



انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی

بلاغ

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

سال هفتم - شماره سه - بهار ۱۳۹۶

شماره پیاپی ۲۷

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: محمد علی مفید

صفحه آرا: کامپیوتر احسان - مفید ۰۹۱۰۴۶۶۹۶۹۳-۰۹۱۲۴۵۱۶۲۴۲

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

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

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

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

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی-سال، به‌منهم- شماره سه- بهار ۱۳۹۶

شماره سالی ۲۷

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هفتم، شماره سه، بهار ۱۳۹۶، شماره پیاپی ۲۷

- ۵ / امنیت کرامت آمیز انسان؛ مبنایی شاخص در حقوق شهروندی
علیرضا انتظاری / حمید ستوده
- ۲۳ / جو اخلاقی ادراک شده در سازمان: مفاهیم و طبقه‌بندی‌ها
سید مجتبی محمودزاده / محمدحسین شجاعی
- ۴۷ / آثار حقوقی و اخلاقی تبلیغات بازرگانی خلاف واقع
محسن شریعتمدار تهرانی
- ۶۹ / اکوسوفی و ابن عربی (کار بست تناکح اسما و صفات الهی در اخلاق زیست محیطی)
حمزه علی بهرامی / محسن شیراوند
- ۸۵ / راهکارهای قرآنی برای پیشگیری از گناهان اجتماعی
علی صادقی / زهراربانی تبار
- ۱۰۹ / مطالعه تطبیقی تربیت اخلاقی کشورهای ایران، چین و آمریکا در عصر معاصر
در آموزش عالی
حسن ملکی / ذکیا عباسی / عباس عباسپور / سعید بهشتی
- ۱۲۳ / تأملی فقهی اخلاقی بر آثار ازدواج بانوان ایرانی با اتباع خارجی
پرویز مرادقلی / علی آل بویه
- ۱۳۹ / مقایسه الگوی روان‌شناختی بخشایش‌گری غربی با بخشایش‌گری در قرآن
شهریز نعمتی
- ۱۵۱ / ارزیابی سطح فرهنگ دانشجویی دانشجویان تحصیلات تکمیلی
(مورد مطالعه: دانشجویان منطقه ۵ دانشگاه آزاد اسلامی)
اعظم نیکوکار / امیرحسین محمدداودی / نادرقلی قورچیان
- ۱۶۵ / قتل و سنخ‌شناسی بخشش
علی یعقوبی چوبری
- ۱۸۵ / بررسی وضعیت پراکنش مساجد در سطح شهرداری منطقه هشت تهران با
استفاده از آنالیزهای فضایی در سیستم اطلاعات جغرافیایی
اعظم یوسفی / علی نعیمی نظام‌آباد
- 1-11 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

امنیت کرامت آمیز انسان؛ بنیای شاخص در حقوق شهروندی

علیرضا انتظاری^۱

حمید ستوده^۲

چکیده

از نگاه قرآن کریم توجه مردم و حکومت به کرامت ذاتی و اکتسابی آحاد افراد یک جامعه و رعایت مقتضیات آن، سبب می‌شود که هرگونه ظلم و تبعیض، و استبداد و اختناق در یک جامعه اسلامی رخت بریندد و با تعلیم و تربیت، اجتماعی، یکی از مؤلفه‌های اصلی تمدن بشری و سعادت انسانی، یعنی «امنیت دنیوی و اخروی» به مثابه شاخصه اصلی در حقوق شهروندی برقرار شود. در این تحقیق، اهمیت موضوع امنیت، از منظر کرامت بشر در اسلام و نیز ساز و کارهایی که از این رهگذر برای عینیت بخشیدن به آن منظور شده، مطمح نظر قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی

کرامت، انسان، امنیت، قرآن، حدیث

Email: entezari.uni@gmail.com

Email: ha.sotode@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۱/۲۱

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق

۲. پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۸

مقدمه

امروزه یکی از بزرگ‌ترین مشکلاتی که در جوامع اسلامی در باب مقوله امنیت در همه ابعاد حقوق شهروندی وجود دارد، این است که درباره این موضوع که به واقع، حیاتی‌ترین و ضروری‌ترین نیاز بشر برای یک زندگی اجتماعی است، عدم وحدت نظر و تعدد آراء در باب اهداف، استراتژی، سازوکارها، شاخص‌ها، الگوها و مدل‌های مختلف وجود دارد و از این رو، باید این موضوع را از بستر و زمینه‌ای مطمح نظر قرار داد که نه تنها در دنیای اسلام، بلکه حتی در میان جوامع غیر اسلامی نیز، امری پذیرفته و تلقی به قبول باشد و به نظر می‌رسد که در این میان، «کرامت انسانی»، مهمترین سر رشته این بحث خواهد بود؛ به ویژه آنکه کرامت انسانی، یک بحث علمی صرف و تئوریک نیست، بلکه به صورت محسوس، نتیجه خارجی دارد؛ زیرا کرامت انسان به مثابه اساس حقوق بشر و حقوق شهروندی و معیار تعامل اجتماعی و بین‌المللی است؛ یعنی توجه به کرامت ذاتی انسان است که پای حق و حقوق یک انسان در جامعه را به میان می‌کشد؛ حقوقی اساسی و بنیادین که نمی‌توان آن را از کسی سلب کرد و یا نمی‌توان کسی را از داشتن آن محروم ساخت؛ و لذا، نظام‌های حکومتی موظفند این حقوق بنیادین را رعایت و از آنها حراست کنند و لذا، در این موقعیت است که صحبت از حفظ کرامت و یا تعدی و تجاوز به کرامت ذاتی انسان در یک جامعه، معنا پیدا می‌کند؛ چه اینکه یکی از اقتضات اساسی کرامت انسانی، حق حیات (زندگی آزادانه توأم با امنیت) در جامعه است که تأمین آن به عنوان مهم‌ترین حقوق یک ملت، از وظایف هر حکومت خواهد بود. از این رو، هیچ نظامی نمی‌تواند خود را نسبت به این مسئله، فارغ و بی‌طرف بداند؛ زیرا نه تنها امنیت فی‌نفسه، یکی از اساسی‌ترین نیازهای جامعه بشری است، بلکه خود، عامل مهمی جهت رشد و توسعه فرهنگی، علمی، اقتصادی و سیاسی هر کشور است.

اکنون، و با توجه به آنکه حق کرامت انسانی یکی از مبانی نظری حقوق شهروندی در میان جوامع اسلامی و منشأ حقوق بنیادینی مانند حق حیات است، پرسش این مقال آن است که کرامت انسانی از منظر محتوای معرفتی اسلام چیست و نقش و تاثیر آن در امنیت اخلاقی و اجتماعی چگونه خواهد بود؟

پاسخ به این پرسش با محوریت آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء: ۷۰) و تبیین مراحل مختلف تفسیری آن بررسی می‌گردد.

تبیین سوال اصلی از رهگذر سوالات فرعی دیگری می‌گذرد که عبارتند از:

آیه شریفه با توجه به سیاق و ساختار درونی، دربردارنده چه معنا و مفادی می‌باشد؟

جایگاه این آیه در میان سایر آیات مرتبط با موضوع چیست و از مجموع آنها چه برداشتی می‌توان داشت؟

مفاد روایات مرتبط با مقوله کرامت چیست و با پیوند آنها با آیه شریفه فوق، چه مفهومی از این آیه قابل استفاده خواهد بود؟

بنابراین، پس از تشریح ساختار درونی و جایگاه آیه شریفه، به سراغ تفسیر آن خواهیم رفت. در این بخش، با مراجعه به آراء مفسران، آیات مرتبط و سایر قراین مانند روایات، حاصل مطالب، دسته‌بندی، تحلیل و استنتاج شده، نظرگاه قرآن درباره شرافت و منزلت انسانی تبیین و از این منظر، به بررسی مقوله امنیت پرداخته می‌شود؛ و در نهایت نیز، نتیجه‌گیری و نکات کلیدی در زمینه امنیت شهروندان در یک جامعه اسلامی فرجام سخن خواهد بود.

بررسی سیاق آیه کرامت و تبیین کرامت ذاتی

یکی از روش‌های مفید در تبیین مفهوم و مراد کامل یک آیه، بررسی سیاق کلمات آیه و جایگاه آن در میان سایر آیات قبل و بعد و نیز آیات مرتبط است؛ چرا که اصل قرینه بودن سیاق و تاثیر آن در تعیین معنای واژه‌های و مفاد جملات، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه زبانها به آن ترتیب اثر داده می‌شود. البته، سیاق در مواردی برای فهم واژگان و جملات یک متن قرینیت دارد که نادیده گرفتن آن، هماهنگی و تناسب معانی کلمه‌ها و جمله‌ها را خدشه دار می‌کند (رجبی، ۱۳۸۳: ۹۴-۹۳). از این رو، قرینه سیاق، یکی از قواعد مهم در فهم معنای آیات و تفسیر آن تلقی می‌گردد؛ چه دلالت سیاق یا پیوستگی و انسجام ساختاری، و نیز وحدت یا ارتباط محتوایی و موضوعی که در میان چند جمله وجود دارد، از جمله قراین مهمی است که بر مراد متکلم رهنمون است و غفلت از آن، چه بسا سبب خطا در فهم گردد. بنابراین، در این بخش، ساختار درونی و بیرونی این آیه بررسی می‌گردد.

ساختار درونی آیه (سیاق کلمات)

پیکره آیه شریفه فوق، دارای چهار جمله بوده که با انسجام کامل در کنار هم، پیوند مستحکمی بین آنها داده شده است. جملات این آیه با عاطف واو، ارتباط لفظی میان آنها را ایجاد کرده است. خداوند در این آیه، درباره انسان می‌فرماید: «ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا سیر دادیم و از چیزهای پاکیزه روزی‌شان کردیم و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خویش برتری کامل دادیم».

طبق مفاد این آیه، مراد از بنی آدم همه انسان‌ها بدون ملاحظه ملیت، جنسیت، گویش و گرایش آنهاست؛ این عمومیت با توجه به این نکته برداشت می‌شود که کرامت در این آیه، به فرد یا گروه خاصی مقید نشده است. وانگهی، تعلیل کرامت به تسهیل طرق مواصلاتی و تسخیر

خشکی و دریا توسط انسان و اطعام از اغذیه پاک و نیز تفضیل بشر بر بسیاری از موجودات عالم، همه موید همین نظر است؛ یعنی برخی از حقوق و امتیازات وجودی انسان، امری ذاتی و از حاق انسانیت او سرچشمه می‌گیرد و با عنایت به همین نکته، می‌توان استفاده کرد که وجود انسان و حیات او در برابر سایر جانداران، قابل ارزش و احترام است و و لذا، فی نفسه، حق حیات انسان بر خلاف حیوانات قابل سلب نیست.

ساختار بیرونی آیه

در آیات پیشین، سخن از اعتراض شیطان نسبت به برتری آدم بود و در برابر او سجده نکرد؛ اکنون در آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء: ۱۷؛ ۷۰) بیان می‌کند که اولاد آدم را گرامی داشته و انواع نعمت‌ها را در دسترس آنها قرار داده است. به بیان دیگر، خداوند در آغاز، داستان ابلیس با حضرت آدم، سرپیچی او از فرمان الهی، سرنوشت شوم و نیز وسوسه‌گری شیطان برای انسان را بیان می‌کند و سپس، به آنچه دلالت بر وحدانیت او داشته و اینکه او نافع و ضار متصرف در مخلوقات است، اشاره می‌کند. در ادامه، احسان و رحمت خود نسبت به بندگان در خشکی و دریا را بیان می‌نماید و آنگاه، اتمام این نعمت‌ها را به تکریم و تفضیل انسان می‌داند و از این رهگذر، فضایی را که سبب لزوم کرنش شیطان در برابر انسان بود، بیان می‌کند.

دیدگاه مفسران درباره آیه کرامت

در این مقطع از نوشتار، تبیین دیدگاه مفسران شیعه و سنی و نیز تطبیق و بررسی کلام ایشان مطمح نظر است. از این رو، ذیلاً، آرای برخی از مفسران شیعی درباره آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (همان: ۷۰) از نظر گذرانده می‌شود.

شیخ طوسی در کتاب تفسیر تبیان درباره این آیه چنین توضیح می‌دهد:

خداوند در این آیه از انعام خود نسبت به انسان و اعطای کرامت به بنی آدم با وجود آنکه کفار نیز در میان آنها هستند، خبر داده است. سپس وجوهی مانند سیر آنها در خشکی و دریا که خداوند بدان وسیله بنی آدم را کرامت بخشیده بیان کرده است؛ تا از این رهگذر حوائج خویش را بدست آورند. همچنین آنها را از رزق طیب و پاک مانند میوه‌ها و غذاهای پسندیده بهره‌مند ساخته است. اما مراد از ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (همان: ۷۰)، برتری با اعطای ثواب نیست؛ زیرا ابتدائاً، تفضل به ثواب صحیح نیست؛ بلکه تفضل در اینجا به معنای اعطای انواع نعمت‌های دنیوی و لطف و صلاحی است که امور دنیوی بدان منتظم می‌شود (طوسی: ۵۰۳/۶).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ضمن اشاره به سیاق این آیه می‌فرماید:

این آیه در سیاق منت نهادن است، امتنانی آمیخته با عتاب و سرزنش. گویا، خداوند پس از

آنکه نعمت فراوان و فضل و کرم بی‌انتهای خود را در مورد انسان ذکر نمود و او را برای بدست آوردن روزی، سوار بر کشتی کرد؛ اما، انسان، پروردگار خویش را فراموش نموده و از وی رو گردانید، و از او چیزی درخواست نکرد و پس از نجات از دریا باز هم روش نخست خود را ادامه داد؛ با اینکه همواره در میان نعمت‌های او غوطه‌ور بود. خداوند در این آیه، گوشه‌ای از کرامت و فضل خود را نسبت به انسان می‌شمارد، تا او دریابد که پروردگارش نسبت به وی عنایت بیشتری دارد. ولی با کمال تأسف، انسان این عنایت را مانند همه نعمت‌های الهی دیگر کفران می‌کند. بنابراین، مراد از این آیه، بیان حال جنس بشریت است و لذا، مشرکان، کفار و فاسقان را نیز شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۵ق: ۱۳/۱۵۷).

در نهایت، مرحوم علامه، امتیاز ویژه انسان را برای اکرام خداوند نسبت به او، بهره‌مندی از نعمت عقل می‌داند و در معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات نیز بر این باورند که حد اعلای هر کمالی که در سایر موجودات هست، در انسان نیز وجود دارد. البته، ایشان ملائکه را خارج از محل بحث می‌دانند؛ زیرا آنها، موجوداتی نوری و غیر مادی هستند و داخل در نظام جاری در این عالم قرار نمی‌گیرند (همان).

با توجه به دیدگاه مفسران، به نظر می‌رسد که مؤلفه‌های عمده کرامت ذاتی انسان، به حیات انسانی انسان که بر گرفته از اعطای عقل در نهاد وی و نفخه روح الهی در کالبد خاکی اوست، باز می‌گردد که از این رهگذر توانایی تسخیر سایر موجودات را پیدا کرده است و نیز رشد و تکامل معنوی او فراهم آمده است، و لذا، بنا بر آنچه گذشت، مفسران، متعلق این کرامت را جنس بشر تلقی می‌کنند. بر این پایه، مقصود از حیثیت ذاتی، ارج و حرمتی است که انسان از آن رو که انسان است، از آن برخوردار می‌باشد و این عنایت الهی، ارتباطی با عقیده، رنگ نژاد و مانند اینها ندارد و لذا، کرامت ذاتی از انسان‌های مشرک و فاسق هم سلب نمی‌شود؛ زیرا آنها نیز به سبب عقل و دانایی خویش، قدرت چیرگی بر مواهب طبیعی و امکانات موجود در همه جهان را دارا هستند و در بعد معنوی نیز به موجب برخوردارگی از نفخه الهی، استعداد ایمان‌گروی و رستگاری برای آنان وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۴/۳۳۸). از این رو، این آیه کرامت، در مقام تربیت انسان و در سیاق عتاب و تهدید او قرار دارد. تفضیل انسان بر دیگر موجودات نیز به این سبب است که هر کمالی که در سایر موجودات هست، حد اعلای آن در انسان نیز وجود دارد. بنابراین، زیننده نیست که انسان از خدای کریمی که تاج کرامت بر سر او نهاده، رو برتابد و بدین وسیله شأن و منزلت والای خود را در نزد او از دست بدهد (همان).

امنیت به مثابه حق حیات دنیوی بر مبنای کرامت ذاتی

یکی از موانع اجتماعی کرامت و عواملی که جلوی شکوفایی استعدادهای انسانی را می‌گیرد،

احساس ناامنی به ویژه از سوی حاکمان است. احساس ناامنی خصوصا نسبت به زندگی که همه هستی انسان را در معرض خطر قرار می‌دهد، برهم زنده عزتمندی انسان است؛ در حالی که یکی از آثار توجه به کرامت و شرافت ذاتی انسانی، برخورداری انسان از حق حیات است؛ زیرا بدون ارزش‌گذاری به جان و هستی انسان، دیگر موضوعی برای کرامت باقی نمی‌ماند؛ تا در مورد حیثیت آن و محترم بودن آن چیزی گفته شود.

از این رو، جامعه کریمان، جامعه‌ای است که شهروندانش اعم از مسلمان و کافر در آن جامعه، نسبت به حوادث و عوامل تهدید کننده و بیم دهنده، احساس خوف، خطر و دغدغه ندارند و از زندگی آسوده و مطمئنی برخوردارند. از این رو، در فرهنگ قران، اهمیت کرامت و حرمت جان یک انسان، به مانند حفظ جان همه بشریت دانسته شده است. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مانده (۵):۳۲)؛ هرکس انسانی را جز به قصاص قتل یا به کیفر فساد در روی زمین بکشد همانند این است که همه مردم را کشته باشد و هرکس انسانی را حیات بخشد، مانند این است که به همه مردم حیات بخشیده باشد.

این آیه علاوه بر بیان اهمیت ارزش جان آدمی، در واقع به نوعی، مقام و جایگاه انسان را به عنوان شریفترین مخلوق هستی نیز بازگو می‌کند؛ علامه طباطبائی در ذیل تفسیر این آیه می‌فرماید که این آیه، کنایه از آن است که همه مردم دارای یک حقیقت انسانی هستند که یک نفر یا همه در آن حقیقت مساویند و هر که به انسانیتی که در یک فرد وجود دارد، سوء قصدی کند، همانا به انسانیتی که در همه هست، سوء قصد نموده است (طباطبائی، ۱۴۲۵ق: ۵/۳۱۷).

در روایات نیز بر حفظ عناصر اصلی کرامت به ویژه حراست از حق حیات انسانی تاکید شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «الْإِنِّ دِمَائِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَأَعْرَاضِكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۷۱)؛ همانا خون و آبرو و اموالتان بر شما حرام است.

از این رو، حضرت علی رضی الله عنه یکی از فلسفه‌های پذیرش حکومت خود را، ایجاد امنیت و اصلاحات در جامعه معرفی می‌کند:

اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی منا منافسة فی سلطان و لا التماس شیء من فضول الحطام و لکن لئرد المعالم من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک فیامن المظلومون من عبادک و تقام المعطله من حدودک؛ (نهج البلاغه، ۱۵۱) بار خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما برای بدست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود بلکه می‌خواهیم که نشانه‌های دین تو را در جایگاه خویش بازگردانیم و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم تا بندگان ستمدیده‌ها در امنیت زندگی کنند و قوانین و احکام فراموش شده‌ها بار دیگر اجرا گردد.

امیرمؤمنان در نامه به مالک اشتر، امنیت اجتماعی همه افراد، حتی غیر مسلمانان را

بزرگ‌ترین وظیفه حکومت اسلامی معین کرده است. آن حضرت پس از اینکه زیور آلات یک زن ذمی توسط مزدوران اموی در شهر «انبار» غارت شد، فرمودند: «فلو أن إمرء مسلم مات من هذا أسفاً، ما كان به ملوماً» (همان: ۳۵)؛ اگر انسانی از این غصه بمیرد، مورد ملامت و سرزنش نیست». همچنین، آن حضرت در دستورالعملی که به ماموران دریافت زکات می‌دهد به نکات مهمی اشاره می‌کند، که اهمیت عنصر امنیت حتی برای حیوانات نیز به صورت کم سابقه‌ای، آشکارا بیان شده است:

با تقوای الهی برای دریافت زکات حرکت کن و در سر راه، هیچ مسلمانی را مترسان و یا با زور از زمین او عبور نکن و افزونتر از حقوق الهی از او مگیر. هرگاه به آبادی رسیدی... وارد خانه کسی مشو! سپس با آرامش و وقار به سوی آنها حرکت کن، تا در میانشان قرار گیری، و به آنها سلام کن و در سلام و تعارف و مهربانی کوتاهی نکن. سپس می‌گویی: ای بندگان خدا مرا ولی خدا وجانشین او به سوی شما فرستاده، تا حق خدا را که در اموال شماست تحویل گیرم. آیا در میان اموال شما حقی است که به نماینده او بپردازید؟ اگر کسی گفت نه، دیگر به او مراجعه نکن. اگر کسی پاسخ داد، آری، همراهش برو، بدون آن که او را بترسانی یا تهدید کنی یا به کار مشکلی وادار سازی، هرچه از طلا و نقره به تو رساند بردار و اگر دارای گوسفند یا شتر بود بدون اجازه‌اش داخل مشو که اکثر اموال از آن او است. آنگاه که داخل شدی مانند اشخاص سلطه‌گر و سختگیر رفتار نکن، حیوانی را رم مده و هراسان مکن و دامدار را مرنجان (نهج البلاغه: ۳۲۶-۳۲۵).

تبیین این مسئله آن است که کرامت ذاتی انسان همواره ملازم با حقوق فطری و طبیعی هر فرد است؛ که به طور خودی خودی در نهاد او وجود دارد و زمانی که انسان در اجتماع قرار بگیرد، عناصر حقوق طبیعی به ویژه حق حیات، از صورت قوه به فعلیت در می‌آیند و استحقاق رعایت آن را برای دیگران و حاکمان به عنوان یک تکلیف و تعهد برمی‌انگیزند. از این رو، امیر المومنین علیه السلام به صراحت بیان می‌دارند:

إنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر... يجمع به الفىء، و يقاتل به العدو، و تأمن بهم السبل، و يؤخذ به للضعيف من القوى، حتى يستريح برّ و يستراح من فاجر (نهج البلاغه: ۴۸).

مردم به زمامدار نیک یا بد نیازمندند، تا به کمک آن با دشمنان مبارزه کرد، و جاده‌ها امن و امان گردد و حق ضعیفان از نیرومندان گرفته شود، و نیکوکاران در رفاه و از دست بدکاران در امان باشند.

از این رو، امروزه، اصل کرامت همه انسان‌ها مورد اهتمام بوده و در واقع، منشأ و پایه‌گذار نظام بین الملل حقوق بشر، و حقوق بشر دوستانه و نیز مبین حقوق اساسی ملت‌ها دانسته شده است و حتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و نیز در اعلامیه حقوق بشر اسلامی (اعلامیه قاهره) مورد اشاره قرار گرفته است.

اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که در مقام بیان مبانی نظری حکومت دینی در ایران است، شش مبانی اعتقادی و مذهبی را به عنوان پایه‌های نظام جمهوری اسلامی بیان کرده و کرامت انسانی را در کنار توحید، نبوت، عدل، امامت و معاد قرار داده است. این مسئله، نشان از جایگاه کرامت انسانی و به رسمیت شناختن منزلت انسان در قانون اساسی است که هر انسانی را صرف نظر از گویش و گرایش وی در استیفای حقوق اولیه‌اش یکسان می‌داند. اصل ۱۴ق.ا. نیز رعایت قسط و عدل و حقوق انسانی را بر مبنای آموزه‌های اسلامی، برای

همه افراد غیر مسلمان - که قصد توطئه ندارند- به رسمیت می‌شمارد و مقرر می‌دارد:

به حکم آیه شریفه ﴿لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقْتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ﴾ (سوره ممتحنه (۶۰): ۸) دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمان موظفند، نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی، عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل، در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.

اعلامیه حقوق بشر اسلامی، مصوب ۱۹۹۰م. نیز کرامت، حیثیت و شخصیت انسان را از دیدگاه اسلامی برای همه مردم جهان بیان کرده است. در مقدمه این اعلامیه آمده است:

کرامت و حیثیت انسانی عطیه‌ای الهی است، خداوند انسان را به بهترین وجه آفریده و به او کرامت بخشیده، او را خلیفه خود در روی زمین قرار داده، امانت خویش به او سپرده و آنچه در آسمان و زمین است همه را مستخرّ و تحت تصرف او قرار داده است.

اعلامیه حقوق بشر اسلامی تساوی انسان‌ها را در اصل کرامت انسانی، به رسمیت شناخته است. بند الف ماده یک اعلامیه مزبور مقرر می‌دارد:

بشر به طور کلی یک خانواده می‌باشد که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم، آن‌ها را گرد آورده و همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند بدون هر گونه تبعیضی از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره....

در ماده ۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر نیز آمده است:

زندگی موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است و بر همه افراد جوامع و حکومت‌ها واجب است که از این حق حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند.

در ماده ۱۱ نیز آزادگی انسان مورد توجه بوده که هیچ‌کس حق بر هم زدن امنیت، خوار یا مقهور کردن، استثمار یا به بندگی کشیدن دیگران را ندارد.

ماده سوم اعلامیه جهانی حقوق بشر، مصوب ۱۹۴۸ م. نیز تصریح می‌کند که «هرکس حق حیات، آزادی و امنیت شخصی دارد» و در واقع، این حقوق را اساس همه حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی و متعاقب آن، رهایی از بردگی، شکنجه و بازداشت خودسرانه و حقوق مربوط به محاکمه منصفانه، آزادی بیان، و عدم مداخله در زندگی خصوصی دانسته است که در مواد بعدی آمده است.

بنابراین، روشن می‌شود که امنیت جانی انسان‌ها که مهمترین عنصر حقوق شهروندی است، یک نیاز عمومی است و به قدر دارای ارزش است که این موضوع در قوانین اساسی کشورها و اسناد بین‌المللی به خوبی منعکس شده است؛ زیرا اصولاً، انسان تنها در پرتو بهره‌مندی از مقتضیات کرامت ذاتی و به ویژه نعمت امنیت است که می‌تواند امور دنیوی و اخروی خویش را با آسایش خاطر سامان دهد.

نتیجه آنکه حق حیات (زندگی آزادانه و امنیت اجتماعی) به عنوان اساس حقوق شهروندی برای همه افراد اعم از مشرک، اهل کتاب و اهل هر دین و تا زمانی است که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند و حتی عدم ایمانشان هم مجوزی برای سلب این حق نیست و تا زمانی که در مقابل حکومت اسلامی نایستادند و دست به سلاح نبردند، باید با آنها به عدل و انصاف رفتار کرد. امیر المومنین علیه السلام، حق امنیت کفار را قبل و پس از جنگ به رسمیت شناخته، می‌فرماید:

با دشمن جنگ را آغاز نکنید تا آنها شروع نکنند... و اگر به اذن خدا شکست خوردند و گریختند، هر کسی را که پشت کرده نکشید و آن را که قدرت دفاع ندارد آسیب نرسانید و مجروحان را به قتل نرسانید. زنان را با آزار دادن تحریک نکنید هرچند آبروی شما را بریزند یا امیران شما را دشنام دهند (نهج البلاغه: ۳۱۸).

بنابراین، ایجاد امنیت در شئون مختلف زندگی مردم برای رسیدن به آنچه که مایه رشد و تعالی و در نتیجه رسیدن به کرامت اکتسابی انسان است، از وظایف اساسی و حتمی حکومت اسلامی است.

بررسی آیات مرتبط با آیه کرامت و تبیین کرامت اکتسابی

کرامت انسانی، از منظر قران مجید، تاج و موهبتی است که خداوند آن را به آدمی اختصاص داده و لذا، هیچ موجود زمینی دیگری را به این شرافت توصیف نکرده است؛ چه به صراحت قران کریم، وجود انسان، سرفرازترین مخلوق و زینبده‌ترین صورت است؛ خداوند در سوره تین می‌فرماید: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین (۹۵): ۴) و در سوره غافر می‌فرماید: ﴿وَصَوَّرَكُمُ فَاَحْسَنَ صُورًا﴾ (غافر (۴۰): ۶۴؛ تغابن (۶۴): ۳). خداوند در سوره مومنون نیز برای

آفرینش انسان، به خود تبریک می‌گوید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مومنون (۲۳): ۱۴).

در برخی از آیات قرآن، حضرت آدم به نشانه تکریم و بزرگداشت، مسجود همه ملائک شده است: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...﴾ (بقره (۲): ۳۴). از این رو، بخشی از کرامت طبیعی برخاسته از شرافت روحی است که در جریان خلقتش، مورد عنایت حق تعالی و مسجود فرشتگان بوده است و شاید به همین جهت، متعلق کرامت در آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (اسراء (۱۷): ۷۰)، بنی آدم ذکر شده است که همگی در نفخه الهی مشترک هستند. لذا، از مؤلفه‌های ارجمندی انسان، برخورداری از بعد ملکوتی و روحی اوست که به اضافه تشریفی به خداوند نسبت داده شده و خداوند از روح خود در او دمیده است: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر (۱۵): ۲۹).

نعمت‌های زمینی نیز همه برای انسان آفریده شده است: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره (۲): ۲۹) و تسخیر جهان هستی، نشانه‌ای از جایگاه والای انسان در نظام خلقت است: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (لقمان (۳۱): ۲۰). چه اینکه خداوند به انسان ظرفیتی و قدرتی را داده است که می‌تواند مجموعه موجودات را به خدمت بگیرد.

بنابراین، تکریم انسان تکوینی است؛ یعنی اساساً، خداوند، وجود انسان را در سلسله مراتب هستی از پدری با مرتبه‌ای والا و تکامل یافته آفریده که آن درجه از وجود ذاتا، حرمت و ارجمندی او را می‌طلبد. لذا، تمامی انسان‌ها مورد خطاب قرار گرفته‌اند و همه آنان در عبودیت تکوینی خداوند و فرزندی آدم مشترک دانسته شده‌اند و بر برابری ایشان از جنس و نژاد گوناگون تأکید شده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ (حجرات (۴۹): ۱۳).

مع الوصف، با آنکه خداوند بشر را بر اکثر موجودات، برتری داد، ولی در بخشی دیگر از آیات، انسان را مورد نکوهش قرار داده است؛ چرا که انسان با سوء انتخاب و عمل زشتش خود را به پایین‌ترین درجه ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ (تین (۹۵): ۵) و در رتبه حیوانات ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾ (فرقان (۲۵): ۲۴)، مانند ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ﴾ (جمعه (۶۲): ۵) و ﴿كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ (اعراف (۷): ۱۷۶)، بلکه فروتر بودن از حیوانات ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (فرقان (۲۵): ۴۴) و مانند ﴿كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (بقره (۲): ۷۴) خواهد بود.

بررسی روایات مرتبط با آیه کرامت

همان گونه که در بخش قبل گفته شد، کرامت در نگاه قرآنی به دو قسم طبیعی و اکتسابی تقسیم می‌گردد که اولی عبارت از مجموعه فضایل ذاتی انسان مانند عقل و روح که از این رهگذر، حیثیت او را ذاتا کرامت بخشیده است؛ اما کرامت اکتسابی، حقیقت روحانی و وجود حقیقی انسان است که در سیر صعودی و تعالی انسان با ایمان و تقوای او شکل می‌گیرد.

با تامل در روایات مرتبط با موضوع کرامت روشن می‌شود که عمده این احادیث، در مقام تبیین کرامت ارزشی مردم در یک جامعه ایمانی بوده و بیان گر صفات عالی انسان‌ها است. اما در مجموع، ممکن است که چند از دسته روایات در این زمینه دیده شود: ۱. روایاتی که در شأن نزول آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء (۱۷): ۷۰) آمده است. ۲. روایاتی که هم‌نوا و هم‌مضمون با کرامت انسانی است. ۳. روایاتی که آثار و مصادیق کرامت را بیان کرده است. ۴. روایاتی که ائمه علیهم‌السلام به این آیه در ضمن کلام خویش تمسک کرده‌اند.

اینک آنچه از نظر گذرانده می‌شود، پاره‌ای از این مجموعه روایات است:

امام باقر علیه‌السلام در تفسیر آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (اسراء (۱۷): ۷۰) می‌فرماید:

روح کافر در نزد خداوند ارج و مقامی ندارد و در مقابل، خدای تعالی، ارواح مؤمنان را کرامت می‌بخشد. به درستی که جسم و جان انسان به روح اوست. رزق طیب نیز در این آیه علم است (بحرانی ۱۴۱۶ق: ۳/ ۵۴۹).

با عنایت به تحلیل آیه کرامت روشن گردید که متعلق کرامت طبیعی، بنی آدم و موضوع کرامت ارزشی، متقیان محسوب می‌شوند؛ به طوری که کرامت طبیعی، رهین خلقت انسانی در قوس نزول و عالم ناسوت است و اکتساب کرامت ارزشی، قرین سلوک در صراط مستقیم و وصول به عالم جبروت. از این رو، انسان‌ها در آغاز، نسبت به اعطای نفخه الهی به همه آنها با هم مشترکند، ولی، پس از آن، در تکامل یا تنقیص روح خود در اثر ایمان و کفر در یک درجه نخواهند بود. طبعاً، آنان که از انسانیت تنزل کنند و در طریق معوج شیطان قدم نهند، به منزل حیوانیت و یا پایین‌تر از آن هبوط خواهند کرد.

در برخی دیگر از روایات، ویژگی‌های ظاهری انسان به عنوان برخی از مصادیق تفضیل انسان بر سایر جانداران ذکر شده است که به نوعی ما را در تفسیر کامل‌تر از آیه شریفه کمک می‌نماید؛ به عنوان نمونه، امام سجاد علیه‌السلام در تفسیر فقره پایانی آیه، یعنی ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء (۱۷): ۷۰) می‌فرماید:

همه جانداران و پرندگان با دهان خود غذا می‌خورند، نه با دست خود؛ اما این انسان است که خوردن و نوشیدن او با دستان او صورت می‌گیرد و این امر، خود یک نوع برتری نسبت به

سایر موجودات است (بحرانی ۱۴۱۶ق: ۳/ ۵۴۹).

امام باقر علیه السلام، پیرامون این مقطع از آیه شریفه یعنی «... وَفَضَّلْتَهُمْ...» (اسراء (۱۷): ۷۰) می‌فرماید:

همه مخلوقات خداوند به صورت خمیده آفریده شده‌اند، جز انسان که به صورت راست قامت خلق شده است (همان).

اما مفاد بسیاری از روایات دیگر که ذیلاً بیان می‌شود، موافق با کرامت اکتسابی انسان است؛ یعنی مطابق مدلول این روایت روشن می‌شود که کرامت انسانی تنها وابسته به حیثیات ذاتی او نیست، بلکه هم نوا با آیه شریفه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ» (حجرات (۴۹): ۱۳) برداشت می‌شود که انسان‌ها باید به کسب کرامت حقیقی که همان کرامت ایمان و تقواست از رهگذر افعال اختیاری خود اهتمام بورزند و به امتیازات ذاتی خود بسنده نکنند.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حجه الوداع، خطاب به همه مردم فرمودند: هیچ‌کس بزرگوارتر و ارجمندتر از دیگری در نزد خدا نیست، مگر به واسطه تقوای الهی (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹ق: ۳۱/ ۶۴).

با توجه به این روایت که برخورداری افراد از کرامت اکتسابی تابع وجود تقواست، روشن می‌شود که این دو نوع ارزش (کرامت و تقوا)، همیشه همراه با هم هستند. امیرالمؤمنین علیه السلام نیز که روایات زیادی در این زمینه دارند، می‌فرمایند:

کرامت و بزرگواری طلب کردم، پس نیافتم آن را مگر در تقوا؛ با تقوا شوید تا بزرگوار گردید (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۶/ ۳۹۹).

بر این پایه، کرامت، وصفی نفسانی است و با ارزش بسیار والایی که دارد به سادگی برای انسان حاصل نمی‌شود و به همین سبب، آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم در روایتی دیگر می‌فرماید: «المکارم بالمکاره» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۱۹). بی‌گمان کرامت‌های نفسانی با کراهت‌ها و رنج‌ها حاصل می‌آید و طبعاً، رسیدن به ملکه آن، تابع شرایط خاصی در انسان است و به عبارت دیگر، اوصاف نفسانی به معرفت و تکرار عمل نیاز دارد تا انسان به ملکه آن صفت دست یابد. لذا، ایشان علیه السلام می‌فرمایند:

نفس خود را به انجام کارهای نیک عادت ده، تا نفست شریف گردد و آخرت آماده گشته و ستایش‌کنندگان تو بسیار گردد (همان: ۴۵۷).

از این رو، آثار ذکرشده در خصوص تقوا، بیان‌گر ویژگی با کرامت‌ترین افراد است و در واقع، حقیقت کرامت، مهار کردن نفس و مالکیت بر آن است و لذا امام علی علیه السلام می‌فرماید: هوای نفست را مهار کن و با نفس خود، نسبت به آنچه بر تو روا نیست، بخیل باش، زیرا

سخت‌گیری بر نفس، لب و لباب کرامت است (همان: ۱۳۸).

همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده که دو نفر در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام به گذشتگان خود افتخار می‌کردند؛ در این هنگام آن حضرت فرمودند:

آیا شما به اجساد فانی شده و ارواحی که اینک در آتش معذب هستند، فخر فروشی می‌کنید؛ اگر شما بهره‌مند از عقل و خرد باشی خلق و خوی نکویی خواهی داشت و اگر تقوا داشته باشی از کرامت و بزرگواری برخورداری، و در غیر این صورت، حمار از تو بهتر خواهد بود و بر هیچ کسی برتری نخواهی داشت (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶ / ۴۴).

بنابراین، کرامت انسان در قلمرو تقواست و معیارهای دیگری که در روایات درباره کرامت ذکر شده، در مجموع به مؤلفه‌های تشکیل دهنده تقوا اشاره دارد و در این راستا، از انسان خواسته شده تا پاسدار کرامت و حرمت خویش باشد؛ امیرالمؤمنین علیه السلام در این خصوص می‌فرماید:

انسان با کرامت از حرام اجتناب می‌کند و از همهٔ عیب‌ها منزّه و پاک است (نوری، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۲۸۰). معیار دیگری که نشانگر کرامت انسانی است، خوش اخلاقی و نرم‌خویی و نیز گذشت از خطای دیگران است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

سه چیز گواه کرامت انسان است: خوش‌خویی، غلبه بر خشم و چشم‌پوشی (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۱۹).

امام علی علیه السلام نیز کرامت را نیکویی خلق و پرهیز از پستی می‌داند:

کرامت، خوش‌خویی و دوری از هر گونه پستی است (همان: ۸۷).

همچنین، ایشان در این زمینه می‌فرماید:

انسان با کرامت کسی است که بدی را با نیکی پاسخ می‌دهد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۸۷).

و نیز آن حضرت می‌فرماید:

کریم کسی است که اگر قدرت پیدا کند، می‌بخشد و اگر دارایی یابد ارزانی می‌دارد و اگر

مورد سؤال واقع شود، درخواست را برآورد (همان: ۸۱۶).

حفظ آبرو و امنیت عرضی و جایگاه اجتماعی به عنوان یکی دیگر از حقوق شهروندان است

که برای یک جامعه از اهمیت والایی برخوردار است. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

کریم آن کسی است که آبرویش را با بذل مال خود حفظ می‌کند، درحالی که لثیم کسی

است که مالش را با بذل آبرویش نگه می‌دارد (همان: ۱۲۵).

بر پایه اندیشه اسلامی، روابط فرهنگی و حتی سیاست‌های اقتصادی جامعه باید در فضای

تکریم سامان یابد و اصلاحات اجتماعی نیز در بستر کرامت انسانی شکل بگیرد. از این رو،

امیرالمؤمنین علیه السلام در عهدنامهٔ مالک اشتر می‌فرماید:

قلب خود را سرشار از مهر و عطوفت با مردم قرار ده و با آنها دوست و مهربان باش. مبادا

چون جانوری درنده باشی که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته‌ای دیگر در آفرینش با تو همانندند (نهج البلاغه: ۳۶۷).

در حقیقت آنچه امام در این عبارت مورد تأکید قرار داده است، توجه به کرامت انسان‌ها (چه مسلمان و چه غیر مسلمان) به عنوان نقطه ثقل حقوق شهروندی در بعد حکومتی است و ایشان به مالک اشتر توصیه فرمودند که مصرانه آن را پاس بدارد؛ زیرا جامعه‌ای که در روابط خود کرامت محور باشد و حقوق شهروندان را پاس بدارد، مردمی سالم و پویا خواهد داشت که پیوسته در سایه رحمت حق بوده، تعالی انسان نیز در آن معنا می‌یابد. از این رو، در دعایی، امام صادق علیه السلام از خداوند متعال، تقاضای قرب به او در دولت کریمه را دارند و از این رهگذر، ایشان تقاضای وصول به کرامت دنیوی و اخروی را خواستاراند.

بنابراین، از نظر اخلاقی، توجه به کرامت و بزرگداشت نفس، می‌تواند همچون ضمانت اجرایی برای امنیت معنوی انسان و پرهیز از کژی‌ها در یک جامعه اسلامی باشد تا آدمی گوهر گران‌بهای خود را جز به ثمنی مانند بهشت نفروشد؛ زیرا در غیر این صورت، انسان در برابر از دست دادن نفس خویش، عوضی را به دست نخواهد آورد. افراد دیگر نیز حق تعرض به حرمت و کرامت انسانی او را ندارند. دولت کریمه نیز به نمایندگی از جامعه، باید افراد را از تعرض به ساحت کرامت دیگران باز دارد.

لزوم توجه به امنیت معنوی انسان در تبیین حقوق شهروندی

همانطور که در مباحث قبل بیان شد بخشی از آیات قران و بسیاری از روایات، ارجمندی انسان را در پرتو کرامت اکتسابی و ارزشی او بیان کرده است؛ چه اینکه صاحب کرامت بر فطرت توحیدی خویش، همواره پافشاری می‌کند و با پاسخ مثبت به ندای انبیاء، فطرت توحیدی خود را شکوفا می‌سازد. بنابراین، مهم‌ترین مؤلفه‌های کرامت اکتسابی انسان که معیار ارزش‌های انسانی و مایه قرب الهی است، از یک سو، معرفت و ایمان است و از سوی دیگر، تقوا و عمل صالح و به عبارتی تسلیم خواهد بود که باید رشد این فضایل روحی و اخلاقی در جامعه به عنوان مهم‌ترین وظیفه حاکمان اسلامی در مقابل شهروندان تلقی شود؛ زیرا از مهم‌ترین آثار و برکات ایمان مردم در جامعه، رسیدن آنها به مقام امن و امنیت است و لذا، خداوند در برخی از آیات قران مجید می‌فرماید: ﴿فَأَيُّ الْقَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ (انعام: ۶: ۸۱)؛ کدام یک از دو گروه بت‌پرستان و خداپرستان شایسته‌تر به ایمنی هستند؟

بنابراین، یکی از ویژگی‌های فرد مؤمن و جامعه مؤمنان این است که در برابر حوادث و عوامل تهدید کننده و بیم دهنده، خوف و خطری را احساس نمی‌کنند و از زندگی آسوده و مطمئنی برخوردارند:

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (انعام (۶): ۸۲) آنها که ایمان آوردند و ایمان خود را به ظلم نیالودند برای آنها ایمنی و آسودگی است و هم آنها به حقیقت هدایت یافته‌اند.

قرآن کریم در سوره نحل، نقش ایمان را در امنیت اجتماعی به خوبی بیان می‌کند و آن را امری بسیار ارزشمند و شرط اساسی توسعه معرفی می‌فرماید:

﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (بقره (۲): ۱۲۶) پروردگارا، این شهر را شهر امنی قرار ده و از اهلس آنان را که ایمان به خدا و روز جزا دارند از ثمرات روزی فرما.

همچنین، قرآن کریم، نقش کفر را نیز در زوال امنیت به خوبی ترسیم کرده، می‌فرماید:

﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (نحل (۱۶): ۱۱۲) یعنی خداوند مثلی زده است، منطقه آبادی که امن و امان بود و همواره روزی‌اش از هر جا می‌رسید، اما نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند و خداوند به خاطر اعمالی که انجام دادند لباس گرسنگی و ترس را بر آنها پوشانید؛

در نتیجه، همانطور که ایمان، نعمت امنیت، رفاه و پیشرفت را به مردم یک سرزمین به ارمغان می‌آورد، کفران و ناسپاسی نیز، فقر و ناامنی را برای آنها بار می‌آورد. از این رو، در این آیات، برای این منطقه آباد و خوشبخت و پربرکت، سه ویژگی ذکر شده که نخستین آنها، امنیتی است که به برکت ایمان آن مردم بدست آمده است، که به دنباله آن، اطمینان به ادامه زندگی و بعد از آن، روزی و مواد غذایی فراوان پدید می‌آید؛ و از این ترتیب، روشن می‌شود تا زمانی که امنیت به عنوان اساس حقوق شهروندان مطمح نظر نباشد اطمینان به ادامه زندگی در یک منطقه وجود ندارد، و نمی‌توان مردم را به آینده خود در آن منطقه امیدوار ساخت و به دنبال آن چرخ‌های اقتصادی را به حرکت درآورد.

بنابراین، یکی از اهداف مهم شکل‌گیری حکومت اسلامی و حاکمیت خداوند، تحقق امنیت در جامعه است:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ... وَلَيَبَدِّلَهُمْ مِن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور (۲۴): ۵۵)؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دادند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد... و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آن چنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت. و کسانی

که از آن پس کافر شوند، آنها فاسقانند.

از سوی دیگر، از منظر قرآن کریم، مهمترین نوع امنیت، امنیت از عذاب اخروی است و ایمان، امنیت اخروی انسان را نیز پدید می‌آورد که این موضوع نیز در نگاه قرآن کریم بسیار حائز اهمیت است و خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم به اولیای خود وعده داده است که آنها را از زندگی امن و آسوده و خالی از خوف و خطر بهره‌مند سازد: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿۴۵﴾ أَدْخُلُوها بِسَلْمٍ ءَامِنِينَ ﴿۴۶﴾ (حجر: ۱۵)؛ ۴۶-۴۵؛ به درستی که اهل تقوی در باغ‌ها و شهرها خواهند بود. به آنها خطاب می‌شود که با درود و سلام و با کمال ایمنی و امنیت به بهشت وارد شوید.

خداوند متعال درباره امنیت بهشتیان در آیه دیگری می‌فرماید:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ ءَامِنٍ ﴿۵۱﴾ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿۵۲﴾﴾ (دخان: ۴۴)؛ ۵۱) همانا پرهیزکاران در بهشت در حالی زندگی می‌کنند که از هر بیم و خطری در امنیت کامل به سر می‌برند؛ در باغ‌ها و کنار چشمه‌ها و نهرها.

نتیجه و پیام‌ها

از منظر اسلام، انسان، تفاوتی ذاتی با همه آفرینش دارد و نه تنها بسان موجود زیست‌شیمیایی تلقی نشده، به مثابه حیوان ناطق نیز یاد نمی‌شود؛ بلکه کرامت انسانی به مثابه یک اصل آفرینش وجود بشری و تنیده در سرشت آدمی است و همان، سبب امتیاز انسان بر دیگر موجودات می‌گردد. البته این کرامت در قوس نزول و در جریان تکوین انسان مطرح است و لذا، مدح انسان به کرامت، در واقع مدح پروردگار کریم است؛ چرا که در نتیجه فعل خداوند است که انسان بر سایر موجودات برتری دارد؛ یعنی، خلقت آدمی به گونه‌ای است که قابلیت خاصی به او عطا شده است و به واسطه همین ویژگی در جایگاهی برتر نسبت به بسیاری از مخلوقات الهی قرار گرفته است و با توجه به این امر، نکات و پیام‌های ذیل به دست می‌آید:

۱. توجه به منزلت و کرامت ذاتی و ارزشی انسان، در ترسیم الگوی حقوق شهروندی برای یک جامعه اسلامی، و تدوین برنامه توسعه یک کشور، سبب در نظر گرفتن همه ابعاد دنیوی و اخروی انسان و تعالی او در این ابعاد، در کنار ابعاد فردی و اجتماعی خواهد بود؛ یعنی مفهوم امنیت دارای خصوصیات جامعی است که علاوه بر رساندن رفاه مادی فرد و دوری از خطرات یک کشور، به دنبال دستیابی انسان به سعادت در آخرت و ایمنی او از عذاب اخروی نیز می‌باشد.
۲. مطابق دستورات قرآن مجید، اراده الهی بر این تعلق گرفته است که کرامت و کمال انسان‌ها و امنیت و پیشرفت و تعالی جوامع انسانی در گرو اعمال شایسته آنها باشد، و مهانت یا سقوط انسان‌ها و انحطاط و زوال امنیت نیز به عملکرد ناشایست آنها بستگی داشته باشد. قرآن

مجید، نزول انواع برکات آسمان و زمین را که در زندگی و تأمین هدف انسان نقش دارد، منوط به ایمان و تقوای فردی و جمعی می‌داند. بنابراین، از منظر اسلام، انسان و جامعه امن و پیشرفته، زمانی تحقق می‌یابد که استفاده صحیح از امکانات و نعمت‌های دنیوی، در جهت تأمین نیازهای مادی، برای سعادت زندگی اخروی نیز همراه باشد و این نکته باید در تدوین حقوق شهروندی مطمح نظر قرار بگیرد.

در یک نگاه کلی می‌توان مسئولیت حکومت و دولت را در حوزه حقوق شهروندی با توجه به کرامت انسان در دو جنبه ذکر کرد: الف. جنبه سلبی که از این رو، دولت نباید حقوق اولیه و فطری شهروندان مانند: آزادی، حیات و زندگی شخصی آنان را به مخاطره بیندازد. ب. جنبه ایجابی که از این رو، دولت موظف است که جهت ارتقا و تقویت حقوق طبیعی و کرامت شهروندان به خصوص در حیطه امنیت عمومی و ملی، اقدامات عملی و مناسب انجام دهد.

در بعد فردی نیز، از نگاه قرآن، انسان مومن باید کرامت دیگران را به مثابه حق اساسی آنان در جامعه را اصل بداند و برای پاسداری از شأن و شخصیت انسانی آنان، اهتمام والایی داشته باشد. از این رو، انسان با کرامت که در مقام عمل، انسانی ولایت پذیر است و بر رعایت شئون و مکارم اخلاقی مواظبت دارد و از نظر روحی نیز به آرامش و اطمینان خاطر می‌رسد؛ زیرا با آزادی از هواهای نفسانی، هیچ‌گونه اضطراب و نگرانی و ناامنی برای خود و دیگران ایجاد نخواهد داشت و هدف نهایی او نیز نیل به حیات طیبه و قرب الهی خواهد بود و این گونه است که حقوق شهروندی می‌تواند با محتوای دینی رنگ و بوی فطری و درونی بیابد و در مسیر تکامل معنوی جامعه قرار بگیرد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قم.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). اقبال الأعمال، تهران.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقانیس اللغة، قم.
۶. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران.
۷. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم، قم.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی (صورت و سیرت انسان در قرآن)، قم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، لبنان.
۱۰. رجبی، محمود (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن، قم.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۵ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم.
۱۲. طباطبایی بروجردی، حسین (۱۴۲۹). جامع أحادیث الشیعه، تهران.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت.
۱۴. عاملی، حرّ، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، قم.
۱۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن، تهران.
۱۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران.
۱۸. متوسلی، محمود (۱۳۸۳). توسعه اقتصادی، تهران.
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت.
۲۰. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران.
۲۱. میقری، احمد (۱۴۲۵ق). البرهان فی اعراب آیات القرآن، بیروت.
۲۲. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت.
۲۳. واسطی زبیدی، محب الدین (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت.

جو اخلاقی ادراک شده در سازمان: مفاهیم و طبقه‌بندی‌ها

سیدمجتبی محمودزاده^۱

محمدحسین شجاعی^۲

چکیده

در حالی که سازمان‌ها دربرگیرنده جوهای اخلاقی متعددی هستند، جو اخلاقی ادراک شده برای اکثر سازمان‌ها حائز اهمیت بوده و بر رفتار اخلاقی کارمندان تاثیر است. منابع انسانی در دنیای امروز، بهترین مزیت رقابتی هر سازمان تلقی می‌شود و انسان بیش از هر زمان دیگر، در تئوری‌های سازمان و مدیریت اهمیت پیدا کرده است. منابع انسانی به همان اندازه که می‌تواند سازمان‌ها را در رقابت یاری کند، همچنین می‌تواند مانعی جدی بر سر راه سازمان باشد. روش تحقیق این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است. در این پژوهش تلاش گردیده تا مدل‌ها و مفاهیم جو اخلاقی ادراک شده از دیدگاه نظریه پردازان گوناگون مورد بررسی قرار گیرد. از میان طبقه‌بندی‌های گوناگون درباره جو اخلاقی ادراک شده، نظریه جو اخلاقی ویکتور و کالن، نظریه پیوستار جو اخلاقی ویداور و کوهن، نظریه جو اخلاقی وبر و نظریه فرآیندهای روانی تصمیم‌گیری اخلاقی آرناد در این پژوهش بررسی شده‌اند.

واژگان کلیدی

جو اخلاقی ادراک شده، اخلاق کسب و کار، اخلاق کاری، اخلاق حرفه‌ای، اخلاق سازمانی

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه مدیریت گردشگری دانشگاه علامه طباطبائی

Email: Sm.mahmoudzadeh@atu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مدیریت بازرگانی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) Email: mh.shojaee@atu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۹

مقدمه

اخلاق سازمانی^۱ پدیده جدیدی نیست. موج اخیر ورشکستگی و رسوایی‌های مالی شرکت‌ها و سازمان‌ها، توجه به فوریت نیاز سازمان‌ها به حکمرانی مناسب سازمانی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و اخلاق سازمانی را به اوج رسانده است. علاوه بر سازمان‌های دولتی، حتی سازمان‌های بازرگانی نیز به این تشخیص رسیده‌اند که مجبورند علاوه بر رفتارهای اقتصادی (حداکثر سازی سود)، به رفتارهای اخلاقی روی بیاورند. لذا رفتارهای اقتصادی و اخلاقی به صورت توأمان تنها گزینه آن‌ها برای دستیابی به اهداف سازمانی است (مقیمی، ۱۳۹۳: ۱۸۰).

مدیران از جهات مختلف با مسئله اخلاق سروکار دارند. تصمیمات روزمره مدیران مانند تقسیم کار و سازماندهی، استفاده از فناوری، ارزشیابی، قضاوت درباره رفتار افراد، تشویق و تنبیه بر افکار، شخصیت و رفتار کنونی و آتی کارکنان، تأثیر مثبت یا منفی می‌گذارد. اهداف، سیاست‌ها و برنامه‌های درازمدت سازمان‌ها از قبیل فراهم آوردن بسترهای مناسب و مساوی برای استفاده از فرصت‌های شغلی، اجتماعی و ایجاد روح تفکر و حل مسئله در افراد رابطه تنگاتنگی با بهسازی جامعه دارد. به همین دلیل، تصمیمات و برنامه‌ها در لحظه انعقاد مستلزم در نظر داشتن ملاحظات زیادی است که در صورت عدم رعایت منجر به فاجعه‌های انسانی در ابعاد فردی و اجتماعی می‌شود (میر کمالی، ۱۳۹۲: ۳۱۶-۳۱۵). روش تحقیق این در این پژوهش سعی شده است تا مفهوم جو اخلاقی ادراک شده و مفاهیم مرتبط با آن تشریح و تبیین شوند و سپس مدل‌های جو اخلاقی در سازمان از منظر پژوهشگران مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

ادبیات پژوهش

جو اخلاقی ادراک شده سازمان

مفهوم جو اخلاقی ادراک شده^۲ برای اولین بار در سال ۱۹۸۷ مطرح شد (ینر و همکاران^۳، ۲۰۱۲: ۷۲۵). جو اخلاقی سازمان به عنوان ادراک مشترک از چگونگی مدیریت و حل مسائل اخلاقی و آنچه از نظر اخلاقی رفتار درست است، تعریف می‌شود. طبق نظر پژوهشگران، جو اخلاقی سازمان ادراک اعضای سازمان از اینکه فعالیت‌ها و رویه‌های سازمانی کدام درست و کدام غلط است، هست. پژوهشگران معتقدند که سازمان‌ها فعالان اجتماعی مسئول برای رفتارهای اخلاقی یا غیراخلاقی کارکنانشان هستند (آنسر و یل‌دیز^۴، ۲۰۱۲: ۷۱۵).

1. Organizational or professional ethics
2. Perceived ethical climate
3. Yener et al
4. Oncer & Yildi

رویکردهای اخلاقیات سازمانی

درباره اخلاقیات سازمانی سه رویکرد اخلاقی اجتماعی^۱، اخلاقی اشرافی و فوق طبیعی^۲ و اخلاق تاکتیکی^۳ وجود دارد، که عبارت‌اند از: اخلاق اجتماعی، شامل قواعد اساسی برای زندگی متمدنانه که از یک گروه یا جامعه به گروه و جامعه دیگر متفاوت است، می‌شود. به عبارت دیگر، سازمان الف ممکن است به علت ویژگی ارزشی و اصولی متفاوت خود، اخلاقیات متفاوتی نسبت به سازمان ب داشته باشد. اخلاق اشرافی و فوق طبیعی، بر اساس مفهوم مطلق خوبی و بدی و حس عدالت‌خواهی است که بدون توجه به محدودیت‌های فرهنگی، جغرافیایی یا اجتماعی بکار برده می‌شود. دیدگاه غالب این است که سازمان‌ها به سمت این درک از اخلاقیات حرکت می‌کنند که مرحله بعدی از تکامل سازمان‌ها در جهان است. بعلاوه اخلاق تاکتیکی بر اساس پیروی از قوانین و مقررات باهدف اجتناب از هر نوع تنبیهی است که ناشی از تخلفات است. این نوع اخلاقیات در عوض احساس درست یا غلط بودن، معمولاً مبتنی بر آسایش و رفاه و منافی که برای خود فرد دارد، اعمال می‌شود. بسیاری از افراد باور دارند که «چماق قانون^۴»، لازمه اخلاقی بودن سازمان‌ها است. پژوهشگران بر این باورند که اخلاقیات ابزاری، یک گام به‌سوی تحقق اخلاق اشرافی است (آمر و آشتون^۵، ۲۰۰۳: ۱۸۶-۱۸۵).

انواع جو اخلاقی

ویکتور و کالن^۶ انواع جوهای اخلاقی موجود در یک سازمان را ارائه کرده‌اند. پنج بعد جو اخلاقی که ویکتور و کالن شناسایی کرده‌اند، عبارت‌اند از: مراقبتی^۷، حرفه‌گرایی^۸، مقرراتی^۹، مستقل^{۱۰} و ابزاری^{۱۱}.

جو مراقبتی

این جو بر معیار سودمندی اخلاق تمرکز دارد و بر اساس توجه به دیگران پایه‌گذاری شده است. در این جو افراد علاقه خالصانه‌ای به خوب بودن اعضای داخل سازمان و حتی اعضای خارج سازمان که ممکن است تحت تأثیر تصمیمات آن‌ها قرار بگیرند، دارند.

1. Social ethics
2. Transcendental ethics
3. Tactical ethics
4. Sticking to the law
5. Omre & Ashton
6. Victor & Cullon
7. Caring
8. Professionalism
9. Rules
10. Independence
11. Instrumental

جو حرفه‌گرایی

این جو با معیار قانونی اخلاق مرتبط است. این بعد مستلزم این است که افراد به قوانین و مقررات حرفه خود پایبند باشند. در هنگام موقعیت‌های تصمیم‌گیری، کارکنان باید تصمیمات خود را بر اساس حکم بعضی از سیستم‌های بیرونی همانند قانون، منابع دینی و کدهای رفتاری حرفه‌ای اتخاذ کنند.

جو مقرراتی

این جو نیز 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 همانند کدهای رفتاری هدایت می‌شود.

جو مستقل

این جو شامل معیار قانونی اخلاق است. در این بعد از جو اخلاقی، افراد بر طبق اعتقادات و خلیات خود که بر اساس مجموعه‌ای از اصول خوب‌شکل گرفته است، عمل می‌نمایند.

جو ابزاری

این جو معیار اخلاقی خودبینی را شامل می‌شود و به‌طور اولیه به دنبال فراهم آوردن حداکثر منافع شخصی است. این افراد اعتقاد دارند، تصمیمات اخذ شده باید در خدمت منافع سازمان‌ها یا ارائه‌دهنده‌ی نفع شخصی باشد (تسای و هانگ^۱، ۲۰۰۸: ۵۶۷).

مدل‌های جو اخلاقی سازمان

در این قسمت به تشریح مدل‌های موجود در مورد جو اخلاقی سازمانی که شامل: نظریه جو اخلاقی ویکتور و کالن، نظریه پیوستار جو اخلاقی ویداور و کوهن^۲، نظریه جو اخلاقی وبر^۳ و نظریه فرآیندهای روانی تصمیم‌گیری اخلاقی آرناد^۴ هست، می‌پردازیم.

نظریه جو اخلاقی ویکتور و کالن

نظریه ویکتور و کالن یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌های در زمینه جو اخلاقی و نیروی محرکه پژوهش در زمینه جو اخلاقی است. ویکتور و کالن جو اخلاقی را ادراکات مشترک اعضای سازمان از آنچه اخلاقاً صحیح است و چگونگی حل و فصل موضوعات اخلاقی، تعریف کرده‌اند. اغلب جو اخلاقی در سازمان توسط تحلیل گزینه‌های اخلاقی انتخاب شده توسط افراد تعیین می‌شود. چارچوب ویکتور و کالن نیز از این موضوع مستثنا نیست. آن‌ها یک نوع شناسی دویبعدی برای بررسی

-
1. Tsai & Hung
 2. Vidaver & cohen
 3. Webber
 4. Arnauad

الگوهای تصمیم‌گیری اعضای سازمان ایجاد کردند و توسط آن ادراکات کارکنان درباره رویدادهای اخلاقی، فعالیت‌های اخلاقی و فرآیندهای اخلاقی ساخته شده است و از دو بعد معیار و اصول اخلاقی افراد در تصمیم‌گیری و کانون تحلیل مرجع تصمیمات اخلاقی تشکیل شده است. مبانی تئوریک مدل جو اخلاقی این مدل، فلسفه اخلاق^۱، روان‌شناسی اخلاقی^۲ و جامعه‌شناسی^۳ است (پاربوتیه و همکاران^۴، ۲۰۱۰: ۶۰۰). ویکتور و کالن ابعاد این طبقه‌بندی‌ها را بر اساس دو جریان نظری بنیان نهادند: ۱. نظریه سطوح منطقی اخلاق^۵ که متناظر با معیار اخلاقی است (افراد بر اساس چه معیار اخلاقی تصمیم‌گیری می‌کنند). ۲. چارچوب طبقه‌بندی الگوهای نفوذ که متناظر با کانون تحلیل است و به مرجع تصمیم‌گیری سازمانی مربوط می‌شود. در ادامه هر یک از این دو بعد را توضیح خواهیم داد:

بعد معیار اخلاقی

نظریه سطوح منطقی اخلاق توسط کوهلبرگ^۶ ارائه شده است. این نظریه سه سطح و شش روش را برای منطق اخلاق در نظر گرفته است، که به ترتیب و به‌طور تدریجی این سطوح و مراحل یا روش‌ها حالتی تکاملی پیدا می‌کنند و زمینه‌های گسترش اخلاق را در جوامع میسر می‌سازند. سطوح این نظریه عبارت‌اند از: سطح منطق اخلاقی پیش قراردادی^۷، سطح منطق اخلاقی قراردادی^۸، سطح منطق اخلاقی فرا قراردادی^۹ و روش‌های این نظریه عبارت‌اند از: روش تنبیه و اطاعت، روش نسبییت وسیله‌ای، روش هماهنگی بین فردی، روش حفظ نظم، قانون، مقررات و قراردادهای، روش به وجود آوردن قراردادهای اجتماعی بر پایه منافع عمومی و اصول اخلاقی جهانی. در سطح اول (منطق اخلاقی پیش قراردادی)، سازمان بر اساس منافع خودش برانگیخته می‌شود. به‌طوری که نگاهش به قانون است تا از مجازات اجتناب و از نقاط سایه و روشن جهت دستیابی به منفعت، بهره‌برداری کند. موضوعات اخلاقی به‌عنوان عنصری بیرونی تلقی می‌شوند که فعالیت‌های سازمان را محدود می‌کنند، و سازمان‌های که در این سطح فعالیت می‌کنند، نگرش آن‌ها بر اساس «نظریه چماق و هویج»^{۱۰} است. این رویکرد نسبت به اخلاقیات، اشاره به خودخواهی گروهی دارد. در موقعیت‌های پیش رو، این سازمان بر اساس چگونگی دستیابی به حداکثر سازی منافع خود در بلندمدت، تصمیم‌گیری می‌کند. مراحل اول و دوم روش‌های اخلاقی

1. Moral Philosophy
2. Moral psychology
3. Sociology
4. Parboteeah et al
5. Theory of cognitive moral development
6. Kohlberg
7. Preconventional moral reasoning level
8. Conventional
9. Post conventional
10. Sticks and carrots view

در این سطح قرار دارند. در مرحله اول که روش تنبیه و اطاعت نامیده می‌شود، افراد فاقد پایه‌های اخلاقی که بر مبنای آن برای خود وظایفی قائل باشند، هستند. بر این اساس، چنانچه کاری را انجام دهند از روی ترس، اطاعت اجباری و حفظ خود در برابر تهدیدات و اجبارهاست. در حقیقت، در این روش پایه‌های اخلاقی یا وجود ندارد و افراد در جوامع هنوز به الزامات اخلاقی واقف نیستند و یا به آن اعتقاد ندارند. به این روش اخلاقی، روش اجتناب در این روش در سطح پیش قراردادی افراد فاقد پایه‌های اخلاقی که بر مبنای آن برای خود وظایفی قائل باشند، هستند. بر این اساس، چنانچه کاری را انجام دهند از روی ترس، اطاعت اجباری و حفظ خود در برابر تهدیدات و اجبارهاست. در حقیقت، در این روش پایه‌های اخلاقی یا وجود ندارد و افراد در جوامع هنوز به الزامات اخلاقی واقف نیستند و یا به آن اعتقاد ندارند. به این روش اخلاقی، روش اجتناب^۱ نیز گفته می‌شود.

در مرحله دوم که روش نسبیت وسیله‌ای نیز نامیده می‌شود، افراد دنیا را وسیله‌ای برای به دست آوردن منافع بیشتر مورد شناسایی قرار می‌دهند و سعی می‌کنند از فرصت‌ها و موقیبت‌ها برای منافع خود بهره‌جویی کنند. آن‌ها همیشه در پی افزایش ارضای تمایلات خودپسندانه خویش هستند. افراد از اطلاعات و فرصت‌ها به خوبی استفاده می‌کنند و اساس همکاری‌ها، وابستگی‌ها و دوستی‌های آنان حسابگری و سوداگری^۲ است.

سازمانی که در سطح دوم (منطق اخلاقی قراردادی) فعالیت می‌کند، دیدگاهی گسترده‌تر از منفعت خودش را اتخاذ می‌کند. این سازمان‌ها، اصول اخلاقی قراردادی را می‌پذیرد و در تعاملات خود با ذی‌نفعان و حتی در سطح گسترده‌تر که شامل انتظارات جامعه است، اخلاقیات را رعایت می‌کنند. رفتارهای اخلاقی شامل انجام وظایف مشخص شده، انجام تعهدات نسبت به جامعه و اجابت انتظارات جامعه می‌شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که منطق قراردادی در زمینه‌هایی که نهادهای بومی کافی وجود دارد، می‌تواند راهنمایی اخلاقی بهتری را فراهم نماید. مراحل سوم و چهارم روش‌های اخلاقی در این سطح قرار دارند. در مرحله سوم که روش هماهنگی بین فردی نامیده می‌شود، فرد به وظایف و مسئولیت‌های وسیع‌تر خود نسبت به انتظارات اجتماع پیرامون خود پی می‌برد و می‌داند که چگونه با دوستان، رفقا و هم‌قطاران خود رفتار و رابطه برقرار کند. او یاد می‌گیرد به چه صورتی با دیگران سازگاری داشته باشد و چهره‌ای قابل‌پذیرش به آن‌ها نشان می‌دهد. در این روش، افراد ضمن داشتن ویژگی‌ها و روش‌های پیشین، به دوستان، آشنایان و بستگان خود محبت می‌کنند و ضمن آن که به آن‌ها عاطفه می‌ورزند، نسبت به آن‌ها وفادار هستند. نقش‌پذیری و اتصاف به صفاتی چون پسر یا دختر خوب بودن مورد استقبال قرار می‌گیرد. در مرحله چهارم که روش حفظ نظم، قانون، مقررات و قراردادهای نامیده می‌شود، افراد به وجود قوانین وسیع‌تر، مقررات و قراردادهای پی می‌برند. اطاعت از

1. Avoidance
2. Utility

قانون، نه برای به علت ترس، بلکه برای خود ارزش قانون و فایده‌هایی که برای افراد دارد و اینکه آن‌ها را در دید دوستان و افراد خانواده خوب جلوه می‌دهد، دارای اهمیت خاصی است. برای سازمان‌هایی که در سطح سوم (منطق اخلاقی فرا قراردادی) سطح فعالیت می‌کنند، اخلاقیات به‌عنوان یک موضوع مهم سازمانی تلقی می‌شود. به‌طوری‌که الزاماتی وجود دارد مبنی بر اینکه قضاوت‌های اخلاقی باید به‌تمامی موقعیت‌های مشابه قابلیت تعمیم داشته باشد. سازمان‌هایی که در این سطح فعالیت می‌کنند، ارزش‌ها، اصول و حقوق جهانی را تشخیص داده و از آن‌ها بدون در نظر گرفتن نظر اکثریت، تبعیت می‌کنند. در چنین شرایطی، اخلاقیات با فعالیت‌های سازمانی امتزاج می‌یابد. فالکنبرگ^۱ (۲۰۰۴)، ادعا می‌کند که فقط وقتی سازمان‌ها در این سطح فعالیت می‌کنند که تصمیم‌های کسب‌وکار، در بلندمدت سودمند و پایدار باشند. لازم به ذکر است که منطق اخلاقی فرا قراردادی بدین معنی نیست که تفاوت‌های فرهنگی بر اخلاقیات تأثیر نمی‌گذارد، بلکه مدعی است که برخی از هنجارهای اساسی وجود دارد که جهانی هستند و نباید از آن‌ها تخلف شود. برای مثال، دی جورج^۲ (۲۰۰۶) باور دارد که همه کشورها اعتقاد دارند که دروغ، دزدی، قتل عمد و شکستن عهد و پیمان، غیراخلاقی هستند. مراحل پنجم و ششم روش‌های اخلاقی در این سطح قرار دارند.

در مرحله پنجم، که روش به وجود آوردن قراردادهای اجتماعی بر پایه منافع عمومی نیز نامیده می‌شود، افراد قادر هستند که قراردادهای اجتماعی، قوانین و انتظارات موجود را فراتر از بحث ترس، منافع شخصی و یا وفاداری و یا مسائل رایج جامعه موردانتقاد و ارزشیابی قرار دهند. افرادی که به این سطح اخلاقی رسیده‌اند، با تشکیل گروه‌هایی از همفکران خود علیه تبعیض نژادی، تبعیضات بین زن و مرد و... اقدام می‌کنند. اعتقاد به دستیابی به حقوق فردی و انسانی و آزادی‌های فردی و اجتماعی برای همه مردم از ویژگی‌های این روش اخلاقی است. نام دیگر این روش، روش فرهنگی^۳ است.

در مرحله ششم که اصول اخلاقی جهانی^۴ نیز نامیده می‌شود، افراد به علت فلسفه و بصیرتی که پیدا می‌کنند، به محدودیت‌های درون‌ذاتی قوانین و مقررات پی می‌برند و متوجه می‌شوند که اگرچه قوانین بی‌ربط و غیر لازم نیستند، مع‌هذا ناقص و ناکامل هستند. در اینجا، این افراد با تفکر عمیق‌تر بیشتر به‌جای قانون مداری به اصول مداری فکر می‌کنند. به‌عنوان مثال، یکی از تفکرات اصولی، تفکر عدالت برای همه هست. به این روش اخلاقی، روش فلسفی^۵ نیز گفته می‌شود (فیشر و بن^۶، ۲۰۰۷: ۱۵۶۳-۱۵۶۲؛ میر کمالی، ۱۳۹۲: ۳۲-۳۳). نظریه کوهلبرگ در جدول ۲.۱ خلاصه‌شده است.

