



انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی

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

سال دهم - شماره یک - پاییز ۱۳۹۸

شماره پیاپی ۳۷

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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

دکتر امیر دیوانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر جعفر صدری،

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم: احسان

صفحه آرا: کامپیوتر احسان ۰۲۵۳۷۸۴۲۶۷۸

ویرایش: حمید رضا علیزاده

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

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

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

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

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی- سال دهم- شماره یک- پاییز ۱۳۹۸

شماره سالی ۳۷

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در 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 / نویسندگانهـ. 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 دهم، شماره یک، پاییز ۱۳۹۸، شماره پیاپی ۳۷

۵ / ارائه الگوی پیشنهادی سرآمدی فرهنگ اخلاق سازمانی در بانک رفاه کارگران

مجید ابوالقاسم / ایرج سلطانی

۳۱ / بررسی پیامدگرایی و وظیفه‌گرایی اخلاقی با تأکید بر نظریه کانت در ...

شرلی نعمت‌اللهی / کیهان آزادی / محمدرضا وطن پرست

۴۹ / اخلاق مداری پیامبر(ص) در غزوات

سهراب اسلامی / حسین خسروی / عبدالله رحیمی

۶۹ / مطالعه تأثیر ابعاد محیط آموزشی بر میزان تغییر سرمایه روانشناختی و ارزشهای اخلاقی...

سادینا پیرا / کامران محمدخانی / علی تقی پور ظهیر

۸۷ / راهکارهای حقوقی - اخلاقی مقابله با فساد در انعقاد قراردادهای تجاری بین‌المللی

بهرام تقی پور / مهدی عباسی سرمدی / اعظم مهدوی پور / محمد تقی ابراهیمی

۱۱۱ / ارائه الگوی ارزیابی موفق خط‌مشی‌های عمومی سازمان تأمین اجتماعی مبتنی بر اخلاق حرفه‌ای

سارا حاجت پور / کرم اله دانش فرد / محمد تابان / قنبر امیرنژاد

۱۲۹ / چالش‌های اخلاقی اجرای رأی داور در نظام حقوقی ایران

علی رسول زاده فرساد / حمیدرضا علومی

۱۵۳ / شأن اخلاقی حیوانات از دیدگاه اندیشمندان غرب، مسلمان و قرآن کریم با تأکید بر تفسیر المیزان

سیدحسین رکن‌الدینی

۱۷۳ / بررسی مضامین اخلاقی، اعتقادی و دینی در ادبیات عامیانه شهربابک

فاطمه ریاحی / عطاءمحمد رادمنش / محبوبه خراسانی

۱۸۳ / تبیین مبانی و اصول اخلاقی حقوق مصرف‌کننده از دیدگاه حقوق اسلام

رسول شجاعی / جلیل قنواتی / تورج تقی زاده / سید احمد حبیب نژاد

۲۰۵ / نظام ورش‌های تربیتی در نظرگاه اسلامی و مقارنه آن با مکتب اگزستانسیالیسم

محمد فرج زاده / محمد رضا سرمدی

۲۲۳ / میان‌کنش عبادات و تربیت با تأکید بر ابعاد تربیتی و اخلاقی کفارات مذکور در قرآن کریم

محسن ملک‌افضلی اردکانی

۲۳۷ / ساختار سازی اخلاقی در پیشگیری فرهنگی از اعتیاد به مواد مخدر

غلامرضا مهدوی / محمود قیوم زاده

۲۵۱ / ضمانت اجرای قانونی نقض ارزش‌های اخلاقی در دیوان محاسبات کشور

فتح اله رحیمی / مهری حقیقی

۲۶۹ / ضمان درک در ترازوی ارزیابی اخلاقی با محوریت ارا وحدت رویه دیوان عالی کشور

پوریا رضی

۲۸۱ / تعارضات اخلاقی تصمیمات دیوان بین‌المللی دادگستری و شورای امنیت در ...

سعيدة گل کار / سیدمحمد هاشمی / علی زارع

۳۰۳ / تحلیل معناشناختی واژگان استکبار و استضعاف در قرآن و روایات

فاطمه نصرتی موموندی

1-17 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

ارائه الگوی پیشنهادی سرآمدی فرهنگ اخلاق سازمانی در بانک رفاه کارگران

مجید ابوالقاسم^۱
ایرج سلطانی^۲

چکیده

مقاله پژوهشی حاضر با هدف ارائه الگوی پیشنهادی سرآمدی فرهنگ اخلاقی سازمانی انجام گرفته و گرچه مدل‌ها و الگوهای متنوع و متفاوتی از فرهنگ اخلاق سازمانی و سرآمدی سازمان وجود دارد که در سازمان‌ها به ویژه بانک‌ها و موسسات مالی استفاده شده است اما الگوهای حاضر با بهره‌گیری از مدل‌ها و الگوهای متعارف و نیز بر اساس نظر خبرگان اعم از اساتید دانشگاهی و مدیران و کارشناسان امور بانکی تهیه گردیده که می‌تواند به طور اخص مورد استفاده موسسات مالی و بانک واقع گردد.

روش تحقیق از نظر هدف توسعه‌ای - کاربردی و از نظر روش، پژوهشی آمیخته (کیفی و کمی) می‌باشد. جامعه آماری تحقیق را در بخش کیفی خبرگان مدیریت و بانک تشکیل دادند که برای تعیین مولفه‌های کلیدی ابتدا ۱۵ نفر (گروه همگون یا هموژن) به صورت هدفمند و به عنوان نمونه انتخاب و بصورت کتابخانه‌ای و پس از بررسی ۳۴ الگوی فرهنگی معتبر جهانی و نیز مدلهای تعالی سازمانی نسبت به تهیه معیارها اقدام و گروه‌های اصلی الگو مشخص و سپس با استفاده از روش دلفی فازی توسط ۳۰ تن از اساتید دانشگاه و مدیران و کارشناسان و صاحب نظران امور منابع انسانی و بانکی (گروه ناهمگون یا هتروژن)، گروه‌های اصلی، زیر گروه‌ها و شاخص‌ها مشخص و بصورت کمترین مقدار، مناسب‌ترین مقدار و بیشترین مقدار امتیازات داده شد و از طریق تحلیل محتوا و تدوین چک لیست اطلاعات جمع‌آوری و با روش دلفی اشاره شده مدل اولیه پژوهش تدوین گردید و سپس در بخش کمی با جامعه آماری روسای شعب کل کشور و صاحب نظران در بانک رفاه به تعداد ۹۳۵ نفر و شعب بانک ملت استان تهران ۲۸۹ نفر و روسای شعب بانک تجارت استان تهران ۴۲۵ نفر، با استفاده از فرمول کوکران تعداد ۳۲۹ نفر در بانک رفاه و ۷۰ نفر بانک ملت و ۱۰۰ نفر بانک تجارت بعنوان حجم نمونه برآورد و با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی، نمونه‌ها انتخاب شدند و برای جمع‌آوری اطلاعات از پرسشنامه استفاده که در تدوین پرسشنامه با استفاده از مبانی نظری و محتوای مدل‌های مختلف و نظر خبرگان روایی آن تعیین و با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ پایایی آن به میزان ۰/۸۵ مشخص گردید. تجزیه و تحلیل اطلاعات در بخش کیفی با استفاده از روش دلفی و نرم افزار Excel و در بخش کمی داده‌ها به کمک نرم افزار SPSS 24 و LISREL مورد سنجش قرار گرفت و در نهایت الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی در ۶ گروه اصلی و ۲۴ زیرگروه و ۱۱۴ شاخص به عنوان الگویی پیشنهادی فرهنگ سازمانی برای بانک رفاه مشخص گردیده است.

واژگان کلیدی

اخلاق سازمانی، رهبری و چشم انداز، سرآمدی فرهنگی، بانک رفاه کارگران.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی مدیریت، گروه منابع انسانی، پژوهشکده مدیریت، پژوهشگاه مهندسی بحران‌های طبیعی شاخص پژوه.

۲. استادیار گروه مدیریت آموزشی، واحد خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: i.soltani@khuif.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۵

طرح مسأله

نزدیک به دو دهه است که نظریه پردازان و صاحب‌نظران عرصه سازمان و مدیریت، به ویژه صاحب‌نظران حوزه رفتار سازمانی و متخصصان تحول سازمان به طرح موضوع مهمی در سازمان پرداخته اند که چندان ملموس و محسوس نیست. این موضوع توسط صاحب‌نظران معروفی نظیر وارن بنیس، ادگار شاین، ویلیام اوشی مورد نقد و طرح قرار گرفته و بیشتر از همه اهمیت آن در کتاب «در جستجوی کمال» پیترز و واترمن تجلی یافته. این موضوع مهم که «فرهنگ سازمانی» نام گرفت و بیشتر با جنبه غیرمادی و غیرملموس در سازمان شناخته شد، مورد بررسی و مطالعات مختلفی قرار گرفته است (فانی و حسین نژاد، ۱۳۸۱).

با نگاهی به سازمان های موفق می توان به وجود عوامل کلیدی و مشترک بین آن ها که زمینه ساز و شاید عامل اصلی موفقیت آن ها بوده است، پی برد. یکی از این عوامل کلیدی، فرهنگ قوی و مسلطی است که این سازمان ها در آن تنفس می کنند (ابزری و عبدالمنافی، ۱۳۸۴).

امروزه برای ایجاد انگیزه، رفتارهای مطلوب، دستیابی به اهداف سازمانی، افزایش بهره وری نیروی انسانی و در نهایت نیل به تعالی سازمانی، مدیران سطوح بالای سازمان از راهبردهای نوین و کارآمدی استفاده می کنند. یکی از راهبردهای نیل به تعالی، ایجاد فرهنگ سازمانی مطلوب است. اجرای تدابیری چون مدیریت کیفیت فراگیر، بهبود سازمانی، استانداردهای ایزو و تعالی سازمان جز با بررسی فرهنگ سازمانی میسر نمی شود (دلوی و ابزری، ۱۳۸۸).

از جمله مؤسسه های ارایه دهنده خدمت در سطح جامعه، بانک ها هستند که نقش مهمی در ارتقای شرایط کار و زندگی جمعیت ساکن در قالب اقشار و گروه های مختلف اجتماعی و اقتصادی دارند (محمدپور زرنندی و همکاران، ۱۳۹۳). بانک ها از سازمان های مهم و تأثیرگذار در جامعه هستند که همواره در معرض تغییرات محیطی قرار دارند و این امر به نوبه خود موجبات تغییر در بانک ها و کارکنان آن را فراهم آورده و برای آنها مسائلی را به همراه دارد. بنابراین بانک ها مانند سایر سازمان ها برای اینکه بتوانند خود را با این تغییرات تطبیق دهند با دو مسئله مهم مواجه می باشند: ۱- چگونگی توسعه سازمان به منظور انطباق و هماهنگی بهینه با تغییرات و تحولات و ۲- چگونگی هدایت و رهبری منابع انسانی سازمان به منظور نیل به اهداف سازمانی و تأمین نیازهای کارکنان (ممی زاده، ۱۳۷۵).

یکی از اصلی ترین چالش ها و ایجاد مشکل، تفاوت کارایی بانک های دولتی نسبت به بانک های خصوصی می باشد. در پژوهشی با عنوان "ارزیابی کارایی بانک های دولتی در مقایسه با بانک های خصوصی در ایران" صورت پذیرفته نشان داد شاخص های کارایی بانک های دولتی به مراتب کمتر از بانک های خصوصی است. بانک های دولتی، با توجه به ماهیت

دولتی آنها و شرایطی که بر آنها حاکم است با پدیده ای با عنوان بی نظمی سازمانی (وجود سردر گمی و شسته و رفته نبودن و یا به خوبی سازماندهی نشدن امور) مواجه هستند. با توجه به اینکه صنعت بانکداری یکی از مهمترین بخش های هر اقتصاد محسوب می شود، لذا بی نظمی سازمانی موجب می شود که مجموعه مصرف کنندگان منابع بانک به هدر دهندگان منابع تبدیل می شود. از طرف دیگر، ساختار سازمانی ناکارا و فرهنگ سازمانی ناکارا نیز بر هدردهی منابع به عنوان عوامل بستر و زمینه ساز تأثیر می گذارند. همچنین فقر اطلاعاتی و اسراف سازمانی نیز بر هدردهی منابع و تشدید آن تأثیر مضاعف می گذارند که این شرایط منجر به ناکارایی بانک های دولتی در صنعت بانکداری ایران می شود و پیشنهاد می کنند بانک ها می بایست به اصلاح ساختار و فرهنگ سازمانی همت گمارند (دانایی فرد و همکاران، ۱۳۹۰).

محققین و پژوهشگران فرهنگی ابعاد متفاوتی را برای فرهنگ و فرهنگ سازمانی معرفی کرده اند. قیومی ۱۰ بعد تمایز فرهنگ سازمانی که شامل ابعاد ساختاری و ابعاد رفتاری است معرفی مینمایند که شامل :

(۱) خلاقیت و نوآوری : میزان فرصت هایی که افراد برای ارائه افکار نو و جدید در سازمان پیدا می کنند .

(۲) پذیرش خطر: محدوده ای که کارکنان مایلند بخاطر پیشرفت ریسک کنند .

(۳) جهت دهی : در صد روشن بودن اهداف و مقاصد سازمان برای کارکنان .

(۴) یکپارچگی: میزان تر غیب واحد ها برای هماهنگ و متحد عمل کردن در باره مسائل مختلف

(۵) حمایت مدیریت : میزان حمایت و دلجویی مدیران از زیردستان

(۶) نظارت : میزان نظارت مستقیم و غیر مستقیمی که بر رفتار کارکنان بکار میرود .

(۷) هویت : تا چه حد اعضا سازمان خود را با کل سازمان یکی می دانند .

(۸) نظام پاداش : تا چه میزان جبران خدمات کارکنان بر اساس معیار عملکرد می باشد .

(۹) پذیرش تعارض : درجه ای که کارکنان عقاید و نظرات مخالف را تحمل می کنند .

(۱۰) الگوی ارتباطات : میزان محدود شدن ارتباطات به سلسله مراتب رسمی (قیومی و

دیگران، ۱۳۹۳) .

در حال حاضر بانک های کشور به چهار گروه خصوصی، خصوصی شده، دولتی و تخصصی تقسیم شده اند که عبارتند از :

بانکهای خصوصی : اقتصاد نوین، انصار، پارسیان، پاسارگاد، آینده، دی، سامان، سرمایه، سینا، شهر، کارافرین، ایران زمین، حکمت ایرانیان ، قوامین ، گردشگری
بانکهای خصوصی شده : تجارت ، صادرات ، ملت ، رفاه

بانک‌های دولتی: سپه، ملی، پست بانک، قرض الحسنه مهر
 بانک‌های دولتی تخصصی: صنعت و معدن، کشاورزی، مسکن، توسعه صادرات و توسعه
 تعاون

(بانک رفاه کارگران از سال ۱۳۷۲ در اجرای مصوبه شورای عالی اداری، با حفظ شخصیت حقوقی و مالی خود، تحت پوشش سازمان تامین اجتماعی قرار گرفت و از سال ۱۳۹۱ با ثبت اساسنامه در سازمان ثبت شرکتها، به طور رسمی و به صورت قانونی خصوصی شد و کوشید در اجرای سیاستهای کلان اقتصادی، دولت جمهوری اسلامی ایران سطح ارائه خدمات خود را افزایش دهد)

در این راستا بر اساس آمار استخراج شده از گزارش عملکرد بانک های کشور از سال ۱۳۸۵-۱۳۹۲ در بین ۱۹ بانک نتایج ذیل حاصل گردیده که نشانگر کاهش سهم بازار منابع بانکی بانک های تازه خصوصی شده (رفاه، ملت، تجارت و صادرات) در سال های مورد نظر می باشد:

جدول ۱-۱- سهم بانک های تازه خصوصی شده (رفاه، ملت، تجارت و صادرات) در بین سایر بانک ها در سال های ۱۳۸۵-۱۳۹۴ (http://banker.ir)(www.cbi.ir)

بانک/ سال	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵
ملت	۱۳.۸	۱۴.۵	۱۴.۰	۱۴.۸	۱۴.۹	۱۴.۳	۱۴.۹	۱۲.۹	۱۲	۱۱.۰	۱۱.۰
تجارت	۱۰.۱	۱۰.۲	۱۰.۸	۱۱.۹	۱۲.۰	۱۱.۰	۹.۱۶	۹.۵۷	۸.۶	۸.۳	۸.۲
صادرات	۱۳.۷	۱۴.۵	۱۳.۶	۱۱.۶	۱۰.۴	۱۰.۱	۹.۴۶	۹	۹.۷	۱۰.۰	۱۰.۰
رفاه	۳.۲۲	۳.۰۶	۲.۷۵	۲.۲۸	۲.۴۵	۲.۶۲	۲.۸۸	۳.۳۷	۳.۸	۳.۸	۳.۷
جمع	۴۰.۹	۴۲.۳	۴۱.۳	۴۰.۶	۳۹.۹	۳۸.۱	۳۶.۴	۳۴.۹	۳۴.۰	۳۴.۰	۳۴.۰
سایر بانک ها	۵۹.۰	۵۷.۶	۵۸.۶	۵۹.۳	۶۰.۰	۶۱.۸	۶۳.۵	۶۵.۱	۶۵.۰	۶۵.۰	۶۶.۰

همانطور که در جدول ۱-۱ مشاهده می شود، بانک های تازه خصوصی شده (ملت، صادرات، تجارت، رفاه) در سال ۹۲ تنها توانستند ۳۴.۹ درصد سهم بازار منابع بانکی از میزان ۷۰ درصد سهم کل بانک های خصوصی را کسب نمایند. عملکرد فوق از نظر مدیران عالی (براساس جلسات و همایش ها و همچنین موارد عنوان شده در ماهنامه های بانک) حاکی از آن است که بانک های مذکور در مقایسه با سایر بانک ها از جایگاه مناسبی برخوردار نبوده و نیاز به

تغییرات ساختاری و فرهنگ سازی بخوبی در آن ها محسوس می باشد (صدقی، ۱۳۹۴). از سوی دیگر اگر بانکی از رشد متوسط صنعت بانکداری عقب بماند، بیش از رقبا سهم خود را از دست خواهد داد. واقعیت آن است که از دست دادن سهم بازار در این بازار رقابتی، می تواند بسیار تلخ و جبران آن غیرممکن و حتی کشنده باشد. لذا بانک ها چاره ای ندارند تا بیش از پیش به مدیریت علمی و استفاده از فرصت ها، متناسب با ظرفیت های بانک توجه کنند (باقری، ۱۳۹۳). بانک رفاه کارگران بعنوان یکی از بانکهای تازه خصوصی شده بعنوان بانک نمونه بمنظور بررسی الگوی فرهنگی، مسئله به دو صورت آماری و مقایسه عملکرد بانک با سایر بانکها و نیز پژوهشهای انجام شده در داخل بانک به شرح ذیل بصورت وجود مشکل و مسئله مهم جهت بررسی فرهنگ سازمانی مطرح می باشد:

جدول ۱-۲- بررسی سهم بازار بانکها در جذب منابع (http://banker.ir) (www.cbi.ir)

بانک/ سال	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵
بانکهای غیردولتی	۹۴.۲	۹۴.۹	۹۵.۶	۹۶.۲	۹۶.۱	۹۵.۷	۹۶.۲	۹۶.۶۳	۹۶.۲	۹۶.۲	۹۶.۱
بانک رفاه	۵.۸	۵.۱	۴.۴	۳.۸	۳.۹	۴.۳	۳.۸	۳.۳۷	۳.۸	۳.۸	۳.۷

جدول ۱-۲: کاهش سهم بازار بانک رفاه از سال ۸۵ تا ۹۱ را نشان میدهد که با بررسی انجام شده در سه سال متوالی ۹۱-۹۳ نشان از کاهش انگیزه و رضایت شغلی بوده است.

مبنای نظری: مرور ادبیات و معرفی مدل مفهومی تحقیق

در گزارشات و بررسی ها و تحقیقات پیمایشی سالیانه اشاره شده که توسط اداره برنامه ریزی و تحقیقات با عنوان "بررسی میزان رضایتمندی کارکنان در بانک رفاه" صورت گرفته ۹۳ نتایج بصورت ذیل اعلام گردیده است:

سال ۹۱: در پژوهش انجام گرفته در سال ۹۱ نتایج نظر سنجی نشان می دهد، بیش از ۵۰ درصد کارکنان از اینکه در بانک کار می کنند، احساس خشنودی با رضایت شغلی می کنند (رضایت شغلی معادل ۵۸.۱۵ درصد) و حدود ۴۲ درصد پرسنل از شغل خود رضایت کافی ندارند. سال ۹۲: پژوهش در سال ۹۲ به این نتیجه رسید که کارکنان به یک تعلق اجتماعی و خود شکوفایی رسیده ولی در سطح های پایین نیازهای معیشتی، زیستی و فیزیولوژیک دچار ضعف هستند. این اتفاق در بلندمدت بر کاهش رضایت شغلی کارکنان موثر بوده است.

سال ۹۳: رضایت شغلی از طریق شاخص توصیفی و بر مبنای تئوری دوعاملی هرزبرگ، سلسله مراتب نیازهای مازلو، اسپکتر و ترز، نظریه امید، کامروایی و برابری، سنجیده شده است. نتایج حاصل از نظرسنجی نشان می دهد، حدود ۵۰ درصد کارکنان بانک احساس رضایت شغلی می نمایند (۵۰.۳۹ درصد) و بیش از ۵۰ درصد کارکنان نسبت به بانک تعهد سازمانی داشته و کمتر

از ۵۰ درصد کارکنان از حقوق و مزایا و حمایت سازمانی ادراک شده رضایت دارند. از سویی دیگر، حدود ۵۰ درصد کارکنان بانک احساس فرسایش شغلی می نمایند. آمار بدست آمده از تحقیق فوق نمایانگر این است که حدود نیمی از کارکنان بانک تعهد سازمانی و رضایت شغلی نداشته که موضوع فوق بصورت یک چالش جدی در بانک مطرح بوده که این معضل در عدم موفقیت بانک در ارائه عملکرد مناسب، جذب مشتری و جلوگیری از ارتقاء سهم بازار و... تاثیر بسزایی داشته است. لذا داشتن فرهنگ قوی کارآمد و پویا در برخورد با اینگونه مشکلات مورد نیاز بانک و سازمانهای مشابه خواهد بود.

در مطالعات صورت گرفته در خصوص فرهنگ سازمانی مواردی بشرح ذیل بعنوان موضوع و مسائل مهم در خصوص بررسی فرهنگ سازمانی حائز اهمیت می باشد:

۱. در بحث آینده نگری و آینده پژوهی نیز بلندترین گام در سده ۲۱ توسعه پایدار در آینده های ممکن ۱ (تمام حالاتی که امکان پذیر هستند)، آینده های محتمل ۲ (در میان آینده های ممکن برخی امکان وقوع بیشتری دارند بر پایه دانش و درک ما پذیرفتنی هستند) و آینده مطلوب ۳ (آینده هایی که بر پایه هدف گذاری ها، خواستار شکل گیری آن هستیم)، همگی بر چالشها و فجایع ناگوار و بحران و نیز فرصت های آینده های بهتر اشاره دارد که با توجه بیشتر و ژرف اندیشی فرهنگی احتمال چیره شدن بر چالش ها و بحران ها و نیز رسیدن به آینده مطلوب را افزون می بخشد (خزایی و محمود زاده، ۱۳۹۲).

۲. استقرار نظام مدیریت اخلاقی و اخلاق حرفه ای جهت انجام بهینه امور در سازمان بدون اعمال کنترل و نیز مثبت اندیشی و رعایت مسئولیت های اجتماعی، مستلزم داشتن فرهنگ سازمانی (محتوای فرهنگی و قدرت فرهنگ) قوی در سازمان می باشد (سلطانی ۱۳۹۱). لذا از تحقیق فوق به منظور استقرار اخلاق حرفه ای و مدیریت اخلاقی در سازمان کمک گرفت. ۳. یک فرهنگ سازمانی قوی رفتار کارمندان را شکل می دهد؛ باعث هماهنگی در رفتار می شود باورهای مشترک ایجاد می کند؛ تعهد کاری ایجاد می کند؛ باعث هویت سازمانی برای کارکنان می شود؛ شکل ظاهری افراد را مشخص می کند؛ از بی نظمی در سازمان جلوگیری می کند؛ کنترل بیرونی را کاهش می دهد (باعث ایجاد خود کنترلی می شود) و باعث کاهش تضاد، هزینه و نارضایتی شغل می شود (رحمانی و باقی نصرآبادی، ۱۳۷۶).

۴. امروزه زندگی در جوامع مختلف آمیخته با فرهنگ و ابعاد وسیع آن است. بطوری که در تمامی جنبه های زندگی بشر، فرهنگ حضوری همیشگی و تاثیری عمیق دارد. لذا کمتر

-
1. Possible future
 2. Probable future
 3. Preferable future

موضوعی را می توان در زندگی اجتماعی جوامع یافت که به نحوی مرتبط با فرهنگ و یا تحت تاثیر آن قرار نداشته باشد و سرنوشت جوامع در تمامی سطوح تابعی از مولفه ها و شاخص های فرهنگی است . (مظاهری و دیگران ، ۱۳۹۱)

مفهوم اخلاق سازمانی ۱

اخلاق سازمانی عبارت از نظام ارزشها و الگوهای اساسی رفتار در سازمان است که در طول زمان شکل گرفته و توسط اعضا مورد قبول واقع شده است؛ اخلاق سازمانی بر تمام جنبه های سازمانی اثر می گذارد و اهمیت آن به حدی است که وظیفه اساسی مدیران سازمان تغییر، تحول و وضع ارزش های اخلاقی شناخته می شود؛ بر اساس هرم مازلو که بیانگر مراتب نیازهای اساسی انسان است، برخورداری از امنیت، برخورداری از روابط اجتماعی، احترام و زمینه های خودشکوفایی نیز از مواردی است که لازم است برای اشاعه اخلاق سازمانی مورد توجه قرار گیرد.

مفهوم فرهنگ سازمانی ۲

تعریف فرهنگ سازمانی در هیچ قالب مشخصی امکان پذیر نیست؛ به این معنا که تعریفی از آن که به طور عام مورد پذیرش واقع شده باشد، وجود ندارد. یکی از این تعاریف عبارت است از: فرهنگ سازمان، عبارت است از مجموعه ای از ارزش ها، باورها، درک و استنباط و شیوه تفکر و اندیشیدن که اعضای سازمان در آنها وجوه مشترک دارند (دفت: ۱۳۸۰). فرهنگ سازمانی سیستمی از استنباط مشترک است که اعضا نسبت به یک سازمان دارند و همین ویژگی موجب تفکیک دو سازمان از یکدیگر میشود (پارسیان ۱۳۸۵ : ۱۰۵۹)

مفهوم رفتار سازمانی ۳

مجموعه فعالیت ها یا یک رشته فعالیت ها و کار که انسان همواره در حال انجام آن است ، مانند قدم زدن ، صحبت کردن ، خوردن ، خوابیدن ، کارکردن ، در مواردی زیادی بیش از یک فعالیت در یک زمان انجام میشود ، نظیر صحبت کردن با کسی در حال راه رفتن و یا رانندگی . در هر لحظه میتوان تصمیم به تغییر یک فعالیت یا ترکیبی از فعالیت ها گرفت (سیدجوادین ، ۱۳۹۳ ، ص ۶۱).

سوالات تحقیق

سرآمدی فرهنگ سازمانی بانک های رفاه، ملت، تجارت دارای چه ویژگی هایی است؟
مؤلفه های کلیدی تشکیل دهنده مدل پیشنهادی سرآمدی فرهنگ سازمانی در بانک های

-
1. Organizational Ethics
 2. Organizational Culture
 3. Behavior

رفاه، ملت، تجارت کدامند؟

شاخص‌های تشکیل دهنده مدل پیشنهادی سرآمدی فرهنگ سازمانی در بانک‌های رفاه، ملت، تجارت کدامند؟

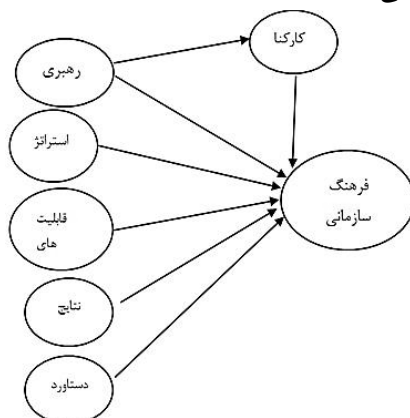
اولویت و وزن هر کدام از مؤلفه‌ها و شاخص‌های سرآمدی فرهنگ سازمانی در بانک‌های رفاه، ملت، تجارت چگونه است؟

روش تحقیق

تحقیق حاضر از نظر روش، تحقیق ترکیبی ۱ می‌باشد؛ تحقیقات ترکیبی (آمیخته اکتشافی) در دو مرحله کمی و کیفی انجام می‌پذیرد. اصل بنیادین تحقیق با روشهای ترکیبی استفاده از تکنیکهای کمی و کیفی در مراحل از تحقیق است که میتواند به صورت همزمان یا متوالی انجام گیرد. (محمدپور، ۱۳۹۰)؛ بکاربردن روش‌های تحقیق آمیخته درک روشنتری از پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی را فراهم می‌سازد و در رشته‌های مختلف علوم رفتاری و علوم اجتماعی کاربردهای فراوانی یافته است. این روش نوعاً با هدف تایید کردن، بسط و توسعه و یا نوع آوری بکار می‌رود. در واقع هدف از استفاده از روشهای تحقیق آمیخته به کاربردن یکی به جای دیگری نیست بلکه تقویت نقاط قوت و کاهش دادن یا به حداقل رساندن ضعفهای هر دو روش در یک مطالعه است و (کرسول، ۲۰۰۳)

طراحی مدل مفهومی

با توجه به نتایج به دست آمده از تحلیل عاملی، مبنی بر استخراج ۶ عامل تحت عنوان‌های "رهبری"، "استراتژی"، "کارکنان"، "قابلیت‌های سازمانی"، "نتایج" و "دستآورد" با مطالعه انجام شده در زمینه اندازه‌گیری الگوی فرهنگ سازمانی مرتبط با آن، مدل مفهومی روابط بین عوامل به صورت شکل زیر طراحی شد.



برازش مدل‌های اندازه‌گیری

یک مدل اندازه‌گیری مربوط به بخشی از مدل کلی است که در برگیرنده یک عامل به همراه شاخص‌های مربوط به آن عامل است. در برازش مدل تحقیق حاضر، سه مورد بررسی شد:

۱: سنجش بارهای عاملی

۲: پایایی شاخص

۳: روایی همگرا

۱: سنجش بارهای عاملی

بارهای عاملی از طریق محاسبه مقدار همبستگی شاخص‌های یک عامل با آن عامل محاسبه می‌شود. ملاک سنجش مناسب بودن ضرایب بارهای عاملی، ۰.۴ است که چنانچه برابر یا بیشتر از این مقدار به دست آمد، موید این مطلب است که واریانس بین عامل و شاخص‌های آن از واریانس خطای اندازه‌گیری آن عامل بیشتر بوده و پایایی در مورد آن عامل قابل قبول است. مطابق شکل ۴-۱ تمامی ضرایب بارهای عاملی شاخص‌ها بالاتر از ۰.۴ به دست آمد.

۲- پایایی شاخص

الف: آلفای کرونباخ

آلفای کرونباخ معیاری کلاسیک برای سنجش پایایی و سنجش مناسب برای ارزیابی پایداری درونی ۱ (سازگاری درونی) محسوب می‌شود. پایداری درونی نشان‌گر میزان همبستگی بین یک عامل و شاخص‌های مربوط به آن است. مقدار آلفای کرونباخ بالاتر از ۰.۷ نشانه پایایی قابل قبول است. ضرایب آلفای کرونباخ برای هر یک از متغیرهای پنهان مدل مطابق جدول ۳-۱ به دست آمد که این معیار در تحقیق حاضر تأیید شد.

جدول ۳-۱: نتایج آلفای کرونباخ متغیرهای پژوهش

متغیر پنهان	آلفای کرونباخ
رهبری	۰.۹۰۲
استراتژی	۰.۹۸۷
کارکنان	۰.۸۳۲
قابلیت‌های سازمانی	۰.۸۹۰
نتایج	۰.۹۶۷
دست‌آورد	۰.۷۹۹

۳. روایی همگرا

روایی همگرا از میانگین واریانس توسعه یافته (AVE_1) به دست می‌آید که میزان همبستگی یک عامل با شاخص‌های خود را نشان می‌دهد. مقادیر AVE برای هر یک از عوامل مطابق جدول زیر به دست آمد. مقادیر قابل قبول برای این معیار که بیانگر اعتبار مناسب ابزارهای اندازه‌گیری است، مقدار ۰.۵ است. در پژوهش حاضر مقدار تمامی عوامل از حد مجاز بیشتر است و مناسب بودن معیار را در جدول ۱-۴ نشان می‌دهد.

جدول ۱-۴ نتایج روایی همگرا

متغیر پنهان	AVE
رهبری	۰.۶۷۱
استراتژی	۰.۵۴۳
کارکنان	۰.۶۲۳
قابلیت‌های سازمانی	۰.۶۰۲
نتایج	۰.۵۵۴
دست‌آورد	۰.۵۹۹

اول: برازش مدل ساختاری

بخش مدل ساختاری بر خلاف مدل‌های اندازه‌گیری، شاخص‌ها (متغیرهای آشکار) را مدنظر قرار نمی‌دهد و تنها متغیرهای پنهان همراه با روابط میان آنها را بررسی می‌کند. برای بررسی برازش مدل ساختاری در روش *lisler* از معیارهای زیر استفاده شد:

الف: ضرایب معناداری T

ب: معیار R^2

پ. معیار اندازه تاثیر f^2

الف) ضرایب معناداری T

برازش مدل ساختاری با استفاده از T -Value به این صورت است که این مقادیر باید از ۱.۹۶ بیشتر باشند تا بتوان در سطح اطمینان ۹۵٪ معنادار بودن آنها را تأیید کرد. البته این مقادیر فقط صحت رابطه را نشان می‌دهد و شدت رابطه را نمی‌توان با آنها سنجید.

جدول ۵-۱: مقادیر ضرایب معناداری روابط مدل و وضعیت روابط بین متغیرها

مسیر	مقدار T-Value	نتیجه آزمون
رهبری ← الگوی فرهنگی	۱۳.۹۱	تأیید تأثیر
استراتژی ← الگوی فرهنگی	۱۲.۴۸	تأیید تأثیر
کارکنان ← الگوی فرهنگی	۱۱.۳۴	تأیید تأثیر
قابلیت های سازمانی ← الگوی فرهنگی	۱۱.۳۴	تأیید تأثیر
نتایج ← الگوی فرهنگی	۱۱.۴۵	تأیید تأثیر
دستآورد ← الگوی فرهنگی	۱۳.۴۱	تأیید تأثیر

همان طور که در جدول ۵-۱ مشاهده می شود مقادیر T-Value برای همه روابط مدل بیشتر از ۱.۹۶ است، بنابراین برازش مدل در وضعیت مناسبی قرار دارد
(ب) معیار R Square (R^2)

این معیار ارتباط بین مقدار واریانس شرح داده شده یک متغیر پنهان را با مقدار کل واریانس، می سنجد. R^2 معیاری است که نشان از تأثیر یک متغیر برونزا بر یک متغیر درونزای وابسته (پنهان درونی) مدل دارد و موید آن است که چه مقدار از متغیر وابسته به کمک متغیر مستقل تبیین می شود. سه مقدار ۰.۱۹، ۰.۳۲ و ۰.۶۷ به ترتیب به عنوان ملاک برای مقادیر ضعیف، متوسط و قوی R^2 در نظر گرفته شده است. نتایج معیار R^2 متغیر دورن را یا متغیر وابسته در جدول ۶-۱ نشان داده شده است.

جدول ۶-۱. نتایج معیار R Square (R^2)

متغیر پنهان درونی	معیار R^2	نتیجه تأثیر
الگوی فرهنگ سازمانی	۰.۹۱۲	قوی
رهبری	۰.۹۱	قوی
استراتژی	۰.۸۸	قوی
کارکنان	۰.۸۴	قوی
قابلیت های سازمانی	۰.۷۶	قوی
نتایج	۰.۶۵	قوی
دستآورد	۰.۸۰	قوی

پ: معیار اندازه تأثیر f^2 (Cohen-Effect Size)

این معیار توسط کوهن معرفی شد و شدت رابطه میان متغیرهای پنهان درونی مدل را تعیین می کند. معیار اندازه تأثیر از شاخص R^2 برای تحلیل رابطه های میان متغیرهای پنهان

کمک می‌گیرد. فرمول ۴-۷ نحوه محاسبه معیار اندازه تاثیر را نشان می‌دهد:
فرمول ۱-۱:

$$f^2(x \rightarrow y) = \frac{R^2y(x \text{ included}) - R^2y(x \text{ excluded})}{1 - R^2(x \text{ included})}$$

مقادیر ۰.۰۲، ۰.۱۵ و ۰.۳۵ به ترتیب نشان از اندازه تاثیر کوچک، متوسط و بزرگ یک متغیر بر متغیر دیگر دارد. با استفاده از دستور BootStraping، مقادیر اندازه تاثیر ۶ عامل پنهان تحقیق به دست آمد که در جدول ۱-۷ مشاهده می‌شود.

جدول ۱-۷: نتایج معیار اندازه تاثیر f^2

متغیرهای پنهان درونی	معیار f^2	اندازه تاثیر
رهبری ←	0.314	بزرگ
استراتژی ←	0.94	بزرگ
کارکنان ←	0.92	بزرگ
قابلیت‌های سازمانی ←	0.92	بزرگ
نتایج ←	0.87	بزرگ
دست‌آورد ←	0.5	بزرگ

۴-۳-۸-۶: برازش مدل کلی

این معیار شامل هر دو بخش مدل اندازه‌گیری و ساختاری می‌شود و با تأیید برازش آن، بررسی برازش در یک مدل کامل می‌شود.
معیار GOF توسط تننهاوس و همکاران^۱ (۲۰۰۴) به عنوان برازش مدل کلی ابداع شد و از طریق فرمول زیر محاسبه می‌شود:
فرمول ۱-۲

$$GOF = \sqrt{\text{Communality} \times R^2}$$

جدول ۱-۸: مقادیر اشتراکی و R Square متغیرهای درون‌زا

Communality	R Square	متغیرهای پنهان درونی
۰.۵۳۲	۰.۹۱۲	رهبری
۰.۶۰۹	۰.۹۱	استراتژی
۰.۵۷۱	۰.۸۸	کارکنان

^۱ Tenenhaus et al

قابلیت های سازمانی	۰.۸۴	۰.۶۷۶
نتایج	۰.۷۶	۰.۵۵۶
دستاورد	۰.۶۵	۰.۶۸۸

مقادیر جدول ۸-۱ در فرمول ۴-۹ قرار داده شد:

$$GOF = \sqrt{AVG \times R^2}$$

با توجه به سه مقدار ۰.۲۵، ۰.۳۶ و ۰.۵۶۴۳ که به عنوان مقادیر ضعیف، متوسط و قوی برای GOF تعریف شده‌اند، حصول مقدار ۰.۵۶۴۳ نشان از برازش کلی قوی مدل دارد.

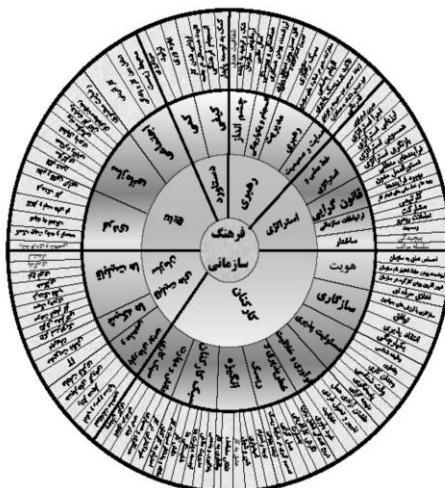
نتیجه گیری

جهت بررسی داده های جمعت شناختی، نرمال بودن داده های پژوهش از طریق آزمون کلموگروف اسمیرنوف و محاسبه پایایی ابزار از ضریب الفای کرونباخ به کمک نرم افزار SPSS و جهت محاسبه تحلیل عاملی تاییدی، تحلیل مسیر و برازش مدل مفهومی پژوهش از مدلسازی معادلات ساختاری LISREL استفاده شده است

با توجه به خروجی ها تعداد عامل های اصلی تحقیق حاضر، ۶ عامل تعیین شد که بر اساس ماتریس اجزا چرخیده شده، متغیرهای ۶ عامل اول به شرح فوق گروه بندی شدند، که باید بر اساس ادبیات نظری و اکتشاف پژوهشگر (تحلیل عاملی اکتشافی) بر روی ۶ عامل "رهبری"، "استراتژی"، "کارکنان"، "قابلیت های سازمانی" و "دستاورد" "نتایج" می باشند.

و در نهایت مدل پیشنهادی برای الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی به شرح **شکل ۵-۱**

استخراج گردید:



شکل ۵-۱ الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی

جدول شباهت‌ها و نوآوری الگوی ارائه شده نسبت به برخی الگوها

ردیف	مدل و الگو	مولفه‌ها	شاخصها	نوآوری الگوی حاضر نسبت به مدل	شباهت‌های دو مدل یا الگو
i.	سلامت فرهنگی وiliامز (۱۹۹۹)	رهبری روابط ارتباطات زیرساختها مشارکت مدیریت تغییر	چشم انداز / ماموریت / ارزش ها و استراتژی تجاری / اثربخشی رهبری اعتماد/همکاری و همکاری / روابط درون گروهی و بین گروهی / حس گروهی / توجه به مشتریان بازخورد/جریان اطلاعات / اطمینان از اطلاعات رویه های رسمی و غیررسمی / فرآیندها / سیستم ها / خطی مشی ها و ساختار / کیفیت سطوح اختیار / فرهنگ یادگیری / پاداش و مکانیزم قدردانی / تصمیم گیری مخاطره جویی / نوع آوری و خلاقیت / تعارض و تضاد/ تنوع	در ابعاد رهبری ، کارکنان و استراتژی از شاخصها و معیارهای بیشتری استفاده گردیده و نیز نتایج و دستاوردهای کوتاه مدت و بلند مدت مدنظر قرار گرفته است	در گروه رهبری ، زیر ساختها (قابلیتها) و ارتباطات و نیز برخی شاخصهای گروه استراتژیک همخوانی دارد
ii.	دنیسون (۲۰۰۰)	درگیرشدن درکار سازگاری (ثبات و یکپارچگی) انطباق پذیری	توانمندسازی : اختیارو ابتکاردرکار / تیم سازی : کارگروهی /اهداف مشترک توسعه قابلیت ها : صحنه رقابت /توسعه مهارت های کارکنان /تامین نیاز افراد ارزش های بنیادین : هویت و انتظارات کارکنان توافق : رفع اختلافات / ایجادتوافق هماهنگی و پیوستگی : همکاری وهماهنگی بین کارکنان و گروه	از ۶گروه اصلی و ۲۴زیرگروه و در ۱۱۴ شاخص بسیاری گسترده تر از الگوی دنیسون به بررسی ابعاد مختلف سازمان پرداخته شده است	شاخص توافق با شاخص توافق در گروه سازگاری کارکنان ، توسعه مهارتها با یادگیری و یاددهی و سبک کاری ، گرایش استراتژیک با خط مشی واستراتژی ، اهداف روشن با شفافیت هدف در چشم انداز ، کار گروهی و اهداف

ردیف	مدل و الگو	مؤلفه ها	شاخصها	نوآوری الگوی حاضر نسبت به مدل	شباهت‌های دو مدل یا الگو
		رسالت	ایجاد تغییر: تامین نیازهای تغییر، پیش بینی آینده مشتری گرایي: رضایت مندی مشتریان، تامین نیازهای آینده مشتریان یادگیری سازمانی: تغییر محیطی / تشویق خلاقیت / توسعه تواناییها گرایش و جهت استراتژیک: اهداف و استراتژی روشن / مشارکت در کار اهداف و مقاصد: مأموریت سازمان / پیوند اهداف و مأموریت چشم انداز: دید مشترک از آینده		مشترک با کار تیمی و مشارکت در ارتباطات سازمانی همسویی دارد
i.	پارسونز (AGIL)	انطباق دستیابی به هدف انسجام و یکپارچگی نهفتگی و مشروعیت	یک سیستم اجتماعی باید از محیط خوب و چگونگی تغییرات آن آگاه باشد و خود را تعدیل نماید فرآیندهای که اهداف و راههای رسیدن جلوگیری از پاشیدگی / وابستگی متقابل / هماهنگی اعتقاد جامعه به سیستم بقا	در مؤلفه اهداف توجه بیشتری به چشم انداز آرمانها ی سازمان، کمال طلبی گردیده. در مؤلفه انسجام و یکپارچگی به ارزشمند بودن همکاری و پیوستگی و قابل تحمل بودن اختلاف سلیقه توجه شده است	دستابی به اهداف روشن و انسجام با مؤلفه های چشم انداز و انسجام و یکپارچگی هم راستا میباشند
ii.	چارلز هندی (۱۹۹۷)	فرهنگ باشگاهی (ژئوس) فرهنگ ایفای نقش (آپولو) فرهنگ	تمرکز قدرت / اعتماد متقابل مدیرو کارکنان / جانشین پروری / فرد تابع سازمان تجزیه و تحلیل منطقی کارها / تعریف دقیق نقش ها	به مؤلفه ها و شاخصهای متفاوت تری در جهت بررسی جامع تر اشاره و پرداخته شده است اعم از	وجود گرایي با رضایت کارکنان و سهامداران و نیز هویت در گروه کارکنان

ردیف	مدل و الگو	مولفه ها	شاخصها	نوآوری الگوی حاضر نسبت به مدل	شباهت‌های دو مدل یا الگو
		وظیفه گرایی (آتنا) وجود گرا (دیونیسوس)	کارتیمی /فرایند حل مسائل /روشهای منطقی حل مسائل /همکاری جهت حل مشکل /کوشش سازمانها برای ایجاد رضایت کارکنان / هویت	مسایل و مهارتهای کارکنان ، قابلیت‌های سازمانی ، دید استراتژیک به اهداف و برنامه ریزی کارکنان .	بررسی شده است
۷.	مورهد و گریفین (۱۹۸۹)	تعهد اجتماعی وجدان کار مدیریت کیفی فرهنگ رقابتی تطبیق فرد با شغل غنی سازی شغلی توسعه شغلی گردش کار علاقه و وفاداری به سازمان اعتماد به نفس	فرهنگ منسجم / تعهد اجتماعی فعالیت کاری / منفور بودن بیکاری بهبود کیفی کار / کیفیت در برنامه ریزی سازماندهی و طراحی کار رقابت / پیشرو توسعه / انگیزش شغلی علاقه و توان / کارایی افراد / انگیزش فرد مسئولیت پذیری توسعه شغلی و افزودن وظایف جهت ایجاد انگیزه تنوع کاری / چرخش شغلی وفاداری / علاقه و پشتکارنسبت به کار عدم اطمینان به فعالیت	علاوه بر مولفه های اجرایی الگو ، به مولفه و شاخصهای نتایج و دستاوردهای فرایند توجه شده است . توجه ویژه ای به مسائل خطر پذیری و ریسک کارکنان ، آینده پژوهی ، خود کنترلی ، قانون گرایی و ارتباطات و استراتژی اعم از تدوین ، اجرا ، ارزیابی و بازنگری شده است	در ابعاد تعهد اجتماعی ، وجدان کار ، وفاداری به سازمان ، رضایت کارکنان همخوانی دارند
۸.	نیمروخ فرهنگ سازمانی اوریلی (۱۹۹۱)	بعد نوآوری بعد توجه به جزئیات بعد نتیجه گرایی بعد تهاجمی بودن بعدحمایت بعد تاکید برپاداش	خلاقیت / نو آوری /خطر پذیری /تشویق و ترغیب کارکنان/دنبال مخاطرات / خطر پذیری تجزیه و تحلیل مسائل / دقت روش ها و فرایندها روح تهور ، بی باکی ، سرشکنی / پرتکاپویی ، رقابت جویی / جسارت ،	انتقاد پذیری ، استراتژی ، قانون گرایی ، مباحث ساختار سازمانی ، پذیرش مسئولیت انجام کار ، یاد گیری و یاددهی کارکنان ، باورهای بومی و مذهبی ، شبکه	در ابعاد نوآوری ، حمایت ، گرایی تیمی ، ریسک پذیری ، خلاقیت ، ارتباط مدیر و کارکنان و نیز حمایت مدیریت همراستا هستند

ردیف	مدل و الگو	مولفه ها	شاخصها	نوآوری الگوی حاضر نسبت به مدل	شباهت‌های دو مدل یا الگو
		بعدگرایش تیمی بعد قاطعیت	استقبال خطر / پذیرش خطر پشتیبانی از کارکنان / حمایت مدیریت / ارتباط مدیر با کارکنان / نظام پاداش دهی / انسجام کارکردها / مهارت و شایستگی پاداشهای مالی و غیرمالی / انجام گروهی و تیمی کارها / هماهنگی / حفظ وضع موجود / ثبات	ها ، مسئولیتهای سازمان در خصوص جامعه ، سهامداران و کارکنان و دستاوردهای کیفی ، توجه شده است	
۷.	رعنايي (۱۳۸۶)	تحول گرا ماموریت گرا بروتراتیک انسان گرا	یادگیری سازمانی / توجه به مشتری ، تغییر پذیری جهت گیری راهبردی ، نتیجه گرایی ، رقابت ، ثبات ، کنترل ، یکپارچگی و هماهنگی توانمند سازی ، مشارکت و گرایش تیمی ، هویت ، تعهد سازمانی	خارج از تک بعدی نگری و انتخاب یک بعد از ابعاد فرهنگی به بررسی ابعاد وسیع در ارتباط با فرهنگ سازمان پرداخته شده است . که شامل مسائل درون سازمانی ، درون گروهی، استراتژیکی ، اجتماعی میباشد	شاخصهای هماهنگی با زیر گروه انسجام و یکپارچگی ، هویت با گروه کارکنان ، رضایت مشتری در نتایج سازمانی ، یادگیری در قابلیت‌های همخوانی دارند
۷.	الگوی پیشنهادی محقق	رهبری استراتژی کارکنان قابلیت های سازمان نتایج	چشم انداز / انسجام و یکپارچگی / مدیریت رهبری / حمایت و صمیمیت خطی مشی و استراتژی / قانون گرایی / ارتباطات سازمانی / ساختار	شفافیت هدف / شک و تردید به آینده / آرمایه های سازمان / کمال طلبی / هماهنگی و پیوستگی ارزشمند بودن همکاری / قابل تحمل بودن اختلاف سلیقه / تعیین استراتژی و خط مشی سازمان / سبک رهبری / مشارکت مدیر در فعالیتهای	

ردیف	مدل و الگو	مولفه‌ها	شاخص‌ها	نوآوری الگوی حاضر نسبت به مدل	شباهت‌های دو مدل یا الگو
		دستاورد	هویت / سازگاری / مسئولیت پذیری / نوآوری و خلاقیت / خطر پذیری و ریسک / انگیزه / سبک کارکنان / دانش و مهارت سبک کاری باورهای بومی و مذهبی / شبکه‌ها / قابلیت‌ها فردی / سازمانی / اجتماعی کمی / کیفی	سازمان / الهام بخشی / تاکید برریسک پذیری / ارتباط نزدیک و صمیمی بین مدیریت و کارکنان / نوع دوستی (کمک به همکاران) / قدردانی / تدوین استراتژی / اجرا استراتژی / ارزیابی استراتژی / همسویی استراتژی / بازنگاری استراتژی / فرآیندهای منطقی / دستورالعمل مدون / بهبود فرآیندها / رویه‌ها و خط مشی‌های انجام کار / کار تیمی / مشارکت / تعاملات رودررو / رسمیت / پیچیدگی / سلسله مراتب / احساس تعلق به سازمان / ارزشمند بودن حفظ اعتبارنام سازمان / غرور آفرین بودن کارکرد در سازمان / اخلاق حرفه‌ای / سازگاری با ارزش‌های بنیادین / توافق / انتقاد پذیری / یکپارچگی / وظیفه شناسی و وجدان کار / وفاداری / وجدان کاری / وقت شناسی / پاسخگویی / نتیجه گرایی داشتن آزادی عمل / تغییر و تحول فردی / خلاقیت / خود باوری / شروع کنندگی (عامل بودن) / نگرش کارآفرینی / جسارت / عمل گرایی / تصمیم گیری در شرایط ریسک / آینده پژوهی / توجه و احترام / امیدواری / شور و شوق / عشق به کار / تلاش مضاعف / وفاداری به کار / یادگیری و توسعه مدیریت دانش / توسعه مهارت‌ها / شایستگی‌ها / دانش کار / علاقه و پشتکار نسبت به کار / احترام به کارکنان / خودکنترلی در کار / همکاری و	مدل یا الگو

ردیف	مدل و الگو	مولفه ها	شاخصها	نوآوری الگوی حاضر نسبت به مدل	شباهت‌های دو مدل یا الگو
				همیاری/تفکر تیمی/اخلاق حرفه ای وجدان کار/اعتقادات مذهبی/آداب و رسوم وستنها/رفتارهنجار/هنجارهای گروهی/عادات فکری/It/مدیریت دانش/تجربیات/تفکر استراتژیک/نگرش مشارکتی/سرعت انجام کار/سبک رهبری/فرهنگ غالب/همکاری/نوآوری/یادگیری/استعداد اد/رشد فردی و شخصیکمک جهت رشد و توسعه/تعهد به اهداف/افکار و ایده های نو/فرهنگ کار/نظم و قانون گرایی/الگوشدن/سازگاری/عملکرد رقابتی/انطباق پذیر ی/برندسازی/رضایت سهامداران رضایت کارکنان/رضایت مشتری/تعادل بین کار و زندگی/کارآفرینی/تحقق مسئولیت اجتماعی/محیط زیست/بهره وری/تولید/سود آوری/انسجام فرهنگی/ارزشی شدن کار تقویت همبستگی در جامعه/کمک به توسعه پایدار	

پیشنهادهای تحقیق:

✓ یک الگوی ثابت: الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی ارائه شده میتواند بعنوان یک معیار و یا الگوی پایه بمنظور ارزیابی و امتیاز دهی توسط موسسه یا موسسات ارزیابی کننده برای بانکها اعم از دولتی و خصوصی و نیز سایر موسسات مالی و رتبه بندی دوره ای مورد استفاده قرار گیرد.

✓ ارزیابی دوره ای: پیشنهاد میگردد بانکهای خصوصی و دولتی از الگوی ارائه شده بصورت دوره ای بمنظور ارزیابی سازمان از الگوی فوق استفاده نمایند.

✓ شناسایی امتیاز شاخصها: با توجه به امتیازات ارائه شده در بخش قسمت الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی که توسط خبرگان موضوع بصورت کمترین مقدار، مناسب ترین مقدار و بیشترین مقدار، تهیه گردیده، سازمانها اعم از بانکی و غیر بانکی میتوانند با استفاده از پرسشنامه پیوست نسبت به ارزیابی شاخصهای ارائه شده و مشخص کردن اختلاف و اقدام اصلاحی، اقدام نمایند.

✓ استفاده از دیگر روشهای تحقیقات کیفی (تئوری داده بنیاد، اسنادی و ...) به منظور استخراج الگوی

سرآمدی فرهنگ سازمانی و مقایسه نتایج آن با تحقیق حاضر.

✓ پیشنهاد میگردد تا معیارهای شناسایی شده در این پژوهش هریک جداگانه مورد مطالعه قرار گرفته و در سازمان های دولتی مورد بررسی قرار گیرد.

✓ پیشنهاد می گردد تا بررسی وضعیت الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی و مقایسه با بانک های دولتی و خصوصی انجام گردد.

✓ پیشنهاد میگردد تا تاثیر الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی بر اقتصاد دانش بنیان مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

✓ همچنین باید خاطرنشان نمود، الگوی سرآمدی فرهنگ سازمانی ارائه شده در این تحقیق، بیگمان خالی از اشکال نبوده و این سبب میشود که محققین و علاقه مندان در این زمینه بتوانند از این تحقیق، در جهت بهبود و ارتقای مدل ارائه شده، در پژوهش های آتی خود استفاده نمایند.

فهرست منابع

۱. ابزری، مهدی، عبدالمنافی، سعید (۱۳۸۴)، دستیابی به تعالی سازمانی از طریق شناخت و تقویت فرهنگ سازمانی، سومین کنفرانس بین المللی مدیریت.
۲. خزایی، سعید، محمود زاده، امیر (۱۳۹۲)، آینده پژوهی، اصفهان، انتشارات علم آفرین، چاپ پنجم.
۳. سلطانی، ایرج (۱۳۹۱). الگوی سرآمدی اخلاقی، اصفهان: انتشارات ارکان دانش.
۴. سیدجوادین، سیدرضا، (۱۳۹۳). مدیریت رفتار سازمانی. انتشارات نگاه دانش، تهران، چاپ چهارم.
۵. دانایی فرد، حسن (۱۳۸۶)، هم سازی شیوه های کمی کیفی در پژوهش های سازمانی: تأملی بر استراتژی پژوهش ترکیبی، روش شناسی علوم انسانی، شماره ۱۳، شماره ۵۳، ۶۳-۳۵.
۶. دفت، ریچارد ال. تئوری و طراحی سازمان. ترجمه محمد اعرابی و علی پارسایان، (۱۳۸۰). تهران: انتشارات دفتر پژوهش های فرهنگی.
۷. دلوی، م؛ ابزری، م (۱۳۸۸). نیل به تعالی (سرآمدی) از طریق تقویت فرهنگ سازمانی جامعه شناسی کاربردی، سال بیستم، (۱) ۳۳، ص ۹۶-۱۷۱.
۸. رحمانی، جعفر، باقی نصرآبادی، علی (۱۳۷۶)، فرهنگ و رفتار سازمانی؛ انتشارات مؤلف، چاپ ۱.
۹. فانی، علی اصغر، حسین نژاد، حمید (۱۳۸۱)، فرهنگ سازمانی، مجله تدبیر، شماره ۱۳۰.
۱۰. قیومی، عباسعلی، حقیقی، محمدرضا (۱۳۹۳)، مدیریت فرهنگ سازمانی، تهران: مشق شب، چاپ اول.
۱۱. مظاهری، محمد مهدی، قیومی، عباسعلی، کاوسی، اسماعیل (۱۳۹۱)، مهندسی فرهنگ سازمانی، انتشارات انشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.
۱۲. ممی زاده، جعفر (۱۳۷۵)، بهسازی و توسعه سازمان، تهران: روایت.
13. Pietersen, C., (2016.7) "Organizational culture: a foundational perspective", African Journal of Economic and Management Studies, Vol. 8 Issue: 3, pp.262-273
14. Paro, R. E. P., Gerolamo, M. C., (2016.7) "Organizational culture for lean programs", Journal of Organizational Change Management, Vol. 30 Issue: 4, pp.584-598.
15. Jafri Al . saleh.(2016) . "Total Qality Management and management role of organizational cuolture (اصلاح کمن)
16. Adler, Paul S., Borys, Bryan (1996), "Two Types of Bureaucracy: Enabling and Coercive", Administrative Science Quarterly, Vol. 41, No. 1, pp. 61-89.
17. Aftab, H., Rana, T. & Sarwar, A. (2012). "An Investigation of the

- Relationship between Organizational Culture and the Employee's Role Based Performance: Evidence from the Banking Sector", International Journal Of Business And Commerce, Vol. 2, No.4, 1-13.
18. Al-Enezi, A. (2011). "Organizational Culture: Enhancing HRM In Kuwaiti Civil Service", Journal Of US-China Public Administration, Vol. 8, No. 4, 413-425.
19. Avazpour, Rahim, Rajizadeh, Azam, Zamyad, Abdolhossein, Afshar Jahanshahi, Asghar, Seyyedi, Seyyed Masoud (2013), "Investigating The Relation Between Organizational Culture And Excellence Performance Based On EFQM Model In Smes", Research Journal Of Applied Sciences, Engineering And Technology, 5(14): 3684-3691.
20. Baird, k., Hu, K.J., Reeve, R. (2011) "The relationships between organizational culture, total quality management practice and operational performance. International", Journal of Operations & Production Management. (814-31,789) .
21. Bryson, Jane (2008). "Dominant, Emergent, And Residual Culture: The Dynamics Of Organizational Change", Journal Of Organizational Change Management, Vol. 21 Iss: 6, Pp.743 – 757.
22. Denison DR, Mishra AK. Toward A Theory Of Organizational Culture And Effectiveness. Organization Science 1995; 6(2): 204-223.
23. Denison, D.; Cho, H.J., Young, J. (2000). Diagnosing Organizational Culture: a model and method, Working paper, International for management development.
24. Denison, Daniel. "Organizational Culture: Can it be a key lever for Driving Organizational Chang?" Inter national Institute For Management Development, Denison@imd. Chapter 2000(.2).
25. Denison, DR, Mishra, AK. (1995), Toward A Theory Of Organizational Culture And Effectiveness. Organization Science; 6(2): 204-223.
26. Eitansharir ,(2013) "Six key characteristics , www.dynamicachievement.com/six-key-characteristics. (April/22/).
27. Fey C, Denison DR .(2003). Organizational Culture And Effectiveness: Can American Theory Be Applied In Russia? Organization Science, 14(6),686-706.
28. Goffe, R and Jones (2001). "Organizational culture: a sociological perspective", Hand book of organizational culture and climate, John

Wiley, First Edition.

29. Green, L. C. (2007). "Redesigning Relationships: Understanding Organizational Culture During Change Initiatives". A Thesis Presented In Partial Fulfillment Of The Requirements For The Degree Of Master Of Arts In Learning And Training, USA: Royal Roads University.

30. Greenberg, J., Baron, R.A (2000), "Behavior in Organizations", Prentice-Hall, Inc., 7th Ed.

31. Gudykunst, W. B. And Ting-Toomey, S. (1988). "Culture And Interpersonal Communication", Thousand Oaks, CA: Sage.

32. Herskovits, M. J. (1984). Man And His Works? The Science Of Cultural Anthropology. New York: Alfred A. Knopf.

33. Kalseth, K. (2000), Knowledge Management Strategy. Perspective Journal, NO 37, P22.

34. Lacasse, A. J. (2010). "A Multi Method Organizational Culture Analysis Of State Correctional Institution Using A Modified Denison Organizational Culture Survey". A Dissertation Presented In Partial Fulfillment Of The Requirements For The Degree Of Doctor Of Philosophy In Education, USA: Minnesota University.

35. Macintosh, E. W., Doherty, A. (2010), The Influence Of Organizational Culture On Job Satisfaction And Intention To Leave, Sport Management Review, 13(2), 106-117.

36. Miler JB .(1999). Organizational Behavior: Performance And Productivity. New York, Random House: 135-162.

37. Mousavi, Seyed Abbas, Hosseini, Seyed Yaghoub, Hassanpour, Neda (2015), "On the Effects Of Organizational Culture On Organizational Performance: An Iranian Experience In State Bank Branches", Iranian Journal Of Management Studies (IJMS), Vol. 8, No. 1, 97-116.

38. Naranjo-Valencia, J. C. & Jiménez-Jiménez, . D.,(2011). Innovation or imitation? The role of organizational culture. Management Decision, 49(1), pp. 55 – 72.

39. Ooncharoen, N., & Ussahawanitchakit, P. (2008). "Building Organizational Excellence And Business Performance Of Hotel Business In Thailand: Effects Of Service Culture And Organizational Characteristics", International Journal Of Business Research, 8(3), 13-26.

40. O'reily, Charles A., Caldwell, David F., Chatman, Jenifer A.,

- Doerr, Bernadette (2014), "The Promise And Problems Of Organizational Culture: CEO Personality, Culture, And Firm Performance", Group & Organization Management, Vol. 39(6) 595–625.
41. Osseo-Asare AE, Longbottom D .(2002) . The Need Education And Training In The Use Of The EFQM Model. Quality Assurance In Education; 10(1): 26-36.
42. Parsons, T., 1986. Power And The Social System. In Power Steven Lukes(Ed), New York University Press, Pp.94-143.
43. Projogo, D. L., & Mcdermott, C. M. (2011). "The Relationship Between Multidimensional Organizational Culture And Performance". International Journal Of Operations And Production Management, 31(4), 712-735.
44. Qawasmeh, F. M., Darqal, N. & Qawasmeh, I. F. (2013), "The Role Of Organization Culture In Achieving Organizational Excellence: Jadara University As A Case Study", International Journal Of Economics And Management Sciences, Vol. 2, No. 07, 05-19.
45. Quinn, R. and Cameron, K. (2006). "Diagnosing and changing organizational culture", The Jossey-Bass Publishing, Revised Edition.
46. Quinn, R. (1999). "Diagnosing Culture and changing organizational culture". New York: Addison Wesley.
47. Richard A., Slaughter (2003), "Futures Concepts,:[Http://Www.Foresightinternaional.Com.Au](http://www.foresightinternational.com.au).
48. Schien, H. Edgar. (1990). organizational culture. 1 th Edition. No.2. American: psychological Association Inc.
49. Schmiedel,T.,Vom Brocke ,J. , Recker , J. (2012)"Is your Organizational Culture Fit for Business Process Management?", Business Process Trend, ,(5-1),.
50. Shawn M Galloway, (2015) ," A model to bridge the gap from compliance to excellen",(<http://proactsafety.com/articles/a-model-to-bridge-the-gap-from-compliance-to-excellen>)
51. Shoujun , Y., Fangmei, . L., Yong , Y. & Runtian, . J., 2014. Organizational Culture Evolution: An Imprinting Perspective. Journal of Organizational Change Management, 27(6), pp. 973 - 994.
52. Sinha, A., & Arora, B. (2012). 'Fit Between Organizational Culture And Business Excellence: A Case Study Of Heavy Electrical Equipment Plant", BHEL. Vikalpa: The Journal For Decision Makers, 37(3), 19-27.

53. Sinha, A., & Arora, B. (2012). 'Fit Between Organizational Culture And Business Excellence: A Case Study Of Heavy Electrical Equipment Plant", BHEL. Vikalpa: The Journal For Decision Makers, 37(3), 19-27.
54. Van Dyne, L., Graham, J. W., and Dienesch, R. M.; (1994)"Organizational citizenship behavior: Construct redefinition, measurement and validation", Academy of Management Journal, (4) 37, , pp. 802-765.
55. Wang, D, Su, Z. and; Yang, D., 2011, Organizational culture and knowledge creation capability, Journal of Knowledge Management, 15, (3), pp. 363-73.
56. Yazdani, Abdolhamid, Salarzahi, Habiballa (2014), "Investigate The Relationship Between Demensions Of Organizational Culture And (Based On Denison Model) With Organizational Agility Capabilities In Civil Registration In Sistan And Baluchestan", Journal Of Novel Applied Sciences, 3 (S2): 1654-1660.
57. Zakari, Mariama, Poku, Kofi, Owusu-Ansah, Wilberforce (2013), "Organizational Culture And Organizational Performance: Empirical Evidence From The Banking Industry In Ghana", International Journal Of Business, Humanities And Technology, Vol. 3 No. 1, 95-107..

بررسی پیامدگرایی و وظیفه‌گرایی اخلاقی با تأکید بر نظریه کانت در جامعه حسابداران رسمی ایران و تأثیر آن بر میزان پایبندی بر رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان

^۱ شرلی نعمت‌اللهی

^۲ کیهان آزادی

^۳ محمدرضا وطن پرست

چکیده

اخلاق موضوعی است فراگیر که همه جوانب زندگی بشر را پوشش می‌دهد. حرفه حسابداری یکی از متشکل‌ترین و منضبط‌ترین حرفه‌های دنیاست و به دلیل نوع و ماهیت خدماتی که ارائه می‌کند باید اعتبار و اعتماد خاصی داشته باشد. تداوم این اعتبار و اعتماد و تقویت آن، به پایبندی فکری و عملی اعضای حرفه به ضوابط رفتاری و اخلاقی آن بستگی دارد. یکی از محورهای اساسی در فلسفه اخلاق در حسابداری، بحث معیار فعل اخلاقی و ارزیابی افعال اختیاری حساب‌رسان به لحاظ اخلاقی می‌باشد. در این زمینه، در طول تاریخ، مکاتب متعدد و دیدگاه‌های متنوعی از سوی متفکران و فیلسوفان پدید آمده است که یکی از آن‌ها مکتب اخلاقی کانت و پیامد گرایی اخلاقی است. این پژوهش در گام اول به روش کتابخانه‌ای به جایگاه فلسفه‌های اخلاقی موجود در تدوین این رفتار حرفه‌ای پرداخته است. در گام دوم با استفاده از روش پیمایشی، دیدگاه‌های حساب‌رسان را تحلیل می‌نماید.

وظیفه‌گرایی اخلاقی و پیامد گرایی اخلاقی تأثیر معناداری بر میزان پایبندی حساب‌رسان به این رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان دارد.

رعایت دو بعد اخلاقی وظیفه‌گرایی اخلاقی و پیامد گرایی اخلاقی می‌تواند هم در فرایند انجام امور حساب‌رسان را تشویق به رعایت حدود اخلاقی می‌نماید که این همان وظیفه‌گرایی اخلاقی را شامل می‌شود و نتیجه‌ی کار ارائه‌شده نیز به نحوی خواهد بود که برای همه قابل اتکا و قابل اعتماد خواهد بود و این هم مرتبط با پیامد گرایی اخلاقی می‌باشد.

واژگان کلیدی

وظیفه‌گرایی اخلاقی، پیامدگرایی اخلاقی، جامعه‌ی حساب‌رسان، رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان.

۱. دانشجوی دکتری حسابداری، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران.

Email: Sherly.nematollahie@gmail.com

۲. استادیار گروه حسابداری، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران (نویسنده مسئول)

Email: Ka.cpa2012@yahoo.com

۳. استادیار گروه حسابداری، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران.

Email: Vatanparast@iaurasht.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۸

طرح مسأله

اخلاق موضوعی است فراگیر که همه جوانب زندگی بشر را پوشش می‌دهد. رشد روزافزون جوامع بشری و پیچیده‌تر شدن روابط و مناسبات اجتماعی، نیازهای نوینی را می‌آفریند. پیدایش حرفه‌های گوناگون، زاینده‌ی تلاش در پاسخ به این نیازهاست که باگذشت زمان و تغییر شرایط شکل می‌گیرند و به تدریج سیر تحول و تکامل را می‌پیمایند. حرفه حسابداری نیز یکی از متشکل‌ترین و منضبط‌ترین حرفه‌های دنیاست و به دلیل نوع و ماهیت خدماتی که ارائه می‌کند باید اعتبار و اعتماد خاصی داشته باشد. تداوم این اعتبار و اعتماد و تقویت آن، به پابندی فکری و عملی اعضای حرفه به ضوابط رفتاری و اخلاقی آن بستگی دارد (این رفتار حرفه‌ای، ۱۳۸۵). وضعیت فعلی حرفه حسابداری نشان از رسوایی‌های مالی عظیمی چون انرون، وردکام، آرتوراندرسن، تیکو^۱ و غیره دارد. با مشاهده‌ی هریک از این رسوایی‌ها این سؤال به ذهن می‌آید که چرا و چگونه چنین رسوایی‌های به بار آمده است. جواب عدم رعایت اخلاق است. این گونه رسوایی‌ها حاکی از آن است که رعایت موازین اخلاقی در حرفه حسابداری از ضروریات می‌باشد. چراکه علاوه بر اینکه ممکن است با عدم رعایت موازین اخلاقی توسط حسابداران منافع سهامداران زیرپا گذاشته شود، از حیث اینکه اطلاعات حسابداری ورودی بسیاری از سامانه‌های تصمیم‌گیری‌های اقتصادی محسوب می‌شود نیز نقش حسابداری بسیار حائز اهمیت است. از طرفی هم با توجه به کم‌رنگ شدن نظام‌های سنتی اخلاقی در جوامع و رشد پرشتاب علم و فناوری توجه به نقش اخلاق موضوع بسیار مهمی تلقی می‌شود (جبّاری و رحمانی، ۱۳۸۹).

در هر جامعه، گروه‌های مختلف حرفه‌ای، علاوه بر اصول و ضوابط اخلاق عمومی، از نظام ارزشی خاصی پیروی می‌کنند که موردپذیرش جمعی آن حرفه بوده که اخلاق حرفه‌ای نامیده می‌شود که رعایت نکردن و تخطی از این احکام می‌تواند موجب تنبیه‌های انضباطی و گاه مسئولیت مدنی و در مواردی موجب تعقیب کیفری شود (حساس یگانه و همکاران، ۱۳۹۴).

امروزه رعایت اخلاق برای حرفه‌ی حسابداری به‌عنوان تهیه‌کنندگان صورت‌های مالی (و حسابرسی)، به‌عنوان اعتباردهندگان به صورت‌های مالی بحثی درخور مطالعه بوده چون حرفه حسابداری و حسابرسی با بحران‌های اخلاقی بیگانه نیست. از سوی دیگر بررسی‌های دقیق انجام‌شده توسط کمیسیون بورس اوراق بهادار که نشان‌دهنده بالا بودن میزان چشم‌پوشی از حجم تقلب‌های حسابداری توسط حساب‌برسان در حسابرسی شرکت‌هایی نظیر سن دانت، سان

1. Enron, Worldcom, Arthur Andersen, Tico

بیم، لیونت^۱ که موجب متضرر شدن صدها میلیون دلار سهامداران بوده، باعث شده است که اعتماد به حرفه خدشه‌دار شود (سرلک، ۲۰۰۸).

حسابداری و اخلاق فراتر از یک مفهوم جنبی می‌باشد چراکه موارد یادشده خاص حسابداری نیست. اصول و مبانی حسابداری ریشه‌های اخلاقی دارند به‌طوری‌که تفکیک حسابداری از آن امری نانشدنی است اگرچه حسابداران چالش‌های اخلاقی زیادی را تجربه نموده‌اند، لکن درک مبانی، چارچوب و بافت تفکر اخلاقی اهمیت مضاعف دارد (آقایی و حصار زاده، ۱۳۹۱). یکی از محورهای اساسی در فلسفه اخلاق، بحث معیار فعل اخلاقی و ارزیابی افعال اختیاری انسان به لحاظ اخلاقی می‌باشد. در این زمینه، در طول تاریخ، مکاتب متعدد و دیدگاه‌های متنوعی از سوی متفکران و فیلسوفان پدید آمده است که یکی از آن‌ها مکتب اخلاقی کانت^۲ و پیامد گرایی اخلاقی است (حاجتی و عارفی، ۱۳۹۳).

بر اساس فلسفه کانت ارزش‌های خاصی به‌صورت مطلق وجود دارند و تابع فرهنگ و زمان نیستند. به‌عنوان مثال یک ارزش اخلاقی مانند راست‌گویی برای جامعه بشری حیاتی است و بدون آن جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. به‌علاوه فلسفه کانتی معتقد است عمل اخلاقی و وجدانی از مفهوم وظیفه‌گرایی ناشی می‌شود و اخلاق در مورد این که چه چیزی وظیفه است، سخن می‌گوید. از این‌رو عمل اخلاقی را انجام‌وظیفه یا مطابقت با ارزش‌های مطلق تعریف می‌نماید. این رفتار حرفه‌ای حسابرسان نیز نوعی انجام‌وظیفه‌ی حسابرسان در قبال جامعه می‌باشد که یک سری قوانینی در راستای ایفای وظیفه‌ی اخلاقی حسابرس در راستای ارائه گزارش‌ها بی‌طرفه و قضاوت‌های صحیح ارائه می‌نماید. حرفه حسابداری به دلیل نوع خدماتی که ارائه می‌کند از اعتبار و اعتماد بالایی نیز برخوردار است که تداوم این اعتبار و اعتماد و تقویت آن به پایداری فکری و عملی اعضای حرفه به ضوابط رفتاری و اخلاقی بستگی دارد. بدین ترتیب تردیدی نیست که پایداری به رعایت این رفتار حرفه‌ای آینده حرفه را رقم خواهد زد و از طرفی اعمال غیراخلاقی حسابرسان ضمن مخدوش نمودن اعتماد عموم به حرفه، در عملکرد کارایی بازارهای سرمایه نیز اختلال ایجاد می‌کند. وظیفه‌گرایی اخلاقی دارای دو بعد می‌باشد که عبارت‌اند از وظیفه‌گرایی عمل‌نگر و وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر. بر اساس وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر قواعد جهان‌شمولی برای تشخیص فعل درست از نادرست وجود دارد؛ بنابراین، در دیدگاه وظیفه‌گرایی قاعده‌محور بر وجود یک یا چند قاعده به‌عنوان معیار درست و نادرست تأکید می‌ورزد. وظیفه‌گرایی عمل‌نگر، در هر موقعیت اخلاقی فقط یک عمل منحصر به فرد متناسب با آن

1. Cendant, Sunbeam, Livent

2. Kant

موقعیت وجود دارد که قابل تعمیم به موقعیت‌های دیگر نیست؛ یعنی همه احکام جزئی‌اند. می‌توان اظهار نمود که مطابق رویکرد وظیفه‌شناسی حسابرسی در آیین رفتار حرفه‌ای حسابرسان که بر تبعیت از قواعد و وظایف ذهنی متمرکز بوده و اعمال قضاوت‌های کافی و مناسب را به درک منطقی از وظایف و قواعد اخلاقی وابسته می‌داند. طبق این رویکرد، شخص بر اساس قواعد و قوانین موجود اقدام به تحلیل موقعیت‌ها کرده (قضاوت) و سپس تصمیم‌گیری می‌نماید. بنابراین، کردار حسابرسان به‌جای پیامدهای آن ملاک استنباط اخلاقی قرار می‌گیرد (حساس یگانه، ۱۳۹۰)؛ که این رویکرد با توجه به بعد وظیفه‌گرایی عمل نگر و قاعده نگر مرتبط می‌باشد زیرا مطابق وظیفه‌گرایی عمل نگر در هر موقعیت اخلاقی فقط یک عمل منحصر به فرد متناسب با آن موقعیت وجود دارد که قابل تعمیم به موقعیت‌های دیگر نیست؛ که می‌توان این جنبه از وظیفه‌گرایی را با قضاوت حسابرسان در موقعیت‌های مختلف مرتبط دانست به‌طوری‌که هرچقدر حسابرسان گرایش به وظیفه‌گرایی عمل نگر داشته باشد این امر سبب می‌شود در هر شرایط خاص با رعایت تمام جوانب اخلاقی توانایی اعمال قضاوت حرفه‌ای را با رعایت اصول رفتار حرفه‌ای مربوط به حرفه‌ی خود داشته باشد؛ و بر اساس وظیفه‌گرایی قاعده نگر نیز بر وجود یک یا چند قاعده به‌عنوان معیار درست و نادرست تأکید می‌ورزد که معیارهای درست و نادرست همان وجود استانداردهای حسابرسی می‌باشد. به عبارتی انتظار می‌رود حسابرسان در صورت گرایش به قاعده نگر بودن میزان پایبندی‌شان به این رفتار حرفه‌ای افزایش یابد زیرا بر اساس یک سری قوانین مشخص اقدام به حسابرسی نموده و خود را از نظر اخلاقی موظف به رعایت آن قوانین دانسته و گزارش خود را ارائه می‌نمایند. در نتیجه این باعث بالا رفتن کیفیت حسابرسی خواهد شد و قضاوت‌های دور از هرگونه جانب‌داری و بر پایه‌ی اصول صورت خواهد پذیرد.

لذا در خصوص بسط نظریه‌ی اخلاقی کانت می‌توان اظهار نمود که در حسابداری اعمال و ارزش‌های خاصی همچون اصل تحقق و تطابق، تابع فرهنگ و زمان خاصی نیستند. یکی از اندیشمندان حسابداری بیان می‌دارد که اصول حسابداری رهنمودهایی مؤثر به‌سوی بهترین عمل هستند (نشریه‌ی ۱۵۱ سازمان حسابرسی، ۱۳۸۱). حسابداری همچون اخلاق کانتی در مورد این که چه چیزی وظیفه است سخن می‌گوید و ابزاری را فراهم می‌آورد که افراد وظیفه خود را در هر شرایط بدانند حسابداری و معیارهای آن وظیفه‌ساز و حسابرسان را مشخص کرده است. به‌علاوه وظیفه‌مدیران را در قبال چگونگی انعکاس اطلاعات خود مشخص می‌نماید. همچنین ذینفعان مختلف سازمانی را به اجرای تعهدات مبتنی بر اطلاعات حسابداری (همچون اعطای تسهیلات، پاداش و ...) ملزم می‌گرداند. به بیان ساده، حسابداری وظایف را تبیین و زمینه‌ای را فراهم می‌کند که با عمل به وظایف عمل اخلاقی شکل گیرد (آقایی و حصار زاده، ۱۳۹۱).

از سوی دیگر در خصوص پیامد گرایی اخلاقی می‌توان ابراز نمود که بر اساس فلسفه سودگرایی، که تفکر اقتصادی را به شدت متأثر ساخته است، کاری اخلاقی است اگر و تنها اگر مطابق با اصل مطلوبیت (یعنی مطابق با تولید رفاه بیشتر یا افزایش لذت و شادی یا ممانعت از رنج و درد) باشد. بنابراین برای اظهار نظر در مورد اخلاقی بودن عمل، باید به نتیجه و پیامدهای آن عمل توجه داشت. بسیاری توضیح می‌دهند که سهم حسابرسی در تعالی اخلاق با توجه به پیامدهای آن تعیین می‌گردد. عده‌ای با انتقاد از این دیدگاه بیان می‌دارند که این ایده، اصل و خود عمل را نادیده می‌گیرد؛ اما به هر ترتیب افرادی همچون طرفداران فلسفه سودگرایی معتقدند که فلسفه وظیفه گرایی کانتی همیشه منجر به تعریف روشنی از عمل اخلاقی را در اختیار قرار نمی‌دهد. با این حال ارائه اطلاعات مالی از طریق تعیین سود (زیان) کار، میزان پیشرفت پروژه‌ها و ...، سبب روشن شدن (اقتصادی) می‌شود، اصول و مفاهیم حسابداری (از طریق ارائه اطلاعات و روشن نمودن نتیجه عمل) ابزار انجام عمل اخلاقی را فراهم می‌آورد (گافیکین^۱، ۲۰۰۸).

با وجود نظریه‌های متفاوت در حوزه‌ی حمایت از پیامد گرایی اخلاقی می‌توان به نظریه‌ی پیت‌ر ریلتون^۲ (۱۹۵۰)، اشاره نمود که پیامد گرایی اخلاقی را به دو بعد پیامد گرایی ذهنی و پیامد گرایی عینی تقسیم نموده و به علت رابطه‌ی نزدیک بین تقسیم‌بندی وی و مسئولیت‌های حسابرسان در این تحقیق از این دو معیار برای ارزیابی پیامد گرایی بهره جسته شده است. مطابق نظریه‌ی پیامد گرایی ذهنی هرگاه فرد در انتخاب عمل خود با چندین شق متفاوت مواجه باشد، باید بکوشد که تعیین کند که کدام یک از این اعمال، انجام دادنش باعث ارتقای خیر و خوبی می‌شود که این را می‌توان همان قضاوت‌های حرفه‌ای حسابرسان در شرایط مختلف تلقی نمود قضاوت‌های که منجر به خدشه وارد شدن به استقلال حسابرسان مطابق این رفتار حرفه‌ای حسابرسان نشود لذا انتظار می‌رود حسابرسان در صورتی که گرایش به پیامد گرایی ذهنی داشته باشد مهم‌ترین این رفتار حرفه‌ای خود یعنی قضاوت بر پایه‌ی انصاف و به دور از هرگونه جانب‌داری را سرلوحه‌ی کار خود قرار دهد. از طرفی پیامد گرایی عینی نیز اشاره به این موضوع دارد که معیار درستی یک عمل یا انجام یک عمل، این است که آیا عمل در حقیقت، باعث ارتقای خیر گردیده است یا نه؟ که این موضوع نیز می‌تواند در صورت رعایت از جانب حسابرسان سبب پابندی بیشتر آنان به این رفتار حرفه‌ای شود از این جنبه که وجود این رفتار حرفه‌ای به صورت کلی بر این پایه استوار گشته که حسابرسان بتوانند با ارائه‌ی گزارش‌ها حسابرسی

1. Gafikin

2. Piter & realton

مطلوب کمکی به سرمایه‌گذاران و اعتباردهندگان در تصمیم‌گیری آگاهانه باشند که همان ارتقای کار خیر مطابق پیامد گرایی عینی می‌باشد.

با توجه به مطالب فوق وجود یک این نامه اخلاقی که منجر به ارتقا و بهبود استانداردهای افراد حرفه‌ای نظیر حسابرسان شود ضروری بوده و تلاش می‌کند که رفتار حرفه‌ای خود را با نظریه‌های اخلاقی یکپارچه و همسو کرده و آنان را نسبت به اصول اخلاق حرفه‌ای پایبند نموده و سبب ارتقای کیفیت کار آنان باشند. لذا هدف از تحقیق حاضر بررسی وظیفه گرایی اخلاقی و پیامد گرایی اخلاقی با تأکید بر نظریه‌ی کانت در جامعه‌ی حسابداران رسمی ایران و تأثیر آن بر میزان پایبندی آنان بر این رفتار حرفه‌ای حسابرسان می‌باشند.

پیشینه‌ی تحقیق

پیشینه‌ی خارجی

در این بخش به تحقیقات انجام شده در این حوزه توسط محققان داخل و خارج کشور اشاره خواهد شد:

جین سوک^۱ و همکاران (۲۰۱۳)، در تحقیق خود به دنبال بررسی اثر اخلاق شرکتی بر عملکرد مالی شرکت‌ها بودند. آن‌ها در تحقیق خود از متغیرهای میانجی تعهدات جمعی سازمانی و رفتار شهروندی سازمانی استفاده کردند. پژوهشگران ابتدا اثر اخلاق شرکتی را بر دو متغیر میانجی ارزیابی کرده و نتیجه این اثر را بر عملکرد مالی با استفاده از معادلات ساختاری مورد آزمون قرار دادند. نکته قابل توجه این تحقیق این است که داده‌های مالی فقط برای سالی که پرسشنامه در آن سال جمع‌آوری شده، گردآوری شده و به صورت مقطعی این تحقیق انجام گردید. نتایج مربوطه نشان می‌دهد که اخلاق شرکتی از طریق متغیرهای میانجی تعهدات جمعی سازمانی و رفتار شهروندی سازمانی اثر معناداری بر عملکرد مالی شرکت داشته و افزایش میزان اخلاق شرکتی موجب افزایش عملکرد مالی شرکت می‌گردد.

مدرس و رفیعی (۲۰۱۱)، درباره‌ی عوامل مؤثر بر تصمیم‌گیری اخلاقی حسابداران ایرانی، نشان می‌دهد بین استانداردهای اخلاقی پسرها و دخترها تفاوت‌هایی وجود دارد. به علاوه تجربه کاری و آشنایی با این نامه رفتار حرفه‌ای حسابداران رسمی ایران نیز از جمله عوامل مؤثر بر استانداردهای اخلاقی دانشجویان حسابداری ایران است. به علاوه یافته‌های پژوهشگران حاکی از آن است که سطح اخلاقی دانشجویان حسابداری تقریباً متوسط است و از سوی دیگر سطح تحصیلات نیز سطح معیارهای اخلاقی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

ماری و رادلف^۱ (۲۰۰۷)، نشان می‌دهد ارتباط معناداری بین میزان اهمیتی که در بین جامعه حسابداران آفریقای جنوبی برای این نامه رفتار حرفه‌ای‌شان قائل هستند با قضاوت‌های حرفه‌ای آن‌ها وجود دارد. همچنین این ارتباط در بین دریافت حسابداران از محیط اخلاقی سازمانشان و قضاوت‌های اخلاقی آن‌ها نیز وجود دارد. علاوه بر این نتایج نشان می‌دهد که نسل جدید حسابداران، اخلاقی‌تر هستند.

موسلمو و آراس^۲ (۲۰۰۴)، متفاوت است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد حمایت ضعیفی در بین افراد حرفه از این نامه رفتار حرفه‌ای کشور ترکیه وجود دارد و رابطه‌ی معناداری بین قضاوت‌های اخلاقی حرفه‌ای آن‌ها و ادراک آن‌ها از محیط اخلاقی وجود ندارد. همچنین نتایج نشان می‌دهد حمایت افراد باسن کمتر برای رفتارهای اخلاقی بیشتر است که البته این حمایت وقتی که آن‌ها با مسائل سودآوری شرکت درگیر می‌شوند ضعیف‌تر است.

خادم و مرویان حسینی (۱۳۹۵)، یافته‌های پژوهش نشان داد بین ذهنیت حسابرسان به مباحث اخلاقی و انجام آن در عمل تفاوت معناداری وجود داشته که امتیازات اخلاقی اعمال پایین‌تر از ذهنیت بوده است. همچنین این رفتار حرفه‌ای نتوانسته به‌طور کامل به رفتار حسابرسان شاغل در حرفه جهت داده و آن را بهبود بدهد. وجود تفاوت معنادار بین ذهنیت و عمل حسابرسان مبین خلأ به وجود آمده ناشی از اعتقاد به مباحث اخلاقی در ذهنیت افراد و توانایی استفاده از آن در عمل را نشان می‌دهد. از طرف دیگر توسعه این رفتار حرفه‌ای و قوانین و مقررات بدون توجه به رشد اخلاقی حسابرسان هرچند لازم است ولی کافی نمی‌باشد.

براتی و همکاران (۱۳۹۵)، به بررسی اهمیت اخلاق حرفه‌ای در حسابداری و مطالعات در حوزه اخلاقیات پرداختند و اظهار نمودند که اخلاق، ضرورت و لازمه یک جامعه سالم است و به علت کارکردهای و پیامدهای مثبت فردی، سازمان و اجتماعی آن است که همواره توجه دانشمندان، مربیان و مدیران سازمان‌ها را برانگیخته است تا برای حفظ و ارتقای سطح آن کوشش نمایند. با توجه به ماهیت حرفه حسابداری، حسابداران و حسابرسان در یک موقعیت خاص اعتباری قرار گرفته و افکار عمومی به‌عنوان افرادی قابل اطمینان و امین شناخته شده‌اند. این تعبیر، به نقش بسیار حساس حسابداران در جامعه اشاره دارد، زیرا حسابداران با توجه تعهدات حرفه خویش، نسبت به سهامداران، اعتباردهندگان، کارگران و کارمندان، تأمین‌کنندگان، دولت، حرفه حسابداری و جامعه مسئولیت دارند. حسابداران و حسابرسان متعهد هستند که بر اساس عینیت و درستی و در جهت منافع و رفاه عموم فعالیت کنند. موج رسوایی‌های اخیر حسابداری به

1. Maree & Radloff
2. Muslumov & Aras

اعتبار حرفه صدمه زد، این امر باعث شد جوامع تجاری بارها خواستار بهبود تصمیم‌گیری اخلاقی در حرفه حسابداری شوند.

فروغی و همکاران (۱۳۹۳)، به بررسی عوامل مؤثر بر قضاوت‌های اخلاقی در بین جامعه‌ی حسابداران رسمی ایران پرداختند این پژوهش درصدد بررسی سطح مربوط بودن و اثربخشی این رفتار حرفه‌ای در بین اعضای جامعه حسابداران رسمی ایران می‌باشد تا بدین ترتیب راهکارهای احتمالی برای بهبود رفتار حرفه‌ای در بین حسابداران تعیین شود. داده‌های پژوهش با ابزار پرسشنامه جمع‌آوری و با استفاده از تکنیک رگرسیون لجستیک -پروبیت مورد آزمون قرار گرفته است. نتایج نشان می‌دهد که یک رابطه مثبت معنادار بین اهمیت این رفتار حرفه‌ای و ادراک حسابداران رسمی ایران از محیط اخلاقی سازمانشان با قضاوت اخلاقی آن‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر هر چه حسابداران رسمی ایران محیط اخلاقی سازمانشان را اخلاقی‌تر تصور کنند، در شرایط اعمال قضاوت، اخلاقی‌تر عمل می‌کنند. در این نوشتار هیچ رابطه معناداری بین سن شرکت‌کنندگان و قضاوت اخلاقی آن‌ها مشاهده نشد. بعلاوه رابطه معناداری بین پاسخ شرکت‌کنندگان بر مبنای طبقه شغلی آن‌ها و سطح تحصیلاتشان با نظراتشان وجود ندارد اما جنسیت، تفاوت معناداری را ایجاد نکرد.

حاجتی و عارفی (۱۳۹۳)، به بررسی وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت در بوت‌ه نقد و بررسی پرداختند و بیان نمودند که یکی از مباحث مطرح در فلسفه اخلاق، معیار ارزش‌گذاری افعال اخلاقی است. کانت، فیلسوف آلمانی، معتقد است تنها فعلی واجد ارزش اخلاقی است که مطابق با تکلیف باشد و فاعل هیچ‌گونه انگیزه دیگری غیر از عمل به وظیفه نداشته باشد.

فروغی و همکاران (۱۳۹۳)، این پژوهش درصدد بررسی سطح مربوط بودن و اثربخشی این رفتار حرفه‌ای در بین اعضای جامعه حسابداران رسمی ایران می‌باشد تا بدین ترتیب راهکارهای احتمالی برای بهبود رفتار حرفه‌ای در بین حسابداران تعیین شود. داده‌های پژوهش با ابزار پرسشنامه جمع‌آوری و با استفاده از تکنیک رگرسیون لجستیک -پروبیت مورد آزمون قرار گرفته است. نتایج نشان می‌دهد که یک رابطه مثبت معنادار بین اهمیت این رفتار حرفه‌ای و ادراک حسابداران رسمی ایران از محیط اخلاقی سازمانشان با قضاوت اخلاقی آن‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر هر چه حسابداران رسمی ایران محیط اخلاقی سازمانشان را اخلاقی‌تر تصور کنند، در شرایط اعمال قضاوت، اخلاقی‌تر عمل می‌کنند. در این نوشتار هیچ رابطه معناداری بین سن شرکت‌کنندگان و قضاوت اخلاقی آن‌ها مشاهده نشد. بعلاوه رابطه معناداری بین پاسخ شرکت‌کنندگان بر مبنای طبقه شغلی آن‌ها و سطح تحصیلاتشان با نظراتشان وجود ندارد اما جنسیت، تفاوت معناداری را ایجاد نکرد.

نیکو مرام و همکاران (۱۳۹۱)، به بررسی تأثیر اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت بر

ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت (با استفاده از تکنیک آنتروپی-فازی) پرداختند. آزمون فرضیات نشان می‌دهد که اطلاعات حسابداری مدیریت، تمامی ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت را دارد. از بین این ویژگی‌ها، از نقطه نظر پاسخ‌دهندگان و بر اساس نسبت مشاهدات، ویژگی مربوط بودن نسبت به سایر ویژگی‌های کیفی نسبت مشاهدات بالاتری (دامنه گسترده‌تر) دارد و به ترتیب، صحیح بودن، کامل بودن و به موقع بودن ویژگی‌هایی هستند که بر اساس دامنه گسترده‌تری آن‌ها در اطلاعات حسابداری مدیریت وجود دارد. اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت بر ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت در تمام ابعاد مؤثر است و این موضوع نشان‌دهنده اهمیت اخلاق حرفه‌ای در واحدهای مالی و حسابداری در کنار سایر فاکتورهای خریدهای مؤثر می‌باشد. در بین ابعاد اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت، شایستگی و صلاحیت حرفه‌ای حسابداران مدیریت بیشترین، سپس عینیت و بی‌طرفی حسابداران مدیریت تأثیر بسزایی بر ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت دارند.

آقای و حصار زاده (۱۳۹۱)، به بررسی الگوسازی مفهومی اخلاق در حسابداری و پیمایش دیدگاه حسابداران پرداختند. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از وجود حداقل هفت الگوی مفهومی اخلاق در حسابداری می‌باشد. هر یک از الگوهای مزبور، معیار و کارکردهای اخلاقی متفاوتی برای حسابداری قائل می‌باشند. پیمایش دیدگاه حسابداران حاکی از آن است که آنان تنها با معیار فراتر از ترجیحات فردی بودن به عنوان معیار اخلاقی بودن موافقت دارند و با دو معیار ایجاد قدرت و افزایش منفعت مخالف‌اند. علاوه بر این، پاسخ‌دهندگان ایجاد هماهنگی، روشن کردن نتیجه عمل، تسهیل کار مدیریت در گزارش کامل و قابل مشاهده نمودن رفتار مدیران را از کارکردهای اخلاقی حسابداری می‌دانند. الگوهای مفهومی اخلاق در این پژوهش، قابلیت‌های مختلف حسابداری را در تحقق مفاهیم اخلاقی نشان می‌دهد. نتایج پیمایش دیدگاه حسابداران نیز حاکی از موافقت آنان با بسیاری از کارکردهای اخلاقی می‌باشد. الگوهای مزبور نشان می‌دهد سهم حسابداری در اخلاق، نه تنها وجه بازدارندگی آن از رفتارهای غیراخلاقی است بلکه افزون بر این، حسابداری باعث تعالی اخلاق نیز می‌گردد.

محمدجواد موحدی (۱۳۸۹)، به بررسی رابطه‌ی بین وظیفه‌گرایی با نتیجه‌گرایی پرداختند و بیان نمودند که نتیجه‌گرایی به آن دسته از نظریات اخلاقی اطلاق می‌شود که بنابر آن‌ها، نتایج اعمال مبنای هر حکم اخلاقی معتبر درباره آن‌هاست. پس بر اساس نتیجه‌گرایی، عمل اخلاقاً درست عملی است که به بهترین نتایج منتهی می‌شود. در تقابل با نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی بر اینکه مردم چگونه مقاصد خود را عملی کنند، تأکید می‌ورزد و آن را از چرایی انجام عمل مهم‌تر می‌داند. بر اساس نظریات وظیفه‌گرایانه، ما وظیفه داریم که بعضی از اعمال را انجام دهیم و از انجام دادن بعضی از اعمال خودداری کنیم؛ این وظیفه، از ماهیت خود عمل ناشی می‌شود و نه از نتایجی که با انجام گرفتن عمل حاصل می‌شوند.

فرضیات تحقیق

- با توجه به مبانی نظری مطرح‌شده، فرضیه‌های پژوهش به شرح زیر بیان می‌شوند:
۱. وظیفه‌گرایی اخلاقی تأثیر معناداری بر میزان پایبندی حساب‌رسان بر آیین رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان دارد.
 ۲. پیامد‌گرایی اخلاقی تأثیر معناداری بر میزان پایبندی حساب‌رسان بر آیین رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان دارد.

روش‌شناسی تحقیق

بر اساس هدف پژوهش این پژوهش از نوع کاربردی می‌باشد. از لحاظ گردآوری داده‌ها این تحقیق از نوع همبستگی توصیفی می‌باشد؛ که در این تحقیق همبستگی از نوع تحلیل رگرسیون استفاده شد. در این روش برای جمع‌آوری اطلاعات مربوط به ادبیات موضوع و پیشینه تحقیق از کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها، مقالات داخلی و خارجی استفاده شد. در گام دوم با طراحی پرسشنامه به‌صورت طیف لیکرت برای هر یک از ابعاد موضوع و توزیع آن بین پاسخگویان، داده‌های موردنیاز در خصوص موضوع موردبررسی جمع‌آوری شد.

برای اندازه‌گیری متغیرهای تحقیق از پرسشنامه‌ی محقق ساخته به شرح زیر استفاده شد:

متغیرها	شرح متغیرها	نحوه‌ی اندازه‌گیری
مستقل	وظیفه‌گرایی اخلاقی	پرسشنامه محقق ساخته که از مقاله‌ی حاجتی و عارفی (۱۳۹۳) مطابق دیدگاه کانت (۱۹۶۴) در دو بعد وظیفه‌گرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر ذکر شده مستخرج خواهد شد.
	پیامد‌گرایی اخلاقی	پرسشنامه محقق ساخته که از مقاله‌ی موحدی (۱۳۸۹) که مطابق نظریه‌ی پیترویلتون (۱۹۵۰) پیامد‌گرایی را در دو بعد پیامد‌گرایی ذهنی و عینی تقسیم نموده است. استفاده خواهد شد.
وابسته	پایبندی به آیین رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان	پرسشنامه‌ی محقق ساخته با استفاده اصول و ضوابط حسابداری و حسابرسی، آیین رفتار حرفه‌ای کمیته‌ی فنی (۱۳۷۷) طراحی خواهد شد.

جامعه‌ی آماری این پژوهش در سال ۱۳۹۷ را اعضای حسابداران رسمی جامعه‌ی حسابداران رسمی ایران تشکیل می‌دهد؛ که طبق آخرین آمار موجود در سایت رسمی آن شامل ۲۴۷۳ عضو می‌باشد که شامل ۵۷۷ عضو شاغل در مؤسسات حسابرسی عضو، ۴۳۷ شاغل در سازمان حسابرسی، ۱۲۹ شاغلین انفرادی عضو، ۱۳۳۰ اعضای غیر شاغل می‌باشد که در این مطالعه برای محاسبه حجم نمونه از فرمول کوکران استفاده شده است. ویژگی عمده این فرمول آن است که می‌توان حجم جامعه را در آن دخالت داد و به یک نمونه منطقی‌تر دست یافت.

$$n = \frac{Nz2pq}{Nd2 + z2pq}$$

در این رابطه:

N = حجم جامعه

n = حجم نمونه

z = اندازه متغیر در توزیع نرمال در سطح اطمینان موردنظر قابل استخراج از جدول توزیع نرمال.

p = درصد توزیع افراد دارای صفت در جامعه

q = درصد توزیع افراد فاقد صفت در جامعه

d = مقدار خطا که برابر است با تفاضل نسبت واقعی صفت در جامعه با میزان تخمین محقق برای وجود آن در جامعه

با توجه به فرمول فوق، حجم نمونه در فاصله اطمینان ۹۵ درصد برابر با ۳۱۸ نفر شد.

تحلیل داده‌های پژوهش

نتایج آزمون فرضیات تحقیق

۲- آزمون فرضیه اول

وظیفه‌گرایی اخلاقی تأثیر معناداری بر میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان دارد.

تجزیه و تحلیل رگرسیونی یکی از روش‌های بررسی تأثیرات علت و معلولی عوامل بر یکدیگر است که ساده‌ترین مدل رگرسیون، رگرسیون خطی است که به صورت زیر نشان داده می‌شود:

$$Y_i = \beta_0 + \beta_1 X_i + \epsilon_i$$

در این مدل همان‌طور که مشاهده می‌شود X متغیر مستقل و Y متغیر وابسته است. با استفاده از این مدل می‌توان نشان داد که تغییرات X چقدر بر متغیر Y تأثیرگذار است. لذا جهت بررسی و ارائه مدل بین وظیفه‌گرایی اخلاقی X و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای Y ، پس

از بررسی شاخص‌های کفایت مدل که در جدول زیر آمده است به ارائه مدل برازش یافته پرداخته خواهد شد.

جدول ۷: شاخص‌های کفایت مدل بین وظیفه‌گرایی اخلاقی و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

همبستگی	ضریب تعیین	ضریب تعیین تعدیل شده	انحراف معیار خطا	آماره دوربین واتسن
۰/۶۵۴	۰/۴۲۷	۰/۴۲۵	۰/۳۹۶۸۵	۱/۵۵۸

مأخذ: داده‌های پژوهش

مقدار ضریب تعیین ۰/۴۲ به دست آمده و این مقدار نشان می‌دهد که در جامعه مورد بررسی ۴۲ درصد تغییرات در میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای حسابداران رسمی می‌تواند به وظیفه‌گرایی اخلاقی مربوط شود و بقیه به عوامل دیگری بستگی دارد. البته اشکال این روش این است که تعداد درجه آزادی را در نظر نمی‌گیرد. به همین دلیل برای رفع این مشکل معمولاً از ضریب تعیین تعدیل شده استفاده می‌شود. که آن هم در این آزمون برابر با ۴۲ درصد می‌باشد. یکی از موارد مهمی که در رگرسیون چندگانه باید به آن توجه کرد وجود رابطه خودهمبستگی بین متغیرهای مستقل است که در جدول (۷) از طریق آماره دوربین واتسن محاسبه شده است. در صورتی که این آماره در دامنه ۱/۵ الی ۲/۵ قرار داشته باشد دلیل بر عدم وجود خودهمبستگی بین متغیرهاست (تقی زاده، ۱۳۸۸). آماره به دست آمده برای این آزمون برابر با ۱/۵۵ بوده که نشان از عدم وجود خودهمبستگی بین متغیرهاست. در جدول (۸) معنی دار بودن رگرسیون به وسیله آزمون F محاسبه شده است.

جدول ۸: جدول آنالیز واریانس مدل وظیفه‌گرایی اخلاقی و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

شرح	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آماره F	سطح معناداری
مدل رگرسیون	۳۷/۱۰۵	۱	۳۷/۱۰۵	۲۳۵/۶۰۳	۰/۰۰۰
باقی مانده‌ها	۴۹/۷۶۶	۳۱۶	۰/۱۵۷		
مجموع	۸۶/۸۷۱	۳۱۷			

توجه به جدول فوق سطح معنی داری محاسبه شده برای این آماره برابر ۰/۰۰۰ بوده و نشان از معنی دار بودن رگرسیون در سطح ۹۹٪ ($\text{sig}=0/000$) دارد.

جدول ۹: مدل رگرسیون وظیفه‌گرایی اخلاقی و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

وظیفه گرایی اخلاقی	ضریب غیراستاندارد		ضریب استاندارد	t	سطح معناداری	
	B	Std. Error	Beta			
	۱/۴۳۴	۰/۱۱۳		۱۲/۶۹۰		۰/۰۰۰
	۰/۵۱۰	۰/۰۳۳	۰/۶۵۴	۱۵/۳۴۹		۰/۰۰۰

متغیر وابسته: پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

متغیر وارد شده در معادله رگرسیونی هسته اصلی تحلیل رگرسیون می‌باشد که در جدول (۹) آمده است. معادله رگرسیونی را می‌توان با استفاده از ستون B به شرح زیر محاسبه کرد:

$$Y = -1.43 + 0.510X + \epsilon$$

به عبارتی با ارتقای یک واحد وظیفه‌گرایی اخلاقی ۰/۶۵ واحد میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای ارتقاء پیدا خواهد کرد. آزمون t مربوط به ضریب رگرسیون نیز در این جدول نشان می‌دهد که این ضریب معنی‌دار بوده (Sig= ۰۰۰/۰) و در برآورد مقدار پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای مؤثر است.

۳- آزمون فرضیه دوم

پیامد گرایی اخلاقی تأثیر معناداری بر میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان دارد. تجزیه و تحلیل رگرسیونی یکی از روش‌های بررسی تأثیرات علت و معلولی عوامل بر یکدیگر است که ساده‌ترین مدل رگرسیون، رگرسیون خطی است که به صورت زیر نشان داده می‌شود:

$$Y_i = \beta_0 + \beta_1 X_i + \epsilon_i$$

در این مدل همان‌طور که مشاهده می‌شود X متغیر مستقل و Y متغیر وابسته است. با استفاده از این مدل می‌توان نشان داد که تغییرات X چقدر بر متغیر Y تأثیرگذار است. لذا جهت بررسی و ارائه مدل بین پیامد گرایی اخلاقی (X) و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای (Y)، پس از بررسی شاخصه‌ای کفایت مدل که در جدول زیر آمده است به ارائه مدل برازش یافته پرداخته خواهد شد.

جدول ۱۰: شاخصهای کفایت مدل بین پیامد گرایی اخلاقی و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

همبستگی	ضریب تعیین	ضریب تعیین تعدیل شده	انحراف معیار خطا	آماره دوربین واتسن
۰/۷۰۳	۰/۴۹۴	۰/۴۹۲	۰/۳۷۳۰۶	۱/۸۲۸

مأخذ: داده‌های پژوهش

مقدار ضریب تعیین ۰/۴۹ به دست آمده و این مقدار نشان می‌دهد که در جامعه مورد بررسی ۴۹ درصد تغییرات در میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای حسابداران رسمی می‌تواند به پیامد گرایی اخلاقی مربوط شود و بقیه به عوامل دیگری بستگی دارد. البته اشکال این روش این است که تعداد درجه آزادی را در نظر نمی‌گیرد. به همین دلیل برای رفع این مشکل معمولاً از ضریب تعیین تعدیل شده استفاده می‌شود. که آن هم در این آزمون برابر با ۴۹ درصد می‌باشد. یکی از موارد مهمی که در رگرسیون چندگانه باید به آن توجه کرد وجود رابطه خودهمبستگی بین متغیرهای مستقل است که در جدول (۱۰) از طریق آماره دوربین واتسن محاسبه شده است. در صورتی که این آماره در دامنه ۱/۵ الی ۲/۵ قرار داشته باشد دلیل بر عدم وجود خودهمبستگی بین متغیرهاست (تقی زاده، ۱۳۸۸). آماره به دست آمده برای این آزمون برابر با ۱/۸۲ بوده که نشان از عدم وجود خودهمبستگی بین متغیرهاست. در جدول (۱۱) معنی دار بودن رگرسیون به وسیله آزمون F محاسبه شده است.

جدول ۱۱: جدول آنالیز واریانس مدل پیامد گرایی اخلاقی و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

شرح	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آماره F	سطح معناداری
مدل رگرسیون	۴۲/۸۹۳	۱	۴۲/۸۹۳	۳۰۸/۲	۰/۰۰۰
باقی مانده‌ها	۴۳/۹۷۸	۳۱۶	۰/۱۳۹		
مجموع	۸۶/۸۷۱	۳۱۷			

توجه به جدول فوق سطح معنی داری محاسبه شده برای این آماره برابر ۰/۰۰۰ بوده و نشان از معنی دار بودن رگرسیون در سطح ۹۹٪ (sig=۰/۰۰۰) دارد.

جدول ۱۲: مدل رگرسیون پیامد گرایی اخلاقی و میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

پیامد گرایی اخلاقی	ضریب غیراستاندارد		ضریب استاندارد	t	سطح معناداری
	B	Std. Error	Beta		
	۱/۳۹۰	۰/۱۰۲		۱۳/۶۹۵	* / ***
	۰/۵۳۲	۰/۰۳۰	۰/۷۰۳	۱۷/۵۵۶	* / ***

متغیر وابسته: پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای

متغیر واردشده در معادله رگرسیونی هسته اصلی تحلیل رگرسیون می‌باشد که در جدول (۱۲) آمده است. معادله رگرسیونی را می‌توان با استفاده از ستون B به شرح زیر محاسبه کرد:

$$Y = -1.39 + 0.532 X + \epsilon$$

به عبارتی با ارتقای یک واحد پیامد گرایی اخلاقی ۰/۷۰ واحد میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای ارتقاء پیدا خواهد کرد. آزمون t مربوط به ضریب رگرسیون نیز در این جدول نشان می‌دهد که این ضریب معنی‌دار بوده (sig= ۰۰۰/۰) و در برآورد مقدار پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای مؤثر است.

نتیجه‌گیری

هدف از تحقیق حاضر بررسی تأثیر پیامد گرایی اخلاقی و وظیفه گرایی اخلاقی با تأکید بر نظریه‌ی کانت در جامعه‌ی حسابداران رسمی ایران و تأثیر آن بر میزان پایبندی آنان بر این رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان می‌باشد.

نتایج حاصل از آزمون فرضیه‌ی اول تحقیق مبنی بر تأثیر معنادار وظیفه گرایی اخلاقی بر میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای حساب‌رسان تأیید گردید؛ و نتایج نشانگر تأثیر مثبت و معنادار وظیفه گرایی اخلاقی بر پایبندی به این رفتار حرفه‌ای را نشان می‌دهد.

مرتبط بودن دو بعد وظیفه گرایی اخلاقی متناسب با فلسفه‌ی کانت کاملاً پوشش‌دهنده‌ی نتایج حاصل از این فرضیه بوده است؛ زیرا انجام قضاوت حساب‌رسان در موقعیت‌های مختلف همواره با در نظر گرفتن وظیفه گرایی عمل نگر صورت پذیرفته است. به این صورت که هرچقدر حساب‌رسان وظیفه نگر از نوع عمل نگر باشند این امر باعث می‌شود که قضاوت‌های حرفه‌ای خود را متناسب با آن شرایط با در نظر گرفتن انصاف و اخلاق درست دنبال نمایند؛ و این عمل هم امکان‌پذیر نخواهد بود مگر با وجود به سری قوانین مشخص و از پیش تعیین‌شده تحت عنوان معیارها و استانداردهایی که همان مربوط به بعد وظیفه گرایی قاعده نگر داشته و الزامات رعایت

استانداردهای حسابرسی را فراهم نموده است. تا بتواند با پایبندی بر این اصول همواره نظراتی در چارچوب قوانین مشخص ارائه نماید.

نتایج حاصل از آزمون فرضیه‌ی دوم تحقیق مبنی بر تأثیر معنادار پیامد گرایی اخلاقی بر میزان پایبندی بر این رفتار حرفه‌ای حسابرسان نیز تأیید گردیده است؛ و نتایج نشانگر تأثیر مثبت و معنادار پیامد گرایی اخلاقی بر پایبندی به این رفتار حرفه‌ای را نشان می‌دهد. از آنجاکه فرایند نتیجه‌ی نهایی رعایت این رفتار حرفه‌ای منجر به ارائه‌ی گزارش‌هایی می‌گردد که می‌تواند مورد استفاده‌ی عموم جهت تصمیم‌گیری‌های مهم در جامعه قرار گیرد. پس نتیجه‌ی گرا بودن حسابرسان این حس را در آنان ایجاد خواهد کرد که به‌دوراز فرایند انجام کاری نتیجه‌ی کار آنان در قالب گزارش‌هایی خواهد بود که تمام انتخاب‌ها و تصمیمات فرد به آن بستگی داشته و حتی رشد و توسعه اقتصادی جامعه نیز به آن گزارش‌ها بستگی خواهد داشت پس تهیه‌ی گزارش‌ها نهایی به‌دوراز هرگونه جانب‌داری و با رعایت اجزای این رفتار حرفه‌ای با توجه به بعد پیامد گرایی اخلاقی می‌تواند سبب اعتماد سرمایه‌گذاران و جامعه به آنان گردیده و در پی آن تصمیمات درست در راستای توسعه‌ی بازارهای مالی و اقتصاد جامعه گرفته خواهد شد.

بنا به قانون هیئت بین‌المللی تدوین استانداردهای رفتار حرفه‌ای عضو فدراسیون بین‌المللی حسابداران یا مؤسسه نباید از استانداردهایی پایین‌تر از استانداردهای مقرر در این آیین رفتار حرفه‌ای پیروی کند؛ و در کشور ما نیز این رفتار حرفه‌ای همواره برگردانی از این رفتار حرفه‌ای تدوینی توسط این نهاد بوده و مواردی که مغایرت با این و فرهنگ و یا شرایط کشورمان داشته مورد اصلاح و بازنگری قرار گرفته است. لذا بنا به وجود جایگاه اعتقاداتی و دینی در کشور ما پیشنهاد می‌شود که برای بالا بردن حساسیت اخلاقی، نیت اخلاقی و جهت‌گیری اخلاقی جامعه حسابداران رسمی قوانینی سخت‌تر تدوین گردیده و به‌صورت مستمر از وجود آیین رفتار حرفه‌ای مدون و متناسب با فلسفه‌های اخلاقی مشهور همچون کانت و سایر بزرگان دینی موجود در فرهنگ دینی را مورد توجه قرار داده و از وجود ضمانت‌های اجرایی لازم که می‌تواند رعایت اخلاق حرفه‌ای را در جامعه حسابداران ارتقا بخشد، اطمینان حاصل نماید.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. اترک، حسین (۱۳۸۹)، وظیفه‌گرایی. فصلنامه‌ی اخلاق در علوم و فناوری. سال ۵. شماره‌های ۱ و ۲. صص ۲۷-۳۵.
۲. آقایی، محمدعلی. حصار زاده، رضا (۱۳۹۱)، الگوسازی مفهومی اخلاق در حسابداری و پیمایش دیدگاه حسابداران. فصلنامه‌ی اخلاق در علوم فناوری. سال هفتم. شماره‌ی ۳. ص ۱۲.
۳. براتی، سعید. لرستانی، علیرضا. سمیعی، امید (۱۳۹۵). به بررسی اهمیت اخلاق حرفه‌ای در حسابداری و مطالعات در حوزه‌ی اخلاقیات. کنفرانس بین‌المللی مدیریت و اقتصاد پویا.
۴. براتی، سعید. لرستانی، علیرضا. سمیعی، امید (۱۳۹۵)، اهمیت اخلاق حرفه‌ای در حسابداری و مطالعات در حوزه‌ی اخلاقیات. کنفرانس بین‌المللی مدیریت و اقتصاد پویا. ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۵
۵. جباری، حسین. رحمانی، حلیمه (۱۳۸۹)، فصلنامه‌ی اخلاق در علوم و فناوری. سال ۵. شماره ۳ و ۴. صص ۴۷-۵۶.
۶. حاجتی شورکی، سید محمد. عارفی، عباس (۱۳۹۳)، وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت در بوت‌ه نقد و بررسی. ماهنامه‌ی معرفت اخلاقی. سال ۵. شماره ۱. صص ۱۷-۳۶.
۷. فروغی، میثم. جعفری، علیرضا. نادریینی، رحمت اله (۱۳۹۳). عوامل مؤثر بر قضاوت‌های اخلاقی در بین جامعه‌ی حسابداران رسمی ایران. فصلنامه‌ی علمی پژوهشی حسابداری مالی. سال ششم. شماره ۲۲. صص ۱۳۳-۱۱۴.
۸. محقق‌نیا، محمدجواد و کامران ناصری (۱۳۹۲)، اخلاق حسابداری با تأکید بر دیدگاه اسلامی، یازدهمین همایش ملی حسابداری/ایران، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
۹. موحدی، محمدجواد (۱۳۸۹)، پژوهش‌های فلسفی. نشریه‌ی دانش‌گده‌ی ادبیات. سال ۵۳. شماره ۲۱۶. صص ۱۵۵-۱۷۹.
۱۰. نیکو مرام، هاشم. رهنمای رود پستی، فریدون. طلوعی اشلقی، عباس. تقی پوریان، یوسف (۱۳۹۱)، ارزیابی تأثیر اخلاق حرفه‌ای حسابداران مدیریت بر ویژگی‌های کیفی اطلاعات حسابداری مدیریت (با استفاده از تکنیک آنتروپی-فازی). فصلنامه علمی و پژوهشی حسابداری مدیریت. سال هفتم. شماره ۲۰. صص ۴۹-۶۶.

منابع لاتین

11. Darwall, S. (2003). *Deontology*, First edition, London: Blackwell Publishing.
12. Gafikin, M. (2007). Accounting Theory and Practice: the Ethical Dimension, pp 1-6.
13. Jinseok, S. Chun, Y. Jin Nam, C. Min Soo, K. (2013). How Does Corporate Ethics Contribute to Firm Financial Performance? The

Mediating Role of Collective Organizational Commitment and Organizational Citizenship Behavior" Journal of Management, vol 23, no 8.

14. Maree, K.W. Radloff, S. (2007). Factors affecting ethical judgment of South African chartered accountants. *Meditari Accountancy Research*, vol, 1, pp 1-18.

15. Modarres, A. Rafiee, A. (2011). Influencing factors on the ethical decision making of Iranian accountants. *Social responsibility journal*, vol 7. No 1. pp 136-144.

16. Muslumov, A. Aras, G. (2004). The analysis of factors affecting ethical judgment: the Turkish evidence. Conference proceeding: Global Business and Technology Association, International Conference, June 8 to 12, Cape town, South Africa.

صفحات ۶۸ - ۴۹

اخلاق مداری پیامبر(ص) در غزوات

^۱ سهراب اسلامی^۲ حسین خسروی^۳ عبدالله رحیمی

چکیده

اخلاق و اصول اخلاقی یکی از جنبه‌های مهم دین اسلام است که بدان اهمیت بسیاری داده شده است. بر این اساس در قرآن کریم یکی از اهداف بعثت پیامبر اسلام(ص)، تربیت و آموزش حکمت بیان شده است. پیامبر(ص) که حاکمیت دین اسلام را بر عهده داشتند در جامعه اسلامی و در مواقع مختلف می‌بایست به گونه‌ای عمل می‌کردند که مسلمانان را به اخلاق مداری و پایبندی به اصول اخلاقی تشویق کنند. این که پیامبر(ص) در غزوات و مواقع سخت جنگی چگونه اصول اخلاقی و تربیتی را رعایت می‌کردند؟ سوال اصلی نوشتار حاضر است. یافته‌های این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع تاریخی و حدیثی انجام شد، نشان می‌دهد بر خلاف نظر مشتشرقان که غزوات پیامبر(ص) را بر پایه خشونت و کسب غنیمت تفسیر کرده‌اند، پیامبر(ص) حتی در غزوات به اصول اخلاقی پای بند بوده و تمام تلاش خود را می‌کردند تا مکارم اخلاقی و تربیتی از جمله مهربانی، وفای به عهد، صبر و استقامت را به مسلمانان آموزش دهند و آنها را به اخلاق مداری در تمام لحظات رهنمون می‌کردند.

واژگان کلیدی

پیامبر(ص)، اخلاق مداری، مکارم اخلاقی، غزوات.

۱. استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران (نویسنده مسئول).

Email: s-eslami@iau-arak.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران

Email: Hkhosravi88@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد کميجان، دانشگاه آزاد اسلامی، کميجان، ایران

Email: rahimiabdolla@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۷

طرح مسأله

رعایت اخلاق و اصول اخلاقی از جمله مهمات امور در هر جامعه است. این اصول، اگر بر ملت حاکم شود و از لذت آن بهره ببرند، همه را نسبت به دفاع از سرزمین و مراقبت از کیان حکومت تحریض می‌کند.

دین اسلام نسبت به سایر ادیان اهمیت بسیاری برای اخلاق و فضائل اخلاقی قائل شده و آن را یکی از اصول اساسی پایداری و دوام حکومت‌ها و مایه نجات و رستگاری انسان‌ها دانسته است. این اهمیت به گونه‌ای است که در قرآن کریم و در سوره مبارکه شمس بعد از ۱۱ قسم بسیار مهم و پیایی آمده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» همانا رستگار شد کسی که دل و جان خود را از بدی‌ها پاک کرد و بدبخت شد آنکه روح و جان خود را در زشتی‌ها و رذائل اخلاقی‌ها ساخت. وانگهی در اسلام، غرض از خلقت انسان، رساندن او به کمال و سعادت نهایی است و این کمال و سعادت جز با رسیدن انسان به صفات عالی انسانی و کمالات اخلاقی که همان مکارم اخلاق است، تامین نمی‌شود.

از دیگر دلایل اهمیت اخلاق در اسلام این که یکی از اهداف بعثت پیامبر اکرم (ص)، تعلیم، تربیت، تزکیه، آموزش حکمت و اخلاق بیان شده است. در قرآن کریم آمده است: «او خدایی است که در میان مردم بی سواد پیامبری از جنس خودشان مبعوث فرمود تا آیات قرآن را بر آنان بخواند، به آنان کتاب و حکمت بیاموزد و آنان را از بدی‌های رفتاری و زشتی‌های اخلاقی پاک کند» (بقره، ۱۲۹).^۱ نظیر همین آیه به صراحت در مورد پیامبر اسلام آمده است که می‌فرماید: «خداوند منت گذارد بر مؤمنین که از جنس خودشان پیامبری فرستاد تا آیات خدا را بر آنان بخواند و آنها را از پلیدی‌ها و زشتی‌ها پاک سازد و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد، حال آن که قبلاً در گمراهی آشکار بودند» (آل عمران، ۱۶۴).^۲ از پیامبر (ص) نیز روایت شده که فرمودند: «من برای تعالی و تتمیم مکارم اخلاق مردم مبعوث شده‌ام» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۸).^۳ پیامبر (ص) که اسوه کامل اخلاق و مکارم اخلاقی بودند در تمام اوضاع و شرایط به گونه‌ای عمل می‌کردند که اصول تربیتی و اخلاقی برای مسلمانان تجسم می‌یافت. سیره رسول اکرم (ص) نمونه کامل در تمام رویکردهای عملی جهت هدایت بر اساس آموزه‌های قرآن کریم است و بدین جهت است که خداوند در قرآن درباره حضرت می‌فرماید: «یقیناً تو بر بلندای سجایای اخلاقی عظیمی

۱. «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

۲. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلَ لَفَى ضَلَالٍ مُبِينٍ».

۳. «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ».

قرار داری»^۱.

یکی از مواقع مهم بروز مکارم اخلاقی پیامبر(ص)، هنگام غزوات و درگیری‌ها بود. تعداد غزوه‌های پیامبر گرامی اسلام(ص) در طول دوران رسالت ۲۸ غزوه گزارش شده است که از سال دوم هجری شروع شده و تا سال نهم هجری ادامه داشته است. اهداف پیامبر اکرم(ص) از غزوات و سرایا مسئله‌ای است که مورد توجه مستشرقان قرار گرفته و آثار زیادی را درباره آن خلق کرده‌اند. اکثر مستشرقان اهداف جنگ‌های پیامبر اکرم(ص) را مادی، با انگیزه خشونت طلبی، به دست آوردن غنائم، کسب سلطه سیاسی و اقتصادی پیامبر(ص) بر دیگران می‌دانند. در این نوشتار به بررسی اصول تربیتی و اخلاقی در غزوات پیامبر(ص) پرداخته خواهد شد.

جنگ در سیره پیامبر(ص): انگیزه‌ها، اهداف، ویژگی‌ها و اخلاق آن

پیامبر اسلام(ص)، در جنگ‌ها و غزوات به اخلاقیاتی پای بند بودند که بشریت در طول تاریخ و در جنگ‌های تلخ خود هرگز آنها را ندیده بود. این اصول اخلاقی و ارزش‌ها نه تنها نظری یا ساخته ذهن نبود؛ بلکه واقعیت زندگی و کاربرد عملی در تمام غزوات پیامبر(ص) بود که سیره نبوی در طول دوران رسالت بهترین شاهد و دلیل بر این اصول اخلاقی بود.

غزوات پیامبر(ص) با انگیزه‌های منطقی، اهداف متعالی و رفعت اخلاق همراه بوده است که همه اینها برخلاف ویژگی‌های جنگ‌های دوره جاهلی و حتی جنگ‌های معاصر است. انگیزه‌های جنگ در دوره جاهلی متفاوت و متعدد بود. وجه مشترک تمام جنگ‌های جاهلی این بود که اغلب درگیری‌ها بر سر مسائل ناچیز مانند دستیابی به آب و مرتع به دلیل خشکسالی بیابان و کمبود منابع آب یا تمایل به غارت و حمله یا انتقام و تعصب یا سودای رهبری و ریاست اتفاق می‌افتاد که در این صورت تا چندین سال به طول می‌انجامید و شمار بسیاری از افراد برای اهداف ناچیز کشته می‌شدند. در حالی که، جنگ در سیره پیامبر(ص) منفعلانه بود و از این انگیزه‌های نفرت انگیز به دور بود. تمام غزوات و جنگ‌های دوره پیامبر(ص) با یک انگیزه اخلاقی و مذهبی صورت گرفت که انگیزه اصلی و واقعی آن تعالی کلمه حق، هدایت مردم به سوی سعادت اخروی، برپایی عدالت اسلامی و پرستش خداوند بوده است. برخی از مظاهر اخلاقی و اصول تربیتی در غزوات پیامبر(ص) عبارت بود از:

۱. احسان با مخالفین

احسان و نیکوکاری یکی از ارکان اساسی فضایل اخلاقی در اسلام است، (بخاری، ۲۰۰۶: ۱۶/۱ حدیث ۵۰) که دو معنا و کاربرد از آن افاده می‌شود: ۱- نیکی و خیر رساننده به دیگران، ۲- انجام دهنده اعمال و رفتارهای صالح و نیک. (اصفهانی، ۱۹۹۲: ۲۳۶). رسول اکرم(ص) در دوران

۱. «وَ أَنْتَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» قلم، ۴.

