



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

سال پانزدهم شماره دو زمستان ۱۴۰۳

شماره پیاپی ۵۸

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

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

عبدالله نصری، علی احمد ناصح، محمدرسول آهنگران، ولبیام گراوند،

محمد محمدرضائی، رضا برنجکار، عین الله خادمی، محمدحسن قدردان قراملکی،

عبدالحسین خسرو پناه، سید ساجد علی پوری، مارتین براون.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

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

کارپردی، 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 به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی - سال پانزدهم - شماره دو - زمستان ۱۴۰۳

شماره سالی ۵۸

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال پانزدهم، شماره دو، زمستان ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۵۸

- ۵ / حکمت متعالیه در آیین الشواهد الربوبیه
حالیته باغدو / سید وحید کاشانی / محمد هادی مدنی
- ۲۳ / معنا درماتی مناسک دینی در مثنوی بر اساس نظریه ویکتور فراتکل
مجید براری بازارمحلّه / علی اکبر باقری خلیلی / مسعود روحانی / سیاوش حق جو
- ۵۷ / ارائه الگوی مدرسه کارآفرین با رویکرد فراترکیب
ندا تراپور / سید محمدباقر جعفری / جعفر رحمانی
- ۸۱ / عمل نیک و اهمیت آن در نهج البلاغه
مهرناز دادخواه / طیبه اکبری راد / محمد قاسمی
- ۹۹ / پیامدهای اجتماعی و تأثیرات هنجاری اصلاحات اراضی در ایران
سارا خان رمکی / علی صباغان
- ۱۲۷ / بررسی مبانی اخلاقی تخلف از تعهد و وجه التزام در حقوق ایران و مقارنه آن با حقوق انگلیس
رضا زهره وند / حمیدرضا علی کرمی / وحید قاسمی عهد
- ۱۴۷ / موانع سیاسی فرهنگی توسعه گردشگری میان ایران و آسیای میانه
مهران سرمدیان / داود کیانی / علیرضا امینی
- ۱۷۳ / تأثیر زمان اجرا بر تعهد در حقوق ایران و اسناد بین‌المللی با تأکید بر اخلاق و مصالح اجتماعی
سیاوش شربتی ناوان / عباداله رستمی چلکاسری / سید محمد اسدی نژاد
- ۱۹۹ / ارائه راهکارهای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در
زمان پیاده سازی IFRS در نظام بانکداری ایران
حامد علی زاده رهور / آریتا جهانشاد
- ۲۲۳ / سیره عملی اهل بیت(ع) در تبیین مفهوم و مصداق آیات اخلاقی
محمد رضا قلعه شاهی / حسین مرادی زنجانی / محمدحسین صائینی
- ۲۴۵ / بررسی و تحلیل تربیت عقلانی از دیدگاه مولانا و جان دیویی (با تأکید بر مدل مفهومی)
ریحانه کمانه / علیرضا یوسفی / نرگس کشتی آرای
- ۲۷۵ / راهکارهای اصل مودت در تدبیر منزل با رویکرد مقابله با جنگ نرم (بر اساس سبک زندگی
امام(ع) و حضرت زهرا(س))
رشید مرادی ساکی / اعظم اعتمادی فرد / ابوالقاسم عاصی مذب
- ۲۹۳ / توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی در اخلاق اسلامی
سید ابوالحسن موسوی قدمگاهی / مژگان سرشار / سید محمد ایازی
- ۳۰۹ / دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در سبک زندگی اسلامی
نرگس میرزاده / نادر میرزاده کوهشاهی
- 1-14 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱ - ۵

حکمت متعالیه در آینه الشواهد الربوبیه

^۱ حالیت باغدو

^۲ سید وحید کاشانی

^۳ محمد هادی مدنی

چکیده

کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه که به قلم مؤسس حکمت متعالیه صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی به رشته تحریر درآورده شده است، در واقع عصاره‌ای افکار فلسفی و بخصوص کتاب مطولش به نام الاسفار الاربعه همان حکیم و چکیده‌ای آرا فلسفی-عرفانی مکتب حکمت متعالیه می باشد که آثار این فیلسوف و افکار فلسفی-عرفانی-دینی‌اش، در همه دنیا، اعم از شرق و غرب معروف و تاثیرگذار است. اما بر اساس محتوی و مطالبی که کتاب شواهد با عناوین چون مشهد، شاهد، اشراق و... پوشش می‌دهد به نظر می‌رسد که نظر نهایی مؤسس حکمت متعالیه و آرا فلسفی‌اش را در در بر می‌گیرد. این کتاب با محتوای پر از حکمت و معرفت عقلی و دینی و عرفانی، از قدیم الایام در مدارس و حوزه‌های علمیه، کتاب درسی و مرجع اهل حکمت و عرفان بوده است. این اثر فلسفی که بر اساس استدلال‌های حکمت صدرایی به موضوعات فلسفی پرداخته است، در توسعه یافتن حکمت گامی بزرگ بوده، لذا شروح و تعلیقات زیادی بر آن نوشته شده و برای آگاه شدن از استدلال و براهین فلسفی این حکمت، حکمای ماهر و حاذق، به آن مراجعه کرده و هرکس به نوبه خود و به مقدار استعدادش از آن بهرمند شده است.

واژگان کلیدی

حکمت متعالیه، شواهد ربوبیه، مشهد، شاهد، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه اسلامی مدرسه حکمت و ادیان امام خمینی(ره) جامعه المصطفی العالمیه قم.

Email: halitbagdu81@gmail.com

۲. استادیار و نماینده جامعه المصطفی العالمیه در استانبول ترکیه. (نویسنده مسئول)

Email: kasani.istes@gmail.com

۳. استادیار و پژوهشگر در پژوهشگاه بین الملل المصطفی.

Email: Mustafayalcin72@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱

طرح مسأله

فی الحقیقه تفکر، جزاً لاینفک بشر است. اما بر اساس منابع که به آنها دسترسی پیدا شده، سیر تفکر بشری به طور مکتوب در یونان باستان شروع شده و بر محور دو تا مکتب فلسفی به وجود آمده که یکی مکتب اشراق متعلق به افلاطون و افلاطونیان، دیگری مکتب مشاء متعلق به ارسطو و ارسطوئیان است. در اوایل قرن یازدهم هجری قمری حکیمی بنام ملاصدرا با استفاده از فلسفه‌های گذشته و بر اساس مبانی وحیانی و شهود عرفانی یعنی به گفته پیروان این مکتب با برهان، قرآن و عرفان یک مکتب فلسفی جدیدی بنام حکمت متعالیه بنا نمود. فرق بین این با آن دو مکتب از لحاظ روش بحث و به دست آوردن داده‌های علمی-فلسفی بود که هر یک از آنها چیزی ملاک قرار داده و همه چیزها را بر آن می‌سنجیدند. ملاک حکمت مشاء عقل، ملاک حکمت اشراق صفای دل و اشراقات باطنی بود که حکمت متعالیه با روشی جدید ملاک هر دو مکتب را در خود جمع‌آوری کرد. می‌توان گفت که همه آثار مکتوب فلسفی ملاصدرا بنا را بر مستدل ساختن این مدعا گذاشت‌اند. در این مقاله کوشش بر آن است که حکمت متعالیه در یکی از آن آثار بنام شواهد ربوبیه مورد بررسی قرار گیرد و پاسخ پرسش چگونگی حکمت متعالیه در شواهد به دست آید. در واقع این موضوع جنبه نوآوری تحقیق حاضر می‌باشد.

هدف این پژوهش آن است که با مطالعه کتاب مورد نظر، با روش پژوهش مدارانه به بیان حکمت متعالیه بپردازد که شاید بتواند برای دانش پژوهان حوزه و دانشگاه در زمینه علمی-پژوهشی سوددهی داشته باشد. این پژوهش بر دو پایه اصلی؛ مراجعه به منابع و مصادر متعدد که در رأس آنها شواهد ربوبیه است و تحلیل محتوای آنها استوار می‌باشد.

گزارشی از مطالب محوری و کلیدی کتاب شواهد ربوبیه

نوشتارهای ملاصدرا معمولاً بر سه قسم تقسیم می‌شود؛ کتابهای مبسوط و مفصل مثل اسفار اربعه، کتابهای نسبتاً متوسط مثل حکمت مشرقیه و کتابهای مختصر از قبیل شواهد ربوبیه. قبل از این که به گزارشی اجمالی از مطالب و محتوای کتاب مورد نظر یعنی شواهد ربوبیه که از قسم سوم نوشتارهای ملاصدرا می‌باشد بپردازیم، باید به چند نکته اساسی و مفید درباره این کتاب اشاره کنیم:

یک: اینکه گفته می‌شود که کتاب الشواهد الربوبیه آخرین اثر ملاصدرا است^۱ به ظاهر قابل قبول به نظر نمی‌آید، زیرا در بعضی از آثارش مثل رساله فی حدوث العالم، نام کتاب الشواهد

۱. صدرالدین شرازی، رساله فی حدوث العالم، تصحیح و تحقیق سید حسین مسویان، مقدمه محمص، ص

الربوبیه را ذکر می‌کند و خواننده را به آن ارجاع می‌دهد.^۱ البته شاید به گفته‌ای مصحح کتاب رساله فی حدوث العالم، سبب این امر این باشد که ملاصدرا بعضی از آثارش را در عرض هم و یا هم‌زمان نوشته باشد، لذا در یکی، دیگر اسامی آنها را ذکر کرده و یا یکی را پس از دیگری نوشته و بعدا برای بازنگری بر آنها مرور کرده و آنها را بر دیگری مرجع قرار داده است.^۲ ولی به نظر می‌رسد که این تفسیر هم تامل برانگیز است و کمی تکلف دارد، زیرا وقتی که شرایط آن زمان را در نظر می‌گیریم در آن دوران چنین کاری، آسان به نظر نمی‌رسد.

دو: ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه آرا و افکار فلسفی و عرفانی خود را گاه به نحوی موجز و مختصر و گاه به نحوی مبسوط و مفصل بیان می‌کند. عباراتی که در این کتاب به کار گرفته است عباراتی روان و جذاب می‌باشد و تقریباً همه و شاید آخرین نظریات فلسفی خود را در این کتاب خلاصه کرده باشد.

سه: ملاصدرا در این کتاب معمولا در بسیاری از مطالب برای اقتصار بیشتر خیلی از موضوعات فلسفی و عرفانی را با عبارتهای کوتاه و مختصر بیان کرده است. این امر، باعث شده است که فهم و درک خیلی از مطالب عمیق و دقیق این مختصر، برای بسیاری از اهل این علم مقدور نباشد. البته تعلیق حکیم سبزواری که در فهم صحیح مطالب و محتوای کتاب مورد نظر برای ترجمه آن، به نگارنده بسیار کمک کرده است؛ در فهم آن مطالب مفید بوده و بسیاری از معضلاتش را حل کرده است.

چهار: در بین منابع که به نظر می‌رسد که ملاصدرا از آنها استفاده نموده و در این کتاب^۳ و کتابهای دیگرش مثل رساله فی الحدوث^۴ نقل قولهای از آن کرده است کتاب اثولوجیا است که در آن زمان به عنوان کتابی متعلق به ارسطو معروف بوده و ملاصدرا هم آن را اثر وی می‌پنداشته و جزو افکار ارسطو به آن استناد می‌کرد. ولی الآن بر اساس تحقیقات و پژوهشهای انجام گرفته معلوم شده است که این کتاب اثر فلوطین بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی می‌باشد.^۵ این امر از این جهت قابل توجه است که ملاصدرا برای تایید بعضی از افکارش و این که نشان بدهد که فیلسوفی چون ارسطو که پدر فلسفه و بنیانگذار حکمت مشا و به معلم اول متصف است هم، از قدیم بر این فکر بوده، به این کتاب استناد می‌کند، در حالی که واقعیت چنان نیست که

۱. همان، ص، ۷۵، ۱۸۱ و ۲۳۳.

۲. همان، ص ۲۳=۲۴.

۳. صدرالدین شرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حکیم محقق حاج هادی سبزواری، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال آشتیانی، ص ۵۵.

۴. صدرالدین شرازی، رساله فی حدوث العالم، تصحیح و تحقیق سید حسین مسویان، مقدمه محمص، ص ۳۰۲.

۵. همان، ص ۱۵.

ایشان به آن پرداخته است. البته این امر در فلسفه و استدلال‌های ملاصدرا نقصی ایجاد نمی‌کند، زیرا مبنی اصلی ملاصدرا همان مبانی حکمت متعالی می‌باشد و نقل قول‌ها فقط برای همدلی با طرف مقابل است.

پنج: ملاصدرا روش و شیوه‌ای خود را در این کتاب بنا بر اختصار نهاده و افکار و آرا دیگران را در یک موضوع مختصراً مطرح می‌کند و بعد ادله خود را بیان می‌نماید. مطالب کتاب بیشتر از فلسفه به عرفان نزدیک می‌باشد. ملاصدرا در این کتاب هم از شهودات و ابتکارات متعلق به خودش استفاده می‌نماید هم از اصول حکاما دیگر مدد می‌جوید.

شش: کتاب الشواهد الربوبیه بر اساس یک مقدمه و پنج مشهد جمع بندی شده است. هر مشهد مشتمل بر چند شاهد و هر شاهد هم علاوه بر اشراقات متعدد در بردارنده چند سرفصل و عناوین دیگر مثل تلویح، تنویر، تزیین، تحصیل، مشرق... می‌باشد. با توجه به اظهارات مصنف بر این که همه این مطالب از طریق کشف و شهود بر قلب و عقل ایشان الهام شده است؛ علت تسمیه نمودنش به این عناوین هم معلوم می‌شود.^۱

بنابراین محتوای کتاب حاضر با اجمال به این شرح می‌باشد:

مقدمه؛ مؤلف در مقدمه کتاب بیان می‌دارد که مطالب این کتاب بر اثر ریاضت و مراجعات پیوسته ایشان به درگاه ربوبیت و اصرارش بر این امداد طلبی از حکمت الهی و اعراض نمودنش از آنچه جمهور به آن دست آویخته بودند و دوری کردنش از تقلید سلف و اعتماد کاملش به الطاف و شهودات و فیض الهی، این مطالب بر قلب ایشان الهام شده و با دیده دل آنها را مشاهده کرده است. در ادامه سخنانش قسم می‌خورد که مطالبی که در این کتاب نوشته شده، انواری از انوار الهی و چراغهای از قندیل ولایت هستند. البته می‌افزاید و می‌گوید که باز به امر و فرمایشی غیبی همه این الهامات و اسرار را به رشته تحریر درنیآورده و فقط بعضی‌ها را که اجازه‌ی بیان نمودن آنها را داشته، بلکه مامور به اظهار آنها بوده است را بیان کرده است. بعد از مقدمه نسبتاً مختصری شروع به بیان محتوای کتاب کرده و آنها را به پنج مشهد و هر مشهدی به شاهد‌های متعدد و شاهد‌ها را به اشراقات و اشراقات را هم به بعضی عناوین دیگر تقسیم کرده است.

مشهد اول که در بیان حقایق کلی و اموری است که کل علوم و دانش‌ها به آنها نیازمندند و به اصطلاح به امور عامه نام دارند، حاوی پنج شاهد می‌باشد:

شاهد اول؛ درباره بیان وجود و احکامی از قبیل تعریف ناپذیری وجود، خارجی التحقق بودن

۱. صدرالدین، شرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حکیم محقق حاج هادی سبزواری، تعلیق،

تصحیح و مقدمه سید جلال آشتیانی، ص ۴-۵.

وجود، درک حقیقت وجود، انبساط و تشکیک وجود، صرف بودن وجود، تبیین اصالت وجود، عینیت وجود با کمالات، جهت اتصاف ماهیت به وجود، عدم اندراج وجود در جوهر و عرض، مقولات ده گانه و احوال آنها، موضوعیت وجود برای حکمت، اشکالاتی که بر اصالت وجود وارد شده و دفع آنها و تعریف امور عامه است که مربوط به وجود هستند که دوازده، اشراق دارد.

شاهد دوم؛ در بیان اثبات قسمتی دیگر از وجود به نام وجود ذهنی است که ملاصدرا در این شاهد به نشأت و مراتب اجمالی وجود اشاره می کند. سپس وجود ذهنی را بررسی و اشکالاتی را که بر آن وارد شده است، رفع می کند و پای اصولی را در این راستا به میدان می کشاند. در نتیجه بعد از اینکه وجود ذهنی را بر اساس مکتب و مسلکهای دیگر، بررسی می کند، بالاخره کیفیت وجود کلیات در ذهن بیان کرده و اشکالاتی را که بر آن مطرح می شوند، می زوداید و بر اساس مبادی حکمت متعالیه آن را به اثبات می رساند که مشتمل بر ده، اشراق می باشد.

شاهد سوم؛ در اشاره به واجب الوجود، وحدت و بساطت او، صفاتی از قبیل وحدانیت، قدرت، علم او به خویش و ماسوا، اسماء الحسنی، فرق اسم و صفت، قاعده بسیط الحقیقه، طرق اثبات واجب، نفی حد و برهان از ذات او و آنچه شایسته جلال و مرتبت او است و اینکه چه نوع از انواع وحدت و کدام صفت از اوصاف، مختص به ذات اوست که دوازده اشراق دارد.

شاهد چهارم؛ در بیان سایر امور عامه، مثل تقدم و تأخر، وحدت و کثرت، تقابل، علت و معلول، علل اربع و بعضی احوال و احکام آنها، امکان و وجوب، قوه و فعل، حرکت جوهری و اثبات آن، موت طبیعی، حدوث عالم، دنیا و آخرت، حرکت و سکون و مسایل مربوط به آنها که حاوی ده، اشراق می باشد.

شاهد پنجم؛ درباره موضوعاتی مثل کلی و جزئی، تشخص، تکرر نوع واحد، جنس، ماده، فصل و حقیقت آن، تشکیک در ماهیات و معنی اشد و اضعف است که از احوال ماهیت و اعتباری بودن آن به حساب می آیند که هفت، اشراق را دربر می گیرد.

مشهد دوم که درباره وجود حق تعالی و ایجاد نشأت عالم آخرت و عالم دنیا می باشد مشتمل بر دو شاهد است:

شاهد اول؛ در بیان صنع و ابداع حضرت حق، غنا و بی نیازی واجب از ماسوا، اینکه صفات اشیاء و حقیقت آنها غرق صفات واجب اند، فیض اول و عاری بودنش از کثرت، کیفیت وساطت صادر اول در ایجاد موجودات دیگر، عدد ملائکه عقلی، تنزیه واجب از عقاید جهله، محبت واجب به موجودات، سریان حیات، دخول شرور در عالم، تعدد نشأت اشیاء، طاعت ملائکه، وحدت عالم عقل و جامعیتش می باشد که دارای سیزده، اشراق است.

شاهد دوم؛ درباره صور مفارقه و مثل افلاطونیه، غرض افلاطون از آنها، ادله شیخ اشراق و ارسطو در بیان مثل افلاطونیه و اشکالات زودائی از صور مفارقه افلاطونی است که هفت،

اشراق دارد.

مشهد سوم که در بیان حقیقت معاد، کیفیت پیدایش روح و نشأت آخرت است که از سه شاهد به وجود آمده است:

شاهد اول؛ متکفل بیان موضوعات نشأهٔ اخروی، تفاوت بین عالم دنیا و عالم آخرت، اصول معاد جسمانی، شناسایی و شناساندن احوال مربوط به آن از قبیل امور قابل تکوین، اجسام اولیه به نام اسطقسات و عناصری که ترکیب را قابل‌اند، تکون نباتات، حیوانات، انسان و حکمتی که در آن نهفته است، مدارک باطنی حیوانی، قوای نفس انسانی، مراتب عقل نظری؛ عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد و مراتب قوهٔ عملی که از سیزده اشراق تشکیل یافته است.

شاهد دوم؛ در بیان هویت، جوهریت، حدوث، بقا، وحدت و تجرد نفس انسانی، شواهد عقلی و نقلی بر آن، وضعیت نفس در روز قیامت، چگونگی عالم آخرت، حقیقت مرگ، تناسخ و احکام و اقسام آن و نفس فلکی است که یازده، اشراق دارد.

شاهد سوم؛ در بیان اثبات معاد نفوس با تجرد از سنگینی‌های جسم، ماده و متعلق آنها، اتحاد عاقل و معقول، تحصیل عقل فعال در نفس، مراتب استکمال انسان، بسیط و جامع بودن انسان عقلی، خوشبختی و بدبختی حقیقی و مراتب آنها، احوال نفوس ناقصه در علم و عمل و ابطال اوهامی که در این مورد توهم شده است که شامل ده، اشراق می باشد.

مشهد چهارم که در بیان اثبات معاد جسمانی در نشأهٔ اخروی است سه شاهد دارد:

شاهد اول؛ در بیان وجوه فرق بین دنیا و آخرت در تنوع وجود جسمانی، اصول هفت‌گانه در اثبات آن، معاد، عقاید انسانها نسبت به معاد جسمانی و رفع اشکالاتی که بر آن وارد شد اند، اجزای باقی ماندنی از انسان بعد از مرگ و آنچه که در کیفیت معاد سبب اختلاف انسانها شده است که از نه، اشراق تشکیل شده است.

شاهد دوم؛ در بیان احوال آخرت است از قبیل حقیقت مرگ، قبر، ثواب و عقاب در قبر، براهین بر آن، حقیقت بعث، حشر، صراط، نشر دفاتر اعمال، حساب و میزان، نفخ صور، قیامت صغری و کبری، جنت و جهنم، مظاهر آنها، روز قیامت و کیفیت خلود دوزخیان است که مشتمل بر شانزده اشراق است.

شاهد سوم؛ درباره بیان عوالم سه گانه به نامهای دنیا، حساب و قرار، انحصار عوالم وجود در سه عالم، بیان نزول از عالم تجرب به عالم جسمانی، حدود عوالم، ملاقات با ملائکه، همراهی ملائکه با انسانها، حوادث اخروی، کیفیت تجسم اعمال، ألم و لذتهای دنیا و آخرت، حشر حیوانات، واژگونی باطن و ظاهر در قیامت و جسمی که در آخرت محشور می شود است که مشتمل بر یازده اشراق است.

مشهد پنجم که در بیان نبوت و ولایت می باشد دو، شاهد دارد:

شاهد اول؛ دربردارنده ویژگی و خصوصیات نبی، مرتبه نبی، اصول معجزات، تمایز نبوت از غیرش، کیفیت انذار، فرق بین وحی، الهام و تعلیم، کیفیت اتصال نبی به عالم وحی و اوصاف که باید یک نبی داشته باشد است که ده، اشراق دارد.

شاهد دوم؛ در بیان اثبات وجود نبی، شریعت، حکمت سیاست، فرق بین نبوت، شریعت و سیاست، عبادات و منافع آن، ضوابط گناهان کبیره و ضغیره، ظاهر و باطن شریعت و عدم انقطاع نبوت از روی زمین است که نه، اشراق دارد.

آری، محتوای فهرست‌گونه کتاب شواهد الربوبیه کم و پیش بدین گونه می‌باشد و برای اینکه تصویر و تصویری منظم و قابل فهم از مفاهیم و محتوای کل کتاب در ذهن خواننده شکل بگیرد، نگارنده کل کتاب را به گونه بسیار کوتاه و خلاصه بیان نموده است.

۳. حکمت متعالیه در شواهد ربوبیه

واژه فلسفه و فیلسوف، واژه‌های یونانی می‌باشند و از نظر لغوی واژه فلسفه به معنای دانش دوستی و واژه فیلسوف هم به معنی دانش دوست می‌باشند.^۱ اما فلسفه به معنای اصطلاحی، منحصر در یک تعریف جامع نمی‌باشد حتی گویا یک تعریف خاصی را نیز نمی‌تواند داشته باشد. ولی عده‌ای فلسفه را به این شکل تعریف نمودند که فلسفه عبارت است از دانش و شناخت هستی از آن جهت که موجود است.^۲

جامعه بشریت از شروع تاریخ تفکر بشر، به جز این که فکر و اندیشه کردن جزاً لاینفک بشر است، هیچ اطلاع یقینی در دست ندارد. فعلاً تنها اطلاعی که در دست داریم این است که سیر تفکر بشری به طور مکتوب در یونان باستان شروع شده و از آنجا به دیگر جوانح جهان انتشار یافته است و در این سیر فکری و فلسفی دو تا مکتب فلسفی به وجود آمده است. یکی مکتب اشراق و دیگری مکتب مشاء است. هرچند برخی از فیلسوفان مثل ملاصدرا در خاتمه کتاب رساله فی حدوث العالم به نقل از شهرستانی، ابو سلیمان منطقی سجستانی و ابو الحسن امری، شهر ملطیه و اهل ملطیه را که یکی از شهرهای ایونیه قبل از میلاد مسیح می‌باشد، سرآغاز فلسفه می‌دانند و اذعان دارند که اصل فلسفه که همانا حکمت است، الهی و وحیانی بوده و از طریق لقمان حکیم و دانش آموزان حضرت داوود و سلیمان به ملطیه‌ها رسیده و بعد به دست آنها هم در یونان باستان رواج پیدا کرده است،^۳ اما اصل زیرساخت فلسفه عقلانی و سیستماتیک معروف، در یونان باستان ظهور کرده و بنیان گذاری شده است. بر این اساس بعد از وارد شدن و

۱. ابراهیم حسین سرور، المعجم الشامل للمصطلحات العلمیه والدینی، ج ۲، ص ۶۲۸ ماده فلسفه.

۲. محمد حسین طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۳-۶.

۳. صدرالدین شرازی، رساله فی حدوث العالم، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، ص ۲۵۷-۲۹۰.

شعله‌ور گشتن فلسفه و حکمت از قندیل نبوت به یونان باستان و در یونان باستان، سقراط استاد افلاطون که او نیز، استاد ارسطو می باشد؛ اولین فیلسوف از فیلسوفان یونان است که این سه تن به فیلسوفان سه گانه معروف اند، علمدار آن حکمت شده است.^۱

جریان حکمت مشا و حکمت اشراق همچنان در شرق و غرب جهان ادامه داشت تا اینکه فیلسفی به نام صدرالدین شیرازی وارد این عرصه شد و با استفاده از فلسفه‌های گذشته بر اساس مبانی عقلی، اصول وحیانی و شهود عرفانی یعنی به گفته پیروان این مکتب با به هم آمیختن برهان، قرآن و عرفان یک مکتب فلسفی جدیدی بنا نمود. چون بر اساس اقوال خودشان این مکتب فلسفی بر بالاترین و با ارزشمندترین پایه‌های اساسی رسوخ کرده بود، باید با انسجام و تناسخ با آن، به اسمی بالا و والا نامیده می شد. ملاصدرا، مکتب فلسفی خود را به حکمت متعالیه^۲ مسمی نمود و افکار حکمی و فلسفی اش را بر اساس این مکتب برای آیندگان تبیین و توضیح داشت. البته قبل از ملاصدرا ابن سینا^۳ و دیگران^۴ هم این واژه را به کار برده بودند اما طبق ظاهر نه به عنوان یک مکتب فلسفی ای مستقل از آن استفاده کرده اند، بلکه برای تبیین اسراری به کار گرفته اند که به جز از راسخون فی العلم بر دیگران پنهان می باشد.

شاید این سوال پیش آید که چه فرقی بین حکمت متعالیه و دو مکتب دیگر که به اسم فلسفه مشا و حکمت اشراق هستند، وجود دارد و به سخنی روشن تر اساسا، چه عاملی باعث می شود که یک مکتب را مستقل از رقیبانش بدانیم و به آن به عنوان یک مکتب جدید بنگریم؟ آیا برای انجام این تفکیک، اختلاف بین مکاتب در چند مسئله کفایت می کند؟ و یا اختلافاتی که در مبانی مکاتب صورت می گیرد باعث امر تفکیک می شود؟ در واقع وقتی با نگاهی علمی و ریشه‌ای به این قضیه نگاه می کنیم می بینیم که هیچ یک از آن چیزهای مذکور نمی توانند به تنهایی عامل تفکیک باشد، زیرا همان عوامل و اختلافات در علوم دیگری از قبیل علم اصول فقه هم وجود دارد ولی باعث تفکیک اصول فقه نشده است. پس واضح است که باید به دنبال چیزی دیگری گشت.

در واقع عواملی که در تفکیک مکاتب نقش اساسی را بازی می کنند به یک عامل سرنوشت ساز بر می گردند و آن این است که مکاتب از لحاظ روش بحث و به دست آوردن داده‌های علمی - فلسفی با هم تفاوت دارند و هر یک چیزی را در مرکز قرار داده و همه چیزهای دیگر را

۱. فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه مجتبی، سید جلال الدین، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۲۰.

۲. ملاصدرا بزرگترین اثرش را که الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه است به این اسم تسمیه نموده است.

۳. خواجه نصیر الدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۹۹.

۴. صائن الدین علی ابن محمد ترکه، شرح فصوص الحکمه، ج ۱، ص ۵۴.

بر ملاک آن می‌سنجد. بنابراین مکتب مشا ملاک را بر عقل و استدلال‌های عقلی محض نهاده، و برای صفای باطن و مشاهدات باطنی در تحصیل حقایق، ارزشی قائل نبوده و برهان را تنها راه رسیدن به حقیقت می‌داند. مکتب اشراق دقیقاً بر خلاف این روش، برای تحصیل حقایق و رسیدن به حقیقت ملاک را بر صفای دل، اشراقات باطنی و مشاهدات شهودی نهاده و فقط برای اقناع خصم از طریق استدلال بهره می‌گیرد.

در حکمت متعالیه ملاصدرا بر این باور است که در تحصیل حقایق و رسیدن به حقیقت هر دو طریق مذکور یعنی روش استدلال و روش صفای باطن به خودی خود کفایت نمی‌کنند، زیرا مطالب و مقاصد مطلوب یکسان و یک‌نواخت نیستند؛ بعضی‌ها با طریق استدلال سنخیت دارند و از این طریق مطرح‌اند و تنها از آن طریق به دست می‌آیند، اما در مقابل آن بعضی‌ها با طریق استدلال سنخیت ندارند، لذا راه دیگری را می‌طلبند که همان راه صفای دل، اشراق باطنی و مشاهدات شهودی می‌باشد. البته می‌بایست آن چه از طریق صفای دل، به دست آورده می‌شوند؛ استدلالی شود و اگر نشد، باید برای شهود کامل‌تر، صفای دل کامل‌تر شود. در واقع مکتب حکمت متعالیه روش هر دو مکتب قبل از خود را در خود جمع‌آوری کرده و تلفیقی از آن دو می‌باشد. شاید سوال شود که پس چیزی جدیدی نیاورده است، لذا نباید به عنوان یک مکتب مستقل معرفی شود! آری، این اشکال در وهله اولی به جا به نظر می‌آید، اما باید اعتراف شود که به رغم اینکه از جهتی با آن دو مکتب مشترک هست اما هیچ یکی از آن دو نیست. به هر حال نتیجه می‌گیریم که این مکتب چون در روش به دست آوردن حقایق و رسیدن به حقیقت چیزی غیر از مکاتب قبل از خود به میان آورده و موضوع خودش قرار داشته است روش جدیدی را پیاده کرده و اگر تفکیک را بر اساس جدایی در روش بدانیم، حکمت متعالیه یک مکتب جدید و مستقلی است که ملاصدرا آن را بنیانگذاری کرده است.

بنابراین مکتب حکمت متعالیه را می‌توان در موضوعات زیر بررسی نمود که اصل و مبانی بی‌شمار فلسفه ملاصدرا در چند اصل برجسته بنا کرد که عبارتند از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، وحدت و بساطت وجود، تشکیک و دارا بودن درجات و مراتب وجود، قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشی منها و حرکت جوهریه. بر این اساس اصل واقعی خارجی همان وجود است نه ماهیت. از دیدگاه صدرایی مفهوم وجود از معقولات ثانیه فلسفی بوده و بدیهی، و برای درک آن نیازی به هیچ چیزی دیگری نیست که هر کس بالطبع، تصویری از آن دارد. بنابراین ماهیت هم چیزی است که از حدود وجود انتزاع می‌شود و در حقیقت فرع وجود می‌باشد. در واقع ملاصدرا توجه همه را که به موجود (یعنی آنچه‌ی که وصف وجود را داراست) که

وجود وصفی است، به خود وجود یعنی وجود فعلی تمرکز نمود.^۱ بحث اصالت وجود یکی از اصول بنیادی حکمت متعالیه است. ملاصدرا این بحث را در دو رویکرد متفاوت که یکی رویکرد عرفانی و دیگری رویکرد صدراایی است بیان کرده است. رویکرد عرفانی بر این اساس است که در عالم هستی یک وجود واحد تک و تنها وجود دارد و یک حقیقت یگانه‌ای هست که آن هم حقیقت وجود خداوند متعال است و دیگر اشیایی که به ظاهر موجود به حساب می‌آیند همه نمود، ظهور و عکس آن وجود یگانه هستند، لذا همه خیال‌اند اندر خیال‌اند و عدم‌های هستند که هستی نمایی می‌کنند. این تفسیر و تبیین عرفا از حقیقت وجود تاثیر فراوانی بر تفکر ملاصدرا نسبت به موضوع وجودشناسی کرده است و از این منطلق به تبیین حقیقت وجود بر اساس و اصول مبادی فلسفه حکمت متعالی راهروان شده است.

رویکرد ابتکاری صدراایی در باب حقیقت و اصالت وجود بر اساس منشا آثار است که کدام یک از این دو تا منشا آثاراند و بالتبع اصالت دارند. به این بیان که ملاصدرا معتقد است که هر چیزی یک وجود و یک ماهیت دارد. ماهیت هم برای اینکه منشا آثار باشد باید در خارج تحقق یابد و به حمل شایع صناعی بر فرد خارجی حمل شود و در تمام احوالش حتی در مقامی که فقط یک مفهوم است و به صورت حمل ذاتی اولی بر خود حمل می‌شود هم باید اثری داشته باشد. ولی خیلی روشن است که مفاهیم مجرد از تحقق خارجی، هیچ اثری را ندارند. پس برای منشا آثار بودن ماهیت باید ماهیت غیر از خود چیزی به علاوه خود داشته باشد که این چیز یا وجود است یا عدم. عدم نمی‌تواند منشا آثار باشد پس غیر از وجود چیز دیگری نمی‌تواند منشا آثار باشد، زیرا تا وجود تحقق خارجی نداشته باشد هیچ ماهیتی نمی‌تواند وجود و ثبوت خارجی داشته باشد.

ملاصدرا با برهانی دیگر اصالت وجود را چنین اثبات می‌کند که هر ماهیتی در حد ذات خود واجد هیچ چیزی نیست. حتی کلی بودن و امکان صدق بر کثیرین بودنش هم در مرتبه بعدی بر ماهیت عارض می‌شود. بنابراین اگر جاعل، ماهیت را مجعول کرده باشد باید هیچ ماهیت امکانی در مرتبه ذات واجد تشخیص و جزئیت نباشد، زیرا ملاک جزئیت چیزی خارج از ماهیت است و اگر وجودش یک امر اعتباری باشد و در خارج برایش هیچ عینیتی نباشد پس هیچ ماهیتی تشخیص نخواهد کرد. چون آنچه که ملاک اتصاف به جزئیت است امری حقیقی است که همانا وجود می‌باشد. علاوه بر این هر ماهیت دارای دو چور وجود می‌باشد یکی وجود خارجی و دیگری وجود ذهنی.

۱. مهدی منفرد، بررسی هستی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا و هایدگر، اندیشه‌های فلسفی، سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۶۲.

وجود ذهنی فقط یک وجود ظلی و تبعی است که ماهیت با آن بالتبع تحقق می کند. اما وجود خارجی، ماهیت با آن در خارج جزء اعیان شده و تحقق خارجی پیدا کرده است. پس چنان که مفهوم شد وجود هم بر دو قسم است که یکی وجود خارجی واقعی، دیگری وجود ذهنی ظلی و تبعی. بحث وجود ذهنی یکی از مهمترین مباحث مطرح در فلسفه اسلامی می باشد و سوالات مطرح شده در این قسمت از اهمیت خاصی برخوردارند. با توجه به اهمیت موضوع وجود ذهنی، در اینجا بررسی مفصل تری انجام می گیرد.

در مبحث وجود ذهنی می توان دیدگاه حکیمان مسلمان را در قالب دو جریان اصلی ملاحظه کرد. جریان نخست، قائلان به نظریه اضافه‌اند که گرایش به تشریح ساده ادراک و قرابت ابتدایی با واقع‌گرایی، آنها را به این نظریه رسانده است. اما اشکالاتی، مانند ادراک معلومات و توجیه جهل و کذب و خطا، به ارائه روایت‌های گوناگون در این جریان انجامیده است. جریان دوم، قائلان به تحقق صورت ذهنی هستند.^۱ اشکالات نظریه اضافه، از جمله ناسازگاری آن با برخی از ابعاد نظام‌های فلسفی و نیز ناتوانی آن در پاسخ به بعضی از مسائل فلسفی، آنان را به سوی این نظریه کشانده است. در این جریان نیز در پرتو اشکالات مطرح شده روایت‌های مختلفی عرضه شده که تمایز آنها در جنبه معرفت‌شناختی ظاهرتر است. بنابراین، مسائل مختلف مورد نظر حکیمان مسلمان، آنان را به نظریه پردازیهای مختلف درباره وجود ذهنی سوق داده است. ادراک معلومات، تبیین جهل و کذب و خطا، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، اصالت وجود، گزاره‌های الهیاتی و اصول و مباحث فلسفی دیگر، از جمله مسائلی است که در بحث وجود ذهنی باید به آن‌ها توجه داشت.

البته در تطبیق کامل و همه‌جانبه‌ی نظریه وجود ذهنی با کلیه مبانی وجودشناسی متقدمین از حکمای اسلامی ملاحظات و مشکلاتی وجود دارد. اولاً اینکه مدعای وجود ذهنی به نحو تام و تمام تنها با مبانی وجودشناسانه ملاصدرا که براساس وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب آن استوار است و خود ماخوذ از وحدت حقیقت وجود حضرات خمس نزد عرفا می‌باشد، دارای یک توجیه عقلی کامل است.

ملاصدرا بحث وجود ذهنی را در کتابهای خود مطرح کرده است. مفصل‌ترین آنها در جلد اول کتاب اسفار و با کمی اختصار در رساله المسائل القدسیه و نیز در جلد سوم اسفار و به صورت خلاصه در مفاتیح الغیب و در شاهد دوم مشهد اول شواهد ربویه مطرح شده است. در شروع بحث می‌فرمایند که حکما معتقداند که اشیای خارجی علاوه بر وجود خارجی خود یک موجود زنده ذهنی نیز دارند (ماهیت خارجی در ذهن نیز به وجود ذهنی موجود می‌شود) و مطلب را بر دو

۱. حجت کوثریان، تطور تاریخی وجود ذهنی، معارف عقلی، سال هفتم، بهار ۱۳۹۱، ص ۱۹۳-۱۹۴.

مقدمه مبتنی می‌کنند که یکی اشیا دارای وجود و ماهیت هستند و دو اینکه عقل می‌تواند صورت اشیا را در خود ایجاد کند. ملاصدرا بعد از این تقسیم وارد بحث براهین متقن بر وجود ذهنی می‌شود و چند تا برهان را مطرح می‌کند.^۱

می‌توان گفت رأی ملاصدرا، درباره نظریه وجود ذهنی بیشترین تاثیر را در جهت تثبیت این نظریه داشته است. گواه این مدعا، طالب شدن دیدگاه عینیت ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی پس از ایشان تا به امروز است؛ یعنی هر چند حکیمان سلف ملاصدرا از زمان فخر رازی و خواجه طوسی به بعد با نظریه وجود ذهنی بسیار درگیر بوده و اشکالات وارد بر این نظریه، آنها را به ارائه روایت‌های مختلف از آن واداشته است، اما چاره‌جویی ملاصدرا درباره نظریه فوق، نقطه عطفی در کاهش کشمکش‌های فکری در این زمینه گردید.

ملاصدرا در دیدگاه حکیمان پیشین مبنی بر ناعت بودن صور علمی برای نفس و کیف نفسانی بودن آنها، البته به صورت عرضی و نه ذاتی، باقی می‌ماند و در عین حال به گونه‌ای نظریه وجود ذهنی را توصیف می‌کند که اشکالات وارد شده بر این نظریه را برطرف سازد. این روایت وی با تمایز بین دو نوع حمل در قضایای حملی روشن می‌شود. ایشان با تاکید بر تفکیک بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، بر این باور است که برخی از اسنادها ممکن است از یک نظر صادق باشند و از نظر دیگر کاذب. از دیدگاه ملاصدرا وجود ذهنی مدرکات عقلی با وجود عینی آنها اتحاد مفهومی دارد؛ از این رو اگر برای مثال، شی جوهری را ادراک کنیم، وجود ذهنی آن شی نیز مفهوم جوهر را در خود دارد، اما ادراکات ما اتحاد وجودی با وجود عینی خود ندارند، پس وجود ذهنی شی جوهری از مصادیق جوهر نیست. از طرف دیگر، اشکالی ندارد که طبق دیدگاه جمهور حکیمان، علم را از سنخ کیف نفسانی بدانیم؛ یعنی وجود ذهنی مدرکات، کیف نفسانی به شمار آید؛ زیرا در اینجا اتحاد وجود ذهنی با کیف نفسانی، اتحاد وجودی و مصداقی است و تضادی با اتحاد مفهومی وجود ذهنی و مقوله‌ای غیر از کیف نفسانی را ندارد.

ملاصدرا برای بیان دیدگاه خاص خود درباره وجود ذهنی، مقدماتی را در قالب دو مقدمه بیان می‌کند. نخست اینکه هر کدام از ممکنات ماهیتی دارد و وجودی؛ و اثر اولیه و بالذات علت مربوط به وجود معلول است نه ماهیت آن؛ زیرا ماهیت به خاطر نقص بسیار خود و نه وجوب و فعلیت‌اش بی‌نیاز از جعل و اضافه است. افزون بر این، وجود از امور مشکک و دارای مراتب متفاوت از نظر شدت و ضعف و تمامیت و نقص است؛ پس هر چه شی قوی‌تر و کامل‌تر باشد، آثار آن بیشتر و دارای ظهور شدیدتری خواهد بود. بنابراین هر ماهیتی دارای مراتب مختلفی از

۱. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۶.

وجود است که برخی از این مراتب قوی تر و دارای آثار ویژه و برخی دیگر ضعیف تر و فاقد آن آثار هستند.

ملاصدرا در ادامه این مقدمه، مفهوم جوهر را مثال می زند که گاه به صورت فاعلی و مستقل از ماده و عاری از کون و فساد و تغییر، وجود می یابد؛ مانند عقل فعال و فرشتگان مقرب؛ و گاه در حالت منفعل و وابسته به ماده و قرین با حرکت و کون و فساد وجود دارد؛ مانند صور نوعیه و نفوس زمینی؛ و گاه نیز وجودی ضعیف تر از مراتب فوق پیدا می کند؛ به گونه ای که نه فاعل است و نه منفعل، نه ثابت و نه متحرک؛ همانند صورت هایی که انسان توهم می کند.

مقدمه دوم اینکه خداوند نفس انسانی را مثالی برای ذات و صفات و افعال خود قرار داده و آن را به گونه ای خلق کرده که می تواند صورت های اشیای مجرد و مادی را ایجاد کند. به باور ملاصدرا نفس انسان چون از سنخ عالم ملکوت و قدرت و فعل است، توانا بر خلق و ایجاد است اما به خاطر رقابت با ماده و غلبه احکام جسمانیات و جنبه امکان و فقر و حیثیت قوه و عدم، از تأثیر و خلاقیت منع می شود و از این روست که اغلب نفوس انسانی قادر بر خلق و ایجاد در عالم خارج نیستند ولی با این حال می توانند در ذات خود عالمی ویژه و جهانی شبیه به جهان عینی و مشتمل بر انواع جواهر و اعراض مادی و مجرد و گونه های بسیط و مرکب از افلاک ساکن و متحرک و عناصر و جمادات و نباتات و حیوانات و دیگر مخلوقات بیافرینند و آنها را با همان حصول شان ادراک کنند.

به باور ملاصدرا شرط حصول شی برای شی دیگر، حلول یکی در دیگری نیست، بلکه حصول شی برای فاعلش به مراتب شدیدتر از حصول یک شی برای قابل و محل آن است. بنابراین، ایشان حصول صورت شی برای یک موجود مجرد را ملاک عالمیت آن موجود مجرد به شی می داند، صرف نظر از این که صورت مذکور قائم به موجود مجرد باشد یا نباشد و یا اینکه صورت عین عالم باشد همچون علم به ذات، یا غیر آن باشد. پس علم به شی عبارت است از حصول شی برای موجود مجرد.

ملاصدرا عینیت ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی را مستلزم این نمی داند که وجود ذهنی از افراد ماهیتش باشد؛ زیرا فرد ماهیت بودن یک شی، علاوه بر اتحاد مفهومی و ماهیتی، مستلزم ترتب با آثار عینی آن ماهیت بر شی است. حال آنکه آثار عینی ماهیت بر وجود ذهنی مترتب نیست. بنابراین آنچه در ذهن حاصل می شود ماهیات و مفاهیم ذاتی اشیا است نه افراد و حقیقت وجود آنها.

حاصل آنکه ادله وجود ذهنی، مثل ادراک کلی و امر معدوم، فقط وجود صورت های ذهنی را که حاکی از اموری هستند که اثبات می کنند، اما مطابقت و مطابقت ماهوی با واقعیت موجود در خارج، راه دیگری غیر از بحث وجود ذهنی را می طلبد که همان راه حکما در بخش ارجاع

نظریات به بدیهیات، و اصالت عقلی شدن در تصدیقات است. درباره ماهیات موجودات جسمانی، روش ملاصدرا همان راه ارجاع به بدیهیات است.^۱

وحدت و بساطت وجود در فلسفه ملاصدرا یکی از بنیادین‌ترین مبانی می باشد. مفهوم وحدت مثل مفهوم وجود بدیهی و بی نیاز از تعریف است. بی تردید نظریه‌ای وحدت وجود ریشه عرفانی دارد و ملاصدرا در این موضوع هم بهر زیادی از عرفان برده است. ملاصدرا اول وحدت تشکیکی وجود و دارا بودن درجات و مراتب را اثبات می کند و سپس بر اساس مبانی فلسفه حکمت متعالیه طبق عرفا پای وحدت شخصی وجود را به میان می آورد و نظر نهایی خود را بر آن بنا می کند. ملاصدرا با طرق مختلف وحدت شخصی وجود را اثبات می کند که یکی از آنها از طریق علت و معلول است که معلول پیش از وجود خارجی خود باید در رتبه وجود علت، با وجودی کامل و اتم موجود باشد تا به همین تناسب از علت صدور کند. بنابراین کلیه معالیل امکانی با وحدت و صرافت در وجود یگانه خداوند متعال موجوداند. پس در عالم وجود فقط یک موجود حقیقی هست و این موجود حقیقی همواره در حال ظهور و تجلی می باشد که به عنوان معالیل آن شناخته می شوند. ملاک معلولیت آنها هم نمی تواند امکانی ذاتی باشد، زیرا اثبات شد که ماهیت تابع وجود است. پس ملاک معلولیت و به عبارتی دیگری ملاک احتیاج امکان، وجودی و فقری است که از تحلیل دقیق علت و معلول حاصل می شود.

ملاصدرا در اثبات وحدت شخصی وجود از قاعده‌ای بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها هم استفاده می نماید. این قاعده که می گوید آنکه حقیقتش بسیط باشد یعنی از همه جهات از ترکیب مبرا باشد، همه اشیاست و در عین حال هیچ یکی از آنها نیست، در حکمت متعالیه کاربردهای زیادی را داشته و در تحلیل و حل خیلی از معضلات فلسفی راه‌گشا و کارساز بوده است. ترکیب و یا مرکب بودن یک چیز با انحصار عقلی می تواند به یکی از این شش طریق باشد که یا مرکب از اجزاء مقدریه مثل کم، یا مرکب از ماده و صورت خارجی مثل موجودات مادی، یا مرکب از ماده و صورت ذهنی، یا مرکب از جنس و فصل، یا مرکب از وجود و ماهیت و یا مرکب از وجود و عدم است. نفی همه این تراکیب مذکور از وجود، در نظر ملاصدرا با براهین قاطع به اثبات رسیده است.

پس اگر چیزی از همه اینها مبرا باشد وجود صرف و حقیقی است و دارای جمیع کمالات وجودی می باشد و جمیع موجودات عین الربط با آن هستند. به باور ایشان معنی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت هم همان است، زیرا موجود بسیط الحقیقه در عین حالی که با وحدت و بساطتش جمیع کمالات موجودات دیگری را با شدت بیشتر و در درجه بالاتری دارا است که

۱. برای مطالعه بیشتر رک: صدرالدین، شیرازی، الاسفار الاربع، ترجمه محمد خواجوی.

کثرت در وحدت است در همان حال، هم در متن مراتب مختلف موجودات دیگر حاضر است و هم در مراتب خود موجودات، عین آنها است که وحدت در کثرت است. البته چون هیچ یک از موجودات با وجود حقیقی هم‌رتبه نیستند، هیچ یک از آنها با وجود حقیقی مساوی هم نمی‌توانند باشند.^۱

مبنا دیگر فلسفه ملاصدرا که از ابتکارات حکمت متعالیه و اصل اساسی مکتب صدرایی است، حرکت جوهری می‌باشد. از قدیم الایام اکثریت فلاسفه بر این باور بودند که چون حرکت خروج تدریجی شی از قوه به فعل و به عبارت دیگر از نقص به کمال است، برای حرکت باید موضوعی باشد که خودش هیچ حرکتی نداشته و همه بر روی آن حرکت کنند. بر این اساس برای حرکت تنها چیزی که صلاحیت دارد چیزی نیست به غیر از جوهر. پس جوهر چیزی است لافی موضوع و خودش برای همه موضوع است. لذا حرکات عالم ممکنات فقط در اعراض می‌باشد.

ملاصدرا بر خلاف این نظریه‌ی مشهور نظریه حرکت در خود جوهر را مطرح می‌کند و حرکتی که در اعراض مشاهده می‌شود را هم به تبع حرکت در جوهر می‌داند. ملاصدرا موجود را بر حسب فرض عقلی اینچنین تقسیم می‌کند که موجود یا موجودی است که از هر جهت بالفعل است و خروجش از حالت بالفعل بی‌معنا است، یا موجودی است که از هر جهت بالقوه است که حرکت در آن واقع نمی‌شود و یا موجودی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است. و بر این باور است که تنها موجودی که می‌توان برایش حرکت تصور کرد همان موجودی است که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است. سپس براهین مختلفی را از قبیل تابعیت اعراض در وجود و آثارش از وجود جوهر، علیت جوهر و معلولیت عرض، انقلاب ماهیت عرض به جوهر، ربط متغیر به ثابت و ربط حادث به قدیم، حرکت استکمالی در طبایع، سنخیت بین علت و معلول، تشخیص شی به وجود، غایت‌مندی طبیعت، جسمانیه الحدوث بودن نفس ناطقه انسان و غیره بر آن اقامه می‌کند. البته باید متذکر شد که شاید انگیزه اصلی ملاصدرا در روی آوردن به مبنای حرکت جوهری این باشد که بتواند مسئله مهم پیدایش و ربط حادث به قدیم را بیان نماید.

ملاصدرا چنان می‌پندارد که هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی می‌باشد و هر موجودی که دارای بعد زمانی است وجودش تدریجی است. پس وجود هر جوهر مادی تدریجی و دارای حرکت است. همچنین اعراض وجود مستقلی از موضوعشان که جوهر است ندارند، زیرا اعراض از شوون وجود جوهر هستند. از طرفی دیگر با رخ دادن حرکت در آنها، این اعراض تغییر می‌کنند و این تغییر دلیل بر این می‌شود که جوهر نیز در حال حرکت است، زیرا تغییر در شوون

۱. زهرا شریف، تبیین قاعده بسیط الحقیقه و دو ساحت مختلف از آن در مکتب صدرایی، فصل نامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم، ص ۳۱-۳۳.

یک موجود نشانه‌ای تغییر در درون و ذات خود آن موجود می‌باشد. پس حرکت در اعراض نشانگر حرکت در جوهر می‌باشد. ملاصدرا بعد از اثبات مدعای خود در موضوع حرکت جوهری اشکالاتی که ممکن است بر آن وارد شوند را هم مطرح می‌کند و طبق مبانی حکمت متعالیه به آنها پاسخ می‌دهد که این مقدمه مختصر قابلیت گنجایش تبیین و تحلیل آنها را ندارد.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه اصول اصلی مکتب حکمت متعالیه عبارتند از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، وحدت و بساطت وجود، تشکیک وجود، قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها و حرکت جوهریه. بر این اساس اصل واقعی خارجی همان وجود است نه ماهیت. در واقع همه اوصاف و عناوین حقیقی از آن وجود هستند. یکی از آثار اصلی و منابع معتبر حکمت متعالیه که در آن، این مبانی پیاده شده‌اند، کتاب الشواهد الربوبیه می‌باشد. در این کتاب موضوعات اساسی فلسفی و الهیاتی از قبیل وجود، واجب الوجود، صفات و افعال واجب الوجود، وجوب و امکان، نفوس، عقول، ملائک، عوالم، جواهر و اعراض، مرگ، حشر و محشر، نبوت و ولایت، عبادات، سیاست و احکام دینی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و طبق مبانی مکتب حکمت متعالیه سعی شده که آنها مستدل و مبرهن شوند. اما بیشتر ابداعات و ابتکارات مؤسس مکتب حکمت متعالیه بر اساس مبانی خود، در مشهد اول و دوم کتاب مورد نظر بحث شده و برای تبیین و توضیح آنها بر محور براهین عقلی و استفاده از شهود عرفانی کوششی قابل توجه انجام گرفته است. موضوعات دیگر فلسفه هم در مشهد سوم، چهارم و پنجم کتاب بیان شده‌اند که بیشتر جنبه الهیاتی-دینی دارند.

فهرست منابع

۱. ابن محمد ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۷۸) شرح فصوص الحکمه ابن عربی، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸) شرح حال و آرای فلسفه ملاصدرا، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۳) حکمت متعالیه و ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. رضائی، اصغر، گذری بر کتاب شواهد ربوبیه، آینه پژوهش، آذر-اسفند ۱۳۹۲، شماره ۵-۶ ص ۱۴۴.
۵. سبزواری، حکیم ملاحادی، (۱۴۱۷ هـ) تعلیقات بر الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت.
۶. سرور، ابراهیم حسین، (۲۰۰۸م) المعجم الشامل للمصطلحات العلمیه والادینیة، بیروت، الهمادی.
۷. شریف، زهرا، تبیین قاعده بسیط الحقیقه و دو ساحت مختلف از آن در مکتب صدرایی، فصل نامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم.
۸. شیرازی، صدر الدین، (۱۳۹۸) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، جواد مصلح، تهران.
۹. شیرازی، ملاصدرا، رساله فی حدوث العالم، تصحیح و تحقیق سید حسین مسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸، ص، ۷۵، ۱۸۱ و ۲۳۳.
۱۰. الشیرازی، صدر الدین، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، (۱۳۷۸) محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربع، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مولی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۲) نهاییه الحکمه، جامعه المدرسین، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۳. الطوسی، نصیر الدین، (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم.
۱۴. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه، ترجمه مجتبیوی، سید جلال الدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کوثریان، حجت، تطور تاریخی وجود ذهنی، معارف عقلی، سال هفتم، بهار ۱۳۹۱، ص ۱۸۹-۲۲۸.
۱۶. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، (۱۳۹۲) آثار ملاصدرا.
۱۷. منفرد، مهدی، بررسی هستی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا و هایدگر، اندیشه‌های فلسفی، سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۴، صفحه ۱۵۰-۱۷۸.
۱۸. ویژه‌نامه روز بزرگداشت ملا صدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۶ - ۲۳

معنا درمانی مناسک دینی در مثنوی بر اساس نظریه ویکتور فرانکل

مجید براری بازارمحلله^۱علی اکبر باقری خلیلی^۲مسعود روحانی^۳سیاوش حق جو^۴

چکیده

مسائل و مشکلات بشر، کتمان ناشدنی هستند. در این گذر مکاتب و آرا و اندیشه‌های اندیشمندان و روان‌شناسان به یاری مشکلات انسان‌ها آمده‌اند. از جمله راه کارهای حل معضلات بشری، نظریه‌ی معنادرمانی یا لوگوتراپی از دکتر فرانکل است. وی باور دارد که کوشش فرد برای یافتن معنا در زندگی مهم‌ترین نیروی محرکه وی است. مولوی شاعر و عارف فرهیخته نیز به گونه‌ای در مثنوی خویش از معنای زندگی و به تبع معنادرمانی جهت رفع رنج‌های انسانی می‌گوید. این پژوهش بر آن است که معنادرمانی در مثنوی را از منظر مولانا و بر طبق نظر فرانکل مورد بررسی قرار دهد. در این گذر خواهیم دید که زندگی و درد و رنج و مرگی که در آن نهان است، پوچ و بی اساس نیستند بلکه با دریافت معنای آنان و الگو گرفتن از آن‌ها و مطابقت زندگی خویش با نامالایمت‌های طبیعی آن می‌توان به آرامش رسید. قابل ذکر است که عشق و وصول به پروردگار از راهکارهای معنادرمانی مولانا است "از یک سو و از سوی دیگر مناسک دینی و مفاهیم نمادین و ثانویه آن‌ها و کارکردهای اجتماعی و روان‌شناختی آن از دیگر ساز و کارهایی است که او برای معنا بخشیدن به زندگی مورد تاکید قرار می‌دهد" و ویکتور فرانکل نیز خدامحوری و دوری از پوچی را مهم‌ترین نسخه‌ی معنادرمانی می‌داند.

واژگان کلیدی

معناداری، مثنوی مولانا، فرانکل، زندگی، مناسک دینی.

۱. دانشجوی دکتری ادبیات فارسی (عرفانی)، دانشگاه مازندران، ساری، ایران.

Email: Majidbarari.99@gmail.com

۲. استاد ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، ساری، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: aabagheri@umz.ac.ir

۳. استاد ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، ساری، ایران.

Email: Ruhani46@yahoo.com

۴. دانشیار دانشگاه مازندران، ساری، ایران.

Email: S.haghjoy@umz.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۳

طرح مسأله

بسیاری از صاحب نظران معنادرمانی یا تحلیل وجودی را بعد از نظرات فروید و آدلر، کارآمدترین نظریه می‌دانند. معنادرمانی بر این عقیده است که «زیست انسان دارای سه بعد است: زیست جسمانی، زیست روانی و زیست روحانی. زیست روحانی سازمان‌دهی شخصیت انسان است. بنابراین، شوق یا نیاز به داشتن مفهوم زیستن لزوماً نشان‌دهنده بیماری یا آسیب دیدگی روانی نیست و این همان چیزی است که من آن را معنویت یا معناجویی انسان نامیده‌ام» (فرانکل، ۱۳۷۸: ۱۸). درمانگری که بعد معنوی شخصیت انسان را نادیده انگارد، در واقع از ذخیره معنوی خود چشم پوشیده و یا اساساً آن را به درستی نشناخته‌است. در حالی که درست به اعتبار همین توانمندی شخصی یا معناجویی اوست که حداقل امکان شناخت نابه‌سامانی روانی یا شوریدگی ذهنی مراجعه‌کننده‌اش را خواهدیافت و به درمان یا تسکین دارو خواهدپرداخت» (همان: ۱۹). با شنیدن اصطلاح «درمان» در نام‌گذاری «معنادرمانی» نباید انگاشت که این نظریه مخصوص بیماران اعصاب و نیازمندان به داروهای اعصاب و روان است، بلکه «هدف از معنادرمانی تنها به کمال رساندن روان‌درمانی و به این ترتیب، ساختن تصویر کامل از انسان است که در برگیرنده بعد روحانی نیز می‌باشد. بنابراین، درمان معطوف به روح انسان، در مواردی انجام می‌شود که بیمار برای کمک به فرونشاندن اندوه معنوی و روحانی به پزشک مراجعه کرده باشد و نه به خاطر بیماری» (همان: ۲۲).

مثنوی معنوی از جنبه‌های گوناگون، مثل دینی، عرفانی، فلسفی، اخلاقی، تربیتی و روان-شناختی قابل بررسی است و موضوعات آن، قابلیت انطباق با نظریه‌های جدید انسان‌شناسی را دارند. از این‌رو، یکی از اهداف این پژوهش تحلیل اهمیت و کارکرد معنادرمانی پاره‌ای از موضوعات مطرح در مثنوی است. اهتمام مولانا در سراسر مثنوی معنابخشی وجودی به انسان و تبیین اهداف زندگی او در چرخه هستی است چنان‌که فرانکل نیز معتقد است تلاش انسان برای معنایابی اساسی‌ترین نیروی محرکه او در زندگی است. مولوی در مثنوی با ارائه تعالیم آشکار و نهان، مخاطب را به حرکت و پویای درونی وا می‌دارد و همین حرکت به سمت تحلیل اسرار عالم درون است که انسان در سفر بدان به خود بازمی‌گردد و با جوهر وجودی خویش پیوند می‌خورد. پیامد این پیوند نجات‌بخش، رهایی انسان دردمند و بحران‌زده از غربت بیگانگی، دل‌مردگی و ناامیدی و پیوستن به معنا و یافتن انگیزه و اهداف حیات است.

۱- پرسش‌های پژوهش

مقاله حاضر درصدد است تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد که:

- ۱) شیوه‌های معنادرمانی مولانا در مثنوی معنوی چیست؟
- ۲) همانندی و ناهمانندی‌های معنادرمانی در مثنوی معنوی با رویکرد ویکتور فرانکل کدامند؟ چه وجوه تشابهی میان نظریه معنا درمانی و درمان در مثنوی مولانا است؟

۲- روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی و واحد تحلیل بیت‌هایی است که در آن‌ها معنای زندگی، معنایابی و معنادرمانی مطرح شده‌باشد. بعد از مطالعه مثنوی معنوی، آن دسته از بیت‌هایی که بیشترین پیوند را با معنادرمانی داشته و می‌توانستند به پیش‌برد سؤال‌ها و هدف‌های پژوهش کمک کنند، انتخاب، طبقه‌بندی و در نهایت، تحلیل شدند.

۳- پیشینه پژوهش

در حوزه مثنوی و روان‌شناسی کتاب‌ها و مقاله‌های فراوانی نوشته شده که بعضی از آن‌ها عبارتند از:

- ۱) حاج زین‌العابدین، فاطمه و همکاران (۱۴۰۰)، «تلفیق عرفان و معنادرمانی در مثنوی مولوی و انعکاس مفاهیم قرآنی در آن».
- نویسندگان براساس نظریه معنادرمانی فرانکل به تحلیل مفهوم معنی و شوق زندگی در مثنوی معنوی پرداخته و مؤلفه‌های رنج، تحمل‌پذیری، مسئولیت‌پذیری، عشق و دینداری نظریه فرانکل را در مثنوی معنوی تبیین و تفسیر کرده‌اند.
- ۲) بختیاری نصرآبادی، حسنعلی و همکاران (۱۳۹۸)، «واکاوی تطبیقی جایگاه قناعت در مثنوی معنوی مولوی و بوستان سعدی با تأملی در دیدگاه مکتب معنادرمانی و ارائه الگویی از آن».

غالب شاهکارهای ادبی با بهره‌گیری از فرهنگ اسلامی و آموزه‌های قرآنی خلق شده و کوشیده‌اند تا فضایل اخلاقی را در پرتو معنا بخشی به زندگی رهنمون سازند. قناعت از جمله این فضایل است و مولوی و سعدی در این باره نظرگاهی دینی و تربیتی دارند. نویسندگان دیدگاه‌های مولوی و سعدی را در باره معنادرمانی قناعت با تکیه بر نظرات فرانکل بررسی کرده‌اند.

- ۳) میرانی، ارسطو (۱۳۹۳)، «معنادرمانی دینی رنج در مثنوی معنوی و بهشت گمشده» نویسنده بر آن است که رنج واقعیتی اجتناب‌ناپذیر بوده و یکی از اهداف دین و دانش بشری کاهش و تسکین رنج است، چنان‌که یکی از اهداف معنادرمانی تسکین یا تسهیل تحمل رنج از طریق یافتن معنا برای آن است. بهشت گمشده و مثنوی معنوی دو متن بسیار مهم در

فرهنگ‌های مسیحی و اسلامی به‌شمار می‌آیند. اگرچه هردو در تسکین رنج خوانندگان‌شان بسیار مؤثرند، اما مثنوی معنوی بسیار کاربردی‌تر از بهشت گمشده است.

۴) نصر اصفهانی، زهرا و مائده شیری (۱۳۹۳)، «هفت شیوه درمانی در مثنوی»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ۸، شماره ۱، پیاپی ۲۶، صص ۱۴۵-۱۶۸.

نویسندگان معتقدند مولوی قرن‌ها قبل و با روشی منحصر به‌فرد، بسیاری از شیوه‌ها و روش‌های روان‌درمانی مطرح و شناخته‌شده امروزی را در مثنوی به‌کار برده‌است. شعردرمانی، روان‌درمانی عارفانه (عشق درمانی)، تکنیک خواب و رؤیا، مذهب‌درمانی و روش‌های هفتگانه آن، واقعیت‌درمانی، طنزدرمانی و معنادرمانی در مثنوی، مصداق‌ها و نمونه‌های هریک از این شیوه‌ها را در این اثر ارزشمند ارائه داده‌اند.

۵) مؤمن‌زاده، محمدصادق (۱۳۷۸)، برداشت روان‌درمانی از مثنوی.

محور اصلی این کتاب بررسی نقاط مشترک عرفان ایرانی و روان‌درمانی است. هم‌چنین نویسنده شباهت‌های میان اندیشه مولانا و فروید را بررسی کرده‌است. هاشمی (۱۳۹۷)، پیغام سروش، و رحمانی (۱۳۸۸)، مولانا/از دیدگاه روان‌شناسی، از دیگر کتاب‌هایی هستند که در حوزه روان‌شناسی در مثنوی معنوی نوشته شده‌اند.

۶) محرمی، رامین (۱۳۸۷)، تفسیر عرفانی دعا در مثنوی معنوی.

به بررسی دعا به‌عنوان یکی تجربه عرفانی پرداخته و از مقامات صوفیانه در اثنای بحث و مفاهیم مرتبط با آن و دعا در آثار سایر عرفا پرداخته و رابطه آن را با مناسک دینی و روان‌شناختی یا اخلاق بررسی نکرده است.

۷) شفیعی، محمد(بی‌تا)، سیمای نماز در مثنوی معنوی با استناد به آیات و روایات.

نویسنده بر ضرورت عبادت و نماز شرایط قبولی و احکام فقهی آن بحث کرده است به آیات و احادیث استناد نموده ولی از تاثیر آن از منظر روان‌شناختی سخن نگفته است.

وجه بارز این پژوهش آن است که وجوه مشترک کبانی اندیشه‌ای فرانکل و مولانا به‌طور جامع و نه جزئی، مورد بحث قراردارد و نقش مناسک دینی را در معنابخشی به زندگی، ایجاد پویایی در حیات فردی و اجتماعی به بحث گذاشته است و رابطه بین اخلاق و مناسک دینی و تأثیرات روان‌شناختی آن بر کنش فردی و اجتماعی آحاد جامعه متمرکز شده است و پیوند روان‌شناسی، دین و اخلاق در زیرساخت این مقاله مورد اهتمام بوده و از وجوه متمایز آن نسبت به دیگر پژوهش‌ها تلقی می‌گردد.

۴- مبانی نظری

۴-۱- معنادرمانی

ویکتور امیل فرانکل پایه‌گذار مکتب معنادرمانی در سال ۱۹۰۵ در شهر وین به دنیا آمد و در همان شهر به تحصیل دانش همت گماشت. از سال ۱۹۳۰ به بعد در مقام استاد عصب‌شناسی در ونکو و بخش روان‌پزشکی بیمارستان وین مشغول به کار شد و در سال ۱۹۴۶ ریاست بیمارستان اعصاب پلی‌کلینیک وین را به‌عهده گرفت (فرانکل، ۱۳۷۵: ۲۱۷) و در دانشگاه‌های مختلف آمریکا، مثل هاروارد به‌عنوان مدعو تدریس کرد. مجموعاً ۳۲ کتاب منتشر کرده که به ۴۰ زبان ترجمه شده‌اند. نظریات فرانکل براساس تجربه‌هایش از زمان اسارت و شکنجه‌شدن به‌دست نازی‌ها شکل گرفته‌است. سعی او در *انسان در جستجوی معنا* این است که نکات معنادرمانی در خلال روایتش از دوران اسارت و دیگر رخدادها بیان شود تا ارزنده‌تر و مؤثرتر واقع گردد. با این‌حال، از مشخص نمودن قسمت‌های مختلف داستان و ارتباط آن با مؤلفه‌های معنادرمانی خودداری کرده؛ شاید بدین سبب که معتقد است معناجویی برای هر شخص منحصر به‌فرد است و هر شخص از داستان‌ها و حوادث، معنای مورد نیاز خود را برداشت و دریافت می‌کند. باری، فرانکل معتقد است بزرگ‌ترین رازی که بدان دست‌یافته، این است که رهایی بشر از راه عشق و در عشق امکان‌پذیر است (همان: ۶۲).

بعضی از پژوهشگران از معنادرمانی تحت عنوان روان‌پزشکی وجودی یاد کرده‌اند. با این‌که فرانکل اصطلاح معنادرمانی را در دهه ۱۹۲۰ وضع کرد ولی تا مدت‌ها از اصطلاح تحلیل وجود استفاده می‌کرد. او اصطلاح تحلیل وجود را در خلال دهه‌ی ۱۹۳۰ به‌کار برد و منظور از به‌کاربردن این اصطلاح هشیار کردن معنای نهفته یا بعد معنوی درمان‌جو بود، ولی با انتشار آثار مؤلفان آمریکایی در مورد تحلیل وجود، دریافت که مؤلفان این اصطلاح را با ترجمه‌ی تحلیل وجودی به‌کار می‌بردند. فرانکل برای پرهیز از درهم آمیختگی، اصطلاح معنادرمانی را به‌کار برد. او «شباهت بین تحلیل وجودی و معنادرمانی را در این می‌داند که تحلیل وجودی نیز به‌مانند معنادرمانی تلاش می‌کند معنای نهفته وجود بیمار را بر او آشکار کند، اما برای این کار از یک فرآیند تحلیلی سود می‌جوید. در این معنا تحلیل وجودی اشاره به فرآیند درمان‌بخش تحلیلی دارد که نیازهای معنوی و وجودی بیمار را در برمی‌گیرد. فرانکل بر این باور است که معنادرمانی فراتر از تحلیل وجود یا تحلیل هستی است. معنادرمانی به تحلیل صرف ذهنیت اکتفا نمی‌کند و تنها با وجود و هستی سروکار ندارد بلکه به شکل اختصاصی معنا را نیز مورد بررسی قرار داده و نه‌تنها یک تحلیل است بلکه یک درمان نیز هست» (محمدپور، ۱۳۸۴: ۱۲۱).

در واقع، معنا درمانی یک نظام فلسفی روان‌شناختی است که به بیماران کمک می‌کند تا به رغم سوگ یا ناامیدی، بر از دست رفته‌ها تمرکز نکنند، بلکه در جستجوی معنا باشند. در نتیجه،

زندگی از نگاه معنادرمانی تحت هر شرایطی معنادار است. افراد با اراده‌ معطوف به معنا برانگیخته می‌شوند و انسان دارای اراده‌ آزاد است. «هم‌چنین فرانکل معتقد است که معنادرمانی بر توانا ساختن بیماران برای غلبه بر مثلث غم‌انگیز زندگی، یعنی درد، گناه و رنج تمرکز می‌کند. به‌طور کلی، آن‌چه در معنادرمانی اهمیت دارد، معنای هستی و ابعاد وجودی انسان از قبیل آزادی، مسؤلیت، معنویت و سایر مسایل انسانی، نظیر عشق، کار، رنج، اضطراب و دلهره است» (همان: ۱۴۹).

به عقیده‌ فرانکل «انگیزه‌ انسان از چیزی به‌نام میل معنا نشأت می‌گیرد که آن را «تلاشی برای یافتن معنای زندگی» نام‌گذاری کرده‌است. بنابر استدلال او، زندگی حتی در بدترین شرایط می‌تواند معنادار باشد و موجب پیدایش انگیزه برای ادامه‌ زندگی شود. او معتقد است همه چیز را می‌توان از یک نفر گرفت، به‌جز آخرین آزادی، یعنی انتخاب نگرش در هر شرایطی. لوگوتراپی که به‌وسیله‌ پاره‌ای از نویسندگان، مکتب سوم روان‌درمانی در وین خوانده‌شده، به‌معنای هستی انسان و جستجوی او برای رسیدن به این معنا تکیه دارد. بنابر اصول لوگوتراپی تلاش برای یافتن معنا در زندگی، اساسی‌ترین نیروی محرکه‌ هر فرد در دوران زندگی اوست. به این دلیل، من از معناجویی به‌عنوان نیروی متضاد با لذت طلبی که روان‌کاوی فروید بر آن استوار است و قدرت‌طلبی که مورد تأیید آدلر است، سخن می‌گوییم» (همان: ۱۴۳).

فرانکل مکتب معنادرمانی را بر نوعی انسان‌شناسی بنیان نهاده که در آن انسان موجودی فعال، تلاشگر، از خود فرارونده و آزاد است. با حوادث و شرایط روزگار و محیط پیرامون خود درگیر می‌شود. برای تعالی خود تلاش می‌کند و تصمیم می‌گیرد در برابر رویدادها چه کنش و یا واکنشی نشان داده، به چه ارزش‌هایی پای‌بند باشد. انسان بودن جز در حضور معنای زندگی، تحقق بخشیدن به آن و عملی ساختن ارزش‌ها تبلور نمی‌یابد. انسان با آرمان‌ها و ارزش‌ها زندگی می‌کند و هستی او بدون تلاش برای تعالی ساختن خویش بی‌اعتبار است (فرانکل، ۱۳۹۹: ۶۰). از دیدگاه فرانکل، نخست این که معنا را باید به‌دست آورد؛ زیرا هدایی نیست؛ دیگر این که باید آن را کشف کرد نه ابداع. انسان با مراجعه به وجدان خود به مسیر مناسب جستجوی معنا هدایت می‌شود. می‌توان وجدان را به‌عنوان استعداد شهودی انسان به‌منظور فهمیدن معنای یک وضعیت توصیف کرد (همان: ۷۱-۷۲).

فرانکل همواره اذعان دارد هیچ شکی نیست که معنای زندگی را باید یافت و نمی‌توان جعل کرد. او با صراحت بیان می‌دارد که معنای زندگی انسان امری درونی و روانی نیست بلکه معنا را باید پیدا کرد. معانی به‌جای این که صرفاً ذهنی و پنداری باشند، عینی هستند. معنا وابسته به اذهان انسان‌ها نیست بلکه معنا امری واقعی و عینی است. معنای زندگی انسان از طریق ارزش‌های تعالی کشف می‌شود، نه این که خلق شود (قربانی ۱۳۸۸: ۴۰).

۲-۴- نفی جبرگرایی مطلق

یکی از مبانی مکتب معنادرمانی نفی جبرگرایی مطلق است. فرانکل معتقد است جبرگرایی مطلق یک بیماری فراگیر است که بسیاری از معتقدان به مذهب را طعمه خود ساخته، اما معتقدان به مذهب باید بدانند با داشتن چنین نگرشی، به مذهب پشت پا می‌زنند؛ چون ما باید بپذیریم که انسان آزاد است خدا را بپذیرد یا نه؛ عقیده را قبول کند یا رد. در غیراین صورت، مذهب، پنداری واهی می‌شود و آموزش و پرورش سرابی بیش نیست (فرانکل، ۱۴۰۱: ۱۸۲). انسان موجودی مشروط و اعمالش قابل پیش‌بینی در شرایط خاص نیست، بلکه موجودی آزاد هست و در لحظه تصمیم می‌گیرد که چه کند. بنابراین، انسان موجوی است که سرنوشت خویش را رقم می‌زند. این نگرش، توانایی تغییر انسان را در هر زمان و مکان می‌پذیرد. کافی است که اراده کند.

۳-۴- راه‌های کشف معنا

فرانکل معتقد است انسان، خود، معنای زندگی‌اش را شکل می‌دهد؛ زیرا معناجویی مهمترین انگیزه‌ای است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد. فرانکل راه‌های کشف معنا در زندگی را «ارزش» می‌نامد. این ارزش‌ها بر پایه معنای تجربه‌شده بسیاری از افراد قرار دارند. در صورتی زندگی معنادار می‌شود که این سه دسته از ارزش‌ها ادراک و فهمیده شوند:

- ۱) ارزش‌های خلاق: چیزی است که انسان براساس خلاقیت‌های خود به دنیا می‌دهد.
- ۲) ارزش‌های تجربی: چیزی است که او در مواجهه و رویارویی با رخدادها و پدیده‌ها و تجربه‌های خود، از دنیا می‌گیرد.
- ۳) ارزش‌های نگرشی: موضعی است که او در قبال تقدیری که قادر به تغییر آن نیست، می‌گیرد. به سبب همین اراده و قدرت انتخاب، زندگی همواره معنادار است. به یاری این ارزش یا روش است که او به مثلث غم‌انگیز زندگی، یعنی درد، گناه و رنج معنا می‌بخشد (فرانکل، ۱۴۰۱: ۸۶-۸۹).

اخلاق

در این مقال لازم است در باب چیستی اخلاق و انسانی که باید بدان پایبند باشد اندکی سخن گفته شده یکی از بحث‌ها بسیار پر دامنه در حوزه علوم انسانی و اسلامی و اخلاق است. آنچه مسلم است این است که اخلاق انسان را به سوی ارزش‌های انسانی و الهی رهنمون می‌شود و باعث پالایش جان از آلودگی هاست و زمینه رشد جامعه را در ابعاد گوناگون فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و علمی و نظایر آن فراهم می‌سازد مسئولیت‌پذیری را در وجود انسان‌ها زنده و بارور نگه می‌دارد. حرکت بر مدار اخلاق پسندیده رشد اسعدادها را به دنبال دارد و آدمی را از رخوت و سستی، بی‌انگیزشی و یأس‌رهایی می‌بخشد و تعارضات درونی آدمی را تقلیل

می‌دهد و اعتدال و آرامش را به رفتار و منش فرد ارزانی می‌دارد. خواجه نصیرالدین لب و عصاره اخلاق را در اعتدال بین قوای متباین نفسانی می‌داند او برای نفس آدمی سه نیرو قائل است که به اعتبار آن قوا و مشارکت اراده آدمی از انسان افعال مختلف صادر می‌شود. او این قوا را بر سه قسم می‌داند و فواید اعتدال در هر یک را سبب ظهور یکی از فضایل اخلاقی برمی‌شمارد: اول قوت ناطقه آن را نفس ملکی خوانند و آن مبداء فکر و تمیز و شوق نظر در حقایق امور بود. دوم قوت غضبی که آن را نفس تبعی گویند و آن مبداء غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط باشد. سوم قوت شهوانی که آن را نفس بهیمی نامند و مبداء شهوت و شوق به مآکل و مشارب بود. (همایی، ۱۳۷۴: ۱۵)

اگر هر یک از اقسام سه گانه فوق بر مدار اعتدال حرکت کنند یکی از فضایل اخلاقی نمایان می‌شود اعتدال در حرکت نفس ناطقه سبب حدوث علم و به تبعیت آن فضیلت حکمت حاصل می‌شود هر گاه نفس سبعی به اعتدال بود از آن فضیلت حلم و به تبع آن شجاعت حاصل می‌شود و اگر نفس بهیمی به اعتدال بود از آن عفت پدید می‌آید و از ترکیب این سه فضیلت عدالت حاصل می‌گردد و لذا جملگی حکما فضایل را بر چهار قسم می‌دانند حکمت، شجاعت، عفت و عدالت و از این‌ها به عنوان مکارم اخلاق نام می‌برند. (همان: ۱۶)

باز در تعریف اخلاق آمده است که ویژگی‌های پایدار نفسانی که با اراده و اختیار صورت می‌گیرد. (محموظی، ۱۳۹۰: ۹۳) آنچه مشخص و معلوم است اینکه اخلاق درباره انسان مطرح می‌شود و البته درباره انسان و ابعاد شخصیتی او سخن بسیار است اما مراد از انسان در این بحث آن انسانی است که جانشین خدا در روی زمین است و فطرتی الهی دارد انسان به تعبیر اسلامی جانشین خداوند (خلیفه الله) بر روی زمین است برای اعمال خود در پیشگاه خداوند مسئول است خدا گونه آفریده شده، برای جاودانگی آفریده شده و با وفاداری به این شرط حق سلطه به زمین را دارد. (نصر، ۱۳۸۸: ۳۲۶). و البته در مقابل این انسان، انسان عاصی قرار می‌گیرد که خداوند و واقعیت باطنی خود را به دست فراموشی سپرده زندگی را تجارت خانه آزاد و بزرگی می‌بیند در ناپایداری و بی‌قراری مستغرق گشته و طوق بندگی طبیعت نازله خود را با ادعای آزادی برگردن انداخته و جریان رو به نزول را منفعلانه دنبال می‌کند. (همان: ۳۲۸). اخلاق در واقع طرح تربیت و پاسداشت انسان نوع اول است که در ادوار مختلف مورد اهتمام اندیشمندان بوده است. در کیمیای سعادت نیز ضمن طرح مباحث انسان شناسی مبنی بر آن که انسان دارای دو ساحت است یکی ظاهر و یکی باطن. حقیقت وجود آدمی را باطن آدمی می‌شمارد. حقیقت تو آن معنی باطن است و هر چه جز از این است همه تبع اوست و لشکر و خدمتکار اوست و ما آن را نام دل خواهیم نهادن. (غزالی، ۱۳۸۷: ۱۵). غزالی به چهار گونه اخلاق بهایم، سباع، شیاطین و فرشتگان معتقد است. اخلاق هر فرد را وجه بارز هر یک از این صفات چهارگانه تلقی می‌کند. پس چون

بدانستی که در باطن تو این چهار قهرمان (سگی و خوکی و دیوی و فریشتگی) کارفرمای هست مراقب باش تا از این چهار در طاعت کدामी و به حقیقت بشناس که هر حرکتی که بکنی صفتی در دل تو حاصل آید که آن در تو بماند و در صحبت تو بدان جهان آید و آن صفات را اخلاق گویند. (همان: ۲۴).

