگاه سازمان‌های غیردولتی در فرآیند کیفری به نقش و تعامل پلیس ویژه اطفال و نوجوانان با این سازمان‌ها می‌پردازیم.

یکی از اصول مهم سازمانی مقررات آیین دادرسی کیفری این است که جایگاه و سمت اشخاصی که وارد فرآیند کیفری می‌شوند، روشن باشد. ممکن است این شبهه مطرح شود که شرایطی که در مورد جایگاه و سمت اشخاص گفته می‌شود، ناظر به مقررات آیین دادرسی مدنی^۳ است که محور آن، «حقوق خصوصی» اشخاص است، اما موضوع حقوق کیفری، «حقوق عمومی» است و با تقاضای هر شخصی (چه ذی نفع و دارای سمت باشد یا این گونه نباشد) دعوا باید به جریان افتد، زیرا دعوای کیفری متعلق به جامعه است.

برای اینکه بتوان به شبهه بالا پاسخ درخوری داده شود باید مبنای فوق در نظام دادرسی کیفری ایران تبیین گردد. بر این اساس، یکی از آموزه‌های مبنایی و اثرگذار در حوزه فقهی و قانون آیین دادرسی کیفری از حیث تعقیب جرایم، تفکیک آن‌ها به جرایم حق‌اللهی و حق‌الناسی است.

در جرایم حق‌الناسی یا جرایمی که جنبه‌ی خصوصی آن بر جنبه‌ی عمومی برتری داشته باشد، تمام ویژگی‌هایی که در خصوص داشتن سمت در دعوای مدنی ضروری است، در این

۱. مهمدی، گلشن؛ «نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در دادرسی کیفری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۲، ص ۱۷.

۲. همچنین برای مطالعه بیشتر در این زمینه مراجعه کنید به:

کاترین، اس. ویلیام فر، حمایت از بزه‌دیده و نهادهای مردمی، ترجمه علی صفاری، مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۴۰، ۱۳۸۳، صص ۲۲۴-۲۸۹ و رضانی قوام آبادی، محمد حسین؛ مطالعه تطبیقی وضعیت حقوقی سازمان‌های مردم‌نهاد در ایران و فرانسه؛ از تأسیس تا فعالیت؛ مطالعات حقوق تطبیقی، دوره ۶، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

۳. برای اطلاع بیشتر در زمینه‌ی شرایط اقامه‌ی دعوا در امور مدنی رجوع کنید به:

شمس، عبدالله، آیین دادرسی مدنی، جلد نخست، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۵، انتشارات دراک، ص ۲۹۲.

دسته از جرایم نیز لازم است سمت اقامه کننده دعوا برای قاضی ضروری است. زیرا ماهیت این جرایم به دعوی مدنی نزدیک است. ضمن اینکه در سایر جرایم وصف شاکی توسط قانونگذار تعیین و مشخص می‌شود و تنها بر این اساس است که شخص تحت عنوان شاکی وارد دعوا می‌شود.

در این راستا، حضور و مشارکت سازمان های غیردولتی به طور کلی بر دو مبنا توجیه و تبیین می‌شود. نخستین توجیه و دلیل در این زمینه، حمایت و کمک به بزه دیدگان است. دومین توجیه، حمایت از منافع عمومی جامعه و تعقیب و پیگیری جرایم در جامعه است.^۱

در راستای کمک و همراهی، امروزه بزه دیده، در جرایم حق الناسی به سبب ورود آسیب و زیان به زیان دیده تحت تأثیر یافته‌های جرم شناسی، از جایگاه نسبتاً مناسبی برخوردار است. در گذشته عمده توجه به متهم و پاسداشت حقوق وی معطوف بوده و بزه‌دیده کمتر مورد توجه واقع می‌شد. امروزه این باور در حقوق کیفری حاکم است که در تمامی بخش‌ها و اجزاء فرآیند دادرسی کیفری باید با وضع قواعد مناسب از حقوق بزه‌دیده به عنوان شخصی آسیب پذیر حمایت به عمل آید و تحت تأثیر این رویکرد دانشی جدید تحت عنوان «بزه دیده شناسی حمایتی» تولد و رشد پیدا کرد.

این اندیشه نوید حمایت، همراهی و توجه بیشتر نسبت به حقوق از دست رفته بزه‌دیده را دو چندان می‌کند.

در همین راستا، جامعه نیز نمی‌تواند نسبت به حقوق از دست رفته بزه‌دیده ساکت و منفعل باقی بماند. زیرا همبستگی و پیوند میان اعضای جامعه می‌طلبد که آنها نسبت به هم بی تفاوت نباشند و در زندگی جمعی نسبت به برطرف کردن مشکلات یکدیگر کوشا باشند. یکی از مهم ترین راه‌های مشارکت جامعه در این مسیر، ایجاد، تقویت، سازماندهی و دخالت دادن سازمان‌های غیردولتی با هدف پیگیری حقوق بزه‌دیده است.

در جرایم حق اللهی علاوه بر بزه‌دیدگان احتمالی، جامعه نیز دارای حق واکنش مناسب قلمداد می‌شود. زیرا این چنین فرض می‌شود که جامعه نیز از پیامدهای ناشایست و ناگوار این گونه جرایم آسیب می‌بیند و بدین ترتیب حق پیگیری جرم را پیدا می‌کند. با ایجاد تشکیلات نوین در فرآیند دادرسی از قبیل نهاد «مدعی العمومی» و یا همان دادسرا، «دادستان» به نمایندگی جامعه دارای این حق است. ولی با این حال باید خاطر نشان کرد که «در غیر جرایم حق الناسی که تعقب مجرم منوط به شکایت شکی خصوصی است و در غیر جرایمی که جنبه

۱. مظفری، سیما؛ «نقش سازمانهای مردم نهاد در فرایند دادرسی عادلانه جرائم کودکان و نوجوانان در ایران و فرانسه»، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۹.

شخصی آن‌ها غالب است و مردم توصیه به ستر آن‌ها شده‌اند، مردم عادی می‌توانند نقش مهمی در اعلام وقوع جرم به مراجع ذی صلاح تعقیب و رسیدگی ایفا کنند. در یک جامعه اسلامی، احساس تکلیف شرعی انگیزه مضاعفی ایجاد می‌کند تا شهروندان سهم خود را در سرکوب جرم و مجرم ایفا کنند.^۱

روشن است که اگر بزه دیده شخص حقیقی باشد و یا در قلمروی اشخاص حقوقی باشد، یا به عبارت دیگر، منابع خصوصی اشخاص حقوقی در قالب جرایم مورد تعدی و یا تجاوز قرار بگیرد، همان شرایطی که برای اقامه دعوی اشخاص حقیقی لازم است، باید در مورد اشخاص حقوقی رعایت شود. مشکل زمانی است که اشخاص حقوقی بخواهند برای دفاع از منافع عمومی وارد عمل شوند.^۲

حال آیا می‌توان در کنار بزه دیده و نهاد دادستانی در جریان آیین دادرسی کیفری اشخاص دیگری را جهت کمک و همراهی بزه دیده اختصاص داد؟ در پاسخ به این پرسش باید توجه کرد که امروزه در نظام‌های مختلف دادرسی کیفری در خصوص پذیرش دادستان به عنوان نماینده عموم مردم در فرآیند دادرسی کیفری به خود تردیدی راه نمی‌دهند. اما در مورد دامنه‌ی حضور و قلمروی مشارکت سازمان‌های غیردولتی در نظام‌های مختلف حقوقی دیدگاه‌های یکسانی وجود ندارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

با این حال، در روزگار کنونی بنا به دلایل و مصالح مختلف از قبیل حمایت مؤثر از بزه دیده، مشارکت جامعه در برگرداندن نظم و امنیت از دست رفته و بسیج افکار عمومی به منظور مقابله با جرایم و ناهنجاری‌ها مشارکت نهادهایی از قبیل نهادهای عمومی و رسمی چون دادسرا و نهادهای غیررسمی مانند سازمان‌های مردم‌نهاد پذیرفته شده است.^۳

ممکن است در مقابل این دیدگاه بیان شود که پیگیری و تعقیب جرایم عمومی از وظایف عمومی حاکمیت‌ها است و اشخاص خصوصی اعم از حقیقی و حقوقی (مانند سازمان‌های غیردولتی) تکلیف و وظیفه‌ای در این زمینه بر عهده ندارند. دولت‌ها از طریق دادسرا و جمع‌آوری ادله مناسب و اعتراض نسبت به احکام بدوی نقش خود را در این زمینه ایفاء می‌کنند. ولی باید اذعان کرد که مشارکت سازمان‌های غیردولتی تعارضی با استدلال بالا ندارد؛ زیرا سازمان‌های غیردولتی به عنوان «چشم‌بیدار» جامعه و حکمیت به عنوان یار و مددکار دادستان به

۱. حسینی، سید محمد، سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران؛ مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران و سمت، چاپ نخست، ۱۳۸۳، ص ۲۲۱.

۲. Prade Jean, *Procédure Penale, Editions Cujas. 13^e édition, 2006, p. 280.*

۳. رستمی، ولی؛ «سیاست جنایی مشارکتی در جمهوری اسلامی ایران»، رساله دکتری، رشته حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴، ص ۶۸.

شمار رفته و با حضور فعالی که در سطح جامعه دارند نقش انکارناپذیری در کشف و تعقیب جرایم و به طور کلی پیشگیری از جرایم در سطح جامعه بر عهده دارند. از سوی دیگر با توجه به تخصصی بودن سازمان‌های غیردولتی و شناخت دقیق و همه‌جانبه‌ای که از بخش‌های اجرایی دارند به صورت دقیق و شفاف و با ارائه دلایل متناسب می‌توانند گام‌های چشمگیری در مسیر تأمین امنیت کشور ایفاء کنند.^۱

گفتار سوم: مداخله سازمان‌های مردم‌نهاد در پرونده‌های راجع به حقوق و اخلاق شهروندی

برای حقوق و اخلاق شهروندی و شهروند تعاریف متعددی ارائه شده که برخی از این تعاریف تنها ناظر به مسیر «تابعیت» در شناساندن شهروند هستند و برخی دیگر به مفهوم «اقامت» نیز نظر دارند که به بیان آنها می‌پردازیم:

«شهروند به کسی گفته می‌شود که به دلیل عضویت در یک واحد سیاسی یعنی دولت - کشور دارای حقوق سیاسی، اجتماعی، مدنی و فرهنگی است. شهروندی ربطی وثیق با مقوله‌ی تابعیت دارد». این تعریف شامل یک واحد سیاسی را به عنوان شهروند تلقی کرده است. بدون آنکه الزام به حضور فیزیکی و اقامت در آن مکان را شرط کرده باشد.

در تعریف دیگر که ناظر به حقوق شهروندی است چنین آمده «حقوق شهروندی، پاره‌ای از حقوق فردی و جمعی انسان‌هایی است که در محدوده جغرافیایی کشور خاصی سکونت دارند. شهروندی، وضعیتی است که به افراد یک جامعه ملی اعطا شده است»^۲.

از قسمت نخست این تعریف می‌توان نقش عنصر اقامت در برخورداری از حقوق شهروندی را استخراج کرد. اما در قسمت دوم، عبارت «افراد، یک جامعه‌ی ملی» و تأکید بر عنصر ملیت نشان می‌دهد که هم‌چنان حقوق شهروندی به تابعان یک واحد سیاسی اختصاص پیدا می‌کند، زیرا جزء افراد یک ملت محسوب شدن، مستلزم داشتن رابطه‌ی تابعیت با آن حاکمیت است. به اعتقاد برخی از حقوق دانان کلیه‌ی افراد مقیم در یک کشور اعم از اتباع و بیگانگان که تحت قدرت آن دولت کشور باشند، به عنوان شهروند تلقی می‌گردند.^۳

۱. بابایی، جابر؛ «نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در پیشگیری از جرایم نوجوانان در حقوق ایران و اسنادالزام آور سازمان ملل متحد»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛ رشته حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشکده علوم قضایی و خدمات اداری - دادگستری، ۱۳۸۹، ص ۵۹.

۲. تقی پور، سیروس، حقوق شهروندی و قوه‌ی قضاییه، مجله‌ی دادرسی شماره‌ی ۸۹، آذر و دی ۱۳۹۰، ص ۳۴.

۳. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، بایسته‌های حقوقی اساسی، انتشارات میزان، چاپ بیست و دوم، تهران، ۱۳۸۴، ص ۵۹.

با ملاحظه اصول قانون اساسی در فصل سوم که به «حقوق ملت» اشاره دارد و می‌توان آن را تا اندازه‌ای مرادف با «حقوق شهروندی» دانست. چرا که دور از منطق قانونگذاری است که مهمترین حقوق افراد یک سرزمین در اصلی‌ترین سند حاکمیت آن بیان نگردد- می‌توان دریافت که برخی از این حقوق به ویژه حقوق مدنی برای اشخاصی که مقیم ایران هستند ولی تابعیت کشور ما را ندارند، قابلیت اعمال خواهد داشت.

هرچند تابعیت عنصر ذاتی حقوق شهروندی قلمداد شده اما بی‌توجهی به عنصر اقامت، آن هم اقامت قانونی در یک سرزمین با ملاحظات حقوق بشری که حقوق شهروندی در راستای آن پیش‌بینی شده است منافات خواهد داشت. زیرا دولت‌ها موظف به تضمین حقوق کلیه افراد داخل در قلمروشان هستند و نه فقط اتباع خویش.

از سوی دیگر یکی از اقسام حقوق شهروندی، حقوق اجتماعی است. ماده ۲۶ ق.م.ا. این دسته از حقوق را برای افراد مقیم در قلمرو حاکمیت ایران نیز پیش‌بینی کرده است. که دلیلی بر صحت ادعای ما خواهد بود. کرچه طبیعی و عقلانی است که همه‌ی حقوق شناخته شده برای تابعان را نباید به افراد غیر تابع ساکن در کشور تسری داد، اما قائل شدن برخی حقوق شهروندی برای آنها غیر موجه نخواهد بود.

شهروندی نماد هویت جمعی اشخاصی است که در آن کشور سکونت گزیده‌اند. بنابراین در برخورداری و مطالبه‌ی آن حقوق، تفاوتی میان اتباع و غیر آن نباید وجود داشته باشد.^۱ گرچه روابط شهروندی با یکدیگر نیز داخل در معنای شهروندی است، اما عموماً در موازنه‌ی شهروندی، در مقابل شهروند، دولت قرار می‌گیرد و حقوق و تکالیف شهروندی در مقابل حقوق و تکالیف دولت تعیین می‌گردد.

حقوق شهروندی دامنه‌ی وسیعی دارد و شامل حقوق مدنی (از جمله آزادی بیان، حق مالکیت، برابری در برابر قانون، حق امنیت برای همه‌ی افراد به ویژه بیگانگان اقلیت‌ها و ...)، حقوق سیاسی، حق رأی، آزادی دسترسی به اطلاعات، امکان فعالیت و مشارکت سیاسی و ...». حقوق اجتماعی، اقتصادی «حق مالکیت فرصت شغلی برابر، تأمین اجتماعی، خدمات درمانی و بهداشتی و ...». حقوق فرهنگی «حفظ سنت‌ها و شیوه‌های زندگی، داشتن ارتباطات فرهنگی، احترام به تفاوت‌های فرهنگی و بومی و ...»، حقوق قضایی «دادخواهی، بهره‌مندی از اصل برائت، حق اعتراض به تصمیمات قضایی، برخورداری از وکیل، رسیدگی علنی و بدون تبعیض و ...» می‌شود.

۱. السان، مصطفی، حقوق شهروندی از چشم انداز نظریه‌ی شهروندی جهانی و قوانین و مقررات ایران، مجله‌ی حقوق بشر، جلد ۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۲.

شهروندی مفهومی پویاست که زاینده‌ی حقوق متعددی برای شهروند می‌باشد. ویژگی کلیدی نهفته در کلیه‌ی حقوق شهروندی، «وجود اخلاق مشارکت» است. بنابراین شهروندی، موقعیتی است که فرد با قرار گرفتن در آن می‌تواند زندگی خود را در قلمروی حاکمیتی براساس تعاملات و وابستگی‌های متقابل بر مبنای حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی تعریف نماید. در قوانین موضوعه، شهروندان با عناوین مختلفی هم‌چون مالک و مستأجر (قانون روابط مؤجر و مستأجر)، کارگر و کارفرما (قانون کار)، تولیدکننده، عرضه‌کننده و مصرف‌کننده (قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان)، و ... تعریف شده‌اند. بنابراین شهروندان مصادیق وسیعی را شامل می‌شود.

در یک دسته‌بندی می‌توان حقوق شهروندی را در مجموعه‌ی حق - طلبها قرار داد که در مقابل حق آزادی‌ها قرار می‌گیرد. مقصود از حق - طلب‌ها آن دسته از حقوقی است که نیازمند مداخله‌ی مثبت دولت است. و گاهی «حق بر...» نامیده می‌شود. مانند حق بر کار، حق بر آموزش، حق بر تأمین اجتماعی، حق بر بهداشت عمومی که دولت به برآوردن این حقوق متعهد می‌باشد.^۱ حقوق شهروندی همانند حقوق ملت مفهوم مشخصی ندارد. از یک سو، می‌توان آن را ناظر به حق‌های متعلق به فرد انسان‌ها دانست و از سوی دیگر می‌توان آن را در معنای حق‌های جمعی عامه مردم به کار گرفت. مانند حق بهره‌مندی از محیط زیست، برخورداری از سطح بالای بهداشت عمومی، حمایت ویژه از افراد آسیب‌پذیر، حفاظت از میراث فرهنگی، طبیعی و معماری، دادرسی عادلانه و از این قبیل حقوق که خصلت بارز آنها بهره‌مندی و مسئولیت‌همگانی در قبال تحقق آنهاست.^۲ به نظر هر دو معنی را می‌توان داخل در مفهوم حقوق شهروندی نمود. بنابراین حقوق شهروندی به گونه‌ای شامل تمامی موارد مندرج در ماده ۶۶ قانون جدید آیین دادرسی کیفری می‌شود.

شاید دلیل قانونگذار برای ذکر این موضوع بعد از تمامی موضوعات مندرج در ماده همین مطلب بوده باشد. نقض این حقوق، گاهی بزه دیده‌ی خاص دارد. و در مواردی هم بعد جمعی به خود می‌گیرد. و با منافع و مصالح آحاد جامعه مرتبط می‌شود. و در زمره‌ی جرایم بدون بزه دیده‌ی خاص قرار می‌گیرد.

در حال حاضر در رابطه با حقوق شهروندی، تنها قانون مستقلی که با این نام وجود دارد،

۱. سلطانی، ناصر؛ حقوق اجتماعی یا حقوق شهروندی؛ نمونه‌ای از آشفتگی مفاهیم در نظام حقوقی ایران، مجله‌ی مجلس و راهبرد، شماره ۵۱، تابستان ۱۳۸۵، ص ۱۰۴.

۲. کاظمی، علی؛ موانع و چالش‌های تدوین لایحه‌ی حمایت از حقوق شهروندی در ایران، مجله‌ی دادگستری، شماره ۵۸، بهار ۱۳۸۶، ص ۱۲۲.

قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳/۲/۱۵ می باشد. در این قانون کلیه محاکم و ضابطان و مسئولان قضایی مکلف به رعایت مقررات مندرج در این قانون شده اند. حقوق گفته شده در آن تنها ناظر به متهم و حقوق مربوط به دادرسی است که پیش تر از این در قانون اساسی و قانون آیین دادرسی کیفری بدان اشاره شده بود.

حقوق شهروندی به حقوق افراد در دادرسی قضایی و آن هم در موضع اتهام محدود نمی شود. حقوق شهروندی شامل کیفه ی مواردی است که پیش تر بر شمرده شد؛ بنابراین تضمین و حمایت از حقوق شهروندی نیازمند اقدامی جامع تر و دقیقتر است. به گونه ای که حقوق مصرح در قانون اساسی در این باب را (حقوق ملت) به صورت مفصل و همه جانبه تشریح نماید. این خالاً به دلیل نابسامانی و آشفتگی در دستگاه مفاهیم حقوقی و اصول تقنینی در ایران است. که غالباً تعریف موضوع و بیان مصادیق آن معقول می ماند.

با وجود ایرادات وارده به قانون مذکور، تصویب آن، گامی مهم در راستای حفظ و حمایت از حقوق شهروندی در بعد دادرسی محسوب می شود. به علاوه آنکه این قانون در خصوص کلیه ی افراد مقیم در ایران و نه تنها تابعین - قابلیت اجرا دارد. رعایت حقوق شهروندی در جریان دادرسی، در ماده ۲ قانون جدید آیین دادرسی کیفری نیز تأکید و برای عمل به آن ضمانت اجرای قانونی پیش بینی شده است.

برای سازمان های مردم نهاد در جلب اعتماد مردم و اطلاع از موارد نقض حقوق شهروندی، اعتبار زیادی قابل تصور است، زیرا ساختار مردمی و غیر دولتی داشته و همواره نوع فعالیت خود را براساس خواسته ها و نیازهای اعضای جامعه تعیین می نمایند.

اصل ۸۰ ق.ا. که به بیان امر به معروف و نهی از منکر و حقوق متقابل دولت و مردم تصریح دارد، خود نمونه ای از حقوق شهروندی است. حضور و مشارکت انجمن های غیردولتی بر پایه ی همین اصل بنا شده است. یعنی مبنای حضور سمن ها جلوه ای از حقوق شهروندی نیز محسوب می شود. از سوی دیگر تشکیل و فعالیت این سازمان ها در حیطه ی حقوق مدنی شهروندی قرار می گیرد.

سمن ها از طریق اعلام جرایم و موارد نقض حقوق و آزادی های شهروندی، هم قربانی و قربانیان را کمک و حمایت می نمایند. و هم ارزش ها و حقوق شهروندی را بهتر و شفاف تر بر همگان روشن می سازند. از سوی دیگر، پیش بینی ساز و کارهای نوین و مؤثر برای حضور قانونمند سمن ها در فرآیند دادرسی کیفری، گامی مهم در جهت حمایت همه جانبه از حقوق شهروندان تلقی می گردد.

البته باید این نکته ذکر شود که سازمان مردمی که مستقلاً با این عنوان فعالیت کنند، در کشور ما به ندرت دیده می شود. حال آنکه در اکثر کشورهای متمدن از جمله فرانسه، سوئد و

نروژ که در زمینه‌ی نهادهای مدنی پیشگام بوده‌اند، سازمان‌های غیردولتی تحت عنوان صدای مردم و عناوینی از این دست گزارش‌ها و فعالیت‌هایی را در مورد چگونگی اجرای قوانین ناظر به حقوق شهروندی به صورت مداوم جمع‌آوری کرده و جهت رسیدگی به مراجع قضایی و دولتی ارسال می‌دارند.

در کشور ما نهادهایی تحت عنوان «ستاد مردمی سیاست از حقوق شهروندی» وجود دارد که از جمله اهداف آنها راه‌اندازی تشکل‌های مرتبط با حقوق شهروندی و نیز پیگیری حقوق شهروندی در کلیه‌ی سطوح است که با توجه به تازگی تأسیس و فعالیت آنها اختیارات و حدود وظایف آنها مشخص نمی‌باشد.

در سطحی بالاتر در قوه قضاییه کمیسیون حقوق شهروندی تشکیل شده که متأسفانه قدرت اجرایی چندانی ندارد و نمی‌تواند به صورت جدی موارد نقض را بررسی کند. از سوی دیگر عدم گزارش دهی موارد نقض از سوی مراجع قضایی تخلفی را متوجه‌ی آنها نمی‌کند.

در برنامه‌ی چهارم و پنجم توسعه به منظور صیانت و رعایت حقوق شهروندی تدابیری اندیشیده شده است.^۱ در مواد ۱۰۰ و بند (ه) ماده ۱۳۰ قانون برنامه‌ی چهارم، دولت و قوه قضاییه موظف به تهیه‌ی «منشور حقوق شهروندی و لایحه‌ی حفظ و ارتقای حقوق شهروندی و حمایت از حریم خصوصی افراد» شده‌اند. به نظر می‌رسد تهیه‌ی منشور برای حمایت از این حقوق ناکافی باشد؛ زیرا منشور جنبه‌ی اعلامی و اخلاقی داشته و فاقد ضمانت اجراست. بنابراین خلأ تقنینی اساسی در این رابطه هم چنان احساس خواهد شد.

اعطای حق اعلام جرم و اعتراض نسبت به آرای محاکم برای سمن‌ها، خود به گونه‌ای رعایت حقوق شهروندی است. زیرا مطابق اصل ۳۲ ق.ا. دادخواهی حق مسلم هر شخصی است و این حق نیز برای سمن‌ها که هدفی جز حفظ و حمایت از منافع و مصالح عمومی شهروندان ندارند، پابرجا و پذیرفتنی است. اعتراضی که سمن‌ها نسبت به آرای محاکم می‌نمایند به خصوص در مواقعی که بزه دیدگان، جمعی از شهروندان بوده یا به طور کلی با حقوق شهروندی متعارض باشد، اقدامی به جا و تضمین‌کننده‌ی بهداشت قضایی خواهد بود.

این مهم تنها از رهگذر وظایف قوه قضاییه یعنی صدور آرا و اجرای ضمانت اجراها تأمین نمی‌گردد. بلکه مشارکت بخش مردمی در تحقق این حقوق و آزادی‌ها و پیگیری و مطالبه‌ی آنها، بسیار مؤثرتر و کارآتر ارزیابی می‌شود، بنابراین نقش سازمان‌های غیردولتی در این مهم انکارناپذیر خواهد بود.

۱- مواد ۱۰۰ و ۱۰۲ قانون بر تقصر چهارم و ماده ۲۷۱ قانون برنامه‌ی پنجم توسعه در قسمت‌های بسته‌های اول الی سوم.

نتیجه گیری

حضور سازمان های مردم نهاد در دادرسی کیفری به دلیل لزوم رعایت مصلحت اجتماع و حفظ نظم عمومی و مشارکت هرچه بیشتر جامعه ی مدنی در عرصه های مهم مورد توجه می باشد. این سازمان ها در بسیاری از عرصه های جامعه ی جامعوی، کارایی بالا داشته و در صورت فراهم بودن فرصت های حمایتی، خواهند توانست پا به پای بخش دولتی و حتی بیش تر از آن حرکت نمایند؛ جدیدترین عرصه ی حضور و فعالیت سمن ها در حیطه ی فرایند دادرسی و رسیدگی به دعاوی کیفری راجع به مواضع مورد حمایت آنهاست. تدوین کنندگان قانون جدید آیین دادرسی کیفری از میان تعداد فراوان سمن های فعال در کشور تنها هشت سازمان را مورد عنایت قرار داده و مجاز به ورود در جریان دادرسی دانسته اند. هرچند جای آن بود که برخی دیگر از سازمان های فعال در زمینه های گوناگون نیز مشمول این ماده قرار می گرفت، اما شاید حساسیت و نیاز به حمایت ویژه از نظر تدوین کنندگان به این موضوعات معطوف بوده است.

افراد جامعه از جمله بزه دیدگان یا افراد مطلع از وقوع جرایم مربوطه نیز باید با اعتماد به سمن ها، جرایم واقع شده را به اطلاع آنان برسانند تا سمن ها نسبت به پیگیری امر و کمک و حمایت آنها اقدام نمایند. همکاری متقابل میان سمن ها و مردم در زمینه های مختلف و از جمله موارد هشتمگانه مذکور در ماده علاوه بر اینکه به کاهش رقم سیاه بزه کاری کمک مؤثری خواهد کرد، در بسیاری موارد قاطعیت و حضور مردم است که می تواند روند رسیدگی به یک پرونده را به پیش برد. به خصوص در مورد جرایم علیه حقوق شهروندی و نیز سایر جرایم مندرج در ماده ۶۶ قانون جدید آیین دادرسی کیفری؛ امروزه در خصوص اخلاق و حقوق شهروندی، سازمان های مردم نهاد زیادی فعالیت می کنند، به گونه ای که برای یک موضوع چندین سمن در سراسر کشور فعال می باشند. همکاری متقابل این سازمان ها در حوزه های مشترک فعالیتی خود، به صورت شبکه و گزارش دهی منظم از وضعیت موضع حمایتی و میزان فعالیت هایشان به یکدیگر، می تواند در تقویت حضور و مشارکت سمن ها مؤثر باشد. از سوی دیگر، برای بسیاری از موضوعات گفته شده به عنوان متولی و متصدی امور آنها وجود دارد؛ که از جمله وظایف آنها پیگیری قضایی جرایم واقع شده در این حوزه ها می باشد، با وجود این نهادهای دولتی، مداخله ی سمن ها در دادرسی تا حدی غیرضروری به نظر می رسد؛ اما اینگونه نیست، ارتباط متقابل و دو جانبه ی سمن ها و سازمان های دولتی با یکدیگر از یک سو به کنترل اجتماعی و تعمیق نظارت و حفاظت از این امور در جامعه و از سوی دیگر، در بعد قضایی به کشف جرایم، جمع آوری دلایل، شناسایی مرتکبان و حصول نتیجه دلخواه کمک شایانی خواهد کرد. هرچند مسئولیت اصلی این موضوعات بر عهده ی یک نهاد دولتی نهاده شده اما مشارکت سمن ها نیز به حکم قانون می باشد و حضور آنها در دادرسی با رعایت وظایف و اختیارات سازمان های دولتی

و در قالب همکاری با آنها، اقدامی ثمربخش و درخور توجه خواهد بود.

پیشنهادات

۱. به لحاظ تقنینی، می‌بایست قانونگذار احکام و مقررات ناظر بر هریک از انجمن‌های فعال در حوزه‌های هشتگانه‌ی مذکور در ماده ۶۶ قانون جدید آیین دادرسی کیفری را به مانند قانون فرانسه به صورت مجزا بیان کند؛ چرا که ماهیت هریک از این موضوعات با یکدیگر متفاوت است. در برخی از موضوعات عرصه برای حضور و مداخله‌ی سمن‌ها وسیع‌تر است و در برخی موارد که پای سازمان یا نهاد دولتی ذیربط و مسئول در میان باشد، همکاری و تقابل سازمان مردمی با سازمان دولتی، رعایت ملاحظات خاصی را اقتضا می‌کند.
۲. شروع فعالیت و حضور سمن‌ها در دادرسی با کشف و آگاهی از ارتکاب جرم و اعلام آن رقم می‌خورد. بنابراین در حوزه‌ی اجتماعی می‌بایست با آموزش و فرهنگ‌سازی و اطلاع‌رسانی مردم (اعم از بزه‌دیده، خانواده و سرپرست قربانی، شهود و مطلعین و ...) نسبت به کمک‌ها و حمایت‌های سازمان‌های فعال در حوزه‌های مربوطه در امور دادرسی و پیگیری جرایم، بستر مناسبی را برای اعمال اختیارات و نقش سمن‌ها در فرآیند کیفری ایجاد کرد.
۳. ضرورت دارد در شاخص‌سازی و معین نمودن مصادیق حقوق شهروندی و راهکارهای اجرایی آن توجه ویژه صورت پذیرد. عنوان تشکل‌های حامی حقوق شهروندی، عنوان عامی است که بسیاری از مصادیق سازمان‌های غیردولتی را در بر دارد و سبب گسترش دامنه‌ی یماده ۶۶ آ.د.ک می‌گردد. بنابراین در آیین‌نامه‌ی اجرایی این ماده می‌بایست مقصود از این قسم از سازمان‌های مردم‌نهاد روشن شود.

فهرست منابع

۱. السان، مصطفی، حقوق شهروندی از چشم انداز نظریه‌ی شهروندی جهانی و قوانین و مقررات ایران، مجله‌ی حقوق بشر، جلد ۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
۲. بابایی، جابر؛ «نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در پیشگیری از جرایم نوجوانان در حقوق ایران و اسنادالزام آور سازمان ملل متحد»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛ رشته حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشکده علوم قضایی و خدمات اداری - دادگستری، ۱۳۸۹.
۳. تقی پور، سیروس، حقوق شهروندی و قوه‌ی قضائیه، مجله‌ی دادرسی شماره ۸۹، آذر و دی ۱۳۹۰.
۴. تیلا، پروانه، تأملی بر حقوق سازمان‌های غیردولتی در نگاهی ایرانی، اطلاع‌رسانی حقوقی، ۱۳۸۳، شماره ۵ و ۶.
۵. حسینی، سید محمد، سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران؛ مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران و سمت، چاپ نخست، ۱۳۸۳.
۶. سلطانی، ناصر؛ حقوق اجتماعی یا حقوق شهروندی؛ نمونه‌ای از آشفتگی مفاهیم در نظام حقوقی ایران، مجله‌ی مجلس و راهبرد، شماره ۵۱، تابستان ۱۳۸۵.
۷. شمس، عبدالله، آیین دادرسی مدنی، جلد نخست، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۵، انتشارات دراک.
۸. رستمی، ولی؛ «سیاست جنایی مشارکتی در جمهوری اسلامی ایران»، رساله دکتری، رشته حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
۹. رضایی قوام آبادی، محمد حسین؛ مطالعه تطبیقی وضعیت حقوقی سازمان‌های مردم‌نهاد در ایران و فرانسه؛ از تأسیس تا فعالیت؛ مطالعات حقوق تطبیقی، دوره ۶، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۱۰. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، بایسته‌های حقوقی اساسی، انتشارات میزان، چاپ بیست و دوم، تهران، ۱۳۸۴.
۱۱. کاترین، اس. ویلیام فر، حمایت از بزه دیده و نهادهای مردمی، ترجمه علی صفاری، مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۴۰، ۱۳۸۳.
۱۲. کاظمی، علی؛ موانع و چالش‌های تدوین لایحه‌ی حمایت از حقوق شهروندی در ایران، مجله‌ی دادگستری، شماره ۵۸، بهار ۱۳۸۶.
۱۳. گلشن پژوه؛ محمدرضا؛ راهنمای سازمان‌های غیردولتی، موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵.
۱۴. محمدی، محمد؛ سازمان‌های غیردولتی، تعاریف و طبقه‌بندی‌ها، فصلنامه مطالعه مدیریت دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۴۲-۴۱، ۱۳۸۳.
۱۵. مظفری، سیما؛ «نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در فرایند دادرسی عادلانه جرایم کودکان و نوجوانان در ایران و فرانسه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه علامه

طباطبایی، ۱۳۹۰.

۱۶. مهمدی، گلشن؛ «نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در دادرسی کیفری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۲.

۱۷. نوریان، ایوب؛ «مشارکت سازمان‌های مردم‌نهاد در فرآیند کیفری»، همایش ملی قانون‌آیین دادرسی کیفری سال ۱۳۹۲ در بوته نقد در سال ۱۳۹۴.

18. Ryfman, philippe, Les ONG, la Decouverte, paris, 2009.

19. Resolution 1996/ 31 of the Economic and Social council: Consultative relationship between the United Nations and non – governmental organizations.

20. Kareem Elbayer, NGO Laws in Selected Arab States International Journal of Not – for – Profit Law, vol, no. 4. September 2005.

1. Prade Jean, Procedure Penale, Editions Cujas. 13edition , 2006

جایگاه تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی دوره ابتدایی ایران: بررسی وضعیت وجود و ارائه راهکارهایی جهت تحقق وضعیت مطلوب

فاطمه علیپور^۱

فائزه ناطقی^۲

علیرضا فقیهی^۳

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی محتوای کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی دوره ابتدایی از نظر میزان تاکید بر مولفه‌های تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی و ارائه راهکارهایی به منظور دستیابی به وضعیت مطلوب انجام شده است. روش تحقیق در این پژوهش ترکیبی بوده است. در مرحله اول با کمک مطالعات اسنادی و انجام پژوهش دلفی مولفه‌های تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در سه بعد تولید، توزیع و مصرف و سه حیطه دانشی، نگرشی و مهارتی استخراج شدند و سپس به کمک نظرسنجی از متخصصان مولفه‌های مطلوب دوره ابتدایی گزینش شدند. در بخش دوم بر اساس مولفه‌های استخراج شده چک لیست تحلیل محتوا تنظیم و به کمک آن محتوای کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی تحلیل شدند. جامعه تحقیق اساتید پانل دلفی را کلیه متخصصان اقتصاد اسلامی شهر اراک و جامعه مرحله بعدی تحقیق در ارتباط با تأیید مولفه‌های مطلوب دوره ابتدایی ایران را متخصصان اقتصاد اسلامی و آموزش ابتدایی تشکیل دادند. روش نمونه‌گیری در ارتباط با اسناد نمونه‌گیری در دسترس بود و در ارتباط با متخصصان از روش تمام شماری بهره‌گرفته شد همچنین جامعه تحقیق در بخش تحلیل محتوا، کتاب‌های هدیه‌های آسمانی چاپ شده در سال ۱۳۹۵ می باشد که با توجه به محدودیت این جامعه کل آن به عنوان نمونه در نظر گرفته شدند (۵ جلد). در این مطالعه به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از آماره‌های توصیفی (فراوانی و درصد) استفاده شده است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که در محتوای کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی از مجموع مضامین مرتبط به تربیت اقتصادی تنها ۱۰/۲۹ درصد آنها به بعد تولید، ۳۶/۷۶ درصد به بعد توزیع و ۵۲/۹۴ درصد به بعد مصرف اختصاص داشته اند و توزیع این مضامین در کتابها از نظم منطقی برخوردار نبوده‌اند همچنین از کل مضامین ۷۰/۵۸ درصد به حیطه دانشی، ۲۵ درصد به حیطه نگرشی و ۴۱/۴ درصد به حیطه مهارتی تعلق دارد.

واژگان کلیدی: تحلیل محتوا، تربیت اقتصادی، اخلاق اسلامی، هدیه های آسمانی و دوره ابتدایی.

۱ - دانش آموخته دکتری تخصصی رشته فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، ایران (مقاله مستخرج از رساله دکتری است) alipoor.fateme97@gmail.com

۲- استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، ایران (نویسنده مسئول)

f-nateghi@iau-arak.ac.ir

۳ - استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، ایران A-Faghihi@iau-Arak.ac.ir

طرح مسأله

شرایط اقتصادی بر تمام ابعاد زندگی ما تاثیر می‌گذارد. محلی که زندگی می‌کنیم، آن‌چه می‌خوریم، نوع مدرسه و دانشگاهی که در آن تحصیل می‌کنیم، شغلی که انتخاب می‌نماییم، صلح و ثبات شهرها و کشورها همه متاثر از شرایط اقتصادی هستند. مسائلی مانند بیکاری، تورم، کاهش منابع طبیعی و فقر صفحات اول روزنامه‌ها و رسانه‌های گروهی را تشکیل می‌دهند. رویارویی با چنین مشکلاتی مستلزم تلاش شهروندانی است که با به کارگیری معرفت لازم درباره مفاهیم و موضوعات اقتصادی، توانایی تصمیم‌گیری عاقلانه و آگاهانه را داشته باشند. زیرا معرفت و آگاهی اقتصادی آن‌ها را قادر می‌سازد تا ابعاد اقتصادی مسائل را بهتر درک کنند، پیامدهای بلندمدت و کوتاه‌مدت تصمیم‌های اقتصادی را تعیین و ارزیابی کنند، آگاهانه در مسائل اقتصادی جامعه شرکت کنند و با تطبیق معرفت اقتصادی جدید با گنجینه معرفتی قبلی به عنوان افراد برخوردار از سواد اقتصادی، نگرش‌های جدیدی را کسب نمایند. بنابراین در عصر اقتصاد دانایی محور، دانش و آگاهی رکن اساسی موفقیت جامعه و نظام آموزشی از این لحاظ که مهم‌ترین عامل دگرگونی نگرش‌ها و به دنبال آن رفتار بشر است، گذرگاه دستیابی به این دانش و آگاهی محسوب می‌شود (سیدی، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

فعالیت‌های اقتصادی و مسائل مربوط به آن یکی از جنبه‌های مهم زندگی انسان هاست. اگرچه زندگی انسان تنها در فعالیت‌های اقتصادی خلاصه نمی‌شود، با این حال مسائل اقتصادی در زندگی بشر نقش مهمی دارد بخش مهمی از تلاش انسان‌ها در طول زندگی، صرف تأمین معاش و ارتقای سطح زندگی مادی می‌شود. در همه‌ی جوامع، چه گذشته و چه حال، افزایش سطح رفاه و برخورداری آحاد جامعه از امکانات مادی بیشتر رو به‌تر، از هدف‌های بسیار مهم بشر بوده است. انسان که یک موجود اجتماعی است و بسیاری از استعدادهای او در بستر جامعه شکوفا می‌شود، در مسیر تکامل مادی و معنوی خویش نیازمند جامعه‌ی سالم است، یکی از مهم‌ترین ارکان جامعه‌ی سالم، اقتصاد سالم است، جامعه‌ای که از اقتصاد سالم بهره‌مند است، افراد آن جامعه می‌توانند با رعایت سایر اصول و ضوابط اجتماعی از زندگی اجتماعی سالمی برخوردار شوند و اگر جامعه در مسایل اقتصادی از تربیت اقتصادی صحیح بهره‌ای نبرده باشد، بلکه فرهنگ اشرافیت داد و ستد ربوی، احتکار، کم‌فروشی، رشوه و سایر مفسدات اقتصادی در آن جامعه حاکم باشد سلامت آن جامعه در تمام ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در معرض خطر خواهد بود (اسدی کنی، ۱۳۹۳، ص ۹). انسانها یک سری نیازها دارند (نیاز، احساس کمبودی است که به انسان دست می‌دهد) این نیازها با توجه به معیارهای مختلف تقسیم‌بندی میشوند؛ از جمله نیازهای فیزیولوژیکی، ایمنی، اجتماعی، احترام و خودشکوفایی معمولاً نیازها و نیازمندیهای انسان متعدد و نامحدوداند و از طرف دیگر کالاهایی

که در اختیار بشر وجود دارند و می توانند در جهت بر آوردن خواسته های وی مورد استفاده قرار گیرند محدود هستند. انسان باید کالاهای کمیاب را به صورتی در ارضای نیازهای خود مورد استفاده قرار دهد که بتواند حداکثر نیازها را بر آورده نماید. برای تحقق این امر مجبور به اقتصادی کردن رفتار خواهد شد؛ از این رو رفتار اقتصادی، فعالیت برنامه ریزی شده انسان می باشد که در صدد ارضای احتیاجات را با توجه به کمیابی کالاها بهبود بخشد (دولت‌شاهی، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

افزایش جمعیت جهان و در نتیجه پدید آمدن مشکلات بسیار در راه تامین نیازهای زندگی، رفاه فردی و اجتماعی از یک سو و پیشرفت صنعت و تمدن از سوی دیگر، اقتصاد امروز و روابط آن را به شکل سرسام آوری پیچیده کرده و از انواع و اقسام حيله ها و ترفندها انباشته شده است. همچنین بریدن از معنویات و پرداختن بی وقفه به مسائل مادی، نیز به این پیچیدگی دامن زده است (وزیري فرد، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲). در جامعه ای که اقتصاد از اخلاق و ارزشهای معنوی جدا باشد و محرک انسان، تنها نفع شخصی و مادی او باشد چه مانعی جلودار او خواهد بود که با به دست آوردن قدرت سیاسی و اقتصادی بار خود را بر دوش دیگران نهد و آنها را ظالمانه استثمار نکند؟ در انسان اقتصادی که اعمال و رفتارش ناشی از غفلت و فراموشی باشد خصایص زیر مشاهده می‌گردد: ستمگری، ناسپاسی، کفران کننده، سرکش، طغیانگر، تنگ چشمی، خساست، خود بزرگبینی و... بر خلاف آن، انسان اقتصادی که اعمال و رفتار او ناشی از غفلت و فراموشی خداوند نباشد آراسته به خصایص زیر می باشد: با ارده، انتخابگر، دارای عقل، تصمیم گیری های عقلایی، دارای روحیه اخوت و برادری، پرکار، مسئولیت پذیر، کریم و با سخاوت (کهنوجی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷).

بنابراین یکی از نیازهای اساسی و حیاتی حوزه اقتصاد در عصر حاضر، اخلاق است. تا چندی پیش، اخلاق در بین عموم مردم، جزء جدایی ناپذیر اقتصاد محسوب می شد و در سطوح آکادمیک نیز، اقتصاد، زیرمجموعه ای از علم اخلاق به شمار می آمد. این همراهی اخلاق با اقتصاد، از یک طرف باعث سالم ماندن اقتصاد می گردید و از طرف دیگر، به دلیل وجود صفاتی؛ مثل همدردی، همیاری، ایثار و فداکاری، آسیب پذیری فرد و جامعه را در هنگام بروز مشکلات اقتصادی به حداقل می رساند. اما به تدریج اقتصاد از مسیر اصلی خود - که ایجاد رفاه برای مردم بود - منحرف گردید و در خدمت اهداف استثمارگرانه افراد ثروتمند قرار گرفت، و به جای اینکه عامل رفاه مردم باشد، موجب تحریک حرص و ترویج پول پرستی میان آنها شده و انسانها را تبدیل به ماشین کار و تولید نمود.

در عصر حاضر، گرچه ارزشهای اخلاقی کمرنگ شده اند؛ اما فقدان اخلاق در حوزه اقتصاد نسبت به سایر حوزه های زندگی مردم نمود و ظهور بیشتری پیدا کرده است. در سطوح آکادمیک

هم به دلیل غلبه جریان اثبات‌گرایی، اقتصاد حوزه ای کاملاً جدا از اخلاق به شمار می آید که در صورت تضاد با اصول اخلاقی بر آنها حاکم بوده و اهمیت بیشتری دارد. این وضعیت، گرچه در کوتاه مدت باعث رونق ظاهری اقتصاد در جهان شد؛ ولی - گذشته از اینکه در زمان اوج شکوفایی اقتصادی نیز رفاه و آرامش کمتری را برای عموم مردم به همراه داشت - در بلندمدت موجب از هم گسیختگی اقتصاد جهانی گردید (نقوی، ۱۳۹۵، ص ۲۸).

این در حالی است که مهم‌ترین شیوه‌ها و عناصر دستیابی به اخلاق اقتصادی در آموزه‌های اسلامی ارائه شده است. آن سان که توجه به آنها در برنامه‌ریزی های اقتصادی و نهادینه کردن آنها در تربیت رسمی و عمومی، به یقین می‌تواند تمدن سترگ اسلامی را احیا کند و رفاه و آسایش عمومی را به ارمغان آورد. در مباحث مربوط به انواع تربیت در فلسفه ی تربیت جمهوری اسلامی ایران این موضوع مورد اشاره قرار گرفته است که می‌توان تربیت را بر اساس ابعاد و ساحت های وجودی متریبان و توجه به شئون مختلف حیات طیبه به شش ساحت تقسیم کرد که یکی از این ساحت ها ساحت تربیت اقتصادی و حرفه ای است؛ در ارتباط با حدود و قلمرو این ساحت آمده است که ساحت تربیت اقتصادی و حرفه ای بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است که ناظر به یکی از ابعاد مهم زندگی آدمی یعنی بعد اقتصادی و معیشتی انسان ها است. این ساحت ناظر به رشد توانایی های متریبان در تدبیر معاش و تلاش اقتصادی و حرفه ای است (اموری نظیر درک و فهم مسائل اقتصادی، درک و مهارت حرفه ای، التزام به اخلاق حرفه ای، توان کارآفرینی، پرهیز از بطالت و بیکاری، رعایت بهره وری، تلاش جهت حفظ و توسعه ی ثروت، اهتمام به بسط عدالت اقتصادی، مراعات قوانین کسب و کار و احکام معاملات و التزام به اخلاق و ارزش ها در روابط اقتصادی) (سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰، ص ۳۰۹).

حال که درونی سازی ارزش های اصیل دینی و اخلاقی در زمینه ی اقتصادی و حرفه ای مانند ارزش کار و تلاش، کسب حلال، انصاف و عدالت، تعاون، وفای به عهد، پرهیز از اسراف و تبذیر، توجه به شکل گیری و توسعه ی الگوی مصرف مبتنی بر نظام معیار اسلامی، ایجاد شایستگی یادگیری مادام العمر به گونه ای که به متریبان اجازه دهد برای شناخت و اصلاح مستمر موقعیت اقتصادی خود در جامعه بپردازند و شایستگی های حرفه ای عام را به طور مداوم توسعه دهند، به عنوان اهداف اصلی نظام آموزشی مطرح هستند. این سوال مطرح می گردد که با توجه به اینکه به تصویر کشیدن سیره ی عملی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصوم علیهم السلام در ارتباط با مسائل اقتصادی و همچنین ذکر سخنان گرانبهای ایشان در این ارتباط می‌تواند زمینه ی آشنایی فراگیران با مسائل اقتصادی را به بهترین صورت فراهم آورد و همچنین با توجه به اینکه علاوه بر اهداف فرا برنامه ای فوق الذکر در اهداف حوزه یادگیری قران و معارف اسلامی درج شده در سند برنامه درسی ملی ایجاد انگیزه و تلاش و

مجاهدت در عرصه های ارتباط با خلقت مورد تاکید قرار گرفته و در جهت گیری های کلی و در رهنمودهای ذکر شده تحت عنوان «سازماندهی محتوا و آموزش» این حوزه آمده است که می بایست برنامه ریزان زمینه ی ترسیم سیمای معقول و زیبایی دین و همچنین ارائه ی تصویری همه جانبه از آن را به طوری که به همه ی ابعاد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی و دنیوی و اخروی انسان پاسخگو بوده و هیچ بخشی از حیات انسان را فروگذار نکند را فراهم آورند و با در نظر گرفتن این نکته که تربیت اقتصادی همانند سایر ابعاد تربیت می بایست از دوران کودکی حتی قبل از آن آغاز گردد. این سوال مطرح می گردد که تا چه حد در طراحی و تدوین برنامه های درسی هدیه های آسمانی به تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی بها داده شده است؟ یا به عبارتی در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی دوره ی ابتدایی ایران تا چه حد به اهداف تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در ابعاد تولید، توزیع و مصرف پرداخته شده است؟ اینها سوالاتی است که پژوهش حاضر به منظور جوابگویی به آنها طراحی و به مرحله ی اجرا گذاشته شده است. ۲. پیشینه ی پژوهش

اپلتالووا^۱ (۲۰۱۶) پژوهشی با عنوان تبیین آموزش مالی و سواد مالی دانش آموزان متوسطه در آموزش و پرورش چک انجام داده است. این مطالعه به وضعیت فعلی جامعه و نیاز به آموزش مالی در مدارس چک اشاره دارد. امروزه جهان سواد مالی و اقتصادی را خواستار است. این مقاله در ابتدا اهمیت سواد اقتصادی و مالی و نقش سواد و آموزش مالی در مدارس برای جلوگیری از نابسامانی اقتصادی را تبیین می کند یافته ها و نتیجه گیری این مطالعه از طریق بررسی پرسشنامه در مدارس متوسطه و از طریق تحلیل محتوا و تحلیل اسناد راهبردی که در سطح ملی و بین المللی پذیرفته شده است صورت گرفت است. همزمان، مقایسه بین دانش مالی دانش آموزان با مدارک رسمی آنها انجام شد. این مقاله وضعیت فعلی را توصیف می کند و بیانگر آن است که آموزش مالی در حال حاضر و معرفی آن در برنامه درسی متوسطه اجباری است.

کامرن^۲ (۲۰۱۳) تحقیقی با عنوان سواد مالی و اقتصادی در میان دانش آموزان دبیرستانی در نیوزلند، ژاپن و آمریکا انجام داده است. این پژوهش تفکر به روش اقتصادی، کسب درآمد، پس انداز، مخارج و اعتبار مصرفی، مدیریت پول را بررسی کرده است. نتایج بیانگر این بود که در سطح شناختی دانش آموزان ژاپن بهتر بودند، اما در کل سه کشور عملکرد ضعیفی در آزمون سواد اقتصادی داشتند. در پیشنهادهای این تحقیق آمده است که با توجه به تاثیر سواد مالی بر روی توانایی افراد بر مدیریت پول و حفظ رفاه باید مولفه های مذکور مورد توجه قرار گیرد.

1. Opletalová.
2. Cameron

شیرادن^۱ (۲۰۱۱) طی پژوهشی دریافت که دانش آموزان مدرسه ابتدایی که در یک برنامه پس انداز ثبت نام کرده بودند و دانش آموزانی که برنامه درسی آموزش امور اقتصادی دریافت کرده بودند نمرات معنادار بیشتری در آزمون سواد مالی با یک گروه کنترل داشتند.

دن اتر^۲ (۲۰۱۰) پژوهشی با عنوان تدریس سواد اقتصادی در مدارس از پایه‌های کودکان تا دوازدهم و بررسی دانش و اعتقادات معلمان انجام داد. هدف از انجام این پژوهش کسب آگاهی از نگرش‌ها و باورهای معلمان در آموزش امور مالی شخصی بود. نتایج بیانگر این بود که معلمان در تمام سطوح موافق آموزش مفاهیم مالی در دوران ابتدایی بودند. همچنین از دیدگاه معلمان فقدان برنامه مناسب، فقدان مواد آموزشی کلاس درس، فقدان زمان برای آموزش و نبود دانش مطلوب در محتوای در نظر گرفته شده جهت ایجاد این سواد از مهمترین عوامل تاثیر گذار بر رشد این سواد در فراگیران بوده اند.

راجرز، هاثورن و ویلر^۳ (۲۰۰۶) تحقیقی با عنوان «آموزش اقتصاد از طریق ادبیات کودکان در دوره ی ابتدایی» در آمریکا انجام دادند. پس از بررسی‌ها و تحلیل‌های لازم، به طور کلی مشخص شد که بخش بزرگ مطالب کتاب‌های قرائت آسان و تصاویر کتاب‌های مصور، دامنه ی وسیعی از مطالب و مفاهیم اقتصادی را به شیوه ی جالب و واضحی در خود جای داده اند و بیشتر این کتاب‌ها مفاهیمی را در بر گرفته بودند که با استانداردهای آموزش ملی مطابقت داشتند. اما تعداد کمی از این کتاب‌ها یک سری مفاهیم اقتصادی را در بر داشتند که کاملاً گمراه کننده و فراتر از محتوای برنامه‌های درسی ایالتی بودند.

صنعتی (۱۳۹۶) تحقیقی با عنوان تبیین مؤلفه‌های تربیت اقتصادی براساس آموزه‌های اسلامی انجام داده است. روش انجام پژوهش، تحلیل متن به روش قیاسی - استقرایی بود. جامعه آماری پژوهش آیات قرآن کریم بوده که با استفاده از روش نمونه‌گیری هدفمند، آیات مرتبط با موضوع پژوهش، تا رسیدن به حد اشباع، مورد بررسی قرار گرفت. از پرسشنامه محقق ساخته به منظور دریافت تأیید نظر متخصصان جهت بررسی تناسب مقوله‌های استخراج شده با اهداف پژوهش استفاده شد. یافته‌های پژوهش در تبیین مؤلفه‌های تربیت اقتصادی براساس آموزه‌های اسلامی، شامل استخراج ۴۸ مؤلفه ذیل سه مفهوم کلی تولید، توزیع و مصرف است. به تفکیک در ذیل مفهوم تولید، ۳ مقوله عوامل تولید، کسب و کارهای مولد و عوامل بهره‌وری تولید با ۱۹ زیرمقوله، در ذیل مفهوم توزیع، ۳ مقوله هدف توزیع، ابزارهای مالی توزیع و آسیب‌شناسی توزیع ثروت با ۱۶ زیرمقوله و در ذیل مفهوم مصرف، ۲ مقوله نیازها و انگیزه‌های ایجاد مصرف و

1. Sherraden
- 2 . Otter, Dan
- 3 . Rodgers, Hawthorne and wheeler

ویژگی های مصرف با ۱۳ زیرمقاله، استخراج و طبقه بندی شده است.

علی پور، ناطقی و فقیه‌ی (۱۳۹۵) پژوهشی با عنوان شناسایی مولفه های تربیت اقتصادی در برنامه درسی انجام داده اند. برای دست یابی به مفاهیم و مقوله های دقیق و علمی، روش استراتژی نظریه داده بنیاد استفاده شده است. در جریان پژوهش متون قرآن، نهج البلاغه و کتاب های اقتصاد اسلامی برای شناسایی مولفه های تربیت اقتصادی مورد بررسی و پژوهش قرار گرفت. داده ها بر مبنای نظریه داده بنیاد از طریق کدگذاری باز، محوری و گزینشی در سه مرحله مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. نتایج تحقیق، ۵۱۱ مولفه اولیه، ۱۵ زیر مقوله و ۴ مقوله اصلی را برای تربیت اقتصادی استخراج و ارائه نمود. مقوله های اصلی تربیت اقتصادی در این پژوهش عبارتند از: عقاید اقتصادی با ۳ زیر مقوله، سواد اقتصادی با ۵۱ زیر مقوله، اخلاق اقتصادی با ۴ زیر مقوله و احکام اقتصادی با ۴ زیر مقوله.

شریفی (۱۳۹۴) در پژوهش خود، اخلاق اقتصادی قرآن کریم در سه محور تولید، توزیع و مصرف را مورد بحث قرار داد در این مقاله سعی شده است که اخلاق اقتصادی قرآن کریم در سه محور تولید، توزیع و مصرف مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اصول اخلاقی قرآن کریم در تولید عبارتند از ایمان به قدر الهی، اعتقاد به رزاقیت الهی و کار و تلاش. اصول اخلاقی قرآن کریم در توزیع، عبارت است از پرهیز از کم فروشی، ریا خواری، درونی، احتکار و رعایت عدل و انصاف است. این مقاله همچنین، اصول اخلاقی قرآن کریم در مصرف، بر سه محور افراطی، تفریطی و اعتدالی دور می زند که در مصرف افراطی، اسراف و تبذیر، طمع، حرص و حب دنیا و در مصرف تفریطی بخل و در مصرف اعتدالی زهد، سخاوت، قناعت و انفاق را مورد بحث و بررسی قرار می دهد.

رحمان پور و همکاران (۱۳۹۴) پژوهشی با عنوان بررسی رابطه مبانی و اصول برنامه درسی ملی جمهوری اسلامی ایران با مضامین اقتصاد مقاومتی به منظور پیشنهاد برنامه درسی مطلوب انجام داده است. بر این اساس، ابتدا با استفاده از روش تحلیل محتوای اسنادی، ضمن تعیین مضامین اقتصاد مقاومتی و برنامه درسی ملی، میزان رابطه و همپوشی اصول و مبانی برنامه درسی ملی با مضامین اصلی اقتصاد مقاومتی تشریح شده و برای پیشنهاد برنامه درسی مطلوب، ۱۰ نفر از صاحب نظران حوزه به صورت هدفمند جهت انجام مصاحبه انتخاب شدند. مصاحبه ها به شیوه نیمه ساختار یافته به عمل آمد که روایی آن را چند نفر خبره تأیید کردند. نتایج نشان می دهد که مضامین برنامه درسی ملی جمهوری اسلامی ایران دارای دلالت ها و همپوشی های مناسبی برای تحقق مضامین اقتصاد مقاومتی در ابعاد گوناگون می باشد. همچنین خبرگان اعتقاد داشتند که برنامه درسی پیشنهادی به منظور تحقق بخشیدن بیشتر به مضامین اقتصاد مقاومتی باید اهداف خود را بر سه مولفه قرار دهد: ۱. دستیابی به رتبه بالای اقتصادی به

گونه ای که در منطقه و جهان مطرح باشد. ۲. استفاده حداکثری از منابع موجود به گونه ای که به حداقل وابستگی منجر شود. ۳. تقویت روحیه کارآفرینی با تکیه بر توانمندی های خود. علیزاده (۱۳۹۴) پژوهشی با عنوان بررسی میزان توجه به مؤلفه های سواد مالی و اقتصادی در محتوای کتابهای درسی دوره ابتدایی انجام داده است. روش تحقیق از نوع تحلیل محتوا و جامعه آماری کتاب های درسی دوره ابتدایی در سال تحصیلی ۹۲-۱۳۹۱ است. در این پژوهش حجم نمونه شامل تمامی محتوای کتاب های درسی ریاضی (پایه های اول تا ششم)، تعلیمات اجتماعی (پایه سوم)، مطالعات اجتماعی (پایه ششم ابتدایی) است. برای جمع آوری داده های مورد نیاز از فرم های تحلیل محتوای کدگذاری شده با تاکید بر چهار مولفه اصلی سواد مالی و چهار مولفه اصلی سواد اقتصادی استفاده شده است. داده های حاصل از فرایند تحلیل محتوا حاکی از آن است که میزان توجه به هر یک از مولفه های سواد مالی و اقتصادی در محتوای کتاب های درسی متفاوت است، ضمناً به مولفه های سواد اقتصادی بیشتر از سواد مالی پرداخته شده است.

عربشاهی (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان تحلیلی بر اقتصاد اسلامی و مولفه های آن در قرآن کریم به بررسی اصول، اهداف و روش های اقتصاد اسلامی پرداخته است و مولفه های مربوط به اقتصاد اسلامی را از قرآن کریم استخراج نموده است که عبارتند از: آموزه های تربیت اقتصادی در پنج دسته: مبانی اعتقادی، مجموعه ای از اصول اساسی، احکام اقتصادی، الگوهای رفتاری در سه حوزه تولید، توزیع و مصرف، و اهداف اقتصادی.

معصومی نیا (۱۳۹۳) در تحقیق خود با عنوان مقاله اخلاق اقتصادی (مبانی بینشی، آموزه ها و آثار) بیان می کند اقتصاد پیش از آنکه به صورت یک علم مدون درآید و حتی مدت ها پس از آن با آموزه های اخلاقی همراه بود، اما به بهانه جدایی دانش از ارزش به تدریج از آن فاصله گرفت. نظریه پردازان سرمایه داری جریان آزاد اقتصاد را بهترین سازوکار تامین کننده منافع عمومی معرفی کردند، اما با آشکارشدن موردهای شکست بازار، دخالت دولت را جبران کننده دانستند. گروهی نیز بازگشت به ارزش های اخلاقی را بهترین راه می دانند. اسلام از ابتدای ظهور، بیشترین تاکید را بر لزوم پالایش انسان ها از درون داشت. در مقاله ضمن بیان سیر اجمالی رابطه اخلاق و اقتصاد در غرب، عمده ترین مبانی بینشی اخلاق اقتصادی اسلام بررسی شده، با نگرشی به اثرهای این آموزه ها درمی یابیم که این آموزه ها افزون بر ارتقای معنوی انسان ها، با کمترین هزینه و به مطلوبترین وجه بین انگیزه های شخصی و منافع عمومی هماهنگی پدید می آورند

احمدی فر (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان تربیت اقتصادی از منظر قرآن و حدیث به تبیین نقش قرآن و حدیث در تربیت والای اقتصادی پرداخته است. ابتدا به عمده ترین بیماری های

اقتصادی در جامعه از منظر قرآن کریم که مانع از تربیت اقتصادی مردم جامعه است اشاره کرده اند که عبارتند از: فقر، اتراف و سرقت. سپس راهکارهایی از قرآن و حدیث جهت درمان این بیماری ها ارائه دادند: دعوت به کار و تلاش، برقراری عدالت اجتماعی، رسیدگی به حال محرومان، تقویت باورهای دینی و آموزش اعتقادات دینی در زمینه اقتصاد.

ایروانی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث نتیجه می گیرد که اخلاق اقتصادی بخشی از آموزه های اسلامی است که از یک سو، مؤلفه های رشد و توسعه اقتصادی و رفاه عمومی را ارائه می کند و از سوی دیگر شیوه ها و عناصر مقابله با مفاسد و سالم سازی فعالیت های اقتصادی را نمایان می سازد و بستر لازم را برای رشد معنوی و سعادت ابدی انسان فراهم می سازد.

با جمع بندی پیشینه ی پژوهشی مرور شده می توان این گونه نتیجه گیری نمود که اگر آموزش در زمینه ی تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی به صورت مطلوب صورت پذیرد بدون هیچ شک و شبهه ای منجر به ایجاد اخلاق اقتصادی در فراگیران خواهد شد. «اخلاق اقتصادی» بخشی از آموزه های اسلامی است که از یکسو، مؤلفه های رشد و توسعه اقتصادی و رفاه عمومی را ارائه می کند. از سوی دیگر، شیوه ها و عناصر مقابله با مفاسد و سالم سازی فعالیت های اقتصادی را برمی نمایاند و بستر لازم را برای رشد معنوی و سعادت ابدی انسان نیز فراهم می سازد. بنابراین وقتی نتایج تحقیقات در ایران آن هم در سطح تهران نشان از پایین بودن سطح سواد اقتصادی فراگیران است. می توان نبود و یا بود نامفید آموزشها در زمینه ی تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در کشور را به عنوان یک مفروضه اصلی ایجاد کننده ی این مسئله مطرح نمود. مفروضه ای که کمتر مورد آزمون قرار گرفته است. مفروضه ای که شاید این تحقیق و تحقیق های مشابه آن بتوانند به تأیید یا رد آن صحنه بگذارند.

۳. روش شناسی

۳.۱ روش پژوهش

در پژوهش حاضر از دو روش کیفی (کتابخانه ای، دلفی) و کمی (توصیفی - پیمایشی، تحلیل محتوا) استفاده شده است. در گام اول با استفاده از روش کتابخانه ای و بررسی قرآن، منابع حدیثی، اقتصادی، تفاسیر، نهج البلاغه و کتابخانه اهل بیت، در کل مبانی نظری، مؤلفه های تربیت اقتصادی با تاکید بر اخلاق اقتصادی در سه بعد تولید، توزیع و مصرف استخراج شد. همزمان با مطالعات کتابخانه ای، از نظرات متخصصین هم به کمک تکنیک دلفی طی راندهای پیمایشی، جمع آوری اطلاعات و در نهایت اجماع گروهی، مؤلفه های مورد نظر استخراج شدند؛ سپس مؤلفه های ارائه شده توسط صاحب نظران گروه دلفی با مؤلفه های به دست آمده از مطالعات کتابخانه ای جمع بندی و موارد تکراری حذف شد در این مرحله ۶۱ مؤلفه استخراج

شدند. سپس جهت دست‌یابی به مولفه‌های مطلوب دوره‌ی ابتدایی از میان مولفه‌های استخراج‌شده، این مولفه‌ها اساس ساخت پرسشنامه‌ی قرار گرفت؛ پرسشنامه‌ی که ابزار پیمایش نظرات متخصصین آموزش اقتصاد اسلامی و آموزش ابتدایی در ارتباط با هدف قرار گرفتن یا نگرفتن هر مولفه در برنامه‌های آموزشی دوره‌ی ابتدایی ایران بود. شرط باقیماندن هر مولفه کسب موافقت دو سوم شرکت‌کنندگان در پژوهش بود. پس از پیمایش نظرات متخصصین شرکت‌کننده در این مرحله از پژوهش از میان ۶۱ مولفه ۱۳ مولفه تأیید نشده و تنها ۴۷ مولفه مورد تأیید متخصصان قرار گرفتند و این ۴۷ مولفه اساس ساخت چک‌لیست تحلیل محتوای کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی قرار گرفت و سرانجام داده‌های کسب‌شده از تحلیل محتوا به کمک آماره‌های توصیفی (فراوانی و درصد) تحلیل شدند.

۳.۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه‌ی تحقیق در مرحله‌ی تحلیل اسناد را متون مرتبط با موضوع پژوهش و جامعه‌ی مرحله‌ی دلفی را اساتید اقتصاد اسلامی شهر اراک (جمعاً ۲۵ نفر) و جامعه‌ی مرتبط با استخراج مولفه‌های اخلاق اقتصادی مطلوب دوره‌ی ابتدایی ایران را متخصصین امر تربیت اقتصادی و آموزش ابتدایی تشکیل دادند (جمعاً ۳۱ نفر). روش نمونه‌گیری از اسناد، نمونه‌گیری در دسترس بود و در ارتباط با اساتید با توجه به حجم کم جامعه تماماً در تحقیق شرکت داده شدند یعنی از روش نمونه‌گیری تمام شماری بهره‌گرفته شد. در ارتباط با مرحله‌ی نهایی تحقیق یعنی تحلیل محتوای متن کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی دوره‌ی ابتدایی، جامعه‌ی تحقیق را محتوای نوشتاری پنج کتاب هدیه‌های آسمانی چاپ‌شده در سال ۱۳۹۵ تشکیل داد. با توجه به محدودیت این جامعه، تمامی ۵ کتاب آن به عنوان نمونه در نظر گرفته شدند.

۳.۳. ابزارهای جمع‌آوری داده‌ها

در مرحله‌ی اول پژوهش به منظور استخراج مولفه‌ها از متون از ابزار فیش بهره‌گیری شد. جهت جمع‌آوری نظرات متخصصان به کمک تکنیک دلفی ابتدا از پرسشنامه‌ی بدون ساختار یا به عبارتی بازپاسخ‌حاوی نه سوال در ارتباط با مولفه‌های اهداف تربیت اقتصادی (دانشی، مهارتی، نگرشی) در سه بعد تولید، مصرف و توزیع (از دیدگاه متخصصان) بهره‌گرفته شد. پس از جمع‌آوری پرسشنامه‌های برگشتی، مولفه‌های مشابه یا نزدیک به هم در یکدیگر ادغام و به صورت پرسشنامه‌ی بسته در قالب ۶۱ گویه به طور مجدد در اختیار متخصصان قرار گرفت و از آنها خواسته شد با استفاده از طیف لیکرت به رتبه‌بندی بپردازند. در مرحله بعد پس از تحلیل نتایج به دست آمده از پرسشنامه دوم، مجدداً پرسشنامه با استفاده از نظرات پانل متخصصان اصلاح گردید و در اختیار متخصصان قرار گرفت. هدف پرسشنامه سوم رسیدن به اجماع بود. در این پرسشنامه از پاسخگویان خواسته شد موافقت یا مخالفت خود را با هر کدام از این گویه‌ها

نشان دهند در این مرحله میزان موافقت متخصصان با هر یک از گویه ها سنجیده شد تنها سه گویه مقدار درصد موافقان با آنها کمتر از ۵۰ درصد بود. در مرحله چهارم نیز جهت رسیدن به اجماع در مورد سایر مولفه ها، پرسشنامه چهارم که حاوی گویه های تعدیل شده در پرسشنامه سوم است در اختیار متخصصان قرار گرفت و از آنان خواسته شد تا موافقت یا مخالفت خود را با این گویه ها ابراز نمایند تا در نهایت بتوان به اجماع نهایی در ارتباط با مولفه های هر بعد در سه حیطه دست یافت. حاصل این مراحل ۴۷ مولفه بود که مورد توافق اکثریت قرار گرفتند. ابزار تحقیق در مرحله ی بعد یعنی شناسایی مولفه های مطلوب دوره ی ابتدایی ایران پرسشنامه محقق ساخته ی ۴۸ گویه ای بود. و ابزار جهت تحلیل محتوا چک لیست محقق ساخته بود. روایی محتوایی آن توسط متخصصان اقتصاد اسلامی تایید شد جهت آزمون پایایی ابزارها برای پرسشنامه از آزمون همبستگی و سیاهه ثبت داده ها، از ضریب توافق استفاده گردید. ضریب همبستگی ۰/۸۲ و ضریب توافق ۰/۷۸ به دست آمد که نشان از پایایی بالای ابزارهای تحقیق بوده است.

۳.۴. روش تجزیه و تحلیل داده ها

به جز روش تجزیه و تحلیل اطلاعات کسب شده از مطالعات کتابخانه ای و مصاحبه که به صورت تلخیص داده ها، عرضه داده ها و نتیجه گیری بوده است در بقیه بخش های این مطالعه به منظور تجزیه و تحلیل داده ها از آمار توصیفی (جدول توزیع فراوانی، درصد) استفاده گردیده است. ۴. یافته های پژوهش

سوال اول پژوهش: میزان توجه به ابعاد تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی دوره ی ابتدایی ایران چگونه است؟
جدول ۱. ترتیب فراوانی میزان تاکید بر ابعاد تربیت اقتصادی در کتاب هدیه های آسمانی

ابعاد تربیت اقتصادی	سال دوم		سال سوم		سال چهارم		سال پنجم		سال ششم		جمع	
	ف	نسبت	ف	نسبت	ف	نسبت	ف	نسبت	ف	نسبت	ف	نسبت
تولید مبتنی بر اخلاق	-	-	۲	۲۵	۲	۱۴	۲	۱۲۸	۱	۱۸۸	۷	۱۲۹
توزیع	-	-	۴	۵۰	۵	۷۱	۷	۱۳۳	۹	۹۴	۲۵	۱۷۶

۳۶		۵۲		۳۳		۳۵						مبتنی بر اخلاق
۸	۱۰۰	۲	۲۵	۷	۵۰	۱۲	۱۴	۷	۱۷	۳۶	۳۶	مصرف مبتنی بر اخلاق
۸	۱۰۰	۸	۱۰۰	۱۴	۱۰۰	۲۱	۱۰۰	۱۷	۱۰۰	۶۸	۱۰۰	کل

همان‌طور که داده‌های درج شده در جدول شماره ۱ نشان می‌دهد میزان توجه به ابعاد تربیت اقتصادی در متن کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی از الگوی ثابتی برخوردار نیست به یک بعد در یک کتاب بیشترین توجه صورت گرفته است در حالی که در کتاب دیگری کمترین توجه را در این بعد شاهد هستیم به عنوان مثال میزان فراوانی بعد توزیع در محتوای کتاب دوم قابل ذکر است. اما در کل می‌توان گفت در محتوای کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی دوره‌ی ابتدایی ایران به طور متوازن به ابعاد تربیت اقتصادی توجه نشده است. بیشترین تأکید را بر بعد مصرف و بعد از آن بعد توزیع و در آخر بعد تولید می‌توان شاهد بود.

پرسش دوم: آیا بین مجموعه فراوانی‌های مشاهده شده سه حیطة «دانشی، نگرشی، مهارتی» ابعاد تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی تفاوت وجود دارد؟
جدول ۲. مقایسه میزان تأکید بر حیطة‌های «شناختی، نگرشی، مهارتی» بعد تولید در محتوای کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی

کل	سال ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	بعد تولید مبتنی بر اخلاق
۸۵/۷۱	۶	۱	۲	۲	۱	دانشی
-	-	-	-	-	-	نگرشی
۱۴/۲۸	۱	-	-	-	۱	مهارتی
۱۰۰	۷	۱	۲	۲	۲	فراوانی مشاهده شده

همان طور که داده های درج شده در جدول ۲ نشان می دهد در متن کتاب های درسی هدیه های آسمانی دوره ی ابتدایی ایران به حیطه ی دانشی بعد تولید بیشترین تاکید و به بعد نگرشی اصلا تاکید نشده است و بعد مهارتی به میزان خیلی کمی تاکید شده است. جدول ۳. مقایسه میزان تاکید بر حیطه های «دانشی ، نگرشی ، مهارتی» بعد توزیع در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی

کل	سال						بعد توزیع مبتنی بر خلاق
	ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	سال اول	
درصد	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	
۸۴	۲۱	۷	۶	۴	۴	-	دانشی
۱۶	۴	۲	۱	۱	-	-	نگرشی
-	-	-	-	-	-	-	مهارتی
۱۰۰	۲۵	۹	۷	۵	۴	-	فراوانی مشاهده شده

همان طور که داده های درج شده در جدول شماره ۳ نشان می دهد در متن کتاب های درسی هدیه های آسمانی دوره ی ابتدایی ایران به حیطه ی دانشی بعد توزیع بیشترین تاکید و به بعد مهارتی اصلا تاکید نشده است و به حیطه نگرشی هم به میزان کمی تاکید شده است. جدول ۴. مقایسه میزان تاکید بر حیطه های «شناختی، نگرشی ، مهارتی» بعد مصرف در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی

کل	سال						بعد مصرف مبتنی بر اخلاق
	ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	سال اول	
درصد	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	
۴۲	۲۱	۵	۹	۳	-	۴	دانشی
۶	۱۳	۱	۳	۴	۲	۳	نگرشی

۵۲	۲	۱	-	-	-	۱	مهارتی
۱۰۰	۳۶	۷	۱۲	۷	۲	۸	فراوانی مشاهده شده

همان‌طور که داده‌های درج شده در جدول ۴ نشان می‌دهد بیشترین تأکید در محتوای کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی در زمینه‌ی سه‌حیطه‌ی دانشی، مهارتی، نگرشی بعد مصرف ابتدا بر حیطه‌ی دانشی و بعد از آن حیطه‌ی نگرشی بوده است و به حیطه‌ی مهارتی هم به میزان کمی پرداخته شده است.

پرسش سوم: آیا بین خرده‌مولفه‌های هر یک از حیطه‌های «دانشی، نگرشی، مهارتی» ابعاد تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی تفاوت وجود دارد؟

جدول ۵. مقایسه‌ی میزان تأکید بر خرده‌مولفه‌های حیطه‌ی دانشی بعد تولید تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در کتاب هدیه‌های آسمان

کل	سال ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	خرده‌مولفه‌های حیطه‌ی دانشی بعد تولید
						آشنایی با کسب و کار حلال و اهمیت و ارزش مادی و معنوی آن در اسلام
						آشنایی با قوانین و آداب کسب و کار و تولید ثروت
						آشنایی با اهمیت سرمایه‌ی حلال در تولید
						شناخت اهمیت و اهداف تولید در اسلام
						آشنایی با عوامل و حق تولید (کار، سرمایه و منابع خدادادی)
						شناخت آسیب‌های اخلاقی و اجتماعی بیکاری
						شناخت عوامل توفیق و رشد در نظام تولید، سرمایه‌گذاری و کار

-	-	-	-	-	-	-	آشنایی با اقسام تولید (تولیدات مباح، حرام و ممنوع)
۱۶/۶۶	۱	-	-	۱	-	-	شناخت آفات و موانع تولید (اسراف، کفران نعمت، ظلم و آزمندی)
-	-	-	-	-	-	-	آشنایی با محدودیت های نظام تولید) مراعات چارچوب شرعی، تعهدها و قراردادهای)
-	-	-	-	-	-	-	آشنایی با اجزای نظام مالی (بانک، بازار سرمایه و بازار بیمه)
۱۰۰	۶	۱	۲	۲	۱	-	کل

داده های درج شده در جدول ۵ نشانگر آن است که از میان ۱۱ مولفه ی تشکیل دهنده ی حیطه ی دانش بعد تولید تنها به سه مولفه ی آن یعنی آشنایی با عوامل تولید(کار، سرمایه و منابع خدادادی)، شناخت آسیب های اخلاقی و اجتماعی بیکاری و شناخت آفات و منابع تولید آن هم در حد بسیار کم پرداخته شده است .

جدول ۶. مقایسه میزان تاکید بر خرده مولفه های حیطه ی نگرشی بعد تولید تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در کتاب هدیه های آسمان

کل	سال						خرده مولفه های حیطه نگرشی بعد تولید
	سال ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	سال اول	
توحید باوری در امور اقتصادی	-	-	-	-	-	-	توحید باوری در امور اقتصادی
نگرش عقلی در امر کار و تولید	-	-	-	-	-	-	نگرش عقلی در امر کار و تولید
علاقمندی به تولیدات داخلی	-	-	-	-	-	-	علاقمندی به تولیدات داخلی
روحیه وجدان کاری در تولید	-	-	-	-	-	-	روحیه وجدان کاری در تولید
بلند همتی، عزت مندی و خودباوری در	-	-	-	-	-	-	بلند همتی، عزت مندی و خودباوری در

فعالیت اقتصادی						
-	-	-	-	-	-	احیای روحیه جهادی و آبادانی در سازندگی کشور
-	-	-	-	-	-	جمع

همانطور که داده های درج شده در جدول شماره ۶ نشان می دهد به هیچ کدام از خرده مولفه های حیطه نگرشی بعد تولید توجه نشده است.

جدول ۷. مقایسه میزان تاکید بر خرده مولفه های حیطه ی مهارتی در بعد تولید در کتاب هدیه های آسمان

کل	سال ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	خرده مولفه های حیطه ی مهارتی بعد تولید
-	-	-	-	-	-	مهارت در استفاده از فرصت های اقتصادی
-	-	-	-	-	-	توانایی انجام کارهای تولیدی
۱۰۰	۱	-	-	-	۱	توانایی بهره برداری و حفاظت از منابع
۱۰۰	۱	-	-	-	۱	جمع

همان طور که داده های درج شده در جدول شماره ۷ نشان می دهد از میان خرد مولفه های حیطه مهارتی بعد تولید تنها به مولفه ی توانایی بهره برداری و حفاظت از منابع آن هم به میزان بسیار ناچیز پرداخته شده است.

جدول ۸. مقایسه میزان تاکید بر خرده مولفه های حیطه ی دانشی در بعد توزیع تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در کتاب هدیه های آسمان

کل	خرده مولفه های حیطه ی دانشی بعد توزیع					
	سال دوم	سال سوم	سال چهارم	سال پنجم	سال ششم	کل
درصد	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی	فراوانی
-	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-
۲۸/۵۸	۶	۳	-	۳	-	-
۴/۲۶	۱	-	-	۱	-	-
۶۱/۹۰	۱۳	۳	۶	-	۴	-
-	-	-	-	-	-	-
۴/۲۶	۱	۱	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-
۱۰۰	۲۱	۷	۶	۴	۴	-

همان طور که داده های درج شده در جدول ۸ نشان می دهد به جز مولفه های شناخت ابزارهای مالی توزیع، شناخت اهداف توزیع، آشنایی با اصول اعتقادی و اخلاقی توزیع، آشنایی با انواع مالکیت ملی، خصوصی، دولتی به سایر مولفه های حیطه ی دانشی بعد توزیع توجه نشده است و بیشترین توجه به شناخت ابزارهای مالی توزیع (نفی احتکار، کم فروشی و ربا، پرداخت صدقه، زکات، خمس) صورت گرفته است.

جدول ۹. مقایسه میزان تاکید بر خرده مولفه های حیطه ی نگرشی در بعد توزیع تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در کتاب هدیه های آسمان

کل	سال ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	خرده مولفه های حیطة ی نگرشی بعد توزیع
	۴	۲	۱	۱	-	باور به رزاقیت خداوند
	-	-	-	-	-	تمایل به برقراری عدالت اقتصادی و رعایت قسط و عدل در توزیع
	-	-	-	-	-	باور به اخوت اسلامی (تعاون، همکاری)
	-	-	-	-	-	خود باوری و اعتماد به نفس
	۴	۲	۱	۱	-	جمع

همان‌طور که داد‌های درج شده در جدول شماره ۹ نشان می‌دهد به جز مولفه‌ی باور به رزاقیت خداوند به سایر خرده مولفه‌های حیطة نگرشی در بعد توزیع توجه نشده است. جدول ۱۰. مقایسه میزان تاکید بر خرده مولفه‌های حیطة‌ی مهارتی در بعد توزیع تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در کتاب هدیه‌های آسمان

کل	سال ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	خرده مولفه های حیطة ی نگرشی بعد توزیع
	-	-	-	-	-	مهارت دستگیری و تکریم نیازمندان
	-	-	-	-	-	رعایت شئون اخلاقی در خرید و فروش
	-	-	-	-	-	جمع

نتایج درج شده در جدول شماره ۱۰ نشانگر آن است که به هیچ یک از خرده مولفه‌های حیطة مهارتی در بعد توزیع توجه نشده است.

جدول ۱۱. مقایسه میزان تاکید بر خرده مولفه های حیطه ی دانشی در بعد مصرف تربیت اقتصادی مبتنی بر اخلاق اسلامی در کتاب هدیه های آسمان

کل	سال ششم	سال پنجم	سال چهارم	سال سوم	سال دوم	خرده مولفه های حیطه ی دانشی بعد مصرف	
							فراوانی
-	-	-	-	-	-	آشنایی با اهداف و چگونگی مصرف	
۵۸/۲۸	۶	۲	۳	-	۱	شناخت محدودیت های اصل مصرف (مصارف حلال و مشروع، مصارف حرام و غیر مشروع)	
۳۳/۳۳	۷	-	۶	۱	-	شناخت محدودیت های میزان مصرف (اصل اعتدال، اصل عدم اسراف، عدم اتراف و عدم اتلاف)	
-	-	-	-	-	-	آشنایی با عوامل اخلاقی موثر بر مصرف	
-	-	-	-	-	-	شناخت حقوق و مسئولیت مصرف کننده	
۴/۷۶	۱	۱	-	-	-	شناخت اصول مصرف (شناخت نیازهای واقعی از نیازهای کاذب، پرهیز از تجمل گرایی، پرداخت حقوق مالی)	
۳۳/۳۳	۷	۲	-	۲	۳	آشنایی با شیوه های تخصیص درآمد به پس انداز، سرمایه گذاری، انفاق، سپرده گذاری، قرض الحسنه با رعایت شئون اخلاقی	
-	-	-	-	-	-	آشنایی با نحوه صحیح اداره زندگی و بودجه بندی	
۱۰۰	۲۱	۵	۹	۳	۴	جمع	

همان طور که داده های درج شده در جدول شماره ۱۱ نشان می دهد از میان خرده مولفه های حیطه ی دانشی بعد مصرف تربیت اقتصادی به سه مولفه ی «شناخت محدودیت های

-	-	-	-	-	-	-	کسب مهارت در اولویت بندی هزینه های مصرفی
۱۰۰	۲	۱	-	-	-	۱	کسب مهارت در استفاده صحیح از اموال عمومی
-	-	-	-	-	-	-	کسب مهارت در صرفه جویی و پرهیز از اسراف و تبذیر
۱۰۰	۲	۱	-	-	-	۱	کل

همان طور که داده های درج شده در جدول شماره ۱۳ نشان می دهد از میان سه مولفه ی تشکیل دهنده ی حیطه مهارتی در بعد مصرف تربیت اقتصادی تنها به مولفه ی کسب مهارت در استفاده صحیح از اموال عمومی آن هم به مقدار کم پرداخته شده است.

بحث و نتیجه گیری

انسان جانشین خداوند روی زمین است و در خصوص سرمایه هایی که در اختیار دارد آزموده می شود (بقره: ۳۳) و مسئولیت دارد که با کار و تلاش زمین را آباد سازد (احزاب: ۷۲). پس باید بپذیریم که رسالت انسان در بهره برداری از نعمت های الهی توأم با محدودیت و مسئولیت است. لذا ضرورت دارد که با کمک علم اقتصاد بین امکانات محدود و نیازهای نامحدود افراد جامعه هماهنگی برقرار کرد تا بتوان بهره وری جامعه را که برآیند بهره وری تک تک افراد جامعه است از طریق آموزش موضوعات علمی و ارزشی اقتصاد در همه ی زمینه ها افزایش داد و امکان برقراری رابطه ی صحیح و متعادل را با طبیعت فراهم آورد تا در آزمون آخرت سر بلند بود. در این میان تربیت اقتصادی با تاکید بر اخلاق اسلامی ضرورت می یابد تا کودکان به گونه ای تربیت شوند که نعمت های دنیا را امانت خدا بدانند و به کار و کوشش علاقه داشته باشند و از تبلی و بیکاری بپرهیزند، با توجه به استعدادشان جهت آشنایی با مشاغل مباح هدایت شوند و روحیه ی تعاون، انفاق و طلب روزی حلال، زهد و قناعت در آنان پرورش یابد. همان طور که نتیجه ی تحقیقات نشان داد می توان با فراهم نمودن زمینه ی مطلوب آموزشی زمینه ساز رشد اقتصادی در کودکان بود. قدر مسلم لازمه ی دست یابی به این سطح مطلوب دسترسی به برنامه های درسی مطلوب است برنامه های درسی یک رکن اساسی در هر نظام آموزشی هستند که در صورت نارسایی در آنها اهداف نظام آموزشی عقیم خواهند ماند یکی از این اهداف که در سند تحول بنیادین نیز بر تحقق آن تاکید شده است تربیت اقتصادی است. در این بین یکی از برنامه های درسی که ظرفیت خوبی برای همسویی با این هدف را دارد درس هدیه های آسمانی است اما نتایج تحقیق حاضر نشان داد که در محتوای کتاب های هدیه های آسمانی به همه ی ابعاد

تربیت اقتصادی با تاکید بر اخلاق اسلامی به شکل متوازن پرداخته نشده است. بیشترین تاکید بر بعد مصرف بوده است (۵۲/۹۴ درصد) و کمترین تاکید بر آشنایی دانش آموزان با بعد تولید (۱۰/۲۹ درصد) صورت گرفته است. درست است که کودکان می بایست با مصرف درست از منابع در اختیارشان آشنا شوند اما این کافی نیست مسلماً آشنا شدن آنها با مراحل تولید و توزیع کالا و خدمات و سختی هایی که در این راه وجود دارد در مصرف درست از این منابع محتاط تر خواهند شد.

از طرف دیگر نتایج این پژوهش نشان داد که در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی بیشتر به بعد دانشی تربیت اقتصادی پرداخته شده است و کمترین میزان توجه در محتوای این کتابها بر بعد نگرشی بوده است غافل از این که تنها دانش برای عمل کافی نیست بلکه نگرش مثبت و رسیدن به باور می تواند در این زمینه چاره ساز باشد. همچنین نتایج حاصل از تحلیل محتوای کتابهای درسی هدیه های آسمانی دوره ی ابتدایی ایران نشان داد که نسبت مولفه هایی که در حیطه های مختلف ابعاد تربیت اقتصادی مورد تاکید قرار گرفته اند نسبت به مولفه هایی که مورد تاکید قرار گرفته اند بسیار کم است. همچنین به صورت متوازن به مولفه های هر حیطه پرداخته نشده است به برخی از مولفه ها و یا حیطه ها اصلاً پرداخته نشده است هیچ نظمی در چگونگی ارائه ی مولفه ها در هر حیطه در متن کتاب های درسی در میان پایه های مختلف نمی توان دید. این طور به نظر می رسد که در آوردن این مسائل در کتاب های درسی هدیه های آسمانی هیچ قصد قبلی و طرح و برنامه ای وجود نداشته است. لذا جهت از بین بردن این نقیصه ها در محتوای کتاب های درسی هدیه های آسمانی این گونه پیشنهاد می گردد که طی برنامه ای حساب شده زمینه تدریجی آشنا سازی دانش آموزان با این ابعاد، حیطه ها و مولفه های سازنده ی هر حیطه در طول دوره ی ابتدایی فراهم گردد مطالب با یکدیگر بین پایه های مختلف ارتباط طولی داشته باشند و مولفه ها و همچنین ابعاد به صورت متوازن مورد تاکید قرار گیرند.

فهرست منابع

- احمدی فر، مصطفی (۱۳۹۳). تربیت اقتصادی از منظر قرآن و حدیث. مجله تخصصی انجمن اندیشه های قرآنی. سال اول، شماره دوم، ص ۳۲-۵.
- اسدی کنی، فاطمه (۱۳۹۳). نقش جهان بینی الهی در تربیت اقتصادی از دیدگاه قرآن کریم. مجله قرآن و عترت بشارت، شماره ۳.
- ایروانی، جواد (۱۳۹۳). اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث. مجله تخصصی الهیات و حقوق دانشگاه تهران. شماره ۱۴.
- تراب زاده جهرمی، محمداصداق، سجادیه، سید علیرضا و سمیعی نسب، مصطفی (۱۳۹۲). بررسی ابعاد و مؤلفه های اقتصاد مقاومتی جمهوری اسلامی ایران در اندیشه حضرت خامنه ای، فصل نامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال دهم، شماره ۳۲، ص ۳۱.
- دولت‌شاهی، طهماسب (۱۳۹۵). مبانی علم اقتصاد. تهران: خجسته.
- رحمان پور، محمد (۱۳۹۴). بررسی رابطه مبانی و اصول برنامه درسی ملی جمهوری اسلامی ایران با مضامین اقتصاد مقاومتی به منظور پیشنهاد برنامه درسی مطلوب. فصل نامه رهیافت انقلاب اسلامی. سال نهم. شماره ۳۱. ص ۴۱-۶۰.
- شریفی، عنایت (۱۳۹۴). اخلاق اقتصادی از منظر قرآن کریم. فصلنامه آفاق دین. شماره ۴. صص ۵۷-۲۷.
- صنعتی، فاطمه (۱۳۹۶). تبیین مؤلفه های تربیت اقتصادی براساس آموزه های اسلامی. دو فصلنامه تربیت اسلامی. دوره ۱۲، شماره ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
- عربشاهی، احمد (۱۳۹۴). تحلیلی بر اقتصاد اسلامی و مولفه های آن در قرآن کریم. فصلنامه مطالعات قرآنی، سال ششم، شماره ۲۳. صص ۸۱-۹۹.
- علی پور، فاطمه، ناطقی، فائزه، فقیهی، علیرضا (۱۳۹۵). شناسایی مؤلفه های تربیت اقتصادی در برنامه های درسی بر اساس نظریه داده بنیاد. دومین کنفرانس بین المللی مهندسی و علوم کاربردی.
- علیزاده، لیلا (۱۳۹۴). بررسی میزان توجه به مؤلفه های سواد مالی و اقتصادی در محتوای کتابهای درسی دوره ابتدایی. پژوهش در برنامه درسی. سال دوازدهم، دوره دوم، شماره ۲۰. صص ۱۹۲-۱۷۹.
- کهنوجی، مرضیه (۱۳۹۴). اقتصاد در قرآن. مجله سفیر. سال پنجم، شماره ۲۰.
- مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۰). تهران: دبیرخانه شورای عالی آموزش و پرورش.
- معصومی نیا، غلامعلی (۱۳۹۳). اخلاق اقتصادی (مبانی پیشی، آموزه ها و آثار). مجله پژوهشی اقتصاد اسلامی. صص ۱۴۸-۱۱۹.
- نقوی، علی (۱۳۹۵). تأثیر ارزشهای اخلاقی بر اقتصاد و رفاه از منظر قرآن و حدیث. مجله سفیر. سال ششم. شماره ۲۱.

- وزیری فرد، سید محمد جواد (۱۳۹۵). مسائل اقتصادی در تفسیر قرآن. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- Cameron, Michael p (2013), personal financial literacy among high school students in New Zealand, Japan and the United states, Department of Economics paper in Economics.
- Opletalová. A (2016). Financial education and financial literacy in the Czech education system. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* .171.
- Otter, Dan (2010). Teaching financial literacy in K-12 schools: A survey of teacher beliefs and knowledge, the university of New Mexico.
- Rodgers, Y., Hawthorne, S. and R. C. wheeler (2006), “Teaching Economics Through Children,s Literature in Primary Grade”, Newjersy: Econkids Working Paper Series, Working Paper.
- Sherraden, Margarer s.(2011). Financial Capability in children: effects of participation in a school- based Financial education and saving program. *Journal of family & economic Issues*, 385-399.
1. Skulmoski, G. J., Hartman, F. t. & Krahn, J. (2007). The Delphi Method for Graduate Research. *Journalof Information Technology Education*, 6, (1), 1-21

بررسی رابطه بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران

صدیقه طوطیان اصفهانی^۱

بابک بناساز^۲

چکیده

هدف پژوهشگر در این تحقیق "بررسی رابطه بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران" می باشد و برای انجام این کار از جامعه آماری ۱۵۰۰ نفری، ۳۰۵ نفر بر اساس نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب شدند. روش تحقیق بر مبنای هدف کاربردی و بر اساس گردآوری داده ها، توصیفی همبستگی می باشد. روش گردآوری داده ها کتابخانه ای و میدانی بود. ابزار مورد استفاده جهت جمع‌آوری اطلاعات پرسشنامه‌ای شامل سه بخش: اطلاعات جمعیت‌شناختی، پرسشنامه استاندارد حمایت اجتماعی ریاحی، پرسشنامه ابعاد شخصیتی ار. استرترز و دی برون استین و پرسشنامه تعارض شغلی احمدی می باشد که از روایی محتوا و پایایی مناسب (۹۲٪)، برخوردار می‌باشد. نتایج در دو سطح آمار توصیفی و استنباطی مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که: بین هر یک از مؤلفه‌های حمایت اجتماعی با تعارض شغلی ارتباط قوی و مثبت وجود دارد. این رابطه بین حمایت اجتماعی و تعارض شغلی (۴۷٪) به دست آمد.

واژگان کلیدی

حمایت اجتماعی، تعارض، تعارض شغلی.

۱- استادیار گروه حسابداری و مدیریت، دانشکده علوم انسانی واحد تهران شرق، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Tootian_ir@yahoo.com نویسنده مسول ه ۰۹۱۲۳۹۶۳۴۹۷

۲- دانش آموخته کارشناسی ارشد مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت و اقتصاد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

طرح مسأله

در حال حاضر موفقیت سازمان‌ها به طور مستقیم به استفاده مؤثر از منابع انسانی متکی به علوم رفتاری کاربردی بستگی دارد. از این رو نگرش جدید در ادبیات مربوط به مدیریت انسان، نگرش راهبردی نیست، به این معنا که انسان هم عامل کار و هم خالق آن است. بنابراین نقش محوری در تحول سازمان دارد و تحولات عظیم سازمانی از توانمندی‌های نامحدود فکری این عامل سرچشمه می‌گیرد. پیدایش و حاکمیت این دیدگاه که موفقیت و اثربخشی سازمان‌ها در گرو هدایت صحیح منابع به ویژه منابع انسانی است (کازمی، ۱۳۹۴). یکی از عوامل مهم در استفاده مؤثر از منابع انسانی، حمایت اجتماعی است. حمایت اجتماعی نقش میانگیری روی مسائل تنش‌زا در زندگی دارد و در نتیجه تأثیر مثبتی روی بهداشت فیزیکی و روان‌شناختی دارد. در سال ۲۰۰۴ کوهن بیان کرد: وقتی فردی به این باور برسد که در زمان نیاز افرادی وجود دارند که به وی کمک کنند، توانایی آن فرد برای کنار آمدن با فشارهای روانی بهتر می‌شود. حمایت اجتماعی می‌تواند به این صورت تعریف شود: درک در مورد دسترس بودن افرادی که احساس می‌کنیم به ما اهمیت می‌دهند؛ اطمینان از این که افرادی وجود دارند که بتوان در هنگام نیاز روی کمک آن‌ها حساب کرد؛ باعث می‌شود که احساس خوبی داشته باشیم.

در همین راستا، زندگی کاری و شخصی هر فرد هم در سلامت روحی و جسمی او بسیار تأثیر دارد. هر فرد نیازمند کار و خانواده ای است که با روحيات او سازگار باشد تا بتواند در حرفه خود پله‌های ترقی و پیشرفت را طی کند. در این راستا فعالیت‌ها بصورت گروهی انجام می‌گردد و تعارض مهمترین عارضه رفتار گروهی می‌باشد. «تعارض» در لغت مصدری به عنوان متعارض و مزاحم یکدیگر شدن، با هم اختلاف داشتن، معنا شده است (معین، ۱۳۷۵). فردی که اصول اساسی تعارض و مذاکره را می‌داند، دارای آمادگی بیشتری خواهد بود تا به طور موفقیت آمیز با این موقعیت‌های اجتناب ناپذیر، برخورد کند. مدیریت تعارض، شناخت و اداره‌ی تعارض به صورتی معقول، منصفانه و کارا است. تعارض می‌تواند با استفاده از مهارت‌هایی چون ارتباطات موثر، حل مسئله و مذاکره مدیریت شود. قبل از هر چیز برای اداره‌ی تعارض باید آنرا شناسایی و تجزیه و تحلیل کرد و علل ایجاد تعارض را مورد بررسی قرار داد (نکویی مقدم، ۱۳۹۰). وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران بدلیل وظایف متعدد در حیطة نیروی انسانی همچون: تأمین کادر مورد نیاز وزارت کشور، انجام اقدامات مربوط به استخدام و صدور احکام استخدامی، اجرای مقررات انضباطی کارکنان، نظارت بر روند صدور احکام کارگزینی، صدور احکام تعلیق، آمادگی، خروج و برکناری، انفصال و استعفاء و بازخرید کارکنان، بررسی و اقدام درمورد پیشنهادهای مربوط به انتصابات کارکنان، انجام امور مربوط به دعاوی استخدامی کارکنان، ابلاغ آراء صادره از هیات‌های رسیدگی به تخلفات اداری کارکنان و غیره و همچنین از سویی دیگر به جهت

مواجهه با کاهش منابع، تغییر و افزایش انتظارات ارباب رجوع، تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در سطح جامعه برای پاسخگویی به این مطالبات، امکان وجود تعارض های مختلف وجود دارد. از متغیرهای مهم و تأثیرگذار بر اینگونه تعارض ها می تواند در سطح فردی، شخصیت افراد و در سطح گروهی، حمایت اجتماعی در سازمان مربوطه باشد. لذا تحقیق به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران رابطه معناداری وجود دارد؟ آیا امکان پیش بینی میزان تعارض شغلی بر حسب میزان حمایت اجتماعی وجود دارد؟ آیا بین دیدگاه های آزمودنی ها درباره متغیرهای تحقیق بر اساس ویژگی های جمعیت شناختی تفاوت معنی داری وجود دارد؟

مروری بر ادبیات نظری و پیشینه تحقیق

برخی پژوهش ها به عنوان عوامل اثرگذار بر کاهش یا افزایش تعارضات کار/خانواده پرداخته اند. یکی از عواملی که توجه پژوهشگران را به خود جلب نموده است، حمایت اجتماعی و تأثیر آن در کاهش تعارض کار/ خانواده است. حمایت اجتماعی به میزان برخورداری از محبت، همراهی و توجه اعضای خانواده، دوستان و سایر افراد تعریف شده است (علیپور، ۱۳۸۵). حمایت اجتماعی تا حد زیادی با احساس سلامت ارتباط دارد. نه تنها در دسترس بودن حمایت، بلکه حتی ادراک آن با رضایت شغلی، کاهش تنش های شغلی و کاهش بیکاری ارتباط دارد. به طور کلی حمایت اجتماعی هم تعدیل کننده استرس زها و سلامت روانی است و هم از آنها تأثیر می پذیرد. حمایت اجتماعی مفهومی چند بعدی است که به اشکال و طرق مختلفی تعریف شده است. برخی از پژوهشگران، حمایت اجتماعی را میزان برخورداری از محبت، همراهی، مراقبت، احترام، توجه، و کمک دریافت شده توسط فرد از سوی افراد یا گروه های دیگر نظیر اعضای خانواده، دوستان، و دیگران مهم تعریف کرده اند (سارافینو^۱، ۱۹۹۸). برخی حمایت اجتماعی را واقعیتی اجتماعی و برخی دیگر، آن را ناشی از ادراک و تصور فرد می دانند دسته بندی های گوناگونی توسط پژوهشگران از مفهوم حمایت اجتماعی به عمل آمده است. در واقع، این دسته بندی ها در پاسخ به این سؤال بوده است که حمایت اجتماعی، به طور ویژه چه چیزی را برای یک شخص فراهم می آورد؟ سارافینو با جمع بندی نظرات برخی از پژوهشگران به دسته بندی حمایت اجتماعی در پنج مقوله^۲ حمایت عاطفی^۳، ارزشیابانه^۴، ابزاری یا ملموس^۴،

-
1. Sarafino
 2. emotional
 3. esteem
 4. tangible

اطلاعاتی^۱ و شبکه‌ای^۲ می‌داند (سارافینو، ۱۹۹۸). دیویسون (۱۳۸۴) از حمایت اجتماعی ساختاری^۳ و کارکردی^۴ نام برده‌اند. در مجموع، رایج‌ترین انواع حمایت اجتماعی به صورت زیر می‌باشد:

الف) حمایت اجتماعی عاطفی: حمایت عاطفی به معنی در دسترس داشتن فردی برای تکیه کردن و اعتماد داشتن به وی، به هنگام نیاز می‌باشد (درنتا و همکاران^۵، ۲۰۰۶).

ب) حمایت اجتماعی ابزاری: حمایت ابزاری به کمک‌های مادی، عینی و واقعی دریافت شده توسط یک فرد از سوی دیگران اطلاق می‌گردد. این نوع حمایت به افراد کمک می‌کند تا نیازهای روزانه خود را تأمین نمایند و شامل عناصری از کمک‌های مادی و عینی نظیر قرض دادن پول، کمک کردن در نظافت منزل، جابه جایی و حرکت کردن، حمام رفتن و رانندگی کردن است (درنتا و همکاران، ۲۰۰۶).

ج) حمایت اجتماعی اطلاعاتی: به دست آوردن اطلاعات ضروری از طریق تعامل‌های اجتماعی با دیگران را حمایت اطلاعاتی تعریف کرده‌اند (گاچل و دیگران^۶، ۱۳۷۷). ساراسون و همکاران نظریه حمایت اجتماعی را ارایه داد او آن را در پنج بعد تقسیم بندی نمود:

حمایت عاطفی: داشتن مهارت لازم در کمک گرفتن از دیگران هنگام برخورد با دشواری‌ها است.

حمایت شبکه اجتماعی: به معنای دسترسی به عضویت در شبکه‌های اجتماعی است. حمایت خود ارزشمندی: اینکه دیگران در دشواری‌ها یا فشارهای روانی به وی بفهماند که او فردی ارزشمند است و می‌تواند با بکارگیری توانایی‌های ویژه خود بر دشواری‌ها چیره شود. حمایت ابزاری: دسترسی داشتن به منابع مالی و خدماتی در سختی‌ها و دشواری‌ها گفته می‌شود.

حمایت اطلاعاتی: می‌تواند اطلاعات مورد نیاز خود را برای درک موقعیت به دست آورد (قدسی، ۱۳۸۲).

پرخاشگری و آشوب است (رایینز، ۱۳۸۶).

1. informational
2. network
3. structural
4. functional
5. Drentea
6. Guchel et al

در تحقیقی که توسط فاتحی زاده و همکاران (۱۳۸۶) تحت عنوان بررسی ارتباط بین حمایت اجتماعی و تعارض کار - خانواده زنان شاغل انجام دادند. نتایج تحقیق آنان نشان داد که هر دو نوع تعارض کار/خانواده با حمایت اجتماعی ارتباط منفی و معنادار دارد. همچنین تعارض کار/خانواده با تمایل همسر و تمایل خود فرد به کار بیرون از منزل و نیز تا میزان ساعات کاری همسر ارتباط دارد. با توجه به کارایی حمایت اجتماعی در کاهش تعارض کار/خانواده؛ لازم است در این زمینه به زنان شاغل و همسران آنان اطلاع رسانی شود.

در تحقیقی که توسط اسمیت^۱ (۲۰۱۱) تحت عنوان بررسی اساسی رابطه بین ارتقاء از نقش یک پرستار به سرپرستاری و سطوح ملموس ابهام در نقش و تضاد نقش انجام داد. نتایج وی نشان داد که پرستاران ممکن با ابهام در نقش به شکل مستمر و تضاد در نقش در زمان تجربه نقش سرپرستاری مواجه شوند که عمدتاً بدلیل نادرست بودن مفهوم و تعریف نقش، چالش‌های اخلاقی غیرمنتظره و فقدان نگرش قبلی نسبت به نقش سرپرستاری می‌باشد. مبهم بودن نقش و تضاد در نقش ممکن است بر عملکرد و رضایتمندی شغلی اثر بگذارد.

در تحقیقی که توسط آبیومی^۲ (۲۰۱۲) تحت عنوان تضاد در نقش در بین زنان شاغل در شرکت‌های بانکی بین قاره‌ای ایالت لاگوس انجام داد. در این مطالعه بدست آمده که زنان به منظور افزایش جایگاه و ارتقاء موقعیت اقتصادی خانواده به مشاغل رسمی می‌پردازند و اینکه حضور آنها در مشاغل رسمی باعث محدودیت زمان جهت سپری با خانواده می‌شود. نقش دوسویه زنان به شکل همسران و مادران و شاغلین رسمی بسیار پرتنش است و می‌طلبد که زنان، دو برابر همکاران مرد خود، کار کنند تا بتوانند هر دو جنبه را به سرانجام برسانند و مردان هم نیز باید در مسئولیت خانه سهم مساوی از فعالیت‌ها داشته باشند.

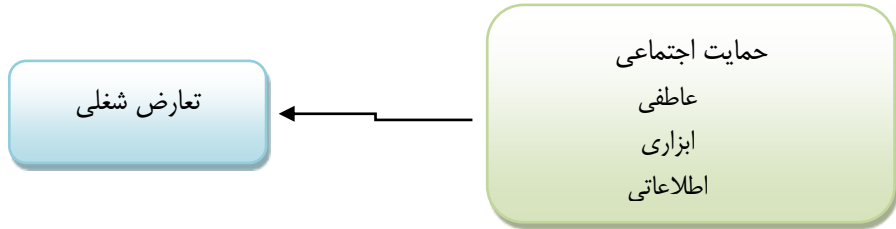
در تحقیقی که توسط سلورجان و همکاران^۳ (۲۰۱۶) تحت عنوان رابطه بین حمایت اجتماعی و ابعاد شخصیتی با تعارض کار/خانواده انجام داد. یافته‌های تحقیق آنان نشان داد که بین حمایت اجتماعی و سرپرستان با تعارض خانواده ارتباط معنی داری وجود دارد. اگر چه ارتباط معناداری بین سیاست‌های کاری دوستانه و حمایت از خانواده توسط سازمان با تعارض خانواده وجود ندارد. بعلاوه هوشیاری و خوشایندی با حمایت همکاران و تعارض خانواده مرتبط است.

در تحقیقی که توسط سرافین و مونتسرات^۴ (۲۰۱۷) تحت عنوان بررسی حساسیت‌های اجتماعی در تعارض‌های محیطی دولت انجام دادند. نتایج تحقیق آن‌ها نشان داد که دولتمردان

1. Smith
2. Absyomi
3. Selvarajan et al
4. Serafina & Montserrat

می‌بایست در گفتگوها و تصمیم‌گیری‌های جمعی، دارای مهارت ارتباطی بالایی باشند. بدلیل اینکه عدم ارتباط مناسب موجب حساسیت‌های اجتماعی و در نهایت می‌تواند تعارض‌های مختلفی برای دولت بوجود آورد. با توجه به ادبیات تحقیق مدل مفهومی و فرضیه‌های تحقیق به صورت زیر تدوین شد:

مدل مفهومی تحقیق



شکل (۱) مدل مفهومی تحقیق

همانطوری که در شکل ۱ ملاحظه می‌شود تعارض شغلی در این تحقیق بر اساس حمایت اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مدل که برگرفته از مدل تحقیق سلورجان و همکاران (۲۰۱۷) می‌باشد. تعارض را بر اساس عامل‌های فردی (ابعاد شخصیتی) و گروهی (حمایت اجتماعی) می‌سنجد. بر اساس ادبیات و مدل فرضیه‌ها عبارتند از:

- بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران رابطه معناداری وجود دارد.

بین دیدگاه‌های آزمودنی‌ها درباره متغیرهای تحقیق بر اساس ویژگی‌های جمعیت شناختی تفاوت معنی‌داری وجود دارد.

امکان پیش‌بینی میزان تعارض شغلی بر حسب میزان حمایت اجتماعی وجود دارد. روش

شناسی تحقیق :

با توجه به هدف تحقیق که شناخت رابطه بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران می‌باشد. روش تحقیق بر مبنای هدف کاربردی و بر اساس گردآوری داده‌ها توصیفی-همبستگی می‌باشد. جامعه آماری پژوهش حاضر کلیه کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران می‌باشد که بر اساس استعلام بدست آمده از این وزارتخانه تعداد آن‌ها ۱۵۰۰ نفر می‌باشد. با توجه به جامعه آماری، روش نمونه‌گیری تصادفی ساده از طریق جدول مورگان ۳۰۵ نفر بعنوان حجم نمونه ای انتخاب شدند. برای جمع‌آوری اطلاعات مربوط به ادبیات موضوع و پیشینه پژوهش از کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها، مقالات و پایگاه‌های اینترنتی استفاده شده است. در این پژوهش برای جمع‌آوری اطلاعات از پرسشنامه استفاده شد. ابزار اندازه‌گیری در این تحقیق پرسشنامه‌های استاندارد حمایت اجتماعی (ریاحی، ۱۳۸۹) با ۱۲

سؤال و پرسشنامه تعارض شغلی (احمدی، ۱۳۹۲) در غالب ۲۰ پرسش است. همچنین در تأیید روائی پرسشنامه ها از نظرات اساتید و خبرگان این رشته استفاده شد. برای پایایی از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد که بر اساس جدول زیر می باشد.

جدول ۱: پایایی متغیرهای پژوهش

متغیرهای تحقیق	میزان آلفای کرونباخ
حمایت اجتماعی	۰/۷۵
تعارض شغلی	۰/۸۲

تجزیه و تحلیل اطلاعات

برای تجزیه و تحلیل داده‌های پژوهش، از روش‌های آمار توصیفی و آمار استنباطی استفاده شد. روش‌های آماری فوق با استفاده از نرم افزار SPSS نسخه ۲۲ و در سطح خطای ۰/۰۵ انجام می‌گردد. هر یک از مراحل فوق به صورت زیر می باشد:

- آمار توصیفی متبرهای جمعیت شناسی تحقیق

از بین نمونه آماری پژوهش ۷۶ درصد از پاسخ دهندگان مرد و ۲۴ درصد از آنان، ۷۱ درصد از پاسخ دهندگان متأهل و ۲۹ درصد مجرد، سن بیشتر گروه نمونه بین ۳۶ تا ۴۴ سال (۳۱ درصد)، ۲۷-۳۵ سال (۲۰ درصد) دارای کمترین میانگین سنی، وضعیت بیشتری استخدام افراد (۴۵ درصد) استخدام رسمی، بیشترین و کمترین استخدام پیمانی (۱۳ درصد)، سابقه خدمت بیشتر گروه نمونه ۵ الی ۱۰ سال و بیشتر از ۱۵ سال هر کدام (۳۷ درصد) و کمترین سابقه خدمت افراد گروه نمونه، کمتر از ۵ سال (۱۳ درصد) بود. تحصیلات بیشتر گروه نمونه دارای مدرک تحصیلی کارشناسی (۳۵ درصد) و تحصیلات کمترین گروه نمونه دارای مدرک تحصیلی دیپلم و فوق لیسانس و بالاتر هر کدام (۱۸ درصد) بود.

- آزمون نرمال

به منظور بررسی نرمال بودن توزیع داده‌های متغیرهای تحقیق، از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف استفاده شد که نتایج آن در جدول زیر آمده است.

جدول ۲ بررسی نرمال بودن توزیع متغیرهای تحقیق

نام متغیر	حمایت اجتماعی	تعارض
Z	۱/۲۲	۱/۲۵
سطح معنی داری	۰/۰۹	۰/۰۸

با توجه به جدول فوق سطح معنی داری آزمون برای متغیر حمایت اجتماعی و تعارض

بیشتر از ۰/۰۵ شده است. بنابراین توزیع همه متغیرها نرمال می‌باشد.

- سنجش میزان متغیرهای تحقیق

میزان اثرگذاری هر کدامیک از متغیرهای تحقیق در جدول ۳ آورده شده است. جدول ۳ آزمون t تک نمونه‌ای میزان متغیرهای تحقیق:

متغیرها	آماره \bar{x}	s	t	si g
حمایت اجتماعی	۳/۳۴	۰/۴۶	۱۶/۹۶	۰/۰۰۰
تعارض	۳/۴۱	۰/۲۹	۲۴/۵۶	۰/۰۰۰

بر اساس یافته‌های جدول، میانگین متغیرهای تحقیق (حمایت اجتماعی و تعارض) در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران بالاتر از سطح متوسط می‌باشد.

- **پیش بینی متغیرهای تحقیق:** برای پیش بینی میزان اثرگذاری از رگرسیون استفاده شده است که به صورت زیر می‌باشد.

جدول (۴-) جدول مناسبت مدل رگرسیونی (تعارض شغلی بر اساس حمایت

اجتماعی)

مدل R	۲R	تعدیل شده R _۲	F	سطح معناداری	نتیجه گیری
۰/۴۷	۰/۲۲	۰/۲۲	۸۷/۰۱	۰/۰۰۰	تایید می‌شود.

مقدار ضریب تعیین مدل رگرسیونی چندگانه در مدل برابر ۰/۴۷ است، بدین معنی است که رگرسیون خطی چندگانه، به تنهایی حدود ۲۲ درصد از کل تغییرات را توجیه می‌کند و مابقی سهم سایر متغیرهاست که در مدل وارد نشده اند.

جدول (۵) نتایج ضریب رگرسیون (تعارض شغلی بر اساس حمایت اجتماعی)

متغیر ملاک	متغیر پیش‌بین	خطای خطای معیار	ضریب رگرسیون	t ارزش	سطح معناداری
خانواده	۰/۰۱	۰/۵۵	۱۱/۵۶	۰/۰۰۰	
تعارض	۰/۰۳	۰/۰۹	۱/۶۹	۰/۰۹۱	
شغلی	۰/۰۲	۰/۲۷	۴/۸۹	۰/۰۰۰	
حمایت اجتماعی	۰/۰۳	۰/۴۷	۹/۳۲	۰/۰۰۰	

بر اساس نتایج مدل رگرسیون، معادله پیش بینی تعارض شغلی پاسخگویان به صورت زیر خواهد بود:

$Y = 0.55X_1 + 0.27X_2 + 0.47X_3$ که در این معادله $Y =$ تعارض شغلی، $X_1 =$ خانواده، $X_2 =$ همکاران و $X_3 =$ حمایت اجتماعی. با توجه به نتایج جدول شماره ۵ مقادیر معناداری آزمون برای تعارض شغلی کمتر از ۰/۰۵ شده است. بنابراین می‌توان فرضیات $\beta_1 = 0$ (ضریب ۱ X)، $\beta_2 = 0$ (ضریب ۲ X) و $\beta_3 = 0$ (ضریب ۳ X) را در سطح پنج درصد رد کرد و خانواده، همکاران و حمایت اجتماعی در پیش‌بینی تعارض شغلی مؤثر است.

– آزمون فرضیه

بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران رابطه معناداری وجود دارد.

جدول (۶) نتایج ضریب همبستگی پیرسون، رابطه بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی

منبع	خانواده	دوستان	همکاران	حمایت اجتماعی
تعارض شغلی	$= 0.552$	$= 0.092$	$= 0.272$	$= 0.472$
	$= 0.302^2$	$= 0.002^2$	$= 0.072^2$	$= 0.222^2$
	$= 0.000p$	$= 0.091p$	$= 0.000p$	$= 0.000p$

بنابر نتایج حاصله ۲ مشاهده شده در سطح $P \leq 0.05$ همبستگی مثبت و معناداری را تعارض شغلی با متغیر حمایت اجتماعی و مؤلفه‌های خانواده و همکاران در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد.

آزمون متغیرهای جمعیت شناختی

بین دیدگاه آزمودنی‌ها درباره متغیرهای تحقیق با ویژگی‌های جمعیت شناختی تفاوت معناداری وجود دارد.

جدول ۷ مقایسه میانگین نمره متغیرهای تحقیق بر حسب سن

متغیرها	شاخص ها منبع تغییرات	مجموع مجزورات آزادی	درجه آزادی مجزورات	میانگین مجزورات	F	P
حمایت اجتماعی	بین گروهی	۸/۴۱	۴	۲/۱۰	۱۰/۸۵	۰/۰۰۰
	درون گروهی	۵۸/۱۶	۳۰۰	۰/۱۹		
	کل	۶۶/۵۸	۳۰۴			
تعارض شغلی	بین گروهی	۲/۴۳	۴	۰/۶۰	۷/۵۷	۰/۰۰۰
	درون گروهی	۲۴/۰۶	۳۰۰	۰/۰۸		
	کل	۲۶/۴۹	۳۰۴			

بر اساس یافته‌های جدول ۷ مشاهده شده حمایت اجتماعی و تعارض در سطح $P \leq 0.05$

معنی‌دار بوده بنابراین تفاوت معنی‌داری بین میانگین متغیرهای مربوطه بر حسب سن در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران وجود دارد.

جدول ۸ آزمون تعقیبی متغیرهای تحقیق بر حسب سن

متغیر	سن	اختلاف میانگین	خطای معیار	سطح معناداری
	۲۰-۲۶ سال با ۲۷-۳۵ سال	-۰/۳۶	۰/۰۷	۰/۰۰۰
حمایت اجتماعی	۲۰-۲۶ سال با ۳۵-۴۵ سال به بالا	-۰/۱۹	۰/۰۷	۰/۰۰۸
	۲۷-۳۵ سال با ۳۶-۴۵ سال	۰/۲۵	۰/۰۸	۰/۰۰۲
	۲۷-۳۵ سال با ۴۵ سال به بالا	۰/۱۶	۰/۰۷	۰/۰۲۵
تعارض شغلی	۲۷-۳۵ سال با ۳۶-۴۵ سال	۰/۲۷	۰/۰۵	۰/۰۰۰
	۲۷-۳۵ سال با ۴۵ سال به بالا	۰/۱۵	۰/۰۴	۰/۰۰۱
	۳۶-۴۵ سال با ۴۵ سال به بالا	-۰/۱۲	۰/۰۴	۰/۰۱۲

بر اساس اطلاعات جدول ۸ آزمون تعقیبی متغیرهای تحقیق بر حسب سن بر اساس مقادیر بحرانی در سطح $P \leq 0.05$ در گروه‌های سنی مربوطه معنادار می‌باشد.

جدول (۹) مقایسه میانگین نمره متغیرهای تحقیق بر حسب تحصیلات

متغیرها	شاخص‌ها	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	P
حمایت اجتماعی	بین گروهی	۱۳/۴۵	۴	۲/۶۹	۱۵/۱۴	۰/۰۰۰
	درون گروهی	۵۳/۱۲	۳۰۰	۰/۱۷		
	کل	۶۶/۵۸	۳۰۴			
تعارض شغلی	بین گروهی	۴/۹۲	۴	۰/۹۸	۱۳/۶۳	۰/۰۰۰
	درون گروهی	۲۱/۵۷	۳۰۰	۰/۷۲		
	کل	۲۶/۴۹	۳۰۴			

بر اساس یافته‌های جدول ۹، حمایت اجتماعی و تعارض در سطح $P \leq 0.05$ معنی‌دار بوده بنابراین تفاوت معنی‌داری بین میانگین متغیرهای مربوطه بر حسب تحصیلات در کارمندان

وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران وجود دارد.

جدول ۱۰ آزمون تعقیبی متغیرهای تحقیق بر حسب سابقه خدمت

متغیر	سابقه خدمت	اختلاف میانگین	خطای معیار	سطح معناداری
حمایت اجتماعی	زیر ۵ سال با ۱۱-۱۵ سال	۰/۲۰	۰/۰۹	۰/۰۳۵
	زیر ۵ سال با بیشتر از ۱۵ سال	۰/۲۰	۰/۰۸	۰/۰۱۶
	زیر ۵ سال با ۱۱-۱۵ سال	۰/۳۹	۰/۰۸	۰/۰۰۰
تعارض شغلی	زیر ۵ سال با بیشتر از ۱۵ سال	۰/۱۴	۰/۰۵	۰/۰۰۶
	۵ الی ۱۰ سال با ۱۱-۱۵ سال	۰/۲۵	۰/۰۵	۰/۰۰۰
	۵ الی ۱۰ سال با بیشتر از ۱۵ سال	۰/۱۶	۰/۰۴	۰/۰۰۰

بر اساس اطلاعات جدول آزمون تعقیبی متغیرهای تحقیق بر حسب سابقه خدمت بر اساس مقادیر بحرانی در سطح $P \leq 0.05$ در گروه‌های سابقه خدمت مربوطه معنادار می‌باشد. جدول ۱۱ مقایسه میانگین نمرات متغیرها بر حسب تأهل

متغیره	شاخص‌ها تأهل	F	P	\bar{X}	S	t	P
حمایت اجتماعی	مجرد	۸/۳۴	۰/۰۰	۳/۲۷	۰/۳۷	۲/۲۰	۰/۰۲۸
	متأهل			۳/۲۹	۰/۵۱	-	
تعارض	مجرد	۳/۶۸	۰/۰۶	۳/۳۴	۰/۳۱	۳/۰۲	۰/۰۰۴
	متأهل			۳/۴۶	۰/۲۹	-	

بر اساس یافته‌های آماره لوین در سطح $P \leq 0.05$ معنی دار نبوده، بنابراین واریانس گروه تعارض همگن بوده است. همچنین بر اساس یافته‌های جدول t مشاهده شده در سطح $P \leq 0.05$ تعارض و حمایت اجتماعی معنی دار بوده بنابراین تفاوت معنی داری بین میانگین متغیرهای مربوطه بر حسب تأهل در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران وجود دارد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها خلاصه تحقیق

هدف از این تحقیق، تعیین رابطه بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران بود. جامعه آماری در این تحقیق کلیه کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران بودند که بر اساس استعلام بدست آمده از این وزارتخانه تعداد آن‌ها ۱۵۰۰ نفر بودند. برای تعیین حجم نمونه از فرمول مورگان استفاده گردید که بر این اساس تعداد ۳۰۵ نفر به عنوان نمونه به صورت تصادفی ساده انتخاب شدند. ابزار اندازه‌گیری در این تحقیق پرسشنامه بود. این پرسشنامه که براساس اهداف تحقیق تنظیم گردید در بخش اول ویژگی‌های جمعیت‌شناختی نمونه تحت بررسی مانند جنسیت، وضعیت تأهل، سن، نوع استخدام، میزان سنوات خدمت و میزان تحصیلات بود. در بخش دوم پرسشنامه استاندارد حمایت اجتماعی (ریاحی، ۱۳۸۹)، در بخش سوم پرسشنامه استاندارد تعارض شغلی (احمدی، ۱۳۹۲) بود. جهت سنجش روایی ابزار اندازه‌گیری از روایی محتوایی استفاده شد. اساتید راهنما، مشاور و چندین نفر از اساتید مدیریت ورزشی در این زمینه پرسشنامه را از نظر محتوایی داور و روایی آن را تأیید نمودند. پس از انجام یک مطالعه مقدماتی و تعیین واریانس سوالات؛ از طریق ضریب آلفای کرونباخ، ضریب پایایی پرسشنامه حمایت اجتماعی ۰/۷۵ و تعارض شغلی ۰/۷۰ به دست آمد. برای تجزیه و تحلیل داده‌های پژوهش، محقق از روش‌های آمار توصیفی (میانگین و انحراف معیار) استفاده کرد. در سطح آمار استنباطی از آزمون لوین برای تجانس واریانس داده‌ها، آزمون کلموگروف اسمیرنوف برای توزیع طبیعی داده‌ها، آزمون‌های t و F (تحلیل واریانس) برای مقایسه میانگین‌ها، آزمون ضریب همبستگی پیرسون برای ارتباط بین متغیرها و آزمون رگرسیون برای پیش‌بینی ارتباط متغیرها استفاده گردید. روش‌های آماری فوق به وسیله رایانه و با استفاده از نرم افزار SPSS نسخه ۲۲ و در سطح خطای ۰/۰۵ انجام گردید.

نتایج استنباطی داده‌ها

میانگین متغیرهای تحقیق (حمایت اجتماعی و تعارض) در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران بالاتر از سطح متوسط بود. I مشاهده شده در سطح $0.05 \leq P$ همبستگی مثبت و معناداری را بین تعارض شغلی با حمایت اجتماعی و مؤلفه‌های آن (خانواده و همکاران) در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران نشان داد. رگرسیون خطی چندگانه، به تنهایی حدود ۲۲ درصد از کل تغییرات را توجیه کرد و مابقی سهم سایر متغیرهاست که در مدل وارد نشده‌اند. مقادیر معناداری آزمون برای تعارض شغلی کمتر از ۰/۰۵ بود. بنابراین فرضیات $\beta_1 = 0$ (ضریب ۱ X)، $\beta_3 = 0$ (ضریب ۳ X) و $\beta_4 = 0$ (ضریب ۴ X) در سطح پنج درصد رد شد و

خانواده، همکاران و حمایت اجتماعی در پیش‌بینی تعارض شغلی مؤثر بود. تفاوت معنی‌داری بین میانگین متغیرهای تحقیق (حمایت اجتماعی و تعارض) بر حسب سن کارمندان، تحصیلات کارمندان، حسب سابقه خدمت کارمندان، بر حسب نوع استخدام کارمندان و بر حسب تأهل کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران وجود داشت.

بحث و نتیجه‌گیری

بین حمایت اجتماعی با تعارض شغلی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران رابطه معناداری وجود دارد.

یافته‌های تحقیق نشان داد که r مشاهده شده در سطح $p \leq 0.05$ همبستگی مثبت و معناداری را بین تعارض شغلی با حمایت اجتماعی و مؤلفه‌های آن (خانواده و همکاران) در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران دارد. نتایج این تحقیق با نتایج تحقیق سلورجان و همکاران (۲۰۱۶) تحت عنوان رابطه بین حمایت اجتماعی و ابعاد شخصیتی با تعارض کار/خانواده هم راستا است. یافته‌های تحقیق سلورجان و همکاران نشان داد که بین حمایت اجتماعی و سرپرستان با تعارض خانواده ارتباط معنی‌داری وجود دارد. اگر چه ارتباط معناداری بین سیاست‌های کاری دوستانه و حمایت از خانواده توسط سازمان با تعارض خانواده وجود ندارد. بعلاوه هوشیاری و خوشایندی با حمایت همکاران و تعارض خانواده مرتبط است. برخی پژوهش‌ها همانند پژوهش سلورجان و همکاران به عنوان عوامل اثرگذار بر کاهش یا افزایش تعارضات کار/خانواده پرداخته‌اند. یکی از عواملی که توجه پژوهشگران را به خود جلب نموده است، حمایت اجتماعی و تأثیر آن در کاهش تعارض کار/خانواده است. حمایت اجتماعی به میزان برخورداری از محبت، همراهی و توجه اعضای خانواده، دوستان و سایر افراد تعریف شده است. حمایت اجتماعی به معنای ارتباطات بین شخصی و تعاملات اجتماعی است که به فرد برای مقابله با استرس کمک می‌کند. هم کیفیت و هم در دسترس بودن حمایت اجتماعی برای سازگاری و سلامت شخصی مهم است. حمایت اجتماعی تا حد زیادی با احساس سلامت ارتباط دارد. نه تنها در دسترس بودن حمایت، بلکه حتی ادراک آن با رضایت شغلی، کاهش تنش‌های شغلی و کاهش بیکاری ارتباط دارد. به طور کلی حمایت اجتماعی هم تعدیل‌کننده استرس‌زها و سلامت روانی است و هم از آنها تأثیر می‌پذیرد. در همین راستا مدیران منابع انسانی علاوه بر انجام همه اقدامات سنتی منابع انسانی همچون تحلیل و طراحی شغل، ارزشیابی مشاغل، کارمندیابی، برنامه‌ریزی منابع انسانی، انتخاب و جامعه‌پذیری، طراحی سیستم جبران خدمات، توسعه منابع انسانی، انضباط، ایمنی و بهداشت باید نقش‌های جدید تری را در سازمان ایفا کنند. آن‌ها بهتر است با تقسیم وظایف مدیران منابع انسانی به دوره‌های کوتاه مدت و بلند مدت در

مورد افراد و فرآیندها، چهار نقش کلیدی (شریک استراتژیک و قهرمان تغییر، حامی کارمندان، نقش توسعه دهنده سرمایه انسانی و نقش متخصص کارکردی) را به اجرا در آورند. امکان پیش‌بینی میزان تعارض شغلی بر حسب میزان حمایت اجتماعی کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران وجود دارد.

یافته‌های تحقیق نشان داد که رگرسیون خطی چندگانه، به تنهایی حدود ۲۲ درصد از کل تغییرات را توجیه می‌کند و مابقی سهم سایر متغیرهاست که در مدل وارد نشده‌اند. مقادیر معناداری آزمون برای تعارض شغلی کمتر از ۰/۰۵ شده است. بنابراین می‌توان فرضیات $\beta_1=0$ (ضریب 1 X)، $\beta_3=0$ (ضریب 3 X) و $\beta_4=0$ (ضریب 4 X) را در سطح پنج درصد رد کرد و خانواده، همکاران و حمایت اجتماعی در پیش‌بینی تعارض شغلی مؤثر دانست. نتایج این تحقیق با نتایج تحقیق فاتحی زاده و همکاران (۱۳۸۶) تحت عنوان بررسی ارتباط بین حمایت اجتماعی و تعارض کار - خانواده زنان شاغل هم راستا است. نتایج تحقیق آنان نشان داد که هر دو نوع تعارض کار/خانواده با حمایت اجتماعی ارتباط منفی و معنادار دارد. همچنین تعارض کار/خانواده با تمایل همسر و تمایل خود فرد به کار بیرون از منزل و نیز تا میزان ساعات کاری همسر ارتباط دارد. با توجه به کارایی حمایت اجتماعی در کاهش تعارض کار/خانواده؛ لازم است در این زمینه به زنان شاغل و همسران آنان اطلاع‌رسانی شود. البته در این تحقیق، تعارض شغلی فقط مد نظر بوده است.

بین دیدگاه آزمودنی‌ها درباره متغیرهای تحقیق (حمایت اجتماعی و تعارض شغلی) بر اساس ویژگی‌های جمعیت شناختی (جنسیت، وضعیت تأهل، سن، نوع استخدام، سنوات خدمت و تحصیلات) تفاوت معناداری وجود دارد.

یافته‌های تحقیق نشان داد که تفاوت معنی‌داری بین میانگین متغیرهای تحقیق (حمایت اجتماعی، ابعاد شخصیتی و تعارض) بر حسب سن، تحصیلات، سابقه خدمت و استخدام در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران وجود دارد. همچنین تفاوت معنی‌داری بین میانگین ابعاد شخصیتی بر حسب جنسیت و میانگین حمایت اجتماعی و تعارض بر حسب تأهل در کارمندان وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران وجود داشت. نتایج تحقیق حاضر تا حدودی با نتایج تحقیق آقایی و همکاران (۱۳۹۰) تحت عنوان پیش‌بینی ابهام نقش، تعارض نقش، فرسودگی شغلی و ابعاد چهارگانه سرریز شدگی استرس مشاوران مراکز مشاوره شهر اصفهان براساس ویژگی‌های جمعیت شناختی همخوانی دارد. یافته‌های پژوهشی آنان نشان داد که با استفاده از تحلیل رگرسیون چندگانه به روش گام‌به‌گام، مدل رگرسیون پیش‌بینی ابهام نقش براساس متغیرهای جمعیت‌شناسی معنادار نبود در حالیکه برای تعارض نقش و فرسودگی شغلی معنادار بود. همچنین نتایج تحقیق حاضر تا حدودی با نتایج تحقیق آسیومی (۲۰۱۲) تحت

عنوان تضاد در نقش در بین زنان شاغل در شرکت‌های بانکی بین قاره‌ای ایالت لاگوس همخوانی دارد. در این مطالعه بدست آمده که زنان به منظور افزایش جایگاه و ارتقاء موقعیت اقتصادی خانواده به مشاغل رسمی می‌پردازند و اینکه حضور آنها در مشاغل رسمی باعث محدودیت زمان جهت سپری با خانواده می‌شود. نقش دوسویه زنان به شکل همسران و مادران و شاغلین رسمی بسیار پرتنش است و می‌طلبد که زنان دو برابر همکاران مرد خود کار کنند تا بتوانند هر دو جنبه را به سرانجام برسانند و مردان هم نیز باید در مسئولیت خانه سهم مساوی از فعالیت‌ها داشته باشند. بطوریکه در این تحقیق میانگین جامعه زن و مرد برای متغیر شخصیت متفاوت بود و این همخوانی می‌تواند به دلیل تفاوت‌های شخصیتی حاکم در مردان و زنان باشد. بر اساس نتیجه تحقیق پیشنهاد می‌شود مدیران منابع انسانی چهار نقش کلیدی: شریک استراتژیک و قهرمان تغییر، حامی کارمندان، نقش توسعه دهنده سرمایه انسانی و نقش متخصص کارکردی را در وظایف خود بیشتر توجه نمایند.

فهرست منابع

- آقای صغر، جلالی داریوش، حسن زاده ریحان، اصلان زهرا. ۱۳۹۰. پیش‌بینی ابهام نقش، تعارض نقش، فرسودگی شغلی و ابعاد چهارگانه سرریز شدگی استرس مشاوران مراکز مشاوره شهراصفهان بر اساس ویژگی‌های جمعیت شناختی آنان. یافته‌های نو در روان‌شناسی، سال پنجم، شماره ۲۰، ۸۸-۶۹.
- احمدی یاسر. ۱۳۹۲. تعارض و هوش فرهنگی، به تنوع و چندفرهنگی بودن جامعه ایرانی. معرفت، سال بیستم، آبان، شماره ۸ (پیاپی ۱۶۷). ویژه جامعه‌شناسی.
- دیویسون جرال. ۱۳۸۴. آسیب‌شناسی روانی. ترجمه مهدی دهستانی، تهران، نشر ویرایش.
- رابینز، استیفن. ۱۳۸۶. رفتار سازمانی. ترجمه: علی. پارساییان و محمد، اعرابی. جلد اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ریاحی لیلا. ۱۳۸۹. نظام ارتباطات و رابطه آن با تعارض سازمانی در مجتمع بیمارستانی حضرت رسول اکرم (ص) تهران. فصلنامه آینده پژوهی مدیریت. دوره ۲۰، شماره ۴، صفحه ۵۵-۶۴.
- علی پور احمد. ۱۳۸۵. ارتباط حمایت اجتماعی با شاخص‌های ایمنی بدن در افراد سالم: بررسی مدل تأثیر کلی، مجله روانپزشکی و روانشناسی بالینی (اندیشه و رفتار). ۱۲ (۲). صص ۱۳۴-۱۳۹.
- فاتحی زاده مریم، تقوی اعظم، سلطانی مرضیه. ۱۳۸۶. بررسی ارتباط بین حمایت اجتماعی و تعارض کار - خانواده زنان شاغل. فصلنامه مشاوره شغلی و سازمانی. دوره ۱، شماره ۱. ۱۲۱-۱۳۲.
- قدسی علی محمد. ۱۳۸۲. بررسی جامعه‌شناختی رابطه بین حمایت اجتماعی و افسردگی، پایان نامه دکتری رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- گاجل رابرت. ۱۳۷۷. زمینه روان‌شناسی تندرستی، ترجمه غلامرضا خوی نژاد، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی.
- نکویی مقدم محمود، پیرمادی نرگس. ۱۳۹۰. تعارض سازمانی و راهبردهای مدیریت آن. نشریه علمی - پژوهشی مدیریت فردا ۱۸ (۵): ۸۰-۶۷.
- Absyomi OB. (2012). Role conflict Among Woman in Intercontinental Bank plc, lag os state. Globaljournal of human social science sociologos state. Global journal of human social science sociology, Economics and political science volume 12 Issue 9 version 100 june 2012. 22-28.
- Cohen, S. (2004). Social relationships and health. American Psychologist, 59, 676-684.
- Drentea, Patricia et al., (2006). Predictors of Improvement in Social Support, Social Sciences & Medicine, 63. pp: 957- 67.
- Glissmeyer M. Bish p j, Darid fass R. 2013. Role conflict, Role ambiguity and intention to Quit The organity and intention to Quit The organization management Department, college of Business.

-Selvarajan a, Barjinder Singh b, Peggy A. (201۷). Role of personality and affect on the social support and work family conflict relationship. Journal of Vocational Behavior 94, 39-56.

-Serafin C, Montserrat A. (2017). Social sensitivity analysis in conflictive environmental governance: A case of forest planning. Environmental Impact Assessment Review 65 (2017) 54-62

1. -Smith AC. 2011. Role Ambiywty and Role conflict in nurse case managers. Professional case management. Vol,16,No4,182-196.

بررسی تأثیر تندرستی معنوی بر خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال

مریم شیربایگی^۱

چکیده

تندرستی معنوی هسته مرکزی سلامتی در انسان بوده و تأثیر آن ابعاد مختلف زندگی همواره مورد بررسی قرار گرفته است لذا تحقیق حاضر در پی بررسی تأثیر تندرستی معنوی بر خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی زنان ورزشکار حاضر در لیگ برتر فوتسال می باشد. این پژوهش با روش پیمایشی مقطعی و با استفاده از پرسشنامه های تندرستی معنوی، خودکارآمدی، امید به زندگی و شادکامی انجام گردید. نمونه آماری شامل ۹۱ نفر می باشد. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های آماری میانگین، انحراف معیار، ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون چندگانه استفاده شد. نتایج نشان می‌دهد که بین تندرستی معنوی با خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی بانوان فوتسالیست ارتباط معنادار وجود دارد ($P \leq 0/01$). به نظر می‌رسد تندرستی معنوی با خودکارآمدی بانوان ورزشکار رابطه مستقیم داشته و همچنین سبب شادکامی و افزایش امید به زندگی آنان می‌گردد.