1. Falkenberg
2. De George
3. Cultural
4. Universal Ethical Principles
5. Philosophical
6. Fisher & Bonn

ویکتور و کالن از سطوح منطقی اخلاق کوهلبرگ به منظور نظریه‌های بعد معیار اخلاقی در مدلشان استفاده نمودند و ادعا کردند که سه حوزه معیار اخلاقی‌شان (یعنی خودبینی و خودستایی، خیرخواهی و نیکوکاری و اصول اخلاقی) از سه سطح توسعه اخلاقی کوهلبرگ الگو گرفته شده است. سه معیار اخلاقی بر اساس مشاهده‌ای انتخاب شده‌اند که بیشتر نظریه‌های تصمیم‌گیری اخلاقی تشخیص داده‌اند که انتخاب‌ها و گزینش‌ها ممکن است بر اساس حداکثر کردن منافع شخصی (خودبینی و خودستایی)، حداکثر کردن منافع متقابل یا مشترک (خیرخواهی و نیکوکاری)، یا تبعیت و پیروی از استانداردهای اخلاقی (اصول و ضوابط اخلاقی) انجام شود. جو اخلاقی در سطح خودخواهی (سطح پیش قراردادی کوهلبرگ) به وسیله تمایل کارکنان به حداکثر کردن منفعت شخصی توصیف می‌شود. جو اخلاقی در سطح خیرخواهی (سطح قراردادی کوهلبرگ) به وسیله تمایل کارکنان به حداکثر کردن سود مشترک در سازمان شرح داده شده می‌شود. جو اخلاقی در سطح اصول اخلاقی (سطح فرا قراردادی کوهلبرگ) به وسیله پیروی کارکنان از قانون توصیف می‌شود (خورشید و محسنی، ۱۳۸۹: ۹۰-۸۹).

جدول ۱: مراحل نظریه سطوح منطقی اخلاق (منبع: محقق ساخته)

| مرحله | چه چیزی درست است و چرا؟ |
|---|---|
| سطح ۱: پیش قراردادی | |
| مرحله ۱: روش تنبیه و اطاعت | افراد کارها را از روی ترس، اطاعت اجباری و حفظ خود در برابر تهدیدات و اجبارها انجام می‌دهند. |
| مرحله ۲: روش نسبی و وسیله‌ای | افراد از فرصت‌ها و موقعیت‌ها برای منافع خود بهره‌جویی می‌کنند. |
| سطح ۲: قراردادی | |
| مرحله ۳: روش هماهنگی بین فردی | افراد به وظایف و مسئولیت‌های وسیع‌تر خود نسبت به انتظارات اجتماع پیرامون خود پی می‌برند و می‌دانند که چگونه با دیگران رابطه برقرار کنند تا چهره‌ای قابل‌پذیرش از خود نشان دهند. |
| مرحله ۴: روش حفظ نظم، قانون، قراردادهای و مقررات | افراد از قانون نه برای به علت ترس، بلکه برای خود ارزش قانون و فایده‌هایی که برای آن‌ها دارد، اطاعت می‌کنند. |
| سطح ۳: فرا قراردادی | |
| مرحله ۵: روش به وجود آوردن قراردادهای اجتماعی بر پایه منافع عمومی | افراد قادر هستند که قراردادهای اجتماعی، قوانین و انتظارات موجود را فراتر از بحث ترس، منافع شخصی و یا وفاداری موردانتقاد قرار دهند. |
| مرحله ۶: اصول اخلاقی جهانی | افراد به محدودیت‌های درون ذاتی قوانین و مقررات پی می‌برند و با تفکر عمیق‌تر بیشتر به جای قانون مداری به اصول مداری فکر می‌کنند. |

بعد مکانی مدل

ویکتور و کالن برای تدوین این بعد از مدل خود از نظریه علوم اجتماعی و گروه‌های مرجع و

نظریه سطوح منطقی اخلاق کوهلبرگ استفاده کردند. ویکتور و کالن، جو اخلاقی را بر اساس دو معیار، اخلاقی (خیرخواهی، خودخواهی و اصول اخلاقی) و کانون تحلیل (فردی، سازمانی و اجتماعی) تعریف می‌کنند. معیارهای اخلاقی در تصمیم‌گیری سازمانی به کار گرفته می‌شود. کانون تحلیل به کسانی اشاره دارد که درباره موضوعات اخلاقی می‌اندیشند. سطح فردی به دلالت‌های اخلاقی در فرد، سطح سازمانی به گروه‌هایی که در نظام اجتماعی و سطح اجتماعی به دلالت‌های اخلاقی که فراتر از سازمان و گروه وجود دارند، اشاره دارد. هنگامی که این دو سطح ترکیب شوند، نوع جو اخلاقی به شکل جدول ۲.۷ به وجود می‌آید (داه و همکاران، ۲۰۱۰: ۴۷۷). در بعد معیار اخلاقی خودخواهی در سطح فردی به نیازها و تمایلات فردی تمرکز دارد و حداکثر کردن سود فردی مدنظر است. در سطح محلی بر علایق و ترجیحات سیستم اجتماعی موردنظر (گروه، بخش، سازمان) توجه شده و در سطح جهانی بر ترجیحات اقتصادی جهان و حداکثر کردن کارایی تأکید می‌شود. اساس تصمیم‌گیری در این جو اخلاقی (منفعت و سود) حداکثر کردن سود به هر طریق و وسیله‌ای است. به عبارت بهتر در این فضا هدف وسیله را توجیه می‌کند و می‌توان برای رسیدن به هدف از هر وسیله‌ای (حتی غیر اخلاقی و انسانی) استفاده نمود. افراد در این جو اخلاقی با این پیش‌فرض که رسیدن به هدف و سود مهم‌ترین اصل است، تصمیم‌گیری و رفتار می‌کنند. در بعد معیار اخلاقی خیرخواهی در سطح فردی، محلی و جهانی افراد به منفعت و سود جمعی توجه می‌کنند. افراد در این سطح به افراد انسانی و منفعت جمعی بدون توجه به قید عضو سازمان بودن یا نبودن تأکید دارند و خیر و منفعت جمعی را می‌خواهند. مبنای تصمیم‌گیری در این سطح خیرخواهی جمعی و توجه به انسانیت است و قوانین سازمانی نیز افراد را به رفتارهای اخلاقی و انسانی‌تر رهنمون می‌نماید. در بعد ضوابط اخلاقی در سطح فردی، افراد بر اساس اصول اخلاقی انسانی عمل می‌کنند و مبنای تصمیم‌گیری افراد بوده و توجه به قوانین سازمانی در اولویت قرار دارد. در سطح جهانی نیز اصول و قوانین خارج از سازمان و حرفه‌ای مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرند و افراد بر اساس قوانین سازمانی کشور خود یا قوانین حرفه‌ای مربوط به سازمان و شغل خود عمل می‌نمایند. برای مثال پزشکان، وکلا و حسابداران معمولاً دارای این فضای اخلاقی بوده و بر اساس اصول حرفه‌ای مربوط به تخصص و حرفه خود عمل می‌کنند (ویکتور و کولن، ۱۹۸۸: ۱۱۶-۱۰۹).

1. Duh et al

2. Victor & Cullen

جدول ۲: انواع جو اخلاقی (داه و همکاران^۱، ۲۰۱۰، ۴۷۷)

| معیارهای اخلاقی | کانون تحلیل | | |
|-----------------|---------------|---------------------------|------------------------|
| | فردی | سازمانی | اجتماعی |
| خودخواهی | نفع شخصی | سود سازمانی | کارایی |
| خیرخواهی | دوستی | علاقه تیمی | مسئولیت‌پذیری اجتماعی |
| اصول اخلاقی | اخلاقیات فردی | قوانین و رویه‌های سازمانی | قوانین و ضوابط حرفه‌ای |

ابعاد تجربی نظریه جو اخلاقی و ویکتور و کالن

ویکتور و کالن در پژوهش خود پنج بعد از نه بعد نظری جو اخلاقی را تشریح کردند. انواع جو اخلاقی یافت شده در پژوهش‌های تجربی شامل جو اخلاقی ابزاری، جو اخلاقی مراقبتی، جو اخلاقی مستقل، جو اخلاقی حرفه‌گرایی و جو اخلاقی مقرراتی می‌شود (کولن و همکاران^۲، ۱۹۹۳: ۶۷۰). جو اخلاقی ابزاری، برآیند خودخواهی^۳ (از بعد معیار و اصول اخلاقی) و سطح فردی (از بعد کانون تحلیل) هست و بر اساس حداکثر نمودن نفع شخصی قرار دارد. در این جو افراد معتقدند، تصمیماتی باید اتخاذ شود که منافع شخصی را حداکثر کند. در این جو تصمیمات بر اساس سود و منفعت شخصی گرفته شده و افراد به پیامدهای رفتار خود و اینکه ممکن است چه آسیب‌هایی به همکاران و اطرافیان خود وارد کنند توجهی نمی‌کنند. محیط ابزاری نوعی از تصمیم‌گیری را تشویق می‌کند که در آن هر فرد به دنبال علایق خودش هست و توجهی به وضعیت دیگران ندارد. این نوع از تصمیم‌گیری سکوت کارکنان را تحت تأثیر قرار خواهد داد به‌گونه‌ای که در محیط‌هایی که جو ابزاری در آن حاکم نیست، کارکنان تشویق خواهند شد تا در مورد مسائل و مشکلات کاری‌شان، خصوصاً آن‌هایی که برای همه اعضای سازمان مضر است، صحبت کنند. بعلاوه، جو ابزاری باعث افزایش خودخواهی در کارکنان خواهد شد (مارتین و کولن^۴، ۲۰۰۶: ۱۷۸). همچنین امکان دارد که در جو ابزاری، کارکنان احساس کنند که صحبت کردند بی‌فایده است، چراکه وقتی حس خودخواهی را در همکارانشان می‌بینند احساس می‌کنند که هر تلاشی برای بهبود جمعی وضعیت کارکنان بی‌فایده و بی‌ارزش است. پژوهشگران باور دارند که این جو اخلاقی بیشتر در میان شرکت‌ها و مؤسسات بازاریابی که افراد بر اساس میزان فروش دستمزد دریافت می‌کنند و در کارهای از راه دور^۵ بیشتر مشاهده می‌شود. در این جو، افراد درک می‌کنند

1. Duh et al
2. Cullen et al
3. Egoism
4. Martin & Cullen
5. Tele working

که هدف مهم تر از وسیله است (کولن و همکاران، ۲۰۰۳: ۱۳۲؛ اروند و همکاران^۱، ۲۰۰۴: ۳۵۱). جو اخلاقی مراقبتی، از ترکیب سطح خیرخواهی^۲ بعد معیار و ضوابط اخلاقی و تمام سطوح بعد کانون تحلیل (فردی - محلی - جهانی) تشکیل شده است. در این جو، افراد به منفعت جمعی بدون توجه به قید داخل سازمان بودن یا نبودن تأکید دارند و در تصمیمات خود به حداکثر کردن سود و منفعت جمعی توجه می کنند. این نوع جو اخلاقی، بر روی معیار اخلاقی خیرخواهی و علاقه به دیگران تمرکز دارد. در این جو، افراد دارای علاقه صادقانه به رفاه و سعادت همدیگر (افراد درون و برون سازمانی) هستند. این نوع جو اخلاقی بیشتر در گروه های کاری نیمه خودمختار^۳ یا گروه های پژوهشی و آزمایشگاهی که به مشارکت بالا در کار نیاز است مشاهده می شود. در این نوع از کارها تصمیم گیری به صورت مشارکتی انجام شده و بر تمام اعضای سازمان اثر می گذارد. در سازمان ها و شرکت های خانوادگی^۴ نیز این نوع جو اخلاقی بیشتر از سایر انواع جو اخلاقی وجود دارد.

جو اخلاقی مستقل، از ترکیب سطح اصول اخلاقی از معیار ضوابط اخلاقی^۵ و سطح تحلیل فردی^۶ تشکیل می شود. بر طبق این بعد از جو اخلاقی، افراد طبق باورهای اخلاقی شخصی خودشان مبتنی بر یک مجموعه اصول اخلاقی خوب ملاحظه شده عمل می کنند. در این جو اخلاقی، افراد دارای سطوح اخلاقی بالایی بوده و بر اساس اخلاقیات فردی و البته مثبت و انسانی عمل می کنند. این نوع جو بیشتر در سازمان هایی که دارای افراد بالغ و حرفه ای هستند، خلاقیت و ابتکار عمل در سازمان مورد تأکید است، افراد می توانند مستقل و فردی تصمیم بگیرند و سازمان دارای ساختار غیررسمی است، وجود دارد. در این جو اخلاقی به دلیل حرفه ای و بالغ بودن افراد، قوانین مدون سازمانی کمتر وجود دارد و سازمان به اصول فردی افراد و تصمیمات آن ها احترام می گذارد. افراد نیز به صورت خودمختار، اخلاقی و انسانی عمل می کنند.

جو اخلاقی مقرراتی، از ترکیب سطح اصول اخلاقی از بعد معیار و ضوابط اخلاقی و سطح تحلیل محلی^۷ تشکیل می شود. در این نوع از جو اخلاقی افراد از قوانین مدون و صریح سازمانی تبعیت می کنند و بر اساس آن ها تصمیم گیری می کنند. فردی که بیشتر و بهتر از قوانین سازمانی تبعیت کند از نظر سازمان، فردی اخلاقی است. این نوع جو اخلاقی، بیشتر در سازمان های بوروکراتیک که دارای

1. Erondu et al
2. Benevolence
3. Semi autonomous
4. Corporate family
5. Principle
6. Individual
7. Local

قوانین صریح و شفاف و مدون و ساختاری رسمی و سلسله‌مراتبی منظم هستند، وجود دارد. در این جو اخلاقی، افراد به دنبال حداکثر کردن منافع سازمان بر اساس اصول و قوانین سازمانی بوده و بیشترین احترام و توجه را به قوانین سازمانی دارند. تصمیمات سازمانی به‌وسیله مجموعه‌ای از قوانینی و استانداردهای محلی مانند قوانین و ضوابط رفتاری هدایت می‌شوند.

جو اخلاقی حرفه‌گرایی، از ترکیب سطح اصول و قوانین اخلاقی معیار ضوابط اخلاقی و سطح تحلیل جهانی^۱ تشکیل می‌شود. افراد در این فضا بر اساس اصول اخلاقی جهان‌شمول و حرفه‌ای رفتار می‌کنند. مبنای تصمیم‌گیری در این جو اخلاقی، اصول و قوانین خارج از سازمان مانند قانون اساسی کشور، اصول مذهبی و دینی و قوانین حرفه‌ای جهانی مربوط به سازمان و شغل فرد است. مثلاً پزشکان، وکلا و حسابداران حرفه‌ای و... بر اساس اصول و قوانین حرفه‌ای و جهانی حرفه و تخصص خود عمل می‌کنند. این نوع فضا بیشتر در سازمان‌های حرفه‌ای و تخصصی با کارکنان بالغ مشاهده می‌شود. در این جو اخلاقی، کارکنان قوانین و مقررات حرفه نشان را رعایت می‌کنند. کارکنان در موقعیت‌های تصمیم‌گیری در این جو اخلاقی باید تصمیمات را بر اساس اختیار و حکم برخی سیستم‌های برونی همانند قانون یا قوانین رفتاری حرفه‌ای اتخاذ کنند (ویکتور و کولن، ۱۹۸۸: ۱۰۸).

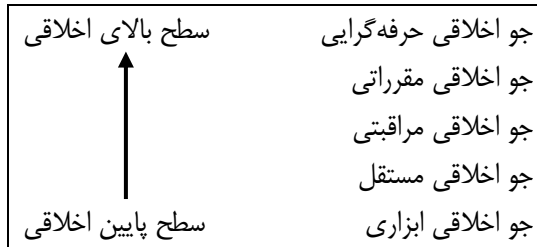
جدول ۳: ابعاد تجربی جو اخلاقی (ویکتور و کولن، ۱۹۸۸: ۱۰۸)

| معیارهای اخلاقی | کانون تحلیل | | |
|-----------------|-------------|------------------------------|-------|
| | فردی | محلی | جهانی |
| خودخواهی | ابزاری | | توجه |
| خیرخواهی | توجه | | |
| اصول اخلاقی | استقلال | قوانین و مقررات درون‌سازمانی | |

لانگ^۲ در سال ۲۰۰۷ انواع جو اخلاقی ویکتور و کالن را از نظر اخلاقی اولویت‌بندی کرد و عنوان کرد که جو اخلاقی ابزاری در پایین‌ترین سطح اخلاقی و جو اخلاقی حرفه‌گرایی در بالاترین سطح اخلاقی قرار دارد. در جدول ۴.۲ این اولویت‌بندی تشریح شده است (لانگ، ۲۰۰۷: ۴۵).

1. Cosmopolitan
2. Leung

جدول ۴: طبقه‌بندی انواع جو اخلاقی بر اساس معیار اخلاقی بودن (لانگ، ۲۰۰۷: ۴۵)



مدل جو اخلاقی وبر

وبر در سال ۲۰۰۷ با اندکی تغییر در مدل ویکتور و کالن، مدل خود را ارائه نمود. این مدل در نام‌گذاری ابعاد متفاوت جو اخلاقی با مدل ویکتور و کالن متفاوت بوده و از نظر محتوا تغییری با مدل آن‌ها نداشته است. تفاوت‌های مدل جو اخلاقی وبر و مدل ویکتور و کالن شامل موارد زیر می‌شود:

وبر نام بعد معیار اخلاقی^۱ مدل ویکتور و کالن را به گرایش اخلاقی^۲ تغییر داد.

وبر نام بعد کانون تحلیل^۳ را به مرجع مرکزی^۴ تغییر داد.

بعلاوه وبر، نام سطح خیرخواهی^۵ از بعد معیار اخلاقی را به نام سطح مطلوبیت^۶ تغییر داد و

باور داشت که این نام به‌طور بهتری منفعت جمعی در سازمان را نشان می‌دهد.

در مدل ویکتور و کالن همان‌طور که اشاره شد به سه کانون تحلیل فردی^۷، محلی^۸ و

جهانی^۹ پرداخته شد، در حالی که در مدل وبر، کانون تحلیل دارای چهار سطح خود^{۱۰}، واکنشی^{۱۱}،

قوانین حرفه‌ای^{۱۲} و قوانین سازمانی^{۱۳} تقسیم شد.

الف) سطح خود را که به‌جای سطح محلی در مدل ویکتور و کالن قرارداد بود و نشان‌دهنده

این است که سازمان‌ها در این سطح بر اساس اصول و قواعد سازمانی تصمیم‌گیری می‌کنند.

ب) سطح انعکاسی را که به‌جای سطح فرد در مدل ویکتور و کالن قرارداد و نشان‌دهنده این

1. Ethical criteria
2. Ethical orientation
3. Locus of Analysis
4. Point of Reference
5. Benevolence
6. Utilitarianism
7. Individual
8. Local
9. Cosmopolitan
10. Self
11. Reflexive
12. Code
13. Rules

است که افراد در این سطح بر اساس سود و منفعت شخصی و به صورت واکنشی عمل می‌کنند. بعلاوه، وبر سطح جهانی را به دلیل تأکیدات مختلف و متنوع به دو سطح تقسیم کرد: (ج) سطح قوانین حرفه‌ای که به اصول اخلاقی نانوخته و غیرمدون جهانی همانند خیرخواهی، نوع دوستی، عدالت و... اشاره دارد. (د) سطح قوانین سازمانی که به اصول قوانین مدون همانند قانون اساسی و قوانین مذهبی تأکید دارد (وبر^۱، ۲۰۰۷: ۵۷۰-۵۶۹).

جدول ۵: ابعاد جو اخلاقی وبر (وبر^۲، ۲۰۰۷: ۵۷۰)

| توضیح | طبقه |
|--|------------------------------|
| تصمیمات و انتخابات افراد بر اساس اصول و قوانین سازمانی | واکنشی |
| سیاست‌های سازمانی | خود |
| کدهای حرفه‌ای، توافقات و اصول غیرمدون جهانی | رفتارهای زوجی ^۳ |
| قوانین مدون سازمانی و غیرسازمانی | رفتارهای قانونی ^۴ |

جدول ۶: مدل اخلاقی وبر (وبر^۵، ۲۰۰۷: ۵۷۰)

| کانون تحلیل گرایش | واکنشی | خود | رفتارهای زوجی (کدهای اخلاقی حرفه‌ای) | رفتارهای قانونی (قوانین مدون) |
|----------------------|------------------------|---------------------|---|----------------------------------|
| خودخواهی | خودخواهی- واکنشی | خودخواهی- خود | کدهای اخلاقی- خود | قوانین سازمانی- خودخواهی |
| خیرخواهی | خیرخواهی- واکنشی | خیرخواهی- خود | کدهای اخلاقی- خیرخواهی | قوانین سازمانی- خیرخواهی |
| اصول اخلاقی | اصول اخلاقی- واکنشی | اصول اخلاقی- خود | کدهای اخلاقی- اصول اخلاقی | قوانین سازمانی- اصول اخلاقی |

مدل جو اخلاقی کوهن

کوهن جو اخلاقی سازمان را به عنوان ادراک مشترک افراد سازمان نسبت به اصول شایع متداول سازمانی در مورد مسائل اصلی و مهم سازمان که محتوای اخلاقی انسانی دارد، تعریف می‌کند. از نظر وی جو اخلاقی سازمانی:

1. Webber
2. Webber
3. Peer
4. State
5. Webber

مشکلات اخلاقی سازمان را معرفی می کند.

معیاری برای حل آن ها مشخص می کند.

پیامدها و خروجی های سازمان را از نظر اصول اخلاقی مورد ارزیابی قرار می دهد.

کوهن، جو اخلاقی سازمان را به عنوان متغیر میانجی که رابطه میان فرآیندهای سازمان (فنی، سیاسی، فرهنگی) و رفتار افراد در سازمان را تعدیل می کند، می دانست. و باور داشت که فرآیندهای سیاسی سازمان (توزیع قدرت، سیستم تصمیم گیری، استراتژی های سازمان)، فرآیندهای فنی سازمان (سیستم تولید کالا و خدمات، ساختار وظایف سازمانی^۱) و فرآیندهای سازمان (فرآیندهای رسمی اجتماعی کردن افراد، مراسم ها و تشریفات غیررسمی سازمان^۲، زبان سازمان^۳) بر جو اخلاقی سازمان اثرگذار است. این مدل به بررسی فرآیندهای سازمان و اثر آن بر جو اخلاقی سازمان و رفتار افراد در سازمان می پردازد.

وی برای سنجش جو اخلاقی سازمان از پنج بعد استفاده کرده و تأکید کرد که فرآیندهای

سازمان بر این ابعاد اثرگذارند. این ابعاد شامل:

۱. اهداف سازمان^۴: روشی که سازمان اهداف خود را تعیین می کند. در واقع می توان با بررسی اهداف سازمان، جو اخلاقی آن را مشخص کرد. برای مثال سازمانی که تنها هدفش سود و منفعت است، جو اخلاقی متفاوتی با سازمانی که به مسئولیت اجتماعی نیز توجه می کند، دارد.
۲. روش رسیدن به اهداف^۵: روش کار و فرآیندی که انتخاب می کند تا به هدفش برسد، در واقع می توان با بررسی روش ها و استراتژی های سازمان، جو اخلاقی آن را مشخص کرد. به عنوان مثال سازمان هایی که تنها به رسیدن به اهدافشان تمرکز دارند و نحوه و مسیری که استفاده می کنند برایشان مهم نبوده، جو اخلاقی متفاوتی با سازمان هایی که به روش های رسیدن به هدف نیز توجه دارند، خواهند داشت.
۳. حمایت اجتماعی - روانی^۶: این بعد از جو اخلاقی به روابط میان کارکنان، احترام و صداقتی که در روابط آن ها وجود دارد، روابط میان کارکنان و مدیران، احترام متقابل مدیران و کارمندان به یکدیگر، درجه تعارض و تضاد میان کارکنان و درجه تعارض میان مدیران و کارکنان اشاره دارد.

-
1. Structuring organizational tasks
 2. Informal rituals
 3. Language
 4. Goal Emphasis
 5. Mean Emphasis
 6. Socio- Emotional Support

۴. حمایت از وظایف سازمانی^۱: این بعد از جو اخلاقی به نحوه تخصیص منابع انسانی بین وظایف و نقش‌های سازمانی اشاره دارد. در واقع در این بعد به توزیع عادلانه منابع بین وظایف و نقش‌های سازمانی توجه دارد.

۵. سیستم پاداش^۲: این بعد از جو اخلاقی سازمان به این موضوع که اولاً سازمان چه رفتارهایی را مورد تنبیه و پاداش قرار می‌دهد، ثانیاً نحوه و چگونگی پاداش و تنبیه سازمانی به چه صورت است، اشاره دارد. در واقع در این بعد از جو اخلاقی سازمان، عدالت در پاداش‌ها و تنبیهات سازمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد (Cohen, 1998: 1216). جدول ۲.۱۲ این مدل را تشریح می‌کند.
جدول ۷: ابعاد جو اخلاقی بر اساس مدل کوهن (Cohen, 1998: 1216)

| ابعاد جو اخلاقی سازمان |
|---|
| ۱. اهداف (نیات) ^۳ : توجه به مسئولیت اجتماعی جزء اهداف اصلی سازمان است یا خیر. |
| ۲. روش رسیدن به اهداف (پیامدها) ^۴ : سازمان به اجتناب از فرآیندهای انحرافی و اصلاح رفتار نادرست اهمیت می‌دهد. |
| ۳. حمایت اجتماعی - عاطفی (قراردادها) ^۵ : احترام به مدیران سازمان و سایر کارکنان |
| ۴. حمایت از وظایف سازمانی (توزیع) ^۶ : تخصیص منابع سازمان به طور عادلانه میان کلیه وظایف و نقش‌های سازمانی |
| ۵. سیستم پاداش (فرآیندهای پاداش) ^۷ : میزان عادلانه بودن پاداش‌ها و تنبیه‌ها در سازمان |

مدل جو اخلاقی روانی آرناد

جو اخلاقی سازمان مفهومی اخلاقی است که منعکس‌کننده محتوا و شدت ارزش‌ها، اصول، نگرش‌ها، احساسات و رفتارهای اخلاقی در یک سیستم اجتماعی مانند گروه‌های کاری، بخش‌های سازمان و کل سازمان است. ارزش‌ها، اصول، نگرش‌ها، احساسات و رفتارهای متداول اخلاقی در سازمان به وسیله چهار بعد حساسیت اخلاقی، قضاوت اخلاقی، انگیزه اخلاقی و شخصیت اخلاقی مشخص و تعریف می‌شود. آرناد در سال (۲۰۰۶) مدل جو اخلاقی جدیدی را بر پایه توجه به مراحل روانی تصمیم‌گیری افراد تدوین نمود. بر اساس این مدل جو اخلاقی سازمان متأثر از رفتارهای اخلاقی افراد است و این رفتارهای افراد است که باعث اخلاقی یا

1. Task Support
2. Reward orientation
3. Intentions
4. Consequences
5. Contracts
6. Distribution
7. Procedures

غیراخلاقی شدن فضای سازمان می‌شود. وی با توجه به مدل فرآیندهای اخلاقی رست عنوان کرد که رفتارهای اخلاقی افراد پس از طی مراحل چهارگانه، ۱. حساسیت اخلاقی^۱، ۲. قضاوت اخلاقی^۲، ۳. انگیزه اخلاقی^۳ و ۴. شخصیت اخلاقی^۴ نمایان می‌شود. یعنی افراد باید نسبت به مسائل اخلاقی حساسیت پیدا کنند و آن‌ها را کشف کنند (حساسیت اخلاقی)، سپس قضاوت کنند که بهترین راه حل برای حل این مشکل اخلاقی چیست (قضاوت اخلاقی)، بعد از آن باید انگیزه کافی برای انجام کار اخلاقی داشته باشند (انگیزه اخلاقی) و در نهایت شخصیت افراد باید به گونه‌ای باشد که شهادت و توانایی انجام کار اخلاقی را داشته باشند (شخصیت اخلاقی). در ادامه هر کدام از این مراحل را به تفصیل، تشریح خواهیم کرد.

حساسیت اخلاقی منعکس‌کننده آگاهی افراد نسبت به مسائل اخلاقی و توانایی تشخیصی اینکه کدام واکنش مؤثرتر از بقیه است و همدردی با کسانی که مسائل اخلاقی بر آن‌ها تأثیر گذاشته است. برای مثال مدیری که تنها به عملکرد بالا فکر می‌کند و کارکنان را فقط بر اساس عملکرد بالا طبقه‌بندی می‌کند و به رفتارهای غیراخلاقی کارکنان که برای رسیدن به عملکرد بالا انجام می‌دهند، توجهی ندارد، از حساسیت اخلاقی پایین دارد. در این بخش افراد مسائل اخلاقی در سازمان را تشخیص می‌دهند و توجه دارند که این مسائل اخلاقی چه اثری بر دیگران می‌گذارد. برای مثال اگر فرد توجه کند که کم‌کاری وی و رفتارهای غیراخلاقی او چه اثری بر دیگران می‌گذارد، دارای حساسیت اخلاقی بالایی بوده و اخلاقی‌تر عمل می‌کند. هر چه حساسیت اخلاقی افراد بالاتر باشد، بهتر و سریع‌تر مسائل اخلاقی را تشخیص می‌دهند و حل می‌کنند. این افراد به اثرات رفتارهای خود بر دیگران و اینکه رفتار آن‌ها چه پیامدهایی برای سازمان و دیگران (خارج از سازمان) دارد، اهمیت می‌دهند. هر چه حساسیت اخلاقی افراد در سازمان بالاتر باشد، سلامت اخلاقی سازمان نیز افزایش می‌یابد. بعد از اینکه فرد نسبت به یک مسئله اخلاقی آگاهی پیدا کرد و واکنش‌های لازم برای حل آن را کشف کرد، باید قضاوت کند که کدام دسته از واکنش‌ها اخلاقی‌تر است. در این بخش افراد بر اساس چارچوب‌های اخلاقی و سطوح توسعه اخلاقی خودخواهی، خیرخواهی و اصول اخلاقی قضاوت و تصمیم‌گیری کرده و گزینه‌های واکنشی را اولویت‌بندی کرده و بهترین را انتخاب می‌کنند. مثلاً، از دو کارمند شرکت که هر دو یک مسئله اخلاقی را کشف می‌کنند (دارای حساسیت اخلاقی یکسان)، یکی به دلیل ترس از تنبیه توسط کارفرما و دیگری به دلیل مسئولیت اخلاقی که حس می‌کند و حمایت از قوانین سازمان این مسئله را گزارش می‌دهند

-
1. Moral sensitivity
 2. Moral Judgment
 3. Moral Motivation
 4. Moral Character

قضایات‌های اخلاقی متفاوت). قضایات‌های اخلاقی در واقع به دلایلی اخلاقی که افراد برای فعالیت‌های خود می‌آورند، اشاره دارد. بعد از اینکه افراد نسبت به یک مسئله اخلاقی حساسیت نشان دادند (حساسیت اخلاقی) و آن مسئله را مورد قضاوت و ارزیابی قرارداد و بهترین راه‌حل را برای حل آن کشف کردند (قضاوت اخلاقی)، باید برای واکنش و رفتار انگیزه داشته باشند. چرا که گاه افراد یک مسئله اخلاقی را تشخیص داده و بهترین راه‌حل برای آن را کشف می‌کنند، اما به دلیل فقدان انگیزه کافی برای اخلاقی و انسانی عمل کردن، واکنشی از خود بروز نمی‌دهند. هر چه انگیزه فرد برای رفتارهای اخلاقی و انسانی بیشتر باشد، رفتارهای اخلاقی او بیشتر می‌شود. انگیزه اخلاقی نیز از ارزش‌های اخلاقی نشأت می‌گیرد، به عبارت دیگر هر چه ارزش‌های اخلاقی همانند صداقت، احترام و امانت و... برای فرد مهم‌تر از سایر ارزش‌ها همانند قدرت، شهرت، ثروت و... باشد وی دارای انگیزه اخلاقی بیشتری بوده و اخلاقی‌تر عمل می‌کند. در واقع این بخش به اهمیت ارزش‌های اخلاقی نسبت به سایر ارزش‌ها و اینکه آیا ارزش‌های اخلاقی همانند برابری، اعتماد، کمال فردی و... مهم است یا سایر ارزش‌های فردی همانند قدرت، سود، مزیت و... اشاره دارد. بعلاوه شخصیت اخلاقی به درجه شهامت و جسارت افراد و خودکنترلی^۱ و خودتنظیمی رفتار افراد توسط خودشان اشاره دارد. در واقع این بخش به شخصیت افراد و اینکه تا چه اندازه جسارت انجام رفتارهای اخلاقی داشته و تا چه حد توانایی کنترل رفتار خود را دارند، اشاره دارد. گاه مشاهده می‌شود که یک فرد مسائل اخلاقی را به خوبی تشخیص می‌دهد (حساسیت اخلاقی)، بهترین راه برای حل آن را انتخاب می‌کند (قضاوت اخلاقی) و انگیزه کافی برای انجام فعالیت‌های اخلاقی را دارد (انگیزه اخلاقی)، ولی به دلیل نداشتن جرات و جسارت کافی نمی‌تواند دست به عمل زده و واکنش اخلاقی از خود بروز دهد (شخصیت اخلاقی). در این بخش ویژگی‌های شخصیتی افراد مهم و دخیل می‌شوند. مهم‌ترین ویژگی افراد با شخصیت اخلاقی بالا، درجه خودکنترلی، عزت‌نفس و خودکارآمدی آن‌ها هست.

بعلاوه مدل فرآیندهای روانی را می‌توان به سطح سازمان نیز تعمیم داد. در واقع فعالیت‌ها و واکنش‌های اخلاقی در سازمان نیز پس از طی مراحل شش‌گانه حساسیت اخلاقی جمعی، آگاهی اخلاقی، همدلی و همدردی با دیگران، قضاوت اخلاقی جمعی، انگیزه اخلاقی جمعی و شخصیت اخلاقی جمعی انجام می‌شود. که هر یک را به اختصار توضیح می‌دهیم. حساسیت اخلاقی جمعی دربردارنده آگاهی افراد از مسائل اخلاقی و توانایی‌های همدلی و همدردی با کسانی که این مسائل بر آن‌ها اثر می‌گذارد و نشان‌دهنده حساسیت جمعی سازمان (کل افراد سازمان) نسبت به مسائل اخلاقی و نحوه حل آن‌هاست که دارای دو بعد آگاهی نسبت به مسائل

اخلاقی و حساسیت و توجه افراد به یکدیگر است. آگاهی اخلاقی به میزان دانش و آگاهی‌های افراد نسبت به اخلاقیات اشاره دارد و نشان‌دهنده دانش اخلاقی افراد سازمان و میزان آشنایی آن‌ها با اصول اخلاقی هست. سازمان می‌تواند از طریق فرآیند اجتماعی شدن افراد و آموزش اصول اخلاقی، میزان آگاهی اخلاقی آن‌ها را افزایش دهد. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که هر چه میزان آگاهی اخلاقی افراد در سازمان بیشتر باشد، میزان رفتارهای مثبت اجتماعی و اخلاقی آن‌ها نیز افزایش می‌یابد. بعلاوه، همدلی و همدردی با دیگران به میزان درک افراد توسط یکدیگر و همدردی با آن‌ها اشاره دارد. افرادی که دیگران را به خوبی درک می‌کنند، می‌توانند احساسات و عواطف دوستان و همکاران خود را به خوبی درک کرده و خود را در موقعیت پیشامد برای آن‌ها قرار دهند. این افراد بر اثراتی که رفتار و عملکرد آن‌ها بر دیگران می‌گذارد، حساس بوده و به آن‌ها توجه دارند. توانایی درک دیگران به‌عنوان حساسیت و آگاهی نسبت به تجربیات و احساسات دیگران تعریف می‌شود. افراد با توانایی درک بالا می‌توانند احساسات و موقعیت‌های دیگران را به خوبی درک کنند.

همچنین، قضاوت اخلاقی جمعی به دلایل اخلاقی که افراد سازمان در قضاوت، تصمیم‌گیری و حل مسائل اخلاقی به کار می‌برند، اشاره دارد. درواقع به اینکه کل افراد سازمان در کدام سطح از چارچوب اخلاقی کوهلبرگ (خودخواهی، خیرخواهی و اصول اخلاقی) قرار دادند، اشاره دارد و بر تصمیم‌گیری و قضاوت اخلاقی رایج و متداول در سازمان تأکید می‌کند. هر چه کل افراد سازمان در سطح اخلاقی بالایی قرار داشته باشند، سازمان نیز اخلاقی‌تر خواهد بود و تصمیم‌گیری‌ها در آن بر پایه اصول انسانی‌تر گرفته می‌شود. بعلاوه، انگیزه اخلاقی جمعی به ارزش‌های اخلاقی شایع در سازمان و درجه اخلاقی بودن آن‌ها اشاره دارد. درواقع این بعد به درجه اهمیت و ارزشی که ارزش‌های اخلاقی در سازمان دارد، تأکید می‌کند. هرچه در سازمان ارزش‌های اخلاقی و انسانی همانند صداقت، امانت، خیرخواهی و... از اهمیت بیشتری برخوردار باشند، افراد سازمان انگیزه اخلاقی بیشتری برای انجام کارها و فعالیت‌های اخلاقی دارند و هر چه سایر ارزش‌ها همانند قدرت، مقام، ثروت و... مهم‌تر باشد، انگیزه‌های اخلاقی افراد برای انجام کارها و فعالیت‌های اخلاقی کمتر خواهد بود. همچنین شخصیت اخلاقی جمعی به شخصیت اخلاقی تمام افراد سازمان اشاره دارد. سازمان با شخصیت اخلاقی جمعی بالا، دارای کارکنانی باشخصیت اخلاقی بالا بوده که شهامت و پشتکار انجام کارهای اخلاقی را دارند و نشان‌دهنده سطح خودکنترلی، خودکارآمدی، عزت‌نفس و کانون کنترل افراد سازمان است. خودکنترلی به‌عنوان هسته مرکزی شخصیت اخلاقی افراد به شمار می‌رود. افراد با خودکنترلی بالا، مسئولیت‌پذیری زیادی داشته و برای راحتی و رفاه دیگران مسئولیت انجام کارها را می‌پذیرند و توانایی اتمام کارها و فعالیت‌ها را دارند. این افراد دارای کانون کنترل درونی بوده و

خودکارآمدی و عزت‌نفس بالایی دارند. کانون کنترل به منشای دلایلی که افراد برای رفتارهای خود می‌آورند، اشاره داد. افراد با کانون کنترل درونی، باور دارند که منشاء و علت تمام رفتارها و واکنش‌هایشان درونی بوده و از خودشان نشأت می‌گیرد. این افراد دیگران را در شکست‌ها و ناکامی‌های خود ملامت نمی‌کنند و همواره سعی می‌کنند علت را در خود جویا شوند و برعکس افراد با کانون کنترل بیرونی همواره برای رفتارها و واکنش‌های خود، محیط بیرونی و دیگران را دخیل دانسته و نقش خود و اراده‌شان را بسیار کم‌رنگ می‌دانند. همچنین خودکارآمدی به درجه اعتماد افراد به خود و توانایی‌هایشان اشاره دارد. افراد خودکار آمد به خود و توانایی‌هایشان اعتماد دارند و اطمینان دارند که می‌توانند در صورت لزوم تمام استعدادها و توانایی‌شان را برای انجام کارها بسیج کرده و آن کار را با موفقیت انجام دهند. بعلاوه، عزت‌نفس به درجه احترام و ارزشی که افراد به خود و توانایی‌هایشان قائل هستند، اشاره دارد. افراد با عزت‌نفس بالا، خود را آن‌طور که هستند قبول دارند و به خود احترام می‌گذارند (Arnaud, 2006: 230-247).

بحث و نتیجه‌گیری

شناخت و آگاهی از جو اخلاقی و چگونگی درک آن در محیط کاری می‌تواند به مدیران در شناسایی و اجرای سازوکارهایی برای تغییر، ارتقاء و اداره جو اخلاقی کمک کند. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که جو اخلاقی سازمان موجب کاهش رفتارهای انحرافی در سازمان، افزایش اعتماد سازمانی و تعهد سازمانی و افزایش رضایت شغلی و کاهش ترک خدمت و افزایش کیفیت زندگی کاری می‌شود. بنابراین تقویت جو اخلاقی تاثیرات مثبتی برای سازمان داشته و موجب افزایش رضایت کارکنان و به تبع آن افزایش بهره‌وری سازمان می‌شود.

در این تحقیق از میان طبقه بندی‌های گوناگون درباره جو اخلاقی ادراک شده، نظریه جو اخلاقی ویکتور و کالن، نظریه پیوستار جو اخلاقی ویداور و کوهن، نظریه جو اخلاقی وبر و نظریه فرآیندهای روانی تصمیم‌گیری اخلاقی آرناد بررسی شده است. با توجه به نظریه‌ها و مدل‌های بررسی شده در تحقیق، برای تقویت جو اخلاقی مثبت در سازمان راهکارهای زیر پیشنهاد می‌گردد:

- تدوین قوانین و ضوابط مناسب در سازمان
- تهیه کاتالوگ‌ها و راهنماهای برای پیروی از قوانین و مقررات اخلاقی سازمان
- انتخاب مدیران اخلاق مدار برای واحدهای مختلف سازمان
- آموزش اصول اخلاقی به کارمندان سازمان
- بهبود نظام پاداش و تنبیه برای سازمان و تشویق و ترغیب کارکنان به رفتارهای اخلاقی از طریق پاداش‌های مستقیم و غیرمستقیم

- توجه به توسعه و توانمندسازی کارکنان
- تشکیل تیم‌های کاری
- افزایش میزان پاسخگویی کارکنان نسبت به رفتارشان از طریق ایجاد نظام پاسخگویی در سازمان
- کاهش قوانین زائد و کاغذ بازی در سازمان
- توجه به شایستگی کارکنان در انتصاب آنها و ارتقا پست و مقام
- تدوین بیانیه‌های مأموریت
- مدل سازی نقش مدیریت ارشد سازمان
- پرورش و توسعه رفتارهای فرانش مرتبط به سازمان و کارکنان

فهرست منابع

۱. تقی زاده، هوشنگ و غلامرضا سلطانی فسقندیس (۱۳۸۹). تأثیر اخلاق کسب‌وکار بر مسئولیت اجتماعی بنگاه، اخلاق در علوم و فناوری، ۵ (۴ و ۳)، ۹۴-۱۰۴.
۲. حسنی، محمد؛ بشیری، ژینا (۱۳۹۴). رابطه جو اخلاقی با پیامدهای مثبت و منفی سازمانی، اخلاق در علوم و فناوری، ۱۰ (۴)، ۲۷-۳۶.
۳. خورشید، صدیقه؛ محسنی، زهرا (۱۳۸۹). مطالعه تأثیر فضای اخلاقی سازمان بر روی رضایت شغلی کارکنان بانک‌های دولتی و خصوصی شهر گرگان، پژوهش‌های مدیریت، ۳ (۷)، ۷۹-۱۱۹.
۴. خوش‌باش، پریسا (۱۳۹۴). تأثیر اخلاق کاری بر مزیت رقابتی (مورد مطالعه بانک تجارت)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده مدیریت و حسابداری دانشگاه علامه طباطبائی.
۵. دفت، ریچارد ال (۱۳۸۹). مبانی تئوری و طراحی سازمان. علی پارسائیان و سید محمد اعرابی (مترجمان). تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۶. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۹). درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای. تهران، انتشارات سرآمد.
۷. مقیمی، سید محمد (۱۳۹۳). مبانی سازمان و مدیریت، تهران، انتشارات راه دان.
۸. میرکمالی، سیدمحمد (۱۳۹۴). فلسفه مدیریت، تهران، نشر بسطرون.
۹. هس مر، ال. تی (۱۳۸۹). اخلاق در مدیریت. سید محمد اعرابی و داود ایزدی (مترجمان). تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
10. Arnaudov, K., & Koseska, E. (2012). Business ethics and social responsibility in tourist organizations in terms of changing environment. *Procedia- Social and Behavioral Sciences*, 44, 387-397.
11. Arnaud, A. (2006). A new theory and measure of ethical work climate: The psychological process model (PPM) and the ethical climate index (ECI). *Handbook of business administration*: 1-300.
12. Arnaudov, K., & Koseska, E. (2012). Business ethics and social responsibility in tourist organizations in terms of changing environment. *Procedia- Social and Behavioral Sciences*, 44, 387-397.
13. Cohen, D. (1998). Moral climate in Business Firms: A conceptual framework for analysis and change. *Journal of Business ethics*, 12: 1211-1226.
14. Cullen, J., Parboteeah, K., & Victor, B. (2003). The effects of ethical climates on organizational commitment: a two study analysis. *Journal of business ethics*, 46, 127-141.
15. Cullen, J., Victor, B., & Bronson, J. (1993). The ethical climate questionnaire: An assessment of its development and validity. *psychological reports*, 73, 667-674.
16. Duh, M., Belak, J., & Milfender, B. (2010). Core Values, Culture and Ethical Climate as Constitutional Elements of Ethical Behaviour: Exploring Differences Between Family and Non-Family Enterprises. *Journal of Business Ethics*, 97:473-489.
17. Erondu, E., Sharland, A., & Okpara, J. (2004). Corporate ethics in nigeria: A test of concept of an ethical climate. *Journal of business ethics*, 51, 349-357.

18. Fisher, J., & Bonn, I. (2007). International strategies and ethics Exploring the tensions between head office and subsidiaries. *Management Decision*, 45(10), 1560-1572.
19. Leung, A. (2007). Matching ethical work climate to in-role and extra-role behaviors in a collective work setting. *Journal of business ethics*, 79, 43-55.
20. Martin, K., & Cullen, J. (2006). Continuities and extensions of climate theory: a meta-analytic review. *Journal of business ethics*, 69, 175-194.
21. Mayer, D., Kuenzi, m., & Greenbaum, R. (2010). Examining the link between ethical leadership and employee misconduct: the moderating role of ethical climate. *Journal of business ethics*, 95(1), 7-16.
22. Omre, G., & Ashton, C. (2003). Ethics- a foundation competency. *Industrial and Commercial Training*, 35(3), 184-190.
23. Oncer, A., & Yildiz, M. (2012). The impact of Ethical climate on relationship between corporate reputation and organizational identification. *Procedia- Social and Behavioral Sciences*, 58, 714-723
24. Parboteeah, K., Chun chen, H., Lin, Y., Chen, I., Lee, A., & Chung, A. (2010). Establishing Organizational ethical climates: How do managerial practices work? *Journal of business ethics*, 97, 599-611.
25. 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.
26. Victor, B., & Cullen, J. (1988). The organizational bases of ethical work climates. *Administrative Science Quarterly*, 33(1), 101-125.
27. Wang, Y., & Hsieh, H. (2012). Organizational ethical climate, perceived organizational support, and employee silence: a cross-level investigation. *Human relations*, 66(6), 783-802.
28. Webber, S. (2007). Ethical climate typology and questionnaire: A discussion of instrument modifications. *Journal of Academic Librarianship*, 33(5), 567-580.
29. Yener, M., Yaldiran, M., & Ergun, S. (2012). The effect of ethical climate on work engagement. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 58, 724-733.

آثار حقوقی و اخلاقی تبلیغات بازرگانی خلاف واقع

محسن شریعتمدار تهرانی^۱

چکیده

تبلیغات تجاری را باید عنصری اساسی در سرنوشت کشورها دانست که هم در حوزه داخلی و هم در حوزه بین‌المللی ایفای نقش می‌کند. گاه تبلیغات خلاف واقع هستند و اوصافی را در بر می‌گیرند که در کالا یا خدمات ارائه شده وجود ندارد. اینگونه تبلیغات از ابعاد متفاوت قابل بررسی هستند. از این ابعاد، آثار حقوقی و اخلاقی اینگونه تبلیغات بر حقوق اشخاص، جامعه و مخاطبین است. چنانچه تبلیغی حاوی مطالب خلاف واقع باشد، علاوه بر این که در رابطه قراردادی بعنوان تخلف از قرارداد و در حوزه مسئولیت مدنی قابل طرح می‌باشد، آثار آن در حوزه اخلاق نیز قابل طرح است. سؤال اصلی این تحقیق این است که تبلیغات بازرگانی خلاف واقع از جهت حقوقی چه مسئولیتی برای اشخاص به دنبال دارد و چه اثری بر قرارداد بین طرفین خواهد گذاشت و از نظر اخلاقی چه آثار سوئی بر مخاطبان و جامعه خواهد داشت؟

واژگان کلیدی

تبلیغات بازرگانی، تبلیغات خلاف واقع، مسئولیت مدنی، مسئولیت اخلاقی.

مقدمه

تبلیغات بازرگانی، با بهره‌گیری از رسانه‌های نوینی که با شتابی حیرت‌انگیز روز به روز متنوع‌تر و موثرتر می‌شوند دیگر یک اطلاع‌رسانی ساده برای پیوند مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان نیست، بلکه واقعیتی است که بر همه عرصه‌های زندگی اجتماعی بشر تأثیرات عمیق و بنیادین برجای می‌گذارد. نظرات موافق و مخالف زیادی در مورد تبلیغات بازرگانی و ضرورت آن وجود دارد، اما آن چه به وضوح دیده می‌شود سوء استفاده برخی سودجویان از خلأ قانونی موجود در زمینه تبلیغات می‌باشد. این خلأ قانونی گاه صدمات جبران‌ناپذیری برای جامعه و مصرف‌کنندگان به دنبال دارد.

از آنجا که امروزه تبلیغات کالا بسیار فراگیر شده است و به روشی برای کسب سرمایه، برای عده‌ای از افراد مبدل شده است و برای کسب درآمد بیشتر ممکن است این افراد به ادعاهای غلط و دروغ در خصوص کالاها روی آورند، بررسی و تشریح حقوقی و اخلاقی آثار این گونه تبلیغات خلاف واقع، قابل اهمیت بوده و به قانونمند کردن تبلیغات و پیشگیری از ورود خسارت به مصرف‌کنندگان کمک می‌نماید؛ که خود نمایانگر ضرورت این پژوهش می‌باشد. آن چه این مقاله در صدد بیان آن است، آثار حقوقی و اخلاقی تبلیغاتی است که مطابقتی با واقع نداشته و در بسیاری مواقع گمراه‌کننده و فریبنده‌اند و منجر به ورود خسارات مادی و معنوی به مخاطب می‌شوند.

مفهوم لغوی و اصطلاحی تبلیغات

مفهوم لغوی

تبلیغ، واژه‌ای عربی است که به صورت مصدر متعدی بر وزن «تفعیل»، از ماده «بلغ» به معنای رسانیدن آمده است (الجوهری، ۱۴۰۷ق: ۴/۳۱۶؛ مصطفی‌ایبراهیم‌الزیات، ۱۳۹۲ق: ۱/۷۰). در زبان عربی واژه‌هایی مانند اعلام، اعلان، خطابه و وعظ نیز در معنای تبلیغ آمده‌اند که هر کدام نوعی از تبلیغ را عنوان می‌کنند.

در زبان فارسی معنای لغوی تبلیغ، کمتر به کار می‌رود ولی با حفظ ماده و تغییر در محتوا، زیاد مورد استفاده قرار می‌گیرد که همان تبلیغ اصطلاحی می‌باشد. در کتاب لغت نامه دهخدا، در تعریف این لغت می‌خوانیم: رسانیدن، وصل کردن، رسانیدن عقاید دینی یا غیر آن‌ها با وسایل ممکنه (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل بلغ). در فرهنگ معین، تبلیغ به معنای رسانیدن پیام یا خبر یا مطالبی به مردم، ابلاغ یا موضوعی را با انتشار اخبار (به وسایل مختلف مانند رادیو و تلویزیون، روزنامه و غیره) در اذهان عمومی جا گیر کردن، آمده است (معین، ۱۳۸۶: ذیل بلغ).

لغت تبلیغ، در زبان انگلیسی با عنوان‌های متعددی به کار می‌رود. از جمله این عناوین، «Propaganda» است. این لغت به معنای تکثیر کردن، بارور ساختن، پروراندن و زاد و ولد

آمده است. این واژه بیشتر تداعی کننده تبلیغات سیاسی است که به طور عمده در خلال جنگ جهانی اول رواج یافت (دادگران، ۱۳۸۰: ۴۹؛ پرانکانیس، ۱۳۷۹: ۱۴۳). تبلیغات سیاسی ممکن است افکار عمومی و رفتار افراد را تحت تاثیر قرار دهد و آنها را دگرگون سازد (علوی، ۱۳۷۶: ۱۸۲).
 واژه دیگری که در زبان انگلیسی به تبلیغ اطلاق می‌شود عبارت است از: «Advertising». این لغت بیشتر رنگ و بوی تجاری دارد و در معنای تبلیغات بازرگانی به کار می‌رود. واژه «Mission» نیز بیشتر ناظر به تبلیغ احکام و مسائل دینی است و که از ریشه لاتین Miltre، به معنای فرستادن مشتق شده است (طاهر نسی، ۱۳۸۱: ۲۵-۶).

مفهوم اصطلاحی

درباره ماهیت تبلیغات و تعریف آن مطالب مختلفی از سوی محققان ارائه شده است. در هریک از تعاریف ارائه شده بر کلمات خاصی تأکید می‌شود مانند غیرشخصی بودن ارتباط ایجاد شده از طریق تبلیغات یا عام بودن مخاطبان تبلیغ که شامل گروهی از افراد هستند، وجود سفارش دهنده مشخص برای تبلیغات و پرداخت هزینه در قبال تبلیغات انجام شده؛ اما با عنایت به این نکته که ممکن است ارائه تعاریفی جامع و مانع از تبلیغات دشوار باشد، می‌توان تعریف کلی واژه تبلیغات را با عبارت زیر بیان نمود: تبلیغات عبارت است از ارتباطی غیرشخصی و خطاب به گروه‌های منتخب مردم از سوی فرد یا افراد ذی‌نفع معینی به صورت حرفه‌ای که با استفاده از وسایل و شیوه‌های گوناگون و پرداخت هزینه ایجاد می‌شود تا مخاطبان تبلیغ را به خریداری و مصرف کالای معین یا تهیه و استفاده از خدمت مورد تبلیغ ترغیب نماید. با بهره‌گیری از اینترنت و شبکه جهانی وب برای تبلیغات، انجام انواع تبلیغات متصل به شبکه امکان پذیر شده است. (متقمی، ۱۳۸۹: ۳۰).
 یکی از اساتید حقوق تعریفی از یک محقق ارائه می‌دهد که از میان ۲۸ تعریف و با در نظر گرفتن ویژگی‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران بدست آمده است:

«تبلیغات تجاری نوعی از ارتباطات است که از سوی شخص حقیقی یا حقوقی معینی، با هدف معرفی، جلب توجه یا تشویق نسبت به کالا، خدمت، نیاز، موسسه یا آموزه ای، با استفاده از وسایل گوناگون خطاب به توده، گروه و یا فرد صورت می‌گیرد.» (اسماعیلی، ۱۳۸۵: ۳۳ و ۳۴) و حقوق تبلیغات بازرگانی؛ مجموعه قواعد و مقرراتی است که بر محتوا، تولید و پخش تبلیغات بازرگانی حکومت می‌کند و امتیازها و مسئولیت‌های صاحبان کالا یا خدمات (سفارش دهنده)، موسسات، قانون‌های آگهی و تبلیغات (تولید کننده) و رسانه‌ها (توزیع کننده) را تعیین می‌کند. (همان: ۳۵)
 منبع اصلی حقوق تبلیغات بازرگانی، قانون است.

آثار حقوقی تبلیغات خلاف واقع بر معامله یا قرارداد

هیات وزیران بنا به پیشنهاد مشترک شماره ۱/۵۵۹۸۸۵ مورخ ۱۳۹۰/۵/۱۸ وزارتخانه های

صنعت، معدن و تجارت و فرهنگ و ارشاد اسلامی و به استناد تبصره ماده (۷) قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان - مصوب ۱۳۸۸ - آیین‌نامه اجرایی ماده (۷) قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان را تصویب کرد. در بندهای «د» و «ه» این آیین‌نامه به ترتیب تبلیغات و تبلیغات خلاف واقع تعریف شده‌اند: «تبلیغ: انتشار هر گونه اطلاعات برای معرفی کالاها و خدمات مشمول این آیین‌نامه از طریق رسانه‌ها از قبیل رادیو، تلویزیون، شبکه‌های ماهواره‌ای، مطبوعات، سینما، اینترنت، شبکه‌های صوتی و تصویری سازمانی، کارنما، نمایشگاه، اسلاید، بانک‌های اطلاعات، سامانه پیام کوتاه، تابلوی سر درب واحد صنفی و تولیدات چاپی نظیر برگه‌های آگهی‌نما، برگه‌های تبلیغاتی، دفترک، دفترچه‌های راهنما، بسته بندی، برچسب، کارت معرفی و آگهی‌نامه.» و «تبلیغات خلاف واقع: تبلیغ حاوی اطلاعات نادرست که موجب فریب یا اشتباه مصرف‌کننده کالا و خدمات می‌شود.»

بر اساس ماده ۲ این آیین‌نامه، موارد زیر تبلیغ خلاف واقع و اطلاعات نادرست محسوب می‌شود:

- الف. استفاده از مطالب گمراه‌کننده و ادعاهای غیرقابل اثبات و کاذب.
- ب. ارتکاب فعل یا ترک فعل که سبب مشتبه شدن یا فریب مخاطب از نظر کمیت و یا کیفیت شود.
- ج. تبلیغ فراتر از واقعیت کالا یا خدمات مورد نظر.
- د. استفاده از صفات مطلق و اغراق آمیز نظیر کاملاً بهداشتی و صد درصد تضمینی.
- ه. عدم ارائه اطلاعات دقیق، صحیح و روشن کالاها و خدمات.
- و. بی‌ارزش یا فاقد اعتبار جلوه دادن خدمات و کالاهاى دیگران.
- ز. استناد به تاییدیه‌هایی که تاریخ اعتبار آنها منقضی و یا به هر دلیل معتبر نیستند.
- ح. تقلید از ساختار، متن، شعار، تصاویر، آهنگ و شباهت‌های تبلیغاتی تجاری دیگر محصولات که مصرف‌کننده را فریب دهد و منجر به گمراهی وی شود.
- ط. استفاده از اسامی، عناوین و نشان افراد و موسساتی که دارای شهرت هستند به نحوی که مصرف‌کننده را فریب دهد.
- ی. استناد به تقدیرنامه، جایزه و گواهی صادر شده از مراکز رسمی مورد تایید مراجع ذیصلاح، فراتر از متن آنها.
- ک. هرگونه اطلاعات یا رایحه اطلاعات نادرست در برگه‌های تعهد یا تضمین کالا و خدمات.
- ل. هرگونه اعلان یا رایحه اطلاعات نادرست در برگه‌های تعهد یا تضمین کالا و خدمات.
- م. تبلیغ کالاها یا خدمات فاقد مجوزی که براساس قوانین و مقررات، تولید و عرضه آنها منوط به اخذ مجوز از مراجع قانونی ذیربط می‌باشد.
- ن. استناد به منابع و مراجع خارجی در تبلیغ محصولات داخلی بدون تایید مراجع ذیصلاح.

س. استفاده از صفات تفضیلی و عالی به صورت صریح و یا به کارگیری هر شیوه دیگری در نگارش یا قرائت متن به منظور القای مفهوم برتر یا برترین بودن کالا و خدمات بدون تأیید مراجع ذیصلاح.

ع. عدم تصریح هویت شخص یا بنگاهی که تبلیغ به نفع اوست به استثنای آن بخش از تبلیغ که منتهی به تبلیغ اصلی می‌شود و صرفاً برای جلب توجه مخاطب انتشار می‌یابد. (تبلیغ انتظاری)

ف. استفاده ابزاری از زنان، مردان و کودکان که نقش اصلی را در معرفی کالا و خدمات ایفا می‌نماید.

باهوش‌ترین افراد هم ناخودآگاه تحت تأثیر تبلیغات، تصمیم‌هایی می‌گیرند. اما اگر ارائه‌دهنده تبلیغ با چشم بستن بر انصاف، ما را فریب دهد و برای ما دردسرهایی درست کند، تکلیف چیست؟ اگر آگهی‌ها به کسی خسارتی وارد کند، نوبت به جبران خسارت زیان‌دیده می‌رسد. راه‌های مختلفی در قوانین پیش‌بینی شده است که حق را به حق‌دار برساند. زیان‌دیده از تبلیغات، علاوه بر این که می‌تواند راه شکایت کیفری را در پیش بگیرد، می‌تواند جبران خسارت‌های خود را از دادگاه حقوقی بخواهد. جهت بررسی آثار تبلیغات خلاف واقع بر قرارداد، باید ابتدا ملاحظه شود که مورد معامله کدام یک از اقسام عین معین، کلی در معین یا کلی است. در صورتی که مورد معامله عین معین باشد و تبلیغات خلاف واقع موجب آن شود که یکی از متعاقدين در مورد اوصاف اساسی مورد معامله، مانند جنس کالا دچار اشتباه شود، این امر به بطلان معامله منجر خواهد شد. (جنیدی، ۱۳۸۱: ۳۷) همچنین در فرضی که تبلیغات خلاف واقع باعث فریب خوردن طرف معامله در دیگر اوصاف مورد معامله شود، وی حق فسخ معامله را به استناد خیار تدلیس خواهد داشت. تدلیس در لغت، مصدر باب تفعیل از ریشه (دلس) به معنای پنهان کردن و عیب را پوشاندن است. چنانچه در لغت عرب گفته می‌شود دلس البایع: فروشنده عیب را از مشتری پنهان داشت. (انصاری، ۱۳۸۸: ج ۱، ۶۵۲) عناصر سازنده این خیار از قرار ذیل است:

۱. وقوع عقد که ممکن است عقدی مالی مانند بیع یا غیر مالی مانند نکاح باشد. ۲. فعل یا ترک فعل اغفال آمیز به وسیله یکی از طرفین عقد به ضرر دیگری، خواه آن فعل یا ترک فعل به صورت اخفاء عیب باشد یا به صورت اظهار صفت کمال. ۳. لزوم تأثیر اغفال و ضریب در انعقاد عقد (لنگرودی، ۱۳۸۲: ۳۷۶).

این شرایط در کد BCAP حقوق انگلستان (The UK Code Of Broadcast

Advertising) به این ترتیب مورد اشاره قرار گرفته اند:

۳.۲ تبلیغات نباید مصرف‌کننده را در موارد ذیل به واسطه عدم آرایه اطلاعات مهم یا ارائه این اطلاعات به شکلی ناواضح، مبهم یا نابهنگام گمراه کند: ۱. ویژگی‌های اصلی کالا یا خدمت.

۲. هویت و آدرس کسی که تبلیغ نموده است. ۳. بهای محصول تبلیغ شده (مشمول بر میزان مالیات و اطلاعاتی که امکان محاسبه قیمت را فراهم کند) ۴. هزینه ارسال ۵. نحوه پرداخت بها و ارسال کالا.

۳.۴ بزرگنمایی واضح و ادعاهایی که مصرف کننده معمولی آنها را جدی نمی‌گیرد مجاز است مشروط به اینکه موجب گمراهی نشود.

۳.۸ هیچ تبلیغی نباید محتوی تصاویری که به سرعت پخش می‌شوند یا تکنیک‌های دیگر تصویربرداری باشد که بر مصرف کننده تأثیر می‌گذارند بدون اینکه بدانند چه اتفاقی افتاده است. فریبی که با دارا بودن شرایط فوق، موجب تحقق خیار تدلیس برای خریدار می‌شود، پیش از انجام معامله و برای ایجاد انگیزه و رغبت در وی به کار برده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۲۶ و ۲۷؛ امین، ۱۳۸۸: ۴۲).

آثار حقوقی تبلیغات خلاف واقع بر حقوق اشخاص ثالث

بر اساس ماده ۲۳۱ قانون مدنی، «معاملات و عقود فقط درباره طرفین متعاملین و قائم مقام قانونی آنان مؤثر است». بنابراین هر شخص دیگری جز طرفین قرارداد و قائم مقام آن‌ها که نسبت به قرارداد اصطلاحاً شخص ثالث به حساب می‌آید، اصولاً نباید از قرارداد زیان برد؛ زیرا اصل حاکمیت و استقلال اراده اقتضا می‌کند که هیچ کس را نتوان بدون خواست و اراده او از طریق تشکیل قرارداد، مدیون یا طلبکار نمود. اما در مواردی ممکن است، خواسته یا ناخواسته، اثر قرارداد به اشخاص ثالث هم سرایت کند و قرارداد به زیان ایشان شود. از جمله این موارد جایی است که حقوق اشخاص ثالث بر اثر تبلیغات بازرگانی که در راستای قراردادی واقع شده، ضایع گردد. مواردی از این قبیل و راهکارهایی که ثالث برای حفظ حقوقش دارد را در این قسمت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

استفاده از عناوین تجاری مشابه برای تبلیغ کالا

امروزه علایم و نام‌های تجاری، عنصر مرکزی بازاریابی و استراتژی عرضه کالاها یا خدمات هستند و تمایل اشخاص یا الزام قانونی برای انتخاب یک نام تجاری جهت تمایز شخصیت صنفی و انتخاب یک یا چند علامت تجاری برای تمایز کالاها و خدمات، روزه‌روز بیشتر می‌شود. در اصل، عرصه رقابت تجاری، میدان رقابت علایم و اسامی تجاری است نه تجار. در اغلب موارد، قوانین کشورهای مختلف، هرگونه مشابهت کلی تصویر، مشابهت ظاهری تصویر، و مشابهت با وجود تفاوت زاویه را ممنوع نموده است. (یاسابورو، ۱۳۷۱: ۷) از سوی دیگر، در طراحی نشانه، به دلیل محدودیت طرح، هر تغییر کوچکی سبب ایجاد ویژگی‌ها و فضاهای جدید می‌شود. چنین امری را نباید با سرقت ادبی آمیخت. (صیفوری، ۱۳۸۱: از مقدمه مرتضی ممیز) ماده ۳۰ قانون ثبت اختراعات،

طرح‌های صنعتی و علائم تجاری (۱۳۸۶) در تعریف علامت و نام تجاری مقرر می‌دارد:

الف: علامت یعنی هر نشان قابل رویتی که بتواند کالاها یا خدمات اشخاص حقیقی یا حقوقی را از هم متمایز کند.

ب: نام تجاری یعنی اسم یا عنوانی که معرف و مشخص کننده شخص حقیقی یا حقوقی باشد. و در ماده ۳۱ نیز آمده: حق استفاده انحصاری از یک علامت به کسی اختصاص دارد که آن علامت را طبق مقررات این قانون به ثبت رسانده باشد.

افزایش مراودات تجاری رابطه مستقیمی با افزایش رقابت‌های مکارانه تجاری دارد، که در دهه‌های اخیر با بهره‌گیری از فناوری‌های جدید به صورگوناگون گسترش یافته است. در حال حاضر شایع‌ترین تقلب در عرصه تجارت و بارزترین رقابت مکارانه، شبیه‌سازی علائم یا اسامی تجاری است که از دعوای شایع در دادگستری نیز می‌باشد. این امر در تبلیغات بازرگانی منجر به از دست رفتن فرصت افرادی می‌شود که از نام تجاری آنها سوء استفاده شده است. برای جلوگیری از تضییع حقوق اشخاص ثالث، ماده ۴۰ همان قانون در این خصوص مقرر می‌دارد: «مالک علامت ثبت شده می‌تواند علیه هر شخصی که بدون موافقت وی از علامت استفاده کند و یا شخصی که مرتکب عملی گردد که عادتاً منتهی به تجاوز به حقوق ناشی از ثبت علامت گردد، در دادگاه اقامه دعوی نماید، این حقوق شامل موارد استفاده از علامتی می‌شود که شبیه علامت ثبت شده است و استفاده از آن برای کالا یا خدمات مشابه موجب گمراهی عموم می‌شود.»

علاوه بر آن که برای صاحبان علائم و اسامی تجاری، امکان طرح دعوای حقوقی وجود دارد؛ مطابق ماده ۶۱ همان قانون، برای اشخاصی که حقوق انحصاری صاحب علامت یا نام تجاری را نقض کنند، مجازات کیفری نیز مقرر شده است. رسیدگی به کلیه دعوای مالکیت‌های صنعتی از جمله دعوای علائم و اسامی تجاری، در صلاحیت محلی دادگاه‌های حقوقی و کیفری تهران می‌باشد.

از جمله دعوای که شخص ثالث می‌تواند برای بدست آوردن حقوق خود انجام دهد، می‌تون به موارد ذیل اشاره کرد:

الف- دعوای ابطال نام شرکت یا موسسه.

نام یک شرکت یا موسسه، اسم تجاری است نه علامت تجاری و «اسم تجاری» برای تمایز اشخاص و «علامت تجاری» برای تمایز کالاها و خدمات قابل استفاده است. لذا شرکت‌ها و موسسات حق ندارند از نام خود برای معرفی کالاها و خدمات استفاده کنند، چراکه حقوق یک شرکت یا موسسه نسبت به نام تجاری اش صرفاً در حدود معرفی شرکت یا موسسه است و لاغیر. نتیجه اینکه؛ اولاً اگر یک نام تجاری، عین یا مشابه یک علامت تجاری مقدم‌الثبت باشد،

صاحب علامت تجاری می‌تواند، ابطال نام شرکت یا موسسه رقیب را از دادگاه بخواهد. ثانیاً - اگر نام شرکت یا موسسه‌ای مشابه نام شرکت یا موسسه دیگری باشد به نحوی که مصرف‌کنندگان و مراجع اداری را در تشخیص و تمایز آنها به اشتباه بیندازد، می‌توان ابطال نام تجاری مشابه و موخرالثبت را از دادگاه درخواست نمود.

ب- دعوای ابطال علامت تجاری

از آنجا که صاحب نام تجاری دارای حق استفاده انحصاری است، لذا اگر از نام شرکت‌ها یا موسسات عمداً یا سهواً به عنوان علامت تجاری استفاده شود، به نحوی که مشابه اسم تجاری سابق‌الثبت باشد، می‌توان با اثبات رقابت مکارانه، ابطال آن را از دادگاه خواست. لازم به ذکر است؛ دعوی حقوقی فوق‌الذکر راجع به علائم و اسامی ثبت شده است. لذا چنانچه با نام‌ها یا علائم تجاری ثبت نشده مواجه باشیم، عناوین دعوی حقوقی و کیفری متفاوت خواهد بود (اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۹).

تحقیق و استهزاء شخص ثالث

بند ۱۲ ماده ۱۲ آیین‌نامه تأسیس و نظارت بر نحوه کار فعالیت کانون آگهی و تبلیغاتی شورای انقلاب جمهوری اسلامی مورخ ۱۳۵۸/۱۲/۲۷، مقرر می‌دارد: «تحقیق و استهزاء دیگران، تلویحاً یا تصریحاً در آگهی‌های تبلیغاتی ممنوع است.»

افتراء در لغت به معنی دروغ بستن و بهتان زدن و در اصطلاح حقوقی عبارت است از نسبت دادن صریح عمل مجرمانه برخلاف حقیقت و واقع به شخص یا اشخاص معین به یکی از طرق مذکور در قانون، مشروط بر این که صحت عمل مجرمانه نسبت داده شده، در نزد مراجع قضایی ثابت نشود. تمام جرایمی که باعث افتراء می‌باشند باید این سه عنصر در آنها وجود داشته باشد: وظیفه و مسئولیت قانونی که متهم نسبت به شاکی دارد، نقض آن وظیفه توسط متهم و خساراتی که به شاکی وارد شده است؛ به طوری که بتوان ثابت نمود این خسارات ناشی از نقض آن وظیفه بوده است.

در مورد افتراء این حق شامل حق شاکی برای حفظ اعتبار و آبروی خود است. لذا این یک وظیفه عمومی است که افراد مانع از آسیب رساندن به آبرو و اعتبار یکدیگر شوند و چنانچه این وظیفه نقض شود، افتراء بوجود می‌آید.

جمله توهین آمیز، جمله‌ای است که موجب بد نامی یا بی اعتباری شود، یا عموماً از دیدگاه اعضای یک جامعه به این صورت جلوه کند؛ و یا در غیر این صورت جمله‌ای باشد که نشان دهنده دشمنی، تحقیر و اهانت یا استهزاء باشد و باعث آسیب رساندن به اعتبار شخص در محل کار و تجارت و حرفه او باشد.

افترا شامل نکات ریز و پیچیدگی های فراوانی می باشد که در جوامع مختلف برداشت های حقوقی متفاوتی از آن می شود. اغلب اوقات وقتی شخص مورد افترا قرار می گیرد، بهترین کاری که شاکی می تواند انجام دهد، این است که گوینده جملات افترا آمیز را به انتشار گزارشی صادقانه برای عذر خواهی و پس گرفتن جملات گفته شده، در زمان مناسب مجبور کند. انتشار یا چاپ به موقع عذر خواهی یا اصلاح مطلب افترا آمیز به تنهایی نمی تواند یک دفاع برای اتهام افترا باشد. بلکه فقط می تواند تخفیفی برای جرم انجام شده در پی گیری قضایی آن باشد. در افترا به وسیله نشر اکاذیب، اگر ضرر مادی یا معنوی به ثالث وارد شده باشد، علاوه بر جبران آن، مقنن مرتکب را مستحق حبس تعزیری از دو ماه تا دو سال و یا شلاق تا ۷۴ ضربه دانسته است. (ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی)

آثار اخلاقی تبلیغات بازرگانی خلاف واقع

اخلاق مجموعه قواعدی است که رعایت آن ها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است. قواعد اخلاق میزان تشخیص نیکی و بدی است و بدون آن که نیازی به دخالت دولت باشد، انسان در وجدان خویش آن ها را محترم و اجباری می داند (کاتوزیان، ۱۳۸۱: ۵۹).