بعثت و حتی در غزوات احسان را بر هر دو وجه عملی نمودند.

احسان و گذشت پیامبر(ص) با اولین منافق اسلام نمونه عالی از اخلاق نبوی است. عبدالله بن ابی از جمله کسانی بود که برای تضعیف موقعیت پیامبر(ص)، دعوت اسلام و تضعیف روحیه صحابه به خصوص مهاجران تلاش بسیار می نمود. هنگامی که سوره منافقون در مذمت رفتار عبدالله بن ابی و دیگر منافقان اسلام نازل شد، عبدالله بن عبدالله بن ابی که تحت امر پدرش بود، نزد رسول اکرم(ص) رفت و به ایشان گفت: اگر شما بخواهید من حاضرم سر پدرم را برای شما بیاورم. به خدا سوگند همه خزرجی ها می دانند که هیچ کسی نسبت به پدرش احسان گتر از من نبود، ولی از آن روزی بیم دارم که مبدا غیر از من کس دیگری را به کشتن پدرم امر نمائید و من قاتل پدرم را همیشه پیش چشمانم ببینم، مبدا نفسم بر من غالب آید و تحمل دیدنش را نتوانم، و مسلمانی را در بدل کافری بکشم و سبب داخل شدنم در دوزخ گردد. پیامبر فرمودند: « نه! بلکه تا زمانی که با ماست با وی نرمی و مدارا نموده، به نیکوئی رفتار می نمایم». (ابن هشام، بی تا: ۲۹۳/۲؛ طبری، ۱۹۶۷: ۶۰۸/۲؛ ابن سید الناس، ۱۹۹۳: ۱۳۱/۲).

۲- مهربانی با سپاهیان و خانواده های آنها و با مخالفین اسلام

رسول الله(ص) با صحابه و یاران خود و حتی در بعضی زمان ها با دشمنان به مهربانی و عطف و برخورد می کردند و به همین جهت مصداق این آیه قرآن شدند که: «پس به سبب رحمتی از جانب خدا با آنان مهربان و خوش خوی شدی و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می شدند» (آل عمران، ۱۵۹).^۱ برخی از جوانب مهربانی پیامبر(ص) را با سپاهیان مسلمان و دشمنان اسلام به شرح زیر است:

أ- رحمت پیامبر(ص) با جنازه های مشرکان

پس از پایان یافتن جنگ بدر که شماری از اجساد مشرکان لابلای شهدا پیدا شد پیامبر(ص) دستور دادند تا کشتگان قریش را در یکی از چاه های متروک بدر ریختند. یکی از این کشته شدگان امیه بن خلف بود. وی در آزار مسلمانان از هیچ کوششی فرو گذار نکرد؛ از جمله برای بازگرداندن برده مسلمان شده خود بلال حبشی از اسلام، روزها او را روی ریگ های داغ می خوابانید و می گفت: تا از مسلمانی دست برداری همین گونه خواهی ماند و او با تکرار «أَحَدٌ أَحَدٌ» بر اعتقاد توحیدی خود پای می فشرد (ابن هشام، بی تا: ۶۳۲/۱؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۲۴۳/۱). تاریخ نگاران و مفسران او را از مصادیق «مستهزئین» برشمرده اند که همراه با ولید بن مغیره و ابوجهل بن هشام، پیامبر(ص) را مسخره می کردند (ابن اسحاق، ۲۱۱: ۱۴۱۰؛ سیوطی، الدرالمثور، ۱۳۷۷: ۲۵۲/۳) و نیز از «مقتسمین» دانسته اند که هر ساله در موسم حج با تقسیم

۱. «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتُ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ».

ورودی های مکه مردم را از گرایش به پیامبر(ص) باز می‌داشتند(هاشمی بغدادی، بی تا: ۱۶۰). به گفته ابن اثیر، امیه و برادرش اُبّی بن خلف بدترین آزار دهندگان پیامبر(ص) و تکذیب کنندگان ایشان بودند(ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۷۲/۲). با این حال پیامبر(ص) دستور دادند جنازه او را نیز دفن کنند. درباره دفن امیه گفته شده که هنگام دفن اجساد مشرکان، جنازه وی در داخل زره باد کرده بود و بر اثر جابه‌جایی متلاشی می‌شد، از این رو بدن او را همان‌جا با سنگ و خاک پوشاندند(ابن هشام، بی تا: ۲/ ۶۳۸).

ب - رحمت پیامبر(ص) نسبت به اسرای بدر

نمونه دیگر از رحمت و عطوفت پیامبر(ص) در برخورد با اسرای بدر صورت گرفت که در نتیجه مشورت با صحابه مقرر شد اسرا در ازای پرداخت فدیة بخشیده شوند که البته این رفتار با سرشت و اخلاق پیامبر(ص) سازگار بود (احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۱۰۷/۱؛ مسلم، ۲۰۰۶: ۹۳۹/۲). گفته شده پیامبر(ص) از پیروزی در جنگ خوشحال بود و اسرای بدر در زندان های قفل شده محبوس بودند؛ اما شب که حضرت بی خواب شده بود و اصحاب علت را جویا شدند پیامبر(ص) پاسخ دادند: صدای عمومیم عباس را از زندان می شنوم. به همین جهت عباس را به جهت ایشان آزاد کردند (بیهقی، ۱۳۴۴: ۶۵/۹).

سهیل بن عمرو از خطیبان و سخنوران، یکی دیگر از اسرای بدر بود که عمر به پیامبر(ص) پیشنهاد داد اگر زبان او را از حلقومش بیرون کنید دیگر هیچ خطیبی علیه شما سخنرانی نمی کند(واقعی، ۱۹۸۹: ۳۶۵). پیامبر(ص) فرمودند: من کسی را مثله نمی‌کنم، زیرا خداوند کننده این کار را مجازات می‌کند هر چند عامل به این کار پیامبر باشد(ابن هشام، بی تا: ۱/ ۶۴۹؛ واقعی، ۱۹۸۹: ۱۰۷/۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۶۵).

هنگامی که ابا عزه عمرو بن جمحی، که با اشعارش پیامبر(ص) را آزار می داد، در جنگ بدر اسیر شد. پیامبر(ص) روز بدر ابوعزه عمرو بن عبدالله بن عمیر جمحی را که شاعر بود امان داد و او را بدون دریافت فدیة آزاد فرمود. ابوعزه به پیامبر (ص) گفت: من پنج دختر بینوا دارم که چیزی ندارند. ای محمد، به پاس آنان بر من مرحمت فرمای؛ و پیامبر (ص) پذیرفت. ابوعزه گفت: من عهد استوار می بندم که دیگر با تو جنگ نکنم و مردم را بر ضد تو جمع نسازم و پیامبر (ص) او را رها فرمود. ولی همین که قریش می خواست برای جنگ احد بیرون آید او نیز با آنان همراه شد. (بیهقی، ۱۳۴۴: ۶۵/۹؛ مفید، ۱۳۸۰: ۷۹).

ج: عطوفت پیامبر(ص) با شهدا و خانواده های آنها

از دیگر وجوه رحمت پیامبر اکرم(ص) برخورد حضرت با خانواده های شهدا بود. بر این اساس حضرت عمه اش صفیه را از دیدن جنازه برادرش حمزه که در جنگ احد کشته شده بود منع کردند؛ چرا که زنان قریش جنازه پاک حمزه را مثله کرده و مرتکب اعمال ناروا شده بودند.

این برخورد پیامبر(ص) نسبت به شهدای صحابه نیز انجام شد و به همین جهت حضرت به جای ارسال اجساد نزد خانواده ها، دستور دفن آنها را دادند و بعد از خاکسپاری اجازه دادند خانواده های شهدا در جایی که اصحاب به شهادت رسیده اند، حضور یابند. این کار پیامبر(ص) به جهت جلوگیری از پراکنده شدن بدن های پاک شهدا، حزن و اندوه بسیار خانواده ها از دیدن اجساد عزیزانشان بود. به همین جهت حضرت دستور می دادند شهدا را در همان جای معرکه دفن کنند(أبو زهره، ۱۹۷۹: ۲/ ۷۲۲-۷۲۳).

پیامبر(ص) خود از جمله کسانی بود که در غم از دست دادن یاران و صحابه گریه می کردند. هنگامی که سعد بن معاذ به جهت جراحت های وارده در جنگ خندق رحلت کردند، پیامبر(ص) در فقدان او گریستند (اصفهانی، ۱۹۹۸: حدیث ۳۱۰۹).

در غزوه موته هنگامی که زید ابن حارثه به شهادت رسید و دختر زید در معرض دیدگان رسول خدا(ص) قرار گرفت، حضرت بسیار گریستند و شیون و زاری کردند. سعد بن عبادۀ را از حضرت جویا شدند. پیامبر(ص) پاسخ دادند این گریه به خاطر شوق حبیب نسبت به محموبش است(ابن سعد، ۱۹۹۰: ۳/ ۴۷).

در همان غزوه نیز روایت شده که حضرت از اسماء بنت عمیس احوال بنو جعفر را پرسید. اسماء آنها را جمع کرد و پیامبر(ص) آنها را می بوید و اشک از چشمانشان جاری شد و این بعد از اخباری بود که درباره شهادت جعفر بن ابوطالب به پیامبر دادند(واقعی، ۱۹۸۹: ۲/ ۷۶۶).

د-مهربانی پیامبر(ص) با نزدیکان و خویشاوندان

ابن عباس نقل می کند هنگامی که پیامبر(ص) عازم فتح مکه بودند در راه با بعضی از افراد قریش مانند ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطلب و عبدالله بن ابی امیه بن مغیره برخورد کردند. آن دو اجازه ورود خواستند و ابو سلمه را واسطه قرار دادند. پیامبر(ص) با همه مودت و خیری که داشتند در ابتدا مخالفت کردند و به ام سلمه گفتند احتیاجی به آن دو نفر ندارند و اجازه ندادند. هنگامی که خبر مخالفت پیامبر(ص) به ابوسفیان و عبدالله بن ابی امیه رسید، ابوسفیان به علی(ع) که همراه او کودکی بود گفت: به خدا سوگند یا پیامبر(ص) به ما اجازه می دهد و یا به این کودک متوسل می شویم و سپس به راه می افتیم تا در اثر گرسنگی و تشنگی بمیریم. هنگامی که این خبر به پیامبر(ص) رسید حضرت تلافی نمودند و اجازه دیدار دادند(ابن البیع، بی تا: ۳/ ۴۳-۴۴، حدیث ۴۳۳۰).

در روز فتح مکه با آن همه ظلم و ستمی که قریش نسبت به پیامبر(ص) و مسلمانان روا داشته بودند، عکس العمل حضرت غیر قابل انتظار بود. پیامبر(ص) پس از فتح مکه رو به قریش گفتند: «امروز حرجی بر شما نیست و خداوند شما را خواهد بخشید چرا که او بخشنده مهربان است»(بیهقی، ۱۳۴۴: ۹/ ۱۱۸). بر این اساس می توان گفت سرزمین هایی که در آن احساس

رحمت معمولاً جایگزین احساس انتقام و پیروزی می‌شود، مأمن رحمت پیامبر خدا (ص) و سرزمین او است (حوی، ۱۹۷۷: ۱۳۹). در همان غزوه بود که سعد بن عبادہ شعار «الیوم یوم الملحمه» سر داد؛ اما حضرت، علی(ع) را فرستاد تا جلوی سعد را بگیرد و شعار «الیوم یوم المرحمه» را بیان کردند (بخاری، ۲۰۰۶: ۸۷۶/۲؛ حدیث ۴۲۸۰).

ه- مهربانی پیامبر(ص) در برخورد با زنان

پیامبر(ص) ذاتاً انسانی دلسوز و مهربان با مردم بود. هنگامی که بلال بعد از غزوه خیبر از قتلگاه یهود و از کنار زنان بدون هیچ توجهی گذشتند، پیامبر(ص) در حالی که کار او را مذمت می‌نمود به بلال گفتند: رحمت خداوند از تو دور باد موقعی که پس از گشودن دژهای خیبر، صفیه دختر «حیی بن اخطب» را از کنار اجساد و کشتگان یهود عبور دادی، و آن زن سخت ناراحت گردید، پیامبر با کمال ناراحتی به وی فرمود: مگر رحم از دلت رخت بر بسته، که زن اسیر را از کنار کشتگانش عبور دادی (ابن هشام، ۱۹۹۹: ۲۱۳/۳).

۳- وفای به عهد

یکی دیگر از فضایل اخلاقی پیامبر(ص) وفای به عهد بود. از پیامبر(ص) روایت شده که فرمودند: «هر کس پیمانی را با قومی بسته است نباید آن را بگسلد» (ترمذی، ۱۹۹۸: ۲۳۷/۳ حدیث ۱۵۸۰). در سوره اسراء نیز بر اهمیت و حفظ پیمان تاکید شده است (اسراء، ۳۴)^۱ و پیامبر(ص) خود نمونه‌ای ممتاز در رعایت وفای به عهد حتی با کفار و اهل کتاب بوده‌اند.

۱. تشویق سپاهیان به وفای به عهد

پیش از جنگ بدر، ابی طفیل به همراه پدرش عازم مدینه بودند که در میانه راه با کفار قریش برخورد کردند. کفار قریش در ابتدا از آنها خواستند با سپاه همراهی کنند؛ اما آن دو نپذیرفتند. پس کفار قریش از ابی طفیل و پدرش حسیل پیمان گرفتند که اخبار آنها را به پیامبر(ص) نگویند. وقتی ابی طفیل و پدرش با پیامبر(ص) برخورد کردند حضرت را از کفار قریش اطلاع دادند و پیامبر(ص) از این کار ناراحت شدند (صحیح مسلم، ۲۰۰۶: ۹۵۶/۲ حدیث ۱۷۸۷).

واقعی ماجرای دیگری از بدعهدی نقل می‌کند. عمرو بن امیه کسی بود که از ماجرای بئر معونه نجات یافت. وی هنگامی که به مدینه باز می‌گشت در میانه راه با دو نفر از بنی عامر که پیش از این با پیامبر(ص) پیمانی بسته بودند، برخورد کرد و چون از قبیله و نسب آنها اطلاع یافت، تصمیم گرفت آن دو نفر را به ازای کشته شدگان مسلمان در واقعه بئر معونه به قتل برساند. وی پس از عملی کردن نقشه خود نزد پیامبر(ص) رسید و ایشان را از کار خود اطلاع داد.

۱. وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا.

پیامبر(ص) او را به خاطر چنین کاری سرزنش کرد و فرمودند آنها از طرف ما امان و پیمان داشتند. پیامبر(ص) خونبهای آن دو نفر را شخصا پرداخت کرد هر چند بنی عامر با خیانت به پیامبر(ص) و پیمان شکنی، یاران رسول خدا(ص) را به قتل رسانده بودند(واقعی، ۱۹۸۹: ۳۶۳/۱-۳۶۴). عملکرد پیامبر(ص) در واقعه بئر معونه نمونه ای اعلی از وفای به عهد است که سایر مسلمانان را به رعایت این نکات اخلاقی تحریض می کرد.

یکی دیگر از نمونه های پیمان مداری پیامبر(ص) درباره ابو جندل اتفاق افتاد. وی فرزند سهیل بن عمرو بود و چون اسلام آورد توسط پدرش زندانی شد. در جنگ حدیبیه وقتی ابو جندل از ورود مسلمانان و پیامبر(ص) اطلاع یافت با غل و زنجیر از زندان گریخت و خود را به پیامبر(ص) رساند در حالی که در این زمان قرارداد صلح حدیبیه بین پیامبر(ص) و سهیل بن عمرو به نمایندگی از مشرکان بسته شده بود. پیامبر(ص) طبق معاهده ابو جندل را به پدرش بازگرداند و به ابو جندل گفت: «شکیبا باش و پاداشت را از خداوند بخواه، خدا به زودی برای تو و همراهانت گشایش خواهد کرد. ما و اهالی حدیبیه صلح کرده ایم و پیمان بسته ایم. ما باید عهد خود را با آنها نگه داریم و نمی توانیم بدان عمل نکنیم(ابن حنبل، ۲۰۰۱: ۳۰/۹، حدیث ۱۸۹۱۰). بعد از صلح حدیبیه، پیامبر(ص) به مدینه بازگشت. ابوبصیر که در مکه بود اسلام آورد و زندانی شد؛ اما توانست از زندان آزاد شود و خود را به پیامبر(ص) رساند. مشرکان مکه بی درنگ برای پیامبر(ص) پیغام فرستادند تا ابوبصیر را تحویل دهد و پیامبر(ص) به جهت پیمانی که در حدیبیه با مشرکان بسته بود ابوبصیر را بازگرداند و به ابوبصیر گفتند: در دین ما نیرنگ جایز نیست. ابوبصیر در حالی که بسیار اندوهگین بود به حضرت گفت: آیا من را به مشرکانی باز می گردانی که مرا به خاطر دینم مؤاخذه می کنند. پیامبر(ص) پاسخ دادند: خداوند برای تو و دیگر مستضعفان گشایشی خواهند کرد(بیهقی، السنن الکبری، ۱۳۴۴: ۲۲۷/۹).

ب - وفای به عهد پیامبر(ص) با قبیله خزاعه

فتح مکه در سال هشتم هجری اتفاق افتاد. در علت و چگونگی اقدام پیامبر(ص) برای فتح مکه گفته شده پیامبر(ص) پیش از این با قبیله خزاعه همپیمان شده بود؛ اما قریش بدون در نظر گرفتن این همپیمانی به بنی خزاعه تعدی نمود و شماری از آنان را به قتل رساند(واقعی، ۱۹۸۹: ۷۸۳/۲؛ طبری، ۱۹۶۷: ۴۳/۳). پیامبر(ص) به جهت پیمانی که با قبیله خزاعه داشت سپاه بزرگی را به حمایت از آنها روانه کرد که تا آن زمان عرب ماندش را ندیده بودند و مکه را فتح نمود.

۴ - شجاعت فرمانده

موارد بسیاری از شجاعت های پیامبر(ص) در منابع تاریخی نقل شده است. حضرت در دوره رسالت در ۲۷ غزوه شرکت داشتند که تعداد کشته شدگان مسلمان در این جنگ ها به نسبت سپاهیان دشمن بسیار اندک بود که این نتیجه شجاعت و فرماندهی حضرت بوده است. از

جمله مواردی که بیانگر شجاعت حضرت در مواقع جنگ بوده می توان موارد زیر را بیان کرد:

ا: - پیامبر(ص) پیشتاز نبرد

پیامبر(ص) در تمامی غزوات در کنار دیگر مسلمانان و حتی متقدم بر دیگر افراد بودند. در اولین مواجهه بین سپاه کفر و سپاه اسلام، یعنی جنگ بدر در سال دوم هجری، پیامبر(ص) طوری حرکت کردند که زودتر از مشرکان به چاه های بدر رسیدند و در اثنای درگیری، جلوی سپاه و کنار مسلمانان در حال جنگیدن بودند. از علی(ع) روایت شده که فرمودند: «اگر ما را در روز جنگ بدر می دیدی که در سخت ترین لحظات به وجود رسول اکرم(ص) پناه می بردیم در حالی که او نزدیکترین فرد ما به دشمن بود و در جنگ از همه جدی تر و شدیدتر بودند». در روز احد که تعداد مشرکان چندین برابر تعداد مسلمانان بود، پیامبر(ص) سخت مبارزه می کردند در حالی که بسیاری از مسلمانان هنگام فرار از کوه احد بالا رفتند تا نجات جان خود را نجات دهند. واقدی به نقل از کعب بن مالک در کتاب مغازی درباره جنگاوری و شجاعت پیامبر(ص) می نویسد: در روز احد کسی را در جدیت همانند رسول اکرم(ص) ندیدم» (واقعی، ۱۹۸۹: ۲۵۱/۱).

بعد از این که دو سپاه از هم جدا شدند و ترس از بازگشت سپاه مشرکان وجود داشت، پیامبر(ص) دستور دادند تمام جنگجویان آماده قتال شوند. هنگامی که قریش از تجمع و آماده شدن مجدد مسلمانان خبر یافتند از حمله مجدد منصرف شدند (طبری، ۱۹۹۷: ۷۵۰/۲).

در غزه احزاب نیز بعد از ترس و وحشتی که مسلمانان در این جنگ تجربه کردند و خداوند آنها را یاری نمود، پیامبر(ص) و مسلمانان به سوی بنی قریظه حرکت کردند تا آنها را به جهت نقض پیمان و همکاری با مشرکان تادیب کنند (طبری، ۱۹۹۷: ۹۸۰/۲).

ب: آمادگی همیشگی پیامبر(ص)

آمادگی همیشگی پیامبر(ص) پیش از درگیری ها از دیگر ویژگی های برجسته نظامی ایشان بود. به هنگام خروج سپاه اسلام برای جنگ با یهود بنی قریظه، پیامبر(ص) نخستین کسی بود که آماده نبرد شدند. واقعی در این بار می نویسد: «پیامبر (ص) زره و مغفر و کلاه بر تن کردند، و نیزه های به دست گرفت، و سپر برداشت، و بر اسب خود سوار شد. یاران پیامبر (ص) در حالی که لباس جنگ پوشیده و بر اسب های خود سوار شده بودند، گرد پیامبر را گرفتند» (واقعی، ۱۹۸۹: ۴۹۷/۲).

پیامبر(ص) در روز حنین نیز بر استری سفید سوار شدند و این خود دلیل بر شجاعت حضرت بود چرا که این سوار در مقابل اسب های جنگی سرعتی نداشت و در چنین مواقعی فرماندهان نظامی سوار بر بهترین مرکب ها می شدند تا به محض احساس خطر فرار کنند (صحیح مسلم، ۲۰۰۶: ۹۴۷/۲ حدیث ۱۷۷۵).

در همان غزه و در ابتدای درگیری مسلمانان با رگباری از تیرها مواجه شدند که بر آنها

فرودمی آمد به همین جهت کسی جز حضرت در میدان جنگ باقی نماند. پیامبر (ص) ضمن توجه به راست و چپ خود خطاب به مسلمانان فراری می‌فرمود: ای یاران خدا و ای یاران رسول خدا! من بنده و رسول خدایم و پایدار و شکیبایستاده‌ام. سپس آن حضرت با حربه خود پیشاپیش همه حمله کرد و خداوند متعال دشمن را هزیمت داد. این خود دلیلی است بر این که حضرت در جنگ‌ها حتی بر یارانش پیشتاز و مقدم بوده و نقش ایشان کمتر از صحابه نبوده است و ایشان فرمانده، نبی و سرباز بوده است (مهدوی دامغانی، ترجمه مغازی واقدی، ۱۳۶۱: ۶۸۶؛ صحیح بخاری، ۲۰۰۶: ۶۳۲/۲؛ حدیث ۳۰۲۴).

۵ - صبر و استقامت در میدان نبرد

صبر یعنی زندانی کردن نفس بر اساس آن چه عقل و شرع اقتضاء می‌کند. یکی از بهترین تجلی گاه‌های صبر میدان جنگ بوده است. در جنگ احد مشرکان توانستند خود را به پیامبر (ص) نزدیک کنند و پیشانی پیامبر (ص) شکست و لب ایشان زخمی شد و خون بر صورت حضرت جاری گشت و مسلمانان هزیمت یافتند و گروهی از آنها به سوی شهر فرار کرده و شماری از کوه بالا رفتند تا جان خود را نجات دهند (طبری، ۱۹۹۷: ۶۵/۲؛ ترجمه، ۱۰۲۷/۳). در این پیکار سهمگین وقتی مسلمانان فرار کردند و جز شماری اندک از یاران با رسول خدا (ص) باقی نمانده بودند. پیامبر (ص) با صبر معرکه را در مقابل هزاران نفر از مشرکان مدیریت کردند و با همراهان خود استقامت کردند به گونه‌ای که مشرکان می‌دیدند در صورت ادامه خسارت وارده بیشتر از پیروزی است (حوی، ۱۹۷۷: ۹۲).

در جنگ خندق سرتاسر شهر مدینه حصار طولانی و غیر قابل عبور تعبیه شد که مسلمانان در طی این جنگ حتی خواب نداشتند. احزاب تلاش می‌کردند از جاهای کم عرض تر عبور کند و مسلمانان به همین جهت دائماً در حال تحرک و جابجایی بودند. این گونه فعالیت‌ها طولانی شد و مسلمانان خسته شده بودند. شرح حال مسلمانان در این جنگ در قرآن کریم این گونه بیان شده است: «به یاد آورید وقتی را که آنها از بالا و پایین بر شما حمله ور شدند و چشم‌ها خیره شد و جان‌ها به گلوها رسید» (احزاب/۱۰)^۱. در چنین اوضاعی خبر تکان دهنده‌ای رسید که بنی قریظه نقض پیمان کرده و با مشرکان همپیمان شده است و بدین گونه مسلمانان در معرض قتل و کشتار و اسیر شدن خانواده‌هایشان قرار گرفتند. در چنین موقعیتی فرمانده باید صبر پیشه کند، و بعد از آن که مسلمانان متوجه وضعیت خطرناک شدند، در میان سپاهیان امید آورد و اراده‌ها را تشدید کند و معنویت‌ها را در انتظار مردم بزرگ کند. از این روی بود که پیامبر (ص) یاران خود به پیروزی و کمک خداوند بشارت دادند (بی‌هقی، دلائل النبوه،

۱. اذ جاءوكم من فوقكم و من اسفل منكم و اذ زاغت الابصار و بلغت القلوب الحناجر

۱۹۸۵، ۴۰۳/۳).

بر این اساس مواقع خطر و بزنگاه‌ها نباید کمترین تأثیری بر روحیه فرمانده داشته باشد و صبر بهترین ابزار در این زمان‌ها است. یک فرمانده بزرگ کسی است که در بزنگاه‌ها بهترین وجهه صبر را پیشه کند و سختی‌ها را تا رفع کامل آنها تحمل کند و سربازان و سپاهیان را در سخت‌ترین زمان‌ها به صبر و استقامت برانگیزد و آنها را به نصرت و یاری خدا بشارت دهد(حوی، ۱۹۷۷: ۱۳۵).

۶- حلم و بردباری به هنگام جنگ

برباری به هنگام جنگ به معنای کنترل نفس از هیجان‌های مغضوبانه و خشم است(اصفهانی، ۱۹۹۲: ۲۵۳). حلم یکی از فضایل انسان است که خداوند آن را در قلب کسی که بخواهد، قرار می‌دهد تا خشم خود را از کنترل کند و به وسیله آن عفو و احسان جایگزین عقوبت می‌شود(قلعه جی، ۱۹۹۶: ص: ۸۶). رسول اکرم(ص) به عنوان نمونه‌ای از این اصل بود، و هیچ شکی وجود ندارد هنگامی که پیامبر(ص) دستور به کشتن فردی می‌داد چندین نفر حاضر به انجام فرمان ایشان بودند؛ بلکه افرادی بودند که به اندازه‌ای که به به اذن احتیاج داشتند به دستور حضرت احتیاج نداشتند. از این رو هرگاه حضرت رسول(ص) دستور به کاری می‌دادند پیش از منصرف شدن حضرت، اصحاب بلافاصله آن را انجام می‌دادند. به همین جهت رسول اکرم(ص) در تمام امور تحمل می‌کرد و بردباری می‌ورزید به گونه‌ای که حلم و بردباری در رفتار حضرت تجسم می‌یافت(حوی، ۱۹۷۷: ۱۴۱). برخی از نمونه‌های حلم و بردباری حضرت به شرح زیر است:

أ - بردباری با سربازان

یکی از روزها که پیامبر(ص) مشغول تقسیم مالی میان مسلمانان بود، ذوالخویصره که مردی از بنی تمیم بود، گفت: ای رسول خدا! به عدالت تقسیم کن. حضرت فرمود: وای بر تو! اگر من عدالت نداشته باشم، چه کسی به عدالت رفتار کند؟ اگر من عادل نباشم، تو زیان برده‌ای. عمر بن خطاب که در جمع حاضر بود از پیامبر(ص) اجازه خواست گردن ذوالخویصره را بزند؛ اما حضرت اجازه ندادند و با بردباری از او گذشتند(قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷: ۹۴۰/۲؛ مسلم، ۲۰۰۶: ۵۱۱/۱).

ب - بردباری با مشرکان و دشمنان

قرشیان که از آمدن پیامبر(ص) و مسلمانان به مکه سخت در محذور افتاده بودند مرکز بن حفص را که به شجاعت و بی‌باکی معروف بود به همراهی چهل یا پنجاه نفر از سوارکاران ورزیده مامور کردند تا در اطراف لشکر مسلمانان جولانی بزنند و اگر توانستند کسی را از مسلمانان دستگیر ساخته به نزد قریش ببرند تا گروگانی از مسلمانان در دست قریش باشد و بلکه از این راه

بتوانند پیشنهادهای خود را بر ایشان بقبولانند. اما مکرز و همراهان او نه تنها نتوانستند کاری انجام دهند؛ بلکه همگی به دست مسلمانان اسیر شدند. زمانی که آنها را به نزد پیامبر بردند، رسول خدا(ص) بدین جهت که مأمور به جنگ نبود، دستور دادند آنها را آزاد کنند، با اینکه مکرز و یارانش پیش از اسارت خود، به سوی مسلمانان تیراندازی کرده و آزار زیادی رسانده بودند و حتی به گفته برخی، یکی از مسلمانان را نیز به نام ابن زنیب به قتل رسانده بودند؛ اما به دستور پیغمبر، همگی آزاد شده سالم به سوی قریش بازگشتند (طبری، ۱۹۶۷: ۲۶/۳؛ یعقوبی، بی تا: ۵۴/۲؛ واقدی، ۱۹۸۹: ۶۰۲/۲؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۷۰/۲؛ نسائی، ۲۰۰۱: ۴۸/۸-۴۹).

مهمترین نمونه حلم و بردباری پیامبر(ص) در برخورد با مشرکان و دشمنان هنگام فتح مکه در سال هشتم هجری روی داد که حضرت با همه ظلم، ستم و آزار و اذیت‌هایی که خود و مسلمانان در مکه از سوی مشرکان متحمل شده بودند، آنها را در فتح مکه با بزرگواری بخشیدند. یکی از این افراد هبار بن اسود بود که به جهت آزار و اذیت مسلمانان در مکه هر گاه نام او برده می شد پیامبر(ص) به شدت ناراحت می شدند و هر گاه حضرت سربیه ای را می فرستادند دستور می دادند اگر بر هبار دست یافتید دستان و پاهایش را قطع کنید و گردنش را بزنید. ضمن این که هبار بن اسود کسی بود که با نیزه به هودج زینب دختر پیامبر(ص) حمله کرده بود، و زینب که حامله بود از این حمله ناگهانی به سختی ترسید و سقط جنین کرد(مهدوی دامغانی، ترجمه دلائل النبوه، ۱۳۶۱: ۳۱۶/۲؛ رسولی، ۱۳۷۵: ۸۳؛ واقدی، ترجمه متن، ۱۳۶۱: ۵۲/۲). هنگامی که مکه فتح شد هبار نزد پیامبر(ص) آمد و عذرخواهی کرد و گفت: ای رسول خدا هر کس را که شما دشنام داد، ناسزا گوید و هر کس که شما را اذیت کرد او را آزار دهید! من شما را دشنام دادم و اذیت کردم و اکنون پشیمان و ناامیدم. پیامبر(ص) در حالی که هبار را نگاه می کرد فرمودند: تو را بخشیدم(واقعی، ۱۹۸۹: ۸۵۸/۲-۸۵۹). حلم و بردباری پیامبر(ص) زاید الوصف بود و با این که هبار مسلمانان و خود پیامبر(ص) را بسیار اذیت کرده بود و موجب سقط جنین و مرگ دختر پیامبر(ص) شده بود، با این وجود وی را بخشیدند.

حلم و بخشش پیامبر(ص) شامل حال وحشی هم شد. وحشی در جنگ احد از پشت نیزه ای به حمزه عموی پیامبر(ص) زد و ایشان را به شهادت رساند. پیامبر(ص) دستور به قتل وی دادند و به همین جهت وحشی از مکه فرار کرد و همراه وفد طائف نزد پیامبر(ص) آمد اظهار اسلام کرد و پیامبر(ص) وی را پذیرا شدند. (واقعی، ۱۹۸۹: ۸۶۳/۲). بر این اساس شایسته است که پیامبر(ص) بزرگترین و برترین فرمانده باشند چرا که ایشان با حلم و بردباری از مخالفینی چون هبار گذشتند و او را به خاطر اسلام پذیرا شدند و این از ویژگی‌های فرمانده ای الهی است که به هنگام قدرت می بخشد.

۷- تواضع در بین سربازان

أ - مرکب مشترک با یاران

در میان فرزندان آدم کسی بزرگ تر و متواضع تر از پیامبر(ص) نیست. به عنوان مثال گفته شده در جنگ بدر تعداد مرکب‌های سواری دو اسب و هفت شتر بود که مسلمانان به نوبت بر آنها سوار می‌شدند. بنابراین سهمیه خود رسول اکرم(ص) با علی بن ابی‌طالب و مرثد بن ابی مرثه غنوی یک شتر بود، از این رو در طی مسیر برخی پیاده رفته و بعضی به استراحت می‌پرداختند و پیامبر از این ماجرا مستأثر نبودند؛ حتی هنگامی که در میانه راه دو یار پیامبر عرضه داشتند: «ما به جای شما پیاده روی می‌کنیم». حضرت فرمود: «نه شما دو تن از من نیرومندترید و نه من از شما به اجر و پاداش بی‌نیازترم» (ابن اثیر، ترجمه متن، ۱۳۷۱: ۷/ ۱۳۴؛ مقدسی، بی تا: ۴/ ۱۸۷؛ ابن حنبل، ۲۰۰۱: ۷، ۱۱۱-۱۱۲، طبرسی، ۱۳۹۰: ۷۵).

ب- غذا دادن به سربازان

توزیع غذا میان مسلمانان از دیگر اقدامات حضرت بود. در جنگ احزاب هنگامی که حضرت مسلمانان را برای غذا خوردن فراخواندند و مسلمانان جمع شدند حضرت شخصا نان تکه می‌کردند و لابلای آن گوشت می‌گذاشتند. پیامبر(ص) به تنهایی این کار را انجام دادند تا همگی خورند و سیر شدند (مقریزی، ۱۹۹۹: ۵/ ۱۵۴؛ بیهقی، ۱۹۸۵: ۳/ ۴۲۴؛ بخاری، ۲۰۰۶: ۸۴۵/۲).

ج - تواضع به هنگام پیروزی

پس از فتح مکه، پیامبر(ص) وارد شهر شدند در حالی که عمامه‌ای سیاه بر سر داشت و پرچم بزرگ و بیرق او هم سیاه بود. آن حضرت در ذی طوی میان مسلمانان ایستاد و سر خود را به علامت فروتنی برای خداوند متعال چنان پایین آورده بود که ریش آن حضرت با لبه زین مماس و یا نزدیک به آن بود و سپاس فتح مکه و کثرت مسلمانان را داشت. سپس فرمود: «همانا زندگی واقعی زندگی آن جهانی است». (مقریزی، ۱۹۹۹: ۱/ ۳۸۴؛ واقدی، ۱۹۸۹: ۲/ ۸۲۴). پیامبر(ص) در حالی این گونه از خود تواضع نشان می‌دهد که دشمنانش ایشان را از مکه بیرون رانده بودند و به مخالفت برخاسته و وی را دشنام داده بودند. با این وجود به هنگام پیروزی سر تواضع در برابر خداوند فرود می‌آورد و شکر می‌کند. این رفتار بیانگر عظمت روحی و اخلاقی یک فرمانده به هنگام پیروزی است.

همچنین در همان غزه گفته شده هنگامی که رسول اکرم(ص) وارد مکه شدند و به مسجد رفتند ابوبکر همراه پدرش ابی قحافه نزد پیامبر(ص) آمدند. پیامبر(ص) با دیدن آن دو به ابوبکر فرمودند: چرا پدرت را به دیدن ما آوردی، من خود نزد وی می‌رفتم. ابوبکر پاسخ داد: شایسته تر این است که پدرم به حضور شما برسند (ابن حنبل، ۲۰۰۱: ۵۱۷/۴۴).

ابی مسعود درباره حوادث غزوه فتح مکه نقل می کند که فردی پس از جنگ با پیامبر(ص) گفتگو می کرد که لرزش او را فراگرفت. پیامبر(ص) فرمودند: افتخار از آن شماست. این گونه پیامبر(ص) از خود تواضع نشان می دهد در حالی که هنوز زمان چندانی از پیروزی نگذشته بود(صالحی شامی، ۱۹۹۳: ۷/ ۱۰۸؛ ابن البیج، بی تا: حدیث ۴۳۳۷، ۴۷/۳-۴۸).

۸- حسن ظن نسبت به سربازان

حسن ظن فرمانده نسبت به سربازان که از قواعد و لوازم حفظ انسجام است موجب بالا رفتن همت و تلاش و تعالی ارزش سربازان می شود علاوه بر این که سربازان این فضیلت را نیز از فرمانده به ارث می برند و بدین صورت روح محبت و حسن ظن نسبت به دیگران گسترش می یابد. پیامبر(ص) از جمله فرماندهانی بوده که همواره نسبت به سربازان اسلام چنین نگاه و نگرشی داشتند چرا که حضرت به خوبی از ذات و فطرت سربازان خود اطلاع داشتند. هنگام بازگشت پیامبر(ص) از غزوه بدر که با پیروزی سپاه اسلام همراه بود- که حضرت با اختیار و برای جرأت دادن به سپاهیان از شهر بیرون رفتند و خداوند پیروزی را نصیب مسلمانان گردانید- اسید بن حضیر نزد پیامبر(ص) آمد و عرض کرد: سپاس پروردگاری را که تو را مسرور و بر دشمن پیروز گردانید و سوگند به آن که تو را به حق فرستاده است، من به منظور حفظ جان خود از همراهی با تو باز نایستادم، بلکه اصلاً گمان نمی بردم که تو با دشمن بر خورد می کنی و گمان نمی کردم که جز گرفتن کاروان مسأله دیگری هم خواهد بود. پیامبر (ص) فرمود: راست می گویی. و این نخستین جنگی بود که خدا در آن اسلام و مسلمانان را عزیز و مشرکان را خوار کرد(واقعی، ۱۹۸۹: ۲۱/۱، بلاذری، ۱۹۹۶: ۱/ ۲۸۸؛ مبارکفوری، ۲۰۰۱: ۲۴۷).

در همان غزوه عبدالله بن انیس در «تربیان» با دیدن رسول اکرم(ص) گفت: ای رسول خدا، سپاس خدای را که به تو سلامت و پیروزی داد. شهبایی که شما از مدینه بیرون بودید، من گرفتار تب نوبه بودم، و تا دیروز دست از سرم بر نداشتم، و امروز پیش شما آمدم. پیامبر (ص) فرمود: خدایت اجر دهد(واقعی، ۱۹۸۴: ۱۱۷/۱).

پیش از خروج سپاه اسلام برای غزوه احد، پیامبر(ص) ماجرای رؤیایی را که دیده بودند برای اصحاب بیان کردند. همان شب پیامبر (ص) خوابی دید و چون صبح کرد و مردم جمع شدند، خطبه‌ای ایراد فرمود. پیامبر (ص) پس از ثنا و ستایش الهی چنین فرمود: ای مردم من خوابی دیده‌ام، در خواب دیدم گاو نری کشته شد. مردم گفتند: آن را چگونه تعبیر می فرماید؟ فرمود: گاو که کشته شد، کشته شدن برخی از اصحاب من است. نعمان بن مالک بن ثعلبه که از بنی سالم بود، گفت: ای رسول خدا، کشته شدن گاو را که تعبیر به کشته شدن اصحاب فرمودی، شهادت می دهی که من هم از آنها هستم، چرا ما را از بهشت محروم می سازی؟ سوگند به خدایی که غیر از او خدایی نیست، من وارد بهشت خواهم شد. پیامبر (ص) فرمود: به چه دلیل

این را می‌گویی؟ گفت: من خدا و رسول خدا را دوست دارم و روز جنگ نخواهم گریخت. پیامبر (ص) فرمود: راست گفتی! و نعمان در آن روز به شهادت رسید (واقعی، ۱۹۸۹: ۱/ ۲۱۱).

هنگامی که به پیامبر(ص) خبر دادند که ابوذر از غزوه تبوک تخلف کرده است گفته آنها را نپذیرفت و فرمودند: او را رها کنید به قاعده هر باری، اگر از اهل خیر است حق تعالی او را به شما باز رساند، و اگر از اهل شر است شما خود از وی آسوده باشید و وی را طلب نکنید. بعد از ساعتی دیگر دیدند که ابوذر رحل از شتر خود فرو گرفته بود و بر سر خود نهاده بود و تنها زمام ناقه خود گرفته بود و می‌کشید و می‌آورد، و چون سواد وی از دور بدیدند، وی را شناختند و گفتند: پیاده‌ای می‌آید و چیزی بر سر نهاده است و ماهر شتر در دست گرفته است و می‌کشد و می‌آید، نمی‌دانیم که وی کیست. سید، علیه السلام، گفت: آن ابوذر غفاری است. پس چون نزدیک آمد و نیک ظاهر شد، گفتند: یا رسول الله، ابوذر است. آن گاه سید، علیه السلام، گفت: رحمت خدای بر ابوذر باد، که تنها به راه رود و تنها می‌میرد و تنها او را برانگیزند از گور. (ابن البیع، بی تا: ۵۰/۳-۵۱، حدیث ۴۳۴۶؛ قاضی ابرقوه، سیرت رسول الله، ۱۳۷۷: ۲/ ۹۷۰).

چنین دیدگاهی را پیامبر(ص) نسبت به ابی خثیمه داشتند که در ابتدای غزوه حضور نداشت. ابی خثیمه هنگامی که از اقدام پیامبر(ص) اطلاع یافت حرکت کرد و چون به پیامبر(ص) رسید آن حضرت در تبوک فرود آمده بود. مردم گفتند، از دور سواری در راه است. پیامبر (ص) فرمود: باید ابو خثیمه باشد، و مردم چون نگریستند گفتند، ای رسول خدا، ابو خثیمه است! او چون شترش را خواباند به حضور پیامبر (ص) آمد و سلام کرد. پیامبر (ص) فرمودند: خبرهای تازه چه داری؟ و او علت تاخیر خود را به عرض رسول خدا رساند، و پیامبر (ص) به او با محبت پاسخ داد و برایش دعای خیر فرمود (واقعی، ترجمه متن، ۱۳۶۹: ۷۶۱؛ مسلم، ۲۰۰۶: ۳/ ۱۴۳۸).

در بازگشت از غزوه مویه با این که مسلمانان متحمل شکست شدند و مردم به هنگام استقبال از سپاه اسلام به سوی آنها خاک پرتاب کردند و به خاطر فرار از معرکه توبیخ نمودند، پیامبر(ص) فرمودند: «آنها ترسو و فراری نیستند و از شجاعان اند و اگر خدا بخواهد حمله می‌کنند» (ابن هشام، ۱۹۹۹: ۱۶/۳-۱۷؛ طبری، ۱۹۶۷: ۴۲/۳؛ بیهقی، ۱۹۸۵: ۳۷۴/۴؛ ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۴/ ۲۴۸؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۲/ ۴۹۱).

این ها مواردی از اعتماد و حسن ظن پیامبر(ص) نسبت به سربازانی بود که در مدرسه جهاد و قرآن تربیت شدند.

۹- عدالت با سربازان

عدالت و رعایت حقوق مساوی برای افراد از اصول اساسی حاکمیت و پادشاهی است. یکی دیگر از ویژگی های اخلاقی و اصول تربیتی پیامبر(ص) عدالت بود به گونه ای که می توان با استناد به مدارک و شواهد تاریخی ایشان را عادل ترین فرد دانست. بهترین نمونه ها از رفتار

عدالت جویانه حضرت با مسلمانان در خلال غزوات روی داد.

در روز بدر پیامبر(ص) صف یاران خویش را مرتب کرد و تیری به دست داشت که کسان را با آن برابر هم می‌کرد و چون به نزد سواد بن غزیه رسید که از صف برون زده بود با تیر به شکم وی زد و گفت: «سواد برابر بایست.» سواد گفت: «ای پیامبر! دردم آمد خدا ترا به حق فرستاده و باید تلافی کنم.» پیامبر(ص) شکم خویش را بنمود و گفت: «تلافی کن.» سواد پیامبر(ص) را برگرفت و شکم ایشان را بوسید. پیامبر(ص) گفت: «چرا این کار کردی؟ سواد گفت: «ای پیامبر! جنگ در پیش است و شاید کشته شوم و خواستم در این دم آخر پوست من به پوست شما رسیده باشد.» پیامبر(ص) نیز برای او دعای خیر کرد(طبری، ۱۹۶۷: ۴۴۶/۲؛ ابن سعد، ۱۹۹۰: ۳۹۱/۳؛ اصفهانی، ۱۹۹۸: ۱۴۰۴/۳، حدیث ۲۵۵۰).

به هنگام بازگشت از غزه طائف نیز پیامبر(ص) ناخواسته چندین تازیانه به یکی از اصحاب زدند که بعد از آن که متوجه اقدام خود شدند از آن صحابی دلجویی نمودند. واقدی در کتاب المغازی ماجرا را این گونه بیان می‌کند:

ابو زرعه جهنی گفته است: در قرن المنازل همین که پیامبر(ص) می‌خواستند سوار بر ناقه خود شوند من دستبند ناقه را برداشتم، لگام هم در دست من بود و پس از اینکه پیامبر(ص) پا در رکاب نهادند لگام را به دست ایشان دادم و دور زدم و پشت سر ناقه قرار گرفتم. پیامبر(ص) بدون توجه چند تازیانه به کفل‌های ناقه زدند که همه به من خورد. آن حضرت متوجه شده و فرمودند: آیا تازیانه به تو خورد؟ گفتم: آری، پدر و مادرم فدای تو باد. گوید: چون پیامبر(ص) به جعرانه فرود آمد تعداد زیادی گوسپند در گوشه‌یی بود. پیامبر(ص) از صاحب گوسپندان سؤال فرمود و به آن حضرت پاسخی دادند که به خاطر ندارم، سپس با صدای بلند فرمود: ابو زرعه کجاست؟ من گفتم: اینجا هستم! فرمود: این گوسپندها را به عوض تازیانه‌هایی که دیروز به تو خورد برای خودت بگیر. گوید: آنها را شمردم، یکصد و بیست گوسپند بودند و من از برکت آن برای خود اموالی به دست آوردم(واقدی، ۱۹۸۹: ۹۴۰/۳).

بنابراین شایسته است که پیامبر(ص) را عادل ترین فرد دانست چرا که هر چند حضرت بدون قصد و غرض با تیر به شکم سواد بن غزیه زد و یا تازیانه اش به ابوزرعه برخورد نمود؛ اما از هر دو صحابی دلجویی نمود. این گونه رفتارهای پیامبر(ص) بیانگر مقام و منزلت فرمانده ای الهی است که به خوبی سربازان و یاران خود را می‌شناسد و بر اساس عدالت با آنها برخورد می‌کند و عدالتش را حتی در وقت سختی و جنگ نشان می‌دهد و عدالت تجسم می‌یابد.

نتیجه‌گیری

اخلاق و مکارم اخلاقی آن چنان در اسلام از اهمیت برخوردار است که در قرآن کریم هدف از بعثت انبیاء و پیامبر اسلام(ص) آموزش اصول تربیتی و اتمام مکارم اخلاقی بیان شده است. رعایت اصول اخلاقی و تربیتی در جامعه امری ضروری است و بدین جهت پایبندی بدان به خصوص در مواقع خطر و جنگ از اهمیت خاصی برخوردار است.

چگونگی برخورد پیامبر(ص) با مخالفان، به خصوص در غزوات و درگیری‌ها، از جمله موضوعات مهم تاریخی بوده که مورد توجه مورخان و مشرقان قرار گرفته است. پیامبر(ص) به عنوان حاکم سیاسی و مذهبی جامعه اسلامی در حین جنگ و پس از آن تلاش بسیار می‌کردند تا اصول اخلاقی را رعایت کرده و نکات تربیتی را به اصحاب و یاران آموزش دهند.

یکی از نمودهای تربیتی و اخلاقی پیامبر(ص) احسان با مخالفین بود، کسانی که برای تضعیف موقعیت پیامبر(ص) تلاش بسیاری نمودند؛ اما پیامبر رحمت(ص) در حق این افراد احسان نمود. عبدالله بن ابی که بزرگترین منافق در اسلام شناخته شده از جمله افرادی بود که مورد احسان پیامبر(ص) قرار گرفت و وقتی پسر عبدالله از رسول اکرم(ص) اجازه خواست تا پدرش را به قتل برساند، حضرت وی را به احسان و نیکوکاری در حق پدرش توصیه نمود.

پیامبر(ص) در برخورد با سپاهیان و خانواده‌های آنها حتی با مخالفین به مهربانی و عطف برخورد می‌کردند و بر این اساس پس از جنگ بدر ضمن دستور خاکسپاری شهدای اسلام، کشتگان قریش را نیز دفن کردند. بسیاری از دشمنان چون سهیل بن عمرو و ابوعزه مورد بخشش پیامبر(ص) قرار گرفتند. با خانواده‌های شهدا به مهربانی برخورد کردند و با دیدن خانواده‌های آنها گریستند.

وفای به عهد و پایبندی به پیمان از دیگر مواردی بود که پیامبر(ص) نه تنها خود رعایت می‌کردند؛ بلکه مسلمانان را به رعایت آن ملزم نمودند و بر این اساس طبق پیمان ابوبصیر و ابوجندل را که مسلمان شده و به پیامبر(ص) ملحق شده بودند به مشرکان بازگرداند و به حمایت از قبیله خزاعه که همپیمان پیامبر(ص) بودند سپاهی را به مقابله با قریش فرستادند.

شجاعت، پیشتازی و تقدم در جنگ‌ها، آمادگی همیشگی از دیگر مشخصه‌های فرماندهی پیامبر(ص) در غزوات بود. حضرت علاوه بر این موارد در میدان نبرد برای رسیدن به پیروزی صبر و استقامت پیشه می‌کردند و پس از جنگ نیز با سربازان و حتی مشرکان بر اساس حلم، بخشش و بردباری عمل می‌نمودند.

تواضع و فروتنی از اصول اخلاقی و تربیتی بود که پیامبر(ص) هیچگاه فراموش نمی‌کردند. به هنگام پیروزی دچار غرور نمی‌شدند و با یاران خود متواضع برخورد می‌کردند به گونه‌ای که شخصا برای یاران مهمات و غذا تهیه می‌کردند و با مسلمانان به هنگام ضرورت مرکب یا سواری مشترک داشتند. بنابراین می‌توان گفت پیامبر(ص) مهمترین اصول تربیتی و اخلاقی را در غزوات و جنگ‌ها پایگذاری نمود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی کرم، الكامل فی التاریخ، ترجمه ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش.
۲. _____، أسد الغایة فی معرفة الصحابة، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۹.
۳. ابن اسحاق، محمد، السیره النبویه، تحقیق سهیل زکّار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن البیع، أبو عبد الله حاکم محمد بن عبد الله نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۵. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد شیبانی، مسند أحمد بن حنبل، تحقیق وتعلیق شعبی أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۱ م.
۶. ابن سعد، محمد بن منیع هاشمی بصری، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۰ م.
۷. ابن سید الناس، فتح الدین أبو الفتح محمد، عیون الأثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بی تا.
۸. ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۶ م.
۹. ابن هشام، عبد الملك حمیری معافری، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلیبی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۰. ابو زهره، امام محمد، خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم، دار الفکر العربی، ۱۹۷۹ م.
۱۱. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول (ص)، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. اصفهانی، أبو نعیم أحمد بن عبد الله، معرفه الصحابه، تحقیق عادل بن یوسف عزازی، دار الوطن للنشر، السعودیه، ۱۹۹۸ م.
۱۳. اصفهانی، أبو القاسم حسین بن محمد معروف به راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دار القلم، دمشق، ۱۹۹۲ م.
۱۴. بخاری، أبو عبد الله محمد بن إسماعیل، صحیح بخاری، دار ابن رجب، المنصوره، ۲۰۰۶ م.
۱۵. بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر، انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر، ط الأولى، ۱۹۹۶ م.
۱۶. بیهقی، أبو بکر أحمد بن حسین، السنن الکبری، مجلس دائره المعارف، حیدرآباد، ۱۳۴۴ ق.
۱۷. _____، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشریعة، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۵ م.
۱۸. ترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی، الجامع الکبیر المعروف سنن الترمذی، تحقیق: بشار عواد معروف، دار الجمیل، بیروت، ۱۹۹۸ م.
۱۹. حوی، سعید، الرسول صلی الله علیه وسلم، ۱۹۷۷ م.

۲۰. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی، ط الثانية، ۱۹۹۳م.
۲۱. رسولی، سید هاشم، زندگانی محمد(ص) پیامبر اسلام، تهران، انتشارات کتابچی، چ پنجم، ۱۳۷۵ش.
۲۲. سیوطی، عبدالرحمن، دُرُ الْمُنْثُور فی التفسیر بالمأثور، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷ق.
۲۳. صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه، ط الأولى، ۱۹۹۳م.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۲۵. _____، مکارم الاخلاق، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰ش.
۲۶. طبري، أبو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ط الثانية، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.
۲۷. قاضی ابرقوه، رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، سیرت رسول الله، تحقیق اصغر مهدوی، تهران، خوارزمی، چ سوم، ۱۳۷۷ش.
۲۸. قلعه جی، محمد رواس، دراسة تحليلية لشخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من خلال سيرته الشريفة، دار النفائس، بیروت، ۱۹۹۶م.
۲۹. مبارکفوري، صفی الرحمن، الرحيق المختوم، دار الحديث، القاهرة، ۲۰۰۱م.
۳۰. مسلم، أبو الحسن مسلم بن حجاج بن مسلم قشیري نيسابوري، صحيح مسلم، دار ابن رجب، المنصوره، مصر، ۲۰۰۶م.
۳۱. مفید، محمد بن محمد، الارشاد، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران، الاسلامیه، ۱۳۸۰ش.
۳۲. مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاريخ، بور سعید، مکتبه الثقافه الدينيه، بی تا.
۳۳. مقریزی، تقی الدین أحمد بن علی، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع، تحقیق محمد عبد الحمید نمیسی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ط الأولى، ۱۹۹۹م.
۳۴. مهدوی دامغانی، محمود، ترجمه دلائل النبوة، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، دو جلد، ۱۳۶۱ش.
۳۵. _____، ترجمه مغازی، محمد بن عمر واقدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم، ۱۳۶۹ش.
۳۶. نسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب خراساني، السنن الكبرى، تحقیق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسه الرساله، بیروت، ۲۰۰۱م.
۳۷. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ط الثالثة، ۱۹۸۹م.
۳۸. هاشمی بغدادی، ابو جعفر محمد بن حبیب بن امیه، کتاب المحبر، تحقیق ایلزه لیختن شتیر، بیروت، دار الآفاق الجدیده، بی تا.
۳۹. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب بن جعفر بن وهب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا.

مطالعه تأثیر ابعاد محیط آموزشی بر میزان تغییر سرمایه روانشناختی و ارزشهای اخلاقی دانشجویان منطقه ۸ دانشگاه آزاد اسلامی (با ارائه مدل ساختاری)

سادینا پیرا^۱

کامران محمدخانی^۲

علی تقی پور ظهیر^۳

چکیده

هدف از این مطالعه، تأثیر مؤلفه‌های محیط آموزشی بر میزان تغییر سرمایه روانشناختی و ارزشهای اخلاقی دانشجویان منطقه ۸ دانشگاه آزاد اسلامی با ارائه مدل است. روش مطالعه از نظر هدف، کاربردی، از نظر نحوه اجرا، همبستگی از نوع توصیفی - پیمایشی میباشد. محقق ضمن بررسی ادبیات و مطالعات صورت گرفته، مصاحبه بامتخصصان این حوزه، ۷ عنصر محیط آموزش عالی را استخراج و بر این اساس پرسشنامه‌ای تنظیم کرد. برای تعیین وضعیت موجود سرمایه روانشناختی دانشجویان از پرسشنامه استاندارد لوتانز (۲۰۰۷) استفاده گردید. روایی سازه پرسشنامه‌های محیط آموزشی با تحلیل عاملی ۰/۸۱ و سرمایه روانشناختی ۰/۵۶ بدست آمد. آلفای کرونباخ، پایایی محاسبه شده پرسشنامه‌های محیط آموزشی را ۰/۹۵۱ و سرمایه روانشناختی را ۰/۸۸۱ نشان داد. جامعه آماری شامل کلیه دانشجویان منطقه ۸ دانشگاه‌های آزاد اسلامی میباشد که ۴۰۰ نفر بصورت تصادفی - طبقه‌ای خوشه‌ای بعنوان نمونه انتخاب شدند. ضمناً از تحلیل عاملی اکتشافی برای تعیین مؤلفه‌های مدل، آزمون T-تک گروهی برای تعیین سرمایه روانشناختی دانشجویان استفاده شد. نتایج تحلیل مسیر نشان داد که یادگیرنده مستقیماً با ضریب تأثیر ۰/۴۴ بیشترین اثر را بر سرمایه روانشناختی دارد و ضریب تأثیر روشهای آموزشی بدون واسطه بر این سرمایه ۰/۳۰ و تکنولوژی با ضریب ۰/۱۹ کمترین اثر مسقیم بر این سرمایه را دارد. چهار بعد اهداف، روشها، ارزشیابی و یاددهنده بصورت غیر مسقیم بر میزان تغییر سرمایه روانشناختی تأثیر دارند. آماره T، وضعیت موجود سرمایه روانشناختی را در سطح اطمینان ۰/۰۵ در ابعاد خودکارآمدی، امیدواری، تاب آوری و خوش بینی ۲۴/۵۱- نشان میدهد. یعنی سرمایه روانشناختی دانشجویان در شرایط نامطلوبی قرار دارد. با استفاده از تحلیل مسیر با تکنیک مدل‌یابی معادلات ساختاری از طریق نرم افزار لیزرل مدل نهایی پژوهش ارائه گردید.

واژگان کلیدی

سرمایه روانشناختی، محیط آموزشی، ارزشیابی، خوش بینی، تاب آوری.

۱. دانش آموخته دکتری رشته مدیریت آموزشی، دانشکده مدیریت، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران. Email: s.pira73@yahoo.com

۲. استادیار گروه مدیریت آموزشی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: higher.campus.edu@gmail.com

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

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۹

طرح مسأله

آنچه در این مطالعه بدان توجه شده است سه عنصر اصلی تغییرات، سرعت تغییرات و تحولات و پیچیدگی‌های عصر امروز است که موجب شده است محیط‌های آموزشی با بحرانهای و چالش‌های مختلفی مواجه باشند، لذا در طراحی نظام‌های آموزشی باید به زوایای مختلف محیط جهت پاسخگویی به نیازهای کنونی و آینده دانشجویان توجه بسزایی داشت. با این نگرش منافع و آثار مثبت‌ولی پنهان آموزش عالی بیش از هر زمان دیگری آشکار شده است. در روند تغییرات پرشتاب و جهانی شدن، دانشگاه‌ها باید در برنامه‌های آموزشی، درسی، محتوای کتب، صلاحیت‌ها و شایستگی‌های مدرسین، بطور کلی فضای آموزشی تغییراتی ایجاد کنند تا پاسخ‌گوی نیازهای فراگیران باشند. نظام آموزشی باید بتواند بروندهایی را به جامعه جهانی بفرستد که دارای ظرفیت و قابلیت‌های دانشی، فنی، روان‌شناختی و رفتاری باشند. در این میان سرمایه روانشناختی همچون سرمایه انسانی و اجتماعی از سرمایه‌های ناملموس بوده که برخلاف سرمایه‌های ملموس با هزینه‌های کمتر قابل مدیریت و رهبری بوده، می‌تواند نتایج و عواید در خور توجهی را در پی داشته باشد به زعم لوتانز و همکاران (2007) سرمایه روانشناختی می‌تواند به عنوان مزیت رقابتی از طریق سرمایه‌گذاری بر روی افراد ایجاد شود (هویدا، ۱۳۹۱). توجه باید داشت که دانشجویان اوقات زیادی را در دانشگاه برای یادگیری می‌گذرانند و از طریق عضویت در گروه‌ها و اجتماعات دانشگاهی فرایند اجتماعی شدن را طی می‌کنند. آنان این عضویت را یک نوع امنیت برای خود تلقی می‌کنند. بنابراین حفظ و مراقبت از محیط‌های علمی-آموزشی و پژوهشی و کمک به سالم نگه داشتن آن حائز اهمیت است (سومانتری، ۲۰۱۴). فلسفه وجودی دانشگاه‌ها تنها علم‌آموزی به معنای تخصصی نیست بلکه پرورش ذهن علمی، تفکر انتقادی، جستجوی بی‌طرفانه معنا و حقیقت، روحیه پرسشگری و اکتشاف، اجتماعی شدن علمی دانشجویان به علاوه خودفهمی حرفه‌ای، انسانی و فرهنگی آنها ارزش‌های کارگروهی، درکی صلح‌آمیز از زیستن با دیگران و بودن در جهان و سایر ابعاد رشد شناختی، عاطفی، اخلاقی، هنجاری و اجتماعی و... بخشی از رسالت‌های دانشگاه در توسعه سرمایه‌های فکری و انسانی جامعه است (فراستخواه، ۱۳۹۲). در روند موجود، دانشگاه‌های ایران در حال تبدیل شدن به مکان‌هایی پرجمعیت هستند که به نظر نمی‌رسد از امکانات محیطی لازم برای پذیرش این تعداد دانشجو برخوردار باشند. اقتدارگرایی در تدریس موجب اطاعت کورکورانه از استادان می‌شود و به نوعی جمود نسبی می‌انجامد. بدین ترتیب به ندرت مشاهده می‌شود که در این روند نوآوری و خلاقیت یا اشتغال فکری بطور جدی مورد حمایت قرار

گیرد (پورعزت، ۱۳۸۷). از این رو احساس ضعف و کمبود این سرمایه ی عظیم در دانشجویان ذهن پژوهشگر را به این مسأله معطوف داشت، که آیا محیط آموزشی دانشگاهها سازوکارهای مناسب جهت ارتقاء سرمایه روانشناختی در فراگیران خود را دارد؟ این خلأ محقق را برآن داشت که به بررسی عناصر و مولفه هایی بپردازد که مجموعاً محیط یادگیری را تشکیل می دهند و شامل تمام چیزها و کسانی هستند که در آن فضا زندگی، فعالیت میکنند و شرایط آموزشی را احاطه کرده اند. فایده عملی یا احتمالی دسترسی به سرمایه روانشناختی در دانشجویان این است که متغیر مزبور به صورت عامل ضربه گیر در برابر مسائل استرس زا در داخل دانشگاه و محیط های اجتماعی عمل می کند. افرادی که دارای میزان بالاتری از این سرمایه هستند از استرس کمتر، سلامت رفتاری، کیفیت و رضایت بیشتر از زندگی برخوردار هستند و ضمناً نتایج منفی بسیاری از حوادث را به صورت ضربه گیر دفع می کنند (ریولی^۱، ۲۰۱۲). اهمیت این مسأله همان بس که، دانشجویان قشر عظیم جامعه هستند و سلامت روانشناختی آنها برای جامعه ارزش بالایی دارد. این سرمایه می تواند به عنوان یک عامل مهم به رضایت از زندگی دانشجویان کمک کند و به عنوان نیرومند ترین عنصر مقابله ای برای رویارویی موفقیت آمیز و آسان افراد در زمان درگیری با شرایط تنش زا عمل نماید و تحمل مشکلات را برای افراد تسهیل کند. سرمایه روانشناختی یک سازه مرتبه بالاتر از سایر سرمایه ها در نظر گرفته می شود. به این معنی که چهار متغیر (خود کارآمدی - خوش بینی - تاب آوری - امید)، باهم ترکیب می شوند و یک کل هم افزایی را می سازند و انتظار می رود که کل سازه نسبت به تک تک متغیرهای تشکیل دهنده آن تأثیر بیشتری بر عملکرد داشته باشد. اصطلاح سرمایه روانشناختی به مفهوم «چه کسی هستید یعنی خود واقعی» و «چه کسی می خواهید بشوید یعنی خود ممکن» اشاره دارد و چیزی ورای سرمایه انسانی «چه چیزی می دانم» و سرمایه اجتماعی «چه کسانی را می شناسم» است. سرمایه روانشناختی، افراد را به چالش می کشاند تا در جستجوی این سؤال برآیند چه کسی هستند و در نتیجه، به خود آگاهی بهتر که لازم دستیابی به هدف ها و موفقیت است دست یابند (لوتانز، ۲۰۰۴). ریشه مفهوم سرمایه روانشناختی را باید در کارهای مارتین سلیگمن^۲ (۱۹۹۸) که او را به عنوان پدر روانشناسی مثبت گرا می شناسند جستجو کرد. این سرمایه با شاخص هایی از قبیل باور فرد به توانایی هایش برای دستیابی به موفقیت، داشتن پشکار در دنبال کردن اهداف، ایجاد اسناد های مثبت درباره خود و تحمل کردن مشکلات تعریف می شود. سلیگمن معتقد است که سرمایه روانشناختی، شامل یک حالت توسعه ای مثبت روانشناختی در افراد است، که از

-
1. Riolli
 2. Seligman

مشخصه های آن، اعتماد به نفس، تلاش برای موفقیت، رویکرد مثبت به حال و آینده و پایداری در برابر مشکلات تعریف می شود. سرمایه روانشناختی سازه ای ترکیبی و به هم پیوسته است که چهار مولفه ادراکی - شناختی یعنی امید، خوش بینی، خودکارآمدی و تاب آوری را در بر می گیرد. این مولفه ها در یک فرایند تعاملی و ارزشیابانه، به زندگی فرد معنا بخشیده و تلاش فرد برای تغییر موقعیت های فشارزا را تداوم می دهد و او را برای ورود به صحنه عمل آماده می کند. در این میان امید، یک حالت انگیزش مثبت با در نظر گرفتن اهداف روشن برای زندگی است که از یک سو انگیزه خواستن برای حرکت به سوی اهداف و از طرف دیگر بررسی راه های مناسب برای حصول اهداف نهفته است. همچنین خودکارآمدی، قضاوت فرد در مورد توانایی هایش در مورد انجام یک عمل تعریف می شود، خوش بینی نیز به معنای داشتن انتظارات مثبت برای نتایج و پیامدهاست و این پیامدها به عنوان عوامل ثابت، کلی و درونی در نظر گرفته می شوند. تاب آوری نیز سازگاری مثبت در واکنش به شرایط ناگوار است در واقع این مفهوم صرفاً مقاومت منفعل در برابر آسیب ها یا شرایط تهدید کننده نیست، بلکه فرد تاب آور مشارکت کننده، فعال و سازنده محیط پیرامون خود است (پیترسون، ۲۰۰۹).

لوتانز و همکاران (۲۰۰۷)، به عنوان نظریه پردازان اولیه سرمایه روانشناختی و کاربرد آن در سازمان ها مطرح هستند و در مدل خود این چهار عامل را در سطح سازمان و رفتار کارکنان مطرح می دارند. آن ها براین باورند که در توسعه چارچوب رفتار سازمانی مثبت این سرمایه به عنوان یک عامل ترکیبی و منبع مزیت رقابتی در سازمانها مطرح است که می تواند منجر به ارتقای ارزش سرمایه انسانی (دانش و مهارت های افراد)، سرمایه اجتماعی (شبکه روابط میان آن ها) ضمناً هم افزایی و ارزش افزوده در سازمان شود. بنابراین می توان آن ها را توسعه، پرورش و مدیریت کرد (امیرخانی، ۱۳۹۱). برای توسعه و گسترش سرمایه روانشناختی، طراحی محیط آموزشی از جایگاه خاص و ممتازی برخوردار است. به گونه ای که بدون توجه به آن آموزش و یادگیری مؤثری اتفاق نمی افتد و ائتلاف منابع انسانی و غیر انسانی را در نظام آموزشی به همراه خواهد داشت. نگاهی به تاریخچه طراحی آموزشی حاکی از آن است که این واژه برای اولین بار در زمینه های نظامی و تجاری در سال ۱۹۵۰ میلادی تا ۱۹۶۰ بصورت نظام مند به کار رفته است (موریسون^۱، ۲۰۰۶). پس از آن در دهه ۱۹۷۰ میلادی و بعد از آن مدل های مختلفی توسط متخصصین این حوزه و حوزه های مرتبط ارائه گردید. طراحی عبارت است از تهیه یک نقشه ی علمی برای دستیابی به آن چه که از قبل تعیین شده است. بر این اساس، طراحی آموزشی عبارت است از تهیه ی نقشه های مشخص در مورد چگونگی دستیابی به اهداف

آموزشی (زارعی، ۱۳۹۱). به عبارت دیگر، طراحی محیط آموزشی فرآیند سیستماتیک برنامه ریزی کلیه ی رویدادها برای تسهیل امر یادگیری است. در این فرآیند سیستماتیک، مجموعه ای از عناصر کلیدی دخیل اند که به عنوان مؤلفه های اساسی در شکل گیری مدل های طراحی آموزشی و محیط های یادگیری مطرح اند، اگر چه در غالب مدل ها به همه عناصر توجه نشده است اما نکته ی قابل توجه این است که منشأ و اساس شکل گیری مدل های طراحی آموزشی، نظریه های یادگیری است. برخی مدل های رایج مربوط به زمینه طراحی آموزشی و محیط های یادگیری شامل:

مدل چارلس رایگلوث^۱: این مدل در سال ۱۹۸۳ میلادی توسط رایگلوث ارائه شده است. بر اساس این مدل که بیشتر برای سازماندهی موضوعات آموزشی است، به ارائه ی چشم انداز از موضوع اصلی محتوای آموزشی در حد مقدمات آموزش و سپس شرح و بسط آن تأکید می کند. (رایگلوث، ۲۰۰۹).

مدل موریس، راس و کمپ^۲: این مدل توسط موریس، راس و کمپ در سال ۲۰۰۴ میلادی تحت عنوان مدل طراحی آموزش اثر بخش ارائه شده است. عناصر تشکیل دهنده محیط آموزشی از نظر وی عبارتند از: ویژگیهای یادگیرنده، مسائل و مشکلات آموزشی، ابزارهای ارزشیابی، طراحی پیام، تجزیه و تحلیل تکلیف، اهداف آموزشی، توالی محتوا و راهبردهای یادگیری. آنها معتقد بودند که محیط طراحی شده باید بطور مداوم پشتیبانی، مدیریت، ارزشیابی و مورد بازنگری قرار گیرد (کلر، ۲۰۱۰).

مدل جورج زیمنس^۳: این مدل طراحی برای نخستین بار در سال ۲۰۰۵ میلادی توسط زیمنس ارائه گردیده است. مؤلفه های این مدل عبارتند از: (۱) ابداع و نوآوری (۲) تحقیق (۳) اجرا (۴) سیستمی کردن^۴. این مدل بر اساس نظریه ارتباط گرایی^۵ طراحی شده است. نظریه ارتباط گرایی برای اولین بار توسط جرج زیمنس در سال ۲۰۰۴ میلادی ارائه و تبیین شده است. از نظر زیمنس، ارتباط گرایی، نظریه یادگیری برای عصر دیجیتال است. عصری که ابزارهای تکنولوژیکی و رشد سریع دانش، زمینه ارتباطات پیچیده، گسترده و روز آمدی را فراهم می سازد. در چنین شرایطی فراگیران با بهره گیری از تعاملات جهانی و امکان دسترسی به متخصصان، توانایی ابداع، نوآوری و تولید محتوا را به صورت فردی و گروهی پیدا می کنند (زیمنس،

1 - Charles M Reigeluth

2 - Gary R. Morrison. Steven M Ross. Jerrold E. Kemp

3 - George Siemens

4 - Systematization

5 - Connectivities

۲۰۱۰). پژوهش‌گر در این مطالعه به دنبال آن است که با رویکرد تلفیقی، مدلی از طراحی محیط آموزش عالی را ارائه کند که این محیط با قابلیت‌های موجودش منجر به ارتقاء و افزایش سرمایه روانشناختی در بین دانشجویان گردد. در رویکرد تلفیقی، طراح آموزشی بر خلاف رویکرد مستقل، خود را به یک نظریه خاص محدود و محصور نمی‌سازد و تلاش می‌کند تا از کلیه‌ی ظرفیت‌های نظریه‌های مختلف یادگیری بهره‌گیرد تا برنامه و طرح خود را در قالب مدل مشخصی ارائه نماید. در نتیجه‌ی مطالعات ادبیات و چارچوب‌های نظری و جستجوهای‌های تجربی در محیط‌های دانشگاهی، محقق به دنبال این است تا این سوالات را مورد مطالعه و بررسی دقیق قرار دهد.

سوالات پژوهش:

- ۱- ابعاد و مؤلفه‌های محیط آموزشی موثر در ارتقاء سرمایه روانشناختی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۸ کدامند؟
- ۲- وضعیت موجود ابعاد سرمایه روانشناختی در دانشجویان دانشگاه‌های آزاد اسلامی منطقه ۸ چگونه است؟
- ۳- هریک از مؤلفه‌های محیط آموزشی دانشگاه در ارتقاء سرمایه روانشناختی دانشجویان چه سهمی دارد؟
- ۴- مدل مفهومی مناسب برای ارتقاء سرمایه روانشناختی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی منطقه ۸ چگونه است؟

روش پژوهش

تحقیق حاضر از نظر هدف، در رده‌ی تحقیقات کاربردی^۱ است. زیرا می‌توان نتایج آن را در جهت بهبود وضعیت محیط آموزشی دانشگاه‌ها و ارتقای سرمایه روانشناختی دانشجویان استفاده نمود. از نظر روش، این پژوهش، توصیفی پیمایشی و از نوع همبستگی می‌باشد و از لحاظ نحوه گردآوری داده‌ها، شیوه‌ی ترکیبی^۲ استفاده شده است. زیرا در بخش شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های متغیرهای مورد مطالعه و ارائه مدل مفهومی پیشنهادی، با استفاده از روش دلفی نظرات متخصصان، اساتید و صاحب نظران در مورد محیط آموزش عالی بررسی شد، نظرات و تجارب این افراد در مورد متغیرهای محیط آموزشی و نقش آن در توسعه سرمایه روانشناختی با استفاده از مصاحبه نیمه ساختمند جمع‌آوری شد و داده‌های مفیدی برای تدوین مدل مفهومی و همچنین معتبر ساختن داده‌های حاصل از پژوهش کمی را فراهم آورد. بطور کلی پژوهشگر از

1 Applied research

2 Mixed Method

لحاظ متدلوژی، در بخش شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های محیط آموزشی به دلیل استفاده از مصاحبه و تجزیه و تحلیل نتایج بدست آمده، همچنین در تدوین مدل مفهومی و تحلیل ابعاد محیط آموزشی و تأثیرش بر ارتقاء مؤلفه‌های سرمایه روانشناختی، روش کیفی را مورد استفاده قرار داده است. در بخش کمی برای سنجش هر یک از مؤلفه‌ها و مقادیر از دو پرسشنامه محقق ساخته محیط آموزشی و پرسشنامه استاندارد سرمایه روانشناختی لوتانز ۲۰۰۷ استفاده شد. پایایی هر دو ابزار با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ و نرم افزار SPSS محاسبه شد و ضریب به دست آمده برای همه ابعاد دو پرسشنامه بالاتر از ۰/۷۰ را نشان داد، بنابراین پرسش‌های مورد نظر همگی یک متغیر را اندازه گیری میکنند و ابعاد آنها از پایایی لازم برخوردار است. همچنین روایی صوری پرسشنامه‌ها از طریق نظرات متخصصان و صاحب نظران حوزه آموزش عالی مورد بررسی قرار گرفت و روایی سازه پرسشنامه‌ها از روش تحلیل عاملی اکتشافی و سپس تحلیل عاملی تاییدی با استفاده از نرم افزار لیزرل تعیین و تایید گردید. تجزیه و تحلیل یافته‌های حاصل از پرسشنامه‌ها به صورت کمی و کیفی، در دو سطح توصیفی و استنباطی انجام گرفت. ابتدا در سطح توصیفی، با استفاده از شاخص‌های آمار توصیفی مانند جداول و نمودارهای توزیع فراوانی مربوط به ویژگیهای جمعیت شناختی پاسخگویان و میانگین و انحراف استاندارد متغیرهای تحقیق با نرم افزار SPSS پرداخته شد. سپس در سطح استنباطی و جهت بررسی سئوالات تحقیق از آزمون t تک نمونه‌ای، تحلیل عاملی اکتشافی و تجزیه و تحلیل رگرسیون، از طریق نرم افزار SPSS نسخه ۱۶ و همچنین برای تحلیل عاملی تاییدی و ارائه مدل تحقیق از تکنیک مدل‌یابی معادلات ساختاری (SEM) با نرم افزار لیزرل نسخه ۸/۸ استفاده گردید.

جامعه آماری تحقیق حاضر را کلیه دانشجویان منطقه ۸ دانشگاه‌های آزاد اسلامی تهران تشکیل داده، که زمان انجام تحقیق در سال ۹۵-۱۳۹۴ بوده است. تعداد جامعه آماری مورد مطالعه در کلیه مقاطع ۲۹۰۷۷۹ نفر می‌باشند که در سی و چهار واحد دانشگاهی مشغول به تحصیل هستند. تعیین نمونه آماری پژوهش، با روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای خوشه‌ای بوده است. لازم به ذکر است که منطقه ۸ دانشگاه آزاد اسلامی به دلیل اینکه از بزرگترین و مهمترین مناطق دانشگاه آزاد محسوب می‌شود و بیشترین دانشجویان را در خود جای داده است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین به دلیل وسعت جامعه مورد نظر، جهت رعایت و دقت در اندازه‌گیری، منطقه به ۵ ناحیه شمال، غرب، شرق، جنوب و مرکز تقسیم می‌شود و سپس با در نظر گرفتن تناسب تعداد دانشجویان در هر واحد دانشگاهی از هر ناحیه، نمونه‌هایی بصورت تصادفی انتخاب گردید. در این پژوهش جهت انتخاب نمونه با استفاده از فرمول کوکران، حجم نمونه ۴۰۰ نفر تعیین شد.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش سوال اول: ابعاد مؤلفه‌های محیط آموزشی مؤثر در ارتقای سرمایه روان‌شناختی دانشجویان کدامند؟ نتایج حاصل از مطالعات کمی نشان داد که عناصر تشکیل‌دهنده محیط آموزشی مؤثر در ارتقاء سرمایه روان‌شناختی شامل ۷ بعد: یادگیرنده، یاددهنده، محتوا، هدف، روش‌های آموزشی، ارزشیابی و تکنولوژی می‌باشد. با استفاده از آزمون‌های آماری تحلیل عاملی اکتشافی و آزمون آماری نرمال بودن، داده‌های بدست آمده از بررسی ۶۲ گویه این عوامل تبیین و تأیید شدند. مقادیر محاسبه شده از تحلیل عاملی نشان داد که ۷ بعد با زیر مؤلفه‌هایشان بزرگتر و مساوی یک بودند و درصد پوشش واریانس مشترک بین ابعاد برای تمامی مؤلفه‌ها بر روی هم ۴۸/۵۵۸ درصد کل واریانس متغیرها را تبیین می‌کند. این ابعاد با توجه به ادبیات موضوع نامگذاری شدند. تحلیل عاملی اکتشافی مجدد نیز همگرایی قابل قبولی را نشان داد و نتایج نهایی یافته‌ها حاکی از آن بود که کمترین میانگین مربوط به مؤلفه یادگیرنده با مقدار ۲/۱۲ و بیشترین میانگین، تکنولوژی آموزشی با میانگین ۲/۵۹ بوده است. سطح معناداری آزمون برای همه مؤلفه‌ها بزرگتر از ۰/۰۵ می‌باشد. یعنی می‌توان نتیجه گرفت همه ابعاد تشکیل‌دهنده محیط آموزشی از توزیع نرمال برخوردار هستند و می‌توانند در ارتقاء سرمایه روان‌شناختی نقش و تأثیر خود را ایفا کنند. زیرا با انجام تحلیل عاملی اکتشافی کلیه مقادیر بدست آمده از تجزیه و تحلیل زیر مؤلفه‌ها بالاتر از ۰/۴ بوده که تأییدی بر مناسب بودن داده‌ها و تحلیل عاملی می‌باشند. جورج زیمنس (۲۰۰۵) در مدل طراحی محیط آموزشی خود تأکید فراوان بر تکنولوژی و ارتباط گرایی و عصر دیجیتال داشت. بنابراین در این بعد با مدل حاضر مشترک است. اما به سایر ابعاد فضای آموزشی کم توجهی نموده است. به عبارتی با رویکردی تک بعدی و مستقل به محیط آموزشی نگریسته، لذا از تمامی امکانات و ظرفیت‌های محیط و نظریه‌های مختلف یادگیری برای طراحی عناصر محیط استفاده نکرده و از جامعیت کمتری برخوردار است. موريس و کمپ (۲۰۰۳) مؤلفه‌های ۹ گانه‌ای برای عناصر محیط آموزشی در نظر گرفتند که اهداف آموزشی، یادگیرنده، ارزشیابی آموزشی و محتوای آموزشی با پژوهش حاضر در شکل دهی محیط آموزش عالی همخوانی دارد.

جدول ۱ مولفه‌های شناسایی شده محیط آموزشی توسط تحلیل عناصر اصلی

ابعاد	مولفه‌ها
۱- یادگیرنده	P _۱ -P _۹
۲- یاددهنده	P _{۲۳} و P _{۲۴} و P _{۱۱} -P _{۲۱}
۳- روش‌های آموزشی	P _{۲۲} و P _{۲۵} -P _{۳۰} و P _{۵۱}
۴- محتوای آموزشی	P _{۳۱} -P _{۴۲} و P _{۴۵}
۵- اهداف آموزشی	P _{۴۳} و P _{۴۴} و P _{۴۶} -P _{۵۰}
۶- ارزشیابی آموزشی	P _{۵۲} -P _{۵۵} و P _{۵۷} -P _{۵۸} و P _{۶۰}
۷- تکنولوژی آموزشی	P _{۶۱} -P _{۶۲} و P _{۶۴} -P _{۶۶}

یافته‌های پژوهش سوال دوم: وضعیت موجود ابعاد سرمایه روان شناختی در دانشجویان دانشگاه آزاد چگونه است؟ نتایج پژوهش حاضر نشان داد که میانگین سرمایه روان شناختی در همه ابعاد آن پایین‌تر از حد متوسط (نمره ۳، میانگین مورد نظر) بود. در این یافته‌ها میانگین ابعاد سرمایه روانشناختی در وضعیت موجود برای ۴ مؤلفه عبارتند از:

جدول ۲ خلاصه شاخصهای توصیفی سرمایه روانشناختی و ابعاد آن

متغیرها	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	خطای استاندارد میانگین
خودکارآمدی	۴۰۰	۲/۲۰	۰/۶۴	۰/۰۳۲
خوش‌بینی	۴۰۰	۲/۲۸	۰/۷۰	۰/۰۳۵
تاب‌آوری	۴۰۰	۲/۳۰	۰/۶۴	۰/۰۳۲
امیدواری	۴۰۰	۲/۴۴	۰/۶۴	۰/۰۳۲
سرمایه روانشناختی (کل)	۴۰۰	۲/۳۱	۰/۵۷	۰/۰۲۸

همچنین سطح معناداری سرمایه روانشناختی و ابعاد آن با آزمون T تک نمونه‌ای محاسبه گردید، تفاوت میانگین‌ها و آمارها t منفی بود. یافته‌ها حاکی از آن بود که تفاوت و میانگین سرمایه روانشناختی و همه ابعاد آن با میانگین نظری مقیاس، معنا دار است و سطح معناداری همه ابعاد از ۵٪ کمتر است. آماره T سرمایه روانشناختی ۲۴/۵۱ است و معناداری مناسب را نشان

می دهد. این مطلب بدان معناست که از نظر دانشجویان منطقه ۸ دانشگاه های آزاد اسلامی وضعیت کنونی و موجود، مؤلفه های مذکور نامطلوب و از حد متوسط پایین تر قرار دارند. مقادیر آماره t مسیرها بزرگتر از $۱/۹۶$ است، بنابراین ارتباط و همبستگی معناداری بین گویه ها با عناصر ۴ گانه و همچنین بین ابعاد و سرمایه روانشناختی وجود دارد و روش تحلیل عاملی، بارعاملی مناسب را در این ارتباط نشان می دهد. یافته های پژوهشی ریولی (۲۰۱۲)، در حوزه میزان سرمایه روانشناختی دانشجویان در یکی از دانشگاه های کالیفرنیا، نشان داد که میزان این سرمایه در دانشجویان در سطح پائینی قرار دارد. و از این جهت منجر به افزایش مشکلات روحی و استرس در آنان می گردد. از ۴ مؤلفه، بیشترین بعد را خودکارآمدی و کمترین بعد را خوش بینی نشان می داد. در پژوهش حاضر نیز سرمایه روانشناختی با تمامی ابعادش در سطح ضعیفی قرار داشت و خودکارآمدی در کمترین حد، و امیدواری با میزان بیشتری در دانشجویان مشاهده می شود. همچنین جعفری (۲۰۱۳)، در پژوهش خود بر روی دانشجویان رشته مدیریت به این نتایج دست یافت، که میزان سرمایه روانشناختی در افزایش یا کاهش عملکرد دانشجویان به شدت تأثیر گذار است. به طوری که دانشجویانی که از سرمایه روانشناختی پائینی برخوردار بودند، عملکرد پائینی را از خود در فضای دانشگاه نشان می دادند. به عبارتی سرمایه روانشناختی کمتر، عملکرد پایین و ضعیف تر، ضمناً سرمایه روانشناختی با ۴ بعدش به عنوان یک متغیر میانجی می تواند میزان عملکرد دانشجویان را توصیف کند و موجب بهبود و افزایش آن گردد.

یافته های پژوهش سوال سوم: هر یک از مؤلفه های محیط آموزشی دانشگاه در ارتقای سرمایه روانشناختی دانشجویان چه سهمی دارد؟ با استفاده از تکنیک مدل یابی معادلات ساختاری، سهم هر یک از ابعاد محیط آموزشی دانشگاه در ارتقای سرمایه روانشناختی بر اساس ضرایب استاندارد، آماره T و سطح معناداری مشخص شد. نقش محیط آموزشی در ارتقای این سرمایه در سطح معناداری $۰/۰۵$ تأیید شد. با توجه به نتایج تحلیل عاملی و تحلیل مسیر مشخص شد که مولفه های یادگیرنده، روشهای آموزشی و تکنولوژی اثرات مسقیم بر متغیر وابسته دارند و سایر مولفه های محیط آموزشی بطور غیر مسقیم بر سرمایه روانشناختی اثر گذارند. مقدار آماره T بدست آمده ابعاد آموزشی در سطح اطمینان $۰/۰۵$ و ضریب تأثیر آنها بر سرمایه روانشناختی به این صورت می باشد: مقدار آماره T بعد یادگیرنده $۱۰/۷۵$ و میزان ضریب تأثیر آن بر سرمایه روانشناختی $۰/۴۴$ ، مقدار آماره T در روشهای آموزشی $۷/۲۵$ و ضریب تأثیر آن بر سرمایه روانشناختی $۰/۳۰$ ، مقدار آماره T تکنولوژی آموزشی $۵/۴۶$ و ضریب تأثیر آن بر سرمایه روانشناختی $۰/۱۹$. ضمناً میزان تأثیر متغیرها با واسطه بصورت زیر می باشد:

۱. مؤلفه یاددهنده با واسطه بعد روش های آموزشی، با ضریب تأثیر $۰/۱۲$ بر سرمایه

روانشناختی اثر دارد.

۲. ضریب تأثیر بعد یاددهنده با واسطه یادگیرنده بر سرمایه روانشناختی، ۰/۲۱ است.

۳. مؤلفه محتوی آموزشی با واسطه بعد یادگیرنده، با ضریب تأثیر ۰/۲۰ بر این سرمایه تأثیر دارد.

۴. مؤلفه ی محتوی آموزشی با واسطه روش های آموزشی، با ضریب تأثیر ۰/۲۳ بر این سرمایه تأثیر دارد.

۵. بعد محتوی آموزشی با واسطه بعد تکنولوژی، با ضریب تأثیر ۰/۲۰ بر سرمایه روان شناختی اثر دارد.

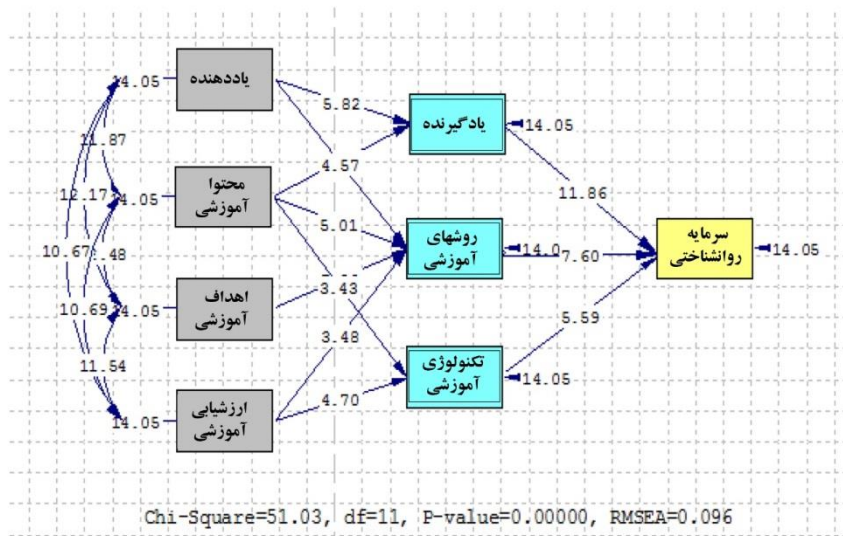
۶. مؤلفه اهداف آموزشی با واسطه روش های آموزشی، با ضریب تأثیر ۰/۳۸ بر سرمایه روانشناختی اثر گذار است.

۷. مؤلفه ارزشیابی آموزشی با واسطه روش های آموزشی، با ضریب تأثیر ۰/۱۳ می تواند بر این سرمایه تأثیر بگذارد.

۸. بعد ارزشیابی آموزشی با واسطه مؤلفه تکنولوژی، با ضریب تأثیر ۰/۲۸ بر سرمایه روان شناختی تأثیر و نقش خود را ایفا می کند. نتایج فوق نشان می دهد بیشترین معناداری بصورت مسقیم بر سرمایه روانشناختی مربوط به مؤلفه یادگیرنده و کمترین ارتباط معنادار مربوط به بعد تکنولوژی آموزشی بوده است. اما بصورت غیرمستقیم بیشترین ارتباط را مؤلفه اهداف آموزشی به همراه روشهای آموزشی دارد و کمترین معنی داری را مؤلفه محتوای آموزشی به همراه یادگیرنده نشان می دهد.

یافته های پژوهش سؤال چهارم: مدل مفهومی مناسب برای ارتقاء سرمایه روانشناختی دانشجویان چگونه است؟ بر اساس مدل تحلیل مسیر با تکنیک مدل یابی معادلات ساختاری با کاربرد نرم افزار لیزرل، مدل پیشنهادی با برازش مناسب ارائه شد. با استفاده از تجزیه و تحلیل رگرسیون گام به گام در چند مرحله نحوه ارتباط و تأثیرگذاری بین ابعاد و عناصر محیط آموزشی بر سرمایه روان شناختی در این مدل نشان داده شد.

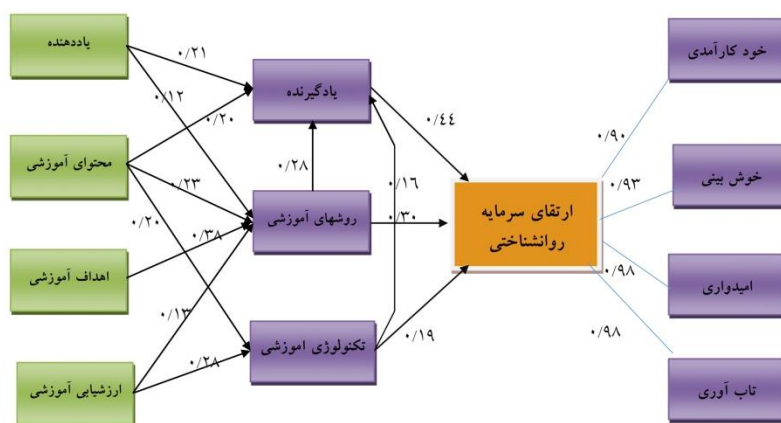
شکل ۱ مدل پژوهش در حالت ضرایب معنادار



مدل پژوهش در حالت معناداری، نشان می‌دهد که قدرمطلق مقادیر محاسبه شده T برای هر یک از ضرایب مسیر بالای $1/96$ است. بنابراین تمامی ضرایب مسیر در سطح اطمینان 95% معنادار هستند. بنابراین تاثیر متغیرهای مستقل بر متغیر وابسته با توجه به مسیرهای موجود تایید می‌شود.

سرمایه روان شناختی در مدل ارائه شده، به عنوان متغیر ملاک و محیط آموزشی با ابعادش به عنوان متغیر پیش بین وارد. رگرسیون گام به گام شدند. و نتایج یافته ها نشان داد که تنها ۳ بعد یادگیرنده، روش های آموزشی و تکنولوژی می تواند سرمایه روان شناختی را پیش بینی کنند. مقدار ضریب تعیین برای این مدل با سه متغیر پیش بین برابر با 0.625 بدست آمد که نشان می دهد تقریباً $62/5$ درصد واریانس متغیر ملاک از طریق این سه بعد تعیین می شود در نتیجه این سه مؤلفه به عنوان متغیرهای پیش بین در مدل تحلیل مسیر در نظر گرفته شد. در این مدل ابعاد یادگیرنده، روش های آموزشی و تکنولوژی به طور مستقیم و ابعاد یاددهنده، محتوا، اهداف و ارزشیابی آموزشی به طور غیر مستقیم بر سرمایه روان شناختی تأثیر می گذارند. همچنین مدل در حالت معناداری نشان می دهد که مقادیر محاسبه شده برای هر یک از ضرایب مسیر بالای $1/96$ است. بنابراین تمامی ضرایب مسیر در سطح اطمینان 95% معنادار هستند و تاثیر متغیر مستقل بر وابسته با توجه به مسیرهای موجود تایید میشود.

شکل ۲ مدل تأثیر محیط آموزشی در تغییر میزان سرمایه روانشناختی دانشجویان



نتیجه گیری

هدف پژوهشگر در تحقیق حاضر تبیین نقش محیط آموزشی دانشگاه در ارتقاء سرمایه روانشناختی دانشجویان و ارائه مدلی در این راستا می باشد. محقق با استفاده از این رویکرد با مطالعه کمی و کیفی به شناسایی ابعاد و مؤلفه های محیط آموزش عالی پرداخت و بعد از شناسایی و دسته بندی عناصر کلیدی، به سنجش وضعیت موجود سرمایه روانشناختی در فراگیران اقدام کرد و سپس به تعیین سهم هر یک از ابعاد محیط آموزشی در میزان ارتقاء سرمایه روانشناختی پرداخت. در این مطالعه سرمایه مذکور بصورت یک سازه کل در نظر گرفته شد نه بصورت تک تک ابعاد. برای نشان دادن شکل روابط و چگونگی تغییر سرمایه روانشناختی در محیط آموزشی دانشجویان، مدل تحلیل مسیر بر اساس تکنیک مدل یابی معادلات ساختاری مورد آزمون و برازش قرار گرفت، که بعنوان مناسب ترین مدل تبیین کننده برای هدف پژوهشی حاضر ارائه شد. یافته های پژوهش نشان داد، تمامی ابعاد محیط آموزشی شامل روش های آموزشی، یاد دهنده، یادگیرنده، محتوا، روش های آموزشی، اهداف، ارزشیابی و تکنولوژی آموزشی با استفاده از تحلیل عاملی بر ابعاد سرمایه روانشناختی یعنی؛ خودکارآمدی، تاب آوری، امیدواری، خوش بینی، نقش و تأثیر دارد. بر اساس نتایج مدل تحلیل مسیر مشخص شد که در این مدل متغیر سرمایه روانشناختی به عنوان متغیر وابسته و نهایی است که به وسیله متغیر محیط آموزشی تحت تأثیر قرار می گیرد. به علاوه ابعاد یادگیرنده، روش های آموزشی و تکنولوژی آموزشی به طور مستقیم با ضریب تأثیر بالا می توانند بر سرمایه روانشناختی اثر بگذارند و سایر ابعاد؛ اهداف آموزشی، محتوای آموزشی، یاددهنده و ارزشیابی به طور غیر مستقیم بر این سازه تأثیر می گذارند. نتایج نشان داد که متغیر یادگیرنده بیشترین تأثیر را در

ارتقاء سرمایه روانشناختی دارد و کمترین تأثیر مستقیم را تکنولوژی آموزشی بر این سازه دارد. همچنین یافته‌ها نشان داد که، وضعیت موجود سرمایه روانشناختی در میان دانشجویان از لحاظ تمامی ابعاد ضعیف و پایین تر از حد متوسط است. از لحاظ بعد امیدواری بیشترین مقدار و کمترین میزان مربوط به بعد خود کارآمدی دانشجویان بود. از اهداف کلیدی آموزش عالی رشد افرادی است که قابلیت حفظ و نگهداری خود از لحاظ جسمی و روانی را دارا باشند. یعنی افرادی که آسیب پذیری کمتری را در محیط اجتماعی داشته باشند و مولد رفتارهای مثبت باشند. سلامت از شاخص‌های کیفیت و توسعه جوامع است. در پژوهش حاضر یافته‌ها نشان می‌دهد که یادگیرنده بعنوان یکی از مولفه‌های محیط آموزشی بیشترین نقش را دارد و از طرفی همین دانشجویان در بعد خودکارآمدی بسیار پایین هستند، برای رفع این تناقض به نظر می‌رسد دانشگاه باید در عصر اطلاعات و فناوری که از افراد فرهیخته تشکیل شده به دانشجویان باید به عنوان بازیگران اصلی توجه کند. لازمه رسیدن به این هدف و آنچه در این پژوهش منظور است تغییر ساختارهای سنتی دانشگاههاست زیرا سازمانهای دانش بنیان باید بصورت غیر متمرکز، خودراهبر، خودتنظیم و مستقل اداره شوند. یعنی نیاز به خودارزیابی مداوم و ساختارهای مدیریتی مستقل است. دانشگاه‌ها برای ارتقای میزان سرمایه روانشناختی و سایر سرمایه‌های مورد نیاز باید تغییرات زیر بنایی در ساختارهای آموزشی، اداری، حرکت به سمت تمرکززدایی، داشتن استقلال و اختیارات بیشتر مدیران و مدیریت منعطف متناسب با ساختارهای انتخاب شده داشته باشند. از طرفی این سرمایه در خلاء شکل نمی‌گیرد، برای توسعه و رشد آن نیاز به منابع مالی، گسترش پژوهش، سیاست‌گذاری و برنامه ریزی درست، منابع انسانی توانمند، ارزیابی مداوم کیفیت‌ها در حوزه آموزش لازم است. در سایه این توسعه، برون دادهای دانشگاه‌ها افرادی خواهند بود که حس خودارزشمندی، مسئولیت پذیری، تعهد، اعتماد به نفس، رویکردهای مثبت به محیط زندگی و آینده، همکاری و مشارکت با دیگران و پایداری در انجام کارهای چالش انگیز از ویژگی‌های بارز آنان خواهد بود. پژوهشگر برای کاربست مدل حاضر، برخی از سازوکارها که عمدتاً از ماهیت نهادی، ساختاری و یا از عوامل فردی نشأت می‌گیرد را مطرح مینماید که میتواند بعنوان راههایی جهت ارتقاء برای مدل پیشنهادی باشد:

- ضرورت استقلال و آزادی دانشگاهی. به این منظور که دولت‌ها و نهادهای مختلف از دخالت در امور دانشگاهی اجتناب کنند و آزادی عمل آنها را به رسمیت بشناسند. در عین حال حمایت‌های خود را از فعالیت‌های دانشگاهی دریغ ننمایند.

- حذف یکسری از مقررات و دستورالعمل‌های افراطی و ناکارآمد آموزشی و اداری، به منظور پاسخگویی سریع و به موقع به مسائل دانشجویان. زیرا ساختارهای پیچیده و سنتی منجر به کاهش کارایی، خودکارآمدی و امیدواری در افراد می‌شود.

- درگیر کردن دانشجویان با فضاها و بخش های مختلف دانشگاه و سهیم کردن آنها در اداره امور از طریق تشکل های مختلف، به منظور مشارکت فعالانه، داوطلبانه، خیرخواهانه و بدنبال آن افزایش و گسترش حس مسئولیت پذیری، امیدواری، خوش بینی و خودکارآمدی در آنها.

- شاخص های سرانه فضای آموزشی از جمله؛ نسبت استاد به دانشجو، کتاب و کتابخانه به دانشجو، فضای فیزیکی به دانشجو و سایر امکانات محیط آموزشی بر اساس استانداردهای جهانی تعیین شود.

- استفاده از نظرات مشاوره ای کارشناسان حوزه روانشناسی، جامعه شناسی و اعضای هیئت علمی دانشگاهها در سیاست گذاری ها، آینده پژوهی صحیح تحصیلی، شغلی، تدوین و اجرای برنامه ها و تعیین الویت های محیط آموزشی دانشگاه برای نسل امروز.

- ایجاد سیستم جذب صحیح، نظارت و ارزشیابی مداوم اعضای هیئت علمی دانشگاهها. زیرا یاددهنده می تواند نقش به سزایی در تغییر سرمایه ها، از جمله سرمایه روانشناختی فراگیران داشته باشد.

- ایجاد فضای مطلوب اجتماعی در حوزه های فکری مختلف برای دانشجویان و برخورد صحیح و صادقانه با دغدغه ها، خواست ها و ترجیحات دانشجویان. فراگیر با قرار گرفتن در فضایی با این کیفیت، کمتر دچار استرس و محافظه کاری میشود و میزان رویکردهای مثبت روانشناختی در آنها افزایش می یابد.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. امیرخانی، طیبیه، محسن عارف نژاد، (۱۳۹۱)، تحلیل تاثیر رفتار شهروندی سازمانی و سرمایه روانشناختی سرمایه اجتماعی، فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال هفتم، شماره ۲۶.
۲. پور عزت، علی اصغر و همکاران، (۱۳۸۷)، الگو مطلوب طراحی دانشگاهها و موسسات آموزش عالی ایران در عصر جهانی شدن، مجله دانشگاه آزاد اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴.
۳. هویدا، رضا، حجت اله مختاری، محمد فروهر، (۱۳۹۱). رابطه مولفه های سرمایه روانشناختی و مولفه های سازمانی، مجله پژوهش های علوم شناختی و رفتاری، سال دوم، شماره دوم، صص ۴۳-۵۶.
۴. زارعی زوارکی، اسماعیل، (۱۳۹۱)، "طراحی آموزشی و محیط های یادگیری با رویکرد تلفیقی: نقدی بر مدل های پیشین و ارائه مدلی نوین در این زمینه". فصلنامه روانشناسی تربیتی، شماره بیست و چهارم، سال هشتم.
۵. موریسون، گری، آرو، روس، استیون، ام و کمپ، جرال.دای، (۲۰۰۶)، طراحی آموزشی اثربخش، ترجمه غلامحسین رحیمی دوست (۱۳۸۷)، اهواز انتشارات دانشگاه شهید چمران.
۶. فراستخواه، مقصود، (۱۳۹۲)، کیفیت زندگی دانشجویی و نقش آن در اثربخشی محیط یادگیری، دانشگاه تهران، هفتمین همایش ارزیابی کیفیت در نظام های دانشگاهی.

منابع انگلیسی :

7. Luthans F. Avey, J. B. Petera, J. L (2008). Experimental analysis of a web-based intervention to develop positive psychological capital. Academy of management leading and education. 7.209-221.
8. Reigeluth, C.M. (2009), Instructional theory for education in the information age. In C.M.Reigeluth and A. carr-chellman(Eds). Instructional – Design Theories and Models .Vol 1: building a common knowledge base New York.
9. Peterson Christopher, (2009), "Positive psychology ". Reclaiming children and youth .Journl of applied psychology, Vo1, 18, Issue 2.

10. Luthans, F. Luthans, k.w,&Luthans,B.C. (2004). Positive psychological capital: Going beyond human and social capital. Business Horizons, 47, 45-50
11. Riolli .Laura, Victor savicki , Joseph Richards ,(2012) , "Psychological capital as Buffer to student stress". USA .California, 2012, Vo1.3, No. 12A, 1202 – 1207
12. Siemens. George. (2010). Handbook of emerging technologies for learning USA (It is available online at: www.knowingwledge.com).
13. Soemantri Diantha (2014), Cristian Herrera & Arnoldo Riquelme,pages, Measuring the educational environment in health professions studies: 947-952, Vol 29,Londen ,Education journal .
14. Keller, J.M, (2010). Motivational design for learning and performance: The ARCS model approach. Psychological journal, USA: springer, Vol 9, 12-1

راهکارهای حقوقی - اخلاقی مقابله با فساد در انعقاد قراردادهای تجاری بین المللی

بهرام تقی‌پور^۱

مهدی عباسی سرمدی^۲

اعظم مهدوی پور^۳

محمدتقی ابراهیمی^۴

چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی مفهوم و مصادیق جامعه شناسی فساد به عنوان یک جرم در عرصه تجارت بین الملل و شناسایی هنجارهای بین المللی برای مقابله با آنها است. مهمترین پرسش‌هایی که این مقاله قصد پاسخ به آن را دارد، عبارت اند از: آیا فساد که در انعقاد قراردادهای تجاری بین المللی وجود دارد، در صحت انعقاد قرارداد اثر حقوقی دارد؟ مهمترین مصادیق فساد در عرصه تجارت بین الملل کدام است؟ مهمترین راهکار مقابله با فساد در قراردادهای تجاری بین المللی و به طور کلی، تجارت بین الملل چیست؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد که دخالت دلالان و واسطه‌های غیر قانونی در قراردادهای تجاری بین المللی به دلیل اعمال نفوذ و وجود رشوه، موجب بطلان و بی اثر شدن این قراردادها می‌گردد. رشوه، آخاذی، تبانی در معامله، تقلب و کلاهبرداری، اعمال نفوذ تجاری، تحصیل مال نامشروع، پولشویی، اختلاس و تصرف غیرقانونی اموال و ارتکاب سایر انحرافات مالی توسط مقامات عمومی و سوء استفاده از وظیفه مهمترین مصادیق فساد در عرصه تجارت بین الملل می‌باشند. اجرای دقیق اسناد بین المللی و قوانین داخلی مبارزه با فساد و گسترش آموزش پیشگراانه کیفری و غیرکیفری، مهمترین راهکار مقابله فساد در عرصه تجارت بین الملل است.

واژگان کلیدی

اخلاق، تجارت بین الملل، فساد، قراردادهای بین المللی، پیشگیری و مبارزه با فساد.

Email: Taghipour.bahram@yahoo.fr

Email: sarmadi@khu.ac.ir

Email: a.mahdavi pour@yahoo.com

Email: m.t.ebrahimi@yahoo.com

۱. استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی.

۲. دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی.

۳. استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی.

۴. دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی دانشگاه خوارزمی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۹ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۸/۲۵

طرح مساله

فساد بیماری انکارناپذیری است که ساختار مطلوب اجتماعی را در سطحی وسیع تهدید می‌کند. امروزه فساد و کنترل آن دغدغه اصلی تمام کشورها و سازمان‌های بین‌المللی است. این دغدغه را می‌توان در تصویب کنوانسیون‌ها و صدور قطع نامه‌های متعدد از سوی سازمان‌های مختلف بین‌المللی و قوانین وضع شده داخلی اکثر کشورهای جهان به خوبی مشاهده کرد (آلبرشت، ۱۳۸۹: ۱۶۹). حجم بالای گردش مالی معاملات بین‌المللی از یک سو و فقدان یا ضعف و به طور کلی، عدم کارآمدی قواعد عمومی نظارتی در حوزه تجارت بین‌الملل موجب می‌شود که زمینه‌های لازم برای ارتکاب فساد به راحتی و در حجم وسیعی در ابعاد مختلف تجارت بین‌الملل فراهم گردد. رشوه و دادن و گرفتن پورسانت و اعمال نفوذ در قراردادهای بین‌المللی از روشن‌ترین مصداق‌های فساد در قراردادهای بین‌المللی به شمار می‌رود (Ulbricht, 2014).

ممکن است افراد با استفاده از طرق فسادآمیز (رشا، رانت، اخذ پورسانت و ...) موفق به انعقاد قرارداد یا قراردادهایی بین‌المللی تجاری شوند. تلاش اصلی نگارنده در این مقاله، بررسی مفهوم و مصادیق فساد به عنوان یک جرم در عرصه تجارت بین‌الملل و شناسایی هنجارهای بین‌المللی برای مقابله با آن‌ها است. بدین منظور ضمن مروری بر مصادیق و ابعاد فساد در قراردادهای تجاری بین‌المللی، آثار فساد در تجارت بین‌الملل و ضمانت‌اجراهایی اجراها برای مقابله با آن را مورد مذاقه قرار خواهیم داد. مهمترین پرسش‌هایی که این مقاله قصد پاسخ به آن را دارد، عبارت‌اند از: مهمترین مصادیق فساد در عرصه تجارت بین‌الملل کدام است؟ آیا فساد که در انعقاد قراردادهای تجاری بین‌المللی وجود دارد، در صحت انعقاد قرارداد اثر حقوقی دارد؟ مهمترین راهکار مقابله با فساد در قراردادهای تجاری بین‌المللی و به طور کلی، تجارت بین‌الملل چیست؟ در این مقاله فرض بر آن است که رشوه، اخاذی، تبانی در معامله، تقلب و کلاهبرداری، اعمال نفوذ تجاری، تحصیل مال نامشروع، پولشویی، اختلاس و تصرف غیرقانونی اموال و ارتکاب سایر انحرافات مالی توسط مقامات عمومی و سوء استفاده از وظیفه مهمترین مصداق‌های فساد در عرصه تجارت بین‌الملل می‌باشند. دخالت دلالان و واسطه‌های غیر قانونی در قراردادهای تجاری بین‌المللی به دلیل اعمال نفوذ و وجود رشوه، موجب بطلان و بی‌اثر شدن این قراردادها می‌گردد. همچنین اجرای دقیق اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی مبارزه با فساد و گسترش راهکارهای پیشگیرانه کیفری و غیرکیفری، مهمترین راهکار مقابله با فساد در تجارت بین‌الملل است.

روش پژوهش مقاله، توصیفی - تحلیلی و روش جمع‌آوری داده‌ها، از نوع کتابخانه‌ای می‌باشد که پس از مطالعه کتب حقوقی، مقالات و نشریات داخلی و خارجی، از نتایج آن‌ها

فیش بردای و بکار گرفته شده است. ساختار پژوهش در قالب سه مبحث پیش می‌رود: مبحث اول و دوم به مفهوم فساد و مصادیق و ابعاد مختلف فساد در تجارت بین الملل می‌پردازد. مبحث سوم، آثار فساد بر قراردادهای تجاری بین المللی و ابطال آن را تحلیل می‌کند و مبحث چهارم بر ضمانت اجراهای کیفری مقابله با فساد تمرکز می‌کند.

تعریف فساد

کلمه فساد از ریشه فرانسوی (Corruption) و ریشه لاتینی (Rumpere) به معنای شکستن» یا «نقض کردن» گرفته شده است (تانزی، ۱۳۷۸: ۱۸۱). در اصطلاح، فساد نقض و انحراف از رفتار اخلاقی، شیوه قانونی و مقررات اداری است که این انحراف می‌تواند همراه با پاداش نامشروعی باشد که برای وادار کردن فرد به تخلف از وظیفه تخصیص می‌یابد. فساد، مجموعه رفتارهایی است که فرد از وظایف رسمی به خاطر کسب منافع شخصی یا کسب موقعیت خاص، دچار تخطی و انحراف می‌گردد تا تلاشی برای کسب ثروت و قدرت از طریق غیرقانونی، تحصیل منافع خصوصی به بهای از دست رفتن منافع عمومی یا استفاده از قدرت دولتی برای منافع شخصی باشد (Hassan, 2004). به عنوان جامع‌ترین تعریف می‌توان گفت که فساد عبارت است از سوءاستفاده از امکانات و منابع عمومی دولتی، در راستای منافع شخصی یا گروهی و یا فساد، استفاده عمدی و نامناسب از قدرت یا موقعیت واگذار شده به اشخاص است. تعمد، غیر قانونی بودن و جایگزینی منافع خصوصی به جای منافع عمومی از ویژگی‌های بارز فساد هستند. بنابراین، فساد زمانی اتفاق می‌افتد که مقام دولتی یا کارگزار حکومتی منفعت شخصی یا گروهی را بر مصلحت و منفعت عمومی ترجیح می‌دهد (ابراهیم آبادی و مرشدی، ۱۳۸۶: ۹).

در قانون ارتقای سلامت نظام اداری و مقابله با فساد ایران، مصوب ۱۳۹۰/۸/۷، فساد به این صورت تعریف شده است: «فساد هرگونه فعل یا ترک فعلی است که توسط هر شخص حقیقی یا حقوقی به صورت فردی، جمعی یا سازمانی که عمداً و با هدف کسب هرگونه منفعت یا امتیاز مستقیم یا غیر مستقیم برای خود یا دیگری با نقض قوانین و مقررات کشوری انجام پذیرد یا ضرر و زبانی را به اموال، منافع، منابع یا سلامت و امنیت عمومی و یا جمعی از مردم وارد نماید».

کنوانسیون بین المللی مقابله با جرائم سازمان‌یافته فراملی (مصوب ۲۰۰۰)^۱ در بند یک ماده ۸، فساد را اینگونه جرم‌انگاری می‌کند: «۱) وعده اعطاء، پیشنهاد یا اعطای امتیاز غیرقانونی به یک مقام عمومی (دولتی) به طور مستقیم یا غیرمستقیم، برای خودش یا برای فرد یا نهادی

1. United Nations Convention against Transnational Organized Crime (2000), available in: <https://www.unodc.org/unodc/treaties/CTOC>.

دیگر، به قصد واداشتن آن مقام یا خودداری از انجام عملی که در راستای وظایف رسمی‌اش می‌باشد. ۲) درخواست یا پذیرش امتیازی غیرقانونی از سوی یک مقام عمومی (دولتی) به طور مستقیم یا غیرمستقیم، برای خود یا فرد یا نهاد دیگری به قصد انجام یا خودداری از انجام عملی در راستای وظایف رسمی‌اش، در ازای آن» (لونی، ۱۳۷۵: ۳۱).

کنوانسیون سازمان ملل برای مبارزه با فساد (مصوب ۲۰۰۳)^۱ نیز مجموعه گسترده‌ای از تدابیر مندرج در کنوانسیون مبارزه با جرائم سازمان‌یافته فراملی را مورد توجه قرار داده و جرم‌انگاری و اعطای اختیارات تحقیق و تعقیب به دست‌اندرکاران مبارزه با فساد را الزامی می‌کند. علاوه بر رشوهدی فعال و غیرفعال به مقامات رسمی داخلی و خارجی که در کنوانسیون پالرمو، به عنوان مصداق فساد معرفی شده است، اعمال زیر نیز در این کنوانسیون به عنوان مصداق فساد در نظر گرفته شده‌اند: «استفاده نادرست یا تضییع اموال و دارایی‌های عمومی و دولتی توسط دارندگان مناصب عمومی، سوءاستفاده (یا تجارت) نفوذ از سوی دارندگان مناصب عمومی و دولتی، اختفای عواید حاصل از ارتکاب فساد، سوءاستفاده از مسئولیت، با هدف انتفاع شخصی - ثروت‌اندوزی غیرقانونی به وسیله سوءاستفاده از مقام رسمی، استفاده از اطلاعات طبقه‌بندی‌شده یا محرمانه با هدف انتفاع شخصی، تغییر کاربری و بهره‌برداری نادرست از اموال عمومی، کسب سودهای غیرمشروع، فساد (ارتشا و رشا) در بخش خصوصی، تظہیر پول‌ها و عواید حاصل از فساد، جرائم مرتبط با حسابرسی، دلالی نفوذ توسط افراد متخصص» (آقایی، ۱۳۸۶: ۲۰-۲۱).

مصادیق و ابعاد مختلف فساد در تجارت بین الملل

این مبحث مصداق‌ها و ابعاد مهم فساد در تجارت بین‌الملل را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد:

۱- مصادیق فساد در تجارت بین الملل

یکی از مصادیق مهم فساد در تجارت بین الملل، پرداخت رشوه^۲ است. پرداخت رشوه در تجارت بین الملل به از بین بردن تجارت عادلانه و تضعیف حکومتداری مطلوب در سراسر جهان می‌انجامد، اما به عنوان یکی از ابزارها برای تسهیل انعقاد قراردادهای در ابعاد فراملی شده است و بهتر از هر ابزاری دیگری در کشور میزبانی که میزان فساد در آن بالاست، عمل می‌کند (Sung, 2005: 111).

اخاذی^۳ عنصر دیگر فساد در عرصه تجارت بین الملل است. از اخاذی در معنای گرفتن

1. United Nations Convention Against Corruption (2003), available in <https://www.unodc.org/unodc/en/corruption/uncac.html>.

2 . Bribery

3 . Extortion

غیرقانونی چیز ارزشمندی از دیگری با تهدید به خشونت یا سایر اعمال قهرآمیز یاد شده است (Ellis Wild, 2006: 139). جرم اخاذی، یکی از مصادیق فساد است که در تجارت بین الملل شایع است و عنصر رقابت را در آن تحت تأثیر قرار می‌دهد. یکی از عوامل مشروعیت رقابت در تجارت بین الملل، فقدان تهدید و اخاذی است. این موضوع، به خصوص زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که تجارت بین الملل بین کشورهای در حال توسعه نیز در حال افزایش است و این امر می‌تواند علامت نادرستی به طرفین درگیر در تجارت بین الملل باشد. (حاجی‌پور، ۱۳۹۵: ۳۱۷).

تبانی^۱ به معنای توافق بین دو یا چند نفر است که گاهی اوقات به صورت سری و غیر قانونی و گاهی با فریبکاری، اغفال، کلاهبرداری از حقوق قانونی افراد و گاهی توسط قانون خاص، اغفال یا بدست آوردن مزایای غیر منصفانه در تجارت بین الملل صورت می‌گیرد. همچنین توافقی است میان شرکت‌های فراملیتی که کار بازار، تنظیم قیمت یا تولید محدود را به دست می‌گیرند که می‌تواند شامل ثبات دستمزد، بازپرداخت یا بد جلوه دادن استقلال روابط بین بخش‌های تبانی باشد.

کلاهبرداری^۲ یکی عمده‌ترین و شایع‌ترین جرایمی است که گریبانگیر دنیای تجارت بین الملل است و هر ساله خسارت جبران‌ناپذیری به بنگاه‌های مالی وارد می‌کند و روابط عادی بین بازیگران عرصه تجارت بین المللی را تحت الشعاع قرار داده و موجب کاهش اعتماد آن‌ها در معاملات و امور تجاری نسبت به یکدیگر می‌گردد. توسعه روزافزون این جرم و پیچیدگی آن، قانونگذاران کشورهای مختلف و سازمان‌های بین المللی را بر آن داشته که جرم را تحت عنوان خاص، تبیین نموده و از آنجا که مصادیق این جرم همواره در حال تغییر و دگرگونی بوده، مجازات‌های تقریباً سنگینی را برای مرتکبین آن پیش‌بینی نمایند (فرح‌بخش، ۱۳۸۸: ۲۳۸).

نفوذ یا معامله نفوذ^۳ که شامل ارائه رشوه به دیگری است؛ تا به عوض آن، شخص دریافت‌کننده از نفوذش به منظور کسب یک منصب برای دهنده مال استفاده نماید (Colin and Others, 2011: 22)، مصداق دیگری از فساد در تجارت بین الملل است. ماده ۱۸ از کنوانسیون سازمان ملل متحد برای مبارزه با فساد (۲۰۰۳) به عنصر قانونی جرم اعمال نفوذ در معاملات اختصاص داده شده است که می‌توان گفت در حال حاضر، عنوان مجرمانه مستقلاً در اعمال نفوذ وجود دارد. ولی مجازات برای این جرم همانند، سایر جرایم مندرج در کنوانسیون پیش‌بینی نشده است که این امر، مغایر با اصل قانونی بودن مجازات دارد (کوشا، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

1 . Conspiracy

2 . Swindling, Cheat, Fraud

3 . Trading in influence

اعمال نفوذ که می‌تواند زاییدهٔ بوروکراسی، بحران‌های اجتماعی و اقتصادی و ضعف حاکمیت دولت و به تبع آن ضعف حاکمیت مقررات و حاکم شدن روابط بر ضوابط باشد، می‌تواند تمامی جنبه‌های زندگی اقتصادی و تجارت بین‌الملل را تحت تأثیر خود قرار دهد. توسعه روزافزون اعمال نفوذ و پیچیدگی آن‌ها، قانونگذاران کشورها را در عرصه بین‌المللی بر آن داشته که این جرایم را تحت عنوان خاص، تبیین نموده و مجازات‌های تقریباً سنگینی را خصوصاً برای مرتکبین آن پیش‌بینی نمایند (نجفیان، ۱۳۹۰: ۳).

تحصیل مال نامشروع، یکی دیگر از عناوین فساد است که اساساً به دلیل فراگیری بسیاری از جرایم مالی، به حوزهٔ تجارت بین‌المللی وارد شد. تحصیل مال نامشروع، همان جرم دارا شدن غیرقانونی، موضوع ماده ۲۰ کنوانسیون ملل متحد برای مقابله با فساد (۲۰۰۳ مریدا) است. این ماده برآیند تحولاتی همچون پیچیده شدن جریان بزهکاری و مشکل بودن اثبات آن است و ابزار مبارزه با فساد کارآمدی، در اختیار کشورهایی که این رفتار را جرم‌انگاری کرده‌اند، قرار داده است (ابراهیمی و صفایی آتشگاه، ۱۳۹۴: ۴۳).

موضوع جرم پولشویی^۱ در تجارت بین‌الملل، آن عواید مجرمانه‌ای است که رفتار مرتکب بر روی آن واقع می‌شود تا جرم منشأ از دید مأموران مخفی بماند و نیز آن عواید مشروع جلوه کند. پولشویی سازمان‌یافته و بین‌المللی در تجارت بین‌المللی چنان اهمیت پیدا می‌کند که می‌تواند تهدیدی جدی علیه امنیت اقتصادی یک جامعه محسوب شود. علاوه بر این، دو وصف فراملی و سازمان‌یافتگی پولشویی باعث شد که مبارزه با این پدیده در عرصه تجارت بین‌الملل ضروری احساس شود (صالحی، ۱۳۹۳: ۱۵).

در نهایت باید گفت که جرم سوء استفاده از وظیفه^۲ در تجارت بین‌الملل اهمیت بسیاری دارد، زیرا ممکن است بعضی از مقامات عمومی از پست و موقعیت سیاسی و اداری خود برای تعمیم، تضمین و گسترش منافع شخصی سوءاستفاده کنند. این پدیده در کنوانسیون کنوانسیون ملل متحد برای مقابله با فساد (۲۰۰۳ مریدا) جرم‌انگاری شده است (ماده ۱۹) (شریف شاهی و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۸۶).

۲- ابعاد فساد در قرارداد تجارت بین‌الملل

۲-۱- **فساد در اسناد اعتباری:** اعتبارات اسنادی^۳ از ابعاد تجارت بین‌الملل است که فساد در آن مطرح است و در این زمینه، کلاهبرداری و تقلب یکی عمده‌ترین و شایع‌ترین جرایمی است که گریبانگیر اعتبارات اسنادی است. قدیمی‌ترین دعوا در خصوص تقلب در اعتبار اسنادی که

1 . Money Laundering

2 . A buse of function

3 . Letter of Credits

بسیار از آن نام برده می شود، پرونده هیگینز به طرفیت استینهاردر است؛ دعوای امریکایی که به سال ۱۹۱۹ مورد رسیدگی قرار گرفت. دعوای دیگری، دعوای سوسیته متالور گیک دابریو و ویلرپت به طرفیت بانک تجارت خارجی بریتانیا است؛ دعوای انگلیسی که به سال ۱۹۲۲ مورد رسیدگی قرار گرفت. مشهورترین پرونده انگلیسی در خصوص تقلب در اسناد اعتباری، دعوای یونایتد سیتی مرچنتس (اینوستمنس) به طرفیت بانک شاهی کانادا است (یانگ و بوکلی، ۱۳۸۵: ۳۶۰-۳۹۱). نوعی دیگر از فساد در اسناد اعتباری تجاری بین الملل، جعل، تزویر و سوءاستفاده از وظیفه است. برای مثال، در اکتبر سال ۱۹۷۵ یک شرکت انگلیسی به نام گلاس فایر (با مسئولیت محدود) برای فروش تولیدات خود با یک شرکت پرویی به نام شرکت سهامی ویتروفوئرزو قرارداد فروش منعقد کرد، و در آن مقرر شد پرداخت ثمن از طریق اعتبار اسنادی انجام شود. به این منظور، بانک کانتیناتال پرو به ضمیمه رویال بانک کانادا اعتباری افتتاح کرده و توافق گردید محموله در تاریخ ۱۵ دسامبر ارسال شود. اما برخلاف قرارداد بیع، محموله در ۱۶ دسامبر ارسال شد. یکی از کارکنان شرکت فروشنده، از روی تزویر تاریخ ۱۵ دسامبر را در بارنامه قید کرد. پس از آنکه بانک رویال مبلغ مزبور را پرداخت، اطلاعات موثقی حاکی از ارسال محموله در ۱۶ دسامبر به دست آورد؛ بانک جهت دریافت مبلغ پرداخت شده به متقاضی رجوع کرد، اما از آنجا که وی قادر به پرداخت مبلغ مزبور نبود، بانک ناچار به طرح دعوا شد. در این دعوا قاضی موکاتا دادرس انگلیسی شعبه «کوئیز بنچ» چنین رأی داد: «در اینجا که ذینفع در ارائه اسناد مرتکب تقلب شده و بلاجهت مبلغ اعتبار را دریافت کرده است، ذینفع اعتبار می تواند برای دریافت آنچه پرداخت نموده به متقاضی مراجعه کند. در اینجا، نظر به اینکه شرکت ویتروفوئرزو قادر به بازپرداخت خسارت بانک نیست، با توجه به اصل دارا شدن بلاجهت، بانک حق مراجعه به شرکت پروئی را دارد» (Xiang and Ross, 2003: 123).