واژه‌های کلیدی

سلامت معنوی، شادکامی، خودکارآمدی، امید به زندگی، بانوان

طرح مسأله

بر اساس تعریف سازمان بهداشت جهانی^۱ (who) سلامت عبارتست از برخورداری از آسایش کامل جسمی، روانی و اجتماعی و نه فقط نداشتن بیماری و نقص عضو (سازمان بهداشت جهانی، ۲۰۱۶)، در طول دهها سلامتی بر اساس ابعاد خاص سلامت جسمی، سلامت روانی و سلامت اجتماعی تحلیل شده بود (اتارد، ۲۰۱۴). اما بایستی توجه نمود که سلامتی یک مسئله چند بعدی است و امروزه متخصصین امر در این زمینه علاوه بر بعد جسمی، روانی و اجتماعی، جنبه معنوی را هم در نظر می‌گیرند. سلامت (تندرستی) معنوی یکی از ابعاد مهم سلامت انسان است که ارتباط یکپارچه و درونی بین نیروهای داخلی فراهم می‌آورد (وندر، ۲۰۰۶). تندرستی معنوی هسته مرکزی سلامتی در انسان بوده و ایجاد و پیشرفت احساس تندرستی معنوی، میتواند یکی از راههای مناسب سازگاری با بیماری باشد (رز، ۲۰۱۶). سلامت معنوی با اصطلاح حالتی از بودن، واکنش احساسات مثبت، رفتارها و شناخت ارتباط با خود، دیگران، یک نیروی موراوی و فطرت تعریف میشود که فرد متمایل به احساس هویت، کمال، رضایتمندی، لذت، خرسندی، زیبایی، عشق، احترام، نگرش مثبت، آرامش، توازن درونی و هدف و جهت زندگی میشود (گومز، ۲۰۰۳). سلامت معنوی فرآیندی مبهم و پیچیده‌ای از تکامل انسان بوده که رابطه هماهنگ بین نیروهای درونی فرد را فراهم می‌کند. سلامت معنوی با ویژگیهای ثبات در زندگی، صلح، ارتباط نزدیک با خدا، خود، جامعه و محیط که انسجام و تمامیت فرد را تعیین می‌کنند، مشخص می‌شود (واحدیان، ۲۰۱۳). امرام^۲ (۲۰۰۷) معتقد است که به کارگیری الگوهای معنوی و دینی در زندگی روزمره بشر میتواند موجب افزایش سازگاری و بهزیستی انسان شود (امرام، ۲۰۰۷). در دنیای پر تنش امروزی سلامت معنوی به عنوان یکی از ابعاد سلامت، سبب یکپارچگی سایر ابعاد آن میشود. افرادی که از سلامت معنوی بالایی برخوردار هستند، میتوانند با مسائل و مشکلات خود سازگاری بیشتری داشته باشند. وقتی سلامت معنوی با خطری جدی مواجه شود، فرد ممکن است دچار اختلالات روانی مثل احساس تنهایی، اضطراب و ازدست دادن معنای زندگی شود (کراون، ۲۰۰۳). پژوهشها نشان میدهد که بین معنویت با رضایت و هدفمندی زندگی، سلامت و بنابراین - بهزیستی رابطه مثبت وجود دارد. تواناییهای معنوی میتواند اثرات مثبت و محصولات سودمندی برای فرد به ارمغان آورد. (کول، ۲۰۰۵ و جورج، ۲۰۰۰ و پارگمنت، ۲۰۰۷). از دیگر سو ماداکس^۳ (۲۰۰۲) معتقد است که

- 1 . World Health Organization
- 2 . Amram
- 3 . Maddux

خودکارآمدی یکی از مهمترین مؤلفه های کسب موفقیت و سازش یافتگی است (ماداکس، ۲۰۰۲) خودکارآمدی به باور فرد در مورد توانایی انجام رفتارهای خاص برای به دست آوردن نتایج مطلوب اطلاق میشود. بندورا^۱ با مقایسه افراد با خودکارآمدی بالا و پایین نشان داد که افراد با خودکارآمدی بالا کمتر آسیب پذیر بودند و رفتارهای سازش - یافته تری از خود نشان دادند (بندورا، ۲۰۰۱). از آنجاکه خودکارآمدی به اعتقاد فرد به تواناییها و مهارتهای خود اشاره دارد بنابراین یکی از سؤال اصلی این مطالعه این است که آیا تندرستی معنوی، میتواند ارزیابی یک فرد از تواناییهایش را تغییر دهد و فرد را به این باور برساند که در برابر مسائل و مشکلات محیطی از عملکرد مناسبی برخوردار است؟ و بدین ترتیب آیا تندرستی معنوی بالا، خودکارآمدی بالا را نیز به همراه خواهد داشت؟ همچنین با طرح نظریه امید توسط اشنايدر و همکاران، حجم وسیعی از پژوهش ها به بررسی رابطه امید با متغیرهای مختلف سلامت روانی و حتی جسمانی پرداختند (اشنايدر، ۲۰۰۰). طبق نظریه اشنايدر^۲ امید یک هیجان انفعالی نیست که تنها در لحظات تاریک زندگی پدیدار می شود بلکه فرایندی شناختی است که افراد بوسیله آن، فعالانه اهداف خویش را دنبال می کنند (اشنايدر، ۲۰۰۲). امید به زندگی به معنای توانایی باور به داشتن احساس بهتر، در آینده می باشد، که با نیروی نافذ خود، تحریک کننده فعالیت فرد است تا بتواند تجربه های نو کسب نماید و نیروهای تازه های را در فرد ایجاد کند (صمدی فرد، ۲۰۱۶). نتایج تحقیقات مختلف حاکی از آنست که امید با سلامت روانی و جسمی که با انواع مقیاسها مانند سلامت ذهنی، خلق مثبت، پرهیز از رویدادهای پر فشار زندگی، نشاط و شادکامی در امور زندگی و مسئله گشایی همبستگی مثبت دارد و آنها را پیش بینی میکند (صمدی فرد، ۲۰۱۶). نتایج تحقیقات نریمانی (۱۳۹۴) و یعقوبی (۱۳۹۳) نشان می دهد که بین بهزیستی معنوی و امید به زندگی رابطه مثبت معناداری وجود دارد. (نریمانی، ۱۳۹۴ و یعقوبی، ۱۳۹۳). همچنین نتایج تحقیق قهرمانی (۱۳۹۱) نشان داد که مولف های معنوی به همراه سلامت روان بر امید به آینده کارکنان موثرند (قهرمانی، ۱۳۹۱). از طرفی تحقیقات مختلف نشان داده اند که امید به زندگی با عاطفه مثبت همبستگی مستقیم داشته و همچنین با افسردگی (هابر، ۲۰۰۷) و به طور کلی عواطف منفی ارتباط معکوس دارد (هزار جریبی، ۲۰۰۹). اعتقاد بر این است که یکی از زمینه های اصلی و مهم در بوجود آمدن احساس نشاط و شادی، وجود امید نسبت به خود، زندگی و آینده است و احساس اضطراب یا نگرانی، با عدم امید به آینده رابطه مستقیم دارد (مزیدی، ۲۰۰۶). بنابراین یکی از مولفه های مهم و

1 . Bandura

2 . Snyder

اساسی در امید به زندگی شادکامی می باشد. روانشناسانی همچون آرجیل^۱ (۲۰۰۱) شادی را ترکیبی از وجود عاطفه مثبت، عدم وجود عاطفه منفی و رضایت از زندگی می دانند (آرجیل، ۲۰۰۱). شادکامی عبارت است از مقدار ارزش مثبتی که یک فرد برای خود قائل است (وین، هوون، ۲۰۰۵) این سازه دو جنبه دارد: یکی، عوامل عاطفی که نمایانگر تجربه هیجانی شادی، سرخوشی، خشنودی و سایر هیجانهای مثبتند و دیگری، ارزیابی شناختی رضایت از قلمروهای مختلف زندگی که بیانگر شادکامی و بهزیستی روانی است. با این وجود، شادکامی نشانه فقدان افسردگی افراد نیست، بلکه نشان دهنده وجود شماری از حالت‌های شناختی و هیجانی مثبت است (استفن، ۲۰۰۴) مایرز^۲ (۲۰۰۲) معتقد است که افراد شاد، احساس امنیت بیشتری می کنند، آسانتر تصمیم می گیرند، روحیه مشارکتی بیشتری دارند و نسبت به کسانی که با آنها زندگی می کنند، بیشتر احساس رضایت می کنند (مایرز، ۲۰۰۳). کارل^۳ (۲۰۰۶) معتقد است افراد شاد، معمولاً مهارت‌های خود را بهتر ارزیابی کرده و رویدادهای مثبت را بیشتر از رویدادهای منفی، یادآوری نموده و در برنامه های زندگی، تصمیم گیری بهتری دارند (کارل، ۲۰۰۶). پژوهش‌هایی پیرامون سلامت معنوی و شادی صورت گرفته است از جمله فرانسیس^۴ و همکاران با هدف بررسی رابطه بین نگرش دینی و شادکامی در نوجوانان، به کمک مقیاس شادکامی آکسفورد گزارش داده اند که، بین شادکامی و نگرش دینی رابطه ضعیف، اما معناداری وجود داشته است (فرانسیس، ۲۰۰۰). در مطالعه‌های دیگر بیرد^۵ و همکاران چهار عامل شادکامی و رابطه آن را با تعهد دینی مورد بررسی قرار دادند. آنان دریافتند که تعهد دینی، پیش بینی کننده شادکامی است (بیرد، ۲۰۰۰). مطالعات لوئیس^۶ (۲۰۰۱)، مالتبی^۷ و همکاران (۱۹۹۹)، کارنزارو^۸ و همکاران (۱۹۹۵) نشان دهنده رابطه مثبت معنادار بین شادکامی و خوشبختی با نگرش و باورهای دینی است. همچنین پژوهش علی محمدی و جان بزرگی به بررسی رابطه بین شادکامی با جهتگیری مذهبی و شادکامی روا شناختی و افسردگی پرداختند و به این نتیجه رسیدند که بین شادکامی دینی و شادکامی روان شناختی رابطه معنادار مثبت و بین شادکامی

-
1. Argyle
 2. Myers
 3. Carel
 4. Francis
 5. Byrd
 6. Lewis
 7. Maltby
 8. Cartanzaro

دینی و افسردگی یک همبستگی منفی وجود دارد (علیمحمدی، ۱۳۸۷). گرچه یافته‌ها و مطالعات مختلف به بررسی زمینه ارتباط بین تندرستی معنوی با خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی پرداخته‌اند ولی مطالعه‌ای که به بررسی هر چهار متغیر در قالب یک مطالعه و در مورد زنان ورزشکار پرداخته باشد، یافت نشد. از طرفی این موضوع در میان بانوان ورزشکار حائز اهمیت بیشتری دارد. زیرا زنان ورزشکار اولاً به عنوان الگو برای سایر زنان جامعه مورد انتخاب قرار می‌گیرند، ثانیاً به عنوان نماد زن مسلمان در مسابقات بین‌المللی حضور می‌یابد. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید: ورزش دروازه طلایی صدور ارزش‌های معنوی و متعالی اسلام است. معظم له همچنین معتقدند که ورزش قهرمانی ابزاری برای تبلیغ ارزش‌های اسلامی و معنویت است و در این زمینه می‌فرمایند: "یک جهت لطیف و بسیار مهم دیگر در کار مجموعه قهرمان‌های ما که بحمدالله نشان داده شده، نشان دادن دینداری و علاقه مندی به ارزش‌های اسلامی است؛ این خیلی باارزش است؛ هم در ورزش جانبازان و معلولان، انسان این مسأله را مشاهده می‌کند، هم در ورزش قهرمان‌های دیگر وقتی یک قهرمان کشور ما جلو چشم میلیون‌ها و شاید صدها میلیون جمعیت دنیا، بعد از پیروزی خودش، خدا را شکر می‌کند و دستش را به آسمان بلند می‌کند یا سجده می‌کند، این را دست کم نگیرید؛ این پیام معنویت را در دنیا پخش می‌کند؛ دنیایی که با میلیاردها دلار سعی شده که معنویت در آن بی‌فروغ شود و چراغ معنویت آن خاموش شود. می‌دانید صهیونیست‌ها در این صد سال اخیر و به خصوص در این ده‌ها سال اخیر چه خرجی کرده‌اند تا انسان‌ها را بدون هویت معنوی بار بیاورند و به بی‌بندوباری و بی‌اعتقادی و لاابالیگری در عقیده و ایمان دینی بکشانند؟ شما وقتی بعد از پیروزی روی تشک کشتی یا محل وزنه برداری یا در هر نقطه دیگری، دست‌تان را بلند می‌کنید، خدا را شکر می‌کنید، به سجده می‌افتید یا نام بزرگان دین را بر زبان می‌آورید، در واقع دارید همه سرمایه‌ی را که آنها خرج کرده‌اند، با یک حرکت ساده دور می‌کنید؛ خدای متعال به شماها کمک و الهام می‌کند که این کار را انجام بدهید. این‌ها در حقیقت معنویت را القا می‌کنند" همچنین معظم له درباره اهمیت ورزش بانوان می‌فرماید "این مسئله‌ی بانوان و دختران ورزشکار ما که با حجاب در میدان می‌روند، خیلی چیز مهمی است." و همچنین با توجه به وضعیت اسفبار زنان در کشورهای اروپایی می‌فرماید: آن وقت در این فضا، توی این کشورهای اروپایی، یک زن محجبه در موضع قهرمان بر روی سکوی قهرمانی می‌ایستد و همه را وادار میکند به این که او را تکریم و تجلیل کنند. این چیز کمی است؟ این چیز کوچکی است؟ این کار خیلی باعظمت است. واقعاً همه باید قلباً از زنان ورزشکار ما که در میدانها با حجاب، با عفاف، با متانت و با وقار حاضر میشوند، تشکر کنند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱). از دیگر سو گلاهو معتقد است فعالیت‌های ورزشی شاید بتواند از راه‌های متفاوت به احساس مثبت فرد از خود و خودپنداره بهتر در فرد

کمک کند. چنین احساسی می‌تواند زمینه و بستر پدید آمدن تغییر و تحول بسیاری از صفات روانی-اجتماعی فرد شود. این احساس خوب و مثبت در دنیای پر فشار امروزی ضروری است و احتمالاً در روش زندگی افراد تاثیر خواهد گذاشت. (گالا هو، ۲۰۰۶). بنابراین می‌توان از طریق ورزش و فعالیت‌های گروهی بسیاری از مفاهیم اخلاقی و ارزشی مانند حس همدلی، روحیه پهلوانی و جوانمردی، رعایت اصول و اخلاق مداری، پایبندی به اصول و ارزش‌ها، احترام به قراردادهای اجتماعی را آموزش داد. از آنجا که در کشور اسلامی ایران، رشد سجایای اخلاقی و رعایت موازین آن مورد تاکید مسئولان بوده و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است بررسی تندرستی معنوی با خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی در میان بانوان ورزشکار از مهم‌ترین مسائل و دغدغه‌ها می‌باشد. لذا تحقیق حاضر در پی بررسی تاثیر تندرستی معنوی بر خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی در زنان ورزشکار حاضر در لیگ برتر فوتسال سال ۹۶-۹۵ می‌باشد.

روش شناسی

این پژوهش با روش پیمایشی مقطعی و با استفاده از ابزار پرسشنامه انجام گرفت. جامعه آماری مورد مطالعه این پژوهش همه بانوان شاغل در لیگ برتر فوتسال در فصل ۹۶/۹۵ می‌باشد. که لیگ حاضر شامل ۱۲ تیم و هر تیم شامل ۱۲ بازیکن می‌باشد. لذا جامعه آماری تحقیق حاضر ۱۴۴ نفر می‌باشد. که با توجه به در دسترس بودن نمونه‌ها تعداد ۹۸ پرسشنامه توزیع گردید که از این تعداد ۹۱ نفر حاضر به پاسخگویی و همکاری با محققین شدند به منظور گردآوری اطلاعات لازم از پرسشنامه‌های اطلاعات فردی، تندرستی معنوی، خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی استفاده گردید. پرسشنامه‌ی سلامت معنوی پولوتزین و الیسون (swbs): پرسشنامه ۲۰ سؤالی سلامت معنوی پولوتزین و الیسون (۱۹۸۲) که ۱۰ سؤال آن سلامت مذهبی و ۱۰ سؤال دیگر سلامت وجودی فرد را می‌سنجد. نمره سلامت معنوی جمع این دو زیر گروه است که دامنه آن بین ۲۰-۱۲۰ می‌باشد. پاسخ این سؤالات بصورت لیکرت ۶ گزینه‌ای از کاملاً مخالفم تا کاملاً موافقم دسته‌بندی شده است. در سؤالات ۲۰، ۱۹، ۱۷، ۱۵، ۱۴، ۱۱، ۱۰، ۸، ۷، ۴، ۳ کاملاً مخالفم نمره ۱ و سؤالات ۱۶، ۱۳، ۱۲، ۹، ۵، ۲، ۱ کاملاً مخالفم نمره ۶ گرفته است. در پایان سلامت معنوی افراد به سه دسته پایین (۲۰-۴۰)، متوسط (۴۱-۹۹) و بالا (۱۰۰-۱۲۰) تقسیم‌بندی می‌شود. عبارت‌های با شماره فرد سلامت مذهبی و عبارت‌های با شماره زوج سلامت وجودی را می‌سنجند. این پرسشنامه توسط رضایی و همکاران در سال ۱۳۸۷ با ضریب آلفای ۰.۸۲، در ایران روا و پایا شده است (رضایی، ۱۳۸۷). پرسشنامه خودکارآمدی: این مقیاس توسط شرر و همکاران در سال

1982 ساخته شده است و دارای 17 ماده است. این مقیاس سه جنبه از رفتار را اندازه گیری می کند که شامل: میل به آغازگری رفتار، میل به تلاش بیشتر برای کامل کردن تکلیف و مقاومت در رویارویی با موانع است. پاسخ این سوالات بصورت لیکرت ۵ گزینه ای می باشد. بنابراین حداکثر نمره‌ای که فرد میتواند از این مقیاس به دست آورد نمره 85 و حداقل نمره ۱۷ است. اعتبار این مقیاس در پژوهش عبدی نیا ۰.۸۵ و در پژوهش اعراییان ۰.۹۱ گزارش شده است (عبدی نیا، ۱۳۷۷ و اعراییان ۱۳۸۳). پرسشنامه شادکامی: برای تعیین میزان شادکامی از مقیاس شادکامی آکسفورد استفاده می گردد. این پرسشنامه توسط آرچیل و لو (1990) تهیه شده و 29 ماده دارد. هر یک از سوال های این آزمون 4 گزینه دارد که از 0 تا 3 نمره به آنها اختصاص می یابد. بنابراین حداکثر نمره آزمون 87 است. روایی و پایایی این پرسشنامه در تحقیقات متعددی مورد بررسی قرار گرفته است، در پژوهشی که توسط نوربالا در سال (۱۳۷۸) در نمونه ای متشکل از ۱۰۱ نفر صورت گرفت ضریب همسانی درونی برای گروه مردان و زنان به ترتیب برابر با ۰/۹۴ و ۰/۹ و اعتبار بازآمایی پس از ۷ هفته ۰/۷۸ و ضریب اعتبار بازآمایی با فاصله زمانی ۳ هفته در یک نمونه ۲۵ نفری ۰/۷۹ به دست آمد. (۲۹) همچنین پایایی و روایی پرسشنامه در پژوهش جوکار (۱۳۸۶) بررسی شد. پایایی آزمون به روش آلفای کرونباخ برابر ۰/۹۰ و روایی آن با استفاده از روش تحلیل عوامل بررسی، و بار های عاملی گویه ها بین ۰/۴۰ تا ۰/۶۷ گزارش شد. (جوکار، ۱۳۸۶) شایان ذکر است که محتوای این پرسشنامه به بررسی عزت نفس، رضایت از زندگی، کارآمدی، خلق مثبت، سلامتی و به طور کلی به شادکامی افراد می پردازد. پرسشنامه امید به زندگی: پرسشنامه امیدواری که توسط اشنایدر، هاریس، اندرسون، هولران، ایرونیک و همکاران (۱۹۹۱) تهیه شده است دارای ۱۲ سوال بوده و هدف آن ارزیابی میزان امید به زندگی در افراد می باشد. شیوه نمره گذاری آن بر اساس طیف لیکرت ۵ گزینه ای است. این پرسشنامه برای افراد ۱۵ سال به بالا طراحی شده است. از این عبارات ۴ عبارت برای سنجش تفکر عاملی، ۴ عبارت برای سنجش تفکر راهبردی، ۴ عبارت انحرافی (سوالات ۳، ۵، ۷ و ۱۱) است. همچنین این پرسشنامه دو زیر مقیاس عامل و راهبرد را اندازه گیری می کند. پایایی آزمون - بازآزمون ۰.۸۰ است. دامنه تغییرات این پرسشنامه ۸-۳۲ می باشد و نمره ۲۲ به عنوان نقطه برش پیشنهاد شده است. ضریب اعتبار این مقیاس با استفاده از فرمول آلفای کرونباخ 0.86 و از طریق بازآمایی 0.81 به دست آمد (کرمانی، ۱۳۹۰).

برای تحلیل دادهها از روش ها و آزمون های آماری و نرم افزار SPSS استفاده گردید. برای تجزیه و تحلیل دادهها از نرم افزار SPSS ۱۹ و روش های آماری توصیفی (میانگین و انحراف معیار) و تحلیلی (ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون چندگانه) استفاده شد.

یافته ها

با توجه به نتایج بدست آمده، میانگین نمره تندرستی معنوی ۸۲.۲۷ و انحراف معیار ۲۰.۶، میانگین نمره شادکامی ۴۸.۶ و انحراف معیار ۶.۸۵، میانگین نمره خودکارآمدی ۵۸.۸ و انحراف معیار ۵.۱۴ و همچنین میانگین نمره امید به زندگی ۲۳.۹۶ و انحراف معیار ۴.۱ می باشد. بر اساس جدول شماره ۱ آزمون ضریب همبستگی پیرسون نشان داد بین تندرستی معنوی و شادکامی، تندرستی معنوی و خودکارآمدی و همچنین تندرستی معنوی و امید به زندگی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال همبستگی مستقیم و معنادار وجود دارد.

جدول شماره ۱: ضریب همبستگی بین تندرستی معنوی و شادکامی، خودکارآمدی و امید به

زندگی

تندرستی معنوی		
ضریب همبستگی	۰.۴۴	شادکامی
p-value	۰.۰۰	
ضریب همبستگی	۰.۲۴	خودکارآمدی
p-value	۰.۰۰	
ضریب همبستگی	۰.۶۶	امید به زندگی
p-value	۰.۰۰	

همچنین بر اساس جدول شماره ۲، نتایج رگرسیون نشان داد که شادکامی، خودکارآمدی و امید به زندگی همبستگی بالا و معناداری با تندرستی معنوی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال دارند. همچنین، مولفه های شادکامی، خودکارآمدی و امید به زندگی توانستند ۵۴ درصد از واریانس متغیر ملاک، تندرستی معنوی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال، را پیش بینی نمایند

جدول شماره ۲- خلاصه نتایج مدل رگرسیون

مدل	مجموع مجزورات	R	R ²	درجه آزادی	میانگین مجزورات	F	معنی داری
رگرسیون	۲۱۰۵۰.۷۰			۳	۷۰۱۶.۹		
خطا	۱۷۴۹۵.۴	۰.۷۳	۰.۵۴	۸۷	۲۰۱.۰۹	۳۴.۸۹	۰.۰۰
کل	۳۸۵۴۶.۱			۹۰			

از سویی نتایج جدول شماره ۳، نشان می دهد که ضریب تاثیر متغیرهای شادکامی، خودکارآمدی و امید به زندگی به ترتیب ۰.۶۲، ۰.۸۷ و ۲.۹۷ می باشد. در واقع این سه متغیر به صورت مثبت و معناداری، سلامت معنوی بانوان فوتسالیست شاغل در

لیگ برتر فوتسال، را پیش بینی نمایند.

جدول شماره ۳- نتایج ضرایب رگرسیون

متغیر	B	خطای معیار	Beta	T	معنی داری
مقدار ثابت	-۷۰.۵۳	۱۹.۷۴		-۳.۵۷	۰.۰۰۱
شادکامی	۰.۶۲	۰.۲۳	۰.۲۰	۲.۶۲	۰.۰۱
خودکارآمدی	۰.۸۷	۰.۲۹	۰.۲۱	۲.۹۰	۰.۰۰۵
امید به زندگی	۲.۹۷	۰.۳۷	۰.۶۰	۷.۸۶	۰.۰۰

بحث و نتیجه گیری

هدف پژوهش حاضر بررسی تأثیر تندرستی معنوی بر خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی در زنان ورزشکار حاضر در لیگ برتر فوتسال بود که نتایج این تحقیق نشان داد بین تندرستی معنوی با خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال ارتباط معنادار وجود دارد. به عبارتی، هر قدر که تندرستی معنوی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال بیشتر باشد، متغیرهای خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی نیز بیشتر خواهد بود. مرور نتایج تحقیقات قبلی نشان می دهد تاکنون تحقیقی که به بررسی تندرستی معنوی و بررسی ارتباط آن با خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی در میان بانوان ورزشکار پرداخته باشد، وجود ندارد. به طوریکه مطالعات انجام شده بیشتر بر روی دانشجویان، دانش آموزان، کارمندان، بیماران و... صورت گرفته است. اما به طور کلی نتایج تحقیق حاضر با اریچ (۲۰۱۳)، الن (۲۰۱۰)، بارون (۲۰۰۶)، عبادی (۱۳۹۵)، دهقانی (۱۳۹۴)، یارمحمدی (۱۳۹۴)، بحری نجفی (۱۳۹۴)، مظفرنیا (۱۳۹۳) همخوانی دارد. داشتن معنا در زندگی، امیدواری به یاری خداوند در شرایط مشکل زا، بهره مندی از حمایت های اجتماعی و معنوی، احساس تعلق داشتن به منبعی والا همگی از جمله روش هایی هستند که به حفظ سلامت روان در مواجهه با استرس و فشارهای روانی کمک می کنند (قهرمانی، ۱۳۹۱). و با توجه به اینکه ورزشکار در موقعیت های گوناگون (مانند استرس ناشی از فشار تمرینات و مسابقات، حضور تماشاگران و...) در مواجهه با عوامل استرس زا و فشار روانی قرار می گیرد ارتباط با خدا یا یک قدرت بی نهایت (تندرستی معنوی) در حفظ آرامش، ایجاد نشاط و شادابی و افزایش امید بی تاثیر نیست.

اریچ (۲۰۱۳) در تحقیق خود با عنوان دینداری به عنوان عامل تعیین کننده شادی، به این نتیجه رسید که همبستگی مثبت بین شادی و احساس خوشبختی با مذهبی بودن وجود دارد. استورج (۲۰۰۲) با بررسی رابطه بین اعتقادات دینی و افسردگی، این فرضیه را مطرح نمود که

دینداری و تدین، ورزشکاران را در مقابل تاثیرات افسردگی محافظت میکند. یافته‌ها نشان دادند به وضوح رابطه منفی معنی داری بین تدین درونی و نشانه‌های عاطفی افسردگی وجود دارد (استورچ، ۲۰۰۲). بارون (۲۰۰۶) با تحقیق بر روی ۹۴۱ دانش آموز دبیرستانی به این نتیجه رسید که میان دینداری و اضطراب رابطه منفی و بین دینداری و سلامت روانی، جسمانی و شادکامی رابطه مثبت وجود دارد. در پژوهش موکرجی و برون (۲۰۰۵) نشان داده شد که هم مذهب و هم جنسیت، نقش مهمی در درجه شادکامی دارد و سطوح پایین رفتارهای مذهبی، شادکامی را کاهش می‌دهد. همچنین مذهبی بودن زنان، سطوح شادکامی آنان را افزایش می‌دهد. نتایج پژوهش الن (۲۰۱۰) که به بررسی رابطه بین مذهب و شادی پرداخته بود، نشان می‌دهد که وجود مذهب اثر بیشتری بر شادی دارد. لویس و همکاران (۲۰۰۵) نشان دادند که بین نمرات بالای جهت‌گیری مذهبی درونی بالا و مقابله مثبت مذهبی با نمرات بالای پرسشنامه شادکامی آکسفورد رابطه معنادار وجود دارد؛ به این معنی که وقتی مذهبی بودن با شادکامی رابطه دارد، با بهزیستی روان شناختی نیز رابطه دارد. دولتیل و همکاران (۲۰۰۴) در مطالعه‌ای بیان کردند که سطح افسردگی افرادی که معنویت بالایی دارند، پایینتر است. در زمینه تحقیقات داخلی هر چند تحقیقی در میان گروه ورزشکاران صورت نگرفته است اما نتایج تحقیقات عبادی (۱۳۹۵) بین دانشجویان پرستاری، دهقانی (۱۳۹۴) بین کارکنان اداری، یارمحمدی (۱۳۹۴) بین مراقبین سالمندان، بحری نجفی (۱۳۹۴) بین معلمان ابتدایی، مظفرنیا (۱۳۹۳) بین دانشجویان حاکی از آنست که بین تندرستی معنوی و شادکامی رابطه معناداری وجود دارد که با نتایج تحقیق حاضر همخوانی دارد. حیدر زادگان (۱۳۹۴) معتقد است که افرادی که از تندرستی معنوی بالایی برخوردارند، با مسائل و مشکلات خود راحتتر سازگار میشوند و تقویت تندرستی معنوی، سازگاری افراد را با شرایط افزایش میدهد. همچنین تندرستی معنوی سبب ایجاد نگرشی جدید و مثبت در فرد نسبت به خود، دیگران و جهان پیرامون او میشود و از آنجاکه خودکارآمدی به اعتقاد فرد به تواناییها و مهارتهای خود اشاره دارد، میتواند نتیجه گرفت که بالا بودن تندرستی معنوی در فرد سبب میشود تا فرد با نگاه مثبتی که نسبت به خود پیدا میکند بتواند از مهارتها و تواناییهای خود قضاوت درستی داشته باشد و بدین ترتیب سلامت تندرستی بالا، خودکارآمدی بالا را به همراه خواهد داشت (حیدر زادگان، ۱۳۹۴). که این نتایج با نتایج تحقیق حاضر همخوانی دارد. نتایج تحقیق ضمیری (۱۳۹۵) نشان داد که همبستگی معناداری بین معنویت و هوش معنوی و خودکارآمدی دانشجویان وجود دارد. آدجولا (۲۰۰۷) در پژوهش خود به منظور بررسی رابطه معنویت با خودکارآمدی و کیفیت زندگی در افراد بزرگسال مبتلا به بیماری نتیجه گرفت که بین این متغیرها رابطه‌ای معنادار قوی وجود دارد، بهطوریکه افراد با باورهای معنوی بالا از خودکارآمدی بالا و همچنین کیفیت زندگی مناسبی برخوردار بودند. که این نتایج با نتایج

تحقیق حاضر همخوانی دارد. همچنین یکی دیگر از نتایج تحقیق حاضر ارتباط بالای تندرستی معنوی با امید به زندگی می باشد. به طور کلی، تندرستی معنوی می تواند باعث احساس امیدواری، هدفمندی، آرامش، ایجاد نگرش مثبت نسبت به دنیا و قدرت سازگاری بالا در افراد شود و باعث افزایش توانایی فرد در انجام کارها و نیز داشتن معنا و هدف در زندگی در نهایت، سلامت فرد را موجب می شود (رجایی، ۱۳۹۲). طبق نظریه شنايدر امید فرابندی است که طی آن، فرد هدف های خود را تعیین می کند، راه کار هایی برای رسیدن به آن ها می سازد و انگیزه لازم را برای اجرای این راه کار ها در طول مسیریاجاد و حفظ می کند (شنايدر، ۲۰۰۰). طبق نظریه امید اسنايدر و نیز آیات قرآن کریم، ابعاد امید (تفکر هدف، تفکر گذرگاه و تفکر عامل) بر یکدیگر اثر متقابل دارند. تعیین هدف های مهم، به افزایش انگیزه منجر می شود و این انگیزه برانگیخته شده، به نوبه خود ممکن است به یافتن گذرگاه کمک کند؛ پس عامل و گذرگاه یکدیگر را تقویت می کنند و بر هم، اثر متقابل می گذارند تا فرایند تعقیب هدف ادامه یابد (پرچم، ۱۳۹۲). نتایج تحقیقات نریمانی (۱۳۹۴) و یعقوبی (۱۳۹۳) نشان می دهد که بین بهزیستی معنوی و امید به زندگی رابطه مثبت معناداری وجود دارد. که با نتایج تحقیق حاضر همخوانی دارد. ایتزن و سیچ (1997) معتقدند ارزشهای دینی در جهان بینی ورزش نهفته هستند؛ به این معنا که ورزش مظهر ارزشهای دینی از جمله توسعه شخصیت، سختکوشی، ایستادگی و استقامت بوده و مانند مذهب این ویژگی ها و رفتارها را ترویج میدهد . از این رو چندین اصل ذاتی بین ورزش و دین وجود دارد . به عنوان مثال شخصیت سازی، نظم و انضباط، رقابت، آمادگی جسمی، عملکرد ثابت، تناسب اندام ، بیطرفی، بازی کردن با توجه به قوانین و ملی گرایی (ایتزن، ۱۹۹۷). مطالعات ورنایچیا و همکاران (۲۰۰۰) و وریزبرگ و همکاران (۲۰۰۴) نشان دادند که برخی از ورزشکاران عقاید و اعمال مذهبی خود را به شکلی پررنگ همراه خود به زمین بازی میبرند و دین برای برخی از قهرمانان ورزشی به عنوان راهی برای آمادگی، عملکرد و ارزیابی آنها از ورزششان دارای اهمیت است (ورنایچیا، ۲۰۰۰ و وریزبرگ، ۲۰۰۴). در واقع جایگاه دین در زندگی ورزشکاران و در نتیجه ورزش، چندوجهی، مشترک و قدرتمند است . به نظر میرسد عقاید و باورهای مذهبی در جاهای مختلفی برای مقابله با فراز و نشیبهای ورزشی به ورزشکاران کمک میکند و به آنها درک عمیقتری نسبت به تجربیاتشان میدهد

بنابراین جمع شدن ورزشکاران در محافل برای ارائه دعا قبل از شروع بازی امر غیرمعمولی نمی باشد و بیشتر این بازیکنان اغلب برای کسب موفقیت با خدا ارتباط برقرار می کنند . در واقع ارتباط بین ورزش و دین را تقریباً در هر بخشی از جهان میتوان یافت (جون، ۲۰۱۳). باورهای مذهبی و اینگونه مراسم و آیینها در ورزشکاران میتواند منجر به تقویت

روحی، از بین بردن اضطراب، کمک به تمرکز و اعتماد به نفس در مواجهه با رقیبان گردد) پریش، ۱۹۹۳). همچنین به طور کلی بر اساس آیات کلام الله مجید تاثیر ابعاد تندرستی معنوی بر زندگی مشهود و عینی می باشد. مثلاً میتوان به آیه 3 سوره طلاق که خداوند در آن میفرماید "و من یتوکل علی الله فهو حسبه" و هر کس که بر خدا توکل کند، خدا امر او را کفایت میکند" اشاره نمود. یا همچنین بر اساس آیه 28 سوره رعد که میفرماید "الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" آنان که ایمان آوردند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام یابد. آگاه باشید که دل‌ها تنها به یاد خدا آرام گیرد". بنابراین یک ارتباط قوی با ماورا میتواند فرد را از هرگونه احساس اضطراب و استرس دوره کرده و به زندگی او معنا و مفهوم ببخشد و این احساس را در فرد پدیدار کند که بر قدرت بی پایانی تکیه دارد که همواره او را در برابر تمامی مشکلات حفظ خواهد کرد و جز خوبی، برای او نخواهد خواست. به طور کلی نتایج این تحقیق نشان داد که تندرستی معنوی با خودکارآمدی، شادکامی و امید به زندگی بانوان فوتسالیست شاغل در لیگ برتر فوتسال ارتباط معنادار وجود دارد. بنابراین در صورت برنامه ریزی و ارائه برنامه هایی مرتبط با ابعاد تندرستی معنوی در بین بانوان ورزشکار، می توان میزان شادکامی، کارآمدی و امید به زندگی در این گروه مهم جامعه را افزایش داد و امیدوارتر بود که این عوامل دوام و پایداری بیشتری داشته باشد. همچنین با توجه به اهمیت تندرستی معنوی مربیان و مشاوران ورزشی می توانند محیطی را فراهم کنند که در آن ورزشکاران بتوانند به معنویات خود توجه و اهمیت بیشتری کنند. همچنین از آنجا که این پژوهش در بین بانوان شاغل در لیگ فوتسال انجام شده است پیشنهاد می گردد رابطه بین متغیرهای تندرستی معنوی با دیگر مولفه های روانی بین سایر ورزشکاران رشته های ورزشی اعم از زن و مرد مطالعه گردد و نتایج مورد مقایسه قرارگیرد. همچنین نخستین و مهم ترین محدودیت این مطالعه استفاده از روش همبستگی است. لذا روابط کشف شده را نمیتوان به عنوان روابط علی فرض کرد. دانش ما درباره بعضی از الگوهای رفتاری اندک است. و بسیاری از این روابط پیچیده اند شاید این روابط ناشی از اثر سایر متغیرها باشد. همچنین در این پژوهش به منظور زمینه یابی از پرسشنامه استفاده گردید، در نتیجه ممکن است برخی از افراد از ارائه پاسخ واقعی خودداری کرده و پاسخ غیر واقعی داده باشند. از طرفی افراد ممکن است خویشتن نگری کافی نداشته باشند و مسئولانه به گویه ها پاسخ ندهند. همچنین تفسیر نتایج مطالعه با در نظر گرفتن مقطعی بودن مطالعه و نمونه های پژوهش، باید با شرایط خاص صورت گیرد و قابل تعمیم نیست.

فهرست منابع

- آیات کلام الله مجید
- اعرابیان، اقدس، خدایناهی، محمد کریم، حیدری، محمود، صالح صدقپور، بهرام (۱۳۸۳)، بررسی رابطه باورهای خودکارآمدی بر سلامت روانی و موفقیت تحصیلی دانشجویان، مجله روانشناسی، سال ۸، شماره 360. صفحه ۳۶۰-۳۷۱.
- بحری نجفی فاطمه، میرشاه جعفری سیدابراهیم (۱۳۹۴). تاثیر ابعاد باورهای مذهبی بر شادی معلمان ابتدایی در محیط کار. دانش و پژوهش در روان شناسی کاربردی: زمستان ۱۳۹۴، دوره ۱۶، شماره ۴، پایانی ۶۲ صفحه ۱۰۶-۱۱۳.
- بیانات در دیدار مدال آوران المپیک و پارالمپیک (۲۱/۱۲/۱۳۹۱) <http://www.leader.ir/langs>
- پرچم اعظم، فاتحی زاده مریم، محققان زهرا (۱۳۹۲) ابعاد سه گانه ی نظریه امید اسنایدر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم. دو فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء ۱۳۹۱، سال دهم، شماره 1، پایانی ۱۹ صفحات ۱-۲۹.
- دهقانی الهام، سحرناز نجات، مهدی یاسری (۱۳۹۴). همبستگی سلامت معنوی و شادکامی در کارکنان اداری دانشگاه علوم پزشکی سمنان. مجله دین و سلامت، دوره ۳، شماره ۲ - جلد ۳ شماره ۲ صفحات ۹-۱۸.
- جوکار، بهرام (۱۳۸۶). رابطه هدفگرایی و شادکامی. فصلنامه علمی- پژوهشی روانشناسی دانشگاه تبریز، سال دوم، شماره ۵. ۴۱-۵۹.
- حیدرزادگان علیرضا، و مریم کوچکزایی (۱۳۹۴) بررسی رابطه بین سلامت معنوی و خودکارآمدی دانشجویان دانشکده های فنی مهندسی و روانشناسی و علوم تربیتی، فصلنامه آموزش مهندسی ایران، سال هفدهم، شماره ۶۵، بهار ۱۳۹۴، صفحات ۷۹-۹۳.
- رضایی محبوبه، سیدفاطمی نعیمه، حسینی فاطمه. سلامت معنوی در بیماران مبتلا به سرطان تحت شیمی درمانی. نشریه علمی پژوهشی حیات: پاییز و زمستان ۱۳۸۷، دوره ۱۴، شماره 3-۳-۴، از صفحه ۳۳ تا صفحه ۳۹.
- رجایی علیرضا، اقدس سید احمدیان کاسب (۱۳۹۲). رابطه بین هوش معنوی با حالت های روانشناختی مثبت. دومین همایش ملی بهداشت روانی و سبک زندگی اسلامی، ایران، قوچان، اسفندماه ۹۲.
- قهرمانی نسرين، محمدعلی نادى (۱۳۹۱). رابطه بین مولفه های مذهبی - معنوی با سلامت روان و امید به آینده در کارکنان بیمارستان های دولتی شیراز. نشریه مرکز تحقیقات مراقبتهای پرستاری دانشگاه علوم پزشکی تهران (نشریه پرستاری ایران)، دوره ۲۵، شماره ۷۹، دی ماه ۱۳۹۹ صفحات ۱-۱۱.
- عبادی، بی بی نجمه، محمد علی حسینی، ابوالفضل ره گوی، مسعود فلاحی خشکناپ، اکبر بیگلریان (۱۳۹۵) " رابطه سلامت معنوی با شادکامی در دانشجویان پرستاری " نشریه آموزش پرستاری، دوره ۵، شماره ۵ - (آذر و دی ۱۳۹۵) صفحه ۲۳-۲۹.
- عبدی نیا، محمود (۱۳۷۷)، بررسی روابط خودکارآمدی، جهت گیری هدفی، یادگیری خودگردان و

پیشرفت تحصیلی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران
 - علی محمدی، کاظم و جان بزرگی، مسعود، «بررسی رابطه بین شادکامی با جهت‌گیری مذهبی و شادکامی روان‌شناختی و افسردگی»، روان‌شناسی در تعامل با دین، ش ۲، سال اول، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱-۱۴۴

- صمدی فرد حمیدرضا (۱۳۹۵). پیش بینی امید به زندگی زوجین بر اساس باورهای فراشناختی و همجویشی شناختی. پژوهش‌های روانشناسی بالینی و مشاوره. سال. ۶، شماره. ۲. صفحات ۴۸-۶۲
 - ضمیری سمیه، سکینه عزیزی، اقدس شاکری، زهرا حسن دوست، مژده محمد پرست، حمیده یوسفی، علیرضا مسلم، آرش اکبری (۱۳۹۵) پیش بینی خودکارآمدی دانشجویان بر اساس هوش معنوی. مجله دانشگاه علوم پزشکی سبزوار. دوره 23، شماره، 3 تیر ۱۳۹۵. صفحات ۱۹۶-۲۰۳
 - کرمانی زهرا، خدایپناهی محمدکریم، حیدری محمود (۱۳۹۰). ویژگی‌های روان‌سنجی مقیاس امید اسنایدر. روان‌شناسی کاربردی: پاییز ۱۳۹۰، دوره ۵، شماره ۳، پیاپی ۱۹، صفحه ۷-۲۳
 - گالاهو، دیوید ال. آزمون، جان سی (۲۰۰۶). "رشد و تکامل حرکتی در طول عمر"، ترجمه حمایت‌طلب، رسول. موحدی، احمدرضا. فارسی، علیرضا و فولادیان، جواد، ویراست ششم
 - مزیدی محمد، استوار صغری (۱۳۸۲) بررسی ارتباط بین انواع درون‌سازی مذهب با سلامت روان در نوجوانان، همایش مبانی نظری و روان‌سنجی مقیاس‌های دینی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران

- مظفری نیا فائزه، فرخنده امین شکروی، علیرضا حیدرنیا (۱۳۹۳) "رابطه بین سلامت معنوی و شادکامی دانشجویان" آموزش بهداشت و ارتقای سلامت ایران، دوره ۲ شماره ۲ صفحه ۹۷-۱۰۸
 - نریمانی محمد، پرزور پرویز، عطادخت اکبر، عباسی مسلم (۱۳۹۴)، نقش بهزیستی معنوی و پایبندی مذهبی در پیش‌بینی رضامندی زناشویی پرستاران، مجله بالینی و پرستاری، جلد ۴، شماره ۲، صفحات ۱-۱۰

- نور بالا، احمدعلی (۱۳۷۸) "بررسی مقدماتی پایایی و روایی پرسشنامه شادکامی آکسفورد در دانشجویان دانشگاه‌های تهران" مجله روانپزشکی ایران، دوره ۵، شماره ۱ و ۲ - (تابستان و پاییز ۱۳۷۸)
 - یارمحمدی، صبا و همکاران (۱۳۹۴) بررسی ارتباط سلامت معنوی با شادکامی و رضایت شغلی مراقبین سالمندان در مراکز سالمندی شهر تهران در سال ۱۳۹۴، فصلنامه پرستاری سالمندان، دوره دوم شماره ۱۳۹۴، ۲، صفحه ۲۴-۹

- یعقوبی ابوالقاسم، محقق حسینی، منظمی تبار فریبا (۱۳۹۳) رابطه بهزیستی معنوی و امیدواری با رضایت از زندگی در سالمندان. فصلنامه روان‌شناسی و دین، پاییز ۱۳۹۳، دوره ۷، شماره ۳ (پیاپی ۲۷). صفحات ۱۰۹-۱۲۳

- هزارجریبی جعفر، آستین فشان پروانه (۱۳۸۸) بررسی عوامل موثر بر نشاط اجتماعی (با تاکید بر استان تهران)، جامعه‌شناسی کاربردی (مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان، بهار ۱۳۸۸، دوره ۲۰، شماره ۱، پیاپی ۳۳، صفحات ۱۱۹-۱۴۶)

- Adegbola, M.A. (2007), The relationship among spirituality, self-efficacy and quality of life in adults with sike cell disease, Thesis, for the Degree of Doctor of Philosophy, the University of Texas at Arlington
- Amram Y. The seven dimensions of spiritual intelligence: An ecumenical, grounded theory. In 115th Annual Conference of the American Psychological Association, San Francisco, CA. 2007
- Attard J, Baldacchino DR, Camilleri L. Nurses' and midwives' acquisition of competency in spiritual care: A focus on education. *Nurse Education Today*. 2014; 34(12): 1460-1466.
- Argyle M, Lu L. The psychology of happiness. London: Rutledge; 2001.
- Baroun, K.A. Relation Among Religiosity, Health, Health, Happiness, and Anxiety for Kuwaiti Adolescents. *psychol*. 99.2006.Pp:717-722.
- Bandura, A. (1997). "Self – efficacy: the exercise of control". New York:Freeman.
- Bandura, A. (2001). "Social cognitive theory: an agentic perspective". *Annual Review of Psychology*, 52, PP:1-26
- Byrd K, Lear D, Schwenka S. Mysticism as a predictor of subjective well-being. *International Journal for the Psychology of Religion*.2000;10(4)pp:259-69.
- Cartanzaro S, Horaney F, Creasy G. Hassles.coping,and depressive symptoms in an elderly community sample: The role of mood regulation expectancies.*Journal of Counseling Psychology*. 1995;42(3):359-65. doi: 10.1037/0022-0167.42.3.259
- Carel E. Positive psychology. (H. Sharifi, J. Najafi, Persian trans). Tehran: Sokhan Publication; 2006
- Cole BS. Spiritually-focused psychotherapy for people diagnosed with cancer: A pilot outcome study. *Mental Health, Religion & Culture*. 2005; 8(3): 217-26.
- Craven, R. F., Hirnle, C. J. (2003), *Fundamental of nursing: human health and function*, 4th ed. Philadelphia: Lippincott &Williams & Wilkins.
- Doolittle BR, Farrell M. The Association Between Spirituality and Depression in an Urban Clinic. *Prim Care Companion J Clin Psychiatry*. 2004;6(3):114-8. PMID: 15361925
- Eitzen, D. S. & Sage, G. H. *Sociology of North American Sport*. (6th ed.).Boston: McGraw-Hill.1997
- Ellen, C. Religious Attendance and Happiness: Examining Gaps in the Current Literature-A Research Note. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Volume 49, Issue 3.2010.pp” 550–560
- Erich, G., Matthias, O. Religiosity as a Determant of Happiness. *Journal of Review of Development Economics*.2013 .Pp523-539.
- Francis L, Jones H, Wilcox C. Religiosity and Happiness: during adolescence, young adulthood and later life. *Journal of Psychology and*

Christian19:2000.245-57.

-Jona, I. N., & Okou, F. T. Sports And Religion. Asian Journal OF Management Sciences And Education,2013. Vol. 2, No. 1, pp:28-41.

-George LK, Koenig HG, Mcculough ME. Spirituality and health: What we know, what we need to know. J Soc Clin Psychol. 2000; 19(1): 102-16.

-Gomez R, Fisher, JW. Domains of spiritual well-being and development andvalidation of the Spiritual Well-Being Questionnaire. Personality and IndividualDifferences.2003. 35: 1975-1991

- Haber JR, Jacob T, Spangler DJC. Dimensions of religion/spirituality and relevance to health research. *Int J Psychol Relig*. 2007;17(4):265-88.

-Hawks S R, Hull M, Thalman R L, Richins P M. Review of spiritual health: definition, role, and intervention strategies in health promotion. American Journal of Health Promotion.1995. 9(5): 371-8

-Lewis CA. Cultural stereotype of the effects of religion on mental health. Br J Med Psychol. 2001 Sep;74(Pt 3):359-67

-Lewis, C.A.; J. Maltby& L. Day .Religious Orientation, Religious Coping and Happiness among UK Adults.Personality and Individual Differences, 38.2005.pp: 1193-1202.

-Maltby J, Lewis C, Day L. Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer. British Journal of Health Psychology. 1999;4(4).pp:363-78.

- Maddux JE. Self-efficacy:The power of believing you can. Handbook of positive psychology.The Oxford Handbook of Positive Psychology, 2002

-Mookerjee, R. & K. Beron.Gender, Religion and Happiness. The Journal of Socio-Economics, 34.2005.pp: 674-685.

- Myers PG. Happy and health. Psychology Science. 2002; 70: 97-98.

- Pargament KI,Saunders SM. Introduction to the special issue on spirituality and psychotherapy. J Clin Psychol. 2007; 63(10): 903-7.

-Prebish, C. S. Religion and sport: The meeting of the sacred and the profane.

Westport, CT: Greenwood Press.1993

-Ross L, Giske T, Van Leeuwen R, Baldacchino D, McSherryW,Narayanasamy A, et al. Factors contributing to student nurses'/ midwives' perceived competency in spiritual care. Nurse Education Today. 2016; 36(1):445-451.

-Sheldon KM, Lyumbomirsky S. Achieving sustainable new happiness: prospects.In P.A., Linley, &S.Joseph. Positive Psychology in practice. New Jersey:John Wiley. Hoboken.2004

-Scheier MF, Carver CS, Bridges MW. Optimism, pessimism, and psychological well-being. In E.C. Chang (Ed.), optimism and pessimism. Washington, Dc: American Psychological Association,2001; 189-216.

-Snyder CR. Conceptualizing, measuring, and nurturing hope. *J Couns Dev*. 1995;73(3):355-60.

- Snyder CR. Handbook of hope: theory, measures and applications. San Diego: Academic Press,2000.
- Snyder C, Feldman D, Shorey H, Rand K. Hopeful choices: A school counselor's guide to hope theory. *J Pers Soc Psychol*. 2002;65:1061-70.
- Stephen, J.P. A. Linley, J. Harwood, C.A. Lewis & P. McCollam Rapid Assessment of Well-being: The Short Depression-Happiness Scale (SDHS). *Psychology and Psychotherapy: Theory*. Research and Practice, 77.2004.pp: 463-478.
- Storch, E. A., & Storch, J. B. Intrinsic religiosity and aggression in a sample of intercollegiate athletes. *Psychological Reports*, 2002.91: 1041-1042.
- Vahedian-Azimi A, Rahimi A. Concept of Spirituality: A Conventional Content Analysis. *Journal of qualitative Research in Health Sciences*. 2013; 2(1): pp:11-20.
- Vander, JP. Spiritual health: the next frontier. *The European Journal of Public Health*.2006. 16(5): 457
- Veenhoven, R. .Advances in Understanding Happiness". *Revue Quebecoise de Psychologies*, 18.2005.pp: 29-74.
- Vernacchia, R. A., McGuire, R. T., Reardon, J. P., & Templin, D. P. Psychosocial characteristics of Olympic track and field athletes. *International Journal of Sport Psychology*,2000. 31: 5-23.
- World Health Organization. Global Strategy on Diet, Physical Activity and Health. *Physical Activity and Women 2016* [updated 2016;cited 2015 23 November]. Available from: http://www.who.int/dietphysicalactivity/factsheet_women/en/.
1. -Wrisberg, C., Fisher, L., Thompson, C., & Hayes, G. (2004). The experience of Christian prayer in sport- an existential phenomenological investigation. *Journal of Psychology and Christianity*,2004. 2: 1-19.

طراحی و اعتبار سنجی مدل تربیت معنوی و اخلاقی کودکان پیش دبستانی

مهدی بیاتی^۱

سید شمس‌الدین هاشمی مقدم^۲

علیرضا فقیهی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تدوین مدل مطلوب تربیت معنوی و اخلاقی کودکان پیش دبستانی و با اعتبارسنجی الگوی ارائه شده، بر روی کلیه مربیان دوره پیش دبستانی به روش کیفی و کمی انجام شد. جامعه آماری پژوهش را در فاز اول خبرگان حوزه مطالعاتی علوم تربیتی و در فاز دوم مربیان پیش دبستانی شهر تهران می‌باشند. ابزار گردآوری داده‌ها در فاز اول، کاربرگ‌های تحلیل محتوا و در فاز دوم پرسشنامه محقق ساخته بود که روایی صوری و محتوایی توسط خبرگان تایید شد و پایایی آن نیز از ضریب آلفای کرانباخ استفاده شد. جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها از روشهای آمار توصیفی مانند میانگین و انحراف معیار و از روشهای آمار استنباطی مانند تحلیل اکتشافی و عاملی سطح ۱ و ۲ استفاده شد. نتایج حاکی از آن است که برای تربیت معنوی در دوره پیش دبستان سه مولفه کلی از تحلیل محتوا یافت شد که شامل، احساس آگاهی، احساس ارزشی و احساس عرفانی می‌باشد و نتایج حاصل از اعتبار سنجی مدل هم نشان داد که مربیان دوره پیش از دبستان اذعان دارند که برای تربیت معنوی این سه مولفه با ریز مولفه‌های خود مورد تایید هستند و برای به‌منصه ظهور رسیدن تربیت معنوی رعایت اجرای این موارد در دوره پیش از دبستان ضرورت می‌یابد.

واژگان کلیدی

تربیت معنوی، تربیت اخلاقی، مدل، اعتبار سنجی، مربیان، دوره پیش از دبستان.

۱- دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران

Mbayati57@yahoo.com

۲- استادیار گروه علوم تربیتی، عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران (نویسنده مسئول) -S-

hashemimoghadam@araku.ac.ir

۳- استادیار گروه علوم تربیتی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران -A-Faghihi@iau-

Arak.ac.ir

طرح مسأله

امروزه گرایش به معنویت و اخلاق به عنوان گرایشی نو، در عرصه های آموزشی، تربیتی و فرهنگی بیش از عرصه های دیگر به چشم می خورد. حوزه ی تعلیم و تربیت بهترین موقعیت و فرصت را برای تبلور معنویت در انسان فراهم می کند و موضوع معنویت ذاتاً موضوعی تربیتی است (اکبری لاله و دیگران، ۱۳۸۹). جنبش معنویت گرایی یک جریان فکری و رو به رشد است که عرصه های مختلف زندگی را، تحت تاثیر قرار داده است. از جمله این عرصه ها آموزش و پرورش و آموزش عالی است. به گونه ای که برخی بر این باور هستند که باید معنویت را بخش مهمی از برنامه های آموزشی و درسی به حساب آورد. عبارتی برنامه درسی را می توان بستری مناسب برای پیاده کردن اندیشه های معنوی قلمداد کرد و اصلاح برنامه درسی معنوی را مکملی برای برنامه های درسی در مدارس و دانشگاه ها تلقی کرد، توجه به معنویت در برنامه های آموزشی در واقع توجه به هدف و معناست. یعنی فهم عمیق از هدف و معنای درس، کار و برنامه ای که از ماهیتی متعالی برخوردار باشد. در شرایط کنونی ضرورت وجود برنامه درسی معنوی بیش از هر زمانی احساس می شود و از مدارس و دانشگاه ها دیگر انتظار انتقال معلومات آن هم به شیوه سنتی معقول به نظر نمی رسد. آن چه که جامعه، والدین و یادگیرندگان در دنیای امروز بدان نیاز دارند برنامه درسی است که با توجه به توانمندی ها و اهداف غایی نظام آموزشی باید تحقق یابد. انتظار این است که رویکردهای تربیت معنوی با تاکید بر درک شهودی، فراگیران را با معنویت حقیقی مانوس کند (شرود، ۲۰۰۶). آراستن به کمالات اخلاقی و فضایل معنوی، به مثابه یک ملاک برای کارآمدی و ارزیابی راهبردهای آموزشی مورد توجه می باشد. هدف های آموزشی فراتر از دانش اندوزی، مهارت آموزی و نگرش یابی در نظر گرفته می شود. تکامل نفس و تعالی روح و روان یاد گیرنده و زمینه سازی برای تحقق یک جامعه معنوی، به منزله هدف نهایی یادگیری در تمام موضوع های درسی در کانون فعالیت های برنامه ریزی آموزشی و درسی قرار دارد. جهان هستی با تمام ویژگی ها و جلوه های مادی و فیزیکی که دارد، دارای ضمیر، باطن و درونی غیر مادی و فراحسی است (یارمحمدیان و همکاران، ۱۳۹۱). در جهان امروز موضوع تربیت کودک یکی از اساسی ترین مسائل اجتماعی و از ارکان مهم سعادت بشر است. دانشمندان درباره ی کودک از نظر روانی و تربیتی مطالعات عمیقی داشته و کتاب های بسیاری در این رابطه نوشته اند. از دید اسلام کودک ملک خدا و از آن اوست. امانتی است به دست دولت، جامعه، مردم، والدین و خودش، که حق اولویت در تربیت با زمینه ی جهت دهی مثبت به عهده والدین، جامعه و بعدها به عهده ی خودش می باشد. از جمله

عوامل مؤثر در تربیت، وراثت و محیط می باشد. وراثت: ویژگی ها و اختصاصاتی می باشد که از گذشتگان و اجداد به انسان منتقل می شود و محیط: مجموعه عوامل عادی بیرونی است که انسان را احاطه کرده و از ابتدای حیات آدمی تا پایان یافتن زندگی این جهانی بر انسان تأثیر تربیتی می گذارند همچون محیط خانه و خانواده، رفاقت، مدرسه، اجتماع و عوامل ارتباطی (رادیو، تلویزیون، روزنامه، مجله و...). آزادی کودک، نظارت و مراقبت از رفتار کودک، رعایت مساوات و پرهیز از تبعیض بین کودکان، نرمی و ملاحظت با آنها در برابر سخت گیری و خشونت از اصول تربیتی فرزند در شیوه ی معصومین علیهم السلام می باشد. موعظه و نصیحت، تشویق، تنبیه، داستان سرایی، فراهم آوردن وسایل سرگرمی (مطالعه آثار علمی و مذهبی، مسافرت، گردش و ورزش) نیز از جمله شیوه های تربیتی در تربیت کودکان می باشد. به زعم سرو و پرات (۲۰۱۱) ویژگیها و عمل نظامهای آموزشی طی دهه های اخیر بر پیشرفت تحصیلی، تسلط بر موضوعات درسی، آموزش مهارتهای لازم برای شرکت و موفقیت در آزمونها و در نتیجه نادیده گرفتن رشد اجتماعی، عاطفی و معنویت فراگیران مبتنی بوده است. از نظر مطهری کمال انسان در تعادل و توازن اوست، انسان با داشتن استعدادهای گوناگون، زمانی انسان کامل است که فقط به سوی یک استعداد گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد و همه را در وضع متعادل و متوازن، همراه هم رشد دهد (هی و نی، ۲۰۰۶). در سالهای ۱۹۶۰ رونالد گلدمن روان شناس، بحثهای مهمی را پیرامون نحوه رشد ذهنی کودکان مطرح نمود که به توانایی آنها برای درک معنی مذهب^۱، خصوصا در متون انجیل، مرتبط می گشت. او از پیروان روان شناس شناختی ژان پیاژه بود و مفروضات شخصی وی سبب می شد تا احتمال اینکه معنویت خصیصه ای از زندگی کودکان است را رد کند. اشتباه بزرگ وی این بود که معنویت را یک چیز غیر معمول تصور می کرد در حالی که می توان آن را یک جنبه معمولی از زندگی روزمره کودکان در نظر گرفت. در نظریات روان شناسی درک مذهب و معنویت به عنوان رشد استدلال عقلایی و اخلاقی کودکان در نظر گرفته شده است درحالی که درک معنویت می تواند فراتر از آن باشد. در این راستا تحقیقات اولیه ای نیز انجام گرفت که تجارب و احساسات کودکان را درباره خداوند مورد کاوش قرار دادند (کلینبرگ^۲، ۱۹۵۹، الکلیندز^۳ و دیگران، ۱۹۶۲ والیاد^۴، ۱۹۶۷).

یافته ها نشان داند که کودکانی که وارد مرحله بلوغ می شوند، در آگاهی معنوی و مذهبی آنها تحول رخ می دهد.

-
- 1 Religion
 - 2 Kleinberg
 - 3 Elkind
 - 4 Eliade

به طور کلی کودکان معنویت را در سه سطح متفاوت تجربه می‌کنند (های و نای، ۲۰۰۶):
 ۱- احساس آگاهی^۱، ۲- احساس عرفانی^۲، ۳- احساس ارزش^۳

در حال حاضر سه رویکرد نسبت به معنویت و رشد معنوی وجود دارد که در پاسخ به نقدهای نظریه فولر ایجاد گردیده است. نظریات ماهیتی-عملکردی، نظریات شناختی-فرهنگی و نهضت کودک معنوی (مینور ۲۰۱۲، اسکارلت ۲۰۰۶). نظریه هی و نی (۲۰۰۶) در رابطه با معنویت و رشد معنوی کودکان، نظریه رهبر در نهضت کودک معنوی محسوب می‌شود (اسکارلت ۲۰۰۶). طرفداران نهضت کودک معنوی ادعا می‌نمایند که معنویت، یک قابلیت تکامل یافته است، به نحوی که تجارب و آگاهی معنوی به خصیصه‌های رفتاری معمول در نوجوانان و بزرگسالان ارتباطی ندارد (هی و نی ۲۰۰۶، هاید ۲۰۱۰) و حتی بسیاری از افراد زمانی که با فشارهای فرهنگی روبه رو می‌شوند که آگاهی نسبی آن‌ها را بی ارزش می‌نماید، آن را سرکوب یا نادیده می‌گیرند. این عامل سبب گردیده تا آن‌ها رهنمودهایی را برای بزرگسالان ارائه دهند که با پیروی از آن‌ها بتوان به واسطه پرورش آگاهی نسبی در کودکان هم در محیط‌های مذهبی و هم غیرمذهبی سلامت معنوی را ارتقا داد (هی و نی ۲۰۰۶). بدنبال این پژوهش‌ها نی (۲۰۰۹) شرایط شش گانه ای را ارائه نموده است که آگاهی نسبی کودکان را در قالب برنامه‌های شکل دهی معنویت پرورش می‌دهد: فضا^۴، فرایند^۵، تخیل^۶، ارتباط^۷، صمیمیت^۸ و اعتماد^۹.

نجفی و همکاران (۱۳۹۴) در پژوهش خود ابعاد رشد معنوی را شامل هنر و زیبا شناسی، تعقل و اخلاق می‌دانستند و برای هر کدام یک از این ابعاد نیز مولفه‌های را در نظر گرفته اند. مرادی و همکاران (۱۳۹۳). در پژوهش خود به این نتیجه رسیدند که برنامه درسی معنوی (زمینه ساز) با اهدافی چون شناخت خدا، خود، هم نوعان و جهان هستی مبتنی است که نتیجه آن جز تبلور سبک زندگی (حیات طیبه) توأم با اصول عشق به خدا و مذهب، عشق به زندگی و طبیعت نیست.

ایزدی و همکاران (۱۳۹۳) یادآور شدند که توجه به برنامه درسی معنوی انسان یکی از

- 1 Awareness-sensing
- 2 Mystery-sensing
- 3 Value-sensing
- 4 Space
- 5 Process
- 6 Imagination
- 7 Relationship
- 8 Intimacy
- 9 Trust

مهم ترین مسائل آموزشی و تربیتی می باشد. دستیابی به این هدف بزرگ در نهاد آموزش و پرورش، نیازمند نقشه ای است که در ادبیات علوم تربیتی، به آن برنامه درسی می گویند. این طرح و نقشه، زمانی می تواند آن نهاد را به اهداف مطلوب خود برساند که بر مبانی، اصول، شیوه های دینی و ارزشی فرهنگ حاکم بر آن کشور استوار باشد.

قاسم پور و نصر (۱۳۹۱) که به تبیین بعد معنوی انسان و برنامه درسی معنوی و تعیین استلزامات برای انتخاب رویکرد معنوی در تعلیم و تربیت پرداختند. برنامه درسی معنوی را، شامل اهداف، محتوا، اجرای آموزش و ارزشیابی می دانند که بتواند حالات و نگرشها و یا به تعبیری نشانگرهای معنویت مورد تأیید قرآن را در انسان ایجاد کند. برخی فعالیت‌های آموزشی همچون کارهای تجسمی، کار با رؤیاها، نگارش خلاق، نقاشی و انواع هنر و غیره، اگر چه تا حدودی باعث پرورش بعد روحی انسان می شود، رشد معنوی تنها از این طریق به دست نمی آید. برنامه درسی معنوی برنامه‌ای است تلفیقی که هم با علایق و خواسته‌ها و نیازهای فراگیران در ارتباط است و هم مبانی نظری دینی مثل اصول و احکام و آداب دینی را در بر می گیرد.

امینی و ماشاللهی نژاد (۱۳۹۲) در پژوهش خود نشان دادند که پرورش معنویت در دانشگاه ها باید در قالب دو رویکرد موضوع محور و تلفیقی مورد توجه قرار گیرد. در حالی که در رویکرد اول معنویت مستقیماً از طریق دروس خاص و مرتبطی چون معارف اسلامی، عرفان و اخلاق اسلامی و تاریخ اسلام مورد توجه قرار می گیرد، در رویکرد تلفیقی رشد و پرورش توانایی ها، ظرفیت های معنوی و روحانی دانشجویان به روح حاکم و خصلت اصلی برنامه های درسی دانشگاهی تبدیل شده و از ظرفیت های مجموعه دروس تخصصی رشته های مختلف استفاده می شود.

تیسدل (۲۰۰۳) در پژوهش خود بیان می دارد که یک بخش اساسی از تجربه انسانی، معنویت است. که توجه به آن برای درک و فهم چگونگی رشد و تحول فرهنگی انسان در طول زمان و نیز نحوه ساخت و ایجاد معنا توسط وی بسیار مهم است.

میلر و همکاران (۲۰۰۵) اشاره می کنند. در آموزش کل نگر ابتدا، تلاش می شود تا به رشد تمام ابعاد عقلی، احساسی، جسمی، اجتماعی، هنری و معنوی انسان پرداخته شود. توجه به معنویت در برنامه درسی ابزاری است که حس حیرت و شگفتی را در فراگیران مجدداً بیدار می کند و این امر می تواند حس ارتباط جهان را در آنها تشدید کند.

ساهو و پرادهان (۲۰۰۸) لحاظ کردن معنویت در برنامه های درسی را مد نظر قرار داده و اعتقاد دارد که توجه به رشد معنویت و روحانیت در برنامه های آموزشی بسیار مهم و حیاتی است.

هیم بروک^۱ (۲۰۰۸) در پژوهشی اشاره می‌کند که تربیت معنوی با تربیت اخلاقی و دینی یکی نیست. حتی مترادف هم نیستند. وی همچنین بیان می‌دارد که تربیت معنوی الزاماً دینی نیست و می‌تواند ماهیت سکولار داشته باشد، وی در نهایت اشاره می‌کند که تربیت اخلاقی و تربیت دینی از ضرورت‌های تکامل تربیت معنوی هستند و به عنوان ابعاد مهم تربیت معنوی باید لحاظ شوند.

دانیلیوک و همکاران^۲ (۲۰۱۰) بر این باورند که گنجاندن معنویت در قالب برنامه‌های درسی مراکز آموزشی به همراه تعامل مدرسه با سایر نهادهای اجتماعی شرایط لازم را برای پرورش اخلاقی و حتی عقلانی دانش‌آموزان فراهم می‌سازد. ویت^۳ (۲۰۱۰) در مطالعه‌ای تحت عنوان "بررسی تطبیقی نقش معلمان در رویکردهای تربیت معنوی دانش‌آموزان انگلستان و ولز" انجام داده است. وی در این پژوهش این پرسش را مطرح کرده است که آیا معلمان در رشد معنویت در ابعاد گوناگون اجتماعی، دینی، اخلاقی دانش‌آموزان نقش دارند یا خیر؟ نتایج این پژوهش حاکی از آن است که معلمان خواسته یا ناخواسته در تربیت معنوی دانش‌آموزان نقش مهم دارند و روش عملکرد آنها در کلاس تاثیر فراوانی در این امر دارد.

کینگ^۴ (۲۰۱۰) یادآور شد از طریق روایت و تشریح داستان خلقت انسان، منظومه شمسی و جهان هستی برای دانش‌آموزان، می‌توان به عنوان ابزاری جهت رشد سواد معنوی آنان بهره گرفت. این رهیافت‌های آموزشی مرتبط با گوناگونی آفرینش جهان در احیای ابعاد هوش معنوی دانش‌آموزان بسیار اثرگذار است.

بوومن و اسمال^۵ (۲۰۱۰) با اذعان به این که رشد معنوی متریبان به عنوان یک موضوع مهم، کمتر در پژوهش‌ها مورد توجه قرار گرفته است، یادآور شد که رشد معنوی افراد با گرایش‌های مذهبی و نیز تجارب و فعالیت‌های که در این زمینه در مؤسسات آموزشی طراحی و اجرا می‌گردد، کاملاً مرتبط است.

بوچانان^۵ (۲۰۱۳) یادآور شد که رشد و پرورش ویژگی‌ها و ابعاد معنوی معلمان باعث اجرای اثربخش برنامه درسی شده است.

1-Heim Brook

2- Daniluk

3-Wright.

4 -King

5 -Buchanan

همان گونه که اشاره گردید چارچوب‌هایی برای توصیف ابعاد معنویت و خصوصاً معنویت کودکان ارائه گردیده است. در این بین ارتباط میان مذهب و عوامل فرهنگی- اجتماعی با معنویت انکار ناپذیر است. از طرفی این چارچوب‌ها معیار عینی و جهان شمولی را برای تمامی فرهنگ‌ها و مذاهب ارائه نمی‌دهند. بر همین اساس بررسی و پیمایش سازه معنویت در بستر هر فرهنگ و مذهبی ضروری به نظر می‌رسد. به نحوی که با مطالعه محتوای این سازه، مدلی انحصاری و قابل آزمون تهیه گردد.

تعدادی از مطالعات نظریه‌هی و نی (۱۹۹۸) را مورد بررسی قرار دادند و حمایت‌هایی نیز در رابطه با اینکه آگاهی نسبی قلب معنویت است، وجود دارد (چامپین^۱، ۲۰۰۳؛ هارت^۲، ۲۰۰۳ و هاید^۳، ۲۰۰۸). البته با توجه به چارچوب‌های نظری که به آن‌ها اشاره گردید می‌توان گفت هنوز یافته‌های پژوهشی قابل استنادی در رابطه با اعتبار این چارچوب‌ها موجود نمی‌باشد و نیاز به انجام مطالعات بیشتری در این زمینه است. با وجود اینکه در این چارچوب‌ها تلاش شده است زمینه‌های مذهبی و فرهنگی مورد توجه قرار گیرد، با این حال درهم تنیدگی این عوامل با سازه معنویت انکار ناپذیر است. بر همین اساس آزمون فرضیات ناشی از این چارچوب‌ها در سایر فرهنگ‌ها و مذاهب، می‌تواند قابلیت اطمینان و کاربردی بودن آن‌ها را روشن تر نماید. بر همین اساس، از آنجا که تربیت کودکان در هر قالب و برنامه‌ای به طور قطع می‌تواند آینده و زندگی آتی او را تحت تاثیر قرار دهد، تربیت معنوی می‌تواند او را به سرمنزل نهایی نزدیک تر نماید و موجبات سعادت او را فراهم آورد. پژوهش حاضر با این رویکرد در پی آن است که به تبیین و بررسی عوامل و روش‌های تربیت معنوی به کودکان پیش دبستانی بپردازد.

پرسش‌های پژوهش

پرسش‌های کلی

- ۱- عوامل موثر بر تربیت معنوی و اخلاقی کودکان پیش دبستانی کدامند؟
- ۲- مدل مطلوب تربیت معنوی و اخلاقی کودکان پیش دبستانی کدامند؟

پرسش‌های جزئی

- ۱- عوامل موثر بر احساس آگاهی در تربیت معنوی و اخلاقی کودکان پیش دبستانی کدامند؟
- ۲- عوامل موثر بر احساس ارزشی در تربیت معنوی کودکان و اخلاقی پیش دبستانی

1 Champagne

2 Hart

3 Hyde

کدامند؟

۳- عوامل موثر بر احساس عرفانی در تربیت معنوی و اخلاقی کودکان پیش دبستانی

کدامند؟

روش شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با هدف تدوین مدل مطلوب تربیت معنوی کودکان به روش کیفی و کمی انجام شد. جامعه آماری پژوهش را در فاز اول خبرگان حوزه مطالعاتی تربیت معنوی و در فاز دوم جهت اعتبارسنجی الگو، کلیه مربیان دوره پیش دبستانی می باشند. ابزار گردآوری داده ها در فاز اول، کاربرد های تحلیل محتوا و در فاز دوم پرسشنامه محقق ساخته بود که روایی صوری و محتوایی توسط خبرگان تایید شد و پایایی آن نیز از ضریب آلفای کرانباخ استفاده شد. جهت تجزیه و تحلیل داده ها از روشهای آمار توصیفی مانند میانگین و انحراف معیار و از روشهای آمار استنباطی مانند تحلیل اکتشافی و عاملی سطح ۱ و ۲ استفاده شد. یافته ها:

جدول (۱) مؤلفه های تربیت معنوی و اخلاقی مربوط به محورها

ردیف	مؤلفه	کد نهایی
۱	با مشاهده جهان خلقت متحیرمی شوم.	
۲	به جستجو کردن و پرسیدن سوالات بنیادی و اساسی زندگی و هستی علاقه دارم.	احساس آگاهی
۳	همیشه احساس می کنم خداوند ناظر اعمال من است.	
۴	در مقابل انسان بودن خود احساس وظیفه و مسئولیت می کنم.	
۵	توانایی ایستادگی در برابر جمع و هم رأی نشدن با عامه مردم در صورت مخالفت با اصول اعتقادی و اساسی زندگی را دارم.	
۶	افکار و اعمالم را کنترل می کنم و سعی می کنم برای بهبود و تکامل خود بکوشم.	
۷	معتقدم حق دارم، هرکاری را که در آن توانایی دارم انجام دهم.	
۸	به دنبال شناسایی و ایجاد تغییردر باورهای غلط هستم.	
۹	توانایی دوست داشتن و بخشش دیگران را جدا از جنس، نژاد و ملیت دارم.	
۱۰	در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می کنم.	

۱۱	رسیدن به سعادت و کمال را در سایه توجه به معنویات می دانم.
۱۲	معنا و حکمت اعمال مذهبی را درک می کنم و عمل به آنها را وسیله ای برای رسیدن به رشد معنوی می دانم.
۱۳	جدا از اعتقادات شخصی خودم در همه مذاهب الهی، جنبه هایی از حقیقت را می بینم و به دنبال درک مردم در غالب این الگوها هستم.
۱۴	توانایی بیان کردن اشتباهاتم را در موقعیت های مختلف دارم.

جدول (۲) مؤلفه های تربیت معنوی و اخلاقی مربوط به محورها

ردیف	مؤلفه	کد نهایی
۱	تمایل دارم با دیگران رابطه ای همراه با همدلی و محبت برقرار کنم.	
۲	همیشه در برابر زندگی که دارم شکرگذار هستم.	احساس ارزشی
۳	نیایش و راز و نیاز با خدا برایم لذت بخش است و پس از عبادت احساس آرامش می کنم.	
۴	از خدمت کردن به دیگران بدون چشم داشت لذت می برم.	
۵	در مقابل تغییرات دنیا آسیب پذیر نمی باشم چون معتقدم دنیا در حال تغییر است و توانایی انعطاف پذیری را دارم.	
۶	کار را فقط وسیله ای برای کسب مادیات (پول، مقام، شهرت، اعتبار ...) می دانم.	
۷	زندگی خود را در راه خدمت به خداوند قرار می دهم.	
۸	در مواجهه با مشکلات علاوه بر سعی و تلاش به دعا و نیایش هم می پردازم.	
۹	ترس از خدا، یکی از مهم ترین دلایل من برای پرستش اوست.	
۱۰	معتقدم چیزی برای از دست دادن ندارم چون خداوند مالک واقعی همه چیز است	
۱۱	در زندگی به دنبال عمل براساس خواست خداوند و جلب رضایت او هستم.	
۱۲	احساس می کنم در شادی و آرامش روانی اطرافیانم سهیم هستم.	
۱۳	به آداب و رسوم و تاریخ به عنوان یک منبع موثق برای تفکر توجه دارم.	

جدول (۳) مؤلفه‌های تربیت معنوی و اخلاقی مربوط به محورها

ردیف	مؤلفه	کد نهایی
۱	در برابر انجام کارهای خوب، انتظار دریافت پاداش از خداوند را دارم.	
۲	حضور ملکوتی و الهی خداوند در جهان را باور دارم.	احساس عرفانی
۳	در صورت احساس ناامیدی خدا را فراموش نمی‌کنم.	
۴	در هنگام مواجهه با مشکلات به معنی و حکمت آنها توجه می‌کنم.	
۵	مهر و محبت خدا را نسبت به خودم، چه مستقیم و چه به واسطه دیگران احساس می‌کنم.	
۶	حس می‌کنم ارتباط قوی با خداوند دارم.	
۷	با کسی که به کمک و حمایتش می‌روم نوعی ارتباط روحی و معنوی برقرار می‌کنم.	
۸	در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می‌کنم.	
۹	همواره صرف نظر از پیشامدها و رویدادها با اطمینان به حمایت خداوند با یک آرامش درونی رفتار می‌کنم.	
۱۰	زندگی ام بامعنا و همراه با احساس ارزشمندی و هدفمندی است.	
۱۱	براساس توانایی‌ها، پایداری‌ها و ویژگی‌های درونی انسانی خودم احساس امنیت می‌کنم.	
۱۲	به خاطر توجه به خواست و رضایت خداوند در درون خود احساس رضایت و آرامش می‌کنم.	

تحلیل اکتشافی مولفه‌ها

در تحلیل اکتشافی (Exploratory factor analysis) پژوهشگر به دنبال بررسی داده‌های تجربی به منظور کشف و شناسایی شاخص‌ها و نیز روابط بین آنهاست و این کار را بدون تحمیل هر گونه مدل معینی انجام می‌دهد. به بیان دیگر تحلیل اکتشافی علاوه بر آنکه ارزش تجسسی یا پیشنهادی دارد می‌تواند ساختار ساز، مدل ساز یا فرضیه ساز باشد. تحلیل اکتشافی وقتی به کار می‌رود که پژوهشگر شواهد کافی قبلی و پیش تجربی برای تشکیل فرضیه درباره تعداد عامل‌های زیربنایی داده‌ها نداشته و به واقع مایل باشد درباره تعیین تعداد یا

ماهیت عامل‌هایی که همپراشی بین متغیرها را توجیه می‌کنند داده‌ها را بکاود. بنابر این تحلیل اکتشافی بیشتر به عنوان یک روش تدوین و تولید تئوری و نه یک روش آزمون تئوری در نظر گرفته می‌شود.

بنابراین برای کشف نظرات نمونه آماری و برای پاسخگویی به سوال فوق و ارزیابی دیدگاه‌های متخصصان در زمینه مولفه‌های مسترخه از تحلیل عاملی اکتشافی استفاده شد که نتایج آن به قرار زیر است:

پیش فرض اجرای تحلیل اکتشافی :

KMO and Bartlett's Test ^a (آزمون بارتلت)		
Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		.964
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	2.899E4
	Df	19
	Sig.	.000
a. Based on correlations		

آزمون بارتلت و KMO و همچنین سطح معنی داری به دست آمده نشان می‌دهد که ماتریس ماده‌ها یک ماده اتحاد نیست و به عبارت دیگر همبستگی کافی برای تحلیل عامل اکتشافی وجود دارد. بر همین اساس، در ادامه در مرحله اول به تحلیل اکتشافی گویه‌های پرسشنامه به صورت کلی یک عامل کلی پرداخته می‌شود و سپس در مرحله دوم متغیرهای احساس آگاهی، احساس ارزشی و احساس عرفانی به صورت بارهای عاملی مجزا وارد تحلیل اکتشافی شده و تاثیر و قابلیت تبیین هر کدام بررسی می‌شود.

عبارات	میانگین	انحراف معیار
با مشاهده جهان خلقت متحیر می‌شوم.	۴ /۴۹	۰/۷۸
به جستجو کردن و پرسیدن سوالات بنیادی و اساسی زندگی و هستی علاقه دارم.	۴/۴۴	۰/۸۱
همیشه احساس می‌کنم خداوند ناظر اعمال من است.	۴/۴۸	۰/۷۴
تمایل دارم با دیگران رابطه‌ای همراه با همدلی و محبت برقرار کنم.	۴/۴۲	۰/۸۰
در برابر انجام کارهای خوب، انتظار دریافت پاداش از خداوند را دارم.	۴/۴۷	۰/۷۵
همیشه در برابر زندگی که دارم شکرگذار هستم.	۴/۴۰	۰/۸۱
نیایش و راز و نیاز با خدا برایم لذت بخش است و پس از عبادت	۴/۴۵	۰/۷۴

		احساس آرامش می‌کنم.
۰/۷۵	۴/۴۳	در مقابل انسان بودن خود احساس وظیفه و مسئولیت می‌کنم.
۰/۷۶	۴/۴۷	حضور ملکوتی و الهی خداوند در جهان را باور دارم.
۰/۷۹	۴/۴۰	معنویت و انسانیت را دو مقوله جدا از هم می‌دانم.
۰/۸۴	۴/۴۰	از خدمت کردن به دیگران بدون چشم داشت لذت می‌برم.
۰/۸۲	۴/۴۰	توانایی ایستادگی در برابر جمع و هم رأی نشدن با عامه مردم در صورت مخالفت با اصول اعتقادی و اساسی زندگی را دارم.
۰/۷۹	۴/۴۵	در صورت احساس ناامیدی خدا را فراموش نمی‌کنم.
۰/۸۰	۴/۴۷	در مقابل تغییرات دنیا آسیب پذیر نمی‌باشم چون معتقدم دنیا در حال تغییر است و توانایی انعطاف پذیری را دارم.
۰/۸۱	۴/۴۳	کار را فقط وسیله‌ای برای کسب مادیات (پول، مقام، شهرت، اعتبار...) می‌دانم.
۰/۷۹	۴/۴۹	در هنگام مواجهه با مشکلات به معنی و حکمت آنها توجه می‌کنم.
۰/۷۷	۴/۴۷	زندگی خود را در راه خدمت به خداوند قرار می‌دهم.
۰/۷۳	۴/۵۰	افکار و اعمالم را کنترل می‌کنم و سعی می‌کنم برای بهبود و تکامل خود بکوشم.
۰/۷۹	۴/۴۶	مهر و محبت خدا را نسبت به خودم، چه مستقیم و چه به واسطه دیگران احساس می‌کنم.
۰/۷۴	۴/۴۸	معتقدم حق دارم، هرکاری را که در آن توانایی دارم انجام دهم.
۰/۷۷	۴/۵۰	در مواجهه با مشکلات علاوه بر سعی و تلاش به دعا و نیایش هم می‌پردازم.
۰/۷۵	۴/۴۵	حس می‌کنم ارتباط قوی با خداوند دارم.
۰/۸۰	۴/۴۷	به دنبال شناسایی و ایجاد تغییر در باورهای غلط هستم.
۰/۷۶	۴/۴۶	توانایی دوست داشتن و بخشش دیگران را جدا از جنس، نژاد و ملیت دارم.
۰/۷۶	۴/۴۷	ترس از خدا، یکی از مهم‌ترین دلایل من برای پرستش اوست.
۰/۷۸	۴/۴۶	اساساً هرچه در دنیا وجود دارد را نشانه‌ای از وجود و حضور خداوند می‌بینم و درک می‌کنم.
۰/۷۷	۴/۴۶	با کسی که به کمک و حمایتش می‌روم نوعی ارتباط روحی و معنوی

		برقرار می‌کنم.
۰/۷۶	۴/۴۲	در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می‌کنم.
۰/۷۶	۴/۴۶	معنا و تأثیر مراحل گذشته زندگی خود را در مرحله کنونی و آینده زندگی ام درک می‌کنم.
۰/۷۵	۴/۴۶	معتقدم چیزی برای از دست دادن ندارم چون خداوند مالک واقعی همه چیز است.
۰/۷۴	۴/۵۲	رسیدن به سعادت و کمال را در سایه توجه به معنویات می‌دانم.
۰/۷۶	۴/۵۰	معنا و حکمت اعمال مذهبی را درک می‌کنم و عمل به آنها را وسیله ای برای رسیدن به رشد معنوی می‌دانم.
۰/۸۱	۴/۴۷	جدا از اعتقادات شخصی خودم در همه مذاهب الهی، جنبه‌هایی از حقیقت را می‌بینم و به دنبال درک مردم در غالب این‌گوها هستم.
۰/۷۶	۴/۴۷	در زندگی به دنبال عمل براساس خواست خداوند و جلب رضایت او هستم.
۰/۷۲	۴/۵۲	حس می‌کنم به لحاظ معنوی فردی تأثیرگذار بر انسان‌ها و محیط اطرافم هستم.
۰/۷۷	۴/۴۸	توانایی بیان کردن اشتباهاتم را در موقعیت‌های مختلف دارم.
۰/۷۳	۴/۴۹	همواره صرف نظر از پیشامدها و رویدادها با اطمینان به حمایت خداوند با یک آرامش درونی رفتار می‌کنم.
۰/۷۰	۴/۵۱	احساس می‌کنم در شادی و آرامش روانی اطرافیانم سهیم هستم.
۰/۷۲	۴/۵۱	زندگی ام بامعنا و همراه با احساس ارزشمندی و هدفمندی است.
۰/۷۱	۴/۵۴	به آداب و رسوم و تاریخ به عنوان یک منبع موثق برای تفکر توجه دارم.
۰/۷۱	۴/۵۳	براساس توانایی‌ها، پایداری‌ها و ویژگی‌های درونی انسانی خودم احساس امنیت می‌کنم.
۰/۶۶	۴/۵۶	به خاطر توجه به خواست و رضایت خداوند در درون خود احساس رضایت و آرامش می‌کنم.

جدول (۴) مقدار واریانس هر گویه برای تبیین

میزان تبیین	(مقدار ثابت) Initial	مولفه‌ها
۰/۶۱۳	۱/۰۰	با مشاهده جهان خلقت متحیر می شوم.
۰/۶۶۱	۱/۰۰	به جستجو کردن و پرسیدن سوالات بنیادی و اساسی زندگی و هستی علاقه دارم.
۰/۵۵۴	۱/۰۰	همیشه احساس می کنم خداوند ناظر اعمال من است.
۰/۴۲۵	۱/۰۰	تمایل دارم با دیگران رابطه ای همراه با همدلی و محبت برقرار کنم.
۰/۶۵۵	۱/۰۰	در برابر انجام کارهای خوب، انتظار دریافت پاداش از خداوند را دارم.
۰/۵۶۵	۱/۰۰	همیشه در برابر زندگی که دارم شکرگذار هستم.
۰/۶۶۰	۱/۰۰	نیایش و راز و نیاز با خدا برایم لذت بخش است و پس از عبادت احساس آرامش می کنم.
۰/۵۵۶	۱/۰۰	در مقابل انسان بودن خود احساس وظیفه و مسئولیت می کنم.
۰/۵۷۰	۱/۰۰	حضور ملکوتی و الهی خداوند در جهان را باور دارم.
۰/۵۹۰	۱/۰۰	معنویت و انسانیت را دو مقوله جدا از هم می دانم.
۰/۶۳۳	۱/۰۰	از خدمت کردن به دیگران بدون چشم داشت لذت می برم.
۰/۷۱۴	۱/۰۰	توانایی ایستادگی در برابر جمع و هم رأی نشدن با عامه مردم در صورت مخالفت با اصول اعتقادی و اساسی زندگی را دارم.
۰/۶۷۸	۱/۰۰	در صورت احساس ناامیدی خدا را فراموش نمی کنم.
۰/۶۳۷	۱/۰۰	در مقابل تغییرات دنیا آسیب پذیر نمی باشم چون معتقدم دنیا در حال تغییر است و توانایی انعطاف پذیری را دارم.
۰/۶۴۵	۱/۰۰	کار را فقط وسیله ای برای کسب مادیات (پول، مقام، شهرت، اعتبار ...) می دانم.
۰/۶۶۴	۱/۰۰	در هنگام مواجهه با مشکلات به معنی و حکمت آنها توجه می کنم.
۰/۵۶۵	۱/۰۰	زندگی خود را در راه خدمت به خداوند قرار می دهم.
۰/۶۰۵	۱/۰۰	افکار و اعمالم را کنترل می کنم و سعی می کنم برای بهبود و تکامل خود بکوشم.
۰/۵۴۰	۱/۰۰	مهر و محبت خدا را نسبت به خودم، چه مستقیم و چه به واسطه

		دیگران احساس می‌کنم.
۰/۶۲۷	۱/۰۰	معتقدم حق دارم، هرکاری را که در آن توانایی دارم انجام دهم.
۰/۵۵۸	۱/۰۰	در مواجهه با مشکلات علاوه بر سعی و تلاش به دعا و نیایش هم می‌پردازم.
۰/۵۹۵	۱/۰۰	حس می‌کنم ارتباط قوی با خداوند دارم.
۰/۵۷۱	۱/۰۰	به دنبال شناسایی و ایجاد تغییر در باورهای غلط هستم.
۰/۶۴۵	۱/۰۰	توانایی دوست داشتن و بخشش دیگران را جدا از جنس، نژاد و ملیت دارم.
۰/۵۸۳	۱/۰۰	ترس از خدا، یکی از مهم‌ترین دلایل من برای پرستش اوست.
۰/۵۹۱	۱/۰۰	اساساً هرچه در دنیا وجود دارد را نشانه‌ای از وجود و حضور خداوند می‌بینم و درک می‌کنم.
۰/۶۲۳	۱/۰۰	با کسی که به کمک و حمایتش می‌روم نوعی ارتباط روحی و معنوی برقرار می‌کنم.
۰/۵۹۳	۱/۰۰	در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می‌کنم.
۰/۵۸۲	۱/۰۰	معنا و تأثیر مراحل گذشته زندگی خود را در مرحله کنونی و آینده زندگی ام درک می‌کنم.
۰/۵۸۴	۱/۰۰	معتقدم چیزی برای از دست دادن ندارم چون خداوند مالک واقعی همه چیز است.
۰/۵۶۸	۱/۰۰	رسیدن به سعادت و کمال را در سایه توجه به معنویات می‌دانم.
۰/۵۵	۱/۰۰	معنا و حکمت اعمال مذهبی را درک می‌کنم و عمل به آنها را وسیله‌ای برای رسیدن به رشد معنوی می‌دانم.
۰/۵۸۰	۱/۰۰	جدا از اعتقادات شخصی خودم در همه مذاهب الهی، جنبه‌هایی از حقیقت را می‌بینم و به دنبال درک مردم در غالب این الگوها هستم.
۰/۶۵۷	۱/۰۰	در زندگی به دنبال عمل براساس خواست خداوند و جلب رضایت او هستم.
۰/۵۹۱	۱/۰۰	حس می‌کنم به لحاظ معنوی فردی تأثیرگذار بر انسان‌ها و محیط اطرافم هستم.
۰/۵۲۸	۱/۰۰	توانایی بیان کردن اشتباهاتم را در موقعیت‌های مختلف دارم.

۰/۶۰۲	۱/۰۰	همواره صرف نظر از پیشامدها و رویدادها با اطمینان به حمایت خداوند با یک آرامش درونی رفتار می‌کنم.
۰/۵۴۷	۱/۰۰	احساس می‌کنم در شادی و آرامش روانی اطرافیانم سهیم هستم.
۰/۴۹۹	۱/۰۰	زندگی ام بامعنا و همراه با احساس ارزشمندی و هدفمندی است.
۰/۵۲۱	۱/۰۰	به آداب و رسوم و تاریخ به عنوان یک منبع موثق برای تفکر توجه دارم.
۰/۵۱۲	۱/۰۰	براساس توانایی‌ها، پایداری‌ها و ویژگی‌های درونی انسانی خودم احساس امنیت می‌کنم.
۰/۴۷۲	۱/۰۰	به خاطر توجه به خواست و رضایت خداوند در درون خود احساس رضایت و آرامش می‌کنم.

نتایج فوق میزان تبیین هرکدام از گویه‌ها را که در تربیت معنوی و اخلاقی مهم و اساسی هستند، را نشان می‌دهد که براساس آن می‌توان گفت که همه گویه‌ها در امر تربیت معنوی کودک تاثیر دارند اما برخی از آنها دارای ارجحیت بالا هستند.

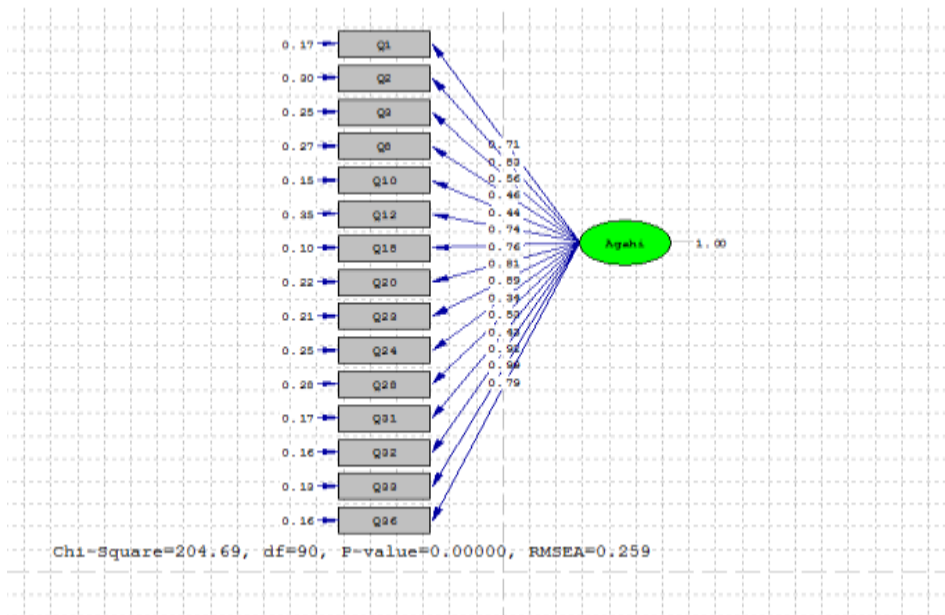
جدول (۵) جدول بررسی تبیین هریک از گویه‌های پرسشنامه

Component	Initial Eigenvalues ^a			Rotation Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
Raw	1	14.862	60.110	8.859	35.833	35.833
	2	1.647	6.660	66.770	7.649	30.938
	3	.979	3.959	70.730		
	4	.783	3.168	73.897		
	5	.603	2.438	76.335		
	6	.516	2.085	78.420		
	7	.494	1.999	80.420		
	8	.465	1.882	82.302		
	9	.420	1.700	84.001		
	10	.324	1.310	85.311		
	11	.308	1.248	86.559		
	12	.256	1.034	87.593		

13	.229	.925	88.517		
14	.206	.834	89.351		
15	.199	.804	90.156		
16	.180	.728	90.884		
17	.163	.658	91.542		
18	.162	.657	92.199		
19	.149	.602	92.801		
20	.142	.573	93.374		
21	.126	.511	93.885		
22	.122	.495	94.380		
23	.117	.473	94.853		
24	.108	.438	95.292		
25	.101	.407	95.699		
26	.095	.385	96.084		
27	.090	.365	96.449		
28	.089	.358	96.807		
29	.082	.330	97.137		
30	.077	.313	97.450		
31	.077	.310	97.760		
32	.073	.293	98.053		
33	.069	.280	98.333		
34	.061	.248	98.581		
35	.058	.236	98.817		
36	.052	.212	99.029		
37	.049	.198	99.227		
38	.047	.188	99.415		
39	.042	.172	99.587		
40	.035	.142	99.728		
41	.034	.138	99.866		
42	.033	.134	100.000		

جدول فوق، میزان واریانس و تبیین متغیرهای تحقیق را به صورت یک عامل کلی و مجموع بارهای عاملی تحلیل اکتشافی را نشان می‌دهد. براساس نتایج به دست آمده عامل کلی (که در اینجا کل گویه‌های پرسشنامه به صورت یک عامل کلی در نظر گرفته شده است) از کل را برای تربیت معنوی را تبیین می‌کند و مجموع عوامل نیز ۶۶/۷۷ درصد از نظارت آموزشی را تبیین می‌کنند. بدین معنی از نظر نمونه آماری مولفه‌های مطروحه در ابزار تحقیق به صورت کلی ۶۶/۷۷ درصد از کاربرد این مولفه‌ها در سیستم آموزش و پرورش کشور ایران را برای تربیت معنوی کارساز دانسته و قابلیت هر کدام از مولفه‌ها را تبیین نمودند.

تحلیل عاملی سطح ۱ و ۲



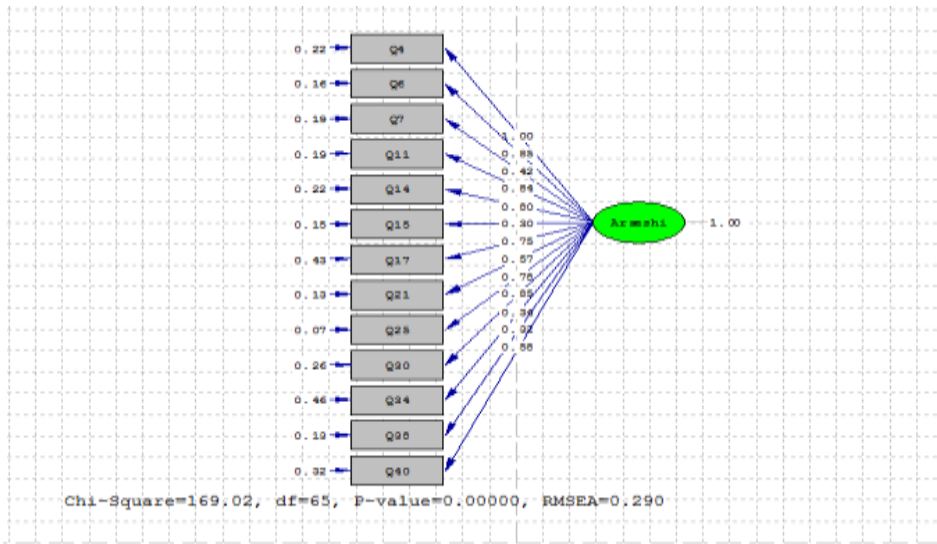
جدول (۶) بار عاملی و وزن عاملی عوامل مرتبه اول بر روی عامل مرتبه دوم مولفه‌های احساس آگاهی

عامل مرتبه دوم	عوامل مرتبه اول	وزن عاملی	ترتیب اهمیت
احساس آگاهی	با مشاهده جهان خلقت متحیر می‌شوم.	۰/۱۷*	۸
	به جستجو کردن و پرسیدن سوالات بنیادی و اساسی زندگی و هستی علاقه دارم.	۰/۳۰*	۲
	همیشه احساس می‌کنم خداوند ناظر اعمال من است.	۰/۲۵*	۵

۴	۰/۳۷*	در مقابل انسان بودن خود احساس وظیفه و مسئولیت می کنم.
۹	۰/۱۵*	توانایی ایستادگی در برابر جمع و هم رأی نشدن با عامه مردم در صورت مخالفت با اصول اعتقادی و اساسی زندگی را دارم.
۱	۰/۳۵*	افکار و اعمالم را کنترل می کنم و سعی می کنم برای بهبود و تکامل خود بکوشم.
۱۲	۰/۱۰*	معتقدم حق دارم، هرکاری را که در آن توانایی دارم انجام دهم.
۶	۰/۲۲*	به دنبال شناسایی و ایجاد تغییر در باورهای غلط هستم.
۷	۰/۲۱*	توانایی دوست داشتن و بخشش دیگران را جدا از جنس، نژاد و ملیت دارم.
۵	۰/۲۵*	در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می کنم.
۳	۰/۲۸*	رسیدن به سعادت و کمال را در سایه توجه به معنویات می دانم.
۸	۰/۱۷*	معنا و حکمت اعمال مذهبی را درک می کنم و عمل به آنها را وسیله ای برای رسیدن به رشد معنوی می دانم.
۷	۰/۱۶*	جدا از اعتقادات شخصی خودم در همه مذاهب الهی، جنبه هایی از حقیقت را می بینم و به دنبال درک مردم در غالب این الگوها هستم.
۱۰	۰/۱۲*	توانایی بیان کردن اشتباهاتم را در موقعیت های مختلف دارم.

براساس نتایج به دست آمده می توان گفت از بین عوامل برآزش شده گویه های زیر جز عوامل ۵ گانه در محور احساس آگاهی برای تربیت معنوی است:

- ۱- افکار و اعمالم را کنترل می کنم و سعی می کنم برای بهبود و تکامل خود بکوشم.
- ۲- به جستجو کردن و پرسیدن سوالات بنیادی و اساسی زندگی و هستی علاقه دارم.
- ۳- رسیدن به سعادت و کمال را در سایه توجه به معنویات می دانم.
- ۴- در مقابل انسان بودن خود احساس وظیفه و مسئولیت می کنم.



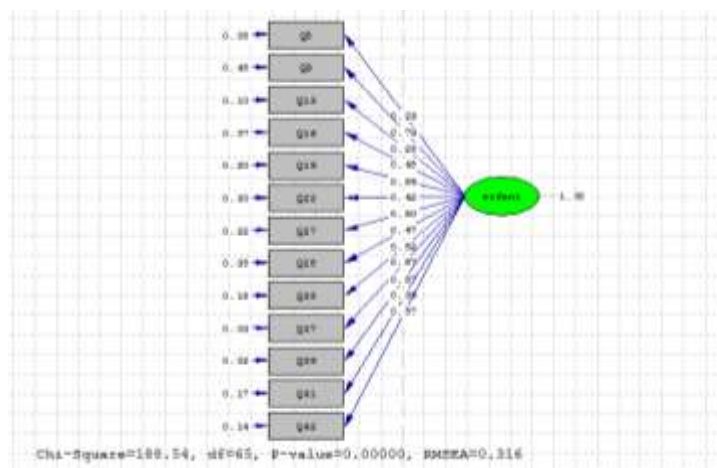
۵- در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می‌کنم.
 جدول (۷) بار عاملی و وزن عاملی عوامل مرتبه اول بر روی عامل مرتبه دوم مولفه‌های احساس
 ارزشی

عامل مرتبه دوم	عوامل مرتبه اول	وزن عاملی	ترتیب اهمیت
احساس ارزشی	تمایل دارم با دیگران رابطه‌ای همراه با همدلی و محبت برقرار کنم.	۰/۲۲*	۴
	همیشه در برابر زندگی که دارم شکرگذار هستم.	۰/۱۶*	۶
	نیایش و راز و نیاز با خدا برایم لذت بخش است و پس از عبادت احساس آرامش می‌کنم.	۰/۱۹*	۵
	از خدمت کردن به دیگران بدون چشم داشت لذت می‌برم.	۰/۱۹*	۵
	در مقابل تغییرات دنیا آسیب پذیر نمی‌باشم چون معتقدم دنیا در حال تغییر است و توانایی انعطاف پذیری را دارم.	۰/۲۲*	۴
	کار را فقط وسیله‌ای برای کسب مادیات (پول، مقام، شهرت، اعتبار...) می‌دانم.	۰/۱۵*	۷
	زندگی خود را در راه خدمت به خداوند قرار می‌دهم.	۰/۴۲*	۲

۸	۰/۱۲*	در مواجهه با مشکلات علاوه بر سعی و تلاش به دعا و نیایش هم می پردازم.
۹	۰/۰۷*	ترس از خدا، یکی از مهم ترین دلایل من برای پرستش اوست.
۳	۰/۲۶*	معتقدم چیزی برای از دست دادن ندارم چون خداوند مالک واقعی همه چیز است
۱	۰/۴۶*	در زندگی به دنبال عمل براساس خواست خداوند و جلب رضایت او هستم.
۷	۰/۱۳*	احساس می کنم در شادی و آرامش روانی اطرافیانم سهیم هستم.
۴	۰/۲۲*	به آداب و رسوم و تاریخ به عنوان یک منبع موثق برای تفکر توجه دارم.

براساس نتایج به دست آمده می توان گفت از بین عوامل برازش شده گویه های زیر جز عوامل ۵ گانه در محور احساس ارزشی برای تربیت معنوی است:

- ۱- در زندگی به دنبال عمل براساس خواست خداوند و جلب رضایت او هستم.
- ۲- زندگی خود را در راه خدمت به خداوند قرار می دهم.
- ۳- معتقدم چیزی برای از دست دادن ندارم چون خداوند مالک واقعی همه چیز است
- ۴- به آداب و رسوم و تاریخ به عنوان یک منبع موثق برای تفکر توجه دارم.
- ۵- از خدمت کردن به دیگران بدون چشم داشت لذت می برم.



جدول (۸) بار عاملی و وزن عاملی عوامل مرتبه اول بر روی عامل مرتبه دوم مولفه های احساس عرفانی

عامل مرتبه دوم	عوامل مرتبه اول	وزن عاملی	ترتیب اهمیت
احساس ارزشی	در برابر انجام کارهای خوب، انتظار دریافت پاداش از خداوند را دارم.	۰/۰۸*	۹
	حضور ملکوتی و الهی خداوند در جهان را باور دارم.	۰/۴۸*	۱
	در صورت احساس ناامیدی خدا را فراموش نمی‌کنم.	۰/۱۰*	۸
	در هنگام مواجهه با مشکلات به معنی و حکمت آنها توجه می‌کنم.	۰/۰۷*	۱۰
	مهر و محبت خدا را نسبت به خودم، چه مستقیم و چه به واسطه دیگران احساس می‌کنم.	۰/۲۰*	۵
	حس می‌کنم ارتباط قوی با خداوند دارم.	۰/۳۰*	۳
	با کسی که به کمک و حمایتش می‌روم نوعی ارتباط روحی و معنوی برقرار می‌کنم.	۰/۲۲*	۴
	در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می‌کنم.	۰/۳۵*	۲
	همواره صرف نظر از پیشامدها و رویدادها با اطمینان به حمایت خداوند با یک آرامش درونی رفتار می‌کنم.	۰/۱۸*	۶
	زندگی ام بامعنا و همراه با احساس ارزشمندی و هدفمندی است.	۰/۰۳*	۱۱
	بر اساس توانایی‌ها، پایداری‌ها و ویژگی‌های درونی انسانی خودم احساس امنیت می‌کنم.	۰/۰۲*	۱۲
به خاطر توجه به خواست و رضایت خداوند در درون خود احساس رضایت و آرامش می‌کنم.	۰/۱۷*	۷	

بر اساس نتایج به دست آمده می‌توان گفت از بین عوامل برآزش شده گویه‌های زیر جز عوامل ۵ گانه در محور احساس عرفانی برای تربیت معنوی است:

- ۱- حضور ملکوتی و الهی خداوند در جهان را باور دارم.
- ۲- در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می‌کنم.

۳- حس می کنم ارتباط قوی با خداوند دارم.

۴- با کسی که به کمک و حمایتش می روم نوعی ارتباط روحی و معنوی برقرار می کنم.

۵- مهر و محبت خدا را نسبت به خودم، چه مستقیم و چه به واسطه دیگران احساس می کنم.

بحث و نتیجه گیری

برای پاسخ به سوال اول تحقیق، پس از تحلیل محتوا مربوط به مولفه های تربیت معنوی و اخلاقی، مفاهیم کلیدی استخراج و مقوله های اعتبار یابی شده ای به دست آمد. با استفاده از مقوله های اصلی به دست آمده می توان به سوال تحقیق پاسخ داد.

مقوله اول به دست آمده از تحلیل متون و محتوای نظری احساس آگاهی می باشد. ادراک نظام خلقت به مثابه نظام احسن و کامل ترین سیستم وجودی، از اهداف راهبردی علوم تجربی و پایه تلقی می شود. هدف داری، غایت مداری و عدم بیهودگی حیات و نظام هستی و انتقال پیام های تربیتی آن به فراگیران، از اهداف عمده برنامه های آموزشی و درسی به شمار می آید.

از منظر برنامه ریزی درسی معنوی، فراگیران باید به گونه ای تربیت شوند که فراگیری علوم و کشف حقایق را از وجوه عبادت رب تلقی کنند. تقویت ایمان و باورهای دینی و آراستن به کمالات اخلاقی و فضایل معنوی، به مثابه یک ملاک برای کارآمدی و ارزیابی راهبردهای آموزشی مورد توجه قرار می گیرد. هدف های آموزشی فراتر از دانش اندوزی، مهارت آموزی و نگرش یابی در نظر گرفته می شود. تکامل نفس و تعالی روح و روان یاد گیرنده و زمینه سازی برای تحقق یک جامعه معنوی، به منزله هدف نهایی یادگیری در تمام موضوع های درسی در کانون فعالیت های برنامه ریزی آموزشی و درسی قرار دارد. جهان هستی با تمام ویژگی ها و جلوه های مادی و فیزیکی که دارد، دارای ضمیر، باطن و درونی غیر مادی و فراحسی است (یارمحمدیان و همکاران، ۱۳۹۱).

غایت فراگیری تا حد امکان، گذشتن از جنبه های ظاهری و برونی و رسیدن به واقعیت های ماورایی و متافیزیکی می باشد. فرایند تعلیم و تربیت باید به صورتی ادراک و توصیف شود که از اهداف عمده آن، پرداختن به موضوع ها و مفاهیم بنیادی همچون فلسفه و چرایی حیات، آغاز و انجام آن، مراتب حیات، رسالت واقعی انسان در این دنیا، سعادت و شقاوت حقیقی و چگونگی راهیابی به آن باشد. دیگر مفاهیم تربیتی و آموزشی باید در پرتو این پرسش های بنیادی تبیین و توجیه شود. بنابراین یکی از مولفه های اساسی در تربیت معنوی شناخت و آگاهی یا به عبارت دیگر احساس آگاهی می باشد.

مولفه ی دیگر در تربیت معنوی و اخلاقی احساس ارزشی می باشد. ریز مولفه هایی که

برای این منظور تدوین شد و مورد بررسی قرار گرفتند عبارت است از: تمایل دارم با دیگران رابطه ای همراه با همدلی و محبت برقرار کنم، همیشه در برابر زندگی که دارم شکرگذار هستم، نیایش و راز و نیاز با خدا برایم لذت بخش است و پس از عبادت احساس آرامش می‌کنم، از خدمت کردن به دیگران بدون چشم داشت لذت می‌برم، در مقابل تغییرات دنیا آسیب پذیر نمی‌باشم چون معتقدم دنیا در حال تغییر است و توانایی انعطاف پذیری را دارم، کار را فقط وسیله ای برای کسب مادیات (پول، مقام، شهرت، اعتبار...) می‌دانم، زندگی خود را در راه خدمت به خداوند قرار می‌دهم، در مواجهه با مشکلات علاوه بر سعی و تلاش به دعا و نیایش هم می‌پردازم، ترس از خدا، یکی از مهم ترین دلایل من برای پرستش اوست، معتقدم چیزی برای از دست دادن ندارم چون خداوند مالک واقعی همه چیز است، در زندگی به دنبال عمل براساس خواست خداوند و جلب رضایت او هستم، احساس می‌کنم در شادی و آرامش روانی اطرافیانم سهیم هستم، به آداب و رسوم و تاریخ به عنوان یک منبع موثق برای تفکر توجه دارم. با کتر توجهی نسبت به گویه‌های تدوین شده نشان می‌دهد که احساس ارزشی در نتیجه تربیت معنوی کودکان پیش دبستانی دارای ویژگی‌های مشابه این موارد است و اگر نظام تعلیم و تربیت بتواند رویکردی را در پیش بگیرد که معنویت دانش آموز پیشرفت داشته باشد، تربیت معنی او نیز حاصل می‌شود.

یک حالت عرفانی و به دور از تب و تاب دنیوی که یک نوع خویشستن انگاری و خویشستن داری است از اثرات و مولفه‌ی دیگر تربیت معنوی است که در این پژوهش مدنظر بود و گویه‌هایی از قبیل: در برابر انجام کارهای خوب، انتظار دریافت پاداش از خداوند را دارم، حضور ملکوتی و الهی خداوند در جهان را باور دارم، در صورت احساس ناامیدی خدا را فراموش نمی‌کنم، در هنگام مواجهه با مشکلات به معنی و حکمت آنها توجه می‌کنم، مهر و محبت خدا را نسبت به خودم، چه مستقیم و چه به واسطه دیگران احساس می‌کنم، حس می‌کنم ارتباط قوی با خداوند دارم، با کسی که به کمک و حمایتش می‌روم نوعی ارتباط روحی و معنوی برقرار می‌کنم، در طول شبانه روز لحظاتی را صرف توجه به خودم با حضور خداوند می‌کنم، همواره صرف نظر از پیشامدها و رویدادها با اطمینان به حمایت خداوند با یک آرامش درونی رفتار می‌کنم، زندگی ام با معنا و همراه با احساس ارزشمندی و هدفمندی است، براساس توانایی‌ها، پایداری‌ها و ویژگی‌های درونی انسانی خود احساس امنیت می‌کنم، به خاطر توجه به خواست و رضایت خداوند در درون خود احساس رضایت و آرامش می‌کنم را شامل می‌شود. قطع به یقین علائم و ویژگی‌هایی همچون موارد بالا در تربیت کودک و نوجوان کاربست‌های فراوانی در زندگی روزمره و کیفیت زندگی او خواهد داشت. با مروری بر ادبیات موجود در حوزه تربیت معنوی و اخلاقی، مدل مفهومی تحقیق حاضر با ۳ مؤلفه و ۴۲ گویه

ترسیم گردید که با استفاده از تحلیل عاملی تاییدی مولفه های ۳ گانه به عنوان متغیر مکنون یا پنهان و گویه های پرسشنامه به عنوان موارد مشاهده شده در محیط لیزرل مورد آزمون قرار گرفت. در راستای پاسخگویی به سوالات تحقیق، ابتدا مؤلفه های موجود در خصوص تربیت معنوی و اخلاقی شناسایی شدند و سپس جهت تعیین و ارائه مدل مطلوب کاربرست تربیت معنوی در محیط پیش دبستان در نظام آموزشی ایران با عنایت به یافته های سؤال اول، پرسشنامه محقق ساخته ای تدوین گردید و پس از اعتبار سنجی در اختیار تعداد ۲۰ نفر از خبرگان آموزشی قرار داده شد. سپس برای تعیین ویژگی های روان سنجی و تعیین روایی سازه و پایایی پرسشنامه مذکور از روش تحلیل عاملی تاییدی و تحلیل عاملی مرتبه دوم استفاده شد. همچنان که نتایج مربوط به مدل نشان می دهد همه مولفه های سه گانه دارای برآزش مناسب برای ورود به تحلیل عاملی تاییدی مرتبه دوم بود. لذا بر اساس نتایج و در یک جمع بندی نهایی کل مدل مفهومی تربیت معنوی مورد تایید و شرایط پیاده سازی در آموزش و پرورش ایران را دارد.

فهرست منابع

اکبری لاله، مریم؛ شمسی گوشکی، احسان و عباسی، محمود (۱۳۸۹) سلامت معنوی در برنامه آموزش علوم پزشکی، فصلنامه ا قاسم پور دهاقانی، قاسم و نصر، احمد رضا (۱۳۹۱)، رویکرد معنوی و برنامه درسی، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳، ۹۲-۷۱. خلاق پزشکی، ۱۴، ۱۳۰-۱۱۲.

امینی، محمد؛ ماشالهی نژاد، زهرا (۱۳۹۲) تأملی بر جایگاه و چگونگی توجه به پرورش معنویت در دانشگاه ها و مراکز آموزش عالی، دو فصلنامه تربیت اسلامی، ۸-۱۶، ۲۹-۷. ایزدی، صمد، حسینی، فاطمه، قادری، مصطفی (۱۳۸۹). برنامه درسی معنوی (گفتمان جدید) به عنوان یکی از حلقه‌های بنیادین تحولات برنامه درسی در قرن ۲۱، همایش تغییر در نظام آموزشی، دانشگاه فردوسی مشهد.

مرادی، مسعود؛ سید کلان، میرمحمد؛ عیاری، لیلا (۱۳۹۳). طراحی الگوی برنامه درسی معنوی در راستای تربیت زمینه ساز؛ راهبردها و راهکارهای اجرایی، فصلنامه علمی ترویجی پژوهش‌های مهدوی، ۹، ۱۳۸-۱۱۸.

نجفی، حسن؛ وفایی، رضا؛ ملکی، حسن (۱۳۹۴) تبیین ابعاد و مولفه های رشد معنوی انسان و تحلیل محتوای آن در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش ایران، فصلنامه مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۵۰-۱۲۵.

یار محمدیان، محمدحسین؛ فروغی ابری، احمد علی، میرشاه جعفری، ابراهیم؛ اوجی نژاد، احمد رضا (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی رویکردهای برنامه درسی معنوی با توجه به مولفه‌های برنامه درسی معنوی در چند کشور جهان، فصلنامه علمی پژوهشی رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، ۱، ۸۴-۱۰۲.

Bowman, N. A. , & Small, J. L. (2010). Do college students who identify with aprivileged religious group experience greater spiritual development-Exploring individual and institutional

Buchanan, M. (2013). Attending to the spiritual dimension to enhance curriculum change

Champagne, E. 2003. Being a Child, a Spiritual Child. International Journal of Children's Spirituality 8 (1): 43-53.

Elkind, D. and Elkind, S. (1962). Varieties of religious experience in young adolescents. Journal for the Scientific Study of Religion 2, pp.102-112.

factors. Journal of Research in Higher Education, 51, 595-614.

- Francisco: Jossey – Bass.
- Halama, P., & Strizenec, M. (2004). Spiritual, existential or both? Theoretical considerations on
- Hart, T. (2003). *The Secret Spiritual World of Children: A Breakthrough Discovery that Profoundly Alters Our Conventional View of Children's Mystical Experiences*. Novato, CA: New World Librar
- Hay, D. (2000). Spirituality versus individualism: why we should nurture relational consciousness. *International Journal of Children's Spirituality* 5 (1), pp.37–48.
- Hay, D., and R. Nye. (2006). *The Spirit of the Child*. Rev. ed. London: Jessica Kingsley. (Original work published 1998).
- Hay, D., Reich, H. and Utsch, M. (2005). Spiritual development: intersections and divergences with religious development. in Peter L. Benson (ed.) *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, pp.46–59.
- Heim Brock, H. (2004). Beyond Secularization: Experiences of the Sacred in education, *Journal of moral education*. 5.162-171.
- Hyde, B. (2010). Godly Play Nourishing Children's Spirituality: A Case Study. *Religious Education* 105 (5): 504–518.
- Journal of Beliefs and Values: Studies in Religion & Education*. 31 , PP 191-201.
- King, U. (2010). Earthing spiritual literacy: How to link spiritual development and education to a new Earth consciousness?. *Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education*, 31, pp 254-260 .
- Kleinberg, G. (1959). A study of religious experience in children from 9 to 13 years of age, *Religious Education* 54, pp.211–216..
- Miller, John. P(2000) *Education and the soul: Toward a Curriculum spiritual , state*
- Nasel, D. D. (2004). *Spiritual orientation in relation to spiritual intelligence: A consideration of traditional Christianity and New Age/individualistic spirituality*. Unpublished doctoral dissertation, University of South Australia, Adelaide.
- Nye, R. & Hay, D. (1996). Identifying children's spirituality: How do you start without a starting point? *British Journal of Religion Education*, 18, 145-156.
- Nye. R. (2009). *Children's Spirituality: What is it and Why is matters*, Church House Publishing. United Kingdom
- relevance. Retrieved from <http://shiram college. academia>.

edu/Tapansahu/papers.

Sahu, T. K., & Pradhan, S. R. (2008). A Conceptual analysis of spiritual intelligence and its

Scarlett, W. G. 2006. Toward a Developmental Analysis of Religious and Spiritual Development. In *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, edited by E. Roehlkepartian, P. E. King, L. Wagener, and P. Benson, 1–15. Thousand Oaks, CA: Sage

Sherwood .P.(2006). Soul Education: in spiring a new passion for stutain a blearning AAEE. confer,3-5 October 2006 . 6, 1-17.

Sternberg, R. J. (1997). The concept of intelligence and its role in lifelong learning and success. *American Psychologist*, 52, 1030-1037.

Tart, C. T. (1975). *States of consciousness* [Electronic version]. New York, NY: E. P. Dutton.

the nature of higher intelligences. *Journal of Studia Psychologica*, 43 , pp 239-253.

Tisdell, E. J. (2003). *Exploring spirituality and culture in adult and higher education*. San

1. university of New York.

نظام تعلیم خانگی قرآن در سیره پیامبر (ص)

ابوالفضل خوش‌منش^۱

حسن سجادی‌پور^۲

محسن قربانیان^۳

چکیده

«تعلیم قرآن» به عنوان محور اصلی رسالت پیامبر اسلام (ص) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ بر اساس مستندات تاریخی، آن حضرت برای ترویج آموزش قرآن میان مسلمانان، نظام آموزشی منسجم و هدف‌مندی را پایه‌ریزی و دنبال نمود. این نظام آموزشی، از نظر مکانی، بر دو مکان مقدس «خانه» و «مسجد» مبتنی است که هر یک در مقایسه با دیگری، دارای آثار و کارکردهای مشخص و بعضاً متفاوتی است. در این میان، آموزش «خانگی» قرآن که از اجزای نظام ارتباط خانگی با قرآن نیز محسوب می‌شود، به عنوان راهبردی اساسی در فرایند تعلیم و تعلم قرآن کریم، نقش بی‌بدیلی در سیره آموزشی رسول خدا (ص) دارد. جایگاه آموزش خانگی قرآن، با عنایت به مزایا و کارکردهای فراوان و منحصر به فرد آن، نظیر امکان برگزاری به صورت خصوصی و انفرادی و نیز توجه به آموزش‌های خانوادگی شامل: آموزش به فرزندان، همسر و خویشاوندان، نشان از تقدّم و اصالت آن، نسبت به مکان مقدس مسجد دارد. ضمن آنکه امروزه مسئله تحصیل در خانه^۴ به مفهوم آموزش کودکان در خانه به جای رفتن به مدرسه، در نظامات تعلیم و تعلم جهان، جای خود را باز کرده است. مقاله حاضر، ضمن واکاوی سیره پیامبر (ص) در خصوص نهادینه‌سازی فرهنگ آموزش خانگی قرآن در میان امت اسلامی، به اهمیت ویژه آموزش خانگی قرآن در مقایسه با نقش مساجد در این زمینه، پرداخته است.

واژگان کلیدی

آموزش قرآن، آموزش خانگی، آموزش خانوادگی، خانه، خانواده، مسجد.

۱. دانشیار دانشگاه تهران / manesh88@gmail.com

۲. دکتری تخصصی تفسیر تطبیقی / h.sajjadipour@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم / ghorbanianmohsen@gmail.com

طرح مسأله

«آموزش قرآن» در طول نزول بیست و سه ساله آن، اساس مأموریت الهی رسول گرامی اسلام(ص) را تشکیل می‌دهد و تزکیه و تربیت اسلامی در پرتو «تلاوت آیات» و «تعلیم کتاب» محور اصلی رسالت آن حضرت محسوب می‌شود. (جمعه/۲) رسول خدا(ص)، بهترین امت خود را کسی معرفی نمود که قرآن را فراگیرد و به دیگران بیاموزد. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۵۷) ایشان ضمن تأکید بر فراگیری قرآن، دلی را که از قرآن خالی باشد به خانه‌ای ویران، تشبیه - فرمود. (احمدبن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۳) آن حضرت، به منظور فراگیر کردن امر تعلیم و تعلم قرآن در میان مسلمانان، الگوی جامع و منسجم آموزش قرآن را با شیوه‌ای متقن و کارآمد، پایه - ریزی و ترویج نمود که در اندک زمانی، جامعه جاهلی و بحران‌زده شبه جزیره را متحول و با نور قرآن آشنا ساخت.

از ابتدای نزول قرآن تا زمان رحلت پیامبر(ص)، در شیوه آموزش قرآن که مبتنی بر نظام سمعی «اقرء» و «استقراء» بود تغییر چندانی به وجود نیامد، اما به لحاظ راهبردی و متناسب با شرایط محیطی، تفاوت‌هایی در «مکان» این آموزش‌ها وجود داشت. بر اساس روایات، دو مکان «خانه» و «مسجد» به منظور آموزش قرآن، همواره مورد سفارش رسول خدا(ص) بود. هر یک از این دو مکان، دارای نقش‌ها و کارکردهای مشخص و ویژه‌ای در مقایسه با یکدیگر هستند که تبیین آن، نیاز به بررسی‌های بیشتری دارد.

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد از آغاز نزول قرآن تا پیش از هجرت، خانه پیامبر(ص) و خانه برخی از اصحاب، مکان آموزش وحی به مسلمانان بود. در این دوران، قرآن، در خانه‌ها و عمدتاً به صورت مخفیانه تعلیم داده می‌شد. (برای نمونه ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۰) پس از هجرت به مدینه و بنای مسجد توسط مسلمانان، به طور طبیعی، نظام آموزش رسمی و عمومی قرآن به مساجد منتقل شد و باعث رونق بیش از پیش تبلیغ و آموزش قرآن گردید.

با این توصیف، مسأله‌ای که به ذهن می‌رسد این است که آیا الگوی خانگی آموزش قرآن که در ابتدای بعثت توسط رسول خدا(ص) با عنایت به محدودیت‌ها و ممانعت‌های فضای حاکم ترویج شد، تنها یک گزینه موقت و به اقتضای شرایط بوده است یا اینکه این الگو به عنوان راهبردی اساسی در فرآیند تعلیم و تعلم قرآن کریم از سوی پیامبر(ص) اتخاذ و دنبال شده است؟ پژوهش حاضر، بر آن است که با عنایت به مسأله فوق، الگوی آموزش خانگی قرآن را به عنوان زیرمجموعه نظام جامع آموزش قرآن در سیره نبوی(ص) مورد واکاوی قرار دهد و ضمن تبیین ابعاد این مسأله، جایگاه آموزش خانگی قرآن را در مقایسه با راهبرد مسجد در این زمینه بررسی کند.

نظام جامع آموزش قرآن پیامبر(ص)

رسول خدا(ص) بلافاصله پس از دریافت اولین آیات وحی، به تبلیغ و تعلیم قرآن همت گماشت؛ زیرا «ابلاغ قرآن» (مائده/۶۷ و انعام/۱۹) و «تعلیم کتاب» (جمعه/۲) رکن اصلی رسالت ایشان محسوب می‌شد. بررسی سیره پیامبر(ص) نشان می‌دهد، ایشان به منظور تعلیم کتاب خدا، برنامه منسجم و فراگیری را پی‌ریزی و دنبال نموده است. رسول اکرم(ص) می‌فرمود: قرآن را بیاموزید و آن را منتشر سازید. (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۵۳۰) ایشان با عباراتی نظیر: از من به دیگران برسانید، اگرچه یک آیه باشد. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۱۴) صراحتاً بر توسعه آموزش قرآن تأکید می‌نمود و بدین‌وسیله تعلیم و تعلم قرآن را فرایندی همگانی می‌دانست که هر مسلمانی، زن یا مرد، پیر یا جوان، باسواد یا بی‌سواد و از هر طبقه اجتماعی موظف است در آن شرکت جوید.

منطق آموزش قرآن در سیره پیامبر اکرم(ص) به نحوی بود که هرگاه یک نفر ایمان می‌آورد، ایشان خود به فرد تازه‌مسلمان، قرآن می‌آموخت یا او را برای فراگیری قرآن، به یکی از اصحاب می‌سپرد. (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۲، ص ۳۴۴) در الگوی آموزشی پیامبر(ص)، وقتی یک فرد مسلمان، آیه‌ای از قرآن را فرامی‌گرفت و می‌توانست آن آیه را بخواند، بلافاصله در جایگاه معلم موظف می‌شد آن آیه را برای دیگران -به‌ویژه افراد خانواده‌اش- تلاوت کند و بیاموزد. در چنین نظام آموزشی که شخص رسول خدا(ص) آن را بنا نهاده بود و با مدیریت خود ایشان اداره می‌شد، به‌طور طبیعی، فعالیت‌های قرآنی با محوریت خانه و خانواده از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و بخش بسیار مهمی از نظام جامع آموزش قرآن در سیره رسول خدا(ص) محسوب می‌شود.

جایگاه‌های آموزش قرآن در اسلام

در نظام آموزشی رسول خدا(ص)، محدودیتی از نظر مکان، برای آموزش قرآن وجود ندارد، با این حال، بررسی روایات اسلامی نشان می‌دهد، به‌طور کلی، دو مکان «خانه» و «مسجد» به عنوان مکان‌های ویژه آموزش قرآن، مورد سفارش قرار گرفته است؛ مخصوصاً «خانه» که با دلایلی که خواهد آمد، در مقایسه با مسجد، دارای تقدم ویژه‌ای است.

در ابتدای دعوت به اسلام در مکه، مکان آموزش قرآن عمدتاً منزل رسول خدا(ص) و منازل برخی اصحاب ایشان بود. اتخاذ راهبرد خانگی آموزش قرآن توسط پیامبر(ص) در سال-های آغازین اسلام، هرچند به دلیل خفقان و محدودیت‌های فضای حاکم بر مکه، بهترین گزینه ممکن بوده است، اما بررسی سیره آموزشی آن حضرت(ص) در سال‌های اقامت در مدینه، نشان می‌دهد این مسأله هرگز به عنوان یک تصمیم موقت نبوده است؛ زیرا پس از هجرت مسلمانان

به مدینه و با تأسیس و رونق مساجد، پایگاه‌های خانگی آموزش قرآن با عنایت به مزیت‌های برتر فعالیت‌های خانگی، هیچ‌گاه از سوی پیامبر(ص) مورد کم‌توجهی واقع نشد.

آموزش قرآن در مساجد، پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه، به‌طور طبیعی و به اقتضای افزایش روزافزون مسلمانان و علاقه‌مندان به فراگیری قرآن، عمومیت یافت و از آن پس، نظام آموزش رسمی و عمومی قرآن بدون آنکه خدشه‌ای به آموزش‌های خانگی وارد سازد، به مساجد منتقل شد. رسول اکرم(ص) مسجد را جایگاه قرآن معرفی فرمود: مساجد تنها برای قرآن برپا شده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۶۹) و بر اهمیت برگزاری جلسات آموزش قرآن در مساجد تأکید نمود. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۶۳) اما در عین حال، آموزش خانگی و خانوادگی قرآن، همچنان مورد سفارش و تأکید رسول خدا(ص) بود؛ این مسأله نشان می‌دهد که نگاه آن حضرت به نظام آموزش خانگی قرآن، نه تنها نگاهی موقتی نبوده، بلکه راهبردی اصیل را دنبال می‌کرده است.

در ادامه، مسأله آموزش خانگی قرآن را به لحاظ تاریخی در شرایط مکه و مدینه به اجمال بررسی می‌کنیم.

آموزش خانگی قرآن در مکه:

آموزش خانگی قرآن، بلافاصله پس از نزول وحی، توسط شخص پیامبر(ص) و با حضور خانواده ایشان آغاز شد. رسول خدا(ص) آیات نازل شده را برای علی(ع) و همسر خویش، حضرت خدیجه(س) - به عنوان نخستین گروندگان به اسلام - تلاوت کرد و به ایشان تعلیم نمود. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۱۵)

از آنجا که آغاز مأموریت رسول اکرم(ص) برای «دعوت به اسلام»، مصادف است با اوج قدرت و سیطره سیاسی سران قریش بر مکه، آن حضرت با درایت حکیمانه خود، راهبردهای خانگی را برای آموزش قرآن برمی‌گزیند و بدین‌گونه حریم خصوصی «خانه» و «خانواده» اهمیت فوق‌العاده می‌یابد.

در آغاز، مکان آموزش وحی، منزل پیامبر(ص) و منازل برخی تازه‌مسلمانان بود. اساساً اسلام آوردن و آشنایی یاران پیامبر(ص) با قرآن، در سال‌های ابتدایی اسلام، عموماً در محل خانه‌ها بود و صحابه رسول اکرم(ص) در این دوران، در خانه رسول خدا(ص) یا خانه دیگر یاران ایشان با قرآن آشنا شدند.

تبلیغ و تعلیم خانگی، در دوران ابتدایی اسلام در مکه، دارای کارکردهای ویژه‌ای بود که از بارزترین آنها، می‌توان به «سرّی و مخفیانه بودن» آن اشاره کرد. بر اساس تواریخ، یکی از پایگاه‌های مخفیانه تبلیغ قرآن، منزل نسبتاً وسیع یکی از اصحاب، به نام «أرقم بن ابی الأرقم» در نزدیکی کوه صفا بود که در حقیقت، از اولین انجمن‌های خانگی قرآن در مکه محسوب می‌-

شد. (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۳)

در این محفل خانگی که حدود چهل نفر زن و مرد مسلمان شرکت داشتند و شخص پیامبر (ص) و حضرت علی (ص) هم در آن حاضر می شدند، رسول خدا (ص) به تلاوت آیات قرآن می پرداخت و قرآن را به اصحاب تعلیم می داد. (همان، ج ۱، ص ۲۰۰) در همین خانه بود که بنا بر نقل ابن سعد در طبقات، افرادی نظیر «عمّار بن یاسر» و والدینش «یاسر» و «سمیه» و نیز «صهیب بن سنان» با قرآن و آیین اسلام آشنا شدند. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۴۳)

پس از مدتی، آموزش خانگی قرآن، وارد مرحله جدیدی شد. در این ایام، ضمن آنکه تبلیغ و تعلیم خانگی قرآن با رونق پیشین خود ادامه یافت و مسلمانان با حضور در خانه پیامبر (ص) و نیز منازل یکدیگر و سایر پایگاه‌های خانگی، به ترویج آموزه‌های قرآن کریم می پرداختند، با نزول آیات سوره شعراء: و خویشاوندان نزدیک را بیم ده! (شعراء/ ۲۱۴) حضرت رسول اکرم (ص) مأموریت یافت با دعوت عمومی از خویشاوندان خود، آیات قرآن را بر ایشان تلاوت نماید و قرآن را به آنان تعلیم دهد.

در اندک زمانی، بر اثر تلاش‌ها و مجاهدت‌های بی‌وقفه رسول اکرم (ص)، فرهنگ ارتباط خانگی با قرآن گسترش چشمگیری یافت. مسلمانان به پیروی از رسول خدا (ص) در منازل خود به تلاوت قرآن با صدای بلند می پرداختند و همین امر باعث می شد مردم مکه - علی‌الخصوص همسایگان آنها - برای استماع و فراگیری آیات قرآن آمادگی پیدا کنند. در تاریخ آمده است یکی از اصحاب که در آن ایام، تازه اسلام آورده بود، روزها به در خانه خویش آمده، مشغول خواندن قرآن می شد و کودکان و زنان که از آنجا عبور می کردند، برای استماع قرآن و تماشای او می ایستادند. (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۴) بنابراین، تلاوت قرآن در خانه‌ها به‌طور فزاینده‌ای ادامه یافت و اسلام با نوای دلنشین قرآن، خانه‌های مکه را فتح می کرد.

در سال‌های پایانی حضور در مکه، فعالیت‌های قرآنی رسول خدا (ص) گسترش چشمگیری یافت و تبلیغ و تعلیم قرآن، «خانه به خانه» پیش می رفت. در آن زمان، حتی پیامبر (ص) عده‌ای از صحابه را به عنوان مبلغ و معلم قرآن به قبایل اطراف مکه یا حتی مدینه می فرستاد.

آموزش خانگی قرآن در مدینه:

الف - پیش از هجرت

نمونه بارزی از آموزش‌های خانگی قرآن در صدر اسلام، حرکت تبلیغی - آموزشی «مُصعب بن عمیر» در مدینه بود. رسول اکرم (ص) در پی درخواست مردم مدینه، مصعب را برای آموزش قرآن و احکام دین به آنجا اعزام نمود. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۱)

مصعب پس از ورود به مدینه به خانه «اسعد بن زراره» رفت و در آنجا منزل گزید. وی علاوه بر آن که در منزل اسعد پذیرای مسلمانان مدینه بود، به همراه او به خانه‌ها و قبایل انصار

می‌رفت و ایشان را به پذیرش اسلام دعوت می‌نمود و برای آنان قرآن می‌خواند. در اثر تلاش‌های مستمر و خانه به خانه مصعب، اسلام در منازل انصار نفوذ کرد و ساکنان قسمت‌های بالایی شهر مدینه به جز چند خانواده، همگی مسلمان شدند که خبر آن، پیامبر (ص) را سخت خوشنود ساخت. (همان، ج ۳، ص ۸۷).

به این ترتیب، مدینه، روز به روز و بیش از پیش، پذیرای قرآن و اسلام می‌شد آنچنان که صحابی بزرگی چون «جابر بن عبدالله انصاری» درباره گسترش اسلام و ترویج قرآن قبل از ورود پیامبر اکرم (ص) به مدینه، می‌گوید: «ما پیامبر (ص) و رسالت او را تصدیق کردیم و هر فردی که ایمان خود را اعلام می‌کرد، قرآن را نیز فرامی‌گرفت و با مسلمان شدن او، اهل بیتش نیز مسلمان می‌شدند؛ به طوری که خانه‌ای در یثرب باقی نمانده بود که اسلام خود را آشکار نکرده باشد.» (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۲)

ب- پس از هجرت

در مدینه، محدودیت‌های آموزش قرآن که در مکه وجود داشت، از میان رفت. رسول خدا (ص) با استقرار حکومت اسلامی در مدینه، به همراه دیگر مسلمانان، آزادانه و با برنامه‌ریزی توانستند، نظام آموزشی خود را هرچه بهتر دنبال کنند و به تلاوت، تبلیغ و تعلیم قرآن بپردازند. مسلمانان در بدو ورود به مدینه، به دستور پیامبر (ص)، مسجدی بنا نمودند تا به این وسیله «اولین پایگاه عمومی و غیرخانگی قرآن» در آن سرزمین، تأسیس شود. پس از بنای مسجد، اجتماعات مسلمانان، اعم از اقامه نماز جماعت و تلاوت و تعلیم قرآن و سایر فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی عمدتاً به آنجا منتقل شد. پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه و به اقتضای افزایش روزافزون مسلمانان و علاقه‌مندان به فراگیری قرآن، نظام تعلیم و تعلم قرآن به طور رسمی و عمومی به مساجد منتقل شد و مسلمانان، برای فراگیری قرآن در «مسجد» حضور می‌یافتند. مساجد، مملو از مسلمانانی شد که حلقه به حلقه، در حال تلاوت و تعلیم قرآن به یکدیگر بودند. از همان زمان بود که مسجد به عنوان پایگاه رسمی و عمومی آموزش قرآن از سوی پیامبر (ص) اعلام و معرفی شد و تعلیم و تبلیغ خانگی قرآن، با تغییر نسبی کارکرد خود، شکل خانوادگی و خصوصی‌تری به خود گرفت.

با همه این احوال، رونق مساجد در امر آموزش و ارتباط با قرآن، به هیچ وجه به معنای واگذاری نقش خانه در این زمینه به مساجد تلقی نشد؛ بلکه فعالیت‌های خانگی قرآنی در مدینه، بدون آنکه دچار وقفه یا کاستی شود، به پایگاه‌های عمومی‌تری نظیر مساجد نیز تسری یافت. به تعبیر دیگر، هر چند افزایش روزافزون جمعیت مسلمانان و ضرورت همبستگی بیشتر آحاد امت اسلامی، نیاز به تأسیس پایگاه اجتماعی وسیع‌تری مانند مسجد را ضروری می‌ساخت؛ اما در عین حال، آموزش خانگی و خانوادگی قرآن، همواره مورد سفارش و تأکید رسول خدا (ص) بود. به-

طوری که در سیره عملی و رفتار خانوادگی خود ایشان در طول دوران بعثت، همواره این اهتمام برای مسلمانان قابل مشاهده بود.

در مدینه نیز آموزش و ترویج خانگی قرآن هم‌چنان ادامه یافت. در آن زمان، به دنبال تلاش‌های بی‌وقفه پیامبر (ص)، قاریان و حافظان متعددی تربیت شده بودند. پیامبر خدا (ص)، به منظور گسترش فرهنگ تعلیم و تعلّم قرآن کریم، از این افراد به عنوان معلمان کارآموده برای آموزش تازه‌مسلمانان استفاده می‌کرد. در آن دوره، هر کسی مسلمان می‌شد و به مدینه مهاجرت می‌نمود، نخستین کاری که برای او انجام می‌شد این بود که پیامبر اکرم (ص) به او قرآن تعلیم می‌فرمود یا او را به یکی از صحابه معرفی می‌نمود که به وی قرآن بیاموزد. گاهی این آموزش‌ها به صورت خانگی و با پذیرایی در منزل همراه بود؛ چنان که یکی از اصحاب می‌گوید: «هر گاه کسی مهاجرت می‌کرد و به محضر پیامبر (ص) می‌رسید، آن حضرت او را به یکی از ما می‌سپرد که به او قرآن بیاموزد. یک بار پیامبر اکرم (ص) یکی از مهاجران را به من سپرد. من در خانه خودم شب‌ها به او شام می‌دادم و به او قرآن می‌آموختم.» (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۲، ص ۳۴۴)

نکته دیگر اینکه در بدو ورود مسلمانان مهاجر به مدینه، مسئله‌ای که به طور طبیعی، مطرح شد، اسکان مهاجران بود. مسلمانان، به گروه‌های جداگانه‌ای تقسیم شدند و هر دسته‌ای در یکی از منازل انصار، سکونت نمودند. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۸-۴۷۹) همین امر، امکان نشست‌های قرآنی و تعلیم‌های خانگی قرآن را توسط مسلمانان مکه به انصار مدینه بیش از پیش فراهم می‌آورد. مسلمانان مکه، به لحاظ همراهی و مؤانست بیشتر با پیامبر (ص)، طبعاً آیات بیشتر و تازه‌تری را نسبت به مسلمانان مدینه فراگرفته بودند. انصار نیز به عنوان صاحبان خانه و در واقع، میزبانان مسلمانان مکه، از اینکه پذیرای مهاجران باشند، خرسند بودند و حضور آنان را در منازل خود، غنیمت می‌دانستند و علاقه‌مند بودند آیات جدیدتری از قرآن را از آنان فراگیرند. این مسئله به‌طور طبیعی، باعث رونق نشست‌های خانگی آموزش قرآن در مدینه شد.

پس از هجرت به مدینه، بخشی از مهاجران که مردم بی‌نواایی بودند و مال و منزلی نداشتند، در گوشه‌ای از مسجد و در همسایگی رسول خدا (ص) روزگار می‌گذراندند. اینان که اهتمام ویژه‌ای به تلاوت و آموزش قرآن از خود نشان می‌دادند، «اهل صفّه» نام گرفتند. پیامبر اکرم (ص) به آنها سرکشی می‌کرد و به قرائت آنها گوش فرامی‌داد و تشویقشان می‌نمود. این افراد، «قرآء» نامیده شدند و در واقعه «بئر معونه» شهدای زیادی دادند و بعدها در اسلام جایگاه رفیعی یافتند. در اوایل، این قاریان در مسجد اقامت داشتند و بدین ترتیب زندگی آنان تا حدود سال چهارم هجری بر همین منوال بود. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۶) اما وقتی تعداد آنان بیشتر شد، به فکر جای دیگری افتادند. در آن هنگام، «مخرمه بن نوفل» خانه‌ای در مدینه داشت. این خانه پس از مدتی، پایگاهی برای اجتماع قاریان قرآن شد؛ البته نقل است که از چندی پیش،

این خانه تقریباً مرکز اجتماع قاریان و فعالان قرآنی شده بود؛ زیرا وقتی «ابن امّ مکتوم» نابینا، مدت کوتاهی پس از بدر، از مکه به مدینه آمد، در این خانه سکنی گزیده بود. (همان، ج ۴، ص ۱۵۵) اندک اندک، این پایگاه خانگی، محکم‌تر و مطمئن‌تر شد؛ به طوری که نام آن «دار-القرّاء» یا «خانه قاریان» گشت. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱۱، ص ۵۳۲) به این ترتیب، مسلمانان از آن زمان به بعد، به غیر از مسجد و خانه‌های خود، پایگاه خانگی و قرآنی دیگری نیز به دست آوردند تا فعالیت‌های قرآنی خود را در آن مکان، به سامان رسانند و گسترش دهند.