معنادرمانی و اخلاق

بسیار بدیهی است که یکی از راه های ارتباط بین احاد جامعه اخلاق است و سلامت جسمانی و روانی انسان ها زمینه ارتباط سازنده تر و بهتری را بین آنها فراهم می آورد و کسانی که از این سلامت برخوردار باشند رفتاری بهنجار، بهتر و علی القاعده متناسب با خواست اطرافیان و هموعان از خود نشان می دهند و بدیهی است که افراد نابهنجار، افسرده و بی توجه به مبادی و مبانی دینی و اخلاقی و انسانی می توانند بر نگرش ها و تعاملات فردی و اجتماعی، خانوادگی و گروهی تأثیر نامطلوب داشته باشند. آگاهی از حقایق هستی و شناخت محیط پیرامونی و فلسفه اتفاقات جهان اطراف به آدمی کمک می کند تا موضع منطقی تر و درست تری اتخاذ کند. اما ذهن مبتلا به خلاء وجودی، افسردگی، بی ایمانی و بی دینی و بدون چارچوب نگرشی سالم نمی تواند نه در زندگی فردی و نه در تعاملات اجتماعی درست و سازنده و به هنگام عمل کند، اما در باب ارتباط مناسک دینی و اخلاق باید گفت انجام مناسک دینی به الزام در درستی و حق بودن اندیشه و عمل به تناسب آن عمل دینی منتهی می شود و اگر انجام فرائض با رعایت این التزام همراه نباشد قطعاً نتیجه مورد انتظار حاصل نمی شود. اینجاست که بین مناسک دینی و اخلاق و فلسفه وجودی انسان پیوندی استوار دیده می شود. مناسک دینی هم در فلسفه عبادی و هم در شرایط قبولی عبادت و ثواب مترتب بر آن مقوم انگاره های اخلاقی هستند آنها را در وجود فرد نهادینه می سازند و به شکل سجایای اخلاقی رشد داده و تعالی می بخشند و همچون سدی نفوذناپذیر در برابر زوال باورها و فضایل نیک اخلاقی خود را نشان می دهند و یک بستر فکری - روان شناختی برای افکار و اعمال نیک فراهم می آورند.

۵- بحث اصلی

۵-۱- معنایابی با بازگشت به اصل

مولانا در مقدمه دفتر اول هدف از سرودن مثنوی را به روشنی بیان کرده: «هذا کتاب المثنوی... مثل نور کمشکات فیها مصباح، یشرق اشراقاً انوار من الاصباح و... انه شفاء الصدور و جلاء الاحزان و تطیب الاخلاق و... این است کتاب مثنوی... مَثَل نور آن هم چون چراغ دانسی است، در آن چراغی تابان که پرتوافشانی می کند، درخشان تر از روشنی بامدادان... این کتاب شفای بیماری های روحی و زداینده اندوهها و پیراینده اخلاق از هر زشتی و پلیدی و... است»

(۱۳۸۹، ج ۱: ۱۷۹). از این روست که مثنوی با حکایت شکایت انسان از اصل و گرفتار آمدن در غرب غربت و بیگانگی از خویشتن آغاز می‌گردد. گویی با این هبوط و جدایی، معنا از وجود انسان رخت بر می‌بندد و مولانا بازیابی آن را در پیدایی و اتصال به اصل می‌جوید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(نشانی را بنویس)

مثنوی ما را با نیاز به معناجویی و حقایق و دقایق آن آشنا می‌گرداند، تاجایی که شاید نتوان هیچ کتابی را با آن مقایسه کرد. از نظر مولوی جستجوی معنا یک رکن اصلی وجود انسان است. چنانچه شخصی گمان کند انسان همین شکل عینی یا همین حواس ظاهری است و در پی شناخت خویشتن واقعی‌اش بر نیاید، در حقیقت، از شناخت خالق هستی دور می‌افتد و راز فلسفه آفرینش از او پنهان می‌ماند. از این رو، خودشناسی را برابر با خداشناسی می‌داند:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت یزدان را شناخت

(۱۳۸۹، ج ۲: ۱۳۱۲)

شاید به همین سبب است که فرانکل قرن‌ها بعد از مولوی این نکته را مطرح می‌کند که «تلاش در یافتن معنایی در زندگی خود نیرویی اصیل و بنیادی است و نه توجه ثانویه از کشش - های غریزی او» (فرانکل، ۱۳۹۷: ۱۴۵). مولوی در جای جای مثنوی به تبیین رابطه میان جنبه مادی و آفاقی وجود انسان با جنبه روحانی و انفسی وی می‌پردازد تا معنایی را به عنوان کشش و نیاز سرشتی انسان تبیین نماید. در زبان تمثیلی او، شباهت جوهر وجودی انسان با این انسان ظاهری، شباهت تخم مرغابی به تخم مرغ خانگی است که مادر و دایه طبیعت و همرنگی‌های جامعه، وی را به این وضع، زمین‌گیر کرده و از رفتن به دریا و پرواز به آسمان می‌ترساند و بازمی‌دارد. این ترسایی و ایستایی برابر با بی‌معنایی است و تنش‌ها و تکانه‌های شدید روحی را در پی دارد، اما زمانی که میل به دریایی شدن در درون مرغ خانگی پدید آید و ندای وجدان درون را برای جستجوی خویشتن خویش و اصل وجودی‌اش بشنود، دایه و خشکی و عوامل ترس و تنش را به کناری می‌نهد و وارد دریای معنا می‌شود و به اصل خویش می‌پیوندد:

تخم بطلی گرچه مرغ خانه‌ات	کرد زیر پر چو دایه تربیت
مادر تو بط آن دریا بد است	دایه‌ات خاکی بد و خشکی پرست
میل دریا که دل تو اندر است	آن طبیعت جانت را از مادر است
میل خشکی مر ترا زین دایه است	دایه را بگذار کو بد دایه است
دایه را بگذار در خشک و بران	اندر آ در بحر معنی چون بطان
گر تو را مادر بترساند ز آب	تو مترس و سوی دریا ران شتاب

(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۵۶)

فرانکل دوری از حقایق و ارزش‌های وجودی را موجب بروز تنش‌هایی می‌داند که از آن تحت عنوان ناکامی وجودی یاد می‌کند.

– نوروهای اندیشه‌زاد

اگرچه معناجویی و معناخواهی نیروی بینادی در زندگی است، اما همیشه همراه با کام‌یابی نیست و ممکن است با ناکامی روبه‌رو شود. در معنادرمانی از این ناکامی با نام ناکامی وجودی یاد می‌شود که می‌تواند موجب بروز نوروهای شود که معنادرمانی، آن‌ها را «نوروهای نئوژنتیک یا اندیشه‌زاد» می‌خواند و به جنبه روحانی انسان مربوط می‌شود (فرانکل، ۱۴۰۱: ۱۳۲-۱۳۳). عامل ایجاد نوروها تعارض و تنش بین ارزش‌ها و اخلاقیات است، نه غرایز. وجود تعارض در فرد نه تنها الزاماً دلیل بر نورویتیک بودن او نیست، بلکه تنش در حد متعادل نشانه سلامت است، چنان‌که هر درد و رنجی دلیل بر بیماری عصبی نیست، بلکه می‌تواند سبب پیشرفت فرد هم بشود. درمان نوروهای اندیشه‌زاد روش‌های رایج روان‌درمانی نیست، بلکه معنادرمانی است که می‌کوشد محتوای ناخودآگاه فرد را آشکار و معنای بالقوه وجود او را پدیدار ساخته، او را به‌سوی تحقق خویش و شکوفایی خود پیش برد. بنابراین، تفاوت عمده معنادرمانی با روانکاوی در این است که معنادرمانی در صدد شکوفایی استعدادهای بالقوه وجود آدمی است و نه ارضای غرایز فطری (همان: ۱۳۴-۱۳۷).

نوروهای اندیشه‌زاد در مثنوی مولانا

علت یجاد و ظهور نوروهای نئوژنتیک، تعارض و کشمکش بین سائق‌ها و غرایز نیست بلکه حاصل برخورد "ارزش‌ها" است. به عبارت دیگر تعارضات اخلاقی و حتی آشکارتر بگویم مشکلات روحانی علت اصلی ایجاد این دسته از نوروهاست. در این گونه موارد ناکامی وجودی نقش اصلی را ایجاد می‌کند.» (فرانکل، ۱۳۸۷: ۱۵۳).

مولانا، برخورد دو ارزش و تعارضات بین دو خواهش در انسان را در داستان تمثیلی مجنون و ناقه‌اش - که مجنون رمز امیال روحانی انسان و ناقه رمز امیال جسمانی است - به این شکل بیان می‌کند:

همچو مجنون‌اند و چون ناقه‌اش یقین	می‌کشد آن پیش و این واپس به کین
میل مجنون پیش آن لیلی روان	میل ناقه پس پی کره دوان
یک دم ار مجنون ز خود غافل بدی	ناقه گردیدی و واپس آمدی
عشق و سودا چون که پر بودش بدن	می‌نبودش چاره از بیخود شدن
آن که او باشد مراقب عقل بود	عقل را سودای لیلی در ربود

(مولانا، ۱۳۸۹: ج ۲، ۱۰۴۳)

یا در جایی دیگر می‌گوید:

از تناقض‌های دل‌پشتم شکست بر سرم ای جان بیا می‌مال دست
«تعارضات و تنش در حد متعادل، دلیل بر نئوژنیک بودن آن نیست. تعارضات و تنش در حد متعادل عادی و نشانه سلامت است» (فرانکل، ۱۳۹۷: ۱۵۵).

- خلأ وجودی

خلأ وجودی که حکایت از بی‌ارزشی و بی‌معنایی کامل زندگی دارد، به شکل ملالت و بی‌حوصلگی پیوسته خودنمایی می‌کند. فرانکل خلأ وجودی را محصول دو عامل می‌داند، یکی حق انتخاب فعالانه کارهایی که انسان باید انجام دهد؛ دیگری بحران و ضایعه‌ای که انسان در زندگی گرفتار آن شده‌است. به‌گونه‌ای که هرچه تأثیر دین یا قراردادهای اجتماعی کاهش یابد، او تنهاتر و مسؤول‌تر می‌شود. نه غریزه‌اش به او می‌گوید که چه کند و نه سنتی به او می‌گوید که چگونه رفتار نماید. در نتیجه یا همرنگ جماعت شده و کارهای آنان را انجام می‌دهد یا آن‌چه را که دیگران از او می‌خواهند، انجام می‌دهد و تبعیت و تقلید مطلق از دیگران را می‌پذیرد.

نکته مهم این‌که گاه ناکامی وجودی در قدرت‌طلبی به شکل‌هایی چون لذت‌طلبی، عملیات جنسی و شهوت‌بارگی یا پول‌پرستی پدیدار می‌شود و منجر به خلأ وجودی می‌گردد. از این‌رو، معنادرمانی می‌کوشد تا به عوامل مختلف خلأ وجودی معنا ببخشد (فرانکل، ۱۴۰۱: ۱۴۱-۱۴۳).

مولانا در مثنوی، یکی از عوامل بی‌معنایی زندگی و در سلوک عرفانی، یکی از موانع سالک‌الی‌الله و وصول به حقیقت را تقلید و تبعیت بی‌قید و شرط از دیگران می‌داند. به اعتقاد او، تقلید ستون و اساس زندگی این جهان است و کمتر کسانی اهل تعقل و تفکراند:

گرچه تقلید است استون جهان هست رسوا هر مقلد ز امتحان

(۴۰۵۳/۵)

صاحب مثنوی آفت‌ها و زیان‌های فراوانی را برای اهل تقلید برمی‌شمرد، مثل حجاب دل، پست‌کننده شخصیت آدمی، بر باد دهنده هویت انسانی، تنزل‌دهنده به مرتبه حیوانی، تباه‌کننده عقل و خرد (زمانی، ۱۳۸۶: ۸۱۴):

ز آن‌که بر دل نقش تقلید است بند رو به آب چشم بندش را برند

ز آن‌که تقلید آفت هر نیکوی است که بود تقلید اگر کوه قوی است

(۴۸۴-۴۸۳/۲)

به اعتقاد مولوی خلأ وجودی موجب می‌شود، شخص با درمان‌های مجازی و دروغین، از

خودی به بی‌خودی بگریزد و از هوشیاری به مستی پناه ببرد:

جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود

تا دمی از هوشیاری وارهند
جمله دانسته که این هستی فسخ است
می‌گیرزند از خودی در بیخودی
نگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
یا به مستی یا به شغل ای مهتدی

(۱/ ۱۴۶۶)

مولانا لذت‌ها را به دو دسته آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند و معتقد است سرچشمه همه آن‌ها درونی و معنوی است. این ضمیر انسان است که به واقعیت‌های بیرونی معنا می‌بخشد. از این‌رو، ارزش یا روش نگرشی مولانا است که به حالات، رفتار و اعمال انسان معنا می‌بخشد و آن‌ها را ارزشمند و تحمل‌پذیر می‌گرداند. براساس ارزش نگرشی است که او خوشی و ناخوشی را در مفاهیم ذهنی دسته، آن‌ها را عینیت بخشیده و به واقعیات حیات تبدیل می‌کند. با این روش، او دیگر لذت را نه در بیرون و قصر و باغ، بلکه در ذهن و ضمیر و ویرانه درون خویش می‌یابد:

راه لذت از درون دان، نه از برون
آن یکی در کنج مسجد، مست و شاد
قصر چیزی نیست، ویران کن بدن
این نمی‌بینی که در بزم شراب
ابلهی دان جستن قصر و حصون
و آن دگر در باغ، ترش و بی‌مراد
گنج در ویرانی است ای میر من
مست آنکه خوش شود، کو شد خراب؟

(۶/ ۳۴۲۰-۳۴۲۳)

فرانکل قرن‌ها بعد از مولانا و بعد از تجربه‌اندوزی‌های طولانی‌مدت در اردوگاه‌های اسارت و کلینیک روان‌درمانی بدین نتیجه رسید که «هیچ معنای انتزاعی که انسان عمری را صرف یافتنش نماید، وجود ندارد، بلکه هریک از ما دارای وظیفه و رسالتی ویژه در زندگی است که می‌بایست بدان تحقق بخشد. او در انجام این وظیفه و رسالت جانشینی ندارد و زندگی قابل برگشت نیست مسؤولیت او بی‌مانند و منحصر به فرد و فرصتی که برای انجام آن دارد نیز بی‌همتا است» (۱۳۹۷: ۱۶۸).

آن‌چه مسلم هست این‌که نگرش مولانا در معنابخشی به عوامل خلأ وجودی، نگرش دینی و عرفانی است. از نظر او آن‌چه به بی‌معنایی وجودی معنا می‌بخشد، شناخت فلسفه وجودی خویش و سلوک در وادی جان است. به اعتقاد او آن‌که بر خلأ وجودی فاتق می‌آید سالک جان است و نه سالک تن؛ زیرا سالک تن به سبب رفتن به بیراهه قادر به معنایابی نخواهد بود:

لیک بعضی رو سوی دم کرده‌اند
لیک آن سر پیش این ضالان گم
آن ز سرمی یابد آن داد این ز دم
قوم دیگر پا و سر کردند گم
گرچه سر اصل است، سر گم کرده‌اند
می‌دهد داد سری از راه دم

(۱/ ۱۷۷۲)

ارزش معناجویی و اهمیت تحقق میل معناخواهی را از نظر مولانا بررسی کردیم. اما اگر معناخواهی انسان محقق نشود، شخص دچار دام درمان‌های دروغین و تزویری میشود. این درمان و معناهای مجازی به جای برداشتن درد، خود دردی هستند اضافه بر دردها.

گفت دردت چنینم او خود درد بود مات بود ار چه به ظاهر برد بود
رو ز درمان دروغین می‌گریز تا شود دردت مصیب و مشک بیز

(همان، ۱۷۰۹)

علت این درمان‌های دروغین خلأ وجودی است. در نظر مولانا نیافتن معنایی که به زندگی ارزش و تداوم بخشد، باعث سرنگونی و سردرگمی شخص می‌شود.

خلأ وجودی باعث می‌شود، شخص با درمان‌های مجازی و دروغین، از خودی به بی خودی بگریزد و از هوشیاری به مستی و شغل پناه ببرد.

جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فح است فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی

(همان، ۱۴۶۶)

«هیچ معنای انتزاعی که انسان عمری را صرف یافتنش نماید، وجود ندارد، بلکه هریک از ما دارای وظیفه و رسالتی ویژه در زندگی است که می‌بایست بدان تحقق بخشد. او در انجام این وظیفه و رسالت جانشینی ندارد و زندگی قابل برگشت نیست مسؤولیت او بی‌مانند و منحصر به فرد و فرصتی که برای انجام آن دارد نیز بی‌همتا است» (فرانکل، ۱۳۹۷: ۱۶۸). تا اینجا به نظر می‌رسید که مؤلفه‌های معنادرمانی، معنا جویی، ناکامی وجود، نوروزهای اندیشه زادپویایی اندیشه و خلا وجودی، بامثنوی مطابقت دارد.

-معنا جویی از نظر فرانکل

فرانکل معتقد است که سه ویژگی اصلی در زندگی انسان وجود دارد، که نظریه و روش درمانی او مبتنی بر این ویژگی‌هاست؛ اول این‌که، هر فرد دارای یک ذات سلیم است. دوم، تمرکز اصلی بر این است که دیگران نسبت به توانایی‌ها و ظرفیت‌های درونی خود آگاه شوند و ابزارهای مناسب برای شکوفایی ذات خود را بیابند و سوم این‌که، زندگی هدف و معنی را ارائه می‌دهد، اما شکوفایی و خوشبختی را تضمین نمی‌کند. وی می‌گوید: «تلاش در یافتن معنایی در زندگی خود نیرویی اصیل و بنیادی است و نه توجه ثانویه از کشش‌های غریزی او. این معنی منحصر به فرد و ویژه خود اوست و از این‌رو، این اوست و تنها او که باید و قادر است به آن

تحقق بخشد و تنها در آن صورت است که معنی جویی او ارضا خواهد شد» (فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۴۵)

- جهان بینی معنادرمانی

در معنادرمانی شناخت رنج و یافتن معنای زندگی اهمیت بسیاری دارد. در جهان بینی این مکتب، معنایابی حقیقت الهام بخش وجود انسان است. در همین راستا فرانکل می نویسد: «معنایابی در اغلب انسان ها یک حقیقت است، نه یک ایمان و عقیده. هنگامی که انسان با موقعیتی نامیدکننده روبه رو می شود، هنوز فرصتی دیگر برای تحقق معنا دارد. او می تواند بالاترین ارزش را درک کند تا عمیق ترین معنا را کامل نماید. فرانکل فرض می کند، که رنج بردن زمانی معنادار است که موقعیت غیرقابل تغییر باشد، در این جا روش برخورد قهرمانانه مطرح است تا آزارطلبانه» (حسن آبادی، ۱۳۸۳: ۱۳).

-ایمان روان پزشکی و انسانیت در روانپزشکی

اعتقاد فرانکل بر این است که، درمانگران سنتی، آزادی انتخاب و اراده را در انسان نادیده می گیرند در صورتی که باید به بعد معناجویی و معنوی انسان توجه شود: «یک بیمار "روان پریش" غیر قابل درمان ممکن است، کارایی و مفید بودن خود را از دست داده باشد، ولی شأن و مقام انسانی هنوز در او باقی است. این همان چیزی است که من آن را ایمان روان پزشکی نامیده ام. بدون این ایمان روانپزشک بودن ارزش چندانی ندارد. به خاطر چه کسی؟ تنها به خاطر ماشین آسیب دیده مغزی که قابل تعمیر نیست» (همان: ۲۱۴).

-معنا جویی از منظر مولانا

-پویایی اندیشه

در ادامه ی داستان تمثیلی مجنون و ناقه اش میخوانیم زمانی که مجنون، خود را در تعارض با ناقه اش - که مجنون رمز روح و ناقه، خواهش های جسمانیست - دید، متوجه می شود که رنج پیاده روی و رسیدن به هدف و "معنای مقصود" بهتر از طی مسیر در آسودگی سواری است که از مقصود خود دور ماند.

نیستت بر وفق من مهر و مهار	کرد باید از تو عزلت اختیار
این دو همره همدگر را راه زن	گمره آن جان کاو فرو ناید ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه ای	تن ز عشق خار بن چون ناقه ای
جان گشاید سوی بالا بالها	در زده تن در زمین چنگالها
تا تو با من باشی ای مرده وطن	پس ز لیلی دور ماند جان من

(مولانا، ۱۳۸۹: ج ۲: ۱۰۴۴)

- خودشناسی

مولانا معتقد است که حیات معنوی انسان از آنجا آغاز می‌شود که آدمی برای لحظه‌ای از سیر مکرر روزمرگی‌هایش فارغ گردد و به خویشتن خویش بازگردد. رکن اصلی حیات معنوی راه، رهایی از غفلت دنیوی که محصول توجه به درونیات و خودشناسی است؛ تشکیل می‌دهد. مولانا در سرتاسر آثارش بالاخص مثنوی معنوی به این مهم اشاره می‌کند و همواره انسان‌ها را به خودشناسی و باز کردن گره از وجود خود توصیه می‌نماید:

عقده را بگشاده گیر ای منتهی عقده‌ی سخت است بر کیسه‌ی تهی
در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر عقده‌ی چندی دگر بگشاده گیر

(همان: ۵۶۰-۵۶۱)

در واقع، مولانا «گام اول در راه رسیدن به ارزش و معنای زندگی را در خودشناسی می‌داند و معتقد است برای آنکه انسان درک درستی از معنای زندگی خود داشته باشد باید پیش و پیش از هر چیز به شناسایی خود بپردازد. در آنجاست که می‌فهمد همه‌ی عوالم هستی در اوست و خدای عالم در او موجود است» (کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۲۴).

- خودسازی و پیشرفت خودی

مولوی آدمیان را اندرز می‌دهد که در پی تقویت و تعالی خودی خویش باشند و امکانات و قابلیت‌های نهفته در آن را شکوفا سازند. او در مورد این قابلیت‌ها می‌گوید:

چشمه شیر است در تو بی‌کنار تو چرا می‌شیر جویی از تغار
منفذی داری به بحر ای آبگیر نگ دار از آب جستن از غدیر

(همان: ۱۲۵۴-۱۲۵۳)

بنابر بر عقیده‌ی مولوی خودسازی کاری ساده نیست و عملی دشوار است. چیزی است در حد نوزایی و کسی که می‌خواهد انسان کامل شود، باید بارها تولد یابد و نوزایی‌های متعدد را تجربه کند.

- چهار مقوله‌ی اصلی که در معنا درمانی از نظر مثنوی و فرانکل مشترکند:

۱- معنای مافوق یا خدادرمانی

از نظر فرانکل: «معنای غایی و نهایی به ناچار ماورای توانایی درک و فهم بشر قرار می‌گیرد. در لوگوترایی ما از آنها به عنوان معنای مافوق نام می‌بریم. انسان باید ناتوانی خود را در درک معنای بی‌قید و شرط زندگی، از راه منطق بپذیرد» (فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۸۷). در (مثنوی، ۱۳۸۹ ج ۶) مقدمه جلد ششم، در بیان معنای مافوق، آمده است: «که مصباح ظلام وهم و شبهت و خیالات و شک و ریب باشد این مصباح را به حس حیوانی ادراک نتوان کردن زیرا مقام حیوانی اسفل

السافلین است که ایشان را از بحر عمارت صورت عالم اسفل آفریده‌اند و بر حواس و ادراک ایشان دایره‌ای کشیده‌اند که از آن دایره تجاوز نکنند. "ذالک تقدیر و العزیز العلیم"، یعنی مقدار رسیدن عمل ایشان و جولان نظر ایشان پدید کرد چنان که هر ستاره‌ای را مقداری است و کارگاهی از فلک که تا آن حد عمل او برسد و همچو حاکم شهری که حکم او در آن شهر نافذ باشد پس در ورای توابع آن شهر او حاکم نباشد. عَصَمَنَا اللهُ مِنْ حَبْسِهِ وَ حَتْمِهِ وَ مَا حَجَبَ بِهِ الْمَحْجُوبِينَ آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (خداوند ما را از زندان و بند خویش و از آنچه غافلان در حجاب مانده‌اند مصون دارد) (همان: ۱۴۵۳).

گر جنین را کس بگفتی در رحم	هست بیرون عالمی بس منتظم
یک زمین خرمی با عرض و طول	اندر او صد نعمت و چندین اکول
کوه‌ها و بحر‌ها و دشت‌ها	بوستان‌ها باغ‌ها و کشت‌ها
آسمانی بس بلند و پرضیا	آفتاب و ماهتاب و صد سه‌ها...
او به حکم حال خود منکر بدی زین	رسالت معرض و کافر شدی

(مولانا، ۱۳۸۹: ج ۱، ۶۷۲)

پایه، کانون و مقصد اندیشه‌ی مولانا خداست، خدای واحد لایتنه‌ای، که به ذات او هرگز نتوان رسید و بهتر است هرگز موضوع اندیشه و غور قرار نگیرد. زیرا:

هرچه اندیشی پذیرای فناست آنک در اندیشه ناید آن خداست

(همان: ۳۰۷)

گاهی خدا را به عقل کل خطاب می‌کند:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورتها رسل

(مولانا، ۴، ۳۲۵۸)

این خدای به اندیشه در نیامدنی و صف‌ناپذیر خویشتن را در همه جا متجلی می‌سازد، زیرا او عامل و عالم به همه چیز است. «او تنها علت نخستین و محرک نامتحرکی نیست که در ورای همه چیز هست، بلکه سرچشمه‌ی همه‌ی عشق‌هاست، یا اینکه خود همان عشق پوینده است، و در نهایت حتی برتر از همه‌ی تجلیات عشق است» (شیمل، ۱۳۷۴: ۳). شعر و نثر مولانا همه برگرد آن وجود می‌گردد که آثار صنعتش در همه کائنات هویدا است. مولانا به مخاطبان خود پیوسته این درس را می‌دهد و آنها را دعوت می‌کند که به زندگی و پدید آمدن امکانات همیشه و نو و حادث از این بازی اضداد بنگرند. زیرا قرآن می‌گوید: «کل یوم هو فی شأن» (سوره، ۵۵، آیه ۲۹) خداوند از احتیاجات و نیازمندی‌های آفریده‌های خویش آگاه است و هر روز با تجلیات تازه‌ای خود را بدان‌ها می‌نمایاند خواه این تجلی مسرت‌انگیز باشد خواه درماندگی. اما اگر کسی

بپرسد پس این همه رنج و بدبختی در روی زمین چه معنایی دارد، مولانا با اعتقاد راسخ جواب می‌دهد که در همه اینها معنایی نهفته است. خداوند که خود را خیرالماکرین (سوره، ۳-آیه ۵۴) خوانده است راه‌هایی مخصوص به خود دارد که انسان‌ها از آن سر در نمی‌آورند و رحمت او چه بسا که در غضب او نهفته است همچنان که گران‌بهای می‌مکن است در خاک پنهان باشد» (همان: ۸۶).

۱-۱. مناسک دینی و معنادرمانی

یکی از سازوکارهای مولانا در حل مشکلات و آشفتگی‌های روانی ناشی از خلاء وجودی و یأس و ناامیدی و تهی بودن زندگی از معنا تبیین کارکرد و تأثیر مناسک دینی است. احساس تهی بودن و بی‌معنایی، فی‌نفسه یک ناامیدی وجودی و یک درماندگی روحی است نه یک بیماری عاطفی یا مرض روانی. بیمار روانی از نظر منشأ ممکن است روان‌زادی (روان رنجوری) باشد یا بدن‌زادی (روان‌پریشی) باشد اما شبه روان رنجوری‌های ذهن‌زادی و روان‌پریشک‌زادی نیز وجود دارند و بالاخره خلاء وجودی نیز وجود دارد که به هیچ وجه روان رنجوری نیست بلکه جامعه‌زادی است. (فرانکل، : ۱۷۲). با این وصف مولانا با شناخت و درک عمیق از این گونه مبانی و در عین پایبندی به اصول و قوانین شرعی و فقهی مناسک دینی از تأثیر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی آنها غافل نبوده و با عبور دادن نگرش‌های عادت‌مدار مخاطب از مناسک دینی و گره زدن مفاهیم بلند آن به روح و جان انسان از سویی و سوق دادن معرفت‌گرایانه به مبدأ هستی توانسته است نقش بی‌بدیل مناسک دینی در معنا بخشی به زندگی را به روشنی بیان کند.

ذیلاً به نمونه‌هایی از تأثیرات روان‌شناختی و مناسک دینی به بحث گذاشته می‌شود:

۱-۱-۱. نماز

پرداختن مولانا به مقوله‌ی نماز در مثنوی خود موضوع یک بحث جداگانه است اما آنچه در این جا مورد نظر است آنست که مولانا توجه پیوسته به مفاهیم مستتر در ارکان و اذکار نماز و درک دقیق و درست آنها و به تبع آن تغییر در رفتار و نگرش آدمی در حرکت به سوی تعالی را نتیجه حقیقی و اعلا‌ی نماز می‌شمارد و معتقد است صرف رکوع و قیام و قعود در نماز و قرائت و تفصیل نتیجه‌ی اساسی مترتب بر نماز را به دنبال ندارد و ممکن است نمازگزار صورت‌ظاهری را به انجام رساند ولی از دستیابی به معانی و نتایج عظیم این فریضه که همانا اتصال به منبع بیکران و لایزال قدرت، رحمت و حکمت الهی است، بازماند؛ او ضمن توجه دادن انسان به مفاهیم نمادین نهفته در ارکان و اذکار نماز آدمی را از نماز بی‌نتیجه که همانا به مثابه سرکوفتن

مرغ بر زمین است بر حذر می‌دارد:

در نماز این خوش اشارت‌ها ببین
تا بدانی کین بخواهد شد یقین
بچه بیرون آر از بیضه نماز
سر مزن چون مرغ بی تعظیم و ساز

(مولوی ۱۳۷۳، ۲۲۱۱/۳ - ۲۲۱۰)

توجه عمیق به حمد در نماز در تثبیت این معنا که خداوند هادی و حامی بشر در زندگی است و تنها کسی که می‌تواند به مادر بزنگاه‌های شک و یقین، هدایت و گمراهی، سعادت و شقاوت کمک کند و از منظر سیاسی و اجتماعی نیز به وضوح این آیات چابک‌نویس نزد صاحبان زر و زور و در یوزگی از متنفذان در دستگاه قدرت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را برای بنده نمازگزار نفی می‌کند و از منظر روانی تنها نقطه قابل اتکا برای هدایت و حمایت را ذات باری تعالی معرفی می‌کند:

هست این ایاک نعبد حصر را
در لغت و ان را پی نفی ریا
هست ایاک نستعین هم بهر حصر
حصر کرده استعانت را و قصر
اهدنا گفتی صراط المستقیم
دست بگرفت و بردت تا نعیم

(مولوی ۱۳۷۳، ۳۴۲۰/۴)

و باز از منظر اجتماعی و سلامت در روان مولانا نماز را یک عامل مؤثر و گره گشا تلقی می‌کند.

جوشش و افزونی زر در زکات
عصمت از فحشا و منکر در صلوات

(مولوی ۱۳۷۳، ۳۵۷۷/۶)

۱-۱-۲. روزه

روزه که در معنای متعارف آن دم فرو بستن از خوردن و آشامیدن و پرهیز از اعمال دیگری است که این فریضه الهی را باطل می‌کند از منظر مولانا روزه سفره ای آسمانی است که برای انسان فرصت درک تجربه‌های تازه نظیر آنچه را که فرشتگان تجربه می‌کنند فراهم می‌آورد؛ زیرا قوت و قوت فرشتگان غذای معمولی نبود بلکه از دیدار خلاق و دود بود:

قوت جبریل از مطبخ نبود
بود از دیدار خلاق و دود

(مولوی ۱۳۷۳، ۶/۳)

لب فرو بند از طعام و از شراب
سوی خوان آسمانی کن شتاب
دم به دم بر آسمان می‌دار امید
در هوای آسمان رقصان چو بید
دم به دم از آسمان می‌آیدت
آب و آتش رزق می‌افزایدت

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۷۳۳/۵ - ۱۷۳۰)

علاوه بر این روزه به عنوان تمرینی در بازداشتن تن از نیازهای جسمانی که سبب تقویت قدرت تحمل سختی‌ها و نامالایمات زندگی می‌شود از منظر اجتماعی و سلامت رفتار فرد در جامعه به واسطه منع شرعی و تأثیر روانی از بروز جرم و جنایت در جامعه پیشگیری نموده و یا حداقل در کاهش آن نقش آشکاری دارد:

اشکم خالی بود زندان دیو کش غم نان مانع است از مکر و دیو
اشکم پر لوت دان بازار دیو تاجران دیو را در وی غریو

(مولوی ۱۳۷۳، ۴۷۳۱/۶-۴۷۳۰-۴۷۳۰)

۱-۱-۳. امر به معروف و نهی از منکر

از آنجایی که بسیاری از آشفتگی‌های روانی ریشه در نگرش و رفتار حاکم و رایج در جامعه دارد به تعبیری که قبلاً گفته شد جامعه زاد است بنابراین مولانا با اشراف کامل بر زوایایی گوناگون و ظریف این مهم و با تبیین مفاهیم و مصادیق امر به معروف و نهی از منکر پرداخته است و نقش بسیار سازنده، مهم و کلیدی این فریضه دینی را در ایجاد و تثبیت سلامت رفتاری و روانی جامعه باز نموده و کارکردهای دینی، روانی، اجتماعی آن را به خوبی آشکار ساخته است. بیان همه مصادیق این بایدها و نبایدهای اجتماعی در این مجال نمی‌گنجد اما اجمالاً باید گفت که پذیرش قضا و قدر الهی، جستجوگری و طلب مدام، صبر، مشورت (ایجاد همگرایی فکری در تصمیم‌های اجتماعی و بهره‌مندی در زندگی فردی) تواضع، مدارا و ... از جمله این بایدها (اوامر) و نبایدها (نواهی) اجتماعی هستند:

گر شود ذرات عالم حيله پيچ با قضای آسمان هیچ اند هیچ

(مولوی ۱۳۷۳، ۴۵۰/۳)

تو به هر جای که باشی می طلب آب می جو دایماً ای خشک لب

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۴۵۴/۳)

کاین طلب کاری مبارک جنبش است این طلب در راه حق مانع کش است

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۴۵۸/۳)

صبر باشد مشتتهای زیرکان هست حلو آرزوی کودکان

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۶۰۰/۱)

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی همچو صبر آدم ندید

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۸۸۴/۳)

عقل را با عقل یاری یار کن امرهم شورا بخوان و کار کن

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۶۸/۵)

گرچه عقلت هست با عقل دگر یار باش و مشورت کن ای پدر
با دو عقل از بس بلاها وارهی پای خود بر اوج گردون مانهی

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۳۷۴/۴ - ۱۳۷۳)

۱-۱-۴. دعا

اهمیت دعا در آن است که خداوند در قرآن به دعا امر کرده است و اجابت آن را نیز خود پذیرفته است و تلویحاً آن را از مصادیق عبادت دانسته و سرباز زدن از آن را به منزله ورود به جهنم برشمرده است. (غافر ۶۰) اعتقاد به دعا انسان را از یادگیری صرف و محصور ماندن در پیله‌ی آفرینش مادی نجات می‌دهد و او را با عوالم و قدرت‌های دیگری آشنا می‌سازد که تأثیر نامرئی ولی مداوم در هستی و حیات او دارند پس دعا نقض جهد و عمل نیست بلکه تأثیر امیدبخشی به انسان در هنگام ناکارآمدی جهد و تلاش و اسباب و علل است دعا نافی جهد و تلاش نیست بلکه مکمل آن است یعنی انسان می‌تواند در عین استفاده از اسباب و علل دعا هم بکند و در عین اعتقاد به دعا به تلاش هم بپردازد (محرمی، ۱۳۸۷: ۱۵۶).

یکی از مقوله‌های بسیار گسترده در مثنوی دعا و مناجات است. درک اهمیت دعا از منظر مولانا تنها با هم جوشی روانی با او و استغراق مستمر در مثنوی قابل درک است. اتصال را که مولانا با ذکر لطیف‌ترین معانی در دعا با خدا ایجاد می‌کند و در لا به لای آن به پرسش‌های مقدر مخاطبان پاسخ می‌دهد و بسیاری دیگر از ویژگی‌های مندرج در آن به روشنی نشان می‌دهد دعا چه کارکردهای مفید و سازنده ای دارد.

دعا از آن جهت که توجه انسان را از علل مادی به یک وجود متعالی رهنمون می‌شود در حقیقت نقش معنابخشی و تبلور اعتقاد به پروردگار را نمایان می‌سازد. بنابراین از جمله کارکردهای مناجات‌های مولانا اتصال روحی، روانی و اعتقادی مخاطب به یک منبع فیض و قدرت مطلق در عالم هستی که همانا خداست، می‌باشد. این دقیقاً زمانی رخ می‌دهد که آدمی رشته مددخواهی و گشایش او از همه جا و همه کس بریده می‌شود و ادمی کاملاً دچار استیصال می‌گردد.

از نظر مولانا دعا کننده و اجابت کننده دعا خداست نگرش وحدت وجودی مولانا یک نیروی عظیمی از امید را ایجاد می‌کند و توحید و یگانگی را در قالب دعا تعلیم می‌دهد:

این دعا تو امر کردی ز ابتدی ورنه خاکی را چه زهره این بدی
چون دعامان امر کردی ای عجاب این دعای خویش را کن مستجاب

(مولوی ۱۳۷۳، ۲۳۲۰/۶ - ۲۳۱۹)

هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو
(مولوی ۱۳۷۳، ۶۹۲/۲)

توفیق دعا کردن را مولانا از تعالیم خداوند و از الطاف او می‌داند:
این دعا هم بخشش و تعلیم توست ورنه در گلخن گلستانه از چه رست
(مولوی ۱۳۷۳، ۲۴۴۹/۲)

دعا سبب رهایی و آزادی از قیود و اسباب بشری در نیل به اهداف متعالی است و البته که
تضرع و دل شکستگی اجابت آن را تضمین می‌کند:

من غلام آن مس همت پرست کو به غیر کیمیا نارد شکست
دست اشکسته برآورد در دعا سوی اشکسته پرد فضل خدا
گر رهایی بایدت زین چاه تنگ ای برادر رو برآذر بی درنگ
(مولوی ۱۳۷۳، ۴۹۴/۵ - ۴۹۲)

با توجه به آن چه از نوع نگاه مولوی به مناسک دینی و تأثیر آن در نگرش و رفتار فرد گفته می‌شود و نیز آنچه از مبانی معنادرمانی فرانکل سخن به میان آمد به روشنی می‌توان دریافت که از منظر مولوی نقش مناسک دینی در ایجاد باور به خداوند و تثبیت و تازه نگه داشتن این باور و اتکا بشر به یک منبع قدرت، لطف، هدایت و حمایت بسیار پررنگ است و از سوی دیگر حضور عمل گرایانه مناسک دینی در زندگی همواره ترمیم کننده خلاء وجودی و یأس و ناامیدی بوده و ضمن ایجاد نشاط و سرزندگی، انگیزه تحرک و پویایی فردی و اجتماعی را دوام و قوامی دوچندان می‌بخشد این همان از خود فرارفتن و تعالی و رسیدن به معنا (خدا) است که فرانکل بر آن تأکید داشته است.

۲- معنادرمانی عشق

«عشق تنها شیوه‌ای است که با آن می‌توان به اعماق وجود انسانی دیگر دست یافت. هیچکس توان آن را ندارد جز از راه عشق به جوهر وجود انسانی دیگر، آگاهی کامل یابد. در لوگو تراپی عشق عاملی نیست، که از سائقه‌ای غریزه‌ای جنسی مشتق شده باشد. همچنین عشق شکل اعتلا یافته‌ی میل جنسی نیز نیست بلکه عشق خود مانند میل جنسی پدیده‌ای اصلی و بنیادی است» (همان: ۱۷۸) راه دیگری که فرانکل برای کشف معنای درمانی ارائه می‌دهد، عشق است «جنبه‌ی روحانی عشق است که ما را یاری می‌دهد تا صفات اصلی و ویژگی‌های واقعی محبوب را ببینیم. و حتی چیزی را که بالقوه در اوست و باید شکوفا گردد، درک کنیم. علاوه بر این عاشق به قدرت عشق توان می‌یابد که معشوق را در آگاه شدن از استعدادهای خود و تحقق بخشیدن به آنها یاری کند» (فرانکل، ۱۳۹۷: ۱۷۳).

مولوی نیز عشق را، طبیعی می‌داند که درمان همه بیماری‌هاست " ای طیب جمله علت‌های ما "عشق چنان مقام بالایی دارد که عقل از شرح آن عاجز است.

کسب دین عشق است و جذب اندرون قابلیت نور حق دان ای حرون
کسب فانی خواهدت این نفس خس چند کسب خس کنی بگذار بس
ننگرم کس را وگر هم بنگرم او بهانه باشد و تو منظرم
عاشق صنع تو ام در شکر و جد عاشق مصنوع کی باشم چو گبر

(مولوی، ۱۳۸۹: ۵۷۷)

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

(مولوی ۱۳۷۳، ۱/۲۳-۲۲)

به عقیده‌ی مولوی در زندگی بشر ارزش‌هایی وجود دارد که در شکل بخشیدن به سرنوشت خودی سهیم می‌باشند، یعنی شخصیت بشری را به کمال می‌رسانند و خود به آزادگی و جاودانگی نایل می‌آید. از نظر مولانا عشق عبارت است از: نیستی در عین هستی، اوج بندگی در عین خدایی شدن، فنای محض عین بقای ازلی و چنین می‌گوید:

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم درشکسته عقل را آنجا قدم

(مولوی ۱۳۷۳، ۳/۴۷۷۴-۴۷۷۳)

دور گردونها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان

(مولانا ۱۳۷۳، ۵/۳۸۵۴)

۳- معنادرمانی رنج

هنگامی که انسان با رنجی گریز ناپذیر مواجه می‌شود و قادر به تغییر موقعیت نیست می‌تواند زاویه دید خود را تغییر دهد. انسان در اتخاذ موضع نسبت به موقعیت تغییر ناپذیر آزاد است. مواجهه با رن

ج در انسان‌ها بسیار متفاوت است و برخی با آن به ستیزه برخاسته و برخی دیگر آن را به اجبار تحمل می‌کنند. معنادرمانی شیوه‌ای از تفکر است که می‌خواهد به انسان کمک کند تا معنای رنج و دردهایش را بیابد و شرایط دشوار را به آرامش و راحتی تبدیل کند. انسان با کشف معنا و تحمل رنج‌ها شایستگی این را پیدا می‌کند که در مقابل سرنوشت بایستد و آن را به سمت درست هدایت کند. فرانکل می‌گوید: «انگیزه‌ی اصلی و هدف زندگی، گریز از درد و لذت بردن نیست بلکه معنی‌جویی زندگی است که به زندگی مفهوم می‌بخشد» (فرانکل، ۱۳۹۷: ۱۸۳).

مولانا در این باره چنین می‌سراید:

تمثیل صابر شدن مومن چون بر سر و خیر بلا واقف شود:

سگ شکاری نیست او را طوق نیست	خام و ناجوشیده جز بی ذوق نیست
گفت نخود چون چنین است ای ستی	خوش بجوشم یاریام ده راستی
تو در این جوشش چو معمار منی	کفچلیزم زن که بس خوش میزنی
همچو پیلیم بر سرم زن زخم و داغ	تا نبینم خواب هندستان و باغ
تا که خود را در دهم در جوش من	تا رهی یابم در آن آغوش من
زانکه انسان در غنا طاغی شود	همچو پیل خواب بین یاغی شود
پیل چون در خواب بیند هند را	پیلبان را نشنود آرد دغا

(مولوی ۱۳۷۳: ۳/۴۲۴۳-۴۲۴۹)

مولانا در حکایت واعظ می‌گوید، هر رنجی که به آدمی می‌رسد الزاماً شر نیست چنانکه هر لذتی الزاماً خیر نیست چون برخی سختی‌ها و رنج‌ها همچون ضربه‌ای بیدار کننده، موجب بیداری و هوشیاری انسان است. زیرا در پس هر دردی درسی نهان است.

او درد و رنج را درمانی بر تألمات روحی می‌داند:

هست حیوانی که نامش اشغر است	او به زخم چوب زفت و لمتر است
تا که چوبش میزنی به می‌شود	او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مومن اشغری آمد یقین	گو به زخم رنج زفت است وسمین
زین سبب بر انبیا رنج وشکست	از همه خلق جهان افزونتر است

(مولانا، ۱۳۸۹، ج ۴، ۹۷-۱۰۰)

در مبحث «رنج» از منظر مولانا نکاتی چند حائز اهمیت است که در ذیل به آنها اشاره

می‌شود:

۱- عامل حرکت و توجه به حق

غم ورنج عامل حرکت و توجه آدمی به سوی حق است وهرچیزی به جز غم، سنت استدرج- که مطابق آن نعمت‌ها انسان را به سوی غفلت، دوری از خدا، گناه و سقوط می‌کشاند-به شمار می‌آید:

حق همی گوید که آخر درد و رنج	مر ترا لابه کنان و راست کرد
این گله زان نعمتی دان کت زند	ازدر ما دور و مطرودت کند

(مولوی ۱۳۷۳، ۴/۹۴-۹۳)

غم یکی گنج است ورنج توچو کان لیک کی درگیرد این در کودکان
(مولوی ۱۳۷۳، ۵۱۴/۳)

۲- رحمت حق

رحمت حق همانند گنجی است که در پوشش درد ها و رنج ها پنهان شده است و آسیب هایی که آدمی از رهگذر این درد و رنج می بیند به مثابه کنار زدن پوشش آن گنج عظیم است که به آدمی قدرت نواندیشی و طراوت فکر ارزانی می دارد:

رنج گنج آمد که رحمت ها در اوست مغز تازه شد چو بخراشید پوست
(مولوی ۱۳۷۳، ۲۲۸۳/۲)

۳- لطافت روح

رنج باعث لطافت روح می شود و آدمی را از افسردگی و گرانجانی می رهاند:

آدمی را پوست نامدبوغ دان کز رطوبت ها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیار ده تا شود پاک و لطیف بافره
(مولوی ۱۳۷۳، ۱۰۶/۴-۱۰۵)

۴- اصلاح نفس

غم و رنج برای اهل ایمان به مثابه سازوکاری است که نفس سرکش را اصلاح می کند و سبب استقامت روح می شود. مولوی از حیوانی نام می برد (اشغر) که با چوب فربه می شود نفس مومن نیز این چنین است :

نفس مومن اشغری آمد یقین کو به زخم رنج زفت است و سمین
(مولوی ۱۳۷۳، ۱۰۰/۴)

۵- عامل شادی و شادمانی

آن چه از شادی ها نصیب آدمی می شود، ازدل غم ها نشأت می گیرد و غم ها با تغییر نگرش آدمی در حوادث روزگار در حقیقت مرهم گذار زخم های اساسی سرشت آدمی هستند:

قند شادی میوه باغ غم است این فرح زخم است و آن غم مرهم است
(مولوی ۱۳۷۳، ۳۷۹۸/۳)

۶- لذت از حصول نتیجه

رنج بردن سبب لذت بردن بعد از حصول نتیجه و وصول به مقصد است؛ زیرا اگر همه ی خواسته های آدمی فراهم باشد، مایه ی دلزدگی و افسردگی می شود؛ هم چنان که قوم سبا از

بسیاری نعمت‌ها، از شکرگزاری و ذوق اطاعت و عبادت محروم شدند و دچار افسردگی گشتند:
 قوم گفته شکر ما را برد غول ما شدیم از شکر و از نعمت ملول
 ما چنان افسرده گشتیم از عطا که نه طاعتمان خوش آید نه خطا
 (مولوی ۱۳۷۳ ۳/۲۷۱۷-۲۷۱۶)

۴- معنادرمانی و مرگ

وقتی موضوعی به نام مرگ مطرح می‌شود این احساس ایجاد می‌شود که معنای زندگی معضلی دارد. در واقع، اغلب گمان بر این است، که پرسش از معنای زندگی به این دلیل مطرح می‌شود که زندگی ما به مرگ می‌انجامد» (یالوم، ۱۳۹۰: ۶۱۶). فرانکل در مورد مرگ می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که رنج و پریشانی و مرگ، معنی زندگی را می‌ربایند اما من هرگز از گفتن این نکته خسته نخواهم شد که، آنچه که واقعا در زندگی از کف می‌رود امکانات و توانایی‌هاست و لحظه‌ای که این امکانات و توانایی‌ها شکوفا شود، به واقعیت پیوسته و جز گنجینه‌های پر بهای بشر به گذشته جاویدان تعلق پیدا می‌کند. گذشته‌ای که هیچ چیز در آن گم نمی‌شود و همه چیز دست نخورده پابرجاست» (ولف، ۱۳۸۷: ۳۰) به همین دلیل به نظر فرانکل گذرایی و انتقال زندگی چیزی را از معنای آن کم نمی‌کند، بلکه در انسان احساس مسئولیت و وظیفه را بیدار می‌کند. به عقیده‌ی او انسان پیوسته در میان موج عظیمی از توانایی‌ها و امکانات نهفته خود در حال «گزینش» است که کدامین آنها می‌بایست شکوفا گردد و کدامین محکوم به نابودی است. کدام باید تحقق و واقعیت یابد، واقعیتی ابدی و جاودانه چون «ردپایی در شن زار زمانه» انسان باید در هر لحظه تصمیم بگیرد، تصمیمی برای بهتر شدن یا سقوط، تصمیم برای اینکه اثر ماندگار او در این زندگی گذرا چه خواهد بود. در واقع لوگوتراپی با در نظر گرفتن گذرایی هستی انسان بجای بدبینی و انزوا انسان را به تلاش و فعالیت فرا می‌خواند. فرانکل معتقد است از فناپذیری باید چیزی را بوجود آورد که به زندگی انسان معنا بدهد نه چیزی که معنایش را از آن بگیرد. فرانکل در این مورد می‌گوید: «اغلب می‌شنویم که مرگ معنا را از زندگی دور می‌کند یعنی اینکه در پایان تمام کوشش‌های آدمی بی‌معناست، چون مرگ در نهایت آنها را ضایع می‌کند. آیا مرگ واقعا از بامعنایی زندگی می‌کاهد؟ به عقیده فرانکل اگر زندگی ما فناپذیر نبود پیامدهای این چنینی را ممکن بود داشته باشد که ما هر فعالیتی را به فردا یا روز بعد و یا یکسال یا ده سال بعد موکول کنیم. اما در برابر مرگ که پایانی مطلق برای آینده‌ی ما و مرزی برای امکاناتمان به شمار می‌رود، موظف هستیم که از زندگی حداکثر بهره را ببریم و نگذاریم حتی فرصتی هم از دستمان برود زیرا که کل این فرصت‌ها سازنده‌ی کل این زندگی هستند. بنابراین مرگ و فرجام‌پذیری نه تنها از ویژگی‌های اصلی زندگی انسان است، بلکه عامل با معنا بودن آن

نیز به شمار می‌رود. معنای هستی انسان برپایه‌ی ماهیت برگشت ناپذیری آن استوار است» (فرانکل، ۱۳۸۷: ۱).

دیدگاه و نگرش مولانا نسبت به مرگ (مرگ اجباری) برای پاسخ‌گویی به کسانی که مرگ را پایان زندگی و فنا و نابودی انسان پنداشته و از این رو احساس پوچی و بی‌معنایی در زندگی می‌کنند نیز قابل توجه است. در آثار مولانا آنقدر که به مرگ پرداخته شده است، به هیچ مطلب دیگری توجه نشده است. مولانا معتقد است اگر مرگی در کار نبود، جهان بی‌ارزش بود، زیرا زنجیره‌ی تکامل از هم می‌گسست و کمال منقطع می‌شد و بشر بسان خرمنی ناکوفته که گاه و دانه‌اش به هم درآمیخته است مهمل بر زمین می‌ماند و نیز اگر مرگ نبود انسان بر حیات ناسره‌ی خویش حریص بود. حال آنکه مرگ جداکننده‌ی روح از بدن و فارق سره از ناسره است و منتقل‌کننده‌ی او از جایی تنگ به عرصه‌ی بیکران» (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

آن یکی می‌گفت: خوش بودی جهان گر نبود پای مرگ اندر میان

(مولانا، ۱۳۸۹: ج ۲، ۱۷۱)

مرگ را تو زندگی پنداشتی تخم را در شوره‌ی خاکی کاشتی

عقل کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ بیند ای غبین

(مولانا، ۱۳۸۹، ج ۵، ۱۷۶۳-۱۷۶۴)

بنا بر عقیده‌ی مولانا مرگ و حشر به آدمی معرفت و خودآگاهی نسبت به حقیقت روحش می‌بخشد و با مرگ انسان از خواب غفلت بیدار می‌شود و جدایی و مفارقت نهایی اضداد روی می‌دهد» (چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۱۹).

کشتن و مردن که بر نقش تن است چون انار و سیب را بشکستن است

آنچه شیرین است آن شد ناردانگ وآنکه پوشیده است نبود غیر بانگ

رو به معنی کوش ای صورت پرست زآنکه معنی بر تن صورت پرست

(همان: ۷۰۹-۷۰۷)

باد تند است و چراغم ابتری زو بگی‌رانم چراغ دیگری

تا بود کز هر دو یک وافی شود گر به باد آن یک چراغ از جا رود

همچو عارف کز تن ناقص چراغ شمع دل افروخت از بهر فراغ

تا که روزی کین بمیرد ناگهان پیش چشم خود نهد او شمع جان

او نکرد این فهم، پس داداز غرر شمع فانی را به فانی ای دگر

(مولانا، ۱۳۸۹، ج ۴، ۳۱۰۷-۳۱۱۱)

این نگرش، مولانا را در مقام زندگی شناسی به عرصه‌ی مرگ شناسی و توصیه به مردن سوق می‌دهد. او معتقد است که برای داشتن حیاتی معنوی باید ابتدا از مراتب پست حیات گذر کرد و جان را به کمالات عالیه خود رساند. از این رو توصیه می‌کند که از وضعیت نامطلوب موجود به وضعیت ناموجود مطلوب انتقال یابید. او این انتقال را مرگ مینامد، از آنکه فرد انسانی از مرتبه‌ای پست جدا شده و به مرتبه‌ای بالاتر صعود می‌یابد:

بی حجابت باید آن ای ذولباب! مرگ را بگزین و بر در آن حجاب
نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی
مرد بالغ گشت، آن بچگی بمرد رومی شد، صبغت زنگی سترد
خاک زر شد، هیات خاکی نماند غم فرح شد، خار غمناکی نماند

(همان، ۲۲۷۱-۲۲۷۳)

در اندیشه مولانا مرگ سبب آزادی عناصر بدن است:

چار مرغند این عناصر بسته پا مرگ و رنجوری و علت پا گشا

(مولوی ۱۳۷۳، ۳ / ۴۴۲۸)

برخلاف اکثر انسان‌ها که مرگ را خط بطلان بر هستی انسان می‌دانند، مولانا مرگ را رهایی از چاه (دنیا) از یک ماتم سرا به عرصه‌ای فراح و جایگاهی پسندیده و نوشیدن باده‌ای راستین می‌داند و حسرت مردگان را از مرگ نمی‌داند، بلکه از کم بودن توشه‌ی آن‌ها (تقوی) بر می‌شمارد:

هیچ مرده نیست پرحسرت زمرگ حسرتش آنست کش کم بود برگ
ورنه از چاهی به صحرا افتاد در میان دولت و عیش و گشاد

(مولوی ۱۳۷۳ ۱۷۶۷/۵-۱۷۶۶)

از این منظر مولانا با فرانکل همراه می‌شود؛ فرانکل نیز معتقد است حیات انسان فرصت عظیم و گسترده‌ای برای بهرمندی از امکانات در جهت رشد و تعالی است و بهره‌مندی از ایام حیات و نتایج ارزنده‌ای از آن باقی می‌ماند و به گذشته جاودان می‌پیوندد و ابدی می‌شود (فرانکل، ۱۴۰۱: ۱۶۴).

مولانا نه تنها مرگ را کربیه و زشت نمی‌داند، بلکه انسان را به پذیرفتن آن و مرگ جو بودن دعوت می‌کند (۵/۲۵۳۳) و (۶۷۳۸) از منظر او مرگ پیش از مرگ نوعی ایمنی از عذاب به شمار می‌آید (۲۲۹۲/۴-۲۲۹۰) و او انسانی را که قبل از مرگ خویش بمیرد، تحسین می‌کند:

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز بوی برد

(مولوی ۱۳۷۳، ۴ / ۱۳۸۳)

مولانا درک ارزش زندگی را منوط به درک مرگ می داند و اگر مرگ نبود زندگی ارزشی نداشت:

آن دگر گفت از نبودى مرگ هیچ که نیرزیدی جهان پیچ پیچ
(مولوی ۱۳۷۳ ۱۷۶۱/۵)

مرگ در ظاهر، مرگ است، اما در باطن زندگی و حیات است:
ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر نهان پابندگی
(۱:۳۹۲۸)

در واقع اندیشیدن به مرگ منجر به بیداری انسان از خواب غفلت می گردد. غفلت از اینکه این تن و دنیای خاکی ماندگار نیستند و نباید به آنها دل بست و منزل حقیقی انسان جایی دیگر است که چنین نگرشی به مرگ داشتن موجب تغییر در شیوهی زندگی و معناداری آن و هدفمندی اعمال و کردار آدمی و کمال و تعالی او می گردد.

نتیجه‌گیری

مهمترین اقدام ویکتور فرانکل، بنیان نهادن مکتب «معنادرمانی» است، و از این رهگذر به افراد زیادی کمک می‌کرد تا معنا و مفهوم زندگی‌شان را دریابند. فرانکل تلاش دارد که ارتباط محکمی بین مقوله‌هایی همچون «خداآواری»، «عشق»، «رنج» و «مرگ»، با معناداری ایجاد کند. فرانکل با تمایز نهادن میان معنای لحظه‌ای و معنای غایی، تاکید می‌کند که باور به وجود خداوند اساسی‌ترین رمز معناداری زندگی است. به عقیده‌ی فرانکل معنا از رهگذر پاسخگویی به خواسته‌های موقعیت پیش آمده کشف می‌شود در نتیجه معنا با تعهد نسبت به تکلیف منحصر به فرد زندگی تجربه می‌شود. در اینجا بایستی به خود اجازه دهیم تا تجربه لحظه را درک کرده و به یک معنای نهایی اعتماد نماییم. در واقع فرانکل معنا را از امور یافتنی در زندگی می‌داند که باید آن را کشف کرد، زیرا از نظر او معنا امری قراردادی، جعلی، ذهنی و پنداری نیست بلکه واقعی و عینی است. از نظر مولانا و فرانکل معناداری و بی معنایی زندگی ریشه در تصویر و تلقی ما از زندگی دارد. معنا چیزی نیست که پس از تحقق زندگی به آن تزریق شود. از نظر آنها معنا یک حقیقت است و نه یک امر صرفاً ذهنی بلکه یک امر عینی و حقیقی است. آنها با تکیه بر قدرت آزادی و اختیار انسان و ویژگی منحصر به فرد بودن او، قائل به این امر می‌باشند که انسان با تغییر در شیوه‌ی نگرش خود نسبت به زندگی و امور همچون مرگ، درد و رنج و اتفاقاتی که در زندگی هر انسانی رخ می‌دهد، می‌تواند زندگی خود را معنادار ساخته و از خلال همین امور معنا را کشف کند و بیابد. مولانا تنها معنا و هدف زندگی انسان را خدا می‌داند. از نظر مولانا همه چیز در عالم تجلی خداوند است و این جهان و هر آنچه در آن است صورتی بیش نیست. فرانکل معتقد است که جنبه‌های گذرای زندگی نیروهای بالقوه آدمی را تشکیل می‌دهند، او هرچه زودتر بتواند این نیروهای بالقوه را بالفعل کند زودتر خود را به یک واقعیت تبدیل کرده است و در نتیجه از نابودی و از شر گذشته خلاص می‌شود. هر چند فرانکل به سنت فکری و دینی متفاوت از مولانا تعلق دارد و نمی‌توان به همسانی این دو اندیشمند در خصوص معنای زندگی به طور کامل قائل شد اما حائز توجه است که او نیز معنای نهایی زندگی انسان را خدا می‌داند. از نظر او زندگی بدون تصور خدا بی‌معنا می‌باشد. به همین خاطر، فرانکل ارزش‌های تجربی، خلاق و نگرشی را تجلی سطحی چیزی بسیار اساسی‌تر می‌داند و آنرا معنای غایی یا تعالی می‌نامد. به عقیده فرانکل تصور تحمل درد، رنج، مرگ و همه‌ی مصیبت‌ها و حوادث بزرگ زندگی بدون وجود خداوند ممکن نیست. نیز وی یکی از راه‌های معنا بخشیدن به زندگی را درک و دریافتن فرد دیگری از راه عشق می‌داند که موجب می‌شود انسان از خود فراتر رود و به این طریق درد و رنج خود را فراموش کند؛ کاری که خودش در زندان تجربه کرد. فرانکل در این مورد در کتاب انسان

در جستجوی معنا می‌نویسد که تمام شکنجه‌های زندان را به خاطر عشقی که به همسر و مادرم داشتم و به امید دیدار آنها تحمل می‌کردم.

از نظر مولانا عشق یعنی، نیستی در عین هستی، اوج بندگی در عین خدایی شدن، فزونی محض عین بقای ازلی. در عشقی که مولانا معرفی می‌کند خودی باقی نمی‌ماند و انسان جز معشوق چیزی نمی‌بیند. هیچ یک از دو متفکر عشق را جسمانی نمی‌دانند و متوجه عشق مادی و ظاهری نیستند و به جنبه‌ی روحانی عشق توجه دارند عشقی که منجر به تعالی نفس و روح انسان می‌شود. نکته قابل توجه این است که هم فرانکل و هم مولانا جنبه درمانی برای عشق قائل می‌باشند و عشق را درمانگر تمام دردهای انسان می‌دانند.

نگرش مولانا و فرانکل نسبت به رویدادهایی همچون مرگ و دردها و رنج‌هایی که در زندگی رخ می‌دهند نیز قابل توجه است. در اینجا فرانکل ارزش‌های گرایشی را معرفی می‌کند. به اعتقاد فرانکل، در ناپیمودنی‌ترین راه‌ها و در یاس‌آورترین وضعیت‌ها می‌توان عظیم‌ترین معنا را یافت. به عبارت دیگر اگر فرد در شرایطی قرار بگیرد که نتواند شرایط را عوض کند، می‌تواند نگرش خود را نسبت به وضعیت انتخاب کند، این کار نوعی متعالی کردن خود از طریق معنایابی است به خصوص هنگامی که رنج کشیدن اجتناب‌ناپذیر است. مولانا نیز معتقد است که در حادثه‌ترین شرایط نیز می‌توان معنا را یافت و باید نحوه نگرش خود را نسبت به آن وضعیت انتخاب کرد.

نگرش مشترک بین مولانا و فرانکل به این مسئله اشاره دارد که مولانا به جهان بیرون و انسان‌های دیگر کاری ندارد.

برای مولانا رابطه انسان با درون خودش بسیار حائز اهمیت است رابطه انسان با خودش هست که او را به درجه انسان کامل می‌رساند رابطه انسان با خودش هست که می‌تواند فرشته بشود یا حتی از آن هم بهتر بشود.

در چهارچوب ارزش‌هایی نگرشی که فرانکل بر آن تاکید دارد انسان نگرش خود را بازگشت به اصل قرار می‌دهد.

که یکی از همین راه‌ها معنا یابی است ناکامی‌ها تلاش‌ها اضطراب‌ها باعث اندیشه زائد میشود که اینها همه باعث خلأ وجودی میگردد. بنابراین بیان تنش‌ها مقدم بر بحث خلأ وجودی است و پس از آن باید راه‌های درمانی آن معنا درمتمنی دینی مطرح شود یعنی بیان آثار تربیتی نماز روزه حج و دعا مطرح می‌گردد.

نماز انسان را از گناهان و زشتیها دور و به فضایل اخلاقی نزدیک می‌کند. خداوند در قرآن میفرماید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (سوره عنکبوت آیه ۴۵) حضرت علی (ع) نیز در نهج البلاغه میفرماید: «خداوند بندگانش را، با نماز و زکات و تلاش در روزهداری، حفظ کرده

است تا اعضا و جوارحشان آرام، و دیدگان‌شان خاشع، و جان و روانشان فروتن، و دل‌هایشان متواضع باشد و کبر و خودپسندی از آنان رخت بر بندد؛ چرا که در سجده، بهترین جای صورت رابه خاک مالیدن فروتنی آرد و گذاردن اعضای پر ارزش بدن بر زمین، اظهار کوچکی کردن است.» (نهج البلاغه، ۲۷۹)

مولانا با تکیه بر مفاهیم والای قرآنی، معتقد است که نماز موجب صیانت نفس از آلودگی به گناه و زشتی می‌شود؛ از نگاه‌ها و نمازگزار حقیقی به دنبال گناه و زشتی نمی‌رود.

جوشش و افزونی زر در زکات عصمت از فحشا و منکر در صلوات
آن زکات کیسه‌ها را پاسبان آن صلوات هم ز گرگانت شبان

(مولوی ۱۳۷۳، ۳۵۷۷/۶-۳۵۷۶)

باد خشم و باد شهوت باد آز برد او را که نبود اهل نماز

(مولوی ۱۳۷۳، ۳۸۷۴/۱)

پلیدیها موجب باطل شدن نماز می‌شوند.

روح لطیف انسانی در اصل گوهری عالی و ربّانی است اما وقتی در کنار مادیات و نفسانیات قرار می‌گیرد، آلوده می‌شود. عارفان واقعی معتقدند که تنها پلیدی و نجاستهای ظاهری موجب ابطال نماز نمی‌شوند بلکه پلیدیهای درونی و نفسانی هم وجود دارند که فضایل معنوی را از بین می‌برند و باید با تزکیه نفس این پلیدیها را زدود.

با نماز او بیالوده ست خون ذکر تو آلوده تشبیه و چون
خون پلید است و به آبی می‌رود لیک باطن را نجاستها بود
کان به غیر آب لطف کردگار کم نگردد از درون مرد کار
در سجودت کاش روگردانیسی معنی سبحان ربی دانیسی

(مولوی ۱۳۷۳، ۱۸۱۲/۲-۱۸۱۶)

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. بختیاری نصرآبادی، حسنعلی و همکاران (۱۳۹۸)، «واکاوی تطبیقی جایگاه قناعت در مثنوی معنوی مولوی و بوستان سعدی با تأملی در دیدگاه مکتب معنادرمانی و ارائه الگویی از آن»، پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی، سال ۱۱، شماره ۴۴، صص ۱-۲۶.
۲. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲)، راه عرفانی عشق، تعلیم معنوی مولوی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: پیکان.
۳. حاج زین‌العابدین، فاطمه و همکاران (۱۴۰۰)، «تلفیق عرفان و معنادرمانی در مثنوی مولوی و انعکاس مفاهیم قرآنی در آن»، نامه الهیات، سال ۱۳، شماره ۵۷، صص ۱۳-۳۵.
۴. حسن‌آبادی، حمیدرضا (۱۳۸۳)، شخصیت سالم از منظر فرانکل و معارف قرآنی، سروش اندیشه، شماره ۹، صص ۲-۲۹.
۵. زمانی، کریم (۱۳۸۲)، میناگر عشق، تهران، نشر نی.
۶. شیمیل، آنماری (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: علمی و فرهنگی.
۷. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۷۵)، انسان در جستجوی معنی، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، چ ۴۹، تهران: درسا.
۸. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۷۹)، پزشک و روح، ترجمه فرخ سیف بهزاد، چ ۴، تهران: درسا.
۹. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۸۷)، خاطرات ویکتور فرانکل، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: شناخت.
۱۰. فرانکل ویکتور (۱۳۹۳) خدا در ناخودآگاه، ترجمه ابراهیم یزدی، چاپ سوم، تهران: موسسه فرهنگی رسا
۱۱. فرانکل، ویکتور (۱۳۹۹)، میل به معنا، ترجمه کیومرث پارسای، چ ۲، تهران: تمدن علمی.
۱۲. فرانکل، ویکتور (۱۴۰۱)، معنادرمانی، ترجمه مهین میلانی، چ ۱۱، تهران، لیوسا.
۱۳. کمپانی زارع، مهدی (۱۳۹۰)، حیات معنوی مولانا، تهران: نگاه معاصر.
۱۴. محرمی، رامین (۱۳۸۷)، تفسیر عرفانی دعا در مثنوی، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۳، شماره های ۹ و ۸، تابستان ۱۳۸۷
۱۵. محمدپور، احمدرضا (۱۳۸۴)، ویکتور امیل فرانکل بنیان‌گذار معنادرمانی فرادیدی بر روان‌شناسی و روان‌درمانی وجودی، تهران: دانژه.

۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، چاپ دوم، نشر طلوع.
۱۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹) *مثنوی معنوی*، دفتر اول و دوم، به اهتمام محمود نامنی و زهرا اسفندیاری، ج ۱، تهران: نامن.
۱۸. مؤمن‌زاده، جلال‌الصادق (۱۳۷۸)، برداشت روان‌درمانی از مثنوی، چاپ اول، تهران: سروش
۱۹. میرانی، ارسطو (۱۳۹۳)، «معنادرمانی دینی رنج در مثنوی معنوی و بهشت گمشده»، *پژوهش‌نامه/دیپان*، سال ۸، شماره ۱۵، صص ۱۴۱-۱۶۴.
۲۰. ولف، سوزان (۱۳۸۷)، *معنای زندگی*، ترجمه محمدعلی عبداله‌هی، نقد و نظر، شماره ۲۳-۹۰، صص ۹۷-۲۸.
۲۱. هاشمی، جمال (۱۳۹۷)، *پیغام سروش*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۲. یالوم، اروین. د (۱۳۹۰)، *روان‌درمانی و آگزیستانسیال*، ترجمه سپیده حبیب، تهران: نشر نی.
۲۳. قربانی، هاشم (۱۳۸۸)، *معنای زندگی از دیدگاه ویکتور فرانکل*، تأملات فلسفی، سال ۱، شماره ۳، صص ۳۰-۵۷.
۲۴. نصر، سیدحسین (۱۳۸۸)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ چهارم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۵. همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۴)، *منتخب اخلاق ناصری*، چاپ ششم، تهران: موسسه نشر هما.
۲۶. غرالی طوسی، ابوحامد امام محمد (۱۳۸۷)، *کیمیای سعادت*، جلد اول، چاپ چهاردهم، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۰ - ۵۷

ارائه الگوی مدرسه کارآفرین با رویکرد فراترکیب

ندا ترابیپور^۱سید محمدباقر جعفری^۲جعفر رحمانی^۳

چکیده

وجود علائمی همچون، عدم شایستگی و توانمندی دانش‌آموزان بعد از ۱۲ سال تحصیل در ورود به بازار کار، توانایی کسب درآمد، تشکیل زندگی مستقل و حتی ورود به دانشگاه و ادامه تحصیل نشان از نیاز اساسی به تغییر در مدارس کشور می‌باشد. یکی از رویکردهای توانمندسازی دانش‌آموزان، رویکرد کارآفرینی در بستر وجود مدرسه کارآفرین است. در این راستا پژوهش حاضر به دنبال ارائه الگوی مدرسه کارآفرین با رویکرد فراترکیب است. پژوهش از نظر هدف کاربردی، از منظر گردآوری داده‌ها توصیفی و از منظر رویکرد کیفی است. این پژوهش با استفاده از روش فراترکیب انجام شده است. ابزار گردآوری داده‌ها، اسناد و مدارک پژوهشی و کتابخانه‌ای گذشته از سال ۲۰۱۰ تا ۲۰۲۴ است، که با ارزیابی کیفی صورت گرفته شامل ۴۱ پژوهش می‌شود. شیوه تحلیل داده‌ها، تحلیل محتوا است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، پیش‌بین‌های موثر بر مدرسه کارآفرین در ۳ مقوله: عوامل مرتبط با دانش‌آموز(ویژگی‌های شخصیتی، آشنایی با کارآفرینی)؛ عوامل مرتبط با معلم و مدیر(نگرش و رفتار کارآفرینانه، مدیریت کارآفرینانه، دانش کارآفرینانه، تجربه کارآفرینانه)؛ عوامل مرتبط با مدرسه(ساختار تسهیل‌کننده کارآفرینی، استراتژی آموزشی کارآفرینانه، برنامه درسی کارآفرینانه) قرار می‌گیرند. بافتار یا عوامل زمینه‌ای در ۴ مقوله: سیاست‌های تسهیل‌کننده(برنامه حمایتی، نظام پاداش و تشویق)، تأمین منابع(منابع مالی، فیزیکی و اطلاعاتی)، شرایط بازار(محیط نوآورانه، شبکه‌سازی و جهانی‌شدن)، فرهنگ کارآفرینانه(اعتقادات کارآفرینانه، حکمرانی کارآفرینانه) و پیامدهای مدرسه کارآفرین در ۳ مقوله: پیامد برای دانش‌آموز(ارتقا ریسک‌پذیری، توانایی توسعه استعدادها و مهارت‌ها، بهبود مشارکت، استقلال‌طلبی و مسئولیت‌پذیری، کارآفرینی انتفاعی)، پیامد برای مدرسه(هدفمند شدن آموزش، تشکیل مدرسه کارآفرین)، پیامد برای جامعه(پویایی شبکه کارآفرینی، توسعه اقتصاد آینده‌نگر، توانمندسازی اجتماعی و اقتصادی) قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی

مدرسه کارآفرین، آموزش کارآفرینانه، فراترکیب.

۱. دانشجوی دکتری گروه مدیریت آموزشی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Email: N1360mnm@gmail.com

۲. دانشیار، عضو هیئت علمی پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sm.jafari@ut.ac.ir

۳. دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه طلوع مهر قم، قم، ایران.

Email: 0384459@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۷

طرح مسأله

در عصر کنونی، کارآفرینی به عنوان عامل اساسی در توسعه اقتصادی و اجتماعی کشورها به حساب می‌آید (Iizuka et al., 2024). توسعه کارآفرینی نقش بسیار مهمی در ایجاد شغل، گسترش شغل، کاهش فقر، توسعه عدالت و دستیابی به توسعه پایدار دارد. از این رو، کارآفرینی و کارآفرینان نقش مهمی در پیشرفت و توسعه کشورها ایفا نموده و آموزش عنصر اصلی توسعه کارآفرینی است (Azmat et al., 2023). آموزش و پرورش نهاد ایجادکننده تفکر خلاق و تربیت انسان‌ها متفکر، خلاق، نوآور و توانمند است. مدارس در رأس نظام آموزش و پرورش در تولید علم کارآفرینانه و تجاری‌سازی نتایج تحقیقات و تربیت دانش‌آموزان با تفکر کارآفرینانه و نوآور جایگاه ویژه‌ای دارند (بدیعی و همکاران، ۱۴۰۳).

آموزش کارآفرینی به عنوان یکی از ابزارهای مؤثر تکثیر تعداد کارآفرینان و توسعه کارآفرینی اجرایی و عملی‌ترین راهبرد برون‌رفت از بن‌بست‌ها و مشکلات اقتصادی و اجتماعی هر کشور محسوب می‌شود، با این تاکید که اهمیت آموزش کارآفرینی در اولین مقاطع تحصیلی و سطوح پایه‌ای یادگیری جهت توسعه مهارت‌های حل مساله و استدلال، انتقال دانش در طول مراحل زندگی فرد غیر قابل انکار می‌باشد (هاشمی و همکاران، ۱۴۰۰). در واقع آموزش کارآفرینی در مقاطع اولیه تحصیلی عامل اصلی ایجاد روحیه و نگرش کارآفرینی در افراد در بزرگسالی است، که سرانجام با توسعه توانمندی‌های فرد در زمینه کسب و کار نمود پیدا می‌کند. آموزش کارآفرینی در سطوح تحصیلی قبل از ورود فرد به دانشگاه، هم برای کشورهای توسعه‌یافته و هم کشورهای توسعه‌نیافته توصیه شده است، در واقع ادغام کارآفرینی در برنامه آموزشی پایه، به عنوان ابزاری جهت کاهش بیکاری و افزایش رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی جوامع شناخته شده است (Adeel et al., 2023). رشد و پرورش روحیه کارآفرینی از ابتدایی‌ترین سطوح آموزش، رخوت و سستی، یاس و ناامیدی حاکم بر افراد را که گاهاً معلول جو فضای آموزشی خشک و مستبدانه بوده است، تبدیل به جنبشی فکری برای آفریدن ایده‌ها و اندیشه‌های نو و سالم در آینده افراد می‌نماید، این ایده‌های نو و سالم است، که می‌تواند به طرح شغلی تبدیل شود و در نهایت دانش‌آموخته مقطع متوسطه را به سمت و سوی کار جدید سوق دهد (اکبری و همکاران، ۱۴۰۲). مدارس کارآفرین منجر به تربیت دانش‌آموزان چندبعدی، بامهارت، مسأله‌گرا و متفکر، کاهش میزان بیکاری، افزایش درآمد سرانه، توجه به درآمد حاصل از تولید تا ارائه خدمات، عدم وابستگی اقتصاد به منابع زیرزمینی، تنوع تولید، توسعه صادرات، ارتقای نوآوری، رشد و شکوفایی استعدادهای دانش‌آموزان می‌شود (Sorgo et al., 2022).

با برنامه چهارم توسعه توجه به کارآفرینی و نوآوری در کشور، ایجاد و به مرور در اسناد

بالادستی به آن پرداخته شد. علی‌رغم تصویب خط‌مشی‌های گوناگون و سرمایه‌گذاری‌های گوناگون در این حوزه، کارآفرینی در ایران نتایج قابل توجهی نداشته است (نصیری و همکاران، ۱۴۰۱). آمار و ارقام جهانی موید این مطلب است. در تبدیل آموزش به کارآفرینی در بین کشورهای حوزه خاورمیانه ایران رتبه هشتم را دارد. از طرفی ایران در میان زنان دارای تحصیلات پایین‌تر از متوسطه، نرخ تبدیل آموزش به کارآفرینی، قبل از فلسطین اشغالی و در رتبه یکی به آخر مانده قرار دارد. بر اساس معیار اکوسیستم کارآفرینی دیده‌بان جهانی کارآفرینی، وضعیت ایران در سطح مدرسه از نظر آموزش کارآفرینی، ۲/۸ از مقیاس ۱ تا ۹ است که از میانگین تعیین شده یعنی ۳، پایین‌تر است (بداغی و همکاران، ۱۴۰۳) و شاهد فراغت هزاران دانش‌آموز هستیم که کمترین نشانه اندیشه‌آفرینی و نوآوری در آن نیست. به طور کلی ایران در حوزه تبدیل آموزش به کارآفرینی نسبت به میانگین جهانی در رتبه پایین و وضعیت نامناسبی قرار دارد (حاجی‌آقایی، ۱۴۰۲). از دلایل ناکارآمدی سیستم آموزش و پرورش کشور می‌توان به، کیفیت نامناسب و عدم تناسب سیستم آموزشی کشور با نیازهای واقعی بازار کار و نرخ بالای بیکاری، کاهش درآمد سرانه، توجه به کسب درآمد از طریق مشاغل خدماتی و توجه حداقلی به تولید، اقتصاد وابسته به منابع زیرزمینی و غیره به دلیل فقدان رویکرد سیستماتیک در حوزه آموزش، ناتوانی سیاست‌های آموزشی در مرحله عمل و اجرا، عدم توانمندسازی و فقدان مهارت‌محوری در دانش‌آموزان اشاره کرد، که نیاز به تشکیل مدارس کارآفرین را بیش از پیش روشن می‌کند (غفرانی و همکاران، ۱۴۰۱؛ اکبری و همکاران، ۱۴۰۲؛ فتحی‌کرکرق و همکاران، ۱۳۹۹).