۲-۲- فساد در گمرک: گمرک هر کشور به دلایل گستردگی ماهیت و و پیچیدگی
کارش نسبت به فساد آسیب پذیر است. این امر مانعی بر سر راه توسعه تجارت بین المللی ایجاد می کند، ضمن اینکه پیامدهای خطرناکی بر امنیت ملی و مالیه عمومی به دنبال دارد. ادارات گمرک به علت گسترده اداری و تعداد زیاد کارکنان، یکی از بزرگترین ادارات بخش عمومی هستند. صاحب نظران تجارت بین الملل اغلب گمرک را به عنوان یکی از بزرگترین موانع در سرمایه گذاری تجاری می دانند و آن را به عنوان یکی از فاسدترین ادارات دولتی می شناسند (جلالی خان آبادی، ۱۳۹۰: ۴). برای مثال، هم اکنون بیش از دو سوم تجارت جهانی سیگار، یعنی ۳۵۰ میلیارد دلار در سال به طور مستقیم و غیر مستقیم از راه غیرقانونی و با فرار از پرداخت عوارض گمرکی و مالیات، از طریق مصادیق فسادآمیز صورت می گیرد (غلامی و پوربخش، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

۳-۲- فساد در حمل و نقل تجاری بین‌المللی: ناکارآمدی دستگاه‌های نظارتی در بخش حمل و نقل، نبود نظام کنترل مدیریت، نارسا بودن شیوه‌ها و روش‌های اداری و قدیمی هدایت حمل و نقل، مبهم بودن قوانین و مقررات باعث شده است، تا با انواع مصادیق فساد در حمل و نقل تجارت بین‌الملل مواجهه باشیم. برای مثال، بسیاری از کالاهای قاچاق از طریق جاسازی به صورت ترانزیتی و خلاف‌اظهاری قاچاق شده و کشف می‌شوند (Fisman, Raymond and Svensson, 2007: 63). مثال دیگر، استفاده از ارتشاء برای اهمال و چشم‌پوشی از آسیب‌های زیست‌محیطی شرکت‌ها دخیل در حمل و نقل محموله‌های نفتی است. از آنجا که قواعد زیست محیطی در هر قرارداد نفتی به عنوان جزء لاینفک قرارداد در متن یا ضمائم آن محسوب گردد، برخی شرکت‌ها با تبانی و رشوه به ویژه در حمل و نقل دریایی سعی می‌کنند، از این مسئولیت شانه خالی کنند (دارابی‌نیا، ۱۳۹۲: ۵).

۴-۲- فساد در سرمایه‌گذاری خارجی: فساد بر سرمایه‌گذاری خارجی تأثیر مستقیم دارد و در کشورهایی که حجم فساد پایین‌تر باشد، جذب سرمایه‌های خارجی بیشتر خواهد بود. جذب سرمایه‌گذاران خارجی به ثبات سیاسی، شفاف‌سازی در خصوصی‌سازی و انعقاد قراردادهای بستگی دارد (Ravi, 2015: 199). شواهدی روشنی از رابطه فساد در سرمایه‌گذاری خارجی وجود دارد. برخی محققان با بررسی رابطه سرمایه‌گذاری خارجی و رشوه‌خواری در ویتنام، به این نتیجه رسیده‌اند که با روند روبه رشد سرمایه‌گذاری خارجی در این کشور، شیوع فساد نیز افزایش پیدا می‌کند (Gueorguieva and Malesk, 2012: 111).

۵-۲- فساد در صنعت نفت و گاز: فساد در صنعت نفت و گاز نیز مسئله‌ای اساسی در تجارت بین‌المللی است که در آن دولتمردان و شرکت‌های بزرگ و حتی معتبر دست به فساد می‌زنند. فساد گسترده مالی، زد و بند و ارتشاء در اعطای قراردادهای بین‌المللی و پرداخت حق و حساب‌های سیاسی در شرکت نفت برزیل (پتروبراس) و افشای فساد در صنعت نفت چین توسط گروهی متشکل از پنج نفر مشتمل بر چیانگ جایمین^۱، رئیس هیئت مدیره شرکت ملی نفت چین (سوء استفاده از موقعیت) در سال ۲۰۱۴ نمونه‌های از فساد در صنعت نفت و گاز به شمار می‌آیند (شکوهی و پاکدامن، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۱۶).

۶-۲- فساد در داورهای تجاری بین‌المللی: مهمترین شکل‌های فساد در فرایندهای داورهای تجاری بین‌المللی، فساد در بین داوران، فساد شاهدان و تقلب در فرایند داورى ارزیابی می‌شود. در همهٔ مصداق‌ها، اقدامات انجام شده توأم با عمد و سوءنیت و برخلاف اصول داورى صورت می‌پذیرد و در راستای نفع یکی از طرفین و به ضرر طرف دیگر خواهد بود. چون

در این مورد اصل بی‌طرفی حاکم بر داوری به جهت عمدی بودن رفتار داور، نقض گردیده است (Paulsson, 2013: 345-347).

آثار حقوقی فساد بر قراردادهای تجاری بین‌المللی

در این مبحث تأثیر فساد بر وضعیت قراردادهای تجاری بین‌المللی براساس حقوق داخلی و بین‌الملل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱- حقوق ایران:

مهمترین اثر حقوقی قرارداد تحصیل شده از طریق فساد، بطلان و بی اعتباری قرارداد است. اصولاً طبق ماده ۱۹۰ قانون مدنی ایران، شرایط اساسی صحت یک قرارداد عبارت است از: «قصد و رضای طرفین، اهلیت طرفین، موضوع معامله، مشروعیت جهت معامله». برخی از عناوین فساد و جرایم مرتبط با آن و احکام کیفری آن مستقیماً در ارتباط با ارکان صحت عقد است و بر این اساس حکم کیفری، ارکان اساسی صحت عقد را مخدوش نموده و اثبات کننده بطلان قرارداد است:

۱-۱- **نبود حسن نیت:** نبود حسن نیت در حقوق ایران مستقیماً نمی‌تواند موجب بطلان قرارداد شود؛ در واقع، وجود حسن نیت جزء شرایط اساسی صحت معاملات نیست. البته در اینکه قرارداد تحصیل شده از طریق فساد به استناد خيار تدلیس قابل فسخ است، تردیدی وجود ندارد (کاتوزیان، ۱۳۷۹، جلد ۵: ۳۰۵). براساس تدلیس، قرارداد فاسد و عمل حقوقی خلاف حسن نیت مدلس در مرحله پیش از انعقاد قرارداد باعث می‌شود طرف مقابل بتواند قرارداد منعقد را به اعتبار تدلیس صورت پذیرفته در مرحله انعقاد فسخ کند (ماده ۴۳۸ قانون مدنی) (حاجی‌پور، ۱۳۹۵: ۸۱-۱۰۸).

۲-۱- **وضعیت جهت قرارداد:** فساد به دلیل اینکه دارای جهت نامشروع است، با نظم عمومی و حفظ نظام زندگی مردم در تضاد است. قانونگذار در ماده ۲۱۷ قانون مدنی، شرط تأثیر جهت نامشروع را تصریح به آن اعلام کرده و مقرر داشته است: «در معامله لازم نیست که جهت آن تصریح شود، ولی اگر تصریح شده باشد باید مشروع باشد و الا معامله باطل است». البته جهت نامشروع حتی بدون تصریح در قرارداد، وارد قلمرو توافق طرفین شود، جنبه شخصی و خصوصی خود را از دست داده و از عناصر قرارداد تلقی می‌شود و بر همین اساس لازم است که برای رعایت منافع جامعه و به مقتضای نظم عمومی به بطلان قرارداد حکم کرد (لک‌افضلی اردکانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۵۰).

۳-۱- **تحقق نیافتن تشریفات مزایده و یا مناقصه:** قرارداد دولتی تحصیل شده از طریق فساد به استناد رعایت نکردن تشریفات مزایده یا مناقصه باطل است؛ چراکه فلسفه وجودی اینگونه تشریفات، شفافیت معاملات دولتی و رعایت مصالح دولت بوده، تحقق فساد مانع

این غرض است. اگر تشریفات مناقصه و مزایده رعایت نشوند، تخلف محسوب می‌شود. ماده ۲۴ قانون برگزاری مناقصات در بند (ب)، «تشخیص کمیسیون مناقصه مبنی بر تبانی بین مناقصه‌گران» را منجر به لغو مناقصه می‌داند (علوی قزوینی و بیگی حبیب آبادی، ۱۳۹۴: ۲۵۸).

۱-۴- خروج نمایندگان دولت از حدود اختیارات: اگر قرارداد دولتی از طریق فساد دوطرفه (میان طرف قرارداد و نماینده دولت در انعقاد قرارداد) تحصیل شده باشد، نماینده با ارتکاب فساد مصلحت واحد دولتی را رعایت نکرده است. در این فرض، وکیل با سوء استفاده از اختیار خود صرفاً به منافع شخصی خویش اهمیت داده و به این ترتیب، عقد واقع شده غیرنافذ است (کاتوزیان، ۱۳۷۵، جلد ۴: ۱۸۱).

۱-۵- رعایت نکردن نظم عمومی: اصولاً مهمترین دلیلی که می‌توان برای بطلان قراردادهای ناشی از فساد در حقوق ایران ایراد کرد، رعایت نکردن نظم عمومی است. در اینجا البته دو بعد وجود دارد: نخست نسبت به قراردادها و معاملات داخلی و دوم، نسبت به قراردادهای و معاملات خارجی. اگر اشخاص داخلی یا خارجی به وسیله اقدام فسادآلود طرف قرارداد با دولت ایران شوند، چنین قراردادی مخالف نظم عمومی و باطل است (کاتوزیان، ۱۳۷۵، جلد ۴: ۱۶۹)، لکن اگر اتباع ایرانی و یا اشخاصی که به هر نحو به بازار ایران مربوط هستند، به وسیله اقدام فسادآلود طرف قرارداد با دولت خارجی قرار گیرند، چنین قراردادی مخالف نظم عمومی ایران تلقی نمی‌شود (علوی قزوینی و بیگی حبیب آبادی، ۱۳۹۴: ۲۹۸).

۲- حقوق تجارت بین الملل

در اینجا چشم‌انداز حقوق تجارت بین الملل را نسبت به مقوله فساد مورد بحث قرار می‌دهیم:

۲-۱- دکترین بی اعتبار و اعتبار: در مورد اعتبار و بی اعتباری قراردادهای تجاری تحصیل شده از طریق فساد، دو دیدگاه در عرصه تجارت بین الملل وجود دارد که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲-۱-۱- بی اعتباری و ابطال قرارداد: براساس این نظر، قانون نباید در خدمت حمایت از عملکرد فاسد افرادی باشد، بنابراین قراردادهایی که با فساد حاصل می‌شوند، قابل اجرا در هیچ دادگاه قانونی نیستند. از لحاظ میزان سطح از نقض این قراردادهای، هیچ تفاوتی وجود ندارد. به رغم تفاوت در سطح ملی، به نظر توافق جهانی در رابطه با آثار قراردادهای حاصل شده از فساد وجود دارد. در نتیجه، غیرقابل اجرا بودن قراردادهایی را که با فساد حاصل می‌شوند، به عنوان یک اصل فراملی قانونی مطرح است، شناسایی کرد (Meyer, 2013: 237).

۲-۱-۲- دکترین اعتبار و تداوم قرارداد: مطابق با این دیدگاه، ارتکاب فساد، پرداخت رشوه و اعمال نفوذ در قراردادهای بین‌المللی نه تنها از موجبات بطلان قرارداد نیست، بلکه داخل در

عرف و رویه (پراتیک) تجارت بین الملل بوده و از این منظر که «معمول» است، موجه است (شریعت باقری، ۱۳۸۰: ۲۱-۳۱).

۲-۲- اخلال در نظم عمومی داخلی و بین المللی: فساد عملی است که حقوق اعم از قانون یا اخلاق و نظم عمومی آن را منع می کند و نامشروع می داند و وقتی در رابطه ای قراردادی بروز کند، باعث تغییر وضعیت قرارداد می شود. تصمیم دادگاه براساس حقوق عرقی در انگلیس، امریکا، کانادا و سنگاپور نشان می دهد که قراردادهای تحصیل شده از طریق رشوه و فساد غیرقابل اجرا هستند (Bonell and Meyer, 2017: 10). در نظام کامن لا این نظر وجود دارد که قرارداد تحصیل شده از طریق فساد مخالف نظم عمومی و در نتیجه باطل است. افزون بر قرارداد تحصیل شده از طریق فساد داخلی، فساد خارجی نیز می تواند به مخالفت قرارداد با نظم عمومی منجر شود (Clark, 2013: 4). قضات ایالات متحده امریکا در اثبات نظر خود مبنی بر غیرقابل اجرا بودن قرارداد تحصیل شده از طریق فساد خارجی، اینگونه اظهار نظر کرده اند که اقدام تبعه امریکایی نقض قانون اقدامات فسادآلود خارجی و یا نقض غرض وضع آن قانون می باشد؛ به همین دلیل نیز چنین قراردادی مغایر نظم عمومی و باطل است (OECD working group on bribery, 2010: 3).

۲-۳- برهم زدن حسن نیت: بند ۴ ماده ۸ اصول قراردادهای تجاری بین المللی (۱۹۹۴)^۱ از حسن نیت در راستای تکمیل قرارداد استفاده کرده است. همچنین اصول حقوق قراردادهای اروپایی (۱۹۹۸)^۲ در بیش از شانزده ماده از جمله مواد رعایت حسن نیت را برشمرده است (موسوی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۸۳: ۲۱۳). ماده ۲ قرارداد نمونه نمایندگی^۳ اتاق بازرگانی بین المللی طرفین را موظف به رفتار توأم با حسن نیت می داند؛ همچنین تفسیر مقررات موافقتنامه و اظهارات طرفین در خصوص نمایندگی را بر مبنای حسن نیت می داند. ماده ۳ دستورالعمل شماره ۶۵۳/۸۶ اتحادیه اروپا نیز در خصوص نمایندگان تجاری خویشفرما مقرر می دارد: «نماینده تجاری باید منافع اصیل را در نظر گرفته و با نهایت دقت و حسن نیت عمل کند».^۴ به نظر می رسد که این مسئله نیز در حال پذیرش است که وجود نیت متقلبانه در تحصیل منافع از نظر حقوقی ممنوع است و موجب عدم اعتبار قرارداد تجاری بین المللی می شود.

۲-۴- آرای مرکز بین المللی حل و فصل اختلافات سرمایه گذاری (ایکسید): ایکسید در مقام حمایت از خواننده و برای ابطال قرارداد تحصیل شده از طریق فساد اغلب به نظم

1. UNIDROIT Principles of the International Contracts, 1994.

2. Principles of the European Contracts Law, 1998.

3. ICC Model Commercial Agency Contract.

4. Council Directive 86/653/EEC of 18 December 1986 on the Coordination of the Laws of the Member States relating to Self-employed Commercial Agents.

عمومی بین المللی و در برخی مواقع به نظم عمومی فراملی استناد کرده است (Raeschke-22: 12, 2007: Kessler). ایده مغایرت قرارداد تحصیل شده از طریق فساد با نظم عمومی بین المللی یا فراملی که در آرای ایکسید مشهود است، اولین بار از سوی یکی از قضات اتاق بازرگانی بین المللی در مقام داوری و در خصوص رشوه مطرح شد (Torres Fowler, 2012: 995). از منظر ایکسید، در صورت تحقق فساد یک طرفه، استناد دولت میزبان پذیرفته خواهد شد (Sheppard, 2005: 4). در صورت فساد دوطرفه، این ابهام وجود دارد که اگر یک مقام عالی دولتی برای مثال، اقدام به دریافت رشوه کند، آیا به این معنا نیست که دولت به زیان خود عمل کرده است و دیگر حقی در نقض قرارداد تحصیل شده ندارد. هیئت داوری درباره این پرسش به قابل استناد نبودن این اقدام به دولت رأی داده است (Guillaume, 2006: 6).

توجیهی دیگری که از سوی ایکسید مطرح شده، ناظر به تکلیف اطراف عقد به داشتن حسن نیت است؛ به این معنا که پذیرش دفاع خوانده، نتیجه سوء نیت خواهان می‌باشد (Haugeneder, 2012: 17). ایکسید شرط مطابقت سرمایه‌گذاری با مقررات دولت میزبان و تکلیف سرمایه‌گذار به داشتن حسن نیت را در واقع جزء لوازم مفهوم و کارکرد نظم عمومی می‌داند؛ بنابراین می‌توان گفت که نظم عمومی تنها دلیل ایکسید مبنی بر پذیرش ادعای دولت میزبان است (Haugeneder, 2012: 28).

راه کارهای مقابله با فساد

در این مبحث راهکارهای مبارزه با فساد در قالب حقوق داخلی و بین المللی مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱- مقابله با فساد در حقوق داخلی

بررسی قوانین و مقررات مربوط به فساد مالی، بیانگر آن است که قوانین و مقررات مذکور از دو جنبه می‌توانند مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار گیرند: دسته اول قوانین و مقرراتی هستند که ناظر به قبل از وقوع و بروز فساد مالی بوده و قانونگذار آنها را به عنوان ابزارهایی جهت پیشگیری از وقوع فساد وضع نموده است. دسته دوم قوانین و مقرراتی می‌باشند که قانونگذار از طریق ابزارها و دستگاه‌های قانونی و کارکنان دستگاه‌های مذکور و از مجرای اینگونه قوانین و مقررات سعی می‌نماید با یک نظارت همزمان با فعالیت قانونی دستگاه، از وقوع فساد جلوگیری نماید. بدیهی است اینگونه قوانین و مقررات نیز تا حدودی جنبه پیشگیرانه داشته، ولی به لحاظ اینکه همزمان با وقوع عملیات مالی غیر فاسد صورت می‌گیرد، می‌توان به آن به عنوان قوانین و مقررات جداگانه‌ای اشاره نمود (منتی‌نژاد، ۱۳۸۵).

۱-۱- پیشگیری از فساد در قوانین داخلی

در مبارزه با فساد مالی، لازم است بیشتر به ریشه‌ها توجه نمود و در مبارزه با ریشه‌ها نیز

مهمترین ابزار مبارزه با فساد، بحث پیشگیری از وقوع فساد می باشد. در این خصوص، در قوانین و مقررات جاری، احکام و تکالیفی وجود دارد. برای مثال، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در بخش های مختلف با مباحثی چون: نفی هرگونه انحصار اقتصادی (بند دوم اصل چهل و سوم)؛ بسیج امکانات در مبارزه با فساد (بندهای اول و نهم اصل سوم)؛ بیان برخی از مصادیق مفاسد اقتصادی (بندهای پنجم و ششم اصل چهل و سوم)؛ تشکیل نهادهای اجرایی و ناظر در زمینه مبارزه با فساد، یعنی دیوان محاسبات (اصل ۵۴ و ۵۵)، دیوان عدالت اداری (یک صد و هفتاد و سوم) و سازمان بازرسی کل کشور (یک صد و هفتاد و چهارم)؛ و نظارت بر دارایی های مسئولین طرز اول کشور (اصل یک صد و چهل و دوم) به صورت مستقیم و غیرمستقیم در ارتباط با فساد می شود. علاوه بر قانون اساسی، قوانین مختلف عادی ایران به گونه ای تدوین شده که راه را برای مبارز گسترده و قاطعانه با فساد هموار کرده است که قانون ممنوعیت دولت از مذاکره و عقد قرارداد راجع به امتیاز نفت با خارجی ها (۱۳۲۳)؛ قانون راجع به منع مداخله وزراء و نمایندگان مجلسین و کارمندان در معاملات دولتی و کشوری (۱۳۳۷)؛ قانون مربوط به رسیدگی به دارایی وزراء و کارمندان دولت اعم از کشوری و لشکری و شهرداریها و موسسات وابسته به آنها (۱۳۳۷)؛ قانون رسیدگی به دارایی مقامات، مسئولان و کارگزاران جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۴)؛ قانون ممنوعیت تصدی بیش از یک شغل دولتی (۱۳۷۳) و قانون ممنوعیت اخذ پورسانت در معاملات خارجی (۱۳۷۲) از جمله این قوانین عادی به شمار می آیند.

۱-۲- مبارزه با فساد در قوانین داخلی بعد از تحقق آن

در نظام حقوقی ایران، قوانین و مقررات متعددی وجود دارد که ناظر به مرحله پس از بروز تخلف می باشند. اینگونه قوانین در عوض پیش بینی راه های جلوگیری از فساد، ناظر به مرحله بعد از وقوع فساد و بیانگر مجازات ها و تنبیه مفسدین می باشد. قانون مجازات اسلامی در مواد متعددی به تعیین مکافات فساد پرداخته است. ماده ۳۶ از قانون مجازات اسلامی قوه قضائیه را موظف کرده است که حکم قطعی اختلاس، ارتشا، تبانی و ... را در مواردی که بیش از ۱ میلیارد ریال باشد، در رسانه ها منتشر کند. در ماده ۴۷ آمده است که جرائم اقتصادی بیش از ۱۰۰ میلیون ریال مجاز به تعویق و تعلیق نیست. ماده ۲۸۶ مقرر داشته اگر فساد اقتصادی به دلیل وسعت اختلال و شبکه سازی، در حکم افساد فی الارض باشد، مفسد به اعدام محکوم می شود. این بدان معناست که در غیر این صورت تعیین میزان تعزیر شامل حبس، جزای نقدی و شلاق با قاضی است. همچنین طبق قانون «تشدید مجازات مرتکبین ارتشا و اختلاس و کلاهبرداری» در ایران، توجیهی برای رفع مجازات از مدیر و افراد فاسد وجود ندارد (دلیر، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۵۲). برای فساد در قانون تشدید مجازات اختلاس و کلاهبرداری مصوب مجمع تشخیص مصلحت، عنوانی بسیار وسیع (و شاید غیر حقوقی) «تحصیل مال از طریق نامشروع» در ماده ۲ پیش بینی شده است که

مضمونی بسیار وسیع است و هرآنچه که مشمول عناوین اختلاس و ارتشا و کلاهبرداری یا اخذ پورسانت نشود بر آن ممکن است منطبق گردد (میرمحمدصادقی، ۱۳۸۰: ۸-۱۳). در هر صورت، مبارزه جدی با مفاسد اقتصادی و مالی در وهله نخست مستلزم انجام اصلاحات لازم و بنیادین در نظام مالی و معاملاتی کشور و در مرحله دوم نیازمند وضع قوانین کیفری لازم متناسب با چنین نظامی است. در این میان، نباید از ناکارآمدی قوانین کیفری موجود، از جمله، ماده واحده قانون مجازات تبانی در معاملات دولتی (۱۳۴۸) و یا قانون مجازات اخلاک‌گران در نظام اقتصادی کشور (۱۳۶۹) که هیچگونه تناسب و سختیتی با تحولات صورت گرفته در نظام مالی ایران ندارد، غفلت کرد (منتی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۵۱).

۲- مبارزه با فساد در سطح تجارت بین الملل

از آنجا که فساد در سطح بین المللی با آسیب‌های بسیاری همراه است، مبارزه با آن در سطح بین الملل از اهمیت بنیادینی برخوردار است. با توجه به اضرار مهلک ناشی از فساد در جوامع بشری و تعدد رخداد های فساد است که دولت‌ها و سازمان‌های بین المللی فعال در حوزه مقابله با فساد، تدابیر و اقدامات بسیاری را به منظور پیشگیری و مبارزه با این پدیده در سطح ملی و بین المللی اتخاذ می‌نمایند.

۲-۱- سازمان ملل متحد

در سال ۱۹۷۴، شورای اقتصادی و اجتماعی ملل متحد (اکوسوک) یک هیأت فرعی بین الدولی به نام کمیسیون شرکت‌های فراملی با هدف کمک به درک بهتر ماهیت شرکت‌های فراملی و تأثیرات سیاسی، حقوقی و اقتصادی‌شان بر کشورهای مادر و میزبان تأسیس کرد. از موضوعات مورد توجه کمیسیون، جنبه‌های منفی معامله‌های بین المللی یعنی اعمال فسادآلود بود. پیرو قطعنامه ۳۵۱۴ مصوب ۱۵ دسامبر ۱۹۷۵ مجمع عمومی سازمان ملل، این کار می‌بایست توسط گروه کاری بین الدولی ویژه رویه‌های فسادآلود، که در اوت ۱۹۷۶ تأسیس شد و نیز اکوسوک انجام می‌گرفت و نتیجه کار در قالب ماده‌ای در مجموعه قواعد رفتاری مورد پیشنهاد منعکس می‌شد. این قطعنامه با ابراز نگرانی از رشد رویه‌های فسادآلود در فعالیت‌های برخی شرکت‌های فراملی، از اکوسوک خواستار گنجاندن این موضوع در فهرست کار کمیسیون شرکت‌های چند ملیتی گردید. گروه کاری بین الدولی ویژه در تنظیم چند پیش‌نویس درخصوص ارتشا و فساد مالی و به ویژه پیش‌نویس موافقتنامه بین المللی درخصوص پرداخت‌های نامشروع، با کمیسیون شرکت‌های چند ملیتی همکاری کرد. اندکی بعد، این گروه کاری ویژه جای خود را به کمیته موافقتنامه بین المللی درخصوص پرداخت‌های

نامشروع^۱ داد که در ۴ اوت ۱۹۷۸ توسط اکوسوک تأسیس گردید (افوسو- اماء و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۱۱).

نگرانی آشکار ملل متحد از فساد مالی در ۱۶ دسامبر ۱۹۹۶ با اتخاذ «اعلامیه مجمع عمومی علیه فساد و رشوه‌خواری» به اوج خود رسید. بخشی از این اعلامیه به قواعد بین المللی رفتار برای مأموران عمومی اختصاص دارد. این اعلامیه با وجود الزام‌آور نبودنش بسیار جامع است (General Assembly, 16 December 1996).

با توجه جامعه بین‌المللی به ضرورت همکاری دولتها برای مبارزه با این جنایات «کنوانسیون ملل متحد علیه جنایت سازمان‌یافته فراملی» در تاریخ ۱۵ نوامبر ۲۰۰۰ طی قطعنامه ۵۵/۲۵ در اجلاس پنجاه و پنجم به تصویب مجمع عمومی رسید (سلیمی، ۱۳۹۱: ۱۸). در متن کنوانسیون پالرمو ضرورت جرم‌انگاری این اعمال مورد تصریح واقع شده‌اند: ۱- ارتکاب جنایت شدید (منظور عمل مجرمانه‌ای است که به موجب حقوق داخلی مجازاتی بیش از چهار سال حبس داشته باشد و توسط گروه جنایی سازمان‌یافته ارتکاب یابد)؛ ۲- مشارکت در یک گروه جنایی سازمان‌یافته؛ ۳- تطهیر منافع حاصل از ارتکاب جنایت (پول شویی)؛ ۴- فساد مالی؛ ۵- ممانعت در روند و اجرای عدالت (امیدی و همکاران، ۱۳۹۴).

گسترش فساد در کشورهای مختلف از یکسو و بین‌المللی شدن آن از سوی دیگر، ضرورت ایجاد ساز و کارهای بین‌المللی برای مقابله با این معضل را ایجاب نموده است. تدوین کنوانسیون ملل متحد برای مقابله با فساد در واقع زاینده همین نیاز به شمار می‌آید. کنوانسیون ملل متحد برای مقابله با فساد (۲۰۰۳) اولین سند جامع بین‌المللی در زمینه پیشگیری و مبارزه با مصادق‌ها و اشکال مختلف فساد اقتصادی و اداری محسوب می‌شود که طیف گسترده‌ای از موضوعات مرتبط با فساد شامل جرم‌انگاری اشکال مختلف فساد، پیشگیری از فساد، همکاری‌های بین‌المللی و نیز بازگرداندن اموال و دارایی‌های ناشی از فساد را در بر می‌گیرد (بقایی همامانه، ۱۳۸۵: ۱).

۲-۲- سازمان همکاری اقتصادی و توسعه

یکی از عرصه‌های مهم فعالیت سازمان همکاری اقتصادی و توسعه (OECD)، مبارزه با فساد است. فعالیت این سازمان گاه به تشکیل نهادهای نظارتی انجامیده است و گاه به تدوین اسناد مهم الزام‌آور و غیرالزام‌آور در ارتباط با جنبه‌های مختلف پیشگیری و مبارزه با فساد منتهی شده است. در سال ۱۹۹۴، شورای وزیران سازمان همکاری اقتصادی و توسعه «توصیه‌نامه مشورت در معاملات تجاری بین‌المللی» را تصویب کرد. همچنین این سازمان کنوانسیون مبارزه

1 . Committee on an International Agreement on Illicit Payments.

با رشوه‌خواری مأموران دولتی خارجی در معاملات تجاری بین‌المللی در تاریخ ۱۷ دسامبر ۱۹۹۷ امضا کرد و در تاریخ ۱۵ فوریه ۱۹۹۹ به اجرا درآورد (Boorman, 2001, www.oecd.org).

۲-۳- بانک جهانی

بانک جهانی در مبارزه با فساد به کشورها در مورد توسعه و اجرای راهبردهای ضد فساد یاری می‌رساند و در تصمیم‌های مربوط به تأمین وام و کمک به کشورها به فسادها توجه می‌کند. بانک جهانی اگر ملاحظه کند که وام می‌دهد یا کمک می‌کند، فساد در آنجا پروژه‌های بانک را تحت تأثیر قرار داده، در عین حال حکومت در مبارزه با فساد اقدام جدی ننموده و اماها و کمک‌ها را قطع می‌کند (رسولی، ۱۳۸۵: ۶۹).

۲-۴- اتحادیه اروپا و شورای اروپا

اتحادیه اروپا و شورای اروپا در سیستم سیاسی اقتصادی اروپا یکسان نیستند، اما در حال حاضر شورای اروپا از ارکان اتحادیه اروپا تلقی می‌گردد. در حوزه مبارزه با فساد، این دو نهاد به طور مستقل و مشترکاً اقداماتی انجام می‌دهند. در راستای مبارزه همه جانبه با فساد مالی-اداری، شورای اروپا همواره از رویکردی چند محوری پیروی کرده که از سه مولفه مرتبط با یکدیگر ترکیب می‌یابد: وضع قواعد و معیارهای اروپایی، نظارت بر رعایت این معیارها و سرانجام ایجاد ظرفیت‌های لازم برای تمامی کشورها و نواحی تحت پوشش از رهگذر برنامه‌های همکاری فنی. شورای اروپا به تدوین شماری از اسناد حقوقی با جنبه‌های متنوع مبادرت ورزیده که راحت در قبال خسارت‌های ناشی از فساد، چگونگی عملکرد مقام‌های عمومی و تأمین منابع مالی برای حزب‌های سیاسی در این اسناد مورد حکم قرار گرفته‌اند. کنوانسیون حقوق کیفری، کنوانسیون حقوق مدنی در خصوص فساد، پروتکل الحاقی به کنوانسیون حقوق کیفری در خصوص فساد، اصول راهنمای بیست گانه برای مبارزه با فساد، توصیه‌نامه در خصوص کردارنامه مقام‌های عمومی، توصیه‌نامه در خصوص قواعد مشترک در مورد تأمین منابع مالی برای حزب‌های سیاسی و فعالیت‌های انتخاباتی. همچنین گروه دولت‌ها برای مبارزه با فساد (گرکو)^۱ یکی از فعالترین سازمان‌های بین‌المللی درگیر در مبارزه با معضل فساد مالی-اداری است که توسط شورای اروپا در سال ۱۹۹۹ تشکیل شده است. گرکو در واقع گروهی از کشورهاست که وظیفه نظارت بر اجرای کنوانسیون‌های ضد فساد در شورای اروپا را بر عهده دارند. با عضویت در هر یک از کنوانسیون‌های کیفری یا مدنی مبارزه با فساد در شورا یا با عضویت در کنوانسیون تأسیس گرکو، کشورها خودبه‌خود به عضویت گرکو در می‌آیند و باید فرایندهای نظارتی آن را به

1 . Group of States against Corruption (GRECO)

اجرا در آورند (یوسفیان، ۱۳۸۶: ۱۶۷-۱۷۰).

۲-۵- سازمان تجارت جهانی

این سازمان سازوکارهای مختلفی برای مبارزه با فساد و ایجاد شفافیت اقتصادی در اختیار دارد. ایجاد شفافیت، یکی از مهمترین این سازوکارها است که کارکردهای مختلفی در مقررات سازمان جهانی تجارت دارد (Congressional Research Service, 2005). ابزار دیگر، موافقت نامه تسهیلات تجاری (TFA)^۱ است که در دسامبر سال ۲۰۱۳ میلادی، سازمان تجارت جهانی به عنوان بخشی از موافقت نامه بالی آن را به تصویب رساند. منافع حاصل از اجرای موافقت نامه تسهیل تجارت در مبارزه با فساد چندین برابر موافقت نامه سازمان تجارت جهانی است. سازمان تجارت جهانی موفق شد که با موافقت نامه تسهیلات تجاری معضل بورکراتیزه شده گمرکات را برطرف کند. در نتیجه به حذف فساد و به ایجاد شفافیت بسیار کمک می کند (WTO, 2017, www.wto.org).

۲-۶- صندوق بین المللی پول

عمده فعالیت های اثر بخش این نهاد مالی بین المللی در ارائه گزارش های مربوط به فساد بوده است. این نهاد با ارائه گزارش هایی از آمار فساد در سیستم اقتصادی و بانکی اعضا، توجه جامعه جهانی را به این پدیده معطوف کردند (IMF, 2017, www.imf.org). همچنین برنامه های تسهیلات اعتباری این صندوق همواره با پیش شرط هایی اصلاحات در بخش های مالی، حکومتداری مطلوب، مبارزه با فساد اداری، جمع آوری مالیات، شفافیت در مصرف بودجه ملی، تقویت بخش خصوصی، رشد و کارایی اقتصادی تمديد و اعطاء می شود (اسپوتنیک، ۲۰۱۶/۷/۲۱، af.sputniknews.com).

۲-۷- اتاق بازرگانی بین المللی (ICC)

اتاق بازرگانی بین المللی نیز به عنوان نیروی محرک در مبارزه با فساد، شش راهکار جهت به چالش کشیدن مبارزه با فساد و ایجاد یکپارچگی در بازارهای جهانی امروز، به کسب و کارها ارائه نموده است: مبارزه با فساد؛ راهنمای آموزش اخلاق و پیروی از قوانین اتاق بازرگانی بین المللی؛ ضوابط اتاق بازرگانی بین المللی در مبارزه با فساد؛ دستور العمل اتاق بازرگانی بین المللی برای انجام مسئولیت شخص ثالث در مبارزه با فساد برای بنگاه های کوچک و متوسط؛ دستور العمل هدیه و میزبانی؛ دستور العمل های افشاگری شخص ثالث (کمیته ایرانی اتاق بازرگانی بین المللی، ۱۳۹۵/۹/۲۰، www.icc-iran.com).

۲-۸- سازمان شفافیت بین الملل^۱

این سازمان، یک سازمان غیر دولتی است که در سال ۱۹۹۳ تأسیس شد. سازمان شفافیت بین المللی به عنوان نهاد مهمی در جمع‌آوری و توزیع اطلاعات مرتبط با فساد شناخته شده است. این سازمان به طور سالیانه اقدام به انتشار شاخص ادراک فساد^۲ می‌کند. سنجش فساد به استفاده از شاخص‌های نظیر فساد، اختلاس، رشوه‌گیری، خرید و فروش پست‌های دولتی، رشوه‌پذیری دستگاه قضایی، فساد مالی در میان سیاستمداران و مقام‌های دولتی و عدم مقابله کافی یا ناکارایی در پیکار علیه مواد مخدر است. شاخص ادراک فساد یکی از چند روشی است که به اتکای آن، سازمان یاد شده، این اطلاعات را به صورت سیستمی در می‌آورد. توجه گسترده رسانه‌ها به شاخص فساد تدوین شده از سوی سازمان شفافیت بین المللی اغلب به عنوان نوعی ارزش تلقی می‌شود که می‌تواند آگاهی‌های عمومی را نسبت به معضلات مربوط به فساد بهبود بخشد (قضاوی، ۱۳۸۴: ۶۹-۸۹).

۲-۹- سازمان کشورهای امریکایی

کنوانسیون بین المللی آمریکا مبارزه با فساد^۳ توسط کشورهای عضو سازمان کشورهای امریکایی در تاریخ ۲۹ مارس ۱۹۹۶ تصویب شد. این اولین کنوانسیون بین المللی برای رسیدگی به مسئله فساد بود و مجموعه‌ای از اقدامات پیشگیرانه را ایجاد می‌کرد. همچنین برای برخی از اقدامات فساد، از جمله رشوه خواری و دارا شدن غیرقانونی مجازات تعیین می‌نماید. این کنوانسیون مجموعه‌ای از مقررات برای تقویت همکاری بین کشورهای عضو در زمینه‌هایی مانند کمک‌های حقوقی متقابل و همکاری‌های فنی، استرداد و شناسایی، ردیابی، دستگیری و محرومیت از اموال یا درآمد حاصل از اقدامات فسادآلود توصیه می‌کند (OAS, 1996: www.oas.org).

1 . Transparency International
 2 . Corruption Perceptions Index
 3 . Inter-American Convention Against Corruption

نتیجه گیری

فساد زمانی اتفاق می افتد که مقام دولتی یا کارگزار حکومتی منفعت شخصی یا گروهی را بر مصلحت و منفعت عمومی ترجیح می دهد. همانطور که در این مقاله اشاره شد، رشوه، اخاذی، تبانی در معامله، تقلب و کلاهبرداری، اعمال نفوذ تجاری، تحصیل مال نامشروع، پولشویی، اختلاس و تصرف غیرقانونی اموال و ارتکاب سایر انحرافات مالی توسط مقامات عمومی و سوء استفاده از وظیفه مهمترین مصداق های فساد در عرصه تجارت بین الملل می باشند. حجم بالای گردش مالی معاملات بین المللی از یک سو و فقدان یا ضعف و به طور کلی، عدم کارآمدی قواعد عمومی نظارتی در حوزه تجارت بین الملل موجب می شود که زمینه های لازم برای ارتکاب فساد به راحتی و در حجم وسیعی در ابعاد مختلف تجارت بین الملل فراهم گردد.

مهمترین اثر حقوقی قرارداد تحصیل شده از طریق فساد، بطلان و بی اعتباری قرارداد است. در قوانین ایران، اگر اشخاص داخلی یا خارجی به وسیله اقدام فسادآلود طرف قرارداد با دولت ایران شوند، چنین قراردادی مخالف نظم عمومی و باطل است، لکن اگر اتباع ایرانی و یا اشخاصی که به هر نحو به بازار ایران مربوط هستند، به وسیله اقدام فسادآلود طرف قرارداد با دولت خارجی قرار گیرند، چنین قراردادی مخالف نظم عمومی ایران تلقی نمی شود. در عرصه تجارت بین الملل دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست، دکتین عدم اعتبار اس که بر اساس آن، قراردادهایی که با فساد حاصل می شوند، باطل است. دیدگاه دوم، دکتین اعتبار و تداوم قرارداد است که براساس آن، ارتکاب فساد، پرداخت رشوه و اعمال نفوذ در قراردادهای بین المللی نه تنها از موجبات بطلان قرارداد نیست، بلکه داخل در عرف و رویه (پراتیک) تجارت بین الملل بوده و بدین لحاظ که «معمول به» است موجه است. آرای ایکسید نیز حاکی از آن است که فساد موجب بطلان قرارداد تجاری بین المللی می شود. ایکسید در مقام حمایت از خواننده و برای ابطال قرارداد تحصیل شده از طریق فساد اغلب به نظم عمومی بین المللی و در برخی مواقع به نظم عمومی فراملی استناد کرده است.

در نهایت باید گفت که فساد در سطح بین المللی با آسیب های بسیاری همراه است و مبارزه با آن در سطح بین الملل از اهمیت بنیادینی برخوردار است. برای مقابله با فساد مالی تاکنون هیچ قانونی که همه جا قابل اجرا باشد، اتخاذ نشده است. اما تلاش های منطقه ای و بین المللی فراوانی به منظور کمک به کاهش یا ریشه کن سازی احتمالی آن صورت گرفته است.

فهرست منابع

۱. ابراهیم آبادی، غلامرضا و مرشدی، علی (۱۳۸۶)، فساد در نگاهی دیگر: تاملی چند در مقوله فساد، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس، دفتر مطالعات سیاسی.
۲. ابراهیمی، شهرام، صفایی آتشگاه، حامد (۱۳۹۴)، «رویکرد قانونگذار به پیشگیری از جرم در قانون ارتقای سلامت نظام اداری و مقابله با فساد»، پژوهشنامه حقوق کیفری، سال ششم، شماره دوم، صص ۳۱-۷.
۳. اسپوتنیک (۲۰۱۶/۷/۲۱)، «صندوق بین المللی پول ۴۵ میلیون دالر به افغانستان می پردازد»، مشاهده آنلاین در تاریخ ۲۰۱۷/۱۱/۵ در: <https://af.sputniknews.com/world/20160721787375>
۴. افوسو- امه، دبلیو پاتی؛ سوپرامانین، راج و آپرتی، کشور (۱۳۸۴)، چارچوب‌های حقوقی مقابله با فساد (مالی)، ترجمه احمد رنجبر، تهران: نشر مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۵. آقایی، رضا (۱۳۸۶)، «مقایسه تطبیقی کنوانسیون‌های بین المللی»، نشریه راهبر، دفتر مطالعات اجتماعی سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور، شماره ۱۰، صص ۲۰-۲۱.
۶. آلبرشت، هانس یورگ (۱۳۸۸)، «فساد و کنترل فساد: نگاهی به پدیده فساد با رویکردی با اسناد بین المللی در زمینه پیشگیری و منع فساد»، فصلنامه اطلاع رسانی حقوقی، شماره ۱۷ و ۱۸، صص ۱۷۹-۲۱۴.
۷. امیدی، جلیل؛ محمدعلیپور، فریده و رنجبر، احمد (۱۳۹۴/۸/۲۵)، «اظهارنظر کارشناسی درباره لایحه: الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون سازمان ملل متحد برای مبارزه با فساد»، مشاهده آنلاین در مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی: <http://rc.majlis.ir/m/report/download/738690%DA>
۸. بقایی هامانه، اسماعیل (۱۳۸۵)، «مقابله با فساد در حقوق بین الملل (با تاکید بر کنوانسیون سازمان ملل متحد برای مبارزه با فساد»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق بین الملل دانشگاه شهید بهشتی.
۹. تانزی، ویتو (۱۳۷۸)، «مسأله فساد، فعالیت‌های دولتی و بازار آزاد»، مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۴۹ و ۱۵۰.
۱۰. جلالی خان آبادی، طاهره (۱۳۹۰)، «تعیین عوامل موثر بر کجروی‌های اداری در گمرک جمهوری اسلامی ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مدیریت دولتی دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۱. حاجی‌پور، مرتضی (۱۳۹۵)، «نقش محدودکننده حُسن نیت در مذاکرات»، پژوهش حقوق خصوصی، شماره ۱۴، صص ۱۰۸-۸۱.
۱۲. دارابی‌نیا، مرتضی (۱۳۹۲)، «لزوم قید قواعد زیست محیطی در قراردادهای بین‌المللی نفتی ناظر بر استخراج و انتقال مواد نفتی»، پایان‌نامه دکتری رشته حقوق، دانشگاه پیام نور.
۱۳. دلیر، حمید (۱۳۷۲)، «نگرشی بر مجازات راشی در حقوق کیفری ایران»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۹، صص ۱۴۱-۱۵۲.
۱۴. رسولی، رضا (۱۳۸۵)، «نقش بانک جهانی در مبارزه با فساد»، تحول اداری، دوره ششم، شماره ۵۰،

صص ۶۱-۷۶.

۱۵. سلیمی، صادق (۱۳۹۱)، جنایت سازمان یافته فراملی، تهران: انتشارات جنگل.
۱۶. شریف شاهی، محمد؛ دهشیری، آمنه؛ نوروزی، قدرت الل (۱۳۹۵)، «استرداد اموال تاراج شده در حقوق بین الملل مبارزه با فساد»، فصلنامه راهبرد، شماره ۷۸، صص ۲۷۵-۲۹۸.
۱۷. شریعت باقری، محمدجواد (۱۳۸۰)، «رشوه و اعمال نفوذ در قراردادهای بین المللی»، فصلنامه دیدگاه های حقوقی، دانشکده علوم قضایی و خدمات اداری، شماره ۲۴-۲۳، صص ۱۷-۴۷.
۱۸. شکوهی، محمدرضا و پاکدامن حقیقی، رضا (۱۳۹۴)، «پیشگفتاری بر آسیب شناسی صنعت نفت ایران»، معاونت پژوهش های زیربنایی و امور تولیدی مجلس شورای اسلامی، مطالعات انرژی، صنعت و معدن.
۱۹. صالحی، جواد (۱۳۹۳)، «پولشویی و آثار منفی آن؛ از تحریک جامعه بین الملل تا پاسخ حقوق بین الملل»، مطالعات بین المللی پلیس، شماره ۳، صص ۹-۲۳.
۲۰. علوی قزوینی، سید علی و بیگی حبیب آبادی، قاسم (۱۳۹۴)، «تأثیر فساد مالی بر وضعیت قراردادهای دولتی»، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۴۵، شماره ۲، صص ۲۵۸-۲۹۹.
۲۱. غلامی، علی و پوربخش، سیدمحمدعلی (۱۳۹۰)، «مبارزه با پولشویی در قوانین ایران و اسناد بین المللی»، مطالعات اقتصاد اسلامی سال چهارم، شماره اول، صص ۹۳-۱۲۰.
۲۲. فرح بخش، مجتبی (۱۳۸۸)، «تاملی در رکن مادی کلاهبرداری و تحصیل مال به طریق نامشروع»، فصلنامه حقوق دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۲، صص ۲۳۸-۲۴۸.
۲۳. قانون ارتقای سلامت نظام اداری و مقابله با فساد مصوب سال ۱۳۹۰/۸/۷ مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۲۴. قضاوی، حسین (۱۳۸۴)، «نگاهی به شاخصهای سنجش مبارزه با فساد»، مجله اقتصادی، سال پنجم، شماره ۵۱ و ۵۲، صص ۶۹-۸۹.
۲۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۵)، عقود معین، جلد دوم، تهران: انتشارات بهنشر.
۲۶. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۹)، حقوق مدنی، قواعد عمومی قراردادها، تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا.
۲۷. کمیته ایرانی اتاق بازرگانی بین المللی (۱۳۹۵/۹/۲۰)، «شش راهکار ICC برای مبارزه با فساد در کسب و کار»، مشاهده آنلاین در تاریخ ۱۳۹۶/۸/۱۵ در: <http://www.icc-iran.com/Fa/4430>
۲۸. کوشا، جعفر (۱۳۹۱)، «اعمال نفوذ برخلاف حق و مقررات قانونی»، پژوهش حقوق کیفری، شماره ۱، صص ۱۵۹-۱۸۰.
۲۹. لک افزلی اردکانی، محسن؛ حائری، محمد حسن؛ فخلعی، محمد تقی و ارسطا، محمد جواد (۱۳۹۱)، «مفهوم نظام و کاربرد آن در فقه و اصول»، قه و اصول، شماره ۴۴، صص ۱۲۵-۱۵۰.
۳۰. لونیر، فلورا (۱۳۷۵)، «فساد مالی پدیده جهانی»، ترجمه بدری نیک فطرت، پیام یونسکو، شماره ۳۱۳.

۳۱. منتی‌نژاد، صادق (۱۳۸۶)، «شیوه‌ها و زمینه‌های تبانی در معاملات دولتی»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۶۱، صص ۴۷-۶۲.
۳۲. منتی‌نژاد، صادق (۱۳۸۵)، «جایگاه مبارزه با فساد مالی در قوانین و مقررات و نقش و وظیفه دستگاه‌های نظارتی نظام در مبارزه مذکور»، روزنامه مردم‌سالاری، مشاهده آنلاین در تاریخ ۱۳۹۶/۸/۲۰ در: <http://www.ensani.ir/fa/content/140938/default.aspx>.
۳۳. موسوی، سید فضل‌الله؛ موسوی، سید مهدی؛ وکیلی مقدم، محمد حسین و غلامی، مهدی (۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی اصول تفسیر قرارداد»، پژوهش حقوق خصوصی، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۸۳-۲۱۳.
۳۴. میرمحمدصادقی، حسین (۱۳۸۰)، «ارتشاء از نظر قوانین ایران، با تاکید بر مبارزه با رشوه خواری کارکنان بخش خصوصی»، نامه اتاق بازرگانی، شماره ۴۰۳، صص ۸-۱۳.
۳۵. نجفیان، فاطمه (۱۳۹۰)، «مقایسه جرم اعمال نفوذ با کلاهبرداری»، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۳۶. یانگ، گائوایکس و بوکلی، روس پی. (۱۳۸۵)، «تکامل تدریجی قاعده تقلب در حقوق اعتبارات اسنادی: سفر گذشته و چشم انداز آینده»، تحقیقات حقوقی، شماره ۴۴، صص ۳۵۳-۴۲۸.
۳۷. یوسفیان، بهنام (۱۳۸۶)، «آشنایی با ساختار و فعالیت های گروه دولت ها برای مبارزه با فساد»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۶۱، صص ۱۶۷-۱۶۸.
38. Bonell, M.J. and Meyer, O. (2017), *The Impact of Corruption on International Commercial Contracts*, Dordrecht: Springer.
39. Boorman, Jack (2001-09-18), "*OECD Convention on Combating Bribery of Foreign Public Officials in International Business Transactions*", available 19/11/2017 in: <http://www.oecd.org/corruption/oecdantibriberyconvention.htm>.
40. Clark Sarah, (2013), *New Solutions to the Age-Old Problem of Private-Sector Bribery*, University of Minnesota Law School.
41. Colin, Nicholls and others (2011), *Corruption and misuse of public office*, Second Edition, New York, Oxford University Press Inc.
42. Congressional Research Service (2005), "Report for Congress: Agriculture: A Glossary of Terms, Programs, and Laws", <https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metacrs7246>.
43. Ellis Wild, Susan (2006), *Webster's New World Law Dictionary*, New York: Wiley Publishing, Inc.
44. Fisman, Raymond and Svensson, Jakob (2007) "Are corruption and taxation really harmful to growth? Firm-level evidence", *Journal of Development Economics*, Vol. 83, No. 1, pp. 63-75.
45. Hassan, Shaukat (2004), "Corruption and the Development challenge", *Journal of Development, Policy and Practice*, vol. 1, No.1.

46. General Assembly (16 December 1996), "United Nations Declaration against Corruption and Bribery in International Commercial Transactions", <http://www.un.org/documents/ga/res/51/a51r191.htm>.
47. Gueorguieva, Dimitar and Malesk, Edmund (2012), "Foreign investment and bribery: A firm-level analysis of corruption in Vietnam", *Journal of Asian Economics*, Volume 23, Issue 2, pp. 111-129.
48. Guillaume, Gilbert, (2006), *Word duty free co ltd v Republic of Kenya*, International Centre for Settlement of Investment Disputes (ICSID).
49. IMF (2017), "The IMF and the Fight Against Money Laundering and the Financing of Terrorism", available in 15/11/2017 at: <http://www.imf.org/external/np/exr/facts/aml.htm>.
50. Meyer , O (2013), 'The Formation of a Transnational Ordre Public against Corruption: Lessons for and from Arbitral Tribunals' in S Rose-Ackerman and P Carrington (eds), *Anti-Corruption Policy*, Durham: Carolina Academic Press.
51. OECD working group on bribery, (2010), "Response of the united states supplementary questions concerning phase", p. 3. <https://www.justice.gov/sites/default/files/criminal-fraud/legacy/2012/11/14/response3.pdf>.
52. OAS (1996), "Inter-American Convention against Corruption", available in 15/11/2017 at: http://www.oas.org/en/sla/dil/inter_american_treaties_B-58_against_Corruption.asp.
53. Paulsson, Jan (2013), "Why Good Arbitration Cannot Compensate for Bad Courts", *Journal of International of International Arbitration*, Vol. 30, No. 4, pp. 345-360.
54. Raeschke-Kessler, Hilmar, (2007), *Corruption in Foreign Investment*, The journal of word investment & trade.
55. Ravi, S.P. (2015) "Does Corruption in a Country Affect the Foreign Direct Investment? A Study of Rising Economic Super Powers China and India", *Open Journal of Social Sciences*, Vol. 3, pp. 99-104.
56. Sheppard, Audley, (2005), *Corruption and International Arbitration*, London.
57. Sung, Hung-En (2005), "Between demand and supply: Bribery in international trade", *Crime Law and Social Change*, Vol. 44, No. 1,

pp. 111-131.

58. Torres Fowler, Zachary (2012), "Undermining ICSID: How the Global Anti-bribery Regime Impairs Investor-State Arbitration", *Virginia Journal of International Law*, Vol. 52, No. 4, p. 995.

59. Ulbricht, Lena (2014), "On the paradox of parliamentary control over services operating secretly", Available in: <https://policyreview.info/articles/news/paradox-parliamentary-control-over-services-operating-secretly/346>.

60. WTO (No date), "Trade facilitation", available in 15/11/2017 at: https://www.wto.org/english/tratop_e/tradfa_e/tradfa_e.htm.

Xiang, Gao and Ross, P. Buckley (2003) "A Comparative Analysis of the Standard of Fraud Required Under the Fraud Rule in Letter of Credit Law", *Duke Journal of Comparative & International Law*, vol. 13, pp. 123.

ارائه الگوی ارزیابی موفق خط مشی های عمومی سازمان تأمین اجتماعی مبتنی بر اخلاق حرفه ای

^۱ سارا حاجت‌پور

^۲ کرم اله دانش‌فرد

^۳ محمد تابان

^۴ قنبر امیرنژاد

چکیده

در سراسر دنیا راهکارهای متنوعی برای ارزیابی خط مشی ها و کاهش معضلات و بی اخلاقیهای ناشی از اجرای معیوب خط مشی ها مورد استفاده قرار می گیرد، همگام با رویکردهای بین المللی که سیاستها و ابزارهایی را جهت بهبود ارزیابی خط مشی های سازمانی به فراخور آن سازمانها پیشنهاد می کند، در این مطالعه رویکردهای ارزیابی چندی نیز از سوی محققان مختلف ارائه گردیده که در تلاش جهت ارتقاء کیفیت اجرای خط مشی ها و کاهش نارضایتی و تنشهای ناشی از عدم ارزیابی صحیح آنها می باشیم. این مطالعه در پی ارائه الگوی مطلوب ارزیابی اجرای خط مشی های عمومی در سازمان تأمین اجتماعی بعنوان یک نهاد عمومی غیر دولتی می باشد. جامعه تحقیق از دو گروه تشکیل شده جهت گروه خبرگان تحقیق از روش نمونه گیری غیرتصادفی از نوع گزینشی و برای جامعه مدیران و ذینفعان از روش نمونه گیری چندمرحله ای به روش تصادفی ساده استفاده شد. به نظر می رسد یافته های پژوهش و مدل ارائه شده این توانایی را دارد تا به عنوان راهکاری برای ارزیابی مطلوب و اثربخش به سیاستگذاران این عرصه پیشنهاد گردد، همچنین پیشنهاداتی جهت ارزیابی مؤثر مبتنی بر اخلاق در سازمان مذکور و متعاقباً ارتقاء سطح کیفیت اجرای خط مشی های عمومی در آن سازمان ارائه می دهد.

واژگان کلیدی

ارزیابی خط مشی ، خط مشی ، اخلاق حرفه ای، سازمان تأمین اجتماعی.

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

Email: modir_2020@yahoo.com

۲. استاد گروه مدیریت، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: c.daneshfard@yahoo.com

Email: taab1351@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه مدیریت، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

Email: g.amirnejad@gmail.com

۴. استادیار گروه مدیریت، دانشگاه اهواز، اهواز، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۲

طرح مسأله

سازمان‌های اداری به طور مرتب در مرحله اجرای خط مشی گذاری مشارکت فعال دارند. این که چه سازمانی توانایی و ظرفیت این امر را دارد که بتواند تصمیم بگیرد که خط‌مشی را شکل بدهد و موضوعات منعکس شده از سوی مردم را تحت تأثیر قرار دهد، با ارزیابی خط‌مشی که قاعده یا اصلی است که یک گروه یا سازمان برای هدایت تصمیمات و اقدامات در طول ارزیابی از آن استفاده می‌کند (دانش‌فرد، ۱۳۹۳). تا چندی قبل ارزیابی خط مشی به صورت جدی مورد توجه نبود و در فرآیند خط‌مشی گذاری کمتر به آن پرداخته می‌شد ولی اخیراً در میان محققان و خط مشی گذاران علاقه و تمایل زیادی در قبال این مقطع از فرآیند خط مشی گذاری در حال شکل‌گیری است (الوانی، ۱۳۸۷). اعضاء زیر نظام‌های خط مشی و سایر افراد ذینفع به نوبه خود نحوه اجرا و آثار خط مشی را ارزیابی می‌کنند تا در صورت لزوم از آن حمایت کنند یا با آن به مخالفت برخیزند یا خواستار تغییر آن شوند (هاولت و رامش، ۲۰۰۳). غالباً مهم‌ترین ارزیابی از خط‌مشی عمومی خارج از سازمان‌های عمومی به وسیله مطبوعات، رسانه‌های گروهی، افراد، پژوهشگران و گروه‌های غیر دولتی به عمل می‌آید: شناسایی و شناخت مشکلات عمومی و ارزیابی خط‌مشی از وظایف اصلی و مستمر رسانه‌هاست (دانایی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۱). جریان‌های سیاسی و محیطی در خط‌مشی گذاری مؤثر هستند و نقش برجسته‌ای ایفا می‌کنند و رسانه‌ها از طریق اطلاع رسانی و هم از طریق جوسازی و صحنه سازی در تلاش برای شکل دادن به خط‌مشی هستند (دانش‌فرد، ۱۳۹۳). اگر چه توانمندسازی قانونی نهادها و مجریان دولتی می‌تواند باعث ایجاد مشروعیت اجرای قوانینی شود که به طور محلی طراحی و تدوین شده است، اما مخاطراتی مانند افزایش اختیارات کارگزاران برای تدوین و اجرای قانون به طور دلخواه را فراهم می‌کند و مشروعیت دولتی نهادهای عمومی را به واسطه نادیده گرفتن حق قانون سایر زیرنظام‌های خط‌مشی عمومی جهت مورد چالش قرار دادن نهادهای مجری را بکاهد (برنس و همکاران، ۲۰۰۸).

این تحقیق بدنبال آن است تا با پاسخ به پرسش اصلی مبنی بر اینکه: الگوی ارزیابی خط مشی های عمومی سازمان تأمین اجتماعی کدام است؟ مؤلفه هاو شاخص های حاکم بر ارزیابی خط مشی های عمومی را شناسایی و پیشنهاداتی جهت بهبود ارزیابی خط مشی ها ارائه دهد.

مروری بر ادبیان پژوهش

مفهوم خط مشی

فرایند خط مشی ها، شامل تنظیم سیاست و پیاده سازی آن است. با این حال، تنظیم سیاست و پیاده سازی آن، دو گام جدا از هم نیستند، بلکه تا حدودی زیادی در هم تنیده و با هم آمیخته شده اند. علاوه بر این، فرایند سیاست گذاری، فرایندی تعاملی است که فاقد نقطه شروع و پایان است (لیندبلوم^۱، ۲۰۰۰). بنابراین، پیاده سازی خط مشی ها، افزایش قاعده مندسازی سیاست را در پی دارد (کیو و همکاران^۲، ۲۰۰۲).

اجرای خط مشی ها

اجرای خط مشی ها را می توان به عنوان فرایند اجرا، تصمیمی دولتی در نظر گرفت (پادل^۳، ۲۰۰۹). اگر چه فرایند اجرای خط مشی ها و نتایج آن ها، در عمل در هم تنیده اند، بسیاری از پژوهشگران، در تشریح اجرای خط مشی ها، ایجاد تمایزی مفهومی میان این دو را سودمند دانسته اند (جیمز و همکاران^۴، ۱۹۸۷). فرایند اجرای خط مشی ها، فعالیت های مرتبط با سیاست را در برمی گیرد، این در حالی است که نتایج سیاست، به تأثیر نهایی بر روی مسائل سیاسی بر می گردد. پیاده سازی، فرایندی تکراری است که بدین وسیله ایده ها به عنوان سیاست، بیان شده و به عنوان فعالیتی اجتماعی به رفتار تبدیل می گردند (پادل، ۲۰۰۹). اقدام اجتماعی که از سیاست نشأت گرفته است، معمولاً درصدد بهبود وضعیت اجتماعی است و اغلب به عنوان برنامه ها، روش ها، مقررات یا اقدامات ظهور می یابند (مگ واکا و همکاران^۵، ۲۰۱۵).

پیاده سازی، از گذشته های دور به عنوان مرحله متمایزی در فرایند خط مشی ها در نظر گرفته می شود، و جهت نمایش تحول در ایده سیاست یا انتظار از فعالیت ها، درصدد اصلاح مشکلات اجتماعی است (جیمز و همکاران، ۱۹۸۷). درک فرایند پیاده سازی خط مشی ها، تا حدودی مهم به شمار می رود؛ زیرا بسیاری از برنامه های اجتماعی بنا به خواست همگان تامین وجه می شوند، و توسط سیاست دولتی اجرا می شود و تحت تأثیر قرار می گیرند. سیاست ارزیابی پیاده سازی برنامه نیز، جهت اطلاع رسانی در (مگ واکا و همکاران، ۲۰۱۵).

اخلاق حرفه ای در خط مشی گذاری

سازمانهای امروزی به منظور کسب و حفظ مزیت رقابتی و اثربخش بودن توجه شایانی به ابعاد اخلاقی کسب و کار نموده اند، در ایت میان اخلاق حرفه ای به عنوان یک مقوله بسیار مهم

1 . Lindblom

2 . Qiu et al

3 . Paudel

4 . James et al

5 . Mugwagwa et al

در رابطه با اثربخشی سازمانی مورد تأکید اندیشمندان قرار گرفته است. اخلاق حرفه ای در سنت با محوریت انسان و انگیزه خدمت به دیگران بوده که در طول تاریخ متحول گردیده است (عاملی، ۱۳۸۱) اخلاق خرله ای، بهره وری را افزایش می دهد، ارتباطات را بهبود می بخشد و درجه ریسک را کاهش می دهد، زیرا هنگامی که اخلاق حرفه ای در سازمان حاکم است، جریان اطلاعات به راحتی تسهیل می گردد، و مدیران قبل از ایجاد حادثه، از آن مطلع می گردند، (یقین لو، ۱۳۸۲) اخلاق حرفه ای متعهد شدن انرژی ذهنی، روانی و فیزیکی فرد یا گروه به ایده جمعی، در جهت اخذ قوا و استعداد درونی گروه و فرد، برای توسعه است (کادوزیر، ۲۰۰۲)

عوامل مؤثر بر اخلاق حرفه ای

سطح پیشرفت اخلاقی

مرکز کنترل

محیط سازمانی

رعایت قوانین و استانداردهای علمی (مقیمی، ۱۳۷۷)

ارزیابی خط مشی

ارزیابی به عنوان یکی از مراحل فرایند خط مشی گذاری در طول تمام مراحل فرایند خط مشی گذاری جاری و ساری است. مطالعات جدید در عرصه ی ارزیابی خط مشی، مشخصاً بر قضاوت های هنجاری در مورد نهادهای سیاسی و خط مشی های اجتماعی تأکید دارد، البته معمولاً افراد غیر دولتی زیرنظامهای خط مشی نیز در ارزیابی مؤثرند. حتی می توان از مردم عام هم نام برد که در نهایت در زمان رأی گیری، به آن خط مشی رأی می دهند (بکر، ۱۹۸۳). اعضای زیر نظام خط مشی و سایر افراد ذینفع نیز به نوبه خود نحوی اجرا آثار خط مشی را ارزیابی می کنند تا بتوانند در صورت لزوم از آن حمایت کنند یا با آن به مخالفت برخیزند یا خواستار تغییر آن شوند. بنابراین ارزشیابی خط مشی، فرایندی است که در آن مشخص می شود یک خط مشی در عمل از چه ابزارهایی استفاده کرده و درصدد تحقق چه اهدافی بوده است عمق و دقت ارزشیابی خط مشی به نظر کسانی بستگی دارد که دستور شروع آن را صادر کرده اند یا به اجرای آن متعهد شده اند (ایمانیان و منوریان، ۱۳۹۴). ارزشیابی خط مشی مانند سایر مراحل فرایند خط مشی، اقدامی سیاسی است و در برخی مواقع از آن برای پنهان کردن حقایق خاص استفاده می شود، حقایقی که بیم آن می رود، دولت را در موضع ضعف قرار دهد برای دولت نیز این امکان وجود دارد که از ارزیابی به نحوی استفاده کند که از آن خط مشی، تصویر مطلوب تری به دست آید. بخش اعظم این فرایند را بحث ها، مشاجرات، مذاکرات و توجیهاتی تشکیل می دهد که همواره میان بازیگران خط مشی اتفاق می افتد (هاولت و رامش، ۲۰۰۳).

برخی کشورها نیز اصلاح بخش دولتی با سازوکار ارزیابی درونی، به بخشی از بسته مدیریت دولتی آن ها تبدیل شد (پولیت، ۲۰۰۴). ارزیابی خط مشی عمومی، به شکل کلی به عنوان ابزاری تحلیلی و رویه ای تعریف شده که دو کار انجام می دهد، نخست تحقیق ارزیابی، دوم ارزیابی به عنوان مرحله ای از خط مشی که اشاره دارد به گزارش اطلاعات بدست آمده به خط مشی گذاران درگیر در فرایند خط مشی گذاری (وولمن، ۱۹۹۴) از طریق ارزیابی و سنجش اثربخشی می توان به میزان موفقیت در اجرای خط مشی پی برد. خط مشی عمومی و حکمرانی (نظارت) شبکه ای می تواند منفعت ایجاد کند که از میزان آشکار مبادلات موجود زمانی که انتخاب های آگاهانه و عقلایی برای خط مشی های آینده وجود داشته باشد (کیو، ۲۰۰۹؛ نقل از شریف زاده و معدنی، ۱۳۹۴).

مطابق نظریه برمن در سال ۱۹۸۰، نباید خط مشی را ارزیابی کرد بلکه باید اجرا را ارزیابی نمود، چون رویکرد بالا به پایین تک حلقه ای است ولی رویکرد پایین به بالا دو حلقه ای است پس ارزیابی خط مشی تک حلقه ای است و ارزیابی اجرا، نوعی یادگیری دو حلقه ای می باشد (برمن، ۱۹۸۰: ۱۵۷). سودمندترین نتیجه ارزشیابی خط مشی تنها در نتایج مستقیم آنها نهفته نیست، بلکه در فرآیند یادگیری خط مشی است که ملازم با آن می باشد. بازیگران خط مشی به طور مداوم از ارزشیابی رسمی و غیر رسمی خط مشی ها نکته ها می آموزند و مواضع خود را اصلاح می کنند. (هاولت و رامش، ۱۳۸۰)

انواع ارزشیابی خط مشی

سیر تحول الگوهای ارزیابی را به چهار نسل تقسیم کردند: نسل نخست ارزیابی از سال ۱۹۰۰ با تأکید بر اندازه گیری کمی خط مشی و تحت تأثیر فضای نظریه مدیریت علمی تیلور به وجود آمد؛ نسل دوم ارزیابی از سال ۱۹۴۲ با تمرکز بر توصیف گری کمی- کیفی به جای اندازه گیری آغاز شد؛ نسل سوم ارزیابی با چرخش نگاه از توصیف گری تحقق اهداف به قضاوت گری ارزشمندی و شایستگی خط مشی، در سال ۱۹۶۷ شروع میشود؛ نسل چهارم ارزیابی از سال ۱۹۸۵ با معرفی ارزیابی ساختارگرا با ترویج مدل تعاملی ارزیاب- گروه های ذینفع به جای قضاوت گری فردی و مبتنی بر معرفت شناسی پسامدرن، آغاز میشود. با توجه به شرایط زمانی و مکانی و چارچوب های معرفت شناسانه، تاکنون، الگوهای ارزیابی متعددی، ایجاد شده اند که در نگاه اول پراکنده و غیر مرتبط جلوه می کنند؛ اما با وجود تعدد اسامی و تنوع زیاد الگوها، جوهره ارزیابی آنها را به هم مرتبط می سازد. تلاش های زیادی برای ترسیم جریان مطالعات ارزیابی ضمن تبیین نقاط اشتراک و افتراق الگوها انجام گرفته است؛ از جمله روسی و همکاران (۲۰۰۴)، استفلیم و کورین (۲۰۱۴)، اون (۲۰۱۲) و هانسن (۲۰۰۵). به نظر می رسد گونه شناسی آلکین و کریستی (۲۰۱۲) از الگوهای ارزیابی جامع تر و معتبرتر از بقیه باشد؛ چراکه خود نظریه پردازان نیز با ارائه بازخورد به ایشان سهمی در تکمیل و بهبود طبقه بندی مزبور داشته اند.

رابطه میان اجرا و ارزیابی خط مشی

درک ارزیابی اجرای خط‌مشی به این دلیل مهم است که بسیاری از برنامه‌های اجتماعی از طریق منابع مالی عمومی تأمین می‌شود. این برنامه‌ها از طریق خط‌مشی عمومی شکل گرفته و تحت تأثیر قرار می‌گیرد. مردم و جامعه از دولت انتظار دارند که منابع و امکانات عمومی را به درستی مورد بهره‌برداری قرار دهند. آن‌ها انتظار دارند دستگاه دولتی بهترین شیوه را برای رسیدن به اهداف نهایی جامعه برگزیند؛ اما آنچه در عمل و به طور عملی مشاهده می‌شود این است که خیلی از خط‌مشی‌های عمومی تدوین شده در مرحله اجرا با مشکل مواجه شده‌اند. برای کشف این که چرا و چگونه یک پیامد خاص حاصل شده یا نه، مطالعه خط‌مشی به ویژه ادبیات مربوط به اجرای خط‌مشی، نگرش مهمی را برای آگاهی و درک از ارزیابی پس‌ازاجرا ایجاد می‌کند. با توجه به نقش و اهمیت بسیار سازمان تأمین اجتماعی در ایجاد رفاه عمومی در میان اقشار مختلف جامعه، قوانین مختلف کشوری از جمله قانون خدمات کشوری، برنامه‌های توسعه، قانون اساسی و سیاست‌های کلان کشور به بحث در باب تأمین رفاه جامعه توسط این سازمان پرداخته‌اند. لذا با توجه به هدف پژوهش حاضر، ضروری است که اجرای خط‌مشی عمومی در سازمان تأمین اجتماعی با مدل مطلوبی مورد ارزیابی قرار گیرد.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر از نظر جایگاه زمان، آینده‌نگر و گذشته‌نگر، از نظر هدف، اکتشافی، از نظر منطق استدلال، قیاسی، از نظر نتایج یا پیامد، کاربردی و از نظر فرآیند اجرا کمی و کیفی می‌باشد.

جامعه آماری این پژوهش را مدیران و متخصصان فن و شرکاء اجتماعی سازمان تأمین اجتماعی تشکیل می‌دهد. جهت انتخاب نمونه مناسب از بین جامعه خبرگان و اساتید دانشگاهی که دارای معیارهای لازم بودند ۱۶ نفر انتخاب گردیدند. همچنین از جامعه آماری گروه دوم که شامل مدیران و صاحبان فن شرکاء اجتماعی سازمان تأمین اجتماعی در استان تهران می‌باشند، با استفاده از فرمول‌های آماری و جدول کرجسی و مورگان تعداد ۹۲ نفر می‌باشد، که پس از جمع‌آوری پرسشنامه‌ها تعداد ۸۹ پرسشنامه جمع‌آوری گردید که نرخ بازگشت پرسشنامه‌ها ۹۶.۷ درصد می‌باشد. ابزار گردآوری اطلاعات پرسشنامه محقق ساخته می‌باشد که دارای ۷۲ سوال بوده و هدف آن ارزیابی خط‌مشی‌های عمومی در سازمان تأمین اجتماعی با ابعاد مورد نظر می‌باشد. شیوه نمره‌گذاری آن نیز بر اساس طیف لیکرت ۵ گزینه‌ای است.

پرسشنامه‌های تحقیق حاضر ابتدا از نظر روایی ظاهری و مفهومی توسط خبرگان مورد بررسی و تأیید قرار گرفت و سپس برای سنجش روایی محتوایی آن، از روش نسبت اعتبار محتوا یا CVR بهره گرفته شد.

روایی و پایایی ابزار تحقیق

جهت روایی و پایایی در بخش کیفی بطور کلی از طریق فن دلفی و بارش مغزی بدست آمده است.

روایی و پایایی بخش کمی: به منظور برآورد روایی ۱ پرسشنامه در این پژوهش از روایی محتوایی استفاده شده است. جدول (۲) و به منظور محاسبه پایایی (قابلیت اعتماد) ۳ از روش آلفای کرونباخ استفاده گردید که نتایج حاصله در جدول (۴) نشان می دهد پرسشنامه تحقیق از پایایی مطلوب برخوردار می باشد.

جدول ۲- ضرایب شاخص روایی محتوایی ابعاد تحقیق

سازه (ابعاد)	میانگین ضریب CVR ابعاد
اقتصادی	۱ / ۰۰
چگونگی اجرای خط مشی	۰ / ۸
ماهیت خط مشی	۱ / ۰۰
ارزیابان مؤثر در خط مشی	۰ / ۸

جدول ۳- ضرایب آلفای کرونباخ ابعاد تحقیق

ابعاد	آلفای کرونباخ
برنامه ریزی اقتصادی	۰ / ۸۵۸
چگونگی اجرای خط مشی	۰ / ۸۵۷
ماهیت و تحلیل خط مشی های سازمان	۰ / ۸۴
ارزیابان مؤثر در خط مشی های سازمان	۰ / ۸۱

پایایی مرکب ۱ (p دلون - گلدشتاین)

جدول ۴- مقادیر پایایی مرکب

محورها	پایایی ترکیبی
عوامل مرتبط با برنامه ریزی اقتصادی	۰ / ۹۱۶
چگونگی اجرای خط مشی	۰ / ۸۷۴
ماهیت اخلاقی خط مشی های سازمان	۰ / ۸۸۹
ارزیابان مؤثر در خط مشی های سازمان	۰ / ۸۷۹

روایی همگرا

با توجه به مقادیر حاصله برای این معیار که در جدول زیر قابل مشاهده است می‌توان گفت تمامی سازه‌های مدل اندازه‌گیری از روایی همگرای بالایی برخوردارند. جدول ۵- مقادیر میانگین واریانس استخراج شده

محورها	میانگین واریانس استخراج شده (AVE)
عوامل مرتبط با بعد اقتصادی	۰ / ۷۸۴
چگونگی اجرای خط مشی	۰ / ۷
ماهیت اخلاقی خط مشی‌های سازمان	۰ / ۷۲۸
ارزیابان مؤثر در خط مشی‌های سازمان	۰ / ۷۰۷

طبق جدول فوق با توجه به اینکه کلیه مقادیر بالاتر از ۰.۵ می‌باشند؛ بنابراین روایی همگرا برای کلیه متغیرهای پژوهش در حد قابل قبول می‌باشد.

روایی واگرا (تشخیصی)

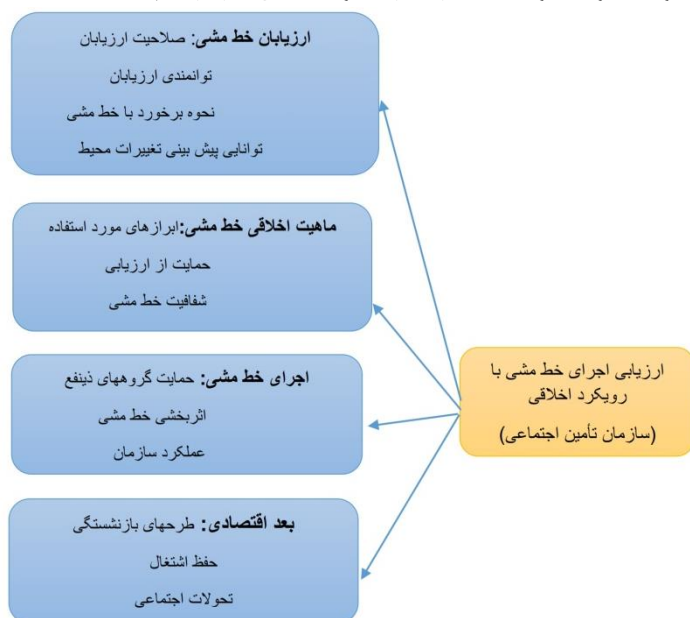
نتایج جدول روایی واگرا در مدل پژوهش، نشان داد کلیه متغیرهای مشاهده‌پذیر، دارای بارهای عاملی بالاتری نسبت به متغیر پنهان دیگر هستند و در حد قابل قبول بودند. نتایج روایی واگرا یا تشخیصی در جدول زیر قابل مشاهده می‌باشد.

جدول ۶- روایی واگرا بر اساس بار مقطعی

ارزیابان مؤثر در خط	برنامه ریزی	ماهیت اخلاقی خط	چگونگی اجرای خط-
نحوه برخورد با خط	۰ / ۸۲۷	/ ۵۵۵	۰ / ۵۳۱
صلاحیت و توانایی پیش‌بینی	۰ / ۸۷۵	/ ۷۰۳	۰ / ۶۸۷
توانایی پیش‌بینی	۰ / ۸۱۸	/ ۵۵۶	۰ / ۶۳۱
حفظ اشتغال	۰ / ۵۰۴	۰ / ۶۴	۰ / ۵۹
تحولات اجتماعی	۰ / ۵۲۲	/ ۶۸۲	۰ / ۶۵۶
طرح‌های	۰ / ۴۰۲	/ ۸۵۹	۰ / ۵۶۹
عملکرد و سازمان	۰ / ۶۸۵	۰ / ۶۷	۰ / ۷۶
اثر خط مشی بر	۰ / ۶۲۸	/ ۶۹۷	۰ / ۸۷۶
حمایت گروه‌های	۰ / ۵۴	۰ / ۷۲	۰ / ۸۶۸
ابزارهای مورد	۰ / ۶۵۸	/ ۸۴۵	۰ / ۷۰۱
حمایت از ارزیابی	۰ / ۵۲۴	/ ۸۳۱	۰ / ۷۱۷
شفافیت خط مشی	۰ / ۶۶۲	/ ۵۸۷	۰ / ۷۱۳

یافته های کیفی

به منظور پاسخ به سوال فرعی اول "ابعاد، مؤلفه ها و شاخص های ارزیابی خط مشی های سازمان تامین اجتماعی (پس از اجرا) با رویکرد اقتصادی کدام است؟" از تحلیل دلفی استفاده می گردد. جهت شناسایی ابعاد و مؤلفه ها، در ابتدا محقق با مطالعه ادبیات نظری تحقیق و سایر پژوهش های این حوزه اقدام به شناسایی عوامل موثر کرده است و در مرحله دوم عوامل شناسایی شده در غالب پرسشنامه ای در اختیار خبرگان (جهت تایید عامل های شناسایی شده) قرار داده شد. نهایت اینکه الگوی مفهومی ارزیابی خط مشی عمومی (پس از اجرا) با ۴ محور اصلی، ۱۲ بعد و ۷۱ مؤلفه مورد تایید قرار گرفت و به شکل زیر ترسیم شد.



شکل ۲- مدل مفهومی ارزیابی خط مشی عمومی (پس از اجرا)

یافته های کمی

در این بخش به تجزیه و تحلیل یافته های حاصل از پرسشنامه در دو سطح توصیفی (توصیف داده ها) و استنباطی (تحلیل داده ها) پرداخته خواهد شد. در ابتدا ویژگی های نمونه آماری به صورت توصیفی بیان می گردد. سپس با استفاده از آزمون های مختلف آماری از جمله تحلیل عاملی تاییدی، الگوی مفهومی پژوهش مورد بررسی قرار گرفته و سوالات مربوط به آن بررسی خواهند شد.

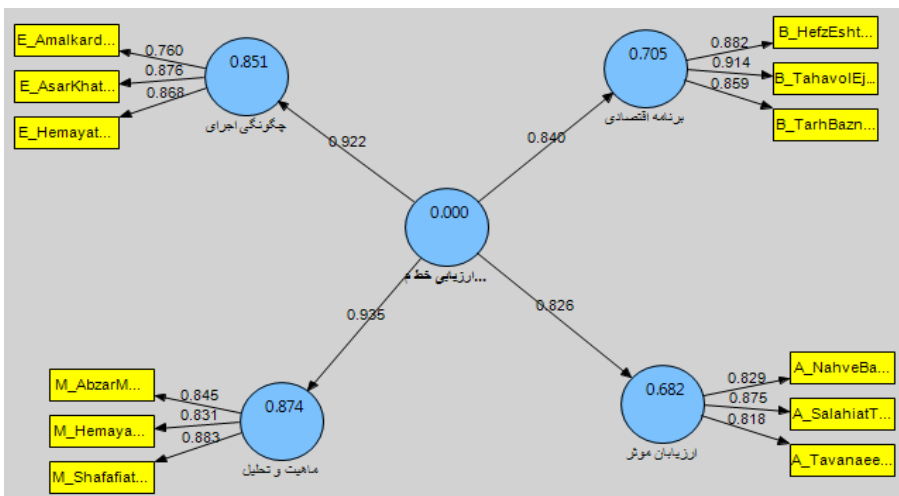
جدول ۷- آزمون کولموگروف-اسمیرنوف برای نرمال بودن متغیرهای تحقیق

کولموگروف-اسمیرنوف			متغیرهای تحقیق
نتیجه	معنی‌داری	آماره	
نرمال است	۰ / ۵۴۹	۰ / ۷۹۷	اقتصادی
نرمال است	۰ / ۹۵۶	۰ / ۵۱۱	چگونگی اجرای خط مشی
نرمال است	۰ / ۴۱۵	۰ / ۸۸۴	ماهیت اخلاقی خط مشی های سازمان
نرمال است	۰ / ۲	۱ / ۰۷۲	ارزیابان مؤثر در خط مشی های سازمان

تجزیه و تحلیل سوال اصلی پژوهش

بررسی ضرایب مسیر استاندارد شده: در شکل (۳) خروجی ضرایب مسیر مدل معادلات ساختاری جهت آزمون روابط بین متغیرهای پژوهش که در مراحل قبل برازش آن نیز مورد تایید قرار گرفته، ارائه گردیده است. بنابراین بر اساس مقدار t بدست آمده برای هر سوال می‌توان عنوان کرد که تمامی شاخص‌ها دارای نقش مهم و معنادار در اندازه‌گیری مولفه‌ها و ابعاد هستند. تجزیه و تحلیل مرحله کمی و ضرایب مسیر بدست آمده در راستای پاسخ به سوالات تحقیق بدین شرح است:

کلیه شاخص‌ها با توجه به ضریب مسیر بدست آمده برای آنها بالاتر از $۰/۴$ قرار گرفتند و لذا ۷۱ شاخص برای مدل ارزیابی خط مشی عمومی (پس از اجرا) مورد تایید قرار گرفتند و تمامی شاخص‌ها دارای نقش مهم و معنادار در اندازه‌گیری مولفه‌ها و ابعاد هستند. کلیه مولفه‌ها نیز با توجه به ضریب مسیر بدست آمده برای آنها بالاتر از $۰/۴$ قرار گرفتند و ۱۲ مولفه شناسایی شده برای مدل ارزیابی خط مشی عمومی (پس از اجرا) مورد تایید قرار گرفتند. ضرایب چهار محور اصلی نیز در سطح قابل قبولی هستند و مدل با داده‌ها برازش مناسبی دارد و یک عامل زیربنایی قلمداد می‌شوند.



شکل ۳- ضرایب استاندارد مسیر

جدول ۸- شاخص های نیکویی برازش مدل ارزیابی خط مشی عمومی (پس از اجرا)

عنوان شاخص	دامنه مورد قبول	مقدار	نتیجه
کای اسکوتر به درجه آزادی (X2/df)	$X^2/df < 3$	۲ / ۹۶	تایید
ریشه دوم مربعات خطای برآورد (RMSEA)	$RMSEA < 0.09$	۰ / ۰۸۵	تایید
شاخص تعدیل یافته نیکویی برازش (IFGA)	$AGFI > 0.85$	۰ / ۹۰	تایید
شاخص نیکویی برازش (GFI)	$CFI > 0.90$	۰ / ۹۲	تایید

بر اساس جدول فوق همچنانکه ملاحظه می شود مشخصه ها در سطح قابل قبولی هستند و مدل با داده ها برازش مناسبی دارد.

تجزیه و تحلیل سوال فرعی دوم

در این بخش با استفاده از نرم افزار اکسپرت چویس اقدام به رتبه بندی ابعاد و مولفه های هر یک از محورهای ارزیابی اجرای خط مشی های سازمان تامین اجتماعی بارویکرد اقتصادی پرداخته می شود.

جدول ۹- اولویت بندی محورهای خط مشی های سازمان تامین اجتماعی

ردیف	محورهای اصلی	وزن	اولویت
۱	اقتصادی	۰ / ۲۰۵	۳
۲	اجرای خط مشی	۰ / ۲۸۸	۲
۳	ماهیت اخلاقی خط مشی	۰ / ۱۶۹	۴
۴	ارزیابان مؤثر در خط مشی	۰ / ۳۳۸	۱

جدول ۱۰- اولویت بندی مولفه های تحقیق

ردیف	مولفه ها	وزن	اولویت
۱	طرحهای بازنشتگی	۰ / ۱۰۸	۴
۲	حفظ اشتغال	۰ / ۰۳۴	۱۰
۳	تحولات اجتماعی	۰ / ۰۴۳	۹
۴	حمایت گروه های ذینفع	۰ / ۱۵۲	۲
۵	اثر خط مشی بر موقعیت گروه های هدف	۰ / ۰۶	۸
۶	عملکرد وسازمان برای آگاهی از برآیند خط مشی	۰ / ۰۹۶	۵
۷	ابزارهای مورد استفاده	۰ / ۰۸۹	۶
۸	حمایت از ارزیابی خط مشی ها	۰ / ۰۲	۱۲
۹	شفافیت خط مشی ها	۰ / ۰۳۴	۱۱
۱۰	صلاحیت و توانمندی ارزیابان	۰ / ۱۱۳	۳
۱۱	نحوه برخورد با خط مشی	۰ / ۰۷۱	۷
۱۲	توانایی پیش بینی تغییرات محیطی	۰ / ۱۷۹	۱

نتیجه گیری

این پژوهش با هدف شناسایی الگوی ارزیابی اجرای خط مشی های عمومی سازمان تأمین اجتماعی صورت گرفت، از آنجا که ارزیابی موفق خط مشی ها در اجرای مطلوب آنها مؤثر است لذا در این مسیر شناخت ابعاد و مؤلفه های مرتبط با آن ضروری به نظر می رسد که این مهم هدف پژوهش حاضر نیز می باشد، بر اساس یافته های تحقیق، این پژوهش در قالب چهار بعد (ارزیابان خط مشی، ماهیت خط مشی، اجرای خط مشی، بعد اقتصادی) می باشد که در اولویت بندی ارزیابان خط مشی با ۰.۳۳ مهمترین بعد در ابعاد مذکور می باشد. و توانایی پیش بینی تغییرات محیطی با ۰.۱۷ رتبه اول و حمایت از گروه های ذینفع و صلاحیت و توانمندی ارزیابان با ضریب ۰.۱۵، و ۰.۱۱ در اولویتهای بعدی قرار داشت و حمایت از ارزیابی (۰.۱۲)، شفافیت خط مشی (۰.۳۰) و حفظ اشتغال (۰.۳) دارای کمترین رتبه در میان مؤلفه ها را دارا می باشد. ابعاد ارزیابی در اکثر مدلهای و تحقیقات ارائه شده در قالب ابعاد ارزیابان خط مشی، ماهیت و فرایند خط مشی، اجرای مؤثر خط مشی و بعد اقتصادی با آن ارائه گردیده است. بعنوان نمونه بعد (ماهیت و فرایند) از شش بعد ابعاد اهداف، فرایندها و متدها، ساختار و ظرفیت، مدیریت و نقشهای پرداخت (ویلیام تورچیم، ۲۰۰۹). طبق الگوی نیکولو (۲۰۰۷) بعد ارزیابی اقتصادی در سیاست عمومی آن در تشابه با بعد اقتصادی این پژوهش می باشد. این پژوهش از لحاظ بکارگیری ابعاد ارزیابی بیشترین تشابه را با الگوی استالی (۲۰۰۶) دارد و همچنین در پژوهش کافی (۲۰۱۰) از رویکردهای متفاوتی در مورد تحلیل و ارزیابی خط مشی های بهداشتی استفاده نموده و اثربخش ترین تحلیل را تحلیل از زاویه اجرا دانسته است و نگاه تحلیل گرا را به اجرای خط مشی متوجه کرده است. که در این پژوهش بعد اجرای اثربخش آن مورد استفاده قرار گرفت.

در پژوهش استالی (۲۰۰۶) از شاخصهای شفاف بودن ابزار، تدوی استانداردها و شاخصهای یکسان، فناوری، رویکردهای خاص دستیابی به اهداف محیطی، رویکردهای مشوقانه خاتمه دادن به خط مشیهای عمومی غیراثربخش، توجه به تمایلات و ترجیحات شهروندان استفاده شد که در پژوهش حاضر نیز بکار گرفته شد. همچنین برنز و همکاران (۲۰۰۸) پنج بعد: فرایند شکل گیری خط مشی، اجرای منظم، کنترل و نظارت، رهبری و مدیریت، حکمرانی شراکتی را طبقه بندی نمودند که ابعاد فرایند شکل گیری و اجرای منظم آن در دل ماهیت و فرایند خط مشی و اجرای خط مشی پژوهش حاضر بکار گرفته شد.

با توجه به یافته های تحقیق ارزیابان مرثر در خط مشی با ضریب ۰.۳۳ دارای بیشترین رتبه و به ترتیب اجرای خط مشی (۰.۲۸)، بعد اقتصادی (۰.۲) و ماهیت و فرایند خط مشی با ضریب ۰.۱۶ دارای کمترین رتبه در بین ابعاد مؤثر بر ارزیابی خط مشی می باشند.

• طبق نتایج بدست آمده در بعد ارزیابان مؤثر در خط مشی، پایین‌ترین رتبه به توانایی پیش‌بینی تغییرات محیطی اختصاص دارد، که توصیه می‌شود به منظور تقویت آن، با توجه به ترجیحات مشتری و اهمیت حرکت سریع همزمان با تغییرات محیطی و شناخت فرصت‌های جدید سازمان می‌تواند در تلاش مستمر در رسیدن به ساختار مطلوب از استراتژی‌های کنترل برای پاسخ به عدم اطمینان محیط استفاده نماید و با کنترل میزان نفوذ خود بر عوامل محیطی، میزان تلاش درونی خود را بدست آورد.

• با توجه به اینکه طبق نتایج بدست آمده در بعد ماهیت و تحلیل خط مشی، حمایت از ارزیابی دارای ضعیف‌ترین ضریب می‌باشد پیشنهاد می‌شود که ضمن مشارکت فعالانه شهروندان در تمامی مراحل چرخه خط مشی گذاری فراهم نی‌شود و علاوه بر کارآمدی، امکان مشورت و هم‌چنین ارزیابی عمومی کارآمدی را بهبود بخشیده و مبارزه با فساد را به شکلی پیشرفته دنبال می‌کند، نسبت به اصلاح آن اقدام گردد.

فهرست منابع

۱. ادواردز، جک. (۱۳۸۹). تحقیق پیمایشی: راهنمای عمل. ترجمه سید محمد اعرابی و داوود ایزدی. تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
۲. الوانی، سید مهدی. (۱۳۸۷). تصمیم گیری و تعیین خط مشی دولتی. تهران: انتشارات سمت.
۳. الوانی، مهدی؛ شریفزاده، فتاح. (۱۳۹۳). فرآیند خط مشی گذاری عمومی. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی (ره).
۴. ایمانیان، زهرا؛ منوریان، عباس. (۱۳۹۴). حکمرانی شبکه ای و بررسی موقعیت و چالش های آن در ایران. کنفرانس ملی مدیریت دولتی / ایران. تهران، دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.
۵. خاکی، غلامرضا. (۱۳۸۸). روش تحقیق با رویکردی به پایان نامه نویسی. تهران: نشر مرکز تحقیقات علمی کشور.
۶. دانایی فرد، حسن؛ جاوید، داریوش؛ فانی، علی اصغر. (۱۳۹۲). ارتقای ظرفیت گردشگری جمهوری اسلامی ایران: تحلیلی بر ابزارهای خط مشی گذاری ملی گردشگری. مطالعات مدیریت گردشگری، ۱۹ (۱)، ۲۴-۱.
۷. دانش فرد، کرم اله. (۱۳۹۳). فرآیند خط مشی گذاری عمومی. تهران: صفار، چاپ اول.
۸. دانش فرد، کرم اله. (۱۳۹۳). موانع اجرای خط مشی های عمومی در سازمان های غیردولتی (بخش خدمات پلیس +۱۰ و دفاتر خدمات پیشخوان دولت). فصلنامه مدیریت منابع در نیروی انتظامی، ۶ (۲)، ۵۰-۳۳.
۹. سرمد، زهره؛ بازرگان، عباس؛ حجازی، الهه. (۱۳۹۵). روش های تحقیق در علوم رفتاری. تهران: انتشارات آگاه.
۱۰. شریفزاده، فتاح؛ معدنی، جواد. (۱۳۹۴). اصول و مفاهیم پیشرفته دانش خط مشی گذاری عمومی. تهران: انتشارات واژگان.
۱۱. معمارزاده طهران، غلامرضا؛ میرسپاسی، ناصر؛ جلیلی، سودابه. (۱۳۹۲). ارائه مدل برای ارزیابی اثربخشی اجرای خط مشی های عمومی جمهوری اسلامی ایران در حوزه بهداشت و درمان. رسالت مدیریت دولتی (مدیریت دولتی)، ۲ (۴)، ۱۹-۳۱.
۱۲. مقیمی، سید محمد. (۱۳۹۰). کارآفرینی در نهادهای جامعه مدنی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. منوریان، عباس. (۱۳۹۴). اجرا و ارزیابی خط مشی عمومی. تهران: انتشارات موسسه کتاب مهربان نشر، چاپ اول.
۱۴. منوریان، عباس. (۱۳۹۴). مدل اجرای خط مشی های اصلاح اداری با رویکرد یادگیری. مجله مدیریت دولتی (دانشگاه تهران)، ۲۵ (۱)، ۸۳۹-۸۶۴.
۱۵. میرزایی اهرنجانی، حسن. (۱۳۹۰). پژوهش های کاربردی (۱). مجله دانش مدیریت، ۱۷ (۲)، ۵۷-۷۱.
16. Alvani, M. & Sharifzadeh, F. (2014). General policy making

- process. Tehran: Allameh Tabatabaie University Press. (in Persian)
17. Alvani, S. M. (2008). *Decision making and determination of governmental policy*. (in Persian)
18. Becker, G. S. (1983). A Theory of Competition Among Pressure Groups for Political Influence. *The quarterly journal of economics*, 98(3), 25-48.
19. Brenes, E. R., Mena, M., & Molina, G. E. (2008). Key Success Factors for Strategy Implementation in Latin America. *Journal of Business Research*, 61(6), 590-598.
20. Chomsky, N. (1992). *Deterring Democracy*. London: Vintage.
21. Danaeifard, H., Javid, D., & Fani, A. A. (2013). Development of Tourism Capacity in Islamic Republic of Iran: Analysis of Tourism National Policy Making Tools. *Tourism Management Studies*, 19(1), 1-24. (in Persian)
22. Daneshfard, K. (2014). Obstacles to implementation of public policies in nongovernmental organizations (services section of police +10 and governmental services offices). *Quarterly Journal of Resource Management in Police force*. 6(2), 23-50. (in Persian)
23. Daneshfard, K. (2014). *Public Policy Making Process*, Tehran: Safar, First Edition. (in Persian)
24. Edwards, J. (2010). *Practical index*. Translation by Seyyed Mohammad Arabi & Davoud Izadi, Tehran: Cultural Research Center. (in Persian)
25. Fredrickson BL1, L. MF. (2005). Positive affect and the complex dynamics of human flourishing. *US National Library of Medicine*, 60(7), 678-86.
26. HajiPour, I., Foruzandeh, L., Danaeifard, H., & Fani, A. (2016). Planning Pathology Pattern for Public Policy Implementation in Iran. *Military Management Quarterly*, 58(3), 1-23. (in Persian)
27. Hawelett, M. & Ramesh, M. (2003). *Studying public policy*. Toronto : Oxford, university press.
28. Imanian, Z., and Monavarian, A. (2015). *Network Governance and investigation of its Situation and Challenges in Iran, The First National Conference on Iran public Administration*. Tehran: Faculty of Management in University of Tehran. (in Persian)
29. Khaki, Gh. R. (2009). *Research method with an approach to dissertation writing*. Tehran: Publication of Iran Scientific Research Center. (in Persian)
30. Lamb, N. (2017). Politics and policy of mental health. *International Journal of Human Rights in Healthcare*, 10(3), 160-162.
31. Levine, C. H. , & Thurber, J. A. (1986). *Reagan and the*

- intergovernmental lobby: Iron triangles, cozy subsystems, and political conflict.* In A. J. Cigler & B. A. Loomis (Eds.), *Interest group politics* (2nd ed.), Washington DC: CQ Press.
32. Memarzadeh Tehran, Gh. R., Mirsepasi, N., and Jalili, Soodabeh. (2013). Presenting a model to assess the effectiveness of Islamic Republic of Iran public policies implementation in the field of healthcare. *Public management mission (public management)*. 2(4), 19-31. (in Persian)
33. Mirzaei Ahranjani, H. (2011). Applied Research (1), *management knowledge Journal*, 17(2), 57-71 . (in Persian)
34. Moghimi, S. M. (2011). *Entrepreneurship in Civil Society Organizations*, Tehran. Tehran University Press: Publishing & Printing Institute. (in Persian)
35. Monavarian, A. (2015). Implementation model of Administrative Reformation policies with Learning Approach. *Journal: Public Administration (University of Tehran)*, 25(1), 839 - 864. . (in Persian)
36. Monavarian, A. (2015). *Implementing and evaluating general policy*. Tehran: Publication of Mehraban nashr book institute, First Edition. . (in Persian)
37. Mugwagwa, J., Daniel, E., and Sylvia de, H. (2015). Assessing the implementation and influence of policies that support research and innovation systems for health: the cases of Mozambique, Senegal, and Tanzania. *Health Research Policy and Systems*, 13(1), 13-21.
38. Qiu, Zh., Hanqin King Chong, C.L. (2009). Tourism policy implementation in mainland China: an enterprise perspective. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 14(1), 38 – 42.
39. Sarmad, Z., Bazargan, A., & Hejazi, E. (2016). *Research Methods in Behavioral Science*. Tehran: Agah Press . (in Persian)
40. Seth D. Kenbeek, Christopher Bone, Cassandra Moseley. (2016). A network modeling approach to policy implementation in natural resource management agencies. *Computers, Environment and Urban Systems*, 57(2), 155 –177.
41. Sharifzadeh, F., & Madani, J. (2015). *Advanced principles and concepts of public policy making knowledge*. Tehran: Vajegan Press . (in Persian)
42. Wagner, P., and Wollmann, H. (1991). Beyond Serving State and Bureaucracy: Problem-oriented Social Science in (West) Germany. *Knowledge and Policy*, 4(12), 46-88.

صفحات ۱۵۲ - ۱۲۹

چالش‌های اخلاقی اجرای رأی داور در نظام حقوقی ایران

علی رسول زاده فرساد^۱

حمیدرضا علومی^۲

چکیده

نهاد داوری به عنوان یک روش حل اختلاف مبتنی بر توافق و تراضی طرفین اختلاف، از قدیم الایام مورد توجه و اقبال مردم قرار داشته است. این سیستم قراردادی موسوم به داوری مردمی دارای امتیازاتی است که آن را نسبت به سایر روش‌های حل اختلاف ممتاز ساخته است. مهمترین اصل حاکم بر داوری قطعی بودن آرای صادره و مهمترین امتیاز آن، لازم‌الاتباع و یا لازم‌الاجراء بودن آرای داوری است که مورد تأیید قواعد و قوانین ملی و بین‌المللی داوری قرار گرفته است. از آنجا که بنیان فلسفی و شالوده داوری مبتنی بر توافق طرفین است، لذا این موضوع یعنی پذیرش ارجاع اختلافات به داوری متضمن تعهد طرفین در اجرای اختیاری رأی داوری است. معه‌ذا در صورتی که محکوم علیه از اجرای رأی داوری امتناع ورزد، امکان اجرای اجباری آن در مقررات و قوانین مربوطه پیش‌بینی گردیده است که ما در این مقال با ذکر مبانی حقوقی اصل لازم‌الاجراء بودن آرای داوری و نیز مستندات قانونی آن، بدو نحوه اجرای آرای داوری داخلی را بحث و بررسی نموده، سپس به تشریح اجرای آرای داوری خارجی در قلمرو کنوانسیون نیویورک و خارج از قلمرو آن و در پایان به نحوه اجرای آرای داوری خارجی وفق شرایط خاص خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

آراء و احکام داوری، لازم‌الاجراء بودن رأی داوری، قانون داوری تجاری بین‌المللی، اجراء آرای داوری، چالش‌های اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی.

Email: ali.farsad20@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی.

Email: hamidrezaolumi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۵/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۱

طرح مسأله

در عصر کنونی و بموازات پیشرفت‌های شگرف علوم و فنون و روابط گسترده و پیچیده مردم ناشی از رشد و توسعه اقتصاد و تجارت، ظهور و بروز اختلافات تجاری امری طبیعی و غیر قابل اجتناب است. جهت رفع و یا حل و فصل این اختلافات، مکانیسم داوری از قدیم الایام مورد اقبال مردم قرار گرفته است. این سیستم قراردادی مانند هر توافق قراردادی دیگر تابع حاکمیت اراده طرفین منازعه بوده و درواقع اساس انتخاب داوری و شالوده و بنیان فلسفی آن، مبتنی بر توافق طرفین اختلاف و عدم مراجعه به مراجع قضایی است. فرآیند داوری شامل یک دادرسی کامل، از مرحله طرح دعوی و یا اختلاف در مرجع داوری، تا مرحله نهایی شناسایی و اجرای رأی می باشد. لذا انجام داوری با فرجام صدور رأی و بالمآل اجرای رأی داوری خاتمه می یابد. طرفین داوری با تنظیم موافقتنامه داوری و یا توافق برامر داوری، بطور ضمنی تعهد می نمایند که به رأی داوری تمکین نموده و آن را اجراء نمایند. از مهمترین اوصاف و ویژگی‌های اساسی نهاد داوری، لازم الاجراء بودن احکام و آرای آن بوده که در پرتو قوانین ملی و بین‌المللی و قواعد داوری تثبیت یافته است. پروسه داوری شامل دو مرحله و یا دو قسمت اساسی است. مرحله نخست انجام داوری یعنی شامل جریان رسیدگی تا صدور رأی داوری و مرحله و یا قسمت دوم، اجرای رأی داوری است که نوعاً و طوعاً توسط محکوم علیه اجراء گردیده و در پاره‌ای از موارد، در صورت عدم اجرای رأی داوری بطور اختیاری، در پرتو قوانین داوری اعم از داخلی و بین‌المللی تمهیداتی جهت اجرای اجباری رأی داوری اندیشیده شده است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۱. شرایط حقوقی آرای لازم الاجراء داوری

مهمترین بخش و موضوع هر پروسه داوری اعم از داوری‌های ملی و بین‌المللی، اجرای آرای داوری است و دارای چنان امتیازاتی است که سازوکار و مکانیسم داوری را به عنوان روش بهتر و برتر حل اختلاف معرفی می نماید. در خصوص معنی و یا مفهوم لغوی «لازم الاجراء» ادیبان و صاحبان فرهنگ لغات فارسی آن را به واژگانی چون ناگزیر، حتمی، اجباری، الزام آور و غیر قابل اجتناب ترجمه و تفسیر نموده‌اند.^۱ در عالم حقوق نیز وقتی سخن از داشتن قابلیت اجراء، الزام آور بودن و یا لازم الاجراء به میان می آید، اساساً به معنی حکم لازم الاجراء است. یعنی حکمی که مراحل رسیدگی مربوطه خاتمه یافته و قابل اجراست. (مواد ۹۲ به بعد قانون

۱ فرهنگ بزرگ جامع نوین، ترجمه المنجد، انتشارات اسلام تهران، سال ۱۳۶۵، جلد دوم، صفحه ۱۴۸۵

ثبت^۱) البته ویژگی لازم الاجراء بودن آرای داوری با اسناد لازم الاجراء موضوع مادتين ۹۲ و ۹۳ قانون ثبت مصوب ۱۳۱۰ و نیز بند الف ماده ۱ آئين نامه اجرائی مفاد اسناد رسمی لازم الاجراء مصوب ۱۳۸۷ متفاوت بوده و چنانچه خواهيم دید اجراء آرای داوری صرفاً از طريق دواير اجرائی محاکم دادگستری امکان پذیر بوده و آرای قطعی و نهایی داوری مانند آرای قطعی قضایی لازم الاجراست .

الف. راجع به ماهیت اختلاف و قاطع بودن

با اخذ وحدت ملاک از ماده ۲۹۹ قانون آئين دادرسی مدنی چنانچه رأی داوری راجع به ماهیت اختلاف و قاطع اختلاف باشد ، اعم از جزئی و یا کلی ، حکم محسوب می گردد . لذا قرارهای شکلی و یا تصمیمات اداری صادره از مرجع داوری چون قرار تعیین مقر داوری ، یا تعیین زبان داوری ، یا ارجاع امر به کارشناسی و نیز سایر قرارهای اداری ، رأی قطعی محسوب نمی گردد.

ب. قطعی و نهایی بودن آرای داوری

مقدمتاً باید گفت که قطعی و یا نهایی بودن آرای داوری با آرای نهایی قضایی متفاوت است . منظور از نهایی بودن رأی قضایی رأیی است که تمام مراحل قضایی و عند الاقتضاء فرجام را هم طی نموده باشد . ولی منظور از رأی نهایی داوری یعنی قطعی و غیر قابل تجدید نظر بودن رأی داوری است .

اول. آرای قطعی و نهایی لازم الاجراء در داوری های ملی (داخلی)

نهایی بودن آرای داوری را از دیدگاه برخی از قوانین داخلی به اجمال بررسی می نمایم .

یک. قانون آئين دادرسی مدنی در باب داوری مصوب ۱۳۷۹

مقررات ناظر به داوری در حقوق ملی ایران ، مقررات داوری مندرج در باب هفتم قانون آئين دادرسی مدنی مصوب سال ۱۳۷۹ می باشد . در این قانون بر خلاف سایر قوانین و قواعد داوری ، اشاره صریحی به قطعی و یا نهایی بودن آرای داوری نشده بلکه صرفاً در ماده ۴۸۸ قانون مزبور ، به تکلیف دادگاه ارجاع کننده دعوا به داوری و یا دادگاه صالح رسیدگی به اصل دعوا ، بنابر درخواست ذینفع داوری و پس از گذشتن مدت ۲۰ روزه و عدم تمکین محکوم علیه بر اجرای داوطلبانه و اختیاری صدور اجرائیه پیش بینی شده است . البته بنابر اصل شناخته شده در حقوق قضایی مبتنی بر اجرای آرای قطعی ، تکلیف دادگاه دایر بر صدور اجرائیه ، قرینه و اماره قطعی بودن آرای داوری است . کما اینکه بموجب ماده ۱ قانون اجرای احکام مدنی مصوب

۱. دکتر جعفری لنگرودی ، محمد جعفر ، ترمینولوژی حقوق ، انتشارات کتابخانه گنج دانش ، سال ۱۳۶۸ ،

۱۳۵۶، «هیچ حکمی از احکام دادگستری به موقع اجراء گذارده نمی شود مگر اینکه قطعی شده باشد . » مؤید این نظر و استنتاج حقوقی ، ماده ۲۸ قانون مذکور و تصریح بر شمول رأی داوری در خصوص قانون مذکور است .^۱

دو. قانون داوری تجاری بین المللی مصوب ۱۳۷۶

دیگر منبع قانونی در حقوق داوری داخلی و در مورد آرای داوری بین المللی ، قانون داوری تجاری بین المللی ایران است . حسب مقررات مندرج در این قانون ، دامنه شمول آن به داوری هایی اطلاق می گردد که در زمان انعقاد و قرارداد داوری یکی از طرفین داوری ، تابعیت ایران را نداشته باشد . در بند ۱ از ماده ۳۵ این قانون صریحاً آمده است که : «آرای داوری که مطابق مقررات این قانون صادر می شود ، قطعی و پس از ابلاغ لازم الاجراء است . » بنابراین آرای داوری تجاری بین المللی ایران ، بالقوه لازم الاجراء بوده و پس از ابلاغ نیز به مرحله فعلیت در خواهد آمد .

سه. قانون بورس اوراق بهادار

هیأت داوری بورس اوراق بهادار در سال ۱۳۴۵ و به موجب مقررات مندرج در مادتين ۱۷ و ۱۸ قانون صدر الاشعار تأسیس گردیده و بموجب قانون سال ۱۳۸۴ بصورت دائمی در آمده است. جالب توجه اینکه به استناد بند پایانی ماده ۱۸ این قانون ، رأی هیأت داوری موضوع قانون مزبور ، لازم الاجراء بوده و حتی توسط دواير اجرای ثبت ادارات ثبت اسناد و املاک کشور قابل اجراست . هر چند که با توجه به داوران انتصابی در هیأت اینکه این مرجع ماهیت داوری داشته باشد محل تردید است .

چهار. قانون الحاق ایران به کنوانسیون شناسایی و اجرای احکام داوری خارجی سال

۱۹۵۸ نیویورک - مصوب ۱۳۸۰

با توجه به الحاق ایران به این معاهده ، حسب مقرر در ماده ۹ قانون مدنی این کنوانسیون در حکم قانون ایران محسوب می گردد . همانطور که از نام آن پیداست ، این معاهده به منظور اجرای آرای داوری در قلمرو دولتی غیر از دولتی است که از دادگاه آن درخواست شناسایی و اجرای رأی داوری گردیده است . البته ما در قسمت بعدی راجع به این معاهده بین المللی بیشتر سخن خواهیم گفت ولی عجالتاً اینکه بموجب ماده ۳ این معاهده کلیه آرای داوری لازم الاتباع و لازم الاجراست .

۱ حسب مقرر در ماده ۲۸ قانون اجرای حکام مدنی مصوب ۱۳۶۵ : «رأی داوری که موضوع آن معین نیست قابل اجراء نمی باشد و مرجع رفع اختلاف ناشی از اجرای رأی داوری ، دادگاهی است که اجرائیه صادر کرده است . »

پنج. سایر قوانین و مقررات ناظر بر داوری ایران

علاوه بر موارد فوق الذکر، در سایر قوانین و مقررات داوری، قانونگذار ما متناوباً و موكداً بر لازم الاجراء بودن آرای داوری تصریح و اصرار ورزیده است. بطور مثال مطابق ماده ۱۰ قانون اساسنامه مركز داوری اتاق ایران، مقررات عمومی داوری‌ها در اختلافات تجاری داخلی برابر مقررات آئین دادرسی مدنی و در اختلافات بین‌المللی، قانون داوری تجاری بین‌المللی مصوب ۱۳۷۶ است که لازم الاجراء بودن آرای داوری در آن بشرح فوق تأیید گردیده است. مثال دیگر، قواعد داوری مركز منطقه ای داوری تهران است که در ماده ۲۹ آن صراحتاً لازم الاجراء بودن آرای داوری تبیین و پیش‌بینی شده است.

دوم. آرای داوری لازم الاجراء در داوری‌های بین‌المللی (خارجی)

در این قسمت از بحث منظور نظر ما، بیشتر ناظر بر مقررات حقوق داوری سایر کشورها و پیشرو در امر داوری و نیز قواعد داوری مراکز و سازمان‌های داوری بین‌المللی است. مطلب قابل توجه اینکه در حقوق داخلی ما، پیش شرط معد جهت ورود به مرحله اجراء، «قطعی بودن» رأی صادره است که جایگاه خود را در ادبیات حقوقی ما تثبیت نموده و غیر قابل خدشه است. در سایر کشورها معادل این عبارت (قطعی بودن آرای داوری) از واژگان متفاوتی استفاده و استعمال گردیده است. قدر مسلم اینکه در اکثریت قریب به اتفاق متون حقوقی تصمیم و رأی داوری «Award» عنوان شده و در آراء قضایی از «Judgment» نام برده شده است. همچنین در خصوص رأی داوری از اوصافی چون «Final» به معنی رأی نهایی و «Binding» به معنی رأی الزام‌آور استفاده شده است. بنظر می‌رسد اکثر حقوقدانان ما که اقدام به ترجمه متون انگلیسی کنوانسیون‌ها و قوانین و قواعد داوری را نموده‌اند، در خصوص ویژگی مهم قطعیت رأی داوری واژه «Final» را به معنی نهایی بودن رأی داوری دانسته و آرای نهایی داوری را قطعی تلقی نموده‌اند.^۱ و یا اینکه قطعیت داشتن را با قید غیر قابل تجدید نظر بودن آرای داوری معادل دانسته‌اند.^۲ همچنین علاوه بر قطعی و نهایی بودن از واژه «Binding» استفاده نموده که ظاهراً همان الزام‌آور بودن، لازم الاجراء و یا لازم‌الاتباع بودن آرای داوری است. این اصطلاح عمومی و رایج در ماده ۲۸ قواعد داوری «ICC» به وضوح به چشم می‌خورد.^۳ همچنین در ماده ۳۵ قانون نمونه آنسیترال «Binding» را به

۱ چنانچه در خصوص مقررات داوری آنسیترال مصوب ۱۹۷۶ مجمع عمومی سازمان ملل در این خصوص و در

ماده ۳۲(۲) آمده است. The Awards Shall Be Made in Writing and Shall Be Final.

۲ همانگونه که در ماده ۶۰ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری مصوب ۱۹۴۵ آمده است، «آرای این دیوان،

نهایی و غیر قابل تجدید نظر است». The Judgment is Final and Without appeal.

۳ Every Awards Shall Be Binding on the Parties 156.

عنوان رأی لازم الاجراء ترجمه نموده اند.^۱ مضافاً اینکه عیناً همین کلمه را در ماده ۳۵ کنوانسیون حل و فصل اختلافات مربوط به سرمایه گذاری بین دولتها و اتباع دولتها، تحت عنوان «الزام آور» ترجمه و تفسیر نموده اند.^۲

۲- زمان لازم الاجراء شدن آرای داوری

گفتیم که آرای نهایی و قطعی داوری از قوه و قدرت اجرایی^۳ برخوردار بوده و برای طرفین داوری لازم الرعایه، لازم التعمین و یا لازم الاجراء است. البته در نفس موضوع و اصل قضیه و اصطلاحاً در صغرای قضیه اختلافی نبوده بلکه در خصوص شرایط و کیفیت و یا زمان لازم الاجراء گردیدن رأی داوری اختلاف نظراتی وجود دارد. در مورد مفهوم الزام آور بودن رأی (لازم الاجراء شدن) دست کم باز بودن طرق عادی اعتراض و تجدید نظر خواهی نسبت به رأی ضروری است.^۴

الف. رأی داور فقط پس از دستور دادگاه لازم الاجراست!

عده قابل توجهی از حقوقدانان اعتقاد دارند که نفس رأی داور به لحاظ اینکه یک مرجع خصوصی و غیر دولتی و یا غیر حاکمیتی است، اصولاً لازم الاجراء نبوده و قدرت اجرایی ندارد. تا جایی که برخی از ایشان بصراحت گفته اند که: «رأی داور به خودی خود توان اجرایی ندارد و در صورت عدم اجراء توسط محکوم علیه، محکوم له می تواند از دادگاه درخواست اجرای آن را نماید. بنابراین دستور اجرای دادگاه است که به رأی داوری قدرت اجرایی می بخشد.»^۵ یکی دیگر از حقوقدانان نامی کشورمان در حوزه آئین دادرسی مدنی اظهار داشته اند که: «رأی داوری توان اجرایی نداشته این دستور اجرای دادگاه است که به رأی داوری قدرت اجرایی می بخشد حتی اگر رفع اختلاف از طریق داوری بموجب سند رسمی پیش بینی شده باشد.»^۶ مع الاسف برخی دیگر از نویسندگان حقوقی و ازمتأخرین در اثبات این نظریه حتی یک گام عقب تر رفته و نهایی (قطعی) شدن آرای داوری را به گذراندن مراحل پژوهش و فرجام منوط نموده اند. در این رابطه خانم دکتر لعیا جنیدی گفته اند: «زمان نهایی شدن رأی داوری با توجه به مفهوم نهایی

۱ دکتر محبی، محسن و حسین کاویار، مجموعه مقررات جدید آنسیترال درباره داوری، انتشارات خرسندی، سال ۱۳۹۳، صفحه ۳۳

۲ دکتر صلح چی، محمد علی و غیره، اسناد بین الملل راجع به حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی، انتشارات جنگل، جاودانه، سال ۱۳۹۰، صفحه ۳۰۸

3 Binding Force

۴ دکتر جنیدی، لعیا، اجرای آرای داوری بازرگانی، انتشارات شهر دانش، سال ۱۳۹۲، صفحه ۲۸۱

۵ محمدی خورشیدی، محمد، داوری در حقوق ایران، انتشارات بهنامی، سال ۱۳۹۰، صفحه ۱۴۰

۶ دکتر شمس، عبد الله، آئین دادرسی مدنی، انتشارات دراک، سال ۱۳۸۴، جلد سوم، صفحه ۵۷۷

شدن، از لحاظ نظری علی الاصول زمانی است که همه رسیدگی های مربوط به پژوهش، فرجام و حتی دیگر طرق شناخته شده منقضی شده باشد. بدین ترتیب زمان تحقق شرط نهایی شدن رأی، صدور دستور اجراء یا تأییدیه کشور مبدأ است.^۱ از منطوق نظریه فوق به خوبی قابل برداشت است که حتی در صورت عدم صدور حکم دادگاه به اجراء شدن رأی داور یا صدور اجرائیه، نه تنها رأی داور لازم الاجراء نیست البته در صورتی که در کشور مبدأ این مراحل لحاظ شده باشد.

ب. قابلیت اجرای رأی داور امری نسبی است

مطابق این نظریه گرچه رأی صادره از مرجع داورى علی الاصول نهایی و قطعی است، ولی قطعیت رأی صادره فقط نسبت به طرفین اختلاف و دعوی و خصوصاً محکوم علیه رأی داورى لازم الاجراست و دیگر نسبت به مرجع قضایی و دادگاه که قاعداً در صورت عدم تمکین محکوم علیه رأی داورى، دستور اجراء و یا اجرائیه صادر می نماید، لازم الاجراء نبوده و عند الاقتضاء و با صلاحدید مقام قضایی دستور اجراء صادر می گردد.^۲ این نظریه نیز از قوام و دوام زیادی برخوردار نیست و با اصل مفروض حقوق داورى دایر بر لازم الاجراء بودن آرای داورى چندان سازگار نبوده و اصالت و جاهت اصل مذکور را به زیر زیر سؤال و محاق برده و موجب تضعیف رأی داورى است. در حقوق نوین داورى سیاست قانون گذاران داخلی و نیز سیاست های حقوقی حاکم بر توافقات و معاهدات بین المللی، تقویب حقوق داورى و ترغیب بیشتر مردم به این نهاد و از همه مهمتر اجرای الزامی و سریع آرای داورى است. همسو و هم فکر با این نظریه، در رویه قضایی کشورمان نیز موافقانی وجود دارند که در آراء و تصمیمات خود با وجود اعتقاد بر قطعیت آرای داورى، آن را نسبت به مقامات قضایی لازم الاجراء نمی دانند.^۳ به هر حال نظر ما مغایر با این نظریه بوده که پس از بیان نظریه بعدی (سوم) در انتها و در ارزیابی جامع بیان خواهیم نمود.

ج. رأی داورى پس از صدور، قطعی و لازم الاجراست

علی الاصول رأی نهایی داور که در ماهیت اختلاف ارجاعی صادر گردیده و قاطع منازعه

۱ دکتر جنیدی، لیا، اجرای آرای داورى بازرگانی خارجی، انتشارات شهر دانش، سال ۱۳۹۲، صفحه ۲۸۰
۲ نظر برخی از اساتید محترم دانشگاه و متخصصین حقوق داورى و در مذاکره حضوری با نگارنده بر این امر داورى استوار است.

۳ متأسفانه به دلیل عدم انتشار آرای قضایی و عدم پرتال الکترونیک اطلاع از رویه قضایی دشوار بوده و به آرای قضایی دسترسی سهل و آسانی وجود ندارد. مع الوصف رئیس شعبه ۲۶ دادگاه حقوقی تهران چنین آرائی صادر نموده که علیرغم پیگیری فراوان و موفق به تحصیل آرای مزبور نگارنده و در مذاکره و مصاحبه حضوری، مشارالیه موافق با این نظریه بود.

طرفین دعوی است، بلا فاصله پس از صدور، قطعی و لازم‌الاتباع بوده و مطلقاً لازم الاجراست. این مدعا منطبق بر نظریات اکثریت غالب حقوقدانان و موافق رویکرد کنوانسیون‌ها و مراجع و مراکز داورى ملی و بین‌المللی است. علاوه بر مقررات داورى ملی و بین‌المللی که در ادامه ذکر خواهیم نمود، از نظر حقوق اسلامی، اغلب فقهای شیعه و سنی معتقدند که «رأى مزبور (رأى داورى) به محض صدور الزام آور بوده و برای طرفین داورى لازم‌الاتباع است.»^۱

د. رأى قطعى داورى مطلقاً لازم الاجراست

از میان سه نظریه فوق‌الذکر به اعتقاد ما نظریه سوم از اتقان و وجاهت حقوقی و قانونی بیشتری برخوردار بوده و با اصول حقوقی خصوصاً قواعد نوین داورى سازگارتر است. در نظام حقوقی ما بر خلاف احکام قضایی که اجرای رأى حقوقی منوط به صدور اجرائیه است، تنها در صورت عدم اجرای اختیاری رأى داورى، و بنابر درخواست ذینفع اجرائیه صادر می‌شود. لذا صرفاً ضمانت عدم اجرای اختیاری رأى داورى، صدور اجرائیه است. از دلایل مؤید این نظریه، تکلیف قطعی قاضی محکمه، مبنی بر صدور اجرائیه است مگر در مواردی که اجرای رأى داورى برخلاف نظم عمومی و یا اخلاق حسنه باشد که در این صورت قابل اجراء نیست.^۲ چنانکه نظریه اداره حقوقی قوه قضائیه نیز موافق با این نظریه صادر گردیده است.^۳ رویه قضایی در ایران هم کم و بیش با اصل مورد نظر ما موافق بوده و بر این نظریه صحه می‌گذارد. بطور نمونه در قسمتی از دستور صادره اجرای رأى داورى به شماره ۴۸۹ مورخ ۱۳۸۷/۵/۲۰ از شعبه ۲۷ دادگاه عمومی حقوقی تهران آمده است: «دادگاه توجه دارد که داور براساس مقررات بین‌المللی لندن که مورد توافق بوده است، مبادرت به صدور رأى نموده و با توجه به اینکه موضوع دعوى در امور تجاری است، و با وصف به اینکه اصل بر الزام آوربودن آرای داورى است و عدم قابلیت اجرای آن از سوی محکوم علیه به دادگاه ارائه نشده است، و رأى، مخالف نظم عمومی نمی‌باشد، و موضوع نیز قابلیت ارجاع به داورى را طبق مقررات داخلی دارد، بنابراین دادگاه باستناد

۱. شیخ محمد حسین نجفی، جواهر الکلام، جلد ۴، چاپ دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۸ هجری قمری، صفحات ۲۴ و ۲۷ و علامه حلی، قواعد الاحکام، چاپ کتاب قضاء (به نقل از جینییدی، لعلی، قانون داورى تجاری بین‌المللی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۸، صفحه ۲۷)

۲. چنانچه ماده ۹۷۵ قانون مدنی مقرر می‌دارد که: «محکمه نمی‌تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که برخلاف اخلاق حسنه و یا به واسطه جریحه دار کردن احساسات جامعه یا به علت دیگر مخالف با نظم عمومی محسوب می‌شود، به موقع اجرا بگذارد اگر چه قوانین مزبور اصولاً مجاز می‌باشد.»

۳. به موجب نظریه شماره ۷/۱۷۶۳ مورخ ۱۳۶۲/۴/۲۰ اداره حقوقی قوه قضائیه «چنانچه در مهلت قانونی ابطال رأى داور درخواست شود صدور اجرائیه تکلیف دادگاه است و مفاد این رأى مطابق مقررات اجرای احکام مدنی به مرحله اجرا در می‌آید.»

قانون الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون شناسایی و اجرای احکام داورى خارجى مصوب ۱۳۸۰ و ماده ۵ کنوانسیون مذکور و ماده ۲۸ قانون اجرای احکام مدنى مصوب ۱۳۵۶، دستور صدور اجرائیه و ابلاغ آن به محکوم علیه را صادر مى کند.^۱ رویه قضایى فرانسه هم با این نظریه موافق و هم سو مى باشد. چنانچه ماده ۱۴۹۸ قانون آئین دادرسی مدنى فرانسه ارزیابى انجام شده توسط قاضى (جهت صدور دستور اجرائیه) منحصر و محدود به آن است که متقاضى، شناسایى و اجرای رأى خارجى داورى را به اثبات برساند و اینکه این رأى مخالفت آشکار با نظم عمومى بین المللى نداشته باشد.^۲ اضافه مى نماید که اعتراض محکوم علیه داورى نیز خدشه اى به الزام آور بودن رأى داورى وارد نمى نماید و حسب مقرر در ماده ۴۹۳ قانون آئین دادرسی مدنى «اعتراض به رأى داورى مانع از اجرای آن نیست مگر آنکه دلایل اعتراض قوی باشد، در این صورت دادگاه قرار توقیف اجرای آن را تا پایان رسیدگی به اعتراض و صدور حکم قطعی صادر مى نماید و در صورت اقتضاء تأمین مناسب نیز از معترض اخذ خواهد شد.» عجلتاً اینکه با عنایت به توضیحات فوق الذکر رأى داورى بلافاصله پس از صدور برای طرفین حتى دادگاه لازم الاتباع و لازم الاجراست مگر در موارد استثناء مانند نظم عمومى که فوقاً بیان گردید.

۳- مبانی حقوقی لازم الاجراء بودن آرای داورى

گرچه ذکر مبانی حقوقی و قانونی اصل لازم الاجراء بودن آرای داورى مستلزم تحقیق مستوفى و در حد و حدود یک رساله دکترى است، لیکن ما با رعایت اختصار و بیان امهات مطالب به تبیین آن مى پردازیم.