شاید بتوان تبلیغات تجاری را یکی از برجسته ترین نوع تبلیغات دانست که به صراحت در آن، منفعت پیام فرستنده در نظر گرفته می شود و پول با کالا یا خدمات مبادله می شود، یعنی در قبال دریافت پول کالا ارایه می دهیم؛ با این تعریف جای زیادی برای اخلاق باقی نمی ماند و اگر بخواهیم وارد حوزه اخلاق شویم باید تبلیغات تجاری را به گونه ای دیگر تعریف کنیم؛ در این تعریف ما با دو مولفه روبه رو هستیم: نخست این که، تبلیغات تجاری درصدد است آگاهی مخاطب را نسبت به حق انتخابش افزایش دهد. بنابراین در تبلیغات تجاری آگاهی دادن را اصل می دانیم. اگر تبلیغات تجاری به این معنا وجود نداشته باشد حق انتخاب مخاطب نیز محدود می شود و مخاطب از وجود کالا در بازار بی اطلاع خواهد بود. مولفه دوم آن است که در تبلیغات تجاری ایجاد رغبت در مخاطب برای خرید با استفاده از آگاهی مطرح می شود. با این تعریف دو سطح تحلیل کلان و خرد را می توان در نظر گرفت. در سطح تحلیل کلان تبلیغات تجاری لازمه رونق اقتصادی و مفید به حال جامعه است، اگر در کارخانه ای با تولید انبوه مواجه هستیم پس به مصرف انبوه نیز نیاز داریم. با این تحلیل، تبلیغات دارای توجیه اقتصادی و موجب رونق اقتصادی، فروش کالا، خدمات و گردش چرخه اقتصاد می شود. با این دیدگاه وجود تبلیغات تجاری یک امر توجیه پذیر است. اما در تحلیل خرد بحث رقابت مطرح می شود؛ به تعبیر دقیق تر بحث اخلاق را در حوزه خرد تبلیغات تجاری شاهدیم.

ارتباط تبلیغات بازرگانی با اخلاق

به نظر می‌رسد آگهی بازرگانی از دو منظر با اخلاق ارتباط پیدا می‌کند:

- در دنیای معاصر اخلاق کسب و کار، شرطی لازم برای موفقیت در تجارت است. گسترش اخلاق کسب و کار می‌تواند با ایجاد روحیه اعتماد متقابل میان تولیدکنندگان و مشتریان، به موفقیت هرچه بیشتر صاحبان کسب و کار بینجامد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲: ۵۳). اخلاق اقتضا می‌کند که نه تنها اصل کسب و کار، بلکه زیرمجموعه مهمی چون «آگهی‌های بازرگانی» نیز با اصول اخلاقی مورد قبول جامعه هماهنگ باشد؛ چراکه بدون رعایت این اصول در آگهی‌ها، مهم‌ترین سرمایه تجارت، یعنی اعتماد مخاطبان از دست خواهد رفت (اسماعیلی، ۱۳۸۵: ۴۰).

- علاوه بر مورد قبلی، آگهی بازرگانی خود اخلاق آفرین است. تبلیغات، خود یک نظام اخلاقی، یک اخلاق و نوعی رفتار دلخواه می‌آفریند و آدمی را به معیاری برای سنجش نیک و بد مجهز می‌کند (الول، ۱۳۷۰: ۴۲). اگر تأثیر تبلیغات بازرگانی در تسلط بر افکار و احساسات مردم بسیار زیاد است، چرا از این ظرفیت در راستای استحکام اصول اخلاقی استفاده نشود؟ (اسماعیلی، ۱۳۸۵: ۴۰) به طور مثال یک آگهی تبلیغی می‌تواند به گسترش فرهنگ اسراف، تجمل‌گرایی، فرزند سالاری، ظاهر گرایی و بسیاری موارد غیر اخلاقی و غیر منطبق با فرهنگ و اعتقادات یک کشور منجر شود.

نکته قابل ذکر دیگر این است که تبلیغات بازرگانی را می‌توان تحت دو بنگاه مورد مطالعه قرار داد: بنگاه تولیدی و بنگاه تبلیغی. در واقع، تبلیغات بازرگانی بخشی از بنگاه تولیدی است؛ به این معنا که تولیدکننده، فروشنده و یا صاحب خدمات برای معرفی کالا و خدماتش، در نام و نشان تجاری، شکل و رنگ بسته‌بندی، دقت‌های لازم را مبذول کرده و آن را به نحوی از انحا برای مخاطبان معرفی می‌کند. اگر «تبلیغات بازرگانی» ذیل بنگاه تولیدی قرار گیرد، معنای «اخلاق در تبلیغات بازرگانی» چنین ترسیم می‌شود که بنگاه تولیدی چه معیارهای اخلاقی‌ای را برای تبلیغ کالا باید رعایت کند؟ مخاطبان از صاحبان تولید در بخش تبلیغات چه توقعاتی دارند؟ بنگاه تولیدی در قبال مخاطبان تبلیغ چه مسئولیت‌هایی دارد؟

اگر صنعت تبلیغ را به عنوان بنگاه مستقلی در نظر بگیریم، با بنگاهی به نام «بنگاه تبلیغی» روبه‌رو خواهیم شد که حاصل فعالیتش چیزی جز تبلیغ دیگران نیست. بنگاه تبلیغی واسطه‌ای بین بنگاه تولیدی و مخاطبان تبلیغ بوده و کالا و خدمات بنگاه تولیدی را به مخاطبان معرفی می‌کند. بنگاه تبلیغی در این نگرش، با دو دسته (شخص یا اشخاص) طرف حساب خواهد بود؛ یکی بنگاه تولیدی است که مشتری بنگاه تبلیغی می‌باشد؛ چراکه بنگاه تولیدی کار تبلیغ را به او سفارش داده است و دیگری، مخاطبی است که کالا و خدمات توسط بنگاه تبلیغی به او معرفی

می شود. حال در این دیدگاه معنای «اخلاق در تبلیغات بازرگانی» چنین تصویر خواهد شد: اولاً بنگاه تبلیغی در قبال مشتری که صاحبان کالا و خدمات هستند، چه معیارهای اخلاقی را باید رعایت کند؟ ثانیاً مسئولیت بنگاه تبلیغی در قبال مخاطبان چگونه است؟ آیا بنگاه تبلیغی در قبال مخاطبان که اهداف تبلیغات هستند، هیچ مسئولیتی ندارد؟

مسئولیت اخلاقی بنگاه‌های تولید و تبلیغ

واژه «مسئولیت» بیش از آنکه تداعی گر اخلاقی بودن مسئله باشد، با حقوقی بودن آن متناسب است. در نگاه حقوقی، الزام آور بودن قضیه‌ای بدون ضمانت اجرایی بی معناست؛ اگر انجام عملی اجباری باشد، باید سرپیچی از آن هم پیامد داشته باشد، وگرنه نظم اجتماعی رؤیایی شیرین و دست‌نیافتنی خواهد بود. مجازات‌هایی از قبیل حبس، تبعید و اعدام از مصادیق بارز ضمانت‌های اجرایی هستند. اما در مسئولیت اخلاقی هیچ ضامنی خارج از «وجدان شخص» و «اعتقاد به آخرت» وجود ندارد (اسماعیلی، ۱۳۸۵: ۳۸).

مسئولیت اخلاقی بنگاه تولیدی در قبال تبلیغات

اگر تبلیغات توسط «بنگاه تولید» انجام گیرد، یعنی تبلیغ کالا به وسیله بنگاهی انجام گیرد که تولید کالا هم در آن بنگاه صورت می‌گیرد، طبیعتاً مخاطب تبلیغ به عنوان یکی از ارکان محیط دارای حق بوده و بنگاه تولیدی در قبال مخاطب مسئولیت دارد. بنگاه تولیدی همان‌گونه که در اصل تولید کالا وظایف اخلاقی بر دوش دارد، در امر تبلیغ نیز بایستی اخلاق حرفه‌ای تبلیغ را مراعات نماید.

از اصول اخلاقی که بنگاه مذکور ملزم به رعایت آن‌ها است این است که در کمال احترام به مخاطباننش طوری تبلیغ کند که کرامت انسانی مخاطبان مورد نظر قرار گیرد، حق انتخاب را برای آنها ثابت بداند، از فریب مخاطبان پرهیز نموده و با ایجاد فضای رقابتی سالم، در فکر حذف رقیب از عرصه تجارت بر نیاید، با ارائه اوصاف خلاف واقع از کالا یا خدمات مورد تبلیغ، مخاطب را به خرید آن و در نتیجه گمراه کردن او ترغیب ننماید.

مسئولیت اخلاقی بنگاه تبلیغی در قبال تبلیغات

بنگاه تبلیغی کاری جز تبلیغات ندارد. این بنگاه از عوامل ذیل تشکیل شده است:

- عوامل انسانی مانند مدیر، مجری، طراح و
 - عوامل غیر انسانی مثل زمان آگهی، مکان آگهی، فیلم، صدا، تصویر، نوشته و ...
- یک بنگاه تبلیغی در قبال مشتری مسئولیتهایی دارد. از جمله این که بنگاه باید نهایت تلاش خود را مصروف سازد تا کالای مشتری را آن‌گونه که می‌خواهد، تبلیغ کند. از طرفی در

راستای ارائه خدمات، عدالت، انصاف، صداقت و دیگر اصول اخلاقی را رعایت کند. مثلاً اگر براساس زمان بندی قرار است تبلیغ کالای مورد نظر، اول ماه از رسانه پخش شود، تخلف از این وعده اخلاقاً ناشایست است.

پرسش اساسی این است که آیا بنگاه تبلیغی فقط در قبال مشتریان خود که همان تولیدکننده‌ها هستند، مسئولیت دارد، یا در قبال مخاطبان نیز دارای مسئولیت است؟ در نگاه اول می‌توان تمام مسئولیت را به بنگاه تولیدی متوجه و از بنگاه تبلیغی سلب نمود. مسئولیت به دو بیان متوجه بنگاه تولیدی است؛ اولاً بنگاه تبلیغی مسئولیتی جز رساندن آنچه را که برعهده‌اش گذاشته‌اند، ندارد؛ بلکه تنها در صورتی مسئولیت دارد که از مفاد تبلیغی و دروغ بودن آن اطلاع داشته باشد. ثانیاً بنگاه تولیدی در قبال تمامی امور مربوط به کالای تولیدی مسئولیت دارد که یقیناً یکی از آنها، تبلیغات بازرگانی است. اما گاه بنگاه تبلیغی می‌بیند که با رعایت حق یک مشتری و درج واژه یا تصویری خاص، باید از حقوق میلیون‌ها مخاطب چشم‌پوشی کند؛ چون مثلاً در آن واژه و تصویر، فریب و دروغ هنرمندان‌ای وجود دارد! در این صورت بنگاه تبلیغی در قبال مخاطبان نیز مسئول خواهد بود.

اما در نگاه دقیق‌تر، نمی‌توان مسئولیت را از بنگاه تبلیغی سلب نمود و به مورد ثبوت خلاف منحصر ساخت. گاهی تبلیغ برعهده رسانه‌ای مثل رسانه ملی گذاشته می‌شود. در تبلیغ رسانه‌ای یقیناً باید اموری مورد دقت قرار گیرد که در تبلیغ ساده لازم نیست. اگرچه مسئولیت اصلی تبلیغات، متوجه بنگاه تولیدی است، اما موسسه تبلیغی نیز براساس حیطة، وسعت و اهمیت کارش مسئولیت دارد. رسانه‌ای مثل رسانه ملی نمی‌تواند به قواعد عقلایی (مانند اعتماد به دیگران مگر در مواردی که خلاف آن مشهود است یا اصل صحت) بسنده کرده و بدون تحقیق و تفحص کافی حمل بر صحت نماید. اخلاق در این موارد اقتضا می‌کند که بنگاه پیش‌بینی‌پذیر باشد. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۲: ۶۳) اگر رسانه‌ای مثل رسانه ملی به صحت و سقم مفاد تبلیغی کاری نداشته باشد، برای مخاطبان پیش‌بینی‌پذیر نبوده و طبیعتاً سرمایه اصلی خود، یعنی اعتماد مخاطبان را از دست خواهد داد. بنابراین رسانه باید اخلاقی عمل کند. هر آگهی قابلیت پخش را دارا نیست. مخاطب باید با خیال راحت و آسوده، خود و خانواده‌اش را جلوی جعبه جادویی قرار دهد. پس برای بنگاه تبلیغی مهم‌تر از حیثیت بنگاه تولیدی، حیثیت و اعتبار خود اوست. در نتیجه بنگاه تبلیغی نیز جدای از بنگاه تولیدی در قبال مخاطبان مسئولیت دارد.

اصول اخلاقی تبلیغات بازرگانی

اصولی را باید در نظر گرفت تا به منصفانه بودن تبلیغات خدشه وارد نشود؛

- اول در نظر گرفتن نقش آگاهی‌دهنده است، به این معنی که میان ویژگی‌های واقعی

محصول و توصیف‌هایی که مطرح می‌شود دروغ مطرح نشود. باید اذعان نمود که اغراق دروغ نیست، چرا که بزرگنمایی تا حدی طبیعی تلقی شده و در صنعت تبلیغات پذیرفته شده است، به تعبیر دقیق‌تر اگر بزرگنمایی نباشد اصلاً تبلیغات وجود ندارد؛ تاکید، شرط تبلیغ است اما دروغ یعنی نسبت دادن صفتی که در آن کالا واقعاً وجود ندارد.

- دوم، پذیرش استانداردها در کالایی است که قصد تبلیغ آن وجود دارد. یعنی اگر کالایی بخواهد مورد حمایت قرار گیرد و در طرح‌های تبلیغاتی وارد شود، باید از استانداردها و سلامتی و کیفیت برخوردار باشد تا شرکت‌های تبلیغاتی بتوانند کالای مورد نظر را تبلیغ کنند.

- اصل سوم در رقابت منصفانه، عدم تخریب رقبا و محصولات رقیب، در رقابت‌های تجاری است، یعنی صحبت کردن راجع به محاسن محصول خود نه معایب محصولات دیگران.

- اصل چهارم که بسیار مهم است موضوع گره‌زدن‌ها یا نسبت‌دادن چیزهایی به چیزهایی دیگر است، به این مفهوم که استفاده از روش‌هایی که در مخاطب ایجاد جاذبه می‌کند بدون این که آن جاذبه ارتباطی با محصول داشته باشد که این امر غیراخلاقی است. بنابراین استفاده از هنرپیشه‌ای محبوب برای تبلیغ کالایی که هیچ ارتباط موضوعی با آن نداشته باشد، ذاتاً عملی غیراخلاقی است (یعنی استفاده ابزاری از مولفه‌های جاذبه‌برانگیز که ارتباطی با کیفیت کالا ندارد).

- اصل پنجم این است که محتوای پیام تبلیغ شده نباید با ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی جامعه منافات داشته باشد و آنها را زیر سوال ببرد. از طرفی نباید در محتوای پیام تبلیغات از لغات نامناسب و زشت استفاده شود.

- اصل آخر بحث کودکان و نوجوانان است؛ از آن جا که فرض این است که کودکان و نوجوانان امکان تعقل اندیشمندانه‌شان کم‌تر است و بیش‌تر تحت‌تاثیر احساسات و عواطف لحظه‌ای‌شان، هستند بنابراین تاثیرگذاری مستقیم روی کودکان برای تاثیرگذاری غیرمستقیم روی اولیا و پدران و مادران در خرید، غیراخلاقی است.

قواعد حقوقی حاکم بر تبلیغات خلاف واقع

مهمترین اثری که در قوانین ایران می‌توان بر تبلیغات خلاف واقع یافت، خیار طرف فریب‌خورده و امکان فسخ معامله است. با این وجود برخی از فقهای امامیه و حنفی معتقد به امکان مطالبه تفاوت قیمت توسط فریب‌خورده (مدگس) می‌باشند. (انصاری، ۱۳۸۸: ۶۵۴) این نظر مورد تأیید بعضی از حقوقدانان ایران نیز قرار گرفته و در تأیید آن استدلال نموده‌اند: «زیان دیده از تدلیس می‌تواند عقد را نقض کند و اگر ثمن را داده است پس بگیرد. نیز می‌تواند عقد را ابرام و ابقاء کند و ارش بگیرد، اگر تعادل ارزش عوضین به جهت تدلیس به هم خورده باشد، زیرا مدگس در زمان عقد، تعهد موازنه ارزش کرده است و این از اصول مهم سه گانه موازنه در عقود مالی

است. «(لنگرودی، ۱۳۸۲: ۳۷۶) اما همانگونه که شیخ انصاری در نقد کسانی که مبنای خیار غبن را عدم رضا به دلیل توقف آن به تعادل عوضین می‌دانند اشاره نموده است، تعادل عوضین را می‌توان صرفاً انگیزه طرف در انعقاد عقد دانست و البته در مواردی که صرف انعقاد عقد برای طرف معامله به قدری اهمیت دارد که حاضر است چندین برابر بهایش را بپردازد، تعادل عوضین حتی انگیزه نیز نمی‌باشد. (شیخ انصاری، ۱۳۸۰: ۱۵۸ و ۱۵۹) بنابراین تنها فرضی که می‌توان امکان مطالبه تفاوت قیمت را پذیرفت، موردی است که از مصداق‌های مشترک خیار عیب و تدلیس باشد و فریب خورده به عیب استناد می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۳۶۲ و ۳۶۳).

علامه حلی در این زمینه می‌فرماید: «التدلیس بما یختلف الثمن بسببه یثبت به الخیار بین الفسخ و الامضاء مع عدم التصرف و معه لا شیء و لا ارش اذا لم یکن عیباً». (علامه حلی، ۱۴۱۸: ۷۶) در تدلیس که موجب اختلاف قیمت می‌شود، خریدار اختیار فسخ یا امضا را در صورت عدم تصرفش دارد و در صورت تصرف، دیگر خیار ندارد و ارش نیز اگر از موارد عیب نباشد وجود نخواهد داشت.

مصرف‌کننده‌ای که از تبلیغات خلاف واقع متضرر شده است علاوه بر اختیار فسخ معامله، امکان مطالبه کلیه خسارات مادی و معنوی را نیز خواهد داشت (امیدی، ۱۳۷۴: ۷۷). در مورد مبنای قانونی مطالبه خسارات، شایان ذکر است که اهمیت دسترسی مصرف‌کننده به اطلاعات صحیح از مدت‌ها قبل نزد برخی از مقنین احساس شده است؛ به طور مثال بیش از ۱۱۰ سال قبل به موجب قانون فروش کالای انگلستان، فروشندگان ملزم شدند کالا را روی بسته بندی یا در مواجهه حضوری برای خریداران توصیف کنند. همچنین در چهار حق بنیادینی که جان اف کندی در سخنرانی معروف خود برای مصرف‌کنندگان برشمرد؛ حق برخورداری از اطلاعات صحیح و کامل مورد توجه قرار گرفته است (غفاری فارسانی، ۱۳۸۹: ۱۴۸ و ۱۴۹). به عبارت دیگر از آنجا که مصرف‌کنندگان اطلاعات کمتری نسبت به فروشندگان دارند، صرف ایجاد انگیزه برای عرضه‌کنندگان کافی نیست تا بتوانند به اختیار خود اطلاعات کامل و صحیح را در اختیار مصرف‌کنندگان قرار دهند؛ بنابراین نیاز است که قانون آن‌ها را ملزم نماید (همان: ۱۴۳ و ۱۴۴).

با این وجود عده‌ای از حقوقدانان برای خسارات ناشی از تدلیس مانند هزینه‌های تهیه اعتبار و رکود پول و از دست دادن منافع عوض در فاصله میان عقد و فسخ آن، صرفاً مبنای قهری قائل شده‌اند و مسئولیت را در این فرض، قراردادی نمی‌دانند (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۳۶۴). در انتقاد به این نظر باید توجه داشت که مجموعه اوصافی که در تبلیغ کالا از سوی فروشنده ابراز می‌شود، در قصد انشاء طرف مقابل تأثیرگذار است، به گونه‌ای که می‌توان این اوصاف را با استفاده از ملاک ماده ۱۱۲۸ قانون مدنی شرط بنائی برای عقد دانست. علاوه بر این می‌توان استدلال نمود که تبلیغات خلاف واقع، به نوعی نقض تعهد فروشنده به ارائه اطلاعات در مرحله انعقاد عقد است

قاسمی حامد، ۱۳۷۵؛ ش ۱۶۵-۱۶۴؛ جابری، ۱۳۸۶: ۱۵۲ و ۱۵۳) و بر این اساس مسئولیت کسی که به خلاف واقع تبلیغ نموده را دارای هر دو جنبه قانونی و قراردادی دانست و مصرف‌کننده متضرر را در انتخاب هر یک از دو مبنی در طرح دعوا آزاد دانست.

ارتباط نزدیکی که تبلیغات بازرگانی با نظم عمومی و حقوق عام مصرف‌کنندگان دارد موجب شده ضمانت اجرای جدید، بیشتر جنبه کیفری داشته باشند (مواد ۷ و ۱۹ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان ۱۳۸۸، بند ۸ و ۱۲ ماده ۶۱ قانون اصلاح موادی از قانون برنامه چهارم توسعه و ماده ۷۰ قانون تجارت الکترونیک). با این وجود در ماده ۶۱ قانون اصلاح موادی از قانون برنامه چهارم توسعه، مواردی از ضمانت اجرای جدید غیر کیفری ملاحظه می‌شود که به این قرار می‌باشند: ۱. دستور به فسخ هر نوع قرارداد، توافق و تفاهم متضمن رویه‌های ضد رقابتی موضوع مواد ۴۴ تا ۴۸ (از سوی شورای رقابت) ۲. دستور به توقف رویه ضد رقابتی یا عدم تکرار آن. ۳- اطلاع رسانی عمومی در جهت شفافیت بیشتر بازار.

در ادامه بررسی قواعد مربوط به تبلیغات بازرگانی می‌توان به مزیت‌ها و معایب این قوانین به شرح ذیل اشاره نمود:

مزیت‌های قواعد حقوقی

- یکی از نقاط قوت قواعد تدوین شده در ماده ۵۰ قانون تجارت الکترونیک آمده است که تأمین کنندگان در تبلیغ کالا و خدمات خود نباید مرتکب فعل یا ترک فعلی شوند که سبب مشتبه شدن یا فریب مخاطب از حیث کمیت یا کیفیت شود که با قواعد حقوق کلاسیک هم منطبق است؛ زیرا عده زیادی از حقوقدانان و فقها سکوت فروشنده در برابر عیب کالا را تدلیس می‌شمارند.

- از دیگر مزایا، حفظ حقوق افراد ثالث در تبلیغات است. بعنوان مثال در بند ج ماده ۱۲ آیین نامه تأسیس نظارت بر نحوه کار و فعالیت کانون‌های آگهی و تبلیغاتی آمده است: آگهی تبلیغاتی نباید خدمات یا کالاهای دیگران را بی ارزش و یا فاقد اعتبار جلوه دهد. یا در بند ۱ قسمت ه ماده ۴۵ قانون اصلاح موادی از قانون برنامه چهارم توسعه (اظهارات گمراه کننده) آمده است: ... از جمله کالا و خدمات رقبا را نازل جلوه دهد. همچنین در اصل ۹ دستورالعمل تهیه آگهی‌های رادیویی و تلویزیونی مقرر شده است: در آگهی یک کالا و یا خدمات خاص نباید تصریحاً یا تلویحاً کالا و خدمات مشابه دیگری نفی شود و یا تلاش شود که موضوع آگهی در مقایسه با دیگر کالاها و خدمات اثبات شود.

- منع استفاده از نام و تصاویر افراد بدون اجازه، یکی دیگر از مزیت‌های مقررات مربوط به تبلیغات تجاری می‌باشد. در اصل ششم دستورالعمل تهیه آگهی‌های رادیویی و تلویزیونی آمده است: در آگهی‌های رادیویی و تلویزیونی نباید از تصاویر و یا نام افراد بدون کسب اجازه قبلی

استفاده شود. در مواردی که در یک آگهی از تصاویر و یا نام فرد یا افرادی بدون اجازه استفاده شود، در صورت اعتراض، پخش آگهی متوقف و جبران خسارت احتمالی به عهده سفارش دهنده و یا سازنده خواهد بود.

- منع تحقیر و استهزاء افراد را نیز می‌توان از جمله مزایا بر شمرد. بند ج ماده ۱۲ آیین نامه تأسیس و نظارت بر نحوه کار و فعالیت کانون‌های آگهی و تبلیغاتی مقرر می‌کند: تحقیر و استهزاء دیگران تلویحاً و یا تصریحاً در آگهی‌های تبلیغاتی ممنوع است.

- منع مخالفت تبلیغات با ارزش‌های اخلاقی و مذهبی جامعه (دارای جنبه عمومی) از دیگر نقاط قوت این قوانین است. در بند ه ماده ۱۲ قانون آگهی‌های تبلیغاتی آمده است: آگهی‌های تبلیغاتی نباید محتوی گفتار یا تصاویری باشد که برای اخلاق و معتقدات مذهبی یا عفت عمومی توهین آمیز باشد.

معایب قواعد حقوقی

در بررسی قوانین مرتبط با تبلیغات بازرگانی، گاه به خلاهای قانونی یا اشکالاتی بر می‌خوریم که به نظر می‌رسد رفع اشکالات یا تکمیل خلاها، منجر به بهبود هرچه بیشتر روند قانون پذیری تبلیغ کنندگان و تولیدکنندگان خواهد شد. به عنوان مثال، بر اساس ماده ۷ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان ۱۳۸۸، تبلیغات خلاف واقع و ارائه اطلاعات نادرست که موجب فریب یا اشتباه مصرف‌کننده از جمله از طریق وسایل ارتباط جمعی، رسانه‌های گروهی و برگه‌های تبلیغاتی شود، ممنوع می‌باشد. مشکل در ضمانت اجرای این ماده است که جزای نقدی متوقف بر ورود خسارت ناشی از مصرف همان کالا و خدمات به مصرف‌کنندگان شده است؛ زیرا همان طور که در ماده ۱۹ مقرر شده است، عرضه‌کنندگان کالا و خدمات و تولیدکنندگانی که مبادرت به تخلفات موضوع مواد ۳ الی ۸ این قانون نمایند، در صورت ورود خسارت ناشی از مصرف همان کالا و خدمات به مصرف‌کنندگان علاوه بر جبران خسارت وارد به جزای نقدی حداکثر معادل دو برابر خسارت وارده محکوم خواهند شد. با این وجود همان طور که می‌دانیم قوانینی که از حقوق مصرف‌کننده حمایت می‌کنند ارتباط نزدیکی با مصالح اجتماعی دارند و می‌توان گفت منطقی نیست که مجازات کسی که با تبلیغات کاذب به حقوق مصرف‌کننده تجاوز کرده متوقف بر ورود خسارت شود. به همین جهت هم بند ه ماده ۴۵ قانون اصلاح موادی از قانون برنامه چهارم توسعه و اجرای سیاست‌های کلی اصل چهل و چهارم، بعد از اینکه اعمال مخل رقابت را بر می‌شمارد مقرر می‌کند: اظهارات گمراه کننده از جمله تبلیغات کاذب می‌باشد و به عنوان ضمانت اجرا، تعیین جریمه نقدی از ده میلیون ریال تا یک میلیارد ریال در صورت نقض ممنوعیت‌های ماده ۴۵ این قانون صورت می‌گیرد که متوقف بر ورود خسارت به مصرف‌کننده هم نیست.

مطالبه خسارت معنوی ناشی از تبلیغات خلاف واقع

واژه معنوی در برابر مادی بکار رفته است (توپا ابراهیمی، ۱۳۸۸: ۴۱) و عبارت است از ضرری که متوجه حیثیت و شرافت و آبروی شخص یا بستگان او گردد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۳: ش ۲۰۷۹).

زمانی که فردی توسط رسانه‌ای مورد توهین قرار می‌گیرد، گرچه از حقوق مالی و مادی وی چیزی کاسته نمی‌شود؛ اما به لحاظ روحی چنان دچار صدمه و ضربه می‌گردد که جبران این نوع ضرر گاهی بسیار دشوارتر از جبران ضرر مادی است. این دردها و صدمات روحی و ضربات ناشی از افترا و توهین رسانه‌ای، ضرر معنوی محسوب می‌شود. قانون آئین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲، در مقام تبیین ضرر معنوی در تبصره یک ماده ۱۴، آن را صدمات روحی یا هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی دانسته است. نمونه‌ای از مستندات قانونی مطالبه ضرر معنوی، صدر ماده ۸ قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ است که مقرر داشته: «کسی که در اثر تصدیقات یا انتشارات مخالف واقع، به حیثیت یا اعتبارات یا موقعیت دیگری زیان وارد آورد، مسئول جبران آن است». ماده ۱۰ همان قانون نیز مقرر می‌دارد: «کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد شود، می‌تواند از کسی که لطمه را وارد نموده 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 بر خسارت مالی، حکم به رفع زیان از طرق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید».

در مورد امکان مطالبه خسارت معنوی توسط مصرف‌کننده متضرر از تبلیغ خلاف واقع نیز باید توجه داشت که شخصیت، احساسات و عواطف و آبروی انسانها همواره مدنظر قانونگذار قرار گرفته است (ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی) و همچنین در گذشته لایحه حمایت از حقوق مصرف‌کننده (سال ۷۲) در مواد ۸، ۹ و ۱۲ جبران ضرر معنوی را مورد تأکید قرار داده بود. به طور مثال ماده ۸ لایحه مذکور مقرر می‌دارد: هر عرضه‌کننده کالا یا خدمت به صرف عرضه کالا یا خدمت به بازار مصرف، سلامت و ایمنی کالا و خدمت را در برابر مصرف‌کنندگان تضمین می‌کند و بطور ضمنی متعهد می‌شود کلیه خسارات مادی و معنوی را که از عیوب پنهانی کالا ناشی می‌شود به طور کامل جبران کند.

آن چه تاکنون ذکر شد آثار حقوقی تبلیغ خلاف واقع بر قراردادی است که موضوع آن عین معین می‌باشد. در صورتی که مورد معامله کلی یا کلی فی الذمه باشد، مشتری می‌تواند الزام فروشنده را به تحویل موردی که مطابق با اوصاف ذکر شده است بخواهد (امامی، ۱۳۷۸: ۴۹۸) و در فرضی که الزام فروشنده به تسلیم موردی مطابق با تبلیغات ذکر شده متعذر بود، خریدار به ملاک مواد ۴۷۶ و ۴۸۲ قانون مدنی خیار تعذر تسلیم خواهد داشت.

امروزه به دلیل رواج و گسترش روز افزون آنچه (گزاره‌های تجارتي) نامیده می‌شود و عدم

توجه متعارف خریداران بر این قبیل اظهارات، در مقام اثبات فریب نمی‌توان از مصرف‌کننده پذیرفت که بدون بررسی و تحقیق و به صرف اعتماد به این قبیل اظهارات، معامله نموده است، تا جایی که بعضی حقوقدانان، ساده لوحی و عدم بررسی مصرف‌کننده را متضمن اقدام وی علیه خودش می‌دانند (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۳۴۱).

مقایسه اخلاق با حقوق در تبلیغات بازرگانی

اخلاق همیشه به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع حقوق به شمار می‌رود و در حقوق کنونی ریشه بسیاری از مقررات اخلاق است. چنان که لزوم وفای به عهد و ضرر نزدن به دیگران و پایبندی به قراردادها، از طرف قانونگذار تضمین شده و در زمره قواعد حقوقی در آمده است. گاه دولت نیز به طور صریح احترام و اخلاق را واجب دانسته و تجاوز به آن را از اسباب بطلان قرارداد و حتی مانع اجرای پاره‌ای از قوانین شمرده است. چنان که در ماده ۹۷۵ قانون مدنی آمده است: محکمه نمی‌تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که بر خلاف اخلاق حسنه بوده به موقع اجرا گذارد، اگرچه اجرای قوانین مزبور اصولاً مجاز باشد. بنابراین هرکجا صحبت از آثار حقوقی تبلیغات خلاف واقع می‌شود، طبعاً جایگاه اخلاق نیز به عنوان مهم‌ترین منبع حقوق مشخص می‌شود. مثلاً همان‌گونه که گذشت، وقتی قانونگذار تحقیر و استهزاء ثالث را در آگهی‌های تبلیغاتی ممنوع می‌داند، و یا معاملاتی که بر اساس تبلیغات خلاف واقع و اطلاعات نادرست صورت گرفته باشد را باطل می‌شمارد، همگی ریشه در اخلاق و قواعد اخلاقی دارد. با این وجود، حقوق و اخلاق مفهوم واحدی ندارند و از جهاتی با هم تفاوت دارند. این تفاوت‌ها در تبلیغات بازرگانی خلاف واقع، قابل بررسی است.

یکی از این تفاوت‌ها از لحاظ هدف است. هدف از اخلاق، اصلاح معایب شخص و ایجاد جامعه فاضله است. ولی حقوق به حفظ صلح و نظم در جامعه بیشتر از وجدان شخصی و حسن نیت توجه دارد. بنابراین با آن که تبلیغات خلاف واقع امری غیر اخلاقی است، باید قانون به خاطر پایان دادن به دعوی اشخاص و ایجاد آرامش در جامعه، آن را ممنوع اعلام کند، تا از این طریق هم وجدان اشخاص و هم ممانعت قانونگذار به عنوان سدی در برابر تبلیغات خلاف واقع قرار گیرد.

تفاوت دیگر، قلمرو اخلاق و حقوق است. تبلیغات کذب و خلاف واقع در اخلاق ناپسند است ولی در حقوق فقط در شرایط خاصی دارای اثر خواهد بود. مثلاً اگر چنین تبلیغاتی وارد قلمرو قرارداد گردد و قصد طرف قرارداد را تحت تاثیر قرار دهد موجب بطلان قرارداد خواهد بود. در غیر این صورت، قرارداد از نظر حقوقی صحیح بوده و تنها از لحاظ اخلاقی مذموم است. حقوق و اخلاق از نظر ضمانت اجرا نیز متفاوتند. از نظر حقوقی برای تبلیغات خلاف واقع،

ضمانت اجرای مادی و اجتماعی تعیین می‌شود و قانونگذار، اشخاص را ناگزیر از اطاعت می‌نماید، و آن که نتیجه چنین تبلیغاتی ممکن است منجر به بطلان یا عدم نفوذ قرارداد شود و پشتوانه تعهداتی که در تبلیغات بازرگانی وجود داشته رجوع به دادگاه و اجبار به انجام تعهد یا جبران خسارت و گاه مجازات‌های کیفری است، در حالی که ضمانت اجرای قواعد اخلاق، در تبلیغات بازرگانی خلاف واقع، فقط جنبه درونی و مذهبی دارد و بی‌اعتنایی به آن، عقاب روز جزا یا عذاب وجدان شخصی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

اخلاق ریشه بسیاری از مقررات حقوقی است و از نظر اخلاقی تبلیغات خلاف واقع ناپسند و مذموم است. نظر به اینکه در مسئولیت اخلاقی ضمانت اجرایی، خارج از «وجودان شخص» و «اعتقاد به آخرت» وجود ندارد، وجود قوانین مدون و ضمانت اجراهای حقوقی، می‌تواند جایگاه اخلاق والای اجتماعی را حفظ کند و آثار سوء اخلاقی تبلیغات خلاف واقع را برطرف نماید. برای اینکه از نظر حقوقی اثر تبلیغ ناصحیح را بر قرارداد ببینیم باید ملاحظه کنیم که مورد معامله عین معین، کلی در معین یا کلی است.

۱. عین معین: اگر تبلیغ به نحوی باشد که مشتری را به اشتباه در اوصاف اساسی بیندازد، معامله باطل است. اگر باعث فریب در اوصاف فرعی و عرضی بشود، برای مشتری حق فسخ به وجود می‌آید. مبنای خیار این است که تبلیغات و اوصافی که سابقاً گفته شده شروطی بنائی هستند که قرارداد بر مبنای آن‌ها انشاء شده است، یا اینکه عرف مسلم دلالت می‌کند که تبلیغات و اوصاف سابق در اراده انشاء معامله هم به صورت شرط ضمنی لحاظ می‌شود. مشتری بعد از فسخ می‌تواند به استناد ضمان قهری (المغرور یرجع الی من غره) خسارت مطالبه کند.

۲. کلی در معین: مشتری می‌تواند بخواهد که فروشنده مطابق با اوصاف و تبلیغات بیان شده از سایر موارد تسلیم کند و اگر سایر موارد هم با این اوصاف منطبق نبود وی خیار تعذر تسلیم خواهد داشت.

کلی: مشتری می‌تواند الزام وی را به تسلیم مبیع مطابق تبلیغات بخواهد و اگر الزام مقدور نبود، خیار تعذر تسلیم خواهد داشت (قانون مدنی، ماده ۴۸۲ و ماده ۴۷۵).

در مواردی ممکن است، اثر تبلیغات بازرگانی در قرارداد به اشخاص ثالث هم سرایت کند و حقوق اشخاص ثالث بر اثر تبلیغات بازرگانی که در راستای قراردادی واقع شده، ضایع گردد. از جمله تحقیر و استهزاء شخص ثالث و استفاده از عناوین تجاری مشابه از نظر حقوقی و اخلاقی برای عاملین آنها مسئولیت اخلاقی و حقوقی و همراه خواهد داشت.

فهرست منابع

الف. کتاب

۱. اسماعیلی، محسن (۱۳۸۵). حقوق تبلیغات بازرگانی در ایران و جهان، تهران، نشر شهر.
۲. الول، ژاک (۱۳۷۰). اخلاق‌شناسی تبلیغات - تبلیغات، بی‌خبری و بی‌اخلاقی، ترجمه هومن پناهنده، فصلنامه رسانه، شماره ۶.
۳. امامی، دکتر سیدحسین (۱۳۷۸). حقوق مدنی، تهران، کتابفروشی اسلامی، چاپ بیست و هشتم، ج ۱.
۴. امیدی، مهرانگیز و سعادت‌مندی، علیرضا (۱۳۷۴). نگاهی به حقوق مصرف‌کننده، تهران، انتشارات سازمان برنامه و بودجه.
۵. امین، سید امیر مهدی (۱۳۸۸). مطالعه تطبیقی تدلیس در حقوق ایران، انگلیس و فقه امامیه، استاد راهنما: دکتر حسین عابدیان، کارشناس ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
۶. انصاری، مسعود و طاهری، محمد علی (۱۳۸۸). دانشنامه حقوق خصوصی، تهران، انتشارات جنگل، ج ۱.
۷. پراتکانیس، آنتونی و الیوت آرنسون (۱۳۷۹). عصر تبلیغات استفاده و سوء استفاده روزمره از اقناع، ترجمه کاووس، سیدامامی و محمدصادق عباسی، تهران، انتشارات سروش.
۸. توپا ابراهیمی، شبیر (۱۳۸۸). درآمدی بر خسارت معنوی در حقوق ایران، تهران، انتشارات آثار اندیشه.
۹. جابری، عصمت اله (۱۳۸۶). حقوق مصرف‌کننده، تهران، نشر دادیار، چاپ اول.
۱۰. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۳). ترمینولوژی حقوق، تهران، انتشارات گنج دانش، چاپ هفتم.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۲). الفارق، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ اول، ج ۲.
۱۲. الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق، عبدالغفور عطاری، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ج ۴.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. دادگران، سید محمد (۱۳۸۰). مبانی ارتباط جمعی، تهران، انتشارات فیروزه.
۱۵. شیخ انصاری (۱۳۸۰). کتاب المکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی ج ۵.
۱۶. صیفوری، بیژن (۱۳۸۱). نشانه‌ها، تهران، انتشارات یساولی.
۱۷. طاهر نسبی، کوروش (۱۳۸۱). صنعت تبلیغات (آگهی، ترویج، تبلیغ)، تهران، ابتکار.
۱۸. علامه حلی (۱۴۱۸). قواعد الاحکام، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ج ۲.
۱۹. غفاری فارسانی، بهنام (۱۳۸۹). مصرف‌کننده و حقوق بنیادین او، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی.
۲۰. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۲). اخلاق حرفه‌ای، تهران، ناشر مؤلف.
۲۱. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). قواعد عمومی قراردادها، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ج ۵.
۲۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۱). مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ ۳۲.
۲۳. مصطفی، ابراهیم، الزیات، أحمد، عبد القادر، حامد، النجار، محمد (۱۳۹۲ق). المعجم الوسیط، قاهره، دارالدعوه، ج ۱.
۲۴. معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی معین، تهران، نشر ثامن.

۲۵. یاسابورو کووایاما (۱۳۷۱). *علائم تجاری و نمادها*، ترجمه مقصود نامدار، تهران، انتشارات فرهنگیان.
- ب. مقاله
۱. اسلامی، شیرزاد (۱۳۸۹). *وجوه اشتراک و افتراق نام تجاری و علامت تجاری*، نشریه قضاوت، شماره ۶۵.
 ۲. جنیدی، دکتر لعیا، (تابستان ۱۳۸۱). *مطالعه تطبیقی تعهد به دادن اطلاعات با تأکید بر نظام کامن لا*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۵۶.
 ۳. منتقمی، فروغ مصطفی (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۹). *درآمدی بر اخلاق کسب و کار و تبلیغات در تجارت الکترونیکی از منظر حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان*، مجله بررسی‌های بازرگانی، شماره ۴۰.
 ۴. قاسمی حامد، دکتر عباس (۱۳۷۵). *مروری اجمالی به نظریه تعهد به دادن اطلاعات در قرار داد از دیدگاه حقوق فرانسه*، مجله کانون وکلای دادگستری مرکز، شماره مسلسل ۱۶۵-۱۶۴.

اکوسوفی و ابن عربی

(کاربست تناکح اسما و صفات الهی در اخلاق زیست محیطی)

حمزه علی بهرامی^۱

محسن شیراوند^۲

چکیده

اکوسوفی (Ecosophy) علمی بین رشته‌ای است که از امتزاج دو حوزه طبیعی و معرفت‌شناختی نضج می‌گیرد. بحث پیرامون تناکح اسما و صفات الهی بحثی کاملاً عرفانی است، لکن در این نوشتار قصد داریم آنرا در حوزه زیست محیطی بکار گیریم. هدف ما در این پژوهش کاربرد این موضوع در حوزه اخلاق زیست محیطی و استخراج آموزه‌های مرتبط با مسائل زیست محیطی است. محور بحث در این پژوهش بررسی و تبیین جایگاه طبیعت در ابن عربی و بررسی موضوع نکاح اسما و صفات الهی و چگونگی حمل این آموزه‌های عرفانی در اخلاق زیست محیطی خواهد بود. در این پژوهش از روش اسنادی - تحلیلی استفاده شده است. از جمله نتایج این پژوهش می‌توان به درونی‌سازی احترام به طبیعت نزد انسان به عنوان موجودی قدسی و دارای ارزش ذاتی اشاره کرد.

واژگان کلیدی

تناکح اسما و صفات؛ اخلاق زیست محیطی؛ طبیعت؛ ابن عربی؛ اکوسوفی

Email: bahrame1918@gmail.com

Email: m.shiravand23@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱/۱۹

۱. استادیار کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۲. استادیار فلسفه اخلاق دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۲

مقدمه

محیط زیست به عنوان بخشی از طبیعت پیرامونی انسان از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. بنحوی که امروزه با ورود طبیعت در بحران زیست محیطی اندیشمندان بسیاری به نظریه پردازی پیرامون آن دست زده‌اند. بی‌هیچ تردیدی بحران‌های زیستی و زیست محیطی فعلی، زاینده اندیشه‌های مادی‌نگر، توسعه‌طلب و معلول کژاندیشی علمی و جهالت عملی انسان در جهان است. بشر سرمست از پیشرفت‌های صنعتی که یگانه آرزوی خود را ایجاد رفاه این جهانی می‌داند آن چنان با حرص و ولع دست به تخریب محیط زیست و اکوتوریسم‌های طبیعی زده که شاید صدها سال دیگر ترمیم آن زمان ببرد. اینها همگی نشان از تاثیر آموزه‌های فکری بر طبیعت است. (بیدندی، ۱۳۹۴: ج) آشفته‌گی و بی‌نظمی زندگی و جامعه و بحران‌های زیست محیطی حکایتی روشن از آشفته‌گی درون انسان‌هاست و بدین سان طراوت زیست انسانی نیز تنها در صورت تحقق آن‌ها در درون آدمیان امکان پذیر است. به نظر می‌رسد انسان معاصر نیازمند بازنگری در شیوه برخورد خویش با محیط‌زیست است و می‌توان این نگرش اصیل را از آموزه‌های وحیانی طلب کرد. بهبود محیط‌زیست زمانی حاصل خواهد شد که محیط طبیعی و فرهنگی انسان با هم مرتبط باشند. لازمه تحقق چنین هدفی، وجود اخلاق محیط‌زیستی در تمامی اقشار یک جامعه است. با درک اهمیت اخلاق در حفاظت از محیط‌زیست، افراد مختلف سعی کرده‌اند تا نظریه‌ها و رهیافت‌هایی پیرامون اخلاقی محیط‌زیستی ارائه دهند. از بین آن‌ها می‌توان به آلدو لئوپولد، تیلور، آلبرت شوئنزر و آرنه نائس اشاره کرد. این افراد با بیان ضرورت بسط جایگاه اخلاقی به دیگر موجودات معتقدند که برخی از گونه‌ها و یا اجزای زیست بوم و یا کل زیست بوم، از جایگاه اخلاقی برخوردار است. به عنوان مثال آلبرت شوئنزر به عنوان اندیشمند زیست محور معتقد است که تنها در صورتی می‌توان طبیعت و محیط زیست را بحران نجات داد که "برای همه موجوداتی که اراده‌ای برای حیات دارند احترام یکسانی را قائل شد". (Schweitzer, 2001, 92) وی معتقد است که در تمام موجودات زنده نوعی تمایل و آرزو برای ادامه حیات یا اراده‌ای معطوف به زندگی وجود دارد (بیدندی، ۱۳۹۴: ۱۵). آلدو لئوپولد نیز پیشنهاد می‌کند که در بحث محیط زیست و تعامل انسان با آن و نیز ارزشمندی هر یک از این دو تجدید نظر شود. به باور وی کره زمین همانند خانواده‌ای است که اعضای آن را همه موجودات آن شکل می‌دهد و هیچ موجودی حق سلطه جویی، ویژه خواهی و اربابی بر دیگر اعضای این خانواده را ندارد. ایشان باز تاکید می‌کند که انسان‌ها فاتح بر طبیعت نیستند و ناپستی فقط منافع و خواسته‌های بشر در نظر گرفته شود، چرا که در این صورت "تعادل زیست بومی" (Ecological Equilibrium) که حاصل برابری همه انواع موجودات است بر هم می‌خورد (بیدندی، ۱۳۹۴: ۱۶ و Leopold, 2001, 125). با این رویکرد مشاهده می‌شود که نقش انسان از فاتح زمین به شهروند و محافظ محیط تغییر می‌دهد. واقعیت آن است که به رغم همه تلاش‌هایی که در حوزه نظریه پردازی انجام گرفته، لکن در

عالم واقع جز بحران‌های زیست محیطی اتفاق خاصی مشاهده نمی‌گردد. بین عالم تئوری پردازی تا تغییر نگرش عمیق درونی تفاوت بسیاری وجود دارد. تا زمانیکه انسان‌ها به تحول درونی دست نیابند، برون و زیستگاه آن‌ها نیز دگرگون نخواهد شد. به عبارت دیگر تا انسان به این حقیقت نرسد که زیستگاهی که در آن زندگی می‌کند از "ارزش ذاتی" برخوردار است نه ابزاری، هیچ نظریه، همایش و خطابه آتشی‌ری به جایی نخواهد برد. تلاش این پژوهش نیز بر همین نکته متمرکز است تا با استفاده از آراء عرفانی ابن عربی ارزش ذاتی طبیعت و محیط زیست را بررسی و تبیین نمائیم. نگارندگان بر این باورند که اگر انسان به این باور دست یابد که طبیعت خارج از نظریه پردازی‌های تصنعی اندیشمندان، دارای مولفه‌ها و عناصری است که حقیقتاً در خور احترام و دارای حقوق واقعی است می‌توان به حل این بحران‌ها امیدوار بود. از این جهت مهم‌ترین راهکار عملی این پژوهش "تلاش بر ارائه تصویری مقدس و دارای ارزش ذاتی از طبیعت نزد انسان با توجه به آرا ابن عربی" است. امری که نه به صورت تصنعی و برای نجات طبیعت از بحران، بلکه از جایگاه حقیقی طبیعت نزد ابن عربی به عنوان یک عارف اسلامی حکایت می‌کند. لازم به ذکر است پژوهش خاصی در زمینه آموزه‌های عرفانی ابن عربی و تطبیق آن با اخلاق زیست محیطی صورت نگرفته است. شاید تنها اثری که تا به حال در این زمینه به چاپ رسیده مقاله "پارادایم اخلاق زیست محیطی در تفکر وحدت وجودی ابن عربی" می‌باشد. در پژوهش حاضر برای نخستین بار سعی کرده ایم بحث تناقض اسما و صفات الهی - که یک بحث کاملاً عرفانی است - را در حوزه اخلاق زیست محیطی وارد سازیم.

محورهای مورد بحث در پژوهش حاضر عبارت است از: بحث پیرامون جایگاه طبیعت در ابن عربی با بررسی هستی‌شناسانه وی، بررسی مساله نکاح اسما و صفات الهی و چگونگی ترتب و ترابط این آموزه‌ها بر مساله اخلاق زیست محیطی و در نهایت استخراج آموزه‌های اخلاقی جهت درونی سازی ارزش ذاتی طبیعت. به منظور انسجام بیشتر بحث ضروری است پیش از بررسی آموزه‌های ابن عربی، تعریف دقیق ارزش ذاتی و ابزاری و نیز اخلاق کاربردی را بررسی نمائیم:

ارزش ذاتی: منظور از ارزش ذاتی (Inherent) محیط‌زیست این است که ارزشی که به او نسبت داده می‌شود نه به خاطر سودمندی آن برای انسان، بلکه به فی نفسه واجد ارزش است. بدان معنا که ارزش محیط‌زیست مستقل از موجودیت موجود ارزش‌گذار، یعنی انسان باشد. آرنه ناس، در تحلیل ارزش ذاتی و اقسام آن معتقد به دو برداشت از این مفهوم است. نخست ارزش ذاتی که ممکن است تجریدی بوده و شی را با "ارزشی که آنگونه هست" (Une En Valeur Elle-meme) و خارج از هرگونه عنوان سلبی و مقایسه‌ای، ارزشمند نماید و دیگر؛ ارزشی که در سلب مفهوم نسبت به مالک یا اشیاء مشابه ارزشگذاری می‌شود (ریمون، ۱۳۷۷: ۴) در مقابل ارزش ابزاری از ارزش غیربی و تبعی برای محیط زیست حکایت دارد (بنسون، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۵۹ و محقق داماد، ۱۳۸۰: ۳۰-۷). لازم است یادآوری شود که اخلاق کاربردی (Applied Ethics) یکی از

شاخه‌های اصلی فلسفه اخلاق است که درصدد کاربرد منظم نظریه اخلاقی در یک مساله خاص و مورد مناقشه است. در واقع کاربرد و یا تطبیق استدلال‌ها، ارزش‌ها و یا ایده‌آل‌های اخلاقی یک مکتب راجع به یک مساله خاص اخلاقی در حوزه اخلاق کاربردی مورد بررسی و تبیین واقع می‌گردد. اخلاق زیست محیطی به عنوان یکی از مسائل چالش برانگیز در دهه‌های اخیر در این حوزه به بحث گذاشته می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۱۹۹). در این موضوع کانون‌های معرفتی بسیاری شکل گرفته که در مباحث آتی به فراخور بحث از این کانونها ذکر خواهد شد. اما پیش از هر بحثی لازم است دستگاه معرفتی ابن عربی در چارچوب بحث هستی‌شناسی تحلیل گردد.

دستگاه هستی‌شناسانه ابن عربی

الف) اهمیت و جایگاه طبیعت

در تبیین هندسه فکری ابن عربی هیچگاه نباید از این نکته مهم و اساسی غفلت نمود که اصل اساسی در نظر گرفتن اصل وحدت وجود است. بی توجه به این نکته هر نوع تبیینی یا ناقص است یا خطا. در خصوص نقش شکل دهنده اصل وحدت به جهان‌شناسی عرفانی دکتر سید حسین نصر می‌نویسد: "اصول اساسی همه جهان‌شناسی‌هایی که در اسلام پیدا شده یکی است؛ این اصول را می‌توان در متن اغلب کتاب‌های جهان‌شناسی و هیأت یافت، خواه این کتاب‌ها را علمای تاریخ طبیعی و هیأت و فیلسوفان نوشته باشند، یا آثار متصوفانی باشد که در آن‌ها به روشن‌ترین وجه این اصول بیان شده است. این اصول اساساً مبتنی بر وحدت و درجات وجود است با تصدیق به این امر که از لحاظ مابعدالطبیعی واقعیت در نهایت امر، واحد است نه متعدد، و با وجود این از لحاظ جهان‌شناختی، جهان محسوس تنها یکی از چند مرتبه وجود است که همه آنها بنا بر تعبیر صوفیانه، حضورهای گوناگون حق است." (نصر، ۱۳۵۹: ۸۳-۸۲) لذا شایسته است به اختصار به این اصل بنیادین در هندسه فکری شیخ اکبر پرداخته شود. مطابق نظریه وحدت وجودی ابن عربی یک حقیقت واحد در سراسر هستی حاکم است و تمام مخلوقات شئون و اطوار و تجلیات این واحد تلقی می‌گردد و در نتیجه این ظهور و تجلی و تعیین و تطور کثرت پیدا می‌شود و عالم پدیدار. پس هم حق است هم خلق، هم ظاهر محقق است هم مظاهر هم وحدت درست است هم کثرت، منتهی وجود حق ذات وجود و وجود راستین است و وجود خلق تجلیات و ظهورات آن. لازم است اشعار گردد که کثرت پدیدارها اعتباری و موهوم نیست تا تمایز میان حق و خلق، پروردگار و عالم از میان برود و حلول و اتحاد و کفر و الحاد پیش آید و به تعطیل شرایع و احکام الهی بینجامد، بلکه این کثرت امری واقعی و وجود عالم در مرتبه خود محقق است و ذات متعال حق به مرتبه خلق تنزل نکرده و عینیتی با آن ندارد، بلکه حق است و خلق خلق. در این بخش ضروری است جهت تصریح مطلب و نیز پیوند میان این گونه نظرات با اخلاق

زیست محیطی اشاراتی چند از وی در دو اثر اصلی وی در خصوص وحدت وجود را بیان کرد:

"فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا لیس خلقا بهذا الوجه..."

مقصود این است که وجود حقیقت واحد است و حق و خلق دو وجه حقیقت و عین واحدند که از جهت وحدت، حق و از جهت کثرت، خلق است. حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی حق است. بنابراین جمع بین حق و خلق و تمیز بین این دو به اعتباری جایز است.

"فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و ما ثم بائن بذا جا برهان العیان فما اری بعینی الا عینه اذا عاین" پیدایش جهان از منظر ابن عربی امری است که از آن به تجلی خداوند یاد می‌شود. گستره این تجلی به نحوی است که از ذات حق تعالی را تا اجسام مادی را در پنج سطح دربر گرفته که در اصطلاح بدان حضرات خمس می‌گویند. ۱. تجلی ذات در صورت‌های اعیان ثابتة که همان عالم معانی است؛ ۲. عالم اسما و صفات الهی است؛ ۳. تنزل به تعینات نفسی که عالم نفوس ناطقه است؛ ۴. تنزلات مثالی متجسد و متشکل از غیر ماده که همان عالم مثال و در حقیقت خیال جهان است؛ ۵. جهان اجسام مادی، یعنی جهان حس و آشکاری (کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۳۳/۱-۳۳۴) ابن عربی همه این تجلیات را که از ذات حق تعالی ساطع گشته اند را به عنوان سایه در برابر آفتاب قلمداد می‌کرده (Izutsu. Toshihiko. 1984. Sofism and Taoism, 7-22) که به نسبت قرب و بعد خود از ذات حق تعالی ظلمانی و نورانی می‌گردند. (89-90) بنابراین سایه‌ها اموری معدوم و خیالی تلقی می‌گردند. اگرچه بنابر وحدت شخصیه وجود، در سرای هستی یک وجود بیش نداریم و مصداق بالذات آن فقط حق سبحانه است و ماسوای او همه ظهورات و مجالی آن حقیقت واحده‌اند که بالعرض و المجاز موجودند و چون ذات حق، مطلق است به اطلاق مقسمی خارجی و نامتناهی است لذا ظهورات او هم نامتناهی است؛

شرح این سطوح بدین قرار است:

مرتبۀ اول (عدم تجلی): در این مرتبه که از آن با تعبیر غیب المغیب، غیب الغیب، غیب اول، تعین اول، احدیت ذات و گاه نیز با تعبیر هاهوت یاد می‌شود، مطلق در مطلقیت خود نهفته است. در این مرتبه هیچگونه آشکارگی و ظهور نمی‌توان یافت و به بیان درست‌تر در سلسله مراتب تجلی این مرتبه را باید مرتبه عدم تجلی دانست.

مرتبۀ دوم (تجلی اول): این مرتبه در واقع نخستین مرتبه تجلی است که از آن با تعبیر غیب ثانی، تعین ثانی، واحدیت، الهیت، الوهیت و گاه نیز با تعبیر عالم لاهوت یاد می‌شود. در این مرحله اسماء و صفات الهی و اعیان ثابتة در علم حق وجود علمی می‌یابند، اما از آنجا که در این مرحله اعیان نه بر خود ظهور دارند و نه بر امثال خود لذا به این مرحله غیب ثانی نیز می‌گویند.

مرتبۀ سوم (تجلی دوم): این مرتبه، مرتبه ارواح یا ظهور حقایق مجردة بسیطه یعنی عقول و نفوس کلیه مجردة است که غیب مضاف و گاه نیز عالم جبروت خوانده می‌شود.

مرتبۀ چهارم (تجلی سوم): این مرتبه، مرتبۀ مثال، خیال مطلق، خیال منفصل و به اعتباری غیب مضاف و برزخ و گاه نیز عالم ملکوت نامیده می‌شود که در واقع مرتبۀ ظهور معانی در کالبدهای محسوس است. از نظر ابن عربی این عالم، نیمه روحانی و نیمه مادی است. وجود اشیا در این مرتبه وجود مثالی و برزخی است. زیرا با اینکه برخی از ویژگی‌های اجسام را، از قبیل اشکال و رنگ‌ها دارند ولی قابل تجزیه و تبعیض و فرق و التیام نیستند و در معنی اکوان لطیفه‌اند. مرتبۀ پنجم (تجلی چهارم): مرتبه حس و شهادت است که مرتبه وجود اجسام و اکوان کثیفه‌اند که قابل تجزیه و تبعیض اند. به این عالم، عالم اجسام، حس، مادی، ظاهر، شهادت یا ناسوت نیز می‌گویند.

حقیقت مظاهر عالم

برخی از اسمای الهی همانند اسم جواد عظیم اند و برخی نیز اسم اعظم (مانند الله). برخی از حیث شمول بر مظاهر، محیطاند (همانند اسم علیم) و برخی محاط (به مانند اسم محیی)، برخی از اسماء متبوع اند (مثل قادر) و برخی تابع (همانند رازق). از این رو، بین مظاهر این اسما نیز همین نسبت‌ها محقق می‌شود، و اختلاف درجات اسماء به تفاوت در درجات مظاهر می‌انجامد و در نهایت آنچه مظهر اسم جامع یا اسم اعظم است، مظهر اعظم الهی نیز هست که قطب، محدّد و معدّل عالم به حساب آمده و (انسان کامل) نامیده می‌شود. این نظام اسمایی که در ضمن آن هر اسم والاتر همه اسماء مادون و پایین‌تر را دربرمی‌گیرد، به نظام عالم مظاهر نیز سرایت می‌یابد و هر مظهر اعظمی دربرگیرنده دیگر مظاهر است و از آن جا که اسمای الهی اسمای حسنی هستند، نظام عالم مظاهر نیز نظام احسن است که ظلّ و سایه عالم اسماست. افزون بر این، همان طور که ظهور اسماء در مرحله واحدیت حق، نتیجه و ثمره محبت ذات و محبت اسمایی بوده است ظهور مظاهر عالم نیز به واسطه محبت اسمایی و محبت افعالی برای ظهور اسما است، این مظهرطلبی در مراتب مختلف را (حرکت حبی) نامیده‌اند. بنابراین آنچه که گفته شد در این مدل فکری تمام طبیعت و متعلقات آن زیبا و حسن می‌باشند چرا که همه تحت اسمای حسنی الهی اند. علت العلل زیبا نمی‌تواند معلول زشت آفرین باشد.

تناکح اسما و صفات

مراد از تناکح اسما در ابن عربی آن است که برخی از اسما با برخی دیگر به حیث درصدها و تناسبات مختلف درآمیخته که در نهایت این ممزوجیت به توالد اسم‌های کوچک‌تر نائل می‌شود. دو نکته بسیار مهم در تناکح این است که هر چند اسما الهی در ابتدا قابل شمارش و محدود است لکن هر چه از قوس صعود فاصله می‌گیریم این اسما نامحدودتر و از گستره نامتناهی برخوردار می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). قیصری در این باره می‌گوید: "کل واحد من الاقسام الاسمائیة یستدعی مظهرها به یظهر احکامها و هو اعیان" (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۵) در واقع هر یک از

اسما الهی مظهری را طلب می‌کند که بواسطه آن مظهر احکام اسما ظهور یافته و آن مظهر همان اعیان است. اسما الهی منشا تحقق موجودات جهان مادی در صور و اشکال متعدد است. عرفا بر این باورند که موجوداتی مثل عقول و ارواح بنا به وحدت و بساطتشان از حق تعالی از حیث اسما سلبی صادر شده‌اند و موجوداتی همچون حقائق مثالی و موجودات مادی که جنبه‌های شدت در آنها غلبه دارد از حیث اسما ثبوتیه حق تعالی صادر گشته‌اند. به عبارت دیگر همه اسما و صفاتی که رحمت و ابتهاج در آنها موج می‌زند و انسان را به خود جذب می‌کند اسما جمالیه حق تعالی محسوب می‌گردند. مانند رازق، منعم، لطیف، رحیم و دود. از طرفی اسمایی که قهر و غضب الهی در آن غالب است و خوفی ویژه در انسان بر می‌انگیزاند همگی اسما جلالی خداوندند. از جمله این اسما می‌توان به منتقم، قهار و جبار اشاره نمود (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۵). صاحب مصباح الأئس در اصل هشتم از فصل اول نکاح اسمایی یا اجتماع اسمایی پس از مرحله اسم‌های هفت‌گانه مطرح می‌کند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۶۴-۱۵۹). همچنان که پیشتر گفته شد چهار نوع ارتباط میان اسماء متصور است؛ که یکی از برجسته‌ترین وجوه آن تناکح اسماء می‌باشد. مراد از تناکح و ازدواج اسمائی آن است که برخی از اسماء با اسماء دیگر به لحاظ تناسب وجودی ممزوج می‌شوند. در نتیجه این هم آمیختگی اسماء جزئی‌تر متولد می‌شوند. این سیر نزولی در آمیختگی که از کلی به جزیی می‌باشد هر چه جلوتر می‌رود اسامی مرکب‌تر و پیچیده‌تر و گسترده‌تر و جزئی‌تر و بی‌نهایت می‌شود. گرچه این اسامی در سیر صعود بسیط‌تر و محدودتر و کلی‌تر و قابل شمارش می‌باشد. بنابراین این فرایند طیفی دو سر است که در یک سر آن وحدت و در سر دیگر آن کثرت می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). قیصری در شرح کیفیت تناکح اسماء با یکدیگر می‌نویسد: «و يتولد أيضاً من اجتماع الاسماء بعضها من بعض سواء كان متقابلة او غير متقابلة اسماء متناهية» (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۵) از اجتماع (و امتزاج و نکاح) برخی اسما با اسم‌های دیگر چه آنکه از اسمای متقابلة باشند یا غیرمتقابلة، اسم‌های بی‌نهایت تولد می‌یابند.

بنابر آنچه در چپنش نظام اسمایی گفته آمد، در تعیین ثانی، ابتدا اسم جامع الله قرار دارد و پس از آن اسم الرحمن و سایر اسمای ذات و در پی آنها اسم‌های کلی چهارگانه "اول، آخر، ظاهر و باطن" و اسم‌های کلی هفت‌گانه "سمیع، بصیر، متکلم، حی، قادر، علیم و مرید" مطرح هستند و پس از آنها بر اثر تناکح اسمایی، اسمای جزئیة غیرمتناهیة شکل می‌گیرند.

عارفان، مظاهر، آثار و افعال خداوند را نیز به اعتبار دال بر مسمی و علامت بودن و حکایتگری از کمالات ذات، اسم دانسته‌اند. که برای تمایز از اسمای برخاسته از صفات، آنها را اسمای جزئی می‌نامند؛ برخلاف اسمای کلی که محدودند، اسمای جزئی نامتناهی‌اند؛ چرا که تجلیات الهی و روابطی که حق می‌تواند با عالم داشته باشد، نامحدود است. ابن عربی در «فص شیشی» از فصوص می‌گوید: اسمای خداوند نامتناهی است. اسمای او به آثار و افعالی که از او صادر می‌شود، شناخته می‌شود و آن آثار و افعال نیز نامتناهی است؛ هر چند که اسماء به اصول

متناهی - یعنی امهات اسماء - باز می‌گردد. در فتوحات نیز ضمن تقسیم اسماء به اسمای حسنی (جزئی) و اسمای احصاء (کلی)، اشرف علوم اهل الله را این دانسته که بدانند اسمای الهی - مانند ممکنات - نامتناهی است و هر ممکنی که به وصف خاصی موصوف است، به اسمی از اسمای الهی مخصوص است که با آن از دیگر ممکنات تمایز می‌یابد.

ابن عربی بر خلاف فیلسوفان نوافلاطونی ساختار هستی را خطی نمی‌داند که از واحد رو به پایین آمده است. بلکه او هستی را دایره‌ای می‌داند که مرکز و محیطی دارد. محیط این دایره پدیده‌های ممکن هستند و مرکز آن اسم جامع «الله» است. نکاح اسماء و صفات در تمام این محیط برقرار است. هر خطی از نقطه مرکز به سوی محیط می‌رود. خطی که از مرکز به نقطه‌ای از محیط می‌پیوندد همان وجه است که هر آفریده از آفریدگار گرفته است. همان توجه و رویکرد آفریدگار به آفریده است «انما قولنا لشی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون - نحل ۴۰» (ابن عربی ۱۴۲۲: ۲۰۹/۱)

اسماء الهی منشا تحقق موجودات در تعیین‌های خلقی می‌شوند. ابن عربی در ادامه از صفات جمال و جلال الهی می‌گوید و چنین می‌نویسد «ذاته تعالی اقتضت بحسب مراتب الالوهیه و الربوبیه صفات متعدده متقابله كاللطف و القهر و الرحمة و الغضب و الرضا و السخط و غیرها و تجمعها النعوت الجمالیة و الجلالیة اذ کل ما يتعلق باللطف هو الجمال و ما يتعلق بالقهر فهو الجلال» (قیصری ۱۳۸۱: ۱۳) ابن عربی در ادامه می‌نویسد: از توجهات و اشراقات متکثر الهی تاثیرها و تاثراتی بر می‌خیزد که حاصل آن امر جدیدی است که از تناکح و تقابل اینها پدیدار شده است. حق تعالی از طریق این وسایط فیض و نکاح و تقابل آنها امر جدیدی را ایجاد کرده است. امر جدید حاصل تقابل و مواجهه مظاهر اسماء و صفات در نشئه ماده است (ابن عربی ۱۴۲۲: ۱۴۰/۱).

ابن عربی در ادامه می‌نویسد: «ان بین کل اسمین متقابلین اسماً ذاوجهین متولداً منهما برزخاً بینهما» (قیصری ۱۳۸۱: ۱۵؛ آملی، ۱۳۸۹: ۵۰۹/۳؛ ابن عربی، بی‌تا: ۴۹۹/۲) در شرح این عبارت این گونه می‌توان نگاشت: تاثیر و تاثر و تقابل اسماء و صفات در یکدیگر و همچنین مظاهر آنها تبیین چگونگی شکل‌گیری مراتب هستی در عرفان اسلامی است. و این تناکح و تقابل ریشه در اسماء و صفات الهی دارد. اوج ظهور این تاثیر در مرتبه طبیعت و ماده است که از باطن هستی به ظاهر آن کشیده شده است. به عبارت دیگر هر آنچه در باطن و کمون به نحو استعداد بوده در عالم طبیعت به ظهور رسیده است. هیچ چیزی در حالت قوه به نحو دائمی باقی نخواهد ماند. هر قوه‌ای به فعلیت می‌رسد. البته برخی از اسماء الهی هر چند با یکدیگر مغایرت دارند در مقابل هم نبوده آثار یکدیگر را از بین نمی‌برند به گونه‌ای که در یک مظهر ظهور کرده و هر یک می‌تواند اثر خود را داشته باشد مانند دو اسم عالم و قادر. اما بسیاری از اسماء الهی با هم تقابل دارند و اثر یکدیگر را زایل می‌کنند مانند غضب و رحمت یا لطف و قهر یا هدایت و اضلال. بنابراین اسم غضبان با رحیم و اسم لطیف با قهار و اسم هادی با مضل تقابل دارد. این گونه اسماء را اسماء متقابله می‌گویند. بین هر دو اسم متقابل اسمی وجود دارد. که از هر دوی آنها ساخته شده و متولد شده

است. و جامع هر دوی آنهاست. این اسم را برزخ بین متقابلین می گویند (صادقی، ۱۳۹۲: ۸۳).

اقسام نکاح

تناکح اسماء عبارت است از اجتماع اسمای الهی به واسطه توجه ذاتی به ابراز و اظهار عالم که بر چهار قسم است و منظور از چهار قسم بودن آن، اقسام کلی آن است، زیرا نکاح جزئی نامتناهی است. نکاح که نتیجه اش تولد یا تکون یا ظهور است، از سه چیز پدید می آید. مثلاً در نکاح حسی، حاصل نکاح که عبارت است از زن و مرد و اجتماع به شرط مخصوص، فرزند خواهد بود و نیز بارش آسمان و پذیرش زمین به وجه مخصوص، سبب پیدایش گیاه می شود. در نکاح معنوی نیز ترکیب اصغر و اکبر به وساطت اوسط، سبب پیدایش فرزند (نتیجه) می شود. همین گونه است در عوالم هستی که تولدی، تکونی یا ظهوری حاصل می شود، حصول آن ها متوقف بر اجتماع دو کس یا دو چیز یا دو اسم به نحو مخصوص است. بنابر آنچه که گفته شد اقسام تنکاح اسماء عبارتند از:

۱. اجتماع مفاتیح غیب که سبب تحصیل اسمای کلیه و ائمه سبعة می شود.
 ۲. اجتماع حقایق اسمایی و اعیان ثابته که نتیجه اش ظهور عالم ارواح مجرد است. اسمای الهیه طالب ظهور و اعیان ثابته طالب مظهرند، التقاء و اجتماع آنان نکاحی است که سبب پیدایش فرزندی بنام ارواح مجرد می گردد.
 ۳. نکاح طبیعی ملکوتی که عبارت است از اجتماع ارواح ملکوتی که نتیجه اش پیدایش نفوس و جسم مطلق است.
 ۴. نکاح عنصری در اجسام بسیطه که نتیجه آن حقایق جسمانی است.
- از نظر عارفان، تجلیات حق یک سلسله مراتب طولی دارد که اولین تجلی، مقام واحدیت است که تجلی اسمایی خداوند است و اسماء کلیه مربوط به این مقام است و بعد از ترکیب یا به تعبیر خودشان، تناکح این اسماء، اسماء جزئی پدید می آیند که هر یک مظهری در عالم کون یا کاینات دارند، و از آنجا که عالم کاینات نامحدود است بنابراین اسماء جزئی الهیه نیز نامحدود و بی شمار است. (دهباشی، بی تا: ۱۷۷) نتیجه اینکه همه عالم هستی در سلسله طولی و عرضی آن، جلوه های ذات حق است، و مظاهر تعینات او. اعم از تعین اول که مقام احدیت است، تعین ثانی که تجلی اول و مقام واحدیت نام گرفته است و تجلی ثانی که تجلی فعلی است و ظهور احکام اعیان ثابته. هم اسماء کلیه و هم اسماء جزئی نامتناهی (فناری، بی تا: ۱۶۴-۱۵۹).