پس از بررسی سیر تاریخی و اجمالی مسئله آموزش خانگی قرآن در سیره پیامبر(ص)، نکته مهمی که لازم است یادآور شد این است که رسول اکرم(ص) به منظور برجسته نمودن امر آموزش خانگی قرآن، نظامی را تحت عنوان «نظام ارتباط خانگی با قرآن» را پایه‌ریزی و استوار نمود. در ادامه، به منظور شناخت جایگاه آموزش خانگی قرآن در سیره رسول اکرم(ص) به ترسیم نظام ارتباط خانگی با قرآن که از روایات نبوی(ص) استخراج شده است، می‌پردازیم.

نظام ارتباط خانگی با قرآن

در مورد بایستگی و لزوم برقراری پیوند میان خانه و خانواده با قرآن، روایات متعددی از رسول خدا(ص) نقل شده است که می‌توان با دسته‌بندی آن، نظام ارتباط خانگی با قرآن را در سیره آن حضرت ترسیم نمود. بررسی این روایات نشان می‌دهد اُنس و ارتباط با قرآن در سیره رسول خدا(ص) فرایندی است که باید از خانه و خانواده - به عنوان اساس اجتماع و کوچکترین واحد تجمع در جامعه انسانی - آغاز شود و سپس در مسجد و سایر مراکز دیگر در سطح جامعه عمومیت یابد. آن حضرت، همواره سعی می‌کرد میان خانه و خانواده با قرآن ارتباط و پیوندی مبارک و ناگسستگی برقرار سازد. توصیه به نگهداری مصحف در منزل (در عین تحذیر از بی-استفاده ماندن آن)، بیان فضیلت تلاوت قرآن در خانه، سفارش به تعلیم قرآن به همسر و فرزندان و به‌طور کلی آموزش‌های خانگی و خانوادگی، اجزای نظام ارتباط خانگی با قرآن را در سیره پیامبر(ص) تشکیل می‌دهد که در ادامه به توضیح مختصر آن می‌پردازیم.

۱- نگهداری مصحف در خانه

رسول خدا(ص) با تعبیر مختلفی، به مسأله «نگهداری مصحف در خانه» به عنوان زمینه-ساز اُنس و ارتباط اهل خانه با قرآن سفارش می‌فرمود و حضور قرآن در خانه را مورد تأکید قرار می‌داد. بر همین اساس، علما و دانشمندان اسلامی، نگهداری قرآن در منزل را مستحب دانسته-اند. (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۰۵)

رسول خدا(ص) حضور قرآن در خانه را به چراغ تشبیه می‌کرد. (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۵۱۷) ایشان خانه‌ای را که قرآن در آن نباشد، خالی‌ترین و در واقع فقیرترین خانه‌ها معرفی می‌نمود. (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۵۴)

همچنین بر سهیم خانه‌ها از قرآن تأکید می‌کرد. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۰۰) و راندن شیطان را از آثار حضور قرآن در خانه می‌دانست. (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۹۰) علاوه بر این پیامبر اکرم (ص)، خود مصحفی در منزل داشت و بدین گونه عملاً دیگران را به این کار سفارش می‌فرمود. این مصحف، نسخه اصلی مصاحفی بود که کاتبان قرآن به محض نزول آیات، به دستور پیامبر (ص) می‌نگاشتند و نسخه‌ای از آن را در اختیار پیامبر (ص) قرار می‌دادند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۰)

۲- تلاوت خانگی قرآن

تلاوت قرآن در خانه به دلیل آنکه زمینه آموزش قرآن به خانواده را فراهم می‌کرد و به طور کلی، فتح بابی برای آموزش‌های خانگی قرآن محسوب می‌شد، همواره مورد سفارش رسول خدا (ص) بود. مشهور است که آن حضرت در این زمینه می‌فرمود: خانه‌های خود را با تلاوت قرآن نورانی کنید. (کلبینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۱۰ و ۶۱۱) همچنین بر فراوانی آن تأکید داشت: در خانه‌هایتان، قرآن را فراوان تلاوت کنید. (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱۵، ص ۳۸۸)

رسول خدا (ص) برای تشویق مسلمانان، آثار تلاوت قرآن در خانه را بیان می‌کرد و می‌فرمود: خانه‌ای که در آن قرآن خوانده شود، برای آسمانیان، همچنان دیده می‌شود که ستارگان برای زمینیان دیده می‌شوند. (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۱) و از تبعات خالی بودن خانه از تلاوت قرآن، سخن می‌گفت: خانه‌ای که در آن، قرآن تلاوت نشود، خوبی‌اش اندک می‌شود و بدی‌اش افزایش می‌یابد و بر اهل خود، تنگ می‌گردد. (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱۵، ص ۳۸۸)

اهمیت تلاوت خانگی قرآن در سیره رسول خدا (ص) بدان پایه است که ایشان خانه‌ای را که در آن قرآن خوانده شود، در کنار کعبه، بیت المقدس و مسجد، جزء گرامی‌ترین مکان‌ها قرار می‌دهد. (مشکینی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۱۱)

تلاوت خانگی قرآن در سیره عملی رسول اکرم (ص) نیز به خوبی نمایان است؛ به‌ویژه همسران و اهل خانه ایشان، از تلاوت‌ها و حالات معنوی شگفت‌آور آن حضرت حین تلاوت قرآن در خانه، روایات فراوانی نقل کرده‌اند. عایشه می‌گوید: «رسول خدا (ص) نمی‌خواستند مگر اینکه سوره‌های «زمر» و «اسراء» را قرائت می‌فرمود.» (ترمذی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۴۱) از ابن عباس نیز نقل شده که در ایام کودکی، شبی در منزل خاله‌اش می‌مونه -همسر پیامبر (ص)- حضور داشته و دیده است که در نیمه‌های شب، رسول خدا (ص) از بستر برخاست و آیاتی از قرآن را تلاوت فرمود. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۲۴)

چه بسا اصحاب، برای دیدن رسول خدا (ص) به منزل ایشان می‌رفتند و ایشان را در حال نماز و تلاوت قرآن در منزل، مشاهده می‌کردند. (برای نمونه ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲۶)

همچنین، جریان مشهور گوش دادن پنهانی برخی از کفار مکه، به تلاوت خانگی رسول خدا(ص) که در تاریخ ذکر شده است(همان، ج ۱، ص ۳۱۵) نشان از اهتمام عملی آن حضرت به برنامه تلاوت خانگی قرآن دارد.

۳- آموزش قرآن در خانه

آموزش‌های خانگی قرآن، سومین بخش از نظام ارتباط خانگی با قرآن در سیره پیامبر(ص) محسوب می‌شود. منظور از «آموزش خانگی قرآن»، هرگونه تلاش آموزشی در راستای تعلیم و فراگیری قرآن کریم است که با محوریت مکانی «خانه» انجام گیرد. شاید به جرأت بتوان گفت که آموزش‌های خانگی، اصلی‌ترین جزء از نظام جامع آموزش قرآن در سیره رسول خدا(ص) را تشکیل می‌دهد. این مطلب از بررسی روایات و تأکیدات فراوان آن حضرت در خصوص ارتباط خانگی و خانوادگی با قرآن، قابل دستیابی است. مجموعه روایاتی که در خصوص ارتباط خانگی با قرآن از قبیل نگهداری مصحف در منزل و تلاوت خانگی قرآن نقل شده است، به نوعی به مسأله آموزش قرآن در خانه - به‌ویژه آموزش به همسر و فرزندان - اشاره دارد. رسول خدا(ص) از همان ابتدای نزول قرآن، با توصیه به اموری همچون نگهداری مصحف در منزل، تلاوت قرآن در خانه، برپایی نشست‌ها و جلسات خانگی قرآن و هرگونه فعالیتی که میان خانه و خانواده با قرآن ارتباط و پیوند برقرار می‌ساخت، زمینه را بیش از پیش، برای آموزش‌های خانگی قرآن فراهم می‌آورد.

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد، آموزش قرآن در مکه پیش از هجرت، عمدتاً به صورت خانگی در جریان بوده است و در این مدت، در اثر تأکیدات پیامبر(ص)، فرهنگ آموزش خانگی در میان مسلمانان صدر اسلام به خوبی رواج داشته است. مسلمانان پس از آنکه در جلسات خانگی از محضر پیامبر(ص) کسب فیض کرده و آیات را فرا می‌گرفتند، برای تعلیم آن در مرحله اول به خانواده خود و سپس سایر افراد مستعد پذیرش اسلام تلاش می‌کردند. در این زمینه، ابن هشام، در ضمن بیان واقع‌های، به یکی از این جلسات آموزش خانگی اشاره می‌کند که یکی از صحابه در منزل دو نفر از مسلمانان حضور می‌یافت و به آنها قرآن می‌آموخت؛ او می‌گوید:

«...فاطمه دختر خطاب، همسر سعید بن زید بود. او و شوهرش هر دو پنهانی مسلمان شده بودند و از ترس قبیله خود این موضوع را پنهان می‌داشتند... حَبَّاب بن اَرْت(یکی از مسلمانان) به خانه آنها می‌رفت و به فاطمه و همسرش، سعید، قرآن می‌آموخت.»(همان، ج ۱، ص ۲۰۰)

آموزش‌های خانگی قرآن را به لحاظ اهمیت نقش خانواده در فرایند آموزش قرآن، می‌توان به دو قسم خانوادگی و غیرخانوادگی تقسیم کرد. در ادامه، آموزش‌های خانگی قرآن را در سیره رسول خدا(ص) در قالب دو قسم اخیر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۱- آموزش خانوادگی قرآن

تعلیم قرآن به اعضای خانواده در سیره رسول خدا(ص) از اولویت و اهمیت والایی برخوردار است. این مسأله از جمله خصوصیات بارز رسول اکرم(ص) و از جنبه‌های ویژه رفتار عادلانه ایشان، در مقام آموزش به حساب می‌آید. همان‌گونه که مشهور است ایشان در جمع یاران و اصحاب خویش، چون حلقه‌ای گرد می‌نشست(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۳۶) و نگاه نافذ و پر مهر خود را عادلانه و به تساوی میان آنان تقسیم می‌نمود(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷) همچنین در زمینه آموزش قرآن، مقید به رعایت عدالت بود و خانواده خویش را در اولویت قرار می‌داد. هر آیه‌ای که نازل می‌شد، ابتدا آن را به اهل خانه خود تعلیم می‌فرمود.

رسول اکرم(ص) به مناسبت‌های مختلف بر فضیلت آموزش قرآن به خانواده تأکید داشت؛ برای نمونه می‌فرمود: هر کس سوره احزاب را قرائت نموده و آن را به خانواده خود و هر کس که در تحت تملک اوست تعلیم نماید، خداوند متعال او را از عذاب قبر ایمنی دهد.(نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۴۶) علاوه بر این، خود آن حضرت، به عنوان الگوی حسنه، عملاً پای‌بند تعلیم قرآن به خانواده خویش بود که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

در روایات آمده است روزی در محضر رسول خدا(ص) صحبت از این بود که آیا در آینده ممکن است آموزش قرآن در میان مسلمانان سستی بگیرد؟ اصحاب، خود در پاسخ می‌گفتند: چگونه ممکن است چنین اتفاقی بیفتد، در حالی که ما قرآن را می‌آموزیم و به فرزندان خود اقراء می‌کنیم(تعلیم می‌دهیم) و فرزندانمان نیز به فرزندان خود اقراء می‌نمایند.(ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۴۴) و یا می‌گفتند: ما قرآن را یاد می‌گیریم و به همسران و فرزندان خود اقراء می‌کنیم.(ترمذی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۹) این شواهد تاریخی نشان می‌دهد فرهنگ آموزش خانوادگی قرآن بر اثر تأکیدات پیامبر(ص)، در میان مسلمانان صدر اسلام به خوبی رواج داشته است.

آموزش قرآن به خانواده، به عنوان هسته مرکزی نظام آموزش قرآن در سیره نبوی(ص) خود دارای اجزاء و مراتبی است که شامل آموزش قرآن به فرزندان، همسر و خویشاوندان می‌شود؛ در ادامه به تفکیک به بیان این موارد می‌پردازیم:

۳-۱-۱- آموزش قرآن به فرزندان

تأکید رسول خدا(ص) بر آموزش قرآن به فرزندان، از اهمیت نهاد خانواده به عنوان بستر اصلی و بنیادین توسعه آموزش قرآن در سیره پیامبر(ص) حکایت دارد؛ چنانکه آن حضرت، آموزش قرآن را به فرزندان در اولویت قرار می‌داد.(ربیع بن حبیب، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴) گاه آن حضرت در قالب سفارش به تعلیم سوره‌ای خاص، آموزش قرآن به فرزندان را مورد تأکید قرار می‌داد.(سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۵۳) همچنین رسول خدا(ص) فضیلت آموزش قرآن به

فرزندان را برای ترغیب والدین به این کار بیان می‌فرمود. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۶۴) ایشان همچنین می‌فرماید: فرزندان خود را با تلاوت قرآن تربیت کنید. (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۱۶، ص ۴۵۶)

۳-۱-۲- آموزش قرآن به همسر

رسول خدا(ص) چنان به آموزش خانوادگی قرآن اهمیت می‌داد که گاهی زن مسلمانی را به عقد مردی مسلمان در می‌آورد و مهریه او را آموختن آنچه مرد از قرآن می‌دانست به همسرش قرار می‌داد و این گونه باب آموزش خانوادگی قرآن را می‌گشود و شوهر را وامی‌داشت تا در منزل به همسرش قرآن بیاموزد. در روایت است پیامبر اکرم(ص) به مردی که خواستگار زنی بود و از مال دنیا هیچ نداشت، فرمود: او را به ازدواج تو درمی‌آورم؛ در مقابل اینکه بخشی از قرآن را به او یاد بدهی. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۸۰) این موضوع، بعدها به صورت یک فرهنگ در میان مسلمانان رایج گردید. (همان) رسول اکرم(ص) گاه به صراحت، بر تعلیم قرآن به همسران امر می‌فرمود. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۵۳)

توجه ویژه رسول خدا(ص) به مسأله آموزش همسران، در سیره عملی ایشان مشهود است. خدیجه، اولین زنی است که قرآن را در بدو نزول از پیامبر(ص) شنیده و آموخته است (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۰) و در طول زندگی مشترک خود با رسول خدا(ص) همواره تحت تعلیمات قرآنی ایشان بود و قرآن را نزد حضرتش فرا می‌گرفت. رسول خدا(ص) همواره مقید بود آیات نازل شده را به همسران و سایر اعضای خانواده‌اش تعلیم دهد. نقل روایات قرآنی و تفسیری از همسران پیامبر(ص) به ویژه ام‌سلمه و عایشه از آشنایی آنها با قرآن، تحت آموزش‌های آن حضرت حکایت دارد.

۳-۱-۳- آموزش قرآن به خویشاوندان

رسول خدا(ص) نسبت به آموزش قرآن به خویشاوندان خود اهتمام فراوان داشت. بارها اتفاق می‌افتاد که رسول اکرم(ع) در جلسات خانگی، به علی(ع) آیات را آموزش می‌داد و معارف قرآن را برای او بیان می‌فرمود. این جلسه از پربرترین و پایدارترین جلسات خانگی و خانوادگی رسول خدا(ص) محسوب می‌شود که از ابتدای نزول وحی تا پایان عمر شریف آن حضرت بی-وقفه ادامه یافت.

امام علی (ع) خود در این باره می‌فرماید:

«چه بسا می‌شد در خانه‌ام بودم که رسول خدا (ص) نزد من می‌آمد... هیچ آیه‌ای از قرآن بر ایشان نازل نشد جز اینکه برای من خواند و املاء فرمود و من به خط خود می‌نویشتم و تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من می‌آموخت...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۱)

همچنین ماجرای میهمانی «یوم الدار» و دعوت پیامبر (ص) از بستگان خود برای پذیرش اسلام و قرآن، نمونه‌ای از آموزش قرآن به خویشاوندان در سیره نبوی (ص) است. مفسران و مورخان در تفسیر آیه: «وَ أُنذِرَ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»، نقل کرده‌اند که رسول خدا (ص) پس از نزول این آیه، خویشاوندان خود از بنی هاشم را به منزل دعوت نمود تا آیات قرآن را بر آنها تلاوت نموده و آنان را به آیین خویش دعوت نماید. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۶۲ و ۶۳)

۳-۲- آموزش غیر خانوادگی قرآن

۳-۲-۱- آموزش قرآن به سایر اعضای خانه

آموزش قرآن به سایر اهالی خانه، مانند خدمتکاران را می‌توان بخش دیگری از نظام آموزش‌های خانگی قرآن در سیره پیامبر (ص) دانست. زید بن حارثه، پسر خوانده رسول خدا (ص)، در طول مدت خدمتگزاری در منزل رسول اکرم (ص)، همواره تحت تعلیمات قرآنی آن حضرت قرار داشت. زید در ابتدا از خدمتکاران و غلامان تحت مالکیت خدیجه (س) بود که خدیجه (س) وی را به پیامبر (ص) بخشید. رسول خدا (ص) او را ابتدا آزاد نمود و پس از چندی به پسرخواندگی خود پذیرفت. زید در حضور پیامبر (ص) بود تا در جنگ موته به عنوان یکی از فرماندهان سپاه اسلام به شهادت رسید. (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۲۹-۱۳۱)

پس از آن حضرت، این سنت آموزشی ادامه یافت و خدمتکاران - به‌ویژه در منازل اهل بیت (ع) - تحت آموزش‌های دینی و قرآنی قرار گرفتند. چنانکه مشهور است فضه خدمتکار حضرت فاطمه (س) با درس‌آموزی از آن بانو، چنان با کلام خدا انس داشت که بیست سال جز با قرآن تکلم نکرد. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۴۳) همچنین، بسیاری از غلامان و خدمتکاران صحابه، در اثر آموزش‌های صاحبان خود، با قرآن آشنا شدند به گونه‌ای که از طریق آنها روایات زیادی در مجامع روایی و تفاسیر نقل گردیده است.

۳-۲-۲- جلسات عمومی آموزش قرآن در خانه

رسول اکرم (ص) علاوه بر نشست‌های خانوادگی آموزش قرآن، برای برپایی جلسات عمومی و غیر خانوادگی قرآن در خانه نیز اهمیت ویژه‌ای قائل بود. همان‌گونه که آن حضرت، به همراه اهل خانه خود، بسیار در محضر قرآن بار می‌یافت، دیگران را نیز به منزل خود پذیرا می‌شد و گاهی شخصاً از بعضی افراد برای حضور در خانه خود دعوت می‌کرد. همچنین، دعوت دیگران را برای حضور در خانه‌هایشان می‌پذیرفت و به‌منظور آموزش قرآن به خانه‌های یاران خویش می‌رفت.

۳-۲-۲-۱- دعوت از دیگران

به شهادت روایات، خانه پیامبر اسلام (ص) کانون اصلی آموزش و تبلیغ قرآن کریم بود.

اصحاب به مناسبت‌های مختلف و با دعوت رسول خدا(ص) در منزل ایشان حضور می‌یافتند و قرآن را از آن حضرت فرامی‌گرفتند. مسلمانان اولیه، در دوران ابتدایی اسلام، عموماً در منزل پیامبر(ص) و طی جلسات خانگی با رسول خدا(ص)، با اسلام آشنا شده، قرآن فرامی‌گرفتند؛ از جمله، جناب «جعفر بن ابی‌طالب» که در جلسات خانگی رسول خدا(ص) کنار علی(ع) برادر خود حضور می‌یافت و قرآن فرامی‌گرفت و نمار می‌گزارد. (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۷) بسیاری از صحابه دیگر همچون «ابوذر غفاری» در منزل آن حضرت با کلام خدا آشنا شده و اسلام آوردند. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۲۵)

علاوه بر حضرت علی(ع) که جهت فراگیری قرآن، به‌طور مستمر به خانه پیامبر(ص) آمد و شد داشت، افرادی چون «سلمان» و «عبدالله بن مسعود» نیز جلسات قرآنی متعددی در خانه پیامبر(ص) با ایشان داشتند که گاه این جلسات موجب اعتراض بعضی از همسران پیامبر(ص) واقع می‌شد و این اعتراض‌ها منجر به ناراحتی رسول خدا(ص) می‌گردید. (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷۴۷) در تاریخ آمده است ابن مسعود پیوسته در سفر و حضر در خدمت رسول خدا(ص) بود و اغلب با مادرش «امّ عبد» به خانه پیامبر(ص) می‌رفت. او در منزل آن حضرت، قرآن می‌آموخت. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۹۸۷)

رسول خدا(ص) با دعوت از افراد مختلف برای حضور در منزل خود، قرآن را بر آنان عرضه می‌نمود. آن حضرت، اسلام را در منزل خویش بر «طفیل بن عمرو دوسی» عرضه داشت و آیات قرآن را بر او تلاوت کرد؛ سرانجام این نشست قرآنی و خانگی به اسلام آوردن طفیل انجامید. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۶) نمونه دیگر، جریان اسلام آوردن «عدی بن حاتم» است که در اثر نشست و گفتگوی خانگی با پیامبر(ص) اسلام آورد. رسول خدا(ص) ابتدا او را به خانه خویش دعوت نمود و سپس آیات قرآن را بر او عرضه داشت. (همان، ص ۵۸۰ و ۵۸۱)

۳-۲-۲- حضور در منزل دیگران

رسول خدا(ص) با حضور در منازل اصحاب خویش به منظور تعلیم قرآن، موجبات رونق بیش از پیش آموزش‌های خانگی قرآن را در میان امت اسلامی فراهم می‌آورد. در سال‌های ابتدایی دعوت به اسلام، با حضور در خانه ارقم، انجمن بزرگ قرآنی مسلمانان مکه را در آن شرایط سخت تشکیل داد (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۶۳) و برای تعلیم قرآن به علی(ع) و خانواده‌اش، بسیار به خانه او می‌رفت. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۱)

رسول اکرم(ص) در ابتدای ورود به مدینه و در حالی که مسجدالنبی(ص) در حال ساخت بود، دعوت «ابوایوب انصاری» را برای اسکان موقت در طبقه زیرین خانه‌اش پذیرفت و در این منزل، با مسلمانان دیدار و ملاقات می‌کرد و چنانچه رسم ایشان بود، در این دیدارها آیات قرآن را تلاوت می‌نمود و به آنها تعلیم می‌داد. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۸)

نمونه دیگری از حضور پیامبر(ص) در منزل مسلمانان به جهت آموزش قرآن، نشستی است که در منزل «رملۀ بنت حارث» منعقد شد. در روایت است که در سال دهم هجرت، گروهی از تازه مسلمانان در این خانه اقامت گزیدند. پیامبر اسلام(ص) به دیدن ایشان آمد و قرآن و احکام دینی را به آنها آموخت. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۹)

کارکردهای ویژه آموزش‌های خانگی قرآن

آموزش خانگی قرآن دارای کارکردهای ویژه و منحصر به فردی است که آن را در مقایسه با آموزش قرآن در مساجد ممتاز می‌کند؛ مقایسه اجمالی میان روایات وارده در خصوص ارتباط خانه و مسجد با قرآن، نشان از تقدّم مکانی خانه - به لحاظ کارکردهای ویژه و منحصر به فرد خانه، از جمله پیوندی که می‌توان از این طریق میان خانواده به عنوان اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین واحد اجتماعی با قرآن برقرار نمود - نسبت به مسجد، دارد. ضمن آنکه امروزه مسئله «تحصیل در خانه» (Home Schooling) به مفهوم آموزش کودکان در خانه به جای رفتن به مدرسه، در نظامات تعلیم و تعلّم جهان، جای خود را باز کرده است؛ به طوری که آموزش خانگی کودکان، در برخی از کشورهای پیشرفته، به امری قانونی و متداول بدل گشته است. (صفوی، ۱۳۷۴ش، ص ۳۱۶) این مسئله، جایگاه آموزش خانگی را به عنوان یک مدل آموزشی متریقی، به روشنی نمایان می‌سازد.

برخی از مهمترین کارکردهای آموزش‌های خانگی قرآن عبارت است از:

۱- ورود خیر و برکت در خانه

بر اساس روایات، حضور و تلاوت قرآن در خانه که در سایه گسترش آموزش‌های خانگی قرآن حاصل می‌شود، باعث ورود نور، خیر و برکت برای آن خانه خواهد شد. قرآن، خود کلام خدا و سرچشمه نور (نساء/۱۷۴)، خیر (نحل/۳۰) و برکت (ص/۱۹) است؛ بنابراین، گسترش آموزش‌های قرآن در خانه، باعث جلب خیر و برکت برای اهالی آن خانه و نورانی شدن قلب‌های حاضران در آن خانه خواهد شد که در روایات نیز بدان تصریح شده است. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۸)

۲- توسعه حداکثری آموزش قرآن

آموزش قرآن در خانه‌ها، باعث تسهیل حضور بانوان، کودکان و سالمندان در این محافل

۱. برای مثال، در ایالات متحده آمریکا، طی دهه ۱۹۹۰ میلادی تعداد دانش‌آموزانی که در خانه تحصیل می‌کردند به شدت افزایش یافته است؛ به طوری که در سال ۱۹۹۴ حدود ۳۴۵ هزار دانش‌آموز در خانه تحصیل می‌کردند؛ در حالی که این رقم در سال ۱۹۸۰ حدود پانزده هزار نفر بود؛ همچنین در گزارش رسمی که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد، تعداد دانش‌آموزانی که در سال ۱۹۹۹ در خانه تحصیل می‌کردند، ۸۵۰ هزار نفر اعلام شد. (ر.ک: صفوی، امان‌الله، روش‌ها، فنون و الگوهای تدریس، ص ۳۱۶)

آموزشی می‌شود و این مسأله، توسعه حداکثری آموزش قرآن را در پی دارد. همچنین از آنجا که در آموزش‌های خانگی، به طور طبیعی آموزش‌های خانوادگی، مورد توجه قرار می‌گیرد، این مسأله نیز به تعمیم آموزش قرآن در جامعه خواهد انجامید.

از سوی دیگر با توجه به اینکه تعداد مساجد در یک جامعه محدود و معدود است و در عوض عموماً به تعداد خانوارهای هر منطقه، «خانه» وجود دارد، با گسترش فرهنگ تبلیغ و تعلیم قرآن در خانه‌ها، می‌توان به تعداد خانه‌ها، پایگاه‌های قرآنی تشکیل داد؛ در این صورت، آموزش قرآن، عمومیت و فراگیری بیشتری خواهد یافت.

۳- اولویت دادن به آموزش‌های خانوادگی

از دیگر کارکردهای نظام آموزش خانگی قرآن، امکان تحقق «آموزش‌های خانوادگی» یعنی آموزش اعضای خانواده به یکدیگر است. در نظام آموزش خانگی، به طور طبیعی، به آموزش‌های خانوادگی، مخصوصاً آموزش والدین به فرزندان توجه ویژه می‌شود و خانواده در امر آموزش قرآن در اولویت قرار می‌گیرد.

۴- استحکام روابط خانوادگی

آموزش‌های خانوادگی، میان اعضای خانواده -به‌ویژه والدین و فرزندان- با توجه به آگاهی و شناختی که آنان از توانایی‌های فرزندان خود دارند، ضمن آنکه به شکوفا ساختن استعدادها و آسان کمک شایانی می‌کند، پیوندهای خانوادگی را نزدیک‌تر و عمیق‌تر می‌سازد. از سوی دیگر، «صله رحم» یا همان دیدار و ارتباط با خویشان و اقربا -که در روایات، فراوان مورد تأکید قرار گرفته(همان، ص ۱۵۲)- در سایه توجه به قرآن، یکی از آثار و برکات جلسات آموزش خانگی قرآن است. در واقع، گسترش آموزش‌های خانگی با دعوت از بستگان و خویشاوندان باعث می‌شود، اعضای یک خانواده، با انگیزه توجه به قرآن و با محوریت کتاب خدا، دور یکدیگر جمع شوند و باعث تحکیم و تقویت ارتباطات خانوادگی شود.

۵- تحقق آموزش انفرادی و خصوصی

از دیگر کارکردهای نظام آموزش خانگی قرآن، امکان تحقق «آموزش انفرادی»^۱ قرآن-

۱. «آموزش انفرادی» (individual instruction) به آموزشی گفته می‌شود که دانش‌آموزان در فعالیت‌های خود مستقل باشند و پیشرفت تحصیلی، بر اساس توان فردی آنها صورت گیرد؛ به بیان دیگر، آموزش انفرادی، عبارت است از ارائه درس‌ها و تکالیف درسی، طبق نیاز فردی و استعداد درسی دانش‌آموزان. در این برنامه، دانش‌آموزان، مطابق قوه خود عمل می‌کنند؛ در نتیجه، دانش-آموزان دیرآموز، به آرامی و با آهنگ توان یادگیری خود، درس‌ها را فرامی‌گیرند و دانش‌آموزان قوی هم بدون آنکه منتظر فراگیری دیرآموزان بمانند، با سرعت بیشتری به یادگیری خود ادامه می‌دهند (صفوی، امان‌الله، روش‌ها، فنون و الگوهای تدریس، ص ۴۳ و نیز ر.ک: شعبانی، مهارت‌های آموزشی و پرورشی (روش‌ها و فنون تدریس)، ص ۴۲۲-۴۲۸)

آموزان است؛ شیوه‌ای که در آن برخی از مربیان به لحاظ افزایش بازدهی آموزشی، آموزش‌های خود را به صورت انفرادی به شاگردان خود ارائه می‌کنند. تحقق فرایند «تعلیم انفرادی قرآن» در شکل ویژه‌ای - یعنی در محیط آموزشی خصوصی (خانه) - به سهولت در جلسات خانگی، قابل اجرا است. این ویژگی، از جمله ویژگی‌های خاص آموزش‌های خانگی قرآن است که در سایر قالب‌های آموزشی، بدین شکل وجود ندارد.^۱

نتیجه‌گیری

بررسی روایات نشان می‌دهد که اساساً دو مکان خانه و مسجد برای آموزش قرآن مورد سفارش قرار گرفته است. هر یک از این دو مکان در امر آموزش قرآن، کارکردهای ویژه خود را دارند؛ اما خانه به لحاظ دارا بودن کارکردهای منحصربه‌فرد از جمله نقش پایه‌ای در آموزش و تربیت کودک و سایر اعضای خانواده، از تقدم و اهمیت راهبردی ویژه‌ای در راستای اقامه امر قرآن در جامعه برخوردار است. پیامبر اسلام (ص) پس از دریافت وحی، ابتدا آن را در مکان مقدس خانه و در جمع خانواده خود تلاوت و تعلیم فرمود و سپس در مرحله بعد دیگران را نیز برای استماع آیات به خانه خویش دعوت می‌فرمود. این تبلیغ و تعلیم قرآنی در مرحله پایانی و با تأسیس نهاد مقدس مسجد و به دنبال افزونی جمعیت مخاطبان، به بیرون از خانه راه پیدا کرد. این روند در واقع، همان راهبرد توسعه فرهنگ قرآنی در جامعه است که در سیره رسول خدا (ص) مشاهده می‌شود و با عنایت به اینکه امروزه دغدغه اصلی مسئولان و متولیان امور قرآنی در کشور، یافتن راهبردهای اصیل، مستند و اثربخشی است که با اجرایی نمودن آن بتوان آموزش‌های قرآنی و سرانجام، فرهنگ قرآنی را بیش از پیش در جامعه رواج داد، می‌تواند به عنوان الگو مد نظر متولیان قرار گیرد.

۱- امروزه بسیاری از دانشمندان تعلیم و تربیت، «آموزش انفرادی» را - که آموزشی دانش‌آموز محور است و یادگیرنده در آن نقش فعال دارد- بهترین نوع آموزش دانسته‌اند در این شیوه، فراگیران به صورت فردی آموزش می‌گیرند؛ از جمله مزایای این روش این است که آموزش‌ها بر اساس استعداد و توان هر دانش‌آموز ارائه می‌شود و به تفاوت‌های فردی دانش‌آموزان در امر یادگیری توجه ویژه می‌شود و هر دانش‌آموزی تنها با میزان پیشرفتی که خود داشته است، مقایسه می‌شود نه با سایر دانش‌آموزان؛ همچنین، معلم وقت کمتری را صرف تدریس و زمان بیشتری را صرف رسیدگی به فرد فرد شاگردان می‌کند. رشد استقلال در عمل و یادگیری، خودتجربی، پیشرفت بر اساس توان فردی و یادگیری در حد تسلط، از جمله مزایای دیگر آموزش‌های انفرادی است که متخصصان به آن اشاره نموده‌اند. (شعبانی، مهارت‌های آموزشی و پرورشی (روش‌ها و فنون تدریس)، ص ۴۲۳-۴۲۴)

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن محمد الجزری، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن حجر، أحمد بن علی أبوالفضل العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، دارالمعرفة، بیروت، ۱۳۷۹ق.
۴. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب (ع)، علامه، قم، ۱۳۷۹ق.
۶. ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۷. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، عدة الداعی و نجاح الساعی، دارالکتب الإسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید أبو عبدالله، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر، بیروت، [بی تا].
۹. ابن هشام، عبدالملک بن هشام الحمیری المعافری، السیرة النبویة، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، دارالمعرفة، بیروت، [بی تا].
۱۰. أحمد بن حنبل، أبو عبدالله الشیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسه قرطبة، القاهرة، [بی تا].
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
۱۲. بیهقی، أبو بکر أحمد بن الحسین، شعب الإیمان، تحقیق: محمد السعید بسیونی زغلول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۱۳. ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره بن موسی بن الضحاک، سنن الترمذی، موقع وزارة الأوقاف المصریة، ۱۴۰۷ق.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۵. _____، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (ع)، آستانة الرضویة المقدسه، مجمع البحوث-الإسلامیة، مشهد، ۱۴۱۴ق.
۱۶. ربیع بن حبیب، ابن عمر الأزدی البصری، مسند الإمام الربیع بن حبیب، تحقیق: محمد إدريس و عاشورین یوسف، دارالحکمة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۷. سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین، أمالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۹۹۸م.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.

۱۹. شعبانی، حسن، مهارت‌های آموزشی و پرورشی (روش‌ها و فنون تدریس)، سمت، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۲۰. صفوی، امان‌الله، کلیات روش‌ها و فنون تدریس، انتشارات میعاد، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. طبرسی، فضل‌بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی (ط - القديمة)، اسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ ق.
۲۲. طبری، أبوجعفر محمدبن جریر، تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ الطبری)، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، دار التراث، بیروت، ۱۳۸۷ ق.
۲۳. طوسی، محمدبن الحسن، الأمالی (للطوسی)، دارالثقافة، قم، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۹۸۹ م.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲۸. مشکینی، علی، المواعظ العدیدة، تحقیق: علی احمدی میانجی، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۸ ق.
- هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، الهادی، قم، ۱۴۰۵ ق.

جایگاه عدالت و جلوه‌های نقد اجتماعی در پند سیاسی سعدی

حسین صفری نژاد^۱

علی اصغر حلبی^۲

چکیده

سعدی (۶۰۶ - ۶۹۲ هـ. ق.) را باید به یقین از موفق‌ترین سخنورانی دانست که از پند و اندرز جهت انتقاد سیاسی به عنوان جنگی نرم در زورآزمایی و برخورد با سوء رفتارهای صاحبان دین و دنیا در عصر خویش بهره می‌گیرد. او با آمیختگی طنز و پند و استفاده از هنر ایجاز، تشبیهات غافلگیرکننده، تضاد موجود در جامعه و... فاصله‌ی میان حقیقت زندگی و واقعیت حاکم را چنان زیبا بیان می‌کند که از یک حادثه‌ای جدی یک فانتزی خنده‌دار به وجود می‌آورد. در این پژوهش نخست درمی‌یابیم که برقراری عدالت اجتماعی یکی از مهمترین دغدغه‌های سعدی است. سپس با تحلیل و بررسی شواهد و نمونه‌های از کلام وی آشکار می‌سازیم که از منظر شیخ اجل، صاحب منصبانی چون قاضیان، کارگزاران حکومتی، بزرگان دینی به‌ویژه حاکمان و امیران، خود بیشترین جلوه‌های بی‌عدالتی در جامعه‌ی آشفته و آلوده‌ی دوران اویند.

واژگان کلیدی

عدالت، نقد، جامعه، پند سیاسی، کلیات سعدی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

www.hosin_safari55@yahoo.com

۲- استادیار واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده‌ی مسؤؤل)

www.Ali.Halabi@lauctb.ac.ir

طرح مسأله

۱ - جایگاه عدالت در پند سیاسی سعدی

اوضاع آشفته‌ی اجتماعی و اخلاقی عصر سعدی که معلول حمله‌ی ویرانگر مغول بود در میان حکایات و روایات متعدد کلام او به خوبی نمایان است. همان‌گونه که در مجالس پنجگانه‌ی او می‌خوانیم در روزگاری که: «بدست علما جز گفت و گوئی نه، در میان فقها جز جست و جوئی نه. اگر به کعبه روی جز سنگی نه، و اگر بمسجد آئی جز دیواری نه. اگر در زمین نگری جز مصیبتی نه، و اگر در آسمان نگری جز حیرتی نه. در دماغها جز صفرائی نه، در سرها جز سودائی نه. از روشنائی روز جز آتشی نه و از ظلمت شب جز وحشتی نه. از توحید موحدان جز آرایشی نه و از الحاد ملحدان جز آلایشی نه...» (سعدی، ۱۳۷۹: ۷ - ۶۶). و در دورانی که «کشتارهای بی‌امان و قتل عامهای پی در پی، شکنجه‌ها و آزارها، ساختن مناره‌ها از سرهای آدمیان و نظایر این فجایع سرلوحه‌ی بسیاری از اعمال و افعال و حوادثی است که درین دوره‌ی طولانی در ایران رخ داد.» (صفا، ۱۳۶۷: ج ۳ / ۱ / ۰۱). و گویا تنها راه نجات، سکوت و تن دادن به خودرایی‌های این خودکامگان بود؛ درست به همین روشنی که دو بیت زیر می‌خوانیم:

«خلاف رأی سلطان رأی جستن به خون خویش باشد دست سُستن
اگر خود روز را گوید شب است این بیاید گفتن آنک ماه و پروین»
(سعدی، ۱۳۷۸: ۶۱)

به‌یقین با وجود چنین حادثه‌ی دلخراشی که: «بیش از هر حادثه دیگری در تاریخ جهان، بشریت را دچار مصیبت می‌سازد» (براون، ۱۳۵۷: ۱۱۵) تا آنجا که تنها برای نمونه: «در مرو هفتصد هزار نفر به قتل می‌رسند» (پطروشفسکی، ۱۳۵۷: ج ۱/۶۸) و به قول جُینی: «حتی این رقم به یک میلیون و سیصد هزار بالغ می‌گردیده» (جوینی، ۱۳۶۷: ج ۱/۱۲۸) برقراری عدالت یکی از مهمترین دغدغه‌های اندیشمندان و روشنفکرانی چون سعدی قرار می‌گرفت. روح عدالت‌خواهی شیخ اجل در همان حکایت اول بوستان جلوه‌گر است آن‌جا که کسری انوشیروان در هنگام مردن به فرزندش هرمز درباره‌ی رعایت انصاف در مملکت‌داری پند و اندرز می‌دهد:

که خاطر نگهدار درویش باش نه در بند آسایش خویش باش
نیاساید اندر دیار تو کس چو آسایش خویش جویی و بس...
برو پاس درویش محتاج دار که شاه از رعیت بود تاجدار...
رعیت چو بیخند و سلطان درخت درخت، ای پسر، باشد از بیخ سخت
فراخی در آن مرز و کشور خواه که دلتنگ بینی رعیت ز شاه»
(سعدی: ۲۰۱ - ۲۰۰).

و نظیر این مضمون:

«دوران ملک ظلم و فرمان قاطعش
هرگز کسی که خانه‌ی مردم خراب کرد
چندان روا بود که برآید روان او
آباد بعد از آن نبود خاندان او»
(همان: ۹۴۹).

و یا:

«نه هر که ستم بر دگری بتواند
پیداست که امر و نهی تا کی ماند
بی‌باک چنانکه می‌رود می‌راند
ناچار زمانه داد خود بستاند»
جج

(همان: ۹۵۸).

سعدی به سبب سفرهای طولانی و کسب تجربه‌های فراوان: «نه به صورت یک مربی عبوس بلکه شخصی بشاش، خوش مشرب با کورسویی از بذله‌گویی شیطنت آمیز» (ریپکا، ۱۳۶۶: ۱۰۱) بیش از هر شاعر و نویسنده‌ی دیگری با قلم توانای خود به نگارش اوضاع و احوال جامعه پرداخته است. از منظر او «الهزل فی الکلام کالمح فی الطعام» (سعدی، ۱۳۷۹: خبیثات و مجالس الهزل ۰۱) است از این رو غالب گفتارش را «طرب انگیز و طیبیت آمیز» می‌داند و پیشاپیش به نقادان ناآگاه طنز و شوخ‌طبعی کلام خویش می‌گوید: «که دُرّ موعظه‌های شافی را در سلک عبارت کشیده و داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت بر آمیخته تا طبع ملول ایشان از دولت قبول محروم نماند.» (سعدی، ۱۳۷۸: ۱۷۹). وی: «تا زمانی برای اولیای امور احترام قایل است که رفتارشان قانونی و دادگرانه باشد و در برابر عامل متخلف دیوان می‌ایستد و عیوبش را می‌شمارد.» (ماسه، ۱۳۶۴: ۲۹۴).

«در گرگ نکه مکن که بزغاله برد
یک روز بینی که پلنگش بدرد»
جج

(سعدی، ۱۳۷۸: ۹۷۶).

یا:

«ای گرگ نگفتمت که روزی
بیچاره شوی به دست یوزی»
ج

(همان: ۹۸۰).

طنز عدالت‌خواهانه سعدی همواره با تفکر جدی و تلاش بی‌پروایانه‌ی او پیوسته در جهت دگرگون ساختن رسوم ناپسند است؛ خواه از جانب شاعران مداح باشد و خواه از جانب پادشاهان مدح دوست:

مثال بحر محیطی و ابر آذاری
نگویمت که به عدل از ملوک مختاری...
که این مبالغه دانم ز عقل نشماری»

ج

(همان: ۵ - ۸۴۴)

«مدیح، شیوه درویش نیست تا گویم
نگویمت که به فضل از کرام ممتازی
هزار سال نگویم بقای عمر تو باد

ج

پس:

که دام مکر نهاد از برای صید نصیب
چگونه عالم و عادل شود به قول خطیب»

جج

(همان: ۹۲۰)

«مباش غره به گفتار مادح طماع
امیر ظالم جاهل که خون خلق خورد

جج

او در اندرزی زیبا شرط بقای مملکت را تنها در یک چیز می‌داند:

که دست هیچ قوی بر ضعیف نگماری»

جج

(همان: ۸۴۵)

«بقای مملکت اندر وجود یک شرطست

ججج

بنابراین:

که از دستشان دستها برداست»

ججج

(همان: ۲۰۰)

«ریاست به دست کسانی خطاست

ججج

از این رو به طعن می‌گوید:

که دارد دل اهل کشور خراب»

جج

(همان: ۲۰۰)

«دگر کشور آباد بیند به خواب

ج

پس با تیغ زبانش به جنگ تیر و کمان حاکم ظالم می‌رود:

دزدی بی‌تیر و کمان می‌کند

این همه بیداد شبان می‌کند»

(همان: ۹۳۳)

«حاکم ظالم به سنان قلم

گله‌ی ما را گله از گرگ نیست

باری، با نگاهی به اشعار و نوشته‌های عدالت‌خواهانه افصح المتکلمین، به‌زیبایی خطمشی و

سیره جامعه‌ی ایران در آن عصر از لحاظ فکری، سیاسی و اخلاقی نمایان می‌شود و از پشت

پرده‌ی پند و اندرزهای سیاسی او، تزلزل‌ها و نابه‌سامانی‌های جامعه به‌روشنی آشکار می‌گردد.

۲ - جلوه‌های بی‌عدالتی در کلام سعدی

۱ - ۲ - فرمانروایان و امیران

روح سعدی در جستجوی عدالت و بیزار از ستم و سرشار از محبت نسبت به دردمندان و ستمدیدگان است از این رو در سرتاسر آثار او، سلاطین و امرا خیرخواهانه به رعایت حقوق دیگران و دادگستری اندرز می‌گردند. اگرچه در کلام وی مدح فرمانروایان عصر نیز به چشم می‌خورد اما پایبندی و تعادل در میان این مداخل به خوبی نمایان است:

«نگویمت به تکلف فلان دولت و دین سپهر مجد و معالی جهان دولت و داد»
(همان: ۷۹۵).

و یا:

«عمرت دراز باد نگویم هزار سال زیرا که اهل حق نپسندند باطلی»
(همان: ۸۵۰).

او مدح را برخلاف شاعران پیشین یکی از بهترین ابزارها برای بیان اندیشه‌های عدالت‌خواهانه می‌داند و اگر نتیجه‌ی آن سبب برقراری برابری و آگاهی صاحبان قدرت نگردد؛ آن را شایسته و منطقی نمی‌شمرد:

«نگویمت چو زبان‌آوران رنگ‌آسای که ابر مشک‌فشانی و بحر گوهر زای
نکاهد آنچه نبشتست عمر و نفزاید پس این چه فایده گفتن که تا به حشر بپای»
(همان: ۸۳۸).

پس شجاعانه از پادشاهان ستمگر انتقاد می‌کند:

«سه کس را شنیدم که غیبت رواست وزین در گذشتی چهارم خطاست
یکی پادشاهی ملامت پسند کز او بر دل خلق بینی گزند»
(همان: ۳۳۵).

و معتقدست:

«حرامش باد ملک و پادشاهی که پیشش مدح گویند از قفا ذم»
(همان: ۸۲۲).

و در عدل و انصاف می‌فرماید:

«شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد حلال باد خراجش که مزد چوپانیست
وگر نه راعی خلقت زهرمارش باد که هر چه می‌خورد او جزیت مسلمان نیست»
(سعدی، ۱۳۷۹: ۷۹ و ۱۲۷).

وی خدمت به امیران را در عین سودمندی بس خطرناک می‌داند: «از تلون طبع پادشاهان

برحذر باید بودن که وقتی به سلامی برنجند و دیگر وقت به دشنامی خلعت دهند...» (سعدی، ۱۳۷۸: ۴۹).

و نظیر این مضمون:

«به دوستی پادشاهان اعتماد نتوان کرد و بر آواز خوش کودکان که آن به خیالی مبدل شود و این به خوابی متغیر گردد». (همان: ۱۶۰)

سعدی به مظلومان بشارت گشایش و به حاکمان ستمگر وعده‌ی مجازات می‌دهد:

«مظلوم دست بسته‌ی مغلوب را بگوی تا چشم بر قفا کند و صبر بر جفا
کاین دست بسته را بگشایند عاقبت وان گشاده باز ببندند بر قفا»
(همان: ۹۱۹).

«درست است که شاهزاده سعدی در بعضی موارد مثل شاهزاده ماکیاولی است: فرصت-جوی و حلیه‌گر اما این فرصت‌جویی و حيله‌گری در نظر سعدی تا آن جا رواست که نظم و امنیت ملک را حفظ کند. اگر به ستمکاری و بیدادی منتهی شود و بخواهد خودپسندی و بد رأیی را بر تخت نشاند نارواست». (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۲۵۱)

«این باد و بروت و نخوت اندر بینی آن روز که از عمل بیفتی بینی»
(سعدی، ۱۳۷۸: ۹۷۹).

به اعتقاد او هوس‌های بیکران‌ه‌ی بسیاری از سلاطین مستبد و فرمانروایان تشنه‌ی قدرت سرچشمه‌ی بسیاری از بدبختی آدمیان بوده است.

«آن ستمدیده ندیدی که به خونخواره چه گفت
گله از دست ستمکار به سلطان گویند
ملکا جور مکن چون به جوار تو دریم
چون ستمکارتو باشی گله پیش که بریم؟»
(همان: ۹۴۶).

در حالی که: «حق بزرگان بزیردستان شروط خدمت بجای آوردنست و کمال فضل خداوندگاران شکر خدمت بندگان گفتن و منت نانهادن ... در غیر این صورت:

«دادگر اندر دو جهان پادشاست
ور نه هم آنجا و هم اینجا گداست»
(سعدی، ۱۳۷۹: ۱۹).

و این گونه تضادهای میان مردان صلح و صفا با خودکامگان طالب جاه است که سبب آفرینش انتقادهای زیبا در کلام او می‌شود:

«نیم نانی گر خورد مرد خدای بذل درویشان کند نیمی دگر
ملک اقلیمی بگیری پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر»
(سعدی، ۱۳۷۸: ۴۰).

سعدی می گوید شاهان ستمگر جز نفرین خلق و بدنامی برای خود چیزی باقی نمی گذارند. «درویشی مستجاب الدعوه در بغداد پدید آمد. حجاج یوسف بخواندش و گفت: دعای خیری بر من بکن. گفت: خدایا جانش بستان. گفت: از بهر خدا این چه دعاست؟ گفت: دعای خیرست تو را و جمله ی مسلمانان را»

«ای زبردست زبردست آزار
گرم تا کی بماند این بازار
به چه کار آیدت جهانداری؟
مردنت به که مردم آزاری؟»
(همان: ۴۶)

همچنین پادشاهی بیمار از پارسایی می خواهد در حقش دعا کند؛ جواب پارسا پند و طنزی تلخ و گزنده دارد:

«دعای منت کی شود سودمند
تو ناکرده بر خلق بخشایشی
کجا دست گیرد دعای ویت
اسیران محتاج در چاه و بند
کجا بینی از دولت آسایشی
دعای ستمدیدگان در پیت؟»
(همان: ۲۲۴)

و یا در پند انتقادی دیگر، پارسا، خفتن را برای پادشاه ظالم بهترین عبادت می داند تا مردم را اندکی کمتر بیازارد: «یکی از ملوک بی انصاف پارسایی را پرسید که از عبادتها کدام فاضلترست؟ گفت: تو را خواب نیمروز تا در آن یک لحظه خلق را نیازاری.

ظالمی را خفته دیدم نیمروز
و آن که خوابش بهتر از بیداری است
گفتم این فتنه است خوابش برده به
آن چنان بد زندگانی مرده به»
(همان: ۷-۴۶)

او با طنزی زیرکانه فرماندهان ستمکار را همچون زنان در حله ای می داند که از سرمایه ی خزانه فراهم آمده است پس از زبان فرماندهی دادگر، چنین اندرز می دهد:

«شنیدم که فرماندهی دادگر
یکی گفتش ای خسرو نیکروز
بگفت این قدر ستر و آسایش است
نه از بهر آن می ستانم خراج
چو همچون زنان حله در تن کنم
مرا هم ز صد گونه آز و هواست
خزاین پر از بهر لشکر بود
قبای داشتی هر دو روی آستر
ز دیبای چینی قبای بی بدوز
وزین بگذری زیب و آرایش است
که زینت کنم بر خود و تاج
به مردی کجا دفع دشمن کنم؟
ولیکن خزینه نه تنها مراست
نه از بهر آذین و زیور بود»
(همان: ۲۱۰-۲۰۹)

پادشاه باید امنیت اقتصادی را هم برای بازرگان فراهم نماید زیرا از کشور ناامن، مهاجرت اجتناب ناپذیرست:

«شهنشاه که بازرگان را بخش
در خیر بر شهر و لشکر بیست
کی آنجا دگر هوشمندان روند
چو آوازه‌ی رسم بد بشنوند؟»
(همان: ۲۰۱)

همچنین سپاهی و لشکری نیز باید از شاه خشنود باشند تا بتوانند از سرزمین‌شان پاسداری کنند:
«سپاهی که خوشدل نباشد ز شاه
ندارد حدود ولایت نگاه»
(همان: ۲۱۰)

سربازی که در غم نان یا فشار فاقه‌ی خانواده‌ی خویش باشد چگونه می‌تواند با دشمن شجاعانه بجنگد؟ طبیعی است که حکومت باید خزانه را ببخشد تا سپاهی نیز جان خود را زیرا: «سلطان که با زر با سپاهی بخیلی کند به سر با او جوانمردی نتوان کرد.

«زر بده مرد سپاهی را تا سر بنهد
و گرش زر ندهی سر بنهد در عالم»
(همان: ۴۸)

به‌راستی چگونه امیری که در خوردن عسل به گمان آغشته بودن به زهر پرهیز می‌کند از آه زهرآلود بیچارگان حذر نمی‌کند؟!:

«امیر ما عسل از دست خلق می‌نخورد
که زهر در قح انگبین تواند بود
عجب که در عسل از زهر می‌کند پرهیز
حذر نمی‌کند از تیر آه زهرآلود»
(همان: ۹۳۶)

و حاصل کلام او درباره‌ی شاهان بی‌خرد و ستمگر این‌که:

«امرای زمان سه بدبخت‌اند
که چهارم نژاد مادرشان
این بد است آن بتر به نام ایزد
و آن بترتر که خاک بر سرشان»
(همان: ۹۴۸)

۲ - ۲ - قاضیان، محتسبان و شحنگان

از آن‌جا که در جامعه، برخی مناصب اجتماعی از اهمیت بیشتری برخوردارند متصدیان این امور باید منزله از هر گونه پلیدی و واجد صفت عدالت باشند. در ادبیات کلاسیک ایران از شحنه، محتسب، قاضی و نقد آن‌ها در گستره‌ی حکومت‌های اسلامی، حکایات بسیاری نقل شده تا آن‌جا که از منظر اوحدی (وفات ۷۳۸ ق.)

«گر ترا تیغ در مشمت است
شحنه گش باش دزد خود کشته‌است»
(اوحدی، ۱۳۹۱: ۵۳۳)

در کلیات سعدی نیز از اعمال ستمگرانه‌ی این گروه و رشوه‌خواری و فساد پنهان و آشکارشان، سخن به میان آمده. او قاضیان را بهترین ترازو برای برقراری عدالت و مساوات در جامعه می‌داند از این رو همواره به نقد کج‌روی‌های آنان می‌پردازد:

«گر در همه شهر یک سر نیستی است / در پای کسی رود که درویش‌تر است
با این همه راستی که میزان دارد / میلش طرفی بود که آن بیشتر است»
(سعدی، ۱۳۷۸: ۹۵۶)

و به شدت رشوت‌خواری‌شان را به باد انتقاد می‌گیرد: «همه کس را دندان به ترشی کند گردد مگر قاضیان را که به شیرینی.

«قاضی چو به رشوت بخورد پنج خیار / ثابت کند از بهر تو ده خربزه زار»
(همان: ۱۷۸)

و یا:

«به قفل و پرّه زرین همی‌توان بستن / زبان خلق و به افسون دهان شیدا مار
تبرک از در قاضی چو بازش آوردی / دیانت از در دیگر برون شود ناچار»
(همان: ۹۴۰)

وقتی در جامعه‌ای عدل و داد حکمفرما نباشد «قاضی مصلحت‌جوی طراران» می‌گردد (همان: ۱۷۸) و وضع چنان می‌شود که بقال از دزد شبرو نیز می‌دزدد به طوری که دزد نیز از بیداد زمانه به فغان می‌آید:

«شنیدم که دزدی در آمد ز دشت / به دروازه‌ی سیستان برگزشت
بدزدید بقال از او نیم دانگ / بر آورد دزد سیه‌کار بانگ
خدایا تو شبرو به آتش مسوز / که ره می‌زند سیستانی به روز»
(همان: ۵۰)

در این میان شحنگان نیز باید حافظ امنیت، جان و مال مردم باشند حال آن‌که:

«هر چه می‌کرد با ضعیفان دزد / شحنه با دزد باز کرد امروز
ملخ آمد که بوستان بخورد / بوستانبان ملخ بخورد امروز»
(همان: ۹۴۲)

در چنین اوضاعی است که دزد را بیم جان نیست و تنها از آن می‌ترسد مبادا گریانش توسط شحنگان پاره شود!

«گویند که دوش شحنگان تتری / دزدی بگرفتند به صد حيله گری
امروز به آویختنش می‌برند / می‌گفت رها کن که گریبان ندری!»

(همان: ۹۶۲)

او در جایی دیگر هم با طنزی ظریف شحنه‌ی ستمگر را مردم آزار معرفی می‌کند: «قبحه‌ی پیر از نابکاری چه کند که توبه نکند و شحنه‌ی معزول از مردم آزاری». (سعدی، ۱۳۷۸: ۱۷۸)

و نتیجه کلام این که ظالمان هرگز نمی‌توانند عدالت و برابری را برقرار کنند و گناهکاران را مجازات نمایند:

«مُحتسب کون برهنه در بازار قبحه را می‌زند که روی پوش
(همان: ۹۴۳)

۳ - ۲ - زاهدان و پارسایان ریاکار

در جای جای آثار سعدی، چهره‌ی دروغین زاهدان ریایی و پارسایان روی در مخلوق از پشت نقاب ظاهری‌شان آشکار می‌گردد؛ دین‌فروشان‌ی که اعمال ضددینی خویش را به نام احکام شرعی و قوانین آن روا می‌دانسته‌اند:

«یکی از صالحان بخواب دید پادشاهی را در بهشت و پارسایی در دوزخ. پرسید که موجب درجات این چیست و سبب درکات آن؟ ... ندا آمد که این پادشاه به ارادت درویشان در بهشت است و این به تقرب پادشاهان در دوزخ.

«دلقت به چه کار آید و تسبیح و مرقع؟ خود را ز عملهای نکوهیده بری دار
حاجت به کلاه برکی داشتنت نیست درویش صفت باش و کلاه تتری دار»
(همان: ۷۴)

در این حکایت سعدی با اندرزی دوسویه، هم به پادشاهان هشدار می‌دهد که اگر با ارادت، دین-پرور و درویش صفت باشند؛ جایشان در بهشت است و هم پارسایان طمعکار را آگاه می‌سازد که جاه‌طلبی و قرب پادشاه نه به جهت هدایت او به راه راست بلکه طلب حرص و آرز در آخرت جایگاهی جز دوزخ نخواهند داشت.

و نیز:

«تنی چند از رندگان متفق سیاحت بودند ...» تا این که «دزد بی‌توفیق ابریق رفیق برداشت که به طهارت می‌روم و خود به غارت می‌رفت.

پارسا بین که خرقه در بر کرد جامه‌ی کعبه را جل خر کرد»
(همان: ۶۹)

سعدی در این حکایت با نشان دادن ماهیت عنصری متظاهر به عنوان پارسا و الگوی تشبیه به حیوانات، چهره‌ی پارسایان دو رو را به نمایش می‌گذارد.

و یا:

«عابدی را پادشاهی طلب کرد، عابد اندیشید که دارویی بخورم تا ضعیف شوم مگر اعتقادی که دارد در حق من زیادت کند. آورده‌اند که داروی قاتل بخورد و بمرد.

آنکه چون پسته دیدمش همه مغز پوست بر پوست بود همچو پیاز
پارسیایان روی در مخلوق پشت بر قبله می‌کنند نماز
چون بنده خدای خویش خواند باید که بجز خدا نداند»

(همان: ۷۵).

عابد ریاکار به جای آن که زهد و خلوص نیت خویش را به خداوند ثابت کند با وانمود کردن ضعف و لاغری، که آن را نشانه‌ای از زاهدی می‌پنداشت قبل از رسیدن به هدفش، در اثر خوردن دارو می‌میرد و مرگ مسخره‌اش به صورت سوژه‌ی طنزی درمی‌آید و در حکایتی دیگر نزدیک به همین مضمون:

«زاهدی مهمان پادشاهی بود. چون به طعام بنشستند کمتر از آن خورد که ارادت او بود و چون به نماز برخاستند بیش از آن کرد که عادت او، تا ظن صلاحیت در حق او زیادت کنند.

ترسم نرسی به کعبه‌ای اعرابی کین ره که تو می‌روی به ترکستان است
چون به مقام خویش آمد سفره خواست تا تناولی کند. پسری صاحب فراست داشت گفت ای پدر باری به مجلس سلطان طعام نخوردی؟ گفت: در نظر ایشان چیزی نخوردم که به کار آید، گفت: نماز را هم قضا کن که چیزی نکردی که به کار آید.

ای هنرها گرفته بر کف دست عیب‌ها بر گرفته زیر بغل
تا چه خواهی خریدن ای مغرور روز درماندگی به سیم دغل»

(همان: ۷۰).

سعدی از زبان پسر اندرزی زیبا می‌گوید و طنزی خوب می‌آفریند که هدف آن افشای سالوسی زاهد و ریاکار است چرا که خواندن نماز برای تقرب به درگاه حضرت حق است نه نزدیکی به پادشاه:

«کلید در دوزخ است آن نماز که در چشم مردم گزای دراز
اگر جز به حق می‌رود جادوات در آتش فشانند سجاده‌ات»

(همان: ۳۱۴).

از نظر او:

بستن قبا به خدمت سالار و شهریار امیدوارتر که گنه در عبا کنیم

(همان: ۹۰۷).

به اعتقاد استاد سخن:

هفتاد زلت از نظر خلق در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنیم
(همان: ۹۰۷).

پس:

طاعت آن نیست که بر خاک نهی پیشانی صدق پیش آر که اخلاص به پیشانی نیست
(همان: ۷۹۲).

شیخ اجل حتی در غزلیات خویش نیز به زاهدان ظاهری اشاره می‌کند که مخفیانه به دنبال خواهش‌های درونی خود هستند:

«غلام همت سنگولیان و رندانم نه زاهدان که نظر می‌کنند پنهانت»
(همان: ۴۷۳).

حرام‌خواری، شکم‌پرستی، شهادت دروغ و... در همه‌ی ادیان زشت شمرده می‌شوند؛ به ویژه اگر طبقه‌ی روحانی مرتکب چنین اعمالی شوند. سعدی در حکایتی این گونه زاهدان را نشان می‌دهد: «عابدی را حکایت کنند که شبی ده من طعام بخوردی و تا سحر ختمی بکردی. صاحب‌دلی بشنید و گفت: اگر نیم نانی بخوردی و بختی بسیار از این فاضل‌تر بودی.

اندرون از طعام خالی دار تا در او نور معرفت بینی
تهی از حکمتی به علت آن که پری از طعام تا بینی»
(همان: ۷۷).

نظیر چنین حکایتی در حکایت دیگر:

«یکی از متعبدان شام چند سال در بیشه‌ای زندگانی کردی و برگ درختان خوردی ...»
بعد از آن که پادشاه وقت سراغش می‌رود از او می‌خواهد تا به شهر بیاید اما با امتناع زاهد روبه‌رو می‌شود در نهایت با اصرار وزیر، زاهد راضی می‌شود. در شهر جایی خوش، غذایی لذیذ و غلام و کنیزی زیبا و تمیز به او داده؛ زاهد به آن‌ها مشغول می‌گردد. پادشاه بعد از مدتی به ملاقات زاهد می‌رود و می‌بیند که: «از هیات نخستین بگردیده و سرخ و سفید و فربه شده ... و بر بالش دیبا تکیه زده و غلامی پری‌پیکر با مروحه‌ی طاووسی بالای سرش ایستاده، مَلِک بر سلامت حالش شادمانی کرد...»

سپس گفت: «من این دو طایفه دوست می‌دارم، یکی علما و دیگر زهاد.»

وزیر جهان‌پدیده‌ی او با طنز و پندی شیوا شرط دوستی با این دو طبقه را چنین بیان می‌کند که:

«علما را زر بده تا دیگر بخوانند و زهاد را چیزی مده تا زاهد بمانند». (همان: ۴-۸۳).

شیخ اجل در حکایت دیگر در حق این گونه زاهدان می‌گوید:

«زاهد که درم گرفت و دینار زاهدتر از او کسی به دست آر»
(همان: ۸۵)

چرا که: «آن که زاهدست نمی‌ستاند و آن که می‌ستاند زاهد نیست». (همان: ۸۵)
او از زاهدانی که به وسیله‌ی دستار و ریش احساس خودپسندی و غرور می‌کند این گونه یاد می‌کند:

«کس از سر بزرگی نباشد به چیز کدو سر بزرگ است و بی‌مغز نیز می‌فراز گردن به دستار و ریش که دستار پنبه‌ست و سبیلت حشیش»
(همان: ۲۸۸)

از نظر او «معصیت از هر که در وجود آید ناپسندیده است و از علما ناخوب‌تر که علم، سلاح جنگ شیطان است و خداوند سلاح را چون به اسیری برند شرمساری بیشتر برد.

عام نادان پریشان روزگار به ز دانشمند ناپرهیزگار
کان به نابینایی از راه اوفتاد وین دو چشمش بود و در چاه اوفتاد»
(همان: ۱۷۰)

و نیز:

«به نزدیک من شبرو راهزن به از فاسق پارسا پیرهن»
(همان: ۳۱۴)

زاهدان ریایی در میان مردمان نیز منفورند:
«زاهدی در سماع رندان بود گر ملولی ز ما ترش منشین
زان میان گفت شاهی بلخی که تو هم در میان ما تلخی»
(همان: ۱۲۶)

در حکایتی درباره‌ی واعظان بیهوده‌گو می‌گوید: «فقیهی پدر را گفت: هیچ از سخنان متکلمان در من اثر نمی‌کند. سبب آن که نمی‌بینم از ایشان کرداری موافق گفتار.

ترک دنیا به مردم آموزند خویشان سیم و غله اندوزند
عالم آن کس بود که بد نکند نه بگوید به خلق و خود نکند
عالم که کامرانی و تن‌پروری کند او خویشان گم است که راهبری کند؟
زیرا که:

باطل است آنچه مدعی گوید: خفته را خفته کی کند بیدار؟»
(همان: ۸۶)

و یا: «دو کس دشمن ملک و دینند: پادشاه بی‌حلم و زاهد بی‌علم». (همان: ۱۶۲)

و نیز: «زاهد بی‌علم، خانه‌ی بی‌در است». (همان: ۰۱۷۲)
در حکایتی شیرین با طنزی گزنده داستان گفتگوی فقیه حرامخوار با دشتبانی این‌گونه ترسیم می‌گردد:

«شنیده‌ام که فقیه‌ی به دشتوانی گفت
از این طرف دو به دانگی گر اختیار کنی
سوال کرد که چندین تفاوت از پی چیست
بگفت از این چه تو بینی حلال ملک من است
و زان طرف پسرانم به غارت آوردند
فقیه گفت حکایت دراز خواهی کرد
که هیچ خربزه‌داری رسیده؟ گفت آری
و زان به چهار به دانگی قیاس کند باری
که فرق نیست میان دو جنس بسیاری؟
نیامدست به دستم به وجه آزاری
حرام را نبود با حلال مقداری
از این حرام‌ترت هست صد به دیناری»
(همان: ۰۹۵۲)

او در جای دیگر نیز چهره‌ی حقیقی زاهدان ریایی را آشکار می‌سازد:
«که زنه‌ار از این کژدمان خموش
که چون گربه زانو به دل بر نهند
ره کاروان شـیرمردان زنند
زه‌ی جو فروشان گندم‌مای
مبین در عبادت که پیرند و سست
چرا کرد باید نماز از نشست
عصای کلیمند بسیار خوار
نه پرهیزگار و نه دانش‌ورند
پلنگان درنده‌ی صوف پوش
و گر صیدی افتد چو سگ درجهند...
ولی جامه‌ی مردم اینان کنند
جهانگرد شبکوک خرمن گدای
که در رقص و حالت جوانند و چست
چو در رقص برمی‌توانند جست؟
به ظاهر چنین زردروی و نزار
همین بس که دنیا به دین می‌خرند...»
(همان: ۵ - ۰۲۹۴)

۴ - ۲ - صوفیان و درویشان

از مطالعه‌ی آثار شیخ اجل می‌توان دریافت که مشرب صوفیانه در اکثر گفته‌ها و نوشته‌هایش نمایان است. سعدی به تصوف مثبت و مفید و تربیت و اخلاق عارفانه نظر دارد و در اندرزی زیبا اصل طریقت را در خدمت خلق می‌داند:

«طریقت به جز خدمت خلق نیست
به تسبیح و سجاده و دلچ نیست»
(همان: ۰۲۱۳)

از نظر او کناره‌گیری از اجتماع مردود و هرآن‌چه را که بهانه‌ی دوری از خلق باشد؛ ناپسند است:
«صوفی از صومعه گو خیمه بزن بر گلزار
این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود
که نه وقتست که در خانه بختی بیکار...
هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار»

(همان: ۸۰۶).

و باز در انتقاد از ایشان گوید:

«یکی را از مشایخ شام پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟ گفت: از این پیش، طایفه‌ای در جهان پراکنده بودند به صورت و به معنی جمع و این زمان قومی به صورت جمعند و به دل پراکنده». (همان: ۷۸).

شیخ اجل درباره‌ی حقیقت تصوف و صوفی حقیقی می‌گوید:

«طریق درویشان ذکرست و شکر و خدمت و طاعت و... هر که بدین صفت‌ها موصوف است به حقیقت درویش است و گر در قیاست. اما هرزه‌گردی بی‌نماز هواپرست هوسباز که روزها به شب آرد در بند شهوت و شبها روز کند در خواب غفلت و بخورد هر چه در میان آید و بگوید هر چه بر زبان آید، رندست اگرچه در عیاست».

«ای درونت برهنه از تقوی
کز برون جامه‌ی ریبا داری
پرده‌ی هفت رنگ در مگذار
تو که در خانه بوریا داری»

(همان: ۹۰).

و در جای دیگر درباره‌ی اخلاق حقیقی و واقعی عارفان این چنین پند می‌دهد:

«ظاهر حال عارفان دلق است
در عمل کوش و هر چه خواهی پوش
این قدر بس، چو روی در خلق است
تاج بر سر نه و علم بر دوش
پارسایی، نه ترک جامه و بس
ترک دنیا و شهوت است و هوس
بر مخنث سلاح جنگ چه سود؟»
در قزاگند مرد باید بود

(همان: ۶۹).

و مقام عالم را در برابر درویش‌نماها و برتری مدرسه را از خانقاه چنین به تصویر می‌کشد:

«صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه
بشکست عهد صحبت اهل طریق را
گفتم: میان عالم و عابد چه فرق بود
تا اختیار کردی از آن، این فریق را؟
گفت: آن گلیم خویش به در می‌برد ز موج
وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را»

(همان: ۸۶).

سعدی با طنزی نیشدار، صوفی بدون صفا را به حیوانات تشبیه می‌کند:

«در کوه و دشت هر سبعی صوفی بدی
گر هیچ سودمند بدی صوف بی‌صفا»

(همان: ۷۸۷).

او در جایی دیگر در جواب درویشی که از حدیث الفخر فخری بهره می‌گیرد؛ می‌گوید: «خاموش که اشارت خواجه علیه‌السلام، به فقر طایفه‌ای است که مرد میدان رضایند و تسلیم تیر قضا، نه

اینان که خرقه‌ی ابرار پوشند و لقمه‌ی ادرار فروشند.

ای طبل بلند بانگ در باطن هیچ بی‌توشه چه تدبیر کنی وقت بسیج؟
 روی طمع از خلق بی‌بیج ار مردی تسبیح هزار دانه بر دست مپیچ»
 (همان: ۱۵۳).

و نیز در حکایتی: «موسی، علیه‌السلام، درویشی را دید از برهنگی به ریگ در شد، دعا کرد تا خدای، عز و جل، مر او را نعمتی داد. پس از چند روز دیدش گرفتار و خلقی بر او گرد آمده گفت: این را چه حالت است؟ گفتند: خمر خورده است و عربده کرده و خون کسی ریخته، قصاصش می‌کنند.» (همان: ۸ - ۹۷).

سعدی از میان فرق صوفیه نفرت خود را بیشتر نسبت به قلندران ابراز می‌کند:

«پسر کو میان قلندر نشست پدر گو ز خیرش فروشوی دست»
 (همان: ۳۴۰)

و در جای دیگر درباره‌ی آنان می‌گوید: «عابدان نیم سیر خورند... اما قلندران چندان که در معده جای نفس نماند و بر سفره، روزی کس» (همان: ۱۶۷).
 و یا:

«دیو اگر صومعه‌داری کند اندر ملکوت همچو ابلیس همان سیرت ماضی دارد
 ناکسست آنکه به دراعه و دستار گسست دزد دزدست و گر جامه‌ی قاضی دارد»
 (همان: ۹۲۹)

و باز:

«گر ز مغز حقیقت به پوست خرستندی تو نیز جامه ازرق بیوش و سر بتراش»
 (همان: ۸۹۷)

البته در مقابل این‌ها، سعدی برای نمونه از صوفیان و صالحان پاکباز نیز سخن می‌گوید: «یکی از پادشاهان پارسایی را دید، گفت: هیچت از ما یاد می‌آید، گفت: بلی، هر وقت که خدای را فراموش می‌کنم» (همان: ۷۳).
 و یا:

«یکی از ملوک بی‌انصاف پارسایی را پرسید که از عبادتها کدام فاضلترست؟ گفت: تو را خواب نیم‌روز تا در آن یک نفس خلق را نیازی. (همان: ۴۶).

۳ - نتایج پژوهش

پسندها و آرزوهای سعدی در مسایل اجتماعی خصوصاً عدالت، سبب شده‌است او آیین دادگری را با قوانین و نکته‌های باریک عنوان نماید و بی‌عدالتی‌های جامعه را مورد تمسخر قرار

دهد. در حقیقت انتقادات گزنده و گوارای او تقلیدی است زیرکانه از رفتار عاملان و مردان بد. وی در قالب داستان‌های کوتاه و کاربرد هنرمندانه‌ی آرایه‌هایی چون تضاد و تشبیه به همراه شگردهای قصه‌پردازی‌های خاص زبان خود، در حداقل کلمات از حداکثر اتفاقات، تصاویر ماندگار اجتماعی را به تصویر می‌کشد و آرام آرام مخاطبانش را تحت تاثیر قرار می‌دهد. در طنز و پند سیاسی سعدی، تضاد میان حقیقت زندگی و واقعیت حاکم در جامعه، خنده-انگیزی آمیخته به نفرت را بیشتر می‌کند. وی معتقدست با اندرز و بهره‌گیری از تازیانه‌ی طعن و طنز در مسایل سیاسی و اعتقادی می‌توان هم سردمداران و عاملان غیرعادل جامعه و هم حاکمان ناآگاه دینی را به راه دادگری کشاند پس در مدح نیز ضمن نقد اعمال مداحان، ممدوح را به عدالت‌ورزی و مردم‌داری فرا می‌خواند.

رمز توفیق سعدی در به‌کارگیری روانشناسی اجتماعی و سنجش موقعیت‌هاست از این روست که در تعالیم وی پیوسته با پند و طنز بر انصاف و مروت نسبت به خلق پافشاری می‌شود و این کفه‌ی سنگین توجه به مردم، نیت و خیرخواهی وی را در برقراری عدالت در میان آنان آشکار می‌سازد.

فهرست منابع

- اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین. (۱۳۹۱). کلیات اشعار، به تصحیح سعید نفیسی، تهران: انتشارات سنایی.
- براون، ادوارد. (۱۳۵۷). تاریخ ادبی ایران (از سنایی تا سعدی)، ترجمه غلامحسین صدری افشار، چاپ دوم، تهران: انتشارات مروارید.
- پطروشفسکی، ایلیا پولویچ. (۱۳۵۷). کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، چاپ سوم؛ ج ۱، تهران: انتشارات نیل.
- جوینی، عطا ملک. (۱۳۶۷). تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد قزوینی، تهران: انتشارات بامداد.
- ریپکا، یان. (۱۳۶۴). ادبیات ایران در زمان سلجوقیان و مغولان، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۵). با کاروان حله، تهران: انتشارات جاویدان.
- سعدی، مُصلح‌الدین بن عبدالله. (۱۳۷۷). کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: نشر هستان.
- همو. (۱۳۷۸). کلیات سعدی، تهران: نشر محمد.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۷). تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، تهران: انتشارات فردوس.
۱. ماسه، هانری. (۱۳۶۴). تحقیق درباره‌ی سعدی، ترجمه محمدحسن مهدوی اردبیلی - دکتر غلامحسین یوسفی، تهران: توس.

صفحات ۲۵۸ - ۲۳۳

بررسی عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه شوابی در دانشگاه فرهنگیان از منظر اساتید

جواد جهان^۱

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه در دانشگاه فرهنگیان از منظر اساتید انجام شده است. روش پژوهش کیفی و از نوع پدیدارشناسی است. جامعه پژوهش کلیه اساتید دانشگاه فرهنگیان استان کرمانشاه به تعداد ۱۶۸ نفر بودند که نمونه آماری به تعداد ۱۸ نفر به شیوه نمونه گیری هدفمند انتخاب شدند، نمونه گیری تا زمان اشباع نظری ادامه یافت، روش جمع آوری اطلاعات، مصاحبه نیمه ساختار یافته بود که با رویکرد تحلیلی- تفسیری تجزیه و تحلیل شد، سوالات مصاحبه به صورت باز پاسخ و براساس راهنمای مصاحبه بود، به منظور تجزیه و تحلیل داده ها از روش کدگذاری موضوعی استفاده شده است. یافته های پژوهش نشان داد که در عناصر چهارگانه اهداف، محتوا، روش تدریس و ارزشیابی چهار عامل دانش، نگرش، مهارت و امکانات از مهم ترین عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه در دانشگاه فرهنگیان هستند. همچنین نتایج نشان داد که عامل امکانات از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان بیشترین سهم تاثیر گذاری را به مقدار ۳۰.۳۷۹ درصد بر برنامه درسی عمل فکورانه داشته است، همچنین عامل دانش با ۲۰.۲۵۳ درصد کمترین میزان تاثیر گذاری را از نظر اساتید به خود اختصاص داده است. این نتایج حاکی از آن است که از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان عامل امکانات بیشترین تاثیر را بر برنامه درسی عمل فکورانه دارد.

واژگان کلیدی

برنامه درسی، عمل فکورانه، دانشگاه فرهنگیان، اساتید.

۱.دکترای برنامه ریزی درسی، پردیس شهید رجایی، دانشگاه فرهنگیان، کرمانشاه، ایران.

طرح مسأله

پارادایم عملی و فکورانه در حوزه مطالعات برنامه درسی از مرور نظریه‌های شناخته شده ترین چهره این پارادایم یعنی شوآب نسبت به ماهیت نظریه و عمل و رابطه میان آن دو به دست آمده است (زرقانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۱). پیشگام اصلی این رویکرد جوزف شوآب^۱ است؛ از دیگر چهره‌های این رویکرد می‌توان به رید، وست بری^۲ و مک کوین^۳ اشاره کرد. این رویکرد با دو نکته محوری مواجه است. چه چیز باید در برنامه درسی گنجانده شود، و چه چیز باید از آن حذف شود. از منظر رید رویارویی با این دو نکته مستلزم عمل فکورانه است. به زعم وی عمل فکورانه یک فرایند ذهنی ماهرانه و اجتماعی است که از طریق آن افراد به صورت انفرادی و جمعی تلاش می‌کنند تا ماهیت برنامه درسی را بشناسند، و چارچوب اندیشمندانه برای حل آن تدارک ببینند، و از بین چارچوب‌های پیشنهادی بهترین را مبنای عمل قرار دهند رید (۲۰۰۶؛ به نقل از آل حسینی و مهرمحمدی، ۱۳۹۰). شوآب (۱۹۶۹) معتقد بود که «تکیه‌ی دیرینه و غیر آزمایش شده» به نظریه، وضعیت ناخوشایندی را برای مطالعات برنامه درسی ایجاد کرده است. بنابراین او با معرفی تز خود تحت عنوان «پرکتیکال^۴»، تحول شگرفی در برنامه درسی ایجاد نمود. این تز با تکیه بر سه مرحله پرکتیکال، نیمه پرکتیکال و اکلکتیک، از نظر شوآب، می‌تواند باعث توسعه‌ی برنامه درسی شود (غلامی، ۱۳۹۳: ۲). شوآب در توضیح نظریه عملگرایی خود به فرآیند تأمل معطوف به عمل اشاره می‌کند که خروجی‌اش مجموعه تصمیم‌های اتخاذ شده برای اقدام است. در این فرآیند، تمامی صورتبندی‌های مختلف قابل‌تصور برای مسائل عملی و راه‌حل‌های قابل طرح برای هر صورتبندی و پیامدهای احتمالی قابل پیش‌بینی برای هر یک سنجیده شده و با این علم و آگاهی، بهترین امکان یا راه‌حل برای اقدام پیش‌رو برگزیده می‌شود. با توجه به این فرآیند، مشخص می‌شود که مقصود از عمل در پارادایم عملی، اقدامی آگاهانه و فکورانه است. اقدامی که پس از طی فرآیند تأمل معطوف به عمل انجام می‌شود و بر اقدامات آتی نیز اثرگذار خواهد بود (زرقانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۱). رویکرد عملی با هدف احیای سبک تعقل عملی و مقابله با نگرش ابزاری و فروکاهشی به تربیت رخ داده است (آل حسینی و مهرمحمدی، ۱۳۹۱: ۲). مهم‌ترین مفهوم در نظریه شوآب، مفهوم "Deliberation" است که معادل‌های گوناگونی در منابع فارسی برای آن وضع شده است. این مفهوم ناظر به فرآیندی است که طی آن تصمیم‌های متین، سنجیده و معقول در ارتباط با ابعاد

1. Joseph Schowab
2. West bery
3. Mack Queen
4. Practical

برنامه درسی خاصی که تعیین تکلیف برای آن در دستور کار پژوهش یا برنامه ریز قرار دارد، اتخاذ می شود. مهرمحمدی استفاده از معادل «عمل فکورانه» را مناسب تشخیص می دهد. به همین جهت رویکرد پژوهشی، برنامه ریز مبتنی بر نظریه شواب را که به دلیل جایگاه اساسی این مفهوم در آن "Deliberative Inquiry" نام گرفته پژوهش معطوف به عمل فکورانه نامیده است (مهر محمدی، ۱۳۸۱: ۵). در مورد عمل فکورانه و تدریس فکورانه نیز تعاریف و رویکردهای متفاوتی وجود دارد که به اغتشاش مفهومی این حوزه افزوده است پدرو^۱ (۲۰۰۱)؛ به نقل از امام جمعه و مهرمحمدی، (۱۳۸۵). عمل فکورانه یک فرایند اجتماعی پیچیده و ماهرانه است که به موجب آن فرد به صورت فردی و یا جمعی، به شناسایی مسائل پرداخته و به آنها پاسخ می دهد، سپس به ایجاد زمینه ای برای تصمیم گیری در مورد پاسخ ها پرداخته و از میان راه حل های موجود بهترین راه حل را انتخاب می کند (هانسن^۲، ۲۰۰۸). رویکرد عمل فکورانه، سبکی از مطالعه فعال است که معطوف به دستیابی به درک عمیق به جای حفظ طوطی وار می گردد، به بیان دیگر رویکردی به مطالعه است که منجر به عمل فکورانه در انجام فعالیت می گردد مولارت^۳ و دیگران (۲۰۰۴)؛ به نقل از عبدی و نیلی، (۱۳۹۳). هدف از عمل فکورانه تصمیم گیری در مورد این مسئله است که در یک موقعیت و زمینه ویژه و خاص چگونه باید عمل کرد تا بهترین راه حل به دست آید (مونی سیمی و لانگ^۴، ۲۰۱۳). عمل فکورانه یک فرایند استدلال عملی و راه حل محور است که در جهت تصمیم گیری برای انجام بهترین عمل کاربرد دارد (تاک شینگ لام^۵، ۲۰۱۱). هدف اصلی پژوهش معطوف به عمل فکورانه دستیابی به تصمیم های موجه درباره اجرای برنامه درسی در وضعیت های خاص است (هانسن، ۲۰۰۸). فرایند اقدام فکورانه، فرایندی خطی یا دوری نیست، بلکه فرایندی «ماریچی» است و شامل عقب گرد و بازنگری در تصمیم ها، همراه با نوعی فعل و انفعال پیچیده بین اهداف و وسایل، مسئله، داده ها و راه حل هاست (تاک شینگ لام، ۲۰۱۱). شواب به عنوان یک متفکر تأثیرگذار در حوزه برنامه درسی در ایران چندان شناخته شده نیست. پاره ای اظهار نظرهای شنیده شده نیز حمایت از بدفهمی شواب نزد صاحب نظران برنامه درسی کشور دارد. بخشی از این وضعیت غیر قابل قبول معلول دشواری هائی است که فهم دیدگاه عملی شواب با آن آمیختگی ذاتی دارد و سرمایه گذاری قابل توجهی برای درک مضامین عمیق آن لازم است. بخش دیگری از این وضعیت

1. Pedro

2. Hansen

3. Mulart

4 Mooney Simme & Lang

5. Tak Shing Lam

مرهون تلاش هائی است که پاره ای رقیبان نظری شواب در عالم به راه انداخته اند که هدف آن از میدان به در کردن رقیب بوده است. به هر روی خواه نظریه شواب در میان جامعه علمی مطالعات برنامه درسی در ایران مقبولیت پیدا کند یا نکند، شناخت هر چه دقیق تر آنچه او عرضه داشته است باید با احساس مسئولیت علمی شناخته شود. عدم اهتمام در این زمینه، مانند غفلت از هر عرصه تأثیرگذار دیگر در قلمرو برنامه درسی، با موازین آکادمیک در تعارض قرار داشته و بالندگی رشته را دچار سکت و وقفه می نماید (مهرمحمدی، ۱۳۹۳: ۱). آنچه که از بررسی ادبیات پژوهش حوزه برنامه درسی عمل فکورانه بر می آید حاکی از این است که صاحب نظران و پژوهشگران این حوزه، برنامه درسی عمل فکورانه را از زوایای مختلف مورد تحلیل و بررسی قرار داده و ابعاد و مولفه های برای آن ذکر کرده اند، به هر حال، دقت و تأمل در مجموعه مطالب و مستندات نظری و پژوهشی فوق نشان دهنده نقش و کارکردهای مثبت برنامه درسی عمل فکورانه است. می توان گفت شناخت زمینه ها، سیر تحولی و ابعاد رویکرد عمل فکورانه می تواند برنامه ریزان درسی را برای استفاده از این دیدگاه در برنامه های درسی کمک نماید. برای این مهم باید مقاصد و دیدگاه های رویکرد عمل فکورانه مورد بررسی و کنکاو قرار گیرد و ابعاد و مولفه های تأثیر گذار بر آن استخراج گردد، تا در برنامه های درسی مراکز دانشگاهی و آموزشی کشور مورد استفاده و بهره برداری قرار گیرند. با توجه به اینکه پژوهش های انجام شده در خصوص رویکرد عمل فکورانه به بررسی همه جانبه ابعاد و مولفه های برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه و عوامل موثر بر اجرای آن در مراکز آموزش عالی نپرداخته اند و جای خالی این مهم احساس می گردید، در یک بررسی دقیق به کندوکاو عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر برنامه عمل فکورانه در دانشگاه فرهنگیان پرداخته شد. بر این اساس، سوال اصلی پژوهش حاضر این است که عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه در دانشگاه فرهنگیان کدامند و سهم هر یک از عوامل به چه میزان است؟

زرقانی و همکاران (۱۳۹۵) به بررسی ارتباط میان دانش نظری و عمل معلمان در هر یک از پارادایم های اجرای برنامه درسی پرداخته اند. بر مبنای سه نوع پارادایم حوزه مطالعاتی برنامه درسی که با مطرح نظر قرار دادن نسبت میان نظریه و عمل شکل گرفته است، به بیان سه نوع رابطه میان دانش نظری و دانش عملی پرداخته شده است. این سه نوع رابطه، در دل سه پارادایم برای اجرای برنامه درسی، مورد بحث قرار گرفته اند. این سه پارادایم با ترکیبی از عناوین پارادایم های حوزه مطالعات برنامه - درسی و اجرای برنامه درسی، فنی - وفادارانه، فکورانه - انطباقی و انتقادی - برآمدنی نامگذاری می شوند. در این برنامه ها در پارادایم فکورانه - انطباقی ضمن توجه به انتقال دانش نظری بروز، رشد و پرورش تأمل عملی معلمان را مطرح نظر قرار می گیرد.

زرقانی (۱۳۹۳)، به بررسی سیر تحول آراء شواب پرداخته، و نشان داد که آنچه از مرور بر اندیشه های اساسی شواب به دست می آید یگانگی در ایده ها و دغدغه های اساسی او در حوزه تعلیم و تربیت است که به تناسب موقعیت و شرایط خاص تاریخی و فکری، با تغییراتی در محتوا و نه ماهیت، همراه شده است. رمز یگانگی اندیشه های شواب در آثارش را باید در آرمان و دغدغه های اصلی او یعنی تربیت آزاد جستجو کرد و این یگانگی در هدف و دغدغه ی تربیتی را هویت بخش یگانه و چند گانه به ایده هایش دانست.

یافته های پژوهش جمشیدی توانا و امام جمعه (۱۳۹۵) نشان می دهد که کارورزی مبتنی بر عمل فکورانه، در توسعه ی شایستگی ها، حضور و عمل بازانندیشی در عمل توسط دانشجو معلمان در کلاس درس، تعامل با مدرسه و دانشگاه، مساله یابی، و قدرت تصمیم گیری موثر است.

پژوهش ماکایو^۱ (۲۰۱۵) نشان می دهد یکی از مهم ترین مولفه های برنامه درسی فکورانه توجه به مهارت آموزی و توسعه حرفه ای است، که این مهم از طریق توجه به مهارت حل مساله، پرورش خلاقیت، تخیل و توجه به هنر و زیبا شناختی انجام می پذیرد.

پژوهش قنبری و همکاران (۱۳۹۴) مولفه های تعامل اجتماعی، تجربیات صریح و محسوس، توجه به تفاوت های فردی، توجه به بعد ارزشیابی و بازنگری و اهمیت تامل و تفکر در پرورش یادگیرندگان را از مهم ترین مولفه های رویکرد برنامه درسی فکورانه دانسته و نشان می دهد که، هرچه تجربیات آموزشی برای دانشجویان محسوس و در محیط بیشتر تعاملی صورت بگیرد و به نوعی تفاوت های فردی و قابلیت های آنها را شناسایی و به رسمیت شناخته می شود، چالش های موجود در شیوه های فعلی ارزشیابی از دانشجویان به حداقل می رسد و رویکرد مطالعه عمل فکورانه را تحت تاثیر قرار می دهد.

امانی (۱۳۹۴) به بررسی مفهوم و ابعاد تدریس فکورانه و همچنین ویژگی های معلم فکور پرداخته است و عمل فکورانه را شامل سه بعد، تامل، تامل حین و پس از عمل و گفتگوی فکورانه می داند. تأمل پس از عمل، رایج ترین نوع تأملی است که در دانشگاه ها یا مراکز تربیت معلم، افراد را به آن ترغیب می کنند و بدان عمل می کنند. برخلاف تأمل در حین عمل، که عموماً فعالیتی فردی است، تأمل پس از عمل، فعالیت گروهی و مشارکتی است.

گرماپی و دیگران (۱۳۹۴) در تدوین مولفه های هنر و زیباشناسی در برنامه های درسی، مولفه هایی مانند پرورش تخیل، خلاقیت، رعایت تناسب و انسجام بین اهداف آموزشی، استفاده از روش های تدریس طبیعت گرایانه، پروژه ای و حل مساله، خود ارزشیابی، آزادی عمل

یادگیرندگان، تانی و تامل زیبا شناسی و زیبا سازی فضای فیزیکی را مطرح می‌سازند. خروشی (۱۳۹۴) علاوه بر بحث درباره توسعه ی حرفه ای معلمان براساس دیدگاه عمل فکورانه و تربیت معلم حرفه ای در گستره آموزش و پرورش نوین ، بر ضرورت استفاده از این رویکرد در مراکز آموزش عالی، به منظور برنامه ریزی های آتی تاکید می‌کند. بر اساس یافته های پژوهش غلامی (۱۳۹۳) دانش عملی معلمان در یک چرخه ی مداوم توسعه پیدا می‌کند. به لحاظ معرفتی، استدلال های متناظر با فعالیت های مرتبط با دانش عملی بیانگر دو جایگاه معرفتی خاص است: دانش پرکسیال و دانش قابل اجرا. هرکدام از این مقوله ها وزن معرفتی متفاوتی دارند و برای پاسخگویی به نیازهای متفاوت کلاس درس مورد استفاده قرار می‌گیرند.

در یک پژوهش مهرمحمدی (۱۳۹۳) در بخش نخست به تمایز میان علائق شواب در دو مقطع از حیات علمی و حرفه ای او و به تبع آن، شواب متقدم و متاخر را مورد بحث قرار داده است، در بخش دوم تلاش شده است کیفیت ملازمت و زیست مسالمت آمیز عملی شواب با نظریه تبیین و تشریح گردد و در بخش سوم موضوع آرمان گرایانه بودن دیدگاه با پارادایم عمل شواب مورد بحث قرار گرفته است.

خسروی و همکاران (۱۳۹۳) به بحث درباره الزامات تعهد به عمل فکورانه، اجتماعات عمل فکورانه، آموزش عمل فکورانه و همچنین عناصر تصمیم گیری مبتنی بر عمل فکورانه پرداخته است، ایشان عناصر هدف ، محتوا، روش تدریس و راهبردهای یادگیری، معلم و دانش آموز و زمان را در عمل فکورانه دخیل می‌داند. بر اساس این پژوهش جدا ناپذیری ابزار و اهداف آموزشی، کثرت گرایي و به گزینی، محتوای تلفیقی و بین رشته ای، توجه به محیط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و بومی گری، نظام تربیتی مبتنی بر آزاد اندیشی و تامل مشترک و گروهی از اصلی ترین مولفه های برنامه درسی عمل فکورانه می‌باشند.

آل حسینی (۱۳۹۳) اشاره می‌کند که در پرتو نظریه عملی و با نظر به جنبه ی عملی تدریس، از شرایطی متفاوت برای رشد حرفه تدریس می‌توان سخن گفت.

نوروزی و متقی (۱۳۸۸) مولفه هنر و زیبایی شناسی را از دیدگاه علامه جعفری بررسی نموده و اظهار داشته اند که آنچه در بحث زیبایی شناسی مورد نظر علامه است، شامل تمام جنبه های تعلیم و تربیت و در همه ی حوزه های یادگیری می‌باشد و هدف تربیت هنری را پرورش انسانهایی خلاق، طبیعت دوست، دارای اختیار عمل در تعقل و تفکر درباره زیبایی های خلقت می‌دانند.

امام جمعه و مهرمحمدی (۱۳۸۵) در پژوهش خود تبیین تازه ای ارائه داده است و با تأکید بر قابلیت های عام معلمان فکور در ادراک موقعیت و توانایی آنان در چارچوب بندی های گوناگون

از مسائل و ارائه راه حل های جدید و خلاقانه بر آن ها و قضاوت و ارزشیابی در مورد پیامدهای این راه حل ها، که به چارچوب بندی های جدید و در نهایت به ادراک گسترده تر و تأمل بیشتر و عمیق تر منجر می شود. رویکردی «فراگیر» برای تربیت معلمان فکور پیشنهاد نموده است. این پژوهش با تأکید بر جایگاه ارزنده هنر و کارورزی فکورانه در پرورش این قابلیت، رویکردی به عنوان مبنای برنامه درسی تربیت معلم فکور ارائه نموده است که اضلاع چارچوب نظری آن را، تربیت هنری، کارورزی فکورانه، روانشناسی وجودگرای ادراکی، و رویکرد یاددهی-یادگیری ساخت و ساز گرایی تشکیل می دهند.

مهرمحمدی (۱۳۸۱) به بررسی نظریه شواب، پیام اصلی نظریه شوابی، مفاهیم کلیدی نظریه، اساس نظریه، توانایی ها و قابلیت های اساسی فرایند پژوهش معطوف به عمل فکورانه و مقوله ها و سطوح تصمیم گیری درباره برنامه ریزی درسی پرداخته است.

مونی سیمی و لانگ (۲۰۱۳) در بررسی خود نشان دادند که استفاده از رویکرد عمل فکورانه می تواند به توسعه نوآوری ها در درس علوم کمک نماید، نتایج بیانگر این موضوع است که برای توسعه ی درس علوم باید از یادگیری موقعیتی و مشاهده مستقیم استفاده نمود.

پژوهش رید و همکاران (۲۰۱۲) رویکرد عمل فکورانه را در دوره های باز آموزشی دانشجویان پزشکی مفید می دانند. همچنین بهره گیری این رویکرد از فن آوری اطلاعات مهم می دانند و همچنین نظام های آموزشی را به طراحی برنامه های درسی بر اساس دیدگاه دانشجویان و یادگیرندگان توصیه می کنند.

کاکابادس^۱ (۲۰۱۱) نشان داد که عمل فکورانه روابط بین فردی دانش آموزان را بهبود می بخشد و دیدگاه آنها را در پذیرش نظرات دیگران گسترش می دهد.

تاک شینگ لام (۲۰۱۱) به ارائه نوعی از طراحی برنامه درسی پرداخت که برای توسعه برنامه درسی از عمل فکورانه بهره می برد، او اظهار می کند که رویکرد عمل فکورانه می تواند روند تصمیم گیری را ساده تر سازد. همچنین بر اساس این پژوهش رویکرد عمل فکورانه نقش مهمی در اجرای طرح مدرسه محور ایفا می کند.

نتایج پژوهش لوین^۲ (۲۰۰۹) نشانگر توجه رویکرد عمل فکورانه به مشاهده و تمرین، کارورزی در مدرسه و تجربه میدانی است.

چاپمن^۳ (۲۰۰۷) در پژوهشی اقدام به ارائه نگاهی تلفیقی از دو دیدگاه دگرگون ساز مازیرو و دیدگاه فکورانه شواب کرده است، یافته ها نشان می دهد که ادغام این دو رویکرد در برنامه

1 . Kakabadse

2 .levin

3 Chapman

درسی می‌تواند نظام‌های آموزشی را در دست‌یابی به اهداف تحول در طراحی برنامه درسی، تجارب کلاس درس و توسعه‌ی حرفه‌ای کمک نماید.

لوین^۱ (۲۰۰۶؛ ترجمه مهر محمدی و آل حسینی، ۱۳۹۳) در پژوهش خود به ارائه خلاصه‌ای از زندگی جوزف شواب پرداخته است، و ضمن به تصویر کشیدن تلاش‌های علمی یک دانشمند برجسته و مبارزات تربیتی یک معلم اسطوره‌ای برای تحقق آرمان‌هایش، تحولاتی مهم را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. دیدگاه‌های چالش‌انگیزی که شواب در ابعاد عمل و نظر در رشته برنامه درسی طرح کرده است.

گورتاگن^۲ (۲۰۰۱) بر اهمیت ارتقای عمل فکورانه انتقادی در برنامه‌های درسی تأکید می‌کند. چنانچه کالدرهد نیز می‌گوید، عمل فکورانه نقشی حیاتی در رشد حرفه‌ای دارد (ارجینیل، ۲۰۰۶).

رید (۱۹۷۸) در مورد ضرورت بسط و پالایش نوعی سنت عمل فکورانه‌ی برنامه درسی به منظور کمک به افراد در بهبود توانایی‌های استلال عملی خویش و برقراری شرایطی که این توانایی‌ها بتوانند به بهترین وجه گسترش یابند، سخن گفته است.

پژوهش مارتون و سالجو^۳ (۱۹۱۵) نقطه شروع پژوهش‌ها درباره‌ی رویکرد عمل فکورانه بود. توجه به رویکردهای عمل فکورانه و یادگیری به عنوان یکی از راهکارهای عملی برای بهبود کیفیت آموزش شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، یکی از عوامل موفقیت و ارتقای عملکرد تحصیلی، نوع رویکردهای یادگیری و برنامه درسی عمل فکورانه دانشجویان است که آنها را برای حرفه‌ی معلمی آماده می‌کند (نجات و همکاران، ۱۳۹۰).

سوالات پژوهش

۱. عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه در دانشگاه فرهنگیان از نظر اساتید کدامند؟

۲. سهم هر یک از عوامل موثر بر اجرای برنامه درسی مبتنی بر عمل فکورانه در دانشگاه فرهنگیان از نظر اساتید به چه میزان است؟

روش پژوهش

در این پژوهش از روش کیفی از نوع پدیدارشناسی استفاده شده است. روش انتخاب شرکت‌کنندگان در این پژوهش، هدفمند بوده است، نمونه‌گیری تا زمانی ادامه خواهد یافت که

- 1 .Donald n levine
- 2 . Korthagen
- 3 Marton and saljo

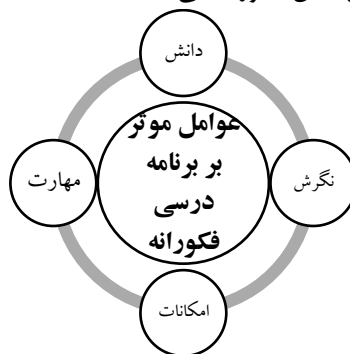
مقوله ها به اشباع نظری برسند. به این طریق که نمونه از اساتید و صاحب نظران حوزه برنامه درسی و اساتید صاحب نظر در رویکرد عمل گرای شوابی (عمل فکورانه) از دانشگاه های معتبر کشور انتخاب شدند. کوربین و اشتراس-معتقدند که اغلب تصور بر این است که اشباع نظری زمانی رخ می دهد که دیگر، مقوله تازه ای از داده ها استخراج نمی شود؛ اما در واقع، اشباع نظری به چیزی فراتر از این موضوع اطلاق می شود. به این معنا که هدف اساسی، صرفا رسیدن به مجموعه ای از مقوله ها نیست؛ بلکه اشباع نظری به تدوین مقوله بندی ها بر مبنای ویژگی ها و ابعادشان اشاره دارد (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶). در این پژوهش با مصاحبه از هیجده نفر از اساتید حوزه برنامه درسی عمل فکورانه اشباع داده ها به دست آمد، روش جمع آوری اطلاعات، مصاحبه نیمه ساختار یافته بود که با رویکرد تحلیلی- تفسیری تجزیه و تحلیل شد، سوالات مصاحبه به صورت باز پاسخ و براساس راهنمای مصاحبه بود، به منظور تجزیه و تحلیل داده ها از روش کدگذاری موضوعی استفاده شده است. مراحل کد گذاری بدین صورت انجام گرفته است:

- الف - کدگذاری باز: فرایندی تحلیلی است که از طریق آن مفاهیم شناسایی شده و ویژگی ها و ابعاد آنها در داده ها کشف می گردند (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶: ۱۲).
- ب - کدگذاری محوری: کد گذاری محوری فرایند ربط داده مقوله ها به زیر مقوله ها در سطح ویژگی ها و ابعاد است (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶: ۱۵).
- ج - کدگذاری انتخابی: تولید متن یا عبارتی که در آن با استفاده از اصول یا گزاره های منطقی، رابطه بین مفاهیم و مقولات شرح داده شود.
- جهت تعیین "روایی و پایایی داده ها" از سه معیار مورد نظر صاحب نظران مطالعات کیفی، شامل: «تایید پذیری»، «قابلیت اطمینان» و «قابل قبول بودن» استفاده شد.
- جدول ۱: ویژگی های جامعه شناختی مصاحبه شوندگان پردیس های دانشگاه فرهنگیان استان کرمانشاه

کد مصاحبه شونده	مدرک تحصیلی	رشته تحصیلی	مرتبۀ علمی	سابقه تدریس
۱	دکتری	برنامه ریزی درسی	استادیار	۵
۲	دکتری	علم اطلاعات و دانش شناسی	دانشیار	۲۰
۳	دکتری	فلسفه تعلیم و تربیت	دبیر موظف	۲۸
۴	دکتری	برنامه ریزی درسی	دبیر موظف	۱۷

۵	دکتری	روانشناسی تربیتی	استادیار	۱۵
۶	دکتری	مدیریت آموزشی	استادیار	۹
۷	دکتری	روانشناسی عمومی	استادیار	۱۴
۸	دکتری	مشاوره	استادیار	۷
۹	دکتری	مدیریت آموزشی	دانشیار	۱۹
۱۰	دکتری	برنامه ریزی آموزشی	دانشیار	۱۹
۱۱	دکتری	آموزش ابتدایی	دبیر موظف	۱۳
۱۲	دکتری	روانشناسی عمومی	استادیار	۱۰
۱۳	دکتری	مدیریت آموزشی	استادیار	۱۵
۱۴	دکتری	مدیریت آموزش عالی	دبیر موظف	۱۸
۱۵	دکتری	جامعه شناسی	استادیار	۱
۱۶	دکتری	فلسفه دین	دبیر موظف	۲۵
۱۷	دکتری	مدیریت آموزشی	استادیار	۱۲
۱۸	دکتری	روانشناسی تربیتی	دبیر موظف	۲۶

یافته‌های مربوط به تجزیه و تحلیل داده‌های حاصل از مصاحبه با صاحب نظران حوزه‌ی برنامه‌درسی نشان می‌دهد که عوامل دانشی، نگرشی، مهارتی و امکانات از مهم‌ترین عوامل تاثیرگذار بر برنامه‌درسی عمل‌فکوره‌انه می‌باشند.



شکل ۱: عوامل موثر بر برنامه‌درسی فکوره‌انه

این چهار عامل اصلی تاثیرگذار در برنامه‌درسی عمل‌فکوره‌انه در همه‌ی عناصر برنامه‌درسی (اهداف آموزشی، محتوا، روشهای تدریس و ارزشیابی مورد بررسی قرار گرفته‌اند و زیر مولفه‌های مربوط به هر عامل در عناصر چهارگانه استخراج و ترسیم شده است:

جدول ۲: عوامل اصلی تاثیرگذار بر برنامه‌درسی عمل‌فکوره‌انه

عناصر برنامه درسی	مولفه ها و عوامل تاثیر گذار	زیر مولفه ها
اهداف	دانش	آشنایی دانشجویان با اهداف برنامه درسی، روشن سازی اهداف برنامه درسی، اطلاع از روند دسترسی به اهداف، شناخت مسیر دست یابی به اهداف برنامه درسی
	نگرش	ایجاد علاقه در دانشجویان در نیل به اهداف، ایجاد نگرش خلاق، تقویت نگرش مثبت نسبت به اهداف برنامه درسی، انعطاف در برابر تغییرات برنامه درسی، تقویت خلاقیت و تخیل
	مهارت	مهارت های حل مساله، مهارت های پژوهشی، مهارت های مشارکت و همکاری، مهارت های تفکر، مهارت تصمیم گیری در وضعیت خاص،
	امکانات	فضای فیزیکی، امکانات نرم افزاری و سخت افزاری، ایجاد فضای کارگاهی ایجاد فضای آموزشی و هنری، کارگاه های فرهنگی، ایجاد امکان ارتباط با سایر نهادهای اجتماعی
محتوا	دانش	معرفی منابع و سر فصل ها، معرفی کتب و آشنا سازی دانشجو با منبع و منبع شناسی، تقویت دانش تحلیل محتوا، آشنا سازی دانشجویان با منابع میان رشته ای، توجه به پیش نیاز در ارائه ی محتوا و ارائه کتب و منابع
	نگرش	علاقه مندی دانشجویان به مطالعه، پی گیری کتب جدید التالیف حوزه، علاقه به نگارش مقالات و ثبت آثار، تقویت نگرش کتابخوانی، تقویت خلاقیت در محتوای برنامه درسی، ایده سازی در دانشجویان
	مهارت	مهارت منبع شناسی، مهارت تحلیل محتوای برنامه درسی، مهارت تحلیل محتوای کتب درسی، تدوین و تالیف مقاله و آثار علمی و پژوهشی
	امکانات	ارائه ی سرفصل دروس به روز و دقیق، ایجاد و تجهیز کتابخانه دانشگاه در جهت و در حوزه ی رشته آموزش ابتدایی، معرفی کتب جدید و به روز در سیستم اطلاع رسانی دانشگاه، تشویق

	اساتید در جهت تدوین و تالیف کتب جدید و به روز در حوزه آموزش ابتدایی، ایجاد امکان بازدید از نمایشگاه های کتاب و رسانه، تقویت فصلنامه، مجله، و نشریات داخلی دانشگاه، امکان دسترسی به پایگاه های علمی و پژوهشی معتبر.
روش تدریس	دانش آشنایی با روش تدریس های بحث و گفتگو، بارش مغزی، گردش علمی و بازدید، قصه گوئی و نمایش خلاق، بازی سازمان یافته، آشنایی با روش های تدریس جدید مطالعه روش تدریس در نظام های آموزشی کشورهای مختلف
نگرش	علاقه مندی به تدریس، توجه به بعد هنری و زیبا شناسانه تدریس، خلاقیت در تدریس، تدریس ابداعی و مختص معلم، تدریس ارزشی، توجه به احساس و عواطف در تدریس
مهارت	تدریس در محیط واقعی مدارس و کلاس درس، مشاهده تدریس و روش تدریس های موفق، شرکت در مسابقات الگوهای برتر تدریس و جشنواره های مرتبط، تحلیل و نقد روش های تدریس دیگر همکاران و دانشجویان، شبیه سازی تدریس
امکانات	ایجاد بستر حضور مداوم دانشجویان در کلاس های مدارس، ایجاد فضای ارتباط با دبیران و معلمان با تجربه و پیشکسوت، فراهم ساز فیلم های آموزشی روش تدریس، ایجاد و تقویت و تجهیز فضای فیزیکی کلاس ها، تجهیز فضای فناوری در دانشگاه و فراهم سازی امکانات نرم افزاری و سخت افزاری مورد نیاز، برگزاری کارگاه های آموزشی، برگزاری همایش های علمی در دانشگاه. برگزاری مسابقات طرح درس و الگوی تدریس برتر در دانشگاه
دانش	مشاهده، چک لیست، پوشه کار، پرسش و پاسخ، برگزاری کارگاه های آموزشی ارزشیابی، آشنایی بامبانی نظری ارزشیابی کیفی
نگرش	مشاهده، خود ارزیابی، آزمون های خلاقیت، تغییر دیدگاه نسبت به ارزشیابی، ارزشیابی در خدمت یادگیری،
مهارت	عملکرد، خودسنجی، انجام پروژه های فردی و گروهی،

فراهم نمودن شرایط کارگاهی و عملی، برگزاری کارگاه های واقعی و مشاهده در محیط واقعی، امکان حضور در مدارس و طراحی آزمون های عملکردی برای دانش آموزان، مشارکت در ارزشیابی دانش آموزان در مدارس	امکانات	
--	---------	--

یافته های جدول شماره ۲ در خصوص عوامل اصلی تاثیر گذار بر برنامه درسی عمل فکورانه نشان می دهد که در هر یک از عناصر چهارگانه برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه، ۴ مولفه ای اصلی دانش، نگرش، مهارت (توانش) و امکانات بر برنامه درسی تاثیر گذار هستند. در عنصر اهداف برنامه درسی، مولفه ی دانش با ۴ زیر مولفه شامل: آشنایی دانشجویان با اهداف برنامه درسی، روشن سازی اهداف برنامه درسی، اطلاع از روند دسترسی به اهداف، شناخت مسیر دست یابی به اهداف برنامه درسی، همچنین مولفه نگرش با ۵ زیر مولفه شامل: ایجاد علاقه در دانشجویان در نیل به اهداف، ایجاد نگرش خلاق، تقویت نگرش مثبت نسبت به اهداف برنامه درسی، انعطاف در برابر تغییرات برنامه درسی، تقویت خلاقیت و تخیل، مولفه ی مهارت (توانش) با ۵ زیر مولفه شامل: مهارت های حل مساله، مهارت های پژوهشی، مهارت های مشارکت و همکاری، مهارت های تفکر، مهارت تصمیم گیری در وضعیت خاص، و همچنین مولفه ی امکانات با ۵ زیر مولفه شامل: فضای فیزیکی، امکانات نرم افزاری و سخت افزاری، ایجاد فضای کارگاهی ایجاد فضای آموزشی و هنری، کارگاه های فرهنگی، ایجاد امکان ارتباط با سایر نهادهای اجتماعی، بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه تاثیر گذار هستند.

در عنصر محتوای برنامه درسی، مولفه ی دانش با ۶ زیر مولفه شامل: معرفی منابع و سر فصل ها، معرفی کتب و آشنا سازی دانشجو با منبع و منبع شناسی، تقویت دانش تحلیل محتوا، آشنا سازی دانشجویان با منابع میان رشته ای، توجه به پیش نیاز در ارائه ی محتوا و ارائه کتب و منابع، مولفه نگرش با ۶ زیر مولفه شامل: علاقه مندی دانشجویان به مطالعه، پی گیری کتب جدید التالیف حوزه، علاقه به نگارش مقالات و ثبت آثار، تقویت نگرش کتابخوانی، تقویت خلاقیت در محتوای برنامه درسی، ایده سازی در دانشجویان، مولفه مهارت (توانش)، با ۴ زیر مولفه شامل: مهارت منبع شناسی، مهارت تحلیل محتوای برنامه درسی، مهارت تحلیل محتوای کتب درسی، تدوین و تالیف مقاله و آثار علمی و پژوهشی و مولفه امکانات با ۷ مولفه شامل: ارائه ی سرفصل دروس به روز و دقیق، ایجاد و تجهیز کتابخانه دانشگاه در جهت و در حوزه ی رشته آموزش ابتدایی، معرفی کتب جدید و به روز در سیستم اطلاع رسانی دانشگاه، تشویق اساتید در جهت تدوین و تالیف کتب جدید و به روز در حوزه آموزش ابتدایی، ایجاد امکان بازدید از نمایشگاه های کتاب و رسانه، تقویت فصلنامه، مجله، و نشریات داخلی دانشگاه، امکان دسترسی به پایگاه های علمی و پژوهشی معتبر بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه تاثیر گذار می

باشند.

در عنصر روش تدریس، مولفه دانش با ۳ زیر مولفه شامل: آشنایی با روش تدریس‌های فعال (بحث و گفتگو، بارش مغزی، گردش علمی و بازدید، قصه‌گویی و نمایش خلاق، بازی سازمان یافته)، آشنایی با روش‌های تدریس جدید، مطالعه روش تدریس در نظام‌های آموزشی کشورهای مختلف، مولفه نگرش با ۶ زیر مولفه شامل: علاقه مندی به تدریس، توجه به بعد هنری و زیبا شناسانه تدریس، خلاقیت در تدریس، تدریس ابداعی و مختص معلم، تدریس ارزشی، توجه به احساس و عواطف در تدریس، مولفه مهارت (توانش) با ۵ مولفه شامل تدریس در محیط واقعی مدارس و کلاس درس، مشاهده تدریس و روش تدریس‌های موفق، شرکت در مسابقات الگوهای برتر تدریس و جشنواره‌های مرتبط، تحلیل و نقد روش‌های تدریس دیگر همکاران و دانشجویان، شبیه‌سازی تدریس، مولفه امکانات با ۸ زیر مولفه شامل: ایجاد بستر حضور مداوم دانشجویان در کلاس‌های مدارس، ایجاد فضای ارتباط با دبیران و معلمان با تجربه و پیشکسوت، فراهم‌سازی فیلم‌های آموزشی روش تدریس، ایجاد و تقویت و تجهیز فضای فیزیکی کلاس‌ها، تجهیز فضای فناوری در دانشگاه و فراهم‌سازی امکانات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری مورد نیاز، برگزاری کارگاه‌های آموزشی، برگزاری همایش‌های علمی در دانشگاه. برگزاری مسابقات طرح درس و الگوی تدریس برتر در دانشگاه، بیشترین تاثیر را بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه داشته‌اند.

در عنصر ارزشیابی، مولفه دانش با ۳ زیر مولفه شامل: مشاهده، چک لیست، پوشه کار، پرسش و پاسخ، برگزاری کارگاه‌های آموزشی ارزشیابی، آشنایی با مبانی نظری ارزشیابی کیفی، مولفه نگرش با ۵ زیر مولفه شامل: مشاهده، خودارزیابی، آزمون‌های خلاقیت، تغییر دیدگاه نسبت به ارزشیابی، ارزشیابی در خدمت یادگیری، مولفه مهارت (توانش) با ۳ زیر مولفه شامل: عملکرد، خودسنجی، انجام پروژه‌های فردی و گروهی، و مولفه امکانات با ۴ مولفه شامل: فراهم نمودن شرایط کارگاهی و عملی، برگزاری کارگاه‌های واقعی و مشاهده در محیط واقعی، امکان حضور در مدارس و طراحی آزمون‌های عملکردی برای دانش‌آموزان، مشارکت در ارزشیابی دانش‌آموزان در مدارس، بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه تاثیر داشته‌اند.

جدول شماره ۳: عوامل اصلی تاثیر گذار بر برنامه درسی عمل فکورانه و سهم هر کدام از آنها

عناصر برنامه درسی	مولفه‌ها و عوامل تاثیر گذار	زیر مولفه‌ها	فراوانی	درصد فراوانی
	دانش	<ul style="list-style-type: none"> آشنایی دانشجویان با اهداف برنامه درسی روشن‌سازی اهداف برنامه درسی 	۴	۲۱.۰۵

		<ul style="list-style-type: none"> اطلاع از روند دسترسی به اهداف شناخت مسیر دست یابی به اهداف برنامه درسی 	اهداف
۲۶.۳۱۵	۵	<ul style="list-style-type: none"> ایجاد علاقه در دانشجویان در نیل به اهداف ایجاد نگرش خلاق تقویت نگرش مثبت نسبت به اهداف برنامه درسی انعطاف در برابر تغییرات برنامه درسی تقویت خلاقیت و تخیل 	نگرش
۲۶.۳۱۵	۵	<ul style="list-style-type: none"> مهارت های حل مساله مهارت های پژوهشی مهارت های مشارکت و همکاری مهارت های تفکر مهارت تصمیم گیری در وضعیت خاص 	مهارت
۲۶.۳۱۵	۵	<ul style="list-style-type: none"> فضای فیزیکی امکانات نرم افزاری و سخت افزاری ایجاد فضای کارگاهی ایجاد فضای آموزشی و هنری کارگاه های فرهنگی ایجاد امکان ارتباط با سایر نهادهای اجتماعی 	امکانات
۲۶.۰۸۶	۶	<ul style="list-style-type: none"> معرفی منابع و سر فصل ها معرفی کتب و آشنا سازی دانشجو با منبع و منبع شناسی تقویت دانش تحلیل محتوا آشنا سازی دانشجویان با منابع میان رشته ای توجه به پیش نیاز در ارائه ی محتوا و ارائه کتب و منابع 	دانش
۲۶.۰۸۶	۶	<ul style="list-style-type: none"> علاقه مندی دانشجویان به مطالعه پی گیری کتب جدید التالیف حوزه علاقه به نگارش مقالات و ثبت آثار تقویت نگرش کتابخوانی 	نگرش
			محتوا

		<ul style="list-style-type: none"> • تقویت خلاقیت در محتوای برنامه درسی • ایده سازی در دانشجویان 		
۱۷.۳۹	۴	<ul style="list-style-type: none"> • مهارت منبع شناسی • مهارت تحلیل محتوای برنامه درسی • مهارت تحلیل محتوای کتب درسی • تدوین و تالیف مقاله و آثار علمی و پژوهشی 	مهارت	
۳۰.۴۳۴	۷	<ul style="list-style-type: none"> • ارائه ی سرفصل دروس به روز و دقیق • ایجاد و تجهیز کتابخانه دانشگاه در جهت و در حوزه ی رشته آموزش ابتدایی • معرفی کتب جدید و به روز در سیستم اطلاع رسانی دانشگاه • تشویق اساتید در جهت تدوین و تالیف کتب جدید و به روز در حوزه آموزش ابتدایی • ایجاد امکان بازدید از نمایشگاه های کتاب و رسانه • تقویت فصلنامه، مجله، و نشریات داخلی دانشگاه • امکان دسترسی به پایگاه های علمی و پژوهشی معتبر 	امکانات	
۱۳.۶۳۶	۳	<ul style="list-style-type: none"> • آشنایی با روش تدریس های بحث و گفتگوبارش مغزی، گردش علمی و بازدید، قصه گویی و نمایش خلاق، بازی سازمان یافته، • آشنایی با روش های تدریس جدید • مطالعه روش تدریس در نظام های آموزشی کشورهای مختلف 	دانش	روش تدریس
۲۷.۲۷۲	۶	<ul style="list-style-type: none"> • علاقه مندی به تدریس • توجه به بعد هنری و زیبا شناسانه تدریس • خلاقیت در تدریس • تدریس ابداعی و مختص معلم • تدریس ارزشی و اخلاق مدار 	نگرش	

		<ul style="list-style-type: none"> • توجه به احساس و عواطف در تدریس 		
۲۲.۷۲۷	۵	<ul style="list-style-type: none"> • تدریس در محیط واقعی مدارس و کلاس درس • مشاهده تدریس و روش تدریس های موفق • شرکت در مسابقات الگوهای برتر تدریس و جشنواره های مرتبط • تحلیل و نقد روش های تدریس دیگر همکاران و دانشجویان • شبیه سازی تدریس 	مهارت	
۳۶.۳۶۳	۸	<ul style="list-style-type: none"> • ایجاد بستر حضور مداوم دانشجویان در کلاس های مدارس • ایجاد فضای ارتباط با دبیران و معلمان با تجربه و پیشکسوت • فراهم ساز فیلم های آموزشی روش تدریس • ایجاد و تقویت و تجهیز فضای فیزیکی کلاس ها • تجهیز فضای فناوری در دانشگاه و فراهم سازی امکانات نرم افزاری و سخت افزاری مورد نیاز • برگزاری کارگاه های آموزشی • برگزاری همایش های علمی در دانشگاه • برگزاری مسابقات طرح درس و الگوی تدریس برتر در دانشگاه 	امکانات	
۲۰	۳	<ul style="list-style-type: none"> • آشنایی دانشجو با روش های ارزشیابی <p>مشاهده، چک لیست، پوشه کار، پرسش و پاسخ</p> <ul style="list-style-type: none"> • برگزاری کارگاه های آموزشی ارزشیابی • آشنایی بامبانی نظری ارزشیابی کیفی 	دانش	ارزشیابی
۳۳.۳۳۳	۵	<ul style="list-style-type: none"> • مشاهده • خود ارزیابی • آزمون های خلاقیت • تغییر دیدگاه نسبت به ارزشیابی • ارزشیابی در خدمت یادگیری 	نگرش	

۲۰	۳	<ul style="list-style-type: none"> ● عملکرد ● خودسنجی ● انجام پروژه های فردی و گروهی 	مهارت
۲۶.۶۶۶	۴	<ul style="list-style-type: none"> ● فراهم نمودن شرایط کارگاهی و عملی ● برگزاری کارگاه های واقعی و مشاهده در محیط واقعی ● امکان حضور در مدارس و طراحی آزمون های عملکردی برای دانش آموزان ● مشارکت در ارزشیابی دانش آموزان در مدارس 	امکانات

یافته های مربوط به جدول شماره ۳ در خصوص عوامل اصلی تاثیر گذار بر برنامه درسی عمل فکورانه و سهم هر کدام از آنها نشان می دهد که در عنصر اهداف آموزشی، مولفه دانش با ۴ فراوانی و ۲۱.۰۵ درصد فراوانی، مولفه نگرش، مهارت (توانش) و امکانات، هر کدام با ۵ فراوانی و ۲۶.۳۱۵ درصد فراوانی به ترتیب کمترین و بیشترین سهم تاثیر گذاری را بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه داشته اند. در عنصر محتوای آموزشی، مولفه مهارت با ۴ فراوانی و ۱۷.۳۹ درصد فراوانی، مولفه دانش و مولفه نگرش هر کدام با ۶ فراوانی و ۲۶.۰۸۶ درصد فراوانی، مولفه ی امکانات با ۷ فراوانی و ۳۰.۴۳۴ درصد فراوانی به ترتیب کمترین و بیشترین سهم تاثیر گذاری را بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه داشته اند. همچنین در عنصر روش تدریس، مولفه ی دانش با ۳ مولفه و ۱۳.۶۴۶ درصد فراوانی، مولفه مهارت (توانش) با ۵ فراوانی و ۲۲.۷۲۷ درصد فراوانی، مولفه نگرش با ۶ فراوانی و ۲۷.۲۷۲ درصد فراوانی و مولفه امکانات با ۸ فراوانی و ۳۶.۳۶۳ درصد فراوانی، به ترتیب کمترین و بیشترین سهم تاثیر گذاری را بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه دارند. به همین شکل در عنصر ارزشیابی، مولفه های دانش و مهارت هر کدام با ۳ فراوانی و ۲۰ درصد فراوانی، مولفه امکانات با ۴ فراوانی و ۲۶.۶۶۶ درصد فراوانی، و مولفه ی نگرش با ۵ فراوانی و ۳۳.۳۳۳ درصد فراوانی به ترتیب کمترین و بیشترین سهم از تاثیر گذاری بر برنامه درسی معطوف به عمل فکورانه به خود اختصاص داده اند.

جدول شماره ۴: سهم تاثیر گذاری مولفه های اصلی (دانش، نگرش، مهارت، امکانات) به

تفکیک، در ابعاد چهارگانه برنامه درسی عمل فکورانه از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان

عناصر برنامه درسی	مولفه ها و عوامل تاثیر گذار	فراوانی	درصد فراوانی
اهداف	دانش	۴	۲۱.۰۵
	نگرش	۵	۲۶.۳۱۵
	مهارت	۵	۲۶.۳۱۵

امکانات	۵	۲۶.۳۱۵
محتوا	دانش	۲۶.۰۸۶
	نگرش	۲۶.۰۸۶
	مهارت	۱۷.۳۹
	امکانات	۳۰.۴۳۴
	دانش	۱۳.۶۳۶
روش تدریس	نگرش	۲۷.۲۷۲
	مهارت	۲۲.۷۲۷
	امکانات	۳۶.۳۶۳
	دانش	۲۰
ارزشیابی	نگرش	۳۳.۳۳۳
	مهارت	۲۰
	امکانات	۲۶.۶۶۶
	دانش	۳

با توجه به جدول شماره ۳۶-۴ نتایج یافته های حاصل از تجزیه و تحلیل داده های حاصل از مصاحبه نشان می دهد که هر کدام از عناصر چهارگانه برنامه درسی تحت تاثیر ۴ مولفه و عامل اصلی شامل دانش، نگرش، مهارت و امکانات هستند، کد مفهوم های مستخرج از مصاحبه با اساتید نشان می دهد که در عنصر اهداف آموزشی، دانش با ۴ مولفه، نگرش ۵ مولفه، مهارت ۵ مولفه، امکانات ۵ مولفه بر برنامه درسی عمل فکورانه تاثیر گذار است، در عنصر مربوط به محتوای آموزشی دانش با ۶ مولفه، نگرش با ۶ مولفه، مهارت با ۴ مولفه و امکانات با ۷ مولفه، بر برنامه درسی فکورانه تاثیر دارند، همچنین در عنصر روش تدریس، دانش با ۳ مولفه، نگرش با ۶ مولفه، مهارت با ۵ مولفه و امکانات با ۸ مولفه، برنامه درسی عمل فکورانه را تحت تاثیر قرار می دهند، و به همین شکل عنصر ارزشیابی نیز در عامل دانش با ۳ مولفه، نگرش با ۵ مولفه، مهارت با ۳ مولفه و امکانات با ۴ مولفه هر کدام میزانی از تاثیر گذاری بر برنامه درسی را دارا می باشند.

جدول شماره ۵: سهم تاثیر پذیری عناصر چهارگانه برنامه درسی عمل فکورانه از مولفه های تاثیر گذار، از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان

عناصر برنامه درسی	مولفه ها و عوامل تاثیر گذار	فراوانی	درصد فراوانی
	دانش	۱۹	۲۴.۰۵
	نگرش		

		مهارت	اهداف
		امکانات	
۲۹.۱۱	۲۳	دانش	محتوا
		نگرش	
		مهارت	
		امکانات	
۲۷.۸۴	۲۲	دانش	روش تدریس
		نگرش	
		مهارت	
		امکانات	
۱۸.۹۸۷	۱۵	دانش	ارزشیابی
		نگرش	
		مهارت	
		امکانات	
۱۰۰	۷۹	۱۲	جمع

جدول شماره ۵ در خصوص سهم تاثیرپذیری عناصر چهارگانه برنامه درسی عمل فکورانه از مولفه های تاثیر گذار، از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان نشان می دهد که عنصر اهداف با ۱۹ فراوانی و ۲۴.۰۵ درصد فراوانی، عنصر محتوای آموزشی با ۲۳ فراوانی و ۲۹.۱۱ درصد فراوانی، عنصر روش تدریس با ۲۲ فراوانی و ۲۷.۸۴ درصد فراوانی و عنصر ارزشیابی با ۱۵ فراوانی و ۱۸.۹۸۷ درصد فراوانی هر کدام میزانی از تاثیر پذیری از عوامل و مولفه های چهارگانه تاثیر گذاری را به خود اختصاص داده اند در این بین عنصر ارزشیابی کمترین و عنصر روش تدریس بیشترین میزان تاثیر پذیری را داشته اند.

جدول شماره ۶: جدول کلی سهم تاثیر گذاری مولفه های اصلی (دانش، نگرش، مهارت، امکانات) از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان

عناصر برنامه درسی	مولفه ها و عوامل تاثیر گذار	فراوانی	درصد فراوانی
اهداف	دانش	۱۶	۲۰.۲۵۳
	محتوا	۲۲	۲۷.۸۴۸
روش تدریس	مهارت	۱۷	21.518

ارزشیابی	امکانات	۲۴	۳۰.۳۷۹
۴	۴	۷۹	۱۰۰

نتایج یافته های مندرج در جدول شماره ۶ نشان می دهد که عامل امکانات از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان بیشترین سهم تاثیر گذاری را به مقدار ۳۰.۳۷۹ درصد بر برنامه درسی عمل فکورانه داشته است، همچنین عامل دانش با ۲۰.۲۵۳ درصد کمترین میزان تاثیر گذاری را از نظر اساتید به خود اختصاص داده است. این نتایج حاکی از آن است که از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان عامل امکانات بیشترین تاثیر را بر برنامه درسی عمل فکورانه دارد.

بحث و نتیجه گیری

یافته های مربوط به تجزیه و تحلیل داده های خاص از مصاحبه با صاحب نظران حوزه ی برنامه درسی نشان می دهد که عوامل دانشی، نگرشی، مهارتی و امکانات از مهم ترین عوامل تاثیر گذار بر برنامه درسی عمل فکورانه می باشند. این چهار عامل اصلی تاثیر گذار در برنامه درسی عمل فکورانه در همه ی عناصر برنامه درسی (اهداف آموزشی، محتوا، روشهای تدریس و ارزشیابی) مورد بررسی قرار گرفته اند. نتایج یافته های حاصل از تجزیه و تحلیل داده های حاصل از مصاحبه نشان می دهد که هر کدام از ابعاد چهارگانه برنامه درسی تحت تاثیر ۴ مولفه و عامل اصلی شامل دانش، نگرش، مهارت و امکانات هستند، کد مفهوم های مستخرج از مصاحبه با اساتید نشان می دهد که در عنصر اهداف آموزشی، دانش با ۴ مولفه، نگرش ۵ مولفه، مهارت ۵ مولفه، امکانات ۵ مولفه بر برنامه درسی عمل فکورانه تاثیر گذار است، در عنصر مربوط به محتوای آموزشی دانش با ۶ مولفه، نگرش با ۶ مولفه، مهارت با ۴ مولفه و امکانات با ۷ مولفه، بر برنامه درسی فکورانه تاثیر دارند، همچنین در عنصر روش تدریس، دانش با ۳ مولفه، نگرش با ۶ مولفه، مهارت با ۵ مولفه و امکانات با ۸ مولفه، برنامه درسی عمل فکورانه را تحت تاثیر قرار می دهند، و به همین شکل عنصر ارزشیابی نیز در عامل دانش با ۳ مولفه، نگرش با ۵ مولفه، مهارت با ۳ مولفه و امکانات با ۴ مولفه هر کدام میزانی از تاثیر گذاری بر برنامه درسی را دارا می باشند.

نتایج یافته ها نشان می دهد که عامل امکانات از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان بیشترین سهم تاثیر گذاری را به مقدار ۳۰.۳۷۹ درصد بر برنامه درسی عمل فکورانه داشته است، همچنین عامل دانش با ۲۰.۲۵۳ درصد کمترین میزان تاثیر گذاری را از نظر اساتید به خود اختصاص داده است. این نتایج حاکی از آن است که از نظر اساتید دانشگاه فرهنگیان عامل امکانات بیشترین تاثیر را بر برنامه درسی عمل فکورانه دارد. یافته های پژوهش با یافته های امام جمعه و مهر محمدی (۱۳۸۵) مبنی بر اینکه با تأکید بر قابلیت های عام معلمان فکور در ادراک موقعیت و توانایی آنان در چارچوب بندی های گوناگون از مسائل و ارائه راه حل های جدید

و خلاقانه بر آن‌ها و قضاوت و ارزشیابی در مورد پیامدهای این راه حل‌ها، که به چارچوب بندی‌های جدید و در نهایت به ادراک گسترده‌تر و تأمل بیشتر و عمیق‌تر منجر می‌شود هم‌سو و هم‌جهت است. در این پژوهش رویکردی «فراگیر» برای تربیت معلمان فکور پیشنهاد نموده است. این پژوهش با تأکید بر جایگاه ارزنده هنر و کارورزی فکورانه در پرورش این قابلیت، رویکردی به عنوان مبنای برنامه درسی تربیت معلم فکور ارائه نموده است که اضلاع چارچوب نظری آن را: تربیت هنری؛ کارورزی فکورانه؛ روانشناسی وجودگرای ادراکی؛ و رویکرد یاددهی-یادگیری ساخت و سازگرایی تشکیل می‌دهند. همچنین نتایج پژوهش با پژوهش‌فراهانی و همکاران (۱۳۸۹) هم‌سو است. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که در فرآیند آموزش و تربیت معلمان، باید به تدوین محتوا و مواد درسی کارآمد و به روز، به کارگیری مدرسان با تجربه و کارآمد، برگزاری دوره‌های کارورزی و امکانات و تجهیزات مراکز متناسب با نیازهای معلمان توجه شود. در این راستا، به جهت رشد سریع تحولات علمی جهان و نیازهای روز جامعه، ایجاد حداکثر انعطاف در برنامه‌های آموزشی تربیت معلم، به گونه‌ای که بازنگری و اصلاح و تکمیل برنامه‌ها امکان‌پذیر باشد، مورد تأکید قرار گرفت. در نهایت، پیشنهادهایی برای بهبود آموزش معلمان ابتدایی ارائه شده است.

به همین شکل یافته‌های پژوهش با نتایج پژوهش امین خندقی و جامه بزرگ (۱۳۸۹) هماهنگ است. ایشان توجه به جنبه‌های مربوط به فراگیر (تناسب محتوا با نیازها و مقاصد دانشجو-معلمان، سازمان یافتن محتوا بر اساس شاگردمداری، توسعه و تقویت مهارتهای شناختی، قدرت تفکر، فهم نقادانه پدیده‌ها و تحقق صفات انسانی و خودشکوفایی دانشجو-معلمان)، حوزه تخصصی دانش (تأکید بر فرآیند یاددهی-یادگیری در تهیه محتوا، توجه به حقایق حرفه‌ای در کنار دریافت‌های علمی، تهیه و تنظیم محتوا بر اساس فناوری اطلاعات و ارتباطات، ایجاد ظرفیت پژوهشی در محتوای برنامه‌ها، توجه به مؤلفه تدریس در تهیه و تنظیم محتوا) و نیازها و مسائل اجتماعی (آینده‌نگری و گسترش افق دید دانشجو-معلمان نسبت به مسائل، جهانی‌سازی و وقوع تغییرات بنیادی در نمایه‌های فضایی و زمانی حیات اجتماعی، تغییر نیازهای اجتماعی و خلق مفاهیمی جدید از آنها و انفجار دانش یا رشد و تحول سریع در حوزه‌های علمی و معرفتی) در محتوای برنامه‌های تربیت معلم را از مهم‌ترین عوامل موثر بر برنامه درسی دانشگاه‌فرهنگیان می‌دانند.

فهرست منابع

- امام جمعه، محمدرضا؛ مهر محمدی، محمود (۱۳۸۵). نقد و بررسی تدریس فکورانه به منظور ارائه برنامه درسی تربیت معلم فکور. فصلنامه مطالعات برنامه درسی. دوره ۱، شماره ۳، صص ۳۰ - ۶۶.
- امانی، فرزانه (۱۳۹۴). ابعاد تامل و اهمیت آن در تربیت معلم فکور. فصلنامه تربیت معلم فکور، سال اول، شماره ۱، ۵۲-۳۷.
- آل حسینی، فرشته (۱۳۹۳). تدریس به عنوان رشته عملی. فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، سال هشتم، شماره ۳۲-۳۶-۴۱.
- آل حسینی، فرشته؛ مهر محمدی، محمود (۱۳۹۰). تحول فهم برنامه ی درسی: از عملیاتی به عملی. مطالعات برنامه درسی، دوره ششم، شماره ۳-۲۹.
- جمشیدی توانا، اعظم؛ امام جمعه، محمد رضا (۱۳۹۵). بررسی تاثیر کارورزی فکورانه در برنامه درسی تربیت معلم بر رشد شایستگی های دانشجو معلمان. پژوهش های برنامه درسی ایران، دوره ششم، شماره ۱، ۲۰-۱.
- خروشی، پوران (۱۳۹۴). راهکارهای توسعه حرفه ای معلمان در کشورهای توسعه یافته با تاکید بر ضرورت توجه به آن در دانشگاه فرهنگیان. فصلنامه تربیت معلم فکور، سال اول، شماره ۱، صص ۵۳-۶۶.
- خسروی، رحمت الله، مهر محمدی، محمود. موسی پور، نعمت الله و فتحی واجارگاه، کورش (۱۳۹۳). جستاری پیرامون نظریه عملی شواب و دلالت های آن برای آزاد سازی تصمیم گیری درباره برنامه درسی. فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، سال هشتم، شماره ۳۲-۱۲۷.
- زرقانی، اعظم (۱۳۹۳). از دیسپلین محوری به سوی عمل گرایی: مروری بر سیر تحول آراء شواب. فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، سال نهم، شماره ۳۲-۱۷۶-۱۵۹.
- زرقانی، اعظم؛ امین خندقی، مقصود؛ شعبانی ورکی، بختیار؛ موسی پور، نعمت الله (۱۳۹۵). ارتباط دانش نظری و عملی معلمان در پارادایم های اجرای برنامه درسی. مجله پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، سال ۶، شماره ۱، ۴۶-۶۸.
- عبدی، حمید؛ نیلی، محمد رضا (۱۳۹۳). رابطه تجربه دوره آموزشی و رویکرد مطالعه عمل فکورانه در دانشجویان پرستاری. مجله ایرانی آموزش در علوم پزشکی، دوره ۱۴ شماره ۹، ۷۵۸ تا ۷۶۶.
- غلامی، خلیل (۱۳۹۳). تاملی بر تدریس با الهام از حکمت عملی شواب: با تاکید بر دانش عملی معلمان و تبیین ماهیت معرفتی آن. فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، سال هشتم، شماره ۳۲-۱۲۶-۱۰۵.
- قنبری، سیروس؛ اردلان، محمد رضا؛ کریمی، ایمان (۱۳۹۴). تاثیر چالش های ارزشیابی آموخته های دانشجویان بر رویکرد مطالعه عمل فکورانه. دوماهنامه علمی-پژوهشی راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، دوره ۸، شماره ۲.
- گرمایی، حسین؛ ملکی، حسن؛ بهشتی، سعید؛ افهمی، رضا (۱۳۹۴). بازشناسی مولفه های زیباشناسی و هنر برای برنامه درسی از نظر منابع مکتوب و دیدگاه صاحب نظران. فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، سال دهم، شماره ۳۹، ۷۰-۴۹.

مهرمحمدی، محمود (۱۳۸۱). پژوهش مبتنی بر عمل فکورانه در فرایند برنامه ریزی درسی: نظریه عمل گرای شواب. فصلنامه نو آوری های آموزشی، سال اول، شماره ۱، ۳۷-۲۰.

مهرمحمدی، محمود (۱۳۹۳). درآمدی بر شواب و شواب شناسی. فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، سال هشتم، شماره ۳۲، ۴۰-۱۱.

نجات، نازی؛ کوهستانی، حمیدرضا؛ رضایی، کوروش (۱۳۹۰). بررسی تأثیر نقشه مفهومی بر رویکردهای یادگیری دانشجویان پرستاری. مجله حیات دانشکده پرستاری و مامایی دانشگاه علوم پزشکی تهران، دوره ۱۷، شماره ۲، ۳۱-۲۰.

نوروزی، رضاعلی؛ متقی، زهره (۱۳۸۸). زیبایی شناسی از منظر علامه جعفری و پیامدهای تربیتی آن. فصلنامه بانوان شیعه، سال ششم، شماره ۲۱.

Chapman, Shelley Ann (2007). A Theory of Curriculum Development in the Professions: An Integration of Mezirow's Transformative Learning Theory with Schwab's Deliberative Curriculum Theory. Submitted to the Ph.D. in Leadership & Change Program of Antioch University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. January.

Erginel, S. (2006). Developing reflective teachers: a study on perception and improvement of reflection in pre -service teacher education. A sistht Submitted to the graduate school of social sciences of middle east technical university Etscheidt S.

hansen,klaus-hening(2008). The CurriculumWorkshop: aplace for deliberative inquiry and teacher professional learning. European Educational Research Journal,Volume 7, Number 4,www.wwwords.eu/EERJ.

Kakabadse.N, Kakabadse. A, Lee-Davies.L, Johnson OBE.N (2011). Deliberative Inquiry: Integrated Ways of Working in Children Services. Systemic Practice and Action Research, Volume 24, Number 1, February 2011, PP 67-84.

Korthagen, F. A. J. (2001). *Linking practice and theory: The pedagogy of realistic teacher education*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates,Inc.

Levine, A. (200۹). Educating school teachers. Washington, DC: The Education Schools Project.

Makaiiau, Amber Strong (2015). The Philosophy for Children Hawai'i Approach to Deliberative Pedagogy: A Promising Practice for Preparing Pre-Service Social Studies Teachers in the College of Education. Analyctic teaching and philosophical praxis,volume 36,number16.

Reid ,Lynette; Macleod, Anna; Byers, David; Delva ,Dianne; Fedak, Tim; Mann, Karen; Tom Marrie, Merritt, Brenda; Simpson, Christy (2012). Deliberative curriculum inquiry for integration in an MD curriculum: Dalhousie University's curriculum renewal process. *Medical Teacher*, 34:12, PP785-793.

Reid W.A (1978). *Thinking about the curriculum: the nature and treatment of curriculum problem*. Boston: Routledge & Kegan paul.

Simmie, Geraldine Mooney: Lang, Manfred(2013). *DELIBERATIVE INNOVATION IN SCIENCE EDUCATION*. Conference: ESERA, At Nicosia, Cyprus, Volume: E-book ISBN: 978-9963-70077-6, www.esera.org/media/eBook_2013/.../ESERA13_epub_ger.pdf.

1. Tak Shing LAM John(2013). *Deliberation and School-Based Curriculum Development – A Hong Kong Case Study*. *New Horizons in Education*, Vol.59, No.2.