الف. جایگاه توافقی نهاد داورى

از نقطه نظر حقوقی، اصل آزادی قراردادها از آثار و نتایج طبیعى و بدیهی اصل حاکمیت اراده بوده و تحت حمایت همه نظام های حقوقی قرارداد دارد. تأسیس حقوقی داورى نیز دارای پایگاه مردمی بوده و مورد شناسایی کلیه اسناد و مقررات بین المللى قرار گرفته است. مبنای اصلی و مهم حقوقی داورى، پایگاه قراردادی و نیز جایگاه توافقی داورى است. در بعد داخلی علاوه بر قانون آئین دادرسی مدنى مصوب ۱۳۷۹ در باب داورى و نیز قانون داورى تجارى بین المللى مصوب ۱۳۷۶ و سایر قوانین و مقررات، تماماً حاکی از لازم الاجراء بودن آرای داورى است. اصل حاکمیت اراده در حقوق خصوصى بر مبنای «اصل جهانی آزادی» استوار بوده و

۱ به نقل از خانم منیژه دانای علمى، مندرج در مجله کانون وکلای دادگستری مرکز، شماره ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۹، صفحه ۱۱۰

۲ منبع پیشین، صفحه ۱۱۱

قراردادها پایه همه این روابط به شمار می‌روند.^۱ در حقوق داخلی ما، ماده ۱۰ قانون مدنی مصداق بارز این اصل به شمار می‌رود. در بعد بین‌المللی نیز اصل حاکمیت اراده و آزادی قراردادها در اسناد و مقررات بین‌المللی چون منشور سازمان ملل متحد و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مورد توجه و تأیید قرار گرفته است.^۲ لذا علی‌الاصول داوری در چارچوب توافق و خواست طرفین برای حل اختلاف بوده و سنگ بنای داوری در اصل متکی به توافق طرفین و قبول اجرای اختیاری رأی است.

ب. تحصیل سریع نتیجه و حذف تشریفات اضافی

یکی دیگر از مبانی حقوقی و یا اهداف و انگیزه‌های مهم اقبال به داوری و بالتبع اجرای آرای آن در واقع اجتناب از تشریفات زائد دادرسی و اداری دست و پا گیر و خصوصاً مقررات خشک و زائد موجبات اطاله دادرسی در رسیدگی‌های قضایی است. در عصر کنونی رعایت سرعت و اجتناب از کندی خصوصاً در مراودات تجاری، حل سریع اختلافات از فاکتورهای اساسی و تعیین‌کننده و سوق دهنده به سوی داوری است.

بطور خلاصه اینکه اگر تمام تشریفات و پروسه داوری در یک کفه ترازو و لازم‌الاجراء بودن آرای صادره در کفه دیگر ترازو قرار گیرد، حتماً کفه دوم ترازو سنگین‌تر و برای طرفین اختلاف مهم‌تر و حیاتی‌تر است.

ج. رویکرد قانون‌گذاران

یکی دیگر از مبانی حقوقی اصل لازم‌الاجراء بودن آرای داوری، رویکرد قانون‌گذاران داخلی و خارجی و بین‌المللی و اهتمام ایشان در حمایت از اجرای آرای داوری است. ماده ۴۸۸ قانون آئین دادرسی مدنی تلویحاً و ماده ۳۵ قانون داوری تجاری بین‌المللی تصریحاً بر لازم‌الاجراء بودن آرای داوری ملی و بین‌المللی ایران صحه گذاشته‌اند. سایر قوانین و مقررات بین‌المللی و نیز مفاد کنوانسیون‌ها تماماً مشعر بر لازم‌الاجراء بودن آرای داوری است که مبنای مهم حقوقی آن نیز قرار گرفته است. نکته پایانی اینکه منظور نظر ما از لازم‌الاجراء بودن آرای داوری، صرفاً مواردی است که رأی داوری صحیحاً و در چارچوب مقررات داوری و بدون توسل به وسایل متقلبانه غیر قانونی و غیر واقعی از قبیل جعل سند و یا هر گونه فساد صادر شده باشد. و گرنه آرای مزبور دچار اشکال و مخدوش بوده، طبعاً قابل‌اجراء هم نیست.

۴. شناسایی و اجرای آرای قطعی و لازم‌الاجراء

مستفاد از مجموع آنچه که تا کنون در خصوص نهاد داوری بیان گردیده مبین وجهه

۱ دکتر کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوقی عمومی، انتشارات نشر میزان، سال ۱۳۸۳، صفحه ۹۷

۲ دکتر مجتهدی، محمد رضا، مقررات بین‌المللی، انتشارات کتاب رأی مولی، تبریز، سال ۱۳۷۱، صفحه ۱۰۱

خصوصی این نهاد مردمی بوده و اجرای آرای صادره داوری علی القاعده تابع شرایط مقررات و نظام حقوقی محل مورد اجراست. منظور از شناسایی و اجراء رأی داوری در واقع بررسی صحت و سقم رأی داوری و در صورت حصول اطمینان به صحت آن، به رسمیت شناختن رأی داوری و سپس صدور دستور اجراء آن است. شناسایی رأی، نوعاً در خصوص آرای داوری صادره خارج از کشور محل اجراء بوده و منظور این است که به رأی داوری صادره غیر از کشور محل اجراء، ارزش برابر با حکم صادره از دادگاه محل درخواست اجراء داده شود. در حالی که منظور از اجرای رأی، یک مفهوم عملی و در حقیقت الزام متعهد و محکوم علیه به اجرای مفاد رأی داوری است. این مفهوم دقیقاً در کنوانسیون ۱۹۶۵ واشنگتن تصریح گردیده و اینکه رأی صادره از کشور های متعاهد دیگر را باید مانند حکم نهایی آرای دادگاه های خود بپذیرند.^۱ که این از ویژگی های ICSID است. همچنین وقتی که رأیی اجراء می گردد، طبعاً مورد شناسایی لازم قرار می گیرد.^۲ لذا شناسایی رأی، فرآیندی در دادگاه ملی است که به تصمیم قضایی منتهی می گردد و شناسایی به عنوان فرآیندی دفاعی توصیف شده که به منزله سپر عمل می کند.^۳ یعنی هم رأی داوری اجراء می گردد و هم مانع از جریان رسیدگی در محاکم قضایی می شود.

الف. اجرای آرای داوری داخلی^۴

چنانچه دیدیم رأی داوری از ویژگی و یا خصیصه مهم نهایی و قطعی بودن و نیز از خصیصه مهم تر لازم الاجراء بودن برخوردار است. در حیطه اجرای آرای داوری، مهمترین و اساسی ترین سؤال مقدر، تعیین وصف داخلی و یا خارجی رأی داوری است. به عبارت الاخری قبل از ورود به محوطه و قلمرو اجرای رأی لازم است تا بدو تابعیت رأی داوری تشخیص و تعیین گردد. در نظام حقوقی ایران بشرح آتی جهت تعیین تابعیت رأی، از معیار جغرافیایی یعنی عامل ارتباط محل صدور استفاده شده است. لذاست که برخی از حقوقدانان و متخصصین حقوق داوری گفته اند که: «همانگونه که در مورد احکام دادگاه ها، مطابق اصل وابستگی سرزمینی، محل صدور، ملاک تعیین وابستگی (تابعیت) حکم است، در مورد آرای داوری نیز با توجه به محل صدور، تابعیت و به تبع، وصف داخلی و یا خارجی آنها تعیین می گردد و عوامل ارتباط احتمالی دیگری مانند محل انعقاد قرارداد داوری و یا قانون قابل اعمال نسبت به اختلاف یا تابعیت داوران و یا طرفین رنگ می بازد.»^۵ ما هم به تبع از این نظریه اجرای آرای داوری داخلی

1 Giardina, A., "The Practical Application of Multilateral Convention "14th ICCA Congress, Paris, May, 1998, PP.14-17

2 Redfern and Hunter, International Commercial Arbitration, Para 10-09

3 Redfern and Humter, opcit, Para 10-12

4 Lex Loci Arbitration

۱ دکتر جنیدی، لعیاء، اجرای آرای بازرگانی خارجی، انتشارات شهر دانش، سال ۱۳۹۲، صفحه ۳۲۱

را در دو قسمت آرای داوری ملی و بین‌المللی مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

اول. اجرای آرای داوری ملی

در خاتمه پروسه داوری که فرجام آن با صدور دستورات داوری در قالب رأی داوری است، اصل بر اجرای رأی داوری توسط محکوم علیه بوده که با طوعاً و اختیاراً عمل نمودن به رأی داوری معنا و انجام می‌یابد. از امتیازات مهم و اساسی داوری، تعهد ضمنی طرفین اختلافات در موافقتنامه و یا شرط داوری به عنوان ضمانت مهم اجرای رأی داوری است. زیرا تراضی و توافق طرفین به داوری جوهر اصلی داوری است.^۱ مع الوصف در پاره‌ای از موارد ممکن است محکوم علیه از اجرای رأی داوری امتناع ورزد که انتظار می‌رود قانون از اجرای رأی با ساز و کار لازم و ایجاد بستر مناسب قانونی حمایت نماید جهت اجرای عملی رأی داوری، حسب مادتين ۴۸۸ و ۴۸۵ قانون آئین دادرسی مدنی، ارائه اصل رأی داوری و ضمیمه نمودن قرارداد داوری جهت فراهم نمودن و امکان قاضی و اطمینان وی از صحت و اعتبار رأی داور و نیز اطمینان از فقدان موجبات ابطال موضوع ماده ۴۸۹ قانون آئین دادرسی مدنی لازم و ضروری است. همچنین «مطابق ظاهر مواد ۴۸۵ و ۴۸۸ قانون آئین دادرسی مدنی برای رسیدگی به درخواست اجراء و صدور اجرائیه، برگزاری جلسات بحث و مذاکره بین طرفین، از سوی دادگاه ضروری نیست.»^۲ در خاتمه و در خصوص اجرای آرای داوری ملی در ایران، ذکر چند نکته مهم ضرور می‌نماید.

اول اینکه - اعتراض به رأی داوری مانع از اجرای آن نیست مگر اینکه دلایل اعتراض قوی باشد، که در این صورت دادگاه قرار توقف اجرای آن را تا پایان رسیدگی به اعتراض و صدور حکم قطعی صادر می‌نماید. در صورت اقتضاء نیز تأمین مناسب از معترض اخذ خواهد شد. (ماده ۴۹۳ قانون آئین دادرسی مدنی)

دوم اینکه - در دادرسی‌های قضایی که منتهی به صدور حکم قطعی و لازم‌الاجراء می‌شود، حسب مقررات قانون اجرای احکام مدنی^۳ اجرای حکم با صدور اجرائیه بعمل می‌آید. در مواردی که حکم دادگاه جنبه اعلامی داشته و مستلزم انجام عملی از طرف محکوم علیه نیست، از قبیل اعلام اصالت یا بطلان سند، اجرائیه صادر نمی‌شود. همچنین در مواردی که سازمان‌ها و مؤسسات دولتی و وابسته به دولت طرف دعوی نبوده ولی اجرای حکم باید بوسیله آنها صورت گیرد، صدور اجرائیه لازم نیست و سازمان‌ها و مؤسسات مزبور مکلفند بدستور دادگاه

۱ دکتر محبی، محسن، داوری نامه ۱، انتشارات مرکز داوری اتاق ایران، سال ۱۳۸۳، صفحه ۱۶۵

۲ دکتر محبی، محسن، منبع پیشین، صفحه ۲۳۱

۳ حسب مدلول مقررات مندرج در ماده ۴ قانون اجرای احکام مصوب ۱۳۵۶

حکم را اجراء کند. « مع الاسف در رژیم حقوقی اجرای آرای داوری ملی در این خصوص تفکیکی بین آرای اعلامی و آرای اجرایی قائل نشده است ، که بنظر می رسد با عنایت به قسمت پایانی ماده ۴۸۸ قانون آئین دادرسی مدنی که مقرر می دارد ، اجرای رأی (داوری) برابر مقررات قانونی می باشد ، و با اخذ وحدت ملاک از ماده ۴ قانون اجرای احکام ، باید قائل بر عدم صدور اجرائیه در آرای داوری که جنبه اعلامی دارند بود . بالاخره سومین نکته حائز اهمیت اینکه آیا آراء صادره در داوری داخلی که مشمول مقررات آئین دادرسی مدنی است ، از ضمانت های مقرر در قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی مصوب ۱۳۹۴ برخوردار می گردند ؟ در واقع آیا محکوم علیه رأی داوری که طوعاً نسبت به انجام رأی داوری اقدام ننموده را می توان تا زمان اجرای کامل رأی داوری و معرفی مال و یا اثبات اعسار ، وی را حبس و یا بازداشت نمود ؟ البته پاسخ این سؤال در زمان حاکمیت قانون سابق (قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی مصوب ۱۳۷۷) موجب اختلاف نظر شده بود ، لیکن با تصویب قانون جدید در سال ۱۳۹۴ و با تصویب ماده ۲۷ این قانون ، تردید ها و اختلاف نظرات برطرف گردیده است . ماده فوق الذکر صریحاً مقرر می دارد که : «مقررات این قانون در مورد گزارش های اصلاحی مراجع قضایی و آرای مدنی سایر مراجعی که به موجب قانون ، اجرای آنها بر عهده اجرای احکام مدنی دادگستری است ، و همچنین آرای مدنی تعزیرات حکومتی نیز مجری است . » لذا در این که آرای داوری مشمول قانون فوق الذکر بوده دیگر کمترین تردیدی وجود ندارد .

دوم. اجرای آرای داوری بین المللی

گروهی از آرای داوری های داخلی ایران ، تحت عنوان آرای داوری های بین المللی است که مقررات عام قانون آئین دادرسی مدنی و نیز مقررات قانون داوری تجاری بین المللی بر آنها حاکمیت دارد . حسب بند ب از ماده ۱ قانون فوق الذکر منظور از داوری های بین المللی ، داوری هایی است که در وقت تنظیم و انعقاد موافقتنامه داوری به موجب قانون ایران یکی از طرفین ، ایرانی و یا تبعه ایران محسوب نگردد . همچنین این قانون ناظر بر اختلافات تجاری است که برخی از مصادیق آنها به طور مثال در ماده ۲ قانون مزبور احصاء شده است . البته هر چند که در خصوص تجاری بودن اختلاف و یا داوری در این قانون فقط به ضابطه موضوعی اشاره نموده یعنی بدون تعریف روابط تجاری و ارائه یک ضابطه نوعی ، در واقع تماثل و مصادیقی از روابط تجاری را مثل خرید و فروش کالا و خدمات ، حمل و نقل ، بیمه ، خدمات مشاوره ای و پیمانکاری و غیره ذکر نموده است ، مع الوصف به علت گسترده بودن روابط تجاری و اینکه عمده اختلافات ، از روابط تجاری منبعث و سرچشمه می گیرد ، ظاهراً بیشتر اختلافات را پوشش می دهد . براساس ماده ۳۵ قانون صدراالشعار ، آرای صادره وفق مقررات این قانون پس از صدور ، قطعی و پس از ابلاغ به طرفین لازم الاجراء هستند . بدیهی است که همانند آرای

داوری های ملی توسط محاکم داخلی اجرائیه صادر و به موقع اجراء گذاشته خواهد شد . در رژیم اجرائی خاص این قانون و بر خلاف مقررات قانون آئین دادرسی مدنی که برای محکوم علیه بیست روز پس از ابلاغ مهلت اعتراض در نظر گرفته تا رأی را اجراء نماید ، در این قانون هیچ گونه مهلتی در نظر گرفته نشده است ، لیکن با توجه به توضیحات قسمت قبل و اینکه آرای داوری بین المللی علی الاصول مشمول قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶ و نیز قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی مصوب ۱۳۹۳/۷/۱۵ مجلس شورای اسلامی (که النهایه به علت عدم تأیید شورای نگهبان در تاریخ ۱۳۹۴/۳/۲۳ به تصویب مجمع تشخیص مصلت نظام رسیده است) می باشد ، به موجب ماده ۳۴ قانون اجرای احکام مدنی ، محکوم علیه مکلف است ظرف ۱۰ روز مفاد اجرائیه را به موقع اجراء بگذارد و به موجب ماده ۳ قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی ۱۳۹۴ چنانچه محکوم علیه تا سی روز پس از ابلاغ اجرائیه ، ضمن ارائه صورت کلیه اموال خود ، دعوای اعسار خویش را اقامه کرده باشد ، حبس نمی شود . به نظر می رسد ۱۰ روز پس از ابلاغ اجرائیه امکان توقیف اموال محکوم علیه وجود داشته و پس از یک ماه بشرح فوق جهت عدم تحمل حبس ، محکوم علیه فرصت اقامه دعوی اعسار خواهد داشت . لذا معلوم گردید که قانون مزبور در داوری های تجاری بین المللی که در قلمرو سرزمین و جغرافیای ایران برگزار می گردد ، نیز جاری و ساری است .

ب. اجرای آرای داوری خارجی

در خلال مباحث گذشته رأی داوری خارجی را تعریف نمودیم . خلاصه اینکه رأی داوری خارجی رأیی است که خارج از قلمرو کشور مورد تقاضای اجراء ، صادر شده باشد . یعنی مقرر داوری و محل صدور آن غیر از مقر دادگاه محل درخواست اجراء باشد . برای اجرای رأی داوری در جهان دو روش متفاوت وجود دارد . یکی تشبیه رأی داوری خارجی به رأی داوری داخلی است . یعنی با همان روشی که یک رأی داوری داخلی در آن کشور اجراء می گردد ، رأی داوری خارجی نیز اجراء گردد .^۱ روش دیگر تشبیه رأی داوری خارجی به یک رأی و یا حکم قضایی خارجی است که در اینصورت باید برای رأی مزبور اجرائیه (دستور اجراء) در کشور خارجی صادر شود تا در کشور محل اجراء قابل اجراء گردد . در این مقال ما ابتدائاً روش اول که در قلمرو کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک بوده و اکثر کشور های جهان به آن پیوسته اند ،^۲ را بررسی نموده ، سپس اجرای آرای داوری خارجی در خارج از حیطه حاکمیت این

۱ دکتر محبی ، محسن ، همان منبع پیشین ، صفحات ۲۶ و ۲۷

۲ دکتر نیک بخت ، حمید رضا ، منبع فوق الذکر ، صفحه ۷۲ ، با الحاق کشور آفریقایی کنگو به معاهده نیویورک تعداد اعضای این معاهده تا پایان فوریه ۲۰۱۵ به ۱۵۴ کشور رسیده است .

معاهده و در پایان و به عنوان حسن ختام این مقال ، اجرای آرای داوری وفق شرایط خاص را جستجو خواهیم نمود .

اول. اجرای آرای داوری خارجی در قلمرو کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک

کشور ما با تصویب قانون الحاق به این کنوانسیون در سال ۱۳۸۰ به آن پیوسته و ملحق گردیده است . بلاشک این کنوانسیون که اختصاصاً درباره اجرای احکام خارجی است علاوه بر آنکه مهمترین معاهده در حقوق داوری محسوب می گردد ، تحولی عظیم در این مدت شصت ساله در حقوق داوری ایجاد نموده است تا جایی که برخی آن را ستون خیمه اصلی رژیم بین المللی آرای داوری خارجی لقب داده اند .^۱

همچنین آن را «مؤثرترین مصداق از قانون گذاری بین المللی در تاریخ حقوق تجارت» خوانده اند . این معاهده نقش بسیار مؤثری در اجرای عملی آرای خارجی ایفاء نموده است تا جایی که گفته شده است : «در عمل اجرای رأی داوری خارجی آسانتر از اجرای حکم یک دادگاه خارجی است و آرای که در صحنه بین المللی اجراء نشده باشد ، نادر بوده است .»^۲ حسب مقرر در این معاهده ، رأی داوری خارجی باید در ماهیت دعوی و نهایی باشد.^۳ البته شرط رزرو (حق تحفظ) هم برای کشورهای عضو منظور گردیده تا فقط آرای صادره در کشورهای متعاقد را اجراء نمایند.

کنوانسیون از رأی داوری تعریفی ارائه ننموده ولی قاعداً شامل آن دسته از تصمیمات داور و یا هیئت داوری است که بطور نهایی موضوع را حل و فصل می کنند و دارای امر مختومه و قابل اجرا است.^۴ کنوانسیون جهت تشخیص خارجی بودن رأی داوری دو معیار بکار گرفته است . اینکه توصیف رأی صادره به خارجی بودن ممکن است نتیجه معیار سرزمینی یا معیار کارکردی باشد .^۵ و یا اینکه تابعیت طرفین داوری چه تابعیتی است که البته محل داوری معیار غالب است . این شیوه ای قابل پیش بینی و مطمئن برای احراز قلمرو کنوانسیون است .^۱ در خاتمه این مقال یادآوری می گردد که علیرغم بین بودن مفاد معاهده کنوانسیون و لازم الاجراء بودن آن در

1 See, eg. Giardina, The Practical Application of Multilateral Convention, Icc Congress Series, no9,440

2 Reed, Experiente of Practical problems of Enforcement, Icc Congress series no9,557

3 Final Award

۴ جولیان دی ام لیو ، لوکاس ای میستلیس و استفان ام کرول ، داوری تجاری بین المللی تطبیقی ، با ترجمه دکتر حبیبی مجنده ، محمد ، انتشارات دانشگاه مفید ، سال ۱۳۹۱ ، صفحه ۶۹۸

۵ دکتر حبیبی مجنده ، محمد ، منبع پیشین ، صفحه ۶۹۹

1 See, e.g, van den Berg, NewYork Convention ,15-19

کشورمان که به استناد ماده ۹ قانون مدنی در حکم قانون ایران به حساب می‌آید، و اینکه شناسایی رأی داوری خارجی یک امر موضوعی است، لیکن برخی از حقوقدانان پیشنهاد نموده‌اند که از لحاظ نظری نیز ضوابطی قانونی برای اجرای آنها تدوین و تصویب گردد. «دادگاه در مقام رسیدگی برای شناسایی رأی داوری باید سه ضابطه را در نظر بگیرد. ۱- رأی صادره در کشور محل صدور قطعی است یعنی قابل اعتراض (تجدید نظر) نیست. ۲- کشور محل صدور رأی در مقام شناسایی و اجرای احکام ایران، رفتار متقابل می‌کند. ۳- رأی صادره برخلاف نظم عمومی ایران نیست.»^۱

دوم. اجرای آرای داوری خارج از قلمرو کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک

(هر چند که با الحاق ایران به کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک بسیاری از مشکلات و موانع اجرای آرای داوری خارجی در ایران مرتفع گردیده است، لیکن هنوز نظام قانون گذاری ما فاقد قوانین مدون و نیز فاقد سیاست اصولی مشخص در این زمینه است. چنانچه در بخش قبلی کلام و در زمینه گستره قلمرو کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک گفته شد ایران با دو شرط تحفظ به این معاهده پیوسته است. یکی شرط رزرو تجاری و دیگری شرط رزرو عمل متقابل سرزمینی که در صورت تحقق هر دو یا یکی از این دو شرط مقرر در کنوانسیون رأی داوری خارجی در ایران قابل اجراء نمی‌باشد. حال سؤال اصلی این است که در صورتی که رأی داوری خارجی فاقد شرایط شمول کنوانسیون نیویورک بوده باشد آیا قابلیت اجراء در ایران را دارد؟ و اگر پاسخ مثبت است رأی مزبور تحت چه عنوانی قابلیت اجرا را پیدا می‌نماید؟ که ذیلاً به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

یک. رأی داوری خارجی به منزله احکام محاکم خارجی

در صورتی که رأی داوری را مشابه احکام قضایی دادگاه های خارجی فرض نماییم لازم است که واجد شرایط و مقررات مقرر در قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶ بوده باشد. فصل نهم قانون مزبور، در باب احکام و اسناد لازم الاجراء کشورهای خارجی است. ماده ۱۶۹ این قانون برای احکام مدنی (و نه کیفری) صادره از دادگاههای خارجی شرایط ذیل را در نظر گرفته شده است.

۱- حکم از کشوری صادر شده باشد که بموجب قوانین خود یا عهود یا قراردادهای احکام صادره از دادگاه های ایران در آن کشور قابل اجرا باشد یا در مورد اجرای احکام، معامله متقابل نماید.

۲- مفاد حکم مخالف با قوانین مربوط به نظم عمومی و یا اخلاق حسنه نباشد.

۱ دکتر محبی، محسن، داوری نامه ۱، انتشارات مرکز داوری اتاق ایران، سال ۱۳۸۳، صفحه ۱۹۵

۳- اجرای حکم مخالف با عهود بین المللی که دولت ایران آن را امضاء کرده یا مخالف قوانین مخصوص نباشد .

۴- حکم در کشوری که صادر شده قطعی و لازم الاجراء بوده و به علت قانونی از اعتبار نیفتاده باشد .

۵- از دادگاه های ایران حکمی مخالف دادگاه خارجی صادر نشده باشد .

۶- رسیدگی به موضوع دعوی مطابق قوانین ایران اختصاص به دادگاه های ایران نداشته نباشد .

۷- حکم راجع به اموال غیر منقول واقع در ایران و حقوق متعلق به آن نباشد .

۸- دستور اجرای حکم از مقامات صلاحیت دار کشور صادر کننده حکم صادر شده باشد .

البته مفاد بند های هشتگانه ماده ۱۶۹ قانون اجرای احکام مدنی بسیار صریح است . بنظر می رسد کمتر رأی داور با مقررات این ماده و خارج از شمول کنوانسیون نیویورک قابلیت اجرایی داشته باشد . اساساً بررسی و اثبات شرایط مقرر در این ماده صرف نظر از اینکه بار اثباتی آن بر عهده دارنده رأی داور است یا خیر ، بسیار دشوار می نماید . از همه اشکالات مهمتر و سخت تر اینکه اساساً آرای داور (برخلاف نظر نگارنده) در رویه قضایی و نیز مقررات و قوانین فاقد ویژگی «حکم» تلقی گردیده است. به ویژه که در بند ۵ صراحتاً حکم صادره را به دادگاه های خارجی منسوب نموده است . در حالی که رأی داور با حکم محاکم قضایی متفاوت است . لذا به نظر ما اساساً پذیرش رأی داور خارجی مشابه و یا به مثابه احکام دادگاه های خارجی ، غیر میسر و غیر ممکن است .

دو. رأی داور خارجی به منزله اسناد تنظیمی لازم الاجراء خارجی

مطابق این نظریه رأی داور به عنوان یک سند تنظیم شده در خارج از ایران و با وصف لازم الاجراء تلقی گردیده است . در نظام حقوقی و قانونی ما اعتبار اسناد تنظیمی در خارج از کشور و نوعاً جهت ارائه به محاکم قضایی دارای شرایطی است که در ماده ۱۲۹۵ قانون مدنی مذکور افتاده است . «محاکم ایران به اسناد تنظیم شده در کشور های خارجه همان اعتبار را خواهند داد که آن اسناد مطابق قوانین کشوری که در آن جا تنظیم شده دارا می باشد . مشروط بر اینکه :

اولاً- اسناد مزبور به علتی از علل قانونی از اعتبار نیفتاده باشد .

ثانیاً- مفاد آنها مخالف با قوانین مربوط به نظم عمومی یا اخلاق حسنه ی ایران نباشد .

ثالثاً- کشوری که اسناد در آن جا تنظیم شده به موجب قوانین خود و یا عهود ، اسناد در

ایران را نیز معتبر بشناسد .

رابعاً- نماینده سیاسی یا کنسولی ایران در کشوری که سند آنجا تنظیم شده یا نماینده

سیاسی و قنصلی کشور مزبور در ایران تصدیق کرده باشد که سند موافق قوانین محل، تنظیم یافته است. شرایط فوق جهت احراز صحت اعتبار اسناد خارجی در محاکم قضایی ایران است. لیکن به فرض صحت اعتبار آنها، جهت اجرای آرای داوری خارجی به عنوان اسناد خارجی رعایت مفاد مادتين ۱۷۷ و ۱۷۸ قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶ ضروری است. حسب مفاد ماده ۱۷۷ قانون مزبور، اسنادتنظیمی باید به همان ترتیب و شرایط مقرر در اجرای احکام دادنامه های خارجی (بشرح مقرر در ماده ۱۶۹ همین قانون) بوده باشد. همچنین حسب ماده ۱۷۸ این قانون «احکام و اسناد خارجی طبق مقررات اجرای احکام مدنی به مرحله اجرا گذارده می شود». بنابراین جهت شناسایی رأی داوری خارجی و خارج از قلمرو کنوانسیون نیویورک و به عنوان سند خارجی و اجرا آن در ایران، رعایت شرایط فوق الذکر ضروری است.

سه. رأی داوری خارجی به منزله آرای داوری داخلی

مطابق با این نظریه، رأی داوری خارجی به منزله یکی از آرای داوری صادره در داخل کشور محسوب گردیده و حسب قواعد و مقررات اجرای آرای داوری صادره داخلی رفتار می گردد. البته آرای داوری داخلی همانگونه که قبلاً توضیح داده شد شامل آرای داوری ملی و نیز آرای داوری تجاری بین المللی است. حسب مدلول ماده ۴۸۸ قانون آئین دادرسی مدنی، ظرف ۲۰ روز پس از ابلاغ رأی داوری، قابلیت صدور اجرائیه را داشته و در داوری های تجاری بین المللی مصوب ۱۳۷۶، وفق بند ۳ ماده ۲۳ قانون داوری تجاری بین المللی مصوب ۱۳۷۶، پس از گذشت ۳ ماه و عدم اعتراض محکوم علیه و نیز عدم صدور قرار توقف رأی داوری، قابلیت صدور اجرائیه را خواهد داشت. البته بعضی از متخصصین حقوق داوری اظهار نظر نموده اند که: «رأی داوری صادره در خارج از ایران باید به دادگاه موضوع ماده ۶ قانون داوری تجاری بین المللی ایران، یعنی دادگاه عمومی تهران ارائه شود.»^۱ به هر حال به نظر می رسد که در خصوص آرای داوری اعم از اینکه رأی داور ملی داخلی یا رأی داور تجاری بین المللی فرض نماییم بتوان از محاکم ایران درخواست صدور را اجرائیه را نمود مشروط بر اینکه شرایط مقرر در ماده ۱۲۹۵ قانون مدنی و مواد ۱۶۹ و ۱۷۷ و ۱۷۸ قانون اجرای احکام را داشته باشند.

ج. اجرای آرای داوری خارجی وفق شرایط خاص

آنچه که تا کنون در این قسمت از بحث به رشته تحریر درآمد، در باب شناسایی اجرای قطعی و لازم الاجراء خارجی بود که بدو در حیطه حقوقی کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک و سپس موارد خارج از قلمرو آن و به عنوان حکم و یا سند لازم الاجراء و بالمآل، احتساب و اشمال رأی

۱ نیک بخت، حمید رضا، شناسایی و اجرای آرای داوری ها در ایران، انتشارات مؤسسه مطالعات و پژوهش های بازرگانی، سال ۱۳۹۱، صفحات ۱۹۱ و ۱۹۲

داوری خارجی به عنوان رأی داوری داخلی مورد بحث و بررسی قرار گرفت. البته در موارد مذکور صراحتاً حکم قانونی راجع به اجرای آرای داوری خارجی به چشم نمی خورد و صرفاً با اخذ وحدت ملاک و یا دکتترین حقوقی و نیز رویه قضایی نظریاتی بیان گردید. در این قسمت به اجرای آرای داوری خارجی و با شرایط خاص می پردازیم.

اول. معاهدات سرمایه گذاری

معاهدات دو جانبه و یا چند جانبه معمولاً جهت حمایت و تشویق سرمایه گذاری است و مفاد آنها نوعاً شامل جزئیات نحوه همکاری و میزان سرمایه گذاری و نیز سایر جوانب فنی و توافقات حاصله است. در این معاهدات غالباً در خصوص راه حل اختلافات و یا مشکلات احتمالی و یا تفسیر مواد معاهده از طریق درج شرط مراجعه به داوری پیش بینی می گردد. این معاهدات که قاعدتاً و به استناد اصل ۷۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران باید به تصویب مجلس شورای اسلامی نیز برسد، حسب مقرر در ماده ۹ قانون مدنی در حکم قانون ایران است. لذا اثر حقوقی آنها الزام آور بودن و لازم الاجراء بودن مفاد و شروط معاهده است.

تقریباً در تمامی این شروط داوری آمده است که «رأی داوری برای طرفین قطعی و لازم الاجراء خواهد بود.»^۱ نکته قابل توجه اینکه در برخی از این معاهدات متضمن مقرراتی جهت تسهیل اجرای آرای داوری پیش بینی گردیده است. بطور مثال در خصوص پروتکل دوم معاهده تشویق و حمایت سرمایه گذاری بین ایران و آلمان سال ۱۹۶۴ برابر ۱۳۴۴ شمسی، صرفاً به تدارک و تمهیداتی راجع به حل و فصل اختلافات از طریق داوری اشاره نموده و ملاً اینکه عدم اجرای رأی داوری مقدور و میسر نبوده مگر در موارد مذکور در ماده ۵ کنوانسیون نیویورک ۱۹۵۸ که امتناع از اجرای رأی داوری جایز شمرده شده است. همچنین در ماده ۱۱ موافقتنامه دو جانبه فیما بین ایران و پاکستان (۱۳۷۶) تأکید گردیده که داوری وفق مقررات آنسیترال انجام خواهد شد.

همچنین نمونه بارزتر و جالب تر را می توان در ماده ۱۰ موافقتنامه تشویق و حمایت متقابل از سرمایه گذاری بین ایران و آذربایجان (۱۳۷۹) مشاهده کرد. به موجب این ماده: «اگر اختلافات بین سرمایه گذار و دولت مقابل از طریق دوستانه حل و فصل نشود، هر طرف می تواند یا به دادگاه رجوع کند، یا با رعایت مقررات داخلی خود به داوری مراجعه نماید. اما اگر موضوع در دادگاه صالح مطرح شده باشد، مادام که موضوع تحت رسیدگی است، قابل ارجاع به

۱. بطور مثال در معاهده ایران با دولت کویت مورخ ۱۳۸۶/۶/۵ و یا با دولت پادشاهی سوئد مورخ ۱۳۸۶/۵/۱۶ و یا دولت پادشاهی اسپانیا حتی عهدنامه مودت در روابط اقتصادی و حقوق کنسولی بین ایران و ایالات متحده آمریکا ۱۳۳۴ و غیره

داوری نیست.^۱ راقم سطور معتقد است قید عبارت «رأی داورى قطعى و لازم الاجراست» متضمن ایجاد تعهد قراردادی برای طرفین قرارداد مبنی بر اجرای بی قید و شرط و بی چون و چرای آرای قطعی داورى است. یعنی محکوم علیه طوعاً و اختیاراً نسبت به اجرای مفاد رأی داورى مبادرت ورزد. در غیر این صورت باید به اجرای اجباری رأی داورى روی آورد. البته برخی معتقدند که در خصوص معاهدات، «اجرای اجباری رأی داورى به معنای وجود روشی برای استفاده از قدرت دولتها برای اجبار رأی داورى ناشی از معاهدات دو جانبه سرمایه گذاری قابل تصور نیست».^۲ زیرا این امر مربوط به دولت ها و طبعاً در حوزه روابط بین دولتها و یا حداقل به یک دولت مربوط است، و قرارداد و اجرای آن تابع مقررات حقوق بین الملل عمومی است. به عبارت روشن تر اینکه وقتی یک رأی داورى در اختلاف بین دول متعاهد مربوط به تخلف و یا نقض و یا تفسیر معاهده دو جانبه سرمایه گذاری صادر می شود، ناشی از دیوان داورى است که صلاحیت آن از یک سند حقوق بین المللی عمومی (یعنی معاهده) ناشی می شود، نه از یک قرارداد خصوصی. لذا آرای داورى مزبور تحت شمول کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک نیز قرار نمی گیرد زیرا نه تنها داورى آنها تجاری محسوب نمی شود بلکه ناشی از یک نظام معاهده ای تنظیم کننده در نظر گرفته می شود.^۳ مگر اینکه در متن معاهده تصریح نماید که معاهده از نوع تجاری بوده و اجرای رأی داورى تحت شمول معاهده ۱۹۵۸ نیویورک خواهد بود.^۴

دوم. معاهده دو جانبه ایران - ایالات متحده - ۱۹۸۱

در خصوص دیوان داورى دعاوى ایران - ایالات متحده آمریکا در فصل قبل و در بحث قواعد مراکز مهم داورى بین المللی سخن به میان آمد. گفتیم که این دیوان داورى براساس بیانه های عمومی حل و فصل ادعاها در تاریخ ۱۳۵۹/۱۰/۲۹ و برابر ۱۹ ژانویه ۱۹۸۱ میلادی تأسیس گردید. این معاهده دو جانبه بین المللی نه تنها امروز قسمت اعظمی از سیستم داورى و حقوق داورى ایران را تشکیل می دهد، بلکه در عالم حقوق داورى بین المللی یکی از محدود مراکز داورى و با صلاحیت خاص است که حدود ۴ دهه به عمر خود ادامه داده است. هدف ما از ذکر این مرکز داورى در چارچوب بحث اصولی خود، یعنی لازم الاجراء بودن آرای داورى،

۱ دکتر محبی، محسن، منبع پیشین، صفحه ۲۰۵

۲ نیک بخت، حمید رضا، شناسایی و اجرای آرای داورى ها در ایران، انتشارات مؤسسه مطالعات و پژوهش های بازرگانی، سال ۱۳۹۱، صفحه ۲۱۳

۳ منبع پیشین، صفحه ۲۱۶

۴ مانند این شرط (بند ۷ از ماده ۱۱۳۶ نفتا) به شرح ذیل:

Aclame Lhatis Submitted to Arbitration under this Section Shall Be Considered to Arise out of Commercial Relationship Article 10. f (NYC)

بیشتر حول محور نحوه اجرای آرای صادره از این مرکز داوری است. در مورد لازم الاجراء بودن آرای داوری بطور اعم، قبلاً معروض گردید که اساساً ارجاع امر به داوری حاکی از اراده و خواست طرفین اختلاف جهت حل مشکلات و اختلافات از طریق داور و تمکین به رأی داور است. یعنی توافق بر امر داوری متضمن تعهد ضمنی بر اجرای اختیاری رأی می باشد. در خصوص اجرای آرای داوری بطور اخص، بند ۴ ماده بیانیه حل و فصل ادعاهای صریحاً مقرر داشته است که: «تمام تصمیمات و احکام هیأت داوری قطعی و لازم الاجراء خواهد بود.»^۱ حسب بند ۳ ماده ۴ بیانیه حل و فصل ادعاها، «هر حکمی که هیأت داوری علیه هر یک از دولتین صادر نماید علیه آن دولت در دادگاه های هر کشوری طبق قوانین آن کشور قابل اجرا خواهد بود.» همچنین برای پرداخت مبلغ ناشی از آرای صادره، مقرر شده است که یک میلیارد دلاری در یک حساب تضمینی همواره وجود داشته باشد (و هیچ گاه از ۵۰۰ میلیون دلار تنزل ننماید) تا صرفاً برای تضمین پرداخت و ادعاهای علیه ایران مورد استفاده قرار گیرد. لذا پس از صدور رأی مالی به نفع طرف آمریکایی، محکوم به از حساب تضمینی یکطرفه و به نفع دولت آمریکا که در نظر گرفته شده است پرداخت خواهد شد. و تبعاً اجرای اجباری برای طرف ایرانی مطرح نیست. لیکن اگر این اجبار معطوف به طرف آمریکایی باشد، معلوم نیست که در صورت عدم تمکین به رأی لازم الاجرای داوری چگونه باید عمل کرد؟ البته گفته شده است که: «رأیی که طوعاً اجرا نشود، برای اجرای اجباری، به یکی از کشور های طرفین بیانیه الجزایر و یا به کشور ثالث برده خواهد شد.»^۲ البته تاکنون مشکلی جهت اجرای آرای داوری دیوان پیش نیامده است تا در آینده چه خواهد شد!

نتیجه گیری

۱- نظر به گسترش روابط اجتماعی و خصوصاً ارتباطات تجاری و بالتبع افزایش اختلافات، یافتن راه حل های مناسب جهت حل و فصل منازعات امری لازم و بلکه ضروری است. نهاد تاریخی و مردمی داوری به لحاظ دارا بودن امتیازات انحصاری نسبت به سیستم قضایی، همچون هزینه کمتر و سرعت بیشتر و نیز اجتناب از تشریفات زائد دادرسی، آلت رناتیو مناسب و به عنوان طریقه پسندیده و منصفانه جهت حل و فصل اختلافات جایگزین و بدیل سیستم قضایی است.

۲- براساس قوانین متعدد داخلی چون قانون آئین دادرسی مدنی در باب داوری، قانون داوری تجاری بین المللی، قانون الحاق ایران به کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک در خصوص شناسایی و اجرای احکام خارجی و سایر معاهدات سرمایه گذاری دو جانبه آرای داوری داخلی و خارجی به سهولت شناسایی و به اجراء در خواهند آمد. البته شناسایی و اجرای آرای داوری دو نهاد حقوقی متفاوت بوده و عملاً شناسایی مقدمه اجرای رأی داوری است.

۳- یکی از امتیازات مهم و اساسی حقوق داوری که یک سیستم دادرسی مردمی است و بر مبنای توافقات حاصله، اجرای اختیاری رأی داوری است که در واقع ضمانت اجرای رأی داوری نیز هست. یعنی وقتی طرفین اختلاف به داوری توافق و تراضی می نمایند، این توافق متضمن تعهد اجرای اختیاری رأی داوری بدون نیاز به اجبار محکوم علیه خواهد بود. مع الوصف در صورتی که محکوم علیه از اجرای رأی داوری امتناع ورزد، قوانین و قواعد داوری تمهیدات لازم را برای اجرای اجباری رأی داوری پیش بینی نموده اند.

۴- ویژگی اصلی داوری، قطعی و لازم الاجراء بودن آرای داوری است. بدین معنی که پروسه داوری یک مرحله ای بوده و رأی داوری نیز از لحاظ ماهوی غیر قابل اعتراض و تجدید نظر است. لذا رأی داوری در صورت عدم اعتراض (شکلی) و یا وارد نبودن اعتراض، به موقع اجراء در خواهد آمد. نکته مهم اینکه در صورت عدم اطمینان به اجرای رأی داوری در واقع تمام زحمات و صرف اوقات و هزینه ای داوری عملاً بی فایده خواهند بود.

۵- مطابق قواعد عام داوری و سایر قوانین خاص و مرتبط اعم از داخلی و بین المللی، آرای داوری قطعی و نهایی و لازم الاجراست. به موجب ماده ۴۸۸ قانون آئین دادرسی مدنی و نیز ماده ۳۵ قانون داوری تجاری بین المللی، در خصوص آرای داوری و نیز حسب مقرر در ماده ۳ کنوانسیون ۱۹۵۸ نیویورک و سایر قوانین و مقررات، آرای داوری لازم الاتباع است. همچنین رأی داوری بلافاصله پس از صدور قطعی و لازم الاجراست، مگر اینکه مقررات حاکم بر داوری رعایت نگردیده و یا اجرای رأی داوری بر خلاف نظم عمومی و یا اخلاق حسنه باشد.

اجرای آرای داوری خارجی نیز در صورتی که در حیطه و قلمرو کنوانسیون نیویورک باشد، مانند آرای داوری داخلی قابل اجراست. و در صورتی که مشمول مقررات این معاهده نباشد، به منزله احکام محاکم خارجه و یا اسناد تنظیمی لازم الاجراء خارجی، حسب مورد و با لحاظ شرایط مقرر در ماده ۱۲۹۵ قانون مدنی و نیز مواد ۱۶۹ و ۱۷۷ و ۱۷۸ قانون اجرای احکام مدنی قابل اجراست. والسلام

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. جعفری لنگرودی ، محمد جعفر ، ترمینولوژی حقوق ، انتشارات کتابخانه گنج دانش ، سال ۱۳۶۸
۲. حبیبی مجنده ، محمد ، داوری تجاری بین المللی تطبیقی ، انتشارات دانشگاه مفید ، سال ۱۳۹۱
۳. جنیدی ، لعیا ، اجرای آرای داوری بازرگانی ، انتشارات شهر دانش ، سال ۱۳۹۲
۴. دانای علمی ، منیژه ، مندرج در مجله کانون وکلای دادگستری مرکز ، شماره ۳۹ و ۴۰ ، بهار و تابستان ۱۳۸۹
۵. شمس ، عبد الله ، آئین دادرسی مدنی ، انتشارات دراک ، سال ۱۳۸۴ ، جلد سوم
۶. صلح چی ، محمد علی و غیره ، اسناد بین الملل راجع به حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی ، انتشارات جنگل ، جاودانه ، سال ۱۳۹۰
۷. علامه حلی ، قواعد الاحکام ، چاپ ... کتاب قضاء (به نقل از جنیدی ، لعیا ، قانون داوری تجاری بین المللی ، انتشارات دانشگاه تهران ، سال ۱۳۷۸
۸. فرهنگ بزرگ جامع نوین ، ترجمه المنجد ، انتشارات اسلام تهران ، سال ۱۳۶۵
۹. کاتوزیان ، ناصر ، مبانی حقوقی عمومی ، انتشارات نشر میزان ، سال ۱۳۸۳
۱۰. محبی ، محسن و حسین کاویار ، مجموعه مقررات جدید آنسیترا ل درباره داوری ، انتشارات خرسندی ، سال ۱۳۹۲
۱۱. محبی ، محسن ، داوری نامه ۱ ، انتشارات مرکز داوری اتاق ایران ، سال ۱۳۸۳
۱۲. مجتهدی ، محمد رضا ، مقررات بین المللی ، انتشارات کتاب رأی مولی ، تبریز ، سال ۱۳۷۱
۱۳. محمدی خورشیدی ، محمد ، داوری در حقوق ایران ، انتشارات بهنامی ، سال ۱۳۹۰
۱۴. نجفی ، محمد حسین ، جواهر الکلام ، جلد ۴ ، چاپ دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۹۸ ه ق
۱۵. نیک بخت ، حمید رضا ، شناسایی و اجرای آرای داوری ها در ایران ، انتشارات مؤسسه مطالعات و پژوهش های بازرگانی ، سال ۱۳۹۱

منابع انگلیسی

16. Giardina, A., "The Practical Application of Multilateral Convention "14th ICCA Congress, Paris, May, 1998
17. Redfern and Hunter, International Commercial Arbitration
18. Experiente of Practical problems of Enforcement, Icc Congress
19. van den Berg, NewYork Convention

صفحات ۱۷۲ - ۱۵۳

شان اخلاقی حیوانات از دیدگاه اندیشمندان غرب. مسلمان و قرآن کریم با تأکید بر تفسیر المیزان

سیدحسین رکن‌الدینی^۱

چکیده

شان اخلاقی حیوانات، موضوعی است که در غرب از قبل مورد توجه بوده است، اما در میان اندیشمندان مسلمان زمینه‌ای برای طرح آن وجود نداشته است. در خصوص شأن اخلاقی حیوانات میان اندیشمندان غیر مسلمان، از دیدگاه انسان‌محور - دیدگاه افراطی - که برای هیچ موجودی غیر از انسان شأن اخلاقی قائل نیست تا دیدگاه بوم‌محور - دیدگاه تفریطی - که برای تمام عالم هستی شأن و احترام قائل است به چشم می‌خورد که تمام آنها قابل نقد هستند. اندیشمندان مسلمان اولاً با وسعت و عمق در این بحث ورود نداشته‌اند، ثانیاً با توجه به مبانی اعتقادی یکسان مبتنی بر آیات و روایات‌شان، اگر به بحث ورود پیدا کنند به دیدگاهی یکسان و یا حداقل مشابه؛ یعنی وجود شأن اخلاقی برای حیوانات خواهند رسید. این مقاله که از نوع کتابخانه‌ای است تلاش کرده با روشی وحیانی نقلی و نیز تحلیلی توصیفی شأن اخلاقی حیوانات را از دیدگاه اندیشمندان غربی و مسلمان و آنگاه از دیدگاه قرآن بررسی نماید. از دیدگاه قرآن، وجود ویژگی‌های شأن اخلاقی - شعورمندی، هدفمندی و اختیار - در حیوان که لازمه شأن اخلاقی مستقل است، امری ممکن به نظر می‌رسد و در نتیجه شأن اخلاقی حیوانات امری باورپذیر می‌نماید.

واژگان کلیدی

شان اخلاقی، ویژگی‌های شأن اخلاقی، شأن اخلاقی حیوانات، شأن اخلاقی در قرآن.

۱. استادیار گروه اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

اینکه انسان دارای شأن اخلاقی مستقل است یک اصل پذیرفته شده و بلامنازع است. اما آیا حیوان مانند انسان می‌تواند دارای چنین شأن اخلاقی‌ای باشد؟ این سؤال برخاسته از سؤالات بنیادینی (فتحعلی، محمود، ۱۳۹۰: ۹۷ - ۱۲۲) است که پیش روی انسان نهاده شده است؛ از جمله: آیا حیوانات دارای ارزش می‌باشند؟ آیا حیوانات می‌توانند بر انسان حق داشته باشند؟ و پاسخ به این سؤالات بر اساس نوع جهان‌بینی انسان شکل می‌گیرد و نشانگر بینش و اعتقاد فرد پاسخ-دهنده خواهد بود. از طرفی نظریات اخلاقی، مبتنی بر جهان‌بینی هستند؛ به عبارت دیگر رعایت اصول اخلاقی توسط انسان در تعامل با غیرخود از جمله حیوان بر اساس مبانی فکری، اعتقادی و بینشی او به غیر، تنظیم شده و سامان می‌یابد.

با توجه به مطالب فوق و با توجه به وجود دیدگاه‌های متفاوت نسبت به شأن اخلاقی حیوانات، موضوع «شأن اخلاقی حیوانات از دیدگاه قرآن» بحثی کاملاً جدی و اثرگذار است. آنچه این قلم به آن خواهد پرداخت «چیستی شأن اخلاقی و نیز شأن اخلاقی حیوانات از دیدگاه قرآن» است. اگر شأن به معنای اصطلاحی آن یعنی «قدر و منزلت»، «جایگاه» و نیز «ارزش ذاتی» تلقی گردد، این قلم بر این باور است: علاوه بر این که انسان مستقلاً دارای این شأن و منزلت هست از نگاه قرآن، حیوانات نیز از جایگاه و منزلت خاص برخوردار هستند؛ لکن بحث اصلی پاسخ به این پرسش است: «آیا حیوانات نیز، مانند انسان، از جایگاه، منزلت و شأن اخلاقی برخوردارند و نسبت به این شأن، صاحب حق می‌باشند تا رعایت حقوق آنها ضرورت داشته باشد یا نه؟».

شأن اخلاقی حیوانات

منظور از شأن اخلاقی حیوانات عبارت است از: ارزش و جایگاه واقعی‌ای که حاکمی از وجود هویتی واقعی برای حیوان است به گونه‌ای که فاعل اخلاقی را وادار به رعایت الزامات اخلاقی در باره‌اش می‌کند و به همین جهت ارزش آن، ذاتی نامیده می‌شود. در مقابل آن، جایگاهی است که چنین هویتی را برای حیوان ایجاد نمی‌کند، هر چند ممکن است ارزش باشد.

گزاره‌های اخلاقی گاهی متعلق‌شان انسان است که موجودی مدیرک، مختار و ذی‌شعور است. غالباً در نوع انسان، اصول موضوعی اخلاق وجود دارد و اطلاق واژه شأن اخلاقی در موردش، استعمال لفظ در معنای حقیقی خود است؛ اما آیا اطلاق «شأن اخلاقی» در مورد حیوان صحیح است؟ این سؤال را از دو منظر می‌توان دقیق‌تر مطرح کرد:

منظر اول؛ آیا مثلاً از نظر اخلاقی نسبت به حیوانات تکلیف داریم یا نه؟ در این منظر رعایت شأن اخلاقی، منسوب به انسان است.

منظر دوم؛ صرف‌نظر از وظیفه انسان در برابر حیوانات، آیا خود از شأن اخلاقی برخوردار

بوده و ذاتاً دارای ارزش اخلاقی هستند یا نه؟

واژه شأن اخلاقی لزوماً درباره موجود مختار به کار می‌رود و از شرایط و ارکان تحقق اخلاق، اختیار است، این در حالی است که حیوان - به حسب ظاهر - از نعمت اختیار بی‌بهره است. با این فرض، آیا استعمال شأن اخلاقی در باره‌اش صحیح است؟ در صورت صحت استعمال، آیا در معنای حقیقی یا مجازی آن استعمال شده است؟

این نوشتار به دنبال پاسخ همین سؤال است و اگر پاسخ سؤال مثبت باشد شأن اخلاقی حیوانات اثبات می‌گردد.

بعضی در تعریف شأن اخلاقی گفته‌اند: شأن اخلاقی عبارت است از هویتی که در مقابل فاعل‌های اخلاقی دارای الزامات اخلاقی بالفعل یا بالقوه مطرح می‌شود؛ مثلاً وقتی تعهدی در برابر چیزی - تقریباً هر چیز - داریم، نسبت به آن الزام اخلاقی خواهیم داشت. اما فقط در قبال موجوداتی الزام اخلاقی داریم که می‌توانند اخلاقاً آزاده (مظلوم) شده باشند. (Mary, Anne, Warrn, Moral Status) به نظر می‌رسد، این تعریف شامل حیوانات نیز می‌شود؛ چون اخلاقاً حیوانات نیز آزاده می‌شوند.

بعضی دیگر (پاکپور، علی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱) گفته‌اند: اطلاق شأن اخلاقی در مورد حیوانات به اعتبار فاعل اخلاقی صحیح است؛ لکن چون متعلق این واژه، حیوان است، و از طرفی در تعریف اخلاق، قید اختیار، شرط است و حیوانات به حسب ظاهر فاقد اختیار هستند، این اطلاق مجاز خواهد بود. آنچه محل بحث است این است که آیا حیوانات مانند انسان از شأن اخلاقی خاص برخوردارند یا نه؟

مدعای این قلم این است که حیوانات از تمام لوازم شأن اخلاقی برخوردار بوده و لذا دارای شأن اخلاقی هستند. بنابراین اطلاق شأن اخلاقی نسبت به آنها استعمال لفظ در معنای حقیقی آن است.

لوازم شأن اخلاقی

لوازم شأن اخلاقی عبارتند از: اختیار، علم و آگاهی و غایت‌مدار بودن. این لوازم اصول موضوعه‌ای هستند که ملاک اخلاقی بودن یک فعل یا رفتار، منوط به تحقق مجموع آنهاست و این امر در جای خود اثبات شده است و مورد قبول همه هست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵/۱ - ۴۰) و لذا در اینجا نیازی به بررسی و اثبات آنها نیست.

در این که انسان این سه ویژگی را داراست و در نتیجه دارای شأن اخلاقی مستقل (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵/۱ - ۴۰) است مورد بحث نیست. اما آیا حیوان این سه ویژگی را داراست و به تبع آن می‌تواند دارای شأن اخلاقی باشد؟ به نظر می‌رسد به استناد آیات قرآن ویژگی‌های سه-گانه فوق در حیوان نیز وجود دارند.

الف) هدفمند بودن

از لوازم شأن اخلاقی غایت‌مدار بودن موجود است؛ چون لازمه مختار بودن موجود این است که غایت و هدفی را در مسیر تعالی خود انتخاب کرده و به سمت آن حرکت نماید. این غایت می‌تواند علت غایی‌ای باشد که هر فاعل ذی‌شعوری به انگیزه آن اقدام به انجام فعل می‌کند و لذا غایت می‌تواند به عنوان علت غایی آن فعل مورد توجه قرار گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۸ و ۲۹) لازمه شأن اخلاقی داشتن حیوان نیز این است که دارای غایتی مشخص باشد؛ چون فلسفه اخلاق و امر اخلاقی این است که موجود متصف به آن، به سمت کمال نهایی خود که هدف نهایی اوست حرکت نماید. پس هدفمند است.

طبق این بیان تمام حیوانات هدفمند بوده و در حال حرکت به سمت هدفی مشخص در حرکت می‌باشند.

ب) حیوانات موجوداتی آگاه و دارای علم و معرفت

موجودی که متصف به شأن اخلاقی می‌شود، تا از علم و معرفت بهره‌مند نباشد نمی‌تواند اختیار داشته باشد، و نیز غایت‌مدار باشد تا قدرت بر انتخاب داشته باشد. لازمه تشخیص و انتخاب امری که موجود را به سوی کمال هدایت کند، علم و آگاهی است. فاقد علم و معرفت نمی‌تواند دارای شأن اخلاقی باشد. اگر حیوان از دو ویژگی اختیار و هدفمند بودن بهره‌مند باشد حتماً از علم و آگاهی نیز بهره‌مند خواهد بود؛ پس از شأن اخلاقی برخوردار است.

ج) حیوانات موجوداتی مختار

اگر موجودی بخواهد از شأن اخلاقی برخوردار باشد باید مختار نیز باشد. چون لازمه اخلاق این است که صاحب آن دارای قدرت انتخاب باشد و لازمه انتخاب، داشتن اختیار است. با وجود اختیار واژه‌هایی مانند تکلیف، امر و نهی، ثواب و عقاب، نیت، اخلاق و ... مفهوم پیدا می‌کنند و بدون اختیار هیچ‌کدام از آنها مفهوم پیدا نمی‌کنند. در این جهت فرقی بین انسان و غیرانسان نیست.

تلاش این نوشتار این است اثبات نماید حیوان دارای اختیار است.

تشکیکی بودن لوازم شأن اخلاقی و شأن اخلاقی

در مبانی هستی‌شناختی این مطلب به اثبات رسیده که موجودات نظام هستی دارای مراتب هستند. (مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰: ۳۳۳/۱-۳۹۲) بنابراین می‌توان گفت لوازم سه‌گانه شأن اخلاقی نیز اموری تشکیکی هستند؛ چون این لوازم برای حیواناتی در نظر گرفته شده‌اند که خودشان ذومراتب هستند. اگر ادعا می‌شود حیوانات دارای اختیار و علم و معرفت هستند، به معنای یکسان بودن اختیار و علم آنها با هم نیست؛ بلکه هر حیوانی متناسب با سعه وجودی‌اش از اختیار و شناخت متناسب با خود بهره‌مند است؛ مثلاً یک حیوان پستاندار و یک حشره به خاطر

تفاوت در سعه وجودیشان، اختیارشان متفاوت خواهد بود. وقتی لوازم شأن اخلاقی مشکک بود بدیهی است شأن اخلاقی نیز مشکک باشد. به این معنا که شأن اخلاقی تمام موجودات یکسان نیست و هرگز انتظار این نیست که شأن اخلاقی حیوان برابر با شأن اخلاقی مثلاً انسان باشد. این امر نیز با استناد به همان مبنای هستی‌شناختی «ذومراتب بودن موجودات» مورد توجه قرار می‌گیرد. در باره شأن اخلاقی حیوانات، اندیشمندان غیرمسلمان دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. در ادامه چند دیدگاه ایشان مرور خواهد شد.

الف) نظریه انسان ژنتیکی یا ژن انسانی

بر اساس نظریه انسان ژنتیکی،^۱ - از دیدگاه‌های انسان‌محور - هر موجودی که دارای ژن انسانی باشد، دارای شأن اخلاقی بوده و از ارزش ذاتی برخوردار است. در واقع ژن انسانی، شرط لازم و کافی برای برخورداری موجود از شأن اخلاقی است. به تعبیر «نونان»^۲ معیار انسانیت، بسیط و کاملاً فراگیر است؛ یعنی اگر شما از پدر و مادری انسان‌گونه متولد شدید، انسان هستید. (Mary, Anne, Warr: 2003/ 441) طبق این دیدگاه اگر معیار و ملاک شأن اخلاقی وجود ژن انسانی در موجود باشد، در این صورت نوزاد، کودک، ناقص‌الخلقه، مجنون و حتی نطفه در رحم و جنین، دارای شأن اخلاقی هستند و از این منظر تمام این موارد از ارزش ذاتی یکسانی برخوردار هستند.

این دیدگاه، از قدیمی‌ترین و عام‌ترین نظریه‌های انسان‌محور (به لحاظ شمول) به شمار می‌رود. (پاک‌پور، علی، ۱۳۹۱، ۶۱)

لین‌وایت^۳ در مقاله‌ای تحت عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما»^۴ (لویی پ پویمان، محسن ثلاثی و دیگران، ۱۳۸۴: ۶۵) مدعی می‌شود: مسیحیت، به خصوص در شکل غربی آن، انسان‌مدارترین دینی است که جهان به خود دیده است. (همان: ۸۰) از نظر سینگر، آگوستین^۵ نیز دارای همین تفکر است و معتقد است انسان باید فرمانروای طبیعت و حاکم بر طبیعت باشد (پیترسینگر، علیرضا آل‌بویه، ۱۳۸۶: ۱۴۱-۱۶۹). از جمله افرادی که حامی این دیدگاه است «توماس آکوئیناس»^۶ است.

-
1. The Genetic Humanity Theory.
 2. Noonan.
 3. Lynn, White.
 4. The Historical Roots of our Ecological Crisis
 5. Augustine.
 6. Thomas Aquinas.

بررسی و نقد

۱. دیدگاه انسان‌محور به طور جدی مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. برخی مانند لنین- وایت ضمن مخالفت شدید با این دیدگاه، منشاء آن را آموزه‌های دینی مسیحیت و نیز تأثیرپذیری کلیسا از یونان و دیدگاه ارسطو نسبت به طبیعت دانسته و تمام مشکلات و معضلات زیست- محیطی را ناشی از این دیدگاه دانسته است و تنها راه چاره و برون رفت (پویمان، لویی، محسن ثلاثی و دیگران، ۱۳۸۴: ۸۶/۱) از آن را پیدا کردن دین جدید یا بازاندیشی دین قدیم می‌داند. (ر.ک. پویمان، لویی، محسن ثلاثی و دیگران، ۱۳۸۴: مقاله لوئیس، دابلیو، مانکریف: ۹۳-۱۱۲) منتقدین این دیدگاه معتقدند باید دیدگاه انسان‌محور کنار نهاده شود. اما برخی دیگر، ضمن تأیید دیدگاه انسان‌محور، با ارایه تصویر صحیحی از این دیدگاه، تحت عنوان دیدگاه «انسان‌محور دینی» بر این نکته تأکید می‌ورزند که انسان اشرف مخلوقات است، اما معنای آن حاکمیت افسارگسیخته او بر طبیعت نیست. راه برون رفت از معضلات زیست‌محیطی، اصلاح اندیشه غلط غلبه و حاکمیت علی‌الاطلاق بر طبیعت است؛ به این معنا که باید به شأن خلیفه‌بودن انسان در زمین و نیز مجازبودن به بهره‌برداری و استفاده معقول از طبیعت و حیوانات در چارچوب مشخص، توجه و تأکید کرد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۲۴۱).

۲. بر اساس بیان لنین وایت و دیگران، این دیدگاه اعتبار خود را از کلیسا (کتاب مقدس) و تأثیر یونانیان و ارسطو بر غرب و مسیحیت به دست آورده است. این امر نمی‌تواند دلیل محکم و پشتوانه‌ای قوی برای این دیدگاه باشد. ادیان ابراهیمی در واقع با هم تعارضی ندارند. اینکه کتاب مقدس، انسان را به طور افسارگسیخته، حاکم و مسلط بر طبیعت می‌داند، با دین اسلام که چنین اجازه‌ای را به انسان نمی‌دهد، در تعارض است؛ در حالی که هر دو، کتاب آسمانی و از ادیان ابراهیمی هستند. لذا این دیدگاه از اعتبار و پشتوانه لازم برخوردار نیست.

۳. به چه دلیلی حیوانات از شأن اخلاقی بی‌بهره‌اند؟ چه منافاتی دارد حیوانات دارای شأن و جایگاه اخلاقی باشند؟ و انسان با توجه به کرامت و شرافتی که دارد، به طور معقول حق بهره‌برداری، بهره‌کشی و استفاده از آنها را داشته باشد و در عین حال، شأن آنها را حفظ کند و حقوق آنها را رعایت نماید؟ از دیدگاه اسلام، این امر تأیید شده و مورد تأکید است و منافاتی با شأن اخلاقی انسان ندارد.

۴. از نقاط قوت این دیدگاه دایره شمولش نسبت به انسان‌هاست که بسیار وسیع است، به گونه‌ای که شامل هر کسی می‌شود که دارای ژن انسانی است و همه را دارای حرمت ذاتی می‌داند و فرقی میان کودک و بزرگ، زن و مرد، عاقل و جاهل، ناقص و کامل، مجنون و غیرمجنون، مریض و سالم و جنین و غیرجنین قایل نیست.

ب) نظریه فاعل اخلاقی

بر اساس نظریه فاعل اخلاقی^۱ - از دیدگاه‌های انسان‌محور - ملاک و معیار شأن اخلاقی و ارزش ذاتی در انسان، عقل انسان است؛ یعنی چون انسان، موجودی خردورز است، غایت فی‌نفسه می‌باشد و در نتیجه ارزش ذاتی دارد. این دیدگاه منسوب به کانت^۲ است. او احترام و شرافت را مختص اشخاص می‌داند و مرادش از اشخاص، فاعل‌های اخلاقی (معقول) است. او چنین افرادی را غایت فی‌نفسه دانسته و دارای ارزش ذاتی می‌داند. (Mary, Anne, Warrn / P440) کانت ضمن اینکه حق اساسی حیات و آزادی را به طور مساوی برای تمام فاعل‌های اخلاقی (معقول) قائل می‌شود، در عین حال حیوانات و انسان‌هایی را که فاعل اخلاقی معقول نیستند، شیء نامیده و از این حق بهره‌مند نمی‌داند. (همان) در نتیجه برای آنها ارزش ذاتی قائل نیست و صرفاً آنها را به عنوان ابزار و وسیله‌ای برای منافع و غایات انسان مدّ نظر قرار می‌دهد. (کانت، حمید عنایت و علی قیصری، ۱۳۶۹: ۸۴)

کانت انسان‌هایی را که فاعل اخلاقی معقول نیستند را شیء می‌نامد که تنها به عنوان ابزاری در اختیار انسان و منافع او هستند و اگر هم برای آنها ارزش قائل شود، ارزش آنها را ارزش نسبی می‌داند. (کانت، همان: ۷۳ و ۷۴). کانت اگر در مواردی نسبت به حیوانات و انسان‌های غیرفاعل اخلاقی، وظایفی را قابل تصور می‌داند، در واقع این وظایف به طور غیرمستقیم به انسان و حفظ منافع او مربوط می‌شود و معتقد است انسان در قبال این وظایف، تکلیفی ندارد. (همان)

بررسی و نقد

در این بررسی^۳ فقط دو نکته مورد توجه قرار خواهد گرفت:

۱. دایره شمول این دیدگاه کمتر از دایره شمول دیدگاه «ژن انسانی» است. طبق دیدگاه «فاعل اخلاقی» معلول‌های ذهنی، کودکان، نطفه انسان و ... از ارزش ذاتی برخوردار نخواهند بود.

۲. با توجه به تعریفی که کانت از عقل کرده است مبنی بر اینکه مراد از عقل، «قدرت تصمیم‌سازی» (کانت، حمید عنایت و علی قیصری، ۱۳۶۹: ۱۵ - ۱۸) است که موجود، ذاتاً دارای آن است؛ دیگر این عقل نمی‌تواند معیاری برای برتری انسان از سایر موجودات باشد. به عبارت دیگر، اگر ارزش وجودی و ذاتی انسان به خاطر وجود عقلی است که توسط آن قدرت بر

1. The Moral Agency Theory.

2. Immanuel Kant.

۳. به نظریه کانت اشکالاتی گرفته شده و به آنها پاسخ‌هایی نیز داده شده است. برای آشنایی با این مباحث ر.ک: Mary, Anne, Warrn, Moral Status, Ibid P440.

پاکپور، علی، شأن اخلاقی و قلمرو آن، همان، ص ۷۰ و ۷۱.

تصمیم‌سازی دارد، آنگاه انسان‌های با قدرت تصمیم‌سازی ضعیف را نیز شامل می‌شود و آنها نیز مستثنی نیستند بلکه آنها نیز محترم هستند. (پاکپور، علی، ۱۳۹۱: ۷۲) و اگر مراد ایشان این است که شأن اخلاقی منحصر و متعین در فاعل‌های اخلاقی بالفعل است، این نگاه نمی‌تواند مانع از این باشد که فاعل‌های اخلاقی در قبال سایر موجودات غیرفاعل اخلاقی، فاقد مسؤولیت و تکلیف باشند؛ چون ایشان معتقد بود حیوانات می‌توانند دارای وظایف غیرمستقیمی باشند و منکر وظایف انسان در قبال حیوانات، به خاطر ارائه خدمات به بشریت نیست. ولی در عین حال معتقد است انسان در قبال این وظایف، تکلیفی ندارد. اگر چنین است، انکار مسؤولیت انسان در قبال آنها چیست؟

ج) نظریه احساس‌محور

بر اساس نظریه احساس‌محور^۱ - از نظریات غیرانسان‌محور - (Mary, Anne, Warrn, Ibid: 440) ملاک و معیار ارزش و شأن اخلاقی موجود، حساس بودن یا ذی-شعور بودن موجود است؛ به این معنا که اگر موجودی لذت و ألم را درک می‌کند و سایر حالات هوشیارانه را احساس می‌کند، قابل احترام است و حقوقش باید رعایت شود. برنارد رولین در مقاله خود تحت عنوان «ذی‌شعور بودن، معیار ارزش اخلاقی»^۲ بر این باور است انسان و حیوان هر دو موجوداتی ذی‌شعورند که می‌توان به آنها صدمه زد. به همین جهت از حقوق اخلاقی برخوردار بوده و محترم هستند. (پویمان، لویی، همان، مقاله برنارد رولین: ۱۴۷)

پیترسینگر نیز از جمله طرفداران این نظریه است. وی معتقد است: موجودات ذی‌شعور دارای ارزش ذاتی هستند. (eter Singer 'Practical ' Ethics ' Oxford Reding in Philosophy). سینگر ارزش و اهمیت درد و رنج حیوانات را کمتر از ارزش و اهمیت میزان درد و رنج انسان‌ها نمی‌داند. (همان)

برخی مانند «تام ریگان»^۳ «حساس بودن» را شرط لازم و کافی برای بهره‌مندی این موجودات از شأن اخلاقی می‌دانند. (Mary, Anne, Warrn, Ibid: P440). او در مقاله خود تحت عنوان «مبحث حقوق حیوانات» ارزش ذاتی را، از انسان به موجودات زنده تسری داده است.

بررسی و نقد

۱. اینکه انسان و حیوان از ارزش ذاتی و احترام یکسان برخوردار هستند و موجودات مستعد زندگی، دارای ارزش یکسان هستند و ارزش ذاتی، قابل درجه‌بندی نمی‌باشد، قابل قبول نیست و حتی آقای ریگان که قائل به این مطلب است، بسیار بعید است در مقام عمل، عامل به آن باشد.

1. The Sentience Theory.
2. Sentience as the criterion for moral worth.
3. Tom Regan.

۲. بر اساس معیار حساس بودن، در صورتی که بپذیریم تمام موجودات دارای احترام و شأن اخلاقی هستند، آنگاه زندگی انسان در میان این موجودات زنده با مشکل جدی روبرو می‌شود و باب تعارضات اخلاقی به حدی توسعه پیدا می‌کند که زندگی و شرایط آن را برای انسان سخت می‌کند.

۳. نکته اساسی شاید این مسأله باشد که احساس داشتن موجود، یک ارزش وجودی است. آیا می‌توان یک ارزش وجودی را معیاری برای ارزش اخلاقی قرار داد؟ همان‌طور که بعضی عقل را که از ویژگی‌های خاص انسان است، در رویکرد انسان‌محور، معیار ارزش اخلاقی قرار دادند.

د) نظریه حیات‌محور

بر اساس این نظریه معیار شأن اخلاقی یا ارزش ذاتی موجود، وجود حیات در اوست. بر این اساس حیوان چون موجودی زنده است، دارای شأن اخلاقی مستقل می‌باشد.

آلبرت شوایتزر^۱ می‌گوید محل زندگی مقدس است و ما باید بر این مبنا زندگی کنیم و هر موجود زنده‌ای را دارای ارزش ذاتی «اراده برای زیستن» تلقی کنیم. (پویمان، لویی؛ همان: ۲۹۶) «پل تیلور»^۲ نیز این دیدگاه را قبول دارد. او هر موجود زنده‌ای را «محور غایت‌مند حیات» می‌داند که به شیوه خاص خودش به دنبال خیر و صلاح خودش است و از ارزش ذاتی همسان با دیگران برخوردار است. از نظر او، ارزش ذاتی انسان از سایر موجودات زنده بیشتر نیست. (پویمان، لویی، /اخلاق زیست محیطی، همان: ۳۱۹) او معتقد است نگاه سلسله مراتبی به طبیعت منتفی است و پذیرنده این دیدگاه، باید نسبت به گونه انسان و گونه‌های غیرانسانی، کاملاً بی‌طرف باشد و هیچ تبعیضی را نپذیرد. (پویمان، لویی، /اخلاق زیست محیطی، همان: ۳۲۷)

بررسی و نقد

فرانکنا^۳، هیر^۴، سومنر^۵، حفاظت‌گرایان، مری ان وارن (ر. ک: پاکپور، علی، شأن اخلاقی و قلمرو آن، همان، ص ۸۴) و پیترسینگر (پیترسینگر، علیرضا آل‌بویه، همان، ۱۳۸۴: ۱۵۵) به این دیدگاه ایراداتی گرفته‌اند که پرداختن به آنها از حوصله این نوشتار خارج است. اما ذکر این نکته لازم است که برابر دانستن شأن اخلاقی تمامی موجودات زنده از جمله حیوان با انسان درست نیست. چون لازمه‌اش پیدایش اختلال جدی در بسیاری از امور نظری و عملی زندگی انسانی

1. Albert Schweitzer.

2. Paul Taylor.

3. Wiliam' K' Frankena.

4. R. M. Hare.

5. L. W. Sumner.

6. Mary, Anne, Warrn, Moral Status, Ibid P443.

ر. ک: پاکپور، علی، شأن اخلاقی و قلمرو آن، همان، ص ۸۴.

است؛ چون در مقام عمل امکان ندارد انسان به تمام موجودات زنده و حیوانات توجه یکسانی داشته باشد. انسان برای حفاظت از خود، گاهی مجبور است هزاران و میلیون‌ها ریز موجود را مثلاً از طریق استحمام یا طبخ غذا و ... بنابراین باید مطابق با ارزش وجودی هر موجود، شأن و جایگاه خاص آن را در نظر گرفت و لذا شأن اخلاقی باید نسبی لحاظ گردد. (پاکپور، همان، ۱۳۹۱: ۸۳)

ه) دیدگاه بوم‌مدار

دیدگاه «بوم‌مدار»^۱ برای زیست‌گره به معنای عام آن احترام و ارزش قائل است. این دیدگاه منسوب به آلدو لئوپولد^۲ است که برای اولین بار مسأله اخلاق زمین را مطرح کرد. «ریچارد سیلوان» و «وال پلام وود» نیز معتقدند: «بدون دلیل قوی، رفاه اشیاء یا نظام‌های طبیعی را نباید به مخاطره انداخت» و این را یک تکلیف می‌دانند. (پیترسینگر، علیرضا آل‌بویه، همان، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

لئوپولد معتقد است: «باید به شناخت همزیستی خویش با زمین بپردازیم تا زمین یا اجتماع زیستی را به خاطر خودش قدر بدانیم. باید خود را نه فاتحان زمین بلکه اعضا و شهروندان معمولی اجتماع زیستی بدانیم.» (پویمان، لویی، اخلاق زیست محیطی، همان: ۳۶۳) از نظر او کار «اخلاق زمین» این است که حد و مرزهای اجتماعی را توسعه دهد تا به طور کلی زمین را نیز در برگیرد. (همان: ۳۶۶) البته منظور ایشان این نیست که انسان حق استفاده و بهره‌برداری از منافع زمین مانند خاک، آب، گیاهان و جانوران را ندارد؛ بلکه او ضمن ارائه تصویری از زمین به عنوان یک مکانیسم زیستی، معتقد است اینها نیز حق بقا در موقعیتی طبیعی دارند. (همان: ۳۶۷)

لئوپولد برای ادعای خود دلیلی ارایه نکرده است. بعدها، طرفداران این ایده، دلیل بر مدعای خود را «شهود» ذکر کرده‌اند. مثلاً «بیل دیوال»^۳ و «جرج سشنز» از جمله افرادی هستند که قائل به برابری زیست مرکزی بوده و از «مساوات‌طلبی زیست مرکزی» (همان: ۱۵۸) دفاع می‌کنند و دلیل آن را شهود انسان می‌دانند. (همان: ۶۲ / ۲)

بر اساس این دیدگاه، انسان و حیوان جزئی از طبیعت هستند و علاوه بر تمام موجودات دارای حیات، خاک، آب، اکوسیستم‌ها و در مجموع مکانیسم زیستی روی زمین، همه حق بقا داشته و انسان باید با زمین رابطه‌ای اخلاقی برقرار کند که این امر بدون ارزش قائل‌شدن برای زمین و آنچه در آن است، قابل تصور نیست و نتیجه این ارزش قائل‌شدن، این است که موجودات بی‌جان نیز از ارزش ذاتی برخوردار بوده و رعایت احترام و حق آنها لازم است. طبق

1. Ecocentrism.

2. Aldo Leopold

3. Bill Devall.

این دیدگاه حیوانات نیز به طریق اولی از ارزش ذاتی برخوردار بود و محترمند.

بررسی و نقد

۱. این نظریه از نظر بعضی از اندیشمندان غربی، یک نگاه افراطی به حساب آمده و قابل توجیه نیست. (همان)

۲. دلیل بر این مدعا شهود دانسته شده و این طور دلیل آوردن اشتباه است؛ چون اگر شهود را به معنای «بدیهی» بگیریم که هر انسانی بالوجدان این حقیقت را شهود می‌کند، نادرست است و بهترین دلیل بر بطلان این ادعا، وجود اختلاف نظرهای بسیار زیاد در این حوزه است و اگر مراد از شهود، یک معنای خاصی است که افراد خاصی آن را برای خود لحاظ کرده‌اند، در این صورت، امری شخصی و سلیقه‌ای خواهد بود و قابل استدلال و تعمیم‌دادن نیست.

۳. برابر دانستن ارزش ذاتی تمام موجودات محل تأمل است. مگر اینکه برابر را به معنای حق بقا و بهره‌مندی از بقا و حضور در محیط طبیعی دانست؛ یعنی همان طور که انسان و سایر موجودات، دارای حق بقا و بهره‌مندی هستند، ریز موجودات نیز از این حق برخوردارند. شاید بتوان برابر بودن آنها را به این معنا توجیه کرد.

و) نظریه مرکب

مری.ان.وارن معتقد است می‌توانیم بین تمام معیارهایی که از نظر اخلاقی برایمان اهمیت دارد جمع کنیم و تمام آنها به نحوی معیار ارزش اخلاقی باشند؛ لکن هر معیار به تناسب اهمیت آن. (Mary, Anne, Warm Ibid : 445)

وارن می‌گوید: تمام اندام‌های زنده، دارای بعضی از شوئون اخلاقی هستند. لکن هر یک از این اندام‌ها به دلیل حساسیت‌هایی که دارند، از مراتب شأن اخلاقی متفاوتی برخوردارند. به عبارت دیگر، تمام نظریه‌های مورد بحث در گذشته به نحوی با شأن اخلاقی مرتبط هستند. لذا باید به نحوی معقول با یکدیگر ترکیب شوند. (پاکپور، علی، همان، ۱۳۹۱: ۹۰) او شأن اخلاقی موجوداتی که دارای اندام‌های زنده هستند را مطابق با نوع قابلیت‌ها و توانمندی‌های آنها رده‌بندی کرده و می‌گوید: هرچند تمام آنها دارای شأن اخلاقی هستند؛ لکن موجودات مُدرک، از شأن اخلاقی بیشتری نسبت به موجودات زنده غیر مُدرک برخوردار هستند. فاعل‌های اخلاقی (عادل و با شعور) نیز از شأن اخلاقی بیشتری نسبت به موجودات مُدرک برخوردار هستند. بر این اساس می‌گوید هیچ‌کس، هیچ‌گاه، هیچ موجود زنده‌ای را نباید بدون دلیل و عمدانه مورد آزار و اذیت قرار دهد. (Mary, Anne, Warm, Ibid)

بررسی و نقد

۱. نظریه وارن، چون تمام معیارهای موجود در سایر نظریه‌ها را در خود جمع کرده است، درواقع به تنهایی از مزایا و نقاط قوت تمام آنها برخوردار است.

۲. بدیهی است به خاطر جامعیتی که در معیار شأن اخلاقی، در خود ایجاد کرده، از بسیاری از اشکالاتی که بر آن نظریه‌ها وارد بود، مبرا است.

۳. برخی (پاکپور، علی، همان، ۱۳۹۱: ۹۵) این اشکال را بر نظریه وارن وارد دانسته‌اند که ایشان بین ارزش اخلاقی با سایر ارزش‌ها خلط کرده است، کما اینکه در سایر دیدگاه‌ها این اشکال را به این شکل وارد دانسته‌اند که صاحبان این نظریه‌ها بین ارزش ذاتی و ارزش وجودی خلط کرده‌اند. شاید بتوان گفت آنجا که بحث از فاعل اخلاقی باشد - که باید این اصول اخلاقی را رعایت و اجرا کند - فرق گذاشتن بین ارزش اخلاقی و ارزش وجودی معنا دارد؛ ولی در سایر موجودات (غیر انسان) که بحث از برخورداری آنها از جایگاه و شأن اخلاقی است و نظر به رعایت و اجرای اصول اخلاقی نمی‌باشد، در این موارد، همان ارزش وجودی موجود ممکن است سبب بهره‌مندی او از شأن اخلاقی گردد.

دیدگاه اندیشمندان مسلمان

اندیشمندان مسلمان به خصوص شیعه اثناعشری هرچند مبانی فکری یکسانی دارند - که از آیات و روایات نشأت گرفته است - در عین حال با نگاه‌ها و ذوق‌های متفاوتی که در این زمینه از آنها به چشم می‌خورد قائل به شأن اخلاقی برای حیوانات هستند؛ چون بر اساس مبانی اسلام تمام حیوانات را دارای ویژگی‌های شأن اخلاقی می‌دانند. در ادامه دیدگاه چند تن از اندیشمندان اسلامی به ترتیب تاریخی تبیین خواهد شد.

اخوان الصفا: که از جریان‌های فکری، اخلاقی و فلسفی جهان اسلام در سده سوم و چهارم هجری است (سید امامی، کاووس ۱۳۸۹: ۳۶ و ۳۷) در خصوص حیوانات، نگرش کاملاً دینی و اسلامی دارد. ایشان معتقدند: حیوانات از ظلم انسان به دادگاه و حاکم عدل شکایت کرده‌اند. اخوان در فصل پنجم رساله بیست و دوم خود با عنوان «بیان شکایه الحيوان من جور الإنس» به طرح شکایت انواع حیوانات از انسان و استدلال‌های آنها در حضور حاکم عادل می‌پردازند و انسان از خود دفاع می‌کند و حیوانات نیز پاسخ می‌دهند. (همان: ۲/ ۲۱۴ - ۳۷۷) «اخوان در این داستان، ظلم آدمیان به حیوانات را از زبان خود آنها با بیانی زیبا بازگو می‌کنند.» (سید امامی، کاووس، ۱۳۸۹: ۴۸) اخوان با تمسک به آیات قرآن، ظلم انسان به حیوانات و حقوق آنها را خلاف دستورات و رهنمودهای قرآن و اسلام می‌دانند و از زبان حیوانات گلایه می‌کنند که چرا انسان به دستورات اسلام عمل نمی‌کند و از انسان می‌خواهد تا با توجه به آیات غفران، محبت و گذشت، به دستور اسلام عمل نماید. (همان: ۴۹) از این توصیه اخوان و اهتمام به امور حیوانات به دست می‌آید این گروه، حیوانات را محترم می‌شمارند و برای آنها شأن اخلاقی قائل هستند.

غزالی: ایشان در إحياء علوم الدین به اختیار حیوانات تصریح می‌کند و معتقد است حیوانات

در عین حالی که مختارند، در اختیار خود، مسخرند. طبق تبیین ایشان، حیوانات هرچند مختارند، ولی خداوند در وجود آنها انگیزه‌ها و داعیه‌هایی قرار داده است و این انگیزه‌ها بر آنها مسلط می‌باشند به گونه‌ای که نمی‌توانند به غیر از آنچه که دواعی امر می‌کنند عمل نمایند (غزالی، محمد خوارزمی: ۴/ ۱۴۲ و ۱۴۳) و در واقع قدرت استفاده از آن را ندارند. بر این اساس می‌توان گفت: غزالی برای حیوانات ویژگی‌های شأن اخلاقی - شعور، معرفت و آگاهی و اختیار - را قائل است.

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی: با توجه به اشعار و ابیاتی که در مثنوی معنوی از مولانا به ثبت رسیده، می‌توان ادعا کرد ایشان طبیعت و اجزاء آن را دارای ویژگی‌های شأن اخلاقی - شعور، معرفت و آگاهی و اختیار - می‌داند. شاید صریح‌ترین عبارت مولانا که شاهد بر مدعاست ابیات زیر است: (جلال‌الدین محمد مولوی، دفتر اول: ۳۸۷)

جامد افسرده بود ای اوستاد	عالم افسرده ست و نام او جماد
تا بینی جنبش جسم جهان	باش تا خورشید حشر آید عیان
عقل را از ساکنان اخبار شد	چون عصای موسی اینجا مار شد
خاکها را جملگی شاید شناخت	پاره‌ی خاک ترا چون مرد ساخت
خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند	مرده زین سویند وز آن سو زنده‌اند
آن عصا گردد سوی ما اژدها	چون از آن سوشان فرستد سوی ما
جوهر آهن به کف مومی بود	کوهها هم لحن داودی کند
بحر با موسی سخن دانی شود	باد حمال سلیمانی شود
نار ابراهیم را نسیرین شود	ماه با احمد اشارت بین شود
استن حنانه آید در رشد	خاک قارون را چو ماری در کشد
کوه یحیی را پیامی می‌کند	سنگ بر احمد سلامی می‌کند
با شما نامحرمان ما خامشیم	ما سميعيم و بصيريم و خوشيم
محرم جان جمادان چون شويد	چون شما سوی جمادی می‌روید

در ادامه مولانا تأکید می‌کند اگر باطن را صفا بدهی و چشم ظاهربین خود را به حقایق باز کنی تسبیح جمادات را با گوش خود خواهی شنید و دیگر برای فهم آیات و روایات نیازی به توجیه و تأویل نمی‌باشد. (همان)

غلغل اجزای عالم بشنوید	از جمادی عالم جانها روید
وسوسه‌ی تاویلها نریايدت	فاش تسبیح جمادات آیدت

در این ابیات به سمیع بودن، بصیر بودن و خوش بودن اشیاء و جمادات - تا چه رسد به

حیوانات - تصریح می‌نماید. تمام مواردی که در ابیات فوق مورد توجه مولانا قرار گرفته، دارای مستندات قرآنی و روایی است. لازمه این ویژگی‌های موجود در طبیعت از نظر مولانا، وجود شوونی از قبیل علم، معرفت، حیات، قدرت حرف‌زدن، و اختیار برای آنهاست.

ابن عربی: با نگاهی اجمالی به فتوحات ابن عربی می‌توان به این نکته دست یافت که ایشان برای تمام موجودات نظام هستی از جمله حیوانات ویژگی‌های شأن اخلاقی را قائل است. چون تمام اجزاء عالم را دارای حیات، روح، شعور، قدرت نطق و ... می‌داند. مبنای اندیشه ابن-عربی آیات و روایات است، البته با تبیینی عرفانی.

او می‌گوید: از نظر من تمام عالم از حیات، عقل و قدرت نطق برخوردار هستند. اما این حقیقت برای عموم آشکار نیست و در صورتی که برای کسی کشفی صورت بگیرد، حقیقت برایش آشکار خواهد شد. ایشان سپس به روایاتی که نشان دهنده وجود این ویژگی‌ها در موجودات طبیعت از جمله جمادات است، اشاره می‌کند؛ مثل سخن گفتن سنگ، کتف گوسفند، شاخه نخل یا حیوان با پیامبر. (محمد بن علی محی‌الدین ابن عربی: ۱/ ۱۲۰) دلیل ایشان بر این ادعا این است که بر اساس صریح قرآن، تمام موجودات تسبیح‌کننده خداوند هستند و صفت تسبیح‌گویی، ویژه موصوفی است که دارای حیات و نیز قدرت نطق باشد تا بتواند متصف به این وصف گردد.

از دیدگاه ابن عربی حیوانات خودشان یک امت هستند که هم تسبیح خداوند را به جا می‌آورند و هم نماز می‌خوانند. تسبیح آنها همان تنزیه خالق خود است و نمازشان مناجات خاصی است که ویژه خودشان است. (همان: ۳/ ۴۸۹). او بر این باور است حیوانات دارای رفتارهایی هستند که از روی عقل و تدبّر است و این امر دلالت دارد بر اینکه این حیوانات در درون خود دارای علم یا علمی هستند که بر اساس آن عمل می‌کنند. (همان) پس می‌توان ادعا کرد ایشان برای تمام موجودات نظام هستی از جمله حیوانات، حیات، عقل، قوه ناطقه، درک و شعور و نیز تمام لوازم آنها را قائل است و در نتیجه تمام ویژگی‌های شأن اخلاقی را برای آنها قائل است.

قیصری: طبق بیان ایشان حیوانات دارای روح و قوای روحانی هستند و هر کدام از آنها از عالم خود بهره و حظی دارند و غیر از این امکان ندارد و تطابق عوالم با یکدیگر پیدا نمی‌شود و در روایات مؤیدات فراوانی برای آن وجود دارد. ضمن اینکه انسان اگر اهل سیر و سلوک شود، به مراحل می‌رسد که تمام این امور را به عینه خواهد دید. (محمد داوود قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۹)

علامه محمد تقی جعفری (ره): ایشان با استناد به آیه یازدهم سوره فصلت و فرازی از خطبه ۱۸۲ نهج‌البلاغه برای تمام موجودات نظام هستی اختیار قائل هستند. از شواهد گویای خلقت اوست، آفرینش آسمان‌ها بدون ستون و برپا بدون تکیه گاه. خداوند

آنها را خواند، آنها مطیع و با اذعان و بدون تأخیر، اجابتش نمودند. و اگر اقرار به خدایی او نمی کردند و اذعان به تسلیم، اختیاری در برابر او نداشتند. آنها را جایگاه عرش خود قرار نمی داد و نه مسکن برای فرشتگانش و نه مقام اعلا برای صعود کلمات پاکیزه و عمل صالح مخلوقاتش» (سید شریف رضی، محمدتقی جعفری، خ ۱۸۲: ۵۵۶).

«سپس به آفرینش آسمان پرداخت، در حالی که بصورت دود بود؛ به آن و به زمین دستور داد: «به وجود آید (و شکل گیرید)، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه!» آنها گفتند: «ما از روی طاعت می آییم (و شکل می گیریم)!» (فصلت: ۱۱).

ایشان از دو فراز فوق اختیار آسمان ها و زمین را استفاده کرده و لذا قائل به اختیار آن ها شده است.

از دیدگاه ایشان اختیار انواع مختلفی دارد و می توان هشت نوع اختیار (ن. ک: محمدتقی جعفری، **جبر و اختیار**، ۱۳۷۹) را تصور کرد: «۱. اختیار خداوند. ۲. اختیار فرشتگان. ۳. اختیار انبیاء و رسل. ۴. اختیار وارستگان و حکما و عرفای تهذیب یافته. ۵. اختیار انسان های معمولی. ۶. اختیار جانداران. ۷. اختیار نباتات و رویدنی ها. ۸. اختیار جمادات.» (محمدتقی جعفری، ۱۳۷۹: ۲۷/ ۲۵۸) که قسم هفتم و هشتم اختیار در نباتات و جمادات، امری قابل مشاهده و نیز تجربه نیست (همان: ۲۵۹) و به حسب ظاهر، قبول و باور اختیار برای این موجودات غیرممکن می نماید؛ لکن با توجه به آیات تسبیح و سجده در قرآن مجید که به آنها نسبت تسبیح و سجده داده است، قبول آن امری سهل است. بنابر این اسناد اختیار مناسب آن ها، کاملاً قابل تصور است. به خصوص با عنایت به اینکه نباتات و جمادات اجزایی از زمین هستند و مطابق آیه فوق دستور خداوند را به اختیار پذیرفته اند. (همان) اگر حیوانات دارای اختیار و سایر ویژگی های شأن اخلاقی باشند پس حتما دارای شأن اخلاقی مستقل نیز هستند.

آیت الله حسن زاده آملی: ایشان در شرح فصوص الحکم تصریح می کند: حیوانات دارای ادراک هستند و تفاوت ادراک انسان و حیوان را در این می داند که ادراک انسان عقلانی و ادراک حیوان وهمی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۸۴ و ۴۸۵) ایشان به توانایی هایی برای حیوانات اشاره می کند که حاکی از وجود ویژگی هایی فراتر از آنچه ما تصور می کنیم در آنهاست. «... حیوانات غیر از جن و انس اطلاع بر احوال مردگان به تنعیم و تعذیب آنها دارند و به غیر احوال موتی نیز آگاهی پیدا می کنند. مثلاً پیش از وقوع زلزله آگاهی می یابند و پیش از دیگران از حوادث ارضی و سماوی اطلاع می یابند...» (همان: ۴۹۵)

می توان ادعا کرد: چون ایشان حیوانات را قادر به سخن گفتن می داند، از طرفی لازمه قدرت نطق داشتن، اختیار است از نظر ایشان حیوانات از تمام ویژگی های شأن اخلاقی و در نتیجه شأن اخلاقی مستقل برخوردار هستند.

شأن اخلاقی حیوانات از دیدگاه قرآن کریم

مدعا این است که حیوانات دارای شأن اخلاقی هستند و رعایت حال آن‌ها با توجه به مراتب وجودی هر کدام از آن‌ها، از نظر اخلاقی لازم است. آیات قرآن کریم این مدعا را یاری می‌رسانند. تمام وجهه همت این قلم آن است که وجود ویژگی‌های شأن اخلاقی در حیوانات را به اثبات برساند. یادآور می‌شود از برآیند مجموع ادله نقلی به دست می‌آید تمام موجودات در طبیعت از جمله حیوان دارای ویژگی‌های شأن اخلاقی هستند. لذا احراز شأن اخلاقی آنها امری مشکل نیست. لکن با توجه به محدودیت فقط یک آیه بررسی و به چند آیه اشاره خواهد شد.

اول. آیه شریفه «آنها به پوست‌های تنشان می‌گویند: «چرا بر ضد ما گواهی دادید؟!» آنها جواب می‌دهند: «همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده ما را گویا ساخته؛ و او شما را نخستین بار آفرید، و بازگشتان بسوی اوست!» (فصلت: ۲۱) دلالت دارد بر اینکه اشیاء موجود در نظام هستی و اجزاء آن از جمله اعضای بدن انسان دارای قدرت نطق و تکلم هستند. اگر بپذیریم این اشیاء و اجزاء از چنین قدرتی برخوردارند لازمه‌اش این است که از معرفت، شناخت و اختیار نیز برخوردار باشند و حیوانات نیز به طریق اولی از این ویژگی برخوردارند.

لازمه شهادت دادن اعضای بدن انسان علیه او این است که دارای شعور و آگاهی لازم برای این کار باشند و در طول زندگی فرد، تمام کارهایی او را ثبت و ضبط نمایند تا زمانی که از او گزارش خواسته می‌شود بتوانند گزارش دهند. در رابطه با کیفیت و چگونگی نطق اعضای بدن، مفسرین (ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۷/ ۳۷۹) مطالب مختلفی را برای توجیه آن بیان کرده‌اند؛ لکن علامه طباطبایی (ره) براین باور است: این نطق، به معنای حقیقی آن است و اعضای بدن انسان واقعاً سخن می‌گویند و لازمه آن نیز علم داشتن این اعضا است. از نظر ایشان نه تنها اعضای بدن، بلکه تمام موجودات عالم از جمله حیوانات به استناد «أَنْطَلَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» دارای قدرت نطق به معنای حقیقی آن - نه مجاز - می‌باشند.

مرحوم علامه (ره) می‌فرماید: از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود تمامی موجودات دارای علم هستند. و در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (الاسراء: ۴۴) می‌فرماید: جمله «و لکن لا تفقهون» بهترین دلیل است بر اینکه منظور از تسبیح موجودات، تسبیح ناشی از علم و به زبان قال است، چون اگر مراد زبان حال موجودات و دلالت آنها بر وجود صانع بود، دیگر معنا نداشت بفرماید: شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید. (ر.ک. همان: ۱۷/ ۳۸۲) پس باید دارای اختیار نیز باشند. چون تصور اینکه این موجودات دارای اراده و قدرت نطق باشند، ولی اختیار نداشته باشند، غیر ممکن است. چون اراده یعنی داشتن قدرت بر تصمیم انجام کاری و تصمیم بر انجام کار، لازمه‌اش داشتن اختیار است.

ممکن است گفته شود اعضای بدن قدرت سخن گفتن ندارند، بلکه در قیامت خداوند آن‌ها

را به سخن گفتن و می‌دارد یا به عبارت دیگر آن‌ها را به سخن می‌آورد و این غیر از این است که بگوییم دارای قدرت سخن گفتن هستند و شاهد آن نیز عبارت «انطقنا الله» در آیه است که به معنای سخن درآوردن می‌باشد. در این صورت آیه فوق دلالت بر مدعا ندارد.

ممکن است در پاسخ گفته شود: هر چند خداوند این اعضا را در قیامت به سخن گفتن و می‌دارد، لکن لازمه این امر این است که این اعضا دارای قوه‌ای باشند تا در قیامت به اذن‌الله این قوه به فعلیت درآید. لذا این اعضا در دنیا دارای قوه تکلم هستند و در نتیجه دارای این توانایی نیز می‌باشند تا هرچه را می‌بینند و می‌شنوند ثبت و ضبط نمایند تا در قیامت بر اساس آن چه دیده و شنیده‌اند شهادت دهند.

اگر در همین دنیا این قوه به فعلیت تبدیل شود آنها سخن خواهند گفت کما این که روایات زیادی دلالت دارد بر این که در همین دنیا موجودات سخن گفته‌اند (ن. ک. سیدحسین رکن‌الدینی، ۱۳۹۲: فصل چهارم) و به حسب ظاهر روایات، سخن گفتن آن‌ها اختیاری بوده است. این دقیقاً مانند این است که انسانی که به دلیل لال بودن قدرت سخن گفتن ندارد ولی قوه تکلم را داراست و به دلیل وجود مانع، این قوه به فعلیت تبدیل نشده است. در این مورد نمی‌توان گفت این انسان چون توان سخن گفتن در این دنیا را ندارد پس اختیار نیز ندارد. همین مقدار برای اثبات مدعا کفایت می‌کند.

دوم. آیه شریفه «به آن (آسمان) و به زمین دستور داد: «به وجود آیید (و شکل گیرید)، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه!» آنها گفتند: «ما از روی طاعت می‌آییم (و شکل می‌گیریم)!» (فصلت: ۱۱) از جمله آیاتی است که بر حیات و علم و آگاهی موجودات نظام هستی و طبیعت دلالت دارد.

سوم. آیات بیستم تا بیست و هشتم سوره نمل به خوبی دلالت دارند بر اینکه حیوانات علاوه بر معرفت و شناخت، از اختیار برخوردار بوده و بالاتر اینکه دارای تکلیف نیز هستند و اگر از آن سرپیچی کنند مؤاخذه خواهند شد.

اینکه حضرت سلیمان (ع) قسم یاد می‌کند هدهد را به خاطر غیبتش به عقوبت برساند (سیدمحمدحسین طباطبائی، ۱۴۱۷ق، همان: ۳۵۵/۱۵) و عقوبت او نیز از حد تأذیب بالاتر است و به مرگ تهدید می‌شود؛ مگر اینکه دلیلی قابل قبول و روشن بر موجه بودن غیبتش ارائه نماید (النمل: ۲۰ و ۲۱) دلیل بر این است که این حیوان از عقل و اختیار برخوردار بوده و نیز دارای تکالیفی از جانب سلیمان نبی (ع) است. اگر این حیوان از علم و آگاهی و اختیار بی‌بهره باشد، از پیامبر خدا انتظار نمی‌رود یک پرنده را این چنین تهدید نماید.

هدهد از انجام یک مأموریت خبر می‌دهد و ادعا می‌کند خبری دارد که سلیمان از آن بی‌خبر است. (النمل: ۲۲) اینکه هدهد خبر را به صورت قطعی بیان می‌کند و ادعا می‌کند جای

شک و تردید در خبرش وجود ندارد، حاکی از وجود معرفت، شناخت و اختیار در اوست. هدهد به صورت دقیق گزارش می‌دهد و قدرت تشخیص حکمرانی یک زن را دارد و حتی از تخت او با عنوان عظمت و بزرگی یاد می‌کند. «من زنی را دیدم که بر آنان حکومت می‌کند، و همه چیز در اختیار دارد، و (به خصوص) تخت عظیمی دارد!». (النمل: ۲۳) این امور دلیل بر وجود عقل، درایت و اختیار در اوست.

هدهد گزارش می‌دهد: «او و قومش را دیدم که برای غیر خدا - خورشید - سجده می‌کنند؛ و شیطان اعمالشان را در نظرشان جلوه داده، و آنها را از راه بازداشته؛ و از این رو هدایت نمی‌شوند!؛ چرا برای خداوندی سجده نمی‌کنند که آنچه را در آسمانها و زمین پنهان است خارج (و آشکار) می‌سازد، و آنچه را پنهان می‌دارید یا آشکار می‌کنید می‌داند؟! خداوندی که معبودی جز او نیست، و پروردگار عرش عظیم است!». (النمل: ۲۴، ۲۵ و ۲۶)

توجه به کیفیت گزارش هدهد نشان می‌دهد او یک موحد و خداپرست است و از اینکه می‌بیند یک قومی خورشید را می‌پرستند (همان: ۱۵/۳۵۵ و ۳۵۶) و از پرستش خداوند غافلند ناراحت است و با سلیمان نبی(ع) درد دل می‌کند که چرا چنین است. بالاتر اینکه نگاه توحیدی او نشان می‌دهد او درس توحید را خوب می‌داند و اوصاف خداوند را مورد اشاره قرار می‌دهد. تمام این امور نشان‌دهنده این است که این حیوان فراتر از عقل، علم و اختیار، دارای کیش و آیین توحیدی بوده و بر همین اساس سلیمان نبی(ع) او را مورد بازخواست قرار می‌دهد و از او دلیل و برهان برای غیبتش طلب می‌کند.

وقتی سلیمان(ع) گزارش هدهد را استماع می‌کند، این خبر را بلافاصله قبول نمی‌کند، بلکه تصمیم می‌گیرد تحقیق نماید و منتظر تأیید خبر می‌ماند (همان: ۱۴۱۷ق: ۱۵/۳۵۷) و می‌فرماید: صبر می‌کنم تا ببینم خبر تو راست است یا دروغ. (النمل: ۲۷) این که می‌فرماید: «أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» و به هدهد نسبت صدق و کذب می‌دهد، دلیل بر این است که این حیوان از عقل و اختیار برخوردار است و سلیمان(ع) این احتمال را می‌دهد که او تحت تأثیر علل و عواملی ممکن است برخلاف واقع گزارش دهد.

سلیمان(ع) به هدهد مأموریتی عجیب می‌دهد. از او می‌خواهد کار و مسؤولیتی را انجام دهد که معمولاً کار انسان است؛ آن هم نه هر انسانی؛ بلکه انسان کاردان، با تجربه و آموزش دیده. (همان: ۱۵/۳۵۷) از او می‌خواهد تا یک سری عملیات اطلاعاتی انجام دهد و گزارش نحوه برخورد قوم سبا با نامه خود را به صورت دقیق ثبت و ضبط کرده و ارائه دهد. «این نامه مرا ببر و بر آنان بیفکن؛ سپس برگرد (و در گوشه‌ای توقف کن) بین آنها چه عکس‌العملی نشان می‌دهند!». (النمل: ۲۸) چنین انتظاری از یک پرنده توسط پیامبر خدا دلیل بر این است که ایشان به توانایی این حیوان ایمان دارد و با اطمینان این مأموریت را به او واگذار می‌کند و با علم به این توانایی‌ها و فراخور استعدادش به او مسؤولیت می‌دهد.

چهارم. با توجه به سیاق آیات مربوط به عبور سلیمان و لشکریانش اعم از جن انس و پرندگان (همان: ۳۵۷/۱۵) از کنار خانه مورچگان و هشدار مورچه به هم‌نوعانش جهت نجات جانشان (النمل: ۱۷ و ۱۸) حاکی از این است که این حیوان علاوه بر شعور، معرفت و شناخت، از درایت، قدرت سخن گفتن و اختیار نیز بهره‌مند است. اگر از این مواهب بی‌بهره باشند، نوع سخن گفتن، تصمیم‌گرفتن و هشدار دادن مورچه به همراهانش قابل توجیه نخواهد بود.

پنجم. به استناد آیه «و سلیمان وارث داوود شد، و گفت: «ای مردم! زبان پرندگان به ما تعلیم داده شده، و از هر چیز به ما عطا گردیده؛ این فضیلت آشکاری است» (النمل: ۱۶) و آیات بعد از آن می‌توان ادعا کرد حیوانات علاوه بر شعور، معرفت و شناخت و اختیار، از عقل و درایت و قدرت سخن گفتن نیز برخوردارند. اشاره شد که طبق نظر مرحوم علامه این نطق، همان نطق واقعی است. البته قدرت فهم و درک این نطق - که اختصاصی به پرندگان ندارد و شامل تمام حیوانات نیز می‌شود - به انسان‌های عادی داده نشده است. از نظر مرحوم علامه کلمه «منطق» و «نطق» به معنای صوت یا صوت‌های متعارفی است که از حروفی تشکیل یافته و طبق قرارداد واضح لغت، بر معناهایی که مورد نظر ناطق است، دلالت می‌کند و در اصطلاح، به این صوت‌ها کلام گفته می‌شود. (ن. ک. همان: ۳۵۰/۱۵ - ۳۵۱). طبق این بیان، لازمه این توانایی، داشتن درک، فهم و اختیار است.

ششم. تمام وحوش در روز قیامت محشور می‌شوند. (التکویر: ۵) بر اساس باورهای دینی ما فلسفه حشر در روز قیامت، حسابرسی و پاسخ‌گویی به عملکرد موجودات محشور شده‌ای است که در آنجا باید نتیجه و مزد اعمال خوب یا بد خود در دنیا را ببینند و بگیرند. ظاهر آیه فوق با توجه به این‌که در ردیف آیاتی است که قیامت را توصیف می‌کند، مبین این مطلب است که موجودات وحشی نیز در روز قیامت همچون انسان‌ها محشور می‌شوند. ایشان در تأیید ادعایشان می‌فرماید: آیه ۳۸ سوره انعام این احتمال را تأیید می‌کند. (همان: ۲۱۴/۲۰) اگر حشر در قیامت چنین نتیجه‌ای را به دنبال نداشته باشد، حشر کاری لغو خواهد بود و صدورش از خدای متعال قبیح است و لازمه حشر و پاسخ‌گویی به اعمال دنیایی داشتن معرفت و آگاهی و اختیار است.

نتیجه‌گیری

در خصوص شأن اخلاقی حیوانات هرچند در میان اندیشمندان غربی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد ولی اندیشمندان اسلامی با تکیه بر مبانی اسلامی بر این مطلب اتفاق نظر دارند که حیوانات از ویژگی‌های شأن اخلاقی - معرفت و شناخت، هدفمند بودن و اختیار - برخوردارند که لازمه‌اش برخورداری آنها از شأن اخلاقی است و این مهم از طریق آیات قرآن به آسانی قابل تبیین است و مرحوم علامه تلاش دارد تا با استناد به آیات فوق و آیات دیگر این مهم را به اثبات برساند.

فهرست منابع

۱. فتحعلی، محمود، ۱۳۹۰، «نظریه اخلاق زیست محیطی اسلام با تأکید بر آرای استاد مصباح یزدی»، سال دوم، شماره سوم.
۲. پاکپور، علی، ۱۳۹۱، شأن اخلاقی و قلمرو آن، مدرسی معارف اسلامی - گرایش اخلاق اسلامی، دکتری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، اخلاق در قرآن، ج اول، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، دوم.
۴. پویمان، لویی، ۱۳۸۴، اخلاق زیست محیطی، محسن ثلاثی و دیگران، تهران، توسعه، اول.
۵. پیترسینگر، بهار و تابستان ۱۳۸۶، «اخلاق محیط زیست»، علیرضا آل بویه، نقد و نظر، شماره ۴۶-۴۵ (۱۴۱ تا ۱۶۹)
۶. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، جستارهایی در اخلاق کاربردی، قم، انتشارات دانشگاه قم، اول.
۷. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، حمید عنایت و علی قیصری، خوارزمی، اول.
۸. سیدامامی، کاووس، ۱۳۸۹، اخلاق و محیط زیست (رهیافتی اسلامی)، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، اول.
۹. الغزالی الطوسی، أبو حامد محمد، ۱۳۸۶، احیاء علوم الدین، مویدالدین محمد خوارزمی؛ تهران، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
۱۰. جلال الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، نرم افزار مثنوی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۱۱. محی الدین ابن عربی، محمدبن، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار الصادر.
۱۲. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، اول.
۱۳. محمدتقی جعفری، ۱۳۷۹، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تدوین نشر و آثار علامه جعفری، اول.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۷، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، اول.
۱۵. حسینی طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چهارم.
۱۷. رکن الدینی، سید حسین، ۱۳۹۲، شأن اخلاقی محیط زیست و چالش‌های آن با تأکید بر اندیشه اسلامی، مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، دکتری، دانشگاه معارف اسلامی.
18. Mary, Anne, Warrn, Moral Status, A Companion to Applid Ethics, ed, R, G, frey, 2003.

بررسی مضامین اخلاقی. اعتقادی و دینی در ادبیات عامیانه شهربابک

فاطمه رباحی^۱

عطامحمد رادمنش^۲

محبوبه خراسانی^۳

چکیده

مضامین اعتقادی و اخلاقی بخشی از ادبیات عامیانه است که نمایانگر ایمان پاک و خالص مردم عامه در طول تاریخ است. ادبیات عامیانه هر منطقه میراث معنوی نسل‌های پیشین است؛ و ریشه در سنت‌های بومی و محلی آن اقلیم دارد و ادبیات عامیانه بیانگر اعتقادات و آداب و رسوم هر منطقه است. باورهای دینی در بین مردم شهربابک جایگاه ویژه‌ای دارد و به اشکال گوناگون در ادبیات و شعر این مردمان مشهود است.

بررسی باورهای مذهبی و اخلاقی یکی از جنبه‌های شعر عامیانه هستند که کمتر به آن‌ها توجه شده است. این مقاله در پی آن است که رویکرد اعتقادی و اخلاقی را در اشعار عامیانه شهربابک بررسی کند و نشان دهد که علاوه بر عشق و وصف، مضامین اعتقادی نیز در لا به لای اشعار عامیانه به چشم می‌خورد و این شاید کارکرد هنر عامه است که توانسته مضامین مختلف را در کنار هم به تصویر بکشد.

واژگان کلیدی

قتل مضامین اعتقادی، باورهای دینی، مضامین اخلاقی، ادبیات عامیانه، شهربابک.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: F.reyahi56@gmail.com

۲. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: radmanesh@phu.iaun.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: m.khorasani@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۳

طرح مسأله

ادبیات عامیانه با تکیه بر ارزش فرهنگ و سنت ملی و نشان دادن بخردانه و بهنجار بودن رفتارها و سنت‌های گذشتگان، احساس پاس و احترام به میراث فرهنگی را در مردم جامعه برمی‌انگیزد و مردم را در تداوم و تکرار رفتارها و عقاید سنتی گذشتگان ترغیب و تشویق می‌کند. فرهنگ عوام در هر منطقه نمایانگر احساسات، علایق و نیازها و تحول فکری مردم آن منطقه است و شرح احوال آنچه که بدان افتخار کرده‌اند و دوستش داشته‌اند. دین و اخلاق آمیخته با زندگی مردم است به طوری که بازتاب آن در ادبیات مردم عامه مشهود است.

ادبیات عامیانه بازتاب ارزش‌ها، باورها و اعتقادات مردم عامه است چرا که ذهن این مردمان قبل از آنکه ادبی باشد اجتماعی است روابط و واقعیت‌های فکری و اندیشه آن است که در قالب شعر درآمده است.

فرهنگ هر ملتی میراثی از اعتقادات، اسطوره‌ها، باورها، آداب و رسوم و به طور کلی شیوه زندگی آن‌ها است که در طول تاریخ توسط پیشینیان و اجداد ساخته شده است و به ما منتقل شده است. با حفظ این میراث گذشتگان می‌توان اعتقادات و باورهای دینی، اجتماعی و فرهنگی در جامعه را تداوم بخشید.

این مقاله بازتاب اعتقادات و باورهای دینی و اخلاقی را بررسی می‌کند که در قالب اشعار عامیانه شهربابک مشهود است و از خلال اشعار به آن می‌پردازد و مشخص می‌کند که ادبیات عامیانه شهربابک تجلی باورهای دینی مردم این شهرستان است. در واقع این مقاله به بررسی خلیقات، فرهنگ و آداب و رسوم و باورهای مذهبی و مضامین اخلاقی در اشعار عامیانه شهربابک پرداخته می‌شود و نمونه‌ای از آن به عنوان شواهد و تحلیل آورده می‌شود.

الف: مضامین اعتقادی و مذهبی

۱. حمد و ستایش خداوند

در ادبیات عامیانه شهربابک سپاس و شکر خداوند بازتاب ویژه‌ای دارد و اشعار زیادی در این مورد آمده است. شاعر عامه طبق دستورات دین اسلام سفارش می‌کند که همه کارها را با بسم اله و بردن نام خداوند شروع کنند.

خدایا راضیم من بر رضایت
به هر جایی که باشد ناامیدی
خدایا می‌دهم جان بر قفایت
نمایم از ته دل من صدایت
(ریاحی، ۹۶: ۴۹)

هر کاری می‌کنی بگو بسم الله
تا جان به تنت هست همین را بگو
تا جمله گناهان تو بخشد الله
لا حول و لا قوه الا بالله
(همان، ۴۹)

۱.۱. طلب نعمت و تندرستی از خداوند

شاعر عامه از خداوند نعمت روزی و سلامتی را می‌خواهد و برای این موارد دعا می‌کند.

خداوندا که ناداری بلا بود بلای جان ما بیچاره‌ها بود
فرستادی تو پس نعمت برایم نفهمیدم که نعمت از کجا بود
(همان: ۵۰)

طبییان جملگی گردیده حیران همه جا مانده‌اند در درد و درمان
به درگاهت مکن پس ناامیدم طبیب ما تویی در کل دوران
(همان: ۵۰)

۲. زیارت امام علی (ع) و طلب کمک از او

ادبیات عامه شهر بابک تجلی باورهای اعتقادی این مردمان است. مضمونی که بیش از همه مضامین در این اشعار دیده می‌شود نام مولای متقیان حضرت علی (ع) است و به طور مکرر نام اسب حضرت علی دلدل و نام شمشیر او ذوالفقار نام برده شده است همچنین آرزوی زیارت حضرت علی از آرزوهای شاعر عامه است.

ایوان نجف عجب صفایی دارد حیدر بنگر چه بارگاهی دارد
ای کعبه به خود مبال از روی شر جایث بنشین که هر که جایی دارد
(ریاحی: ۱۳۹۶، ۷۸)

یا رب به محمد که علی را برسان آن یگه سوار حیدری را برسان
هر وقت که اجل دامن عمرت گیرد پیش از ملک الموت، علی را برسان
(همان: ۱۷۵)

گاهی شاعر عامه از امیرالمومنین، شاه ولایت کمک می‌خواهد:

امیرالمومنین دردم دوا کن مقام و منزلت در کربلا کن
چراغ روغنی نذر تو دارم به هر جایی روم حاجت روا کن
(همان: ۷۶)

بیا ساقی بده آب حیاتم رسیده موسم وقت وفاتم
امیرالمومنین هست سرور من بده از آتش دوزخ نجاتم
(حسینی موسی: ۱۳۹۵، ۵۰)

علی دیدم علی در خواب دیدم علی در مسجد و محراب دیدم
علی دیدم با دو ذوالفقاره چو باد اندر رکابش می‌دویدم
(حسینی موسی: ۱۳۹۵، ۱۰۱)

سر تل بلند آلاله سر زد
امیرالمومنین مولا و سرور

امیرالمومنین دس وَر کمر زد
مرادم را بده یکبار دیگر

(همان: ۸۸)

یا علی گفتی که درمانی، رسه فریاد تو
آقا امیرالمومنین، فریاد رس

پا بر گل، دست بر سر، من فروماندم به گل

(ریاحی: ۱۳۹۶، ۷۵)

شاعر عامه زمانی از اسب حضرت علی (دل‌دل) و جای پای آن نام می برد:

از اینجا تا به اونجا تا سر پل
عرق از سینه صاف محمد

قدمگاه علی تا سُم دُل‌دل
چکیده وَر زمین حاصل شده گل

(حسینی موسی: ۱۳۹۵، ۴۰)

در بین لایلی‌های شهربابک که برای خوباندن کودکان استفاده می شود نیز نام علی (ع) آمده است:

لالا، لالا، علی گویم
علی برتر، علی سرور

که لالا بر تو می گویم
علی داماد پیغمبر

(ریاحی: ۱۳۹۵، ۸۰)

در بین اشعاری که بعد از نماز نیز می خوانند از امام علی کمک می خواهند:

الله علی به جانم
مرغ شکسته بالم
ناد علی بخوانم
علی علی ز جانم
شاید که در نمانم
درد مرا دوا کند

ذکر سر زبانه
تاب قفس ندارم
شاید که در نمانم
نام علی بخوانم
هر چه کند خدا کند
حق نظری به ما کند

(همان: ۶۹)

۳. ذکر و یاد پیامبر (ص)

یاد و نام پیامبر در ادبیات عامیانه شهربابک ریشه دوانده و اشعار مذهبی این مردمان دیده می شود. گاهی از صفات محمد مثل امین نیز نام برده اند و گاهی هم از پیامبر برای برآوردن حاجات کمک خواسته اند:

حلیمه به قربون نامت که ام البنینی
همو نگیری که نامش محمد امینه

درون سینه ات داری نگینی
همو که پیام آور رب العالمینه

(حسینی موسی: ۱۳۹۵، ۷۳)

خداوندا تویی اکبر، ما هستیم ذره ای کمتر
 به حق دین پیغمبر، به حق ساقی کوثر
 به حق فاطمه شب دین، شب در
 شفا ور ما بده الله اکبر، مراد ما بده الله اکبر
 (ریاحی: ۱۳۹۶، ۸۱)
 اول نامم به نامت یا محمد
 دوم کعبه مقامت یا محمد
 که سیم سروری بر کائناتی
 که چهارم من غلامت یا محمد
 (حسینی موسی: ۱۳۹۵، ۴۰)

۴. ذکر و یاد امام حسین (ع) و حضرت عباس (ع)

یاد امام حسین و آرزوی زیارت او و سایر شهدای کربلا از آرزوهایی است که در ادبیات عامیانه و اشعار و دوبیتی های شهربابک کاربرد خاص دارد. شاعر عامه مکرراً از آرزوی زیارت در اشعارش سخن گفته است:

دلَم می خواد از اینجا پر بگیرم
 زمین کربلا لنگر بگیرم
 سرای از علی اصغر بگیرم
 زمین کربلا قبر شهیدان
 (ریاحی: ۱۳۹۵، ۶۵)
 ای عباس علی قهار
 ای سـرو علـم بـردار
 این غم را که می دانی
 از روی دلـم بـردار
 (همان: ۶۵)

در چاووشی ها که زائران کربلا می خوانند نیز نام امام حسین و ذکر واقعه کربلا و شهادت آن حضرت دیده می شود و از مصائبی که به امام حسین و یارانش رسیده یاد می کنند و بر دشمنان او لعنت می فرستند:

ای گوهر پاک یا ابا عبدالله
 جانم به فدات یا ابا عبدالله
 لعنت به قوم خصم که بستند آب فرات را
 بر روی شما و اطفال شما یا ابا عبدالله
 بر دست بریده ی صحرای کربلا صلوات
 بر حسین شهید بی دست کربلا صلوات
 (همان، ۷۶)
 ای همسفر زینب رفتیم و خداحافظ
 ای تاج سر زینب رفتیم و خداحافظ
 ای پادشه خوبان از کوی تو با افغان
 ای تشنه لب عطشان رفتیم و خداحافظ
 (همان: ۷۷)

۵. زیارت امام رضا (ع)

زیارت امام رضا (ع) از مضامین اعتقادی است که بازتاب خاصی در ادبیات عامیانه شهربابک دارد. شاعر عامه در آرزوی زیارت امام رضا است و این آرزو با لحنی ساده و صمیمی در

اشعار او متبلور است:

خداوندا خراسون کن نصییم	برم در خدمت آقای غرییم
به آنجایی که آقا گشته بیمار	خودم بیمارشم و اقام طبیبم
	(حسینی موسی: ۱۳۹۵، ۷۳)
خدا رو شکر که زوار رضاییم	رسن در گردنم کنده به پاییم
به قربون سرای همچی امامی	طلب کن تا به پابوست بیایم
	(همان: ۷۵)
زیارت می کنم امام رضا را	بیوسم گنبد زرد طلا را
به قربون سر همچین امامی	شفاعت می کنه شاه و گدا را
	(ریاحی: ۱۳۹۵، ۸۰)
شتر را بار کردم بار قالی	زیارت می روم جای تو خالی
زیارت می روم حضرت رضا را	بیوسم گنبد زرد طلا را
	(همان: ۷۵)
به پیری که رسیدم ناله کردم	علی موسی الرضا را یاد کردم
علی موسی الرضا قربون نامت	خودم جارو کشم، کاکام غلامت
	(همان: ۷۵)

۶. حضور امام زمان

در اشعار عامیانه مردم شهر بابک که شیعه هستند و ارادت خاصی به ائمه اطهار دارند حضور امام زمان نیز حس می شود.

گفتم که خدا مرا مرادی بفرست طوفان زده ام راه نجاتی بفرست
فرمود که با زمزمه یا زهرا نزد گل نرگس صلواتی بفرست

(ریاحی، ۱۳۹۶: ۵۰)

۷. حضور چهارده معصوم

در فرهنگ و ادبیات عامیانه شهر بابک اشعار زیادی در ذکر چهارده معصوم آمده است. مخصوصاً اشعاری که دوازده امام را به ترتیب با شعر می خوانند و برای کودکان نام ائمه را به صورت شعر می آموزند که در اینجا چند بیت از آن به اختصار ذکر می شود.

اول گویم خدا را علی مرتضی را
آن شاه اولیا را صل علی علیا

صلوات بر محمد

بعد از علی حسن بود چو غنچه در چمن بود
او نور چشم من بود صل علی علیا
صلوات بر محمد
بوی حسین شنیدم چو گل شکفته دیدم
(ریاحی، ۱۳۹۶: ۵۳)

۸. قرآن

یکی از مبانی اعتقادی که در ادبیات عامیانه شهر بابک کاربرد ویژه ای دارد قرآن است. گویی مردمان این سرزمین بیش از هر چیز با قرآن مانوس بوده اند و این کتاب نور و رحمت هیچ گاه از ذهن و زبان آن ها دور نمانده است. هر کس به فرا خور خویش از آن بهره ها برده است:

دم صبح است که مشغول نمازم از این کوچه گذر کردی، چه سازم
زبونم قل هو الله را غلط خوند خداوناً در این معنی چه سازم
(ریاحی: ۱۳۹۵، ۶۳)
به قرآنی که خطش ناشماره به مولایی که تیغش ذوالفقاره
سر از سودای عشقت بر ندارم که تا دین محمد برقراره
(ریاحی، ۱۳۹۵: ۳۳)

۹. قرآن و سوگند

یکی از موارد پر کاربرد در ادبیات عامیانه شهر بابک سوگند خوردن به قرآن است. هنگامی که پای عهد و پیمان در میان است، برای شکسته نشدن این عهد و پیمان سوگند یاد می کنند:

بیا دربون بیا درگشوه بون (بام) بیا از نو بیندیم عهد و پیمون
کلام الله بیار تا هم قسم شیم مبادا جاهلیم گردیم پشیمون
(حسینی موسی: ۱۳۹۵، ۱۴۱)
به قرآنی که خطش ناشماره به مولایی که تیغش ذوالفقاره
سر از سودای عشقت ورن دارم که تا دین محمد برقراره
(همان: ۱۴۱)

۱۰. نماز و روزه

از دیگر مبانی اعتقادی که در ادبیات عامیانه شهر بابک دیده می شود نماز و روزه است.

دم صبح است که مشغول نمازم از این کوچه گذر کرد، چه سازم
زبونم قل هو الله را غلط خوند خداوناً در این معنی چه سازم
(ریاحی، ۱۳۹۵: ۶۳)

الا مرغ سفید پا مبارک
بگو دلبـر سلامت می رسونه
خبر از من ببر بر شهر بابک
نماز و روزه و عیدت مبارک
(همان: ۲۴)
سحر برخیز عبادت کن
سعادت آن کسـی داره
اطاعت به از هر کاره
که پیش از صبح بیداره
(ریاحی، ۱۳۹۶: ۵۲)

ب: مضامین اخلاقی

به اعمال و رفتاری که از خلیات ناشی گردد اخلاق و یا رفتارهای اخلاقی می گویند. (مهدوی کنی، ۱۳۸۸: ۱۳). اخلاق و آموزه های اخلاقی در همه فرهنگ ها دارای اهمیت است. در فرهنگ و ادبیات عامیانه شهر بابک نیز جایگاه ویژه ای دارد. اشعار و قصه های مردمان این سرزمین در جهت آموزش و یادآوری ارزش های اخلاقی است. در اینجا به ذکر مواردی از مضامین اخلاقی در ادبیات عامیانه شهر بابک می پردازیم:

۱- خدمت به خلق

«از نقاط بسیار حساس در اخلاق اسلامی حس تعاون و خدمت به مردم به خصوص مومنان است. از مجموعه تعالیم اسلامی و سیره اولیا استفاده می شود که پس از ادای فرایض بالاترین وسیله تقرب به خداوند متعال این خصلت نیکوست» (همان: ۴۷۷). در فرهنگ و ادبیات عامه شهر بابک نیز خدمت به مردم عبادت محسوب می شود و در انجام آن تاکید شده است. در داستان هایی مثل افسانه شاه عباس خدمت به خلق آموزش داده شده و یا ضرب المثل «یه دست صدا نداره» نیز نشان دهنده روحیه تعاون و همکاری در بین مردم است.

نمی دونم چه طو بود و چه طو شد
منی که بافه می دادم به مردم
که روز روشنم مانند شو شد
چطو خوشه بچینم که درو شد
(حسینی موسی، ۱۳۹۵: ۲۳۰)

۲- امیدواری

امید داشتن به لطف خداوند از دیگر ویژگی های اشعار و دوبیتی های شهر بابک است. درختی یکه بودن در بیابون
مرا آبی ندادن تشنه گشتم
مرا آبی ندادند جمله یارون
به امید خدا و قطره بارون
(ریاحی، ۱۳۹۶: ۵۷)

۳- صداقت

صداقت و راستگویی از دیگر فضیلت‌های اخلاقی است که در ادبیات عامیانه شهر بابک کاربرد دارد. در ادبیات این سرزمین داستان‌هایی در مذمت دروغ‌گویی و سفارش به راستگویی آمده است مثل ضرب المثل « دم خروس شما را ببینم یا قسم حضرت عباس را باور کنم » که اشاره به دروغ گفتن و پنهان کردن حقیقت دارد.