بحثی درباره تناکح چهارم

پیش از ورود به بررسی نکاح چهارم در منظومه اسما و صفات الهی لازم است ابتدا درباره تناکح اسمایی توضیح بیشتری داده شود. فیض و وجود الهی از طریق تناکح اسماء در هستی تداوم می یابد. اولین نکاح در عالم آفرینش با پیوند نخستین تثلیث یعنی فردیت که طالب تقابل فاعل و

قابل بود صورت پذیرفت که از ایجاد تقابل ان دو بساط نکاح اسماء اولیه الهی برای همیشه گسترده گشت. و سایر اسماء بر سر سفره این نکاح نخستین به عقد ایجاد و انتاج بلی گفتند. آن گونه که این امر به صورت نامتناهی همچنان ادامه می‌یابد. عالم فردیت طالب تقابل فاعل و قابل گردید که از ایجاد تقابل ان دو بساط نکاح اسماء اولیه الهی برای همیشه گسترده گشت و سایر اسماء بر سر سفره این نکاح اولین به عقد ایجاد و انتاج بلی گفتند. به بیان دیگر جهان خلقت نتیجه پیوند و رابطه دو حقیقت بود و هست که آنها عبارتند از عالم «حق اول» و معلوم «متعلق او یا همان عین» و خود علم که رابطه میان ان دو می‌باشد. عین هویت الهی در کثرت صور است. هویت الهی به اعتبار ظهورش در یکی از مراتب و شوون «ذات» و به اعتبار توجه تخصصی «مرید» و به اعتبار مباشرت در ایجاد کلمه «کن» گویند. و قائل نامیده می‌شود. که در حقیقت قائل و مقول و قول مظاهر یک حقیقت‌اند. (شرح فصوص الحکم قیصری صص ۷۵۳ و نقد النصوص جامی صص ۱۹۵ تا ۱۹۷ به نقل از دهباشی، بی تا: ۱۸۷)

اولین نکاح آفرینش به خاطر حب ذاتی با پیوند این نخستین تثلیث آفرینش رقم خورد. (همان) بنابراین اولین انتاج از غیب ذاتی که به ظهور عددی پیوست عدد سه بود. خداوند ایجاد عالم را بر اولین تثلیث قرار داد که عبارتند از ۱. ذات خود ۲. اراده خود که حاکی از نسبت و توجه به تخصیص برای تکوین امری است. ۳. قولش که مباشر امر ایجاد بی معنای «کن» است. اگر این حقایق اولیه سه گانه نبود «شیء» یا همان عالم ایجاد تحقق نمی‌یافت. «انما قولنا بشیء اذا اردناه ان نقول کن فیکون - (نحل (۱۶): ۴۰)»

این عربی در کتاب الالف می‌نویسد: نتیجه از واحد حاصل نمی‌شود بلکه نتیجه حاصل ظهور وحدانیت در دو مرتبه است. و با ازدواج دو واحد وجود و تکوین عالم رقم می‌خورد. اکثر مردم تصور می‌کنند نتیجه حاصل ترکیب دو چیز است. در صورتی که این نظر نادرست است. بلکه نتیجه از رابطه سه حقیقت حاصل می‌شود. که عبارتند از دو و فرد و هرگاه واحد همنشین دو نگردد قوه انتاج میان ان دو پدید نمی‌آید. میان زن و مرد حرکت به عنوان عامل به وجه خاص موجب انتاج خواهد بود. همانگونه که عامل تثلیث در عالم تکوین شرط کلی هر انتاجی است در عالم ذهن نیز علم منتج از نوعی تثلیث میان حدوسط با حد اصغر و حد اکبر می‌باشد. اجتماع و تناکح عینی صورتی از اجتماع غیبی است و ان را به نکاح صوری تشبیه نموده است که ارکان عمده ان عبارتند از زوج، زوجه و ولی عاقد و بقیه امور شروط صحت عقد و نکاح‌اند (فناری، ۱۳۷۴: ۳۷۸). که نکاح عنصری سفلی است و حاصل اجتماعی است که در اجسام بسیط پدید می‌آید. این تناکح در اثر افاضه احکام اصولی اسمایی و معنوی و وحانی در جهت اظهار صور مرکبات و مولدات پدید می‌آید (فناری، ۱۳۷۴: ۳۸۴). آسمان‌های هفتگانه و آنچه تحت آنهاست طبیعت مرکب عنصری است که قابل کون و فساد می‌باشد. زیرا ترکیب از نشانه‌های اجسام و مقتضی حرکت مستقیم است بر خلاف عرش و کرسی که حاصل توجه ارواح و نفوس اند. بعضی از اجسام در این

مقام به خاطر دریافت بعضی از احکام اصول اسمایی دارای درجه ذکوره و بعضی به اعتبار هیات ترکیبی که از احکام قابلیت‌های امکانی موجود در آنها حاصل می‌شود. درجه انوئه و ترکیب دارای مرتبه محلیت و صورت حاصل شده دارای درجه مولودیت است (همان). این تناقض ابتدا در عوالم روحانی و سپس در عوامل مثالی و سرانجام در عوالم حسی نضج می‌گیرد. عارفان موجودات عالم را مظاهر اسمای حسناى الهی می‌دانند. و هریک را تحت تربیت اسمی معرفی می‌کنند. مثل حیوانات غیر ناطق که تحت تربیت سمیع، بصیر، مدرک و خیبر هستند و ملائکه تحت تربیت قدوس و انسان تحت تربیت اسم الله است (دهباشی، ۱۳۸۴: ۶) مظاهر و شئون حق به حسب اسماء تحقق می‌یابد و هر مخلوقی یا موجودی جزء انسان از بعضی از اسماء بهر مند است. و نصیبی دارد. در حالی که انسان جامع جمیع اسمای الهی است (همان: ۸).

اخلاق زیست محیطی و اشارات صریح ابن عربی

بدون هیچ شکی نظام فکری ابن عربی خاستگاهی کاملاً عرفانی و سلوکی داشته و هر تحلیلی بر این نظام می‌بایست به این توجه کامل داشته باشد. اما کار بست اندیشه‌های بلند حکما و عرفایی همچون ابن عربی در موضوعات دیگر به هیچ وجه تناقضی با آموزه‌های ایشان نداشته و از قضا بر اهمیت آن می‌افزاید. حال اگر این موضوعات مصائب نوین و مستحدثه بشری باشد و بکارگیری اندیشه‌های اندیشمندانی نظیر ابن عربی راهکاری در جهت حل این بحران‌ها باشد و یا حداقل بر اساس این آموزه‌ها راه حلی فلسفی، حکمی یا عرفانی بتوان شکل داد کار بست آنها ضروری و لازم الاجرا خواهد بود. نگارندگان با رجوع به کتب اصلی ابن عربی نظیر فتوحات، فصوص و دیوان ایشان آموزه‌هایی را یافته ایم که این آموزه‌ها امروزه در لسان فلاسفه اخلاق زیست محیطی غربی یافت می‌شود. در این بخش عیناً کلام ابن عربی را ذکر کرده آنگاه پاره‌ای از آرا اندیشمندان بزرگ در حوزه اخلاق زیست محیطی نظیر کارولین مرچانت (Carolyn Merchant) را به نظاره می‌نشینیم.

الف) ابن عربی ذیل بحث از مهمی در "فی تناکح الابوة و الامومة و البنوة" می‌نویسد: «اعلم أیدک الله أنه لما کان المقصود من هذا العالم الإنسان و هو الإمام لذلك أضفنا الآباء و الأمهات إليه فقلنا آباءنا العلویات و أمهاتنا السفلیات فکل مؤثر أب و کل مؤثر فیه أم هذا هو الضابط لهذا الباب و المتولد بینهما من ذلك الأثر یسمى ابنا و مولدا و كذلك المعانی فی إنتاج العلوم إنما هو بمقدمتین تنکح إحداهما الأخری بالمفرد الواحد الذي یتكرر فیهما و هو الرابط و هو النکاح و نتیجة التي تصدر بینهما هي المطلوبة فالأرواح کلها آباء و الطبیعة أم لما کانت محل الاستحالات و تتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان التي هي العناصر القابلة للتغییر و الاستحالة تظهر فیهما المولدات و هي المعادن و النبات و الحيوان و الجان و الإنسان أکملها» ابن عربی در این عبارت مهم که راجع به بحث ولایت است مطالب مهمی را ابراز داشته است. اما آنچه

می‌توان از آن تحت عنوان اخلاق زیست محیطی استخراج نمود اشاره صریح وی به "طبیعت به عنوان مادر عالم" است. متخصصین اخلاق زیست محیطی بخوبی می‌دانند که آنچه باعث شده محیط زیست به این وضعیت اسفبار امروزی برسد تاکید بر محور انسان‌گرایی زیست محیطی است. به عبارت دیگر پیش‌تر اندیشمندان مهمی بر این موضوع تاکید کرده‌اند که انسان ارباب هستی است و طبیعت با همه داشته‌های خود در استخدام انسان است. و این انسان است که می‌تواند برای به زیستی خود طبیعت را همانند ابزاری در خدمت به نیازهای خود درآورد. (نظریه انسان‌گرایی زیست محیطی) اما در سیر تطوری اخلاق زیست محیطی، تاکید بر نظریه زمین‌محوری آلدو لئوپولد (نظریه زمین مرکزی) و همچنین نظریه زیست بوم‌محوری طبیعت با همه مواهب خود نه تنها همچون ابزاری برای نیل به مطامع این جهانی در خدمت انسان نیست، بلکه انسان هم همانند دیگر موجودات عالم شهروندی عادی محسوب می‌گردد. با رونق گرفتن نظریات زیست محیطی اندیشمندی نظیر کارولین مرچانت که فعالیت‌های گسترده‌ای را در زمینه اخلاق زیست محیطی داشته‌کار را بدانجا رساند که زمین و طبیعت پیرامونی را مادر همه موجودات دانست.

یکی از جنبش‌هایی که در دهه‌های اخیر به خاطر صیانت از طبیعت شکل گرفت جنبش اکوفمینیسم بود. اکوفمینیسم را می‌بایست جنبشی انقلابی دانست که بر کلید واژگانی همچون "سلطه"، "تجاوز"، "جنسیت" (نرینگی و مادینگی) و "برابری" تاکید دارد. تعریف و قلمرو این اصطلاح از مرز زنان و خواسته‌های آن فراتر رفته و به حوزه محیط زیست نیز سرایت نموده است. بر این اساس و با استفاده از واژگان کلیدی این اصطلاح، اکوفمینیسم جنبشی انقلابی است که سعی دارد با هر نوع از "تسلط و تجاوز" اعم از تسلط مرد بر زن، انسان بر طبیعت، طبقه‌گرایی، نژادگرایی مبارزه نماید. به زعم فعالان این حوزه هر نوع نظام اخلاقی که سلطه بر زن، طبیعت و محیط زیست و یا تجاوز بر آنان را تجویز نماید نظامی ناقص و ظالم تلقی می‌گردد. این نوع نگرش مخالف هر نوع دوالبسم‌ارزشی است که مرد را در رأس هرم و زن را در جایگاه پست می‌نشانند. اما وجه اشتراک مادینگی و طبیعت در چیست؟ از مشهورترین مثال‌هایی که در اغلب متون فمینیستی بدانها اشاره می‌شود استعاره‌ای است که فرانسویس بیکن فیلسوف معروف انگلیسی در رابطه با طبیعت از آنها استفاده کرده است. بیکن در آثار خویش از استعارات و تشبیهات فراوانی در خصوص مادینه فرض کردن طبیعت استفاده کرده است. اینجاست که آرا و نظریات بیکن عملاً در حوزه اخلاق زیست محیطی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر نه تنها مبانی فلسفی وی یکی از بهترین منابع تغذیه فکری فعالان محیط زیست قرار محسوب می‌گردد، بلکه امروزه برخی از تعبیر و استعارات وی نیز حامیان خود را بخوبی شناخته است. برای بیکن طبیعت دیگر مفهومی جنسیتی پیدا کرده است که تحت انقیاد مرد درآمده است. (Merchant, 1980, P: 740)

بیکن علم را همانند مرد و طبیعت را همانند زن تصور می‌کرد. وی مدعی بود همچنانکه زن باید تحت سلطه مرد باشد طبیعت نیز می‌بایست تحت سلطه علم در آید. در واقع این دگرذیسی معرفتی از طبیعت به عنوان مادری زنده و پرورش دهنده به ماده‌ای بی جان، مرده و قابل دست کاری با چارچوب‌های فکری استثمار موجود در حال رشد نظام سرمایه داری همخوانی داشت. کارولین مرچنت از اندیشمندان اخلاق زیست محیطی با اشاره به همین رویداد است که می‌گوید: " کسی به آسانی نمی‌تواند مادری را بکشد، درون او را بکاود و یا بدن او را تکه تکه کند." (Merchant, 1980, P:182 and Merchant, oP.cit, P:193) مرچانت معتقد است که استفاده از معادن ظاهری و باطنی طبیعت، وجود غارهای فراوان در دامان طبیعت، رودها و دریاها، کوهها و دشت‌ها همگی در رحم مادی طبیعت قرار دارد و با زبان علم، دانش و تکنولوژی می‌بایست طبیعت را تحت فشار قرار داد تا این ذخایر را در اختیار انسان قرار دهد. (Merchant, 2012, pp:10)

^۱ (32) این نظریه تاثیر بسزایی در تکامل نظریات پیشین داشته^۲ و می‌تواند اساسی نوین برای حل بحران‌های زیست محیطی قرار گیرد. با تامل در عبارت پیشین ابن عربی در فتوحات مکی (البته بدون توجه به موضوع امروزی اخلاق زیست محیطی) از طبیعت به عنوان "مادر" یاد کرده است: " و الطبیعة أم لما کانت محل الاستحالات... " وی همه هویت طبیعت اعم از درختان، غارها، کوهها، دریاها، معادن، حیوانات و حتی نباتات را از شئون طبیعت دانسته است و طبیعی است در این چارچوب هر نوع دست اندازی و استثمار طبیعت بدون در نظر گیری "ارزش ذاتی طبیعت و

۱. رجوع شود به مقاله زیر:

"The British journal for the history of science, 2012, Francis Bacon and the "vexations of art": experimentation as intervention. She writes, "The female earth was central to organic cosmology that was undermined by the Scientific Revolution and the rise of a market-oriented culture...for sixteenth-century Europeans the root metaphor binding together the self, society and the cosmos was that of an organism...organismic theory emphasized interdependence among the parts of the human body, subordination of individual to communal purposes in family, community, and state, and vital life permeate the cosmos to the lowliest stone." (Merchant, The Death of Nature, 1980: 278)

۲. بر اساس ارزیابی قائلان به تفکیک ذاتی یا ابزاری بودن محیط زیست، چهار کانون ارزشی اخلاق زیست محیطی قابل ذکر است:

۱. کانون ارزشی انسان محور که انسان را ارباب هستی و طبیعت را ابزاری برای نیل به مقاصد خود قلمداد می‌کند.
۲. کانون ارزشی حیوان محور که به ارزش ذاتی بودن انسان پایان می‌بخشد و نگرشی ذاتی به جانوران دارد.
۳. کانون ارزشی زیست محیطی محور که به ارزش ذاتی همه جانوران پایبند بوده و صرفاً نگاه ابزاری به غیر جانداران دارد.
۴. کانون ارزشی زیست بوم محور که همه موجودات کره زمین اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد را دارای شأن و منزلت اخلاقی تلقی کرده و احترام اخلاقی را به کل کره زمین تعمیم داده است. (عابدی سروستانی، ۱۳۹۱، ص ۳۵)

شئون‌اتش" امری خطاست و مشکلات حاضر محیط زیست معلول چنین نگرشی است. حتی به نظر نگارندگان عبارات ابن عربی در توضیح اب، ابن و ام می‌تواند کامل‌تر از نظریه مرجانت باشد. چه اینکه فحوای عبارات ابن عربی ماخوذ از یک منظومه عرفانی و ناب است که می‌تواند مشکلات زیست محیطی را بدون توجه به مصائب زیست محیطی در نظر بگیرد حال آنکه گفته‌های امثال مرجانت بسبب بروز مشکلات زیست محیطی است و گرنه چرا پیش از دهه ۱۹۳۰ هیچ اندیشمندی درباره اهمیت محیط زیست سخن نگفته است؟! تامل و استخراج عبارات مهم ابن عربی می‌تواند خود به ایجاد یک اخلاق زیست محیطی عرفانی ایجاد شود.

ب) در جایی دیگر ابن عربی اهمیت بسیار بالایی برای طبیعت و محیط زیست قائل بوده که می‌تواند کارآیی بالایی در مباحث زیست محیطی داشته باشد. ابن عربی در "دیوان شعر" خود ضمن ایراد شعری بلند و زیبا به طبیعت به عنوان بهترین مادر اشاره می‌کند. پرواضح است که تعبیر بهترین مادر حاکی از نگرش ارزش ذاتی و نه ابزاری طبیعت نزد ابن عربی است. ما در اینجا برای اتقان بیشتر مطالب بخش‌هایی از این شعر را ذکر می‌کنیم:

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| رأيت البدر في فلك المعالي | یشیر إلّی حالا بعد حال |
| و يطلبني ليس لبني فؤادي | فيحوجني إلّی ذلّ السؤال |
| دعاني بالعادة دعاء بلوى | إلّی وقت الظهيرة و الزوال |
| دعاني في المودة و الوصال | بالسنة العداوة و التقالي |
| إذا كان الإمام يؤم قوما | هم الأعلىون ألّ إلّی سفال |
| و جيد عاطل لا شك فيه | يميز قدره عن جيد حال |
| فألّ المعتلى بأبي قبیس | إذا شاء الصلاة إلّی سفال |
| كظهر البيت منزله سواء | يؤدّي من علاه إلّی اعتلال |
| و لكن في صلاتك ليس إلا | فحاذر ما يخونك في المثال |
| فإنّ العبد عبد الله ما لم | تراه دريئة بين العوالي |
| لذلك إنّ أقیم على يقين | إشارة أسهم عند النضال |
| و من بعض الزجاج هوى و عجا | يطيع العاليات من الطوال |
| ألا إنّ الطبيعة خیر أمّ | و فيها الكون من حكم البغال |
| ألا إنّ الطبيعة أمّ عقوم | إذا كان البغال من البغال |

(دیوان ابن عربی، ۴۲۳)

ج) یکی دیگر از اشارات صریح ابن عربی به بحث ارزش ذاتی طبیعت و توجه به جنبه‌های متعدد و خدادادی آن بحثی است در کتاب معرفه ایشان. ابن عربی بسان دیگر فقراتی که در باب اهمیت طبیعت اعلام کرده بود ابن بار نیز در بحث "فی معرفه آبائنا العلویات و أمهاتنا السفلیات" از طبیعت به عنوان محور همه امور یاد نموده است:

"اعلم أن كل مؤثر أب، و كل مؤثر فيه أم، و المتولد بينهما ابن. فالأرواح كلها آباء، و الطبيعة أم. و هي التي ظهرت عنها الأركان، و هي النار، و الهواء، و الماء، و التراب. و بتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان ظهرت المولدات التي هي المعادن، و النباتات، و الحيوان، و الجن، و الإنسان. فأول الآباء العلويات معلوم. و أول الأمهات السفليات شبيبة المعدم الممكن، و أول نكاح القصد بالأمر، و أول ابن وجود عين تلك الشبيبة. و هو أب ساري الأبوة. و تلك أم سارية الأمومة." در پرواضح است که این چنین اشارات صریح راجع به موضوع پراهمیت طبیعت اولاً، در چارچوب عرفان است و نه اخلاق زیست محیطی ثانیاً، اهمیت طبیعت به عنوان محور همه امور و فعالیت‌های انسان را نشان می‌دهد. ثالثاً، بر پایه این تفکرات هر گونه دست اندازی و استثمار طبیعت با همه شئونات جمادی، حیوانی، و زیست بومی ممنوع بوده و مجوز هر گونه فعالیت در طبیعت و حوزه‌های مربوط به آن می‌بایست بر عقلانیت و تدبیر انجام پذیرد. بنابراین ایجاد نگرش حکمی (Sophia) به طبیعت (Ecology) مواهب الهی آن را از هر گونه دستبرد و اضمحلالی در امان نجات خواهد داد. به نظر می‌رسد نگرش حکمی، الهی و عرفانی به طبیعت یکی از بهترین راهکارهای جلوگیری از دستبرد و استثمار طبیعت است. شایسته است به این نکته مهم هم توجه شود که نگرش ابن عربی به طبیعت ماخوذ از اندیشه‌های ناب عرفانی و اصیل است که ریشه در معارف بلند اسلامی داشته و به هیچ وجه قصد نداریم با اسطوره سازی تصنعی سعی در تحفظ طبیعت داشته باشیم.

نتیجه گیری

منظومه فکری ابن عربی تنها بر قوس صعود هستی متمرکز بوده لکن هارمونی موجود در اندیشه‌های بلند وی و همچنین تحلیل هستی بر اساس یک کل واحد ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند تا بتوان برخی مسائل قوس نزول نظیر اخلاق زیست محیطی را نیز بر همین اساس پاسخ داد. بحران‌های زیست محیطی بر پایه اندیشه‌های ابن عربی معلول توجه به دو عامل است: ۱- نگرش ذاتی به انسان به عنوان ارباب هستی از یک طرف و نگاه ابزاری به دیگر موجودات عالم نظیر طبیعت از سوی دیگر ۲- عدم توجه به قوس صعود به عنوان مرکز و قوس نزول به عنوان ظل الله. در توضیح مورد دوم باید گفت اگر انسان به این حقیقت نائل گردد که طبیعت با همه مواهب و شئونات ارزشمند خود نه تنها ابزار اهداف این جهانی انسان نیست، بلکه تاروپود آن سایه الوهیت و ترجمان قوس صعود هستی است خود می‌تواند برخی از دست اندازی‌های بشر را از ساحت مقدس آن کوتاه نماید. علاوه بر این آموزش و تفهیم این موضوع در مجامع بین المللی می‌تواند مردم سایر امم را در تقدس بیشتر طبیعت یاری رساند. در این راستا پیشنهاد می‌شود رشته‌ای نوین و بین رشته‌ای در دانشگاهها و مراکز آکادمیک دنیا تحت عنوان اکوسوفی و یا الهیات زیست محیطی ایجاد شود.

فهرست منابع

۱. ابن عربی (۱۳۹۱). *عقله المستوفز*، ترجمه محمد خواجهوی، بی جا بی نا.
۲. ابن عربی محمد بن محمد (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء.
۳. ابن عربی محمد بن محمد (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار صادر.
۴. املی حیدر (۱۳۸۹). *تفسیر قرآن*، تهران، نشر کتاب.
۵. بنسون، جان (۱۳۸۲). *اخلاق محیط زیست*، ترجمه عبدالحسین وهاب زاده، مشهد. جهاد دانشگاهی.
۶. بیدهندی، محمد (۱۳۹۴). *فلسفه و محیط زیست*، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. جامی عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیقه ویلیام چیتیک و سید جلال الدین آشتیانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶). *اخلاق کاربردی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. دهباشی مهدی (۱۳۸۴). *فلسفه اسماء و صفات حق و تمایز آن‌ها از یکدیگر*، شیراز، اندیشه دینی، زمستان ۸۴ شماره ۱۷.
۱۰. _____ (بی تا). *استمرار فیض و تناکح اسماء از نظر ابن عربی و قونوی*، مشهد، دانشکده الهیات، شماره ۴۱ و ۴۲.
۱۱. ریمون آرون، (۱۳۷۷). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران. انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
۱۲. صادقی مجید، (۱۳۹۲). *تقابل اسما و صفات الهی در عرفان ابن عربی*، تهران، مجله آیین حکمت، سال ۵ شماره ۱۷.
۱۳. عابدی سروستانی، احمد و همکاران (۱۳۹۱). *مبانی و رهیافت‌های اخلاق زیست محیطی*، تهران. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. فناری محمد بن حمزه، (۱۳۷۴). *مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب قونوی*، تهران، انتشارات مولی.
۱۵. _____ (بی تا). *مصباح الانس*، بی جا، موسسه تاریخ العربی.
۱۶. قیصری، (۱۳۸۱). *شرح فصوص*، تصحیح آشتیانی، قم بوستان کتاب.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۸۷ق). *شرح فصوص الحکم*، مصر، بی نا.
۱۸. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۰). *الهیات محیط زیست*، تهران. نامه فرهنگستان علوم، سال ۶، شماره ۱۷.
۱۹. نصر، سید حسین (۱۳۵۹). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران. انتشارات خوارزمی.
20. Merchant Carolyn (1980). *The Death of Nature - Women, Ecology and the Scientific Revolution* san Francisco: Harper Collins.
21. Merchant Carolyn (1992). *Radical Ecology*, Psychology Press.
22. Merchant Carolyn (2012). *Francis Bacon and the "vexations of art": experimentation as intervention*, The British journal for the history of science.
23. Merchant Carolyn (1981). *Women and Nature*, ed., Is Nature Calling? Santa Rosa, CA: Pole bridge Press.

راهکارهای قرآنی برای پیشگیری از گناهان اجتماعی

علی صادقی^۱

زهرا ربانی تبار^۲

چکیده

قرآن راهکارهای متعددی برای پیشگیری از گناهان اجتماعی ارائه نموده است. این راهکارها در سه حیطه باورها و عقاید، تمایلات و گرایشات و کنش و رفتار می باشد. هرچند در زمینه پیشگیری از جرم از نگاه اسلام مقالاتی نوشته شده ولی جنبه نوآوری تحقیق حاضر این است که راهکارهای پیشگیری از گناهان اجتماعی را از سه منظر بینشی، گرایشی و کنشی بررسی نموده است که در تحقیق‌های مشابه سابقه ندارد. در پیشگیری بینشی به تبیین راهکارهایی مانند ایمان به خدای متعال، اعتقاد به نظارت الهی و تقویت ایمان به معاد پرداخته ایم. در پیشگیری گرایشی نقش تقوا، محبت الهی، یاد نعمت‌های الهی، صبر، توکل و کنترل دوستی را در جلوگیری از گناهان اجتماعی بررسی کرده ایم. در پایان به پیشگیری کنشی از جمله کیفرهای پیشگیرانه اعم از مجازات‌های دنیوی و اخروی، پیشگیری‌های اجتماعی، پیشگیری‌های اقتصادی و انجام عبادات پرداخته ایم.

واژگان کلیدی

قرآن، راهکار، پیشگیری، گناهان اجتماعی، پیشگیری بینشی، پیشگیری گرایشی، پیشگیری کنشی.

۱. دانش آموخته سطح ۴ حوزه و دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی

Email: sadeghi765@yahoo.com

۲. سطح ۲ حوزه و کارشناس ارشد رشته منابع اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم

Email: rabbanizahra1@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۹

مقدمه

گناهان اجتماعی، گناهایی است که در سطح جامعه نمود و بروز پیدا می‌کند. این گناهان مخرب نظام اجتماعی و از بین برنده نظم، امنیت، آسایش و اعتماد عمومی می‌باشد. پیشگیری از این گناهان و جلوگیری از انتشار آن ما را در ساختن جامعه‌ای سالم و عاری از انحرافات یاری می‌کند. پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که قرآن به عنوان کتاب هدایت چه راهکارهایی را جهت پیشگیری از گناهان اجتماعی دارد. تحلیل آیات بی‌شماری از قرآن امکان ارائه راهکارهایی در جهت پیشگیری از گناهان اجتماعی را به دست می‌دهد. البته برخی از این راهکارها در گناهان فردی نیز مطرح می‌شود. هرچند در زمینه پیشگیری از گناه و جرم مقالات و کتبی نگاشته شده است ولی نوآوری تحقیق حاضر این است که در آن به تبیین راهکارهای پیشگیری قرآن از حیث بینشی، گرایشی و کنشی پرداخته که کاربردی آنها در جامعه به سالم سازی جامعه کمک کرده و آن را از فساد و تباهی نجات می‌دهد و در مسیر رشد و تعالی و حفظ ارزشهای اخلاقی رهنمون می‌سازد.

پیشگیری بینشی

یکی از انواع پیشگیری، پیشگیری در حیطه بینش و عقاید است. عمده رفتارهای انسان برگرفته از بینش و اعتقادات وی می‌باشد. چنانچه شخص در مرحله عقاید از اعتقادات سالم و عاری از انحراف برخوردار باشد، در رفتار و عمل نیز از انحرافات و کجی‌ها دوری می‌گزیند؛ بنابراین پیشگیری در این حیطه، دارای اهمیت ویژه و مقدّم بر پیشگیری گرایشی و کنشی است. برخی از موارد پیشگیری بینشی در قرآن آورده می‌شود:

ایمان به خدای متعال

چیزی که به انسان هدف می‌دهد و مسیر زندگی او را مشخص می‌کند، اعتقاد و ایمان به خالق هستی است که همچون سدی مانع ورود به گناه می‌شود. مؤمن به خدای متعال به جای سردرگمی و احساس پوچی دارای زندگی هدف دار و با انگیزه می‌باشد.

انسانی که به خدای متعال ایمان دارد به جای هر نوع تکیه گاهی تنها به او تکیه می‌کند و از همین رو آرامش خاصی دارد. این آرامش ناشی از ایمان به خدای متعال، خود عامل مؤثری در پیشگیری از وقوع جرم و انحرافات اجتماعی است (جاویدی، ۱۳۹۲: ۲۰۳). و حاکی از این است که مؤمنان خود را به پایگاه محکمی بسته اند که در ورطه انحرافات نمی‌افتند (سادات، ۱۳۸۰: ۵۴). انسانی که به خدای متعال اعتقاد راستین دارد، آنچنان بزرگی در خود احساس می‌کند که با نهایت سعی می‌کوشد تا دامن خود را به گناه آلوده نکند و این باور درونی سدی در برابر تمام گناهان اجتماعی می‌باشد. آیه ۴ سوره فتح می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ

«الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛
 «اوست که اطمینان را بر قلوب مؤمنان نازل کرد تا اضافه کنند ایمان را با ایمانشان، جنود
 آسمانها و زمین خاص خداست و او دانا و حکیم است.»

علامه طباطبایی در بیانی ذیل آیه فوق رابطه تنگاتنگ ایمان و عمل را متذکر می‌شود که شدت و ضعف می‌پذیرد و هر چه ایمان به خدای متعال بیشتر شود، در عمل نیز انسان مراقبت بیشتری می‌کند در نتیجه کمتر مرتکب گناه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ق: ص ۲۵۹).
 باید دانست که ایمان از طریق بندگی خدا و عبادت حق و ترک عبادت شیطان بدست می‌آید (بهاء‌الدینی، ۱۳۷۵: ۲۱۲) و مؤمن واقعی به سمت گناهان و اموری که مورد غضب خدای متعال است حرکت نمی‌کند؛ زیرا به خاطر ایمانی که به خدای متعال دارد، تمام توجه او به ذات باری تعالی است و تلاش می‌کند برای رضای خدای متعال دامن خود را به گناه آلوده نکند.

اعتقاد به نظارت الهی

در آیاتی از قرآن بر علم و آگاهی خدای متعال نسبت به تمام اعمال و رفتار انسان تأکید شده است. همانطور که در پیشگیری وضعی یکی از روشها، کنترل محل وقوع جرم با نیروی پلیس و نگهبان است، در قرآن هم بر این نکته تأکید شده که خدای متعال برترین نگهبانان و شاهد و ناظر اعمال انسان می‌باشد؛ لذا هر کس در هر جا جرمی انجام دهد از دید خدای متعال پنهان نمی‌ماند. علاوه بر خدای متعال شاهدان دیگری از جمله ملائکه، پیامبران و حتی خود اعضا و جوارح انسان وجود دارند که در روز قیامت به نفع یا ضرر انسان شهادت می‌دهند. با اعمال این کنترل و نظارت شدید کمتر کسی مرتکب جرم و جنایت خواهد شد. مواردی از آیات که بیانگر نظارت الهی عبارتند از: «إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۸)، «وَأَلَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (انفال: ۸)، «وَأَلَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۸)، «وَأَلَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۹)، «وَأَلَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ» (توبه: ۹)، «وَأَلَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» (توبه: ۹).

خداوند در آیه ۱۴ سوره علق می‌فرماید: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ» «آیا او نمی‌داند که خداوند همه اعمالش را می‌بیند؟!» توجه به این واقعیت که هر کاری را انسان انجام می‌دهد در پیشگاه خدا است، و اصولاً تمام عالم هستی محضر خدا است و چیزی از اعمال و حتی نیات آدمی از او پنهان نیست، می‌تواند بر برنامه زندگی انسان اثر زیاد بگذارد و او را از خلافکاری‌ها باز دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷/۱۶۷) بر اساس آیه فوق خدا سرکشان تکذیب‌گر را تحت نظر دارد و همه‌ی کارهایشان را می‌بیند و ثبت می‌کند و در نهایت به حساب آنان رسیدگی می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

انسانی که یقین داشته باشد همه اعمال او مورد نظارت خدای متعال است در محضر او دامان خود را به گناه آلوده نمی‌کند.

تقویت ایمان به معاد

در قرآن کریم آموزه‌های فراوانی در مورد جهان پس از مرگ و تجدید حیات انسان در آن جهان و رسیدن به نتیجه اعمالی که انسان در حیات مادی انجام داده، وجود دارد که اعتقاد عمیق به آنها یکی از سازکارهای دینی کنترل رفتار محسوب می‌شود.

هزار و دویست آیه (نزدیک به یک پنجم قرآن) از روز قیامت، کیفیت حشر اموات، میزان و حساب ضبط اعمال، بهشت و جهنم و جاودانگی عالم آخرت سخن گفته است. این حجم وسیع از آیات تأثیر بسزایی در بازدارندگی انسانها از ارتکاب گناهان دارد. برخی آیات از اثرات سوئی که انکار معاد برای فرد و جامعه پدید می‌آورد، سخن گفته و اشاره به این نکته کرده است که انکار معاد زمینه ساز گناهان در اجتماع می‌شود. در ذیل برخی از آیات را بررسی می‌کنیم.

آیه ۴ سوره نمل می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ «آنان که به آخرت ایمان نمی‌آورند اعمالشان را بر آنها مزین کرده‌ایم، در زندگی سرگردانند.»

انکار معاد سبب زینت اعمال و کوری باطن می‌شود. مراد از ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ﴾ مطابق برخی تفاسیر این است که شیطان اعمال آن‌ها را تزئین می‌کند و در کلام مجاز وجود دارد (کاشانی، ۱۴۱۰ق: ۵/ ۷۲) طبق برخی تفاسیر مراد این است که آنان عمل خود را صالح می‌پندارند (فیضی دکنی، ۱۴۱۷ق: ۴/ ۱۶۷) در تفسیر دیگر آمده است که مجازی در کار نیست و مراد این است که خدای متعال این اعمال را محبوب نزد آنان قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که باعث حیرت آنان می‌گردد (حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۸/ ۷۹).

طبق آیه فوق آلودگی در نظر منکرین معاد پاکی، زشتیها نزد آنها زیبا، پستیها افتخار، و بدبختیها و سیه‌روزیها سعادت و پیروزی محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۳۹۸) چنین کسانی به آخرت اعتقاد ندارند و آنها می‌مانند و دنیا و معلوم است که دنیا هم نمی‌تواند غایت اعمال قرار گیرد، پس این بی‌نویان که دست به دامان اعمال خود می‌زنند، در راه زندگی متحیر و سرگردانند، زیرا هدفی ندارند تا با اعمال خود به سوی آن هدف بروند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۵/ ۳۴۰)

کسی که به روز جزا اعتقاد ندارد کسی است که یتیم را به زور از در خانه خود می‌رانند، و به او جفا می‌کند، و از عاقبت عمل زشتش نمی‌ترسد، و اگر روز جزا را انکار نمی‌داشت چنین جرأتی را به خود نمی‌داد، و از عاقبت عمل خود می‌ترسید، و اگر می‌ترسید به یتیم ترحم می‌نمود. مردم را به اطعام طعام مسکین تشویق نمی‌کند. و از نمازش غافل و ریا است. یکی از معانی ماعون زکات است؛ یعنی منکرین معاد زکات نمی‌دهند (طیب، ۱۳۷۸: ۱۴/ ۳۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق: ۲۰/ ۴۸۷) در

حقیقت منکر قیامت داعی و انگیزه برای ترک گناهان ندارد و احساس آزادی در ارتکاب گناه می‌کند؛ در نتیجه مرتکب انواع گناهان از جمله گناهان اجتماعی که در آیات سوره ماعون ذکر شده، می‌شود.

پیشگیری گرایشی

در قرآن راهکارهایی در گرایش و تمایلات انسان برای پیشگیری از گناهان آمده که عبارتند از:

تقوا

حفاظت نفس از آلوده شدن به ناشایستگی‌ها، تقواست و به عنوان یکی از هدفهای اساسی تربیت که نقش مهمی در نیل انسان به هدف غایی دارد، در مکتب اسلام مطرح است.

تقوا از «وقایه» به معنای محافظت کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۳) و دفع چیزی به غیر آن است (ابن فارس: ۱۶/ ۱۳۱) تقوی نیز به معنای محافظت کردن نفس از آلوده شدن به گناه و آنچه می‌ترسد، بکار رفته است (راغب اصفهانی، همان). در اصطلاح شرع تقوا عبارت از «حفظ نفس از گناه و از آنچه شایسته نیست انجام شود، منظور این است که در دیدگاه دین تقوا یک هدف تربیتی است؛ یعنی هر فرد باید به گونه‌ای پرورش یابد که بنیان کردار، رفتار و گفتار خویش را بر اساس تقوای الهی پایه‌گذاری کند.» (فقیهی، ۱۳۷۶: ۲۲)

یکی از آثار تقوا در پیشگیری از گناهان اجتماعی این است که نفس انسان هنگام قرار گرفتن در شرایط گناه متوجه وسوسه‌های شیطانی می‌شود و با مقاومت، خود را از آلوده شدن به گناه حفظ می‌کند. این ویژگی تقوا در آیه ۲۰۱ اعراف مطرح است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَٰئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَدَّكَّرُوا فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ «افراد متقی آن هنگامی که گروههای شیطانی آنان را وسوسه می‌کنند، آنها بصیرت پیدا کرده مقاومت می‌نمایند. در حالی که شیاطین افراد دیگر را به گمراهی می‌کشاند و در کار خود هیچ کوتاهی نمی‌کنند.»

در قرآن با بیان‌های متعددی سفارش به تقوا شده است و آثار معنوی و دنیوی فراوانی برای تقوا پیشه کردن بیان گردیده است. آثاری همچون:

الف) نترسی و محزون نشدن (اعراف (۷): ۳۵) این بیان تشویقی است برای انسان تا تقوا و ملکه ترک جرایم الهی را تحصیل کند. آرامش حقیقی در سایه‌ی تقوا و اصلاح است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴/ ۶۰). این آرامش که در سایه تقوا به وجود می‌آید آرامش درونی برای انسان ایجاد می‌کند که حفاظت از ارتکاب گناه را برای انسان آسان می‌کند.

ب) نزول برکات آسمانی و زمینی (اعراف (۷): ۹۶) برخی گفته‌اند مراد از برکات آسمانی باران و برکات زمینی مثل میوه و درخت و امثال آن است (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۷/ ۱۹۲). و برخی این احتمال را

داده‌اند که منظور از برکات آسمانی برکات معنوی و منظور از برکات زمینی برکات مادی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/ ۲۶۱).

ج) شمول رحمت الهی (اعراف (۷): ۱۵۶) امید به دریافت رحمت الهی در دنیا و آخرت زمینه‌ساز جلوگیری از گناه است.

د) نیکو بودن آخرت (اعراف (۷): ۱۶۹) انسان‌های با تقوا سرمایه‌گذاری بیشتری برای آخرت انجام می‌دهند و تمام تلاش خود را برای گناه نکردن به منظور عاقبت به خیری در آخرت انجام می‌دهند.

ه) شناخت حق از باطل (انفال (۸): ۲۹) فرقان به معنای نیرویی است که به وسیله آن شخص بین حق و باطل فرق قائل می‌شود. در حقیقت تقوا سبب بصیرت در فرق‌گذاری بین حق و باطل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

و) جلب محبت الهی (توبه (۹): ۴ و ۷) محبت محبوب خود باعث پرهیز از گناهانی است که نزد محبوب ناشایست است.

تأکید بر محبت الهی

محبت دوست داشتن زیاد و میل شدید به چیزی است و در مورد خدا، لازمه ایمان حقیقی و باطنی است. محبت و ایمان کار دل است و انسان‌های با ایمان حقیقی و قلبی، بالاترین محبت را به خدا دارند. در سوره بقره آیه ۱۶۵ خدای متعال می‌فرماید: «الذین آمنوا اشدّ حباً لله؛ آنان که ایمان دارند محبت شدید به خدا دارند.»

مؤمنان هرگز ذات پاک الهی را که منبع همه کمالات است رها نمی‌کنند. هر میل و محبتی در برابر عشق خدا در نظرشان بی ارزش و ناچیز است، اصلاً آنها غیر او را شایسته عشق و محبت نمی‌بینند، جز به خاطر او، و در راه او کار نمی‌کنند و در دریای بیکران عشق خدا غوطه‌ورند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/ ۵۶۵) محبت ایشان به خدا پایانی ندارد، بخلاف محبت دنیایی که به جهت اغراض فاسد موهوم است و به‌آدنی سببی زایل می‌شود (کاشانی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۵۸).

یکی از مهمترین علل گناهان لذت لحظه‌ای گناه است و آدمی بر اثر تزئین شیطان آن را لذت باقی می‌پندارد. کسی که قلبش آکنده از محبت خداست، از تمام لذات دنیایی دل می‌کند و لذت او تنها کسب رضایت خدا و بندگی اوست (صادقی، ۱۳۹۱: ۳۲).

محبت واقعی به خدای متعال انسان را به اطاعت و پیروی از او وادار ساخته و در نتیجه انسان رفتار خود را بر اساس خواست و اراده خدای متعال تنظیم می‌کند (خسروشاهی، ۱۳۹۳: ۴۳). به بیان یکی از بزرگان، جوار الهی جای دل پاک از اغیار است و همه تکالیف و وظایف عبودی برای تطهیر دل از غیر حضرت معبود و تأدیب آن به ادب توحید و به عبارتی به آداب عبودیت است. پاک گردیدن دل از اغیار به نحوی که صلاحیت ورود به جوار قدس الهی را به دست آورد، جز با

التزام انسان به همه تکالیف و وظایف عبودی حاصل نمی‌شود، آن هم دقیقاً به همان صورت که در قرآن و روایات بیان شده است (شجاعی، ۱۳۸۹: ۱۷).

کسی که قلب او مالا مال از محبت به آفریدگارش است به علت اتصال به منبع لا یزال الهی آن چنان بزرگی در وجود خود احساس می‌کند و آن قدر برای خود ارزش و اعتبار قائل است که دامان خود را به گناه آلوده نمی‌کند و قلبی را که به سبب محبت الهی نورانیت یافته به سبب گناه تیره و تار نمی‌کند.

یاد نعمت‌های الهی

یاد نعمت‌های الهی نیز یکی از موانع فساد و گناه است. خدای متعال با فراهم کردن نعمت‌های مختلف برای بشر در زمین، زمینه را برای شکرگذاری و خوب بودن انسان فراهم کرده است. در واقع خدا نعمت را بر انسان تمام کرده تا بندگی او را بیازماید. در آیه ۷۴ اعراف می‌خوانیم: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلُقَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» «یاد آرید آن دم که شما را از پس قوم عاد جانشین (آن‌ها) کرد و در زمین قدرتتان داد که در دشتهای آن کاخ می‌سازید و از کوه‌ها خانه می‌تراشید پس نعمتهای خدا را به یاد آرید و در زمین به فساد مکشید.»

در آیه ۸۶ اعراف نیز نعمتی دیگر را می‌شمرد و انسان‌ها را از عاقبت فساد بیم می‌دهد «وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» «یاد آرید آن دم که کم بودید، خدا عده‌تان را زیاد کرد و بنگرید عاقبت مفسدان چگونه بود.» خدای متعال در آیه فوق به یادآوری این که انسان‌ها به تدریج با ازدیاد نسل از کمی به زیادی تبدیل شدند، امر نموده است. این یکی از نعمت‌های بزرگ خدا بر نوع انسان است؛ زیرا انسان قادر نیست به تنهایی زندگی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹/ ۱۹۸).

توکل بر خدا

بر اساس آموزه‌های قرآن، انسان باید اعتقاد داشته باشد که همه چیز از ناحیه خداست و هرچه به ما می‌رسد تحت تدبیر اوست. با چنین دیدی در تمام مشکلات و سختی‌ها انسان بر خدا توکل می‌کند. توکل به معنای آماده‌سازی مقدمات کار و تلاش کامل و سپس تکیه و اعتماد بر قدرت بیکران الهی است، نه به معنای رها کردن کارها (بهجت پور، ۱۳۸۵: ۱۹۲). در معنای توکل آمده است: «توکل واگذاری امور به خدای متعال و رضایت به تدبیر او و اعتماد به حسن انتخاب خدای متعال است.» (طوسی، بی‌تا: ۵/ ۲۳۴)

چنین کسی به علت توکل به خدای متعال در سختی‌ها و مشکلات، خود را نمی‌بازد و در این شرایط مرتکب گناه و معصیت نمی‌شود. چنین توکلی زمینه ایستادگی و مقاومت در برابر گناه را در او به وجود می‌آورد.

در آیه ۵۱ توبه به این مضمون اشاره شده است: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» «بگو: هرگز بما نمی‌رسد؛ مگر آنچه خدا برای ما نوشته است او سرپرست ماست، مؤمنان بر خدا توکل کنند.»

انسان با توکل به خدای متعال به آرامشی در زندگی دست می‌یابد که این آرامش و طمأنینه یکی از عوامل پیشگیری از گناهان اجتماعی است. تربیت دینی و شناخت حقیقی مبانی دینی همچون توکل به خدای متعال زیر بناهای فکری افراد را تغییر داده و آنها را در مسیر رشد و تعالی فردی و اجتماعی سوق می‌دهد.

برحذر داشتن از گناهان ریشه‌ای

قرآن در مورد اجتناب از همه گناهان دستور دارد و انسان‌ها را از آن برحذر داشته است؛ ولی نسبت به برخی از گناهان که ریشه بسیاری از گناهان دیگر است، تأکید ویژه دارد. در اینجا به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم.

الف) پرهیز از دروغ

دروغ گناه بزرگی است که منشأ بسیاری از گناهان است. دروغ قبیح‌ترین و بدترین گناهان و خبیث‌ترین عیب‌هاست. رسول خدا فرمود: «ایاکم والکذب فإن الكذب یهدی إلى الفجور والفجور یهدی إلى النار؛ از دروغ پرهیزید؛ زیرا دروغ به بدکاری می‌کشاند و بدکاری آدم را به جهنم می‌رساند.» (نراقی، ۱۳۷۷: ۲/۴۲۵)

ب) اجتناب از حسد

حسد نیز از گناهانی است که سرچشمه بسیاری از گناهان است. حسد عبارت از صفت نفسانی که به معنای «تمنی زوال نعمة الغير؛ آرزوی زایل شدن نعمت دیگری» است (مشکینی، ۱۳۸۶: ۲۳۹). در نکوهش حسد همین بس که نخستین قتلی که در جهان واقع شد از ناحیه «قابیل» نسبت به برادرش «هابیل» بر اثر انگیزه «حسد» بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷/۴۶۲).

در آیه ۵ سوره فلق می‌فرماید: «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» «از شر حسود وقتی حسادت می‌کند» در مورد قید «إِذَا حَسَدَ» تفاسیر تعابیر مختلفی دارند. در برخی از تفاسیر آمده است؛ یعنی آثار حسادت را آشکار کند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۴/۳۹۲؛ کاشانی، ۱۴۱۰ق: ۳/۱۷۳۸؛ طبرسی،

۱۳۷۷: ۴/ ۵۶۴). طبق تفسیری مراد این است که به مقتضای حسد خود عمل نماید (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۵/ ۳۹۵).

آیات متعدد دیگری حسادت را مورد نکوهش قرار داده است؛ از جمله آیه ۵۴ سوره نساء، آیه ۱۰۹ سوره بقره و آیه ۳۲ سوره نساء. گرچه این آیات در مقام نکوهش حاسدان است اما ضمناً می‌فهماند که حسد آرزوی زوال نعمت و فضل الهی است که به برخی از بندگانش ارزانی داشته است در برابر غبطه که آرزوی داشتن آن نعمت‌ها است نه زوال آن از دیگران (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۱۱۸).

حسادت بین افراد جامعه سبب کینه، تهمت، دورویی، اقدام بر علیه یکدیگر می‌شود و حسادت بین سران یک جامعه سبب گسترش نفاق و از بین رفتن آرامش جامعه می‌گردد؛ در نتیجه پرهیز از حسادت باعث ترقی همه افراد جامعه، یکدلی، بکرنگی انسان‌ها و پیشگیری از گناهان اجتماعی می‌گردد.

کنترل دوستی

از جمله خصوصیت‌هایی که در میان موجودات و آفریده‌های الهی مختص انسان است مسئله تأثیرپذیری انسان از هم نوع خودش می‌باشد. دوست در زندگی انسان و در سعادت و شقاوت وی تأثیر بسزایی دارد از همین رو مسئله انتخاب و گزینش در دوست یابی به عنوان یک اصل و قانون مطرح می‌باشد. دوستان را نباید به‌طور تصادفی برگزید؛ بلکه از روی انتخاب و شناخت ملاک و شرایط باید انتخاب کرد (حسنی، ۱۳۷۹: صص ۱۲۵-۱۲۰).

دوستی مؤمنان ادامه‌دار می‌باشد و حتی تا قیامت باقی خواهد ماند. سر اینکه متقین با هم دوست هستند اینست که لاحقین کمال امتنان را از سابقین دارند که شما ما را هدایت کردید و ما به‌وسیله شما نجات پیدا کردیم و به‌نعمت بهشت نایل شدیم (طیب، ۱۳۷۸: ۵/ ۳۱۷). در مقابل برخی از دوستی‌ها به دشمنی تبدیل می‌شود. در آیه ۶۷ سوره زخرف آمده است: ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ «دوستان در این روز برخی دشمن یکدیگر خواهند بود.»

همچنین در آیه ۲۸ اعراف در این زمینه می‌خوانیم: ﴿كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا﴾ «هر گاه گروهی داخل می‌شدند گروه دیگر را لعنت می‌کرد.» علت لعنت این است که آنان را سبب بدبختی و مسئول گرفتاری خود می‌دانند؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۵/ ۳۹) زیرا با اقتدا به آنان موجب گمراهی‌شان شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ق: ۱/ ۳۷۰).

نکته اصلاحی آیه این است که تمام دوستی‌ها و روابط باید در راستای راه الهی باشد تا به انحراف کشیده نشود. ارتباط با دیگران و دوستی تأثیر به‌سزایی در اعمال انسان دارد و اگر می‌خواهد تبدیل به لعن و نفرین در روز قیامت نشود در انتخاب دوستان و همراهان دقت کند. همنشین و دوست ناباب انسان را به تباهی می‌کشاند؛ در نتیجه انسان باید در انتخاب دوست

دقت کند تا از به تباهی کشیده شدن پیشگیری کند.

دعوت به صبر

صبر کردن اثر اصلاحی فراوانی در پیشگیری از گناه و عصیان و سرکشی دارد. آن گونه که در روایات آمده است صبر بر سه گونه است: «الصبر ثلاثة صبر على المصيبة و صبر على الطاعة و صبر على المعصية؛ صبر بر سه گونه است: صبر بر مصیبت، معصیت و بر طاعت.» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲: ۵/۲۶۷)

هر سه نوع صبر، اثر اصلاحی اخلاقی بر پیشگیری از جرم و عصیان دارند. صبر بر معصیت به معنای استقامت در مقابل شیطان و هوای نفس برای جلوگیری از جرم الهی است. صبر بر مصیبت هم به معنای صبر در بلاها و آزمایشات مختلف الهی است و نتیجه آن پرهیز از گناهان همچون کفر و عصیان بر خدا. و صبر بر طاعت نیز نتیجه‌اش جلوگیری از ترک واجبات الهی است. آیات فراوانی همچون آیه ۱۲۸ و ۱۳۷ سوره اعراف و ۴۶ انفال انسان را دعوت به صبر می‌کند.

در تعامل اجتماعی مهمترین عامل تأثیر گذار، خصوصیات و ویژگی‌های اخلاقی هستند که افراد جامعه آن را دارند. بدیهی است که هر چه این ویژگی انسانی‌تر و متعالی‌تر باشد، روابط اجتماعی لطافت و سازندگی بیشتری خواهد داشت و چنانچه این ویژگی‌ها غیر انسانی و بر خاسته از روحیه خود خواهی، منفعت طلبی و بی توجهی به حقوق و مصالح اجتماعی دیگران باشند، روابط دیگران با یکدیگر تنش زا می‌شود (خسروشاهی، ۱۳۹۳: ۶۳)؛ در نتیجه آراسته بودن افراد جامعه به فضایل اخلاقی از جمله صبر سبب آرامش و طمانینه در اجتماع می‌گردد و جنبه بازدارندگی از گناهان اجتماعی دارد.

پیشگیری کنشی

کنش در لغت به معنای کردار و عمل است. پیشگیری کنشی مجموعه‌ای اقدامات عملی است که یا باید از سوی جامعه و حکومت اعمال گردد تا مانع از تحقق گناه گردد و یا از سوی خود شخص انجام گیرد.

یکی از پیشگیرهای کنشی پیشگیری کیفی است که در ذیل به آن می‌پردازیم.

کیفرهای پیشگیرانه

به اعتقاد کیفر شناسان یکی از مهمترین کارکردهای اعمال کیفر، تأثیرگذاری بر اراده کسانی است که ممکن است در آینده مرتکب جرم شوند. این تأثیرگذاری که موجب انصراف اراده مجرمانه به سمت رفتارهای قانونی می‌شود از طریق فرایند ارعاب و ترس ناشی از اعمال مجازات تحقق می‌یابد. البته این نوع تأثیر گذاری صرفاً ناشی از اجرای مقررات کیفری نیست؛

بلکه وضع این قوانین نیز می‌تواند چنین تأثیری را بر رفتار انسانها داشته باشد. این مطلب را در خصوص گناهان بویژه گناهان اجتماعی نیز می‌توان مطرح نمود. با این توضیح که در آموزه‌های قرآن برای گنهکاران مجازات‌های متعددی در نظر گرفته شده است و به آنها وعده عذاب داده شده است. صرف این وعده و انذار می‌تواند جنبه پیشگیرانه نسبت به ارتکاب گناهان داشته باشد. پیشگیری از وقوع جرم و بازدارندگی عمومی به‌عنوان مهمترین هدف نظام‌های کیفری پیشرفته از جمله اهدافی است که در نظام کیفری قرآن نیز مورد توجه قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۶؛ منتظری، ۱۳۸۷: ۶۸۹) مجازات قرآنی به دو دسته مازات دنیوی و اخروی تقسیم می‌شوند.

مجازات دنیوی

یکی از مهمترین اهداف مجازات‌ها جنبه بازدارندگی آن است. این هدف در قرآن نیز به‌خوبی منعکس شده است. هرچند یکی از مهمترین اهداف مجازات‌ها در اسلام تأمین عدالت اجتماعی است (هدوی تهرانی: ۸۹)؛ ولی هدف بازدارندگی و پیشگیری نیز از اهمیت ویژه برخوردار است. اگر از دیدگاه اسلام هدف از اجرای مجازات صرفاً اجرای عدالت باشد، نیازی به اجرای علنی و آشکار این مجازات‌ها نیست. چون این هدف در اجرای غیر علنی نیز تحقق می‌یابد؛ اما چون هدف آن است که اجرای مجازات تأثیر بازدارنده نیز داشته باشد، در مواردی به اجرای علنی آن دستور داده شده است؛ از جمله در مورد مجازات زنا دستور داده شده است که باید عده‌ای شاهد بر اجرای این مجازات باشند (خسروشاهی، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

طبق آموزه‌های قرآنی مجازات‌ها و کیفرها نتیجه اعمال انسان بلکه تجسم و ذات آن اعمال است. برخی از این عذابها و مجازاتها در دنیا و برخی در آخرت است. در آیه ۵۵ توبه خدای متعال تصریح کرده که عذاب دنیوی هم وجود دارد ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. وجه عذاب دنیایی مطابق برخی تفاسیر عبارت است از سختی که شخص در جمع و حفظ اموال و مصیبت‌هایی که در این راه به او وارد می‌شود (عاملی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۵: ۱/ ۳۸۱؛ عمر بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/ ۸۵؛ ابن عبییه، ۱۴۱۹: ۲/ ۲۳۹) و به تعبیری خود این غم و اندوه حاصل از تعلقات دنیایی مجازات به حساب می‌آید (شوکانی، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۲۲).

همچنین آیات زیادی که در مورد عذاب‌های خدای متعال نسبت به اقوام پیامبران پیشین وجود دارد، حاکی از این نوع مجازات است. همچنین اهداف دیگری برای مجازات‌ها وجود دارد که در قرآن نیز به آن پرداخته است؛ مانند اصلاح و تربیت، حفظ نظام اجتماعی، پاک کردن مجرم و تکفیر گناه و جلوگیری از طغیان احساسات انتقام‌جویانه (مدبر، ۱۳۹۴: صص ۹۱-۸۶). در ذیل مواردی از مجازات‌های دنیوی نسبت به برخی گناهان اجتماعی بررسی می‌گردد:

الف) حدّ سرقت

آیه ۳۸ مائده می‌فرماید: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ «مرد دزد و زن دزد، دست‌های (راستشان) را ببرید کیفری است در مقابل عملشان و مجازات خدا است، خدا توانا و حکیم است.» فلسفه وضع مجازات سرقت حفظ اموال انسان است؛ زیرا سرقت محل امنیت مالی مردم و باعث از بین رفتن اعتماد و اطمینان بین انسان‌ها می‌شود (زحلی، ۱۴۲۲: ۶/۱۸۲).

ب) قصاص

یکی از مجازات‌های دنیوی که در قرآن به آن اشاره شده، قصاص قاتل است. وقتی این حکم اجرا شود، سبب جلوگیری از ارتکاب جرم می‌شود؛ زیرا شخص می‌داند اگر مرتکب قتل شود، قصاص می‌شود.

خدای متعال در آیه ۱۷۹ بقره می‌فرماید: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ «ای خردمندان برای شما در قصاص زندگی هست تا از آدمکشی به پرهیزید.» حکمت اصلی به رسمیت شناختن و تأکید بر اجرای قصاص تأمین عدالت کیفری است که خود موجب بازدارندگی از گناهان در جامعه می‌شود. مقابله به مثل حق هر انسان است و مقتضای عدالت نیز همین می‌باشد. گرفتن حق حیات و کسب فیض از هستی مجازاتی ندارد؛ مگر همان کشتن قاتل. آیه ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (شوری ۴۲: ۴۰) در این راستا است.

ج) حدّ زنا

یکی از گناهانی که قرآن برای آن مجازات سختی در نظر گرفته، زنا است؛ زیرا پیامدهای زنا در جامعه بسیار زیاد است. زنا سبب آسیب رساندن به کانون خانواده و دوری جوانان از ازدواج و باعث از بین رفتن امنیت آرامش اجتماعی می‌شود.

علت تشریح مجازات زنا این است که فسادهای فراوانی بر آن مترتب است؛ از جمله موجب قتل نفس، از بین رفتن نسب‌ها و ترک تربیت اطفال (صدوق، ۱۴۰۶: ۶۳۷).

مجازات زنا در آیه شریفه ۲ نور این‌چنین آمده است: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهَدَ عَدَاِبَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ «زن زانی و مرد زانی هر یک از آن دو را صد تازیانه بزنید، نسبت به آن دو شما را ترحمی در کار دین خدا نباشد، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، و حتماً در تازیانه زدن به آنها گروهی از مؤمنان حاضر باشند.»

مجازات اخروی

یکی از راهکارهای بازدارنده گناه مجازات‌های اخروی است و صرف وعده‌ها و تهدیدهایی که خدای متعال در قرآن برای گناهان ذکر نموده است، عامل مهمی برای جازماندن از گناهان خواهد بود.

آیات فراوانی مرتبط به مجازات‌های اخروی است به‌طور نمونه آیه ۳۹ اعراف می‌فرماید: «وَقَالَتْ أُولَئِهِمْ لِأَخْرَبِهِمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» «پیشوایان به پیروان گویند: شما را بر ما هیچ برتری نیست، اینک به کیفر کارهایی که کرده بودید عذاب را بچشید» علت عذاب پیروان این است که با اراده و اختیار خویش مرتکب گناه شده‌اند (جرجانی، ۱۳۷۷: ۴/ ۱۷۱).

پیشگیری اجتماعی

با توجه گسترش شهر نشینی و تغییر فرهنگی، صنعتی شدن تغییر سبک زندگی زمینه بیشتری برای ارتکاب گناه فراهم شده است (کلدی، ۱۳۸۱: ۵۲).

با توجه به نقش جامعه در شکل دادن به شخصیت افراد و کنترل رفتار آنها، جرم‌شناسان معتقدند جامعه نقش مهمی در رفتارهای مجرمانه انسان دارد، به گونه‌ای که جامعه‌شناسان و حاکمان باید برنامه‌هایی را ارائه دهند تا در جامعه آرامش و امنیت به وجود آید تا زمینه ارتکاب گناه در جامعه کمرنگ شود. در آموزه‌های قرآنی نیز دستور العمل‌هایی اجتماعی ارائه شده است تا سبب تعادل ایجاد محیط آرام برای رشد اجتماعی همگانی فراهم شود.

نمونه‌هایی از راهکارهای اجتماعی برای پیشگیری از گناهان که در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است در ذیل بررسی می‌شود.

دعوت به وحدت

اگر اختلافات اجتماعی از حد طبیعی فراتر رود، موجب تفرقه و پراکندگی جامعه می‌شود که نوعی بیماری اجتماعی است و خود زمینه ساز بسیاری از انحرافات و گناهان اجتماعی می‌شود. قرآن کریم ضمن برحذر داشتن از تفرقه، کشمکش‌های اجتماعی را موجب سستی خوانده است: «وَلَا تَنزَعُوا فِتْنَتَكُمْ وَلَا تَنزَعُوا فِتْنَتَكُمْ وَلَا تَنزَعُوا فِتْنَتَكُمْ وَلَا تَنزَعُوا فِتْنَتَكُمْ» (انفال: ۸) (۴۶) قرآن همچنین همگان را به وحدت و صلح فرا خوانده تا جامعه اسلامی به سامان رسد (بهجت پور، ۱۳۸۵: ۱۷۹). البته اختلاف نظر و سلیقه افراد در امور اجتماعی سیاسی و مذهبی امری طبیعی است؛ ولی چنانچه به صورت جناح بندی‌های حاد اجتماعی و سیاسی درآید و همراه تعصب لجاجت و رقابت منفی گردد، خطرناک می‌شود؛ (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۸۶/۶) زیرا آرامش جامعه به خاطر اختلاف و

تفرقه و دروغ افکنی و تهمت و افترا از بین می‌رود که بستر بسیاری از گناهان اجتماعی خواهد بود. همچنین موجب می‌شود که تمرکز سران کشور بجای حل مشکلات و تلاش در جهت رشد جامعه، به تخریب یکدیگر سوق پیدا کند.

در سوره آل عمران آیه ۱۰۳ در خصوص وحدت جامعه اسلامی می‌فرماید: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ «و همگان دست در ریسمان خدا زنید و پراکنده مشوید.»
 خدای متعال در این آیه دعوت به اتحاد کرده و اتحاد نیازمند محور است و خدای متعال محور این وحدت است.

منظور از «حبل‌الله» دین خداست که ریسمان و رابطه‌ای ما بین خدا و خلق است. این جمله مسلمانان را به اتحاد و هم بستگی در راه خدا که از بزرگترین عوامل پیروزی است دعوت می‌کند (قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۱۵۱).

وحدت و برادری بین مؤمنان و افراد جامعه سبب نزدیکی دلها و مودت و محبت نسبت به یکدیگر می‌شود و کینه و نفرت جای خود را به همدلی و مهربانی می‌دهد و در چنین شرایطی زمینه برای برنامه ریزی‌های فرهنگی و از بین بردن زمینه‌های جرم و گناه فراهم می‌شود.

گسترش عدالت

خدای متعال عادل‌ترین عادلان است و در تمامی احکام در اوامر خود عادلانه عمل می‌کند و از مسلمانان هم می‌خواهد جامعه‌ای عادلانه داشته باشند. بدیهی است با گسترش عدالت و رفع تبعیضها، جلو بسیاری از گناهان گرفته می‌شود. در واقع اگر عدالت حاکم باشد و هر کس به حقوق خود برسد زمینه‌ای برای پیشگیری از گناه ایجاد می‌شود.

در آیه ۲۹ اعراف می‌خوانیم: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ «بگو پروردگام امر به عدالت کرد.»
 اطلاق آیه تمام حیطه‌ها و قوانین جامعه را شامل می‌شود.

عدالت در جامعه نقش بسزایی در پیشگیری گناهان اجتماعی دارد و گسترش عدالت در اجتماع چه از طرف حکومت اسلامی چه از طرف افراد موجود در اجتماع سبب کاهش زمینه گناه می‌شود.

آیاتی در قرآن در خصوص عدالت‌ورزی والیان حکومت است و به آنان در زمینه گسترش عدالت دستور می‌دهد. خدای متعال در آیه ۵۸ نساء می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ «خدای متعال به شما دستور می‌دهد که امانات را به صاحبان آن برسانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، از روی عدالت داوری کنید، خدای متعال پند و اندرزهای خوبی به شما می‌دهد، خدای متعال شنوا و بیناست.»

آیه ۱۳۵ سوره نساء حتی تأکید می‌کند که در صورتی که عدالت به ضرر شما باشد، باز از آن سرباز نزنید. این آیه می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، قائم به عدالت و گواهان برای خدا باشید هر چند به ضرر خود یا پدر و مادر و خویشان باشد.»

بی‌عدالتی در جامعه توسط حاکمان در یک کشور باعث ایجاد تبعیض، خشونت، فاصله طبقاتی، و عدم آرامش در اجتماع می‌گردد و این شرایط افراد جامعه را مستعد گناهان اجتماعی بشمار می‌کند. عدالت حاکمان زمینه‌های محرک گناهان بویژه گناهان اجتماعی که همان تبعیض و بی‌عدالتی است را از بین می‌برد.

بنابراین یکی از مهمترین پیشگیری‌های اجتماعی بر قراری مساوات و نفی هر گونه تبعیض در برابر قانون و در حقوق و تکالیف اجتماعی است (خسروشاهی، ۱۳۹۳: ۷۰). در نظام اسلامی بخش‌های اجرایی، باید به گونه‌ای طراحی و انتخاب گردند که بخل، خودخواهی، نادانی و بی‌تخصصی، ستم‌گری و بی‌عدالتی باعث ایجاد و گسترش نابسامانی نشود (بدی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۱).

امر به معروف و نهی از منکر

طرح بحث امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان راهکار پیشگیری از گناهان اجتماعی به این علت است که چنانچه در احکام و دستورات قرآن دقت شود، ارتکاب معروف در کلیه محیط‌های مورد نظر در جرم‌شناسی با رعایت شرایط، اثر مطلوب دارد. حسن رفتار و رعایت حقوق زن و شوهر و اولاد در محیط خانواده، رعایت آداب در معاشرت‌ها در محیط فرهنگی، در واقع عمل به معروف است و در مقابل آنچه موجب تزلزل و عدم استحکام محیط‌ها می‌گردد، در مقوله منکرات جا می‌گیرد.

با انجام این تکلیف همگانی که نوعی مراقبت عمومی متقابل به شمار می‌آید، کل جامعه در مقابل خطرات و مضرات هنجار شکنی محافظت می‌شود. در جامعه اسلامی مردم با حضور و شرکت فعال به رویارویی با آسیب‌های اجتماعی و قانون شکنی‌ها بر می‌خیزند و در پاسداری از هنجارهای دینی به وظیفه دینی خود عمل می‌کنند (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۳۰۹).

در قرآن هم به این مسئله مهم با بیانات مختلف اشاره شده است. برخی آیات آورده می‌شود: الف) آیه ۷۱ توبه می‌فرماید: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ «مردان مؤمن و زنان مؤمن بعضی سرپرست و مسئول بعض دیگر هستند به معروف وامی‌دارند و از منکر باز می‌دارند و نماز می‌خوانند و زکاة می‌دهند و به خدا و رسول اطاعت می‌کنند، آنها را زود خدا رحمتشان خواهد کرد که خدا توانا و حکیم است.» در این آیه مؤمنان را در مقابل اشتباه یکدیگر مسئول قلمداد کرده است. آیه صریح است در

این که مؤمنان اعم از مرد و زن در پاکسازی جامعه اسلامی و ایجاد محیط توحیدی بر یکدیگر ولایت دارند (قرشی، ۱۳۷۷: ۴/ ۲۷۰).

ب) آیه ۱۱۰ سوره آل عمران می‌فرماید: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ «بهترین امتی هستید که برای مردم پدید آمده، به معروف امر می‌کنید و از منکر باز می‌دارید و به خدا ایمان می‌آورید.» در این آیه وجه برتری امت اسلام را امر به معروف و نهی از منکر و ایمان به خدا قرار داده است که نشاگر این است که برای ایجاد یک جامعه اسلامی عاری از گناهان اجتماعی، امر به معروف و نهی از منکر ضروری است.

حجاب

یکی از نکاتی که در پیشگیری اجتماعی به آن توصیه می‌شود پوشاندن، مخفی کردن و دور از دسترس مجرم قرار دادن آماج جرم است. کاهش جاذبه آماج از راه‌های پیشگیری در جرم‌شناسی معرفی شده است (زرگری، ۱۳۹۰: ۹۴). مسئله حجاب که توسط قرآن و دین مبین اسلام بیان شده است هم دارای این جنبه از پیشگیری اجتماعی است؛ زیرا زنان با پوشش خود، از بسیاری از جنایات و جرایم در امان می‌مانند. در آیه ۲۶ اعراف آمده است: ﴿يَبْنَیْ عَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَ تَكْمُمْ﴾ «ای فرزندان آدم ما بر شما لباسی نازل کردیم که عورت‌های شما را می‌پوشاند.» دعوت به حجاب جنبه پیشگیری از گناهان اجتماعی خصوصاً گناهان منافی عفت و فحشا دارد و سبب حفظ فرد از گناه و حفظ جامعه از فساد و تباهی می‌شود.

تشویق به ازدواج

قرآن در آیه ۱۸۹ سوره اعراف علت ازدواج را رسیدن به آرامش ذکر می‌کند و می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ «او آن کس است که شما را از یک فرد آفرید و همسر او را از جنس او آفرید تا با او آرام گیرد.» اگر بنیاد خانواده‌ها مستحکم باشد و جوانان به موقع ازدواج کنند؛ به طور محسوس از فسادها، بی بند و باریها، طغیانها، قتل، سرقت‌ها، جنایت‌ها، ناامنی‌ها، تجاوزها، انحراف‌ها، اعتیادها و خودکشی کاسته خواهد شد؛ زیرا چنان که آمار نشان می‌دهد، اکثر این امور از افرادی سر می‌زند که از وجود کانون گرم خانوادگی محرومند (امینی، ۱۳۸۷: ۲۹).

انس بین زن و شوهر باعث ایجاد محبت و مودت می‌گردد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/ ۴۳۴). زندگی مشترک موجب آرامش روحی می‌شود و کشتی طوفان زده جوانی را به ساحل امن می‌نشانند و بهداشت روانی او را فراهم می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۷/ ۳۲۰).

پس از ازدواج نیز، اسلام بر تحکیم خانواده تأکید کرده است که این امر موجب کاهش

زمینه‌های ارتکاب گناه در جامعه می‌گردد. خانواده از هم گسیخته و نابسامان خود زمینه‌ساز جرم و گناه خواهد بود (مهدوی، ۱۳۹۰: ۲۶۰).

دانش افزایی و اطلاع رسانی نسبت به عواقب گناهان

یکی از راهکارهای اجتماعی برای جلوگیری از گناهان بویژه گناهان اجتماعی، دانش افزایی و اطلاع رسانی نسبت به عواقب گناهان است.

در کتاب‌های پیشگیری از جرم یکی از راههایی که برای پیشگیری ارائه می‌شود این است که با آموزش‌های لازم وجدان افراد را نسبت به عواقب و آثار مترتب بر جرم بیدار نماییم. در این صورت شخص با در نظر گرفتن عواقب وخیم جرم و گناه در بسیاری از موارد از ارتکاب جرم منصرف می‌شود (محمد نسل، ۱۳۹۱: ۹۸).

آیات قرآن در موارد زیادی انسان را دعوت و تشویق به علم آموزی می‌کند. برخی از آن موارد در ذیل بررسی می‌کنیم.

در آیه زمر ۹ خدای متعال می‌فرماید: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ «آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند برابرند.» این آیه دلالت دارد بر این که کمال انسان در دو امر محصور شده است. در ابتدا عمل و در نهایت علم و مکاشفه (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۲۸).

پیشگیری اقتصادی

فقر یکی از عوامل فشار اقتصادی و روانی بر مردم و زمینه ساز فساد اجتماعی و فردی است. فقر نه تنها موجب گناهان مالی بلکه در مواردی موجب گناهان منافی عفت و جنسی می‌گردد (عزیزی، ۱۳۹۲: ۱۱۰). قرآن کریم راههای زیادی را بر شمرده که موجب شود فقر رخت بر بندد و باعث عدالت اقتصادی گردد. برخی از این راهکارها آورده می‌شود:

انفاق

توصیه‌های فراوان به انفاق و احسان مالی به نیازمندان و توزیع عادلانه ثروت و عدالت اقتصادی در قرآن همه به منظور ایجاد شرایط اقتصادی مناسب و جلوگیری از پدید آمدن بحران‌های اقتصادی است که می‌توانند زمینه‌های انحراف از معیارهای صحیح اقتصادی را فراهم آورند و افزایش جرم و بزهکاری را به دنبال داشته باشند (خسروشاهی، ۱۳۹۳: ۷۰).

یکی از اهداف حکومت اسلامی پیشگیری از فاصله طبقاتی است؛ در نتیجه مراکز مختلف حکومتی با فرهنگ سازی انفاق می‌تواند در جهت از بین بردن فاصله طبقاتی و ایجاد برابری در جامعه گام بردارند تا در این راستا از گناهان مالی در جامعه جلوگیری به عمل آید.