بررسی رابطه بین عوامل اجتماعی فرهنگی در اقتدار استادان دانشگاه پیام نور: مورد مطالعه استان کرمانشاه

بهمن سعیدی پور^۱

چکیده

امروزه استادان و مربیان دانشگاهی به مثابه گذشته دارای اقتدار نمی باشند و یا تا حدی این قدرت مشروع برای اکثر آن ها رنگ باخته است. هدف این پژوهش بررسی نقش عوامل اجتماعی و فرهنگی در اقتدار استادان دانشگاه پیام نور استان کرمانشاه است. روش مورد استفاده، توصیفی تحلیلی از نوع پیمایشی بوده و ابزار گردآوری داده ها پرسشنامه پژوهشگر ساخته است. جامعه آماری استادان دانشگاه پیام نور کرمانشاه هستند که در سال تحصیلی ۱۳۹۰-۹۱ تعداد کل آنها برابر ۲۵۸ نفر می باشند. با توجه به حجم وسیع جامعه آماری با استفاده از جدول نمونه گیری لین تعداد ۲۵۸ نفر از آن ها برای مطالعه انتخاب گردیدند که بر اساس نمونه گیری تصادفی طبقه ای انتخاب شدند. در پژوهش حاضر از روش ارزیابی اعتبار صوری پژوهش و اعتبار سازه ای^۲ مبتنی بر تحلیل عاملی استفاده گردید. برای تعیین پایایی گویه های هر متغیر از آلفای کرونباخ استفاده شد. نتایج با استفاده از نرم افزارهای آماری SPSS و Amos مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. نتایج حاصل نشان می دهد که همبستگی بین میزان توانایی در تدریس برابر ۰/۲۴۳، میزان اعتماد به نفس برابر ۰/۳۷۵، میزان گرایش های دینی برابر ۰/۲۷۹، میزان هویت ملی برابر ۰/۰۷۴- و بین میزان استفاده از رسانه های جمعی و اقتدار استادان برابر ۰/۱۶۱ می باشد. نتایج حاصل از رگرسیون چندگانه نشان می دهد که مقدار T برای اقتدار سنتی برابر (T= ۴/۳۳۵)، میزان عزت نفس برابر (T= ۳/۹۲۵) و اقتدار کاریزمایی مقدار T برابر (T= ۳/۸۷۸) می باشد. نتایج حاصل از آزمون های ناپارمتری نشان می دهد که میزان کای اسکوتر بین گرایش های دینی و اقتدار استادان پاسخگویان برابر ۲۶/۵۸۱، مقدار d سامرز برابر ۰/۱۹۱، مقادیر Tub و Tuc کنдал به ترتیب برابر ۰/۱۹۱ و ۰/۱۴۶ می باشند که معنادار می باشد. برای متغیر میزان عزت نفس، میزان کای اسکوتر برابر ۲۲/۶۱۷، مقدار d سامرز برابر ۰/۲۵۹ و مقادیر Tub و Tuc کنдал به ترتیب برابر ۰/۲۶۳ و ۰/۱۵۵ می باشند که معنادار می باشد. برای مقطع تحصیلی میزان کای اسکوتر برابر ۱۰/۴۴۲، مقادیر Tub و Tuc کنдал به ترتیب ۰/۱۶۹ و ۰/۱۱۲ می باشند که معنادار می باشد. هم چنین برای توانایی در تدریس میزان کای اسکوتر برابر ۱۸/۱۸۸، مقدار d سامرز برابر ۰/۲۰۶ و مقادیر Tub و Tuc کنдал

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور bahman_saeidipour@yahoo.com

به ترتیب برابر ۰/۲۰۹ و ۰/۱۲۲ می باشند که معنادار می باشد. برای برآورد روایی ابزار پژوهش Amos 21 استفاده گردید. نتایج حاصل از مدل عاملی تأییدی مرتبه دوم برای سنجش میزان اقتدار استادان معیارهای برازش مدل را نشان می دهد که مدل اندازه گیری از برازش نسبتاً مناسبی برخوردار می باشد. مقدار CMIN برابر با ۲۱۱/۱۴۳، RMSEA برابر ۰/۰۷۵، RMR برابر ۰/۰۹۸، CMIN/DF برابر ۳/۱۹۹، شاخص CFI برابر ۰/۹۲۶ و شاخص PCFI نیز برابر ۰/۶۷۱ نشان می دهد. شاخص های تطبیقی و مقتصد محاسبه شده برای ارزیابی کلیت مدل نشان می دهند که می توان در مجموع، داده های گردآوری شده را حمایت کننده مدل نظری تدوین شده تلقی کرد.

واژگان کلیدی

اقتدار اجتماعی، عزت نفس، گرایش های دینی، توانایی تدریس، استادان

طرح مسأله

امروزه علی‌رغم ایجاد تغییرات عمیق در نظام آموزش و تغییر درسیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های آموزشی، بسیاری از استادان در رویارویی با مسایل و مشکلات آموزشی فاقد توانایی‌های لازم و اساسی هستند و از روش‌های قدیم و مهارت‌های سنتی و انفرادی برای اداره‌ی کلاس خود استفاده می‌کنند. همین امر باعث کنده‌ی فرایند یاددهی - یادگیری و آسیب‌پذیری امر آموزش شده است. دانشجو از میان ترکیب و ویژگی‌های انتزاعی و دور از ذهن شخصیت استاد دلایلی برای دوست داشتن یا دوست نداشتن او می‌یابند. به‌هرحال آن‌چه که به‌استادپاری می‌دهد تا کلاس موفق داشته باشد از یک جهت به‌شناخت استاد از نقشه‌های خود در امر تدریس مربوط است و از طرف دیگر به‌آگاهی استاد از روندهای علمی نهفته در امر مدیریت کلاس بستگی دارد (سجادی، ۱۳۷۳: ص ۱۱). امروزه نوعی انقطاع ارتباطی بین جامعه و استادان احساس می‌شود. وضعیت اقتصادی خاص استادان، مرتبه اجتماعی قابل بحث آنان، احترام و تکریم ضعیف شده اما ضروری آنها از مواردی است که به بحث، تحلیل و توجه نیاز دارد. بدون این توجه جدی استادان احساس می‌کنند به گروه فراموش شده‌ای تبدیل شده‌اند که دیگر آن عزت و کرامت قدیم را ندارند؛ در حالی که چنین نیست و نباید باشد. این احساس نادرست قطعاً بر بازدهی آموزشی و پرورشی استادان و در نتیجه موفقیت علمی و رفتاری کودکان ما تاثیر مخرب خواهد داشت. این تاثیر زمانی مخرب‌تر خواهد بود که استادان هم به دو دسته عاشق و تاجر تبدیل شوند. یکی از مسائل مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی مطالعه اقتدار^۱ در گروه‌ها و اجتماعات انسانی است. بنا به تعبیر گیدنز^۲ اقتدار قدرت مشروعی است که شخص یا گروهی بر شخص یا گروه دیگر دارد. اقتدار برعکس قدرت به این بستگی دارد که زیردستان بپذیرند که مافوق‌های آن‌ها حق دارند امر و نهی یا رهبری کنند (گیدنز، ۱۳۸۹: ص ۹۸۶). استادان افرادی هستند که در انتقال دانش و ارزش‌های اجتماعی و هم‌چنین اجتماعی کردن دانشجویان نقش به‌سزایی دارند. به نظر می‌رسد امروزه استادان و مربیان دانشگاهی به مثابه گذشته دارای اقتدار نمی‌باشند و یا تا حدی این قدرت مشروع برای اکثر آن‌ها رنگ باخته است. در عصر حاضر تأکید نظام آموزش عالی بر انتقال دانش نیست و نقش دانشگاه با گذشته بسیار تفاوت پیدا کرده و به جای پرداختن به مواد درسی به کل انسان می‌پردازد و به تمام ابعاد زندگی او توجه می‌کند. استادان در نظام جدید آموزش عالی انتقال دهنده اطلاعات صرف نیستند، بلکه در مقام یاور در بالندگی انسان، ایفای نقش می‌کنند اما از طرفی با دانشجو پرسشگر، خردگرا،

1 . Authority

2 .Giddens

فعال و منتقد روبرو هستند نه شنونده ای منفعل و پذیرا. امروزه، با دسترسی فراگیرندگان به اینترنت و گذرگاه‌های گوناگون کسب اطلاعات و بالطبع تأثیرپذیری از فرهنگ جهانی و غیربومی، اقتدار علمی استادان رفته رفته رنگ می‌بازد (افروز، ۱۳۷۶: ص ۲۴). از همین رو است که نظام آموزش عالی ناگزیر است کارکردهای نوی را متناسب با روح زمانه برای خویش برگزیند. گزینش و دستیابی به کارکردهای نو مستلزم نگاهی نو به نظام آموزش عالی است. نگرشی نو در ابعاد و محورهای گوناگونی چون تعاریف، اصول، اهداف، ساختار، محتوا، مدیریت و منابع انسانی در کشور ما نیز تغییرات برآمده از تحولات عصر کنونی نیز خود نیازها و انتظارات جدیدی را از آموزش عالی شکل می‌دهد.

فردمحوری، نخبه پروری و پرورش اسطوره ای در آموزش عالی امروزه جایگاهی خیلی قوی ندارد بلکه کار آموزش عالی آموزش بیشتر یاد دادن زندگی است. از این رو برای طراحی نظام آموزش متناسب با نیاز فردا یا حتی امروز به چیزی پیچیده تر از یک نظام کلیشه ای و فرد مدارانه احتیاج داریم. در این مسیر اصل دموکراسی و مشارکت همراه با نهادی کردن اندیشه به مثابه وظیفه یک نظام مترقی و جدید تعلیم و تربیت مورد توجه قرار می‌گیرد. بدیهی است نهادی کردن اندیشه مستلزم ایجاد بستر مناسب برای پذیرش و مدارا با دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها و نگرشی کثرت گرایانه است. در این مسیر برخوردهای خشک و خشن و متعصبانه، مردود و ناموفق است. در این راهبرد، روش‌های آموزش عالی و ارزشیابی مورد تجدید نظر اساسی قرار می‌گیرد راه کارهای پرورشی و ارزشیابی از وضعیت تک بعدی، کمی، ناکارآمد و نامنعطف به روش‌هایی کارآمد، کیفی و منعطف تغییر می‌یابد. نکته دیگری که این مطالعه برآن تمرکز دارد، نوع اقتدار و اهمیت آن برای استادان دانشگاه است. منطبق با شخصیت، بستر اجتماعی و زمینه کاری از هر شخصی انتظاری متناسب می‌رود. در این راستا بسیاری از شخصیت‌ها بیشتر به وجه سنتی و اقتدار ناشی از سنت‌ها توجه دارند و همین فرایند را در مدیریت، رفتار سازمانی و ارتباط خود با دانشجویان به کار می‌گیرند، بسیاری نیز از رفتارهای فرهمند و کاریزماتیک و تعدادی نیز براساس توانایی، تخصص و مهارت‌های خود عمل می‌کنند. ماسگرو و تایلور^۱ در تحلیل شکل دادن نقش مدرسان در دوران معاصر برخی از دگرگونی‌های حاصل در مفهوم نقش مدرس را با توجه به مفاهیم متغیر روش تدریس بررسی کرده‌اند. به تعبیر ایرنز^۲ (۱۹۸۲) برخی از استادان در هنر مدرسی استعداد بیشتری دارند اگر چه ممکن است به‌ضرورت در علم مدرسی استعداد خوبی نداشته باشند. این گروه استادان می‌توانند به‌صورتی ماهرانه فضای کلاس را برای

1 . Masgrowo and Taylor
2 . Isenz

یادگیری مساعد و دل‌انگیز کنند و به‌گونه‌ای که مسایل و مشکلات انضباطی آن را به‌حد اقل برسانند. اریکسون و موهات^۱ (۱۹۷۰) معتقدند دخالت‌های مدرس در جریان فعالیت‌های کلاس هیچ‌گونه وقفه‌ای ایجاد نخواهد کرد. کونین^۲ (۱۹۷۰) معتقد است برای ایجاد نظم و تداوم آن استحکام در فعالیت‌های کلاس مهم‌ترین عامل اداره‌ی کلاس است. در نتیجه ی برخی از دگرگونی‌های اخیر، استاد ممکن است به یک مدیر صحنه یا کارمند ارشد یا احتمالاً نوعی مددکار اجتماعی تبدیل شود. لکن نخستین نیاز استاد جدید آن است که تدریس نمی‌کند زیرا ناچار است خواست‌های سرپرستانش را در نخستین مراحل آموزشی خود دنبال کند. احتمالاً روزگاری استاد با خوشحالی می‌توانست بگوید که تنها وظیفه ی او انتقال مجموعه ی خاصی از دانش به گروه خاصی از شاگردان و آگاهانیدن آنان از مهارت‌های خاص و احتمالاً از گرایش‌ها و آرای ویژه است. اما به یمن دگرگونی شرایط اجتماعی و بررسی دقیق‌تر فرایند تعلیم و تربیت از طریق رشته‌های مختلف آن، امروز می‌توان جایگاه استاد را به دقت و باریک بینی تمام مشخص کرد. البته ممکن است استادانی باشند که هنوز هم نقش خود را به همین صورت تعبیر کنند. اما به سختی می‌توان پذیرفت که این افراد نقش خود را با توجه به مجموعه ی نقش‌ها، کیفیت متغیر آن و انتظاراتی که از هر نقش داریم، جدی گرفته باشند. ماسگروو براین باور است که استادان با بقیه ی جامعه ارتباط خاص خود را دارند. این افراد هم چون کشیشان یا روانپزشکان نقش واسطه ی دو دنیا را دارند و در نتیجه به هیچ یک از این دو دنیا تعلق ندارند. مدرس با در نظر گرفتن نقش خود متوجه می‌شود که بسیاری از مسائل شخصی و تضادهای او از موقعیت ویژه اش ناشی می‌شود. او ممکن است نوع جامعه ای را که از او نقش خاصی انتظار دارد یا می‌خواهد که این نقش را به شاگردان خود منتقل کند، دوست نداشته باشد یا حتی با آن به شدت مخالف باشد. این خواه ناخواه به تضاد ذهنی او می‌انجامد. لکن تضادهای دیگر از این واقعیت منبعث می‌شود که مدرس در مقام یک فرد در زندگی نقش‌های متعدد ایفا می‌کند (پدر، صاحب منصب و ...) از این رو هر نوع تحلیل نقش استاد نمی‌تواند فردیت استاد را نادیده بگیرد. با این حال با توجه به نقش مذکور از فردیت او تنها به صورت کلی می‌توان سخن گفت (سرمد، ۱۳۷۳: ص ۲۸). وبر^۳ در راستای قدرت و اقتدار در جامعه مدل سه مرحله ای ارائه دادند و براین باورند که شخصیت‌های اجتماعی در جامعه دارای یکی از این نوع اقتدار می‌باشند. از جمله آنها اقتدار سنتی، اقتدار عقلانی و اقتدار فرهمند است.

اقتدار فرهمند: مبتنی است بر اعتقاد و سرسپردگی به یک شخص خارق العاده که به خاطر

- 1 . Erikson and Mohat
- 2 . Konin
- 3 . Max Weber

واجد بودن صفات نمونه و مورد اعتماد و اطمینان بودن، به رهبری رسیده است. فرهنگمندی یا جاذبه شخصیت، عطیه‌ای طبیعی است که شخص را از یک مرجعیت اجتماعی، سیاسی، یا دینی برخوردار می‌سازد.

اقتدار سنتی: اقتدار سنتی بر این باور و اعتقاد استوار است که مقام و پایگاه کسانی که در گذشته اعمال سلطه و اقتدار کرده‌اند و رسوم و سنن و ارزش‌های مربوط به آن، مستلزم احترام است. بنابراین، منصب اختیار مورد احترام بوده، شخصی که آن را اشغال کند، اقتدار مربوط را به ارث می‌برد. اقتدار سنتی، به ویژه، بر اعتقاد به امتیازات سیاسی گروه نخبگان مبتنی است که به انحصاری شدن موروثی قدرت در دست این قشر منجر می‌شود.

اقتدار عقلانی - قانونی: بر قوانین و مقررات عقلانی که برای نظم اجتماعی وضع می‌شوند، استوار است. در سلطه قانونی، اطاعت از شخص یا مقام و منصب موروثی در میان نیست، بلکه اصل، متابعت از قانون است. قوانین مشخص می‌کنند که از چه کسانی و تا چه اندازه باید اطاعت کرد. در جامعه‌های جدید، روابط سلطه و اقتدار بر قانون و عقلانیت مبتنی است. بر این اساس این پژوهش درصدد است تا نوع اقتدار و عوامل مؤثر بر آن در میان استادان دانشگاه را براساس نظریه وبر بررسی و مطالعه نماید و مفاهیم اصلی این پژوهش براساس مدل نظری وبر سنجش می‌شوند.

پژوهش و مطالعه پیرامون اقتدار استادان در عرصه‌های علم و تدریس از چند جهت اهمیت دارد:

۱- قدرت و توانایی استادان در دامن زدن به تحولات اجتماعی و جهت‌دادن به این‌گونه تحولات ما را ناگزیر می‌سازد که اقتدار آن‌ها را به عنوان یک عنصر اصلی در درک وضعیت عمومی جامعه در نظر داشته باشیم.

۲- استادان یکی از ارکان اصلی دستیابی به توسعه در جامعه هستند. لذا مطالعه جایگاه آن‌ها می‌تواند مسیر توسعه و فرهنگ جامعه را در آینده درست طراحی کنند.

۳- با توجه به این که یکی از عوامل و کارگزاران اجتماعی شدن در محیط‌های آموزشی استادان دانشگاه می‌باشند، اگر وجهه و جایگاه آن‌ها از طرف دانشجویان به خطر بیفتد، این فراگرد اجتماعی شدن به صورتی ضعیف انجام می‌گیرد و نهایتاً خروجی آن افرادی بی‌قید و مسؤولیت برای جامعه خواهد بود.

اهداف پژوهش

هدف کلی

بررسی نقش عوامل مؤثر بر میزان و نوع اقتدار استادان دانشگاه پیام نور استان کرمانشاه

اهداف جزئی

- اقتدار در بین استادان دانشگاه های پیام نور چقدر و از چه نوعی است؟
- تعیین عوامل اجتماعی (توانایی تدریس، میزان هویت ملی، هویت طبقاتی، مدرک تحصیلی، مقطع تدریس، رشته تحصیلی، میزان اعتماد به نفس) در اقتدار استادان دانشگاه پیام نور
- تعیین عوامل فرهنگی (میزان گرایش های دینی، میزان استفاده از رسانه های جمعی و عضویت افراد در نهادها) در اقتدار استادان دانشگاه پیام نور

پیشینه پژوهش

ریچارد سن (۱۹۸۵) طی پژوهش هایی به بررسی نظرهای استادان در مورد مدیریت کلاس درس پرداخت. پژوهش های او نشان داد که استادان رفتار خود را در کلاس درس ناشی از تجارب به دست آمده در طول سال های تدریس خود می دانند. چنین طرز تفکری یعنی یادگیری هنر مدیریت کلاس به هنگام تدریس و کار که می تواند برای استادان جدید خسته کننده و خطر آفرین باشد.

کونین (۱۹۷۰) در مطالعات خود دریافت که مهم ترین تفاوت میان استادانی که در ایجاد نظم و انضباط در کلاس موفق هستند با استادانی که در این کار موفقیتی ندارند در نوع واکنش آنان به هنگام بروز مشکلات نیست، بلکه تفاوت میان این دو گروه از استادان در برنامه ریزی برای آموزش مؤثر و مدیریت گروهی به منظور پیشگیری از بی توجهی و ایجاد بی نظمی و اخلال است. بنابراین گفته مدیریت مبتنی بر پیشگیری یکی از روش های مدیریت کلاس می باشد و با آگاهی از علت های بروز مسایل و مشکلات می توان راه حل هایی برای آن پیش بینی کرد.

پاجاک (۱۹۸۵) مشکلات انضباطی کلاس درس را از عمده ترین دلایل شکست استادان و فشار روحی آنان می داند. تأثیر چنین مشکلاتی در ناکامی دانش آموزان نیز قابل توجه است. بسیاری از مواقع مدیریت کلاس درس با برقراری انضباط و نظم کلاس جابه جا می شوند ولی باید دانست که بسیار با هم تفاوت دارند. مدیریت کلاس یعنی تنظیم فعالیت های کلاس برای تسهیل یادگیری، اما انضباط و برقراری نظم در کلاس به آن دسته از اعمال و رفتار استاد اطلاق می شود که مانع سرزدن رفتارهایی ناشایست از دانش آموزان است که فعالیت کلاس درس را مختل یا تهدید می کند (رشد تکنولوژی، ۱۳۷۹: ص ۱۲۱).

براساس پژوهش های دویل (۱۹۸۶) برخی از استادان اداره ی کلاس را پیش نیاز آموزش می دانند به این معنی که باید موانع را از سر راه برداشت تا تدریس بهتر انجام گیرد. عده ای دیگر از استادان معتقدند که انضباط باید وجود داشته باشد تا تدریس صورت گیرد.

مروری بر مبانی نظری پژوهش

نظریه تطابق: بر اساس این نظریه، حضور در دانشگاه و محیط‌های آموزشی، فراگیر را نسبت به ضروریات اقتصادی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری مطیع و گوش به فرمان می‌سازد. پس شیوه تولید و شخصیت انسان‌ها در محیط‌های آموزشی شکل می‌گیرد (شارع پور، ۱۳۸۸: ص ۷۲). طبق این نظریه نمی‌توان دانشگاه و محیط‌های آموزشی را به عنوان نهادی مجزا از شرایط اقتصادی و اجتماعی موجود تحلیل کرد. پس این نظریه، نوعی تحلیل طبقاتی از نظام‌های آموزشی ارائه داده و به این طریق تقصیر مشکلات آموزشی را از فراگیر و استاد به ساختار جامعه منتقل می‌کند.

نظریه امیل دورکیم: دورکیم معتقد بود که وجود نظم و انضباط و هم‌چنین مفهومی از اقتدار، برای تضمین قاعده‌مندی رفتار ضروری است. این انضباط اخلاقی فقط تا زمانی که معطوف به یک گروه یا جامعه خاص است، مناسب است، لذا دورکیم بر این باور بود که رفتار اخلاقی مستلزم وابستگی یا تعلق به یک گروه اجتماعی است (سوها و زوبریسکی، ۱۹۹۷: ص ۷۳). به علاوه در مجموعه تعلیم و تربیت اخلاقی، دورکیم به طرح افکار خود در مورد کارکرد اخلاقی محیط‌های آموزشی و ارتباط آن با جامعه پرداخت. به اعتقاد او، ارزش‌های اخلاقی (که اساس و بنیان نظام اجتماعی اند) از طریق نهادهای آموزشی، تثبیت می‌شوند و بقاء و دوام می‌یابند. دورکیم در این مجموعه آثار، کلاس درس نقش واسطی بین زندگی عاطفی خانواده و زندگی جدی اجتماعی ایفا می‌کند زیرا مبتنی بر انضباط است (شارع پور، ۱۳۸۸: ص ۲۴).

از دیدگاه دورکیم معتقد مری باید اقتدار داشته باشد و این اقتدار دو جنبه‌ی اخلاقی دارد. هر قدر این مری مقتدر باشد بهتر می‌تواند اهداف جامعه را در دانشجو نهادینه کند. او معتقد است یک موجود متعالی چیزی به نام جامعه است، پس اساس باید آموزش خلاقیت جامعه باشد. وجود جامعه بستگی به وجود همسانی و همگنی در میان افراد آن جامعه دارد. این همگنی و همسانی را آموزش به وجود می‌آورد که موجب بقای جامعه می‌شود. اگر اهداف فردی را توجه نماید، نمی‌تواند ویژگی‌های اجتماعی را نهادینه سازد. او معتقد است یک مربی آموزشی باید ویژگی‌های جامعه را مطالعه کند تا بتواند ویژگی‌های جامعه را در افراد نهادینه سازد. او معتقد است آموزش و پرورش پلی است برای اتصال فرد و جامعه. براساس دیدگاه نظری دورکیم هر قدر آموزش نقش خود را به درستی انجام دهد، آسیب‌های اجتماعی یا مشکلات اجتماعی را کاهش می‌دهد و ناهنجاری‌ها کاهش می‌یابد.

نظریه‌های تضاد: در حالی که نظریه‌های توافقی بر یگانگی و ثبات اجتماعی تأکید می‌ورزند، نظریه‌های تضاد بر ماهیت اجبار و تغییر در جامعه تأکید می‌کنند. در نظریه‌های تضاد، مبارزه قدرت، پویایی اصلی زندگی اجتماعی به شمار می‌رود. این نظریه‌ها بر آنند که وجود گروه

های اجتماعی ذی نفع و رقابت جو همواره جامعه را در معرض تضاد و کشمکش قرار می‌دهد. انواع این رویکرد، تحت تأثیر اندیشه‌های مارکس و وبر پدید آمده‌اند. نظریه‌های تضاد، نظام‌های اجتماعی را به دو گروه متمایز دارا و ندار یا سلطه‌گر و سلطه‌بر، تفکیک می‌کنند. رابطه میان این دو گروه معارض، نابرابر و استثماری است. گروه مسلط، از امتیازات قدرت، ثروت و کنترل منابع مادی جامعه برخوردار است. گروه تحت سلطه، فاقد آن‌ها است. در نتیجه، اهداف و برنامه‌های یک گروه غالباً در تضاد با اهداف و برنامه‌های گروه دیگر است.

دیدگاه وبر و انواع اقتدار: بحث وبر درباره روابط اقتدار - چرا برخی انسان‌ها مدعی اقتدار می‌شوند و احساس می‌کنند که حق مشروع دارند از دیگران بخواهند که به میل خودشان به فرمان آن‌ها تن در دهند - استفاده او را از نمونه آرمانی به عنوان ابزار تحلیلی و طبقه بندی انواع کنش‌های اجتماعی - که آنها هم انواعی آرمانی هستند -، روشن می‌سازد. وبر سه شیوه اصلی ادعای مشروعیت را بر می‌شمرد. اقتدار می‌تواند بر زمینه‌های معقول استوار باشد و ریشه در قواعد غیر شخصی‌ای داشته باشد که قانوناً تصویب شده یا با قرار داد استقرار یافته باشند. این نوع اقتدار را باید اقتدار قانونی - عقلانی به شمار آورد که شاخص روابط سلسله مراتبی جامعه نوین است. مانند انواع اقتدار اداری اما اقتدار سنتی که بر جوامع ما قبل جامعه نوین حاکم بوده است، بر اعتقاد به تقدیس سنت و «گذشته ازلی» استوار است. این آن اقتداری نیست که بر پایه قواعد غیر شخصی صورت قانونی به خود گرفته باشد، بلکه در اشخاص خاصی عجین شده است که یا این اقتدار را به ارث می‌برند و یا آن را از یک مرجع اقتدار والاتر می‌گیرند. مانند اقتدار اشخاص خاص هم چون روحانیون، ورزشکاران و ... سرانجام، اقتدار فرهنگدانه بر جاذبه‌های رهبرانی استوار است که به خاطر فضیلت خارق العاده اخلاقی و قهرمانی یا مذهبی‌شان، خواستار تبعیت افراد جامعه‌اند. مانند اقتدار برخی از رهبران بزرگ جوامع باید در نظر داشت که در این جا نیز مانند جاهای دیگر، وبر نمونه‌های ناب را توصیف می‌کند. او به این نکته به خوبی آگاه بود که در واقعیت تجربی، آمیزه‌ای از انواع مشروعیت اقتدار را می‌توان یافت. برای مثال، گرچه چیرگی هیتلر تا اندازه زیادی بر فره او استوار بود، اما هنوز عناصری از اقتدار عقلانی - قانونی در ساختار قانونی آلمان باقی مانده بودند و ارجاع به سنت‌های خلقی آلمان نیز عنصر عمده‌ای را در جاذبه‌های ناسیونال سوسیالیسم تشکیل می‌داد.

وبر معتقد است که فعالیت اصلی دانشگاه، آموختن یک فرهنگ پایگاهی خاص است، چه در داخل کلاس و چه بیرون از آن. روابط قدرت و منافع متضاد افراد و گروهی در جامعه بر نظام‌های آموزشی اثر می‌گذارد، زیرا این هدف و سود گروه‌های مسلط در جامعه است که به دانشگاه شکل می‌بخشد. در واقع به اعتقاد وبر، در داخل دانشگاه، یک سری خودی هستند یعنی کسانی که فرهنگ پایگاهی آن‌ها در دانشگاه تقویت می‌شود ولی یک سری نیز غیر خودی

وجود دارند یعنی کسانی که با موانع متعددی در دانشگاه مواجه اند (شارع پور، ۱۳۸۸: ص ۵۲). مطالعه دانشگاه به عنوان سازمان، مدیون توجه و بربر افزایش دیوانسالاری در جامعه پیشرفت است. فرایند رشد دیوانسالاری در جامعه، مربوط به چیزی است که وبر آن را اشکال در حال تغییر اقتدار مشروع یعنی: سنتی، کاریزماتیک و عقلانی می‌دانست. در حالی که اقتدار سنتی مبتنی بر باور و به تقدس سنت و اقتدار کاریزماتیک متکی بر ویژگی‌های منحصر به فرد است، اقتدار عقلانی مبتنی بر قانونی بودن فرامین و حقوق افرادی است که در موقعیت صدور دستور و فرمان قرار دارند. وبر معتقد بود که اقتدار عقلانی ناشی از ساختار سازمانی خاصی است که او آن را دیوانسالاری می‌نامید (دیوانسالاری جدید به افراد واقع در موقعیت‌های قانونی، اختیار و قدرت می‌بخشد). (شارع پور، ۱۳۸۸: ص ۵۴).

اقتدار سنتی: که بر پایه باورهای ریشه دار بر سنت‌های دیرینه استوار است. دریافت ویژه جوامع دارای امتیازهای موروثی که استقرارشان آن چنان دیرینه سال است که جز در پرتو اسطوره‌ها و افسانه‌ها نه در پرتو واقعیات واسطه هستی درک شدنی نیست. علاوه بر اقتدار موروثی اعمالی چون ممنوعیت‌های غذایی، در بین یهودیان و مسلمانان، همه از همین اقتدار سنتی نشأت می‌گیرند (سنت، ۱۳۷۸: ص ۲۹).

اقتدار قانونی و عقلانی: که مبتنی است بر باور مردمان به قانونیت قواعد و به حقی که دارندگان قدرت برای فردی مذهبی در پرتو آن قواعد از آن برخوردار هستند. این جا تأثیر اقتدار، بر حسب اصولی که می‌توانند مبنا قرار گیرند و برای دارنده قدرت معتبر باشند، تابعی از موفقیت‌های رئیس یا سالار خواهد بود. اگر ساخت قدرت سنتی باشد، تنها پسران یک درک، هر قدر هم فاسدو بی اثر باشند، در وضعی قرار دارند که می‌توانند به نوبه خود از عنوان درک برخوردار گردند، اما اگر ساخت قدرت از نوع دستگاه قانونی و عقلانی باشد، برعکس، هر کس برای تصدی هر مقامی توانایی وارد و به شرط آنکه بتواند از عهده انجام وظایف مربوط به آن برآید (سنت، ۱۳۷۸: ص ۲۹).

اقتدار فرهنگد: اقتدار فرهنگد مبنی بر از خودگذشتگی یا ایثار خاص و حیرت‌انگیزی است که افراد پیرو یک نفر، به وجود تقدیس نیروی قهرمانی، یا کیفیات استثنایی وی نسبت به او و نظمی که او پدید آورده است از خود نشان می‌دهند، به عقیده وبر، حضرت عیسی و محمد (ص) نمونه‌های بارز این نوع اقتدار هستند.

ماسگروو و تایلور: از دید ماسگروو می‌توان نتیجه گرفت که استادان هم چون کشیشان یا روانپزشکان نقش واسطه‌ی دو دنیا را دارند و در نتیجه به هیچ یک از این دو دنیا تعلق ندارند. استاد با در نظر گرفتن نقش خود متوجه می‌شود که بسیاری از مسائل شخصی و تضادهای او از موقعیت ویژه اش ناشی می‌شود. او ممکن است نوع جامعه‌ای را که از او نقش خاصی انتظار

دارد یا می خواهد که این نقش را به شاگردان خود منتقل کند، دوست نداشته باشد یا حتی با آن به شدت مخالف باشد. این خواه ناخواه به تضاد ذهنی او می انجامد. لکن تضادهای دیگر از این واقعیت منبعث می شود که استاد در مقام یک فرد در زندگی نقش های متعدد ایفا می کند (پدر، صاحب منصب و ...) از این رو هر نوع تحلیل نقش استاد نمی تواند فردیت استاد را نادیده بگیرد. با این حال با توجه به نقش مذکور از فردیت او تنها به صورت کلی می توان سخن گفت (سرمد، ۱۳۷۳: ص ۲۹).

تعامل گرایی: در جامعه شناسی پژوهشگری که با رویکرد تعاملی مطالعه می کند، احتمالاً، کنش های متقابل میان گروه های همالان، استاد، نگرش ها و پیشرفت تحصیلی دانشجویان، خودانگاری های دانشجویان و تأثیر آن بر آرزوها و آرمان ها، پایگاه اجتماعی و اقتصادی و رابطه آن با پیشرفت تحصیلی دانشجویان را مورد توجه قرار خواهد داد. در این روش دانشجویان در اقتدار استاد سهیم هستند و استاد در نهایت مسؤؤل کلاس است و دانشجو توسط راهنمایی های استاد تصمیماتی را اتخاذ می نمایند. با مشارکت دانشجو مقررات کلاس وضع می شود. در این روش مشکلات کلاس پیامد طبیعی حضور دانشجو تلقی می شود. غیر منتظره نیست و مانند فعالیت های حل مسأله در کلاس مورد توجه قرار می گیرد و حل و فصل می شود. برخلاف روش رفتارگرایانه، ریشه مشکلات کلاس درس را در نظام آموزشی می داند و معتقد است نظام آموزشی کارآمد نیست و مرتب در حال تغییر و تبدیل است، بنابراین تلاش برای حل مشکلات کلاس فایده ای ندارد، بلکه باید تلاش شود که نظام آموزشی کارآمدتری ایجاد شود (رشد تکنولوژی، شماره ۱۳۶: ص ۲۸).

دیدگاه نلر و اقتدار: نلر از منظر فرهنگ به بررسی آموزش و مسائل آن پرداخته است. یکی از مسائلی که به نظر نلر باعث کاهش اقتدار استادان در آمریکا شده است، تنزل شأن حرفه ای بودن استادان است. از یک حرفه ای انتظار می رود که در مسائل اظهار نظر عالمانه کند. فرد حرفه ای از احترام و عزت زیاد برخوردار است و در تصمیم گیری ها به نظر او اهمیت می دهند اما عملاً استادان امروزه، به خاطر حرفه ای نبودن در بسیاری از مسائل آموزش نقش ندارد. انتخاب کتاب درسی، تغییر برنامه، زمان تدریس و ... همه مسائلی هستند که کسانی به جز استادان در مورد آن ها تصمیم گیری می کنند. از طرفی به دلیل احاله بخش هایی از نقش های استاد به متخصصین دیگر آموزشی مانند مشاوران، استادان راهنما و ... اقتدار استاد تنزل یافته است.

به نظر نلر برخی صاحب نظران معتقدند که نظریه پیشرفت گرایان در آمریکا نیز از علل

دیگر کاهش اقتدار استادان است. نظریه ای که ایجاد انضباط و کنترل کلاس را به عهده دانشجو می‌گذارد و استاد را تنها راهنمای کلاس می‌داند. در فرهنگ آمریکایی به نظر نلر برای اولین بار استادان به جای این که به دانشجو بگویند که احساسات خود را کنترل کنند و بر آن سیطره داشته باشند از آن‌ها می‌خواهند که احساسات خود را آزاد کنند در چنین شرایطی استاد چگونه به حفظ اقتدار خود در کلاس می‌پردازد. نلر دو روش رایج در تدریس طبقه متوسط حومه شهر های آمریکا را ذکر کرده است. روشی که زنان به کار می‌گیرند و روشی که مردان می‌آزمایند. زنان کلاس را در عاطفه غرق می‌کنند و آن‌گاه با القا از دست دادن این عواطف به دانشجو آن‌ها را کنترل می‌کنند. در روش مردان، استادان مرد مطالب را برای دانشجو با ترکیبی شوخی آمیز علاقه مند از بابا و برادر بزرگ، کسی که در طلب حفظ کنترل کلاس با امتناع از ایجاد وضع ضد احساسات است. مانند آن‌جایی که چنین وضعیتی به سبب وجود یک شخصیت اقتدار طلب شکل گرفته است.

روش پژوهش

به اقتضای موضوع پژوهش، روش پیمایش مناسب‌ترین روش برای جمع‌آوری داده‌ها است. جمع‌آوری اطلاعات از طریق پرسشنامه انجام گرفت. جامعه آماری در این مطالعه کلیه استادان دانشگاه‌های پیام نور استان کرمانشاه می‌باشند. براساس گزارش‌های حاصل از آمار و اطلاعات دانشگاه، در سال تحصیلی ۱۳۹۰-۹۱ تعداد کل آنها برابر ۲۵۸ نفر می‌باشند. با توجه به حجم وسیع جامعه آماری تعدادی از جامعه آماری به عنوان نمونه معرف به شیوه تصادفی طبقه ای برای مطالعه انتخاب خواهند شد. در این پژوهش برای حجم نمونه از جدول لین استفاده می‌شود (لین، ۱۹۷۴: ص ۳۷۲) و جهت بالارفتن دقت در انتخاب نمونه در سطح خطای کمتر از ۴ درصد، حجم نمونه ۲۵۸ نفر در نظر گرفته شده است که بر اساس نمونه‌گیری تصادفی طبقه ای انتخاب شدند.

یافته‌های پژوهش

داده‌های این پژوهش حاصل استخراج پرسشنامه‌هایی است که توسط ۲۵۸ نفر از استادان دانشگاه پیام نور کرمانشاه تکمیل گردید و اساس تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. پس از پایان یافتن گردآوری داده‌ها، پرسشنامه‌ها استخراج و آن‌گاه به کامپیوتر انتقال یافتند و سپس با استفاده از بسته نرم افزار آماری برای علوم اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. نتایج نشان می‌دهد که از ۲۵۸ نفر نمونه آماری لحاظ شده ۱۹۳ نفر آن‌ها تحصیلات کارشناسی ارشد (درصد فراوانی ۷۴/۸)، ۳۴ نفر آن‌ها تحصیلات دانشجوی دکتری (درصد فراوانی ۱۳/۲) و ۳۱ نفر فوق دارای مدرک دکتری (درصد فراوانی ۱۲/۰) می‌باشند. ۸۸ نفر آن‌ها حق التدریس (درصد فراوانی ۳۴/۱)، ۶۸ نفر آن‌ها قراردادی (درصد فراوانی ۲۶/۴)، ۲۴ نفر فوق پیمانی (درصد

فراوانی ۹/۳)، ۱۷ نفر آن ها رسمی آزمایشی با (درصد فراوانی ۶/۶) و ۶۱ نفر آن ها رسمی قطعی با (درصد فراوانی ۲۳/۶) می باشند. از ۲۵۸ نفر نمونه آماری لحاظ شده در این پژوهش ۸۶ نفر آن ها عضو هیچ انجمن و تشکلی نیستند با (درصد فراوانی ۳۳/۳)، ۱۰۵ نفر آن ها عضو انجمن های علمی با (درصد فراوانی ۴۰/۷)، ۱۹ نفر عضو انجمن های ادبی، هنری و فرهنگی با (درصد فراوانی ۷/۴)، ۴ نفر عضو انجمن های سیاسی با (درصد فراوانی ۱/۶)، ۱۰ نفر عضو انجمن های مذهبی با (درصد فراوانی ۳/۹)، ۲۵ نفر عضو بسیج اساتید با (درصد فراوانی ۹/۷) و ۹ نفر عضو سایر انجمن ها با (درصد فراوانی ۳/۵) می باشند. هم چنین نتایج نشان می دهد که میانگین سن پاسخگویان برابر ۳۵/۸۸، میزان حقوق ماهیانه آن ها برابر ۱۳۸۰۹۱۳ تومان می باشد.

جدول شماره ۱ نشان دهنده وضعیت میانگین نمره پاسخگویان برای متغیرهای در سطح سنجش فاصله ای و نسبی پژوهش می باشد. شاخص اول داده های جدول نشان می دهد که میانگین واقعی نمره دینداری برای افراد مورد مطالعه برابر ۳۰/۹۳ است. این نمره در مقایسه با میانگین مورد انتظار (۳۳) در حد نسبتاً پایینی است و بیانگر میزان دینداری نسبتاً ضعیف در میان استادان است. شاخص دیگر هویت ملی را نشان می دهد. میانگین نمره واقعی آن برای افراد مورد مطالعه برابر ۳۹/۹۰ است که این نمره در مقایسه با میانگین مورد انتظار (۳۰) در حد بالایی قرار دارد. این شاخص بیانگر این واقعیت است که در میان استادان هویت ملی و احساس ملی گرایی قوی است. شاخص دیگر در این مجموعه میزان عزت نفس است که میانگین واقعی نمره آن برای افراد مورد مطالعه برابر ۲۵/۳۱ است. این نمره در مقایسه با میانگین مورد انتظار (۳۶) در حد پایینی قرار دارد. این آمار بیانگر این واقعیت است که میزان عزت نفس و اعتماد به نفس خیلی از استادان در حد پایین است و این متغیر تا حدی در میان آن ها ضعیف عمل می کند. شاخص دیگر میزان اقتدار است که میانگین واقعی آن برای استادان برابر با ۵۰/۵۸ است که این نمره در مقایسه با میانگین مورد انتظار (۴۸) در حد بالایی می باشد.

نتایج حاصل از ضریب آلفا نشان می دهد که همه متغیرها دارای میزان آلفای بالایی بوده اند.

جدول شماره ۱ توزیع نسبی شاخص های اجتماعی - اقتصادی پاسخگویان

متغیر	تعداد نمونه	کمترین مقدار	بیشترین مقدار	میانگین		انحراف معیار	تعداد گویه	آلفای کرونباخ
				مورد انتظار	واقعی			
دینداری	۲۵۸	۱۳	۵۵	۳۰/۹۳	۳۳	۶/۸۰۴	۱۱	۰/۷۹
میزان عزت نفس	۲۵۸	۱۵	۵۸	۲۵/۶۱	۳۶	۶/۹۷۱	۱۲	۰/۸۳
هویت ملی	۲۵۸	۱۵	۵۰	۳۹/۹۰	۳۰	۷/۵۵	۱۰	۰/۸۸
میزان اقتدار	۲۵۸	۲۹	۳۷	۵۰/۵۸	۴۸	۷/۴۴	۱۶	۰/۷۷

جدول شماره ۲ رابطه بین متغیرهای وابسته و اقتدار استادان را نشان می‌دهد. ضریب همبستگی بین دو متغیر میزان توانایی در تدریس و اقتدار استادان برابر $0/243$ می‌باشد ($r=0/243$). نتایج حاصل از این آزمون نشان می‌دهد که بین دو متغیر مذکور با توجه به سطح معناداری ($\alpha=0/003$) رابطه معناداری وجود دارد، لذا فرضیه مذکور تأیید می‌گردد. همبستگی دو متغیر میزان اعتماد به نفس و اقتدار استادان برابر $0/375$ می‌باشد ($r=0/375$). نتایج نشان می‌دهد که بین دو متغیر مذکور رابطه معناداری وجود دارد و فرضیه مذکور تأیید می‌گردد. همبستگی دو متغیر میزان گرایش‌های دینی و اقتدار استادان برابر $0/279$ می‌باشد ($r=0/279$). نتایج نشان می‌دهد بین دو متغیر مذکور رابطه معناداری وجود دارد. همبستگی بین میزان هویت ملی و اقتدار استادان برابر $-0/074$ می‌باشد ($r=-0/074$). نتایج نشان می‌دهد که بین دو متغیر مذکور رابطه معناداری وجود دارد، لذا فرضیه مذکور تأیید می‌گردد. ضریب همبستگی پیرسون بین دو متغیر میزان استفاده از رسانه‌های جمعی و اقتدار استادان برابر $0/161$ می‌باشد ($r=0/161$). نتایج حاصل نشان می‌دهد که بین دو متغیر مذکور رابطه معناداری وجود دارد، لذا فرضیه مذکور تأیید می‌گردد.

جدول شماره ۲ رابطه بین میزان توانایی در تدریس و اقتدار استادان

متغیر	میانگین	انحراف معیار	مقدار همبستگی	Sig...
میزان توانایی در تدریس	۵۰/۱۰	۳/۶۵	.۲۴۳	۰/۰۰۳
اعتماد به نفس	۲۵/۶۱	۶/۹۷۱	.۳۷۵	۰/۰۰۰
گرایش دینی	۳۰/۹۳	۶/۸۰۴	.۲۷۹	۰/۰۰۰
هویت ملی	۳۹/۹۰	۷/۵۵	-۰/۰۷۴	۰/۲۲۴
رسانه جمعی	۲۲/۱۲	۴/۱۳	۰/۱۶۱	۰/۰۰۹

جدول شماره ۳ آزمون میانگین میزان اقتدار استادان در بین رشته‌های تحصیلی را نشان می‌دهد. میانگین میزان اقتدار استادان در بین رشته‌های تحصیلی علوم انسانی، ریاضی- فیزیک، مهندسی کشاورزی و علوم پایه به ترتیب برابر با $25/93$ ، $28/28$ ، $32/30$ و $36/27$ می‌باشد که بین آن‌ها تفاوت معناداری وجود دارد. این تفاوت مشاهده شده براساس آزمون F (تحلیل واریانس یک طرفه) در سطح حداقل 95% معنادار بوده و فرضیه مذکور تأیید و قابل تعمیم می‌باشد.

جدول شماره ۳ آزمون میانگین میزان اقتدار استادان در بین رشته‌های تحصیلی

رشته تحصیلی	میانگین	انحراف معیار	F	Sig...
علوم انسانی	۲۵/۹۳	۴/۵۷		

۰/۰۲۶	۳/۴۵	۳/۲۶	۲۸/۲۸	ریاضی - فیزیک
		۵/۵۰	۳۲/۳۰	مهندسی کشاورزی
		۵/۲۵	۳۶/۲۷	علوم پایه

جدول شماره ۴ آزمون تأثیر مدرک تحصیلی استادان بر میزان اقتدار آن‌ها را نشان می‌دهد. نتایج حاصل از جدول نشان می‌دهد که میانگین میزان اقتدار استادان با مدرک کارشناسی ارشد، دانشجوی دکتری و دکتری به ترتیب برابر ۴۸/۵۵۲، ۴۸/۸۵۲ و ۵۱/۲۱۵ می‌باشد که این تفاوت مشاهده شده بین آن‌ها براساس آزمون F در سطح حداقل ۹۵٪ معنادار می‌باشد لذا فرضیه مذکور تأیید می‌شود.

جدول شماره ۴ آزمون تأثیر مدرک تحصیلی استادان بر میزان اقتدار آن‌ها

Sig...	F	انحراف معیار	میانگین	مدرک تحصیلی
۰/۰۵	۲/۸۰۷	۷/۳۷	۴۸/۵۵۲	کارشناسی ارشد
		۷/۷۵	۴۸/۸۵۲	دانشجوی دکتری
		۷/۰۶	۵۱/۲۱۵	دکتری

نتایج حاصل از جدول شماره ۵ نشان می‌دهد که میانگین میزان اقتدار استادان در بین مقاطع تدریس کارشناسی، ارشد و دکتری به ترتیب برابر با ۴۷/۰۴، ۴۷/۳۱ و ۵۲/۱۷ می‌باشد که این تفاوت مشاهده شده بین آن‌ها براساس آزمون F یا تحلیل واریانس در سطح حداقل ۹۵٪ معنادار می‌باشد لذا فرضیه مذکور تأیید می‌شود.

جدول شماره ۵ آزمون رابطه بین مقطع تدریس و میزان اقتدار استاد

Sig...	F	انحراف معیار	میانگین	مقطع تدریس
۰/۰۲۸	۳/۶۷	۴/۳۶	۴۷/۰۴	کارشناسی
		۴/۱۵	۴۷/۳۱	ارشد
		۴/۱۰	۵۲/۱۷	دکتری

جدول شماره ۶ میزان وضعیت نوع اقتدار در میان پاسخگویان را نشان می‌دهد. در این تحقیق متغیر نوع اقتدار براساس نظریه وبر در سه بعد اقتدار سنتی، اقتدار فرهمنندی و اقتدار عقلانی که هر کدام در قالب طیف ۵ درجه ای لیکرت سنجیده شده اند و به صورت سه متغیر فاصله ای مذکور بررسی شده است. میانگین بعد اقتدار سنتی برابر با ۱۳/۵۷، بعد اقتدار فرهمنندی ۱۳/۵۴ و بعد اقتدار عقلانی ۱۸/۷۲ می‌باشد. این ابعاد در مقایسه با میانگین‌های مورد انتظار برای ابعاد فوق به ترتیب اقتدار سنتی ۱۵، اقتدار فرهمنندی ۱۲، اقتدار عقلانی ۱۵ می‌باشد. این نتایج نشان دهنده این واقعیت است که میانگین‌های مشاهده شده برای اقتدار سنتی کمتر از

میانگین‌های مورد انتظار است. نتیجه نشان می‌دهد که میزان اقتدار سنتی در بین استادان کمتر می‌باشد. برای بعد فرهنگندی میانگین‌های مشاهده شده بیشتر از مورد انتظار است. نتیجه نشان می‌دهد که اقتدار فرهنگندی استادان در دانشگاه بیشتر است و برای بعد اقتدار عقلانی میانگین مشاهده شده بیشتر از میانگین مورد انتظار است.

جدول شماره ۶ میزان وضعیت سبک فرزندپروری در میان پاسخگویان

نام متغیر	تعداد گویه	میانگین		انحراف معیار	کمترین مقدار	بیشترین مقدار
		واقعی	مورد انتظار			
اقتدار سنتی	۵	۱۳/۵۷	۱۵	۳/۰۸۵	۶	۲۴
اقتدار فرهنگندی	۴	۱۳/۵۴	۱۲	۲/۱۲۸	۷	۱۹
اقتدار عقلانی	۵	۱۸/۷۲	۱۵	۲/۵۶	۱۲	۲۵

جدول شماره ۷ نتایج حاصل از آزمون میانگین رتبه‌ای فریدمن را برای ابعاد مختلف متغیر میزان اقتدار نشان می‌دهد. نتایج نشان می‌دهد که میانگین رتبه‌ها در ابعاد مختلف اقتدار سنتی، اقتدار فرهنگندی و اقتدار عقلانی با هم تفاوت دارند و لذا فرضیه H0 یا فرضیه یکسانی رتبه‌ها رد می‌شود. با توجه به این که معناداری آزمون رتبه‌ای فریدمن از جمله آزمون‌های مبتنی بر کای اسکوئر می‌باشد لذا نتایج حاصل از آن براساس مقدار کای اسکوئر تفسیر می‌شود. مقدار کی دو در این آزمون برابر ۱۱۳/۴۶۸ و درجه آزادی آن برابر ۳ می‌باشد. این نتیجه در سطح حداقل ۹۵ درصد این معناداری را تأیید می‌کند.

جدول شماره ۷ آزمون مقایسه میانگین رتبه ابعاد مختلف متغیر میزان اقتدار

میزان اقتدار	میانگین رتبه	آزمون کی دو	درجه آزادی	سطح معناداری
اقتدار عقلانی	۲/۸۹	۳۱۸/۶۸۵	۲	۰/۰۰۰
اقتدار سنتی	۱/۵۸			
اقتدار فرهنگندی	۱/۵۳			

آزمون‌های ناپارامتری

جدول ۸ محاسبه آزمون‌های ناپارامتری برای پیوستگی بین گرایش‌های دینی و میزان اقتدار استادان را نشان می‌دهد. داده‌های حاصل از جدول نشان می‌دهد که هر اندازه گرایش‌های دینی در میان استادان بالاتر رود، میزان اقتدار آن‌ها پایین می‌آید. نتایج نشان می‌دهد که میزان کای اسکوئر بین گرایش‌های دینی و اقتدار استادان پاسخگویان برابر ۲۶/۵۸۱ می‌باشد و این مقدار در سطح حداقل ۹۵ درصد معنادار می‌باشد. لذا می‌توان براساس این آزمون نتیجه را به کل جامعه آماری تعمیم داد. هم‌چنین مقدار d سامرز برابر ۰/۱۹۱ می‌باشد. قابل ذکر است

که مقادیر Tub و Tuc کندال نیز به ترتیب در این جا برابر ۰/۱۹۱ و ۰/۱۴۶ می باشد که معنادار می باشد.

جدول ۸ محاسبه آزمون های ناپارامتری برای پیوستگی بین گرایش های دینی و میزان اقتدار استادان

گرایش های دینی				گروه ها	
جمع کل	سطح پایین	سطح میانی	بالا	سطح بالا	میزان اقتدار استادان
۴۶	۲	۳۳	۱۱	سطح میانی	
۱۷۸	۲۸	۱۱۴	۳۶	سطح پایین	
۲۵۸	۴۶	۱۵۹	۵۳	جمع کل	
Chi-Square = ۲۶/۵۸۱				Sig = ۰/۰۰۰	
Somers' d = ۰/۱۹۱		Sig = ۰/۰۰۲		Kendall's tau-b = ۰/۱۹۱	
Sig = ۰/۰۰۲		Kendall's tau-c = ۰/۱۴۶		Sig = ۰/۰۰۲	

جدول ۹ محاسبه آزمون های ناپارامتری برای پیوستگی بین میزان عزت نفس و میزان اقتدار استادان را نشان می دهد. داده های حاصل از جدول نشان می دهد که هر اندازه عزت نفس در میان استادان بالاتر رود، میزان اقتدار آن ها پایین می آید. این نتیجه براساس آزمون های ناپارامتری کای اسکوئر، d سامرز، Tub و Tuc کندال در سطح حداقل ۹۵ درصد اطمینان قابل قبول است و می توان این نتیجه را به کل جامعه آماری تعمیم داد.

جدول ۹ محاسبه آزمون های ناپارامتری برای پیوستگی بین عزت نفس و میزان اقتدار استادان

عزت نفس				گروه ها	
جمع کل	سطح پایین	سطح میانی	بالا	سطح بالا	میزان اقتدار استادان
۴۶	۰	۰	۴۶	سطح میانی	
۱۷۸	۳	۳۵	۱۴۰	سطح پایین	
۲۵۸	۶	۴۵	۲۰۷	جمع کل	
Chi-Square = ۲۲/۶۱۷				Sig = ۰/۰۰۰	
Somers' d = ۰/۲۵۹		Sig = ۰/۰۰۰		Kendall's tau-b = ۰/۲۶۳	
Sig = ۰/۰۰۰		Kendall's tau-c = ۰/۱۵۵		Sig = ۰/۰۰	

جدول ۱۰ محاسبه آزمون های ناپارامتری برای پیوستگی بین مقطع تحصیلی و میزان

اقتدار استادان را نشان می‌دهد. داده‌های حاصل از جدول نشان می‌دهد که هر اندازه مقطع تحصیلی در میان استادان بالاتر رود، میزان اقتدار آن‌ها نیز بالا می‌آید. این نتیجه براساس آزمون‌های ناپارامتری کای اسکوئر، d سامرز، Tub و Tuc کندال در سطح حداقل ۹۵ درصد اطمینان قابل قبول است و می‌توان این نتیجه را به کل جامعه آماری تعمیم داد. جدول ۱۰ محاسبه آزمون‌های ناپارامتری برای پیوستگی بین مقطع تحصیلی و میزان اقتدار استادان

میزان اقتدار استادان				گروه‌ها	
جمع کل	سطح پایین	سطح میانی	سطح بالا		
۴۵	۱۰	۱۰	۲۵	کارشناسی ارشد	مقطع تحصیلی
۱۷۵	۱۸	۲۱	۱۳۶	دانشجوی دکتری	
۳۳	۲۷	۳	۲۷	دکتری	
۲۵۸	۳۱	۳۴	۱۸۸	جمع کل	
Chi-Square = ۱۰/۴۴۲				Sig = ۰/۰۳۴	
Somers' d = ۰/۱۶۸		Sig = ۰/۰۰۷		Kendall's tau-b = ۰/۱۶۹	
Sig = ۰/۰۰۷		Kendall's tau-c = ۰/۱۱۲		Sig = ۰/۰۰۷	

جدول ۱۱ محاسبه آزمون‌های ناپارامتری برای پیوستگی بین میزان توانایی در تدریس و میزان اقتدار استادان را نشان می‌دهد. نتایج نشان می‌دهد که میزان کای اسکوئر بین توانایی در تدریس و اقتدار استادان پاسخگویان برابر ۱۸/۱۸۸ می‌باشد و این مقدار در سطح حداقل ۹۵ درصد معنادار می‌باشد. لذا می‌توان براساس این آزمون نتیجه را به کل جامعه آماری تعمیم داد. هم‌چنین مقدار d سامرز برابر ۰/۲۰۶ می‌باشد. قابل ذکر است که مقادیر Tub و Tuc کندال نیز به ترتیب در این جا برابر ۰/۲۰۹ و ۰/۱۲۲ می‌باشد که معنادار می‌باشد.

جدول ۱۱ محاسبه آزمون‌های ناپارامتری برای پیوستگی بین عزت نفس و میزان اقتدار استادان

توانایی در تدریس				گروه‌ها	
جمع کل	سطح پایین	سطح میانی	بالا		
۲۰۷	۱۷	۱۴۲	۴۸	سطح بالا	میزان اقتدار استادان
۴۵	۷	۳۵	۳	سطح میانی	
۶	۳	۳	۰	سطح پایین	
۲۵۸	۲۷	۱۸۰	۵۱	جمع کل	
Chi-Square = ۱۸/۱۸۸				Sig = ۰/۰۰۱	
Somers' d = ۰/۲۰۶		Sig = ۰/۰۰۰		Kendall's tau-b = ۰/۲۰۹	
Sig = ۰/۰۰۰		Kendall's tau-c = ۰/۱۲۲		Sig = ۰/۰۰۰	

رگرسیون چندگانه

در پژوهش حاضر از آماره رگرسیون چندگانه به شیوه گام به گام^۱ استفاده شده است. جدول ۱۲ عناصر متغیرهای مستقل درون معادله برای پیش بینی میزان اقتدار استادان را نشان می دهد. نتایج حاصله نشان می دهد که چهار متغیر وارد معادله نهایی رگرسیونی شده است. اولین متغیر میزان اقتدار سنتی است. نتایج نشان می دهد که بین این متغیر و میزان اقتدار استادان همبستگی بالایی وجود دارد، به طوری که مقدار T برای این متغیر برابر (T= ۴/۳۳۵) و ضریب معنی داری (Sig.T= ۰/۰۰۰) می باشد. میزان ضریب تعیین برابر با $R^2 = ۰/۲۷$ به دست آمد. در مرحله دوم میزان عزت نفس وارد معادله گردید، مقدار T برای این متغیر برابر (T= ۳/۹۲۵) و ضریب معنی داری (Sig.T= ۰/۰۰۰) می باشد. در اینجا با وارد شدن دومین متغیر میزان ضریب تعیین برابر با $R^2 = ۰/۳۱$ به دست آمد. در گام سوم با وارد شدن سومین متغیر یعنی اقتدار کاریزمایی مقدار T برابر (T= ۳/۸۷۸) و ضریب معنی داری (Sig.T= ۰/۰۰۰) می باشد. در این مرحله میزان ضریب تعیین برابر با $R^2 = ۰/۳۷$ به دست آمد. کمیت F معنادار است این مطلب گویای این است که حداقل یکی از متغیرهای مستقل در پیش بینی متغیر وابسته مؤثر است. پس باید تک تک متغیرها را با استفاده از T آزمود. معنی دار بودن F به این معنی است که به طور حتم بین متغیرهای مستقل و متغیر وابسته رابطه خطی مستقیمی وجود دارد. طبیعی است که احتمال اینکه کمیت F به این بزرگی به طور تصادفی به دست آید فوق العاده کم است یعنی رابطه بین متغیرهای مستقل و وابسته نمی تواند تصادفی پیش آمده باشد. مقدار Constant همان مقدار a در معادله رگرسیون است که برابر ۲۱/۴۲۲ می باشد. این مقدار در معادله رگرسیون به مقدار ثابت معروف است.

جدول ۱۲ عناصر متغیرهای مستقل درون معادله برای پیش بینی میزان اقتدار استادان

مرحله	متغیر	B	Beta	مقدار T	معناداری	R	R ²
۱	اقتدار سنتی	۰/۶۳۵	۰/۲۶۳	۴/۳۳۵	۰/۰۰۰	۰/۴۶	۰/۲۷
۲	عزت نفس	۰/۲۳۴	۰/۲۱۹	۳/۹۲۵	۰/۰۰۰	۰/۵۲	۰/۳۱
۳	اقتدار کاریزمایی	۰/۷۶۸	۰/۲۲۰	۳/۸۷۸	۰/۰۰۰	۰/۵۵	۰/۳۷
Constant=۲۱/۴۲۲		F=۳۰/۵۲۰		Sig=۰/۰۰۰			
Durbin-vatson: ۱/۷۲۰		Method: stepwise					

بر این اساس معادله رگرسیون چند گانه در پژوهش حاضر به این صورت می باشد:

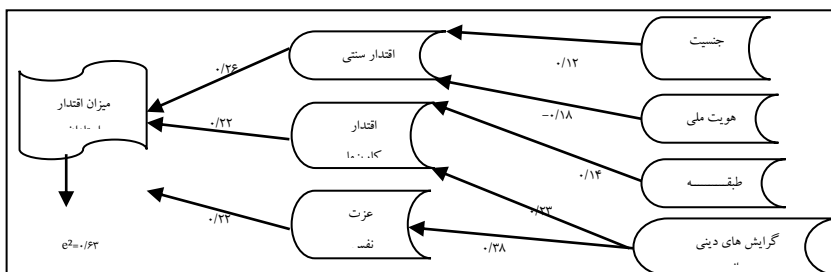
$$Y = a + bx_1 + bx_2 + \dots + bx_n$$

میزان اقتدار = $0/۲۶۳$ (میزان اقتدار سنتی) + $0/۲۱۹$ (میزان عزت نفس) + $0/۲۲۰$ (میزان اقتدار کاریزمایی) + e_i .

آزمون مدل ساختاری پژوهش

به وسیله تحلیل مسیر علاوه بر این که شبکه روابط موجود بین متغیرها به نمایش در می آید، شدت این روابط نیز آشکار می گردد. مدل تحلیل مسیر در این پژوهش با استفاده از معادلات مرکب رگرسیونی به شیوه مرحله به مرحله جهت محاسبه ضرایب مسیر تنظیم گردیده است که اهمیت و تأثیر نسبی روابط مستقیم و غیرمستقیم متغیرها را ارزیابی کرده و به کشف دیگرام مسیر نائل آمده است. برای رسم مدل از ضرایب بتای متغیرهایی استفاده شده است که مقدار T آن‌ها در سطح معناداری قرار دارد. ضریب بتا در این مدل نماینده شدت رابطه بین دو متغیر با ثابت نگه داشتن اثر متغیرهای دیگر موجود در مدل است. در ضمن پیکان‌های اضافه که از بیرون به متغیرها وارد شده است مقداری از واریانس تبیین نشده برای هر متغیر می باشد.

مدل شماره ۱ مدل تحلیل مسیر



با توجه به مدل مسیر می توان گفت در میان شاخص‌های گنجانده شده در مدل، بیشترین تأثیر مستقیم بر اقتدار اجتماعی توسط دو متغیر اصلی نوع اقتدار سنتی مشخص شده است. چنانچه ضریب بتا نشان می دهد، متغیر اقتدار سنتی توانسته است در مرحله اول وارد مدل شود. وزن بتا برای این متغیر در مرحله ورود مستقیم $(Beta = 0/۲۶)$ بوده است که بیشترین درصد از تغییرات متغیر وابسته را تبیین می کند، به این معنا که از نظر استادان دانشگاه پیام نور، آن‌ها هر چه افراد اقتدار سنتی قوی تری داشته باشند، در کل اقتدار اجتماعی آن‌ها در میان دانشجویان بیشتر خواهد بود. متغیر دیگر عزت نفس اجتماعی است که توانسته است تأثیر مستقیم و مثبتی بر میزان اقتدار استادان بگذارد، چنانچه ضریب بتا برای این متغیر برابر $(Beta = 0/۲۲)$ بوده است. سومین متغیری که به طور مستقیم و مثبت بر متغیر وابسته اثر گذاشته است اقتدار کاریزمایی است. ضریب بتا برای این متغیر $(Beta = 0/۲۲)$ می باشد. به این معنا که با افزایش میزان اقتدار کاریزمایی در میان استادان، بر میزان اقتدار آن‌ها در بین دانشجویان افزوده می

شود.

برای برآورد روایی ابزار پژوهش و تجزیه و تحلیل داده های آماری برای تدوین مدل عاملی در این پژوهش از وسیله نرم افزارهای SPSS 21 و Amos 21 گردید. هر یک از ابعاد سه مؤلفه ای اقتدار به عنوان یک سازه یا متغیر پنهان تعریف شدند و این سه متغیر به نوبه خود در نقش معرف های اقتدار به عنوان سازه پنهان و وابسته در مدل ساختاری قرار گرفتند. نتایج حاصل نشان می دهد که علاوه بر هماهنگی درونی آیت های تعریف شده برای هر یک از مقیاس های فرعی، روایی واگرا نیز برقرار است. به عبارت دیگر، نه تنها گویه های هر یک از مقیاس های فرعی دارای همبستگی درونی بالایی با یکدیگر بوده اند بلکه همبستگی آنها با سایر گویه ها برای دو مقیاس دیگر کمتر است. مدل عاملی تأییدی مرتبه دوم برای سنجش میزان اقتدار استادان (برگرفته از دیدگاه نظری وبر) از طریق استفاده از اقتدار سنتی، اقتدار کاریزمایی و اقتدار عقلانی معیارهای برازش مدل عاملی اقتدار نشان می دهد که مدل اندازه گیری از برازش نسبتاً مناسبی برخوردار می باشد و نتایج محاسبات انجام شده را می توان در زیر نشان می دهند: شاخص کای اسکوتر (خی دو) برابر با ۲۱۱/۱۴۳ و سطح معناداری ۰/۰۰۰ نتیجه مطلوبی را نشان نمی دهد. لذا از دیگر شاخص های نیکویی برازش استفاده می شود. شاخص ریشه دوم میانگین مربعات باقیمانده یا RMSEA برابر ۰/۰۷۵ که نزدیک به صفر بوده و برازندگی مدل را تأیید می کند. شاخص RMR یا ریشه میانگین مجذور باقیمانده ها، برابر ۰/۰۹۸ است. که نزدیک به صفر است و برازندگی مدل را تأیید می کند. نسبت کای اسکوتر به درجه آزادی CMIN/DF برابر ۳/۱۹۹ می باشد که در مجموع وضعیت بهبودی را برای مدل نشان می دهد. شاخص برازش تطبیقی CFI برابر ۰/۹۲۶ است که نتایج مطلوبی را نشان می دهد. برای شاخص برازش شده تطبیقی مقتصد PCFI مقادیر ۰/۵۰ و بالاتر قابل قبول است. نتایج حاصل مقادیر این شاخص را در برابر ۰/۶۷۱ نشان می دهد. شاخص های تطبیقی و مقتصد محاسبه شده برای ارزیابی کلیت مدل نشان می دهند که می توان در مجموع، داده های گردآوری شده را حمایت کننده مدل نظری تدوین شده تلقی کرد، هر چند افزودن برخی از وزن های رگرسیونی و برقراری رابطه یک سویه بین متغیرهای مشاهده شده می تواند به کاهش کای اسکوتر منجر شود اما چنین نکته ای در این حد بیشتر نه به لحاظ روشی و نه به لحاظ نظری دارای توجیه نیست و قابل قبول نمی باشد.

جدول شماره ۱۳ شاخص های کلی برازش برای مدل اقتدار استادان براساس نظریه وبر

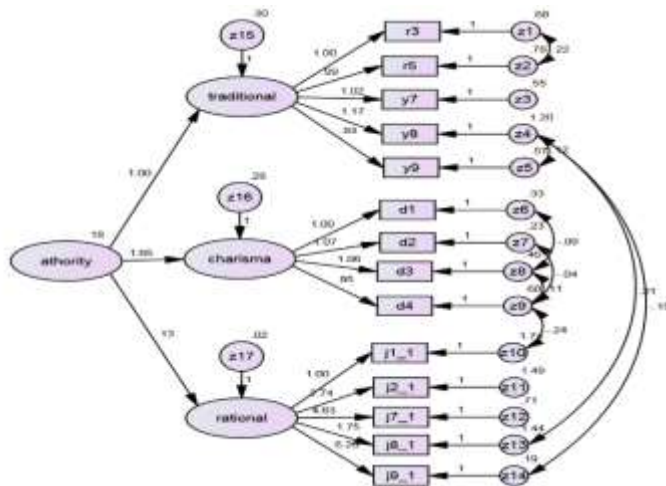
شاخص ها	نام شاخص	معادل فارسی شاخص		
		مدل اولیه	مدل دوم	مدل سوم
	Chi-	۳۲۷/۷۵۹	۲۵۳/۶۸۱	۲۱۱/۱۴۳

مطلق	Square			
	P-value	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
نسبی	RMR	ریشه میانگین مربعات باقیمانده	۰/۱۰۸	۰/۱۰۷
	RMSEA	ریشه دوم میانگین مربعات باقیمانده	۰/۰۸۳	۰/۰۷۵
	CMIN/DF	نسبت کی دو به درجه آزادی	۴/۴۲۹	۳/۶۷۷
تطبیقی	CFI	شاخص برازش تطبیقی	۰/۸۷۰	۰/۹۰۵
مقتصد	PCFI	برازش شده تطبیقی مقتصد	۰/۷۰۷	۰/۶۸۶

در مورد مدل اندازه‌گیری اول این که مثبت بودن کلیه وزن‌های رگرسیونی یا بارهای عاملی (پارامترهای لامبدای اکس) نتیجه‌ای منطقی و قابل قبول را از مبانی نظری و بر را به نمایش می‌گذارد. دوم این که عواملی چون اقتدار کاریزمایی با دارا بودن وزن رگرسیونی ۱/۶۵ همبستگی بیشتر بین این عامل با اقتدار استادان را نشان می‌دهد.

نمودار شماره ۲ مدل عاملی مرتبه دوم چهار عاملی متغیر وابسته پژوهش (اقتدار اجتماعی

استادان)



بحث و تفسیر یافته‌ها

یکی از عوامل مرتبط با میزان اقتدار در میان استادان دانشگاه، توانایی آن‌ها در تدریس و ارائه مفاهیم درسی در کلاس است. براساس نتیجه این فرضیه هر اندازه استادان دانشگاه در انتقال مفاهیم درسی و قدرت بیان مطالب درسی و هم‌چنین توان علمی و تدریس بالاتر برخوردار باشند، وجهه اجتماعی و اقتدار آن‌ها در میان جامعه علمی و دانشجویان بیشتر خواهد

بود. این نتیجه با مطالعه ریچارد سن (۱۹۸۵) که استادان رفتار خود را در کلاس درس ناشی از تجارب به دست آمده در طول سال‌های تدریس خود می‌دانند، همسو می‌باشد. از دیگر عوامل مرتبط با میزان اقتدار در میان استادان دانشگاه، میزان اعتماد به نفس آن‌ها است. اعتماد به نفس استادان در دانشگاه و کلاس درس در ارائه مفاهیم درسی می‌تواند نوعی توان علمی و رفتاری استاد را نشان دهد به این معنا که از رفتار و هویت خویش آگاهی دارد و در نهایت "من خلاقه" که هسته اصلی و اساسی تحقق نفس و بی‌همتای شخصیت انسان است، برسد. عزت نفس می‌تواند به استادان معنا بخشد و از طریق جستجو و پژوهش، اقدام به خلق آن‌ها نماید تا شیوه بهتر تدریس را که منحصر به خودش می‌باشد، محقق سازد.

از دیگر عوامل مرتبط با میزان اقتدار در میان استادان دانشگاه، میزان گرایش‌های دینی آن‌ها است. افزایش میزان دینداری و گرایش‌های دینی استادان دانشگاه منجر به تقویت اقتدار آن‌ها خواهد شد. قاعدتاً استادانی که در بعد دینی دارای معنویاتی قوی باشند، مسائل اخلاقی را بیشتر در رفتار و تدریس خود اعمال کرده و در بین جامعه دانشگاهی از وجهه خوبی برخوردار می‌باشد.

یکی دیگر از عواملی که در اقتدار استادان دانشگاه نقش فعال بازی می‌کند، میزان استفاده آن‌ها از وسایل ارتباط جمعی و رسانه‌های گروهی است. آگاهی عمومی افراد یک جامعه منوط به استفاده روزافزون از رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی می‌باشد. از آن‌جا که استادان دانشگاه به عنوان قشر روشنفکر و فعال جامعه باید از آگاهی بالایی برخوردار باشند، لذا استفاده آن‌ها از این رسانه‌ها ضرورت دارد. یکی دیگر از عوامل مرتبط با اقتدار استادان دانشگاه نقش ایفا می‌کند، میزان استفاده آن‌ها از رسانه‌های جمعی می‌باشد. برخلاف برداشت ساده‌انگارانه که تلویزیون را یک وسیله سرگرم‌کننده محض می‌پندارد، تلویزیون خواسته یا ناخواسته در تمام برنامه‌های خود اهداف آموزشی را دنبال می‌کند. تلویزیون نه تنها یک وسیله آموزشی که هماهنگ‌کننده و همسوکننده آموخته‌های افراد جامعه است. حتی تلویزیون‌های تجاری و آن دسته از تلویزیون‌هایی که اهداف خاص صنفی را دنبال می‌کنند و ظاهری غیرآموزشی دارند آموزش را دنبال می‌کنند، حتی اگر آن آموزش متناسب با فرهنگ و ارزش‌های یک جامعه نباشد. آموزش برای مصرف، آموزش برای خرید این یا آن کالا و آموزش‌های دیگر تجاری در این شبکه‌ها در کنار آموزش‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی مرسوم در تلویزیون‌های ملی دیده می‌شود. حتی تلویزیون‌هایی که به پخش برنامه‌های ضد اخلاقی شهرت دارند در نوع خود، کار آموزشی انجام می‌دهند و آموزش‌هایی را با اهداف مورد نظر خود به جامعه تزریق می‌کنند. پس در آموزشی بودن تلویزیون تردید کمی وجود دارد.

از دیگر نتایج این پژوهش میزان تحصیلات است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد

که با افزایش سطح تحصیلات استادان دانشگاه، میزان اقتدار و وجهه اجتماعی آن‌ها نیز افزایش می‌یابد. به تعبیر بوردیو (۱۹۸۴) تحصیلات دانشگاهی جایگاه افراد را در محیط دانشگاهی مشخص می‌کند. در این راستا وی معتقد است که ساختار آموزش عالی و سلسله مراتب تحصیلی، زمینه قدرت را در دانشگاه مشخص می‌کند به نحوی که در آن افراد دارای تحصیلات اجتماعی بالاتر و استادان جافتاده‌تر، از نظر اقتدار از استادان تازه وارد و جوجه بالاتری دارند.

هم چنین نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اقتدار با میزان حقوق ماهیانه استادان، رابطه معکوس دارد به طوری که هر اندازه میزان درآمد ماهیانه استاد زیادتر باشد، میزان اقتدار وی در میان جامعه دانشگاهی پایین‌تر است. البته این نتیجه شاید قابل تعمیم به کل جامعه آماری نباشد، چرا که از دیدگاه رفتارگرایی و هومنز، افزایش امکانات اقتصادی منجر به افزایش قدرت می‌شود.

از دیگر عوامل مرتبط با میزان اقتدار در میان استادان دانشگاه، مقطع تدریس آن‌ها است. نتایج حاصل از این فرضیه نشان می‌دهد که استادانی که در مقطع دکتری تدریس می‌کنند نسبت به آن‌هایی که در مقطع کارشناسی و یا ارشد تدریس می‌کنند، دارای وجهه بالاتری می‌باشند.

- از آن جا که یکی از عوامل مرتبط با اقتدار استادان، رسانه‌های جمعی است، لذا انتظار می‌رود برنامه‌سازان و مدیران شبکه‌های مختلف تلویزیون از شخصیت استادان در برنامه‌های نمایشی و مجموعه‌های تلویزیونی بیشتر استفاده کنند در بین صاحبان مشاغل و حرف موجود در جامعه، استادان جایگاه مهمی دارند. وجود رابطه نزدیک و صمیمانه بین جامعه و استاد فواید زیادی در بر دارد. اول این که خود استاد از شغل خود احساس رضایت می‌کند و با امید و نیروی بیشتری به کار خود ادامه می‌دهد. به قول امروزی‌ها استاد از توجه جامعه به خود «انرژی مثبتی» می‌گیرد که در نهایت آن انرژی را به فرزندان تک‌تک ما و در نهایت به جامعه و آینده کشور تزریق می‌کند. اگر استاد باور نکند که جامعه او را محترم و عاشقانه می‌شناسد چگونه می‌تواند این انرژی مثبت را کسب و منتقل کند؟ اما از آن مهم‌تر این که توجه کردن به استادان و نقش مؤثر او در زندگی ما و جامعه، فرزندان ما را با استاد آشنا تر می‌کند. فرزند ما باید در طول زندگی خود سال‌های مدید با استادان دمخور باشد. اگر او نتواند با استاد ارتباط فعال و متعاملی داشته باشد و او را باور نکند طبعاً در دوران تحصیل و در نتیجه در زندگی موفقیت کمتری تحصیل خواهد کرد. چه وسیله ارتباط جمعی بهتر از تلویزیون می‌تواند در ایجاد این شناخت و برقراری این تعامل مؤثرتر باشد. سهمی که متفکران ما، فلاسفه ما و شعرای بزرگ ما به تعریف استادان و جایگاه والای او اختصاص داده‌اند، در خور توجه است. چه تعداد از ما با خواندن و باور کردن این مصراع که: «جور استاد به ز مهر پدر».

- با توجه به این که توانایی در تدریس یکی از عوامل مرتبط با اقتدار استادان دانشگاه است، لذا فراهم سازی تسهیلات بیشتر و شرایط بهتر برای آموزش استادان مؤسسات آموزش عالی می تواند به احترام، اقتدار و وجهه علمی استادان کمک مؤثری نماید. هم چنین می توان به تأسیس مؤسساتی عالی آموزشی جهت آموزش های ضمن خدمت استادان و مطالعات پیشرفته در زمینه-ی آموزش عالی اشاره کرد.

- بالا بردن منزلت اجتماعی و بیان ارزش واقعی استادان دانشگاه در جامعه به وسیله ی رسانه های گروهی باعث خواهد شد که او بتواند در امر آموزش و تربیت، انتقال ارزش ها و کمک به رشد فراگیر به طور مؤثرتری عمل کند. احترام به شخصیت استاد باعث می شود که او از نفوذ معنوی بیشتری در میان فراگیران برخوردار شود و در نتیجه انتقال ارزش ها بهتر و راحت تر صورت گیرد.

فهرست منابع

- احمدلو، حبیب (۱۳۸۱). "رابطه هویت ملی و هویت قومی در بین جوانان تبریز"، فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، شماره ۱۳.
- افروز، غلامعلی (۱۳۷۶). « جایگاه استاد در جامعه ایران اسلامی ۱۴۰۰ ». ماهنامه پیوند، شماره ۲۱۱.
- جی. گرپ، ادوارد (۱۳۷۳)، نابرابری اجتماعی، مترجمان محمد سیاهپوش و احمد غروی زاد، نشر معاصر، تهران، چاپ اول.
- سجادی، سید مهدی (۱۳۷۳)، فرآیند تدریس، تهران: تربیت
- سنت، ریچارد (۱۳۷۸)، اقتدار، باقر پرهام، مؤسسه نشر و پژوهش شیراز، تهران.
- شارع پور، محمود (۱۳۸۰). "فرسایش سرمایه اجتماعی و پیامدهای آن"، نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، شماره ۳، سال ۱۳۸۰.
- شارع پور، محمود (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران.
- کتابی، محمود و دیگران (۱۳۸۳). "دین، سرمایه اجتماعی و توسعه اجتماعی فرهنگی"، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، جلد هفدهم، شماره ۲، صص ۱۶۹-۱۹۲.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، ویراست چهارم، تهران، نشر نی.
- میرلوحی، سید حسن (۱۳۸۰)، کلیات علم تدریس، انتشارات دانشگاه شهید رجایی، تهران

پیش بینی جو اخلاقی بر اساس منتخبی از ویژگی‌های جمعیت شناختی کشتی گیران

زین العابدین فلاح^۱

امیر دانا^۲

زهرا علم^۳

المیرا گوزل زاده^۴

چکیده

هدف از انجام این تحقیق، پیش بینی جو اخلاقی بر اساس منتخبی از ویژگی‌های جمعیت شناختی کشتی گیران بود. روش تحقیق توصیفی از نوع همبستگی بود که به صورت میدانی اجرا شد. جامعه آماری تحقیق کلیه کشتی گیران باشگاه‌های کشتی استان گلستان در سال ۱۳۹۲ با حداقل چهار سال سابقه بودند (۱۹۰ نفر). که بر اساس جدول مورگان، ۱۲۵ نفر به عنوان نمونه آماری انتخاب شدند. برای جمع‌آوری داده‌های تحقیق از پرسش‌نامه جو اخلاقی ویکتور وکالن (۱۹۸۸) استفاده شد. اطلاعات جمع‌آوری شده، ابتدا با آمار توصیفی مربوط به اطلاعات جمعیت-شناختی پاسخ‌دهندگان (افراد نمونه) و همچنین، وضعیت متغیرهای تحقیق با بکارگیری جداول به نمایش گذاشته شده و در ادامه برای بررسی فرضیه‌های تحقیق و نتیجه‌گیری از روش‌های آماری آزمون کولموگروف-اسمیرنف جهت بررسی نرمال بودن داده‌ها، آزمون‌های تی استیودنت تک نمونه‌ای، همبستگی و رگرسیون استفاده گردید. یافته‌های تحقیق نشان داد که میزان جو اخلاقی و تمام حیطه‌های آن در جامعه مورد بررسی بیش از حد متوسط است. جو اخلاقی ناعدوستی و جو اخلاقی قانونی توسط متغیر جمعیت‌شناسی سن قابل پیش‌بینی است. جو اخلاقی حقوقی توسط متغیر جمعیت‌شناسی تحصیلات قابل پیش‌بینی است. جو اخلاقی مستقل توسط متغیر جمعیت‌شناسی عضویت در تیم ملی قابل پیش‌بینی است.

واژگان کلیدی

باشگاه کشتی، جو اخلاقی، جو نوع دوستی، جو حقوقی، جو قانونی، جو مستقل، جو ابزاری

۱ - دانشیار گروه تربیت بدنی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (نویسنده مسئول)

zy.fallah@gmail.com

۲ - گروه تربیت بدنی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

۳ - گروه تربیت بدنی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران

۴ - گروه تربیت بدنی، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران

با توجه به مفاهیم عالی‌ه آيات قرآن کریم، دارا بودن سه خصیصه عمده، ایمان، عمل صالح و تقوی از ویژگی‌های یک انسان مؤمن ذکر گردیده‌است. ناگفته پیداست که ثمره ایمان و تقوی در عمل صالح معلوم می‌گردد و انسان مؤمن به مبانی حق، بالقاعده فاعل اعمال صالح و نیکوست و نتیجه عمل صالح او، خیر و نعمت و برکت برای جامعه است و در صورت فقدان ایمان به تقوی، عمل انسان تباه شده و خیر اخلاقی و انسانی در آن نخواهد بود. در اسلام حتی نیات خیر دارای ارزش و ثواب است، زیرا نیات خیر در حقیقت همان ایده‌ها و طرح‌های مثبت اولیه انجام کار هستند (خانی، ۱۳۸۷). پرسش از خوبی و بدی به شکل گیری اخلاق می‌انجامد. عمل مدیریتی وقتی در حوزه اخلاق مطرح میشود که بین منافع سازمانی و مسئولیت اجتماعی افراد تعارض بوجود آید. اخلاق و مسئولیت اجتماعی که باید آن را بایدها و نبایدهای ارزشی فلسفی و معیار سنجش درستی و نادرستی رفتار شخص نسبت به خود، دیگران و جامعه تعریف کرد از مباحثی است که در یکی دو دهه اخیر مورد توجه دانشمندان و علمای مدیریت در جهان قرار گرفته است. با پیچیده تر شدن روزافزون فعالیت‌ها و افزایش میزان کارهای غیر اخلاقی، غیر قانونی و غیر مسؤولانه در محیط‌های کاری توجه مدیران و صاحب‌نظران را به بحث اخلاق و مدیریت اخلاق معطوف ساخته است. لذا با شناسایی و اولویت‌بندی ارزش‌ها برای هدایت رفتارها در سازمان، می‌توانند مسایل اخلاقی را در محیط کار مدیریت کرد. برنامه‌های اخلاق به سازمانها کمک می‌کنند تا بتوانند در شرایط آشفته، عملکرد اخلاقی خود را حفظ کنند (سلطانی، ۱۳۸۲).

رفتار در سازمان‌ها به طور ساده، تابعی از انتظارات رسمی، نیازهای فردی و اهداف سازمانی نیست. بلکه، نتیجه روابط پویای این عناصر است. شرکت کنندگان در یک سازمان، مجموعه‌ای از صفات منحصر به فرد، احساسات، ارزشها، نیازها و انگیزه‌ها را با خود به محل کار می‌آورند. این خصوصیات شخصی در جنبه‌های منطقی و برنامه‌ریزی شده زندگی سازمانی دخالت کرده و موجب ظهور نوعی احساس هویت جمعی می‌گردد که تجمع ساده افراد را به شخصیت متمایزی برای محل کار تبدیل میکند. این احساس طبیعی ناشی از محل کار تحت عناوین متعددی از جمله، خصوصیات سازمانی^۱، محیط اجتماعی^۲ و جو^۳ تحلیل شده است. هر کدام از مفاهیم به یک جهت طبیعی، خود به خودی و انسانی سازمان اشاره دارند و مبین این هستند که معانی مشترک و قوانین نوشته نشده‌ای وجود دارند که رفتار سازمانی را

1- Organization character

2- Miieu

3- Climate

هدایت می‌کند (هوی و میکسل^۱، ۱۳۸۶). نوع رابطه‌ای که انسان‌های داخل یک سازمان دارند، ویژگی‌ها و جو آن سازمان را به وجود می‌آورد. جو سازمانی به ادراکات عمومی کارکنان از محیط کارشان بر می‌گردد (میرکمالی، ۱۳۷۸). جو اخلاقی به عنوان چارچوبی برای ایجاد و تقویت هنجارهای قابل قبول، ارزش‌ها و عقایدی است که ممکن است با این دیدگاه نهادی که "کارها چطور باید انجام شود"، مرتبط شود (السی و آپکان، ۲۰۰۹). افراد در سازمان دریافتند که هنجار و قواعد سازمانی موجود در ساختار و خط‌مشی‌های سازمان باعث به وجود آمدن جو کاری می‌شود (شاپیر و روسنبلات، ۲۰۱۰). سازمان‌های ورزشی به موضوع‌های اخلاقی توجه می‌کنند چون مردم از آن‌ها انتظار دارند سطوح بالایی از استانداردهای اخلاقی را نشان دهند. سطوح بالای استانداردهای اخلاقی از افرادی که در سازمان کار می‌کنند یا در شرایط پر خطر کار می‌کنند حمایت می‌کند (اکپارا و جان^۲، ۲۰۰۸). جو اخلاقی جزئی از جو عمومی سازمان است. طبق نظر ویکتور و کالن^۳ (۱۹۸۸)، جو اخلاقی در سازمان به ادراکات مشترک از رفتارهای صحیح اخلاقی و اینکه موضوع اخلاقی چگونه باید اداره شود، اشاره می‌کند (ویکتور و کالن، ۱۹۸۸). ویکتور و کالن پنج بعد جو اخلاقی موجود در سازمان را ارائه کرده‌اند. الف) جو نوع دوستی: این جو بر معیار سودمندی اخلاق متمرکز است. و بر اساس توجه به دیگران پایه‌گذاری شده است. ب) جو حقوقی: این بعد مستلزم این است که افراد به قوانین و مقررات حرفه خود پایبند باشند. ج) جو قانونی: این بعد به پذیرش رفتارهای قانونی تعیین شده از سوی موسسه مربوط می‌شود. ه) جو مستقل: در این بعد، افراد بر طبق اعتقادات و خلیات خود که بر اساس مجموعه‌ای از اصول خوب شکل گرفته است عمل می‌نمایند. د) جو ابزاری: این جو معیار اخلاقی خودبینی را شامل می‌شود و به طور اولیه به دنبال فراهم آوردن حداکثر منافع شخصی است. (تسای و هانگ^۴، ۲۰۰۸، ۵۶۷)

ورزش، حرفه‌ای است که همواره بنابر ماهیت خود با مسائل اخلاقی شایعی رو برو بوده است و برای انجام امور علاوه بر معیارهای قانونی به مجموعه‌ای از رهنمودهای اخلاقی و ارزشی نیاز دارد که آنان را در رفتارها و اعمال‌شان یاری دهد و نوعی هماهنگی و وحدت رویه را در حرکت به سوی شیوه مطلوب جمعی و عمومی میسر سازد. یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری ارتباطات درون سازمانی و شرایط کارکنان و ورزشکاران جو اخلاقی^۵ است که تأثیر قابل

- 1- Hoy & Miksel
2. Okpara & John
3. Victor & Cullen
- 4 - Tsai & Hung
- 5- Ethical Climate

ملاحظه‌ای در بهره‌وری سازمانی دارد (السی و آلپکان^۱، ۲۰۰۹). رعایت موازین اخلاقی در محیط‌های ورزشی و مسابقات، خاستگاه جهانی و ملی دارد. چالش‌های اخلاقی در ورزش برای تماشاچیان، مسئولان، داوران، مربیان و بازیکنان، امری است اجتناب‌ناپذیر و موردپسند تمامی دولت‌ها و ملت‌هاست (خبیری، ۱۳۸۱). اشنایدر^۲ (۱۹۹۹) معتقد است که بسیاری از موارد اخلاقی مواقعی پیش می‌آید که ورزشکار می‌خواهد شکلی از خوب بودن را که در ورزش استفاده می‌شود نشان دهد، ولی اگر از ورزشکار خواسته شود فقط عملکرد فنی مناسبی از خوبی به نمایش بگذارد، به جای اینکه از او بخواهند انسان خوب و کاملی باشد، مشکلات اخلاقی شروع می‌شود. شاکری‌نیا، اخلاق سازمانی را در دو سطح قرار داده است، اخلاق حرفه‌ای (مسئولیت‌های اخلاقی سازمان) و اخلاق شغلی (وظایف افراد در سازمان) و با توجه به تعامل موجود بین این دو اخلاق، نهایتاً رفتارهای اخلاقی به صورت جو اخلاقی در سازمان نمود عینی پیدا می‌کند؛ بر همین اساس اعتقاد بسیاری از محققین بر این است که پیاده کردن رفتارهای اخلاقی در یک سازمان در قدم اول به میزان ارج‌گذاری به ارزش‌های اخلاقی توسط سیاست‌های کلی و اقدامات مدیریت در آن سازمان بستگی دارد (شاکری‌نیا، ۱۳۹۱).

اعتقاد بسیاری از محققان بر این است که ورزش آماتوری نسبت به ورزش حرفه‌ای از نظر رعایت موازین اخلاقی مزیت‌های فراوانی دارد. لئو^۳ (۱۹۹۹) می‌گوید معنی واقعی روحیه آماتوری و غیرحرفه‌ای عشق به بازی، بدون چشمداشت به پاداش‌های بیرونی است و این امر به یک حالت روانی و عشق و علاقه شدید برای ورزش کردن و مسابقه دادن درآمده است. آماتور بودن با حرفه‌ای بودن متفاوت است و ارزش آماتور بودن باید تجدید شود. روحیه آماتوری با اینکه در ورزش حرفه‌ای فراموش شده، ولی در تمام فعالیت‌های ورزشی که فقط جنبه رقابتی در آن مطرح نیست، وجود دارد و به آن فعالیت لذت می‌دهد. آماتور بودن یعنی عاشق بودن و عشق به ورزش یک جنبه مثبت از تمایلات فرد است و بدون این عشق و علاقه، بازی خوب و ورزشکار با اخلاق بودن فقط جنبه تبلیغ دارد (لئو، ۱۹۹۹). دامنه اخلاق را در حد رفتارهای فردی تلقی می‌کنند، اما رفتارهای فردی وقتی که در سطح جامعه یا نهادهای اجتماعی تسری پیدا می‌کند و شیوع می‌یابد، به نوعی به اخلاق جمعی تبدیل می‌شود که ریشه اش در فرهنگ جامعه می‌دواند و خود نوعی وجه غالب می‌یابد که جامعه را با آن می‌توان شناخت (قراملکی، ۱۳۸۹).

کشف رابطه‌ی بین جو اخلاقی سازمانی و نگرش‌ها و رفتار کارکنان، به عنوان یکی از مهمترین موضوعات در مطالعات سازمانی به شمار می‌رود (حجتی و آزما، ۱۳۹۳). رفتارهای

1- Elci & Alpkan
2- Aschnider
3. Leo

اخلاقی در یک سازمان به عنوان مسأله مهم برای مدیران مطرح هستند و مدیریت باید نقش اساسی در بالا بردن رفتارهای اخلاقی داشته باشد. کارکنانی، که احساس می‌کنند جو اخلاقی بر سازمان حاکم است، روابط و تعاملات سازمان خویش را عادلانه می‌دانند و این موضوع باعث افزایش رضایت و تعهد کارکنان می‌شود. اگر کارکنان یک سازمان، رفتار مدیر را اخلاقی برداشت کنند، در آن هنگام سازمان درخواست خواهد یافت که میزان رضایت شغلی افزایش و نیت ترک خدمت کاهش یافته است که این دو عامل برای سازمان بسیار حایز اهمیت است (نادی و حاذقی، ۱۳۹۰). بنابراین رهبران سازمان نقش مهمی در ایجاد جو اخلاقی دارند که به بیان و اجرای روش‌های اخلاقی می‌پردازند. هنگامی که کارکنان در مورد حل و فصل مشکلات خود و تصمیم‌گیری راجع به آنها با رهبران مشورت می‌کنند، محیطی به وجود خواهد آمد که کارکنان از شغل خود احساس رضایت می‌کنند و نسبت به آن سازمان متعهدتر می‌شوند (آهرن و همکاران، ۲۰۰۵). یکی از اصولی که از جو اخلاقی استخراج می‌شود رضایت شغلی است که بسیاری از تحقیقات نشان می‌دهد که اخلاق و رضایت شغلی به صورت مثبت با هم در ارتباط هستند (نادی و حاذقی، ۱۳۹۰). مدل‌های نظری فراوانی برای توضیح ترک خدمت کارکنان بیان شده‌اند. اگرچه بیشتر این مدل‌ها بر ویژگی‌های فردی نظیر رضایت شغلی و تعهد سازمانی به عنوان عوامل کلیدی و مؤثر بر ترک خدمت تمرکز می‌کنند (هایس و همکاران^۱، ۲۰۰۶) اما برخی از محققان پیشنهاد کرده‌اند که ویژگی‌های مؤسسات و روابطی که میان افراد وجود دارد، ممکن است در این زمینه نقش مهمی را بازی کنند. برای مثال فاکتورهای محیط کار نظیر تعارض نقش، تنوع وظایف، روابط با همکاران و استقلال افراد را در رضایتمندی شغلی بسیار مهم می‌دانند. این در حالی است که امروزه بیشتر افراد تقریباً نیمی از ساعات بیداری خود را در محیط کارشان می‌گذرانند. بنابراین رضایت از کار و محیط کار بسیار مهم و ضروری است (کومبر و باریبال^۲، ۲۰۰۷). جو اخلاقی دارای یک ساختار چند بعدی است که ابعاد آن بر نگرش و رفتارهای شغلی کارکنان تأثیر می‌گذارد. به نظر می‌رسد هر چه جو اخلاقی در یک سازمان توسط کارکنان شناخته شده‌تر باشد و افراد به ارزش‌ها و رفتارهای اخلاقی یک سازمان پی ببرند عملکرد بهتری خواهند داشت (نادی و حاذقی، ۱۳۹۰).

از طرفی با توجه به این که جو اخلاقی با عوامل بسیاری از جمله عملکرد، بهره‌وری و اثربخشی سبک رهبری، کاهش جابه‌جایی، رضایت شغلی و تعهد سازمانی مرتبط است و جو سازمانی نامطلوب می‌تواند بخش عظیمی از سرمایه سازمان را ضایع کند. بنابراین شناخت جو

1. Ahearne & et al
2. Hayes & et al
3. Coomber & Barriball

اخلاقی حاکم بر سازمان و تلاش برای بهبود آن در محیطی با شرایط خاص اهمیت ویژه‌ای دارد (دلگشایی و همکاران، ۱۳۸۷). از آنجایی که در کشورمان، رشد سجایای اخلاقی و رعایت موازین آن مورد تأکید مسئولان بوده و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، بنابراین محقق بر آن شد که به این سؤال پاسخ دهد که ورزشکاران از نظر رعایت موازین اخلاقی در چه سطحی می‌باشند، و آیا بین جو اخلاقی باشگاه‌ها و منتخبی از ویژگی‌های فردی ورزشکاران رابطه وجود دارد؟ آیا بین کشتی‌گیران آماتور و حرفه‌ای در رعایت مسایل اخلاقی تفاوتی وجود دارد؟

روش تحقیق

روش تحقیق توصیفی از نوع همبستگی بود که به صورت میدانی اجرا شده است. جامعه آماری این تحقیق کلیه ورزشکاران باشگاه‌های کشتی استان گلستان در سال ۱۳۹۲ با حداقل چهار سال سابقه بودند (۱۹۰ نفر) که بر اساس جدول مورگان، ۱۲۵ نفر به عنوان نمونه آماری انتخاب شدند برای جمع‌آوری داده‌های تحقیق از پرسش‌نامه‌های ویژگی‌های دموگرافیک و جو اخلاقی ویکتور وکالن (۱۹۸۸) دارای ۲۶ سوال از نوع بسته و براساس مقیاس پنج ارزشی لیکرت با خرده مقیاس‌های نوع دوستی، حقوقی، قانونی، ابزاری و مستقل استفاده شد. این پرسشنامه استاندارد است و بارها توسط محققین بکار برده شده است. اما به لحاظ دقت علمی و افزایش اعتبار پژوهش، بار دیگر روایی و پایایی پرسشنامه مذکور در جامعه آماری پژوهش، مورد بررسی قرار گرفت. برای اطمینان از روایی پرسشنامه‌ها، بعد از تنظیم آنها از نظرات ۵ نفر از اساتید دکتری در مدیریت و تربیت بدنی استفاده شد و نظرات آنها در پرسشنامه نهایی لحاظ گردید. برای اطمینان از پایایی زمانی پرسشنامه‌ها، طی مطالعه مقدماتی بر روی ۳۰ نفر از جامعه آماری، از روش بازآزمایی (جو اخلاقی ۰/۸۳) و برای محاسبه پایایی درونی از روش آلفای کرونباخ (جو اخلاقی ۰/۸۶) استفاده شد. اطلاعات جمع‌آوری شده با استفاده از روش‌های آمار توصیفی شامل فراوانی، درصد و شاخص‌های گرایش مرکز، شاخص پراکندگی و جدول، طبقه‌بندی و توصیف می‌شود. همچنین دربخش آمار استنباطی آزمون کلموگروف اسمیرنوف، آزمون تی همبسته و ضریب همبستگی پیرسون برای تجزیه و تحلیل داده‌ها استفاده شد.

یافته‌های تحقیق

نتایج تحقیق نشان داد که ۱۴٪ آزمودنی‌ها به طور مرتب در لیگ‌های کشتی حضور داشتند و به طور حرفه‌ای ورزش می‌کردند. ۱۰٪ از آنها سابقه عضویت تیم ملی را داشتند. ۶۱٪ دارای مدرک تحصیلی دیپلم و کمتر بودند. و ۷۸٪ آنها ۲۵ سال و کمتر سن داشتند (جدول ۱).

جدول ۱- توزیع فراوانی و درصد فراوانی مشخصات فردی آزمودنی‌ها

مشخصات	فراوانی	درصد
فعالیت حرفه ای	بله	۱۷
	خیر	۱۰۸
عضویت در تیم ملی	بله	۱۲
	خیر	۱۱۳
سطح تحصیلات	دیپلم و کمتر	۷۶
	کاردانی	۲۶
	کارشناسی	۱۹
	کارشناسی ارشد	۴
		۳
سن	۱۵ تا ۲۰ سال	۶۷
	۲۱ تا ۲۵ سال	۳۱
	۲۶ تا ۳۰ سال	۱۹
	۳۱ تا ۳۵ سال	۲
	۳۶ تا ۴۰ سال	۶

برای بررسی وضعیت متغیرهای تحقیق از آزمون تی استیودنت تک نمونه‌ای استفاده شد. نتایج مربوط به این آزمون در جدول ۲ آورده شده است. با توجه به جدول ۲، سطح معناداری آزمون برای تمام متغیرها کوچکتر از مقدار ۰/۰۵ است. در نتیجه، در سطح اطمینان ۹۵ درصد فرض برابری میانگین امتیازات با مقدار متوسط (۳) رد می‌شود. با توجه به مقادیر میانگین، وضعیت این متغیرها بالاتر از مقدار متوسط می‌باشد.

جدول ۲. نتایج آزمون تی استیودنت برای بررسی وضعیت متغیرها

متغیر	میانگین	مقدار آماره	درجه	سطح	نتیجه آزمون تی
ن	t	آزادی	معناداری	استیودنت	
جواخلاق	۴/۰۱۲	۱۷/۴۵۵	۱۲۴	۰/۰۰	بیشتر از مقدار متوسط
ی					
نوع	۴/۴۰۳	۱۷/۳۵۲	۱۲۴	۰/۰۰	بیشتر از مقدار متوسط

دوستی	۴/۴۴۶	۱۷/۶۶۶	۱۲۴	۰/۰۰	بیشتر از مقدار متوسط
حقوقی	۳/۹۸۶	۱۲/۴۱۴	۱۲۴	۰/۰۰	بیشتر از مقدار متوسط
قانونی	۳/۶۸۱	۱۱/۶۸۲	۱۲۴	۰/۰۰	بیشتر از مقدار متوسط
ابزاری	۳/۵۴۶	۴/۹۸۲	۱۲۴	۰/۰۰	بیشتر از مقدار متوسط
مستقل					

یافته‌های جدول ۳ نشان می‌دهد که در کل بین جو اخلاقی و منتخبی از ویژگی‌های فردی آزمودنی‌ها ارتباط معنی‌دار وجود ندارد. ولی حیطه حقوقی جو اخلاقی با تحصیلات، حیطه قانونی جو اخلاقی با تحصیلات، سن و فعالیت حرفه‌ای و آماتوری و حیطه مستقل جو اخلاقی با عضویت در تیم ملی ارتباط مثبت دارد.

جدول ۳. نتایج آزمون همبستگی اسپیرمن برای متغیرها

تحصیلات	سن	فعالیت حرفه‌ای و آماتوری	عضویت در تیم ملی	جو اخلاقی
-۰/۰۲۵	۰/۰۶۴	-۰/۰۸۶	-۰/۱۶۹	نوع دوستی
-۰/۰۶۳	*۰/۲۱۳	۰/۰۸۲	۰/۰۲	حقوقی
*-۰/۱۸۳	-۰/۱۱۷	۰/۰۱۳	-۰/۰۸۷	قانونی
**۰/۲۹۰	**۰/۳۳۶	**۰/۲۳۷	-۰/۱۶۲	ابزاری
-۰/۱۰۸	-۰/۰۰۸	-۰/۰۸۷	-۰/۰۹۵	مستقل
-۰/۰۹۴	-۰/۱۳۲	-۰/۰۹۴	*-۰/۲۰۶	

$p < 0.1$; ** $p < 0.05$; *** $p < 0.01$

با توجه به مقدار آماره آزمون F و سطح معناداری مربوطه، نتیجه می‌شود که رگرسیون معنادار است. همچنین، ضریب تعیین برابر ۰/۰۴۰ بدست آمده است که بیانگر آنست که ۴ درصد از تغییرات مربوط به جو اخلاقی نوع دوستی توسط متغیر جمعیت‌شناسی سن قابل تبیین و توضیح می‌باشد. همانطور که از داده‌های جدول ۴ مشخص است، سطح معناداری متغیر سن کوچکتر از مقدار ۰/۰۵ است. نتیجه می‌شود که بر جو اخلاقی نوع دوستی موثر هست. همچنین، با توجه به مثبت بودن مقادیر β ، متغیر سن تاثیر مثبت بر نوع دوستی دارد.

جدول ۴. نتایج تحلیل رگرسیون تک متغیره متغیر جمعیت‌شناسی سن و جو اخلاقی نوع دوستی

گویند	B	B	آماره آزمون t	سطح معناداری	R	R ²	آزمون معناداری رگرسیون	
							سطح معناداری	آماره آزمون F
	(استاندارد شده)							

سن	۰/۱۶۸	۰/۱۹۹	۲۶/۳۹۴	۰/۰۰۰	۰/۱۹۹	۵/۰۶۷	۰/۰۲۶
	۴/۱۰۳						

با توجه به مقدار آماره آزمون F و سطح معناداری مربوطه، نتیجه می‌شود که رگرسیون معنادار است. همچنین، ضریب تعیین برابر $۰/۰۶۰$ بدست آمده است که بیانگر آنست که ۶ درصد از تغییرات مربوط به جو اخلاقی حقوقی توسط متغیر جمعیت‌شناسی تحصیلات قابل تبیین و توضیح می‌باشد. همانطور که از داده‌های جدول ۵ مشخص است، سطح معناداری متغیر تحصیلات کوچکتر از مقدار $۰/۰۵$ است. نتیجه می‌شود که بر جو اخلاقی حقوقی موثر هستند. همچنین، متغیر تحصیلات به دلیل منفی بودن مقادیر β ، تاثیر منفی بر جو اخلاقی حقوقی دارد. جدول ۵ . نتایج تحلیل رگرسیون تک متغیره متغیر جمعیت‌شناسی تحصیلات و جو اخلاقی حقوقی

گویه	B	B (استاندارد شده)	آماره آزمون t	سطح معناداری	R	R ²	آزمون معناداری رگرسیون	
							آماره آزمون F	سطح معناداری
(ضریب ثابت)	۴/۸۶۵		۲۸/۷۱۵	۰/۰۰۰	۰/۲۴۵	۰/۰۶	۷/۸۴۰	۰/۰۰۶
تحصیلات	-۰/۲۶۰	-۰/۲۴۵	-۲/۸۰۰	۰/۰۰۶				

با توجه به مقدار آماره آزمون F و سطح معناداری مربوطه، نتیجه می‌شود که رگرسیون معنادار است. همچنین، ضریب تعیین برابر $۰/۱۵۹$ بدست آمده است که بیانگر آنست که $۱۵/۹$ درصد از تغییرات مربوط به جو اخلاقی قانونی توسط متغیرهای جمعیت‌شناسی قابل تبیین و توضیح می‌باشد. همانطور که از داده‌های جدول ۶ مشخص است، سطح معناداری متغیر سن کوچکتر از مقدار $۰/۰۵$ است. نتیجه می‌شود که بر جو اخلاقی قانونی موثر هست. همچنین، با توجه به مثبت بودن مقادیر β ، متغیر سن تاثیر مثبت بر جو اخلاقی قانونی دارد. همچنین، سطح معناداری سایر متغیرها بزرگتر از مقدار $۰/۰۵$ است. نتیجه می‌شود که بر جو اخلاقی قانونی موثر نیستند.

جدول ۶ . نتایج تحلیل رگرسیون چند متغیره متغیرهای جمعیت‌شناسی و جو اخلاقی قانونی

گویه	B	B (استاندارد شده)	آماره آزمون t	سطح معناداری	R	R ²	آزمون معناداری رگرسیون	
							آماره آزمون F	سطح معناداری
(ضریب ثابت)	۳/۶۷۱		۶/۵۹۱	۰/۰۰۰	۰/۳۹۹	۰/۱۵۹	۷/۶۴۹	۰/۰۰۰

				۰/۰۰۲	۳/۱۰۴	۰/۲۹۵	۰/۰۴۶	سن
				۰/۰۵۶	-۱/۹۳۳	-۰/۱۶۱	-۰/۴۳۲	سابقه حضور در لیگ
				۰/۵۲۴	۰/۶۳۹	۰/۰۶۲	۰/۰۶۴	تحصیلات

با توجه به مقدار آماره آزمون F و سطح معناداری مربوطه، نتیجه می‌شود که رگرسیون معنادار است. همچنین، ضریب تعیین برابر $۰/۰۳۸$ بدست آمده است که بیانگر آنست که $۳/۸$ درصد از تغییرات مربوط به جو اخلاقی مستقل توسط متغیر جمعیت شناسی عضویت در تیم ملی قابل تبیین و توضیح می‌باشد. همانطور که از داده‌های جدول ۷ مشخص است، سطح معناداری متغیر عضویت در تیم ملی کوچکتر از مقدار $۰/۰۵$ است. نتیجه می‌شود که بر جو اخلاقی مستقل موثر هستند. همچنین، متغیر عضویت در تیم ملی به دلیل منفی بودن مقادیر β ، تاثیر منفی بر مستقل دارد. همچنین، سطح معناداری سایر متغیرها بزرگتر از مقدار $۰/۰۵$ است. نتیجه می‌شود که بر مستقل موثر نیستند.

جدول ۷. نتایج تحلیل رگرسیون تک متغیره متغیرهای جمعیت شناسی عضویت در تیم و جو اخلاقی مستقل

گویه	B	B (استاندارد شده)	آماره t آزمون	سطح معناداری	R	R^2	آزمون معناداری رگرسیون	
							آماره F آزمون	سطح معناداری
(ضریب ثابت)	۵/۰۷۶		۷/۱۹۲	۰/۰۰۰				
عضویت در تیم ملی	-۰/۸۰۲	-۰/۱۹۴	-۲/۱۹۰	۰/۰۳۰	۰/۱۹۴	۰/۰۳۸	۴/۷۹۷	۰/۰۳۰

بحث و نتیجه گیری

اخلاق که با چگونگی رفتار و حالت‌های اختیاری انسان سروکار دارد، همواره جاذبه ویژه‌ای برای او داشته است و آدمی به دیده احترام در آن نگریسته است. نهاد اخلاقی زندگی انسان، اساس و پایه تشکیل اجتماع و ظهور تمدن‌های بشری است. حرمت اخلاق چنان است که حتی کسانی هم که خود به زیور اخلاق آراسته نیستند، آراستگان به فضایل اخلاقی را با دیده عزت می‌نگرند و شان آنها را والا می‌دانند. جذبه و دلربایی اخلاق، اگر از چشم‌انداز قرآنی به آن نگریسته شود، دوچندان خواهد شد. زیرا قرآن آخرین کلام الهی با بشر است و به اقتضای این ویژگی، کامل‌ترین سخن را در باره اخلاق بیان کرده است. فضایل اخلاقی از نگاه قرآن، صرفاً

وسيله‌ای برای سامان‌دهی به رفتار این جهانی آدمی، به غرض نظم و انتظام دادن به زندگی او نیست، بلکه از آن مهم‌تر، چونان مصالح ساختمانی برای پی‌ریزی بنای حیات ابدی او به حساب می‌آید.

نتایج نشان داد که از حداکثر میانگین ۵ برای حیطه نوع دوستی جو اخلاقی، میانگین ۴/۴۰۳ با انحراف استاندارد ۰/۹۰۴ بود. که از متوسط بالاتر است. این جو بر معیار سودمندی اخلاق متمرکز است. و بر اساس توجه به دیگران پایه‌گذاری شده است. در این جو افراد علاقه خالصانه‌ای به خوب بودن اعضای داخل سازمان و حتی به اعضای خارج از سازمان که ممکن است تحت تاثیر تصمیمات آنها قرار گیرند؛ دارند. نتایج نشان داد که جو اخلاقی قانونی، میانگین ۳/۹۸۶ و انحراف استاندارد ۰/۸۸۸ بود. که از متوسط بالاتر است. این جو بر اساس معیار قانونی اخلاق است. این بعد به پذیرش رفتارهای قانونی تعیین شده از سوی موسسه مربوط می‌شود. تصمیمات سازمانی نیز بر اساس مجموعه‌ای از مقررات منطقه‌ای یا استانداردهایی مانند کدهای رفتاری هدایت می‌شود. نتایج نشان داد که جو اخلاقی ابزاری، میانگین ۳/۶۸۱ و انحراف استاندارد ۰/۶۵۱ بود. که از متوسط بالاتر است. این جو معیار اخلاقی خودبینی را شامل می‌شود و به طور اولیه به دنبال فراهم آوردن حداکثر منافع شخصی است. این افراد اعتقاد دارند تصمیمات اخذ شده باید در خدمت منافع سازمان‌ها یا ارائه‌دهنده نفع شخصی باشد. نتایج نشان داد که برای جو اخلاقی مستقل، میانگین ۳/۵۴۶ و انحراف استاندارد ۱/۲۲۴ بود. که از متوسط بالاتر است. در این بعد از جو اخلاقی، افراد بر طبق اعتقادات و خلیقات خود که بر اساس مجموعه‌ای از اصول خوب شکل گرفته است عمل می‌نمایند. نتایج نشان داد که برای جو اخلاقی حقوقی، میانگین ۳/۴۴۶ و انحراف استاندارد ۰/۹۱۵ بود. که از متوسط بالاتر است. این بعد مستلزم این است که افراد به قوانین و مقررات حرفه خود پایبند باشند. در هنگام تصمیم‌گیری، کارکنان باید تصمیمات خود را بر اساس حکم بعضی از سیستم‌های بیرونی همانند قانون، منابع دینی و کدهای رفتار حرفه‌ای اخذ کنند. نتایج تحقیق نشان داد امتیاز جو اخلاقی، که توسط آزمودنی‌ها بر اساس نگرش آنها نسبت به سوالاتی مربوط به ابعاد نوع دوستی، حقوقی، قانونی، ابزاری و مستقل، از حداکثر امتیاز ۵، میانگین کل آزمودنی‌ها، ۴/۰۱۲ با انحراف استاندارد ۰/۶۵۶ بود. هرچند از متوسط بیشتر است اما با وضع مطلوب فاصله زیادی دارد. این بدین معنی است که جو اخلاقی حاکم بر باشگاه‌های کشتی، از توان بالقوه‌ای برای واکنش اخلاقی در وضعیت‌های دشوار اخلاقی که در دنیای حرفه‌ای در حال انجام است برخوردار می‌باشند. نتایج این یافته با یافته‌های آلپکان^۱ (۲۰۰۹)، که به بررسی جو اخلاقی کارمندان

شرکت مخابرات کشور ترکیه پرداخته بود، و حجتی و آزما (۱۳۹۳)، که به بررسی جو اخلاقی پرستاران شاغل در بیمارستان تأمین اجتماعی استان گلستان پرداختند. و نشان دادند که جو اخلاقی در سطح مطلوب بود. و توماس^۱ و همکاران (۲۰۰۶)، در تحقیقی با عنوان ارتقاء رفتار اخلاقی و رفتار شهروندی سازمانی مدیران خرید در آمریکا بیان کردند که، سازمان نقش کلیدی در رفتارهای شخصی کارکنان دارد و ارزش‌های اخلاقی می‌توانند در متغیرهای کلیدی سازمان تأثیرگذار باشند و سطوح بالاتر رفتار اخلاقی ارتباط مثبتی با رفتار شهروندی سازمانی دارد و همچنین با یافته‌های حسنی و بشیری (۱۳۹۴)، شیرازی و احمدی زهرانی (۱۳۹۴)، محمودی و همکاران (۱۳۹۴)، مرادی و زرگر (۱۳۹۴) و مومن پور و همکاران (۱۳۹۴) همسو بود. و با نتایج تحقیقات خبیری (۱۳۸۱)، قلاوندی و مرادی (۱۳۹۴) و جوزفسون^۲ (۲۰۱۳) در تعارض است.

1 - Thomas & et al.

2 - Josephson

فهرست منابع

- حسینی، محمد و بشیری، ژیلا (۱۳۹۴). "رابطه‌ی جو اخلاقی با پیامدهای مثبت و منفی سازمانی". فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم، شماره ۴، صص ۳۶-۲۷.
- خانی، مسلم (۱۳۸۷). کار و وجدان کار، ماهنامه کار و جامعه، شماره ۱۲، صص: ۱۶-۱۵.
- خیبری، محمد (۱۳۸۱). "بررسی رعایت موازین اخلاقی بین بانوان ورزشکار و غیر ورزشکار". نشریه حرکت، سال سوم، ش ۱۳، صص ۱۹-۵.
- حجتی، هانیه و آزما، فریدون. ارتباط بین جو اخلاقی و تمایل به ماندگاری در کار پرستاران بالینی. فصلنامه مدیریت پرستاری، (۱۳۹۳). سال سوم، دوره سوم، شماره اول، صص ۱۹-۲۶.
- دلگشایی، بهرام؛ توفیقی، شهرام و کرمانی، بهناز. ارتباط جو سازمانی و تعهد سازمانی کارکنان و مدیران بیمارستان‌های آموزشی دانشگاه علوم پزشکی همدان. افق دانش؛ فصلنامه دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی گناباد، (۱۳۸۷). دوره چهاردهم، شماره ۴، صص ۶۰-۶۹.
- سلطانی، مرتضی (۱۳۸۲). "مدیریت اخلاق در سازمان". تدبیر، ش ۱۳۲، صص ۴۰-۳۴.
- شاکری‌نیا، ایرج. رابطه جو اخلاقی و حمایت سازمانی بر رفتار مدنی سازمانی در پرستاران بیمارستان‌های دولتی شهر رشت. فصلنامه بیمارستان، (۱۳۹۱). سال یازدهم، شماره ۱، صص ۱۹-۲۸.
- شیرازی، علی و احمدی زهرانی، مریم (۱۳۹۳). "رابطه بین جو اخلاقی سازمان با اعتماد و تعهد سازمانی دبیران دوره متوسطه". فصلنامه رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، سال پنجم، ش ۴، صص ۶۴-۴۱.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۹). درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای، تهران، انتشارات سرآمد
- قلاوندی، حسن و مرادی، زهرا (۱۳۹۴). "تحلیل رابطه‌ی جو اخلاقی سازمان، هویت سازمانی و سکوت سازمانی". فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم، ش ۲، صص ۷۱-۶۳.
- محمودی، احمد؛ کشکر، سارا؛ سلطانی، مصطفی و اسلامی، ایوب (۱۳۹۴). "ارتباط بین اخلاق حرفه‌ای فروشندگان لوازم ورزشی با شکل‌گیری روابط پایدار میان مشتری و فروشنده". رویکردهای نوین در مدیریت ورزشی، سال سوم، ش ۱۰، صص ۳۳-۲۱.
- مرادی، سجده و زرگر، طیبه (۱۳۹۴). "ارتباط رفتار مربیگری با جو اخلاقی تیمی در ورزشکاران تیمی لیگ برتر". رویکردهای نوین در مدیریت ورزشی، سال سوم، ش ۸، صص ۷۱-۶۱.
- مومن پور، نیشتمان؛ حسینی، محمد و قاسم زاده، ابوالفضل (۱۳۹۴). "نقش جو اخلاقی بر ابعاد درگیری شغلی کارکنان". فصلنامه اخلاق زیستی، سال پنجم، ش ۱۷، صص ۹۰-۶۵.
- میر کمالی، سید محمد (۱۳۷۱). "مدیریت تعارض". فصلنامه دانش مدیریت، ش ۱۹، صص ۵۹-۴۸.
- نادی، محمدعلی و حادقی، فاطمه. الگویابی معادله‌ی ساختاری روابط بین جو اخلاقی، رضایت شغلی و تعهد سازمانی با نیت ترک خدمت در بین کارکنان بیمارستان‌های خصوصی شهر شیراز. مدیریت اطلاعات سلامت، (۱۳۹۰). دوره هشتم، شماره ۵، صص ۶۹۹-۷۰۸.
- هوی، وین ک و میسکل، سیسیل ج (۱۳۸۶). "تئوری، پژوهش و عمل در مدیریت آموزشی". (ترجمه)، چاپ دوم، ارومیه، انتشارات دانشگاه ارومیه، ص ۱۲۸.

- Ahearne, M, Mathieu, J and Rapp, A. (2005). To empower or not to empower **your** sales force? An empirical examination of the influence of leadership empowerment behavior on customer satisfaction and performance. *Journal Appl Psychol.* 90(5). 945-955.
- Coomber, B and Barriball, K. (2007). Impact of job satisfaction components on intent to leave and turnover for hospital-based nurses: a review of the research literature. *International Journal of Nursing Studies.* 44. 297-314.
- Elci, M., Alkan, L. (2009). "The impact of perceived organizational ethical climate on work satisfaction". *Journal of Business Ethics* 84, pp: 297-311.
- Hayes, LJ, O'Brien-Pallas, L, Duffield, C, Shamian, J, Buchan, J and Huges, F. Spence Laschinger HK, North N, Stone PW. (2006). Nurse turnover a literature review. *International Journal of Nursing Studies:* 43. 237-263.
- Josephson, M. (2013). "A training program for coaches on ethics, sportsmanship and character-building in sport in character". *International Journal of Sport Management, Recreation & Tourism*, 11, pp: 42-62.
- Okpara, O. John, W. The impact Ethical climate on job satisfaction, and commitment in Nigeria. *Journal of Management Development.* (2008). 9: 54-63.
- Thomas, L. Baker, Tammy, G. Hunt, Martha, C. Anderwes. Promoting behavior and organizational citizenship behavior. (2006). United States: Clmosen University.
- Tsai, M., & Hung, C. (2008). The relationship among Ethical climate types, facets of job satisfaction, and three components of organizational commitment: A study of nurses in taiwan. *Journal of Business Ethics*, 80, 565-581.
- Schnider, A. (1999). 5th IOC world congress on sport sciences with the annual conference of science and medicine in sport. Ethics Symposium, University of Western Ontario, Canada,
- Schwepker, J.R., Good, D.J. (2009). "Ethical climate's influence on sales management Practices". *Journal of Selling & Major Account Management.* 22 (4), pp: 8-24.
- Shapira-Lishchinsky, O and Rosenblatt, Z. School ethical climate and teachers voluntary absence. *Journal of Educational Administration.* (2010): 48(2). 164-181.
- Victor, B., Cullen, J. (1988). "The organizational bases of ethical work climates". *Journal of Administrative Science Quarterly*, 33, pp: 101-125.

ضرورت تحول در عیوب موجب فسخ نکاح به دلیل ملزومات حقوقی و اخلاقی خانواده و پدیده‌های جدید عصری

ابوالحسن مجتهد سلیمانی^۱

غفور خوئینی^۲

محمد جلالی نژاد^۳

چکیده

فسخ عقد به دلیل وجود عیوب موجب فسخ در یکی از زوجین و طلاق از اسباب انحلال عقد نکاح به حساب می‌آیند با این تفاوت که مطابق قانون مدنی ایران حق طلاق اختصاص به مرد دارد ولی هر یک از زوجین میتوانند به استناد وجود عیب از حق فسخ نکاح استفاده کنند. قانون مدنی نیز به پیروی از نظر مشهور در فقه شیعه در مواد ۱۱۲۲ تا ۱۱۳۲ به ذکر پاره‌ای از عیوب پرداخته و وجود هر یک از آنها را در یکی از زوجین سبب حق فسخ طرف مقابل دانسته است. که برخی از عیوب مانند؛ جنون میان زن و مرد مشترک است و برخی دیگر از عیوب نیز به عنوان عیوب اختصاصی معرفی شده است، عنن، خصاء و جب از عیوب مختص مردان به شمار می‌آید و جذام و برص، زمین‌گیری، نابینایی از هر دو چشم، قرن و افشاء هم از عیوب مختص زنان طبق مواد ۱۱۲۱ و ۱۱۲۳ ق.م تعلق می‌شود. از آنجا که یکی از اسبابی که موجب حق فسخ عقد نکاح می‌شود وجود برخی از عیوب در زوجین است و چنانچه اکثریت فقها و مذاهب اسلامی به آن معتقدند و نصوص قانون مدنی نیز بر آن دلالت دارند هر یک از زن و شوهر می‌توانند از این حق برخوردار باشند و هرگز نمی‌توان مرد یا زن را از این حق محروم ساخت زیرا هدف از اعطای این حق به زوجین، دادن فرصت به آنها برای دفع ضرر از خودشان است که طرفین در این دفع با هم برابر هستند هر چند فقها و نصوص قانون مدنی دایره این بیماری‌ها را

۱. استادیار دانشکده حقوق، دانشگاه خوارزمی، تهران؛ نویسنده مسئول
Sarsabz313@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه خوارزمی تهران Ghkhoeini@khu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی دانشگاه پردیس بین‌الملل خوارزمی تهران.
jalali_5292@yahoo.com

تنگ کرده و این عیوب را به چند عیب خاص محصور کرده‌اند لذا با مطالعه عمیق و جامع نگر در وضعیت موجود جامعه و بروز انواع بیماری‌ها و نواقص حادث شده ناشی از آنها و در عین حال توسعه علوم پزشکی و امکان مداوای یک سری از بیماری‌ها که قبلاً امکان بهبودی آنها وجود نداشت و در عین حال از موارد مصرحه در فسخ نکاح برای زوج یا زوجه تلقی می‌شود و طرح سؤالاتی از سوی صاحب نظران و اندیشمندان فقهی و حقوقی ضرورت بررسی و طرح نظریه‌های جدید را لازم می‌نماید در اینکه آیا برای زوجین در غیر از عیوب منصوصه حق فسخ وجود دارد یا خیر.

واژگان کلیدی

فسخ نکاح، عیب، حصر، تمثیل، بیماری‌های جدید، بیماری‌های لاعلاج، عیوب منصوص.

طرح مسأله

چالش های جدید به دلیل پیشرفت و تحولات علم پزشکی و پیدایش بیماری های نوپیدا (جدید)

همه می دانیم در عصر ما بیماری هایی خطرناک پیدا و شناخته شده اند که شاید هم ردیف برص و جذام یا خطرناک تر از آنها باشند مانند ایدز، اختلال واژینیسموس، لوپوس، سفلیس، MS و ... که به اختصار در خصوص این بیماری ها می پردازیم.

۲- (بیماری ایدز)

ایدز چیست نام بیماری ایدز (AIDS) از حروف اول کلمات Acquired Immun, Defieichcy Syndrome گرفته شده است. و به معنای نقص ایمنی اکتسابی است یک سیستم دفاعی زیان دیده و معیوب نه تنها به وسیله ویروس اچ - آی - وی که در مرحله نخست به آن حمله ور شده، آسیب دیده است بلکه با عفونت های دیگر مورد حمله قرار می گیرد این سیستم دفاعی آسیب دیده دیگر توانایی و قدرتی برای مقابله و کشتن ویروس هایی که تا پیش از این مزاحمتی برایش نداشتند را ندارد.

ویروس اچ، آی، وی دفاع بدن را روز به روز کاهش می دهد تا حدی که هر میکروبی حتی میکروب های بسیار ضعیف هم فرصت پیدا می کنند که بدن را به شدت بیمار کنند همچنان که زمان می گذرد، شخصی که به ویروس اچ ای وی آلوده شده است نسبت به پیش بیشتر و بیشتر به بیماری مبتلا می شود معمولاً چندین سال پس از آلودگی و ورود ویروس به بدن، آنها مبتلا به بیماری های خاص ناشناخته و عجیب متعددی می شوند. این مرحله ای است که به آن می گویند کسی به ایدز دچار شده است وقتی که شخص به بیماری های وخیم خطرناک جدی دچار می شود و یا زمانی که تعداد سلول های دفاعی در بدن شخص آلوده زیر میزان مشخصی به شدت افت کرده باشد بر اساس نتایج به دست آمده از تحقیقات گوناگون از زمان دریافت آلودگی (ورود ویروس اچ. آی. وی) به بدن تا دچار شدن به بیماری ایدز (از کار افتادن سیستم دفاعی بدن) بدون دسترسی به یک درمان دارویی علیه ویروس اچ. آی. وی معمولاً یک دوره زمانی میان شش تا هشت سال به درازا می کشد این دوره می تواند بدون نشانه باشد و تازه پس از این زمان نشانه بیماری ظاهر گشته شخص به بیماری ایدز دچار می شود. هنوز هیچ درمان قطعی برای اچ. آی. وی وجود ندارد و تنها راه برای سالم ماندن این است که آلوده نشویم، پیش گیری، تنها درمان ایدز است.

شایع ترین راه سرایت، تماس جنسی است. ویروس ممکن است از فرد آلوده به شریک جنسی اش (مرد به زن، زن به مرد و یا دهانی با فرد آلوده) منتقل شود. سرایت از زن به زن هم

در شرایطی امکان دارد، آلودگی از طریق تماس جنسی ۸۰٪ کل موارد را شامل می‌شود. وجود بیماری‌های مقاربتی مانند سوزاک، سفلیس و نیز زخم‌های دستگاه تناسلی، خطر آلودگی را چندین برابر خواهد کرد زنان بیشتر در معرض خطر آلودگی به وسیله شریک زندگی خود قرار دارند زیرا احتمال انتقال از مرد به زن بیشتر از زن به مرد است.^۱

۳-۱ بیماری اختلال واژینیسموس

اختلال واژینیسموس که در اثر تحریکات بیرونی موجب انقباض عضلات تحتانی و انسداد مجرای فرج در زنان می‌شود همان آثاری را دارد که بیماری‌هایی چون رتق، عفل و قرن دارند و موجب اختلال در رابطه زناشویی می‌شود.

۴-۱ بیماری لوپوس

بیماری لوپوس موجب اختلال در سیستم ایمنی بدن می‌باشد در این بیماری سلول‌های ایمنی به بافت‌های سالم بدن حمله می‌کنند موجب التهاب و تخریب بافت بدن می‌گردند.

۵-۱ بیماری سفلیس

بیماری سفلیس که بیماری باکتریایی است و در دو شکل جنسی (بیماری‌های آمیزشی) و غیرجنسی انتشار می‌یابد. این بیماری در اثر تماس مستقیم با پوست عفونی و از طریق خون آلوده منتقل می‌شود این بیماری در صورت درمان نشدن می‌تواند سبب زمین‌گیر شدن افراد یا مرگ آنها شود.

۶-۱ بیماری MS

یک بیماری دستگاه عصبی حرکتی بوده و در این بیماری پوشش محافظ اعصابی که در داخل و اطراف مغز نخاع قرار دارند تخریب می‌شود که این باعث ایجاد طیف گسترده‌ای از علائم مثل از دست دادن کنترل عضلات تا اختلالات بینایی می‌شود این بیماری در زنان شایع‌تر از مردان می‌باشد.

لذا در برابر این گونه بیماری‌ها چه موضعی باید بگیریم؟ با توجه به اینکه بیماری‌های دیگری غیر از بیماری‌هایی که در فقه ذکر شده از قبیل بیماری‌های فوق‌الذکر نیز وجود دارد که باعث اختلال در امر زناشویی می‌شود، از این رو این پرسش به طور جدی مطرح می‌شود که آیا می‌توان با توجه به وجود امراض خطرناک و مسری، با الغای خصوصیت از عیوب منصوبه حق فسخ را در مورد بیماری‌های جدید اعمال کرد؟ یا به عبارت دیگر، آیا حق به هم‌زندان ازدواج، محدود به عیب‌ها و بیماری‌هایی است که در روایت مطرح شده یا آنچه در روایت آمده

۱. جمشیدی، اسدالله، ۱۳۸۸، گسست نکاح (تأملی دوباره درباره علل انحلال پیمان زناشویی، قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۱۲۷-۱۲۸.

تنها بیان مصداق است و فقیهان مؤلف اند با شناسایی همه جانبه نمونه های مطرح در روایات موارد دیگر را شناسایی و در برطرف نمودن مشکلات زندگی زناشویی اقدام کنند. بنابراین اگر مقصود این باشد از مبنای لاضرر درباره پیدایش حق فسخ در مورد عیوب منصوصه دفاع کرد چه بسا ضرر بیماری های جدید مانند: ایدز، هپاتیت، سفلیس، سرطان، MS و ... بیش از آن عیوبی است که در قوانین و شرع مقدس آمده است. بنابراین در اینکه آیا برای زوجین در غیر از عیوب منصوصه، حق فسخ وجود دارد یا خیر؟ میان فقها اختلاف است.

برخی فقیهان امکان فسخ نکاح در امراض مسری به غیر از عیوب منصوصه را منتفی دانسته به اصل لزوم استناد کرده اند و در پاسخ افرادی که می گویند حق فسخ در جذام که بیماری مسری است وجود دارد پس در عیوب جدیدی که مسری باشد نیز می آید، می گویند این مسئله قیاس است که در مذهب امامیه مردود است این عده راه حل مشکل را در رجوع به حاکم می دانند تا بر اساس نظر وی عمل شود. که در این خصوص موسوی سبزواری در مذهب الاحکام می فرماید: الامراض المعدیه لا توجب الخیار و ان کانت خطرہ للاصل بعد حصر موجبات الخیار فی غیر ذلک، نعم لابد من الرجوع فی مثل ذلک الی الحاکم الشرعی فی الفصل و الحکم بینهما بما یقتضی نظره^۱.

صاحب ریاض در مقام رد استدلال شهید ثانی به اشتراک برص و جذام در زن و مرد مبنی بر مسری بودن آنها می فرماید: «و فیه مع ذلک استلزامه طرد الحکم فی کل مرض معدولا اراه یلتزمه^۲» اگر بنا باشد بر اساس اینکه اینها از عیوب مسری اند، قائل به اشتراک برص و جذام بشویم لازمه اش این است که این کلام را در تمام امراض مسری بزنیم که به نظر نمی رسد خود شهید ثانی به آن ملتزم باشد. و همین سیاق را می توان در کلام شیخ انصاری ناظر به استدلال شهید ثانی دید که می فرماید: مضافاً الی أنه مستلزم لثبوت الفسخ بجمیع الامراض المعدیه^۳.

برخی از فقیهان به عدم امکان تسری از عیوب منصوصه نظر دارند. امری که با اصاله اللزوم در عقود به ویژه در عقد نکاح و اهتمام شارع مقدس بر حفظ و حراست از کیان خانواده همسو است و در آرای شعب دیوان عالی کشور نیز آمده است^۴.

۱. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۷، مذهب الاحکام، قم: مؤسسه الهادی، ج ۲۵، ص ۱۲۳.

۲. طباطبایی، سیدعلی، ۱۴۱۸، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البیت، ج ۷، ص ۳۷۹.

۳. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵، کتاب النکاح، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ص ۴۳۳.

۴. حسینی، سیدمحمدرضاء، ۱۳۷۹، قانون مدنی در رویه قضایی، تهران: مجد، ص ۲۹۱.

بنابراین آنچه که گفته شد مبنی بر این ادعا که فقیهان در عیب‌های مربوط به ازدواج تنها به نصوص خاص توجه داشته‌اند و هرگز به ملاکات احکام یا اولویت عرفی یا لاضرر عنایتی نداشته‌اند، با واقعیت منطبق نیست.

شاید پیروان این مسلک بگویند بیماری‌های نوظهور برای مرد به دلیل برخورداری از حق طلاق مشکلی ایجاد نمی‌کند، و مشکل زن را نیز می‌توان با طلاق حل کرد «که نظیر این سخن را شیخ انصاری در پاسخ کسانی که به استناد ضرری بودن جذام برای زن به مشترک بودن این عیب نظر داده‌اند گفته است».

اولاً؛ باید توجه داشت که شریعت با عنایت به وجود چنین راهکاری (مشروعیت طلاق و طلاق قضایی) اقدام به جعل حق به هم زدن ازدواج در موارد خاص نموده است یعنی با اینکه مرد از حق طلاق برخوردار بوده و زن نیز با مراجعه به حاکم و ... می‌توانست اجازه طلاق بگیرد قانون‌گذار حق به هم زدن ازدواج را وضع کرده است، این خود نشان دهنده آن است که به کار گرفتن طلاق در این موارد با نظر شریعت سازگاری ندارد و گرنه راه کاری جدید ارائه نمی‌کرد. افزون بر این باید توجه داشت که به کار گرفتن طلاق به ویژه طلاق قضایی با تبعات متعددی همچون پرداخت مهریه برای مرد، نگه داشتن عده برای زن، حضور دو گواه عادل در جلسه طلاق، حق رجوع مرد و مقدمات و مؤخرات دیگر همراه است و تحمیل این عوارض بر زن و مرد چه بسا موجب زیان‌های جبران‌ناپذیری گردد. توصیه این راه‌حل بدون مجوز روشن شرعی بی دلیل است. از این رو این راه‌کار موجه به نظر نمی‌رسد. افزون بر اینکه شاید برخی فقیهان مشروعیت طلاق قضایی را نپذیرند در این صورت باید بگوئیم مرد می‌تواند از حق طلاق استفاده کند و زن باید با این زندگی بسازد برخی از فقیهان معاصر بدون ارائه راه حلی کلی، مشکل این زندگی را به حاکم شرع مربوط دانسته که ظاهراً باید با رأی موردی خویش عمل نماید^۱.

افزون بر اینکه این بدان معناست که احکام شرع که باید همیشه جریان داشته باشد، در یک مقطع عمرش به پایان برسد و در واقع این حکم مخصوص زمانی باشد که به علل گوناگون برص و جذام رواج داشت یا بیماری‌هایی که در گذشته درمان‌پذیر نبوده و امروز به راحتی درمان‌پذیر است.

افزون بر آنچه گفته شد دلالت روایات وارد در این موضوع بر محدود بودن عیب‌ها نیز قابل تأمل است، زیرا این پرسش قابل مطرح است که آیا حصر وارد در آنها حصری حقیقی است

۱. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، ۱۴۱۷، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مؤسسه المنار، ج ۲۵، ص ۱۲۳.

که به استناد آن بتوان موضوع حکم را تنها در موارد یاد شده منحصر ساخت یا خیر؟ لازم است متن برخی از نصوص ذکر شود تا از این زاویه مورد تحلیل قرار گیرد.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ فِي الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ إِلَى قَوْمٍ فَإِذَا امْرَأَتُهُ عَوْرَاءٌ وَ لَمْ يُبَيِّنُوا لَهُ قَالَ لَا تُرَدُّ وَ قَالَ: إِنَّمَا يُرَدُّ النِّكَاحُ مِنَ الْبَرَصِ وَ الْجُدَامِ وَ الْجُنُونِ وَ الْعَقْلِ أَيْنَ رَوَيْتَ كَمَا أَنَّ شَيْخَ طَوْسِي قَطْعَةُ پَايَانِي أَن رَا مُسْتَقْلًا نِيْز نَقْل كَرْدَه اِسْتِ فِي كِتَابِ كَافِي^۱ بِدُونِ وَ اِثْمًا رَوَايَتِ شَدَه اِسْتِ بَا نَظَرِ بَه اَيْنَكِه مَرْحُومِ كَلِينِي مَعْمُولًا دَر نَقْلِ رَوَايَتِ دَقِيْقِ تَر اَز دِيْگَرِ مَحْدَثَانِ مَتُونِ رَوَايِي رَا نَقْلِ كَرْدَه اِسْتِ، نَمِي تَوَانِ مَطْمَئِنُّ بُوْدِ كِه اِدَاتِ حَصْرِ دَر سَخْنِ اِمَامِ (ع) نِيْز بُوْدَه اِسْتِ. اَز جِهَتِ دِيْگَرِ نِهْرِدَاخْتِنِ بَه عِيْبِ هَايِ دِيْگَرِ دَر اَيْنِ سَخْنِ نِيْز شَايِدِ نَاشِي اَز شَرَايِطِ حَاكِمِ بَر جِلْسَه وَ پَرَسَشِ وَ پَاَسَخِ وَ مَسَائِلِ تَأْثِيْرِ گِذَارِ دِيْگَرِي اِسْتِ كِه بَر مَا پَنَهَانِ اِسْتِ. اَفْزُوْدِنِ بَر خِي بِيْمَارِي هَا دَر رَوَايَتِ هَايِ دِيْگَرِ دَلِيْلِ عَدَمِ اِنْحِصَارِ عَوَامِلِ بَه هَمِ زَدِنِ اَز دَوَاجِ بَه بِيْمَارِي نَامِ بَرْدَه شَدَه دَر رَوَايَتِ بَا لَاسْتِ وَ نَشَانِ مِي دِهْدِ كِه بَر فَرَضِ قَبُوْلِ نَقْلِ شَيْخِ طَوْسِي، حَصْرِ دَارْدِ دَر اَن رَوَايَتِ، نَافِي بِيْمَارِي هَايِي اِسْتِ كِه دَر نَظَرِ پَرَسَشِ كَنْنَدَه مَوْجِبِ بَه هَمِ زَدِنِ اَز دَوَاجِ مِي شَدِ يَا نَاطِرِ بَه مَسَائِلِي اَز اَيْنِ دَسْتِ اِسْتِ نَه اَنَكِه عَوَامِلِ بَه هَمِ زَدِنِ اَز دَوَاجِ رَا مَحْدُوْدِ كَنْدِ.

هَمِيْنِ نَكْتِه دَر بَارَه اَيْنِ رَوَايَتِ: عَنِ اِبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ تُرَدُّ الْمَرْأَةُ مِنَ الْعَقْلِ وَ الْبَرَصِ وَ الْجُدَامِ وَ الْجُنُونِ وَ اِمَّا مَا سَيَوِي ذَلِكَ فَلَا نِيْزِ جَرِيَانِ دَارْدِ. اَز اَيْنِ رُو نَايِنِيَايِي «عَرَج» وَ بَر خِي بِيْمَارِي هَايِ دِيْگَرِ بَه عَوَامِلِ فَوْقِ اَفْزُوْدَه شَدَه وَ اَز جَمْلَه عَوَامِلِ بَه هَمِ زَدِنِ اَز دَوَاجِ شَمْرْدَه شَدَه اِسْتِ^۲.