نتیجه‌گیری

با بررسی اشعار و دوبیتی‌ها شهر بابک می‌توان مضامین اخلاقی و مبانی اعتقادی مردم این شهر را در ادبیات عامیانه آن مشاهده کرد. شاعر عامه که مسلمان معتقد به ائمه اطهار است نام ائمه و اعتقادات مذهبی مثل نماز و روزه را در اشعارش گنجانده است تا از این طریق مبانی اعتقادی را آموزش داده باشد.

امید است با زنده نگه داشتن ادبیات عامه و فرهنگ بومی این شهرستان می‌توان گامی در جهت حفظ اعتقادات مذهبی و اخلاقی و یادآوری این باورها به نسل جوان برداشته شود و این گنجینه عظیم حفظ گردد.

فهرست منابع

- ۱- حسینی موسی، زهرا، (۱۳۹۵) بومی سروده های شهربابک، کرمان، مرکز کرمان شناسی.
- ۲- ریاحی، فاطمه، (۱۳۹۵) دوبیتی های عامیانه شهربابک، کرمان، مرکز کرمان شناسی، ۱۳۹۵.
- ۳- ریاحی، فاطمه، (۱۳۹۶) فرهنگ و ادبیات عامیانه شهربابک، رساله مقطع دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد نجف آباد.
- ۴- فاضلی شهربابکی، افسر، (۱۳۸۸) کنایات و ضرب المثل های شهربابک با گویش محلی، کرمان، مرکز کرمان شناسی.
- ۵- مهدوی کنی، محدرضا (۱۳۸۸) نقطه های آغاز در اخلاق، عملی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صفحات ۲۰۴ - ۱۸۳

تبیین مبانی و اصول اخلاقی حقوق مصرف کننده از دیدگاه حقوق اسلام

رسول شجاعی^۱

جلیل قنواتی^۲

تورج تقی زاده^۳

سید احمد حبیب نژاد^۴

چکیده

مفهوم اخلاق و فضایل اخلاقی از پیچیده ترین مفاهیم در فلسفه عملی است موضوعاتی که مربوط به فطرت بشری و نیازهای اساسی انسان است هیچگاه کهنه، قدیمی و بی اصالت نمی شود اخلاق یکی از این موضوعات است و از آنجایی که برخی پدیده های نوظهور با چهره ای جدید وارد دنیای کسب و کار ما شده، لازم است بر جنبه های بشری و به ویژه اخلاقی آنها نیز توجه شود که بدون شک بسیاری از الزامات قانونی در روابط حقوقی بین مردم از جمله قراردادهای مصرف و حقوق مصرف کننده ریشه در مبانی و اصول اخلاقی دارد. خداشناسی، انسان شناسی، فطرت، کرامت و عزت نفس، عدالت و انصاف، حسن و قبح عقلی و... از جمله مبانی هستند با حقوق مصرف کننده در ارتباطند که هدف از این پژوهش تبیین و تحلیل مبانی و اصول اخلاقی حقوق مصرف کننده در حقوق اسلام است.

واژگان کلیدی

مبانی، اصول، اخلاق، مصرف کننده.

۱. دانشجوی دکتری، حقوق خصوصی، پردیس بین المللی ارس، دانشگاه تهران، جلفا، ایران.

Email: shojaei.rasul@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه حقوق خصوصی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: j_ghanavati@yahoo.com

۳. قاضی قوه قضائیه، تهران.

Email: taqizadeht@gmail.com

۴. استادیار، گروه حقوق عمومی، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

Email: a.habibnezhad@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۵/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۵

طرح مسأله

اخلاق از مباحث مهم حقوق بوده و آموزه‌های اخلاقی در شکل‌دهی به شخصیت انسان، و تهذیب دل‌های آدمیان نقش به سزایی دارد. یکی از عوامل مهم بهره‌مندی از سعادت دنیوی و اخروی، اخلاق نیک و زدودن زشتی‌ها و آراستگی به خوبی‌هاست. از این‌روست که علم اخلاق و مسائل مربوط به اخلاقیات از نظر اسلام، از جمله مهم‌ترین و شریف‌ترین علوم به حساب می‌آید و یکی از اهداف اصلی برانگیختن پیامبران و فرستادن پیام‌های آسمانی، پرورش اخلاق، تزکیه و تهذیب دل‌هاست. اخلاق، از دیدگاه اسلام، افزون بر آنکه در کنار اعتقادات و احکام فقهی، به منزله یکی از سه پایه اساسی معارف دینی مطرح است، راه زندگی درست و خداپسندانه و شیوه صحیح حرکت به سوی کمال نهایی و ارتباط با خدای متعال را تعلیم می‌دهد. به همین جهت است که عالمان و اندیشمندان مسلمان، از قدیم‌الایام، در سایه معارف دینی، به مسئله اخلاق توجهی ویژه مبذول داشته‌اند.

مسائل مربوط به قراردادهای مصرف با توجه به تحولات عظیمی که در قرن بیستم بوجود آمده و تأسیس نهادهای جدیدی در روابط اقتصادی بین مصرف‌کننده و تولیدکننده موجب ظهور مسائل مستحدثه در قلمرو قراردادهای مصرف شده است که صرف اجرای خشک قواعد حقوقی بدون در نظر گرفتن مبانی اخلاقی حقوق مصرف، منصفانه و عادلانه نخواهد بود و در مقام دادرسی، قضات چنانچه قراردادهای مصرف را بدون توجه به مبانی و اصول اخلاقی مورد قضاوت قرار دهند ممکن است که منجر به تضییع حقوق مصرف‌کننده که از قشر ضعیف جامعه هستند گردد. در اینجاست که ضرورت بحث از مبانی اخلاقی در روابط حقوقی مردم و خصوصاً بین تولیدکننده و مصرف‌کننده خود را نشان داده و در سطوح مختلف جامعه به وضوح قابل درک و لمس است. از این رو نوشته حاضر، مبانی و اصول اخلاقی حقوق مصرف را از دیدگاه حقوق اسلام مورد بررسی قرار داده است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱- مفهوم لغوی اخلاق

اخلاق در لغت جمع خلق است که دارای معنی خوی(خوی‌ها) می‌باشد(معین، ۱۳۸۷، ۹۳-دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۴۸).

اخلاق، به معنای سرشت، خوی، طبیعت و امثال آن؛ که به معنای صورت درونی و باطنی و ناپیدای آدمی به کار می‌رود که با بصیرت درک می‌شود؛ در مقابل خلق که به صورت ظاهری انسان گفته می‌شود که با چشم قابل رؤیت است (الزبیدی، بی تا، ۲۵- ابن منظور، ۱۴۱۲، ۲۸۶).

۱-۲- مفهوم اصطلاحی اخلاق

اخلاق مجموعه قواعدی است که رعایت آنها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است.

قواعد اخلاق میزان تشخیص نیک و بد است. اخلاق تعیین می‌کند کدام عمل خوب است و کدام عمل بد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۵۴۶). محترم شمردن قواعد اخلاق ریشه در درون انسان‌ها دارد (غزالی، ۱۹۷۵، جلد سوم، ۹۹) بر مبنای همین قبح یا حسن بودن عمل باید حکم به تایید یا رد عملی داده شود. برای رعایت اخلاق نیازی به دخالت ابزار دولت و غیره ندارد و وجدان بیدار است که اخلاق را محترم می‌شمارد هر چند از نظر عقلی نمی‌توان قلمرو اخلاق و حقوق را از هم جدا نمود، ولی ضرورت‌های عملی آنها را از هم جدا می‌نماید (کاتوزیان، همان، ۵۷۹) و اهداف و ضمانت اجرای آن دو بایکدیگر متفاوت است.

ساختمان وجود انسان تا آنجا که مربوط به بدن است، خلق (به فتح خاء) گفته می‌شود و تا آنجا که مربوط به روح یعنی مربوط به قسمتی از تمایلات روحی است، خلق (به ضم خاء) گفته می‌شود. به عبارت دیگر خلق مربوط به شخص است و خلق مربوط به شخصیت (مطهری، ۱۳۸۰، ۳۴).

علیهذا دو تفاوت میان خلق و خلق هست. اولاً اینکه خلق که مربوط به بدن است یک منزل جلوتر یعنی در منزل رحم تکوین پیدا می‌کند و اما خلق که مربوط به روح است یک منزل عقب‌تر یعنی بعد از تولد متکون می‌شود. ثانیاً آنچه مربوط به خلقت بدن است از اختیار انسان بیرون است، انسان خود قادر نیست که خلقت خود را عوض کند، اما آنچه مربوط به اخلاقیات روحی است در اختیار خود انسان است؛ هر کسی خودش باید شخصیت خود را بسازد، معمار و مهندس روح خود باشد، بنا و سازنده اخلاق خود باشد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ۵۷).

انسانها از لحاظ طرز رفتار با یکدیگر مختلفند، مثلاً ممکن است متواضع باشند یا متکبر، کریم و بخشنده باشند یا لئیم و ممسک، حلیم و بردبار باشند یا کینه توز و پرخاشگر. صفاتی از قبیل تواضع و تکبر و کرم و بخل و حلم و حقد را خلقیات می‌گویند. البته هنگامی به این صفات کلمه خلق اطلاق می‌شود که در روح انسان جایگزین شده باشد و جزء خوبیهای انسان به شمار رود. در اثر عمل و تکرار و تلقین و غیره این صفات در روح انسان جایگزین می‌شوند و به اصطلاح به صورت ملکه در می‌آیند: ملکه فاضله یا رذیله (مطهری، همان، ۵۷). بنابراین می‌توان اخلاق را چنین تعریف کرد: اخلاق عبارت است از رفتارها و ملکاتی که انسان را از نظر روحی به سمت یک ماهیت و واقعیت با ارزش و مقدس رهنمون می‌سازد. ریشه واژه اخلاق نشأت گرفته از واژه یونانی *ethikos* به معنی اقتدار رسوم و سنت می‌باشد. در آموزه‌های دینی و مبانی اسلامی، نزدیک‌ترین واژه به اصول اخلاقی که در قرآن به کار رفته "خلق" است (ونوس و خانی، ۱۳۸۲، ۴۶). براساس رویکرد مکتب الهام بخش اسلام، اخلاق پاک ساختن نفس از صفات رذیله و آراستن آن به ملکات جمیله است، که از آن به تهذیب اخلاق تعبیر می‌شود (نراقی، ۱۳۸۶، ۴۰). فلاسفه، الهیون و منتقدان اجتماعی در بیان مفهوم اخلاق به طور عام گفته‌اند: "اخلاق یعنی

شناخت صحیح از ناصحیح" واقعیت این است که تشخیص درست از غلط همیشه ساده نیست. بسیاری از دانشمندان علم اخلاق ادعا می‌کنند که با توجه به اصول اخلاقی در مقام عمل، همیشه یک راه کار درست مطلق وجود دارد و برخی دیگر معتقدند که راه کار درست به موقعیت و شرایط بستگی دارد و تشخیص این که کدام راهکار درست است، درنهایت به عهده خود فرد است (الوانی، ۱۳۸۶، ۴۶). اصول اخلاقی از دیدگاه حقوق اسلام به عنوان مجموعه‌ای از اصول که مابین درست و غلط تمایز ایجاد می‌کند، نامیده می‌شود.

از دیدگاه "دفت" اخلاق یعنی مجموعه‌ای از اصول و باورهای اخلاقی و ارزش‌های حاکم بر رفتار فرد می‌باشد و مفاهیمی همچون اعتماد، صداقت، درستی، وفای به عهد، عدالت و مساوات، فضائل شهروندی و خدمت به جامعه را دربر می‌گیرد (صراف ومعینی، ۱۳۸۸، ۳). "سالامون" معتقد است که اخلاقیات موضعی نگرشی است که مواردی همچون مصادیق ذیل را شامل می‌شود: گذاشتن هر فعالیت وهدف در جای خودش، دانستن این که چه کاری درست و چه کاری نادرست است. دانستن این که چه خواسته‌ای درست است و چه تمایلاتی اشتباه است (مقیم، ۱۳۸۷، ۶۶).

۱-۳- علم اخلاق

معمولاً علم اخلاق را به علم چگونه زیستن یا علم چگونه باید زیست، معنا می‌کنند؛ یا گفته می‌شود: اخلاق می‌خواهد به انسان پاسخ بدهد که زندگی نیک برای انسان کدام است و آدمیان چگونه باید عمل کنند. این تعریف برای اخلاق صحیح است به شرط آنکه به صورت مفاهیم کلی و مطلق در نظر بگیریم، یعنی به این صورت که انسان از آن جهت که انسان است چگونه باید زیست کند، و زندگی نیک برای انسان از آن جهت که انسان است کدام است؟ اما اگر به صورت فردی در نظر بگیریم، یک فرد از آن نظر که برای خودش می‌خواهد تصمیم بگیرد و بس - که عین این تصمیم را از دیگری جایز نمی‌شمارد - این تعریف صحیح نیست. به علاوه یک معنی و مفهوم دیگر در متن اخلاقی بودن یک کار مندرج است و آن اینکه چگونه باید زیست که با ارزش و مقدس و متعالی باشد؟ یعنی ارزش داشتن و برتر از فعل عادی بودن، جزء مفهوم فعل اخلاقی است. از این رو برخی از مکتبها هر چند مدعی سیستم اخلاقی هستند، سیستم اخلاقی ندارند. آن مکتبها درباره «چگونه باید زیست» سخن گفته‌اند، در حقیقت آنچه مربوط به اخلاق است تنها این نیست که «چگونه باید زیست»، بلکه این است که "برای اینکه با ارزش و مقدس و متعالی زیست کرده باشیم چگونه باید زیست". در اینجا یک ملاحظه دیگر هم هست که لازم است یادآوری شود و آن اینکه معمولاً می‌گویند اخلاق، دستور چگونه زیستن را در دو ناحیه به ما می‌دهد: یکی در ناحیه چگونه رفتار کردن و دیگر در ناحیه چگونه بودن. در حقیقت چگونه زیستن دو شعبه دارد: شعبه چگونه رفتار کردن و شعبه چگونه بودن. چگونه رفتار

کردن مربوط می‌شود: به اعمال انسان - که البته شامل گفتار هم می‌شود - که چگونه باید باشد، و چگونه بودن مربوط می‌شود به خویها و ملکات انسان که چگونه و به چه کیفیت باشد. در این بیان چنین فرض شده که به هر حال انسان یک چیستی و یک ماهیت دارد ماورای رفتارها و ماورای خویها و ملکاتش؛ اخلاق سرو کار با ماهیت انسان ندارد. ولی بنا بر نظریه اصالت وجود از یک طرف، و تاثیر رفتار در ساختن نوع خلق و خویها و نقش خلق و خویها در نحوه وجود انسان که چه نحوه وجود باشد، در حقیقت اخلاق تنها علم «چگونه زیستن» نیست، بلکه علم «چه بودن» هم هست (مطهری، ۱۳۸۰، ۸۸).

۲. اهمیت و جایگاه مبانی اخلاقی

۲-۱- اهمیت مبانی اخلاقی

اهمیت اخلاق بر کسی پوشیده نیست همانطور که در قرآن آمده است:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه، آیه ۲)؛ او کسی است که در میان مردمان درس ناخوانده، فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت، که آیات الهی را بر آنان می‌خواند و آنان را پاکیزه می‌گرداند و کتاب و حکمت می‌آموزاند، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری به سر می‌بردند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز در حدیث معروفی هدف از بعثت خود را به نهایت رساندن مکارم اخلاقی بیان کرده و می‌فرماید: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۷، ص ۳۷۲).

اخلاق، از دیدگاه اسلام، افزون بر آنکه در کنار اعتقادات و احکام فقهی، به منزله یکی از سه پایه اساسی معارف دینی مطرح است، راه زندگی درست و خداپسندانه و شیوه صحیح حرکت به سوی کمال نهایی و ارتباط با خدای متعال را تعلیم می‌دهد. به همین جهت است که عالمان و اندیشمندان مسلمان، در سایه معارف قرآنی و اسلامی، از قدیم‌الایام به مسئله اخلاق توجهی ویژه مبذول داشته‌اند. در جوامع اسلامی، در هر مصر و عصری، همواره مربیانی دل‌سوز و راهنمایانی وارسته برای تربیت و هدایت مردم وجود داشته‌اند که با مجاهدت‌های عملی خویش همواره رونق بازار اخلاق را حفظ کرده‌اند. بعضاً در کنار ریاضت‌های عملی، به تدوین آثار ارزشمند و ماندگاری در باب اخلاق اسلامی نیز پرداخته‌اند؛ از آن جمله می‌توان به «رسائل اخوان الصفا و خلایق الوفاء»، «السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة»، «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق»، «اخلاق ناصری»، «احیاء علوم الدین»، «المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء»، «المراقبات فی اعمال السنه»، «جامع السعادات» و ده‌ها اثر دیگر اشاره کرد (مصباح یزدی،

۱۳۸۱، ۲۸-۲۹).

علی‌رغم همه این تلاش‌های ارزنده و قابل‌قدردانی، متأسفانه در مقایسه با سایر مباحث و معارف اسلامی، همچون اعتقادات و مسائل فقهی، دربارهٔ اخلاق، و مسائل و مباحث علمی و فلسفی پیرامون آن، کار چندان زیادی صورت نگرفته است. البته اینکه چرا عالمان مسلمان، کمتر به مباحث اخلاقی پرداخته‌اند و بلکه در برخی دوران‌ها به تعبیر غزالی «مباحث اخلاقی به کلی از جامعه اسلامی رخت بر بسته و به فراموشی سپرده شدند» (غزالی، ۱۹۷۵، ج ۱، ۱۰).

۲-۲. پیشینهٔ بحث

مبانی و فلسفهٔ اخلاق، علمی نوپیداست و از عمر آن به‌عنوان یک رشته علمی مستقل، بیش از یک قرن نمی‌گذرد. بسیاری بر این باورند که نخستین جوانه‌های آن در سال ۱۹۰۳ میلادی، با انتشار کتاب مبانی اخلاق جورج ادوارد مور زده شد. البته بی‌شک پیش از مور نیز این مباحث، هرچند به‌صورت پراکنده و در لابه‌لای کتاب‌های فلسفی و اخلاقی، وجود داشته است. بلکه باید گفت تا جایی که اسناد تاریخی نشان می‌دهد، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری تمام فیلسوفان بشر، اندیشه در اخلاق و اخلاقیات و مسائل مربوط با آن بوده است.

در عالم اسلام نیز امر به همین منوال است؛ یعنی بحث فلسفهٔ اخلاق به‌طور مستقل و به‌عنوان یک علم، در کنار سایر رشته‌های علمی، مطرح نبوده است. حتی یک کتاب یا رساله تحت این نام در میان گذشتگان سراغ نداریم. اما این به معنای آن نیست که مسائل و مباحث مربوط به فلسفهٔ اخلاق در سایر علوم اسلامی و در لابه‌لای مباحث فلسفی و اعتقادی هم مطرح نشده باشد. برعکس، بسیاری از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل این رشته، در نوشته‌های مختلف فلسفی، کلامی و اصولی عالمان مسلمان مطرح شده و مباحث بسیار ارزنده‌ای در اطراف آنها انجام گرفته است، که خود نویدی روشنایی‌بخش برای تدوین و ارائهٔ فلسفهٔ اخلاقی متقن، بر اساس مبانی اسلامی است. مباحثی مانند مسئلهٔ مشهور «حسن و قبح ذاتی» که از قدیم‌الایام همواره مورد بحث اشعریان و سایر فرقه‌های اسلامی، به‌ویژه معتزلیان و شیعیان بوده و به‌تفصیل در کتاب‌های کلامی و اعتقادی مورد بحث قرار گرفته است و اخیراً نیز به مناسبت‌هایی در کتاب‌های اصول فقه مطرح شده است، و یا مباحث علم‌النفس در کتاب‌های فلسفی، بحث‌های عمیق و پردامنه درباره عقل نظری و عقل عملی، مبحث اعتباریات در فلسفه و علم اصول، مباحث الفاظ و تعارض ادله در علم اصول و مبحث مشهورات و قضایای اخلاقی در علم کلام و اصول از جمله مهم‌ترین مسائلی است که در ارتباط تنگاتنگ با فلسفه اخلاق‌اند و آرا و اندیشه‌های عالمان مسلمان در این موضوعات می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد. البته باید توجه داشت که چون هدف و انگیزهٔ اصلی آنان از طرح این مباحث چیز دیگری بوده، مستقیماً درصدد حل مسائل فلسفهٔ اخلاق نبوده‌اند، از این‌رو، نوعی پراکندگی و ناهماهنگی در سخنان آنان مشاهده

می‌شود (همان، ۳۰-۳۱).

۲-۳- ضرورت بحث از مبانی و فلسفه اخلاق

شاید برخی چنین تصور کنند که بحث از مبانی اخلاق و مباحث عقلی و فلسفی درباره اخلاق، بحثی بی‌فایده و بیهوده است؛ به‌ویژه برای ما مسلمانان و معتقدان به وحی معصوم و پیامبر و امامانی پاک زیرا بعد از آنکه راه صحیح زندگی و اخلاق نیک و خداپسندانه را از اولیای دین آموخته‌ایم، آیا به دنبال مباحث خشک عقلی و فلسفی رفتن، می‌تواند وجه معقول و موجهی داشته باشد؟ مگر هدف اصلی زندگی، بهره‌مندی از صفات پسندیده و دوری از صفات ناپسند و زشت نیست؟ پس آیا بحث در اطراف تعریف و تحلیل مفاهیم اخلاقی، شناخت منشأ پیدایش آنها و اثبات انشایی یا اخباری بودن گزاره‌های اخلاق و امثال آن می‌تواند گرهی از کار رفتار اخلاقی ما بگشاید؟

این دغدغه تا اندازه‌ای بجا و درست است. ما نیز قبول داریم که وظیفه ما عمل به دستورهای قرآن و اسلام است و یگانه‌راه رستگاری و سعادت دنیوی و اخروی را نیز در پیروی از معارف اسلامی می‌دانیم و معتقدیم که «بحث عقلی گر دُر و مرجان بود»، به‌خودی‌خود نمی‌تواند ما را به سعادت رسانده، مکارم اخلاق را در ما شکوفا نماید. اما تمام سخن در این است که ما پیروان اخلاق قرآنی و مدافعان معارف اسلامی باید بتوانیم مبانی علمی و عقلی اخلاق قرآنی را به‌صورت تحلیلی و علمی به دیگران عرضه کنیم و در برابر سایر دیدگاه‌ها و مکاتب اخلاقی، از آنها دفاع نماییم. پرواضح است که این کار جز با غور و تعمق در مباحث فلسفه اخلاق امکان‌پذیر نیست. بدون آگاهی از دیدگاه و نظریه اسلام درباره مسائل فلسفه اخلاق، چگونه ممکن است از اصول اخلاقی و ارزشی اسلام در برابر سایر نظام‌های اخلاقی، دفاعی معقول و موجه داشت؟

البته این نکته، اختصاص به فلسفه اخلاق ندارد، بلکه در سایر مسائل فلسفی، اعتقادی، اجتماعی، اقتصادی، مدیریتی، روان‌شناسی و امثال آن نیز چنین وظیفه‌ای را بر عهده داریم؛ مثلاً در مسئله معاد، هر مسلمانی معتقد است که همه انسان‌ها روزی زنده شده، به کارهای آنان رسیدگی می‌شود؛ اما اگر بخواهیم در برابر منکران معاد، این مسئله را اثبات کنیم، چاره‌ای جز تمسک به برهان و استدلال عقلی و فلسفی نداریم. نمی‌توان در برابر منکران معاد و غیرمسلمانان گفت که چون خداوند در قرآن فرموده است معادی هست، پس باید معتقد شویم که معاد وجود دارد! یا برای تبیین نظام اقتصادی اسلام و اثبات برتری آن بر سایر نظام‌ها و سیستم‌های رایج اقتصادی، یا برای تقویت حمایت از طرف ضعیف قرارداد مانند حقوق مصرف‌کننده باید به مباحث علمی و عقلی روی آورد. یعنی در مقام دفاع از احکام اقتصادی اسلام در برابر مخالفان چاره‌ای جز استمداد از تحلیل‌های علمی و فلسفی، و استفاده از شیوه‌های تحقیق

علمی رایج در جهان نداریم. هرچند هر مسلمانی دستورها و احکام اسلام درباره مسائل اقتصادی را پذیرفته، در زندگی خود به کار می‌گیرد، اما این به معنای بی‌نیازی از مباحث علمی نیست (همان، ۳۱-۳۲)

۲-۴- جایگاه مبانی اخلاقی

جایگاه اخلاق در حقوق یا رابطه اخلاق و حقوق، همواره مورد بحث و گفتگوی فیلسوفان حقوق و حقوقدانان بوده است. اروپاییان آن را سخت مورد توجه قرار داده و در باره «ارتباط حقوق و اخلاق» و «نقش اخلاق در ایجاد و تغییر قواعد حقوقی» سخن گفته اند.

شاید برجسته‌ترین آنان در جهت اثبات رابطه میان حقوق و اخلاق، ژرژ ریهرا، حقوقدان توانای فرانسوی باشد که به خاطر نوشتن کتاب وزین قوعد اخلاقی در تعهدات مدنی جایزه اکادمی فرانسه را به خود اختصاص داد.

ولی پیشاپیش، تذکر دو نکته ضروری می‌نماید: نخست این که ما به هیچ روی وارد مباحث فلسفه اخلاق، همچون نسبیت اخلاق و نظریات فیلسوفان اخلاق، نخواهیم شد؛ بلکه تنها از تاثیر اخلاق بر حقوق سخن می‌گوییم. زیرا مطلق یا نسبی پنداشتن افعال و فضیلت‌های اخلاقی تغییری در بحث ما ایجاد نمی‌کند و اگرچه راست است که نسبت به اخلاق و معیارهای اخلاقی اختلاف نگرش و بینش وجود دارد و انسانها و جوامع مختلف، برداشت و درک یکسانی از این مفاهیم ندارند، ولی اولاً در پاره‌ای از اصول و میزانهای اخلاقی اتفاق نظر وجود دارد، و انگهی تفاوتها نیز بیشتر در قلمرو عمل مشهود است تا در ماهیت و ذات اصول و هنجارهای اخلاقی. یعنی مثلاً دزدی و سلب مالکیت از یک فرد به شیوه عدوانی و یا توسل به حيله و زور، تقریباً در همه ادیان، فرهنگها و جوامع، امری ناپسند و نکوهیده است

علامه طباطبایی در نقد نظریه «نسبیت اخلاق» می‌نویسد: «انسان در زندگی احتیاج دارد غذا بخورد، لباس بپوشد، خانه لازم دارد که در آن مسکن کند، وسایلی لازم دارد که او و بارهای سنگین او را از جایی به جایی ببرد، جامعه‌ای لازم دارد که بین افراد آن ادامه زندگی دهد، روابط تناسلی و تجاری و صنعتی و امثال آن از ضروریات زندگی است. اینها یک سلسله نیازمندی‌های کلی تغییرناپذیری است که تا انسان، انسان است و دارای این فطرت و این ساختمان و مادام که زندگی انسان، یک زندگی انسانی است، به آنها احتیاج دارد. البته احکام و تصمیم‌های جزئی که در هر زمان و مکان باید جریان یابد، با تغییر اسباب و مصالح تغییر پیدا می‌کند، چرا که مصالح و اسباب در حال تغییرند؛ پیوسته پیدا می‌شوند و ناپدید می‌شوند. این احکام قابل تغییر، غیر از «احکام کلی» الهی است که کتاب و سنت را در بر می‌گیرد و هیچ راهی برای نسخ آنها وجود

ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۱۱۳-۱۱۵).

طبق بیان استاد مطهری نیز، برخی از افعال اخلاقی را می‌توان نسبی دانست، ولی آنچه مربوط به خود اخلاق است یعنی خلق و خوی و فضیلت روحی انسانی که شامل غیر دوستی، انساندوستی و علاقمندی به سرنوشت، انسانهاست، آن را نمی‌توان نسبی تلقی کرد (مطهری، ۱۳۸۱، ۶۱۰-۶۱۱).

اخلاق مذهبی ژرف‌ترین، کامل‌ترین، بهترین و مؤثرترین نوع اخلاق است و تاثیر شگرف دستورات دینی بر اخلاق، غیر قابل انکار است و اگرچه هر اندیشه دینی الزاما نباید از الهیات و کلام دینی تغذیه کند، بلکه ممکن است اخلاقی نیز باشد که مولود و زاییده کلام دینی نباشد، ولی در این سخنی نیست که تا امروز در اخلاق از مذهب بسیار هزینه شده است و تحقیقا از دست دادن این پشتوانه برای اخلاق بسی سخت و ناگوار است؛ و این حقیقتی است که نه تنها ما، بلکه پاره‌ای از فیلسوفان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان نیز بدان اعتقاد دارند. ولی باین همه، نمی‌توان هیچ کوشش روشمندی را که برای تمامیت ساحت اخلاق مصروف می‌شود نادیده انگاشت. زیرا اگرچه دین به دلیل نفوذ شگرف و ریشه‌های تاریخی اش، کار فیلسوفان اخلاق را تا حدود زیادی آسان کرده است، ولی هر نوع بحثی از اخلاق را می‌توان کاری سترگ و خطیر دانست که می‌تواند اهمیت و کارکردهای خاص خود را داشته باشد. بویژه براساس اندیشه متکلمان امامیه که حسن و قبح عقلی افعال را پذیرا هستند. چه، اینان در واقع به نوبه خود فیلسوفان اخلاق را در پایه‌گذاری اخلاق غیر مذهبی و مستقل از دین یاری می‌رسانند تا آنها از اخلاقی سخن بگویند که الزاما مبتنی بر متون مقدس، منقولات و سنتهای دینی یا اراده خدا نیست؛ بلکه عمدتا به سرشت انسان، طبیعت و امور و مصالح عرفی زندگی اجتماعی بشر و توافقه‌های عقلایی آن نظر دارد و مراد ما در این بحث تنها اخلاق دینی نیست، بلکه اخلاق اجتماعی را نیز شامل می‌شود. بدیهی است آنجا که از حقوق اسلام سخن می‌گوییم مقصود ما از اخلاق، اخلاق دینی است.

۳- مبانی و اصول اخلاقی حقوق مصرف‌کننده از منظر اسلام

۳-۱- انسان‌شناسی و رابطه آن با حقوق مصرف‌کننده

انسان‌شناسی: شناخت انسان، دارای فوائد متعددی است که در ذیل به ابعادی از آنها که به گونه‌ای مرتبط با موضوع تحقیق است پرداخته می‌شود:

۱. خودشناسی مقدمه خدانشناسی: آدمی در تعاملات صحیح خود با نظام هستی، بایستی خود و قابلیت‌های وجودی خویش را شناخته و آن را شکوفا سازد. انسان نباید خیال کند که زندگی او تنها در این چهار چوب دنیوی و زخارف آن منحصر بوده فلذا برای نیل به آن می‌تواند از هر طریق و لطایف الحیل -ولو با نادیده گرفتن حقوق دیگران و ... به آن نایل شد! این خطایی

بس بزرگ در حوزه شناخت انسان است. اگر انسان خود را بشناسد، ذات اقدس الهی را بهتر و آسان‌تر می‌شناسد «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ۵۸۸).

۲. رهایی از آفات خودفراموشی: هر کس به کلی درصدد خودشناسی و ارزیابی ساختار روح و روان خود برنیاید و به تنظیم قوای خود نپردازد، به خطر «خودفراموشی» و «غفلت از خویشتن» مبتلا خواهد شد. در اهمیت خودشناسی همین بس که انسان را از آفات و خطرات «خودفراموشی» می‌رهاند. هر کس وجود اصیل خود را بشناسد، به ارزش جاودانه آن پی می‌برد و آن را در بازار جهاد و شهادت به خدا می‌فروشد که خریدار کالای پر ارج شهادت و مشتری ارزشمند جان شهید است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (توبه، ۱۱۱) ولی آن که خود اصیل را نشناسد، گرفتار طبیعت شده و در رهن ماده قرار می‌گیرد و به آن مشغول می‌شود و خویشتن را به بهایی ارزان حراج می‌کند: «بَيْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ...» (بقره، ۹۰).

۳. نقش آفرینی در سایر علوم: نقش آفرینی انسان‌شناسی در سایر علوم از چند جهت قابل بررسی است:

الف. مبادی سایر علوم: همه علوم از زاویه مبادی، مبتنی بر شناخت‌شناسی‌اند که آن هم بر انسان‌شناسی استوار است.

ب. موضوع علوم انسانی: علوم دو بخش‌اند: علوم انسانی و غیر آن (علوم تجربی و ریاضی). موضوع اصلی قسم نخست، انسان است و تأمین آن (انسان) به عنوان اصل موضوعی برای همه علوم انسانی مانند فقه، اصول، ادبیات با همه شعب گسترده آن، حکمت، کلام، اخلاق، عرفان، حقوق، سیاست، تفسیر، جامعه‌شناسی، تاریخ و نیز دهها رشته مرتبط به این علوم، برعهده علم شریف انسان‌شناسی است.

ج. غایات همه علوم: هدف کانونی علوم انسانی، رشد انسان است. آری حقیقت انسان مستقیماً در موضوع، محمول یا مورد مسائل و قضایای علوم تجربی حضور ندارد؛ خواه صبغه اقتصادی داشته باشد یا نه؛ نظیر کشاورزی، دامداری، پزشکی با همه زیرمجموعه‌اش، زمین‌شناسی، معدن‌شناسی، هواشناسی و دهها رشته وابسته به این‌گونه از علوم و یا علوم ریاضی، نظیر اخترشناسی، سپهرشناسی و... ولی کارآیی و کارآمدی این علوم در حوزه انسانی است، از این‌رو به انسان‌شناسی متکی است، زیرا شناسنده و به کارگیرنده آنها انسان و مورد بهره‌وری آنها قلمرو انسانیت است.

اگر انسان، جهان را بشناسد و به تعبیری، از علوم بشری طرفی ببندد؛ ولی خویشتن خود و پیوندش با جهان، آینده و خدا را شناسایی نکند، به جای اینکه جهان را در خدمت بشر نهد، بشر را در خدمت طبیعت دنیایی می‌گذارد، چنان‌که متأسفانه جنگ جهانی اول و دوم و جنگهای

ویرانگر منطقه‌ای و محلی، نشان می‌دهند که بشر عادی بر اثر نشناختن حقیقت انسانیت، جز از آثار تخریبی دانش تجربی و ریاضی بهره‌ای نمی‌برد، پس برای جامعه بشری، هیچ امری ضروری‌تر از شناخت حقیقت انسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۶۲-۷۴).

رابطه انسان‌شناسی با حقوق مصرف‌کننده: با توجه به مطالب پیش گفته، روشن شد که نحوه رفتار آدمی در شکل‌دهی به شخصیت او تأثیر به‌سزائی دارد، آدمی با معرفت به اینکه نظام هستی، نظام کنش و واکنش بوده و کوچک‌ترین رفتار او با بازخورد مناسب همراه خواهد بود و در مواجهه با مردم (مصرف‌کننده) اصل را برپایه اعتماد، صداقت، وفای به عهد، عدالت، مساوات و برابری... قرار داده و در کل حقوق دیگران را مراعات کرده و هرگز دست خود را به خیانت در حقوق بقیه انسانها آلوده نمی‌کند؛ چون میدانند که خیانت در حقوق دیگران قبل از اینکه ضررش به دیگری برسد، دامن خود را فرا خواهد گرفت.

این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا

۳-۲- معاد شناسی و رابطه آن با حقوق مصرف‌کننده

معاد شناسی: در جهان بینی الهی زندگی آدمی در این دنیای مادی و زودگذر خلاصه نمی‌شود بلکه در پی این دنیا و رفتارهای او جهانی ابدی پیش رویش است که او هر لحظه به آن نزدیک شده و پس از پایان عمرش در نهایت به آن عالم منتقل شده و متناسب با عقاید و رفتارهای خویش، در آن عالم زیست ابدی او شروع خواهد شد، خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»؛ برسید از روزی که در آن روز، شما را به سوی خدا باز می‌گردانند سپس به هر کس، آنچه انجام داده، به طور کامل باز پس داده می‌شود، و به آنها ستم نخواهد شد (بقره: ۲۸۱).

هر گونه عملکردها و رفتارهای آدمی از کوچک و بزرگ و از خیر و شر، همه‌اش ثبت شده و در آن روز در کفه اعمالش قرار خواهد گرفت: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۷ و ۸).

مهم ترین اثر یاد معاد، اجرای عدل و برپاداری قسط فردی و اجتماعی است. از این رو امیرمؤمنان (علیه‌السلام) فرمود: «مَنْ تَذَكَّرَ بَعْدَ السَّفَرِ اسْتَعَدَّ»؛ کسی که به یاد سفر آخرت باشد خود را آماده محاسبه آن روز خواهد کرد. (نهج البلاغه، حکمت ۲۸۰)؛ و برای اصلاح جامعه اسلامی به مالک اشتر فرمود: «وَلَنْ تَحْكُمَ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى تُكْثِرَ هُمُومَكَ بِذِكْرِ الْمَعَادِ إِلَى رَبِّكَ»؛ هرگز بر خویشتن تسلط نمی‌یابی و از خشم نمی‌رهی تا اندیشه‌هایت را بسیار به یاد بازگشت به سوی پروردگارت نگردانی (نهج البلاغه، نامه ۵۳). چه‌این‌که مهم ترین اثر فراموشی معاد نیز تبه‌کاری و ستمگری فردی و اجتماعی است.

بنابراین، وقتی روح و روان انسان براساس یاد قیامت پرورش یابد و «ذکری الذار» (ص،

۴۶) در نظرش باشد، چنین باوری «ضمانت اجرایی» می‌شود که همه عقاید و اخلاق و کردار و رفتار خود را براساس این ویژگی پایه ریزی کند. اگر انسان یاد قیامت را فراموش کند، دلیلی ندارد که مقید به ضابطه و قانون باشد؟ به هر جنایتی دست می‌زند و به فرموده امام حسین (علیه‌السلام) در ظهر عاشورا، در ملاقات با امام سجاد (علیه‌السلام): «استحوذ علیهم الشیطان فأنساهم ذکر الله»؛ (مجادله: ۱۹) غفلت همه وجودشان را فرا گرفت و بر آنان چیره گشت و یاد خدا را از یادشان برد (جواد آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۹).

رابطه معادشناسی با حقوق مصرف‌کننده: اگر آدمی حقیقتاً و در عمق وجود خویش بر خود بیاوراند که در پی این زندگی دنیوی و رفتارهای او، ابدیتی در کار است و هیچ گونه عملکرد او محو و نابودشدنی نیست بلکه بایستی در عرصه بسیار سخت قیامت پاسخگوی رفتارها و کردارهای خود باشد، چنین کسی پیوسته به تنظیم و سالم سازی عقاید و رفتار خودش مشغول می‌شود و فرصت‌ها را به جای خیانت به دیگران، به خدمت برای دیگران تبدیل می‌کند و این همه بدان جهت است که یاد معاد همان یاد خداوند است و آدمی در روز معاد به ملاقات خدای خود می‌شتابد: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶).

۳-۳- عدالت و انصاف در فقه

عدالت و انصاف از مفاهیمی است که هم از بعد حقوقی و هم از جنبه فقهی مورد توجه خاص واقع شده است یکی از صفات پروردگار متعال عادل بودن است و پیامبران الهی برای طهارت روح و اجرای عدالت مبعوث شده اند، اگر حقوق مصرف‌کننده محفوظ و جامعه مبتنی بر انصاف و عدالت باشد، تبعیض و محرومیت نباشد، عقاید و اخلاق مردم طهارت بیشتری می‌یابد. فقدان عدالت اجتماعی در اعمال و اخلاق و افکار مردم تاثیر دارد.

اگر مقررات و حقوق اجتماعی موزون و متعادل نباشد اثر عدم تعادل اجتماعی فقط در طبقه عامه مردم نیست که محرومیت دارند بلکه خاص و ممتاز که مواهب بیشتری به خود اختصاص داده اند هم زیان می‌بینند. طبقه عام در رنج می‌افتند و طبقه خاص ناشکر و کم استقامت و پر خرج می‌گردند. حضرت علی (ع) درباره طبقه خاص و ممتاز در فرمان خود به مالک اشتر می‌نویسد: "ولیس احد من الرعیة اثقل علی الوالی موونه فی الرءاء و اقل معونه له فی البلاء واکره للانصاف و اسال بالالاحاف و اقل شکر عند الا عطاء وابطا عذرا عند المنع و اضعف صبرا عند ملومات الدهر من اهل الخاصه..." یعنی: ((برای والی هیچ کس پرخرج تر در هنگام سستی، کم کمک تر در هنگام سختی، متنفرتر از عدالت و انصاف، پرتوقع تر، ناسپاس تر، عذرناپذیر تر، کم طاقی تر در شدايد از طبقه خاص نیست...)) (نهج البلاغه نامه ۵۳).

حقوق و عدالت پیوند نزدیکی باهم دارند قوانینی که مردم با عدالت و انصاف منطبق ندانند با میل اجرا نمی‌کنند و برای فرار از ان به انواع حيله ها متوسل می‌شوند پیوند حقوق و عدالت

و انصاف را در بسیاری از مواد قانونی می‌توان دید. با اینکه مدیون ملزم است دین خود را بپردازد و دادگاه او را به پرداخت آن محکوم کند ولی ماده ۲۷۷ قانون مدنی به دادگاه اجازه داده است تا به مدیون مهلت عادلانه یا قرار اقساط بدهد.

تأمین عدالت و انصاف و حمایت از طرف ضعیف و جلوگیری از اجحاف و ایده‌آل‌هایی از این دست مختص حقوق غرب نبوده و در حقوق اسلام نیز به نوعی مطرح بوده و اساساً ضرورت برقراری عدالت هم در کتاب و هم در سنت مورد تأکید واقع شده است. از آن جمله خداوند در آیه ۹۰ سوره نحل می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» همچنین در آیات ۷ و ۸ و ۹ سوره الرحمن آمده است: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» علاوه بر توصیه‌های موردی در خصوص ضرورت رعایت عدل و انصاف، موارد متعددی را که در آنها آزادی قراردادی به نفع عدالت قراردادی در حقوق اسلام محدود می‌شود، می‌توان ملاحظه نمود.

عدالت از جمله اهداف عالی شریعت مقدس اسلام محسوب می‌شود. به همین دلیل از دیدگاه برخی از اندیشمندان، عدالت، یک اصل محوری و معیار و میزانی برای فقاقت است و در سلسله علل احکام واقع است (مطهری، ۱۳۷۳، ۱۴). از دیدگاه اسلام هر قانون و حکم ظالمانه‌ای مردود است. بسیاری از آیات و روایات به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر ضرورت رعایت عدل و قسط دلالت دارد و از نظر شارع مقدس، ظلم در جمیع جهات خود قبیح و مذموم است. در فقه‌العقود نیز آیات بسیاری در قرآن کریم به ضرورت عدم خیانت در کیل و وزن و ایفای آن و در نتیجه لزوم رعایت عدالت در قراردادهای خصوصی دلالت دارد. به علاوه که امر به قسط و عدل، در بسیاری از آیات قرآن کریم با مفهوم عام خود شامل فقه‌العقود نیز می‌باشد. بر همین مبنا هیچ قرارداد ظالمانه‌ای نیست که مورد تأیید شارع مقدس باشد.

برخی معتقدند، در حوزه حقوق قراردادهای، قاعده عامی تحت عنوان قاعده عدالت، تدوین نشده است و به‌روشنی نمی‌توان اصل عدالت را به‌عنوان یک اصل کلی حاکم بر قراردادهای استنباط کرد (قنواتی، ۱۳۸۵، ۱۳۵) گروهی نیز، انصاف و عدالت را از مفاهیم اخلاقی و ارزشی محسوب می‌کنند.

تأثیر عدالت را در بخش‌های مختلف فقه اسلامی می‌توان ملاحظه کرد و در قلمرو حقوق قراردادهای نیز نقش‌آفرینی این اصل نمایان است. به همین دلیل ادعا شده که برابری، عنصر محوری عدالت معاوضی است و عدالت معاوضی، بسیاری از قواعد، نظریه‌ها و ساختار کلی قراردادهای در فقه اسلامی را تبیین می‌کند. (همان، ۱۵۱).

عدالت در حقوق اسلامی، شباهت زیادی به عدالت از منظر طرفداران حقوق فطری دارد؛ لذا بدون توجه به مقوله اخلاق نمی‌توان تعریف روشنی از عدالت ارائه کرد (اصغری، ۲۸۱، ۱۳۸۶).

در نتیجه عدالت در فقه‌العقود باید بر اساس رعایت توازن در حقوق و تعهدات متعاقدين با لحاظ ضوابط اخلاقی و توجه به اصل انصاف تعريف گردد.

۳-۴- کرامت و عزت نفس و رابطه آن با حقوق مصرف کننده

کرامت و عزت نفس: خداوند درباره کرامت و افضلیت انسان بر سایر موجودات در سوره اسراء آیه هفتم، می‌فرماید: «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»؛ «ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم، و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم». در این آیه به صراحت کرامت و برتری انسان بر سایر مخلوقات مطرح شده است.

اما در مورد عزت نفس مؤمن در سوره منافقون آیه ۸ می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»؛ عزت از آن خدا، رسولش و مؤمنان است (المنافقون: ۸).

رابطه کرامت با حقوق مصرف کننده: طبق آیات یاد شده آدمی به خاطر شایستگی‌های وجودی بر سایر موجودات عالم هستی برتری دارد. بی‌تردید انسانی که تاج کرامت و عزت الهی را بر سر نهاده است پیوسته در همه رفتارهای و تعاملات خود با دیگران کریمانه عمل کرده و خود را به معصیت آلوده نمی‌کند چنانکه امام علی (ع) می‌فرماید: «مَنْ كَرَّمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَمْ يُهِنْهَا بِالْمَعْصِيَةِ؛ هرکس از کرامت نفس برخوردار باشد، خود را به معصیت آلوده نمی‌کند (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ۴۳۹)؛ هم‌ایشان در بیانی دیگر، تحصیل کرامت نفس را برای کسانی میسور دانسته که دنیا و شهوات پیش او پست و بی‌ارزش باشد: «ما کرمت علی عبد نفسه إلا هانت الدنيا في عينه» (تمیمی‌امدی، ۱۴۱۰ق، ۸۲۴). حاصل سخن این‌که انسان کریم و شریف با تضییع حقوق دیگران و فریب‌کاری نه تنها هیچ سنجیتی ندارد بلکه چنین انسانی مصدر و سرچشمه رفتار شایسته و کریمانه نسبت به دیگران دارد؛ چنان‌که در روایت آمده است: «الْكَرِيمُ إِذَا وَعَدَ وَفَىٰ وَ إِذَا تَوَعَّدَ عَفَىٰ»؛ انسان کریم، هر وقت وعده دهد، وفا کند، و هر وقت بیم دهد، درگذرد (تمیمی‌امدی، ۱۴۱۰، ۸۲). همچنین در وصف انسان کریم گفته شده است: «الْكَرِيمُ إِذَا احتَاجَ إِلَيْكَ أَغْفَاكَ وَ إِذَا احتَاجَتْ إِلَيْهِ كَفَاكَ»؛ انسان با کرامت، چون به تو نیازمند شود رهایت کند و چون تو به او محتاج شوی چاره‌سازت باشد (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ۶۳).

۳-۵- ارزش ذاتی وجود و حیات و رابطه آن با حقوق مصرف کننده

ارزش ذاتی وجود: در فلسفه قاعده‌ای است به نام اصالت وجود و حیات (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ۶۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ۱۷۹)، بر اساس اصالت وجود، وجود مطلقاً خیر و مورد‌گزینش است و هر خیر دو وصف و خاصیت دارد؛ اگر موجود باشد، محبوب و اگر مفقود باشد، مطلوب است، پس وجود مطلقاً اگر برای شیئی موجود باشد، محبوب است و اگر شیئی وجود را از دست

بدهد، طالب آن است. خیر بودن وجود و شرّ بودن عدم از قضایای بدیهی است و آگاهی به آن نیاز به تفکر ندارد بلکه محتاج به تنبّه است. وضوح مفهومی خیر و شر و تصدیق بدیهی عقلی خیر بودن وجود و شرّ بودن عدم را تحلیل عقلی و استقراء ناتمام نیز تأیید می‌کند. شیئی که وجود دارد برای خود خیر است و در نظام علّی و معلولی نیز بر مبنای سنخیت علّت و معلول، کمال پیوند را با علّت و معلول خود دارد. شیء اگر برای خود شر باشد باید خود را از بین ببرد و چیزی که خود را از بین ببرد هرگز موجود نمی‌شود، و شیء اگر برای علّت خود شرّ باشد نمی‌تواند با آن سنخیت داشته باشد، و اگر برای معلول خویش شرّ باشد به دفع آن می‌پردازد و آن را جذب نخواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۱۵۷). امام علی (ع) حیات را تنها چیزی می‌داند که صاحبش از آن خسته و دل‌آزرده نمی‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳). از دلایل دیگر بر خیر بودن وجود و حیات آن است که وجود منبع هر شرف و فضیلتی است (جوادی آملی، همان، ۱۵۷)، تحصیل هر خیر و کمالی بدون وجود محال است چرا که هر گونه تلاش برای وصول به هر نوع کمالی، متفرع بر اصل وجود است؛ حتی توهم کمال، متفرع بر وجود شخص دارای قوّه واهمه است؛ بر این اساس، بدون پذیرش اصل وجود، هیچ گونه بحث و گفت‌وگویی در باره هیچ چیز به طور مطلق، منعقد نخواهد شد. یک دلیل عینی و تجربی بر اثبات خیر بودن زندگی این که هیچ کس - و لو در زندگی دنیوی مبتلا به هزاران درد و رنج باشد - حاضر به دست کشیدن از این زندگی دنیوی نیست! پس همگان با اینکه دچار زجر و ناراحتی باشند خواهان استمرار حیات بوده و از مرگ و نابودی گریزان هستند؛ این مطلب خود بهترین شاهدهی است که وجود و اصل زندگی، خیر بوده و عدم به خاطر لاشئ بودن نمی‌تواند مطلوب واقع شود. از دیگر دلایل بر این که اصل حیات، برای هر موجودی بخصوص انسان خیر و نعمت است اینکه اهل جهنم در آتش، آرزو می‌کنند که به زندگی دنیوی برگردند تا اعمال شایسته انجام دهند، وَ لَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَ لَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَ نَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (انعام: ۲۷)؛ وَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ (مؤمنون: ۱۰۷) وَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نَجِبْ دَعْوَتَكَ وَ تَتَّبِعِ الرَّسُولَ (ابراهیم: ۴۴).

رابطه ارزش حیات با حقوق مصرف‌کننده: اگر حقوق مصرف‌کننده از جانب دیگران رعایت نشود، این حقیقت اصیل در معرض خطر واقع شده و چه بسا منتهی به نابودی و مرگ شود! در مقیاس کوچک می‌توان گفت که اگر تولیدکننده‌ی مواد غذایی استانداردهای لازم را در محصولات تولیدی خود رعایت نکند و با توهم منفعت طلبی اجناس غیر اصولی و بهداشتی را روانه باز تولید کرده و اجناس آلوده را در اختیار مشتریان قرار دهد، این گونه رفتار در جامعه، چه بسا منتهی به خطرات فراوان در جامعه شده و شیوع بیماری متعدد و مهلکی را در آن به بار آورد. با تأسف فراوان این پدیده شوم در مقیاس کلان و جهانی در حال شکل‌گیری به صورت مزمن

است؛ منفعت طلبی بشر عقل مداری او را زیر سلطه خود گرفته، جهان بشریت را در معرض تهدید و نابودی قرار داده است؛ تولید محصولات غذایی غیر ارگانیک و آلوده به انواع سموم کشاورزی - آنهم به چندین برابر مجاز آن - و کودهای شیمیایی، حیات بشری (مصرف کننده) را در معرض نابودی همگانی و واقعی قرار داده است. عجیب است که علت توجیه تولیدات محصولات غیر ارگانیک و سمی، کثرت تولید آن و رسیدن به سود فراوان قلمداد می‌شود! ولی این بشر مجال اندکی برای تفکر با خویشتن باقی نگذاشته که اگر وجود و حیات را از او بگیرند کل عالم هم سود و طلا بشود نفعی به حال او نخواهد داشت.

۳-۶- فطرت و رابطه آن با حقوق مصرف کننده:

چیستی فطرت: فطرت به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد. خاصیت امور فطری آن است که اولاً مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست؛ ثانیاً در عموم افراد وجود دارد و همه انسان‌ها از آن برخوردارند؛ ثالثاً تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست گرچه شدت و ضعف را می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲۴).

رابطه فطرت با حقوق مصرف کننده: چنانکه آدمی فطریات خود را شکوفا ساخته و خود را در این عرصه‌ها، رشد و تعالی داده باشد، از چنین انسانی نه تنها شرّ و بدی و تضییع حقوق دیگران، تراوش نخواهد کرد بلکه چنین انسان الهی و وارسته، پیوسته همچون خورشیدی تابان خواهد بود که دیگران از نور آن منور گشته و همانند باران رحمتی خواهد بود که مایه رشد و بالندگی افراد و جوامع خواهد شد.

۳-۷- حسن و قبح عقلی و رابطه آن با حقوق مصرف کننده:

قاعده حسن و قبح عقلی: مقصود از حسن و قبح عقلی این است که هر فعلی که از فاعل عاقل مختار و آگاه صادر می‌شود، در واقع و نفس الامر یا دارای جهت حُسن است یا جهت قبح و امر ونهی شارع کاشف از حسن و قبح ذاتی و نفس‌الامری افعال است، از سوی دیگر، عقل انسان می‌تواند حسن و قبح ذاتی پاره‌ای از افعال را درک کند، خواه ادراک عقلی آن بدیهی باشد مانند حسن صدق نافع و قبح کذب ضارّ، و حسن عدل و قبح ظلم، یا نظری باشد، مانند حکم به حسن صدق ضارّ و قبح کذب نافع، و درک حسن و قبح واقعی بسیاری از افعال نیز خارج از توان عقل است مانند حسن روزها آخر رمضان و قبح روزه اوّل شوال (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ ق، ۲۵۴-۲۵۵).

رابطه حسن و قبح عقلی با حقوق مصرف کننده: طبق قاعده فوق معنای حسن، این است که کننده کار، مستحق مدح در دنیا و پاداش در آخرت می‌باشد و معنای قبح این است که کننده کار بد، مستحق ذم در دنیا و عقوبت در آخرت است. و این با توجه به ملازمه بین حکم عقلی و

شرعی (کَلِمَا حَکَمَ بِهَ الْعَقْلُ، حکم به العقل، کاملاً روشن است). زیرا اثبات این که عقل به حسن و قبح افعال حکم می‌کند به منزله این است که عقل حکم خداوند را درک می‌کند. حال در مسئله حقوق مصرف‌کننده، عقل مستقلاً حکم می‌کند که صداقت در تعامل با مصرف‌کننده و رعایت امانت و مقوله‌هایی از این دست، حسن و شایسته بوده و بایستی بر اساس مقتضای آن عمل کرد؛ نقطه مقابل این کارها، یعنی دروغ‌گویی، غش در معامله، کم‌فروشی و مانند آن خیانت در امانت بوده و به لحاظ عقلی قبیح و ناپسند است و کننده این کار را مستحق مذمت در دنیا و عقوبت در آخرت می‌داند. از این رو طرح مسأله حسن و قبح از دیدگاه مصالح و مفاسد نوعی کاربرد اخلاقی دارد و می‌تواند پشتوانه اخلاق باشد (سبحانی، ۱۳۷۰، ۳۴).

۳-۸- نوع دوستی و محبت و رابطه آن با حقوق مصرف‌کننده:

ارزش و جایگاه محبت و نوع‌دوستی: نظام هستی بر اساس عشق و محبت پی‌ریزی شده است، اساساً آفرینش الهی جلوه‌ای از عشق و محبت بر ذات خویش است، در چنین نظامی، کسی نمی‌تواند سرنوشت و کمال خود را در بیگانگی از سایر مخلوقات و بخصوص انسانها تعریف بکند؛ از تجزیه و تحلیل سریان عشق در نظام عالم، می‌توان به احکام و نتایج فراوانی دست یافت که در ذیل به پاره‌ای از آن اشاره می‌شود:

۱- خداوند خیر و کمال مطلق است، و هر کمال مطلق مورد اشتیاق واقع می‌شود، بنابراین خداوند نسبت به خود بالاترین مرتبه از عشق و محبت را داراست (عشق بی‌نهایت الهی به ذات خویش).

۲- آفرینش عالم، فیض الهی و از کمالات وجودی خداوند است، بنابراین همچنان که خداوند، نسبت به ذات و صفات خویش عشق می‌ورزد، افعال و آثار وجودی او نیز محبوب و معشوق او خواهند بود.

۳- با توجه به این که پیدایی عالم و موجودات آن بر اساس عشق و محبت الهی، شکل گرفته است، این حقیقت از یک سو موجب عشق و محبت هر یک از موجودات به وجود و کمالات وجودی خویش شده و از سوی دیگر و مقدم بر آن باعث عشق سرشار و وله بی‌پایان مخلوقات عالم نسبت به عشق آفرین و خدای لم یزلی گشته است.

رابطه نوع‌دوستی با حقوق مصرف‌کننده: حاصل سخن‌اینکه در چنین جامعه‌ای که مبتنی بر نظام توحیدی شکل گرفته و افراد جامعه نسبت به سرنوشت خویش عشق می‌ورزند، سخن از رعایت حقوق مصرف‌کننده سالبه به انتفای موضوع است، به عبارتی در چنین جامعه‌ای نه تنها خیال خیالت بر سر کسی نمی‌زند بلکه اعضای آن همچون اعضای یکدیگر بوده و حاضرند جان خود را برای همدیگر فدا کنند. در چنین جامعه‌ایثار و نثار حق نسبت به دیگری حاکم است نه رعایت حقوق؛ رعایت حقوق یک مسئولیت حد اقلی است اما جریان‌ایثار در جامعه، اوج تعالی

افراد جامعه را به نمایش می‌گذارد چنان که خدای سبحان در قرآن کریم این خصیصه انسانی را به زیبایی تمام به تصویر کشیده است: «وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُجْزَوْنَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ و برای کسانی است که در این سرا [سرزمین مدینه] و در سرای ایمان پیش از مهاجران مسکن گزیدند و کسانی را که به سويشان هجرت کنند دوست می‌دارند، و در دل خود نیازی به آنچه به مهاجران داده شده احساس نمی‌کنند و آنها را بر خود مقدم می‌دارند هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده‌اند رستگارانند! (حشر، ۹).

۴- آثار مبانی اخلاقی در قانون مدنی

ماده ۱۹ قانون مدنی ایران مشروعیت جهت معامله را یکی از شرایط اساسی صحت معامله برشمرده است. ماده ۲۱۷ همین قانون تصریح می‌کند: «در معامله لازم نیست که جهت آن تصریح شود، ولی اگر تصریح شده باشد باید مشروع باشد و الا معامله باطل است.» مراد از نامشروع کلیه اموری است که مخالف انتظامات عمومی و یا مخالف اخلاق حسنه باشد هرچند به موجب قانون صریحا نهی نشده باشد (کی‌نیا، ۱۳۴۸، ۲۹).

قانون مدنی فرانسه «علت» را یکی از شرایط اساسی برای صحت معامله شناخته است، و هر کجا علت تعهد غیر مشروع و یا برخلاف اخلاق حسنه و نظم عمومی نباشد آن تعهد را صحیح می‌داند، بدون آن که توجهی به جهت معامله داشته باشد. (امامی، ۱۳۶۶، ۱۱۳). ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی فرانسه علت غیر مشروع را مشخص نموده و بیان داشته است: علت غیر مشروع است زمانی که به وسیله قانون ممنوع باشد و زمانی که برخلاف اخلاق حسنه یا نظم عمومی باشد. مجموعه قوانین تعهدات سوئیس نامی از «علت» نبرده و در ماده ۲ گفته است: مورد تعهد باید غیر مقدور و غیر مشروع و برخلاف اخلاق حسنه نباشد (امامی، ۱۳۸۱، ۲۲۲).

در قانون مدنی لبنان پیش بینی شده است که اگر علت تعهد مخالف با نظم عمومی یا اخلاق حسنه باشد، قرارداد باطل خواهد بود.^۱ به هر حال نقش اخلاق حسنه در ابطال قرارداد روشن است؛ براساس فقه امامیه و حقوق ایران جهت معامله نباید مخالف اخلاق حسنه باشد و بر اساس حقوق فرانسه علت معامله نباید مغایر با اخلاق حسنه باشد، و مطابق مجموعه قوانین تعهدات سوئیس و بسیاری از سیستم‌های حقوقی دیگر موضوع یا مورد تعهد باید غیر مقدور و غیر مشروع و برخلاف اخلاق حسنه نباشد. افزون براین، ماده ۹۷۵ قانون مدنی جمهوری

۱- نصت المادة ۱۳۶ من قانون الموجبات والعقود اللبناني علی انه «إذا لم یکن للالتزام سبب، او كان سببه مخالفا للنظام العام او الآداب كان العقد باطلا».

اسلامی ایران مقرر داشته است: «محکمه نمی‌تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که برخلاف اخلاق حسنه بوده و یا واسطه جریحه دار کردن احساسات جامعه یا به علت دیگر مخالف با نظم عمومی محسوب می‌شود، به موقع اجرا گذارد، اگرچه اجراء قوانین مزبور اصولاً مجاز باشد همچنین ماده ۶ قانون آئین دادرسی مدنی چنین تنظیم شده است: «عقود و قراردادهایی که مخل نظام عمومی یا برخلاف اخلاق حسنه است، در دادگاه قابل ترتیب اثر نیست.» این ماده در مجموع قوانین سایر کشورها نیز پیش بینی شده و برخی تصریح نموده اند که محاکم هیچ کشوری قراردادهای مغایر اخلاق را اجرا نخواهد کرد (السنهوری، ۱۹۵۸، ج ۳، ۴۱۳).

مخالفت قرارداد با اخلاق ممکن است در اثر تعارض موضوع آن با قوانین اخلاقی باشد، مانند خودفروشی یا پیمان مربوط به اداره قمارخانه. در بطلان چنین قراردادهایی تردید نیست، ولی در عمل کمتر اتفاق می‌افتد که اشخاص به طور مستقیم به اخلاق حسنه تجاوز کنند و نفوذ تعهدهای خویش را به خطر اندازند. بحث درباره غیر اخلاقی بودن پیمانها بیشتر جایی به میان می‌آید که موضوع آن مشروع است، ولی هدف از انعقاد آن نقض قوانین اخلاقی است؛ مانند این که مالکی خانه خود را برای ایجاد قمارخانه اجاره می‌دهد یا می‌فروشد، قراردادی که موضوع آن مشروع است، اما هدف از آن غیر اخلاقی است و بنابراین به دلیل مخالفت با اخلاق حسنه باطل است (بروجردی عبده، ۱۳۲۹، ۶۹).

نتیجه گیری

انسان در بین تمامی موجودات، از دو بعد جسمانی و روحانی تشکیل شده است، بعد روحانی او ریشه در عالم ملکوت دارد و بعد جسمانی او، نشأت گرفته از طبیعت است؛ بنابراین آدمی با هر دو بعدش، در تعامل با محیط خود و دیگران است. از طرفی انسان به لحاظ برخورداری از اختیار و آزادی، در حیطه اختیار و عمل، می‌تواند کارهای فراوانی از او صادر شود، می‌تواند منشأ بسیاری از کارهای شایسته و نیک باشد، در عین حال می‌تواند یک تبهکار بوده و پیوسته منشأ کارهای زشت و ناپسند باشد، از این رو بهترین عاملی که می‌تواند رفتار انسان را در جامعه نظامند و جهت‌دار کرده و آن را در مسیر تعالی و پیشرفت خود و دیگران قرار دهد رعایت موازین اخلاقی است؛ انسان‌ها با بکارگیری آموزه‌های اخلاقی برآمده از متن دین، تبدیل به فرشته‌ای خواهند شد که در آن جامعه نه تنها از خیانت، دروغ‌گویی، فریب، تدلیس، تقلب و ... به حقوق دیگران خبری نیست، بلکه آحاد جامعه در احسان و نیکی به دیگری، گوی سبقت از همدیگر را می‌ربایند، چنین جامعه‌ای در حقیقت همان مدینه فاضله‌ایست که در متون دینی و در منابع حکمی، بر تحقق آن وعده داده شده است.

فهرست منابع

- قران کریم
نهج البلاغه
الف) فارسی
- ۱- اصغری آقمشهدی، فخرالدین؛ ابوئی، حمیدرضا. (۱۳۸۷) «حسن نیت در انعقاد قرارداد در حقوق انگلیس و ایران، اندیشه‌های حقوق خصوصی»، شماره ۱۲.
 - ۲- الوانی، سید مهدی، (۱۳۸۶). فرایند تدوین منشور اخلاقی برای سازمان، فرهنگ مدیریت، سال پنجم، شماره ۱۵، ص ۴۳-۷۰.
 - ۳- امامی، حسن، (۱۳۸۸). حقوق مدنی، ج ۱، چاپ ۲۳، تهران، نشر اسلامیه.
 - ۴- امامی، حسن، (۱۳۸۸)، حقوق مدنی، ج ۲، چاپ ۲۱، تهران، نشر اسلامیه.
 - ۵- امامی، حسن، (۱۳۷۴). حقوق مدنی، ج ۴، چاپ ۱۲، تهران، نشر اسلامیه.
 - ۶- امامی، حسن، (۱۳۶۶). حقوق مدنی، ج ۵، چاپ ۳، تهران، نشر اسلامیه.
 - ۷- بروجردی عبده، محمد، (۱۳۲۹). حقوق مدنی، چاپ اول، تهران، نشر علمی.
 - ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸). معاد در قرآن، ج ۴، چاپ ششم، قم، اسراء؛
 - ۹- (۱۳۷۶). رحيق مختوم، ج ۲-۴، چاپ سوم، قم، اسراء؛
 - ۱۰- (۱۳۸۴). فطرت در قرآن، چاپ سوم، قم، اسراء؛
 - ۱۱- (۱۳۸۹). تفسير انسان به انسان، چاپ پنجم، قم، اسراء؛
 - ۱۲- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت نامه، چاپ اول، ج ۶، دانشگاه تهران.
 - ۱۳- ژرژ، ریپر، قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی، چاپ دوم، ص ۷۶، به نقل از: جوان، دکتر موسی: مبانی حقوق، چاپ رنگین تهران، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۱۹۴.
 - ۱۴- سبجانی، جعفر، (۱۳۷۰). ملاک فعل اخلاقی و ویژگیهای اخلاق در اسلام، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۳۳۰.
 - ۱۵- صراف، ا.، ومعینی فرد، پ. (۱۳۸۸). جایگاه مسوولیت اخلاقی و اجتماعی در عملکرد بازاریابی بانک، مقالات اولین کنفرانس بازاریابی خدمات بانک، تهران.
 - ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷). روابط اجتماعی اسلام، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
 - ۱۷- قنوتی، جلیل. (۱۳۸۵) اصل آزادی قراردادی، قراردادهای و شروط غیر عادلانه، مجله مطالعات اسلامی: فقه و اصول، شماره ۸۵.
 - ۱۸- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۶۴). قواعد عمومی قراردادهای. ج ۱، چاپ اول، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار

- ۱۹- (۱۳۸۸). قواعد عمومی قراردادها، ج ۲، چاپ اول، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار.
- ۲۰- (۱۳۸۵). فلسفه حقوق، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار.
- ۲۱- کی نیا، مهدی، (۱۳۴۸). کلیات مقدماتی حقوق، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۲- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۲). اخلاق در قرآن ۱، مجله معرفت، ش ۱۳، ص ۱۸.
- ۲۳- (۱۳۸۲). اخلاق در قرآن ۲، مجله معرفت، ش ۱۴، ص ۱۷-۱۸.
- ۲۴- (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق، تهران، چاپ نشر بین الملل.
- ۲۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۵). تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات الزهرا.
- ۲۶- (۱۳۸۰). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۳، انتشارات صدرا، تهران.
- ۲۷- (۱۳۸۶). مجموعه آثار، ج ۲۵، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران؛
- ۲۸- (۱۳۸۳). مجموعه آثار، ج ۲۲، انتشارات صدرا، تهران،
- ۲۹- معین، محمد. (۱۳۸۷). فرهنگ فارسی معین، چاپ اول، انتشارات فرهنگ نما با همکاری کتاب ارد، تهران
- ۳۰- مقیمی، محمد هادی. (۱۳۸۷). اخلاق کسب و کار بازرگانی از منظر اقتصاد و اقتصاد اسلامی، پژوهش نامه بازرگانی، ۱۰ ص ۶۶.
- ۳۱- ونوس، دوخانی. (۱۳۸۲). اصول اخلاق بازرگانی در اسلام، مجله دانش و توسعه، تهران. (ب) عربی:
- ۳۲- ابن منظور (۱۴۱۶ق). لسان العرب، ج ۱۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۳- الزبیدی، محمد مرتضی (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲۵، بیروت، دار مکتبه الحیاه.
- ۳۴- السنهوری، عبدالرزاق احمد (۱۹۵۸). الوسیط فی شرح القانون المدنی، ج ۳، بیروت دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۵) مکاسب، ج ۴، چاپ اول، قم، نشر کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- ۳۶- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶ش) تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۳۷- تمیمی آمدی، (۱۴۱۰ق) غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتاب الاسلامی، چاپ هفتم.
- ۳۸- غزالی، امام ابو حامد محمد، ۱۹۷۵، احیاء علوم الدین، جلد سوم، جزء ۸،

- ۳۹- لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶) عیون الحکم والمواظ، قم، دارالحديث، چاپ اول.
- ۴۰- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- ۴۱- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق) جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، جلد ۲۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ۴۲- نراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۶). جامع السعادت، جلد ۱، الجزء الثاني، قم، اسماعیلیان، الطبعة الرابعة.
- ۴۳- نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۷). معراج السعاده، تهران، انتشارات رشیدی.

نظام و روش‌های تربیتی در نظرگاه اسلامی و مقارنه آن با مکتب اگزیستانسیالیسم

محمد فرج زاده^۱

محمد رضا سرمدی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به "نظام و روش‌های تربیتی در نظرگاه اسلامی و مقارنه آن با مکتب اگزیستانسیالیسم" می‌پردازد. هدف این پژوهش نظری، کاربردی و باروش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در روش‌شناسی اگزیستانسیالیسم، معلم تلاش می‌کند که متعلم را ترغیب کند تا از طریق سؤالاتی درباره‌ی معنی زندگی به حقیقتی شخصی دست یابد. وظیفه‌ی معلم آن است که برای یادگیری موقعیتی فراهم آورد که طی آن شاگردان بتوانند ذهنیت خویش را ابراز کنند. به عقیده‌ی اگزیستانسیالیست‌ها نباید فراگیر را با اغفال یا زور به یادگیری وادار کرد بلکه فراگیر باید از روی میل و رغبت خویش و روبرو شدن با یک موقعیت نامعین، خود به دنبال یادگیری برود. در این روش معلم نقش تسهیل‌کننده را دارد و فراگیر از روی میل و رغبت به دنبال کشف حقیقت می‌رود. در مکتب تربیتی اسلام نیز بر آن تاکید شده است. لیکن طریق دسترسی به این مهم در این مکاتب با هم متفاوت است. به طور کلی در بررسی این که آیا روش‌های تربیتی اسلام و اگزیستانسیالیسم، هم جهت می‌باشد، می‌توان گفت که این روش‌ها در خصوص پرورش تفکر منطقی در فراگیران تا حدودی همسو بوده لیکن روش‌های تربیتی اسلام نظر به جامع‌نگری اسلام از نوعی جامعیت کلی‌تری برخوردار است. به گونه‌ای که اسلام با دید همه‌جانبه‌ای که به انسان دارد پرورش تمام ابعاد وجودی انسان را در نظر گرفته است. درحالی که اگزیستانسیالیسم و به طور کلی مکاتب غربی صرفاً به انسان به عنوان موجودی مادی توجه نموده‌اند.

واژگان کلیدی

تعلیم و تربیت، فلسفه تربیتی، روش تربیتی، اگزیستانسیالیسم.

۱. دانشجوی دکتری رشته تاریخ فلسفه، دانشگاه دولتی آموزشی صدرالدین عینی، مدرس دانشگاه فرهنگیان.

Email: mfarajzadeh2010@yahoo.com

۲. عضو هیات علمی، دانشگاه پیام نور، مرکز تهران. (استاد راهنما، نویسنده مسئول)

Email: m.sarmadi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۳

طرح مسأله

مکتب اگزیستانسیالیسم یعنی وجودگرایی، اصالت قائل شدن برای نیروهای جودی مانند خود، اراده و آزادی انتخاب است. اگزیستانسیالیسم یک نوع عقیده است که زندگی را ممکن می‌سازد و در این عقیده اساس هر عمل و فعالیتی، خود انسان است. و آنچه را که انسان دوست دارد و انتخاب می‌کند، ملاک اصلی رفتار او است. صاحبان این مکتب معتقدند که انسان آزاد است. و باید در انتخاب راه و روش زندگی محدودیتی نداشته باشد. باید خودش انتخاب کند. و هر چه را که انتخاب کند، منشاء ارزش است و آنچه را برایش انتخاب کنند، ضد ارزش است. اصالت و ارزش را به انتخاب می‌دهد ارزش‌ها در این مکتب به تصمیم و انتخاب انسان‌ها بستگی دارد. بنابراین پایدار نبوده، بلکه نسبی است. اگزیستانسیالیسم‌ها به هیچ ارزش مطلق پای بند نیستند. و معیارهای مذهبی و اخلاقی را مانع کمال انسان و مانع شکل‌گیری ارزش‌ها می‌دانند و هر نوع نظارت اخلاقی و قانونی و مذهبی را نفی می‌کنند. معلم حق دخالت در زندگی دانش‌آموزان را ندارد. و دانش‌آموزان باید خود مسئول اعمال خویشان باشند. هر کس آزاد است راه‌های مورد علاقه‌اش را انتخاب کند. البته این بدان معنا نیست که افراد وجود دیگران را نادیده بگیرند. معلم حق ندارد راه حل قطعی به دانش‌آموز ارائه دهد. و از او انتظار نمی‌رود که دیگران را به تبعیت از خویش وادار کند. معلم راه حل‌ها و موضوعاتی را پیشنهاد می‌کند. و این دانش‌آموز است که در نهایت آن راه حل‌ها را انتخاب یا رد می‌کند. محور تربیت، دانش‌آموز است. هر تصمیمی به عهده‌ی دانش‌آموز است و انتخاب با خود اوست. هیچ ارزش و نظام اخلاقی در چنین تعلیم و تربیتی وجود ندارد. و معلم حق ندارد ارزش‌های خاصی را به دانش‌آموزان القاء کند. هیچ دانش‌آموزی به خاطر انتخاب و رفتارشان نباید مورد مواخذه قرار بگیرد و نظام نظارتی و کنترلی آن گونه که مورد نظر ماست در این نظام تربیتی وجود ندارد. اما در نظام تربیتی اسلام، ارزش‌ها مطلقند. و در عین حال که شخص از اختیار و تصمیم‌گیری برخوردار است و در قبال این اختیار مسئولیت دارد اما ارزش‌های اخلاقی دارای ثباتند و در تمام زمان‌ها و مکان‌ها تغییری در ماهیت آن‌ها حاصل نمی‌شود. براساس تفکر وجود بر ماهیت مقدم است. اصالت در خارج از آن وجود است و ماهیت‌ها پنداری و اعتباری هستند. که پژوهشگر در پژوهش حاضر به نظام و روش‌های تربیتی در نظرگاه اسلامی و مقارنه آن با مکتب اگزیستانسیالیسم "می‌پردازد.

ارتباط معرفت‌شناسی و روش‌شناسی تعلیم و تربیت

از کاربردهای معرفت‌شناسی در تعلیم و تربیت استخراج اشاره‌ها و دلالت‌های روش شناختی (روش‌های یاددهی-یادگیری) است. نکته قابل تامل این است که معرفت‌شناس باید روش‌گرایاروش‌شناس باشد. روش‌ها مستقیماً به نحوه‌ی تفکر مادر باره‌ی یادگیری و نحوه‌ی دانستن مربوط می‌شوند. روش‌های تدریس و یادگیری تحت تاثیر فرض‌های فیلسوف یا معلم

نسبت به ماهیت دانستن قرار دارند (دادبه، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). مکتب اسلام به عنوان تنها مکتب کاملی است که به تمام ابعاد و شخصیت انسانی توجهی خاصی دارد و منبع معرفت‌شناسی خود را خداوند نامتناهی می داند و برای دستیابی به معرفت و معارف از راه‌های وحی، شهود، عقل، حواس و تزکیه‌ی دل استفاده می کند. و در تعلیم و تربیت به حیطه‌های عاطفی و روانی توجهی خاصی می‌نماید و در آموزش از روش‌های عبادت، اسوه سازی، عبرت آموزی و سرمشق‌گیری، عقلانی و محسوس، تکلیف به قدر توانایی و مرحله‌ای نمودن تکلیف استفاده می کند و تجربه‌ی حواس را مقدمه‌ی شناخت و موهبت خداوند می داند. اوتانل اسمیت^۱ در بحث معماری دانش پیرامون لزوم توجه به متدولوژی در بحث معرفت‌شناسی می‌گوید: (کار معرفت‌شناسی این است که باید بتواند آن چه که می توان شناخته شود را سازماندهی و معماری نماید و معماری آن نیز به معنی داشتن دیدگاه نظام‌دار نسبت به انواع دانش است. این دیدگاه نظام‌دار (دیدگاه معرفت‌شناسانه) منبع اساسی برای تصمیم‌گیری در باره روش و محتوا آموزش است و طبقه‌بندی دانش، امکان انتقال از یادگیری یک موقعیت به موقعیت دیگر را فراهم می کند. برای یک مربی در طبقه‌بندی دانش، آنچه مهم است توجه به راه‌های دانستن است نه فقط توجه به عناصر موجود در دانش. در این معنی از طبقه‌بندی معرفت‌شناسانه و معماری، بین معماری دانش و معماری روش‌های یادگیری و کسب دانش ارتباط و حلقه پیوند وجود دارد.) (اسمیت، ۱۳۶۶، ص ۴۴). نکته قابل تامل این که معرفت‌شناس لاجرم باید روش‌گرا یا روش‌شناس باشد چنانکه یک فرد اهل ادبیات باید لغت‌شناس و لغت دان باشد. (منفردی راز، ۱۳۸۰، صص ۶۵-۶۴). یکی دیگر از وظایف مهم معرفت‌شناس، تعیین ملاک است. به عبارت دیگر روشی را ارائه کند که همه بتوانند تا حد ممکن و با ملاک نسبتاً یکسان به دانش معتبر دست یابند. (شولم) در این مورد می‌گوید (کار معرفت‌شناس فرمول‌بندی یا معماری ملاکی برای دانستن است. وجود ملاک یعنی وجود روش عام برای رسیدن به دانش معتبر. به همین دلیل یک معرفت‌شناس با طرح ملاک دانستن، خود به خود یک روش‌گرا^۲ است. (همان منبع، ص ۶۵). بشر در طول تاریخ حیات خود همیشه به دنبال پاسخ به این سوال بوده است که بهترین روش دانستن کدام است. لذا بشر ناگزیر بود از معرفت‌شناسان کمک بخواهد و از آنان طلب پاسخ نماید. چنان که در باب کاربرد معرفت‌شناسی در روش‌های تعلیم و تربیت (گریس^۳) در جایی دیگر از کتاب خود می‌گوید: (به خاطر داشته باشید که معرفت‌شناسی تا حد زیادی به چگونگی یادگیری بشر مربوط می شود. (Gries, 1981, p.174). در یک برداشت ما می توانیم بگوییم که روشی جدیدتر در

1-O.Smith

2- Methodist

3-Gries

مقابل روش‌های قدیمی آموزش با یک معرفت‌شناس جدید است. باید به خاطر سپرد که روشی جدید اغلب متضمن واکنش نسبت به روش‌های قدیمی‌تر است. بیشترین تاثیر معرفت‌شناسی در آن جنبه از تعلیم و تربیت است که ما آن را روش می‌نامیم. اسکینر تقویت مثبت را به عنوان راه حل پیشنهاد می‌کند. بر این اساس می‌توانیم بگوییم که روش‌ها اولاً بر اساس گسترش معرفت و شناخت، ما نسبت به فهم توانایی‌ها و کیفیت درونی و ذاتی بشر برای کسب دانش تعیین می‌شوند. ثانیاً؛ براساس ماهیت خوددانش‌تنی‌ها معلوم می‌گردد. بنابراین نگرش معرفت-شناسانه ما تاثیر به سزایی بر تدوین روش‌های مناسب برای یادگیری و یاددهی آن دانش برجای می‌گذارد. (شفلر) در مورد رابطه معرفت‌شناسی کارش چیست و چگونه با تعلیم و تربیت مربوط می‌شود. برای درک روشن سوالات معرفت‌شناسی لازم است بدانیم که درباره دانش اساساً چه نوع سوال وجود دارد. دانش مورد سوالات مختلفی قرار می‌گیرد. پس تاکید اساسی در تعلیم و تربیت طبیعتاً روی روش‌های فعال ۲ خواهد بود.

نظریه اگزیستانسیالیسم در باره آموزش و پرورش

از دیدگاه اگزیستانسیالیسم هر متعلم صاحب آزادی و اختیار است و تعلیم و تربیت باید موجبات حفظ و گسترش آزادی او را فراهم کند. بنابراین معلم به دلخواه خود روش خاصی را بر متعلم تحمیل نمی‌کند بلکه متعلم را بنای انتخاب روش آموزش می‌داند در این صورت ارتباط معلم و متعلم براساس رابطه من و تویی است در این نوع ارتباط معلم و متعلم به عنوان افراد انسانی یا به عنوان منی که من دیگری را تعلیم می‌دهد در ارتباط با هم قرار می‌گیرند که در این صورت آزادی و استقلال معلم و متعلم حفظ گردد، از این رو معلم باید از فرو غلطیدن متعلم در گروه‌بندی‌ها و تشکیلات که باعث از بین رفتن فردیت او گردد، جلوگیری نماید و متعلم نیز باید معلم را به عنوان یک فرد که نقش و نظارت دارد بنگرد. بهترین روش آموزش روش پرسش و پاسخ می‌باشد در این روش معلم زمینه را برای ایجاد سوال و برانگیختن متعلم فراهم می‌کند و متعلم نیز براساس شرایط زندگی خود به این سوالات برای خود معنی می‌بخشد. روند شخصیت‌زدایی و نگرش ماشینی به انسان اعتراض اگزیستانسیالیست‌ها را به دنبال داشت. آنان در قلمرو تعلیم و تربیت تلاش می‌کنند اهمیت و نقش انتخاب آزادانه‌ی انسان را به او گوشزد کنند. به همین دلیل سخن از اشتداد آگاهی به میان می‌آید. اشتداد آگاهی به این معناست که دانش آموز در مقام فرد باید تشخیص دهد که انتخاب او آزادانه است و این انتخاب آزادانه توأم با تعهد و مسئولیت است (گوتک، جرال‌دلی، ترجمه‌ی پاک سرشت، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴). مقوله‌ی تعلیم و تربیت با دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی حاکی از بیرون نهادن و برون جستن است. تربیت به معنای

پرورش دادن یا بارآوردن است و در معنای وسیع کلمه پروراندن امکان‌های پنهان در وجود فرد که باید از او بیرون جسته و در فضایی که وجود شخص برای او مهیا می‌کند، رخصت نمود یابد و از او فردیتی اصیل بسازد. آموزش اگزیستانسیالیستی، تأکیدش بر اهمیت وظیفه و مسئولیت فردی است. در این آموزش محصل باید آن گونه عمل کند که گویی آخرین عمل اوست. او باید با خودش صادق باشد. حتی اگر در جهت خلاف و عکس جمعیت و جریان اصلی حرکت کند، درست برعکس آموزش افلاطونی که نتیجه‌اش بالا رفتن انسجام جامعه است، در آموزش افلاطونی هدف، حفظ جامعه است (آموزش افلاطونی و آموزش وجودی، ۱۳۸۸). اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند که آموزش و پرورش باید به فردیت دانش‌آموزان توجه کند و ایشان را باید چنان بار آورد که ارزش واقعی خود را دریابند و از آزادی بهره‌مند شوند و نیز بتوانند شخصاً تصمیم بگیرند و خود را مسئول کیفیت زندگی خود بدانند، این مکتب تجربه‌ی شخصی و واکنش‌های خام و بی‌واسطه کودک را محور تربیت وی می‌داند و فردیت بی‌همتای کودک نقطه مرکزی آموزش و پرورش قرار می‌گیرد. وظیفه مربی است که تجربه‌های دانش‌آموزان را پایه‌ی و محور کار خود قرار دهد. آموزش و پرورش باید آگاهی فرد را بیدار کند و این آگاهی مربوط به آگاهی از هستی خود به عنوان فردی که در جهان حضور دارد می‌باشد. به نظر طرفداران اصالت وجود، هدف عمده‌ی تربیت خدمت به انسان است، تربیت باید انسان را در پیدا کردن آگاهی لازم و درست از خویش‌یاری کند، هدف‌های مهم آموزش و پرورش از نظر اگزیستانسیالیست‌ها از این قرارند: ۱- رشد و گسترش آگاهی فرد. ۲- فراهم آوردن فرصت برای انتخاب آزاد و اخلاقی. ۳- تشویق خودشناسی. رشد و تکامل احساس مسئولیت شخصی یا مسئولیت با آوردن شخص (شعاری نژاد، ۱۳۷۷، صص ۳۲۴-۳۲۳). یون. کلوموریس معتقد است که آموزش و پرورش باید در فراگیرنده موجب اشتداد آگاهی گردد. این آگاهی بدان معنی است که دانش‌آموزان باید تشخیص دهند که در مقام فرد، پیگیر، آزادانه، مستقلانه و خلاقانه دست به انتخاب می‌زنند این آگاهی متضمن مسئولیت فرد در تعیین چگونگی زندگانی خود و نحوه‌ی آفرینش تشخیص فردی خویش است. موریس دو دوره رشد را برای انسان معرفی می‌کند: الف: دوره پیش وجودی: که در آن کودک نسبت به شرایط انسانی خویش آگاه نیست، نسبت به هویت شخصی و سرنوشت خود وقوف ندارد. ب: لحظه وجودی: موقعی ظهور می‌کند که مردم نسبت به حضور خودشان به عنوان من در دنیا آگاهی می‌یابند. آموزش و پرورش اگزیستانسیالیستی از سالهای مقطع راهنمایی آغاز و تا سالهای دبیرستان و دوره چهار ساله دانشگاه ادامه پیدا می‌کند و هدف آن عبارت است از بیدار کردن و شدت بخشیدن به خود آگاهی فرد و عناصری از تجربه را مورد توجه قرار می‌دهد که ذهنی، شخصی و عاطفی باشند. (گوتک، جرال‌دلی، ترجمه‌ی محمد جعفر پاک سرشت، ۱۳۸۶، صص ۱۷۹-۱۷۴). در نگرش اگزیستانسیالیستی انسان چیزی جز انتخاب‌های آزاد نیست و

از طریق همین انتخابها خود را می‌سازد. در این نگرش شخص از طریق تجربه معرفت کسب می‌کند اما باید توجه داشت که تجربه دارای سطوح مختلفی است که بالاترین سطح آن آگاهی است. حقیقت امر نسبی و وابسته به داوری فرد است. در عین حال که حقیقت مطلق وجود ندارد ارزشها نیز مطلق نیستند اما به وسیله معیارهای خارجی نیز تعیین نمی‌شوند بلکه از طریق انتخاب‌های آزاد فرد تعیین می‌شوند. چنانکه پیش از این نیز بیان شد تاکید بر انتخاب آزادانه، رشد آگاهی فرد، ترغیب به خودشناسی، انتخاب آزاد همراه با مسوولیت و تعهد از ویژگیهای تربیتی مکتب اگزیستانسیالیسم است (شعاری نژاد، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹). اگزیستانسیالیسم نگران ظهور جامعه توده‌وار و مدارس دیوان سالارانه است که شان دانش آموزان را تا سر حد یک ایفاگر نقش پایین می‌آورد و انسانیت را از آن می‌زداید. با توجه به این مباحث نوشتار حاضر با تکیه بر رویکرد اگزیستانسیالیستی به مطالعه درباره آموزش پرورش پرداخته است.

ویژگی‌های برجسته‌ی اگزیستانسیالیسم در آموزش و پرورش

فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، جنبشی است علیه‌ی بعضی از اشکال فلسفه‌ی کلاسیک و جامعه نو مخصوصاً افکار و عقاید فیلسوفانی از قبیل افلاطون و هگل که به مفهوم ذهنی انسان بیش از وجود واقعی افراد توجه داشتند. همچنین اعتراضی است علیه‌ی طبیعت غیر انسانی عصر ماشین، صنعت یا تکنولوژیک، علیه‌ی علم گرایی و ثبوت گرایی و علیه‌ی نهضت‌های توده زمان ما. به اعتقاد پیروان این مکتب، جامعه‌ی صنعتی، ماشین را بر فرد ترجیح می‌دهد و انسان به این خطر مواجه است که به صورت یک ابزار یا شیء در آید.

تشخیص وضع و حالت نامطلوب انسان: اگزیستانسیالیسم می‌کوشد وجود انسان و تعارض-های او و منشأ این تعارض‌ها را بشناسد و چگونگی غلبه بر آنها را پیش بینی کند. این مکتب، روی وضع انسان و پیگردی‌های او از جهان تأکید می‌کند و به خودشناسی وی اهمیت خاصی قائل است.

اعتقاد به برتریت مقام هستی و یا وجود: اگزیستانسیالیسم به یکتایی و برتری هستی یا وجود انسان معتقد است. و آن را تجربه بلافاصله خودآگاهی می‌داند، یعنی انسان قبل از هر چیز به وجود یا هستی خود متوجه می‌شود. انگیزه اساسی و اصلی هر فرد عبارت است از: بودن و شناخته شده از این راه است که زندگی معنی و اهمیت پیدا می‌کند و برای هر شخص مرجع معنی‌دار همان شعور یا شناخت بلافاصله خود او است.

تاکید روی تجربه ذهنی: اگزیستانسیالیسم به زندگی درونی و تجربه‌ی شخص اهمیت خاص می‌دهد و معتقد است که معرفت جدا از شخص وجود ندارد. زندگی درونی انسان با خلق-ها، اضطراب‌ها و تصمیماتش مورد توجه‌ی این مکتب می‌باشد.

شناخت آزادی و مسوولیت: تاکید روی وجود شخصی و ذهنیت به تاکید روی آزادی و

مسئولیت انسان منجر شد. پیروان این مکتب معتقدند که هیچ شر و خیر جدا از آزادی انتخاب ندارد. انتخاب‌ها و تصمیم‌ها و کوشش‌های انسان با هرگونه دنیای غیر شخصی طبیعت مخالفند. شعاری نژاد، ۱۳۸۶، صص ۳۲۲-۳۲۱).

روش‌شناسی اگزیستانسیالیست

در روش‌شناسی اگزیستانسیالیسی معلم تلاش می‌کند که متعلم را ترغیب کند تا از طریق سؤالاتی در خصوص معنای زندگی به حقیقتی شخصی دست یابد و از این راه موجبات «اشتداد آگاهی» او را فراهم سازد (گوتک، جرال‌دلی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹). در این دیدگاه معلم باید فضایی آکنده از دلسوزی و اعتماد در کلاس درس حاکم کند تا دانش‌آموزان احساس ترس و تهدید نکنند و به راحتی بتوانند احساسات خود را با معلم و دیگران مطرح سازند. جان هالت یکی از روان‌شناسان انسان‌گرا معتقد است: «مدارس امروزی، کودکان با نشاط و سر حال ما را، افرادی نیمه جان، ترسناک، بی روحیه و بیزار بار آورده‌اند.» نظریه‌ی انسان‌گرایی به آفرینندگی، جست و جو و تحقیق توجهی ویژه دارد. روش آموزش در اکثر موارد بحث آزاد یا روش‌های انفرادی است. معلم باید بتواند خود را در سطح شاگردان قرار دهد و طوری کلاس را آماده کند که رویدادها، مفاهیم و محتوای کلاس برای آنها معنادار باشد (نلر، جی، اف، ترجمه‌ی بازرگانی دیلمقانی، ۱۳۷۷، ص ۸۵). در روش‌شناسی اگزیستانسیالیسم معلم تدریس می‌کند که متعلم را ترغیب کند تا از طریق سؤالاتی در خصوص معنای زندگی به حقیقتی شخصی دست یابد و از این راه موجبات «اشتداد آگاهی» او را فراهم سازد. وظیفه‌ی معلم آن است که برای یادگیری موقعیتی فراهم کند که طی آن شاگردان بتوانند ذهنیت خویش را ابراز کنند (گوتک، جرال‌دلی، ترجمه‌ی محمد جعفر پاک سرشت، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹). در آموزش و پرورش انسان‌گرایانه، نقش معلم بسیار مهم و اساسی است. گوش دادن فعال الگوی مناسبی است که معلم می‌تواند برای برقراری ارتباط با دانش‌آموزان از آن استفاده کند. معلم باید نسبت به افکار، عقاید و اندیشه‌های جدید با گشودگی برخورد کند و در واقع خود نیز یک یادگیرنده باشد (پورعلیرضا توتلکه، ۱۳۸۸، صص ۵-۴). هنگام بحث درباره‌ی ماهیت زندگی انسان معلمان باید نشان دهند که زندگی مرتب از رشد و انحطاط، شادی و اندوه است. هیچ سعادت‌ی بدون درد و هیچ نشاطی بدون رنج وجود ندارد. معلم هستی‌گرا، این فکر را به دانش‌آموزان خود القاء می‌کند که اطلاع از مرگ بر آگاهی درباره‌ی زندگی می‌افزاید. هرگاه دانش‌آموزی درباره‌ی مرگ سخت بیاندیشد، در مورد معنای حیات آگاه‌تر خواهد شد. او دیگر تابع جریان نیست. وی آماده است تا در زندگی خود، امر اساسی را از کار عبث تمییز دهد (نلر، جی، اف، ترجمه‌ی بازرگانی دیلمقانی، ۱۳۷۷، ص ۸۵).

روش تدریس اگزستانسیالیستی

معلم هستی‌گرا دانش آموز را وادار می‌کند که در مقابل نتایج اعمال خویش مسئولیت بپذیرد و بدانها بپردازد. معلم به او می‌آموزد که زندگی خود را خود، رهبری کند و هیچ کس دیگری نمی‌تواند زندگی‌اش را برای او رهبری کند. گناه کوتاهی‌های خود را به گردن محیط، خانواده، مزاج یا نفوذ دیگران انداختن کاری بی‌معنی است. گزینش این شرایط را به مبارزه می‌طلبد. هرچه در گذشته برای دانش آموز رخ داده باشد، آینده برای ساختن از آن اوست (نلر، جی، اف، ترجمه ی بازرگانی دیلمقانی، ۱۳۷۷، ص ۸۵). برای پی بردن به بینش یک فیلسوف هستی‌گرا در باب تدریس و یادگیری، به نظریه‌های «گفت و شنود» مارتن بوبر روی می‌آوریم. گفت و شنود عبارت از گفتگو میان اشخاص است که در آن، هر شخصی برای شخص دیگر موجودی دارای درک و فهم است و به گفته ی بوبر، گفتگویی است میان یک (من) و یک (تو). نقطه ی مقابل گفت و شنود عبارت است از مهارت کلامی یا دیکته کردن که بوسیله ی آن، شخص خود را به دیگری تحمیل می‌کند و وی را موضوع اراده خود که به صورت گفتار بیان می‌شود، قرار می‌دهد. دانش به هیچ وجه انتقال داده نمی‌شود، بلکه عرضه می‌شود. بوبر گفته است که معلم باید خود را کاملاً با درسی که تدریس می‌کند آشنا سازد و آن را به منزله ی ثمره-ی غنی فعالیت انسانی، جذب وجود خود کند وقتی معلم درسی را که تدریس می‌کند بخشی از تجربه ی درونی خویش بسازد می‌تواند آن را به دانش آموز به صورت چیزی که از خود او صادر شده است ارائه کند. آنگاه معلم و دانش آموز می‌توانند به صورت دو شخص با هم روبرو شوند، زیرا دانشی که معلم عرضه می‌دارد، دیگر چیزی نیست که به وی رسیده است، بلکه جنبه‌ای از وضع و شرایط هستی خود اوست. وقتی معلم درباره ی موضوعی با دانش آموزان کلاس خود بحث می‌کند، مثلاً درباره ی مطلبی ادبی یا تاریخی، سعی می‌کند آنان را هرچه بیشتر با نظرهایی که خود می‌داند آشنا کند. معلم آنچه را عقیده دارد بهترین نظر مربوط به درس است، پس از گفتگوی کامل عرضه می‌کند و از وی می‌پرسد که آیا آن را می‌پذیرد یا نه؟ (نلر، جی، اف، ۱۳۸۰، صص ۹۲-۹۱). هولت در «آزادی و فراسوی آن» به دفاع از یادگیری باز پرداخت. وی بر این اعتقاد بود که «بچه‌ها با هوش، پر جنب و جوش، کنجکاو، مشتاق یادگیری و مستعد‌اند»، بر خلاف شیوه معمول مدارس صنعتی، نیازی نیست که با اغفال یا زور وادار به یادگیری شوند. تحمیل مداوم و غیر ضروری، فرصت‌های انتخاب آزاد را که برای رشد هوشمندانه و انسانی ضرورت دارند محدود می‌کند. «کلاس درس باز» به عنوان محیطی که امکانات فراوانی را برای انتخاب ایجاد میکنند پیشنهاد می‌شود. به طور ی که بچه‌ها از راه پیگیری علائق شان به

یادگیری ناآشنا آید بی آنکه از جانب معلم یا مدرسه تحت فشار قرار گیرند. هولت که به افزایش فرصت‌های انتخاب در کلاس درس باز علاقه مند بود، از انتخاب در چارچوب معینی حمایت می‌کرد. وی در کتاب آزادی و فراسوی آن درصدد پاسخ گویی به منتقدانی برآمد که قائل بودند که آموزش و پرورش باز، افراد بی انضباط و هرج و مرج اجتماعی به بار خواهد آورد. وی در برابر مفروضات انضباطی سنتی و انعطاف ناپذیر که مؤید انضباط مستبدانه‌اند، خاستگاه‌های انضباط مشروع را در (۱) طبیعت (۲) فرهنگ و جامعه و (۳) قدرت ما فوق، می‌شناسد. اما انضباط اقتدار مافوق باید محتاطانه باشد و حتی المقدور به ندرت اعمال شود، در غیر این صورت بچه‌هایی که زندگی‌شان آکنده از «تهدید و ترس از تنبیه» می‌گردد، در حالت کودکانه در جا خواهند زد، زیرا از نیاز و فرصت فراگیری مسئولیت محروم می‌مانند. مسئولیت متناسب با توانایی کودکان باعث رشد و بالندگی آنها خواهد شد و آنها را برای پذیرفتن مسئولیت‌های بزرگتر آماده می‌کند (گوتک، جرال‌دلی، ترجمه ی پاک سرشت، ۱۳۸۶، صص ۱۸۴-۱۸۰).

روش‌های آموزشی (تعلیم و تربیت) از دیدگاه اسلام

از آنجایی که اسلام مکتبی است که به تمام ابعاد شخصیت انسان چه از لحاظ فردی و اجتماعی و چه از لحاظ عاطفی و فرهنگی، اقتصادی و سیاسی توجه کامل دارد در آموزش از روش‌های متنوعی استفاده می‌کند که تمام مراحل زندگی انسان را شامل می‌شود. این روش‌ها در قرآن و سنت به صورت تعلیم و تعلم، مشاهده و تجربه و تعقل بیان شده است. منظور از روش، راه و طریقی است که میان اصل و هدف امتداد دارد و نحوه‌ی رسیدن به معرفت و دانش را بیان می‌کند.

۱- روش عبادت: عبادت ضمن این که هدف است، روش تربیت اسلامی هم هست. دعا خواندن که خود نیز به منزله‌ی عبادت است و جز روش‌های اساسی تربیت اسلامی است. در دعا‌هایی که خواندن آنها از طریق پیشوایان توصیه شده است. مضمون دعا غالباً فرد را به عظمت مقام حق تعالی، رأفت الهی، خود شناسی، اتصال به مبدأ و رشد و تکامل خود فرد متوجه می‌سازد (شریعت‌مداری، ۱۳۸۶، ص ۲۴).

۲- روش محسوس عقلانی: دانشمندان اسلامی با عنایت به وجود اختلاف مابین کودکان و بزرگسالان معتقدند که روش آموزشی بایستی متناسب با سن عقلی و تقویمی کودک باشد. بیشتر تاکید بر این است که آموزش باید از ساده شروع شده و کم کم پیچیده شود (از امور آشنا و محسوس به سوی ناآشنا و انتزاع) و لازمه‌ی این امر استفاده از شواهد و مثال‌های عینی و ملموس بر ای کودک است که آموزش به عبارتی مطالب به صورت قابل فهم ارائه شود تا در مراحل بعدی بتوان به سوی تشکیل مفاهیم ذهنی و مجردات پیش رفت واز محسوس به معقول رسید. زیرا نخستین ارتباط کودک با جهان به وسیله‌ی حواس است. و اولین چیزهایی که درک

می‌کند یافته‌های حسی است، پس در آموزش لازم است معلم از مثال‌ها و نمونه‌های محسوس و تجربیات دانش‌آموزان استفاده نماید. تا آن‌گاه بتواند تعاریف کلی و عمومی را برایش قابل درک و فهم سازد (حجتی، ۱۳۶۴، ص ۲۷۳).

۳- روش الگویی و اسوه‌سازی: معادل واژه الگو، واژه‌های روبر، مدل، سرمشق، مقتدا، اسوه، قدوه، مثال و نمونه است. در بین واژه‌های بیان شده، بعضی تنها مختص انسان بوده و برخی دیگر، هم برای انسان و هم برای غیرانسان استفاده می‌شود. واژه‌های مقتدا، اسوه و قدوه از گروه اول و بقیه از گروه دوم به شمار می‌آیند. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۷۷). انسان به فطرت خود که عشق به کمال مطلق است، الگو طلب و الگوپذیر است و بدین سبب یکی از بهترین و کوتاهترین روشهای تربیت ارائه نمونه و تربیت عملی است. در این روش نمونه‌ای عینی و قابل تقلید و پیروی در برابر مربی قرار می‌گیرد که در صورت مقبولیت، مربی تلاش می‌کند در همه چیز خود را همانند الگوی مطلوب سازد و گام در جای گام او نهد و بدو تشبه نماید. این روش به دلیل عینی و محسوس بودنش و نیز به سبب میل و گرایش ذاتی انسان به الگوگیری، روشی بسیار مؤثر و سریع در تربیت است؛ و هر چه نمونه ارائه شده از کمال بیشتر و جاذبه فراگیرتری بهره‌مند باشد، این روش از کارایی بیشتری برخوردار خواهد بود. پس بهترین الگو، نمونه‌ای تام و تمامی و انسانی کامل است. اسوه عبارت است از حالتی که انسان به هنگام پیروی از غیر خود پیدا می‌کند و بر حسب این که پیروی از چه کسی باشد، ممکن است اسوه نیک یا بد باشد. در این روش مربی کوشش می‌کند نمونه‌ی رفتار و کردار مطلوب را عملاً در معرض دید مربی قرار دهد و بدین گونه، موقعیت اجتماعی او را دگرگون سازد و حالت مطلوب مطابق عمل درونی به وجود آورد (ان لکم فی رسول الله اسوه حسنه) (احزاب، آیه ۲۱) مربی باید حالات مطلوب مربی را که عملاً در وجود کسی آشکار شده به او نشان دهد. البته نخست سزاوار است که در وجود خود مربی، اسوه نیکویی برای مربی باشد. در قرآن کریم این روش به کاررفته شده است. گاه در آیات مستقیماً به پیروی از کسی تصریح شده است و گاه بدون چنین تصریحی اسوه در معرض دید گذاشته شده است (باقری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲). هدف اصلی تربیت شکوفا سازی فطرت الهی کودک می‌باشد و در این راه آموزش وسیله‌ای است تا مربی را با مفاهیم و مسایل لازم جهت طی مسیر آشنا سازد. کودک و نوجوان بر اساس اصل همانند سازی سعی می‌کند، الگویی برای خود انتخاب نماید و بر اساس آن رفتار خود را شکل ببخشد. الگوی اولیه کودکان والدین و معلمان آشنا می‌باشد. کودکان قبل از چشم دوختن به دهان معلم به رفتار او توجه می‌کنند.

۴- روش تنبیه و پاداش: یکی از روش‌های متداول و تعلیم و تربیت اسلامی استفاده از پاداش و تنبیه است، انسان طبعاً از پاداش لذت می‌برد و از تنبیه گریزان است. همین گرایش‌ها

ترغیب انسان به انجام کارهای خوب و خودداری از انجام کارهای بد و ناپسند می شود. تجربیات آدمی در طول تاریخ بشر تاثیر پاداش و تنبیه را تایید می کند. جایزه، تشویق و احترام از جمله اموری هستند که نیکوکاران از آن برخوردار می باشند. جریمه، نهی، سرزنش از جمله اموری هستند که بدکاران بخاطر اعمال خود باید تحمل کنند (شریعتمداری، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰). در تعلیم و تربیت وقتی از تشویق و تنبیه سخن گفته می شود، مقصود این است که متعلم و مربی را با رفتار صحیح و درست آشنا کنیم. و او را از نتایج نیکوی عمل به آن رفتار بهره مند سازیم. همچنین رفتار نادرست و غلط را شناسانده و عواقب ارتکاب به اعمال رفتار غلط را توضیح دهیم و در صورت اقدام به اعمال ناروا با شرایط خاصی وی را به کیفر کارهای نادرستش برسانیم. روش «تشویق و تنبیه» راهی مناسب در برانگیختن انسان به سوی خیر و صلاح و بازداشتن آدمی از شر و فساد است و چنانچه این روش بدرستی و بر اساس آداب آن به کار گرفته شود، نقشی مؤثر و مفید در تربیت و سازندگی شخصیت انسانها دارد. خدای متعال به صورتهای مختلف بندگان را تشویق می کند و تنبیه می دهد و راه تربیت و هدایت را بر آنان می گشاید، چنانکه شاءن همه پیام آوران الهی بشارت و انذار است؛ و آنان که هدایت می پذیرند، تشویق می شوند و آنان که به هدایت پشت می کنند، تنبیه می شوند «و ما نرسل المرسلین الا مبشرين و منذرین فمن آمن و اصلح فلا خوف علیهم و لا هم یجزنون و الذین کذبوا بآیاتنا یمسهم العذاب بما کانوا یفسقون.» (انعام / ۴۸، ۴۹). و ما پیامبران (خود) را جز بشارتگر و هشدار دهنده نمی فرستیم، پس کسانی که ایمان آوردند و کار نیک و شایسته کنند نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین شوند؛ و به کسانی که آیات ما را دروغ شمردند، به سزای نافرمانی و بدکاریشان عذاب خواهد رسید. تشویق در تربیت کودک و نوجوان بسیار مؤثر است. تشویق بجا و مناسب در فرزندان ایجاد انگیزه و شوق می کند و آنان را برای انجام کارهای بزرگتر آماده می سازد. در واقع تشویق نردبان پیشرفت و موفقیت آنهاست. (همت بناری، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

۵- روش مرحله نمودن تکالیف: خداوند در مقام تربیت، انجام پاره ای از تکالیف را به جای آن که یک بار و به تمامی درخواست کند، به تدریج و در چند مرحله به میان آورده و نهایتاً صورت کامل تکلیف را مطرح ساخته است. به عنوان مثال: تحریم شرب خمر و بار بار مرحله بندی نموده است. سپس به مقتضای این روش مربی باید پاره ای از تکالیف را که مایه زحمت است در چند مرحله تنظیم کند و صورت نهایی تکلیف را در مرحله ی آخر آشکار سازد (باقری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴). صورت دیگران این روش تکلیف به قدر وسعت می باشد که مربی باید با در نظر گرفتن استعداد و مهارت های مرتبی به اندازه ی توان او تکلیف ارائه نموده و مسئولیت بخواهد. با توجه به محتوای تعلیم و تربیت اسلامی از روش های دیگر همچون جهاد، تمرین و تکرار، بیان سرگذشت و داستان های پشتیبان، پند و اندرز، روش عقلانی، روش اکتشافی، و ... استفاده می

شود.

۶- روش محبت: هیچ روشی چون روش محبت در تربیت آدمی مؤثر نیست و مفیدترین روش‌های تربیت به نیروی محبت کارآیی پیدا می‌کنند. نیروی محبت از نظر تربیتی نیروی عظیم و کارساز است و بهترین تربیت آن است که بدین روش تحقق یابد. خدای سبحان پیامبر گرامی- اش را به روش محبت آراسته بود و آن حضرت با چنین روشی در تربیت مردمان توفیق یافت. «فیما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم» (آل عمران / ۱۵۹). پس به لطف و رحمت الهی با آنان نرمخو و پرمهر شدی، و اگر تندخو و سخت دل بودی، هر آینه از پیرامونت پراکنده می‌شدند. پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه. یکی از علل پیدایش عقده حقارت، زیاده روی در اعمال محبت نسبت به کودک است. اطفالی که بیش از اندازه مورد مهر و نوازش واقع می‌شوند و در نتیجه لوس و از خود راضی بار می‌آیند، در طول ایام حیات، به خصوص در مواقع بر خورد با مشکلات زندگی به سختی دچار احساس حقارت و پستی می‌شوند، به اعمال ناشایستی دست می‌زنند و در بعضی از مواقع ناراحتی‌های روانی و فشارهای روحی کار آن‌ها را به دیوانگی یا خودکشی می‌کشاند. (فلسفی، ۱۳۴۱، ص ۲۴۷).

۷- روش تذکر: از روش‌هایی که انسان را در سیر به سوی اهداف تربیت و اتصاف به صفات الهی یاری می‌کند، روش تذکر است، یعنی یادآوری خدای متعال و نعمتهایش و یادآور شدن مرگ و پیامدهایش. به بیان امام خمینی (ره): «از اموری که انسان را معاونت کامل می‌فرماید در مجاهده با نفس و شیطان، و باید انسان سالک مجاهد خیلی مواظب آن باشد، تذکر است.» (روح الله موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۰).

۸ - روش موعظه: از جمله روش‌هایی که خدای رحمان برای تربیت آدمیان بدان سفارش کرده است، روش موعظه است، چنانکه پیامبر گرامی‌اش را فرمان می‌دهد که مردمان را با موعظه‌ای نیکو به دین و راه خدا بخواند. «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه.» (نحل، ۱۲۵). با حکمت و موعظه نیکو به راه پروردگارت دعوت کن.

۹ - روش توبه: روش توبه راهی است یگانه برای جدا شدن انسان از بدیها و پستیها و سلوک که سوی خدا، که اگر پروردگار جهانیان از سر رحمت خویش این راه را بر آدمیان نمی- نمود، هیچ کس را به درگاهش راهی نبود. راه اتصاف آدمی به صفات الهی و دستیابی به سعادت حقیقی، متوقف بر این است که انسان از مغاک شقاوت و چاه دوری از خداوند به درآید و به سوی او بازگردد و این همان توبه و رجوع است. (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۴۴).

۱۰ - روش ابتلا و امتحان: روش ابتلا و امتحان نیکوترین روش در شکوفا کردن استعدادهای بشر و آشکار نمودن گوهر حقیقت آدمی و خالص ساختن وجود انسان و مشخص

کردن شایستگیها و مراتب افراد و وسیله جدا نمودن و تمیز آنان است. «و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما.» (بقره / ۱۲۴). و چون ابراهیم را پروردگارش با اموری چند بیاموزد و وی همه را به انجام رسانید، (خدا به او) فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. بدون ابتلا و امتحان نه جایگاه و مرتبه آدمیان مشخص می شود و نه امکان تمیز و تفکیک آنان فراهم می گردد، و نه زمینه ظهور بواطن و کسب کمالات آماده می شود.

روش های مناسب آموزش (تعلیم و تربیت) از دیدگاه اسلام

- ۱- مکتب اسلام به دلیل جامعیت روش های متنوعی را در آموزش افراد به کار می برد.
- ۲- چون اهداف آموزش در اسلام با توجه به ابعاد و شخصیت انسان گوناگون است، پس از تمام روش ها در رشد و شخصیت انسان کامل استفاده می شود.
- ۳- مکتب اسلام حواس را مقدمه ی شناخت می داند و آن را در آموزش تجویز می کند و آموزش های خود را از امور محسوس و آشنا به سوی امور انتزاعی و نا آشنا سوق می دهد.
- ۴- مکتب اسلام به معارف دینی و علوم انسانی توجهی خاصی دارد و معرفت و حیانی را مهم و موثق می شمارد و به همین خاطر از روش های ایمان، تقوا و عبادت استفاده می کند.
- ۵- مکتب اسلام انسان را ظرف توخالی تصور نمی کند بلکه معتقد است که کودک در آفرینش دارای فطرت و استعداد خاصی برای یادگیری است و این استعدادها را باید از طریق تعلیم و تربیت و روش های اکتشافی و خلاقیت بارور نمود.
- ۶- اسلام از روش پاداش و تنبیه همچون روش تکرار و تمرین در یادگیری و آموزشی استفاده می کند چون انسان ذاتاً از تنبیه گریزان و به تشویق مشتاق است.
- ۷- اسلام از روش های پند و اندرز، عبرت آموزی، امر به معروف و نهی از منکر، قصه گوئی، جهاد و ... استفاده می کند.
- ۸- سرگذشت اقوام پیشین و بیان داستان های پیامبران و امامان یکی از راه های آموزش در اسلام است که به عنوان روش عبرت آموزی مشهور است.
- ۹- اسلام در آموزش علاقه و انگیزه ی دانش آموزان را مهم تلقی می کند و از به کارگیری روش های خشک و خالی اجتناب می کند.
- ۱۰- اسلام در آموزش به توانایی و استعدادهای دانش آموزان دقت نظر دارد و لذا از تکلیف به قدر توانایی و مرحله نمودن استفاده می کند.
- ۱۱- آنچه روش آموزش اسلام را مهم جلوه می دهد نیت خداوندی بین مربی و متربی است که خود نوعی عبادت است.

نتیجه گیری

اگزیستانسیالیسم یک نوع عقیده است که زندگی را ممکن می‌سازد و در این عقیده اساس هر عمل و فعالیتی، خود انسان است. و آنچه را که انسان دوست دارد و انتخاب می‌کند، ملاک اصلی رفتار او است. صاحبان این مکتب معتقدند که انسان آزاد است. و باید در انتخاب راه و روش زندگی محدودیتی نداشته باشد. باید خودش انتخاب کند. و هر چه را که انتخاب کند، منشاء ارزش است و آنچه را برایش انتخاب کنند، ضد ارزش است. معلم حق ندارد راه حل قطعی به دانش آموز ارائه دهد. و از او انتظار نمی‌رود که دیگران را به تبعیت از خویش وادار کند. معلم راه حل‌ها و موضوعاتی را پیشنهاد می‌کند. و این دانش آموز است که در نهایت آن راه حل‌ها را انتخاب یا رد می‌کند. محور تربیت، دانش آموز است. هر تصمیمی به عهده‌ی دانش آموز است و انتخاب با خود اوست. هیچ ارزش و نظام اخلاقی در چنین تعلیم و تربیتی وجود ندارد. و معلم حق ندارد ارزش‌های خاصی را به دانش آموزان القاء کند. هیچ دانش آموزی به خاطر انتخاب و رفتارش نباید مورد مواخذه قرار بگیرد و نظام نظارتی و کنترلی آن گونه که مورد نظر ماست در این نظام تربیتی وجود ندارد. اما در نظام تربیتی اسلام، ارزشها مطلقند. و در عین حال که شخص از اختیار و تصمیم‌گیری برخوردار است و در قبال این اختیار مسئولیت دارد اما ارزش‌های اخلاقی دارای ثباتند و در تمام زمان‌ها و مکان‌ها تغییری در ماهیت آن‌ها حاصل نمی‌شود. در تربیت اسلامی مربی اصلی را خدا می‌دانیم. همچنین الهی بودن مکتب تربیتی اسلامی که همه مجموعه‌ی امکانات طبیعی و هم قدرت تربیت‌پذیری را خداوند به انسان داده است. روش‌های تربیت اسلامی مجموعاً تجربی، واقع‌گرایانه و ملموس است و عبارتند از:

- روش عبادت و نیایش - روش محبت و تحریک عاطفه - روش استفاده از الگوها و سیره‌ی بزرگان - روش امر به معروف و نهی از منکر - روش موعظه و نصیحت - روش تبتذیر و انذار - روش تکوین شخصیت.

به نظر پژوهشگر در روش‌شناسی اگزیستانسیالیسم، معلم تلاش می‌کند که متعلم را ترغیب کند تا از طریق سؤالاتی درباره‌ی معنی زندگی به حقیقتی شخصی دست یابد. وظیفه‌ی معلم آن است که برای یادگیری موقعیتی فراهم آورد که طی آن شاگردان بتوانند ذهنیت خویش را ابراز کنند. به عقیده‌ی اگزیستانسیالیست‌ها نباید فراگیر را با اغفال یا زور به یادگیری وادار کرد بلکه فراگیر باید از روی میل و رغبت خویش و روبرو شدن با یک موقعیت نامعین، خود به دنبال یادگیری برود. در این روش معلم نقش تسهیل‌کننده را دارد و فراگیر از روی میل و رغبت به دنبال کشف حقیقت می‌رود. به نظر اگزیستانسیالیست‌ها، در تعلیم و تربیت پنهان کاری وجود دارد. و این نکته که تعلیم و تربیت باید براساس واقعیت زندگی باشد. در مکتب تربیتی اسلام نیز بر آن تاکید شده است. لیکن طریق دسترسی به این مهم در این مکاتب

با هم متفاوت است. از نظر اسلام فراگیر را باید طوری با واقعیت‌های زندگی روبرو کنیم که تاثیر منفی بر رفتار دانش آموز به دنبال نداشته باشد. یکی از روش‌های تربیتی در اسلام استفاده از روش کنایه است. اصولاً دانشمندان تعلیم و تربیت اشاره و کنایه را به صراحت و آشکارگویی در مورد تربیت اخلاقی ترجیح می‌دهند بنابراین این روش تربیتی خاص اسلام بوده و در هیچ یک از مکاتب تربیتی غربی دیده نمی‌شود. روش داستان، حکایت و شعر از دیگر روش‌های تربیتی است که در قرآن نیز ده‌ها قصه و تمثیل زیبا و آموزنده است که هدف آن‌ها تربیت انسان‌ها است. گفت و شنود یا محاوره سقراطی از جمله روش‌های تربیتی اگزیستانسیالیسم است. نقطه‌ی مقابل گفت و شنود و دیگته کردن است که به وسیله‌ی آن شخص خود را به دیگران تحمیل می‌کند. به طور کلی در بررسی این که آیا روش‌های تربیتی اسلام و اگزیستانسیالیسم، هم جهت می‌باشد، می‌توان گفت که این روش‌ها در خصوص پرورش تفکر منطقی در فراگیران تا حدودی همسو بوده لیکن روش‌های تربیتی اسلام نظر به جامع نگری اسلام از نوعی جامعیت کلی‌تری برخوردار است. به گونه‌ای که اسلام با دید همه جانبه‌ای که به انسان دارد پرورش تمام ابعاد وجودی انسان را در نظر گرفته است. در حالی که اگزیستانسیالیسم و به طور کلی مکاتب غربی صرفاً به انسان به عنوان موجودی مادی توجه نموده‌اند. در سراسر تاریخ تفکر فلسفی، گاهی اندیشه‌ی اصالت وجود و گاهی اندیشه‌ی تقدّم ماهیّت حاکم بوده است.

پیشنهادهای کاربردی پژوهش

۱- با توجه به یافته‌های پژوهش مطالعه و تحلیل اندیشه‌های تربیتی اسلام با آرای تربیتی مکتب اگزیستانسیالیسم از نظر روش‌های تربیتی نشان داد هر عمل و فعالیت، خود انسان است پیشنهاد می‌شود که پژوهشگران با انجام پژوهشی مجزا به روش‌های تربیتی هر دو مکتب به طور اخص پردازند.

۲- با توجه به یافته‌های پژوهش که نشان داد: محور تربیت، دانش آموز است پیشنهاد می‌گردد که ویژگی‌های روش آموزش و ارزشیابی بطور اخص مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد.

فهرست منابع

الف : منابع فارسی

قرآن کریم.

۱. نهج البلاغه ۱۳۷۰، ترجمه محمد دشتی، نشر شاکر، قم.
۲. ابراهیم زاده، عیسی، ۱۳۸۹، فلسفه تربیت، تهران، انتشارات پیام نور، ۲۸۲ صفحه .
۳. اسمیت، فلیپ، جی، ۱۳۷۷، تفکر منطقی روش آموزش و پرورش، ترجمه دکتر علی شریعتمداری، انتشارات مشعل، چاپ دوم.
۴. آیت الله موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
۵. باقری، خسرو، ۱۳۷۵، دیدگاه‌های جدید در فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، انتشارات نقش هستی، چاپ اول.
۶. پاک سرشت، محمدجعفر، ۱۳۸۶، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، تهران، سمت، چاپ ششم.
۷. حجتی، محمد باقر، ۱۳۶۴، آداب تعلیم و تعلم در اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی .
۸. دادبه، علی اصغر، ۱۳۸۹، کلیات فلسفه، تهران، انتشارات پیام نور، ۲۹۰ صفحه .
۹. داور پناه، ابوالفضل، ۱۳۷۵، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: صدر.
۱۰. زهادت، عبدالمجید، ۱۳۷۸، تعلیم و تربیت در نهج البلاغه، قم: حوزه علمیه قم دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. شریعتمداری، علی، ۱۳۸۲، فلسفه: مسائل فلسفی، مکتب‌های فلسفی، مبانی علوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ نهم.
۱۲. شریعتمداری، علی، ۱۳۸۶، اصول و فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، تهران، امیر کبیر، چاپ سی و سوم.
۱۳. شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۷۷، فلسفه‌ی آموزش و پرورش، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر.
۱۴. شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۸۶، فلسفه‌ی آموزش و پرورش، چاپخانه سپهر، تهران، چاپ هشتم .
۱۵. شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۸۶، فلسفه‌ی آموزش و پرورش، چاپخانه سپهر، تهران، چاپ هشتم.
۱۶. شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۸۱، فلسفه آموزش و پرورش، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
۱۷. علامه طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۵، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۲، پاورقی استاد مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، سال، مقدمه مقاله پنجم.
۱۸. علامه طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۵، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۲، با پاورقی استاد مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، سال مقاله ادراکات اعتباری.
۱۹. فرهادیان، رضا، ۱۳۶۸، مبانی تعلیم و تربیت در قرآن و احادیث، کتابخانه دیجیتالی، تبیان .
۲۰. فرهنگ فارسی دهخدا، ۱۳۷۳ .
۲۱. فرید تنکابنی، مرتضی، ۱۳۷۴، راهنمای انسانیت، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۲۲. فلسفی، محمد تقی، ۱۳۴۱، کودک از نظر وراثت و تربیت، تهران هیئت نشر معارف اسلامی .

۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق) کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. گوتهک جلال، ۱۳۸۶، مکاتب فلسفی و آرائی تربیتی، ترجمه محمد جواد پاک سرشت، تهران: انتشارات سمت.
۲۵. گوتهک، جلال، ۱۳۸۰، ترجمه‌ی محمد جعفر پاک سرشت، تهران، انتشارات سمت.
۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، مجموعه ی آثار، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲ و ۳
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه
۲۸. منفردی راز، براتعلی، ۱۳۸۰، بررسی تطبیقی دیدگاه معرفت‌شناسی کانت و علامه جعفری با تاکید بر فلسفه تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات عالی تهران، رساله دکتری رشته علوم تربیتی گرایش فلسفه تعلیم و تربیت.
۲۹. نلر، جورج، ۱۳۷۷، آشنایی با فلسفه‌ی آموزش و پرورش، ترجمه‌ی فریدون بازرگان دیلمقانی، تهران، انتشارات سمت.
۳۰. نلر، جی، اف، ۱۳۸۰، آشنایی با فلسفه‌ی آموزش و پرورش، ترجمه‌ی فریدون بازرگانی، دیلمقانی، انتشارات سمت، تهران.
۳۱. همت بناری، علی، ۱۳۸۲، امام رضا (ع) و تربیت فرزند، مقاله:، زائر، ش ۱۰۹.

ب. منابع انگلیسی

32. Gries Arnold.A. , 1981,your philosophy of Education what is it ?new yourk ?Good year publishing company

صفحات ۲۳۶ - ۲۲۳

میان‌کنش عبادات و تربیت با تأکید بر ابعاد تربیتی و اخلاقی کفارات مذکور در قرآن کریم

محسن ملک افزلی اردکانی^۱

چکیده

تأثیر گذاری عبادات، بر اخلاق و تربیت دینی بندگان موحد، غیر قابل تردید و انکار است. اینکه این کنش‌گری، در چه ساحت‌هایی از ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان متعبد محقق می‌شود، مسأله‌ای است که در این مقاله به آن پرداخته شده است. مفهوم‌شناسی و بیان ماهیت کفارات (به عنوان یک عبادت شرعی) و اثرگذاری ادای آن‌ها در اخلاق فردی و تربیت اجتماعی، موضوعات دیگری است که با روش تحلیل و توصیف متون دینی، به ویژه آیات مربوط به کفارات، مورد بررسی قرار گرفته است. این نوشتار بر این فرض استوار است که آثار متعدد تربیتی و اخلاقی بر انجام این عبادت، یعنی ادای کفارات، مترتب است. برجسته‌ترین اثرهای عمل به این حکم شرعی عبارت است از: «بازگشت به درگاه ربوبی»، «استحکام پایه‌های ایمانی» و «تنبيه و تطهير مرتكب فعل حرام از طریق مجازات وی» از جمله این آثار دانسته شده است.

واژگان کلیدی

عبادات، تربیت عبادی، کفارات، اخلاق، فقه تربیتی.

۱. دانشیار جامعه المصطفی العالمية.