منع از ذخیره کردن مال

در آیه ۳۴ سوره توبه می‌خوانیم: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ أَلْهَبَ وَالْفِصَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ «و کسانی که طلا و نقره را گنج کرده و در راه خدا خرج نمی‌کنند به عذابی دردناک بشارتشان ده.»

آیه فوق صریحاً ثروت‌اندوزی و گنجینه‌سازی اموال را تحریم کرده است و به مسلمانان دستور می‌دهد که اموال خویش را در راه خدا، و در طریق بهره‌گیری بندگان خدا به کار اندازند، و از اندوختن و ذخیره کردن و خارج ساختن آنها از گردش معاملات به شدت بپرهیزند، در غیر این صورت باید منتظر عذاب دردناکی باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷/ ۳۹۴).

اعتدال و میانه روی در مصرف

در آیاتی به رعایت اعتدال و میانه روی در مصرف و دوری از اسراف تأکید شده است. آیه ۳۱ سوره اعراف می‌فرماید: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ «بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید.» بر اساس این آیه مصرف در راستای تأمین نیازهای واقعی خود و دیگران قرار می‌گیرد. انسان اگر در استفاده از نعمت‌های الهی معتدل باشد و این استفاده را جهت دهی عقلانی دهد، جلوی بسیاری از بریز و پاش‌ها در زندگی فردی و اجتماعی گرفته می‌شود و این زمینه‌ای برای حفظ منابع و ذخایر کشور می‌شود و بستری برای پیشگیری از فقر که زمینه‌ساز برخی گناهان اجتماعی است، به وجود می‌آورد.

جلوگیری از کسب درآمد نامشروع

در آیات متعددی از کسب درآمد نامشروع منع شده است؛ مانند آیات مرتبط به اکل مال به باطل. در سوره بقره آیه ۱۸۸ می‌خوانیم: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ «و مخورید مال‌های خود را در میان یکدیگر بنا مشروع.» از این آیه استفاده می‌شود: اولاً؛ مال یک‌دیگر را بیهوده و ناشایست مخورید؛ مانند دزدی و خیانت و ظلم. ثانیاً؛ مال خود را بیهوده و اسراف خرج نکنید؛ مانند قمار و دیگر اعمال ناشایسته. و مقصود از اکل خوردن تنها نیست بلکه کلیه‌ی تصرفات است (عاملی، ۱۳۶۰: ۱/ ۳۱۲).

انجام تکالیف و عبادت

یکی از عوامل پیشگیری کنشی ارتباط با سرچشمه هستی و انجام اعمال عبادی و تکالیف خدای متعال است. در ذیل به برخی از این عبادات که ابزار پیشگیری از گناهان معرفی شده‌اند، اشاره می‌شود:

نماز

قرآن نماز را یکی از ابزار پیشگیری معرفی کرده است. نمازی که با آگاهی به جا آورده شود، موجب طهارت روح و قرب الهی می‌گردد (بهجت‌پور، ۱۳۸۵: ۱۹۵). برای نمونه قرآن در سوره عنکبوت آیه ۴۵ می‌فرماید: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ «نماز از فحشا و کار ناپسند باز می‌دارد. یاد خدا بزرگتر است خدا آنچه را که می‌کنید می‌داند».

علت بازدارندگی نماز این است که انسان را متوجه خدای یکتا می‌کند (بروجردی، ۱۳۶۶: ۵/۲۲۲) انسانی که به نماز می‌ایستد تکبیر می‌گوید، به یاد نعمت‌های او می‌افتد برای خدا رکوع می‌کند و در پیشگاه او پیشانی بر خاک می‌نهد و به یاد روز جزا می‌افتد و... همه این امور موجی از معنویت در وجود او ایجاد می‌کند موجی که سد نیرومندی در برابر گناه می‌شود (کریمی یزدی، ۱۳۸۴: ۷۵). همچنین شرط حلال بودن مکان و لباس نماز گزار، انسان را از تجاوز به حقوق دیگران باز می‌دارد. توجه به پوشش مناسب در نماز، انسان را از برهنگی و بی‌حیایی حفظ می‌کند (قرآتی، ۱۳۸۸: ۲۳۱).

روزه

یکی از احکام پیشگیرانه روزه داری است که قرآن مؤمنان را دعوت به آن کرده است. این عبادت نیز مانند نماز به کنترل نفس در برابر گناه کمک می‌کند.

روزه توانایی و مقاومت در برابر خواسته‌های نامشروع نفس را تقویت می‌کند. (خسروشاهی، ۱۳۹۳: ۷۰) قرآن در آیه ۱۸۳ بقره علت تشریح روزه را کسب تقوا دانسته است. روزه‌داری موجب کاستن حدت و شدت دلخواهی و استکبار انسان می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۲). بدیهی است که با روزه گرفتن انسان می‌تواند نفس خویش را کنترل کرده و زمام آن را بدست آورد. در این صورت یکی از آثار آن می‌توان کنترل نفس در مقابل انواع گناهان باشد.

تفسیر فخر رازی در ذیل آیه ۳۲ اعراف آورده است که عثمان بن مظعون خدمت پیامبر ﷺ آمد و از تصمیم خود نسبت به عقیم کردن و راهب شدن و فاصله گرفتن از زن و عطر و اجتماع خبر داد. حضرت آن را نفی کرد و فرمود: «خضاء امتی الصیام» عقیم شدن (عامل بازدارنده از شهوت جنسی منحرف) برای امت من روزه است (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۶۷/۷). مطابق این حدیث گاهی انسان باید به جای از بین بردن وسیله گناه (عقیم کردن) آن را جهت دهد و از راه صحیح غریزه جنسی را برطرف نماید و برای کنترل آن روزه بگیرد.

زکات

در کنار نماز معمولاً توصیه به زکات شده است، که فرد را از منکر بی تفاوتی در برابر محرومان و جامعه را از منکر فقر که زمینه رویکرد به منکرات است باز می‌دارد. از طرف دیگر نماز دستوراتی دارد که رعایت آن انسان را از گناه باز می‌دارد. در آیه ۳ سوره نمل آمده است: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ «کسانی که نماز را بر پا می‌دارند، زکاة را می‌دهند و به آخرت ایمان می‌آورند.» استفاده صحیح زکات بسترهای ارتکاب گناه را از بین می‌برد. علت تشریح زکات این است که غذای فقرا فراهم گردد و از طرفی باعث در امان ماندن اموال اغنیاست؛ زیرا خدای متعال اهل رفاه را نسبت به بلاهای اهل زمانه مکلف نموده است (صدوق، علل الشرائع، ۱۴۱۵ق: ۵۰۱).

فقر مالی و فرهنگی یکی از عوامل مهم ارتکاب جرم و گناه در جامعه است و زمینه ساز به وجود آوردن افراد بزه‌دیده در سطح جامعه می‌شود. استفاده از زکات برای کمک به نیازمندان و ایجاد مراکز فرهنگی و ساختن مراکز اصلاح و تربیت و رونق اقتصادی همه باعث پیشگیری از جرم و فساد در جامعه می‌گردد.

نتیجه‌گیری

قرآن راهکارهای پیشگیرانه در سه حیطه باورها (پیشگیری بینشی)، تمایلات و گرایشات (پیشگیری گرایشی) و رفتار و اعمال (پیشگیری کنشی) ارائه داده است:

۱. قرآن راهکارهایی بینشی برای پیشگیری از گناهان اجتماعی ارائه کرده است؛ از جمله تأکید بر نظارت الهی و ایمان به معاد.
۲. قرآن راهکارهایی گرایشی برای پیشگیری از گناهان اجتماعی ارائه نموده است؛ از جمله تأکید بر مکارم اخلاقی همچون صبر، تقوا، اجتناب از حسادت می‌باشد.
۳. قرآن راهکارهایی کنشی برای پیشگیری از گناهان اجتماعی ارائه نموده است همچون راهکارهای اجتماعی، راهکارهای اقتصادی و انجام عبادات.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
- الف) کتب
۲. ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، دکتر حسن عباس زکی، قاهره، بی‌جا.
۳. ابن کنیر، دمشقی اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم (ابن کنیر)*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، چاپ اول.
۴. اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، در یک جلد، دار العلم - الدار الشامیه، لبنان - سوریه، چاپ اول.
۵. امینی، ابراهیم (۱۳۸۷). *اسلام و تعلیم و تربیت*، موسسه بوستان کتاب، قم، چاپ سوم.
۶. بدی میانجی، محمد (۱۳۸۸). *نقش حکومت در پیشگیری از جرم*، نور السجاد، چاپ اول.
۷. بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*، انتشارات صدر، تهران، چاپ ششم.
۸. بنیاد پژوهش‌های اسلامی (۱۳۷۷). *تفسیر هدایت*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۹. بها الدینی، رضا (۱۳۷۵). *مجموعه‌ای از درس‌های اخلاق*، قدس، چاپ اول.
۱۰. بهجت پور، عبد الکریم؛ رضایی اصفهانی، محمد علی؛ کلاتنری، ابراهیم؛ نصیری علی (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، مرکز نشر معارف تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، چاپ دهم.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
۱۲. تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). *تفسیر التستری*، منشورات محمدعلی بیضون / دارالکتب العلمیه، چاپ: بیروت، چاپ اول.
۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
۱۴. جاویدی، مجتبی، زیر نظر محسن قرائتی و دکتر حسین میر محمد صادقی (۱۳۹۲). *تفسیر موضوعی قرآن کریم با رویکرد حقوقی*، قم، دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۱۵. جرجانی، ابوالمحسن حسین بن حسن (۱۳۷۷). *جلاء الأذهان و جلاء الأخران*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تفسیر انسان به انسان اسرا*، چاپ سوم.
۱۷. حائری تهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷). *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، بی‌جا.
۱۸. حسنی، سید مجید (۱۳۷۹). *گناه و ناهنجاری عوامل و زمینه‌های آن*، دار الغدیر قم، چاپ اول.
۱۹. حسین مظاهری (۱۳۹۱). *اخلاق در خانواده*، قم، دفتر نشر معارف، بی‌جا.
۲۰. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق). *تقریب القرآن الی الأذهان*، دار العلوم، بیروت، چاپ اول.
۲۱. حسینی، شاه عبدالعظیمی حسین بن احمد (۱۳۶۳). *تفسیر اثنا عشری*، انتشارات میقات، تهران، چاپ.

۲۲. حلی، سید ابن طاووس، رضی الدین، علی (۱۴۱۵ق). *الإقبال بالأعمال الحسنة* (ط - الحديثة)، ۳ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول.
۲۳. خسرو شاهی، قدرت الله (۱۳۹۳). *پیشگیری از جرم در آموزه‌های قرآنی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و بنیاد پژوهش‌های اسلامی استان قدس رضوی، قم، جعفری چاپ اول.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷). *تفسیر مهر*؛ ۲۴ جلد، قم، انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی، چاپ اول.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۰). *منطق تفسیر قرآن*، ۳ جلد، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصنفی، چاپ دوم.
۲۶. زرگری، سید مهدی (۱۳۹۰). *پیشگیری از بزهکاری*، نگاه بینه، تهران، چاپ اول.
۲۷. زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸ق). *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، دار الفکر المعاصر، بیروت دمشق، چاپ دوم.
۲۸. زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۲۲ق). *تفسیر الوسیط* (زحیلی)، دار الفکر، دمشق، چاپ: اول.
۲۹. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ: سوم.
۳۰. سادات، محمد علی (۱۳۸۰). *اخلاق اسلامی*، شرکت چاپ و نشر لیلی.
۳۱. سبحانی، جعفر (۱۴۰۰ق). *منشور جاوید قرآن*، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۳۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ق). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چاپ: اول.
۳۳. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق). *ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چاپ: اول.
۳۴. ستوده، هدایت الله (۱۳۸۹). *آسیب‌شناسی اجتماعی*، آوای نور، تهران، چاپ بیست و یکم.
۳۵. شجاعی، محمد (۱۳۸۹). *رساله محبت*، سروش، تهران، چاپ سوم، ص ۱۷.
۳۶. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*، دفتر نشر داد، تهران، چاپ: اول.
۳۷. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *دار ابن کثیر*، فتح القدیر، دار الکلم الطیب، دمشق، بیروت، چاپ: اول.
۳۸. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، ناشر مؤلف، قم، چاپ: اول.
۳۹. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۵ق). *علل السرائع*، انتشارات کلمة الحق، چاپ اول.
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ: پنجم.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، چاپ: اول.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ: سوم.
۴۳. طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶ق). *مجمع البحرین*، ۶ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌چاپ.
۴۵. طبیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران، چاپ: دوم.
۴۶. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). *تفسیر عاملی*، انتشارات صدوق، تهران، بی‌چاپ.

۴۷. عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق). *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، دار القرآن الکریم، قم، چاپ: اول.
۴۸. عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۸). *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، مزسسه اسراء، قم، چاپ دوم، ۲۲ جلد ج ۹.
۴۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ: چهارم.
۵۰. عزیزی، اکبر (۱۳۹۲). *پیشگیری از جرایم جنسی*، انتشارات خرسندی، تهران، چاپ اول.
۵۱. علاء الدین، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *لباب التاویل فی معانی التنزیل*، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ: اول.
۵۲. عزیزاده، امیر خادم (۱۳۹۲). *تفسیر موضوعی قرآن کریم با رویکرد اقتصادی*، قم، دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۵۳. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ: سوم.
۵۴. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*، دار الملائک للطباعة و النشر، بیروت، چاپ: دوم.
۵۵. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۸ق). *الأصفی فی تفسیر القرآن*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ: اول.
۵۶. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*، انتشارات الصدر، تهران، چاپ: دوم.
۵۷. فیضی دکنی، ابوالفضل (۱۴۱۷ق). *سواطع الالهام فی تفسیر القرآن*، دارالمنار، قم، چاپ: اول.
۵۸. قرآتی، محسن (۱۳۸۸). *پرتوی از نور، گزیده تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، اول.
۵۹. قرآتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، چاپ: یازدهم.
۶۰. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*، بنیاد بعثت، تهران، چاپ: سوم.
۶۱. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق). *قاموس قرآن*، ۷ جلد، دار الکتب الإسلامیه، تهران - ایران، ششم.
۶۲. کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۰ق). *تفسیر المعین*، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم.
۶۳. کریمی یزدی، حسن (۱۳۸۴). *آثار شگفت انگیز نماز در پیشگیری و درمان بیماری‌ها*، سنابل، چ اول.
۶۴. محمد نسل، غلامرضا (۱۳۹۱). *مبانی پیشگیری از جرم*، بنیاد حقوقی میزان، تهران، چاپ اول.
۶۵. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۲). *میزان الحکمه*، دوره ۱۰ جلدی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۳.
۶۶. مدبر، محمد حسین (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی جرایم و مجازات‌ها در قرآن کریم و کتاب مقدس*، دفتر نشر معارف، قم، چاپ اول.
۶۷. مشکینی، علی (۱۴۲۴ق). *دروس اخلاق*، قم، الهادی، چاپ ۵.
۶۸. مشکینی، علی (۱۳۸۶). *مصطلحات الفقه*، قم، الهادی.
۶۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). *اخلاق در قرآن*، موسسه آموزشی امام خمینی، دوم.
۷۰. مظهری، محمد ثناءالله (۱۴۱۲ق). *التفسیر المظهری*، مکتبه رشديه، پاکستان.
۷۱. مغنیه، محمد جواد (بی تا). *التفسیر المبین*، بنیاد بعثت، قم.
۷۲. معاونت اجتماعی و پیشگیری از وقوع جرم قوه قضائیه (۱۳۹۱). *رهیافت‌های نوین پیشگیری از جرم*، نشر میزان، تهران، چاپ اول.
۷۳. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*، دار الکتب الإسلامیه، چاپ: تهران، چاپ: اول.
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق). *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، مدرسه امام علی بن ابی طالب، چاپ: قم، چاپ: اول.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، چاپ: اول.

۷۶. منتظری، حسین علی (۱۳۸۷). *اسلام دین فطرت*، تهران، سایه، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
۷۷. مهدوی، محمود (۱۳۹۰). *پیشگیری از جرم، (پیشگیری رشد مدار)*، سمت، تهران، چاپ اول.
۷۸. مهدوی کنی، محمد رضا (۱۳۸۶). *خلاق عملی*، انتشارات مسجد مقدس جمکران، اسوه، چ دوم.
۷۹. میر خلیلی، سید محمود (۱۳۸۸). *پیشگیری وضعی از بزهکاری*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۸۰. نراقی، مهدی، ترجمه مجتبی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۷). *جامع السعادات*، انتشارات حکمت، تهران، چاپ چهارم.
۸۱. نیشابوری، محمود بن ابو الحسن (۱۴۱۵ق). *ایجازالبیان عن معانی القرآن*، دار الغرب الاسلامی، بیروت، چاپ: اول.
- ب) مقالات
۸۲. خسروشاهی، قدرت‌الله، پیشگیری از جرم در آموزه‌های قرآنی، *پژوهش‌های مدیریت راهبردی*، شماره ۳۱-۳۰، ص ۲۵.
۸۳. زکی، عبدالله (نیم‌سال اول تحصیلی ۹۲-۹۱). *تقریرات سلسله درس‌های جرم‌شناسی استاد قماش‌سی، مدرسه عالی فقه تخصصی*، ص ۱۴.
۸۴. صادقی، علی (۱۳۹۱). «از محبت خدا تا ترک گناه»، *مجله پیشگیری*، شماره ۳۵، ص ۳۲.
۸۵. صادقی علی، (۱۳۹۰). مقاله «پیشگیری از جرم از نگاه دین» *مجله پیشگیری*، شماره ۳۴.
۸۶. کلدی، علی رضا (۱۳۸۱). *انحراف جرم پیشگیری، فصل‌نامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی*، سال ۲، شماره ۳، ص ۵۲.
۸۷. فقیهی، علی نقی (تیر، مرداد و شهریور ۱۳۷۶). *تقوا و آثار تربیتی آن*، *مجله تربیت*، شماره ۱۲۰.
۸۸. هدوی تهرانی، مهدی، مجید معتضدی، بررسی رویکرد قرآن مجید به مجازات، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، سال ۲، شماره ۷، ص ۸۹.

مطالعه تطبیقی تربیت اخلاقی کشورهای ایران، چین و آمریکا در عصر معاصر در آموزش عالی

^۱ حسن ملکی

^۲ ذکیا عباسی

^۳ عباس عباسپور

^۴ سعید بهشتی

چکیده

اخلاق یکی از مؤلفه‌های اصلی دوام و قوام جوامع بشری است و استحکام نظام اخلاقی هر جامعه، وابسته به نظام ارزشی حاکم بر آن است. هدف از تحقیق حاضر بررسی رویکردهای تربیت اخلاقی در سه کشور ایران، آمریکا و چین به‌طور کلی و در آموزش عالی است.

روش تحقیق این پژوهش کیفی و از نوع پیمایش تطبیقی است و داده‌های موردنیاز از طریق اسناد و مدارک کتابخانه‌ای، گزارش‌های تحقیقی و جستجو در شبکه جهانی اینترنت به‌دست‌آمده است و با استفاده از الگوی بردی که چهار مرحله توصیف، تفسیر، هم‌جواری و مقایسه را در مطالعات تطبیقی مشخص می‌کند؛ پس از بیان واقعیت‌های تربیت اخلاقی نقدوار به نقاط اشتراک و افتراق و نقاط ضعف و قوت هر کشور در این زمینه می‌پردازد. بررسی یافته‌ها نشان می‌دهد تمامی رویکردها به‌نوعی از مذهب یا دین رایج هر کشور نشأت می‌گیرد و مراحل رشد اخلاقی در رویکردهای غیر اسلامی بخصوص رویکرد شناختی ثابت و بدون تغییر هستند حال آنکه اسلام قوانین و احکام اخلاقی را مطلق و واقعی می‌داند و به‌جز اسلام سایر رویکردها تنها به یک جنبه خاصی از تربیت اخلاقی تأکید می‌کنند.

واژگان کلیدی

تربیت اخلاقی، آموزش عالی، رویکرد شناختی، اسلام، کمونیسم

Email: malaki_cu@yahoo.com

Email: zk.abasi@chmail.ir

Email: abbaspour1386@gmail.com

Email: beheshti@atu.ac

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

۱ استاد دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسؤل)

۲ دانشجوی دوره دکتری برنامه ریزی درسی دانشگاه علامه طباطبائی

۳ استاد دانشگاه علامه طباطبائی

۴ استاد دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

مقدمه

یکی از مسائل مهم تعلیم و تربیت در عصر حاضر، مسئله تربیت اخلاقی است؛ زیرا کاربرد اخلاق در همه علوم و اعمال، بدیهی است؛ و چنانچه اخلاق نباشد، علمی که انسان فرامی‌گیرد اولاً در فراگیری آن آلوده خواهد شد و ثانیاً در کاربرد آن نیز موفق نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸).

بدین‌سان عصر حاضر، عصر بحران‌ها و چالش‌های بنیان افکن، انسان به‌منظور رسیدن به تعادل روانی و دوری از خطرات فردی و اجتماعی چاره‌ای جز روی‌آوری به اخلاق و تربیت اخلاقی ندارد. اخلاق و تربیت اخلاقی، یکی از ارکان اساسی فرهنگ بشر را تشکیل می‌دهد و به همین سبب این موضوع از دیرباز مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. تجربه بشر نشان می‌دهد که انسان هیچ‌گاه حتی در دوره مدرن و پسا مدرن هم بی‌نیاز از اخلاق و تربیت اخلاقی نیست (میر شاه جعفری، کلباسی، ۱۳۸۸: ۱۷۳)؛ اما با توجه به اینکه بشر امروزی در عرصه‌های گوناگون به‌ویژه در حیطة علم فن‌آوری به موفقیت‌های چشم‌گیری دست‌یافته است در مقوله اخلاق و تربیت اخلاقی با چالش‌ها و مشکلات زیادی روبه‌روست، وجود مسائل و مشکلات متفاوت غیراخلاقی و غیرانسانی در جوامع بشری به‌مثابه بحران‌های زیست‌محیطی، افزایش فقر و بی‌عدالتی، تبهکاری و... شرایط را به‌گونه‌ای رقم‌زده‌اند که در عصر حاضر پرداختن به اخلاق و اعتلای آن بیش از هر چیز دیگری نیاز محسوب می‌شود، بنابراین توجه به رویکردها و اندیشه‌های مختلف به‌منظور حل مسائل به امری لازم و ضروری تبدیل شده است؛ اما آنچه در امر اخلاق مهم است، توجه به رویکردهای درست آموزش اخلاق است؛ زیرا بسیاری از تردیدها و ابهاماتی که نسبت به اخلاق وجود دارد، لزوماً به خاطر ضرورت و اهمیت آن نیست؛ چراکه در این مورد توافق نظری در بین متخصصان وجود دارد، بلکه آنچه جای تردید دارد رویکردهای مختلف است (سجادی، ۱۳۷۹)؛ بنابراین با توجه به اینکه تربیت اخلاقی یکی از مهم‌ترین برنامه‌های تربیتی انسان محسوب می‌گردد که فطریات نهفته علمی و عملی اخلاقی در درون انسان را آشکار و نمایان می‌سازد و چه بسا سعادت دنیوی و اخروی برای فرد به ارمغان می‌آورد. به‌منظور بهره‌گیری از تجارب مختلف، مطالعه تطبیقی رویکردهای کشورها و بیان نقاط ضعف و قوت هر کدام در زمینه تربیت اخلاقی ما را به سرمنزل مقصود راهنمایی خواهد فرمود؛ اما با توجه به اینکه رویکردهای مختلفی برای تربیت اخلاقی در سراسر جهان وجود دارد و هر کدام اخلاق را از فلسفه و نگاه خود تعریف می‌کنند و رویه‌های خاصی را برای آن ارائه می‌دهند، از این‌رو یک مدل و رویه خاص و روشنی در این زمینه ارائه نشده است؛ بنابراین هر یک از رویکردها در سامان‌دهی بخشی از زندگی بشر نقش دارند و هیچ‌یک نتوانسته‌اند به تمام زوایای آدمی به‌صورت یکجا توجه کنند؛ نابسامانی‌ها و سردرگمی‌های بشر امروز نمونه‌ای از این آشفتگی‌هاست.

در نتیجه، راجع به اخلاق در آموزش عالی، موضع‌گیری‌های مختلفی اتخاذ می‌گردد و

روش‌های متفاوتی به کار گرفته می‌شود؛ بعضی به روش‌های خاص سنتی برمی‌گردند، بعضی دیگر روش‌های بسیار پیشرفته را برمی‌گزینند و برخی دیگر به دلیل نبود رویکردی کاملاً یکپارچه در سردرگمی به سر می‌برند.

به‌زعم متخصصان تربیتی ایران، گرچه تلاش فراوان در جهت توسعه اخلاق شده است، خلأهای بسیاری در زمینه انحرافات اخلاقی در رفتار نسل جوان ما دیده می‌شود؛ که نشان می‌دهد ما در اجرای روش‌های درست تربیت اخلاقی چندان موفق نبودیم (وجدانی و همکاران، ۱۳۹۳). آرمنده به نقل از اکسپرس (۱۹۹۹) می‌گوید: انحرافات اخلاقی در قشر تحصیل‌کرده و جوانان دانشگاهی رو به افزایش است (آرمنده، ۱۳۸۷).

در راستای اصلاح این کاستی‌ها در پژوهش حاضر با تبیین و ارزیابی روش‌ها و رویکردهای معاصر تربیت اخلاقی هر کشور از نظر تشابهات و اختلافات و بررسی نقاط ضعف و قوت هر کدام، سعی بر این است تا گام مؤثری در جهت حل معضلات مربوط به تربیت اخلاقی در آموزش عالی برداشته شود.

روش تحقیق

پژوهش حاضر یک پیمایش تطبیقی است و داده‌های موردنیاز آن برای پاسخگویی به پرسش‌ها از طریق اسناد و مدارک کتابخانه‌ای و گزارش‌های تحقیقی و جستجو در شبکه جهانی اینترنت مرتبط مانند ۱ گوگل اسکولار^۱، ۲ پروکوئست^۲، ۳ ساینس دایرکت^۳، ۴ مجلات داخلی نور و مگ ایران، ۵ سراج‌های آموزش عالی کشورهای مورد مطالعه و... گردآوری شده است. الگوی مورد استفاده در این زمینه الگوی بردی است که چهار مرحله توصیف تفسیر هم‌جواری و مقایسه را در مطالعات تطبیقی مشخص می‌کند. بر اساس این الگو ابتدا اطلاعات موردنیاز درباره رویکردها از منابع معتبر گردآوری و تفسیر شده‌اند، سپس طبقه‌بندی و در مرحله آخر تفاوت‌ها و تشابهات موردبررسی و مقایسه قرار گرفته‌اند؛ و با آموزش عالی کشورهای مورد مطالعه تطبیق داده شده‌اند؛ و نقاط ضعف و قوت هر کشور موردبررسی و مطالعه قرار گرفت و در نهایت پیشنهادها و راهکارهای عملی ارائه گردید. جامعه مورد مطالعه این تحقیق از میان شش کشور ژاپن، آلمان، کانادا، ایالات متحده آمریکا، چین و ایران انتخاب شده است که از میان این کشورها محقق سه کشور ایران، چین و آمریکا را برای این مطالعه برگزیده است. این سه کشور در زمینه فعالیت‌های مربوط به تربیت اخلاقی از جمله کشورهای پیشرو بوده. نگاهی به پژوهش‌های

انجام شده در این زمینه نشان می‌دهد که توجه به رویکردهای مختلف اخلاقی همگام با تحولات جهانی در عصری که عصر دانایی و فناوری اطلاعات نامیده شده، از مهم‌ترین بحث‌هایی است که توجه صاحب‌نظران را به خود جلب کرده است؛ بنابراین تحقیق حاضر درصدد است با پاسخگویی به سؤالات ذیل نیازهای عصر جدید را نیز بر آورده نماید.

کشورهای مورد مطالعه در عصر حاضر چه رویکردی نسبت به تربیت اخلاقی دارند. چه تشابهات و تفاوت‌هایی در رویکردهای تربیت اخلاقی در کشورهای مورد مطالعه وجود دارد.

نقاط قوت و ضعف کشورهای مورد مطالعه در زمینه تربیت اخلاقی در آموزش عالی کدام است.

با توجه به تجارب کشورهای مورد مطالعه چه پیشنهادها و راهکارهای عملی را می‌توان برای بهبود تربیت اخلاقی در آموزش عالی ارائه داد.
* حال با توجه به

رویکرد معاصر آمریکا نسبت به تربیت اخلاقی

در ایالات متحده آمریکا از اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ علاقه زیادی به تربیت اخلاقی ایجاد شد که بیشتر به عادات خوب تکیه می‌کرد، حتی جان دیویی آن را به عنوان عادات متقابل تعریف کرد؛ اما در آستانه جنگ دوم جهانی این مورد رو به افول رفت و یک خلاء در تربیت مثبت جوانان به وجود آمد؛ اما با تحولات سیاسی، اجتماعی سال ۱۹۶۰ دوباره این چالش به وجود آمد که یکی از مواردی که می‌تواند پاسخگوی نیازهای اجتماعی جوانان باشد؛ تربیت اخلاقی است (آلدوف و برکوویتز، ۲۰۰۶: ۵۰۲).

در عصر حاضر، در غرب واژه تربیت اخلاقی به شدت از روان‌شناسی شناختی تأثیر گرفته است؛ مبنای این رویکرد به جنبه‌های ذهنی اخلاق و ارزش‌ها تأکید می‌کند و بر گفته از نظریات پیازه^۲ (۱۹۶۵) و لورنس کهلبرگ^۳ (۱۹۷۶-۱۹۷۱) است و تحت تأثیر نظریه‌های فلسفی و روان‌شناختی سکولار و نسبیست‌گرا پدید آمد. به زعم متفکران شناخت‌گرا تربیت اخلاقی تلاشی است در جهت توسعه ساختارهای شناختی اخلاق.

رویکرد شناختی، ایده‌های سنتی در مورد رشد، انگیزه و رفتار اخلاقی را به چالش کشیده و برخلاف دیدگاه سنتی غرب که اخلاق را تابع فرهنگ می‌داند (جهانگیر زاده، ۱۳۹۰) می‌گوید:

1. Althof, Berkowitz
2. piaget
3. lawrence kohlberg

التزام به قوانین اجتماعی اصل اساسی رشد اخلاقی است؛ پس همه اصول جهانی، شامل مفهومی از عدالت است؛ عدالت به این معنی است که ما به راه‌حلی برسیم که هر کس آن را مناسب بیابد و راه‌حل مناسب هنگامی به دست می‌آید که هر کس بی‌طرفانه خود را به‌جای دیگران فرض کند (کهلبرگ، ۱۹۸۰). در حقیقت در آمریکا تربیت اخلاقی به‌عنوان یک اصل مدنی است که از جامعه گرفته می‌شود اما باوجود این مطالعات نشان می‌دهد که بین مذهب و تربیت اخلاق در آمریکا رابطه قوی وجود دارد، به‌طور مثال روش حزب محافظه‌کار با حزب لیبرال (که به آزادی فردی، عقلانیت پایا و تساوی حیثیت و حرمت) قائل است؛ در آموزش اخلاقی بسیار متفاوت است. حزب لیبرال، اعتقادی به دخالت نظام آموزشی در امور دینی ندارد. اخلاقیات لیبرالی اساساً وابسته به امیال و تمنیات انسانی است؛ زیرا به اعتقاد لیبرال‌ها خردمندانه‌ترین و واقع‌گرایانه‌ترین شیوه، قبول این مطلب است که هر کس آنچه را دوست دارد «خوب» و از آنچه متنفر است «بد» می‌نامد. در نتیجه به ارزش‌هایی چون آزادی فردی، خود شکوفایی فردی در تربیت اخلاقی، بی‌طرفی و تساهل نسبت به ارزش‌های دینی و در یک کلمه، تحقق سکولاریسم تأکید دارد.

بنابراین بر اساس رویکرد آموزشی لیبرال، تعلیم و تربیت، تعهد به عقلانیت است، نه کمتر و نه بیشتر. برای آموزش و رشد عقلانیت در کودکان، باید آن‌ها را منتقد و آزاداندیش بار آورد؛ به‌گونه‌ای که هر عقیده‌ای را انتقاد و تحول عقلانی بدانند و هیچ امری را حقیقت آخر نپندارند. بر اساس این رویکرد، انتقال و القای ارزش‌ها به دیگران در مبانی تعلیم و تربیت لیبرال پذیرفته نیست؛ و تربیت اخلاقی تنها باید درصدد رشد استدلال اخلاقی و قدرت انتخاب باشد و هرگز به معرفی ارزش‌های معینی به‌عنوان فضایل اخلاقی نپردازد (زارعان، ۱۳۹۱: ۱۲).

در این زمینه کهلبرگ می‌گوید: رشد فردی ممکن است به دنبال یک نوع بینش یا درک کلی فراتر از قضاوت اخلاقی و رفاه اجتماعی حاصل گردد (جرمی، ۲۰۰۰).

اما از آنجایی که تربیت شهروند یکی از وظایف اصلی برنامه درسی مطالعات اجتماعی به‌تنهایی یا مجموعه‌ای از دروس در آمریکاست، تربیت اخلاق بخش جدای ناپذیر آموزش‌های دانشگاهی هست (باند، ۲۰۰۳). و حتی سیاستمدارانی همچون ویلیام کلینتون و جورج دبلیو بوش در زمان ریاست جمهوری خویش به این مهم تأکید کرده و می‌گویند تربیت اخلاق بایستی منجر به شکل‌گیری یک شهروند خوب گردد (تربیت اخلاقی، ۲۰۱۶) چراکه در این دیدگاه فرد یک عنصر فعالی است که به‌طور مستمر به ساختاربخشی و تجدید ساختار تفکر خود مشغول است (میلر، ۱۳۹۲: ۱۵۴).

در سراسر دنیا دانشگاه‌ها نقش بسزایی در پرورش و شکل‌گیری شخصیت دانشجویان دارند. طبیعی است شخصیت دانشجو متأثر از فضای دانشگاه و جو حاکم بر آن خواهد بود. یکی از

بزرگ‌ترین چالش‌های آموزش عالی تحقق بخشیدن به تربیت اخلاقی با ظهور رفتارهای نادرست علمی است (فریسی، ۲۰۱۳). هچینگر^۲ (۱۹۸۱) می‌گوید: بعد از اینکه اثر کلیسا و مذهب در رشد اخلاق کم شد دانشگاه‌ها اثر مثبتی در این زمینه داشته‌اند (دیورا، ۲۰۱۳). در ابتدا دانشگاه‌ها در ایالت متحده آمریکا، با یک هدف خاص تربیت اخلاقی، ایجاد شده بود که عبارت بود از توسعه شخصیت افراد و بعد از آن برنامه درسی آموزش عالی شامل برنامه‌های تخصصی‌تر در حوزه خودسازی و رشد اخلاقی شده‌اند (اسلون، ۱۹۸۰).

رویکرد معاصر چین نسبت به تربیت اخلاقی

انتقال و تربیت اخلاق در آسیا به فرم‌های مختلفی انجام می‌گیرد. در ژاپن تربیت اخلاقی از طریق آموزش مستقیم و فعالیت‌های آموزشی و دانشگاهی خاص انجام می‌گیرد و بسیار مهم تلقی می‌شود و هدف اساسی آن حفظ و توسعه فرهنگ سنتی که منعکس‌کننده ارزش‌های دینی است، می‌باشد. در این زمینه بین خانواده و محیط‌های آموزشی یک ارتباط تنگاتنگی وجود دارد (ایکوموتو، ۱۹۹۰) و پرورش روح خیرخواهی نگرانی اصلی و هدف و نهایی آموزش اخلاقی در ژاپن است، چراکه در جهان امروز ما در شبکه‌ی جامعی از وابستگی متقابل زندگی می‌کنیم و نگرش اساسی ما در روح خیرخواهی است که ما را تشویق به ارتباط می‌کند (ناکامایا، ۲۰۱۲).

در چین تربیت اخلاقی مشابه کشور ژاپن است و به‌عنوان بخش اساسی تعلیم و تربیت محسوب می‌گردد؛ و به رابطه سالم بین انسان و محیط طبیعی اشاره می‌کند و تحقیقات دانشگاهی حاکی از آن است که تربیت اخلاقی شامل سه رابطه است؛ رابطه شخصی، اجتماعی و زیست‌محیطی و بیان می‌کند که از طریق هنجارهای تربیت اخلاقی می‌توان روابط شخصی (فردی)، اجتماعی و زیست‌محیطی را در جوانان تنظیم و متعادل نمود؛ بنابراین هدف از تربیت اخلاقی در این کشور دو چیز است نیازهای اجتماعی و نیازهای فردی در زمینه نیازهای فردی تربیت اخلاقی باید به افراد کمک کند تا نیازهای شخصی خود را شناسایی کنند و درصدد برآورده کردن آن کوشش کنند.

اما آنچه تربیت اخلاقی چین از آن نشاءت می‌گیرد آیین کنفوسیوس و روان‌شناسی معنوی است. آیین کنفوسیوس همواره مهم‌ترین منبع معنوی الهام اخلاقی بوده است؛ و می‌گوید «هرگاه من راه را در صبح یافتم، محتوا را در عصر می‌دانم»؛ در اصطلاح مدرن راه به معنای حقیقت

1. Faresi
2. hachinger
3. Deborah
4. Sloan
5. Ikemoto
6. Nakayama

است. از نظر کنفوسیوس برخی فضایل اخلاقی عبارت‌اند از خیرخواهی، سخاوت، مهربانی، صرفه‌جویی، پشتکار و... اما روان‌شناسی معنوی که برگرفته از روان‌پزشکی کانادایی است، نظر متخصصین اخلاقی چین را به خود جمع کرده است، بر اساس روان‌شناسی مدرن وقتی مردم با محرک‌های محیطی منفی روبرو می‌شوند ممکن است به مشکلات عاطفی و حتی بیماری‌های روانی مبتلا شوند و در مواقعی از داروهای ضدافسردگی برای بهبود و برگشت به زندگی کمک می‌گیرند، اما روان‌شناسی معنوی کمک می‌کند تا افراد در تماس با معنویات ظرفیت خود را جهت رشد اخلاق افزایش دهند (زینگانگ، ۲۰۱۰). اگرچه راه‌های مختلفی برای انتقال و تربیت اخلاقی در این کشور وجود دارد، یکی از مهم‌ترین آن‌ها برنامه‌های درسی و معلمان هستند (زو، ۲۰۰۴). در نتیجه مؤسسات آموزش عالی نقش بسیار مهمی در آماده‌سازی نسل جوان برای آینده دارند؛ آن‌ها می‌توانند با آموزش رفتار افراد را هدایت کنند (یانلینگ، ۲۰۱۵: ۴). در نتیجه با این ایدئولوژی تربیت اخلاقی نشاءت گرفته از کمونیست را به جوانان انتقال می‌دهند، هوچین تائو دبیر کل کنگره ملی حزب کمونیست چین بیان می‌کند که ما باید بر اساس اصول اساسی تربیت همه‌جانبه انسان، در وهله اول باید در آموزش عالی به تربیت اخلاقی او به‌عنوان عنصر مؤثر در جامعه بپردازیم و در وهله بعد بایستی این تربیت مبتنی بر نیازهای اجتماعی حاضر چین باشد (ژان جان ما، ۲۰۱۰). از این لحاظ دانشگاه‌ها از لحاظ تاریخی یکی از مراکز مهم نوسازی ساختار سوسیالیسم با آرمان‌هایی چون صداقت، اعتماد، نظم و انضباط هستند؛ بنابراین در جامعه سوسیالیستی چین دانشجویان باید نمونه‌های خوبی در رعایت اخلاق اجتماعی در سطح جامعه، صداقت، احترام به افراد بزرگ‌تر و عشق به کودکان باشند (یانلینگ، ۲۰۱۵) بنابراین دانشگاه با استفاده از استراتژی کمونیسم همه‌جانبه سعی در بهبود کیفیت تربیت اخلاقی در بین افراد تحصیل کرده دانشگاهی می‌نماید.

رویکرد معاصر ایران نسبت به تربیت اخلاقی

امروزه، مهم‌ترین دغدغه تربیتی کشور ایران، به‌عنوان یک جامعه اسلامی دستیابی به الگوی اسلامی تربیت اخلاقی است. در واقع در ایران یک نگاه نظام‌مند و سامانمند به اخلاق مطرح است، زیرا نگاه فردی در حقیقت نگاه جزیره‌ای است که گاه می‌تواند مجموعه‌ای از آموزه‌های متضاد و حتی متناقض را کنار هم گردآورد (محمدی، ۱۳۹۴). ویژگی شاخص‌های رویکرد دینی و اسلامی این است که متکی به خدامحوری، معنویت‌گرایی، عقل و فطرت است. مصباح یزدی

1. Zhigang
2. Zhu
3. Yanling
4. Zhanjun Ma

در این باره می‌گوید: به‌جای اطلاق رویکرد دینی یا اسلامی به تربیت اخلاقی بایستی به آن به‌عنوان نظام منسجم اخلاقی نگریست؛ زیرا نظام به مجموعه‌ای از عناصر مربوط به هم که به دنبال هدف و یا کارکرد خاصی هستند، اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲)؛ و این نوع اخلاق ویژگی‌هایی دارد که عبارت‌اند از:

همه عرصه‌های حیات آدمی را دربرمی‌گیرد در واقع به همه ابعاد وجودی انسان توجه دارد و تمامی روابط انسان را تحت پوشش هدایت اخلاقی خود می‌دهد.

تکالیف اخلاقی اسلامی قابل‌اجراست و از سخت‌گیرهای طاقت‌فرسا به دور است.

منابع اخلاقی اسلامی غنی و گسترده است و قرآن کریم سرچشمه زاینده معارف اخلاقی است و سیره عملی زندگی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل‌بیت عصمت و طهارت تفسیر گویایی بر آیات نورانی قرآن هستند که شرایط و چگونگی تطبیق معارف کلی اخلاق اسلام بر موقعیت‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی را آموزش می‌دهند.

از دیگر ویژگی‌های اخلاق اسلامی، قابلیت تطبیق آن با شرایط زمانی و مکانی مختلف است که این مشخصه از برجسته‌ترین جنبه‌های اخلاق اسلامی است، چراکه هر اخلاقی در صورتی پاینده و برقرار می‌ماند که بتواند نیازهای اخلاقی انسان‌ها را در هر عصر و مکانی پاسخ دهد.

یکی دیگر از ویژگی‌های اخلاق اسلامی این است که مسیر رشد اخلاقی را برای همه انسان‌ها به‌طور مساوی می‌گشاید و این ویژگی ناشی از انسان‌شناسی اسلامی و تربیت اسلامی است که شرایط سنی، محیطی و معرفتی افراد را در نظر می‌گیرد و متناسب با آن پاداش و کیفر را مطرح می‌کند. از این‌روست که هیچ فردی هیچ‌گاه نمی‌تواند شرایط سنی و یا محیطی خود را بهانه‌ای برای سستی در مسیر کمال قرار دهد چراکه در نظام فقهی و اخلاقی اسلام هر فرد در شرایطی تکلیف خاص خود را دارد که متناسب با امکانات و توانایی‌های مربوط به همان شرایط است. در نتیجه همه انسان‌ها در هر برهه زمانی و مکانی می‌توانند به‌سوی کمال حرکت کنند اگر تکالیف اخلاقی خویش را با خلوص نیت انجام دهند (فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۱).

اخلاق اسلامی با جهان‌بینی خود ارتباط ناگسستنی دارد و مفاهیم ارزشی موردقبولش نیز از آن نشأت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ج یک).

۲. تشابهات و تفاوت‌های موجود در رویکردهای تربیت اخلاقی در کشورهای مورد مطالعه از آنجایی که در موضوع اخلاق در طی اعصار مختلف، مکاتب و دیدگاه‌های بسیار متعدد و متنوعی از سوی اندیشمندان و فیلسوفان شرق و غرب پدید آمده است یادآوری وجوه افتراق و اشتراک آنان، مرئبان تربیت اخلاقی را یاری می‌دهد که آسیب‌ها را شناسایی و راه‌های پیشگیری و درمان را شناسایی و طبقه‌بندی کنند.

الف. وجوه افتراق

اخلاق در اندیشه ایرانی اسلامی متکی به ایمان به خدا است، زیرا انسان معتقد است که خداوند متعال در سه احوال حاضر و ناظر اعمال او بوده و همیشه در خلوت، جلوس و باطن یک پلیس مخفی مراقب اعمال و رفتار و کردار و حتی پندار اوست. آفریننده‌ی همه آثار خداست، ما از سوی او هستیم به سوی او بازمی‌پایه‌ام و هدف آفرینش، تکامل انسان در جنبه‌های معنوی است و پیشرفت‌های مادی تا آنجا که راه را برای وصول به تکامل معنوی هموار می‌سازد نیز هدف معنوی محسوب می‌گردد، بنابراین معیار اخلاق از این دیدگاه تمام صفات و افعالی است که انسان برای پیمودن این راه آماده می‌سازد و نظام ارزش‌گذاری در این مکتب نیز محور ارزش‌های والای انسانی و کمال معنوی و قرب به خداست (مکارم شیرازی: ۶۱/۱)؛ و بر اساس میزان درجات و مراتب انسان‌ها برای آنان برنامه و اصول اخلاقی خاصی طراحی شده است. در آمریکا تربیت اخلاقی در حقیقت به‌عنوان یک اصل مدنی است که از جامعه گرفته می‌شود و درصدد پاسخگویی به نیاز جامعه است.

اما هدف از تربیت اخلاقی در چین دو چیز است؛ نیازهای اجتماعی و نیازهای فردی؛ در زمینه نیازهای فردی تربیت اخلاقی باید به افراد کمک کند تا نیازهای شخصی خود را شناسایی کنند و درصدد برآورده کردن آن برآیند و هدف از تربیت اخلاقی در سطح نیازهای اجتماعی هماهنگی با دیگران در سطح اجتماع است.

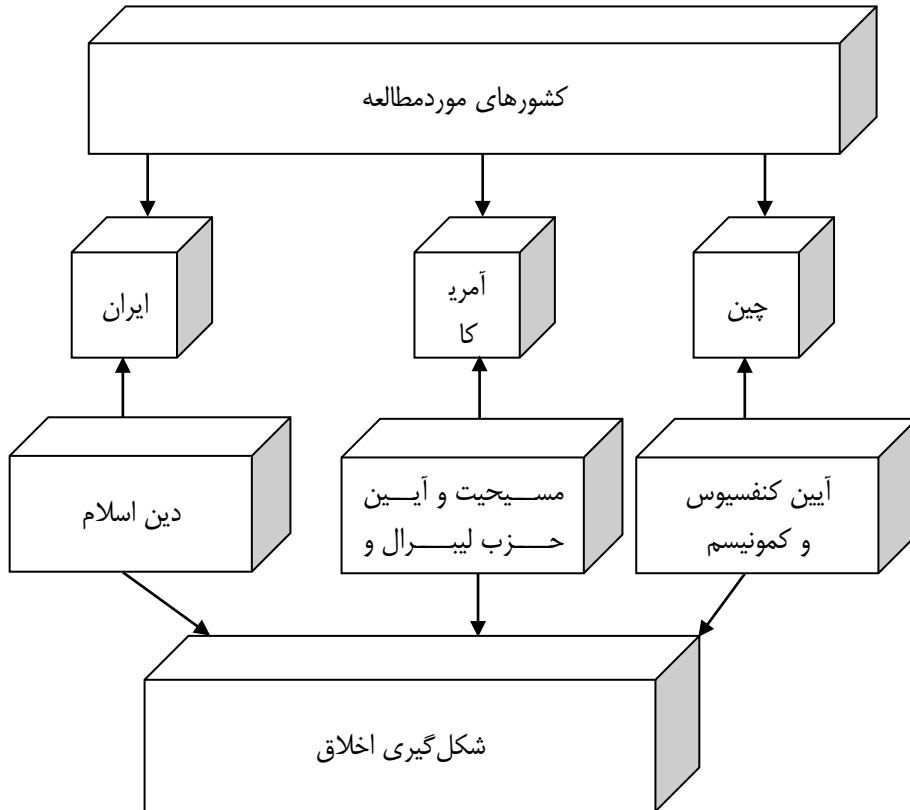
| کشور | وجوه افتراق |
|--------|--|
| ایران | کمال معنوی و قرب الهی اصلی اساسی، مطلق بودن معیارها و اصول اخلاقی، قائل شدن عقل و فطرت برای آدمی، طراحی برنامه و اصول اخلاقی بر اساس مراتب انسانی |
| آمریکا | اصل مدنی برگرفته از جامعه، وابسته به تمنیات انسانی، ماهیت انسان‌گرایی و نسبی بودن اخلاق از نظر لیبرالیسم و سکولارها، تأکید با عقل‌گرایی محض و اصالت عقل در انسان، مطلق بودن اخلاق از نظر آیین مسیحیت |
| چین | نیازهای فردی و اجتماعی، نسبی بودن اخلاق در مذهب کمونیسم و مطلق بودن آن از نظر آیین کنفوسیوس |

شکل شماره ۱: وجوه افتراق شکل‌گیری اخلاق

ب. وجوه اشتراک

وجه اشتراک سه کشور مورد مطالعه به‌نوعی ارتباط تربیت اخلاقی با دین و مذهب موردعنایت آنان است. در ایران اسلامی که قرب الهی هدف نهایی است نظام اخلاقی اسلام با محور قرار

دادن خداوند به تمامی ارتباطات مناسب و مفید، به مثابه ارتباط انسان با خدا، با خلق، با خود، خانواده، جامعه و حتی روابط بین‌الملل، توجه شده است. و تمامی مسائل زندگی انسان تحت پوشش ارزش‌های اخلاقی اسلام قرار دارد؛ و اخلاق و تربیت اخلاقی بدون اتکا به شناخت خداوند و ایمان به او چرخش در یک سری امور ذهنی و بی‌معنا است. در آمریکا نیز بین مذهب و تربیت اخلاق ارتباط وجود دارد، به‌طور مثال روش حزب محافظه‌کار با حزب لیبرال در آموزش اخلاقی بسیار متفاوت است. حزب لیبرال، اعتقادی به دخالت نظام آموزشی در امور دینی ندارد. در نتیجه به ارزش‌هایی چون آزادی فردی، خود شکوفایی فردی در تربیت اخلاقی، بی‌طرفی و تساهل نسبت به ارزش‌های دینی و در یک کلمه، تحقق سکولاریسم تأکید دارد؛ و تربیت اخلاقی تنها باید درصدد رشد استدلال اخلاقی و قدرت انتخاب باشد و هرگز به معرفی ارزش‌های معینی به‌عنوان فضایل اخلاقی نپردازد؛ اما در کشور چین همان‌طور که گفته شد تربیت اخلاقی برگرفته از آیین کنفوسیوس و کمونیست است. اخلاق در عقیده کمونیست امری نسبی بوده و در حقیقت، انعکاس اسباب تولید است.



جدول شماره ۲: نقش دین و مذهب در شکل‌گیری اخلاق

نقاط ضعف و قوت تربیت اخلاقی در کشورهای مورد مطالعه

تفاوت در روش‌ها و رویکردهای تربیت اخلاقی، ناشی از تفاوت در پارادایم‌های مربوط به هر رویکرد است (سجادی، ۱۳۷۹).

کشورهای غربی، به‌رغم اینکه فضایل اخلاقی در میان آن‌ها، کم‌رنگ و سست‌بنیان است، اما کتاب‌های فراوانی درباره علم اخلاق و فلسفه اخلاق نگاشته‌اند. به‌ویژه رشته فلسفه اخلاق در دانشگاه‌های آن‌ها، رشته‌ای پرطرفدار و پرجاذبه است و اخیراً نیز تحقیقات بسیار گسترده و مهمی در این زمینه انجام داده‌اند؛ با این وجود در حل مسائل فلسفه اخلاق، توفیق چندانی نداشته، ابهامات و سردرگمی‌های فراوانی در این مورد دارند. ظهور مکاتب متعدد اخلاقی در میان آن‌ها، خود، حکایت از آن دارد که هنوز به مبنایی استوار و محکم برای حل مسائل این رشته دست نیافته‌اند. از طرفی توجه بیش‌ازاندازه به پیشرفت مادی و رفاه شخصی و لذت‌جویی حاکی از دور شدن آنان از باورهای اصیل دینی و اصول کلاسیک اخلاقی است. مثلاً قریب به اتفاق ثروتمندان بزرگ و قدرت‌مداران دنیا هیچ‌گونه پای بندی به اخلاق ندارند و محرک جنگ‌ها و آدم‌کشی‌ها و آوارگی‌ها و فقر و فلاکت‌های جمعیت کثیری از مردم دنیا هستند.

یکی از نقاط بسیار خوب و مثبت چین در زمینه اخلاق و تربیت اخلاقی با وجود کمونیستی بودن، بهره‌گیری از آیین کنفوسیوس در این زمینه است؛ چراکه بر این اساس افراد بسیار تابع قانون هستند؛ اما آنچه به‌عنوان نقطه ضعف اطلاق می‌گردد؛ این خود فرد است که باید ارزش‌های خود را برگزیند و اخلاقیات خاص خویش را پی‌ریزی کند، هیچ ارتباطی بین واقعیت‌ها و ارزش‌ها وجود ندارد و شکاف عمیقی بین این دو برقرار است.

در ایران، ضمن اینکه تاکنون، زمینه‌ها و شرایطی برای توسعه اخلاق در سطح نهادی و دانشگاهی صورت گرفته، اما همچنان خلأهای بسیاری در سطح عمل به آن دیده می‌شود؛ اختلاس‌های کلان و نابرابری‌های اجتماعی، کم‌رنگ شدن حجب و حیا در ایران حاکی از عدم اجرای درست روش‌های تربیت اخلاقی اسلامی در سطوح دانشگاهی و حرفه‌ای است.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

مطالعه تطبیقی رویکردهای سه کشور (ایران، چین و آمریکا) و بیان نقاط ضعف و قوت هر کدام در زمینه تربیت اخلاقی نشان می‌دهد که یک مدل و رویه خاص و روشی در این زمینه ارائه نشده است و هر رویکردی در سامان‌دهی بخشی از زندگی بشر نقش ایفا می‌کند و نتوانسته‌اند به تمام زوایای آدمی به‌صورت یکجا توجه کنند؛ نابسامانی‌ها و سردرگمی‌های بشر امروز نمونه‌ای از این آشفتگی‌هاست. موضع‌گیری‌های مختلف آموزش عالی در خصوص اخلاق و اتخاذ روش‌های متفاوت آن نیز حاکی از این امر است.

با وجود این واقعیت و پیشینه بسیار قوی اسلام در تربیت اخلاقی، متأسفانه امروزه در ایران اسلامی تربیت اخلاقی چه در سطح تعلیم و تربیت عمومی و چه در سطح آموزش عالی بر اساس دیدگاه‌های نظریه‌پردازان و دانشمندان غربی پایه‌ریزی می‌شود که این امر حاکی از عدم شناخت کافی مسئولین امر از مبانی و مؤلفه‌های اسلام ناب محمدی و روش‌های اجرای آن است. لذا برای احیای اخلاق اسلامی در سطوح دانشگاهی باید قرآن و آموزه‌های اخلاق اسلامی را به‌طور مستقیم با رفتارهای جامعه تطبیق داد و با استفاده از الگوی قرآن، به یک جامعه مطلوب اخلاقی در عصر فن‌آوری اطلاعات و دانش در آموزش عالی دست پیدا کرد.

فهرست منابع

۱. آرمند، محمد (۱۳۸۷). «طراحی الگوی مطلوب تربیت اخلاقی در دوره متوسطه بر اساس نقد الگوی تربیت منش»، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *مبانی اخلاق در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*، جلد ۱۰، قم: اسراء. akhlagh.net
۳. جهانگیر زاده، محمدرضا (۱۳۹۰). «دیدگاه‌های شناختی تحولی در رشد اخلاقی»، فصلنامه معرفت اخلاقی. شماره ۴. ص ۱۰۱-۱۲۲.
۴. زارعان، محمدجواد (۱۳۹۱). «بررسی تطبیق رابطه تربیت دینی و تربیت اخلاقی با نگرش اسلامی» (با تأکید بر نقش اسلام در تبیین مبانی، اصول و روش‌ها و تربیت اخلاقی). موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. سجادی، سید مهدی (۱۳۷۹). «رویکردها و روش‌های تربیت اخلاقی و ارزشی»، مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۳. صفحه ۱۶۵-۱۴۴.
۶. فتحعلی خانی، محمود (۱۳۹۱). *آموزه‌های بنیادین علم اخلاق*، ج ۱، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۷. محمدی، مسلم (۱۳۹۴). *هویت‌یابی و کارکرد شناسی نظام اخلاقی اسلام*. www.m-mohammadi.ir
۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۲). *اخلاق در قرآن*. کتابخانه دیجیتال موسسه آل البيت (ع): <http://www.alulbayt.com/farsi/book1.htm>
۱۰. میر شاه جعفری، ابراهیم و کلباسی، افسانه (۱۳۸۳). «دیدگاه برنامه درسی اخلاق مدار با تکیه بر پرورش منش»، مجله معرفت اخلاقی، شماره ۱، ص ۱۹۴-۱۷۱.
۱۱. میلر، جی. پی، نظریه‌های برنامه درسی (۱۳۹۴). ترجمه محمود مهر محمدی، تهران: سمت
۱۲. وجدانی، فاطمه؛ محسن ایمانی، رضا اکبریان و رضا صادق‌زاده (۱۳۹۳). «بررسی انتقادی سه دیدگاه رایج تربیت اخلاقی بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی»، فصل‌نامه علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، شماره ۲. ص ۶۵-۴۲.
13. Althof, Wolfgang & Berkowitz, Marvin, 2005, *Moral education and character Education: their Relationship and Roles in citizenship Education*. University of Missouri- Journal of Moral Education. 35 (4) pp495-518.
14. Beland, Kathy, 2003, *Eleven Principles Sourcebook* washington, D,C, Character Education
15. Deborah J. Erie, 2013, *The Role of General Education in the Development of Ethical Reasoning in College Students: A Qualitative Study on the Faculty Perspective*. University of Nebraska-Lincoln.
16. Faresi, Mohammad Imam, 2013, *Challenges and Models for Moral Education in the Digital Era*. ISSN 1302-6488, Volume: 14, Number: 4, Article 1,3.
17. Ikemoto taku, 1966, *moral education in japan*, Implications for American

schools. www.hi-ho.ne.sp

18. Jeremy I. M. Carpendale, 2000, *Kohlberg and Piaget on Stages and Moral Reasoning*. Simon Fraser University. Developmental Review 20, 181-205.

available online at <http://www.idealibrary.com>.

19. Kohlberg, L, 1980, "*Stages of moral development as a basis for moral education*" In B. (Ed.), *Moral development, moral education, and Kohlberg: Basic issues in philosophy, psychology, religion and education*. Birmingham Ala.: Religious Education Press. pp.15-98

20. Moral Education, 2016, *A Brief History of Moral Education, The Return of Character Education*, Current Approaches to Moral Education, <http://education.stateuniversity.com>.

21. Nakayama, Osamu, 2012, *Globalization and the Need to Reconstruct*.

22. *Moral Education in Higher Education*. University of Birmingham.

23. Sloan, D, 1980, "*The teaching ethics in the American undergraduate curriculum*", In D, Callahan and S. Bok (Eds.), *Ethics teaching in higher education*, pp. 1-57. New York: Plenum Press.

24. Yanling, Zhang, 2015, *Analysis and Discussion on Chinese College Students' Moral Characteristics and Its Countermeasures*. Social Sciences. Vol.03 No.03. ID:54450,4 pages.

25. Zhu, Xiaoman and Liu Cilin, 2004, *Teacher training for moral education in China*, Journal of Moral Education Vol. 33, Iss. 4.

26. Zhu, Xiaoman, 2006, "*moral education and value education in curriculum reform in china*", Higher education press and springer – verlarg. p.191-200.

27. Zhanjun Ma, 2010, "*Exploration into Construction of Moral Education in Colleges and Universities in a New Period*", Asian Social Science. Vol. 6, No. 7.

28. Zhigang, Zhang, 2010, *The Development of Moral Education in China*. Shanghai Education.

تأملی فقهی اخلاقی بر آثار ازدواج بانوان ایرانی با اتباع خارجی

پرویز مرادقلی^۱

علی آل بویه^۲

چکیده

موضوع ازدواج بانوان ایرانی با اتباع بیگانه همزمان با ورود همسایگان افغانی و عراقی در کشور ما وضعیتی جدی به خود گرفته و مشکلاتی را به همراه داشته است. این ازدواج‌ها افزون بر بوجود آوردن مشکلات اجتماعی و حتی سیاسی بر شرایط خانوادگی و اخلاقی آنان نیز تاثیر بسزائی دارد. در نظام حقوقی فعلی ایران تفاوت تابعیت شوهر نسبت به زن ایرانی داخل در موانع نکاح به عنوان یک مانع از سوی قانونگذار در ماده ۱۰۶۰ قانون مدنی وضع گردیده است اما تفاوت تابعیت شوهر به عنوان یک مانع در منابع فقهی فاقد هر گونه سابقه است. در مقاله حاضر، مفهوم نکاح و تابعیت، مقدمات و شرایط قانونی مربوط به محدودیت ازدواج زنان ایرانی با اتباع خارجی، وضعیت و آثار ازدواج بانوان ایرانی با اتباع بیگانه مورد بررسی قرار گرفته است و در خاتمه پیشنهاد گردید. با توجه به عدم آگاهی بانوان از پیامدهای چنین ازدواجی به نحو شایسته، آموزشهای لازم قبل و حین ازدواج از طریق رسانه‌های گروهی در قالب الزامات قانونی با اهتمام جدی‌تری در دسترس همگان قرار گیرد.

واژگان کلیدی

تابعیت، اخلاق، اتباع بیگانه، نکاح، موانع نکاح، قانون مدنی

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان

Email: parvizmoradgholi@yahoo.com

Email: dr.alebouyeh@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱/۱۹

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

مقدمه

در سالیان اخیر با توجه به اقدامات بشردوستانه جمهوری اسلامی ایران در پذیرش آوارگان کشورهای مختلف و هم‌چنین مشکلات سیاسی برخی کشورهای همسایه ما شاهد ورود و پناهندگی اتباع آن کشورها به ویژه اتباع افغانستان و عراق که جمعیت قابل توجهی را تشکیل می‌دهد به ایران هستیم، این همزیستی مسالمت آمیز تبعاتی نیز به دنبال داشته است که یکی از آنها ازدواج بانوان ایرانی و اتباع خارجی است. با توجه به مساله تابعیت و احوال شخصیه در قوانین داخلی کشورها و مشکلات ناشی از این ازدواج‌ها رعایت برخی مقررات علاوه بر قواعد شرعی مربوط به نکاح می‌تواند تضمین کننده حمایت‌های قانونی از این ازدواج‌ها باشد و به بیان دیگر در این سال‌ها رشته این ازدواج‌ها از دست قانونگذار ما رها شده و کشور ما را بامسایلی جدی چون بی‌تابعیتی کودکان حاصل از این ازدواج‌ها، ابهام وضعیت حقوقی ازدواج‌های بدون مجوز (پروانه زناشویی)، ایجاد فساد و بزهکاری در میان کودکان حاصل از این نوع ازدواج‌ها، سردرگمی زن ایرانی در صورت جدایی همسر یا فوت وی و غیره... روبرو ساخته است. ازدواج تبعه ایرانی با تبعه بیگانه از دوجنبه قابل بحث و بررسی است، اول از نقطه نظر مرد ایرانی که قصد ازدواج با زن خارجی را دارد و دوم از نقطه نظر زن ایرانی که قصد ازدواج با مرد بیگانه را دارد.

در مقاله حاضر قصد ما بر این است که ازدواج مورد نظر را از جنبه دوم یعنی از نقطه نظر زن ایرانی که قصد ازدواج با مرد بیگانه را دارد بررسی نموده و موانع و تبعاتی را که در این مسیر بر سر راه این نوع ازدواج وجود دارد به چالش بکشیم.

نکاح (ازدواج)

واژه ازدواج صرف نظر از معانی مجرد و انتزاعی آن که همان نهاد اجتماعی ازدواج می‌باشد، در معانی متمایز دیگری نیز بکار می‌رود یعنی هم برای بیان رابطه بین زن و شوهر و هم برای مراسم و تشریفات مذهبی و اجتماعی که وابستگی و وضعیت حقوقی زن و مرد و تعهدات قانونی مربوطه، که براساس آن زن و مرد با یکدیگر پیوند زناشویی می‌بندند را شامل می‌شود و هم بیانگر رابطه موجود بین زن و مرد است که می‌توان از آن به وضعیت «زن دار بودن» و یا «شوهدار» و یا با عبارت دیگر تأهل نام برد (البرزی و رکی، ۱۳۷۱: ۴).

به عبارتی ازدواج لفظی عربی است که دو متمایز را با یکدیگر متقرن می‌سازد و به عبارت ساده‌تر به معنای «جفت گرفتن و با هم جفت شدن» است. این معنا به تدریج در اقتران مرد با زن به نحو مخصوصی برای تکوین خانواده به کار رفته تا آنجا که به طور اطلاق جز این معنا، معنای دیگری به ذهن متبادر نمی‌شود. اما در اصطلاح فقه، فقهای اسلامی تعریف‌های گوناگونی دارند که همه آن تعریف‌ها در اطراف هدف اصلی ازدواج یعنی حلال بودن استمتاع مرد و زن دور می‌زند. گروهی می‌گویند «ازدواج عقدی است که استمتاع مرد از زنی را که مانع شرعی برای نکاح وی وجود نداشته باشد حلال می‌کند».

(شیخ الاسلامی، سیداسعد، احوال شخصیه، ازدواج و پایان آن در مذاهب چهارگانه اهل سنت، ج اول، مرکز نشر دانشگاهی: ۷/۶)

تعریف نکاح (ازدواج)

ازدواج مصدر ثلاثی از باب افتعال و نکاح مصدر باب مفاعله است، این دو واژه در اصطلاح فقهی و قانونی، به معنای رابطه‌ای است حقوقی که لازمه آن کامجویی بین زن و مرد است، چنان که واژه نکاح نیز به همین معنا است، هر چند از نظر لغت ازدواج به معنای متحد شدن دو انسان است و نکاح به معنای همخوابی آن دو است (ابراهیمی، محمد، ازدواج با بیگانگان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: ۱۵).

نکاح عبارت است از رابطه حقوقی که به وسیله عقد بین زن و مرد حاصل می‌گردد و به آنها حق می‌دهد که تمتع جنسی از یکدیگر ببرند و از نظر ترمینولوژی، نکاح عقدی است بین مرد و زن برای وحدت زندگی، عقدی است که مقصود علیه همان متعاقدين هستند و قانون برای آن صیغه خاص را شرط ندانسته است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶).

نکاح در حقوق مدنی ایران کاملاً از حقوق امامیه اقتباس شده است. در حقوق مدنی نکاح از حقوق غیرتشریفاتی به شمار می‌رود و با ایجاب و قبول زوجین که دلالت بر رضای آنها بنماید منعقد می‌شود و عدم ثبت آن در دفاتر رسمی ازدواج تأثیری در انعقاد نکاح ندارد.

عقد نکاح مانند عقود دیگر می‌بایست دارای تمام شرایط اساسی صحت که در ماده ۱۹۰ قانون مدنی مقرر گردیده است باشد، در غیر این صورت و با فقدان یکی از آنها نکاح محقق نمی‌گردد (امامی، ۱۳۷۷: ۴/۲۶۸).

صاحب جواهر پس از ذکر اقوال مختلف در معنای لغوی و اصطلاحی نکاح می‌فرماید: نظر مشهور این است که نکاح در لغت به معنای همخوابی است و در شرع به معنای عقد است (نجفی، ۱۳۳۴: ۲۹/۵) و ابن ادریس مدعی است که در این معنا هیچ یک از علماء اختلافی ندارند و ابن فهد و شیخ طوسی و فخرالمحققین ادعا اجماع دارند، چه این که استعمال این واژه (نکاح) در عقد متداول است. صاحب تفسیر کشاف (زمخشری، ۱۴۱۵: ۳/۵۴۸) (ذیل آیه ۴۶ سوره احزاب) معتقد است که واژه نکاح در قرآن جز در آیه «حتی تنکح زوجاً غیره» به معنای همخوابی نیامده است، یعنی در تمام موارد، استعمال این واژه در قرآن به معنای عقد ازدواج است. جالب اینکه در آیه فوق نیز بعضی آن را به معنای ازدواج گرفته‌اند نه همخوابی و گفته‌اند: شرط بودن همخوابی برای حصول حلیت در چنین ازدواجی، از دلیل خارجی فهمیده می‌شود نه از آیه شریفه مذکور.

فلسفه ازدواج

هدف از ازدواج هم برای مرد و هم برای زن، پاسخ مثبت دادن به سنت الهی و تولید نسل است. لذا هر دو در این زمینه بر یک عقیده‌اند. فلسفه ازدواج براساس این دو مبنا ملاک دین و نجابت است. در نتیجه، هدف از ازدواج و تولید نسل، مقدس می‌گردد و هیچ یک از مادیات ملاکی برای

آن به حساب نمی‌آید.

اصولاً فلسفه خلقت زن و مرد (زوجیت) تولید مثل است، همانگونه که این زوجیت در سایر حیوانات و حتی گیاهان نیز وجود دارد. نکته اصلی که باید در ازدواج مورد توجه هر دو طرف باشد دین و کمال است. از این رو، از روایات نقل شده از پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام چنین برمی‌آید که هر کس ممکن است به یکی از چهار دلیل ازدواج کند: ۱. پول ۲. دین ۳. زیبایی ۴. شهرت و عنوان. بین این چهار هدف، دین از همه بالاتر و بهتر است.

اما به طور کلی نیازهای ایجاب کننده ازدواج عبارتست از:

الف. نیازهای فردی

ب. نیازهای اجتماعی

ج. نیازهای مذهبی

نیازهای مذهبی و اخلاقی ازدواج

ضرورت‌های مذهبی و اخلاقی ازدواج از دو جنبه قابل بررسی اند: از جنبه آیات و از جنبه روایات (الف) ازدواج در آیات: این سوال همواره مطرح بوده است که چرا خداوند انسان و یا حیوانات و حتی گیاهان را زوج آفرید؟ فلسفه زوجیت انسان‌ها، گیاهان و حیوانات چیست؟ در پاسخ به این سوال، به اجمال می‌توان گفت که فلسفه زوجیت در انسان‌ها به ازدواج باز می‌گردد. اما پس از آن، این سوال مطرح می‌گردد که آیا ازدواج فقط برای تأمین غریزه جنسی است؟ آیا برای شروع مسائل اجتماعی است؟ آیا برای ایجاد انس میان دو زوج مخالف با هم است؟ در پاسخ باید گفت که خیر، هدف از ازدواج این مسائل نیست. فلسفه ازدواج چیز دیگری است و آن امتداد نسل، بقای آن و اتمام ترکیبات عاطفی زن و مرد به دلیل تولید مثل می‌باشد، همان‌گونه که در برخی از آیات به این مطلب اشاره شده است:

خداوند در سوره نساء، آیه (۱) می‌فرماید: ﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِءِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾؛ ای مردم، بترسید از پروردگار خود که شما را از یک تن آفرید و از او جفتش را بیافرید و از آنان مردان و زنان بسیاری گسترانید و بترسید از خداوندی که از او و از ارحام پرورش می‌شود. بر شما نگاهبان است.

ب) ازدواج در روایات: اسلام در این زمینه دودسته را مخاطب قرار داده است و ازدواج را به

آن‌ها توصیه می‌کند:

۱. کسانی را که به قصد ارضای غریزه شهوت و محافظت از آلودگی ازدواج می‌کنند، ولی از

پیدایش نسل جلوگیری می‌نمایند.

۲. کسانی را که علاوه بر ارضای غریزه شهوانی، قصد تشکیل خانواده نیز دارند و در نتیجه،

خواهان نسل هستند. اما به طور کلی دسته دوم بیشتر مورد خطاباند زیرا خانواده بدون فرزند در همان وصلت و گوشه حجله، بدون استمرار دنباله خلاصه می‌شود.
نظر به وجود منافع و اهمیت‌های ازدواج است که اسلام آن را تایید کرده و ضرورت آن را در درجه اول اهمیت و مورد تاکید قرار داده است.

ضرورت‌های ازدواج از نظر اسلام

۱. محبوب‌ترین بنا؛ بنای تشکیل خانواده در اسلام محبوب است، تا آنجا که هیچ سازمان و بنایی نزد خدا محبوب‌تر از آن نیست. لذا پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «ما بنی بناء فی الاسلام احب الی الله من التزویج» نزد خداوند هیچ بنایی محبوب‌تر از خانه‌ای نیست که از طریق ازدواج آباد گردد (میرزا آقاوری طبرسی، ۱۳۶۸: ۱۴/۱۵۳).