با توجه به اهمیت ایجاد مدارس کارآفرین که توسط بسیاری از خبرگان آموزشی شناسایی شده تحقیقاتی در این زمینه انجام شده است. اما بازنگری ادبیات نشان می‌دهد که این میزان تحقیقات کافی نمی‌باشد (Iizuka et al., 2024). در حالی که مطالعات انجام شده، درک مهمی از اهمیت مدارس کارآفرین و تأثیر آن بر آینده شغلی دانش‌آموزان و رشد و توسعه پایدار را نشان می‌دهد، اما می‌توان گفت، بیشتر این پژوهش‌ها بر روی بخش‌های منفرد و جداگانه مدارس کارآفرین به منظور پاسخ به یک نیاز یا مسأله در حوزه کارآفرینی انجام شده است و همین امر باعث ایجاد دانشی پراکنده در این حوزه شده و نیاز به ایجاد یک دید کلی از مدارس کارآفرین را مشخص می‌کند. دانش موجود در حیطه مدرسه کارآفرین، به روزرسانی نشده و نیازمند بررسی مجدد و بازنگری است. شایان ذکر است که پراکنده بودن ادبیات در این حوزه مانع درک کامل از پیشایندها و پیامدهای مدرسه کارآفرین می‌گردد، بنابراین کمبود مرور سیستماتیک در این حوزه علمی و بررسی بیشتر به چشم می‌آید. از طرفی در بستر داخلی کشور و با توجه به نیاز به مهارت‌محوری برای نسل آینده و دستیابی به توسعه اقتصادی و اجتماعی کشور، پژوهش حاضر

در راستای تکمیل تحقیقات قبلی، به دنبال ارائه الگوی مدرسه کارآفرین با رویکرد فراترکیب می‌باشد.

مبانی نظری

کارآفرینی فرآیندی است که در آن ایده‌های بدیع و مناسب به منظور بهره برداری از فرصت‌ها و منابع موجود در جهت اشتغال‌شناسایی و پیاده‌سازی می‌شود و به عنوان اصلی‌ترین منبع توسعه و یکی از عوامل تغییر در اکثر کشورهای پیشرفته و در حال توسعه، در حال پیگیری است (هاشمی و همکاران، ۱۴۰۰). در عصر جدید که عصر تغییر و تحولات فزاینده است، کارآفرینی لازمه رشد و توسعه هر جامعه‌ای است. در این بین مدارس کارآفرین عنصر اصلی ایجاد ذهنیت کارآفرین در بین دانش‌آموزان و نسل آینده بازار کار هستند (فتحی کرکوق و همکاران، ۱۳۹۹).

مدرسه‌ای که آموزش در آن بر مبنای نیاز واقعی دانش‌آموزان و برگرفته از محیط کار و برنامه‌های آموزشی آن در جهت پرورش خلاقیت و تربیت دانش‌آموزان توانمند با بهره‌گیری از مهارت‌های مختلف است، را مدرسه کارآفرین می‌گویند (Yuan et al., 2022). متناسب با نظر کمسیون اروپا، مدرسه کارآفرین در حوزه‌های کلیدی زیر، فعالیت خواهد کرد: ۱- توسعه حرفه‌ای معلمان و آموزش و پرورش ابتدایی؛ ۲- ایجاد الگوی مناسب‌ترین روش تدریس و ارزیابی آن؛ ۳- ساختار پشتیبانی مناسب و توسعه فعالیت‌ها؛ ۴- شبکه‌سازی از بهترین روش‌های تدریس؛ ۵- ادغام آموزش کارآفرینی در برنامه درسی دانش‌آموزان (هاشمی، ۱۳۹۵). مدارس کارآفرین با هدف ایجاد علم و دانش و بکارگیری آن در جهت توسعه حوزه‌های مختلف جامعه به واسطه آموزش، پژوهش و تولید ایجاد می‌شود (Lindner, 2019). در مدارس کارآفرین با تمرکز بر فرهنگ کارآفرینانه بر آموزش بهتر در راستای دستیابی به اهداف یادگیری از طریق روش‌های نوآورانه، تمرکز بر اهداف کارآفرینانه در راستای راهبرد و برنامه‌های ملی، محتوای درسی کارآفرینی، هویت دانش‌آموزان و یادگیری آنها تلاش می‌شود (Nepal, 2021).

آموزش کارآفرینی برای توسعه مهارت‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای لازم برای ایجاد شغل، رشد اقتصادی و اجتماعی، پیشرفت رفاه انسان و تحریک نوآوری برای پاسخگویی به چالش‌های جهانی مهم است. بنابراین آموزش کارآفرینی باید به گونه‌ای باشد که انگیزه لازم را در دانش‌آموزان به وجود آورد و آنان به این امر آگاه باشند که پس از فراغت از تحصیل شغل آماده‌ای در انتظارشان نیست و خود باید نسبت به ایجاد کسب و کار اقدام کنند. به عبارتی آموزش باید مبتنی بر عمل شود (بداعی و همکاران، ۱۴۰۳). آموزش کارآفرینی مشتمل بر مجموعه‌ای از مواد

آموزشی تدوین شده شامل دانش، مهارت‌ها و نگرش‌های کارآفرینانه به افراد است، تا افراد با شناسایی فرصت‌های جدید، پذیرش ریسک با بینش و اعتماد به نفس کسب و کاری را راه‌اندازی کنند که در نهایت منجر به رشد اقتصادی می‌شود (شاه‌رستم‌بیگ و همکاران، ۱۴۰۲). از مهم‌ترین دلایل اهمیت کارآفرینی و آموزش آن در مدارس، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. ۱- مدارس قانون اصلی تعلیم و تربیت هستند. ۲- ناکارآمدی برخی روش‌های فعلی آموزش و تربیت دانش‌آموزان خلاق و مساله‌گرا. ۳- نیاز جامعه به دانش‌آموختگان کارآفرین. ۴- ضروریات اجتناب‌ناپذیر بازار کار و اقتصاد ملی و جهانی. ۵- نیاز مشاغل آینده به افراد دارای مهارت بیشتر و کارآمدی بالاتر (Pepin & St-Jean, 2019).

کشورهایی مثل کانادا، آمریکا آموزش کارآفرینی را از دانشگاه شروع کرده‌اند. در مقابل برخی از کشورها مانند ژاپن با درک اهمیت آموزش کارآفرینی، آموزش آن را از مدارس شروع نموده و مدارس خود را به سوی کارآفرینی هدایت کرده‌اند. از طرفی در نظام آموزشی کشورهای موفق همچون، کره جنوبی، آلمان، فرانسه دانشگاه‌های موفق در کنار خود مدرسه کارآفرینی دارند. در حالی که این موضوع در کشور تازگی دارد (نصیری و همکاران، ۱۴۰۱). مهم‌ترین مزایای تشکیل مدارس کارآفرینی شامل، شکل‌گیری نگرش درمورد کارآفرینی، توسعه مهارت‌ها و ویژگی‌های فردی، آگاهی از مشاغل کارآفرینانه و خوداشتغالی، دستیابی به اهداف آموزشی، انتخاب سریع مسیر شغلی آینده دانش‌آموزان می‌باشد (Adeel et al., 2023).

پیشینه پژوهش

بدای و همکاران (۱۴۰۳) در پژوهشی به طراحی الگوی مدارس کارآفرین در دوره دوم متوسطه پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، ابعاد سازنده الگوی مذکور مشتمل بر پنج بعد مربوط به مسائل زیرساختی، ساختاری، سرمایه انسانی، محیط کسب و کار و فرایندهای آموزشی است. اکبری و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی به طراحی الگوی ویژگی‌های مدارس کارآفرین در ایران پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، عوامل علی الگوی مذکور دربرگیرنده: انعطاف‌پذیری قوانین و مقررات، بازنگری و اصلاح ماموریت، ساختار و رسالت‌های مدارس، ترویج فرهنگ کارآفرینی، فضای سازمانی مدارس. بستر و زمینه: تعامل و مشارکت با محیط بیرونی، رویکرد مدرسه کارآفرینی، پدیده‌های پایدار و صنعتی، الگوی برنامه درسی کارآفرین و غیره. شرایط محیطی: منابع مالی، مهندسی مجدد، نظام پاداش و تشویق و برنامه‌ریزی آموزشی. مقوله محوری: پرورش خلاقیت، مهارت کار تیمی و غیره. راهبردها: مدیریت استعداد، خلق محیط نهادی و غیره. پیامدها: هدفمند شدن آموزش و افزایش خلاقیت. حاجی‌آقایی (۱۴۰۲) در پژوهشی به طراحی الگوی مدرسه کارآفرین با تأکید بر استقرار زیست‌بوم کارآفرینانه پرداختند. یافته‌های

پژوهش نشان می‌دهد، عوامل موثر بر طراحی الگوی مدرسه کارآفرین عبارتند از: اکوسیستم کارآفرینانه، فردی‌سازی برنامه درسی، تعهد ذینفعان، معلم کارآفرین، رهبر کارآفرین، شتاب‌دهنده مدرسه‌ای، هدف ارزش‌آفرین، فضای کار اشتراکی، شبکه‌سازی و سیستم ورودی. شاه رستم‌بیگ و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی به ارائه الگوی مدرسه کارآفرین و رابطه آن با تاب‌آوری تحصیلی دانش‌آموزان پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، مولفه‌های مدرسه کارآفرین عبارتند از: اهداف، محتوی کارآفرینانه، مدیریت، کیفیت اساتید، راهبردهای یاددهی - یادگیری، ابزار آموزشی، شرایط زمینه‌ای و ارزشیابی. از طرف دیگر مدرسه کارآفرین با تاب‌آوری تحصیلی دانش‌آموزان رابطه معناداری دارد. ایزوکا و همکاران (۲۰۲۴) در پژوهشی به بررسی محیط تدریس و قصد کارآفرینانه در دبیرستان پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، رهبری، اجتماعی‌پذیری، برنامه‌ریزی، نوآوری و ریسک‌های کاری بر خودکارایی اثرگذارند. از طرفی خودکارایی و محیط مدرسه بر قصد رفتار کارآفرینانه دانش‌آموزان اثرگذارند. ستینیو و همکاران (۲۰۲۳) در پژوهشی به بررسی آموزش شخصیت کارآفرینی در مدارس ابتدایی پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، آموزش شخصیت کارآفرینی در سطح دبستان، عادت‌سازی و پرورش چندین ارزش کارآفرینانه، یعنی ارزش صداقت، ارزش نظم، ارزش مستقل، ارزش رهبری، ارزش خلاق بر تربیت دانش‌آموز کارآفرین اثرگذار است. سورگو و همکاران (۲۰۲۲) در پژوهشی به بررسی چالش‌ها و فرصت‌ها در گنجاندن شایستگی‌های کارآفرینی در مدارس پیش‌دانشگاهی پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، برای آموزش شایستگی‌های کارآفرینی به همه دانش‌آموزان، باید یک دوره اجباری کاملاً مجزا ایجاد شود که توسط کارآفرینان واجد شرایط آموزشی تدریس شود. سامیدوان و همکاران (۲۰۲۱) در پژوهشی به بررسی عوامل تعیین‌کننده قصد کارآفرینی در بین دانش‌آموزان مدارس در مالزی پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، عوامل تعیین‌کننده قصد کارآفرینی دانش‌آموزان عبارتند از: خودکارآمدی کارآفرینی، تمایل به ریسک، نوآوری، تحمل ابهام، فردگرایی، جمع‌گرایی و فاصله قدرت. جانسدوتیر و مکدوناید (۲۰۱۹) در پژوهشی به بررسی امکان‌سنجی نوآوری و آموزش کارآفرینی در مدارس راهنمایی در ایسلند پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، عوامل موثر بر کارآفرینی در مدارس به سطح عوامل شخصی، عوامل تخصصی، عوامل مرتبط با مدرسه، عوامل در سطح جامعه تقسیم می‌شوند. بارباراسانچز و آتینزاساهوکویل (۲۰۱۶) در پژوهشی به بررسی توسعه کارآفرینی در مدرسه در اسپانیا پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، عوامل موثر بر توسعه کارآفرین در مدرسه عبارتند از: ساختار منعطف، فرهنگ کارآفرینانه منسجم، تعامل مستمر با محیط، توجه به معلم، دانش‌آموز، چشم‌انداز مشترک و استراتژی آینده‌نگر.

شکاف مطالعاتی پیشینه

بررسی ادبیات موضوع نشان می‌دهد، موضوع کارآفرینی از موضوعات مورد تاکید در مطالعات مختلف است. مطالعات پیشین با روش و رویکردهای مختلف به بررسی موضوع مدرسه کارآفرین پرداختند. تعدادی از مطالعات با رویکرد کمی به بررسی روابط بین متغیرها و مدرسه کارآفرین مانند رابطه مدرسه کارآفرین و تاب‌آوری تحصیلی دانش‌آموزان پرداختند. تعدادی از مطالعات نیز با رویکرد کیفی یا آمیخته به شناسایی عوامل موثر بر ایجاد مدارس کارآفرین یا الگوی مدرسه کارآفرین پرداختند. به موضوع مدرسه کارآفرین در حوزه تئوری و اهمیت آن، پرداخته شده است. نتایج مطالعات به‌ویژه در کشور نشان می‌دهد که مدارس ما در ایجاد و تقویت شاخص‌های کارآفرینی در وضعیت مناسبی قرار ندارند که انجام پژوهش حاضر در این زمینه ضروری می‌باشد. به طور کلی با توجه به پیشینه موجود ضرورت انجام پژوهش حاضر را در موارد زیر می‌توان برشمرد: ۱) اهمیت موضوع کارآفرینی دانش‌آموزان در زندگی حال و آینده آنها؛ ۲) اثرگذاری کارآفرینی بر رشد و توسعه کشور؛ ۳) توجه بیشتر به موضوع دانشگاه کارآفرین در مقایسه با مدرسه کارآفرین؛ ۴) وجود دانش پراکنده، به‌روز نشده و جامع؛ ۵) تمرکز بیشتر مطالعات پیشین بر پیش‌ران‌ها و عوامل موثر بر ایجاد مدارس کارآفرین و توجه کمتر به پیامدها؛ ۶) توجه کمتر به مدرسه کارآفرین در بستر فرهنگ بومی کشور.

روشن‌شناسی

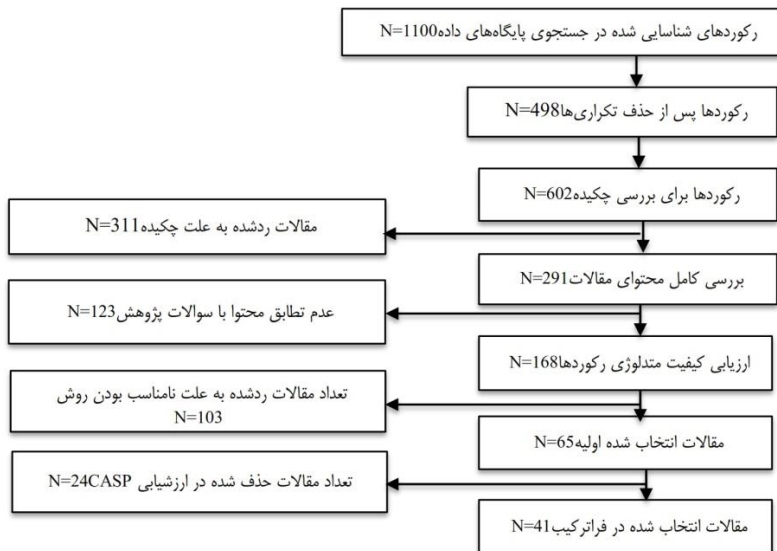
پژوهش حاضر از نظر هدف کاربردی و از نظر رویکرد کیفی از نوع فراترکیب و دارای ماهیت اکتشافی است. فراترکیب نوعی روش پژوهش کیفی است که از یافته‌ها و اطلاعات استخراج شده از سایر مطالعات کمی و کیفی مرتبط با موضوع با بکارگیری نگرش سیستماتیک و ترکیب مطالعات پیشین، به شناسایی مفاهیم و استعاره‌های جدید می‌پردازد (Nye et al., 2016: 62). فراترکیب دربرگیرنده مراحل: جستجو، ارزیابی، ترکیب، تبیین و تفسیر دقیق هر دو دسته پژوهش‌های کیفی و کمی است. نقطه قوت روش فراترکیب شناسایی یک مدل، چارچوب یا عبارات مفهومی از دل پیشینه با بررسی دقیق مطالعات قبلی و شناسایی مقوله‌های مشترک است (Zimmer, 2006: 315). فراترکیب با روش‌های مختلف قابل انجام است که در پژوهش حاضر از روش هفت مرحله‌ای سندلوسکی و بارسو^۱ (۲۰۰۶) بهره برده شده است. نتایج حاصل از هر مرحله در قسمت یافته‌ها ارائه شده است.

یافته‌ها

گام اول: تنظیم سوال‌های پژوهش: مولفه‌های پژوهش دربرگیرنده: چه چیز، چه جامعه‌ای، محدودیت زمانی و چگونگی روش است، که بر اساس آن‌ها، سوال اصلی پژوهش تشکیل شد: مدل مدرسه کارآفرین چگونه است؟

گام دوم: جستجو سیستماتیک متون: جامعه آماری پژوهش، متشکل از کلیه مقالات، پایان‌نامه‌ها و اسناد علمی در مجلات داخلی و خارجی تشکیل می‌دهند. در پژوهش ۶ کلیدواژه (مدرسه کارآفرین، پیش‌ران‌های مدرسه کارآفرین، پیامدهای مدرسه کارآفرین، عوامل موثر بر مدرسه کارآفرین، ایجاد مدرسه کارآفرین، کارآفرینی در مدرسه) در پایگاه‌های Science Direct، Emerald، Springer، Scopus، John Wiley، Google Scholar و JSTOR و پایگاه‌های داخلی، مگ‌ایران و نورمگز به صورت کامل از سال ۲۰۱۰ تا ۲۰۲۴ تمام مقالات مورد جستجو قرار گرفت. نتیجه جستجو شامل ۱۱۰۰ مقاله، کتاب، پایان‌نامه و گزارش‌های نهادهای مرتبط با این حوزه بود.

گام سوم: جستجو و انتخاب مقاله: برای گزینش مقاله‌های مناسب بر اساس شکل (۱) آیتم‌های متفاوتی از جمله: عنوان، چکیده، محتوا، سوالات و روش‌شناسی پژوهش بررسی شده است. در نهایت ۶۵ مقاله با بازبینی دقیق متن‌ها انتخاب و بعد از بکارگیری معیار ارزیابی منتقدانه^۱ تعداد ۴۱ مقاله به عنوان مقاله نهایی انتخاب شد.



شکل ۱. فرایند انتخاب مقاله‌های نهایی

گام چهارم: تعیین اطلاعات مقالات: اطلاعات مقاله‌ها بر مبنای نام و نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار و اجزای هماهنگی بیان شده در آن، دسته‌بندی شد.

گام پنجم: تجزیه و تحلیل یافته‌ها: در پژوهش حاضر برای تحلیل اطلاعات از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. بعد از اتمام فرایند جستجو و انتخاب مقالات مناسب، کدهای اولیه شناسایی شد. سپس کدها دسته‌بندی و مفاهیم تعیین شدند. بر مبنای تحلیل و بررسی مقالات در انتها ۴۱ مقاله انتخاب شدند. یافته‌ها در این مرحله مشخص نمود که در مطالعات گذشته چنین پژوهش نظام‌مندی تاکنون انجام نشده و هر یک از مطالعات گذشته با نگرش‌های متفاوتی در خصوص مدرسه کارآفرین توجه داشته‌اند.

گام ششم: حفظ کنترل کیفیت: جهت بررسی اعتبار یافته‌ها محققین، از مقایسه نظرات خود با یک خبره دیگر استفاده نموده و نتایج را با استفاده از ضریب کاپا^۱ اندازه‌گیری نمودند. ضریب کاپا معیاری برای سنجش توافق بین دو فرد، پدیده و یا منبع تصمیم‌گیری است که هر کدام به طور جداگانه دو کمیت اصلی را مورد اندازه‌گیری قرار داده‌اند. ضریب کاپا بین صفر تا یک نوسان دارد و هرچه این مقدار به یک نزدیک‌تر باشد، به معنای توافق بیشتر بین پاسخ‌دهندگان است. ضریب کاپای محاسبه شده، مقدار $0/784$ بود که از مقدار قابل قبول آن ($0/6$) (Finfgeld- Connett, 2018) بالاتر بود. بنابراین فرض استقلال کدهای استخراجی رد و در نتیجه استخراج کدها از پایایی مناسبی برخوردار بوده است.

گام هفتم: ارائه یافته‌ها: بعد از تایید کیفیت یافته‌های استخراجی، اجزای مدل مدرسه کارآفرین در جدول (۱) ارائه شده است.

جدول ۱. یافته‌های حاصل از فراترکیب

منبع	کد	مفهوم	مقوله
Setiono et al(2023),	استقلال طلبی دانش‌آموز	ویژگی‌های شخصیتی	عوامل مرتبط با دانش‌آموز
Yuan et al(2022)	تحمل ابهام و مخاطره‌پذیری		
Yuan et al(2022), Malik et al(2023)	روحیه پرسشگری و حل مسأله		
Yuan et al(2022)	میل به توفیق طلبی		
اکبری و همکاران(۱۴۰۲)	روحیه کار تیمی و مشارکت با دیگران	آشنایی با کارآفرینی	
Aga & Singh(2022)	شناخت اصول کارآفرینی		
Abou-Warda(2015)	آشنایی با کارآفرینان برتر		
Kirkley(2017)	آشنایی با روش‌های کارآفرینی		

مقوله	مفهوم	کد	منبع
عوامل مرتبط با معلمان و مدیران	نگرش و رفتار کارآفرینانه	اشتیاق معلمان به کارهای نو و جدید در کلاس درس	بداعی و همکاران(۱۴۰۳)
		توانایی تحمل ایده‌های جدید دانش‌آموزان	حاجی‌آقایی(۱۴۰۲)
		روحیه انتقادپذیری	حاجی‌آقایی(۱۴۰۲) Elert et al(2015)
	مدیریت کارآفرینانه	تعهد مدیران به برنامه‌های آموزش کارآفرینی	نصیری(۱۴۰۱)، Shahin et al(2021)
		همکاری با سایر مدارس کارآفرین	Jónsdóttir & Macdonald(2019)
		باور به کارآمدی و ضرورت کارآفرینی در عصر کنونی	هاشمی(۱۳۹۵)
	دانش کارآفرینانه	ایجاد محیط با ارزش‌های کارآفرینی	فتحی‌کرکوق و همکاران (۱۳۹۹)
		آگاهی به اصول کارآفرینی	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱) Adeel et al(2023)
		آگاهی به فرصت‌های شغلی نیازمند کارآفرینی	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)،
تجربه کارآفرینانه	تجربه قبلی در حوزه کارآفرینی	حاجی‌آقایی(۱۴۰۲)،	
	انجام کار عملی در حوزه کارآفرینی	Al-Takhayneh et al(2022)	
عوامل مرتبط با مدرسه	ساختار تسهیل‌کننده کارآفرینی	ساختار منعطف و پویا	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)
		انعطاف‌پذیر در استخدام معلمان کارآفرین	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)
		تغییر هنجارها برای حمایت از کارآفرینی	Popescu et al(2016)
	استراتژی آموزشی کارآفرینانه	تطبیق ساختار مدرسه با اقدامات کارآفرینی	Adekiya & Ibrahim(2016)
		داشتن چشم‌انداز و رسالت کارآفرینانه	Šorgo et al(2022)
		داشتن مأموریت کارآفرینانه علاوه‌بر تدریس و تحقیق	Adekiya & Ibrahim(2016)
		داشتن سیاست‌های نوآورانه در آموزش و پژوهش به دانش‌آموزان	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)

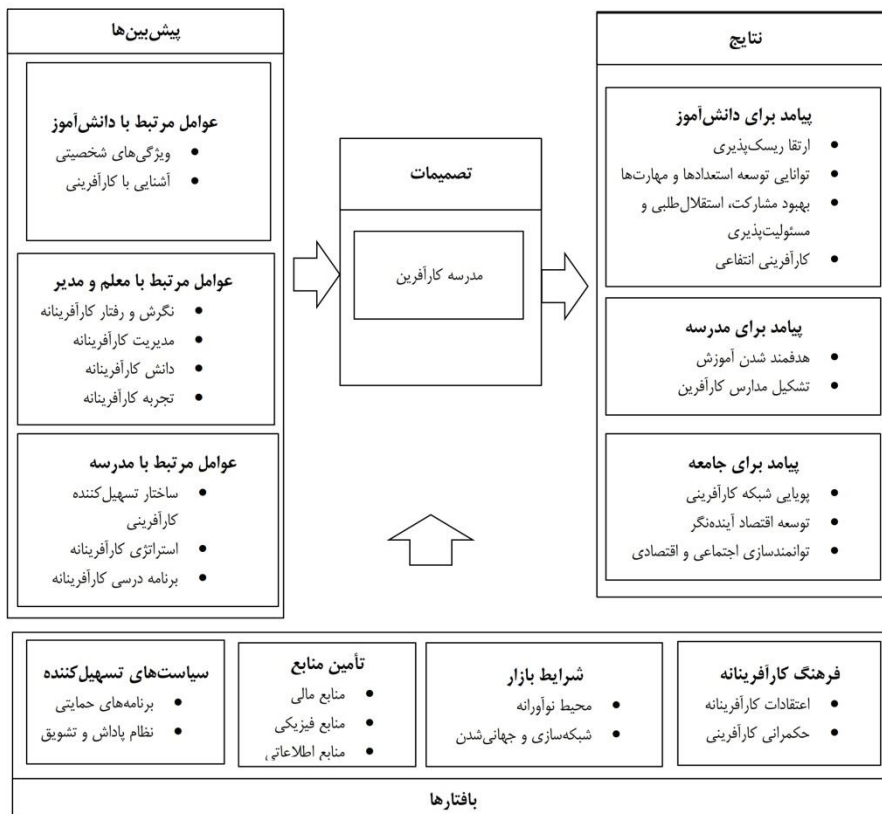
منبع	کد	مفهوم	مقوله
Yuan et al(2022), Nani(2016)	پرورش روحیه پرورشگری در محتوای برنامه درسی	برنامه درسی کارآفرینانه	
شاه رستم‌بیگ و همکاران(۱۴۰۲)، Turner & Gianiodis(2018)	تناسب محتوای برنامه درسی کارآفرینی با علاقه‌مندی دانش‌آموزان		
شاه رستم‌بیگ و همکاران(۱۴۰۲)	بروزرسانی محتوای دروس با توجه به نیازهای تعلی و تربیت کارآفرینی در مدرسه		
Al-Takhayneh et al(2022)	اولویت دهی به علایق دانش‌آموزان در انتخاب هدف برنامه درسی کارآفرینی		
Iizuka et al(2024)	همکاری با سایر مدرسه‌ها	تعاملات درون و برون مدرسه‌ای	شبکه‌سازی و جهانی شدن
Iizuka et al(2024)	ارتباط با سایر مدیران کارآفرین		
غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)	ارتباط با صنایع		
فتحی کرکوق و همکاران (۱۳۹۹)	ارتباطات پیوسته بین معلم، دانش‌آموز و مدیر		
Barba-Sánchez & Atienza- Sahuquillo(2016)	ارتباط مدارس با دانشگاه‌های کارآفرینی		
Al-Takhayneh et al(2022)	تعامل علمی با مدارس خارج از کشور	بین‌المللی شدن	
Barba-Sánchez & Atienza- Sahuquillo(2016)	فعالیت‌های کارآفرینانه بین‌المللی		
Barba-Sánchez & Atienza- Sahuquillo(2016)	شرکت در کنفرانس‌های علمی مرتبط با دانش‌آموزان		
Šorgo et al(2022)	پاسخگویی به نیازهای عصر کنونی	مدیریت چالش‌های محیطی	سازگاری با محیط نوآورانه
Aga & Singh(2022)	انطباق با شرایط متحول و پویای عصر کنونی		
Popescu et al(2016)	تحمل نوسانات محیطی		
شاه رستم‌بیگ و همکاران(۱۴۰۲) Al-Takhayneh et al(2022)	باور به اثربخشی کارآفرینی	اعتقادات کارآفرینانه	فرهنگ کارآفرینانه

مقوله	مفهوم	کد	منبع
		باور به ضرورت کارآفرینی برای نسل آینده	نصیری (۱۴۰۱) Al-Takhayneh et al(2022)
		تحریک و پرورش انگیزه دانش‌آموزان	نصیری (۱۴۰۱) Al-Takhayneh et al(2022)
		اثرگذاری تجربیات پیشین	Mogollon & Rubio(2010)
	حکمرانی کارآفرینی	توانایی شناخت و ایجاد فرصت‌ها و ریسک‌ها	Iizuka et al(2024),
		تغییر نگرش‌های سنتی به رویکردهای کارآفرینی جدید	Ghazali et al(2019)
استقبال از کارآفرینی در مدرسه		Ghazali et al(2019), Yuan et al(2022)	
فرهنگ مشوق کارآفرینی در مدرسه		Ghazali et al(2019)	
تامین منابع	منابع مالی	دیوارنویسی مدارس با شعارهای کارآفرینانه	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)
		تخصیص بودجه دولتی برای اقدامات کارآفرینانه به آموزش و پرورش	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)
		تخصیص قسمتی از بودجه مدرسه برای اقدامات کارآفرینانه	غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)، هاشمی و همکاران(۱۴۰۰)
	دریافت کمک‌های مالی از والدین، سایر ارگان‌ها و نهادها	اکبری و همکاران(۱۴۰۲) Patuelli et al(2020)	
منابع فیزیکی	ایجاد زیرساخت‌های آزمایشگاهی برای دانش‌آموزان	Galvão et al(2018)	
	ایجاد زیرساخت‌های پژوهشی برای دانش‌آموزان	Azmat et al(2023),	
منابع اطلاعاتی	تامین اطلاعات مورد نیاز برای دانش‌آموزان پژوهشگر	Azmat et al(2023),	
	دسترسی دانش‌آموزان خلاق به اطلاعات موردنیازشان از طریق سیستم‌های مدرسه	Shahin et al(2021)	

منبع	کد	مفهوم	مقوله	
Nepal(2021)	تخصیص بودجه ویژه به مدارس کارآفرین	برنامه‌های حمایتی	سیاست‌های تسهیل‌کننده	
فتحی کرکوق و همکاران (۱۳۹۹)	حمایت از دانش‌آموزان برای حرکت از ایده‌های کارآفرینی به عمل			
فتحی کرکوق و همکاران (۱۳۹۹)	برنامه آموزشی برای مدارس کارآفرین			
Ruskovaara & Pihkala(2015)	تشویق دانش‌آموزان برای تبدیل شدن به کارآفرین	نظام تشویق و پاداش		
Shahin et al(2021)	برنامه پاداش برای فعالیت‌های کارآفرینانه			
غفرانی و همکاران(۱۴۰۱)، هاشمی و همکاران(۱۴۰۰)	ارائه تسهیلات برای طرح‌های کارآفرینانه			
هاشمی و همکاران(۱۴۰۰)	توانایی مدیریت مخاطرات و چالش‌ها	ارتقا ریسک‌پذیری دانش‌آموزان	پیامد برای دانش‌آموزان	
Shahin et al(2021)	یادگیری از تجارب ناموفق			
Malik et al(2023)	شناخت بهتر دانش‌آموزان از استعداد کارآفرینی خود	توانایی توسعه استعدادها و مهارت‌ها		
Malik et al(2023), Galvão et al(2018)	توانایی بهره‌برداری دانش‌آموزان از مهارت کارآفرینی خود			
Iizuka et al(2024)	مشارکت بیشتر دانش‌آموزان در کار با سایر همکلاسی‌های خود	بهبود مشارکت، استقلال‌طلبی و مسئولیت‌پذیری		
Malik et al(2023)	توانایی حل مشکلات			
Setiono et al(2023),	توانایی پذیرش مسئولیت تصمیمات مرتبط با خود			
Sjøvoll & Pedersen(2014)	راه‌اندازی کسب و کار توسط دانش‌آموز در آینده	کارآفرینی انتفاعی		پیامد برای مدرسه
Sjøvoll & Pedersen(2014)	توانایی کسب درآمد در آینده و هنگام ورود به بازار کار			
هاشمی(۱۳۹۵) Adeel et al(2023)	تبدیل ایده‌های دانش‌آموزان به مرحله کاربری	تشکیل مدارس کارآفرین		
Lindner(2019), Elert et al(2015)	تربیت نیروی انسانی خلاق و کارآفرین			

منبع	کد	مفهوم	مقوله
اکبری و همکاران(۱۴۰۲)	داشتن رسالت و مأموریت‌های قابل دستیابی	هدفمندشدن آموزش	
اکبری و همکاران(۱۴۰۲)، بداعی و همکاران(۱۴۰۳)	تمرکز بر اهداف تعیین شده کارآفرینی		
Lindner(2019), Dinis et al(2013)	ایجاد فرصت‌های کارآفرینانه		
Jónsdóttir & Macdonald(2019)	تحول در حوزه‌های صنعتی، تولیدی و خدماتی		
Jónsdóttir & Macdonald(2019)	تحلیل و بهره‌برداری از فرصت‌های کسب و کار موجود	پویایی شبکه کارآفرینی	
بداعی و همکاران(۱۴۰۳)	افزایش تعداد ثبت اختراعات و ایده‌های نوین		
Iizuka et al(2024), Lindner(2019)	توجه به دانش‌آموزان به عنوان نیروی کار بازار آینده کشور		
Nepal(2021), Gielnik et al(2015)	توسعه دانش‌آموزان کارآفرین برای فعالیت در بازار متحول و نوآور آینده	توسعه اقتصاد آینده‌نگر	پیامد برای جامعه
هاشمی(۱۳۹۵)، بداعی و همکاران(۱۴۰۳)	امکان ایجاد تغییر و بهبود شرایط زندگی	توانمندسازی اجتماعی و اقتصادی	
Nepal(2021), Gielnik et al(2015)	توسعه توانمندی‌ها را در زمینه کسب و کار		

با توجه به نتایج تحلیل تعداد ۸۴ کد، ۲۸ مفهوم، ۱۱ مقوله فرعی و ۴ مقوله اصلی شناسایی شد. محقق بعد از دسته‌بندی کدها، مفاهیم و مقولات، اقدام به طراحی الگوی نهایی مبتنی بر عوامل مستخرج نمود. در شکل (۲) الگوی مدرسه کارآفرین ارائه شده است.



شکل ۲. الگوی مدرسه کارآفرین (تنظیم: محققان)

نتیجه‌گیری

وجود علائمی همچون، عدم شایستگی و توانمندی دانش‌آموزان بعد از ۱۲ سال تحصیل در ورود به بازار کار، توانایی کسب درآمد، تشکیل زندگی مستقل و حتی ورود به دانشگاه و ادامه تحصیل نشان از نیاز اساسی به تغییر در مدارس کشور می‌باشد. یکی از رویکردهای توانمندسازی دانش‌آموزان رویکرد کارآفرینی در بستر وجود مدرسه کارآفرین است. در این راستا پژوهش حاضر، به دنبال ارائه الگوی مدرسه کارآفرین می‌باشد. بررسی مطالعات پیشین نشان می‌دهد، این مطالعات از زوایای مختلف به موضوع مدرسه کارآفرین پرداخته‌اند، که انجام رویکرد فراترکیب برای استخراج یک الگوی جامع را بیش از پیش روشن می‌نماید. یافته‌های پژوهش مدل مستخرج را در سه دسته کلی: پیش‌بین‌ها، بافتار و پیامدها دسته‌بندی نموده است، که در ادامه این عوامل تشریح می‌شوند.

پیش‌بین‌ها: پیش‌بین‌ها به مجموعه عواملی گفته می‌شوند که بر مدرسه کارآفرین اثر می‌گذارند. پیش‌بین‌ها عوامل مختلفی را دربرمی‌گیرند. این عوامل مرتبط با دانش‌آموز، معلم، مدیر و مدرسه هستند. دانش‌آموزان دارای ویژگی‌های شخصیتی متفاوتی هستند. بعضی از دانش‌آموزان دارای استعداد و توانایی در حوزه مشاغل خدماتی، اداری و غیره را دارند و بعضی دیگر می‌توانند کارآفرینان موفق باشند. باید با شناخت کافی از دانش‌آموزان ویژگی‌های همچون، تحمل ابهام و مخاطره‌پذیری، روحیه پرسشگری و حل مسأله و غیره را در آنها تقویت نمود. روحیه کارآفرینانه در دانش‌آموزان زمانی تاثیر گذار خواهد بود که موضوع زیربنایی یعنی دگرگونی اساسی در نظام آموزشی مورد توجه قرار گیرد. بدون توجه به این مهم کارآفرینی در سطح جامعه تحقق نخواهد یافت. در این میان نقش معلم به عنوان شاخص‌ترین و ممتازترین عنصر جهت رویارویی با بحران‌های نظام آموزشی نمود ویژه‌ای پیدا می‌کند زیرا توسعه کارآفرینی مستلزم آموزش و تربیت معلمان و مربیان مجرب کارآفرینی است. منظور از معلم کارآفرین معلمی است که با اصول کارآفرینی و مباحث مرتبط با آن آشنا بوده و نگرش و رفتار کارآفرینانه باشد تا بتواند این ویژگی‌ها را در دانش‌آموز توسعه دهد. معلم بایستی خود دارای ویژگی‌ها و روحیه کارآفرینی باشد تا سبب پرورش روحیه کارآفرینی در فراگیران شود و پرورش دهنده دانش‌آموزانی باشد که با جرات و جسارت و با تکیه بر تفکر، مهارت، خلاقیت، عملکرد، روحیه پرسشگری و تلاش خویش از شکست نهراسند. وجود مدیرانی که بتوانند فضای کارآفرینانه برای آموزش کارآفرینانه را ایجاد کنند، لازم و ضروری است. مدیران کارآفرین به ضرورت کارآفرینی در عصر کنونی باور دارند و با تجهیز منابع و امکانات لازم شرایط را برای تشکیل مدارس کارآفرین ایجاد می‌کنند. اگر مدیران افرادی باشند که به نحوی در حوزه کارآفرینی تجربه داشته و با این علم آشنایی کافی را داشته باشند، راحت‌تر می‌توانند جو

کارآفرینانه در مدرسه را تسهیل کنند. در مدارس با ساختار سنتی نمی‌توان دانش‌آموز کارآفرین تربیت کرد. ساختار یک مدرسه کارآفرین باید به گونه‌ای باشد که بتوان معلم کارآفرین استخدام کرد و با اقدامات کارآفرینانه تطبیق داد. مأموریت، رسالت و چشم‌انداز بلندمدت مدرسه کارآفرین باید مبتنی بر عقاید و باورهای کارآفرینانه باشد. به عبارتی باید کارآفرینی در متن و روح مدرسه دمیده شود. یکی از مهم‌ترین گزینه‌های مرتبط با دانش‌آموزان، وجود برنامه و محتواهای درسی است که باید منطبق با نیازهای تعلیم و تربیت کارآفرینی نگارش شوند.

در مقایسه پیش‌بین‌ها با پیشینه پژوهش، به شاخص‌های "استقلال‌طلبی دانش‌آموز" در پژوهش ستینو و همکاران اشاره شده است. به شاخص "تحمل ابهام و مخاطره‌پذیری"، "روحیه پرسشگری و حل مسأله" در پژوهش یوان و همکاران (۲۰۲۲) اشاره شده است. در پژوهش غفرانی و همکاران (۱۴۰۱) به شاخص‌های "ساختار منعطف و پویا"، "انعطاف‌پذیر در استخدام معلمان کارآفرین" اشاره شده است. در پژوهش‌های شاه رستم‌بیگ و همکاران (۱۴۰۲) و تورنر و جیانیودیس (۲۰۱۸) به شاخص‌های "بروزرسانی محتوای دروس با توجه به نیازهای تعلیم و تربیت کارآفرینی"، "تناسب محتوای برنامه درسی کارآفرینی با علاقه‌مندی دانش‌آموزان"، "پرورش روحیه پرسشگری در محتوای برنامه درسی" اشاره شده است. در پژوهش بداعی و همکاران (۱۴۰۳) به شاخص‌های "نگرش مثبت به رشته تحصیلی"، "داشتن انگیزه برای رسیدن به خودکفایی" اشاره شده است که با نتایج پژوهش حاضر همراستاست.

به مدیران و مسئولان آموزش و پرورش پیشنهاد می‌شود، از دوره‌های آموزشی آنلاین و غیرآنلاین برای تقویت کارآفرینی در معلمان و مدیران استفاده کنند زیرا وجود معلم و مدیران کارآفرین، لازمه داشتن مدرسه کارآفرین است. پیشنهاد می‌شود، جلسات مشاوره با اولیای دانش‌آموزان کارآفرین به صورت مداوم برگزار و اطلاعات لازم در اختیار آنها قرار گرفته و راهنمایی شوند. به مسئولین ذیربط تدوین کتب درسی پیشنهاد می‌شود، با بازنگری اساسی در محتوای کتب درسی آنها را به سمت محتوای کاربردی پیش ببرند. به مدیران مدارس پیشنهاد می‌شود، شرایط کنترل بخشی از محیط آموزشی توسط دانش‌آموزان را ایجاد و به آنها واگذار کنند. به معلمان پیشنهاد می‌شود، از روش‌های نوین جذاب آموزشی با استفاده از فناوری‌های نوین از جمله هوش مصنوعی برای آموزش بهتر استفاده نمایند.

بافتار: بافتار در مطالعه حاضر دربرگیرنده عوامل زمینه‌ای است که در ایجاد مدرسه کارآفرین اثرگذارند. عوامل زمینه‌ای متغیرهای نسبتاً عمومی و کلی هستند که متأثر از اقدامات دولت، بازار و فرهنگ عمومی جامعه است. عوامل زمینه‌ای دربرگیرنده: فرهنگ کارآفرینانه، شرایط بازار، تأمین منابع و سیاست‌های تسهیل‌کننده هستند. در جامعه‌ای که مردم برای کارآفرینی ارزش قائل نباشند، به آن اعتقاد نداشته باشند؛ این اعتقادات در تربیت نسل‌های

مختلف در آن جامعه اثرگذار بوده و افرادی که در خانواده به مهارت‌ها و توانایی‌های خود در تولید شغل و ایجاد درآمد باور نداشته باشند، در مدرسه، دانشگاه و بازار کار آینده هم به دنبال کارآفرینی نخواهند بود. عصر کنونی عصر تغییر در ثانیه‌ها است. افرادی که بتوانند با ایده‌های ناب و خلاقانه خود را با تغییرات وفق دهند، می‌توانند به موفقیت دست یابند. ارتباط با دنیای خارج از ملزومات ادامه حیات در عصر کنونی است که مدارس کارآفرین از طریق ارتباط با دانشگاه‌ها و مدارس خارج از کشور، این مهم را تحقق می‌بخشند. دولت‌ها با تدوین سیاست‌ها، ایجاد مدارس کارآفرین را تسهیل یا محدود می‌کنند. اگر دولت بودجه و منابع مالی کافی در اختیار مدارس قرار دهد، اطلاعات مورد نیاز برای پژوهش و اکتشاف را تأمین کند، امکان ارتباط با صنایع را فراهم نماید، در ایجاد مدارس کارآفرین نقش تسهیل‌کننده را خواهد داشت.

در مقایسه بافتار با پیشینه پژوهش، به شاخص‌های "تغییر نگرش‌های سنتی به رویکردهای کارآفرینی جدید"، "استقبال از کارآفرینی در مدرسه" در پژوهش غزالی و همکاران (۲۰۱۹) اشاره شده است. به شاخص‌های "باور به ضرورت کارآفرینی برای نسل آینده"، "تحریک و پرورش انگیزه دانش‌آموزان" در پژوهش نصیری (۱۴۰۱) اشاره شده است. در پژوهش آگا و سینگ (۲۰۲۲) به شاخص‌های "انطباق با شرایط متحول و پویای عصر کنونی"، "تحمل نوسانات محیطی" اشاره شده است. در پژوهش غفرانی و همکاران (۱۴۰۱) به شاخص‌های "تخصیص قسمتی از بودجه مدرسه برای اقدامات کارآفرینانه"، "تخصیص بودجه دولتی برای اقدامات کارآفرینانه به آموزش و پرورش" اشاره شده است که با نتایج پژوهش حاضر همراستا است.

به مسئولان دولتی و متولیان آموزش و پرورش کشور پیشنهاد می‌شود، قوانین مالکیت معنوی و حمایت از طرح‌های کارآفرینانه مدارس را حمایت نمایند و بودجه لازم را در نظر بگیرند. پیشنهاد می‌شود، مسئولین کشور با تهیه کلیپ، تیزر و محتواهای آموزشی درمورد فرهنگ کارآفرینانه و انتشار آن در تلویزیون، شبکه‌های اجتماعی و غیره به تقویت این فرهنگ در جامعه کمک کنند. پیشنهاد می‌شود، وزارت آموزش و پرورش کشور مدارس ویژه کارآفرینی ایجاد کند. پیشنهاد می‌شود، جشنواره‌های کارآفرینی مدارس، هر ساله برگزار و طرح‌های برتر انتخاب و به دانش‌آموزان صاحب طرح اجازه استفاده از تسهیلات آموزشی مانند کمک مالی، امکان حضور رایگان در مراکز رشد دانشگاهی و غیره را فراهم کنند. پیشنهاد می‌شود، زیرساخت مورد نیاز از جمله دسترسی به اطلاعات توسط تشکیل کتابخانه دیجیتال در اختیار دانش‌آموزان قرار گیرد.

پیامدها: ایجاد مدارس کارآفرین پیامدهای مختلفی برای دانش‌آموزان، مدارس و جامعه در پی خواهد داشت. مدرسه کارآفرین با هدفمند کردن آموزش خود به دنبال تربیت و پرورش دانش‌آموزان کارآفرین است. دانش‌آموزانی که مهارت‌های کارآفرینانه را آموخته باشند، توانایی

توسعه استعدادها و مهارت‌های خود را خواهند داشت. دانش‌آموزانی خواهند بود که با توسعه استقلال طلبی و مسئولیت‌پذیری در خود، توانایی ریسک‌پذیری خود را افزایش داده و در آینده خواهند توانست برای خود و حتی اطرافیان خود، شغل ایجاد کنند و به درآمد دست یابند. جامعه‌ای متشکل از دانش‌آموزان کارآفرین، دارای شبکه پویای کارآفرینی، اقتصاد آینده‌نگر و توانمندسازی اجتماعی و اقتصادی در حال و آینده خواهد بود.

در مقایسه پیامدها با پیشینه پژوهش، به شاخص‌های "توانایی حل مشکلات"، "توانایی پذیرش مسئولیت تصمیمات مرتبط با خود" در پژوهش مالیک و همکاران (۲۰۲۳) اشاره شده است. به شاخص‌های "داشتن رسالت و مأموریت‌های قابل دستیابی"، "تمرکز بر اهداف تعیین شده کارآفرینی" در پژوهش اکبری و همکاران (۱۴۰۲) اشاره شده است. در پژوهش هاشمی (۱۳۹۵) به شاخص‌های "امکان ایجاد تغییر و بهبود شرایط زندگی"، "تبدیل ایده‌های دانش‌آموزان به مرحله کاربری" اشاره شده است که با نتایج پژوهش حاضر همراستا است.

محدودیت زمانی و ممکن نبودن تعمیم نتایج پژوهش به سازمان‌های دیگر به دلیل نوع پژوهش کیفی از محدودیت‌هایی است که محقق با آن برخورد داشته است. زیرا امکان تفاسیر مختلف از پدیده مورد بررسی وجود دارد. با توجه به رویکرد کیفی پژوهش و عدم بررسی اعتبار مدل استخراج شده به سایر محققان پیشنهاد می‌شود، با روش‌شناسی کمی مدل استخراج شده را آزمون نمایند. پیشنهاد می‌شود برای درک عمیق‌تر موضوع به طراحی چارچوب با استفاده از مصاحبه‌های عمیق و گروه‌های کانونی پرداخته شود. به سایر محققان پیشنهاد می‌شود، به شناسایی موانع اجرای مدرسه کارآفرین در بستر بومی کشور بپردازند. پیشنهاد می‌شود، سایر محققان، ابعاد و مولفه‌های شناسایی شده را با استفاده از تکنیک‌های آماری از جمله: روش تحلیل سلسله مراتبی^۱، فرایند تحلیل شبکه^۲، روش بهترین بدترین^۳ و وزن‌دهی شده و تأثیر اهمیت آنها در مدرسه کارآفرین مشخص گردد. از آنجا که شرایط و ویژگی‌های دانش‌آموزان در مقاطع مختلف تحصیلی متفاوت است و این تفاوت در پژوهش حاضر، دیده نشده است؛ به سایر محققان پیشنهاد می‌شود به طراحی الگوی مدارس کارآفرین در مقاطع مختلف تحصیلی (ابتدایی و متوسطه) بپردازند.

1. Analytical Hierarchy Process
2. Analytical Network Process
3. best-worst method

فهرست منابع

۱. اکبری، عابدین؛ تقی‌پور، حسینعلی؛ تقی‌پوریان گیلانی، محمد جواد و غفاری مجلج، محمد. (۱۴۰۲). طراحی الگوی ویژگی‌های مدارس کارآفرین در ایران بر اساس رویکرد داده بنیاد. خانواده و پژوهش، ۲۰(۱)، ۱۱۹-۱۳۶.
۲. بداعی، محمد؛ خورشیدی، عباس؛ فقیه آرام، بتول؛ دشمن زیاری، اسفندیار و مرادی، سعید. (۱۴۰۳). طراحی الگوی مدارس کارآفرین در دوره دوم متوسطه آموزش و پرورش شهر تهران. فناوری آموزش، ۱۸(۳)، ۷۴۹-۷۶۴.
۳. حاجی آقایی، حنیف. (۱۴۰۲). طراحی الگوی مدرسه کارآفرین با تأکید بر استقرار زیست‌بوم کارآفرینانه. آموزش و مدیریت کارآفرینی، ۲(۴)، ۱-۲۴.
۴. شاه رستم‌بیگ، طیبه؛ مسعودی ندوشن و طالب، زهرا. (۱۴۰۲). ارائه الگوی مدرسه کارآفرین و رابطه آن با تاب‌آوری تحصیلی دانش‌آموزان. رهبری و مدیریت آموزشی، ۱۷(۴)، ۸۸-۱۰۶.
۵. غفرانی، نرگس؛ حسینی، سیدرسول و موسی‌خانی، مرتضی. (۱۴۰۱). طراحی مدل مدرسه کارآفرین مبتنی بر توسعه شایستگی‌های کارآفرینانه در مقطع متوسطه. توسعه کارآفرینی، ۱۵(۱)، ۱۴۱-۱۶۰.
۶. فتحی کرکوق، فرشید؛ سلیمانی‌فنی، مریم و رضایی‌شریف، علی. (۱۳۹۹). شناسایی و اولویت‌بندی موانع توسعه مدرسه کارآفرین از دیدگاه مدیران مدارس متوسطه شهرستان اردبیل. رهبری آموزشی کاربردی، ۱(۴)، ۴۷-۶۸.
۷. نصیری، رحیمعلی؛ عباسیان، حسین؛ عبدالهی، بیژن و زین‌آبادی، حسن‌رضا. (۱۴۰۱). طراحی و اعتبارسنجی الگویی برای ایجاد یک مدرسه کارآفرین. مدیریت و چشم‌انداز آموزش، ۴(۳)، ۱۸-۴۷.
۸. هاشمی، سمیه. (۱۳۹۵). طراحی مدل بومی مدرسه کارآفرین. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده پژوهش‌های عالی هنر و کارآفرینی، دانشگاه هنر اصفهان.
۹. هاشمی، سیده خدیجه؛ مسعودی ندوشن، عصمت و گلزاری، زینب. (۱۴۰۰). ارائه الگوی کیفیت‌بخشی تبدیل مدرسه فنی و حرفه‌ای به مدرسه کارآفرین. نوآوری‌های آموزشی، ۲۰(۱)، ۸۳-۱۰۸.
10. Abou-Warda, S. H. (2015). Entrepreneurial orientation in business schools: A comparative study of higher education systems in Egypt. *International Journal of Educational Management*, 29(2), 192-212.
11. Adeel, S., Daniel, A. D., & Botelho, A. (2023). The effect of entrepreneurship education on the determinants of entrepreneurial behaviour among higher education students: A multi-group analysis. *Journal of Innovation & Knowledge*, 8(1), 100324.

12. Adekiya, A. A., & Ibrahim, F. (2016). Entrepreneurship intention among students. The antecedent role of culture and entrepreneurship training and development. *The international journal of management education*, 14(2), 116-132.
13. Aga, M. K., & Singh, A. (2022). The role of entrepreneurship education on student entrepreneurial intentions: mediating effect of attitude, subjective norms, and perceived behavioral control. *Journal of Business and Management*, 28(1), 31-65.
14. Al-Takhayneh, S. K., Karaki, W., Hasan, R. A., Chang, B. L., Shaikh, J. M., & Kanwal, W. (2022). Teachers' psychological resistance to digital innovation in Jordanian entrepreneurship and business schools: Moderation of teachers' psychology and attitude toward educational technologies. *Frontiers in Psychology*, 13, 1004078.
15. Azmat, F., Jain, A., & Sridharan, B. (2023). Responsible management education in business schools: Are we there yet?. *Journal of Business Research*, 157, 113518.
16. Barba-Sánchez, V., & Atienza-Sahuquillo, C. (2016). The development of entrepreneurship at school: the Spanish experience. *Education+ Training*, 58(7/8), 783-796.
17. Dinis, A., do Paco, A., Ferreira, J., Raposo, M., & Gouveia Rodrigues, R. (2013). Psychological characteristics and entrepreneurial intentions among secondary students. *Education+ Training*, 55(8/9), 763-780.
18. Elert, N., Andersson, F. W., & Wennberg, K. (2015). The impact of entrepreneurship education in high school on long-term entrepreneurial performance. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 111, 209-223.
19. Eyal, O., & Yosef-Hassidim, D. (2012). Managing educational champions: Entrepreneurship in schools. *Journal of School Leadership*, 22(1), 210-255.
20. Falck, O., Heblich, S., & Luedemann, E. (2012). Identity and entrepreneurship: do school peers shape entrepreneurial intentions?. *Small Business Economics*, 39, 39-59.
21. Finfgeld-Connett, D. (2018). *A guide to qualitative meta-synthesis*. Routledge.
22. Galvão, A., Marques, C. S., & Marques, C. P. (2018). Antecedents of entrepreneurial intentions among students in vocational training programmes. *Education+ Training*, 60(7/8), 719-734.

23. Ghazali, S. S., Kadir, S. A., Asimiran, S., & Eric, S. (2019). Entrepreneurial School Culture Model Development: Centralized Implementation in Malaysian Schools. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 9(2).
24. Gielnik, M. M., Frese, M., Kahara-Kawuki, A., Wasswa Katono, I., Kyejjusa, S., Ngoma, M., ... & Dlugosch, T. J. (2015). Action and action-regulation in entrepreneurship: Evaluating a student training for promoting entrepreneurship. *Academy of Management Learning & Education*, 14(1), 69-94.
25. Iizuka, E. S., de Moraes, G. H. S. M., & de Souza, M. G. (2024). College environment and entrepreneurial intention in high school. *Revista de Gestão*, 31(1), 101-114.
26. Iizuka, E. S., de Moraes, G. H. S. M., & de Souza, M. G. (2024). College environment and entrepreneurial intention in high school. *Revista de Gestão*, 31(1), 101-114.
27. Jónsdóttir, S. R., & Macdonald, M. A. (2019). The feasibility of innovation and entrepreneurial education in middle schools. *Journal of Small Business and Enterprise Development*, 26(2), 255-272.
28. Kirkley, W. W. (2017). Cultivating entrepreneurial behaviour: entrepreneurship education in secondary schools. *Asia Pacific Journal of Innovation and Entrepreneurship*, 11(1), 17-37.
29. Lindner, J. (2019). Entrepreneurial spirit for the whole school—ways to become an ee si-Entrepreneurship School. *Discourse and Communication for Sustainable Education*, 10(2), 5-12.
30. Malik, A., Onyema, E. M., Dalal, S., Lilhore, U. K., Anand, D., Sharma, A., & Simaiya, S. (2023). Forecasting students' adaptability in online entrepreneurship education using modified ensemble machine learning model. *Array*, 19, 100303.
31. Mariam, S., Khawaja, K. F., Qaisar, M. N., & Ahmad, F. (2023). Blended learning sustainability in business schools: Role of quality of online teaching and immersive learning experience. *The International Journal of Management Education*, 21(2), 100776.
32. Mogollon, R. H., & Rubio, P. P. (2010). An approach to entrepreneurial culture and education in secondary school. *International Journal of Business Environment*, 3(1), 120-134.

33. Nani, G. V. (2016). Entrepreneurial education in the school curriculum: in search of positioning in Zimbabwe. *Problems and Perspectives in Management*, (14, Iss. 3), 85-90.
34. Nepal, A. (2021). Social Entrepreneur School IBS and Pedagogical Scientific Learning: Experience at Fil. Dr. Jan-U. Sandal Institute. *Nauki Ekonomiczne*.
35. Núñez-Canal, M., Sanz Ponce, R., Azqueta, A., & Montoro-Fernández, E. (2023). How effective is entrepreneurship education in schools? An empirical study of the new curriculum in Spain. *Education Sciences*, 13(7), 740.
36. Nye, E., Melendez-Torres, G. J., & Bonell, C. (2016). Origins, methods and advances in qualitative meta-synthesis. *Review of Education*, 4(1), 57-79.
37. Patuelli, R., Santarelli, E., & Tubadji, A. (2020). Entrepreneurial intention among high-school students: the importance of parents, peers and neighbors. *Eurasian Business Review*, 10, 225-251.
38. Pepin, M., & St-Jean, É. (2019). Assessing the impacts of school entrepreneurial initiatives: A quasi-experiment at the elementary school level. *Journal of Small Business and Enterprise Development*, 26(2), 273-288.
39. Popescu, C. C., Bostan, I., Robu, I. B., Maxim, A., & Diaconu, L. (2016). An analysis of the determinants of entrepreneurial intentions among students: a Romanian case study. *Sustainability*, 8(8), 771.
40. Ruskovaara, E., & Pihkala, T. (2015). Entrepreneurship education in schools: Empirical evidence on the teacher's role. *The Journal of Educational Research*, 108(3), 236-249.
41. Samydevan, V., Mohd Amin, M. R. B., & Piaralal, S. K. (2021). Determinants of entrepreneurial intention among school students in Malaysia: An empirical study. *Journal of Education for Business*, 96(6), 359-365.
42. Setiono, E., Nabilah, Z. I., Fitri, F., Indrawati, A., & Wardana, L. W. (2023). Entrepreneurship character education in elementary schools: Systematic literature review (SLR). *International Journal of Education, Language, Literature, Arts, Culture, and Social Humanities*, 1(2), 53-65.
43. Shahin, M., Ilic, O., Gonsalvez, C., & Whittle, J. (2021). The impact of a STEM-based entrepreneurship program on the entrepreneurial intention of

- secondary school female students. *International Entrepreneurship and Management Journal*, 17(4), 1867-1898.
44. Sjøvoll, J., & Pedersen, O. (2014). Entrepreneurial mindsets in entrepreneurial schools.
45. Šorgo, A., Dolenc, K., & Vrtič, M. P. (2022). Challenges and opportunities in incorporating entrepreneurial competences into pre-university schools for all. *International Journal of Management in Education*, 16(1), 1-19.
46. Turner, T., & Gianiodis, P. (2018). Entrepreneurship unleashed: Understanding entrepreneurial education outside of the business school. *Journal of Small Business Management*, 56(1), 131-149.
47. Yuan, X., Kaewsaeng-On, R., Jin, S., Anuar, M. M., Shaikh, J. M., & Mehmood, S. (2022). Time lagged investigation of entrepreneurship school innovation climate and students motivational outcomes: Moderating role of students' attitude toward technology. *Frontiers in Psychology*, 13, 979562.
48. Zimmer, L. (2006). Qualitative meta-synthesis: a question of dialoguing with texts. *Journal of advanced nursing*, 53(3), 311-318.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۸ - ۸۱

عمل نیک و اهمیت آن در نهج البلاغه

مهرناز دادخواه^۱

طیبه اکبری راد^۲

محمد قاسمی^۳

چکیده

در این مقاله در صددیم تا واژه عمل و اهمیت عمل نیک را از منظر امیر مومنان (ع) با تکیه بر خطبه‌ها، نامه‌ها و جملات قصار آن حضرت در کتاب ارزشمند نهج ابلاغه مورد بررسی قرار داده، آثار اعمال نیک و موانع آن را بیان نماییم؛

در نهج البلاغه امام علی (ع) اعمال نیک با واژه‌هایی چون الاحسان، المعروف، البر، الخیر و خود کلمه عمل و نیز تقوی به کار رفته است. از منظر امیر مومنان (ع) تقوی و عدم خواری و حقارت، محو بدی‌ها، تسخیر قلوب، از جمله آثار مثبت اعمال نیک و بخل و منت گذاشتن و پاداش نیکوکار ندادن و ... هم از موانع انجام اعمال نیک محسوب می‌گردند. در مقاله حاضر به مباحث موضوعی عمل نیک و همچنین اهمیت آن در نهج البلاغه با روش توصیفی تحلیلی پرداخته شده و به ابهامات و سوالات متعدد در این زمینه پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی

عمل نیک، نهج البلاغه، امیر مومنان (ع).

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: mehrnaz_dadkhan@yahoo.com

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: akbariradtaiebeh@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: dr.ghasemi92@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۴

طرح مسأله

یکی از پر بسامدترین و با اهمیت‌ترین کلماتی که در نهج البلاغه بکار رفته، کلمه عمل است. عمل به کار و هر فعلی از جاننداری که با قصد انجام شود، گفته می‌شود، بنابراین این کلمه اخص از کلمه فعل است که به کارهایی اطلاق می‌گردد که بدون قصد انجام شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۷).

عمل در حقیقت به رفتار و کردار نیز اطلاق می‌گردد که جمع این کلمه نیز اعمال می‌باشد. هر عمل در حقیقت هم شامل خود عمل است و هم نیتی که زمینه‌ساز آن بوده که از آن به اعمال خارجی و جانبی یاد می‌شود (جوادی املی، ۱۳۸۸: ۲۹۷).

برخی اصل عمل را در لغت «دَوُّوب» ذکر کرده‌اند که به معنای کوشش و خستگی در کار ذکر کرده‌اند (عسگری، ۱۴۱۸: ۱۲۷).

در قرآن کریم هر عمل و فعلی تابع خصوصیتی است، واژه‌هایی چون صالح، خیر، حسن، بر و معروف از توصیفاتی است که درباره عمل بکار رفته است.

عمل نیک که در قرآن و روایات با قیدهایی همچون، صالح، صالحا، صالحات یا بدون ذکر هیچ قیدی و فقط کلمه عمل ذکر شده، به همراه معادل‌ها و مترادفاتش بارها و بارها در آیات و سوره‌های مختلف بکار گرفته شده مثل: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (سوره فصلت، ۴۶) و (سوره جاثیه، ۱۵) و یا عبارت: «آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» ۵۱ بار در قرآن تکرار شده است.

عمل نیک با واژه‌هایی چون، احسان، احسنوا، معروف، بر، خیر و سعی نیز در قرآن وارد شده است. مانند: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا» (سوره انعام، ۱۶۰) هر کسی کار نیکی انجام دهد، ده برابر پاداش می‌برد. و یا «وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» (سوره بقره، ۱۱۰ و سوره مزمل، ۲۰) آنچه را از کارهای نیک برای خود از پیش می‌فرستید نزد خدا به بهترین وجه خواهید یافت. همانگونه که اشاره گردید، گاهی از عمل نیک در قرآن از کلمه سعی استفاده شده مثل: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» و اینکه برای انسان جز حاصل تلاش (نیکی) او نیست.

و یا کلمه احسنوا که چه صورت ماضی و چه امر به معنای نیکی بکار رفته: «أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (سوره بقره، ۱۹۵) نیکی کنید که خداوند نیکوکاران را دوست دارد. و یا کلمه بر در آیه شریفه: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْهَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (سوره بقره، ۴۴) آیا مردم را به نیکی فرا می‌خوانید و خود را فراموش می‌کنید. و یا کلمه معروف در آیه شریفه زیر به معنای عمل نیک بکار رفته است:

«یا بَنِّیْ اَقِمِ الصَّلَاةَ وَ اْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ اَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (سوره لقمان، ۱۷) ای فرزندم، نماز را برپای دار و امر به معروف و نهی از منکر کن.

که مقصود از معروف در اینجا نیکی و کارهای شایسته است. اما در نهج البلاغہ امیرمومنان نیز واژه عمل و اہمیت عمل نیک، با واژه هایی چون الاحسان، المعروف، البر، الخیر و نیز خود کلمه عمل بکار رفته که به ذکر نمونه هایی از آنها بسندہ می کنیم: «و صنائع المعروف فإنها تقی مصارع الہوان...» نیکوکاری از ذلت و خواری نگہ می دارد (دستی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱) و یا در این عبارت واژه عمل به معنای کار نیک می باشد. «فَاعْمَلُوا، وَ الْعَمَلُ يُرْفَعُ، وَ التَّوْبَةُ تُنْفَعُ» (دستی، همان، ۴۶۷) کار (نیک) انجام دهید زیرا کہ کار نیک انسان را بالا می برد و توبہ سود می رساند. و یا در عبارت زیر کلمہ تقوی (به معنای کار نیک، خویشتن داری است):

«إِنَّ مَنْ صَرَحَتْ لَهُ الْعِبْرَةُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقْحُمِ الشُّبُهَاتِ» کسی کہ عبرت ها برای او آشکار شود، و از عذاب آن پند گیرد، تقوا و خویشتن داری او را از سقوط در شبہات نگہ می دارد (خطبہ ۱۶، ص ۸۴).

و یا آنجا کہ می فرماید: «وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ حُرْتُ الْآخِرَةِ» عمل صالح مزرعہ آخرت است (خطبہ ۲۳، ص ۱۰۲).

و یا در جایی می فرماید: «فَمَنْ عَمِلَ فِي أَيَّامٍ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ يَضُرَّهُ أَجَلُهُ» هر کس کہ در روزگار آرزو قبل از فرا رسیدن اجلش اعمال (نیک) انجام بدهد، این عملش به نفع او خواهد بود و اجلش به ضرر او نخواهد بود (خطبہ ۲۸، ص ۱۱۶).

در این مقاله برآنیم تا به سوالات زیر پاسخ دهیم:

اعمال نیک از منظر امیر مومنان (ع) چیست؟

آثار مثبت اعمال نیک از منظر امیر مومنان (ع) در انسان کدامند؟

آثار منفی اعمال نیک از منظر امیر مومنان (ع) در انسان کدامند؟

اعمال نیک از منظر قرآن و واژه های مرتبط به آن چه می باشند؟

با توجه به اینکه در رابطه با این موضوع هیچ تحقیق مستقلی صورت نگرفته و موضوع در نوع خود بدعت و نوآوری برخوردار می باشد، ولی میتوان به برخی پژوهش های مشابه در این حوزه اشاره نمود:

خانم طیبہ اکبری راد کتابی با عنوان عمل صالح و مصادیق آن در قرآن کریم نوشته کہ این کتاب در سال ۱۳۸۸ توسط انتشارات کویر به چاپ رسیده است، این کتاب با روش معناشناسانہ آن را مورد بحث قرار داده است.

فریدہ امینی و همکاران پژوهشی درباره مفهوم سازی اعمال نیک در قرآن کریم با رویکردی شناختی داشته اند کہ به استعاره های مفهومی اعمال نیک در قرآن کریم پرداختہ شده است.

حسین خوشدل مفرد تحقیقی درباره حوزه معنایی عمل صالح در قرآن کریم بررسی کرده‌اند که در این مقاله در صدد بررسی حوزه مفهومی عمل صالح و ارتباط آن با مفاهیم مشابه همین خیر، عمل حسن و ... بوده است. ایشان با بررسی آیات قرآن به این نتیجه رسیده که عمل صالح یک عمل کاملاً شرعی و دینی است که توسط پیامبران و از جانب خدا به مردم معرفی شده و هر دینی عمل صالح مخصوص خود را داشته است، اگر چه مشترکات زیادی در میان آن‌ها دیده می‌شود (پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، پاییز ۸۸).

سید محمد علوی مقدم و رجیبی مقاله‌ای درباره بازتاب احسان و نیکوکاری به آموزه‌های علوی بر پایه اندیشه‌های امام علی (ع) کار کرده‌اند. در این پژوهش که با هدف تحسین دیدگاه مولا علی (ع) در مورد نیکوکاری صورت گرفته است، هدف انجام کار نیک در جامعه معرفی گردیده است. این مقاله در فصلنامه النهج و شماره ۴۱ در تابستان ۱۳۹۳ به چاپ رسیده است. سردار شهبایی (۱۳۸۲) در آمدی به تحقیق و بررسی خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه در وصف پرهیزکاران، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دارد.

عمل و مفهوم آن در قرآن کریم

در قرآن کریم، عمل با پسوند هایی مانند عمل حسن، عمل خیر، عمل صالح، و در معنای عمل نیک نیز با کلماتی مثل برّ، حَسَن، حَسَنَةٌ و حسنات، صالحات، معروف ... آورده شده است و در مقابل آن عملاً سوء، سَيِّئًا، سَيِّئَات، مُنْكَر و ... می باشد. اینک به بررسی برخی از این واژه هایی که به معنای کار نیک در قرآن کریم بکار رفته اند می پردازیم:

۱. واژه ی خیر

این واژه در قرآن کریم هم بصورت وصفی و هم اسمی بکار رفته و شامل همه امور ارزشمند، سودمند، مطلوب و نافع را در بر می گیرد، این واژه گاهی در امور دنیوی بکار می رود و به معنای مال و ثروت بکار می رود، مانند: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره، ۱۸۰) و گاهی در امور دینی و اعتقادی مثل: «إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا...» (انفال، ۷۰) (اکبری راد، ۱۰۱، ۱۳۹۵)

۲. صالح و مشتقات آن

ریشه صالح و اصلاح، بیش از ۱۷۰ بار در قرآن کریم تکرار و حدود ۸۰ بار در اشکال مختلف: عملوا الصالحات، عملاً صالحاً، تعمل صالحاً، عمل صالح، العمل صالح، اعملوا صالحاً، و ... استفاده شده و حدود ۳۰ بار این واژه بصورت های گوناگون: صالحاً، صالحین، صالحون و صالحات و ۲۸ بار بصورت اصلاحاً، اصلحوا، تصلحوا، لا یصلح و ... بکار رفته است. در مواردی عمل صالح در تقابل با «سَيِّئَةً» بکار رفته است: «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّآ مِثْلَهَا» (سوره

غافر، آیه ۴۰)

عمل صالح پیوسته با ایمان بکار رفته و نشانگر یک رابطه بسیار عمیق که از لحاظ وابستگی معنایی به هم می پیوندند و نیز این کلمه با تقوا نیز آمده است: «فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سوره اعراف، آیه ۳۵) و نیز با کلمه صبر هم مشترک آمده است: «إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (سوره هود، آیه ۱۱) (اکبری راد، ۱۳۹۵، ص ۲-۳۰)

در تفسیر نمونه، صالحات را همان اعمال شایسته می داند که نه فقط عبادت، نه انفاق فی سبیل الله، نه فقط جهاد در راه خدا، نه تنها کسب علم و دانش، بلکه هر کار شایسته ای که وسیله ی تکامل نفوس و پرورش اخلاق و قرب الی الله و پیشرفت جامعه ی انسانی در همه ی زمینه ها شود را شامل می شود (مکارم، ۲۷/۲۹۹).

مولف تفسیر سوره ی والعصر می گوید: عمل صالح، شامل ادای واجبات و ترک محرمات و شامل هر عملی که فعل یا ترک آن به صلاح فرد، جامعه، دین، دنیا و آخرت انسان باشد، می شود (جویری، ۲۲۶).

اما بطور کلی می توان گفت، اعمال نیک و صالح در قرآن کریم، مبتنی بر شرع بوده و بر پیروان هر شریعتی واجب است، و شرع آنها را مشخص و بیان نموده است. بنابراین عمل صالح و نیک، عملی است که خداوند بوسیله ی پیامبران و فرستادگان و اولیای الهی در قالب ادیان برای مردم معرفی، مشخص و واجب نموده است. اینک برای روشن تر شدن مفهوم اعمال نیک به تفاوت ها و جایگاه واژه هایی که برای مفهوم عمل نیک در قرآن بکار رفته اند می پردازیم:

۳. عمل خیر

خیر واژه ای است جامع و فراگیر که معنای آن هر چیز ارزشمند را شامل می گردد، هم امور دنیوی و هم معنوی. مثل این آیه شریفه: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره ۱۸۰) که در این آیه ی شریفه، خیر به معنای مال و ماترک میت بکار رفته است. پس به لحاظ دامنه ی معنایی، از عمل صالح که پیش تر بیان گردید، فراتر است، زیرا هم در امور دنیوی کاربرد دارد و هم اخروی. و یا در آیه ی شریفه ی: «قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره، ۲۱۵). در این آیه کلمه خیر دو بار تکرار شده و در هر دو با معنایی متفاوت، چنانچه در معنای اول منفعت دنیوی منظور بوده و در معنای دوم امور دینی و ایمانی و هر عمل شایسته که می توان آن را معادل عمل صالح دانست. اما واژه ی حسن که هم بصورت مفرد و هم جمع و هم مذکر و هم مونث بکار رفته است (حسنا، حسنه، حسنات ...) به هر چیزی که احساس خوشی،

رضایت، زیبایی را در انسان برانگیزد را شامل می‌شود و مانند کلمه ی خیر، هم امور دنیوی را شامل می‌شود و هم اخروی، بعنوان مثال در آیه ی شریفه ی زیر به معنای "لذیذ" بکار رفته است. «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا» (نحل، ۶۷). و یا در آیه شریفه آل عمران به معنای زیبا و نیکو و ... بکار رفته است. «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقُبُولِ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا» (آل عمران، ۳۷). خداوند او را (مریم را) به طرز نیکویی پذیرفت، به طرز شایسته ای نهال وجود او را رویانید.

۴. واژه معروف

واژه معروف از ریشه عرف به معنای مشهور و نیز کار نیک بکار رفته است. این واژه ۳۹ بار در قرآن کریم بکار رفته که مهمترین واژه مقابل آن منکر و نکر و جهل است که آن هم به معنای ناشناخته آمده است و نیز در معنای زشت و ناپسند بکار رفته است.

گاهی واژه معروف به عنوان یک اصطلاح دینی بکار رفته است مثل آیه شریفه: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (سوره آل عمران، آیه ۱۱۰) و گاهی به معنای امر شناخته شده و پذیرفته شده در شرع یا عرف: «... قَوْلًا مَعْرُوفًا» (سوره احزاب، آیه ۳۲) و یا «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَعْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى» (سوره بقره، آیه ۲۶۳) و گاهی نیز به مسائل حقوقی قرآن بکار رفته است:

«فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (سوره بقره، آیه ۲۳۱)

«وَلِلْمُطَلَّاقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (سوره بقره، آیه ۲۴۱) (اکبری راد، ۱۳۹۵، ص ۸۶-۸۰)

۵. مفهوم برّ در قرآن کریم

این واژه در قرآن کریم یک بار با فتح ب و گاه به کسر ب بکار رفته است که اولی با معنای وصفی و دومی با معنای مصدری می باشد: «إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ» (سوره طور، آیه ۲۸).

این واژه در قرآن کریم در مقابل واژه جبار بکار رفته است: «وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا» (سوره مریم، آیه ۳۲) و گاهی جمع این واژه یعنی ابرار، در مقابل فجار بکار رفته است: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (سوره انفطار، آیه ۱۳-۱۴) (اکبری راد، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲).

مصادیق اعمال نیک در قرآن کریم

در سوره والعصر دو مصداق از مصادیق عمل صالح را بیان می نماید: توأسی به حق و توأسی به صبر. (طباطبایی ۱۳۷۴ ج ۲۰، ص ۶۱۰) و در آیه ی ۸۲ سوره بقره که می فرماید «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» در ادامه ی آن یعنی در آیه ی ۸۳

به مصادیق آن می پردازد «وَأُذِ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» که بطور خلاصه عبادت خداوند، احسان به والدین و خویشان و یتیمان و مسکینان و به نیکی با مردم سخن گفتن، برپا داشتن نماز و پرداخت زکات می باشند. و در آیات متعدد دیگری نیز مثل آیه ۷ سوره عنکبوت: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ»: و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، قطعاً لغزش‌های آنان را می پوشانیم، و بی شک بهتر از آنچه عمل می کرده اند پاداششان می دهیم؛ و آیه ۱۵ سوره احقاف: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَىٰ وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»: و ما انسان را سفارش کردیم که به والدین خود نیکی کند، مادرش او را با سختی حمل کرد و با سختی به دنیا آورد و دوران حمل تا از شیر گرفتنش سی ماه (به طول کشد)، تا آنگاه که به رشد کامل رسد و چهل ساله شود، گوید: پروردگارا! مرا توفیق ده تا نعمتی را که بر من و بر پدر و مادر من لطف کردی، شکرگزاری کنم و عمل شایسته ای انجام دهم که تو آن را بپسندی و فرزندانم را برای من صالح و شایسته گردان، همانا من به سوی تو بازگشته و از تسلیم شدگانم؛ احسان به والدین از مصادیق اعمال نیک در قرآن شمرده می شود و یا در آیه ی ۵۸ سوره ی مبارکه نساء، ادای امانت و اطاعت از پیامبر خدا و اولی الامر مصادیق عمل صالح و نیک شمرده شده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء، ۵۸) و یا در سوره ی مبارکه ی شورا آیه ی ۲۳، محبت و مودت به اهل بیت پیامبر (ص) را مصداق عمل صالح و انجام حسنه و ... می داند: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَ مَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» و در ادامه نیز واژه ی حسنه به معنای عمل نیک آمده است. در برخی آیات مثل آیه ی ۴۸ سوره مبارکه مائده، واژه ی خیرات که به معنای اعمال نیک آمده به نظر علامه طباطبایی به معنای عبادات، انفاق، رفع نیاز مردم آمده است. «فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (مائده، ۴۸) (طباطبایی-۱۳۷۴-ج ۳-ص ۵۹۷).

آثار اعمال نیک در قرآن کریم

در آیات فراوانی از قرآن کریم، آثار خیر و برکت اعمال نیک بیان گردیده است که برخی از آنها آثار دنیوی بوده و برخی اخروی، اینک به برخی از آنها می پردازیم:

از جمله آثار اخروی آن می توان به آمرزش گناهان، پاداش دائمی، بهشت، رحمت و فضل

الهی، و از آثار دنیوی آن مثل: حیات طیبه، محبوبیت در دلهای، خلافت روی زمین، استجاب دعا و ... را می‌توان نام برد که ذیلاً نمونه‌هایی از آن در آیه‌های زیر ذکر می‌گردد:

۱- بخشش گناهان: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ» (عنکبوت، ۷)
 ۲- حیات طیبه: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً» (نحل، ۹۷)
 هر کس عمل نیکی انجام دهد چه مرد و چه زن، اگر مومن باشد، زندگی پاک‌ای به او خواهیم داد.

۳- محبوبیت در دل: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم، ۹۶). کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، خدای رحمان ایشان را محبوب دیگران می‌نماید.

۴- خلافت بر روی زمین: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (نور، ۵۵) خداوند به کسانی که از میان شما ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند، جانشینان روی زمین وعده داده است.

۵- استجاب دعا

۶- امنیت از ترس ظلم و نقصان: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا»: و هر کس اعمالش نیکو است و (به خدا هم) ایمان دارد از هیچ ستم و آسیبی بیمناک نخواهد بود (طه، ۱۱۲).

۷- پاداش مضاعف: «مَنْ يَفْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا»: و هر که کاری نیکو انجام دهد ما نیز در آن مورد بر نیکویش بیفزاییم (شوری، ۲۳).

۸- پاداش جاویدان: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ»: مگر آنان که ایمان آورده و نیکوکار شدند که به آنها پاداش دائمی (بهشت ابد) عطا کنیم (تین، ۶).

۹- تبدیل سیئات به حسنات: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ»: حسنات و نکوکاری‌ها، سیئات و بدکاری‌ها را نابود می‌سازد (هود، ۱۱۴). (اکبری راد، ۱۳۹۵، ص ۱۷-۸).