طرح مسأله

فقه پویای اسلام، نه فقط عهده‌دار قانون‌مند کردن و بیان بایدها و نبایدهای زندگی فردی و اجتماعی افراد بر پایه شریعت الهی است، بلکه بار هدایت فرد و جامعه به سوی فلاح و رستگاری دنیوی و اخروی را بر دوش می‌کشد. حرکت در این مسیر، مستلزم بکارگیری توأمان تکلیف‌مداری و اخلاق‌مداری است. فقدان هر یک، ایستایی یا نقصان هدایت یافتگی انسان متشرع را در پی خواهد داشت. چه اینکه فقه از یک سو، انسان را در عمل به تکالیف خود یاری بخشیده و با بیان بایدها و نبایدها (احکام تکلیفیه) و برنامه‌های عبادی برخاسته از احکام فقهی، وی را در چارچوب زندگی دین‌محور قرار داده و از دیگر سو، در سایه عمل به این احکام و تکالیف رخت تنزیه و تربیت بر او پوشانده، مسیر خیر و سعادت را برای وی هموار می‌کند.

هدف‌مندی احکام شرعی و نهفته بودن مصالح و مفاسد در ورای واجبات و محرمات، امری مسلم است. لکن این اهداف و مصالح احکام شرعی و عبادات، گاه برای مجتهد و مکلف روشن و گاه بر ایشان پوشیده است. اگرچه مقام بندگی مقتضی آن است که هیچ کس در پی علت و فلسفه احکام نبوده و بی چون و چرا مطیع و منقاد امر مولا باشد، لکن روشن است که اطلاع مکلف از هدفمند بودن احکام شریعت و تبعیت آن‌ها از مصالح، او را به سوی عبادت و اطاعت امر مولا جلب می‌کند. کفارات نیز از عباداتی است که می‌توان از مجموع اهداف و اغراض شارع مقدس، برای آن مقاصد و نقش‌هایی چند تصور کرد. جبران آسیب‌های اجتماعی ناشی از عمل مرتکب فعل حرام و تنزیه وی، از مقاصد و آثاری است که در نگاه اول به کفارات بدنی و مالی، به ذهن خطور می‌کند.

جایگاه و نقش این نهاد تأثرگذار شرعی در منظومه عبادات و فقه غنی اسلامی آنگاه بیشتر پدیدار می‌شود که از دریچه اخلاق و تربیت به آن نگریسته شود. از این منظر، کفارات به مثابه پوشش و جبران‌کننده سوء رفتار شخص در پنهان و آشکار است. همان‌گون که از بررسی متون دینی به دست می‌آید، نه تنها برای برخی گناهان و جرایم بزرگ مثل قتل عمد، کفاره مقرر شده است، بلکه برای برخی رفتارهای انسان که در ظاهر مباح هم هست، کفاره در نظر گرفته شده است. در بسیاری از این موارد، کفاره جنبه سازندگی داشته و با هدف تأدیب و تربیت شخص، تشریع شده است.

در ادامه، ابتدا مفهوم لغوی و اصطلاحی کفاره، ماهیت، موجبات، اقسام و خصال کفارات از نظر خواهد گذشت، آنگاه تربیت مقصدی و تأثیرات عبادت بر انسان فردی و اجتماعی مورد اشاره قرار داده شده و در نهایت نقش کفارات در تعالی اخلاقی و تربیتی انسان پیش روی خواننده این سطور قرار خواهد گرفت.

یادآور می‌شود، هرچند کم و بیش در مورد نقش عبادات (به طور کلی) در تربیت و تعالی

اخلاق فردی و اجتماعی، تحقیقاتی به عمل آمده است، اما بر اساس بررسی‌هایی که نویسنده این مقاله انجام داده، هر یک از عبادات (به طور خاص)، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در میان نقش اخلاقی و تربیتی ادای کفارات، موضوعی است که تاکنون هیچ تحقیقی پیرامون آن صورت نگرفته است و نمی‌توان برای مطالب ارایه شده در این مقاله نظریه رقیبی یافت.

مفهوم کفاره، موجبات، اقسام و خصال آن

مفهوم لغوی کفاره

کفاره در لغت از ماده «کاف، فاء و راء» گرفته شده که در همه کاربردهای آن به یک معنی به کار می‌رود. این معنی عبارت است از: «مخفی کردن و پوشاندن». به کسی که سپرش را مخفی کرده گفته می‌شود «قد کَفَرَ دِرْعَه». به دریا و رودخانه بزرگ کافر گفته می‌شود، چون خورشید را در خود می‌پوشاند و زارع را کافر می‌نامند چون دانه بذر را با خاک می‌پوشاند و کفر را ضد ایمان می‌دانند؛ زیرا پوشش حق است، همین گونه است کُفران نعمت؛ چرا که انکار و نادیده گرفتن آن است. (ابن فارس، ۸۶۲/۱۳۹۰) بنابراین کفاره یعنی مبالغه در ستر؛ چنانچه گناه را از انسان محو می‌کند و آن را می‌پوشاند. (طریحی، ۴۷۶/۳؛ راغب، ۷۱۷)

مفهوم اصطلاحی کفاره و ماهیت آن

فقه‌ها مفهوم لغوی کفاره را در معنای اصطلاحی آن به کار برده‌اند و میان ایشان اختلاف چندانی در مورد کاربرد شرعی و فقهی این اصطلاح مشاهده نمی‌شود. یکی از نگارندگان مصطلحات فقهی در بیان این مفهوم گفته است: «کفاره عبارت است از عبادت مالی یا بدنی که خداوند آن را در دینش به صورت مؤاخذه‌گونه و عقوبت به خاطر مخالفت حکمش، تشریع کرده است. به طوری که ساقط کننده یا کاهش دهنده مجازات الهی، محوکننده آثار گناه از قلب مؤمن یا جبران کننده نقص ایجاد شده در عمل است. کفاره به صورت قولی [مثل استغفار] یا فعلی [مثل روزه گرفتن] و بذل مال [مثل آزاد کردن بنده، اطعام و پوشاندن فقرا] است.» (مشکینی، ۴۳۸/۱۳۸۴) همچنان که ملاحظه می‌شود، نویسنده این تعریف، هدف و علت تشریع کفارات و ماهیت چندگانه آن‌ها را از نظر دور نداشته است. «محو آثار گناه از قلب مؤمن» از اهداف و مصالح نهفته در ورای عمل به ادای کفاره است که به عنوان جنبه تربیتی آن، از نظر این محقق، دور نمانده است.

بحث از چیستی کفاره و ماهیت آن در سامان یافتن و اثبات اندیشه نهفته در ذهن نویسنده، مبنی بر نقش تربیتی و سازنده بودن برای انسان، بسیار یاری‌بخش است. هرچند در بیان مفهوم اصطلاحی کفاره به شرحی که بالاتر گذشت، به نوعی به ماهیت آن نیز اشاره شده است، با این حال مروری بر اقوال فقها در این باره خالی از فایده نیست. توضیح آن که دانشیان فقه پس از بیان مفهوم لغوی کفاره و در مقام تشریح مفهوم شرعی و اصطلاحی آن به چیستی و ماهیت

کفاره اشاره کرده‌اند. بدین بیان که: «کفاره عبادت مخصوصی است که غالباً ساقط کننده مجازات گناه یا تخفیف دهنده آن است».^۱ (سیوری، ۳۹۱/۳/۱۴۰۴؛ شهید ثانی، ۵/۱۰/۱۴۱۳؛ موسوی عاملی، ۲۳۹/۶/۱۴۱۱ و خوانساری، ۲/۵/۱۴۰۵) ایشان دلیل اتیان قید اغلیت در تعریف راه، گناه نبودن برخی موجبات، مثل قتل خطایی دانسته و معتقدند چنین قتلی اصولاً گناه شمرده نمی‌شود تا کفاره مسقط آن باشد. افزون بر آنکه بسیاری از گناهان با توبه ساقط می‌شود و کفاره‌ای در مورد آن‌ها فرض نشده است.

گویا فاضل مقداد سیوری در بیان ماهیت کفارات از دیگران پیشی گرفته و پس از آنکه کفاره را از اعظم طاعات دانسته، آن را از حیث چیستی به چهار نوع دسته‌بندی می‌کند. بدین ترتیب که کفاره گاه «عقوبت محض» است، مثل کفاره قتل عمد و شکستن روزه با حرام یا کفاره قتل صید در حال احرام که به صراحت آیه ۹۵ سوره مائده^۲ مجازات شناخته شده است، و گاه کفاره «تخفیف دهنده گناه» است؛ مانند کفاره ایلاء وظهار و گاه «محتمل الوجهین» است، یعنی حسب مورد ممکن است عقوبت یا مخفف گناه باشد؛ مثل کفاره افطار ماه رمضان و نهایتاً گاهی کفاره جنبه «تأدیب» دارد، مانند کفاره قتل خطایی. (سیوری، همان) آنچه در خور توجه است آن است که با ملاحظه نصوص مندرج در ابواب کفارات، کفاراتی که هدف تربیتی و تأدیبی دارد به خوبی رخ می‌نماید و بازشناسی این دسته از کفارات از سایر کفارات آسان‌تر از سایر کفارات است. در بخش پایانی این مقاله صحت این ادعا از نگاه خواننده خواهد گذشت.

موجبات، اقسام و خصال کفاره

غالب فقها کفارات را طی سه مبحث عمده سامان داده‌اند. شامل: موجبات، اقسام و خصال کفاره. در زیر به اختصار و فهرست‌وار، این سه مبحث بیان شده و مطالعه تفصیلی آن به جای خویش واگذار می‌شود (ر.ک. طباطبایی، ۲۰۳/۲/۱۳۷۴؛ کیدری، ۴۸۷/۱۴۱۶؛ عاملی، ۱۸۰/۲/۱۴۱۷؛ همو، ۸۵/۱۴۱۰؛ شهید ثانی، ۳۳-۱۳/۳/۱۴۱۰؛ بحرانی، ۳۳۴/۱۳/۱۴۰۵؛ اصفهانی، ۵۸۷/۱۴۲۲؛ خوانساری، ۲/۵/۱۴۰۵؛ امام خمینی، بیتا، ۱۲۵/۲؛ خویی، ۳۲۱/۲/۱۴۱۰؛ سبزواری، ۳۲۷/۲۲).

۱- موجبات کفاره یعنی انجام بعضی اعمال که به طور مطلق یا در حالات خاصی بر مکلف حرام است. این موجبات از حیث تعداد فراوان است و احصای تمامی آن‌ها از حوصله این

۱ - «الكفارة شرعاً طاعة مخصوصة مسقطه لعقوبة ذنب أو مخففة له غالباً».

۲ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغَنِيِّ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامٌ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ غَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ.

تحقیق خارج است اما گونه‌هایی از آن عبارت است از:ظهار، قتل، صید در حرم، حنث یمین و عهد و نذر و

۲- اقسام چهارگانه کفاره عبارت است از: مرتبه، مخیره، جامع مرتبه و مخیره و کفاره جمع.

۳- خصال کفاره عبارت است از: عتق رقبه، صوم، اطعام و اکساء. البته این چهار چیز موارد اصلی خصال شمرده می‌شوند و در فقه از موارد دیگری نیز به عنوان خصال نام برده شده است، مانند: یک دینار یا نصف و ربع آن، کفّی از تمر، استغفار، غسل و

برخی هم تقسیم دیگری بر دسته‌بندی‌های فوق افزوده‌اند و کفارات را به واجب و مستحب تقسیم کرده‌اند. (سبزواری، ۱۴۱۳/۲۲/۳۲۶) همانطور که دقت در خصال برشمرده شده، انواع دوگانه دیگری را برای خصال کفارات به تصویر می‌کشد؛ نوع نخست خصال عبادی (بدنی): یعنی کفاره‌ای که باید به صورت عبادت تدارک شود و به گونه‌ای بر بدن انسان تحمیل می‌شود. فرد غالب این دسته از کفارات روزه گرفتن است. نوع دیگر خصال غیر عبادی (مالی): یعنی کفاراتی که باید برای ادای آن مالی را خرج کرد. این نوع خصال‌ها عبارت است از: عتق رقبه (آزاد کردن بنده) و اطعام مساکین، اکساء (پوشاندن لباس به فقرا).

تربیت مقصدی عبادات و دستورات شارع مقدس

همچنان که پیش‌تر اشاره شد، یکی از ویژگی‌های احکام شریعت، هدف‌مندی و مقصد داشتن آن است. بدین ترتیب که در ورای واجبات و مستحبات و حتی مباحات مصلحت و سودمندی و در پس محرمات و مکروهات، مفاسد و خسران‌هایی نهفته است. برخی از این مصالح و مفاسد بر مکلفان عیان و بعضی از آن‌ها نهان است. لکن عابد راستین، دانستن یا ندانستن آن برایش فرقی نداشته و با اعتماد به مولای خود به اقامه امر او گردن می‌نهد. با این حال در روایات رسیده از معصومان گاهی مقصدی از مقاصد عبادات مورد اشاره قرار گرفته و حکمت یا علت برخی عبادات و احکام شرعی، مورد اشاره قرار گرفته است. همان‌گونه که در کلام گهربار فاطمه زهرا (س) آمده است:

«خداوند ایمان را موجب پاکی شما از شرک قرار داد و نماز را برای دوری از تکبر و زکات را باعث طهارت روح و فزونی در روزی و روزه را برای پایداری اخلاص و حج را موجب استواری دین و عدل را برای تقویت دلها و پیروی از ما اهل بیت را موجب نظم ملتها و پیشوائی ما را برای امان از تفرقه و جهاد را موجب عزت اسلام، معین کرد. و چنین مقدر فرمود که صبر موجب استحقاق پاداش، امر به معروف مصلحت اندیشی برای همگان و نیکی به پدر و مادر سپری از خشم پروردگار و صله رحم موجب زیاد شدن عمر و قصاص موجب جلوگیری از خونریزی‌ها گردد و وفای به نذر سبب بخشش باشد و کامل کردن ترازوها موجب عدم زیان و نهی از آشامیدن

شراب برای پاک‌ی از پلیدی و دوری از تهمت ناروای جنسی پرده‌ای برای جلوگیری از لعن و ترک دزدی موجب حفظ عفت جامعه شود و خداوند شرک را حرام فرمود تا در ربوبیت او اخلاص باشد. پس آن گونه که شایسته است، تقوای الهی را پیشه خود کنید و جز در حال مسلمانی از دنیا نروید و در اوامر و نواهی الهی اطاعت کنید، زیرا فقط بندگان عالم از خداوند خوف دارند.^۱ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۹)

آن گونه که از فراز نخست این کلام حضرت زهرا (س) - که به خطبه فدکیه معروف است - برمی‌آید، همه مقاصد و اهدافی که برای عبادات مذکور در این خطبه بیان شده است، از سوی شارع مقدس قرار داده شده است. این امر نشان از حکمت بی انتهای خداوند متعال است که همه زمینه‌های معاش انسان، از اخلاق و تربیت گرفته تا اقتصاد و اجتماع را در ورای عبادات جعل کرده و به آن گره زده است. به بیانی دیگر اتیان عبادت افزون بر آنکه مسقط تکلیف و تضمین کننده سعادت اخروی است، آثار وضعی و منفعت دنیوی نیز در پی دارد. و این امر ترجمان دیگری است از آیه شریفه ۵۶ سوره مبارکه ذاریات که می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ چه این که با عبادت است که سعادت‌مندی دو سرای انسان تضمین می‌شود؛ لذا خداوند در این آیه، مطالبه عبادت از انسان را مایه خوش‌بختی او قرار داده است. البته پر واضح است که تأثیرپذیری انسان از آثار تکلیفی و وضعی عبادات و اطاعت اوامر و نواهی الهی، آنگاه به وقوع خواهد پیوست که عبادت کردن و اطاعت از خداوند همراه با اخلاص و قصد تقرب به خدا باشد؛ همان طور که این مهم در فراز اخیر این کلام حکیمانه بیان شده است.

ابعاد تربیت عبادی انسان در قرآن کریم

قرآن کریم ابعاد سه‌گانه‌ای را به عنوان آثار وضعی عبادات و اطاعت از امر پروردگار به تصویر می‌کشد. بدین ترتیب که با در نظر داشتن انسان به عنوان یک فرد متربّی، گاهی آثار وضعی عبادت و یاد خدا بر ابعاد نفسانی یا جسمانی او را بیان کرده و گاهی با توجه به موقع اجتماعی انسان، اثر اجتماعی عبادت را مورد توجه قرار می‌دهد. این سه که در ادامه بر آن مروری خواهد شد، «ابعاد تربیت عبادی انسان» را شکل می‌دهد:

۱ - «فَجَعَلَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشَّرِّ وَ الصَّلَاةَ تَنْزِيهاً لَكُمْ عَنِ الْكِبَرِ وَ الزَّكَاةَ تَزْكِيَةً لِلنَّفْسِ وَ نَمَاءً فِي الرِّزْقِ وَ الصَّيَامَ تَنْشِيئاً لِلْإِخْلَاصِ وَ الْحَجَّ تَشْهيداً لِلدِّينِ وَ الْعَدْلَ تَنْشِيئاً لِلْقُلُوبِ وَ طَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمِلَّةِ وَ إِمَامَتَنَا أَمَاناً لِلْفِرْقَةِ وَ الْجِهَادَ عِزّاً لِلْإِسْلَامِ وَ الصَّبْرَ مَعُونَةً عَلَى اسْتِجَابِ الْأَجْرِ وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَضْلَحَةً لِلْعَامَّةِ وَ بَرَّ الْوَالِدَيْنِ وَ قَابَتَهُ مِنَ السُّخْطِ وَ صِلَةَ الْأَرْحَامِ مَنَسَةً فِي الْعُمُرِ وَ مَنَمَةً لِلْعَدَدِ وَ الْقِيَّاصَ حَقّاً لِلدَّمَاءِ وَ الْوَفَاءَ بِالْأَنْدَرِ تَعْرِيضاً لِلْمَغْفَرَةِ وَ تَوْفِيَةَ الْمَكَائِيلِ وَ الْمُوَازِينَ تَغْييراً لِلْبَخْسِ وَ النَّهْيَ عَنِ شَرْبِ الْخَمْرِ تَنْزِيهاً عَنِ الرَّجْسِ وَ اجْتِنَابَ الْقَذْفِ جِجَاباً عَنِ اللَّعْنَةِ وَ تَرْكَ السَّرِقَةِ إِجَاباً لِلْعَقَةِ وَ حَرَّمَ اللَّهُ الشَّرْكَ إِخْلَاصاً لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ فَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ - وَ أَطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا أَمَرَكُمْ بِهِ وَ نَهَاكُمْ عَنْهُ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.»

۱. تربیت عبادی - نفسانی و عقلانی انسان

خداوند سبحان در برخی از آیات به عبادت عقلانی و فکری از راه تفکر در مخلوقات خود و جهان هستی امر می‌کند و آن را یکی از نشانه‌های اولی الالباب و صاحبان خرد و عقل معرفی می‌نماید؛ مانند آن‌جا که می‌فرماید: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (آل عمران: ۱۹)؛ «کسانی که [در حال] ایستاده و نشسته و بر پهلوهایشان [آرمیده]، خدا را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند...».

این آیه اشاره دارد که یکی از مراتب متعالی عبادت، تفکر در اسرار آفرینش است و این تدبیر و تفکر اثری از آثار یاد خدای متعال است که همان تربیت نفسانی و عقلانی نامیده می‌شود. با این مرحله از تربیت عبادی است که انسان عابد به مراتب بالای شناخت و عرفان می‌رسد. آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«نقشه دلربا و شگفت‌انگیزی که در گوشه و کنار این جهان در پهنه هستی به چشم می‌خورد، آن‌چنان قلوب صاحبان خرد را به خود جذب می‌کند که در جمیع حالات خود چه ایستاده و چه نشسته و یا در حالی که در بستر آرمیده و به پهلو خوابیده‌اند، بیاد پدید آورنده این نظام و اسرار شگرف آن می‌باشند... . در این آیه نخست به ذکر و سپس به فکر اشاره شده است؛ یعنی تنها یادآوری خدا کافی نیست. وقتی این یادآوری ثمره‌های ارزنده‌ای خواهد داشت که آمیخته با تفکر باشد.» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی‌تا: ۲۱۵/۳).

تربیت عبادی - جسمانی و تربیت عبادی - اجتماعی، از آثار وضعی و نتیجه عملی همین تربیت، یعنی تربیت عبادی - نفسانی است. چه آنکه انسانی که در همه حالات خویش، خدا را در نظر داشته باشد، تمام افعال و گفتار او در عیان و نهان بر مبنای تربیت دینی خواهد بود و تربیت جسمانی و اجتماعی او را به تصویر خواهد کشید.

۲. تربیت عبادی - جسمانی و جوارحی انسان

برخی از عبادات علاوه بر اثرگذاری روحی و طهارتی که برای قلب و نفس انسان دارد و عقلانیت وی را تکامل می‌بخشد، جسم او را نیز در مسیر تربیت عبادی قرار می‌دهد. به عبارتی، جسم انسان نیز باید در مسیر عبودیت و بندگی خدا به حال خضوع، خشوع و کرنش درآید تا این حالت بندگی و ذلّتی که انسان در وجود خود در برابر خداوند احساس می‌کند، در ظاهر و اعضاء و جوارح انسان نیز ظهور و بروز یابد و او به صفات نیکو بیاراید. این نوع تربیت در آیات فراوانی از قرآن کریم به تصویر کشیده شده است. امر به رکوع و سجود (زمر: ۹؛ حج: ۷۷؛ حجر: ۹۸؛ اعراف: ۲۰۶ و...) قیام و قعود (آل عمران: ۱۹۱)، قنوت، طواف و سعی و... همه به بُعد جسمانی عبادت اشاره دارد. در نتیجه این آیات نشان دهنده این است که عبادت روحی و قلبی فقط کافی نیست، بلکه این عبودیت درونی باید در همه اعضا و جوارح انسان تجلّی و بروز یابد و بدین

ترتیب، تربیت جسمانی عبد صورت‌بندی شود.

بر اساس متون و منابع دینی، در میان عباداتی که افزون بر تربیت نفسانی، تربیت جوارحی و جسمانی را برای مکلف موجب خواهد شد، «روزه گرفتن» از اهمیت و جایگاه بالاتری برخوردار است. همچنان که در آیه ۱۸۳^۱ سوره بقره پاداش صائمین نیل به تقوا و پرهیزگاری، دانسته شده که تقوا هم ابعاد روحانی هم جسمانی را در بر می‌گیرد. نکته جالب توجه و مرتبط با موضوع بحث در این مقاله آن است که تنها کفاره‌ای که بدنی است و برای بسیاری از موجبات کفاره مقرر شده است، همین روزه گرفتن است. این امر به هدفمندی کفارات برای تهذیب روحی و جسمی مرتکب فعل موجب کفاره دلالت دارد.

پرواضح است که تربیت عبادی - اجتماعی که در ادامه بدان اشاره خواهد شد، بازتابی از تربیت فردی است که طی دو فقره مزبور از نظر گذشت.

۳. تربیت عبادی - اجتماعی

برخی از عبادات بیش از آنکه جنبه فردی داشته باشد، جنبه اجتماعی دارد. بدین معنی که اصولاً نمی‌توان تأثیرگذاری فردی هیچ عبادتی را انکار کرده یا نادیده انگاشت، اما عباداتی هستند که افزون بر بعد فردی و شخصی آن، جنبه اجتماعی هم داشته یا بیش از جنبه فردی، دارای جنبه اجتماعی است و آثار تربیتی آن در پهنه اجتماعی متبلور می‌شود. این دسته از عبادات نه تنها انسان را تربیت کرده و او را در مسیر تکامل و سعادت قرار می‌دهد، بلکه ایجاد جامعه‌ای اخلاق محور و تربیت مدار را تضمین کرده و مسیر تعالی و رستگاری را می‌پیماید. تدبیر در ویژگی‌های عبادت‌های شرعی، نمونه‌هایی از این دسته را آشکار می‌سازد. از این جمله است: نماز به ویژه نماز جماعت و جمعه، خمس و زکات، امر به معروف و نهی از منکر و حج.

عبادات نام برده شده مزبور، چندان دور از نظر نبوده و توجه هر متبعی را به خود جلب کرده است؛ اما در این میان، عبادتی که کمتر جنبه‌های فردی و اجتماعی آن از نظر مانده است، «عبادت کفاره» است که پیش‌تر در بیان ماهیت آن، جنبه تأدیبی و تربیتی آن مورد اشاره قرار گرفت. آنچه در ادامه خواهد آمد، شمه‌ای از جنبه‌های اخلاقی و تربیتی است که در پرتو این عبادت برای فرد و جامعه حاصل می‌شود.

ابعاد تربیتی کفارات از منظر قرآن کریم

در قرآن کریم آیاتی چند در مورد موجبات کفاره و خصال آنها آمده شده است. مروری بر این آیات در این فراز اثربخش خواهد بود. در این کتاب مقدس، بعضی از کفارات بدین شرح بیان

۱ - «یا ایها الذین آمنوا کُتِبَ علیکم الصیام کما کُتِبَ علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون.»

شده است: کفارة تراشیدن سر، قبل از قربانی در حج (بقره: ۱۹۶) کفاره صید در حال احرام (مائده: ۹۵) کفاره ظهار^۳ (مجادله: ۳ و ۴) کفاره روزه خواری عمدی (بقره: ۱۸۴) کفاره نقض سوگند (مائده: ۸۹) و کفاره قتل خطایی (نساء: ۹۲)^۷

با مراجعه به آیات مزبور روشن می شود که کفارات نام برده شده در این آیات، هم از جهت نوع و خصالشان متفاوت است، هم از جهت هدف و فلسفه تشریع آنها، بدین معنی که برخی از این کفارات جنبه عقوبت دارد، مثل کفاره صید، روزه خواری عمدی و ظهار و گاهی برای تأدیب قرار داده شده است، مثل کفاره سوگند و گاه به منظور توبه از گناه تشریع شده است؛ مثل کفاره قتل خطایی. صرف نظر از هدف و فلسفه تشریع کفارات و اقسام خصال آنها، اهدافی تربیتی نیز برای آنها قابل شمارش است. به بیانی دیگر هرچند ممکن است فلسفه تشریع یک کفاره خاص، امر مشخصی باشد که ماهیت آن کفاره را معین می کند، اما می توان برای همه این

۱ - وَ لَا تَخْلِفُوا وُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِذِيهِ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَيِ الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ.

۲ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِيًّا بِالْحَبَّةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَذْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ.

۳ - ظهار از جمله طلاق های دوران جاهلی بود که اعراب با این وسیله، همسران خود را طلاق می دادند در این نوع طلاق، مرد خطاب به همسرش می گوید: پشت تو نسبت به من، همانند پشت مادرم به من است و همان طور که پشت مادرم بر من حرام است، پشت تو نیز بر من حرام هست. هر چند ظهار در زمان جاهلیت پذیرفته شده بود، اما با ظهور اسلام این عمل از نظر قرآن ممنوع اعلام شد؛ و اگر فردی برخلاف دستور قرآن کریم مرتکب ظهار شود، قرآن برای بازگشت وی پرداخت کفاره را شرط دانسته است. (رک مشکینی، ۱۳۸۴، ۳۶۲)

۴ - وَ الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تَوَعَّظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَأُطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

۵ - أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِذِيهِ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

۶ - لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْعَظِيمِ فِي آيَمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ آيَمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَ احْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

۷ - وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِشَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا.

کفارات که در قرآن کریم بیان شده است، ابعاد و اهدافی اخلاقی و تربیتی ذکر کرد که در واری همه آن‌ها نهفته باشد و مکلف را به آن هدف سوق دهد. این اهداف عبارتند از:

۱. بازگشت به معبود

یکی از ابعاد مهم اخلاقی و تربیتی دین مبین اسلام، فراهم بودن زمینه بازگشت افراد خطاکار به درگاه ربوبی و پاک شدن گناهان وی است. این پیام الاهی - یعنی توبه - که در آیات متعددی از قرآن کریم جلوه‌گر شده است، اعطای فرصتی دوباره به بندگان است و بیش از آنکه بر امکان ندامت گناه‌کاران دلالت داشته باشد، نشان از بخشایش‌گری معبود است. توبه، خود دارای مراتب و شرایطی است که در مورد برخی گناهان که پیش‌تر از آن‌ها، نام برده شد، ادای کفاره شرط دانسته شده است. همان‌گونه که در وصف حال کفاره قتل غیر عمد فرموده است: «تَوْبَةُ مَنْ إِلَى اللَّهِ». (نساء: ۹۲) یعنی خداوند برای بنده‌ای که به اشتباه کسی را به قتل رسانده، کفاره را وضع نموده که ادای این کفاره، توبه و بازگشت به خداوند است. صاحب تفسیر مجمع البیان در مورد نقش ترکیبی و معنی این فراز از آیه مورد بحث می‌گوید: «تَوْبَةُ مَفْعُول لاجله [است] یعنی روزه را بخاطر توبه بگیرند و برخی گفته‌اند [مفعول مطلق نوعی است] یعنی تاب الله بذلك علیکم توبه» (طبرسی، ج ۵، ص ۲۹۳) برخی دیگر «توبه» را در این آیه به معنی تخفیفی از سوی خدا دانسته‌اند. بدین معنی که تبدیل آزاد کردن بنده به روزه را نوعی تخفیف در تکلیف و رحمتی از سوی خدا دانسته‌اند. (سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۶۷)

به نظر نگارنده، اصولاً از آنجا که قتل خطایی، به خاطر فقدان عنصر قصد ارتکاب فعل مجرمانه (قتل)، گناه شمرده نمی‌شود، باید مفهوم و هدف از توبه در آیه مربوط را به گونه دیگری ترجمه کرد؛ و آن اینکه شخص مرتکب قتل خطایی با ادای کفاره، از یک سو ناراحتی و تأسف خود از ارتکاب این قتل، بروز داده و از سوی دیگر اثر اجتماعی آن یعنی آزاد شدن یک عبد یا سیر شدن گرسنگان یا پوشیده شدن برهنگان، ظاهر شود تا این امر مرحمی بر قلب مرتکب و آلام جامعه باشد. این توجیه را می‌توان از لفظ «مِن» در «تَوْبَةُ مِنَ اللَّهِ»، بهره گرفت. چه اینکه می‌توان میان توبه «إِلَى اللَّهِ» و توبه «مِنَ اللَّهِ» تفاوت قائل شد. به این بیان که در توبه «إِلَى اللَّهِ»، این عبد است که بعد از ارتکاب گناه باید به سوی خدا برگردد و گناه خود را جبران و تدارک کند و در توبه «مِنَ اللَّهِ»، خداوند متعال به سوی بنده‌ای که خود را معصیت‌کار می‌داند، بذل لطف و محبت کرده و او را به رحمت خود امیدوار می‌کند.

۲. استحکام ایمان به خدا و رسول او

باور داشتن خدا و رسول او لازمه توحید و پرستش خداوند متعال است. این مهم که در لسان دینی و مذهبی «ایمان» نامیده می‌شود، آثار تربیتی و اخلاقی فردی و جمعی بیشماری در پی دارد و انسان و جامعه را از نگون‌بختی رها می‌سازد. از آنجا که چه بسا ارتکاب معصیت، نشان

از ضعف ایمان باشد، لذا لازم است برای تقویت ایمان و ترک گناه راه‌هایی پیش روی موحدان وجود داشته باشد. یکی از اموری که در کتاب خدا برای این منظور معرفی شده است و اثر وضعی آن «ایمان به خدا و رسول» قلمداد شده است، ادای کفاره گناه است. این موضوع در آیه ۴ سوره مجادله در بیان فلسفه کفاره ظهار، این‌گونه به تصویر کشیده شده است که: «...ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» حرف «لام» در کلمه «لتؤمنوا» برای بیان علت وجوب کفاره ارتکاب ظهار است. لذا معنی این آیه این‌گونه است که: «این [کفاره] برای آن است که به خدا و رسولش ایمان بیاورید.»

در فقره پایانی آیه مزبور خداوند بر اهمیت ادای کفاره تأکید کرده و برای اینکه همه مسلمانان این مسأله را يك امر جدی تلقی کنند، می‌فرماید: «این احکام، حدود و مرزهای الهی است و کسانی که با آن به مخالفت برخیزند و کافر شوند عذاب دردناکی دارند. «وَوَلِّكَ اللَّهُ الْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

۳. مجازات گناه‌کار

مجازات خطاکار جز آنکه موجب چشیدن طعم تلخ کیفر بعد از لذت گناه و جرم، به مجرم و خطاکار می‌شود و او را از ارتکاب مجدد گناه باز می‌دارد، عبرت و بازدارنگی برای دیگران را در پی دارد. از همین رو قرآن فلسفه کفاره شخص مُحَرَمی که عمداً صید کند، فرموده است: «لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ» حرف «لام» در کلمه «ليذوق» برای بیان علت تشریع کفاره است. لذا معنی آیه چنین است: «[کفاره صید] برای آن است که کیفر کار خود را بچشد.» طریحی مفهوم «وبال» را «عاقبت کار» دانسته است. (طریحی، ۱۴۱۶، ۵، ۴۹۰)

پرواضح است که یکی از اهداف مجازات در اسلام تأدیب و تطهیر اشخاص و پاک شدن ایشان از گناه است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۶۴-۶۳) ویژگی خاص کفارات به ویژه کفارات مالی آن است که علاوه بر تأثیر تربیتی برای شخص مرتکب موجب کفاره، برای جامعه نیز منفعت در پی دارد و اقدامی است برای رفع فقر و گرسنگی فقیران. البته مخفی نماند که همانطور که پیش‌تر بیان شد، از آنجا که کفارات عبادت هستند، انجام آن‌ها اعم از کفارات مالی و بدنی باید بدین نیت و همراه با قصد قربت باشد تا علاوه بر تأثیر وضعی آن یعنی نتیجه ظاهری ادای کفارات، اثر تکلیفی آن نیز مترتب شود.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این مقاله از نظر گذشت، جدای از آنکه به هدف‌مندی و مقصدمداری همه احکام و تکالیف شرعی پرداخته شد، به اثبات رسید که همه عبادات دارای مقاصدی تربیتی و اخلاقی برای انسان هستند. این اهداف و مقاصد، ابعاد نفسانی، جوارحی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد. در بین عبادات، کفارات از ویژگی خاصی برخوردار است. بدین صورت که همه کفارات جز آنکه ممکن است جنبه مجازات و عقوبت داشته یا مسقط یا تخفیف دهنده گناه باشد، در عین حال جنبه تربیتی داشته و مرتکب گناه مستوجب کفاره را در مسیر تربیت دینی و قرار داده و پایه‌های ایمانی او را مستحکم نموده و به درگاه ربوبی باز می‌گرداند. این همه نشان از رحمانیت پروردگار عالمیان دارد که از یک سو برای محو آثار گناه و تنبیه مرتکب، کفاره را مقرر کرده و از سوی دیگر به کفارات جنبه عبادت بخشیده تا علاوه بر ترتب ثواب آن، آثاری از قبیل آنچه گفته شد، برای آن جعل کند. آثاری که نه فقط فردی است، بلکه نتایج بسیار مهم اجتماعی به همراه دارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه، ترجمه فیض.
۱. ابن فارس، احمد، ترتیب مقایس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد، قم، مرکز دراسات الحوزة و الجامعة، چاپ دوم ۱۳۷۸ ش.
 ۲. اصفهانی، سید ابو الحسن، وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخميني)، در يك جلد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۲۲ ه. ق.
 ۳. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ ه. ق.
 ۴. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ۴ جلد، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی - ره، قم - ایران، اول، ۱۴۰۴ ه. ق.
 ۵. _____، کنز العرفان في فقه القرآن، ۲ جلد، انتشارات مرتضوی، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ ه. ق.
 ۶. خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر الوسیلة، ۲ جلد، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم - ایران، اول، بی تا، ه. ق.
 ۷. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ۷ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۵ ه. ق.
 ۸. خویی، سید ابو القاسم موسوی، منهاج الصالحين (للخوئي)، ۲ جلد، نشر مدینه العلم، قم - ایران، ۲، ۱۴۱۰ ه. ق.
 ۹. جمعی از نویسندگان، تعزیرات از دیدگاه فقه و حقوق جزا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۶.
 ۱۰. سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواري)، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، قم - ایران، چهارم، ۱۴۱۳ ه. ق.
 ۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴ ه. ش.
 ۱۲. طبرسی، احمد بن علی، ترجمه تفسیر مجمع البیان، مترجم حسین نوری همدانی، تهران،

فراهانی بی‌تا.

۱۳. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۱۴. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۱۵. _____، محمد بن مکی، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، در يك جلد، دار التراث - الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۶. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلاتر)، ۱۰ جلد، کتابفروشی داوری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۷. _____، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۱۸. عاملی، محمد بن علی موسوی، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ۸ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بيروت - لبنان، اول، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۱۹. کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، در يك جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۲۰. مشکینی، علی، مصطلحات الفقه، قم، دفتر نشر الهادی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامية - ایران - تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱ هـ.ش.

ساختار سازی اخلاقی در پیشگیری فرهنگی از اعتیاد به مواد مخدر

غلامرضا مهدوی^۱

محمود قیوم زاده^۲

چکیده

ساختار اخلاقی و مفهوم آن شامل معنای اصطلاحی و عرفی بوده و جایگاه اخلاق در این خصوص از اهمیت والایی برخوردار است.

فرهنگ و مفهوم آن مبنی بر اینکه اساساً فرهنگ چیست و چه ویژگی‌هایی در جهت پیشرفت اخلاقیات جامعه دارد و ارتباط آن با اخلاق جزء مباحث اساسی اخلاق اجتماعی می‌باشد.

پیشگیری و مفهوم آن و انواع پیشگیری و اهداف پیشگیری و نقش آن در فرهنگ سازی اخلاقیات در جهت جلوگیری از اعتیاد در جامعه از لایه‌های اساسی پژوهش حاضر است.

همچنین علل گرایش به اعتیاد مورد کاوش قرار گرفته که عبارتند از: لذت جویی، نارضایتی، نابدباری، زیاده خواهی، ناسپاسی،... و اینکه اساساً اعتیاد چیست و معتاد کیست؟ تبیین شده و راهکارهای لازم در خصوص این موارد ارائه گردیده است.

در مورد الگوهای اخلاقی در پیشگیری فرهنگی از اعتیاد مبنی بر اینکه رویکرد اخلاق اسلامی بر مبنای خیرباوری است نه لذت جویی و یا رنج و با قبول اینکه عملکرد هر انسان تابع نگرشی است که به جهان هستی و نظام حاکم بر آن دارد در نتیجه اصلاح رفتار و تغییر رویکرد لذت جویی به خیر باوری با زهد و تقوا و یاد مرگ و با جایگزین نمودن واکنشهای غیر کیفری به نام اخلاق بجای واکنشهای کیفری و مجازات در اثر ترویج فرهنگ اخلاق اسلامی که سبب کاهش هزینه های مادی و معنوی مصرف مواد مخدر و پیشگیری از اعتیاد خواهد بود از نتایج پژوهش حاضر می‌باشد.

واژگان کلیدی

ساختار اخلاقی، پیشگیری، فرهنگ، مواد مخدر، اعتیاد.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی حقوق کیفری و جرم شناسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.
Email: Mahdavitaha80@yahoo.com

۲. استاد تمام گروه معارف و حقوق، واحد ساوه دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Maarefteacher@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۹

طرح مسأله

اعتیاد پدیده‌ای ناهنجار و پیچیده اجتماعی است که مهمترین ویژگی آن، بروز رفتارهای داروطلبانه به مصرف نوع خاصی از مواد مخدر است و با وجود عواقب زیانبار آن رفتارهای ارادی نامناسبی انجام می‌دهد و باید توجه داشت که شخص معتاد در ابتدا مواد مخدر را برای احساس رضایت جسمی یا روانی مصرف می‌نماید ولی بصورت فزاینده‌ای نسبت به مضرات آن و سلامت خود بی‌توجه است، فلذا می‌توان گفت که اعتیاد در ابتدا نوعی از احساس رضایت مندی، هیجان، لذت یا تفریحی از این حالات را در فرد معتاد بوجود می‌آورد که منجر به میل و رغبت هر چه بیشتر به مصرف مواد مخدر می‌گردد و اساساً یک معتاد به هر علتی از علل اجتماعی، اقتصادی، افسردگی، روانی، بیکاری و سرخوردگی، ... که به اعتیاد گرایش پیدا کرده و احساس می‌نماید که تنها راه رهایی از این مسایل رو آوردن به مواد مخدر است که هم موجب فراموشی مشکلاتش می‌شود و هم سبب رضایت مندی و لذت بخشی می‌گردد، فلذا با پذیرش اینکه اعتیاد یکی از مشکلات جدی جوامع امروزی و دارای ابعاد مختلفی است و از جمله این ابعاد بعد معنوی آن می‌باشد و بررسیهای انجام شده در داخل و حتی خارج از کشور از اهمیت دینی و اخلاقی بعنوان عاملی قوی و پیشگیری کننده از مصرف مواد مخدر و روانگردانها و در غوطه ور شدن در مهلکه اعتیاد حکایت دارند و چنانچه افراد جامعه از نظر اخلاقی و معنوی قوی باشند و عبارت دیگر ساختار اخلاقی بصورت یک فرهنگ فردی و اجتماعی مورد پذیرش قرار گیرد احتمال مصرف مواد مخدر در آنها بسیار کمتر خواهد بود چرا که رویکرد اخلاق اسلامی در پیشگیری از اعتیاد به تناسب هر کدام از عوامل، راه کارهایی را ارائه می‌دهد و در نهایت این راه کارها خود، مبنایی اساسی و کلی دارند که همه آنها را تحت کنترل و پوشش قرار می‌دهد.

بنحویکه در مواجهه با عامل لذت جویی، باید رویکرد لذت را تغییر داد، بدین منظور باید نخست لذتجویی را تعدیل نمود که برای آن دو راه کار اساسی وجود دارد: یکی تنظیم نظام رغبت و علاقه انسان که همان مفهوم اخلاق اسلامی «زهد و تقواست» و موجب می‌گردد رغبت فرد از لذتهای ناپایدار و نادرست به لذتهای پایدار و درست سوق پیدا کند و دیگری تنظیم نگاه نسبت به زندگی و پایان پذیری آن است که در همان مفهوم اخلاق اسلامی «بیاد مرگ» است و موجب می‌شود لذت جویی انسان در زندگی دنیا تعدیل گردد و پس از تعدیل لذت جویی، نوبت رویکرد «خیر» است و ما نه برای کسب لذت بلکه برای کسب خیر باید زندگی کنیم و فلسفه زندگی در اسلام همین «خیر» است، حتی فلسفه اسلام مبتنی بر رنج نیز نیست.

از دیدگاه اسلام، انسان باید به دنبال خیر باشد نه لذت یا رنج هر چند که خیر ممکن است همراه با رنج و لذت هم باشد اما وقتی «خیر» محور قرار گرفت دیگر برای انسان فرق نمی‌کند که در رنج است یا در لذت و ایجاد فلسفه خیر نیازمند دو چیز است: یکی ایمان به «تقدیر»

بودن امور عالم و دیگری (خیر) بودن تقدیرهای خداوند متعال.

در نتیجه، همین ساختار اخلاقی اگر بعنوان فرهنگ جامعه مورد قبول واقع شود می تواند تمامی عوامل نارضایتی، ناسپاسی، نابردباری و زیاده خواهی را حل کند و فرهنگ خیر باوری جایگزین این ناملایمات زندگی گردد و بصورت الگوی مناسب پیشگیری از اعتیاد بکار گرفته شود.

معنای اصطلاحی اخلاق

اخلاق جمع خلق و خلق به معنای خوی و خصلت است. (معین، ۱۳۸۲، ص ۵۶)
به معنای صفات درونی در مقابل خلق که هیات و شکل ظاهری و جسمی آدمی است که با چشم دیده می شود و خلق و خوی، آن دسته از صفات را در بر می گیرد که در نفس راسخ باشند و به راحتی زایل نشوند.

خلق، صفتی نهادینه شده در درون انسان است به گونه ای که انسان، بی درنگ و بدون اندیشه، کار پسندیده و ناپسندیده را انجام دهد.

معنای عرفی اخلاق

اخلاق جدای از معنای اصطلاحی آن معنایی عرفی هم دارد که عبارت است از اینکه لایه ای از رفتار انسان که در رفتار او با دیگران پدیدار می شود مثلاً وقتی که می گوئیم فلانی اخلاقش خوب است یعنی او دارای صفات پسندیده است که باعث شده دیگران نسبت به شخصیت و رفتار او احساس خوبی داشته و در امان باشند و وجودش سراسر صلح و آرامش است و وقتی که می گوئیم شخصی بد اخلاق است یعنی کسی که دارای خصوصیات منفی و زشت بوده و در اثر این صفات منفی او همه از گرد او فراری می شوند.

جایگاه اخلاق

اخلاق از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است بدان اندازه که پیامبر اسلام (ص) فرمود: من برای تکمیل کردن مکارم اخلاق مبعوث شده ام.

اولین نمودی که از یک فرد در جامعه ظهور و بروز می نماید اخلاق آن فرد است، چرا که می توان با آن هر انسانی را تحت تاثیر قرار داد و از آنجائیکه فضائل اخلاقی مطلق و یک امر فطری می باشد لذا همه افراد بشری هم فطرتاً آنرا می پسندند.

علم اخلاق

علم اخلاق، راههای آراسته شدن به خصلتهای نیک و دوری گزیدن از خصلتهای ناشایست را به ما نشان می دهد موضوع اصلی علم اخلاق، نفس انسانی است که محل استقرار خوی های نیک و بد است و سبب انجام کارهای پسندیده و ناپسند می گردد و تهذیب اخلاق، تهذیب نفس و تزکیه نفس بیان دیگری از علم اخلاق است بنحویکه شهید مطهری در تعریف اخلاق می گوید:

«اخلاق عبارت است از علم زیستن، یا علم چگونه باید زیست می باشد در حقیقت چگونه زیستن دو شعبه دارد یک شعبه چگونه رفتار کردن و شعبه دوم چگونه بودن، چگونه رفتار کردن، مربوط می شود به اعمال انسان (البته شامل گفتار هم می شود) که چگونه باید باشد و چگونه بودن مربوط می شود به خوبیها و ملکات انسان که چگونه و به چه کیفیت باشد.....» (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲۱)

اخلاق و قرب الهی

از یک بعد، اخلاق یعنی بهبود روابط انسان با خدا، خود و دیگران، و همه بخش های اخلاق باید در نهایت به یک هدف ختم گردد و آن قرب الهی است.

اخلاق، براساس روابط انسان

۱- اخلاق بندگی: انسان نسبت به خالق و آفریدگار خود، وظایف اخلاقی دارد، هر کس احساس می کند هر چه دارد از خدای متعال است و تنها با عبادت معبود حقیقی هستی آرامش می یابد همانطوریکه خداوند متعال می فرماید: «ما خلقت الانس و الجن الا ليعبدون» پس فضایل و رذایل مربوط به رابطه انسان و خدا در اخلاق بندگی مشاهده می گردد، فضایی مانند شکر، توکل، ایمان، عبادت، اخلاص، تسلیم به امر خدا، تقوا و.... در این قسم جای دارد.

۲- اخلاق فردی: هر انسانی نسبت به خود نیز وظایفی دارد، فضایل و رذایل مربوط به حیات فردی انسانها، فارغ از رابطه با غیر در اخلاق فرد بحث می شود.

فضایل صبر، شجاعت، حس، تدبیر، شهامت، حلم، عفت، حیا، زهد، قناعت، و.... و رذایلی از قبیل جبن، تهور، عجله، غضب، عجب و...

۳- اخلاق اجتماعی: یکی از مهمترین وظایف اخلاقی یک شخص، ارتباط اخلاقی او با جامعه و محیط پیرامون اوست اعم از محیط خانواده و جامعه می باشد.

با این اوصاف آنچه که بعنوان ساختار سازی اخلاقی مطرح نظر است همان اخلاق اسلامی می باشد نه اخلاق ماکیاولی که همواره هدف را توجیه گر وسیله می داند چرا که دین مبین اسلام برای اخلاق، جایگاهی بسیار رفیع قائل است و منابع اسلامی نیز سرشار از آموزه های اخلاقی می باشد و هیچ دین و آئینی مانند اسلام و بالخصوص مذهب تشیع از لحاظ آموزه های اخلاقی که برگرفته از فطرت بشری می باشد از غنا برخوردار نیست، حتی دین مسیحیت که معروف به دین محبت است در بسیاری از مسائل اخلاقی هیچ راهکار و دستور العملی ندارد.

فرهنگ و مفهوم آن

واژه فرهنگ مرکب از دو کلمه «فر» و «هنگ» به معنای ادب، تربیت، دانش، علم و آداب و رسوم تعریف شده است. (معین، ۱۳۸۲، ۷۲۹)

واژه فرهنگ در پهلوی ساسانی به صورت «فره هنگ» آمده است که از دو جزء «فره» به معنای پیش و فرا و «هنگ» به معنای کشیدن و راندن، ساخته شده است در نتیجه «فرهنگ»

به معنای پیش کشیدن و فراکشیدن است به همین سبب که جامعه شناسان فرهنگ را سبب پیشرفت می دانند.

از فرهنگ تعاریف متعددی بعمل آمده است که شاید متجاوز از یکصد تعریف باشد که بعضی از این تعاریف مفهوم عام و برخی دیگر مفهوم خاص از این واژه دارند.

از جمله اینکه در سال ۱۸۷۱ تایلور (taylor) مردم شناسی انگلیسی اعتقاد داشت که فرهنگ عبارت است از مجموعه پیچیده ای از علوم، دانش ها، هنرها، افکار، اعتقادات، قوانین و مقررات، آداب و رسوم، سنت ها و بطور خلاصه کلیه آموخته ها و عاداتی که یک انسان به عنوان عضو جامعه اخذ می کند.

یا به اعتقاد «اسمتر» جامعه شناس آمریکایی، فرهنگ مجموعه آداب و رسوم و سنتها و نهادهای اجتماعی است.

اما فرهنگ از دیدگاه شورای عالی انقلاب فرهنگی عبارت از: نظام وارده ای است از (عقاید و باورهای اساسی)، «ارزشها»، آداب و رسوم و الگوهای رفتاری ریشه دار و «پریا» و «نمادها» و «مصنوعات» که ادارکات، رفتار و مناسبات جامعه را جهت و شکل می دهد و هویت آن را می سازد.

با این اوصاف به عقیده نگارنده فرهنگ به مثابه کالبد و جسم انسان است و اخلاق روح آن می باشد و هر زمان که این روح متعالی بعنوان اخلاق اسلامی در کالبد انسان نفوذ یافت آن وقت آن جامعه، جامعه ای عاری از جرایم، زشتی، پلیدی خواهد بود.

ویژگیهایی که یک فرهنگ سالم می تواند داشته باشد عبارتند از: آموختنی بودن - خشنودی بخش - وحدت آفرینی - سازگاری داشتن است که همه اینها نیز نشأت گرفته از اخلاق صحیح اسلامی است.

در نتیجه در میان تمامی موجودات عالم، اخلاق و فرهنگ مختص انسان است که فلاسفه او را حیوان ناطق نامیده اند پس می توان فرهنگ را اخلاق انسان هم قلمداد نمود.

پیشگیری و مفهوم آن

پیشگیری در لغت به معنای جلوگیری، دفع و منع سرایت مرض، صیانت و حفظ سلامتی آمده است.

منظور از پیشگیری از جرم همه اقدامات و تدابیری است که پیش یا پس از وقوع جرم در جهت محور جرم و کاستن از میزان جرم و دشوار نمودن امکان وقوع جرم بکار می رود، پیشگیری از جرم در مفهوم موسع هم پیشگیری کیفری و هم پیشگیری غیر کیفری را شامل می شود در نتیجه جلوگیری از فعل و انفعال زیان آور محتمل برای فرد یا گروه و یا هر دو به عمل می آید.

انواع پیشگیری

الف: پیشگیری وضعی

پیشگیری وضعی رویکردی است که بدون توجه به شخصیت مجرم، تلاش برای اصلاح آن یا حذف تمایلات مجرمانه، صرفاً به دنبال کاهش فرصت‌های مجرمانه است، پیشگیری وضعی را اقدامات پیشگیرانه معطوف به اوضاع و احوالی که جرائم ممکن است در آن وضع به وقوع بپیوندند ترسیم می‌کند یا بطور صریحتر پیشگیری وضعی شامل اقدامات غیر کیفری است که هدفشان جلوگیری از به فعل درآوردن اندیشه مجرمانه با تغییر دادن اوضاع و احوال خاصی است که یک سلسله جرائم مشابه در آن شرایط به وقوع پیوسته و یا ممکن است در آن اوضاع و احوال ارتکاب یابد.

ب: پیشگیری اجتماعی

پیش‌گیری اجتماعی با استفاده از محیط‌های اجتماعی به دنبال تاثیر گذاری بر فرایند شکل‌گیری شخصیت از طریق اقدامات تربیتی مانند آموزش، تربیت، ترغیب و حتی تنبیه عملی می‌شود و این پیشگیری درصدد هماهنگ‌سازی اعضای جامعه با قواعد اجتماعی است و از آنجائیکه تمرکز اقدامات پیش‌گیری اجتماعی بر روی فرد است از این رو پیشگیری فرد مدار است و به عبارت دیگر پیش‌گیری اجتماعی براین نظریه استوار است که عوامل مختلفی در ایجاد جرم موثر هستند و این پیش‌گیری به دنبال شناسایی این عوامل درصدد مهار آنها بر می‌آید که در نهایت منتج به مجرم نشدن افراد، حذف یا کاهش جرایم و سالم‌سازی جامعه می‌شود.

پیش‌گیری اجتماعی اقدامات تاثیر گذاری برفرایند شکل‌گیری شخصیت فرد یا محیط‌های پیرامون بعمل می‌آورد.

هدف از اقدامات پیش‌گیرانه:

پیش‌گیری از جرم با اهداف مختلفی صورت می‌گیرد که مصداق تمام آنها را می‌توان در تحقق جامعه‌ای با هویت اخلاق اسلامی خلاصه کرد، جامعه‌ای که در آن تمام دستورات الهی مورد عمل قرار گیرد و از نواهی او اجتناب گردد بصورت یک فرهنگ اجتماعی در می‌آید و از مهمترین اهداف پیش‌گیری فرهنگی نیز تلقی می‌گردد.

قرآن کریم انسان را با بیان «و کرما بنی آدم...» به مقام «احسن التقویم» کرامت داده و به او آموخته است که چگونه باید زندگی کند، یکی از ویژگی‌های افراد با ایمان، مسئولیت‌پذیری است که باعث می‌شود هر انسانی در اصلاح رفتارها، جایگاه و اهمیت ویژه‌ای بیابد.

بی‌تفاوتی نسبت به بی‌بند و باری و سست شدن ارکان جامعه، برخلاف فطرت و وجدان انسانی و اخلاق اسلامی است زیرا بی‌مسئولیتی و بی‌تفاوتی نسبت به آنچه که در جامعه می‌گذرد، زیانهای جبران‌ناپذیری را به فرد و جامعه وارد می‌سازد، از اینرو اگر افراد جامعه نسبت

به یکدیگر احساس مسئولیت نداشته باشند و به منکرات بی اعتنا باشند، گناهان و معاصی توسعه پیدا کرده و پیامدهای منفی آن همه آحاد جامعه را در برمی گیرد، پس لازم است که از وقوع انواع آسیب های اجتماعی و تخلفات دینی پیش گیری گردد و اگر بخواهیم در کنار پیش گیری وضعی اقدامات مناسب دیگری نیز انجام دهیم بایستی در دوران کودکی، نوجوانی و جوانی، ارزشهای اخلاقی را به فرزندان خود آموزش دهیم و به آنها بفهمانیم که فقط و فقط به خودشان فکر نکنند، بلکه برای دیگران هم ارزش و اهمیت قائل باشند و حقوق آنان را مراعات کنند، در اینصورت می توان به توفیق در پیش گیری از وقوع جرم بالاخص اعتیاد به مواد مخدر و تحقق جامعه ای سالم و عاری از اعتیاد امیدوار بود.

علل گرایش به اعتیاد

اعتیاد چیست؟ معتاد کیست؟

گرایش به مواد مخدر امروزه بصورت یک مشکل جدی در جامعه مطرح می باشد و در مورد علل گرایش به مصرف مواد مخدر و اعتیاد به آن فرضیه ها و دلایل مختلفی بیان شده است، اما هیچ یک از این نظریه ها به تنهایی نمی توانند علت غایی مصرف مواد مخدر در یک فرد را تشریح کنند.

در اغلب موارد مجموعه ای از عوامل در ایجاد مشکل نقش دارند اما در هر شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص و در هر فرد برخی از عوامل نقش بارزتری را در مورد سبب شناسی و اعتیاد ایفا می نمایند.

بررسی نظریه ها و بالاخص تحقیقات میدانی نشان می دهد که علل گرایش به اعتیاد، بیشتر حول چند محور قرار می گیرند که عبارتند از: لذت جویی - نارضایتی - نابردباری - ناسپاسی - زیاده خواهی و ناخوشتنداری و....

لازم است قبل از پرداختن به علل گرایش به اعتیاد، تعریفی هرچند مختصر از اعتیاد و معتاد داشته باشیم تا بهتر بتوان به زوایای روانشناختی پیشگیری آن پرداخت.

اعتیاد: عبارت است از وابستگی به عوامل یا مواردی که تکرار مصرف آنها با کم و کیف مشخص و در زمان معین از دیدگاه معتاد ضروری می نماید یعنی تداوم بخشیدن به مصرف مواد و عوامل مخدر درمانی عامیانه، غیر معمول و دور از موازین علمی می باشد.

معتاد: کسی است که نیازمند و وابسته روانی، جسمانی به مواد و عوامل مخدر و عادت زا می باشد که به منظور برآوردن آن بایستی از این مواد بطور مداوم و در فواصل مشخص استفاده نماید.

با این وصف اعتیاد پدیده ناهنجار پیچیده ای است که اصلی ترین ویژگی آن بروز رفتارهای دواطلبانه به مصرف نوع خاصی از مواد است، با وجود عواقب زاینبار آن رفتارهای

ارادی نامناسبی انجام می دهد پس باید توجه داشت که فرد معتاد در ابتدا، مواد مخدر را برای احساس رضایت جسمس و روانی مصرف می کند و بعبارتی نوعی از احساس رضایت مندی، هیجان، لذت یا تلفیقی از این حالات را در فرد بوجود می آورد ولی بصورت فزاینده ای نسبت به مضرات آن و سلامت خود بی توجه است.

یکی از عوامل گرایش به اعتیاد، لذت جویی است که فرد را به سمت هر نوع لذت می کشاند و از هر نوع رنج فراری می دهد، عامل دیگر نارضایتی است، افراد ناراضی از زندگی ممکن است برای مهار آن به سمت اعتیاد روی آورند.

عامل دیگر نابرداری است که در رویارویی یا سختی ها پیش می آید، افراد ناتوان در مقابله با سختی ها برای کاهش فشار آن ممکن است به موادی که اثرات تخریبی دارند، روی آورند، عامل دیگر ناسپاسی است براساس این عامل افرادی که نکات مثبت و خوشایند زندگی را نمی بینند و ناسپاسی می کنند، دچار احساس محرومیت می شوند و احساس محرومیت نیز زمینه ساز گرایش به اعتیاد است لذا بیش از دیگران زمینه گرایش به مواد مخدر را دارند، عامل دیگر زیاده خواهی است افراد زیاده خواه که به هیچ چیز قانع نیستند، همواره خود را با انبوهی از خواسته های برآورده نشده رو به رو می بینند که فشار زیادی را بر آنان وارد می سازد و همین امر زمینه گرایش به اعتیاد را فراهم می آورد، عامل دیگر ناخوشتنداری است، اعتیاد یک وسوسه فریبده است که کشش زیادی از درون را به وجود می آورد.

از این رو ضعف خوشتنداری موجب شکستن مقاومت در برابر وسوسه مصرف مواد مخدر می شود و در نتیجه گرایش به اعتیاد را ایجاد می نماید.

الگوهای اخلاقی در پیشگیری فرهنگی از اعتیاد

رویکرد اخلاقی در پیشگیری از اعتیاد، به تناسب هر کدام از عوامل، راه کارهایی را ارائه می کند و در نهایت این راه کارها خود مبنای اساسی و کلی دارند که همه آنها را تحت پوشش قرار می دهد.

در مواجهه با عامل لذت جویی باید رویکرد لذت را تغییر داد بدین منظور باید نخست لذت جویی را تعدیل نمود که برای آن دو راه کار اساسی وجود دارد یکی تبدیل رغبت و علاقه ناپایدار انسان به لذت های پایدار و ابدی که در اثر زهد و تقوا و اطمینان قلب پدید می آید که مصداق «الا بذكر الله تطمئن القلوب» (رعد، ۲۸) یعنی با ذکر و یاد خدا قلبها آرامش و اطمینان پیدا می کند و دیگری نگاه انسان به زندگی و پایان پذیری آن و تبدیل به زندگی اخروی و ابدی که از این زندگی چند روزه دنیوی در مقابل آن بسیار بی ارزش است که همان یاد مرگ می باشد.

پس، از منظر اخلاق اسلامی رویکرد به زندگی، رویکرد «خیر» است پس اگر انسان بداند که فلسفه زندگی وی صرفاً همین «خیر» است و این ساختار اخلاقی را بعنوان یک فرهنگ بپذیرد نوعی پیشگیری قوی در برابر مبتلا شدن به دام اعتیاد که لذتی زود گذر است ایجاد می

گردد و ایجاد فلسفه «خیر» هم محتاج دو چیز است: یکی ایمان به «تقدیری» بودن امور عالم و دیگری «خیر» بودن تقدیرهای خداوند متعال بدین معنا که اعتقاد داشته باشد که: العبد یدبر و الله یقدر و در خصوص عامل دوم (نارضایتی) نیز اگر انسان هدف از آفرینش خود را برای کسب خیر و رضایت خداوند بداند هر نوع نارضایتی را تحمل می نماید و به مرحله ساختار سازی اخلاقی خیر باوری که دست یافت خود بخود سبب ایجاد فرهنگ پیشگیری از اعتیاد به مواد مخدر نیز می گردد.

بدین طریق ملاحظه می گردد سایر علل و عوامل گرایش به اعتیاد از قبیل نابرداری و ناسپاسی، زیاده خواهی و ناخوشتنداری با الگوهای اخلاقی قابل حل و پیشگیری می باشد.

نگاه جامع به عناصر فرهنگ سازی پیشگیری

نگاه جامع به عناصر اخلاق اسلامی پیشگیری نشان می دهد که همه آنها (خیر، تقدیر، رضا، صبر، شکر، یاد مرگ، زهد و تقوا، توکل، قناعت، پاداش، فلسفه بلا، روزی، عقل، عبرت، حزم، خوف، رجا، محبت، حیاء و...) اموری اخلاقی و اعتقادی هستند و در تفکر اسلامی این امور منشاء واحدی دارند و آن توحید و خدا شناسی است و در چارچوب توحید که این عناصر اخلاقی شکل می گیرند و سبکی از زندگی را بوجود می آورند که موجب از بین رفتن هر گونه زمینه گرایش به اعتیاد می شود و از این رو مدل اسلامی پیشگیری از اعتیاد را مدل توحیدی می نامیم.

جایگزین نمودن لذات و هیجانات معنوی بجای لذات مادی:

گستره دیگر، لذات معنوی است که بنظر می رسد افراد معتاد در آن، نقطه ضعف داشته باشند چرا که بعد معنوی انسان یکی از ابعاد مهم و اساسی وی بشمار می رود و برای تحقق هیجان کامل، لازم است که این بعد نیز ارضا شود و لذت آن تامین گردد محور اساسی این بخش ارتباط با خداوند متعال است، ارتباط با خدا یکی از نیازهای اساسی انسان است تا خدا در زندگی انسان نباشد، زندگی بی معنا خواهد بود و زندگی بی معنا، سرد و بی روح است و اگر همه امکانات هم فراهم باشد ولی خدا در زندگی نباشد زندگی خسته کننده و ملال آور و ناامید کننده می باشد زیرا خداوند اصل و ریشه انسان است و قطع ارتباط با ریشه، موجب پژمردگی و افسردگی می شود و در نتیجه در جهت درمان این افسردگی به هر آنچه که او را تسکین می دهد روی می آورد که از مصادیق بارز آن مصرف مواد مخدر و النهایه معتاد و مبتلا شدن در دام این مواد افیونی است تا بلکه او را از این گرفتاریها نجات دهد در حالیکه غافل از اینکه تنها با ذکر و یاد خدا دلها آرامش پیدا می کند «الا بذكر الله تطمئن القلوب» (رعد، ۲۸) و به همین جهت است که خداوند تنها مایه شادی و سرور شناخته شده است. (قمی، ۱۴۰۲، ۴۶)

عوامل التذاذ معنوی بعنوان ساختارهای اخلاقی

۱- انس با خدا

یکی از اموری که در روایات مورد بحث قرار گرفته ، انس گرفتن با خداوند است ، در روایات از خداوند متعال بعنوان «انیس» یاد شده است و پیامبر اکرم (ص) می فرماید که خدا برای انس گرفتن کافی است (مجلسی، ۱۴۰۹، ۷۱، ۳۲۵) و خدا انیس هر کس باشد ، احساس تنهایی نخواهد کرد و بدون هیچ مونسى نیاز او را برآورده می کند.

۲- یاد خدا

یاد خدا از دیگر عوامل مهم نشاط و شادابی در زندگی است ، نقش یاد خدا در نشاط انسان با تعبیر مختلفی در آیات و روایات وارد شده است ، آرامش و اطمینان نفس -جلای دلها - شرح صدر-حیات دل-حلاوت زندگی دوستداران خدا و اهل تقوا و یقین می گردد که هریک را می توان به بعدی از ابعاد نشاط اشاره کرد .

۳- ایمان و باور صادق به خدا

ایمان ، از دیگر عوامل ارتباط با خدا و التذاذ معنوی است، در ادبیات دین از چیزی به نام (حلاوت ایمان) یاد شده است (محمدی، ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۵۶) آنچه این جا مهم است اینکه این شیرینی مربوط به لذتهای معنوی انسان است که می تواند نشاط روحی و روانی را برای انسان به ارمغان بیاورد .این شیرینی چنان لذتی دارد که هر کس آنرا بچشد از او روی گردان نمی شود.

۴- دعا و مناجات با خدا

یکی دیگر از لذاذ معنوی ، دعا و مناجات است و یکی از بهترین انواع ارتباط با خداست و موجب تقرب به خدا ، انس در تنهایی، زنده شدن دل و بهره مندی از آن می شود.

۵- خواندن قرآن

خواندن آیات نورانی قران کریم نیز مایه شادی قلب و زودودن سیاهی و زنگار دل می گردد.

۶- نماز

از دیگر رفتارهای مذهبی که می تواند لذت معنوی را بوجود آورد نماز است و یکی از مهم ترین توصیفهای قران کریم درباره نماز عبادت «اقم الصلاه لذكری» است و بر این اساس نماز یاد خداست که موجب لذت می گردد و مانع از فحشا و منکرات می شود که بهترین پیشگیری فرهنگی تلقی می شود « اقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنکر» (عنکبوت، ۲۵)

مبنای شرعی و اخلاقی جرم انگاری اعتیاد به مواد مخدر

یکی از دلایل جرم انگاری مصرف مواد مخدر ضد اخلاقیات و شرعیات شمرده شدن مصرف این مواد است و استعمال مواد مخدر و اعتیاد به آن در جامعه ضمن اینکه یک معضل اجتماعی است و بر این پایه در مبنای فکری اکثریت افراد جامعه امری مذموم و ناپسند می باشد

و خلاف اخلاق اسلامی و شرع مقدس نیز شمرده شده است با این وصف پر واضح است که اخلاق در جامعه می تواند پایداری برای ممنوعیت مصرف آن فرد مصرف کننده دست به کارهایی بزند که با معیارها و ساختارهای اخلاقی جامعه سازگار نباشد زیرا احساسات اخلاقی جامعه با دیدن مصرف مواد مخدر جریمه دار می شود.

برای پی بردن به این پرسش که آیا اخلاق جامعه ای تحمل مصرف مواد مخدر را دارد یا نه ، می توان به باورهای اجتماعی و فرهنگی آن جامعه توجه کرد .

بنابراین باورهای اجتماعی ، فرهنگی ، اخلاقی و یا به عبارت دیگر تصور کلی ای که افراد جامعه از رفتار درست و غلط در ذهن دارند معیارهایی برای شناسایی این امر است که آیا اعتیاد در آن جامعه مسئله ای غیر اخلاقی قلمداد می گردد یا خیر.

اعتیاد به مواد مخدر از نگاه شرع مقدس

از دیدگاه شرع مقدس اسلام که منشاء و سرچشمه ساختار سازی اخلاقی تلقی می شود هر چند که حکم صریحی درباره استعمال مواد مخدر وجود ندارد اما از جمله آیات قرانی ای که می توان از آنها برای حرمت مصرف مواد مخدر و اعتیاد استفاده کرد عبارتند از:

(الف): (و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث) (اعراف، ۱۵۷)

«و بر آنان هرطعام پاکیزه و مطبوع را حلال و هر پلیدی و منفور را حرام می گرداند.»
بنابراین می توان گفت که با این استدلال چون مواد مخدر جزء خبائث و اشیایی است که انسان از آن نفرت دارد، به صراحت این آیه حرام است.

ب : (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكه) (بقره، ۱۹۵)

هم چنین تعدادی از روایات هم که در کتب شیعه و سنی آمده و از واژه «بنج» به معنای «بنگ» به کار برده اند از جمله اینکه پیامبر اکرم (ص) در ارتباط با استعمال مواد مخدر می فرماید (من احتقر ذنب النج فقد كفر) (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۸۶) هر کس گناه استعمال بنگ را سبک شمارد کافر شده است.

فلذا براساس همین آیات روایاتی است که اکثریت فقهای قدیمی و معاصی از جمله آیات عظام محقق نجفی . بروجردی ، امام خمینی، مرحوم مغنیه ، مکارم شیرازی، بهجت و ... استعمال و اعتیاد به مواد مخدر را حرام دانسته اند.

با این وصف ملاحظه می شود اگر این ساختار سازی اخلاقی که منبعث از فطرت بشری می باشد در جامعه بعنوان یک فرهنگ رواج پیدا کند بضرر قاطع می توان گفت در پیشگیری اعتیاد به مواد مخدر کاملاً مفید و موثر خواهد بود.

نتیجه گیری

با توجه به عدم کارایی واکنش‌های کیفری و مجازات‌های قانونی در دهه‌های اخیر در خصوص مصرف مواد مخدر و اعتیاد به آن، اگر ساختار سازی اخلاقی بصورت فرهنگ عمومی در جامعه ترویج گردد می‌تواند بعنوان پیش‌گیری غیر کیفری جایگزین واکنش کیفری در مورد اعتیاد قرار گیرد بدین‌طریق:

۱- از آنجا که اخلاق اسلامی حافظ شخصیت و کرامت انسانی می‌باشد و مواد مخدر شخصیت و فضایل اخلاقی و عزت نفس را از فرد سلب می‌نماید و زبونی و ذلت را جایگزین آن می‌کند فلذا بایستی مردم و بالخصوص حکومت در ارتقای اخلاقیات بکوشند تا از این طریق از گرفتار شدن در دام اعتیاد رهایی یابند.

۲- بایستی رویکرد لذت جویی از مصرف مواد مخدر را تغییر و با تبدیل آن به لذت‌های پایدار و ابدی که در اثر تقوی و یاد خدا بودن بوجود می‌آید و به مرحله خیر باوری می‌رسد و سبب پیش‌گیری از اعتیاد را بوجود خواهد آورد.

۳- در صورت ساختار سازی اخلاقی در جامعه در جهت پیش‌گیری فرهنگی از اعتیاد به مواد مخدر نه تنها بسیاری از هزینه‌های مادی و معنوی مبارزه با قاچاق و مصرف مواد مخدر کاهش می‌یابد بلکه از بسیاری از آسیب‌ها و مضرات فردی و اجتماعی که زائیده اعتیاد هستند نیز جلوگیری بعمل می‌آید.

۴- برای ساختار سازی اخلاقی در جامعه جهت تبیین فرهنگ پیشگیری از جرائم بالاخص اعتیاد به مواد مخدر بایستی آیات الاخلاق قرآن کریم و هم‌چنین احادیث معصومین علیهم السلام در این خصوص تشریح گردد و بدیهی است که در صورت تبیین صحیح این آیات و احادیث بلحاظ فطری بودن آنها بدون تردید مورد پذیرش افراد جامعه قرار خواهد گرفت.

۵- از آنجائیکه یکی از مشکلات اساسی جوامع بشری مشکل اعتیاد به مواد مخدر می‌باشد که در کمین افراد جامعه بویژه جوانان و نوجوانان است و طبعاً پیشگیری بهتر از درمان است چرا که اگر پیشگیری به موقع و مناسب انجام گیرد دیگر نیازی به درمان نیست و در نتیجه ساختارهای اخلاقی و رویکرد های پیشگیری از سوء مصرف مواد مخدر در میان جوانان بایستی در سنین نوجوانی و جوانی بعنوان آسیب پذیرترین گروه خطر متمرکز گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اصغر نژاد، علی اصغر، «نقش مذهب در پیش گیری از اعتیاد مجموعه مقالات پیش گیری از اعتیاد» تهران، انتشارات اطلاعات ۱۳۸۹.
۲. خمینی (امام)، روح الله، تحریر الوسیله، جلد ۱، قم، دارالکتاب العلمیه، اسماعیلیان، بی تا
۳. داوری، محمد، «پیش گیری و کنترل اعتیاد با نگرش اسلامی» قم، نشر کلک، سال ۱۳۸۱.
۴. رحمدل، منصور، حقوق کیفری مواد مخدر، نشریه دادگستری، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۵. شاکرمی، عبدالحسین، مواد مخدر و اعتیاد، تاریخچه انواع علل، عوارض، درمان، نشر گوتنبرگ، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۶. صانعی، سید مهدی، بهداشت روان در اسلام، قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
۷. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی التفسیر القرآن، جلد ۲، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۸. عزیزی، عبدالرضا، اعتیاد چیست؟ نیاز، جرم، بیماری؟ انتشارات چهارم، تهران، چاپ دوم دی ماه ۱۳۸۳.
۹. عقیقی بخشایش، عبدالرحیم، «اعتیاد از دیدگاه دین و خرد» نشریه فلسفه کلام و عرفان، شماره ۴۴ سال ۱۳۸۴.
۱۰. فرخاک، داریوش، جامعه عاری از اعتیاد، تهران، انتشارات پر شکوه ۱۳۸۱.
۱۱. قربان حسینی، علی اصغر، پژوهشی نو در مواد مخدر و اعتیاد، تهران، انتشارات امیر کبیر ۱۳۶۸.
۱۲. قربانی، حسین، «نقش مذهب در پیش گیری از اعتیاد»، نشریه روانشناسی و علوم تربیتی، شماره ۴۴
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ اول ۱۳۷۶.
۱۴. مصدری، فرح، «تاثیر نماز بر ترک اعتیاد» نشریه اقتصاد، شماره ۴۶۳ سال ۱۳۸۶.
۱۵. مطهری (استاد شهید مطهری)، «فطرت» انتشارات صدرا، چاپ دوم، بهار ۱۳۷۰.
۱۶. معین (دکتر محمد) «فرهنگ فارسی معین» انتشارات زرین چاپ اول سال ۱۳۸۲.
۱۷. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، انتشارات سید جمال الدین اسد آبادی، زمستان سال ۱۳۷۹

ضمانت اجرای قانونی نقض ارزش‌های اخلاقی در دیوان محاسبات کشور

فتح اله رحیمی^۱

مهری حقیقی^۲

چکیده

جامعه برای قوام و دوام خود نیازمند مولفه‌های گوناگونی از جمله احترام به ارزش‌های والای انسانی و اخلاقی است. از آنجاکه این ارزش‌ها از بستر جامعه رشد می‌کند؛ در همه جوامع اعم از سنتی و نوین جایگاه خود را خواهد داشت، برخی ارزش‌ها از جمله رعایت حقوق دیگران، احترام به نفس انسان، ایثار و... همواره در دیدگاه همه جوامع ارزشمند محسوب و برخی دیگر به فراخور نگرش هر جامعه و فرهنگ آن ارزشمند تلقی می‌گردد و البته همه این ارزش‌ها از ضمانت‌اجرای یکسانی برخوردار نیست و باتوجه به میزان اهمیت این اصول، از ضمانت‌اجرای ضعیفی مثل نكوهش تا در مراتب بالاتر، مجازات قانونی برخوردار می‌شوند که این مقاله رعایت ارزش‌های ماندگار در دیوان محاسبات را مدنظر قرار داده و به بررسی این مطلب می‌پردازد که آیا در صورت عدم رعایت این اصول انسانی و ارزش‌های اخلاقی ضمانت‌اجرای قانونی درنظر گرفته شده یا خیر؟ عبارت دیگر آیا کارکنان دیوان محاسبات در صورت نقض ارزش‌های اخلاقی مواجه با ضمانت‌اجرای حقوقی هستند یا خیر؟ که با شیوه تحلیلی به این نتیجه دست یافتیم که نقض برخی ارزش‌های اخلاقی در قوانینی از جمله قانون دیوان محاسبات، قانون محاسبات عمومی و قانون رسیدگی به تخلفات اداری و... ضمانت‌اجرای قانونی دارد و حتی مجازات شدیدی از جمله انفصال و اخراج درنظر گرفته شده است.

واژگان کلیدی

حقوق، اخلاق، نظارت، دیوان محاسبات کشور.

۱. استادیار گروه حقوق، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Rahimif_law@yahoo.com

۲. دکتری تخصصی حقوق عمومی، گروه حقوق عمومی و بین الملل، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: haghighimehri@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱۷

طرح مسأله

رفتار اخلاقی^۱ رفتاریست که مطابق ارزش‌ها، هنجارها، میثاق‌های سازمانی و اجتماعی باشد و گامی فراتر از قانون دارند و نابسامانی‌های موجود در جامعه در زمینه اخلاق و ارزش‌یافتن انگیزه‌های مادی بر ارزش‌های معنوی زنگ‌های هشدار را بصدا درآورده است و سازمان‌های دولتی کشور نیز از این قاعده مستثنی نیستند (آبادی، ۱۳۸۷: ۱۳) بعبارتی؛ اخلاق حرفه‌ای مجموعه‌ای از اصول و استانداردهای سلوک بشری است که رفتار افراد و گروه‌ها را تعیین می‌کند. لکن درواقع یک فرایند تفکر عقلانی است که هدف آن محقق کردن این امر است که در سازمان چه ارزش‌هایی را چه‌موقع باید حفظ و اشاعه نمود (ال بورف، ۱۳۸۳: ۷۴). ارسطو (Aristotle, 1998) براین‌باور بود که دولتمردان باید نسبت به رعایت قوانین و آداب اجتماعی کاملاً پایبند باشند. بعقیده وی هرگونه نقض قوانین و ضوابط اخلاقی جامعه توسط حکام، مردم را نیز در قانون‌شکنی دلیر نموده و ملاً حکومت آنان را در معرض اضمحلال و ناامنی قرار خواهدداد. لذا امر پایبندی دولت و دولتمردان امریست که لزوم اجرای آن درهمه حوزه‌ها هر روز بیشتر و ضروری‌تر بنظر می‌رسد (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۳). استانداردهای عالی اخلاقی، اشخاص را ملزم و متعهد به رعایت ارزش‌هایی چون احترام به حقوق انسانی و شان و منزلت او می‌کند. اگر افراد از نظر استانداردهای اخلاقی در سطحی پایین باشند، محدودیت‌های قانونی نیز کمتر می‌تواند در آنها رفتار اخلاقی را توسعه دهد (Dubring, 1989: 73) اعتقاد قلبی و راسخ افراد به اصول و ضوابط اخلاقی، احتمال رفتار اخلاقی را در فرد بسیار افزایش می‌دهد. کارکنانی که اعتقاد به اصول اخلاقی در آنها بسیار قوی باشد، درمقایسه با کارکنانی که این اعتقاد در آنها ضعیف است، انتظار بیشتری دررفتار اخلاقی از آنها داریم. (ایران‌نژاد پاریزی، ۱۳۷۱، ۳۰) اما گاهی یک ارزش اخلاقی ازچنان جایگاه والایی برخوردار است که قانون به حمایت از آن برمی‌خیزد و در صورت نقض با ضمانت‌اجرای خاصی به حمایت و مقابله با نقض آن اقدام می‌کند. دیوان محاسبات کشور بعنوان یکی از ارکان دولت و بموجب اصول ۵۴ و ۵۵ قانون اساسی بازوی نظارت مجلس (قوه مقننه) بر سایر قوا (بویژه مجریه) می‌باشد که در راستای نظارت، مکلف به رعایت قانون می‌باشد، اما آیا اخلاق در نوع و نحوه نظارت دیوان محاسبات نقشی دارد؟ آیا در هیچ کجای قوانین مناط عمل دیوان، ارزش‌های اخلاقی دارای ضمانت‌اجرای حقوقی گردیده است؟ و بهتر است بگوییم؛ آیا نقض ارزش‌های اخلاقی توسط کارکنان دیوان محاسبات ضمانت‌اجرای حقوقی و قانونی دارد؟ این مقاله با رویکرد تحلیلی، در قوانینی از جمله دیوان محاسبات و محاسبات عمومی کشور و... ضمانت‌اجرای حقوقی

نقض ارزش های اخلاقی را مورد بررسی قرار می دهد.

در پژوهش "ارتباط حسابرسی دولتی و فساد مالی در دیوان محاسبات" به تحقیق خانم شهناز کولیوند در سال ۱۳۹۴، برخی مفاهیم اخلاقی مورد بررسی قرار گرفته است.

در پژوهشی دیگر تحت عنوان "ارتباط بین تعهدسازمانی و عملکرد شغلی کارکنان دیوان محاسبات" به تحقیق آقای رضا حسینی در سال ۱۳۹۴ تعهد سازمانی بعنوان یکی از مولفه های اخلاقی مدنظر قرار گرفته است.

۳- "بررسی عوامل موثر بر سلامت اداری در دستگاه های دولتی" تحقیق دیگری به نوشته آقای خدانظر پاکدامن در سال ۱۳۹۳ است که مفاهیمی مثل امانتداری، تعهدسازمانی و.. رادر نظر گرفته است.

لازم بذکر است همه تحقیقات صورت پذیرفته از ابعاد حسابرسی و مدیریت و.. به موضوع نگریسته اند و موضوع مورد بحث این مقاله که از بعد حقوقی جایگاه اخلاق را مورد بررسی قرار می دهد در هیچ مقاله، کتاب و رساله ای مورد بررسی قرار نگرفته است.

۱- اخلاق در سازمان های دولتی

یکی از مولفه های حاکم بر حقوق عمومی نوین، پاسخگویی است که در اخلاق هم مورد تایید و تاکید است. پاسخگویی یکی از عمده چالش هایی است که تمامی نهادها و تاسیس های حقوقی امروزه با آن مواجه هستند. امروزه همه نهادهای مبتنی بر قانون باید نسبت به خطمشی ها و اقداماتشان پاسخگو باشند. هر نهادی (حتی نهاد مردم نهاد) نیازمند یک سیستم پاسخگوست و امروزه پاسخگویی مبنای هر جامعه ای است که ادعا می کند دموکراتیک است (زارعی، ۱۳۹۳: ۲۳۷-۲۶۳). از سوی دیگر، گستردگی و تنوع طبیعت و حیطه اخلاق در کسب و کار سبب سردرگمی و حیرانی بشر امروزی شده، تعهدات بنیادین اخلاقی در عین شباهت، متفاوتند. مدیران و کارکنان سازمان های دولتی برای انجام امور سازمانی خود علاوه بر معیارهای سازمانی و قانونی نیاز به مجموعه ای از رهنمودهای اخلاقی و ارزشی دارند. سطح اخلاقی سازمان به قرار گرفتن ارزش های محوری مثل امانتداری، دوری از تبعیض، صداقت، اعتماد متقابل، عدالت، رعایت حقوق ذی نفعان سازمان و لحاظ کردن منفعت ذی نفعان درون خطمشی ها، برنامه ها اقدامات و تصمیمات گفته می شود اقدامات و تصمیمات سازمانی زمانی اثربخش است که شناخت کافی درباره اصول اخلاقی در عرصه سازمان وجود داشته باشد (تدبیر، ۱۳۸۴: شماره ۱۶۲، ۲۰) رفتار غیر اخلاقی مدیران و سایر کارمندان ممکن است در اثر وجود سیاق خاصی در یک سازمان باشد، که افراد را مجبور کرده و یا به سمت چنین رفتارهایی سوق می دهد. کارمندی که برای یک شرکت کار می کنند و در جهت اعمال غیر اخلاقی تشویق شده و در راستای اینگونه رفتارها حمایت می شوند اگرچه در ظاهر ممکن است در راستای منافع شرکت حرکت حرکت کنند ولی

ممکنست در نهایت خود را در موقعیت تضاد با منافع بیابند (Gtiffin, 2005: 116) تعهد مکتبی از تعلق به یک جهان بینی بوجود می‌آید و میزان تقید فرد به الزامات نگرشی و گرایش مکتب مربوط، از نوع تعهد اصول‌گرایانه یا سازش‌کارانه و یا معتدل و معقول قلمداد می‌شود (حسینی، ۱۳۹۴: ۱۹) مسئولیت از پابندی به قانون سرچشمه می‌گیرد. نکته قابل توجه آن‌که اتکا صرف به قانون برای افزایش مسئولیت کاری کارکنان، اثربخشی چندانی در پی ندارد. این اصول و باورهای نهادینه‌شده در فرد است که می‌نواند مسئولیت او را افزایش دهد مسئولیت‌های آدمی یا حقوقی است یا اخلاقی آنچه در پابندی آدمی و سازمان به قانون نقش موثرتری دارد مسئولیت‌های اخلاقی است (الوانی، ۱۳۷۷: ۲۶۳). در این راستا با ایجاد ضمانت‌های اجرایی و نهادینه کردن رفتار اخلاقی در سازمان می‌توان اخلاقیات و اصول اخلاقی را در سازمان تقویت کرد که کاهش تبعیض، بی‌عدالتی، نارضایتی، افزایش روحیه سازمانی و تعهد کارکنان از یکسو، رشد و تعالی انسان‌ها، بالندگی سازمان‌ها و پیشرفت جامعه را از سوی دیگر موجب خواهد شد. (چیت‌سازیان، ۱۳۸۵: ۳۲) مدل کولبرگ مطالعاتی در زمینه روانشناسی تصمیم‌گیری و رفتار اخلاقی است که به ۶ مرحله تقسیم می‌شود:

۱- مرحله اطاعت و تنبیه: (همانند کودک) برای دوری جستن از تنبیه یا کسب نظر موافق دیگری، کارها را بدرستی انجام داده لذا نتایج یک عمل تعیین‌کننده خوب یا بد بودن آن است مثلاً کارمندی که بدلیل ترس از اخراج رشوه نمی‌گیرد (حاضر، ۱۳۷۱: ۴۷) بویژه کارمندان دیوان محاسبات بسیار در معرض این امر قرار خواهند گرفت زیرا در هر مرحله از رسیدگی‌های دیوان محاسبات امکان نادیده گرفتن تخلف منتسب به دستگاه‌اجرایی یا فرد مقابل وجود دارد که احتمالاً به جهت ترس از پیامدهای نادیده گرفتن وظیفه ذاتی از ارتکاب تخلف، چشم‌پوشی می‌کنند.

۲- مرحله ابزاری: (همانند کودکی که کمی رشد کرده) یعنی فرد بصورت مبادله‌گری شروع به تامین نیازهای دیگران می‌کند یعنی دریافته دیگران صاحب نیازهایی هستند و لذا به‌امید اینکه آنها هم روزی نیازهای او را مرتفع کنند آن را انجام می‌دهد مثل کارمندی که در برابر دریافت پاداش بیشتر، کار بیشتری ارایه می‌دهد. بسیاری از کارمندان که رشوه دریافت می‌کنند در این مرحله قرار می‌گیرند (حاضر، ۱۳۷۱: ۴۷) که اگرچه در همه مراحل رسیدگی دیوان محاسبات امکان ایجاد این روابط محتمل می‌باشد لکن حضور حسابرسان بطور ویژه در دستگاه‌های اجرایی و تعاملات روزانه موجب قرابت و ایجاد این معضل شده که درواقع بروز زمینه فساد و نقض اخلاق حرفه‌ای محتمل می‌شود.

۳- مرحله بین‌فردی: فرد رفتاری را درست می‌داند که از جانب دوستان و خانواده مورد تایید باشد و در واقع رفتار منطبق با انتظارات اکثریت هدف می‌باشد و کارمند در این مرحله فرد وفاداریست که به روش مسالمت‌آمیز و به‌دور از تعارض رفتار می‌کند. البته بنظر می‌رسد برخی

روابط و قومیت‌گرایی و پارتی‌بازی و... در این مرحله تحقق می‌پذیرد.

۴- مرحله قانون: که رفتار درست شامل انجام وظیفه فردی، احترام و رعایت نظم اجتماعیست. که بنظر می‌رسد رعایت اخلاق در آن قانونمندی و قانونمداری را از چهره خشک خارج کرده و صورت انسانی به آن می‌بخشد.

۵ و ۶- مرحله میثاق اجتماعی و اخلاقی: که موجب رفتار فرای قانونی می‌شود. یعنی اگرچه قوانین و مقررات موجب هدایت رفتار بدون غرض شوند اما رفتارهای اخلاقی فراتر از قانون می‌باشد مثل آزادی، اختیار، حق حیات و... که موجب حرمت نهادن به ارزش‌های فردی و جمعی می‌شود که قانون بطور کامل حامی آن هم نیست (Hellriegel, 1996: 218) عبارتی ممکن است در بعضی موارد قانونی وضع نشده باشد ولی رفتار اخلاقی و یا حتی غیر اخلاقی تلقی شود. مثل کمک به فرد در حال غرق یا بدگویی کارمند در مورد همکارانش که قانونی ندارد (حاضر، ۱۳۷۱: ۴۷) و عمده سخن در این بخش مطرح می‌شود که مثلاً اگر چارچوب مرحله اطاعت و ابزاری مندرج در بندهای ۱ و ۲ در قانون مشخص نشده باشد یک حسابرس، دادیار، مستشار و... در دیوان محاسبات تا چه اندازه مجاز به رفتار اخلاقی و غیر اخلاقیست؟ سوال را طور دیگری مطرح می‌کنیم در این موارد کدام رفتار ایشان اخلاقی تلقی شده و کدام غیر اخلاقی؟ و در صورت نقض ضمانت اجرای آن چیست؟

ابتدا یادآور می‌شویم رسیدگی و حسابرسی دیوان محاسبات کشور، منطبق بر حسابرسی رعایت می‌باشد که در این شیوه انطباق تخلفات صرفاً با معیار قانون در نظر گرفته می‌شود و مولفه‌هایی از جمله کارایی، اثربخشی و بهره‌وری در نظر گرفته نمی‌شود. البته موارد بسیاری را می‌توان عنوان کرد که در قانون مشخص نشده ولیکن در حیطه اخلاق جای دارد مثلاً مدیریت دستگاه اجرایی که در هنگام اتخاذ تصمیم بدون توجه به معیار قانون، اقدام به هزینه مبالغی در راستای کمک به فرد مصدوم نموده این اقدام غیر قانونی تلقی می‌شود زیرا خارج از اعتبارات مصوب دستگاه هزینه گردیده و موجب اعلام تخلف در گزارشات حسابرسی است لکن از نظر اخلاقی عملی والا محسوب می‌گردد (صرف نظر از اینکه این اقدام اگر از اعتبارات خصوصی و متعلق به خود باشد هیچ شبهه‌ای در اخلاقی بودن آن نیست اما اینکه از اعتبارات دولتی و عمومی برای کمک به یک مصدوم استفاده شود خود جای بحث و بررسی دارد که آیا مغایر اخلاق حرفه‌ای و تعهد شغلی است یا خیر؟)؛ اینکه حسابرس دیوان محاسبات این مساله را تخلف اعلام نماید دقیقاً منطبق با اخلاق حرفه‌ایست زیرا وی به سازمان متبوع، تعهد حرفه‌ای دارد ولی آیا از نظر اخلاق فردی هم موجه می‌باشد؟ می‌توان گفت گاهی یک ارزش از ابعاد مختلف قابل تامل و تدقیق است و حتی یک ارزش اخلاقی از برخی جنبه‌ها موجه و از ابعاد دیگر غیرموجه‌اند. لذا بنظر می‌رسد یک حسابرس دیوان محاسبات هنگام اعلام گزارش، مکلف به اعلام تخلف،

بدون درنظر گرفتن وجدان و ارزش و باورهای اعتقادی خود است بدلیل سرسپردگی سازمانی و تعهدی که به سازمان دارد زیرا درغیراینصورت، نسبت به سازمان مصداق رفتار غیراخلاقی قرار خواهد گرفت؛ اما از سوی دیگر در این تعهد حرفه‌ای و سرسپردگی سازمانی هم اصول و ارزشهایی مورد تعریف و هدف‌گذاری اخلاقی سازمان قرار می‌گیرد که در صورت نقض آنها موضوع مقاله ما مصداق خواهد یافت؛ یعنی اگر یک حسابرس، دادیار، مستشار و... در دیوان محاسبات یک ارزش اخلاق حرفه‌ای و سازمانی را زیر پا بگذارد آیا مورد پیگرد قانونی قرار می‌گیرد؟ عبارتی اگر این اصول و ارزشهای اخلاق حرفه‌ای نقض شود آیا با ضمانت‌اجرای حقوقی مواجه می‌شود یا خیر؟ که در بسیاری از دستگاههای اجرایی رویکردهای مختلفی جهت مقابله با نقض ارزشهای اخلاقی درنظر گرفته می‌شود که دیوان محاسبات هم با توجه به ساختار حاکمیتی خود از ابزار گوناگونی استفاده می‌کند.

۲- جایگاه اخلاق در دیوان محاسبات کشور

دیوان محاسبات از یکسو بخشی از بدنه سیاست نظام جمهوری اسلامی تلقی گردیده و از سوی دیگر خود یک سازمان و ارگان دولتی محسوب می‌شود. در دیوان محاسبات با توجه به تسلط و حاکمیت موجود، مستند به اصول ۵۴ و ۵۵ قانون اساسی و مواد ۱ و ۲ و ۴۲ قانون دیوان- محاسبات امکان سوءاستفاده از قدرت بی‌بديل داده شده، بوجود می‌آید که بنظر می‌رسد هیچ اهرم کنترلی خاصی وجود ندارد.

نظارت کارآمد ضمن نیاز به مولفه‌هایی از جمله قانونمداری و.. اخلاق را می‌طلبد که عموماً در بسیاری موارد نادیده انگاشته شده زیرا هیچ تخلفی صورت نمی‌گیرد مگر اینکه یک ارزش اخلاقی زیر پا گذاشته شود درواقع تفکیک تخلف از یک ضدارزش اخلاقی تقریباً غیر ممکن است، حتی بنظر می‌رسد اخلاق درهمه امور رسوخ دارد بطوری که می‌توان مدعی شد که این مولفه‌ها را از جمله پاسخگویی به سختی می‌توان از بعد اخلاقی آن جدا کرد لکن صحبت از اخلاقیات در حقوق عمومی با ابهام مواجه بوده و بروشنی مورد بررسی قرارنگرفته است. می‌توان گفت گاهی اخلاق، حقوقی شده و ضمانت‌اجرای مشخصی دارد مانند سوءاستفاده از موقعیت، یعنی گستره اخلاق و حقوق با هم منطبق است که دراین حالت عدم‌رعایت ارزش اخلاقی قابل پیگیریست ازجمله بندهای سی و هشت گانه ماده ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری و مواد ۱، ۲ و ۳ قانون مسئولیت مدنی کارکنان دولت، اما گاهی نمی‌توان برای عدم‌رعایت اخلاق ضمانت‌اجرایی تعیین کرد مثل وعده کمک حسابرس به متهم به ناحق، لذا اخلاق فراتر از قانون قرار می‌گیرد و نهادینه شدن ارزش‌های اخلاقی، پایبندی‌های بیشتری را بدنبال دارد. در دیوان محاسبات، افراد متعهد به اخلاق حرفه‌ای هستند از جمله تقید به اسرار سازمان، حال اگر هریک از رده‌های سازمانی از حسابرسان تا رییس دیوان محاسبات مقید به آن نباشند موجب تضییع حقوق بیت-

المال بنحو وسیعی خواهند شد؛ چراکه با دراختیار قرار دادن اسراری که طرف مقابل مجازبه دانستن آن نیست موجب از بین رفتن زحمت سایرین در کشف، اعلام و پیگیری تخلف خواهد شد و البته گاهی این مساله مثلاً با افشای اوراقی که قابل پیگیری قانونی است طرح می‌گردد اما گاهی بطور شفاهی که قابلیت اثبات و ضمانت اجرا ندارد صورت می‌گیرد و همین مساله زمینه بروز فساد اداری و مالی خواهد گردید بطوریکه فقط احتمال وعده آینده را محقق می‌سازد و این همان اخلاق است که در صورت عدم پابندی تمام بدنه نظارت را زیر سوال خواهد برد. در مولفه‌های صدرالذکر اخلاق قرین و همدم آنها می‌باشد مثلاً در صورتی که مولفه قانونمندی مورد نظر باشد که شفاف‌ترین بند قرین اخلاق است و می‌توان مدعی شد اخلاق، حقوقی شده است لکن در عمل و اجرای حاکمیت قانون هم نیازمند اخلاقییم بطور مثال هزینه‌زاید بر اعتبار یک تخلف است اما دلایل متفاوتی می‌تواند منجر به آن گردد از جمله اختلاس، کمک به مصدوم، دریافت به ناحق و سوءاستفاده از مقام، پرداخت حقوق مسلم و... که صرف نظر از هر یک از این دلایل، تخلف در قانون صورت گرفته که بستگی به اخلاق و ارزش‌های اعتقادی حسابرس، دادیار و مستشار و... دارد، مورد ارزیابی و بهره‌برداری قرار می‌گیرد؛ اگرچه در تخلفات مشهود و دارای ضمانت اجرای قانونی، امکان ارجاع امر به هیات‌های رسیدگی به تخلفات اداری در مواردی که حقوقی شده، وجود دارد ولی در صورت مثلاً ارسال یک گزارش خلاف واقع بجهت ریختن آبروی فرد یا دستگاه منظور، هیچ اهرم خاصی وجود ندارد. لذا تقویت مولفه‌های اخلاقی ضروری بنظر می‌رسد. پابندی‌های اخلاقی و ارزشی در هر مرحله از فرآیند رسیدگی دیوان (تهیه گزارش تخلف، اعلام به دادسرا، صدور دادخواست، انشاء رای و ابلاغ رای، تجدیدنظر و...) نظارت را توانمند و پرمایه می‌نماید زیرا رعایت این ارزش‌ها مدیران و کارکنان را از ارایه و اعلام گزارش خلاف واقع و رسیدگی و صدور دادخواست ناروا و انشاء رای نادرست باز می‌دارد که دقیقاً هدف نهایی سازمان (دیوان محاسبات) هم تلقی گردیده و هزینه‌های مترتب بر بیت‌المال را کاهش می‌دهد.

معیارهای اخلاقی و قانونی همیشه هماهنگ نیستند یعنی در مورد رفتارهای اخلاقی همیشه می‌توان قانون را ملاک قرار داد و تبعیت از قانون را مساوی با رعایت اخلاق دانست. اما ممکنست در بعضی موارد قانونی وضع نشده باشد ولی رفتار اخلاقی و یا حتی غیر اخلاقی تلقی شود. بطور مثال ممکنست برای کمک به فردی که در جاده اتومبیلش خراب شده یا فردی که در حال غرق شدن در دریاست هیچ قانونی وضع نشده باشد اما کمک کردن به آنها رفتاری اخلاقی است در اینجا هدایتگر فرد به سوی رفتار اخلاقی میثاق‌های اجتماعی هستند که گاهی فراتر از قانون است. کارکنانی که در مورد رییس و یا همقطاران خود بدگویی می‌کنند مرتکب رفتار غیر اخلاقی می‌شوند ولی قانون در مورد این سکوت کرده، البته در مواردی مانند دزدی قتل نفس سقط جنین و... قانون و اصول اخلاقی هماهنگ هستند (حاضر، ۴۶: ۱۳۷۱-۴۷) شاید بجزرات بتوان

گفت هر حکم حقوقی حاوی یک ارزش اخلاقی است که با نقض آن مستوجب مجازات تلقی می‌گردد اما هر حکم اخلاقی دارای ضمانت اجرای حقوقی و قانونی نیست. قاعده "you have right to be wrong" تاحدودی بیانگر همین مطلب می‌باشد یعنی در حریم خصوصی و خلوت حق داری که بد باشی و می‌توانی در درون خود به ارزشهای اخلاقی پایبند نباشی اما آنجا که نوبت اقدام فرا می‌رسد و در رابطه با دیگران و حقوق ایشان مرتکب فعل شوی حق آسیب زدن و نادیده گرفتن حقوق آنها را نداری که می‌توان گفت دارای ضمانت اجرا شده و از درجات نکوهش و سرزنش اخلاقی تا ضمانت اجرای صریح قانونی اعم از تذکر شفاهی تا اعمال مجازات اشد اعدام رتبه‌بندی می‌شود که باتوجه بموضوع مقاله عموماً اعدام و حبس و شلاق در امور کیفری مصداق دارد، لکن دیوان محاسبات اعمال مجازات اداری مصرح در ماده ۲۳ قانون دیوان محاسبات و ۱۰۵ قانون محاسبات عمومی کشور را برای کارمندان سایر دستگاههای اجرایی و بشرح این مقاله برای تخطی کارمندان زیرمجموعه خود اعمال می‌نماید.

۳- انواع ضمانت اجرای نقض ارزش‌های اخلاقی در سازمان‌های دولتی و دیوان محاسبات کشور

دیوان محاسبات با لحاظ گستره صلاحیتش نسبت به دستگاههای اجرایی که شائبه زیرپانهادن اخلاقیات در مواردی را محتمل می‌سازد از ابزارهای مختلفی جهت کنترل و جلوگیری از عدم نقض ارزشهای اخلاقی و دینی استفاده می‌کند که این ضمانتها یا درونیست یا بیرونی، ضمانتهای درونی که شامل عذاب وجدان و ترس از آخرت می‌باشد و بیرونی که شامل حقوقی و غیرحقوقی است که در دسته‌بندهای مختلفی از جمله داخلی و خارجی مطرح می‌باشد که بطور مجموع و صرفنظر از دسته‌بندیهای گفته شده آنها را بررسی می‌نماییم. بدلیل بستر ارزشی و دینی جامعه و کشور ما، زمینه‌های گسترده‌ای در راستای بهره‌گیری جهت جلوگیری از نقض ارزش‌های اخلاقی در سراسر جامعه از جمله ارگان‌های دولتی وجود دارد که در دوبرخش بررسی می‌کنیم:

۳-۱- ضمانت اجرای انگیزشی و درونی

تقوی و پرهیز از گناه در راس همه ارزش‌های اخلاقیست.^۱ انبیاء بعنوان راهبران جامعه الگو واسوه نشر ارزشهای اخلاقی انسانی می‌باشند. لذا آموزش و تعلیم و تربیت همواره نقش عمده و ارزنده‌ای در ایجاد نگرش و جهان‌بینی اخلاقی دارد. علی‌ایحال پس از نهادینه کردن این ارزشها در مکاتب مختلف ضمانت اجرای خاصی تعیین می‌گردد که در وهله اول عذاب وجدان و پس از آن ترس از عقوبت اخروی که یکی از اصول دین اسلام می‌باشد، خواهد بود که با توجه به تقید

کارکنان به دین که بموجب ماده ۴۲ قانون مدیریت خدمات کشوری در بند (ح) مورد تصریح واقع گردیده بدین شرح: "ح- اعتقاد به دین مبین اسلام یا یکی از ادیان شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران." ۱ از ضمانت اجرای قوی و مستحکم برخوردار است. اگرچه مبتنی بر همین ماده در بخش ضمانت اجرای حقوقی در صورت نقض یک ارزش اخلاقی و دینی، می توان برخورد حقوقی با عدم رعایت آن ارزش داشت.

۳-۱-۱- عذاب وجدان

بنظر می رسد هیچ قاضی عادل تر از وجدان وجود ندارد، رویکرد دین اسلام در راستای تاکید بر نفوس لوازمه و... مبنی بر خود-نظارتی و جلوگیری از بوجود آمدن نقض ارزشهای اخلاقیست در بسیاری موارد آموزه های دینی را از آموزه های اخلاقی نمیتوان تفکیک کرد و در این هم راستایی، این دین است که در واقع برای نقض ارزش های اخلاقی ضمانت اجرا تعریف می کند و الزام آن را از همگان (پیروان) می خواهد.

۳-۱-۲- ترس از آخرت

در منابع و آموزه های دینی از تعارض و تلاش و تقلا برای فائق آمدن به گرایشهای دنیوی و خاکی و شیطانی تعبیر به دستیابی به عالم ملکوت می شود که عرش اعلی بر بنده پرهیزگار فرش زیرپا خواهد شد. اعتقاد به دنیای پس از مرگ و عقوبت گناه در آموزه های دینی همواره یکی از راههای خود-نظارتی و جلوگیری از ارتکاب گناه (اعم از تخلف و جرایم) خواهد بود.

۳-۲- ضمانت اجرای بیرونی

این نوع ضمانت اجرا در عالم محسوس مولفه های مشهود دارد که برخی دارای ضمانت-اجرای حقوقی و برخی دیگر غیر حقوقی است که در ذیل بررسی می کنیم:

۳-۲-۱- غیر حقوقی

این نوع ضمانت اجرا عموماً مجازات اداری بدنبال ندارد هر چند عواقب آن از ضمانت اجرای درونی بمراتب شدیدتر و سختتر است.

۳-۲-۱-۱- تدوین منشور اخلاقی

در دیوان محاسبات بمنظور هماهنگی عملکرد کارکنان دیوان محاسبات کشور با ضوابط و معیارهای لازم، موازین رفتار حرفه ای ملهم از تعالیم دینی و مقررات موضوعه بوده و به الزاماتی اطلاق می گردد که رعایت آن به هنگام حسابرسی یا رسیدگی لازم و ضروری می باشد و حقیقت-یابی، علت یابی، صداقت و درستکاری، امانت و رازداری، مناعت طبع، شجاعت و شهامت، بیطرفی و صحت عمل، استقلال رای، اعتماد سازی، صلاحیتهای حرفه ای، حسن تدبیر، قانونگرایی پویا،

انضباط، پاسخگویی از اهم آنها محسوب می‌گردد.^۱ که ضمانت حسن اجرای موازین رفتار حرفه‌ای اتیان سوگند می‌باشد.^۲

۳-۲-۱- افکار عمومی

افکار عمومی عبارت از قدرت گمنام باطنی و نیروی سیاسی ملیست که در هیچ قانونی پیش‌بینی نشده (هاشمی، ۱۳۸۷؛ ج ۱، ۲۰۷) و بقول یکی از نویسندگان غربی، یک نیروی غیرقابل لمسی همچون نسیم است. (سووی، ۱۳۵۴؛ ۲) که درواقع قدرت نانوشته‌ایست که موجب الزام افراد به رعایت ارزشهای پذیرفته‌شده اخلاقی چه با ضمانت اجرای قانونی و چه غیر آن می‌گردد زیرا انسان موجودی اجتماعیست که جهت قوام و دوام حضور در این عرصه، نیازمند تعاملات و روابط انسانیست لذا در صورت ارتکاب تخلفی که افکار دیگران را برعلیه فرد برانگیزاند تحمل هجمه و فشار روانی رفتار دیگران انکارناپذیر خواهد بود و یکی از طرق جلوگیری از نقض ارزشهای اخلاقی تلقی می‌گردد. بنظر می‌رسد باتوجه به کوچکی جامعه هرسازمان افراد نسبت به نظرات دیگران اهمیت قائل شده و فشار روانی نگاه دیگران را انکارناپذیر می‌دانند بلاشک دیوان محاسبات هم از این امر مستثنی نبوده و کسی که نقض ارزش‌های اخلاقی را مرتکب گردد؛ در قالب این فشار روانی واقع می‌شود.

۳-۲-۲- حقوقی

تدوین قوانین متناسب با نقض ارزش‌های اخلاقی اگرچه نمی‌توان گفت بتنهایی ولی عامل بسیار مهمی در کاهش تخلفات و درواقع کاهش نقض ارزش‌های انسانی و اخلاقی، حقوقی شده است.

از عمده‌ترین این ضمانت‌اجراها قانون رسیدگی به تخلفات اداریست که در موارد بسیاری ارزشهای اخلاقی و دینی را مورد حمایت قانونی قرارداده بطوریکه نقض آنها را مستوجب مجازات می‌داند و احکام سنگینی اعم از انفصال و اخراج تا مجازاتهای خفیف‌تری مثل اخطار کتبی بدون - درج در پرونده لحاظ می‌شود.

گاهی یک ارزش اخلاقی به‌چنان اهمیتی می‌رسد که نقض آن ضمانت قوی‌تر از ترس از عقوبت اخروی و عذاب وجدان را در پی دارد، زیرا با نقض آن، نظم اجتماعی به هم می‌ریزد لذا حقوق به کمک اخلاق می‌آید و از آن حمایت می‌کند که در صورت نقض، امکان جبران و مجازات سهل‌تر تحقق پذیرد و الزام رعایت آن ارزش، مستحکم‌تر رخ بنماید که برخی از این موارد در قوانین خاصی از جمله قانون رسیدگی به تخلفات اداری و برخی دیگر در قوانین عامی

^۱ منشور اخلاق حرفه ای دیوان محاسبات کشور

^۲ همان منبع

همچون قانون دیوان محاسبات، قانون محاسبات عمومی و ... مندرج است که در ذیل به بررسی آنها می پردازیم:

۳-۲-۱- ارزیابی عملکرد

لحاظ یک موضوع در ارزیابی عملکرد و عبارتی لحاظ این موارد در ارزیابی که در قانون پیش بینی نشده موجب نهاده شدن در ذهن افراد می گردد و رفتار اخلاقی را بدنبال خواهد داشت. (آبادی، ۱۳۸۷: ۳۹) اصولاً ارزیابی در موارد بسیاری در انطباق مورد با هدف کارساز خواهد بود؛ از جمله مدارا با افراد و... اما گاهی یک رفتار قابلیت ارزیابی را هم ندارد مثلاً همین مدارا با فرد شاید از دیدگاهی در مسیر ارتباط با دستگاه اجرایی تلقی گردد و بحث رابطه بازی و باندبازی را طرح نماید که قضاوت در مورد یک امر بخصوص را با مشکل مواجه نماید. بنظر نگارندگان پابندی افراد به امری از لحاظ روانی و اعتقادی مهم ترین عامل یک رفتار اخلاقی تلقی می - گردد؛ بطوریکه حتی اگر رفتاری از ابعاد دیگر مورد سوءظن قرار گیرد فرد بدلیل اقناع وجدانی از صحت و سلامت مساله اطمینان دارد. البته ماده ۱ آیین نامه اجرایی^۱ بند ۳ ماده ۴۸ قانون مدیریت خدمات کشوری عنوان می دارد: "کارمندی که در اجرای نظام ارزشیابی عملکرد کارمندان و دستورالعمل های مربوط، امتیازات آنان در سه سال متوالی یا چهارسال متناوب از ۵۰ درصد کل امتیازات پیش بینی شده برای ارزیابی کارمندان کمتر باشد، در صورت نداشتن شرایط بازنشستگی موضوع ۱۰۳ قانون مذکور، بازخرید می شوند." صرف نظر از اینکه مرجع اعمال این ماده به وضوح مشخص نگردیده که می باید از طریق هیات های رسیدگی به تخلفات و امور اداری و یا چه مرجعی مورد بررسی قرارگیرد، می توان ارزیابی عملکرد را مستظهر به پشتوانه حقوقی و قانونی دانست. همچنین ماده ۴۹ همان قانون مقرر می دارد تمدید قرارداد کارمندان پیمانی منوط به کسب نتایج مطلوب از ارزیابی عملکرد و رضایت از خدمات کارمند می باشد.

البته این ارزیابی از راهها و از طریق افراد خاصی صورت می پذیرد که یا در درون یک سازمان تعریف گردیده اند مثل نظارت رییس مستقیم و ارزیابی عملکرد برای پرداخت پاداش و... از جمله مواد ۲۷ و ۲۸ قانون مدیریت خدمات کشوری، یا از طریق نهادهای کنترلی امثال حراست و گزینش و.. و یا اینکه این ارکان خارج از سازمان مقرر گردیده اند و مکلف به نظارت می باشند که به فراخور هر دستگاه و هدف آن این کنترل صورت می گیرد از جمله نظارت کمیسیون بودجه و محاسبات بر تخلفات اعضای هیات مستشاری دیوان محاسبات کشور.

۳-۲-۲- قانون عام

بموجب قوانین جزایی کارمندان دولت نه تنها هیچ گونه مصونیتی ندارند بلکه بموجب برخی

از آنها از قبیل مواد ۵۷۰ الی ۶۰۶ قانون مجازات اسلامی^۱، قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشاء، اختلاس و کلاهبرداری^۲، قانون مجازات تبانی در معاملات دولتی^۳، لایحه قانونی راجع به منع مداخله وزراء و نمایندگان مجلس و کارمندان دولت در معاملات دولتی و کشوری^۴ و... در صورت ارتکاب جرم از مجازات شدیدتری برخوردار می‌شوند که بدون تردید همه کارمندان دیوان محاسبات اعم از حسابرس، دادیار مستشار و... مشمول آن خواهند بود.

در ماده ۲۳ قانون دیوان محاسبات کشور مقرر می‌دارد: هیاتهای مستشاری علاوه بر موارد مذکور در این قانون به موارد زیر نیز رسیدگی و انشاء رای می‌نماید:

بند ه- سوءاستفاده و غفلت و تسامح در حفظ اموال و اسناد وجوه دولتی و یا هرخرج یا تصمیم نادرست که باعث اتلاف یا تضییع بیت‌المال شود.^۵

این بند در خصوص تخلفاتیست که دیوان محاسبات در رسیدگی در دستگاههای اجرایی و تقابل با آن گزارش حسابرسی تهیه ارزش نقض شده را مستوجب مجازات می‌داند.

بندی: رسیدگی و صدور رای نسبت به گزارشهای حسابرسی و گواهی حسابهای صادره توسط دیوان محاسبات کشور

بند ط: تایید و یا صدور رای نسبت به گزارشات حسابرسان داخلی و خارجی شرکتهای موسسات و سازمانهای مربوط

این دو بند در خصوص الزام ارکان دیوان محاسبات بویژه حسابرسان به الزامات اخلاقی یعنی در صورت عدم تایید گواهی‌های صادره، یک ارزش اخلاقی نقض و حسابرس مربوطه مرتکب تخلف گردیده‌است.

ماده ۲۴ همان قانون اعلام می‌دارد هرگاه ثابت شود که از ناحیه مسئولان بدون سوءنیت ضرری به بیت‌المال وارد شده از طرف هیاتهای مستشاری رای به جبران آن طبق ماده ۲۸ این قانون صادر خواهد شد. داشتن این سوءنیت درواقع همان ارزش اخلاقی نقض شده می‌باشد. در این قانون تکلیف تخلف حسابرسان، مستشاران و دادیاران که ازجمله ارکان رسیدگی به تخلفات دستگاههای اجرایی هستند بطور معین و مشخص نمایان نمی‌باشد لکن ماده ۳۷ همین قانون در فصل پنجم- مقررات متفرقه ذکر می‌کند تخلفات اعضای هیاتهای مستشاری با اعلام رییس دیوان محاسبات در کمیسیون دیوان محاسبات، بودجه و امورمالی مجلس مورد رسیدگی قرار

۱ مصوب ۱۳۹۲/۲/۱

۲ مصوب ۱۳۶۷/۹/۱۵ مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی

۳ مصوب ۱۳۴۸/۳/۱۹

۴ مصوب ۱۳۳۷/۱۰/۲۲

۵ بند ه ماده ۲۳ قانون دیوان محاسبات کشور اصلاحی مصوب ۱۳۷۰/۵/۲۰

می گیرد که نحوه و نوع آن بوضوح مشخص نیست.

۳-۲-۳- قانون خاص

در ماده ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری تخلفاتی از جمله موارد ذیل موجب ورود و رسیدگی قانونی به عدم رعایت یک ارزش انسانی و اخلاقی واقع گردیده است:

- ۱- اعمال و رفتار خلاف شئون شغلی یا اداری
- ۲- نقض قوانین و مقررات مربوط
- ۳- ایجاد نارضایتی در ارباب رجوع یا انجام ندادن یا تاخیر در انجام امور قانونی آنها بدون-

دلیل

- ۴- ایراد تهمت و افتراء، هتک حیثیت
- ۵- تبعیض یا اعمال غرض یا روابط غیراداری در اجرای قوانین و مقررات نسبت به اشخاص
- ۶- تسامح در حفظ اموال و اسناد و وجوه دولتی
- ۷- افشای اسرار و اسناد محرمانه اداری
- ۸- کم کاری و ساده انگاری در انجام وظایف محول شده
- ۹- آرایه گواهی یا گزارش خلاف واقع در امور اداری
- ۱۰- رشوه خواری
- ۱۱- رعایت نکردن حجاب اسلامی
- ۱۲- رعایت نکردن شئون و شعائر اسلامی
- ۱۳- جعل و مخدوش نمودن و دست بردن در اسناد و اوراق رسمی و اموال دولتی
- ۱۴- هرنوع استفاده غیرمجاز از شئون یا موقعیت شغلی و امکانات و اموال دولتی
- ۱۵- سوءاستفاده از مقام و موقعیت اداری
- ۱۶- توقیف، اختفاء، باز کردن پاکتها و محمولات پستی، معدوم کردن آنها و استراق سمع بدون مجوز قانونی
- ۱۷- کارشکنی، شایعه پراکنی، وادار کردن دیگران به کارشکنی و کم کاری و..

۱۸- و....

در همه موارد فوق یک ارزش والای انسانی و یک سجیه اخلاقی از جمله عزت نفس، امانتداری، رازداری، رعایت حق، رعایت عدالت، کمک به همنوع و ... و یا یک ارزش دینی از جمله رعایت حجاب و شئون اسلامی و... به زیربا گذاشته شده که صرف نظر از عام بودن برخی مفاهیم و گستردگی دامنه و قابلیت تفسیر آنها همگی دارای ضمانت اجرای قانونی گردیده و به جهت اهمیت آن ارزش و نقش و تاثیر در انضباط روابط اجتماعی، حقوق به حمایت از آن پرداخته

است.

در دیوان محاسبات هم همین ساختار و قانون در خصوص رفتارهای ناقض ارزشهای اخلاقی نسبت به دایره صلاحیت دیوان محاسبات بموجب اصول ۵۴ و ۵۵ قانون اساسی موجود می‌باشد.

۴- راهکار نهادینه کردن ارزشهای اخلاقی در ادارات و دیوان محاسبات کشور

نهادینه کردن ارزشهای اخلاقی موجب می‌گردد که افراد از زیرپا گذاشتن آن خودداری کنند زیرا پابندی به آنچه در نهاد یک فرد اعتقاد راسخی نسبت به آن وجود دارد بدون الزامات خارجی، امری بدیهیست؛ درواقع آنچه موجب تحول می‌گردد همان فکر و درونیات است که میتواند موجب تغییر یک جهان شود، بهر حال از راههای مختلفی می‌توان موجب به دل نشستن ارزشهای والای انسانی و اخلاقی شد از جمله:

۴-۱- آموزش

آموزش اخلاق از نهاد خانواده شروع و الگوهای اجتماعی از جمله مدرسه، دانشگاه، رسانه، محیط کار و... بر آن اثر می‌گذارد و آموزش مهارت‌های زندگی و فضایل اخلاقی برای رساندن انسان به سعادت فردی و رفاه اجتماعی امری بسیار ضروری، رشد و سازندگی فکری و اخلاقی انسان، زیرسایه تعلیم و تربیت، محقق می‌شود. هیچ جامعه‌ای به سعادت و مدینه فاضله‌ای که منظور همه مصلحان اجتماع نیست نمیرسد، مگر آنکه فرزندان آن جامعه به سلاح دانش و اخلاق مجهز شوند. (فرهنگ، ۱۳۹۰: ۳)

۴-۲- تقویت خودنظارتی

خودکنترلی: قدرت کنترل و تسلط بر نفس خویش یا خود-نظارتی ایجاد حالتیست در درون فرد که او را به انجام وظایفش متمایل می‌سازد بدون آنکه عامل خارجی او را تحت کنترل داشته باشد. هدفی که در مقوله خود-نظارتی دنبال می‌شود آرایه یک شخصیت سالم است که به بلوغ فکری رسیده و در برابر انواع مشکلات از خود مقاومت نشان می‌دهد و خود با بینشی کامل آن را انتخاب می‌کند و علاوه بر محیط کار در زندگی شغلی خویش نیز خود کنترل می‌شود (خیری، ۱۳۸۲: ۱۰۰) بدلیل تاثیر شگفت‌انگیز خود-نظارتی بطور مبسوط این مبحث را طرح می‌نماییم:

عوامل موثر بر خود-کنترلی: ۱- تقویت ارزش‌های دینی و اخلاقی ۲- رضایت شغلی و تشویق و اعطا پاداش در انجام وظایف محوله ۳- ابزار کنترل و کیفر افراد خاطی ۴- پاسخگویی

در اسلام زمینه‌های اعتقادی بگونه‌ای است که بهترین رشد برای خودنظارتی و خود-بازرس ساختن افراد فراهم است و اعتقادات فرد مسلمان بهترین کنترل و بازرس او بشمار می‌آید (رضوی، جعفری ۱۳۷۶: ۲۰۹) خود-نظارتی مبتنی بر خودآگاهی و اختیار است که در فرهنگ ایرانی اسلامی، می‌توان آنرا به وجدان و تعهدکاری تعبیر نمود (خاکی، ۱۳۸۹: ۱۹) اگر سازمان

بتواند یک نوع خودپایی در کارکنان ایجاد نماید این نظارت درونی و احساس حضور در محضر وجدان حق از تخلف انسان ها مانع می شود؛ اما این عامل در همه افراد یک سازمان بقدر کافی وجود ندارد، از این نظر نظارت بیرونی بر انجام دادن وظایف و تعهدات کارکنان سازمان ضرورت پیدا می کند تا سلامت اجرای وظایف سازمان ها تضمین شود بر این اساس است که نقش سازمان ها، اشخاص حقیقی و یا حقوقی جهت نظارت بر انجام دادن وظیفه و اختیارات قانونی مجموعه های اداری و کارگزاران ضرورت می یابد تا مانند چشمی سالم و دقیق بر کارها نظارت داشته باشند چرا که احساس وجود ناظری امانتدار و دقیق روحیه مقاومت در برابر فساد و وسوسه های آدم های ناباب را در انسان های سالم تقویت و روحیه متخلفان را تضعیف می نماید (سیدجوادی، ۱۳۸۷: ۲۴۳)

۴-۳- امر بمعروف و نهی از منکر

امر بمعروف عبارت از تشویق و واداشتن دیگران به انجام افعال و داشتن صفاتیست که به حکم عقل و از طرف شارع به نیکی توصیف شده و نهی از منکر برحذر داشتن دیگران از انجام افعالیست که از طرف شارع و بحکم عقل به قباح و زشتی یاد شده باشد. که حکمت نهفته آن را در مدنی الطبع بودن افراد باید دانست. زیرا انسانهای اجتماعی از نظر سلوک و رفتار و اخلاق و عقاید، اثر متقابل بر روی یکدیگر دارند و انحرافات فردی ضررهای اجتماعی را بدنبال دارد بنابراین حفظ و پاسداری جامعه، در مقابل هرگونه فساد و تباهی عقلا ضرورت اجتناب ناپذیر دارد و شرعا واجب است و دوام و قوام جمیع فرایض موکول به اجرای این فریضه مهم خواهد بود و مقابله با دشمن خارجی وقتی موثر است که امور داخلی اصلاح شده باشد. (هاشمی، ۱۳۸۷: ۲۷۶)

ایجاد فضای باز و ترویج فرهنگ نقد از مدیران و دستگاهها سبب می شود کاستیها و مفاسد احتمالی آشکار و زمینه اصلاح فراهم شود. در سیره مدیریتی علی (ع) با اینکه آن حضرت معصوم بودند و به انتقاد و نصیحت نیازی نداشتند برای تربیت فرهنگی مردم از آنان می خواستند انتقادات خود را بی هیچ پروایی بیان کنند: "پس مرا با نصیحت خالصانه و سالم از هرگونه شک و ناراستی یاری کنید." (پاکدامن، ۱۳۹۳: ۳۵)

نتیجه‌گیری

اخلاق فصل جدانشدنی از هریک از مقوله‌های اجتماعیست که افراد در روابط اجتماعی خود با آن سروکار دارند، با در نظر گرفتن حکمرانی دینی حاکم بر کشور که عموماً با ارزش‌های بنیادین اخلاقی - اسلامی - بشری پیوند دارد دیوان محاسبات هم بعنوان رکنی از این ارکان همواره در شیوه، نوع، اهداف و اصول نظارت با اخلاق گریبانگیر است و در کشاکش اعمال اخلاقی یا نقض آن در همه قسمتهای خود از جمله هیاتهای حسابرسی، دادسرا، مستشاری و... رویارو می‌باشد که در صورت نقض آن در دیوان محاسبات از ضمانت‌اجراهای مختلفی اعم از افکار عمومی، حراست، و... تا مجازات اداری و قضایی برخوردار است. قوانین عام و خاص بدنبال تقویت اخلاقیات و الزام به رعایت ارزشهای والای انسانی - اخلاقی در دیوان محاسبات به کمک اخلاق شتافته و از یک الزام اخلاقی به الزام حقوقی بدل گردیده که در راستای حمایت حقوقی مجازاتهای سنگینی از جمله انفصال و ... در ظر گرفته شده، این مقاله اخلاق حقوقی شده را بررسی نمود اما همواره نگارندگان معتقد به جایگاه والای اخلاق در مناسبات اجتماعی هستند زیرا این افرادند که باید ارزشها را رعایت کنند و تا زمانی که این ارزشها نهادینه نشده باشد هیچ الزام حقوقی و ضمانت اجرای قانونی قادر به الزام افراد بر رعایت آن در درون خود نخواهد بود و این اعتقاد راسخ در نگارندگان وجود دارد که مبحث خودنظارتی بعنوان مولفه بسیار کارآمد در رعایت این الزامات، مورد تاکید است. به امید آنکه افراد جامعه بدون ترس از قانون و مجازات، مناسبتهای اخلاقی را با اقناع روانی و وجدانی اعمال و اجرا نمایند.