۲. عامل تکمیل دین: ازدواج غیر از ایجاد نظم در زندگی، وسیله‌ای برای حفظ و تکمیل دین است. بدان دلیل، ازدواج تکمیل‌کننده ایمان است که به وسیله آن، بسیاری از گناهان از وجود آدمی ریشه کن می‌شود و راه برای سعادت‌مندی او از هر سو فراهم می‌گردد. لذا، رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «من تزوج فقد احرز نصف دینه» (حرعاملی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۰). هر کس ازدواج کند نیمی از دینش را بازیافته است. در جای دیگر، فرمودند: «ما من شاب تزوج فی حدائه سنه الا عج شیطانه یا ویله عصم منی ثلثی دینه» (همان) هر کس در ابتدای جوانی ازدواج کند شیطان فریاد می‌کند: ای وای، دو سوم دین خود را از شر من حفظ کرد.

۳. موجب ازدیاد نسل: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «تزوجوا فانی مکاثر بکم الامم غدا فی القیامه» ازدواج کنید؛ زیرا من به زیادت‌ی شما نسبت به امت‌های دیگر در قیامت مباحثات می‌کنم. (این که امروزه در کشور ما با توجه به احکام ثانویه، به مهار جمعیت حکم می‌شود مطلب دیگری است که این مختصر مجالی برای طرح آن نیست)

۴. موجب ازدیاد مسلمانان: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «ما یمنع المؤمن ان یتخذ اهلا لعل الله یرزقه نسمة تثقل الارض بلا اله الا الله» (همان، ۱۴) چه مانعی دارد که مؤمن زنی بگیرد تا خداوند فرزندی نصیبش کند که با کلمه لا اله الا الله زمین را گرانبار کند؟

۵. موجب ازدیاد روزی: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اتخذوا الاهل فانه ارزقکم» (همان)؛ روزی را به وسیله زن گرفتن زیاد کنید. در حدیث دیگری، امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: «اذا جائکم من ترزون خلقه و دینه فزوجوه» (همان) اگر خواستگاری آمد که دین و اخلاقش را پسندید او را اجابت کنید. در روایتی پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «من ترک التزویج مخافه العیله فقد ساء ظنه بالله عز و جل ان الله یقول: ان یکونوا فقراء یعنهم الله من فضله» (همان) هر کس ازدواج را از ترس فقر و تنگدستی ترک کند به خدا سوء ظن برده است، زیرا خداوند می‌فرماید: اگر (زن و شوهر) فقیر باشند خدا هر کدام را از کرم خود بی‌نیاز می‌کند. بنابراین، در هر صورت، روزی زن و مرد با خداست.

۶. نشانه پیروی از سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: حضرت علی علیه السلام فرمودند: «تزوجوا فان التزویج

سنه رسول الله فانه كان يقول: من كان يحب ان يتبع بستی فان من سنتی التزویج» (همان) ازدواج کنید، ازدواج سنت پیامبر ﷺ است. آن جناب فرمودند: هر که می‌خواهد از سنت من پیروی کند، بداند که ازدواج سنت من است.

۷. نشانه پیروی از سنت پیامبران ﷺ: امام رضا ﷺ فرمودند: «ثلاث من سنن المرسلین: العطر و اخذ الشعر و كثره الطروقه» (همان) سه چیز از سنت‌های پیامبران است: استعماله عطر، ازاله موهای زاید و ازدواج کردن.

۸. موجب جلب رضایت الهی: پیامبر ﷺ فرمودند: «ما من شیء احب الی الله عز و جل من بیت یعمر فی الاسلام بالنکاح» (همان) هیچ چیز نزد خداوند محبوبتر از این نیست که خانه‌ای در اسلام به وسیله ازدواج آباد گردد.

۹. موجب کسب طهارت معنوی: پیامبر ﷺ فرمودند: «من احب ان یلقى الله طاهراً مطهراً فلیلقه بزوجه» هر کس می‌خواهد خدا را پاک و پاکیزه ملاقات کند باید هنگام مرگ متاهل باشد. ۱۰. بهترین بهره و سود: امام رضا ﷺ فرمودند: «ما استفاد امرء بعدالاسلام فائده خیرا من امراه مسلمه...» (همان) پس از ایمان به خدا، هیچ انسانی بهره‌ای بهتر از همسری مسلمان به دست نیآورده است.

۱۱. گشودن درهای رحمت الهی: پیامبر ﷺ فرمودند: «یفتح ابواب السماء بالرحمه فی اربع مواضع: عند نزول المطر و عند نظر الولد فی وجه الوالد و عند فتح باب الکعبه و عندالنکاح» (میرزا آقائوری طبرسی، ۱۳۶۸: ۱۴/۱۵۲) درهای رحمت آسمان در چهار موقع گشوده می‌شود: ۱. هنگام باریدن باران، ۲. وقتی فرزندی از سرمهر به صورت پدرش بنگرد، ۳. زمانی که در خانه کعبه گشوده می‌گردد، ۴. در وقت اجرای عقد نکاح (همان).

تابعیت

تابعیت در لغت به معنای پیروی و اطاعت کردن است و در علم حقوق به عنوانی یکی از مظاهر جداسازی افراد یک دولت از دول دیگر از جمله اصطلاحاتی بوده که تعاریف گوناگونی در مورد آن ارائه شده که این تعاریف گاه با تکیه بر عناصر سیاسی و گاه با تکیه بر عنصر معنوی بیان گردیده است.

ژان پول نی بوایه، رابطه مزبور را یک رابطه ی سیاسی و معنوی دانسته و تابعیت را چنین تعریف کرده است. «در تابعیت نوعی از ارتباط سیاسی است که به موجب آن فرد جزء عناصر اساسی و دولتی کشور می‌گردد.» در تعبیر دیگری که مبتنی بر شناسایی این رابطه به عنوان رابطه سیاسی - حقوقی است، هانری باتیفول و پل لاگارد تابعیت را تعلق حقوقی شخص به جمعیت تشکیل دهنده یک کشور دانسته‌اند (سروی مقدم، پایان نامه کارشناسی ارشد، سال ۱۳۷۱: دانشگاه شهید بهشتی).

در واقع هر دولتی ارتباط خود با اتباعش را بنابر مقتضیات سیاسی، اجتماعی خود تنظیم

می‌کند نوع رابطه و نگرش کلی حاکمیت نسبت به آن در محدودیت وضع شده بر نظام ازدواج اتباع خارجی با زنان ایرانی نیز بی تأثیر نمی‌باشد.

مفهوم بیگانه

بیگانه در لغت به معنای غیر آشنا، غریبه و خارجی و مقابل آشنا و بیگانه می‌باشد (دهخدا، ۱۳۴۵: حرف ب، بخش دوم). در اصطلاح حقوقی این لفظ به افراد یا اشخاصی اطلاق می‌شود که براساس نظام حقوقی کشورمان، ایرانی محسوب نشوند و به تعبیری تابعیت ایرانی نداشته باشند حتی اگر آپاترید (بدون تابعیت) باشند که از این لحاظ بیگانه محسوب می‌شوند از دیدگاه عرف نیز بیگانه کسی است که از نظر کشوری که در آن سکونت دارد ناآشنا و اجنبی تلقی گردد.

مفهوم بیگانه در اسلام و ایران

در فقه اسلام غیر مسلم را اجنبی و بیگانه فرض می‌کنند و از نظر مسلمانان کفار نیز بیگانه محسوب می‌شوند. به بیان دیگر بیگانه به کسی اطلاق می‌شود که متعهد به دین اسلام نبوده و مسلمان نباشد.

در فقه اسلام بیگانگان به سه دسته تقسیم می‌شوند:

اهل کتاب

اهل کتاب مرد غیرمسلمانی هستند که کتب مذهبی آنان در قرآن ذکر شده و این افراد در صورتی که خراج مقرر شده را به بیت المال پرداخت نمایند می‌توانند در میان مسلمانان و در کشور اسلامی سکونت داشته باشند مالیاتی را که اهل کتاب به مسلمین می‌پرداختند به نام جزیه معروف بوده که در مقابل پرداخت این جزیه مسلمین نیز از جان و مال اهل کتاب محافظت می‌کردند.

مستامن

کلمه مستامن در مورد کسانی بکار می‌رود که موقتاً در سرزمین اسلامی سکونت نمایند. این افراد می‌بایست قبل از ورود به خاک مملکت اسلامی اجازه توقف تحصیل نموده و بدون اجازه حق اقامت در سرزمین اسلامی را نخواهند داشت. این افراد در مقابل این اقامت هیچگونه خراجی به مسلمین پرداخت نمی‌کردند مگر آنکه مدت اقامت آنان به پایان رسیده باشد که در این صورت برای تمدید اقامت می‌بایست مالیاتی مشخص را به دولت اسلامی پرداخت می‌کردند.

بت پرستان

بت پرستان از نظر مسلمانان افراد طرد شده از جامعه محسوب می‌شدند و اصولاً هیچ گونه حقی برای این گروه در جامعه اسلامی متصور نبوده البته در عمل دولت اسلامی تا اندازه‌ای این گروه را مورد ارفاق قرار می‌داده است ولی در هر حال می‌توان گفت در جامعه اسلامی بطور کلی برای این افراد حقوق قابل توجهی وجود نداشته است.

دیدگاه امام خمینی علیه السلام

امام خمینی نیز گروه‌های کفار و مشرکین را چنین توصیف می‌کند «گروه‌های کفار و مشرکان و بت پرستان و ستاره پرستان و غیره، خواه عرب باشند یا عجم و خواه منتسب به پیامبران صاحب کتاب باشند مانند حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت داوود علیه السلام و یا غیره، همچنین از کسی که از اهل یهودی و زرتشتی نبوده و بعد از اینکه کتب این سه مذهب به وسیله اسلام نسخ شده به یکی از این سه مذهب درآید پذیرفته نیست بلکه جزو گروه‌های حربی محسوب می‌شود» (امام خمینی، ۴: ۴۰۲).

بررسی وضعیت ماده ۱۰۶۰ ق.م.ا.ز نظر فقهی

مفهوم بیگانه در فقه اسلامی با آنچه امروزه در ایران رواج یافته متفاوت است. مفهوم بیگانه تا حدود زیادی از منظر دینی در اسلام بررسی شده، یعنی تمامی غیر مسلمانان از نظر اسلام بیگانه محسوب می‌شوند در نتیجه وقتی صحبت از ازدواج با بیگانه در اسلام به میان می‌آید مقصود همان ازدواج مسلمان با غیرمسلمان است.

نکته دیگر اینکه اکثر فقها ازدواج زن مسلمان با بیگانه را از منظر حلیت یا حرمت بررسی نموده‌اند به بیان دیگر فقها این نوع ازدواج را مستقیماً از جهت صحت یا بطلان بررسی نموده‌اند تا روشن شود که آیا ازدواجی از این دست اگر حرام هم باشد آیا باطل و یا غیر نافذ خواهد بود.

ماده ۱۰۵۹ ق.م.ا.ز صرفاً ازدواج مسلمه با غیر مسلم را جایز ندانسته است. همچنین مانع تفاوت تابعیت شوهر، به عنوان موضوعی که حقوق ما امروزه با آن در برخورد با قواعد جدید و پیچیده تابعیت با آن دست به گریبان است، نیز به لحاظ فقهی مورد تصریح قرار نگرفته است. البته لازم به ذکر است که نمی‌توان بر فقه‌های اعصار قبل خورده گرفت زیرا همانطور که بیان شد مفهوم بیگانه در اسلام کاملاً متفاوت است از مفهوم ناسیونالیستی آن در حال حاضر می‌باشد اما پرواضح است که اکنون ما نیازمند قواعدی منظم و منسجم روشن در باب چنین ازدواج‌هایی می‌باشیم. در مورد ازدواج زنان مسلمان با مردان غیرمسلمان اتفاق نظر فقه‌های شیعه (الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة: ۵ / ۲۳۴؛ تحریر الوسیلة: ۲ / ۲۸۵؛ الفقه علی المذاهب الخمسة: ۲ / ۴۸؛ سیدابوالقاسم خوی، منهاج الصالحین: ۲ / ۲۷۰؛ اللمعة الدمشقیة: ۱۶۷؛ جامع المقاصد: ۱۲ / ۳۹۱ با تحریرالمجله: ۵۰) و اهل سنت (المدوکه الکبری: ۲ / ۳۰۱؛ بدائع الصنائع: ۲ / ۲۷۱؛ الفقه علی المذاهب الاربعه و اهل البیت علیهم السلام: ۴ / ۱۰۸) و ظاهر آیات قرآن بر این است که ازدواج زن مسلمان با هر فرد غیرمسلمان اعم از این که کتابی باشد یا غیر کتابی جایز نیست چنان که آیه ۲۲۱ سوره بقره می‌فرماید: «ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا ولعبد مومن خیر من مشرک» بنابراین آیه فوق تصریح دارد که زنان مسلمان نمی‌توانند با افراد مشرک یا مردان کافر غیر مشرک ازدواج کنند چه اینکه در سوره مائده (آیه ۵) - که از حیث نزول آخرین آیات قرآن است - تنها ازدواج با زنان اهل کتاب را بر مسلمانان حلال کرده و نه عکس آن را و از طرفی روایات فراوان به صورت صریح، ازدواج زن مسلمان و مرد غیر مسلمان را مطلقاً ممنوع دانسته است (ابراهیمی، ۱۳۷۷: ۱۱۷).

لازم به ذکر است که فلسفه تحریم این ازدواج در قرآن و روایات، خوف تأثیرپذیری در مورد مردان (بخصوص در دوران حاکمیت اسلام) ضعیف‌تر است لذا در شرایطی که غیر مسلمانان ضعیف بوده و با مسلمانان قرارداد امضاء کرده باشند به مردان اجازه ازدواج داده شده است ولی از آن جا که زنان به صورت نسبی در معرض تأثیرپذیری جدی تری قرار دارند، از این ازدواج مطلقاً منع شده‌اند. به بیان دیگر شاید بتوان ضعف عقیدتی زنان را عامل اصلی این طرز تلقی بیان کرد. قرآن کریم بعد از حکم به لزوم اجتناب از ازدواج با مشرکان می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ﴾ (بقره (۲): ۲۲۱).

عده‌ای دیگر از فقها با استناد به آیه ۱۴۱ سوره نساء: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ بر عدم جواز ازدواج زن مسلمان با مرد غیر مسلمان نظر داده اند و معتقدند که این نوع ازدواج با لحاظ آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ باعث سلطه غیرمسلمان بر مسلمان خواهد بود.

البته در مقابل استدلال شده که اصل عدم سلطه شامل چنین مواردی نمی‌شود که فرد مسلمان بصورت آزاد ضمن عقد لازم چیزی را برای فرد کافر متعهد گردد و متقابلاً شخص کافر نیز چیزی را به نفع مسلمان برعهده گیرد وگرنه بایستی بگوییم؛ هرگونه معامله و یا قراردادی که از آن نفعی به کافر برسد ممنوع است و این چیزی است که هیچ فقیه‌ای آن را نگفته است؛ در پاسخ مطرح شده که در عقد ازدواج خصوصیت ویژه‌ای نهفته است چه این که طبق آداب و رسوم اجتماعی، زن باید در محدوده وسیعی مطیع امر شوهرش باشد. بنابراین لازمه عقد ازدواج با کافر سلطه کافر بر زن مسلمان خواهد بود ولی به هر حال این دلیل اخص از مدعاست زیرا تردیدی نیست که ازدواج زن مسلمان با کافر در تمامی موارد و زمان‌ها سلطه به شمار نمی‌آید به خصوص در جوامعی که آزادی عقیدتی بر آنها حاکم است (همان، ۱۲۱).

بعضی از نویسندگان معاصر عدم جواز ازدواج زن مسلمان با مرد کافر را معلول عدم اعتراف غیرمسلمان به مشروعیت آیین اسلام دانسته‌اند. بدین معنا که زن مسیحی در خانواده مسلمان مورد تحقیر دینی قرار نمی‌گیرد زیرا آزادی مذهبی از طرف اسلام پذیرفته شده است و زن مسلمان در خانواده مسیحی بطور طبیعی مورد تحقیر دینی قرار خواهد گرفت، زیرا مسیحیت آزادی دین را قبول ندارد و تنها مذهب نجات بخش را آیین مسیح می‌داند چنانکه یهودیت و دین زرتشت نیز چنین تلقی دارند و این احتمال بسیار مقبولی است (حقوقدانان معاصر، الحافظ صیری، المقابلات). در نتیجه می‌بینیم که ازدواج مسلم با غیر مسلم در اجماع فقها بطور کلی رد شده و جای هیچ گونه شک و تردیدی در این موضوع نمی‌باشد.

پیامدهای حقوقی ازدواج زنان ایرانی با اتباع بیگانه

مشکلات و تبعات ناشی از ازدواج ایرانی با تبعه خارجی از جهات متعدد قابل بررسی و امعان نظر

است. یک زن ایرانی که به وسیله ازدواج به زوجیت تبعه خارجی در می‌آید و به تبع این ازدواج تابعیتش تغییر می‌یابد، با مسائل و مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌شود که تعدادی از آنها را بررسی می‌کنیم.

محدودیت در تملک (حقوق مالی زنانی که با تبعه بیگانه ازدواج می‌نمایند)

زنانی که در اثر ازدواج با مرد خارجی، تابعیت خود را که به نفع تابعیت خارجی شوهر از دست می‌دهند، به لحاظ آن که نسبت به جامعه ایرانی، بیگانه تلقی می‌شوند و براساس تبصره ۲ ماده ۹۸۷ ق.م. در حقوق آنها نسبت به اموال غیرمنقول محدودیتهایی ایجاد می‌شود؛ براین اساس، آنها حق داشتن اموال غیرمنقول را در صورتی که موجب سلطه اقتصادی خارجی شود، ندارند، مستند این تبصره «قاعده ی نفی سییل» می‌باشد که در قانون اساسی ایران نیز به آن تصریح شده است و تشخیص این امر نیز با کمیسیون متشکل از نمایندگان وزراتخانه‌های خارجه، کشور و اطلاعات واگذار شده است. این تبصره در قانون مدنی مصوب ۱۳۱۳ بسیار سخت گیرانه و بدین شرح بود:

زن‌های ایرانی که در اثر ازدواج تابعیت خارجی را تحصیل می‌کنند حق داشتن اموال غیرمنقول جز آنچه که در زمان ازدواج دارا بوده اند، ندارند. این حق هم به وراثت خارجی آنها منتقل نمی‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۱/۱۶۹). با وجود این مقررات، ماده ۹۸۸ قانون مدنی در قسمت خروج ایرانیانی که تابعیت خود را تغییر داده اند، شامل زنان مزبور نخواهد بود. بنابراین، ازدواج زنان ایرانی؛ با اتباع خارجی، به ترتیب فوق مجاز بوده و دارای آثار متعددی، از جمله تبدیل آنها به تابعیت دولت متبوع همسر (طبق سطر ۲ ماده ۹۸۷ قانون فوق)، محدودیت در حق مالکیت آنان نسبت به اموال غیرمنقول وامکان تحصیل تابعیت همسرشان (تبصره یک و دو همان ماده) است. در این بین، موضوع تبدیل تابعیت یا تحمیل تابعیت بیگانه بر اثر ازدواج با زن ایرانی و امکان بازگشت مجدد زن به تابعیت ایرانی و پیشین خویش از اهمیتی ویژه برخوردار است.

محرومیت نسبی از حقوق سیاسی

حقوق سیاسی مختص ایرانیان است؛ لذا در صورتی که زن تبعه ی دولت ایران نباشد، از آن محروم خواهد شد؛ مانند شرکت در انتخابات یا انتخاب شدن در مناصب سیاسی و قضایی. (نصیری، ۱۳۸۱: ۶۸/۶۹).

تبعیت در احوال شخصی از کشور متبوع

در صورت مزدوجت با بیگانه، احوال شخصی زن دیگر تابع قانون ملی ایران نخواهد بود وفق ماده ۷ ق.م. تابع قانون کشور متبوع شوهر می‌شود.

تابعیت مضاعف

احتمال بروز تابعیت مضاعف در صورتی است که قانون کشور زوج تابعیت شوهر را به زوجه

تحمیل کند و زن ایرانی با حفظ تابعیت خود از طریق اقامتگاه یا سیستم خاک نیز تابعیت زوج را تحصیل کند؛ زن شوهردار می‌تواند تابعیت مضاعف داشته باشد.

آزاد نبودن در انتخاب همسر

اگر زن ایرانی اصرار داشته باشد فرزندش ایرانی شناخته شود و تابعیت شوهر بر او تحمیل نگردد، ناگزیر از انتخاب شوهر ایرانی است؛ لذا آزادی در انتخاب همسر در زندگی زنان ایرانی تحت تأثیر قوانین ناظر بر تابعیت محدود می‌شود و این در حالی است که مردان آزادی عمل دارند و می‌توانند بدون نگرانی همسر خود را از اتباع بیگانه انتخاب کنند، زیرا تابعیت همسر خارجی به آنها تحمیل نشده و تابعیت ایرانی فرزندان حاصل از این ازدواج نیز قطعی است.

میراث و حقوق ارثی

قوانین ایران حقوق مالی و ارثی زنان را که با اتباع بیگانه عقد زناشویی می‌بندند به شدت محکوم می‌سازد. به موجب ماده ۹۶۳ ق.م «اگر زوجین تبعه یک دولت نباشند روابط شخصی و مالی بین آنها تابع قوانین دولت متبوع شوهر خواهد بود. زنان از حیث حقوق ارثی حتی از سهم الارث معین در قوانین ایران نیز محروم می‌شوند. قوانین ایران در موضوع ارث نیز بازتابی از قوانین ناظر بر تبعیت است.

هرگونه ازدواج و ثبت ازدواج با مهاجرین غیرمجاز غیرقانونی است زیرا بخشی از این ازدواج‌ها با انگیزه‌های سودجویی و اخذ اقامت با استفاده از ناآگاهی زنان ایرانی صورت می‌گیرد. این در حالی است که فرزندان بلا تکلیف و زنان رهاشده، حاصل ازدواج با مهاجران غیرمجاز است و مانیز به دلیل عدم در اختیار داشتن مدارک حقوقی از آنها، می‌توانیم از حقوق این زنان و فرزندان رها شده دفاع کنیم.

محدودیت در حقوق مادی

به موجب ماده ۹۶۴ ق.م روابط بین ابویین و اولاد، تابع قانون دولت متبوع پدر است، مگر اینکه نسبت طفل فقط به مادر مسلم باشد که در این صورت روابط بین طفل و مادر او تابع دولت متبوع مادر خواهد بود. با توجه به قوانین ناظر بر تابعیت، حقوق مادرانه ی زنانی که با اتباع بیگانه پیوند زناشویی می‌بندند کاملاً تضییع می‌شود، زیرا قانون مدنی در ایران روابط بین ابویین و اولاد را تابع قانون دولت متبوع پدر اعلام می‌دارد. از طرفی به موجب بند ۲ ماده ۹۶۱ ق.م اتباع در مورد حقوق مربوط به احوال شخصی که قانون دولت متبوع تبعه خارجه آن را قبول نکرده تابع قوانین دولت متبوع خود هستند. بنابراین حضانت که از جمله اموال شخصی است، در موردی که پدر تبعه خارجی است تابع قوانین حاکم در دولت متبوع او می‌باشد. از ترکیب مواد قانونی این نتیجه حاصل می‌شود که چون روابط پدر و مادر یا فرزندان در ایران، تابع قانون دولت متبوع پدر است، لذا زنان ایرانی که با مرد خارجی ازدواج می‌کنند روابطشان با فرزندان بر پایه قانون دولت متبوع

شوهر تنظیم می‌گردد.

محدودیت در حقوق فرزندان

فرزندانی که محصول ازدواج زن ایرانی با شوهر خارجی هستند و در خارج چشم به جهان می‌گشایند، این بخت و فرصت قانونی را ندارند تا از تابعیت مادر ایرانی خود بهره‌مند شوند. مثال‌ها و نمونه‌های عینی حاکی است که قوانین برای فرزندان این دسته از مادران ایرانی محرومیت جبران‌ناپذیری ایجاد کرده است.

آثار این تبعیض در موارد منتقل شده به فرزندان، خانواده‌ها را در نابسامانی و بلا تکلیفی قرار می‌دهد. مادران ایرانی در شرایط خاصی با چنان موقعیت نابرابر قانونی مواجه می‌شوند که نمی‌توانند پاسخگوی نیازهای فرزندان خود باشند. آنها که به چشم خود می‌بینند فرزندانشان برای نجات از بی‌هویتی و بی‌وطنی به دامان بیگانه پناه می‌برند، افسوس خورده و در این موقعیت‌ها آسیب‌های وارد بر مادران ایرانی به فرزندان نیز به تبع مادران منتقل می‌شود. برابر بند ۵ ماده ۹۷۶ ق.م. برای تابعیت ایران دو شرط لازم است، اول شرط ولادت که با استفاده از سیستم خاک تبعه‌ی اصلی ایران می‌شوند؛ دوم اقامت یک ساله در ایران که پس از رسیدن به سن ۱۸ سال تمام است.

این گونه تابعیت را نیز می‌توان «تابعیت اصلی از نوع ارضی» نامید. البته این بند و بند ۴ ماده ۹۷۶ ق.م. در زمان تحقق تابعیت متفاوت است؛ در بند ۴، زمان تحقق تابعیت لحظه تولد و در بند ۵، زمان احراز سن ۱۹ سالگی تمام می‌باشد.

فرزندان حاصل از ازدواج زنان ایرانی با مردان خارجی حتی چنانچه در ایران متولد شوند، بیگانه تلقی شده و صرفاً در حدود بیگانگان از حقوق بهره‌مند خواهند شد. تولد چنین اطفالی در ایران آنها را تنها مشمول موضوع ماده واحده‌ی قانون تعیین تکلیف فرزندان ناشی از ازدواج زنان ایرانی با مردان خارجی خواهد کرد. در حالی که هر طفلی که از زن ازدواج کرده با مرد ایرانی متولد می‌شود، طبق بند ۲ ماده ۹۷۶ ق.م. که مؤید پذیرش خون در نظام قانونگذاری ایران است، به مجرد تولد چه در داخل کشور باشد یا در خارج، ایرانی محسوب می‌شود (نصیری، ۱۳۸۱: ۳۰). بنابراین قانون ایران تابعیت اصلی برحسب سیستم خون را فقط از راه نسب پدری پذیرفته و نسب مادری را لحاظ نکرده است.

اختلاف در تابعیت

آن زمانی است که زن و شوهر در بحث تابعیت به مانند ازدواج، زن تبعه ایرانی با مرد تبعه خارجی، دارای اختلاف باشند، این قاعده که نکاح، تابع قانون ملی زن و شوهر است، هم در قانون ایران و هم در قانون بیشتر کشورها اجرا می‌شود و مادام که زوجین، هر دو تابع یک دولت باشند، اجرای قاعده فوق بلا اشکال خواهد بود، ولی هر گاه زن و مرد تبعه یک دولت (به ترتیب فوق) نباشند؛

اجرای قاعده مذکور بر خلاف شقوق ردیف یک و دو موجد اشکال خواهد بود، زیرا در چنین صورتی، برای تعیین شرایط ماهوی نکاح و حکم به صحت یا بطلان آن، اختلاف نظر وجود داشته و به طریق اولی، در تعیین دادگاه صالحه نیز دچار تشکیک خواهند شد. به علاوه به استناد ماده ۹۷۸ ق.م. در صورت عدم تحمیل تابعیت دولت متبوع تبعه خارجی به زن ایرانی، وی در تابعیت ایرانی باقی خواهد ماند لکن در صورت ایجاد اختلاف در روابط شخصی و مال آنها (زوجین) در ایران از جمله حصول به اختلاف در خصوص مواد ۱۱۰۲ و ۱۱۱۸ قانون مزبور، تعیین قانون صالح و در نتیجه دادگاه ذی صلاح برای رسیدگی و حل و فصل موضوع، دارای اهمیت است.

با وجود این، قانون مدنی ایران در این گونه موارد، قایل به ترجیح قانون دولت متبوع زوج یا همان تبعه خارجه است. زیرا طبق ماده ۹۶۳ آن قانون: اگر زوجین تبعه یک دولت نباشند، روابط شخصی و مال آنها تابع قوانین دولت متبوع شوهر خواهد بود. بنابراین، اگر زن ایرانی که دارای شوهر خارجی است با استناد به قانون ایران، خود را مجاز به همه نوع تصرف در اموال خود بداند، در حالی که قانون دولت متبوع شوهر، زن را مجاز در تصرفات مستقل نسبت به دارایی خود بداند، در اینجا باید زن را به ترتیب فوق، مشمول قوانین دولت متبوع شوهر دانست.

بحران‌های داخلی

جامعه‌شناسان هشدار می‌دهند از نظر تابعیت، حداکثر مردان خارجی ازدواج کرده با زنان ایرانی را مردان تبعه افغانستان و سپس اتباع عراقی تشکیل می‌دهند. آنان بر این باورند که وجود بحران‌های اجتماعی و سیاسی در این کشورها و باز بودن درهای کشور بر روی مهاجران و آوارگان از عوامل عمده مهاجرت وسیع و گسترده این افراد به کشورمان بوده که متأسفانه به علت تداوم بحران در کشورهای مبدأ، فراهم بودن شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در ایران، حضور مهاجران در کشور تداوم پیدا کرده و زنان ایرانی به گمان رسیدن به آرزوهای واهی، تن به ازدواج با این افراد می‌دهند.

این در حالی است که همسران خارجی زنان ایرانی به منظور رفت و آمد به کشورشان عمدتاً از طریق مرزهای زمینی اقدام می‌کنند، اعلام می‌کنند که برای تردد خود دچار مشکلات زیادی نیستند که این بیانگر عدم وجود، یا عدم اعمال قوانین سخت و دقیق در کنترل ورود و خروج از مرزهاست و این مسئله خود منشأ پیامدهای زیادی از جمله افزایش ازدواج‌های غیر قانونی و افزایش تعداد فرزندان بی سرپرست، فاقد اسناد هویتی و غیره است.

ثبت ازدواج برای زوجین و فرزندان آنان آثار حقوقی، مالی و اجتماعی به همراه دارد، به همین دلیل است قانونگذار بر ثبت ازدواج تأکید کرده و حتی در قانون مجازات اسلامی برای عدم ثبت ازدواج دائم مجازات در نظر گرفته شده است. در صورت عدم ثبت ازدواج و بروز اختلاف، معمولاً زنان از لحاظ نفقه، مهریه، ارث و نسب فرزندان با مشکلات زیادی مواجه می‌شوند. از آن جایی که در ازدواج زنان ایرانی با اتباع خارجی، یک طرف عقد، خارجی است ثبت ازدواج

آنان برای دفاع از حقوق زن ایرانی بسیار مهم و ضروری است. زنان ایرانی برای ازدواج با اتباع خارجی باید پروانه زناشویی دریافت کنند، پروانه زناشویی در داخل ایران را مقامات وزارت کشور (استانداری ها) و در خارج از کشور را روسای نمایندگی‌های جمهوری اسلامی ایران صادر می‌کنند. اگر بانوان ایرانی بدون رعایت قوانین، مقررات مربوطه و مشاوره‌های حقوقی اقدام به ازدواج با اتباع بیگانه کنند، برخی مشکلات حقوقی از جمله نبود ضمانت اجرای قانونی و رسمی تعهدات برای پایبندی زوج به ادامه زندگی و نیز بلا تکلیفی وضع هویتی فرزندان آنان به وجود خواهد آمد، چرا که در قوانین فعلی یکی از شروط اصلی دریافت شناسنامه برای فرزندان متولد از مادران ایرانی و پدران خارجی، ثبت ازدواج والدین آنها است.

پیامد بهداشت روانی

بیشترین میزان ازدواج‌های بدون پروانه زناشویی با اتباع بیگانه در مناطق مرزی و دورافتاده است، عدم اطلاع از قوانین مهم ترین عامل در وقوع این نوع ازدواج هاست. متأسفانه زنان ایرانی از طریق ازدواج با اتباع خارجی که ۸۰ درصد آنها افغانی هستند، بدون ثبت قانونی ویا حتی رسمی، دچار آسیب‌های روحی و روانی بسیار می‌شوند.

به عنوان مثال با تداوم بازگشت اتباع کشورهای افغانستان و عراق به کشورشان، تشدید وضعیت مبهم زنان به طوری که همراه شوهرشان و رفتن به مقصد آنها وضعیت حقوقی روشنی نخواهند داشت و ماندن در ایران و ترک شوهرانشان از طرف دیگر مشکلات عدیده‌ای برای آنان به وجود می‌آورد. این زنان پس از مدتی دچار اختلالات روحی و روانی می‌شوند و بهداشت روانی آنها به خطر می‌افتد، آنان به یکباره خود را تنها می‌بینند، با تجمیع این شرایط ناگوار دچار انواع افسردگی ها، کاهش اعتماد به نفس، اعتیاد به مواد مخدر و الکل، مشاجرات خانوادگی و غیره می‌شوند.

خودکشی

۶۰ درصد این زنان اقدام به خودکشی می‌کنند، آنان خودکشی را راهی برای رهایی از یک مسئله یا بحران می‌دانند و طردشدگی، احساس بی هویتی، ناکامی و شک در زندگی از عوامل مهم این پدیده است، بی بندوباری جنسی و روسپیگری از آسیب‌های اجتماعی مهم در این زنان می‌باشد و ترس از بی کفایتی، بی هویتی، اضطراب و افسردگی، مشکلات خانوادگی و فشارهای ممتد روحی از عواملی دیگری است که این گونه زنان را به سمت روسپیگری می‌کشاند.

میان رواج پدیده ازدواج زنان ایرانی با اتباع بیگانه و احتمال افزایش افراد فاقد هویت اسناد سجلی رابطه معناداری وجود دارد، به طوری که هر چه این پدیده یعنی ازدواج زنان ایرانی با اتباع بیگانه افزایش یابد، تعداد افراد فاقد هویت و اسناد سجلی نیز به مراتب افزایش می‌یابد.

نتیجه گیری

نکاح یا ازدواج، رابطه شرعی و حقوقی است که بر مبنای وقوع عقدی خاص بین زن و مرد حاصل

می‌شود و مقتضای ذات این عقد، ایجاد علقه ازدواج بین زوجین و مهمترین یا بارزترین اثر آن ایجاد تمتع جنسی برای ایشان است. آنچه در این مقاله آمده تلاشی بود برای نگاهی عمیق‌تر و دقیق‌تر به وضعیت و پیامدهای حقوقی خانواده‌هایی با ساختار مادر ایرانی و پدر خارجی. در ایران زن و مرد مجرد مطابق عرف اجتماعی تحت حمایت خانواده‌ی اولیه خود باقی مانده و آسیب کمی را متوجه جامعه بزرگتر خود می‌کنند، اما فروپاشی خانواده‌ها متأثر از سهل‌انگاری در نظارت بر ساماندهی و تشکیل خانواده علی‌رغم ایجاد تنش‌های شدید روحی و رویارویی زوجین و فرزندان آنها، موجب گسترش درگیری‌ها و خشونت‌های خانگی، افزایش آمار طلاق، بروز تأثیرات جبران‌ناپذیر در فرزندان طلاق و نیز شیوع فحشاء و فساد در جامعه می‌گردد.

از آنجا که در صورت فروپاشی خانواده زنان خسارت و آسیب بیشتری را متحمل می‌شوند، قانونگذار باید با وضع قوانین حمایت از این گروه را برعهده بگیرد اگر چه گامهایی در این زمینه برداشته شده است، اما هنوز قوانین حمایتی به ویژه در فرض ازدواج زن ایرانی با خارجی‌ان کامل نیست. بنابراین جهت حفظ استحکام و کمک به بهبود و روابط زناشویی در این خانواده‌ها می‌توان مواردی را به شرح ذیل پیشنهاد نمود:

- در انتقال تابعیت به فرزند، زن ایرانی نیز بتواند تابعیت خود را به فرزندش منتقل کرده و فرزند متولد از مادر ایرانی نیز ایرانی شناخته شود.

- با اینکه قانون موجود در موضوع زنان ایرانی ازدواج کرده با اتباع بیگانه از نوع قوانین حمایتی است، اما به نظر می‌رسد مواد این آیین‌نامه بیشتر جنبه اخلاقی دارد و آن چنان که باید از این زنان حمایت نمی‌کند، بنابراین نیاز است که قانونگذار تضمین‌های حقوقی بیشتری را به خصوص با توجه به ترک خانواده توسط اتباع بیگانه قبل از ازدواج حمایت کند.

- تدوین ماده‌ای حقوقی قبل از ازدواج برای تضمین دوام و بقای خانواده‌های با زن ایرانی و مرد خارجی برای جلوگیری از ترک زندگی مشترک توسط اتباع نیز در جهت حفظ استحکام خانواده می‌تواند راهگشا باشد. همچنین با توجه به اهمیت نقش خانواده و ازدواج در جامعه و مطابق با قوانین ایران بر خلاف تسهیلاتی که برای مردان ایرانی در ازدواج با زنان کشورهای دیگر وجود دارد در خصوص ازدواج دختران و زنان ایرانی با اتباع کشورهای دیگر چنین تسهیلاتی در نظر گرفته نشده است.

نظر به اینکه عدم آگاهی یکی از مهم‌ترین دلایل شیوع پدیده‌ی ازدواج بانوان ایرانی با اتباع بیگانه است. لذا آگاهی جوانان به ویژه زنان از پیامدهای حقوقی و اجتماعی این گونه ازدواج‌ها و اطلاع رسانی مسائل حقوقی به خانواده‌ها از طریق رسانه‌های گروهی و همچنین توجه قانونگذار و مسئولین به آموزش‌های قبل و حین ازدواج در قالب الزامات قانونی لازم و ضروری است که مسئولین نظام در این خصوص باید اهتمام جدی تری داشته باشند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی، محمد (۱۳۷۷). *ازدواج با بیگانگان*، چاپ اول، تهران، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ارفع نیا، دکتر بهشید (۱۳۷۰). *حقوق بین الملل خصوصی*، جلد اول، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
۴. البرزی ورکی، مسعود (۱۳۷۱). تهران، پایان نامه (کارشناسی ارشد) دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.
۵. امامی، سیدحسن (۱۳۷۷). *حقوق مدنی*، جلد چهارم، چاپ پانزدهم، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۶. حرعاملی، محمدبسی حسن (۱۳۷۴). *وسایل الشیعه*، جلد ۲۰، قم، موسسه آل البيت الاحیاء التراث.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶). *ترمینولوژی حقوق*، چاپ دوم، تهران، انتشارات گنج.
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۵). *لغت نامه*، بخش دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۱۵ق). *الکشاف*، جلد سوم، قم، نشر البلاغیه - سوق القدس.
۱۰. سروی مقدم، مصطفی (۱۳۷۱). *تابعیت غالب و موثر*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیه فی شرح اللعنه الدمشقیه*، قم، مکتب آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۲. شیخ الاسلامی، سید اسعد (۱۳۸۵). *احوال شخصیه ازدواج و پایان آن در مذاهب چهارگانه اهل سنت*، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸). *حقوق مدنی (خانواده)*، جلد اول چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار بهمن برنا.
۱۴. کاسانی حنفی (۱۴۰۹ق). *بدیع الصنایع فی ترتیب الشرایع*، المکتبه الحبیبه، چاپ اول، تابستان.
۱۵. کاشف الغطاء، *تحریر الجملة*، چاپ اول، المجمع العالمی، للتقرب بین المذاهب الاسلامیه.
۱۶. کرکی (محقق ثانی) (۱۴۱۰ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت الاحیاء التراث.
۱۷. متولی، سیدمحمد (۱۳۷۸). *احوال شخصیه بیگانگان در ایران*، انتشارات سازوکار، چاپ اول.
۱۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۰). *تحریر الوسیله*، چاپ دوم، النجف الاشرف، مطبعه الآداب.
۱۹. نجفی، محمدحسن (۱۳۷۴). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، جلد ۲۹، چاپ سوم، تهران، چاپخانه اسلامی.
۲۰. نصیری، محمد (۱۳۸۱). *حقوق بین الملل خصوصی*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات آگاه.
۲۱. نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۳۶۸). *مستدرک الوسیله*، جلد ۱۴، چاپ دو، قم، موسسه آل البيت الاحیاء التراث.

مقایسه الگوی روان‌شناختی بخشایش‌گری غربی با بخشایش‌گری در قرآن

شهر روز نعمتی^۱

چکیده

هدف پژوهش حاضر مقایسه سطوح الگوی اسلامی بخشایش‌گری با الگوی روان‌شناختی غربی بود. در الگوی روان‌شناختی غربی و در مدل ان‌رایت (۱۹۹۱)، بخشایش‌گری شامل چهار سطح افشاسازی، تصمیم‌گیری، اقدام و عمیق‌سازی است. در این راستا، به منظور مقایسه سطوح بخشایش‌گری الگوی غربی با دین اسلام از تحلیل محتوا و استخراج متون مربوط به بخشایش‌گری از روش سبک-شناسی کامپیوتری به همراه تورق کتاب‌های مهم دینی استفاده شد. پس از تفحص در قرآن کریم مشخص شد که چهار کلمه عفو، صفح، غفران و رحمت بیشتر مواقع در کنار هم آورده شده‌اند و ترتیب توالی آنها معنای عمیق‌تر شدن فرایند بخشیدن را نشان می‌دهد. در اسلام ما شاهد تاکید زیادی بر رحمت و بخشش هستیم که بازتابی از رحیم و بخشنده بودن خداست و نشان دهنده غنی-بودن بافت فرهنگ اسلامی است.

واژگان کلیدی

بخشایش‌گری، الگوی اسلامی، الگوی غربی

مقدمه

در میان همه سنت‌های حکیمانه مهم شرایط مطلوبی جریان داشته است که بازتاب آن به ترمیم روابط گسسته منجر می‌شود، این سنت‌ها به دنبال پیدا کردن روش‌هایی بودند که افراد قادر به پذیرش هم‌دیگر می‌شدند و در کنار هم زندگی کنند، بخشایش‌گری^۱ یکی از این سنت‌ها پسنندیده است. بخشایش‌گری پدیده پیچیده اخلاقی، روان‌شناختی و مفهومی است که توافقی‌هایی در مورد معنای آن وجود ندارد؛ از پیش از یونان قدیم در کل کتاب‌های مقدس عبری و مسیحی تا به امروز بخشایش‌گری به عنوان پاسخ شخصی به آسیب‌ها یا عمل خطا و یا به عنوان شرایطی که شخص به دنبال بخشش یا امیدوار به بخشیدن شخص خطاکار است در نظر گرفته شده است (مارتی^۲، ۲۰۰۸). با این وجود اگر چه هیچ تعریف واحد و استاندارد جهانی از بخشایش‌گری وجود ندارد اما چندین تعریف عملی مشخص از بخشایش‌گری ارائه شده است، این تعاریف ارائه شده از نظریه‌پردازان و پژوهشگران در حوزه بخشایش‌گری نشانگر ابعاد و ماهیت پیچیده این متغیر مهم در سال‌های اخیر است.

مک‌لاف، ورثینگتون و راجال (۱۹۹۷) "بخشایش‌گری بین‌فردی"^۳ را مجموعه‌ای از تغییرات انگیزشی می‌دانند که براساس آن شخص رنجیده‌خاطر برای رفتارهای تلافی‌جویانه و نگه داشتن بیزاری کمتر برانگیخته می‌شود و بیشتر برای رفتارهای مصالحه و حسن‌نیت نسبت به فرد خاطی علی‌رغم اقدام آسیب‌زای وی برانگیخته می‌شود.

بخشایش‌گری هم در ابعاد منفی و هم در ابعاد مثبت مفهوم‌سازی شده است؛ ابعاد منفی مرتبط است با غالب شدن رنجش^۴، خشم، اجتناب، احساس‌ها و رفتارهای تلافی‌جویانه نسبت به خاطی، غالب شدن دلخوری و ناخشنودی^۵ و بعد مثبت بخشایش‌گری شامل، حالت انگیزشی خیرخواهانه نسبت به فرد خاطی که باعث نزدیک‌تر شدن افراد نسبت به همدیگر می‌شود (فینچام، بیچ و داویلا^۶، ۲۰۰۴).

بخشایش‌گری به‌عنوان رهایی عمده از رنج ناشی از بی‌عدالتی قابل‌ملاحظه فرد خاطی و پاسخ خیرخواهانه^۷ به وی در نظر گرفته شده است؛ اگرچه فرد خاطی مستحق بخشیده شدن نباشد؛ در این دیدگاه، بخشایش‌گری اقدام و انتخابی آزادانه از سوی شخص رنجیده‌خاطر است

1. forgiveness
2. Marty
3. interpersonal forgiveness
4. overcoming resentment
5. overcoming the bitterness of resentment
6. Fincham, Beach & Davila
7. responding with beneficence

(ان‌رایت و گروه مطالعه رشد انسان^۱، ۱۹۹۱). در بعد مداخله‌ای برخی‌ها نیز بخشایش‌گری را تحت عنوان "ایجاد ادراکی جدید از عمل خطا و فرد خطاکار، طوری که وقایع منفی به هیجانات مثبت یا حالت عادی تبدیل شود" تعریف کرده‌اند (تامپسون و اشنایدر^۲، ۲۰۰۳).

بخشایش‌گری به‌عنوان رفتاری که مانع از پاسخ‌های تلافی‌جویانه شده و منجر به پاسخ‌های مسالمت‌آمیز^۳، رفتارهای سودمند^۴، عاطفی و شناختی می‌شود توصیف شده است (زمیستر و رومرو^۵، ۲۰۰۲). رفتار، عاطفه و شناخت پاسخ‌های چندوجهی بخشایش‌گری هستند؛ برای نمونه، شخص ممکن است دلایل مرتکب شدن خطا از سوی فرد خاطی را تشخیص دهد (شناختی) با فرد خاطی همدردی کند (عاطفی) و برای حل مسئله تا حد امکان اقدام کند (رفتاری).

وقتی عمل بخشیدن انجام می‌گیرد تغییرات هیجانی واقعی در افراد رنجیده‌خاطر شکل می‌گیرد و آنها را از اقدام به دوری‌گزینی یا رفتارهای تلافی‌جویانه در روابط بین فردی باز می‌دارد (مک‌لاف، راجال، سندج، براون و هایت^۶، ۱۹۹۸). بخشایش‌گری به‌عنوان "تمایل پایدار برای فرایند بخشودن" تعریف شده است (رابرت^۷، ۱۹۹۵).

بین بخشایش‌گری با چشم‌پوشی^۸، عذرخواهی^۹، مصالحه^{۱۰} و فراموش کردن^{۱۱} تمایز قایل شده‌اند؛ چشم‌پوشی و عذرخواهی بر این دلالت دارد که در اقدام به عمل آسیب‌زا رفتاری دال بر بی‌عدالتی یا عمدی وجود ندارد؛ آنها پیشنهاد می‌کنند که مصالحه ممکن است رفتاری در ارتباط با بخشایش‌گری باشد یا نباشد. در مصالحه افراد سعی می‌کنند روابط را براساس اعتماد دوطرفه ادامه دهند؛ این درحالی است که بخشایش‌گری تصمیمی یک‌طرفه است که از سوی افراد برای ترک رنجش‌خاطر و نیز انجام رفتاری موردپسند در مقابل فرد خاطی انجام می‌شود. بخشایش‌گری به‌معنای این که فرد بخشایش‌گر بایستی رنج‌ها را فراموش کند نیست؛ افراد رنجیده‌خاطر شده، گرایش دارند که خطاهای آسیب‌زایی که باعث آزردن خاطرشدن آنها شده است را بخاطر بیاورند؛ اگرچه با بخشیدن آنها ممکن است خطاها را با یک تفسیر متفاوت و بدون هیچ

-
1. Human Development Study Group
 2. Thompson & Snyder
 3. conciliatory
 4. constructive behavior
 5. Zechmeister & Romero
 7. McCullough, Rachal, Sandage, Worthington, Brown & Hight
 7. Roberts
 8. condoning
 9. excusing
 10. reconciling
 11. forgetting

نگرش انتقام‌جویانه یا خشم بخاطر بیاورند (مک‌لاف و همکاران، ۱۹۹۸؛ باسکین^۱ و ان‌رایت ۲۰۰۴). در اسلام ما شاهد تاکید زیادی بر رحمت و بخشش^۲ هستیم که بازتابی از رحیم و بخشنده بودن خداست، مذهب بودا تاکید زیادی بر اهمیت دلسوزی و شفقت^۳ می‌کند، در آیین یهودیت بخشایش‌گری، راه حل بسیار مهم در جلوگیری از انتقام در زمان گسست روابط و تضادها است، در دین مسیحیت برای پیروان آن، بخشش دیگران یک مسئولیت مهم معنوی به حساب می‌آید. به طور کلی خداوند در این مذهب به عنوان منبع اصلی برای تمام بخشش‌ها قلمداد شده؛ و از طریق فرزند رنج کشیده خود (عیسی) که به طور داوطلبانه در دسترس است برای بخشش افراد پشیمان از عمل خطا اقدام می‌کند؛ در این آیین برای پاسخ به خداوند بخشنده، از افراد معتقد انتظار می‌رود که چگونگی بخشش دیگران را یاد بگیرند حتی در این دیدگاه بخشش دیگران برای بخشیده شدن خود نیز امری ضروری به حساب می‌آید، برخلاف دیگر فرقه‌های مسیحی، در کاتولیک‌های رومی و مسیحی‌های ارتدوکس؛ به طور کلی فعالیت‌های عبادی سنتی و بخشایش‌گری خداوند نسبت به پیروان توسط کشیشان و از طریق کلیسا آموزش داده می‌شود تا پیروان آن از طریق اعتراف کردن به فرایند بخشیده شدن از عمل گناه دست پیدا کنند. در غالب فرقه‌های پروتستان، به صورت مستقیم به پیروان خود بخشایش‌گری را از طریق بیان صادقانه بخشش نسبت به خداوند را آموزش می‌دهند و پیروان این فرقه از طریق بخشش دیگران این عمل را کامل می‌کنند. بطور کلی فرقه‌های پروتستان بیشتر بر به پشیمانی یا توبه به صورت خصوصی یا غیررسمی تاکید می‌کنند تا پشیمانی یا توبه به صورت رسمی و عمومی. آن بوسیله غالب فرقه‌ها آموزش داده می‌شود که فداکاری جانشینی عیسی به جای انسان از طریق چهار میخ کشیدن اصلی‌ترین و قوی‌ترین عامل از سوی خداوند جهت بخشش گناهان بندگان است (مارتی، ۲۰۰۸).

در بررسی مبانی نظری بخشایش‌گری، به منظور مداخله و تبیین آن، از نظریه‌های مختلفی از جمله الگوی‌های روان‌پویشی، شناخت و انسان‌گرایی استفاده شده است؛ اساس مداخله در رویکرد بخشایش‌گری بیشتر معنوی است و حالت فراروندگی و رهایی از رنج و آسیب‌های بین فردی، عمده‌ترین ویژگی مداخله در این رویکرد را تشکیل می‌دهند (ان‌رایت، فریدمن و ریکوی^۴، ۱۹۹۸). به نظر می‌رسد، روان‌شناسان نظریه‌پرداز بزرگ، در تبیین فرایندهای روانی، از آنجا که اصطلاح بخشایش‌گری اساساً از بافت دینی گرفته شده است کمتر به صورت مستقیم به آن پرداخته‌اند و به صورت غیر مستقیم با سازه‌های دیگری خواسته‌اند تا حدی این فرایند روانی را تبیین کنند؛ برای نمونه در بین سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۹۰ سازه بخشایش‌گری در نوشته‌های

1. Baskin
2. mercy
3. compassion
4. Enright, Freedman & Rique

روان‌تحلیل‌گران دیده نمی‌شود ولی مفاهیمی از قبیل احساس گناه، شرم، خشم، ناکامی، آسیب‌های روانی، و نیاز به تنبیه کردن و تنبیه شدن که مرتبط با بخشایش‌گری است به وفور در ادبیات پژوهشی روان‌تحلیل‌گران آمده است (موشر^۱ و همکاران، ۱۹۹۱). این مفاهیم مرتبط با بخشایش‌گری مورد استفاده شده در ادبیات روان‌تحلیل‌گری نشان می‌دهد که سازه بخشایش‌گری تحت عناوین دیگری از قبیل مشکلات بین فردی، رفتارهای تلافی‌جویانه و تعارضات بین فردی مورد بررسی قرار گرفته است.

در بافت مداخله‌های روان - پویسی، بخشایش‌گری در غالب موارد به صورت تلویحی در ارتباط با مفاهیمی از قبیل اعتراف که مداخله‌گر کشیش بوده است؛ به منظور تسهیل در فرایند انتقال بیان شده است؛ روان‌تحلیل‌گران، به جای کلمه بخشایش‌گری از روش‌های دیگر حل تعارضات بین فردی صحبت به میان آورده‌اند؛ در دیدگاه روان‌تحلیل‌گران افراد آسیب‌دیده در فرایند درمان، نسبت به رنج خویش بینش پیدا می‌کنند تا بتوانند از رنج‌ها و دردهای گذشته آزاد شوند و قادر باشند با شرایط موجود سازگار شده و دیگران را بپذیرند (سلز و هارگریو^۲، ۱۹۹۸). دلایل عمده‌ای که بخشایش‌گری در بافت پارادیم‌های مختلف روان‌شناسی از جمله در مکتب روان - پویسی مورد بحث قرار نگرفته است عبارتند از، در درجه اول، غفلت فروید از بررسی سازه بخشایش‌گری و روان‌تحلیل‌گران پس از فرویدی، که سعی کردند از چارچوبه مشخص فروید دور نشوند. افزون بر این، سوءتعبیرهایی در مورد سازه بخشایش‌گری وجود دارد. خیلی از افراد فکر می‌کنند بخشیدن یک نوع مقابله منفعلانه است که به فرد خطاکار فرصت می‌دهد تا به خطاکاری خود ادامه دهد. درهم آمیختگی بین بخشیدن افراد با عدالت طبیعی و طبیعت فضیلت عدالت نیز بر سوء تفاهمات افزوده است و همین امر باعث شده است که سازه بخشایش‌گری چندان مورد اقبال روان‌شناسان قرار نگیرد و در بافت مکاتب روان‌شناسی مطرح نشود (اکتار^۳، ۲۰۰۲).

در حیطه‌ی روان‌شناسی مثبت‌گرا صاحب‌نظران (مثلاً سیلگمن سیکزنتیمیهای^۴، ۲۰۰۰) بخشایش‌گری را به عنوان فضیلت قلمداد کرده و ارزش سلامتی را بر آن افزوده‌اند در دیدگاه این گروه از افراد عدم توانمندی در بخشایش‌گری و تمایل به انتقام‌جویی رفتاری آسیب‌زا به حساب می‌آید.

در سه دهه‌ی اخیر پژوهش‌ها در حوزه بخشایش‌گری گسترش پیدا کرده و روان‌شناسان (مثلاً آن‌رایت، فریدمن و ریکوی، ۱۹۹۸) سعی نموده‌اند که آن را در بافت علم روان‌شناسی مطرح کنند. آنها در غالب موارد، در تبیین و بررسی سازه بخشایش‌گری، از نظریه‌های مختلف روان‌شناسی (از جمله از نظریه روان‌تحلیل‌گری، انسان‌گرایی، شناختی، و روان‌شناسی مثبت) به

1. Mosher
2. Sells & Hargreave
3. Akhtar
4. Seligman & Csikszentimihalyi

صورت تلفیقی استفاده کرده‌اند.

علی‌رغم پیشینه نظری و تجربی غنی در ارتباط با بخش‌یاشگری و بررسی عوامل تاثیرگذار بر بخش‌یاشگری از جمله ویژگی‌های شخصیتی، سن، جنس، تحصیلات و وضعیت اجتماعی - اقتصادی (بیردیت و فینگرمن^۱؛ ۲۰۰۳؛ چنگ و ییم^۲؛ ۲۰۰۸)، پایه‌های فرهنگی کمتری مورد بررسی قرار گرفته است، در سال‌های اخیر بررسی پایه‌های فرهنگی و نقش آن در بخش‌یاشگری بیشتر مورد توجه است، براساس دیدگاه‌های فرهنگی، پیشینه پژوهشی موجود فرایندهای تجربی و نظری بخش‌یاشگری بیشتر بر اساس مدل فرایندمحور ان‌رایت و گروه مطالعه رشد انسان، (۱۹۹۱) است که الگوی مداخله‌ای غربی است. در این الگو، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای به لحاظ فرهنگی و دینی در برخی از گام‌های آموزشی آن که بیشتر بر پایه تعلیمات مسیحی است با فرهنگ اسلامی مشاهده می‌شود که کاربرد و نتیجه‌گیری قاطع نتایج آن به فرهنگ میزبان را با مشکل مواجه می‌سازد، به‌منظور بومی‌سازی و طراحی محتوای آموزشی بر اساس فرهنگ ایرانی - اسلامی با الهام گرفتن از قرآن کریم که مملو از توصیه‌های بخش‌یاشگری است انجام شدن پژوهش حاضر تحت عنوان مقایسه بخش‌یاشگری اسلامی با فرهنگ غربی به‌عنوان خلای پژوهشی و ضرورت توجیه می‌شود.

روش‌شناسی

در پژوهش حاضر به منظور تحلیل محتوا و استخراج متون مربوط به بخش‌یاشگری در دین اسلام از روش سبک‌شناسی کامپیوتری^۳ به همراه تورق کتاب‌های مهم دینی و ادبی استفاده شد. سبک‌شناسی کامپیوتری روشی است که در آن پس از ارایه کلمات مورد نظر، پردازش لازم در کل متن انجام می‌شود و موارد خواسته شده، به‌صورت برون‌داد ارایه می‌گردد؛ برون‌دادها متناسب با اهداف پژوهشی از سوی پژوهشگر تحلیل می‌شود (کریپندورف^۴، ۲۰۱۲)، در این راستا، کلمات مربوط به بخش‌یاشگری از قبیل عفو، صفح، غفران و حسنه در نرم‌افزار کامپیوتری قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفت.

یافته‌ها

پس از بررسی کامپیوتری، در کتاب‌های معتبر که به بررسی آیات قرآن پرداخته‌اند مفاهیم مربوط به بخش‌یاشگری، از طریق تورق به‌صورت مجدد مورد واکاوی قرار گرفت. در این راستا، نزدیک به ۱۸۵ آیه در ارتباط با بخش‌یاشگری شناسایی شدند؛ که غالب آنها در ارتباط با بخش‌یاش خدایند

1. Birditt & Fingerman
2. Cheng & Yim
3. computational stylistics
4. Krippendorff

نسبت به بندگان، ۷ مورد در رابطه با توصیه بخشایش‌گری در روابط بین‌فردی (شورا ۴۲): ۴۰؛ اعراف (۷): ۱۹۹؛ حج (۲۲): ۶۰ و بقره (۲): ۱۷۸، ۲۳۷؛ آل‌عمران (۳): ۱۵۹؛ نور (۲۴): ۲۲ و ۳ مورد در ارتباط با تقاضای بخشش خویشتن (قصص (۲۸): ۱۶؛ یوسف (۱۲): ۵۳، ۹۸) بود.

جدول ۱- مقایسه الگوی بخشایش‌گری روان‌شناختی غربی با الگوی بخشایش‌گری اسلام

| الگوی بخشایش‌گری اسلامی | الگوی بخشایش‌گری روان‌شناختی غربی |
|-------------------------|-----------------------------------|
| عفو | افشاسازی |
| صفح | تصمیم‌گیری |
| غفران | اقدام |
| رحمت | عمیق‌سازی |

پس از تفحص در قرآن کریم مشخص شد که چهار کلمه عفو، صفح، غفران و رحمت بیشتر مواقع در کنار هم آورده شده‌اند و ترتیب توالی آنها معنای عمیق‌تر شدن فرایند بخشیدن را نشان می‌دهد، این شرایط در الگوی روان‌شناختی بخشایش‌گری ان‌رایت و گروه مطالعه رشد (۱۹۹۱) نیز چنین است.

بحث و نتیجه‌گیری

هدف پژوهش حاضر مقایسه الگوی بخشایش‌گری روان‌شناختی غربی با بخشایش‌گری در دین اسلام بود الگوی روان‌شناختی بخشایش‌گری غربی ایت و گروه مطالعه رشد انسان (۱۹۹۱) به صورت فرایند-محور است، مداخله‌های فرایند-محور شرکت‌کنندگان را از طریق یکسری از مراحل چهارگانه با گام‌های توالی برای بخشیدن یاری می‌کند؛ این چهار مرحله شامل افشاسازی^۱ و دارای هشت گام (تا بحال چگونه از مواجهه با خشم اجتناب کردی؟؛ آیا با خشم مواجه شده‌اید؟؛ آیا از ابراز شرم و احساس گناه می‌ترسیدی؟؛ آیا تا بحال خشم سلامتی شما را تحت تأثیر قرار داده است؟؛ آیا فرد خاطی یا رخداد آسیب‌زا ذهن شما را به خود مشغول کرده است؟؛ آیا موقعیت خود را با فرد خاطی مقایسه کرده‌اید؟؛ آیا آسیب منجر به تغییر دایمی در زندگی شما شده است؟؛ آیا آسیب دیدگاه شما را نسبت به جهان تغییر داده است؟) است. تصمیم^۲ که شامل سه گام (تصمیم مبنی بر این‌که، آیا کارهایی که قبلاً انجام داده‌اید نتیجه‌بخش بوده است؟ اشتیاق داشتن برای آغاز فرایند بخشایش‌گری و اتخاذ تصمیم برای بخشیدن است) می‌باشد. اقدام^۳ که شامل چهار گام (تلاش و اقدام به فهمیدن، تلاش و اقدام برای ترحم یا

1. uncovering
2. decision
3. work

شفقت، پذیرش درد و در نظر گرفتن بخشایش‌گری به‌عنوان هدیه‌ای برای فرد خاطی) است. و عمیق‌سازی^۱ که شامل پنج گام (کشف معنای درد، کشف نیاز به بخشایش‌گری، کشف این‌که افراد تنها نیستند، کشف هدف از زندگی و کشف رهایی که فرد از فرایند بخشیدن بدست می‌آورد) است. هشت‌گام مرحله افشاسازی به فرد رنجیده‌خاطر کمک می‌کند تا رخدادهای بی‌عدالتی‌های آسیب‌زا و نیز شدت و اثرات خشم تجربه شده را بازخوانی و کشف کنند؛ این مراحل به افراد کمک می‌کند که به این نتیجه دست پیدا کنند که چگونه مکانیزم‌های روان‌شناختی و خشم‌های کینه‌توزانه در نگهداری در ماندگی‌ها در زندگی آنها تأثیرگذار هستند. هدف مرحله افشاسازی آماده کردن افراد آسیب‌دیده برای مرحله بعدی یعنی تصمیم است. گام‌های مرحله تصمیم‌گیری با کمک به افراد رنجیده‌خاطر برای بررسی مجدد تلاش‌های گذشته‌شان به‌منظور تنظیم هیجان‌ها و حل مسئله شروع می‌شود؛ آنها بخشایش‌گری را به‌عنوان گزینه‌ای ارزشمند برای حل مشکل خود مورد بررسی قرار می‌دهند. آخرین بخش این مرحله به تعهد فرد رنجیده‌خاطر برای بخشیدن منتهی می‌شود. در ادامه مرحله تصمیم‌گیری مرحله اقدام با یک‌سری از تمرینات طراحی شده برای کمک به افراد رنجیده‌خاطر برای شکل‌دهی مجدد افکار نسبت به فرد خاطی، تجربه موقعیت فرد خاطی به صورت هیجانی و رشد حس شفقت آغاز می‌شود. فرد با این راهبردها نسبت به فرد خاطی دیدگاه محترمانه‌ای پیدا کرده و از غم ناشی از رنج گذشته رهایی پیدا می‌کند؛ این نه به این خاطر هست که فرد خاطی مستحق آن است بلکه آن تصمیمی آگاهانه از سوی فرد است. مرحله عمیق‌سازی به فرد بخشایش‌گر برای پیدا کردن معنا از تجارب رنج‌آور تجربه شده و حرکت به سوی التیام کمک می‌کند؛ فرد رنجیده‌خاطر به این درک عمیق می‌رسد که همه افراد کامل نبوده و نیاز به بخشش و حمایت برای رشد هستند. این مرحله همچنین بر تجربه کامل هیجانی ناشی از بخشایش‌گری تمرکز می‌کند. مداخله‌های تصمیم-محور در مقایسه با مداخله‌های فرایند-محور کوتاه مدت بوده و بر تصمیم‌های شناختی تاکید می‌کنند (باسکین و ان‌رایت، ۲۰۰۴).

تدبری در آیات قرآن نشان می‌دهد که اولین گام در فرایند بخشایش‌گری عفو نامیده می‌شود که به معنای گذشت و صرف نظر کردن و تلافی می‌باشد. کسی که عفو می‌کند ظاهراً از تلافی کردن صرف نظر کرده است اما معلوم نیست که کدورت و رنجش در دلش نداشته باشد و این در رنجش به صورت ترش رویی و ناراحتی در چهره‌اش مشاهده نشود از این رو قرآن گام دوم بخشایش‌گری را صفح قلمداد می‌کند که مرحله تکامل یافته‌تری نسبت به مرحله قبلی می‌باشد در این مرحله است که فرد رنجیده‌خاطر شده آثار رنج را از چهره و دل پاک می‌کند در

اثر پاک کردن آثار رنج از دل آرامشی به او دست می‌دهد که در مرحله قبل از آن آرامش برخوردار نبود. مرحله سوم نیز از مرحله دوم کامل‌تر و عمیق‌تر است که غفران نامیده می‌شود. در این مرحله فرد بجای تلافی و انتقام به کسی که به وی ستم کرده است، تصمیم می‌گیرد که انفاق و احسان نماید و بدی را به نیکی جزا دهد هرچند که این مرحله بسیار سخت است غیر از افراد خودساخته که از صبر و تحمل بردباری برخوردار باشند دیگران به آن درجه از بخشیدن نمی‌رسند. البته گام چهارم که عالی‌ترین درجه بخشیدن است و جز مکارم اخلاق به حساب می‌آید مرحله رحمت است بدین معنا که فرد رنجیده به فرد رنجاننده دلسوزی نموده و با او همدل شده و در صورت نیاز او به او کمک و مساعدت می‌نماید و با خود می‌اندیشد که چقدر آن فرد خاطی موجب ترحم است که محروم از فضایل اخلاقی بوده و به عصیان رنجاندن او دچار شده است. (رحمت). در ادامه چند مثال از آیات قرآن آورده شده است. خداوند در سوره تغابن، آیه ۱۴ می‌فرماید ﴿وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. در رابطه با همسر و فرزندان خود اگر از آنها درگذرید و اشتباه آنان را به روی خود نیاورید و کینه آنان را از دل بزداید و با آنها احسان و نیکی نمایید برای شما بهتر است و خداوند نیز شما را می‌بخشد و بر شما رحمت می‌آورد. در سوره و آیه دیگری، سوره بقره، آیه ۲۸۶، حضرت رسول ﷺ در ضمن نیایش به درگاه خدا چنین می‌فرماید ﴿وَأَعْفُ عَنَّا وَأَعْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا﴾. خدایا از ما درگذر و عیب ما را ببوشان و به روی خود نیاور و به ما رحمت کن. در سوره آل عمران آیه ۱۵۹ به پیامبر دستور داده می‌شود که با اصحاب خود به صورت زیر رفتار نماید: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَّانْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾.

به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان [= مردم] نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب! و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش!) و بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.

در این آیه خوش‌خلقی و مهربانی عنایت خداوندی به رسول اکرم است تا از این طریق مردم را با بخشش به سوی آیین اسلام جذب کند (طباطبایی، ۱۳۷۴).

بررسی آیات قرآن این‌گونه ما را با عمق بخشش در اسلام آشنا می‌کند که گستره آن از صرف نظر از انتقام جویی گرفته (عفو) و بسوی دعا کردن برای فرد رنجاننده و دلسوزی به او که چرا از فضیلت انسانی محروم مانده و توانسته است بر همنوع خود جفا کند، کشیده شده است. در مقایسه بخشایش‌گری بین الگوی غربی و اسلامی فرایند بخشیدن دیگران نیز در قرآن

با نظریه ان‌رایت و گروه مطالعه رشد انسان (۱۹۹۱) که چهار مرحله آشکارسازی^۱، تصمیم‌گیری^۲، اقدام^۳ و عمیق‌سازی^۴ را برای فرایند بخشایش‌گری توصیه می‌کنند شباهت‌هایی به لحاظ عمیق‌تر شدن فرایند بخشایش‌گری وجود دارد اگرچه که به لحاظ پیشینه آن هزاران سال تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود.

غالب پژوهش‌های غربی اثربخشی برنامه بخشایش‌گری بر روی گروه‌های مختلف آسیب‌دیده روابط بین‌فردی را تایید کرده‌اند (برای نمونه، باسکین و ان‌رایت، ۲۰۰۴). در ایران نیز بخشایش‌گری مبتنی بر اسلام مولفه‌ی مهمی است که اثرات خود را در روابط بین‌فردی نشان داده است، پژوهشی در ایران بر روی مادران دارای کودکان با آسیب‌های رشدی و هوشی نشان داد که خیلی از این گروه از مادران در ایران بخشیدن دیگران را مقدمه بخشیدن خود و آزادی از کینه‌ها می‌دانند و معتقدند که منابع و متون دینی به آنان در این فرایند بخشیدن کمک شایانی کرده است. به‌علاوه تعدادی اظهار می‌داشتند که خواندن داستان‌های مذهبی و فرهنگی در مورد بخشایش‌گری و افراد بخشنده موجب شده است که آنان انگیزه بخشیده دیگران را پیدا کنند. (برای نمونه، نعمتی و غباری-بناب، ۱۳۹۴). با مشاهده یافته‌های می‌توان بیان داشت که اثرات فرهنگ ایرانی - اسلامی و متون و داستان‌های موجود به همراه توصیه نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار به نیکی در مورد دیگران (حتی انجام نیکی در مقابل بدی) و توصیه به ارتباطات سالم از جمله صلح و ارحام را می‌توان در فرایند بخشایش‌گری به عنوان سازهای معنوی و مهم ملحوظ داشت.

با مطرح شدن روان‌شناسی مثبت و تاکید بر توانایی بالقوه افراد جهت سازگاری و زندگی بهتر ضرورت آشنایی و توجه به بافت فرهنگی هر جامعه‌ای برای کمک به زندگی سالم در حال حاضر همواره مورد توجه است، در این راستا، مطالعه و توجه به قرآن کریم به‌عنوان منبع غنی اسلامی و استخراج مفاهیم روان‌شناختی مثبت موجود در آن از جمله بخشایش‌گری، صبر، صلح و رحمت، نیکی به والدین که هرکدام اثرات مثبت روان‌شناختی قرآنی دارد، نیازمند پژوهش بیشتر و بومی‌سازی این متغیرها در فرهنگ ایران زمین است. مجموعه این شرایط نیازمند همکاری بین‌رشته‌ای در بین متخصصان علوم مختلف از جمله علوم اسلامی و قرآنی است.

-
1. uncovering
 2. decision
 3. work
 4. deepening

فهرست منابع

۱. قرآن مجید (۱۳۶۷). ترجمه و تفسیر، الهی قمشهای، مهدی. تهران: بنیاد نشر قرآن و انتشارات امیرکبیر.
۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیرالمیزان*، جلد ۴، مترجم، موسوی همدانی، محمدباقر. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. نعمتی، شهروز. غباری-بناب، باقر (۱۳۹۴). تجربه‌های زندگی و عوامل مورد استفاده مادران دارای فرزند کم‌توان ذهنی برای بخشیدن دیگران. *فصلنامه روان‌شناسی افراد استثنایی*، (۱۷)، ۴۰-۲۷.
4. Akhtar, S. (2002). Forgiveness: Origins, dynamics, psychopathology, and technical relevance. *The Psychoanalytic Quarterly*, 71(2), 175–212.
5. Baskin, T. W., & Enright, R. D. (2004). Intervention studies on forgiveness: a meta-analysis. *Journal of Counseling & Development*, 82(1), 79–90.
6. Birditt, K. S., & Fingerman, K. L. (2003). Age and gender differences in adults' descriptions of emotional reactions to interpersonal problems. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 58(4), P237–P245.
7. Cheng, S.-T., & Yim, Y.-K. (2008). Age differences in forgiveness: the role of future time perspective. *Psychology and Aging*, 23(3), 676.
8. Enright, R. D., & Human Development Study Group. (1991). the moral development of forgiveness. In W. Kurtine & J. Gewirtz (Eds.), *Handbook of moral behavior and development*, 1, 123-152. Hillsdale, NJ: Erlbaun.
9. Enright, R.D., Freedman, S., & Rique, J, (1998). The psychology of interpersonal forgiveness. In R. D. Enright & J. North (Eds), *Exploring forgiveness* (pp.46-64). Madison, WI: university of Wisconsin Press.
10. Fincham, F. D., Beach, S. R. H., & Davila, J. (2004). Forgiveness and conflict resolution in marriage. *Journal of Family Psychology*, 18, 72-81.
11. Krippendorff, K. (2012). Content analysis: An introduction to its methodology. Sage.
12. Marty, M. E. (2008). The ethos of Christian forgiveness. Dimensions of Forgiveness: *Psychological Research and Theological Perspectives*, 9–28.
13. McCullough, M. E., Rachal, K. C., Sandage, S. J., Worthington Jr, E. L., Brown, S. W., & Hight, T. L. (1998). Interpersonal forgiving in close relationships: II. Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(6), 1586.
14. McCullough, M. E., Worthington Jr, E. L., & Rachal, K. C. (1997). Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(2), 321-336.
15. Mosher, P. W., Association, A. P., & others. (1991). *Title Key Word and Author Index to Psychoanalytic Journals, 1920-1990*. American Psychoanalytic Association.
16. Roberts, R. C. (1995) Forgivingness. *American Philosophical Quarterly*, 32, 289-306.
17. Seligman, M. E. & Csikszentimihalyi, (2000). Positive Psychology: An instruction. *American Psychologist*, 55.5-14.