مَمَكِنِ اِسْتِ گَفْتَه شُوْدِ كِه حَصْرِ مُسْتَفَادِ اَز اَيْنِ رَوَايَاتِ بَه مَقْدَارِ دَلَالَتِ رَوَايَاتِ دِيْگَرِ اَز بِيْنِ مِي رُوْدِ وَ نَسْبَتِ بَه عِيْبِ هَايِ دِيْگَرِ دَلَالَتِ بَر حَصْرِ مِي كَنْدِ اَز اَيْنِ رُو عِيُوبِ مَحْدُوْدِ بَه مَوَارِدِي اِسْتِ كِه دَر رَوَايَاتِ بَابِ عِيْبِ هَايِ اَز دَوَاجِ يَادِ شَدَه اِسْتِ. اِمَّا بَايِدِ تَوَجِهِ دَاشْتِ كِه بَا مَخْدُوشِ شَدِنِ ظَهُوْرِ اَوْلِيَه اِدَاتِ حَصْرِ، اِنْعِقَادِ ظَهُوْرِي دِيْگَرِ بَرَايِ اَن، مَحَلِ تَأْمَلِ اِسْتِ. دَر نَاحِيَه عِيْبِ هَايِ مَرْدَانِ نِيْز دَلِيْلِي بَر حَصْرِ نِدَارِيْمِ. بِنَا بَر اَيْنِ بَه اِسْتِنَادِ اِدَاتِ حَصْرِ دَر رَوَايَتِ نَمِي تَوَانِيْمِ عِيْبِ هَا رَا مَحْدُوْدِ بَه تَعْدَادِ خَاصِي كَنِيْمِ. اَز مَطْرَحِ نَشَدِنِ بِيْمَارِي هَا وَ عِيْبِ هَايِ دِيْگَرِ نِيْز نَمِي تَوَانِ اِنْحِصَارِ رَا فَهْمِيْدِ زِيْرَا شَايِدِ مَطْرَحِ نَشَدِنِ عِيْبِ هَايِ دِيْگَرِ نَاشِي اَز نَاشَاخْتَه بُوْدِنِ كَمِي مَوَارِدِ اِبْتِلَاءِ، مَوْرِدِ اِبْتِلَاءِ نَبُوْدِنِ وَ عِلْلِي دِيْگَرِ بَاشْدِ. عِيْبِ هَايِي مَانْدِ «مَقْطُوْعِ اَلَّه بُوْدِنِ»، «رَتَق» وَ ... بُوْدَه اَنْدِ وَلِي دَر رَوَايَتِ مَطْرَحِ نَشَدَه اَنْدِ اِمَّا بَسِيَاْرِي اَز فَقِيْهَانِ اَيْنِ مَوَارِدِ رَا بَه مَوَارِدِ گَفْتَه شَدَه دَر رَوَايَتِ اَفْزُوْدَه

۱. كَلِينِي، مُحَمَّدِ بِنِ يَعْقُوْبِ، ۱۳۶۷، الكافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ج ۵، ص ۴۰۶.

۲. جَمَشِيْدِي، اَسْدَالَه، ۱۳۸۸، گسست نکاح (تأملی دوباره درباره علل انحلال پیمان زناشویی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۱۳۳-۱۳۵.

اند بنابراین حصر از روایت استفاده نمی‌شود.

افزون بر اینکه محروم ساختن مرد از حق به هم زدن ازدواج و ملزم ساختن او به طلاق با توجه به تعهدات و پیامدهایی که طلاق برای مرد به دنبال دارد بر چه اساسی صورت می‌گیرد؟ و این خود خلاف احتیاط است. این نکته درباره‌ی زن و محروم ساختن وی از حق به هم زدن ازدواج نیز جریان دارد.^۱

برخی از محققان از جمله جناتی محمد ابراهیم در دروس فی الفقه المقارن می‌گویند و اما اهتمام الفقهاء بالعیوب المذكوره فلم تکن لأجل خصوصیه فیها بل کان اهتمامهم بهالأجل عدم قابلیتها للعلاج فی الأزمنه الآخره^۲ توجه فقیهان به عیب‌هایی که در کتاب‌های فقهی نام برده می‌شود ناشی از درمان ناپذیر بودن آن بیماری‌ها در زمان‌های گذشته است و خصوصیتی در مورد آنها مدنظر نیست. لازمه این سخن، جریان حکم به هم زدن ازدواج به سبب بیماری‌های درمان ناپذیر جدید است.

۲- نظریه محدود نبودن عیب‌ها به موارد یاد شده در روایات

برخی از صاحب‌نظران عرصه فقهت بر این باورند که عیب‌هایی که به هم زنده‌ی ازدواج است، تنها به مواردی که در نصوص روایی آمده محدود نمی‌شود، بلکه در شرایطی شامل عیب‌های نو پدید (جدید) نیز می‌شود. ایشان راه‌کارهای متفاوتی را برای استنباط این مطلب بیان داشته‌اند.

صاحب این نظریه پیش از اینکه به روایات موضوع مورد بحث بپردازد می‌گوید لازم است از قاعده‌ای کلی بحث شود که به هنگام تردید در اینکه فلان عیب به هم زنده‌ی ازدواج است یا نه، به آن قاعده رجوع می‌گردد. ایشان می‌فرماید: بی تردید مقتضای اصل عملی به هنگام شک در از بین رفتن ازدواج به سبب عیب، استصحاب بقای رابطه روجیت است. مقتضای اصل لفظی استفاده شده از آیه «أوفوا بالعقود...» هم لزوم عقد و از بین نرفتن آن است. پس از مشخص شدن اصل اولی، سخن در این است که آیا اصلی لفظی وجود دارد که بر اصل عملی حاکم و بر اطلاق «أوفوا بالعقود» پیشی گیرد، تا بدون آنکه در مورد هر عیبی نیاز به نص خاص باشد، حق به هم زدن ازدواج را ثابت نماید؟ ایشان برای این امر دو اصل لفظی: قاعده‌ی تدلیس و لاضرر را معرفی می‌کند. درباره‌ی قاعده‌ی نخست اشکال کرده و آن را ناتمام می‌داند.^۳

۱. همان.

۲. جمشیدی، اسدالله، ۱۳۸۸، گسست نکاح (تأملی دوباره درباره علل انحلال پیمان زناشویی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۳. همان.

در اثبات حق بر هم زدن ازدواج به سبب دلیل لاضرر می فرماید: تمسک به قاعده لاضرر یا به این اعتبار است که صبر کردن بر عیب یکی از زوجین برای زوج دیگر زیان به شمار می آید و یا به این اعتبار است که حق به هم زدن ازدواج در چنین مواردی حق عقلایی به شمار می رود و انکار آن موجب ضرر عقلایی بر یکی از دو طرف می باشد.^۱

نتیجه این اصل لفظی که به تعبیر ایشان حاکم بر اصل عملی استصحاب و مقدم بر اصل لفظی افوا بالعقود است. این است که اگر عقد ازدواج با پیامدی همراه باشد که عرف آن را زیان بشمارد از عقد لازم به عقدی جایز تنزل می کند و این در هر عیبی که عرف آن را عیب بداند جریان می یابد.

لکن روایات باب عیوب که عیب های خاص را مطرح می کند اخص از دلیل لاضرر است، یعنی دلالت می کند که شرع زیان ناشی از برخی عیب ها را موجب به هم زدن ازدواج دانسته و چنین نیست که هر زبانی در عقد ازدواج موجب به هم زدن ازدواج گردد و به همین دلیل مقدم بر دلیل لاضرر است. اگر زبانی از ناحیه عیبی مطرح شد و شک کردیم که این زیان موجب به هم زدن ازدواج می شود یا نه، به انحصار مستفاد از ادله عیب ها تمسک کرده و موجب به هم زدن آن را نفی می کنیم ایشان می فرماید: روایاتی که به هم زدن ازدواج ناشی از عیب را در عیب های مخصوصی منحصر می کنند، اخص از قاعده لاضررند و مقدم بر آن می باشند، به همین دلیل، قاعده دگرگون می شود و اصل اولی در غیر از عیب هایی که در ادله فسخ ذکر شده، باعث لزوم ازدواج می گردد.

پس هرگاه در عیبی غیر از آنچه در روایات آمده است حق به هم زدن ازدواج با نص دیگری ثابت می شود این دلیل، اطلاق روایت منحصر کننده عیب ها را قید می زند و اگر دلیل مزبور تمام نبوده و در مسئله تردید شود به اطلاق روایت منحصر کننده عیب ها تمسک نموده و به وسیله آن حق به هم زدن ازدواج را نفی می کنیم.^۲

ایشان در ادامه روایاتی را که بر انحصار عیب ها دلالت می کنند مورد بحث قرار می دهد و چنین نتیجه گیری می کند:

روایت محصور کننده عیب ها، که اطلاق قاعده لاضرر را تقیید می زنند، در عیب های زن وارد شده اند نه عیب های مرد و از اطلاق حق به هم زدن ازدواج از سوی زن نمی توان به اطلاق حق به هم زدن ازدواج از سوی مرد در خصوص عیب های زن تجاوز کرد، چون احتمال دارد این دو با یکدیگر فرق داشته باشند گرچه به این دلیل که مرد در هر حال حق طلاق دارد.

۱. حائری، سیدکاظم، عیوب موجب فسخ نکاح، فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۱، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۲۱-۲۲.

اگر به اطلاق حق به هم زدن ازدواج از سوی زن فتوا ندهیم و بر این باور باشیم که به دلیل این قول معصوم «إنما یرد النکاح» حق به هم زدن ازدواج چه از سوی مرد و چه از سوی زن به عیب‌های ویژه ای محدود است، آنگاه می‌گوییم: در عیب‌های مشترک میان زن و مرد، هرگاه به دلیل نصی خاص حق فسخ برای مرد ثابت شود، این حکم را در مورد زن نیز تعمیم می‌دهیم، به این دلیل که عرفاً میان این دو فرقی نیست، یا اینکه نبوت حق فسخ برای زن اولویت دارد. همان‌گونه که در عیب مختص زن مانند: قرن حق فسخ برای مرد ثابت است در عیب ویژه مرد مانند: عنن نیز حق فسخ برای زن ثابت می‌شود. تمام آنچه در عیب‌های به هم زننده ازدواج گفته شد مقتضای قاعده درباره عیب‌های پیش از عقد یا مقارن با آن بود اما اگر عیب‌ها پس از عقد پدید آیند برای اثبات حق به هم زدن ازدواج نمی‌توان به روایات تدلیس و به قاعده لاضرر استناد کرد^۱ ایشان درباره کشش دلیل لاضرر می‌فرماید: اگر دلیل سوم (لاضرر) تمام باشد این دلیل در مورد همه عیب‌ها، حتی عیب‌هایی مانند ایدز که امروز پیدا شده نیز جاری است.^۲

برخی دیگر از صاحب نظران بیماری‌های مطرح در روایات را نمونه‌های برجسته‌ای دانسته‌اند که موجب به هم زدن ازدواج می‌شوند.^۳

برخی دیگر نیز گفته‌اند:

به شهادت اهل فن در مقایسه بیماری جذام و برص با برخی بیماری‌های مهلک عصر کنونی این دو بیماری دارای خطر کمتری هستند و اساساً تفاوت در آثار مترتب به رغم شدت و ضعف قابل توجهی نمی‌باشد و ارائه این نظر که تنها جذام و برص موجب به هم زدن ازدواج است و لا غیر در محافل علمی مورد تردید قرار می‌گیرد بنابراین به نظر می‌رسد جذام و یا برص موضوعیت ندارد و هر بیماری مسری که موجب خطر برای دیگری بشود مانند: ایدز، موجب به هم زدن ازدواج می‌گردد.^۴

تأمل در روایات نشان دهنده آن است که شریعت در موضوع عیوب موجب فسخ نکاح در صدد از بین بردن زیان از شخص مقابل است نه به دنبال تأمین مصلحتی تعبدی، به همین دلیل است که در روایات، به هم زدن ازدواج یا ابقای آن به اراده زن یا مرد گره خورده است مثلاً در

۱. همان، ص ۲۱-۲۲.

۲. همان، ص ۴۳.

۳. صادق تهرانی، محمد، ۱۴۱۲، تبصره الفقهاء، فرهنگ اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۲.

۴. موسوی بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۸۳، مجموعه مقالات فقهی، حقوقی و اجتماعی مجموعه دوم، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ص ۱۹۷-۱۹۸.

روایت آمده است *فَإِنْ شَاءَ بَعْدُ امْسَكْهَا وَإِنْ شَاءَ سَرَّحَهَا إِلَى أَهْلِهَا*^۱ اینکه مرد متوجه عیب شد اگر خواست زن را نگه می دارد و اگر خواست او را به خانواده اش می فرستد. و در روایت دیگر نیز آمده است: *سُئِلَ أَبُو إِبْرَاهِيمَ (ع) عَنْ امْرَأَةٍ يَكُونُ لَهَا زَوْجٌ قَدْ أُصِيبَ فِي عَقْلِهِ بَعْدَ مَا تَزَوَّجَهَا أَوْ عَرَّضَ لَهُ جُنُونٌ قَالَ لَهَا: أَنْ تَنْزِعَ نَفْسَهَا مِنْهُ إِنْ شَاءَتْ؛* از امام موسی بن جعفر (ع) درباره زنی که همسرش پس از آمیزش با او به اختلالات عقلی دچار شده یا دچار دیوانگی شد پرسیده شد فرمود اختیار با زن است اگر بخواهد، می تواند خود را از او جدا کند.

در روایت دیگر آمده است: *فَإِنْ أَحَبَّتْ أَنْ تُقِيمَ مَعَهُ فَلْتُقِيمِ*^۲ پس اگر زن دوست داشت با او بایستد پس بایستد.

و موارد دیگر، همین نکته به تبع روایات در کلمات اصحاب نیز بازتاب یافته است. اگر واقعاً در ورای این احکام مصلحتی تبعیدی موردنظر بود، مشروط ساختن آن به خواست فرد ذی نفع دلیل روشنی ندارد. بله چون پای بند ساختن همسران به چنین ازدواجی پیامدهای ناگواری دارد. شریعت برای رعایت حال طرف دیگر الزام خود را برداشته است. حال اگر زن یا مرد به علل گوناگون به چنین ازدواجی راضی هستند شریعت با دوام آن مخالفتی ندارد، زیرا ممکن است برخی انگیزه ها و مصالح شخصی چنین ازدواجی را برای برخی قابل تحمل کند بنابراین حکم به هم زدن ازدواج در عیب های خاص امری تبعیدی نبوده (آیت الله زنجانی نیز در درس خارج کتاب النکاح درس ۷۴۵ می فرماید: مسئله فسخ به عیوب امری تبعیدی محض مانند اذکار نماز و مانند آن نیست بلکه جنبه های عرفی و مناسبات عرفیه در آن بسیار مورد ملاحظه قرار گرفته است^۳).

و تنها به منظور تأمین مصالح شخصی افراد وضع شده است و عیب های مطرح در روایات نیز عیب هایی است که در زمان صدور آن روایت ها مصالح افراد را به مخاطره می انداخت.

بر این اساس می توان گفت بیماری ها و عیب های موجب فسخ نکاح منحصر در موارد مطرح در روایات نیست، و این موارد نمونه هایی است که در آن زمان مطرح بوده و با شناسایی ویژگی های موجود در این نمونه ها می توان راه را برای جریان حکم جواز به فسخ نکاح به سبب برخی بیماری های نو پیدا (جدید) هموار کرد.

البته در خصوص بیماری های نو پیدا از جمله ایدز تعداد معدودی از فقها به تفصیل درباره

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۲، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البیت الاحیاء و التراث، ج ۲۱، کتاب النکاح، باب ۳ از ابواب العیوب و التدلّیس، ص ۲۱۵.

۲. همان، باب ۱۲ از ابواب العیوب و التدلّیس، ص ۲۲۵.

۳. همان، باب ۱۴ از ابواب العیوب و التدلّیس، ص ۲۲۹.

۴. جمشیدی، اسدالله، ۱۳۸۸، گسست نکاح (تأملی دوباره درباره علل انحلال پیمان زناشویی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۱۴۲-۱۴۳.

امکان حق فسخ در صورت ابتلای یکی از زوجین به «ایدز» به بحث و بررسی پرداخته اند^۱ و معتقدند در این باره به دلیل قاعده‌لاضرر که در برخی از روایات به آن استدلال شده است حق فسخ وجود دارد همچنان که قاعده لاجرح نیز قابل استفاده است.^۲

چه ضرری بالاتر از ابتلای مرد به ایدز است؟ نهایت مطلبی که در این باره می‌توان گفت اینکه حاکم شرع بر حسب احتیاط، مرد را به طلاق امر کند و در صورت امتناع از طلاق، خود زن نکاح را فسخ کند و حاکم نیز از باب ولایت احتیاطاً وی را طلاق دهد این عده حتی تا آنجا پیش رفته اند که گرویدن مشهور فقهای امامیه به عدم وجود خیار فسخ در امراض مسری را منکر شده اند، زیرا اولاً؛ اصل این مسئله ثابت نیست، چون بسیاری از تألیفات فقهاء به دست ما نرسیده است. ثانیاً؛ ضرر امراض مسری برای مردم و فقهاء روشن نبوده است. ثالثاً؛ گرایش مشهور فقهاء به عدم وجود خیار فسخ در امراض مسری، قانع از آن نیست که ما از روی دلیل فتوا برخلاف مشهور بدهیم و دلیل نیز دو قاعده «نفی حرج» و «نفی ضرر» است.

که لزوم عقد نکاح در ارتباط با زن را بر می‌دارند. در ارتباط با این سخن صاحب جواهر مبنی بر اینکه می‌توانیم از راه وجوب تجنب و پرهیز مقاربت زن و مرد از ضرر دوری کنیم^۳ فرموده اند این مطلب ضعیف است زیرا در وجوب تجنب زوجین از یکدیگر حرج شدیدی نهفته است و چه فایده‌ای دنبال این ازدواجی که فاقد سکون و مودت و رحمت است وجود دارد.

حال مطلب را به این صورت طرح می‌کنیم که در صورتی که شخصی بدون اینکه بداند با فردی که دچار بیماری مسری مثلاً ایدز است ازدواج کند و بعد از ازدواج به این امر پی ببرد آیا برای وی حق فسخ وجود خواهد داشت؟

باید گفت، در صورت ابتلای زن به ایدز، اینکه برای مرد حق فسخ باشد مشکل است، زیرا آنچه از روایات استفاده می‌شود، این است که عیوب موجود در زن که برای مرد حق فسخ می‌آورد، در آنچه در روایات باب آمده است، منحصر است؛ مثلاً می‌توان به صحیح حلبی اشاره کرد: «عن ابی عبدالله (ع): انه قال فی رجل یتزوج الی قوم فاذا امرأته عوراء و لم یبینوا له، قال لا ترد، انما یرد النکاح من البرص و الجذام و الجنون و العفل، قلت رأیت ان کان قد دخل بها کیف یصنع بمهرها؟ قال: لها المهر بما استحل من فرجها و یغرم ولیها الذی انکحها مثل ما ساق البیها»^۴

۱. جواهری، حسن، ۱۳۷۹، بحوث فی الفقه المعاصر، قم: نشر آفتاب، ج ۲، ص ۴۰۱.

۲. محسنی، محمد آصف (ربی تا)، الفقه و المسائل الطبیه، قم: یاران، ص ۳۰۴.

۳. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۱، جواهرالکلام، تهران: مکتبه الاسلامیه، ج ۳۰، ص ۳۳۰.

۴. حر عاملی، محمدحسین، ۱۴۰۹، وسایل الشیعه، قم: آل البیت (ع)، ج ۱۴، ص ۵۹۴.

ملاحظه می شود که راوی از امام (ع) می پرسد: در صورتی که ظاهر شود، زن یک چشم بوده، آیا مرد حق فسخ دارد؟ امام (ع) در جواب می فرماید: خیر فقط {آنما در ادبیات عرب، مفید حصر است} ازدواج را می توان به واسطه برص، جذام، جنون و عفل فسخ کرد و عیوب مستحدثه از آن دسته نیست. البته روشن است که مرد اختیار طلاق دادن زن را دارد ولی درباره زن و اینکه آیا در صورت ابتلای مرد به ایدز وی از حق فسخ برخوردار است یا خیر؟ باید گفت بعید نیست اینکه گفته شود برای وی حق فسخ وجود دارد به جهت قاعده لاضرر که در برخی روایات به آن استدلال شده است چنانچه قاعده لاجرح نیز در مقام قابل استفاده است.^۱

برخی فقها بر این باورند که حتی اگر نتوان برای زن از راه استدلال به آیات و قواعد نفی ضرر و حرج و نفی عسر، حق فسخ را اثبات کرد، می توان از راه تدلیس برای زن حق فسخ قائل شد، با این بیان که اگر زن از حال خواستگار مبتلا به ایدز آگاهی داشت و با توجه به ابتلای وی به مرض مهلکی مانند ایدز هرگز به ازدواج با وی تن نمی داد سکوت مرد از طرح بیماری اش با اینکه بنای مردم بر اصاله الصحه است و غفلت زن از احتمال بیماری مرد می تواند مصداق «تدلیس» قرار گیرد، هر چند سلامت از امثال این امراض در متن عقد، به صراحت شرط نشده باشد، ولی سلامت از چنین امراضی از چیزهایی است که زن و مرد بنای بر آن می گذارند و عقد را بر آن اساس اجرا می کنند و ظاهراً میان شرطی که صریحاً در عقد ذکر شود با شرطی که طرفین بنای بر آن می گذارند، فرقی نیست.^۲

۳- ضرورت تحول در عیوب موجب فسخ نکاح

از آنجا که یکی از اسبابی که موجب حق فسخ عقد نکاح می شود وجود برخی از عیوب در زوجین است و چنانچه اکثریت فقها و مذاهب اسلامی به آن معتقدند و نصوص قانون مدنی نیز بر آن دلالت دارند هر یک از زن و شوهر می توانند از این حق برخوردار باشند و هرگز نمی توان مرد یا زن را از این حق محروم ساخت زیرا هدف از اعطای این حق به زوجین، دادن فرصت به آنها برای دفع ضرر از خودشان است که طرفین در این دفع با هم برابر هستند هر چند فقها و نصوص قانون مدنی دایره این بیماری ها را تنگ کرده و این عیوب را به چند عیب خاص محصور کرده اند لذا با مطالعه عمیق و جامع نگر در وضعیت موجود جامعه و بروز انواع بیماری ها و نواقص حادث شده ناشی از آنها و در عین حال توسعه علوم پزشکی و امکان مداوای یک سری از بیماری ها که قبلاً امکان بهبودی آنها وجود نداشت و در عین حال از موارد مصرحه در فسخ نکاح برای زوج یا زوجه تلقی می شود و طرح سؤالاتی از سوی صاحب نظران و اندیشمندان

۱. جواهری، حسن، ۱۳۷۹، بحوث فی الفقه المعاصر، قم: نشر آفتاب، ج ۶، ص ۳۰۷.

۲. محسنی، محمد آصف، بی تا، الفقه و المسائل الطبیه، قم: یاران، ص ۳۰۳.

فقهی و حقوقی ضرورت بررسی و طرح نظریه های جدید را لازم می‌نماید. همچنین نظریه اصلاح مرزهای فسخ نکاح و انعطاف لازم در این خصوص به لحاظ رفع بحران و عسر و حرج از دامان خانواده و امکان بهره‌مندی از حقوق حقه و موهبت الهی و رهایی از قید و بندهایی که امکان گسیختن آنها ممکن است احساس می‌گردد با علم و یقین به این نکته اساسی و مهم که شریعت اسلام دینی جاودانه و رهگشای همه انسان‌ها در همه اعصار است، این رسالت خطیر اصحاب علم و معرفت است که با جستجوی جامع در منابع غنی اسلامی تصویری روشن از زندگی مشترک و تجسمی واقع‌نگر از حقوق و وظایف زن و مرد و حد و حریم امکان‌یا عدم امکان زندگی مشترک ارائه دهند در نهایت با روشن‌گردیدن بستر امکان فسخ نکاح با حداقل خسران و ضروریات مادی و معنوی، به ویژه با رعایت و توجه به حقوق فرزندان و آینده مبهم خانواده این ضرورت کاملاً تجلی می‌یابد به علت وجود پرونده‌های متعدد در دادگاه‌های خانواده و در دیوان عالی کشور و وجود آراء و نظریات متفاوت در هیئت عمومی آن دیوان، ضرورت تحول در عیوب و موارد فسخ نکاح کاملاً احساس می‌شود آنچه مسلم است قانون مدنی ایران موارد امکان فسخ نکاح را از ماده ۱۱۲۰ آغاز می‌کند و علی‌رغم اصلاحاتی به نظر نمی‌رسد جوابگوی معضلات کنونی جامعه ما باشد. آنچه مسلم است در نظریات و فتاوی فقهای امامیه و عامه و قانون مدنی و دیدگاه حقوق دانان موارد فسخ نکاح یا به لحاظ موارد مصرحه و خاص از عیوب در زن یا مرد و یا هر دو متصور است و یا با استفاده از خیار عیب یا خیار تخلف از شرط صفت و یا خیار تدلیس. اما سؤالاتی که به نظر می‌رسد این است که مثلاً با ملاحظه ماده ۱۱۲۲ ق.م در خصوص عیوب مربوط به مرد، نظریه مشورتی اداره حقوقی دادگستری طی شماره ۷/۶۱۷ مورخ ۱۳۶۶/۱/۳۱ تصریح می‌دارد در صورتی که زوج قادر به وظیفه زناشویی باشد لیکن قادر به حمله نمودن زوجه نباشد مورد از موارد فسخ نکاح یا تقاضای صدور گواهی عدم امکان سازش نمی‌باشد.

حال با ملاحظه فلسفه ازدواج و زندگی زناشویی و عنایت به اخبار و احادیث و روایات از معصومین (ع) که در اوصاف فرزندان از جهات گوناگون سخنان گران‌سنگی بیان می‌دارد و آنچه به هر حال از متن ازدواج به دست می‌آید و از مهم‌ترین حاصل آن پدیده بچه دار شدن است چنانچه زنی از داشتن بچه و اینکه او را مادر خطاب کنند محروم شود چرا نباید از حق فسخ نکاح استفاده کند؟ و چرا باید یک عمر بسوزد و بسازد؟ و در مورد بیماری‌هایی مانند ایدز، هپاتیت، صرع و ... که عملاً امکان ادامه زندگی را ناممکن می‌سازد و یا معضل بدخوابی که در مواردی واقعاً تحمل‌ناپذیر است مثلاً بر اثر صدای خُر خُر بلند که علی‌رغم انجام دادن کلیه اقدامات پزشکی مانند جراحی و غیره مداوا نشده و بحرانی در زندگی به وجود آورده است، آیا

ضرورت بازنگری به موارد فسخ نکاح در قانون مدنی احساس نمی شود.^۱

چرا در قانون حمایت خانواده امکان ازدواج مجدد مرد بدون اخذ مجوز کتبی و رضایت همسر اول در شرایط خاص قابل تصور است ولی نباید برای زن امکان رهایی از زندگی طاقت فرسا وجود داشته باشد؟ قطعاً اولین گزینه ای که به ذهن می رسد موضوع تقاضای طلاق از سوی زن است یا استفاده از خیار عیب و یا خیار تخلف از شرط صفت و یا خیار تدلیس.

آیا امکان حذف آن تعداد از موارد فسخ نکاح که امکان مداوا در مورد آنها وجود دارد، ولی در قانون فعلی جزء موارد فسخ نکاح بیان شده و جایگزینی موارد دیگری و اساساً ارائه روش و فرمولی آسان و به دور از هر گونه تفاسیر دور و نزدیک و اختلاف برانگیز و شبهه دار که محاکم و حتی دیوان عالی کشور را با مشکل روبه رو نسازد دور از دسترس است؟ و آیا استنباط این موارد از متون فقهی و فتاوی فقهای عظام امامیه و عامه ناممکن است؟ عده ای از حقوقدانان و اصحاب اندیشه مترصد یافتن راهی بر این مقال می باشند و اینکه به هر حال نه بی دلیل راه فسخ نکاح باز شود و نه بی مورد بن بست ایجاد گردد، در این راستا و در شرح ماده ۱۱۲۴ قانون مدنی دکتر کاتوزیان اشاره دارند که اگر به وسیله عمل جراحی یا با وسایل درمانی دیگر این عیوب از بین برود، حق فسخ مبنای حقوقی خود را از دست می دهد و به استناد عیب سابق نمی توان نکاح را فسخ کرد و به نظر می رسد که اگر در اثر پیشرفت علم پزشکی عیبی درمان پذیر شود مرد حق فسخ ندارد.^۲

همچنین در ذیل ماده ۱۱۲۵ قانون مدنی می فرمایند: جنون زن اگر بعد از نکاح عارض و مستقر شود برای شوهر حق فسخ ایجاد نمی کند که به نظر می رسد این دور از انصاف باشد به هر حال تداوم زندگی و استمرار و استحکام آن در کنف وجود امکانی در حداقل موقعیت برای تحمل می باشد و اینکه مرد نتواند زن مجنون بعد از نکاح را با فسخ عقد نکاح رها سازد و خود را نیز راحت کند دور از منطق و عدالت است.^۳

دکتر صفایی نیز در شرح ذیل ماده ۲۴۰ قانون مدنی می نویسند: اگر شرط در حین عقد ممتنع باشد عقد باطل نمی شود و تعذر شرط که یک امر فرعی و تبعی است به ارکان عقد لطمه نمی زند و نباید موجب بطلان عقد باشد، البته اگر تعذر مربوط به تعهد اصلی باشد و این تعذر در حین انعقاد قرارداد وجود داشته باشد، عقد به دلیل اینکه فاقد یکی از عناصر و شرایط اساسی

۱. فقه و حقوق تطبیقی، به قلم گروهی از مؤلفان، ۱۳۸۷، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

۲. کاتوزیان، امیرناصر، ۱۳۸۵، حقوق خانواده، شرکت سهامی انتشار، چاپ هفتم، ج ۱/ کاتوزیان، امیرناصر، ۱۳۸۳، قانون مدنی در نظم کنونی، نشر میزان، چاپ دهم، ص ۶۹۵.

۳. همان، ش ۱۶۶.

قرارداد است باطل محسوب می‌شود و از این تحلیل هم می‌شود استفاده کرد، بالاخره عقدی با شرایطی قابل فسخ است حال ممکن است نکاح باشد و چرا نشود از این حق فسخ نسبت به توسعه موارد فسخ نکاح استفاده کرد؟ و اینکه یک بیماری که به هر حال اصل صحت و سلامتی انسانهاست و بیماری و عارضه یک استثنا و حال این مقال به عنوان یک شرط درج شده باشد و یا عقد با روح این شرط منعقد شده باشد و اگر نبود به دنبال تقاضای طلاق رفت و آن راه طولانی را سپری نمود؟ و نشود از امکان فسخ استفاده کرد.

مگر وجود زائده و استخوان در فقه و قانون مدنی در رحم زن از موجبات فسخ نکاح شمرده نشده است؟ در صورتی که در حال حاضر در حداقل زمان و با عمل جراحی ساده این زائده برداشته می‌شود و می‌توان گفت چون بالاخره در فقه و قانون مدنی آمده مرد می‌تواند علی‌رغم امکان رفع این مشکل از موقعیت فسخ استفاده کند و امکان اصلاح قانون مدنی وجود ندارد بهتر نیست تا زن بتواند به دنبال حفظ زندگی و تداوم آن باشد؟^۱

البته نسبت به موارد فوق دکتر جعفری لنگرودی اساساً عقیده بر باطل بودن عقد دارند نه قابل فسخ بودن آن.^۲

بعضی از فقها از جمله ابن ادریس به استناد روایتی اظهار می‌دارد جنونی که در مرد پس از عقد یافت می‌شود و موجب فسخ نکاح می‌گردد باید به درجه ای باشد که اوقات نماز را نداند و منظور ندانستن اوقات نماز عدم تشخیص و ارزش تکالیف است و علت فسخ نکاح هم این است که دیگر کسی نیست که بتواند نفقه زن را بدهد و جز از طریق فسخ نکاح زن راه خلاصی ندارد، ولی بالعکس در دوران زناشویی اگر زن مجنون شود شوهر می‌تواند به وسیله کار و فعالیت خود نفقه او را تأمین کند و از او نگاهداری کند و هرگاه چاره بر شوهر تنگ شود او می‌تواند به وسیله طلاق از دست زن مجنون خود رهایی یابد. جالب است بدانیم بعضی از فقها مانند قاضی ابن براج جذام و برص و نابینایی را نیز از عیوبی شمرده اند که چنانچه در شوهر موجود باشد زن می‌تواند نکاح را فسخ نماید. در ماده ۱۱۲۳ قانون مدنی بند ۶ آمده است نابینایی از هر دو چشم در زن باعث می‌شود برای مرد حق فسخ نکاح به وجود آید، در صورتی که در حین عقد این عیب وجود داشته باشد که البته در این امر فرقی نمی‌کند که چشمان زن در ظاهر سالم به نظر آید ولی دارای قوه دید نباشد و یا آنکه نابینایی از چشمان او هویدا باشد، البته ضعف بینایی به هر درجه که باشد و همچنین لوچی و نابینایی از یک چشم و نسب کوری موجب حق فسخ نمی‌شود، حال چرا نباید این وضعیت برای زن هم مصداق داشته باشد؟ و اینکه چرا نباید جذام، برص و زمین

۱. صفایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۴، دوره مقدماتی حقوق مدنی، نشر میزان، چاپ چهارم، ج ۲، ص ۱۸۸ به بعد.

۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۹، مجموعه محشی قانون مدنی، کتابخانه گنج دانش، حاشیه اول، ص ۲۰۹.

گیری در مرد از موارد موجب حق فسخ نکاح برای زن باشد؟ به هر حال شرایط زندگی مشترک برای هر دو نفر تقریباً یکی است به ویژه زمین گیری و نابینایی از هر دو چشم در امرار معاش و آوردن نفقه مرد را دچار چالش جدی می کند و اینجا تکلیف زن چه خواهد بود و چرا باید تشریفات سنگین و طولانی مراحل طلاق را سپری کند؟ مگر مبنای اصلی و اساسی حق فسخ نکاح دفع ضرر و زیان طرف مقابل نیست؟

نکته دیگر اینکه آیا بلاهت و بروز یا وجود بیماری های لاعلاج مانند سرطان را نمی توان در زمره موارد فسخ نکاح با دارا بودن شرایط خاص قرار داد؟ آیا واقعاً روایت نقل شده به وسیله حلبی از امام صادق (ع) که می فرماید «أَمَّا يُرَدُّ النِّكَاحُ مِنَ الْبَرَصِ وَ الْجَذَامِ وَ الْجَنُونِ»^۱ مختص وجود بیماری برص و جذام در زنان می باشد یا در مردها هم قابل تصور است و امام صادق (ع) احصاء نموده اند مگر مهمترین مستند فقهی حق فسخ نکاح قاعده لاضرر نیست پس چرا نفی ضرر در مرد و زن باید فرق کند و نمی توان راهی یافت که هر دو در حالت های مشابه بتوانند از حق فسخ استفاده کنند در صورتی که قاضی ابن براج از عیوب مشترک می داند.^۲

نکته قابل توجه در مورد بیماری خصاء این است که شیخ طوسی و علامه حلّی، علم رغم وجود نظر مشهور فقها بر اینکه از موجبات حق فسخ برای زن باشد مخالف اند و عقیده دارند که عیب مزبور مانع از نزدیکی نیست، هر چند که انزال به واسطه این عیب امکان پذیر نمی باشد ولی عدم امکان انزال موجب خیار فسخ نمی گردد^۳ ولی به نظر صاحب ریاض این نظر اجتهاد در مقابل نص است، آن هم نصی که با عمل اصحاب تقویت و تثبیت شده است که بی تردید اصل لزوم عقد را تخصیص خواهد زد.^۴

آیا اصل عدم نص یا اجماع فقها در مقابل قاعده لاضرر تا چه حدودی تاب مقاومت دارد و بالاخره کار به کجا می انجامد؟ خیلی از فقها به استناد تمسک به قاعده لاضرر اظهار تمایل به وجود خیار فسخ دارند، از جمله فقهاء شیخ طوسی و صاحب جواهر می باشند.

نکته دیگر نازایی است اعم از اینکه عامل آن مرد باشد یا زن که موجب خیار فسخ نکاح نمی شود.^۵

آیا این مسئله با روح قاعده لاضرر منافاتی ندارد؟

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۷۶، وسائل الشیعه با تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: مؤسسه آل البیت و دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ج ۴، ص ۵۹۴.

۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: چاپخانه حیدری، ج ۴، ص ۶۳ به بعد.

۳. طباطبایی، سیدعلی، ۱۳۹۲ ه. ق، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البیت (ع) معروف به شرح کبیر، ج ۲، ص ۱۳۳.

۴. نجفی، محمدحسن، ۱۳۹۶ ه. ق، جواهر الکلام، قم: انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، ج ۳۰، ص ۳۳۰.

۵. محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۶۵، حقوق خانواده، نشر علوم اسلامی، ص ۳۳۶ به بعد.

مسئله دیگر لنگی است که در نحوه حرکت چه در زن و چه در مرد عامل مشکلات زیادی در زندگی است. آیا تا آخر زندگی باید با این وضعیت سازگاری داشت، آیا این خود عامل بروز خیلی از مشکلات روحی و روانی نخواهد شد؟ آیا این امر کانون گرم خانواده را با مشکل مواجه نمی‌کند؟ حال با این وصف زمین‌گیری در زن را باید عامل فسخ نکاح برای مرد بدانیم بعضی از فقها لنگی فاحش را موجب حق فسخ روایات متعددی بر عَرَج (لنگی) تنصیب کرده‌اند بدون آنکه آن را مقید به زمین‌گیری کرده باشند که این روایت را عبدالرحمن از امام صادق (ع) نقل کرده است.^۱

نکات جالبی در استفتائات کمیسیون شورای عالی قضایی در خصوص مسئله ۶_ آن وجود دارد مبنی بر اینکه اگر مرد قبل از ازدواج خود را برخلاف واقع کارمند، لیسانس، دکتر و یا مهندس معرفی کند و بعد خلاف آن کشف شود و یا اینکه خود را سالم معرفی کند در حالی که مبتلا به بیماری‌های صرع یا امراض صعب‌العلاج بوده باشد و یا اینکه خود را مجرد معرفی نماید و بعد معلوم شود که متأهل بوده آیا این امور موجب صدق تدلیس و ثبوت حق فسخ برای زوجه می‌باشد یا خیر؟ در خصوص پرسش فوق کمیسیون در تاریخ ۱۳۶۳/۲/۳۰ پاسخ داده است که با توجه به مسئله شماره ۱۳ صفحه ۲۹۵ جلد ۲ تحریرالوسیله حضرت امام خمینی (ره) با عنایت به ذیل همین مسئله دارند: با عنایت به مفهوم مخالف مسئله ۱۴ صفحه ۲۹۶ در دو مورد اول تدلیس صدق می‌کند و حق فسخ موجود است، زیرا که در مثال اول هر یک از صفات مذکوره که زوج خود را واجد آن صفات معرفی کرده عرفاً از صفات کمال محسوب می‌شود و عقد ازدواج نیز مبنیاً علیها واقع شده است. در مثال دوم نیز صرع و مرض مزمن و صعب‌العلاج عرفاً نقص است و عقد ازدواج نیز طبعاً و به قرینه معرفی خود با سلامت مزاج مبنی بر عدم آن نقص‌ها واقع گردیده است که در صورت انتفای سلامت قبل از ازدواج حق فسخ وجود دارد و در مورد مثال سوم اگر عرفاً صفت مجرد بودن از صفات کمال محسوب بشود در این صورت زوجه به استناد مسئله ۱۳ و ۱۴ صفحه ۲۹۵ جلد دوم تحریرالوسیله حق تقاضای فسخ را دارد.

آیا استناد به این نکته که فروض خیار فسخ در عقد نکاح امری خلاف اصل است و باید به مقدار تفسیر مضیق و بر قدر متیقن اکتفاء نمود عنایت‌چندانی به قاعده لاضرر و نفی ضرر و نفی غرور نداشت؟ نکته دیگر در باب عنن در قانون جدید مهلت یک ساله برای امکان مداوا برای مرد حذف شده که قبلاً وجود داشت و مطابق قول مشهور فقهای امامیه نیز بوده است.^۲

۱. همان، ص ۳۵۶ به بعد.

۲. بحرانی، یوسف، ۱۴۰۸ ه. ق، الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره، تعلیقات شیخ علی آخوندی، قم، ج ۲۴، ص ۳۴۵ / - المطهری، احمد، ۱۳۶۳ ه. ش، مستند تحریرالوسیله، کتاب النکاح، قم، ص ۳۹۵.

حال فلسفه این امر چه بوده و علت حذف آن چیست، اگرچه به نظر می رسد راه فسخ نکاح نباید ناهموار و به گونه ای باشد که امکان ادامه زندگی ناممکن گردد، ولی در عین حال ارائه طرقتی که سبب پیشگیری از هم پاشیدگی زندگی مشترک شود لازم است و اهمیت فراوانی دارد و چنانچه امکان مداوا وجود دارد نباید راه فسخ و جدایی باز گردد. از طرفی بعضی از حقوقدانان نیز با توجه به نظر مشهور فقها و با توجه به اصل لزوم عقد و وضعیت خاص نکاح که آن را از دیگر عقود متمایز می کند و حتی الامکان باید پایدار باشد جواز فسخ نکاح و بر هم زدن آن را موکول به وجود نص و تجویز صریح شارع می دانند و جایگاهی برای توجیهات عقلی و ملاحظات اجتماعی و انسانی و استدلال های مبتنی بر مصلحت و قیاس و استحسان قائل نیستند و بنابراین برای قائل حق فسخ نکاح برای زن یا مرد در جستجوی وجود نص روایی هستند.^۱

اما اکثر فقهای امامیه همچون شیخ طوسی، شیخ یوسف بحرانی، محقق کرکی و صاحب جواهر و خوبی به پیروی از روایات وارده از اهل بیت (ع) در مورد فسخ نکاح نظری مانند آنچه در قانون مدنی آمده است دارند اگرچه برخی دیگر از فقهای امامیه نظری مخالف مشهور داشته و بیان داشته اند مانند ابن جنید اسکافی، قاضی ابن براج، علامه حلی، شهید ثانی و سید ابوالحسن اصفهانی که این فقها عیب مشترک میان زن و مرد را محصور در یک مورد معین جنون نمی دانند بلکه در مبحث عیوب مشترک علاوه بر جنون از برص و جذام نیز یاد می کنند و حتی برخی مانند ابن جنید اسکافی علاوه بر جنون و برص و جذام، لنگی و زناکار بودن را نیز از عیوب مشترک میان زن و مرد می دانند.

محدود بودن موارد فسخ نکاح به طور قاطع مورد قبول اکثر فقهای شیعه و سنی قرار گرفته است^۲ در کل علاوه بر مراتب مذکور خیار تدلیس و تخلف از وصف در فقه امامیه در نکاح نیز راه داشته و مورد استناد می باشد و شارحین ق. م در ذیل ماده ۱۱۲۸ آن این استنباط را دارند.^۳

اما در عین حال همان طور که بیان شد در آثار بسیاری از فقها به مسئله ضرر و همچنین مسری بودن بعضی بیماری ها اشاره شده و بنابر قیاس اولویت به مشترک بودن برص و جذام در زن و مرد فتوا داده شده است.^۴

۱. مهرپرور، حسین، ۱۳۷۸، فصلنامه مفید، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۷۸، ص ۵۰.

۲. صفایی، سیدحسین، و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، بررسی تطبیقی حقوق خانواده، دانشگاه تهران، ص ۲۹۸ به بعد.

۳. امامی، سیدحسین، ۱۳۶۳، حقوق مدنی، انتشارات کتابفروشی اسلامی، ج ۴، ص ۴۷۰.

۴. محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۶۵، حقوق خانواده نشر علوم اسلامی، ص ۳۵۳.

اما گروهی دیگر از فقها مباحث نکاح را تعبدی می‌دانند و کمتر به خود اجازه قیاس و تجزیه و تحلیل عقلی می‌دهند خصوصاً اینکه مهمترین مبنای احکام فسخ نکاح را روایات خاصه مانند صحیحہ حلبی می‌دانند و اگر هم از قاعده لاضرر در این بحث یاد می‌کنند به عنوان مؤید است و می‌گویند وقتی علت حکم برای ما روشن نیست و خود روایات نیز در این زمینه چیزی نگفته‌اند بنابراین جای این گونه ملاحظات و توجه به مصلحت باقی نمی‌ماند. وقتی در فقه امامیه قیاس پذیرفته نشده است و تنها در صورت منصوص العله بودن می‌توان قیاس را پذیرفت، آیا این امر نشان از شیوه برخورد فقه امامیه با مسائل را ندارد؟

در کشورهای اسلامی معمولاً در این قوانین به مسئله قابل درمان بودن این امراض توجه زیادی شده است و تنها وقتی حکم به فسخ نکاح داده می‌شود که پزشکان خبره به علاج ناپذیر بودن عیب نظر بدهند در این زمینه قانون احوال شخصیه کشور کویت در ماده ۱۴۲ مقرر می‌دارد: برای تشخیص بیماری باید به پزشکان خبره مسلمان رجوع کرد اگر پزشکان این بیماری را علاج ناپذیر بدانند به مدت یک سال به شخص فرصت داده می‌شود که خود را درمان کند اما اگر پزشکان نظر دادند که این عیوب علاج ناپذیرند بدون دادن مهلت یک ساله شخص حق فسخ عقد را خواهد داشت و مشابه همین قاعده در قانون احوال شخصیه عراق نیز وجود دارد، آیا در حقوق ایران نیز می‌توان چنین حکمی داد؟ اداله فقهی (روایات مربوط به عنن و شرط مستقر بودن جنون و قاعده لاضرر) و فتاوی فقهای بزرگ (محقق حلی و شهید ثانی در مورد رتق) نشانه اجتهادی نو می‌باشد اگرچه روایات وارده در این زمینه به طور صریح علت حکم را بیان نمی‌کند اما غور در روایات نشان از توجه شارع به مسئله ضرر دارد امری که شاید نتوان در مورد آن ادعای یقین کرد اما ظن نزدیک به یقین در مورد آن وجود دارد.

در کشورهای سوریه، عراق، مراکش و تونس بیماری‌های برص و جذام از عیوب مشترک مرد و زن محسوب می‌شود و شرط استفاده از حق فسخ این است که زن یا مرد باید تا یک سال جهت معالجه فرصت داشته باشند و زندگی زوجین به مخاطره نیافتد که در این صورت به دادگاه مراجعه و حکم فسخ را اخذ کنند حتی قبل از انقضای یک سال جهت مداوا در صورت عسر و حرج در خصوص خیار تخلف صفت آن طور که در قانون مدنی آمده در متون فقهی صریحاً بیان نشده است یعنی در بعضی از روایات و نصوص وجود خیار در صورت وجود عنصر تدلیس و فریب در ازدواج استنباط می‌شود و بین فقها نیز اختلاف نظر است و باید به این نکته توجه داشت که همواره استنباط صفت خاص یا انجام عقد متبایناً بر صفت مستلزم وجود تدلیس نیست بلکه هر چند گاهی چنین است و در مقابل بسیاری از مواقع نیز صفتی خاص توسط احد طرفین شرط می‌شود یا عقد مبتنی بر یکی از اوصاف واقع می‌شود بدون آنکه از طرف مقابل به هیچ وجه تدلیس و فریبی سرزده باشد و بسیاری از فقها به استناد روایات در عقد نکاح قائل به خیار تدلیس شده

اند^۱ و از خیار تخلف شرط صفت به طور عام و کلی آن هم برای هر یک از طرفین نامی نبرده اند همچنین برخی از آنان پس از ذکر موارد تدلیس صفات خاصی مانند بکارت و حریت را خصوصاً نام برده و متذکر شده اند که اگر شروط مزبور در عقد به نحو شرط یا استثناء ملحوظ گردد در صورت تخلف موجب خیار است و بعضی تدلیس را به طور مطلق موجب خیار ندانسته اند بلکه در صورت وجود اشتراط قائل به خیار شده اند.^۲

بنابراین آنچه در فقه مسلم است خیار تدلیس توأم با اشتراط در ضمن عقد است، اعم از آنکه تدلیس در عیب یا در صفت کمال و یا حسب و نسب باشد، اما خیار تخلف شرط صفت در بعضی از صفات مانند حریت از نظر فقهی مسلم است هر چند که عنصر تدلیس هم وجود نداشته باشد.

مقام معظم رهبری در آغاز درس خارج فقه در سال تحصیلی ۷۳-۷۲ توصیه ای مبنی بر بازنگری قوانین مربوط به زنان داشته اند و فرمودند: اگرچه قانون مدنی فعلی با استناد به کتب فقهی عظام تدوین شده است لیکن علمای دین در تبیین اولیه آن قانون نقشی نداشته اند و اکنون دوران استفسار و استقحام و استعمال از حوزه می باشد و لازم است با توجه به تغییر شرایط اجتماعی پاسخگوی نیازهای فعلی جامعه بود.

حال در خصوص عیوب بعد از عقد نکاح سه نظریه مختلف میان فقها مطرح شده است که گروه اول فسخ عقد را به موجب عیوب پذیرفته اند و اظهار می دارند حدوث عیب بعد از وقوع عقد چه قبل از زناشویی و چه بعد از آن به طور مطلق موجب حق فسخ نکاح می شود^۳ ولی گروه دوم عقیده به عدم فسخ دارند و فقهایی مانند شهید ثانی، علامه حلی و ابن ادریس معتقدند عیوب به وجود آمده بعد از عقد موجب حق فسخ نکاح نیست و گروه سوم قائل به تفصیل شده اند یعنی بعضی عیوب قبل از ارتباط زناشویی را جهت فسخ ناشی از عیوب پذیرفته اند^۴ و عیوب بعد از ارتباط زناشویی را عامل فسخ نکاح نمی دانند.

حال چرا درمان عیوب موجب فسخ نکاح مورد توجه و نظر فقها نبوده شاید به دلیل آن باشد که علاج ناپذیر بودن آن بیماری ها در گذشته یقین تلقی می گردیده و فقط بیماری عنن و رتق جهت مداوا مورد توجه بوده، اگرچه امروزه اکثر بیماری های عامل فسخ نکاح قابل مداواست

۱. شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی، ۱۲۷۳ ه. ق، مسالک الافهام، قم: افسست، چاپ تهران، ج ۸، ص ۶۳۰.
۲. محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن حلی ملقب به محقق اول، ۱۴۰۳ ه. ق، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، نشر دارالهدی و النشر، ص ۳۲۱.
۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن، بی تا، الخلاف، قم: انتشارات دارالمعارف الاسلامیه، چاپ سری، ج ۲.
۴. بحرانی، شیخ یوسف، ۱۴۰۸ ه. ق، الحدائق الناظره، تعلیقات شیخ علی آخوندی، قم، ج ۲۴، ص ۳۶۹.

و گروهی از فقها در مورد بعضی از بیماری‌ها حتی با قابلیت مداوا قائل به فسخ نکاح شده‌اند.^۱ حال با توجه به موارد مذکور وجود بیماری‌هایی چون نبودن رحم به طور مادرزادی، نبودن تخمدان‌ها به طور مادرزادی، نارسایی زودرس تخمدان‌ها و رشد ناقص غدد جنسی که موجب ناباروری می‌شود، انسداد لوله‌های رحمی، نبود قابلیت بارداری، نبود لوله‌های رحمی به طور مادرزادی، رشد نکردن کامل لوله‌ها، ایجاد اشکال در روابط زناشویی و باروری به موجب کامل نبودن تیغه عرضی واژن، اختلال در ساختمان تناسلی مثل هیپوسپادیز شدید یا بدتر از آن اپی‌سپادیز، تشکیل نشدن مجرای ادراری، بیماری HIV و بیماری تالاسمی که ارثی است و در نسل‌های بعد نیز بیماری زاست و گلیول قرمز را از بین می‌برد و کم‌خونی می‌آورد، لنگی پا، بوی بد پوست بدن به نحو شدید و تعرق شدید اعضای بدن، بدخوابی با خُرخرهای بسیار شدید و یا بسیاری از بیماری‌های لاعلاج و صعب‌العلاج مانند سرطان ادامه‌زندی مشترک را با چه بحرانی مواجه می‌کند و آیا صرف ارائه طریق درخواست طلاق آن هم با آن رویه طولانی و هم عسر و حرج و ورود خسران مادی و معنوی شدید و تبعات آن بر فرزندان چه راهی به جز طلاق را پیش رو نمایان می‌سازد آیا جزء مسئله فسخ نکاح؟ یا مانند بعضی کشورها که تفریق جسمانی را در موارد مبتلابه پیش بینی کرده‌اند مانند فرانسه، بلژیک، یوگسلاوی سابق، لوکزامبورگ، ایتالیا، انگلستان، آمریکا، شوروی سابق، چین، اسپانیا، ایرلند، پرتغال و پاره‌ای از کشورهای آفریقایی آن هم با گذشت مدت زمانی دور یا نزدیک و سپس تقاضای طلاق به هر حال به نظر می‌رسد باید به این ضرورت بسیار مهم یعنی تحول در موضوع و موارد امکان فسخ نکاح به دیده جدی‌تر و واقع‌بینانه‌تر نگریست تا دکتربین حقوق بتواند با ارائه نظریه و نظریات جدید و نو راهگشای خیلی از مشکلات شود که این نیز خود می‌تواند از حجم سنگین پرونده‌های مراجع قضایی بکاهد و امکان زندگی با واقعیت‌های موجود را فراهم سازد.

نتیجه‌گیری

از آنجایی که به نظر می‌رسد موضوع مهمی که در خصوص این تحقیق مورد سؤال و ابهام است مسئله امکان توسعه یا تحدید و یا تغییر موارد فسخ نکاح می‌باشد که با توجه به قواعد لاضرر و غرور و خیار عیب و تخلف وصف و تدلیس و مسئله عسر و حرج تئوری و فرضیه امکان لحاظ نمودن صفت کمال و یا شرط ضمنی در غالب خیار تخلف وصف و یا حتی عدم اصرار به ذکر نام خیار و بلکه به استناد به قواعد مذکور امکان جعل حکم را مهیا نمود و از باب وحدت ملاک و قیاس اولویت نسبت به بیماریهای لاعلاج و صعب‌العلاج و تحمل ناپذیر امکان توسعه و افزایش موارد فسخ نکاح را مهیا نمود و یا به دلیل پیشرفت علم پزشکی و امکان

۱. نجفی، محمدحسن، ۱۳۹۶ ه. ق، جواهرالکلام، نجف: متاجر، ج ۳۰، ص ۳۲۷.

مداوای بعضی از بیماری هایی که در گذشته دور غیرقابل مداوا تصور می گردید از فسخ نکاح بتوان جلوگیری نمود و آن را محدود ساخت. بر این اساس فتوای فقیه باید با احاطه کامل بر موضوعات و مسائل نو و زیستن وی در متن زندگی مردم و آشنا با مشکلات و مصائب آنان همراه باشد نه آنکه در گوشه ای نشیند و به دیدگاه های گذشتگان بسنده کند و به مسائل کهنه بیندیشد تا سرانجام علی الاقوایی را به علی الاحوط تبدیل کند. اساساً رمز اجتهاد، تطبیق دادن دستورهای کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است مجتهد واقعی این رمز را به دست می آورد و در می یابد موضوعات چگونه تغییر می کند و پیرو آن چگونه حکم آنها عوض می شود بنابراین فقیهان باید با توجه به تغییر موضوعات راه را بر روی اجتهادهای تازه بگشایند و اجتهادهای گذشتگان را به بوته نقد کشند نه آن که یافته های آنان را مقدس شمارند. زیرا یافته های گذشتگان و پیشینیان حاصل اجتهادهای آنان و فتوایی است که صادر کرده اند نه آن که نص به شمار آید و نقد آن ناروا پس باید در فهم دین سطحی رفتار نکرد در آن ژرف اندیشید و همان گونه گفته شد تفقه باید کرد تا به معنی و روح دستورها پی برد لذا جا دارد باب بحث و گفتگو را در موضوع فسخ عقد نکاح را گشود و با توجه خاص به این ضرورت بسیار مهم یعنی تحول در موارد فسخ نکاح با دیده جدی تر و واقع بینانه تر نگریم تا دکتین حقوق بتوانند با ارایه نظریات جدید و راهگشا عامل گره گشای بسیاری از مشکلات خانواده ها بوده و از حجم سنگین پرونده های مراجع قضایی بکاهد و امکان زندگی با واقعیت های موجود را فراهم سازد.

فهرست منابع

- امامی، سیدحسن، ۱۳۶۳، حقوق مدنی، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ج ۴،
انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵، کتاب النکاح، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری
بحرانی، یوسف، ۱۴۰۸ ه. ق، الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره، تعلیقات شیخ علی آخوندی، قم،
ج ۲۴
جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۹، مجموعه محشی قانون مدنی، کتابخانه گنج دانش، حاشیه اول
جمشیدی، اسدالله، ۱۳۸۸، گسست نکاح (تأملی دوباره درباره علل انحلال پیمان زناشویی، قم: انتشارات
مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)
حسینی، سیدمحمدرضا، ۱۳۷۹، قانون مدنی در رویه قضایی، تهران: مجد
جواهری، حسن، ۱۳۷۹، بحوث فی الفقه المعاصر، قم: نشر آفتاب، ج ۲
حائری، سیدکاظم، عیوب موجب فسخ نکاح، فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۱
حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۲، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت الاحیاء و التراث، ج ۲۱، کتاب
النکاح، باب ۳ از ابواب العیوب و التدلیس
شیخ طوسی، محمد بن حسن، بی تا، الخلاف، قم: انتشارات دارالمعارف الاسلامیه، چاپ سری، ج ۲.
شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: چاپخانه حیدری، ج ۴
شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی، ۱۲۷۳ ه. ق، مسالک الافهام، قم: افست، چاپ تهران، ج ۸
صادق تهرانی، محمد، ۱۴۱۲، تبصره الفقها، فرهنگ اسلامی، ج ۲
صفایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۴، دوره مقدماتی حقوق مدنی، نشر میزان، چاپ چهارم، ج ۲
صفایی، سیدحسین، و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، بررسی تطبیقی حقوق خانواده، دانشگاه تهران
طباطبایی، سیدعلی، ۱۴۱۸، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت، ج ۷
فقه و حقوق تطبیقی، به قلم گروهی از مؤلفان، ۱۳۸۷، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی
دانشگاه ها سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
کاتوزیان، امیرناصر، ۱۳۸۵، حقوق خانواده، شرکت سهامی انتشار، چاپ هفتم، ج ۱ / کاتوزیان، امیرناصر،
۱۳۸۳، قانون مدنی در نظم کنونی، نشر میزان، چاپ دهم
کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۵
محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۶۵، حقوق خانواده، نشر علوم اسلامی
محسنی، محمد آصف {بی تا}، الفقه و المسائل الطبییه، قم: یاران
المطهری، احمد، ۱۳۶۳ ه. ش، مستند تحریرالوسیله، کتاب النکاح، قم
موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، ۱۴۱۷، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مؤسسه المنار،
ج ۲۵
موسوی بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۸۳، مجموعه مقالات فقهی، حقوقی و اجتماعی مجموعه دوم، تهران:
پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

- نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۱، جواهرالکلام، تهران: مکتبه الاسلامیه، ج ۳۰
- طباطبایی، سیدعلی، ۱۲۹۲ ه. ق، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع) معروف به شرح کبیر، ج ۲
- مهرپرور، حسین، ۱۳۷۸، فصلنامه مفید، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۷۸
- محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۶۵، حقوق خانواده نشر علوم اسلامی
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن حلی ملقب به محقق اول، ۱۴۰۳ ه. ق، شرایع الاسلام
- فی مسائل الحلال و الحرام، نشر دارالهدی و النشر.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۹۶ ه. ق، جواهرالکلام، نجف: متاجر، ج ۳۰

شرط برائت از عیب در معاملات: از انکار مصلحت‌گرایانه تا باور اخلاق‌مدارانه در ترازی مذهب

سیدهاشم موسوی آبگرم^۱

عباسعلی سلطانی^۲

مسعود راعی دهقی^۳

چکیده

خیار عیب یکی از انواع خیارات است که در فقه مورد لحاظ و بررسی قرار گرفته است، در پژوهش پیش روی پس از تمهیداتی درباره‌ی تعریف خیار، عیب موجب خیار و مشروعیت خیار عیب، به اشتراط شرط برائت از عیوب در فقه مذاهب مختلف اسلامی پرداخته شده است و دیدگاه‌های مختلف در مکاتب مختلف فقهی بررسی شده است. درباره‌ی ماهیت برائت از عیوب میان فقها اختلاف نظر است، در حالی که برخی هم‌چون شافعی آن را ابرا و در حکم تملیک می‌داند، برخی دیگر هم‌چون مرغینانی آن را اسقاط حق تعبیر می‌کند. به طور کلی فقهای مذاهب مختلف را در مورد اشتراط شرط برائت، می‌توان به دو دسته‌ی باورمندان و ناباوران تقسیم نمود، باورمندان که فقه حنفی و امامیه سردمدار آن هستند با استناد به نصوص و شرط اخلاقی «المومنون عند شروطهم» و نیاز مردمان برائت بایع را از عیوب موجب برائت می‌دانند و ناباوران که اکثر مکاتب فقهی یعنی شافعی و مالکی و حنبلی را تشکیل می‌دهند، با استدلال به اقتضای عقد و مصلحت خریدار، برائت بایع را از عیوب، موجب تبرئه‌ی وی نمی‌دانند. البته ناباوران با استناد به روایاتی در این باره قائل به استثنائاتی شده‌اند، در این پژوهش، ضمن بررسی استدلال‌ات دو طرف و نیز بررسی استثنائات مورد ادعای ناباوران، به این نتیجه خواهیم رسید که هیچ‌گیزی و گزیری از باور به اشتراط شرط مزبور وجود ندارد.

واژگان کلیدی

خیار عیب، شرط برائت، کالای معیوب، فقه مقارن.

۱- دانشجوی دکتری، فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه فقه و حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. hashem454@gmail.com

۲- گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. soltani@um.ac.ir

۳- گروه حقوق عمومی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

masoudraei@yahoo.com

طرح مسأله

خيار عيب يکي از انواع خياراتي است که در بيع و ديگر قراردادهای لازم همچون اجاره، تقسيم اعيان و صلح به عوض مطرح است. خيار عيب در واقع حق فسخي است که هر کدام از دو طرف قرارداد در صورتي که در مورد معامله عيبي يبايد، دارا مي‌گردد، البته مشروط به آنکه صاحب حق از عيب آگاهي نداشته باشد. در همهي کتاب‌های فقهی مذاهب مختلف اسلامي خيار عيب مورد بحث قرار گرفته است. حنفی‌ها گفته‌اند در بيع و شراء، اجاره، تقسيم اعيان، صلح از عوض، بدل صلح از قصاص، و بدل خلع خيار عيب مي‌تواند جريان يابد. (ابن عابدين، ۱۴۱۲ ق، ۴ / ۷۱) اين رشد معتقد است عقود از حيث جريان يافتن خيار عيب به سه دسته تقسيم مي‌شود: عقودي که در آنها اتفاق نظر وجود دارد که خيار عيب در آنها جريان مي‌يابد، يعني: عقود معاوضي، عقودي که در آنها بدون هيچ اختلاف نظري است خيار عيب مجال نمي‌يابد، يعني همهي عقودي که هدف از آنها معاوضه نيست: هبه‌ي غير معوض،...، عقودي که در آنها اختلاف است، يعني از جهتي معاوضي و از جهتي مکارمي هستند، مانند عقد هبه‌ي معوض... (ابن رشد، ۱۳۹۵ ق، ۲ / ۱۷۴)

خيار عيب در حکم عقد يعني در انتقال مالکيت هيچ اثری ندارد، بنابراین مبيع به مالکيت مشتري در مي‌آيد و ثمن به مالکيت فروشنده در مي‌آيد؛ زيرا رکن بيع مطلق از شرط است و با دلالت النص فقط مي‌توان شرط سلامت را دريافت، نه شرط سبب را آنچنانکه در خيار شرط است و نه شرط حکم را آنچنانکه در خيار رويت است، و شرط سلامت فقط در منع لزوم عقد مي‌تواند تاثيرگذار باشد و در حکم عقد هيچ تاثيری نخواهد داشت. (کاساني، ۱۳۹۴ ق، ۵ / ۲۷۳ - ۲۷۴. زحيلي، ۱۴۱۷ ق، ۴ / ۱۷۴)

تنها تاثيری که خيار عيب دارد عقد را براي صاحب حق غير لازم (متزلزل) مي‌گرداند؛ زيرا سلامت کالا دلالتاً در بيع شرط قرار داده شده است، زيرا وهدف از بيع بهره‌مند شدن از کالا است و اين هدف با کالاي معيوب به طور کامل برآورده نمي‌گردد، و نيز زيرا چون تمام ثمن در مقابل تمام کالا قرار مي‌گيرد و با معيوب از کار در آمدن کالا، اين مساوات از بين مي‌رود و در نتيجه موجبات خيار را براي آسيب ديده فراهم مي‌آورد. (کاساني، ۱۳۹۴ ق، ۵ / ۲۷۴، سرخسي، بي‌تا، ۱۵ / ۱۰)

گر چه همهي مذاهب فقهی در پذيرش اصل خيار عيب با هم اتفاق و اجماع دارند، اما در خصوص برخی مباحث پيرامون خيار عيب ميان مذاهب مختلف فقهی اختلاف نظر است. صحت يا عدم صحت اشتراط برائت از عيوب، نيز يکي از مباحث اختلاف برانگيز در ميان فقهی مذاهب است. برخی از فقها و در راس آنان فقهی حنفی و اماميه، اشتراط شرط برائت از عيوب را موجب بري شدن بايع از عيوب احتمالي موضوع قرارداد مي‌دانند، اما غالب فقها يعني فقهی شافعی و

مالکی و حنبلی با ذکر ملاحظاتی، چنین اشتراطی را موجب بری شدن بایع نمی‌دانند و به صورت مطلق به مشتری در صورت یافته شدن عیب در موضوع قرارداد، خیار فسخ می‌دهند. البته ناگفته نماند که فقهای اخیر در این باره قائل به استثنائاتی نیز شده‌اند. در این پژوهش پس از پرداختن به مقدماتی، صحت و عدم صحت اشتراط براءت از عیوب را نزد فقهای مذاهب مختلف اسلامی بررسی خواهیم کرد.

خیار عیب در لغت و اصطلاح

الف: خیار در لغت و اصطلاح

خیار عیب مرکبی است اضافی از «خیار» و «عیب»، خیار اسم مصدر است از مصدر اختیار، گفته می‌شود: «انت بالخیار ای اختر ما شئت.» (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ذیل ماده خیر). خیار را معمولاً با توجه به انواع و مضاف الیه آن تعریف می‌نمایند، اگر بخواهیم بدون در نظر گرفتن نوعی خاص خیار را تعریف کنیم می‌توانیم بگوییم: حق طرف قرارداد در فسخ یا امضای قرارداد به دلیل مجوزی شرعی و یا به اقتضای پیمانی در ضمن قرارداد. (الموسوعه الفقهیه الکویتیه، ۴۱/۲۰، ۱۴۲۷ ق)

ب: عیب در لغت و اصطلاح

عیب در لغت مصدر فعل «عاب یعیب» است، اما در استعمال به عنوان اسم به کار رفته است. (فیروزآبادی، ۱۳۵۷ ق. زبیدی، ۱۳۰۷ ق. فیومی، ۱۴۰۴ ق. مصطفی، ۱۴۱۴ ق. ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ذیل ماده «عیب») فقهای اسلامی در تعریف اصطلاحی عیب موجب خیار از دو زاویه نگریسته‌اند: فقهای شافعی معیار شخصی را لحاظ نموده‌اند، در حالی که فقهای حنفی و حنبلی معیار مادی را مد نظر قرار داده‌اند. از دیدگاه فقهای شافعی هر چه که موجب کاهش قیمت و یا تفویت غرض صحیح گردد عیب محسوب می‌شود و مقدمات حق فسخ را برای ذی‌نفع فراهم می‌آورد. مثلاً جماع دابه و یا بریده بودن قسمتی از گوش حیوان قربانی از جمله عیوبی است که می‌تواند حق فسخ را ایجاد کند. (خطیب شربینی، ۱۳۷۴، ۵۱/۲) غزالی از فقهای شافعی می‌گوید: عیب هر وصف نکوهیده‌ای است که عرف سلامت مبیع را از آن اقتضا می‌کند. (غزالی، ۱۴۰۸ ق، ۱۴۲/۲)

در مقابل حنفی‌ها و حنبلی‌ها عیب موجب خیار را هرآنچه می‌دانند که اصل فطرت از آن عاری باشد و در عرف تاجران موجب نقصان قیمت چه به طور فاحش و چه به طور اندک گردد. (ابن همام، ۱۳۱۰ ق، ۱۵۳/۵، ۱۵۵. کاسانی، ۱۳۹۴ ق، ۲۷۴/۵. ابن عابدین، ۱۴۱۲ ق، ۷۴/۴. ابن قدامه، ۱۳۸۸ ق، ۱۵۲/۴) ابن رشد نیز تعریفی مشابه تعریف حنفی‌ها دارد. (ابن رشد، ۱۳۹۵ ق، ۱۷۳/۲)

نویسنده‌ی کتاب الهدایه شرح بدایه المبتدی در تعریف عیب می‌گوید: «هر آن‌چه در عرف تجار موجب نقصان ثمن شود عیب است.» (مرغینانی، ۱۴۲۸ق، ۶۵/۵) متن قانونی مجله الاحکام العدلیه نیز با تاسی از این تعریف در ماده‌ی (۳۳۸) می‌گوید: «عیب هر آن‌چه است که ثمن مبیع را نزد تجار و کارشناسان خبره کاهش دهد.»

فقه‌های امامیه با تقسیم بندی عوارض به اجزاء و اوصاف، معتقدند برخی از اجزاء و برخی از اوصاف در عرف چنان‌اند که انفکاک آن‌ها از کالا غیر ممکن است، اگر نباشند موجب کاهش قیمت می‌گردند، نبود این قبیل از اوصاف و اجزاء قطعاً موجب خیار عیب می‌شوند. اما برخی دیگر چنین نیستند. بنا براین نبود آن‌ها موجب خیار عیب نمی‌شود. (آل کاشف الغطاء، ۱۴۳۲، ۵۵۲/۱) در این باره به برخی روایات نیز استناد شده است، از جمله روایتی که در وسایل الشیعه آمده که در مورد قضاوتی که ابن ابی لیلی قاضی کوفه داشت، از محمد بن مسلم شاگرد امام صادق پرسید، محمد بن مسلم گفت ابوجعفر از پدرش از آبایش روایت می‌کند که پیامبر اکرم فرمودند: «هر آنچه از اصل سرشت بیشتر یا کمتر باشد عیب است» و ابن ابی لیلی بنا بر همین روایت قضاوت نمود. (حر عاملی، بی‌تا، ۹۷/۱۸ - ۹۸)

مشروعیت خیار عیب

در مشروعیت خیار عیب به قرآن و سنت استناد شده است. از آیه‌ی «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» استدلال نموده‌اند. در این آیه تنها معامله و تجارتی که با تراضی دو طرف قرارداد باشد، مشروع دانسته شده است، بنابراین اگر یکی از دو طرف نسبت به عقد رضایت نداشته باشد، معامله دچار خدشه خواهد شد. جهل به عیب در مبیع با رضایتی که در عقود شرط دانسته شده منافات دارد، بنابراین معامله‌ی کالای معیوب معامله‌ای است «غیر عن تراض» (موسوعه الفقهیه الکویتیة، ۱۱۳/۲۰) از آیه چنین برمی‌آید عاقد مجبور نیست به معقودعلیه معیوب تن دردهد، بلکه می‌تواند کالا را پس دهد و رد کند. (ابن رشد، ۱۳۹۵ق، ۱۷۳/۲)

احادیثی نیز بر انکار معامله‌ی معیوب و نیز مشروعیت خیار عیب در دست است، از جمله: روایتی که در وسایل الشیعه آمده که در مورد قضاوتی که ابن ابی لیلی قاضی کوفه داشت، از محمد بن مسلم شاگرد امام صادق پرسید، محمد بن مسلم گفت ابوجعفر از پدرش از آبایش روایت می‌کند که پیامبر اکرم فرمودند: «هر آنچه از اصل سرشت بیشتر یا کمتر باشد عیب است» و ابن ابی لیلی بنا بر همین روایت قضاوت نمود. (حر عاملی، بی‌تا، ۹۷/۱۸ - ۹۸)

از عایشه ام المومنین روایت شده: «مردی برده‌ای را خرید و از آن استفاده کرد سپس در آن عیبی یافت، فروشنده گفت: هزینه‌ی استفاده از برده‌ی من!! پیامبر فرمود: هزینه استفاده مضمون است.» (ابن حنبل، بی‌تا، ۸۰/۶. ابو داود، ۱۴۲۰ق، ۳ / ۷۸۰) کاسانی به حدیث مصراه (مسلم بن حجاج، ۱۳۸۳ق، ۳ / ۱۱۵۸) برای مشروعیت خیار عیب استدلال کرده است. (کاسانی،

۱۳۹۴ق، ۵ / ۲۷۴) همچنین ابن قدامه می‌گوید: «تصریح پیامبر بر خیار تصریحه تنبیه به ثبوت خیار عیب دارد» (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ۴ / ۱۰۹) همچنین از پیامبر روایت شده است: «مسلمان برادر مسلمان است، برای مسلمان حلال نیست که با برادرش بیع کند و در مبیع عیبی باشد، مگر این‌که برای وی بیان نماید» (نیل الاوطار، ۱۴۱۳ق، ۵ / ۲۱۱)

علی‌رغم همه‌ی این آیات و روایات، برخی ریشه‌ی مشروعیت خیار عیب را در قاعده‌ی لاضرر جست‌اند، شیخ محمد حسین کاشف الغطا معتقد است لزوم دانستن عقدی که بر مبیع معیوب واقع شده باشد، ضرری را بر مشتری وارد می‌آورد، ضرری که وی به آن آگاهی نداشته و برای آن چاره اندیشی نکرده است. (آل کاشف الغطا، ۱۴۳۲ق، ۱ / ۵۴۵)

برخی نیز خیار عیب را راجع به خیار اشتراط می‌دانند، به این شرح که عقلاً معمولاً کالایی سالم خریداری می‌کنند و به طور ضمنی در عقد سلامت مبیع شرط شده است و این اشتراط گر چه صریح ذکر نشده، اما تخلف از آن موجب خیار می‌شود. (همان) آیت الله شیخ آل کاشف الغطاء یکی از شارحان متن قانونی مجله الاحکام العدلیه نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که خیار عیب مستقل از خیار اشتراط است: خیار عیب خیاری است که ذات و طبیعت بیع آن را اقتضا می‌کند؛ زیرا ذات بیع اقتضای سلامت مبیع را دارد، ماده‌ی ۳۳۶ مجله الاحکام العدلیه بیان می‌دارد که «بیع مطلق سلامت مبیع را از عیوب اقتضا دارد»، شارع به اقتضای همین طبیعت خیار را قرار داده است، به دیگر سخن خیار عیب اقتضای ذات و طبیعت بیع است، نه تاسیسی همانند خیار مجلس. (همان، ۵۴۶)

شرط برائت از عیب

هم‌چنان که گفتیم یکی از مسایل اختلافی در مبحث خیار عیب، بحث اشتراط شرط برائت از عیوب است، فقهای مذاهب مختلف درباره‌ی این‌که آیا بایع می‌تواند در بیع، شرط برائت از عیوب را برای خود بنهد و این‌گونه از تعهد تسلیم سالم مبیع رهایی یابد، اختلاف نظر دارند. در این بحث نخست انواع شرط مزبور را بررسی می‌کنیم، سپس اختلافات پیرامون این بحث را به نظاره می‌نشینیم، و آن‌گاه دلایل هر کدام از دو طرف را بررسی می‌کنیم و در پایان به مصاف و رزمگاه فقها در این باره خواهیم رفت.

ماهیت برائت از عیوب

در مورد این‌که برائت از عیوب ماهیتاً چه است، میان فقها اختلاف نظر است. در واقع نگاه ماهوی به برائت، در تصمیم‌گیری و نگاه فقهی به آن بسیار موثر است. در ذیل به مهمترین ماهیت‌سنجی‌هایی که فقها در این باره داشته‌اند خواهیم پرداخت.

۱- صلح: برخی از فقهای شافعی و نیز برخی از فقهای حنفی، برائت بایع را از عیوب احتمالی مبیع، در واقع صلح از حقوق مجهوله دانسته‌اند. (ابن همام، ۱۳۱۰ق، ۶ / ۳۹) البته آن‌چنان

که در ادامه خواهیم دید، نگاه شافعی‌ها و حنفی‌ها به مقوله‌ی براءت بایع از عیوب، متفاوت است و شافعی و حنفی‌ها گر چه هر دو براءت بایع را از عیوب، صلح از حقوق مجهول می‌دانند، اما در این باره به نفع دیدگاه خویش استدلال می‌کنند.

۲- شرطِ ضمن عقد: مرغینانی به شرحی که در ادامه خواهیم گفت، براءت بایع را از عیوب، شرطی ضمن عقد مبنی بر اسقاطِ حق فسخ تلقی می‌کند. (مرغینانی، ۱۴۲۸ق، ۸۷/۵).

۳- ابرا: بنا بر آن چه مرغینانی از شافعی نقل قول می‌کند، وی معتقد است که براءت بایع از عیوب مبیع، در واقع ابرا است و ابرا را آن چنان که در ادامه توضیح خواهیم داد، در حکم تملیک می‌داند. (همان).

انواع براءت از عیوب:

اشتراط براءت از عیوب را از دو منظر تقسیم نموده‌اند: از لحاظ گستره‌ی شرط و از لحاظ هنگامه‌ی حدوث عیب. اشتراط براءت از عیب از لحاظ گستره‌ی عیب بر دو نوع است:

۱- براءت از همه‌ی عیوب. در این نوع، بایع می‌تواند از همه‌ی عیوب خود را بری نماید و این گونه از عهده‌ی تمامی عیوب رهایی نماید.

۲- براءت از عیب و یا عیوبی مشخص. در این نوع بایع از عیب خاصی که احتمالاً در کالا وجود داشته باشد، براءت می‌جوید و این گونه در صورت وجود آن عیب یا عیوب مشخص، بایع مسئول نخواهد بود.

اشتراط براءت از عیوب از لحاظ هنگامه‌ی حدوث عیب بر سه قسم است:

۱- اشتراط براءت از عیوب موجود هنگام عقد. در این نوع بایع صرفاً از عیوبی که هنگام انعقاد عقد وجود دارد براءت می‌جوید.

۲- اشتراط براءت از عیوبی که به نحو مطلق در هنگام تسلیم مبیع وجود دارد، چه عیب هنگام انعقاد عقد وجود داشته باشد و چه عیب پس از انعقاد بیع و قبل از تسلیم حادث شده باشد.

۳- اشتراط براءت از عیوبی که صرفاً پس از عقد و قبل از قبض حادث شده باشند.

نظریات پیرامون شرط براءت

در مورد اشتراط براءت از عیوب دو مذهب متفاوت وجود دارد:

۱- باورمندان به جواز مطلق اشتراط شرط براءت. این مذهب امامیه و حنفیان و ابو‌ثور است. این رویکرد از ابن عمر و زید نیز روایت شده است. اینان معتقدند اشتراط براءت از عیوب صحیح است، چه عیب مشخص باشد و چه عیب مشخص نباشد، چه عیب آشکار باشد و چه عیب پوشیده باشد. (مرغینانی، ۱۴۲۸ق، ۸۷/۵. مجله الاحکام العدلیه، ماده ۳۴۳. نووی، ۱۴۲۰ق، ۱۲ / ۳۹۹)

۲- ناباورمندان به جواز اشتراط شرط براءت از عیوب: این مذهب اکثریت مذاهب فقهی یعنی

مالکی‌ها و حنبلی‌ها و شافعی‌ها است. البته در این میان قائل به استثنائاتی نیز شده‌اند: الف: جواز مقید اشتراط شرط برائت: این مذهب ابن ابی لیلی و سفیان ثوری است. بنا بر این رویکرد، در صورتی اشتراط شرط برائت درست است که بایع عیب یا عیوب مشخصی را نام ببرد.

ب: جواز اشتراط شرط برائت درباره‌ی عیوب باطنی حیوان: مالک و بنا بر روایت راجح، شافعی در بیع حیوان اشتراط شرط برائت را جایز دانسته‌اند. البته باید گفت: مالک فقط در بیع برده و شافعی در حیوان و برده اشتراط شرط برائت را جایز شمرده است. (نووی، ۱۴۲۰ق، ۱۲ / ۳۹۹ - ۴۰۰ و ۴۰۶ - ۴۰۷).

استدلالات پیرامون اشتراط شرط برائت

این مطلب را در دو بند بررسی می‌کنیم؛ در بند نخست استدلالات مختلف ناباورمندان به صحت اشتراط شرط برائت را می‌آوریم و بررسی و نقد می‌کنیم و نیز استثنائاتی را که در این باره داشته‌اند مورد مذاقه قرار می‌دهیم و تمامی استدلالاتی را که در ورای این استثنائات آمده بررسی می‌کنیم. در بند دوم استدلالات مختلف کسانی را که صحت اشتراط شرط مزبور را می‌پذیرند، مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

الف: استدلالات ناباوران به اشتراط شرط برائت

۱- اقتضای عقد: مهمترین استدلال منکران اشتراط شرط برائت، اقتضای عقد است. هم-چنان که گفتیم اصل در مذاهب حنبلی و شافعی و مالکی آن است که اشتراط شرط برائت را جایز نمی‌دانند، آنان می‌گویند: ثبوت خیار رد با عیب، از اقتضائات عقد است؛ زیرا رضایت مشتری با وصف سلامت مبیع حاصل می‌شود و رضایت از ارکان عقد است، بنابراین اگر اخلاقی در وصف سلامت مبیع ایجاد شود، رضایت مشتری نیز مختل می‌شود و اخلال در رضایت مشتری خیار رد را ایجاد می‌کند. به دیگر سخن اگر رضایت از بنیان نابود شود، عقد اصلا تحقق نمی‌یابد و اگر رضایت با عیب مبیع مختل شود، موجب خیار می‌شود. بنابراین شرط برائت از عیب با اقتضای عقد مخالف است. منکران اشتراط شرط برائت معتقدند خیار عیب با شرع ثابت شده است، بنابراین هم‌چون دیگر اقتضائات شرعی با شرط منتفی نمی‌شود. (کاسانی، ۱۳۹۴ق، ۴/۵۴۴ نووی، ۱۴۲۰ق، ۱۲/۳۶۳). در این باره باید بگوییم: نخست آن که خیار عیب از اقتضائات عقد نیست، اقتضا در معنای اصولی‌ها به معنای دلالت است، اقتضا را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «تقدیر محذوفی که صحت یا صدق کلام به آن منوط باشد.» (بخاری، ۱۴۱۸ق، ۱ / ۷۶. آمدی، ۱۴۰۴ق، ۲ / ۱۴۱) با این تعریف خیار عیب را نمی‌توان از اقتضائات عقد به شمار آورد؛ زیرا عقد ماهیتاً هیچ دلالتی به خیار عیب ندارد، بلکه بر عکس می‌توان گفت: یکی از اقتضائات عقد بیع یعنی تملیک و لزوم با خیار عیب در تعارض است؛ زیرا خیار عیب برای مشتری حق فسخ ایجاد

می‌کند و حق مزبور با قاعده‌ی لزوم قراردادها و تملیک تعارض دارد. سخن صحیح‌تر آن است که بگوییم: رضایت مشتری از ارکان عقد است و خیار عیب از آثار این رکن به شمار می‌رود، اثر یک رکن می‌تواند موضوع رایزنی و قرارداد قرار گیرد اما اصل اقتضای یک عقد را نمی‌توان تحت هیچ شرایطی با قرارداد و رایزنی منتفی دانست.

۲- عدم صحت ابرا از حقوق مجهوله: نویسنده‌ی الهدایه از امام شافعی نقل می‌کند که دلیل عدم صحت براءت بایع از عیوب آن است که ابراء از حقوق مجهول صحیح نیست؛ زیرا ابرا در حکم تملیک است، شاهد آن که هم‌چنان که رد منتقل‌الیه مانع تحقق تملیک می‌شود، رد مدیون نیز مانع تحقق ابرا می‌گردد، بنابراین هم‌چنان که تملیک مجهول درست نیست، ابرا از حقوق مجهول نیز نادرست است. (مرغینانی، ۱۴۲۸ق، ۸۷/۵). این دیدگاه نیز قابل نقد است. شاید بتوان گفت بهترین پاسخ را در این باره نویسنده‌ی الهدایه داده است. نویسنده‌ی الهدایه دیدگاه شافعی را در این باره چنین بیان می‌نماید: «شافعی معتقد است براءت [از عیوب] صحیح نیست، [نظر مزبور] مبتنی بر دیدگاه وی درباره‌ی صحیح نبودن براءت از حقوق مجهول است. وی می‌گوید: ابرا در حکم تملیک است و به همین جهت است که با رد [ابرا از جانب مدیون]، ابرا رد می‌شود، و تملیک مجهول صحیح نیست، [بنابراین ابرای مجهول نیز صحیح نیست.]» این نظر هم‌چنان که نویسنده‌ی الهدایه به آن پاسخ داده، قابل نقد است، نویسنده‌ی الهدایه نخست ماهیت براءت را «اسقاط حق» و نه تملیک بیان می‌نماید و می‌گوید: «در واقع ابرا اسقاط خیار است، [جهالت [عیوب] در اسقاط [خیار عیب] به منازعه منجر نمی‌شود، [بنابراین جهالت مزبور خللی به اسقاط وارد نمی‌آورد.]» (همان) به دیگر سخن نویسنده‌ی الهدایه اشتراط براءت را شرطی ضمن عقد می‌داند که بر اساس آن مشتری از حق خود مبنی بر فسخ بیع صرف نظر می‌کند، نویسنده‌ی الهدایه پس از این که ابرا را شرطی ضمن عقد مبنی بر اسقاط حق برمی‌شمرد، به این سوال احتمالی که شرط ضمن عقد نمی‌تواند مجهول باشد، پاسخ می‌دهد و می‌گوید: از آن‌جا که اسقاط حق منجر به منازعه نمی‌شود، جهالت آن ابرادی ندارد. نویسنده‌ی الهدایه سپس به استدلال شافعی پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «ابرا در حکم تملیک نیست، [گرچه تملیک را دربردارد؛ زیرا در ابرا نیازی به تسلیم مبیع نیست] و اگر ابرا در حکم تملیک می‌بود، باید تسلیم مبیع نیز در آن لازمی می‌بود.»

۳- مصلحت خریدار: شاید بتوان گفت فلسفه‌ی انکار اشتراط براءت از عیوب را در مصلحت خریدار نهفته است. تمامی دلایل گفته شده، برای توجیه همین فلسفه است. بنا بر این دیدگاه، باور به اشتراط براءت، حقوق خریدار را ضایع می‌کند، چه بسا خریدار پس از اشتراط براءت متوجه عیوبی بشود که هیچ گاه پیش بینی نمی‌نموده است و اکنون هیچ راهی برای بازگشت نداشته باشد. مصلحت خریدار اقتضا می‌کند که اشتراط برای خریدار التزام نیابد و گرنه حقوقش ضایع

می‌شود.

هم‌چنان که گفتیم ناباوران به اشتراط شرط برائت، گاهی در این باره قائل به استثنائاتی می‌گردند، در ذیل استدلال‌تشان را در مورد این استثنایا می‌آوریم:

۱- ماهیت مبیع: آن‌چنان که گفتیم، شافعی‌ها فقط در بیع حیوان اشتراط شرط برائت را جایز می‌دانستند، البته از نگاه این مذهب در بیع حیوان در صورتی با بیع هنگام اشتراط شرط برائت موجب برائت با بیع می‌شود، که با بیع عیبی را که به آن اطلاع داشته، کتمان ننماید. به دیگر سخن در بیع حیوان نیز اگر با بیع از عیبی در مبیع مطلع باشد و آن را کتمان نماید و در هنگام فروش آن از عیوب موجود در مبیع برائت جوید، بری نمی‌شود. منظور شافعی از حیوان در این مطلب، اعم از حیوان و برده است. شافعی دلیل استثنای حیوان را شرایط خاص حیوان بیان می‌نماید، شافعی می‌گوید: حیوان با دیگر کالاها فرق دارد؛ زیرا حیوان گاهی سالم است و گاهی بیمار است و طبیعتش متغیر می‌شود... بنابراین به تبری جستن از عیوب باطنی نیاز است؛ زیرا هیچ راهی برای شناختن عیوب باطنی وجود ندارد، این مطلب فقط در مورد عیوب باطنی آن هم عیوب باطنی حیوان است، در مورد عیوب ظاهر و عیوب غیر حیوان برائت از عیوب، موجب تبرئه با بیع نمی‌شود. (نووی، ۱۴۲۰ق، ۳۵۵/۱۲)

این دیدگاه قابل نقد است؛ زیرا چه بسا همین خصوصیتی که در حیوان و یا برده است و موجب استثنای این مبیع از قاعده کلی «عدم جواز اشتراط تبری از عیوب» شده است، در مبیعی دیگر نیز وجود داشته باشد، مخصوصاً در دوره‌ی امروز که شاهد تولید محصولاتی در عرصه‌های الکترونیک و فناوری هستیم که معمولاً وصف سلامت آنان پوشیده است و چه بسا عدم سلامت مبیع پس از مدت زمانی طولانی هویدا شود. بنابراین حیوان و برده در این باره هیچ خصوصیتی ندارند که اشتراط شرط برائت از عیوب فقط در آنان موجب برائت با بیع شود. از نگاهی دیگر، در مبیع‌هایی که که احتمال خفای عیوب آنان زیاد است، آن‌چنان که شافعی در این باره برده و حیوان را به عنوان مثال ذکر کرده‌اند، نباید اشتراط شرط برائت را پذیرفت و در صورتی که در مورد پذیرش شرط برائت در آنان نصی وجود داشته باشد، باید با قیاس اولویت در دیگر کالاها نیز اشتراط شرط برائت را پذیرفت؛ زیرا اشتراط شرط برائت در کالاهایی که عیوب در آنان پوشیده است، موجب تضرر مشتری می‌شود، چه بسا مشتری چنین کالاهایی را با حدس این‌که از سلامت کافی برخوردارند، با اشتراط شرط برائت با بیع از عیوب خریداری کند و سپس عیوب هویدا شود به نحوی که مشتری اصلاً به وضع موجود رضایت نداشته باشد. بنابراین وقتی در مورد این کالاها که عیوب آنان معمولاً پوشیده است، اشتراط شرط برائت از عیوب با نص صحیح است، در مورد دیگر کالاها با قیاس اولویت می‌توان چنین اشتراطی را پذیرفت.

۲- نص: هم‌چنان که گفتیم شافعی‌ها اشتراط شرط برائت را در بیع حیوان و برده موجب

برائت بایع می‌دانند، مالکی‌ها البته فقط در بیع برده برائت از عیوب را موجب برائت بایع می‌دانستند، مالکی‌ها و شافعی‌ها در این باره به نص استدلال می‌کنند و روایتی را که در موطای امام مالک آمده مورد استناد قرار می‌دهند: «عبدالله بن عمر برده‌ای را به هشتصد درهم فروخت و آن را به برائت فروخت، کسی که برده را از عبدالله بن عمر خریده بود گفت: در برده عیبی است که تو به من نگفتی! این دو طرف مرافعه را نزد عثمان بن عفان بردند، مرد گفت: به من برده‌ای را فروخته و در آن عیبی است و به من نگفته است، عبدالله گفت: آن را با شرط برائت به وی فروختم، عثمان بن عفان قضاوت نمود که بایست عبدالله سوگند بخورد که برده را در حالی به وی فروخته که در آن هیچ عیبی سراغ نداشته، عبدالله از سوگند خوردن ابا ورزید و برده را پس گرفت و دعوایشان پایان پذیرفت و سپس عبدالله برده را به هزار و پانصد درهم فروخت.» (مالک بن انس، ۱۳۷۰ق، ۵۷۱) فقهای شافعی و مالکی هر کدام از این روایت در مورد دیدگاه خود استفاده کرده‌اند، شافعی‌ها به استناد این روایت معتقدند در بیع حیوان که برده نیز یکی از انواع آن است، اشتراط شرط برائت موجب برائت بایع می‌شود، البته به شرطی که بایع مشتری را به همه‌ی عیوبی که از آنان مطلع است آگاه گرداند. مالکی‌ها البته به این روایت استناد کرده‌اند و گفته‌اند: صرفاً در بیع برده اشتراط شرط برائت موجب برائت بایع از عیوب احتمالی مبیع می‌شود. (نووی، ۱۴۲۰ق، ۳۵۵/۱۲).

این نوع استدلال نیز قابل نقد است؛ زیرا نص مذکور که در این باره آمده، هیچ تصریحی به اینکه اشتراط شرط برائت مختص بیع برده و یا حیوان است، ندارد. در این نص هرگز تصریح نشده که پذیرش اشتراط برائت، مختص بیع حیوان و یا برده است، بنابراین در صورت پذیرش اشتراط شرط برائت در بیع برده و حیوان، باید چنین اشتراطی را در دیگر کالاهای مشابه که عیوب در آنان در اولین نگاه به چشم نمی‌آیند، پذیرفت.

۳- آگاه کردن مشتری از عیب کالا. گفتیم بنا بر دیدگاه ابن ابی لیلی و سفیان ثوری در صورتی که بایع مشتری را از عیوب کالا آگاه کند، برائت وی از عیوب قابل پذیرش است. نووی در این باره می‌گوید: «پر واضح است اگر بایع مشتری را از عیوب آگاهانید و مشتری پذیرفت، ایرادی ندارد؛ زیرا در چنین صورتی رضایت مشتری مختل نیست» (تکمله المجموع همان) و اصلاً خیار عیب موضوعیت نمی‌یابد. این دیدگاه قابل نقد است؛ زیرا بدیهی است این صورت را در واقع اصلاً نمی‌توان مصداق خیار عیب دانست؛ زیرا آن چه بدیهی است خیار عیب در صورتی می‌تواند موضوعیت بیابد که مشتری از عیبی در کالا آگاه نباشد و پس از تسلیم به آن آگاه شود، اگر مشتری قبل از عقد به عیب کالا آگاه باشد، در واقع آن را با همان کیفیت موجود خریده است و لذا خیار عیب موضوعیت نمی‌یابد. بنا بر این نمی‌توان چنین فرضی را استثناً بر ناباوری شرط برائت تلقی کرد.

ب: استدلالات موافقین اشتراط شرط برائت:

۱- نص: حنفیان به عنوان پیش قراولان موافقین اشتراط شرط برائت در این باره به تمام نصوصی که درباره جواز صلح از حقوق مجهوله آمده، استناد می‌کنند. مثلاً در یک روایت آمده: «پیامبر نخست خالد بن ولید را به نزد بنی خزیمه برای صلح فرستاد، پس از آن که به سجده افتادند، خالد بن ولید تعدادی از آنان را کشت، پیامبر به علی مقداری مال سپرد و علی همه‌ی آن چه را متضرر شده بودند، حتی به قدر کاسه ناچیزی که سگ از آن آب می‌نوشد به آنان داد در دست علی مقداری مال ماند، علی گفت: این هم از شما است، در برابر آن چه شما خود نمیدانید و رسول الله هم نمی‌دانند. این خبر به پیامبر رسید و پیامبر از این ماجرا خوشنود شد» این روایت دلیلی بر صحت صلح از حقوق مجهول است؛ زیرا صلح در برابر آن چه خود بنی خزیمه نمی‌دانند و رسول الله هم در این باره به علی چیزی نگفته بودند، در واقع صلح از حقوق مجهوله است. (ابن همام، ۱۳۱۰ ق، ۳۹/۶) بنابراین وقتی صلح از حقوق مجهوله درست است، اشتراط شرط برائت از عیوب مجهول نیز درست است. به دیگر سخن؛ اشتراط شرط برائت از عیوب در واقع یک نوع صلح از حقوق مجهول است، حال که صلح از حقوق مجهوله بنا بر این نص درست است، اشتراط برائت از عیوب مجهوله نیز درست است. به دیگر سخن؛ وقتی صلح از حقوق مجهوله درست است، قسم آن یعنی اشتراط از عیوب مجهوله نیز درست است. روایاتی دیگر نیز درباره‌ی صحت صلح از حقوق مجهول وجود دارد. احمد حنبل در مسند خویش روایتی را از ام المومنین ام سلمه می‌آورد که دو نفر نزد پیامبر اعظم برای دادخواهی آمدند، پیامبر پس از مقدماتی به آنان فرمود: «شما نزد من دادخواهی نمودید، حال آن که من نیز انسانی هم‌چون شما هستم و چه بسا برخی از شما در استدلالش از دیگری سخن‌ورتر باشد، من قطعاً همان‌گونه که می‌شوم قضاوت می‌کنم، بنابراین هرآن چه را از حق برادران برای شما قضاوت نمایم، در واقع پاره‌ای از آتش را برایش بریده‌ام که در قیامت در گردنش گدازه‌ای از آتش را به ارمغان می‌آورد. دو مرد گریستند و هر کدام‌شان گفتند: حق من از آن برادرم است، پیامبر فرمودند: حال که چنین می‌گویید، بروید و [مال را] تقسیم کنید و حق را آرزو کنید و قرعه اندازید، سپس هر کدام‌تان دوستش را حلال کند.» (ابن حنبل، بی‌تا، ش ۲۶۷۱۷. ابوداود، ۱۴۲۰ ق، کتاب القضا ش ۳۵۸۴. سنن الدارقطنی، کتاب الاقضیه ش ۴۵۸۰) با این روایت نیز می‌توان صحت اشتراط برائت را اثبات کرد. (عثمانی، ۱۴۳۶ ق، ۸۵۲/۲) در این روایت نیز نوعی صلح از حقوق مجهول وجود دارد؛ زیرا هر کدام از دو طرف بدون آن که به قطع و یقین بداند حقوقش چقدر است، با قرعه مال را تقسیم می‌کند.

در استدلالی که گذشت، در واقع این روایات، مدرک قیاس واقع شده است: این روایات بر صحت صلح از مجهول دلالت دارند و به دیگر سخن، صلح از مجهول را با این روایات می‌توان

استدلال کرد، اشتراط شرط برائت از عیوب، شباهتی به صلح از مجهول دارد، بنا بر این با این روایات می‌توان صحت اشتراط شرط برائت را نیز استدلال کرد.

۲- اجماع عملی: صلح از حقوق مجهوله با اجماع عملی نیز قابل اثبات است؛ زیرا در همه‌ی سرزمین‌ها شخصی که مرگش نزدیک می‌شود، از همه‌ی کسانی که با وی مراد و معامله داشته‌اند حالیت می‌طلبد. چنین شخصی در واقع دارد از حقوق مجهولی که شاید دیگران بر وی داشته باشند، با حالیت طلبیدن، صلح می‌نماید. (ابن همام، ۱۳۱۰ق، ۳۹/۶) و برائت از عیوب نیز در واقع نوعی صلح از حقوق مجهوله است.

در استدلالی که گذشت، در واقع این اجماع عملی، مدرک قیاس واقع شده است: این اجماع بر صحت صلح از مجهول دلالت دارند و به دیگر سخن، صلح از مجهول را می‌توان با چنین اجماعی استدلال کرد، اشتراط شرط برائت از عیوب، شباهتی به صلح از مجهول دارد، بنا بر این با این روایات می‌توان صحت اشتراط شرط برائت را نیز استدلال کرد.

۳- قیاس: در این باره حنفیان هم‌چنان که گفتیم، اشتراط برائت از عیوب را به صلح از حقوق مجهوله قیاس می‌کنند. (همان ۳۹/۶) هم‌چنان که صلح از حقوق مجهوله بنا بر دیدگاه حنفیان بنا بر نص و اجماع عملی درست است، اشتراط برائت از عیوب مجهوله هم درست است. حق استفاده از خیار عیب، در واقع از حقوق مسلمه‌ی مشتری است، اما با بیع می‌تواند با مشتری در باره این حق صلح نماید و شرط نماید که حتی در صورت وجود عیب نیز مشتری حق فسخ نداشته باشد، در واقع با بیع در چنین صورتی با مشتری در مورد حقی که ثبوت آن مجهول است، یعنی خیار عیب صلح می‌نماید.

۴- ابراء اسقاط است، نه تملیک: آن‌چنان که نویسنده‌ی الهدایه از شافعی نقل قول کرد، ابراء در حکم تملیک است، هم‌چنان که تملیک مجهول ناروا است، ابراء حقوق مجهول نیز ناروا است. نویسنده‌ی الهدایه در برابر نظر شافعی چنین استدلال می‌کند: ابراء تملیک نیست، بل که اسقاط حقوق است؛ زیرا گرچه ابراء موجب تملیک می‌گردد، اما بر خلاف تملیک، در ابراء نیازی به تسلیم موضوع ابراء نیست و این نشان دهنده‌ی این است که ابراء نمی‌تواند در حکم تملیک باشد و در واقع اسقاط است، در اسقاط، جهالت موضوع، موجب منازعه نمی‌شود، بنابراین اسقاط و ابراء مجهول درست است. (مرغینانی، ۱۴۲۸ق، ۸۸/۵)

۵- اخلاق. باید از اشتراط شرط برائت، بر اساس قاعده اخلاقی المومنون عند شروطهم، پیروی کرد. در واقع شاید بتوان گفت همه‌ی استدلالات پیرامون التزام به این شرط، به همین نکته برمی‌گردد. اخلاق حکم می‌کند که دو طرف قرارداد به آن‌چه شرط نموده‌اند، پایبند باشند.

جمع‌بندی و نتیجه

دیدیم که خیار عیب از جمله حقوقی بود که مشتری در صورت معیوب در آمدن مبیع از آن

بهره‌مند می‌شود، در این جستار مختصر نخست خیار عیب را در لغت و اصطلاح بررسی کردیم، سپس مشروعیت آن را در لابلاهی متون نقلی و دلایل عقلی جستجو کردیم، وانگهی و پس از همه‌ی این تمهیدات، به اشتراط شرط برائت از عیوب در این حق و خیار پرداختیم، دیدگاه مذاهب مختلف را در این باره آوردیم، گفتیم: در یک تقسیم‌بندی کلی تمامی مذاهب را می‌توان در دو دسته باورمندان و ناباوران به اشتراط شرط برائت تقسیم نمود، باورمندان که فقه امامیه و حنفیان سردمدارشان هستند، اشتراط شرط مزبور را موجب برائت بایع از عیوب احتمالی می‌دانند، ناباوران نیز که جمهور مذاهب فقهی را شامل می‌شوند، به طبع کسانی هستند که اشتراط شرط مزبور را موجب برائت بایع نمی‌دانند، البته ناباوران مزبور اشتراط شرط برائت را با یک چوب نمی‌زنند و در این باره استثنائاتی نیز قابل می‌شوند، استثنائات آنها را که فهرست‌شان را ذکر کردیم، در دو دسته قابل بررسی هستند:

۱- گاهی با توجه به موضوع بیع استثنائاتی را ذکر می‌کنند. گفتیم که شافعی‌ها حیوان و برده را استثنا کرده‌اند و گفته‌اند: بایع در بیع حیوان و برده با توجه به این‌که عیوب وی بسیار پوشیده است، می‌تواند از عیوب احتمالی آن تبری بجوید؛ زیرا مشتری را یارای شناخت عیوب باطنی حیوان نیست. مالکی‌ها نیز چنین استثنایی را فقط در بیع برده جایز می‌دانند، دلیل مورد استناد مالک نیز همان روایت مذکور در موطای امام مالک است که ذکر آن گذشت. در این باره گفتیم از یک سو حیوان و برده خصوصیتی ندارد که اشتراط شرط برائت را فقط در آنان موجب برائت بایع بدانیم و نیز روایتی که در موطای امام مالک آمده هیچ تصریحی به اینکه اشتراط برائت را فقط در بیع حیوان و برده بتوان پذیرفت ندارد و در واقع این روایت می‌تواند به نحو اعم دلالت بر صحت اشتراط مزبور نماید. با قیاس اولویت نیز ثابت کردیم که پذیرش اشتراط برائت بایع در حیوان و برده، به جهت خفای عیوب در حیوان و برده، آن‌چنان که فقهای شافعی گفته‌اند، می‌تواند دلیلی بر پذیرش اشتراط مزبور در دیگر کالاهایی که عیوب در آنان چنین خفایی ندارند، گردد.

۲- گاهی عیوبی را که به نحوی در هنگام اشتراط مجهول نیستند استثنا می‌کنند. به دیگر سخن از این دیدگاه، اگر بایع از عیوبی مشخص تبری جست، شرط برائت پذیرفته است و بایع در مورد آن عیوب نامبرده، مسئول نیست. این نظر را نیز نقد کردیم و گفتیم از یک سو بنا بر فلسفه‌ی تشریحی اشتراط برائت از عیب، موضوع فارغ و منصرف از اشتراط شرط برائت از عیوب است و از دیگر سو برائت از چند عیب معین، در واقع محل اتفاق نظر تمامی مذاهب فقهی است و محل اختلاف نیست

دلایل ناباوران را نیز برشمردیم، مهمترین دلیلشان این بود که اشتراط برائت با اقتضای عقد در تناقض است در این باره گفتیم: نخست آن‌که خیار عیب از اقتضانات عقد نیست و ثابت

کردیم که رضایت مشتری از ارکان عقد است و خيار عیب از آثار این رکن به شمار می‌رود، اثر یک رکن می‌تواند موضوع رایزنی و قرارداد قرار گیرد اما اصل اقتضای یک عقد را نمی‌توان تحت هیچ شرایطی با قرارداد و رایزنی منتفی دانست.

دلیل دیگری که ناباوران به اشتراط براءت به آن تمسک می‌جویند، منع ابرا از حقوق مجهول است، بنا بر نقل قول نویسنده‌ی الهدایه، شافعی اشتراط براءت از عیوب را ابرا از حقوق مجهول بررسی می‌نماید و با در حکم تملیک دانستن ابرا، ابرای حقوق مجهوله را نادرست می‌داند. نویسنده‌ی الهدایه در پاسخ شافعی نخست اشتراط براءت را شرطی ضمن عقد می‌داند که بر اساس آن مشتری از حق خود مبنی بر فسخ بیع صرف نظر می‌کند و در این باره ب تمامی شبهات احتمالی پاسخ می‌دهد. و در وهله‌ی دوم با استدلال به اینکه در ابرا تسلیم لزوم و وجوب ندارد، اثبات می‌کند که ابرا تملیک نیست.

دلایل باورمندان به اشتراط براءت را نیز بررسی کردیم، گفتیم مهم‌ترین استدلال باورمندان به روایاتی است که حکایت از صحت صلح از مجهول دارند. روایاتی را که در این باره به آن استدلال کرده‌اند، یادآور شدیم. گفتیم که در این باره به اجماعی عملی نیز مبنی بر صحت صلح از مجهول استدلال نموده‌اند. در واقع می‌توان گفت، استدلال به روایات مزبور و نیز اجماع عملی به شرحی که گذشت، در واقع استدلال به قیاس است؛ زیرا روایات و اجماع مزبور هیچ صراحتی به صحت اشتراط شرط براءت ندارد و مرتبط با صلح از مجهول است و در واقع با قیاس صلح از مجهول به اشتراط شرط براءت، می‌توان به این روایات استدلال نمود. البته اگر اشتراط براءت را همانند صاحب الهدایه اسقاط حق نیز بدانیم، با قیاس اولویت به روایاتی که درباره‌ی صحت صلح از حقوق مجهول آمده است، می‌توان به صحت اشتراط مذکور معتقد شد؛ زیرا وقتی صلح از مجهول به استناد این روایات صحیح است، اسقاط حق مجهول به طریق اولی صحیح است.

یکی دیگر از استدلال‌ات پیرامون صحت اشتراط شرط براءت این است که عرف تجاری و نیاز مردمان صحت چنین اشتراطی را اقتضا می‌کند. علی‌رغم دیدگاه فقهی مخالف، باز هم در واقعیت بازار، چنین اشتراطی در سرزمین‌های مختلف اسلامی، حتی سرزمین‌هایی که حاکمیت فقهی حنفی و امامیه نداشته‌اند، رواج داشته است. عرف و نیاز مردمان نیز خود می‌تواند دلیل و منبعی فقهی تلقی شود. در همین راستا نشست فقهی «هیات محاسبه و مباحثه موسسات مالی اسلامی»، به جهت این که در داد و ستدهای امروزی ناگزیر از اشتراط شرط براءت هستیم، شرط براءت را همانطور که حنفی‌ها معتبر دانسته‌اند، معتبر دانسته است.

از مجموع همه‌ی آن چه گذشت، می‌توان ناگزیری و ناگزیری صحت اشتراط شرط براءت از عیوب را در معاملات دریافت. اشتراط براءت هم با اخلاق در تناسب است و هم به مصلحت خریدار زیانی وارد نمی‌آورد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آل کاشف الغطاء، محمد حسین، تحریر المجله، تحقیق محمد ساعدی، تهران، نشر المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، ۱۴۳۲ق.
- آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۴ق.
- ابراهیم مصطفی، احمد زیات، حامد عبدالقادر، محمد النجار، المعجم الوسیط، قاهره، بی تا.
- ابن جزی، محمد بن احمد، القوانین الفقهیه، بیروت، شرکه دار الارقم بن ابی ارقم، بی تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد حنبل، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- ابن رشد، محمد بن احمد، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، مصر، مکتبه البابی الحلبی، ۱۳۹۵ق.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی، قاهره، مکتبه القاهره، ۱۳۸۸ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، نشر دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن نجار، محمد بن احمد، منتهی الارادات، مصر، موسسه الرساله، ۱۴۱۹ق.
- ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، البحر الرائق فی شرح کنز الدقائق، بیروت، دار الاحیاء التراث الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- ابن همام، محمد بن عبدالواحد، فتح القدير للعاجز الفقير مع العنايه، بولاق، نشر مکتبه الكبرى الاميريه، ۱۳۱۰ق.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- احمد حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد حنبل، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- اصفهانى نجفى، محمد حسین، جواهر الکلام شرح شرایع الاسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ق.
- انصارى، مرتضى بن محمد امين، المكاسب، تهران، نشر قومس، ۱۳۷۲.
- بابرتی، محمد بن محمد، العنايه شرح الهدايه، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- بخاری، عبدالعزيز بن احمد، كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام بزوى، بیروت، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
- بلخی، نظام الدین، الفتاوى الهندیه، بیروت، دار الفکر، ۱۳۱۰ق.
- بهوتی، منصور بن یونس، كشاف القناع عن متن الاقناع، ریاض، مکتبه النصر، بی تا.
- جرجانی، علی بن محمد، التعريفات، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۴۰۵ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه الی تحصیل الشریعه، تهران، نشر محمدی، ۱۳۷۶ق.
- خطاب، محمد بن محمد، مواهب الجلیل علی مختصر خلیل، طرابلس، مکتبه النجاح، ۱۹۶۹م.
- خرشی، محمد بن عبدالله، شرح مختصر خلیل، بی جا، بی تا.

- خطیب شربینی، محمد بن احمد، مغنی المحتاج الی معرفه المنهاج، قاهره، مکتبه التجاریه الكبرى، ۱۳۷۴ق.
- رحیبانی، مصطفی بن سعد، مطالب اولی النهی فی شرح غایه المنتهی بیروت، المکتبه الاسلامیه، ۱۴۱۵ق.
- زبیدی، مرتضی، شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، المطبعه الخیریه، ۱۳۰۷ق.
- زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
- دسوقی، شمس الدین محمد عرفه، حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر، مصر، دار احیاء الکتب العربیه، بی-تا.
- سرخسی، شمس الائمہ، المبسوط، بیروت، دار المعرفه، بی-تا.
- شبرملی، علی بن علی، نہایه المحتاج الی شرح المنهاج، قاهره، نشر مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۸۶ق.
- شیرازی، ابراهیم بن علی، المہذب فی فقہ الامام شافعی، بیروت، دار الکتب الاسلامیه، بی-تا.
- شوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، مصر، دار الحدیث، ۱۴۱۳ق.
- طوفی، سلیمان بن عبدالقوی، شرح مختصر الروضه، مصر، موسسه الرسالہ، ۱۴۰۷ق.
- عثمانی، محمد تقی، فقہ البیوع، کراچی، مکتبه معارف القرآن، ۱۴۳۶ق.
- غزالی، محمد بن محمد، الوجیز، مصر، دار السلام، ۱۴۰۸ق.
- فارابی، ابونصر اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، قاهره، المکتبه التجاریه الكبرى، ۱۳۵۷ق.
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت، المکتبه العلمیه، بی-تا.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، بدایع الصنایع فی ترتیب الشرایع، مصر، مکتبه شرکه مطبوعات، ۱۳۹۴ق.
- مالک بن انس، موطا، تحقیق فواد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۰ق.
- مرغینانی، علی بن ابی بکر، الهدایه شرح بدایه المبتدی، کراچی، مکتبه البشری، ۱۴۲۸ق.
- مجله الاحکام العدلیه، تحقیق بسام عبدالوہاب الجابی، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۳۲ق.
- مسلم، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، لاهور، نشر تاجر کتب لاهور، ۱۳۸۳ق.
- الموسوعه الفقہیہ الکوئتیہ، کویت، دار السلسل، وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۱۴۲۷ق.
- نووی، یحیی بن شرف، المجموع شرح المعذب مع تکمله السبکی و المطیعی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.

واکاوایی گزاره های اخلاقی با رویکرد فقهی

فاطمه سروی^۱

محمدتقی دیاری بیدگلی^۲

چکیده

ارتباط تنگاتنگ فقه و اخلاق و اشتراک حوزه های کاربردی هریک، باعث گردیده تا گزاره های اخلاقی با رویکرد فقهی معرفی و تبیین شود و به صورت قضایای اخلاقی و به گونه تحلیلی مورد تحقیق قرار گیرد.

بررسی حوزه های اشتراک و افتراق فقه و اخلاق، تحلیل گزاره ها و موضوعات اخلاقی قرآن با محوریت گستره فقه القرآن و همچنین پذیرش دیدگاه تشریحی بودن موضوعات اخلاقی در کنار نقد ادله ورد دیدگاه مخالفین، منجر به آن میشود که آیات اخلاقی در کنار آیات ظاهر در احکام شرعی مورد استنباط قرار گیرد به گونه ای که ژرف نگری در این آیات و توجه به روایات ذیل آنها و سیره استنباطی اهل بیت (ع) از قرآن، محدوده تحقیقات فقهی را وسیعتر کرده و تاثیر گذاری اخلاقیات با عبور از محدوده توصیه و رسیدن به جایگاه الزام، بیشتر شده و جنبه تکلیفی آیات اخلاقی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی

گزاره های اخلاقی، ارتباط فقه و اخلاق، تشریح آیات اخلاقی، استنباط.

۱ گروه معارف، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. sarvifatemeh@yahoo.com

۲ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم mt_diari@yahoo.com

طرح مسأله

ادیان الهی در دعوت‌های خویش، هدایت و تربیت اخلاقی انسانها را هدف اصلی برشمرده و برای رسیدن به این مقصود با توجه به مبانی خود، تعالیم ویژه‌ای را عرضه کرده‌اند. از سوی دیگر، شریعت و بعد عملی آن یعنی احکام، جایگاه ویژه‌ای در زندگی انسان دارد و با مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها، زندگی او را احاطه کرده و به اعمال و افعال او جهت می‌دهد. با این اوصاف احکام و اخلاق دو عرصه مهمی هستند که نقش برجسته‌ای در زندگی فرد مسلمان ایفا می‌کنند.

از آنجا که نظام فقهی - اخلاقی اسلام از منبع وحیانی واحد نشأت گرفته و از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و هر دو در تنظیم رفتار اختیاری انسان، تکامل روحی و معنوی، نظم، امنیت و سعادت جامعه اشتراک دارند، لازم است به عنوان نظامی واحد که قوام احکامش با اخلاق است، مورد مطالعه قرار گیرد.

این پژوهش در صدد است تا با کنکاش در زمینه‌های تعامل اخلاق و فقه و تحلیل و پذیرش دیدگاه تشریحی بودن آیات اخلاقی اثبات نماید که گزاره‌های اخلاقی ریشه در فقه داشته و قابلیت استنباط احکام فقهی از آیات اخلاقی وجود دارد و با این رویکرد اخلاقیات کاربردی ترخواهند شد و از مرز توصیه به الزام می‌رسند.

۱ - معنای لغوی و اصطلاحی اخلاق

اخلاق نیکو پیرایه‌ای نیست که بی‌نیازی از آن ممکن باشد، بلکه جزء اصول زندگی است که دین آن را می‌پسندد و صاحبان آن را محترم می‌شمارد. (قرضاوی، ۱۳۸۷: ۲۳)
 خُلُق، به مجموعه عاداتی که طبیعت فرد است، گفته می‌شود و در تعریف اصطلاحی: به مجموعه اوصاف باطنی و درونی انسان که تشکیل دهنده شاکله درونی انسان می‌باشد. (زیبیدی، ۱۳۸۵ق: ۳۳۷/۶)

اخلاق جمع خُلُق و در لغت به معنی دین و طبیعت و روش می‌باشد اما در اصطلاح به اوصاف درونی انسان اعم از خوب و بد اطلاق می‌شود. (ابن منظور، ۲۰۰۰م: ۱۴۰/۵)
 بنابراین اخلاق عبارت است از:

۱- مجموعه عادت‌ها و رفتارهای فرهنگی پذیرفته شده میان مردم یک جامعه.

۲- وضع روحی و رفتار شخص، رفتار خلق و خوی: بد اخلاق، خوش اخلاق.

باید دانست که این علم نگرشی تاریخی بر خویها و رفتارهای انسان به عنوان اموری واقع یا کوششی برای کشف علل و عوامل طبیعی آنها نیست بلکه مطالعه آنهاست از این حیث که هر یک در نظام ارزشی معین از چه جایگاهی برخوردارند. (بجنوردی، ۱۳۷۷ش: ۲۰۱/۷)

۲- حقوق، کاربردها و تفاوت آن با اخلاق

حقوق عبارت است از مجموعه قواعد حاکم بر روابط و اعمال اجتماعی انسان. (حداد عادل، ۱۳۸۸ش: ۶۲۷/۱۳)

همچنین به مجموعه قوانین و قواعد و رسوم لازم الاجرائی که برای استقرار نظم در جامعه انسانی وضع یا شناخته شده است حقوق می گویند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷ش: ۶۶۶/۱)

برخی از حقوق دانان هدف اصلی حقوق را محدود کردن آزادی فردی می دانند و این تعریف را از حقوق بدست می دهند: حقوق عبارت از تطبیق آزادی یک فرد با آزادی سایر افراد جامعه اش می باشد. (همان: ۶۷۰)

تفاوت اخلاق با فقه و حقوق

بین حقوق و اخلاق چهار تفاوت وجود دارد و عبارتند از: تفاوت در هدف، تفاوت در قلمرو، تفاوت در ضمانت اجرا و سرانجام تفاوت در کیفر.

۱-۲- تفاوت در هدف: هدف قضایای حقوقی تامین مصالح و منافع دنیوی افراد یک جامعه است. این قضایا در صددند که با استفاده از ابزارهایی که در اختیار دارند از جان، مال و آزادی افراد در برابر متجاوزان دفاع کنند؛ اما هدف اخلاق امری فراتر از این مساله است؛ احکام و گزاره های اخلاقی در صدد تزیین انسانها به فضایل و پاکیزه گرداندن آنان از رذایل می باشند. و هدف آن تامین سعادت مادی و معنوی انسانها است؛ سعادت می باشد که در سایه قرب الهی نصیب انسان می گردد و آدمی نیز شایستگی آن را دارد.

۲-۲- تفاوت در قلمرو: قواعد و قوانین حقوقی تنها به رفتارهای جمعی و اجتماعی آدمی نظر دارند و حتی اگر در مواردی درباره یک رفتار فردی، حکمی را صادر کنند، به راحتی می توان دید که صدور این حکم به دلیل بعد اجتماعی آن عمل می باشد. حال آن که قواعد اخلاقی هم رفتارهای فردی و هم رفتارهای جمعی و حتی اوصاف و ملکات آدمیان را در برمی گیرند و از این حیث اخلاق دایره ای وسیع تر از حقوق پیدا می کند

۳-۲- تفاوت در ضمانت اجرا: در قوانین حقوقی، قانون گذار برای آن قوانین و اجرای آن ها، ابزارها و ضمانت های اجرایی بیرونی خاصی را در نظر گرفته است به گونه ای که اگر کسی این قوانین را به موقع اجرا نکند، آن ابزارها و ضمانت های اجرایی بیرونی وارد عمل شده و شخص متخلف را مجازات می نمایند. اما از سوی دیگر در قواعد اخلاقی ضمانت های اجرایی بیرونی وجود ندارد و اگر کسی قانون اخلاقی را نقض کند جریمه و کیفر نمی شود.

۴-۲- تفاوت در کیفر: کیفر نقض قانون، دنیوی و مربوط به جسم و مال است؛ در حالی که تخلف از اخلاق پیامدهایی مانند جریمه و زندان ندارد. محکمه ای است که وجدان شخص برترین قاضی آن است و سرزنش باطنی و عذاب درونی کیفر آن. آثار اخروی را نیز باید از جمله

کیفرهای نقض اخلاق دانست که اتفاقاً اعتقاد به آن مؤثرترین عامل در رعایت قواعد اخلاقی است.

اما برای آن که عملی ارزش اخلاقی داشته باشد، مطابقت آن عمل با موازین و قواعد اخلاقی ظاهری اگر چه ضروری، اما ناکافی است؛ یعنی نیت شخص در اخلاقی بودن آن عمل دخالت مستقیم دارد و بر آن تاثیری به سزا می‌گذارد. مصالح دنیوی و ترس از مجازات را در نظر گیرد. اما این کار تنها زمانی ارزش مثبت اخلاقی دارد که فقط به نیت کمال بخشیدن به نفس و قرب الهی انجام گیرد و نیت دیگری در کنار این قصد و منظور لحاظ نگردد. پس یکی دیگر از تفاوت‌های مهم قواعد اخلاقی و حقوقی نیت و انگیزه فاعل آنها است (اسماعیلی، ۱۳۸۵: ش ۱۰/۶۶)

پس می‌توان گفت: فرق اصلی در احکام حقوقی و اخلاقی در این است که در اخلاق نیت معتبر است به عکس حقوق.

۳- ماهیت گزاره‌های اخلاقی

بی تردید همه فیلسوفان اخلاق معتقدند که گزاره‌های اخلاقی به هر دو صورت اخباری و انشایی بیان می‌گردند. اما از طرفی می‌دانند که گزاره‌های اخباری و انشایی دارای تفاوت‌های اساسی هستند، به طوری که نمی‌توان هر دو را با هم جمع کرد. از ویژگی‌های اخباری بودن این است که: معرفت بخشند، قابل صدق و کذبند، و از نوع گزاره‌های کشفی هستند؛ یعنی از طریق آنها، واقع بر ما مکشوف می‌گردد. در مقابل، گزاره‌های انشایی ایجاد علم و معرفت نمی‌کنند، لذا قابل صدق و کذب هم نیستند؛ و از نوع گزاره‌های جعلی هستند که به جعل و اعتبار فرد یا گروه بستگی دارد.

گزاره‌های اخلاقی از یک نوع رابطه حقیقی (از نوع رابطه علی و معلولی) میان افعال اختیاری انسان و هدف نهایی اخلاق حکایت دارد. به عبارت دیگر گزاره‌های اخلاقی حاکی و کاشف از واقعیتی نفس الامری است که بین فعل اختیاری و هدف اخلاق وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۹: ش ۶۴)

۳-۱- موضوع گزاره‌های اخلاقی

هر فعل اختیاری انسان می‌تواند موضوع گزاره‌های اخلاقی واقع شود. این گزاره‌ها از نوع مفاهیم انتزاعی و فلسفی هستند که ذهن بعد از مقایسه میان دوشیء آنها را انتزاع کرده و به اشیاء واقعی نسبت میدهد. مانند عدالت که عنوانی است که از موضع‌گیری صحیح و رعایت حقوق دیگران که فعلی است اختیاری، انتزاع میشود. بنابراین موضوع گزاره‌های اخلاقی بر اساس رابطه ای واقعی میان فعل انسان و هدف اخلاق که همان سعادت است، انتزاع میشود.

۳-۲- محمول گزاره های اخلاقی

مفاهیمی که در ناحیه محمول گزاره های اخلاقی به کار میروند، به دو دسته مفاهیم ارزشی و مفاهیم الزامی تقسیم می شوند. مفاهیم ارزشی شامل «خوب» و «بد» و مفاهیم الزامی شامل «باید» و «نباید» است.

۳-۲-۱- خوب و بد

این دو مفهوم نیز از قبیل مفاهیم فلسفی اند که منشأ انتزاع خارجی دارند، بنابراین، ریشه خوب و بد امری درونی است. لذا خوب و بد را باید قلبی دانست و نه عقلی. «خوب و بد عقلی در واقع به حسن و قبح قلبی برمی گردد. عقل از مقوله ادراک است نه از مقوله احساس.» (مطهری، ۱۳۷۳ ش: ۱۳۱) آنچه که در راستای هدف نهایی اخلاق و مناسب با آن باشد، خوب و آنچه که با هدف اخلاقی مغایرت داشته باشد، بد است.

۳-۲-۲- باید و نباید

در همه اعمال اختیاری انسان باید و نباید وجود دارد که بر دو قسم است: باید و نبایدهای متغیر که بر اساس اهداف مختلف است و نبایدهای مطلق و دائمی که در تمام ادوار و نزدهمگان ارزشمند است.

بنابراین، محمول گزاره های اخلاقی اعم از «باید» و «نباید»، «خوب» و «بد» همچون موضوع آنها از قبیل مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانویه فلسفی اند که هر چند ما به ازای عینی و خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است و این مفاهیم حکایت از آن امر واقع نفس الامری دارند.

۴- مفاهیم بنیادین گزاره های اخلاقی

گزاره های بنیادین اخلاق را می توان به چهار دسته تقسیم نمود که عبارتند از: الزام، وجدان، عقل و اعتبار که هر یک بر اساس اختلاف خاستگاه این قابلیت را دارند که به نوعی تأثیر قابل چشمگیری در برون رفت روحی و روانی انسان داشته باشد.

۴-۱- الزام

واژه الزام به معنای ضروری، واداشتن، وادار کردن، اجباری، واجب، لازم آمده است. (ابن منظور، ۲۰۰۰م: ۵۴۲/۱۲) همچنین به معنی: الزم گردانیدن، واجب گردانیدن، واجب ساختن کاری بر کسی، بر عهده قرار دادن، لازم گردانیدن بر خود یا بر دیگری، آمده است. (مصطفوی، ۱۹۷۱م: ۱۸۷/۱۰)

می توان گفت که به مجموعه باید و نبایدها که از جانب دستورات اخلاقی برای فرد تبیین می شود می توان الزام گفت که یکی از حیاتی ترین بنیان های یک جامعه و اجتماع می باشد

چنانچه عبدالله دراز در کتاب خود می نویسد: هر ایدئولوژی و روشی که شایستگی بهره مندی از نام اخلاق را داشته باشد، قطعاً عنصر و اکسیر الزام در آن وجود دارد. بر همین اساس الزام، یک کلیت ضروری و مرکزی است که نظام اخلاقی با زیر مجموعه بر گرد آن چرخیده و نبود یا خلأ وجودی آن باعث گسست و از هم فروپاشی آن مجموعه می گردد. (دراز، بی تا: ۲۱)

۴-۲- وجدان

در عرف بعضی وجدان عبارت است از نفس و قوای باطنه. اموری که بوسیله حواس خمسه باطنه ادراک می شوند. همچنین: دریافت، نفس و قوای درونی که سبب دریافت اشیاء و مطالب و تسلیم آنها به روان (خود) انسان می باشد، نیروی درک سریع در وجود آدمی. (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۱۵۶/۳)

در اوایل قرن هجدهم برخی ندهای درونی یا احساسات مانند (نه) و (نکن) همچون دستورهای حس اخلاقی شخص یا وجدان شخص توصیف شد. (ادواردز، ۱۳۷۸، ش: ۳۵۴) وجدان همان آگاهی از اندیشه درونی آدمیست.

با نگاهی به قرآن و روایات اسلامی نمونه های زیادی دیده می شود که دلالت بر وجود وجدان در نهاد هر انسان می نماید چنانچه در داستان حضرت ابراهیم (ع) خداوند می فرماید: (فرجعوا الی أنفسهم فقالوا انکم انتم الظالمون) (انبیا / ۶۴) (پس به وجدان های) خود بازگشتند، پس به (یکدیگر یا خویش) گفتند: هر آینه شما خودتان ستمگر و ظالمید)

علاوه بر این در روایات نیز اشاره هایی بر وجود وجدان دیده می شود چنانچه از حضرت امیر(ع) نقل شده: «وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ لَمْ يُعْنُ عَلَى نَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ مِنْهَا وَاعِظٌ وَ زَاجِرٌ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا زَاجِرٌ وَلَا وَاعِظٌ» « بدانید همانا آن کس که خود را باری نکند و پند دهنده و هشدار دهنده خویش نباشد دیگری پند دهنده و هشدار دهنده او نخواهد بود.» (دستی، ۱۳۸۷، ش: ۹۰/۱۰۹)

۴-۳- عقل: عقل نقشی کلیدی و مهم در تنظیم اعمال آدمی و جهت دهی به آنها دارد از همین رو نمی توان نقش و جایگاه و منزلت آن را در سوق انسان به سمت ارزش ها و فضائل اخلاقی نادیده گرفت. از نظر ملاصدرا برترین سعادت، دستیابی به مرتبه عالی ادراک عقلانی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م: ۸۵)

در رابطه نسبت بین عقل و اخلاق و روان انسان می توان گفت که: شرح صدر و سعه درونی هر فرد وابسته به سعت عقل و بلندای فکر او بوده و این مهم نیز ملازم سعه اخلاقی می باشد از همین رو می توان ادعا کرد که بین اخلاق و عقل رابطه تنگاتنگی وجود دارد.

۴-۴- اعتبار

یکی دیگر از گزاره های اخلاق که می تواند در رفتار و زندگی انسان نمود داشته باشد،

اعتبار یا همان درس عبرت گرفتن از سرنوشت دیگران می باشد. علامه طبرسی در مورد معنای اعتبار می نویسد: نگریستن در امور تا هر چیز تا با همنوع خود شناخته شود. (طبرسی، ۱۴۱۴ ق: ۳۸۳/۹)

خداوند در آیات متعددی در پند گرفتن و عبرت حاصل نمودن از سرنوشت دیگران تشویق و امر نموده است چنانچه فرموده است: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲) یا در سوره نازعات می فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى» (نازعات: ۲۶). در روایات اسلامی نقل شده از معصومین نیز گفتارهایی مبنی بر تشویق در پند گرفتن از سیرت پیشینیان وجود دارد، رسول خدا (ص) فرمودند: «إِعْتَبِرُوا فَقَدْ خَلَّتِ الْمَثَلَاتُ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ» (طرابلسی، ۱۴۱۰ قمری: ۳۱/۲) عبرت بگیریید که در میان پیشینیان شما درس ها عبرت است. امام علی (ع) فرمود: «مَنْ اعْتَبَرَ أَبْصَرَ، وَ مَنْ ابْتَصَرَ فَفَهِمَ، وَ مَنْ فَهِمَ عَلِمَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۹۷/۱۶)

۵ - منشأ اخلاق

همه انسان ها در طول مسیر زندگی خود گرچه دارای روش ها و متدها و علایق و سلاقی مختلف فکری و عقیدتی هستند در وهله اول در مبحث فطرت با هم متحد و هم سو بوده اند. بر همین اساس، بر این باور هستیم که ابتدایی ترین خاستگاه و منشأ اخلاق را فطرت بدانیم و در پی آن به عقل، قرآن و سنت خواهیم پرداخت.

۵-۱- فطرت

در مورد واژه فطرت طریحی می نویسد: صفتی که هر موجود در آغاز خلقتش داراست. (طریحی، ۱۳۵۷: ۴۳۸/)

همچنین: ویژگی های ذاتی انسان و نیز به معنای سرشت. در آیات و روایت زیادی نیز بر وجود فطرت در نهاد آدمی تاکید شده است چنانچه خداوند حالت مشرکین را که در دریا گرفتار و درگیر امواج سهمگین شده و خدایان خود را فراموش کرده بودند و بر اساس نهاد فطری خود به خدا رجوع کرده و تنها او را می خواندند، چنین بیان می کند: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت: ۶۵) هنگامی که سوار بر کشتی شوند خدا را با اخلاص می خوانند (و غیر او را فراموش می کنند) اما هنگامی که خدا آنها را به خشکی رسانید و نجات داد باز مشرک می شوند. (ابن منظور، ۲۰۰۰ میلادی: ۵۶/۵)؛ (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۴۱۸/۷)؛ (کاشانی ملافتح الله، ۱۳۳۶ ش: ۱۵۵/۷)

و در روایات از رسول خدا (ص) نیز جملاتی نقل شده که دال بر وجود فطرت در انسان می کند حضرت فرمودند: «كُلُّ مَوْلُودٌ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (مجلسی، ۱۳۸۴ ش: ۲۷۹/۳) اما باید دانست که ویژگی ها و مزایای فطرت برای بشر، از امور غریزی بوده و اکتسابی

نیستند؛ ثابت و پایدار می‌مانند، بنابر این تغییر پذیر نیستند. خواجه نصیربیان میدارد که رواقیان بر این باور هستند که:

همه مردم را در فطرت، بر طبیعت خیر آفرینند. (طوسی، ۱۳۶۹، ش: ۱۰۳) در مورد خاستگاه اخلاق در فطرت، باید اذعان نمود که بایدهای اخلاقی فطری هستند و ملاک فطری بودن در آنها به این نحو است که هرگاه با شهوت و غضب و عقل انسان هماهنگ و همسو بودند تعادل آن‌ها را حفظ کرده و دستیابی به هدف را برای فرد آسان نمایند؛ و اگر باید و نبایدها از آن دسته اموری باشد که با نظم داخلی انسان و ساختار شخصیتی سالم وی، همخوانی نداشت و تعادل فردی و اجتماعی وی را برهم بزند و بین شهوت و عقل یا غضب و عقل دوگانگی پدید آورد و یا مانع دست یافتن انسان به اهدافش شد، فطری وی نخواهد بود.

۵-۲- عقل

می‌توان ادعا کرد مهمترین عامل جدایی بین انسان از دیگر موجودات، عقل است، و همواره انسان با تعقل به حیات خویش ادامه می‌دهد. چنانچه از حضرت امیر (ع) نقل شده: «قِیمَةُ الْمَرْءِ بِعَقْلِهِ» ارزش انسان به عقل خود انسان است. (آمدی، ۱۴۰۴، ج: ۲۳۰)

در رابطه عقل با اخلاق می‌توان گفت که انشاء اخلاق از عقل، یکی از مسلم‌ترین قواعدی است که به ثبوت رسیده است بر همین اساس، یکی از ابتدایی‌ترین ملاک‌های سنجش و اعتبار سنجی هر عمل عقل می‌باشد.

۵-۳- قرآن

آیات اخلاقی قرآن از مهم‌ترین و مشهورترین مسائل است که در گستره قرآن به آن پرداخته شده است؛ قرآن با انسان سخن می‌گوید و بر کسی پوشیده نیست که اخلاق، اصلی‌ترین پایه شخصیت انسان را شکل می‌دهد.

با تامل در آیات قرآن به این نکته دست خواهیم یافت که نظام اخلاقی قرآن، جدای از نظام دینی نیست؛ به این معنا که مفاهیم اخلاقی قرآن، تابع مفاهیم دینی است. یعنی، اخلاق زیر مجموعه دین می‌باشد.

در آیات متعددی می‌توان به وضوح امر به رعایت اخلاق و حفظ شئون اجتماعی را دید که این دستورات در قالب‌های متعددی گاهی بصورت امر می‌باشد چنانچه خداوند در باب ادای امانت می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) یا در قالب جمله نهی، در مورد احترام به عقاید و باورهای دیگران فرمان می‌دهد: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام: ۱۰۸)

علاوه بر مسلمانان تعداد زیادی از دانشمندان غیر مسلمان نیز به وجود آیات اخلاق و اخلاقی بودن فرامین قرآن اذعان و اعتراف نموده اند چنانچه جان ویلیام درپر می‌گوید: قرآن

تذکرات عالی اخلاقی و دستورات زیادی دارد. (عقیلی، ۱۳۷۵، ش: ۳۳) و یا کازبمرسکی مستشرق لهستانی تبار می‌گوید: قرآن مجموعه‌ای است دلچسب که در آن فضایل اخلاقی و نکات حیاتی و مسائل اجتماعی با نظم کامل جمع‌آوری شده است. (همان: ۶۸)

۵-۴- سنت

در تعریف سنت چنین آمده است: راه، روش، طریقه و عادت. گفتار و کردار و تقریر معصوم «پیغمبر و امامان» (قرشی، ۱۳۷۲، ش: ۳۴۲/۳)

سیرت پیامبر (ص) به عنوان یک الگوی تمام‌عیار برای تمام مسلمانان بیان شده است چنانچه خداوند فرموده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) در مورد جایگاه اخلاق در سیرت و حیات طیبه رسول خدا (ص) بهترین و شیواترین دلیل، قرآن می‌باشد آنجا که خداوند خطاب به ایشان می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) و یا خودشان یکی از مهم‌ترین علل انگیزش خود را به پایان رسانیدن مدارج اخلاقی فرمودند: «انما بُعثت لِأتمم مكارم الاخلاق» (مجلسی، ۱۳۸۴، ش: ۲۱۰/۱۶)

سعید حوی می‌نویسد: بارزترین نمود شخصیت پیامبر اخلاق نیک اوست که بی‌مانند است، اگر صفات اخلاقی والای همه جهان را گردآوری و همه کارهای مبتنی بر اخلاق را در نظر بگیری باز هم ارزش‌های اخلاقی زندگی رسول خدا (ص) بر همه آنها برتری دارد. (حوی، ۱۳۸۹، ش: ۱۵۹)

ایشان گفتار، کردار، حسن اخلاق و معاشرت را به اطرافیان و پیروان خود آموزش می‌دادند و چنین می‌فرمودند: «مدارای با مردم نیمی از ایمان و ارفاق با آنها نیمی از زندگی و معیشت است» (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ش: ۴۵)

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که:

۱- اگر چه مسائل فقهی با برون‌انسان مرتبط است اما در بسیاری از مسائل فقهی آموزه‌های اخلاقی نیز در نظر گرفته شده است به طوری که می‌توان گفت آموزه‌های اخلاقی ضامن اجرایی برای عمل به احکام و مسائل فقهی است زیرا اخلاق با ایمان و اعتقاد انسانها مرتبط است و ذکر آموزه‌های اخلاقی در کنار احکام فقهی بهترین ضمانت اجرایی برای عمل به مسائل فقهی است زیرا انسان معتقد به خدا همواره خود را در محضر خدا و در برابر اوامر و نواهی او ناگزیر به اطاعت و عمل می‌بیند زیرا در صورت انجام تخلف اگر امکان فرار از مجازات دنیوی باشد، اما از مجازات اخروی امکان فرار وجود ندارد.

۲- از آنجایی که اصلاح درون بدون اصلاح ظاهر و برون امکان‌پذیر نیست بنابراین می‌توان گفت که اخلاق مبتنی بر فقه است و نهایتاً می‌توان گفت که فقه و اخلاق مکمل و متمم یکدیگرند.

۳- اخلاق با اعتقادات انسان ارتباط مستقیم دارد و اعتقادات نیز با فقه ارتباط دارد و از این جهت می‌توان گفت که اخلاق و فقه ارتباط غیر مستقیم با یکدیگر دارند.

۶- تشریحی بودن موضوعات و آیات اخلاقی

در مورد پذیرش یا عدم پذیرش تشریحی بودن موضوعات و آیات اخلاقی، دو دیدگاه عمده در میان عالمان و پژوهشگران اسلامی مطرح است.

۶-۱- دیدگاه ودلائل مخالفان تشریحی بودن آیات اخلاقی

مخالفین بحث تشریحی بودن آیات اخلاقی معتقدند، اخلاق و فقه هر یک علمی مستقل و دارای موضوعات جداگانه ای هستند. از این رو نمی‌توان موضوعات هر یک را وارد حوزه دیگری کرد و آن را از نگاه علم دیگر مورد بررسی قرار داد. بیشتر دانشمندان اسلامی اخلاق و فقه که هر یک از موضوعات و مسائل فقهی و اخلاقی را داخل در علم دیگر نکرده؛ بلکه به طور جداگانه و در منابع مستقل مورد بحث و بررسی قرار داده اند را باید پیرو این نظریه بر شمرد. (ایازی، ۱۳۹۲: ۴۱۸)؛ (تقی زاده، ۱۳۸۴: ۳۹۶)

- دلایل مخالفان

مخالفین برای این دیدگاه و نظریه شان، دلایلی دارند که بر آن اساس، معتقدند:

۱- بین فقه و اخلاق تفاوت وجود دارد و هر کدام از آنها دو علم مستقل بوده و تفاوت ماهوی دارند. از اینرو نمی‌توان این دو را در یک حوزه داخل نمود و هر دو را با نگاه فقهی بررسی کرد

۲- دایره اخلاق اعمال جوانحی، درونی و باطنی بوده که از حوزه تکلیف خارج است، اما دایره فقه اعمال جوارحی و بیرونی است که متعلق تکلیف قرار می‌گیرد.

۳- ضامن اجرایی قوانین اخلاقی وجدان است، اما ضامن اجرایی احکام فقهی پاداش و کیفر اخروی است. (ایازی، همان: ۴۲۱)

۶-۱-۱- نقدورد دلایل مخالفان

۱- در مورد تفاوت منبع اخلاق و فقه؛ باید بیان نمود که هر چند اخلاق علاوه بر شرع، از منبع فطرت و عقل سرچشمه می‌گیرد؛ ولی فطرت و عقل انسان به تنهایی و بدون توصیه شرع قادر به شناخت جامع و تفصیلی و بدون خطای همه موازین اخلاقی نخواهد بود. و علاوه بر آن محل بحث ما آن قسم از مسائل و موضوعات اخلاقی است که از منبع وحی سرچشمه گرفته و قرآن و سنت نسبت به آنها رهنمودهایی دارند.

۲- آنجا که بحث از اعمال جوانحی و جوارحی است باید گفت که اخلاق تنها مربوط به اعمال جوانحی نبوده، بلکه بسیاری از اعمال جوارحی را نیز شامل می‌شود، مانند: دروغ، غیبت،

تهمت، امانت، استهزاء، و اعمال فراوان دیگری که فعل جوارح انسان است. همچنین اعمال جوانحی و درونی اخلاقی انسان نیز می‌تواند مورد تکلیف و حکم قرار گیرد، مانند: تکبر، حسد، محبت و

۳- در مورد ضمانت اجرایی اخلاق و فقه باید گفت که: احکام فقهی زیادی همچون نماز و روزه و ... وجود دارد که ضمانت اجرایی به جز ایمان و وجدان انسان ندارند چنانچه برخی دستورات اخلاقی نیز مانند خیانت در امانت و افترای به دیگران هم وجود دارد که می‌توان بر آنها ضمانت اجرایی خارجی فرض کرد و افراد را به خاطر ترک این موازین اخلاقی مورد تعقیب قرار داد. از اینرو، متفاوت دانستن مسائل اخلاقی و فقهی از این جهات، سبب تفاوت و جدایی این دو علم محسوب نمی‌شوند. (دراز، بی تا: ۸)

۶-۲- دیدگاه و دلایل موافقان تشریحی بودن آیات اخلاقی

دیدگاه دیگر این است که توسعه فقه به حریم اخلاق جایز است و موضوعات و مسائل اخلاقی نیز همانند فروع عملی رایج در فقه می‌تواند زیر مجموعه فقه و تشریح قرار گرفته و از نگاه فقه و تکلیف نیز مورد بحث و بررسی قرار گیرند. چنانچه برخی از پژوهشگران نیز مسائل اخلاقی را از زاویه فقه مورد بحث قرار داده‌اند. (صدر، بی تا: ۱۵-۱۷)؛ (نقی پور، ۱۳۸۴ ش: ۳۵۴/۱۲)

معنای توسعه فقه به حریم اخلاق این است که علم فقه با ورود به حریم اخلاق، تنها جنبه فقهی و تکلیفی این موضوعات را بر عهده گیرد؛ اما جهت ارزشی و تهذیب نفس این مسائل را واگذار به علم اخلاق کند.