مصادیق اعمال نیک در نهج البلاغه

اینک باید به مصادیق اعمال نیک از منظر امیرمومنان نگاهی داشته باشیم: حضرت عواملی را در جهت خودسازی فردی و عوامل و فضائلی را در راستای جامعه‌ی علوی و نبوی در خطبه‌های خود اشاره می‌فرمایند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱- اخلاق: یکی از مواردی که در خودسازی فردی و افزایش روزی بسیار مهم است، داشتن اخلاق پسندیده است. «سَعَةُ الْأَخْلَاقِ كِيمِيَاءُ الْأَرْزَاقِ»: گشاده‌خُلُقی کیمیای روزی است. (شرح نهج البلاغه، ص ۳۹۸، حکمت ۸۸۴)

و یا در جایی دیگر می فرمایند: «مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ ضَاعَ رِزْقُهُ»: هر که اخلاقش تند باشد، روزی اش به تنگنا و سختی می افتد. (غررالحکم، ج ۱۰۲۳)

۲ - مبارزه با نفس: «صَلَّاحُ النَّفْسِ مُجَاهِدَةُ الْهَوَى» خودسازی، مبارزه با هوای نفس است. (عیون الحکم، ص ۳۳)

۳ - استقامت و پایداری: «مَنْ لَزِمَ الاسْتِقَامَةَ لَزِمَتْهُ السَّلَامَةُ»: هر کس که به استقامت پایبند باشد، سلامتی با او خواهد بود. (بحارالانوار، ۹۵/۹۱/۷۸)

۴ - ذکر: «أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ لُزُومِ أَمْرِهِ وَ عِمَارَةِ قَلْبِكُمْ بِذِكْرِهِ»: شما را توصیه می کنم به تقوای الهی و لزوم اطاعت از فرمان او و ساختن قلبتان با یاد او. (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

۵ - تقوی: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ» تقوای الهی، دوی درد قلب های شماست. (غررالحکم ج ۲-۶ عیون الحکم والمواعظ ص ۵۰، ج ۱۲۹۰)

مساله تقوی از اهمیت بسیار والایی برخوردار است چنانچه در قرآن کریم هم به معیار ارزش و برتری و کرامت انسان ها از آن یاد شده است. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»: گرامی ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست (حجرات - آیه ۱۳).

در فرمایشات امیرمومنان نیز به هیچ امری به اندازه ی تقوا تاکید نشده است.

از دیدگاه آن حضرت، هیچ عزت و کرامتی چون تقوی و پارسایی نیست. (نهج البلاغه حکمت ۱۳۰، ص ۳۰۰) و یا در جایی دیگر، تقوی را کلید صلاح، سداد و توشه ها و ... می دانند. «إِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۰)

حتی ایمان نیز بدون تقوی به سر منزل مقصود نمی رسد و مساعی آدمی، ره به جایی نمی برد، زیرا که عاقبت از آن پارسایان است. «والعاقبه للمتقين»: تقوی، محکم ترین پایه و سرآمد همه ی نیکی هاست.

تقوا

تقوا یکی از مهمترین اعمال نیک و در حقیقت یک هدف ارزشمند در متون اسلامی است و عامل رستگاری و سعادت انسان و از جمله اهداف نزول قرآن کریم شمرده شده است، در اهمیت آن همین بس که ایمان بدون تقوا، سودی نمی بخشد.

تقوا یکی از واژگان کلیدی که در اشکال و قالب های گوناگون برای بندگان بیان گردیده است. این لفظ با مشتقات خود ۲۴۲ بار در قرآن تکرار شده است (عبدالباقی، محمدخواه، ۱۳۷۴، ص ۸۶۶).

تقوی از مصدر وقایه به معنای پیشگیری و محافظت از نفس است. «الوقایه حفظ الشئ مما یؤذیه و یضره ... و التقوی جعل النفس فی وقایه مما یخاف ...»: وقایه حفظ یک چیز از آنچه که

به آن ضرر برساند و یا اذیتش کند می باشد ... و تقوی قرار دادن نفس در پیشگیری از آنچه که ترس آن را دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۸۸۱).

تقوا در اصطلاح شرع، خویشتن داری در برابر گناهان و پرهیز از ارتکاب محارم می باشد. تقوا یک عامل بازدارنده درونی است که در وجود انسان به وجود می آید و او را در برابر ارتکاب کارهای خلاف باز می دارد.

تقوا بصورت یک ملکه نفسانی در انسان ظهور می کند و در برابر طغیان شهوات و ارتکاب کارهای خلاف حفظ می کند. امام صادق (ع) در مورد تقوا چنین می فرماید: «...أَنْ لَا يَفْقِدَكَ اللَّهُ حَيْثُ أَمَرَكَ وَلَا يَرَاكَ حَيْثُ نَهَاكَ» یعنی تقوا عبارت است از آنکه، خداوند هر جا که دستور داده باشد حاضر باشی و تو را در آنجا غایب نبیند و هر جا که نهی کرده، مشاهده ات نکند (بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۲۸۵).

برخی از عالمان، تقوا را به حالت کسی تشبیه کرده اند که از یک زمین پر از خاک عبور می کند و سعی می کند دامن خود را کاملا برچیند و با احتیاط گام بردارد، مبادا خاری در پایش فرو رود (رازی، ج ۱، ص ۱۰۱).

جایگاه تقوا

در فرهنگ دینی ما، رکن اساسی اخلاق اسلامی، تقواست و بدون آن، اخلاق و ایمان مفهومی ندارد، همانگونه که امیرمؤمنان علی (ع) فرمود: «لَا يَنْفَعُ الْإِيْمَانُ بَغَيْرِ التَّقْوَى»: ایمان بدون تقوی سودی نمی رساند (مکارم شیرازی، ج ۲۲، ص ۲۰۴).

همچنین قرآن کریم، تقوا را بهترین زاد و توشه معرفی می کند: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (سوره بقره، آیه ۱۹۷). از تقوا و اعمال نیک برای خود زاد و توشه بگیرید که تقوا بهترین زاد و توشه است. فردی که تقوا پیشه کند، حتی فکر گناه و تجاوز در سر نخواهد داشت و تقوا مانعی برای او خواهد بود.

از طرفی، تقوا ملاک کرامت آدمی است با ارزشمندی و قرب انسان در نزد پروردگار ارتباط مستقیم دارد «...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سوره حجرات، آیه ۱۳): قطعا که گرامی ترین شما نزد پروردگار با تقواترین شماست و بدون شک خداوند دانا و آگاه است.

تقوا همچنین ملاک پذیرش اعمال انسان است، چنانچه در قرآن کریم نیز بدان اشاره شده است: «...إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (سوره مائده، آیه ۲۷): همانا خداوند اعمال نیک و صالح را تنها از با تقوایان می پذیرد.

انواع تقوا

۱- تقوی روحی

یعنی انسان آنقدر روح و نفس خود را تقویت کند که تقوا در روحش بصورت ملکہ درآید و او را از آلودگی و گناہ و معاصی حفظ کند. در نتیجہ فرد یک روح پاک داشتہ کہ با آن بہ خدا نزدیک شدہ و راہ تکامل و سعادت را طی می کند (داستانی بی نی سی، ۱۳۵۹، ص ۶۹). لباس و جامہ تقوا، زیباترین و بہترین لباس برای روح و روان مؤمن است. این جامہ، نہ تنہا محدودیت نمی آورد بلکہ برای انسان نعمتی بزرگ است. آنان کہ این لباس را بر تن کردہ اند، از ہمہ اشتباہات و بدی ہا در امانند و با آن بہ سزاوارترین درجہ و رتبہ کمال و انسانیت خواہند رسید (نیشابوری، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲).

۲- تقوای قلبی

از مواردی کہ انسان باید در آن پرهیزکاری را رعایت کند، پاکی قلب است، امیرمؤمنان علی (ع) می فرماید: کسی کہ پرهیزکاری و تقوا را کم کند، قلبش می میرد (برازش، ۱۳۷۱، ص ۳۰۹). بشر ہمیشہ مورد حملہ شیطان است. او باید خیلی مراقب باشد کہ مبادا، شیطان بہ انسان حملہ کردہ و او را اسیر خود کند، یا بہ ہلاکت برساند (تویسرکانی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۲). دلی کہ بہ خاطر معصیت تیرہ شد، سخت می شود و دیگر در آن عشق بہ خدا و ائمہ (علیہم السلام) و عاطفہ جایی نخواہد داشت (جاہد، ۱۳۷۵، ص ۷۹).

۳- تقوای فکر و اندیشہ

بدون شک، یکی از بہترین و سزاوارترین نعمت های خداوند بہ انسان، قدرت اندیشیدن است. اگر انسان از این مہبت های الہی درست استفادہ کند، بہ عالی ترین درجات انسانیت و کمالات و بالاترین درجات پرهیزکاری می رسد. فکر کردن، باید بہ روش درست و بہ آن صورت کہ خدا می پسندد باشد، نہ اینکہ در برابر این نعمت خداوند کفران شود و بشر در راہ معصیت و گناہ و اعمال خلاف شرع تفکر کند. مانند اینکہ فکر کند کہ مردم را چگونه فریب دہد. چنین فردی، در مورد عمل و کردارش، نہ تنہا فکر نمی کند بلکہ اگر تفکر کند، فکر و تفکر او گناہ است (جاہد، ۱۳۷۵، ص ۸۵).

تقوای فکری، تقوای است کہ بشر را از ہرگونہ مخاطرہ و خطرات مغزی و فکری دور کردہ و اجازہ ورود فکرهای نامناسب را نمی دہد (داستان بی نی سی، ۱۳۵۹، ص ۷۰).

۴- تقوای لفظی

زبان یکی از وسایل با ارزش تزکیه انسان است که برای امر به معروف و نهی از منکر و مسائل اخلاقی استفاده می‌شود. انسان‌ها، برای چنین نعمتی باید همواره خداوند را شکر کنند و زبان را در اختیار داشته باشند (جاهد، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

تقوای لفظی در دین اسلام و قرآن و اهل بیت (علیه السلام) بسیار مورد سفارش قرار گرفته ولی انسان‌ها اهمیت زیادی بدین موضوع نداده و مراقب سخن گفتن خود نیستند و اسباب ناراحتی خود و دیگران می‌شوند.

«وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سوره انعام، آیه ۱۰۸): به کسانی که غیر خدا را می‌خوانند، دشنام ندهید مبدا آنها از روی ظلم و جهل خدا را دشنام دهند. اینچنین برای هر ملتی عملشان را زینت دادیم، سپس بازگشت همه آنان به سوی پروردگارشان است و آنها را از آنچه عمل می‌کردند، آگاه می‌سازد.

آثار تقوا از نگاه امیر مومنان

- ۱- قوت قلب و شجاعت.
 - ۲- روح بی‌نیازی و استغنا را در انسان تقویت می‌کند.
 - ۳- خشکاندن ریشه‌ی رذایل و صفات نکوهیده.
 - ۴- تقوی، میوه‌ی شیرین عفاف است و نیکوکاری را نصیب آدمی می‌کند. «الورع ثمره العفاف» (غرر الحکم، جلد ۱، ص ۵۴).
 - ۵- تقوی، میوه‌ی شیرین دین و نشانه‌ی یقین: «التَّقْوَى ثَمَرَةُ الدِّينِ، وَ أَمَارَةُ الْيَقِينِ» (غرر الحکم، جلد ۱، ص ۹۱).
 - ۵- تقوی، سپر است: «وَالْوَرَعُ جُنَّةٌ».
- این واژه ۴۵ بار در نهج البلاغه و ۱۰۰ بار مشتقات آن استفاده گردیده است. واژه‌ی ورع نیز به همین معنا بوده و در برخی خطبه‌های حضرت به معنای تقوی و پارسایی و پرهیزکاری استعمال گردیده است.
- ۶- قناعت: یکی دیگر از عوامل خودسازی، قناعت است: «أَعْوَنُ شَيْءٍ عَلَىٰ صَالِحِ النَّفْسِ الْقَنَاعَةُ» (غرر الحکم، ج ۳۱۹۱)

مصادیق اجتماعی اعمال نیک

- ۱- تقوی: در جای جای نهج البلاغہ، حضرت از واژه‌ی «اوصیکم بتقوی اللہ» - یعنی شما را به تقوای الہی دعوت می‌کنم کہ معمولاً در سرآغاز سخنان آن حضرت آمدہ، دعوت می‌نماید. مثل نامہ‌ی آن حضرت بہ معقل بن قیس ریاحی: «اتَّقِ اللّٰهَ الَّذِیْ لَا بُدَّ لَکَ مِنْ لِقَائِهِ»، از خداوندی کہ ناگزیر از ملاقات با او هستی، پروا کن (نهج البلاغہ، نامہ ۱۲) یا نامہ‌ی ایشان بہ مالک اشتر نخعی «أَمْرَهُ يَتَّقَوْنَ اللّٰهَ وَ يُثَارِ طَاعَتَهُ» او را فرمان می‌دہد بہ تقوای الہی، و مقدم داشتن طاعت خدا بر ہر کاری (نهج البلاغہ، نامہ ی ۵۳، ص ۹۱۱)
- ۲- زہد: آن حضرت ضمن توصیه‌ی مردم بہ زہد، آن را این چنین تعریف می‌نماید: زاهد راستین یعنی در ازای آرزوہا را بریدن و نعمت‌ها را سپاسگزار بودن و در حریم محرمت، پارسایی گزیدن (نهج البلاغہ، خطبہ ی ۸۱)
- ۳- صبر: حضرت، خویشتن داری در برابر مشکلات را بہ کشتی نجات تشبیہ می‌نمایند.

اعمال نیکی کہ باید زمامداران بدان تمسک بجویند

- ۱ - عدالت: حضرت برترین بندگان خدا را پیشوایان عادل معرفی می‌کند.
- ۲ - علم: امام علی (ع) معتقدند کہ زمامداران در ہر مرتبہ‌ای از ہر حکومت باید علم لازم و متناسب با آن مرتبہ را داشته باشند. سزاوارترین مردم بہ حکومت، داناترین آن‌ها بہ دستورات خداوند است.
- ۳ - ہوشیاری: وی در نامہ‌های خویش خطاب بہ زمامداران آن‌ها را ضمن سفارش بہ صلح و دوستی، بہ ہوشیاری در برابر دشمن و احتیاط پیشہ کردن توصیه می‌نماید.
- ۴ - شجاعت: ایشان لزوم شجاعت و تہور را در ارتباط با وظایف دینی و مسئولیت‌های حکومتی، ہموارہ گوشزد می‌نمودند.
- ۵ - قاطعیت
- ۶ - وفای بہ عہد
- ۷ - عدالت اقتصادی
- ۸ - دلسوزی نسبت بہ اموال بیت‌المال
- برقراری امنیت: خدایا تو میدانی کہ آنچه از ما سر می‌زند، بخاطر خلافت نبود، بلکہ بندگان مظلومت بہ امنیت برسند. (نهج البلاغہ، خطبہ ۱۳۱، ص ۳۸۸)
- پردہ پوشی از عیوب مردم: و ای مالک، دورترین افراد نزد تو کسانی باشند کہ کاستی‌های مردم را بیشتر می‌جویند. (نهج البلاغہ، نامہ ۵۳، ص ۹۳۶)
- مہر و محبت بر مردم: «وَ أَشْعُرْ قَلْبُکَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ اليہم»: قلبت را ملامال

رحمت و محبت بر مردم قرار بده. (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۹۱۲)

- بازرسی: حضرت به مالک اشتر توصیه می‌نماید که: در کارهایت مراقبت کن و بازرسان راستگو و وفادار بر آن‌ها بگمار، زیرا مراقبت پنهانی تو در کارها، آن‌ها را به امانت داری و سازش با رعیت تضویق خواهند کرد. (نهج البلاغه، ص ۹۲۶)

- گزینش کارگزاران صالح: کارگزاران جامعه، بازوان اجرایی جامعه‌اند، و باید شایستگی لازم را داشته باشند. حضرت در ادامه‌ی نامه‌ی خود به مالک اشتر چنین می‌نویسد:

«از میان لشکریان، آن را که از نظر تو برای خدا و پیامبر و امام خیرخواه تر است به فرماندهی برگزین، آن‌ها که دیر به خشم آیند و پوزش بطلبند، و بر ناتوان رحمت آورند و در برابر قوی دستان سر فرود نیاورند.»

- مشورت در امور: حضرت، کارگزاران خود را به مشورت کردن (البته نه با هر فردی) تشویق می‌نماید و از مشورت با انسان‌های حریص و بخیل باز می‌دارد (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۹۴۴).

عمل نیک و واژه ای معادل آن در نهج البلاغه

در نهج البلاغه نیز اعمال نیک با واژه‌هایی همچون الاحسان، المعروف، البر، الخیر و نیز خود عمل و کلمه تقوی بکار رفته است که به ذکر نمونه ای از آن بسنده می‌کنیم:

«وَصَانِعُ الْمَعْرُوفِ فَإِنَّهَا تَقِي مَصَارِعَ الْهَوَانِ»: نیکوکاری از ذلت و خواری جلوگیری می‌کند (دشتی، ۲۱۱).

«فَاعْمَلُوا، وَ الْعَمَلُ يُرْفَعُ، وَ التَّوْبَةُ تَنْفَعُ»: کار [نیک] انجام دهید، زیرا که کار نیک انسان را بالا می‌برد و به توبه سودمند است (دشتی، ۴۶۷).

در این عبارت «فَاعْمَلُوا» یعنی انجام دهید مقصود کار نیک را انجام دهید و ما بعد آن کلمه «العمل» که به قرینه ماقبل کلمه الصالح حذف شده است و یا در عبارت «إِنَّ مَنْ صَرَخَتْ لَهُ الْعَيْرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ»: کسی که عبرت‌ها برای او آشکار شود، و از عذاب آن پند گیرد، خویشتن داری و تقوا، او را از ارتکاب اشتباهات باز می‌دارد. (خطبه ۱۶، دشتی، ص ۸۴).

در این خطبه، تقوی و خویشتن داری، خود از آثار اعمال نیک است.

در جای دیگری نیز می‌فرماید: «الْعَمَلُ الصَّالِحُ حَرَتْهُ الْآخِرَةُ» (خطبه ۲۳، ص ۱۰۲): عمل صالح، کشت آخرت است.

و در عبارت «فَمَنْ عَمِلَ فِي أَيَّامِ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ يَضُرَّهُ أَجَلُهُ» (خطبه ۲۸، ص ۱۱۶): هر کس در روزگار آرزو قبل از فرا رسیدن اجلش اعمال نیک انجام دهد اعمالش به نفع او خواهد بود و اجلش به ضررش نخواهد بود.

تفاوت های مفهومی اعمال نیک با واژه های مرتبط با آن

عمل نیک و عمل صالح

عمل نیک که ما آن را با کلمه خیر در نهج البلاغہ و قرآن کریم معرفی نموده ایم واژه ای است جامع و فراگیر و هر چیزی را که ارزشمند مطلوب و سودرسان باشد شامل می شود. گاهی این واژه برای مال بکار رفته که در آیه شریفه «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادِ» (بقره، ۱۸۰): به معنای مال و امور دنیوی به کار رفته ولی عمل صالح برای امور دنیوی به کار نمی رود.

عمل نیک و عمل حسن

اعمال نیک یا حسنه که جمع آن حسنات نیز می باشد دارای کاربرد وسیعی است که می توان آن را درباره هر چیزی که احساس خوشی، رضایت و زیبایی را برانگیزد بکار برد و باز هم امور دینی و دنیوی را شامل می گردد. مثلاً در آیه شریفه «رِزْقًا حَسَنًا» در سوره مبارکه نحل آیه ۶۷، حَسَنًا به معنای لذیذ به کار رفته است. شیخ طوسی اعمال صالح را به نوعی از حسنات که همان طاعات الهی است تفسیر نموده است: «الاعمال الحسناتو هی الحسنات التی هی طاعات الله». (طوسی، جلد ۳، ص ۲۳۲).

واژهی حسنه در تضاد با واژهی سیئه می باشد که بیشتر برای دو معنا کاربرد دارد. یکی با بدبختی و بلیه و دیگری معصیت و عمل بد به عنوان مثال در آیهی شریفه: «فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ»؛ پس هرگاه خوبی و خوشی به سراغشان می آمد، می گفتند: این حق (ما و به خاطر لیاقت) ماست، ولی اگر تلخی و بدی به آنان می رسید، به موسی و پیروانش فال بد می زدند (اعراف، ۱۳۱)، به معنای اول است و در آیهی شریفه «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا»؛ و آنان که به دنبال کسب بدی ها رفتند، به قدر همان بدی ها مجازات دارند (یونس، ۲۷)، مربوط به معنای دوم است.

از این نکات چنین برداشت می شود که واژه عمل نیک بیشتر با «الخیر» و «العمل» در نهج البلاغہ مناسبت دارد، و واژه های دیگر مثل: «الصالح»، «الحسن»، «المعروف» هر چند در مواردی به معنای عمل نیک بکار رفته باشند ولی تفاوت کلی در بسیاری از مفاهیم خود دارند.

آثار اعمال نیک از منظر امیرمومنان (ع)

اعمال نیک از منظر امیرمومنان (ع) آثار فراوانی دارد که برخی از آن ها مثبت و برخی منفی هستند، در اینجا به تعدادی از آن ها اشاره می گردد:

۱- خوار و ذلیل نشدن: از فرمایشات امیرمومنان (ع) چنین برمی آید که شخص نیکوکار، هیچگاه دچار خواری و ذلت نمی شود: «وَصَانَعُ الْمَعْرُوفِ فَإِنَّهَا تَقِي مَصَارِعَ الْهَوَانِ»؛ و انجام دهنده نیکوکاری، صاحبش را از افتادن به ورطه ذلت و خواری باز می دارد (دستی،

۱۳۸۰، ص ۲۱۱).

۲- اصلاح امور: از منظر امیر مومنان علی (ع)، نیکوکاری باعث اصلاح ضمیر و باطن شخص گردیده و هر کس که باطنش اصلاح گردد، ظاهرش نیز اصلاح می‌گردد: «مَنْ أَصْلَحَ سِرِّرَتَهُ، أَصْلَحَ اللَّهُ عِلَاقَتَهُ؛ وَمَنْ عَمِلَ لِدِينِهِ، كَفَاهُ اللَّهُ أَمْرَ دُنْيَاةٍ؛ وَمَنْ أَحْسَنَ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ، أَحْسَنَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ» (دشتی، ۱۳۸۰، ص ۷۳۱): هر کس باطنش را اصلاح کند، خداوند ظاهرش را اصلاح می‌نماید، و هر کس برای دینش کار کند، خداوند کار دنیايش را کفایت می‌کند و هر کس میان خود و خدا نیکی کند، خداوند میان او و مردم را نیک می‌گرداند.

۳- محو بدی ها: از دیدگاه امیرمومنان (ع) نیکی و اعمال نیک، بدی‌ها را از بین می‌برد و نظیر همین تعبیر را در قرآن کریم نیز داریم که حضرت کلامش مقتبس از این آیه شریفه است که: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود، ۱۱۴). حضرت نیز در نهج البلاغه چنین می‌فرماید: «الْإِسَاءَةُ يُمَحِّاهَا الْإِحْسَانُ» (غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، ص ۴۹): که نیکی بدی را محو می‌کند.

۴- نزول رحمت الهی: حضرت معتقد است که با انجام نیکی، رحمت‌های واسطه الهی بصورت مستمر و پشت سرهم بر فرد نیکوکار نازل می‌گردند. «مَعَ الْبِرِّ تَدْرُ الْرَحْمَةُ» (غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، ص ۷۰۳): به‌مراه نیکی، رحمت خداوند مکراراً و مکراراً نازل می‌گردد.

۵- تسخیر قلوب: نیز بنابر فرمایش امیرمومنان علی (ع) از جمله آثار مثبت نیکی کردن، تسخیر قلب و جای گرفتن در قلب‌های مومنان است.

چنانچه، مکراراً با عبارت‌های مختلف، این تعبیر از زبان مولا (ع) شنیده شده؛ مانند: «بِالْإِحْسَانِ تُمَلِّكُ الْقُلُوبَ»: نیکی قلب‌ها را تسخیر می‌کند. و یا عبارت: «الْإِحْسَانُ يَسْتَعْبِدُ الْإِنْسَانَ» و یا «مَنْ كَثُرَ إِحْسَانُهُ أَحَبَّهُ إِخْوَانُهُ»: هر کس احسانش بیشتر باشد، برادرانش زیاد می‌شوند (مجلسی، ۱۳۸۰، ۲۷۰/۶۹).

خطبه متقین (پارسایان)، حضرت نیز سراسر اوصاف اعمال نیک و نیکوکاران است. مثل عبارت: «فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ: مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ، وَ مَلْبَسُهُمُ الْإِقْتِصَادُ، وَ مَشِيَّتُهُمُ النَّوَاضِعُ»: پارسایان، اهل فضیلت‌هایی هستند، منطق و سخن گفتنشان راست و درست است، لباسشان میانه روی است و راه و مشی آن‌ها فروتنی و تواضع است.

حال باید موانع نیکوکاری را از منظر امیرمومنان (ع) مورد بررسی و تدقیق قرار دهیم؛ موانع نیکوکاری از منظر امیرمومنان علی (ع) در نهج البلاغه:

۱- دنیاخواهی و فریب دنیا را خوردن: از منظر امام علی (ع) فریب دنیا را خوردن یکی از موانع نیکوکاری است. «وَلَا تُعَزِّنْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا كَمَا عَزَّتْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ» (دشتی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۹): دنیا شما را نفریبد، آن‌سان که پیشینیان از شما را فریفت، امت‌هایی

کہ پیش از شما بودند و از میان رفتند.

۲- بخل: از منظر امیرمومنان (ع)، بخل یکی از موانع نیکوکاری است و در نامه ای کہ بہ مالک اشتر نخعی می نویسد اینگونه اشارہ می فرماید کہ: «وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ»: بخیل را در مشورت کردن دخالت مده، کہ تو را از نیکوکاری باز می دارد (دشتی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۱).

۳- منت گذاشتن: از نگاه حضرت یکی دیگر از موانع نیکوکاری و عیوبی کہ فرد نیکوکار را از نیکی کردن باز می دارد، منت گذاشتن است و این مسالہ در قرآن کریم ہم مورد تاکید قرار گرفته است، چنانچہ خداوند متعال در سورہ بقرہ آیہ ۲۶۴ می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى...»: ای کسانی کہ ایمان آورده اید، نیکی هایتان را با منت گذاشتن و اذیت، از میان نبرید (بقرہ، ۲۶۴).

در نهج البلاغہ نیز عبارت: «وَأِيَّاكَ وَالْمَنْ عَلَى رَعِيَّتِكَ»: از تو دور باد، بخاطر کارهایی کہ بر مردم انجام داده ای، بر سر مردم منت بگذاری (دشتی، ۵۸۹).

۴- پاداش نیکوکار را ندادن: از نگاه امیرمومنان (ع) در نهج البلاغہ یکی از موانع نیکی کردن در جامعہ این است کہ پاداش شخص نیکی کننده بہ او داده نشود، و یا در جامعہ نیکوکار و بدکار در نظر مسئولان برابر باشند، کہ این مسالہ انسان های نیک را نسبت بہ انجام خوبی و نیکی، بی رغبت می نماید و بدکاران را در بدی تشویق می کند.

لذا در ادامه نامه ایشان بہ مالک اشتر نخعی چنین آمده است: «وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَرْهِيْدًا لِأَهْلِ الْأَخْسَانِ فِي الْأَخْسَانِ، وَتَذْرِيْبًا لِأَهْلِ الْأَسَاءَةِ عَلَى الْأَسَاءَةِ»: هرگز نیکوکار و بدکار در نظرت یکسان نباشند، زیرا نیکوکاران را در نیکی کردن بی رغبت و بدکاران را در بدکاری تشویق و عادت می دهد (دشتی، ۵۷۱).

نتیجہ گیری

اعمال نیک در نهج البلاغہ امیرمومنان (ع) با واژه هایی چون احسان، معروف، بر، خیر و خود کلمہ عمل و نیز تقوی بکار رفته است. از منظر امیرمومنان، تقوی، عدم خواری و ذلت، محو بدی ها و تسخیر قلوب از جمله آثار مثبت اعمال نیک بوده و بخل و منت گذاشتن، پاداش نیکوکار را ندادن، از موانع انجام کار نیک محسوب می شود.

فهرست منابع

- قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان، قم، انتشارات دانش.
۱. ابن منظور، محمد. (۱۴۰۵ق). لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه.
 ۲. اصفهانی، راغب. (۱۹۹۸). المفردات فی غریب قرآن، بیروت، دارالمعرفه.
 ۳. اکبری‌راد، طیبه. (۱۳۸۷). تفاوت دیدگاه مفسران با دیدگاه معناشناسانه در رابطه با مفهوم عمل، انتشارات کویر.
 ۴. دشتی، سید محمد. (۱۳۷۹). ترجمه نهج البلاغه امیرمومنان علی (ع)، قم، انتشارات مشهور.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۰). سلونی قبل ان تفقدونی (تحریر نهج البلاغه)، نشر اسراء.
 ۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام امیر المومنین، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 ۷. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۳). ترجمه و شرح نهج البلاغه، مشهد مقدس، انتشارات آستان قدس رضوی.
 ۸. طالقانی، سید محمود. (۱۳۸۰). پرتوی از نهج البلاغه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
 ۹. منتظری، حسینعلی. (۱۳۹۷). درسهایی از نهج البلاغه، تهران، انتشارات سرابی.
 ۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۱. خراسانی، علم الهدی. (۱۳۷۴). نهج البلاغه (سخنان پیامبر(ص) و امیر مومنان(ع))، تهران، کتابخانه‌ی صدر.
 ۱۲. خوانساری، سید جمال الدین. (۱۳۶۶). شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غررالحکم، تهران، دانشگاه تهران.
 ۱۳. زمانی، مصطفی. (۱۳۶۰). ترجمه و شرح نهج البلاغه، قم، پیام اسلام.
 ۱۴. ابن شعبه الحرانی، حسن (۱۴۴۰ق). تحف العقول عن آل الرسول ص، قم، جامعه مدرسین.
 ۱۵. راغب اصفهانی، حسین. (۱۳۸۶). مفردات الفاظ قرآن، ترجمه مصطفی رحیمی نیا، تهران، نشر سبحان.
 ۱۶. خوئی، حبیب الله. (۱۴۰۵ق). منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتب الاسلامیه.
 ۱۷. صالحی، اکبر. تهامی، رحیمه الاسادات. (۱۳۸۸). بررسی و تحلیل عوامل و موانع مؤثر در تربیت دینی بر مبنای سخنان حضرت علی(ع) در نهج البلاغه.
 ۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). انسان کامل (مجموعه آثار شماره ۲۳)، تهران، صدرا، چاپ سوم.
 ۱۹. نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). الانسان کامل، تهران، کتابخانه طهوری، جلد ۴.
 ۲۰. موسوی، سید عباس علی. (۱۳۷۶). شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالرسول الکریم.
 ۲۱. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۵۸). فی ظلال نهج البلاغه، بیروت، دارالعلم ملائین.
 ۲۲. عبده، محمد. (بی تا). شرح نهج البلاغه، محصح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعه الاستقامه.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۹ - ۱۲۶

پیامدهای اجتماعی و تأثیرات هنجاری اصلاحات ارضی در ایران

سارا خان رمکی^۱علی صباغیان^۲

چکیده

پژوهش حاضر «به بررسی پیامدهای اجتماعی و تأثیرات هنجاری اصلاحات ارضی در ایران» پرداخته است. در این پژوهش کانون توجه معطوف به مسایلی هم چون اصلاحات ارضی، حاشیه نشینی و سایر پیامدهای اصلاحات ارضی می‌باشد. این پژوهش به شیوه توصیفی تحلیلی و به صورت مطالعه کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مهاجرت روستاییان به شهرها و رشد و تشدید حاشیه نشینی شهری مهم‌ترین پیامد اجتماعی اصلاحات ارضی بود. مهاجرت روستاییان به شهرها با توجه به عواملی همچون قطعات کوچک زمین و نامرغوب بودن آنها تولید کم محلی و کمبود آب، گسترش مالکیت بزرگ سرمایه داری، کمبود تأسیسات و تسهیلات زندگی در روستاها، عدم تخصیص بودجه به بخش کشاورزی، توسعه روزافزون شهرها و پیدا کردن شغل بوده است. بعد از آن تقویت و گسترش رادیکالیسم در میان جوانان حاشیه شهرها به عنوان پیامد هنجاری اصلاحات ارضی شروع شد. لذا مهم‌ترین زمینه‌های داخلی و خارجی گسترش رادیکالیسم در قالب مواردی چون شناور بود افراد مهاجر و عدم تثبیت هویت در آنها، ترکیب جمعیتی جوان و ورود آنها به دانشگاه‌ها، فضای ملتهب شهری، استبداد حاکم و حضور آمریکا به عنوان حامی شاه در کنار سیطره ادبیات مارکسیستی در فضای کشورهای جهان سوم و گسترش اسلام سیاسی بوده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که پیامدهای اجتماعی - هنجاری اصلاحات ارضی منجر به رشد و تشدید حاشیه نشینی و تقویت رادیکالیسم شد.

واژگان کلیدی

پیامد هنجاری، پیامد اجتماعی، اصلاحات ارضی.

۱. پایه یک دادگستری.

۲. استادیار گروه مدیریت، دانشکده مدیریت و اقتصاد، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق، ایران. (نویسنده مسئول)

طرح مسأله

اصلاحات ارضی در سال‌های دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در زمان حکومت پهلوی دوم نتوانست اهداف و آثار مورد انتظار را به همراه بیاورد. پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ یکبار دیگر جرقه‌ای بر مبحث عدالت اجتماعی و باز توزیع زمین بود. در چنین فضایی که ساختار نظام ارباب - رعیتی با تزلزل جدی مواجه شده بود، روستاییان و دهقانان بدنبال باز توزیع زمین بودند مردم روستایی لغو کامل نظام ارباب رعیتی و توزیع زمین‌ها بر حسب عدالت را خواستار بودند. فشارهای افکار عمومی و گروه‌های مختلف انقلابی نهایتاً منجر به انعکاس این خواسته در سطوح بالای تصمیم‌سازی کشور در سال ۱۳۵۸ شد. شورای انقلاب که مسئولیت تصویب و وضع قوانین کشور را در آن زمان داشت به بررسی این موضوع پرداخت یکی از مهمترین طرح‌هایی که برای تغییر بنیادین وضعیت اجتماعی روستاها از سال ۱۳۵۸ در دستور کار شورای انقلاب قرار گرفت طرح تقسیم اراضی روستایی ایران بود این طرح پس از طی فراز و نشیب‌های فراوان نهایتاً در شورای انقلاب تصویب شد و بعداً با تشکیل مجلس شورای ملی در این مجلس تصویب و در چند نوبت با اصلاحیه مواجه شد باز توزیع زمین‌های اموات صادره‌ای و بلا صاحب که در این قانون مورد توجه قرار گرفت، بی‌تردید پیامدهای متعددی را در سپهر اجتماعی و اقتصادی روستاها در پی داشت (نوروزی و شهبازی، ۱۳۹۹).

در باب پیامدهای اصلاحات ارضی در ایران، تحقیقات متعددی انجام گرفته است که هر یک اثرات مهمی در جامعه ایران، خاصه جامعه روستایی داشته است. کاهش سریع تولیدات کشاورزی در سال‌های اول بعد از اصلاحات ارضی، خشک شدن فراوان قنات و غیره را ناشی از تلاطمات جامعه روستایی به دنبال دگرگونی‌ها و تغییرات اساسی دانستند. در این دوره، سیل کمک‌های بلا عوض آمریکا به صورت گندم و آرد، به طرف تعاونی‌های روستایی سرازیر شد و سپس چون برنامه‌های اصولی دیگر، اصلاحات ارضی را دنبال نکرد، افزایش تولید زمین را در پی نداشت و حتی در بخش مربوط به زارعی که تازه صاحب زمین شده بودند، کاهش تولید نیز وجود داشت. به برخی از این پژوهش‌ها اشاره می‌گردد:

امرابی و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «پیامدهای اقتصادی اصلاحات ارضی در لرستان» به انجام رساندند. با توجه به اقلیم جغرافیایی خاص و زندگی کشاورزی، و شبانی محوری که در ایران و لرستان نهادینه و رایج بود، زمین و مالک و رعیت، مناسبات سیاسی و اقتصادی هر منطقه را مشخص می‌کردند. اصلاحات ارضی که با فرمان شاه در سال ۱۳۴۱ برای برون رفت از بسیاری تنش‌های اجتماعی داخلی و بیرونی جهت رشد و توسعه و پیشرفت و بهبود شاخص‌ها طراحی و اجرا شد، در استان‌های مختلف با واکنش‌های گروه‌های مختلف همراه بود.

این مقاله به روش توصیفی-تبیینی و با اتکاء به کتب، اسناد آرشیوی و انجام مصاحبه در صدد پاسخ به این پرسش می‌باشد که اجرای قانون اصلاحات ارضی در مناطق تابعه لرستان چون رومشگان چه پیامدهای اقتصادی به همراه داشت؟ یافته‌ها حکایت از آن دارد که در رومیشگان ساختار ناهمگون اجتماعی-اقتصادی و سیاسی با توجه به قدرت منطقه‌ای زمین داران و رعیت باعث شد آنچه که به عنوان قانون و نحوه اجرا و تقسیم املاک بین مالک و رعیت از تهران تا رومشگان اجرا شد، تفاسیر مختلفی بر اساس منفعت مادی و معنوی طرفین صورت گرفت و عدم آگاهی ماموران اجرایی و رعیت در مقابل قدرت مالکین باعث تنش‌های زیادی در منطقه رومشگان شد. مالکین با آگاهی از این موضوع که با اجرای قانون اصلاحات ارضی و از دست دادن زمین‌های زراعی به نفع کشاورزان از تعدیات و مزایای قبل، چون بهره مالکانه و پیشکش‌های مرسوم محروم می‌شوند، با تهدید و سوء استفاده از قانون اصلاحات ارضی و دزدن قوانین به نفع خود از ثبت زمین‌ها به نفع زارعین خودداری نمودند. این موضوع شکایت کشاورزان و دادخواهی آنان به مقامات مختلف استانی و کشوری را به همراه داشت که در بسیاری موارد به سرانجام نرسید و این زمین‌ها همچنان در اختیار مالکان قرار گرفت و مناقشات زیادی را به همراه داشت. در جریان اصلاحات ارضی مالکان فقط زمین‌های اطراف روستا که به اصطلاح مردم رومشگان "خرچری" و قابل کشت نبودند را به رعایا واگذار نمودند. در مرحله دوم و سوم نیز واگذاری قابل توجهی صورت نگرفت و بیشتر ماموران اصلاحات ارضی و ژاندارمری‌های منطقه در پی حل و فصل نزاع‌ها و درگیری بین طرفین بودند. نظامیان با حمایت از مالکان و اعمال نفوذ طبقه مالک بر مراجع ذی صلاح چون دادگستری لرستان از عوامل سلب مالکیت بر کشاورزان تا سالهای پایانی حکومت پهلوی بود.

قلیجی و نورائی (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «بررسی تأثیر اصلاحات ارضی ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۷ش/۱۹۶۲ تا ۱۹۷۸م بر جمعیت شهری» اذعان نمودند که از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۷ش مستمر افزایش یافت. اجرای اصلاحات ارضی در سال ۱۳۴۱ش، از جمله این برنامه‌ها بود که تغییراتی در ساختار مالکیت ارضی و به تبع آن، دگرگونی‌هایی در ساخت طبقات اجتماعی اقتصادی روستایی ایجاد کرد. مقاله حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی در صدد پاسخ به این پرسش است: تحولات جمعیتی پس از اصلاحات ارضی در ایلام، چه پیامدهای اجتماعی و اقتصادی داشت؟ نتایج پژوهش از آن حکایت دارد که هدف اصلاحات ارضی ایجاد تعادل در مالکیت ارضی و بهره‌مندی منطقی روستاییان از مالکیت بود؛ اما نتیجه متفاوت بود و بیشتر دهقانان به علت کمبود اعتبار و سرمایه و نبود زمین مناسب، استقلال خود را از دست دادند و نفوذ مالکان کاهش نیافت و وضع اقتصادی دهقانان به تدریج ضعیف‌تر نیز شد. این وضعیت آرزوهای

روستاییان را خواه درباره اصلاحات ارضی و خواه در زمینه دیگر سیاست‌های کشاورزی دولت تا حد بسیاری نابود کرد. همین مسئله در استان ایلام نیز رخ داد و مهاجرت روستاییان به شهر و افزایش جمعیت و حاشیه‌نشینی در شهر ایلام را به دنبال داشت. حاشیه‌نشینی در این شهر باعث این مشکلات شد: گسترش آسیب‌های اجتماعی، تخریب زمین‌های کشاورزی، توسعه فیزیکی شهر در زمین‌های نامناسب و ایجاد محله‌های فقیرنشین.

فروغی و همکاران (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی پیامدهای اصلاحات ارضی در ایران بر زندگی کشاورزان در رمان‌های سیاسی و اجتماعی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی» اذعان نمودند که هدف: «انقلاب سفید» یا «انقلاب شاه و مردم» نام مجموعه‌ای از برنامه‌های اصلاحی اجتماعی و اقتصادی بود که توسط رژیم محمدرضا پهلوی طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی، تحت فشارهای فزاینده داخلی و خارجی برای انجام اصلاحات آغاز شد. برنامه‌ی اصلاحات اساساً شامل اصلاحات ارضی و پنج برنامه‌ی دیگر بود که در فروردین ۱۳۴۱ به تصویب رسید. برنامه‌ی اصلاحات ارضی بخش عمده و هسته‌ی انقلاب سفید بود. اجرای اصول شش‌گانه‌ی انقلاب و به طور خاص اصلاحات ارضی پیامدهای مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در روستاها و شهرهای ایران برجای گذاشت و حتی عده‌ای از صاحب نظران این پیامدها را از دلایل اصلی براندازی سلطنت پهلوی می‌دانند. از جمله مطالعاتی که می‌تواند در بررسی اثرات مختلف اصلاحات ارضی مورد توجه و مطالعه قرار گیرد جامعه‌شناسی ادبیات با تأکید بر رمان‌های اجتماعی شاخصی است که در دوره‌ی زمانی ۱۳۴۰ تا پایان دهه‌ی ۱۳۵۰ شمسی نگارش و چاپ شده‌اند. جامعه‌شناسی ادبیات شاخه‌ای از علم جامعه‌شناسی است که ساخت و کارکرد اجتماعی ادبیات و رابطه میان جامعه و ادبیات و ساختارها و قوانین حاکم بر آن‌ها را بررسی می‌کند. هدف از این پژوهش تبیین و تشریح و تحلیل پیامدهای اصلاحات ارضی بر کشاورزان و بازتاب آن در رمان‌های اجتماعی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی است. این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی است. روش تحقیق اسنادی-کتابخانه‌ای است. گردآوری اطلاعات در این پژوهش با استفاده از فیش برداری اسناد و نشریات تخصصی و تحلیل رمان‌های سیاسی و اجتماعی این دوره با محوریت زندگی کشاورزان است. یافته‌ها و دستاوردها: نتایج پژوهش نشان می‌دهد که در این دوره نویسندگان در قالب رمان و شخصیت‌های آن به انتقاد از وضع موجود کشاورزان پرداخته و اصلاحات ارضی را عاملی در بدتر شدن شرایط کار و زندگی در روستاها می‌دانند.

آبادیان، حسین (۱۳۹۷) پژوهشی با عنوان «اصلاحات ارضی و تبعات اجتماعی مهاجرت روستاییان به شهر تهران. تحقیقات تاریخ اجتماعی» به انجام رساندند. مقاله حاضر علل و عوامل و نتایج مهاجرت‌های روستائی به شهر تهران در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی را مورد ارزیابی قرار میدهد و نقش عامل اصلاحات ارضی را در این زمینه مورد بحث قرار میدهد. در این مقاله

نشان داده شده برنامه ریزی‌های نامتوازن توسعه اجتماعی، تضعیف اقتصاد کشاورزی، به همراهی بی‌توجهی به روستا و تأکید بیش از حد بر گسترش، عمران و نوسازی بافتهای شهری تهران، نقشی کلیدی در این مهاجرتها ایفا کرده است. یکی از نتایج این موضوع، زایش و گسترش پدیده حاشیه نشینی در شهر تهران بود که پیامدهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی زیادی برجای گذاشت. در این مقاله منابع و ماخذ گوناگون آرشیوی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و از گزارشهای آماری استفاده فراوان شده است. روش این تحقیق توصیفی-تحلیلی است و جامعه آماری پژوهش هم شهر تهران است. تاکنون درباره مهاجرتها شهر به شهر و روستا به شهر تحقیقات زیادی انجام شده، لیکن به شکل آماری تبعات مهاجرتها روستائی به شهر تهران در مقطع زمانی مورد بحث، مورد ارزیابی قرار نگرفته است، پس ضرورت نگارش این مقاله در بررسی زمینه‌های شکل‌گیری کلانشهر تهران و نقش مهاجرتها در این فرایند خلاصه میشود.

خرمشاد و موسی نژاد (۱۳۹۶) پژوهشی با عنوان «بررسی پیامدهای اجتماعی سیاست تقسیم اراضی انقلاب اسلامی ایران بر مبنای روش AHP» به انجام رساندند. سیاست‌گذاری تقسیم اراضی در جمهوری اسلامی ایران بلافاصله پس از پیروزی انقلاب اسلامی در دستور کار نهادهای حاکمیتی قرار گرفت. ضرورت ایجاد تغییرات بنیادی در وضعیت زمین و زمین داری در کشور، تمرکز شعارهای انقلاب بر عدالت اجتماعی و درخواست‌های روستائیان برای تغییر در شیوه زمین داری از عواملی بودند که موجب شد تا این مساله مورد توجه قرار بگیرد. این فرآیند که از سال ۱۳۵۸ آغاز شد و تاکنون با فراز و نشیب‌هایی تداوم یافته است، دارای پیامدهایی در فضای اجتماعی روستاها و بالتبع کشور بوده است. مقاله پیش رو حاصل پژوهشی است که بدلیل موضوع نو و بدیع، در آن از روش مصاحبه عمیق برای گردآوری اطلاعات و داده بهره گرفته شده است. این مقاله در پی پاسخ به این سوال است که پیامدهای اجتماعی تقسیم اراضی در جمهوری اسلامی ایران چیست؟ برای پاسخ به این سوال، ضمن رجوع به نخبگانی که در هیات‌های ۷ نفره تقسیم زمین در اوایل انقلاب مشغول به کار بوده‌اند و یا به نوعی در وضع و تصویب قوانین مربوط به زمین در جمهوری اسلامی ایران سهیم بودند، به گردآوری داده در مورد پیامدهای اجتماعی تقسیم اراضی پرداخته شد. تقویت بنیان‌های اقتصادی و اجتماعی روستاها، تقویت و تشویق همکاری جمعی بین روستائیان با شکل‌گیری نظام بهره برداری مشاع، جلوگیری از مهاجرت روستائیان به شهرها و ایجاد و تقویت سرمایه اجتماعی پیامدهای اجتماعی تقسیم اراضی انقلاب اسلامی ایران می‌باشد. با تدوین پرسشنامه جدیدی مجدداً به نخبگان مذکور مراجعه شده و به اولویت بندی پیامدهای اجتماعی تقسیم اراضی در جمهوری اسلامی ایران پرداخته شده است.

عزمی و امیری پریان (۱۳۹۴) پژوهشی با عنوان «بررسی تأثیرات اقتصادی و اجتماعی

اصلاحات ارضی (قبل از انقلاب اسلامی) بر اجتماع روستایی - مطالعه موردی: شهرستان کرمانشاه» به انجام رساندند. اصلاحات ارضی مهمترین رویداد اقتصادی، اجتماعی روستاهای ایران است و لذا بررسی و مطالعه آن از جنبه‌های مختلف ضرورت دارد. در این مقاله به بررسی دیدگاه روستاییانی پرداخته می‌شود که آن دوره را به یاد داشته و بعد از گذشت نزدیک به ۵۰ سال به ارزیابی آن می‌پردازند. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی از نوع غیر آزمایشی (پیمایشی) است و از ابزار پرسشنامه جهت جمع‌آوری اطلاعات بهره برده شده است. جامعه آماری شامل ۳۰ نفر بوده است و نمونه‌گیری از طریق روش گلوله برفی صورت گرفته است. برای محاسبه پایایی تحقیق از آفای کروناخ و برای روایی تحقیق از نظر متخصصان جغرافیا و علوم اجتماعی استفاده شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که از بعد اقتصادی و اجتماعی اصلاحات ارضی برای روستاییان مفید بوده است. گسترش عدالت، کاهش نابرابری، حذف نظام ارباب رعیتی از جمله نقاط قوت آن بوده است. در مقابل تکه تکه شدن اراضی و وابسته شدن دهقان‌ها به دولت از جمله مشکلات اصلاحات ارضی بوده است.

این پژوهش در جستجوی پاسخ به این سؤال است که پیامدهای اجتماعی و تاثیرات هنجاری اصلاحات ارضی در ایران چیست؟

۱) مبانی نظری

تعریف اصلاحات ارضی^۱

از اواخر دهه ۳۰ و اوایل دهه‌ی ۴۰ که اصلاحات ارضی در ایران به وقوع پیوست تا کنون همواره تعاریف مختلفی از اصلاحات ارضی ارائه شده است. درباره اصلاحات ارضی، صاحب نظران موافق مقتضیات جامعه خود و از دید رشته‌های تخصصی خویش و به واسطه جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آن نظریات متفاوت و غالباً متناقضی ابراز داشته‌اند. بنابراین از نظر افراد مختلف دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در اینجا تمام تعاریف ارائه شده و نظرات مختلف به طور خلاصه در غالب چند دیدگاه آورده شده است (نوروزی و شهبازی، ۱۳۹۹).

دیدگاه اول: دیدگاه اول اصلاحات ارضی را مجموعه عملیات و اقدامات در جهت دگرگونی ساختار ارضی می‌دانند. در این میان تعریف بویس و همکاران (۲۰۰۵). در مورد اصلاحات ارضی مورد اهتمام بسیار است. طالب به نقل از جان لوکوز بیان داشت: اصلاحات ارضی عبارت است از، مجموعه عملیات و اقداماتی که در جهت دگرگونی ساختار ارضی در سطوح یک کشور یا منطقه به منظور اصلاح روابط اجتماعی برای تامین شرایط لازم در کاربرد فنون جدید کشاورزی و نیز

به منظور افزایش تولیدات کشاورزی صورت می‌گیرد (بویس و همکاران^۱، ۲۰۰۵).
دیدگاه دوم: در این دیدگاه اصلاحات را به معنای مجموعه برنامه‌هایی که برای حل مسائل زمین داری به کار می‌رود، می‌دانند و آن را وسیله‌ای برای مداخله دولت در حقوق مالکیت خصوصی افراد پنداشته‌اند و معتقدند که هدف اساسی اصلاحات ارضی تغییر ترکیب طبقاتی جامعه و از بین بردن قدرت نفوذ طبقه عمده مالکان و ایجاد ثبات سیاسی است (آداموپولوس و رستوچیا^۲، ۲۰۲۰).

دیدگاه سوم: برخی دیگر از دانشمندان معنای وسیع‌تری برای اصلاحات ارضی قائل می‌شوند و آن را شامل کلیه فعالیت‌های لازم برای توسعه کشاورزی، افزایش بازده محصولات و بهبود زندگی روستاییان می‌دانند. از این رو اصلاحات ارضی را می‌توان به عنوان یک نهضت اجتماعی که هدف آن تغییر روابط زمین داری به نفع کشاورزان است، تعریف کرد. بدیهی است تغییر روابط زمین داری متضمن تغییرات اساسی از جمله تغییر اراضی بزرگ، بهبود روابط اجتماعی در زمینه بهره برداری کشاورزی و تغییر روابط قدرت و ترکیب طبقاتی جامعه است (بهر و همکاران^۳، ۲۰۱۸).

اشکال یا انواع اصلاحات ارضی

انواع اصلاحات ارضی از نظر روابط انسانی و زمینی که در آن مشغول به کار هستند یا بر اساس حقوق مرتبط با زمین، طبقه بندی می‌شوند. که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد:

۱. توزیع مجدد^۴: این شکل از اصلاحات ارضی شامل توزیع مجدد حقوق زمین از یک بخش یا مالکان زمین به افرادی است که هیچ زمینی ندارند. این گونه از اصلاحات مستلزم تغییر اساسی در حقوق و دارایی هاست. به عنوان مثال، با خصوصی‌سازی زمین‌های دولتی یا گرفتن زمین‌های بزرگ از مالکان و تقسیم کردن بین افرادی که زمین ندارند. این برنامه برای تامین زمین برای فقرا به منظور بهبود وضعیت معیشت آن‌ها فراهم شد (قرشی و داوودی، ۱۳۹۷). توزیع مجدد اصلاحات ارضی فرآیندی است که به موجب آن زمین از کشاورزان در مقیاس بزرگ گرفته می‌شود و به افراد فقیر و محروم فاقد زمین اعطا می‌شود. این نوع اصلاحات ارضی اغلب پس از شرایط درگیری و تحولات اجتماعی رخ می‌دهد. اصلاحات ارضی با توزیع مجدد زمین باعث افزایش تولید محصولات کشاورزی و کاهش فقر می‌شود. اصلاحات ارضی در تعدادی از

-
1. Boyce et al
 2. Adamopoulos & Restuccia
 3. Behr et al
 4. Redistributive land reform

کشورها از جمله مصر، چین، کره جنوبی و هند موفق بوده است (هارتویگسن^۱، ۲۰۱۴).
۲. تصرف یا تصدی زمین^۲: این سیستم مشخص می‌کند چه کسی می‌تواند از چه منابعی و برای چه مدت استفاده کند. این شکل از اصلاحات ارضی با هدف بهبود نوع مالکیت بر زمین‌هایی است که قبلاً افراد کشاورز روی آن کار می‌کردند ولی مالک آن نبودند. این نوع اصلاحات شامل تغییراتی در شکل مالکیت زمین و حقوق کاربران می‌باشد (کازنز^۳، ۲۰۱۶).
 تصرف زمین اغلب به صورت زیر طبقه‌بندی می‌شود:

الف) خصوصی^۴: واگذاری حقوق مالکیت زمین به بخش خصوصی که ممکن است به صورت فردی، یک زوج، یک گروه از افراد، یک نهاد تجاری یا یک سازمان خصوصی باشد (هال و کپه^۵، ۲۰۱۷).

ب) جمعی^۶: تصرف جمعی به صورت یک حق مشترک در اجتماع است که هر یک از اعضای آن جامعه حق استفاده مستقل از آن دارایی را داشته باشند. مانند حق چراندن گاوها در مراتع مشترک (طریسای^۷، ۲۰۱۳).

ج) دسترسی آزاد^۸: در این نوع دسترسی حقوق خاصی به کسی تعلق نمی‌گیرد مثل دسترسی به دریاها و جنگل. تفاوت آن با سیستم جمعی در این است که در سیستم جمعی فقط اعضای جامعه در استفاده از منابع مجاز هستند (اسکونز و همکاران^۹، ۲۰۱۴).

د) ایالتی^{۱۰}: در این نوع سیستم حقوق مالکیت به برخی از مقامات دولتی واگذار می‌شود. به طور مثال در بعضی از کشورها اراضی جنگلی ممکن است تحت نظارت و کنترل دولت باشد (آنافو^{۱۱}، ۲۰۱۵).

۳. بازگرداندن زمین^{۱۲}: بازگرداندن یا احیای زمین شکل دیگری از اصلاحات ارضی است که به ندرت مورد بحث قرار می‌گیرد و همچنین به ندرت در بیشتر کشورها اجرا می‌شود. می‌توان ادعا کرد که این نوع از اصلاحات مشکل‌ترین شکل از اصلاحات ارضی است که شامل

-
1. Hartvigsen
 2. Tenurial reform
 3. Cousins
 4. private
 5. Hall & Kepe
 6. Communal
 7. Tarisayi
 8. Open access
 9. Scoones et al
 10. State
 11. Anaafu
 12. Restitution

بازگشت زمین به مالکان قبلی یا فرزندان آنها می باشد (پیروتی دهبکری و همکاران، ۱۳۹۴). این طرح به دلیل فقدان سوابق مالکیت در آفریقای جنوبی بسیار کند و ناموفق پیش رفت. بازگرداندن زمین فرآیندی است که برای احیای حقوق زمین مالکان قبلی اجرا می شود. این اتفاق در کشورهای در حال گذار هنگام احیای حقوق خصوصی قبلی زمین صورت گرفت. کشورهای اروپای مرکزی و شرقی، آفریقای جنوبی و زیمبابوه نمونه هایی هستند که مسئله بازپرداخت زمین در آنها انجام شده است (کی^۱، ۲۰۱۹).

۴. یکپارچه سازی اراضی^۲: نوعی از اصلاحات ارضی است که به معنای تبدیل مزارع کوچک (با بهره وری پایین) به واحدهای کشاورزی بزرگ و اقتصادی می باشد. توسعه پایدار روستایی به تغییر ساختاری بستگی دارد (قرشی و داوودی، ۱۳۹۷). برای ایجاد تغییرات ساختاری در کشورهای توسعه یافته، سایر خدمات محورهای توسعه با یکپارچه سازی اراضی تقویت می شوند. هدف از یکپارچه سازی اراضی تلاش برای توسعه بنگاه های کشاورزی و بهبود وضعیت معیشت روستاها ست. امروزه این اهداف گسترش یافته و شامل افزایش بهره وری تولید، بهبود و حفظ ساختار روستایی است (منون و همکاران^۳، ۲۰۱۷).

در ایران نیز مطالعات متعددی در زمینه آثار یکپارچه سازی اراضی انجام شده است که موید آثار مثبت آن در توسعه و بهبود وضعیت کشاورزی به لحاظ افزایش تولید محصولات کشاورزی و بهبود سطح درآمدی کشاورزان است (پیروتی دهبکری و همکاران، ۱۳۹۴). یکپارچه سازی اراضی تا ۳۰ درصد هزینه های تولید را کاهش داده و عملکرد در واحد سطح و راندمان آبیاری را تا ۲۰ درصد افزایش می دهد. افزایش راندمان تولید، کاهش ضایعات، مدیریت واحد در مزارع، کاهش مصرف سموم کشاورزی و جلوگیری از روند تغییر کاربری، افزایش عملکرد در واحد سطح، افزایش سطح زیر کشت، افزایش مبادلات و ارتباطات، افزایش درآمد بهره برداران و بهبود سطح زندگی روستاییان، کاهش هزینه های تولید، افزایش سرمایه گذاری جهت انجام امور زیر بنایی، از بین رفتن مرزهای غیر ضروری، جلوگیری از فرسایش خاک، کاهش مهاجرت روستاییان به شهرها، مکانیزه شدن کشاورزی، استفاده از دستاوردها و تجهیزات علمی و پیشرفته و بهبود کیفیت محصولات کشاورزی از جمله مزیت های توسعه طرح یکپارچه سازی اراضی است (نوروزی و شهبازی، ۱۳۹۹).

در کشورهایی که کشاورزی منبع اصلی اشتغال است اصلاحات ارضی ابزاری است که توسط دولت های سراسر جهان به منظور بهبود وضعیت معیشت افراد محروم به کار گرفته می

1. Kay

2. Land consolidation

3. Menon et al

شود (قرشی و داوودی، ۱۳۹۷). اجرای برنامه‌های اصلاحات ارضی از طریق سه شیوه، رویکرد دولت محور، اجتماع محور و بازار محور انجام می‌شود. هرگونه محدودیت و ضعف در این رویکردها مانع از موفقیت برنامه اصلاحات ارضی خواهد شد. در ادامه به تشریح روش‌های متداول رویکردهای اصلاحات ارضی می‌پردازیم:

رویکردهای اصلاحات ارضی

۱- رویکرد دولت محور یا دولتمردانه^۱

در این رویکرد، دولت یک سیاست آگاهانه برای توزیع مجدد اراضی در نظر می‌گیرد. اجرای این رویکرد که به صورت از بالا به پایین و روش‌های بوروکراتیک صورت می‌گیرد و دولت به عنوان مجری اصلی طرح، کل روند اصلاحات ارضی را هدایت می‌کند، در کل رویکرد دولت محور ممکن است محدودیت‌ها و اشکالاتی را داشته باشد از جمله: ممکن است دولت از وضعیت ذی نفعان غافل شود یا سوء تفاهم‌هایی در مورد سیستم‌های محلی حقوق مالکیت برخی از ذی نفعان از جمله دارندگان حقوق ثانویه و زنان ایجاد کند (مخابلا و همکاران^۲، ۲۰۱۸).

۲- رویکرد اجتماع محور یا مبتنی بر جامعه^۳

می‌توان استدلال کرد که رویکرد مبتنی بر جامعه در مورد اصلاحات ارضی به عنوان نقطه متقابل و جایگزین برای رویکرد دولت محور استفاده می‌شود. این رویکرد واکنشی به خواسته‌ها و مطالبات سیاسی مردم برای منافع محلی است و بیشتر منافع افراد فقیر در نظر گرفته می‌شود. موضوعات مهمی که باید در اصلاحات ارضی مبتنی بر جامعه لحاظ شود، پاسخگویی به معیشت محلی، ارتباط با پویایی گسترده‌تر اقتدار، تعامل با نابرابری‌های اجتماعی و پیامدهای زیست محیطی است (اوبنگ اودوم^۴، ۲۰۱۲). اصلاحات ارضی اسکاتلند نمونه‌ای از اصلاحات جامعه محور است که در آن جوامع حق خرید زمین‌هایی که از لحاظ تاریخی از آن‌ها بهره‌مند شده‌اند اعطا می‌شود (رامپا و همکاران^۵، ۲۰۲۰).

۳- رویکرد بازار محور

در این رویکرد، بازار زمین نقش مهمی در فراهم آوردن فرصت‌های دسترسی به زمین از طریق تسهیل معاملات زمین بین فروشنده و خریدار، یا بین مالکان زمین‌های کوچک یا افراد بی زمین بوسیله وام‌های دولتی و ابزارهای پشتیبانی مالی دیگر ایفا می‌کند. بدین صورت که در

1. State- led approach
2. Mkhabela et al
3. Community based approach
4. Obeng-Odoom
5. Rampa et al

کشورهای در حال توسعه دولت از طریق فراهم آوردن تسهیلات و وام، افراد فقیر را در خرید زمین از مالکان حمایت می‌کند. البته مالکان بزرگ تمایلی به فروش زمین‌هایشان ندارند و همین مسئله این طرح را دچار محدودیت می‌کند (والکر^۱، ۲۰۰۵). در کشوری مانند زیمبابوه مالکان خواستار قیمت‌های زیادی در قبال فروش زمین‌های خود شدند. کشورهای نظیر برزیل، کلمبیا، فیلیپین و آفریقای جنوبی از این رویکرد در اصلاحات ارضی خود استفاده کرده‌اند. اوبنگ اودوم (۲۰۱۲) برای این رویکرد دو فایده را عنوان می‌کند: یکی اینکه این رویکرد توسط ذی‌نفعان بهتر پذیرفته می‌شود. دوم اینکه این رویکرد کم‌هزینه‌تر است و برای منابع کم‌یاب دولت مفید است. علاوه بر این، این رویکرد منجر به ایجاد یک بازار فعال برای خرید و فروش زمین می‌شود. اگر این رویکرد به اندازه کافی توسط دولت حمایت شود افراد بی‌زمین یا کم‌زمین می‌توانند زمین خریداری کنند. ممکن است این رویکرد در جایی که توزیع زمین بسیار مناسب است روش مناسب و کارآمدی نباشد (یورگنسون^۲، ۲۰۱۶).

به نظر می‌رسد که رویکرد اصلاحات ارضی در ایران بر مبنای اجتماع محور نبوده زیرا این رویکرد روابط زمین‌داری از پایین به بالا را تسهیل می‌کند. اصلاحات ارضی در ایران برای پاسخگویی به معیشت محلی زارعان و رفع نابرابری‌های اجتماعی برنامه ریزی و اجرا شد اما در عمل چنین توفیقی حاصل نشد و مسائل زیست‌محیطی در این برنامه نیز نادیده گرفته شد. و چون بازار خرید و فروش زمین در تسهیل معاملات زمین به طور مستقیم دخالتی نداشت و واگذاری زمین توسط دولت انجام می‌شد، پس نمی‌توان رویکرد بازار محور را مبنای آن دانست. از سوی دیگر چون اصلاحات ارضی با مداخله مستقیم دولت مرکزی و با مشارکت نیروهای نظامی و نظارت نهادها و دستگاه‌های اداری با روشی آمرانه از بالا به پایین و تقریباً بدون مخالفتی جدی آغاز شد، پس می‌توان آن را رویکردی دولت محور دانست (نوروزی و شهبازی، ۱۳۹۹).

تبعات اجتماعی اصلاحات ارضی

به دنبال اصلاحات ارضی، طبق آمارهای رسمی، دو سوم روستاییان به خرده مالک تبدیل شدند، یک سوم باقی مانده روستاییان هم چنان فقیر باقی ماندند که به صورت فصلی روی زمین‌های دیگران کار می‌کردند؛ اما در مقام عمل در نیمه‌های دهه چهل شمسی کشاورزی مکانیزه و استفاده از تراکتور، و همچنین سایر تجهیزات جدید کشاورزی، باعث مهاجرت بیش از پیش مهاجران به سوی شهرهای بزرگ شد، زیرا این جماعت به دلیل تحولات ناشی از اصلاحات

1. Walker
2. Jürgenson

ارضی بیکار شده بودند. این گروه‌های انسانی عمدتاً به سوی حاشیه شهرها به ویژه شهر تهران رانده می‌شدند، برخی از این مهاجران به کارگران غیر ماهر شهری مبدل شدند، عده‌ای به مشاغل غیر مولد روی آوردند و برخی دیگر روانه کوره پز خانه‌ها گردیدند و در حقیقت استثمار مضاعف می‌شدند (قرشی و داوودی، ۱۳۹۷).

نتایج دستاوردهای پژوهشی نشان می‌دهند در سال ۱۳۴۴ حدود ۶۲ درصد از کارگران مهاجر در تهران کارگران ساده بودند، ۱۲ درصد از این گروه کارگران نیمه ماهر و ۱۴ درصد کارگران ماهر به شمار می‌رفتند. طبق گزارش‌های مستندی که به سال ۱۳۵۱ در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی انجام شده است، ۹۱ درصد از نگهبانان شهر تهران که در مکان‌های عمومی، خانه‌های اعیان و اداره‌های دولتی کار می‌کردند، از مهاجرین روستائی بودند. نه درصد بقیه نگهبانان از شهرهای کوچک به تهران مهاجرت کرده بودند. به طور کلی ۷۲ درصد این گروه آماری، پیشتر کشاورز و خرده مالک بودند برخی از جماعت‌های مهاجر به شهر تهران که نمی‌توانستند با موازین و معیارهای فرهنگی شهر تهران منطبق شوند، ناچار به حاشیه نشینی وادار می‌شدند (احمدی باب دراز، ۱۳۹۶). از نظر اجتماعی این گروه‌ها نمی‌توانستند تعلق خاصی به یک طبقه معین داشته باشند، از نظر سیاسی حاشیه نشین‌ها نظم موجود را مورد تهدید قرار می‌دادند و از نظر اقتصادی درآمدی مشخص نداشتند. بالاتر اینکه از نظر فرهنگی اقشار حاشیه‌ای اجتماع در شهر تهران نمی‌توانستند خود را با موازین زندگی شهرنشینی و الگوهای آن وفق دهند؛ کلیه این عوامل منجر به بحران‌های هنجاری بین مهاجرین روستائی و بیش از همه حاشیه نشینان می‌شد (امرای و همکاران، ۱۴۰۱).

بخش عمده‌ای از اقشار حاشیه‌ای در کپرها، زاغه‌ها، حلبی آبادها و گودها زندگی می‌کردند، شغل اصلی آن‌ها تکدی گری، دوره گردی و دستفروشی، و کارگری در کوره‌های آجرپزی در حوالی جوادیه و یافت آباد و البته کارگری در شرکت‌های ساختمانی بود (احمدی باب دراز، ۱۳۹۶). در این دوره فرآیندهای صنعتی شدن^۱، در کنار شهری شدن^۲ و مدرن شدن^۳ تشدید شد. بنابراین بسیاری از مهاجرین فقیر روستائی به عنوان کارگر غیر ماهر به عنوان مثلاً نظافت‌چی و یا پیشخدمت در مراکز بزرگ صنعتی به کار گماشته شدند. همچنین بعضی از خانواده‌های ثروتمند قبلی و مالکین سابق که در بخش شمالی شهر تهران زندگی می‌کردند، از این اقشار روستائی به عنوان باغبان و یا خدمتکار استفاده می‌نمودند. هیچ کدام از این اقشار، از بدیهی ترین حقوق یک شهروند عادی برخوردار نبودند، مضافاً اینکه هیچ گونه سیستم تأمین اجتماعی از این

1. Industrialization
2. Urbanization
3. Modernization

افراد حمایتی نمی‌کرد. در این بین برخی از مالکین سابق، مجتمع‌های عظیم کشاورزی را اداره می‌کردند و دارائی‌های فراوانی داشتند. این‌ها مزارع کشاورزی مکانیزه را دایر نمودند و به عبارتی به بخش نوظهور طبقه بورژوازی متکی به درآمدهای نفتی پیوستند (برزین و علی صوفی، ۱۳۹۷).

در این دوره زمانی قانون کاری که بتواند نیازهای روزمره جامعه کارگری را برطرف نماید و از آن‌ها در مقابل کارفرمایان حمایت کند، وجود خارجی نداشت. در برخی موارد قانون هائی بر روی کاغذ وجود داشت، لیکن هیچ‌گاه عملی نمی‌شدند. اکثریت قریب به اتفاق مهاجرین از نظام تأمین اجتماعی محروم بودند، بهره‌مندن شدن از بیمه‌های بهداشتی و پزشکی، از کارافتادگی و یا بیمه‌های بیکاری وجود خارجی نداشتند. بنابراین مهاجرین روستائی قادر نبودند مطابق با معیارهای زندگی شهری در یک جامعه صنعتی زندگی کنند، ضمن اینکه آن‌ها دیگر نمی‌توانستند با الگوهای زندگی اجتماعی روستائی به موجودیت خود ادامه دهند. آن‌ها از حمایت قانونی در نظام اداری بسیار پیچیده آن روز ایران برخوردار نداشتند، و در عین حال حمایت‌های سنتی خانوادگی و یا قبیله‌ای را هم از دست داده بودند (برزین و علی صوفی، ۱۳۹۵).

کلیه این عوامل باعث می‌شدند تا اقشار حاشیه‌ای جامعه از رفتارهای فرهنگی یک اجتماع مدرن فاصله گیرند و به خارج جامعه پرتاب شوند. همچنین اقشار مهاجر و حاشیه نشین شهر تهران از سوی اقشار شهری طرد می‌شدند و به زندگی طفیلی خود در حواشی پایتخت ادامه می‌دادند در حالی که هیچ‌کار مولدی از آن‌ها ساخته نبود، آن‌ها ارتباط سست خود را با جامعه شهری از سر ناچاری تداوم می‌دادند بدون اینکه جذب جامعه شوند (عزمی و امیری پریان، ۱۳۹۴). این پدیده نه تنها فاصله عمیق و عظیم طبقاتی را شدت می‌بخشید، بلکه باعث می‌شد تا اقشار حاشیه‌ای اجتماع بیش از پیش در برابر جنایت، فساد اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی آسیب‌پذیر شوند. اهمیت موضوع در این بود که احساس ترس از تنهائی، گوشه‌گیری و فقدان امنیت اجتماعی بعضی از این اقشار حاشیه‌ای را به سوی افزایش جنایت، سوق داد و این پدیده ارتباط مستقیمی با افزایش جمعیت و گسترش حاشیه نشینی داشت (کیان و همکاران، ۱۳۹۹).

این فاصله عظیم طبقاتی در دهه هفتاد هم ادامه یافت و شدت پیدا کرد، در این دهه روند مهاجرت روستاییان به شهر تهران و گسترش حاشیه نشینی شکلی بسیار گسترده پیدا کرد. با اینکه در این مقطع تاریخی به ظاهر بحث اصلاحات ارضی خاتمه یافته بود، اما واقعیات نشان می‌دادند این طرح به سرانجام در خور توجهی نرسیده و عملاً برنامه‌های آن ناکام مانده است. در این دهه صاحبان املاک و برخی خرده مالکان ثروتمند نفوذ خود را بر روستاها حفظ کردند. آن‌ها موقعیت خود را با برقراری ارتباط با مأموران حکومتی حفظ نمودند، به سازمانهای دولتی که با مسائل روستائی ارتباط داشت و البته به جاهائی مثل شوراهای روستاها وارد شدند، همچنین به

تعاونی‌های دولتی پیوستند و حتی برخی از زمین داران بزرگ وارد احزاب سیاسی حکومتی شدند و به این شکل توانستند به نفوذ خویش ادامه دهند (رعنائی و بیگدلی، ۱۳۹۵).

برخی از کشاورزان وادار شدند پول‌هائی از نزول خواران دریافت نمایند تا زمینه‌ای خود را به زیر کشت ببرند، نزول خواران در برابر قرضی که به کشاورزان میدادند؛ سودهای هنگفتی مطالبه می‌کردند. اگر کشاورزی نمیتوانست اقساط بدهی خود را به موقع پرداخت نماید، باید زمین خویش را به نزول خوار واگذار می‌کرد و یا اینکه وادار می‌شد زمین خود را بفروشد تا بتواند بدهی خویش را به نزول خوار پرداخت کند. از سوئی بعد از اصلاحات ارضی نزول خواران، تجار روستائی، و کسانی که وسایل لازم برای کشاورزی مثل گاو، تراکتور و کمباین در اختیار داشتند، درآمد بسیار بیشتری در مقایسه با کشاورزان به دست می‌آوردند؛ این درآمد ناشی از اجاره دادن وسایل کشاورزی به روستاییان بود. در سال ۱۳۵۵ هشتاد و یک هزار تاجر در بخش کشاورزی و عمده فروشی روستاهای ایران حضور داشتند، هفتاد هزار تن در مشاغل مثل بازاریابی و فروش محصولات فعالیت می‌کردند، (مرکز آمار ایران، ۱۳۶۰)؛ علاوه بر این کشاورزان ناچار بودند محصولات خود را به نرخ بسیار نازل به دلالتان بفروشند. اما این دلالتان کالاها را به شهرهای عمده صادر می‌کردند، تهران به دلیل تراکم جمعیت و برخورداری از خطوط مواصلاتی بهتر، از نخستین مراکز صدور این کالاها به شمار می‌رفت. این دلالتان محصولات خود را به واسطه‌ها و کسبه می‌فروختند و بهائی بسیار بیشتر دریافت می‌کردند، به عبارتی سود حاصله از کشت محصولات کشاورزی بیشتر عاید نزول خواران و دلالتان و عمده فروشان و کسبه می‌شد تا زارعان اما در ادامه به مهمترین این آثار و تبعات اجتماعی خواهیم پرداخت:

▪ مهاجرت روستاییان به شهرها

در ایران معاصر از سالهای ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ سه عامل در مهاجرت روستاییان به شهرها و شکل‌گیری پدیده حاشیه نشینی نقش داشته‌اند. بر اساس طرح اصلاحات ارضی، زمین‌های مالکین بین روستاییان تقسیم شد، اما روستاییان به تنهایی پولی نداشتند تا زمین‌ها را زیر کشت ببرند، بنابراین عملاً زمین‌های کشاورزی فاقد حاصلخیزی قابل توجه می‌شدند. دیگر این که زمین‌های کوچک ارزش اقتصادی نداشتند تا در آنها محصولی کشت شود. به همین دلیل دهقانان زمین‌های خود را فروخته و برای کارگری به شهرها مهاجرت کردند. در کنار این عوامل، فرایند صنعتی شدن، در کنار شهری شدن و مدرنیزاسیون شدت پیدا کرد، و روستاییان را ترغیب به مهاجرت به شهرها نمود (قلیچی و نورائی، ۱۳۹۹).

▪ تغییرات نظام اجتماعی روستاها پس از اصلاحات ارضی

یکی از نتایج اصلاحات ارضی تغییراتی است که در نظام اجتماعی روستاها به وجود آورد و

این تغییرات در جنبه‌های مختلف زندگی روستاییان مشهود است. تغییرات به وجود آمده در نحوه‌ی کشت، داشت و برداشت، باعث متلاشی شدن نظام تولیدی جمعی به گونه‌ی صحرا یا بنه، ارتقای قشر زارع سهم بر و محو قشر بزرگ مالک و مباشر و گاو بند شد که این تغییرات در روابط گروه‌ها بی اثر نبوده است. در جریان اصلاحات ارضی رعایای سابق صاحب زمین شدند و به صورت مالکین زمین ارتقای اجتماعی یافته و در قشر بالای ده قرار گرفتند. چون اراضی مزروعی فقط بین رعایای صاحب نسق تقسیم شده بود، روابط دوستانه‌ی قشر خوش نشین و زارعین به تیرگی انجامید و نوعی خصومت نهان بین این دو قشر به وجود آمد که گاه به گاه علنی می‌شود. این دوگانگی و فاصله اجتماعی در روستاها هم اکنون نیز مشهود است. خوش نشینان به عضویت انجمن‌های ده در نیامدند و به شرکت‌های تعاونی راه نیافتند. در نتیجه این تمایزات روحیه‌ی عدم مشارکت شدیدی در بین آنها نسبت به امور مختلف ده ایجاد شد و در ایجاد تاسیسات عمومی نظیر مدرسه، حمام، جاده و... مشارکتی نکردند (امرایبی و همکاران، ۱۴۰۱).

▪ افزایش جمعیت

برنامه اصلاحات ارضی، کشور را از نظر خدمات اجتماعی دچار تحول کرد و سبب افزایش جمعیت به طرز چشم‌گیری شد. میزان مرگ و میر کاهش یافت و امید به زندگی که از شاخص‌های میزان سلامتی است افزایش یافت. نرخ زاد و ولد هم که در گذشته در روستاها و شهرها بالا بود. همه این عوامل سبب افزایش جمعیت گردید (رعنایی و بیگدلی، ۱۳۹۵).

کارگر اسفندآبادی و رحیمی آثار و پیامدهای اصلاحات ارضی را در قالب موارد زیر عنوان کرده اند:

- ✓ تغییر شیوه زندگی روستاییان
- ✓ تقطیع اراضی
- ✓ پیدایش و رشد سریع بورژوازی روستایی
- ✓ گسترش بهره برداری‌های خانوادگی
- ✓ آزادی عمل دهقانان در امور کشاورزی
- ✓ آزادی عمل روستاییان در امور مختلف زندگی
- ✓ گسترش نفوذ دولت در روستاها
- ✓ تعاونی روستایی به عنوان جانشین مالک در روستا (کارگر اسفندآبادی و رحیمی، ۱۳۹۶).

الف) اثرات اقتصادی

- ◀ تغییرات سازمان تولید
- ◀ تغییرات سطح زیر کشت و بازده محصولات
- ◀ تغییر حجم سرمایه گذاری و هزینه های جاری کشاورزی
- ◀ تغییر درآمد خانوارهای زارع

ب) اثرات و پیامدهای اجتماعی

- ◀ تغییر بنیان و ترکیب طبقاتی ده
- ◀ توزیع عادلانه عوائد کشاورزی
- ◀ تغییر روش و نحوه اتخاذ تصمیم
- ◀ نتایج و پیامدهای سیاسی
- ◀ گسترش آزادی‌های فردی
- ◀ رشد حکومت دموکراسی
- ◀ توسعه عدالت اجتماعی
- ◀ تحکیم مبانی همبستگی ملی و ثبات سیاسی (کرمی، ۱۳۹۸).

ج) اثرات و پیامدهای سیاسی

- ◀ گسترش آزادی‌های فردی
 - ◀ رشد حکومت دموکراسی
 - ◀ توسعه عدالت اجتماعی
 - ◀ تحکیم مبانی همبستگی ملی و ثبات سیاسی (فروغی و همکاران، ۱۳۹۷).
- از نظر شاهسوارلو (۱۳۹۰: ۷)، نیز نتایج و پیامدهای اصلاحات ارضی را می‌توان به ۵ دسته تقسیم کرد:

۱- **اقتصادی:** خرد شدن مالکیت و افزایش بهره‌وری و استفاده از ماشین‌آلات و فنون کشاورزی، پذیرش افکار نو توسط روستاییان، دشواری تهیه آب، پدید آمدن خلاء مالی و اعتباری در روستاها

۲- **اجتماعی:** از تاثیرات اجتماعی اصلاحات ارضی می‌توان به افزایش انعطاف و تحرک در جامعه روستایی اشاره نمود و اینکه رعیت با منزلت کمتر به خرده مالک برتر تبدیل شده به گفته ی دکتر اسماعیل عجمی "با فروختن اساس قدرت گذشته در دهات سازمان جدیدی که بر همکاری و مشارکت افراد استوار باشد هنوز تکوین نیافته است. شرکتها فقط در زمینه اعتبارات کشاورزی و تهیه نفت و پارچه فعالیت دارند. لذا دایره نفوذ و قدرت مدیر عامل آن در سایه شئون

زندگی اقتصادی و اجتماعی ده بسیار محدود می باشد در حال حاضر یک نوع خلاء قدرت در ده دیده می شود که باید با تقویت شرکت تعاونی و توسعه فعالیت و تشکیلات انجمنی ده پر شود تا امور اجتماعی و اقتصادی سامان گیرد.

و از جمله پیامدهای اجتماعی دیگر: گسترش تشکیلات دولتی و ورود ماموران به دهات و افزایش انجمن های ده و رواج شرکتهای تعاونی برای حمایت از روستاییان و از بین رفتن حمایت فئودالی.

۳- نتایج سیاسی و اداری: انتخاب کدخدا به انجمن ده واگذار شد و ماموران دولتی به ده وارد شدند. مالکیت زمین در انتخاب مالک قرار گرفت و شرکتهای تعاونی به وجود آمدند.