18. Sells, J. N. & Hargreave. T. D., (1998). Forgiveness: A review of the theoretical and empirical Literature. *Journal of Family Therapy*. 20, 21-36.
19. Thompson, L. Y., & Snyder, C. R. (2003). Measuring forgiveness. In S. J. Lopez & C.R. Snyder (Eds.), *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures* (pp. 301-312). Washington, DC: American Psychological Association.
20. Zechmeister, J. S., & Romero, C. (2002). Victim and offender accounts of interpersonal conflict: autobiographical narratives of forgiveness and unforgiveness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(4), 675.

ارزیابی سطح فرهنگ دانشجویی دانشجویان تحصیلات تکمیلی

(مورد مطالعه: دانشجویان منطقه ۵ دانشگاه آزاد اسلامی)

^۱ اعظم نیکوکار

^۲ امیرحسین محمدداودی

^۳ نادرقلی قورچیان

چکیده

هدف این پژوهش، ارزیابی سطح فرهنگ دانشجویان تحصیلات تکمیلی است. هدف پژوهش، کاربردی و شیوه جمع‌آوری اطلاعات، توصیفی (پیمایشی) است. جامعه آماری پژوهش شامل دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۵ است. حجم نمونه مطابق با فرمول «کوکران» ۳۶۴ نفر برآورد شد و برای انتخاب نمونه از روش نمونه‌گیری تلفیقی شامل نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای و طبقه‌ای استفاده شد. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسشنامه ۹۱ عبارتی برگرفته از نظریه‌های فرهنگی بیرمنگام، شاین، آرنولد، اینگلهارت و استراوس در مقیاس ۵ درجه‌ای لیکرت بود. روایی ابزار از نظر صوری، محتوایی و تشخیصی (همگرا و واگرا) به تایید رسید و پایایی کلی آن برابر با ۰/۹۹ محاسبه شد. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از آزمون‌های آلفای کرونباخ، AVE، جذر K-S، و t تک نمونه‌ای استفاده شد. نتایج بدست آمده نشان داد که سطح فرهنگ دانشجویی در ابعاد فردی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و فناوری بالاتر از متوسط جامعه و در دو بُعد سیاسی و بین‌المللی کمتر از متوسط جامعه است.

واژگان کلیدی

فرهنگ دانشجویی، دانشگاه آزاد اسلامی.

۱. دانش‌آموخته دکتری مدیریت آموزشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات nico_502000@yahoo.com
۲. گروه مدیریت آموزشی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، ساوه، ایران (نویسنده مسئول) Adavoudi838@yahoo.com
۳. گروه مدیریت آموزشی، دانشکده اقتصاد و مدیریت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران naghourchian@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۰

مقدمه

فرهنگ یکی از پدیده‌های اجتماعی است که به عنوان سرمایه معنوی و مادی جوامع و اصلی‌ترین عامل حفظ استقلال، هویت و اقتدار ملی کشور شناخته می‌شود. فرهنگ، مجموعه دانش‌ها، نگرش‌ها، منش‌ها و ارزش‌های یک ملت است که دارای ویژگی‌هایی همچون هویت‌دهی، مصونیت‌آوری، هم‌پویایی و هم‌پایانی، ایجادکننده فطرت ثانوی و تاثیرپذیری می‌باشد (ماندگار، ۱۳۸۷). از دیدگاه کپو^۱ فرهنگ روش زندگی مردم یک جامعه است که در بر گیرنده الگوهای رایج تفکر و رفتار شامل ارزشها، اعتقادات، قواعد، رفتار نظام سیاسی، فعالیت اقتصادی و مانند آن است که از نسلی به نسل دیگر از طریق آموختن انتقال می‌یابد (مالینوفسکی،^۲ ترجمه زرین‌قلم، ۱۳۸۴).

مطالعات فرهنگی در آموزش عالی، به عنوان یکی از محبوب‌ترین دیدگاه‌های پژوهش‌های حوزه آموزش عالی است (والیما،^۳ ۲۰۰۸). به همین دلیل در نظام آموزش عالی، شاهد نوعی فرهنگ تحت عنوان فرهنگ دانشجویی هستیم. فرهنگ دانشجویی، به عنوان یک مفهوم چند بعدی و پیچیده در ارتباط با هنجارهای حاکم بر رفتار و روابط دانشجویان در عرصه آموزش عالی و دانشگاه‌ها است که با چگونگی و شیوه عمل دانشجویان جامعه، پیوند تنگاتنگ دارد و در بسیاری از موارد به ایجاد وجه تمایز بین این قشر و سایر اقشار می‌انجامد (نیکوکار، ۱۳۹۴). اصطلاح فرهنگ دانشجویی به معنای قوانین، باورها، ادراکات، روابط، نگرش‌های نوشته شده و نانوشته است که به شکل و نفوذ هر جنبه‌ای از چگونگی عملکرد نظام آموزشی اشاره دارد. همچنین، این اصطلاح مسائل بیشتری شامل مانند امنیت فیزیکی و عاطفی دانشجویان، نظم کلاس‌های درس و فضاهای عمومی و یا درجه‌ای که یک نظام آموزشی به تنوع نژادی، قومی، زبانی و کلا فرهنگی توجه دارد، را شامل می‌شود (واژه‌نامه اصلاحات آموزش و پرورش،^۴ ۲۰۱۶).

فرهنگ‌های دانشجویی اغلب قابل رویت نیستند و قطعاً درک آنها دشوار است، اما وجود دارند و می‌توانند با هدف آموزشی موسسه در تضاد باشند (لاندز،^۵ ۲۰۰۸). باتومور^۶ (۱۹۸۴) معتقد است دانشگاه دارای ساختی مختص دانش و تفکر انتقادی است. دانشجو می‌آموزد که در برابر آنچه به او عرضه می‌شود با طرح سوال یا ایجاد شک نگاه کند و در پی یافتن علل هر مساله باشد (ترجمه نودری، ۱۳۸۵). در فضای دانشگاه رابطه سه گانه در شکل‌گیری فرهنگ دانشجویی

1. Kepo
2. Malinowski
3. Välimaa
4. Glossary of Education Reform
5. Landes
6. Bottomore

نقش اساسی دارد، عملکردهای فضای تجربه شده که متعلق به دانشجویان سال بالا است و بازنمایی فضاهای اجتماعی درک شده که به تلاش گروه‌های موجود مربوط است و فضاهای بازنمایی نشده ناشی از تحصیلات و حضور دانشجویان جدید این سه گانه (تریلوژی)^۱ در ساخت و شکل‌گیری رفتار و فرهنگ دانشجویان به ویژه دانشجویان جدید تاثیر اساسی دارد. ما در دانشگاه‌ها شاهد حضور همزمان تجربیات (متعلق به دانشجویان سال بالا) ادراکات (دانشجویان فعلی) و تخیلات (دانشجویان جدید) برای آگاهی از فضاهای فرهنگی، اجتماعی، مدیریتی دانشگاه و دگرگونی و یا انطباق با آنها هستیم. البته باید پذیرفت که فرهنگ دانشجویی اکثراً از طریق فرآیندهای اجتماعی و تعاملات جمعی و مستقل از شکل‌دهی فرهنگی حاکم بر دانشگاه معنا می‌یابد و شکل می‌گیرد (نیکوکار، ۱۳۹۴).

گالتونگ^۲ (۱۹۹۴) معتقد است که هر جامعه‌ای دارای فرهنگ دانشگاهی و دانشجویی و «سبک‌های فکری» متناسب با نظام اجتماعی خود است و این فرهنگ‌ها، هر کدام فرهنگ یادگیری، آموزش و پژوهش خاصی دارند (فاضلی، ۱۳۸۷). فرهنگ دانشگاهی از دل ساختارها و روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن جامعه بیرون می‌آید. بنابراین جامعه، الگوها، شیوه‌ها و استانداردهای ملازم آموزش و پژوهش موثر را در فرآیند یادگیری و انتقال علم مشخص می‌کند و در همین راستا چند نوع «فضای سازمانی» از نظر چگونگی محیط کار برای ترغیب یا ممانعت یادگیری و مشارکت فعال در فرآیندهای آموزشی و پژوهشی شناسایی شده است. فضای فرهنگی مطلوب و آرمانی در یک دانشگاه، فضای درخواست‌کننده است، فضایی که مولفه‌های محیط دانشجویان و دانشگاهیان را ملزم به تلاش و کار بیشتر برای تحقق ارزش‌های دانشگاهی می‌کند (امین‌مظفری و همکاران، ۱۳۸۷).

پژوهش‌های مختلفی در زمینه فرهنگ دانشجویی انجام شده است که از بین آنها، علی‌باری (۱۳۸۷) در تحقیقی به بررسی فرهنگ دانشجویی (از بعد آموزش) دانشجویان دوره کارشناسی دانشگاه‌های دولتی تهران پرداخته است. نتایج بدست آمده نشان داده است: ۱. بین فرهنگ آموزش دانشجویان براساس نوع دانشگاه تفاوت معنی‌دار وجود نداشت. ۲. بین فرهنگ آموزش دانشجویان براساس نوع گروه آموزشی تفاوت معنی‌دار (در دو متغیر فرهنگ پنهان علم‌گرایی و جامعه‌گرایی) وجود داشت. ۳. بین فرهنگ آموزش آشکار و پنهان دانشجویان رابطه دوسویه وجود داشت و حدوداً به میزان ۴۰ درصد تغییرات یکی توسط دیگری تبیین می‌شد. ۴. تأثیر فرهنگ آشکار و پنهان آموزش بر فرآیند آموزش دانشگاه تقریباً یکسان است و هر دو در ابعاد مختلف

براین فرایند تأثیرگذار بودند (نقل از نیکوکار، ۱۳۹۴). اپرتی^۱ و همکاران (۲۰۱۴) در پژوهشی به بررسی رابطه بین فرهنگ دانشگاهی و رضایت دانشجویان پرداخته‌اند. جامعه آماری پژوهش را ۲۵۱ نفر از دانشجویان دانشگاه کاتماندو واقع در نپال تشکیل داده‌اند. نتایج پژوهش نشان داده است که فرهنگ دانشگاهی در ابعاد مشارکت، سازگاری و ثبات رابطه بسیار قوی با میزان رضایت دانشجویان مورد مطالعه داشته است.

نو^۲ (۲۰۱۲) در رساله دکتری خود به بررسی رابطه بین هوش هیجانی مدیر و فرهنگ نظام آموزشی با موفقیت فراگیران در ایالت ویرجینیا پرداخته است. نتایج پژوهش نشان داده است که هوش هیجانی مدیران به طور قابل توجهی با فرهنگ نظام آموزشی در ارتباط است و با پیشرفت تحصیلی فراگیران ارتباط دارد و به طور قابل توجهی پیش‌بینی کننده پیشرفت تحصیلی فراگیران است. کاستیلو^۳ و همکاران (۲۰۱۰) در پژوهشی به بررسی عوامل تأثیرگذار بر نگرش نوجوانان آمریکایی از فرهنگ دانشجویی پرداختند. نتایج پژوهش نشان داده است که خانواده، همسالان و کارکنان دانشگاه در شکل‌گیری نگرش نوجوانان مورد مطالعه به فرهنگ دانشجویی دخیل هستند.

آنچه اهمیت دارد، آن است که دانشگاه خود یک نهاد بسیار مهم فرهنگی است و کسی که وارد دانشگاه می‌شود، مراحل اولیه جامعه و فرهنگ‌پذیری را در نهادهای دیگری مانند خانواده، آموزش و پرورش و غیره تا اندازه‌ای گذرانده است بنابراین از دو حال خارج نیست. یا این مراحل با موفقیت طی شده‌اند، که در این صورت تلاش زیادی برای انجام مراحل مختلف تخلیه فرهنگی برای چنین شخصی لازم نخواهد بود و یا به صورت ناقص طی کرده است که در این صورت باید چنین کسانی شناسایی و این کار درباره آنها صورت پذیرد. البته در عین حال باید به این نکته توجه داشت که حتی آن کسانی که فرهنگ‌پذیری را با موفقیت طی کرده‌اند، بی‌نیاز از فرهنگ‌پذیری مجدد نیستند چون در آموزش و پرورش مراحل اولیه و ابتدایی فرهنگ‌پذیری انجام می‌شود و در دانشگاه است که این مساله تعمیق می‌شود. از آنجایی که طبق گفته اندیشمندانی همچون اینگلههارت^۴ که بر این اعتقاد بود که در جوامع صنعتی مواجه با نوعی دگرگونی ارزشی اساسی هستیم؛ به این صورت که گرایش نسبت به ارزش‌های فرامادی تقویت گردیده و نسل جدید به ارزش‌های فرامادی اولویت بیشتری می‌دهد (اینگلههارت، ترجمه وتر، ۱۳۸۲) لازم است تا میزان فرهنگ‌پذیری در دانشجویان مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. زیرا، دانشگاهها دارای ماموریت‌های متعددی هستند که فصل مشترک همه آنها ماموریت‌های آموزشی،

-
1. Uprety
 2. Noe
 3. Castillo
 4. Ingelhatr

پژوهشی، علمی، اجرایی و نهایت تربیت نیروی انسانی ماهر و متعهد است (کارلسون،^۱ ۲۰۰۷). دانشگاه همواره نقش مرجعیت را در جامعه ایفا کرده و دائما مورد ارزیابی‌های اجتماعی قرار می‌گیرد. یکی از دلایل تاثیرگذاری فرهنگ دانشگاهی و به تبع آن دانشجویی، بر کلیت فرهنگ یک جامعه این است که دانشگاه از سویی مهمترین نهاد و برترین سازمان عهده دار تولید علم و معرفت است و گفتمانهای اصلی و جریان‌های مهم فکری و علمی جامعه در آنجا جاری است و از سوی دیگر محل تجمع نخبگان فکری جامعه است. خروجی دانشگاهها به عنوان بخش فرهیخته و تصمیم ساز جامعه، بخشهای مختلف قدرت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و صنعتی را تحت تاثیر قرار داده، آینده جامعه را به دست خواهد گرفت و فرهنگ حاکم بر فکر و ذهن آنها در ابعاد مختلف زندگی مردم به صورت مثبت و منفی تاثیر خواهد گذاشت (بواراک،^۲ ۲۰۰۴). بر این اساس، سوالی که رد این تحقیق مطرح شده آن است که سطح فرهنگ دانشجویی دانشجویان تحصیلات تکمیلی با توجه به مدل مفهومی پژوهش (شکل ۱) که برگرفته از نظریه‌های فرهنگی بیرمنگام، شاین، آرنولد، اینگلهارت و استراوس است، به چه میزان می‌باشد؟



شکل ۱: مدل مفهومی پژوهش

روش پژوهش

نوع پژوهش: از نظر هدف، این پژوهش کاربردی است. از نظر شیوه جمع‌آوری اطلاعات، توصیفی (پیمایشی) است.

جامعه آماری، نمونه و روش نمونه‌گیری: جامعه آماری شامل کلیه دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۵ می‌باشد که تعداد آنها برابر با ۱۱۳۸۲ نفر است. برای نمونه‌گیری از روش تلفیقی شامل نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای و طبقه‌ای استفاده شده است. برای این منظور، ابتدا دانشگاه‌های منطقه ۵ استان مرکزی برحسب اندازه‌شان به ۴ دانشگاه جامع، بسیار بزرگ، بزرگ و متوسط تقسیم شده و سپس از بین آنها، تعداد ۵ واحد دانشگاهی (دانشگاه ساوه و دانشگاه اراک به عنوان دو دانشگاه جامع، دانشگاه نراق به عنوان دانشگاه بسیار بزرگ، دانشگاه آشتیان به عنوان دانشگاه بزرگ و دانشگاه فراهان به عنوان دانشگاه متوسط) به صورت تصادفی انتخاب شدند. سپس آمار تعداد دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه مذکور برابر با ۷۱۸۸ نفر گزارش شد و بر اساس فرمول «کوکران» مشخص شد که تعداد ۳۶۴ نفر از دانشجویان فوق، به عنوان نمونه، معرف جامعه پژوهش خواهند بود. در نهایت این تعداد برحسب اندازه دانشگاهی به روش تصادفی طبقه‌ای از بین جامعه آماری انتخاب شدند. مشخصات نمونه‌ها در جدول شماره ۱ درج گردیده است.

جدول ۱: توزیع جامعه و نمونه پژوهش (در بخش کمی) برحسب اندازه دانشگاهی

| دانشجویان کارشناسی ارشد | | | دانشگاه |
|-------------------------|-------|-------|----------------|
| درصد | نمونه | جامعه | |
| ۱۴/۲ | ۵۲ | ۱۰۲۳ | دانشگاه ساوه |
| ۵۰/۵ | ۱۸۴ | ۳۶۳۶ | دانشگاه اراک |
| ۲۳/۵ | ۸۶ | ۱۶۸۹ | دانشگاه نراق |
| ۱۰/۵ | ۳۸ | ۷۵۳ | دانشگاه آشتیان |
| ۱/۳ | ۴ | ۸۷ | دانشگاه فراهان |
| ۱۰۰ | ۳۶۴ | ۷۱۸۸ | جمع |

ابزار جمع‌آوری داده‌ها: برای جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز در این پژوهش، از پرسشنامه محقق ساخته که بر مبنای نظریه فرهنگی بیرمنگام، شاین، آرنولد، اینگلهارت و استراوس طراحی شده، استفاده شده است. مقیاس پرسشنامه ۵ گزینه‌ای است و شامل ۸ بُعد و ۹۱ گویه است. برای تعیین روایی پرسشنامه از روایی تشخیصی (همگرا و واگرا) استفاده شده است. همانطور که در جدول شماره ۲ مشاهده می‌شود، مقدار AVE به دست آمده در ابعاد هشتگانه از مقدار قابل

قبول (۰/۵) بالاتر می‌باشد و این امر موید آن است که روایی همگرایی پرسشنامه پژوهش در حد قابل قبول و مورد تایید است. مقدار جذر AVE هر بُعد نیز از ضرایب همبستگی آن با بُدهای دیگر بیشتر شده است که این امر، حاکی از قابل قبول بودن روایی واگرایی ابعاد هشتگانه مدل ارتقای فرهنگ دانشجویی دانشجویان می‌باشد. پایایی پرسشنامه نیز از طریق محاسبه آلفای کرونباخ به واسطه نرم‌افزار آماری SPSS محاسبه گردیده است و ضرایب آلفای کرونباخ برای ابعاد به شرح جدول شماره ۲ برآورد گردید و همانطور که مشاهده می‌شود، مقدار تمامی اعداد به دست آمده، به دلیل آنکه بالاتر از ۰/۷ می‌باشند، نشان دهنده همسانی درونی و اعتبار پرسشنامه پژوهش می‌باشد.

جدول ۲: نتایج ضرایب پایایی و روایی تشخیصی (همگرا و واگرا) متغیرهای پژوهش

| پایایی | روایی تشخیصی | | | | | | | | ابعاد | |
|--------|------------------------------|--------|-------|---------|-------|---------|--------|-------------|-------|------------|
| | روایی واگرا و ماتریس همبستگی | | | | | | | روایی همگرا | | |
| | بین‌المللی | فناوری | دینی | اقتصادی | سیاسی | اجتماعی | فرهنگی | | | فردی |
| .974 | | | | | | | | ۰/۸۸۳ | 0.780 | فردی |
| .994 | | | | | | | | ۰/۹۷۹ | 0.975 | فرهنگی |
| .996 | | | | | | | ۰/۹۷۴ | 0.780 | 0.962 | اجتماعی |
| .976 | | | | | ۰/۸۸۸ | 0.646 | 0.657 | 0.759 | 0.789 | سیاسی |
| .986 | | | | ۰/۹۳۳ | 0.852 | 0.684 | 0.688 | 0.744 | 0.871 | اقتصادی |
| .979 | | | ۰/۸۷۴ | 0.680 | 0.867 | 0.712 | 0.717 | 0.769 | 0.765 | دینی |
| .966 | | ۰/۹۱۲ | 0.745 | 0.761 | 0.825 | 0.642 | 0.660 | 0.712 | 0.833 | فناوری |
| .961 | ۰/۸۶۱ | 0.726 | 0.760 | 0.742 | 0.698 | 0.679 | 0.796 | 0.702 | 0.743 | بین‌المللی |

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها: برای تحلیل داده‌های حاصل از پرسشنامه و متناسب با سوالات تحقیق از آزمون ضریب آلفای کرونباخ، AVE، جذر AVE، آزمون K-S و t تک نمونه‌ای از طریق نرم‌افزارهای آماری SPSS و Smart-PLS استفاده شده است.

یافته‌ها

نرمال یا غیرنرمال بودن داده‌ها

جدول ۳: نتایج آزمون K-S

| Sig | K-S | ابعاد | Sig | K-S | ابعاد |
|-------|------|-----------------|-------|------|--------------|
| ۰/۲۱۴ | ۱/۳۰ | بُعد اقتصادی | ۰/۲۱۰ | ۱/۲۵ | بُعد فردی |
| ۰/۰۶۳ | ۱/۱۱ | بُعد دینی | ۰/۱۲۵ | ۱ | بُعد فرهنگی |
| ۰/۰۹۱ | ۱/۳۹ | بُعد فناوری | ۰/۲۰۷ | ۱/۲۱ | بُعد اجتماعی |
| ۰/۳۶۳ | ۱/۹۴ | بُعد بین‌المللی | ۰/۳۰۱ | ۱/۹۲ | بُعد سیاسی |

با توجه به جدول ۳ سطح معنی‌داری‌های به دست آمده بزرگتر از ۰/۰۵ می‌باشد و این امر نشان دهنده آن است که داده‌های پژوهش از ویژگی نرمال بودن تبعیت می‌کنند و می‌توان از آزمون‌های پارامتریک برای تحلیل داده‌ها استفاده کرد.

سوال پژوهش: سطح فرهنگ دانشجویان تحصیلات تکمیلی به چه میزان است؟

جدول ۴: نتایج آزمون t تک نمونه‌ای برای مشخص نمودن سطح فرهنگ دانشجویان

| میانگین جامعه = ۳ | | | | | |
|-------------------|-----|-------|------------------|---------|------------|
| Sig | df | t | انحراف استاندارد | میانگین | بُعد |
| .000 | 363 | 9.29 | .877 | 3.42 | فردی |
| .000 | 363 | 12.23 | .737 | 3.47 | فرهنگی |
| .000 | 363 | 11.64 | .820 | 3.50 | اجتماعی |
| .113 | 363 | 1.70 | .864 | 2.30 | سیاسی |
| .000 | 363 | 14 | .783 | 3.57 | اقتصادی |
| .000 | 363 | 9.85 | .795 | 3.41 | دینی |
| .000 | 363 | 10.64 | .885 | 3.49 | فناوری |
| .083 | 363 | 1.47 | 1 | 2.36 | بین‌المللی |

همانطور که در جدول شماره ۴ نشان داده شده است، آماره t محاسبه شده در ابعاد فردی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و فناوری نشان می‌دهد که مقادیر به دست آمده با درجه آزادی ۳۶۳ و آلفای ۰/۰۵ بزرگتر از مقدار t بحرانی هستند و در دو بُعد سیاسی و بین‌المللی کوچکتر از مقدار t بحرانی هستند؛ در نتیجه، سطح فرهنگ دانشجویی در ابعاد فردی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و فناوری بالاتر از متوسط جامعه و در دو بُعد سیاسی و بین‌المللی کمتر

از متوسط جامعه است.

نتیجه گیری و پیشنهادها

یافته‌های به دست آمده از پژوهش نشان داد که سطح فرهنگ دانشجویی در ابعاد فردی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و فناوری بالاتر از متوسط جامعه و در دو بُعد سیاسی و بین‌المللی کمتر از متوسط جامعه است. در رابطه با بُعد فردی باید به گفته‌های بری^۱ (۲۰۰۷) اشاره نمود که اظهار داشته است، فرهنگ‌پذیری در سطح فردی، ناظر بر تغییراتی است که در فهرست یا خزانه رفتارهای شخصی رخ می‌دهد و طی فرآیندی طولانی‌مدت، پیریزی می‌گردد. جذب فرهنگ غالب، زمانی رخ می‌دهد که فرد، ارزش بیشتری را برای فرهنگ اکثریت و ارزش کمتری را برای حفظ فرهنگ خود قائل شود. در نتایج پژوهش شریفی و اسلامی (۱۳۹۱) نیز حاکی از آن است که هرچند مفروضه‌های فرهنگ همچون رابطه افراد با یکدیگر و ماهیت فرد در طی زمان در برابر تغییر مقاومت می‌کنند؛ ولی جلوه‌های فرهنگی در طی زمان با تحولات گوناگونی همراه بوده است. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «فردی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا در دوره‌های آموزشی که برای دانشجویان در زمینه مهارت‌های زندگی، هوش هیجانی و خودشناسی و... برگزار می‌شود، به آنها درباره چگونگی شناخت نیازهای‌شان و روش‌های بهینه مقابله با نیازهای ارضا شده و ارضا نشده آموزش داده شود.

در رابطه با بُعد «فرهنگی» اساساً، هنجارها و ارزش‌ها از مهمترین و بنیادی‌ترین مولفه‌های فرهنگی در هر جامعه‌ای هستند؛ چرا که اندیشه افراد تا حد بسیار زیادی، بر مبنای هنجارها و ارزش‌های مطرح شده در جامعه، شکل می‌گیرند. طبق تعریفی که از صالحی‌امیری (۱۳۸۶) ارائه شده است انتقال هنجارها و ارزش‌های فرهنگی از نسلی به نسل دیگر را بازتولید فرهنگی گویند. فرآیندهای تعلیم و تربیت در جوامع امروزی از جمله مکانیسم‌های اصلی بازتولید فرهنگی هستند و تنها از طریق آنچه در دوره‌های آموزشی رسمی آموخته می‌شود، عمل نمی‌کنند. بازتولید فرهنگی به شیوه‌ای ژرف‌تر از طریق برنامه‌هایی پنهان (جنبه‌های رفتاری که افراد به شیوه‌های غیررسمی در نظام آموزشی می‌آموزند) صورت می‌گیرد. همسو با نتیجه حاصل شده در وضعیت بُعد فرهنگی دانشجویان، می‌توان به پژوهش لو و ان‌جی^۲ (۲۰۰۹) که وضعیت دانش‌آموزان مدارس هنگ‌کنگ و شانگ‌های از گوناگونی فرهنگی را بالاتر از متوسط نشان دادند اشاره نمود. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «فرهنگی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا با فراهم آوردن وسایل و تجهیزات صوتی و تصویری مورد نیاز جهت پخش فیلم‌های فرهنگی اجتماعی مرتبط با زندگینامه قهرمانان و اسطوره‌های نامی کشور به ویژه در خوابگاه‌های

1. Berry

2. Law & Ng

دانشجویی که دانشجویان اوقات بیکاری زیادی دارند و نمی‌دانند که چگونه از زمان حضور خویش در خوابگاه به خوبی استفاده نمایند، در بالا بردن سطح آگاهی و الگوپذیری دانشجویان از قهرمانان و اسطوره‌های نامی کمک شود.

بُعد اجتماعی، به قوانین و مقررات اجتماعی و همچنین ارتباطات افراد جامعه با یکدیگر و تأثیری که افراد از یکدیگر به واسطه ارتباطات‌شان می‌پذیرند، اشاره دارد. در حقیقت، در بُعد اجتماعی، انتظار آن است که دانشجو از قوانین و مقررات اجتماعی آگاه بوده و با برقراری ارتباطات مناسب با دیگران، توانایی ایفای وظایف و مسئولیت‌هایی که بر عهده گرفته است را دارا باشد. در این صورت است که با توجه به گفته اندرسون^۱ (۱۹۹۴) که معتقد است خاستگاه اولیه و مبنای آداب و رسوم علم و به عبارت دقیق‌تر هر نوع سوگیری هنجاری، تجربیات افراد در اجتماع علمی است (نیوکوار، ۱۳۹۴) می‌توان انتظار داشت که فرآیند فرهنگ‌پذیری در دانشجو، اتفاق بیافتد. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «اجتماعی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا با گنجانیدن «مهارت برقراری ارتباط با دیگران» در برنامه آموزشی دانشگاه، دانشجویان را با این مهارت که سهم بسیار مهمی در ارتقای فرهنگ دانشجویی دارد، به صورت اصولی و علمی، دانش آنها را در این زمینه افزایش دهند.

وضعیت بُعد «سیاسی» به عنوان یکی از ابعاد فرهنگ دانشجویی، کمتر از متوسط جامعه نشان داده شد. همانطور که اینگلهارت نیز اشاره کرده است، تغییرات فرهنگی زمانی شکل می‌گیرد که دگرگونی‌هایی به قدر کفایت بزرگ در محیط سیاسی رخ دهد. بنابراین، برای آنکه سواد و دانش سیاسی دانشجویان در سطح ملی و بین‌المللی، نیازمند آگاهی دادن به احزاب، سیاست و به طور کلی ساختار و چرایی حکومت می‌باشد. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «سیاسی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا با برگزاری جلسات پرسش و پاسخ، مفهوم منافع ملی، عوامل تهدید کننده آن و... به دانشجویان تفهیم گردد.

بُعد «اقتصادی» بیشترین میانگین را در ارزیابی به خود اختصاص داد. برای تبیین این یافته باید به نظریه فرهنگی «استراوس» اشاره نمود که روابط اقتصادی را در ردیف نخست شکل‌گیری فرهنگ جای داده است. به اعتقاد اینگلهارت، تغییرات فرهنگی زمانی شکل می‌گیرد که دگرگونی‌هایی به قدر کفایت بزرگ در محیط اقتصادی رخ دهد. صالح‌نیا و همکاران (۱۳۸۹) بیان می‌دارند که بین اقتصاد و فرهنگ رابطه تنگاتنگی وجود دارد و دلایل آن را در سه امر می‌دانند: اول اینکه، رفتارهای پایدار انسانی حاصل و متأثر از فرهنگ است؛ دوم اینکه، فعالیت‌های اقتصادی از جمله رفتارهای اقتصادی انسان است و در نتیجه جزیی از مجموعه رفتارهای انسانی به شمار می‌آید؛ سوم اینکه، رفتارهای اقتصادی (غیر از رفتارهای ناپایدار و

استدلالی) مبتنی بر فرهنگ است و رفتارهای پایدار خاص، نتیجه فرهنگ خاص است. بنابراین رفتارهای پایدار خاص اقتصادی، نتیجه فرهنگ خاصی است. در نهایت اینکه، تبیین این یافته باید اظهار داشت که وجدان کاری، یک هنجار فرهنگی است که به انجام کار مناسب در جامعه، ارزش معنوی مثبت می‌دهد و برای اینکه این امر به صورت یک فرهنگ و باور همیشگی در بین دانشجویانی که برخی از آنها ممکن است تا به امروز دنیای کاری را تجربه نکرده باشند، نهادینه شود، نیاز به آموزش سواد اقتصادی که در دنیای امروز نیز مطرح است، دارد. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «اقتصادی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا در برنامه درسی دانشگاهی، آموزش سواد اقتصادی نیز مدنظر قرار گیرد.

وضعیت بُعد «دینی» نیز همانند سایر ابعاد، بالاتر از متوسط جامعه نشان داده شد. در هزاره سوم، کسب ارزش‌های علمی، تنها به معنای آموزش اطلاعات علمی در دانشگاهها نیست، بلکه ارزش‌هایی هستند که افراد پرورش یافته، باید در محیط‌های علمی و زندگی حرفه‌ای خود نشان دهند. از جمله ارزش‌های علمی می‌توان راستگویی، پیشستیانی از حق و عدالت، مسئولیت‌پذیری، اعتماد و احترام به دیگران را نام برد که پیامدهای مثبت اخلاقی را در میان دانشجویان خواهند داشت. از آنجاییکه رسالت دانشگاه، آموزش و پژوهش عنوان شده است، این رسالت باید با محوریت دینی/اخلاقی همراه باشد، چرا که اگر در جامعه‌ای مسائل اخلاقی اصلاح شوند، تمام مسایل به خودی خود حل خواهد شد و یا حداقل، روند بهبود، سریع‌تر اتفاق می‌افتند. نارواتر^۱ (۲۰۱۰) معتقد است مهارت‌های اخلاقی را می‌توان با آموزش تقویت و ترویج کرد. وی به دانشگاه‌ها توصیه می‌کند که توسعه شخصیت اخلاقی و ارزشها در میان دانشجویان را در اولویت فعالیت‌های خود قرار دهند. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «دینی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا آثار مثبت و سازنده خودباوری و عزت‌نفس در رشد و ارتقای فرهنگ‌پذیری و چگونگی دستیابی به آن برای دانشجویان تبیین گردد.

در رابطه با بُعد «فناوری» که میانگین ۳/۴۹ را کسب کرد باید عنوان نمود که جریان اطلاعات و کنترل آن توسط برخی دولتهای قوی و تاثیر و کنترل فرهنگ بر رسانه‌های عمومی، در فرایند جهانی شدن، در پارادایم کارکردی، مهم نشان داده شده است (اردلان^۲، ۲۰۰۹). «ری لوبک» در نظریه فرهنگی خود از روابط و ارتباطات و همچنین ابزارها در توسعه و بسط فرهنگ نام برده است. در نظریه فرهنگی «تامپسون» که بر پایه رویکرد ساختاری فرهنگ است، به عامل ارتباط در فرهنگ اشاره شده و عنوان شده است که ارتباط توده‌گیر به یقین چیزی در مقوله فناوری و سازوکارهای قدرتمند تولید و انتقال است؛ اما ضمناً در مقوله صور نمادین و انواع

گوناگون بیان‌های معنادار که به وسیله فناوری‌های گسترده صنایع رسانه‌ها تولید، منتقل و دریافت می‌شوند، نیز جای دارد (آزادارمکی، ۱۳۸۷). به اعتقاد اینگلهارت تغییرات فرهنگی زمانی شکل می‌گیرد که دگرگونی‌هایی به قدر کفایت بزرگ در محیط تکنولوژیک رخ دهد. لهسائی‌زاده (۱۳۸۳) بیان می‌کند که وسایل ارتباط جمعی دگرگونی‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت در رفتار ایجاد می‌کند. تیرنی^۱ (۲۰۰۸) اطلاعات را جزء عناصر عملیاتی فرهنگ دانشگاه به شمار آورده است. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «فناوری» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا از مفاهیم پایه و اساسی فناوری اطلاعات و نرم‌افزارهای کاربردی در آموزش کامپیوتر بهره گرفته شود و دانشجویان با چگونگی استفاده از رسانه فناوری اطلاعات آشنا شوند و آن را به صورت اصولی در زندگی روزمره خود بکار گیرند و در جهت خلق ابداعات جدید با این فناوری، گام بردارند.

آخرین بُعد، بُعد «بین‌المللی» که وضعیت آن کمتر از متوسط جامعه نشان داده شد. اساساً بحث جهانی شدن که به معنای تحقق شرایط جهانی است که در آن، پیوستگی فرهنگ‌های محلی با یکدیگر حاصل می‌شود و بنا به اعتقاد رابرتسون، به عنوان یکی از چهره‌های مطرح در این زمینه، فشردن جهان و تشدید آگاهی نسبت به جهان به عنوان یک کل، منظور می‌باشد (آزادارمکی، ۱۳۸۶) یکی از چالش برانگیزین جنبه‌هایش، جنبه‌های فرهنگی جوامع هست (بایوردی، ۱۳۹۳). طبق نظرات ارائه شده، شهروند جامعه جهانی باید چشم‌اندازی سازگارتر با آینده را در خود پرورش دهد، بتواند شقوق مختلف آینده را تصور کند، دارای مهارت‌های فکری، انتقادی و تصمیم‌سازی خلاقانه باشد و بتواند به عنوان یک شهروند فعال در جامعه جهانی مشارکت کند (شریفی و اسلامی، ۱۳۹۰). بر این اساس، فرهنگ آموزش و یادگیری، به طور کلی دگرگون شده و یادگیری‌های جدید در این جامعه نوظهور، نیازمند یادگیری زبان‌هایی به غیر از زبان مادری است و تحقق یادگیری زبان دوم، به صورت اصولی و بنیادی، برنامه‌ریزی مناسب توسط نظام آموزشی را طلب می‌کند. نتایج پژوهش شریفی و اسلامی (۱۳۹۱) که اظهار داشتند هرچند مفروضه‌های فرهنگ از نظر ماهیت مکان و زمان، در طی زمان در برابر تغییر مقاومت می‌کنند؛ ولی جلوه‌های فرهنگی در طی زمان با تحولات گوناگونی همراه بوده است، با نتیجه به دست آمده همسو می‌باشد. در جهت بالا نگهداشتن بُعد «بین‌المللی» در ارتقای فرهنگ دانشجویی، پیشنهاد می‌شود تا برای اینکه دانشجویان به مشارکت در فعالیت‌های عام‌المنفعه و مردمی تشویق شوند، در برنامه درسی آن‌ها (فارغ از نوع رشته تحصیلی‌شان) واحدی اجباری با عنوان «دوره آموزش رایگان» برای کودکان کار، افراد معلول و نیازمند، افراد بازمانده از تحصیل و... در نظر گرفته شود.

فهرست منابع

۱. آزادارمکی، تقی (۱۳۸۷). جامعه شناسی فرهنگ. تهران: انتشارات علم.
۲. آزادارمکی، تقی (۱۳۸۶). فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی شدن. تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
۳. امین مظفری، فاروق؛ پرداختچی، محمدحسن؛ یمنی دوزی سرخابی، محمد؛ ذکایی، محمد (۱۳۸۷). بررسی رابطه فرهنگ سازمانی و سبک‌های رهبری در دانشگاه‌های ایران. فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی. دوره ۱۴. شماره ۱. صص ۱۵۷-۱۳۳.
۴. اینگلهارت، رونالد. (۱۳۸۲). تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی. ترجمه مریم وتر. تهران: انتشارات کویر.
۵. بایوردی، اسماعیل؛ کریمیان، علیرضا (۱۳۹۳). جهانی شدن فرهنگ و تاثیر آن بر هویت ملی ایران. پژوهشنامه روابط بین‌الملل. ۷(۲۸)، ۷۷-۱۰۲.
۶. باتامور، تام (۱۹۸۴). مکتب فرانکفورت. ترجمه حسینعلی نوذری، ۱۳۸۵. تهران: انتشارات نی.
۷. شریفی، اصغر؛ اسلامی، فاطمه (۱۳۹۰). چگونه شهروند قرن ۲۱ باشیم؟ (آموزه‌هایی برای زیستن اثربخش در هزاره سوم). تهران: فرهنگ سبز.
۸. شریفی، اصغر؛ اسلامی، فاطمه (۱۳۹۱). روند تحول در مفروضه‌های فرهنگ فردی (از فرهنگ بومی تا فرهنگ جهانی). مجموعه مقالات همایش ملی ویژگی‌های ملی ۵ گانه تحول در شخصیت ایرانیان و پیشرفت ایران. تهران.
۹. صالح‌نیا، نرگس؛ دهنوی، جلال؛ حق‌نژاد، امین (۱۳۸۹). نقش فرهنگ در توسعه اقتصادی. ماهنامه مهندسی فرهنگی. ۴-۴۴، ۴۳-۷۹-۶۶.
۱۰. صالحی‌امیری، سیدرضا (۱۳۸۶). مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی. تهران: انتشارات ققنوس.
۱۱. لهسایی زاده، عبدالعلی (۱۳۸۳). بررسی عوامل اجتماعی - اقتصادی موثر بر پایداری به ارزشهای دینی. دومهنامه بین‌المللی اطلاع رسانی، پژوهشی، آموزشی، تحلیلی در زمینه علوم انسانی. ۲(۹)، ۳۱-۲۹.
۱۲. مالیونفسکی، برونیسلاو (۱۳۸۴). نظریه‌ای علمی درباره فرهنگ. ترجمه عبدالحمید زرین‌قلم. تهران: انتشارات گام نو.
۱۳. نیکوکار، اعظم (۱۳۹۴). ارائه مدلی جهت ارتقاء فرهنگ دانشجویی در دانشگاه آزاد اسلامی (منطقه ۵). رساله دکتری. دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
14. Ardalan. Kavous.(2009),. *Globalization and Culture: four paradigmatic views*: International Journal of Emeralds. 36(5).
15. Berry, J. W. (2007). *Acculturation*. In J. E. Grusec, P. D. Hastings (Eds). *Handbook of Socialization: Theory and Research*. New York: Guilford.
16. Buarque, C. (2004). *Global*; University: Peer Review. 6(2).
17. Castillo, Linda G.; Conoley, Collie W.; Cepeda, Lisa M.; Ivy, Karen K.; Archuleta, Debra J. (2010). *Mexican American Adolescents' Perceptions of a Pro-College Culture*. Journal of Hispanic Higher Education. 9(1),61-72.
18. Glossary of Education Reform (2016). *The glossary of education reform (School Culture)*. Available at: www.edglossary.org/hidden-curriculum
19. Karlsson, Jan (2007). *Service as Collaboration: an Integrated Process in Teaching and Research, a Response to Green Bank*. Journal of Teaching in Higher Education. 12(2), 281-287.

20. Landes, H. (2008). *A Comparative Study Of Student Culture In A Conservatory And A University School Of Music* Volume One.
21. Law, Wing-Wah; Ng, Ho Ming (2009). *Globalization and Multileveled Citizenship Education: A Tale of Two Chinese Cities, Hong Kong and Shanghai*. Teachers College Record. 111(4), 851–892.
22. Narvaez, D. (2010). *The Emotional Foundations of High Moral Intelligence*. New Directions for Child and Adolescent Development. doi: 10. 1002/cd. 276. 77–94.
23. Noe, Jeff (2012). *The Relationship between Principal's Emotional Intelligence Quotient, School Culture, and Student Achievement*. A Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Education.
24. Tierney, W. G. (2008). *The Impact of Culture on Organizational Decision Making: Theory and Practice in Higher Education*. Virginia: Stylus Publishing.
25. Uprety, Raju, Sabina Baniya Chhetri (2014). *College Culture and Student Satisfaction*. Journal of Education and Research. 4(1), 77-92.
26. Välimaa, J. (2008). *Cultural Studies in Higher Education Research*. In J. Välimaa & O. -H. Ylijoki (Eds.). *Cultural Perspectives on Higher Education*. Springer Netherlands. 11(2), 9-25.

قتل و سنخ‌شناسی بخشش (مطالعه موردی گیلان)

علی یعقوبی چوبری^۱

چکیده

هدف این مقاله، سنخ‌شناسی بخشش براساس داده‌های مبتنی بر استراتژی استقرایی است. در این استراتژی، از طریق رویکرد تفسیرگرایی ادراک مصاحبه-شوندگان درخصوص بخشش مورد بررسی قرار می‌گیرد. در تحقیق حاضر، با روش کیفی و نمونه‌گیری هدفمند از مصاحبه‌های نیمه‌سازمان‌یافته، فردی و گروهی استفاده شده است. براساس منطق اشباع نظری با ۲۷ نفر به‌صورت فردی و سه نفر بصورت گروهی مصاحبه انجام شد. سپس مصاحبه‌ها به شیوه‌ی تحلیل مضمونی مورد بررسی قرار گرفتند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که دو سنخ کلی درخصوص بخشش وجود دارد. یکی بخشش معطوف به خود و دیگری بخشش معطوف به دیگران. در نوع اول بخشش گونه‌های مختلفی چون مخالفان بخشش، بخشش جایگزین، موافقان بخشش و بخشش معطوف به نیت وجود دارد. در بخشش معطوف به دیگران نیز می‌توان سه سنخ تحت عنوان مخالفان بخشش، بخشش با اکراه، بخشش معطوف به نیت مشاهده کرد. بزه‌دیدگان در مقابل قتل نزدیکان خود مبادرت به حسابگری کیفی می‌کنند و فواید ناشی از بخشش و انتقام را می‌سنجند و سپس رفتار می‌کنند. بر مبنای یافته‌های تحقیق بخشش امری زمانی و مکانی است، زیرا تا حدودی به موقعیت افراد به‌مثابه بزهکار یا بزه‌دیده و زمان بین ارتکاب جرم و مجازات بستگی دارد.

واژگان کلیدی

سنخ‌شناسی، بخشش، قتل، استان گیلان.

مقدمه

بخشش^۱ به‌مثابه‌ی مفهومی تاریخی و کهن‌الگویی است که در ادبیات مذهبی به‌عنوان صفت الهی تقدیس و تشویق شده است. در خصوص چیستی «بخشش» تاکنون تعاریف متعددی از آن صورت گرفته است، اما تعریف انرایت^۲ و همکاران از جامعیت بیشتری برخوردار است. آن‌ها بخشش را فرایند گذشتن از خطای دیگران می‌دانند که به‌دلایل آرامش درونی، بهمود روابط با خاطی و یا به منظور انجام رفتاری ارزشی صورت می‌گیرد. هرچند انتقام گرفتن پاسخ طبیعی انسان در برابر خطاهای دیگران است؛ اما بخشش چندکارکردی است (میرگ^۳، ۲۰۱۱: ۲۷۱) از کارکردهای عمده آن: رهایی از احساس منفی نسبت به خاطی، غلبه بر رنجش حاصل از بدی، پرهیز از عصبانیت، دوری، جدایی و تلافی نسبت به خاطی (انرایت، ۱۹۹۸: ۴۸). بخشش را نباید با چشم‌پوشی و اغماض^۴، معذرت‌خواهی و پوزش^۵، و فراموشی^۶ اشتباه گرفت. دو شرط عمده در بخشش وجود دارد. یکی اینکه فرد حق انتقام داشته باشد. دوم اینکه قادر و صاحب اختیار باشد. بنابراین فرایندی درون‌فردی است که طی آن جنبه‌های شناختی، احساسی و رفتاری فرد در برابر خطا و خطاکار تغییر می‌کند (حمیدی‌پور و همکاران، ۱۳۸۹: ۵۰). زاکورینی معتقد است که بخشودگی به‌عنوان فرایند چشم‌پوشی ارادی از حق عصبانیت و انزجار از یک عمل ارتكابی برگزند تعریف شده است که شخص متألّم رفتاری گرم و محبت‌آمیز را با فرد خاطی در پیش می‌گیرد. فرایند بخشش چهار مرحله دارد که عبارت است از زدگی، نفرت، شفایافتن و بخشیدن و در نهایت آشتی و بازگشت به سوی یکدیگر (زاکورینی و همکاران به نقل از سیاسی و خیاطی، ۱۳۹۴: ۳۶).

به‌لحاظ سنخ‌شناسی نیز گونه‌های مختلفی از بخشش وجود دارد. در الاهیات مسیحی بخشش به دو سنخ درونی و بیرونی تقسیم می‌شود. در بخشش درونی به درون و تفکر شخص برمی‌گردد. این نوع از بخشش دلالت بر بخشیدن شخص خاطی دارد، قبل از آنکه خود او درخواست عفو کند، اما در بخشش بیرونی فرد خاطی سعی می‌کند با فرد آسیب دیده ارتباط برقرار کند که این امر به سازش ختم می‌شود (دانشگر، ۱۳۹۰: ۱۱۲). از جهات دیگر نیز بخشش را می‌توان به دو مقوله بخشش معطوف به خود (بخشش خاطی، زمانی که خود بخشنده، قربانی باشد) و بخشش معطوف به دیگران (بخشش خاطی، زمانی که یکی از نزدیکان فرد بخشنده، قربانی باشد) (بهرامیان و همکاران، ۱۳۹۴: ۴). برخی هم گونه‌های بیشتری برای بخشش قایل‌اند.

1. Forgiveness
2. Enright
3. Meyerberg
4. Condoning
5. Excusing
6. Forgetting

مانند بخشش ناپخته و عجولانه، بخشش بازاری شده، بخشش مشروط، بخشش کاذب یا شبه بخشش، بخشش زیرکانه، بخشش بی‌وقفه، تکرار شونده و ملال‌آور و بخشش اصیل (حمیدی پور، ۱۳۸۹: ۵۱). در این پژوهش منظور از بخشش معطوف به خود، شامل کسانی است که در سطح ذهنی و رفتاری مرتکب قتل شده باشند و خاطیان خواستار بخشش از اولیای دم هستند. بخشش معطوف به دیگران نیز بدین معناست که در دنیای ذهنی فرد تصور کند یکی از نزدیکانش به قتل رسیده و یا در حقیقت به قتل رسیده باشد و خواستار واکنش آنها در مقابل بزهکار باشند. این امر بصورت پیوستاری، طیفی از موافقان و مخالفان بخشش را تشکیل می‌دهد.

همچنین به لحاظ جامعه‌شناسی حقوقی، بخشش یکی از شاخص‌های اصلی عدالت ترمیمی^۱ را تشکیل می‌دهد. با این وجود، هدف عدالت ترمیمی برنامه‌های تشویقی و یا حتی تهدید و اکراه بزه‌دیدگان به بخشش بزهکار یا سازش با او نیست. هر چند درجات عفو و بخشش در عدالت ترمیمی بیش از عدالت کیفری^۲ است، اما گذشت و سازش امری انتخابی است (زهر، ۱۳۸۸، ص ۳۹). در نشست ترمیمی، بزهکار تشویق به عذرخواهی و جبران خسارت بزه‌دیده می‌شود و بزه‌دیده نیز تشویق می‌شود تا بزهکار را ببخشد (جانسون، ۱۳۸۹: ۱۹۹).

با این تفاسیر، علی‌رغم اینکه از عمر عدالت ترمیمی چهار دهه نمی‌گذرد، اما در نظام کیفری به یک جنبشی پویا تبدیل شده است و در اسناد منطقه‌ای و فراملی مطرح است. در خصوص چرایی انتخاب بخشش معطوف به قتل می‌توان گفت که چون در قتل عمد با قصاص نفس همراه است، از اهمیت ویژه‌ای در قیاس با سایر بخشش‌های ناشی از جرایم اجتماعی دارد. بر این اساس پژوهش پیش رو تلاشی است، در جهت بررسی روایت کنشگران اجتماعی از بخشش. علاوه بر این، طی چند ساله اخیر میزان جرایم خشونت‌آمیز و ضرب و جرح در استان گیلان رو به افزایش بوده است. در این باره، هر چند میزان قتل در استان گیلان در سال ۱۳۹۳ نسبت به سال ۱۳۹۲ کاهش نسبی را نشان می‌دهد، اما از نظر قتل بر حسب ۱۰۰ هزار نفر در بین سالهای ۱۳۹۲ و ۱۳۹۳ بیشترین تعداد را در بین استان‌های شمالی داشته است (یعقوبی، ۱۳۹۴: ۷). بنابراین به لحاظ مکانی و زمانی تحقیق در خصوص مواجهه با آن ضروری است. همچنین پیدا کردن ابعاد پنهان و مخفی این مسأله اجتماعی از طریق تحقیقات کمی و پیمایش میسر نیست و با تحقیقات کیفی سازگاری بیشتری دارد. علاوه بر این، از نتایج این تحقیق علاوه بر پژوهشگران دانشگاهی، دستگاه‌های انتظامی و دادگستری نیز می‌توانند در عرصه تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی استفاده کنند. با این مقدمه این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش‌های اساسی است که: چه سنخ‌های مختلفی در خصوص بخشش معطوف به قتل وجود دارند؟

1. Restorative justice
2. Criminal justice

انتظارات مصاحبه‌شوندگان (عادی، قاتلین، مشاوران) از جامعه، مراجع قضایی و اولیای دم در جهت مجازات مجرمین چگونه است؟ آنان چه راه‌های دیگری غیر از عدالت کیفری جهت مجازات مجرمان پیشنهاد می‌کنند؟

مبانی نظری و چارچوب مفهومی

الف) رویکرد اخلاقی

بخشش و عدالت ترمیمی مورد توجه ادیان مختلف بویژه ادیان توحیدی قرار گرفته است. بررسی آیات قرآنی نشان‌دهنده‌ی تأکید بر بخشش خطاهای دیگران است. در کلام امام علی علیه السلام و در تفاسیر قرآنی آمده که در عفو لذتی است که در انتقام نیست و بر جنبه‌ی اخروی عفو و بخشش تأکید شده است (ایمانی فر و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۷۰). در آیین مسیحیت بر بخشش تأکید ویژه‌ای شده است. حضرت عیسی علیه السلام پیامبری است که پیام عفو و بخشش و راه بازگشت از گناه را بارها بر مردم ابلاغ کرد. بعدها کلیساها به عنوان نمادها و مکان‌های بخشودگی معرفی شدند (دانشگر، ۱۳۹۰: ۱۰۸). تأکید مسیحیت بر بخشش موجب شد بسیاری از متفکران غربی به این مقوله اخلاقی بپردازند. عفو از صفات پسندیده‌ای است که در مکاتب اخلاقی نیز مورد ستایش قرار گرفته با به-کاربردن این صفت در زندگی می‌توان از ثمرات دنیوی آن که داشتن سلامت روانی و جسمانی است، بهره‌مند شد. دریدا^۱ نیز معتقد است که این مفهوم متعلق به ادیان ابراهیمی است، سنتی ابراهیمی که در عصر ما خود را بر فرهنگ‌هایی تحمیل کرده که فاقد خاستگاه ابراهیمی‌اند (مانند کره، ژاپن و...). او جانبدار بخشایش ناب و نامشروط و مخالف تقلیل آن به مفاهیمی چون تاوان، رستگاری، وفاق ملی، حق رأفت و... است. دریدا در مورد امر بخشش معتقد است «اگر چیزی برای بخشودن وجود داشته باشد، همان است که در زبان مذهبی به آن «گناه کبیره»، بدترین نوع گناه، جنایت یا ایذایی «نابخشودنی» می‌گویند» (دریدا، ۱۳۸۷: ۹۲). یعنی امر بخشش اگر در مورد خطا یا گناهی که بتوان آنرا بخشید به کار گرفته شود، دیگر نمی‌تواند به مفهوم بخشیدن باشد؛ زیرا بخشیدن باید چیزی را در بر گیرد و آنرا مورد لطف و مرحمت قرار دهد که غیر قابل بخشش باشد. به باور دریدا هنگامی که «حق رأفت»، از چنگ قدرت خارج گردد و به قربانی و یا بازماندگان قربانیان اعطا شود، ناممکنی نهفته در امر بخشش، به هیئت «راز» در می‌آید. راز و سری که نیاز نیست تا همگان از آن سر درآورند، بلکه همینکه قربانی یا بازمانده‌ی فرد قربانی چنان از احساس بخشش و شفقت و یا به عکس چنان از احساس کینه و انزجار مالامال باشد که به واسطه آن بتواند از چارچوب‌های عقلانی - منطقی متعارف فراتر رود کافی است؛ زیرا این حق

1. Derrida

فراتر رفته از چارچوب‌های عرفی، حقی است فقط متعلق به او و تجربه‌ی عاطفی و احساسی‌اش. حال چه ببخشد یا نبخشد؛ هیچ فرقی نمی‌کند؛ و از آنجا که از مدار عقلانی - حقوقی و نیز قدرت‌های سیاسی حکام خارج شده است، دیگر هیچ کس یارای پرسیدن از چرایی احساس او را ندارد. دریدا می‌گوید: «توجه به این راز در سیاست ضروریست، رازی که از امر سیاسی فراتر می‌رود یا رازی که دیگر در قلمرو حقوقی و قضایی قرار نمی‌گیرد. این همان چیزی است که به آن می‌گوییم»: دموکراسی در پیش رو» (همان: ۱۱۹).

سایر اخلاق‌گرایان نیز به تأثیر عفو در ایجاد صلح، افزایش بهزیستی روانی و رضایت از زندگی تأکید دارند. در این باره، لویناس^۱ فیلسوف آلمانی «دیگری»^۲ را مرکز توجهات خود قرار می‌دهد و معتقد است که «تا وقتی «من» هستم در تنهایی خود محدود می‌شوم، اما همین که «نگران دیگری» شدم و به دیگری عشق ورزیدم، نامتناهی و بیکران می‌شوم و به سوی «او» حرکت می‌کنم. از دید وی، فضایی چون رحم، شفقت و احترام مرهون جانشین دیگری شدن هستند (اشپیلبرگ، ۱۳۹۱: ۹۲۶-۹۲۵). لویناس معتقد است که رویارویی با «دیگری» و برخورد با «چهره»^۳ فاصله را از بین می‌برد و به گفت‌وگو می‌انجامد. این دگراندیشی و چهره به چهره شدن، به صلح و عدم خشونت می‌انجامد. او اولین فرمان دینی-اخلاقی دیگری، «قتل مکن» را دارای وجه منفعلانه و مسئولیت‌پذیری می‌داند (صیاد منصور و طالب زاده، ۱۳۹۳: ۱۶۹). لویناس بر این باور است که بین قتل و چهره ارتباط وجود دارد. زیرا، چهره بی‌حفاظ و بی‌پناه در معرض تهدید است و ما را به عملی از جنس خشونت دعوت می‌کند. در عین حال چهره آن چیزی است ما را از کشتن منع می‌کند.

ب) رویکرد روانشناختی

روانشناسان از زاویه دیگری به بخشش می‌نگرند. آنها بخشش را به عنوان واکنش روانشناختی تعریف می‌کنند که مشمول شش مؤلفه‌ی روان‌شناختی عدم عاطفه، قضاوت و رفتار منفی نسبت به خطاکار و وجود عاطفه، قضاوت و رفتار مثبت نسبت به همان خطاکار است. رویکرد ورثینگتون بخشش را به عنوان جابه‌جایی هیجان‌های نظیر تنفر، تلخی، کینه، دشمنی، خشم و ترس با هیجان‌های متمایل به مثبت نظیر عشق، همدلی، شفقت یا همدردی تعریف می‌کنند (ایمانی‌فر و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۵۱). رویکرد رای^۴، بخشش را به عنوان آزاد کردن عاطفه منفی (نظیر دشمنی)، شناخت‌های منفی (نظیر افکار مربوط به انتقام) و رفتار منفی (نظیر پرخاشگری کلامی) در پاسخ

1. Levinas
2. Otherness
3. Face
4. Rye

به بی‌عدالتی ادراک شده تعریف می‌کند (رای و همکاران، ۲۰۰۲: ۴). ستوب نیز معتقد است که اقدام به بخشش باعث بهبود احساسات شده و میزان بیماری‌های روانی را کاهش می‌دهد. همچنین پاسخ استرس‌های فیزیولوژیکی را تقلیل داده، موجب بهبود جسمانی و احساس کنترل شخصی بیشتری می‌شود و در نتیجه باعث تسهیل ترمیم روابط با افراد و تقویت ارتباطات عاطفی و اجتماعی می‌گردد (ستوب به نقل از بهرامیان و همکاران، ۱۳۹۴: ۷). انرایت نیز تأکید می‌کند که الگوی فرآیند بخشش شامل ۲۰ فرآیند رفتاری و روان شناختی است که در هنگام بخشیده شدن یک فرد خاطی در فرد بخشنده روی می‌دهد. وی بخشش را یکپارچگی عاطفی، شناختی و راهکارهای رفتاری می‌داند که این جنبه‌ها با هم باعث بروز یک پاسخ اخلاقی یعنی بخشش می‌شوند. بخشیدن بستگی به عوامل متعددی همچون عوامل موقعیتی (قصد خطاکار از خطا، تکرار جرم، شدت عواقب، عذرخواهی کردن خطاکار، جبران خسارت)، عوامل ارتباطی (هویت فرد خاطی و نزدیکی او با قربانی، وضعیت سلسله مراتبی‌اش، نگرشش پس از ارتکاب جرم، فشارهای محیطی) و عوامل شخصیتی دارد (ایمانی‌فر و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۵۲).

ج) رویکرد جامعه‌شناختی

در بین جامعه‌شناسان مفهوم بخشش مورد توجه قرار گرفته است. دورکیم^۱ نیز بر این باور است که جرم و بزهکاری پدیده‌هایی است، که همواره در تمامی جوامع اتفاق می‌افتد اما نحوه‌ی مقابله با آنها در جوامع مختلف متفاوت است. وی معتقد است که در جامعه‌ای که همبستگی آن از نوع مکانیکی^۲ است، مجرم برخلاف وجدان جمعی، که عامل انسجام اجتماعی است عمل کرده و موجب تضعیف آن شده است. وی مجازات می‌شود تا احساسات جریحه‌دار شده وجدان جمعی آرام بگیرد. در این نوع مجازات، هدف اصلاح مجرم و یا دیگران نیست، بلکه هدف تنبیه او است. از این رو، این نظام حقوقی را دورکیم حقوق تنبیهی می‌داند. اما در جامعه‌ای با همبستگی ارگانیکی^۳، حقوق ترمیمی حاکم است. برای اینکه در جامعه‌ای با همبستگی مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی، وجدان جمعی جریحه‌دار نمی‌شود؛ زیرا مشترکات جای خود را به تمایزها داده است. حقوق ترمیمی، به جای تعزیر و تنبیه مجرم، به سراغ ترمیم می‌رود؛ یعنی اگر کاری انجام شده و اشکالی پیش آمده، فقط به این اکتفا می‌شود که خرابی‌ها جبران شده و به حالت اولیه برگردانده شود. برای رسیدن به این هدف، سازوکار خاصی پیش بینی شده است (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

پارسونز^۴ نیز از زاویه کنش به بخشش توجه می‌کند. وی بر این باور است که ارزش‌های

1. Dorkheim
2. Mecanicy solidarity
3. Organicity solidarity
4. Parsons

همراه با کنش، از خارج بر افراد تحمیل نمی‌شود بلکه در مناسبات متقابلشان با جامعه ایجاد می‌گردد، از این رو جا دارد آنها را اجتماعی بنامیم. بنابراین، ارزش‌ها در شرایط ساختی در شکل‌دهی کنش مؤثرند، متغیرهای الگویی فرایند کنش اجتماعی مانند فرآیند بخشش افراد خاطی از طریق بزه‌دیدگان را بر اساس موقعیت بیان می‌کند. منظور از متغیر انتخاب یک شق از دو شقی است که عامل پیش از آنکه معنای موقعیت بر او معلوم باشد و بخواهد به عمل دست بزند باید یکی از آن دو را انتخاب کند. پارسونز قایل به پنج دو راهی‌ها است. این متغیرها در توانایی افراد برای بخشیدن افراد خاطی نیز، بمثابه‌ی یک کنش اجتماعی، نقش ایفا می‌کند. متغیرهای مزبور عبارتند از: ۱. عاطفی بودن در برابر خنثی بودن از حیث عاطفی؛ ۲. جهت‌گیری جمعی در برابر جهت‌گیری به سوی خود؛ ۳. عام‌گرایی در برابر خاص‌گرایی؛ ۴. کیفیت ذاتی در برابر جنبه عملی؛ ۵. ویژه بودن در برابر پراکنده بودن (بهرامیان و همکاران، ۱۳۹۴: ۸). از این‌رو، ساختارهای اجتماعی، شدت و نوع همبستگی در کنش بخشش مؤثرند.

یکی از تئوری‌ها نظریه شرم‌نده‌سازی^۱ است. شرم‌نده‌سازی نظریه‌ای است که از سوی جان براث‌ویت^۲ استرالیایی ارائه شده است. این نظریه بیانگر آن است که بزه‌کار توسط اطرافیان خود که دیدگاه آنها برای بزه‌کار مهم و حساس است (از قبیل خانواده‌ها، دوستان، همکاران، معلمان و...) به خاطر ارتکاب جرم شرمسار خواهد شد. البته سرزنش حامیان وی فقط ناظر بر فعل ارتکابی است نه حیثیت و کرامت انسانی او. در غیر این صورت، هدف بازاجتماعی‌شدن محقق نخواهد شد و صورت دیگری از شرم‌نده‌سازی با وصف طرد کننده یا رسواکننده محقق می‌شود که برآیند دستگاه عدالت کیفری سنتی است. در این فرآیند، بزه‌کار متوجه می‌شود که رفتار او بر خلاف ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی است و در نتیجه‌ی این ارزیابی به خود خشم می‌گیرد و از طرف دیگر در فرآیندهای ترمیمی‌شان و حیثیت انسانی تمام مشارکت‌کنندگان به نحو مطلوبی مصون از تعرض بوده و در مورد بزه‌کار هم، چنین اصلی صادق است. بزه‌کار در فرآیندهای ترمیمی احساس احترام به خود را حس می‌کند و با شرم ناشی از ارتکاب بزه و ملاحظه‌ی احترام دیگران به او در مسیر باز اجتماعی‌شدن قرار می‌گیرد. همچنین به نظر برخی محققین شرم حاصله در وجود بزه‌کار اثرات ترمیمی روانی و عاطفی برای بزه‌دیدگان داشته و منجر به التیام روانی بزه‌دیدگان می‌شود. این فرایندها عبارتند از: ۱. فرایند شرم‌سازی^۳؛ ۲. فرآیند عذرخواهی-بخشش^۴ (جانسون، ۱۳۸۹: ۲۰۵). او کنترل اجتماعی به وسیله اعضای اجتماع را جایگزین

-
1. Shaming theory
 2. Braithwaite
 3. Shaming process
 4. Apology-Forgiveness process

مطلوب کنترل رسمی دانست و کوشید تا یکی از ارکان عدالت ترمیمی در نیوزیلند تحت عنوان «نشست گروهی خانوادگی» را به مفهوم «بازپذیری توأم با شرم‌ساری» نزدیک کند (غلامی، ۱۳۸۵: ۷۶).

برخی از جامعه‌شناسان از منظر پیامدگرایی به جرم می‌نگرند، بزعم آنها مجازات‌ها به خاطر نتایج سودمندی که به بار می‌آورند توجیه می‌شوند. سودمندی مجازات در این است که با تنبیه و اصلاح مجرم و ارباب دیگران از ارتکاب مجدد در جامعه جلوگیری به عمل می‌آورد. طرفداران حقوق ترمیمی تنها فرد را مسئول جرم نمی‌دانند و مجازات بدنی را موجه نمی‌دانند و با این نگاه در جهت جرم‌زدایی از بزهکار بر می‌دارند. آنها نیز از منظر پیامدگرایی معتقدند که اعدام فی‌نفسه توجیه‌پذیر نیست، بلکه امری بد است که تنها به خاطر آن که در آینده از آن نتایج مفیدی به دست آید باید آن را به کار گرفت. مجازات تنها زمانی به لحاظ اخلاقی توجیه می‌شود که هزینه‌های ناشی از آن از منافع آن بیشتر نشوند (تقی پور و رفیعی، ۱۳۹۵: ۳۶).

هوارد زهر در رساله کوچک خود تحت عنوان «عدالت مبتنی بر سزادهی، عدالت ترمیمی» برای اولین بار الگوی منسجم و جامعی از عدالت کیفری را ارائه و عدالت ترمیمی را به عنوان جایگزین نمونه عدالت کیفری معرفی نمود. وی تأکید خاصی بر منافع بزه‌دیدگان و تواناساختن بزهکاران جهت پذیرش نقش فعال برای جبران ضرر و زیان‌های ناشی از جرم داشت. کنش متقابل میان بزه‌دیده و بزهکار مستلزم آشتی میان آن‌ها، اصلاح امور و به صورت بالقوه بخشش و عفو است که در مبانی مذهبی و به‌ویژه در مذهب مسیح و اسلام بر آن تأکید شده و موجبات مشروعیت آن را فراهم می‌کند (غلامی، ۱۳۸۵: ۷۵). این مقاله هر چند مبتنی بر تحقیق استقرایی است اما به لحاظ نظری بر اساس سه‌سویه‌سازی نظری است که در تبیین یافته‌ها از متفکران علم اخلاق نظیر دریدا و لویناس همچنین نظریه‌پردازان علوم اجتماعی از قبیل دورکیم، پارسونز، زهر، برایشویت و بنتام استفاده شده است.

۳. روش شناسی

در این پژوهش از روش کیفی استفاده شده است، دلیل انتخاب روش‌های مزبور به لحاظ ماهیت موضوع، و انطباق روش‌ها با موضوع است. جامعه آماری این پژوهش شامل کلیه افراد بالای ۱۸ سال شهر رشت است. ابزار پژوهش در این تحقیق مصاحبه‌های فردی و گروهی است. نمونه آماری نیز سی نفر از افراد مزبور را تشکیل می‌دهد که ۲۷ نفر بصورت فردی و سه نفر از مشاوران بصورت گروهی مصاحبه شدند. از بین مصاحبه‌های فردی ده مصاحبه از متهمان زندان لاکان رشت و هفده نفر از شهروندان انجام پذیرفت.

در پژوهش حاضر از نمونه‌گیری هدفمند استفاده شده است و نمونه‌گیری با حصول اشباع

نظری^۱ پایان یافت. در انتخاب نمونه با تنوعی از متهمین، مشاورین و مردم عادی استفاده شده است. در خصوص قابلیت اعتماد تحقیق در بخش اعتبارپذیری^۲ از روش‌های چندگانه نظیر مشاهده، اسنادی، مصاحبه‌های فردی و گروهی و تحقیقات مشابه کمک گرفته شد. در خصوص قابلیت اطمینان^۳ نیز متن مصاحبه پس از پیاده شدن مقوله‌بندی گردید، و در مقوله‌بندی داده‌ها، از اساتید و کارشناسان استفاده شد.

یافته‌های حاصل از مصاحبه‌ها به شیوه‌ی تحلیل مضمونی ارائه شده است. در این شیوه که غالباً در پژوهش‌های اکتشافی کیفی مورد استفاده قرار می‌گیرد، بخش‌های از مصاحبه در حول مضامین مختلف که از مفاهیم نظری استخراج شده‌اند، مورد استفاده قرار گرفته است (پلامر^۴، ۲۰۰۲). در تحلیل تماتیک یا مضمونی^۵، تم‌ها از داده‌ها نشئت می‌گیرند و محقق به دنبال الگویابی در داده‌هاست. زمانی که الگویابی از داده‌ها به دست آمد، باید حمایت تمی یا موضوعی از آن صورت گیرد. نحوه طبقه‌بندی و کدگذاری داده‌های مصاحبه‌ای از طریق استقرای تحلیلی بود. بدین‌معناکه ابتدا در هر مصاحبه عبارات، توضیحات و جملاتی که حاکی از مواجهه افراد از بخشش بود و همچنین روش‌های جایگزین اعدام استخراج شدند. سپس براساس مقوله‌های معنایی مشترک گروه‌بندی شدند و سرانجام بر اساس وجوه مشترک عبارات گروه‌بندی شده در هر کدام از مقولات قرار گرفتند. در نهایت تم‌های مرتبط، اصلی و فرعی شناسایی شدند.

یافته‌های پژوهش

بخشش معطوف به دیگران

یکی از سوالات تحقیق این بود که اگر یکی از نزدیکان شما به قتل برسد چه واکنشی خواهید داشت؟ در پاسخ به این سوال مصاحبه‌شوندگان بیان داشتند که غیرعمد بودن قتل نقش به‌سزایی در عفو و بخشش آنها نسبت به قاتل دارد، اما همانطور که خواهید دید اکثر افراد در صورت عمدی بودن قتل خواهان اشد مجازات قاتل هستند. در ذیل به بیانات مصاحبه‌شوندگان در این خصوص اشاره خواهیم کرد:

-
1. Theoretical saturation
 2. Credibility
 3. Dependability
 4. Plummer
 5. Thematic Analysis

سنخ شناسی بخشش در مقابل قتل

الف) مخالفان بخشش

قتل و بخشش یک امر اجتماعی است که در تعامل با شخص دیگری اتفاق می‌افتد. این سنخ از افراد با جهت‌گیری عاطفی و جمعی واکنش نشان می‌دهند. در مقابل افراد خاطی واکنش مصاحبه‌شوندگان در خصوص قتل متعدد است. برخی از آنان گرایش به عدالت کیفری دارند و با مخالفت در قبال قتل یکی از عزیزان خویش واکنش شدیدتری از خود نشان می‌دهند. این سنخ از افراد با هرگونه بخشش مخالفند، برای کیفر ارزش ذاتی قایلند و خواهان اشد مجازات برای قاتلین هستند.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۵، زن، ۴۹ ساله، لیسانسیه و خانه دار خواهان عدالت کیفری است: بستگانم به قتل برسند انتظار دارم [قاتل] مجازات و اعدام شود ولی دیه‌ی مقتول را نگیرند. مصاحبه‌شونده شماره ۱۷، زن، ۳۸ ساله، ارشد و وکیل گرایش به عدالت سنتی دارد: اگر نزدیکانم به قتل برسند تقاضای قصاص را دارم.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۰، مرد، ۲۲ ساله، لیسانسیه و نظامی نیز به حقوق تنبیهی معتقد است: اگر بستگانم به قتل برسند انتظار اشد مجازات و قصاص را دارم. از آنجایی که قتل موجب جریحه‌دار شدن وجدان جمعی جامعه می‌شود واکنش شدید افراد جامعه را بدنبال دارد و هدف از کیفر ارضاء وجدان جمعی است. این سنخ از تنبیه خصلت جزایی دارد و افراد نسبت به سایر جرایم ممکن است کمتر از خود انعطاف نشان دهند.