فهرست منابع

- ۱- آبادی، علی احمد. (۱۳۸۷). بررسی عوامل موثر بر رفتار اخلاقی کارکنان در دانشگاه علوم پزشکی اراک، کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد واحد اراک، دانشکده مدیریت، گروه مدیریت دولتی.
- ۲- احمدی طباطبایی، سیدمحمد رضا. (۱۳۸۷). اخلاق و سیاست (رویکردهای اسلامی و تطبیقی)، نشر تهران، دانشگاه امام صادق.
- ۳- آل بورف. (۱۳۸۳). کیفیت اخلاقی برای تعالی سازمانی، ترجمه رضا نجف بیگی، جعفر رحمانی و اسماعیل کاوسی، <http://www.bashgah.net/fa/content/show/28121>
- ۴- سووی، آلفرد. (۱۳۵۴). افکار عمومی و اثر آن در زندگی اجتماعی ترجمه جمال شیروانی، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۵- الوانی، مهدی. (۱۳۷۵). مدیریت و مسئولیت اجتماعی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- ۶- ایران نژادپاریزی، مهدی. (۱۳۷۱). «مسئولیت های اخلاقی و اجتماعی مدیریت»، مجله دانش-مدیریت، شماره ۱۸.
- ۷- پاکدامن، خدانظر. (۱۳۹۳). " بررسی عوامل موثر بر سلامت اداری در دستگاه های دولتی خراسان شمالی " کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، گروه مدیریت دولتی.
- ۸- چیت سازیان، علیرضا. (۱۳۸۵). «مدیریت دانش و سرمایه های انسانی»، تدبیر، شماره ۱۷۷.
- ۹- حاضر، منوچهر (۱۳۷۱). «ابعاد اخلاقی رهبری در سازمانها»، مجله مدیریت دولتی، شماره ۱۶.
- ۱۰- حسینی، رضا. (۱۳۹۴). ارتباط بین تعهد سازمانی و عملکرد شغلی کارکنان دیوان محاسبات کشور، کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد ساوه، دانشکده علوم انسانی، گروه مدیریت.
- ۱۱- خاکی، سکینه خاتون. (۱۳۸۹). مطالعه ای با عنوان رابطه نگرش شغلی، احساس کارآمدی، کارآمدی-جمعی و تعهد شغلی معلمان راهنمایی منطقه کهریزک استان تهران، کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران
- ۱۲- خیری، طاهر. (۱۳۸۲). «بررسی ماهیت و هدف خود-نظارتی»، تدبیر شماره ۸.
- ۱۳- زارعی، جهان بین، عبادالله، محمدحسین. (۱۳۹۳). نگرشی بر ضرورت های مقررات گذاری مطلوب در صنعت بیمه کشور (با نگاهی به استانداردهای IAIS)، پژوهشنامه بیمه علمی پژوهشی، شماره ۱۱۶
- ۱۴- فرهنگ، داریوش، (۱۳۹۰). دانشگاه علوم پزشکی، کلینیک ژنتیک تهران، فصلنامه اخلاق در علوم-وفناوری، سال ۶ شماره ۳
- ۱۵- قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشاء، اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷/۹/۱۵ مجمع تشخیص مصلحت نظام
- ۱۶- قانون دیوان محاسبات کشور مصوب ۱۳۶۱/۱۱/۱۱
- ۱۷- قانون رسیدگی به تخلفات اداری مصوب ۱۳۷۲/۹/۱۷
- ۱۸- قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۲/۱
- ۱۹- قانون مجازات تبانی در معاملات دولتی مصوب ۱۳۴۸/۳/۱۹

- ۲۰- قانون محاسبات عمومی کشور مصوب ۱۳۶۶/۶/۱
- ۲۱- لایحه قانونی راجع به منع مداخله وزراء و نمایندگان مجلس و کارمندان دولت در معاملات دولتی و کشوری مصوب ۱۳۳۷/۱۰/۲۲
- ۲۲- منشور اخلاقی دیوان محاسبات کشور
- ۲۳- هاشمی، سید محمد. (۱۳۸۷). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصول و مبانی کلی نظام)، نشر میزان، چاپ ۸، جلد ۱.

ب) انگلیسی:

- 1- Aristotle, (1998). The Nicomachean Ethics. Translated by D. Ross, Oxford University Press.
- 2- Dubrin. J, Andrew. (1989). management and organization, south Western, First.
- 3- Hellriegel, Don, sloum. W, John. (1996). management, south - Western College Publishing, vthed

صفحات ۲۸۰ - ۲۶۹

ضمان درک در ترازوی ارزیابی اخلاقی با محوریت ارا وحدت رویه دیوان عالی کشور

پوریا رضی^۱

چکیده

سازگار پیش بینی شده از نظر حقوقی و اخلاقی در قانون مدنی در خصوص ضمان درک بایع نسبت به رد ثمن، از منظر اقتصادی قسمت زیادی از خسارت ها را غیر قابل جبران می گذارد. علی الخصوص خسارت های اخلاقی و حقوقی ناشی از تفاوت قیمت مبیع. رای وحدت رویه شماره ۷۳۳ در حالی که همین سوال را پیش رو داشته آن را با خسارت ناشی از کاهش ارزش پول یکی دیده است. با این حال هنوز سرنوشت امکان اخذ خسارت ناشی از تفاوت قیمت مبیع مبهم است. راه حل هایی پیشنهاد شده از سوی حقوقدانان برای جبران این زیان، ضمان درک را از شکل اصلی خود بیرون می آورد. بنظر می رسد با مطالعه دقیق ماهیت پول امروزی به عنوان کالایی مبادله ای نه مصرفی نه تنها می توان تکلیف این خسارت را روشن ساخت، بلکه ضمان درک را در تطبیق با مفهوم جدید پول باز تعریف کرد.

واژگان کلیدی

ضمان درک، ثمن، ارزش پول، جبران خسارت.

۱. گروه حقوق، واحد بندرعباس، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس، ایران.

طرح مسأله

در حقوق ایران ضمان درک مبیع از منظر اخلاقی و حقوقی به رد ثمن از جانب بایع تعبیر شده. محققان تاکید دارند که ضمان درک مسئله ای است مربوط به ضمان قهری. به عبارتی دیگر ضمان درک حکم اضافه ای در مقایسه با ضمان ناشی از غصب در بر ندارد، همانگونه که فرد غاصب باید مال غیر را به مالک مسترد کند، بایع نیز ملزم است ثمن را به مالک آن یعنی مشتری برگرداند. با این وجود، تعبیر فوق کاربرد آنچنانی ندارد، زیرا هنگامی که ثمن پول به معنی اسکناس کاغذی است، اطلاق عنوان غصب بر آن ناممکن است. از ظاهر قانون مدنی نیز بر نمی آید که به پول بودن ثمن نظر داشته باشد. بلکه برعکس لحن قانون مدنی در باب بازگرداندن ثمن در ضمان گویای این است که پول را امری عینی و دارای ارزش ذاتی دانسته است. ماده ۲۶۲ که در تکمیل ماده ۳۹۱ در باب حق مشتری نسبت به رجوع به ثمن در صورت مستحق للغير در آمدن مبیع است این چنین می آورد: "...مشتری حق دارد که برای استرداد ثمن عینا یا مثلاً و قیمتاً به بایع فضولی رجوع کند". در واقع تاکید بر عین ثمن و همینطور مثل یا قیمت آن نشان می دهد که قانون مدنی هیچ اعتنایی به ثمن پولی در عصر جدید نداشته است، حکم به استرداد عین ثمن با فرض اینکه در سال تدوین قانون مدنی پول به مفهوم جدید خود در ایران در گردش بوده است، نمی تواند با واقعیات اقتصادی هماهنگ باشد زیرا چه در مقام کاهش ارزش پول و چه در مقام بازگرداندن مابه‌التفاوت بین قیمت فعلی مبیع و ثمن بیع، به معنی افزایش قیمتی که مثل مبیع در طول زمان پیدا می کند رد ثمن در قالب ضمان درک نمی تواند جبران کننده ی آن باشد. در حقیقت این دو مسئله برآمده از ماهیت پولی ثمن است. کاهش ارزش پول امری است مربوط به ماهیت پول. و افزایش قیمت اموال هم به سیاست های پولی و کارکرد پول به عنوان ابزار ارزش گذاری اموال باز می گردد. رای وحدت رویه شماره ۷۳۳ در حالی که با سوال تفاوت قیمت مبیع مواجه بود، آن را با سوال کاهش ارزش پول جابجا کرده است. و حکم به جبران آن داده است اگرچه در رای مبنای کاهش ارزش پول را بحث جبران غرمات دانسته است. اما همانگونه که حقوق دانان گفته اند جبران این کاهش ارزش، جبران خسارت نیست بلکه بازگرداندن خود ثمن است (امیر احمدی، ۱۳۹۵). با این حال همچنان توسعه ضمان درک بایع نسبت به جبران تفاوت قیمت مبیع محل تردید است. حقوقدانان برای آن راه حل هایی پیشنهاد داده است که در این تحقیق ضمن نشان دادن ناکافی بودن آنها سعی در آن خواهیم داشت، که جبران این تفاوت قیمت به فهم درست ماهیت امروزی پول سازگار است.

نقد و تحلیل راه حل‌های پیشنهاد شده برای جبران زیان ناشی از مابالتفاوت قیمت مبیع
رای وحدت رویه شماره ۷۳۳ در حالی که با سوال تفاوت قیمت مبیع روبرو بود آن را با مسئله ی کاهش ارزش پول جابجا کرد. با این وجود این جابجایی دلیل بر رد امکان جبران تفاوت قیمت شمرده نشده است، و حقوق دانان با رجوع به تکنیک ها و اصول حقوقی بر امکان اخذ این خسارت استدلال کردند.

۱-۱. تحلیل اخلاقی و حقوقی ضمان درک در قالب قراردادی

برابر نظر غالب، اساس ضمان درک و مسوولیت مدنی ناشی از آن، در الزامات خارج از قرارداد است. زیرا مستحق للغير درآمدن مبیع، کاشف از بطلان عقد است. در نتیجه، ماده ۳۶۲ قانون مدنی که ضمان درک را از آثار بیع صحیح شمرده، قابل انتقاد است. اما نظر به این که حتی المقدور باید از دادن نسبت اشتباه به قانونگذار پرهیز کرد، برخلاف نظر مشهور باید در پی جستجوی مبنای قراردادی برای مسوولیت فروشنده بود (طالب احمدی، ۱۳۸۹، ۲۰۷). بر اساس این رویکرد، در عقود تملیکی، طرف قرارداد آنچه را منتقل ساخته باید تسلیم طرف دیگر نماید. پس بایع متعهد به تسلیم مبیع به خریدار است. این تعهد زمانی به انجام می رسد که آنچه بایع در مقام وفای به عهد داده از آن خود او باشد و لازمه تعهد به تسلیم این است که فروشنده عیوب پنهانی یا درک مبیع را تضمین کند. نتیجه آن که ضمان درک از توابع تعهد به تسلیم و از آثار عقد است، پس اگر مورد معامله از آن دیگری باشد، متخلف علاوه بر بازگرداندن عوضی که گرفته باید از عهده خسارات ناشی از تخلف خود برآید (کاتوزیان، ۱۳۶۸؛ ج ۴، ۳۳۷) در بین حقوق دانان داخلی نیز این دیدگاه طرفدارانی دارد. (عدل، ۱۳۷۳، ۲۳۵- جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹، ۲۸۰). علاوه بر این آنچه مورد توافق ضمنی طرفین قرار گرفته، این است که همان طور که در هنگام معامله تعادل عوضین لازم است، هنگام مستحق للغير در آمدن و استرداد عوضین نیز این تعادل باید حفظ شود، بدیهی است که لازمه حفظ این تعادل پرداخت قیمت ملک مورد معامله در زمان مستحق للغير درآمدن به خریدار است. (امیر احمدی، ۱۳۹۵، ۳۰۹-۳۱۰)

این رویکرد مبنای ضمان درک را در قرارداد جستجو می کند. که برابر آن، در هر عقد بیعی، فروشنده به طور ضمنی تضمین می کند که مبیع متعلق به خود را تملیک می کند. شرط ضمنی، شرطی مستقل و حاکم بر قرارداد است، نه شرط ضمن عقد و تابع آن، در نتیجه با بطلان بیع به واسطه رد مالک، شرط باطل نمی شود. بنابراین اگر با مستحق للغير درآمدن مبیع و رد مالک، تملیک میسر نشود، بایع از مسوولیت قراردادی خود تخلف کرده و مسوول است. و حال که نمی تواند مبیع را تملیک کند، باید معادل آن در زمان مستحق للغير در آمدن را به عنوان خسارت بدهد. به عبارتی فرد هنگامی که در تعهد به تسلیم خود ناکام مانده است، باید در مقام جبران خسارت این تعهد را جبران کند، در این هدف بازگرداندن ثمن نمی تواند کل منظور را ادا

کند. او در مقام جبران نقض تعهد باید خسارتی را به مشتری باز گرداند که جایگزین مبیعی باشد که تعهد به تسلیم آن داده است.

این تحلیل از ایراد مصون نمی ماند زیرا قراردادی کردن ضمان درک مستلزم پذیرش آثار قراردادی بر این تعهد است. بالتبع این سوال پیش می آید که متعهد در چه صورتی می تواند از مسوولیت قراردادی معاف شود؟ برای مثال اگر او هم در یک زنجیره ی قرارداد اقدام به خرید و سپس فروش ملک غیر کرده باشد به نحوی که تمام احتیاطات لازم را بکار برده باشد مثلاً با اعتماد به سند رسمی دست به انجام این معامله زده باشد، آیا نمی توان دعوا بطلان سند رسمی از سوی مالک غایب را به عنوان عاملی خارجی و غیر قابل پیش بینی معرفی کرد و فروشنده را از بار مسوولیت قراردادی ناظر بر تضمین مالکیت خریدار معاف دانست؟ امکان اثبات معافیت از مسوولیت می تواند تبعات و نتایج بسیار زیادی داشته باشد زیرا مقررات مربوط به ضمان درک در پیوند با مقررات معامله فضولی و غصب تدوین شده اند. تغییر در این مقررات مستلزم بازنگری و پذیرش تغییراتی در همه نهادهای یاد شده است.

۲-۱ ضمان اخلاقی و حقوقی ناشی از تسبیب در اتلاف منافع ممکن الوصول

فروشنده فضولی براساس مقررات مربوط به الزامات خارج از قرارداد باید خسارت ناشی از افزایش قیمت‌ها را هم جبران نماید، زیرا خریدار با بطلان بیع به علت مستحق للغير در آمدن مبیع، از نفع مسلمی یعنی مالکیت مبیع و داشتن آن محروم شده است (زمانی سلیمی، ۱۳۹۵، ۱۵۷). به دیگر سخن، گرچه جبران خسارات ناشی از افزایش قیمت‌ها در حقیقت از مصادیق عدم النفع است، ولی امروزه در نظام حقوقی ما اختلافی در زمینه جبران خسارات ناشی از عدم النفع که طبق روال عادی امور آن نفع حاصل می‌شده است، وجود ندارد و اساتید مسوولیت مدنی و فقها آن را ضرر محسوب و قابل جبران می‌دانند. آنچه ذیل عنوان عدم النفع به معنای خاص قرار می‌گیرد و قابلیت جبران ندارد و تبصره ۲ ماده ۵۱۵ ق.آ.د.م. نیز ناظر بر آن است، نفع احتمالی است نه نفع محقق و مسلم. بر همین اساس، ماده ۱۴ ق.آ.د.ک. ۱۳۹۲ منافع ممکن الحصول را قابل جبران به شمار آورده است. طبق تبصره ۲ این قانون: «منافع ممکن‌الحصول تنها به مواردی اختصاص دارد که صدق اتلاف نماید». مراد از اتلاف در این تبصره، اعم است از اتلاف بالمباشره و اتلاف بالتسبیب. بایع فضولی با فروش مال دیگری سبب شده است خریدار از داشتن مبیع محروم گردد و برای جایگزین کردن مال دیگری به جای مبیع، قیمت بیشتری بپردازد. بنابراین، مابه‌التفاوت قیمت روز مبیع و ثمن قراردادی در حقیقت به سبب عمل بایع فضولی از خریدار ناآگاه تلف شده است. در نتیجه، بایع به عنوان منافع ممکن الحصول یا عدم النفع مسلم ملزم به جبران آن خواهد بود.

ایراد این تحلیل در این است که ضمان ناشی از اتلاف منافع ممکن الوصول به کل ضمان

درک گسترش پیدا می‌کند. در واقع استناد به نفع ممکن الوصول جبران غرامت را محدود به تفاوت قیمت نمی‌کند. بلکه کل بحث ضمان درک را در می‌گیرد. این تعبیر بدون شک ضمان درک را از شکلی که در قانون مدنی بر آن تعریف شده است دور می‌کند. علاوه بر این، اثبات این مسوولیت در همه ی فروض به سادگی ممکن نیست. زیرا همانطور که گفته اند این ضمانت از باب تسبیب است یعنی فرد با فروش مال غیر، منعفت ممکن الوصولی که مشتری در صورت مالکیت مبیع می‌توانست کسب کند، محروم می‌کند. اما تحقق تسبیب در همه شرایط امکان پذیر نیست زیرا نمی‌توان در همه فروض تقصیر فروشنده را احراز کرد. در واقع اگر خود بایع نسبت به فروش مال غیر ناآگاه باشد چگونه می‌توان ضمان تسبیب را ثابت کرد. در حالی که برابر مقررات قانون مدنی مشتری ناآگاه می‌تواند بدون در نظر گرفتن آگاهی بایع خسارت خود را اخذ کند. اما مطابق تحلیل فوق، دریافت مابالتفاوت قیمت مستلزم اثبات آگاهی بایع در خصوص فروش مال غیر است.

۱- تغییر حقوقی و اخلاقی ماهیت پول و تاثیر آن بر ضمان درک بایع

حل مسئله ی تفاوت قیمت مبیع نیازمند بررسی ماهیت و کارکرد پول فعلی است. با شناخت تفاوت و خواص این پول نسبت به پول قدیم می‌توان به امکان اخذ تفاوت قیمت بدون رجوع به نهادهای اسباب حقوقی پی برد. امروز تصور کامل و جامعی از حقیقت پول نداریم، البته تا هنگامی که پول به شکل سکه های طلا و نقره در جریان بود، ماهیت فلزی آن بر ای همگان قابل تشخیص بود و سکه شناس و صراف میتوانست مقدار عیار طلا و نقره سکه ها را تشخیص دهد اما در تاریخ تکاملی پول به دوره‌های میرسیم که دولتها به علت تأمین هزینه های نظامی و تأمین مالی کسر بودجه، راحتترین راه برای کسب درآمد را در استفاده از انتشار پول اضافی به صورت اسکناس بدون تضمین پرداخت طلا و نقره آن دیدند (میلتون، ۱۳۷۰، ۲۹). در پاسخ به پرسش درباره چیستی پولهای کنونی نظریه پردازیهای متعدّد و متفاوتی در بین اندیشه‌وران غربی و اسلامی پدید آمد. در این تحقیق با پرهیز از مطالب پیچیده ای که اقتصاددانان در این حوزه مطرح کرده اند سعی بر این داریم که تفاوت ماهیت سنتی پول را با ماهیت امروزی و مدرن آن به تصویر بکشیم تا راه برای تحلیل بهتر مسایل حقوقی بازشود.

۲-۱- ماهیت پول قدیم

در بین اندیشه وران غربی دو نظریه اصلی درباره ماهیت پول مطرح است. نظریه فلزی یا نظریه پول کالایی که در آن پول یک کالا است که اغلب به شکل فلز گرانبه‌ایم در جریان بوده است (Menger, 1892, p.242). متالیستها در پاسخ به پرسشی درباره منبع ارزش پول بیان داشته اند که ارزش پول به ارزش کالایی که به عنوان وسیله مبادله به کار میرود، بر میگردد. اگر این پول سکه طلا و نقره باشد ارزش آن به ارزش طلا و نقره در بازار بستگی دارد

و اگر این پول به صورت اسکناس در جریان باشد ارزش آن به ارزش ذاتی فلز پشتوانه وابسته است.

این نوع پول، واحد سنجش ارزش (واحد پول) مقدار خاصی از کالای خاصی است که طلا و نقره باشد و با نامهایی مانند دینار، درهم و پوند اعتبار و قرارداد شده است. درهم و دینار در اینجا عنوانهای مشیر هستند و اشاره به عیار پول که مقدار معینی از طلا و نقره است، دارند؛ سپس قانون واسطه مبادله یا پول در گردش را همان طلا و نقره در ابعاد و اندازه‌های گوناگون قرارداد و اعتبار کرده است. ماهیت پول در گردش در این دوره عین خارجی از جنس طلا و نقره به صورت مسکوک فلزی است و مالی دارای ماده فیزیکی از نوع عین حقیقی. زمانی که پول به شکل سکه‌های ضرب شده طلا و نقره در گردش بود، ماهیت فلزی آن را همگان تشخیص میدادند. تعیین میزان عیار و خالصی طلا و نقره آن هم بر عهده خبرگان طلاشناس بود. در این نظام که آن را با نام نظام پول فلزی تمام عیار میشناسیم، ارزش پولی آن از ارزش جنسی اش سرچشمه می گرفت. مقدار نسبی ارزش طلا و نقره هم در تجارت تعیین و تثبیت میشد؛ در این نظام، پول در گردش عبارت است از سکه مضروب. یک سکه مضروب در این نظام تمام وظیفه‌های پولی را؛ یعنی واحد سنجش ارزش، وسیله مبادله و وسیله ذخیره ارزش به انجام میرساند. مثلی بودن و موزون بودن پول در این نظام واضح و روشن است. این پول با این جنس فلزیش موضوع تمام احکام فقهی و حقوقی اسلام است و تمام آیه‌ها و روایتهایی که در آنها مسئله‌ای از مسائل پولی بیان شده، درباره این نوع پول بوده است؛ زیرا پول رایج شبه جزیره عربستان و حجاز آن روز دینار طلا و درهم نقره بود (اسماعیل توسلی، ۱۱۰، ۱۳۹۱).

۲-۲- ماهیت پول امروزی

در حال حاضر پول دارای ارزش اعتباری است، نه عینی و ذاتی، و اسکناس تنها نماینده واحدی از پول است. در حقیقت، امروزه پول همانند دینار و درهم در زمان صدر اسلام نیست که ارزش ذاتی داشته باشد. همچنین، پول مثل سایر کالاها و اموال نظیر خوراکی و پوشاک و خود و سایر اموال نیست که عین آن دارای ارزش باشد، بلکه ارزش پول به قدرت خرید و قدرت مبادله‌ای آن است. به عبارت دیگر، «پول کاغذی و اعتباری کنونی نماینده مقداری قدرت خرید» است. پول امروز هیچ قرابتی با پول تاریخی که مقداری طلا یا نقره بودن ندارد. پول به علت پول بودن مورد تقاضاست نه برای کالا بودن؛ نه به علت خودش بلکه به علت آنچه می تواند بخرد. ما نمیخواهیم خود پول را به طور مستقیم مصرف کنیم. ما آن را مصرف میکنیم، به این معنا که خود را از دست آن خلاص میکنیم (ساموئلسن، ۱۳۴۸، ۹۰). رمون بار باور دارد که پول در تقسیم بندی کالاهای اقتصادی مقام دیگری دارد. پول کالای مبادله است و

کالای مصرفی نیست. به نظر وی کالای مصرفی این هدف را دارد که احتیاج را به صورت قطعی برآورده سازد؛ در نتیجه نابود شود، برعکس پول به مدت طولانی در جریان مصرف باقی میماند (بار، ۱۳۶۷، ۳۱۵). با این بیان ها میتوان گفت غرض عرف از پول، برآورده شدن نیازمندیهای پولی است؛ یعنی چیزی باشد که بتوان با آن ارزش تمام کالاها و خدمات را بیان کرد و در ازای کالا و خدمتی که ارائه میدهند، چیزی دریافت کنند که همگان آن را در ازای کالاها و خدمات مورد نیاز وی میپذیرند. تجربه نشان می‌دهد که این قدرت، گاه تند و گاه آرام، رو به کاستی می‌رود. ارزش اعتباری اسکناس که ذاتاً دارای ارزش نیست، سبب می‌شود که با خارج شدن اسکناس از جریان پولی کشور همانند یک قطعه کاغذ، فاقد ارزش مبادلاتی گردد.. این نظر در بین فقها هم طرفدار دارد. به عقیده شهید مطهری: "قابلیت پول برای اینکه به وسیله آن کسب اموال دیگر شود، صفتی است که موجب ارزش پول است، یعنی صاحب پول از همین خاصیت پول منتفع می‌شود، همینطور که صاحب بذر از استعداد آن منتفع می‌شود و استعداد و ارزش پول ملاک مالیت پول و بذر است (مطهری، ۱۳۷۸، ۱۳۷)

۳-۲. تاثیر اخلاقی ویژگی پول امروزی در ضمان درک بایع

از مباحثی که راجع به ماهیت جدید پول شد می‌توان این نتیجه را گرفت که پول ماهیتی اعتباری و مبادله‌ای دارد. این دو بعد در عین اینکه به هم پیوند دارند نباید با هم اختلاط شود. ارزش پول ذاتی نیست و همچنین پول به خودی خود مصرف نمی‌شود بلکه بوسیله‌ی آن نیازهای خود را برآورده می‌سازیم. اولی به خودی خود می‌تواند کاهش ارزش پول را به همراه داشته باشد و در بعد مبادله‌ای آن قیمت کالا ممکن است در اثر عواملی فارق از کاهش ارزش پول بالا رود. این دو مسئله هر دو می‌تواند در بحث ضمان درک تاثیر گذار باشد. برای مثال هرگاه شخصی آپارتمانی از دیگری به مبلغ ۵۰۰ میلیون تومان خریداری کند و بعد از ۵ سال معلوم شود که مبيع مال شخص ثالثی بوده و او هم معامله را تنفیذ نمی‌کند، خریدار باید آپارتمان را به مالک آن رد کند و برای دریافت ثمنی که داده، به بایع فضولی مراجعه نماید. بایع فضولی باید علاوه بر مبلغ ۵۰۰ میلیون تومان ثمنی که اخذ کرده، کاهش ارزش ثمن هم را جبران کند. چنانچه نرخ تورم ۲۰٪ باشد، بایع برای ۵ سال باید ۵۰۰ میلیون تومان هم به عنوان کاهش ارزش ثمن بپردازد. ولی اگر قیمت املاک افزایش داشته و قیمت آپارتمان مزبور یک میلیارد و ۴۰۰ میلیون تومان شده باشد، دریافت ۵۰۰ میلیون تومان به عنوان کاهش ارزش ثمن هم خسارت خریدار را جبران نمی‌کند و او اکنون برای خرید آپارتمانی همانند آن باید ۴۰۰ میلیون تومان دیگر هزینه رای وحدت رویه در حالی که تنها بخش اول را مورد اعتنا قرار داده.

در خصوص تاثیراتی که پول کنونی می‌تواند در بحث ضمان درک از خود به جا بگذارد قانون مدنی و رویه قضایی سردرگم است. از منظر قانون مدنی ضمان درک دو بخش دارد.

ضمان درک نسبت به رد ثمن در صورت مستحق اللغیر در آمدن مبیع، و ضمانت درک نسبت به رد مبیع در صورت مستحق اللغیر در آمدن ثمن. بنظر می رسد حکم قانون گذار نسبت به ضمانت درک مشتری با ویژگی امروزی پول همخوانی ندارد. قانونگذار بالکل ثمن را پول قدیمی مانند سکه زر و نقره فرض کرده است، اموری که ارزش ذاتی دارند و به خودی خود کالا محسوب می شوند. بنابراین اگر این ثمن دزدی باشد، بیع باطل می شود، و مشتری ملزم است که مبیع را به بایع بازگرداند. اما این امر در مورد پول امروزی ممکن نیست. نمی توان بیعی را به این دلیل که پول آن مسروقه بوده، یا اینکه فرد اختیار دخل و تصرف در آن نداشته باطل کرد. پول در معنی سنتی آن، عین معین بود و قانون مدنی بر همین اساس فرض مستحق اللغیر در آمدن آن را در نظر داشت. اما نمی توان به پول امروزی که مالیت آن اعتباری است این حکم را نسبت داد. همچنین نباید اسکناس را نوعی عین معین دانست. اسکناس ظرف پول است نه خود آن. ریال، پوند، دلاری که روی آن نوشته می شود پول است (توسلی، ۱۳۹۱، ۱۲۴). بنابراین ضمان درک مشتری در شرایط امروز تنها در مواردی مطرح می شود که ثمن عین معین باشد. ولی در باقی موارد که ثمن پول است، حکم قانون مدنی در ضمانت درک مشتری نسبت به رد مبیع، بدون کاربرد عملی باقی می ماند. اما ضمان درک بایع هم با همین موانع روبرو است. حکم به استرداد ثمن با توجه به ذاتی بودن ارزش ثمن در نظر گرفته شده است. در شرایطی که ثمن با کاهش ارزش روبرو است یا اینکه در اثر سیاست های پولی ارزش کالاها تغییر می کند، حکم به استرداد ثمن، امری نامانوس است.

در رویه قضایی و رای وحدت رویه نیز این عدم شناخت کافی به ماهیت پول دیده می شود. از آنجایی که سوال پیش روی دیوان عالی کشور زبان ناشی از تفاوت قیمت است که به سوال در مورد کاهش ارزش مبیع تغییر یافته است. این تغییر در نظریه دادستان بنا نهاده شده: "آنچه ملاک در جبران خسارت مشتری است کاهش قدرت خرید وی در اثر تورم و به عبارتی کاهش قیمت ثمن است نه آنچه در نظریه اداره حقوقی با عبارت افزایش قیمت ملک آمده است. در فتاوی مراجع عظام حضرات آیات بهجت، شبیری زنجانی، مکارم شیرازی، نوری همدانی و همچنین مقام معظم رهبری نظر به مصالحه در برخی از موارد و توجه به کاهش قدرت خرید در موارد دیگری، حضرت امام (ره) در مورد غصب بودن آن دارایی ها فرموده اند که از جهت وحدت ملاک قابل استناد است که جبران خسارت مشتری را فتاوی داده اند و نیز اشاره به قیمت ثمن یا نرخ تورم شده است". این تغییر صورت سوال را باید به پای سابقه ی طرح سوال کاهش ارزش پول در بین فقها معاصر دانست. علی الخصوص در مورد عقد قرض که سوالات زیادی از آنها در مورد میزان بازگرداندن پول به مقرض مورد بحث گذارده شده است. دادستان کل کشور هم با توجه به سابقه ی طرح مسئله و قرابت آن با مسئله ی تفاوت قیمت مبیع این دو را یکی دیده

است. در حالی که این دو مسئله اشاره به ابعاد مختلف پول کنونی دارد. با قبول ارتباط نزدیک آنها، نمی‌توان این دو را یکی دانست.

۴-۲ جبران مابالتفاوت قیمت مبیع با استناد به ماهیت مبادله ای پول امروزی

این وجود اینکه رای وحدت رویه شماره ۷۳۳ توسعه حق مشتری نسبت به ثمن اندکی از قالب سنتی قانون مدنی بیرون آورده است. اما ضرر مشتری با اعطای این حق به طور کامل رفع نمی‌شود. این جبران لزوماً نمی‌تواند توانایی مشتری را به داشتن ملکی شبیه آنچه که داشته تضمین کند. به عقیده‌ی ما افزایش قیمت مبیع در طول زمان هم باید توسط بایع جبران شود، زیرا وقتی پول کالای مبادله‌ای تلقی می‌شود مقصود اصلی، کالایی است که فرد با خریدن آن سعی در رفع نیاز خود داشته است. نه خود پول. این حقیقت اسکناس فعلی است که اگر قدرت مبادله خود را از دست دهد دیگر به تکه کاغذی بی ارزش تبدیل می‌شود. در واقع آنی که پول فعلی در شکلی غیر از وسیله‌ی مبادله و رفع احتیاج تصور شود این کاغذ ارزش ذاتی می‌یابد به طوری که افراد می‌توانند آن را به مصرف برسانند. از همین رو حکم به بازگرداندن عین ثمن در ضمان درک بدون در نظر گرفتن اینکه وسیله مبادله‌ی چه کالایی بوده است در حقیقت نادیده گرفتن کارکرد مبادله‌ای پول است. ثمن برای منظوری به بایع داده شده است همین منظور، اصل و محرک اصلی برای دادن ثمن بوده است هنگامی که آن منظور تحقق پیدا نمی‌کند. استرداد ثمن بدون در نظر گرفتن آن منظور و مقصود حذف قسمتی اصلی در داد و ستد است که همان بحث رفع نیازهاست. بنابراین ضمان درک در هماهنگی با مفهوم پول امروزی نه دیگر می‌تواند در قالب سنتی استرداد ثمن طبق نص قانون مدنی باقی بماند، نه کاهش ارزش آن با نرخ تورم تعدیل شود بلکه می‌بایست به پرداخت قیمت مثل مبیع گسترش یابد. تنها در این صورت می‌توان ثمن (به عنوان پول) را کالایی مبادله‌ای در تطابق با ماهیت امروزی پول دانست.

دلیل دیگر آن است که در قانون مدنی فرد ضامن در صورت تلف عین باید مثل یا قیمت مال را بازگرداند در واقع با دادن مثل و قیمت، فرد به همان وضعیت از لحاظ دارایی و قدرت خرید باز می‌گردد که پیش از تلف مالش داشته. هدف قانون مدنی با تاکید بر مثل یا قیمت اشاره به این حقیقت است که فرد باید دارای آنچه شود که استحقاقش را داشته. اجرای این حکمت در مورد پول امروزی و ضمان درک مستلزم این است که فرد متمکن از خرید همان مال باشد. زیرا شخص پول را به همین منظور به فرد داده است. با مثالی می‌توان این حقیقت را روشن کرد. فرض کنیم شخصی حیوان غیر را به مبلغ ۱۰۰ خریده است و در ید او تلف شده است. مالک با مراجعه به اصیل و مطالبه قیمت مال، مطابق آخرین اراده‌ی قانونگذار (ماده ۱۴ ق.آ.د.ک) باید قیمت روز پرداخت را بپردازد که ۲۰۰ است. حال او با مراجعه به فصول و با فرض جبران کاهش ارزش پول که ۱۵۰ است، توانایی خرید مال را نخواهد داشت. در حالی که مالک

با دریافت ۲۰۰ از جانب اصیل این توانایی را دارد. این تفاوت پرداختی بین مالک و اصیل شاید از دیدگاه سنتی قابل پذیرش باشد که مطابق آن هر کس به مالی که پرداخته رسیده است. اما بدون شک از لحاظ اقتصادی بی عدالتی رخ داده است، فردی که پول داده است تا حیوانی بخرد، حال با بطلان معامله از خواستش دور افتاده با فردی که مالش از تحت یدش خارج و از استعمال آن محروم گشته، تفاوتی ندارند. از هر دو هنگامی جبران خسارت می شود که بتوانند به مالی دست یابند که استحقاقش را داشته اند. بدون شک خریدار با پرداخت عین ثمن و یا حتی با دریافت کاهش ارزش به چیزی که استحقاق آن را داشته نرسیده است. زیرا همانطور که گفته ایم پول کالای مصرفی تلقی نمی شود که فرد با دریافت آن به حق خود رسیده باشد. پول کالایی مبادله ای است که با آن نیازهای خودمان را رفع می کنیم. پس اگر در یک مبادله فرد به خواسته ی خود نرسید، اصول اقتصادی می گوید که از فرد باید تا حدی جبران خسارت شود که بتواند قدرت خرید و مبادله ی خود را باز یابد.

در واقع ناقص بودن راه حل رای وحدت رویه به این باز می گردد که تورم به عنوان معیار کاهش ارزش پول از حاصل افزایش سطح عمومی قیمت ها بدست می آید. وقتی که قیمت یک کالا بیشتر از سطح عمومی قیمت ها رشد داشته. استناد به میزان تورم نمی تواند ضرر شخص را به طور کلی جبران کند و ممکن است قسمتی از ضرر باقی بماند. در واقع اگر رای وحدت رویه بدنبال جبران غرامات بوده است و به اطلاق آن استناد کرده در ماده ۳۹۱ ق.م (لفظ عموم است) باید معیاری را بکار بگیرد که به طور کامل این خسارت را رفع کند. نرخ تورم میانگین افزایش قیمت هاست در مسئله ی ضمان درک، فرد از افزایش قیمت یک نوع کالای خاص متضرر شده است. دلیلی ندارد که برای جبران آن به ضریب افزایش کلی قیمت ها استناد کرد. از سوی دیگر بکار گیری نرخ تورم صورت مسئله را جابجا می کند و از بحث داد و ستد و مبادله که صورت گرفته خارج می شود. خسارتی که فرد دیده ناشی از ناکامی در دریافت مبیع بوده است نه پولی که در اثر افزایش عمومی قیمت ها از ارزشش کاسته شده.

نظر اخیر را حتی می توان به قانون مدنی نیز منتسب کرد. قانون مدنی در ماده ۳۹۱ می گوید "در صورت مستحق الغیر در آمدن کل یا جز مبیع، بایع باید ثمن مبیع را بازگرداند". این تعبیر در نوع خود جالب توجه است، قانون از لفظ "ثمن مبیع" استفاده کرده نه صرفاً ثمن، در واقع ثمنی که عوض مبیع محسوب می شود صرفاً به ثمنی حین العقد اطلاق نمی شود، بلکه می تواند به ثمن فعلی مبیع هم تعبیر می شود. به عبارت دیگر به قیمت فعلی مبیع هم می توان گفت ثمن مبیع. این تعبیر وقتی تقویت می شود که قانونگذار در ماده ۳۲۶ قانون مدنی در فرضی که خریدار عالم بر فضولی بودن معامله است می آورد: "مشتري عالم بر غصب...نسبت به مقدار ثمن حق رجوع دارد". تعبیر "مقدار ثمن" با "ثمن مبیع" متفاوت بنظر می رسد. این تفاوت می

تواند ما را در تقویت نظر یاد شده کمک کند که حق مشتری محدود به ثمن حین العقد نیست بلکه می تواند ثمن فعلی مبیع را اخذ کند. اگر چه در ماده ۳۹۱ بعد از حکم قانون بر رد ثمن حکم جبران غرامات در فرض جهل را دارد اما دلیل بر این نمی شود که صدر ماده اختصاص به فرض علم بایع دارد.

نتیجه گیری

در فقه و حقوق ایران بحث های زیادی در مورد قیمی یا مثلی بودن پول صورت گرفته است، نتیجه ی اخلاقی و حقوقی این بحث ها می تواند منجر به پذیرش حقیقت کاهش ارزش پول و ماهیت اعتباری پول امروزی شود. با این حال ویژگی پول امروزی به مورد اخیر خلاصه نمی شود. پول امروزی در کنار اعتباری بودن یک کالای مبادله ای است. در بحث اخلاقی ضمان درک ما با این کارکرد پول سروکار داریم، نه ماهیت اعتباری آن. از این منظر در فرض بطلان معامله مشتری جاهل می بایست تعبیر قانون مدنی "ثمن مبیع" را اخذ کند نه صرفاً "مقدار ثمن" در زمان انعقاد بیع.

مزیت این تحلیل نسبت به سایر راه حل هایی که حقوق دانان برای حل مسئله تفاوت قیمت مبیع ارائه داده اند این است که ضمان درک در شکل کلی قانون مدنی مانده است. نه مبنای آن به شروط ابتدایی تغییر یافته است و نه شکلی از ضمان ناشی از تسبیب است بلکه همچنان بر استرداد ثمن از باب ضمان قهری استوار است با این تفاوت که خود را با ویژگی پول امروزی تطبیق داده.

فهرست منابع

کتاب

۱. بار، رمون (۱۳۶۷) اقتصاد سیاسی؛ ترجمه دکتر منوچهر فرهنگ؛ تهران: سروش
۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۹) مجموعه محشی قانون مدنی، گنج دانش
۳. عدل، مصطفی (۱۳۷۳) حقوق مدنی؛ بحرالعلوم
۴. فریدمن، میلتون (۱۳۷۰) اقتصاد مکتب پولی؛ ترجمه مهدی تقوی و حسن مدرکیان؛ تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی،
۵. کاتوزیان؛ ناصر (۱۳۶۸) قواعد عمومی قرارداد، جلد ۴؛ انتشارات بهنشر
۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) نظری به نظام اقتصادی اسلام، انتشارات صدرا
۷. ساموئلسن، پل؛ اقتصاد (۱۳۴۸) ترجمه دکتر حسین پیرنیا؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

مقاله ها

۸. اسماعیل توسلی، محمد، تحلیل ماهیت پول، فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، شماره ۴۸، ۱۳۹۱
۹. امیرمحمدی، محمدرضا، غرامات ناشی از مستحق للغیر در آمدن مبیع، حقوق خصوصی، دوره ۱۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
۱۰. زمانی سلیمی، فرامرز نقد رأی: مسئولیت فروشنده در مورد مبیع مستحق للغیر و کاهش ارزش ثمن،
۱۱. مجله کانون وکلای دادگستری، سال ۶۸، شماره پیاپی ۲۳۵، زمستان ۱۳۹۵
۱۲. طالب احمدی، حبیب، قهری یا قراردادی بودن مسوولیت مدنی ناشی از ضمان درک، مطالعات حقوقی، بهار و تابستان، شماره ۲، ۱۳۸۹.

منابع لاتین

13. Menger, K; "on the origin of money"; Economic Journal, 2, 1892

تعارضات اخلاقی تصمیمات دیوان بین المللی دادگستری و شورای امنیت در حیطه حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی

سعيدة گل کار^۱

سيد محمد هاشمی^۲

علی زارع^۳

چکیده

در مطالعه پیش رو با بررسی ملاحظات پیرامون نقش‌های شورای امنیت و دیوان بین‌المللی دادگستری در قبال «پیشگیری از تشدید اختلافات» در حیطه حل مسالمت‌آمیز اختلافات یا وضعیت‌های بین‌المللی ساختار، صلاحیت و وظایف این دو رکن اصلی سازمان ملل متحد بر اساس منشور ملل متحد و با مقایسه کارکردی و عملکردی این ارکان به ویژه دیوان بین‌المللی دادگستری به عنوان تنها نهاد قضایی سازمان ملل متحد که نه تنها وظیفه حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی میان تابعان حقوق بین‌الملل و دولت‌ها را بر عهده داشته، بلکه در توسعه حقوق بین‌الملل نیز مشارکت دارد پرداخته شده. دیوان در عمل نسبت به سایر ارکان اصلی ملل متحد به نوعی نظارت عملی و کارکردی دارد اما در مورد اعمال نظارت به ویژه بر قطعنامه‌های شورای امنیت چندان موفق نبوده و علیرغم اینکه هیچ ممنوعیتی در این خصوص ندارد. اما شاهدیم اقتدار و اختیار شورای امنیت همچنان ناشی از اراده قدرتهاست نه تابع حقوق بین‌الملل، چندانکه در قضایای لاکربی، نامیبیا، بوسنی و هرزگوین علیه صربستان و مونته‌نگرو که موقعیت برای بررسی مشروع (در معنای قانونی بودن) تصمیمات شورا مهیا شده بود، ولی دیوان با مصلحت‌اندیشی و ملاحظات سیاسی به این کار تن نداد.

واژگان کلیدی

سازمان ملل متحد، شورای امنیت، دیوان بین‌المللی دادگستری، منشور ملل متحد، تعارض اخلاقی.

۱. دانشجوی دکترای حقوق بین‌الملل عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد امارات، دبی، امارات. (نویسنده مسئول)

Email: Saeedeh_golkar@yahoo.com

۲. استاد حقوق عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

۳. استاد حقوق اسناد و قراردادهای تجاری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۵

طرح مسأله

دیوان بین‌المللی دادگستری با هدف تاسیس سیستم دائمی حل و فصل اختلافات بین‌المللی میان دولت‌ها ایجاد گردیده است. تاسیس دیوان به عنوان «رکن قضایی اصلی سازمان ملل متحد» و پذیرش اسانسانامه دیوان به عنوان «جزء لاینفک منشور ملل متحد» بیانگر این جایگاه ویژه در ساختار حقوق بین‌الملل و جامعه بین‌المللی است. البته دیوان جدای از اینکه تنها رکن قضایی سازمان ملل متحد محسوب می‌شود، یکی از ارکان ساختار کلان نظام بین‌المللی به شمار می‌آید، حقیقتی که باعث گردیده تا فعالیت قضایی دیوان اندکی با سایر دادگاه‌های بین‌المللی متفاوت بوده و به هنگام انجام وظایف محوله ملاحظات قضایی و سازمانی را توأمًا اعمال نماید. از لحاظ سازمانی و نیازهای کارکردی یا سیاستهای قضایی دیوان مستقل بوده و در برابر سایر ارکان ملل متحد دارای نوعی ارجحیت عملی می‌باشد.

دیوان بین‌المللی دادگستری باید اختلاف‌های بین دولت‌ها را طبق حقوق بین‌الملل حل و فصل کرده و در صورت خلاء قانونی از صدور رأی اجتناب کند. ولی دیوان فراتر از حل اختلاف، از طریق ایجاد رویه‌ی قضایی، در توسعه حقوق بین‌الملل مشارکت دارد. رویه‌ی قضایی به معنی اتخاذ روش و شیوه‌ی یکسان در قضایای شبیه به یکدیگر است که، دیوان ملزم به تبعیت از آن باشد «رویه‌ی قضایی» در نظام‌های حقوقی مطرح جهان دارای اهمیتی متفاوت است و در نظام بین‌المللی نیز به عنوان منبع حقوق مورد توجه است. ماده‌ی ۳۸ اسانسانامه‌ی دیوان بین‌المللی دادگستری به «تصمیمات قضایی بین‌المللی» اشاره کرده و این تصمیمات را عامل فرعی برای احراز قواعد حقوقی بین‌المللی دانسته است. با این حال باید دانست که تصمیمات قضایی فراتر از یک عامل کمکی صرفند و ارزش آن را به عنوان یک منبع، می‌توان از نحوه‌ی استناد به رویه‌ی قضایی دریافت. زیرا قضات دیوان و اصحاب دعوی در استدلال‌ات خود آن‌چنان به رویه استناد می‌کنند که گویی دارای ارزش مستقلی است. در دیوان بین‌المللی دادگستری، می‌توان ملاحظه کرد که حتی در جایی که دیوان به صراحت به رأیی خاص استناد نکند، از اصول اعمال شده در آرای سابق تبعیت می‌کند و این امر تبدیل به رویه‌ای ثابت شده است که الزاماً دو فاکتور نسبت به آن وجود دارد (Fitzmaurice 1980, II, 583). حتی در استناد به این سابقه، دیوان بین‌المللی دادگستری، سلف خود را نیز فراموش نمی‌کند، چنانچه در قضیه «آمباتیلوس» دیوان اعلام نمود از اصولی که در رویه‌ی قضایی خود و دیوان دائمی اثبات شده است عدول نمی‌کند.

در ماده ۷، فصل سوم منشور ملل متحد، ارکان اصلی سازمان ملل را نامبرده است که عبارتست از: مجمع عمومی، شورای امنیت، شورای اقتصادی و اجتماعی، شورای قیمومیت، دیوان بین‌المللی دادگستری و دبیرخانه. مطابق با منشور ملل متحد وظیفه تمام ارکان برقراری و حفظ صلح و امنیت بین‌المللی است و تمامی ارکان ملل متحد در حدود اختیارات خود به طور

مستقل در حفظ صلح و امنیت دارای نقش مؤثری می‌باشند و هر کدام متناسب با ساز و کارها و وظایف خود در این راستا ایفای نقش می‌کنند.

دیوان بین‌المللی دادگستری یکی از ارکان و رکن اصلی و قضایی سازمان ملل متحد است. این رکن قضایی به تعبیری نه یک هیأت قانونگذاری و نه یک نهاد آکادمیک است، بلکه صرفاً عدالت را در چارچوب محدودیت‌هایی که برای آن مشخص شده اشاعه می‌دهد، اختلافاتی که به دیوان ارجاع می‌شود در دو بخش حقوق عمومی و حقوق خصوصی است و به حقوق بخش‌های مختلف جهان ارتباط دارد و در صورت لزوم سیستم‌های حقوقی گوناگون و نیز عملکرد دولتی را همچون حقوق داخلی بررسی می‌کند، دیوان چه در اعمال صلاحیت ترافعی و چه صلاحیت مشورتی خود تنها حقوق بین‌الملل را مد نظر قرار داده و مطابق با آن تصمیم‌گیری می‌کند بدون تردید اعتماد کشورها به دیوان در طول تاریخ به لحاظ پایداری آن به حقوق بین‌الملل در انجام وظایفش بوده است، دیوان ضمن اینکه وسیله‌ی حل و فصل مسألت‌آمیز اختلافات بین‌المللی و توسعه‌ی روابط دوستانه میان کشورها می‌باشد، در حل مسألت حقوقی بین‌المللی سازمان ملل متحد و نهادهای تخصصی وابسته به آن نیز به عنوان بازوی مشورتی قوی نقش‌آفرینی می‌کند. علی‌رغم قبول نظام سلطه بر حقوق بین‌الملل و نهادهای بین‌المللی از جمله سازمان ملل، بهره‌گیری از ظرفیت‌های حقوقی در عرصه بین‌المللی می‌تواند به مراتب بهتر از رواج بی‌قانونی و هرج و مرج در این عرصه باشد، اما در عمل برخی از ملاحظات سیاسی باعث شده که دیوان در رویه قضایی خود تن به مصلحت‌گرایی دهد. تحولات پس از یازدهم سپتامبر به خصوص صدور قطعنامه‌های ۱۳۶۸، ۱۳۷۳ و ۱۴۴۱ بیانگر استیلای قدرت بر اندیشه حق است. علاوه بر موانع سیاسی، فقدان قواعد حقوقی صریح، ماهیت غیر الزام‌آور بودن آرای مشورتی و عدم وجود یک نظریه‌ی منسجم مبتنی بر اعتبار اقدامات غیرقانونی ارکان ملل متحد به عنوان موانع صلاحیت بررسی دیوان بر تصمیمات ارکان مطرح می‌شود. در ثانی عدم پذیرش احکام دیوان از سوی کشور بازنده موجب کاهش اعتبار موضوع فیصله قضایی به عنوان وسیله‌ای جهت حل و فصل اختلافات بین‌المللی می‌گردد و همین امر موجب تضعیف موقعیت دیوان می‌شود، اعتماد کشورها را نسبت به دیوان و تصمیمات آن آشکار می‌سازد بارزترین مثال‌هایی که می‌توان به آن اشاره داشت؛ انفجار هواپیمای پان امریکن پرواز ۱۰۳ بر فراز اسکاتلند در منطقه لاکربی و صدور قرار توقیف علیه دو نفر لیبیایی بود که سر آغاز قضیه‌ای شد در عرصه‌ی حقوق بین‌الملل و توسعه و تحول آن، عملکرد دیوان و نقش شورای امنیت به عنوان دو رکن اصلی سازمان ملل مطرح شد. تقدم مصالح سیاسی، روی گرداندن دولت‌ها، نتیجه‌ی عینی لاکربی به نوعی تقابل دیوان بین‌المللی دادگستری با شورای امنیت و تقدم مصلحت سیاسی بر اصول و قواعد حقوقی حاکم بر آیین رسیدگی قضایی بین‌المللی است که در عمل شاهد روی گرداندن دولت‌ها از ارجاع اختلاف

به دیوان و نپذیرفتن حاکمیت روند قضایی حاکم بر حل و فصل اختلاف می‌گردد. در خصوص حاکمیت سیاسی در این قضیه می‌توان به امتناع دیوان از صدور قرار موقت و در نهایت اینکه چرا رسیدگی به یک قضیه‌ی ماهیتاً قضایی به عهده نهاد ماهیتاً سیاسی واگذار گردید آیا حل اختلافات قضایی در صلاحیت شورای امنیت است، آیا دیوان امکان کنترل قطعنامه‌های شورا را دارد، بیشترین بحث تعارض از اینجا شکل می‌گیرد، به عبارتی دیگر در این تقابل ضعف دیوان و عقب نشینی آن در حل و فصل اختلافات بین‌المللی است که اگر به شکل رویه در آید در آتیه سبب تقدم بلاشرط مصالح و منافع سیاسی بر هنجارهای حقوقی و روی گرداندن دولت‌ها از دیوان می‌گردد و ضعف قواعد و قوانین صریح در برابر مصالح سیاسی را نیز در پی خواهد داشت و در نتیجه فلسفه وجودی دیوان را زیر سؤال می‌برد. در جایی، دیوان بین‌المللی دادگستری در رأی مشورتی خود در خصوص حضور مستمر آفریقای جنوبی در نامیبیا بدون در نظر گرفتن قطعنامه‌ی ۲۷۶ شورای امنیت می‌گوید: هر گاه منشأ غیرقانونی بودن تشکیل یک کشور نوپنیداد ناشی از توجه یا عدم شناسایی قطعنامه‌های مجمع عمومی و شورای امنیت سازمان ملل متحد مربوط به نظام سرپرستی باشد، مبادرت کشورها به عدم شناسایی آن کشور جدید امکان پذیر است. شورای امنیت سازمان ملل نیز در مقابله با کشور متجاوز در مواردی به عنوان بخشی از تحریم از کشورهای عضو خواسته است از شناسایی یک حکومت خودداری کنند، به عنوان مثال شورا برای اطمینان از عدم شناسایی دولت دست‌نشانده‌ی عراق در خاک کویت طی قطعنامه‌ی ۶۶۱ کشورها را ملزم کرد از شناسایی خودداری کنند و یا در مورد تأسیس غیر قانونی کشور رودزیای جنوبی که مغایر با اصل حق ملتها در تعیین سرنوشت خود می‌باشد از تمامی کشورها خواسته است تا آن را به رسمیت نشناسند. دیوان به عنوان اصلی‌ترین ارکان سازمان ملل متحد حق دارد که در کمال استقلال به مسائل حقوقی که به آن ارجاع می‌شود رسیدگی کند پس با حاکمیت چنین افقی باید پرسید در آتیه سیاسی و بین‌المللی؛ آیا دیوان بین‌المللی دادگستری موفق می‌شود که گوی سبقت را در فضای امکان برآید و نه به جهت مصلحت سیاسی با مماشات عقب نشینی کند و به وظیفه‌ی خود آنطور که شایسته است و انتظار می‌رود عمل نکند.

پرسش تحقیق

مبنای تعارض تصمیمات دیوان بین‌المللی دادگستری و شورای امنیت در قبال پیشگیری از تشدید اختلافات بین‌المللی چیست؟

ملاحظات پیرامون نقش‌های شورای امنیت و دیوان بین‌المللی دادگستری در قبال «پیشگیری از تشدید اختلافات» در حیطه حل مسالمت آمیز اختلافات یا وضعیت‌های بین

المللی (سانتیگو تورس برناردز)^۱

اتخاذ «اقدامات دسته جمعی موثر» شامل اقدامات دسته جمعی اجباری برای پیشگیری و از میان برداشتن تهدیدات علیه صلح، مقابله با اعمال خشونت آمیز و یا دیگر اشکال نقض صلح در واقع مؤلفه های اصلی نظام امنیت دسته جمعی ای هستند که در سال ۱۹۴۵ توسط منشور ملل متحد بنیان گذاشته شد. با این وجود، «اقدامات دسته جمعی موثر» به عنوان یک مؤلفه نظام ملل متحد، با مؤلفه دیگر نظام که مبتنی بر مفاد بند یک ماده یک منشور سازمان ملل یعنی خاتمه دادن به اختلافات با روش های مسالمت آمیز و مطابق با اصول عدالت و حقوق بین الملل و نیز حل و فصل موقعیت ها و اختلافات بین المللی ای که ممکن است به نقض صلح بیانجامد، متفاوت است.

هر دو اینها مؤلفه های نظام و در پی حفظ و نگهداری صلح و امنیت بین المللی توسط سازمان ملل متحد هستند. اما اصول، راه ها و ابزارهایی که منشور آنها را برای رسیدن به این هدف اصلی مجاز می داند متفاوت هستند. این تفاوت به اینکه ارگان صلاحیت دار سازمان ملل در حال عمل کردن به عنوان یک «ارگان حل مسالمت آمیز» و یا «ارگان تأمین کننده صلح و امنیت» است، برمی گردد. این تمایز بنیادین منشور سازمان ملل و حقوق بین الملل معاصر ممکن است در شرایط خاص و توسط واقعیت هایی مشخص مانند تمایل اعضاء سازمان ملل به رسیدن به توافق میان خودشان درون شورای امنیت (که در حال حاضر بیشتر و در زمان جنگ سرد کمتر بوده است) کم رنگ شود. اما برابری حاکمیت دولت ها، اصل ساختاری سازمان ملل متحد و نظم حقوقی جامعه بین المللی امروز همان است که دیروز بوده است. اعضاء دائم شورای امنیت و قدرت های بزرگ در اعمال حاکمیت خود بی رقیب هستند.

در حیطه از میان برداشتن تهدید ها علیه صلح، نقض صلح و اعمال خشونت آمیز، تمامی دولت های عضو زمانی که به سازمان ملل متحد می پیوندند می پذیرند حفظ و یا بازسازی صلح و امنیت بین المللی «منفعتی مشترک» بوده و برای جامعه بین المللی در تمامیت آن اهمیتی ویژه دارد. اهمیت این موضوع از ملاحظات مربوط به حاکمیت دولت های منفرد (به استثناء پنج عضو دائم سازمان ملل متحد) بیشتر بوده و از این رو دولت ها پذیرفته اند با تصمیم های شورای امنیت همراه بوده و به این شورا اختیاراتی را داده اند که در منشور تعریف شده است. این اقدامات شامل تحریم های دسته جمعی نظامی و غیر نظامی و یا اقدامات علیه دولتی است که مسئول تهدید صلح، نقض صلح و یا اقدامات خشونت آمیز دانسته می شود.

۱- دکتر سانتیگو تورس برناردز عضو موسسه حقوق بین الملل و دیوان دائمی داوری، قاضی ویژه و رئیس پیشین دیوان بین المللی دادگستری است.

حل مسالمت آمیز اختلاف‌ها همواره از حاکمیت دولت‌ها متأثر است. در نتیجه، رضایت اعضا بخشی ضروری از این مولفه نظام است. مطمئناً امروزه رضایت اعضا می‌باید در هماهنگی با الزامات سازمان ملل و حقوق بشر معاصر و در قالب ترتیبات منطقه‌ای و سازمان ملل متحد باشد.^۱ علاوه بر این، شورای امنیت و مجمع عمومی ممکن است همانگونه که در منشور پیش‌بینی شده است در هر موقعیتی که ممکن است به اصطکاک بین المللی منجر شده و یا به منازعه بیانجامد و یا هر منازعه و موقعیتی که احتمال دارد حفظ صلح و امنیت بین المللی را به خطر اندازد، مداخله کنند. اما عملکردهای این ارگان‌های سیاسی در چنین موقعیت‌ها و یا منازعه‌هایی با هدف فرونشاندن مسالمت آمیز اختلافات به «روش‌ها و فرایندها» و نه «لوازم و شروط» مرتبط است و اختیاراتی که منشور بدین منظور به آنها داده است، ماهیتی «توصیه‌ای» دارند.

منشور تنها به ارگان اصلی قضایی سازمان ملل یعنی دیوان بین‌المللی دادگستری قدرت لازم را برای اتخاذ تصمیم‌هایی در مورد شرایط فرونشاندن منازعات داده است که در اساسنامه دیوان نیز تصریح شده‌اند. دیوان این تصمیم‌ها را بر طبق حقوق بین‌الملل اتخاذ می‌کند. اما منشور ملل متحد و اساسنامه دیوان، دیوان را نهادی نمی‌دانند که صلاحیت قضایی خود را از منشور و به صورت الزام آور می‌گیرد. برای اینکه دیوان بین‌المللی دادگستری در یک مورد مشخص دارای صلاحیت قضایی باشد، تنها موافقت ضمنی طرف‌های درگیر که به واسطه پذیرش منشور ملل متحد به عنوان اعضا سازمان ملل به دست می‌آید کافی نیست بلکه آنها باید در مورد رسیدگی دیوان به اختلاف خود رضایت مستقیم داشته باشند. از این رو در مورد دیوان نیز عنصر لازم، موافقت و رضایت طرف‌های درگیر است. اثرات رضایت دیوان خود را در انتخاب ابزارهای حل منازعه و نیز رویه‌های نهادی نشان می‌دهد و نه در ارتباط با قضاوت‌های دیوان؛ چرا که نتیجه قضاوت هر چه باشد برای طرف‌های منازعه الزام آور، نهایی و غیر قابل اعتراض است. همچنین باید به خاطر داشت که مواردی که می‌توانند به دادگاه ارجاع داد شوند مرتبط با «منازعه‌های بینادولتی» هستند و نه «وضعیت‌ها». با این حال، دیوان می‌تواند به تقاضای مجمع عمومی و یا شورای امنیت در مورد «هر پرسش حقوقی» و یا به تقاضای دیگر ارگان‌های مجاز سازمان ملل در مورد پرسش‌های حقوقی ناشی از حیطه فعالیت‌هایشان رأی مشورتی بدهد.

ملاحظات کلی

بنا بر آنچه گفته شد دلایلی محکم وجود دارد تا مطالعه خود پیرامون «پیشگیری از وخیم شدن منازعات» را از راه تمایز قائل شدن میان حل و فصل آرام اختلافات (فصل ششم) و تهدید صلح، نقض صلح و عمل خشونت‌آمیز (فصل هفتم) سامان دهیم. چنین تمایزی در منشور سازمان ملل متحد نیز صورت گرفته است. علاوه بر این، ملاحظاتی که در مورد صلاحیت داخلی و محلی وجود دارد،^۱ مانع از اعمال اقدامات قهری ذیل فصل هفتم نمی‌شود.

شورای امنیت می‌باید زمانی که به عنوان یک ارگان حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات عمل می‌کند مانند هر ارگان دیگری در سازمان، ملاحظات، اختیارات و حاکمیت داخلی دولت‌ها را در تطابق با اصول دادگستری و حقوق بین‌الملل^۲ مد نظر داشته باشد. این نکته در بیانیه روابط دوستانه ۱۹۷۰ و بیانیه مانیل ۱۹۸۲ که توسط مجمع عمومی پیرامون حل و فصل مسالمت‌آمیز صادر شده‌اند،^۳ مورد تأیید قرار گرفته است. برای نمونه، قسمت اول از بند سوم بیانیه مانیل بیان می‌دارد که اختلافات بین‌المللی باید بر اساس برابری حاکمیت دولت‌ها و منطبق با اصل انتخاب آزاد ابزارها و روش‌ها در انطباق با الزامات منشور ملل متحد و اصول عدالت و حقوق بین‌الملل مورد حل و فصل قرار گیرند.

در ادامه باید گفت که برای ارزیابی موضوع «پیشگیری از وخیم شدن منازعه‌ها» و نقش‌های شورای امنیت و دیوان دادگستری بین‌المللی همواره لازم است تمایز میان موضوعات فصل‌های ششم و هفتم منشور سازمان ملل را به یاد داشته باشیم. نقش دیوان دادگستری بین‌المللی در قالب فصل هفتم قرار می‌گیرد. نقش شورای امنیت ممکن است معطوف به هر دو فصل ششم و هفتم باشد؛ اما وظایف و اختیارات شورا - شامل آنهایی که به «جلوگیری از وخیم شدن منازعات» مربوط است - تحت فصل ششم و هفتم منشور یکی نیستند. برای شورای امنیت اعمالی که با هدف جلوگیری از تشدید اختلافات و یا وخیم شدن منازعه‌ها یا وضعیت‌ها، چه قبل و چه بعد از مشخص شدن وجود یک تهدید علیه صلح، نقض صلح و یا عمل خشن صورت می‌پذیرند، یکی نبوده و حکمی واحد ندارند.

نقش شورای امنیت در جلوگیری از وخامت اختلافات را باید از اعمال شورا بر اساس فصل هفتم منشور جدا دانست:

مفاد برخی قطعنامه‌ها (به عنوان نمونه قطعنامه ۶۸۷ شورای امنیت صادر شده در ۳ آوریل

۱- ماده ۲ بند هفت منشور

۲- ماده ۱ بند ۱ منشور

۳- قطعنامه‌های مجمع عمومی ۲۶۲۵ و ۳۷/۱۰

۱۹۹۱ در مورد آتش بس میان عراق و کویت و اعضای از سازمان که بر اساس قطعنامه ۶۷۸ نوامبر ۱۹۹۰ با کویت همکاری می کردند) و رای حیطه کارکردها و صلاحیت های شورای امنیت بنا بر فصل هفتم به عنوان ارگان عامل حل و فصل اختلافات به صورت مسالمت آمیز است. اما قطعنامه ۶۸۷ را شورای امنیت همانند دیگر قطعنامه های قبل از آن در مورد مساله عراق / کویت، ذیل فصل هفتم به تصویب رساند که نتیجه این اعتقاد بود که در جریان حمله عراق به کویت نقض صلح رخ داده است. قطعنامه ۶۸۷ را شورا با هدف بازسازی صلحی که در نتیجه حمله عراق به کویت نقض شده بود به تصویب رساند. این قطعنامه همچنین در پی آن بود که از نقض احتمالی و یا تهدید صلح و امنیت بین المللی در منطقه از راه ترسیم مرزها، تأسیس یک منطقه غیرنظامی، خلع سلاح و جبران خسارت های ناشی از جنگ نیز جلوگیری شود. برخی از این اقدامات ممکن است در غیر این صورت در قالب منطق حل و فصل مسالمت آمیز منازعات جای بگیرند.

قطعنامه ای که توسط شورای امنیت بنا بر فصل هفتم منشور سازمان ملل به تصویب رسیده باشد، قطعنامه حل مسالمت آمیز اختلافات نیست. حتی زمانی که شورا برای طرف های ذینفع مشخص می کند چه باید بکنند و این باید، تماما و یا به صورت جزئی حالت توصیه ای دارند نیز قطعنامه، فصل هفتمی دانسته می شود. یک نمونه از این قطعنامه های فصل هفتمی شورای امنیت، قطعنامه ۵۹۸ است که در ۲ جولای ۱۹۸۷ در ارتباط با منازعه میان عراق و ایران صادر شد. تنها بند یک این قطعنامه دربرگیرنده تصمیم در مورد آتش بس، تعلیق فعالیت های نظامی و عقب نشینی نیروها به مرزهای شناخته شده بین المللی است. اقداماتی که در دیگر بندهای عملی قطعنامه آورده شده اند به نظر می رسد اقداماتی با هدف تسهیل ترتیبات دوستانه اعضا باشند. با این حال، بنا بر مقدمه قطعنامه ۵۹۸، این قطعنامه توسط شورای امنیت تماما بر اساس ماده های ۳۹ و ۴۰ فصل هفتم منشور سازمان ملل متحد تنظیم شده و شورا می تواند قراردادهای الزام آور و اجباری را چه از راه «تصمیم ها» و چه «توصیه ها» صادر کند.

اما این بدان معنا نیست که شورای امنیت نمی تواند در یک قطعنامه برخی قرارها را بر اساس فصل هفتم و برخی دیگر را بر اساس فصل ششم صادر کند. برای مثال، در برخی قطعنامه های شورا یک بند معین از قطعنامه منطبق با فصل هفتم تنظیم شده اما در مقدمه قطعنامه و دیگر بندها، ارجاعی به فصل هفتم و مواد آن نشده است. در قطعنامه های اینچنینی روشن است که تصمیم ها و قرارهای موجود در دیگر بندهای قطعنامه را شورای امنیت ذیل فصل ششم صادر کرده است. این توضیحات نشان می دهد که برخی قطعنامه های شورای امنیت دارای ماهیتی ترکیبی هستند.

اگر در متن آورده نشده باشد که قرار شورای امنیت بنا بر فصل ششم یا هفتم بوده است،

تنها راه برای مشخص کردن آن این است که نیت شورای امنیت زمانی که آن قطعنامه را می‌گذرانده است مشخص شود. اما تفسیر سکوت قطعنامه‌ها برای اینکه مشخص شود ماهیت حقوقی یک عمل یا قرار شورا در قطعنامه چه بوده است آسان نیست. برخلاف قضاوت‌های دیوان دادگستری بین‌المللی، شورای امنیت با لحاظ داشتن ملاحظات سیاسی مختلف عمل می‌کند و قطعنامه‌های آن در برگیرنده استدلال‌های جزئی نیست. زبان مقدمه قطعنامه‌ها ممکن است به همان اندازه زبان استفاده شده در بخش‌های اجرایی آنها گسترده و شامل باشد. همانگونه که در طول جنگ سرد ثابت شد، سکوت قطعنامه‌ها در واقع مشکل ساز بوده و سوءتفسیرهای مبتنی بر منافع را تسهیل می‌کند. در حال حاضر، به نظر می‌رسد شورای امنیت رویه مبتنی بر سکوت پیشین خود را تغییر داده و این امری است که باید مورد استقبال قرار بگیرد. شورای امنیت باید ترغیب شود تا رویه‌هایی جدید را برای خود در پیش بگیرد. ماده ۳۹ منشور از شورای امنیت می‌خواهد تا وجود یک تهدید علیه صلح، نقض صلح و یا عمل خشونت آمیز را مشخص کند. بهترین راه برای رسیدن به شفافیت همزمان با پرهیز از اختلاف‌ها و درگیری‌ها در تفسیر این است که شورای امنیت در اصل متن قطعنامه‌های مرتبط اراده خود را ذیل ماده ۳۹ و ماهیت حقوقی مورد نظر برای اقدامات جبرانی متخذ، تعیین کند. طرف‌های درگیر در منازعه و دولت‌های عضو به طور کلی باید بدانند شورای امنیت ذیل فصل ششم یا هفتم عمل می‌کند و خود شورای امنیت وظیفه دارد اختیارات سیاسی خود را بر اساس ملاحظات عینی اعمال کند.

این مسأله برای فهم نقش‌های واقعی و یا بالقوه شورای امنیت در جلوگیری از تشدید اختلافات ضروری است. ماهیت، دامنه و شدت اقدامات پیشگیرانه‌ای که شورای امنیت ممکن است در پیش بگیرد از یک حالت تا حالت دیگر متفاوت است. ما با کسانی که در مقطع کنونی یعنی بعد از تغییرات متوالی سال‌های اخیر در عرصه بین‌المللی جرأت کرده‌اند به ما یادآوری کنند که اختیارات گسترده شورای امنیت باید به شکلی اصیل و منطبق با معیارهای رویه‌ای و محتوایی ذکر شده در منشور ملل متحد اعمال شوند موافق هستیم؛ چرا که سازمان ملل متحد محصول معاهده‌ای بوده و از این رو اقتدار خود را به صورت مشروع و تا زمانی اعمال می‌کند که بر اساس اختیاراتی باشد که اعضاء سازمان به آن داده‌اند.^۱

۱- برای نمونه بنگرید به:

Franck T.M (1992), The Security Council and Threats to the Peace: Some Remarks on Remarkable Recent Developments, in Hague Academy of International Law, The Development of the Role of the Security Council. Peace-Keeping and Peace-Building, Workshop, at pp. 83 and 84.

حفظ راه ها و روش هایی که در طول جنگ سرد بنا بر فصل ششم ایجاد شده اند و سازماندهی ابزارهای فصل هفتمی

در طول دهه های جنگ سرد، شورای امنیت عمدتاً برای مهار بحران ها و خواباندن اختلافات و نه ارگانی برای اقدام قهر آمیز دسته جمعی (حتی در اجرای تصمیماتی که بنا بر فصل هفتم منشور اتخاذ می شد) به شمار می آمد. در اغلب موارد نیز خصومت میان اعضاء دائم شورا اجازه تصمیم های قطعی بر اساس بندهای ۳۹ به بعد منشور را نمی داد. این اما بدان معنی نیست که شورای امنیت بلاعمل و ساکت بوده است بلکه بدان خاطر است که راه ها و ابزارهای جایگزین از جمله طرح یک موقعیت یا اختلاف در مجمع عمومی پیش بینی شده بود. در متن بسیاری از قطعنامه ها نیز از زبانی مبهم استفاده می شد تا بتوان درون شورا به توافق رسید. یکی از راه هایی که به تناوب مورد استفاده قرار می گرفت، دست زدن به اقدامات مشروط ذیل بند ۴۰ برای جلوگیری از وخامت موقعیت ها بود؛ مانند تلاش برای جلوگیری از رخ دادن خشونت یا منازعه و مدیریت بحران با دست زدن به اقداماتی بر اساس فصل ششم به جای فصل هفتم. اینکه شورای امنیت به راه ها و ابزارهای جایگزین پناه می برد، عدم قطعیت هایی فراوان را در مورد ماهیت حقوقی بسیاری قطعنامه ها و اقدامات شورا در طول جنگ سرد بوجود آورده و به شورا اجازه می داد تا در بسیاری بحران ها مداخله کند؛ هر چند که این مداخله ها از راه ها و ابزارهایی مشورتی پی گرفته می شد.

بهترین نتیجه مدیریت بحران های فصل هفتمی با ابزارهای فصل ششمی در طول جنگ سرد ایجاد «عملیات های حفظ صلح سازمان ملل» بود. مقصود و هدف از این عملیات ها «دسته جمعی» بوده و موثر نیز واقع می شدند. اینها ابزارهایی موقت برای حل و فصل اختلافات و موقعیت های منازعه آمیز بنا بر فصل ششم بودند و از این رو لازم است به همین شکل و مستقل از موقعیت های سیاسی کنونی در داخل و خارج از شورای امنیت حفظ شوند. این نکته در اینجا ذکر شد چرا که اخیراً «عملیات های حفظ صلح سازمان ملل» به عنوان ابزارهای فصل هفتمی شناخته شده اند. اگر این رویکرد در سال های آینده ادامه و تعمیم پیدا کند باید نگران «عملیات های حفظ صلح سازمان ملل» بود. رجوع کردن به ابزارهای فصل ششمی برای رسیدن به اهداف فصل هفتمی ایرادی ندارد؛ مشروط به اینکه ابزارهای مورد نظر طبیعت و ماهیت خود را حفظ کرده باشند. در نتیجه، ما نیز نگرانی ای مشابه دبیر کل سابق سازمان ملل خاویر پرز دکوئیار داریم.^۱ آنچه که در حال حاضر باید انجام شود این است که ابزارهای فصل هفتم را که در منشور ملل متحد تصریح شده اند به نوعی سازمان دهی کرده و بر اثرگذاری آنها بیافزاییم و

یا در پاسخ به نیازهای و شرایط جدید، به ابزارهای فصل هفتمی ای جدید از راه اجماع و یا توافق کلی دست پیدا کنیم.

نیاز به پالایش بیشتر برخی مفاهیم نظام ملل متحد (حفظ صلح؛ صلح سازی؛ تثبیت صلح؛ تهدید علیه صلح؛ دیپلماسی پیش گیرانه؛ کمک های بشردوستانه)

تقویت سازمان ملل و افزودن بر انسجام آن با هدف حفظ صلح و امنیت بین المللی و دیگر اهداف والای سازمان باید بدون شک مورد توجه باشد اما در این میان نباید دچار سردرگمی شد. برای مثال، به نظر می رسد که نه تنها سازمان ملل دارد خود را بیشتر درگیر جنگ، موارد نقض و یا تهدیدات علیه صلح و امنیت بین المللی، کمک به حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات و عملیات های حفظ صلح می کند بلکه خود را در صلح سازی و تثبیت صلح، منازعه هایی که ریشه بین المللی دارند و موقعیت های خصومت و جنگ داخلی نیز درگیر ساخته است. این روندهای جدید را می توان با توجه به برخی دلایل (استقلال ملت ها، استعمار زدایی و الزامات جدیدی که دولت ها پذیرفته اند) و ملاحظات (مانند حساسیت های جدید به نیاز به توسعه حمایت بین المللی از حقوق بشر و ارزشهای بشری) توضیح داد. اما برای رسیدن به پیشرفت پایدار، تمامی این مواردی که ذکر شد را باید بهتر بشناسیم. تحولات جاری فرصت هایی جدید را برای «جلوگیری از تشدید اختلافات» ایجاد کرده اند که البته هنوز در مراحل ابتدایی هستند. هر چند در این مورد ایده ها و پیشنهادهایی ارائه شده است اما هنوز به بحث هایی عمیق تر نیاز داریم تا بتوانیم در خلال آنها مفاهیم قدیمی و جدید را پالایش کرده و به اجماعی کلی در مورد چارچوب های اقدام برسیم. در این میان باید به ساختار کلی سازمان ملل، جامعه بین المللی و حقوق بین الملل توجه داشت و بهترین مکان برای این مباحث نیز مجمع عمومی سازمان ملل متحد است.^۱

برای مثال، حداقل تا همین اواخر «حفظ صلح» به صورت یک ابزار حل و فصل مسالمت آمیز تلقی می شد. «صلح سازی» به نظر می رسد مفهومی باشد که نیازمند هر دو دسته اقدامات فصل ششم و هفتم است؛ اما اینکه چگونه، چه زمان، تا چه اندازه و به وسیله چه کسی این دو دسته اقدامات باید صورت بگیرد، محل سوال است. نهایت اینکه به نظر می رسد «صلح سازی» تا اندازه زیادی از مفهوم کلی «پیشگیری» الهام گرفته است اما برای ما چندان روشن نیست که آیا منظور از آن این است که «صلح سازی» مفهومی عملیاتی با هدف جلوگیری از ظهور اختلافات و موقعیتهایی است که ممکن است صلح و امنیت بین المللی را به خطر بیندازند یا منظور از آن پیشگیری از وخیم شدن منازعات و موقعیت های موجود، پیشگیری از تهدیدات

بیشتر علیه صلح، موارد نقض صلح و یا اعمال خشونت آمیز تعیین شده و یا بازسازی طبیعی یک کشور بعد از سال‌ها جنگ و منازعه داخلی (مانند نیروهای موقت سازمان ملل در کامبوج) است. آنچه باید روشن شود نقش شورای امنیت در «حمایت‌های بشردوستانه» زمانی است که ذیل فصل هفتم (مانند بحران‌های خلیج فارس، سومالی و یوگوسلاوی سابق) و یا فصل ششم عمل می‌کند. رنج‌ها و آمال انسانی به دلایل انسانی و حقوقی در تمام شرایط یا باید متوقف شده یا تخفیف یابد. علاوه بر این، در برخی موارد مشخص، رنج‌های پناهندگان می‌توانند دلیل وخیم شدن اختلافات و یا وضعیت‌ها باشند و خود دلیلی دیگر برای ارائه «کمک‌های بشردوستانه» سازمان ملل هستند که در صورت لزوم ارائه می‌شود. اما «کمک‌های بشردوستانه» شامل تأسیس «مناطق امن» چه در شرایط جنگ داخلی (بوسنی و هرزگوین) یا در دیگر شرایط، ممکن است به صدور قطعنامه‌هایی ذیل فصل هفتم منشور سازمان ملل و یا اقداماتی بیانجامد که ماهیت و هدف یک عملیات سازمان ملل را تغییر دهند.

قطعنامه ۸۳۶ صادر شده در ۴ ژوئن ۱۹۹۳ نمونه‌ای است که به خوبی نشان می‌دهد چنین تغییراتی در مداخله شورای امنیت چگونه حاصل می‌شوند. این قطعنامه که ذیل فصل هفتم به تصویب رسید، وظیفه اصلی نیروهای سازمان ملل در جمهوری بوسنی و هرزگوین را به حمایت از ساریوو و چند شهری که قبلاً مناطق امن اعلام شده بودند گسترش داده و این اختیار را به آنها داد تا اقدامات لازم شامل استفاده از زور در برابر بمباران مناطق امن را در پیش بگیرند. علاوه بر این، قطعنامه ۸۳۶ به دولت‌های عضو این اجازه را داد تا به صورت منفرد و یا از راه سازمان‌های منطقه‌ای، از نیروی هوایی خود برای حمایت از نیروهای سازمان ملل در عمل به وظیفه خود حمایت کنند. این استفاده از زور برای تقویت «کمک‌های بشردوستانه» در شرایط جنگ داخلی مشکلات جدید بسیار بیشتری را ایجاد کرده است.

به نظر می‌رسد تعریف مفهوم «تهدید صلح» به صورت خاص برای مطالعه سرفصل «جلوگیری از تشدید منازعه‌ها» مهم باشد. شورای امنیت قطعاً این توان را دارد تا تصمیماتی را در مورد وجود «تهدید علیه صلح» گرفته و اقداماتی قهرآمیز را ذیل فصل هفتم انجام دهد. اما به شورا توصیه می‌شود تا در این زمینه با احتیاط برخورد کرده، بر اساس منشور سازمان ملل عمل کرده و ملاحظات اصلی حقوق بین‌الملل را در نظر داشته باشد. عمل بدون در نظر گرفتن این ملاحظات و یا در پیش گرفتن استانداردهای دوگانه مطمئناً راهی درست برای رسیدن به همکاری میان دولت‌ها و افراد در اجرای قطعنامه‌هایی که شورای امنیت تصویب می‌کند نیست. حتی ممکن است در نهایت در برخی موقعیت‌ها اینگونه عمل کردن به عملکرد دیگر ارگان‌های اصلی در پرداختن به وظایف خود در تحقیق حل و فصل مسالمت آمیز آسیب بزند.^۱

۱- برای نمونه نگاه کنید به حکم ۱۴ آوریل ۱۹۹۲ دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه مربوط به «پرشش

مفهوم «تهدید صلح» مفهومی کاملاً مبهم و ذهنی است که اگر به صورتی نادرست توسعه یابد می‌تواند به عکس العمل‌هایی نامطلوب در میان دولت‌های عضو بیانجامد. امکان رخ دادن عکس‌العمل‌های مشکوک یا نامطلوب زمانی افزایش می‌یابد که تصمیمی که توسط شورای امنیت گرفته شده و یا اقدامات اجباری که از سوی آن اتخاذ شده‌اند در مورد منازعه میان یک دولت یا دولت‌های عضو دائم شورای امنیت و دیگر دولت یا دولت‌ها باشد. دلیل نیز این است که شورای امنیت نهادی سیاسی است و نه یک دادگاه یا دیوان. به نظر می‌رسد دیگر مفاهیم مانند «دیپلماسی پیشگیرانه» و حتی «دفاع دسته‌جمعی» نیز نیاز به پالایشی بیشتر داشته باشند. «نظام امنیت دسته‌جمعی» سازمان ملل نیز متشکل از دو بعد یا مولفه لازم اما مجزا است که هر کدام از آنها توجیهات و ملزومات خاص خود را داشته، به نیازها و ملاحظات خاص خود پاسخ داده، بنا بر اصول و قواعد منشور سازمان ملل بوده و ذیل حقوق بین‌الملل عمومی تعریف می‌شوند.

از زمان بحران خلیج فارس، اصطلاح «نظم جدید بین‌المللی» برای توصیف عرصه بین‌المللی مورد استفاده و البته سوء استفاده قرار گرفته است. اما همانطور که نوشته شده است، حقوق‌دان‌های بین‌المللی «تقریباً چیزی جز اسم آن نمی‌دانند؛ چرا که ماهیت آن تعریف نشده و قواعد و مقررات آن بنا گذاشته نشده‌اند».^۱ دکترین «نظم نوین بین‌المللی» نیز ایمن نبوده و حتی برخی نویسندگان تلاش کرده‌اند تا ابعادی قانونی به آن بدهند. یکی از ابزارهای مورد استفاده، نظریه «حل منازعه» (مفهوم فرآگیرتر از فرونشاندن منازعه) است که به انتقال خودکار از عمل پیشگیرانه به عمل قهرآمیز و به عبارت دیگر، ارتباط دادن فصل‌های ششم و هفتم منشور ملل متحد مربوط می‌شود.^۲

حل منازعه مفهومی مبهم است. اما همانگونه که حامیان آن تایید می‌کنند حل منازعه معطوف به «نظام موجود» نیست. علاوه بر این، این گزاره به معنای پشت سر گذاردن نظام موجود از راه تفسیر منشور سازمان ملل و یا توسعه پیشرونده تکنیک‌های حقوق بین‌الملل است. از این رو به منشور و حقوق بین‌الملل جدیدی نیاز است. این گزاره با خود خطر بازبینی کلی منشور سازمان ملل را به همراه دارد که البته حامیان ایده حل منازعه خود چندان با آن موافق نیستند. حل منازعه همچنین گزاره‌ای است که با نگرش‌های اغلب دولت‌های موجود از جمله

هایی در مورد تفسیر و اجرای کنوانسیون ۱۹۷۱ مونترال که در حادثه لاکربی مطرح شدند.»

1 - Sharara M. The Development of the Role of the Security Council. Peace-building, Peacemaking, Peacekeeping, in Hague Academy of International Law, Op, cit, p. 63.

2- See for example Orrego Vicuna, F. The Settlement of Disputes and Conflict Resolution in the Context of a Revitalized Role for the United Nations Security Council in Hague Academy of International Law, Op. cit., at p. 43.

قدرت‌های بزرگ همخوان نیست. این ناهمخوانی را می‌توان به وضوح در بیانیه اعضای شورای امنیت سازمان ملل مورخ ۳۱ ژانویه ۱۹۹۲ مشاهده کرد.

تحولات و پیشنهادهای ارائه شده

در پاسخ به شورای امنیت، دبیر کل سازمان ملل پطروس گالی پیشنهادهایی بسیار مهم را در قالب «دستور کاری برای صلح»^۱ و دیگر گزارش‌هایش^۲ ارائه کرده است. دولت‌های عضو نیز پیشنهادهاتی داده‌اند و در شورای امنیت، مجمع عمومی و کمیته‌های آن نیز بحث‌هایی در این مورد مطرح شده است. اما تمامی این حرکت‌ها در انطباق با منشور ملل متحد و «نظام امنیت دسته جمعی» موجود و نه غیر از آن صورت می‌گیرد. هدف نهایی این است که نظام موجود موثرتر شده تا ارزش عملیاتی آن از راه استفاده کامل از تمامی توانمندی‌هایش ارتقاء داده شود و نه اینکه فرض‌های بنیادین و اصول نظام تغییر کنند. به نظر می‌رسد درجه‌ای از توافق در شورای امنیت در مورد مشارکت سازمان‌ها و ترتیبات بین‌المللی^۳ در مورد نقش در حال گسترش دبیر کل^۴ و نیز در مورد استفاده کارتر از دبیرخانه به دست آمده است؛ هرچند مسأله تامین مالی اجرای سیاست «پیشگیری از وخیم شدن منازعه‌ها» همچنان لاینحل مانده است.

علاوه بر این، مجمع عمومی و کمیته ویژه منشور در دهه گذشته پیشرفت‌های دیگری نیز داشته‌اند که شاهد مثال آن به تصویب رساندن «بیانیه پیشگیری و حذف منازعه‌ها و موقعیت‌های منازعه آمیز احتمالا تهدید کننده صلح و امنیت بین‌المللی و نقش ملل متحد در این باره» در ۵ دسامبر ۱۹۸۸^۵ و «بیانیه حقیقت‌یابی ملل متحد در زمینه حفظ صلح و امنیت بین‌المللی»^۶ ۹ دسامبر ۱۹۹۱^۷ است. در ۱۹۸۷ مجمع عمومی همچنین «بیانیه تقویت اصل پرهیز از تهدید یا استفاده از زور در روابط بین‌الملل»^۸ را تصویب کرد. این بیانیه‌ها تحولاتی جدید در مورد منشور ملل متحد به شمار می‌روند که خود از سال ۱۹۴۵ به اجرا گذاشته شده است. با این حال، هدف این بیانیه‌ها تغییر یا اصلاح منشور نیست. «دستنامه حل مسالمت آمیز اختلافات میان دولت‌ها» که پیرو تقاضای مجمع عمومی در سال ۱۹۸۴ توسط دبیرخانه سازمان ملل در ۱۹۹۲ منتشر شد، بر اساس طرح کمیته ویژه منشور و در مشورت با دولت‌های عضو و «در تناسب با منشور ملل متحد» تهیه شد. مفاد دستنامه منعکس کننده اصول منشور ملل متحد، بیانیه روابط دوستانه

1- S/24111

2- E. g. Doc. A/48/1 of 10 September 1993.

۳- نگاه کنید به یادداشت ریس شورای امنیت مورخ ۲۸ ژانویه ۱۹۹۳.

۴- نگاه کنید به بیانیه اعضای شورا مورخ ۳۱ ژانویه ۱۹۹۲.

۵- قطعنامه مجمع عمومی ۴۳/۵۱.

۶- قطعنامه مجمع عمومی ۴۶/۵۹.

۷- قطعنامه مجمع عمومی ۴۲/۲۲.

۱۹۷۰ و بیانیه مانیل ۱۹۸۸ علاوه بر دو بیانیه ۱۹۸۸ و ۱۹۹۱ است که در بالا به آنها اشاره شده است. این بیانیه‌های مجمع عمومی همگی با این ملاحظه همراه هستند که مفاد آنها نباید مفاد منشور ملل متحد، حقوق و وظایف دولت‌ها یا حیطه اختیارات و عملکرد ارگان‌های سازمان ملل را نقض کند.

نقش رو به افزایش دیوان دادگستری بین‌المللی

دیوان دادگستری بین‌المللی از حوالی سال ۱۹۸۰ به صورت خاص فعال بوده است. دولت‌های جهان از جمله تعدادی از کشورهای جهان سوم قضایا و پرونده‌هایی را برای حل و فصل قضایی به دیوان فرستاده‌اند که تعداد آنها نیز رو به افزایش است. برخی از این قضایا در برگیرنده اختلافاتی هستند که به اشکال مختلف تهدیداتی را علیه صلح و امنیت بین‌المللی به همراه داشته‌اند.

برخی اختلافات مرزی یا سرزمینی که اخیراً توسط دیوان حل و فصل شده‌اند قبل از اینکه به دیوان ارجاع داده شوند عملاً به منازعه‌هایی میان دولت‌ها منجر شده بودند.^۱ قضایای مربوط به استعمار زدایی نیز به دیوان ارجاع داده شده‌اند.^۲ در آگوست ۱۹۹۳، سازمان بهداشت جهانی تقاضایی را به دیوان برای یک رای مشورتی ارائه داد که در ادامه می‌آید: «در رابطه با اثرات محیط زیستی و مربوط به سلامت، آیا استفاده از سلاح‌های هسته‌ای توسط یک دولت در جنگ و یا دیگر منازعه‌های مسلحانه نقض تعهدات و وظایف آن دولت ذیل حقوق بین‌الملل شامل اساسنامه سازمان بهداشت جهانی است؟»^۳

تمامی فعالیت‌های دیوان بین‌المللی دادگستری نشان‌دهنده تجدید اعتماد به حل و فصل قضایی اختلافات و توانمندی رویه‌های قضایی مشورتی دیوان است. پیشنهادات و ایده‌هایی جدید در مورد دیوان و نقش آن ارائه شده و مورد بحث قرار گرفته‌اند. نمونه آنها دادن اختیار به دبیرکل سازمان ملل برای طرح درخواست آراء مشورتی است. برخی بیانیه‌های دیگر نیز که بر اساس بند دوم ماده ۳۶، اساسنامه قرار می‌گیرند توسط دولت‌ها مطرح شده‌اند اما تعداد آنها در مقایسه با تعداد دولت‌ها بسیار کم است؛ به گونه‌ای که از هر پنج دولت یک دولت اقدام به صدور بیانیه کرده است.

به نظر می‌رسد در حال حاضر دولت‌ها روند فعلی حضور دیوان دادگستری بین‌المللی در حل و فصل مسألت‌آمیز اختلافات را بیش از دروان جنگ سرد و استعمار زدایی می‌پذیرند. با این وجود به نظر می‌رسد دولت‌های قدیمی نسبت به گذشته آمادگی کمتری برای پذیرش

1- The Land, Island and Maritime Frontier Dispute (El Salvador/Honduras: Nicaragua intervening) and the Territorial Dispute (Libyan Arab Jamahiriya/Chad).

2- Phosphate Lands in Nauru, East Timor, Gabcikovo-Nagymaros Project.

3- Legality of the use by a State of nuclear weapons in Armed conflict.

افزایش حیطه صلاحیت های دیوان دارند. اساسنامه دیوان همان است که در ۱۹۴۵ تصویب شده است. در واقع از آنجا که برخی پرونده هایی که به دیوان ارجاع شده اند به پرسش هایی در مورد نقش های دیوان و شورای امنیت می پردازند، دیدگاه ها در مورد آنها نیز متفاوت بوده اند. آیا باید مسائل همانگونه که در منشور و اساسنامه بوده اند باقی بمانند؟

آیا باید صلاحیت دیوان در مورد الزامات منشور و حقوق بین الملل به حیطه هایی که در آنها شورای امنیت دارای وظایف سیاسی است محدود شود؟

قضیه لاکربی و اختیارات شورای امنیت و تعارض با دیوان بین المللی دادگستری

همسو با تغییرات ماهوی در ساختار نظام بین المللی و فراهم شدن شرایط تازه برای فعالیت بیش از پیش شورای امنیت سازمان ملل، این رکن سعی کرده هماهنگ با گسترش حوزه ی عملکرد خود با برداشتی موسع از منشور و نوآوری در وظایف، صلاحیت خود اعمال کند.

براساس این رهیافت، فرض بر این است که طرح و اعمال آموزه ی نامحدود تلقی کردن صلاحیت شورای امنیت جهت حفظ صلح و امنیت بین المللی و توفیق دولت های قدرتمند در به کارگیری این رویه در تعدادی از بحران های پس از جنگ سرد موجب شده تا شورا بر خلاف گذشته و به راحتی بر اساس فصل هفتم منشور به اتخاذ تصمیم بپردازد. موضع شورای امنیت در قبال « قضیه لاکربی » (آقای، سید داود، قضیه لاکربی و اختیارات شورای امنیت، فصلنامه راهبرد، شماره ۱۲، زمستان ۷۵). نحوه رأی گیری در خصوص قطعنامه های مربوط به این امر و رسیدگی قضایی به یک اختلاف حقوقی که در حیطه وظایف دیوان لاهه است و نوآوری هایی که در این زمینه صورت گرفته همه و همه بیانگر رویکردی نوین به توسعه و تحول در صلاحیت شورای امنیت است. (همان منبع)

این سؤال مطرح می شود که؛ دخالت شورای امنیت به عنوان رکن سیاسی سازمان ملل متحد نسبت به موردی حقوقی که علی القاعده رسیدگی به آن ها در صلاحیت یک رکن قضایی است چه توجیهی دارد؟

شورا در قضیه لاکربی با استفاده از حداکثر توان خود در تفسیر موسع منشور، سعی کرد که یک اقدام تروریستی محدود را که چند سال قبل به وقوع پیوسته و انتساب آن به دولت که تاکنون هم در هیچ محکمه ذی صلاحی به اثبات نرسیده است، به عنوان تهدید علیه صلح و امنیت بین المللی قلمداد و بر اساس فصل هفتم منشور مبادرت به چاره جویی کند و در این چاره جویی تا آنجا پیش رفت که بر خلاف اصل مسلم و پذیرفته شده حاکمیت دولت ها از لیبی خواست که دو فرد مظنون را جهت محاکمه به مقامات قضایی یک دولت بیگانه تسلیم کند.

دیوان بین المللی دادگستری پس از بررسی دادخواست و مدافعات طرفین و قطعنامه های شورا را خاطر نشان ساخت، این نکته که در مرحله فعلی دادرسی است و کار دادگاه فقط رسیدگی به این مسأله است که آیا اوضاع و احوال مربوط به قضیه ایجاب می کند که برای حفظ

حقوق طرفین قرار موقت صادر کند یا خیر و این که دیوان در این مرحله قادر نیست در مورد مسایل موضوعی و حکمی مربوط به قضیه اظهار نظر قاطع کند، ضمن محفوظ نگه داشتن حقوق طرفین در ادامه دعوی در دیوان و ابراز دلایل موضوعی و حکمی در ماهیت امر چنین اظهار نظر کرد که: لیبی و دو دولت ایالات متحده آمریکا و بریتانیا همگی در مقام اعضای سازمان ملل متحد و به موجب ماده ۵۲ منشور ملل متحد مکلف به پذیرش و اجرای تصمیمات شورای امنیت هستند و از آنجا که قطعنامه ۸۴۷ از جمله ی این تصمیمات است و دولت‌های عضو سازمان ملل به موجب ماده ۳۰۱ منشور قبول کرده‌اند که تعهداتی را که موجب منشور متقبل شده‌اند بر سایر تعهداتی که به موجب موافقت‌نامه‌های دیگر و از جمله معاهده مونترال عهده‌دار شده‌اند، مقدم بدانند، اعلام کرد که اقدامات موقتی که لیبی خواستار آن شده است طبعا به حقوقی که ایالات متحده آمریکا و بریتانیا از قطعنامه ۸۴۷ به دست آورده‌اند لطمه وارد می‌سازد.

دیوان در این ماجرا با کنار کشیدن خود از اعمال وظایف قانونی و قضایی خود که منشور بر عهده او نهاده است و هماهنگی غیر ضروری با شورا و عدم صدور قرار موقت که از سوی لیبی درخواست شده بود، موجب پیچیدگی موضوع و ترغیب صاحبان قدرت در شورای امنیت برای تأمین اهدافشان شد.

رسیدگی همزمان دو رکن ملل متحد به یک قضیه به شکلی تازه مسأله ایجاد محدودیت و اختیارات شورای امنیت و نحوه اعمال این محدودیت‌ها و اینکه این محدودیت‌ها به چه شکلی و توسط چه مرجعی می‌تواند اعمال گردد، مسائلی است که به دنبال طرح قضیه لاکربی در شورای امنیت و دیوان مورد بحث است. فرض کنیم که اقدامات و عملکرد شورا در قبال قضیه لاکربی خارج از چهارچوب اختیارات و وظایف این رکن صورت گرفته و برخی اصول بین‌الملل و مفاد منشور در این زمینه نقض شده و دیوان دادگستری که تصور می‌شد با اتخاذ مواضع منطقی و اصولی بتواند شورا را در مواردی کنترل نماید در وظیفه خود قصور ورزیده است و در اینجا باید بر دیوان بین‌المللی دادگستری خرده گرفت، که چرا علی‌رغم وجود همه شرایط لازم جهت صدور قرار تأمینی مورد درخواست لیبی آن را رد کرد در حالی که موظف بود با توجه به واقعیت‌های موجود مبادرت به صدور قرار تأمینی کند و لو آن چنین تصمیمی با توجه به قطعنامه ۷۴۸ شورای امنیت بلا اثر می‌شد. این امر می‌توانست جلوی بخشی از اعمال نفوذهای بی‌مورد اعضای قدرتمند شورای امنیت را سد نماید.

نتیجه گیری

از تمام آنچه بیان شد اینگونه نتیجه گرفته می شود که باید بحث از نقش های هر کدام از کشورهای شورای امنیت و دیوان دادگستری بین المللی در ارتباط با «پیشگیری از تشدید منازعه ها» را امروز نیز همانند گذشته در زمینه «نظام امنیت دسته جمعی» مورد بررسی قرار داد. در این میان باید به تمایزاتی که منشور ملل متحد میان موضوعات فصل ششم و هفتم و نیز میان عملکردها و صلاحیت های ارگان های سازمان ملل زمانی که به عنوان ارگان های حل و فصل مسالمت آمیز و زمانی که به عنوان ارگان های اعمال صلح و امنیت عمل می کنند قائل شده است، توجه داشت. در نهایت تمایز میان حقوق و وظایف دولت ها ذیل منشور ملل متحد و همین حقوق و وظایف ذیل حقوق بین الملل باید مورد توجه قرار گیرد.

از این رو مطالعه پیشگیری از تشدید اختلاف ها باید توجهی خاص به مفاد این اصل داشته باشد که دولت ها باید اختلافات خود را از راه های مسالمت آمیز و به گونه ای حل و فصل کنند که صلح و امنیت بین المللی و عدالت آنگونه که در ماده ۲، بند ۳ منشور ملل متحد تصریح شده است به خطر نیفتد. در این ارتباط، باید در نظر داشت که اصطلاح «پیشگیری» و «پیشگیری از وخامت» در متن منشور ملل متحد تنها در ارتباط با آن مولفه های نظام که به تهدیدات علیه صلح، نقض صلح و یا اعمال خشونت آمیز مرتبط هستند مورد استفاده قرار گرفته اند. «پیشگیری» در اینجا به معنای پیشگیری از منازعاتی است که می توانند حفظ صلح و امنیت بین المللی را به خطر اندازند.

تهدید به استفاده و یا استفاده از زور غیرقانونی دانسته شده است و اختلافات و موقعیت های بین المللی باید با ابزارهای مسالمت آمیز فرونشانده شوند. دولت ها می توانند ابزارهای حل و فصل را انتخاب کنند اما این ابزارها باید مسالمت آمیز باشند. در صورت شکست در رسیدن به حل یک منازعه به صورت مسالمت آمیز با پیگیری یک روش، دولت ها وظیفه دارند در پی حل و فصل موضوع از روش های مسالمت آمیز دیگری که در مورد آنها به توافق رسیده اند باشند. اگر دولت ها در رسیدن به چنین راه هایی ناکام بمانند، در صورتی که ادامه اختلافشان صلح و امنیت بین المللی را به خطر بیاندازد، آن اختلاف به شورای امنیت سازمان ملل ارجاع داده می شود. از این رو است که حل و فصل می تواند زمان بر باشد. علاوه بر این باید در نظر داشت که حسن نیت و دیگر ضمانت هایی که همان «حقوق» و «وظایف» هستند، برای حل و فصل مسالمت آمیز منازعات پیش رو گذاشته شده اند. یکی از این «وظایف» ممانعت از وخیم شدن منازعه به گونه ای است که در بیانیه روابط دوستانه ۱۹۷۰ و بیانیه مانیل ۱۹۸۲ منعکس شده است. علاوه بر این، دیگر تحولات شامل تحول مفهوم «دیپلماسی پیشگیرانه» تلاش کرده اند تا مفهوم «پیشگیری از وخامت» را از راه پرداختن به مراحل اولیه شکل گیری منازعه توسعه دهند.

برای مثال، بیانیه پیشگیری و از میان بردن اختلافات و موقعیت‌ها و بیانیه ۱۹۹۱ پیرامون حقیقت‌یابی به همین موارد ارجاع داده‌اند. در نهایت، باید به یاد داشت که دولت‌های درگیر در یک منازعه باید همچنان در روابط دوجانبه خود وظایف و الزاماتشان در قالب منشور ملل متحد و نیز اصول بنیادین حقوق بین‌الملل را محترم بدارند.

اقدامات سازمان ملل متحد در مرحله اول متکی بر اصول منشور ملل متحد است که به امضاء و تصویب کشورهای عضو رسیده و از نظر ماهیت، یک معاهده بین‌المللی حقوقی به شمار می‌رود، که هدف سازمان ملل متحد در این معاهده، حفظ نظم و امنیت بین‌المللی تعریف شده است. نکته قابل توجه در بند یک از ماده اول منشور و در عرصه هدفهای سازمان ملل متحد جایگاه خاصی به موضوع حفظ صلح و امنیت جهانی داده شده و منشور به طور کلی به حفظ صلح و نبود جنگ و ایجاد دنیای مسالمت‌آمیز بر اساس ارزشهای متعالی انسانی می‌نگرد. اما متأسفانه در عمل شاهدیم که اقدامات سازمان ملل در برخی موارد در راستای اهداف قدرتهای بزرگ و کشورهایی است که از حق وتو برخوردارند. این مسأله نیز از نظر حقوقی و سیاسی با اهداف والایی که برای سازمان ملل متحد در منشور تعریف شده است مغایرت دارد.

ارکان اصلی سازمان ملل متحد در ارتباط با هم به گونه‌ای سازمان‌دهی شده‌اند که به موازات هم بوده و در تعارض کارکردی با هم قرار نگیرند. این ارکان براساس منشور ملل متحد، اهداف، کارکرد و وظایف خاص و تعریف شده خود را عمل می‌کنند. مجمع عمومی و شورای امنیت بر طبق وظایف منشوری در مواقعی که صلح و امنیت بین‌المللی به مخاطره بیفتد با توسل به روشهای سیاسی اختلافات بین‌المللی را حل و فصل می‌نمایند در حالیکه دیوان بین‌المللی دادگستری به عنوان یک رکن قضایی ملل متحد جهت برقراری صلح و امنیت بین‌المللی دائمی عمل می‌کند. دیوان در همه موارد مکلف هست اختلاف فی مابین را مطابق با قواعد حقوق بین‌الملل و قواعد حقوقی حل و فصل نماید، سیستم انتخابی قضات و عضویت کلیه کشورها دیوان را به یک مرجع قضایی جهانی مبدل ساخته به طوری که حتی کشورهایی که عضو سازمان ملل نیستند این حق را دارند که طرف دعوی واقع شوند، دیوان به عنوان رکن اصلی و قضایی سازمان ملل دو مسئولیت بر عهده دارد؛

اول اینکه در نقش یک مرجع قضایی بی طرف اختلافات بین‌المللی را به صورت مسالمت‌آمیز حل و فصل می‌نماید و دوم بر اساس اسناد و دکترین حقوقی هدف مهمتری را دنبال می‌کند که در ارتباط با حقوق بین‌الملل است. اما برخی از ملاحظات سیاسی در عملکرد دیوان باعث شده که دیوان در رویه قضایی خود تن به مصلحت‌گرایی بدهد به علاوه نبود قواعد حقوقی، توصیه‌ای بودن آرای مشورتی، نظر و تصمیم دیوان کم‌رنگ و بی اعتبار جلوه می‌کند. به عنوان مثال در قضیه آفریقای جنوبی و لاکربی رویکردی محافظه‌کارانه اتخاذ نمود.

پویایی تصمیمات دیوان و نقصان قواعد حقوق بین‌الملل دلالت بر آن دارد که دولت‌ها و جامعه بین‌المللی و سایر دادگاه‌های بین‌المللی به چنین منبعی نیاز واقعی دارند. دیوان نیز برای حفظ موقعیت خود به عنوان یک دادگاه جهانی باید از اعمال مضیق قواعد حقوقی عدول کند و آن را با مقتضیات و نیازهای جامعه بین‌المللی انطباق دهد.

دیوان در قضیه آفریقای جنوب غربی نشان داد در صورتی جایگاه خود را به عنوان رکن اصلی حقوق بین‌الملل حفظ می‌کند و ارتقاء می‌دهد که؛ صرفاً اعلام‌کننده قواعد حقوقی نباشد بلکه بر روح و غنای حقوق بین‌الملل با کنشگری قضایی خود بیفزاید. در این قضیه دیوان اثبات کرد، موضوعاتی که برای دولت‌ها منافع مادی یا فیزیکی محسوسی ندارد، در صورتی که مربوط به موضوعات حقوق بشری و بشردوستانه باشد می‌تواند برای دولت‌ها منفعت حقوقی داشته باشد، حقوق یک پدیده زنده است و مجموعه‌ای از قواعد غیرقابل تغییر و ایستا نیست. حقوق با توجه به واقعیات و اهداف اجتماعی که در حرکت است تغییر می‌کند و تکامل می‌یابد و در هر دوره تاریخی ضمن آنکه منعکس‌کننده نیازهای جمعی است، هدف آن نیز نیل به یک هدف اجتماعی است. روشن است که، روند توسعه اجتماعی یکی از منابع مهم برای تغییر حقوق است. حقوق یک مفهوم انتزاعی نیست بلکه ریشه در شرایط اجتماعی دارد، چنانچه در این قضیه ارتقاء و سعادت پیشرفت ساکنان تحت سرپرستی به عنوان رسالت مقدس تمدن انسانی یک توصیه اخلاقی یا انسان‌دوستانه نیست، بلکه ناشی از تحولات جامعه بین‌المللی است که عوامل جامعه‌شناسی در شروع نظام سرپرستی در آغاز ۱۹۱۹ باید در تفسیر این نظام در صدر اهمیت قرار گیرد.

در نتیجه در این قضیه تفکر محدودسازی قضایی محکوم به شکست شده است، به این دلیل که با حمایت از اصل حاکمیت دولت‌ها در مخالفت با دکترین ایجاد قاعده در مقابل تمامیت بشری می‌ایستند.

جامعه بین‌الملل نیز می‌داند که دیوان باید نقش مرکزی در توسعه حقوق بین‌الملل داشته باشد و با وجود آنکه وظیفه اصلی دیوان حل و فصل اختلاف است، به لحاظ ویژگی خاص جامعه بین‌المللی، می‌پذیرد که دیوان از طریق قاعده‌سازی در توسعه حقوق بین‌الملل مشارکت کند. چنانچه در رویه دولت‌ها، نه بریتانیا و نه هیچ کشور دیگری توانست به وجود حق ترسیم خط مبدأ مستقیم آنچنان که در دیوان در قضیه شیلالت به آن حکم کرده بود، اعتراض کند و تصمیماتش فراتر از اراده دولت‌هاست. دیوان از یک طرف ملزم به حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی است و از طرف دیگر در توسعه حقوق بین‌الملل مشارکت داشته و دارد، در نتیجه سیاست دیوان، حل و فصل اختلاف و توسعه حقوق بین‌الملل به صورت توأمان است. لذا در حل اختلافات، قواعد حقوقی را به صورت مکانیکی اعمال نمی‌کند، بلکه با اعمال واقعی حقوق در جامعه، در شکل‌گیری

تدریجی قاعده محض حقوقی مؤثر است. در جامعه بین‌المللی مشکلات قانون‌سازی و تدوین حقوق بین‌الملل بیشتر است، بنابراین مشارکت دیوان در شکل‌گیری قواعد حقوق بین‌الملل دلالت بر آن دارد که دیوان راهنمای حقوقی برای جامعه بین‌المللی در چهارچوب سازمان ملل و خارج از آن است.

همچنین پدیده استعمار زدایی و حضور بیشتر کشورهای جهان سوم برای انتخاب قضات در مجمع عمومی و شورای امنیت باعث شده که دیوان از دیدگاه سنتی خود فاصله گرفته و نظراتش را تعدیل نماید، چنانچه در قضیه نامیبیا بر تردیدهای خود غلبه کرد و نقش جدیدی در تصمیم‌سازی بین‌المللی ایفاء نمود.

فهرست منابع

کتاب و مقالات فارسی

- ۱) احمدی، کورش، تجدید ساختار شورای امنیت در بن بست، اصلاحات در سازمان ملل متحد و راهبرد ایران، چاپ دوم تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۵.
- ۲) احمدی، کورش، شورای امنیت و مسأله تجدید ساختار آن، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۶.
- ۳) امیرارجمند، اردشیر: گزارشی از رأی دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه لاکربی: ایرادات مقدماتی. در: مجله حقوقی دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی ج.ا.ا، سال ۱۳۷۷، شماره ۲۲.
- ۴) الهویی، حمید، رویکرد انسانی در آرای دیوان بین‌المللی دادگستری، نشر دادگستر، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۹.
- ۵) آقایی، سید داود، قضیه لاکربی و اختیارات شورای امنیت، فصلنامه راهبرد، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۷۵.
- ۶) پیشین، حقوق بین‌الملل عمومی، جلد دوم، نشر میزان، ۱۳۸۲.
- ۷) میرعباسی، سیدباقر، دیوان بین‌المللی دادگستری، مسائل روز چکیده آراء واسناد، چاپ دوم، جنگل، ۱۳۸۹.

منابع انگلیسی

- 1) Bruno Simma, Erasmus Khan, Nolte, Georg, Paulus, Andreas, The Charter of the United Nations, Volume II, Oxford university press, 2012.
 - 2) Fitzmaurice, G, The Law and Procedure of the International Court of Justice, 1986.
- Pajuhesh.irc.ir/Product/book/show.tex/id/772/bookkeyword//occasion//index/1/indexId/117248: 1:51 AM

صفحات ۳۴۲ - ۳۰۳

تحلیل معناشناختی واژگان استکبار و استضعاف در قرآن و روایات

فاطمه نصرتی موموندی^۱

چکیده

هدف این پژوهش، تحلیل معناشناختی واژگان «استکبار» و «استضعاف» در قرآن کریم و روایات اسلامی و تبیین روابط مفهومی میان این دو واژه است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده و داده‌های آن از آیات قرآن، روایات معتبر و منابع تفسیری و لغوی گردآوری و تحلیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که واژه‌های «استکبار»، «مستکبر»، «استضعاف» و «مستضعف» دارای خاستگاهی قرآنی بوده و در نظام معنایی قرآن، مفاهیمی فراتر از معنای لغوی خود یافته‌اند. استضعاف در قرآن و روایات تنها به ضعف جسمانی یا اقتصادی محدود نیست، بلکه ابعاد گوناگونی از جمله استضعاف فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را در بر می‌گیرد. در مقابل، استکبار نیز صرفاً به تکبر فردی محدود نشده و در قالب استکبار آشکار و پنهان، استکبار در برابر خداوند، پیامبران، مؤمنان و مستضعفان و نیز استکبار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تجلی می‌یابد. از مهم‌ترین پیامدهای استکبار نیز می‌توان به دوری از حق، سقوط اخلاقی، نابودی کرامت انسانی، ایجاد کینه و دشمنی، ستم‌گری و در نهایت هلاکت فردی و اجتماعی اشاره کرد. در مجموع، تحلیل معناشناختی این دو واژه نشان می‌دهد که قرآن کریم با ترسیم تقابل میان جبهه استکبار و استضعاف، الگویی جامع برای شناخت روابط قدرت، عدالت و مسئولیت انسان در جامعه ارائه کرد.

واژگان کلیدی

استکبار، استضعاف، معناشناسی، قرآن کریم، روایات اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری زبان‌شناسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران. (نویسنده مسئول)
Email: fa.nosrati66@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۵/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۱

طرح مسأله

زبان، مهم‌ترین ابزار انتقال اندیشه، فرهنگ و نظام‌های معرفتی است و معنا، هسته مرکزی هر نظام زبانی را تشکیل می‌دهد. در زبان‌شناسی معاصر، معناشناسی یکی از شاخه‌های اساسی مطالعه زبان به شمار می‌آید که به بررسی چگونگی شکل‌گیری معنا، روابط میان واژگان، شبکه‌های مفهومی و تأثیر بافت زبانی و فرهنگی بر تفسیر واژه‌ها می‌پردازد. برخلاف دیدگاه‌های سنتی که معنای واژه را امری ثابت و محدود به تعریف لغوی می‌دانستند، نظریه‌های جدید معناشناسی نشان داده‌اند که هر واژه در تعامل با سایر واژگان و در چارچوب یک نظام معنایی، هویت مفهومی خود را به دست می‌آورد. از این‌رو، شناخت دقیق مفاهیم بنیادین هر متن، مستلزم مطالعه روابط معنایی میان واژگان، میدان‌های معنایی، هم‌نشینی‌ها، تقابل‌های مفهومی و تحول معنایی آن‌ها در بافت استعمال است (اقتخاری و همکاران، ۱۳۹۴: ص ۲۹). یکی از حوزه‌هایی که مطالعات معناشناختی در آن اهمیت ویژه‌ای یافته، بررسی متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم است. قرآن به عنوان متنی با ساختار زبانی منسجم و نظام واژگانی هدفمند، مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین را در قالب شبکه‌ای از واژگان مرتبط عرضه می‌کند. بسیاری از این مفاهیم علاوه بر معنای لغوی، دارای بارهای اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی هستند که تنها از طریق تحلیل معناشناختی قابل تبیین‌اند. در واقع، واژگان قرآنی را نمی‌توان صرفاً با مراجعه به فرهنگ‌های لغت یا بررسی ریشه‌شناختی آن‌ها شناخت؛ بلکه باید جایگاه هر واژه را در نظام معنایی قرآن و ارتباط آن با سایر مفاهیم هم‌خانواده و هم‌میدان بررسی کرد (ایرانی و همکاران، ۱۳۸۴: ص ۹۹).

در میان مفاهیم کلیدی قرآن، دو واژه «استکبار» و «استضعاف» از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. این دو واژه نه تنها از پرکاربردترین مفاهیم اجتماعی و اخلاقی قرآن محسوب می‌شوند، بلکه بخش مهمی از نظام مفهومی قرآن درباره روابط قدرت، عدالت، سلطه، مقاومت، مسئولیت اجتماعی و کرامت انسانی را شکل می‌دهند. با این حال، بررسی کاربردهای این دو واژه نشان می‌دهد که معنای آن‌ها فراتر از برداشت‌های رایج و لغوی است و در بافت‌های مختلف قرآن و روایات، ابعاد معنایی متفاوتی پیدا می‌کنند. واژه «استکبار» از ریشه «کبر» مشتق شده و در معنای لغوی به بزرگ‌پنداشتن خود یا اظهار بزرگی اشاره دارد؛ اما در نظام معنایی قرآن، این واژه تنها به یک ویژگی اخلاقی فردی محدود نمی‌شود، بلکه به تدریج به مفهومی چندلایه تبدیل می‌شود که مؤلفه‌هایی چون خودبرتربینی، امتناع از پذیرش حقیقت، سلطه‌جویی، ظلم، طغیان، انکار حق و مقابله با پیامبران را در بر می‌گیرد (صابرپور، ۱۳۸۵: ص ۳۶). بررسی هم‌نشینی این واژه با مفاهیمی مانند «کفر»، «فساد»، «طغیان»، «ظلم»، «استعلاء»، «عتو» و

«تکذیب» نشان می‌دهد که استکبار در قرآن، یک مفهوم شبکه‌ای است که در تعامل با سایر مفاهیم معنا می‌یابد و بدون تحلیل روابط معنایی آن نمی‌توان به درک دقیقی از دلالت‌های آن دست یافت.

در مقابل، واژه «استضعاف» نیز اگرچه از ریشه «ضعف» گرفته شده است، اما در بافت قرآنی صرفاً به معنای ناتوانی جسمانی یا فقر اقتصادی نیست. این واژه غالباً بر فرایند «ضعیف ساخته شدن» یا «در موقعیت ضعف قرار گرفتن» دلالت دارد؛ یعنی حالتی که در آن فرد یا گروهی بر اثر ساختارهای سلطه، از ایفای نقش طبیعی و برخورداری از حقوق خود محروم می‌شوند. از این منظر، استضعاف مفهومی پویا و اجتماعی است که با واژگانی مانند «وراثت زمین»، «نجات»، «هجرت»، «صبر»، «نصرت»، «عدل» و «امامت» پیوند برقرار می‌کند و تصویری متفاوت از مفهوم ضعف ارائه می‌دهد. از این رو، تمایز میان «ضعف» و «استضعاف» یکی از مسائل مهم معناشناسی این واژه در قرآن به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۸۸).

از منظر زبان‌شناسی، تحلیل این دو واژه تنها به بررسی ریشه‌شناختی یا معنای قاموسی آن‌ها محدود نمی‌شود، بلکه مطالعه شبکه روابط معنایی میان آن‌ها و سایر واژگان قرآن اهمیت اساسی دارد. در نظریه میدان معنایی، هر واژه درون مجموعه‌ای از روابط هم‌نشینی و جانشینی معنا پیدا می‌کند و معنای آن تابع جایگاهش در این شبکه است. بر این اساس، شناخت مفهوم استکبار بدون تحلیل ارتباط آن با مفاهیمی چون عزت، کبر، تکبر، استعلاء، ظلم و طغیان ممکن نیست؛ همان‌گونه که فهم دقیق استضعاف نیز نیازمند بررسی رابطه آن با واژگانی مانند ضعف، فقر، ذلت، نصرت، هجرت، وراثت و امامت است. این روابط، ساختار مفهومی قرآن را شکل می‌دهند و تحلیل آن‌ها می‌تواند ابعاد پنهان معنایی این واژگان را آشکار سازد (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ص ۴۲۲). افزون بر قرآن، روایات معصومان (ع) نیز در گسترش، تبیین و تکمیل نظام معنایی این دو واژه نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در بسیاری از روایات، استکبار تنها به قدرت سیاسی یا اقتصادی محدود نشده، بلکه هرگونه خودبزرگ‌بینی، تحقیر دیگران، خودمحوری و امتناع از پذیرش حق، مصداق استکبار معرفی شده است. همچنین مفهوم استضعاف در برخی روایات، علاوه بر بعد اجتماعی، ابعاد معرفتی، فرهنگی و اعتقادی نیز پیدا می‌کند و در مواردی به کسانی اطلاق می‌شود که به دلیل فقدان امکان شناخت حقیقت، مسئولیتی متفاوت دارند. بنابراین، تحلیل هم‌زمان قرآن و روایات می‌تواند تحول معنایی و گسترش مفهومی این دو واژه را به‌خوبی نشان دهد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۱۴۶).

با وجود اهمیت این دو مفهوم، بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر مطالعات انجام‌شده درباره استکبار و استضعاف، در حوزه‌های علوم سیاسی، اندیشه اسلامی، تفسیر یا مطالعات اجتماعی انجام شده و عمدتاً به تبیین مصادیق تاریخی یا کارکردهای ایدئولوژیک این

دو مفهوم پرداخته‌اند. در مقابل، پژوهش‌هایی که این دو واژه را از منظر زبان‌شناسی معناشناختی، با تکیه بر نظریه میدان معنایی، روابط واژگانی، هم‌نشینی، جانشینی و شبکه مفهومی قرآن و روایات بررسی کرده باشند، بسیار محدود است. همچنین کمتر پژوهشی به صورت هم‌زمان نظام معنایی استکبار و استضعاف را در دو منبع اصلی اسلام، یعنی قرآن و روایات، مطالعه کرده و به مقایسه ساختار معنایی آن‌ها پرداخته است. این خلأ پژوهشی نشان می‌دهد که هنوز تصویر روشنی از جایگاه این دو واژه در نظام مفهومی زبان قرآن و روایات ارائه نشده است. از سوی دیگر، تحول مطالعات معناشناسی در دهه‌های اخیر و گسترش نظریه‌هایی همچون میدان معنایی، تحلیل مؤلفه‌ای معنا، معناشناسی شناختی و تحلیل گفتمان، امکان بررسی دقیق‌تر این مفاهیم را فراهم کرده است. بهره‌گیری از این رویکردها می‌تواند علاوه بر تبیین دقیق معنای واژگان، نحوه شکل‌گیری روابط مفهومی میان آن‌ها و نقش بافت در تحول معنا را نیز آشکار سازد. بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که واژگان «استکبار» و «استضعاف» در قرآن کریم و روایات از چه ساختار معناشناختی برخوردارند؟ این دو واژه در چه میدان‌های معنایی قرار می‌گیرند؟ و تحلیل معناشناختی این دو واژه چه تصویری از نظام مفهومی قدرت، سلطه، عدالت و کرامت انسانی در زبان قرآن و حدیث ارائه می‌دهد؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند ضمن غنا بخشیدن به مطالعات معناشناسی زبان عربی قرآن، الگویی برای تحلیل مفاهیم بنیادین متون دینی بر پایه نظریه‌های نوین زبان‌شناسی فراهم آورد و زمینه را برای فهم دقیق‌تر نظام واژگانی قرآن و روایات از منظر علمی و زبان‌شناختی مهیا سازد.

استضعاف در لغت

«استضعاف» از ماده «ضعف» است (فَیْوَمِی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۸). لغت‌شناسان، ضعف را در برابر «قوّت» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۶: ج ۹، ص ۲۰۳). از این رو، در زبان فارسی، که قوّت به توانایی تفسیر می‌شود، باید ضعف را مترداف با «ناتوانی» دانست. پس، میان «ضعف و قوّت» تقابل است، از نوع تقابل «عدم و ملکه»، مانند دانایی و نادانی؛ به این معنا که ضعف در صورت «نبود قدرت» با وجود استعداد آن، استعمال می‌شود. مثلاً در انسان، دو مرحله ضعف (کودکی و پیری) است و بین آن دو، یک مرحله قوّت (جوانی) هست که خداوند در قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ» (روم: ۵۴)؛ خداوند، همان کسی است که شما را از ناتوانی آفرید. سپس بعد از این ضعف، قوّت و قدرت بخشید. پس از آن بار دیگر ضعف را جایگزین قوت کرد.

استضعاف در اصطلاح

ناتوانی، دایره وسیعی دارد و شامل ضعف در بدن، نفس و حالات گوناگون می‌گردد. راغب اصفهانی می‌نویسد: ضعف در مقابل قوت است و کسی که ناتوان می‌شود، ضعیف

است. ضعف گاه در نفس و گاه در بدن و گاه در حال است. برخی ضَعَف و ضَعْف را دو لغت دانسته‌اند. خلیل می‌گوید: «ضَعَف (با ضَمِّ میم) ناتوانی بدنی است و ضِعْف (با فَتْح میم) ناتوانی در عقل و اندیشه (مصباح یزدی، بی تا: ص ۲۹۶).

«استضعاف»، مصدر باب استفعال است و این وزن، دارای معانی گوناگونی است. دو معنای شایع آن، یکی «طلب» است؛ مثل «استغفار» به معنای طلب آمرزش، و دیگری «مفعول را بر وصفی یافتن» است؛ مانند «استحسان» به معنای خوب و نیکو یافتن (معلوف، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۲). واژه استضعاف را نیز به یکی از دو معنا یا معانی نزدیک به آن، تفسیر کرده‌اند. لغت شناس قدیم عرب، ابوعبدالله خلیل فراهیدی (م. ۱۷۵ق) می‌نویسد: «استضعفْتُ» یعنی او را ناتوان یافتم و در اثر ناتوانی اش، به ناروا بر او مسلط شدم (فراهیدی، ۱۹۶۷: ج ۱، ص ۲۸۱).

ابن اثیر در معنای مستضعف می‌نویسد: مستضعف کسی است که دیگری او را ضعیف کرده و به واسطه فقر و بیچارگی اش، بر او قلدری و گردن کشی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۸۸). در کتاب المصباح المنیر نیز برای استضعاف دو معنا ذکر شده است: «رأیته ضعیفاً او جعلته کذالک»، یعنی او را ناتوان دیدی یا او را ناتوان نمودی (فیومی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۹). صرف ناتوانی و ضعف به عنوان یک واقعیت عینی، استضعاف نیست و هر فردی صرفاً به دلیل آن که در یکی از ابعاد جسمی، فکری، مادی و اقتصادی، قدرت و توان کافی ندارد وضعیف است، مستضعف شمرده نمی‌شود. دیگر آن که استضعاف وقتی رخ می‌نماید که چنین حوادثی پیش آید:

الف- گروهی، مردم را در چنگ قدرت خود فشار دهند و توان و نیروی آنان را بوده، آنان را ضعیف کنند.

ب- قلدری و زورگویی جباران باعث استضعاف گردد.

ج- استضعاف مولود نوعی «بینش» و «محاسبه» است. دیگران را ضعیف شمردن و آنان را ناتوان به حساب آوردن و توان و شایستگی آنان را نادیده انگاشتن. و چنین بینشی است که زمینه سلطه و قلدری مستکبران را فراهم می‌آورد.

استکبار در لغت

«استکبار»، و از ماده «کبر» است. از این رو، باید معنای «کبر» را در فرهنگ نامه‌ها بیابیم. جوهری، در الصحاح «کَبُرَ» را بزرگ شده و «کِبر» را عظمت و کبریا معنا کرده است (جوهری، ۱۹۵۶م: ج ۲، ص ۸۰۱) و فیومی در المصباح المنیر «کَبُرَ» را به معنای «عَظُمَ» دانسته است (فیومی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۲۰۸). و احمد بن فارس در معجم مقایس اللغة، اصل ماده این کلمه، «ک-ب-ر» را مقابل صِغَر و کوچکی دانسته و «کِبر» را پیری و «کِبر» را به عظمت تفسیر کرده است. لغت شناسان و فرهنگ نویسان دیگر نیز تفسیرهایی چون همین تعبیـرات

آورده اند. تکبر و استکبار، به معنای تعظم و بزرگی کردن است (جوهری، ۱۹۵۶م: ج ۲، ص ۸۰۲). مجمع البیان نیز «استکبار، تکبر، تعظم و تجبر» را نظیر یکدیگر دانسته و آن‌ها را در مقابل «تواضع» قرارداده است و در جای دیگر ضمن آن که استکبار، تجبر و تکبر را به یک معنا دانسته، می‌گوید: و آن نفس را بالاتر از حد خود بردن و به عبارت دیگر خودبزرگ بینی است و در جای دیگر استکبار را «طلب بزرگی کردن بدون شایستگی» تفسیر کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۸۱) و در واقع معنای طلب را، که در باب استفعال شایع است، در این جا مورد توجه قرار داده است و استکبار را «بزرگی طلبی بدون شایستگی» دانسته است. در بررسی واژه استکبار، تحقیق دو تن از واژه‌شناسان دقیق، سزاوار توجه است.