- دلایل موافقان

۶-۲-۱- اشتراک در موضوع، قلمرو و اهداف همانگونه که موضوع فقه، افعال مکلفان از جهت روا یا ناروا بودن است، موضوع اخلاق نیز از یک زاویه سلوک و رفتارهای عملی و اختیاری انسانهاست. همچنین اخلاق و فقه از جهت قلمرو نیز مشترک بوده و هر دو، سه حوزه ارتباط انسان با خداوند، ارتباط انسان با خود و ارتباط انسان با محیط اطراف و دیگران را شامل می‌شود. از جهت هدف نیز این دو علم با هم اشتراک دارند؛ زیرا همانگونه که هدف و غایت فقه اصلاح فرد و جامعه و در نهایت سعادت اخروی است، هدف اخلاق نیز تصحیح سلوک و رفتار انسان، اصلاح فرد و جامعه و در نهایت فلاح و سعادت اخروی انسان است. (خاتمی، ۱۳۷۲ ش: ۱۱)

۶-۲-۲- وحدت لحن و سیاق آیات قرآن و موضوعات فقهی و اخلاقی با این بیان که اگر لحن و سبک بیان قرآن را در مورد مباحث اخلاقی بررسی کرده و آن را با لحن و سبک قرآن در مباحث رایج در فقه مقایسه نماییم، مشاهده می‌کنیم که نه تنها هیچ گونه تفاوتی میان بیان قرآن در این دو مورد وجود ندارد؛ بلکه در برخی موارد لحن تشریحی و حکمی قرآن در موضوعات

اخلاقی، بسیار شدیدتر از بیان قرآن در برخی موضوعات فقهی است (ر ک: عنکبوت: ۴۵؛ بقره: ۱۸۳؛ نحل: ۹۰؛ نساء: ۲۹-۴۳-۵۸-۹۲-۹۳؛ حجرات: ۱۱-۱۲؛ انفال: ۲۷؛ همزه (۱ تا ۶)

۲-۳-۶ وحدت لحن و سیاق روایات در موضوعات فقهی و اخلاقی با این توضیح که بیان و لحن روایات در بیان موضوعات اخلاقی، همانند موضوعات رایج در فقه، لحن تشریح و تکلیف است و در آنها به صراحت معصومین (ع) عموم مکلفان را به انجام یا ترک امور اخلاقی امر یا نهی نموده و یا تعبیری به کار برده اند که در حکم امر و نهی است و از آنها یکی از احکام پنج گانه تکلیفی یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه استفاده می شود. (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ۶۷۰/۲)؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ق: ۵۷/۱۲)؛ (مجلسی، ۲۰۰۰، میلادی: ۱۹/۶)

۲-۴-۶ سیره و روش فقهای اسلامی با این نگاه که بسیاری از فقهای شیعه و اهل سنت در تفاسیر آیات الاحکام یا کتب اختصاصی فقه، برخی از موضوعات اخلاقی و مباحث مربوط به تهذیب نفس را از نگاه تشریح و تکلیف مورد بررسی قرار داده اند. از جمله کتب آیات الاحکام و تفسیر "احکام القرآن" خزائلی با عنوان «احکام نفسانی» مورد بحث و بررسی قرار داده است. (خزائلی، ۱۳۶۱، ش: ۶۷۶-۷۲۹)

همچنین دکتر وهبه الزحیلی از فقهای معاصر اهل سنت برخی مباحث اخلاقی و اجتماعی از جمله: بحث توبه را در کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته» مطرح کرده است. (زحیلی، ۱۴۲۲: ۵۳۹/۷ تا ۵۷۴) شیخ انصاری از فقهای امامیه نیز مباحث اخلاقی متعددی را از نگاه فقه مورد بررسی قرار داده است. (شیخ انصاری، ۱۳۷۶ ش: ۳۵۱/۱ تا ۳۸۷) که از جمله آن می توان به موضوعات: سب مؤمن، دروغ و انواع آن، لهو و لعب، مدح و چاپلوسی، کمک به ظلم و گناه، غیبت، نمایی، غش در معامله و هجو مؤمن اشاره نمود.

با توجه به مطالبی که ذکر شد میتوان ادعا کرد که: آیات اخلاقی امکان این را دارند تا از منظر فقه مورد بررسی قرار گرفته تا بتوان از آنها احکام فقهی را استخراج و استنباط نمود و توسعه و گسترش فقه به حریم اخلاق، فواید تربیتی بسیاری حاصل می شود که از آن جمله است: آشنایی دقیق افراد جامعه با وظایفشان بدین معنی که اگر بپذیریم تا دستورات اخلاقی را فقهی بنماییم، ارزش و اعتبار آنها را مشخص می کنیم که از نوع واجب، حرام، مکروه، مستحب و یا مباح می باشند. و فایده دیگر آن است که اگر دستورات اخلاقی را فقهی کنیم، ایجاد انگیزه و اهتمام بیشتر برای عمل به این دستورها صورت می گیرد.

۷- تحلیل و پاسخ برخی وجوه افتراق فقه و اخلاق

۱- از آنچه در تفاوتها بیان شد، شاید بتوان گفت مشهورترین فرق میان اخلاق و فقه، جوانحی بودن اعمال اخلاقی و جوارحی بودن فقهیات میباشد. اما در پاسخ باید گفت: اولاً بسیاری از اعمال اخلاقی جوارحی نیز میباشد و از طرفی بسیاری از اعمال باطنی نیز در حوزه فقهیات قرار میگیرند.

۲- بسیاری از احکام فقهی داخل در اخلاق است مانند بطلان عبادت به واسطه ریا و از طرف دیگر بسیاری از مسائل اخلاقی هم داخل در فقه میشود. مانند حرمت غیبت، کذب و... به گونه ای که قرآن نیز چنین مرز جدایی را تعیین نکرده لذا بسیاری از احکام فقهی همراه با احکام اخلاقی بیان شده است و جالب آنکه در کتب روایی فقهی نیز بعضا نام برخی ارفصول همرا با حکم شرعی یک موضوع اخلاقی نامگذاری شده است. مانند وسائل الشیعه بابی در حرمت کذب و ریا... دارد.

۳- یکی دیگر از تفاوت های فقه و اخلاق، ارزشی بودن مسائل اخلاقی است. لکن در این پژوهش همانطور که بارها گفته شد، جنبه باید و نباید و در واقع حکم پذیر بودن آنها اساس کار است و آنچه مورد اهمیت است این مطلب میباشد که بتوان موضوعات اخلاقی که حسن و قبح آن توصیف شده در قالب احکام پنجگانه فقهی در آورد.

۴- گفته شده که احکام، جنبه جزائی و ضمانت اجرا دارد ولی اخلاقیات اینگونه نیستند. این تفاوت نیز قابل حل است چرا که اخلاقیات زمانیکه حکم دستوری پیدا کنند، قطعا جنبه جزائی نیز خواهند داشت. مانند خیانت در امانت.

نتیجه گیری

۱- اخلاق وقتی در قالب قانون و حکم قرار گیرد، همان خصوصیات فقه را پیدا میکند گرچه در نظر عده ای جملات اخلاقی، جمله های خبری هستند، اما در تحلیل نهایی بار ارزشی و الزام نوعی عمل را در بر دارند که با پژوهش در احکام برخی از آیات اخلاقی این ادعا قابل اثبات میباشد.

۲- پذیرش دیدگاه تشریحی آیات اخلاقی به گستره ی آیات فقهی نظر دارد به گونه ای که بسیاری از موضوعات اخلاقی قابلیت استنباط حکم فقهی را دارا هستند. و در نتیجه جنبه تربیتی مؤثرتری در پی خواهند داشت.

۳- اشتراکات مبنایی فقه و اخلاق حوزه ی این دو را به یکدیگر نزدیک کرده به گونه ای که برخی تمایزات قابل پاسخگویی است. و مسیر را برای اهل تحقیق میگشاید تا از محدوده آیات الاحکام مشهور گذر کنند.

فهرست منابع

- قرآن کریم با ترجمه محمد مهدی فولادوند
- نهج البلاغه، سیدرضی، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی، ۱۳۷۹ ش.
- آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ ق.
- ابن شعبه الحرانی، علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه احمد جنتی، بی‌جا، انتشارات علمیه الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۲۰۰۰ م.
- ادواردز، پل، فلسفه اخلاق، مترجم: انشاء الله رحمتی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸ ش.
- اسماعیلی، محسن، تعامل حقوق و اخلاق در رسانه‌ها، فصلنامه رسانه، تهران، معاونت امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۸۵، سال هفدهم، شماره پیاپی ۶۶.
- انصاری، شیخ مرتضی، المکاسب المحرمه، تهران، انتشارات دهقان، ۱۳۷۶ ش.
- ایازی، محمدعلی، فقه پژوهی قرآنی، قم، بوستان کتاب ۱۳۹۲ ش.
- بجنوردی، حسن، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
- حداد عادل، غلام علی، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- حوی، سعید، الرسول، ترجمه مصطفی اربابی، مشهد، واسع، ۱۳۸۹ ش.
- خاتمی، احمد، فقه الاخلاق از دیدگاه شیخ انصاری، قم، دبیرخانه، ۱۳۷۲ ش.
- خزائلی، محمد، آیات الاحکام، تهران، جاویدان، ۱۳۶۱ ش.
- دراز، محمد عبدالله، دستور الاخلاق فی القران، محقق عبدالصبور شاهین، بیروت، موسسه الرساله، بی‌تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
- زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالهدایه، ۱۳۸۵ ق.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
- صدر، محمد باقر، فقه الاخلاق، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.

- صدر الدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، بی نا، ۱۹۸۱.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق و تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش
- طرابلسی، محمد بن علی، کنزالفوائد، تصحیح عبدالله نعمه، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۰ق
- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ش.
- عقیلی، محمد مهدی، قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان، قم، سینا، ۱۳۷۵ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ ق.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
- قرضاوی، یوسف، اجتهاد در شریعت اسلام، مترجم: احمد نعمتی، ویرایش و پانوشت: نادر کریمیان سردشتی، تهران، احسان، اول، ۱۳۷۹ش.
- کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ش.
- کاشانی ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۶۲ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه اطهار، تهران، الاسلامیه، ۱۳۸۴ش.
- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، مکتب الاعلامی الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق، تهران، نشر اطلاعات، ۱۳۶۹ش.
- _____، چکیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی، تهران، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، بی تا.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۱ م.
- مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ش.
- _____، کلیات علوم اسلامی (بخش حکمت عملی)، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ش.
- نقی پور، ولی اله، نگاهی به فقه سنتی و فقه قرآن محور جامع نگر، مجله پژوهش دینی، ش ۱۳۸۴، ۱۲ش.

صفحات ۳۷۰ - ۳۵۷

بازتاب اخلاق در مفاهیم تعلیمی مرثیه‌های دفاع مقدس

داریوش قلعه‌قبادی^۱

سیروس شمیس^۲

عبدالرضا مدرس‌زاده^۳

چکیده

دفاع مقدس بعنوان یکی از بزرگترین حوادث تاریخی در دوره‌ی معاصر تأثیر عظیمی بر ادبیات فارسی گذاشت و ادبیات دفاع مقدس را پدید آورد. یکی از مضامین غنایی این ادبیات مرثیه است که سهم زیادی از اشعار دفاع مقدس را به خود اختصاص داده است و سرشار از آموزه‌های اسلامی و مضامین تعلیمی و عرفانی می باشد.

این مقاله بر آن است تا چند ویژگی تعلیمی برجسته را (که خود از شاخصه‌های سبکی است) در سوگ سروده‌های دفاع مقدس که عمدتاً برای شهدا و یا وطن سروده شده، بررسی کند. یکی از وجوه مشترک و مهم این آموزه‌ها شهادت، شهادت طلبی و عاشورایی بودن آنهاست. چرا که اکثر سوگ سروده‌های دفاع مقدس برگرفته از مکتب عاشورا است و شهادت طلبی به عنوان برجسته‌ترین آموزه‌های تعلیمی آن، سرلوحه‌ی زندگی و سرنوشت رزمندگان دوران دفاع مقدس شد. بررسی سوگ سروده‌های دفاع مقدس نشان می‌دهد که شهادت طلبی و نهراسیدن از مرگ و تجسم عظمت شهادت و شهید، حُب وطن و دشمن‌ستیزی و در نهایت عاشورایی شدن از تعالیم برجسته‌ی این نوع از شعر است؛ که خود دربردارنده‌ی آموزه‌های متعدد اخلاقی و دینی است که نگارنده می‌کوشد به تبیین و تحلیل این آموزه‌ها بپردازد.

واژگان کلیدی

آموزه‌های تعلیمی، دفاع مقدس، سوگ سرود.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران
daryooshghobadi@gmail.com

۲- استاد و عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.
نویسنده مسئول: (Email: s. shamisa@iau kashan.ac.ir)

۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران
drmodarreszade@yahoo.com

طرح مسأله

قاطع‌ترین نتیجه‌ی مستقیم یک انقلاب سیاسی، یک انقلاب ادبی است. نیما نیز معتقد بود «در هیچ جای دنیا آثار هنری و احساسات نهفته و تضمین شده در آن عوض نشده‌اند مگر در دنباله‌ی عوض شدن شکل زندگی‌های اجتماعی... هر یک از شخصیت‌ها هم، نتیجه‌ی تحولات تاریخی، بر اثر تغییر اساس زندگی، کار یا ماشین هستند.» (نیما، ۱۳۵۱:۳۲)

باری، ظهور و پیروزی انقلاب، استقرار نظام جمهوری اسلامی، وقوع جنگ تحمیلی، رخداد‌های سیاسی اجتماعی اوایل دهه ی ۶۰ و ... به عنوان مهمترین تکانه ی این برهه از تاریخ کشور ما، باعث دگرگونی‌هایی در ساختار و هنجاریهای سیاسی - اجتماعی، اقتصادی، روحی، فکری، فرهنگی و هنری جامعه شدند. به تبع این دگرگونی‌ها، ساختارها و هنجارهای ادبی نیز در معرض تحولاتی از حیث فرم و محتوا، نگرش، زیبایی شناسی و ... قرار گرفتند تجربه‌ی انقلاب بزرگ قرن و پس از آن وقوع جنگ تحمیلی هشت ساله و رشادتهای جوانان ایران زمین و ایثار و از خودگذشتگی آنان، جان مایه‌ی شعر شاعرانی شد که شاعر انقلاب و دفاع مقدس نام گرفتند؛ که البته سهم وسیعی از شعر معاصر فارسی را به خود اختصاص می‌دهد و در عمر کوتاه خود بسیار پر بار بوده‌است. به هردوی «تاریخ جنگ عراق علیه ایران، با جریانهای شعری متمایز قابل تقسیم است. سوگ سرایی از نخستین سالهای جنگ آغاز شد و به دومین گونه‌ی ادبی برجسته در شعر دفاع مقدس تبدیل شده.» (پناهی، نیک منش، یگانه، ۱۳۹۵: ۴۹)

همانطور که می‌دانیم سوگ و مرثیه جزو ادب غنایی است و ادب غنایی «ترجمان تأثیرات و احساسات عمیق شخص شاعر و بیان کننده‌ی شادی‌ها، غم‌ها و آرزوهای فردی او خصوصاً عشق است.» (رزمجو، ۱۳۹۰: ۶۸) و رثا در لغت به معنی «مرده‌ستایی و گریه کردن بر مرده و ذکر نیکی‌های او، همچنین شعر گفتن در باب مرده با اظهار تأسف است و مرثیه نیز نوعی شعر است که یاد مرده و در ذکر محاسن او و تأسف از مرگ وی سروده می‌شود.» (دهخدا، ذیل واژگان) «گستره‌ی سوگ سرایی از نخستین دوران شعر فارسی (دوران کودکی) آغاز می‌شود و به دوران معاصر می‌رسد.» (رزمجو، ۱۳۹۰: ۱۱۶-۱۳۳) «شعر دفاع مقدس یکی از جریانهای شعری معاصر است که سوگ سرایی در آن نمود دارد و در دوره‌های مختلف آن دارای مظاهر و فراوانی متفاوت است.» (پناهی، نیک منش، یگانه، ۱۳۹۵: ۵۰) در طول هشت سال دفاع مقدس سروده‌هایی که سیمای گلگون شهید و عظمت ارواح عاشق را ترسیم می‌کند، فراوان یافت می‌شود؛ که سرشار از آموزه‌های اسلامی و مذهبی و اخلاقی است و برگرفته از مکتب عاشورا. «باید دقت داشت که همه چیز کربلا و عاشورا را از یک جنگ شروع می‌شود و گسترش می‌یابد بنابراین می‌تواند با جنگ ایران و عراق پیوند بخورد و ... در جنگ، تعلق خاطر شدید رزمندگان به حماسه‌های عاشورا به خوبی دیدنی بود و رجزها و ذکرها و زمزمه هایشان برگرفته از عاشورا

بود و شعر جنگ نیز به همین دلیل سرشار از مضمون عاشورا بود. «(کافی، ۱۳۸۸: ۵۱) که در کنار غم و اندوه و سوگ، عظمت تعالی حماسه‌ها، ایثارها، ایمان و عشق‌بازی شهید نیز ترسیم و توصیف می‌شود. سوگ سروده‌های دفاع مقدس شرح دل‌آوری‌ها و شهادت طلبی‌ها و قصه‌ی عزتمندی در رنج و آوارگی، دلتنگی و حسرت‌جاماندن از یاران و غصه‌ی بعد از جنگ را در سینه دارد که بزرگترین آموزه‌های تعلیمی شعر و سوگ سروده‌های دفاع مقدس است.

پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی شعر دفاع مقدس و خصوصیات آن به طور کلی در نشریه‌ی ادبیات پایداری دانشگاه شهید باهنر کرمان مقالات متعددی نگارش و ثبت گردیده‌است نیز کتابهای متعددی از محمدرضا سنگری، منوچهر اکبری، ضیاء الدین ترابی و... نگارش و چاپ گردیده که در همه‌ی آنها بطور کلی به خصوصیات و ویژگی‌های شعر دفاع مقدس پرداخته شده‌است. درباره‌ی مفاهیم تعلیمی در شعر دفاع مقدس نیز فقط یک مقاله با عنوان (رگه‌های تعلیمی در شعر دفاع مقدس دهه‌ی ۶۰) توسط آقای نوازالله فرهادی نگارش گردیده که به موضوعات تعلیمی در شعر دفاع مقدس در دهه‌ی ۶۰ پرداخته‌است اما تا کنون در باره‌ی بازتاب مفاهیم اخلاقی در مرثیه‌های دفاع مقدس مقاله‌ای نگارش نگردیده‌است. این پژوهش برآن است تا با بررسی مرثیه و سوگ سروده‌های دفاع مقدس به تبیین مفاهیم اخلاقی آن بپردازد.

شهادت طلبی و نهراسیدن از مرگ

نگاه به مرگ و چگونگی آن دغدغه همیشگی بشر بوده و هست و در ابتدایی‌ترین آثار و ادبیات تمام ملل می‌توان ردپای آن را دید. در نگاه دینی مرگ پایان زندگی نیست و در نگاه عرفانی مرگ رسیدن به محبوب و فنا شدن در اوست عارفان مرگ را روح عرفان می‌دانند و هر کس را که به وادی عرفان قدم گذارد، نهایت سلوکش را سربریدگی و قطعه قطعه شدن می‌دانند:

گفت چون گلگونه‌ی مرد است خون روی خود گلگونه تر کردم کنون

تا نباشم زرد، در چشم کسی سرخ رویی بایدم اینجا بسی

(منطق الطیر، ص ۱۵۰)

در دوران قبل از انقلاب هم نگاه به مرگ متأثر از آثار نویسندگان غرب بود که پوچ‌انگاری را تبلیغ می‌کردند و حتی مرگ طلبی آزادی‌خواهان و کشته شدن آنان بر پایه‌ی اعتقادات دینی و مذهبی نبود. مرگ جبر است و شهادت اختیار انسان برای انتخاب نوع مرگ و اوج تکامل انسان که نصیب مردان خدا می‌شود.

در سوگ سروده‌های دفاع مقدس «شهید نه تصویر عارفان مقتول را می‌یابد نه کشته‌شدگان راه‌رهایی خلق در فرهنگ مارکسیستی را. عارفان مقتول و مقتولان عارف بیش از پیش از آنکه برای نجات جامعه جان باخته باشند قربانیان هویدا کردن اسرارند و بی‌پروایی عشق

ورزیدن به یار. اما مرگ [در شعر و سوگ سروده های دفاع مقدس] نه رهایی فردی است نه قربانی شدن برای رهایی و آگاهی اجتماعی. تلفیقی از عشق، آگاهی، خود رها و جامعه سازی و (تکلیف)، شهید را می‌سازد که به او حیات و تپش و حرکت جامعه به مرگ می‌انجامد. یکی از اسرار مرگ ناپذیری شهید و به تعبیر قرآن « احیا » بودن شهیدان آن است که شهید پس از شهادت تکثیر می‌شود و حیات او در حیات حقیقت و حقیقت گرایان تبلور و تجسم می‌یابد.» (سنگری، ۱۳۷۸: ۱۵۴)

چکید آوای تو در کوچه‌ی دل طنین نای تو در کوچه‌ی دل
شهادت بی‌خبر هوش از سرم برد صدای پای تو در کوچه‌ی دل

(محمودی، ۱۳۶۵ : ۷۶)

به شوق وعده‌ی ادعونی استجب لکم ای دل خوان برای اجابت بخوان دعای شهادت
(امین پور، ۱۳۶۳ : ۷۶)

در قرآن مجید آیات متعددی درباره شهادت و جهاد در راه خدا ذکر گردیده که هر کدام از این آیات در بردارنده‌ی نعمتی الهی است که خدای متعال یکجا به بنده‌ی شهید ارزانی می‌دارد. نعمتهایی که خاص بندگان برگزیده و خواصّ الهی است. خداوند متعال در آیه‌ی ۱۵۷ سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران شهید را به مغفرت و رحمت الهی و در آیه‌ی ۱۵۸ همان سوره‌ی مبارکه به حشر بالله و در آیات ۱۷۱-۱۶۹ همان سوره‌ی مبارکه به حیات معنوی شهید در نزد پروردگار و بهر از روزی و رزق خاصّ الهی و ... مژده‌ی فضل و نعمت الهی به دیگران، در آیات ۶-۴ سوره‌ی مبارکه‌ی محمد (ص) به گم نشدن اعمال شهدا و ورود ایشان به بهشت و در آیه‌ی ۱۱۱ سوره‌ی مبارکه‌ی توبه به وعده‌ی قطعی خرید جانهای شهدا و معامله‌ی ایشان با خدا- که تحت عنوان فوز عظیم- از آن یاد می‌کند و در آیه‌ی ۷۴ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء اجر عظیم برای شهیدان، وعده و بشارت داده‌است.

شهید و شهادت در لغت به معنای شهود و حضور است و شاهد و شهید یعنی حاضر و جمع آن شهدا است. (لسان العرب، ج ۲، ۱۳۳۹). در مجمع البحرین آمده‌است: شهادت یعنی کشته- شدن در راه خدا. وجه تسمیه‌ی چنین قتلی به شهادت بدین جهت است که ملائکه‌ی رحمت بدین صحنه حضور یابند و بر این وجه، شهید، به معنای شهود است. یا بدین سبب که خدا و فرشتگانش به دخول شهید به بهشت گواهی دهند و یا بدین لحاظ که شهید به همراه انبیاء در قیامت بر دیگر امم گواهی دهند و یا بدین لحاظ که چون شهید زنده و حاضر است و یا بدین جهت که وی به شهادت حق قیام نمود تا کشته شد. (طریحی، ۵۳۳) بنابراین می‌توان گفت شهادت بالاترین درجه‌ی ایمان است. یعنی در شهادت دو آموزه‌ی مهم جهاد و ایثار نهفته‌است. شاعر در سوگ سرودی که برای شهدا سروده است، شهادت طلبی و شهادت را به تصویر

کشیده‌است:

عشق بود و جبهه بود و جنگ بود عرصه بر گردان عاشق تنگ بود ...
 دیده‌ام دستی به سوی ماه رفت بی سر و جان تا لقاء الله رفت ...
 آنکه خود را مرد میدان فرض کرد آمد از این نقطه طی الارض کرد
 و جبهه را محل عروج و معراج شهدا می‌داند و شهادت را لقاءالله.
 ناگاه زمان از حرکت بازماند که تو در گوش فلک فرشته‌ای خواند که تو
 عالم همه شد چشم تماشای خدا «یا ایتها النفس» به لب راند که تو ...
 (محمدی، ۱۳۸۸: ۸۸)

و در این رباعی شهادت را لبیک شهید به ندای «یا ایتها النفس» می‌داند که برگرفته از آیات ۳۰-۲۷ سوره ی مبارکه فجر می‌باشد- و کمال مرگ هر انسان که با نفس مطمئن به سوی معبود می‌شتابد. می‌توان گفت «در اغلب سوگ سروده‌های انقلابی، شهادت حماسه‌ای شکوهمند است و فراخوان پروردگار و لبیک شهید، عزیزترین حال حرکت از سرای فانی به حیات باقی است.» (محدثی خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۳۵)

در آبخار بلند شفق وضو کردند نماز عشق به درگاه پاک او کردند
 گذشتگان ز پل بی ثبات رود حیات ز سیل سرکش خون کسب آبرو کردند
 میان منظر انگشت پیر دانایی نظر به عاقبت خویش مویه‌مو کردند
 هزار بار به رخسار مرگ خندیدند هزار بار دگر مرگ آرزو کردند

(گلمرادی، ۱۳۶۸ :

۱۳۳) شاعر در ابیاتی که در سوگ شهدا سروده‌است، مرگ با شهادت را پلی به سوی بهشت می‌داند که شهدا با وضوی خون و آبرومند شدن با شهادت، عاقبت و سرنوشتِ عند ربهم یرزقون خود را دیدند و رباعی زیر نیز شهادت را گره خورده به شهادت امام حسین (ع) و عاشورا می‌داند که بزرگترین آموزه‌ی مذهبی تشیع است.

گل گشته خجل ز عطر و خوشبوی شهید هر جا که نظر کنی بود روی شهید
 گر باز کنی تو چشم جان، می بینی در پشت سر حسین اردوی شهید
 (گلمرادی، ۱۳۸۰: ۴۲۵)

عاشورا بزرگترین آموزه‌ی سوگ سروده‌های دفاع مقدس سرشار از تعلیم مذهبی، عرفانی و اخلاقی است چرا که فرهنگ دفاع مقدس و جبهه‌های جنگ گره خورده به صحنه‌ی عاشورا است و سرشار از روح ایثار و جانبازی و فداکاری. می‌توان گفت عاشورا در سوگ سروده‌های دفاع مقدس بزرگترین آموزه‌ی مذهبی محسوب می‌شود زیرا برانگیزاننده روحیه‌ی شهادت-طلبی است. از آنجا که انقلاب اسلامی فرزند کربلا بود، جنگ با انقلاب نیز جنگ با کربلا است.

بنابراین می‌توان گفت که یکی از آموزه‌های اصلی مذهبی در سوگ سروده‌های دفاع مقدس، تبدیل جبهه‌های دفاع مقدس به صحنه‌ی عاشورا و بیان اعتقادات و باورهای شیعی است.

قسم به خون شهیدان حسین با ما بود
و راز قدرت ما ذکر نام آقا بود
حسین پشت همین خاک ریز می‌جنگید
و تل زینبی کربلا همین جا بود
(شقایق‌های اروند، ۱۳۷۶: ۱۹۵)

ذکر نام امام حسین(ع) به عنوان بزرگترین آموزه‌های مذهبی موجب تقویت روحیه‌ی شهادت طلبی و پیروزی می‌داند و در سوگ سرود دیگری که برای شهدای دفاع مقدس گفته‌اند با مضامین عالی تعلیمی شهادت رزمندگان را به شهادت شهدای کربلا گره زده‌اند و در رکاب امام حسین (ع) بودن و شهید شدن را مراحل سلوک و عرفان دانسته‌اند.

سینه پر از عطر عطا کرده‌ام
سیل زهر دیده رها کرده‌ام
بال و پر عشق به آتش زدم
خویشتن خویش فنا کرده‌ام
ران ملخ سوی سلیمان عشق
بردم اگر جسم فدا کرده‌ام
آه بگویند که عباس را
عهد بدین گونه وفا کرده‌ام
(سپیده کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۵)

شاعر در این سوگ سرودی که برای شهدا سروده است، عشق کلیدی ترین و مهمترین مرحله عرفان را به آتش می‌زند و به مرحله‌ی فنا، آخرین مرحله از سلوک می‌رسد و با فدا کردن جان، وفای به عهد را که از آموزه‌های دینی، مذهبی و اخلاقی و مهم بشری است و بارها خداوند متعال در قرآن مجید به آن تأکید کرده‌است عباس‌وار به نمایش می‌گذارد. شاعر بلندترین آموزه - های عرفانی و زیباترین مضامین اخلاقی را برگرفته از کربلا و عاشورا و حضرت عباس (س) می‌داند و شهادت را عباسی. و اینگونه است که وفای به عهد را که یکی از دیگر فضایل اخلاقیست در وجود شهدای دفاع مقدس در سوگ سرود(قصد دریا) به تصویر می‌کشد. شاعر شهید را توصیف می‌کند که با خداوند عهدی بسته و اکنون هم بر سر آن عهد با وفاداری ایستاده و آماده است تا جان در راه معشوق بدهد و به او بپیوندد:

بسته بودم در ازل عهدی و اینک شوق دار
می‌کشد تا آخرین منزلگه پیمان مرا
.... قصد دریا دارد این مرداب ای دریادلان
گر کرامت را پسندد، غیرت باران، مرا

(اسرافیلی، ۱۳۷۶: ۲۲)

اخلاق عاشورایی و داشتن روحیه‌ی شهادت و یادکرد مرگ آنهم حسینی، و آرزوی شهادت آنهم بی سر شدن یکی از صفات و خصلت‌های شهدا بود که با خلوص نیت و زمزمه‌ی دعا و مناجات در شب‌های عملیات و توسل به امام حسین علیه‌السلام آن‌را از خداوند طلب می‌کردند. این خصوصیت اخلاقی اکنون به صورت یک فرهنگ دینی در قلب جوانان شهادت طلب جای دارد

چراکه شهدا با آگاهی و بصیرت و بلی گویان جام شهادت را نوشیدند و رقص کنان در خون خویش غلتیدند:

وز شمیمش کربلا ایجاد شد	پرچم زلفت رها در باد شد
تاب گیسوی پریشان تو بود	آنچه شرح حال خویشان تو بود
ناله بر دوش جرس افتاده‌است	صبر کن نی از نفس افتاده‌است

(امین پور، ۱۳۸۸، ۶۵)

شیون کنان سر بر حصار خار می‌زد	در ماتم گل‌های عاشق باد مجنون
مردی که در خود دیو «من» بر دار می‌کرد	سره‌های بی تن در هوا پرواز می‌کرد

(مردانی، ۱۳۶۴، ۳۸)

در این غزل شهادت حسینی و بی‌سر شدن در راه محبوب و هم مبارزه با نفس اماره و منیت‌ها که از مصادیق فضایل اخلاقی است نمود کامل دارد که خود لیبک به عشق حسینی است:

به پیکار با نفس پرداختند	به عشق حسینی وضو ساختند
--------------------------	-------------------------

(اسرافیلی، ۱۳۷۶: ۱۸)

از دیگر مفاهیم اخلاقی که در مرثیه‌های دفاع مقدس نمود دارد عدم دلبستگی به دنیا است که خود از مظاهر رهایی از نفس است و شهدا به عنوان کسانی که از دلبستگی‌ها گذشتند و در راه حق جان دادند، نمونه‌ی اعلا‌ی این مفهوم هستند زیرا دل بستن به دنیا غبار تعلق خاطر را بر روح انسان میریزد و باعث از بین رفتن ارزش‌های عالی انسانی می‌گردد و به گفته‌ی شاعر ممکن است باعث از دست رفتن روح معنوی انسان و فراموشی یاد خدا و نماز بشود. شاعر در سوگ سرود «پریشان» اندوه و ناله‌ی خود را از امور دنیوی و تغافل، - که یکی از رذایل اخلاقی است - بیان می‌دارد و در رثای شهدا اینگونه می‌سراید:

نظمی پریشان در پریشان می‌نویسم	امشب دوباره مشق هذیان می‌نویسم
آتش نفس! اندوه چندین ساله‌ات هست	خون گریه‌ای دارم اگر غم ناله‌ات هست
داغ شهیدانی که دیگر برنگشتند	اندوه مردانی که پیش از من گذشتند
دلبستگی دلبستگی دلبستگی‌هادیوار شد کم کم غبار خستگی‌ها
هر غصه‌ای غیر از غم نان شد فراموش	هر پنج نوبت سعی ایمان شد فراموش

(کافی، ۱۳۷۸: ۱۵)

از دیگر موضوعاتی که شاعران دفاع مقدس در سوگ سروده‌های خود مورد انتقاد قرار می‌دهند موضوع ریا و دورویی است که جزو رذایل اخلاقی است شاعر در مرثیه‌ی زیر به این موضوع می‌پردازد و رذایل اخلاقی را مورد نکوهش قرار می‌دهد:

در فراق لاله‌های باغ عشق	در حریم سینهدارم داغ عشق
آن زمان بوی صفا پیچیده بود	عشق راه خویش را فهمیده بود
پس چه شد آن واژه ی دلدادگی	معنی مردانگی آزادگی
شهر ما حالا پر از رنگ و ریاست	کمتر از آن موقع با صدق و صفاست
خویش را سرگرم در غم کرده‌ایم	راه و رمز عشق را گم کرده‌ایم

(صهبای شهیدان، ۱۳۸۴: ۷۸)

با توجه به مضامین و محتوای ابیات این سوگ‌سرود خواهیم دید که شاعر به نوعی به بیان فضایل و نکوهش رذایل اخلاقی پرداخته است:

عشق و دلدادگی، مردانگی و آزادگی، صدق و صفا به عنوان فضایل اخلاقی و ریا و دو رویی و تغافل (خو را به نادانی و غفلت زدن) به‌عنوان رذایل اخلاقی.

شهادت احلی من العسل

جمله‌ی ماندگار و شعار حماسی حضرت قاسم بن الحسن یکی از تعالیم زیبای فرهنگ عاشورا است که موجب ظهور روحیه‌ی شهادت در بین رزمندگان دفاع مقدس شد. ابیات زیر شهادت را درجه یقین شهید می‌داند و شهید نیز به پیروی از عاشورا شهادت را شهد و عسل می‌بیند.

به استقامت سرباز سیزده ساله	که راه برده به سرمنزل تعیین سوگند
به قاسمی که بریده است دل ز دهر و شده	حسین عصر مرا ناصر و معین سوگند

(خوش دل، ۱۳۶۸: ۱۹۳)

ای شهید عشق در غوغای عاشورای خون شهید شیرین لقای حق به کامت سرخ باد
(شاعر، شهید قنبر زارع نقل از مردانی، ۱۳۷۷: ۱۷)

صبر و شجاعت

صبر و شجاعت در سوگ سروده‌های دفاع مقدس از آموزه‌های زینبی است و بازتاب این اخلاق حماسی در مادران شهدا نمود دارد.

با زمزمه‌ی سرود یاران رفتند	چون تیر شهاب در دل شب رفتند
تا زنده شود رسالت خون حسین	با نام شکوهمند زینب رفتند

(حسینی، ۱۳۸۶: ۱۴۷)

زینب دوران به صبرت پشت دشمن را شکستی

بر سر نعل برادر با برادر چون نشستی

رشته‌ی پیوند خود را با هر چه جز مهرش شکستی

لن تنالو البر حتی تنفقوا مما تحبون

(مردانی، ۱۳۷۷: ۲۱۵)

مادران با اخلاق زینبی که داشتند با پیکرهای فرزندان شهیدشان مواجه می‌شدند و با شجاعت و صبر تمام درد دوری را تحمل می‌کردند و آن را زیبا می‌دیدند. در سوگ سرود زیر این مفهوم اخلاقی نمود آشکار دارد.

تمام چهارده سالگی‌اش را در کفن پیچیدم

با همان شور شیرین گونه... مظلوم کوچک من!

با پای شوق خود رفته بود و اینک

با شانه‌های شهر بازش آورده بودند. (عبدالملکیان: صص ۲۵-۲۹)

و در سوگ سرودی دیگر مادران را قهرمان دانش‌آموخته‌ی مکتب حضرت زینب (س) می‌داند.

از مادران این شمع‌های اشک آجین این قهرمانان بزرگ زینب آیین

(سپیده کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۴۳)

چراکه با شهادت انس دارند و آن را در زیباترین شکل می‌بینند و مایه‌ی شعف می‌دانند:

این زن که بود؟

که بانگ «خوانگریو» محلی را

از یاد برده بود

«کیل» می‌زد و سرود شعف می‌خواند. (مجموعه اشعار، ۱۳۸۸، ص ۳۸۰)

یکی از مبانی مهم اخلاقی موجود در سوگ سروده‌های دفاع مقدس اخلاق اسلامی خود شاعران و متعهد بودن آنهاست که در اشعارشان یاد و خاطره‌ی شهدا و ایثار و جانبازی و فداکاری (که خود از مفاهیم مذهبی است که به صورت اخلاق در ضمیر شهدا نهادینه بود) را به تصویر بکشد که البته این سوگ سروده‌ها بیشتر دارای لحن حماسی‌اند تا لحن غم‌انگیز:

این سبز سرخ کیست

این سرو سبز را ز چه در خاک می‌کنید

این سبز سرخ چیست که در خاک می‌کارید. (این سبز سرخ کیست، ص ۳۱)

از یاد نبردن شهدا و نیز یادآوری یاد و خاطره‌ی شهدا از دیگر ویژگی‌های اخلاقی شاعران دفاع مقدس است که با تصاویر مختلف در سوگ شهدا بیان شده‌است:

عزا عزای لاله‌ای به خون نشسته‌است

به یاد دل شکسته‌ای دلم شکسته‌است

برایت ای سپید پوش سبز قامت

هنوز هم سپیده در عزا نشسته‌است

(از نخلستان تا بیابان، ۱۳۷۸: ۱۵)

میهن (وطن) دوستی

سرزمین « در اسلام اهمیت بسزایی دارد و میهن دوستی از حس اولیه‌ی تعلق داشتن به مکان و هویت ویژه‌ی آن و حس دفاع از منافع فرد در آن مکان ناشی می‌شود و جنبه‌ی الهی و مفهومی مقدس دارد. از همین رو در پاره‌ای روایات دوست داشتن وطن نشانه‌ی ایمان دانسته شده‌است.» (رحیمی، ۱۳۹۳: ۳۳۱) پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: « حب الوطن من الایمان » (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰: ۳۷۵) و لزوم دفاع از وطن و تقویت آن از جمله مباحث مرتبط با حب الوطن من الایمان است که فقها بر آن حکم کرده‌اند (مکارم، ۱۴۲۷: ۵۵۶) « وطن از موضوعات مهم اشعار جنگ است که تقریباً تمامی شاعران در قالبهای گوناگون به آن پرداخته اند. عشق به میهن، توصیف شکوهمند و با عظمت وطن، سوگ سروده‌هایی که درباره‌ی شهرهای اشغالی و ویران جنگ سروده شده‌است، دلنگی برای شهرها و بالاخره دعوت به مبارزه و ایستادگی در مقابل فتنه‌های دشمن و سرافرازی وطن.» (فیاض منش، ۱۳۸۱: ۱۱۸) از آموزه‌های شعر و سوگ سروده‌های دفاع مقدس است.

تصویری از درخت برمی‌دارم سرخ است

تصویری از زمین برمی‌دارم سرخ است

تصویری از آسمان برمی‌دارم سرخ است...

قلم مویم را در خون می‌زنم

و نقاشی می‌کنم زخم‌های وطنم را

در غرب / در هویزه / در اهواز / در خرمشهر (ترابی، ۱۳۸۲: ۱۷۰)

دشمن ستیزی

در قرآن مهمترین آموزه‌ها در خصوص دشمن‌شناسی و دشمن-ستیزی خصوصاً در آیات اول تا پانزدهم آن « هم با روحیه‌ای عالی که خدا به مؤمنین می‌دهد، آمده است. همانطور که پیشتر گفته شد، دعوت به مبارزه و دشمن‌ستیزی در سوگ سروده‌های دفاع مقدس نمود فراوان دارد که خود نشان حب وطن و انگیزه‌ای برای دفاع از وطن و گره خورده به شهادت و شهادت طلبی.

گلگونه‌ی شهیدان با خون گل بشوید / تا سرخ تر نماید رخسار روزگاران

هایلیان کجایی؟ قایل دیگر آمد / ننگ است جان سپردن در دخمه تاران

(مردانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷)

یاد خدا، مناجات، دعا

از دیگر آموزه‌های سوگ سروده‌های دفاع مقدس است. اگر به این مضامین توجه کنیم می‌بینیم که سرتاسر سوگ سروده‌های دوران دفاع مقدس مملو از این آموزه‌هاست. در اکثر

سوغ سرده‌هایی که در رثای فرماندهان و شهدای جنگ گفته شده پرداختن به آموزه‌های دینی و عرفانی یکی از ارکان سوگ سروده‌هاست تا آنجا که این آموزه‌ها جزو ویژگی‌های محتوایی و سبکی شعر شده‌اند.

مناجات

الهی ما گرفتاران خویشیم اسیران سراسر دل پریشیم^۱
الهی سینه ای داریم پرسوز تبسم کن در این آئینه یک روز
(قزوه، ۱۳۷۶ : ۸)

شب زنده داری و دعا

شب است و من و بوی عشق و خدا شب است و من و یک تبسم دعا^۲
(اسماعیلی، ۱۳۷۶: ۲۲)
خاک ریزش غزلی بود و هجایش ترکش کوله باری پر تسبیح دعایش ترکش
(اسدی ، ۱۳۸۸ : ۱۴۱)

جهاد

به نام خداوند جنگ و جهاد که در جان ما خون غیرت نهاد^۳
(اسرا فیلی، ۱۳۷۶ : ۹)
شاعر بیان می‌دارد که جهاد که یک امر الهی است موجب بروز غیرت و خون حمیت است که خود از ویژگی‌های اخلاقی رزمندگان و شهدای دوران دفاع مقدس است. از آنجا که آموزه‌های دینی و در اشعار شاعران ادوار گذشته بارها تکرار شده‌است از ذکر مجدد آنها پرهیز نموده‌ایم، چرا که این مقاله کوشیده‌است تا در بررسی آموزه‌های تعلیمی و اخلاقی در سوگ‌سرودهای دفاع مقدس به مسائلی بپردازد که در ارتباط مستقیم با موقعیت اجتماعی جنگ، جبهه و شهادت بیان شده‌باشند.

از دیگر مبانی و مفاهیم اخلاقی شهدا که شاعر آن را در سوگ سرودها به تصویر کشیده خصوصیتی از قبیل بی ادعا بودن در عین دلآوری است که آن را در میدان نبرد به منصفی ظهور گذاشتند. شاعر در غزل زیر در رنج است که آن دلبران میدان عشق و مردان بی ادعا خاموش شده‌اند و به شهادت رسیده‌اند و ممکن است که یادشان به فراموشی سپرده شود.

مرا کشت خاموشی لاله‌ها دریغ از فراموشی لاله‌ها
کجا رفت تأثیر سوز دعا کجا یند مردان بی ادعا...
کجا یند مستان جام الست دلبران عاشق شهیدان مست
(مثنوی شرمساری، از نخلستان تا خیابان، ۱۳۷۸ : ۷۷)

عشق هفت وادی

بر این گذر گه شگرف جای پای تو دیدم
گرفتی تو را دعای سفر خوانده بود پیر دلاور
عاشقانه گرفتی.

شهادت عشق شدی راه آن یگانه
که هفت وادی اشراق

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت که شهادت طلبی و پیروی از امام حسین(ع) به عنوان بزرگترین آموزه‌های دینی و اخلاقی، مهمترین بخش از محتوای سوگ‌سروده‌های دفاع مقدس را به خود اختصاص داده‌است چراکه تبیین عاشورا در این سوگ‌سروده‌ها خود دربر دارنده‌ی مفاهیم عالی اخلاقی و برانگیزاننده و بیدار کننده‌است همچنین تأثیر مبانی عاشورایی در بوجود آمدن سوگ‌سروده‌هایی که به ترویج اخلاق عاشورایی منجر شود، فراوان است چراکه ظلم‌ستیزی، ایثار، شجاعت، اخلاص، وفا، غیرت، و... که خود جزو فضایل اخلاقی بشری به‌شمار می‌رود همه برگرفته از مکتب عاشورا و قیام امام حسین(ع) است.

پاورقی

- ۱- مرثیه برای شهید کلاهدوز
- ۲- مرثیه برای شهید متوسلیان
- ۳- مرثیه برای شهید شیخ فضل‌الله محلاتی

فهرست منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- اسدی، غلامحسین، ۱۳۸۸، ثانیه های صفر (گزیده ی شعر دفاع مقدس کرمان ۱۳۸۵-۱۳۸۶)، کرمان بنیاد حفظ آثار و نشر ارزشهای دفاع مقدس.
- ۳- اسرافیلی، حسین، ۱۳۷۶، عبور از صاعقه، تهران، کنگره بزرگداشت سرداران شهید سپاه.
- ۴- اسماعیلی، رضا، ۱۳۷۶، این همه یوسف، کنگره بزرگداشت سرداران شهید سپاه.
- ۵- امین پور، قیصر، ۱۳۸۸، مجموعه اشعار، تهران، انتشارات مروارید.
- ۶- ترابی، ضیاء الدین، ۱۳۸۲، سرخ از پرنده و پرواز، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۷- خوش عمل، عباس، ۱۳۶۸، در پگاه ترنم، چاپ اول، تهران، انتشارات حوزه ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۸- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران، دوره ی جدید، ۱۳۷۳.
- ۹- رحیمی، مرتضی، ۱۳۹۳، بررسی حدیث حب الوطن من الایمان، دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال ششم، شماره ی دوازدهم، پاییز و زمستان.
- ۱۰- رزمجو، حسین، ۱۳۹۰، انواع ادبی و آثار آن در ادبیات فارسی، مشهد، چاپ پنجم، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۱- سنگری، محمدرضا، ۱۳۷۸، مرگ اندیشی در ادبیات گذشته معاصر و انقلاب، کمیته ی علمی کنگره، ج ۲، چاپ اول، مؤسسه ی نشر، آثار امام خمینی (ره)
- ۱۲- صهبای شهیدان، ۱۳۸۴، مجموعه اشعار دفاع مقدس استان کرمان، به کوشش بنیاد حفظ آثار و نشر ارزشهای دفاع مقدس، تهران: عابد
- ۱۳- طریحی، شیخ فخرالدین، مجمع البحرين، ج الربع الثانی، ص ۱۹۹۰.
- ۱۴- عبدالملکیان، محمد رضا، ۱۳۶۶، ریشه در ابر، تهران، انتشارات برگ.
- ۱۵- عشقی، علی، ۱۳۷۶، شقایق های اروند، مجموعه شعر دفاع مقدس، تهران، بنیاد حفظ آثار.
- ۱۶- فیاض منش، پرند، ۱۳۸۱، بررسی موضوعات مضامین و قالبهای شعر جنگ، فصنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی دوره ی جدید، شماره اول، بهار و تابستان.
- ۱۷- قزوه، علیرضا، ۱۳۷۶، این همه یوسف، تهران، کنگره ی بزرگداشت سرداران شهید سپاه.
- ۱۸- -----، ۱۳۷۸، از نخلستان تا خیابان، تهران: انتشارات سوره مهر.
- ۱۹- کاشانی، سپیده، ۱۳۷۳، سخن آشنا، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- ۲۰- -----، ۱۳۷۳، هزار دامن گل سرخ، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- ۲۲- کافی، غلامرضا، ۱۳۷۸، بهار در برهوت، قم، سایه.
- ۲۳- -----، ۱۳۸۶، شرح منظومه ی ظهر، تهران، مجتمع فرهنگی عاشورا.
- ۲۴- گلمرادی، شیرینعلی، ۱۳۶۸، دهستانی، چاپ اول تهران، انتشارات حوزه ی هنری سازمان تبلیغات

اسلامی.

- ۲۵- ----- ، ۱۳۸۰، شهادت و پرواز، تهران، شاهد.
- ۲۶- لسان العرب، به نقل از بهاء‌الدین خرمشاهی، دانشنامه ی قرآن، ج ۲.
- ۲۷- محدثی خراسانی، زهرا، ۱۳۸۸، شعر آیینی و تأثیر انقلاب بر آن، نشر مجتمع فرهنگی عاشورا.
- ۲۸- محمدی، عباس، ۱۳۸۸، با نام تو مجنون، گزیده رباعی شاعران دفاع مقدس، قم، ابتکار دانش.
- ۲۹- محمودی، ثابت (سهیل)، ۱۳۶۵، دریا در غدیر، چاپ دوم تهران، حوزه ی هنری.
- مردانی، نصرالله، خون نامه خاک، ۱۳۶۴، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان.
- ۳۰- ----- ، ۱۳۷۷، شهیدان شاعر، چاپ اول، تهران، نشر شاهد.
- ۳۱- ، ۱۳۸۶، مست برخاستگان، تهران، نشر تکا.
- ۳۲- مکارم، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامی.
- ۳۳- نمازی شاهرودی، علی، ۱۴۱۹ ق، مستدرک سفینه البحار، قم، مؤسسه ی نشر الاسلامی لجماعة المدرسين بقم.
- ۳۴- نیشابوری، عطار، ۱۳۸۰، منطق الطیر، به تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، علمی فرهنگی
- ۳۵- نیمایوشیج، علی اسفندیاری، ۱۳۵۱، ارزش احساسات و پنج مقاله در شعر و نمایش، تدوین سیروس طاهباز، چاپ اول، تهران، توس.
- ۳۶- یگانه سپیده، پناهی، مهین، نیک منش مهدی، ۱۳۹۵، بازتاب فرامتن تاریخی در سوگ سروده های دفاع مقدس، فنون ادبی اصفهان، سال هشتم، شماره ۲، پیاپی ۱۵.

بررسی هم‌سویی آموزه‌های اخلاقی قرآن و ادبیات عامیانه شهربابک

فاطمه ریاحی^۱

عظامحمد رادمنش^۲

محبوبه خراسانی^۳

چکیده

اخلاق و ارزشهای اخلاقی از مواردی است که قرآن بسیار به آن پرداخته است. آموزه‌های اخلاقی، آموزه‌هایی هستند که سجایای نیکو و پسندیده مانند عدل، صداقت، مهربانی و درستکاری را آموزش می‌دهند و انسان را از عادت‌های زشت مثل دروغ، خیانت و ظلم و... بر حذر می‌دارند.

اخلاق یکی از اولویت‌های جهان امروز است و در هر جامعه‌ای نقش تعیین‌کننده‌ای در سعادت آن جامعه دارد به همین دلیل بررسی آن بسیار مهم و حیاتی است. در این مقاله بر آنیم، که با بررسی آموزه‌های اخلاقی در ادبیات عامیانه شهربابک نشان دهیم که آموزه‌های اخلاقی در فرهنگ و ادبیات عامیانه این مردم نه تنها بی‌ارتباط با قرآن نیست، بلکه برگرفته از آموزه‌های اخلاقی قرآن و هم‌سو با آن است.

واژگان کلیدی

فرهنگ عامیانه، شهربابک، آموزه‌های اخلاقی، قرآن

۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران،

f.reyahi56@gail.com

۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران، (نویسنده مسئول)

radmanesh@phu.iaun.ac.ir

۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

طرح مسأله

یکی از اهداف اساسی بعثت پیامبر را تزکیه مردم از آلودگی‌های اخلاق می‌داند. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ؛ (آل عمران ۱۶۳) 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، قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

بعد از رحلت پیامبر به دلیل تاکید پیامبر بر مسائل اخلاقی امیرالمومنین اولین کسی است که در این باب اثری مکتوب از خود به یادگار گذاشته است. امام علی (ع) در نامه ای مفصل به امام حسن (ع) که در نهج البلاغه آمده است نکات مهم اخلاق و تربیت را یادآوری نمودند، پس از او رساله حقوق امام سجاد و دعای مکارم الاخلاق ایشان در صحیفه سجاده نیز در این زمینه بی نظیرند. در قرن چهارم کتاب مکارم الاخلاق توسط علی ابن احمد کوفی به نگارش درآمد در قرن پنجم کتاب تهذیب الاخلاص و تطهیر الاعراق توسط ابن مسکویه و در قرن ششم کتاب کیمیای سعادت توسط غزالی تالیف شد.

این پژوهش سعی می‌کند به پرسش‌های زیر پاسخ بگوید:

- ۱- آموزه‌های اخلاقی چیست؟
- ۲- ریشه و منشا اندیشه‌های اخلاقی در ادبیات عامیانه شهراباک چیست؟
- ۳- آیا فضایل اخلاقی در فرهنگ بومی و محلی شهراباک امروزه هم می‌تواند کاربرد داشته باشد؟

در این مقاله آموزه‌های اخلاقی ادبیات عامیانه شهراباک که کاربرد بیشتری دارند و مورد تاکید هستند بررسی شده اند تا نشان دهیم این آموزه‌ها برگرفته از قرآن و هم سو با آن است.

صبر

یکی از فضیلت اخلاقی که در قرآن هم بر آن تاکید کرده است و از ارکان ایمان است صبر است. حدود هفتاد آیه در قرآن با موضوع صبر به کار رفته است و بیش از ده مورد به شخص پیامبر اکرم (ص) اختصاص دارد. قرآن به صابران اجر فراوانی قایل شده است و کلید ورود به بهشت را صبر و استقامت شمرده است. در اینجا چند مورد از تعبیرهای قرآن را در مسئله صبر مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱- قال انک لن تستطیع معی صبراً (سوره کهف، آیه ۶۷)^۱

۲- فاصبر صبراً جمیلاً (سوره معارج، آیه ۵)^۱

^۱ (خضر) گفت: «تو هرگز نمی‌توانی با من شکیبایی کنی!» (ولی موسی قول داد که شکیباخواهم بود)

۳- و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر (سوره عصر، آیه ۳)^۲

صبر در ادبیات عامیانه شهر بابک از فضایل اخلاقی است و تاکید زیادی بر آن شده است به طوری که ضرب المثل‌ها و اشعار زیادی دارند که تاکید بر صبر کردن دارد. از ضرب المثل‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد.

۱- دلی که صبر داره گنج داره

۲- گر صبر کنی ز غوره حلوا سازی

۳- گر گدا کاهل بود

و داستان‌هایی در مورد صبر کردن نقل می‌کنند از آن جمله داستان صبر ایوب که در قرآن هم داستان آن نقل شده. در فرهنگ عامیانه نیز آن را برای سفارش به صبر کردن به کار می‌برند. داستان دیگری که در مورد صبر نقل می‌کنند می‌گویند: شخصی داخل چاه افتاده بود از او پرسیدند صبر می‌کنی طناب بیاوریم گفت: صبر نکنم چیکار کنم.

این داستان را برای جاهایی که چاره‌ای جز صبر کردن نیست نقل می‌کنند و عبارت (صبر نکنم چیکار کنم) به صورت ضرب المثل به کار می‌رود.

کمک به دیگران

یکی دیگر از فضایل اخلاقی کمک کردن به دیگران است. قرآن نیز بر گره‌گشایی از کار دیگران تاکید می‌کند. در آیه هفت سوره طلاق در این رابطه می‌فرماید: «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا؛ بر توانگر است که از دارایی خود هزینه کند و هر که روزی او تنگ باشد باید از آنچه خدا به او داده خرج کند خدا هیچ کس را جز [به قدر] آنچه به او داده است تکلیف نمی‌کند خدا به‌زودی پس از دشواری آسانی فراهم می‌کند».

در ادبیات عامیانه شهر بابک هم داستان‌ها و ضرب المثل‌هایی در مورد کمک به دیگران آمده است. قصه‌های شاه عباس از جمله این قصه‌هاست و داستان‌های مکرری در مورد شاه عباس و اینکه با لباس درویشی به خانه‌ی فقرا می‌رفت و مشکلات آن‌ها را از نزدیک می‌بیند و مشکلاتشان را حل می‌کند.

راستگویی

صداقت و راستگویی از دیگر آموزه‌های اخلاقی در قرآن است که تاکید زیادی بر آن شده است و دروغ‌منشا بسیاری از گناهان دیگر شمرده‌اند. صداقت از «صدق» در اصل به این

^۱ پس «صبر» کن، صبری زبانی

^۲ آن‌ها را توصیه به صبر و استقامت نمودند

معناست که گفتار یا خبری که داده می‌شود مطابق واقع و خارج باشد و به کسی که خبرش مطابق با واقع و خارج باشد صادق و راستگو می‌گویند و انسانی که عملش مطابق با اعتقادش باشد صادق و راستگو نامیده‌اند. صداقت از بزرگترین فضایل اخلاقی است که در تعالیم و آموزه‌های دینی جایگاه ویژه دارد. در قرآن و روایات فراوان به آن اشاره شده است. در آیه ۱۱۹ سوره توبه آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید و با صادقان باشید. در آیه ۱۵ سوره حجرات می‌خوانیم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»؛ مؤمنان تنها کسانی هستند که ایمان به خدا و پیامبرش آورده، سپس شک و تردیدی به خود راه نداده‌اند (و علاوه بر این) با اموال و جانهای خود در راه خدا جهاد کردند، این‌ها صادقان هستند.

در قرآن هم صداقت مراتبی دارد. بعضی ممکن است در قله‌ی آن قرار بگیرند مثل امامان و بعضی در مراتب پایین.

در ادبیات عامیانه شهر بابک نیز داستان‌هایی نقل می‌کنند که هر کسی صداقت داشته باشد خداوند هم به او کمک می‌کند ضرب المثل‌هایی هم در این زمینه وجود دارد. که از دروغ‌گویی بر حذر می‌دارد و صداقت را از ارزش‌ها می‌شمرد مثل آدم دروغگو کم حافظه است تاکید می‌کند هر کس دروغ بگوید در نهایت رسوا می‌شود یا ضرب المثل «دروغگو رسوا می‌شه» یا «خودش را به کوچ‌های علی چپ زد» یعنی وانمود کرد که چیزی نمی‌داند در حالیکه می‌دانست این ضرب المثل هم اشاره به پنهان کردن حقیقت دارد.

یا ضرب المثل «دم خروس شما را ببینم یا قسم حضرت عباس را باور کنم» که اشاره به دروغ گفتن و پنهان کردن حقیقت دارد. داستان‌هایی نیز در زمینه وجود دارد که از آن جمله داستان «خون و برف» که شباهت زیادی به داستان دختر نارنج و ترنج دارد در نهایت داستان کسی که با دغل بازی و دروغ به جایگاه همسری پادشاه رسیده بود رسوا می‌شود و دختر خون و برف که با صداقت زندگی می‌کرد به عنوان همسر پادشاه به جایگاه واقعی خود می‌رسد.

ضرب المثل راست می‌گی دُرُس می‌گی خدا بیامرز خودش هم می‌گفت: داستان ضرب المثل این است که زنی شوهرش مُرد بنای گریه و ناری برداشت. مردی که از آن حوالی می‌گذشت در حالی که نی می‌زد گفت «غم نخور غصه نخور من خودم می‌گیرم» زن هم گفت «راست می‌گی درست می‌گی خدا بیامرز خودش هم می‌گفت!» این ضرب المثل را زمانی به کار می‌برند که فردی دروغی آشکار را به تازه در گذشته‌ای نسبت دهد.

وفای به عهد

احترام به پیمان و لزوم عمل به آن ریشه فطری دارد. به خاطر فطری بودن این اصل در

جامعه انسانی، نقض عهد و پیمان شکنی از رذایل اخلاقی شمرده می‌شود و ضربات شکننده و جبران ناپذیری بر شخصیت و انسانیت فرد، وارد می‌سازد و در صحنه‌های سیاسی، هیچ چیز رسواتر از پیمان شکنی نیست. تنها ملتی عزیز است که به تعهدات خود عمل کنند و آنها را محترم بشمارند.

قرآن مجید، دستور می‌دهد تا به عهد و پیمان خود پیوسته وفادار باشیم و بدانیم که در برابر خدا مسئولیم. همو می‌فرماید:

وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (انعام: ۱۵۲)

به عهد الهی وفا کنید. این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش کرده است تا متذکر شوید.

و نیز می‌فرماید:

وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا. (اسراء: ۳۴)

به پیمان‌های خود وفادار باشید زیرا از پیمان‌ها سؤال خواهد شد.

و در آیه دیگری هم آمده است:

«وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ؛ آنان (مؤمنین) به امانت و عهد و پیمان خود

وفادارند». (مؤمنون: ۸)

این سه آیه جایگاه پیمان را در قرآن روشن می‌سازد و اهمیت ویژه آن را بیان می‌کند. نادیده گرفتن پیمان‌ها، جز خودخواهی و بی‌اعتنایی به حقوق دیگران و سبک شمردن شخصیت آنها علتی ندارد و افراد خودخواه و پیمان شکن از دید پیامبر اکرم نکوهش شده‌اند. چنان که ایشان فرموده است: «لا دینَ، لِمَن لا عهدَ له؛ آن کس که به پیمان خود وفادار نیست، مسلمان نیست».

از مهم‌ترین فضایل اخلاقی در همه جوامع وفای به عهد است که در ادبیات عامیانه شهربابک هم بازتاب ویژه‌ای دارد. در اشعار، دوبیتی‌ها و ضرب‌المثل‌ها توصیه به وفای عهد شده است. برای نمونه این دوبیتی:

اگه نعشم ببندن تو روونه^۱

همون قولی به یار داده زبونم

اگه بارون بیاره دونه دونه

اگه مغراض^۲ بچینن گوشت جونم

(ریاحی، ۱۳۹۵: ۱۵)

یا ضرب‌المثل‌هایی با این مضمون:

^۱ تابوت

^۲ قیچی

وفای عهد نکو باشد از بیاموزی، وفا را نگه دار سر را بده، وفا را از شگ باید آموخت، عهد نابستن به از آنکه بندی و پبایی، سرم بره قولم نمی‌ره، اگر رفیق شفیقی درست پیمان باشد. همه این ضرب المثل‌ها و اشعار نشان دهنده‌ی این است که در فرهنگ بومی مردم شهر بابک وفای به عهد از اهمیت خاصی برخوردار است. همانطور که در قرآن هم تاکید زیادی بر این موضوع دارد.

امانت داری

یکی از اوصاف انبیای الهی که در قرآن بدان اشاره شده است، صفت نیک امانتداری است. قرآن کریم از زبان انبیای الهی می‌فرماید: «انی لکم رسول امین»^۱ همانا من بر شما فرستاده امانتداری می‌باشم. برای روشن تر شدن موضوع مورد بحث، ابتدا به تعریف واژه امانتداری می‌پردازیم. معنای امانتداری آن است که شخصی به دیگری چیزی را به منظور حفظ و نگهداری بسپارد و او قبول کند، در این صورت، شخص امانتدار موظف است بدون کوچکترین دخل و تصرفی، مورد امانت را به صاحبش بازگرداند و فرق امانت (یا ودیعه) با عاریه در این است که در شیء مورد امانت، امانتدار حق تصرف ندارد، ولی در عاریه چنین نیست؛ برای استفاده عاریه کننده می‌باشد، نظیر این که شخصی کتابی را از دیگری برای مطالعه کردن بگیرد و پس از مطالعه به او باز گرداند.

قرآن کریم آن جا که سخن از رد امانات دارد، مطلب را به طور مطلق ادا فرموده، و هیچ قیدی به همراه اصل مطلب نیاورده است که مثلاً بفرماید: فقط امانات مؤمنین را بازگردانید، بلکه فرموده است: «ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها»^۲ و همچنین در اوصاف مؤمنین و نمازگزاران فرموده است: «والذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون»^۳

یکی از خصائص اخلاقی که دارای ارزش و اهمیت فوق العاده‌ای است امانت داری است که متضاد آن خیانت در امانت است. در ادبیات بومی و محلی شهر بابک داستان‌هایی در این مورد نقل می‌کنند مثل داستانی دزدی که امانت خیانت کرد. و همچنین ضرب المثل‌هایی در این مورد وجود دارد مثل:

- ۱- خاک به امانت خیانت نمی‌کنه
- ۲- امانت خود را هرگز به روباه نسپرید
- ۳- عمر در امانت خیانت نکرد تو چرا؟

^۱ شعراء، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۷۸، ودخان/ ۱۸.

^۲ همانا خداوند به شما فرمان داده که امانات را به صاحبان آن‌ها برگردانید. نساء/ ۵۸

^۳ ایشان کسانی هستند که مراعات امانت‌ها و پیمان‌های خویش می‌کنند مؤمنین/ ۸ و معارج/ ۳۲

و داستان‌هایی نیز در مورد امانتداری نقل می‌کنند.

احسان

احسان عملی نیکی است که از شخص مؤمن متقی و برای کسب رضای الهی سرمی زند و شخص نیکو کار از طریق نعمتهایی که خداوند منان در اختیارش قرار داده است به بندگان خدای تعالی و یا بهتر بگوئیم به مخلوقات خالق یکتا کمک می‌کند. احسان یکی از مصادیق عمل صالح است که در کنار ایمان در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است آیات زیادی در باره انفاق و نیکوکاری، عمل صالح و ... در قرآن کریم آمده است که در اینجا به چند آیه از این بخش از آیات اشاره می‌کنیم.

خداوند در ابتدای سوره مبارکه لقمان آیات کتاب خدا (قرآن) را مایه هدایت و رحمت برای نیکو کاران معرفی می‌کند. و بعد از آن به توصیف نیکو کاران می‌پردازد و در آیه پنجم نیکو کاران را اهل هدایت و رستگاری معرفی می‌کند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴿٣﴾
این آیات کتاب حکیم است (آیاتی پر محتوا و استوار). که مایه هدایت و رحمت برای نیکوکاران است.

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ وَأُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾

همانها که نماز را بر پا می‌دارند، زکات را ادا می‌کنند، و به آخرت یقین دارند. (۴) آنها بر طریق هدایت پروردگارشان هستند، و آنها را رستگاران (۵)

آری نیکوکاران با خدای خویش به وسیله نماز در ارتباطند و با بندگان خدای مهربان به وسیله پرداخت زکات و انفاق و کمک به مستمندان ارتباط نیکو دارند و قلبهایی سرشار از یقین به آخرت. این چنین بندگان رستگارانند. و در آیه ۱۳۴ آل عمران از جمله ویژگیهای نیکو کاران انفاق در نهان و آشکار و فرو بردن خشم و گذشت از مردم بیان می‌نماید.

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾ - آل عمران

همانها که در توانگری و تنگدستی انفاق می‌کنند؛ و خشم خود را فرو می‌برند؛ و از خطای مردم می‌گذرند، و خدا نیکوکاران را دوست دارد.

در آیات قرآن از احسان و نیکی یاد شده است و در آیه ۶۰ سوره الرحمن آمده است. «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» آیا پاداش نیکی کردن جز نیکی است.

در فرهنگ عامه شهر بابک نیز تحت تاثیر قرآن ضرب المثل‌هایی در این رابطه وجود دارد.

۱- هرچه به خود کنی، گر همه نیک و بد کنی

۲- هیچ کس از خوبی بدی ندیده

۳- تو نیکی می کن و در دجله انداز که ایزد در بیابانت دهد باز و داستان هایی در این مورد نقل می کنند مثل داستانی که برای ضرب المثل سوم که می گویند:

۴- شخصی از روی احسان هر روز نانی به دجله می انداخت تا اینکه پسر پادشاه روزی به دجله می افتد و کسی از او اطلاع نداشت. چند روزی گذشت تا او را پیدا کردند از او پرسیدند این چند روز گرسنگی چه می کردی؟ گفت هر روز نانی آب می آورد، پادشاه هم آن شخص احسان کننده را پیدا می کند و در حق او نیکی می کند. از دیگر داستان ها داستان دو برادر است که در اینجا از ذکر آن به دلیل طولانی شده موضوع خودداری می شود.

تقوی

بی گمان تقوا به عنوان مهم ترین فضیلت دینی و انسانی در بسیاری از کتاب های اخلاقی و اجتماعی، مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و ابعاد مختلف آن از سوی بزرگان بررسی و تبیین شده است.

آن چه مهم می نماید، شناخت این فضیلت انسانی و دینی نیست، بلکه ایجاد آن و بهره گیری از آثار و پیامدهای مثبت دنیوی و اخروی آن است.

خداوند سبحان بندگان خود را آن چنان ظریف روزی می دهد که کس را بر آن وقوفی نیست. درهای خزائن الهی را طوری می گشایند که مشهود کسی نمی باشد از این رو کسی شایسته روزی الهی است که در کارهای خود، ظریف و دقیق باشد و ظرافت در سیر و سلوک، همان تقوای اعتقادی، اخلاقی و عملی است. لذا می فرماید: «مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ؛ هر که تقوا پیشه کند، خداوند برای او راه خروج از تنگنا قرار می دهد و از آن جایی که گمان نمی برد به او روزی عطا کند.»

از سوی دیگر، تقوای مالی و اقتصادی را خاطر نشان کرده و آن را مایه طهارت و برکت روزی می شمارد و می فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ؛ از اموال آنها به عنوان زکات بر گیر تا پاکیزه گردند.» معلوم می گردد انسانی که زکات مالش را نمی پردازد، آلوده است و مالی که در دست دارد پاکیزه نیست. هم چنانکه کسب مال از راه حرام را اعلام جنگ با حضرت حق دانسته و آن را عامل بی برکتی می شمارد و می فرماید: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ؛ خداوند مال ربوی را نابود می کند و صدقه (مال مزکی) را افزایش می دهد» از این روست که باز شدن درهای برکات آسمان و زمین را در گرو ایمان و تقوای جامعه قرار داده است که «لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَيَا ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ؛ اگر مردم هر منطقه ایمان آورده تقوا بورزند، درهای برکات آسمان و زمین را بر آنان می گشاییم.» و این به معنای تقوای همه افراد جامعه انسانی است نه تقوای عده ای و کفر و فساد برخی دیگر چرا که در این صورت سبب

فساد از جامعه رخت بر نخواهد بست.

در فرهنگ و ادبیات عامیانه شهر بابک اشعاری در مورد فواید سحرخیزی و عبادت صبحگاهی وجود دارد که از قرآن نشأت گرفته است از آن جمله:

سحر برخیز عبادت کن اطاعت به از هر کاره

سعادت آن کسی دارد که پیش از صبح بیداره

هوا گوید دلا برخیز زمین گوید دم دیگر

زمین را زیر پا بگذار که حکم از حکم جباره

یا در دوبیتی‌های عامیانه نیز از عبادت و نماز صبح گفته اند:

دم صبح است که مشغول نمازم از این کوچه گذر کردی چه سازم

زیونم قل هوالله را غلط خوند خداوناً در این معنی چه سازم

(ریاحی، ۱۳۹۵: ۶۳)

همچنین ضرب‌المثل‌هایی در این مورد کاربرد دارد:

۱- سحرخیز باش تا کامروا شوی

۲- عبادت و نمازش به لعنت شیطان هم نمی‌ارزد

۳- جانماز آب می‌کشد که این ضرب‌المثل برای افرادی که عبادت ریاکارانه انجام می‌دهند به کار می‌رود

دهند به کار می‌رود

۴- شب نماز شبگیر می‌کنه، روز آب توی شیر می‌کنه

۵- مگه نماز جعفر طیار می‌خونی

شکر

از مسائلی که فرهنگ اسلامی بر آن تأکید کرده و در قرآن و روایات به عنوان خصلتی ارزنده و نیک برای انسانها بیان شده شکرگزاری و سپاس از بابت نعمتهای الهی است. اسلام می‌خواهد افراد به درجه‌ای از یقین برسند که در هر حالی اعم از آرامش و یا روی آوردن مصائب شکر خدا را بجای آورند. بنظر می‌رسد که انسانها پس از دریافت نعمت، شکر بجای آورند اما عارفان و اهل معرفت معتقدند که حتی بلایی که انسان بدان گرفتار می‌شود جای سپاس دارد و شخصی که به ناراحتی مبتلا شده خداوند را حمد گوید که از میان بلاهای گوناگون به یکی از آنها گرفتار آمده است. علماء درجه شکر را از صبر برتر دانسته و گفته اند شکر از رضا برخیزد و ریشه صبر در ناپسندی نهفته است.

شکر به معنای ثناگوئی در مقابل نعمت یا شکر اعتراف به نعمت است توأم با نوعی تعظیم یا اظهار نعمت است. راغب گوید: شکر تصور نعمت و اظهار آن است و نقطه مقابل آن کفر است که فراموشی نعمت و پوشاندن آن است.

آیات فراوانی در رابطه با شکر در قرآن آمده است:
 «بَلِ اللّٰهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ»؛ [سوره زمر، آیه ۶۶] خدا را عبادت کن و از شاکران باش.»

«... وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون»؛ [سوره بقره، آیه ۱۵۲] پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم، و مرا سپاس‌گزارید و کفر نوزید و کفران نعمت من نکنید.»
 شکر از فضیلت‌هایی است که مورد تاکید دین و قرآن و بزرگان دینی است «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» که معادل آن در فرهنگ عامیانه به صورت ضرب‌المثل به ار می‌رود. شکر نعمت نعمت افزون کند و یا در اشعار و دوبیتی‌های عامیانه خداوند را شکر گفته‌اند.

خدا روشکر گل خندونم اومد رُخَس دیدم نفس در جونم اومد
 رخس دیدم مثال ماه چارده سفید صورت صدف دندونم اومد
 (ریاحی، ۱۳۹۵: ۵۱)

و ضرب‌المثل‌هایی در این مورد وجود دارد مثل:
 تو هر لباسی هستی شکر خدا را بجا آر تا خدا هم دست تو را بگیره
 شکر و سپاس به عنوان فضیلتی اخلاقی مورد تایید و تاکید است و در ادبیات عامیانه نیز این موضوع مشهود است.

نتیجه‌گیری

با بررسی آموزه‌های اخلاقی در قرآن و ادبیات عامیانه شهر بابک متوجه می‌شویم که آموزه‌های اخلاقی در ادبیات عامیانه این شهر تحت تاثیر قرآن و برگرفته از آن است و از این جهت با آموزه‌های اخلاقی قرآن نه تنها تضادی ندارد بلکه همسو و هم‌جهت با آن پیش‌رفته است و با زنده نگه داشتن فرهنگ بومی و ادبیات عامیانه این شهرستان می‌توان در جهت نیل به آموزه‌های اخلاقی قرآن گام برداشت.

فهرست منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۷)، ترجمه مسعود انصاری خوشابر، تهران، فرزانه روز، چ اول.
- برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی. (۱۳۶۲)، برهان قاطع، ج ۱، تهران، امیرکبیر، چ پنجم.
- تهرانی، مجتبی. (۱۳۸۵). اخلاق الهی، ج ۴، تهران، سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ اندیشه اسلامی.
- حسینی موسی، زهرا. (۱۳۸۴). فرهنگ واژگان و کنایات شهربابک، کرمان، مرکز کرمان شناسی.
- حسینی موسی، زهرا. (۱۳۸۷). ضرب المثل های شهربابک، کرمان، مرکز کرمان شناسی.
- حسینی موسی، زهرا. (۱۳۹۰). شهربابک در آینه اسناد، کرمان، مرکز کرمان شناسی
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۸۴). ادبیات عامیانه ایران، تهران.
- ریاحی، فاطمه. (۱۳۹۵). دویستی های عامیانه شهربابک، کرمان، انتشارات ولی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ اصلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، کتابخانه طهوری، چ هفتم.
- غزالی، محمدبن محمد. (۱۳۷۴). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فاضلی شهربابکی، افسر. (۱۳۸۸). کنایات و ضرب المثل های شهربابک با گویش محلی، کرمان، مرکز کرمان شناسی.
- فانی، کامران و بهاء الدین خرمشاهی. (۱۳۸۰). فرهنگ موضوعی قرآن، تهران، ناهید، چ چهارم.

بررسی جایگاه و نقش تربیتی شورا از صدر اسلام تا پایان دوره اموی

عباسعلی ارونقی^۱

اردشیر اسد بیگی^۲

محمد باغستانی کوزه گر^۳

چکیده

شورا در اسلام سابقه ای دیرین دارد، مشورت منطبق با قرآن و سیره پیامبر(ص) در شکوفایی تربیتی و اخلاقی مسلمانان نقش مهمی داشته، نوع نگرش به شورا و کارکرد آن اسباب رشد و بالندگی جامعه و در برهه هایی موجب اختلاف و انحراف بوده است، قرآن بر شورا امر کرده و با شرایطی آن را یک اصل بر می شمارد. این مقاله افزون بر بیان جایگاه شورا و اصول حاکم بر مشورت، به توصیف نقش تربیتی و اجتماعی آن بر اساس عملکرد شورایی پیامبر (ص) و ائمه می پردازد و با تکیه بر اسناد و روایت ها به تحولات شورا در دوره خلفا پرداخته تا آثار این تحول و انحراف از اصول ترسیم شده اسلام، در اقدامات اخلاقی و تربیتی حاکمان اموی را آشکار سازد.

واژگان کلیدی

امر مردمی، اخلاق، تربیت، شورا

۱- دانشجوی دوره دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد abbas.aronaghi2017@gmail.com

۲- عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد jafar.asadbeigi@gmail.com

۳- استادیار و عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی شعبه خراسان رضوی
mobaghestani@yahoo.com

طرح مسأله

شورا، جمعی فکر کردن و تصمیم‌گیری گروهی در زندگی انسان از چنان اهمیت و ارزشی برخوردار بوده که کمتر کسی از جایگاه و نقش تربیتی آن غافل است. نیازهای انسان دارای تنوع و گستردگی فراوان و مسیر تأمین آن نیز دارای پیچیدگی می‌باشد. مشورت و بهره‌بردن از رأی و نظر دیگران می‌تواند رفتار افراد جامعه را در جهت مطلوب تغییر داده و آن را عقلانی کند. بهره‌بردن از آراء خیرخواهان نکته‌ای عقلی و عدم مشورت خلاف اصول تربیتی و اخلاقی است؛ زیرا افراد جامعه و حاکمان هر قدر در زمینه‌ی کاری خود متخصص باشند قادر به درک همه ابعاد امور نمی‌باشند. بهره‌بردن از نظر مشورتی دیگران، جلوگیری از انحراف و شناسایی خطاها، دست‌یابی به راه مناسب و پیش‌گیری از پشیمانی آثار تربیتی مشورت خواهند بود. بدیهی است که مشورت دارای اصول و ضوابطی بوده و مشاورین نیز باید دارای شرایط مناسب مشورت باشند، اسلام و معصومین دلایل تربیتی شورا و مشورت را ترسیم کرده‌اند.

اسلام به اصل مشورت توجه داشته، شورا و همفکری با هم‌نوعان را راه حل مشکلات قرار داده است. پیامبر (ص) به امر خداوند در مسایل مردمی تشکیل شورا داده و برای آن ارزش بالایی قایل بود در امور مردمی همانند چگونگی اجرای دستورات الهی، شگردهای جنگی، عقد پیمان‌ها، نوع غذا، ازدواج و امور مردمی مشورت می‌کرد تا با ایجاد راه کار عقلانی حل مشکلات، مسلمانان را برای آینده تربیت نماید.

رسول خدا(ص) مطابق تربیت اسلامی و آموزه‌های قرآنی اجازه مشورت در امور الهی و نص احکام نمی‌داد و مسلمانان صدر اسلام نیز چنان پرورش یافته بودند که هرگاه می‌خواستند در امری نظر مشورتی خود را ارائه نمایند پیش از اقدام از پیامبر(ص) راجع به الهی یا مردمی بودن مسئله، سوال می‌کردند پس از رحلت رسول خدا(ص) مسلمانان در مسیر شورا دچار انحراف شدند و به حدی که امر انتخاب خلیفه را بر خلاف آموزه‌های پیامبر (ص) شورایی کردند.

امر شورا در دوره امویان تحولات وسیعی یافت به طوری که مشاوران درباری و مواجب‌بگیر جای مشورت مردمی و علماء را گرفتند و این مشاوران در صدد جلب رضایت خلفا بودند. هر نوع انحراف اخلاقی و دینی آنان را در قالب شورا توجیه می‌کردند.

مسأله اصلی این است جایگاه شورا، موضوعات و مسایل تربیتی مربوط به آن نزد پیامبر (ص) و معصومین (ع) چه بوده و چه تحولاتی در مسیر شورای دوره خلفا ایجاد و آثار تربیتی آن چه بود؟

پژوهش‌های پیشین به زوایایی از بحث پرداخته‌اند و به دیدگاه نظری معصومان و

اقدامات شورایی صدر اسلام توجه کرده اند. اما یک پژوهش خاص که با بهره گیری از منابع تربیتی، تاریخی، روایی، تفسیر و غیره مسئله ارائه شده را پاسخ گوید، یک ضرورت است. بررسی منابع، این نتیجه را به دست می دهد که شورا در اسلام از جایگاه رفیعی برخوردار بوده پیامبر(ص) در امور مرتبط با مردم، شامل زندگی فردی، امور نظامی، سیاسی، تربیتی، اخلاقی و غیره بر مبنای شورا عمل می کرد و برای این مشورت اهداف تربیتی خاصی همانند ارزش گذاری و شخصیت دادن به مسلمانان، ریشه کن کردن خود رأیی، آزمایش و تربیت یاران، تألیف و نزدیکی قلوب، پیشگیری از انحراف و پشیمانی را مد نظر داشت. پس از پیامبر (ص) شورا دچار تحول و تغییر شد، به طوری که بر خلاف دستورالعمل، ترسیمی رسول خدا (ص) امور الهی و دینی توسط شورا توجیه و تغییر و تبدیل می یافت، انحرافات اخلاقی و تربیتی با تفسیر مشاوران موجه جلوه می کرد، شورا در کنار قرآن برای مشروعیت بخشیدن به امور قرار گرفت.

جایگاه و نقش تربیتی شورا و مشورت در قرآن

برای درک جایگاه شورا و آثار تربیتی آن، بررسی شورا در قرآن و تاریخ صدر اسلام و زندگی معصومین یک ضرورت است. قرآن به عنوان کلام الهی در جاهای مختلفی به امر مشورت و شورا توجه داشته و بر انجام آن تأکید کرده است. راهنمایان آسمانی را مشاوران و هدایتگران بشر در مسیر خداپرستی می شمارد، جلوه های گوناگونی از مشورت خانوادگی، اخلاقی، سیاسی، و نظامی در قرآن وجود دارد.

آیات قرآن « راجع به شورا چند دسته مختلف هستند، پاره ای از آیات به طور مستقیم به اصل شورا و انجام آن امر کرده اند، مانند ۳۸ سوره شوری، ۱۵۹ آل عمران و ۲۳۳ بقره. آیاتی نیز به طور غیرمستقیم به مشورت توجه داشته اند. همانند ۳۲ نمل، ۶۲ طه، ۲۰ قصص، ۱۸ زمر و ... آنچه از مفاد آیات قرآن فهمیده می شود این است که مسلمانان باید به جای تصمیم گیری فردی بر مشورت تأکید داشته باشند تا از منافع عظیم آن برخوردار شوند.

خداوند در آیات قرآن مشورت مردم مدینه در امور مختلف را مورد ستایش و تأیید قرار داده است. (الزمخشری، ۱۴۰۶: ۴۰۷/۳) در اشاره به رابطه پدر و مادر با فرزند، مشورت را تحکیم می بخشد، آنجا که می فرماید « فان ارادا فصلاً عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما ... » (بقره / ۲۳۳) هرگاه پدر و مادر بخواهند با رضایت و مشورت یکدیگر، فرزندشان را از شیر بگیرند، گناهی بر آن ها نیست. در این آیه عمل به ظاهر کوچک از شیر گرفتن طفل را قرآن بر مبنای مشورت قرار داده است و نباید بدون رضایت زوجین باشد. (صنعانی، بی تا: ۵۸۷/۷) آیه توجه مبدأ وحی بر ریزترین امور جهت تحکیم خانواده و سنت شورا را شامل می شود.

امور مختلف مشورتی مورد توجه قرآن بوده است، مطابق گزارش قرآن و منابع تاریخی

ادیان الهی نیز به شورا و مشورت توجه داشته‌اند، حضرت ابراهیم (ع) برای ساختن کعبه با فرزندش مشورت کرد. (ارزقی، ۱۴۰۳: ۵۹) آن حضرت راجع به قربانی کردن فرزندش با این عبارت مشورت نمود « فان نظر ماذا تری » بنگر (ای اسماعیل) نظر و رأی تو چیست؟ (یعقوبی، بی‌تا: ۲۸/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۱۵) قربانی کردن فرزند به امر خداوند بود اما مشورت نیز بر همین مبنا جهت قرار دادن سنتی حسنه بین مردم مهم است.

حضرت داوود (ع) با قوم بنی‌اسرائیل مشورت می‌کرد و هر بار آن‌ها را به مشاوره راهنمایی می‌نمود، (طبری، بی‌تا: ۴۸۵/۱) آن حضرت با فرزندش سلیمان راجع به خسارت مزرعه در اثر چرای گوسفندان مشورت کرده است. (العروسی الحویزی، ۱۴۱۲: ۴۴۳/۳) مطابق گزارش قرآن بلقیس ملکه سبا برای پاسخ به نامه‌ی حضرت سلیمان (ع) با حامیان و پیروانش وارد مشورت و رایزنی شد. « قالت یا ایها الملؤ اینی کتاب کریم * انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم الا تلعلوا علی و اتونی مسلمین * قالت یا ایها الملؤ افتونی فی امری ما کنت قاطعه امرأ حتی تشهدون. (نمل / ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۳۲) ملکه سبا گفت: ای اشراف، نامه‌ی پر ارزشی به سویی افکنده شده! این نامه از سلیمان است و چنین است: به نام خداوند بخشنده مهربان، توصیه من این است که نسبت به من برتری جوئی نکنید و به سوی من آئید در حالی که تسلیم (حق) هستید (سپس) گفت: « ای اشراف نظر مشورتی خود را در این امر مهم به من بازگو کنید که من تاکنون در هیچ کار مهمی بدون حضور (مشورت) شما تصمیم نگرفته‌ام (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸۰/۷؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۸۷/۱۹) ملکه سبا سیصد مشاور داشت که با آنها مشورت می‌کرد.

در بیان قرآن مشورت به عنوان یک اصل تلقی و در ضرورت آن همین بس که حتی رسول خدا (ص) بزرگترین راهنمای بشر و متصل به مبدأ وحی با وجود علم و عصمت مأمور به مشورت بود به طوری که آیه « و امرهم شوری بینهم » (شوری ۳۸) را در شرایط خفقان مکه و آیه « شاورهم فی الامر » (آل عمران/ ۵۹) را در دوران تشکیل حکومت مدینه به آخرین سفیر وحی ابلاغ کرده است.

در تفسیر آیه ۱۵۹ آل عمران گفته شده است، چون حضرت رسول (ص) پیش از جنگ احد با مسلمانان مشورت نمود و مطابق نظر مشورتی آنان عمل کرد، نتیجه حاصله از نبرد شکست ظاهری مسلمانان بود. (ابن هشام، ۱۳۵۵: ۸۴/۳) این احساس ایجاد شد که نباید در مقابل رسول خدا مردم نظر مشورتی بدهند، آیه قرآن نازل شد و ضمن ستودن مشورت قبلی، بر مشورت همیشگی نیز تاکید کرد. خداوند نسبت به تربیت مسلمانان و مشارکت آنان در سرنوشت توجه داشته و شکست ظاهری در جنگ نسبت به آن اهمیت چندانی نداشته، لذا برای اینکه شک و دودلی را از ذهن و دل مسلمانان بزدايد بر مشورت مجدد تاکید و در انتهای آیه نیز با عبارت « فاذا عزم فتوکل علی الله ... » (آل عمران / ۱۵۹) مسیر مشورت را روشن کرده است، یعنی توکل

بر خدا از سوی رسول پس از مشورت با مسلمانان موجب استحکام تصمیم خواهد شد. آیات متعدد راجع به مشورت بیانگر اهمیت و ارزش فوق العاده شوری و مشورت در اسلام و قرآن به عنوان اصلی انکار ناپذیر بوده، لیکن دارای چارچوب و مبانی خاصی است، مشورت شامل امور مردمی و مسائل اجتماعی و فردی می شود، اگر تاکید قرآن بیشتر در مشورت امور نظامی و جنگ بوده از امور تربیتی و اخلاقی آن نیز غفلت نکرده است.

جایگاه و نقش تربیتی مشورت و شورا در سیره پیامبر (ص) و معصومین (ع)

پیامبر (ص) و اولیای الهی، علی رغم برخورداری از علم و عصمت، به امر خدا با یاران و نزدیکان خود مشورت می کردند تا بدین طریق مسلمانان را تربیت کرده و الگوی درست پاسخ به مشکلات را ارائه نمایند. معصومان (ع) به تاسی از امر خداوند در خصوص شورا و مشورت اقدامات قابل توجهی داشته و سخنان بسیاری بیان نموده اند. در این اقدامات و گفتار حدود و حوزه مشورت را به خوبی ترسیم کرده، موارد قابل شور و مشورت را روشن ساخته اند، که به منظور درک جایگاه و نقش تربیتی شورا ناگزیر از ذکر خلاصه ای از آن خواهیم بود. قال رسول الله (ص) « انه ما من رجل شاور احداً الا الهدى الی الرشده » (طبرسی، همان: ۵۷) احدی در کارهای خود مشورت نمی کند، مگر این که به راه درست و مطلوب هدایت شود.

پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) در کارهای شخصی با اصحاب مشورت می کردند و مطابق آن عمل می نمودند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۷۲) چه بسا آن حضرات در هیچ یک از امورات فردی با ابهام و چاره جویی مواجه نبوده اند. لیکن مبادرت به انجام مشورت و علنی کردن رایزنی می نمودند تا الگو و سرمشق پیروان قرار گیرد. پیامبر (ص) برای ازدواج با حضرت خدیجه به مشورت با عموی بزرگوارش ابوطالب پرداخت و نظر وی را در این مورد جویا شد. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱/۱۳۱) وقتی علی بن ابی طالب (ع) از دختر گرامی اش فاطمه (س) خواستگاری می کرد، رسول خدا به مشورت پرداخت. (مجلسی، همان: ۹۳/۴۳) به طوری که امر خواستگاری علی (ع) را به اطلاع دختر رسانده و نظر ایشان را در این مورد جویا شد، و به ایشان نظر مشورتی نیز ارائه داد و فرمود: من از خدای خود خواسته ام که ترا به عقد بهترین مخلوق در آورد و اکنون او به خواستگاری تو آمده است و تو در این مورد چه نظری داری؟ سکوت فاطمه در معنای رضایت موجب شادی پیامبر (ص) شد و فرمود: سکوت دخترم نشانه رضایت اوست. (اربلی، ۱۴۰۵: ۵/۱) این عمل الگویی مناسب برای مسلمانان قرار گرفت. مشورت های رسول خدا (ص) در این امور چنان زیاد بود که از ابو هریره نقل شده است « هیچ کس را ندیدم که با اصحاب خویش بیشتر از رسول خدا (ص) مشورت نماید (سیوطی، بی تا: ۹۱/۱).

پیامبر (ص) چون تربیت مسلمانان بر مبنای مشورت را مدنظر داشت حتی در مورد پوشاک و خوراک نیز مشورت می کرد، با مشورت یاران جبهه ی هدیه شده ی قیصر را پوشید و پس از

ایراد خطبه آن را در آورده، به جعفر ابن ابی طالب هدیه کرد. (شامی، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۷).

رسول خدا (ص) و معصومین برای تربیت سپاهیان و دخیل کردن آن‌ها در سرنوشت پیکار به امر خدا مشورت می‌کردند که آثار تربیتی فراوانی در این امر نهفته بود.

مشورت در مسائل نظامی و جنگ که بار اصلی آن بر دوش مردم و جنگجویان می‌باشد، و شنیدن نظرات پیکارگران سبب می‌شود تا آنان خویشتن را در سرنوشت پیکار سهیم دانسته و با دل و جان مشارکت نمایند و هرگونه عواقب آن را تحمل کنند.

این موضوع به قدری اهمیت دارد که مفسرین شأن نزول آیه ۱۵۹ آل عمران را در مشورت نسبت به جنگ می‌دانند. (ابن کثیر، ۱۴۰۶: ۴۲۹/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۸۶۹/۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۵۰/۵) رسول خدا (ص) که مطابق امر الهی به مشورت با اصحاب می‌پرداخت، یکی از اصول مسلم سیره‌ی مشورتی ایشان مشورت در امور جنگ بود پس از آنکه کفار قریش تمام ثروت مسلمانان مهاجر را که در مکه بر جا گذاشته بودند، مصادره کردند در این سال به پیامبر (ص) خبر دادند که کاروان تجاری قریش به سرپرستی ابوسفیان از شام در مسیر چاه‌های بدر به سوی مکه خواهد رفت. رسول خدا برای مواجهه (و تربیت رزمندگان) با این مسایل به مشورت و رایزنی با یاران خویش پرداخت. (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۸/۸) افرادی همانند ابوبکر و عمر برخاسته و گفتند؛ به دلیل امکانات محدود با آنان به جنگ و ستیز نپردازیم و به مدینه برگردیم. قریش از زمانیکه عزیز شده است، دلیل نشده و تسلیم نخواهد شد، بلکه با قوت تمام خواهند جنگید. پس از نظر مشورتی آن دو، مقدار بلند شده و در بیانی حماسی، ضمن اعلام وفاداری کامل سپاه، پیامبر را به جنگ تحریض کرد و عرض نمود یا رسول خدا ما همانند قوم بنی اسرائیل نیستیم، که به پیامبر خود حضرت موسی گفتند: «تو و خدایت بروید و خودتان جنگ کنید و ما اینجا می‌مانیم» بلکه آنچه خدا به تو دستور داده را جاری ساز و ما با تو خواهیم جنگید. (الواقدی، ۱۴۰۷: ۴۸/۱) گزارش فوق و سایر اخبار موجود از زندگی معصومان (ع) بیانگر مشورت‌های فراوان آنان در امور نظامی و جنگ است، رسول خدا (ص) در هیچ یک از غزوات و سریه‌ها بدون مشورت با رزمندگان اقدام نمود و تاریخ گواه آن است. مشورت در امور جنگی آثار تربیتی فراوانی به همراه دارد سبب ارزش‌گذاری به زحمات، همراهی و جدیت سپاهیان، تربیت اهل نظر و کارشناس نظامی و از همه مهمتر ارائه الگوی مناسب برای آیندگان خواهد بود.

یکی از مصادیق مشورت معصومان امور اقتصادی و مسائل مرتبط با معیشت خود مردم و جامعه بوده است، برای نمونه به مواردی از این گونه مشورت‌ها اشاره می‌شود تا مجاز بودن شورا در امور اقتصادی و معیشتی محرز گردد؛ فردی از اعراب بادیه نزد رسول خدا رسید و عرض کرد: «شترهایی را برای فروش آورده‌ام، ولی قیمت بازار را نمی‌دانم و می‌ترسم فریب بخورم دوست دارم با من به بازار تشریف بیاوری تا با نظر و مشورت شما شترهایم را بفروشم» پیامبر

(ص) فرمود: « آن شترها را نزد من بیاور و یکی یکی به من نشان بده تا قیمت گذاری کنم» « آن مرد چنین کرد و آن ها را با این مشورت به قیمت خوب به فروش رساند و از پیامبر (ص) تشکر نمود. (واعظ خرگوشی، ۱۳۶۱: ۵۷۵) این اقدام رسول خدا اثر تربیتی و سازنده و مسائل اقتصادی و الگوی اخلاقی پیروان قرار گرفت.

پیامبر (ص) با تأسی از قرآن در امور سیاسی و حکومتی از خود رأیی نفرت داشت که فرموده است کسی که بخواهد جمعیت را با استبداد متفرق سازد و امر امت (حکومت) را غضب کند بدون نظر و مشورت آنها، سرپرستی و ولایت کند باید کشته شود و خدا اجازه این امر را داده است. (صدوق، ۱۴۰۴: ۶۲/۲) در این سخن مراد اداره امور جامعه است و الا انتخاب حاکم اسلامی به امر خدا و خارج از محدوده مشورت و شورا است.

پیامبر (ص) وقتی می خواست فرماندار یا استانداری به منطقه ای بفرستد با مردم مشورت می کرد، جمله ای که فرمود: اگر می خواستم کسی را بدون مشورت مردم جانشین (فرمانروا یا حاکمی) قرار دهم این مسعود را قرار می دادم. (ابن حنبل، ۱۴۱۸: ۷۶/۱-۹۵) بیانگر همین موضوع است که مشورت در تعیین استانداران و اداره جامعه مجاز و شایسته است. رسول خدا (ص) وقتی می خواست معاذ بن جبل را مأمور یمن کند، پیش از آن نظر مشورتی اصحاب را جویا شد. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۵۳/۲)

چون حفظ اسلام و رعایت مصلحت مسلمین بر معصومین لازم بود لذا جهت پیشگیری از انحراف حاکمان و جامعه از مسیر حق پیوسته با ارائه نظر مشورتی به هدایت و راهنمایی مسلمین می پرداختند. مردی شراب خوار را نزد ابوبکر آورده بودند، خلیفه از تصمیم گیری عاجز بود به یاران و اصحاب مراجعه نمود و بهترین نظر مشورتی را از علی (ع) شنید که فرموده بود، مرد را نزد مهاجر و انصار برده و بپرسند که آیا تاکنون بر این مرد آیه تحریم شراب را تلاوت کرده اند یا خیر؟ در صورت اول حد اجراء در غیر اینصورت با توبه آزاد شود، ابوبکر این نظر را پذیرفت و اجرا نمود و در نتیجه آن مرد با توبه آزاد شد (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۶/۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۷/۱) معصومان (ع) برای حفظ کیان اسلام و جاری شدن احکام الهی پیوسته با راهنمایی و طرف مشورت قرار گرفتن اقدامات شایسته ای را انجام می دادند، و حوزه احکام دینی از این جهت خاص قابل شور و مشورت بود، اما اصل و نص احکام جزء امور الهی بوده و معصومان به هیچ وجه اجازه مشورت و تغییر و تبدیل در اصل و نص را نداده اند، امری که در دوره خلفای اموی توسط مشاوران درباری دچار تحول بارز گردید.

دلایل تربیتی مشورت پیامبر (ص) و سایر معصومین

رسول خدا(ص) و جانشینان وی با مشورت کردن دو نکته کلی را تعقیب می نمودند
۱- اهمیت مشورت و شورا را به مسلمانان یاد آوری کنند و این روحیه را در عرصه های

مختلف جامعه اسلامی ایجاد و توسعه بخشند.

۲- مشورت کردن را به مسلمانان آموخته تا از اثرات درخشان آن بهره مند شوند به عبارت دیگر سنت حسنه مشورت به خوبی استمرار یابد.

معصومین(ع) به دلیل برخوردارگی از علم و عصمت نیازی به مشورت نداشتند، شیخ مفید می گوید: رایزنی پیامبر (ص) با اصحاب جهت نیاز وی به آراء آن ها و حاجتش نسبت به مشورت نبوده بلکه مشورت آن حضرت به جهت امر دیگری بوده است (مفید، ۱۴۱۲: ۳۱/۲) دلیل مشورت اولیای الهی از این قرارند:

الف) شورا برای آموزش و تربیت مسلمانان؛ در بسیاری از مواقع مشورت برای تربیت علمی و اخلاقی طرف مشورت بوده است، جلسه مشورت بسان کلاس درس و کارگاه انسان سازی بوده، در جلسه ای که پیامبر (ص) یا امام معصوم با عده ای از پیروان نشسته و راجع به موضوعی همفکری و مشورت می کنند. بهترین خروجی آن آگاهی حاضران از نظر معصوم و یادگیری کمالات انسانی و اخلاق حسنه خواهد بود.

جلسه شورا موجبات رشد فکری را فراهم می کند، مشورت برای نیاز پیامبر(ص) و شنیدن آراء و نظرات دیگران نیست، بلکه برای این است که در مشورت هریک از افراد امت برای رأی اصلح بکوشند، افکار و ارواح برای دسترسی به آن رأی اصلح تطابق و توافق یابد و این تطابق ارواح بر شی واحد است که حصولش ترغیب شده است. (فخر رازی، ۱۳۵۷: ۶۶/۹)

ب) مشورت برای الگو دهی به مسلمانان و پایه گذاری سنت حسنه در جامعه اسلامی بوده است. معصومین به مشورت می پرداختند یا در جلسات شورا شرکت می کردند تا از این طریق درسی به یاران خویش آموخته باشند، دریابند مشورت از امور شایسته و ضروری است، پیامزوند حال که پیامبر(ص) و امام معصوم (درحال بی نیازی) به مشورت و مشاوره می نشینند پس بر آنان رایزنی و مشورت امری واجب و ضروری خواهد بود. (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۴) خدا می داند پیامبر محتاج نظرات و آراء دیگران نیست، (با وحی آیات شورا و امر به مشورت) می خواست سنتی برای امت های بعد قرار دهد. یک دلیل مشورت پیامبر(ص) حفظ و تداوم سنت حسنه اقوام و احترام و استمالت آن ها بوده است. روحیه قوم عرب به گونه ای بود که اگر کسی کاری بدون مشورت آنان انجام می داد، این کار بر سران عرب سنگین و دشوار می آمد، از این جهت پیامبر (ص) مأمور به مشورت با آنان گردید. (زمخشری، ۱۴۰۶: ۳۳۲/۱۰)

ج- ارزش و شخصیت دادن به پیروان؛ مشورت سبب می شود تا یاران احساس ارزش و جایگاه نمایند و اینکه در جامعه و نزد اولیاء الهی شخصیت و اعتبار بالایی دارند، نظرات و پیشنهادهای آنان ارزش داشته و به وسیله عالی ترین مرجع دینی شنیده می شود. خداوند امر به شورا نموده برای ارزش بخشیدن و قدرشناسی از امت و اکرام صحابه، در تفسیر شهر آشوب به

نقل از حسن و ضحاک (مفسرین) آمده است پیامبر (ص) برای تکریم و منزلت بخشیدن پیروان و اصحاب مشورت می کرد. (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸: ۷/۲)

د) مشورت و همفکری عملی ارزشمند و قرین ثواب و خیر شمرده شود. عده ای از مفسرین معتقدند، خداوند پیامبر را به خاطر بر خوررداری از فضیلت و ثواب موجود در مشورت امر به آن کرد. (طبری، ۱۳۹۲: ۱۰۰/۴) به هر تقدیر معصومین علاوه بر خیر بودن مشورت در صدد تربیت یاران و پیروان نیز بوده اند، با مشورت و تاکید بر ثواب و خیر بودن آن، آنان را به مشورت ترغیب می کردند.

ر- مشورت اولیاء الهی برای نزدیکی با مردم و جنبه تألیف قلوب داشته است. قرآن در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران به آن اشاره کرده است. مشورت معصومین که به امر خداوند بود زمینه ای فراهم می ساخت تا پیروان ضمن دخیل دانستن خود در تصمیم گیری ها، احساس نزدیکی کرده ، دستورات و احکام صادره تحکیم یافته و صدور آن ها با قبول و تأیید مردمی همراه می شد. پیامبر (ص) به امر خداوند با یاران خویش مشورت می کرد تا از این طریق با ایجاد الفت بین یاران و پیروان درس عملی راجع به مشاوره و رایزنی برای اصحاب خود و آیندگان ارائه دهد. (الطبرسی، ۱۴۱۵: ۸۶۹/۲)

ز- مشورت معصومین مایه ی رحمت برای امت است. وقتی معصومین در جلسات شورا و مشورت طرف مشورت قرار گیرند، خود این عمل برکت و رحمتی در بر خواهد داشت، زمینه بر خوررداری آنان از لطف و عنایت الهی بواسطه اولیاء الهی فراهم می گردید.

ابن عباس روایت کرده است که هنگام نزول آیه شریفه « و شاورهم فی الامر » پیامبر اکرم (ص) فرمود: به تحقیق خداوند و رسول از مشورت (برای کسب علم و رفع اشتباه) بی نیاز هستند، لیکن خداوند به جهت رحمت نسبت به امت، مشورت را قرار داد پس هر کس از امت من مشورت کند از کمالی باز نمی ماند و هر کس آن را ترک کند از گمراهی جدا نمی شود.

س- مشورت موجب آزمایش انسان های حاضر در شورا می شود. معصومین با مشورت درصدد آن بودند که طی مشورت افراد ناصح و مغرض نمایان گردند، درون و باطن افراد برای همه آشکار شود، میزان دوستی ها و عداوت نمایان گردد. وجه مشورت رسول خدا (ص) امتحان است و برای تشخیص افراد ناصح و غیر ناصح. (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳) علی (ع) می فرماید: «با مخالفین مشورت کن تا از آراء آن ها به میزان عداوت و دشمنی آن ها پی ببری و از مقاصد آن ها مطلع شوی (الآمدی، ۱۴۰۷: ۲۳۲/۲)

دلایل دیگری همانند، ریشه کن کردن شائبه استبداد، تجلیل از افراد صاحب نظر، پذیرش بهتر تصمیمات، همگانی شدن مسئولیت و غیره در دیدگاه تربیتی معصومین قابل بیان است.

تحول مسیر شورا و مشورت در دوره خلفا و تأثیر تربیتی این بدعت‌ها

شورایی شدن مسئله خلافت و انتخاب جانشین پیامبر (ص) اولین تحول و تغییر در مسیر شورا بود، همانگونه که اشاره شد، خداوند در قرآن کریم اجازه مشورت در امر انتخاب خلیفه را نداده است و رسول گرامی اسلام به امر الهی جانشین منصوب الهی را معرفی کرد، اما شاهد هستیم که مقارن وفات رسول خدا (ص) صحابه این امر مهم را نادیده گرفته، مسیر دیگری را جهت انتخاب خلیفه خلق کردند و آن شورایی شدن این امر بود.

خلافت ابوبکر در شورای سقیفه و توسط بیعت پنج نفر منعقد شد. (ماوردی، ۱۳۶۴: ۶) این اقدام شورای سقیفه اولین تغییر و تحول در مسیر شورایی اسلام است، در حوزه ای وارد شد که قرآن و معصومان اجازه شورا و مشورت در آن حوزه را نداده و انتخاب امام و جانشین رسول خدا(ص) را امری الهی اعلام کرده اند.

خلفای اموی به تاسی از خلفای راشدین برای اهداف خاص خود مشاورانی را به خدمت گماشته بودند و در امور مهم از آن‌ها کمک و نظر مشورتی می‌گرفتند. معاویه بن ابی سفیان خلیفه نخست اموی مشاورانی داشت و هرگاه می‌خواست کار مهمی انجام دهد آنها را از جمله حبیب بن سلمه فهری را به رایزنی فرا می‌خواند (ثقفی، بی تا: ۴۰۲) وی برای تصاحب قدرت و تسلط بر دیگران از افکار و آراء مشورتی زیرکان عرب همانند: عمروعاص، مغیره بن شعبه و زیاد بن ابیه و ... بهره می‌برد. اولین تحول شورا در دوره اموی، در زمان معاویه شروع شد و آن کنار نهادن شیوه شورا در مسیر انتخاب خلیفه بود، وی از طریق جنگ با خلیفه شرعی و قانونی و با غلبه و زور قدرت خلافت را بدست گرفت و باید سال خلافت وی را سال غلبه فرد قدرتمند بر شورا و جماعت نامید. معاویه نظام شورایی صدر اسلام را به تدریج کنار گذاشت و هنگام توجیه کارها که مطابق میل او انجام می‌گرفت، می‌گفت: عمل و کوشش هیچ سودی ندارد مشورت و کسب نظر بی فایده است چون همه کارها بدست خداست. (الکاند هلوی، ۱۹۶۸: ۵۲۹/۳) اثر تربیتی این اقدام تحکیم نظریه جبر در جامعه بود.

وقتی به معاویه اعتراض شد که ابوبکر و عمر مشورت می‌کردند و عثمان با شورا انتخاب شد، پاسخ می‌داد: « این خلافت امری از امور خداوند و قضایی از قضای الهی است. » (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۸۵) اولین تحولی که در مسیر شورا و مشورت برای تحکیم قدرت فرد جهت یافت، ناشی از عمل معاویه بود و آنگاه در دوره خلفای اموی به دلیل تأثیر شورا در کاهش قدرت خلفای مستبد و در عرض قدرت آنان قرار گرفتن به کلی طرد شد، به طوری که خلفا با توجیه قضای الهی توسط مشاوران درباری، شورا و مشورت را بی فایده قلمداد کردند.

معاویه با انتصاب فرزندش یزید در خلافت مسیر شورایی خلافت را به کلی منسوخ ساخت و الگویی برای سایر خلفا شد، وی وراثت را جانشین شورا کرد. این عمل را نیز با همراهی

مشاورانی همانند مغیره بن شعبه عملی ساخت به طوری که وی مأمور آماده کردن کوفه برای این اقدام شد. (طبری، بی تا: ۲۲۴/۴)

تحول بعدی شورا و مشورت این بود که مشاورانی درباری استخدام می شدند تا با توجیه احکام الهی و تسهیل امور، خلیفه را در لذت بردن از دنیا و ارتکاب گناه جدی تر سازند. نزد یزید بن عبدالملک چهل پیرمرد در قالب مشاور آمدند و شهادت دادند که برای خلفا حساب و کتاب و عذابی وجود ندارد. (السیوطی، ۱۳۷۱: ۲۴۶) این امر خلیفه متکبر را که اهل لهو و لعب بود، گستاخ تر کرد. (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۷۷).

عامل اصلی فساد خلیفه یزید بن عبدالملک را مشاوره و حشر و نشر وی با زنان دانسته اند، پس مشورت با زنان یکی از تحولات شورایی دوره اموی محسوب می گردد. نفوذی که این مشاوران و معشوقه ها داشتند، خلیفه را وادار به انجام اعمالی بر خلاف رضایت عمومی می نمودند. (مستوفی، ۱۳۶۴: ۲۷۳).

مشاوره در این دوره شغل و پیشه عده ای از افراد دنیا دوست و پر طمع شد به طوری که برای جلب قلوب و نظر خلفا نظر می دادند و خوش آمد آنان را جلب می کردند تا منافع بیشتری نیز نصیب خودشان شود. برای مثال چون ولید بن یزید اهل فساد و تفریح بود، مشاورانش نیز با توجیه فساد وی رضایت خلیفه را جلب می کردند، چون این خلیفه به زندقه و مانی تمایل داشت، مشاوران وی نیز همین شیوه را توجیه می کردند. (القاسمی، ۱۳۳۱: ۱۷)

انحراف دیگر در مسیر شورا و مشورت این بود که، مشاوران توجیه گران خلفا شده، قرآن و احکام دین را در مجالس طرب و شادی با تغییر و تبدیل به تمسخر می گرفتند. عده ای نزد خلیفه یزید بن عبدالملک، برائت خلفا از عذاب اخروی را تفسیر کردند. (السیوطی، ۱۳۷۱: ۲۶۴)

این مشاوران نوعی قدسیت برای خلیفه ساخته، عقیده جبر را نیز تحکیم می بخشیدند. تحول در مسیر شورا و مشورت تا آنجا پیش رفت که امری درباری و خصوصی شد و خلافت شورایی و دخالت مردم در امور را به کلی ترک و مردم نیز با تکیه بر قدرت قبیله ای خود، مزاحم خلفا شده و قدرت واقعی را تحت الشعاع قرار می دادند. حتی بعضی خلفا از سخن گفتن رعیت نزد خود نهی می کردند، حال آنکه پیش از آن رعایا جرأت بر خلفا داشتند (ابن طقطقی، ۱۴۱۴:

نتیجه گیری

شورا در اسلام از جایگاه بالایی برخوردار است به طوری که سوره ای به نام شوری بوده و آیات متعددی بر مشورت تاکید کرده اند، پیامبر (ص) برای اهداف تربیتی خاص پیوسته با یارانش مشورت می کرد، مشورت آن حضرت در امور مردمی بوده و امور خانوادگی، نظامی، اقتصادی، علمی و ... را شامل می شد و در اقتباس از آن حضرت سایر معصومین نیز در امور مرتبط با مردم مشورت داشتند، تا با ایجاد سنت حسنه و آموزش یاران، شخصیت افراد را شکوفا ساخته، موجبات رحمت، خیر و ثواب را فراهم نمایند.

پس از رسول خدا (ص) اولین تحول شورا در واقعه بنی ساعده رخ داد که امر جانشینی پیامبر (ص) و انتخاب خلیفه شورایی شد، هرچند ابوبکر با انتخاب عمر استخلاف را جایگزین شورا کرد اما با شورای شش نفره عمر دوباره این تحول در موضوع شورا امتداد یافت. در دوره خلافت اموی تحول مسأله شورا وسیعتر بود به طوری که در آغاز خلافت اموی، شورا به فراموشی سپرده شد و زور و غلبه جای شورا را در امر تصدی خلافت گرفت. اغلب خلفای اموی مشاورانی را استخدام و آنچه می خواستند با توجیه آنان جنبه قانونی و به اصطلاح شرعی می یافت. تحول دیگر آن بود که مشورت اغلب مربوط به مسائل دنیوی، لهو لعب و غلبه بر رقبا بود. که اسباب انحراف اخلاقی حاکمان و جامعه را فراهم ساخت، مشاوران افکار خلفا را می ساختند، عمر بن عبدالعزیز که با افراد دیندار مشورت می کرد حقوق مردم و اصول اخلاقی را تا حدود زیادی مراعات می کرد اما خلفایی مانند ولید بن یزید که مشاوران فاسد داشتند، غرق فساد شده حتی قرآن را به تمسخر می گرفتند، این عمل افراد جامعه را نیز در انجام اعمال ضد اخلاقی و تربیتی گستاخ می ساخت.

خلفا، مشورت را عامل کاهش قدرت خود دیده لذا به جز مشاوران درباری و استخدام شده به عموم مردم و علما در مشورت توجه ای نداشتند. مشورت با زنان که اغلب زنان دربار و معشوقه ها بودند تحول دیگر این دوره و اسباب انحراف بود. در این دوره احکام و قوانین الهی بر خلاف توصیه رسول خدا (ص) نیز مورد مشورت و تغییر و تبدیل توسط مشاوران قرار می گرفت.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن حمید، الاصابه فی تمیز الصحابه، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق
- ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۸ ق
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، تحقیق لجنة من اساتذة النجف، مطبعة الحیدریه، نجف، ۱۳۷۶ق
-، متشابهات القرآن، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۲۸ق
- ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری فی ادب السلطانیه و الدول الاسلامیه، ۱۴۰۴ق
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق
- ابن منظور، جمال الدین مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه ۱۳۶۳ق
- ابن هشام الحمیری، السیره النبویه، مصر، مطبعة المصطفی البابی الحلی و اولاده بمصر، ۱۳۵۵
- اربلی، ابوالفتح علی بن عیسی، کشف الغمه فی معرفه الائمه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق
- ازرقی، محمد بن عبدالله، اخبار مکه و ماجاء فیها من الآثار، تحقیق رشدی صالح، بیروت، دار اندلس، ۱۴۰۳ق
- الآمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دور الکلم، تحقیق و تصحیح حسین اعلمی، بیروت، موسسه العلمی، ۱۴۰۷ ق
- ثقفی کوفی اصفهانی، ابوالقاسم ابراهیم بن محمد، الغارات تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، (بی تا)
- الزمخشری، محمود بن عمر، تفسیر الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۶ق
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، تاریخ الخلفاء، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، مصر ۱۳۷۱ق
-الدر المنثور، بیروت، دارالمعرفه، (بی تا)
- شامی، محمد بن یوسف، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، تحقیق عادل عبد الموجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق
- صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق
- صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، مجلس العلمی، (بی تا)
- طبرسی، ابوعلی افضل بن حسن، مجمع البیان فی التفسیر القرآن، تحقیق گروهی، بیروت، موسسه العلمی، ۱۴۱۵ق
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق
- تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث(بی تا)
- تفسیر طبری، بیروت دارالمعرفه ۱۳۹۲ق
- طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، طهران، المكتبة المرتضوی، ۱۳۸۷ق

- العروسی الحویزی، عبد علی الجمعه، تفسیر نور الثقلین، تعلیقہ: سید ہاشم رسولی محلاتی، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق
- القاسمی، جمال الدین، تاریخ الجہمیہ، و المعتزلہ، قاہرہ، ۱۳۳۱ ق
- فخر رازی، امام فخر، تفسیر، مطبعہ البہیہ المصریہ، ۱۳۵۷ ق
- قرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد، الجامع الاحکام القرآن، بیروت، موسسہ التاریخ العربی، ۱۴۰۵ ق
- الکاند ہلوی، حیاء الصحابہ، بیروت، دارالعلم، ۱۹۶۸ م
- ماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیہ وولایات الدینیہ، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ، ۱۳۶۴ ش
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، موسسہ الوفاء، ۱۴۰۳ ق
- کلینی رازی، ابو محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تہران، دارالکتب الاسلامیہ، ۱۳۶۷
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، موسسہ الوفاء، ۱۴۰۳ ق
- مسعودی، علی بن الحسین، التبیہ و الاشراف، ابوالقاسم پایندہ، تہران، علمی فرہنگی، ۱۳۶۵ ش
- مستوفی، حمد اللہ، تاریخ گزیدہ، بہ اہتمام عبدالحسین نوایی، چاپ سوم، تہران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴
- مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفہ حجج اللہ علی العباد، تحقیق موسسہ آل البیت لاحیاء التراث، قم، موتمر العالمی لالفیہ الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق
- نائینی، محمد حسین، تنبیہ الامہ و تنزیہ لملئ، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم، موسس بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش
- واعظ خرگوشی، ابوسعید، شرف النبی، تصحیح و تحشیہ محمد روشن، تہران، بابک، ۱۳۶۱ ش
- الواقدی، محمد بن عمر، المغازی، مصر دارالمعارف، ۱۴۰۷ ق
- یعقوبی، احمد بن واضح، تاریخ، بیروت، دارصادر، (بی تا)

صفحات ۴۱۶ - ۳۹۷

رابطه رزق حرام با بزهکاری و تاثیر آن بر جلوه های فردی و اخلاقی اشخاص در آیات و روایات

عابدین درویش پور^۱

هادی کرامتی معز^۲

سامان عبدالهی^۳

حسین صمدیار^۴

چکیده

از دیدگاه اسلام مال حرام نسبت به مسائل و روابط اجتماعی و حق الناسی که بیش از هر چیز مورد توجه و احترام شارع مقدس است. تاثیر منفی بسیار دارد، که آثار آن را می توان با وضوح و تاکید قابل توجهی در منابع دینی و کلام بزرگان مشاهده کرد. استفاده از مال حرام موجب می شود تا انسان قادر به درک قبح گناهان و جرایم نباشد و مهر بر دل او زده شود. گسترش پدیده حرام خواری در جامعه به عنوان یکی از عوامل ازدیاد سایر جرایم مد نظر است. مقاله حاضر با بررسی این موضوع در صدد اثبات این رابطه در قران کریم و روایات بوده و سپس به عوارض پدیده حرام خواری در جامعه از جمله جرم زا بودن آن می پردازد. تاکید مقاله بر جنبه ها و آثار اجتماعی موضوع و وظایف حاکمیت در اهتمام به این مهم و مقابله با ریشه ها و عوامل گسترش این معضل اجتماعی بوده و کمتر به جلوه های فردی و اخلاقی موضوع می پردازد.

واژگان کلیدی

بزهکاری، رزق حرام، اخلاق، جرم.

۱- استادیار فلسفه و کلام، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران؛ نویسنده مسئول.

abdindarvishpor@yahoo.com

۲- مدرس دانشگاه و پژوهشگر دکتری تخصصی حقوق کیفری و جرمشناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
keramatihadi@gmail.com

۳- مدرس دانشگاه و کارشناسی ارشد حقوق کیفری و جرمشناسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی؛ کرج؛ ایران.
samanabdollahi1373@gmail.com

۴- دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی؛ فقه و مبانی حقوق اسلامی؛ باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان؛ واحد علوم و تحقیقات؛ دانشگاه آزاد اسلامی؛ تهران؛ ایران
hosseinsamadyar@yahoo.com

طرح مسأله

تحصیل مال خواسته یا ناخواسته دارای تبعاتی در زندگی خواهد بود که گریزی از آن نیست. لذا توصیه و سفارش فراوان شده است که: انسان باید به روزی خود بنگرد (عبس/۲۴) اسلام، همواره مردم را به بهره‌بردن از نعمت‌های پاک و حلال، سفارش نموده و از آیه ۱۶۸ سوره بقره استفاده می‌شود: «نیازهای طبیعی بشر، گاهی زمینه‌ای برای انحراف و تسلط شیطان است و بهره‌گیری از محرّمات و چیزهای پلید و ناپاک، پیروی کردن از شیطان است و شیطان، انسان را قدم به قدم منحرف می‌کند و وادار نمودن مردم به استفاده از حرام‌ها و بازداشتن آنان از نعمت‌های حلال، نمودی از دشمنی آشکار شیطان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ۱: ۴۴۳)

ارتزاق از راه حلال یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های اصیل هویت اسلامی و ادیان الهی است. ترویج کسب روزی حلال بعنوان یکی از اصلی‌ترین معیارهای زندگی دینی و تأثیر آن در زندگی فردی و زندگی اجتماعی از مهم‌ترین مباحث این موضوع می‌باشد. چرا که یکی از عوامل مهم در پیدایش گناهان، لقمه‌ی حرام است که با از بین بردن نورانیت دل، انسان را در روی آوردن به بزهکاری، گستاخ می‌سازد. اگر ناهنجاریهای اجتماعی در جامعه وجود دارد، ریشه‌های آن به لقمه‌های نامشروع برمیگردد. رشد شرکت‌های هرمی، گزارش‌های نگران‌کننده از سرقت‌ها و بزه‌کاری‌های اجتماعی، بالا رفتن میزان خشونت و بروز رفتارهای غیراخلاقی، بی‌بند و باری و آمارهای نگران‌کننده از وضعیت خانواده‌ها، غالباً حاکی از عدم توجه والدین به محیط آموزشی و فرهنگی نهاد خانواده و برعکس توجه بیش از حد به تأمین نیازهای مادی زندگی از طریق کار بیشتر و یا عدم توجه به ضوابط دینی در کسب و درآمد اقتصادی دارد.

کسانی که دنیاگرا هستند، به مال دنیا دل می‌بندند و می‌کوشند تا از هر راهی هرچند نامشروع آن را به دست آورند و گاه در لباس دین و مذهب، به توجیه می‌پردازند تا مال حرام را برای خود حلال و مشروع سازند. خداوند در آیاتی از قرآن به مسئله مال‌های حرام، علل و زمینه‌های گرایش به آن و آثارش توجه داده است.

آن چه در ادامه می‌آید بیان آثار لقمه حرام است که راه فراری از آن نیست. به این امید که این نکات هشدار دهنده باشد برای همگان تا بیش از پیش در نوع و راه آنچه به دست می‌آوریم دقت کنیم. نکته آخر این که فراموش نکنیم که، پیشگیری همیشه به خصوص در این مورد بهتر و آسان‌تر از درمان است.

بند اول: کلیات

الف) تعریف حرام خواری

حرام خواری معنای وسیع و گسترده ای دارد که هر گونه تصرفی را شامل می شود، و در واقع این تعبیر کنایه ای است از انواع تصرفات، و خوردن یک مصداق روشن آن است. و به عنوان سمبل تصرف یاد می شود بنابراین هر گونه تصرف حرامی مصداق اکل به حرام است و تاثیراتی که براب خوردن مال حرام می آید را خواهد داشت. خداوند در قرآن می فرماید: وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره البقره، ۱۸۸) و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می دانید (این کار، گناه است)!

« در این که منظور از باطل در اینجا چیست، تفسیرهای مختلفی ذکر کرده اند، بعضی آن را به معنی اموالی که از روی غصب و ظلم به دست می آید دانسته اند. و بعضی اشاره به اموالی که از طریق قمار و مانند آن فراهم می گردد. و بعضی آن را اشاره به اموالی می دانند که از طریق سوگند دروغ (و انواع پرونده سازی های دروغین به دست می آید. ولی ظاهر این است که مفهوم آیه عمومیت دارد و همه این مسائل و غیر اینها را شامل می شود، زیرا باطل که به معنی زایل و از بین رفته است، همه را در بر می گیرد، و اگر در بعضی از روایات، از امام باقر علیه السلام تفسیر به سوگند دروغ، و در روایتی از امام صادق علیه السلام تفسیر به قمار شده است، در واقع از قبیل بیان مصداقهای روشن است. بنا بر این هر گونه تصرف در اموال دیگران از غیر طریق صحیح و به ناحق مشمول این نهی الهی است. تمام معاملاتی که هدف صحیحی را تعقیب نمی کند و پایه و اساس عقلایی ندارد مشمول این آیه است. « (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴)

علاوه بر این بر خوردنی هایی که صرف نظر از هر امر دیگر ارتزاق از آن حرام است مانند شراب و میته نیز حرام خواری صدق می کند. خداوند در سوره مائده، آیه ۹۰ می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. ای کسانی که ایمان آورده اید! همانا شراب و قمار و بت ها و تیرهای قرعه، پلید و از کارهای شیطان است، پس از آنها بپرهیزید، تا رستگار شوید.

همچنین خداوند در سوره النحل، آیه ۱۱۵ می فرماید: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. جز این نیست که (خداوند) مردار و خون و گوشت خوک و آنچه نام غیر خدا (به هنگام ذبح) بر آن برده شده، بر شما حرام کرده است، پس هر کس (به خوردن اینها) ناچار شود، بدون آنکه (قصد) تجاوز و تعدی (به حکم خداوند) داشته باشد و یا (از نیاز ضروری) تجاوز کند، (مانعی برای خوردنش نیست) زیرا که خداوند بخشنده مهربان است.

اسلام خوردن چیزی را اجازه می دهد که هم طیب باشد و هم حلال. چیزهایی مثل شراب

و گوشت خوک ممنوع است، چون ذاتاً خبیث و ناپاک است. و چیزهایی که با پول غصبی خریداری شود، گرچه خودش طیب باشد، ممنوع است چون حرام است.

بنابراین استفاده و ارتزاق از مالی که از غیر طریق مشروع حاصل گردد درآمد حرام محسوب می شود. مانند ربا، تصرف غیر مجاز در اموال دیگران از قبیل غصب، سرقت، احتکار، قمار، رشوه، سحر، غنا، و به طور کلی در آمد حاصل از شغل های حرام همچنین درآمدهای حاصل از معاملات حرام مانند فروش و یا اجاره چیزهایی که در راه حرام استفاده می شود. مانند آلات قمار یا فروش طلا برای استفاده مردان یا خرید و فروش ترقه و مواد منفجره که موجب اذیت و آزار دیگران می شود یا فروش عکس، نوار یا فیلم و سی دی های مبتذل. و نیز درآمد از راه هایی که منع قانونی دارد مانند قاچاق اجناس و کالاها.

ب) تعریف بزه یا جرم

بزه یا جرم در لغت به معنی گناه، خطا، عصیان و نافرمانی آمده است. (معین، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۲۸) در حقوق جزا معیار و ملاک عمل مجرمانه، تعیین مجازات در قانون است چنان که هر رفتاری را که قانونگذار در قانون برای آن مجازات در نظر گرفته، جرم و سایر اعمال، فاقد وصف جزایی و غیر مجرمانه هستند. برخی تعاریف نیز به مبانی جرم انگاری مانند مغایرت عمل ارتكابی با احساسات شرافت مندانه، بر خلاف وجدان عمومی بودن، نقض آرامش عمومی و مخالفت با نظم اجتماعی پرداخته اند. (فیض، ۱۳۷۰، ص ۶۹)

از آن جا که جرم شناسی در صدد شناسایی و براندازی عوامل جرم زاست لذا نه تنها جرائم بلکه کلیه انحرافات و رفتارهای ضد اجتماعی را مورد مطالعه و بررسی قرار می دهد و مقابله با ریشه ها یا واکنش لازم در مقابل آنان را امری ضروری می داند. در جرم شناسی، حالت خطرناکی فردی که در شرف ارتكاب جرم است و از اهمیت بسیاری برخوردار است، برای مثال جرم شناسی، خودکشی، قمار، رباخوری، استعمال مشروبات الکلی و غیره را اگرچه در قوانین بعضی از کشورها جرم شناخته نشده باشد مورد بحث قرار می دهد و ارتباط آن را با جرائم دیگر ارزیابی می کند.

اما جرم از نگاه حقوق چنان که اشاره شد، عملی است که قانون گذار برای آن مجازات در نظر گرفته است. نگاه حقوق جزا به جرم، یک نگاه حقوقی است به گونه ای که همه چیز را از زاویه دید قانون گذار مد نظر قرار می دهد. از این منظر وقتی سوال می شود جرم چیست؟ پاسخ آن است که هرچه قانون گذار بگوید. بنابراین وقتی واژه جرم را در حقوق جزا به کار می بریم بلافاصله عنصر قانونی، عنصر مادی و عنصر روانی آن در ذهن مورد سوال واقع می شود که آیا محقق شده است یا خیر؟

در هر حال تعریف جرم در جرم شناسی وسیع تر است از جرمی که در قانون جزا مطرح

است؛ چرا که پدیده جرم یا مجرمانه علاوه بر جرم به معنای قانونی، انحراف اجتماعی - اخلاقی را نیز در بر می گیرد. جرم شناس برای تعریف جرم، طبیعتاً به آنچه که منابع قانون را تشکیل می دهد؛ اعم از این که این منابع عرفی باشند و یا شرعی و مذهبی، مراجعه می کند. به عنوان مثال شخص دروغ گو به جز در موارد استثنایی مثل شهادت دروغ، از نظر جزایی مجرم نیست ولی از نظر جرم شناسی مجرم است. بنابراین می بینیم که این تعریف وسیع از جرم، به موضوع جرم شناسی هم وسعت می بخشد. پس جرم شناسی تنها به ضمانت اجرای کیفری که در قانون پیش بینی شده نمی پردازد، یعنی علاوه بر مجازات و سرکوبی، به مساله پیشگیری هم توجه دارد. در حقوق جزای اسلام مفهوم لغوی جرم عبارت از کار ناپسند، نافرمانی و گناه بوده و با مفهوم اصطلاحی آن فاصله چندانی ندارد و در اصطلاح عبارت است از انجام دادن فعل یا گفتن سخنی که قانون اسلام آن را حرام شمرده، و بر فعل آن کیفر (یکی از مجازاتهای حدود، قصاص، دیات و یا تعزیرات) مقرر داشته است یا ترک فعل یا قول که قانون اسلام آن را واجب شمرده و بر آن ترک، کیفر مقرر داشته است. برخی از فقهاء نیز جرم را عبارت از امور ممنوع شرعی دانسته اند که خداوند به وسیله کیفر حد یا تعزیر مردم را از ارتکاب آن باز می دارد. البته کیفر حد در مفهوم عام خود مورد نظر بوده که شامل قصاص و دیات نیز می شود و مقصود مجازات های معین است. (قائمی، ۱۳۶۶، ص ۳۰)

ج (مفهوم بزهکاری

پیدایش جرم شناسی به عنوان شاخه ای از علم و دانش ونه صرفاً تبیین یک سری اطلاعات و معلومات راجع به آن چه قانون گذار گفته، بزهکاری به عنوان یک فرایند تحقق بزه مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت. در این جا به جای پرداختن به نگرش قانون گذار و نحوه واکنش کیفری علیه بزه، موضوعاتی چون علل و عوامل پیدایش این پدیده و تدابیر کنشی در مقابله با آن مد نظر واقع شد. برخلاف رشته حقوق کیفری که جنبه دستوری دارد، یعنی منشأ آن قانون است، علوم جرم شناختی که پس از آن ها به وجود آمده اند جنبه غیر تقنینی دارند و مجموعه جرایم را آن طور که در واقعیت اجتماعی و خارج از متن حقوق جزا اتفاق می افتد مطالعه می کنند. از سوی دیگر حقوق جزا به انگیزه های مجرمانه کمتر توجه دارد اما جرم شناسی انگیزه ها را نیز به دقت مد نظر قرار می دهد.

مفهوم دیگری نیز برای بزهکاری مد نظر قرار گرفته است. در بسیاری از کشورها، میزان مجرمیت سالانه ملاک علمی مقایسه قرار می گیرد. بزهکاری از این نگاه عبارت از مجموعه جرایمی است که در یک کشور معین و در یک زمان مشخص به وقوع می پیوندد. میزان بزهکاری بر حسب آن که مجرمیت ظاهری مجرمیت قانونی و یا مجرمیت واقعی را در نظر گیریم، نه تنها از کشوری به کشور دیگر بلکه در داخل یک کشور نیز بایکدیگر متفاوت و بعضاً

اختلافی فاحش دارد. از این منظر وقتی واژه بزهکاری به کار می رود منظور توده جرایم واقع شده در زمان و مکان معین است.

بند دوم: آثار رزق حلال و طیب بردوری از بزهکاری

با عنایات به آیات قرآن و روایات اسلامی رزق حلال و طیب تاثیر به سزایی بر دوری از بزهکاری دارد همچنان که رزق حرام در ارتکاب بزه نقش اساسی دارد که در این بند هر دو امر مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

الف) رزق طیب و برتری انسان بر سایر موجودات

خداوند در قرآن می فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً (اسراء، ۷۰)»

ما بنی آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب های راهوار) حمل کردیم، و از انواع روزی های پاکیزه به آن ها روزی دادیم، و بر بسیاری از خلق خود برتری بخشیدیم.

از این آیه استفاده می شود برتری انسان بر سایر موجودات با رزق طیب ارتباط دارد.

«از آنجا که یکی از طرق تربیت و هدایت، همان دادن شخصیت به افراد است، قرآن

مجید در اینجا به بیان شخصیت والای نوع بشر و مواهب الهی نسبت به او می پردازد، تا با توجه به این ارزش فوق العاده به آسانی گوهر خود را نیالاید و خویش را به بهای ناچیزی نفروشد،

سپس به سه قسمت از مواهب الهی، نسبت به انسان ها اشاره کرده که با توجه به وسعت مفهوم کلمه طیب که هر موجود پاکیزه ای را شامل می شود، گستردگی این نعمت بزرگ الهی آشکار

می گردد. در این که خداوند انسان را به چه چیز گرامی داشته که در آیه فوق به طور سربسته می گوید ما انسان را گرامی داشتیم، در میان مفسران گفتگو است، بعضی به خاطر اعطای قوه

عقل و نطق و استعدادهای مختلف و آزادی اراده می دانند. بعضی اندام موزون و قامت راست. بعضی موهبت انگشتان که انسان با آن بسیار کارهای ظریف و دقیق را می تواند انجام دهد و

همچنین قدرت بر نوشتن دارد. بعضی به اینکه انسان تقریباً تنها موجودی است که می تواند غذای خود را با دست بخورد. بعضی به خاطر سلطه او بر تمام موجودات روی زمین. و بعضی به

خاطر شناخت خدا و قدرت بر اطاعت فرمان او می دانند. ولی روشن است که این مواهب در انسان جمع است، و هیچگونه تضادی با هم ندارند، بنا بر این گرامی داشت خدا نسبت به این

مخلوق بزرگ با همه این مواهب و غیر این مواهب است. خلاصه این که انسان امتیازات فراوانی بر مخلوقات دیگر دارد که هر یک از دیگری جالب تر و والاتر است. و روح انسان علاوه بر

امتیازات جسمی مجموعه ای است از استعدادهای عالی و توانایی بسیار برای پیمودن مسیر تکامل بطور نامحدود. « (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۱۲: ۱۹۷)

ب) رزق طیب و عمل صالح

خداوند در قران می فرماید: يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (مومنون، ۵۱) ای پیامبران از غذاهای پاکیزه بخورید و عمل صالح انجام دهید که من به آنچه انجام می دهید آگاهم.

با توجه به اینکه نوع تغذیه در روحيات انسان مسلماً مؤثر است و غذاهای مختلف، آثار اخلاقی متفاوتی دارد ارتباط این دو جمله روشن می شود که می فرماید: از غذاهای پاکیزه بخورید و عمل صالح انجام دهید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ۲۵۵)

ج) ارتباط رزق حلال و طیب و تقوی و خود کنترلی

در بسیاری از آیات قران رزق حلال به عنوان مقدمه تقوی و خود کنترلی تبیین شده است و نشانگر ارتباط رزق حلال و طیب با انجام صالحات که همان اعتدال و قرار گرفتن در مسیر هدایت الهی و عدم تبعیت از گام های شیطان و انحرافات است می باشد که به برخی از این آیات اشاره می کنیم:

(۱) وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ (مائده، ۸۸)

از آنچه خداوند به شما روزی داده است حلال و پاکیزه بخورید (وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً). تنها شرط آن این است که رعایت اعتدال و تقوا و پرهیزگاری در بهره گیری از این مواهب را فراموش نکنید، لذا می گوید: (وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ) یعنی ایمان شما به خدا ایجاب می کند که همه دستورات او را محترم بشمرید، هم بهره گرفتن و هم رعایت اعتدال و تقوی. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۵، ۶۲)

(۲) فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (انفال، ۶۹)

پس اکنون از هر چه غنیمت گرفتید بخورید حلال و گوارای شما باد، و خداترس و پرهیزکار باشید، که خدا آمرزنده و مهربان است.

(۳) وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمُ بَاطِلًا وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره البقره ۱۸۸)

ترجمه: و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می دانید (این کار، گناه است)!

« جالب این که بعضی از مفسران گفته اند: قرار گرفتن آیه مورد بحث بعد از آیات روزه (آیات ۱۸۲-۱۸۷) نشانه یک نوع همبستگی در میان این دو است، در آنجا نهی از خوردن و آشامیدن به خاطر انجام یک عبادت الهی می کند، و در اینجا نهی از خوردن اموال مردم به ناحق که این هم نوع دیگری از روزه و ریاضت نفوس است، و در واقع هر دو شاخه هایی از تقوا

محسوب می‌شود، همان تقوایی که به عنوان هدف نهایی روزه معرفی شده است.^۱ « (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵)

« در این که منظور از باطل در اینجا چیست، تفسیرهای مختلفی ذکر کرده‌اند: بعضی آن را به معنی اموالی که از روی غصب و ظلم به دست می‌آید دانسته‌اند. و بعضی اشاره به اموالی که از طریق قمار و مانند آن فراهم می‌گردد. و بعضی آن را اشاره به اموالی می‌دانند که از طریق سوگند دروغ و انواع پرونده‌سازی‌های دروغین به دست می‌آید.

ولی ظاهر این است که مفهوم آیه عمومیت دارد و همه این مسائل و غیر اینها را شامل می‌شود، زیرا باطل که به معنی زایل و از بین رفته است، همه را در بر می‌گیرد، و اگر در بعضی از روایات، از امام باقر علیه السلام تفسیر به سوگند دروغ، و در روایتی از امام صادق علیه السلام تفسیر به قمار شده است، در واقع از قبیل بیان مصداقهای روشن است.

بنا بر این هر گونه تصرف در اموال دیگران از غیر طریق صحیح و به ناحق مشمول این نهی الهی است. تمام معاملاتی که هدف صحیحی را تعقیب نمی‌کند و پایه و اساس عقلایی ندارد مشمول این آیه است. « (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴)

۴) يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره، ۱۶۹ و ۱۶۸)

ای مردم از آنچه در زمین است حلال و پاکیزه بخورید، و از گامهای شیطان پیروی نکنید، چه این که او دشمن آشکار شما است. او شما را فقط به بدی‌ها و انحرافات فرمان می‌دهد (و نیز دستور می‌دهد) آنچه را که نمی‌دانید به خدا نسبت دهید.

« (كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا) این جمله اباحه‌ای عمومی و بدون قید و شرط را آماده می‌کند، چیزی که هست جمله: (وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ) الخ، می‌فهماند که در این میان چیزهای دیگری هم هست که نامش خطوات شیطان است و مربوط به همین اکل حلال طیب است، و این امور، یا مربوط به نخوردن بخاطر پیروی شیطان است و یا خوردن بخاطر پیروی شیطان است و چون تا اینجا معلوم نکرد که آن امور چیست؟ لذا برای اینکه ضابطه‌ای دست داده باشد که چه چیزهایی پیروی شیطان است؟ کلمه سوء و فحشاء و سخن بدون علم را خاطر نشان کرد و فهماند که هر چیزی که بد است، یا فحشاء است یا بدون علم حکم کردن است، پیروی از آن، پیروی شیطان است. « (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۳۳) بنابراین « پس از این که خداوند تناول کردن را مباح گردانید به بیان این که آن خوردنی باید دارای چه وصفی باشد پرداخت چون در میان خوردنی‌ها حلال و حرام هر دو وجود دارد و حرام موجب هلاکت و حلال باعث

نیرومندی بر انجام عبادت است و در صورتی غذای انسان حلال خواهد بود که جز محرّمات ذاتی نباشد و حقّ غیر بر آن تعلّق نگرفته باشد. «ستوده ، ۱۳۶۰ ، ج ۲ ، ۱۵۷)

(۵) وَ مِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَهُ وَ فَرَشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (انعام ، ۱۴۲) (و او کسی است که) از چهارپایان برای شما حیوانات باربر و حیوانات کوچک آفرید، از آنچه او به شما روزی داده است بخورید و از گامهای شیطان پیروی ننمائید که او دشمن آشکار شما است . در ذیل آیه ۱۶۸ سوره بقره درباره جمله كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ توضیح داده شد.

(۶) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ * وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * (آل عمران، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۰)

ای کسانی که ایمان آورده اید ربا (و سود پول) را چند برابر نخورید از خدا بپرهیزید تا رستگار شوید. * و از آتشی بپرهیزید که برای کافران آماده شده است. * و خدا و پیامبر را اطاعت کنید تا مشمول رحمت شوید.

در این آیه شریفه ترک ربا به عنوان مقدمه تقوی تبیین شده است . بنابراین از آیات قرآن استفاده می شود: رزق حلال انسان را مقید به انجام وظایف دینی می کند و او را از گناه و معصیت باز می دارد .