ب) بخشش با اکراه

این سنخ از افراد هرچند موافق بخشش‌اند و گرایش به عدالت ترمیمی دارند ولی این کنش را با اکراه انجام می‌دهند. آنها می‌توانند تحت تأثیر متغیرهای مختلف به مخالفان و حامیان بخشش تبدیل شوند.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۳، مرد، ۲۳ ساله، سیکل و بیکار: اگر نزدیکانم را بکشند اگر غیر عمدی باشد هیچوقت راضی به قصاص نمی‌شوم. او را هیچوقت قصاص نمی‌کنم ولی قلباً او را هیچوقت نخواهم بخشید و فقط در ظاهر عمل او را از مرگ و قصاص نجات خواهم داد. مصاحبه‌شونده شماره ۲، مرد، ۴۰ ساله، دیپلمه و آزاد(متهم به قتل): "بی احتیاطی انجام میشه. اگه یکی از نزدیکانم کشته بشه، من نمی‌بخشم ولی پس از مدتی آدمی سرد میشه. اینجا فردی رو بالای دار بردن خانواده مقتول رضایت داده"

در ادامه نظرات سه تن از مشاوران را نیز در ذیل خواهیم آورد:

مصاحبه‌شونده شماره ۱۱، مرد، ۴۲ ساله، ارشد و مشاور مدت زمان بخشش برای وی از

اهمیت بیشتری برخوردار است وی معتقد است: اگه کسی از بستگان نزدیکم رو بکشه من فکر می‌کنم نبخشم. یا در کوتاه مدت نبخشم.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۲، مرد، ۲۹ ساله، ارشد مشاوره نیز بر این باور است که در چنین موقعیتی دچار تناقض شدید خواهد شد: من به این مسئله فکر کردم. درسته در اسلام گفته بخشش بهتره ولی من دچار تناقض هستم و شاید اون فرد رو نبخشم.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۳، مرد، ۴۹ ساله، ارشد و مشاوره نیت کنش و زمان کنش را برای بخشش مهم تلقی می‌کند: اگه [قتل] غیر عمد و اتفاقی باشه حتی المقدور در کوتاه‌مدت نمی‌بخشم. باید زمان بیره تا او رو بتونم ببخشم.

به طور کلی هیچ یک از مشاوران تمایلی به بخشش و عفو در کوتاه‌مدت یا عجلوانه نداشتند. عدم باور مصاحبه‌شوندگان به بخشش در کوتاه‌مدت، تداعی‌کننده فرایندی بودن بخشش شامل آزرده‌گی، نفرت، شفا یافتن و بخشیدن و در نهایت آشتی و بازگشت به سوی یکدیگر است (زاکورینی و همکاران به نقل از شباسی و خیاطی، ۱۳۹۴: ۳۶).

ج) بخشش معطوف به نیت

برخی دیگر از مصاحبه‌شوندگان نیز خواهان عدالت‌گیری‌اند هستند، اما انگیزه‌های کنش برای آنان اهمیت دارد. آنان بین قتل عمد و غیر عمد (کنش نیت‌مند و کنش غیرنیت‌مند) تفاوت قایلند و معتقدند اگر قاتل با نیت و قصد عمدی به کشتن عزیزان‌شان اقدام بنماید، مجازات تنبیهی را تجویز می‌کنند، اما اگر قتل غیر عمد باشد دیدگاه ملایم‌تری را ارایه نموده‌اند.

مصاحبه‌شونده شماره ۷، مرد، ۲۹ ساله، ابتدایی و کارگر (متهم به قتل) معتقد است که در صورت اثبات حقایق جرم، قصاص مناسب‌ترین نوع مجازات است: این بحث رو با بچه‌ها انجام دادم. من به آقایان گفتم اگه یه فردی برادر یا خواهر من رو بکشه من صد سال سیاه رضایت نمی‌دم. من در قالب همین قانون جمهوری اسلامی می‌گم خون در برابر خون.

مصاحبه‌شونده شماره ۹، مرد، ۳۵ ساله، دیپلمه و آزاد (متهم به قتل) بر این باور بود که باید داشتن انگیزه برای انجام قتل (عمد و غیر عمد) در تعیین مجازات مؤثر باشد: بستگی به عمد و غیر عمد داره. بستگی داره چه جوری انجام شده. اون صد تایی که گفتم از سیصدتا عمدی هست. او واقعا به طرز وحشتناکی قتل کرده هزار تا بلا سر مقتول آورده سرش رو بریده. او با انگیزه قبلی وارد شده. اگه داداش من باشه نه من نمی‌بخشم.

او بخشش را بطور انضمامی با متغیرهای موقعیتی بزه‌کار تبیین می‌کند که بزه همراه با انگیزه، نحوه انجام قتل، و شدت خشونت می‌داند.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۰، مرد، ۳۷ ساله، ابتدایی و راننده (متهم به قتل): "قرآن که نوشته

قصاص. اگر حالا پدر، مادر، برادر و خواهر میخوان ببخشن خودشون میدونن و خدایشون. اگره اتفاقی باشه باید ببخشه... اگره عمدی باشه آن واقعا حقیقه. در قرآن هم نوشته که باید اعدام بشه. ولی این حکمی که برای من بستن حق من نبود"

مصاحبه‌شونده شماره ۱۶، زن، ۲۰ ساله، لیسانسیه و مترجم: اگر بستگانم به قتل برسند بستگی به شرایط قاتل دارد، اگر غیر عمد باشد انتظار برخورد سختی ندارم ولی اگر عمد باشد انتظار سخت‌ترین مجازات را دارم.

مصاحبه‌شونده شماره ۹، زن، ۲۳ ساله، و دانشجوی کارشناسی: اگر بستگانم را بکشند اول باید ببینم عمدی بود یا غیر عمد، اگر غیر عمد باشد سعی در بخشش دارم و سعی میکنم که با خانواده صحبت کنم تا قاتل را ببخشند ولی اگر عمدی و در حالت طبیعی باشد هیچوقت او را نمی‌بخشم و انتظار برخورد شدید با قاتل را دارم.

در بخشش مشروط نیز اولیای دم خواستار عفو مطلق نیستند بلکه خواهان مجازات‌های دیگری هستند. این سنخ از افراد نیز بین کنش قتل ارادی و غیر ارادی تفکیک قایلند و برای قتل‌های برنامه‌ریزی شده خواهان مجازات هستند. این نوع از مجازات کیفری عبارت است از تحمیل درد، نوعی کاستی بر عامل تخلف، هدف آسیب رساندن به متخلف از لحاظ ثروت، خوشبختی، حیات و... است. در واقع چیزی را که در دست اوست، از دست بدهد و از آن محروم شود. در ادامه همانطور که خواهید دید سایر نمونه‌ها اشاره کردند که در صورت وقوع قتل برای نزدیکانشان بدون در نظر گرفتن عمد یا غیرعمد بودن تقاضای اشد مجازات را خواهند کرد.

بخشش معطوف به خود

یکی دیگر از سوالات تحقیق و مصاحبه این بود که اگر شما فردی را بکشید فکر می‌کنید بهتر است چه برخوردی با شما شود؟

نمونه‌های پژوهش حاضر در راستای این سوال به نکاتی از قبیل تقاضای عفو و بخشش در صورت غیر عمد بودن قتل اشاره کردند. در واقع از دیدگاه این افراد، عمدی یا غیرعمد بودن قتل در تقاضای بخشش نقش کلیدی ایفا می‌کند. همچنین میل به بخشش و مجازات‌های جایگزین مثل زندان، شکنجه و... نیز در پاسخ‌ها به چشم می‌خورد. در این مورد به نقل قول‌هایی از مصاحبه‌شوندگان خواهیم پرداخت:

الف) مخالفان بخشش

این افراد در ارتباط با این سوال که در صورت اعمال قتل از طرف شما بهتر است اولیای دم و دستگاه قضایی چه برخوردی با شما انجام دهند؟ در واکنش به سوال مزبور، مصاحبه‌شوندگان کمتر در گونه‌ی مخالفان بخشش قرار می‌گیرند. در این باره برخی از مصاحبه‌شوندگان در سطح

ذهنی و بعضی در سطح عینی خواهان قصاص هستند.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۹، زن، ۳۵ ساله، لیسانسیه و حسابدار: اگر فردی را بکشم انتظار دارم زندان نرم و قصاص بشوم.

همچنین مصاحبه‌شونده چهارم متهم به قتل همسر، معتقد بود که در سطح عینی چون هزینه زندان بیش از فواید آن است و جایگاه بیرون از زندان را بخاطر برچسب سنگین ناشی از جرم منطقی نمی‌دانست و تنها گزینه قصاص را رضایت‌بخش تلقی می‌کرد.

مصاحبه‌شونده شماره ۴، مرد، ۵۷ ساله، لیسانسیه، هنرآموز (متهم به قتل همسر): اظهارات مورد چهارم بیانگر سرخوردگی و عدم تمایل وی به بازگشت به جامعه بود و قصاص را به زندانی شدن ترجیح می‌داد؛ من به دادگاه تقاضای حکم دادم و آن رو نوشتم. چون سن و سال من بالاست؛ چون با این سن و سال نمی‌تونم برم بیرون کار کنم و وارد جامعه شم. وقتی اشتباهی کردید دید مردم تغییر می‌کنه دیگه هیچ جای حرفی نداری. اگه قراره ده یا پانزده سال در زندان بمانی قصاص بشی بهتره چون فایده‌ای نداره زندان باشی. در قصاص فرد یکبار می‌میرد ولی در زندان آدمی دائماً می‌میرد و دیگه بدر نمی‌خورد.

ب) بخشش مشروط با اعمال مجازات غیر از قصاص (جایگزین)

یکی از مقوله‌های بخشش معطوف به خود، استفاده از بخشش‌های جایگزین است. این سنخ از مصاحبه‌شوندگان هزینه‌های قصاص ناشی از جرم را سنگین تلقی می‌کردند و خواهان مجازات‌های جایگزین نظیر پرداخت دیه، شلاق و شکنجه بودند.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۷، زن، ۳۸ ساله، ارشد و وکیل: اگر فردی را بکشم مسلماً تقاضای بخشش دارم و بجای قصاص تقاضا پرداخت دیه بجای اعدام را دارم.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۰، مرد، ۲۲ ساله، لیسانسیه و نظامی: اگر فردی را بکشم انتظار زندانی شدن و پرداخت دیه و شلاق و شکنجه دارم.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۶، زن، ۴۰ ساله، سیکل و خانه دار: من اگر قاتل باشم شاید هیچوقت مرا نبخشند، ولی قطعاً تقاضای بخشش را دارم. اگر عمدی باشد باید منتظر مجازات باشم.

ج) موافقان بخشش

با تغییر جایگاه ذهنی قاتل و مقتول، مصاحبه‌شوندگان کمتر گرایش به درک همدلانه و فهم دیگری داشتند و بیشتر خواهان عفو و بخشش از ناحیه دیگران بودند. اغلب مصاحبه‌شوندگان معتقد بودند که بیشتر خواهان بخشش از اولیای دم هستند.

مصاحبه‌شونده شماره ۲، زن، دیپلمه و خانه دار: بستگی به شرایط دارد، تقاضای بخشش دارم.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۶، زن، ۲۰ ساله، لیسانسیه و مترجم: اگر فردی را به صورت غیر عمد

بکشم انتظار برخوردی همچون قاتل را ندارم ولی اگر عمدی باشد انتظار جزا دارم. ولی تقاضای بخشش و هر عملی جز اعدام را دارم.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۱، مرد، ۲۲ ساله، دانشجوی لیسانس: اگر کسی را بکشم به دست و پایشان می‌فتم که مرا ببخشند. خصوصا اگر به صورت غیر عمد باشد تقاضای بخشش را دارم. مصاحبه‌شونده شماره ۲۲، زن، ۲۳ ساله، و دانشجوی کارشناسی: من اگر فردی را بکشم اصلا نمی‌شود چنین شرایطی را تصور کرد. مسلما هرکس در چنین شرایطی بیشتر تقاضای بخشش را دارد. خصوصا اگر آن قتل را در حالت غیر عادی و غیر عمدی انجام داده باشد. مصاحبه‌شونده شماره ۸، مرد، ۲۵ ساله، کارگر و ابتدایی (متهم به قتل): توانایی پرداخت دیه و رهایی از زندان و قصاص را نداشت و طالب دریافت کمک بود " اولیای دم تقاضای پنجاه میلیون پول کرده از دولت می‌خوام به من کمک کنه ".

د) بخشش معطوف به نیت

به لحاظ جامعه‌شناختی کنش‌های انسانی را می‌توان به دو دسته‌ی ارادی و غیرارادی تقسیم کرد. هرچند ضرب و جرح کنشی ارادی است ولی گاهی پیامدهای غیرارادی و ناخواسته دارد که متعاقب آن به قتل منجر می‌گردد. در مبحث دیگرکشی می‌توان این سنخ از افراد را به بخشش معطوف به نیت مقوله‌بندی کرد. آنها مواجهه با قتل را به نیت کنشگران متکی می‌دانند. مبنی بر اینکه قتل امری عمدی بوده یا امری مواجهه‌ای و اتفاقی. این سنخ از مصاحبه‌شوندگان معتقدند که اگر قتل بصورت عمدی صورت گرفته باشد قصاص مناسب است ولی اگر غیرعمدی (مواجهه-ای) باشد بخشش راه حل مناسبی خواهد بود.

مصاحبه‌شونده شماره یک، مرد و متهم به قتل، این فرد محکوم به قتل غیرعمد بود به این موضوع اشاره کرد که با وجود حق مسلم قصاص برای نزدیکان مقتول انصاف حکم می‌کند که بین قتل عمد و غیر عمد تفکیک قائل شویم و مجازات متفاوتی را در این شرایط برای قاتل در نظر بگیریم: حق خانواده و اولیای دم قصاص است. ولی گاهی اوقات بین قتل عمد و غیر عمد باید تفکیک قایل شد. حتی کار من به صورت عمد برای قتل رساندن فردی نبوده است ولی جوانی از یک خانواده از بین رفته است. حق من قصاص است و فکر می‌کنم دادگستری هم بهتر است در مورد قتل پیگیری نماید.

مصاحبه‌شونده شماره ۵، مرد، ۴۶ ساله، ابتدایی و راننده (متهم به قتل) معتقد بود که باید به برخی ویژگی‌های قاتل از جمله (سن، شغل، تحصیلات و...) در صدور حکم توجه شود: فکر می‌کنم زمان بهترین دارو و مهربانترین آموزگار است، البته نه بلافاصله، بلکه با طی زمان. ممکنه این زمان سه ماه باشه و برای فرد دیگر سی سال باشه. من از زندان هم انتظاری ندارم. حالا کاری شده و

من ابزار ثابت کردنش رو ندارم و این نیاز به یه علم لدنی داره که بیاد آن رو ثابت کنه. مصاحبه‌شونده شماره ۲۷، مرد، ۴۹ ساله، دیپلمه و بازاری نیز بر عاملیت کنشگران در برخورد با جرم تأکید می‌کرد: من اگر قاتل شوم اگر غیر عمد باشد تقاضای بخشش میکنم.

راه‌های جایگزین اعدام

چه راه‌هایی غیر از زندان در برخورد با قاتلین سراغ دارید؟ در رابطه با پیشنهاد در مورد نحوه‌ی مجازات، مصاحبه‌شوندگان به پاسخ‌هایی از قبیل: بخشش و آزادی به شرط اصلاح، به وجود آوردن حس ندامت و پشیمانی در قاتل از طریق انواع حبس، جایگزین کردن برخی فعالیت‌ها به جای زندانی شدن (کار در مراکز خیریه)، جمع‌آوری زندان‌ها و تأسیس مراکز نگهداری از سالمندان اشاره کردند. به صورت اجمالی می‌توان گفت که براساس پاسخ‌های اکثریت نمونه‌ها روحیه‌ی بخشش و ترمیم مجازات در افراد به طور امیدوارکننده‌ای شکل گرفته است و تندروری در مجازات قاتلینی که دچار قتل غیربرنامه‌ریزی-شده (مواجهه‌ای) شده‌اند به چشم نمی‌خورد و واکنش‌ها نسبت به گذشته ملایم‌تر شده است. در ذیل به راهکارهای پیشنهاد شده توسط نمونه‌ها اشاره خواهیم کرد:

عدالت کیفری

الف) تأکید بر اعدام

برخی همچنان موافق عدالت کیفری یا سزادهی کلاسیک‌اند. فارغ از بخشش معطوف به خود و دیگران، این افراد بصورت صریح واکنش شدیدی از خود به خرج داده و راه حل اصلی این مشکل را اعدام دانسته و براین باورند که کیفر پاسخ طبیعی خطای فرد در قالب جرم ارتكابی است. مصاحبه‌شونده شماره ۷، زن، ۲۲ ساله، لیسانسیه و نظامی: هیچ راه دیگری جز اعدام وجود ندارد و قاتلین باید قصاص شوند.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۵، زن، ۴۹ ساله، دیپلمه و خانه دار: به غیر از زندان دوست دارم خودم آن فرد را بکشم ولی از مجازات و خونریزی بیزارم.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۱، ۲۳ ساله، مرد، ۲۲ ساله، دانشجو: به جز اعدام و زندان راه دیگری نیست که موجب دلگرمی خانواده مقتول شود.

با توجه به تغییر و تحولات جامعه ایرانی، نگرش به مجازات نیز دستخوش تغییر شده است، بطوریکه عده کمی خواستار برخورد انتقامی هستند. این امر دلالت بر آستانگی^۱ مجازات دارد که در آن گذار از مجازات کیفری به مجازات ترمیمی مشاهده می‌شود.

ب) روش‌های جایگزین اعدام

اغلب مصاحبه‌شوندگان گزینه‌های دیگری بجز اعدام را معرفی کردند که برخی از آن‌ها عبارتند از: مصاحبه‌شونده شماره ۱۴، مرد، ۳۸ ساله، لیسانسیه و بازاری معتقد است اگر قتل غیر عمد (مواجهه‌ای) باشد راه‌های جایگزین قصاص مناسب است: در صورت غیر عمد بودن بخشش و یا زندانی شدن.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۶، زن، ۲۰ ساله، لیسانسیه و مترجم: راه‌هایی بجز اعدام از جمله زندان رفتن در صورتی که واقعا تأثیر گذار باشد و در فرد تغییر ایجاد کند و هدف فقط شکنجه نباشد. مصاحبه‌شونده شماره ۱۷، زن، ۳۸ ساله، ارشد و وکیل: از نظر زندان بدون مرخصی برای قاتلین خوب است.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۸، مرد، ۴۸ ساله، لیسانسیه و فرهنگی: به غیر از اعدام راه‌هایی همچون تبعید می‌تواند خوب باشد.

مصاحبه‌شونده شماره ۳، مرد، ۱۷ ساله، اول دبیرستان و دانش آموز (متهم به قتل): نمونه‌ی سوم خواهان تفاوت در مجازات بود. وی قتل‌های ناموسی را از سایر قتل‌ها تفکیک می‌کرد و قصاص را اشد مجازات می‌دانست و خواهان تخفیف و تنزل آن به حبس و پرداخت دیه بود "حداقل دادگستری علت قتل را به درستی بررسی نماید تا اینکه فرد شاید اتفاقی قتل کرده است ولی قتل‌هایی که ماهیت ناموسی دارد خوب شرایط خاص خودش را دارد. فکر می‌کنم برای قتل‌های آنی حبس یا جریمه کردن کافیه، قصاص خیلی جریمه سنگینه. بهتر است این آدم در طول مدت حبس بررسی شود.

صحبت‌های شماره ۳ گواه تفسیر آیه‌ای از قرآن است که اشاره می‌کند، لذتی که در بخشش است در قصاص نیست. وی عدالت کیفری را برای برخورد با مجرمین قتل مناسب نمی‌داند.

عدالت ترمیمی

برخی از مصاحبه‌شوندگان نیز عدالت ترمیمی که جنبه اصلاحی داشته باشد را تجویز نموده‌اند. مصاحبه‌شونده شماره ۱۹، زن، ۳۵ ساله، لیسانسیه و حسابدار: به جز زندان باید راهی باشد تا مجرم اصلاح شود و احساس پشیمانی کند.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۲، زن، ۲۳ ساله، و دانشجو: به جز زندان و اعدام می‌توان راه‌هایی همچون کار کردن در مکان‌هایی چون سالمندان نگهداری از بیماران را پیشنهاد کرد، زیرا زندان و اعدام نفس آن عمل را از بین نمی‌برد.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۴، مرد، ۴۲ ساله، دیپلمه و آزاد: به جز زندان و اعدام نیز باید بشود کارهایی کرد که آن قاتل اصلاح و پشیمان شود. چون زندان و اعدام این حس اصلاح را بوجود

نمیاورد بلکه شاید روحیه خشونت را تشدید هم بکند. مصاحبه‌شونده شماره ۲۶، زن، ۴۰ ساله، سیکل و خانه دار: به جز زندان باید راهی که باعث پرورش احساس ندامت شود را پیشنهاد دهیم، یا به جز اعدام شاید حبس ابد خوب باشد. مصاحبه‌شونده شماره ۲۷، مرد، ۴۸ ساله، دیپلمه و بازاری: به جز زندان شاید کار در مکانی خیریه خوب باشد تا آن شخص پشیمان و اصلاح شود. این افراد بیشتر نسبت به مجرمین رابطه اخلاقی برقرار می‌کنند. آن‌ها قاتلین را بمثابة «دیگری» می‌بینند که در «گروگان» آن‌هاست. این امر تداعی‌کننده دیدگاه لویناس است؛ بر مبنای دیدگاه وی، «بودن» من در جهان در رابطه با «دیگری» است و آشتی با دیگری اولین پروای من است. بدین معنا که هستی شخص در هستی «دیگری» است، و از رهگذر وضعیت گروگان بودن است که وجود رحم، شفقت و بخشایش و نزدیکی در جهان ممکن می‌شود (لویناس، ۱۹۹۱: ۱۱۸).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مصاحبه‌شوندگان را حداقل در سه سنخ می‌توان تقسیم کرد. گروهی موافق بخشش‌اند و عدالت ترمیمی را برای عقوبت افراد کافی می‌دانند. اینها خود به دو سنخ تقسیم می‌شوند: بخشش معطوف به خود و بخشش معطوف به دیگران. در بخشش معطوف به خود در سطح احساسی خواهان بخشش از سوی دیگران هستند، اما در بخشش معطوف به دیگران در قبال مرگ یکی از بستگان خود چه در سطح احساسی و چه در سطح رفتاری تعداد کمتری از مصاحبه‌شوندگان را به خود اختصاص می‌دهند. در این راستا، گروهی مخالف بخشش‌اند و خواهان اشد مجازات برای قاتلین‌اند و مخالف عدالت ترمیمی هستند. در نگاه آن‌ها «قاتلین» بویژه قتل‌های عمدی بمثابة «دیگری» هستند. این سنخ از افراد شکل غالب مصاحبه‌شوندگان را تشکیل می‌دهند. گروهی نیز طرفدار بخشش معطوف به نیت هستند. این سنخ از مصاحبه‌شوندگان معتقدند که اگر قتل بصورت عمدی صورت گرفته باشد قصاص مناسب است ولی اگر غیرعمد (مواجهه‌ای) باشد بخشش راه حل مناسبی خواهد بود. آنان بر این باورند که نیت کنش‌گران در جرم و نیز زمان کنش در تصمیم‌گیری آنها مؤثرند. یعنی؛ اتفاقی بودن یا عمدی بودن جرم و فاصله بین جرم و مجازات در تصمیم آنها نقش مهمی خواهد داشت. این سنخ از افراد ممکن است تحت‌تأثیر متغیرهای مختلف بخشش را به تعلیق درآورند و به مخالفان بخشش بپیوندند و یا در صف حامیان بخشش درآیند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که برخی از مصاحبه‌شوندگان بر این باورند که در برابر قتل یکی از عزیزان خود در کوتاه‌مدت آنان را نخواهند بخشید و بخشش

عجولانه را بر نمی‌تابند. بنابراین موقعیت سوژه‌ها (مصاحبه‌شوندگان) سهم به‌سزایی در عقاید معطوف به بخشش دارند. بدین معنا که جایگاه آنان به مثابه سوژه و ابژه قتل (بزهکار یا بزه‌دیده) نقش عمده‌ای در سنخ‌سازی و جهت‌گیری آنان نسبت به موضوع دارد. علاوه بر فضا و موقعیت، بخشش امر زمانی نیز است، زیرا تأخیر افتادن مجازات نیز در کنش افراد در بخشش مؤثر است. این امر تداعی‌کننده دیدگاه زاگورینی است که بخشش را امری زمانی و فرایندی می‌داند که مرحله به مرحله می‌توان بدان تقرّب کرد.

بر اساس نتایج تحقیق بسیاری از مصاحبه‌شوندگان مخالف بخشش در برابر قتل هستند و معتقدند که بین جرم و مجازات در عدالت ترمیمی تناسب وجود ندارد و تنها از طریق مجازات می‌توان نظم مختل شده را احیا کرد و تعادل را مجدداً به جامعه بازگرداند. آنان کمتر تمایل به بخشش در مقابل قاتل دارند و خواستار عقوبت سنتی (کیفری) در مقابل قتل هستند. بر مبنای نظریه بنتام بزه‌دیده‌گان در مقابل قتل عزیزان خود مبادرت به حسابگری کیفری می‌کنند و فواید ناشی از بخشش و انتقام را می‌سنجند.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بخشش و عدالت ترمیمی در مقابل قتل بویژه قتل‌های اتفاقی نیاز به بسترسازی فرهنگی و اجتماعی دارد تا جامعه آماده پذیرش آن باشد. با توجه به گسترش اخلاق فردی در ایران موانع زیادی در نهادینه کردن بخشش و عدالت ترمیمی وجود دارد؛ اما بهره‌گیری از الگوهای فرایندی نقش عمده‌ای در این زمینه دارد. با تکیه بر الگوی فرایندی می‌توان مراحل بخشش را آموزش داد و به تدریج و مرحله به مرحله فرد و جامعه را به بخشش نزدیک نمود. علاوه بر این تنوع قتل از عمدی و اتفاقی وجود دارند که برخورد و نحوه مواجهه با آن نیز متفاوت‌اند. با توجه به تنوع قتل (عمدی و اتفاقی) و دیدگاه‌های موجود ناشی از پیام‌گرایی، سزاگرایی محض و عدالت ترمیمی محض کارآیی لازم در حفظ تعادل جامعه را ندارد بلکه در توجیه کیفر نوعی اندیشه ترکیبی مناسب است. همچنین، ترویج فرهنگ اخلاقی زیستن با خودمحوری در تعارض است و در گسترش بخشش، همدلی و صلح نقش مؤثری خواهد داشت.

فهرست منابع

- الف) فارسی
۱. اشپیلبرگ، هربرت (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی، جلد دوم، ترجمه مسعود علیا، تهران، مینوی خرد.
 ۲. ایمانی فر، حمیدرضا، فاطمی، جمیله، امینی، فاطمه (۱۳۹۱). بخشش از دیدگاه روان‌شناسی و قرآن کریم، انسان پژوهی دینی، سال نهم، شماره ۲۷، صص ۱۷۵-۱۴۹.
 ۳. بهرامیان، امید و همکاران (۱۳۹۴). بررسی پتانسیل عفو و بخشش در جامعه و تأثیر سرمایه اجتماعی بر آن، مجله مطالعات علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی خلخال، سال یازدهم، شماره چهارم و ششم صص ۶۹-۴۶.
 ۴. تقی پور، علیرضا و رفیعی، سید رضا (۱۳۹۵). نقش نظریات اخلاقی و فلسفی در مسئله اکراه در قتل در حقوق بین الملل کیفری، مجله پژوهشنامه حقوق کیفری، سال هفتم، شماره اول، صص ۴۵-۲۳.
 ۵. حمیدی پور، رحیم و همکاران (۱۳۸۹). بررسی تأثیر زوج درمانی گروهی مبتنی بر بخشش بر رضایت زناشویی، مجله مطالعات اجتماعی - روانشناختی زنان، سال ۸، شماره ۴، صص ۷۲-۴۹.
 ۶. جانسون، گری (۱۳۸۹). عدالت ترمیمی، شرم و بخشش، ترجمه حسین سمیعی نوز و مجتبی نقدی نژاد، فصلنامه مطالعات پیشگیری از جرم، سال پنجم، شماره شانزدهم، صص ۲۳۰-۱۹۷.
 ۷. دانشگر، مجید (۱۳۹۰). عفو و بخشش از منظر روانشناسی و الاهیات مسیحی، پژوهشنامه فلسفی - کلامی، شماره ۵۰، صص ۱۱۶-۱۰۷.
 ۸. دریدا، ژاک (۱۳۸۷). جهان وطنی و بخشایش، ترجمه‌ی: امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران، گام نو.
 ۹. دورکیم، امیل (۱۳۸۱). تقسیم کار اجتماعی، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
 ۱۰. زهر، هوارد (۱۳۸۸). کتاب کوچک عدالت ترمیمی، ترجمه دکتر حسین غلامی، تهران، نشر مجد.
 ۱۱. شیاسی، لیلا و خیاطان، فلور (۱۳۹۴). تأثیر مشاوره گروهی بخشش محور بر سازگاری و کیفیت زندگی زنان مراجعه‌کننده به مراکز مشاوره شهرستان نجف آباد، مجله دانش و پژوهش در روانشناسی کاربردی، سال شانزدهم، شماره ۲، صص ۴۲-۳۴.
 ۱۲. صیاد منصور، علیرضا و طالب زاده، سید حمید (۱۳۹۳). مسئولیت اخلاقی در اندیشه امانوئل لویناس؛ انفعال من در برابر دیگری، نشریه پژوهش‌های فلسفی، سال ۸، شماره ۱۴، صص ۱۸۲-۱۶۵.
 ۱۳. گارارد، ایو. مک نالتون، دیوید (۱۳۹۲). بخشودن، خشایار دیهیمی، نشر گمان، تهران.
 ۱۴. نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۸۳). از عدالت کیفری کلاسیک تا عدالت ترمیمی، نشریه قضاوت، سال سوم، شماره ۲۶، صص ۱۱-۱.
 ۱۵. یعقوبی، علی (۱۳۹۴). مطالعه و شناسایی زمینه‌ها و بسترهای وقوع قتل عمد در استان گیلان، استان گیلان، معاونت اجتماعی و پیشگیری از وقوع جرم دادگستری.
- ب) خارجی:

16. Enright, R.D., Freeman, S.&Rique, J, 1998, *The psychology of interpersonal forgiveness. In R. D.Enright, & J.North(Eds.), Explorring forgiveness(pp.46-62)*. Madison, WI: University of Wisconsin press.

17. Levinas, Emmanuel, 1991, *Otherwise than Being or Beyond Essence, trans. By Alphonso Lingis*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

18. Marshall, T, 1996, *The evolution of restorative justice in British*, European journal on criminal policy and research 4/4: 21-43.
19. Myerberg.L, 2011, *Forgiveness And Self-Regulation: Forgiveness as a Mechanism of Self-Regulation: An Ego-Depletion Model*, Honors Thesis in psychology University of Richmond.
20. Plummer, K. , 2002, *Documents of life:An invitation to critical humanism*. London: Sage.

بررسی وضعیت پراکنش مساجد در سطح شهرداری منطقه هشت تهران با استفاده از آنالیزهای فضایی در سیستم اطلاعات جغرافیایی

اعظم یوسفی^۱

علی نعیمی نظام آباد^۲

چکیده

از جمله شاخص‌های مهم و مورد تاکید در بین مردم در سرزمین‌های اسلامی، بنای مساجد در مراکز مسلمان‌نشین، پراکنش فضایی^۳ متناسب با محیط مساجد، مکان‌یابی^۴ مناسب برای دسترسی مناسب و تناسب تراکم جمعیت به تعداد مساجد است. در این تحقیق وضعیت پراکنش مساجد در سطح شهرداری منطقه هشت تهران با استفاده از تکنیک‌های فضایی موجود در نرم افزارهای سیستم اطلاعات جغرافیایی مورد بررسی واقع شده است. بعد از تهیه پایگاه اطلاعات مکانی در محیط GIS^۵ برای پراکنش مساجد در سطح منطقه هشت تهران با استفاده از آنالیزهای تراکم سنجی و آنالیزهای فاصله‌ای وضعیت پراکنش فضایی مساجد در سطح منطقه مورد بررسی به همراه با وضعیت تراکم جمعیتی^۶ در سطح نواحی مورد آنالیز فضایی^۷ قرار گرفت. بر اساس نتایج حاصل از تحقیق، ۴۳.۳ درصد از مساحت کل منطقه در شرایط حدوداً نرمالی از حیث تراکم جمعیت و تراکم پراکنشی مساجد واقع است ولی ۳۲.۲ درصد از منطقه که غالباً منطبق بر بخش‌های شرقی منطقه است ارتباط معنی داری را بین پراکنش جمعیت و پراکنش مساجد دارا نمی‌باشد. با توجه به کم بودن مساحت محدوده مناسب از حیث تناسب تعداد مساجد در سطح منطقه، لزوم مطالعات در خصوص احداث مسجد متناسب با وضعیت تراکم و پراکنش جمعیتی در بخش عمده منطقه پیشنهاد می‌گردد.

واژگان کلیدی

مسجد، سیستم اطلاعات جغرافیایی، آنالیز فضایی، نقشه تراکم

Email: Ayousefi_geo@yahoo.com

Email: Ali.Naaeimi@gmail.com

3. Spatial Distribution

4. Zoning

5. Geographic Information System

6. Population Density

7. Spatial Analyses

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

۱. استادیار گروه جغرافیای دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

۲. استادیار گروه جغرافیای دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۵

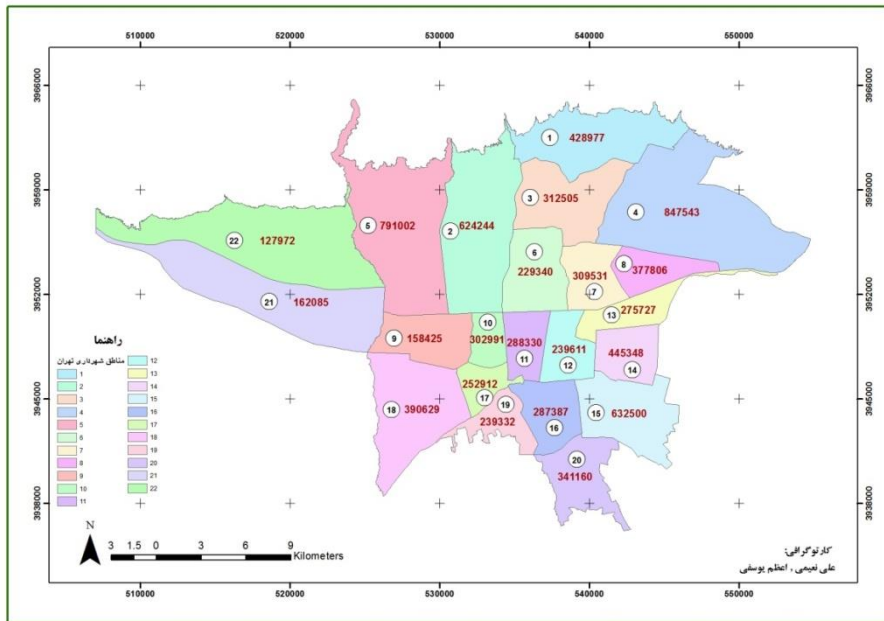
مقدمه

مسجد عبادتگاه و محل گردهمایی امت اسلامی برای عبادت و بیان مسائل روز است. قدمت مسجد به قدمت خود اسلام بر می‌گردد. تمام ادیان، محلی برای گرد هم آیی‌های مذهبی، برگزاری مراسم‌های مذهبی و محل امنی برای بحث و تبادل نظر در خصوص مسائل دینی، سیاسی و مسائل روز جامعه دارند و این مهم در دین مبین اسلام در مساجد متبلور است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ اولین بنیانگذار مسجد است. حضرت محمد ﷺ مکانی را بنا نمود که در آن علاوه بر برگزاری مراسم دینی محلی برای فعالیتهای اجتماعی مسلمانان نیز بوده است به همین دلیل از ابتدا مسجد جایگاه بسیار برجسته‌ای در بین مسلمانان دارا بوده است. ظهور دین مبین اسلام و به تناسب آن شهرسازی اسلامی موجب گردید شاخصه دیگر تحت عنوان مسجد در نظام شهرهای اسلامی وارد گردد به نحوی که یکی از کارکردهای اصلی شهرهای اسلامی کارکردهای دینی آن بوده است که این کارکرد مهم در مسجد جامع و سایر مساجد شهر تبلور می‌یافت (فکوهی: ۱۳۸۵). با بزرگتر شدن و پرجمعیت شدن شهرها به خاطر دسترسی آسانتر کلیه مسلمانان به مساجد بر تعداد

این مکان مقدس نیز افزوده شد و مساجد در چند دسته تقسیم بندی گردیدند: مساجد جامع، مساجد متوسط، مساجد کوچک و مساجد مذهبی - آموزشی (سلطان زاده: ۱۳۶۷). مسجد جامع غالباً در مراکز هندسی شهرها واقع می‌گردیدند که علاوه بر دسترسی آسانتر ساکنان نمادی از وحدت و همگرایی جامعه اسلامی نیز باشد (فکوهی: ۱۳۸۵). پراکنش و قرارگیری مساجد در محلهای مناسب نیاز به بررسی متغیرهای گوناگونی دارد که علاوه بر بحث تمرکز جمعیتی بررسی شرایط زمین از حیث پاک و عصبی نبودن، دسترسی آسان، توان توسعه و موارد مشابه را باد مد نظر داشت.

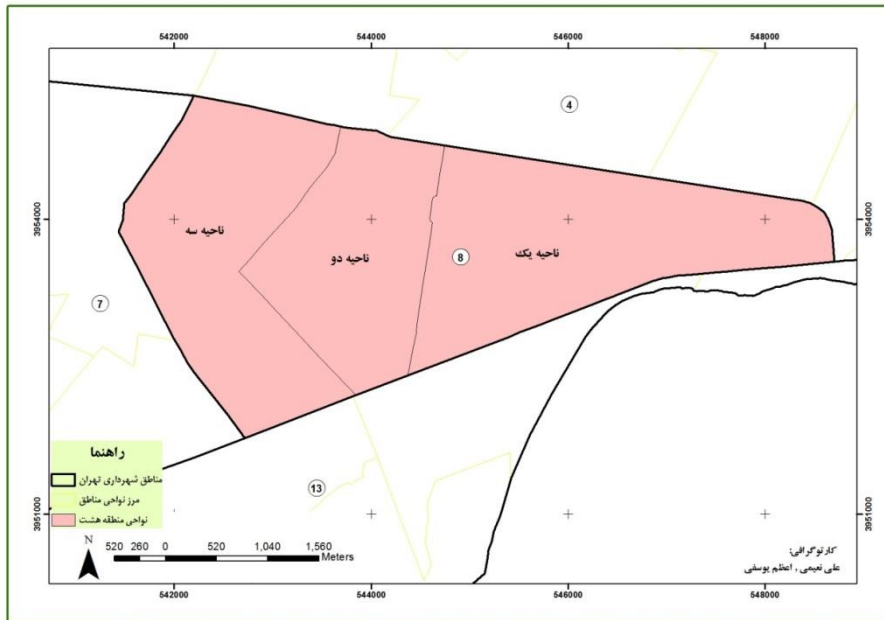
بیان مساله

شهر تهران به عنوان پایتخت سیاسی کشور ایران بیشترین میزان جمعیت و به تناسب آن بالاترین تراکم جمعیت را در پهنه خود جای داده است. به منظور مدیریت مناسب شهری، کلیه مساحت شهر در ۲۲ منطقه شهری تقسیم بندی گردیده است. بر طبق سرشماری نفوس و مسکن سال ۱۳۹۰ جمعیت شهر تهران معادل با ۸۰۶۵۳۵۷ نفر بوده که در قالب ۲۶۲۵۵۵۳ خانوار در سطح شهر پراکنده است که بیشترین تراکم شهری در مناطق ۴ و ۵ کمترین تراکم شهری در مناطق ۹ و ۲۲ بو ده است. نقشه شماره یک نمایانگر جمعیت شهر تهران در مناطق ۲۲ گانه است.



نقشه شماره ۱: وضعیت پراکنش جمعیت در سطح مناطق ۲۲ گانه شهرداری تهران

شناسایی مناطقی از شهر که علی رغم در اختیار داشتن جمعیت کافی و زیر ساختهای متناسب، فاقد مسجد می‌باشند می‌تواند به عنوان مدلی مناسب جهت تصمیم‌گیری درست در مدیریت و برنامه ریزی شهرهای اسلامی ایرانی باشد. شناسایی درست موقعیت مساجد و حوزه نفوذ مساجد فاکتور مهمی در زمینه موقعیت احداث مساجد است در حالی که تمایل و خواست بنیانگذاران مساجد عامل اصلی تعیین‌کننده موقعیت مساجد بوده است و در نتیجه آن در برخی مناطق تعداد زیادی مسجد در فواصل بسیار کم از همدیگر قرار گرفته‌اند در حالی که در نواحی دیگر تعداد مساجد نسبت به تراکم جمعیتی بسیار اندک می‌باشد. این تحقیق به دنبال دستیابی به مدلی مناسب^۱ جهت تصمیم‌گیری در خصوص محل مناسب جهت احداث مساجد است. دسترسی به داده‌ها و اطلاعات مورد نیاز اجرای تحقیق در سطح شهرداری منطقه هفت تهران، این منطقه به عنوان پایلوت اجرایی این پژوهش مورد استفاده واقع گردیده است. نقشه شماره ۲ موقعیت منطقه هشت شهرداری تهران و محلات را نمایش می‌دهد.



نقشه شماره ۲: موقعیت منطقه هشت و نواحی پنجگانه منطقه هفت شهرداری تهران

پیشینه تحقیق

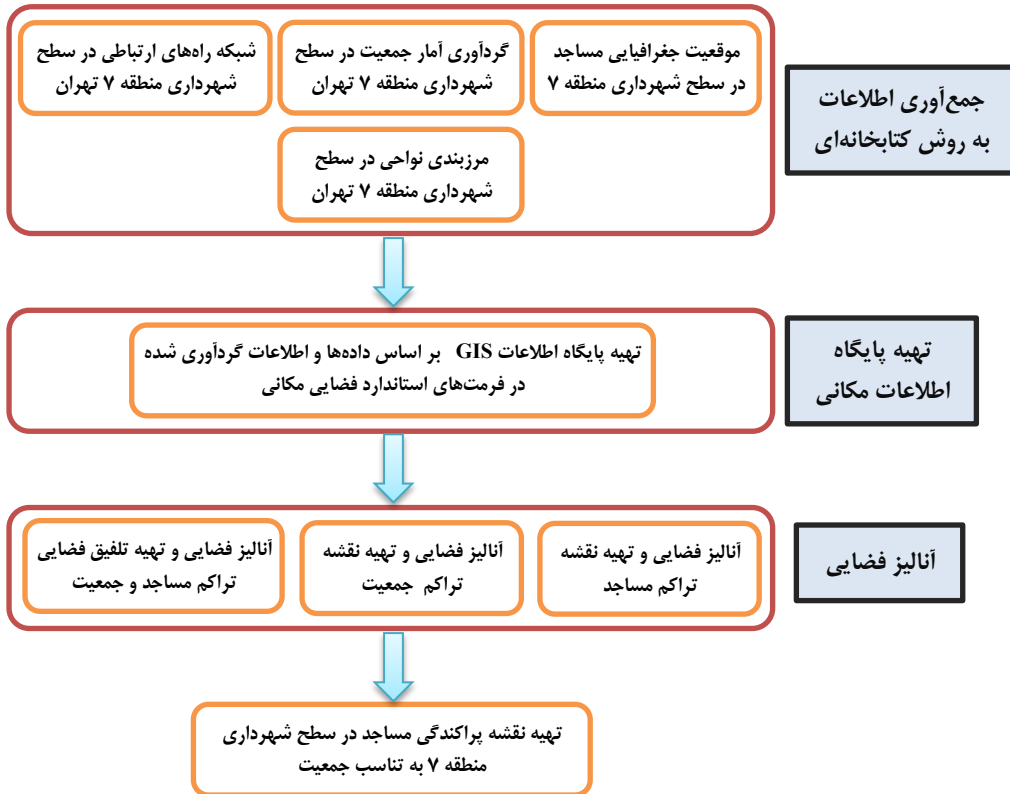
در زمینه شناسایی فضایی پراکنش مساجد مطالعات بسیار کمی صورت پذیرفته است که با مطالعه منابع و مطالعات موجود نتایج ذیل حاصل شده است:

عزت ا. مافی در طرح پژوهشی با عنوان تحلیل توزیع فضایی مساجد در سطح شهر مشهد پس از شناسایی و معرفی پیشینه تاریخی مساجد به نقش و کارکردهای مسجد و توزیع فضایی آن در سطح شهر مشهد پرداخته است (۱۳۷۹)، همچنین در مقاله علمی و پژوهشی تحت عنوان تحلیل نابرابری در سطوح توسعه یافتگی در سطح شهر مشهد آقای براتعلی خاکپور به شناسایی و تشریح توزیع فضایی و مکانی شاخصهای بهداشتی - درمانی - مذهبی و.... در سطح شهر مشهد پرداخته و در آن به بررسی وضعیت پراکنش مساجد در سطح شهر مشهد پرداخته شده است.

روش تحقیق

به منظور شناسایی پراکنش فضایی مساجد در منطقه ۸ شهرداری تهران از روش گردآوری داده‌ها و اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و همچنین تهیه پایگاه اطلاعات در محیط سیستم اطلاعات جغرافیایی و تحلیل و آنالیز داده‌ها در محیط پردازش فضایی نرم افزار ArcGIS و همچنین شناسایی وضعیت تراکمی مساجد در سطح منطقه ۸ شهرداری تهران استفاده شده است.

فلوچارت شماره یک نمایانگر روش تحقیق در فرایند تحقیق است.



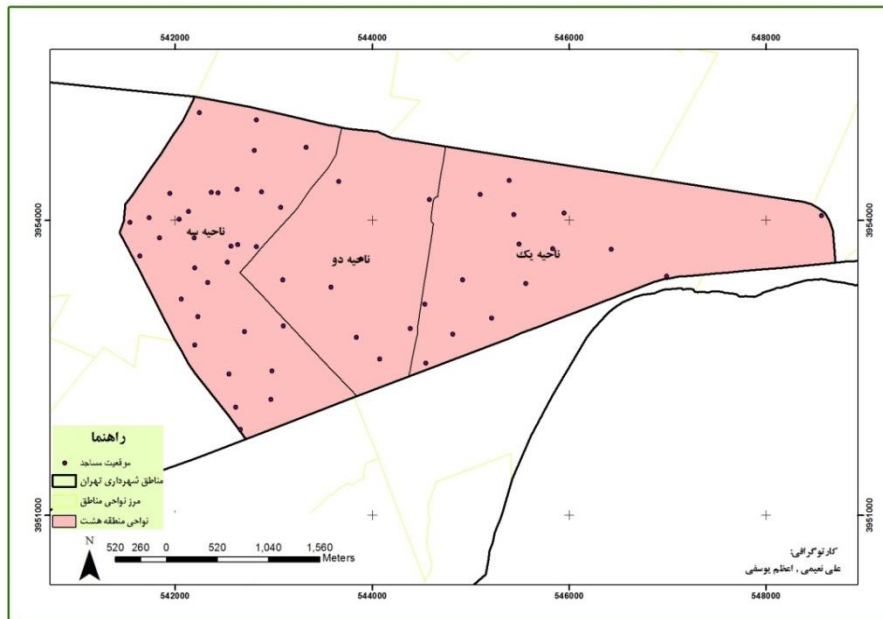
فلوچارت شماره یک: روش تحقیق جهت دستیابی به نقشه فضایی پراکنده مساجد در سطح شهرداری منطقه ۷ تهران

مواد و روشها:

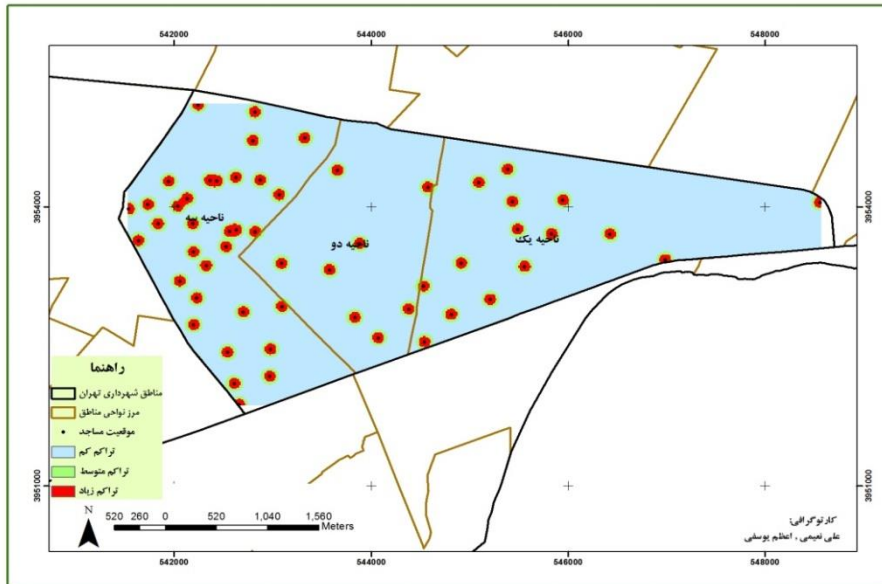
عنوان تراکم^۱ به عنوان مبنای مهمی در مدیریت شهری^۲ به کار می‌رود که در نتیجه تقسیم میزان ارزشهای یک عارضه بر مساحت به دست می‌آید و این مهم غالباً داری تاثیرات مثبت و منفی در مدیریت بهینه شهرها است. تراکم، زمانی معنی دارتر و ملموس‌تر است که بتوان ساختار آن را به ساختاری فضایی و مکانی تبدیل نمود به عبارت دیگر در قالب نقشه‌ها نمایش داده شود. در این تحقیق به منظور شناسایی مناسبتر از وضعیت پراکنده مساجد ابتدا نقشه تراکم مساجد

1. Density
2. Urban Management

در سطح شهرداری منطقه هشت تهران تهیه می‌گردد. به منظور دستیابی به این مهم مطابق با فرایند ذکر شده در فلودیاگرام اجرایی تحقیق، داده‌ها و اطلاعات غیر فضایی که توسط مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری گردیده اند، به ساختار فضایی تغییر ماهیت داده و متناسب با آن نقشه تراکم^۱ بر مبنای نقاط پراکنش مساجد تهیه می‌گردد. نقشه شماره سه و چهار نمایانگر نقشه پراکنش مساجد و همچنین تراکم مساجد در سطح شهرداری منطقه هشت تهران است.



نقشه شماره سه: پراکنش موقعیت مساجد در سطح شهرداری منطقه هشت

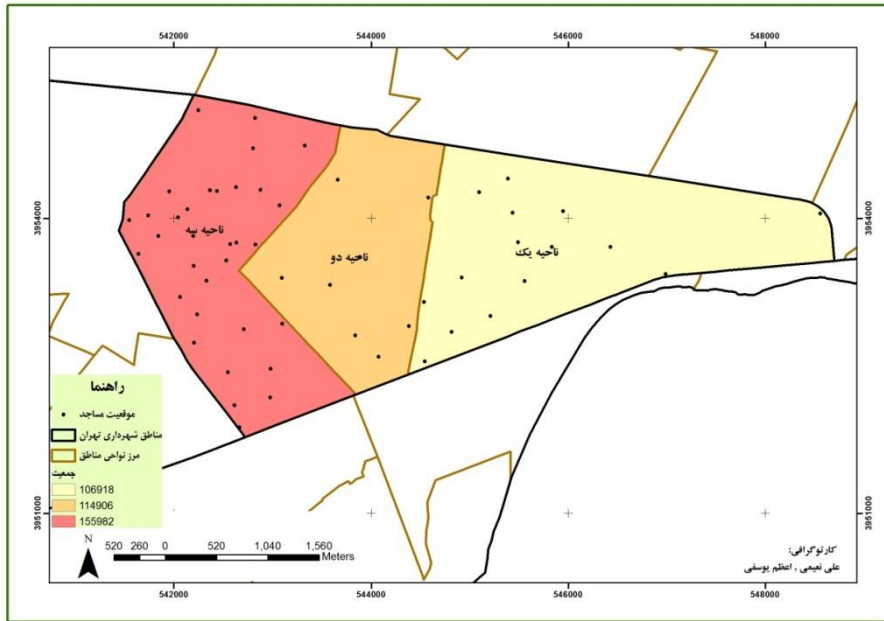


نقشه شماره چهار: تراکم مساجد در سطح شهرداری منطقه هشت

مرحله بعدی در زمینه اجرای تحقیق دستیابی به نقشه تراکم جمعیت^۱ در سطح منطقه مطالعاتی است. در این بخش به دلیل عدم دسترسی مستقیم به اطلاعات مربوط به نفوس و مسکن اینیه از اطلاعات مربوط به بلوکهای ساختمانی و سرانه جمعیتی موجود در آن به منظور تهیه نقشه تراکم جمعیتی استفاده شده است. به منظور دستیابی به نقشه تراکم جمعیتی که معرف پراگندگی میزان جمعیت در واحد سطح می باشد از پراکنش جمعیت و سرانه جمعیتی در نواحی منطقه هشت شهرداری استفاده شده است. به منظور دستیابی به نقشه تراکم جمعیتی ابتدا داده ها و اطلاعات توصیفی با استفاده از دستورات ارتباط داده ای به داده ها و اطلاعات فضایی و مکانی متصل گردیدند و نهایتاً داده های اطلاعاتی مکان محور تهیه شده بر ای این مهم با استفاده از دستور مربوط به تهیه نقشه تراکم در محیط نرم افزاری ArcGIS به نقشه تراکم جمعیت در سطح شهر داری منطقه ۸ تبدیل گردید. جدول شماره یک نمایانگر وضعیت پراکنش جمعیت در سطح نواحی منطقه هفت شهرداری تهران است و همچنین پراکنش جمعیت در سطح نواحی منطقه هشت شهرداری تهران در نقشه شماره پنج نمایان است.

| محلات | | جمعیت (نفر) | مساحت (هکتار) | تراکم ناخالص جمعیت | مرد | زن |
|----------------|-----------|----------------|------------------|-----------------------|--------|--------|
| محلات ناحیه یک | تهرانپارس | 48408 | 242.7 | 199 | 23709 | 24699 |
| | دردشت | 27046 | 131.5 | 206 | 13456 | 13590 |
| | مدائن | 31464 | 116.4 | 270 | 15382 | 16082 |
| محلات ناحیه دو | هفت حوض | 29810 | 108.9 | 274 | 14521 | 15289 |
| | فدک | 36111 | 146.4 | 247 | 17627 | 18484 |
| | زرکش | 22010 | 70.6 | 312 | 10813 | 11197 |
| | نارمک | 26975 | 84.52 | 319 | 13342 | 13633 |
| محلات ناحیه سه | کرمان | 48094 | 148.8 | 323 | 23800 | 24294 |
| | مجیدیه | 19770 | 51.9 | 381 | 9730 | 10040 |
| | لشگر شرقی | 15071 | 41.4 | 364 | 7391 | 7680 |
| | لشگر غربی | 24351 | 57.4 | 424 | 11836 | 12515 |
| | وحیدیه | 29128 | 68.5 | 425 | 14137 | 14991 |
| | تسلیجات | 19568 | 52.5 | 373 | 9541 | 10027 |
| جمع کل منطقه | | 377806 | 377806 | 377806 | 377806 | 377806 |

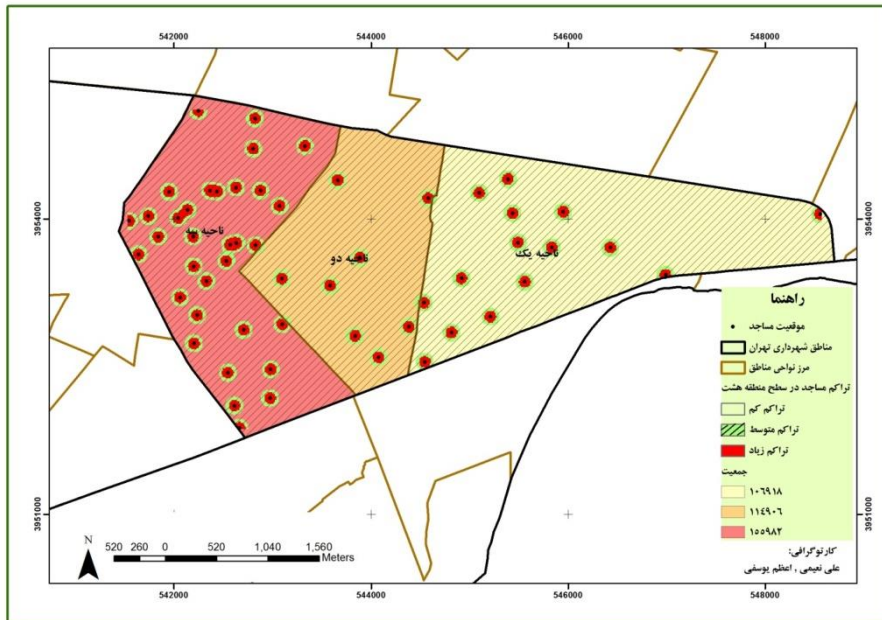
جدول شماره یک: وضعیت پراکنش جمعیت در سطح شهرداری منطقه هشت تهران



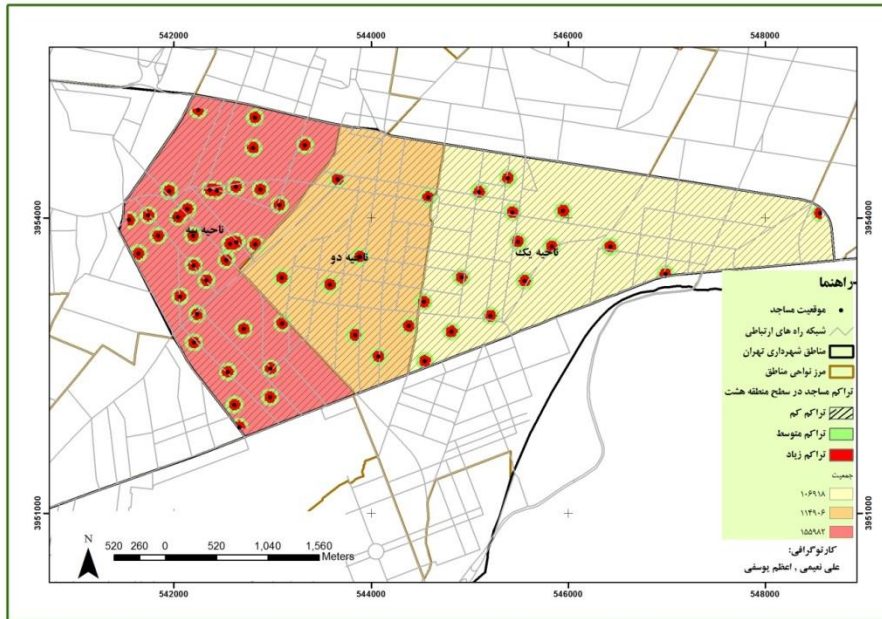
نقشه شماره پنج: پراکنش جمعیت در سطح محلات منطقه هشت شهرداری تهران

مرحله بعد بعد از شناسایی و تهیه نقشه‌های تراکم جمعیتی و تراکم پراکنش مساجد استفاده از دستورات و توابع همسایگی جهت دسترسی به سری داده‌ها و اطلاعات مکانی و فضایی که معرف و گویای وضعیت تراکم جمعیت و تراکم مساجد در سطح منطقه مطالعاتی است. بر این اساس نقشه‌های تهیه می‌گردد که معرف وضعیت تراکم جمعیت و تراکم مساجد در سطح شهرداری منطقه ۸ تهران می‌باشد.

نقشه شماره شش نمایانگر وضعیت ارتباط فضایی و مکانی پراکنش جمعیت و تراکم مساجد در سطح شهرداری منطقه هشت تهران است.



نقشه شماره شش: پراکنش فضایی تراکم مساجد با پراکنش جمعیت در سطح شهرداری منطقه هشت به منظور دستیابی به نتایج تحلیلی دقیقتر وضعیت دسترسی و شبکه‌های راه‌های ارتباطی نیز در این مهم دخالت داده شده است. همانطور که در نقشه شماره شش رویت می‌شود مناطقی که کمترین میزان تراکم مساجد را داشته‌اند دسترسی‌های محلی برای دستیابی به مساجد در سطح بسیار پایین تری نسبت به سایر نواحی بوده است.



نقشه شماره هفت: ارتباط شبکه راه‌های ارتباطی با تراکم مساجد و پراکنش جمعیت در سطح شهرداری منطقه هشت

نتیجه گیری

سیستم اطلاعات جغرافیایی که ما به اختصار بدان GIS می‌گوییم ابزاری بسیار قوی و توانمند در اختیار محققان و پژوهشگران علوم محیطی است. امکان تهیه، ذخیره سازی و آنالیز داده‌های هوشمند مکانی را را دارا بوده و به سادگی قادر به پاسخگویی به سوالات در زمینه مکانی و فضای می‌باشد. بر اساس آنالیزهای صورت پذیرفته در این تحقیق مشخص شد که در ۲۴.۵ درصد از سطح شهرداری منطقه ۸ تهران تراکم جمعیتی و تراکم پراکنشی مساجد در سطح بالایی است ۴۳.۳ درصد از مساحت منطقه در شرایط متوسط از حیث تراکم جمعیت و تراکم مساجد واقع است و سایر بخشهای منطقه مطالعاتی که معادل با ۳۲.۲ درصد از مساحت منطقه هستند عدم ارتباط معنی دار بین تراکم جمعیت و تراکم مساجد را نمایش می‌دهد. با توجه به نتایج حاصل از این تحقیق امکان مکان‌گزینی درست مناسب در زمینه استقرار مساجد و سایر اماکن دینی و مذهبی متناسب با متغیرهای محیطی مانند جمعیت، شبکه راه‌های ارتباطی و دسترسی‌ها، قیمت اراضی و... فراهم است.

فهرست منابع

۱. احمدی حکمتی، حسن (۱۳۸۴). نقش آموزشی مسجد در عصر پیامبر ﷺ، کتاب کارکرد مساجد، نشر رسانش
۲. پاکزاد، جهان‌شاه (۱۳۸۶). مقالاتی در باب مفاهیم معماری و طراحی شهری، نشر ثمین.
۳. پورجعفر، محمد رضا (۱۳۷۸). نقش و جایگاه مسجد در برنامه ریزی و طراحی محله‌های شهرهای اسلامی، جلد دوم مجموعه مقالات همایش معماری مسجد، انتشارات دانشگاه هنر
۴. خاکپور، براتعلی (۱۳۷۸). توزیع فضایی و مکانی شاخص‌های بهداشتی - درمانی - مذهبی و... در سطح شهر مشهد.
۵. خیرآبادی، مسعود (۱۳۷۶). شهرهای ایران، ترجمه حسین حاتمی نژاد و عزت‌ا. مافی، مشهد، نشر نیکا.
۶. شیعه؛ اسماعیل، (۱۳۸۴). مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی شهری، انتشارات دانشگاه علم و صنعت ایران
۷. مافی، عزت‌الله، (۱۳۷۹). طرح پژوهشی تحلیل توزیع فضایی مساجد در شهر مشهد.
۸. نظریان، اصغر (۱۳۷۴). جغرافیای شهری ایران، انتشارات دانشگاه پیام نور.

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 Study of mosque distribution in the Tehran 8 region with spatial analyses in Geographic Information System

*Azam Yousefi
Ali Naeimi*

Abstract

One of the main indicators among Muslim people is the spatial distribution of mosque in relation with population density and location of mosque in the cities. In this study, the spatial distribution of mosques in the region 8 Tehran municipality based on spatial analysis techniques in the GIS environment studied. After creating a mosque geodatabase in the GIS environment for the distribution of mosques in the region 8 Tehran, density analysis and distance analysis for distribution of mosques with population density. Based on spatial analyses studied. Based on this research results, 43.3 percent of region 8 Tehran had a normal condition of proportion population and mosque distribution. Although 32.2 percent of region 8 that are located in the east part of this region, doesn't have good relation among population density and mosque distribution. The lack of land for development in this region is one of problem for increase mosque in this area.

Keywords

Mosque, Geographic Information System, Spatial Analyse, Density Map

Murder and Typification of the forgiveness (A Case Study of Guilan)

Ali Yaghoobi Choobari

Abstract

Main purpose this research is “Typification of the forgiveness based on inductive strategy”. In this strategy, the interviewees perception about the forgiveness by interpretivism approach have been investigated. This research has been with qualitative method and purposive sampling, and individual and group (Focus group) interviews. According to the logic of theoretical saturation, twenty seven individually and three group were interviewed. Then researcher analyzed interviews with method thematic analyze. Overall, the findings indicates that there are two general type of forgiveness. The first is self- oriented forgiveness and the second is other- oriented forgiveness. In the first part exist various species such as: Forgiveness oppositions, forgiveness supporters, replaced forgiveness and intent - oriented forgiveness. Other-oriented forgiveness can observe types three: forgiveness oppositions, reluctantly Forgiveness and intent-oriented forgiveness. People reacted to the murder of their close relatives to criminal calculate and assess the benefits of forgiveness and revenge, and then act. Based on the research findings the forgiveness is time and space, because it depend to the position of the offender or the victim and the time between the crime and punishment.

Keywords

Typification, Forgiveness, Murder, Province of Guilan.

**Evaluation of collage student culture
level in graduate students
(case studey: Students in Azad university of Region 5)**

*Azam Nikookar
Amirhossein mohammad davoudi
Nadergholi Ghorchian*

Abstract

The principal objective of this paper is to evaluation of student's cultural level in graduated students. Methodology of gathering information is descriptive. Sampling population consisted of M.S student's of Azad University in region 5. sampling volume according to "Cochran" formula 364 person estimated and for choosing samples, composing method (random and clustering methods) selected. Data collection instrument was 91 notion questionnaires with 5 point Likert according to Birmingham, Shayne, Arnold, Engelhard and Straus. Validity of the instrument from external, content and identity verified and overall stability was calculated in 99%. Data analysis was performed by Cronbach's Alpha, AVE, Root of AVE, K-S and one Sample t-test. Results suggest that cultural ,social ,religious ,technical ,economical ,and individual levels of case study students was higher than average, and international and political levels of case study students was lower than average.

Keywords

student culture; Islamic Azad University

A Comparison of Western Psychological Forgiveness Model with that of Quran's

Shahrooz Ne'mati

Abstract

The aim of current study was to compare the western psychological forgiveness model with Islamic forgiveness model. In the western psychological forgiveness model in Enright model (1991) forgiveness includes Uncovering, Decision, Work and Deepening. In the same vein, content analysis and computerized stylistics method and scrutinizing religious scripture were applied in order to compare Islamic and Western forgiveness model. Scrutinized results indicated that the Quran's verses in regards to the continuum of forgiveness revealed that four stages of forgiveness (Afve) overlooking (Safh), covering up faults (ghofran) and empathy (Rahma) appeared in an arranged way in order to focus on the deeper process of forgiveness. In Islam, there has been a strong emphasis on mercy and forgiveness of God, and such representations stress God's merciful nature as well as a reflection of the richness of Islamic culture.

Keywords

Forgiveness, Islamic Model, Western Model

The Effect of the marriage of Iranian women with foreigners from a jurisprudential and ethical perspective

*Parviz Moradgholi
Ali Alebouheh*

Abstract

The subject of Iranian woman's marriage to foreigners is considered a serious issue as it has coincided with the arrival of Afghan and Iraqi neighbors to our country. This issue has caused serious problems to Iran. In addition to political and social problems caused by such marriage, it has also a significant effect on their family situation. In the current legal system of Iran, the differences between the citizenship of a husband because of his women are enacted barriers by the legislatures in Article 1060 of the Civil Code; however, the citizenship of a husband lacks any precedent in legal records. In this paper, the concept of marriage and citizenship, arrangements and legal terms relating to the restrictions of marriage of Iranian women to foreigners and its consequences has been investigated. It was suggested that appropriate education about marriage through social media should be given to women. This issue also should be considered serious in the regulations.

Keyword

citizenship, ethical, marriage, barriers to marriage, legal legislation

Comparative study of moral education Iran, China and America in the modern age in higher education

*Hasan Maleki
Zakya Abbasi
Abbas Abbaspour
Saeed Beheshti*

Abstract

Ethics is an essential component durability and consistency of human societies and moral strength of any society depends on its. The aim of the study was to investigate approaches to moral education in three countries Iran, America and China in general and higher. The research method is comparative qualitative survey And required data through library documents, investigative reports and search the World Wide Web is obtained And using a range pattern that describes four steps, interpretation, and compared to the comparative studies indicate proximity; After presenting the facts pertaining to moral criticism similarities and differences and the strengths and weaknesses of each country in this field deals. The results shows that all approach get in religion in any country And stages of moral development in non-Islamic approaches, especially cognitive approach are fixed and unchangeable. While the Islam moral laws and ordinances knows absolute and actual. And except Islam Other approaches emphasize only one aspect of moral education

Keywords

Moral education, higher education, cognitive approach, Islam, communism

Prevention strategies of social sins in the Qur'an

*Ali Sadeqi
Zahra Rabbani tabar*

Abstract

The subject of this thesis is how to prevent the social sins of the Quran. Since the main purpose of the community to reach perfection in this direction away from sin we have social needs; therefore, to discuss strategies to prevent social sins, sins in the Qur'an that human life is a book of guidance and guidelines, reach us at for this purpose, will lead. spreading from the perspective of verses and Islamic traditions and prevention strategies of these sins in the Qur'an in several follow-up season. At first insight to prevent such faith in God, belief in divine supervision and strengthen the faith in resurrection. The preventive approach, such as the role of piety, love of God and worship in preventing social sins study. And at the end to prevent such an act of preventive punishments ranging from worldly and otherworldly. Sectional research methods in this thesis is transmitted. and provides numerous interaction.

Keyword

Quran, guilt, social protection, social sins.

Ecosophy and Ibn Arabi Application Divine Names and Attributes Marriage's

*Hamze Ali Bahrani
Mohsen Shiravand*

Abstract

Ecosophy is an interdisciplinary science that is formed of the combination of two natural and epistemological areas. A discussion of the noms (divines) and attributes of God marriage is a mystical discussion, but in this article we intend to use in the environmental field. Our aim in this research is the application of this doctrine in the field of environmental ethics and extraction of teachings of the related to environmental issues. The fundamental issue in the research is the explanation of status Nature in Ibn Arabi and discussion of the noms (divines) and attributes of God marriage and how will be done mystical teachings of the environmental ethics. In this article has been used descriptive –analytic method. Outcome of this research, true respect for nature by man that has intrinsic value as a sacred being.

Keywords

Divine Names and Attributes Marriage's; Environmental Ethics, Nature, Ibn Arabi; Ecosophy

Legal and moral effects of false advertising

Mohsen Shari'atmadar Tehrani

Abstract

we should account the advertising as a basic Element in the fate of countries, that role plays in both internal and International domain. Sometimes, the advertising is untrue, and includes some Properties that they are not in present goods or specific services. we can study this kind of advertising, in different aspects. From these aspects, we can name the legal and moral effects of false advertisings on human rights, society and Audiences. If the ads contain false, they are searchable in Ethics, In addition to the contractual relationship as breach of contract, and in civil liability. The main question of this Article is that what legal liability for false advertising is, and what are effects on contract between the parties, and also what are morally adverse effects on the audience and the community?

Keywords

advertising, commercial advertising, untrue advertising, Civil liability, Moral responsibility.

Perceived ethical climate in organization: the concepts and classifications

*Seyyed mojtaba mahmoudzadeh
Mohammad hosein shojaee*

Abstract

While there are numerous organizations including moral climate, important for most organizations was perceived ethical climate and ethical behavior is affected employees. Human resources in today's world, the best competitive advantage of the company and any man more than any other time, the theory of organization and management has become important. Human resources as much as it can help organizations compete, can also be a major obstacle in the way of organization. The research method is analytical and data collection for the library. In this study attempted to perceived ethical climate models and concepts are examined from the perspective of different theorists. Among several categories about perceived ethical climate, Victor and Cullen ethical climate theory, Vidaver and Cohen ethical climate continuum theory, the Webber theory of ethical climate and Arnaud the theory of moral decision-making processes in this study were investigated.

Keywords

perceived ethical climate, Work ethics, Organizational Ethics, Business ethics, Professional ethics

The honorable security of human; a preeminent basis in citizenship rights.

*Alireza Entezari
Hamid Sotodeh*

Abstract

From the viewpoint of The Glorious Quran, noting people and government to the natural and acquired dignity of the whole individuals of a society and observing its necessities cause to decamp all kinds of oppression, discrimination, despotism and suffocation from an Islamic society and one of the main components of the human civilization and bliss that is "mundane and heavenly security" be set up as a main characteristic in the citizenship rights by social training. The importance of the security is considered from the point of view of the human dignity in Islam and, moreover, mechanisms hereby have considered to incarnate it in this research.

Keywords

dignity, human, security, Quran, tradition.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 7, No. 3, Spring 2017/ No: 27/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought.(ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph.D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph.D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph.D; Ahmad Deilami, Ph.D; Amir Divani, Ph.D; Jafar Shahnazari, Ph.D; Jafar Sadri, Ph.D; Amir Abbas Alizamani, Ph.D; Mahmoud ghayyomzade, Ph.D; Abdollah Nasri, Ph.D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Editor: *Zeinab Salehi*

Translator: *Mohammad Ali Mofid*

Administrative Assistant and Typesetting: *(Mofid) 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.