اینک در پرتو توضیحات لغت‌شناسان به این نتایج می‌رسیم:

۱- استکبار، ریشه در یک بیماری روحی دارد؛ بیماری خود بزرگ بینی و دیگران را به حساب نیاوردن.

۲- مشخصه اشکار استکبار، «بزرگی طلبی» است و مستکبر تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا با فراهم آوردن اسباب و مقدمات، به «بزرگی» دست یابد.

۳- استکبار، چیزی جز خود را برتر از دیگران دانستن، و همه را زیر دست خویش دیدن و در یک کلمه «سلطه بر مردم» نیست.

۴- هر چند برخی لغت‌شناسان میان تکبر و استکبار فرق نگذاشته اند اما با تأمل در مجموع آنچه از فرهنگ نامه‌ها نقل کردیم، می‌توان تفاوت را به شرح ذیل به بیان آورد.

استکبار در اصطلاح

راغب اصفهانی در توضیح این لغت می‌نویسد: «کبر» از حالات و ویژگی‌های روحی انسان است که در دیگر موجودات نیست و آن، خوش آمدن از خود و در نتیجه خود را برتر و بزرگتر از دیگران دیدن است. «استکبار» دو گونه است، یکی تلاش برای بزرگواری، به این که آنچه را می‌خواهد و می‌طلبد و شرایطی که برای تلاش خود در نظر گرفته است، پسندیده و زیباست؛ و دیگری خودنمایی و اظهار کمالاتی است که در او نیست و البته این مرسوم است و استکبار در قرآن در تمام موارد استعمال آن به معنای دوم است... «تکبر» نیز بر دو قسم است: یکی افزونی شایستگی‌ها و بیشتر بودنش از شایستگی دیگران که به این معنا حق تعالی به «متکبر» تصویف شده است؛ و دیگری به معنای با زحمت و مشقت، کمالات را به خود بستن و خود را متصف به آن‌ها نشان دادن، که در عموم مردم، تکبر به این معناست و «کبریا» به معنای «برتر از انقیاد و تسلیم» است و هیچ کس جز حق تعالی سزاوار آن نیست «وله الکبرياء فی السموات والارض» (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ص ۴۲۲).

ولی امین الاسلام طبرسی، تقسیم «استکبار» را به «پسندیده و ناپسند» نمی‌پذیرد و

می‌گوید: استکبار به معنای «به ناروا طلب بزرگی کردن» است، برخلاف «تکبر» که ممکن است بزرگی همراه با استحقاق و سزاواری باشد، چه این که در مورد حق تعالی «تکبر» صحیح است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۱۴۶). علامه طباطبائی نیز تصریح می‌کند که استکبار همیشه نارواست و قید «به غیر حق» در آیه «فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقٍّ» (سجده: ۱۵) توضیحی است، نه آن که استکبار به حق نیز وجود داشته باشد.

متکبر، خود را بزرگتر از دیگران می‌داند، ولی «مستکبر» با تظاهر به آن، در پی دست یافتن به بزرگی است. تکبر، از حالت نفسانی شخص حکایت می‌کند که خود بزرگ بین است و استکبار از رفتار او حکایت می‌کند که برای رسیدن به بزرگی، دست و پا می‌زند. متکبر، خود را جلوتر از دیگران می‌داند و مستکبر تلاش می‌کند تا همه را پشت سر بگذارد و جلو دار شود. از این رو، ممکن است، متکبر در انزوا باشد و تلاشی برای جلو افتادن و سروری کردن از خویش نشان ندهد، ولی مستکبر در پی تحمیل خود بر دیگران و اظهار بزرگی خویش است. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: مستکبر کسی است که می‌خواهد به بزرگی دست یابد و در صدد است که بزرگی خود را به فعلیت برساند و به رخ دیگران بکشد و متکبر کسی است که بزرگی را به عنوان یک حالت نفسانی در خود سراغ دارد و برای خود پذیرفته است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۲، ص ۲۳۴). افزودن به آن، امین الاسلام طبرسی نیز تفاوتی دیگر را ذکر کرده و آن این که تکبر، بزرگی کردن است چه شخص سزاوار آن باشد و چه نباشد، ولی استکبار، طلب بزرگی و سروری بدون شایستگی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۱۴۶).

اقسام استضعاف

۱) استضعاف فکری

کسانی که از توان تفکر و شناختن بی بهره اند و یا در اثر تبلیغات گسترده دشمن نیروی تفکر و امکان تحقیق از آنان گرفته شده است و توان جسمی و مادی برای هجرت و تحقیق ندارند و یا در غفلت کامل به سر می‌برند. اینان «جاهل قاصر» نامیده می‌شوند و مستضعفان فکری اند. قرآن درباره آنان می‌فرماید: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَّا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸)؛ ... مگر آن گروه از مردان و زنان و کودکان مستضعف که به راستی توان گریز و چاره ای نداشته و راهی برای نجات خود [از دار کفر] نیافته‌اند.

مستضعف فکری مانند کسی که در منطقه‌ای به سر می‌برد که به دلیل نبودن عالم دینی، راهی به معارف دینی ندارد یا کسی که در سرزمینی است که به واسطه حاکمیت مطلق ظلم، و کفر، توان شناخت حق و عمل به وظایف خود را ندارد و از توانایی و تحقیق در اثر ضعف فکری یا جسمی یا فقری مادی بی بهره است و یا کسی که از نظر فکری و روحی در وضعی قرار دارد

که نتوانسته است حق را تشخیص دهد، ولی در یافتن حق نیز استکبار و عناد از خویش نشان نمی‌دهد. در مورد استضعاف فکری چند نکته قابل تذکر است: الف) معارف بشری به گوش آنان نرسد یا قدرت‌های سلطه‌گر و جبار با تحریف حقایق و سانسور، از رسیدن معارف نجاتبخش به مردم جلوگیری کنند و آنان را در بی‌خبری نگه دارند. ب- عوامل درونی، که قدرت تشخیص حق از باطل را از افراد می‌گیرد و به واسطه این ناتوانی، توان فهم و درک از آنان گرفته می‌شود؛ مانند افراد ابله.

حضرت علی(ع) در روایتی به این دو عامل اشاره کرده و فرموده است: «لَا يَقَعُ اسْمُ الاستِضعافِ عَلَى مَنْ بَلَغَتْهُ الْحُجَّةُ فَسَمِعَتْهَا أُذُنُهُ وَ عَاَهَا قَلْبُهُ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: خطبه ۱۸۹)؛ به کسی که حجت و برهان به او رسیده و با گوش شنیده و با عقل درک نموده، مستضعف نمی‌توان گفت.

دوم- استضعاف فکری، زمینه ساز پدید آمدن ابعاد دیگر استضعاف است. مستضعفان فکری، چون توان تشخیص حق و درک صحیح واقعیات را ندارند، زمینه پیروی از دیگران در آنان، بسیار است و به راحتی مورد سوء استفاده‌های مادی قرار می‌گیرند و به واسطه ضعف فکر و اندیشه نمی‌توانند از حق خود دفاع کنند. در روایتی، سلیمان بن خالد از امام باقر(ع) می‌پرسد که مستضعفان چه کسانی هستند؟ حضرت می‌فرماید: ابلهان و پیشخدمت‌هایی که چون بدانان می‌گویی: «نماز بخوان!» می‌خوانند و جز آنچه تو می‌گویی، نمی‌فهمند و سالخوردگان و اطفال صغیر، مستضعفند. ولی مردان گردن افراشته‌ی و توانمندی که می‌توانند با دشمن جدال کنند و خود خرید و فروش می‌کنند و نمی‌توان آنان را مغبون ساخت، مستضعف نیستند (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۷۲، ص ۱۶۲). پس، با استضعاف فکری نمی‌توان از حق خود در برابر دشمن دفاع کرد (استضعاف سیاسی) و در مسائل مالی و ثروت انسان ربوده می‌شود و با فریب، اموالش به غارت می‌رود (استضعاف اقتصادی).

سوم- استضعاف فکری دارای مراحل مختلفی است: همان گونه که توان فکری افراد در یک سطح نیست، ضعف و ناتوانی فکری نیز دارای درجات و مراحل مختلفی است. از این رو، مستضعفان فکری در مراتب گوناگونی قرار دارند:

اول- افرادی که هیچ گونه قدرت فکری ندارند. از این رو، به طور کلی تکلیفی ندارند. این گروه، در ردیف دیوانگان و کودکانند، در روایتی از امام باقر(ع) کلمه «مستضعفین» در آیه ۹۸ سوره نساء چنین تفسیر شده است: کسانی که نه توان کفر دارند تا کافر شوند و نه راه ایمان را یافته‌اند تا مومن گردند و هر کس از مردان و زنان که در عقل، چون کودکان باشند، قلم تکلیف از آنان برداشته شده است (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۷۲، ص ۱۵۹).

دوم- افرادی که حقایق ساده و روشن را درک می‌کنند، ولی از درک مسائل دقیق و

معارف عمیق عاجزند. این گروه، در محدوده توان عقلی خود تکلیف دارند و در همان محدوده ثواب و عقاب خواهند داشت و فراتر از آن وظیفه ای ندارند. امام باقر(ع) در پاسخ به سوال اسماعیل جعفی که پرسید: «مستضعفان کیانند؟» فرمود: زنان و فرزندان شما... آیا ام ایمن را دیده‌ای؟ من گواهی می‌دهم که او اهل بهشت است، در حالی که آنچه را تو شناخته و پذیرفته‌ای، او نمی‌شناخت (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ص ۵۳۹).

۲) استضعاف اجتماعی

در برابر استضعاف فکری، که در بحث گذشته به آن پرداختیم، «استضعاف اجتماعی» مطرح است. از این زاویه، مستضعفان کسانی هستند که سرمایه‌های مادی آنان توسط مستکبران به تاراج رفته و نیروهای اقتصادی و سیاسی شان به ضعف تبدیل شده است و در نتیجه، به صورت طبقه ای محروم در آمده‌اند که در اداره نظام سیاسی جامعه خود و نیز در گردش اقتصاد، نقش فعالی ندارند. در آیات قرآن، به شرح حال مستضعفانی بر می‌خوریم که توان درک دعوت انبیا را داشته و مستضعف فکری نبوده‌اند، ولی با حاکمیت مستکبران در جامعه، تحت سلطه سیاسی و اقتصادی آنان گرفته و توان به دست گرفتن حیات اجتماعی خود را نیافته‌اند. پیروان حضرت صالح (ع) چنین بوده‌اند: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنْ صَالِحًا مَرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۷۵)؛ سران و گردنکشان قوم صالح به ناتوان و فقیرانی که به او ایمان آوردند، به تمسخر گفتند: «آیا شما اعتقاد دارید که صالح را خدا به رسالت فرستاده است؟!» مؤمنان جواب دادند: [بی هیچ شکی به آیینی که از طرف خدا بر او فرستاد شده، ایمان داریم.] در این آیه، از گروه مؤمنان، به عنوان مستضعف یاد شده است و این استضعاف می‌تواند جنبه اقتصادی داشته باشد، یعنی کسانی که از نظر مادی ضعیف شده‌اند سرمایه داران و اشراف نیروهای مالی آنان را به استثمار از بین برده و به صورت گروهی محروم و فقیر درآورده‌اند.

گواه بر درستی این احتمال آن است که مستضعفان در مقابل «ملا» یعنی اشراف، ذکر شده‌اند و ممکن است در این آیه، استضعاف به مفهوم وسیع این احتمال آن است که مستضعفان در مقابل «ملا» یعنی اشراف، ذکر شده‌اند و ممکن است در این آیه، استضعاف به مفهوم وسیع اجتماعی خود باشد؛ زیرا این گروه از مستضعفان مؤمن، اقلیتی مقهور بوده‌اند که امکانات مادی خود را از دست داده و از نظر سیاسی نیز تحت سلطه قدرت آنان قرار داشته‌اند. ایمان آوردگان به حضرت نوح نیز از نظر اجتماعی و اقتصادی چنین بوده‌اند؛ به گونه ای که «ملا» قطب اشرافیت و صاحبان زر و زور، در اعتراض به حضرت نوح می‌گفتند: «پیرامون تو را اراذل فرا گرفته‌اند.» «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ إِلَّا اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّىِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود: ۲۷)؛

سران کافر قوم نوح گفتند: «... و جز [گروهی از] از فرومایگان ما، آن هم نسنجیده، نمی‌بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد...» «قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ» (شعراء: ۱۱۱)؛ قوم نوح از کبر و خودپرستی پاسخ دادند: «ما چگونه به تو ایمان آوریم، در صورتی که پیروانت معدودی مردم خوار و فرومایه اند؟!»

«اراذل» جمع «ارذُل» و آن جمع «رذل» به معنای «حقیر و پست» است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ص ۱۵۵). راغب در مفردات در بیان معنای آن می‌گوید: «المرغوب عنه لرداءته» (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ص ۱۹۴) آن که به دلیل پستی و بی‌ارزشی، مورد بی‌اعتنایی است.

در دیدگاه، ملاً، همه ارزش‌ها در مال، قدرت و ثروت خلاصه می‌شود و آنان که از این ملاک بهره‌ای ندارند؛ بی‌ارزش و از اراذل شمرده می‌شوند و به تعبیر امین الاسلام طبرسی سخن آنان این بود که: اعیان و اشراف به تو ایمان نیاورده و افراد پستی که مال و مقام ندارند، دور تو را گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ص ۱۵۵). و به تعبیر علّامه طباطبائی آنان با این جمله در پی انکار رسالت حضرت نوع(ع) بودند و می‌خواستند بفهمانند که اگر سخن تو حق می‌بود، بزرگان قوم، ثروتمندان و قدرتمندان از تو پیروی می‌کردند و چون فقیران و محرومان به تو نزدیک شده‌اند، پس مرام تو فایده‌ای ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ص ۲۰۳). از مقایسه آیه سوره اعراف، درباره اصحاب حضرت صالح(ع) با آیه سوره هود (ع) درباره اصحاب حضرت نوح(ع) به نکته دیگری نیز می‌توان دست یافت و آن این که بیشتر ایمان آورندگان به مکتب انبیاء، از طبقه مقابل «ملاً» هستند و این طبقه دو عنوان دارد: یک نام و عنوان در فرهنگ پیامبران و نام و عنوان دیگری در فرهنگ مترفین. در فرهنگ پیام آوران وحی و منطق قرآن، آنان «مستضعف» اند؛ یعنی کسانی که توان مادی و انسانی شان را ظالمان به یغما برده اند. و در فرهنگ مترفین، آنان «اراذل» اند. مترفین درباره این گروه، واژه استضعاف را به کار نمی‌برند؛ چرا که این واژه از استعداد و توانایی‌های ذاتی این گروه و غارت و ظلم گروه و مستکبر نسبت به آنان، پرده بر می‌دارد. مترفین با معرفی آنان به عنوان «اراذل»، آنان را افرادی پست و بی‌مایه نشان می‌دهند، در حالی که در زبان قرآن، چنین تعبیرهای اهانت آمیزی درباره ی این گروه به چشم نمی‌خورد. قرآن با به کار بردن کلمه «مستضعف»، به ریشه بسیاری از ضعف‌ها و کمبودهای آنان، هشدار و توجه می‌دهد. قرآن کریم برای مسلمانان صدر اسلام نیز که در مکه، اسیر دست ظالمان بودند، از تعبیر «مستضعف» استفاده می‌کند و می‌فرماید: وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵)؛ چرا در راه خدا و مستضعفان نمی‌جنگید؟! آشکار است که این مسلمانان، استضعاف فکری نداشته اند و همانگونه که در مباحث گذشته بیان شد، از سطح آگاهی خوبی برخوردار بوده اند، ولی در همان

حال «مظلوم» بوده و مشرکان مکه، ایشان را تحت آزار و اذیت فراوان قرار می داده و مانع هجرت آنان می شده اند. در این آیه نیز «استضعاف» صرفاً جنبه اقتصادی ندارد، بلکه بیشتر دارای ابعاد اجتماعی است و مستضعفان افرادی هستند که مقهور مستکبرانند و در اثر خفقانی که بر جامعه حاکم است، نمی توانند آزادانه به وظایف خود عمل کنند.

۳) استضعاف سیاسی

یکی از ابعاد استضعاف اجتماعی «استضعاف سیاسی» است که توان و قدرت فرد یا گروهی در صحنه سیاست و رهبری جامعه از او گرفته می شود و با ربودن اسباب و ابزار دخالت او در جامعه و متفرق کردن یاران و هوادارانش، ضعف و ناتوانی بر او تحمیل می گردد. این گونه استضعاف، معمولاً بر عناصر آگاه، فعال و هدایتگر جامعه تحمیل می شود. استضعاف سیاسی در شرایطی به سراغ نیروهای جهت دهنده جامعه می آید و آنان را از میدان رهبری بیرون می کند، که سردمداران اغواگر، توده های ناآگاه و مرعوب را به استخدام خود در آورند. نتیجه این استخدام، تنها ماندن رهبران الهی و سرانجام، مقهوریت آنان است. حضرت هارون (ع) که در دوران هجرت حضرت موسی (ع) به میقات، رهبری بنی اسرائیل را بر عهده داشت، با چنین فاجعه ای رو به رو گردید. با به میدان آمدن سامری و فریب هایش، بیشتر مردم از او جدا شدند. در این هنگام نه تنها مردم به رهبری هارون (ع) برای مقابله با سامری اعلام آمادگی نکردند، بلکه تسلیم سامری شدند و حتی در برابر اعتراض هارون، کمر به قتل او بستند. پس از بازگشت حضرت موسی (ع) و مؤاخذه برادر، هارون (ع) از استضعاف خود خبر داد و از آن به عنوان «عذر» یاد کرد: «وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي» (اعراف: ۱۵۰)؛ (از فرط غضب، موسی) سر بردارش را به سوی خود کشید، [هارون گفت: ای فرزند مادرم] بر من خشمگین مباش که من با نهایت کوشش و فداکاری قوم را هدایت کردم آنان مرا خوار و زبون کردند تا آن جا که نزدیک بود مرا به قتل برسانند. حضرت امیرمؤمنان (ع) نیز پس از وفات رسول خدا (ص) به استضعاف کشیده شده و سردمداران جامعه به کمک جمعی از یاران خود، خلافت را تصاحب کردند و آن حضرت را از صحنه سیاسی کنار زدند و به زور برای گرفتن بیعت به مسجد بردند. چون حضرت به کنار قبر پیامبر (ص) رسید، ایستاد و خطاب به صاحب قبر (ص) گفت: «يَا بَنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي» (اعراف: ۱۵۰)؛ ای فرزند مادرم! این قوم مرا خوار کردند و نزدیک بود مرا بکشند (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۲۸، ص ۲۲۰).

پس از حضرت امیرمؤمنان (ع)، مستکبران و ظالمان، فرزندان را به استضعاف کشیدند و آنان را از رهبری سیاسی جامعه کنار زدند و خانه نشین کردند. رسول خدا (ص) به امام علی (ع) و فرزندان، حسن و حسین (ع) می نگریست، گریه می کرد و می فرمود: «أَنْتُمْ الْمُسْتَضْعَفُونَ بَعْدِي» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۱۱۰)؛ شما پس از من مستضعف خواهید بود. از آیه

۱۵۰. سوره اعراف درباره استضعاف هارون (ع) نکته‌های زیر استفاده می‌شود:

- ۱- هدایت جامعه و برخورد با عوامل اغواگر و فتنه انگیز، وظیفه رهبری است و او نسبت به این وظیفه، «مسؤل» است و مورد بازخواست قرار می‌گیرد.
- ۲- رهبری جامعه در صورتی توان برخورد با عوامل مفسده انگیز و زورگو را دارد که توده‌های مردم از او پشتیبانی کنند.
- ۳- «ملاً» و سران کفر برای استضعاف رهبران و مقهور ساختن آنان، سعی در فریب مردم و به میدان آوردن آنان در برابر رهبران الهی دارند.
- ۴- با استضعاف رهبر و کنار زدن او از صحنه، جهل، خرافه و فساد در جامعه فراگیر می‌شود.

۴) تقسیم بندی دیگر

چنان که گذشت افراد در زمینه‌های مختلف فکری، اجتماعی یا سیاسی به استضعاف کشیده می‌شوند و تقسیم‌بندی پیش، بدین حقیقت نظر داشت؛ اما خود مستضعفان از لحاظ روحی به چند دسته تقسیم می‌شوند:

• مستضعفان کافر

توده‌های مردم در جامعه کفر، که از نعمت عقل، اختیار و اراده خود سود نمی‌برند و استضعاف را می‌پذیرند و به آن تن در می‌دهند و پیرو مستکبران می‌شوند و سیاهی لشکر آنان می‌گردند، «مستضعفان کافر» اند. اینان، در قیامت همراه رهبران مستکبر خود عذاب می‌شوند و ضعف و استضعاف نمی‌تواند عذری برای کفرشان شود و در محکمه الهی هیچ عذر مقبولی ندارند. اینان وقتی محکومیت خود را می‌بینند، به رهبران مستکبر خود رو کرده، آنان را مسئول بدفرجامی خود می‌شمارند و از آنان می‌خواهند در برابر این که در دنیا سرسپرده آنان بوده‌اند، در آن روز سهمی از عذابشان را بر عهده گیرند ولی رهبران مستکبر نه تنها این خواسته آنان را اجابت نمی‌کنند، بلکه از آنان بی‌زای نیز می‌جویند. مستضعفان کافر زیر مجموعه مستضعفان فکری در تقسیم بندی پیش هستند. خداوند درباره بحث و جدال این مستضعفان با رهبران مستکبرشان چنین می‌فرماید: «وَبَرِّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (ابراهیم: ۲۱)؛ همه آنان در برابر خدا ظاهر می‌شوند. در این هنگام، ضعفا به مستکبران می‌گویند: «ما پیروان شما بودیم، آیا اکنون حاضرید سهمی از عذاب الهی را بپذیرید و از ما بردارید؟»

در این آیه شریف، ریشه گمراهی «ضعفا»، تبعیت از مستکبران دانسته شده است؛ زیرا آنان در حالی که می‌توانسته‌اند خود، حق را بیابند و آن را پی جویند، یکسره فرمان زندگی را در اختیار سردمداران کفر قرار داده و بدون مطالبه دلیل و یافتن حجت فرمانبر آنان شده‌اند. مانند این مناظره و گفت و گو در سوره مؤمن نیز آمده است: «وَإِذْ يَتَحَاوَّجُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ

لِّلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَنُونَ عَنَّا نَصِيًّا مِنَ النَّارِ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ» (مؤمن: ۴۷-۴۸)؛ و در آتش دوزخ چون با هم به احتجاج و مجادله برآیند، ضعیفان ملت، به پیشوایان گردنکش خود می گویند: «ما [در دنیا] پیروی شما کردیم [که گمراه شدیم. آیا می توانید امروز شما هم به عوض آن از آتش عذاب ما بکاهید و برخود یفزایید؟» پیشوایان متکبر پاسخ داده اند: «ما و شما همه باید در آتش دوزخ [یکسان معذب باشیم که خدا میان بندگان البته] به عدل حکم فرموده است.»

همچنین، در سوره سبأ، ماجرای احتجاج مستضعفان بر مستکبران در عالم قیامت ذکر گردیده است: «يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْ لَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا أَنْحُنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ» (سبأ: ۳۱-۳۲)؛ ...مستضعفان به مستکبران خطاب کنند که [صد هزار نفرین بر شما مردم ریاست طلب دروغ زن باد که اگر اغوای شما نبود ما البته به خدا ایمان می آوردیم. و باز متکبران به مستضعفان می گویند: «آیا با آن که از جانب خدا راه هدایت را به شما نمودند، باز ما [به اجبار] شما را از هدایت منع کردیم؟] هرگز چنین نیست بلکه شما خود مردم بدکاری بودید.» تکرار این احتجاجات در آیات قرآن، از یک سو نشان از اهمیت موضوع دارد و از سوی دیگر بیانگر عمومیت این بیماری در بسیاری از جوامع و عمق فاجعه است، فاجعه تعطیل عقل و بیماری خود باختگی و به دنبال آن، پیروی جاهلانه و احمقانه.

در پرتو آیات فوق می فهمیم که:

- مستکبران، ریشه فساد و کفر در جامعه اند؛
- کفر، از مستکبران به مستضعفان سرایت می کند؛
- استضعاف فکری، زمینه ساز انحراف عقیدتی و نابسامانی های روحی است؛
- مستضعفان، با داشتن نیروی فکری و قدرت فهم و تشخیص، اجازه تسلیم در برابر مستکبران را ندارند؛
- تسلیم این گروه از مستضعفان که موجب کفر آنان می شود، عذاب الهی را به دنبال می آورد.

• مستضعفان معذور

آن گروه از مستضعفان فکری کافر که کفر آنان از سر جهل مطلق است و توان فهم و شناخت حق را ندارند یا امکان آن را به هیچ وجه نیافته اند و یا در غفلت کامل به سر می برند، «مستضعفان معذور» اند. روشن است که با بودن غفلت، قدرت و توانی وجود ندارد، چه این که با بودن جهل، راهی به حق نیست. از آیات قرآن نیز استفاده می شود که این افراد مجازات نخواهند شد و عذر آنان پذیرفتنی است قرآن در این باره می فرماید:

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: ۲۸۶): خدا هیچ کس را تکلیف نکند، مگر به قدر توانایی اش [و روز جزا] نیکی‌های هر شخص به سود خود او و بدی‌هایش نیز به زیان اوست. پس، تکلیف در محدوده «قدرت» و «وسع» است و چون آنچه مورد غفلت قرار گرفته، خارج از وسع و قدرت است، تکلیفی نسبت به آن وجود ندارد. حتی از این آیه می‌توان به ضابطه‌ای کلی دست یافت و براساس آن، موارد «عذر» را تشخیص داد و آن قاعده این است: «عذر در موردی است که انجام ندادن کار، معلول تلاش نکردن انسان نیست و او در نپذیرفتن حق و انجام ندادن کار، هیچ دخالتی ندارد.» فرد نادان به مسائل دینی، اگر در فراگیری معارف دینی کوتاهی کرده باشد، ترک وظیفه به خود او مربوط و معصیت و گناه است و اگر نادانی اش معلول کوتاهی و تقصیر در فراگیری معارف نباشد و عوامل بیرون از اختیار، باعث جهل یا غفلت و یا ترک عمل به وظیفه شده باشد، این کوتاهی به او مستند نبوده و او گناهکار نیست و از قبول حق استکبار نکرده است. پس با «کسب»، موضوع ثواب و عقاب پیش می‌آید و آنچه خود انسان کسب نکرده، سزاوار ثواب و عقاب نیست. از این جا روشن می‌گردد که مستضعف، دست خالی است و چیزی به نفع یا ضرر او نخواهد بود؛ زیرا چیزی به دست نیاورده است و سرانجام او با خداست که در آیه بعد می‌فرماید: «فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا» (نساء: ۹۹)؛ پس، امید است که خدا از آنان بگذرد و خداوند چشم پوش و بخشاینده است. و در سوره براءت فرموده است: «وَأَخْرُونَ مَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۱۰۶)؛ برخی دیگر کارشان موقوف به مشیت خداست که آنان را عذاب کند یا از گناهشان درگذرد و خداوند دانا و حکیم است. و البته، رحمت الهی بر غضبش پیشی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۵۱-۵۲).

• مستکبران ستمگر

کسانی که خدا را شناخته و ایمان آورده اند، ولی استضعاف اجتماعی را پذیرفته و برای حفظ منافع خود حاضر به مبارزه با آن و شورش بر وضع حاکم و تغییر شرایط یا رها کردن خود از آن نیستند. اینان گرچه مؤمنند، ولی به دلیل پذیرفتن سلطه کافران، بر خویشتن ظلم کرده اند و در قیامت توبیخ و مجازات می‌شوند. نمونه این مستضعفان، مسلمانانی اند که حاضر نشدند از منافع خود در مکه چشم‌پوشی و هجرت کنند. اینان در مکه و تحت تسلط مشرکان قریش باقی ماندند و مجبور شدند در جنگ بدر علیه برادران ایمانی خود بجنگند و گروهی از آنان در جنگ کشته شدند. خداوند درباره آن کشته شدگان می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۹۷)؛ کسانی که فرشتگان روحشان را گرفتند، در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند، بدانان گفتند: «شما در چه حالی بودید؟» گفتند: «ما

در سرزمین خود در فشار و مستضعف بودیم. [فرشتگان گفتند: «مگر سرزمین خدا پهناور نبوده که مهاجرت کنید؟!» آنان جایگاهشان دوزخ است و بد سرانجامی دارند.

• مستضعفان صالح

این مستضعفان خود بر دو گروه تقسیم می شوند:

الف- کسانی که به دلیل ضعف جسمی یا مالی توان قیام و اقدام علیه نظام حاکم یا مهاجرت را ندارند و به اجبار در جامعه کفر و ظلم مانده اند، ولی از آن محیط فساد و کفر حاکم بر آن بیزارند و با تضرع و زاری از خداوند، رهایی می طلبند. قرآن درباره اینان می فرماید: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵)؛ چرا در راه خدا و [برای نجات مردان و زنان و کودکان مستضعفی که می گویند: «پروردگارا! ما را از این شهر که اهلش ستمگرند، بیرون بر و برای ما سرپرست و یآوری از جانب خود قرار ده!»] پیکار نمی کنید؟!

ب- خواص مستضعف، از رهبران فکری و سیاسی جامعه اند و با تمام نیرو خود علیه کفر، ظلم و بی عدالتی مبارزه می کنند، ولی ظالمان و مستکبران با کمک یاران خود آنان را به انزوا کشانده و حقشان را غصب کرده و شایستگی شان را نادیده گرفته اند. این خواص مستضعف گرچه امکان قیام ندارند ولی هیچ گاه تسلیم نمی شوند و همیشه در پی تهیه مقدمات و فرصت و زمینه مناسب برای قیام و گرفتن زمام رهبری جامعه اند و خداوند نیز به آنان وعده پیروزی داده است: «وَنُرِيْ اَنْ نَّمْنَّ عَلَى الَّذِيْنَ اسْتَضِعُّوْا فِي الْاَرْضِ وَنَجْعَلْهُمْ اِئِمَّةً وَنَجْعَلْهُمْ وَالِدِيْنَ» (قصص: ۵)؛ ما می خواهیم بر مستضعفان زمین مِتْ نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان زمین گردانیم.

تقابل استضعاف و استکبار

قرآن می فرماید: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِيْنَ اسْتَضِعُّوْا لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ اَتَعْلَمُوْنَ اَنْ صٰلِحًا مَّرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوْا اِنَّا بِمَا اُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُوْنَ» (اعراف: ۷۵)؛ مستکبران قوم صالح به مستضعفانی که به او ایمان آورده بودید، به تمسخر گفتند: «آیا شما اعتقاد دارید که صالح را خدا را به رسالت فرستاده است؟» مومنان پاسخ دادند: «آری ما به آیینی که از طرف خدا بر او فرستاده شده است، ایمان داریم.»

در این آیه، استضعاف و استکبار در مقابل یکدیگر قرار گرفته است و این تقابل گواه بر آن است که اگر در یک جامعه، گروهی به عنوان مستضعف وجود داشته باشند، حتماً در برابرشان گروهی مستکبر هستند که توانایی های آنان را ربوده و ضعف و ناتوانی را بر آنان تحمیل کرده اند و به تعبیر فخر رازی «مستضعف بودن مؤمنین بدین معناست که دیگران، آنان را استضعاف و

تحقیر می‌کنند و این عمل، فعل آنان نیست، بلکه از دیگران صادر می‌شود» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۳، ص ۶۵). اصولاً ظهور پدیده استکبار به وجود آمدن قشر مستکبر، بدون تجاوز به حقوق دیگران امکان‌پذیر نیست زیرا استکبار، بزرگی کردن و تلاش برای زیردست قراردادن دیگران و بالا دست دیگران قرار گرفتن است که نتیجه‌اش استضعاف مردم در سطحی گسترده است از این جا می‌توان حدس زد که هر جا در قرآن کریم مستضعف در برابر مستکبر قرار گرفته است، مقصود ضعیفان طبیعی و کسانی که ذاتاً ناتوانند، نیست.

خداوند در سوره ابراهیم می‌فرماید: «فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا» (ابراهیم: ۲۱)؛ ضعیفان به مستکبران گویند: ما تابع و پیرو شما بودیم. همچنین، در سوره غافر می‌فرماید: «قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ» (غافر: ۴۸)؛ مستضعفان به کسانی که مستکبر بوده‌اند، می‌گویند: «ما پیرو شما بودیم». در این موارد، استکبار منشاء ضعف و از دست رفتن نیروهای مادی و معنوی می‌گردد و این ضعفا در آیات مذکور از مستضعفانند؛ چه این که برخی مفسران در این گونه موارد گفته‌اند: ضعیف به معنای شخص خوار و مقهور است؛ چنان که در کلام حق تعالی مستضعفان به کار رفته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۴، ص ۴۱۱). این حقیقت از آیه «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ» (قصص: ۴)؛ نیز استفاده می‌شود که نخست، سخن از علو و برتری جویی فرعون رفته است و سپس از استضعاف گروهی از مردم. با دقت در چهره‌هایی که در قرآن کریم به عنوان «مستکبر» معرفی شده‌اند، به خوبی می‌توان این گروه را باز شناخت. مثلاً قرآن، نخستین مستکبر را «شیطان» می‌داند (بقره: ۳۴؛ اعراف: ۱۳؛ ص: ۷۴). با دقت در آیات مربوط به شیطان، به دست می‌آید که استکبار، گردن‌کشی و خودبزرگ بینی است. چهره دیگر استکباری در قرآن، فرعون است که در آیات متعدد، با این عنوان باز شناخته شده است (یونس: ۷۴؛ مؤمنون: ۴۵؛ عنکبوت: ۳۹؛ اعراف: ۱۳۳؛ قصص: ۳۹). این آیات نیز نشانگر آن است که مستکبران طبقه‌ای برتری طلبند و برای اثبات برتری خود، مردم را به استضعاف می‌گیرند. «فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مؤمنون: ۴۶)؛ ولی تکبر کردند و مردمی گردنکش بودند. شیخ طوسی در توضیح می‌نویسد: آنان گروهی بودند که با زور و ظلم بر مردم حاکم شدند (طوسی، ۱۴۰۹ ق: ج ۷، ص ۳۷۱). وزمخشری می‌گوید: کسانی که با تجاوزگری و ستم، بر مردم تسلط یافته بودند (الزمخشری، ۱۴۲۷ ق: ج ۳، ص ۴۸). همراه بودن واژه (ملاً) با مستکبران نیز گویای وضع طبقاتی مستکبران است که آنان همان اشراف‌اند. خداوند درباره قوم شعیب (ع) این دو واژه را به همراه هم بیان فرموده است: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا» (اعراف: ۸۸)؛ اشراف مستکبر قوم شعیب گفتند: «ای شعیب! بی گمان، ما تو و پیروانت را از شهر خود بیرون می‌کنیم.»

آیات فوق گویای این حقیقت نیز هست که بیشتر مستضعفان دارای جهتگیری اعتقادی و فرهنگی هستند و مؤمنان از کدامین قشر و طبقه بر می خیزند و پایگاهشان کجاست؟ علامه طباطبائی در ذیل آیه مربوط به قوم صالح که خداوند فرموده است: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ» (اعراف: ۷۵) می گوید: خداوند با جمله «لمن آمن منهم»، عبارت «لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا» را تبیین فرموده است تا بفهماند که فقط مستضعفان ایمان آوردند، مؤمنان، تنها از مستضعفان بوده اند و هرگز احدی از مستکبران به حضرت صالح ایمان نیاورده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۱۸۲).

البته، این جهت گیری فکری بیشتر مستضعفان در حمایت از پیامبران، از آیات دیگری نیز استفاده می شود. مستضعفان و محرومان چون تعلقات کمتری دارند، آزادترند. آنان منافعی ندارند که ایمان تهدید کند بلکه پیامبران را مدافع حقوق فطری و انسانی خود و ایمان آوردن را تضمین کننده حرمت، آزادی و تامین کننده حقوق فطری و هدایتگر به سوی نجات و سعادت ابدی می یابند و با عشق و علاقه به پیامبران می گریند؛ ولی مستکبران، که گرفتار خود برتریابی اند و به بهره گیری و استثمار مردم مشغولند، دین و ایمان را تهدید کننده منافع مادی و آمال و آرزوهای خود می بینند؛ و اندکند کسانی که از منافع مادی بگذرند و آمال و آرزوها را زیر پا بگذارند و ایمان آورند. البته، در همین آیه تصریح شده است که مستضعفان قوم صالح (ع) دو دسته بوده اند: یکی مستضعفان کافر، که پیرو مستکبران بوده اند، و دیگری مستضعفان مؤمن که به صالح (ع) ایمان آورده اند.

اقسام استکبار

۱) استکبار پنهان و استکبار آشکار

ظهور استکبار در همه گردنکشان و مستکبران یکسان نیست. در برخی از آنان، در پیش گرفتن شیوه های استکباری در جامعه کاملاً آشکار و هویداست و در برخی دیگر چون زمینه کافی برای ظهور نمی یابد مخفی و پنهان است. از این رو، استکبار را دارای دو نوع «پنهان و آشکار» می توان دانست. قرآن، برای گروهی از کفار از تعبیر «استکبروا فی انفسهم» و برای گروهی دیگر از تعبیر «استکبروا فی الارض» بهره می جوید که در تعبیر اول، استکبار پنهان و در تعبیر دوم، استکبار آشکار را مد نظر دارد: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا» (فرقان: ۲۱)؛ و آنان که به لقای ما امیدی نداشتند؛ گفتند: «چرا فرشتگان بر ما نازل نشده اند یا چرا پروردگارمان را نمی بینیم؟» آنان در خویش استکبار ورزیدند و تمرّد و بزرگی کردند. در این آیه به دو درخواست کفار در برابر رسالت پیامبر اسلام (ص) اشاره شده است. آنان برای قبول اسلام نزول ملائکه بر خود یا رویت خداوند را می طلبیدند (ایرانی، ۱۳۸۴: ص ۸۸) و این تقاضاها ریشه در استکبار درونی آنان داشت. آنان خود

را بزرگ و در حد پیامبران الهی و بلکه بالاتر می‌دانستند و می‌گفتند که چرا خداوند به طور مستقیم با خود ما سخن نمی‌گوید و بر ما وحی نمی‌فرستد و یا چرا ما نمی‌توانیم خدا را ببینیم. زمخشری در تفسیر این آیه می‌گوید: معنای «استکبروافی انفسهم» این است که آنان استکبار از حق و عناد را در دل‌های خود پنهان کرده‌اند؛ همان گونه که فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ» (مؤمن: ۵۶)؛ [کسانی که در آیات الهی بدون حجت و دلیل مجادله می‌کنند، در سینه‌هایشان جز کبر و بزرگی نیست و البته به آن نخواهند رسید] (الزمخشری، ۱۴۲۷ ق: ج ۳، ص ۳۷۲) این آیه بیانگر دو نکته اساسی و مهم دیگر نیز هست که عبارتند از: اولاً: مستکبران سعی در مخفی داشتن چهره واقعی خود دارند و ترجیح می‌دهند که به جای آشکار کردن اهداف توسعه طلبانه و برتری‌جویانه خود، بهانه‌های واهی و عوام‌فریبانه مطرح سازند. ثانیاً: بسیاری از اشکال تراشی‌ها، آرزوهای بلند و انکارها هر چند به ظاهر در قالب بحث و مجادله مطرح گردد، ریشه در روحیه استکبار و برتری‌جویی دارند. روحیه استکباری، پس از قوت و شدت یافتن، آثار بیشتری از خود نشان می‌دهد و بعد از اشغال درون، برای به سلطه کشیدن دیگران نیز تلاش می‌کند تا زمین و زمان را مقهور خویش سازد و این همان استکبار آشکار است. (استکبروفی الارض). قرآن کریم از قارون، فرعون و هامان به عنوان کسانی که در زمین استکبار کردند، نام می‌برد. «وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ» (عنکبوت: ۳۹)؛ و قارون و فرعون و هامان را [نیز هلاک کردیم و موسی با دلایل روشن به سویشان آمد، اما آنان در زمین برتری‌جویی کردند، ولی نتوانستند برخدا پیشی گیرند. همچنان که پیش از آنان، قوم عاد به عنوان مستکبران در زمین معرفی شده‌اند و اینان شعارشان این بوده است: «مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً» (فصلت: ۱۵)؛ چه کسی از ما پر قدرت‌تر است؟! همین قدرت مادی و توان ظاهری بود که آنان را به برتری‌جویی می‌کشانید و از تسلیم در برابر حق باز می‌داشت و در نتیجه دیگران را مقهور خود می‌ساختند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ج ۲، ص ۴۹۶).

۲) استکبار در برابر خدا، پیامبران، محرومان و مستضعفان

گروهی از مستکبران، در برابر توده‌های مردم و هموعان خود استکبار می‌ورزند و به دلیل برتر شمردن خود وزیر دست و پست شمردن دیگران حاضر نیستند حق آنان را ادا کنند، سخن حق آنان را بشنوند، آزادی آنان را ارج نهند. اینان، گرچه خدا و پیامبر را قبول دارند، در عمل برخلاف دستورهای خدا و پیامبر به استثمار زیردستان می‌پردازند و به دستورهای عملی وفادار نیستند. گروه دوم، در مرحله‌ای بالاترند و در برابر پیامبران استکبار می‌ورزند و خود را برتر از آنان می‌شمردند و حاضر نمی‌شوند به سخن حق آنان گردن نهند و تابع آنان گردند. از این رو، انتظاراتی بیجا دارند و ایرادهای واهی می‌گیرند: «...فَقَالُوا أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذَا لَفِيَ

ضَلَّالٍ وَسُعْرٍ ۚ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا...» (قمر: ۲۴-۲۵)؛ آیا فردی از بشر را که مانند ما و از خودمان است اطلاعات کنیم؟! در این صورت ما واقعاً در ضلالت و جنون خواهیم بود. آیا از میان ما وحی بر او القا شده است؟! «لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا» (فرقان: ۲۱)؛ چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند، یا پروردگارمان را نمی بینیم؟ در نفس خود استکبار ورزیدند و سخت سرکشی کردند. «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كَيْسَ فَأَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ...» (اسراء: ۹۰-۹۱).

تا از زمین چشمهای برای ما نجوشانی، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد یا باغی برای تو از درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آنها جویبارها روان سازی یا چنان که ادعا میکنی، آسمان را پاره پاره بر ما فرو اندازی یا خدا و فرشتگان را در برابر ما آوری یا برای تو خانه‌ای از طلا باشد و یا به آسمان بالا روی و به بالا رفتن تو اطمینان نخواهیم داشت تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم. گروهی سوم به مرحله‌ای از استکبار رسیده‌اند که آشکارا با خدا نیز در افتاده و نه تنها حاضر نیستند به ربوبیت و الوهیتش اعتراف کنند و در پیشگاه خدا پیشانی بندگی به خاک بسایند، بلکه حتی خود نیز داعیه الوهیت و ربوبیت دارند و خود را ربی از ارباب عالم و بلکه «رب اعلی» میدانند. نمونه آشکار این گروه، فرعون است که گفت: «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص: ۳۸)؛ ای بزرگان قوم! من جز خویشتن برای شما خدایی نمی شناسم. و وقتی حضرت موسی(ع) او را به عبودیت و اقرار به الوهیت و ربوبیت خدای یگانه دعوت کرد، مردم را گردآورد و در جمع آنان فریاد زد: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴)؛ من بزرگترین و برترین پروردگار شمایم. و حضرت موسی(ع) را چنین تهدید کرد: «لَئِنْ اتَّخَذْتَ الْهَاءُ غَيْرِي لَأَجْعَلَكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء: ۲۹)؛ اگر خدایی غیر از من اختیار کنی، بی گمان تو را از زندانیان قرار خواهم داد.

۳) استکبار عبادی

این استکبار، همان استکبار در برابر حق است که در تقسیم بندی پیش ذکر شد. البته، عبادی به دو صورت نمود می یابد:

الف- استکبار از عبادت و پرستش و اظهار ذلت و خضوع در برابر خدا، کسانی که حاضر نیستند در برابر خدا پیشانی بندگی به خاک بسایند و اظهار ذلت و بندگی کنند: «مَنْ يَسْتَكْبِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمُ إِلَيْهِ جَمِيعًا ... وَ أَمَّا الَّذِينَ اسْتَنَكَفُوا وَ اسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَ لَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا» (نساء: ۱۷۲-۱۷۳)؛ هر کس از پرستش خدا امتناع ورزد و بزرگی فروشد، بزودی همه آنان را به پیشگاه خود گردآورد... و اما کسانی که امتناع

ورزیده و بزرگی فروخته اند، آنان را به عذابی دردناک دچار می سازد و در برابر خدا برای خود یار و یابوری نخواهند یافت.

ب- استکبار از اطاعت خدا. کسانی که گرچه به ربوبیت و الوهیت خدا اعتقاد دارند و اهل عبادت و اطاعتند ولی این اطاعت تا زمانی است که با شأن آنان ناسازگار نباشد و هر گاه امر خدا را مطابق شأن و مرتبه خود ندانند، از اطاعت سرباز می زنند و اظهار بزرگی می کنند. استکبار شیطان از این نوع بود. او گرچه به خالقیت و علو و قاهریت حق تعالی اعتراف داشت و سالیانی دراز عبادت کرده بود، ولی از اطاعت امر حق سرپیچی کرده و سجده کردن بر آدم(ع) را مطابق شأن، مقام و مرتبه خود ندانست و استکبار ورزید و همین استکبار او را از مقام قرب پایین کشید و به پست ترین درجه ذلت و خواری سوق داد.

۴) استکبار سیاسی

کسانی که حاکمیت و اداره جامعه را به دست می گیرند و بندگان خدا را کوچک، پست، نادان و صغیر و خود را قیّم آنان می شمردند و بر گردن سوار می شوند و آنان را به بردگی می گیرند و به ناحق و برخلاف اصول فطری، عقلی و دینی بر مردم حکم می رانند. استکبار فرعون، نمرود و همه حاکمان ستمگر در طول تاریخ از این نوع بوده است. «انّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيعًا یَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ» (قصص: ۴)؛ فرعون در زمین گردن کشی کرد و مردم را طبقه طبقه ساخت و طبقه‌ای از آنان را به استضعاف گرفت.

حضرت موسی(ع) بر فرعون نسبت به همین استضعاف بنی اسرائیل و به بندگی گرفتن آنان اعتراض کرد: «قَالَ اَلَمْ نَرْبِكْ فِینَا وَلِیْدًا وَ لَبِثْتَ فِینَا مِنْ عُمُرٍكَ سِنِینَ* وَ فَعَلْتَ فَعَلْتَكَ الْتِی فَعَلْتَ وَ اَنْتَ مِنَ الْكَافِرِینَ ... وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَیَّ اِنْ عَبَدْتُ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ» (شعراء: ۱۸-۲۲)؛ فرعون گفت: «آیا تو را از کودکی در میان خود نپروردیم و سالیانی چند از عمرت را در میان ما نگذارندی و آیا تو نبودی که آن کار زشت را مرتکب شدی و به ربوبیت من کفر ورزیدی و ناسپاسی کردی؟!... موسی گفت: «آیا این که فرزندان اسرائیل را به بندگی گرفته ای، نعمتی است که منتش را بر من می نهی؟!» در دیدگاه فرعون، بنی اسرائیل بندگان او بودند و او خدای آنان بود و حق داشت که هر کدام را می خواهد بکشد و هر کدام را می خواهد به بردگی بگیرد. او موسی را، که از فرزندان بنی اسرائیل بود، نه تنها نکشته بود، بلکه سالیانی در کاخ خود پرورش داده بود و اینک، موسی ربوبیت او را انکار کرده و فردی قبطی و فرعونى را کشته بود. حضرت موسی نیز در پاسخ می گوید که تو بنی اسرائیل را به بندگی گرفته‌ای و گروهی را می‌کشی و گروهی را به بیگاری و بندگی می‌گیری و این نعمتی نیست که بدان بر من منت بگذاری! (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ص ۲۶۲-۲۶۵).

۵) استکبار اقتصادی

(آنان که با غارت اموال مردم و گردآوری ثروت، به اقای می رسند و قطب اقتصادی می گردند و بر توده مردم تفاخر می کنند، مستکبران اقتصادی اند. قارون نمونه اعلای مستکبران اقتصادی است. قرآن، استکبار، خودبرتربینی و تحقیر توده مردم توسط قارون را در آیات زیر به تصویر کشیده است: «انَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْفِسِينَ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَكْثَرُ جَمْعاً وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ ... * فَخَسَفْنَا بِهِ وَ بَدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ ... تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص: ۷۶-۸۳).

قارون از موسی بود و بر آنان ستم کرد و از گنجینه ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدی های آن ها بر گروه نیرومندی سنگین می آمد. آن گاه که قوم وی به او گفتند: «سرمستی مکن که خدا سرمستی کنندگان را دوست ندارد و با آنچه خدایت داده، سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن و همچنان که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن و در زمین فساد مجوی که خدا فسادگران را دوست نمی دارد.» [قارون گفت: «این ها در نتیجه دانشم به من داده شده است.»]

آیا وی نمی دانست که خدا کسانی را پیش از او نابود کرده بود و که از او نیرومندتر و مال اندوزتر و ثروتمندتر بودند و [هنگامی که عذاب الهی فرا رسد] مجرمان از گناهشان سوال نمی شوند؟! روزی قارون با تمام زینت خود بر قومش ظاهر شد... او و خانه اش را در زمین فرو بردیم و گروهی نداشت که او را در برابر عذاب الهی یاری کنند و خود نیز نمی توانست خویشتن را نجات دهد... این سرای آخرت را برای کسانی قرار می دهیم که اراده برتری جویی در زمین و فساد را نکنند و عاقبت نیکو برای پرهیزکاران است. در سوره کهف نیز مناظره یک مستکبر اقتصادی با یک مؤمن فقیر بیان شده است که جالب توجه است: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ إِذْ جَعَلْنَا لَاحَ دِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا * كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكْلَهَا وَ لَمْ تَطْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا * وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَ أَعَزُّ نَفَرًا * وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا * وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَنْ رُدُّدْتَ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا * قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا اشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا * وَ لَوْ لَا إِذْ

دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ... * وَ أَحِيطْ بِثَمَرِهِ فَاصْ بَحْ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَى مَا انْفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا * وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةً يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا * هُنَا لِكُلِّ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (كهف: ۳۲-۴۴)؛ برای آنان مثالی بزن: آن دو مرد که برای یکی از آنان دو باغ از انواع انگورها قرار دادیم و گرداگرد آن دو را با درختان خرما پوشانیدیم و در میانشان زراعت پر برکتی بر نهادیم. هر دو باغ میوه آورده بود [میوه‌های فراوان و چیزی فروگذار نکرده بود و میان آن دو، نهر بزرگی جاری ساخته بودیم. صاحب این دو باغ فراوانی داشت، به همین دلیل، به دوستش - در حالی که با او گفت و گو می کرد- گفت: «من از نظر ثروت از تو برتر و از نظر نفرت نیرمندترم». و در حالی که به خود ستمکار بود، در باغ خویش گام نهاد و گفت: «من گمان نمی کنم هرگز این باغ نابود شود و باور نمی کنم که قیامت بر پا گردد. و اگر به سوی پروردگارم باز گردانده شوم [و قیامتی در کار باشد] جایگاهی بهتر از این جا خواهم یافت!» دوست [با ایمان وی - در حالی که با او گفت و گو می کرد- گفت: «آیا به خدایی که تو را از خاک و سپس از نطفه آفریده و پس از آن تو را مرد کاملی قرار داده است، کافر شده ای؟! ولی من کسی هستم که الله پروردگار من است و هیچ کس را شریک پروردگارم قرار نمی دهم. چرا هنگامی که وارد باغت شدی، نگفتی [این نعمتی است که خدا خواسته است توان و نیرویی جز از ناحیه خدا نیست...؟!] [به هر حال عذاب الهی فرارسید] و تمام میوه‌های آن نابود شد و او به دلیل هزینه‌هایی که در آن صرف کرده بود، پیوسته دست‌های خود را به هم می مالید - در حالی که تمام باغ بر داربست‌هایش فرو ریخته بود - و می گفت: «ای کاش کسی را همتای پروردگارم قرار نداده بودم!» و گروهی نداشت که او را در برابر [عذاب خداوند یاری دهند و از خودش نیز نمی توانست یاری بگیرد. در آن جا ثابت شد که ولایت] و قدرت از آن خداوند بر حق است؛ اوست که بهترین ثواب و بهترین عاقبت را [برای مطیعان دارد از این آیات، رو حیات مستکبران اقتصادی، بلکه همه مستکبران به خوبی به دست می آید:

- فخر فروشی و بالیدن به دارایی‌های خود و تحقیر دیگران به دلیل محرومیتشان؛
- خودنمایی و جنون نمایش ثروت و قدرت؛
- مال، ثروت، مقام و موقعیت را حاصل علم، تدبیر و کاردانی خود دانستن؛
- سرمستی کردن و دل خوش بودن به دارایی‌ها؛
- به خدا شرک ورزیدن و دنیا را جاوید پنداشتن و قیامت را انکار کردن؛
- خود را محبوب خدا دانستن؛
- فساد و گناهکاری؛
- علو و برتری جویی؛

• حق را ناشنیدن، قلب عبرت گیر و چشم بینا را از دست دادن؛

• همکاری با مستکبران سیاسی در حاکمیت ظالمانه بر مردم.

از آیات قرآن و روایات استفاده می شود و که قارون، همکار فرعونیان بوده است: «وَلَقَدْ ارْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ قَارُونَ» (مؤمن: ۲۳)؛ ما موسی را با نشانه‌های آشکار و دلیل محکم به سوی فرعون، هامان و قارون فرستادیم. معلوم می شود که او از منافقان حيله بازی بوده است که فرعون از میان بنی اسرائیل برگزیده و زمام اختیار آنان را به وی سپرده است. تا آنان را به نفع دستگاه حاکم استثمار کند و از این راه، ثروت کلانی به هم زده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۷۴).

همچنین، این آیات را در بردارنده درس های مهم دیگری نیست هست؛ مانند موارد زیر:

• نعمت های دنیایی مادی، محکوم به فناست و با حادثه ای در لحظه ای نیست و نابود می شود. اعتماد به چنین تکیه گاهی از خرد به دور است.

• هنگام نزول قهر و غضب خدا از انبوه دوستان و یاران دوران خوشی خبری نیست و انسان را رها می کنند و به سراغ کار خویش می روند و از دوستان صادق نیز کاری ساخته نیست.

• هنگام نزول عذاب آشکار می گردد که جز ولایت الهی هیچ وسیله نجات دهنده ای نیست و این حقیقت مستور از دید دنیا گرایان رخ می نماید.

• استکبار اقتصادی سرانجام شومی است که بسیاری از انسان ها به هنگام بهره مند شدن از مواهب طبیعی و مادی بدان گرفتار شده اند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ» (علق: ۷)؛ همانان انسان هرگاه خود را غنی و بی نیاز ببینند، طغیان می کند.

نگاه قرآنی و تفسیری به استکبار

آیات قرآن کریم، مملو است از بیان مفاسد استکبار، و بدبختی های ناشی از آن، و نیز مشکلات و معضلاتی که، در طول تاریخ بشر، از این صفت مذموم، در جوامع انسانی، به وجود آمده؛ تاثیر این صفت رذیله، در پیشرفت و تکامل انسان، در جهات معنوی و مادی، بر هیچ کس پوشیده نیست و آنچه در آیات ذیل آمده؛ در واقع گلچینی از آیات ناظر به این موضوع است. لذا حدود چهارده آیه، از آیات کلیدی قرآن را، که در این زمینه وارد شده است را مرور می کنیم، از آیات مربوط به آدم گرفته تا خاتم را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

۱- «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴)؛ «و (یادکن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید!» همگی سجده کردند، جز ابلیس که سرباز زد و تکبر ورزید (و به خاطر نافرمانی و تکبرش) از کافران شد!»

• نگرشی بر واژه‌ها

«سجده» در فرهنگ واژه‌شناسان به معنای «نهایت خضوع و اظهار ذلت و فرمانبرداری» و در اصطلاح دین، به معنای «قراردادن پیشانی بر زمین» است، و بسان رکوع، قنوت و تشهد، یکی از اجزای نماز بشمار می‌رود. «ابی» به معنای «امتناع کرد و سرباز زد» آمده است. «استکبر» یعنی «خود را بزرگ پنداشت» و استکبار از همین ماده و به معنای «تکبر ورزیدن» است. «ابلیس» معادل پارسی «شیطان» است. [طبرسی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۱۸۷].

• تفسیر و تبیین

در این آیه، مقام و شکوه آدم به تصویر کشیده شده و خداوند عظمت او را بیان می‌کند. روی سخن این آیه شریفه، در وهله اول، پیامبر گرامی اسلام (ص) است؛ که: هان ای محمد! به یاد آر هنگامی را که به فرشتگان گفتیم؛ برای آدم خضوع و سجده کنند. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ... ظاهر آیه شریفه بیانگر آن است که امر خدا، متوجه همه ملائکه حتی جبرئیل و میکائیل بوده است. این نکته از آیات دیگر همچون فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ (حجر: ۳۰؛ ص: ۷۳) دریافت می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۸۸). فرشتگان برای اجرای فرمان والای آسمانی سجده کردند. إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ در این جا، مظهر و پرداخته شر، آشکارا مجسم می‌شود: سرکشی از فرمان خداوند سبحان! و سرباز زدن از شناخت فضل فاضلان و افتخار به گناه، و عزت را در آن دیدن و چشم از دیدن حقائق بستن. شیوه گفتار، بیانگر این است که «ابلیس»، از جنس ملائکه نبوده است؛ بلکه با آنان همراه بوده است زیرا اگر از جنس آنان می‌بود سرکشی نمی‌کرد چون نخستین صف فرشتگان این است که آنان: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (تحریم: ۶). استثنائی که در این جا آمده است؛ دلیل بر این نیست که ابلیس از جنس فرشتگان باشد؛ همراه بودن او با ایشان، مجوز این استثناء است؛ چنانکه گویند: «جاء بنو فلان إلا أحمد» که در این مثال، شاید احمد جزو فرزندان او نبوده و بلکه جزو قبیله و خویشان او بوده است. «ابلیس» به نص قرآن، جزو جنیان است وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ (الرحمن: ۱۵). این نص قرآنی، قاطعانه می‌گوید که ابلیس جزو فرشتگان نیست و مذهب امامیه نیز همین است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۸۹). هم اینک، کارزار همیشگی نمودار می‌گردد؛ کارزار میان مظهر استکبار و شر و شرارت که در ابلیس جلوه گر است، و میان جانشین خدا در زمین. کارزار جاویدی که، نبردگاه آن ضمیر بشری است. کارزاری که در خیر پیروزی می‌گردد و پیروزی آن هم به اندازه پایبندی انسان به اراده خویش و به مقدار رعایت پیمانی است که با خدای خود دارد. و پیروزی شر هم به اندازه سرفرود آوردن انسان در برابر آمال پلید و اسارت در دست شهوات است؛ وانسان هر اندازه، بیشتر از خدا بدور افتد؛ شر بیشتر بر او چیره و غالب می‌گردد (سید قطب، ۱۳۷۸: جلد ۱، ص ۱۴۰).

۲- «قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ» (اعراف: ۱۳)؛ «گفت: از آن (مقام و مرتبه ات) فرود آی! تو حق نداری در آن (مقام و مرتبه) تکبر کنی! بیرون رو که تو از افراد پست و کوچکی!»

• نگرشی بر واژه ها

«هبوط» به معنای نزول و فرود آمدن است. و شیخ طوسی گفته است: «الهبوط و النزول واحد» (طوسی، ۱۴۰۹ ق: ج ۴، ص ۳۶۰)؛ «صاغرین» جمع صاغر و به معنای خوار و ذلیل است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۲۹).

• تفسیر و تبیین

(قال فاهبط منها) یعنی از این مقام بلندی (الدرجة الرفیعة والمنزلة الشریفة) که داری پایین برو زیرا این مقام، مخصوص بندگان مطیع خداست و تو اکنون نافرمانی کرده ای (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۶۲۰). (فما یكون لك أن تتكبر فيها) تو حق نداری در این مقام با کرامت و عظمت، تکبر کنی (مراغی، ۱۳۹۴ ق: ص ۱۱۳) زیرا این جا، جای اهل تکبر نیست و جای آنها جهنم است چنانکه خداوند متعال فرمود: «أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ» (زمر: ۶۰). (فاخرج إناك من الصاغرین) تاکید است برای جمله «فاهبط منها»؛ برای این که هبوط همان خروج است، و تفاوتش با خروج تنها به این معنی است که هبوط خروج از مقامی و نزول به درجه پایین تر است، و همین معنا خود دلیل بر این است که مقصود از هبوط، فرود آمدن از مکان بلند نیست، بلکه مراد فرود آمدن از مقام بلند است و این مؤید آن است که ضمیر در «منها» و «فیها» به «منزلة» بر می گردد نه به سماء و جنة. و شاید کسانی هم که گفته اند مرجع ضمیر سماء یا جنة است مقصودشان همان «منزلة» است. پس معنای آیه چنین می شود: که خدای تعالی فرمود: به جرم این که هنگامی که تو را امر کردم سجده نکردی باید از مقامت فرود آئی، چه مقام تو، مقام خضوع و فرمانبری بود، و تو نمی بایستی در چنین مقامی تکبر کنی، پس بیرون آی که تو از خوار شدگانی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۳۰).

جمع بندی میان آیه اول و دوم

در آیه اول و دوم، سخن از ابلیس و داستان معروف او به میان آمده، در آن هنگام که خداوند به همه فرشتگان دستور داد که به خاطر عظمت آفرینش آدم(ع) سجده کنند- و ابلیس در آن زمان به خاطر مقام والایش در صف فرشتگان جای گرفته بود- همگی سجده کردند جز ابلیس که در برابر این فرمان خدا سرپیچی کرد و استبکار ورزید و از کافران شد. و به دنبال این سرپیچی صریح و آشکار و حتی آمیخته با اعتراض نسبت به اصل فرمان، خداوند فرمود: از آن مقام و مرتبت فرود آی! تو حق نداری در آن جایگاه تکبر کنی! بیرون رو که از افراد پست و حقیر خواهی بود. در حقیقت این نخستین گناهی است که در جهان به وقوع پیوست، گناهی که

سبب شد فردی همچون ابلیس که سالیان دراز - و به تعبیر حضرت علی(ع) در خطبه قاصعه، شش هزار سال خدا را عبادت کرده بود - و به خاطر تکبر یک ساعت، تمام اعمال و عبادات او بر باد رفت و از آن مقام والا که همنشین با فرشتگان و مقام قرب خدا بود یکباره سقوط نمود (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ ذیل طلب العبرة). در این داستان عبرت انگیز، نکات بسیار مهمی درباره خطرات تکبر نهفته شده و از آن به خوبی استفاده می شود که این صفت رذیله، ممکن است سرانجام به کفر و بی ایمانی منتهی گردد، همچنانکه در آیات بالا آمده «أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴) و نیز این داستان نشان می دهد که ابلیس به خاطر حجاب خطرناک کبر و غرور، از واضح ترین مسائل بی خبر ماند؛ چرا که هنگام که زبان به اعتراض در برابر خداوند سبحان گشود عرض کرد: قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ لِمِشْرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (حجر: ۳۳). در حالی که پرواضح است که شرف آدم به خاطر آفرینش از گل بدبو نبود، بلکه به خاطر همان روح الهی بود که قرآن در سه آیه قبل از آیه فوق به آن اشاره کرد است: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر: ۲۹)، حتی ابلیس نتوانست برتری خاک را از آتش درک کند، خاکی که منبع تمام برکات و پیدایش حیات و محل زندگی انسانها و انواع معادن و حتی منبع ذخیره آب و ذخیره مواد آتش زاست؛ لذا با خیره سری گفت: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (اعراف: ۱۲؛ ص: ۷۶). علاوه بر این، بسیاری از افراد هستند که گرفتار لغزش و خطا می شوند؛ ولی هنگامی که به اشتباه خود پی بردند باز می گردند و با توبه درصدد اصلاح خود بر می آیند، ولی «استکبار»، از اموری است که حتی اجازه بازگشت بعد از بیداری را نیز به انسان نمی دهد؛ به همین دلیل شیطان هنگامی که متوجه خطای خود شد توبه نکرد، زیرا صفت رذیله کبر به او اجازه نداد سرتسلیم و تعظیم در برابر پدیده بزرگ آفرینش (انسان) فرود آورد، بلکه بر لجاجت خود افزود و سوگند یاد کرد که همه انسانها را - جز عباد مخلصین خداوند - گمراه سازد و به این نیز بسنده نکرد، از خداوند عمر جاویدان خواست تا این برنامه زشت و انحرافی را تا پایان جهان ادامه دهد! و به این ترتیب، شیطان - همان گونه که مولای متقیان امیرالمومنین علی(ع) در خطبه قاصعه می فرماید - پایه استکبار و تعصب را در زمین گذاشت و با عظمت خداوند به مبارزه برخاست! (نهج البلاغه، ص ۲۸۶، خطبه ۱۹۲ ذیل رأس العصیان)؛ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا (نوح: ۷)؛ «[داستان نوح آمده است]: و من هر زمان آنها را دعوت کردم که [ایمان بیاورند و] تو آنها را بیاموزی، انگشتان خویش را در گوشهایشان قرار داده و لباسهایشان را بر خود پیچیدند و در مخالفت اصرار ورزیدند و به شدت استکبار کردند!».

• نگرشی بر واژه ها

«الاستغشاء: طلب تغشّی و پوشش است. الإصرار: اقامت و پایداری و تصمیم بر کار است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۵۳۸).

• تفسیر و تبیین

در سوّمین آیه به داستان نوح (ع) که نخستین پیامبر اولوالعزم و صاحب شریعت بود می‌رسیم؛ این داستان نیز نشان می‌دهد، که سرچشمه کفر و لجاجت بت پرستان زمان او، مساله استکبار بود. هنگامی که شکوه و شکایت آنها را به درگاه خدا می‌برد عرض می‌کند: (و اِنّی کَلِمَا دَعَوْتَهُمْ...) و من هرگاه ایشان را به اخلاص عبادت و ایمان خواندم که گناهانشان را ببخشی انگستان را در گوشه‌هایشان قرار می‌دادند تا سخن و دعوت مرا نشنوند و صورتشان را پوشیده که مرا نبینند و بر کفرشان ادامه می‌دادند. (واستکبروا استکباراً) تکبر ورزیده و از قبول حق سرپیچی می‌کردند (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ص ۲۴۸). باز در این جا می‌بینیم، که استکبار و خود برتر بینی، سرچشمه کفر و لجاجت و دشمنی با حق گردیده است. بالای استکبار در میان آنها به حدّی بود که از شنیدن سخنان حق که احتمالاً مایه بیداری آنها می‌شد وحشت داشتند، انگشت در گوشه‌ها می‌گذارند و لباس به سر می‌کشیدند، مبدا امواج صوتی نوح (ع) وارد گوش آنها شود، باز در این جا می‌بینیم، که استکبار و خود برتر بینی، سرچشمه کفر و لجاجت و دشمنی با حق گردیده است. بالای استکبار در میان آنها به حدّی بود که از شنیدن سخنان حق که احتمالاً مایه بیداری آنها می‌شد وحشت داشتند، انگشت در گوشه‌ها می‌گذارند و لباس به سر می‌کشیدند، مبدا امواج صوتی نوح (ع) وارد گوش آنها شود و مغزشان را بیدار کند! این عداوت و دشمنی با سخن حق، دلیلی جز استکبار شدید نداشت. همانها بودند که به نوح (ع) خرده گرفتند: چرا گروهی از جوانان با ایمان و تهیدست اطراف تو را گرفته اند؟ و از آنها به عنوان اراذل و انسانهای بی سروپا یاد کردند و گفتند: تا اینها در اطراف توهستند، ما به تو نزدیک نمی‌شویم! بالاخره «خود برتر بینی» موجب شد که هشدارهای نوح (ع) را تا آخرین لحظات که فرصتی برای نجات داشتند نادیده بینگارند و حتی کمترین احتمال صدق را برای گوینده این هشدارها قائل نشدند، لذا هنگامی که نوح (ع) کشتی می‌ساخت، گروه گروه که از کنار او می‌گذشتند او را به باد تمسخر می‌گرفتند، ولی نوح (ع) باز به آنها هشدار داد و گفت: *إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ* (هود: ۳۸). آری! تکبر و خودخواهی، بالای عجیبی است؛ همه فضایل را می‌سوزاند و خاکستر می‌کند.

۴- «فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (فصل: ۱۵)؛ «و اما عادیان، به ناحق، در زمین سربرافراشتند و گفتند: از ما نیرومندتر کیست؟ آیا ندانسته اند که آن خدایی که خلقشان کرده، خود از ایشان نیرومندتر است؟ و در نتیجه آیات ما را انکار می‌کردند.»

• تفسیر و تبیین

در چهارمین آیه، زمان نوح (ع) را پشت سر می‌گذاریم، به عصر قوم عاد و پیامبرشان حضرت هود(ع) می‌رسیم؛ در این جا باز می‌بینیم عامل اصلی بدبختی، همان استکبار است. می‌فرماید: (فأما عادُ فاستكبروا في الأرضِ بغيرِ الحقِّ...) قوم عاد از راه ستمگری - بی آن که استحقاق تعظم را داشته باشند در روی زمین، آن زمینی که تعظم (تکبر) در آن، نسبت به اهلش روا نیست - بر مردم تکبر ورزیدند (الآلوسی البغدادی، ۱۴۰۵ ق: ج ۲۳، ص ۱۱۱) و گفتند: چه کسی از ما نیرومندتر است؟ آیا آنها نمی‌دانستند خداوندی که آنها را آفریده از آنان قوی‌تر است؟ آنها (به خاطر این پندار) پیوسته آیات ما را انکار می‌کردند. و به تحقیق در مورد قوت قوم عاد رسیده، که در میانشان مردی بود که صخره را از کوه می‌کند و آن را با دست خودش بالا می‌برد (الآلوسی البغدادی، ۱۴۰۵ ق: ج ۲۳، ص ۱۱۲). باز می‌بینیم در این جا صفت رذیله استکبار، سبب شد که به راستی خود را قوی‌ترین موجود جهان بدانند و حتی قدرت خدا را فراموش کنند و در نتیجه آیات الهی را انکار نمایند و میان خود و حق مانع بزرگی ایجاد نمایند. جالب این که آیه بعد از آن (فصلت: ۱۶)، نشان می‌دهد که خدا برای تحقیر این متکبران لجوج، آنها را بوسیله تندبادی شدید و هول انگیز (که اجساد آنها را مانند پرکاه به این سو و آن سو پرتاب می‌کرد) مجازات نمود!

۵- «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيِنَا أَوْ لَنَعُوذَنَّ فِي مَلِئْنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸)؛ «[در داستان شعیب آمده است]: اشراف زورمند و متکبر از قوم او گفتند: ای شعیب! به یقین تو و کسانی را که به تو ایمان آورده اند از شهر و دیار خود بیرون خواهیم کرد یا به آیین ما باز گردید! گفت: آیا [می‌خواهید ما را بازگردانید] اگر چه ما مایل نباشیم؟!»

• نگرشی بر واژه‌ها

«عود: بازگشت این کلمه گاهی به این معنی است که انسان کاری را دوبار انجام دهد و گاهی به این معنی است که کاری را برای اولین بار انجام داده باشد. ملت: دینی که جماعتی به دستور آن عمل کنند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۶۹۰).

• تفسیر و تبیین

در پنجمین آیه به زمان شعیب (ع) می‌رسیم؛ در آن جا نیز می‌بینیم عامل اصلی بدبختی و گمراهی قوم شعیب، استکبار بود، می‌فرماید: (قال الملا الذين استكبروا من قومه...) زورمندان قوم شعیب که استکبار می‌ورزیدند گفتند: ای شعیب! سوگند یاد می‌کنیم که تو و کسانی را که به تو ایمان آورده اند از شهر و آبادی خود بیرون خواهیم کرد، مگر این که به آیین ما باز گردید. چرا شعیب به افرادی که به او ایمان آورده بودند و راه خداپرستی و تقوا را پیش گرفتند باید از

شهر و دیار خود تبعید شوند؟ آیا دلیلی جز این داشت که زورمندان و ثروتمندان مستکبر که ایمان آوردن به شعیب و ملحق شدن به مؤمنان را برای خود کوچک می شمردند، به مقابله با او برخاستند؟! این که می گفتند: (أَوْ لَتَعُوذَنَّ فِی مَلْتَنَا) نه به خاطر این بود که به آیین خود ایمان داشتند، بلکه به خاطر این بود که منسوب و متعلق به آنها بود و تکبر و حبّ ذات ایجاب می کرد که آنچه متعلق به آنهاست؛ مورد علاقه آنها باشد! (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۰).

۶- «وَقَارُونُ وَفِرْعَوْنُ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِی الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ» (عنکبوت: ۳۹)؛ «و قارون و فرعون و هامان را [هم هلاک کردیم]. و به راستی موسی برای آنان دلائل آشکار آورد، [ولی آنها] در آن سرزمین سرکشی نمودند و [با این همه برما] پیشی نجستند.»

• تفسیر و تبیین

آیه ششم ناظر به عصر موسی و فرعون و قارون است؛ در داستان آنها نیز، عامل اصلی انحراف و گمراهی و بدبختی- یا یکی از عوامل اصلی- استکبار ذکر شده، می فرماید: (و قارون و فرعون و هامان ولقد جاءهم موسی بالبینات...) این آیه سه تن از جباره تاریخ را یادآور می شود به طوری که هر یک از آنها، مثل بارزی از قدرت شیطانی می باشند چه آن که قارون مظهر ثروت با پیوست غرور و خودپرستی و انانیت و غفلت بود و فرعون مظهر قدرت استکباری توأم با شیطنت بود و اما هامان (وزیر فرعون) مثل مزدوری است که ظالمین مستکبر را یاری می کند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱۲، ص ۳۵۶). آری! قارون مرد ثروتمندی بود که ثروت باد آورده اش را دلیل بر عظمت خود در پیشگاه خدا می پنداشت و معتقد بود بر اثر لیاقتش دارای این ثروت عظیم شده، پیوسته به خود می بالید و خوشحالی می کرد و اصرار داشت با نمایش ثروت، فقراء و مساکین را هر چه بیشتر تحقیر کند، هر چه به او نصیحت کردند که این ثروت را وسیله ای برای وصول به سعادت اخروی قرار دهد در او اثر نکرد، چرا که کبر و غرور اجازه نمی داد واقعیّات زندگی را ببیند و این امانات را که چند روزی در دست اوست به صاحبانش بسپارد! فرعون که بر تخت سلطنت نشسته بود؛ گرفتار غرور و تکبر بیشتری بود او حتی قانع به این نبود که مردم او را پرستش کنند، مایل بود که او را «ربّ اعلی» بدانند! هامان (وزیر مقرب فرعون) که در تمام مظالم و ستمها یار و یاور او بود بلکه این امور بدست او انجام می شد نیز به تصریح قرآن گرفتار کبر و غرور شدیدی بود. و هر سه دست به دست هم دادند و با پیامبر بزرگ خدا موسی (ع) به مبارزه برخاستند و در زمین فساد کردند و سرانجام گرفتار شدیدترین عذاب الهی شدند، فرعون و هامان، در میان امواج نیل، که سرمایه اصلی قدرت آنها بود، نابود شدند و قارون با گنجهایش در زمین فرو رفت (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۲). (فاستکبروا فی الارض) پس در زمین تجبر و تکبر نموده و از عبادت خداوند سر بر تافتند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۴۴۴). ناگفته نماند

لفظ «فی الارض» اشاره است به قلت عقل آنان در استکبار نمودنشان، زیرا موجودات زمینی از أضعفِ أقسامِ مکلفین اند و موجودات آسمانی از اقوای آن می باشند. و از آن جایی که موجودات آسمانی نسبت به خدا و پرستش او استکبار نمی ورزند پس چگونه موجود زمینی استکبار و گردن کشی می کند (الرازی الشافعی، ۱۴۱۲ ق: ج ۱۳، ص ۵۹). (و ما كانوا سابقین) یعنی از قدرت خداوند بیرون نروند چون أقطار زمین در قبضة قدرت خداست (الرازی الشافعی، ۱۴۱۲ ق: ج ۱۳، ص ۶۰).

۷- «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَن مِنْهُمْ قِسِيَّيْنِ وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (مائده: ۸۲)؛ «[و درباره مسلمانان و عصر پیامبر (ص) می خوانیم]: بطور مسلم، دشمن ترین مردم نسبت به مؤمنان را یهود و مشرکان خواهی یافت و نزدیکترین دوستان به مؤمنان را کسانی می یابی که می گویند: ما نصرانی هستیم، این به خاطر آن است که در میان آنها افرادی عالم و تارک دنیا هستند و آنها (در برابر حق) تکبر نمی ورزند.»

• نگرشی بر واژه ها

«القسيس والقس: پیشوا و رئیس مسیحیان (قول زجاج). الرهبان: جمع راهب مثل راکب و رُكبان وفارس وفرسان و رهبانیة مصدر جعلی آن است. الترهّب: عبادت در صومعه. أصل این کلمه از «رهبه» به معنای ترس است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۳۵۹).

• تفسیر و تبیین

هفتمین آیه، یهودیان و مشرکان را به عنوان بدترین دشمنان مؤمنین، معرفی می کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۳۵۹). بدین بیان که، عداوت یهود و مشرکان عرب (که منکر معاد بودند) بخاطر شدت حرصشان به دنیا بوده و بخاطر همین دنیا طلبی، دین الهی را به دور افکنده و هر محظور و ممنوعی را مرتکب شدند ولی مودت نصاری بدان جهت است که آنان در اکثر امور مُعرض (روی برگرداننده) از دنیا و مُقبل (روی آوردنده) به سوی عبادت بودند و ریاست طلبی و کبر و ترفع را ناخوش داشتند و حرص آنان نسبت به دنیا، قلیل و اهتمام آنان به علم و عمل، کثیر بود ولذا آنان در طلب حق، خیلی آسان، مطیع و رام شدند (البروسوی، ۱۴۱۲ ق: ج ۲، ص ۵۱۲). در ادامه آیه هفتم، آمده است که (ذلک بان منهم قسّیین و رهباناً و أنهم لا يستکبرون) از این تعبیر به خوبی روشن می شود که یکی از عوامل اصلی عداوت یهود نسبت به اهل ایمان، استکبار آنان بود؛ در حالی که یکی از دلائل محبت گروهی از نصاری نسبت به اهل ایمان، عدم استکبار آنها بود. درست است که این سخن درباره همه نصاری نیست بلکه بیشتر ناظر به نجاشی و قوم او در حبشه است که از مسلمانان مهاجر استقبال کردند و به توطئه ها و وسوسه های نمایندگان قریش بر ضد آنان واقعی ننهادند و همین امر سبب شد که مسلمانان

پناهگاهی مطمئن در سرزمین حبشه برای خود یافتند و خود را از شرّ مشرکان قریش که سخت کینه توز بودند حفظ کردند؛ ولی به هر حال، این آیه نشان می دهد که، استکبار خمیر مایهٔ عداوت و دشمنی با حقّ و پیروان حق است در حالی که تواضع مایهٔ محبت و دوستی و خضوع در برابر حق و پیروان حق است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: جلد ۲، ص ۳۲).

نتیجه نهایی نگاه قرآنی و تفسیری

از آنچه در آیات بالا آمده، این گونه نتیجه می گیریم که، قرآن کریم، «تکبر و استکبار» را، از زشت ترین صفات و بدترین اعمال و نکوهیده ترین خصال انسانی می شمرد؛ صفتی که می تواند منشأ انواع گناهان و حتی سرچشمهٔ کفر گردد؛ و آنها که در این خصلت زشت غوطه ور گردند، هرگز روی سعادت را نخواهند دید و راه به سوی قرب خدا پیدا نمی کنند. بنابراین سالکانِ اِلی الله و راهیان راه نور، قبل از هر کار باید ریشهٔ استکبار و خودخواهی و خود برترینی را در وجود خود بخشکانند که بزرگترین مانع راه آنهاست.

نگاه روایتی و درایتی به استکبار

در منابع روایی، اعم از شیعه و سنی، احادیث و اخبار زیادی، دربارهٔ نکوهش «کبر و تکبر و استکبار» و تفسیر و تبیین حقیقت آن، و علاج و آثار آن، آمده است؛ که نقل همهٔ آنها، موجب اِطاله و اطناب بحث گردیده و ما را از هدف و مقصد اصلی باز می دارد، لذا از آن احادیث، گلچینی، در هر قسمت آورده و در ذیل، از انظار خوانندگان می گذاریم:

۱- قال الامام الصادق (ع): «الکبر رداء الله فمن نازع الله شیئاً من ذلك اُکِبّه الله فی النار» (کلینی، ۴۰۷: ج ۵، ص ۲۱۵)؛ «امام صادق (ع) فرمود: کبر برانندهٔ خداست؛ هر که با خدا دربارهٔ چیزی از آن ستیزه کند، خدا او را به آتش سرنگون سازد».

۲- عن أبی عبدالله (ع) قال: قال أبو جعفر (ع): «العزّ رداء الله، و الکبر إزاره، فمن تناول شیئاً منه اُکِبّه الله فی جهنّم»؛ «امام صادق (ع) فرمود که: امام باقر (ع) فرموده: عزّت چون روپوش خداست، و کبر چون زیرپوش او، هر که به یکی از آنها دست اندازد، خدا او را در دوزخ سرنگون کند».

۳- قال رسول الله (ص): یقول الله سبحانه: «الکبرياء ردائی و العظمهٔ إزاری فمن نازعنی واحداً منهما اُلْقِیته فی جهنّم»؛ «پیامبر (ص) فرمود که: خدای سبحان می فرماید: کبریا و رداً من و عظمت اِزار من است و هر کس در یکی از آن دو صفت با من به نزاع برخیزد او را در دوزخ افکنم».

۴- قال النبی (ص): «إِیّاکم و الکبر فإنّ إبلیس حملہ الکبر علی أن لا یسجد لادم» (متقی هندی، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۵۲۵)؛ «پیامبر اسلام (ص) فرمود: از تکبر پرهیزید، که ابلیس به خاطر تکبر، از سجده کردن بر آدم خودداری کرد و برای همیشه مطرود درگاه الهی شد».

۵- قال الامام علی (ع): «احذر الکبر؛ فإنّه رأس الطغیان و معصیة الرحمان» (آمدی، ۱۳۴۰: ج ۲، ص ۶۷۹)؛ «امام علی(ع) فرمود: از تکبر حذر کن؛ که آن ریشه و سرآغاز طغیان و نافرمانی خداوند رحمان است!»

۶- عن الامام علی(ع): «الکبر خلیفه مردیة، من تکثر بها قلّ»؛ «حضرت علی(ع) فرمود: تکبر، خصلتی مهلک است؛ کسی که بخواهد با این خصلت، خود را زیاد کند، کم شود.»
۷- عن الامام الصادق (ع): «لَمَّا سئل عن أدنی الالحاد- فقال : إنّ الکبر أدناه» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۲۰۱۶)؛ «امام صادق (ع) در پاسخ به سوال از کمترین حدّ الحاد، فرمود: تکبر، کمترین حد آن است.»

۸- قال الصادق (ع): «الکبر أن تغمص الناس و تسفّه الحق (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۷۰، ص ۲۱۷)»؛ «امام ششم(ع) فرمود: تکبر، این است که، مردم را تحقیر کنی و حق را خوار شماری»

۹- قال رسول الله(ص): «اجتنبوا الکبر، فإنّ العبد لا یزال یتکبر حتّی یقول الله عزّوجلّ: اکتبوا عبدی هذا فی الجبارین» (متقی هندی، ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ص ۲۱۰)؛ «رسول خدا(ص) فرمود: از تکبر دوری کنید؛ زیرا که بنده پیوسته تکبر می ورزد؛ تا جایی که خدای عزّوجلّ می فرماید: نام این بنده مرا در میان متکبران و گردن کشان بنویسد.»

۱۰- قال الصادق(ع): «من برىء من الکبر نال الکرامة» (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۷۸، ص ۲۲۹)؛ «حضرت صادق (ع) فرمود: هر که از تکبر پاک شود؛ به بزرگواری دست یابد»
۱۱- سفارش امام موسی بن جعفر(ع) به هشام بن الحکم:

«یا هشام! إياک والکبر، فإنّه لا یدخل الجنّة من کان فی قلبه مثقال حبّه من کبر، الکبر رداء الله، فمن نازعه رداءه؛ أکبه الله فی النار علی وجهه» (ابن شعبه، ۱۳۷۳: ص ۴۱۷)، «ای هشام! از تکبر بپرهیز که هر کس را در دل به وزن دانه ای تکبر باشد به بهشت نرود، کبر شایان خداست و هر کس با وی در آن ستیزد بر روی و صورت در دوزخش سرنگون سازد.»

۱۲- سفارش رسول الله(ص) به ابی ذرغفاری:
«یا أباذر! من جرّ ثوبه خیلاء لم ینظر الله عزّوجلّ إلیه یوم القيامة» (طبرسی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۴۸۵) «ای اباذر! هر که از کبر و نخوت، جامه اش به زمین کشیده شود، خداوند متعال در قیامت به او نظر نکند.»

۱۳- قال رسول الله(ص): «لا یدخل النّار أحد فی قلبه مثقال حبّه خردل من ایمان و لا یدخل الجنّة أحد فی قلبه مثقال حبّه خردل من کبرياء»؛ «رسول خدا(ص) فرمود: کسی که به اندازه سنگینی دانه ای ایمان در دلش باشد؛ داخل دوزخ نمی شود، و کسی که در دلش به اندازه سنگینی یک دانه خردل تکبر باشد وارد بهشت نمی شود.»

- ۱۴- قال الباقر(ع): «الکبر مطایبا النار» (حر عاملی، ۱۴۱۳: ج ۱۵، ص ۳۷۸): «امام باقر(ع) فرمود: کبر، مرکب آتش است.»
- ۱۵- قال علی(ع): «عجبت للمتکبر الذی کان بالامس نطفة و یكون غدا جيفة» (نهج البلاغه، ص ۶۵۴، حکمت ۱۲۶): «امام علی(ع) فرمود: در شگفتم از شخص متکبر، که دیروز نطفه ای بوده و فردا لاشه ای است!»
- ۱۶- قال الباقر(ع): «لما سأله مولانا الصادق(ع) عن العائط...: تصغیراً لابن آدم، لکیلا یتکبر و هو یحمل غائطه معه»؛ «امام باقر(ع)، در پاسخ به سوال مولایمان حضرت صادق(ع) از حکمت دفع مدفوع انسان فرمود: برای تحقیر آدمیزاد است، تا او که با خود، مدفوعش را حمل می کند، تکبر نوزد.»
- ۱۷- قال الصادق(ع): «ما من أحد یتیه إلا من ذلّة یجدها فی نفسه» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶): «امام صادق(ع) فرمود: هیچ کس نیست که تکبر ورزد، مگر بر اثر خواری و حقارتی است که در خود می یابد.»
- ۱۸- قال امیرالمومنین(ع): «التکبر یضع الرفیع» (آمدی، ۱۳۴۰: ج ۲، ص ۳۵۸): «تکبر ورزیدن، آدم بلند مرتبه را پست می گرداند.»
- ۱۹- قال علی(ع): «من تکبر علی الناس ذلّ» (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۷۴، ص ۲۳۵): «علی(ع) فرمود: هر که بر مردم بزرگی فروشد، خوار شود.»
- ۲۰- قال رسول الله(ص): «أمقت الناس المتکبر» (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۷۰، ص ۲۳۳): «منفورترین مردم، شخص متکبر است.»
- ۲۱- قال علی(ع): «لا ینبغی لمن عرف الله أن یتعاضم» (آمدی، ۱۳۴۰: ج ۶، ص ۳۶۹): «علی(ع) فرمود: برای کسی که خدا را می شناسد سزاوار نیست خودبزرگ بین باشد.»
- ۲۲- قال الصادق(ع): «من ذهب یری أن له علی الآخر فضلا فهو من المستکبرین، قال حفص بن غیاث [فلعلّه أن یكون قد غفر له ما أتى و أنت موقوف محاسب] (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۴۸): «اما مصادق(ع) فرمود: «هرکس بر این باور باشد که از دیگران برتر است، او در شمار مستکبران است، حفص بن غیاث می گوید: عرض کردم که اگر گنهکاری را ببیند و به سبب بی گناهی و پاکدامنی خود، خویشتن را از او برتر بداند چه؟ فرمود: هیات هیات! چه بسا که او آمرزیده شود، اما تو را برای حسابرسی، نگه دارند.»

نتیجه بحث از روایات و احادیث

با این که احادیث در کتب اسلامی در این زمینه بسیار زیاد است، ولی همین تعداد حدیث که مرور گردید به قدر کافی گویاست و زشتی فوق‌العاده این صفت رذیله را می‌رساند. این احادیث، کبر و بزرگی و عظمت را تنها برازنده خدا دانسته و در سایر موجودات، امری ناشایست می‌داند. در این احادیث، تکبر و استکبار، سرچشمه گناهان دیگر و بر باد رفتن سرمایه‌های سعادت و زشت‌ترین رذائل اخلاقی و سبب محرومیت از ورود در بهشت و نظر داشت الهی شمرده شده است و نشانگر آن است که تا چه حد این صفت مذموم، در انحطاط مقام انسانی، موثر و کارگر است. آری! همان طوری که دیدید، تعبیرات کوبنده فوق‌نشان دهنده آن است که استیکار، حتی در لحظات کوتاه، چه پیامدهای خطرناکی دارد و چگونه همچون آتش سوزان، می‌تواند حاصل یک عمر طولانی، اعمال صالحه را بسوزاند و خاکستر کند و شفاوت ابدی و عذاب جاویدان را نصیب صاحبش سازد. بنابراین شایسته و بایسته است که روندگان و پیوندگان راه الهی، برای رسیدن به عزت و بزرگواری، صفت رذیله کبر را از خودشان زدوده و پاک نموده، و تواضع و فروتنی را سرلوحه و دستورالعمل برنامه سعادت و فلاح خودشان قرار دهند.

نگاه قرآنی و روایتی به استضعاف

در آیات قرآن کلمه‌ی «استضعاف» و مشتقات آن استعمال شده است که اکثر آنها به معنای «ضعیف شمرده شده» است و این معنا دارای مصادیقی مانند: استضعاف عقیدتی، استضعاف مادی، استضعاف جسمی و عقلی می‌باشد. معنای دیگر استضعاف؛ به ضعف کشاندن است، به این معنا که مستضعفان در واقع انسان‌هایی با قدرت عقلی و عقیدتی قابل توجهی‌اند ولی توسط زور و قدرت مستکبران و دیگر شرایط اجتماعی به ضعف کشانده شده و توانایی مخالفت تا حد زیادی از آنان گرفته شده است. همین دو معنا در روایات نیز به کار برده شده است.

در تعالیم و معارف اسلامی دو اصطلاح «استکبار» و «استضعاف» کاربرد ویژه‌ای دارند. این دو واژه؛ از نظر کلمات زبان عربی، مصدر هستند و در باب استفعال قرار گرفته‌اند. استضعاف از ماده‌ی «ضعف» به معنای سستی و ناتوانی است. و استضعاف به لحاظ هیئت خود دارای دو معنا است؛ یکی ضعیف شمردن (جوهری، ۱۹۵۶ م: ج ۴، ص ۱۳۹۰) که این معنا دارای استعمال بیشتر است، و دیگری به ضعف کشاندن یا ضعیف کردن (فیومی، ۱۴۰۵ ق: ج ۲، ص ۳۶۲). در آیات قرآن که کلمه‌ی «استضعاف» و مشتقات آن استعمال شده است، اکثر آنها به معنای ضعیف شمرده شده است و این معنا دارای مصادیقی مانند: استضعاف عقیدتی، استضعاف مادی، استضعاف جسمی و عقلی است که به هر کدام به صورت مختصر و گذرا اشاره می‌کنیم.

استضعاف عقیدتی و ایمانی

در آیات متعددی از قرآن کریم، کلمه مستضعفان در مقابل مستکبران استعمال شده است. در این آیات به پیروی مستضعفان از مستکبران اشاره شده است که مستکبران توانسته‌اند با انواع تبلیغات و امکانات مادی فراوانی که داشته‌اند، عقیده و باور خود را بر جامعه تحمیل کنند؛ لذا وقتی در قیامت خداوند این دو گروه را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد از مجادله آنان خبر می‌دهد و می‌فرماید: «...وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْجَعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضِ الْقَوْلِ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْ لَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ» (سبأ: ۳۱)؛ اگر ببینی هنگامی که این ستمگران در پیشگاه پروردگارشان (برای حساب و جزا (نگه‌داشته شده‌اند، در حالی که هر کدام گناه خود را به گردن دیگری می‌اندازد (از وضع آنها تعجب می‌کنی)! مستضعفان به مستکبران می‌گویند: «اگر شما نبودید ما مؤمن بودیم». بله، مستضعفان بهانه می‌آورند که اگر شما مستکبران نبودید ما مؤمن بودیم و این پیروی از عقاید شما بود که ما را دچار عذاب الهی کرد. اما خداوند این بهانه را قبول نکرده و همان طور که به مستکبران، ظالم می‌گوید؛ به مستضعفان نیز ظالم گفته است. بنابراین؛ در این آیه و آیات مشابه (ابراهیم: ۲۱؛ غافر: ۴۷ و ۴۸)، که گفت‌وگوی مستضعفان در مقابل مستکبران را آورده، مستضعفان را نیز در زمره ظالمان بر شمرده است.

استضعاف مادی

در آیاتی از قرآن کریم، این دو گروه در مقابل هم نیستند و فقط اشاره به مستضعفان شده است، این گروه افرادی مانند مسلمانان صدر اسلام‌اند که بخصوص تا قبل از هجرت هیچ‌گونه امکانات مادی برای دفع ستم مستکبران نداشتند، خداوند از این واقعیت خبر داده و آنان را مستضعف می‌نامد، این استعمال با معنای لغوی استضعاف نیز هماهنگی دارد؛ زیرا کسانی که ضعیف شمرده شده‌اند، واقعاً هم می‌توانند ضعیف باشند و این دو با هم تنافی ندارد، بلکه بیشترین سازگاری معنای لغوی با این مصداق است؛ یعنی عده‌ای در جامعه ضعیف شمرده می‌شوند و در واقع ضعیف هم هستند، این معنا درباره کودکان و زنان نیز که دارای ضعف قوای جسمانی‌اند نیز، صادق است. خداوند می‌فرماید: «وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ..» (انفال: ۲۶)؛ و (به یاد آرید) هنگامی که شما اندک و مستضعف در روی زمین بودید. در این آیه و آیات مشابه (اعراف: ۱۵۰؛ هود: ۹۱)، استضعاف باز هم به معنای اول آن آمده است.

استضعاف جسمی و عقلی

در برخی از آیات به افراد ضعیف جامعه که احیاناً دارای قوای جسمانی ضعیف‌تری هستند و در اموری مانند جهاد نمی‌توانند شرکت کنند و این واجب الهی از آنان برداشته شده است، مستضعف اطلاق می‌شود. برخی از مردان، اکثر زنان و تقریباً همه کودکان از این دسته‌اند.

خداوند می‌فرماید: «إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ...» (نساء: ۹۸)؛ مگر ناتوان شدگان از مردان و زنان و کودکان... در این آیه و آیات مشابه (نساء: ۱۲۷) مستضعف به معنای اول یعنی کسانی که ضعیف شمرده شده‌اند، آمده است که واقعاً هم در زمره‌ی ضعیفان جامعه هستند. کلمه‌ی استضعاف در قرآن، لزوماً به معنای مثبت یا منفی نیامده است، در جایی که در مقابل مستکبران قرار گرفته و خبر از کرنش مستضعفان در مقابل آنان دارد، مذموم شمرده شده است اما در جایی که خبر از یک واقعیت خارجی است مانند استضعافی که در کودکان و زنان وجود دارد نه تنها مذموم نیست، بلکه با ترحم به آنان نگریسته است. آیات ۹۷ و ۹۸ سوره‌ی نساء به زیبایی این دو مطلب را کنار هم آورده است؛ یعنی ابتدا مستضعفانی که در مقابل ستمگران تسلیم شدند، مذمت کرده و آنان را وعده عذاب داده، سپس با ترحم خاص خود به زنان و کودکان و مردان ناتوان اشاره کرده و آنان را از شمول عذاب خارج کرده است. قرآن می‌فرماید: «قطعاً کسانی که [با ترک هجرت از دیار کفر، و ماندن زیر سلطه کافران و مشرکان] بر خویش ستم کردند [هنگامی که] فرشتگان آنان را قبض روح می‌کنند، به آنان می‌گویند: [از نظر دین‌داری و زندگی] در چه حالی بودید؟ می‌گویند: ما در زمین، مستضعف بودیم. فرشتگان می‌گویند: آیا زمین خدا وسیع و پهناور نبود تا در آن [از محیط شرک به دیار ایمان] مهاجرت کنید؟! پس جایگاهشان دوزخ است و آن بد بازگشت گاهی است* مگر مردان و زنان و کودکان مستضعفی که [برای نجات خود از محیط کفر و شرک] هیچ چاره‌ای ندارند، و راهی [برای هجرت] نمی‌یابند (نساء: ۹۷ و ۹۸).

معنای دوم استضعاف

معنای دوم استضعاف، به ضعف کشاندن است. این معنا در مقابل مستکبران، استعمال می‌شود، ولی مستضعف در این معنا به کسانی اطلاق می‌شود که در مقابل مستکبران از خود ضعف نشان نمی‌دهند (بر خلاف مستضعف عقیدتی) و تابع آنان نیستند اما به هر دلیل توسط آنان به ضعف کشانده شده‌اند به طوری که توانایی مخالفت و ستیز با ظالمان، از آنان گرفته شده است. این معنا هم احیاناً در قرآن استعمال شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ص ۹۳). از جمله این آیات می‌توان به آیه‌ی «وَوُزِّدُوا أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵)؛ اشاره کرد، آیه می‌فرماید: «خواستیم کسانی که در زمین مستضعف شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان مردم قرار دهیم و ایشان را وارث کنیم». در این آیه و آیات مشابه (اعراف: ۱۳۷؛ قصص: ۴) استضعاف به معنای به ضعف کشاندن است؛ یعنی کسانی که به خودی خود می‌توانند قدرتمند باشند ولی عده‌ای آنان را به ضعف کشانده‌اند.

مصادیق مستضعفان در قرآن

بنابراین در قرآن کریم از زنان و اطفال و کودکان بی سرپرست (نساء: ۹۸ و ۱۲۷)، همچنین از مسلمانان در زمانی که در مکه بودند به عنوان مصادیق مستضعف نام برده شده است (انفال: ۲۶).

معانی و مصادیق استضعاف در روایات

در این قسمت به طور گذرا نگاهی به این واژه در روایات داریم.

معنای اول استضعاف

در روایات به هر دو معنای استضعاف اشاره شده است؛ در برخی از روایات به اطفال و کودکان و یا زنان و مردانی که قدرت فهم و درک پایینی دارند و به کودکان تشبیه شده‌اند، مستضعف گفته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۴۰۴) که این همان معنای اول استضعاف است.

معنای دوم استضعاف

در روایات همچنین اشاره‌های زیبایی به مصداق این معنا از استضعاف شده است، امامان و پیامبران معصوم (ع) در طول تاریخ از جمله ظلم ستیزانی بودند که با مشرکان و مستکبران مدارا نکردند اما همیشه هم شرایط اجتماعی و حمایت مردم به گونه‌ای نبود که بتواند در مقابل ستمگران، آشکارا قیام کنند و به نوعی توسط آنان و دیگر شرایط به ضعف کشانده شدند. در برخی از روایات از این بزرگان نیز به عنوان مستضعف یاد شده است. در روایتی است که پیامبر اکرم (ص) به امام علی (ع) و حسنین (ع) نگاه کرد، گریست و گفت: شما مستضعفان بعد از من هستید، سپس ایشان آیه «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً» را قرائت کرده و فرمودند: این آیه تا روز قیامت درباره ما جاری است. این مصداق از روایت با معنای دوم استضعاف سازگار است؛ یعنی کسانی که به خودی خود می‌توانند دارای قدرت باشند ولی توسط عده‌ای قدرت آنان سلب شده است.

نتیجه گیری

پس از بررسی استکبار و استضعاف از دیدگاه قرآن و روایات نتایج زیر حاصل گردید: «استضعاف» از ماده «ضعف» است. ناتوانی، دایره وسیعی دارد و شامل ضعف در بدن، نفس و حالات گوناگون می گردد. راغب اصفهانی می نویسد: ضعف در مقابل قوت است و کسی که ناتوان می شود، ضعیف است. برخی ضَعَف و ضَعْف را دو لغت دانسته اند. خلیل می گوید: «ضَعْف (با ضمّ میم) ناتوانی بدنی است و ضِعْف (با فتح میم) ناتوانی در عقل و اندیشه. «استضعاف»، مصدر باب استفعال است و این وزن، دارای معانی گوناگونی است. «استکبار» از ماده «کبر» است. از این رو، باید معنای «کبر» را در فرهنگ نامه ها بیابیم. جوهری، در الصحاح «کَبُرَ» را بزرگ شده و «کَبِرَ» را عضویت و کبریا معنا کرده است و فیومی در المصباح المنیر «کَبُرَ» را به معنای «عَظُمَ» دانسته است و احمد بن فارس در معجم مقایس اللغة، اصل ماده این کلمه، «ک-ب-ر» را مقابل صِغَر و کوچکی دانسته و «کَبِرَ» را پیری و «کَبِرَ» را به عظمت تفسیر کرده است. راغب اصفهانی در توضیح این لغت می نویسد: «کبر» از حالات و ویژگی های روحی انسان است که در دیگر موجودات نیست و آن، خوش آمدن از خود و در نتیجه خود را برتر و بزرگتر از دیگران دیدن است. لذا با توجه به نتایج تحقیق، نتیجه می توان گرفت که در قرآن و روایات عوامل استکبار و استضعاف مورد توجه قرار گرفته است.

انواع استضعاف را براساس آیات قرآن و روایات عبارتند از: استضعاف فکری، استضعاف اجتماعی و استضعاف سیاسی. انواع استکبار نیز از دیدگاه قرآن و روایات عبارتند از: استکبار پنهان و استکبار آشکار، استکبار در برابر خدا، پیامبران، محرومان و مستضعفان، استکبار سیاسی و استکبار اقتصادی. همچنین عوامل استکبار شامل برتری های توهمی، اقتدار و شوکت ظاهری، توانگری اقتصادی، غرور علمی، گناهکاری. و نیز عوامل استضعاف شامل استضعاف پذیری و مستکبران می باشد. استکبار و استضعاف از دیدگاه قرآن و روایات دارای آثار منفی نیز هستند که پیامدهای استکبار عبارتند از: نابودی شرف، آفت خرد، ناسزا گفت، فقدان فضل و شرف، ایجاد عداوت و کینه، انتهای به مکابره و ستیز با حق، از بین برنده نیکی های پیشین. همچنین آثار استضعاف در قرآن با بیان این موارد ذکر شده است: احساس ناامنی، استثمار، رفع تکلیف، رفع عذاب، رفع مؤاخذه، قتل. در بیان قرآن کریم احساس ناامنی و هراس از ربوده شدن، پیامد استضعاف از سوی کافران زورمدار می باشد. در قرآن زنده نگه داشتن زنان بنی اسرائیل برای استثمار آنان از سوی فرعون، در پی استضعاف و تحقیر آنان بیان شده است. لذا با توجه به نتایج تحقیق، می توان ادعان داشت که در قرآن و روایات آثار و پیامدهای سوء استکبار و استضعاف مورد توجه قرار گرفته است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه قمی، حسین بن علی. (۱۳۸۵). علل اشراغ، قم، مکتبه الدواری.
 ۲. ابن شعبه، حسن بن علی. (۱۳۷۳). تحف العقول عن آل الرسول، آیت الله کمره ائی، تهران، انتشارات، کتابچی.
 ۳. افتخاری، اصغر، باباخانی، مجتبی. (۱۳۹۴). معناشناسی استکبار در قرآن کریم. آموزه های قرانی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی. شماره ۲۱، صص ۲۷-۵۳.
 ۴. الآلوسی البغدادی، محمود، (۱۴۰۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۵. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۴۰). غرر الحکم و درر الحکم، جمال الدین محمد خوانساری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۶. ایرانی، محمد، نگاهی به شیوه ابوالفتوح رازی در تفسیر قصص قرآنی، اینه پژوهش، مهر و آبان ۱۳۸۴، شماره ۹۴، صص ۸۸-۱۰۰.
 ۷. البروسوی، اسماعیل حق. (۱۴۱۲ ق). تفسیر روح البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۸. بیضاوی، عبدالله، (۱۴۱۸ ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۹. جوهری، اسماعیل. (۱۹۵۶ م). الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربیة، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، مصر، دار الكتاب العربی.
 ۱۰. حر عاملی، محمد. (۱۴۱۳). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
 ۱۱. الرازی الشافعی، محمد. (۱۴۱۲ ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۱۲. راغب اصفهانی، محمد. (۱۹۷۲). معجم مفردات الألفاظ القرآن. تحقیق: ندیم مرعشلی، تهران، مکتبه المرتضویه.
 ۱۳. الزمخشری، جارالله. (۱۴۲۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دارالكتاب العربی.
 ۱۴. سید قطب، ابراهیم ابن شاذلی. (۱۳۷۸). فی ظلال القرآن، ترجمه: مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان.
 ۱۵. طباطبائی. سید محمدحسین. (۱۳۷۴ ش). المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سید محمد باقر

موسوی همدانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۶. طبرسی، ابوالفضل بن حسن. (۱۳۶۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو.

۱۷. طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۱۸. طبرسی، حسن. (۱۳۶۵). مکارم الاخلاق، سیدابراهیم میرباقری، تهران: انتشارات فراهانی.

۱۹. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان.

۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه.

۲۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.

۲۲. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دار الهجرة.

۲۳. قرشی دمشقی، عماد الدین. (۱۳۸۵ ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالاندلس.

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، محقق و مصحح: غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامية.

۲۵. متقی هندی، علی. (۱۴۱۳ ق). کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: مؤسسه الرسال.

۲۶. مجلسی، محمد باقر. (۱۳۴۳ ش.). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

۲۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). اخلاق در قرآن، قم: مدرسه الامام علی علیه السلام.

۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۳ ق). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، بیروت، مؤسسه البعثه.

۲۹. نهج البلاغه، (۱۳۸۷)، گردآورنده، محمد بن حسین، شریف الرضی، مترجم: عبدالمحمد آیتی.

۳۰. محمدحسن تبرائیان، حکیمه دسترنجی، محمدعلی مجد فقیهی. تهران، بنیاد نهج البلاغه.

Abstracts

Semantic Analysis of the Concepts of Arrogance (Istikbār) and Oppression of the Weak (Istid'āf) in the Qur'an and Hadith

Fatemeh Nosrati Moomvandi

Abstract

The present study aims to conduct a semantic analysis of the concepts of Istikbār (arrogance) and Istid'āf (oppression or weakening of the vulnerable) in the Holy Qur'an and Islamic Hadith, while clarifying the conceptual relationship between these two terms. This research employs a descriptive-analytical approach based on library research. Data were collected and analyzed from Qur'anic verses, authentic Hadith, and classical exegetical and lexical sources. The findings indicate that the terms Istikbār, Mustakbir (arrogant), Istid'āf, and Mustad'af (the oppressed or marginalized) have a distinctly Qur'anic origin and have acquired meanings within the Qur'anic semantic system that extend beyond their lexical definitions. In the Qur'an and Hadith, Istid'āf is not confined to physical or economic weakness; rather, it encompasses intellectual, cultural, social, political, and economic dimensions. Conversely, Istikbār is not merely an individual moral trait but is manifested in both overt and covert forms, including arrogance toward God, the prophets, believers, and the oppressed, as well as political, economic, and cultural arrogance. Among the most significant consequences of arrogance are estrangement from the truth, moral decline, the degradation of human dignity, the spread of hatred and hostility, oppression and injustice, and ultimately individual and societal destruction. Overall, the semantic analysis of these two concepts demonstrates that the Holy Qur'an presents a comprehensive framework for understanding the dynamics of power, justice, and human responsibility by portraying the confrontation between the forces of arrogance and the oppressed.

Keywords

Istikbār, Istid'āf, Semantic Analysis, Holy Qur'an, Islamic Hadith.

Ethical Conflict of Decisions of the International Court of Justice and the Security Council on the Peaceful Settlement of International Disputes

*Saeedeh Golkar
Seyed Mohammad Hashemi
Ali Zare*

Abstract

In the present study the structure, some considerations on the respective rolls of the security council and the international court of justice with respect to the “The revention of aggravation of disputes” in the domain of the pacific settlement of international disputes or situations, according to the United Nations charter through comparing their functions and functionalities. Special focus is on the International Court of Justice (ICJ) as the sole United Nations judicial institution that carries not only the responsibility of peaceful resolution of international disputes between states and other subjects of international law but also has contributed to the expansion of international law. ICJ has a responsibility to supervise other organs of the United Nations but has failed to observe the resolutions of the Security Council despite the freedoms it enjoys to do so. The authority of the Security Council is still derived from the will of powers, not the international law which has resulted in silence and inaction of the ICJ with regard to the decisions of the Security Council in the cases of Lockerbie, Namibia, Bosnia and Herzegovinian and Montenegro; all out of political considerations. The study ends with a conclusion and a set of recommendations to minimize the adverse effects of the discussed contradictions including legal observations supported by some international principles and procedures as well as acceptance of the superiority of the decisions of the ICJ over decisions of other main UN bodies particularly the Security Council.

Keywords

United Nations, Security Council, International Court of Justice, United Nations charter, Ethical Conflict.

Compensation for Losses Caused by Increase in Prices of Object of Sale and Security against Faults in Tille

Pouria Razi

Abstract

The mechanism envisaged by the Civil Code regarding the guarantor of a security against faults in tille, economically, makes a large part of the damage indemnified, especially damage caused by the difference in price of object of sale. The uniform practice verdict No. 733, while posing the same question, has seen it as damages caused by the devaluation of currency. However, the fate of the possibility of obtaining compensation due to the difference in prices of object of sale is unclear. The remedies proposed by lawyers to compensate for these losses will remove the security against faults in tille from its original form. It seems that by studying the exact nature of today's currency as an exchange commodity not consumed, it would not only be possible to clarify the liability for this loss, but also to define the security against faults in tille in accordance with the new concept of currency.

Keywords

Moral Structure, Prevention, Culture, Drugs, Addiction.

Legal Enforcement of Violations of Ethical Values in the Supreme Audit Court

*Fatholla Rahimi
Mehri Haghighi*

Abstract

Society requires a variety of elements for its consistency and durability, including respect for high human and moral values. As these values, grow from the context of society; in all societies, both traditional and modern, they will have their place, some values including respect for the rights of others, self-respect, self-sacrifice, and so on. Not all societies are valuable, and others are valued for the attitude of each community and its culture, but not all of these values have the same guarantee, and given the importance of these principles, they offer poor guarantees such as condemnation. To a greater extent, there are legal penalties that this article considers the observance of the lasting values in the Supreme Audit Court and examines this. And this, whether in the absence of compliance with these principles and human moral values executive guarantee considered legal or not? In other words, do the Supreme Audit Court employees face legal guarantees if they violate ethical values? We have come to an analytical conclusion that violating certain ethical values in laws such as the law of the supreme audit Court, the law of public accounting and the law on dealing with administrative offenses, etc. has legal guarantees and even severe punishments including dismissal and ...

Keywords

Law, Ethics, Supervision, Supreme Audit Court.

Ethical structuring in the cultural prevention of drug addiction

*Gholamreza Mahdavi
Mahmoud Qayumzadeh*

Abstract

The ethical structure and its implications include the idiomatic and customary meaning and the place of ethics is of great importance in this regard.

Culture and its concept of what culture really is and what it has to do with the development of community ethics and its relation to ethics is one of the core issues of social ethics.

Prevention and its implications and types of prevention and prevention goals and its role in the culture of ethics in order to prevent addiction in society are the main layers of the present study.

The causes of addiction tendency have also been explored, including pleasure, dissatisfaction, intolerance, greed, apathy, and what is addiction and who is addicted? The necessary explanations and solutions have been provided.

On the ethical patterns in cultural prevention of addiction that the Islamic ethics approach is based on benevolence, not pleasure or suffering, and the acceptance that the performance of every human being is subordinate to the attitude of the world and its ruling system as a result of behavior modification and change. The pleasure-seeking approach to belief in asceticism and piety and death by substituting non-criminal reactions in the name of morality rather than criminal and punitive reactions by promoting Islamic ethics culture that will reduce the material and spiritual costs of drug abuse and addiction prevention. Was one of the results of the present study.

Keywords

Moral Structure, Prevention, Culture, Drugs, Addiction.

Interaction between Worship and Education with an Emphasis on the Educational and Moral Dimensions of Atonements Mentioned in the Holy Quran

Mohsen Malek Afzali Ardakani

Abstract

The issue of the influence of worship on the ethics and religious education of the servants of God is undeniable. That this interaction is realized in what areas of individual and social dimensions of devout human life is the subject that is considered in this article. The conceptualization and expression of the nature of atonements and their performance effect as a religious worship is another issue which has been considered by the method of description analysis of religious texts, especially Quran verses concerning atonements. This article assumes that there are numerous educational and moral effects on this worship – the performing of atonements. Finally, with the use of divine words, "the returning to Him", "the stability of the foundations of faith" and "the punishment and purity of the perpetrator of unlawful act through punishment", are of these effects.

Keywords

Worship, Worship Training, Atonements, Worship Fiqh, Education Fiqh.

The Educational System and Methods in the Islamic View and Its Comparison with the School of Existentialism

*Mohammad Farajzadeh
Mohammad Reza Sarmadi*

Abstract

The study deals with the "educational system and methods of Islamic view and its analogy with the school of existentialism". The purpose of this research is theoretical, applied and descriptive-analytical study. In existentialism methodology, the teacher tries to persuade the student Find out personal truths through questions about the meaning of life. The task of the teacher is to provide a learning environment where students can express their mentality. Existentialists believe that the learner should not be forced to learn by deception or force, but that the learner should seek to learn by himself or herself and face an indefinable situation. In this way, the teacher has a facilitating role. And the ubiquitous pursuit of desire seeks to discover the truth. It has also been emphasized in the school of Islam. However, access to this issue is different in these schools. In general, in examining whether the educational methods of Islam and existentialism are the same direction, it can be said that these approaches to fostering rational thinking in learners are somewhat consistent, but the Islamic educational methods are The holistic view of Islam is more general. Islam, in its comprehensive view of man, has envisaged the cultivation of all aspects of human existence, while existentialism and the Western schools in general have merely regarded man as a material being.

Keywords

Education, Educational Philosophy, Educational Method, Existentialism.

Explaining the Foundations and ethical Principles of Consumer law from the Viewpoint of Islamic Law

*Rasoul Shojaee
Jalil Ghanawati
Toraj Taghizadeh
Seyyed Ahmad Habib Nejad*

Abstract

The concept of ethics and moral virtues is one of the most complex concepts in practical philosophy. Topics related to human nature and basic human needs will never obsolete, old and non originality. Ethics is one of these issues, and since some emerging phenomena have entered into the our business world with a new face, it's need to note to human and moral aspects, which undoubtedly have many legal requirements in the legal relationships among people, including Consumer contracts and consumer contracts are rooted in ethical principles. Theology, anthropology, nature, dignity and self-esteem, justice, goodwill, ethical indecency and etc. are among the bases in relation to consumer law. The purpose of this research is to explain and analyze the foundations mentioned in Islamic law.

Keywords

Bases, Principles, Ethics, Consumer Law.

The study of religious, ethical and religious beliefs in popular literature in Shahrbabak

*Fatemeh Riahi
Ata Mohammad Radmenesh
Mahboubeh Khorasani*

Abstract

The moral and moral themes are part of folk literature, which represents the pure and pure faith of the public throughout history. The folk literature of each region is the heritage of the previous generations; it is rooted in the local and local traditions of that climate, and the folk literature expresses the beliefs and customs of each region. Religious beliefs have a special place among the people of Shahrbabak and are evident in various forms in the literature and poetry of these people.

The study of religious and ethical beliefs is one of the aspects of folk poetry that has been neglected. This article seeks to examine the religious and moral approach in the folk poetry of Shahrbabak and show that in addition to love and descriptiveness, the themes of belief are also seen in folk poems, and this may be the function of public art that has been able to Draw different themes together.

Keywords

Concepts, Religious Beliefs, Moral themes, Folk Literature, Shabbak.

Moral Status of Animals from the Perspectives of Western and Islamic Thinkers and the Holy Quran with a Focus on Tafsir al-Mizan

Sayyed Hussein Roknoddini

Abstract

The moral status of animals is an issue that has long been taken into account in the West, but there have been no grounds for its consideration among Islamic thinkers. The perspectives among non-Islamic thinkers on the moral status of animals range from the human-centric—excessiveness—perspective, which regards no creature other than man as holding moral status, to the egocentric—deficiency—perspective, which regards the entire universe as holding status and respect, and are all subject to criticism. As for Islamic thinkers, firstly, they have not addressed the issue in depth; secondly, they will reach the same perspective or at least similar ones, i.e. presence of moral status for animals, if they address the issue given the same basic beliefs that they hold based on their verses and narratives. This paper, which is of the library type, has sought to investigate the moral status of animals from the perspectives of Western and Islamic thinkers and then from that of the Quran with both revealed theological and analytical-descriptive methods. From the Quran's perspective, presence of moral status features—rationality, purposefulness, and free will—in animals, which are the requirements of independent moral status, seems possible, and, consequently, moral status of animals appears to be believable..

Keywords

Moral Status, Moral Status Features, Moral Status of Animals, Moral Status in the Quran.

The Ethical Challenges of Implementing Arbitration in Iranian Legal System

*Ali Rasoolzadeh Farsad
Hamidreza Oloumi*

Abstract

The arbitration institution has been considered by the people since the old days as a solution to the disputes based on the agreement of the parties of the dispute. This contractual system of arbitrary has privileges that make it superior to other methods of resolving disputes. The most important principle in arbitration is the finality of Arbitral awards and its most important point is the enforce-ability of the arbitral awards, that supported by national .and international rules of arbitration

Since the philosophical basis of arbitration are based on an agreement between the parties, this means accepting the referral of disputes to arbitration involves the parties' obligation in Optional execution. Nonetheless, if the losing party refuses to execute the arbitral awards, it is foreseen that it may be enforced in the relevant laws and regulations. In this article, with reference to the legal principles of the principle of the entry into enforce of the arbitral Awards, as well as the legal documents, discuss enforce of internal arbitral awards, then outline the implementation of foreign arbitral awards within the jurisdiction of the New York Convention and outside its jurisdiction, and finally, how to implement foreign arbitral awards in accordance with specific circumstances.

Keyword

Judgments and judgments, enforceability of arbitration, international arbitration rules, enforcement of votes.

Provide a successful evaluation model of public policy based on professional ethic

*Sara Hajatpour
Karamalallh Danesh Fard
Mohammad Taban
Ghanbar Amirnejad*

Abstract

Throughout the world, a variety of strategies are used to evaluate policies and reduce the intangible and intangible consequences of defective policies, in line with international approaches that propose policies and tools to improve the assessment of organizational policies for those organizations. In this study, several evaluation approaches have been presented by various scholars who try to improve the quality of implementation of policies and reduce dissatisfaction and tensions caused by their inaccurate evaluation. This study seeks to provide a desirable model for evaluating the

.The research community was composed of two groups composed of experts in the field of non-random sampling method of selective type and for managers and stakeholders community, a multi-stage sampling method was used. It seems that the findings of the research and the proposed model have the potential to be proposed as a strategy for an appropriate and effective evaluation of policy makers in this field, as well as suggestions for effective ethical evaluation in the organization and subsequently improving the quality of policy implementation Public in that organization.implementation of public policies in the social welfare organization as a public non-governmental organization.

Keywords

Policy assessment, policy, professional ethics, social security organization.

Legal and ethical solutions to deal with corruption in concluding international trade agreements

Bahram Taghipour

Mehdi Abbasi Sarmadi

Azam Mahdavi Pur

Mohammad Taghi Ebrahimi

Abstract

The purpose of this study is to investigate the moral and ethical aspects of corruption as a crime in the field of international trade and to identify international norms for dealing with them. The most important questions that this article intends to address are: Is the corruption that exists in the conclusion of international business contracts in the legality of the conclusion of the contract? What are the most important examples of corruption in international trade? What is the most important anti-corruption solution in international business contracts and in general, international trade? The results of the research show that the involvement of illegally brokers and brokers in international commercial contracts leads to the invalidation and ineffectiveness of these contracts due to their influence and the existence of bribes. Bribery, leakage, transaction collusion, fraud and fraud, commercial exploitation, illicit proceeds, money laundering, theft and seizure of property and committing other financial distortions by public officials and abuse of duty are the most important examples of corruption in the field of international trade. The accurate implementation of international instruments and domestic anti-corruption laws and the development of preventive criminal and non-judicial education is the most important way of tackling corruption in international trade.

Keywords

Ethics, International Trade, Corruption, International Contracts, Prevention and Combating Corruption.

Studying the educational environment's impact on psychological capital changing scale and moral values of students in 8 district of Islamic Azad university (offering a structural model)

Sadina Pira

Kamran Mohammadkhani

Ali Taghipour Zahir

Abstract

This study aims to Future studying the role of an instructional environment of university to promote psychological capital of students in 8 district of Azad university with offering a model. The methodology is applied and in terms of performance is correlation, descriptive-survey. Researcher conducted a literature review, interviews with experts in the field, 7 elements extracted the higher educational environment. To determine the status of psychological capital Luthans standard questionnaire (2007) used. Educational environment Construct validity based on factor analysis 0/81and psychological capital gain 0/56,learning environment Cronbach's alpha reliability 0/95and validity of psychological capital 0/88 respectively. The study population included all students of Azad University eighth district. Randomly-class cluster were selected400 as sample size. Using statistical tests included: Exploratory factor analysis to determine the model components, T-test for determine of students psychological capital. The results of the path analysis revealed that the learner directly impact 0/44 the most effect on psychological capital and the impact educational practices without intermediaries on the capital 0/30 and technology with a direct effect on psychological capital has the lowest coefficient of 0/19.The next four goals, methods, evaluation and teaching as a direct and indirect impact of these capital. Statistics T is calculated, the status of psychological capital at a confidence level of 0/05 in the four dimensions of self-efficacy, hope, resiliency and optimism24/51and this shows that psychological capital in adverse conditions. Using of path analysis by structural equation modeling technique through LISRE, research final model represented.

Keywords

educational environment, psychological capital, optimistic, resiliency.

The Prophet's Orbital Ethics in Ghazvat

*Sohrab Eslami
Hossein Khosravi
Abdollah Rahimi*

Abstract

Ethics and ethics are one of the important aspects of Islam and have been given great importance in the religion of Islam. Accordingly, in the Holy Qur'an, one of the goals of the Prophet of Islam (PBUH) is education and wisdom education. The Prophet (pbuh), who ruled the rule of Islam, had to act in a Muslim society in different ways in order to encourage Muslims to learn and adhere to ethical principles. The fact that the Prophet (PBUH), especially in Ghazvat and during hard times, met the principles of ethics and education, the main question of this research is to find an appropriate answer in this regard in a descriptive-analytical manner using historical sources and A hadith was possible and, by examining the documents and the evidence, it can be said that the Prophet (pbuh) even adhered to the principles of ethics and tried his best to provide moral and educational prayers such as kindness, devotion, patience and endurance to Teach Muslims.

Keywords

Prophet, oratory morality, ethical doctrine, ghazavat.

An Investigation of Consequentialism and Ethical Conscientiousness with Emphasis on Kant's Theory in the Society of Iranian Certified Accountants and its Impact on Adherence to Auditors' Professional Behavior

Shirley Nematollahi

Kayhan Azadi

Mohammad Reza Vatan Parast

Abstract

Morality is a pervasive subject that covers all aspects of human life. Accounting is one of the most organized and disciplined professions in the world, and because of the type and nature of the services it offers, it must have a certain reputation. The continuation of this credibility and its validity and reliability depends on the intellectual and practical commitment of the members of the profession to its ethical and ethical standards. One of the fundamental issues in the philosophy of ethics in accounting is the discussion of the standard of ethical action and the evaluation of auditors' voluntary actions ethically. In this context, throughout history, numerous schools of thought and philosophers have emerged, one of which is Kant's moral school and moral consequentialism.

In the first step, this research has investigated the place of ethical philosophies in formulating such professional behavior through library method. In the second step, using the survey method, it analyzes the auditors' views.

Ethical responsibility and ethical consequence have a significant effect on the level of adherence to auditors' professional conduct.

Adhering to two ethical dimensions of ethical duty and ethical consequence can also encourage auditors in the process of conducting ethical boundaries, including ethical duty-making and the result of the work presented in a way that will be relevant and credible to all. And this is related to moral consequentialism.

Keywords

Ethical Conscientiousness, Ethical Outcome, Auditor Community, Auditors Professional Behavior.

Presenting an Excellence Model for Organizational Culture (Case Study of the refah kargaran Bank)

*Majid Abolghasem
Iraj Soltani*

Abstract

These models can be specifically used by financial institutions and banks. To achieve this goal, the researcher has used quantitative and qualitative methods

The research method consists of developmental and practical goal and mixed research approach (quantitative and qualitative). Therefore, at first, in a library, the criterions were indicated after surveying 34 reliable and global cultural models and also organizational excellence patterns. At first step, by using questionnaire to collect information at the qualitative stage, main groups of the template were delineated purposefully from 15 professors of human resource and cultural management field (homogeneous group). Then by using the Fuzzy Delphi method on 30 university professors, managers and experts in human resources and banking (heterogeneous group), main groups, subgroups and indicators were identified. The lowest value, the most appropriate amount and the highest number of privileges were given. The information were collected by analyzing the content and compiling a checklist and the basic research model was compiled by applying the Delphi method

Data analysis in the qualitative section was performed using Delphi method and Soft Excel software and in the quantitative section, the data were analyzed with the aid of SPSS24 software and LISREL. Finally, Excellence Model of Organizational Culture was identified in 6 main groups, 24 sub-groups and 114 indicators as a suggested model of organizational culture for the Rehab Bank.

Keywords

leadership and perspective, Excellence of Culture .refah bank . Ethical Organization.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 10, No. 1, Autumn 2019/ No: 37/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Translator: *Ehsani*

Page Design: *Ehsan Computer*

Editor: *Hamidreza alizadeh*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ‘Islamic Ethics ‘applied ethics ‘comparative ethics ‘and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir ‘University of Qom ‘Central Library ‘office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo. com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.

فرم اشتراک مجله علمی - 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): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۷۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۵۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدير، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.