بند سوم) رابطه رزق حرام با بزهکاری

در قرآن کریم که کتاب هدایت و سعادت بشر است ، درباره ی آسیب ها و پیامد های حرام خواری و راه کارهای پیشگیری از آن مطالب ارزشمندی بیان شده است . تخلف از قوانین الهی، جامعه را به فساد و تباهی می کشاند و زمینه ی بروز انواع گناهان در جامعه را پدید می آورد. از نظر دین مقدس اسلام حلال خواری باعث سلامت فرد و جامعه است . گرچه در دید ظاهری فرقی بین غذای حلال و حرام نیست؛ اما لقمه حرام تأثیری بر جان آدمی دارد که کشف آن از محدوده علوم ظاهری بشر خارج است، و وظیفه ادیان الهی، بیان همین امور باطنی است که در دسترس بشر نیست این که حرام خواری چه اثرات سویی بر جان و دل آدمی دارد، بحث مفصلی است؛ ولی اجمالاً باید دانست که بسیاری از گناهان، ریشه در آلودگی روح آدمی دارد و لقمه حرام، همانند آب آلوده که جسم را بیمار می کند، جان آدمی را آلوده می سازد. وقتی جان انسان آلوده گشت، نه تنها هیچ عبادت و دعایی از انسان مورد قبول واقع نمی شود؛ بلکه ناخواسته در سراشیبی سقوط قرار می گیرد .

خوردن مال حرام یا همان لقمه حرام ؛ خواه ناخواه آثاری را در پی دارد که می توان آن ها را با وضوح و تاکید قابل توجه ای در منابع دینی و کلام بزرگان آیین مشاهده کرد آنچه در ادامه می آید آثاری است که اثرات لقمه حرام است و فراری از آن نیست. به این

امید که این نکات هشدار دهنده برای همگان تا پیش از پیش در نوع و راه آنچه به دست می‌آوریم دقت کنیم. نکته آخر اینکه فراموش نکنیم که، پیشگیری همیشه به خصوص در این مورد بهتر و آسان‌تر از درمان است.

الف) رزق حرام و سقوط در پرتگاه ضلالت و گمراهی

سرنوشت فرد و جامعه به هم پیوسته است لذا خوشبختی و سعادت افراد به سیر حرکت جامعه نیز بستگی دارد در جامعه‌ای که هر فرد فقط به خود و منافع شخصی خود می‌اندیشد و به آینده و سرنوشت دیگران کاری ندارد و به تعبیری حس مسئولیت اجتماعی در افراد وجود ندارد سیاست کفری امری بی نتیجه و کم تاثیر است. خداوند در قرآن می‌فرماید: ان الانسان لفسخسر الا الذین امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر. (عصر، ۳ و ۲) انسان در خسران و زیان است مگر کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند و همدیگر را به حق و صبر سفارش و توصیه نمایند.

در واقع مصونیت از خسران به سبب ایمان است که در عرصه عمل به صورت عمل صالح و ترک معصیت خود را نشان می‌دهد. و البته گمراهی یک انسان و سقوط او در ورطه گناه و بزهکاری بر سرنوشت جامعه تاثیر گذار است.

آیاتی از قرآن دلالت بر رابطه رزق حرام و ضلالت و گمراهی افراد دارد که عاقبت این گمراهی و انحراف از حقیقت کفری است که خداوند برای آنها در نظر گرفته است و بد عاقبتی است عاقبت کسانی که نشانه‌ها ی او را نادیده بگیرند و با کتمان آن چه خداوند نازل کرده است درآمد ناچیزی کسب نمایند که خداوند درباره این گروه می‌فرماید: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (بقره، ۱۷۴) آنان که پنهان دارند آیاتی از کتاب آسمانی را که خدا فرستاده بود و آن را به بهای اندک فروشند، جز آتش جهنم در شکم نمی‌برند و در قیامت خدا با آنها سخن نگوید و (از پلیدی عصیان) پاکشان نگرداند، و هم آنان را در قیامت عذابی دردناک خواهد بود.

همان گونه که عاقبت کسانی که به ظلم اموال یتیمان را می‌خورند این گونه تبیین شده است و خداوند به صراحت بیان می‌دارد: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا (نساء، ۱۰) آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت آنها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند و به زودی در آتش فروزان خواهند افتاد.

و البته روایات زیادی نیز دلالت بر این مطلب دارند که رزق حرام انسان را جهنمی می‌کند: پیامبر (ص): کل لحم نبت من حرام فالنار اولی به. (مجلسی، ۱۳۷۴، ج ۱۰۳: ۱۱) هر گوشتی که بروید بر تن انسان که از حرام تهیه شده باشد آتش به آن سزاوارتر است.

پیامبر (ص): هر کس در تحصیل مال بی پروا باشد یعنی رعایت حلال و حرام را نکند خدا هم باکی ندارد که از کدام در به جهنمش اندازد. (همان)
 پیامبر: هر کس مالی را از راه حرام کسب کند اگر صدقه دهد از او قبول نمی شود و اگر پس انداز کند توشه جهنمش می شود (همان ، ص ۱۴)
 ب (رزق حرام و از بین رفتن قوه خود کنترلی و تقوا
 خباث و محرمات باعث از بین رفتن قوه خود کنترلی و تقوا و توجه انسان به واقعیات زندگی و عدم درک صحیح مصالح خود می شود .

برخی انسان ها از راه نوشیدن شراب و یا مصرف مواد مخدر خود را وارد دنیای بی خیالی و بی تفاوتی می کنند، غفلت از خدا، غفلت از وظیفه، غفلت از محرومان، غفلت از آینده، غفلت از امکانات و استعدادها، غفلت از دشمنان، غفلت از نفس و شیطان. انسان امروز با آن همه پیشرفت در علم و تکنولوژی، در آتشی که از غفلت او سرچشمه می گیرد، می سوزد. آری، غفلت از خدا، انسان را تا مرز حیوانیت، بلکه پایین تر از آن پیش می برد. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» امروزه استعمارگران برای سرگرم کردن و تخدیر نسل جوان، از همه ای امکانات، برای اهداف استعماری خود سود می جویند.

شراب و قمار، هر دو عامل فساد جسم و روح و مایه ی غفلت هستند. لذا در قرآن در کنار هم مطرح شده اند.^۱

با تحریم شراب، از عقل و فکر، و با تحریم قمار، از آرامش و سلامتی روحی و اقتصادی پاسداری شده است. شراب دنیوی، عقل انسان را زایل می کند و او را به یاهوده گویی و بیهوده گویی می کشاند، علاوه بر آنکه موجب تحریک قوای جنسی گشته و انسان را به گناه سوق می دهد. در تفسیر نمونه در باب زیان های شراب و قمار آمده است: گسترش فساد اخلاقی و بالا رفتن آمار جنایات از قبیل: سرقت، ضرب و جرح، جرائم جنسی و افزایش خطرات و حوادث رانندگی. از یکی از دانشمندان نقل شده است که اگر دولت ها نیمی از شراب فروشی ها را ببندند، ما نیمی از بیمارستان ها و تیمارستان ها را می بندیم. قمار نیز از جمله عوامل هیجان، بیماری های عصبی، سکت های مغزی و قلبی، بالا رفتن ضربان قلب، بی اشتها، و رنگ پریدگی و ... است. همچنان که بررسی کنندگان، سی درصد آمار جنایات را مرتبط با قمار دانسته اند. در ضمن قمار، در شکوفایی اقتصادی نقش تخریبی داشته و نشاط کار مفید را از بین می برد. در بعضی از کشورهای غیر اسلامی نیز در سال های قمار را ممنوع و غیر قانونی اعلام کرده اند. مثلاً انگلستان

۱- «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ... رَجُسُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» مانده، ۹۰.

در سال ۱۸۵۳، شوروی در سال ۱۸۵۴ و آلمان در سال ۱۸۷۳ قمار را ممنوع اعلام کردند. (قرائتی، ۱۳۹۰، ۱: ۳۴۲)

امام صادق علیه السلام درباره علت حرمت خمر فرمودند:

وَأَمَّا الْخَمْرُ فَإِنَّهُ حَرَمَهَا لِقَطِّهَا وَفَسَادِهَا وَقَالَ مُدْمِنُ الْخَمْرِ يُورِثُ الْإِرْتِعَاشَ - وَيَذْهَبُ بِنُورِهِ وَيَهْدِمُ مَرْوَةَ نَبِيِّهِ وَيَحْمِلُهُ عَلَى أَنْ يَجْسُرَ عَلَى الْمَحَارِمِ مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ وَرُكُوبِ الزَّانَا وَ لَا يُؤْمَنُ إِذَا سَكِرَ أَنْ يَثْبَغَ عَلَى مَنْ حَرَمَهُ وَ لَا يَعْقِلُ ذَلِكَ وَ الْخَمْرُ لَا تَزِيدُ شَارِبَهَا إِلَّا كُلَّ شَرٍّ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۳۵)

و اما حرمت شراب به خاطر اثری است که شراب دارد، و فسادی که در عقل و در اعضای بدن می‌گذارد، آن گاه فرمود: دائم الخمر مانند کسی است که بت می‌پرستد، و شراب او را دچار ارتعاش ساخته نور ایمان را از او می‌برد، و مروتش را منهدم می‌سازد، و ادارش می‌کند به اینکه هر گناهی چون قتل نفس، و زنا را مرتکب شود، او حتی ایمن از این نیست که در حال مستی با محارم جمع شود، در حالی که خودش متوجه نباشد، که چه می‌کند، و شراب، کار نوشنده‌اش را به ارتکاب هر نوع شر و گناه می‌کشاند.

با شنیدن این تحلیل و مشاهده نمونه‌های خارجی این نتیجه به دست می‌آید که شراب و هرنوع مست‌کننده‌ای روح انسانی انسان را می‌میراند و از او موجودی به مراتب بدتر و پست از حیوان می‌سازد که حتی به خانواده خود هم رحم نکرده و آن‌ها را نیز مورد تعرض قرار می‌دهد.

ج (به هم خوردن تعادل جامعه و ایجاد اختلافات طبقاتی و پیدایش فقر و قحطی

ربا تعادل جامعه را به هم زده و موجب تقسیم جامعه به دو قطب مستکبر و مستضعف می‌شود. سفارش به انفاق و منع از اسراف و تبذیر، بهترین راه برای حل اختلافات طبقاتی است. همچنان که پیدایش و گسترش ربا، زمینه ساز و بوجود آورنده‌ی طبقات است. لذا در قرآن آیات لزوم انفاق و تحریم ربا در کنار هم آمده است. (طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ۴۰۶) همچنین ربا دهنده به جهت بدهی‌های تصاعدی، گاهی ورشکست و مجبور به قبول انواع ذلت‌ها و اسارت‌ها می‌شود. از این رو وجود ربا در سیستم بانکی، زینده نظام اسلامی نیست، زیرا ربا علاوه بر حرمت شرعی، تزریق لقمه حرام به جامعه است و بانک‌ها باید از آلوده شدن به آن خودداری کنند.

اگر برنامه‌های بانک داری اسلامی به نحو احسن و مطابق با شرع مقدس اجرا شود، آثار و برکاتش برای همگان به خصوص ضعفا و فقرا بسیار زیاد است. متأسفانه هنوز هم در بعضی بانک‌های کشور، بانک داری اسلامی به نحو احسن اجرا نمی‌گردد و بعضی از بانک‌ها به بنگاه‌های تجاری سودآور برای عده‌ای خاص تبدیل گشته است و منافع عمومی مردم را در نظر نمی‌گیرند.

با عنایت به آیه ۲۷۵ سوره بقره: رباخوار، به کسی تشبیه شده که شیطان او را خبط کرده است.^۱ و رباخوار در قیامت همچون دیوانگان محشور می شود، چرا که در دنیا روش او باعث بهم خوردن تعادل جامعه گردیده است. ثروت پرستی، چشم عقلش را کور کرده و با عمل خود چنان اختلافات طبقاتی و کینه را بر می انگیزد که فقر و کینه سبب انفجار شده و اصل مالکیت را نیز متزلزل می کند. برای این افراد، گویا ربا اصل و خرید و فروش فرع است، فلذا می گویند: بیع و معامله هم مثل رباست و تفاوتی ندارند. رباخواران، از تعادل روحی و روانی برخوردار نیستند و جامعه را نیز از تعادل اقتصادی خارج می سازند.

گاهی امور اقتصادی زمینه ی گناه می شود که این زمینه ها بر دو گونه اند:

۱- سرمایه و ثروت .

۲- فقر و تهیدستی

گاهی انسان از بی پولی طغیان می کند، و گاهی بر اثر ثروت زیاد و بادآورده طغیان می نماید.

آیات و روایات در این باره بسیار است، سخن ما این است که سرمایه و ثروت گاهی زمینه ساز فساد و گناه می شود، نه اینکه دلیل فساد و گناه باشد آنگونه که کمونیست ها می گویند. و فرق است بین زمینه و علت، به عبارت روشنتر، سرمایه علت گناه نیست بلکه در مواردی انسان را متمایل و مشتاق گناه می کند.

در قرآن می خوانیم: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ» (علق ۶ و ۷) «و همانا انسان طغیان می کند، بخاطر اینکه خود را بی نیاز می بیند.»

این آیه نمی گوید که داشتن پول و ثروت علت و عامل فساد است بلکه می گوید اگر انسان خودش را بی نیاز و پولدار ببیند یا غی می شود. ولی اگر این دید و بینش را نداشته باشد سرمایه علت فساد نخواهد شد.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) : أَرْبَعٌ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا وَاحِدَةً مِنْهُنَّ إِلَّا خَرِبَ وَ لَمْ يُعْمَرْ بِالْبِرِّكَهْ الْخِيَانَةُ وَ السَّرِقَةُ وَ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ الزَّوْنَا (صدق، امالی، ۲۳۹)

رسول خدا (ص): چهار است که یکی از آنها هم که در خانه ای درآید ویرانش کند و به برکت آباد نشود: خیانت و دزدی و می خواری و زنا. همچنین ایشان فرمودند: امانت ثروت آورد و خیانت درویشی. (مجلسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۱۰) و « هر گروهی ربا میانشان رواج گیرد به قحطی مبتلا شوند، و هر گروهی رشوه میانشان رواج گیرد به ترس دچار شوند. » (نهج الفصاحه، ۱۲۹)

رباخواری یکی از عوامل اصلی فقر و اختلاف طبقاتی است. همان گونه که می دانیم یکی

۱- خَبَطًا» به معنای افتادن و برخاستن و عدم تعادل به هنگام حرکت است.

از عوامل فحشاء، فقر و فشار اقتصادی است که سبب شکست جوانان در تشکیل خانواده و کشانیده شدن آنها به فساد است. اگر ریشه فقر خشکانیده شود، لااقل بخش مهمی از فحشاء و فساد اخلاقی از میان خواهد رفت. آن‌ها که مقدمات فقر را در جامعه فراهم می‌سازند، در فساد و انحراف اخلاقی آن شریک هستند و عمل آن‌ها با چندین برابر عمل منافی عفت برابری می‌کند. لذا در بسیاری از روایات رباخواری با اعمال منافی عفت مقایسه شده و از آن بدتر شمرده شده است.^۱

د) پیدایش دشمنی و کینه و در نتیجه بزهکاری

وجود دشمنی و کینه بین افراد جامعه زمینه ساز بزهکاری و هنجارشکنی است از این رو بین حرام خواری و بزهکاری از این جهت رابطه وجود دارد. خداوند در آیه ۹۱ سوره مائده، بیان می‌دارد:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ .

همانا شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، میان شما دشمنی و کینه بیفکند و شما را از یاد خدا و نماز باز دارد. پس (با این همه مفساد) آیا دست برمی‌دارید؟ با آن که طبق آماري که ارائه می‌شود، بسیاری از قتل‌ها، جرائم، تصادفات، طلاق‌ها، امراض روانی، کلیوی و ... ناشی از شراب است، اما قرآن در این آیه در بیان فلسفه‌ی تحریم، روی دو نکته تأکید دارد: یکی ضرر اجتماعی یعنی کینه و عداوت و دیگری ضرر معنوی یعنی غفلت از نماز و یاد خدا. این آیه برجسته‌ترین اثر شراب و قمار را بازداشتن از یاد خدا و نماز دانسته است، (قرآنتی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۶۸)

در ربا نیز گرفتن پول اضافی، بدون انجام کاری مفید و یا مشارکت در تولید، نوعی ظلم و اجحاف است که موجب پیدایش دشمنی و قساوت می‌شود. آیات مربوط به ربا، بدنال آیات انفاق آمد، تا دو جهت خیر و شر را که توسط مال و ثروت پدید می‌آید مطرح کند. انفاق یعنی دادن بلاعوض و ربا یعنی گرفتن بلاعوض. هر آثار خوبی که انفاق دارد، مقابلش آثار سوئی است که ربا در جامعه پدید می‌آورد. (قرآنتی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۷۰) در تفسیر کبیر فخر رازی آمده است: وقتی رباخوار، عواطف و عدالت انسانی را در خود محو کند، خود و اموالش مورد نفرین فقرا قرار می‌گیرد و کینه و انتقام و توطئه سرقت هر لحظه او را تهدید می‌کند و این نمونه‌ای از آن نابودی است که در آیه مطرح شده است.

۱- در حدیثی از پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) فرموده‌اند: «یا علی درهم ربا اعظم عندالله من سبعین زنیة؛ ای علی! یک درهم ربا از نظر گناه و معصیت بدتر از هفتاد بار زنا است».

همچنین آیه ۲۷۶ سوره بقره^۱ یادآور می‌شود که هرچند رباخوار به قصد انباشت ثروت، از دیگران ربا می‌گیرد، ولی خداوند برکت و آثار خوبی که باید ازدیاد مال داشته باشد از ربا می‌گیرد. لازم نیست خود مال ربوی از بین برود، بلکه اهدافی که از افزایش ثروت در نظر است از بین می‌رود. در نظام ربوی، سعادت، محبت و امنیت نیست و چه بسیار ثروتمندانی که از سرمایه خود، هیچ نوع راحتی و آرامش و یا محبوبیتی بدست نمی‌آورند، ولی در نظامی که در آن انفاق، صدقه و قرض الحسنه رایج باشد، آن جامعه از برکات زیادی برخوردار است. در آن نظام، فقرا مأیوس نبوده و اغنیا در فکر تکاثر نیستند. محرومان به فکر انتقام و سرقت، و اغنیا نگران حراست و حفاظت اموال خود نمی‌باشند و جامعه از یک تعادل نسبی همراه با الفت و رحمت و تفاهم و امنیت برخوردار خواهد بود.

بنابراین نظام اقتصادی بر اساس ربا روبه نابودی است. و نابود کردن مال ربوی، از سنت‌های الهی است. و رباخوار، بسیار ناسپاس و گنهکار است. او با گرفتن ربا خود را ضامن مردم، زندگی خود را حرام، عبادتش را باطل، و حرص و طمع قساوت را بر خود حاکم می‌گرداند. و در نتیجه رباخوار، از رحمت و محبت الهی محروم است. (قرائتی، ۱۳۹۰، ۱: ۴۴۰)

طبق آیه ۱۳۰ سوره آل عمران، رستگاری با رباخواری بدست نمی‌آید، بلکه با تقوا حاصل می‌شود و رباخوار، نه در دنیا رستگار است، (به خاطر تشدید اختلافات طبقاتی که منجر به تفرقه و کینه‌ی محرومان و انفجار آنها می‌شود) و نه در آخرت. (به خاطر گرفتاری به قهر خداوند). (قرائتی، ۱۳۹۰، ۱: ۶۰۵)

بنابراین در آیه شریفه فلاح و رستگاری نتیجه دوری از ربا و پرهیزکاری آمده است. همان گونه که در آیه ۹۰ سوره مائده، آمده است: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همانا شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه، پلید و ازکارهای شیطان است، پس از آنها پرهیزید، تا رستگار شوید.

بنابراین خوردن لقمه‌ی حلال و پرهیز از حرام‌خواری، در سعادت و رستگاری انسان مؤثر است.

ه (قتل و جنایت :

در سوره نساء آیه ۲۹ خطاب به مؤمنان آمده است، می‌فرماید: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ*

۱- *يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ* خدا ربا را نابود می‌کند، و صدقات را فزونی می‌دهد؛ و خدا هیچ ناسپاس بزه‌کاری را دوست ندارد.

رَحِيماً إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال یکدیگر را در میان خود به باطل (از راه نامشروع) مخورید مگر آنکه تجارتی از روی رضایت میان شما انجام یابد، و خودکشی نکنید و همدیگر را نکشید، و خود را به هلاکت گناه نیفکنید که همانا خداوند همواره به شما مهربان است. (نساء / ۲۹)

اکنون این سؤال پیش می‌آید که چه ارتباطی میان مسئله قتل نفس و تصرف باطل و ناحق در اموال مردم وجود دارد ؟

پاسخ این سؤال روشن است و در حقیقت قرآن با ذکر این دو حکم پشت سر هم اشاره به یک نکته مهم اجتماعی کرده است و آن اینکه اگر روابط مالی مردم بر اساس صحیح استوار نباشد و اقتصاد جامعه به صورت سالم پیش نرود و در اموال یکدیگر به ناحق تصرف کنند، جامعه گرفتار یک نوع خودکشی و انتحار خواهد شد، و علاوه بر اینکه انتحارهای شخصی افزایش خواهد یافت، انتحار اجتماعی هم از آثار ضمنی آن است

حوادث و انقلاب‌هایی که در جوامع مختلف دنیای معاصر روی داده، شاهد گویای این حقیقت می‌باشد، و از آنجا که خداوند نسبت به بندگان خود، مهربان است به آنها هشدار می‌دهد و اعلام خطر می‌کند که مراقب باشند مبادا مبادلات مالی نادرست و اقتصاد ناسالم، اجتماع آنها را به نابودی و سقوط بکشاند. (مکارم شیرازی ، ۱۳۷۶ ، ج ۳ : ۳۵۷)

خداوند متعال در این آیه از قرآن به یک نکته مهم اجتماعی اشاره می‌فرماید و آن این که اگر روابط مالی مردم براساسی صحیح استوار نباشد و در اموال یکدیگر به ناحق تصرف کنند ، قتل و دگرکشی و انتحار اجتماعی ثمره آن خواهد بود .

بررسی ها نشان می‌دهد در کنار عوامل دیگری همچون اختلافات خانوادگی ، رقابت ها ، حسادت ها و ... که سهم زیادی از قتل ها و زندانی ها را به خود اختصاص داده است ، بخش قابل توجهی نیز ثمره زیاده خواهی ، مال حرام و حرام خواری می باشد .

عباشی از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که مردی از اصحاب عرض کرد فدایت شوم برای چه خداوند مردار و خون و گوشت خوک را حرام نموده است؟ فرمود خداوند تبارک و تعالی چیزی را حرام ننموده و یا چیزهایی را حلال نکرده مگر برای حفظ مصالح خود مردم و بندگان، نه آنکه بنا بمیل و اراده خود بعضی چیزها را حلال نموده و بر اثر بی میلی و اراده نداشتن چیزهایی را حرام کرده است خداوند که بندگان را خلق نموده میدانند چه چیزهایی سبب قوام بدن آنها میباشد و جسم و تن آنها را باصلاح می‌آورد آنها را حلال فرموده و آنچه را که بانسان ضرر میرساند از راه لطف و تفضل حرام و نهی نموده و در حالت اضطرار و وقتی که دسترسی بچیزی نباشد باندازه که تلف نشود مباح فرموده که تا مختصری مصرف کند نه زیادتر. اما گوشت مردار

که حرام شده اگر کسی بخورد بدن را ضعیف و ناتوان گرداند و جسم را آب کند و قوای بدنی را سست و نسل منقطع شود و بمرگ ناگهانی و سگته بمیرد- خوردن خون هم سبب جراحات معده و کلیه و قساوت قلب و بی رحمی میشود بطوریکه رحم نکند بر فرزند و پدر و مادر و دوست صمیمی خود حتی حاضر بقتل آنها میشود- خوردن گوشت خوک نیز سبب بی غیرتی و بی تعصبی و فساد اخلاق و معایب دیگر شود و خداوند عده از قوم بنی اسرائیل و یا سائر ملل را بصورت خوک و خرس مسخ نمود و نهی فرمود از اینکه مردم با آنها منتفع شوند تا آنکه بعقوبت آنها گرفتار نکردند، و شراب حرام شد برای فسادی که در اوست و شراب خوار مانند بت پرست می باشد و شرابخواری موجب ارتعاش اعضاء و بدن است و نورانیت شخص را زایل نماید و مروت و جوانمردی را ببرد و بکارهای زشت از قبیل آدم کشی و خونریزی و زنا با اقرباء و محارم وادار کند و شراب خمر عقل را از دست داده و به هر مفسده و فتنه ای کشیده می شود (تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۲۹۱، طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵ : ۳۰۹، بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۲ : ۱۵۷)

و (پیدایش قساوت قلب و در نتیجه بزهکاری

یکی از پیامدهای لقمه ی حرام، سنگدلی و سیاهی قلب است، به گونه ای که دیگر هیچ پند و اندرزی در او اثر نمی کند و سخت ترین رنج های دیگران، دل او را به درد نمی آورد. این امر سبب می شود که فرد هیچ نوع احساس همدلی و ترحم با بزه دیده نداشته باشد . بنابراین نسبت به سرنوشت دیگری بی اعتنا باشد چنین فردی از تماشای رنج و عذاب دیگری احساس خاصی به او راه نمی یابد.

امام حسین(علیه السلام) در خطبه روز عاشورا به مردمی که به جنگ او آمده بودند فرمود :
فقد ملئت بطونکم من الحرام و طبع علی قلوبکم شکم هایتان از حرام پر شده و بر دلهایتان مهر خورده است. دیگر حق را نمی پذیرید و به آن گوش نمی دهید.(**قمی** ، ۱۳۸۴ : ۲۴۵ و مجلسی ، ۱۳۷۴ ، ۵۴ : ۸)

این نکته ی تاریخی گویای آن است که لقمه ی حرام، قلب را تیره و تار میکند. در این حالت، فرد از پذیرش حق و تسلیم شدن در برابر آن خودداری می کند و از هیچ جنایتی روی گردان نیست و اسارت شیطان را در پی دارد . امام حسین (ع) لحظه وداع در جواب امام سجاد (ع) که پرسید: عاقبت کار شما با این مردم به کجا رسید؟ جواب قرآنی داد و این آیه را تلاوت فرمود : لقد استحوذ علیهم الشیطان فانساھم ذکر الله یعنی شیطان بر آنها مسلط شد و آنها خدا را فراموش کردند .

و البته آثار منفی حرام خواری در وجود شخص خلاصه نمی شود، بلکه در نسل او نیز استمرار می یابد. شیطان از طرق گوناگون و به وسیله دستیاران فراوان از جنس خود و آدمیان ، برای اغوای مردم از طریق شریک شدن در ثروت و فرزند انسان اقدام می نماید .

در اموال و اولاد بندگان شریک شو و به آنها وعده دروغ بده و ای بندگان بدانید که وعده شیطان چیزی جز غرور و فریب نخواهد بود (اسراء / ۶۴) .

یکی از راه‌های شراکت شیطان در ثروت و اموال انسان همان لقمه حرام است که در زندگی وارد می‌شود. وقتی لقمه حرام با گوشت و پوست انسان عجین شد مقدمه ای برای تولد فرزندان ناخلف و سرکش فراهم خواهد شد. چه بسیار فرزندان را دیده‌اید که به سمت قانون شکنی، خلافکاری، بزهکاری و... کشیده شده‌اند که حاصل همان ثروت و اموال حرام و نامشروعی بوده است که توسط والدین کسب شده و موجب شراکت شیطان در ثروت و اولاد انسان گردیده است

امام صادق(ع) می‌فرماید: کسب الحرام یبین فی الذریه؛ آثار کسب حرام در نسل آدمی آشکار می‌شود؛ (کلینی ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۶۳) زیرا کسی که از راه نامشروع مال جمع کند، در اثر تغذیه، حرام، زمینه، گمراهی را در فرزندانش آماده می‌کند و خودش هم نمی‌تواند به راه مستقیم هدایت شود.

همچنین طبق آیات قران (۱۷۳/ بقره، ۱۴۵ / أنعام، ۳/مائده، ۱۱۵ / نحل) خوردن خون حرام است و امام صادق علیه السلام فرمود: و اما خوردن خون، انسانها را چون سگ، درنده و قسی القلب می‌سازد و رأفت و رحمت را کم می‌کند، تا جایی که کشتن فرزند و پدر و مادر از او احتمال می‌رود، و دوست و همنشین او نیز از خطر او ایمن نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ۳۰۹؛ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۹۱)

ز (ظلم و ستم و تجاوز به حقوق دیگران

یکی از بلاهای بزرگی که از قدیم‌ترین زمان‌ها دامنگیر بشر شده و امروز با شدت بیشتر ادامه دارد، بلای رشوه‌خواری است که یکی از بزرگترین موانع اجرای عدالت اجتماعی بوده و هست و سبب می‌شود قوانین که قاعدتا باید حافظ منافع طبقات ضعیف باشد به سود مظالم طبقات نیرومند که باید قانون آنها را محدود کند به کار بیفتد.

زیرا زورمندان و اقویا، همواره قادرند که با نیروی خود، از منافع خویش دفاع کنند، و این ضعفا هستند که باید منافع و حقوق آنها در پناه قانون حفظ شود، بدیهی است اگر باب رشوه گشوده شود قوانین درست نتیجه معکوس خواهد داد، زیرا اقویا هستند که قدرت بر پرداختن رشوه دارند و در نتیجه قوانین بازیچه تازه‌ای در دست آنها برای ادامه ظلم و ستم و تجاوز به حقوق ضعفا خواهد شد.

به همین دلیل در هر اجتماعی، رشوه نفوذ کند، شیرازه زندگی آنها از هم می‌پاشد و ظلم و فساد و بی‌عدالتی و تبعیض در همه سازمانهای آنها نفوذ می‌کند و از قانون عدالت جز نامی باقی نخواهد ماند لذا در اسلام مساله رشوه‌خواری با شدت هر چه تمام‌تر مورد تقبیح قرار گرفته و

محکوم شده است و یکی از گناهان کبیره محسوب می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷)

نتیجه گیری

بررسی آثار اجتماعی مال حرام نشان می‌دهد که وقتی فرد اجتماع از گرفتن مال حرام ابایی نداشته باشند و هر کس تنها به این فکر باشد که چگونه جیب خود را پر نموده و جیب دیگران را خالی کند، روح برادری و نوع دوستی از جامعه رخت بر می‌بندد، و در نتیجه، اخلاق اجتماعی در جامعه به خطر می‌افتد؛ چه این که تغییر سرنوشت اجتماع در گرو تغییر اخلاق و رفتار مردم است.

بنابراین، لقمه‌هایی که برگرفته از درآمدهای حرام است، بر رفتار و اخلاق اجتماعی اثر نامطلوب می‌گذارد؛ چرا که درآمدهای حرام در جامعه، منشأ ایجاد کینه و دشمنی می‌شود و صلح و صفا را از بین می‌برد. به تعبیر واضح‌تر، وقتی انسان راه خود را بر کسب حرام باز دید و برای لقمه حلال و حرام تفاوتی قائل نشد، حریم‌های اجتماعی را نیز نادیده خواهد گرفت و دیگر فرقی میان خیانت، دزدی، کلاهبرداری، و ... نخواهد گذارد، و لذا امنیت جامعه از بین خواهد رفت.

همچنین گسترش لقمه حرام در جامعه موجب از بین رفتن فضایل می‌گردد، و نه تنها فرد را از انسانی تساقط، و نسل انسانی را فاسد می‌کند؛ بلکه اجتماع را به مخاطره می‌اندازد و باعث متلاشی شدن اصول اخلاق اجتماعی شده، در اثر فروپاشی این اصول، جامعه دچار هرج و مرج و بی‌بندوباری می‌شود.

بر خلاف کسب و درآمد حلال و رزق طیب که موجب سلامت اجتماعی می‌شود؛ چون شخص امین مردم و مورد اعتماد آن‌ها قرار می‌گیرد و بوسیله او مشکلات افراد گرفتار و رفتاری‌های اجتماعی حل می‌شود و در نتیجه اگر تبدیل به فرهنگ عمومی شود باعث نزول برکات الهی می‌شود (لوان اهل القری ...). و البته باعث رعایت حق الناس و حقوق دیگران می‌شود دیگر کسی به مال و سرمایه کسی طمع نمی‌کند چون از نظر اسلام هرکاری که باعث ضرر به دیگران شود و امنیت مردم از جمله امنیت اقتصادی آنها را به خطر اندازد و باعث فساد در جامعه شود و دیگران را بیچاره کند حرام است و جرم محسوب می‌شود.

در آخر مطالب را با حدیثی از رسول اکرم (ص) به پایان می‌بریم:

«إِنَّ أَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي هَذِهِ الْمَكَاسِبُ الْحَرَامُ». (کلینی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۴)

بیمناک‌ترین چیزی که بر امت خود از آن می‌ترسم، این درآمدهای حرام است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- سید رضی ، محمد بن حسین موسوی ، نهج البلاغه ، موسسه نهج البلاغه ، چاپ اول ، ۱۴۱۴ .
- بروجردی ، سید محمد ابراهیم ، تفسیر جامع ، انتشارات صدر ، چاپ ششم ، ۱۳۶۶ .
- مکارم شیرازی ، ناصر ، تفسیر نمونه ، دار الکتب الاسلامیه ، تاریخ انتشار ۱۳۷۶ .
- قزاقی ، محسن ، تفسیر نور ، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن ، چاپ ششم ، تابستان ۱۳۹۰ .
- کلینی ، محمد بن یعقوب ، اصول کافی ، جلد ۵ ، انتشارات دار الکتب الاسلامیه ، چاپ پنجم ، ۱۳۷۴ .
- حر عاملی ، محمد بن الحسن ، وسائل الشیعه ، جلد ۱۶ ، انتشارات اسماعیلیان ، بیروت ، ۱۳۸۵ .
- مجلسی ، محمد باقر ، بحار الانوار ، تهران ، دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۷۴ .
- قمی ، عباس ، نفس المهموم ، قم ، مکتبه بصیرتی ، ۱۳۸۴ .
- ستوده ، هدایت الله ، مقدمه ای بر آسیب شناسی اجتماعی ، تهران ، آوای نور ، ۱۳۷۶ .
- قمشه ای ، مهدی ، ترجمه قرآن ، ج ۱ ، انتشارات فاطمه الزهرا ، چاپ دوم ، ۱۳۸۰ .
- برقی ، ابو جعفر ، احمد بن محمد بن خالد ، المحاسن ، دار الکتب الإسلامیه ، قم - ایران ، دوم ، ۱۳۷۱ هـ ق
- طباطبایی ، محمد حسین ، ترجمه تفسیر المیزان ، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، چاپ پنجم ، ۱۳۷۴ .
- ستوده ، رضا ، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن ، انتشارات فراهانی ، تهران ، چاپ اول ، ۱۳۶۰ .
- قائمی ، علی ، آسیب ها و عوارض اجتماعی ، تهران ، انتشارات امیری ، ۱۳۶۶ .
- فیض علیرضا ، مقارنه و تطبیق در جزای عمومی اسلام ، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ، ۱۳۷۰ .
- معین ، محمد ، فرهنگ فارسی ، انتشارات امیر کبیر ، ۱۳۶۰ .

جایگاه تربیت در اندیشه فارابی

^۱ سپیده تیمورپور

^۲ فهیمه انصاریان

^۳ حمیدرضا رضازاده بهادران

چکیده

فارابی، پایه‌گذار فلسفه اسلامی است و بررسی جایگاه تربیتی او می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین اهداف تعلیم و تربیت اسلامی داشته باشد. بر این اساس، در پژوهش حاضر، ابتدا انسان کامل از دیدگاه فارابی و فلسفه‌ی تربیتی، چپستی تربیت، امکان و ضرورت آن، از دیدگاه وی را به صورت مختصر معرفی کرده و در ادامه به تعلیم و تربیت، اهداف تربیتی و مؤلفه‌های اصلی نظام تربیتی فارابی اشاره شده است. یافته‌ها نشان داد که اهداف تعلیم و تربیت در نظر فارابی، متأثر از اندیشه فلسفی او در دو بعد فردی و اجتماعی است که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد. بر این اساس، هدف غایی تعلیم و تربیت فارابی، رسیدن انسان به «سعادت» است که مولفه‌های تربیتی دیگر نیز در رسیدن به این مهم تأثیرگذارند.

واژگان کلیدی

تربیت، فارابی، مولفه‌های تربیتی

۱. نویسنده مسئول: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، گروه علوم تربیتی، گرایش فلسفه تعلیم و تربیت،

تهران، ایران. sepideh.teymourpour@chmail.ir

۲. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز؛ f.ansarian110@yahoo.com

۳. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز؛ Rezazade1390@gmail.com

طرح مسأله

یکی از بنیادی‌ترین مسائل مورد توجه اندیشمندان مسلمان، علمای اخلاق و فلاسفه از دیرباز، مسأله تعلیم و تربیت بوده است. غایت و هدف تعلیم و تربیت و انسانی که محصول تعلیم و تربیت است، چگونه انسانی خواهد بود، همواره موضوعاتی مهم و چالش برانگیز بوده است. اندیشه و نظام تربیتی هر مکتبی تحت تاثیر نگرش آن مکتب به هستی، زندگی و انسان است تا آنجا که فرآیند تعلیم و تربیت را در آن مکتب، سمت و سو می‌بخشد، از این رو تحقیق و تفحص در حقیقت و طبیعت انسان از اساسی‌ترین اموری است که در فلسفه تربیت بران پرداخته می‌شود و بر اساس آن، ویژگی‌های نظام تربیتی مشخص شده و عوامل تربیتی تاثیرگذار بر انسان، توانایی و امکانات او برای تغییر مطلوب، و در یک کلام، میزان تربیت‌پذیری او معلوم می‌شود.

در این راستا فلاسفه مهم‌ترین نقش را در تدوین مکاتب تربیتی ایفا کرده‌اند. آنان با ارائه نظام خاصی که برگرفته از چگونگی تفکرشان به جهان هستی و انسان بوده است، در صدد تبیین آرای تربیتی خود برآمده‌اند. در حقیقت، فلاسفه با ارائه آرای تربیتی خود و اهداف و غایات آن و نیز به چالش کشیدن اندیشه‌های تربیتی دیگر، همواره موثرترین عامل بر روند تربیت بوده‌اند، به گونه‌ای که امروز نیز برای انتخاب و گزینش اهداف تربیتی باید برخی از بنیان‌های فلسفی را پذیرفت.

در این میان، فارابی به عنوان اولین فیلسوف بزرگ اسلامی، با بهره‌گیری از افکار و اندیشه‌های دو فیلسوف نامدار یونانی، افلاطون و ارسطو و گزینش عقلانی آرای آنها در زمینه تعلیم و تربیت و تایید و تقویت آن در بستر اندیشه‌های دینی توسط آموزه‌های دینی، توانست نظام تربیتی نوینی را پایه‌گذاری کرده و در ارایه آرا و نظریه‌های فیلسوفان اخلاق پس از خود تاثیر قابل انکاری را داشته باشد (کاوندی، ۱۳۹۰، ص ۴۶).

این پژوهش در صدد تبیین اندیشه‌های تربیتی فارابی، اهداف و مولفه‌های تربیتی وی می‌باشد.

زندگی‌نامه فارابی (۲۵۷-۳۳۹ق)

ابونصر محمد بن محمدبن اوزلغ، معروف به فارابی، در سال ۲۵۷ (ق.ه) در قریه‌ای به نام وسیج نزدیک فاراب در ترکستان ماورالنهر متولد شده و در سال ۳۳۹ (ق.ه) وفات یافته است. فارابی اولین متفکر بزرگ اسلامی است که از منابع یونانی، که به عالم اسلامی انتقال یافته بودند، سود جست و نظام فکری و فلسفی جامعی پدید آورد. خدمت فارابی به افلاطون، ارسطو، و تلاشی که در معرفی، مقایسه و نقد آراء این دو فیلسوف انجام داد، موجب گردید که او را کاشف برجسته فلسفه یونانی و نخستین طراح فلسفه اسلامی و نیز «ارسطوی عالم اسلامی» یا «معلم

ثانی» نام دهند (یوسفیان، ۱۳۷۹، ص ۱۸). فارابی فیلسوفی است که در آغاز فلسفه‌ی ایرانی قرار دارد او در دوره‌ای به مطالعه و تاسیس فلسفه اقدام می‌کند که تفکر یونانی از رونق افتاده و اندیشه مابئی رو به ضعف گراییده است. نیمه‌ی اول قرن چهارم، زمانی است که متفکران اسلامی به مدت دو قرن درگیر منازعات کلامی، حدیثی و تفسیری بودند و پس از عصر ترجمه، کوشیدند تا آراء خود را بر اصول عقلی نیز استوار کنند. (پورحسن و خامنه‌ای، ۱۳۸۹، ص ۱).

در خصوص معرفی زندگانی فارابی، روایت‌های مختلفی وجود دارد. بر اساس یک روایت، زندگانی فارابی را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد: دوره‌ی اول (تولد تا چهل سالگی در خراسان بزرگ): نکته‌ی مهم این دوره را باید پرورش فارابی در مدرسه مرو و آموختن منطق و زبان (زبان‌های یونانی و سریانی) در آنجا دانست که او بعداً در نظامیه بغداد آن‌ها را کامل می‌کند. دوره‌ی دوم (سفر به بغداد): فارابی در بغداد منطق را تحت شاگردی «یوحنا بن حیلان» و نحو را با شاگردی نزد ابن سراج؛ آموزش می‌بیند و در این دو رشته به مقام استادی می‌رسد. دوره‌ی سوم (عزیمت به قسطنطنیه یا حران - دوره فلسفی): مهم‌ترین دلیل عزیمت فارابی به قسطنطنیه، کاربرد منطق در مطالعات فقهی است. دوره‌ی چهارم (عزیمت به حلب، دولت شیعی): هدف فارابی از عزیمت به شام (دمشق و حلب) را می‌توان آرامش حاکم بر این شهر و نیز وجود حاکم شیعی مذهب (سیف الدوله حموانی) در آنجا دانست تا در سایه‌ی این آرامش و حمایت‌های حاکم، فارابی بتواند مدینه‌ی فاضله را طراحی و ارائه کند (پورحسن، ۱۳۸۹، ص ۳۵).

فارابی یکی از فیلسوفان پرکار است و در دوره‌ی طولانی عمر پربرکت خویش آثار ارزشمند فراوانی را به یادگار گذاشته است. دسته بندی‌های مختلفی از آثار فارابی موجود است. بر اساس یک روایت (پورحسن و خامنه‌ای، ۱۳۸۹، ص ۶۳)، می‌توان این آثار را به پنج دسته به شرح زیر تقسیم کرد: الف) آثار منطقی، ب) آثار مابعدالطبیعی، ج) آثار در طبیعیات، د) آثار در سیاست ه) سایر آثار. و بر اساس روایت دیگر می‌توان آثار فارابی را به چهار گروه تقسیم‌بندی کرد: گروه اول شامل رسالاتی است که به موضوع «منطق» اختصاص دارد. گروه دوم به امور طبیعی می‌پردازد. گروه سوم شامل موضوعات لاهوتی یا ماوراء طبیعی است. گروه چهارم شامل مسائل اخلاقی و سیاسی است (یوسفیان، ۱۳۷۹، ص ۱۸).

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، داده بنیاد است. حوزه پژوهش شامل کلیه کتب و منابع نوشته شده پیرامون اندیشه‌ها و آرای تربیتی فارابی بود. جهت نمونه‌گیری به دلیل کثرت منابع در این حوزه، همه مکتوبات چاپی و دیجیتالی در دسترس، مورد استفاده قرار گرفت. در این پژوهش، جهت گردآوری اطلاعات، از منابع مرتبط با موضوع به صورت فیش برداری استفاده شد. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات با استفاده از نظام مقوله بندی قیاسی است.

اهداف تحقیق

هدف اصلی: بررسی جایگاه تربیت در اندیشه فارابی
اهداف فرعی: بر اساس هدف اصلی فوق، اهداف فرعی زیر برای پژوهش حاضر در نظر گرفته شد:

- تبیین فلسفه‌ی تربیتی فارابی
- تبیین هدف غایی و واسطی تعلیم و تربیت از دیدگاه فارابی
- تبیین تعلیم و تربیت از دیدگاه فارابی
- تبیین مولفه‌های تربیتی از دیدگاه فارابی

انسان کامل از دیدگاه فارابی

در آثار فیلسوفان مسلمان، در فلسفه مشاء و حکمت اشراق، بحثی به طور مستقل تحت عنوان «انسان کامل» مطرح نشده است، هر چند فیلسوفان ما به این مقوله توجه نشان داده و آن را تحت عناوینی دیگر مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله فارابی انسان کامل را با عنوان «رئیس مدینه فاضله» و سهروردی او را با عنوان «حکیم متاله» یاد می‌کند. در میان فیلسوفان اسلامی فارابی به احتمال قوی نخستین کسی است که درباره‌ی «انسان کامل» اندیشیده و رهبری «مدینه فاضله» را شایسته وی دانسته است. فارابی اصطلاحات «الفیلسوف، الامام، رئیس الاول، الفیلسوف کامل» و سرانجام «الکامل علی الاطلاق»، همه را به مفهوم «انسان کامل» به کار می‌برد (فارابی، ۱۹۸۱، ص ۳۹-۴۰). او در برابر افراد کامل از «الجماعات کامله» و با تأکیدی بیشتر از «الجماعات الانسانیه کامله» نیز یاد کرده است (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۶۹).

انسان کامل از دیدگاه فارابی، انسانی است که از لحاظ تعقل و تفکر به بالاترین مراتب ممکن؛ یعنی به مرتبه عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال رسیده و دارای سرشتی عالی، روحی بزرگ و جامع صفات عالی اخلاقی و ملکات فاضله انسانی باشد. فارابی، رئیس مدینه فاضله را انسانی در حد پیامبر (ص) و امام علی (ع) می‌داند؛ زیرا معرفت خود را مستقیماً از ناحیه وحی، یعنی از عقل فعال، دریافت می‌کند و به این وسیله از جریان امور و حوادث گذشته و آینده مطلع می‌گردد. وی می‌گوید: «هر آنچه از ناحیه‌ی خدای متعال به عقل فعال اضافه می‌شود از عقل فعال به وساطت عقل مستفاد به عقل منفعل او و از آنجا به قوه‌ی متخیله‌اش افزوده می‌شود. پس به واسطه فیوضاتی که از عقل به عقل منفعل او افزوده می‌گردد حکیم، فیلسوف و متعقل کامل؛ و به واسطه‌ی فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افزوده می‌شود، نبی و منذر خواهد بود و از آینده خبر خواهد داد» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸).

فلسفه‌ی تربیتی فارابی

در آثار موجود فارابی مستقیماً به تعلیم و تربیت پرداخته نشده و از تربیت کودک و دانش‌آموز سخن نرفته است. شاید از همین‌روست که در منابعی که درباره‌ی آرای تربیتی دانشمندان مسلمان پرداخته شده، و یا آثاری که درباره‌ی تاریخ تعلیم و تربیت است و در آن‌ها فرازهایی هم به آرای تربیتی دانشمندان مسلمان اختصاص یافته است، و نیز فارابی شناخت‌ها و آن‌چه درباره‌ی تاریخ فلسفه در اسلام به فارسی و عربی قلمی گشته معمولاً از دیدگاه‌های تربیتی فارابی یاد نشده است. این کاستی در آثار فارابی هنگامی شگفت‌آور می‌نماید که به یاد آوریم با آنکه وی را شارح آثار ارسطو و متأثر از افلاطون می‌دانند، اما او اصالتاً از تعلیم و تربیت چیزی نگفته است و از آنچه در کتاب هفتم و هشتم سیاست ارسطو و جمهوری افلاطون درباره‌ی تعلیم و تربیت آمده است و نیز مطالب کتاب ادب الصبیان و تأدیب (کاردان، ۱۳۸۱، ص ۲۴). هم در تألیفات او هیچ نقل و اقتباسی دیده نمی‌شود، وانگهی فارابی نوامیس افلاطون را مطالعه و تلخیص نموده و می‌دانیم که در مقالات اول، دوم، سوم، پنجم نوامیس از تربیت کودک سخن رفته است (بدوی، ۱۴۱۸، ص ۶۵).

پس با توجه به اینکه فارابی آن هم آگاهانه (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹) کتاب و یا حتی فصلی مستقل درباره‌ی تربیت کودک و آموزش دانش‌آموز نپرداخته و در لابه‌لای مطالب هم به این موضوع اشاره‌ای درخور و به اندازه نکرده است، نمی‌توان به ریز دیدگاه‌های تربیتی و آموزشی او درباره‌ی کودک و دانش‌آموز پی برد و ناگزیر باید از این بحث چشم پوشید. از مطالعه‌ی آثار فارابی تنها می‌توان پاره‌ای مطالب کلی تربیتی را برگرفت که در قالب فلسفه‌ی تربیت می‌گنجد و بر اساس آن‌هاست که فارابی در جرگه‌ی فیلسوفان تربیت در می‌آید (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۸۹-۸۷).

چیستی تربیت

در آثار فارابی به جای واژه‌ی تربیت، واژگان تعلیم، تعلم، ادب، تأدیب، تأدب، تدبیر، اقتناع به کار رفته است (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۸۵، ۸۹-۸۷). از مجموع اشارات فارابی به مفهوم علم مدنی و آنچه که درباره‌ی معنای تأدیب و تعلیم آورده بر می‌آید که از نگاه او تعلیم و تربیت از شاخه‌های علم مدنی به شمار می‌رود (فارابی، ۱۳۶۴، ترجمه‌ی خدیو جم، ص ۱۰۷-۱۰۶).

باری فارابی گاه تعلیم و تعلم را به معنای یاد دادن و یاد گرفتن به کار برده نه تأدیب و تربیت و گاه تعلیم را برابر تأدیب به کار گرفته است، در جایی نیز از تأدیب، درست تعلیم را خواسته است (فارابی، ۱۳۶۴، ترجمه‌ی خدیو جم، ص ۸۷)، حال آن که در اثری دیگر آشکارا میان تعلیم و تربیت فرق نهاده و هر یک را به کوتاهی تعریف نموده است (فارابی، ۱۹۸۱، ص ۷۸). پس در مجموع از تحلیل کاربردهای دو واژه‌ی تأدیب و تعلیم در آثار فارابی نمی‌توان نیک دریافت که

وی این دو مفهوم را به یک معنا به کار برده است یا دو معنا. با این همه با تعریفی که در ذیل از تأدیب و تعلیم از زبان فارابی می‌آید شاید بتوان تا اندازه‌ای به همسانی یا ناهمسانی معنایی دو مفهوم یاد شده از منظر فارابی پی برد.

امکان تربیت

انسان را چنان سرشته‌اند که چون زاده شود بالفعل دارای هیچ صفت اخلاقی و نفسانی نیست، پس نه دارای فضیلت است و نه رذیلتی دارد؛ اما در سرشت خویش می‌تواند نسبت به پذیرش فضیلتی و یا رذیلتی، استعداد و آمادگی بیشتری داشته باشد و بر اساس همین آمادگی و استعداد، فضائل و رذائل را آسانتر و بهتر بیاموزد و در اثر تکرار و ممارست، آن‌ها را پاره‌ای از شخصیت خود سازد و به صورت ملکه درآورد تا از صفات ثابت در او شوند؛ باری خوی نیک و بد برآمد عادت است نه سرشت آدمی (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۵).

بنابراین انسان چنان آفریده شده است که تربیت پذیرد و بتواند سازوار با استعدادهای سرشتی خود - که فارابی آن‌ها را به فطرت مشترک و فطرت خاص تقسیم می‌کند و البته متأثر از عوامل برون شخصیتی، تربیت شود و به فضائل آراسته یا به رذائل آلوده گردد. با این حال فارابی یادآور می‌شود که حتی اگر انسان به فضیلت یا رذیلتی تن داد - گرچه دشوار است (فارابی، ۱۳۷۹ الف، ترجمه‌ی سجادی، ص ۱۸۹-۱۸۷) اما می‌تواند آن را از خود بزدايد و یا تقویتش کند (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۵۷-۵۵) وانگهی تحصیل سعادت و آموختن فضائل چهارگانه‌ی نظری و فکری و خلقی و عملی، جملگی نشان از تربیت‌پذیری انسان دارد.

فارابی برای پافشاری بیشنیه بر تربیت‌پذیری انسان، یادآور می‌شود که کودک یا در اثر عوامل ارثی، در فضایل یا رذایل اخلاقی به پدر و مادر خود می‌ماند و یا در پی فعالیت‌های تربیتی والدین خود به خوی خوب آراسته گشته و یا به خوی بد آلوده شده است (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۴۸) و این بیان آشکار تربیت‌پذیری انسان در ادبیات تربیتی فارابی است. گفتنی است فارابی گاه از تربیت برخی کسان ناامید می‌شود و در بیانی بس غریب، پیشنهاد می‌کند با این‌گونه مردمان چونان جانوران رفتار شود؛ یعنی مانند حیوانات در راستای منافع شهروندان از آنان بهره‌کشی شود، و اگر قابل بهره‌کشی نیستند و بسان جانوران زیان‌آور، برای شهروندان زیان‌بارند، باید مانند جانوران موذی از مدینه رانده و معدوم گردند (فارابی، ۱۳۷۹ الف، ترجمه‌ی سجادی، ص ۲۰۱-۲۰۰).

شاید فارابی این دست مردمان را که از نگاه او هیچ‌گونه از معقولات، حتی اولیات، را فرا نمی‌گیرند و نمی‌پذیرند (فارابی، ۱۳۷۹ الف، ترجمه‌ی سجادی، ص ۱۸۷)، فاقد فطرت سلیم؛ یعنی استعداد دریافت حکم امور و بازشناخت حق از باطل و نیک از بد می‌داند (فارابی، ۱۹۸۱، ص ۱۱۰) و از این‌رو میان آنان و جانوران فرقی نمی‌نهد. هر چه هست، این نگرش فارابی با

کرامت ذاتی انسان ساز نمی‌آید و با دیدگاه اسلام درباره‌ی انسان سازواری ندارد؛ چرا که به انسان به چشم ابزار می‌نگرد و سخنش یادآور این باور ارسطو است که: «برده ابزار کاری است جاندار، و ابزار کار، برده‌ای است بی‌جان» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱؛ ارسطو، ۱۳۶۴، ترجمه‌ی عنایت، ص ۸).

چنین می‌نماید که فارابی در این نگرش، سخت متأثر از ارسطو است، چه مانند او مردم را به آزادگان، بردگان، جانوران تقسیم می‌کند و میزان تربیت‌پذیری هر یک را بیان می‌دارد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۷۳-۷۰ و ۹۵).

ضرورت تربیت

فارابی وجود استعداد یا نیروی سرشتی را در انسان شرط لازم برای انجام دادن امور می‌داند نه شرط کافی، چه وجود استعداد یا نیروی فطری به خودی خود، موجب نمی‌شود انسان به کاری روی آورد یا از کاری روی برتابد، این نیروی فطری تنها زمینه‌ساز و آسان‌کننده‌ی به جا آوردن یا وا نهادن امور است (فارابی، ۱۳۷۹ الف، ترجمه‌ی سجادی، ص ۱۸۸). وی اصولاً تأکید می‌کند که همه‌ی نفوس در سرشت خود به کمال جویی بالفعل آزمینند و استعداد این امر در آن‌ها نهاده شده است (فارابی، ۱۳۸۷، ترجمه‌ی رحیمیان، ص ۱۸۳).

از این رو، چنانچه استعدادهای متربی از رهگذر عامل خارجی؛ یعنی تربیت - که فارابی آن را ریاضت و تأدیب هم می‌خواند - پرورش نیابند و به بار نیابند، هرز می‌روند و حتی ممکن است تحت تأثیر عوامل سوء، به کژراهه روند و رفته‌رفته نتایجی ضد مقتضای خود بار آورند (فارابی، ۱۳۷۹ الف، ترجمه‌ی سجادی، ص ۱۸۸).

ابونصر برای پیشگیری از بر باد رفتن استعدادها و مهمل ماندن آن‌ها و یا بهره‌وری نامناسب از آن‌ها، انسان را سخت نیازمند تربیت می‌داند و تأکید می‌ورزد که تنها از راه تربیت است که توانایی‌های سرشتی متربی بار می‌آید و بر می‌دهد و انسان تنها از این رهگذر به کمال و سعادت نهایی دست می‌یابد و یا به آن نزدیک می‌شود (فارابی، ۱۳۷۹ الف، ترجمه‌ی سجادی، ص ۱۹۱-۱۸۸).

تعلیم و تربیت از دیدگاه فارابی

تعلیم و تربیت از دیدگاه معلم ثانی عبارت است از: «هدایت فرد به وسیله فیلسوف و حکیم برای عضویت در مدینه فاضله به منظور دستیابی به سعادت و کمال اول در این دنیا و کمال نهایی در آخرت» (اعرافی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۴۸)

به نظر فارابی، تعلیم و تربیت از دو طریق میسر است:

۱- تعلیم یعنی: ایجاد فضایل نظری ۲- تأدیب یعنی: ایجاد فضایل اخلاقی و عملی. در

نتیجه تعلیم همیشه به قول و گفتار است، در حالی که تأدیب گاهی به گفتار و گاهی هم کردار و اعمال. بصیرت‌های نظری و عملی پیش شرط و علت تعیین اهداف و راه‌های دستیابی بدان و نیز شکلگیری اراده و در نهایت کنش اجتماعی است. این بینشها از نظر فارابی باید از طریق تعلیم و تربیت همگانی در همه افراد اجتماع از طرق ممکن که به طبقات گوناگون مردم متناسب است پدید آید تا سلامت و وحدت روانی و ذهنی در اجتماع تحقق یابد و چنانچه خللی در هر یک از بصیرت‌ها حاصل شود، صحت روانی و ذهنی در اجتماع وجود نخواهد داشت (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

الف - تعلیم؛ فارابی به فرآیند تعلیم بسیار بیش از تأدیب پرداخته و آن را فعالیت فرد برای ایجاد علم نسبت به چیزی یا تحقق ملکه برخاسته از عادت در دیگری دانسته است (فارابی، به نقل از آل یاسین، ۱۹۸۵، ص ۱۵۶) که به پیدایش فضائل نظری در فرد می‌انجامد (فارابی، ۱۹۸۱، ص ۷۸).

او تعلیم را به اختصار چنین تحلیل و ترسیم می‌کند: تعلیم بر خلاف تأدیب تنها به گفتار است و دو مرحله دارد: یکی تفهیم مطلب به فراگیرنده و پدید آوردن معنای آن در ذهن او؛ و دیگری ایجاد تصدیق و باور در ذهن فراگیرنده نسبت به آنچه که فهمیده است. تفهیم خود بر دو گونه است: تعقل خود موضوع مورد آموزش؛ تخیل آن از راه محاکات و مشابهت با چیزی دیگر. هم‌چنین ایجاد تصدیق به یکی از دو روش: برهانی که یقین‌آور است و اقناعی صورت می‌پذیرد (فارابی، ۱۹۸۱، ص ۹۰).

از نگاه فارابی تعلیم برهانی، ویژه‌ی خواص و تعلیم اقناعی از آن عموم مردم است. وی تعلیم برهانی را خاص و تعلیم اقناعی را مشترک خوانده و افزوده است با آنکه تعلیم مشترک با جدل و خطابه و شعر پدید می‌آید، اما خطابه و شعر برای توده‌ی مردم مناسب‌تر است (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۹۰).

بنابراین می‌توان گفت که از دیدگاه فارابی، تعلیم و تربیت از دو طریق میسر است: (۱) تعلیم یعنی: ایجاد فضایل نظری (۲) تأدیب یعنی: ایجاد فضایل اخلاقی و عملی. در نتیجه تعلیم همیشه به قول و گفتار است، در حالی که تأدیب گاهی به گفتار و گاهی هم کردار و اعمال. بصیرت‌های نظری و عملی پیش شرط و علت تعیین اهداف و راه‌های دستیابی بدان و نیز شکل‌گیری اراده و در نهایت کنش اجتماعی است. این بینشها از نظر فارابی باید از طریق تعلیم و تربیت همگانی در همه افراد اجتماع از طرق ممکن که به طبقات گوناگون مردم متناسب است پدید آید تا سلامت و وحدت روانی و ذهنی در اجتماع تحقق یابد و چنانچه خللی در هر یک از بصیرت‌ها حاصل شود، صحت روانی و ذهنی در اجتماع وجود نخواهد داشت (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

ب- تربیت: با آنکه فارابی در پی تربیت پژوهی به معنای خاص کلمه نبوده، گاه به مناسبت موضوع سخن، به تعریف تأدیب و تعلیم پرداخته است. از نگاه وی تأدیب یعنی ایجاد فضائل اخلاقی و صناعات (مهارت‌ها و عادات رفتاری) مطلوب در حد ملکه در مرتبی که از راه گفتار و رفتار صورت می‌بندد. فارابی به این اندازه بسنده نمی‌کند و همال روان‌شناسان امروزمین (نجاتی و سید، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۱۵) می‌افزاید. تأدیب باید مرتبی را فراسوی به جا آوردن رفتار مطلوب و عادات رفتاری چنان برانگیزد که در وی نسبت به این‌گونه رفتار عشق پدید آید (فارابی، ۱۳۶۴، ترجمه‌ی خدیوچم، ص ۸۱-۷۸).

اهداف تربیتی از دیدگاه فارابی

اهداف تربیتی مورد نظر فارابی را میتوان به دو بخش مجزا تقسیم کرد. یک بخش اهداف غایی و اهداف واسطی.

اهداف غایی: این اهداف به شأن عینی اختصاص ندارد و همه شؤون و ابعاد آدمی را شامل میشود. اهداف غایی از نظر فارابی شامل شناخت و ایمان به خدا، قرب الهی و سعادت است. الف) شناخت و ایمان به خدا: برترین مرتبه معرفت، معرفت خداوند و در نتیجه ایمان به اوست که منجر به سعادت انسان میشود. فارابی، هدف نهایی تربیت و کمال نهایی را معرفت حق تعالی و ایمان به او معرفی می‌کند، چرا که شناخت، بدون ایمان و ایمان بدون شناخت، انسان را به مقصود نمیرساند.

ب) قرب الهی: «قرب» به معنای نزدیکی به خداست. فارابی برای رسیدن به مقام قرب الهی، دل‌کندن از تعلق به مادیات و تلاش برای رسیدن به عقل مستفاد و اتصال به عقل الهی را لازم میدانند. از این رو، یکی از اهداف تربیت از دیدگاه فارابی این است که انسان را متوجه مقام قرب الهی نموده، او را از مادیات و امور دنیوی دور کند (فاخوری و جر، ۱۳۹۳، ص ۳۸). ج) سعادت: غایت فلسفه تربیتی فارابی، رساندن انسان به سعادت است. "سعادت" جان‌مایه‌ی تمام اندیشه‌ی فارابی و مانند خطی است که تمام ابعاد فلسفه‌ی او را به هم پیوند می‌دهد. هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی فارابی، در یک موضوع به هم می‌رسند و آن، سعادت است. او در کتاب "آراء" (۱۹۹۱) سعادت را صیورورت و انتقال و تحول نفس در کمال وجودی خود تعریف می‌کند، بدان ترتیبی که در قوام خود محتاج به ماده نباشد و خیر و مطلوب نهایی است. از نظر فارابی، سعادت خیر مطلق، بزرگترین و کامل‌ترین خیر و شایسته‌ترین امری است که می‌تواند متکی به ذات باشد و با حصول آن به امر دیگری نیاز نباشد. فارابی در "السیاسة المدنیة" (۱۹۶۴) سعادت را نوعی تعقل می‌داند که فقط قوه‌ی ناطقه نظری می‌تواند آن را درک کند و این مفهوم صرفاً معلوم و متعلق عقلانی است. سعادت نوعی صیورورت و شدن

است. حرکت از ماده و مفارقت از آن است. سعادت آخرین هدفی است که آدمی برای وصول به آن می‌کوشد و بالاترین خیرهاست.

فارابی گام نخست رسیدن انسان به سعادت را کسب معرفت می‌داند. او در کتاب "آراء" (۱۹۹۱)، پنج زمینه‌ی اصلی شناخت را به شرح زیر بیان می‌کند: شناخت سبب اول و اوصاف آن، شناخت موجودات مفارق از ماده و اوصاف و کارکرد آن‌ها، شناخت جواهر آسمانی و صفات آن‌ها، شناخت چگونگی کون و فساد اجسام طبیعی و سنت‌ها و قانون‌مندی‌های حاکم بر آن‌ها و شناخت انسان و قوای نفسانی و مراتب و کمال آن‌ها. پس از شناخت. گام دوم برای رسیدن به سعادت در نظر فارابی، شوق و علاقه برای رسیدن به سعادت است. گام سوم برای رسیدن به سعادت در نظر فارابی، انجام دادن اعمال فضیلت‌مند است. مسیر رسیدن به سعادت در منظومه تربیتی فارابی، انجام دادن اعمال فضیلت‌مند تحت تربیت و هدایت ریاست مدینه‌ی فاضله یعنی وجود مبارک نبی (ص) و امام علی (ع) است.

فارابی سعادت را مانند پیوستاری می‌داند که شروع آن از طریق زندگی در مدینه‌ی فاضله و نهایت آن در آخرت و پیوستن به خداوند است که همانا سعادت حقیقی است. برای او سعادت هم شکل فردی و هم شکل اجتماعی دارد. سعادت جامعه در گرو سعادت افراد آن است. آنجایی که فارابی از سعادت در دنیا بحث می‌کند، زندگی در مدینه فاضله را در نظر دارد و رسیدن به این سعادت را در گرو انجام دادن درست وظایف مدنی از سوی افراد مدینه می‌داند. برای اینکه اعضای مدینه، وظایف خود را درست انجام دهند، باید آموزش لازم را ببینند. فارابی رسیدن به سعادت حقیقی را مستلزم تربیت صحیح می‌داند. او راه رسیدن به این مرحله را نیازمند تحصیل علوم نظری و عملی و اکتساب همه فضایل می‌شناسد. تجلی همه این فضایل در وجود مبارک نبی و امام است که به بالاترین مرحله‌ی تعلیم و تربیت رسیده‌اند.

اهداف وسطی: این نوع اهداف ناظر به بعد خاصی از ابعاد وجودی انسان مانند بعد شناختی و اخلاقی است. اهداف وسطی از نظر فارابی شامل تفکر و تأمل، تعقل و اعتدال است.

تفکر و تأمل: به نظر فارابی، هرگاه قوه خیال (تفکر) در کسی کمال یافته باشد و مغلوب احساس‌های خارجی نباشد، با عقل فعال، متصل و متحد خواهد شد و بر اثر آن، عالی‌ترین جمال و کمال تجلی خواهد کرد (شریف و دیگران، ۱۳۶۲، ص ۶۵۷). با تفکر و تأمل و تدبیر در آیات الهی و موجوداتی که نشانه‌های قدرت و وجود خدا هستند، می‌توان به شناخت خدا و ایمان به او دست یافت. در نتیجه، به سعادت و مقام قرب الهی نایل شد (رضا داوری اردکانی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۷).

تعقل

فارابی درباره نقش تعقل در سعادت آدمی می‌گوید: تعقل همان قدرت بر اندیشه و استنباط

امور شایسته و نیکوست که انسان را در حقیقت به خیر عظیم و غایت شریف و فاضل که همان سعادت است، می‌رساند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۳).

اعتدال و حد وسط

فارابی با اخذ نظریه حد وسط ارسطو، فضیلت را هیأت نفسانی و ملکات متوسط میان ازید و انقص می‌داند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۸۲) او کمال انسان در خلقیات را به کمال بدن انسان تشبیه کرده و آن را همان سلامت می‌داند و می‌گوید: همان‌طور که اگر سلامت حاصل باشد، شایسته است که حفظ شود و اگر حاصل نباشد سزاوار است حاصل شود. کمال آدمی نیز اگر حاصل باشد باید حفظ شود و اگر حاصل نباشد باید حاصل شود و همان‌طور که در امور مؤثر در سلامت بدن نباید افراط و تفریط کرد و حد وسط باید مراعات شود. مثلاً اگر در تناول غذا افراط و تفریط صورت نگیرد و اعتدال مراعات شود، سلامت بدن تضمین می‌شود. همچنین در افعال اخلاقی حد وسط باید مراعات شود تا خلق نیکو حاصل شود و در صورت خارج شدن از حد وسط و افراط یا تفریط، اخلاق قبیح و زشت حاصل می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۸).

برای مثال، «شجاعت» خلق نیکوست که حد افراط آن موجب «تهور» می‌شود و حد تفریط آن موجب «جبن» که هر دو خلقی زشت‌اند؛ سخاوت حد وسط حفظ مال و انفاق آن است و تفریط در آن، یعنی انفاق نکردن و جمع کردن مال موجب «تقتیر» و افراط در آن، یعنی انفاق بیش از حد و حفظ نکردن مال موجب «تنبذیر» می‌شود که هر دو خلقی ناپسندند؛ «عفت» نیز اعتدال در لذت بردن از طعام و ازدواج است که افراط در آن موجب شره و تفریط در آن موجب عدم درک لذت می‌شود که هر دو مذموم‌اند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳).

خلاصه آن که هر فضیلتی حد وسط دو رذیلت است و در برابر هر فضیلت دو رذیلت وجود دارد و کسی که در صدد اصلاح اخلاق خود است، ابتدا باید معرفت به فضایل اخلاقی پیدا کند و دریابد که خلقیات او از کدام قسم‌اند. شناخت نوع رذیلت اخلاقی این امکان را به آدمی می‌دهد تا از طریق تکرار طرف مقابل به اعتدال دست یابد، برای مثال، انسان متهور و بی‌باک با تقلید از شخص ترسو و با خودداری از اعمال شجاعانه به سوی اعتدال حرکت می‌کند و در مقابل انسان ترسو با انجام اعمال شجاعانه و تقلید از اشخاص متهور به حالت اعتدال دست می‌یابد (آل یاسین، ۱۳۸۸، ص ۶۱).

۲-۱۷- مؤلفه‌های نظام تربیتی فارابی

پیش از پرداختن به اندیشه‌های تربیتی فارابی، ضروری است به بیان اصول و مبانی‌ای پرداخته شود که وی ضمن پذیرش آن‌ها، در پایه‌ریزی نظام تربیتی خویش آن‌ها را به کار گرفته و به عنوان خشت‌های اولیه بنای فلسفه اخلاق و تعلیم و تربیت خود قرار داده است.



مؤلفه های نظام تربیتی فارابی

فضیلت: آن است که موجب نیکی و کمال ذات و افعال آن چیز گردد. فارابی میان سعادت و فضیلت رابطه برقرار می‌کند. رابطه فضیلت و سعادت به واسطه افعال زیبا است.

فارابی فضایل را به ۴ دسته نظری، فکری، خلقی و صناعات عملی تقسیم می‌کند. برترین فضیلت نزد فارابی فضیلتی است که هرگاه انسان بخواهد به افعال متناسب با آن عمل کند، ناگزیر از کاربرد همه افعال دیگر فضایل است. برای رسیدن به سعادت باید فضایل را در خود به وجود آورد.

فضیلت اعتدال و میانه روی است. افعال وقتی متوسط باشد خلق جمیل حاصل می‌گردد و چون از حال اعتدال خارج شود، اعم از این که به زیاده مایل باشد یا به نقصان، قبیح است. فارابی نخست فضیلتها را دو گونه تقسیم کند: خلقی و نطقی. فضایل نطقیه شامل خرد، کیاست، ذکاوت، خوش فهمی می‌شود و فضایل خلقی شامل صفات اخلاقی چون عفت، شجاعت، سخاوت، و عدالت. عدالت با خلق به حسن سلوک با نیک و بد مردم است و ترک جور و ظلم در حق آنان به طوری که در کتاب الهی در سوره (النحل: ۹۰) فرموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۹، ص ۶۸) به هر حال، فضایل و رذایل اخلاقی در اثر تکرار به وجود می‌آیند و عادت انسانها میشوند (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

مسأله ای که فارابی در کنار فضیلت بدان پرداخته، مسأله عادت و ارتباط آن با فضیلت است که به عنوان نظریه عادت آن را مطرح نموده است. (فاخوری و جر، ۱۳۹۳، ص ۱۹).

۱- فضایل نظری (نطقی): خاصه ائمه و ملوک است. مجموعه معلوماتی است که از طریق براهین یقینی یا به وسیله اقناع و به مدد تخیل در نفس متمکن شده و غرض آن این است که

انسان به قوه عقلی، موجودات و علل و اسباب آنها را بشناسد و به نظام معقول عالم موجود، علم پیدا کند. قسمتی از این علوم معلوم نیست که از کجا و چگونه آمده و قسمتی هم حاصل استنباط عقلی یا موقوف به تعلیم و تعلم است. قسم اول، مبادی اول معرفت هستند و سایر علوم از این قسم حاصل میشوند. ۲- فضایل فکری: فضایی که با آن مصالح و منافع و خیر جماعات و امم و اقوام تشخیص داده میشود و مؤدی به استنباط و صدور احکام و قوانینی است که در مدت دراز یا در طول حیات چندین نسل مورد استفاده قرار میگیرد. فضایل فکری موقوف بر فضایل نظری است. اما متعلق فضایل فکری امور معقول، ارادی است و حال آن که متعلق علوم نظری کائن به اراده ما نیست و در خارج از نفس وجود دارد. ۳- فضایل اخلاقی: این قسم از فضایل منفک از فضایل فکری نیست و عبارت است از استنباط خیر برای شخص و این ممکن نیست، مگر آن که انسان ابتدا خیر را برای دیگران بخواهد. پس فضیلت اخلاقی مقرون به فضیلت فکری است. زیرا شرط به دست آوردن فضایل اخلاقی، فضایل فکری است و هر اندازه فضایل فکری مستحکم باشد، فضیلت اخلاقی مناسب آن از اتقان بیشتری برخوردار است. ۴- فضایل عملی: فضایی هستند که حالت عملی به خود میگیرند و در اعمال و کارهای روزانه تحقق پیدا میکنند. کیفیت حصول فضایل انسانی این است که آدمی نفس خود را بررسی کند و معایب آن را بشناسد و برای به دست آوردن صفات پسندیده بکوشد. آدمی به مقام فضل و کمال نمیرسد مگر هنگامی که به این فضایل دست یابد. فارابی معتقد است که تحصیل فضایل گوناگون برای ملل عالم به دو طریق صورت میگیرد: اول تعلیم، دوم تأدیب. این جاست که ضرورت تعلیم و تربیت احساس میشود (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳).

اجتماع و تعاون

از نظر فارابی انسان برای تامین ضروریات زندگی و دست‌یابی به برترین کمالات ممکن خود، فطرتاً به امور بسیاری محتاج‌اند که هر یک به تنهایی نمی‌توانند متکفل انجام همه آن امور باشند. بنابراین، باید به صورت گروهی زندگی کنند تا هر یک از آنها بخشی از کارها را عهده‌دار شوند. از این رو، هیچ‌یک از انسان نمی‌توانند به کمالی که فطرتاً در پی آنند دست یابند، مگر به واسطه اجتماع و تجمع گروه‌های بسیاری که یاری‌رسان یکدیگر باشند (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۴۳).

بنابراین، رسیدن انسان به کمال بدون تشکیل جامعه و تعاون انسان امکان‌پذیر نیست.

فارابی، شرط تشکیل مدینه فاضله را، همکاری اعضای مدینه با یکدیگر می‌داند. شالوده‌ی بحث اجتماع فارابی را تعاون و همکاری افراد جامعه برای وصول به غایت واحد آن تشکیل می‌دهد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۲۰۴). به نظر فارابی، تعاون هم سنگ اصل اجتماع است، انسان به تنهایی نمی‌تواند تمام نیازهای زندگی خویش را برآورده کند. بنابراین، لازم است برای او یاوران و همکاریانی باشد که هر کدام عهده‌دار برآوردن بخشی از نیازهای جمع باشند (الفارابی، ۱۹۹۱،

ص ۱۵۴). برای اینکه افراد بتوانند در مدینه نقش آفرینی کرده و موجبات تعاون را فراهم کنند، لازم است که برای انجام دادن وظایفی که به عهده آن‌ها گذاشته شده، آموزش لازم را ببینند. این موضوع به اندازه‌ای مهم است که برخی، آموزش‌های مهارت‌های لازم برای تصدی وظیفه در مدینه‌ی فاضله را یکی از اهداف تربیت فارابی دانسته‌اند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲).

حکمت

فارابی در «فصول منتزعه»، تعریفی از حکمت ارائه می‌دهد که گویی مقصود او از حکمت، بخش ماوراء الطبیعه از فضایل نظری است. وی حکمت را علم به اسباب (اعم از اسباب بعیده و قریبه) همه موجودات می‌داند. این علم شامل علم به وجود اسباب و چیستی و چگونگی آن‌هاست. اگرچه این اسباب کثیراند؛ اما ذو مراتب‌اند و در نهایت به یک وجود که سبب همه دیگر اسباب بعیده و اسباب قریبه تحت آن است، می‌رسند. سپس ویژگی‌های این سبب‌الاسباب را این‌گونه ذکر می‌کند. این واحد، اول بالحقیقه است؛ که قائم به ذات است؛ جسم و جسمانی نیست؛ احدی با او در معنای وجود مشارکت ندارد؛ و اگر مشارکتی هست، تنها در اسم است. (گویی که معتقد به اشتراک لفظی وجود است)؛ بیشتر از یکی نمی‌تواند باشد و وحدت حقیقه دارد و به سایر موجودات، وحدت می‌بخشد؛ حقیقت سایر موجودات از اوست و خود از حقیقت دیگری استفاده نمی‌کند؛ کمالی بیشتر از کمال او نیست؛ و وجود و حقیقتی برتر از وجود و حقیقت او نیست؛ وحدت او کامل‌ترین وحدت است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۳۸).

به علاوه حکمت در نظر او، علم به چگونگی استفاده و سهم هریک از موجودات از وجود، حقیقت و وحدت و چگونگی شیئت یافتن اشیاء از اوست. حکمت، شامل علم به مراتب موجودات و تقسیمات آن‌ها نیز می‌شود، مراتب موجودات اعم از اول، وسط و اخیر. اخیر موجوداتی هستند که اسباب دارند ولی خود سبب دیگری نیستند. وسط موجوداتی هستند که سببی دارند که بالاتر از آن‌هاست و خود اسباب اشیاء پایین‌تر هستند، و اول موجودی است که سبب همه موجودات دیگر است، بدون آنکه سببی داشته باشد. علم به روند ارتقاء این موجودات از اخیر به وسط و اول و از طرف دیگر علم به چگونگی آغاز تدبیر از اول و نفوذ آن در سایر اشیاء به ترتیب، نیز جزء حکمت است. همه این علوم از نظر فارابی حکمت حقیقی‌اند، اگرچه که نام حکیم بر هر کسی که در علم یا صنعتی حاذق و کامل باشد نیز به طور استعاری، اطلاق می‌گردد. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۴۲)

معلم ثانی طبقات اهل مدینه فاضله را با توجه به نیازهای مختلف جامعه (حوزه‌های فرهنگ و اقتصاد و دفاع و...) پنج قسم می‌داند. فارابی حکمت را در تمام سطوح مدینه فاضله، از بالاترین سطح جامعه گرفته تا پایین‌ترین آن، جاری و ساری می‌داند. حتی ایشان علت انسجام

درونی مدینه را فراگیری حکمت دانسته است (فیروزجایی و تقی‌زاده طبری، ۱۳۹۲، ص ۲۸).

محبت

فارابی، محبت را به طور کلی، بر دو نوع می‌داند: محبت طبیعی و محبت ارادی. محبت طبیعی، همان محبت میان والدین و فرزندان است که از طبیعت آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. اما محبت ارادی خود بر سه قسم است: یا بر اساس اشتراک در فضیلت است، یا برای منفعت و یا لذت (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۷). محبت میان اعضای مدینه‌ی فاضله، که چگونگی آن شرح داده خواهد شد، بر اساس اشتراک در فضیلت است. محبت بر مبنای منفعت و لذت چندان مورد توجه فارابی نیستند و از این‌رو تنها به توضیح آن‌ها در چند جمله‌ی کوتاه بسنده می‌کند و از آن می‌گذرد. اما محبت اعضای مدینه‌ی فاضله، باعث تعاون آن‌ها برای رسیدن به سعادت می‌شود و هم‌چنین موجب می‌شود که اعضای این مدینه، مختارانه و با عشق تمام به ریاست رییس مدینه گردن گذارند. چرا که رابطه‌ی میان رییس و اهالی مدینه نیز بر پایه محبت است و این محبت اندام‌واره به حدی است که اگر نقصی بر یکی از اجزاء مدینه وارد آید، جور و رنج بر تمام اهل مدینه خواهد بود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۴).

آنچه اعضای مدینه و مراتب آن‌ها را با یکدیگر پیوند می‌دهد، محبت است. در حالی که عدالت و روابط عدالت محور، ضامن بقا و عمال حفاظت از مدینه و اعضای آن است، محبت، عامل ائتلاف و ارتباط اعضای مدینه است.

در واقع عدل، تابع محبت است. از نظر فارابی، عدالت بی‌دوستی ناممکن است؛ چراکه عدالت قبل از هر چیز در تقسیم خیرات مشترک جلوه‌گر میشود. از دیگر سو، دوستی هم‌مجاله برای عدالت باقی نمی‌گذارد. در جایی که دوستی جاری و ساری است، دیگر نیازی به معیار عدالت در روابط انسانی نیست. (حتی اگر بخواهیم از کلیت اندیشه سیاسی فارابی عدول کنیم، گویی دوستی نه تنها عدالت، بلکه ریاست را هم بی‌وجه می‌کند؛ حداقل ریاست در امور جزئی و نه در وضع قوانین و کلیات). محبت میان اعضای مدینه، اساساً منتج از اشتراک نظر اهل مدینه در آرا و افعال است. آرای مشترک اعضای مدینه فاضله، که میان آن‌ها محبت به وجود می‌آورد، بر سه قسم است: اتفاق آرا در مبدا؛ اتفاق آرا در منتهی و اتفاق آرا در میان این دو. اتفاق آرا در مبدا، اشتراک نظر درباره الله و ابرار و مبدا حیات انسان و هم‌چنین مراتب اجزا عالم و نسبت آن‌ها با ذات الهی و فرشتگان است. منتهی یا همان غایتی که محبت را میان اعضای مدینه به وجود می‌آورد، سعادت است و آنچه میان این دو است، افعالی است که به وسیله‌ی آن‌ها به سعادت نایل می‌آیند. این اتفاق آرا و افعال میان اهل مدینه که برای رسیدن به سعادت در میان آن‌ها وجود دارد، وجود محبت را میان آن‌ها ضروری می‌سازد. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۳۸)

عدالت

بی‌شک مفهوم عدالت یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مفاهیمی است که در اندیشه فیلسوف نامدار مسلمان، فارابی، در شکل‌گیری نظام مدنی پیشنهادی وی و هم‌چنین در طرح راهکارهای عملی او برای مدیریت اجتماعی و هم‌چنین به عنوان ضرورت اخلاقی در تأمین سعادت شخصی و جمعی بشر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

از نظر او عمل صالح که می‌تواند هم ظهور فردی داشته باشد و هم در عرصه اجتماعی مطرح گردد، اساساً به عملی گفته می‌شود که

از حد اعتدال برخوردار باشد (توازیانی، ۱۳۸۵، ص ۳۸)

مفهوم عدالت که در نگاه فارابی، مدار مدینه و اخلاق فاضله است، گرچه به گمان بعضی نتیجه تأثیر تفکر ارسطو و افلاطون بر اندیشه او است، اما آشکارا در تعاریفی که او از این مفهوم و مشتقات آن ارائه می‌دهد، تأثیر اندیشه دینی بر او وضوح بیشتری دارد. برای فهم آنچه که فارابی آن را عدالت می‌نامد، قطعاً مطالعه آثار سیاسی و اخلاقی وی ضروری است و این در حالی است که برای فهم عدالت مداری تکوینی مراجعه به آثار متافیزیکی و ما بعدالطبیعی او نیز لازم است. فارابی در طرح نظریه اخلاقی، در بخش ساختار کلی آن، بیشتر وامدار ارسطو است و در طرح نظریه مدینه فاضله که بر اساس عدالت شکل می‌گیرد، از اندیشه افلاطون متأثر می‌باشد، آن هم در ساختار کلی آن، وگرنه، چنان که بعداً خواهیم دید ماده بحث‌های وی در این خصوص کاملاً بر گرفته از اندیشه دینی وی است. فضیلت و سیاست دو مفهومی هستند که اعتبار خود را از عدالت^۱ می‌گیرند. اگر چه عدالت مبنای فضیلت فردی و سیاست اجتماعی مورد نظر افلاطون بوده است، اما از بنیادی‌ترین مفاهیم دینی نیز محسوب می‌شود. گمان بعضی نتیجه تأثیر تفکر ارسطو و افلاطون بر اندیشه او است، اما آشکارا در تعاریفی که او از این مفهوم و مشتقات آن ارائه می‌دهد، تأثیر اندیشه دینی بر او وضوح بیشتری دارد (توازیانی، ۱۳۸۵، ص ۴۲).

برای فهم آنچه که فارابی آن را عدالت می‌نامد، قطعاً مطالعه آثار سیاسی و اخلاقی وی ضروری است و این در حالی است که برای فهم عدالت مداری تکوینی مراجعه به آثار متافیزیکی و ما بعدالطبیعی او نیز لازم است.

فارابی در طرح نظریه اخلاقی، در بخش ساختار کلی آن، بیشتر وامدار ارسطو است و در طرح نظریه مدینه فاضله که بر اساس عدالت شکل می‌گیرد، از اندیشه افلاطون متأثر می‌باشد،

۱. همان طور که دکتر البیرنصری نادر از اساتید فلسفه دانشگاه لبنان در مقدمه " کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین " یادآور می‌شود، سیاست نزد افلاطون عدالت در مدینه و فضیلت همان عدالت در فرد است. "السیاسة عند افلاطون العدالة فی المدینه، كما ان الفضيلة العدالة فی الفرد" (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۵).

آن هم در ساختار کلی آن، وگرنه، چنان که ماده بحث‌های وی در این خصوص کاملاً بر گرفته از اندیشه دینی وی است. فضیلت و سیاست دو مفهومی هستند که اعتبار خود را از عدالت می‌گیرند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۵). اگر چه عدالت مبنای فضیلت فردی و سیاست اجتماعی مورد نظر افلاطون بوده است، اما از بنیادی‌ترین مفاهیم دینی نیز محسوب می‌شود.

معانی دینی که معمولاً معادل عدل می‌آیند، عبارتند از راستی، درستی، توازن، رعایت تساوی، نفی تبعیض و رعایت حقوق آدمیان، و ... در آیات قرآن به کرات توصیه به عدل و احسان شده است که در جای خود، بحث مستقلی را طلب می‌کند. این نوع سفارشات به وفور در کلام بزرگان دین ملاحظه می‌شود اما آنچه جای تحقیق دارد جایگاه و نقش این مفهوم کلیدی در ساختار نظام تکوینی

عالم، نظام تشریحی عالم، نظام مدنی بشری و جایگاه آن در میان فضایی است که جمعاً اخلاق خوانده می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۸).

به نظر می‌رسد در نظریه فارابی سعادت انسان که همانا قرب به درگاه ربوبی است، در صورتی تأمین می‌شود که انسان عدالت محور (اخلاق) در دل نظامی عدالت محور (مدینه) که بر اساس شریعت عدالت محور (نظام تشریح) تنظیم و تنسیق شده است، حاصل شود، ضمن اینکه این‌ها تماماً بر مدار تکوینی عالم (نظام تکوین) مبتنی هستند که محور اصلی آن هم عدل است. همان‌طور که در سخن مولای متقیان علی (ع) بدان اشارت رفته است «العدل وضع الأمور مواضعها» (شهیدی، ۱۳۷۰، ص ۴۴۰).

همان‌طور که افلاطون تحصیل سعادت را غایت قصوای اخلاق معرفی نمود (افلاطون، ۱۳۵۵، ص ۵۹۸)، فارابی نیز به تاسی از وی همان هدف را برای اخلاق (که در نسبت فرد با خودش موضوعیت پیدا می‌کند) معرفی نموده است و بدین‌وسیله تأثیرپذیری خویش را از آن فیلسوف نامدار تاریخ بازگو نموده است اما اعتقاد او به اینکه «عمل صالح، عملی است که در حد اعتدال می‌باشد» به وضوح تأثیر ارسطویی را نشان می‌دهد (فاخوری و جر، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۳۳).

نتیجه‌گیری

فارابی انسان را موجودی اجتماعی می‌داند که می‌تواند در سایه زیست اجتماعی و تعامل با دیگر هم‌نوعان خود، نیازهایش را برطرف کند. او غایت زندگی انسان را تحصیل سعادت دنیوی و اخروی تلقی می‌کند که سعادت دنیوی مقدمه‌ای برای رسیدن ب سعادت اخروی است و این امر مهم جز از طریق کسب فضایل چهارگانه و عمل به فضایل میسر نیست. اما چون هیچ انسانی مفسور بر فضایل نیست، از این رو برای شناخت آنها و نیز چگونگی کسب و تحصیل و

عمل بدانها نیازمند به معلم و راهنماست که این امر اهمیت زیاد تعلیم و تادیب را در نظر فارابی تأمین می‌کند. اما فارابی انسان‌های تربیت یافته را بستر ساز ایجاد "مدینه فاضله" ای می‌داند که اهالی و ساکنان آن را در سعادت و نیکبختی کامل به سر می‌برند و در واقع، در سایه تعلیم و تربیت صحیح، افراد آمادگی ایجاد مدینه فاضله ای را پیدا می‌کنند که دستیابی به سعادت جز از طریق تحقق آن امکان‌پذیر نیست. طرح این گونه تعلیم و تربیت و در نتیجه، سعادت از سوی فارابی در دیدگاه‌های فلسفی او ریشه داشته و با توجه به ایده آلی و انتزاعی بودن، تا حدی دستیابی به آن را دور از دسترس می‌نماید.

گرچه فارابی در مباحث تربیتی خود، بخصوص موضوعات فلسفی و اهداف اجتماعی تربیت، بسیار متأثر از افلاطون است، اما زبان او در بیان اصول تربیتی و اخلاقی، زبان قرآن و دین اسلام است.

فهرست منابع

- ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ۱۳۸۵، چاپ دوم، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو.
- ارسطو، سیاست، ۱۳۶۴، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، جیبی.
- آل یاسین، جعفر، فارابی و نظریه نیکبختی، ۱۳۸۸، کتاب ماه فلسفه، سال سوم، شماره ۲۸، صص ۶۱-۵۸.
- بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، ۱۴۱۸، بیروت، دارالاندلس.
- پورحسن، قاسم و خامنه‌ای، سید محمد، فارابی و تاسیس فلسفه اسلامی، ۱۳۸۹، مجموعه مقالات منتخب همایش فارابی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- پورحسن، قاسم، زندگی نامه و آثار فارابی، ۱۳۸۹، مجموعه مقالات منتخب همایش فارابی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۶۳-۱۱.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات سخن، چاپ چهارم.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی، ۱۳۹۲، تهران، طرح نو.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۷). آراء اندیشمندان مسلمان درباره تربیت و مبانی آن، جلد اول، تهران: سمت.
- شریف، میان محمد و دیگران، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه گروه مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۶۲.
- فاخوری، حنا، جر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۱۳۹۳، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۶۴). السیاسه المدینه، تحقیق فوزی متری تجار، بیروت: مطبع الکاثو لیکیه.
- فارابی، ابونصر، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹ ب
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد، احصاء العلوم، ۱۳۶۴، ترجمه‌ی حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۱). آراء اهل المدینه الفاضله، احقیق البید نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر، التنبیه علی سبیل السعاده، حقه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین، ۱۴۱۲، تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر، تحصیل السعاده، حقه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین، ۱۹۸۱، بیروت: دارالاندلس.
- فارابی، ابونصر، سیاست مدینه، ۱۳۷۹ الف، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، حقه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجار، ۱۴۰۵، ایران، المکتبه الزهراء.

- فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، به تحقیق ابراهیم شمس الدین، ۲۰۰۶، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فارابی، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه فارسی سید جعفر سجادی، انجمن فلسفه‌ی ایران، تهران، ۱۳۵۸
- فارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، المله و نصوص اخری. (حقیقها و قدم لها و علق علیها، محسن مهدی). بیروت: دارالمشرق.
- فیروزجایی، یارعلی کرد؛ تقی‌زاده طبری، محمدصادق؛ نسبت حکمت و شهروندان مدینه فاضله از دیدگاه افلاطون و فارابی، مجله علوم سیاسی، سال شانزدهم/ شماره شصت و یکم، بهار ۱۳۹۲، صص ۹۱-۱۰۵.
- کاردان و بیک سرشت و حسینی و اعرافی و ایرانی (۱۳۷۸). فلسفه تعلیم و تربیت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: انتشارات سمت.
- کاردان، علی محمد، سیر آرای تربیتی در غرب، ۱۳۸۱، تهران، سمت.
- کاوندی، سحر (۱۳۹۰). مبانی اندیشه‌های تربیتی فارابی، معرفت اخلاقی، سال سوم، شمار اول، زمستان ۱۳۹۰، صص ۴۴-۴۵.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی فارابی، قم: بوستان کتاب.
- نجاتی، عثمان و عبدالحلیم محمود السید (اشراف و تقدیم)، علم النفس فی التراث الاسلامی، ۱۴۹۲، القاهره، دارالسلام.
- یوسفیان، سیدجواد، «فارابی»، ۱۳۷۹، علوم اجتماعی ۱۱-۱۲ (پاییز و زمستان، ۱۳۷۹).

بررسی تأثیر اخلاق حرفه‌ای و امنیت حقوقی بر سرمایه گذاران خارجی در ایران

بهرام تقی پور^۱

مهدی عباسی سمرمدی^۲

رضا آقاعباسی^۳

چکیده

در سال‌های اخیر، سرمایه‌گذاری خارجی به عنوان یک صنعت جذاب، پویا، درآمدزا و اثربخش خود را در جهان مطرح ساخته است. یکی از عواملی که سبب توسعه پایدار این صنعت شده، اخلاق حرفه‌ای و احساس امنیت حقوقی در نزد سرمایه‌گذاران خارجی است. میانگین اخلاق و احساس امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران خارجی در ایران تا حدی پایین‌تر از مقدار متوسط است. ایران در بعد اخلاق و امنیت روانی با موانع قانونی همچون نارسایی‌های قوانین کیفری، محدودیت‌های قانون تشویق و حمایت سرمایه‌های خارجی، سرمایه‌گذاری خارجی مواجه است بنابراین در پایان این نوشتار راهکارهایی برای رفع برخی از موانع حقوقی و تأثیر ایجاد اخلاق و احساس امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران خارجی پیشنهاد شده است تا از این طریق امنیت اخلاقی و روانی سرمایه‌گذاران خارجی و انگیزه برای سرمایه‌گذاری در ایران فراهم شود.

واژگان کلیدی

اخلاق، امنیت حقوقی، سرمایه‌گذاران خارجی، امنیت روانی

۱ - استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران: نویسنده مسئول

Taghipour.bahram@yahoo.fr

۲ - دانشیار عضو هیات علمی دانشگاه خوارزمی، بخش حقوق، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

Ma.sarmadi@yahoo.com

۳- دانشجو دکترا فقه و حقوق خصوصی، پردیس بین الملل، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

std_rezaaghaabasi@khu.ac.ir

طرح مسأله

سرمایه‌گذاری خارجی، ارائه‌کننده‌الگوهای جدیدی است که این الگو می‌تواند ویژگی‌های شخصی و فضای زندگی مردم را تغییر دهد و ساماندهی نماید؛ کشور ایران دارای جاذبه‌های سرمایه‌گذاری فراوان و منحصر به فردی است. یکی از مهمترین مسائلی که در وجهه بین‌المللی ایران تأثیر منفی داشته و متعاقباً جذب سرمایه‌گذار خارجی را تحت تأثیر قرار داده است، تبلیغات منفی در زمینه عدم وجود امنیت برای آن‌ها در این کشور است این مسئله باعث شده کشور ایران به عنوان یکی از مقاصد سرمایه‌گذاری با پتانسیل بسیار بالا، در مقایسه با سایر کشورهای جاذب سرمایه‌گذاری، وضعیت رضایت بخشی نداشته باشد. براساس بررسی‌های به عمل آمده ثابت شده سیاست ایران در زمینه سرمایه‌گذاری خارجی در سطح جهانی ضعیف بوده و پدیده جهانی شدن، این ضعف، را نمایان تر ساخته است. یکی از مهم‌ترین مشکلات موجود در این زمینه فقدان امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران خارجی و عدم آشنایی مسئولین کشورمان با اخلاق حرفه‌ای در ایران است. سرمایه و امنیت لازم و ملزوم یکدیگرند. نمی‌توان سرمایه را بدون امنیت درک کرد. به خاطر همین امر، صاحبان سرمایه در طول تاریخ از طرفداران جدی امنیت بوده‌اند و سرمایه خود را از مناطق پرآشوب و بحران‌زا به محیط امن و آرام انتقال می‌دادند؛ بنابراین، می‌توان گفت که سرمایه و سرمایه‌گذاری هم‌زاد و قرین امنیت است و رشد سرمایه‌گذاری به مفهوم مولد آن با اطمینان خاطر سرمایه‌گذار ملازمه تنگاتنگی دارد. از سوی دیگر، ارتباط نزدیکی بین اخلاق، امنیت سرمایه و توسعه وجود دارد. اخلاق حرفه‌ای همراه با امنیت سرمایه‌گذاری، باعث توسعه سرمایه‌گذاری شده و آن منطقه از میزان توسعه یافتگی بالایی برخوردار شده است. اخلاق حرفه‌ای توأم با امنیت حقوقی سرمایه‌گذاری در همه کشورها به عنوان مهمترین عامل توسعه در زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی بشمار می‌رود؛ از این رو تامین امنیت حقوقی در این بخش نقش بسیار مهمی را در شکوفایی اقتصادی ایفا می‌کند. صاحبان سرمایه خواستار این هستند که در محیطی امن و آرام به فعالیت‌های اقتصادی بپردازند، بنابراین باید به شاخص‌های تامین و ثبات امنیت در بخش‌های مختلف اقتصادی به طور جدی توجه کرد.

بدون وجود امنیت هیچ برنامه‌ای در داخل کشور قابل اجرا نیست. شکوفایی اقتصادی، سرمایه‌گذاری، برنامه‌ریزی و هر فعالیت اجتماعی دیگر به حداقل زمینه مطمئن و آرام نیاز دارد که همان امنیت است. وجود امنیت بالفعل در هر جامعه، احساس امنیت را در افراد آن جامعه بوجود می‌آورد. بنابراین امنیت عملاً در زمره اهداف و ارزش‌های اصولی و لازمه هر جامعه‌ای قرار می‌گیرد. پس می‌توان گفت که امنیت علاوه بر این که یک نیاز برای انسان‌ها است، عامل بسیار مهمی در پیشرفت و توسعه هر کشوری است. زمینه‌های مختلف توسعه

اقتصادی، فرهنگی و ... مستلزم وجود احساس امنیت در ابعاد مختلف فردی، اجتماعی و ملی است. در مقابل این امر، احساس ناامنی سرچشمه بسیاری از گرفتاری‌ها و نابسامانی‌هاست و نارضایتی عمومی و سایر ناهنجاری‌های پدید آمده اجتماعی به نوعی با احساس ناامنی اجتماعی در ارتباط است. امروزه بیش از همه، ضرورت طراحی جامعه‌ای امن بر امنیت پایه‌های روابط و مناسبات سازگار، جز در سایه باور به این اصل که امنیت رفیع‌ترین ارزش یک جامعه است، ممکن نیست.

از سوی دیگر مفهوم اخلاق حرفه‌ای و جایگاه آن در برنامه‌های توسعه اجتماعی و سرمایه‌گذاری اقتصادی بر کسی پوشیده نیست. مفهومی است که هیچ‌کس نسبت به اصالت و حقانیت آن تردیدی ندارد و دستیابی به آن، به عنوان یکی از اساسی‌ترین اصول نظام‌های اجتماعی، طی دوره‌های مختلف حیات فکری و اجتماعی بشر مطرح بوده است. در واقع نمی‌توان بدون تحقق اخلاق حرفه‌ای به امنیت اقتصادی و امنیت روانی سرمایه‌گذاران امیدوار بود. بدون توجه به تحقق اصول اخلاقی در جامعه، رشد و ترقی اقتصادی قابل تصور نخواهد بود. در همین راستا برنامه‌های توسعه همزاد و قرین نسبت به رابطه اخلاق و رشد اقتصادی، امنیت سرمایه‌گذاری و حفظ امنیت سرمایه‌گذاران همراه بوده است. تجربه سال‌های متمادی باعث شده در شرایط کنونی، نسبت اخلاق حرفه‌ای و توسعه سرمایه‌گذاری در قالب رابطه‌های ارگانیک تبیین شده و شرایط عادلانه جزء متغیرهای تعیین‌کننده عملکرد اقتصادی محسوب شود. در مجموع باید گفت که اخلاق، امنیت حقوقی، سرمایه و سرمایه‌گذار می‌آورد و سرمایه و سرمایه‌گذار باعث توسعه شده و میزان آسیب‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و انتظامی را کاهش می‌دهد.

با مروری بر تحقیقات انجام شده مشخص می‌شود که توجه جدی به مسئله اخلاق حرفه‌ای و امنیت روانی سرمایه‌گذاران، از سوی تحقیقات انجام شده در حوزه سرمایه‌گذاری صورت نگرفته است. بنابراین، در تحقیق حاضر امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران یکی از متغیرهای کلیدی و اصلی تحقیق می‌باشد. در این پژوهش کوشش بر این است که با پاسخ‌گویی به سؤالات زیر، میزان امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران و تأثیر اخلاق بر آن در بین سرمایه‌گذاران خارجی بررسی شده و راهکارهای لازم در جهت افزایش امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران ارائه گردد.

در این تحقیق درصدد پاسخ به این سؤالات هستیم، میزان امنیت حقوقی در بین سرمایه‌گذاران خارجی در ایران تا چه حد است؟ اصول اخلاقی و ابعاد آن تا چه حد بر میزان امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران خارجی تأثیرگذار هستند؟ در همین راستا فرضیات ذیل محقق می‌شود که با افزایش اصول اخلاقی، امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران افزایش پیدا می‌کند و همچنین شفافیت مؤلفه‌های حمایتی زمینه‌های افزایش و ضریب امنیت سرمایه‌گذاری را تسهیل خواهد

نمود. در همین راستا بهترین کار این است ابتدا موانع جذب سرمایه‌گذاری خارجی از بعد حقوقی را بررسی کنیم و سپس در جهت رفع این موانع برآمدها با ایجاد تضمینات کافی و فضایی مناسب برای سرمایه‌گذاری، اطمینان خاطر لازم را در ذهن سرمایه‌گذار فراهم نماییم.

۱- فقدان امنیت امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران خارجی

احساس امنیت به احساس رهایی انسان از اضطراب، بیم و خطر اطلاق می‌شود. در واقع زمانی که فرد احساس کند در جامعه و تعاملات اجتماعی خطری جان، مال یا سلامتی وی را مورد تهدید و تعرض قرار نمی‌دهد، می‌توان گفت فرد دارای احساس امنیت است. برای اندازه‌گیری امنیت روانی سرمایه‌گذار از گویه‌های زیراستفاده می‌شود. سرخورده و مأیوس بودن حتی سرمایه‌گذاران، عدم اطمینان به آینده، این روزها آدم نمی‌داند واقعاً روی چه کسی حساب کند، بیهوده بودن زندگی، غیر قابل پیش بین بودن آینده، نبود قاعده و قانون مشخصی در زندگی، عدم پایبندی به اصول اخلاقی، تلاش من تأثیری در سرنوشت جامعه ندارد، در جامعه ما حرف اول و آخر را پول و پارتی می‌زند، بیزاری از زندگی، عدم هدفمندی در زندگی، احساس بی‌قدرتی و غیره. عدالت اجتماعی یکی از عوامل اصلی در جذب نخبگان اقتصادی در فرایند توسعه است.

عوامل مختلفی بر امنیت روانی سرمایه‌گذاران تأثیر گذار هستند. برخی از این عوامل، بنیادی و ریشه در فرهنگ و یا ساختار سیاسی کشور دارند و برخی دیگر، به رویکرد اقتصادی دولت در اجرای عدالت در حمایت و تضمین امنیت سرمایه‌گذاران مربوط می‌شوند. موانع فرهنگی، اجتماعی، عدم تعریف مناسب قانون و امنیت در تولید و توزیع، وجود رقابت‌های نابرابر، وضعیت مالکیت خصوصی، طرز رفتار و پذیرش محلی، تکریم سرمایه‌دار، ذهنیت‌های منفی نسبت به سرمایه‌گذار، عملکرد نامناسب نهادهای دولتی، نظیر بوروکراسی‌های گسترده، رفتارهای تبعیض آمیز، برخوردهای سلیقه‌ای، بی‌ثباتی قوانین، عدم هماهنگی نهادها در اجرای سیاست‌ها، عدم ارائه آیین‌نامه‌ها و تسهیلات در زمان مقرر به سرمایه‌گذاران، عدم ارائه اطلاعات برحسب مکان و محیط سرمایه‌گذاری یکسان، عملکرد نهادهای انتفاعی دولتی نیز می‌توانند موجب افزایش عدم اطمینان و اعتماد در سرمایه‌گذاری و نارضایتی سرمایه‌گذاران شوند و این عوامل می‌توانند امنیت روانی سرمایه‌گذاران را سلب نمایند. (حیدری پور، ۱۳۹۱: ۱۸۲)

۱-۱ مقررات کیفری ناظر بر اتباع خارجی

از مواردی که مانع ایجاد اصول اخلاقی و در نهایت فقدان امنیت روانی و حقوقی سرمایه‌گذاری خارجی در ایران می‌شود، وجود قوانینی است که باعث ایجاد محدودیت سرمایه‌گذاران در ایران می‌شود. مقررات مرتبط به سرمایه‌گذاری خارجی در حقوق ایران به‌طور خاص شرکت‌های خارجی را مخاطب قرار نمی‌دهد بلکه بر اشخاص نیز حاکم است. ایجاد آرامش خاطر و امنیت کامل سرمایه‌گذار در جهت تسهیل و اشتیاق سرمایه‌گذاری اهمیت فراوانی دارد. کشور ما دارای قوانین و مقرراتی است که محدودیت‌های جدی در راه جذب سرمایه‌گذاری خارجی ایجاد کرده است از جمله این قوانین باید به مقررات کیفری اشاره کرد. بخشی از این قوانین و مقررات مرتبط با سرمایه‌گذاری، مقررات کیفری ناظر بر اتباع بیگانه است که بر جذب سرمایه‌گذاری خارجی در ایران تأثیر می‌گذارد.

یکی از مواردی که می‌تواند به‌عنوان مانع یا حداقل محدودیت مطرح شود بحث اجرای احکام شرعی در ارتباط با مجازات کیفری است. از نظر سرمایه‌گذار خارجی اجرای احکام اسلامی می‌تواند به‌عنوان یک نوع محدودیت قلمداد شود. سرمایه‌گذار خارجی وقتی قصد سرمایه‌گذاری در ایران را داشته باشد با یکسری قوانین و مقررات حقوقی که باعث سلب اعتماد و اطمینان آنان در کشور میزبان می‌شود روبرو خواهد شد. هرچند که هدف اصلی سرمایه‌گذار از سرمایه‌گذاری در کشور میزبان، تأمین سود بیشتر است اما این در صورتی است که سرمایه‌گذار خارجی از امنیت کافی و اطمینان کامل در خصوص مراعات حقوق انسانی برخوردار باشد و قوانین سرزمین سرمایه‌پذیر مناسب باشد و مساوات را به همراه داشته باشد. به‌عنوان مثال وقتی که سرمایه‌گذار خارجی می‌بیند اگر به دست یک ایرانی کشته شود، قانون مجازات ما در خصوص پرداخت دیه قائل به تفاوت است، این خود باعث نگرانی و ایجاد ذهنیت منفی در این زمینه می‌شود یا اینکه در رابطه با آزادی‌هایی که در کشور خویش داشته، در اینجا با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود، در این صورت دیگر انگیزه و تمایلی برای سرمایه‌گذاری در ایران نخواهد داشت.

۱-۱-۱ دیه

دیه مالی است که پرداخت آن به سبب قتل یا وقوع جنایت بر عضو بر عهده جانی یا قائم‌مقام او است و باید آن را به مجنی علیه یا ولی او اداء کند. قانون مجازات اسلامی در ماده (۱۷) دیه را تعریف نموده است: (دیه اعم از مقدر و غیر مقدر، مالی است که در شرع مقدس برای ایراد جنایت غیر عمدی بر نفس، اعضاء و منافع یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد به موجب قانون مقرر می‌شود). در ماده (۴۴۸) نیز دیه چنین تعریف شده است: (دیه مقدر، مالی معینی است که در شرع مقدس به سبب جنایت غیر عمدی بر نفس، عضو یا منفعت یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، مقرر شده است).

دیه اهل ذمه نیز خواه یهودی باشند، خواه نصرانی یا مجوسی هشتصد درهم بود که برابر هشتصد دیه مسلمان بود و دیه زنان ایشان نصف آن است. در پاره‌ای از روایات آمده است که دیه یهودی و نصرانی و مجوسی همان دیه مسلمان است و در برخی از روایات، دیه یهودی و نصرانی چهار هزار درهم تعیین شده است. شیخ طوسی این دودسته از روایات را بر مواردی حمل کرده است که قاتل عادت به قتل اهل ذمه داشته باشد. از این جهت امام دیه را به میزانی که صلاح بداند تغلیظ می‌کند تا جرأت این کار از بین برود. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۰، شماره ۲۸) اما بعضی از روایات، دیه اهل ذمه را چهار هزار درهم (دوپنجم دیه مسلمان) شمرده و بعضی دیگر برابر دیه مسلمان قرار داده است. (گرچی، ۱۳۸۰، صص ۷۸-۷۶) در کتاب شرایع پس از ذکر اهل ذمه و اشاره به روایت چهار هزار درهم آمده است که جز اهل ذمه، کفار دیگر دیه‌ای ندارند، خواه حربیان و خواه کسانی که با مسلمانان پیمانی بسته‌اند. (همان، صص ۷۷-۷۶)

شافعی مقدار دیه اهل کتاب را ثلث دیه مسلمان‌ها می‌داند. از فقهاء ابوحنیفه و اصحابش نیز دیه اینان را برابر دیه مسلمانان دانسته‌اند، اما احمد بن حنبل می‌گوید که اگر قتل عمدی باشد دیه اهل کتاب با مسلمان برابر است و در صورت خطئی بودن جنایت مقدار دیه آنان نصف دیه مسلمان خواهد بود.

تا اینجا بحث درباره دیه در خصوص یهودی و مسیحی بود اما در مورد دیه مجوسی، مالکی و شافعی همه صحابه بر عقیده‌اند که دیه او هشتصد درهم است. لیکن ابوحنیفه می‌گوید که دیه مجوسی بادیه مسلمان برابر است. دیه زنان اهل ذمه نصف دیه مردان آن‌ها است. از امام صادق نیز در مورد قتل ذمی توسط مسلمان پرسیده شده است. ایشان فرمودند: مردم آن را تحمل نخواهند کرد؛ بنابراین باید به اولیای او دیه فرد مسلمان پرداخت شود تا از کشتن مردم و کشتن اهل ذمه جلوگیری شود. سپس امام فرمود: اگر مسلمانی بر یک ذمی خشم گیرد و بخواهد او را بکشد و زمینش را بستاند و به اولیای او هشتصد درهم بپردازد، در این صورت کشتن اهل ذمه و کشتن‌گان به ناحق آنان فراوان خواهند شد. از این رو بر مسلمان حرام است که به ناروا ذمی را به قتل برساند.

به استناد همین روایت، شیخ طوسی گفته است: هرگاه قاتل عادت به قتل اهل ذمه داشته باشد، امام می‌تواند به صلاحدید خود، قاتل را به پرداخت دیه کامل مسلمان یا پرداخت چهار هزار درهم ملزم کند؛ اما نسبت به کسی که به ندرت مرتکب قتل ذمی شده، بیش از هشتصد درهم بر او نخواهد بود؛ (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۰، صص ۳۲) اما آنچه در قانون مجازات اسلامی آمده به این صورت است که در قانون سابق بدون اینکه صراحتاً به تفاوت دیه مسلمانان یا غیرمسلمان بپردازد، در ماده (۲۹۷) در مقام تعیین دیه قتل قید (مرد مسلمان) را ذکر کرده بود که منظور از مسلمان پیروان هر یک از فرق اسلامی بود، مگر کسانی که محکوم به کفر هستند مثل ناصبی‌ها،

غلاه و خوارج. با توجه به سکوت در مورد میزان دیه غیرمسلمان، قضات در موارد پیش آمده به نظر معتبر فقهی رأی به دیه هشتصد درهم می‌دادند؛ اما یقیناً این امر مشکلاتی را به‌ویژه از لحاظ تعهد بین‌المللی دولت‌ها برای رعایت موازین حقوق بشر بین‌المللی برای کشور پیش می‌آورد. مخصوصاً از آنجاکه دربند ((ز)) ماده (۲۲) اعلامیه قاهره بدین امر توجه شده و صراحتاً به حقوق اقلیت توجه پرداخته است: (برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی یا هر چیزی که منجر به برانگیختن حس تبعیض نژادی گردد جایز نیست). همچنین در ماده (۳) بیانیه حقوق بشر اسلامی مصوب ۱۹ سپتامبر ۱۹۸۱ عنوان شد همه مردم در برابر احکام شرع برابر هستند. لازم به ذکر است که دولت ایران برخی از اسناد بین‌المللی را که به نحوی به حقوق اقلیت‌ها و عدم تبعیض در مورد آن‌ها پرداخته‌اند، مورد تصویب قرار داده و به اجرای مفاد آن‌ها متعهد است. از جمله منشور ملل متحد مصوب سال ۱۳۲۴، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مصوب ۱۳۵۴، کنوانسیون بین‌المللی رفع تبعیض نژادی مصوب ۱۳۴۷ و... به همین دلیل خوشبختانه در قانون مجازات جدید به این امر توجه شده است؛ بطوریکه در ماده (۵۵۴) قانون مجازات اسلامی مقرر گردید که: (بر اساس نظر حکومتی مقام رهبری، دیه جنایت بر اقلیت‌های دینی شناخته در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌اندازه دیه مسلمان تعیین می‌گردد)؛ اما بدیهی است هم‌اکنون نیز مشکل در مورد افرادی غیر از پیروان اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی که گاه پیرو ادیان الهی هستند که در قرآن مجید نیز از آن‌ها یاد شده است یا در مورد افرادی که اساساً دین ندارند ولی شهروند این کشور محسوب می‌شوند یا به‌عنوان جهانگرد یا سرمایه‌گذار پا به این کشور می‌گذارند وجود دارد.

۱-۱-۲ قصاص

در قانون سابق به مسئله قتل کافر توسط مسلمان اشاره‌ای نشده بود و آن را به سکوت برگزار کرده بود، بنابراین در مورد قتل کافر توسط مسلمان ملاک عمل اجماع فقه‌های مسلمین بود. بطوریکه اگر مسلمانی اقدام به قتل کافر ذمی می‌نمود، مطابق قول مشهور می‌بایست دیه او را بپردازد؛ اما خوشبختانه در قانون جدید این مسئله رفع شده است.

ماده (۳۸۲) قانون مذکور در این خصوص مقرر می‌دارد: (هرگاه زن مسلمانی عمداً کشته شود حق قصاص ثابت است لکن اگر قاتل، مرد مسلمان باشد، ولی دم باید قبل از قصاص نصف دیه کامل را به او بپردازد و اگر قاتل، مرد غیرمسلمان باشد، بدون پرداخت چیزی قصاص می‌شود). در قصاص مرد غیرمسلمان به سبب قتل زن غیرمسلمان، پرداخت مابه‌التفاوت دیه آن‌ها لازم است. برخی از فقها اعتقاد دارند اگر امر دایر شود بین اجرای حکم به کیفیت منصوص و وهن اسلام و مسلمین و تبلیغ علیه اسلام، اصل حکم قابل‌تغییر نیست اما ولی امر مسلمین به دلیل اهم و مهم می‌تواند برای مواردی خاص یا در برهه زمانی موقت در تغییر شکل اجازه عمل

بدهد که حکم خدا را هیچ کس نمی‌تواند تغییر دهد اما ولی امر در اجرا برابر مصلحت اعلیٰ به طور موقت می‌تواند متوقف نموده یا اجازه اجرا به شکل دیگری بدهد. در صورتی که مقتول مسلمان باشد طبق تبصره ماده (۳۰۱) قاتل چه مسلمان باشد و چه کافر قصاص می‌شود. همچنین در صورتی که مقتول کافر ذمی باشد و قاتل کافر باشد طبق ماده (۳۱۰) قانون مجازات عمل می‌شود. به موجب این ماده: (هرگاه غیرمسلمان مرتکب جنایت عمدی بر مسلمان، ذمی، مستأمن و معاهد شود، حق قصاص ثابت است. در این امر تفاوتی میان ادیان، فرقه‌ها و گرایش فکری نیست و...) اما اگر قاتل مسلمان باشد و بر غیرمسلمانی که ذمی و مستأمن و معاهد نیست جنایتی وارد کند قصاص نمی‌شود. به موجب قسمت آخر ماده (۳۱۰) قانون مذکور: (اگر مسلمان، ذمی، مستأمن و معاهد بر غیرمسلمانی که ذمی، مستأمن و معاهد نیست جنایتی وارد کند، قصاص نمی‌شود. در این صورت مرتکب به مجازات تعزیری مقرر در کتاب پنجم (تعزیرات) محکوم می‌شود).

باید توجه داشت که اصل چهارم قانون اساسی و اصول متعدد دیگر نیز به تصویب قوانین بر اساس موازین اسلامی و اجرای قوانین و حدود و تعزیرات اسلامی تأکید دارند و همان طور که می‌دانیم در مقررات رایج فقه اسلامی تفاوت‌هایی بین مسلمان و غیرمسلمان وجود دارد که به نحوی در قوانین موضوعه ایران نیز انعکاس یافته است. چنانکه مثلاً طبق ماده (۸۸۱) مکرر قانون مدنی علاوه به اینکه کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، اگر بین ورثه کافری، مسلمانی باشد وراثت کافر ارث نمی‌برند. اگرچه از لحاظ طبقه و درجه مقدم بر مسلمان باشند. همچنین طبق ماده (۲۲۴) حد زناى مرد غیرمسلمان با زن مسلمان اعدام زانی است؛ بنابراین اگر غیرمسلمانی با زن مسلمان زنا کند، مجازاتش اعدام است، اما زناى مرد مسلمان با زن غیرمسلمان این حکم را نخواهد داشت.

۱-۱-۳ شرب خمر

در مواردی اگر امری وفق مذهب مزبور جرم نباشد مقررات جزایی قانون مجازات اسلامی در مورد آنان اجرا نمی‌شود. مثلاً این که طبق مواد (۲۶۵) و (۲۶۶) خوردن شراب جرم و مستوجب هشتاد تازیانه است. ماده (۲۶۶) بیان می‌دارد: (غیرمسلمان فقط در صورت تظاهر مجازات می‌شود وگرنه مجازاتی ندارد). همچنین طبق تبصره ماده (۲۶۶): (اگر مصرف مسکر توسط غیرمسلمان علنی نباشد لکن مرتکب در حال مستی در معابر یا اماکن عمومی ظاهر شود به مجازات مقرر برای تظاهر به عمل حرام محکوم می‌گردد).

۱-۲ مقررات اداری پیچیده

یکی از مواردی که باعث سرخوردگی و عدم امنیت روانی سرمایه‌گذار می‌شود، مقررات اداری پیچیده و طی کردن مراحل اداری زیاد چه در هنگام ورود سرمایه و چه هنگام اجرای

برنامه است. در کشور ما به دلایل ناشی از اقتصاد دولتی، حجم عملیات بوروکراتیک در جذب و به‌کارگیری سرمایه بالاست. در شرایط کنونی به‌ظاهر در کشور ما یک مرکز و دستگاه برای جذب سرمایه‌گذاری خارجی وجود دارد. اما این مرکز در بسیاری از موارد قدرت لازم و امکان تصمیم‌گیری در زمینه متغیرهای موردنظر سرمایه‌گذاران خارجی نظیر مالیات، موانع تجاری، تعرفه‌ای و غیر تعرفه‌ای و ... را ندارد. یکی از مشکلات پیش روی سرمایه‌گذاران خارجی در ایران عدم هماهنگی نهادهای اداری مرتبط با سرمایه‌گذاران خارجی است. از آنجایی که هریک از وزارتخانه‌ها اهداف سازمانی خود را در ایران تعقیب می‌کنند و هریک از آن‌ها نسبت به اهداف خود مسئولیت دارند براین اساس سرمایه‌گذار خارجی در تعقیب اهداف خود در ایران عملاً با تضاد اهداف وزارتخانه‌ها و سازمان‌ها روبرو می‌شود. در حال حاضر تشکیلات و نهادهایی که در ارتباط با بخش اقتصاد در کشور فعالیت می‌کنند مجموعه منسجم و یکپارچه‌ای نیستند، بطوریکه بر اساس برآوردهای انجام‌شده بیش از ۵۰ نهاد دولتی با درجات مختلفی از فعالیت در امور اقتصادی، نظیر برنامه‌ریزی، نظارت، اجرا و تولید آمار و اطلاعات درگیرند. فقدان استراتژی و نقشه جامع سرمایه‌گذاری در امر هدایت سرمایه‌گذاران منجر به یکی از معضلات اساسی اقتصاد کشور که همان رشد بی‌رویه بخش خدمات و فعالیت‌های غیر مولد به اشکال گوناگون، شده است. از عوامل اصلی بروز این امر، سودآوری بیشتر بخش خدمات در مقایسه با سایر بخش‌های اقتصادی است، که موجب پایین بودن هزینه فرصت سرمایه‌گذاری در بخش‌های غیرمولد شده است. (امام، ۱۳۷۳، ص ۳۴)

۱-۳ ضعف خصوصی سازی

علت عدم موفقیت سیاست خصوصی‌سازی را در چند علت عمده باید بیان داشت، اصل (۴۴) قانون اساسی که اقتصاد ایران را به ۳ بخش خصوصی، دولتی و تعاونی تقسیم کرده است باعث گردیده که اساساً تصدی‌گری و برخورداری دولت در امور اقتصادی کاملاً منطقی و قانونی باشد، با توجه به این اصل دولت، مسئولیت بسیاری از کارهای اقتصادی را در اختیار خود دارد چراکه مالکیت صنایع بزرگ، مادر، بانکداری و بیمه به عهده دولت است و بخش خصوصی در زمینه فعالیت در این بخش‌ها با محدودیت مواجه است. در قوانین ما قانون‌گذار اولویت در مالکیت را برای بخش‌های دولتی قائل شده است و بخش خصوصی را صرفاً در محدوده و مکمل این بخش‌ها به رسمیت می‌شناسد. در رابطه با ضعف حقوق مالکیت بخش خصوصی در ایران باید گفت که علی‌رغم وجود مبانی دینی و فقهی در رابطه با حمایت از مالکیت خصوصی و انعکاس آن در بعضی از اصول قانون اساسی، در عمل ما شاهد گسترش بخش خصوصی براساس احترام به مالکیت خصوصی در ایران نبوده‌ایم، بطوریکه بخش خصوصی کنونی فعال ایران به‌نوعی وابسته به گروه‌ها و کانون‌های غیررسمی بانفوذ بوده و این بخش تلاش کرده

است از شکل‌گیری بخش خصوصی مستقل و مولد جلوگیری کند. در چنین فضایی که بخش خصوصی مستقل به دلیل ناتوانی از رقابت با بخش‌های دولتی و خصوصی رانتی از فعالیت بازمی‌ماند، روشن است که سرمایه‌گذار خصوصی خارجی تمایلی به حضور در چنین فضایی را نخواهد داشت. به‌عنوان مثال صاحب‌نظری در همین راستا بعد از فروش سهام شرکت مخابرات ایران به کنسرسیوم اعتماد مبین (به‌عنوان یک نهاد وابسته به دولت) اظهار می‌دارد، بسیاری از سرمایه‌گذاران خارجی تمایل به سرمایه‌گذاری در صنعت مخابرات کشورمان دارند اما متأسفانه فضای سرمایه‌گذاری در کشور مهیا نیست. سرمایه‌گذاران به‌رغم تمایل حاضر به سرمایه‌گذاری در بخش مخابرات نشدند چراکه فضای موجود در کشور ما ضد سرمایه‌گذاری است و هر زمان یک سرمایه‌گذاری بزرگ از طرف بخش خصوصی در شرف انجام بود، یک سونامی منفی گریبان آن را گرفت؛ تجربه حضور بخش خصوصی در واگذاری‌های گذشته مؤید این ادعا است. نبود فرهنگ سرمایه‌گذاری، سدی مقابل بخش خصوصی است. درحالی‌که فضا باید به‌گونه‌ای باشد که بخش خصوصی با تمایل، در رقابت و واگذاری‌ها ورود یابد که این موضوع در مورد سرمایه‌گذاران خارجی نیز صدق می‌کند. (Lambert , 2003, p: 161)

سرمایه‌گذاران خارجی، در صورتی در خرید بلوک‌های مدیریتی شرکت‌های مشمول اصل (۴۴) مشارکت خواهند کرد که یک بخش خصوصی قدرتمند نیز در آن حضور یابد درحالی‌که عمده خریداران بلوک‌های مدیریتی، نهادهای شبه‌دولتی بوده‌اند. این در حالی است که حضور بخش خصوصی، اعتماد سرمایه‌گذاران خارجی را جلب خواهد کرد. (شایان آریانی، ۱۳۸۸، ص ۱) هرچند که در دهه اخیر مبنای دولت تشویق به خصوصی‌سازی است، اما عدم ثبات اقتصادی، رقابت دولت با بخش خصوصی و سازوکارهای سیاسی گروه‌های مؤثر بر اقتصاد کشور، هیچ‌گاه مالکیت خصوصی در کشورمان از نوع امن و پایدار به وجود نیامده است، در نتیجه چنین فقدانی همواره در ایران پروژه‌های خصوصی به شکست جدی برخورد می‌کند. همچنین دولتی بودن قسمت اعظم اقتصاد ایران باعث شده که زمینه‌های بروز مفاسد اقتصادی مهیا گردد و دولت عملاً به‌عنوان رقیب بخش خصوصی ظاهر شود. شکست‌های جدی دولت در امر خصوصی‌سازی طی برنامه‌های توسعه کشور و عدم تحقق باورهای خوش صاحب‌نظران سبب شده است که مدیران دولتی در مسیر خصوصی‌سازی به دلیل همین تنگناها، مقاومت کنند. لذا در بخش خصوصی این احساس به وجود آمده که همواره یک رقیب قدرتمند که صاحب اختیارات و اقتدار وسیع است، در مقابل او قرار دارد و می‌تواند با او به‌صورت ناسالم رقابت کند. بعضی از آمارها حکایت از آن دارد که سوددهی سرمایه‌های دولتی بسیار اندک است و به‌هیچ‌وجه قابل‌رقابت با سود بانکی نیست و به‌طریق اولی قابل‌مقایسه با سودآوری فعالیت‌های اقتصادی بخش خصوصی نیست. در حقیقت بزرگ بودن دولت موجب ضعیف شدن سیاست‌گذاری، ایفای وظایف حکومتی،

اعمال نظارت مؤثر و افزایش فساد می‌شود. به طوری که این ضعف باعث می‌شود که چشم‌انداز آینده سرمایه‌گذاری در کشور برای سرمایه‌گذار نامشخص و مبهم شود و او نتواند تصمیمات درستی اتخاذ کند. حتی اگر یک سرمایه‌گذار با پذیرش تمام این ریسک‌ها اقدام به سرمایه‌گذاری در یک بخش مولد کرده و فعالیت موفق در این زمینه شروع کند، به دلیل ضعف سیاست‌گذاری دولت در حمایت از تولید و متزلزل بودن این سیاست‌گذاری‌ها و محترم شمرده نشدن قراردادهای در نهایت سرمایه‌گذار بعد از مدتی محکوم به ورشکستگی می‌شود؛ بنابراین تا زمانی که دولت در بخش اقتصادی ایجاد انحصار کند، این امر باعث می‌گردد که سرمایه‌گذار خارجی که در همان بخش فعال است به دلیل عدم امکان رقابت قادر به ادامه فعالیت نباشد و از سرمایه خود محروم شود. این وضعیت غالباً از جانب سرمایه‌گذاران معادل سلب مالکیت تلقی می‌شود که از مهمترین عوامل عدم امنیت روانی سرمایه‌گذاران خارجی محسوب می‌شود. (زهی، علی پور، غفارپور، ۱۳۸۴، ص ۱۲)

۲- تأمین امنیت روانی سرمایه‌گذاران خارجی

وجود فضای رقابتی در خصوص جذب سرمایه‌گذاری خارجی ایجاب می‌نماید در تعریف مؤلفه‌های حمایتی در منطقه آزاد تجاری حرکت روبه‌جلو و ابداعی داشته باشیم. این بدان معنی است که کشور ما در صورتی که تمایل به جذب سرمایه‌های خارجی بیشتری نسبت به کشورهای رقیب دارد، باید در خصوص شاخصه‌های حمایتی در مناطق مذکور مشوق‌های بیشتر و نافذتری را بکار گیرد و همچنین به موضوع ثبات در این خصوص نیز توجه داشته باشد زیرا شفافیت مؤلفه‌های حمایتی زمینه‌های افزایش و ضریب امنیت سرمایه‌گذاری را تسهیل خواهد نمود؛ بنابراین در این زمینه راهکارهایی پیشنهاد می‌شود:

- زمین: در حوزه مناطق آزاد موضوع واگذاری زمین آماده در محیط مناسب از نظر دسترسی به امور زیربنایی و حامل‌های انرژی یک عنصر حمایتی تلقی می‌شود. همچنین اعمال تخفیف در قیمت زمین و تقسیم مبلغ نهایی از دیگر مشوق‌ها به شمار می‌روند. در واقع تعریف شفاف و صریح موضوع فرآیند واگذاری زمین و ثبات در رویه‌ها عنصری تأثیرگذار در جذب سرمایه‌گذار بشمار می‌رود.

- تردد اتباع خارجی: تسهیل در فرآیند تردد اتباع خارجی اعم از صدور ویزا، وجود خطوط هوایی منظم، امکانات استفاده از کارت‌های مالی بین‌المللی و ... مواردی هستند که تأثیر بسیار زیادی در ایجاد امنیت روانی سرمایه‌گذار خواهند داشت.

- معافیت‌های مالیاتی: یکی از مهم‌ترین مزایای شناخته‌شده مناطق آزاد که دلیل محکمی برای حضور سرمایه‌گذاران در مناطق آزاد شمرده می‌شود، عامل معافیت‌های مالیاتی است. کشورهای توسعه‌یافته بیشتر درآمدهای خود را از ناحیه اخذ مالیات بر درآمد و مالیات‌های

مستقیم کسب می‌کنند. در نتیجه بسیاری از فعالان اقتصادی برای فرار چنین شرایطی، برنامه‌های توسعه‌ای خود را در محیط مناطق آزاد بین‌المللی که در آن‌ها معافیت‌های گسترده مالیاتی تعریف شده است به اجرا درمی‌آورند. البته بازه زمانی تداوم معافیت‌های مالیاتی نکته بسیار مهم در این خصوص به شمار می‌آید. بطوریکه در کشور ما این بازه ۱۵ سال از زمان آغاز فعالیت در نظر گرفته شده بود که اخیراً ۱۵ سال دیگر تمدید شده است. در همین زمان در مناطق آزاد کشورهای رقیب معافیت مالیاتی بعضاً در بازه‌های زمانی ۵۰ سال به شرط تمدید ۵۰ سال اضافه به‌عنوان مزیت منحصربه‌فرد در اختیار سرمایه‌گذاران قرار داده می‌شود.

- نیروی کار ارزان؛ وجود نیروی کار اعم از ماهر، متخصص و عادی عامل تأثیرگذاری در کاهش قیمت تمام‌شده کالا و رشد سودآوری فعالیت‌های اقتصادی است.

(Weaver, 2000, p: 14)

- امنیت فیزیکی: یکی از مهم‌ترین انتظاراتی که سرمایه‌گذار خارجی در قبال حضور فیزیکی خود در محیط مدنظر ما دارد تأمین امنیت جانی است. بدیهی است محیطی که نتوان امنیت فیزیکی سرمایه‌گذار خارجی را در آن تأمین نمود به هیچ‌وجه جذاب نیست، بنابراین تأمین امنیت جانی سرمایه‌گذار یک پیش‌نیاز لازم است که باید حتماً به آن توجه شود. بروز حوادثی همچون آدم‌ربایی، ضرب و جرح و دزدی مانع حضور سرمایه‌گذار و شکست برنامه‌های جذب سرمایه‌گذاری می‌شود. (ساعی، ۱۳۹۴، ص ۲۶)

- ایجاد تسهیلات زیربنایی: پرواضح است که محیط‌های جغرافیایی مستعد بروز بلایای طبیعی مانند سیل، زلزله، طوفان و مناطق مستعد شیوع بیماری‌های خاص مکان‌هایی امن و جذاب برای حضور و فعالیت سرمایه‌گذار خارجی نیست؛ بنابراین دولت باید زیرساخت‌های مناسب در این زمینه را فراهم کند. توسعه زیرساخت‌ها نظیر راه‌ها، بزرگراه‌ها، راه‌آهن و بندرهای سدشکن‌ها، رعایت اصول و ضوابط مهندسی در احداث پل‌ها و ساختمان‌ها مطابق استاندارد، ایجاد مدیریت بحران قوی و همچنین تأمین جانی در برابر زیان‌های احتمالی ضروری است؛ و البته اتصال به شبکه‌های ملی و بین‌المللی ریلی و جاده‌ای عنصری بسیار تأثیرگذار در تأمین نیازهای اولیه سرمایه‌گذاران است؛ بنابراین لزوم توجه ویژه به مناطق آزاد به‌عنوان محدوده‌های جغرافیایی کنترل‌شده و مستعدترین فضاهای جذب سرمایه‌گذاری خارجی، کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. مطالعه دلایل رشد بالای اقتصادی در برخی کشورهای در حال توسعه به‌ویژه در دهه‌های گذشته نقش بسیار فعال و تأثیرگذار مناطق آزاد را آشکار می‌سازد. (عرفانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۴-

۲-۱ ایجاد فضای باز رقابتی

در اقتصاد دولتی افراد و گروه‌های متنفذ با استفاده از اقتدار خود دولت را مجبور به حمایت از پاره‌ای بنگاه‌ها و شرکت‌ها می‌نمایند و این حمایت‌ها غالباً در قالب حمایت از توسعه و تولید داخلی مطرح می‌گردد، در بسیاری از موارد سیاست‌های حمایتی زمینه ایجاد محدودیت‌های وارداتی یا اعطای یارانه و یا معافیت‌های مالیاتی را ایجاد می‌کنند که در واقع نه براساس حمایت از تولید داخلی و ایجاد اشتغال و گسترش بهره‌وری بلکه براساس انحصار دولتی صورت می‌پذیرد که خود منجر به برقراری روابط حامی پروری در جامعه ایران می‌شود. این سیاست‌ها با توجه به انحصار منابع اقتصادی در دست دولت، عدم قدرت رقابت بخش خصوصی با بخش دولتی مانع از آن می‌شود که بخش خصوصی داخلی و سرمایه‌گذاران خارجی تمایلی به ورود پاره‌ای از عرصه‌های تولید در کشور از خود نشان دهند چراکه وجود گروه‌های متنفذ سیاسی و اقتصادی غیررسمی و انحصار پاره‌ای زمینه‌های سرمایه‌گذاری و تولید براساس انتفاع از منابع رانتی در اختیار این گروه‌ها قرار دارد، بنابراین لزوم رهاسازی اقتصاد از سیاست‌های حمایتی لازمه ایجاد بازار رقابتی در بستر سرمایه‌گذاری خارجی است.

عمدتاً شرکت‌های سرمایه‌گذار خارجی با بررسی هزینه‌های فساد مالی و انحصارطلبی به این استنباط می‌رسند که پرداخت این هزینه‌ها موجب افزایش هزینه تولید و کاهش سوددهی آن‌ها خواهد شد. براساس این محاسبات غالباً سرمایه‌گذاران خارجی ترجیح می‌دهند وارد محیطی که فضای مساعدی از نقطه نظر رقابتی ندارند، نشوند؛ بنابراین لازم است اگر ایران تمایل به جذب سرمایه‌گذاری خارجی دارد اقدامات پیگیری در مسیر ایجاد فضای بازار رقابتی در کشور به انجام برساند. در همین راستا باید در جهت هماهنگ کردن محصولات تولیدشده با فناوری روز جهت افزایش قدرت رقابتی اقدام گردد و حدود فعالیت‌های دولت و نحوه آن مشخص شده و نقش دولت بیشتر محدود به نقش ارشادی و هدایتی و ارائه‌دهنده خدمات به بخش خصوصی باشد. درنهایت گسترش خصوصی‌سازی و ایجاد بازار رقابتی و کاهش تصدی‌گری دولت بر امور اقتصادی می‌تواند باعث کاهش فساد مالی در کشور و فضای مساعدی از نقطه نظر اقتصادی نیز شود. (Johnson, Christopher 2002, 92)

سرمایه‌گذاری خارجی در معنی و مفهوم حقیقی خود، زمانی عینیت می‌یابد که بستری مناسب برای فعالیت بخش خصوصی وجود داشته باشد، به عبارت دیگر یکی از عوامل اصلی موفقیت پروژه‌های سرمایه‌گذاری در سطح بین‌المللی وجود بخش خصوصی پویا و کارآمد در کشور سرمایه‌پذیر است. در سرمایه‌گذاری‌های خارجی، بخش خصوصی کشور سرمایه‌پذیر از طریق مشارکت با شرکت‌های خارجی و اجرای پروژه‌های زیربنایی، اهداف دولت از سرمایه‌گذاری خارجی را تحقق می‌بخشد و با گذار از این مرحله و کسب تجربه‌ها و دانش لازم و

ورود به سرمایه‌گذاری داخلی، بخش خصوصی خود رأساً اقدام به سرمایه‌گذاری و همکاری با بخش دولتی خواهد کرد، از این رو صرف جذب سرمایه‌های خارجی و عدم توجه به سایر الزامات پروژه‌های سرمایه‌گذاری به انتقال فناوری، دانش فنی و مدیریتی، ایجاد اشتغال، تقویت بخش خصوصی، رشد و توسعه اقتصادی منتهی نمی‌شود. به نظر می‌رسد وجود بخش خصوصی توانمند در ایران عامل محرکی مناسب و درخور برای تحقق سرمایه‌گذاری خارجی خواهد بود، وانگهی تقویت بخش خصوصی، خود نیازمند ایجاد بستر و ساختاری مناسب با اقتضای فعالیت این بخش و شرایط حاکم بر کشور میزبان سرمایه است. بدین لحاظ به نظر می‌رسد که ارتباط مستقیمی بین سرمایه‌گذاری خارجی و سرمایه‌گذاری داخلی وجود دارد و این تفکر که می‌توان از طریق جلب سرمایه‌گذاری خارجی خلأ سرمایه‌گذاری داخلی را پوشش داد، خیال و توهمی بیش نیست. (صالحی امیری، ۱۳۸۷، ص ۲۹)

با نگاهی به تجربیات کشورهایی که با دستیابی به توسعه پایدار، بر سایر کشورها توفیق اقتصادی یافته‌اند، می‌توان دریافت سرمایه‌گذاری خارجی نه به‌عنوان هدف که به‌مثابه مقدمه و وسیله‌ای برای دستیابی به هدفی عالی مورد توجه قرار گرفته است. کارکرد اصلی سرمایه‌گذاری خارجی در این کشورها بسترسازی برای رشد و شکوفایی بخش خصوصی و بین‌المللی کردن شرکت‌های داخلی بوده است. وانگهی فراهم نبودن زمینه‌های مقتضی برای سرمایه‌گذاری بخش خصوصی دولت میزبان، از نقطه نظر شرکت‌های خارجی به‌عنوان معیار و ملاکی مؤثر بر عدم امکان سرمایه‌گذاری خارجی در کشور سرمایه پذیر محسوب می‌شود، از این رو به نظر می‌رسد ایجاد بسترهای مناسب برای فعالیت‌های اقتصادی بخش خصوصی در کشور، کارکردی دوگانه دارد، به نحوی که پیش از تحقق سرمایه‌گذاری خارجی و استقرار سرمایه، این امر از سوی شرکت‌های خارجی به‌عنوان معیاری برای امکان‌سنجی سرمایه‌گذاری خارجی محسوب می‌شود و پس از تحقق سرمایه‌گذاری خارجی نیز تحقق اهداف سرمایه‌گذاری برای دولت میزبان و تقویت سرمایه‌گذاری داخلی را به همراه خواهد داشت. (حاتمی، کریمیان، ۱۳۹۴، صص ۸-۹)

با روشن شدن تأثیر فعالیت بخش خصوصی داخلی در تحقق سرمایه‌گذاری خارجی و وابستگی میان این دو، ضروری است در بدو امر به ایجاد بسترهای مناسب برای سرمایه‌گذاری بخش خصوصی پرداخت تا در پی تحقق این امر، سرمایه‌گذاری خارجی تسهیل شده و اهداف دولت از جذب سرمایه‌های خارجی عینیت یابد، چنین بستری محقق نخواهد شد مگر با آزادسازی اقتصادی و تجاری امری که در کشور ما با وجود تصویب مقررات و تلاش‌های صورت گرفته، به دلیل نفوذ و کنترل دولت بر بخش‌های عمده اقتصاد، تاکنون در معنای واقعی خود به منصفه ظهور نرسیده است.

آزادسازی تجاری که به معنای حرکت به سمت تجارت آزاد از طریق حذف کنترل‌های

دولت از بازارهای مالی، کالا، خدمات، کار و بخش خارجی و واگذاری آن به مکانیسم‌های بازار است، نقش دولت را در تجارت کاهش می‌دهد و مهم‌ترین نیروی پیش برنده جهانی شدن نیز محسوب می‌شود، (شکیبایی، ۱۳۷۲، ص ۱) به عبارت دیگر آزادسازی به معنای حذف مداخله دولت در بازارهای مالی، بازار سرمایه و رفع موانع تجاری است.

آزادسازی تجارت که کاهش و حذف تعرفه‌ها و دیگر ابزارهای حمایتی از بنگاه‌های اقتصادی را در پی دارد، الحاق به سازمان جهانی تجارت را تسهیل کرده و موجب کوچک شدن دولت، افزایش رقابت بین شرکت‌ها و مراودات بازرگانی بین‌المللی، رشد جریان سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و درنهایت تشویق سرمایه‌گذار خارجی به سرمایه‌گذاری در ایران می‌شود. در کشوری همچون ایران که نقش دولت در عرصه‌های مختلف اقتصاد و تجارت، گسترده و پررنگ است، آزادسازی تجاری و کوچک کردن حجم دولت و واگذاری فعالیت‌های غیر حاکمیتی به بخش خصوصی، از جمله شاخص‌های اساسی رشد سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی از بعد روانی محسوب می‌شوند.