۴- نتایج روانی: خوش بینی و امیدواری زارعین، و همچنین به وجود آمدن نوعی دوگانگی در نظام اجتماعی ده بین خوش نشینان که سهمی از زمین نبرده بودند و ناراضی بودند از پیامدهای اصلاحات ارضی می باشد (کیان و همکاران، ۱۳۹۹).

د) پیامدهای فرهنگی

- ◀ نفوذ فرهنگ شهری در روستاها
- ◀ تغییر در خلقیات و نفسانیات و رفتارهای روستاییان از جمله افزایش علاقه به کار
- ◀ افزایش اعتماد به نفس و یافتن استقلال
- ◀ ظهور پرخاشگری و دفاع از منابع شخصی و اعتراض جویی
- ◀ کاهش اعتماد به نمایندگان مذهب، ... (آبادیان، ۱۳۹۷).

پیامدهای اصلاحات ارضی بر ساختار اجتماعی

یکی از مشخصه‌های اصلی جامعه روستایی پیش از اصلاحات ارضی، وجود سیستم ارباب رعیتی بود که بر اساس آن اکثر روستاهای ایران در دست عده‌ای مالک متنفذ و ثروتمند قرار داشت و قشر عظیمی از کشاورزان بر روی زمینهای اربابان مشغول کار بودند به این ترتیب بین اربابان و رعایا یک خلاء و فاصله طبقاتی عمیقی وجود داشت با گشوده شدن راه برای اصلاحات ارضی ساختار طبقاتی روستایی به هم ریخت برچیده شدن مناسبات ارباب رعیتی باعث شد دو نظام جداگانه تولیدی در کنار هم به وجود آید یکی نظام معیشتی متعلق به دهقانان و دیگری نظام سرمایه داری متعلق به مالکین سابق که با اجیر کردن کارگران کشاورز بیشتر برای فروش به بازار و کسب سود و انباشت سرمایه دست به تولید میزدند در این بین تعدادی از زارعین مرفه‌تر بخش معیشتی در بخش نظام سرمایه داری جذب شدند (رعنایی و بیگدلی، ۱۳۹۵). با افزایش روند صنعتی شدن مناسبات سرمایه دارانه نیز در جامعه گسترش یافت تحول در قشر بندی درونی طبقات در این دوره قابل اعتناست، قشر بندی درونی طبقه سرمایه دار به نفع قشر

مدرن در برابر قشر سنتی و در جهت گسترده‌تری قشر صنعتی در مقابل قشر کشاورز تحول یافت. با اجرای اصلاحات ارضی و حذف قدرت مالک در روستا ساختار طبقاتی این اقشار نیز از هم پاشیده شد. با استقلال کشاورزان جایگاه و منزلت اجتماعی آنان ارتقا یافت در این میان اقشار تحصیل کرده نظیر معلمین و بهیاران که از شأن و منزلت اجتماعی والایی نزد مردم برخوردار بودند، به جمعیت روستا افزوده شد. بی‌تردید مالکیت کشاورزان بی‌زمین از بین رفتن رابطه ارباب رعیتی و حذف قدرت مالک در روستا از مهمترین دلایل تحول در ساختار اجتماعی منطقه محسوب می‌شود (آبادیان، ۱۳۹۷).

پیامدهای هنجاری اصلاحات ارضی

۱) سیطره ادبیات مارکسیستی در فضای کشورهای جهان سوم

چیرگی و رواج ادبیات مارکسیستی در جهان و به خصوص در فضای کشورهای جهان سوم در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی (معادل دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی) مشهود و نمایان است. عوامل چندی در این رواج و گسترده‌گی مارکسیسم دخیل بودند که می‌توان آنها را اینگونه برشمرد. شاید مهم‌ترین دلیل محتوی مارکسیسم به عنوان یک علم مبارزه (ایدئولوژی مبارزه) در نزد حاملان آن است. حامیان و پیروان مارکسیسم آن را به یک ایدئولوژی پذیرفته که می‌تواند برای تمام زندگی فکری، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و ... برنامه و روش داشته باشد، در عین حال که به عنوان یک آلترناتیو جدی در برابر استبداد حاکم بر کشورها می‌تواند مطرح باشد. هم‌چنین برخی از کشورها نظیر چین، ویتنام، کوبا و ... توانسته بودند با استفاده از ایدئولوژی مارکسیستی به استقلال دست پیدا کنند. در عین حال نام و آوازه قهرمانان، این کشورها مانند چه‌گوارا، کاسترو، پاتریس لومومبا، مائو و دیگران در فضای بسیاری از کشورهای جهان سوم همواره در طنین بود. هم‌چنین صبغه و سابقه استعماری در مورد مارکسیسم مشاهده نشده بود و این در حالی بود که کشورهای اروپایی (مثل انگلستان، فرانسه و ...) در کنار ایالات متحده آمریکا به عنوان نماد امپریالیسم و استعمارگری در جهان شناخته می‌شدند. هم‌چنین این ایدئولوژی از طرف بسیاری از روشنفکران و هنرمندان برجسته جهان سوم پذیرفته شده بود. در واقع، «در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، در شرایطی که سرمایه داری و لیبرالیسم غربی به دلیل استعمار و استثمار و امپریالیسم نکوهش می‌شد، مارکسیسم به یکی از گفتمان‌های پرنفوذ در بسیاری از کشورهای جهان سوم تبدیل شده بود. این گفتمان با شعارهای ضد سرمایه داری و ضد استعماری و با تأکید بر عدالت و برابری، توده‌های فقیر رنجیده از استعمار و سرمایه داری را به خود جذب می‌کرد. در ایران نیز با توجه به جو استعمارستیزی که در سال‌های دهه بیست و بویژه در دوران نهضت ملی به وجود آمد مفهوم‌ها و اندیشه‌های مارکسیستی محبوبیت یافت و

اندیشه ایرانی را تحت تأثیر خود قرار داد.» (حسینی زاده، ۱۳۸۶)

۲) گسترش اسلام سیاسی

در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ قرن بیستم ما شاهد رونق گیری اسلام سیاسی در کشورهای مسلمان هستیم. این اسلام سیاسی با توجه به فضای خاص دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی شکل رادیکال و ایدئولوژیک (ملهم از اندیشه‌ی چپ) به خود گرفت. این مهم را می‌توان در اندیشمندانی مانند سید قطب و گروه‌ها و سازمان‌های مسلحی مانند اخوان المسلمین مشاهده کرد. اسلام سیاسی رادیکال و ایدئولوژیک مدعی و خواهان ایجاد یک حکومت اسلامی است که مطابق شریعت و احکام اسلامی و قرآنی اداره شود و به شدت خصلت ضد استبدادی و ضد استعماری و امپریالیستی دارد. تفسیر ایدئولوژیک و انقلابی از اسلام، مبارزه با بورژوازی، برابری طلبی، اصالت دادن به رهبری و بی‌اعتنایی به دموکراسی، ضدیت با سرمایه داری و لیبرالیسم از ویژگی‌های آن است. در عین حال اسلام سیاسی رادیکال به عنوان یک آلترناتیو و جایگزین جدی هم در برابر اندیشه‌ی مارکسیستی و هم در برابر نظام‌های استبدادی حاکم بر کشورهای مسلمان مطرح است. هم چنین در برابر اندیشه‌های چپ و لیبرالی توجه بیشتری به سنت‌ها و بافت جامعه در کشورهای اسلامی و مسلمان دارد. وجود این دیدگاه‌ها باعث شد تا اسلام سیاسی رادیکال و ایدئولوژیک به طور جدی مقبول روشنفکران و نسل جوان و دانشگاهی کشورهای مسلمان قرار بگیرد. گسترش این نوع اسلام سیاسی در کشورهای مسلمان بر ایران نیز تأثیر خود را باقی گذاشت بطوریکه ما شاهد ترجمه کتاب‌های سید قطب به فارسی از یک سو و رواج حرکات و درگیری‌های مسلحانه با رژیم شاه از طرف اسلام‌گرایان جوان و ارائه یک تفسیر ایدئولوژیک از دین توسط شریعتی در طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ هستیم.

۳) رادیکالیسم سیاسی نسل جوان دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در میان حاشیه نشین‌ها

در بخش پیشین در خصوص پیامدهای اجتماعی اصلاحات ارضی صحبت شد که این پیامدها باعث گسترش رادیکالیسم در میان حاشیه نشینها بخصوص نسل جوان آن شد. چند نکته اکنون در اینجا مطرح است. اول آنکه این زمینه‌ها صرفاً بر مناطق حاشیه نشین تأثیر نگذاشت بلکه بر سایر طبقات و اقشار و گروه‌های اجتماعی نیز تأثیر گذاشت به طوری که ما شاهد حرکات و فعالیت‌های رادیکال مثل شورش، خرابکاری‌های شهری، تشکیل گروه‌های چریکی با مشی مسلحانه و از جانب آنها نیز می‌باشیم. دوم آنکه بیشترین رادیکالیسم را در مناطق حاشیه شهرها ما در میان جوانان و نسل جوان می‌بینیم تا در میان توده‌ی مردم حاشیه شهرها، بهترین پژوهشی که در این زمینه صورت گرفته کتاب «سیاست‌های خیابانی، جنبش تهی‌دستان در ایران» نوشته آصف بیات است. بیات با تمرکز مطالعاتی در شهر تهران این نکته را مطرح

می‌سازد که «تهی‌دستان شهری به هیچ وجه به معنای مرسوم، انقلابی (یعنی خواهان ایجاد تغییر در ساختار قدرت عمده موجود بودن) نبوده‌اند. در عوض، این گروه‌های فاقد امتیاز (یعنی حاشیه‌نشینان) تقریباً تا روزهای پایانی انقلاب در حاشیه‌ی مبارزه انقلابی باقی ماندند.» (بیات، ۱۳۷۹) وی در این کتاب از طرحی به نام «پیشروی آرام» صحبت می‌کند که در طی آن توده مردم حاشیه‌نشین از طریق «سیاست‌های خیابانی» (مانند دوره گردی، بساطی، گاری داری و ...) آرام و آهسته منافع خود را تأمین می‌کنند. در عین حال از فضای سیاسی شهری دور هستند و سعی در تأمین زندگی روزمره خود دارند. وی در این کتاب به شدت این فکر را که «توده مردم حاشیه‌نشین در انقلاب اسلامی مشارکت فعالی داشتند و دست به فعالیت‌های رادیکال زدند» و مورد حمایت برخی نویسندگان و رهبران سیاسی قرار دارد رد می‌کند. از نظر وی «با توجه به مؤلفه‌هایی چون عدم امنیت، تهی‌دستی، نابرابری و تورم شدیدی که خاص جوامع تهی‌دست نشین بود و نیز صرف امکان بسیج انقلابی از بین تهی‌دستان بسیاری از ناظران را بر آن داشت تا فرض را بر آن بگذارند که گروه‌های فاقد امتیاز، مشارکت فعالی در انقلاب اسلامی داشتند. توصیف رهبران اسلامی جدید از انقلاب با عناوینی چون انقلاب مستضعفین و انقلاب پایمال شده‌ها تأییدی بود بر این فرض، یعنی بر اینکه طبقات فرودست جامعه در فرایند انقلاب اسلامی نقش اساسی ایفا کردند.» (پیشین، ۷۵)

وی سپس توضیح می‌دهد که «تصور غالب آن است که روحانیون در جریان انقلاب در سال ۱۳۵۷ از این نهادها برای بسیج مردم برای مبارزه بر علیه رژیم شاه استفاده کردند. ولی شواهد محکمی برای درستی این فرض وجود ندارد. در حقیقت هم مبارزان غیر دینی (چپ و لیبرال) و هم مبارزان اسلام‌گرا (روحانیون ضد رژیم) در جریان مبارزه، طبقه پایین جامعه را نادیده گرفته بودند و توجه‌شان را روی آموزش سیاسی و فکری گروه‌های تحصیل کرده جوان بخصوص دانشجویان متمرکز کرده بودند. مثلاً آیت‌الله خمینی در هشتاد و هشت پیام و نامه‌ای که در خلال ۱۵ سال قبل از انقلاب برای مردم ایران فرستاد، فقط ۸ بار به طبقات فرودست اشاره کرد. در حالیکه ۵۰ بار جوانان تحصیل کرده، دانشجویان و دانشگاهیان را مخاطب قرار داد. در مورد آیت‌الله مطهری نیز جهت‌گیری «نخبه‌گرایانه» اش از خلال هشدارهای او نسبت به «عوام زدگی یا مردم‌گرایی روشن بود و از دیدگاه شریعتی نیز این روشنفکران بودند که نیروی انقلابی را می‌ساختند، نه توده‌های مردم. جالب اینجاست که واژه مستضعفین نیز فقط در اوج انقلاب (آبان ۱۳۵۷) وارد سخنرانی‌ها شد و در آن به نفی کمونیسم اشاره و تلاش شد تا یک جایگزین (اسلامی) برای تهی‌دستان ارائه شود. در حقیقت، روحانیون غالباً فقط بعد از انقلاب بود که توجه‌شان به مستضعفین یا طبقات فرودست جلب شد. آنان به این دلیل چنین کردند که اولاً طبقات فرودست را پایگاه اجتماعی محکمی برای رژیم نوپای اسلامی می‌دیدند. ثانیاً رادیکالیسم طبقه

فرو دست پس از انقلاب، روحانیون را وادار کرد که زبان رادیکالی را اتخاذ کنند. ثالثاً تأکید روحانیون روی مستضعفین می‌توانست چپ‌ها را خلع سلاح کند.» پیشین (۸۶-۸۷)

پس از نشان دادن این مهم اکنون در حد مقدور به بررسی رادیکالیزم سیاسی در جوانان حاشیه شهرها در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ می‌پردازیم. قبلاً توضیح داده شد که چگونه ترکیب جمعیتی جوان و ورود آنها به دانشگاه‌ها و دیگر مراکز دولتی و اداری از زمینه‌های گسترش تندروی و رادیکالیزم بود. اکنون این نکته را بررسی می‌کنیم و بیان می‌کنیم که دستگاه فکری این نسل جوان تعیین کننده شاکله‌های حسی رفتاری آنها بود. این دستگاه فکری مشتمل بر موسیقی، شعر، سینما و به خصوص ادبیات دینی این نسل بود که در همه‌ی این موارد نوعی رادیکالیزم در آن یافت می‌شود.

در مورد ادبیات دینی این نسل باید گفت که این ادبیات به شدت با شریعتی گره خورده است. تفسیرهای ایدئولوژیک، انقلابی و رادیکال شریعتی از شیعه و مفاہیم آن به شدت مورد توجه این نسل قرار گرفت و آنان را در حرکات به سوی فعالیت رادیکال به شدت سوق داد. «شریعتی تأثیرگذارترین و مهم‌ترین نظریه پرداز اسلام سیاسی چپ در ایران و یکی از چهره‌های مشهور اسلام سیاسی در جهان اسلام به شمار می‌آید دغدغه فکری شریعتی در آن سالها (سنین جوانی) اثبات این نکته بود که تمام آرمان‌های معاصر از میراث غنی اسلامی - شیعی سرچشمه می‌گیرند و اسلام فراتر از همه ایدئولوژی‌ها و مکتب‌های غربی، آرمان‌های انسانی را مطرح کرده است. وی امیدوار بود از این راه بتواند توجه روشنفکران و نسل جوان ایرانی را به این میراث غنی جلب کرده و آنان را از تقلید کورکورانه غرب باز دارد. در این راستا، وی تفسیرهایی به کلی جدید از مفاهیم و سنت‌های مذهبی مطرح کرد و کوشید تا با بازسازی گسترده میراث مذهبی ایرانی تصویری مدرن و جذاب از اسلام را بر اساس نیازهای نسل جست و جو گر و انقلابی آن روزگار را ارائه کند.

بازگشت به خویشتن شعار اصلی شریعتی برای نسلی بود که از استبداد به تنگ آمده بود، لیبرالیسم را به دلیل سیاست‌های امپریالیستی و استعماری دولت‌های غربی و ابتذال اخلاقی این جامعه‌ها شایسته سرزنش می‌دانست و مارکسیسم را به دلیل ماتریالیستی و ضدیتش با مذهب نکوهش می‌کرد و در عین حال به مذهب سنتی موجود و روحانیون نماینده آن چندان علاقه‌ای نشان نمی‌داد. منظور شریعتی از بازگشت به خویشتن، بازگشت به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی و نجات بخش بود. این تفسیر در فضای سیاسی دهه چهل (و پنجاه) برای نسل جوان ایرانی شیفته انقلاب و تغییر جذابیت فراوان داشت گفتمان شریعتی با تأکید بر روح انقلابی اسلام به سرعت محبوبیت یافت و جوانان بسیاری را به خود جذب کرد شریعتی می‌کوشید تا اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی جامع و انقلابی معرفی کرده و برتری‌های آن را نسبت به

ایدئولوژیهای مدرنی چون مارکسیسم و لیبرالیسم برشمارد ... وی از رشد اسلام ایدئولوژیک در سالهای اخیر به عنوان مهمترین رویداد نام برد و ارتقای اسلام به ایدئولوژی را مقدمه‌ای برای آگاهی توده‌ها و ایجاد یک نهضت رهایی بخش تلقی می‌کند. شریعتی برای تبیین ایدئولوژیک تشیع به قرائتی تازه از اصطلاح‌ها و مفهومی‌های کهن و مرسوم مذهبی دست زد به گونه‌ای که بسیاری از این اصطلاح‌ها در کاربرد شریعتی از معنای سنتی خود به طور کامل تهی شدند. این گونه بود که نوعی دوگانگی بین تشیع موجود و تشیع ایدئولوژیک و آرمانی شریعتی به وجود آمد ... از دیدگاه وی توحید مستلزم حرکت به سوی جامعه بی طبقه و نفی نابرابری است و دعوت به توحید و بندگی خدا یعنی دعوت به عصبان در برابر هر مرجع و حاکمی غیر از خدا ... به نظر وی هنگامی که قدرت‌های جبار حاکم مردم را با زر و زور و تزویر خاموش می‌کنند، تنها انتخاب آگاهانه شهادت است که می‌تواند سکوت حاکم را بشکند و رژیم غاصب را مفتضح سازد. به نظر وی امام حسین نه می‌توانست سکوت کند و نه می‌توانست به نبردی همه جانبه برخیزد و از همین رو شهادت را انتخاب کرد. شریعتی از امام حسین اسوه یک انقلابی جاودان ساخت که مسلمانان را همواره به قیام علیه ظلم و بی عدالتی دعوت می‌کرد.

تجلیل شریعتی از شهید و شهادت و تفسیری که او از عاشورا ارائه کرد تأثیر بسیاری در تهییج جوانان انقلابی بر جای گذاشت ... از نظر وی انتظار یک عامل فکری و روحی حرکت بخش و تعهدآور و بالاخره فلسفه اعتراض به وضع موجود و نفی ارزش‌ها و نظام‌های حاکم در طول قرون است ... به نظر شریعتی کار ویژه اجتهاد، نوسازی فکری ایدئولوژیک و یک انقلاب فکری است که در طول زمان متوقف نمی‌شود... شریعتی هم چنین مفهوم انقلاب را وارد ادبیات مذهبی کرد و اسلام انقلابی را در برابر اسلام رفرمیستی قرار داد. به نظر وی در حالی که اسلام رفرمیستی اسلام بی‌دردهایی است که با زمان حاضر خو کرده‌اند و درعین حال اسلامی متناسب با آن می‌جویند اسلام انقلابی اسلامی است که به گونه‌ای بنیادین از همان نخست جهان بینی‌اش انقلابی است و بنابراین آرمان‌هایی که از آن بر می‌آید نیز انقلابی خواهد بود... شریعتی شیعه را به عنوان حزبی که رسالتش انقلاب و مبارزه برای نابودی مثلث شوم زر و زور و تزویر است معرفی می‌کند... شریعتی تشیع مورد نظر خود را «تشیع علوی» می‌خواند و آن را در برابر «تشیع صفوی» قرار می‌داد. این تفکیک یکی از جنجال برانگیزترین بحث‌های شریعتی است. او در این بحث به نقد تشیع موجود و روحانیت نماینده آن می‌پردازد. به نظر شریعتی تا زمان صفویه تشیع، انقلابی و مبارز بود ولی با رسمیت یافتن تشیع در دوره صفوی این مذهب در خدمت دولت و سلطنت قرار گرفت و ارتجاعی شد. تشیع صفوی به نام تقیه و انتظار مردم را به انفعال و سکوت در برابر همه پلیدی‌ها و انحراف‌ها و تجاوزهای قدرت حاکم و تعطیل مطلق مبارزه فرا خواند و بدین ترتیب مذهب پویای شیعی را به مذهب ترس و سکوت تبدیل کرد ... از دیدگاه

شریعتی تشیع صفوی نماد افیونی است که در نظریه مارکس به نام مذهب جامعه را تخدیر می‌کند شریعتی در برابر دموکراسی لیبرال، از دموکراسی متعهد یا هدایت شده سخن می‌گوید. رهبر در این نظام یک انسان مافوق است که نه به تأیید مردم نیازمند و نه پاسخ گوی آنان است. این نظام به آزادی‌های سیاسی و فکری احترام می‌گذارد ولی برخلاف لیبرالیسم و آزادی مطلق غربی که به رواج فساد و تباهی منجر می‌شود به دفاع اخلاقی و معنوی از جامعه متعهد است. ... برای شریعتی ابودر الگوی یک انسان کامل مبارز در راه سوسیالیسم اسلامی و الگویی تمام عیار بود که برای نجات اسلام و فقیران و زیر دستان و محرومان به مبارزه با زر و زور و حتی مرجعیت دینی بر می‌خیزد. ابودر شریعتی مسلمان متعهد، مبارز و انقلابی و مبلغ برابری، برادری، عدالت و آزادی بود. (حسینی زاده، ۱۳۸۶)

مطالب بالا به خوبی نشان می‌دهد که چرا و چگونه شریعتی بروی نسل جوان اسلام‌گرا تأثیرگذار بود و چگونه نسل جوان با استفاده از مفاهیم شریعتی نظیر شهادت، تغییر، انقلاب، توحید، مبارزه عاشورا و دست به حرکات و فعالیت‌های رادیکال علیه رژیم شاه (در قالب مخالفت با رژیم شاه، شورش، خرابکاری‌های شهری، تشکیل گروه‌های چریکی با مشی مسلحانه و ...) زدند.

پس از بیان زمینه‌های داخلی و خارجی گسترش رادیکالیسم و اینکه چگونه دستگاه فکری جوانان حاشیه شهرها در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ منجر به شاکله‌های حسی - رفتاری رادیکال گردید، جا دارد در پایان به «حلقه‌ی نازی آباد» به عنوان یک نمونه اشاره کنیم. این حلقه همان طور که از نام آن پیداست و در نازی آباد (در جنوب شهر تهران) شکل گرفت. نازی آباد به عنوان یک منطقه حاشیه‌ی شهری در تهران محسوب می‌شود که در طی دهه‌های پس از اصلاحات ارضی ما شاهد مهاجرت وسیعی به این منطقه هستیم به طوری که مثلاً خانواده رمضان زاده از کردستان (بیجار) و خانواده حجاریان از کاشان به آنجا آمده بودند.

این حلقه متشکل از شماری از جوانان نازی آباد بود مانند سعید حجاریان، عباس عبدی، عبدالله رمضان زاده، اکبر گنجی، عماد الدین باقی، سید علی صنیع خانی و . جلسات منظم این گروه در خانه‌های نازی آباد برگزار می‌شد. عمده اعضای این گروه در دهه‌ی پنجاه وارد دانشگاه شدند. چنانکه حجاریان وارد دانشکده فنی دانشگاه تهران و عبدی وارد دانشگاه امیر کبیر شد. «کتاب‌های علی شریعتی اصلی‌ترین کتاب‌هایی بود که آن روزها بچه‌های نازی آباد می‌خواندند و با یکدیگر درباره‌اش بحث می‌کردند. آقای همتی، معلم ایدئولوژیک نازی آبادی‌ها، دوستدار شریعتی بود و متأثر از او، جوانان نازی آبادی نیز با نگاه شریعتی همراه شده بودند (حلقه‌ی نازی آبادی‌ها) گروهی بودند جمع شده در کنار هم، بدون دبیر جلسات که امور را به گونه‌ای هیأتی و با همراهی هم رتق و فتق می‌کردند.» (مجله شهروند امروز، شماره ۵۰، ۴۹)

افراد حاضر در این حلقه به مخالفت با رژیم شاه برخاستند و بعد از وقوع انقلاب اسلامی در پست‌های کلیدی و نقش‌های حساس ظاهر شدند چنانکه جباریان در تشکیل وزارت اطلاعات نقش داشت، عباس عبدی از اعضای شورای مرکزی دانشجویانی بود که سفارت آمریکا را اشغال کردند. اکبر گنجی در تأسیس سپاه نقشی به عهده گرفت، عبدالله رمضان زاده بعدها به عنوان سخنگوی دولت اصلاحات مطرح گردید، عماد باقی به عنوان یک نظریه پرداز روشنفکری دینی مطرح گردید و سایرین نیز نقش‌های مهمی را در دست گرفتند.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر «به بررسی پیامدهای اجتماعی و تأثیرات هنجاری اصلاحات اراضی در ایران» پرداخته است. در این پژوهش کانون توجه معطوف به مسایلی هم چون اصلاحات ارضی، حاشیه نشینی و سایر پیامدهای اصلاحات ارضی به خصوص در طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی می‌باشد.

مهاجرت روستاییان به شهرها و رشد و تشدید حاشیه نشینی شهری مهم‌ترین پیامد اجتماعی اصلاحات ارضی بود. بدین منظور ابتدا بیان داشتیم که وقوع اصلاحات ارضی باعث زوال مشروعیت رژیم شاه در روستاها شد. وقوع اصلاحات ارضی باعث افزایش سطح انتظارات روستایی شد. سپس به ایجاد احساس محرومیت نسبی در میان خوش نشینان و دهقانان انجامید و آشنایی جامعه روستایی با محیط شهری و هم چنین ایدئولوژی اسلامی باعث تشدید احساس محرومیت نسبی در میان روستاییان و در نهایت زوال مشروعیت رژیم در روستاها شد. علل مهاجرت روستاییان به شهرها با توجه به عواملی همچون قطعات کوچک زمین و نامرغوب بودن آنها تولید کم محلی و کمبود آب، گسترش مالکیت بزرگ سرمایه داری، کمبود تأسیسات و تسهیلات زندگی در روستاها، عدم تخصیص بودجه به بخش کشاورزی، توسعه روزافزون شهرها و پیدا کردن شغل بوده است. مهاجران روستایی پس از مهاجرت به شهرها به علت داشتن درآمد اندک مجبور به سکونت در حاشیه شهرها شدند و بدین ترتیب در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ ما شاهد وفور حاشیه نشینی در اطراف شهرهای بزرگ کشور شدیم. بعد از آن تقویت و گسترش رادیکالیسم در میان جوانان حاشیه شهرها به عنوان پیامد هنجاری اصلاحات ارضی شروع شد. لذا مهم‌ترین زمینه‌های داخلی و خارجی گسترش رادیکالیسم در قالب مواردی چون شناور بود افراد مهاجر و عدم تثبیت هویت در آنها، ترکیب جمعیتی جوان و ورود آنها به دانشگاه‌ها، فضای ملت‌پسند شهری، استبداد حاکم و حضور آمریکا به عنوان حامی شاه در کنار سیطره ادبیات مارکسیستی در فضای کشورهای جهان سوم و گسترش اسلام سیاسی بوده است.

بررسی رادیکالیسم سیاسی در میان نسل جوان حاشیه شهر در دهه ۴۰ و ۵۰ نشان می‌دهد که دستگاه فکری آنها متکی بر شعر در (قالب نمود برجسته‌ای چون احمد شاملو)، سینما (در قالب نمودهایی چون امیر نادری و مسعود کیمیایی) موسیقی (در قالب نمودهایی چون فرهاد، فریدون فروغی) و ادبیات دینی (در قالب نمود برجسته‌ای چون دکتر شریعتی) بوده است. این دستگاه فکری تعیین کننده شاکله‌های حسی رفتاری آنها در قالب فعالیت‌های رادیکال چون شورش، خرابکاری‌های شهری، گروه‌های چریکی با مشی مسلحانه، مخالفت با رژیم شاه و ... بود که بررسی کوتاه موردی آن را می‌توان در جوانان حلقه نازی آباد دید. در خلال این بررسی‌ها میتوان چنین نتیجه‌گیری کرد که پیامدهای اجتماعی - هنجاری اصلاحات ارضی منجر به رشد و تشدید حاشیه نشینی و تقویت رادیکالیسم شد.

فهرست منابع

۱. آبادیان، حسین. (۱۳۹۷). اصلاحات ارضی و تبعات اجتماعی مهاجرت روستائیان به شهر تهران. تحقیقات تاریخ اجتماعی. ۷-۰.
۲. امرایی، شمس‌الدین، اویسی، عباس، برزین، سیدصاحب، و امین پور، صالح. (۱۴۰۱). پیامدهای اقتصادی اصلاحات ارضی در لرستان (مورد مطالعه؛ منطقه رومشگان). پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، ۱۱(۲)، ۵۷-۹۳.
۳. احمدی باب دراز، محمدنعیم، (۱۳۹۶)، وضعیت حقوقی مراتع حریم و مراتع مشمول اصلاحات اراضی، سومین کنفرانس ملی هزاره سوم و علوم انسانی، بندرعباس
۴. برزین، سیدصاحب، و علی صوفی، علیرضا. (۱۳۹۷). بررسی پیامدهای اصلاحات ارضی در استان فارس (مطالعه موردی؛ روستای قلات). پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، ۷(۱) (پیاپی ۱۳)، ۱۲۹-۱۴۴.
۵. برزین، سیدصاحب، و علی صوفی، علیرضا. (۱۳۹۵). واکاوی پیامدهای سیاسی اصلاحات ارضی در فارس. گنجینه اسناد، ۲۶(۱) (پیاپی ۱۰۱)، ۸۲-۱۰۳.
۶. بیات، آصف، ۱۳۷۹، سیاست‌های خیابانی، ترجمه اسدالله نبوی چاشمی، تهران: شیراز
۷. پیروتی دهبکری، مسعود و لطفیانی، سیامک و طاهریان، سیروان، ۱۳۹۴، تأثیر اصلاحات ارضی بر اراضی موقوفه و آثار و نتایج آن، دومین همایش علوم انسانی اسلامی، قم
۸. حسینی زاده، محمدعلی، (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم: انتشارات دانشگاه مفید
۹. خرمشاد، محمدباقر، و موسی نژاد، محمدجواد. (۱۳۹۶). بررسی پیامدهای اجتماعی سیاست تقسیم اراضی انقلاب اسلامی ایران بر مبنای روش AHP. دانش سیاسی، ۱۳(۲) (پیاپی ۲۶)، ۷۷-۱۰۱.
۱۰. رعنائی، شهین، و بیگدلی، علی. (۱۳۹۵). مواجهه عمده مالکان با مرحله اول اصلاحات ارضی در کردستان ایران. پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، ۵(۱) (پیاپی ۹)، ۵-۲۲.
۱۱. عزمی، آنیژ؛ امیری پریان، سمیه. (۱۳۹۴). بررسی تأثیرات اقتصادی و اجتماعی اصلاحات ارضی (قبل از انقلاب اسلامی) بر اجتماع روستایی - مطالعه موردی: شهرستان کرمانشاه. سومین همایش سراسری کشاورزی و منابع طبیعی پایدار.
۱۲. فروغی، عاطفه، مسعودنیا، حسین، و امام جمعه زاده، سیدجواد. (۱۳۹۷). بررسی پیامدهای اصلاحات ارضی در ایران بر زندگی کشاورزان در رمان‌های سیاسی و اجتماعی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی. تاریخ ایران (پژوهشنامه علوم انسانی)، ۱۱(۲)، ۱۱۵-۱۴۳.

۱۳. قلیجی، مریم، و نورائی، مرتضی. (۱۳۹۹). بررسی تأثیر اصلاحات ارضی ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۶۲ تا ۱۹۷۸ م بر جمعیت شهری؛ نمونه پژوهی ایلام. پژوهش‌های تاریخی.
۱۴. قرشی، مجتبی، و داوودی، علی اصغر. (۱۳۹۷). جبهه‌گیری احزاب در مقابل اصلاحات ارضی رژیم پهلوی. مطالعات سیاسی، ۱۰(۳۹)، ۱۱۳-۱۳۴.
۱۵. کیان، رضا، یوسفی، کوثر، و حسینی، محمد. (۱۳۹۹). بررسی اثر اصلاحات ارضی و از بین رفتن بانه بر تولید کشاورزی ایران. پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی، ۲۸(۹۵)، ۵۵-۱۰۸.
۱۶. کارگر اسفندآبادی، خدیج، یوسفی، علی، رتیمی، آرزو (۱۳۹۶). قشربندی اجتماعی در روستاهای ایران قبل و بعد از اصلاحات ارضی ۱۳۴۱. مجل نخبگان علوم و مهندسی، جلد ۵(۳).
۱۷. کرمی، شایان (۱۳۹۸). پیامدهای اصلاحات ارضی در غرب ایران (مطالعه موردی: ایام، کرمانشاه و لرستان). فصلنامه داخلی فرهنگ ایام).
۱۸. نوروزی، عباس، و شهبازی، اسماعیل. (۱۳۹۹). مقایسه تطبیقی قانون اصلاحات ارضی و لایحه اصلاحی آن. روستا و توسعه، ۳۳(۳) (پیاپی ۹۱)، ۹۷-۱۲۶.
19. Adamopoulos, T., & Restuccia, D. (2020). Land reform and productivity: A quantitative analysis with micro data. *American Economic Journal: Macroeconomics*, 12(3), 1-39.
20. Anaifo, D. (2015). Land reforms and land rights change: A case study of land stressed groups in the Nkoranza South Municipality, Ghana. *Land Use Policy*, 42, 538-546.
21. Behr, D., Haer, R., & Kromrey, D. (2018). What is a chief without land? Impact of land reforms on power structures in Namibia. In *Decentralization, democracy, and development in Africa* (pp. 46-63). Routledge.
22. Boyce, J. K., Rosset, P., & Stanton, E. A. (2005). Land reform and sustainable development. *Reclaiming nature: environmental justice and ecological restoration*, 127-150.
23. Cousins, B. (2016). Land reform in South Africa is sinking. Can it be saved. University of Western Cape, PLAAS.
24. Hartvigsen, M. (2014). Land reform and land fragmentation in Central and Eastern Europe. *Land use policy*, 36, 330-341.
25. Hall, R., & Kepe, T. (2017). Elite capture and state neglect: new evidence on South Africa's land reform. *Review of African Political Economy*, 44(151), 122-130.
26. Jürgenson, E. (2016). Land reform, land fragmentation and perspectives for future land consolidation in Estonia. *Land Use Policy*, 57, 34-43.

27. Kay ،C. (2019). Land reform in Latin America: past ،present ،and future. *Latin American Research Review* ،54(3) ،747-755.
28. Mkhabela ،T. ،Ntombela ،S. ،& Mazibuko ،N. (۲۰۱۸). Pro et Contra of Agriculture Land Reform in South Africa: A Policy Brief.
29. Menon ،N. ،Van der Meulen Rodgers ،Y. ،& Kennedy ،A. R. (2017). Land reform and welfare in Vietnam: Why gender of the land-rights holder matters. *Journal of International Development* ،29(4) ،454-472.
30. Obeng-Odoom ،F. (2012). Land reforms in Africa: Theory ،practice ،and outcome. *Habitat international* ،36(1) ،161-170.
31. Rampa ،A. ،Gadanakis ،Y. ،& Rose ،G. (2020). Land Reform in the Era of Global Warming—Can Land Reforms Help Agriculture Be Climate-Smart?. *Land* ،9(12) ،471.
32. Scoones ،I. ،Marongwe ،N. ،Mavedzenge ،B. ،Murimbarimba ،F. ،Mahenehene ،J. ،& Sukume ،C. (2014). Zimbabwe's land reform: challenging the myths. In *Outcomes of post-2000 Fast Track Land Reform in Zimbabwe* (pp. 61-87). Routledge.
33. Tarisayi ،K. (2013). Land Reform: An analysis of definitions ،types and approaches. *Asian Journal of Agriculture and Rural Development* ،4(3) ،2014.
34. Walker ،C. (2005). The limits to land reform: Rethinking 'the land question'. *Journal of Southern African Studies* ،31(4) ،805-824.

بررسی مبانی اخلاقی تخلف از تعهد و وجه التزام در حقوق ایران و مقارنه آن با حقوق انگلیس

رضا زهره وند^۱

حمیدرضا علی کرمی^۲

وحید قاسمی عهد^۳

چکیده

تعهدات و بحث ایفا یا تخلف از آن موضوعی اخلاقی است که زیست اخلاقی روزمره ما و بخش مهمی از علم حقوق است. به همین دلیل توجه به شرایط و احکام انتقال تعهد، معیارهای اخلاقی حاکم بر آن برای شناخت قوانین و مقررات در این زمینه دارای ضرورت و اهمیت است. این موضوع با بررسی حقوقی وجه التزام صورت می‌پذیرد که نهادی شناخته شده است. در نظام های تابع نظام رومی ژرمن وجه التزام به صورت نظریه ای مدون است، در حقوق اسلامی وجه التزام در هنگام نگارش قانون مدنی ماده ۲۳۰ از ماده ۱۱۵۲ قانون مدنی فرانسه اقتباس شده است و علیرغم اینکه قانون مدنی فرانسه، در جهت اصلاح و بهبود این نهاد بارها مورد اصلاح قرار گرفته است، ماده ۲۳۰ قانون مدنی که تنها ماده راجع به وجه التزام است از آن زمان تغییری ننموده است و به این لحاظ ماهیت و آثار اخلاقی آن، هم چنان در هاله ای از ابهام قرار دارد. آنچه بسیار مهم می‌باشد، این است که درباره چگونگی نحوه اعمال قواعد قضایی شروط جزایی حقوق انگلستان در حقوق ایران باید گفت: در حال حاضر در حقوق ایران، جریمه های قضایی ممنوع و یا دست کم بسیار محدود شده اند و جریمه های قضایی در حقوق ایران، دامنه محدودی دارند.

واژگان کلیدی

تعهد اخلاقی، رضایت، شروط جزایی، وجه التزام، حقوق ایران، حقوق انگلستان.

۱. گروه حقوق، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران

Email: rzohrevand8@gmail.com

۲. گروه حقوق خصوصی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Civil.alikarami@gmail.com

۳. گروه حقوق، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

Email: v.ghassemi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۵

طرح مسأله

انتقال تعهدات، یک نیاز اساسی در جامعه امروزی است و رشد و توسعه این مفهوم در حقوق کشورهای دیگر نیز تأیید شده است. هر شخص می‌تواند در مورد دارایی خود و انتقال آن تصمیم بگیرد. چون قرارداد جزئی از دارایی فرد محسوب می‌شود، باید امکان از قرارداد خارج شدن و انتقال حقوق و تعهدات آن به فرد دیگری فراهم شود. لذا شناخت نهاد انتقال تعهدات برآورده کردن این نیاز را ممکن می‌سازد. (شعاریان و ترابی، ۱۳۸۹: ۲۱) در انتقال تعهدات، همانند سایر قراردادهای، قواعد عمومی قراردادهای اعمال می‌شود. در زمینه انتقال تعهدات در امور تجاری، موضوعاتی مانند مالکیت و امور مالی و غیرمالی نیازمند بررسی دقیق‌تر هستند. با این حال، بررسی و تعیین روابط هنجاری در انتقال تعهدات، از جمله اصول اخلاقی که اساس قوانین حقوقی را تشکیل می‌دهند، اهمیت دارد. این روابط معمولاً از طریق انعقاد قرارداد بین یک متعهد جدید و متعهد ابتدایی و قبول آن توسط ذینفع تعهد صورت می‌پذیرد. در این حالت، ذمه متعهد اصلی برداشته می‌شود و متعهد جدید موظف به ایفای تعهد می‌شود. پس از اجرای تعهد، متعهد جدید می‌تواند به متعهد ابتدایی بازگردد یا یک قرارداد جدید بین ذینفع تعهد و متعهد جدید انعقاد شود. در این حالت، ذمه متعهد اصلی برداشته می‌شود و متعهد جدید موظف به ایفای تعهد می‌شود. پس از اجرای تعهد، متعهد جدید می‌تواند به متعهد ابتدایی بازگردد یا یک قرارداد جدید بین ذینفع تعهد و متعهد جدید انعقاد شود.

طرفین یک قرارداد می‌توانند قبل از نقض قرارداد میزان خسارت و نحوه جبران خسارت را معین نمایند این موضوع در ماده ۲۳۰ ق.م. به نحو اجمال بیان شده است اما قانونگذار تعریف صریحی از وجه التزام ننموده است. علمای حقوق در تعریف آن گفته‌اند: «مبلغی است که متعاقدين در حین عقد به عنوان میزان خسارت محتمل الوقوع ناشی از عدم اجراء یا ناشی از تأخیر در اجرا تعهد پیش بینی کرده و مورد توافق قرار می‌دهند.» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲، ص ۸۷)

در این تعریف به تبعیت از ماده ۲۳۰ ق.م. توافق در مورد خسارت را محدود به حین عقد یا ضمن عقد نموده است که قابل انتقاد می‌باشد چرا که ضرورتی ندارد تعیین وجه التزام در خود قرارداد باشد و طرفین مدتها پس از انعقاد قرارداد نیز می‌توانند در مورد خسارت عدم اجرا و نقض عهد توافق نمایند که این مورد تأیید نویسنده مذکور نیز هست چرا که در جای دیگری بیان نموده‌اند: وجه التزام مبلغی است که طرفین قرارداد پیش از وقوع خسارت ناشی از عدم اجرا یا تأخیر اجرای آن به موجب توافق معین می‌کنند. (همان، ص ۷۳۹)

برخی نیز با تعبیر شرط جزایی (Penal clause) بیان داشته‌اند: «توافقی است که به موجب

آن دو طرف میزان خسارتی را که در صورت عدم اجرای نامشروع قرارداد بطور مقطوع باید پرداخته شود از پیش معین می سازند. (کاتوزیان، ۱۳۹۳، ص ۵۷۰)

تعبیر شرط کیفی که به تبعیت از حقوق اروپایی استعمال شده بیانگر جنبه تضمینی و تنبیهی وجه التزام می باشد که در مباحث بعدی بیشتر به آن خواهیم پرداخت ولیکن تعریف ذکر شده در فوق بیشتر جنبه مقطوع نمودن خسارت را مورد نظر قرار داده است.

یکی از نکات قابل توجه در تعاریف وجه التزام و همچنین ماده ۳۳۰ ق.م این است که موضوع وجه التزام را وجه نقد دانسته اند ولی به نظر می رسد این امر از باب غلبه باشد و اشکالی ندارد که وجه التزام غیر از وجه نقد باشد مثلاً در قراردادی که میان الف و ب جهت ساختن یک آپارتمان منعقد میگردد طرفین توافق نمایند که در صورت عدم انجام تعهد از سوی پیمانکار و یا تأخیر در اجرای آن یا انجام کار به طور معیوب و غیر از آنچه توافق شده وی مؤظف به انتقال زمین پلاک معین خود به عنوان وجه التزام به کارفرما باشد در حقوق آلمان نیز به این امر صریحاً اشاره شده و ماده ۳۴۲ ق.م آلمان بیان می دارد که اگر کاری غیر از پرداخت مبلغی پول موضوع وجه التزام باشد مقررات مواد ۳۳۹ تا ۳۴۱ قابل اجرا است در حقوق فرانسه نیز ماده ۱۲۲۶ مقرر میدارد شرط وجه التزام شرطی است که به موجب آن شخصی جهت تضمین اجرای یک قرارداد متعهد به چیزی در صورت عدم اجرای آن می باشد. شعاریان ستاری ۱۳۷۷، پایان نامه، ص ۳۲ و ۳۳) و وجه التزام را محدود به وجه نقد نکرده است.

در حقوق انگلستان در تعریف وجه التزام گفته شده است «مبلغی است که طرفین توافق میکنند به عنوان غرامت به هنگام نقض قرارداد پرداخت شود و چنین فرض می شود که مبلغ مورد توافق بدون توجه به خسارت واقعی متحمله قابل وصول می باشد». (همان) این تعریف در واقع liquidate damages را در برمی گیرد که نمایانگر یک تضمین صادقانه و پیشاپیش از میزان ضرر می باشد نافذ و می باشد. برعکس، در صورتی که مبلغ تعیین شده در قرارداد بیشتر ماهیت یک تهدید را داشته باشد که همواره بر روی سر طرف دیگر قرار دارد تا وی را مجبور به اجرا نماید این را «تنبیه یا مجازات می دانند که قابل اجرا نیست. (داکسبری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۶). لازم به ذکر است که حقوق دانان عرب از وجه التزام با عبارت " التفویض الاتفاقی یاد کرده‌اند.

در زمینه پیشینه پژوهشی می توان به مقاله موسوی (۱۴۰۱) با عنوان «مهار وجه التزام قراردادی با اصول عدالت و انصاف» اشاره داشت که نویسنده در نتایج تحقیق آورده است: آزادی در برقراری وجه التزام ناشی از پیمان شکنی به هر مقدار در برخورد با برخی نمونه ها دور از عدالت و انصاف است و در حقوق فرانسه این مسئله بر پایه عرف، منطق و عدالت مهار شده است. نامور و حسنی (۱۳۹۷) در مقاله ای با عنوان «مقایسه تطبیقی تعدیل وجه التزام در حقوق فرانسه

و ایران» به موضوع توجه داشته‌اند و در نتایج تحقیق آورده‌اند: مداخله دولت‌ها به بهانه ایجاد تعدیل در روابط قراردادی، رعایت انصاف و به طور کلی نظم عمومی اقتصادی است. همچنین ملاحظات متضاد ناشی از ثبات قرارداد از یکسو و رعایت انصاف و خودداری از اعمال مجازات در روابط مدنی از سوی دیگر امکان تعدیل وجه التزام و تفکیک آن از سوی دیگر شروط قرارداد را به یکی از مسائل مناقشه تبدیل نموده است. محمود آبادی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «وجه التزام در حقوق ایران با رویکرد فقه و رویه قضایی» در بیان نتایج تحقیق آورده است: باید پذیرفت عنان اصل آزادی اراده مطلقاً در ید متعاقدين نیست، بلکه هر یک از انواع نظام‌های حقوقی به فراخور و مقتضای قواعد خود تمهیدات و موانعی در راه آن در نظر گرفته‌اند. هم‌چون قانون مدنی ایران که امکان تعدیل وجه التزام قراردادی توسط دادگاه را مورد پذیرش قرار نداده است. نوآوری این تحقیق در مقایسه با پژوهش‌های انجام شده تحلیل انتقال تعهد و وجه التزام با ابتنا بر اصول اخلاقی و اخلاق حسنه است و تأکید بر این اصل که با مقایسه حقوق ایران با انگلیس می‌توان موضوع جبران خسارت بر اساس رضایت را بکار بست. اینکه مشارکت ذی نفع در انتقال تعهد پذیرفته می‌شود و در نهایت معاوضی بودن انتقال در موارد خاص مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱- مفاهیم

۱-۱- مفهوم شرط

در منابع لغت، (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴۲۰) دومعنی از واژه شرط ارایه می‌شود.

۱- الزام و التزام به یک شی در ضمن عقد.

۲- مطلق الزام و التزام. (انصاری، ۱۳۸۸: ۲۷۵) در تبیین معنای شرط فقیهان دچار اختلاف نظر شده‌اند شیخ اعظم انصاری که تعریف او مبنای بحث عالمان بعد از او قرار گرفته می‌نویسد: شرط در عرف بر دو معنا اطلاق می‌شود. اول معنی حدی، مصدر شرط - شارط و مشروط. دوم به مفهوم آن چه که از عدم آن عدم مشروط لازم آمده، بدون این که از وجود آن بود یا نبود مشروط لازم آید. این تقسیم بندی مورد نزاع علمی قرار گرفته است. عده‌ای با این استدلال که معنی دوم یک معنی عرفی بوده و از لغت استفاده نمی‌شود، سعی کرده‌اند آن را به معنی اول ارجاع دهند. معنی اول در دیدگاه شیخ انصاری همان الزام و التزام مطلق است. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۳۰۴).

۱-۲- مفهوم شرط جزایی

به موجب این شرط، طرفین میزان خسارت ناشی از عدم اجرای تعهد یا سوء اجرای تعهد را قبلاً به طور قطع معین می‌کنند. در اصطلاحات ما شرط جزایی و وجه التزام نامیده‌اند. اصطلاح

اخیر معروف تر است.....». (همان، ۳۱۲)

یکی از حقوقدانان در این باره می نویسد: توافقی است که بر اساس آن طرفین معامله میزان خسارتی که در صورت عدم اجرای نامشروع قرارداد به طور مقطوع بایستی پرداخت گردد را معین می سازند. (کاتوزیان، ۱۳۹۹: ۷۲۳) در «فرهنگ حقوقی بلک» از شرط جزایی به عنوان قید قرارداد این گونه تعریف می شود: قید، توافق معتبر، وسیله ای جبران گر یا کیفری است که جهت اشتباه و خطای قراردادی، تأخیر یا انصراف از قرارداد در نظر گرفته می شود. چنین توافقاتی معمولاً توسط دادگاه قابل اجرا نیستند. (آقایی، ۱۳۸۷: ۱۱۲۷)

در ادامه باید گفت: نهادهای فقهی - حقوقی دیگری در مفهوم شرط جزایی به کار رفته که مترادف بودن برخی از آنها مورد تردید می باشد:

یک) ، «تعویض الاتفاقی»؛ این اصطلاح با شرط جزایی مترادف بوده و در فقه اهل تسنن و حقوق کشورهای عرب زبان به جایگزینی مفهوم شرط جزایی کاربرد فراوان دارد. از آنجا که تعیین خسارت با توافق طرفین انجام می شود، تعویض الاتفاقی استعمال کرده اند. دو) «بند الجزایی»؛ هر قراردادی ممکن است از چندین تبصره تشکیل شود که یکی از بندها متضمن یک شرط جزایی باشد. چون این شرط تحت یکی از بندهای قرارداد در نظر گرفته می شود، در فقه و حقوق کشورهای عربی گاه از اصطلاح البند الجزایی بهره جسته اند. سه) جزاءالاتفاقی؛ این واژه به معنی مجازات توافقی می باشد. در ادبیات فقهی - حقوقی در مواردی مورد استفاده است.

چهار) جزاءالتعاقدی؛ معنی این اصطلاح مجازات قراردادی است گاهی در منابع دیده می شود.

پنج) تعویض النکوص؛ معنی آن خسارت تخلف یا نقص قرارداد است زبان توافق ناشی از عهدشکنی.

شش) عربون؛ اصطلاحی که ریشه کاملاً فقهی دارد، نزد فقیهان بیشتر در مورد بیع و اجاره به کار می رود. در بحث مصادیق جزایی، ماهیت حقوقی و ارتباط آن را با شرط جزایی مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

هفت) «وجه التزام»؛ در حقوق ایران باور سنتی بر این است که شرط جزایی همان وجه التزام است که بر دو نوع تقسیم می شود: وجه التزام قراردادی و وجه التزام قضایی. در بحث مصادیق شرط جزایی مترادف بودن این دو مورد تحلیل قرار می گیرد. اصطیاد این واژه از ماده ۲۳۰ قانون مدنی آفریده ذهن حقوقدانان است و معلوم نیست قانونگذار حقیقتاً از این ماده چنین قصدی دارد یا خیر؟ مانند این که «وجه عدم التزام به تعهد»، هم می تواند از ماده برداشت شود و سایر احتمالات دیگر!

هشت) «شرط کیفری»: برخی حقوق دانان مترادف شرط جزایی و وجه التزام دانسته اند. (کاتوزیان، ۱۳۹۹: ۷۲۷) به نظر می‌رسد شرط کیفری که ترجمه^۱ می‌باشد به معنای همان شرط جزایی بوده و در اصطلاح لاتین به شروطی اطلاق می‌شود که ممکن است جنبه تنبیه داشته باشد و حتی نسبت به خسارت احتمالی گزاف باشد. در هر حال این شرط به «مفهوم مجازات قراردادی» متبادر به ذهن است که عام تر از وجه التزام بوده و شامل وجه التزام، وجه عدم التزام، تنبیه غیر مالی و حق فسخ و غیره است.

چنین شروطی در برخی موارد توسط دادگاه قابل اعمال نمی‌باشند. (آقایی، ۱۳۸۷: ۱۱۳۴) برخی گفته‌اند: وجه التزام با اصطلاح دیگری تطبیق می‌کند و آن^۲ که به معنای خسارات معین شده می‌باشد. خسارات معین شده توسط طرفین خساراتی هستند که متعارف و خردمندانه بوده و توسط دادگاه قابل پذیرش و اعمال بوده، علاوه طرفین معامله چون مبلغی وجه نقد تعیین می‌نمایند، به نهاد وجه التزام تعبیر می‌شود.

مبنای تاریخی وجه التزام در فرانسه را باید در حقوق رم و حقوق مسیحی جستجو کرد در حقوق رم وجه التزام صرفاً جنبه تنبیه متعهد را داشت. تعهد بدهکار به صورت شرطی گنجانیده می‌شد که به موجب آن هرگاه بدهکار به تعهد خود عمل نمی‌نمود می‌بایست مبلغی به عنوان جریمه پرداخت نماید. این شرط که به *stipulatio poenae* مرسوم بود در مواردی به کار می‌رفت که الزام متعهد به انجام تعهدش قانوناً ممکن نبود شرط پرداخت وجه التزام در واقع تعهد اصلی بدهکار بود. خصیصه صرفاً تنبیهی شرط دو نتیجه داشت؛ اول پرداخت وجه التزام در صورت عدم انجام تعهد دوم هرگاه میزان خسارات وارده بیش از وجه التزام بود متعهد باید آنرا جبران می‌کرد.

بعدها شرط تغییر یافت و بدهکار مکلف به انجام دو تعهد گردید: یکی تعهد اصلی و دیگری تعهد فرعی پرداخت مبلغ وجه التزام شرط هم جنبه تضمینی و هم جنبه تعیین مقطوع خسارت را داشت و متعهدله در انتخاب یکی از آن دو آزاد بود، در حقوق مسیحی در قرون وسطی این شرط برای فرار از قوانین مذهبی که رباخواری را ممنوع می‌کرد بود (اسکینی، ۱۳۶۷، ص ۵۱) پوتیه در کتاب تعهدات خود موضوع وجه التزام را عبارت می‌داند از جبران خسارت متعهدله از عدم انجام تعهد به همین دلیل مبلغ آنرا قابل تغییر می‌داند.

نویسندگان قانون مدنی فرانسه در ماده ۱۱۵۲ ق.م. برخلاف نظر پوتیه وجه التزام را غیر قابل تغییر اعلام نمودند ماده ۲۳۰ ق. م ما نیز در واقع به تبعیت از ماده ۱۱۵۲ نوشته شده است ولی سوء استفاده‌هایی که از این قانون به عمل آمد موجب شد تا در سال ۱۹۷۵ مبلغ وجه التزام را

1 . Penalty Clause

2 . liquidated damages

قابل تعدیل اعلام نمایند. (همان، ص ۵۳).

در قرون وسطی در انگلستان یکی از روشهای تضمین اجرای قرارداد استفاده از ضمانت نامه پرداخت جریمه (Penal Bond) بود مبلغ ضمانت نامه رقم بالایی بود و یک وسیله قوی برای اجرای قرارداد بعلت گزاف بودن مبلغ، قضات اجرای آنرا برای متعهد ناعادلانه می دانستند. ضمانت نامه ها اگر چه بوسیله دادگاه های کامن لا مورد تأیید و حمایت قرار میگرفت ولی انصاف اقامه دعوی به استناد چنین ضمانت نامه ای را منع می نمود و استدلال می کرد «انصاف استفاده از جریمه را در جایی که غرامت میتواند بکار گرفته شود مجاز نمی دارد». در ارتباط با اختلاف نظرهای موجود دادگاه ها نهایتاً چنین نتیجه گرفتند که اجرای چنین شروطی در صورتی که مبلغ مندرج در آن تناسب معقولی با زیان های احتمالی داشته باشد مجاز است و Penalty Clause بی اعتبار تلقی گردید.

۱-۳- مفهوم وجه التزام در حقوق انگلستان و ایران

در نظام حقوقی انگلستان، مقوله ی وجه التزام قراردادی، بر دو قسم است، این تفکیک اساساً بر هدف مورد نظر از شروط و مقررات مربوطه، استوار است. چنانچه شرط قراردادی، برای اجرای تعهد اصلی جنبه ی تحذیری و ترساننده داشته باشد، شرط متضمن جریمه است، در این شرایط زیان دیده نمی تواند مبلغ تصریح شده را مطالبه کند، بدین معنی که در چنین موردی شرط کیفری باطل بوده و زیان دیده فقط استحقاق مطالبه ی زیان واقعی خود و یا آن میزان از آن را خواهد داشت که مطابق اصول مشخصه قابل مطالبه است. (قاسم زاده، ۱۳۹۹: ۲۲۸)

از سوی دیگر، چنانچه شرط به گونه ای باشد که از پیش برای تقویم خسارتی که احتمالاً از تخلف از اجرای تعهد ناشی می گردد، درج شده باشد، شرط مزبور متضمن وجه التزام است؛ این شرط معتبر و نافذ بوده و طرف متضرر استحقاق دریافت مبلغ تصریح شده را خواهد داشت؛ اعم از این که، ضرر واقعی (و یا قابل مطالبه) او بیشتر از آن باشد و یا کمتر؛ همچنین برای تغییر شروط و قیود متضمن وجه التزام در قراردادها هیچ گونه اختیار قضایی وجود ندارد. (سماواتی، ۱۳۹۸: ۶۶)

وجه التزام در حقوق انگلیس به این صورت تعریف شده است: «شرط وجه التزام، شرطی است که طرف ملزم به پرداخت مبلغی به طرف دیگر شود اگر مندرجات قرارداد را نقض نماید»^۱. شرط وجه التزام شرطی است که مقرر می نماید طرف [متعهد] مبلغی را پرداخت نماید اگر عمل متعهد شرط مندرج در قرارداد را نقض کند.

1. A liquidated damages clause is a clause which requires a party to pay a sum if it breaches a term of the contract

لازم به ذکر است که تعیین خسارت در نظام حقوقی انگلیس در قالب شرط جزاء به مجازات شخص ناقض تعهد قراردادی (عهدشکن) دلالت می‌نماید و چنین شرطی باطل است و اگر مبلغ مقرر به عنوان وجه التزامی جهت تعیین خسارت ناشی از نقض احتمالی قرارداد باشد و خواهان استحقاق آن را داشته باشد (در حد ورود خسارت واقعی به خواهان)، قابل مطالبه است. وجه التزام صرفاً دارای ماهیت خسارت و دارای ماهیت تنبیهی دارد هرچند بالعرض ممکن است جنبه جبران خسارت نیز داشته باشد. (قاسم زاده، ۱۳۹۰: صص ۱۴۲۷-۱۱۷)

با این حال در حقوق انگلیس اگر وجه التزام دارای ماهیت خسارت باشد شرطی صحیح و قابل تعدیل تلقی شده است و حتی اگر حاوی شرط جزایی باشد، فقط شرط باطل خواهد بود ولی موجب بطلان قرارداد نمی‌شود.

رویه محاکم قضایی عالی انگلیس دادگاه استیناف و دیوان عالی کشور، در خصوص شرط وجه التزام معتبر و قابل اعتناء در محکمه مبتنی بر مبانی ذیل است.

۱. وجه التزام باید به صورت شرط ضمن عقد یا پیرو قرارداد یا تعهد اصلی تصریحاً بابت تأخیر یا نقض قرارداد یا تعهد مشخصی، تعیین شده باشد
۲. شرط وجه التزام به عنوان مجازات تعیین نشده باشد
۳. خسارت موضوع شرط وجه التزام واقعی باشد
۴. میزان شرط وجه التزام ناعادلانه و گزاف نباشد (متناسب با زیان ادعایی خواهان باشد)

ماکس یونگ استاد دانشگاه کاوندیش انگلستان، این که شرط تعیین شده "خسارت" است یا "شرط جزاء"، موضوع تفسیری تلقی نموده و معتقد است وضعیت زمان نقض قرارداد برای تشخیص آن لحاظ نمی‌شود بلکه طبق شروط، اوضاع و احوال ذاتی مختص هر قرارداد بر مبنای وضعیت آن در زمان انعقاد قرارداد قابل قضاوت خواهد بود و پرونده شرکت تایرهای پنوماتیک دانلوپ علیه شرکت نیوگاراژ و موتور - ۱۹۱۵ را به عنوان رأی دادگاه انگلیس با این مبنا ذکر نموده است (ولی محمدی؛ برادری؛ طاهرزاده، ۱۳۹۷: صص ۲۶۵-۲۷۱)

رویه قضایی انگلیس نشان می‌دهد به قدری قواعد حقوق قابل تفسیر توسط دادگاه است که حتی ممکن است بنابر اوضاع و احوال نوع توافق، وضعیت شرط (عنصر ثانوی)، متناسب با محتوای قرارداد اصلی شرطی معتبر و لازم الاجراء تلقی شود.

اما در حقوق ایران، کلمه التزام که جمع آن التزامات است در لغت به معنای همراه بودن، ملازمه شدن، به گردن گرفتن، ملزم شدن به امری، آماده کردن درآمدهای مالیاتی و همراهی (دلالت) می‌باشد. (عمید، ۱۳۹۱: ۲۸۵)

قانون مدنی ایران در ماده ۲۳۰ قانون مدنی اشعار داشته است: اگر در ضمن معامله شرط شده باشد که در صورت تخلف، متخلف مبلغی به عنوان خسارت، تأدیه نماید، حاکم نمی‌تواند او را به

بیشتر یا کمتر از آن چه ملزم شده است، محکوم کند». ماده ۲۳۰ قانون مدنی برگرفته از قانون مدنی پیشین فرانسه است ولی مطابق ماده ۵-۱۲۳۱ قانون مدنی فرانسه مصوب ۲۰۱۶ امروزه وجه التزام گزاف یا بسیار ناچیز قابل تعدیل است. (صفایی، پ ۱۳۸۴: ۵۸۴)

به وجه التزام بانکی، «جریمه دیرکرد» و «خسارت تأخیر تأدیه» نیز گفته می شود. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲، ۷۳۹) (صفایی، ۱۳۸۴: ص ۲۰۹)

برخی از حقوقدانان معاصر از وجه التزام با اصطلاح زیان دیرکرد (کاتوزیان، ناصر، ۱۳۹۹: ۲۱۴) و عده ای (وحدتی شبیری، ۱۳۸۲: صص ۱۰۹-۹۳)

از اصطلاح خسارت تأخیر تأدیه برای تعهدات پولی و از وجه التزام برای تعهدات غیر پولی تحویل کالا و ارائه خدمات استفاده نموده اند.

تعریف وجه التزام در نظام بانکی در بند ۱۲ ماده ۱ دستورالعمل اجرایی اِمهال مطالبات مؤسسات اعتباری (ابلاغی طی بخشنامه شماره ۹۸/۲۱۲۶۸۱ مورخ ۹۸/۰۶/۲۶ اداره مطالعات و مقررات بانکی بانک مرکزی ج.ا.ا) چنین ذکر شده است: «وجهی است که مشتری موظف است در صورت عدم ایفای به موقع تعهدات خود در قبال مؤسسه اعتباری در چارچوب مصوبات شورای پول و اعتبار پرداخت نماید».

شایان ذکر است که جریمه دیرکرد یا خسارت تأخیر تأدیه از دیگر اصطلاحات مرتبط با وجه التزام است، لیکن وجه التزام و خسارت تأخیر تأدیه به طور مطلق یکسان نیست. گاهی وجوه اشتراک دارند و گاهی متفاوت هستند؛ زیرا وجه التزام مربوط به مسئولیت قراردادی ناشی از اراده صریح طرفین قراردادی است، ولی خسارت تأخیر تأدیه علاوه بر مبنای قراردادی ممکن است مبنای قانونی هم داشته باشد مانند مورد چک. خسارت تأخیر تأدیه فقط شامل تعهدات پولی است ولی کاربرد شرط وجه التزام اعم از تعهدات پولی و غیر پولی است.

۲- اخلاقیات مربوط به تعهدات

اخلاقیات مربوط به تعهدات شامل اصولی مانند اصل رضایت، ذینفع بودن در تعهدات برای طرفین و مبتنی بودن تعهدات بر حسن اخلاقی است. همچنین، پذیرش خسارت در صورت نقض تعهدات نیز یکی از معیارهای اخلاقی است. مبنای این اصول اخلاقی این است که تعهدات قابل انتقال هستند.

انتقال تعهد با تبدیل تعهد متفاوت است، زیرا در تبدیل تعهد، تعهد قبلی ناچار به لغو می شود و تعهد جدید جایگزین آن می شود و تضمینات تعهد قبلی نیز لغو می شود. اما در انتقال تعهد، تعهد با تمامی وجوب های آن انتقال می یابد و تضمینات آن نیز حفظ می شود.

در حقوق ایران، انتقال دین و طلب هر دو پذیرفته شده است، اگرچه انتقال مستقیم دین قابل

قبول نیست. همچنین، انتقال تعهد با نهادهایی مانند انتقال طلب، انتقال بدهی، حواله و ضمان نیز تفاوت‌هایی دارد. در مقررات مربوطه، مواردی وجود دارند که انتقال تعهدات ناشی از قرارداد یا معامله را ممکن می‌سازند. انتقال مال همچنین گاهی منجر به انتقال تبعی عقد می‌شود که بر اساس قانون رخ می‌دهد، پیش شرط این است که بین مال و قرارداد ارتباط و ارتباط لازم وجود داشته باشد، مانند در مورد فروش عینی مستأجره که خریدار جانشین فروشنده در اجاره قبلی است.

۲-۱- مبتنی بودن انتقال بر تعهد اخلاق حسنه

مبتنی بودن انتقال تعهد بر اخلاق حسنه یکی از شرایط و معیارهای اخلاقی در زمینه انتقال تعهدات است. این مسئله در حقوق تجاری اروپا نیز مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس اصول کلی حقوقی در اروپا، قوانین عمومی قراردادها قابل اعمال هستند و انتقال تعهدات مشابه هر قرارداد دیگری ممکن است غیرمعتبر باشد اگر غیرقانونی باشد یا با اصول اخلاقی در تضاد باشد. همچنین، اگر فردی که تعهد را انتقال می‌دهد، صلاحیت لازم را نداشته باشد یا انتقال به وسیله خطا یا تدلیس صورت گرفته باشد به گونه‌ای که باورپذیری قراردادها را تحت تأثیر قرار دهد، آنگاه انتقال تعهد غیرمعتبر محسوب می‌شود. (احمدوند و همکاران، ۱۳۸۵: ۳۸۸)

بنابراین، یکی از معیارهای انتقال تعهدات این است که آن با اخلاق و در تناظر با اصول اخلاقی باشد و با ضدیت اصول اخلاقی در تعارض نباشد. این معیار بیشترین وابستگی خود را به اراده آزاد طرفین در انتقال دارد. به عبارت دیگر، اصل اخلاقی ایجاب می‌کند که تعهدات و انتقال آنها خارج از اراده طرفین نباشد. اما باید توجه داشت که همه تعهدات را نمی‌توان به اراده نسبت داد، به عنوان مثال تعهدات ناشی از جرم و شبه جرم در نتیجه قانون و مقررات است و نه بر اساس اراده طرفین. همچنین، در مورد سایر حقوق نیز اراده حاکمیت مطلق ندارد؛ به عنوان مثال مالکیت، محصول اراده افراد نیست، بلکه زیر تأثیر مصالح اجتماعی و نظم عمومی قرار می‌گیرد. همچنین، انتقال میراث نیز بر اساس حکم قانون اتفاق می‌افتد و مبتنی بر وصیت تصور نمی‌شود، به خصوص در مواردی که فرد متوفی کودک یا مجنون باشد زیرا کودکان و مجانین قصدی ندارند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که اصل آزادی اراده موضوعی است که حدود و محدودیت‌هایی دارد و این حدود و محدودیت‌ها توسط قوانین، نظم عمومی و اصول اخلاقی منعکس می‌شوند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۵: ۲۵)

به طور خلاصه و بر اساس اصل آزادی اراده، قابلیت انتقال تعهدات وجود دارد، با این حال هر صاحب اراده نمی‌تواند حق مالکیت خود را به فرد دیگری منتقل کند مگر آنکه قانون صراحتاً آن را ممنوع کند.

۲-۲- مبنای اخلاقی پذیرش خسارت در انتقال تعهد

در انتقال تعهدات نیز برای جلوگیری از تخلفات و تضمین جبران خسارات ممکن در صورت عدم انجام تعهد، شفافیت در مورد خسارات ضروری است. بنابراین، اطلاعات در مورد خسارات و جبران آنها در قوانین و تعهدها مشخص می‌شود.

تعهد به معنای تکلیفی است که بر عهده شخص متعهد قانوناً قرار دارد و در صورت عدم انجام و تعهد، می‌تواند از طرف مراجع قضایی تقاضای انجام تعهد را داشته باشد. ارتباط حقوقی بین دو طرف در انتقال تعهد بر اساس اراده شخص است و متعهد می‌تواند دیگری را ملزم به اقدام خاصی کند. در مواردی که موضوع تعهد، پرداخت پول یا مال باشد، شخصی که بدهکار است به عنوان دائن شناخته می‌شود و شخصی که مستحق است تعهد می‌کند به عنوان متعهد معروف است. (شهیدی، ۱۳۸۶: ۴۲)

برای مثال، در یک قرارداد خرید و فروش، فروشنده و خریدار تعهدی در برابر یکدیگر دارند. خریدار متعهد است که مبلغ معامله را به فروشنده پرداخت کند و فروشنده ملزم است که کالا را به خریدار تحویل دهد.

در کل، این تعهدات به منظور ایجاد رابطه حقوقی بین افراد و اعطای حقوق و تعهدات برای محافظت از منافع هر دو طرف در طول انجام تعهد صورت می‌گیرد. (موحد، ۱۳۵۲: ۱۹۳)

۲-۳- اصل رضایت در تعهد

در واقع، تفکیک بین انتقال تعهد و واگذاری حقوق در حقوق داخلی ایران به لحاظ رضایت طرفان و تأثیر آن بر ذینفعان مهم است. در انتقال تعهد، رضایت سه شخص (متعهد ابتدایی، متعهد جدید و ذینفع تعهد) لازم است. اما در واگذاری یک حق، تنها با رضایت واگذارنده و طرف واگذاری، حق انتقال می‌یابد و رضایت شخص ثالث لازم نیست.

در صورت واگذاری حقوق، طرفان مستقیماً درگیر هستند و طرف ثالثی که در تعهد دخالت ندارد، رضایت لازم نیست. اما در انتقال تعهد، تغییر متعهد می‌تواند تأثیر زیادی بر ذینفع تعهد داشته باشد، زیرا متعهد جدید ممکن است کمتر قابل اعتماد باشد. بنابراین، رضایت ذینفع تعهد در صورت تغییر متعهد ضروری است. (اخلاقی و امام، ۱۳۸۵: ۳۶۸)

در مورد مقایسه انتقال تعهد و واگذاری حقوق، می‌توان گفت که هر چند انتقال تعهد و واگذاری حقوق هر دو به انتقال حقوق مرتبط می‌شوند، اما تفاوت در ماهیت تعهد و حق وجود دارد. انتقال تعهد به رضایت سه شخص و اثر تغییر متعهد روی ذینفع تعهد متکی است. اما واگذاری حقوق، به صورت توافقی بین واگذارنده و طرف واگذاری اعمال می‌شود بدون ضرورت رضایت شخص ثالث.

به علاوه، در انتقال تعهد، معیارهای دیگری مانند تفکیک امور قابل انتقال و غیر قابل انتقال نیز نقش دارند. برخی از تعهدات به شدت به شخصیت طرفین وابسته هستند و با فوت یکی از طرفین ساقط می‌شوند، در حالی که حقوق غیر مالی قابلیت نقل و انتقال ندارند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۲۶۶)

در کل، در حقوق داخلی ایران، تفاوت‌های مهمی در انتقال تعهد و واگذاری حقوق وجود دارد از جمله رضایت طرفین، تأثیر تغییر متعهد و ماهیت هر یک از آنها.

۳- تعدیل وجه التزام

بحث تعدیل وجه التزام ارتباط تنگاتنگی با ماهیت آن دارد در واقع بر حسب مبنایی که برای ماهیت وجه التزام پذیرفته می‌شود پاسخ امکان یا عدم امکان تغییر در وجه التزام مقرر نیز داده می‌شود. چنانچه ماهیت وجه التزام را فقط تضمینی-تنبیهی بدانیم اصولاً مبلغ آن و لو اینکه بسیار سنگین باشد نباید قابل تغییر باشد چرا که در واقع مجازات ناقض عهد می‌باشد و اگر ماهیت خسارتی را برگزینیم، امکان تغییر در وجه التزام‌های سبک یا سنگین قابل قبول تر به نظر می‌رسد این بحث را در مبحث ماهیت وجه التزام به اجمال بیان کردیم ولیکن در اینجا موضع نظام‌های مختلف را به طور مستقیم در این باره خواهیم دید و سپس به بررسی آن از دیدگاه حقوق خودمان می‌پردازیم، البته قبل از آن لازم است رابطه وجه التزام را با تعهد اصلی مورد توجه قرار دهیم تا جایگاه و قلمرو بحث معین گردد.

الف: رابطه وجه التزام و تعهد اصلی

این رابطه از دو دیدگاه مورد بررسی قرار می‌گیرد یکی تبعی بودن وجه التزام و دیگری امکان یا عدم امکان جمع تعهد اصلی و وجه التزام.

همانطور که بیان شد وجه التزام چه به صورت شرط ضمن عقد باشد و چه بصورت عقدی مستقل از نظر بقاء و زوال تابع تعهد اصلی است در واقع وجه التزامی که برای تخلف از تعهد در نظر گرفته شده رابطه اش با این تعهد همانند اصل و فرع می‌باشد لذا در صورتی که تعهد اصلی به دلیلی باطل باشد وجه التزام نیز باطل و غیر قابل مطالبه است ولی اگر وجه التزام باطل باشد به تعهد اصلی سرایت نمی‌کند ماده ۱۲۲۷ ق.م.فرانسه بیان میدارد بطلان شرط وجه التزام موجب بطلان تعهد اصلی نیست».

اصولاً وجه التزام برای تخلف از تعهد مقرر میشود ولیکن در مواردی ممکن است مقرر شود در صورتی که تعهد اصلی به دلیلی باطل باشد مثلاً مستحق للغير در آید مبیع، مبلغی به عنوان وجه التزام پردازد در این موارد دیگر نمی‌توان گفت که وجه التزام یک تعهد تبعی است که بطلان آن به بطلان شرط منجر می‌شود. البته در این موارد نیز می‌توان گفت طرف عقد وجود

آن شرط صحت مورد نظر را تعهد می کند و در صورت اثبات خلاف آن مثلاً مستحق للغير درآمدن از تعهد خود تخلف کرده است.

بحث دیگر در خصوص رابطه وجه التزام و تعهد اصلی امکان یا عدم امکان جمع این دو می باشد وجه التزام یا برای عدم انجام تعهد یا جهت تأخیر در انجام تعهد معین می شود در قانون تعهدات سوئیس مورد دیگری را بیان کرده که وجه التزام جهت انجام تعهد در زمان یا مکان خاصی باشد (م ۱۶۰)

به نظر می رسد که چنانچه وجه التزام برای تخلف از انجام تعهد باشد متعهدله نمی تواند هم انجام تعهد و هم وجه التزام را مطالبه نماید ولی آیا متعهد یا متعهدله در انتخاب این دو مختار می باشند قابل بحث است، در حقوق رم در ابتدا شرط پرداخت وجه التزام تعهد اصلی و تنها تعهد بدهکار بود و متعهدله نمی توانست انجام تعهد را از متعهد بخواهد بعدها شیوه انشای شرط تغییر یافت و بدهکار مکلف به انجام دو تعهد گردید. تعهد اصلی مندرج در قرارداد و تعهد فرعی پرداخت وجه التزام. متعهدله در انتخاب یکی از آندو مختار بود در حال حاضر در حقوق فرانسه مطابق ماده ۱۱۲۸ متعهدله میتواند به جای مطالبه وجه التزام تقاضای اجرای مفاد قرارداد را کرده و انجام تعهد اصلی را بخواهد. (اسکینی، صص ۵۴ و ۵۶).

در حقوق ما نیز با توجه به اصل لزوم قراردادهای و اینکه وجه التزام برای تخلف از قرارداد معین میشود متعهدله میتواند ابتدا خواهان اجبار متعهد به انجام تعهد شود یعنی وجود وجه التزام به معنی حق عدول متعهد از انجام تعهد نمی باشد مگر اینکه این امر صریحاً در قرارداد بیان شده باشد که در اینصورت به نظر می رسد ماهیت آن وجه التزام نباشد. از سوی دیگر متعهد نیز میتواند با عرضه اجرای تعهد، متعهدله را از دستیابی و مطالبه وجه التزام باز دارد در حقوق سوئیس نیز ماده ۱۶۰ بیان می دارد

که: «اگر برای عدم اجرای قرارداد یا عدم اجرای کامل آن وجه التزام تعیین شده باشد جز در صورت وجود قرارداد مخالف متعهدله حق دارد فقط اجرای قرارداد و یا وجه التزام مقرر را بخواهد.....»

حق متعهد در اثبات اینکه حق دارد با پرداخت جریمه از انجام تعهد سرباز زند محفوظ می باشد و البته ماهیت این تعهد را همان قانون جریمه عدول می داند نه وجه التزام. در صورتی که وجه التزام برای تأخیر در انجام تعهد پیش بینی شده باشد، متعهدله هم می تواند اجرای تعهد اصلی را مطالبه کند و هم جریمه تأخیر را. در صورتی که اجرای تعهد اصلی به عللی که خارج از اراده متعهد می باشد از قبیل فورس ماژور ممکن نباشد به نظر می رسد متعهدله نمیتواند وجه التزام را مطالبه نماید.

ب: اجرای بخشی از تعهد

در صورتی که متعهد بخشی از قرارداد را اجرا نموده باشد آیا وجه التزام را می‌توان به نسبت کار انجام شده تقلیل داد یا اینکه متعهد باید کل وجه مقرر را بپردازد؟ آیا قاضی مجاز می‌باشد که با توجه به اوضاع و احوال و کار انجام شده وجه التزام را کاهش دهد؟

اگر از دیدگاه تضمینی و تنبیهی به وجه التزام بنگریم باید گفت ظاهر این است که نمی‌توان در صورت اجرای بخشی از تعهد به آن میزان از آن کاست چرا که وجه التزام مقرر شده تا اینکه تعهد کاملاً اجرا شود از سوی دیگر می‌توان گفت با انجام بخشی از تعهد قسمتی از خسارت مفروض جبران شده یا اصلاً خسارتی وارد نشده به آن نسبت) لذا وجه التزام باید به نسبتی که تعهد انجام نشده پرداخت گردد.

به نظر می‌پاسخ به سؤال فوق باید با توجه به ماهیت تعهد واراده طرفین بیان شود به این معنی که اگر تعهد قابل تجزیه باشد و قسمت اجرا شده مستقلاً مطلوب متعهدله باشد با اجرای آن قسمت وجه التزام هم به همان میزان کسر می‌گردد مثلاً: در قراردادی شخص تعهد مینماید سه باب ساختمان با شرایط مقرر در زمینهای شخص دیگر برای او احداث نماید و برای عدم انجام تعهد وجه التزامی مقرر می‌شود در صورتی که متعهد دو باب از ساختمانها را بر طبق شرایط احداث نماید دادگاه می‌تواند حکم به پرداخت یک سوم وجه التزام بدهد مگر اینکه طرفین صریحاً یا ضمناً خلاف این را مقرر نموده باشند ولی در جایی که تعهد قابل تجزیه نیست یا انجام تعهد به طور کامل مطلوب برای شخص می‌باشد با اجرای بخشی از تعهد وجه التزام را نمی‌توان کاهش داد.

البته در قانون مدنی راه حلی برای این موضوع پیش بینی نشده و آنچه گفته شد با توجه به سایر مقررات و اصول کلی می‌باشد.

در حقوق ایران از ظاهر ماده ۲۳۰ ق.م.بر می‌آید که وجه التزام غیر قابل تغییر می‌باشد برخی استادان نیز تأیید کرده اند که میزان وجه التزام ولو چندین برابر خسارت واقعی یا چندین برابر اصل مورد تعهد باشد معتبر خواهد بود (امامی، همان، ص ۲۴۷) ولی به نظر میرسد راههایی برای تعدیل وجه التزام باشد. در صورت ناچیز یا کم بودن وجه التزام در مقایسه با خسارت واقعی از دو طریق می‌توان به تغییر وجه التزام اجازه مطالبه خسارت واقعی اقدام نمود:

اول: تفسیر شرط وجه التزام

اصولاً هنگامی که در یک قرارداد وجه التزام معین می‌گردد این وجه التزام در واقع به نفع متعهدله تعهد و به ضرر متعهد می‌باشد لذا دادرسی می‌تواند با توجه به اوضاع و احوال و تفسیر قرارداد اعلام دارد که وجه التزام به نفع متعهدله می‌باشد و برای او ایجاد التزام نمی‌نماید و

مسئولیت متعهد را محدود به مبلغ مقرر نمی نماید. (کاتوزیان، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷) پس زیان دیده می تواند با اثبات ورود ضرر بیش از مبلغ مقرر آنرا دریافت نماید. البته باید توجه داشت که با وجود ماده ۲۳۰ ق.م.ل.زم است حتماً قرائنی بر اینکه شرط تنها به نفع زیان دیده بوده است وجود داشته باشد.

دوم: تقصیر عمدی متعهد

وجه التزام یک تعهد فرعی می باشد که در صورت عدم انجام تعهد اصلی پرداخت می گردد و در حقوق ما تعیین وجه التزام به معنی حق عدول متعهد از انجام تعهد اصلی نمی باشد و متعهدله میتواند الزام او را به انجام تعهد بخواهد. اگر متعهد به دلایلی (بجز فورس ماژور) نتواند تعهد خود را اجرا نماید متعهدله فقط می تواند وجه التزام مقرر را بخواهد ولی چنانچه متعهد با وجود امکان انجام تعهد به عمد از انجام آن سرباز زند به نظر میرسد با اثبات خسارت مازاد بر وجه التزام می توان تمام خسارت را مطالبه نمود در حقوق مصر نیز ماده ۲۲۵ اجازه افزایش وجه التزام را در صورت سوءنیت مرتکب یا ارتکاب خطای سنگین داده است. (سنهوری، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵). در صورتی که وجه التزام در مقایسه با خسارات واقعی ناشی از عدم انجام تعهد سنگین باشد یا اینکه وجه التزام در مقایسه با اصل تعهد گزاف باشد به طرق ذیل قابل تعدیل به نظر می رسد:

الف - غفلت قابل اغماض

برخی اساتید معتقدند حکم ماده ۲۳۰ ق.م.ل.زم تخصیص یافته است این ماده بیان می دارد هرگاه وقوع خسارت ناشی از غفلتی باشد که عرفاً قابل اغماض باشد وجبران آن موجب عسرت وارد کننده زیان شود دادگاه میتواند میزان خسارت را تخفیف دهد. مثلاً اگر وجه التزامی معادل نیمی از ثمن برای تأخیر در فراهم نمودن آب و گاز خانه ای ظرف یک ماه معین شود و متعهد یک روز دیرتر این کار را انجام دهد چون این یک روز قابل اغماض می باشد و لذا دادرسی می تواند وجه التزام را تخفیف دهد. (کاتوزیان، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

این تفسیر به خاطر جلوگیری از نتایج ناعادلانه پرداخت وجه التزام مقرر می باشد والا خالی از اشکال نیست چرا که ممکن است با این یک روز تأخیر حتی هیچ گونه خسارتی هم وارد نشده باشد و اصولاً وجه التزام ماهیت تضمینی نیز دارد.

ب - اخلاق حسنه و نظم عمومی

ممکن است گفته شود که در صورتی که وجه التزام گزاف باشد این مخالف اخلاق حسنه و نظم عمومی است و به استناد ماده ۹۷۵ ق.م.ب.ا می باشد برخی نیز گفته اند اگر وجه التزام مقرر از مصادیق ماده ۹۶۰ ق.م. (سلب حریت) باشد یعنی وضع اقتصادی شخص را به خطر اندازد دادگاه با تقلیل وجه التزام این خطر را مرتفع خواهد کرد (امیری قائم مقامی، ۱۳۹۷، ص ۹۱). ولی

باید دانست اگر چنین فرضی قابل تصور باشد وجه التزام باطل است نه قابل تقلیل.

ج) - تفسیر ماهیت تعهد

در برخی موارد امکان تفسیر تعهد به گونه‌های مختلف وجود دارد و دادرسی می‌تواند تفسیری را برگزیند که از پرداخت وجه التزام گزاف و ناعادلانه خودداری شود نمونه این تفسیر را در دعوایی که متعهد ملتزم شده بود ظرف یک ماه برق خانه‌ای را که فروخته فراهم نماید والاباید وجه التزامی معادل ثمن معامله بپردازد، مشاهده می‌کنیم در این دعوا (کاتوزیان، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

دادرسی به خاطر پرهیز از پرداخت وجه التزامی که ناعادلانه بود و متعهد نیز با کمی تأخیر تعهد را انجام داده بود تعهد را تعهد به وسیله تفسیر کرده و در نتیجه تعهد اجرا شده محسوب گردید و دعوی مطالبه وجه التزام غیر موجه تشخیص داده شد.

با این همه آنچه در بالا در خصوص تعدیل وجه التزام گزاف گفته شد اولاً: در همه موارد قابل اعمال نیست ثانیاً: بعضاً نیز از نظر حقوقی اشکال دارد لذا اصلاح ماده ۲۳۰ ق.م و همگام کردن آن با سایر نظام‌های حقوقی امری ضروری است منتها تا آن زمان نیز باید حربه‌هایی برای پرهیز از نتایج ناعادلانه اجرای این گونه تعهدات فراهم آورد و منتظر قانونگذار نماند.

نتیجه گیری

در حقوق داخلی ایران، فصل مستقل مخصوصی برای بررسی انتقال تعهد وجود ندارد اما تعداد محدودی ماده قانونی وجود دارند که درباره‌ی انتقال تعهد صریحاً تعبیر شده‌اند. برخی از موارد شامل ماده ۸۳ قانون اعسار مصوب ۱۳۱۳ و ماده ۲۶ قانون بیمه مصوب ۱۳۱۶ هستند که مربوط به انتقال طلب در صورت فوت بیمه‌گذار است. همچنین ماده ۱۷ قانون مزبور مربوط به انتقال موضوع بیمه به دیگری در صورت وراثت یا منتقل الیه، کلیه تعهدات قراردادی بیمه‌گذار به عهده بیمه‌گر را در قبال ورثه یا منتقلالیه اجرا می‌کند و عقد بیمه برای منفعت ورثه یا منتقلالیه حق فسخ را نیز دارد. در نتیجه، مشخص است که در حقوق ایران، مواد معروضه وجود دارند که به انتقال تعهد می‌پردازند. اما به علت اهمیت بالای انتقال تعهد در تنظیم روابط حقوقی و اقتصادی افراد حقیقی و حقوقی، مناسب است که قانونگذار در اصلاح قانون مدنی، یک فصل مستقل برای انتقال تعهد مشابه تبدیل تعهد ایجاد کرده و به جزئیات آن توجه کند. در کنار این مسأله، مواردی که اهمیت دارند شامل در نظر گرفتن معیارهای اخلاقی برای انتقال تعهد است؛ بنابراین این معیارها می‌توانند به عنوان ملاک‌های مهمی در مسائلی مانند تعویض خسارت، رابطه معاوضه‌ای بودن انتقال، پایبندی به اصول اخلاقی، توجه به رضایت طرفین و وجود رضایت مندی آزاد از طرفین برای انتقال تعهد در نظر گرفته شوند. از آنچه گفته شد در می‌یابیم که وجه التزام دارای ماهیتی دوگانه می‌باشد از یک سو تعیین پیشاپیش خسارت ناشی از عدم اجرای عهد است و از سوی دیگر وسیله تضمین اجرای عهد، نهادی شبیه دیه در حقوق اسلامی که ماهیتی کیفری-مدنی دارد. امروزه با تفکیک مسوولیت کیفری از مسوولیت مدنی و با دخالت روز افزون دولت‌ها در زمینه قراردادهای مقررات حاکم بر وجه التزام نیز تغییر نموده است: در نظام‌های مختلف اجازه تعدیل وجه التزام‌های سنگین یا ناچیز به دادرسی اعطا شده و در صورتی که طرف قرارداد به عمد از اجرای تعهد خودداری ورزد یا تقصیر سنگینی را مرتکب شود نمیتواند در پناه وجه التزام از پرداخت سایر خسارات مازاد بر وجه التزام امتناع ورزد.

در حقوق ما ماهیت تضمینی وجه التزام غلبه دارد قانونگذار هیچ‌گونه تغییر را در این زمینه بعمل نیاورده و تقلیدها به همان صورت اولیه و گاه نیز ناقص می‌باشد در حالی که با توجه به آنچه قبلاً گفته شد اصلاح مقررات در این زمینه امری ضروری است. منتها باید توجه داشت که در حال حاضر نیز نباید بر ماده ۲۳۰ ق.م.مانند حصارى غیر قابل نفوذ نظر افکند دادرسی میتواند با تفسیرهای منطقی و استفاده از سایر اصول و مقررات که نمونه آن در ضمن بحث بیان شد به متناسب کردن وجه التزام با خسارات واقعی بپردازد و از نتایج ناعادلانه برخی وجه التزامها پرهیز کند. وجه التزام را به استثناء موارد گزاف بودن باید حداقل خسارات ناشی از عدم اجرای تعهد دانست که تا آن مقدار متعهدله بدون اثبات ورود ضرر حق مطالبه دارد و برای مطالبه مازاد باید دلیل بیاورد.

فهرست منابع

الف) کتب

۱. احمدوند، ولی‌الله، پارساپور، محمدباقر، قربانی لاجوانی، مجید، محمودی، اصغر، (۱۳۸۵) حقوق قراردادهای در اروپا، تهران: موسسه انتشاراتی جهان جام جم.
۲. آقایی، بهمن، (۱۳۸۷) فرهنگ حقوقی بهمن انگلیسی - فارسی، چاپ چهارم، تهران.
۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۹) حاشیه کتاب المکاسب، چاپ اول، قم، ۱۴۱۹.
۴. امیری قائم مقامی، عبدالمجید، (۱۳۹۷) حقوق تعهدات، ج ۱، چاپ دوم.
۵. انصاری، مرتضی (۱۳۸۸) ابن محمدامین، المکاسب، مترجم: محمدی همدانی، اصغر، چاپ دوم، تهران.
۶. بجنوردی، حسن، (۱۴۱۹) القواعد الفقهیه، چاپ اول، قم.
۷. تبریزی، ابوطالب، (۱۳۷۹) التعلیقہ الاستدلالیہ علی تحریر الوسیلہ، چاپ اول، تهران.
۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۷) تاثیر اراده در حقوق مدنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات گنج دانش.
۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۹۲) ترمینولوژی حقوق، چاپ اول، تهران.
۱۰. حسنی، هاشم معروف، (۱۳۸۵) نظریه العقد فی الفقه الجعفری، چاپ اول، بیروت.
۱۱. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح، (۱۴۱۷) العناوین الفقهیه چاپ اول، قم.
۱۲. سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۳) مذهب الاحکام، چاپ اول، قم.
۱۳. سماواتی، حشمت‌الله، (۱۳۹۸) خسارات ناشی از عدم انجام تعهدات قراردادی چاپ ششم، تهران.
۱۴. سنهوری، عبدالرزاق، (۱۹۹۸) مصادرالحق فی فقه الاسلامی، چاپ دوم، بیروت.
۱۵. شعاریان، ابراهیم، ترابی، ابراهیم، (۱۳۸۹) اصول حقوق قراردادهای اروپا و حقوق ایران (مطالعه تطبیقی)، تهران، نشر فروزش.
۱۶. الشریف، محمد مهدی، (۱۳۹۲) منطق حقوق، چاپ اول، تهران.
۱۷. صافی، لطف‌الله، (۱۳۸۵) جامع الاحکام، چاپ اول، قم.
۱۸. صفایی، سید حسین، (۱۳۹۳) قواعد عمومی قراردادهای، ج ۲، چاپ سی و دوم، تهران.
۱۹. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۳۴۰ق) سؤال و جواب، چاپ اول، نجف.
۲۰. عمید، حسن، (۱۳۹۱) فرهنگ فارسی، چاپ سی و سوم، تهران.
۲۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵) القاموس المحيط، دار العلمیه، ج ۲، چاپ اول، بیروت.
۲۲. قاسم زاده، سیدمرتضی، (۱۳۹۹) حقوق مدنی، اصول قراردادهای و تعهدات، چاپ پانزدهم، تهران.
۲۳. فنوائی جلیل، حسن، وحدتی، شبیری؛ عبدی پور، ابراهیم، (۱۳۷۹) حقوق قراردادهای در فقه امامیه، ج ۱، چاپ اول، تهران.

۲۴. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۳) قواعد عمومی قراردادها، ج ۴، چاپ نهم، تهران.
۲۵. ---، (۱۳۹۹) الزام های خارج از قرارداد (ضمان قهری)، چاپ دوم، تهران.
۲۶. ---، (۱۳۹۵) حقوق تعهدات، چاپ سوم، تهران.
۲۷. ---، (۱۳۹۵) حقوق مدنی، وقایع حقوقی، چاپ نوزدهم، تهران.
۲۸. گلپایگانی، محمدرضا، (۱۴۱۷) مجمع المسائل، چاپ اول، قم.
۲۹. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۹) نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی چاپ اول، تهران.
۳۰. مراغی، میر عبدالفتاح، (۱۴۱۷) العناوین، چاپ دوم، قم.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵) استفتائات جدید، چاپ اول، قم.
۳۲. موحد، محمد علی، (۱۳۵۲) مختصر حقوق مدنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مدرسه عالی حسابداری و علوم مالی.
۳۳. موسسه الفقه الاسلامی (۱۴۲۳) طبقاً لمذهب اهل البیت علیهم السلام، چاپ اول، قم.
۳۴. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۸) تحریر الوسیله، چاپ اول، تهران.
۳۵. ---، (۱۴۲۱) کتاب البیوع، ج ۵، چاپ اول، تهران.
۳۶. نایینی، محمد حسین، (۱۳۷۳) منیه الطالب فی حاشیه المکاسب (طبع قدیم)، چاپ اول، تهران.
۳۷. نجفی، محمدحسن، (۱۳۹۲) جواهر الکلام، ج ۲۳، چاپ ششم، قم، ۱۳۹۲.
۳۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۷) عوائد الایام، چاپ اول، قم.
۳۹. ولی محمدی، محمد؛ (۱۳۹۷) برادری، خسرو؛ طاهرزاده، طاهر، ترجمه: کتاب مقدمه های بر قراردادهای انگلیس و ایران (تألیف ماکس یونگ)، چاپ اول، تهران.
۴۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۲۱) قراءات فقهیه معاصره، ج ۲، چاپ اول، قم، ۱۴۲۱.
۴۱. ---، سید محمود، (۱۴۲۳) کتاب الاجاره، چاپ اول، قم، ۱۴۲۳.

ب) مقالات و پایان نامه ها

۱. اسکینی، ربیعا وجه التزام در قراردادهای بین المللی، مجله حقوقی دفتر خدمات بین المللی، شماره ۹، ۱۳۶۷.
۲. قاسم زاده، سید روح الله؛ پارساپور، محمدباقر؛ علوی، سیدمحمدتقی، «جریمه های قضایی و شروط جزایی در حقوق انگلیس، (با مطالعه تطبیقی در حقوق ایران)» نشریه پژوهشهای حقوقی تطبیقی دانشگاه تربیت مدرس، دوره ۱۵، شماره ۴، ۱۳۹۰.
۳. وحدتی شبیری، حسن، «مطالعه تطبیقی خسارت تأخیر تأدیه در حقوق ایران و فقه امامیه»، فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، دوره ۲، شماره ۱۲، ۱۳۸۲.

موانع سیاسی فرهنگی توسعه گردشگری میان ایران و آسیای میانه

مهران سرمدیان^۱

داود کیانی^۲

علیرضا امینی^۳

چکیده

زمینه و اهداف پژوهش حاضر، مطالعه و بررسی وابستگی متقابل میان کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز و ایران در خصوص وجود شبکه ای در هم تنیده از اشکال گسترده ای از روابط و پیوندهای امنیتی، سیاسی و فرهنگی در منطقه و بررسی عوامل و موانع رشد گردشگری میان ایران و مناطق آسیای مرکزی و قفقاز می باشد. حوزه مطالعاتی پژوهش حاضر شامل ضرورت انکار ناپذیر رشد و توسعه گردشگری میان کشورهای آسیای مرکزی، قفقاز و ایران در سطح منطقه و بررسی موانع رشد گردشگری در این منطقه است. نیازی که با توجه به موانع و چالش های بی شماری که در منطقه وجود دارد در صورت مرتفع نشدن چشم انداز روشنی را در پیش روی نمایان نمی سازد.

روش بررسی مطالعه حاضر، بر اساس نظریه سازه انگاری مورد بررسی قرار گرفته است. مهم ترین پرسش این پژوهش آن است که چه موانع عمده بر سر راه رشد و گسترش توسعه گردشگری میان ایران و آسیای مرکزی و قفقاز وجود دارد؟

یافته های پژوهش در پی اثبات این فرضیه است که، با توجه به در نظر گرفتن جنبه های اخلاقی موثر در توسعه گردشگری و با توجه به میراث تمدنی مشترک میان ایران و آسیای مرکزی و قفقاز مهم ترین فرصت فرهنگی در جذب گردشگران خارجی و ضعف در دیپلماسی فرهنگی، وجود رقبای فرهنگی منطقه ای و فرامنطقه ای و ایران هراسی از موانع اصلی توسعه گردشگری در منطقه آسیای مرکزی و قفقاز شده است.

واژگان کلیدی

ایران، آسیای مرکزی، قفقاز، توسعه گردشگری، موانع توسعه، ضعف دیپلماسی، جنبه های اخلاقی موثر در توسعه.

۱. دانشجوی دکتری روابط بین الملل، گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Email: mehran.sarmadian@gmail.com

۲. دانشیار روابط بین الملل، گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dkiani@outlook.com

۳. استادیار روابط بین الملل، گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Email: aminialirezal335@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۴ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۹

طرح مسأله

ایران با توجه به تاریخ کهن خود از فرصت‌های مناسب و ظرفیت‌های قدرتمندی در عرصه نوین توسعه سیاسی - فرهنگی در منطقه برخوردار است. در این میان تمامی مناطق آسیای مرکزی بیشترین میزان قرابت فرهنگی تاریخی و زبانی را با ایران دارند و همین امر فرصت کم نظیری را در این منطقه حساس استراتژیک در اختیار ایران قرار می‌دهد. سیر تحولات فزاینده فرهنگی و تمدنی چهار دهه اخیر که با وقوع انقلاب اسلامی در ایران و تغییرات بنیادین در ساختار نظام سیاسی و بین‌المللی از قبیل فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و استقلال و احیای هویت قومی و ملی کشورهای تازه استقلال یافته آسیای مرکزی مقارن گشته است. در این خصوص ایجاب می‌کند با پرهیز از حساسیت‌های بی‌مورد گوناگون موقعیت و جایگاه تمدنی و تاریخی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران مورد توجه و بررسی جدی و دقیق قرار گیرد.

از جمله آثاری که در این حوزه مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است می‌توان به، مقاله‌ای با عنوان "شناسایی و اولویت‌بندی مهم‌ترین موانع فرهنگی گردشگری اجتماع‌محور در ایران" به قلم، فلاحی و همکاران (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای دیگر با عنوان "بررسی عوامل موثر سیاست‌گذاری فرهنگی در توسعه صنعت گردشگری جهان اسلام (مورد مطالعه: کشور ایران)" به قلم، روحانی و همکاران (۱۴۰۰) صورت گرفته است. پژوهشی با عنوان "بهبود جایگاه رقابتی گردشگری ایران در مناطق آسیای میانه، قفقاز و خاورمیانه" به قلم، طالقانی و مهدی زاده (۱۳۹۶) به رشته تحریر درآمده است. مقاله‌ای با عنوان "تبیین و بررسی موانع موجود بر توسعه گردشگری خارجی در ایران" توسط نویسندگان، کمالی شروغین و همکاران (۱۳۹۵) به رشته تحریر درآمده است. اما آنچه موجب نوآوری و جنبه پژوهشی جدید را به مقاله پیش رو داده است، پژوهش جاری، با رویکرد اجرایی و با توجه به کاربرد موانع و فرصت‌های فرهنگی و سیاسی گردشگری با در نظر گرفتن جنبه‌های اخلاقی موثر در سه کشور ایران، جمهوری آذربایجان و تاجیکستان پرداخته شده است که از این نظر دارای نوآوری می‌باشد.

در راستای این هدف، پژوهش پیش رو در نظر دارد تا تاثیر توسعه سیاسی - فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آسیای مرکزی را بر توسعه گردشگری در منطقه آسیای مرکزی و قفقاز مورد بررسی قرار دهد و به این پرسش پاسخ دهد که چه موانع عمده بر سر راه رشد و گسترش توسعه گردشگری میان ایران و آسیای مرکزی و قفقاز وجود دارد؟ در پاسخ به این سوال در پی اثبات این فرضیه است که، با توجه به در نظر گرفتن جنبه‌های اخلاقی موثر در توسعه گردشگری و با توجه به میراث تمدنی مشترک میان ایران و آسیای مرکزی و قفقاز مهم‌ترین فرصت فرهنگی در جذب گردشگران خارجی و ضعف در دیپلماسی فرهنگی، وجود رقبای

فرهنگی منطقه ای و فرامنطقه ای و ایران هراسی از موانع اصلی توسعه گردشگری در منطقه آسیای مرکزی و قفقاز شده است.

متغیرهای مستقل پژوهش عبارتند از: میراث تمدنی مشترک میان ایران و آسیای مرکزی و قفقاز، ضعف دیپلماسی ج. ا. ایران، وجود رقبای فرهنگی منطقه ای و فرامنطقه ای و ایران هراسی؛ متغیر وابسته عبارت است از: توسعه گردشگری ایران در منطقه آسیای مرکزی و قفقاز؛ سازمان دهی مقاله در سه بخش صورت گرفته است. نخست؛ به بررسی تاریخچه روابط ایران و آسیای مرکزی و قفقاز پرداخته شده است. در بخش دوم؛ حجم تعاملات ایران و آسیای مرکزی در بحث گردشگری مورد بررسی قرار گرفته است و در نهایت؛ علل ضعف تبادلات حجم گردشگری ایران و آسیای مرکزی و قفقاز مورد تبیین قرار گرفته است.

چارچوب نظری

نظریه سازه انگاری از آنجا که منافع از روابط فی مابین حاصل می شود و روابط دولت ها با هم بر اساس معنایی است که آنها برای یکدیگر قائل هستند. هویت یک امر رابطه ای است که به معنای درک از خود و انتظارات از دیگران است. عمل نسبت به دیگران بر اساس معنایی است که نسبت به آن کارگزار وجود دارد. همچنین اولویت های بین المللی کارگزاران بر اثر جامعه پذیری درون جامعه بین الملل حاصل می شود. نگاه سازه انگاران به هنجارها و قواعد نیز مهم است. آنها بر این اعتقادند که هنجارها در پی فرایندهایی مانند تعاملات به وجود می آیند. این نظریه بر ساخت اجتماعی واقعیت تأکید می کند که همه کنش های انسانی در فضای اجتماعی شکل می گیرد و معنا پیدا می کند و این معنا سازی است که به واقعیات جهانی شکل می دهد. در نظریه سازه انگاری هویت ها، هنجارها و فرهنگ نقش مهمی در سیاست های جهانی ایفا می کنند. هویتها و منافع دولت ها توسط هنجارها، تعاملات و فرهنگ ها ایجاد می شود و این فرایند است که موضوع تعامل دولت ها را تعیین می نماید (هادیان، ۱۳۸۲: ۹۱۴).

سازه گرایی در چارچوب رویکرد ذهنیت باورانه قرار می گیرد که در آن بر هویت دولت ها به عنوان یک متغیر علی و شکل دهنده منافع آنها تأکید می شود. در این رویکرد نظری اعتقاد به اصول ثابت راهنمای عمل بازیگران وجود ندارد، بلکه هنجارهای بین المللی درونی شده را شکل دهنده اولویت های سیاست خارجی دولت ها می دانند (Jenkins, 2008). از سوی دیگر تحلیل سازه انگاران، به تأثیر تاریخ در شکل دهی به هویت دولت ها نیز توجه می کند. در این چارچوب، سازه انگاری معتقد است که هویت یک دولت با ارجاعات ارزشی به گذشته و آینده کشور شکل می گیرد. دولت ها با «روایت کردن تاریخ به شیوه ای خاص، آن را پشتوانه عملکرد امروز خود قرار می دهند» (Beck, 1994: 147). دولت ها، براساس هویت زمینه مند خود جهان

را برای خود می سازند و بر مبنای آن دست به کنش می زنند و در این کنش متقابل واقعیت نظام بین الملل را می سازند و در این تعامل هویت آنها دچار دگرگونی می شود. در اینجا دولت ها در مقام بازیگران صحنه بین المللی «تفسیر میکنند تصمیم می گیرند اعلام میکنند، و در نهایت اجرا می کنند، ولی همه این کارها را در چارچوب درک خود از جهان انجام می دهند» (Delanty, 2003).

تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از سوی منابع داخلی و خارجی، تا کنون در چهارچوب الگوهای سنتی تحلیل سیاست خارجی و بر محور مفروضه هایی قرار داشته است که از هستی شناسی ماتریالیستی و سودمندگرایانه حاکم بر عرصه های مطالعات بین المللی برآمده است. یکی از زمینه های اصلی در این الگو، "دولت به مثابه موجودیتی عقلانی" می باشد که مطابق با آن، چون دولت ها "منافع" مشخص و عینی ای در عرصه بین المللی دارند، در جهت دستیابی به آنها از "ابزار" های مشخص نیز استفاده می کنند. عقلانیت ابزاری حاکم بر این تحلیل، در ارزیابی سیاست خارجی ایران آن را با خصلت "ایدئولوژیک" بیان می کند و از این عنوان مفهومی تنگ نظر را به رفتار سیاست خارجی ایران استناد می دهد. از سوی دیگر فرضیه "هویت" دولت به مثابه امری ناشی شده از ساختار نظام، به نحو مشخصی در عملکرد نظام جمهوری اسلامی ناکارآمد بوده است. پس شاهدیم که این رویکردها بر اساس الگوی ذهنی خود، سعی در تبیین رفتار سیاسی جمهوری اسلامی داشته اند که به واسطه ضعف ابزارهای مفهومی، دائماً در پیش بینی رفتارهای آتی شکست خورده اند. عمده ترین دلیل ضعف این تحلیل ها را شاید بتوان در این نکته یافت که در آنها هیچگاه به نحو جدی به مسئله "هویت" نظام سیاسی ایران و "تصویر" آن از واقعیت عرصه جهانی توجه نشده است. این تلقی ها هیچ گاه آن اهمیت بنیادی را که کارگزاران نظام به مسئله "هویت" و ابعاد نظری نظام می دادند، مورد توجه جدی قرار نداده اند و سعی نمودند بر پایه مفروضات خود، آنها را ذیل عنوان "ایدئولوژی"، "سیاست های اعلامی" قرار دهند. تحلیل واقع بینانه از سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ممکن نخواهد شد مگر با اهمیت بنیادین دادن به مقوله "هویت". این رویکرد به ما در بررسی تحولات گفتمانی در دوره های گوناگون کمک شایانی خواهد کرد. با درک هویت نظام قادر خواهیم بود به سازه های مفهومی که مطابق آن دولت و کارگزاران آن، جهان را در قالب آن معنادار و دسته بندی می کنند، در یابیم. در منطق سازه انگارانه، "هویت" امری از پیش داده شده نیست، بلکه از آن حیث که امری تاریخی است، حاصل شرکت یک موجودیت آگاه در مفاهیم بنیاد ذهنیتی مورد قبول یک جامعه است. هویت از این حیث که خود امری تکوین یافته است، به منابع و ریشه های خود ارجاع می دهد. پس در تحلیل سیاست خارجی یک نظام سیاسی از منظر هویت آن باید در وهله اول به "منابع" هویتی، به "منابع"

این "خود" در جامعه و تاریخ آن پرداخت تا زمینه زمینی مندی آن را اثبات کرد (Giddens, 1991).

با توجه به مطالب بیان شده برای درک بهتر از منابع هویتی ایران باید به اهدافی که دارای تأثیراتی در سیاست خارجی ایران است پرداخت. این منابع شامل سه دسته هستند که دارای همپوشانی زیادی با یکدیگر هستند ولی دارای تمایز نیز می باشند که برای درک بهتر روابط و گسترش توسعه سیاسی - فرهنگی و گردشگری ایران در منطقه باید به این سه دسته اهمیت و آنها را مورد بررسی قرار داد.

- ذهنیت تاریخی ایرانیان در منطقه آسیای مرکزی و قفقاز
- اسلام گرایی و عوامل اسلام هراسی در منطقه
- تجربه تاریخی معاصر ایرانیان در جهت توسعه روابط (متقی و کاظمی، ۱۳۸۵: ۲۳۱).

نخست؛ تاریخچه روابط ایران و آسیای مرکزی و قفقاز

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی مناطق دور افتاده و درونی آن در آسیای مرکزی به کشورهای متعددی تبدیل شدند که از نظر اهمیت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی موقعیت ویژه ای یافتند. نظام بین الملل با تولد کشورهای متعددی روبرو شد و به طور خاص کشورهای پیرامون این منطقه و دولت های بزرگ در مواجهه با مسائل جدیدی قرار گرفتند. ایران نیز در شمال خود به جای یک کشور اتحاد شوروی در معرض مجموعه ای از کشورها واقع گشت که بر موضوع قراردادها و توافق های مرزی اعم از زمینی و دریایی تأثیر گذار بود و می بایست در شبکه کلان سیاست خارجی توجه ویژه ای به آن معطوف می گردید. با توجه به موقعیت سرزمینی و ژئوپلیتیکی کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز، منافع دولت های بزرگ از یک سو و موقعیت تاریخی و نزدیکی فرهنگی ایران با این سرزمین ها نقطه عطف روابط تاریخی ایران و آسیای مرکزی محسوب می گردد. تأثیرات این فروپاشی در سال ۱۹۹۱ سبب شد منطقه آسیای مرکزی برای اولین بار بتواند بدون سلطه هرگونه قدرت خارجی به هویتی مستقل دست پیدا کند و در درون خود شاهد شکل گیری پنج کشور مستقل، ترکمنستان، تاجیکستان، قرقیزستان، ازبکستان و قزاقستان باشد. در این رستاخیز هویتی و قومی، کشورهای آسیای مرکزی در نخستین گام کوشیدند هویت مستقلی را از منطقه در مقابل تعاریف محدود (مضیق) دوران اتحاد جماهیر شوروی از آسیای داخلی یا آسیای میانه و یا تعریف گسترده (موسع) از جانب بانک جهانی و یونسکو ارائه دهند (کولایی، کوزه گر، ۱۳۹۸: ۱۲۶).

مدیریت های کلان انحصارطلبانه حاکم بر کشورهای آسیای مرکزی و ساختارهای خاص اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و امنیتی این کشورها سبب گردید تا تمام این جمهوری ها

تازه به استقلال رسیده روسیه به درجات مختلف بوجود آورنده تحولات و تغییرات ساختاری در سطوح مختلف سیاسی و اجتماعی شوند. از جمله مهم ترین مشخصه سیاسی منطقه آسیای مرکزی را می توان بدین شرح برشمرد: فقدان تجربه دولنداری دموکراتیک، تداوم ساختاری نظام برجای مانده شوروی سابق، حاکمیت الگوی راست جمهوری بر سیستم های سیاسی و ضعف نظام تفکیک قوا و در نهایت ضعف ساختارهای قانونگذاری و قضایی؛ غلبه فضای امنیتی بر حوزه های مختلف تمرکزگرایی شدید در اداره امور، عدم وجود احزاب سیاسی قوی و تأثیرگذار و نهادهای مدنی واسط حاکمیت طیفی خاص تحمل سیاسی در سطح پایین، رویکردهای سکولار توأم با ضدیت با دین در دولت داری عدم وجود فرآیند شفاف جانشینی رهبران سیاسی و انتخابات سالم و آزاد... (جمشیدی، الهی دهقی، ۱۳۹۳: ۳۲).

ارتباط بین ایران و منطقه آسیای مرکزی، قبل از اسلام و حتی قبل از پیدایش مسیحیت به وجود آمده است؛ یعنی زمانی که قسمت بزرگی از آسیای مرکزی امروزی، بخشی از تمدن ایرانی بود. با تقلید از نظام آموزش و تربیتی ایرانیان قدیم، آسیای مرکزی به سرعت پیشرفت کردند و به مراکز تعلیم و تربیت دانشمندان بزرگ تبدیل شدند. در دوران اسلامی نیز فرهنگ اسلامی، علوم و فنون، آموزش و پرورش، فلسفه، هنر و ادبیات آسیای مرکزی با بهره گیری از این نظام آموزشی، پیشرفت چشم گیری داشت. حتی در زمان حکومت ترک ها در ایران که از گسترش مذهب شیعه ممانعت می کردند، ایرانیان تاثیر زیادی روی زندگی سیاسی و فرهنگی منطقه داشته اند (سنایی، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۳).

منطقه آسیای مرکزی که طی دو قرن تحت نفوذ روسیه قرار داشت، به صورت تاریخی جزو قلمرو ایران زمین محسوب می شود و به همین سبب اشتراکات تاریخی و فرهنگی بسیاری را با ایران دارا می باشد. فروپاشی اتحاد شوروی و به وجود آمدن پنج کشور مستقل در منطقه آسیای مرکزی، موجب نگاه ایران به منطقه شد. در این بین همجواری تاریخی و فرهنگی ایران با ملل و اقوام منطقه، عاملی مهم در جهت توسعه همکاری های همه جانبه به حساب می آید. با این حال تا کنون به دلایل بی شماری، ایران با قرار گرفتن در جایگاهی مناسب، در برقراری روابط شایسته با کشورهای آسیای مرکزی فاصله دارد (سنایی، ۱۳۹۰: ۲). وجود تجانس ساختاری بین ایران و آسیای مرکزی و ظرفیت های وابستگی آسیای مرکزی نسبت به ایران که بعضا به صورت متقابل عمل می نماید و همچنین فرصت هایی که بر اساس شکاف ناشی از رقابت بازیگران در سطوح محلی، منطقه ای و جهانی به دست می آید، زمینه های نقش آفرینی ایران را بر اساس علائق ژئوپلیتیک در منطقه به وجود می آورد (حافظ نیا و همکاران، ۱۳۸۶: ۸۲).

با وجود اشتراکات فراوان میان ایرانیان و مردم منطقه، هنگامی که کشورهای آسیای مرکزی به استقلال رسیدند، ایران از یک سو در صدد معرفی فرهنگ اسلامی به منطقه برآمد و از سوی

دیگر، پیوندهای فرهنگ و هویت نژادی، قومی و زبانی با مردم آسیای مرکزی را زمینه فعالیت های متنوع فرهنگی قرار داد. در این شرایط، ایران با احساس قربت تاریخی و فرهنگی به آسیای مرکزی با اتخاذ سیاستی واقع بینانه، به بسط مناسبات فرهنگی با این جمهوری ها پرداخته است. چنین می توان اذعان داشت که جایگاه کشورهای آسیای مرکزی در سیاست خارجی ما بسیار مهم می باشند. نخست؛ در نگاه اول این منطقه و کشورهای آن همسایگان ایران و در عین حال همسایه هایی استثنایی و خاص هستند، زیرا از بعد عاطفی و تعلقات روحی به کل فلات قاره و فرهنگ ایران تعلق دارند. دوم؛ این که جدا از رابطه عاطفی تمام این کشورها محاط هستند و راهی به دریاهای آزاد ندارند و در نهایت؛ این همسایه های استثنایی که به تعبیری کشورهای جدیدی هستند، هرچند که به طور سنتی و تاریخی چه به صورت اقوام مختلف یا به عنوان بخشی از مجموعه شوروی پیشین، حضور داشته اند، اما به مفهوم جدید، از سال ۱۹۹۱ پدیدار شده و نهایتاً از این لحاظ همسایه هایی استثنایی هستند که جهان توجه خاصی به آنها دارد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۷). با توجه به این نوع همسایگی، طبیعی است که جایگاه آنها در سیاست خارجی ما مهم باشد. نکته حائز اهمیت این کشورها از نقاط قوت سیاست خارجی ایران به شمار می روند. دلایل این امر این است که علی رغم همه کاستی ها، سیاست خارجی ایران در اینجا با شکست عمده ای روبرو نبوده و مشکل بزرگی ایجاد نکرده است. همچنین جامعه بین المللی سیاست ایران در این منطقه را با احترام و در برخی از آنها با عنوان یک شهروند خوب یاد کرده اند که نشانگر تبعیت ایران از معیارها و قواعد رفتار بین المللی در این منطقه می باشد. همین مسئله نقطه قوتی است که می تواند برای ایران اعتبار کسب نماید؛ البته خود این نکته ناشی از عوامل جغرافیایی و نحوه تعامل در ارتباطات تاریخی ایران با کشورهای آسیای مرکزی است.

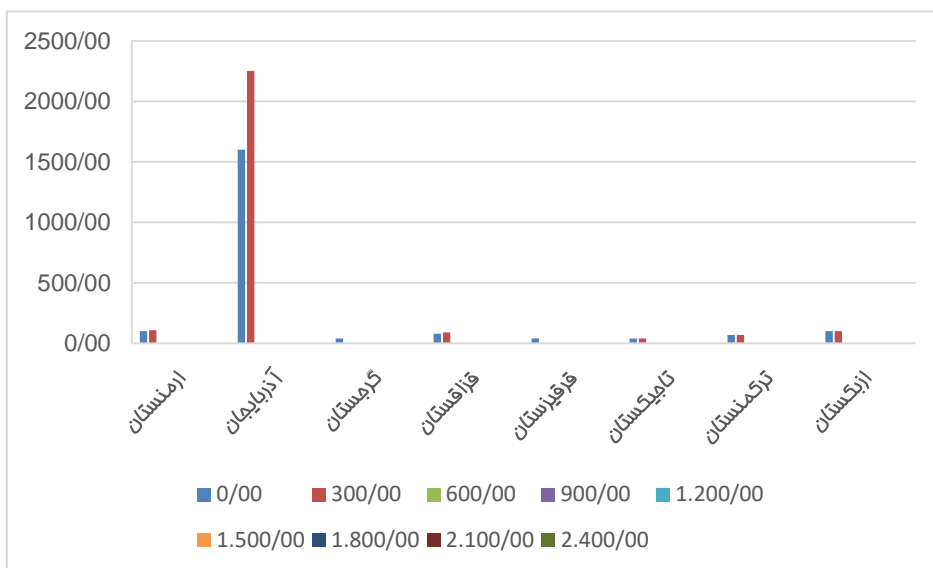
مهمترین حوزه ای که در آن جایگاه این کشورها بسیار برجسته می گردد، حوزه تمدنی است. بی تردید همه کشورهای حوزه آسیای مرکزی در حوزه تمدنی ایران بوده و این موضوع نه تنها به پس از اسلام، که به پیش از اسلام نیز مصداق داشته است. به همین دلیل، مهمترین عامل علقه فرهنگی آنها با ایران، علی رغم ۱۷۰ سال دوری آنها از ایران و ۷۰ سال سیطره کمونیسم، این است که در میدان مغناطیسی تمدن ما قرار داشته اند. در حوزه اقتصادی، این کشورها برای ایران بسیار مهم می باشند، به ویژه آن که کشورهای جدیدی هستند که بازارهایشان چندان شکل گرفته نیست اگرچه هم اکنون تا حدودی شکل پیدا کرده است. البته نباید این نکته را فراموش کرد که امتیاز راه نداشتن این کشورها به آبهای آزاد امکان حضور اقتصادی ایران در این کشورها را پررنگ تر کرده است. در حوزه امنیتی نیز در طی ارتباط ایران با این کشورها خطر جدی شامل ایران نمی گردد. در عین حال آنها شرایطی دارند که هم می توانند در بعد امنیتی

برای ما تهدیدهایی را فراهم کنند و هم فرصت‌هایی را ارائه نمایند. برخی از این کشورها اشتراکات قومیتی با کشور ما داشته که همین موضوع می‌تواند تهدیدی برای ما محسوب گردد اما به دلیل تعاملات بین‌المللی به ویژه در زمینه امنیتی با روسیه به عنوان یک بازیگر اصلی در منطقه جایگاه ویژه‌ای را در حوزه امنیتی می‌تواند داشته باشد (ایراس، ۱۳۹۵).

دوم؛ حجم تعاملات ایران و آسیای مرکزی در بحث گردشگری

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی آسیای مرکزی به عنوان بخشی از گسترده حوزه تمدنی ایرانی جایگاه ویژه‌ای از سیاست خارجی را به خود اختصاص داد. ایران نیز با وجود اشتراکات، پیوندها، فرصتها و مجموعه محدودیتها و موانع داخلی و خارجی سیاست ارتباط با این حوزه را به صورت دو جانبه یا چند جانبه آغاز کرد. اما توفیق ایران برای تأثیر گذاری در منطقه، منوط به گسترش هم‌گرایی و کاهش واگرایی و قدرت‌سازی از طریق همبستگی با واحدهای این منطقه بوده و برای تبدیل شدن به هژمونی منطقه باید همواره به حوزه‌های ایرانی فرهنگی و اقتصادی به خصوص در صنعت گردشگری توجه ویژه داشته باشد. وجود اشتراکات و پیوندهای تاریخی، فرهنگی، سیاسی، امنیتی، اقتصادی و نقش ژئوپلیتیک و نیاز به دستیابی به حقوق اولیه و ذینفع شدن در منافع مشترک و گسترش مناسبات از طریق رونق صنعت گردشگری تحقیق در این رابطه را ضروری می‌نماید: میراث سیاست خارجی ایران در مناطق آسیای و قفقاز در صنعت گردشگری گویای آن است که در شرایط پراشتهاب حاکم بر خاورمیانه عربی توجه بیشتری به مناطق آسیای مرکزی و قفقاز به عنوان یکی از مناطق مهم پیرامونی ایران صورت گیرد. در این راستا، توفیقات مهمی حاصل شد؛ هر چند نقدهایی نیز بر رویکرد و عملکرد سیاست خارجی ایران در این مقطع وارد است که انتظار می‌رود با سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی جامع‌تر اهداف و منافع سیاست خارجی ایران در مناطق آسیای مرکزی و قفقاز بیش از گذشته محقق شود؛ مناطقی که بخش انکارناپذیر از عقبه فرهنگی و تمدنی ایران و نیز بخش مهمی از منطقه آسیای غربی مورد نظر سند چشم‌انداز بیست‌ساله جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴ به شمار می‌رود (مؤسسه مطالعات ایران و اوراسیا، ۱۳۹۶) جمهوری اسلامی ایران به لحاظ دارا بودن تاریخ کهن و موقعیت ژئوپلیتیک جایگاه ویژه‌ای در منطقه آسیای مرکزی دارد و مورد توجه بسیاری از کشورهای همسایه به دلیل اشتراکات فرهنگی به خصوص در صنعت گردشگری قرار دارد. جمهوری اسلامی ایران همچنین به لحاظ قرار گرفتن در یک منطقه آشوب‌ناسته است امنیت داشته و یکی از مواردی است که باعث جذب و گسترش گردشگری می‌شود. در طی چند سال اخیر سازمان میراث فرهنگی گردشگری و صنایع دستی کشور تلاش ویژه‌ای در جهت حفظ و مرمت آثار تاریخی در بسیاری از شهرها نموده است. این خود می‌تواند نشان‌دهنده ارزشمند

بودن آثار فرهنگی تاریخی کشور را در منطقه آسیای مرکزی بازگو نماید. جمهوری اسلامی ایران می بایست در منطقه آسیای مرکزی و قفقاز همه جوانب همکاری های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را با یکدیگر دنبال نماید. زیرا این عوامل مکمل یکدیگر بوده و نادیده انگاشتن یکی از موارد فوق به طور یقین به موفق نشدن عوامل دیگر منتهی خواهد شد. هرچند به باور بسیاری از کارشناسان مهمترین ظرفیت جمهوری اسلامی ایران استفاده از پیشینه تاریخی، زبانی و دینی مشترک است اما نباید این مهم را از نظر دور داشت که این کشورها با مشکلات عدیده سیاسی، امنیتی و قومی روبرو بوده و دولت های آنها به سمت کشورهایی که قصد سرمایه گذاری های اقتصادی و همکاری های امنیتی با آنها را داشته باشند متمایل می گردند. جمهوری اسلامی ایران با سرمایه گذاری های اقتصادی و گسترش روابط سیاسی می تواند پیوندهای حیاتی و استراتژیک را با دولت های منطقه برقرار کرده و به موازات جلب اعتماد دولت ها با استفاده از دیپلماسی فرهنگی که بر پایه مشترکات زبانی، تاریخی و هویتی بنا شده به اقناع مردم منطقه و جذب آنها در حول محور فرهنگ مشترک مبادرت ورزد (بوالوردی، ۱۳۸۵: ۷۶). در این بخش از نوشتار به ظرفیت ها و زمینه های گردشگری میان ایران و کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز می پردازیم.



نمودار ۱: سهم ایران از تعداد گردشگران آسیای مرکزی و قفقاز در سال ۱۳۹۶

منبع: موسسه بین المللی مانیتور (BMI)

همانطور که در نمودار شماره ۱، مشاهده می‌شود، بر اساس آخرین اطلاعات منتشر شده توسط موسسه بین‌المللی مانی‌تور (BMI) در سال ۲۰۱۶، بررسی وضعیت ورود گردشگران خارجی از کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز به ایران بیان‌کننده آن است که از بین کشورهای مورد مطالعه، بیشترین ورود گردشگر خارجی به ایران از آذربایجان بوده است. به نحوی که، آذربایجان با یک میلیون و هفتصد هزار گردشگر (معادل با ۳۵ درصد از کل ورود گردشگران خارجی به ایران)، بیشترین بازدیدکننده را داشته‌اند. یکی از دلایل حضور قابل توجه گردشگران آذری در ایران آن است که برای آذربایجانی‌ها، به ویژه آنهایی که در مناطق مرزی ساکن هستند، ایران کشوری ارزان است و تنها تردد آنها بدون ویزا صورت می‌گیرد، بلکه ایران مقصدی برای خرید و گردشگری سلامت نیز به شمار می‌آید.

همان‌طور که در نمودار شماره ۱، نشان داده شده، مهم دیگر کشورهای منطقه از ورود گردشگر خارجی به ایران تقریباً نزدیک به صفر و بسیار ناچیز است. نگاهی دقیق‌تر به آمار و اطلاعات بین‌المللی در ارتباط با صنعت گردشگری در کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز بیان‌کننده آن است که با وجود آنکه تمایل گردشگران این کشورها در سالهای اخیر به سمت کشورهای خاورمیانه از جمله ایران و امارات متحده عربی افزایش یافته است، اما به نظر می‌رسد برنامه ریزی تبلیغاتی مؤثری از سوی برنامه ریزان برای جذب این گردشگران به سمت کشورمان وجود ندارد.

کشور	رتبه	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تراز	درصد تغییرات
ارمنستان	۷	۳۰۷۰۶	۰/۶۰	۱۶۳۶۹۳	۲/۱۰	۱۳۳۹۸۷	۴۳۳.۱۰
آذربایجان	۲	۹۵۹۶۵۳	۱۸/۷۷	۱۸۲۹۴۳۴	۲۳/۴۴	۸۶۹۷۸۱	۹۰.۶۳
گرجستان	۱۵	۳۱۶۹۱	۰/۶۲	۳۵۹۰۲	۰/۴۶	۴۲۱۱	۱۳.۲۹
قزاقستان	۴۲	۳۳۵۸	۰/۰۷	۲۶۲۰	۰/۰۳	-۷۳۸	-۲۱.۹۸
قرقیزستان	۷۳	۱۰۳۶	۰/۰۲	۷۵۵	۰/۰۱	-۲۸۱	-۲۷.۱۲
تاجیکستان	۳۷	۴۹۹۳	۰/۱۰	۴۰۸۵	۰/۰۵	-۹۰۸	-۱۸.۱۹
ترکمنستان	۶	۱۴۹۹۴۹	۲/۹۳	۱۷۰۹۸۴	۲/۱۹	۲۱۰۳۵	۱۴۰.۳
ازبکستان	۴۴	۱۵۵۹	۰/۰۳	۲۴۷۸	۰/۰۳	۹۱۹	۵۸.۹۵

جدول شماره ۱: آمار گردشگران ورودی از کشورهای قفقاز و آسیای مرکزی سال ۹۶-۹۷

منبع: معاونت گردشگری دفتر برنامه ریزی و حمایت از توسعه گردشگری (بهار ۱۳۹۸)

الف) جایگاه راهبردی منطقه آسیای مرکزی در سیاست گردشگری جمهوری اسلامی ایران

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی امکان بیرون آمدن کشورهای آسیای مرکزی از انزوای فرهنگی و تاریخی فراهم گردید و بدین ترتیب ایران فرصتی برای احیای روابط تاریخی و فرهنگی خود با این منطقه به دست آورد. ایران از اولین کشورهای بود که استقلال این جمهوری ها را به رسمیت شناخت و اقدام به تبادل هیئت های دیپلماتیک خود با آنها نمود. در این راستا، تهران فعالیت های فرهنگی و گردشگری خود را به موازات توسعه و بسط روابط سیاسی بر اساس استفاده از فرصتهای پدید آمده روزهای آغازین استقلال این کشورها آغاز نمود. از دیدگاه تهران، تمدن مشترک اسلامی ایرانی توجیه تاریخی برقراری روابط نزدیک فرهنگی به خصوص گردشگری با کشورهای آسیای مرکزی است. دولت ایران تأکید دارد که فرهنگ ایرانی اسلامی و اشتراکات زبانی، فرهنگی و تاریخی به توسعه روابط دوستانه با این کشورها کمک نموده درک متقابل و برقراری ثبات و هماهنگی منطقه ای را امکان پذیر می سازد. مرزهای فرهنگی و تاریخی ایران فراتر از مرزهای سیاسی این کشور است و داشتن سابقه ای طولانی از حضور فرهنگ غنی ایرانی ایرانیان را وادار میسازد تا مسائل آسیای مرکزی را با علاقه بیشتری دنبال نموده و سعی نمایند تا از اشتراکات تاریخی و هویتی برای توسعه روابط و مناسبات دیگر به خصوص صنعت گردشگری با این جمهوری ها استفاده نمایند (واعظی، ۱۳۸۷: ۲۹۴-۲۹۵). بر این اساس تأکید بر مشترکات میتواند در توسعه همگرایی بیشتر فرهنگی میان ایران و کشورهای آسیای مرکزی تأثیر به سزایی داشته باشد. همگرایی فرهنگی با آسیای مرکزی میتواند موازنه های مثبتی را به سود ایران در مجامع بین الملل رقم بزند و این جمهوری ها را بیش از پیش در مدار سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران قرار دهد. به این ترتیب و از آنجا که دولت های آسیای مرکزی نسبت به گسترش روابط فرهنگی با ایران حساسیت خاصی از خود نشان نمی دهند، باید ضمن اجتناب از ملی گرایی فارسی به منظور جلوگیری از برانگیخته شدن احساسات ملی گرایانه ضدایرانی در آسیای مرکزی و تحریک رقبا، به گونه ای ظریف و هوشمندانه اقدام به تقویت قدرت ایران از طریق اقدامات نرم افزاری در جمهوری های منطقه نمود (عزیزی، ۱۳۹۳). در این میان «دیپلماسی عمومی مهمترین ابزاری است که می تواند در زمینه توسعه قدرت نرم و به تبع آن گسترش نفوذ ایران در آسیای مرکزی به کار آید. در این چارچوب، می توان به طور خاص مواردی همچون تقویت نمایندگی های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در کشورهای آسیای مرکزی تشکیل و تقویت انجمن های دوستی و برگزاری هفته های فرهنگی در این کشورها جهت شناساندن ظرفیت های فرهنگی کشور و ایجاد تعامل با افکار عمومی این کشورها، انتشار و توزیع روزنامه و ایجاد کانال های خبری رسانه ای به زبانهای منطقه، برنامه

های تبادل استاد و دانشجو و همکاری های علمی پذیرش گردشگران خارجی و تشویق به مسافرت به منطقه جهت انتقال فرهنگی ایجاد و تقویت مؤسسات ایران شناسی و زبان شناسی را از جمله سیاستهای دانست که پیگیری آنها می تواند به توسعه قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در منطقه منجر شود (عزیزی، ۱۳۹۳).

آمار گردشگران ورودی به کشور از منطقه آسیای مرکزی و قفقاز در سال ۱۴۰۱

نام کشور	تعداد
آذربایجان	183,137
ازبکستان	1,474
تاجیکستان	5,316
ترکمنستان	17,129
قرقیزستان	1,675
قزاقستان	2,889
مجموع	211,620

جدول شماره ۲

منبع: وزارت میراث فرهنگی گردشگری و صنایع دستی

با این وجود باید گفت که به رغم وجود پیوندهای مشترک و عمیقی که بین ایرانیان و مردم این منطقه و نیز با وجود امضای توافق نامه های متعدد فرهنگی بین طرفین سطح تعامل فرهنگی در حوزه گردشگری جمهوری اسلامی ایران با کشورهای این منطقه چندان قابل ملاحظه نبوده است. این عدم توجه فرهنگی موجب می گردد که ایران فرصتهای طلایی را در منطقه از دست داده و از میزان موفقیت ایران با حضور قدرت های منطقه ای و فرامنطقه ای در منطقه کاسته شود. اتخاذ سیاست چند جانبه گرایی از طریق ایجاد و توسعه ساختارها و سازمانهای چند جانبه به منظور تشویق و تقویت منطقه گرایی و همگرایی منطقه ای از جمله رویکردهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران در منطقه آسیای مرکزی است. با توجه به موقعیت ژئوپلیتیک و وسعت اهمیت اقتصادی و توان نظامی ایران امکان ایفای نقش محوری در تشکل های منطقه ای در آسیای مرکزی و دریای خزر را دارا است (عزیزی، ۱۳۹۳).

بر این اساس در جهت شناسایی جایگاه راهبردی ایران در کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز به بیان نقاط قوتی که تاثیر بسزایی در گسترش مناسبات و متاثر در صنعت گردشگری است

می‌پردازیم:

- برخورداری ایران از کوتاه‌ترین امن‌ترین و با صرفه‌ترین کانال ارتباطی با آبهای آزاد؛
- قرار گرفتن جا ایران میان دو منطقه بسیار مهم و استراتژیک سواحل مکران و آسیای مرکزی؛
- توانایی و ظرفیتهای ایران جهت اجرای پروژه‌های مشترک؛
- نشستهای مشترک مقامات ایران با مقامات ترکمنستان و قزاقستان در جلسات مربوط به کشورهای حاشیه خزر؛
- برخورداری ج.ا.ایران از نیروی انسانی ماهر در فناوری نفتی و سیستم حمل و نقل نسبتاً توسعه یافته؛
- برخورداری ج.ا.ایران از زیرساختهای کشتیرانی و همچنین بنادر و پالایشگاهها؛ وجود نهادها و سازمانهای فرهنگی ج.ا.ایران در آسیای مرکزی و استقرار نظام اسلامی در ایران با توجه به مسلمان بودن کشورهای منطقه (حجازی، ۱۴۰۰: ۱۶۰).
- با توجه به نقاط مثبت و متاثر در گسترش روابط ایران با کشورهای منطقه، بالاخص جذب گردشگر و توریست از کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز نقاط ضعفی نیز عامل ایجاد چالش‌ها و موانعی در گسترش این صنعت مهم در ایران شده است که با مرتفع نکردن آنها چشم‌انداز روشنی در خصوص رشد و توسعه این مهم در گسترش روابط با کشورهای منطقه نخواهیم داشت. برای درک روشن‌تر از موانع به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم.
- فقدان یک استراتژی کلان در منطقه آسیای مرکزی؛
- فقدان یک رسانه کارآمد به منظور تأثیرگذاری فرهنگی بر روی مردم؛
- عدم اولویت و نداشتن جایگاه برجسته کشورهای این منطقه در سیاست خارجی ج.ا.ایران
- فقدان سیاستهای مدون ایران در منطقه آسیای مرکزی و حرکت در محدوده سیاست خارجی روسیه؛
- بی‌توجهی به نقش توریسم و صنعت گردشگری بین ایران و کشورهای منطقه فقدان نهادهای مردمی و غیر دولتی ج.ا.ایران در منطقه؛
- ناتوانی در حل اختلاف با روسیه در زمینه ژئوپلیتیک انرژی به ویژه ترانزیت و انتقال انرژی منطقه؛
- بی‌توجهی به زبان فارسی به عنوان میراث مشترک ایران و مناطق فارسی‌زبان کشورهای منطقه؛
- کم‌توجهی به مشترکات، تاریخی، مذهبی، فرهنگی، قومی و نژادی بین ایران و

کشورهای منطقه؛

- عدم آشنایی با تحولات و جریانهای فرهنگی موجود در منطقه؛
- اعزام برخی نمایندگان و رایزنان فرهنگی که شناخت دقیق و درستی از منطقه ندارند؛
- کم توجهی وزارت امور خارجه به دیپلماسی عمومی و فرهنگی در منطقه آسیای مرکزی و فقدان فهم و درک مشترک فرهنگی بین مردم ایران و مردم منطقه آسیای مرکزی (میرفخرایی و فیروزمندی، ۱۳۹۶: ۴۴۰).

ب) نگاه مردمان کشورهای آسیای مرکزی به ایران در صنعت گردشگری

مردمان کشورهای آسیای مرکزی دارای تمدن و فرهنگ و تاریخی بسیار غنی هستند. آنها روزی عضوی از ایران بزرگ فرهنگی محسوب میشدند؛ اما امروز برای یافتن هویت فرهنگی خود باید به ایران سفر کنند و از طرفی به دلیل نداشتن اطلاعات کافی از جمهوری اسلامی ایران کمتر به گردشگری به این کشور علاقه مند هستند. با توجه به اتفاقات پیش آمده در چند سال اخیر در منطقه آسیای مرکزی نگاه مردم کشورهای این منطقه به جمهوری اسلامی ایران بسیار نامطلوب شده است. تأثیر سیاست گردشگری بر دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آسیای و حضور گردشگر از این مناطق هنوز چندان چشمگیر نیست.

به دلیل کم کاری بسیاری از نمایندگان فرهنگی ما در این کشورها برای معرفی کشور ایران به مردمان این مناطق و ارائه نامطلوب وسایل فرهنگی و آموزشی به این کشورها اغلب با مشکل بی اطلاعی از جانب مردمان این مناطق روبه رو هستیم که باعث بی توجهی مردمان این مناطق به ایران میگردد. منطقه آسیای مرکزی بخصوص کشور ایران هم به لحاظ موقعیت جغرافیایی و هم به لحاظ فرهنگی دارای اهمیت بسزایی برای قدرت های منطقه است و منزوی کردن ایران در منطقه یکی از راههای دستیابی به، فرهنگ تاریخ و منابع آن محسوب می شود. از این رو اهمیت به موضوع گردشگری در منطقه آسیای مرکزی با پیوند تاریخی و فرهنگی که با جمهوری اسلامی ایران دارند، می تواند موجب گسترش روابط و تأمین امنیت منطقه گردد (باقری مقدم، ۱۳۹۴ ۳۸-۳۶). از دیگر عواملی که سبب اهمیت یافتن ایران در صنعت توریسم در میان کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز به چشم می خورد، توریسم بهداشت و داشتن شرایط ویژه ایران برای کشورهای مزبور می باشد.

بر اساس اعلام سازمان جهانی گردشگری، به استفاده از هرگونه خدمات در مکانی بیرون از محل سکونت که موجب بهبود یا افزایش سلامتی و بهتر شدن روحیه فرد شود، توریسم درمانی گفته می شود. طبق آمار سازمان بهداشت جهانی، تا سال ۲۰۱۱ میلادی، مقوله توریسم درمانی سالانه در حدود ۵۰ میلیارد دلار برای کشورهایی که میزبان بوده اند، سودآور بوده و این مسئله

برای ایران هم صدق می‌کند. ایران در حال حاضر توانسته در زمینه گردشگری پزشکی جایگاه نسبتاً خوبی را در میان کشورهای آسیای مرکزی به دست آورد، اما گسترش این امر نیاز به همکاری بیشتری دارد.

ایران به طور میانگین سالانه توانایی جذب یک میلیون توریست پزشکی را دارد و این یعنی هفت میلیارد دلار به واسطه این صنعت وارد کشور خواهد شد. محقق شدن این مسئله نیازمند انجام اقداماتی همانند تسهیل مقدمات ورود توریست به کشور، معرفی مراکز درمانی خوب و نظارت بر آنها است.

یکی از مهم‌ترین و بهترین مزایای گردشگری پزشکی در ایران را می‌توان در مواردی چون؛ پایین بودن هزینه درمان، پزشکان ماهر و باتجربه، آب درمانی، نمک درمانی، لجن درمانی دانست و اما باز هم برای توسعه این صنعت مهم و افزایش ارزشوری کشور نیاز به تمهیدات خاصی است که باید مورد توجه قرار گیرد. از جمله مواردی که باید در این خصوص بیشتر مورد توجه قرار گیرد توجه به ظرفیت‌ها و افزایش آن در کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز است.

ج) ظرفیتهای دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آسیای مرکزی

دیپلماسی فرهنگی به عنوان یک رسم و یک روش صدها سال سابقه دارد. همه سیاحان، مسافران، معلمان و هنرمندان را میتوان نمونه‌هایی از سفیران غیر رسمی یا دیپلمات‌های فرهنگی اولیه به حساب آورد (دهشیری، ۱۳۹۳: ۱۸). ابزارهایی که فرهنگ برای فراگیری مهیا می‌نماید شامل، «تاریخ فرهنگی»، «زمینه اجتماعی» و «زبان» است (همتی ۱۳۹۵: ۴). بنابراین از طریق ابزارهای آموزشی و تاکید بر تعلقات مشترک به زبان فارسی و تاریخ فرهنگی مشترک میان ایران و کشورهای آسیای مرکزی می‌توان امکان ساخت منافع مشترک و احساس نزدیکی طرفین با تصویر سازی مثبت در اذهان دو ملت را فراهم ساخت (دهشیری و طاهری، ۱۳۹۵). در واقع یکی مهمترین مسائل در سیاست گذاری فرهنگی در جوامع امروزی این است که چگونه می‌توان از فرهنگ خودی و سنن بومی محافظت کرد. سریع‌ترین و کاربردی‌ترین راه حلی که معمولاً سیاستگذاران امور فرهنگی به آن دست می‌یابند تاریخ است. در واقع تاریخ یکی از منابع اصلی تغذیه فرهنگی به شمار می‌آید (اشتریان، ۱۳۹۱: ۴۱). جمهوری اسلامی ایران نیز به عنوان قدرتی منطقه‌ای با برخورداری از موقعیتی استراتژیک و ژئواکونومیک از این قاعده مستثنی نبوده و برای تامین نیازهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای بر یک دیپلماسی فعال و کارآمد تاکید داشته است. ظرفیت‌های مهم دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آسیای مرکزی عبارت است از:

الف) ظرفیت‌های فرهنگی و علمی: بعد فرهنگی و علمی ایران در مواردی چون زبان و

ادبیات فارسی، مبادله استاد و دانشجو و توریسم قابل ملاحظه است. در این میان مراکز فرهنگی در خارج از کشور از اهمیت بسزایی برخوردارند. ارائه تصویری درست از انقلاب و نظام برای مردم دنیا و همچنین مسئولان کشورها یکی از وظایف مهم و کارهای بزرگ سفیران فرهنگی است. همچنین تقویت عناصر تمدن ایرانی همچون اسطوره‌ها آیین‌های کهن زبان و فرهنگ به ویژه در آسیای مرکزی که در حوزه تمدنی ایران قرار دارد می‌تواند موجب نفوذ هرچه بیشتر ایران در میان مردمان این مناطق شود (ملکی، ۱۳۸۷). از جمله ظرفیت‌های فرهنگی موضوع زبان فارسی است. برخی از اقوام؛ مردم کشور تاجیکستان عموماً فارس زبان اند و تکلم به زبان فارسی دری در میان ایشان رواج کامل دارد. اقوامی که به زبان فارسی آشنا هستند در کشور ترکمنستان به ویژه در اطراف عشق آباد و مرو و همچنین در کشور ازبکستان در شهرهای سمرقند و بخارا ساکن هستند. در قزاقستان و قرقیزستان نیز برخی به زبان فارسی گفتگو می‌کنند. این در حالی است که تعداد کلمات ولغات فارسی در زبان بومی آن منطقه نیز فراوان است (بخشی، ۱۳۹۱).

ب) ظرفیتهای ایدئولوژیکی: با توجه به اینکه حکومت ایران بر مبنای ایدئولوژی اسلام تشکیل شده کارآمدی آن در جهان کنونی به ویژه در جهان اسلام جاذبه‌های بی نظیری را ایجاد کرده است. در واقع یکی از مؤلفه‌های تولید کننده یا تقویت کننده قدرت ترم یک کشور، جذابیت ارزش‌ها و مطلوبیت‌های سیاسی و ماهیت ایدئولوژیک یک کشور است (بخشی، ۱۳۹۱).

ج) ظرفیتهای ژئوپلیتیکی: یکی از مهمترین محدودیت‌هایی که کشورهای آسیای مرکزی با آن مواجه اند محصور بودن در خشکی و عدم دسترسی به آبهای آزاد است که از یک سو ارتباط تجاری این کشورها با بازارهای بین‌المللی را محدود کرده و فرصت‌های بسیاری را جهت رشد اقتصادی از آنان سلب کرده است. از سوی دیگر برای آن دسته از کشورهای منطقه که دارای ذخایر انرژی هستند، محدودیت‌هایی را در زمینه انتقال انرژی به بازارهای جهانی ایجاد کرده است (اخوان کاظمی، ۱۳۹۰: ۸). همین عامل باعث شد تا این کشورها درصدد برآیند تا با برقراری روابط با همسایگان خود هم‌شرکای تجاری و اقتصادی جدیدی یافته و هم از طریق این کشورها، به بازارهای بین‌المللی دسترسی پیدا کنند. بدون شک در این رابطه ایران به عنوان یکی از اولین و مهمترین گزینه‌ها مورد توجه رهبران کشورهای آسیای مرکزی قرار گرفته است. در حقیقت در این راستا باید از اهمیتی دوجانبه سخن گفت که دو طرف این رابطه را برای یکدیگر با اهمیت ساخته است. آسیای مرکزی به صورت بالقوه مکان مناسبی برای جذب سرمایه گذاری ایران و در نهایت بازار مناسبی برای فروش کالاهای ایرانی و سرمایه‌گذاری شرکت‌های بزرگ ایرانی است (بهشتی پور، ۱۳۸۹).

گردشگری یکی از پردرآمدترین منابع مالی برای هر کشوری محسوب می‌شود. کشورهایی

که به لحاظ تاریخی، فرهنگی و تمدنی از ریشه عمیقی برخوردار هستند صنعت گردشگری در آنجا بسیار رونق دارد. جمهوری اسلامی ایران نیز در صنعت گردشگری از این حیث مستثنی نیست. ایران با منطقه آسیای مرکزی دارای پیشینه بسیار عمیق و مهم فرهنگی می باشد و این می تواند یکی از مسائل مهم در رونق صنعت گردشگری برای ایران محسوب گردد. اما این صنعت هم دارای عوامل و موانعی است که یکی از آنها مسأله ایران هراسی در منطقه است که طی چند سال اخیر توسط قدرت های بزرگ همچون آمریکا و اسرائیل ایجاد شده است. جمهوری اسلامی ایران به دلیل قرار گرفتن در یک منطقه پر از آشوب و ناامن در عین حال خود دارای امنیت کامل است و موج جدیدی که در منطقه آسیای مرکزی در حال شکل گیری است، مسأله ایران هراسی است. رژیم صهیونیستی در بسیاری از کشورهای آسیای مرکزی به خصوص ازبکستان، قزاقستان، قرقیزستان و تاجیکستان دارای نمایندگان و سفیرانی است و با به راه انداختن موج ایران هراسی در منطقه سعی در منزوی کردن ایران را دارد و با هدف قرار دادن تاریخ و فرهنگ ایرانی تلاش گسترده ای در ناامن کردن منطقه و بدبین کردن این کشورها به ایران را دارد. یکی دیگر از موانع هزینه بالای سفرهای خارجی به ایران از منطقه آسیای مرکزی است. به دلیل اینکه عمدتاً کشورهایی همچون تاجیکستان، قزاقستان و قرقیزستان کشورهای ثروتمندی نیستند و از طرفی هزینه رفت و آمد و اقامت در ایران بسیار بالاست کمتر از منطقه آسیای مرکزی شاهد حضور گردشگران به کشور هستیم. همچنین به دلیل نبود نیروی آموزش دیده در جهت ارائه خدمات به گردشگران برای راهنمایی در سطح شهرها و نبود هتل های مرغوب و مکان های اسکان مناسب در سطح شهرها، می تواند در موانع نارضایتی و در نهایت کاهش گردشگر به ایران باشد. یکی دیگر از موانع فراروی همکاری های گردشگری ایران و کشورهای آسیای مرکزی تقدم مسائل سیاسی بر مسائل فرهنگی است. بسیاری از کشورهای منطقه آسیای مرکزی برای تأمین مواد مورد نیاز خود و تجارت با اروپا و غرب باید از ایران عبور کنند، زیرا یکی از سهل الوصول ترین راه هاست تا به آبهای آزاد دسترسی داشته باشند؛ اما به دلیل مسائل ساسی پیش آمده در منطقه و سلطه غرب و عربستان در آسیا علاوه بر ایجاد جو ایران هراسی در منطقه با در اختیار قرار دادن شرایط بهتر برای رفع نیازها به این کشورها از جمله تاجیکستان که با جمهوری اسلامی ایران نیز علاوه بر اشتراک فرهنگی و تاریخی اشتراک زبانی هم دارد باعث شده است تا کمتر از کشور تاجیکستان با ایران گردشگر داشته باشیم. وقتی مسائل سیاسی مقدم بر مسائل فرهنگی کشوری قرار گیرد موجب می شود تا بسیاری از اشتراکات و روابط از میان رفته و همچنین به دلیل کم کاری بسیاری از نمایندگان فرهنگی ما در این کشورها برای معرفی کشور ایران به مردمان این مناطق و ارائه نامطلوب وسایل فرهنگی و آموزشی به این کشورها اغلب با مشکل بی اطلاعی از جانب مردمان این مناطق روبرو باشیم.

این امر موجبات بی توجهی مردمان این مناطق به ایران را در بر داشته است. منطقه آسیای مرکزی به خصوص کشور ایران هم به لحاظ موقعیت جغرافیایی و هم به لحاظ فرهنگی دارای اهمیت بسزایی برای قدرت های منطقه است و مزوی کردن ایران در منطقه یکی از راه های دستیابی به فرهنگ تاریخ و منابع آن محسوب می گردد. از این رو اهمیت به موضوع گردشگری در منطقه آسیای مرکزی با پیوند تاریخی و فرهنگی که با جمهوری اسلامی ایران دارند، می تواند موجب گسترش روابط و تامین امنیت منطقه شود(باقری مقدم، ۱۳۹۴: ۳۹-۲۳). در منطقه، کشور ایران یک مقصدی معتبر و مطمئن برای گردشگران سلامت شناخته شده است. در سال ۲۰۱۲، ۳۰۰۰۰ نفر برای دریافت خدمات پزشکی و همینطور در سال ۲۰۱۵ تقریباً بین ۱۵۰۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰۰ گردشگر سلامت به ایران آمدند و انتظار می رود این رقم در سال ۲۰۲۵ به بیش از ۵۰۰۰۰۰ نفر در سال برسد. کشور ایران در مقایسه با رقبای منطقه ای خود از جمله ترکیه، امارات و عربستان سعودی هزینه کمتری در قبال ارائه خدمات درمانی با کیفیت دریافت می کند و در اولویت بالاتری برای گردشگری سلامت قرار دارد. گردشگران سلامتی که ایران را مقصد خود انتخاب میکنند بیشتر از کشورهای جمهوری آذربایجان، عراق، ترکمنستان، افغانستان، کویت، سوریه، لبنان، بحرین و ترکیه هستند. باید بدانیم که ایجاد زیرساخت های مناسب و تمرکز بر ارائه خدمات درمانی باکیفیت و مسئولیت پذیری کادر درمان در فرایند مدبکال توریسم موجب رشد و پیشرفت توریسم درمانی در ایران و توسعه صنعت گردشگری خواهد شد.

سوم؛ علل ضعف تبادلات حجم گردشگری ایران و آسیای مرکزی و قفقاز:

الف) ضعف در دیپلماسی فرهنگی میان ایران و کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز

دیپلماسی فرهنگی از مهم ترین اشتراکات میان ایران و آسیای مرکزی و قفقاز می باشد. چراکه بر پایه دیپلماسی فرهنگی می توان به راحتی به منطقه راه یافت و به سمت اهداف مورد نظر حرکت کرد؛ اما با کمی تامل در می یابیم هنوز برنامه ای جامع، منسجم و شفاف در زمینه حضور در منطقه در خصوص توسعه تبادلات گردشگری تدوین نگردیده است و با گذشت بیش از دو دهه از استقلال کشورهای منطقه، هنوز به صورت سلیقه ای و محدود در خصوص امر گردشگری با تکیه بر گسترش فرهنگ ایرانی در آسیای مرکزی و قفقاز مبادرت می گردد. این در حالی است که رقبای جمهوری اسلامی ایران با اختصاص بودجه های قابل توجه و اقدامات برنامه ریزی شده و دقیق مانند تأسیس دانشگاه، اعطای بورس تحصیلی، تأسیس شبکه های ماهواره ای مختص منطقه و آموزش گسترده زبان خود به صورت مقتدرانه فرهنگ منطقه را به سود خود تغییر می دهند. در این میان بیشترین توجهات به توسعه بخش های آموزشی رسانه ای و امور دینی معطوف می گردد. زیرا این بخش ها تمامی اقشار جامعه را پوشش می دهند

(یونسی، ۱۳۸۶: ۵۳) نگاهی اجمالی به اقدامات کشورهای رقیب جمهوری اسلامی ایران در منطقه نشان می‌دهد عمده فعالیت‌های این کشورها در حوزه دیپلماسی فرهنگی در بخش‌های آموزشی به ویژه دانشگاه‌ها و مدارس جهت شکل دادن به افکار دانش‌آموزان دانشجویان و همچنین اساتید و معلمان و در حوزه‌های رسانه‌های جمعی به ویژه رسانه‌های صوتی و تصویری با هدف نفوذ در میان عامه مردم و نیز در زمینه‌های دینی و مذهبی تمرکز دارد. در حال حاضر سهم هنر و به ویژه هنرهای دستی ایران با وجود تنوع، کیفیت و زیبایی‌اشگفت‌انگیز خود در بازارهای جهانی بسیار اندک است و روزه روز نیز بر کمیت و کیفیت رقبا ما در این صحنه افزوده می‌شود. فرش، صنایع دستی، مفاخر ادبی، اسطوره‌های ایرانی، خط فارسی و موسیقی سنتی ایرانی گرچه هنوز از جایگاه والایی در عرصه جهانی برخوردارند اما رتبه این جایگاه همانند سابق نیست و بخشی به خاطر سیاست‌گذاری‌های غلط و بخشی به دلیل تحرک بیشتر رقبا و فهم بهتر آنان از اهمیت اثرگذاری‌های اقتدار نرم یک کشور می‌باشد (گلشن پژوه، ۱۳۸۷: ۹۵). در حقیقت نکته اصلی اینجاست که این ابزارها هرچند هنوز معتبر و کارآمدند اما دیگر همانند سابق تعیین‌کننده نیستند. شاید به دلیل همین ضعف و تا حدودی رخوت داخلی است که مصادره فرهنگی مولانا، نظامی، رودکی و ابن سینا توسط کشورهای همسایه استفاده از نقشه‌ای بدیع ایرانی در فرش‌های چینی و پاکستانی بسته‌بندی زعفران ایرانی در اسپانیا برداشت‌های ادبی از تمثیل‌ها و اسطوره‌های ایرانی به زبان و شیوه دیگران و بسیاری موارد دیگر ما را به خود نیاورده و ما را حساس نمی‌کند. ما باید درک کنیم دیگران در حال سرقت مؤلفه‌های عمیق و عظیم اقتدار نرم ما هستند و ما ساکت بر جای نشسته ایم و تصور می‌کنیم هرگاه اراده کنیم خواهیم توانست با همان اقتدار دیگران را جذب خود و خواسته‌های خویش نماییم. این کم‌کاری در حوزه تبلیغ و فعالیت‌های مذهبی نیز محسوس است. در حال حاضر باوجود مخارج عظیم تربیت و اعزام مبلغ هم‌چنین چاپ و انتشار کتب اسلامی، معدود سازمان یا نهاد ایرانی و اسلامی در سطح جهان وجود دارد که متناسب با ظرفیت‌های نشات‌گرفته از تلفیق ایرانیت و اسلامیت توانسته باشد نقش بسزایی را در جذب قلوب و همراهی افکار عمومی جهانیان با نظام جمهوری اسلامی ایران ایفا نماید، حتی این امر در حوزه صرفاً مذهبی، باوجود درخشش حوزه علمیه قم در راهبری تفکرات شیعی به اندازه برخی از مراکز رقیب نیست؛ نتیجه این امر آن است که غیر از استثناهایی ناکافی اغلب همراهی‌ها و جذب‌ها به فرهنگ ایرانی و اسلامی نظام متناسب با ظرفیت عظیم موجود فرهنگ ما نبوده در زمان‌های مقتضی که نیاز به همراهی همفکران و همراهان مذکور در عرصه بین‌المللی در جهت حمایت از منافع نظام جمهوری اسلامی ایران می‌باشد در حدی مطلوب که بتواند به عنوان ابزاری از اقتدار نرم ایران در صحنه جهانی ایفای نقش کند نمی‌باشد (گلشن پژوه، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

ب) ضعف در جایگاه راهبردی ایران در سیاست گردشگری منطقه آسیای مرکزی و قفقاز

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، امکان در انزوای فرهنگی و تاریخی کشورهای آسیای مرکزی فراهم گردید. بدین ترتیب ایران فرصتی برای احیای روابط تاریخی و فرهنگی با این کشورها را یافت؛ در این راستا، تهران فرصتی یافت تا فعالیت‌های فرهنگی را با علاقه بیشتری دنبال نموده و برای توسعه روابط و مناسبات با این جمهوری‌ها متحد گردد (واعظی ۱۳۸۷: ۲۹۵-۲۹۴). بر این اساس توسعه صنعت گردشگری در همگرایی بیشتر فرهنگی میان ایران و کشورهای آسیای مرکزی تأثیر به‌سزایی داشته باشد. همگرایی فرهنگی با آسیای مرکزی می‌تواند موازنه‌های مثبتی را به سود ایران در مجامع بین‌المللی رقم زده و این جمهوری‌ها را بیش از پیش در مدار سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران قرار دهد. به این ترتیب و از آنجا که دولت‌های آسیای مرکزی نسبت به گسترش روابط فرهنگی با ایران حساسیت خاصی از خود نشان نمی‌دهند، باید ضمن اجتناب از ملی‌گرایی فارسی به منظور جلوگیری از برانگیخته شدن احساسات ملی‌گرایانه ضدایرانی در آسیای مرکزی و تحریک رقبا، به گونه‌ای ظریف و هوشمندانه اقدام به تقویت قدرت ایران از طریق اقدامات نرم‌افزاری در جمهوری‌های منطقه نمود (عزیزی، ۱۳۹۳). در این میان دیپلماسی عمومی مهم‌ترین ابزاری است که می‌تواند در زمینه توسعه قدرت نرم و به تبع آن گسترش نفوذ ایران در آسیای مرکزی به کار آید. در این چارچوب می‌توان به طور خاص مواردی همچون تقویت نمایندگی‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در کشورهای آسیای مرکزی، تشکیل و تقویت انجمن‌های دوستی و برگزاری هفته‌های فرهنگی در این کشورها جهت شناساندن ظرفیتهای فرهنگی کشور و ایجاد تعامل با افکار عمومی این کشورها انتشار و توزیع روزنامه و ایجاد کانال‌های خبری رسانه‌ای به زبان‌های منطقه، برنامه‌های تبادل استاد و دانشجو و همکاریهای علمی پذیرش گردشگران خارجی و تشویق به مسافرت به منطقه جهت انتقال فرهنگی ایجاد و تقویت مؤسسات ایران‌شناسی و زبان‌شناسی را از جمله سیاست‌های دانست که پیگیری آنها می‌تواند به توسعه قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در منطقه منجر شود (عزیزی، ۱۳۹۳).

با این وجود باید گفت که به رغم وجود پیوندهای مشترک و عمیقی که بین ایرانیان و مردم این منطقه و نیز با وجود امضای توافق‌نامه‌های متعدد فرهنگی بین طرفین سطح تعامل فرهنگی در حوزه گردشگری جمهوری اسلامی ایران با کشورهای این منطقه چندان قابل ملاحظه نبوده است. این عدم توجه فرهنگی موجب می‌گردد که ایران فرصت‌های طلایی را در منطقه از دست بدهد و از میزان موفقیت ایران با حضور قدرت‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای در منطقه کاسته شود. اتخاذ سیاست چندجانبه‌گرایی از طریق ایجاد و توسعه ساختارها و سازمان

های چند جانبه به منظور تشویق و تقویت منطقه گرایی و همگرایی منطقه ای از جمله رویکردهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران در منطقه آسیای مرکزی است. با توجه به موقعیت ژئوپلیتیک، وسعت اهمیت اقتصادی و توان نظامی ایران امکان ایفای نقش محوری در تشکل های منطقه ای در آسیای مرکزی و دریای خزر را دارا است (عزیزی، ۱۳۹۳).