۲-۲ اصول اخلاقی

تاکید عمده در این مقاله مطالعه و ارزیابی احساس امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران و تأثیر اصول اخلاقی بر آن است. اساس سرمایه‌گذاری و رونق اقتصادی در هر کشور و منطقه ای ارتباط تنگاتنگی با امنیت و ثبات آن منطقه دارد. سرمایه‌گذاران ترجیح می‌دهند در جایی سرمایه‌گذاری کنند که امنیت خاطر جانی و مالی برای سرمایه‌گذاری و برگشت سود خود داشته باشند، بنابراین ایجاد امنیت و احساس امنیت برای سرمایه‌گذار و سرمایه‌گذاری از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. اثر اصول اخلاقی بر احساس امنیت روانی سرمایه‌گذاران بیانگر آن است که برای دستیابی به سطح قابل قبول سرمایه‌گذاری و از طریق آن رشد اقتصادی بهتر، توجه به امنیت روانی سرمایه‌گذاری یک ضرورت جدی است. به عبارتی دیگر امنیت سرمایه‌گذاری زمانی در ایران وجود خواهد داشت که مؤسسات خارجی و سرمایه‌گذاران حضور امنیت در ایران را تأیید کنند و عناصر برهم زننده امنیت در منطقه از میان برود و اصول اخلاقی اجرا گردد. (Poirson, 1998 , p/98/4)

مفهوم اصول اخلاقی همچون سایر مفاهیم در حوزه علوم اجتماعی حالت گسترده ای دارد و روی نقطه خاصی متمرکز نیست. به همین جهت ارائه نظریات کلی و کالبد شکافی مفهوم اصول اخلاقی به تنهایی کافی نیست و بررسی مفهوم اخلاق نیازمند تجدید آن به حوزه خاصی از شرایط واقعی است که برای این منظور خانواده در نظر گرفته شده،^۱ حسین زاده بحرینی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰

به طور کلی امنیت اخلاقی به قلمروهایی از حفظ حریم فرد مربوط می‌شود که به نحوی در ارتباط با دیگر افراد جامعه هستند و به نظام سیاسی و دولت مربوط می‌شود. این قلمروها می‌توانند زبان، نژاد، قومیت، اعتبار، نقش اجتماعی، کار، درآمد، رفاه، مشارکت سیاسی، آزادی، اعتقاد و... باشند (حامی نوری، ۱۳۸۹، ص ۵۱)

احساس امنیت، حاصل اعتماد به تعاریفی از زندگی است که هویت و هستی انسان بر مبنای آن سامان می‌گیرد، احساس امنیت دارای ویژگی‌های به شرح زیر می‌باشد: احساس امنیت روانی است:

احساس امنیت به خودی خود قابل تعریف نیست و بر مبنای بود و نبود خطر، قابلیت تعریف می‌یابد.

احساس امنیت یک فرایند است، در طول زمان جریان دارد و در هر لحظه بر اساس برآورد خطر تغییر می‌پذیرد. این وجه (امنیت روانی) مهم‌تر از جنبه عینی آن است. احساس امنیت ضمن اطمینان به شناخت‌ها، هستی‌شناختی فرد را سامان می‌بخشد و پایه و بنیان وجود آدمی را در می‌نوردد. (رهبر، مظفری خامنه، محمدی (۱۳۸۶)، ص ۱۲۵)

مسئله بسیار مهمی که در صنعت سرمایه‌گذاری وجود دارد احساس ترس از حوادث و وقایعی است که تحت عنوان جرم ممکن است علیه سرمایه‌گذار اتفاق افتد و بار روانی بسیار بالایی را برای آن‌ها داشته باشد؛ علت اصلی احساس ترس و نداشتن امنیت در نزد سرمایه‌گذاران ممکن است به دلیل حوادث و اتفاق‌های گذشته در آن مکان باشد. که این مسئله همیشه در ذهن سرمایه‌گذار باقی خواهد ماند که در این مکان و در چه سالی اتفاق‌ها و ناامنی علیه سرمایه‌گذار اتفاق افتاده است. امروزه مهمترین عاملی که بر روی امنیت روانی سرمایه‌گذاران خارجی تأثیرگذار بوده، فعالیت‌ها، تبلیغات رسانه‌ها و شبکه‌های بین‌المللی است. با توجه به اینکه اکثر این شبکه‌ها در اختیار کشورهای قدرتمند اقتصادی و سیاسی جهان هستند، به راحتی می‌توانند علیه کشورهایی که همگام با سیاست آن‌ها نیستند تبلیغات رسانه‌ای به راه اندازند، به عنوان مثال در بسیاری از شبکه‌های جهانی که وابسته به امریکا و رژیم اشغال‌گر قدس هستند از ایران به عنوان یک کشور ناامن یاد کرد هاند و تبلیغات بسیار وسیعی بر روی عدم وجود امنیت در ایران داشته‌اند، این مسئله ناخودآگاه بر روی ذهن سرمایه‌گذار خارجی تأثیر خواهد گذاشت و بسیاری از آن‌ها تمایل به سرمایه‌گذاری در کشور ایران نخواهند داشت و یا آن را در اولویت‌های آخر قرار می‌دهند. حتی کسانی هم که سرمایه‌گذاری می‌کنند هر لحظه احساس می‌نمایند که ممکن است امنیت جانی و مالی آن‌ها به خطر بیفتد. بنابراین ایجاد امنیت اجتماعی در جذب سرمایه‌گذار خارجی بسیار مهم است (پاشازاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹)

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

رعایت اصول اخلاقی، انصاف و حق و حقوق افراد منجر به شکل‌گیری محیطی منصفانه و عادلانه از دید سرمایه‌گذاران می‌شود. از این رو می‌توان گفت که ادراکات افراد از رعایت عدالت بر رضایتمندی آن‌ها مؤثر است. فعالیت در محیط منصفانه و عادلانه، سبب شکل‌گیری احساس رضایت و خشنودی و ارتقای امنیت حقوقی می‌شود. ایجاد و فراهم آوردن یک سیستم ارتباطی و اطلاعاتی کارآمد و شفاف، موجب جذب سرمایه‌گذاران و ایجاد اطمینان و امنیت در آن‌ها می‌شود. در برخورد با سرمایه‌گذاران در سازمان‌ها و نهادها، حداقل قواعدی نظیر همسانی، ادب، تصحیح‌پذیری، توضیح و آگاهی‌بخشی را به اشکال مختلف به نمایش بگذارند. هر چه قدر سرمایه‌گذاران احساس کنند در برخورد با آن‌ها عدم شفافیت وجود دارد و مخفی‌کاری، عدم ارتباط صریح و روشن از سوی افراد و نهادهای زیربط مشاهده می‌گردد، مسلماً سرمایه‌گذار در چنین محیطی امنیت روانیاز لحاظ اصول اخلاقی نخواهد داشت. درنهایت عدم امنیت روانی و حقوقی باعث ترس و هراس سرمایه‌گذاران خارجی از ورود سرمایه به کشور می‌شود؛ بنابراین رفع این موانع سرمایه‌گذاری خارجی و مدیریت آن توسط حقوقدانان و روانشناسان می‌تواند تا اندازه زیادی اقتصاد کشورمان را از منابع خارجی و پیامدهای مطلوب آن بهره‌مند کند؛ لذا توصیه می‌شود از چنین رفتارهایی مغایر با اصول اخلاقی پرهیز گردد. در مجموع باید گفت امنیت حقوقی سرمایه‌گذاران مستلزم رعایت اصول اخلاقی حرفه‌ای، وجود محیطی منصفانه و عادلانه، حمایت‌های قانونی و سهولت دسترسی به منابع اطلاعاتی و تسهیلاتی است.

فهرست منابع

- ۱- امام، فرهاد، (۱۳۷۳)، *حقوق سرمایه‌گذاری خارجی در ایران*، تهران، یلدا
- ۲- پاشازاده، مسعود (۱۳۹۰)، بررسی تأثیر امنیت روانی بر سرمایه‌گذاری خصوصی در ایران، فصلنامه پژوهش‌های رشد توسعه اقتصادی، شماره دوم، صص ۱۸۷-۱۶۲
- ۳- حاتمی، علی، کریمیان، اسماعیل (۱۳۹۴)، حقوق سرمایه‌گذاری خارجی در پرتو قانون و قراردادهای سرمایه‌گذاری، تهران، انتشارات تیسرا، چاپ دوم
- ۴- حامی نوری، غلامرضا (۱۳۸۹) امنیت سرمایه‌گذاری در سایه مقررات، فصلنامه علمی تخصصی علامه، سال دهم، شماره ۲۴، بهار و تابستان، صص ۵۸-۳۹
- ۵- حسین زاده بحرینی، محمدحسین (۱۳۸۴) عوامل مؤثر بر امنیت اجتماعی سرمایه‌گذاری در ایران، مجله جستارهای اقتصادی، شماره دوم، صص ۱۵۳-۱۰۹
- ۶- حیدری پور، رضوان (۱۳۹۱) بررسی رابطه عدالت سازمانی و توانمندسازی روانشناختی، مجله مدیریت فرهنگی سازمانی، دوره دهم، شماره اول، صص ۲۰۱-۱۷۵
- ۷- رهبر، فرهاد، مظفری خامنه، فرشید، محمدی، شاپور (۱۳۸۶)، موانع سرمایه‌گذاری خارجی و تأثیر آن بر رشد اقتصادی در ایران، مجله تحقیقات اقتصادی، شماره ۸۱، صص ۱۳۸-۱۱۱
- ۸- زهی، نقی، علی پور، رضا، غفارپور، داوود (۱۳۸۴)، سرمایه‌گذاری و روش‌های تأمین منابع مالی خارجی، تبریز، نشر معاونت اقتصادی سازمان امور اقتصادی و دارایی آذربایجان شرقی
- ۹- ساعی، احمد، (۱۳۹۴)، *مسائل اقتصادی سیاسی جهان سوم*، تهران، نشر سمت، چاپ شانزدهم
- ۱۰- شایان آریانی، شاهین (۱۳۸۸) فضای ضد سرمایه‌گذاری در ایران، مقاله منتشره در روزنامه سرمایه، شماره ۱۱۳۰، ۱۴ مهرماه ۱۳۸۸
- ۱۱- شکیبایی، علیرضا (۱۳۷۲) بررسی تطبیقی آزادسازی تجارت، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی،
- ۱۲- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۷) بررسی مفهوم عدالت اجتماعی، پژوهش‌کنده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، شماره ۲۶، صص ۳۶-۱۱
- ۱۳- عاملی، حر (۱۳۸۷)، وسایل الشیعه، ج ۲۲، باب ۱۴، از ابواب دیات نفس، پدید آور: محمدرضا ضمیری، قم، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان
- ۱۴- عرفانی، محمود (۱۳۹۱)، حقوق تجارت تطبیقی، تهران، انتشارات جنگل، جلد ششم
- ۱۵- گرگی، ابوالقاسم، (۱۳۸۰)، واژه دیه در دیات، نشر دانشگاه تهران، صص ۷۸-۷۶
- ۱۶- هاشمی شاهرودی، آیت الله سید محمود، (۱۳۸۰) دیه اهل ذمه و شهروندان غیرمسلمان، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت، سال هفتم، شماره ۲۸

- 17- Johnson , Simon, John, Mc Millan , Christopher, Woold ruff(2002) Property Rights and Finance , American Economic Review, 92(5)
- 18- Lambert , Eric (2003) the impact of organizational Justice on correctional Staff , Journal of Criminal Justic, 31 , pp: 155-168
- 19- Poirson,Helen (1998),Economic Security Private Investment and Growth in Peveloping Countries, IMF Working Paper Wp/98/4
- 20- Weaver.D & Opperman.M (2000) Tourism Management, Johnwiley and sons Australia

بررسی آفت‌ها و موانع فردی سلامت روح و روان از دیدگاه اسلام

محمد زابلی^۱

علی قائمی امیری^۲

نجمه وکیلی^۳

چکیده

با توجه به آیات قرآن و روایات معصومین (ع) خداوند همه‌ی انسان‌ها را با فطرت و روانی سالم آفریده و به آن سوگند یاد کرده است «وَتَنْفُسٍ وَمَا سَوَّاهَا» (شمس/۷). اما در اثر علل و عوامل گوناگون دنیوی نقص و عیب پیدا می‌کنند. همان‌طور که در صدد پیشگیری و درمان آسیب‌های مادی برمی‌آییم باید به آفت‌های روانی نیز توجه نموده و نسبت به پیشگیری و درمان آن اقدام نماییم. هدف این مقاله بررسی و شناسایی آفت‌ها و موانع فردی سلامت روح و روان از دیدگاه اسلام و ارائه راهکارهای نظری و عملی در جهت زدودن این آسیب‌ها و موانع می‌باشد. این مقاله با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به منابع دست اول همچون قرآن کریم و روایات معصومین (ع) تدوین شده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش برخی از این موانع و آفت‌ها عبارتند از: خودخواهی و منیت‌ها، پیروی از ظن، تعصب، نفس‌اماره، تنبلی و تن‌پروری، غرایز سرکش، زنگار دل، کوری قلب، قساوت قلب، دلبستگی به دنیا، حسادت، پایبندی به شهوات، تسویل، تزئین، تلبیس. از میان برداشتن این موانع و آسیب‌ها از نظر اسلام به استناد آیه ۹ سوره شمس «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا» منجر به پالایش روح و سلامت روان می‌شود.

واژگان کلیدی

اسلام، موانع فردی، سلامت، روح و روان

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

zaboli1347@yahoo.com

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

aliighaemy@yahoo.com

najmeh_vakili@yahoo.com

۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

طرح مسأله

در مراجعه اجمالی به قرآن کریم، انسان به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین موجودی است که خداوند او را کرامت بخشیده و امانتدار خود قرار داد. و به دلیل برخورداری از بعد روحی، مسجود فرشتگان قرار گرفته است. و حقیقت انسان همین بعد روحی است که فراهم کردن بستر رشد و سلامت آن، مقدمه قوس صعودی و زمینه دستیابی به مرتبه قرب الهی است. این امر زمانی محقق می‌شود که انسان به فطرت خود مراجعه کرده و برنامه‌های زندگی را بر مبنای آن قرار دهد.

مقدمه

از منظر اسلام انسان موجودی است که از بعد جسمانی و روحانی برخوردار است که سلامت هر یک در گرو سلامت دیگری و متأثر از آن می‌باشد لذا سلامت هر دو بعد در آموزه‌های اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. زیرا خداوند انسان را در بهترین وجه آفرید و سپس به خود آفرین گفت. اما در اثر علل و عوامل گوناگون دنیوی نقص و عیب پیدا می‌کنند خداوند در این باره می‌فرماید: بخورید و بیاشامید، اما به اندازه کافی و لازم (اعراف/۳۱) آنچه که انسان می‌خورد و می‌نوشد در روح و روان و نیز جسم او تأثیرگذار است، از این رو خداوند متعال برخی از آنها را حرام و برخی دیگر را حلال کرده است. و برای حفظ سلامتی همه لوازم را مسخر انسان نموده «وَ أَنْ اللَّهُ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان/۲۰). و برای هر قومی رسولی را فرستاده «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ» (سوره یونس/۴۷). لذا، هیچ انسانی حق ندارد با انجام کارهای زیان آور به سلامت جسم و روان خود آسیب وارد کند. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» با دستان خود، خویشتان را به هلاکت نیندازید (بقره/۱۹۵).

لازمه صلح و امنیت جهانی، در سایه سلامت روح و روان است: زیرا «عشق به صلح و عدالت خواهی در درون جان هر کسی هست؛ همه از صلح و عدل لذت می‌برند، و با تمام وجود خود خواهان جهانی مملو از این دو هستند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۱). اما در عصر حاضر زندگی ماشینی، انسان را با فرهنگ تشریفات و تجمل پرستی و ابزارهای ظاهرسازی به خود مشغول، و سلامت روح و روان او را مختل کرده است. لذا ضرورت انجام این پژوهش با هدف شنا سایی و بررسی آفت‌ها و موانع فردی سلامت روح و روان و ارائه راهکارهای لازم از دیدگاه اسلام آشکار می‌شود. این آفت‌ها و موانع بر اساس آموزه‌های دینی عبارتند از: موانع فردی، موانع مربوط به محیط و مرئوس، موانع مربوط به واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، طبیعی (قائمی، ۱۳۶۲: ۴۱۵). بررسی همه آنها در این پژوهش امکان‌پذیر نیست، و فقط موانع فردی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در این راستا این پژوهش به دنبال پاسخ به پرسشهای ذیل

است.

- ۱- آفت‌ها و موانع فردی سلامت روح و روان از دیدگاه اسلام کدامند؟
- ۲- راهکارهای نظری و عملی در جهت زدودن این آسیب‌ها و موانع از دیدگاه اسلام کدامند؟

روش پژوهش

این مقاله در قالب مطالعه‌ای از نوع توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در سیر مطالعاتی این پژوهش اطلاعات مورد نیاز بیشتر از متون و منابع معتبر اسلامی استخراج و سپس تحلیل می‌شود.

یافته‌های پژوهش

آفت‌ها و موانع فردی سلامت روح و روان از دیدگاه اسلام

اکنون در پاسخ به پرسش اول به بررسی و شناسایی برخی از مهم‌ترین آفات و موانع فردی می‌پردازیم.

خودخواهی و منیت‌ها: انسان هر لحظه باید به فقر وجودی خود نسبت به خداوند توجه داشته باشد، چرا که غفلت از این امر فرد را در مسیر منیت و خودخواهی قرار می‌دهد که جدی‌ترین مانع برای سلامت روح و روان می‌باشد. وقتی اسیر منیت هستیم عزت نفس نداریم، زیرا احساس می‌کنیم بر مبنای شکست‌هایمان مورد قضاوت و داوری قرار می‌گیریم. منیت در واقع پوششی است برای پوشاندن و مخفی کردن اعتماد به نفس و خودباوری ضعیف. خودخواهی منشاء تمام فسادهای عالم است. حضرت امام(ره) در این باره می‌فرمایند: «تمام مفاسدی که در عالم واقع می‌شود از این توجه به خود است. هیچ شکی در این نکنید که هر که گفت من، این من شیطان است» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۷۹).

پیروی از ظن: ظن حالاتی بین یقین و شک است که این حالت در اصل چیزی را ثابت نمی‌کند و حقیقت ندارد و به خصوص در بحث‌های اعتقادی نمی‌توان براساس آن تصمیم صحیح گرفت، قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» گمان، هرگز نمی‌تواند چیزی را ثابت کند (یونس/۳۶). بیش‌تر آدمیان، با توجه به غریزه‌ی راحت‌طلبی، اساس زندگی خود را بر گمان بنا می‌کنند و با تکیه بر آن، به زندگی خویش ادامه می‌دهند. یکی از لغزش‌گاه‌های اندیشه‌ی درست و سلامت روح آن است که انسان این عادت بد را به ساحت تفکر عقلانی و علمی نیز سرایت دهد و به جای پیروی از یقین، به گمان بسنده کند. «این امر، به ویژه در مسائل اساسی و زیر بنایی اندیشه‌ی بشر، مانند اعتقادات دینی، زبان‌هایی جبران‌ناپذیر به بار می‌آورد» (شریفی، ۱۳۸۷: ۳۹). لذا، قرآن کریم مخاطبان خود را پیروی از حدس و گمان بر حذر داشته است؛ «وَلَا

تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء/ ۳۶). بنابر این پیروی از حدس و گمان نتیجه‌ای جز گمراهی انسان از مسیر فطرت الهی و اختلال در عملکرد روح و روان نخواهد داشت.

تعصب: آفتی است که سلامت روح و روان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و عبارت است از «سعی نمودن در حمایت خود یا چیزی که به خود نسبت دارد به قول یا فعل» (نراقی، ۱۳۹۲: ۲۵۴). قرآن کریم درباره تعصب می‌فرماید: «یهودیان گفتند: مسیحیان هیچ موقعیتی (نزد خدا) ندارند، و مسیحیان نیز گفتند: یهودیان هیچ موقعیتی ندارند (و بر باطلند)؛ در حالی که هر دو دسته، کتاب آسمانی را می‌خوانند و باید از این گونه تعصب‌ها برکنار باشند» (بقره / ۱۱۳). امام صادق (ع) به نقل از پیامبر (ص) می‌فرماید: «هر کس در دلش ذره‌ای تعصب باشد خداوند او را روز قیامت با اعراب جاهلی مبعوث می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۳۰۸). امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «شیطان به خاطر اصل خلقت خود بر آدم (ع) تعصب ورزید، و آفرینش او را مورد سرزنش قرار داد و گفت: مرا از آتش و تو را از گل ساخته» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). آن حضرت در ادامه این خطبه به جنبه مثبت تعصب اشاره می‌کنند و در این باره می‌فرمایند: پس اگر در تعصب ورزیدن ناچارید، برای اخلاق پسندیده، افعال نیکو، و کارهای خوب تعصب داشته باشید، همان افعال و کرداری که انسانهای با شخصیت، در آنها از یکدیگر پیشی می‌گرفتند.

سوء ظن: سوء ظن و بدگمانی آفتی است که سلامت روح و روان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. و گاهی منجر به بستری شدن و مراقبت‌های بالینی طولانی می‌شود. خداوند می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، چرا که بعضی از گمان‌ها گناه است» (حجرات/ ۱۲).

تنبلی و تن‌پروری: آدمی باید اطاعت از دستورات اسلام و اجرای آن را سرلوحه زندگی خود قرار دهد که این امر با تنبلی و تن‌پروری حاصل نمی‌شود. افراد تنبل در انجام هر کاری سستی و تعلل می‌کنند به خصوص اموری که در ظاهر سخت به نظر می‌رسد. امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَالْكَسَلَ وَالضَّجَرَ فَإِنَّهُمَا يَمْنَعَاكَ مِنْ حَظِّكَ مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» از تنبلی و بی‌حوصلگی بپرهیز، زیرا که این دو خصلت تو را از بهره دنیا و آخرت باز می‌دارند (محمدی‌شهری، ۱۳۷۸ ج ۱۱، ۵۱۸۶). انسان تنبل به دلیل اختلال در سلامت روحی و روانی هرگز نمی‌تواند از حق دفاع کند، زیرا حق‌گرفتنی است برای احقاق حق باید تلاش کرد، انسان بی‌تحرک نه از حق خودش می‌تواند دفاع کند و نه از حق اجتماعی پاسداری نماید. بنابراین کسی که در زندگی بی‌حوصله و سست اراده باشد، پایداری و شکیبایی را از دست می‌دهد و در نتیجه در مسیر پیشرفت حق و حقیقت و سلامت روح و روان آسیب‌پذیر می‌گردد.

نفس اماره: اماره در لغت به معنای بسیار امر کننده است (عمید، ۱۳۸۹: ۱۵۰). این کلمه در قرآن و روایات اغلب پسوند «بالسوء» دارد، بنابراین نفس اماره، یعنی نفسی که انسان را به کار بد

می‌کشد. انسانی که شخصیتش بر اساس این نفس شکل گرفته باشد از سلامت روانی برخوردار نیست در این حال، فرق چندانی با حیوان ندارد و بلکه در پاره‌ای خصوصیات حیوانی از حیوان نیز بدتر است «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین/۵). علی(ع) درباره شخصیتی که از این نفس اطاعت می‌کند، می‌فرماید: «هرکس به آن اعتماد کند به او خیانت کرده و او را به بدترین کارها آلوده است» (تمیمی الآمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۷). بزرگ‌ترین خطری که سلامت روحی انسان را تهدید می‌کند، همین نفس اماره است، تا آن جا که انسان آن را معبود و خدای خود قرار می‌دهد: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» آیا دیدی کسی که معبود خود را هوی و هوس خویش قرار داده بود (جاثیه/۲۳). خطر نفس اماره، به اندازه‌ای زیاد است که حتی امامان معصوم(ع) از آن به خدا شکایت کرده‌اند «إِلَهِي إِلَيْكَ أَشْكُو نَفْسًا بِالسُّوءِ أَمَارَةً...» خدایا به سوی تو شکایت می‌کنم از نفسی که به بدی بسیار امر می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۹۴: ۱۴۳).

غرایز سرکش: منظور از غریزه «نیروی مرموزی است که فعالیت ارگانیسم را جهت می‌دهد و صفت کلی آن به عقیده برخی از دانشمندان از جمله فروید خواهندگی است» (قائمی، ۱۳۶۲: ۷۰). انسان با غرایز گوناگونی آفریده شده است این غرایز با هم در تضاد و نزاع بوده و در عین حال هر یک در بقای حیات نقش مؤثری دارند. دستیابی به مقاصد والای انسانی، و سلامت و امنیت زندگی در گرو عملکرد صحیح غرایز است. با انحراف هر یک از غرایز از مسیر طبیعی، سلامت روحی و روانی فرد دچار اختلال می‌شود. به عنوان مثال، غریزه صیانت نفس، انسان را به دفاع از خویش برانگیخته و انحراف آن زمینه بسیاری از جرائم را فراهم می‌آورد. پس انسان در هر مرتبه و مقامی که باشد، پیوسته از ناحیه غرایز در معرض خطر است. لذا برای جلوگیری از طغیان آن، در اسلام دستورالعمل‌های ذکر شده است که عمل به آنها باعث تعدیل غرایز می‌شود. آن وقت همین غرایز تعدیل شده با فطرت الهی همسو شده و باعث سلامت روانی می‌شود. مثلاً اعمال غریزه جنسی، مایه بقای انسان است، از این جهت در تعدیل این غریزه کوشیده است که اگر فعالیت آن از طریق زناشویی صورت بگیرد، نتیجه آن جلوگیری از رهبانیت و بی‌بند و باری‌های جنسی است. پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «ای جوانان، هرکدام که می‌توانید، ازدواج کنید؛ زیرا ازدواج موجب عفت چشم و پاکدامنی می‌شود و هر کسی که امکان ازدواج ندارد، برای فرونشاندن آتش شهوت خود، روزه بگیرد» (الحداد، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۶۹۲). بنابراین در ارتباط با غرایز باید به دو اصل مهم توجه کرد. اول: تعدیل غرایز نه سرکوب آن دوم: جهت دهی به غرایز.

زنگار دل: اعمال ناصالح انسان موجب حجاب قلب و غبار و زنگار بر روی روح و روان انسان می‌شود، به طوری که، فرد سلامت روحی خود را از دست می‌دهد و از درک حقایق عاجز می‌شود. به عبارت دیگر «آیینه اگر غبارآلود شود، هرگز نور حق و خیر در آن نمی‌تابد و چیزی را

نشان نمی‌دهد؛ زیرا آیینہ گردگرفته، حجاب قرار می‌گیرد و انسان، از دیدن حق و گرایش به آن محروم است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۰۲). حضرت محمد(ص) می‌فرماید: مذاکره کنید و یکدیگر را ملاقات نمائید و احادیث (پیشوایان دین) را نقل نمائید، که حدیث مایه جلای دل‌های زنگاراست (حویزی، ۱۳۸۲، ج ۵، : ۵۳۱، ح ۲۳). این همان زنگاری است که در آیه ۱۴ سوره مطففین بر آن تاکید شده است. «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» هچنین نیست که آنها می‌پندارند، بلکه اعمالشان چون زنگاری بر دل‌هایشان نشست است.

کوری قلب: کوری قلب از جمله موانعی است که در تضعیف سلامت روح و روان نقش اساسی دارد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَتَنَمَّى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» آیا آنان در زمین سیر و سیاحت نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن هوشیاری دریابند، یا گوش‌هایی که سخنان درست و راست را بشنوند؟ (بدان که) چشم‌های سر آنان نابینا نیست بلکه دل‌ها که در سینه دارند کور و نابیناست (حج/۴۶). علی(ع) می‌فرماید: «همانا خدای سبحان و بزرگ، یاد خود را روشنی بخش دل‌ها قرار داد، تا گوش پس از ناشنوایی بشنود، و چشم پس از کم‌نوری بنگرد، و انسان پس از دشمنی رام گردد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲).

قساوت قلب: کلمه قساوت در لغت از ماده «قسی» به معنای سخت شدن و سنگدلی است (عمید ۱۳۸۹: ۷۴۲) و در اصطلاح هرگاه قلب و دل انسان از نرمی، رقت و احساس رحم خالی شود، قساوت و سختی در آن جای می‌گیرد. در این حالت انسان حق را نمی‌پذیرد و برای آن خاشع نمی‌شود (دستغیب شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۲۵). این بدترین حالتی است که قلب آدمی بدان گرفتار و سلامت روح و روان مختل می‌شود. زیرا در حرکت جوهری ذات انسان چنان سقوط می‌کند که فاقد احساسات و عواطف و ادراکات حیوانی و نباتی می‌شود و حتی بدتر از جمادات می‌شود. خداوند در سوره بقره آیه ۷۴ می‌فرماید: سپس دل‌های شما بعد از این واقعه سخت گردید، همانند سنگ، یا سخت‌تر از آن، چرا که از برخی سنگ‌ها، جوی‌هایی بیرون می‌زند، و پاره‌ای از آنها می‌شکافد و آب از آن خارج می‌شود، و برخی از آنها از بیم خدا فرو می‌ریزد، و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست. پیامبر اکرم(ص) درباره این افراد می‌فرماید: «دورترین مردمان از خداوند اشخاص سنگدل هستند» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸: ۲۸۱).

دلبستگی به دنیا: در اکثر آیات و روایات از دنیا نکوهش شده و در برخی از آنها ستایش گردیده است. جمع میان این دو دسته از آیات و روایات این است که اگر دنیا ابزار و وسیله رسیدن به آخرت باشد، از آن ستایش، و اگر دنیا هدف و مطلوب بالذات باشد، از آن نکوهش شده است. اگر دنیا هدف انسان باشد در این صورت اسباب لهو و لعب می‌شود، و سلامت روحی انسان به خطر افتاده و از آخرت غافل می‌شود، خداوند در قرآن می‌فرماید: «این زندگی دنیا جز

سرگرمی و بازیچه نیست، و زندگی حقیقی همانا سرای آخرت است» (عنکبوت/۶۴). ولی اگر دنیا نردبان و مزرعه آخرت باشد، در این صورت نه تنها منفور نیست، بلکه قابل ستایش است. امام محمدباقر(ع) می‌فرماید: «نِعْمَ الْعَوْنُ، أَلَدُّنِيَا عَلَى الْآخِرَةِ» دنیا چه خوب یاری‌کننده‌ای، برای آخرت است (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۷۰: ۱۲۷). بنابراین چیزی که به عنوان یک مانع درمقابل سلامت روح و روان قرار می‌گیرد دل بستگی به دنیا است، نه داشتن دنیا زیرا اساس تمامی خطاها دلبستگی و محبت به دنیاست (علامه مجلسی ۱۴۰۴ه.ق، ج ۷۰: ۵۹). «دنیا همچون نردبانی زیر پای انسان است بالاخره این نردبان را از زیر پای انسان خواهند کشید. البته کسی که روی پله اول است یک مقدار آسیب می‌بیند. کسی که روی پله دوم است بیشتر...» (حائری شیرازی ۱۳۷۲، جلد ۲: ۱۸). انسانی که وابسته به دنیا شد، دیگر به توحید و فضائل توحیدی راه نمی‌برد و سلامت روحی او فراهم نمی‌شود. به همین دلیل خداوند انبیاء و رسولان را فرستاد تا پرده دنیاگرایی را از جلو چشم جامعه کنار بزنند امام علی(ع) می‌فرماید: او خدایی است که دنیا را مسکن مخلوقات برگزید، و پیامبران خود را به هدایت جن و انس فرستاد، تا دنیا را آن گونه که هست بشناسانند، و از زیانهای دنیا برحذر دارند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳).

حسادت: حسادت عبارت است از تمنای زوال نعمت از برادران مسلم خود، از نعمت‌هایی که صلاح او باشد (نراقی، ۱۳۹۳: ۳۷۹). حسد سرچشمه بسیاری از گناهان کبیره و همچنین، یک خوی زشت شیطنانی است که بر اثر عوامل مختلف مانند ضعف ایمان و تنگ نظری و ... در وجود انسان پیدا می‌شود، و موجب می‌شود تا شخص به انکار حق بپردازد و یا حتی به مبارزه با آن برخیزد. قرآن می‌فرماید: «بسیاری از اهل کتاب پس از اینکه حق برایشان آشکار شد از روی حسدی که در وجودشان بود، آرزو می‌کردند که شما را، بعد از ایمانتان، کافر گردانند» (بقره/۱۰۹). امام صادق(ع) حسادت را یکی از آفت‌های دینداری معرفی می‌کند «أَفَةُ الدِّينِ الْحَسَدُ وَ الْعَجْبُ وَ الْفَخْرُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۳۰۷، ح ۵). بنابراین حسد فضای روح و روان آدمی را تیره و تار و فضای زندگی را ظلمانی و محیط جامعه را مملو از ناامنی می‌کند. نکته‌ای که باید به آن اشاره شود این است که چون مؤمنین از سلامت روح و روان برخوردار هستند غبطه می‌خورند و حسادت نمی‌ورزند، غبطه آن است که آرزو کنی آنچه دیگری دارد، داشته باشی بدون اینکه آرزوی نابودی نعمت دیگری را داشته باشی؛ امام صادق(ع) می‌فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَغِيظُ وَ لَا يَحْسُدُ وَ الْمُنَافِقُ يَحْسُدُ وَ لَا يَغِيظُ» مؤمن غبطه می‌خورد، ولی حسد نمی‌ورزد، اما منافق حسد می‌ورزد و غبطه نمی‌خورد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، جلد ۲: ۳۰۷، ح ۷). بنابراین می‌توان گفت: غبطه خوردن برای شخص مؤمن مانعی ندارد، بلکه محبوبیت هم دارد، زیرا غبطه می‌تواند عامل حرکت در مسیر پیشرفت بسوی کمال و سلامت روح و روان باشد.

پابندی به شهوات: اگر تمایلات نفسانی انسان به چیزی به حد افراط برسد و شخص

نسبت به آن رغبت شدید پیدا نماید، می‌گویند شخص نسبت به آن شهوت دارد (حسینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۵۸۰). در اصطلاح عرفانی و اخلاقی مراد از شهوت میل مفرط است، و انواع برجسته آن شهوت طعام، شهوت کلام، شهوت نظر و میل مفرط جنسی، شهوت مال می‌باشد (صدر حاج سید جوادی، ۱۳۸۳، ج ۱۰: ۱۴۳). بنابراین وقتی می‌گوئیم شهوت، فقط شهوت جنسی مراد نیست بلکه مفهوم عام آن مراد است؛ مثل شهوت مال، جاه، خوردن، تکلم کردن و... عفت در همه این‌ها کنترل‌کننده است (خادم‌الذاکرین، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۴۰). کسی که شهوت مال دارد، برایش مهم نیست که این مال حلال باشد یا حرام، و دیگری که شهوت قدرت دارد، لذا از هر طریقی که شده به نفس جواب مثبت می‌دهد تا به قدرت برسد. هر عملی که منشاء آن نفس و دنیای شخص فرد باشد نوعی شهوت به حساب می‌آید و چون رضای الهی در آن نیست عملاً در تقابل با سلامت روح و روان قرار می‌گیرد. بنابراین شهوت یعنی آنچه خواسته نفسانی و غیر از خواسته پروردگار عالم است؛ یعنی هرچه که تراواشات نفسانی است، شهوت می‌شود.

تسویل: یعنی نیکو نمودن، تزیین و محبوب کردن چیزی برای انسان، تا آن کار را انجام دهد یا آن حرف را بگوید (ابن منظور ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۳۵۰). به عبارت دیگر چیزی است که نفس آدمی بر آن حریص است، به گونه‌ای که زشتی‌هایش هم در نظر زیبا می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۳۷). این مانع در برخی از آیات و احادیث به عنوان انحراف از راست مورد استفاده قرار گرفته است «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ» بلکه نفس شما کار (زشتی) را برای شما آراسته است (یوسف/۱۸). خداوند می‌فرماید: «کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آنها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است» (محمد/۲۵). باید در نظر داشت که این مانع به طور مشترک در همه جا یا از طرف شیطان است، و یا از طرف نفس و جنود شیطان که می‌خواهند انسان را فریب دهند (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۱: ۳۶۳). امام سجاده(ع) در مقابله با این مانع می‌فرماید: «اللَّهُمَّ وَمَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرَّفْنَاهُ...» ای خدا باطلی را که برای ما زیبا جلوه‌گر می‌سازد به ما بشناسان، و پس از آگاهی محفوظمان بدار؛ و در مکرری که با ما می‌کند به ما بصیرت عطاکن؛ و آنچه که توشه‌اش برای دفع مکر او لازم است به ما الهام فرما و ما را از خواب غفلت اعتماد به مکر شیطان بیدار ساز؛ و به حسن توفیق خود، ما را بر مخالفت او یاری فرما. ای خدای من! وقلوب ما را مملو از انکار و دشمنی با عمل او گردان و در نقض و ویران کردن اساس مکر و حیلتش بر ما لطف یاری کن. ای خدا! درود فرست بر محمد و آل پاکش و به کرم استیلائی شیطان را از ما باز دار و امیدش را از ما قطع ساز و حرص و ولعش را برای اهانت به ما دفع فرما (صحیفه سجادیه، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۰۷).

تزئین: در آموزه‌های اسلامی تزئین به عنوان یک مانع در مقابل سلامت روح و روان مطرح

شده است. در ایجاد این مانع نفس به عنوان عامل درونی و شیطان به عنوان عامل بیرونی نقش دارند. بر اساس آیه ۳۹ سوره حجر شیطان امور باطل و زشتی‌ها را از راه میل و رغبتی که عواطف انسان به آنها دارد، در نظر آنها زینت می‌دهد و به همین وسیله گمراهشان می‌کند. در اثر این مانع زشتی یک عمل به تدریج کاسته شده و فرد به خوبی آن حکم می‌کند.

تلبیس: تلبیس به معنای آمیختن و مبهم کردن کار و درهم و مشتبه ساختن امور «تخلیط» و فریب دادن «تدلیس» است (بیهقی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۶۲). که به عنوان یکی از موانع سلامت روح و روان در آموزه‌های اسلامی مطرح شده است. در این مانع هوای نفس به تنهایی و یا با هم‌کاری شیطان اقدام به پوشاندن حق، و در نتیجه مشتبه کردن امر میکنند (حسینی ۱۳۶۴: ۳۸۶). بر اثر این مانع انسان در تشخیص حق از باطل دچار اشتباه می‌شود. علی(ع) در این باره می‌فرماید: «فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُتَادِينَ وَ لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لُبِّ الْبَاطِلِ» اگر حق و باطل هر دو خالص باشند امکان انحراف وجود ندارد اما در اثر تلبیس انسان در تشخیص حق و باطل دچار اشتباه می‌شود. (نهج البلاغه، خطبه ۵۰)

راهکارهای پیشنهادی اسلام برای سلامت روح و روان

در پاسخ به پرسش دوم راهکارهای مربوط به موانع فردی را در دو حوزه نظری و عملی بررسی می‌کنیم.

راهکارهای نظری: این راهکارها منجر به اصلاح نگرش و سلامت روان می‌شود. برخی از آنها به شرح ذیل می‌باشد.

ایمان به خداوند: برای انسانی که به خداوند ایمان دارد، زندگی معنادار و مشکلات دارای مفهوم می‌گردد و می‌داند که سختی‌ها مقتضای زندگی دنیوی است و از سوی خدا برای سازندگی و تقویت روحی انسان می‌باشد. این طرز برداشت، باعث رضایت از زندگی و سلامت روانی می‌گردد، «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنین نازل کرد تا بر ایمانشان بیفزاید (فتح/۴). علی(ع) می‌فرماید: آن کس که ایمان ندارد، رهایی نیابد «لَا نَجَاءَ لِمَنْ لَا إِيمَانَ لَهُ». (ابن ابی الحدید ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۰۲).

توکل: توکل یعنی اینکه بر غیر خود اعتماد کنی و دیگری را نایب از سوی خودت قرار دهی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۶۱). منظور از توکل این است که انسان در چارچوب علل مادی و محدوده توانایی خود محاصره نگردد و چشم خود را به حمایت و لطف پروردگار بدوزد، این توجه مخصوص، آرامش، اطمینان و نیروی فوق العاده روحی و معنوی به انسان می‌بخشد که در رویارویی با مشکلات اثر عظیمی خواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ ج ۷: ۸۸). شخص متوکل اگر هم شکست بخورد، چون معتقد است خداوند، قادر به فراهم ساختن اسباب موفقیت

انسان‌هاست و مصالح آنها را بهتر از خودشان می‌داند، می‌پذیرد که شکست ظاهری به صلاح و نفع او بوده است، لذا از لحاظ روانی ضربه نخواهد خورد (دیماآتو، ۱۳۷۸ش، ج۲: ۷۵۷). از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که خداوند به عزت و جلال خود سوگند یاد کرده است که آرزو و اعتماد کسی را که به غیر خدا اعتماد و امید بسته باشد، تبدیل به یأس و ناامیدی می‌کند» (مصباح یزدی، ۲۳۹۱: ۱۹).

رضا و تسلیم: مؤمن باور دارد که آنچه خداوند برای او مقرر کرده، حکیمانه و این سرنوشت برای او بهتر است و از آنچه در زندگی برای او پیش آمده، رضایت دارد، و نسبت به زندگی خوش بین می‌باشد. رضا و تسلیم باعث کاهش غم و نگرانی، افزایش آسایش در زندگی و آسان شدن مشکلات می‌شود. خداوند متعال از پیامبر (ص) می‌خواهد در جواب منافقان بگوید: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» هیچ حادثه‌ای برای ما رخ نمی‌دهد مگر آنچه خداوند برای ما نوشته است (توبه/۵۱).

امید به رحمت الهی: شخص مؤمن تمام اسباب عالم را به دست خداوند می‌داند، از این رو هیچ‌گاه خود را در بن‌بست کامل نمی‌بیند، بلکه همیشه به خداوند امیدوار است و اعتقاد دارد که خداوند به او کمک می‌کند، قرآن می‌فرماید: از رحمت خدا مأیوس نشوید که از رحمت خدا جز قوم کافر مأیوس نمی‌شوند (یوسف / ۸۷). «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ انْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» ای بندگان من که برخود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خدا نومید نشوید (زمر/۵۳).

یاد خدا: یکی از اموری که در گرفتاری‌ها به انسان آرامش می‌بخشد و او را از تنهایی نجات می‌دهد یاد خداست. خداوند می‌فرماید: بدانید که یاد خدا آرامش بخش دل‌ها است (رعد/۲۸) و در آیات دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را بسیار یاد کنید و صبح و شام او را به پاکی یاد کنید (احزاب/۴۱ و ۴۲). به استناد آیه ۱۵۲ سوره بقره «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» کسانی که به یاد خداوند باشند، خداوند نیز به یاد آنها خواهد بود و در تمامی مراحل زندگی و در اوج مشکلات و سختی‌ها او را تنها نمی‌گذارد.

دعا: بشر در طول تاریخ به این حقیقت اذعان نموده است که با درخواست از خداوند مشکلات مرتفع می‌شوند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا» هنگامی که به انسان آسیبی برسد، ما را در حالت‌های نشسته و ایستاده می‌خواند (یونس/۱۲). «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم (غافر/۶۰). امام صادق (ع) می‌فرماید: «دعا کن؛ زیرا شفای همه دردهاست» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۸، ج۳: ۲۸۴). بنابراین انسان برای ایجاد آرامش در زندگی باید دعا کند و به خداوند متعال پناه برد، زیرا اگر دعا مستجاب شود یا نشود در روح و روان بشر ایجاد آرامش می‌کند. دعا علاوه بر این که غم و اندوه

را زایل می‌کند، باعث اطمینان قلب، رهایی از تنهایی و بیگانگی نشاء، پرورش تمرکز ذهن، برخورداری از لذات معنوی و خروج از غفلت می‌شود.

اعتقاد به قضا و قدر الهی: توجه به اراده خداوند و این واقعیت که برنامه‌های انسان صد درصد پیاده نخواهد شد، فرد را در صورت رویارو شدن با شکست از حالت اضطراب و افسردگی شدید و پرخاشگری و خودکشی تا حدی باز خواهد داشت، در صورتی که فرد به این واقعیت توجه نکند، دچار واکنش‌های مرضی خواهد شد و می‌توان از طریق آگاهی دادن او به این اصل، مانع ادامه واکنش‌های افراطی‌اش گردید (حسینی، ۱۳۷۹: ۸۹). بنابراین ما باید در تمام شئون زندگی، به قضا و قدر الهی، اعتقاد داشته باشیم و تصورمان از قضا و قدر، تصور صحیح و درستی باشد.

اعتقاد به معاد: انسان غرائز و خواسته‌هایی دارد که دستیابی به همه آن‌ها در دنیا امکان ندارد لذا به امور دنیوی به اندازه ارزش آنها توجه دارد و به دلیل آنکه هیچ یک از سختی‌های دنیا در مقابل پاداش‌های آخرت ارزش زیادی ندارند، در صورت از دست دادن چیزی یا ابتلا به مصیبتی، راحت‌تر از فردی که چنین اعتقادی ندارد سازش می‌یابد. شخص معتقد به معاد، عقیده دارد که پس از مرگ زندگی دیگری در پیش دارد. و در آنجا به بسیاری از خواسته‌ها و آرزوهای مناسب خود نائل می‌شود، و اعمال خوب و بد او در دستگاه آفرینش دقیقاً محاسبه می‌گردد. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند نتیجه آن را خواهد دید و هر که هم‌وزن ذره‌ای بدی کند نتیجه آن را خواهد دید (زلزله ۷/۸۰).

راهکارهای عملی

ازدواج: یکی از دستورات قرآن برای تأمین سلامت روانی ازدواج است، قرآن می‌فرماید «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» یکی از آیات و نشانه‌های خداوند این است که برای شما از جنس خودتان همسر آفرید تا وسیله سکون و آرامش شما باشد و میان شما دوستی و رحمت قرار داد (روم/۲۱). خداوند برای گزینش همسر ملاک‌هایی را تعیین کرد است، که توجه به آنها باعث توافق همسران و آرامش خانواده می‌گردد.

صله رحم: تعالیم و آموزه‌های دینی به روابط خویشاوندی و ارتباط و تعامل با دیگران دستور داده و بدین وسیله سبب سامان دهی و برقراری سلامت روح و روان در زندگی می‌شود. امام صادق (ع) ارتباط و تعامل با دیگران را تأمین‌کننده سلامت و عافیت تمام امور انسانی معرفی کرده است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۴: ۲۷۷). به همین دلیل در اسلام بر صلحه رحم تأکید شده است «فَرَضَ اللَّهُ صِلَةَ الْأَرْحَامِ مَنَّمَا لِلْعَدَدِ» خداوند صلحه رحم را برای کثرت نفرات واجب گردانید (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۵۲).

صبر: از راهکارهای مقابله با آسیب‌های روحی و روانی در سختی‌ها و مصایب، بهره‌مندی از روحیه صبر و بردباری است، زیرا صبر، انسان را از اقدام عجولانه باز می‌دارد و او را به تعقل و تأمل می‌کشانند و سبب می‌شود تا از بسیاری اقدامات که ضررهای جسمی و روحی جبران ناپذیری دارند، پیشگیری نماید. صبر، انسان را نیرومند، قابل اعتماد و متکی بر خویش می‌سازد حضرت علی(ع) صبر و استقامت را از جمله عوامل سلامت روح و روان می‌داند و می‌فرماید: «فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ وَ لَأَ خَيْرَ فِى جَسَدٍ لَارَأْسَ مَعَهُ وَ لَأَ فِى إِيْمَانٍ لِاصْبِرْمَعَهُ» و صبر برای ایمان همانند سر است برای انسان. بدنی که سر ندارد، فایده‌ای ندارد، همان گونه که در ایمان بدون صبر چیزی نیست (نهج البلاغه، حکمت ۸۲).

کار و تلاش: کار و اشتغال زمینه انحرافات اخلاقی و تربیتی را می‌گیرد و بیکاری زمینه ایجاد انحرافات اخلاقی را به وجود می‌آورد امام محمدباقر(ع) در نکوهش بیکاری و تبلی می‌فرماید: «بپرهیز از کاهلی و افسردگی، زیرا این دو کلید تمام بدی‌هاست، آدم تبیل حَقِّش را نمی‌تواند به دست آورد و آدم افسرده نمی‌تواند در کار حق بردباری ورزد» (حرانی ۱۳۸۴: ۲۹۵). امام کاظم(ع) در زمینه آثار تربیتی و روان‌شناختی کار می‌فرماید: «انسان مؤمنی که از مردم قطع امید کند و از ثروتشان چشم‌پوشد و به کار و شخص خود قانع باشد، روح جوانمردی و عزت دینی را در خود تقویت نموده است. چنین انسانی در نظر مردم بزرگ و بین خویشاوندان خود محترم و در محیط خانوادگی دارای هیبت و عظمت خواهد بود» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۲: ۱۰۸).

تفریحات سالم: از علل فرسودگی جسمانی و روانی افراد استفاده نکردن از تفریحات سالم است، در کنار کار و تلاش روزمره تفریحات سالم لازم است تا فشار جسمی و روحی که بر اثر فعالیت و کار مداوم بر فرد وارد شده از بین ببرد تفریحات سالم شامل مزاح و شوخی، ورزش، مسافرت و... می‌باشد. حضرت علی(ع) در مورد شادی و صفا می‌فرماید «الْمُؤْمِنُ بَشْرُهُ فِى وَجْهِهِ وَحُزْنُهُ فِى قَلْبِهِ» شادی مؤمن در چهره اوست و غم و اندوهش در دل (نهج البلاغه، حکمت، ۳۳۳). پیامبر(ص) در حدیثی می‌فرماید: «أَنْىِ امزح و لا اقول الّا حَقًّا» من مزاح و شوخی می‌کنم ولی جز حق چیزی نمی‌گویم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۳۰). آن حضرت در حدیث دیگر فرمود: تفریح و بازی کنید زیرا دوست ندارم در دین شما خشونت دیده شود (پابنده، ۱۳۸۳: ۱۰۵ ح ۵۳۱). ورزش زمینه‌ای برای سلامت جسم و روان انسان است. پیامبر(ص) فرمود: «به فرزندان‌تان شنا و تیراندازی بیاموزید» (کلینی ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۷). در همین راستا آن حضرت، مسابقه اسب دوانی ترتیب داد و جوایز آن را از مال خویش پرداخت (حرعاملی، ۱۱۰۴، ج ۱۳/ ۳۵۱).

نتیجه‌گیری

از بررسی و تحلیل آفات و موانع مذکور می‌توان گفت: همه‌ی آن‌ها به وسیله هوای نفس یا جریان شهوت بوجود می‌آیند. اطاعت از هوای نفس و شهوات باعث می‌شود که انسان به صورت ارادی حاکمیت آن را بپذیرد. وقتی انسان زیر نفوذ حاکمیت هوای نفس قرار گرفت، «عملا فعل انفعالات ناشی از هوای نفس، به صورت ناخود آگاه به اوتحمیل می‌گردند» (حسینی، ۱۳۶۴: ۴۵۶). در چنین شرایطی انسان توجهی به این موانع نمی‌کند لذا در حصار هوای نفس باقی می‌ماند و دل را از خدا دور می‌کند «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىَٰ فَيُضِلَّكَ...» (ص/۲۶). و پاکی و لطافت روح را از بین می‌برد؛ روح و روان چنین انسانی نمی‌تواند سالم باشد. بنابراین شناسایی این موانع و آگاه شدن از وجود آنها برای تک افراد لازم است. تا با کنترل رفتارهای ارادی خویش از تثبیت این موانع و خطرات آن جلوگیری نماید. این امر زمانی محقق می‌شود که انسان در مسیر الهی قرار گیرد و از آموزش‌های الهی برخوردار باشد. به عبارت دیگر انسان اراده خویش را در مسیر اراده خداوند قرار دهد و شهوات خویش را با بهره‌گیری از عقل و تقوی کنترل نماید و مطابق با دستورات اسلامی عمل نماید. امام سجاده(ع) زیباترین راهکارها را در دعای ۱۷ صحیفه سجادیه جهت جلوگیری از آفات و موانع سلامت روح و روان و رسیدن به حیا طیبه بیان کرده اند برخی از این راهکارها در حوزة نظر و عمل عبارتند از: بالا بردن سطح آگاهی، انجام اعمال صالح، بی‌خیال نبودن و توجه به وجود دشمن درونی و بیرونی و برنامه‌ریزی برای مخالفت با آن، خود را در پناه خدا قرار دادن واز او کمک خواستن.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه حضرت علی(ع)، ترجمه محمد دشتی (۱۳۸۶)، مشهد: انتشارات سنبله، چاپ دوم
- صحیفه سجادیه حضرت سجاد(ع)، ترجمه الهی قمشه ای و محمد نبی فربودی (۱۳۹۰)، قم: نشر بقیه الله
- امام خمینی(ره)، روح‌الله خمینی. (۱۳۷۲)، کلمات قصار، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتب آیه الله مرعشی نجفی الحداد، احمد بن عبدالعزیز. (۱۴۱۲ق)، اخلاق النبی فی القرآن والسنة، بیروت: دارالغرب الاسلامی
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۱۱، بیروت: دار صادر
- بیهقی، احمد بن علی. (۱۳۷۶ ش)، تاج المصادر، مصحح هادی عالم‌زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۳)، نهج الفصاحه، تصحیح: عبدالرسول پیمانی و محمدامین شریعتی، اصفهان: خاتم الانبیاء
- تمیمی آمدی، عبد الواحد. (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، محقق مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲)، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء
- حسینی، سید مصطفی. (۱۳۸۵)، معارف و معاریف، ج ۶، تهران: آرایه
- حسینی، سید ابو القاسم. (۱۳۶۴)، بررسی مقدماتی اصول روان شناسی اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی
- حسینی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹) اصول بهداشت روانی، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی
- حُرانی، حسین. (۱۳۸۴ ق)، تحف العقول، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامی
- حائری شیرازی، محمدصادق. (۱۳۷۲)، تمثیلات، جلد دوم، چاپ اول، قم: انتشارات شفق،
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۳۸۲)، نور الثقلین، مصحح سیدهاشم رسولی محلاتی، جلد ۵، قم: دار التفسیر
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۱۰۴ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام
- خادم‌الذکرین، اکبر. (۱۳۸۲)، اخلاق اسلامی در نهج البلاغه، ج ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)
- دستغیب شیرازی، سید عبدالحسین. (۱۳۸۴)، قلب سلیم، جلد اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی
- دیماآتو، ام. رابین. (۱۳۷۸ش)، روان‌شناسی سلامت، ترجمه: سیدمهدی موسوی اصل و دیگران، تهران: سمت
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم الدار الشامیه
- صدرحاج سید جوادی، احمد. کامران و بهال‌الدین خرمشاهی. (۱۳۸۳)، دایرة المعارف تشیع، تهران: شهید

سعید محبی

- شریفی، احمد حسین. (۱۳۸۷)، اخلاق کاربردی، قم: دفتر نشر معارف
- عمید، حسن. (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: رهیاب نوین هور
- علامه مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴.ه.ق)، بحارالانوار، لبنان، بیروت: موسسه الوفاء
- قائمی، علی. (۱۳۶۲)، زمینه تربیت، چاپ اول، تهران: انتشارات شفق،
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، تصحیح علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، ، تهران: دارالکتب
الإسلامیة
- محمدی‌ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۸)، میزان الحکمه، جلد ۱۱، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: دارالحدیث
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، ج ۱۱، چاپ اول، تهران: مرکز نشر کتاب
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۹)، حکومت جهانی مهدوی، تهران: انتشارات بنیاد مهدوی موعود (ع)
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۵۳)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- نراقی، ملا احمد. (۱۳۹۳)، معراج السعاده، چاپ سوم، قم: پیام مقدس

رابطه بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت در دانش آموزان دختر و پسر پایه نهم مدارس دولتی شهر ساری ناحیه ۲

معصومه خلخالی^۱

رقیه خلخالی^۲

مصطفی باقریان جلودار^۳

چکیده

هدف این پژوهش، رابطه بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت در دانش‌آموزان دختر و پسر مدارس دولتی شهر ساری ناحیه ۲ بوده است. روش پژوهش توصیفی از نوع همبستگی است. جامعه آماری آن را، کلیه دانش‌آموزان دختر و پسر مدارس متوسطه اول ناحیه ۲ شهر ساری که مجموعاً ۵۰۰ نفر می‌باشند، تشکیل می‌دهند که براساس جدول کرجسی و مورگان تعداد ۲۱۷ نفر به روش نمونه‌گیری تصادفی-طبقه‌ای برحسب جنسیت به عنوان نمونه آماری انتخاب شدند. جهت جمع‌آوری داده‌ها از پرسشنامه ۲۶ سوالی باورهای دینی گلاک و استارک، پرسشنامه ۱۸ سوالی رشد اخلاقی لطف آبادی، پرسشنامه ۶۰ سوالی خلاقیت عابدی می‌باشد روایی صوری و محتوایی ابزارها به تایید چند تن از متخصصان و صاحب نظران رسید و پایایی آن با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ به ترتیب ۰/۸۳-۰/۸۰-۰/۷۷ بدست آمده که از لحاظ آماری معنادار و مورد تایید می‌باشد. جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها استنباطی از آزمون‌های پیرسون و رگرسیون استفاده شده است و نتایج این تحقیق نشان داد که بین باورهای دینی و رشد اخلاقی دانش‌آموزان رابطه وجود دارد، بین باورهای دینی و خلاقیت دانش‌آموزان رابطه وجود دارد و همچنین نتایج تحلیل رگرسیون نیز حاکی از آن است که سهم هر یک از مولفه‌های باورهای دینی در پیش‌بینی رشد اخلاقی و خلاقیت دانش‌آموزان متفاوت است. به عبارتی از بین مولفه‌های باورهای دینی، بعد عاطفی بیشترین و بعد مناسکی کمترین سهم در پیش‌بینی رشد اخلاقی داراست و همچنین می‌توان گفت بعد عاطفی بیشترین و بعد مناسکی کمترین رابطه را با خلاقیت دانش‌آموزان دارد.

واژگان کلیدی

باورهای دینی، رشد اخلاقی، خلاقیت

۱- کارشناس ارشد، علوم تربیتی تحقیقات آموزشی، دانشگاه آزاد نکا، مازندران، ایران (نویسنده مسئول)،

khalkhali71@gmail.com

۲- کارشناس ارشد، علوم اجتماعی جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد بابل، مازندران، ایران.

۳- هیات علمی گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور پل سفید، مازندران، ایران

طرح مسأله

در سال‌های اخیر، با توجه به تلاش‌های بسیاری که در آموزش مفاهیم دینی در مدارس صورت گرفته و نیز فعالیت‌های بی‌وقفه‌ای که مربیان تربیتی برای آشنایی کودکان با مبانی دینی انجام داده‌اند، تنها شاهد انبوه‌سازی مطالب ذهنی آنان به عنوان محفوظات هستیم و این آموزه‌های تعالی بخش که سبک زندگی و شیوه‌ی اعتقادات آینده‌ی فرد را می‌سازد، اگر با بینش و بصیرت صحیح صورت نگیرد به مرور کمرنگ شده و یا در مواجهه فرد با زرق و برق‌های فرهنگ‌های بیگانه دچار سردرگمی و در نهایت حذف اعتقادات آنها می‌گردد (لطف آبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۹).

از نظر آرگیل^۱ (۲۰۰۰) باورها، غالباً محوری‌ترین بعد دینداری محسوب می‌شوند و همان‌هایی هستند که مذهبی بودن فرد را تعیین می‌کنند (خدایاری فرد و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۶۵). بی‌شک باور دینی بر رشد اخلاقی دانش‌آموزان تأثیر شگرفی دارد. البته باورهای مذهبی از طرفی باعث رشد اخلاقی می‌شود از طرفی دیگر باعث رشد فکری و خلاقیت و هوش افراد می‌شود به گفته تورنس^۲ (۱۹۷۳) خلاقیت در تمام فعالیت‌های فردی و گروهی مشاهده شده و با شدت و ضعف بالقوه قابل پرورش در همه افراد وجود دارد.

اینکه آموزش و پرورش در تربیت نیروی کودکان و نوجوانان آینده نقش زیربنایی دارد، بر کسی پوشیده نیست. اما منظور آموزش و پرورش، نباید فقط پرورش نیروهای مشخصی باشد که از نظر فنی و در رشته‌های گوناگون صاحب نظر باشند. بلکه آموزش و پرورش باید در کنار آموزش‌های رسمی و برنامه‌ریزی شده در زمینه‌های اجتماعی و اخلاقی، به‌طور جدی برنامه‌ریزی کند و این به سبب آن است که دانش‌آموزان و جوانان وقتی افراد مفیدی می‌شوند که بتوانند مشکلات جامعه را از طریق ایفای نقش خود برطرف کنند. یکی از پدیده‌هایی که نقش دانش‌آموزان را در حل مشکلات جامعه کاربردی می‌کند، مسأله‌ی تقویت رشد اخلاقی تعهد اجتماعی آنان است که اگر در مسیر درستی قرار گیرد، راه‌سازندگی هموار خواهد شد. بنابراین آموزش و پرورش باید در زمینه‌های زیر به تقویت ارزش‌های اخلاقی وجدان و تعهد اجتماعی دانش‌آموزان بپردازد: شرط اساسی برای پذیرش مسئولیت و تقویت تعهد اجتماعی دانش‌آموزان، رشد باورهای مذهبی آنان است. به طوری که افراد بتوانند در جامعه اظهار نظر، ایفای نقش در مسیر درست گام بردارند و مسئولیتی بپذیرند به نحو احسن انجام دهند. قبل از ورود دانش‌آموزان به جامعه، مدرسه و آموزش رسمی باید رشد دینی را در آنان تقویت کنند. تقویت

1 . Argyle

2 . Torrens

رشد دینی موجب می شود که دانش آموزان به مزایایی از قبیل مزایای تأمین و اهمیت ارضای نیاز روحی و اجتماعی و کسب هویت و تشخیص فردی دسترسی یابند. لذا در پژوهش حاضر ضرورت انجام تحقیق حاضر در خصوص بررسی رابطه بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت دانش آموزان اهمیت دارد.

مبانی نظری و فرضیه های تحقیق

باور های دینی

در فارسی باور، عقیده، ایمان و اعتقاد ترجمه شده است. این واژه از اصطلاحات مربوط به حوزه روان شناسی اجتماعی است که مباحث مربوط به پدیده روانی اعتقاد را از این حیث که دارای رفتارسازی اجتماعی است مطالعه می کند (آریان پور، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵). کرچ و کرچفلید (۱۹۹۸) باور را چنین تعریف کرده اند: باور، سازمانی باثبات از ادراک و شناختی نسبی درباره جنبه خاصی از دنیای یک فرد است. در فلسفه ذهن مدرن، کلمه باور برای حالتی اطلاق می گردد که ما چیزی را راست و درست می دانیم. در این معنی، باور به چیزی نیازمند تامل در مورد آن چیز نیست: یک فرد بالغ و معمولی از میان تعداد زیادی از اعتقاداتش تنها به چند از آن ها می تواند حضور ذهن داشته باشد.

همچنین، دین در لغت به معنی آیین، کیش، راه، روش و اسلام آمده است. در اصطلاح، به معنی مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان هاست. علامه محمدتقی جعفری در کتاب فلسفه دین، درباره معنی اصطلاحی دین چنین می آورد: مجموعه ای از هست ها و بایدهایی هستند که از طریق وحی و سنت معصومین علیهم السلام برای هدایت و کمال انسان ها ظهور یافته است. دین در حقیقت مجموعه دگرگونی هایی است که در فکر و عقیده فرد به منظور ایجاد نوعی خاص از عمل و رفتار که متکی بر ضوابط مذهب باشد انجام می شود. به عبارت دیگر در سایه دگرگونی هایی که در فکر و عقیده فرد ایجاد می گردد اخلاق و عادات، آداب و رفتار، روابط فردی و اجتماعی و ... صورت مذهبی و شرعی می گیرند و دین به عنوان عامل مسلط بر زندگی فرد و جنبه های آن خودنمایی می کند (افروز، ۱۳۸۸، صص ۱۱۵-۱۰۵).

در نهایت باور های دینی، از نیازهای فطری آدمی، گرایش به عشق و پرستش است؛ به این معنا که فرد، مستقل از هرگونه یادگیری، به سبب کشش درونی، به عبادت و بندگی خدا تمایل دارد. ارتباط آدمی با دین و نسبتی که با آن پیدا می کند، در مقوله « باور دینی » بیان می شود باور دینی، این قدرت را به فرد می دهد که با اعتقاد قلبی به آموزه های دین عمل کند که

این اعتقاد، پی آمدهایی همچون: پاسخ دادن به پرسش‌های بنیادین، جهت بخشیدن به زندگی، داشتن رویکرد مثبت به آینده، دست یابی به وحدت اعتقادی، برخورداری از مقبولیت اجتماعی و معنا بخشیدن به جهان را خواهد داشت (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۶۵).

باورهای مذهبی نوجوانان منعکس کننده سطح رشد شناختی آنان می باشد. این باورها در فاصله سنی ۱۲ تا ۱۸ سالگی از حالت خشک و لفظی خود خارج می شود و جنبه انتزاعی پر قدرتی به خود می گیرد. مثلاً مفهوم خداوند که در سالهای قبل از نوجوانی به صورت پدري توانا و دانا و مهربان در نظر کودک بود، حال در دوره نوجوانی به صورت برترین وجود بی همتا در ذهن و دل نوجوان جای می گیرد.

از طرف دوره نوجوانی است که نوجوانان، هم از نظر احساس نیاز به پرستش کمال مطلق و هم از بابت تفکر انتزاعی برای روی آوردن به دین و فهم مفاهیم پیچیده دینی، آمادگیهای مقدماتی احساسی و ذهنی لازم را به دست می آورند و خانواده و مدرسه و مراکز دینی فرصت مناسبی در اختیار دارند که باور و رفتار دینی را نیز به آنان بیاموزند. آمادگیهای انگیزشی و احساسی و عقلانی دینی از درون فرد جوانه می زند و محیط تربیتی بیرونی است که اگر جاذبه های مناسب و روشهای درستی را به کار گیرد می تواند ایمان مذهبی نوجوان را تقویت کند (طالب بیدختی، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

شکل گیری باوردینی

رشد باورهای مذهبی به کودکان و نوجوانان و جوانان اساساً توسط خانواده صورت می گیرد و مدرسه و اماکن مذهبی نیز نقش ثانوی خود را در این انتقال ایفا می کنند. باورهای مذهبی هم در نحوه تفکر فرد در باره هستی، هم در احساسات و عواطف او نسبت به خود و دیگران و هم در رفتار او در برخورد با مسائلی که با آنها رو به رو است تأثیر غیر قابل انکاری دارد (کلارک^۱ و همکاران، ۲۰۰۹، ص ۱۹۰).

ورتینگتون^۲ (۱۹۸۷) در مطالعاتی که در مورد رابطه میان مذهبی بودن مادر و پدر (بر اساس دو عامل نگرش مادر و پدر نسبت به اهمیت مذهب و شرکت آنان در تکالیف مذهبی) و مذهبی شدن فرزندان صورت گرفت به این نتیجه به دست آمد که نقش مادر در مذهبی شدن دختر و نقش پدر در مذهبی شدن پسر بیشتر است. اوزوراک^۳ (۱۹۸۹) نیز نشان داده است که شرکت والدین در تکالیف و مراسم مذهبی و بحث و گفتگوهای مذهبی در خانواده باعث انتقال باورها و عملکردهای دینی به نوجوانان می شود. تقریباً در همه کشورها، نوجوانان و جوانان عموماً به

1 .clark
2 . worthington
3 . ozorak

مذهب علاقه و توجه نشان می دهند و والدین و بزرگسالان نیز با کمک به ایجاد و توسعه مراکز مذهبی و با شرکت در مراسم گوناگون مذهبی زمینه مساعدی برای پاسخگویی به نیازهای دینی آنان و انتقال سنن مذهبی فراهم می آورند. تحقیقات نیز نشان می دهد که اولاً والدین سعی می کنند فرزندان خود را با مذهب آشنا کنند و ثانیاً کوششهای آنان و سایر بزرگسالان و برنامه های مؤسسات گوناگون دولتی و غیردولتی در توجه و علاقه نوجوانان و جوانان به مذهب نقش مهمی دارد معمولاً مردم عموماً دین و مذهب خود را تغییر نمی دهند و اگر تغییری در عقاید پایه ای افراد پیش آید عموماً در دوره نوجوانی و اوائل جوانی است (ویجمن، ۲۰۱۲، ص ۴۵).

رشد اخلاقی

دانشمندان، تغییر و تداوم در زندگی را رشد می نامند. به نظر آنها، رشد یعنی تغییراتی که به طور مستمر در طول زندگی ارگانیسم، از لحظه ی انعقاد نطفه تا لحظه ی مرگ به وجود می آید از دیدگاه روانشناسان رشد تعریف رشد عبارت است از تغییر در ساخت بدنی، عصبی، رفتاری و نشانه های ویژه ی شخص که همه به ترتیب بروز می کنند و در حد معقولی باثباتند (گنجی، ۱۳۸۹، ص ۲۸).

همچنین، اخلاق، جمع خُلق و خُلُق است به معنای سرشت، خوی، طبیعت و امثال آن؛ که به معنای صورت درونی و باطنی و ناپیدای آدمی به کار می رود که با بصیرت درک می شود؛ در مقابل خَلق که به صورت ظاهری انسان گفته می شود، که با چشم قابل رویت است بسیاری از فلاسفه و حکمای اسلامی، اخلاق را با توجه به همان معنای لغوی تعریف کرده اند (فرانکنا^۲، ۲۰۰۹، ص ۱۲). اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی عبارت است از «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تامل و تروی از آدمی صادر شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵).

روان شناسان، رشد اخلاقی را به این صورت تعریف کردند: رشد اخلاقی دربرگیرنده آن دسته از قوانین و مقررات اجتماعی است که تعیین می کند انسان ها در ارتباط با دیگر مردم چگونه باید رفتار کنند در واقع هدف از قوانین اخلاقی، قضاوت درباره اعمال جامعه پسند است. به تعبیر دیگر، شخص باید بین کمک به دیگران و حفظ منافع خود، یکی را برگزیند. این تعریف به بعضی جنبه های رشد اخلاقی اشاره کرده و جنبه های شخصی، رابطه با خدا و غیر آنها را نادیده گرفته است (کریمی نوری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۷۵).

تحقق ارزشهای اخلاقی در مدرسه در صورتی میسر است که معلمان و کارکنان مدرسه به

1 . wagemann

2 . Frankna

این ارزشها معتقد بوده، مهارتهای لازم را برای تبدیل آنها به هدفهای رفتاری کسب کرده باشند از مدیران و معلمان از این شکایت دارند که به رغم اندرزهای اخلاقی که در کتب درسی دانش آموزان گنجانیده شده است و سخنانی که در خلال برنامه های صبحگاهی یا سایر مراسم مدرسه برای آنان ایراد می شود و وجود اشعار و جملات زیبایی که با خط خوش بر در و دیوار مدرسه برای جلب توجه شاگردان نوشته می شود، رفتارهایی مانند تقلب، دروغگویی، بی اعتنایی به مقررات، خشنونت و پرخاشگری در بسیاری از مدارس مشاهده می شود. مدرسه منتهی گردد (بازرگان، ۱۳۸۶، ص ۵۸). شکل دادن به شخصیت کودکان و نوجوانان داشته باشند، اما روشهای سنتی رفتار و برخورد آنان با دانش آموزان پاسخگوی این نیاز نیست. آنان معمولاً در مقابل مسائل انضباطی شاگردان سعی می کنند با نصیحت، تشویق رفتار مناسب و یا صحبت در مورد ارزشهای اخلاقی، شاگردان را متوجه عواقب رفتار خود کنند (اسلامیان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰). همین که نوجوانان به رشد اخلاقی و شناختی پیشرفته تری می رسند در مورد عقاید اجتماعی و سیاسی والدینشان و سایر بزرگسالان تردید می کنند، ارزشهای شخصی و عقایدشان کمتر مطلق و بیشتر عینی می شود. عقاید سیاسیشان نیز بیشتر جنبه انتزاعی پیدا می کند و کمتر مستبدانه است. وقتی که از کودک دوازده ساله ای پرسدند قانون برای چیست، پاسخ داد، «اگر قانون نبود مردم یکدیگر را می کشتند» ولی به عقیده آدلسون^۱ (۱۹۹۵) در سنین ۱۵ یا ۱۶ سالگی و هیجده سالگی نوجوانان قوانین را به عنوان راهنمای رفتار انسان تلقی می کنند «قوانین مردم را هدایت می کنند»، «قوانین حد و مرزی برای رفتار تعیین می کنند (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹). تحقیقات واکر^۲ و همکاران (۱۹۹۵) نشان می دهد که اکثر نوجوانان در پاسخ به این سؤال که «اگر بین برخی از دستوره‌های مذهبی و اصول اخلاقی تضادی وجود داشته باشد شما کدام یک را مقدم می دانید؟» اکثر نوجوانان بر این باور بودند که اصول اخلاقی مقدم است. فقط ۱۱ درصد از نوجوانان اظهار داشته بودند که آن دستور مذهبی را بر اصول اخلاقی ترجیح می دهند (پاسینی^۳، ۲۰۱۱، ص ۱۴۱).

خلاقیت

تفکر و عملکرد خلاق نسبت به ایده ها و تجارب قبلی بشری نو شمرده شده، عامل تغییر و تحول بوده و الزاما می بایست به حال انسان و جامعه نیز مفید باشد مانند ایده های جدید، ابتکارات، اختراعات و اکتشافات. معنای تورنس^۴ (۱۹۷۹) تفکر خلاق را به حاصل وقوع انفجارات

- 1 . Adelson
- 2 . Walker
- 3 Pasyny
- 4 . Torrance

بینش درونی افراد تعبیر می کند. شوستروم^۱ (۱۹۶۷) نویسنده کتاب مشهور و انشناسی انسان سطله جو رفتار خلاقانه را یک رفتار خویشتن ساز در عین حال سطله جویانه می شمارد و می گوید من رفتار خلاقه را یک رفتار خویشتن ساز، تعریف می کنم. خلاقیت عبارت است از توانائی یا قدرت ذهنی یا بدنی برای ساختن یا بازسازی واقیت به نحوی منحصر به فرد ماکس ورتایمر^۲ روانشناس گشتالت عبارت مناسب تفکر آفرینشی را نخستین بار ابداع و آنرا تفکری توصیف کرد که واقعا به چیزی مفید می انجامد (برونو^۳، ۲۰۱۱، ص ۸۵). استیفن رابینز (۱۹۹۱) خلاقیت به معنای ترکیب ایده ها در یک روش منحصر به فرد یا ایجاد پیوستگی بین ایده هاست استین، پارس و هاردینگ^۴ (۱۹۶۲) خلاقیت همان چیزی است که به ایجاد یک کار جدید منجر می شود، که در زمانی به عنوان یک چیز قابل دفاع یا مفید یا خشنود کننده مورد قبول گروه قابل توجهی قرار گیرد. مدنیک^۵ (۱۹۶۲) خلاقیت عبارت از سازمان دادن به عناصر هم خوانده به صورت ترکیبهای جدیدی است که به خواسته های خاص پاسخ می دهند یا اینکه به گونه ای مفید هستند (طالب زاده و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۲). فاکس^۶ (۱۹۶۶) فرآیند خلاق به هر نوع فرآیند تفکری گفته می شود که مساله را به طریق مفید و بدیع حل کند. "هورلاک^۷ (۱۹۸۲) خلاقیت در واقع همان شکل کنترل شده تخیل است که منجر به نوعی ابداع و نوآوری می گردد استرنبرگ^۸ (۱۹۸۹) خلاقیت ترکیبی از قدرت ابتکار، انعطاف پذیری و حساسیت در برابر نظریاتی که یادگیرنده را قادر می سازد خارج از نتایج تفکر نامعقول به نتایج متفاوت و مولد بیندیشد که حاصل آن رضایت شخصی و احتمالا خشنودی دیگران خواهد بود (کفایت، ۱۳۸۵، صص ۶۳-۶۲).

خلاقیت اساسا ربطی به هوش بالا ندارد بعبارت دیگر افراد با هوش الزاما دارای خلاقیت نیستند. چه بسیارند کسانی که در محیط زندگی ما قرار دارند و از هوش و استعداد شگرفی برخوردار هستند لکن از ارائه هر نوع راه حل نو به مسائل و مشکلات عاجز هستند آنها فقط قادرند راه حلهای قدیمی و موجود را بیابند و میل چندانی به یافتن پاسخ های احتمالی و نو ندارند حفظ متون بلند، فرمولها و بیان عین آموخته ها بدون کم و کاست، نمونه فعالیت ذهنی این قبیل افراد است نیل به موفقیت اساسی ترین هدف و روش زندگی این قبیل افراد را تشکیل می دهد.

1. Evertt Shostrom
- 2 . Vrtaymr Max
- 3 . Bruno
- 4 . Steine ' Parnes & Harding
- 5 . Mednick
- 6 . Fox
- 7 . Hulark
- 8 . Sternberg

بدیهی است وجود خلاقیت در این قبیل افراد بواسطه برخورداری از زمینه مساعد هوش شرسار، اثرات شایان توجهی در پی داشته و هوشیهر بالا شانس خلق آثار شگرف و ایده‌های مهم تری را ایجاد خواهد کرد. بنابراین پیام مهم مطلب فوق این است که خلاقیت تنها ویژگی افراد تیز هوش و نوابغ نبوده بلکه متعلق به تمامی انسانهاست یعنی همه افراد معمولی بالقوه توانائی خلاقیت در حد خود را دارند (حسن زاده، ۱۳۹۳، ص ۴).

در پژوهش کوریو، وارنر و نیز تحقیقات آلدِر و لوئیس^۱ (۱۹۸۲)، نشان داده است که نوجوانانی که به خود متکی هستند و می‌توانند به تنهایی کاری انجام دهند و عقاید مذهبی داشته باشند شاید به این دلیل که به قدر کافی فرصت داشته‌اند که عقاید خود را بیازمایند یا مستقلانه مسئولیت قبول کنند، در ضمن این نوجوانان اعتماد به نفس کمتر و استقلال و خلاقیت کمتری دارند، ذهن کنجکاوی ندارند، از لحاظ رشد مذهبی و اخلاقی کمتر رشد یافته‌اند و در برخورد با مشکلات روزمره عملی، تحصیلی و ذهنی انعطاف‌پذیری کمتری دارند از این رو معلمان سهم مثبتی در رشد اخلاقی و باورهای دینی نوجوانان و جوانان داشته‌باشند باید روابط محترمانه‌ای را با آنان ایجاد کنند. نوجوانان و جوانان نیاز به راهنمایی دارند و این راهنمایی باید در جریان یک ارتباط متقابل محترمانه به آنان ارائه شود، چرا که باورهای دینی نه فقط ناشی از تواناییهای فکری بلکه همچنین حاصل چگونگی روابط معلمان و همسالان و نوع ارزشهای اجتماعی فرهنگی و عواطفی است که در این ارتباطها با نوجوانان و جوانان مبادله می‌شود. ترکیب پویای ویژگیهای انگیزشی، شناختی، عاطفی، اجتماعی و فرهنگی باعث می‌شود وی پذیرای باورهای دینی باشد، یعنی هم به باورهای دینی اولویت بدهد و هم به خداوند و جاودانگی خیر و فضیلت و ارزش انسانی خود و دیگران ایمان داشته‌باشد (خدایاری فرد و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۷۲).

پرورس باور های دینی در ارتباط با رشد اخلاقی و خلاقیت

یکی از عوامل مؤثر در تکوین شخصیت علمی، معنوی و جسمی کودک و نوجوان، ایجاد هماهنگی و هم‌کاری مثبت و سازنده بین خانه، مدرسه و جامعه است. اخلاق و ارزش‌های اخلاقی تعیین‌کننده هوش افراد می‌باشند و میزان تمایل افراد یک جامعه به ارزش‌های اخلاقی می‌تواند موجبات انحراف یا جلوگیری از انحرافات اجتماعی را در جامعه به وجود آورد. بحث درباره میزان اخلاقی بودن نوجوانان و جوانان و گرایش آن‌ها به ارزش‌های اخلاقی از جمله مسائل مهمی است که برای تمام افراد جامعه و بویژه دست‌اندرکاران حائز اهمیت می‌باشد. افراد اگر در برخورد با یکدیگر اصول اخلاقی را رعایت کنند و به عبارت دیگر ارزش‌های اخلاقی را در وجود خود نهادینه کرده و بر اساس آنها رفتارهای خود را جهت‌دهی

کنند، انتظام و انسجام جامعه در سطح وسیعی شکل خواهد گرفت؛ اما عدم رعایت اصول اخلاقی و پایبند نبودن به آنها، روابط اجتماعی افراد را مختل کرده و شیرازه نظم اجتماعی را به هم می زند بیشتر برخورد هایی که در مدارس بین دانش آموزان و نیز دانش آموزان با معلمان پیش می آید ناشی از این است که ارزش های اخلاقی و اجتماعی آنچنان باید و شاید در وجود دانش آموزان نهادینه نشده اند (مهردوی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲).

امروزه آموزش و پرورش باید خلاقیت را به دانش آموزان پرورش دهد. با آموزش تقویت باور دینی در دانش آموزان توسط آموزش و پرورش، آنان خود را باور می کنند و با اطمینان و اتکالی به خود در طرح های نو آوری شرکت می جویند. مقدمه ی خودباوری، خویشتن شناسی است و خویشتن شناسی از طریق رشد اخلاقی است (الوانی، ۱۳۸۷، ص ۹).

آموزش و پرورش باید از طریق معنی دادن به دانش آموزان، خودآگاهی و خویشتن شناسی را در آنان زنده کند. سارتر (۱۹۹۵) می گوید: ما در حال معنا دادن به انسان هستیم، اما ساخت این تمدن، کشتی به گل نشسته است. دنیا غیر شخصی شده و اینها همه باعث معنازدایی از انسان شده است شرط اساسی باورهای دینی، شناخت خود است. یعنی وقتی انسان توانمندی ها و استعدادها و قابلیت های روانی، فردی، عقلی، فکری خود را شناخت، باور او در مورد این که می تواند آنها را پرورش دهد، شکل می گیرد و به خود پنداری خوب می رسد. خودپنداری های خوب با رفتار خودشکوفایی همراه می شود و فرد می تواند با آن با اطمینان به این که ارتباطش با محیط ثمربخش است، به تعامل با محیط بپردازد. فرد خودشکوفای، با محیط خود به خوبی رابطه برقرار می کند و فرصت های نشو و نمو و افزایش توان خود را می یابد و بدون تردید به رشد دیگران کمک می کند (قورچیان، ۱۳۸۴، ص ۸۸). بنابراین در راستای مبانی نظری و سوالات تحقیق هدف از پژوهش حاضر، تعیین رابطه بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت دانش آموزان می باشد که سوال اصلی آن عبارتند از: آیا بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت دانش آموزان رابطه وجود دارد؟

و نیز سوالات فرعی تحقیق عبارت است از:

- ۱- آیا بین باورهای دینی و رشد اخلاقی دانش آموزان رابطه وجود دارد؟
- ۲- آیا بین باورهای دینی و خلاقیت دانش آموزان رابطه وجود دارد؟
- ۳- آیا سهم هر یک از مولفه های باورهای دینی در پیش بینی رشد اخلاقی دانش آموزان متفاوت است؟
- ۴- آیا سهم هر یک از مولفه های باورهای دینی در پیش بینی خلاقیت دانش آموزان متفاوت است؟

روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف "کاربردی"، از نظر نحوه گردآوری داده‌ها "توصیفی، پیمایشی" است. از آنجایی که پژوهشگران به دنبال تعیین رابطه بین متغیرهای پژوهش بودند، این پژوهش از نوع "همبستگی" نیز بود. بنا به اهداف و روش اجرایی آن، جامعه آماری شامل ۵۰۰ نفر از دانش‌آموزان دختر و پسر مدارس متوسطه اول ناحیه ۲ شهر ساری مشغول به تحصیل در سال ۹۵-۱۳۹۴ می‌باشند. تعداد نمونه براساس جدول کرجسی- مورگان صورت گرفته که تعداد ۲۱۷ نفر به روش نمونه‌گیری تصادفی- طبقه‌ای برحسب جنسیت انتخاب شده‌اند. از پرسشنامه گلاک و استارک (۱۹۶۵) برای سنجیدن نگرش‌ها و باورهای دینی و دینداری ساخته شده است. مقیاس اندازه‌گیری مورد استفاده در این سنجش، لیکرت می‌باشد که هر گویه پنج درجه ارزشی «کاملاً موافق، موافق، بینابین، مخالف و کاملاً مخالف» را در بر گرفته است. همچنین، پرسشنامه لطف‌آبادی دارای ۱۸ سوال در شش مقوله اخلاقی و برای هر مقوله سه سؤال داستانی، طراحی شده است. این شش مقوله اخلاقی عبارتند از: اخلاق زیست- محیطی، اخلاق مراقبت از خود یا اخلاق فردی، اخلاق در مناسبات خانوادگی، اخلاق اجتماعی، اخلاق انسانی، و اخلاق مینوی (یا متعالی) که هر یک از هجده سؤال آزمون با یک یا چند مقیاس شش درجه‌ای قضاوت اخلاقی مورد سنجش قرار گرفته است. نیز از پرسشنامه خلاقیت عابدی ۶۰ سؤال دارد که چهار بعد (سیالی، بسط، ابتکار و انعطاف‌پذیری) را در بر داشته است. پاسخ به این سؤالات با توجه به سه گزینه نشان‌دهنده خلاقیت کم، متوسط و بالا، نمره گذاری شد. روایی محتوایی پرسشنامه از طریق نظرخواهی از خبرگان و تحقیقات داخلی و خارجی انجام گرفته در گذشته، تأمین گردید. همچنین در این پژوهش جهت تعیین پایایی پرسشنامه از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد. ضرایب آلفای کرونباخ تمامی متغیرها برای متغیر باورهای دینی، رشد اخلاقی و خلاقیت به ترتیب (۰/۸۳، ۰/۸۰ و ۰/۷۷) بوده است و در این پژوهش از حداقل مقدار (۰/۷) بیشتر بود که نشان‌دهنده حد مطلوب پایایی است. روش‌های تجزیه و تحلیل داده‌ها با توجه به این که پژوهشگران به دنبال بررسی رابطه بین باورهای دینی و رشد اخلاقی و خلاقیت می‌باشند، جهت تجزیه و تحلیل داده‌های حاصل در سطح آمار استنباطی از آزمون همبستگی و رگرسیون استفاده شده است.

یافته‌ها

بنابر اطلاعات نمونه، فراوانی دانش‌آموزان دختر ۶۷ و پسر ۳۳ درصد بود. نتایج به دست آمده از بررسی سوال اصلی تحقیق نشان می‌دهد آیا بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت دانش‌آموزان رابطه وجود دارد؟ که جدول (۱) نتایج بررسی سوال اصلی را نشان می‌دهد.

دهد.

جدول (۱): ماتریس همبستگی باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت

۶	۵	۴	۳	۲	۱	
					۱	۱- رشد اخلاقی
				۱	**۰/۴۹۵	۲- خلاقیت
			۱	**۰/۴۴۴	*۰/۳۵۳	۳- اعتقادی
		۱	**۰/۴۳۰	*۰/۴۳۷	**۰/۳۱۳	۴- عاطفی
	۱	**۰/۳۳۹	**۰/۲۸۷	**۰/۴۱۶	*۰/۲۰۶	۵- پیامدی
۱	**۰/۶۹۲	**۰/۳۶۶	**۰/۳۰۶	*۰/۱۹۴	**۰/۲۷۳	۶- مناسکی

P < ۰/۰۵

با توجه به جدول (۱) ماتریس ضرایب همبستگی می توان متوجه شد که بین متغیر هایی که با علامت (***) مشخص شده اند ضریب همبستگی در سطح معناداری (P < ۰/۰۵) رابطه معناداری وجود دارد. با توجه به سطوح معناداری می توان نتیجه گرفت که ضریب همبستگی بدست آمده در مورد مولفه های درمورد مولفه اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی معنادار بوده (سطح معناداری کمتر از سطح ۰/۰۵ معناداری است) بنابراین بین مولفه های در مورد مولفه های اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی با رشد اخلاقی و خلاقیت جوانان رابطه معنی داری وجود دارد. لذا با توجه به نتایج بدست آمده از همبستگی دو متغیری به آزمون فرضیه های یاد شده پرداخته می شود.

سوال اول: آیا بین باورهای دینی و رشد اخلاقی دانش آموزان رابطه وجود دارد؟ جهت پاسخگویی به این سوال، از تحلیل همبستگی دو متغیری استفاده شد. نتایج در جدول (۲) گزارش شده است.

جدول (۲): همبستگی باورهای دینی و رشد اخلاقی

متغیرها	شاخص آماری	R	سطح معناداری	تعداد
باورهای دینی	رشد اخلاقی	*۰/۶۹۰	۰/۰۰۰	۲۱۷

با توجه به جدول (۲) چون مقدار سطح معنی داری (۰/۰۰۰) کوچکتر از سطح خطای ۰/۰۵ می باشد و همچنین ضریب تعیین همبستگی محاسبه شده (r = ۰/۶۹۰) می باشد

۹۵٪ اطمینان می‌توان گفت فرضیه صفر رد و فرضیه تحقیق تأیید می‌گردد بین باورهای دینی و رشد اخلاقی دانش آموزان رابطه وجود دارد. چون رابطه مثبت است بنابراین با افزایش رشد باورهای دینی رشد اخلاقی افزایش می‌یابد. و بالعکس.

سوال دوم: آیا بین باورهای دینی و خلاقیت دانش آموزان رابطه وجود دارد؟ جهت پاسخگویی به این سوال، از تحلیل همبستگی دو متغیری استفاده شد. نتایج در جدول (۲) گزارش شده است.

جدول (۳): همبستگی باورهای دینی و خلاقیت

$P < .05^{**}$

متغیرها	شاخص آماری	R	سطح معناداری	تعداد
باورهای دینی خلاقیت		$.785^{**}$	$.000$	۲۱۷

با توجه به جدول (۳) چون مقدار سطح معنی داری ($.000$) کوچکتر از سطح خطای 5% می‌باشد ضریب همبستگی محاسبه شده ($r = .785$) می‌باشد بنابراین فرضیه صفر رد و فرضیه تحقیق تأیید می‌گردد بین باورهای دینی و خلاقیت دانش آموزان رابطه وجود دارد. چون رابطه مثبت است. بنابراین با افزایش رشد باورهای دینی خلاقیت افزایش یابد و بالعکس.

سوال سوم: آیا سهم هر یک از مولفه‌های باورهای دینی در پیش بینی رشد اخلاقی دانش آموزان متفاوت است؟

جهت پاسخگویی به این سوال، از تحلیل رگرسیون به روش متغیرهای پیش بین (باورهای دینی) و متغیر ملاک (رشد اخلاقی) استفاده شد. نتایج در جدول (۴) گزارش شده است.

جدول (۴): مدل خلاصه شده تحلیل رگرسیون

مدل	ضریب همبستگی چندگانه	ضریب تعیین	ضریب تعیین استاندارد
۱	$.344$	$.432$	$.414$

ضریب همبستگی چندگانه معادل $.344$ ضریب تعیین $R^2 = .432$ نشان می‌دهد که ۴۳ درصد از تغییرات (واریانس) رشد اخلاقی از طریق چهار متغیر باورهای دینی (اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی) قابل پیش بینی است.

جدول (۵): تحلیل واریانس رگرسیون

منابع تغییر	مجموع مجزورات	درجه آزادی	میانگین مجزورات	F	سطح معناداری
رگرسیون	۱۲۶۳۰/۵۶۸	۴	۳۰۹۰/۱۴۲	۳۲/۸۸	۰/۰۰۰
باقی مانده	۱۹۹۱۸/۴۸۸	۲۱۲	۹۳/۹۵۵		
کل	۲۱۱۸۲/۰۵۶	۲۱۶	--		

میزان آماره F برابر ۳۲/۸۸ و سطح معناداری برابر ۰/۰۰۰ است، چون سطح معناداری کوچک تر از میزان خطای نوع اول در سطح ۰/۰۵ است لذا رابطه معنی دار بین متغیرهای پیش بین و متغیر ملاک با ۹۵ درصد اطمینان تأیید می شود. یعنی سهم هر یک از مولفه های باورهای دینی در پیش بینی رشد اخلاقی دانش آموزان متفاوت است.

جدول (۶): تحلیل رگرسیون همزمان برای پیش بینی متغیر رشد اخلاقی بر اساس چهار متغیر باورهای دینی

سطح معناداری	مقدار t	متغیر وابسته: رشد اخلاقی		پیش بینی کننده ها
		ضریب استاندارد شده	B	
۰/۰۰۰	۸/۶۹۱	-	۳۹/۷۴	عدد ثابت
۰/۰۱۳	۱/۲۸۵	۰/۱۷۷	۰/۳۴۲	اعتقادی
۰/۰۲۹	۲/۲۰۳	۰/۲۲۰	۰/۳۹۳	عاطفی
۰/۰۰۱	۱/۲۳۶	۰/۱۱۹	۰/۲۶۴	پیامدی
۰/۰۰۸	۱/۷۶۰	۰/۱۹۰	۰/۳۹۹	مناسکی

همان طور که در جدول (۴) مشاهده می شود مقدار R^2 به دست آمده (۰/۴۳) بدین معنی است که ۴۳ درصد از واریانس متغیر رشد اخلاقی توسط چهار متغیر باورهای دینی (اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی) بطور همزمان تبیین می شود به عبارت دیگر ۴۳ درصد از پراکندگی مشاهده شده در متغیر توسط این متغیر (اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی) بطور همزمان توجیه می شود. مقدار R مشاهده شده (۰/۳۴) نیز نشان دهنده آن است که مدل رگرسیون خطی حاضر می تواند برای پیش بینی استفاده شود. علاوه بر این نسبت F محاسبه شده (۳۲/۸۸) در سطح اطمینان ۹۵ درصد معنادار است، بنابراین می توان نتیجه گرفت که بین ۴ متغیر پیش بین با متغیر رشد اخلاقی معنادار وجود دارد از ۴ متغیر موجود متغیر عاطفی با ضریب استاندارد شده ۰/۲۲ دارای بیشترین سهم و در نتیجه در اولویت اول قرار دارد سپس متغیر مناسکی با ضریب ۰/۱۹ در اولویت دوم و متغیر اعتقادی با ضریب ۰/۱۷۷ در اولویت سوم و در نهایت متغیر پیامدی با ضریب ۰/۱۱۹ در

اولویت چهارم قرار گرفته است. به عبارتی دیگر، به ازای یک واحد افزایش در متغیر اعتقادی ۰/۱۷۷، به ازای یک واحد افزایش در متغیر عاطفی ۰/۲۲ و به ازای یک واحد افزایش در متغیر پیامدی ۰/۱۱۹ و به ازای یک واحد افزایش در متغیر مناسکی ۰/۱۹ رشد اخلاقی افزوده می‌شود.

سوال چهارم: آیا سهم هر یک از مولفه‌های باورهای دینی در پیش‌بینی خلاقیت دانش‌آموزان متفاوت است؟

جهت پاسخگویی به این سوال، از تحلیل رگرسیون به روش Enter متغیرهای پیش‌بین (باورهای دینی) و متغیر ملاک (خلاقیت) استفاده شد. نتایج در جدول (۷) گزارش شده است.

جدول (۷): مدل خلاصه شده تحلیل رگرسیون

مدل	ضریب همبستگی چندگانه	ضریب تعیین	ضریب تعیین استاندارد
۱	۰/۶۳۷	۰/۳۹۶	۰/۴۴۱

ضریب همبستگی چندگانه معادل ۰/۶۷۳، ضریب تعیین $R^2 = ۰/۳۹$ نشان می‌دهد که ۳۹ درصد از تغییرات (واریانس) خلاقیت از طریق چهار متغیر باورهای دینی (اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی) قابل پیش‌بینی است.

جدول (۸): تحلیل واریانس رگرسیون

منابع تغییر	مجموع مجزورات	درجه آزادی	میانگین مجزورات	F	سطح معناداری
رگرسیون	۲۹۴۸۰/۸۱۷	۴	۷۳۷۰/۲۰۴	۴۳/۹۱	۰/۰۰۰
باقی مانده	۳۵۵۸۰/۸۴۰	۲۱۲	۱۶۷/۸۳۴		
کل	۶۵۰۶۱/۶۵۷	۲۱۶	---		

میزان آماره F برابر ۴۳/۹۱ و سطح معناداری برابر ۰/۰۰۰ است، چون سطح معناداری کوچک‌تر از میزان خطای نوع اول در سطح ۰/۰۵ است لذا رابطه معنی‌دار بین متغیرهای پیش‌بین و متغیر ملاک با ۹۵ درصد اطمینان تأیید می‌شود. یعنی سهم هر یک از مولفه‌های باورهای دینی در پیش‌بینی خلاقیت دانش‌آموزان متفاوت است.

جدو(۹): تحلیل رگرسیون همزمان برای پیش‌بینی متغیر خلاقیت بر اساس چهار متغیر اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی

سطح معناداری	مقدار t	متغیر وابسته: خلاقیت		پیش‌بینی کننده‌ها
		ضرایب استاندارد شده	ضرایب استاندارد نشده B	

عدد ثابت	۸۱/۲۲۵	-	۱۸/۹۷۵	۰/۰۰۰
اعتقادی	۰/۲۱۵	۰/۴۵	۰/۷۲۵	۰/۰۹۰
عاطفی	۰/۰۸۸	۰/۳۴	۰/۶۱۱	۰/۰۴۴
پیامدی	۰/۰۷۹	۰/۲۷	۰/۲۸۲	۰/۰۳۳
مناسکی	۰/۱۲۹	۰/۲۳	۰/۴۵۱	۰/۰۲۸

همان طور که در جدول (۷) مشاهده می شود مقدار R^2 به دست آمده (۰/۳۹) بدین معنی است که ۳۹ درصد از واریانس متغیر خلاقیت توسط ۴ متغیر اعتقادی، عاطفی، پیامدی، مناسکی بطور همزمان تبیین می شود به عبارت دیگر ۳۹ درصد از پراکندگی مشاهده شده در متغیر خلاقیت این ۴ متغیر بطور همزمان توجیه می شود مقدار R مشاهده شده (۰/۶۳) نیز نشان دهنده آن است که مدل رگرسیون خطی حاضر می تواند برای پیش بینی استفاده شود. علاوه بر این نسبت F محاسبه شده (۴۳/۹۱) در سطح اطمینان ۹۵ درصد معنادار است، بنابراین می توان نتیجه گرفت که بین ۴ متغیر پیش بین با متغیر خلاقیت همبستگی معنادار وجود دارد در نهایت، با توجه به این توضیحات و ضرایب به دست آمده می توان معادله رگرسیون را بر اساس ضرایب رگرسیون استاندارد شده به صورت زیر تدوین کرد:

به ازای یک واحد افزایش در متغیر اعتقادی ۰/۴۵ و به ازای یک واحد افزایش در متغیر عاطفی ۰/۳۴، به ازای یک واحد افزایش در متغیر پیامدی ۰/۲۷ و به ازای یک واحد افزایش در متغیر مناسکی ۰/۲۳ خلاقیت افزوده می شود.

بحث و نتیجه گیری

یافته‌های سوال اصلی تحقیق نشان داد که، بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت دانش آموزان رابطه وجود دارد این یافته با نتایج پژوهش‌های حیدرنیا (۱۳۹۳)، علیزاده موسوی (۱۳۸۴)، اوتمان (۲۰۱۱)، کوئینگ (۲۰۰۷) همسو می‌باشد. انسان دین طلب است، به دنبال نیروی ماورایی حرکت می کند، می آموزد، به آن دل بندد و چگونه بودن خود را رقم می زند باورهای دینی، کامل و پویا از نظر تربیتی و اخلاقی اهمیتی به سزا در رشد صحیح روانی، رفتاری و شخصیتی انسان دارند. لذا ارتباط بین باورهای دینی با رشد اخلاقی و خلاقیت دانش آموزان منطقی به نظر می رسد. لذا پیشنهاد می گردد: معلمان در کنار تخصص به اصول اخلاقی مزین بوده و مسولین نیز این امر را در گزینش و ارزشیابی معلمان به صورت جدی در نظر بگیرند. همچنین رهبران سیاسی در مراسم مذهبی پیرامون مسائل مذهبی و ضرورت انجام آن، نکات لازم را به دانش آموزان گوشزد کنند.

یافته‌های سوال اول تحقیق نشان داد که، بین باورهای دینی و رشد اخلاقی دانش آموزان

رابطه وجود دارد این یافته با نتایج پژوهش‌های هاشمی و همکاران (۱۳۹۳)، موسوی پور و همکاران (۱۳۹۲) و نونیمیکر^۱ و همکاران (۲۰۱۱) همسو می‌باشد. برای اینکه جامعه تداوم داشته باشد لازم است که دانش آموزان ارزشهای دینی همسان و مشترک داشته باشند. بیشتر برخورد هایی که در مدارس بین دانش آموزان و نیز دانش آموزان با معلمان پیش می‌آید ناشی از این است که ارزش های اخلاقی و اجتماعی آنچنان باید و شاید در وجود دانش آموزان نهادینه نشده اند. لذا ارتباط بین باورهای دینی و رشد اخلاقی دانش آموزان منطقی به نظرمی رسد. لذا پیشنهاد می‌گردد: باید جوی ایجاد گردد که افراد مزین به اصول دینی - اخلاقی از ارزش و احترام خاصی برخوردار شوند و معلمان این نکات را در مدرسه مد نظر داشته باشند. همچنین معلمان در کنار تدریس مطالب کتاب همیشه بخشی از وقت کلاس را به آموزش باورهای دینی و ایجاد نگرش مثبت بچه ها به ارزش های اخلاقی اختصاص دهند و در غنی سازی بیشتر کتاب دین و زندگی اهتمام بیشتری شود.

یافته‌های سوال دوم تحقیق نشان داد که بین باورهای دینی و خلاقیت دانش آموزان رابطه وجود دارد این یافته با نتایج پژوهش‌های پوستین دوز (۱۳۸۸) و فرتون (۲۰۱۴) همسو می‌باشد. اصولاً توجه نوجوان به مسائل ماوراء طبیعی بیشتر جلب شده و علاقمند می‌شود که از مسائل آن سوی پرده طبیعت آگاهی پیدا کرده و از دنیای معنویات، جهان آخرت و ایده آل های دینی باخبر شود. لذا پیشنهاد می‌گردد: پرورش رشد خلاقیت دانش آموزان توسط والدین، معلمان و نیز پخش برنامه هایی از صدا و سیما که باورهای دینی را تبلیغ نماید و فواید عملی آنها را تشریح نماید. همچنین، معلمان و مدیران همیشه در تشویق خلاقیت دانش آموزان، دانش آموزانی را که از نظر اخلاقی برترند، تشویق نمایند تا اصول اخلاقی به عنوان ارزشهای مثبت در خلاقیت دانش آموزان نهادینه گردد.

یافته‌های سوال سوم تحقیق نشان داد که، سهم هر یک از مولفه های باورهای دینی در پیش بینی رشد اخلاقی دانش آموزان متفاوت است. این یافته با نتایج پژوهش‌های موسوی مقدم و همکاران (۱۳۹۳) و آرنوا^۲ و همکاران (۲۰۰۸) همسو می‌باشد. در تبیین این یافته می‌توان گفت، ایجاد ارتباط معنوی با قدرت بیکران به دانش آموز این اطمینان را می‌دهد که نیروی قوی همیشه او را حمایت می‌کند. لذا تفاوت سهم هر یک از مولفه های باورهای دینی در پیش بینی رشد اخلاقی دانش آموزان منطقی به نظرمی رسد. لذا پیشنهاد می‌گردد: با برگزاری کلاسهای آموزشی - اخلاقی ستم، بهره گیری از آموزه های دینی و با برگزاری کلاس های

1 Nvnymykr

2 Arnau

آموزش اخلاقی به خانواده برای آگاه نمودن آنها از نتایج این تحقیق و تحقیقات مشابه و یادآوری این مطلب به والدین که رفتارها و گرایشات دانش آموزان در مدارس صورت گیرد. همچنین، ارزش های دینی و اخلاقی با زبان قابل فهم و ساده در کتب درسی گنجانده شود نه با الفاظ فلسفی و ثقیل و در بهینه سازی نمازخانه، وضوخانه، کتابخانه و اتاق مشاوره تلاش بیشتری شود. و تا حد امکان از ضعفهای دینی - اخلاقی دانش آموزان چشم پوشی شود و در انتخاب دبیران دینی توانا و دارای تسلط کافی بر مطالب درسی، تلاش بیشتری شود.

در نهایت، یافته‌های سوال چهارم تحقیق نشان داد که، سهم هر یک از مولفه های باورهای دینی در پیش بینی خلاقیت دانش آموزان متفاوت است این یافته با نتایج پژوهش‌های نور بخش و همکاران (۱۳۹۴) و پانام^۱ و همکاران (۲۰۱۰) همسو می‌باشد. بدیع و مفید بودن، دو شرط الزامی برای خلاقانه در نظر گرفته شدن یک ایده هستند. نوآوری ایصال به مطلوب و خلاقیت حلقه اتصال بین باورهای مذهبی آنهاست لذا تفاوت سهم هر یک از مولفه های باورهای دینی در پیش بینی خلاقیت دانش آموزان منطقی به نظر می‌رسد. لذا پیشنهاد می‌گردد: با ارسال بروشورهایی به مدارس جهت تشویق دانش آموزان به رعایت اصول اخلاقی و بکارگیری آنها در طرح های خلاق در مدارس صورت گیرد. همچنین، این نگرش در دانش آموزان ایجاد شود که رعایت و دارا بودن ارزش های اخلاقی درنو آوری و خلاقیت در برنامه درسی کل به نفع فرد می باشند.

در مراحل انجام تحقیق محدودیت هایی اعمال می گردد، برای انجام این تحقیق زمان زیاد و تلاش زیادی صورت گرفته است. همچنین یکی دیگر از محدودیت ها، محدود بودن جامعه آماری به دانش آموزان دختر و پسر مدارس متوسطه اول ناحیه ۲ شهر ساری و نیز محدود بودن زمان اجرای پژوهش و توزیع پرسشنامه بوده است. در نهایت، از جمله موضوعاتی که می توان به محققان برای انجام کار در این زمینه پیشنهاد داد می توان این تحقیق را در مقاطع تحصیلی دیگر انجام داد. به پژوهشگران علاقه مند، پیشنهاد می‌شود به انجام پژوهش در حیطه های مشابه اما در مناطق مختلف کشور بپردازند تا امکان تعمیم دهی بیشتر نتایج فراهم گردد.

فهرست منابع

- اسلامیان، ملیحه. (۱۳۹۰). بررسی راه‌های تقویت ارزش‌های اخلاقی در دانش‌آموزان، فصلنامه مدیریت آموزشی، شماره ۱۷، صص ۲۰۵-۱۸۵.
- افروز، غلامرضا. (۱۳۸۸). مبانی روان‌شناختی روش‌های تربیت دینی کودکان و نوجوانان، نماز در سیمای خانواده، تهران، انجمن اولیا و مربیان.
- اکبری، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). مشکلات نوجوانی و جوانی، تهران: ساوالان.
- آریان‌پور، منوچهر. (۱۳۸۵). فرهنگ انگلیسی به فارسی، تهران: جهان‌رایانه.
- بازرگان، زهرا. (۱۳۸۶). یازده قدم در رشد اخلاقی کودکان، پیوند، شماره ۲۱۱، صص ۴۵-۱.
- برونو، فرانکو. (۲۰۱۱). فرهنگ توصیفی روانشناسی، ترجمه مهشید یاسائی و فرزانه طاهری. (۱۳۸۰). انتشارات طرح نو.
- پوستین دوز، محمد صادق (۱۳۸۸). بررسی رابطه هوش هیجانی با خلاقیت و رضایت شغلی در بین کارکنان دانشگاه هنر اصفهان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته روانشناسی صنعتی سازمانی، دانشگاه آزاد مرودشت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی.
- حسن زاده، فریبا. (۱۳۹۳). بررسی توصیفی تأثیر آموزش بارش مغزی بر خلاقیت، فصلنامه‌ی آموزشی، سال دوم، شماره ۲، صص ۱۵-۴.
- حیدرنیا، علی. (۱۳۹۳). بررسی جامعه‌شناختی رابطه باورهای دینی با سبک زندگی مردم شهر زاهدان، فرهنگ و اندیشه دینی، دوره یک، شماره ۲، صص ۱۲-۱.
- خدایاری فر، محمد؛ عاملی زهرا. (۱۳۹۰). تهیه پرسشنامه نگرش سنج مذهبی در بین دانشجویان، پایان‌کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده علوم انسانی.
- طالب بیدختی، عباس. (۱۳۸۵). خلاقیت و نوآوری در افراد و سازمانها، ماهنامه تدبیر، سال ۱۵، شماره ۱، صص ۸۵-۲۵.
- طالب زاده، عباس؛ مقدم، فاطمه (۱۳۸۵). خلاقیت و نوآوری در افراد و سازمان‌ها، ماهنامه علمی - آموزشی تدبیر، سال پانزدهم، شماره ۱۵۲، صص ۱۰-۲.
- علیزاده موسوی، ابراهیم. (۱۳۸۴). بررسی مقایسه‌ای تأثیر فضاهای پرورشی بر رشد اخلاقی دانش‌آموزان، پژوهشنامه تربیتی، دوره دوم، شماره ۲، صص ۱۱۶-۱۰۳.
- قورچیان، نادرقلی. (۱۳۸۴). رشد و تحولات برنامه درسی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی.
- کرمی نوری، رضا؛ مرادی، علیرضا. (۱۳۹۰). روان‌شناسی تربیتی، تهران: نشر میثاق.
- کفایت، محمد. (۱۳۸۵). بررسی ارتباط شیوه‌ها و نگرش‌های فرزند پروری با خلاقیت دانش‌آموزان سال اول دبیرستانهای اهواز، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- گنجی، حمزه. (۱۳۸۹). روانشناسی رشد، تهران: انتشارات بعثت.

- مصباح یزدی، علی. (۱۳۹۳). روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران: همدف. موسوی پور، سعید؛ فقیهی، علیرضا؛ احمدی، عاطفه؛ عباسی، فاطمه؛ مهربانی، فاطمه. (۱۳۹۲). بررسی رابطه عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی و پرخاشگری دانشجویان دختر دانشگاه های اراک، فصلنامه دانش انتظامی مرکزی، دوره چهار، شماره ۴، صص ۵۴-۳۶.
- مهدوی، محمد صادق؛ زارعی امین. (۱۳۹۰). بررسی عوامل مؤثر در گرایش نوجوانان به ارزش های اخلاقی در دانش آموزان، مجله مطالعات جامعه شناختی ایران، دوره یک، شماره ۳، صص ۲۱-۱.
- الوانی، سید مهدی. (۱۳۸۷). تأثیر آموزش هوش عاطفی بر کیفیت خدمات شعب بانک ملت، فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال دوم، شماره ۷، صص ۲۹-۱.
- هاشمی، تورج؛ آرین پور، الناز؛ ماشینی عباسی، نعمیه. (۱۳۹۳) بررسی نقش جهت گیری اجتماعی بر رفتار اخلاقی با توجه به نقش میانجی معنویت، نشریه شناخت اجتماعی، سال سوم، شماره ۱، صص ۴۴-۳۰.
- Arnau, R.C., Austin, J. T. (2008). examined the relationship between religiosity and moral development and character, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 40,21-38.
- Clark, C.A., & Worthington, E.V., Jr. (2009). family variables affecting the transmission of religious values from parents to adolescents, *A review. Family perspectives*, 21, 100-190.
- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- Koenig, S.H. (2007). meta-analysis to examine the relationship between moral development and mental health and social functioning, *Annual review of psychology*, 51, 201-226.
- Nvnymykr M. Csikszentmihalyi, L. (2011). examined the role of religious participation on moral development of teenagers, *Iranian Journal of nursing* 20(25): 61-55.
- Othman, F.D. (2011). The Role of religious belief and its impact on student creativity, *scientific quarterly of Birjand nursing and midwifery faculty*, 8(2): 124-116.
- Pasyny, H. (2011). Self-Control: Beyond Commitment, *Behavior and Brain Sciences*, 18(1), P.109-159.
- Putnam B, Soenens B, Beyers W. (2010) investigated the relation between religion, social capital and life satisfaction among young people, *Journal for the Scientific Study of Religion* 2004; 43(2): 239-60.
- wagemann, S.A. (2012). Familial factors related to youth leaving or remaining in deviant religious groups, *Journal of Marriage and the Family*, 48, 15-60

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

The Relationship Between Religious Beliefs and Ethnic Growth and Creativity in Girls and Sons of the 9th Grade of Public Schools in Sari, District 2

Masoumeh Khalkhali

Roghaye Khalkhali

Mostafa Bagherian Jouldar

Abstract

The purpose of this study was to investigate the relationship between religious beliefs and moral development and creativity among male and female students of public schools in district 2 of Sari. The descriptive research method is correlational. The statistical society of this study consists of all students of the first grade secondary school in district 2 of Sari, which is a total of 500 people that based on Morgan's table, 217 people were selected randomly-stratified sampling based on gender and they were selected as the statistical sample. To collect the data, it was used of questionnaires on 26 questions of religious beliefs of Golak and Stark, questionnaire on 18 questions of Lotfabadi's moral development and questionnaire on 60 questions about Abedi's creativity questionnaire.

The Factual validity and content validity of the tools has been confirmed by several experts and researchers and its reliability has been obtained by using the Cronbach's alpha coefficient of 0.77-0.80-0.83, respectively, which is statistically significant and validated.

Inferential data from Pearson and regression tests were used to analyze the data and the results of this research showed that there is a relationship between religious beliefs and moral development of students, there is a relationship between religious beliefs and creativity among students as well as the results of regression analysis indicates that the contribution of each component of religious beliefs is different in predicting the moral development and creativity of students. In other words, among the components of religious beliefs, the emotional dimension has most shares, and then the ritual have the smallest share in predicting moral development and also it can be said that the emotional dimension is the highest and then the rituals have the least relation with the creativity of the students.

Keywords

Religious Beliefs, morality Growth, Creativity

Analyzing problems and individual barriers of mental health from Islam perspective

Mohammad Zaboli

Ali Ghaemi Amiri

Najmeh Vakili

Abstract

According to the verses of the Qur'an and the infallibles' narrations, Allah has created all human beings with a healthy spirit and soul "By the Soul, and the proportion and order given to it" (Shams/7). But due to various mundane causes and factors will become defective. As we try to prevent and overcome material needs and problem, we should pay attention to psychological problems and try to prevent or treat them. The purpose of this study is to investigate and identify the problems and individual barriers of mental health from Islam perspective and present theoretical and practical solutions in order to remove these barriers and problems. The research method is descriptive-analytical and it is organized by referring to the Qur'an and the infallibles' narrations. Some of the barriers and problems according to this study are as following: Selfishness and egotism, suspicion, prejudice, self-esteem, laziness and gluttony, rogue instincts, hatred, blindness, cruelty of heart, attachment to the world, jealousy, lusts, insincerity, duplicity, hypocrisy. According to Islam, removing these barriers and problems (according to verse 9 of Shams Surah) "whose work on his ego, can become a good person" leads to better soul and mental health.

Keywords

Islam, Personal Barriers, Mental and emotional health

The effect of ethics and Legal Security on Foreign investors in Iran

*Bahram Taghipour
Mahdi Abbasarmadi
Reza Aghabasi*

Abstract

In recent years, Foreign Investment has been raised as an attractive, dynamic, profitable and effective industry in the world. The factors that lead to sustainable development of this industry are professional ethics and sense of legal security for the foreign investors. In Iran, the average of ethics and sense of legal security for the foreign investors is somewhat lower than the global average. From the ethics and psychological security perspectives, Iran suffers from legal barriers , such as failure of criminal laws and restrictions on the law of encouraging and supporting foreign investment. Therefore , at the end of this paper some solutions to the removal of some legal obstacles and the effect of creating the ethics and sense of legal security of foreign capital have been proposed in order to provide the ethics and legal security for foreign investors, as well as incentives to invest in Iran.

Keywords

Ethics, Legal Security, Foreign Investors, Psychological Security

The place of education in Farabi's thought

Sepideh Timurpour

Fahimeh Ansariyan

Hamid Reza Rezazadeh Bahadoran

Abstract

Farabi is the founder of Islamic philosophy and his educational status can play a decisive role in explaining the goals of Islamic education. Accordingly, in the present study, first, the complete person from Farabi's viewpoint and educational philosophy, the essence of education, its possibility and necessity, from his point of view, is presented briefly, and in the further education and training, educational goals and components of the educational system Farabi has been mentioned. The findings showed that the goals of education in Farabi's view were influenced by his philosophical thought in two dimensions of personal and social that can not be separated from each other. Accordingly, the ultimate goal of Farabi education is to attain human happiness, which other educational components also have in reaching this goal.

Keywords

Education, Farabi, Educational Components

Relationship between haram's dealings with delinquency and its effect on individual and moral effects of individuals in verses and narrations

*Abedin Darvish Pour
Hadi Karamati Moez
Saman abdollahi
Hossein Samdiar*

Abstract

From the point of view of Islam, it is forbidden to refer to issues and social relations and rights that are most worthy of respect and respect for holy ones. It has a very negative effect, whose works can be clearly and remarkably emphasized in religious sources and elders' words. The use of haram property makes it impossible for man to understand the ghosts and crimes and to stamp his heart. The spread of harassment in society is considered as one of the factors contributing to the increase of other crimes. This article attempts to prove this relationship in the Qur'an and the traditions of the Qur'an and then the complications of the phenomenon of haram in society, including its crime. The emphasis of the article on aspects and social effects of the subject and duties of the sovereignty in addressing this issue and dealing with the roots and factors of the development of this social problem and less to the individual and moral effects of the subject.

Key words

crime, haram, morality, crime

Studying the Educational Status Of The Council From The Beginning Of Islam Until The End Of Umayyad Period

*Abasali Arounaghi
Ardashir Asad Beygi
Mohammad Khajeh Mirza*

Abstract

The council has a long history in Islam. Consultation in accordance with Qur'an and Sire of the holy prophet Muhammad played a significant role in the educational and ethical development of Muslims. The kind of attitude towards the council and its function has been the cause of the growth and advancement of the society and sometimes it has caused distortion and divergence. Quran commands the council and considers it to be a principle. In addition to express the status of the council and the principles governing consultation, this article describes its educational and social role based on the council function of Prophet (s) and Imams and relying on documents and narratives, considers the developments in the council during the caliphate period to reveal the effects of this evolution and deviation from the principles of Islam, in the ethical and educational acts of the Umayyad rulers.

Keywords

An investigation into alignment between Quranic moral teachings and folk literature of Shahr-e Babak

Fatemeh Riahi

Dr. Atahammad Radmanesh

Dr. Mahboubeh Khorasani

Abstract

Morality and moral values are among issues that the Holy Quran pays a lot of attention to. Moral teachings are lessons that teach about good traits and behaviors including justice, kindness, honesty, and discourage them from nasty habits such as lie, betray, oppression, etc.

Morality is one of the priorities of today's world, and plays a decisive role in prosperity of societies; therefore, it is highly necessary to study it.

The present study aims to examine moral teaching in folk literature of Shahr-e Babak in order to show that moral teachings are not unrelated to the Holy Quran, but they are retrieved from and in line with Quranic moral teachings.

Keywords

folk literature, Shahr-e Babak, moral teachings, the Quran

The reflection of ethics in the teachings of the Holy Defense Saints

Dariush Qalatibbadi

Dr Sirus Shamsa

Dr. Abdolreza Modareszadeh

Abstract

The Holy Defense as one of the greatest historical events in the contemporary era had a significant effect on Persian literature and led to appearance of the Holy Defense Literature. One of the lyrical themes in this literature is elegy which accounts for a large part of Holy Defense poetry and is filled with Islamic teachings and educational and mystical themes. The present study aims to investigate some outstanding educational features (which are among stylistic features) in Holy Defense elegies that are mostly composed for martyrs or homeland. A common and important aspect of such teachings is martyrdom, martyrdom seeking, and love toward Ashura, because most Holy Defense elegies are derived from the school of Ashura and martyrdom seeking as its most outstanding teaching, life guidance, and the fate of the Holy Defense warrior. An investigation into the Holy Defense elegies shows that martyrdom-seeking and lack of fear of death and understanding the greatness of martyrs and martyrdom, love of homeland, confrontation with enemy, and finally love toward Ashura are the outstanding teachings of this type of poetry, which include various moral and religious teachings, and the author tries to explain and analyze them.

Keywords

educational teachings, Holy Defense, elegy

Evolution of moral propositions with a jurisprudential approach

Fatemeh Survey

Mohammad Taqi Diyari Bidgoli

Abstract

Close connection between jurisprudence and ethics and Share the functional areas of each one

Cause that the moral propositions are explained by the jurisprudential approach. And as Moral theorems to be analyzed in an analytical way

Studying areas of sharing and differentiation of jurisprudence and ethics with the core of Quranic jurisprudence and also accepting the Ethical Thoughts of Ethical Issues Along with the critique of the arguments and arguments of the opposition

Cause that ethical verses are inferred along with other verses. So deeply in these verses paying attention to the following traditions

The Inferential Being of the Qur'an widespread the scope of jurisprudential research and Impact of ethics by crossing the boundaries are Recommended to become more relevant and The aspect of the task of the ethical verses is to be considered

Keywords

moral issues, connection between jurisprudence and ethics, setting up the ethical verses, inferring

**THE CONDITION FOR THE OPTION OF DEFECT IN
DEALINGS; FROM EXPEDIENT DENIAL TO ETHICAL
BELIEF IN THE LIGHT OF COMPARATIVE
JURISPRUDENCE**

*Syedesh Mousavi is a spa
Dr. Abbasali Soltani
Dr. Masoud Raei Daghi*

Abstract

The option of defect is one of the types of options that has been considered in jurisprudence. In this study, the measures concerning the definition of the option of defect, the defect causing the option of defect, its legitimacy and the condition for the exclusion of defects in different sects of the Islamic jurisprudence of different religions have been considered, and various perspectives in different schools of jurisprudence have been analyzed. There is a controversy about the nature of clearance from the defects among the jurists, while some, like Shafi'i consider that as an abstraction and as ownership and, some others consider it as the abolition of the right. In general, jurists of different sects in the context of the condition of the transgression can be divided into two categories of believers and disbelievers. Believers led by the jurisprudence of Hanafi and Imami refer to Nosus and moral precepts of "Al-Momenoon based on their conditions" and the need the people find that innocence of the buyer counted as the defects that clears him. The disbelievers who make up most of the schools of jurisprudence, namely Shafe'i, Maliki, and Hanbali referring to the conditions of the contract liberation of the buyer from the defects does not excuse and clear him. Of course, the disbelievers, based on some narrations consider exceptions to this rule. In this study, while investigating the arguments of both sides and examining the exceptions of the claims of the disbelievers, we will conclude that there is no escape from the belief in the existence of that condition.

Keywords

option of defect, condition of clearance, faulty good, contemporary jurisprudence

The need for evolution in defects leads to the termination of marriage due to the legal and moral requirements of the family And new era phenomena

*Abolhassan Mojtahed Soleimani
Ghafoor Khoini
Mohammad Jalalinezhad*

Abstract

Termination due to defects causes termination in one of the couples and divorce is considered to be the dissolution of the marriage. However, according to civil law of Iran, the right to divorce is attributed to the man, but each of the couples can refer to the existence of a defect of the right to terminate Marriage. Civil law also mentions some of the defects according to the famous Shiite jurisprudence in articles 1122 to 1132, and the existence of each of them in one of the couples has the right to terminate the other party. Some of the defects, such as manhood, are common among men and women, and some of the defects are also described as specific flaws, Anan, Hassan and Jeb are considered men's imperfections, and leprosy, desecration, blindness from both eyes, centuries, and even the defects of women, according to Articles 1121 and 1123 AH. It should be considered. Because one of the reasons for the right to terminate the marriage is the existence of some defects in couples, and if the majority of the Islamic jurists and religions believe in it and the norms of the civil code also indicate that each of the husband and wife can use this They are entitled to the right and never be deprived of the right of a man or woman to this right, since the purpose of granting this right to couples is to give them the opportunity to repay their own losses, which the parties are equal in this exclusion, although the jurists and the articles of the civil law The circle of these diseases is confined and these defects are enclosed by a few defects, therefore, by deep and comprehensive study of the present status of the community and the incidence The types of diseases and disadvantages caused by them while developing medical sciences and the possibility of treating a series of diseases that had not previously been possible for their recovery, while at the same time considering the cases in the termination of marriage for a couple or a wife, and the plan Questions by legal scholars and legal scholars require the necessity of examining and designing new theories of whether there is a right to terminate the marriage for couples other than the defects.

Key words

termination, defect, confinement, allegory, new diseases, illnesses, defects

The Prediction of the Ethical Climate based on a Selection of Demographic Characteristics of Wrestlers

Zain al-Abedin Fallah

Amir Dana

Zahra Alam

Elmira Gozelzade

Abstract

The purpose of this research was to predict the ethical climate based on a selection of wrestlers' cognitive characteristics. The research adopted a descriptive-correlational method and was carried out as a field study. The population of the study consisted of all adult wrestlers with four years of experience in wrestling clubs in Golestan province at the time of research (N=190) that the participants of the study were 125 wrestlers who were selected from among the population based on cluster random sampling. The sample size was determined using Morgan table. The data were collected using a demographic datasheet and Victor and Cullen's Ethical Climate Questionnaire (1988). Data collected was first presented with descriptive statistics about demographic information of respondents (sample individuals) and also the status of research variables using tables displayed and subsequently, to test the hypotheses of the research and conclusions, statistical methods of the test Kolmogorov-Smirnov for data normalization, single-sample t-student, and correlation and regression tests were used. The findings of the research showed that the ethical climate and all its domains in the studied society were more than average. The ethical climate of caring and the ethical climate of the law were predictable by the age demographic variable. Code ethical climate was predictable by the demographic variable of education. The independent ethical climate was predictable by the demographic variable of membership in the national team.

Keywords

Wrestling Club, Ethical Climate, Caring Climate, Law Climate, Code Climate, Independent Climate, Instrumental Climate

The relationship between sociol-cultural factors, the authority of teachers PNU: The Case of Kermanshah Province

Bahman Saeidi Pour

Abstract

Today, university professors and teachers, as they are not the authority, or to some legitimate power, most of them have faded. The purpose of this study was to evaluate the role of social and cultural factors, the authority of the professor Payam Noor University in Kermanshah province. The method used is descriptive - analytical survey, and to collect data, a questionnaire. Population, the teachers are PNU Kermanshah, in the academic year 2011-2012, the total is equal to 258. Due to the large size of population, the sampling schedule Lane, No. 258 of them, were selected for the study, which was based on a stratified random sampling. In the current study, the evaluation of face validity, construct validity based on factor analysis were used. To determine the reliability of each variable items, Cronbach's alpha was used. Results using the statistical software SPSS, and Amos were analyzed. The results show that the correlation between teaching ability in the 0/243 confidence level equal to 0/375, a rate equal to the religious orientation of 0/279, a rate equal to 0/074 national identity, and the use of mass media, and the authority of teachers to 0/161 is. The results of multiple regression shows that the value of T for traditional authority equal to (T =4/335), self-esteem equal to (T =3/925), and the authority of the charismatic value of T equal to (T =3/878) is. The results show that the nonparametric test, chi-square between the level of religious orientation, and authority of the faculty respondents, 581/26, the amount equals d Summers, 0/191, Tuc and Tuc Kendall values are equal to 0/191 and /146 are, which is significant. For the self-esteem variable rate equal to the chi-square 22/617, the amount equals d Summers, 0/259, and values Tuc Tub and Kendall are equal to 0/263 and 0/155 are, which is significant. Chi-square to degree level equal to 10/442, amounts Tub and Kendall Tuc, respectively, 0/169 and 0/112 are to be meaningful. Also, the ability to teach Chisqre amount equal to 18/188, d Summers amount equal to 0/206, and values Tuc Tub and Kendall are equal to 0/209 and 0/122 are to be meaningful. To estimate the validity of the research instrument, Amos 21 was used. The results of the second-order confirmatory factor model, to measure teachers' authority, criteria model shows that the fit of the measurement model, is appropriate. The CMIN, equal to 211/146, RMSEA equal to 0/075, RMR equal to 0/098, CMIN / DF equal to 3/199, CFI index equal to 0/926 PCFI index is also equal to 0/671 of the show. Indicators and adaptive thrifty calculated to assess the generality of the model show that, in the aggregate, have collected data, support the theoretical model will be developed.

Keywords

Social power, self-esteem, religious tendencies, abilities, teaches teachers

Investigating the Factors Affecting the Delibrative Inquiry Curriculum Exercise at the Farhangian University from the Viewpoint of Professors

Javad Jahan

Abstract

The purpose of this study was to investigate the factors affecting the implementation of a Delibrative Inquiry curriculum of faculty at Farhangian University in terms of professors. The method of research is qualitative and of phenomenological type. The research population of all faculty members of Kermansah University of Medical Sciences was 168 people. A sample of 18 were selected through purposeful sampling. Sampling was continued until theoretical saturation, a semi-structured interview was conducted using analytical approach - Interpretation was analyzed. Interview questions were answered openly and based on the interview manual. To analyze the data, the subject coding method was used. The findings of this study showed that the four factors of the goals, content, teaching and evaluation of the four factors of knowledge, attitude, skills and facilities are the most important factors influencing the implementation of the curriculum based on the faculty action at the University of Cultural Sciences. Also, the results showed that the factor of the faculty members of the University of Cultural Sciences had the most effective contribution of 30.379 percent on the curriculum of fuzzy action, and the factor of knowledge with 20.253 percent had the least impact on the faculty. These results indicate that the faculty members of the University of Cultural Sciences have the potential to further influence this curriculum.

Keywords

Curriculum, Delibrative Inquiry, Farhangian University, professors

Justice and Social Criticism

Hussein Safarinejad

Ali Asghar Halabi

Abstract

Saadi (۱۲۹۲/۱۲۹۱-۱۳۱۰) must certainly be deemed as one of the most successful orators who employs aphorism and maxims for political criticism, and as a great weapon in his soft war and verbal battle against the abuses of religious and worldly leaders in his era. He combines humour and advice and uses the art of brachiology as well as surprising metaphors to uncover the contradictions of his society, and the distance between the truth of the life and prevailing reality so eloquently that make a serious event seems to be fun and fantastic. In this study, first, it is established that social justice is one of the important concerns for Saadi. Then, by analysis and review of evidences and some excerpts from his works, it is revealed that Saadi considers authorities such as judges, government officials, religious leaders and specially rulers and sultans as the most apparent symbols of injustice in the chaotic and corrupt society of his own era.

Keywords

Justice, criticism, society, political maxim, collected works of Saadi

The Quran home education system in the Prophet's way

*Abolfazl Khosh mensh
Hassan Sajjadipour
Mohsen Ghorbanian*

Abstract

"Qur'anic education" is of great importance as the main axis of the mission of the Prophet of Islam (PBUH). Based on the evidence, Hazrat founded and pursued a coherent and goal-oriented educational system to promote the teaching of the Quran among Muslims. This educational system is spatially based on two holy sites, "home" and "mosque", each of which has distinct and sometimes different functions and functions in comparison to another. Meanwhile, the "home" education of the Qur'an, which is considered as part of the system of home-based communication with the Qur'an, plays a role in the educational journey of the Prophet as a fundamental strategy in the process of teaching and learning the Holy Qur'an. The home education of the Qur'an, given its many benefits and functions, such as the possibility of private and individual placement, as well as attention to family education, include: education for children, spouses and relatives, showing the primacy and originality It is relative to the holy place of the mosque. Meanwhile, today the issue of home-based education is about opening up the education of children at home, rather than going to school, in the world of education and education. The present article, while analyzing the message of the Prophet (PBUH) regarding the institutionalization of the Koran home education culture among the Islamic Ummah, has emphasized the importance of the home schooling of the Koran in comparison with the role of the mosques in this field.

Keywords

Quran teaching, home education, family education, home, family, mosque

Design and validation of the spiritual education model of preschool children

MahdiByati

Seyedshamsodinhashemimoghaddam

Alirezafaghihi

Abstract

This survey has been implemented in both qualitative and quantitative ways to compile an optimal children's spiritual education model. Statistical population in the first phase are the spiritual education experts of study area and in the second phase are all Tehran's preschool teachers in order to have a validated pattern. Tools for collecting the data in the first phase are the content analysis worksheets and in the second phase is the researcher's questionnaire that its face and content validity has been confirmed by the experts and Cronbach's alpha coefficient was used for its reliability. For data analysis, descriptive statistics methods such as average and standard deviation and inferential statistical methods such as exploratory and level 1 & 2 factor analysis were used. The results indicate that there are three content analysis elements for spiritual education of preschool children that encompass feeling of consciousness, feeling of value and mystical feeling and the results of validation presented that preschool teachers emphasize that these three elements and their subelements should be appeared in spiritual education and observing these principles are urgent in pre schools.

Keywords

spiritual education, model, validation, teachers, preschool, period

The effect of spiritual well-being on self-efficacy, happiness and life expectancy of futsal women working in the futsal league

Maryam shirbigi

Abstract

Spiritual health is center of the human health and its effects on the various aspects of life has been considered .so the purpose of this study is to investigate the effect of spiritual health on self efficacy, happiness and hope of the women's futsal league in 1395-96.The method of study is cross-sectional survey. The data-gathering tool consisted of a 4-part questionnaire: Ellison and pollution Spiritual well-being(swbs), Schneider Hope Questionnaire (HQ) , Self Efficacy Scale (SES) and Oxford Happiness Inventory (OHI). Statistical population includes 144 who 9\ subjects participated in the study. Analyzing was based on mean , standard deviation, Pearson correlation coefficient . The result of the study showed that there is a significant positive correlation between spiritual health and self efficacy, happiness and life expectancy ($P \leq 0/01$). it seems that there is a significant positive correlation between spiritual health and self efficacy, happiness and life expectancy .

Keywords

spiritual health, self efficacy, happiness, hope, women

The survey relationship between social support and occupational conflict employee in the ministry of interior Islamic republic of iran

*Sedigheh Tootian Isfahani
Babak banasaz*

Abstract

The purpose of the the researcher in the research is to examine the relationship between social support and personality dimension with job conflict of ministry of interior employees in iran. In the research 305 people were selected as a sample of 1500 stational population based on krechevsky and morgan table in order to confirm or reject the research hypotheses, the components of social support and personality dimensions on occupational conflict were studied and examined.

The tool used to collect data is a three part questionnaire form which have the content validity and appropriate ending: demographics information, riyahi standard social support questionnaire form, r. srates and d.brown stain personality dimension questionnaire form and ahmadi job conflict questionnaire form. The results were analyzed by using descriptive and stational method. Finally, the result of research showed that there is a strong relationship in each component of social support and personally dimension with job conflict. The relationship was found between social support and job conflict (%47) .

Keywords

Social support, conflict, job conflict.

**The position economic of education based on Islamic ethics
in the content of textbooks in primary schools in Iran
heavenly gift: Check the status quo and to provide guidelines
for achieving optimal situation**

*Fatemeh Alipoor
Faezeh Nateghi
Alireza Faghihi*

Abstract

The aim of this study was to The position economic of education based on Islamic ethics in the content of textbooks in primary schools in Iran heavenly gift: Check the status quo and to provide guidelines for achieving optimal situation. The research method has been combined in this study. In the first phase, with the help of documentary studies and Delphi research, the components of Islamic education based on Islamic ethics were extracted in three dimensions: production, distribution and consumption, and three areas of knowledge, attitude and skill, and then by using a survey of the desired components of the elementary school Were selected. In the second part, based on the extracted components, a content analysis checklist was set up and the contents of the books of the heavenly gift books were analyzed. The research community of the Delphi Panel faculty members was formed by all the experts in the Islamic economics of Arak and the community. The next stage of the research in relation to the confirmation of the desirable components of the elementary period of Iran was formed by the experts of Islamic economics and elementary education. The sampling method was available in relation to the sampling documents and the total number of methods was used in conjunction with the experts. Also, the community of research in the content analysis section was the book of the gifts of the heavens printed in 1395 which, due to the limitation of this The general population was considered as a sample (5 volumes). . The results indicate that the content of textbooks divine gifts of themes related to economic education only 10/29 percent on production, distribution of 36/76 percent and 52/ 94 percent consumed later and featured the distribution of these themes in the books did not have the logical order of topics as well as science Htyh 70/58 to 25 attitude and 4/41 percent belong to the area of skill.

Keywords

content analysis, economic of education, Islamic ethics, heavenly gifts, Elementary School

The role of NGOs in criminal proceeding In support of law and Citizenship Ethics

*Abolhassan Mojtahed Soleimani
Azam Mahdavi Pour
Bijan Daraei
Asadullah Abdali*

Abstract

From the innovations of the Code of Criminal Procedure, 1392, the implementation of the doctrines of cooperative criminal policy through the participation of NGOs in the criminal proceedings that the legislator has addressed in Article 66 of the Act. Mutual cooperation between the Semans and the people in the area of protecting citizens' rights and citizenship, in addition to reducing the black criminality rate, will be effective in many cases, the determination and presence of the people who can deal with crimes against human rights and citizenship. Proceed with a case. Despite these state institutions, the intervention of the Semans in the hearing seems to be somewhat unnecessary; but this is not the case, the mutual and reciprocal link between the Semans and the state agencies with one another on the one hand to social control and the deepening of supervision and protection In this regard, in the society, on the other hand, in the judicial dimension, it will be helpful to discover the crimes, to collect the reasons, identify the perpetrators, and achieve the desired result. The authors of this paper, using the analytical method, are described as libraries and phishing The study of the role of NGOs in criminal proceedings; in support of citizenship law and ethics.

Key words

NGO, criminal procedure, ethics, civil rights.

Methods to compensate for environmental damage in the Iranian legal system

Mohammad Jafari Majd

Ghafoor Khoini

Hussein Mahdavi

Abstract

Nature and Environment in religious texts, the right all people in all time. Thus. In contract to human rights that Allah has placed in the Environment , he has also undertaken the task. That s it, protect and proper utilization of the Environment for god s purpose for man is the welfare and development of their own benefit. So, if the use of those facilities that are at his disposal, not indulgence, in contrast to the noble goal Resulting in a risk his own life and others and the evolution of happiness in this word and the next in line will stay open. First, given the nature and evolution of environment damage seems that traditional methods of applying general rules and compensation damage in the area of environmental law does n t work. Therefore, determination of specific environmental compensation system is necessary to approach new methods. Second spill of climate change and of the ozone layer, loss of biodiversity and numerous environmental problems that human life on the planet delimited. And quality of life have drastically reduced. The fact is undeniable that the international community is grappling with difficult. The purpose of this paper is to compensate for environmental damage in the Iranian legal system. this way our country has done little to environment rights.

Keywords

damage, Environment, compensation, rights, nature

Attorney's commitment to honesty in a fair trial in the light of the psychology of lawyers

*Seyyed Ali Khazaei
Ahmad Asadiyan
Jahanbakhsh Salarian*

Abstract

A good lawyer should first of all be a good psychologist, if he knows a little about sociology and economics, and combine it with the lecturing technique, and strength, self-confidence as well as work on the floor. The sun in the land of life He will not be dying. In general, attorneys in law, in addition to their professional responsibilities and responsibilities vis-à-vis their client, also have requirements for trial and client side as well as for their guilds, as lawyers. The professional requirements of the lawyers of the judiciary include such matters as trusteeship and the protection of the secrets of the client and observance of the laws and regulations of the subject and the lack of defects in the matter of lawyers, attending hearings and lack of information, honesty and truthfulness against the client and the judiciary and non-collusion With the other party and not being betrayed by the client, and the legal defense of the client's rights, respect for the envy and the aforesaid goods, and other matters specified in the law.

Keywords

lawyer, Client, psychology Honesty, Judiciary

Investigating the role of mediator of job stress in the relationship between ethical leadership and the effectiveness of leadership with the intention of leaving the service

Rohallah Samii

Mahdi Salehinia

Nasrin Kourosch Zadeh

Abstract

In this study to the relationship between Ethical Leadership and Leadership Effectiveness with Turnover Intention to mediating role Job Stress was investigated. The objective of this study is the descriptive research method, is correlational survey. The study population consisted staff Imam Khomeini Relief Committee (RA) in Golestan Province to the total number of 350 persons. The sample according to Morgan table, the number 183 has been estimated. In order to select the stratified random sampling method is used. Data collection methods and tools as well as field and library of standard questionnaires using. To analyze the data, according to the study hypotheses, the descriptive and inferential statistics, which for factor analysis and SPSS software to analyze the hypothesis of structural equation modeling was used LISREL software. The results show that the model has been used, significant numbers of factor loadings and has endorsed all direct relationships between variables in the model, were significant. The results of study showed that there is significant relationship between Ethical Leadership and Leadership Effectiveness with Turnover Intention. There is significant relationship between Ethical Leadership and Leadership Effectiveness with Job Stress. There is significant relationship between Job Stress and Leadership Effectiveness.

Keywords

Ethical Leadership - Leadership Effectiveness - Job Stress - Turnover Intention

Investigation the relationship between Islamic work ethic and organizational culture with job satisfaction given the role of mediator organizational commitment in Social Security Organization of Golestan Province

Rohallah Samii

Nasrin Kourosh Zadeh

Seyyed Mohammad Reza Mohaddes Khalesi

Abstract

The purpose of this study has been investigation the relationship between Islamic work ethic and organizational culture with job satisfaction given the role of mediator organizational commitment in Social Security Organization of Golestan Province. The study was conducted using correlation method. population of all personnel in Social Security Organization of Golestan Province. The number 340 subjects who Krejcie and Morgan table enjoying, 181 N as the sample size was determined and the method of sampling is random stratified. Library and field research, data collection methods and tools used has been standard questionnaires for Islamic work ethic "Yousef" and organizational culture questionnaire "Dennison" and job satisfaction questionnaire "Minnesota" and organizational commitment questionnaire "Allen & Meyer". questionnaire using Cronbach's alpha reliability for the scale of Islamic work ethic 0.849, organizational culture 0.934, and job satisfaction 0.869, and organizational commitment 0.923. was calculated using content validity and reliability tools have been approved. Also the data analysis using structural equation modeling was conducted using Lisrel software. The results showed a significant positive correlation between Islamic work ethic and organizational culture with job satisfaction and organizational commitment is a significant mediator of the relationship between Islamic work ethic and organizational culture with job satisfaction.

Keywords:

Islamic Work Ethic, Organizational Culture, Job Satisfaction, Organizational Commitment

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 8, Special Issue, No. 1, 2017/ISSN: 2383-3279

(Top Articles Mental Health Conference)

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.