ج) تاثیرات نفوذ و حضور قدرت های دیگر در منطقه آسیای مرکزی و قفقاز

ایران نیز کشوری است که به واسطه اشتراکات تاریخی، قومی، زبانی و دینی از یک سو و همسایگی با آسیای مرکزی از دیگر سو منافع بیشماری را برای خود در این منطقه متصور کرده است. تهران نیز به مانند پکن و مسکو حضور، ایالات متحده آمریکا و ناتو در آسیای مرکزی را تهدیدی علیه امنیت ملی خود دانسته و همواره مخالفت خود را با این مسئله عنوان کرده است. تلاش برای عضویت کامل در سازمان همکاری شانگهای به باور برخی اقدامی برای تشکیل جبهه ضد غربی برای مقابله با حضور و نفوذ ایالات متحده و ناتو به شمار می رود که نوید بخش تشکیل بلوکی شرقی با محوریت -پکن- مسکو تهران در جهت مقابله با روند یک جانبه گرایی ایالات متحده در سطح نظام بین الملل می باشد (یزدانی و تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۴۸-۴۷). تهران همچنین نگران است که با حضور ایالات متحده آمریکا در آسیای مرکزی، امنیت و منافع آن از سوی نیروهای نظامی آمریکایی مستقر در کشورهای همسایه افغانستان و عراق و مرزهای شمالی و جنوبی منافع و امنیت ملی خود مورد تهدید قرار گیرد (Cornell, 2003: 3).

سازمان پیمان اتلانتیک شمالی مهمترین سازمان فرامنطقه ای است که به دنبال استراتژی حرکت به سوی شرق در پی گسترش نفوذ خود در منطقه آسیای مرکزی می باشد. اهمیت این موضوع به حدی است که این اقدام همچنین از جمله مهم ترین نگرانی امنیتی دو قدرت عمده منطقه یعنی چین و روسیه به همراه جمهوری اسلامی ایران می باشد. مسئله ای که از نقطه نظر استراتژیک عامل تشدید رقابت در قالب بازی بزرگ جدید نیز به شمار می رود. همین موضوع و عوامل سبب شده است تا نگاهی متفاوت در خصوص حضور و نفوذ ایران در کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز بالاخص در گسترش صنعت گردشگری میان آنها ایجاد شود. البته شایان ذکر است حضور و نفوذ قدرت های دیگر در این منطقه تاثیراتی را در کم رنگ شدن روابط ایجاد کرده است که به برخی از این عوامل اشاره می نمایم.

الف) نگاه ایدئولوژیک به فرهنگ ایرانی از نگاه کشورهای منطقه: متأسفانه در سالهای اخیر به دلیل تبلیغات منفی گستردهای که غربی ها علیه ایران داشته اند تأثیر منفی بر روابط ایران با جهان خارج به ویژه همسایگان شمالی گذاشته است. در واقع در پی اسلام هراسی که به صورت عام تبلیغات منفی می شود به طور خاص تر ایران هراسی و شیعه هراسی

نیز وجود دارد. این بدان معناست که ایران هرچایی پا می‌گذارد حتی به نیت اقدامات فرهنگی، به بنیادگرایی اسلامی متهم می‌شود. به طوری که در کشوری مثل تاجیکستان که فارسی زبان است و نزدیک‌ترین کشور به ایران در این زمینه محسوب می‌شود حتی به ایران اجازه احداث مسجد و مدرسه داده نمی‌شود در حالی که ترکیه اقدامات گسترده‌ای را در این کشور انجام داده است. ایدئولوژیک شدن فرهنگ ایرانی چالش مهمی را برای ایران دارد که اگر به آن توجه نشده و در پی رفع آن برنایسیم به منزوی تر شدن ایران در منطقه می‌انجامد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۷).

ب) اسلام شیعی به عنوان چالشی در برقراری روابط: بی تردید اسلام‌گرایی را باید به عنوان مؤلفه مهم هویت مشترک جمهوری اسلامی ایران با کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز قلمداد کرد. ولی به توجه به رشد رادیکالیسم و همچنین اسلام دولتی در این منطقه و پاره‌ای عوامل دیگر (از جمله اعمال فشار واشنگتن و تلاویو بر کشورهای منطقه برای تأثیر بر روابط و مناسبات آنها با ایران، نگاه این کشورها در سطح داخلی به اسلام و اسلام‌گرایی به عنوان یک تهدید جدی، ستیز مستمرشان با اسلام و پافشاری بر حذف اسلام و اسلام‌گرایی از عرصه مناسبات خود با ایران نشان می‌دهد که تمسک به اسلام به عنوان یک فرصت در گسترش روابط مناسبات با آنها دشوار و نیازمند تدبیر و زیرکی است. جمهوری اسلام ایران تاکنون، کمک‌های زیادی در جهت اسلام‌گرایی در این منطقه کرده است، در عمل با وجود دولت‌های سکولار از رقبای خود در عرصه‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی عقب مانده است. به سبب حساسیت‌های نظام‌های سیاسی منطقه به دین‌گرایی به عنوان یک چالش امنیتی باید در بهترین حالت، به مؤلفه‌های عام حوزه دین پرداخت (کبریایی، ۱۳۹۰: ۶۸).

ج) نفوذ وهابیت و عربستان سعودی: عربستان سعودی از نظر جغرافیایی با آسیای مرکزی هیچ ارتباط سرزمینی ندارد؛ اما گسترش نفوذ ایران در این منطقه سبب تحریک این کشور به حضور در آسیای مرکزی شد. ایران تمایل چندانی به حضور فعال در عرصه‌های ایدئولوژیک آسیای مرکزی نداشته است. عربستان سعودی با حضور پررنگ ایدئولوژیک در این کشورها، در پی مهار نفوذ ایران بوده است. دولت عربستان از آغازین استقلال جمهوری‌های آسیای مرکزی، به هزینه کردن مبالغ هنگفتی در ترویج سنت‌های مورد نظر خود پرداخته است. توزیع قرآن، احیای مساجد و ساخت مدارس اسلامی، نهادهای رسمی روحانیون و مفتیها، انتخاب و اعزام جوانان مستعد به عربستان سعودی برای آموزش و القای عقاید وهابی پیشنهاد بورس‌های تحصیلی به جوانان، سرمایه‌گذاری در امور مذهبی و ایجاد سازمان‌هایی نظیر «اتحادیه مسلمانان جهان» سازمان امداد بین‌المللی، اجلاس جهانی جوانان مسلمان و کمک به شکل‌گیری جنبش‌ها و سازمان‌های سیاسی اسلامی در تمام کشورهای آسیای مرکزی به ویژه

جنبش اسلامی و «حزب التحریر» در ازبکستان تنها گوشه ای از اقدامات عربستان برای تأثیرگذاری در منطقه است. با توجه به دشواری های اقتصادی کمک های مالی عربستان برای کشورهای منطقه می توانست جاذبه بسیار داشته باشد. به هر ترتیب برخلاف ترکیه که کوشید از اهرم های قومی و زبانی در منطقه استفاده کند، عربستان سعودی از دلارهای نفتی برای تقویت اندیشه وهابیت در منطقه بهره می گیرد (اخوان کاظمی، ۱۳۹۰: ۲۶). البته شایان ذکر است با به وجود آمدن روابط مجدد میان ایران و عربستان و شکل گیری همکاری های دوطرف در منطقه امید است شاهد توسعه دیپلماسی فرهنگی و سیاسی در کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز و رونق یافتن صنعت گردشگری در مناطق مزبور و کاسته شدن اختلافات و تنش ها باشیم.

نتیجه گیری

منطقه آسیای مرکزی و قفقاز از مناطق مهم و استراتژیک برای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران محسوب می شود که پس از فروپاشی شوروی جایگاه محوری در عرصه سیاست خارجی ایران به دست آورده است. وجود پشتوانه های تاریخی و اشتراکات فرهنگی و تمدنی از جمله عوامل پیوند میان آنها و فرصتی در جهت توسعه روابط سیاسی-فرهنگی است. اما در کنار فرصت های مطروحه عوامل و موانع داخلی و خارجی در این روند وقفه ایجاد کرده است. از مهم ترین موانع فرهنگی در توسعه صنعت گردشگری در اختیار نداشتن آمارهای دقیق توریست از کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز به ایران و ضعف در فقدان مراکز آماري متحد و مشترک میان طرفین است که متأسفانه محدودیت هایی را در برخی از این کشورها از جمله تاجیکستان و آذربایجان در خصوص ورود گردشگر ایرانی به کشورهایشان و بلعکس ایجاد کرده است. همچنین کاهش دیپلماسی عمومی و ارتباطات فرهنگی در این امر بی تاثیر نبوده است. مسائل مذهبی و ایران هراسی هم بخشی از این عوامل و دلیلی بر دامن زدن بر موانع توسعه صنعت گردشگری در منطقه شده است. تا زمانی که فقدان زیرساخت های لازم و نبود تبلیغات رسانه ای قوی در سطح منطقه ای در جهت آشنایی ملت ها از فرهنگ و آداب و رسوم همدیگر و عدم شناخت نسبت به مکان های گردشگری، مذهبی و درمانی تسری نیابد، نمی توان چشم انداز روشنی را در جهت توسعه گردشگری انتظار داشت. با در نظر گرفتن بحث توریسم درمانی که خود یکی از نکات مثبت در جذب گردشگران منطقه ای برای ایران می باشد و با توجه به درآمد پایین شهروندان در آسیای مرکزی که بحث هزینه های سفر به ایران برای آنها مرقوم به صرفه تر است، اما به دلیل ضعف دیپلماسی فرهنگی و عدم امکان مسافرت آنها به ایران به وجود آمده است. تا زمانیکه موانع مذکور توسط سیاست گذاران و رایزنان فرهنگی طرفین مرتفع نگردد

تغییر چشمگیری در توسع روابط فرهنگی سیاسی و توسعه صنعت گردشگری به وجود نخواهد آمد.

با توجه به مطالب بیان شده توصیه‌هایی در جهت تسری یافتن موانع توسعه صنعت گردشگری ایران در آسیای مرکزی و قفقاز ارائه می‌گردد:

- توسعه زیرساخت‌ها: ایجاد زیرساخت‌های حمل و نقل، ارتباطات، امکانات رفاهی و مراکز خدماتی در مناطق گردشگری می‌تواند توسعه را تسریع کند. سرمایه‌گذاری در بهبود جاده‌ها، راه‌آهن‌ها، فرودگاه‌ها و ارتباطات مدرن می‌تواند به گردشگران اطمینان بیشتری درباره دسترسی آسان به مقاصد مختلف بدهد.

- ارتقاء کیفیت خدمات: برنامه‌ریزی برای بهبود کیفیت امکانات و خدمات گردشگری از جمله هتل‌ها، رستوران‌ها، مکان‌های تفریحی و راهنمایی توریستی ضروری است. آموزش مهارت‌های سرویس‌دهی به کارکنان صنعت گردشگری، ایجاد استانداردهای بین‌المللی و تشویق به ارائه خدمات متنوع و خلاقانه می‌تواند عاملی برای جذب گردشگران باشد.

- ترویج و تبلیغات: تبلیغات فعال و هدفمند در مورد جاذبه‌های گردشگری، فرهنگ و تاریخ منطقه می‌تواند بازاریابی کشورها را بهبود بخشد. استفاده از رسانه‌های اجتماعی نقش بسزایی در معرفی و شناخت فرهنگ‌های طرفین از یکدیگر را ایفا می‌نماید.

فهرست منابع

۱. اشتریان، کیومرث (۱۳۹۱)، مقدمه ای بر روش سیاست گذاری فرهنگی، تهران: جامعه شناسان.
۲. اخوان کاظمی، مسعود (۱۳۹۰)، "دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آسیای مرکزی؛ فرصت ها، چالش های پیش رو"، فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۷۴.
۳. باقری مقدم، غلامرضا (۱۳۹۴)، آسیب شناسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در منطقه آسیای مرکزی: مطالعه موردی قرقیزستان، تهران: وزارت امور خارجه.
۴. بهشتی پور، حسن (۱۳۹۸)، ایران و تاجیکستان آغاز دور جدید تحول در مناسبات دوستانه، ایراس، قابل دسترسی در: <http://www.iras.ir>
۵. بوالوردی، مجید (۱۳۸۵)، "بررسی روابط دوجانبه ایران و ترکمنستان"، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال ۱۵، دوره چهارم، شماره ۵۶.
۶. بهشتی پور، حسن (۱۳۸۹)، آسیای مرکزی و قفقاز: عرصه های مغفول در سیاست خارجی ایران، ایراس، ۳۳ بهمن. موجود در:
<http://www.ccsi.ir/vdcicqaz2t1av.bct.html>
۷. جمشیدی، محمد و الهه الهی دهقی (۱۳۹۳)، "ارائه الگوی تحلیلی محیط راهبردی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ مطالعه موردی منطقه آسیای مرکزی"، فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۸۶.
۸. حجازی، شهاب الدین (۱۴۰۰)، "تحلیل راهبردی موقعیت جمهوری اسلامی ایران در منطقه آسیای مرکزی"، مجله سیاست دفاعی، سال سی ام، شماره ۱۱۶، صص ۱۵۱-۱۸۱.
۹. حافظ نیا، محمدرضا، محمود شمس آبادی و محمد حسین افشردی (۱۳۸۶)، "علائق ژئوپلیتیک ایران در آسیای مرکزی و فرصت های پیش رو"، فصلنامه ژئوپلیتیک، سال سوم، شماره سوم، صص ۷۸-۱۱۹.
۱۰. دهشیری، محمدرضا و طاهری، مهدی (۱۳۹۵)، "دیپلماسی آموزشی جمهوری اسلامی ایران در آسیای مرکزی"، فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۹۴، صص ۴۴.
۱۱. دهشیری، محمدرضا (۱۳۹۳)، دیپلماسی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران، تهران: علمی فرهنگی.
۱۲. دهقانی فیروز آبادی، سید جلال (۱۳۸۸)، تحول گفتمانی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: موسسه انتشاراتی روزنامه ایران.

۱۳. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۸۷)، چارچوبی مفهومی برای ارزیابی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۴. سنایی، مهدی (۱۳۹۰)، روابط ایران و آسیای مرکزی: روندها و چشم اندازها، تهران، وزارت امور خارجه.
۱۵. عزیزی، حمیدرضا (۱۳۹۳)، "قدرت نرم چین در منطقه آسیای مرکزی: رویکردها، ابزار و اهداف"، فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۸۸، صص ۵۷-۱۱۲.
۱۶. کولایی، الهه و ولی کوزه گر کالجی (۱۳۹۸)، "دلایل و زمینه های غیر امنیتی سازی در آسیای مرکزی"، فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۱۰۶.
۱۷. گلشن پژوه، محمودرضا (۱۳۸۷)، جمهوری اسلامی ایران و قدرت نرم: نگاهی به قدرت نرم افزاری جمهوری اسلامی ایران، تهران: معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۸. متقی، ابراهیم و حجت کاظمی (۱۳۸۶)، "سازه انگاری، هویت، زبان و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران"، فصلنامه سیاست، سال ۳۷، شماره ۴، صص ۲۰۹-۲۳۷.
۱۹. میرفخرایی، سید حسن و مجید فیروزمندی (۱۳۹۶)، "چالش ها و فرصت های دیپلماسی فرهنگی ایران در آسیای مرکزی و قفقاز جنوبی"، اولین همایش کنفرانس بین المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهشی دینی - غدیر، رشت. اردیبهشت ۱۳۹۵.
۲۰. واعظی، محمود (۱۳۸۸)، میانجی گری در آسیای مرکزی و قفقاز تجربه جمهوری اسلامی ایران، تهران: دفتر سیاستهای بین الملل.
۲۱. همتی، شیوا (۱۳۹۵)، دانشگاههای هزاره سوم و انواع عمده سازه گرایی، مجله الکترونیکی موجود در <http://vista.ir/article>
۲۲. هادیان، ناصر (۱۳۸۲)، "سازه انگاری: از روابط بین الملل تا سیاست خارجی"، فصلنامه سیاست خارجی، سال ۱۷، شماره ۶۸.
۲۳. یزدانی، عنایت الهه و مجتبی تویسرکانی (۱۳۸۶)، "سازمان همکاری های شانگهای و روند چند جانبه گرایی در نظام بین الملل"، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۵۷، بهار.

Latin resources

24. Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford University Press.
25. Delanty, G. (2003). *The Handbook of Contemporary European Social Theory*
26. Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press .
27. Jenkins, R. (2008). *Social Identity*.

تأثیر زمان اجرا بر تعهد در حقوق ایران و اسناد بین‌المللی با تأکید بر اخلاق و مصالح اجتماعی

سیاوش شربتی ناوان^۱
عباداله رستمی چلکاسری^۲
سید محمد اسدی نژاد^۳

چکیده

روابط قراردادی میان اشخاص تحت حاکمیت قوانین و شریعت و متن قرارداد و عرف است و بر اساس این منابع اختلافات طرفین حل و فصل می‌گردد. اخلاق در قراردادها از دو جنبه قابل بررسی است. اول اخلاق به عنوان یک منبع حقوقی که مورد استناد قاضی در صدور رای واقع گردد و دوم اخلاق توسط هر یک از طرفین در روابط قراردادی که باید مورد عمل قرار گیرد. اگرچه زمان اجرا از ارکان و اسباب اساسی تشکیل تعهد نیست، همانگونه که فقدان آن از موانع محسوب نمی‌گردد و تعهد با این اوصاف صحیح است، لیکن مسأله این است که حقوقدانان، مجهول، مردد، نامعلوم، مبهم ماندن زمان اجرا، حتی تفویض اختیار زمان اجرا به متعهد را به استناد بند ۲ ماده ۲۳۳ و ماده ۴۰۱ ق.م.ب.ه.د. به دلیل سرایت «جهل به عوضین» و ایجاد «غرر» باطل می‌دانند. در حالیکه، مواد فوق نه تنها با احراز قصد و تشخیص موضوع تعهد دلالت بر بطلان ندارند، بلکه در کنار سایر عوامل و ابزارهای احراز زمان اجرا، می‌توان زمان اجرای تعهد را معین کرد و انحلال تعهد را باید صرفاً محدود به عامل خارجی دانست. همانگونه که اسناد بین‌المللی مورد بحث (کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا، اصول حقوق قرارداد اروپا، اصول قراردادهای تجاری بین‌المللی و طرح چهارچوب مشترک مرجع) چنین است. پژوهش حاضر با استدلالات جدید ضمن بررسی نقش زمان در تعهد، از تأثیر فقدان آن در تعهد بحث می‌نماید و در پی اثبات این مسئله است که زمان اجرای قابل احراز از تعهد و زمان اجرای قابل احراز به کمک تفسیر نوین، آثاری همانند آثار زمان اجرای معین بر تعهد داشته باشد که در این شرایط، تعهد استوار بوده و در صورت نقض تعهد، متعدهله می‌تواند به متعهد برای هریک از طرق جبران خسارت متوسل شود، مگر عامل خارجی سنگین در حین اجرای تعهد حادث گردد که در این شرایط یا حیات تعهد خاتمه می‌یابد و یا برخلاف نظر حقوق دانان، با حسن نیت و رفتار منصفانه توجیه می‌گردد و تعهد تعدیل می‌شود.

واژگان کلیدی

تعهد، زمان اجرا، زمان معین، نقض تعهد، بطلان، انحلال، اسناد بین‌المللی، اخلاق، مصالح اجتماعی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق خصوصی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران.

Email: s.shn50@gmail.com

۲. دانشیار، گروه حقوق خصوصی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ebadolahrostami@gmail.com

۳. دانشیار، گروه حقوق خصوصی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

Email: mohammad_asadinejad@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۵

طرح مسأله

اخلاق و کرامت در روابط قراردادی نیز همچون سایر جنبه‌های زندگی انسان حاکم است. اخلاق فراتر از قانون و شریعت است. ممکن است یک معامله یا اقدام حقوقی در قانون صحیح و در شریعت حلال ولی نزد اخلاق نکوهیده و قبیح باشد. رعایت اخلاق فقط برای بهشت رفتن نیست بلکه در همین دنیا نیز سود مادی و آثار مثبت دارد. بنز اگر بنز شد بخاطر اخلاق در روابط قراردادی با مشتریان بود.

توجه به اصول اخلاقی و تعلیمات دینی در داد و ستد و انجام برخی اقدامات یا خودداری از انجام برخی اقدامات دیگر، از گذشته‌های دور در اجتماعات مطرح بوده است. از جمله این اصول اخلاقی، تعهد در زمان اجرای قراردادهاست. موضوع مقاله، «تأثیر زمان اجرا بر تعهد در حقوق ایران و اسناد بین‌المللی» است. طرفین برای انعقاد قرارداد به شرایط اساسی آن اهمیت می‌دهند، اما مشخص نمودن زمان اجرا جهت انجام تعهد و شروط آن نیز ضرورت دارد. در اکثر قراردادهای به هر دلیلی مانند فراموشی یا به عمد زمان اجرای تعهد مشخص نمی‌شود. لذا در انواع حالات زمان اجرا دو موضوع اساسی نیاز به بررسی دارد.

اول - مبهم، مردد، مجهول، نامعلوم ماندن و عدم تعیین زمان اجراء است. مسائل دیگری چون تفویض اختیار زمان اجرا به هر یک از طرفین آن است و حتی اراده متعاقدین که در این موضوع تأثیر دارد.

مبهم، مردد، نامعلوم، مجهول و مسکوت ماندن زمان اجرا در فرضی است که زمان اجرای تعهد مشخص نشده باشد و یا از قرارداد قابل احراز است که حقوقدانان آنها را هم به تاسی از برخی فقهاء و با ملاک بند ۲ ماده ۲۳۳ و ماده ۴۰۱ قانون مدنی، باطل و مبطل عقد می‌دانند. ولی نظریات مذکور درست نیست. اما در اسناد بین‌المللی اصل این است که تعهد باید اجرا شود. اما به چه نحو؟ این مهم نیاز به بررسی دارد که جزء مباحث مهم مقاله می‌باشد.

دوم - زمان اجرای تعهد معین و مشخص است، لیکن متعهد از اجرای آن استنکاف و یا قصور می‌ورزد. همچنین این مهم شامل تعدر، تعسر، زمان اجرای متقارن، تعدد و وحدت مطلوب می‌شود.

به علاوه منظور از قید زمان اجرای «تعهد بر تعهد» این است که چه زمان تعیینی و قابل احراز از تعهد و چه زمان مجهول، مبهم، مردد مغفول در یک قرارداد، به چه میزان می‌تواند یک تعهد را سست و بی اثر کند؟ اساساً آیا موارد فوق و مواردی از این قبیل سبب می‌شوند تعهد باطل گردد؟

با این حال در بررسی انواع حالات زمان اجرای تعهد، ضمن منفک نمودن مرحله تشکیل

تعهد از زمان اجراء، هیچ شکی نیست در تعیین زمان اجراء، بررسی اصل تعهد، اوضاع و احوال، تفسیر تعهد، عرف و... مؤثر هستند و کمک می نمایند تا زمان اجراء در هر حالت خاص خود مشخص شود و از فروپاشی تعهد جلوگیری گردد.

بی شک مقایسه اسناد بین الملل با حقوق داخلی باعث ظهور خلاءهایی اساسی در حقوق ما خواهد بود و با اصول مذکور می توان راهکارهایی ارائه و به رفع معطل کمک کرد.

۱- سؤال تحقیق و فرضیه تحقیق

زمان اجراء چه تأثیری بر تعهد دارد؟

چنانچه زمان اجراء تعهد معین شده باشد اصل بر اجراء تعهد در همان زمان است؛ مگر اینکه زمان اجراء تعیینی نامتعارف باشد. ولی اگر زمان اجراء تعهد معین نباشد، در حقوق داخلی متعهد مسئولیتی نخواهد داشت. اما در اسناد بین الملل تعهد صحیح است ولو زمان اجراء تعهد مجهول، نامعلوم و مردد باشد.

۲- آثار زمان اجراء تعهد معین

در این قسمت بررسی نکات ذیل ضروریست:

۱- از اقسام زمان اجراء تعهدات، بعضی مواقع اصل بر فوری بودن اجراء تعهد است، مانند بیع. بعضی از حقوقدانان حتی در صورت تصریح اجراء آنی تعهد، اجراء آن را در زمان عرفی لازم می دانند. (کاتوزان، ۱۳۸۷)

بویژه مواد ۲۲۴ و ۲۲۵ ق.م.ا^۱ الفاظ عقود را بر معانی عرفی محمول می داند و متعارف بودن امری در عرف و عادت به طوری که عقد بدون تصریح هم منصرف به آن باشد، به منزله ذکر در عقد است. این مهم از قسمت آخر ماده ۳۴۴ ق.م.ا هم استنباط می شود. ضمن اینکه در تعیین مهلت به حاکمیت اراده طرفین احترام گذاشته خواهد شد (خزاعی، ۱۳۹۲). در اسناد بین الملل منظور از زمان معین، زمان فوری اجراء تعهد در آن لحظه نیست، بلکه اجراء تعهد در مدت معقول و متعارف است. من جمله؛ بُعد مسافت و حمل، ترخیص کالا از بندر، اشکالات مربوط به تولید و تهیه مواد اولیه در زمان اجراء تعهد تأثیرگذار است (بند ج) ماده ۳۳ ک.ب.ب.ک).

۲- گاهی زمان اجراء تعهد زمان موسع است، متعهد می بایست تعهد خود را در آن بازه زمانی یا طول دوره انجام دهد. مانند تعهد پیمانکار بر ساخت منزل مسکونی در طی مدت یکسال از

۱. ماده ۲۲۵ ق.م.ا: « متعارف بودن امری در عرف و عادت به طوری که عقد بدون تصریح هم منصرف آن باشد به منزله ذکر در عقد است.

زمان انعقاد عقد و یا زمان مشخص بعد از انعقاد عقد. اگر ابتدای مدت ذکر نشده باشد ابتدای آن از تاریخ عقد خواهد بود. مگر اینکه طرفین ابتدای مدت را زمانی بعد از انعقاد عقد در نظر گیرند (ماده ۳۴۴ ق.م.)

در اسناد بین المللی، بند (ب) ماده ۱-۱-۶ ا.ق.ت.ب و بند ۲ ماده ۱۰۲ - ۷ ا.ح.ق.ا، لالت بر اجرای تعهد در طول دوره یا بازه زمانی دارد. بی شک هر متعهدی در طول دوره تعهد خود را اجرا کرد و ایفا نمود وفق ماده ۲۶۴ ق.م وفا به عهد صورت گرفته و تعهد ساقط می شود. لیکن اگر متعهد اجرای تعهد ننماید بحث ضمانت اجرای عدم انجام تعهد (نقض تعهد) مطرح می شود.

۳- زمان اجرای تعهد مؤجل که اجرای تعهد به موعدی بعد از انعقاد عقد موقوف گردیده، در هر صورت آن زمان فرا می رسد و متعهد باید در آن زمان تعهد خود را اجرا کند والا متخلف بوده و مسئول خسارات وارده بر متعهدله است. تأخیر متعهد در صورت عدم ایفای تعهد ضمان آور است. لذا در اجرای تعهد مؤجل بدو به قرارداد، سپس به عرف استناد می شود و رجوع به عرف هم به نوعی ارجاع به قرارداد است. (کاتوزیان، ۱۳۹۱)

وجود اجل و زمان برای تحویل کالا بیش از پیش احساس می شود تا علاوه بر جلوگیری از اختلاف در مدت ساخت و ساز و تحویل، از ماطله و تأخیر هم ممانعت شود. (شنیور، ۱۳۹۳)

در این خصوص می توان به بند ۱ ماده ۱۰۲-۷ ا.ح.ق.ا تصریح کرد و مقرر نموده است: « اگر زمان اجرا در قرارداد تعیین شده باشد (شرط صریح) یا براساس آن قابل تعیین باشد (شرط تلویحی) در همان زمان باید قرارداد را اجرا کند».

۲-۱- آثار زمان اجرای تعهد متقارن بر تعهد

از حالات زمان اجرا، اجرای متقارن یا اجرای همزمان تعهد است. اعمال مجموع مقررات حق حبس در حقوق ایران به « دور » منتهی می شود. برای رفع دور الزام بایع به تحویل ابتدائی مبیع یا الزام مشتری در ابتدا به تأدیه ثمن در صورت کلی فی الذمه بودن ثمن و یا اجبار توأمان هر یک از متعاقدین پیشنهاد شده است. (صفایی، ۱۳۹۲)

مطابق رأی شماره ۱۸۷ مورخ ۱۳۱۷/۱۱/۲۸ شعبه چهارم دیوان عالی کشور به هیچ وجه نمی توان خریدار یا فروشنده را به استناد حق حبس طرف مقابل محکوم به بی حقی کرد. به این صورت که صورتجلسه تحویل مبیع و ثمن را دو طرف پرونده طی تقاضایی به قاضی اجرای احکام اعلام و پس از احراز تسلیم و تسلّم پرونده بایگانی می شود.^۱

مبنای قانونی درباره حق حبس در حقوق مدنی، ماده ۳۷۷ و مبحث چهارم (در آثار بیع) و فصل

۱. ماده ۲۸ قانون مؤجر و مستأجر: « در مواردی که حکم تخلیه علیه مستأجر با پرداخت حق کسب و پیشه و یا تجارت صادر و قطعی می شود ... ».

اول آن است. اما با توجه به خلاف قاعده بودن حق حبس (کاتوزیان، ۱۳۹۲) به ویژه، حال بودن مبیع و ثمن، به نظر می رسد در صورت آماده بودن مورد معامله برای تحویل و یا فرا رسیدن زمان تحویل ثمن، هیچ یک از طرفین حق حبس ندارند. هر دو اجبار می شوند (متین، ۱۳۸۱). فلذا باید پذیرفت در حقوق ایران حق حبس در تعهدات قراردادی متقارن تثبیت می شود (خسروی و بادینی، ۱۳۹۶).

ماده ۳۴ لایحه تجارت ۱۳۹۷^۱ این حق را برای یکی از طرفین قائل شده که چنانچه با اوضاع و احوال، ظن متعارف وجود داشته باشد که طرف دیگر تعهد خود را اجرا نخواهد کرد خواستار ارائه تضمین متناسب شود و تا اجرای آن از تعهد خودش خودداری کند. ماده ۲۰۱-۹. ح. ق. ۱ و ماده ۳-۱، ۷. ب. ق. ت. ب^۲ دلالت بر همین مهم دارد و احراز می شود که گستره حق حبس از ارتباط قراردادی فراتر رفته است و زمان فسخ و اعاده آنچه را که به موجب قرارداد، تحویل یا تأدیه نموده، شامل می شود و این مهم را در مواد ۸۵ و ۸۶ (هجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاه های معتبر جهان، ۱۹۸۰) کنوانسیون هم می توان ملاحظه کرد (مواد ۵۸، ۷۱، ۸۱، ۸۵ و ۸۶ ک. ب. ب. ک).

در طرح چارچوب مشترک مرجع در چهار بند (ماده ۴۰۱: ۳) در خصوص خودداری از اجرا ذکر شده است. دو بند اول مشابه دو سند فوق است. مطابق شق ۳ و ۳ ذکر شده که در صورت عملی شدن تضمین به متعهدله یا طرف اجرا، متعهدله مسئول هرگونه ضرر و زیان در صورت نقض تعهد خواهد بود.

۲-۲- آثار تعذر دائمی اجرای تعهد در حقوق تطبیقی

ممکن است در زمان اجرا حالتی پیش آید که متعهد به علت مانعی خارج از اراده اش، نتواند تعهد خود را انجام دهد. البته منظور نمودن هرگونه بدی آب و هوا را باید با ماهیت قابل پیش بینی و یا غیر قابل پیش بینی بودن آن^۴ و با مراجعه به سوابق ثبت شده در هواشناسی در دراز

۱. ماده ۳۴ لایحه تجارت ۱۳۹۷: « چنانچه قبل از اجرای تعهد، با توجه به اوضاع و احوال، ظن متعارف وجود داشته باشد که یکی از طرفین تعهدات ساسی خود را در تاریخ مقرر اجراء نخواهد کرد، طرف دیگر می تواند خواستار ارائه تضمین متناسب برای اجرای تعهد باشد و تا ارائه آن از اجرای تعهدات خویش خودداری کند...».

2. A part may similarly with hold performance for as long as it is clear that there will be a a non- performance by the other party when the other partys performance becomes due.

3. (1) A creditor who with holds performance in the situation mentioned in paragraph (2) has a duty to give notice of that fact to the debtor as soon as is reasonably practicable and is liable for any loss caused to the debtor by a breach of that duty.

4. Unforeseeable

مدت تعیین کرد والا گردباد سهمگین و بارندگی شدید ممکن است، « قوه قاهره » محسوب نشود. (هینزی، ۱۳۸۵)

شرایط برای تحقق علت خارجی؛ عدم امکان دفع آن از سوی متعهد (شهیدی، ۱۳۹۴)، طول مدت بقاء حادثه، احتمال در حکم دائمی بودن و خارجی بودن حادثه می باشد (ماده ۲۹ ق.م.رستمی، ۱۳۸۳) و منظور تغییر ناگهانی و غیر قابل محاسبه است که تعهد را از بین می برد (صادقی مقدم، ۱۳۹۰). قوای قاهره انواعی دارد:

۱- طبیعی مانند سیل، آتش سوزی، زلزله و...، ۲- غیر طبیعی حسب اقدامات بشر صورت می گیرد. از قبیل؛ جنگ، شورش، انقلاب، تغییر قوانین. هر چند به صراحت در اسناد بین المللی مورد بحث به دایمی بودن مانع اجرای تعهد اشاره نشده، اما از مفهوم مخالف بند ۱ ماده ۷-۱۷. ق.ت. ب، بند ۲ ماده ۸-۱۰۸. ح. ق. ۱ و بند ۳ ماده ۷۹ ک. ب. ب. ک، همچنین طرح چارچوب مشترک مرجع می توان دریافت مانع اجرای تعهد باید دایمی و یا در حکم دایمی بودن باشد (چشمی، ۱۳۹۷).

حادثه خارجی یا force majeure هم در حقوق داخلی و هم در اسناد بین الملل به یک معنی بکار رفته است؛ در ماده ۲۲۷ ق.م. صرفاً به خارجی بودن حادثه و غیر قابل انتساب به متعهد تصریح شده و در اسناد بین الملل علاوه بر دو عنصر فوق به غیر قابل پیش بینی بودن در زمان انعقاد قرارداد، غیر قابل غلبه بودن و غیر قابل دفع بودن هم تأکید گردیده است (بند اول ماده ۷-۱۷. ق.ت. ب، بند ۱ ماده ۷۹ ک. ب. ب. ک و بند ۱ ماده ۸-۱۰۸. ح. ق.ا).

قسمت آخر ماده ۳۶ لایحه تجارت جدید، مصوب ۱۳۹۷ به دو موضوع اخیر هم تأکید دارد. از این جهت نقص ماده ۲۲۷ ق.م. به تاسی از اسناد بین الملل جبران شده است. در نهایت هم در حقوق داخلی و هم در اسناد بین الملل اجرای تعهد رفع و برداشته می شود.

در قانون مدنی کشورمان، حکم مشخصی درباره وجود مانع در اجرای حکم بطور موقت وجود ندارد، اما بند ۲ ماده ۷-۱۷. ق.ت. ب، مقرر می دارد: « در صورتی که مانع فقط موقتی باشد، عذر [قوه قاهره] با در نظر گرفتن اثر مانع مزبور بر اجرای تعهدات قراردادی، برای مدت زمانی متعارف قابل قبول خواهد بود.

در چنین حالتی علاوه بر ضمانت اجراها، با به تأخیر افتادن زمان اجرا، وقت اضافی را برای اجرا در اختیار متعهد می نهد در این صورت ممکن است بیشتر یا کمتر از زمان وقفه در اجرای تعهد باشد. (یونیدروا، ۱۳۹۳)

1. When the impediment is only temporary, the excuse shall have effect for such period as is reasonable having regard to the effect of the impediment on the performance of the contract

۲-۳- حسن نیت^۱ و معامله منصفانه^۲ مبنای اساسی بر پذیرش تعسر زمان اجرای

تعهد

حسن نیت به معنای صداق و درستکاری است. (فخاری، ۱۳۸۴)
 آکسفورد حسن نیت را معادل Honesty می داند. (آکسفورد، ۱۹۹۷)، بعضی آن را مفهومی اخلاقی می دانند.

واژه fair به منصفانه، عادلانه و مطابق قاعده است (فرهنگ حقوق فارسی، ۱۳۸۳). اصطلاح fair comment به معنای اظهار نظر منصفانه و fair hearing به معنی رسیدگی عادلانه، fair consideration یعنی عوض عادلانه و در نهایت fair dealing به معنای معامله یا برداشت منصفانه به کار رفته است. به نظر می رسد تفاوت چندانی میان حسن نیت و معامله منصفانه نباشد شاید به همین خاطر است که اصطلاح «حسن نیت»، ۲۰ مرتبه در اصول حقوق قراردادهای اروپایی ذکر شده و ۱۵۰ بار آن واژه معامله منصفانه را در خود جای دارد.

همچنین در مواد متعدد اصول قراردادهای تجاری بین المللی به کرات به کار رفته است. من جمله در بند ۲ ماده ۹-۱، جزء (ب) بند ۲ ماده ۴-۲، مواد ۱۵-۲، ۱۶-۱-۲، ۱۸-۱-۲، ۲۰-۱-۲، بند (۲) ماده ۴-۲، بند (۲) ماده ۵-۲، مواد ۷-۲، ۱۰-۲-۲، ۲-۲-۳، ۳-۲-۳، ۳-۲-۷، ۳-۲-۴، ۴-۸، ۴-۶، ۲-۱-۵، ۳-۱-۳، ۵-۱-۲، ۵-۲-۵، ۶-۱-۱۷، ۷-۱-۲، ۷-۱-۶، ۱۰-۱-۹ و چند ماده دیگر. (Bradyate, 2003)

حسن نیت با این انتقاد مواجه شده که حدود آن مبهم است و باعث غیر قابل پیش بینی تصمیمات قضایی شده و آینده و حیات تجاری بازرگانان را تهدید خواهد نمود (Goode, 1999). «جایی که دو طرف قرارداد شرکت هایی بزرگ و با تجربه بوده و با تلاش در جهت حفظ منافع و مصالح خود مبادرت به امضای قرارداد می کنند هیچگونه تعهد ضمنی یا صریح حسن نیت وجود ندارد» (Mcnamara, 2002).

در مقابل بعضی از حقوقدانان معقدند؛ تعهد به اجرای حسن نیت است که مبنای حقوقی بسیاری از تعهدات دیگر می شود که همان شروط ضمنی^۳ و مبنای اعمال طیف گسترده ای از تعهدات است و این مهم که اهمیت اصل حسن نیت به خاطر وارد شدن شرط ضمنی در قرارداد است که با اقبال مواجه می گردد (Forns worth, 1993). حتی وفق

1. Good faith
2. Fair dealing
3. Implied terms

ماده ۷-۱ اصول^۱ «طرفین نمی‌توانند این تکلیف را مستثنا یا محدود کنند». یکی از معانی حسن نیت این است که؛ شخص اشتبهاً تصور می‌کرده اقدام او مطابق قانون می‌باشد، به این تصور و اشتباه، آثار حقوقی بار می‌شود تا از ذینفع در مقابل ضرری که در اجرای دقیق مقررات به او وارد می‌شود حمایت گردد (انصاری، ۱۳۹۱) (ماده ۱۰۳: ۱۱۱-۱ مورد Good faith and fair dealing).

اصطلاح «تعسر اجرای تعهد» یا Change of Circumstances در اسناد بین المللی احکام و آثار ویژه‌ای به خود اختصاص داده است. فایده بحث این است که اگر مبنای تعسر اجرای تعهد حسن نیت و معامله (رفتار) منصفانه باشد در نتیجه گیری از اصل قضیه مؤثر خواهد بود که آن اولاً- در صورت تعسر اجرای تعهد مذاکره، تعدیل و الاً فسخ تعهد انکارناپذیر است. ثانیاً- مبهم، مجهول، نامعلوم ماندن زمان اجرا تأثیری در بقاء و عدم بقاء تعهد ندارد.

۲-۴- آثار زمان اجرای وحدت و تعدد مطلوب بر تعهد

در زمان اجرای وحدت مطلوب، چنانچه متعهد در زمان معین تعهد خود را اجرا نمود، موضوع فیصله می‌یابد. مانند اینکه شخصی برای پذیرایی میمانان خود در جشن عروسی با مدیر باشگاهی نسبت به پذیرایی و نوع غذا پیمانی با شرایط استثنایی و خاص ببندد (انصاری، ۱۳۹۱). چرا که؛ اولاً- اجرای تعهد در زمان دیگر ممکن نیست و الاً قرارداد منحل می‌شود. این قسم از زمان اجرا اهمیت خاصی در انفساخ تعهد دارد.

ثانیاً- کسی که اجرا نشدن تعهد مستند به فعل اوست باید زبان ناشی از بدعهدی را جبران نماید. (عابدی، ۱۳۹۵)

در زمان اجرایی که، به نحو تعدد مطلوب است، اگر تعهد در موعد تعیینی انجام شود، ایفای تعهد صورت می‌گیرد. اما اگر تعهد در زمان مقرر انجام نگردد، موجب از بین رفتن اصل تعهد نمی‌شود. ضمن آن که نتیجه آن تنها مطالبه خسارت نیست، بلکه متعهدله حق دارد قرارداد را فسخ نماید، خواه این حق به طور صریح در عقد شرط گردیده، یا به حکم عرف به منزله ذکر در عقد باشد (کاتوزیان، ۱۳۹۰). از طرفی دیگر در این وضعیت متعهدله می‌تواند اجرای تعهد را نیز از متعهد بخواهد (شهیدی، ۱۳۹۳).

در مورد تعهد وحدت مطلوب می‌توان به مواد ۲۲۶ و ۲۲۷ ق.م، و ضمانت اجرای عدم انجام

1. ARTICLE 1.7

(Good faith and fair dealing)

- Each party must act in accordance with good faith and fair dealing in international trade.
- (2) The parties may not exclude or limit this duty.

تعهدات به نحو تعدد مطلوب هم در مواد ۲۱۹ - ۲۲۲ ق. م، پیش بینی شده است. مثلاً ماده ۲۲۰ ق. م، درباره الزام متعهد به اجرای تعهد، و ماده ۲۲۱ قانون مزبور درباره اخذ خسارت است. در تعهدات پولی متعهدله باید اجرای تعهد را مطالبه نماید تا خسارت تأخیر در تأدیه به آن تعلق گیرد. (ماده ۵۲۲ ق. آ. د. م)

۲-۵- اصل ظرفیت تعهد

حقوقدانان بحث را به این مهم نیز سوق داده که در صورت تردید در اینکه زمان اجرای تعهد « وحدت مطلوب » یا « تعدد مطلوب » است چگونه می توان حل موضوع نمود؟
اول - برخی از حقوقدانان معتقدند، « تردید مورد این استصحاب از اقسام تردید در استعداد مقتضی است و با سپری شدن زمان مقرر برای انجام تعهد، نسبت به اجرای موضوع قرارداد الزامی وجود ندارد ». (شهیدی، ۱۳۹۳)

برخی معتقدند؛ اگر پس از «انقضای زمان مقرر» تعهد استعداد و قابلیت بقاء را داشت، متعهدله فقط حق مطالبه «خسارت عدم انجام تعهد» را دارد و نمی تواند « الزام متعهد به انجام تعهد و خسارت تأخیر در انجام» را خواستار گردد.

دوم - غالب حقوقدانان (امامی، ۱۳۶۹)، بر این نظرند که در صورت تردید و یا عدم وجود اوضاع و احوال و قرائن ظاهر آن است که تعهد مزبور از قسم تعهد « تعدد مطلوب » است، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود.

به نظر می رسد می بایست به اصل لزوم و صحت قراردادهای با دیده احترام نگریست، نباید به اصل لزوم و صحت قراردادهای و تعهدات (مواد ۱۸۵ و ۲۱۹ ق. م) خدشه وارد کرد.
مواد ۳۴ و ۳۵ لایحه مذکور، درباره نقض اساسی اجرای تعهد است. در نهایت با چنین معیاری، باید اساسی و غیر اساسی بودن تعهد نقض شده را سنجید. در اسناد بین المللی نیز نص صریح درباره زمان اجرا به نحو وحدت مطلوب و یا تعدد مطلوب وجود ندارد. ولی در فصل مربوط به عدم ایفاء تعهدات قراردادی و شیوه های جبران خسارت، معیار آن راه، اساسی یا غیر اساسی بودن تعهدات^۱ قرار دهند.

(ماده ۲۵ ک. ب. ب، ک^۲، ماده ۱۰۳-۱۰۸. ج. ق. آ، ماده ۱-۳-۷. ق. ت. ب^۴، ماده ۱۰۳-۸. ج. ق. آ و ماده ۲-۵-۳. ط. ج. م. م). (کاتوزیان، ۱۳۹۲)

1. Fundamental Non- performance
2. Un convention on contracts for the international sale of Goods (1980), article 25
3. The non- performance is international
4. UNIDROIT principled of international commercial contracts 2010 art. 7, 3, 10
5. Draft common frame of Reference. Art. 3-502.

۳- آثار زمان اجرای قابل احراز از اصل تعهد

قسمت دوم سؤال این است که؛ عدم تعیین زمان اجرای تعهد چه تأثیری بر تعهد دارد؟ موضوع فوق در دو قسمت تبیین می‌شود: احراز زمان اجرا با احراز اصالت تعهد و احراز زمان اجرا با تفسیر تعهد

۳-۱- احراز زمان اجرا با احراز اصالت تعهد

از انواع زمانهای نامعین، مجهول، نامعلوم، مردد و... ماندن زمان اجرا در تعهد است. ذیلاً به آن می‌پردازیم.

۳-۱-۱- زمان مجهول

ممکن است در تعهدی زمان اجرا مجهول باشد و متعاقدین زمانی را برای اجرای تعهد به صراحت در نظر نگرفته و زمان اجرا مبهم، مردد و نامعین است و سبب سرایت جهل به عوضین شود و تعهد را باطل نماید.

البته اگر در وجود زمان اجرا تردید شود، اصل بر وجود زمان است (مستنبط از مواد ۳۴۴ و ۴۹۰ ق.م.ا). زیرا، در صورت مسکوت ماندن زمان اجراء، اصل بر اجرای فوری - عرفی تعهد است. با این بیان که؛

۱- بعضی از فقها معتقدند؛ درباره احتمال فزونی و نقصان در زمان اجراء، وضع یکسان است، مثلاً زمان اجرای عقد را مقید به زمانی کنند که مشترک میان دو وقت است. لذا عقد باطل خواهد بود.

برخی معتقدند که نمی‌توان تنها به ذکر مؤجل بودن یک تعهد یا حق اشاره کرد و مدتی برای آن در قرارداد تعیین نکرد (شهیدثانی، ۱۳۹۸). لذا مدتی غیر قابل تشخیص به نحوی که قابل مشخص کردن نباشد در حکم عدم تعیین مدت است (علامه حلی، ۱۴۱۳ ه.ق). در صورت مردد بودن هم به همین صورت است مثلاً یکی از دو سال (شهیدثانی، ۱۳۹۸).

ورود حاجی‌ها و یا مانند اینکه به تو می‌فروشم به شرط اینکه خیار داشته باشم، در نتیجه باطل بودن آن مساوی هستند. (انصاری، ۱۳۹۲)

علت اینکه فقها زمان اجرای مجهول را باطل و مبطل عقد می‌دانند، غرر است. حال آنکه روایت «نهی النبی عن بیع الغرر» یا «نهی النبی عن الغرر» از لحاظ سند ضعیف است و دلیل بر تعمیم آن به تعهدات فرعی و شروط ضمن عقد وجود ندارد و در مفهوم غرر ابهام وجود دارد. (علیدوست، ۱۳۹۱)

امروزه بعضی غرر را عرفی می‌دانند. چرا که؛ عرف زمان حاضر متفاوت از عرف سایر ازمنه است، مثل؛ مراجعه به رستوران و تعمیر اتومبیل با ثمن نامعلوم. فلذا با توجه به تعریف غرر و به

لحاظ عرف، هر قراردادی بتواند براساس خواست مشترک طرف‌های آن اجرا شود به اندازه کافی معین است. (شعاریان، ۱۳۹۱)

در حالیکه، اولاً در صدر اسلام ورود حاجیان به دلیل زمان طولانی مسافت قطعی نبود، اما در حال حاضر قطعی است، ضمن اینکه در هر صورت در تمامی آجال حداقلی از غرر ممکن است موجود باشد.

ثانیاً مدت اجرای عقد سلم را به کوبیدن گندم یا درو کردن قرار دهند و یا اجرای عقد به موقع کوبیدن گندم و یا درو و یا چیدن میوه، طبق عرف مشخص است.

۲- حقوقدانان هم به تاسی از نظر فقها، تلاش کرده تا در موارد فوق عقد را باطل فرض کنند و اغلب به بند ۲ ماده ۲۳۳ و ماده ۴۰۱ ق.م. استناد می‌کنند.

اتکاء بر مجهول مستلزم غرر است یا تعیین قیمت با اختیار فلان شخص مجهول است، مگر اینکه زیاد متغیر نباشد (مسیح ملکی، ۱۳۹۴)، با استناد ماده ۴۰۱ ق.م، در صورت مجهول ماندن زمان اجراء، طرف دیگر عقد نمی‌داند تا چه اندازه باید به التزام طرف خود اعتماد کند، چه بسا در صورت احساس ضرر قرارداد را فسخ کند (انصاری پور و همکاران، ۱۳۹۴).

بعضی هم معتقدند که، خواه، مدتی تعیین نکرده یا مدتی نامشخص فرض شود. مانند اینکه با سفر رفتن یکی از طرفین، عقد اجرا شود (کاتوزیان، ۱۳۸۷). به ویژه اگر فاصله زمانی طولانی باشد، باعث مجهول شدن مقدار ثمن به عنوان یکی از عوضین می‌گردد (بزرگمهر، ۱۳۹۶). این وضعیت را اصطلاحاً «تورم» گویند. (شهیدی، ۱۳۹۳)

بعضی از حقوق دانان عقیده دارند بطلان معامله و غرری بودن آن به احادیث مربوط می‌شود. لذا در این صورت جهل به زمان، نمی‌تواند سرایت به ارزش مورد معامله و سب بطلان عقد شود، بلکه در صورت توجه ضرر به یکی از طرفین، حق فسخ بر مبنای خیار غبن با جمع سایر شرایط برای طرف معامله به وجود می‌آید (شهیدی، ۱۳۹۳) نه بطلان عقد (امامی، ۱۳۶۹).

حال آنکه؛ جهل به ارزش معامله همواره باعث فسخ معامله نیست، از سوی دیگر ماده ۴۰۱ قانون مدنی در این خصوص تأثیری ندارد. مهمتر از همه موارد اینکه خیار غبن وفق ماده ۴۱۶ ق.م.

۲- عده‌ای دیگر مطابق ماده مذکور به باطل بودن شرط و عقد نظر دارند. (کاتوزیان، ۱۳۹۲)

۳- بعضی دیگر هم معتقدند اگر هر زمان متعهد خواست تعهد را اجرا کند، این یک شرط تعلیقی می‌باشد. به این صورت که وجود تعهد به تحقق معلق علیه منوط شده است. لذا اگر شرط

۱. ماده ۴۱۶ قانون مدنی: هر یک از متعاملین که در معامله غبن فاحش داشته باشد بعد از علم به غبن می‌تواند معامله را فسخ کند.

واقع شود تعهد موجود می‌گردد؛ این تعهد به مرحله وجود کامل نخواهد رسید. (عابدی، ۱۳۹۵)

۳- آنچه در اسناد بین‌المللی اهمیت دارد تفسیر قرارداد (حبیبی، ۱۳۹۶) است. لذا، امور ذیل از مواردی هستند که در رسیدگی‌ها و حل و فصل اختلافات بین‌الملل اهمیت می‌یابد.

قسمت دوم بند الف ماده ۱-۶-۱. ق. ت. ب، در آنجا که مقرر می‌دارد: «... یا بر اساس قرارداد قابل تعیین باشد»، یعنی زمان مشخصی برای اجرای تعهد مشخص نشده و یا زمان اجرا مبهم است. در چنین اوضاع و احوالی، شروط و تعهدات ضمنی و تلویحی، قطع نظر از اینکه منشأ آن اراده طرفین، حکم قانون یا عرف اعم از عام و خاص باشد برای تعیین زمان اجرای قرارداد تأثیرگذار است (حبیبی، ۱۳۹۶).

از آنجا که این موضوع در بخش سوم و با موضوع زمان قابل احراز از تفسیر تعهد بررسی قرار داده و به تفسیر زمان مجهول هم مربوط است در اینجا به همین میزان اکتفا می‌شود.

۳-۱-۲- اثر زمان اجرای نامعلوم بر تعهد

یکی دیگر از حالات زمان اجرا، نامعلوم بودن آن در تعهد است. در زمان اجرای تعهد، حلول اجل باید معلوم باشد و اینکه زمان اجرا مشخص نیست، سبب اختلاف شده است. البته در زمان نامعلوم، شکی در تحقق این زمان در آینده وجود ندارد. به عبارت دیگر عدم قطعیت نسبت به زمان مشخص برای اجرای تعهد، باعث نامعلوم شدن زمان اجرا می‌گردد (عابدی، ۱۳۹۵).

مثال برای اجل نامعلوم «مرگ» است. تعهد مقترض بر اجرای تعهد در هنگام مرگ و یا بازگشت قافله حجاج از خانه خدا، بر حسب عادت تحقق پیدا می‌کند (احمد سنه‌وری، ۱۳۸۸).

پس نباید نامعلوم باشند.

حال اگر زمان اجرای تعهد به مدتی که متعاقبین تا آن زمان زنده نمی‌مانند (مثل صد و پنجاه سال) شود، از یک طرف این زمان موجب خروج ثمن از انتفاع می‌شود و از سوی دیگر اجل با موت مشروط حال می‌شود (ماده ۲۳۱ قانون امور حسبی و ماده ۴۲۱ قانون تجارت)، لذا شرط زمان به این نحو لغو می‌باشد. ضمن این که این نحو اجل مخالف با شرع و سنت است. چرا که مفهوم شرط این است که اجل حال نشود و بعد از فوت مدیون باقی بماند (بند ۲ ماده ۲۳۳ ق.م). از سوی دیگر موجب غرر می‌گردد. مانند زمان فرا رسیدن میوه‌ها و چیدن آن (قاسم زاده، ۱۳۹۶).

برخی اعتقاد دارند که چه در مورد ارکان اساسی و چه در مورد شروط ضمن عقد، ضمانت اجرای عدم رعایت شرط در ماده ۲۳۳ ق.م. در عقود مغایره ای، همواره موجب جهل به عوضین و باطل و مبطل عقد است. (رهامی، ۱۳۹۲)

در بیمه عمر زمان فوت بیمه گذار مشخص نیست اما قرارداد بیمه عمر صحیح است (ماده

۲۳۱ قانون امور حسبی^۱). همانگونه که علم اجمالی به مورد معامله، در ضمان، جعاله، صلح و عقود رایگان چنین است. (طالب احمدی، ۱۳۹۲)

در اسناد بین المللی در صورت، نامعلوم بودن زمان اجراء، یا در اختیار یکی از طرفین عقد بودن زمان اجراء، مطابق مهمترین اصل، پذیرش « شرط ادغام » یا « تفسیر مطابق قصد مشترک » است. اصول قراردادهای تجاری بین المللی در مواد ۱۷-۱-۲، ۴-۱، ۴-۲، ۴-۳، ۴-۴ و اصول حقوق قرارداد اروپا، در موارد ۲-۱۰۵، ۲-۱۰۲ تا ۵-۱۰۶ و ماده ۸ کنوانسیون و نیز در طرح چارچوب مشترک مرجع بر همین اساس استوار است^۲. از نظر عرفی منظور از تحویل کالا در ظرف مدت معقول بعد از انعقاد قرارداد (بند ج ماده ۳۳ ک. ب. ب. ک)، اجرای قرارداد در مدت زمان متعارف (بند ۳ ماده ۱۰۲-۱۷. ح. ق. ا^۳) و در طی زمانی بعد از انعقاد قرارداد (بند ج ماده ۱-۱-۱۶. ق. ت. ب.) بستگی به اوضاع و احوال هر مورد دارد، حتی شامل زمان نامشخص برای تحویل کالا نیز میشود. (داراب پور، ۱۳۹۱)

۳-۱-۳- اراده متعهد بر زمان اجرای تعهد و قاعده عندالاستطاعه

در این قاعده مبنی بر اینکه آیا تعیین مهر عندالاستطاعه صحیح است یا خیر؟ بحث فراوان شده است. اما دستورالعمل شماره ۱/۳۴/۵۳۹۵۸ مورخ ۱۳۸۵/۱۱/۰۷ سازمان ثبت اسناد و املاک کشور، مهر عندالاستطاعه را در کنار مهر عندالمطالبه صحیح دانسته است و به همین خاطر امروزه در سند رسمی نکاح دیده می شود. منظور این است هر زمان متعهد استطاعت و تمکن داشت، مهر یا دین خود را به زوجه پرداخت کند.

شاید بنظر آید، با توجه به این که زمان استطاعت زوج مشخص نیست یا مجهول می باشد تعهد باطل باشد. لیکن اصل صحت بیانگر آن است در صورت ابهام در تعهد به ویژه زمان اجراء (ماده ۲۳۳ ق. م)، باید تعهد به طریقی تفسیر شود که آثار کامل تری بر آن بار شود. لذا شرط نفوذ حقوقی ندارد و دین را باید حال شمرد و دادگاه می تواند با توجه به وضع مالی مدیون و یا اختیار حاصل از مواد ۲۷۷ و ۶۵۲ ق. م، به او مهلت یا قرار اقساط دهد و اعمال اجرایی را به تأخیر اندازد. (کاتوزیان، ۱۳۹۱)

چنانچه مردی به خانمی بگوید، خانه ام را به تو فروختم به این شرط که با من نکاح نمایی. بر فرض قبول این پیشنهاد توسط طرف، تملک زمانی محقق می شود که نکاح نیز بین آن دو

۱. ماده ۲۳۱ ق. ا. ح: « دیون مؤجل متوفی بعد از فوت حال می شود ».

۲. احراز زمان اجرای تعهد از طریق تفسیر تعهد در ادامه بحث و بررسی قرار گرفته است.

3. cArtile 7:102: A party has to affect is Performance:

واقع گردد. در این صورت عقد واقع شده و متعهد نیز در زمان تعیینی باید تعهد خود را اجرا نماید. (کاتوزیان، ۱۳۹۲)

معلق کردن شرط به اراده متعهد، مصداق بارز همان وعده ای است که فوقاً بیان گردید یعنی غیر از ایجاب و قبول در عقد ازدواج، نیاز به ایجاب و قبول دیگری در آینده نامعلوم دارد. بخاطر عدم تشکیل ارکان عقد دوم و فقدان اراده جازم، در خصوص عقد معلق صحیح نیست. قطع نظر از اینکه ملک هم مشخص نیست، در حالی که باید معلوم باشد. در این حالت عقدی انشاء نمی شود، آنچه انشاء می شود قول و وعده انشای عقد در آینده و در صورت حلول معلق علیه است. قانون مدنی در این باره ساکت است، ولی بند ۷ ماده ۲۳ لایحه تجارت مصوب فروردین ۱۳۹۷ مقرر می دارد: « شرطی که تعهد طرف مقابل را قطعی کند، اما انجام تعهد از سوی صاحب حرفه را منوط به شرط تعلیقی نماید که تحقق آن منوط به اراده خود او است». در این صورت شرط موصوف باطل و کأن لم یکن است و با نظم عمومی نیز میبایست دارد. نهایت اینکه شرط باطل و عقد صحیح خواهد بود. (شهیدی، ۱۳۹۴)

۳-۱-۴- آثار تفویض اختیار زمان اجرای تعهد به متعهد در حقوق تطبیقی

یکی دیگر از حالات و انواع زمان اجراء، تفویض آن به متعهد است. نص صریحی درباره تفویض اختیار زمان اجرای تعهد به متعهد در قانون مدنی وجود ندارد، یعنی هر زمان متعهد خواست تعهد را اجرا نماید.

البته از مفهوم مخالف بند ۲ ماده ۲۳۳ ق. م، چنین برمی آید که اگر جهل شرط به عوضین سرایت نکند عقد باطل نیست. در عقود جایز نیاز به تعیین زمان نیست، به نوعی تفویض اختیار زمان اجرا به متعهد است (ماده ۶۷۹ ق. م).

درباره تنصیف دارایی مرد در حین طلاق زن که عده‌ای شرط را باطل و مبطل عقد می‌دانند (صفایی، ۱۳۶۷). اما نباید چنین باشد^۱، چراکه با توجه به مشخص شدن میزان دارایی در زمان وقوع طلاق و همچنین عدم سرایت جهل به عوضین، معامله به واسطه غیر معوض بودن، مطابق مواد ۱۰ و ۱۱۰ ق. م، صحیح است.

ماده ۴۱ ق. م، درباره حق عمری که به موجب عقدی از سوی مالک برای شخصی به مدت

۱. رأی وحدت رویه شماره ۱۳۹۸/۵/۱۵۰۷۷۹ هیأت عمومی دیوان عالی کشور: « با توجه به تأکید قانونگذار در صدر ماده ۳۹ قانون حمایت خانواده مصوب ۹۱/۱۲/۱ بر شرط ضمن عقد نکاح و مندرجات سند ازدواج، ضمن شرط تنصیف دارایی که ضمن عقد نکاح مقرر شده با اجرت المثل کارهای انجام گرفته توسط زوجه موضوع تبصره الحاقی به ماده ۳۳۶ قانون مدنی (با نخله بدل از آن) تنافی و تعارضی ندارد. بنابراین تعیین اجرت المثل کارهای زوجه از سوی دادگاه او را از حقوق استحقاقی ناشی از شرط تنصیف دارایی محروم نمی سازد... ».

عمر منتفع ایجاد می‌شود، به رغم نامعلوم بودن زمان تحقق آن مطابق قانون مدنی صحیح تلقی می‌شود.

در کنوانسیون وین، نصی درباره تفویض اختیار زمان اجرای تعهد به متعهد وجود ندارد، اما بند ب ماده ۳۳ کنوانسیون تصریح دارد: « مگر اینکه اوضاع و احوال حاکی از این باشد که تعیین تاریخ مشخص در خلال مدت مزبور با مشتری است» و به اجرای تعهد توسط مشتری در بازه زمانی اشاره دارد.

شبهه همین ماده، بند ۳ ماده ۱۰۲-۱۷. ح. ق. ا، نیز به اجرای قرارداد تأکید دارد. مطابق ماده ۱-۱-۶. ق. ت. ب،^۱ متعهد باید تعهد را در مدت زمان متعارف اجرا نماید. نتیجه اینکه تفویض اختیار زمان اجرای تعهد به متعهد را باید « اجل » فرض کرده، شرط و یا خیار شرط مصرحه در ماده ۴۰۱ ق. م، محسوب نمی‌شود.

۳-۱-۵- تفویض اختیار زمان اجرا به متعهدله در حقوق تطبیقی

هر چند در حقوق کشورمان مقررہ ای در این خصوص وجود ندارد ولی امید است این مشکل را بتوان با تأیید نهایی لایحه تجارت - قراردادهای تجاری مصوب ۱۳۹۷ توسط شورای نگهبان رفع کرد. چرا که لایحه تجارت فوق دو ماده ۱۰^۲ و ۱۱ را در این باره به خود اختصاص داده و شباهت تام و کامل با اسناد تجاری بین الملل مخصوصاً اصول حقوق قرارداد اروپا و اصول قراردادهای بازرگانی بین المللی دارد.

بند ۶ ماده ۳۰۳-۱۳. ح. ق. ا،^۳ این چنین مقرر می‌دارد: « در این ماده اختاریه شامل ابلاغ یک تعهد، اظهار یا بیانیه، ایجاب، قبول، مطالبه درخواست یا دیگر اظهارات می‌شود». در قانون مدنی تنها ماده مورد بحث در این رابطه قسمت آخر ماده ۲۲۶ قانون مذکور است و مقرر می‌دارد: « ... اگر برای ایفاء تعهد مدتی مقرر نبوده طرف وقتی می‌تواند ادعای خسارت نماید که اختیار موقع انجام تعهد با او بوده و ثابت نمایند که انجام تعهد را مطالبه کرده است». قید «مطالبه» معادل دادن اخطار در اسناد بین الملل است. مصداق آن را هم در مهر عندالمطالبه

۱. حتی در متن انگلیسی بندهای ج اصول اسناد بین المللی مشابه هم هستند و فقط با طرح چارچوب مشترک مرجع فرق دارند.

۲. ماده ۱۰ لایحه تجارت مصوب ۱۳۹۷: « کلیه اخطارهای مقرر شده در مواد این قانون متناسب با وسایل ارتباطی در دسترس با توجه به اوضاع و احوال قابل انجام است. تبصره - مقصود از اخطار هر بیانیه، تقاضا، درخواست یا ابراز قصد دیگر است».

3. In this Article, "notice" includes the communication of a promise, statement, offer, acceptance, demand, request or other declaration.

می‌توان دید.^۱

در آیین دادرسی مدنی هم مواد ۱۵۶^۲ و ۱۵۷^۳ بر «ارسال اظهارنامه» دلالت بر مطالبه حق و تسلیم چیزی یا وجه یا مال یا سندی از طرف اظهار کننده به مخاطب است. طبق جزء (ب) از بند (۲) ماده ۱۰۵-۱۷. ح. ق. ا، طرفی که موظف به تعیین شیوه اجرای جایگزین قرارداد است، قصور نماید، طرف دیگر می‌تواند، خطاریه ای به وی بدهد تا در مدت زمان اضافی اجرای جایگزین را انتخاب کند، اگر باز هم قصور ورزد حق انتخاب به طرف دیگر واگذار می‌شود. مطابق جزء (الف) بند ۳ ماده ۳۰۳-۱۹. ح. ق. ا، اگر تعهد با تأخیر اجرا شود، حق طرف دیگر برای فسخ قرارداد از بین می‌رود، مشروط بر اینکه خطاریه ای را در مدت زمان متعارف پس از اینکه از اجرا آگاه شود یا بایستی آگاه می‌شد، ندهد. (شنیور، ۱۳۹۳)

۳-۱-۶- رویه قضایی

مجهول ماندن زمان اجرا از دیدگاه فقها، حقوقدانان، همچنین تطبیق با قانون مدنی و اسناد بین الملل بررسی و تطبیق قرار گرفت، حال باید دید رویه قضایی چگونه با این مسائل برخورد داشته است:

۱- در مورد انتقال پلاک ثبتی از تاریخ ۶۹/۷/۹ تا پایان ۷۰/۱/۲۰ توسط دادرس دادگاه بدوی چنین استدلال شده بود، از آنجا که کلمه داده شود مربوط به زمان آینده است و به صورت فعل ماضی نیامده، پس معامله صحیح نیست و از موارد ماده ۴۰۱ ق.م. در نتیجه باطل و مبطل عقد است.

اما شعبه ۲۱ دیوان عالی کشور به شماره دادنامه ۹۵-۷۲/۲/۱۵ با استدلال مخالف؛ با توجه به سیاق کلمات مندرج در قرارداد از قبیل فروشنده و خریدار، میب، بهای آن و سیاق عبارات مستنبط از این است که منظور و قصد طرفین بیع به مصطلح ماده ۳۳۸ قانون مدنی است و مشمول ماده ۴۰۱ قانون مدنی نمی‌باشد.

۲- رأی اصراری هیات عمومی دیوان عالی کشور به شماره ۱۴۰۰-۴۴/۸/۱۵ به طور خلاصه این است که متعارف و معقول نیست شرکتی انجام عملی را تعهد کند و قیمت یا اجرت

۱. ماده ۵۲۲ ق. آ. د. م، نیز تعلق خسارت تأخیر در تأدیه دین از تاریخ مطالبه یا همان تاریخ اظهارنامه یا تقدیم دادخواست است و مربوط به امور غیر دینی نیست.

۲. ماده ۱۵۶ ق. آ. د. م: «هر کس می‌تواند قبل از تقدیم دادخواست، حق خود را به وسیله اظهارنامه از دیگری مطالبه نماید ...».

۳. ماده ۱۵۷ ق. آ. د. م: «در صورتی که اظهارنامه مشعر بر تسلیم چیزی یا وجه یا مال یا سندی از طرف اظهارکننده به مخاطب باشد باید آن چیز یا وجه یا مال یا سند هنگام تسلیم اظهارنامه به مرجع ابلاغ، تحت نظر و حفاظت آن مرجع قرار گیرد ...».

آن را هم دریافت نماید اما هر وقت مایل باشد آن عمل را انجام دهد، هر چند سالیان دراز از زمان گرفتن اجرت یا قیمت بگذرد.

رأی موصوف بنا را بر « احراز قصد واقعی متعاملین » قرار داده است. بنابراین، اگر احراز شود متعاقدين وقوع قرارداد را « قصد » کرده و از اوضاع و احوال هم این مهم معلوم شود، دیگر بحث مجهول بودن زمان اجرا محلی از اعراب نخواهد داشت.

۳- در نشست قضایی ۸۱/۹/۱ شهر یزد، درباره وضعیت معامله در صورتی که بخشی از ثمن به آینده موکول گردد، اکثریت قضات با توجه به نظر دکتر امامی و کاتوزیان و ماده ۲۳۳ ق.م. چنین شرط و معامله‌ای را باطل فرض کردند.

اما نظر اقلیت حاکی از آن است که چنین شرطی باعث جهل به عوضین نمی‌شود، چرا که هنگام انعقاد عقد هم مبیع و هم ثمن مشخص است.

نظر هیئت عالی نشست قضایی ۴: به استناد ماده ۳۶۲ ق.م.، بیع انجام یافته، نقل و انتقال صورت گرفته و هرگاه بخشی از ثمن موکول به توافق آتی شود، شرط تعجیلی احراز نمی‌شود و فروشنده هر آینه حق مطالبه باقیمانده ثمن را دارد.

نتیجه اینکه درست است که پرداخت بخشی از ثمن به آینده موکول شده، اما زمان آن معلوم و مشخص نیست و مجهول به نظر می‌رسد، اما چون از ارکان اساسی عقد نیست و ارکان عقد همانا اجرای نقل و انتقال است، بنابراین با نبودن قرینه یا دلیلی بر تعجیل، اجرای فوری - عرفی عقد اولی می‌باشد.

۳-۲- آثار زمان اجرای قابل احراز از تعهد با تفسیر آن

در اسناد بین المللی اولین ضابطه مطابق اصول اسناد بین المللی، تفسیر بر اساس معیارهای شخصی «نظریه اراده باطنی» است. اما عده دیگری از حقوقدانان گرایش به تفسیر بر اساس معیارهای نوعی «نظریه اراده ظاهری» بر این باورند؛ اساس تفسیر قرارداد فی الواقع، فرهنگ، تمدن، اخلاق و مصالح اجتماعی است (کاتوزیان، ۱۳۸۴). به همین خاطر در تفسیر قرارداد، اراده ظاهری یعنی معنی متعارف الفاظ، باید در نظر گرفته شود (صفایی، ۱۳۹۲). در اسناد بین المللی هم، هر دو معیار مورد توجه قرار گرفته است: بند ۱ ماده ۸ ک. ب. ب. ک، درباره « تفسیر مطابق قصد طرف دیگر»^۱ و اما شقوق ۲ و ۳ آن درباره « تفسیر مطابق اراده ظاهری یا تفسیر نوعی»^۲ است. هر دو نوع تفسیر «معیار مختلط»^۳ را تشکیل می‌دهد.

1. Interpretation as intended by the parties
2. Negotiations, any practices which the parties have establisher between them selves, us ages and any subsequent conduct of the parties
3. Objective. Criteria

در هنگام بروز اختلاف در تفسیر تعهد، تنها با معیارهای نوعی می‌توان به قصد مفروض مشترک طرفین نایل شد. زیرا، قصد واقعی طرفین امر درونی و تقریباً غیر قابل احراز است، مگر اینکه احد از متعاقدين به آن اقرار نماید. در عین حالی که به سیاست تفسیری، قضایی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و به ویژه سیاست تجاری بین المللی بیشتر فکر می‌کنند. (عابدی، ۱۳۹۵)

در عقیده سنتی پذیرفته شده، قاضی جاهلی است که در میان دو عالم قرار دارد. اما امروزه حقوقدانان عقیده دارند (کاتوزیان، ۱۳۹۱)؛ قاضی جاهلی است که در میان دو جاهل قرار دارد. به همین خاطر پی بردن به قصد واقعی آنان امکان ندارد. لذا حقوقدانان، هر چند اصل را بر «احراز اراده درونی» و یا مدار تفسیر قرارداد را اراده درونی (شهیدی، ۱۳۹۳)، حتی بعضی صراحتاً آن را پذیرفته اند، اما باید اذعان کرد، ابزارهای کشف اراده باطنی دارای معیارهای نوعی هستند. اگر قصد واقعی طرفین غیر از آن چیزی است که بیان کرده اند، اراده واقعی مرجح خواهد بود، اما این نظر، با نظم عمومی، اخلاق و قانون محدود می‌شود. همانگونه که تفسیر قرآن و قانون مبتنی بر کشف مقصود واقعی می‌باشد (شعاریان، ۱۳۹۳).

در تجارت بین المللی، « قصد و اراده واقعی » دارای ایراد اساسی است. لیکن تفسیر بر مبنای معیارهای نوعی است که در صورت سرگردانی و بلاتکلیفی به کمک دادرسی و مراجع داوری می‌آید و با ابزارهای تفسیر قرارداد، قضاوت معموله بر طرفین تحمیل می‌شود. پس تفسیر قرارداد با ابزارهای نوعی بر تعهد تأثیر می‌گذارد و از ابطال آن جلوگیری می‌کند. در اسناد بین المللی، قاعده عدم پذیرش ادله شفاهی و غیر مکتوب یا *parol evidence* که به قاعده «تأسیل متن» یا «ابتناء بر اصالت متن» نام دارد، موجب نادیده گرفتن قصد واقعی متعاقدين شده تا اینکه به مرور با استثنائات زیادی مواجه گردیده است. من جمله در قراردادهای شفاهی و تبعی محملی ندارد، به عبارت دیگر قاعده *parol evidence* نباید سبب نادیده گرفتن شروط و تعهدات ضمنی و عرف شود. همین استثنائات باعث گردیده تا بوسیله قاعده دیگر به عنوان «شرط ادغام» اصل حاکمیت اراده پذیرفته شود. النهایه بخشی از پاسخ سؤال این است که در اسناد بین المللی عدم تعیین زمان اجرا یا مجهول بودن آن، تعهد صحیح است ولو زمان اجرای تعهد مجهول، نامعلوم و مردد باشد. تأثیر اوضاع و احوال (ماده ۱۰۲-۵. ا. ح. ق. ا. PECL) که همان امارات قانونی و قضایی می‌باشد به حکم قانون یا در نظر قاضی دلیل امری شناخته شده و از طریق اوضاع و احوال نسبت به امر مجهول قطع و یقین حاصل می‌شود. (شعاریان، ۱۳۹۳)

در صورت لزوم، ابزارهای تفسیر اراده ظاهری بر اراده باطنی در حین اجرای تعهد رجحان دارند. از جمله الفاظ، قرائن، رویه عملی یا عملکرد متعاقدين، مقررات قانونی، عرف اعم از خاص و عام، نقش پنهانی انصاف، شروط چاپی و مرسوم در مباحثه نامه‌ها، شرایط محیط، (اراده ظاهری در مواد ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵ ق. م و اراده باطنی در مواد ۱۹۰، ۱۹۶، ۴۶۳ و

۱۱۴۹ ق. م) هستند که اثر آن بر تعهد، منفسخ شدن عقد است. نظریه اراده خارجی^۱ با استفاده از نظریه اراده باطنی^۲ کامل می‌شود. اراده خارجی هم بدین طریق بازسازی می‌گردد. (احمد سنهوری، ۱۳۸۸)

امروزه بین «تئوری قصد» و «تئوری عبارات» تعارضی وجود ندارد. قاعده Estoppel «استاپل» دلالت دارد؛ انکار بعد از اثبات موضوع در ظاهر معنا ندارد و یا نمی‌توان معنای قرارداد را یکی از طرفین به نفع خود سوق دهد در حالی که طرف او مثلاً متعهد معنای دیگری از تعهد فهمیده و متعهدله تا پایان اجرای تعهد اظهاری نکرده باشد (درشق «ب» ۲ ماده ۱۶ کنوانسیون).

1. Volont externe declaration volonte.
2. Volont internce.

نتیجه گیری

بطور معمول وفق ماده ۳۴۴ ق.م. زمان اجرا در تعهد بطور صریح و یا ضمنی وجود دارد. در این صورت تعهد در زمان تعیینی اجرا می شود و تأثیر آن بر تعهد این است که حیات تعهد پایان می یابد. در اجرای تعهد متقارن به رغم برخورداری هر طرف از حق حبس با استنباط از ماده ۳۷۷ ق. م. نهایت نیز هر طرف ملزم به اجرای تعهد می شود تا از ایجاد « دور » هم جلوگیری گردد. در اسناد بین المللی هم مطابق بند ۲ ماده ۳-۱-۷، ق، ت، ب چنین است.

تعلیق زمان اجرای تعهد، به اراده مدیون صحیح نیست. چرا که، ممکن است مدیون هیچگاه اراده تعیین زمان اجرا نکند و عقد منحل شود. لیکن تعلیق موقتی زمان اجرا در برخی از زمانهای اجرای تعهد، مثلاً در مانع موقتی در حقوق داخلی و اسناد بین الملل صحیح است.

اگر اجرای تعهد متعذر شود، در صورت « تعدد مطلوب »، متعهد بعد از رفع مانع ملزم به اجرای تعهد می شود. در صورت وحدت مطلوب از زمان متعذر، تعهد منفسخ می شود و ضمن حق فسخ، متعهدله حق الزام متعهد را نیز دارد. ولی در صورت دائمی بودن مانع، متعهد از اجرای تعهد معاف است. البته متعهد باید بخاطر غیرممکن شدن عدم اجرا به متعهدله اخطار کند والا مسئول خسارت وارده خواهد بود. در این باره نیز در حقوق داخلی مقرر ای وجود ندارد.

مبنای تَعَسُّر اجرای تعهد با « حسن نیت » و « معامله منصفانه » توجیه می شود. با این فایده که اگر این مبنا صحیح باشد، مبهم، مجهول، نامعلوم ماندن زمان اجرا تأثیری در بقاء و عدم بقاء تعهد ندارد و تأثیر آن بر تعهد در حد معین بودن زمان اجراست. در صورت تردید در اصل «وحدت مطلوب» (نقض اساسی) یا «تعدد مطلوب» (نقض غیر اساسی) اجرای تعهد، اصل اساسی بدو رجوع به عرف، والا، اصل، بقاء تعهد است.

برخلاف نظر حقوق دانان، یافته های پژوهش همسو با پاسخ به سؤالات و راست آزمایی قسمت دوم فرضیه پیرامون این مشکل صورت گرفت اینست که زمان اجرای تعهد، مالا زمان مجهول، مردد، نامعلوم، مبهم و نامتعارف نمی تواند مطابق بند ۲ ماده ۲۳۳ و ماده ۴۰۴ ق.م. تعهد را باطل نماید، مگر اینکه یا باعث فقدان قصد و عدم تشخیص موضوع تعهد (جهل به عوضین) شود و یا عامل بیرونی چون فورس مازور باعث انحلال تعهد گردد. مصداق بارز شرط مجهول این است که ۸۰ درصد از مبلغ تعیین ثمن به اختیار و اراده خریدار محول شود. در این صورت غرر (ریسک) وجود دارد. عدم ذکر مدت در این ماده اخیر هم مربوط به عقد متزلزل است نه زمان اجرای نامعین.

از سوی دیگر به کمک عوامل احراز زمان اجرا نیز یعنی، از طریق تفسیر تعهد، زمان اجرای تعهد معین و متعهد را به اجرای آن ملزم می شود. همانگونه که در اسناد بین الملل مورد بحث

چنین است. بدین طریق که، بدو « اراده باطنی » و در صورت یأس از آن « اراده ظاهری متعاقبین » به کمک ابزارهای تفسیر از مجموع قرارداد برای صدور رأی کفایت می کند. امروزه *parol evidence* بر *mergor Clause* ترجیح دارد که همان اراده باطنی مفروض است و بر طرفین تحمیل می شود. لیکن باید احراز گردد که طرفین « قصد حقیقت عقد » یا « قصد ملزم کردن خود » را داشته اند یا خیر. همین گونه که در « فاکتورینگ »، « فورفیتینگ » و « استاپل » مد نظر قرار می گیرد.

بنابراین روشن می شود که به دلیل حالات و تنوع زمان اجرا، نمی توان حکم یا قاعده کلی درباره تأثیر زمان اجرا بر تعهد در حقوق ایران و اسناد بین المللی ارائه کرد. بلکه باید بررسی شود که از میان تنوع زمانهای اجرا، کدام زمان اجرا بر تعهد منطبق است و تأثیر آن را هم با نوع خاص از زمان اجرا بر تعهد در نظر گرفت که ممکن است نتیجه آن، ابطال، فسخ، انفساخ، اعطاء مهلت اضافی، بقاء تعهد، با ضمانت اجراهای لازم باشد.

فهرست منابع

منابع فارسی

- ۱- امامی، سیدحسن. (۱۳۶۹) حقوق مدنی، ج ۳، تهران: کتابفروشی اسلامیه، چ سوم.
- ۲- انصاری، علی. (۱۳۹۱) تئوری حسن نیت در قراردادهای، تهران: انتشارات جنگل جاودانه، چ دوم.
- ۳- بزرگمهر، امیرعباس. (۱۳۹۶) شرح جامع حقوق تعهدات تطبیقی (دوره مدنی پیشرفته)، ج اول، تهران: انتشارات دانشگاه عدالت، چ اول.
- ۴- بهرامی احمدی، حمید. (۱۳۸۳) کلیات عقود و قراردادهای، تهران: نشر میزان، چ دوم.
- ۵- تفسیری بر حقوق بیع بین المللی کنوانسیون ۱۹۸۰ وین، نوشته هجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاه های معتبر جهان، (۱۳۹۱) ترجمه مهراپ داراب پور، چهار جلدی، تهران: انتشارات گنج دانش، چ دوم.
- ۶- حبیبی، محمود. (۱۳۹۶) تفسیر قراردادهای تجاری بین المللی، تهران: نشر میزان، چ سوم.
- ۷- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (بی تا) ترمینولوژی حقوق، چ دوم.
- ۸- خزاعی، حسین، (۱۳۹۲) حقوق تجارت بین الملل. جایگاه حقوق تجارت بین الملل و فروش بین المللی، ج پنجم، تهران: انتشارات جنگل، جاودانه، چ دوم.
- ۹- چشمی، داود، (۱۳۹۷) آموزش عملی و کاربردی قوانین قراردادهای مشارکت در ساخت، تهران: انتشارات جاودانه، جنگل، چ اول.
- ۱۰- رستمی چلکاسری، عباداله. (۱۳۸۳) تعلیق قراردادهای پیمانکاری بین المللی و مقایسه آن با حقوق ایران، دکتری حقوق خصوصی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- ۱۱- رفیعی، محمدتقی. (۱۳۸۷) مطالعه تطبیقی غرر در معامله در حقوق اسلام، ایران و کنوانسیون بیع بین المللی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم و پژوهشکده فقه و حقوق و بوستان (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چ اول.
- ۱۲- شهیدی، مهدی. (۱۳۹۴) تشکیل قراردادهای و تعهدات، ج اول، تهران: انتشارات مجد، چ یازدهم.
- ۱۳- _____ (۱۳۹۳)، آثار قراردادهای و تعهدات، ج سوم، تهران: انتشارات مجد، چ ششم.
- ۱۴- _____ (۱۳۹۳)، اصول قراردادهای و تعهدات، ج دوم، تهران: انتشارات مجد، چ ششم.
- ۱۵- _____ (۱۳۹۳)، سقوط تعهدات، ج پنجم، تهران: انتشارات مجد، چ نهم.
- ۱۶- شعاریان، ابراهیم و ترابی، ابراهیم. (۱۳۹۳) حقوق تعهدات (مطالعه تطبیقی طرح اصلاحی حقوق تعهدات فرانسه با حقوق ایران و اسناد بین المللی)، تهران: شهر دانش، چ اول.

- ۱۷- شعاریان، ابراهیم؛ رحیمی، فرشاد، (۱۳۹۳) حقوق بیع بین الملل، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های شهر دانش، چ اول.
- ۱۸- شعاریان، ابراهیم، (۱۳۹۱) « ثمن نامعین در قراردادهای پیش فروش و موانع حقوقی و فقهی »، مطالعات حقوقی معاصر، دوره ۳، شماره ۵.
- ۱۹- شعاریان، ابراهیم، ترابی ابراهیم، (۱۳۹۳) اصول قراردادهای اروپا و حقوق ایران (مطالعه تطبیقی)، تهران، مؤسسه شهر دانش.
- ۲۰- شنیور، قادر، (۱۳۹۳) قرارداد سفارش ساخت، تهران: انتشارات کتاب آوا، چ اول.
- ۲۱- طالب احمدی، حبیب، (۱۳۹۲) مسئولیت پیش قراردادی، تهران: انتشارات میزان، چاپ اول،
- ۲۲- فخاری امیرحسین، تقریرات درس حقوق تجارت (بحث اسناد در کنوانسیون ژنو)، مقطع کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، سال تحصیلی ۸۴-۸۳.
- ۲۳- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۰) قواعد عمومی قراردادها (آثار قرارداد)، ج سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ششم.
- ۲۴- _____ (۱۳۸۷) قواعد عمومی قراردادها (انحلال قرارداد)، ج پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ پنجم.
- ۲۵- _____ (۱۳۹۲) اعمال حقوقی (قرارداد - ایقاع)، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ دوم.
- ۲۶- _____ (۱۳۹۱) حقوق مدنی (نظریه عمومی تعهدات)، تهران: نشر میزان، چ ششم.
- ۲۷- _____ (۱۳۸۷) قواعد عمومی قراردادها، ج ۴، تهران، کتابخانه گنج دانش، چ ۱۱.
- ۲۸- _____ (۱۳۹۰) قواعد عمومی قراردادها، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰.
- ۲۹- _____ « تفسیر قرارداد »، ۱۳۸۴، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷، دانشگاه تهران.
- ۳۰- صفایی، سیدحسین. (۱۳۸۷) دوره مقدماتی حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)، ج دوم، تهران: بنیاد حقوقی میزان، چ ششم.
- ۳۱- _____ (۱۳۶۷) « شرط انتقال نصف دارایی زن در صورت اقدام شوهر به طلاق »، ماهنامه حقوق و اجتماع، سال اول، ش ۴.
- ۳۲- صفایی، حسین و دیگران، (۱۳۹۲) حقوق بیع بین المللی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ چهارم، ۱۳۹۲
- ۳۳- صادقی مقدم، محمدحسن. (۱۳۹۰) تغییر در شرایط قرارداد، تهران: نشر میزان، چ سوم.
- ۳۴- طالب احمدی، حبیب. (۱۳۹۲) مسئولیت پیش قراردادی، تهران: بنیاد حقوقی میزان، چ اول.
- ۳۵- عابدی، محمد. (۱۳۹۵) اجل در تعهدات و قراردادها، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ اول.
- ۳۶- قاسم زاده، سیدمرتضی. (۱۳۸۹) اصول قراردادها و تعهدات، تهران: مؤسسه انتشارات

دادگستر، چ چهاردهم.

۳۷- قاسم زاده، سیدمرتضی، (۱۳۹۶) تأثیر متقابل عقد و قبض و تسلیم، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ اول.

۳۸- معتمدی، جواد، (۱۳۹۸) روش تفسیر در حقوق تجارت، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ اول، ص ۱۴.

۳۹- محقق داماد، مصطفی. (۱۳۸۲) قواعد فقه (بخش مدنی)، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ سوم.

۴۰- مؤسسه بین المللی یکنواخت کردن حقوق خصوصی (یونیدروا)، (۱۳۹۳) اصول قراردادهای تجاری بین المللی ۲۰۱۰، مترجمین: بهروز اخلاقی و فرهاد امام، شهر دانش، چ سوم.

۴۱- نوری، محمدعلی. (۱۳۷۸) اصول قراردادهای بازرگانی بین المللی، تهران: گنج دانش، چ اول.

۴۲- هجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاه های معتبر جهان، (۱۳۹۱) تفسیری بر حقوق بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین، ترجمه: مهرا ب داراب پور، گنج دانش.

۴۳- هینزی، جیمی. (۱۳۸۵) قراردادهای ساختمانی، ترجمه: محمدتقی بانکی، تهران: انتشارات اطلاعات، چ سوم.

۴۴- پور رمضان، آیدا. (۱۳۹۷) « تعلیق در شرط »، فصلنامه تخصصی حقوق، علم و وکالت، سال اول، شماره دوم.

۴۵- تلخابی، مجید. ناظمی، محمدحسین. (۱۳۹۵) « قاعده اقدام و جبران تورم »، دو فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات فقه امامیه، سال چهارم، شماره ۶.

۴۶- خرسندیان محمدعلی. احمدی طالب. (۱۳۹۰) « ضمانت اجرای تعهدات قراردادی در حقوق ایران و DCFR، وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری، دانشگاه شیراز.

۴۷- خرسندیان محمدعلی. نصیری ریحانه. (۱۳۹۳) « اجرای زود هنگام تعهدات در فقه و حقوق ایران »، آموزه های مدنی، دانشگاه علوم رضوی.

۴۸- خسروی، مجتبی. بادینی حسن. (۱۳۹۶) « تعلیق تعهدات قراردادی به عنوان ضمانت اجرای نقض قرارداد در فقه و حقوق ایران، انگلیس و اسناد بین المللی »، فصلنامه علمی پژوهشی فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال دهم، شماره ۳.

۴۹- داراب، پور مهرا ب، (۱۳۹۱) تفسیری بر حقوق بیع بین المللی، کنوانسیون ۱۹۸۰ وین، تهران: گنج دانش، چ اول.

۵۰- رهامی، محسن و پرویز، سیروس. (۱۳۹۲) « شرط مجهول »، پژوهشگاه علوم انسانی، مجله حقوقی دادگستری.

- ۵۱- علیدوست، ابوالقاسم. «قاعده نفی غرر در معاملات»، مجله اقتصاد اسلامی، شماره ۹، ۱۳۸۹.
- ۵۲- قنوتی، جلیل و رجبی، عبدالله. «بررسی ضرورت رفع ابهام از مفاد قرارداد»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی دانش حقوق مدنی، سال ششم، شماره ۲.
- ۵۳- مریدی، فرحسین. «ترجیح اراده درونی بر اراده ظاهری در تفسیر قراردادهای تجاری مبتنی بر توجیه اخلاقی»، ۱۳۷۹، پژوهش های اخلاقی، سال هشتم، شماره چهار.
- ۵۴- مسیح ملکی، جواد. «غرر و معاملات غرری»، مقالات داد راه، ۱۳۹۴، نشر مقالات حقوقی حق گستر.
- ۵۵- متین، احمد، مجموعه رویه قضایی (قسمت حقوقی ۱۱ تا ۳۰)، تهران، انتشارات رهام، چ اول، ۱۳۸۱.
- ۵۶- فرهنگ حقوقی فارسی - انگلیسی و انگلیسی - فارسی اداره کل پژوهش و اطلاع رسانی نهاد ریاست جمهوری (تهران، معاونت پژوهشی) تدوین و تنقیح قوانین و مقررات، چ اول، ۱۳۸۳.

منابع عربی

- ۱- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۳۹۲) ترجمه و شرح مکاسب (خيارات)، توضیح و تعلیق: حضرت آیت اله پایانی، ج نهم، مترجم: محمد مسعود عباسی، انتشارات دارالعلم، چ سوم.
- ۲- احمد سنهوری، عبدالرزاق، (۱۳۸۸) دوره حقوق تعهدات (اوصاف تعهد - شرط - اجل - تعدد)، ج سوم، مترجمان: مهدی دادمزری و محمدحسین دانش کیا. قم: انتشارات دانشگاه قم، چ اول.
- ۳- _____، (۱۳۹۴) دوره حقوق تعهدات (قواعد عمومی قراردادها)، ج اول، مترجمان: مهدی دادمزری و محمدحسین دانش کیا. قم: انتشارات دانشگاه قم، چ سوم.
- ۴- شهید ثانی، زین الدین بن علی العاملی، (۵۹۶۵) مسالک الافهام، ج ۵، قم: تحقیق و نشر مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- ۵- شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۹۸) شرح العمه، ۵۱۳-۵۱۶. قم: نشر دارالعلم، ج ۳، چ ۱۶.
- ۶- علامه، حلی، (۱۴۱۳ ه) مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم، چ دوم.

منابع انگلیسی

1. Bradyate Robert, Royer Browns word, and christain twigg. Flesner, the impact of Adopting a Duty to tyade fairly, (2003) Report for the Department of trade and isdasty, consumer and competition policy Directovate.. p. 47. 48.
2. Honnold, john, uniform/ law for International sales the 1980 un

- conversion, (Kluwer, Deventer, Boston, ed 1991), at 369. powers, paulj. P. 6, and keily, Troy. P.3.
3. " Oxford Advanced learners dictionary " wehmeier, sally, sixth ed, New York, oxford university press, 2004.
 4. Honnold, john, Uniform law for international sales Under the 1980. International Sale law, 2nd Edition, Kluwer law International, 1999.
 5. CLSG: UN Convention Contracts for the International Sale of Goods.
 6. DCFR: Draft Common Frame of Reference.
 7. PECL: Principles of European Contract Law.
 8. UPICC: UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts.
 9. Tyade fairly, Report for the Department of trade and isdasty, consumer and competition policy Directovate. 2003. p. 47. 48

- ۱- شرایط عمومی پیمان
- ۲- قانون آئین دادرسی مدنی
- ۳- قانون مدنی
- ۴- قانون تجارت
- ۵- قانون داوری تجاری بین المللی
- ۶- قانون کار
- ۷- اصول قرارداد تجاری بین المللی
- ۸- اصول حقوق قرارداد اروپا
- ۹- کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین
- ۱۰- قانون مدنی اروپا (طرح چارچوب مشترک مرجع)
- ۱۱- لایحه تجارت - قراردادهای تجارتهی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲۲ - ۱۹۹

ارائه راهکارهای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در زمان پیاده سازی IFRS در نظام بانکداری ایران

حامد علی زاده ره‌هور^۱آزیتا جهانشاد^۲

چکیده

هدف اصلی پژوهش، بررسی ارائه راهکارهای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در زمان پیاده سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مرتبط با ابزارهای مالی در نظام بانکداری ایران است.

در مصاحبه جامعه آماری از خبرگانی که در صنعت بانکداری تخصص داشتند ۱۴ نفر انتخاب شدند و برای میزان مقبولیت از پرسشنامه استفاده شده که برای آن جامعه آماری متخصصان با دانش مالی هستند که با روش الکترونیکی ۱۰۰ نفر به عنوان نمونه انتخاب شدند و نتایج را تأیید نمودند. در پژوهش با تحلیل تم، راهکارهایی برای بانک‌های ایرانی پیشنهاد گردید. مطابق نتایج بدست آمده مشخص شد که با اصلاح قوانین مالیاتی، تربیت حسابرس متخصص، افزایش تخصص و توانمندسازی کارشناسان بانکی، کاهش تعارضات منافع کارکنان، افزایش شفافیت در اندازگیری ابزارهای مالی، محدود نمودن سطح قضاوت در اندازه‌گیری ابزارهای مالی، افزایش نظارت، کاهش انگیزه مدیریت سود با اصلاح مکانیزم پرداخت، تقویت عوامل زمینه‌ای از طریق بهبود شرایط اقتصادی و سیاسی، تقویت فرهنگ شفافیت و بهبود ساختار و فرهنگ سازمانی می‌توان به هدف مورد نظر نائل شد.

داشتن راهکارهای مطلوب برای شناسایی و کاهش فساد اخلاقی قبل از اجرای IFRS در سیستم بانکی ایران ضرورت دارد.

واژگان کلیدی

ابزارهای مالی، استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی، خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی، نظارت.

۱. گروه حسابداری، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: h.alizadehrahvar.eco@iauctb.ac.ir

۲. گروه حسابداری، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Azi.jahanshad@iauctb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۷

طرح مسأله

اگرچه اولین کشورها در پذیرش استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی عمدتاً کشورهای توسعه یافته با بازارهای سرمایه پیشرفته و تعداد زیادی از شرکت‌های چند ملیتی هستند، اما امروزه این استانداردها توسط کشورهای در حال توسعه با بازارهای سرمایه‌ای اندک نیز در حال پیاده‌سازی است. پذیرش این استانداردها در کشورهای در حال توسعه نگرانی‌هایی را در مورد مناسب بودن این استانداردها برای چنین اقتصادهایی افزایش داده است، زیرا محیط گزارشگری مالی در کشورهای در حال توسعه با کشورهای توسعه یافته مانند ایالات متحده آمریکا و انگلستان که استانداردهای بین‌المللی همگرا و جهتدار هستند، تفاوت‌های عمده‌ای دارد (میر و رهامن^۱، ۲۰۰۵).

درک فرآیند پذیرش استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی در کشورهای در حال توسعه، موضوعی بسیار مهم است، زیرا فرآیندی که از طریق آن این استانداردها اجرا می‌شود، اهمیت این استانداردها را در این کشورها به طور قابل توجهی تحت تأثیر قرار می‌دهد (میر و رهامن، ۲۰۰۵). علاوه بر این، با توجه به اینکه استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی با شناخت بین‌المللی به دست می‌آید، مسأله واقعی در مورد همگرایی این استانداردها مربوط به یک کشور خاص نیست، بلکه مسیر تغییراتی که توسط این استانداردها اعمال می‌شود نسبتاً متفاوت است (تیرال و همکاران^۲، ۲۰۰۷).

اخلاق به عنوان موضوعی گسترده که تمامی جوانب زندگی انسان را پوشش می‌دهد، در پیشگیری از تقلب و فساد مالی نیز تحت یک عامل اصلی، شناخته شده است، لذا رعایت ارزش‌های اخلاقی به عنوان مهمترین خط‌مشی‌های هر حرفه در نظر گرفته می‌شود که یکی از صاحب‌نظران در مطالعه خود مراد از ارزش‌های اخلاقی را اعمال افعال و رفتارهایی که با اختیار از انسان صادر شود یا مبدأ آن‌ها فعل اختیاری باشد یا نتیجه امری خارج از اختیار انسان باشد، می‌داند (مصباح، ۱۳۸۰). در نتیجه، پیامد تصمیم‌های اتخاذ شده در هر حوزه‌ای، به میزان شفافیت موجود در محیط مربوط به آن وابسته است. سطح شفافیت موجود در محیط اقتصادی که تصمیم‌گیرنده با آن مواجه است با مقدار و کیفیت اطلاعاتی که در رابطه با آن محیط در اختیار همگان قرار داده می‌شود، رابطه تنگاتنگی دارد. لذا، توجه به اخلاق در حسابداری و گزارشگری مالی، هم در بخش خصوصی و هم در بخش عمومی، مهم است و نیز مبنا قرار دادن آن در

1 . Mir and Rahaman

2 . Tyrrall et al.

تدوین چارچوب مفهومی برای گزارشگری مالی ضروری به نظر می‌رسد (بویس^۱، ۲۰۱۴). با پذیرش IFRS، یک شرکت می‌تواند صورت‌های مالی خود را با اصول مشابه به شرکت‌های رقیب خارجی ارائه کند. همچنین بکارگیری IFRS می‌تواند برای شرکت‌هایی که قصد افزایش سهم سرمایه خارجی در سبد سرمایه‌ای خود را دارند، سودمند باشد (بایراستاکرو همکاران^۲، ۲۰۱۶). به عبارت دیگر این قابلیت ضرورت پذیرش این استانداردها برای ایران را ثابت می‌کند. برای کشوری که دیگر مانعی مانند تحریم‌ها بر سر راه مراودات تجاری و اقتصادی بین‌المللی و حضور در بازار جهانی ندارد، مهیا کردن محیط کسب و کار داخلی و ایجاد شفافیت برای جلب اطمینان سرمایه‌گذار خارجی یک اصل ضروری است و پذیرش IFRS اطمینان بخشی و ایجاد انگیزه برای حضور آنها در بازارهای داخلی را سرعت می‌بخشد (چالاک و همکاران، ۱۳۹۵).

استفاده از استانداردهای IFRS برای شرکت‌های بین‌المللی اهمیت زیادی دارد. زیرا سرمایه‌گذاران و سایر شرکت‌های بین‌المللی این استانداردها را ملاکی برای شفافیت صورت‌های مالی می‌دانند. در این صورت سرمایه‌گذاران خارجی تمایل بیشتری برای همکاری خواهند داشت و می‌توانند به راحتی صورت‌های مالی شرکت را مطالعه کنند (هولگر و همکاران^۳، ۲۰۰۸). استفاده از روش‌های غیراخلاقی در فعالیت تجاری، به سازمان‌ها و اقتصاد لطمه می‌زند. اخلاق تجاری به طور روزافزون به بخشی از روند گسترده‌تری تبدیل می‌شود که مسئولیت اجتماعی شرکت را عامل موفقیت سازمانی پایدار می‌داند. تعداد سازمان‌هایی که روش‌های اخلاقی را چیزی فراتر از ابزاری برای دوری جستن از جریمه و مجازات می‌بینند، روبه رشد است. چنین سازمان‌هایی بر این باورند که مسئولیت شرکت و روش‌های اخلاقی به ارزش آفرینی پایدار منجر می‌شود حرفه حسابداری و حسابرسی با یکی از حساس‌ترین موضوعات مرتبط با اشخاص جامعه یعنی مالی و دارایی افراد در ارتباط است. بی‌اعتمادی صاحبکار آفت سیستم‌های حسابداری و حرفه است (پاترسون^۴، ۲۰۰۱). بنابراین، آینده حرفه منوط به داشتن ارزش‌های درستکاری، صداقت و تخصص است. در شرایطی که حرفه حسابداری هنوز نتوانسته است جایگاهی در جامعه ایران و به ویژه در نزد دولتمردان به دست آورد. افزایش بی‌اعتمادی به حسابداران به هر دلیل و علت، نقش مخربی در توسعه پایدار حرفه خواهد داشت (رومن، ۲۰۰۳).

در پیشگیری از فساد مالی، اخلاق به عنوان موضوعی فراگیر که تمامی جوانب زندگی بشر را

-
- 1 . Boyce
 - 2 . Bayrastaker et al.
 - 3 . Holger et al.
 - 4 . Patterson

پوشش می‌دهد، به عنوان یک عامل اصلی شناخته شده است. از این جهت در پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی می‌باید خدمات با رعایت ضوابط، به گونه‌ای ارائه شود که تداوم این خدمات با کیفیتی مطلوب را ضمانت نماید. شواهد مطالعات چه در سطح بین‌المللی و چه در سطح ملی نشان دهنده این مهم می‌باشد که اخلاق در حرفه‌های علوم مالی، شاخص اندازه‌گیری رفتار مناسب و ابزاری برای تعیین روابط درست و نادرست می‌باشد (اسوینسون و وود^۱، ۲۰۰۸).

اخیراً استفاده از مشتقات مالی افزایش یافته است و در نتیجه حسابداری این ابزارهای مشتقه به میزان زیادی تکامل یافته است. شاید در نتیجه این رشد، نقشی که مشتقات در بازارهای سرمایه بازی می‌کند توجه زیادی را از طرف پژوهشگران، قانون‌گذاران و استفاده‌کننده‌های صورت‌های مالی به خود معطوف کرده است. مشتقات روش اقتصادی و بااهمیتی برای مدیریت ریسک در شرکت‌ها هستند و به عنوان ابزار مهمی پدیدار شده‌اند که مدیران برای کاهش نتایج ریسک‌های نامطلوبی که شرکت‌هایشان با آن مواجه می‌شوند، مورد استفاده قرار می‌دهند (کمپل و همکاران^۲، ۲۰۱۹).

این تحقیق می‌تواند برای بانک‌ها، مؤسسات مالی و اعتباری و بانک مرکزی ج.ا.ا. به طور عملی مورد استفاده باشد و راهکارهایی برای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در زمان پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مرتبط با ابزارهای مالی در نظام بانکداری ایران داشته باشد. ضمناً سازمان بورس و اوراق بهادار، سازمان حسابرسی و پژوهشکده پولی و بانکی نیز می‌توانند از نتایج این تحقیق بهره‌مند شوند.

رقابت فزاینده‌ای میان بانک‌ها در ایران شکل گرفته است و در نتیجه ممکن است این مسأله موجب فشارهای زیادی بر سازمان‌ها برای نادیده گرفتن اصول اخلاقی وارد کند. رعایت اخلاق فقط برای مشتریان نیست بلکه به سیاست کلی‌تر بانک‌ها در زمینه اخلاق مربوط می‌شود (تندلو و وانسترلین^۳، ۲۰۰۵).

فشارهای متعددی بر سازمان‌ها وارد می‌شود تا این موازین اخلاقی را زیر پا بگذارند؛ زیرا بسیاری از سازمان‌های بازرگانی برای افزایش فروش و سودآوری تحت فشارند، در نتیجه گاهی اوقات این اصول اخلاقی را زیر پا می‌گذارند (رومن و مونرا^۴، ۲۰۰۵). با این حال زیر پا گذاشتن این اصول در بلندمدت موجب بدبینی مشتریان نسبت به سازمان خواهد شد و در نتیجه سازمان

-
- 1 . Svensson and Wood
 - 2 . Campbell, Mauler & Pierce
 - 3 . Tendeloo, B., & Vanstraelen
 - 4 . Roman and Munuera

مشتریان خود را از دست خواهد داد. در حالی که حفظ مشتری مهم‌ترین فعالیت یک سازمان است و در بسیاری از صنایع حفظ مشتری خوب عملی بسیار خردمندانه‌تر از تلاش برای جلب مشتری جدید است (ایچی^۱، ۲۰۰۶).

افزایش شفافیت استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی، باعث افزایش قابلیت مقایسه و کیفیت صورت‌های مالی می‌شوند و به سرمایه‌گذاران و سایر مشارکت‌کنندگان بازار در اتخاذ تصمیمات آگاهانه اقتصادی کمک می‌کنند (منگناریس و همکاران^۲، ۲۰۱۵). تقویت پاسخگویی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی، با کاهش شکاف اطلاعاتی بین دارندگان اطلاعات و سرمایه‌گذاران، موجب تقویت پاسخگویی می‌شوند (الکالی و لودی^۳، ۲۰۱۶). مشارکت در کارایی اقتصاد استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی با کمک به سرمایه‌گذاران در شناسایی فرصت‌ها و تهدیدهای سرمایه‌گذاری در سر تا سر جهان، موجب تخصیص بهینه منابع می‌شوند. برای شرکت‌ها نیز، استفاده از یک زبان حسابداری قابل اعتماد، هزینه سرمایه و هزینه‌های گزارشگری بین‌المللی را کاهش می‌دهد (کاسینو و کاسین^۴، ۲۰۱۵).

شرکت‌های ایرانی هم اکنون در حال استفاده از استانداردهای ملی هستند که متأسفانه تفاوت زیادی با استانداردهای بین‌المللی دارد (مهام و همکاران، ۱۳۹۱). پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مزایای زیادی دارد که پایین آوردن نرخ بهره و نرخ تورم، تجدید ارزیابی نرخ‌های ارزهای خارجی، جلب سرمایه‌گذاری خارجی، جلوگیری از خروج سرمایه داخلی به دلیل ریسک، شکستن تحریم‌ها، دسترسی به منابع مالی ارزان، مقایسه‌پذیری صورت‌های مالی با دیگر شرکت‌ها، حضور شرکت‌های ایرانی در بورس‌های خارجی، گرفتن سهم بیشتر از تجارت جهانی، تسریع خصوصی‌سازی، کاهش تقلب، فساد و آلودگی در کسب و کار از جمله مزایای آن به شمار می‌رود. اما مهمترین دلیل توجه ایران به این گذار همچون بسیاری از کشورهای دیگر جذب سرمایه‌گذاری خارجی در شرکت‌های پذیرفته شده در بورس است که به خصوص در شرایط جدید بعد از «برجام» اهمیت بیشتری پیدا کرده است؛ چرا که برای سرمایه‌گذاران خارجی مهم است بدانند صورت‌های مالی بر چه مبنایی تهیه می‌شود و مفهوم اصطلاحات به کار رفته در اسناد چیست. در نتیجه اگر با توجه به رفع موانع و تحریم‌ها، برای جذب سرمایه‌های خارجی به ایران ایرادهای جدی وجود داشته باشد، باید صورت‌های مالی شرکت‌های بورسی نیز بر اساس استانداردهای بین‌المللی تهیه شود. در مورد کشوری مثل ایران، این هماهنگی، نیرویی یاری

1 . Ehigie

2 . Panayotis Manganaris, Charalambos Spathis, Apostolos Dasilas

3 . Alkali & Lode

4 . Cascino, S., & Gassen

بخش به قصد جذب سرمایه‌گذاری خارجی محسوب می‌شود. تفاوت اساسی استانداردهای بین‌المللی و استانداردهای کنونی در زمینه استفاده از ارزش‌های بازار در صورت‌های مالی است. استفاده از ارزش بازار دارای این مزیت است که اطلاعات بهتر و مرتبط‌تری ارائه می‌دهد اما از سوی دیگر قابلیت اتکای این اطلاعات، ممکن است در مواردی مناسب نباشد. مشکل دیگر در مورد بحث حسابداری مالیاتی است که بحث پیچیده‌ای است و زمینه اجرای آن را قبلاً نداشته‌ایم. علاوه بر این مشکل‌ها باید توجه کنیم که عمق بازارهای مالی ما در مقایسه با کشورهای توسعه یافته متفاوت است و به دلیل نزدیک بودن استانداردهای حسابداری با استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی بخش قابل توجهی از این دو استاندارد بر هم انطباق دارد ولی تفاوت‌های معناداری با یکدیگر دارد. متأسفانه با وضعیتی کنونی، چشم انداز روشنی برای پیاده‌سازی این استانداردها دیده نمی‌شود و پیش از این در ایران اراده‌ای راسخ برای پیاده‌سازی و اجرای این استانداردها وجود نداشت. بر اساس مطالب ذکر شده نیاز است برای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در زمان پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مرتبط با ابزارهای مالی در نظام بانکداری ایران راهکارهایی ارائه داده شود. لذا این پژوهش به دنبال پاسخگویی به سوال زیر است.

راهکارهای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در زمان پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مرتبط با ابزارهای مالی در نظام بانکداری ایران کدام است؟

ادبیات و پیشینه پژوهش

اخلاق یکی از مباحث بسیار مهمی است که مورد توجه محققان سازمان‌ها و دولت‌های گوناگون قرار گرفته است. هر مجموعه سازمانی دارای اصول اخلاقی متناسب با ساختار حرفه‌ای خود است. دستگاه‌های دولتی و خصوصی نیز دارای کدهای اخلاقی مرتبط به خود هستند که کارکنان شاغل در آن باید از اصول اخلاق حرفه‌ای آن آگاهی و به آن پایبند باشند. اخلاق در هر حرفه‌ای لازم است و اهمیت آن در حسابداری و حسابرسی نیز انکارناشدنی است. تکامل حرفه حسابداری و توانایی آن در جلب اعتماد عمومی مستقیماً به رعایت آیین اخلاق حرفه‌ای بستگی خواهد داشت. فعالیت‌های متقلبانه حسابداری بیانگر ضعف ارزش‌های اخلاقی حاکم در محیط کار و آموزش حسابداری می‌باشند. از آنجا که بحث اقتصادی و مالی در سازمان‌ها و مؤسسات بسیار حائز اهمیت است و درستی و صداقت صورت وضعیت‌های مالی از اهمیت بسزایی برخوردار است (هارتونگ و دیانا^۱، ۲۰۰۷).

اصول اخلاقی حسابداری که کم و بیش مورد اتفاق نظر همه انجمن‌های حرفه‌ای حسابداری بوده و رعایت آن‌ها، موجب تأمین اهداف این حرفه می‌گردد شامل درستکاری، بی‌طرفی، صلاحیت حرفه‌ای، رازداری، رفتار حرفه‌ای و اصول و ضوابط حرفه‌ای است (فاسین^۱، ۲۰۰۵). ابزار مالی، هر قراردادی است که منجر به افزایش دارایی مالی یک شخص یا شرکت، توأم با افزایش یک بدهی مالی یا ابزار مالکانه شخص یا شرکت دیگر گردد. ابزارهای مالی در برگیرنده دارایی‌های مالی و بدهی‌های مالی (اعم از جاری یا غیرجاری) می‌باشد، بنابر این اصطلاح ابزار مالی جایگزین دارایی یا بدهی مالی بکار می‌رود (احمدی، ۱۳۹۶).

استانداردهایی که با بانک‌ها مرتبط هستند شامل IAS30، IAS32، IFRS9، IFRS13 و IFRS7 است. استاندارد IAS 30 با استاندارد IAS39 تکمیل و با استاندارد IFRS7 جایگزین شد. هدف این استاندارد، تجویز استانداردی جهت ارائه و افشای مناسب برای بانک‌ها و نهادهای مالی مشابه است که الزامات سایر استانداردها را کامل می‌کند (کروسون و همکاران^۲، ۲۰۰۸). استاندارد IAS32 به ابزارهای مالی، افشاء و ارائه اشاره دارد (باقرآبادی، ۱۳۹۸)؛ هدف استاندارد IFRS7 ملزم نمودن واحدهای تجاری به فراهم ساختن موارد افشاء در صورت‌های مالی‌شان است به گونه‌ای که استفاده‌کنندگان را به ارزیابی اهمیت ابزارهای مالی در وضعیت و عملکرد مالی واحد تجاری و ماهیت و گستره‌ای که ریسک‌های مرتبط با ابزارهای مالی، واحد تجاری را در معرض آن ریسک قرار می‌دهند و چگونگی اداره این ریسک‌ها قادر سازد. هدف استاندارد IFRS13 مشخص نمودن الزامات افشاء مرتبط با ارزش منصفانه است (اندازه‌گیری دارایی‌ها و بدهی‌ها بر مبنای ارزش منصفانه) (آدام دلر^۳، ۲۰۱۹) و استاندارد IFRS9 (ابزارهای مالی) نحوه طبقه‌بندی و اندازه‌گیری ابزارهای مالی را تعیین می‌کند (باقرآبادی، ۱۳۹۸).

هدف اصلی IFRS حفاظت از سرمایه‌گذاران با دستیابی به یکپارچگی و شفافیت در اصول حسابداری است. یکی از مهمترین جنبه‌های چالش برانگیز قوانین IFRS، رفتار حسابداری مشتقات و ارتباط آن با ریسک است. الزامات حسابداری هیأت استانداردهای حسابداری بین‌المللی (IASB) برای ابزارهای مالی به عقیده بسیاری، به عنوان یکی از سخت‌ترین مباحث برای درک، بیان شده است (ماه‌آور پور و همکاران، ۱۳۹۸). هدف استاندارد حسابداری بین‌المللی شماره ۳۲ ارائه ابزارهای مالی تحت عنوان دارایی و بدهی، تنها در دارایی‌های مالی و بدهی‌های مالی، طبقه‌بندی ابزارهای مالی، از منظر ناشر، به دارایی‌های مالی، بدهی‌های مالی و ابزارهای

- 1 . Fassin
- 2 . Crosson
- 3 . Deller

مالکانه است (ران و همکاران^۱، ۲۰۲۲). در کل، ابزار مالی قراردادی است که برای یک واحد تجاری، دارایی مالی و برای یک واحد تجاری دیگر، بدهی مالی یا ابزار مالکانه ایجاد می‌کند. با توجه به بحران مالی جهانی IAS 39 ابزارهای مالی برای شناخت و اندازه‌گیری جایگزین شد و IFRS 9 استاندارد جدیدی است که مربوط به حسابداری برای ابزارهای مالی است (بیکر و همکاران^۲، ۲۰۱۷).

اهداف اخلاقی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مشتمل بر پاسخگویی، شفافیت و کارایی است و از طرفی این اهداف به طرق و یا عناوین دیگر در آئین اخلاق و رفتار حرفه‌ای جامعه حسابداران رسمی گنجانده شده است. تمامی اهداف اخلاقی مدنظر در استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی در آئین اخلاق و رفتار حرفه‌ای ایران لحاظ شده و این آئین‌نامه تمامی اهداف را پوشش می‌دهد. ولی میزان پوشش این اهداف برای حضور در عرصه‌های بین‌الملل کافی نبوده و نیاز به اصلاح و تطبیق با اهداف اخلاقی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی دارد (پورزمانی و بنائی، ۱۳۹۶).

از آنجا که استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی به منظور ایجاد وحدت رویه در کشورهای مختلف و برای یکسان‌سازی نحوه برخورد حسابداران و ارائه اطلاعات یکسان به بازارهای سرمایه‌ای بین‌الملل تدوین گردیده گاهی بر اساس فرهنگ و سایر عوامل دخیل در نحوه استانداردگذاری داخلی کشورها نبوده و این موضوع باعث ایجاد نوعی دوگانگی در نحوه برخورد و تأمین اهداف اخلاقی گزارش‌های مالی می‌گردد. لذا به جهت یکسان‌سازی و مطابقت اهداف اخلاقی بایستی عواملی چون فرهنگ و تأثیر آن بر جوامع، نوع اقتصاد و حاکمیت مالی کشورها با سطح فرهنگی و اخلاقی و موقعیت جغرافیایی کشورهای تطبیق داده شود تا امکان ایجاد بستری برای مقایسه اطلاعات مالی شرکت‌های مختلف در کشورهای متفاوت گردد (بویس، ۲۰۱۴).

پیشینه مطالعاتی انجام شده در داخل و خارج از کشور به چند نمونه بسنده می‌شود. کیم و همکاران^۳ (۲۰۲۴) به این نتیجه رسیدند که عدم تقارن اطلاعات پس از پذیرش داوطلبانه استانداردهای گزارشگری مالی بین‌المللی افزایش می‌یابد، که ناشی از کاهش کیفیت سود توسط پذیرندگان استانداردهای گزارش‌گری مالی بین‌المللی پس از پذیرش داوطلبانه استانداردهای گزارش‌گری مالی بین‌المللی است. همچنین، انگیزه‌های گزارش‌دهی شرکت‌ها و منابع حسابداری بر این تغییرات تأثیر می‌گذارد.

1 . Ran et al.

2 . Baker

3 . Kim et al.

ولفوگانگ و همکاران^۱ (۲۰۲۳) متوجه شدند که پس از پذیرش اجبار IFRS تمایل به تقسیم سود کاهش می‌یابد و شرکت‌هایی که با عدم تقارن اطلاعاتی بالا و هزینه‌های نمایندگی بالا مواجه هستند، به دلیل اثرات ترکیبی پذیرش IFRS و بحران مالی جهانی، تمایل کمتری به پرداخت سود سهام دارند. پس، هزینه‌های نمایندگی جریان نقد آزاد به طور مستقیم در تبیین سیاست پرداخت سود سهام حائز اهمیت هستند.

عبداله و تورو سوی^۲ (۲۰۲۱) دریافتند بیش از ۶۰٪ از کل دارایی‌های شرکت‌های غیر مالی آلمان از طریق بدهی تأمین می‌شود، یعنی در مقایسه با کشورهای مشابه سطح بسیار بالایی دارند. نتایج این مطالعه وجود رابطه مثبت بین عملکرد شرکت و ساختار سرمایه را تأیید می‌کنند. همچنین پذیرش استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی منجر به بهبود عملکرد شرکت‌های مورد مطالعه شد، در حالی که رابطه بین ساختار سرمایه و عملکرد شرکت را تضعیف کرده است. یک توضیح قابل قبول برای ارتباط مثبت بین ساختار سرمایه و عملکرد شرکت، مزایای سپر مالیاتی و هزینه‌های پایین‌تر برای صدور بدهی در مقایسه با واگذاری سهام است. همچنین، ال-هالایا و همکاران^۳ (۲۰۲۰) دریافتند تصمیمات مرتبط با پذیرش استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی در سطح کشور تابعی از میزان فساد است.

کیمبرلی و کیم^۴ (۲۰۲۰) دریافتند که بعد از اتخاذ استانداردهای گزارشگری مالی بین‌المللی کیفیت حسابداری افزایش یافته است و استانداردهای گزارشگری مالی بین‌المللی تأثیرات مثبتی بر بازارهای سرمایه و محیط حسابداری دارد. همچنین، صدری^۵ (۲۰۱۹) نشان داد که نگرانی‌های مقامات و متخصصان، برای اجرای استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مشابه است. هر دو گروه در خصوص اهمیت و سودمندی این استانداردها اتفاق نظر دارند و معتقدند که متخصصان جوان و ماهر، بسیاری از مشکلات را در مرحله انتقال حل می‌کنند. از طرفی، چیکاگو و همکاران^۶ (۲۰۱۸) دریافتند شرکت‌های بزرگ به دلیل مقایسه‌پذیری صورت‌های مالی در سطح بین‌المللی بیشتر از مزایای استاندارد گزارشگری مالی بین‌المللی استفاده می‌کنند. در جای دیگر، الکساندر و کلاویر^۷ (۲۰۱۷) متوجه شدند که بکارگیری استانداردهای گزارشگری مالی بین‌المللی تأثیر کوچکی بر میزان اعتبار اعطایی بانک‌ها خواهد داشت و بکارگیری استانداردهای گزارشگری

- 1 . Wolfgang et al.
- 2 . Abdullah and Tursoy
- 3 . El-Helalya et al.
- 4 . Kimberly G. Key, Jeong Youn Kim
- 5 . Sadri
- 6 . Chikako et al
- 7 . Hervé Alexandre and Julien Clavier

مالی بین‌المللی فقط در بانک‌های کوچک یا بانک‌هایی که سرمایه کمی دارند می‌تواند باعث افزایش میزان اعتبارات اعطایی باشد.

محقق و حاجی علی (۱۴۰۲) در بررسی انجام شده به این نتیجه دست یافتند که ابزارهای مالی به عنوان ابزارهای اصلی مدیریت ریسک در بازارهای مشتقه عمل می‌کنند. در نتیجه، استراتژی‌های مدیریت ریسک در بازارهای مشتقه نیاز به تعادل بین تجاری و مالی دارند. استفاده از ابزارهای مالی به صورت ترکیبی و هماهنگ می‌تواند به بهبود عملکرد مدیریت ریسک کمک کند.

رحمانی و همکاران (۱۴۰۱) به این نتیجه رسیدند که تاکنون بزرگ‌ترین چالش پیاده‌سازی این استانداردهای بین‌المللی در بانک‌ها هزینه آموزش، در شرکت‌های بیمه تفاوت و اختلافات قوانین مالیاتی و استانداردها و در دیگر شرکت‌های مشمول، کمبود حسابداران و حسابرسان دارای مهارت فنی اجرای استانداردها مذکور می‌باشد.

پزشکی‌زاده (۱۴۰۰) در بررسی موشکافانه مزایا و چالش‌های ناشی از پیاده‌سازی IFRS در ایران و ارائه راهکارهایی در رابطه با این مهم به این نتیجه رسیدند که با گسترش دانش مالی در بخش راهکارها، راهکار انجام هماهنگی‌های لازم با نهادهایی همچون سازمان امور مالیاتی، سازمان حسابرسی، سازمان بورس و جاممه حسابداران رسمی ایران و غیره، در بخش چالش‌ها، چالش میزان و ماهیت دخالت دولت در اقتصاد؛ و در نهایت در بخش مزایا، ارتقای کیفیت گزارشگری مالی می‌گردد. در حال حاضر تعداد ۱۴۰ کشور دنیا منجمله ایران در حال هموارسازی استانداردهای مالی داخلی خود و رسیدن به پیاده‌سازی کامل استانداردهای مالی بین‌المللی IFRS می‌باشند.

حسینی و همکاران (۱۴۰۰) دریافتند برای پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی، علاوه بر موانع فنی مانند زیرساخت‌ها و فناوری، توجه به موانع بنیادی از جمله عوامل اقتصادی، سیاسی و نظام ارزیابی، بسیار مهم و حیاتی به نظر می‌رسد. همچنین، رضائی و همکاران (۱۳۹۸) نشان دادند که بانک‌ها برای پیاده‌سازی مدل زیان اعتباری موردانتظار، باید سیستم‌های مدیریت ریسک خود را توسعه دهند؛ زیرا بخش عمده‌ای از اطلاعات مورد نیاز نظیر تعیین احتمال نکول و رتبه‌بندی‌های داخلی مشتریان در خصوص تعیین ذخیره مطالبات را واحدهای مدیریت ریسک تهیه می‌کنند. به همین ترتیب، ماه‌آورپور و همکاران (۱۳۹۸) دریافتند در ایران، ناتوانی بازار در تعیین ارزش منصفانه اوراق مشتقه، پیچیدگی‌های مربوط به اوراق اختیار معامله تبعی و مفاهیم مرتبط با شناخت، تحلیل و افشا ریسک در شرکت‌ها، مهم‌ترین چالش‌ها در ارتباط با موضوع هستند.

روش پژوهش

این پژوهش که به دنبال راهکارهای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در زمان پیاپی سازی استنادهای بین‌المللی گزارشگری مالی مرتبط با ابزارهای مالی در نظام بانکداری ایران می‌باشد از نظر هدف در حوزه تحقیقات کاربردی قرار دارد. این پژوهش بر اساس نحوه گردآوری داده‌ها در دسته پژوهش‌های توصیفی (غیرآزمایشی) قرار می‌گیرد و بر اساس ماهیت و روش گردآوری داده‌ها، یک پژوهش توصیفی-پیمایشی است و براساس نوع داده‌ها یک نوع پژوهش کیفی است.

در این پژوهش، روش‌های گردآوری اطلاعات به صورت میدانی و کتابخانه‌ای انجام می‌شود و برای جمع‌آوری مطالب مربوط به ادبیات و مبانی نظری از روش کتابخانه‌ای با ابزار اسنادکاوی استفاده گردید و برای گردآوری داده‌ها با روش میدانی از ابزار مصاحبه نیمه ساختار یافته و پرسشنامه استفاده شده است. همچنین، در گردآوری اطلاعات، سازمان‌هایی همچون بانک‌های خصوصی در راستای اصل ۴۴، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، سازمان بورس و اوراق بهادار تهران و سازمان حسابرسی کل کشور در انجام پژوهش همکاری داشتند. برای تحلیل داده‌های مصاحبه از روش تحلیل تم و نرم افزار «Atlas.ti 8» استفاده شد و نرم‌افزار مورد استفاده در این پژوهش SPSS-20 می‌باشند.

پس از گردآوری اطلاعات در مصاحبه، تحلیل تم اجرا شده و الگوی بهینه برای راهکار ارائه شد، پرسشنامه‌ای برای تأیید مدل ساخته شد و بین افراد متخصص با دانش مالی توزیع گردید و در ادامه، روایی آزمون با تأیید استاد راهنما و خبرگان اثبات می‌شود و پایایی سوالات با آزمون آلفای کرونباخ برای تأیید اجرا خواهد شد. پس از تأیید پایایی و روایی، نتیجه کار با آزمون میانگین دو جمله‌ای کامل می‌شود.

مراحل اجرای تحلیل تم بدین صورت تشریح می‌گردد: در پژوهش پیش روی، روش تجزیه و تحلیل داده‌ها با تحلیل تم انجام می‌شود. در این مسیر، اول با داده‌ها (افراد مورد مطالعه) آشنایی کامل صورت گرفته و سپس، کدهای اولیه ایجاد می‌گردد و کدگذاری مطابق حروف انگلیسی و اعداد، به این صورت انجام می‌شود که در مصاحبه‌های اکتشافی از علامت اختصاری EI (Exploratory Interview) استفاده می‌شود و در مصاحبه‌های اصلی، علامت اختصاری MI (Main Interview) کاربرد دارد. همچنین، هر مصاحبه از شماره ۰۱ به بالا شماره‌گذاری می‌گردد و برای تحلیل، کدهای موجود که از ۰۱ شروع و به تعداد کد موجود در آن واحد تحلیل اضافه می‌شود. بعد از کدگذاری، طبقه‌بندی صورت گرفته و تم‌ها تهیه می‌شود. بنابراین، هر کد از ۲ جزء (جزء اول علامت اختصاری و جزء دوم شماره واحد تحلیل) تشکیل می‌گردد. در مرحله سوم، دسته‌بندی کدهای انجام می‌شود و بازبینی تم‌ها در دو مرحله بازبینی و تصفیه تم‌ها صورت

می‌گیرد و مرحله پنجم، تعریف و نام‌گذاری تم‌ها شروع می‌شود و مرحله آخر گزارش تهیه می‌گردد.

جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش در مصاحبه، مشتمل بر مدیران با دانش بانکی (بانک‌های خصوصی بر اساس اصل ۴۴) شامل مدیران عالی، میانی و مدیران بخش‌های مالی و سایر صاحب‌نظران در حوزه IFRS از جمله مدیران سازمان حسابرسی کل کشور و کارشناسان عالی بانک مرکزی ج.ا.ا و سازمان بورس و اوراق بهادار می‌باشد. همچنین، با توجه به سابقه کاری ۲۲ ساله محقق در بانک و شناخت افراد متخصص در صنعت بانکداری در زمینه IFRS، به شکل قضاوتی ۲ نفر را برای مصاحبه اکتشافی انتخاب نمود. در مرحله بعد با مصاحبه اکتشافی، پرسش مورد نظر تدوین و سپس مصاحبه آغاز شد. در مرحله سوم با روش گلوله برفی افراد برای مصاحبه اصلی انتخاب گردید که با ۱۴ مصاحبه اشباع نظری صورت گرفت. سرانجام بعد از پایان یافتن مصاحبه، کدگذاری انجام گردید و بدین طریق راهکارهای جلوگیری از بروز خطرات اخلاقی ناشی از تحریف صورت‌های مالی در زمان پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی مرتبط با ابزارهای مالی در نظام بانکداری ایران مشخص گردید. در ادامه، جامعه آماری در بخش پرسشنامه شامل کلیه افراد که دانش مالی داشتند و حجم نمونه با فرمول کوکران ۹۶ نفر تعیین شد. برای گردآوری اطلاعات ۱۳۰ پرسشنامه به صورت الکترونیکی بین پاسخ‌دهندگان توزیع و ۱۰۰ پرسشنامه دریافت گردید و بر اساس حجم نمونه این تعداد مورد تأیید است.

یافته‌های پژوهش

داده‌های اصلی مورد استفاده در این تحقیق، داده‌های کیفی حاصل از مصاحبه‌های حضوری (شفاهی) هستند که با روش تحلیل تم مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند.

جدول ۱. جدول تحلیل تم	
کدها	راهکارها
MI02, MI03, MI04, MI05, MI07, MI09, MI10, MI12	تقویت عوامل زمینه‌ای از طریق بهبود شرایط اقتصادی و سیاسی، تقویت فرهنگ شفافیت و بهبود ساختار و فرهنگ سازمانی
MI01, MI02, MI04, MI05, MI06, MI08, MI09, MI11, MI12	کاهش انگیزه مدیریت سود از طریق اصلاح مکانیزم پرداخت
MI01, MI02, MI04, MI05, MI07, MI08, MI11, MI12	اصلاح قوانین مالیاتی
EI01, MI01, MI03, MI05, MI07, MI09, MI10, MI11	تربیت حسابرسان متخصص صنعت بانکداری
EI02, MI02, MI04, MI02, MI07, MI02, MI08, MI09, MI11	افزایش تخصص و توانمندسازی کارشناسان بانکی

جدول ۱. جدول تحلیل تم	
کدها	راهکارها
MI03, MI04, MI06, MI07, MI08, MI09, MI11	کاهش تعارضات منافع کارکنان
MI01, MI05, MI06, MI07, MI09, MI10, MI11, MI12	افزایش نظارت توسط نهادهای نظارتی برون سازمانی و درون سازمانی
MI01, MI02, MI05, MI06, MI09, MI11, MI12	محدود نمودن سطح قضاوت در اندازه‌گیری ابزارهای مالی
EI01, EI02, MI01, MI02, MI05, MI08, MI09, MI10, MI11, MI12	افزایش شفافیت در اندازه‌گیری ابزارهای مالی

همان‌طور که در جدول شماره ۱ ملاحظه می‌شود دسته‌بندی کدها در نهایت منجر به ۹ راهکار شده است.

تجزیه و تحلیل داده‌های پرسشنامه

در ادامه برای اندازه‌گیری میزان مقبولیت مدل ارائه شده مطابق مصاحبه‌هایی که صورت گرفت، پرسشنامه‌ای بر مبنای اجزای مدل، در قالب ۹ سوال تخصصی و ۵ سوال عمومی طراحی گردید. از پرسشنامه‌های توزیع گردیده، ۱۰۰ نسخه از پرسشنامه به صورت الکترونیکی تکمیل گردید. هر سؤال مربوط به پرسشنامه در قالب طیف لیکرت پنج گزینه‌ای (از کاملاً مخالفم=۱، مخالفم=۲، نظری ندارم=۳، موافقم=۴ تا کاملاً موافقم=۵)، میزان مخالفت یا موافقت پاسخ دهندگان را با گزاره مطرح شده در سؤال سنجیده است. داده‌های بدست آمده از پرسشنامه‌های تکمیل گردیده، پس از گردآوری و استخراج، به کمک نسخه بیست نرم‌افزار SPSS تجزیه و تحلیل می‌شوند. جهت تعیین روایی پرسشنامه، محتوای آن توسط استاد راهنما، تأیید شد و پایایی پرسشنامه با استفاده از آلفای کرونباخ برای ۹ سوال از پرسشنامه ۰/۹۱۱ به دست آمد که حاکی از آن است که پرسشنامه از قابلیت اعتماد لازم برخوردار است. در جدول ۲ مروری بر توصیف متغیرها خواهیم داشت:

جدول ۲. آمار توصیفی	
راهکارهای موجود برای کاهش مخاطرات اخلاقی	
تعداد	۱۰۰
میانگین	۳۹/۹۷
میانه	۴۰/۰۰
انحراف معیار	۳/۴۶۵
مینیمم	۲۸
ماکزیمم	۴۵

متغیر راهکارهای موجود برای کاهش مخاطرات اخلاقی با ۹ سوال و طیف لیکرت ۵ گزینه‌ای توانست بیشترین عدد را ۴۵ و کمترین عدد را ۲۸ توسط پاسخ دهندگان برای خود اختصاص دهد و میانگین نمرات پاسخ دهندگان برابر ۳۹/۹۷ مشاهده می‌شود. توزیع فراوانی جمعیت شناختی پاسخ دهندگان در ادامه تشریح می‌گردد.

فراوانی		درصد	نمونه‌ها
زن	۳۷	۳۷	
مرد	۶۳	۶۳	
جمع	۱۰۰	۱۰۰	

مطابق جدول ۳ از نظر جنسیت بیشترین تعداد افراد مورد مطالعه مردان می‌باشند.

جدول ۵. توزیع فراوانی - تحصیلات			جدول ۴. توزیع فراوانی - سن		
درصد	فراوانی		درصد	فراوانی	
۰	۰	کاردانی	۱	۱	زیر ۳۵ سال
۲۷	۲۷	کارشناسی	۳۷	۳۷	بین ۳۵ تا ۴۵
۵۳	۵۳	کارشناسی ارشد	۴۶	۴۶	بین ۴۵ تا ۵۵
۲۰	۲۰	دکتری	۱۶	۱۶	۵۵ به بالا
۱۰۰	۱۰۰	جمع	۱۰۰	۱۰۰	جمع

بر اساس جدول ۴، بیشترین پاسخ دهندگان در گروه سنی بین ۴۵ تا ۵۵ سال بوده و مطابق جدول ۵ بیشترین افراد پاسخ دهنده دارای مدرک کارشناسی ارشد بوده‌اند.

جدول ۷. توزیع فراوانی - سابقه کار			جدول ۶. توزیع فراوانی - سمت شغلی		
درصد	فراوانی		درصد	فراوانی	
۵	۵	زیر ۱۰ سال	۱	۱	حسابرس
۳۷	۳۷	بین ۱۰ تا ۱۵	۶	۶	حسابدار
۴۶	۴۶	بین ۱۵ تا ۲۵	۷۵	۷۵	بانکداری
۱۲	۱۲	بیشتر از ۲۵	۱۸	۱۸	مدیر مالی
۱۰۰	۱۰۰	جمع	۱۰۰	۱۰۰	جمع

مطابق جدول ۶ در بررسی رسته شغلی بیشترین پاسخ دهندگان بانکدار بودند و سابقه کاری بیشترین گروه بین ۱۵ تا ۲۵ سال خدمت می‌باشد و بر اساس نتایج جدول ۷ و اعلام نتایج توزیع

غیرنرمال است زیرا سطح معناداری متغیر کمتر از ۵٪ است در نتیجه فرضیه صفر رد می‌شود و باید از آزمون‌های ناپارامتریک استفاده کرد.

جدول ۸. آزمون کولموگروف اسمیرنوف	
تعداد مشاهدات	۱۰۰
پارامترهای عادی	میانگین انحراف معیار
	۳۹/۹۷ ۳/۴۶۵
تفاوت‌های شدید	مطلق مثبت منفی
	۰/۱۴۵ ۰/۱۱۷ -۰/۱۲۵
آماره کولموگروف اسمیرنوف	۱/۴۴۹
سطح معناداری	۰/۰۴۱

فرض‌های آزمون دو جمله‌ای برای بررسی میانگین سؤال‌ها در H_0 بیانگر این است که بالای ۵۰ درصد از پاسخ‌دهندگان با گزاره مطرح شده موافق نبودند و H_1 خلاف آن را بیان می‌کند. نتایج حاصل از آزمون در سطح اطمینان ۹۵ در جدول ۹ قابل مشاهده است:

جدول ۹. آزمون دوجمله‌ای						
سوال	گروه‌ها	ویژگی گروه‌ها	تعداد هر گروه	درصد هر گروه	سطح معناداری	نتیجه
سؤال ۱	گروه ۱	≤ 3	۱۷	۰/۱۷	۰/۰۰۴	تأیید
	گروه ۲	> 3	۸۳	۰/۸۳		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
سؤال ۲	گروه ۱	≤ 3	۱۹	۰/۱۹	۰/۰۱۰	تأیید
	گروه ۲	> 3	۸۱	۰/۸۱		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
سؤال ۳	گروه ۱	≤ 3	۳	۰/۰۳	۰/۰۰۰	تأیید
	گروه ۲	> 3	۹۷	۰/۹۷		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		

جدول ۹. آزمون دو جمله‌ای						
سوال	گروه‌ها	ویژگی گروه‌ها	تعداد هر گروه	درصد هر گروه	سطح معناداری	نتیجه
سؤال ۴	گروه ۱	≤ 3	۲۳	۰/۲۳	۰/۰۲۸	تأیید
	گروه ۲	> 3	۷۷	۰/۷۷		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
سؤال ۵	گروه ۱	≤ 3	۶	۰/۰۶	۰/۰۰۰	تأیید
	گروه ۲	> 3	۹۴	۰/۹۴		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
سؤال ۶	گروه ۱	≤ 3	۱۶	۰/۱۶	۰/۰۰۵	تأیید
	گروه ۲	> 3	۸۴	۰/۸۴		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
سؤال ۷	گروه ۱	≤ 3	۱	۰/۰۱	۰/۰۰۰	تأیید
	گروه ۲	> 3	۹۹	۰/۹۹		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
سؤال ۸	گروه ۱	≤ 3	۳	۰/۰۳	۰/۰۰۰	تأیید
	گروه ۲	> 3	۹۷	۰/۹۷		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
سؤال ۹	گروه ۱	≤ 3	۲۱	۰/۲۱	۰/۰۲۰	تأیید
	گروه ۲	> 3	۷۹	۰/۷۹		
	کل		۱۰۰	۱/۰۰		
شایان ذکر است نتیجه‌گیری‌های این جدول بر اساس سطح خطای ۵ درصد است.						
نتیجه تأیید: یعنی فرض H_0 رد می‌شود و پاسخ‌دهندگان با گزاره مطرح شده موافق بودند.						
نتیجه رد: یعنی فرض H_0 رد نمی‌شود: پاسخ‌دهندگان با گزاره مطرح شده موافق نبودند.						

نتایج حاصل شده مؤید این مطلب است که سوالات طراحی شده مورد تأیید قرار گرفت زیرا سطح معناداری پرسش‌ها کمتر از ۵٪ می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با روش تحلیل تم، براساس مصاحبه‌های حضوری (شفاهی)، داده‌های کیفی اصلی برای تحلیل فراهم گردید. این تم در راهکارهای موجود برای کاهش مخاطرات اخلاقی در زمان پیاده‌سازی IFRS در سیستم بانکی دسته‌بندی شده است. نظرات پاسخ‌دهندگان برای راهکارهای موجود جهت کاهش مخاطرات اخلاقی، به شرح زیر است.

پاسخ‌دهندگان موافق بودند که تقویت عوامل زمینه‌ای از طریق بهبود شرایط اقتصادی و سیاسی، تقویت فرهنگ شفافیت و بهبود ساختار و فرهنگ سازمانی، کاهش انگیزه مدیریت سود از طریق اصلاح مکانیزم پرداخت، اصلاح قوانین مالیاتی، تربیت حسابرس متخصص صنعت بانکداری، افزایش تخصص و توانمندسازی کارشناسان بانکی، کاهش تعارضات منافع کارکنان، افزایش نظارت توسط نهادهای نظارتی برون سازمانی و درون سازمانی، محدود نمودن سطح قضاوت در اندازه‌گیری ابزارهای مالی، افزایش شفافیت در اندازه‌گیری ابزارهای مالی برای آن در راهکارهای موجود برای کاهش مخاطرات اخلاقی در زمان پیاده‌سازی IFRS در سیستم بانکی لازم است.

پاسخ‌دهندگان موافق هستند سیستم بانکداری بدون دخالت دولت بهتر عمل می‌کند و پاسخ‌دهندگان با امکان‌پذیر بودن اصلاح مکانیزم پرداخت پاداش برای کاهش مدیریت سود بانک‌ها در ایران موافقت داشتند.

پاسخ‌دهندگان موافق بودند که زمینه اصلاح قوانین مالیاتی برای سازگاری با IFRS و استفاده از روش‌های خلاقانه حسابداری مهیا شود و پاسخ‌دهندگان موافق هستند که برای تربیت حسابرسان متخصص سطح دانش و مهارت حسابرسان می‌بایست افزایش یافته و برای کسب تجربه فضای مناسب برایشان ایجاد نمایند.

پاسخ‌دهندگان بر این باور بودند که تخصص و توانایی کارشناسان بانکی برای سلامت و بهبود عملکرد بانک ضرورت دارد و پاسخ‌دهندگان موافق هستند که برای اجرای IFRS تعارضات منافع کارکنان در بانک‌ها کاهش پیدا کند.

پاسخ‌دهندگان برای پیاده‌سازی IFRS ضرورت نظارت برون سازمانی و درون سازمانی را در راهکارهای کنترل خطرات اخلاقی لازم می‌دانند و در جای دیگر، پاسخ‌دهندگان بر این موضوع توافق داشتند که می‌بایست سطح قضاوت را در اندازه‌گیری ابزارهای مالی محدود کنند تا شفافیت و قابل مقایسه بودن اطلاعات مالی بانک‌ها افزایش یابد. همچنین، پاسخ‌دهندگان موافق هستند که افزایش شفافیت در اندازه‌گیری ابزارهای مالی در زمان اجرای IFRS می‌تواند خطرات اخلاقی را بشدت کاهش دهد.

بر اساس مبانی و ادبیات گذشته و نظر خود پژوهشگر، شفافیت لازمه پیاده سازی گزارشگری مالی بین‌المللی و کاهش خطر اخلاقی می‌باشد. لیکن نظر به تأیید اکثر مصاحبه‌شوندگان و متخصصان مبنی بر راهکارهای موجود برای کاهش مخاطرات اخلاقی در زمان پیاده‌سازی IFRS در بانک‌ها و همچنین نظر به موافقت خود شخص پژوهشگر با برتری‌های تئوریک شفافیت و کاهش مخاطرات اخلاقی، محقق در الگوی خود موارد زیر را برای گزارش صورت‌های مالی بانک‌های پیشنهاد نموده است:

صورت‌های مالی بانک‌ها: اقلامی در صورت‌های مالی بانک‌های ایران وجود دارد که متأثر از قانون بانکداری خاص ایران است و اصولاً در چارچوب استانداردهای حسابداری اعم از ملی یا IFRS قرار نمی‌گیرد و تعاریف و الزامات آن شامل شناسایی، اندازه‌گیری و ارائه، منحصر در اختیار بانک مرکزی است که می‌بایست بانک مرکزی با سازمان حسابرسی در خصوص استانداردهای IFRS به اتفاق نظر برسند.

استقرار زیرساخت‌های اطلاعاتی لازم در بانک‌ها: مهمترین آن عبارت است از ارتقای نرم‌افزارهای بانکداری به نحوی که بتواند پاسخگوی اطلاعات مورد نیاز صورت‌های مالی جدید به ویژه اطلاعات مرتبط با ارزش منصفانه و یادداشت‌های مرتبط با تشریح ریسک‌های بانک باشد و نیز امکان ارزیابی و راستی‌آزمایی آن برای مقام ناظر بانکی و حسابرسان مستقل، وجود داشته باشد.

مفهوم ارزش منصفانه: این مفهوم در مدل بانکی در زمان محاسبات مربوط به ارزش منصفانه تسهیلات بانکی بدلیل عدم وجود بازار فعال برای تعیین ارزش منصفانه با مفاهیم بنیادی مالی در بانکداری اسلامی و همچنین تعریف استانداردهای بین‌المللی منطبق نیست و برای تعیین آن ضروری است مدل‌های مناسب و معتبر ارزش‌گذاری مورد استفاده قرار گیرد تا این ارزش شفاف، پایدار و قابل‌اتکا باشد.

لزوم افشای اطلاعات قابل اتکا با ارزش منصفانه: بدیهی است افشای اطلاعات ارزش منصفانه غیرقابل اتکا، نه تنها وضعیت صورت‌های مالی ما را در منظر طرف‌های خارجی ارتقا نمی‌دهد بلکه تصویر منفی مضاعفی از عدم شفافیت نظام بانکی را ترسیم خواهد کرد که به جد باید از آن اجتناب کنیم. زیرا موجب انتقال علائمی مبنی بر وجود ضعف‌های اساسی در نظام گزارشگری مالی و بی‌اعتمادی به این گزارش‌ها در سطح بین‌المللی نیز خواهد شد.

اعمال برخی اصلاحات در قوانین و مقررات مالیاتی در تطبیق با الزامات IFRS: با توجه به نگرانی بانک‌ها در برخورد سازمان امور مالیاتی کشور با سود و زیان‌های شناسایی‌شده مطابق IFRS می‌تواند موجب نگرانی مدیران بانک‌ها از تبعات اجرای آن گردد و بهتر است چنین موضوعاتی در حد قابل پیش‌بینی با کمک دولت و مجلس قبل از اجرای آن تعیین تکلیف شود.

خلاً مؤسسات حسابرسی بزرگ در ایران: خلاً ناشی از وجود مؤسسات حسابرسی بزرگ و هم‌تراز با هم‌متایان خارجی که دارای دانش لازم در رسیدگی به صورت‌های مالی IFRS در سیستم بانکی باشند در وضعیت فعلی مشهود است. امروز مؤسسات حسابرسی سطح جهانی علاوه بر متخصصان حسابداری و حسابرسی از تخصص‌های ضروری دیگری نظیر حقوق، اقتصاد و فناوری اطلاعات بهره می‌برند که وجود آن‌ها برای انجام حسابرسی تراز جهانی به ویژه در صنعت بانکداری ضروری است.

لزوم تسلط حسابرسان بر استانداردهای IFRS: آمادگی و تجهیز حسابرسان مستقل بانک‌ها از منظر تسلط بر کاربرد استانداردهای IFRS در صنعت بانکداری و رسیدگی دقیق به اطلاعات قابل اتکای جدید به ویژه ارزش منصفانه و تشریح ریسک‌های بانک نیز مساله‌ای در خور توجه است.

تجهیز نظام ارزیابی (کارشناسی رسمی): این فرآیند به نحوی است که کارشناس رسمی در مواردی همچون ارزیابی سرمایه‌گذاری‌ها و وثایق عمده و پیچیده بانک‌ها به‌طور حرفه‌ای عمل کرده و در مقابل ذی‌نفعان پاسخگو باشند. درجه شفافیت و حرفه‌ای‌گری فعلی در این رابطه فاصله معناداری با دنیا دارد که فقدان بانک‌های اطلاعاتی از داده‌های مربوط نیز بر آن مؤثر است.

نحوه به‌کارگیری IFRS-9: بر اساس این استانداردها، دو موضوع مهم متفاوت و در عین حال مرتبط در ارتباط با تسهیلات اعطایی مطرح است؛ اولی بحث کاهش ارزش تسهیلات است که با اندازه‌گیری و شناسایی ذخیره مطالبات مشکوک‌الوصول مرتبط است که در این زمینه مصوبات شورای پول و اعتبار و الزامات کمیته بال نیز دخیل است و باید مدنظر قرار گیرد و دومین بحث، افشای ارزش منصفانه تسهیلات است که با مؤلفه‌های نسبتاً پیچیده اندازه‌گیری و برآورد در محیط اقتصادی ایران مواجه است.

ابزارهای مالی بانک‌ها: ارائه اطلاعات در مورد ابزارهای مالی موضوعی بسیار پیچیده و چند وجهی است که استاندارد IAS 32 به همراه مقررات سایر استانداردهای حاکم بر این موضوع قادر به ارائه توضیحات و شفاف‌سازی‌های لازم در مدیریت مالی بانک می‌باشد که اطلاعات لازم را در مورد ابزارهای مالی بانک در حد امکان قابل اطمینان و صحیح ارائه می‌دهد. همچنین، IFRS-9 بهینه‌سازی و بهبود اندازه‌گیری ریسک و گزارش‌دهی ابزارهای مالی به شیوه‌ای کارآمد و آینده‌نگرانه از بانک است. از طرفی، حجم پردازش اطلاعات برای برآورد زیان اعتباری مورد انتظار و موارد افشای مرتبط بر اساس IFRS-7 با عنوان «ابزار مالی: افشا»، نشان می‌دهد که نیاز به اتکای بسیار زیاد بر سامانه‌های اطلاعاتی و کنترل وجود دارد.

نتایج حاصل شده با یافته‌های الهالیه و همکاران (۲۰۲۰) سازگار است. همچنین، پیشنهادات

کاربردی پژوهش عبارتند از:

- چند پیشنهاد کاربردی در راستای نتایج تحقیق به ذی‌نفعان ارائه می‌گردد:
- (۱) پیشنهاد کاربردی برای بازرسان و ناظران بانک‌ها: انجام مطالعات موردی توسط ادارات نظارت و بازرسی، مالی و ریسک، توسط بانک‌های کشور (ایران) برای شناسایی چالش‌های اخلاقی ناشی از پیاده‌سازی IFRS در سیستم بانکی و اتخاذ راهکارهای مناسب برای جلوگیری از خطر تحریف در صورت‌های مالی قبل از اجرای IFRS انجام شود.
 - (۲) پیشنهاد کاربردی برای محققان: بررسی تجارب سایر کشورها در زمینه چالش‌های اخلاقی ایجاد شده بعد از پیاده‌سازی IFRS در سیستم بانکی و اتخاذ راهکارهای مؤثری برای رفع آن‌ها انجام شود.
 - (۳) پیشنهاد می‌گردد با توجه به تنوع عملیات در بانک‌های تخصصی ایران، نسبت به بررسی راهکارهای عملیاتی در جهت کنترل سایر موارد مرتبط با خطرات اخلاقی که در این تحقیق به آن پرداخته نشده به عنوان موضوع پژوهش‌های آتی مدنظر قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. احمدی، محمد (۱۳۹۶). ابزارهای کلیدی مالی برای مدیران. چاپ دوم. انتشارات آنالاین. ص: ۱۶۸-۱. <https://aryanaghalam.com/book>
۲. باقرآبادی، سید محمد (۱۳۹۸). ارائه و افشای ابزارهای مالی بر مبنای استانداردهای جدید حسابداری ایران. *حسابدار. نشریه انجمن حسابداران خبره ایران*. شماره ۳۳۱. ص: ۳۵-۳۸.
۳. پزشکی‌زاده، رضا (۱۴۰۰). بررسی و مروری بر مزایا، چالش‌ها و راهکارهای پیاده‌سازی استانداردهای حسابداری بین‌المللی گزارشگری مالی در ایران. *اولین کنفرانس ملی مدیریت، روان‌شناسی و علوم رفتاری*.
۴. پورزمانی، زهرا و بنائی، مریم (۱۳۹۶). تأثیر عوامل فرهنگی بر اجرای استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی، *مجله پژوهش‌های تجربی حسابداری دانشگاه الزهراء، سال ششم، شماره ۴ (پیاپی ۲۴) ص ۱۷۷-۲۰۲*.
۵. چالاکی، پری؛ صیفی، گلستان و ریحانه حیدری بهاری (۱۳۹۵). بررسی وضعیت بهکارگیری استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی (IFRS) در کشورهای مختلف جهان. *چهاردهمین همایش ملی حسابداری ایران، دانشگاه ارومیه*
۶. حسینی، احد؛ جبارزاده کنگرلویی، سعید؛ بحری ثالث، جمال؛ سعدی، رسول (۱۴۰۰). تبیین موانع پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی؛ رویکرد نظریه داده بنیاد. *تحقیقات مالی. دوره ۲۳، شماره ۱. ص: ۱۰۸-۱۳۳*.
۷. رحمانی، علی؛ ولی‌زاده لاریجانی، اعظم و ربیهاوی، الهام. (۱۴۰۱). بررسی تجربی پروژه اجرا و پیاده‌سازی استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی در ایران *مطالعات تجربی حسابداری مالی، ۱۹-۷۴. ۱۱۷-۱۴۳*.
۸. رضائی، علی، جهانشاد، آریتا؛ تقی‌نجاج ملک‌شاه، غلامحسین (۱۳۹۸). شناسایی و رتبه‌بندی چالش‌های پیاده‌سازی مدل زبان اعتباری موردانتظار در بانک‌های ایران با استفاده از تکنیک تحلیل سلسله‌مراتبی فازی و ارائه راهکار به کمک روش واسپاس. *بررسی‌های حسابداری و حسابرسی. دوره ۲۶، شماره ۲. ص: ۲۳۹-۲۵۴*.
۹. ماه‌آورپور، راضیه؛ مشایخ؛ شهناز، رحمانی، علی (۱۳۹۸). چالش‌های پیاده‌سازی حسابداری ابزارهای مشتقه استاندارد بین‌المللی گزارشگری مالی شماره ۹. *فصلنامه حسابداری مالی، دوره ۱۱، شماره ۴۳. ص: ۱۱۰-۱۳۱*.

۱۰. محقق، عارفه؛ حاجی علی، الهام (۱۴۰۲). نقش ابزارهای مالی بر مدیریت ریسک در بازارهای مشتقه. انتشار: ششمین همایش بین‌المللی مدیریت، حسابداری و اقتصاد در توسعه پایدار.
۱۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۰). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. بیجا: سازمان تبلیغات اسلامی
۱۲. مهام، کیهان، حیدرپور، فرزانه و علیرضا آقایی قه‌می (۱۳۹۱). بررسی مزایا و معایب پذیرش استانداردهای بین‌المللی گزارشگری مالی به عنوان استانداردهای حسابداری ایران. پژوهش‌های تجربی حسابداری، دوره ۲، شماره ۳، ص: ۸۷-۱۰۵.
13. Alkali, M. Y., & Lode, N. A. (2016). The value relevance of accounting disclosures among listed Nigerian firms: IFRS adoption. *Iranian Journal of Management Studies*, Vol 9, No. 4, Pp.707.
14. Bakker, Erwin, Rands, Edward, Balasubramanian, TV, Unsworth, Candice, Chaudhry, Asif, Merwe, Minettevander, Coetsee, Danie, Varughese, Santosh, Johnstone, Chris, Yeung, Paul. (2017), *Wiley Interpretation and Application of IFRS Standards*, John Wiley & Sons Ltd.
15. Bayrastaker. A., Huang. Z., Magnan. M., (2016). Analyst coverage, market liquidity and disclosure quality: A study of fair-value disclosures by European real estate companies under IAS 40 and IFRS 13. Working Paper.
16. Boyce, G (2014). Accounting, ethics and human existence: Lightly unbearable, heavily kitsch. *Critical Perspectives on Accounting*. Vol 25(3): 197-209.
17. Campbell John L., Landon M. Mauler, Spencer R. Pierce, (2019). A review of derivatives research in accounting and suggestions for future work. *Journal of Accounting Literature* 42 (2019) 44–60.
18. Cascino, S., & Gassen, J. (2015). What drives the comparability effect of mandatory IFRS adoption?, *Review of Accounting Studies*, Vol 20, No. 1, Pp. 242-282.
19. Chikako Kane, Satoshi Sakaguchi, Hiroaki Yanagawa, Masayuki Chuma, Kenta Yagi, Kenshi Takechi, Yuki Aoe, Tomoko Takagai, and Hiroaki Yanagawa (2018). Research Ethics Consultation in Nursing Studies. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*. 17, 1-2. <https://doi.org/10.1177/15562646211036577>.
20. Croson, R., Anand, J., Agarwal, R. (2008). Using experiments in corporate strategy research. *European Management Review*, 4: 173- 181.
21. Daske, Holger and Luzi Hail and Christian Leuz and Rodrigo Verdi, (2008), *Mandatory IFRS Reporting Around the World :Early Evidence on the Economic Consequences*, University of Mannheim.

22. Deller Adam (2019). A look at IFRS 13 and consultation on osure requirement, ACCA, CPD technical article, Corporate Reporting, www.Accaglobal.com/in/en/member/discover/cpd-articles/corporate-reporting-dellercpd.jul19.html.
23. Ehigie, B. O. (2006). Correlates of customer loyalty to their bank: a case study in Nigeria, *International Journal of Bank Marketing* 24(7), 494-508.
24. Fassin, Yves, (2005). The Reasons Behind Non-Ethical Behaviour in Business and Entrepreneurship, *Journal of Business Ethics*, V.60. PP: 1-16.
25. Hariem Abdullah, Turgut Tursoy (2021). Capital structure and firm performance: evidence of Germany under IFRS adoption. *Review of Managerial Science* 15,379–398 (2021).
26. Hartog, mary and Winstanley, Diana, (2007). Ethics and Human Resource, Management: Professional Development and Practice, *Journal of Business & Professional Ethics*, V21, N2, (2007).
27. Hervé Alexandre and Julien Clavier (2017). Adoption of IAS/IFRS, liquidity constraints, and credit rationing: The case of the European banking industry. *The Quarterly Review of Economics and Finance*, 2017, vol. 63, issue C, 249-258.
28. Jong-Hoon Kim, Keishi Fujiyama, Yuya Koga (2024). The effect of voluntary international financial reporting standards adoption on information asymmetry in the stock market: Evidence from Japan. *Research in International Business and Finance*. Volume 69, April 2024, 102250.
29. Kimberly G. Key, Jeong Youn Kim (2020). IFRS and accounting quality: Additional evidence from Korea. *Journal of International Accounting, Auditing and Taxation* 39 (2020) 100306. <https://doi.org/10.1016/j.intaccudtax.2020.100306>.
30. Mir, M. Z., & Rahaman, A. S (2005). The adoption of international accounting standards in Bangladesh: an exploration of rationale and process. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*. Vol 18(6): 816-841.
31. Moataz El-Helalya, Collins G. Ntim, Manar Al-Gazzar (2020). Auditing and Taxation. *Journal of International Accounting*, PP: 1-22. <https://doi.org/10.1016/j.intaccudtax.2020.100305>.
32. Panayotis Manganaris, Charalambos Spathis, Apostolos Dasilas (2015). How institutional factors and IFRS affect the value relevance of conservative and non-conservative banks. *Journal of Applied Accounting Research*. 17(2). DOI:10.1108/JAAR-09-2014-0094.

33. Patterson, D. (2001). A model of Ethical/Unethical Decision Making by Auditors in the Big-Six Accounting Firm. *Journal of Business Ethics*, 83-120.
34. Ran R. Barniv, Mark Myring, Tiffany Westfall (2022). Does IFRS experience improve analyst performance?. *Journal of International Accounting, Auditing and Taxation*. 46. 100443.
35. Roman, S and Munuera, J. L. (2005). Determinants and consequences of ethical behaviour: an empirical study of salespeople. *European Journal of Marketing*, 39(5/6), 473- 495.
36. Roman, S. (2003). The Impact of Ethical Sales Behaviour on Customer Satisfaction, Trust and Loyalty to the Company: An Empirical Study in the Financial Services Industry. *Journal of Marketing Management*, 19 (9/10), 915–939.
37. Sadri, L. (2019). Challenges and Barriers in Convergence of IND_AS with IFRS: A Perspective Investigation on Indian Professionals and Officials. *Accounting and Finance Research*, 8(4), 25-32.
38. Svensson, G., Wood, G. (2008). A model of business ethics. *Journal of Business Ethics*, Vol. 77, Pp. 303–322.
39. Tendeloo, B., & Vanstraelen, A (2005). Earnings management under German GAAP versus IFRS. *European Accounting Review*. Vol 14(1): 155–180.
40. Tyrrall, D., Woodward, D., & Rakhimbekova, A (2007). The relevance of International Financial Reporting Standards to a developing country: Evidence from Kazakhstan. *The International Journal of Accounting*. Vol 42(1): 82-110.
41. Wolfgang Bessler, Halit Gonenc, Mario Hernandez Tinoco (2023). Information asymmetry, agency costs, and payout policies: An international analysis of IFRS adoption and the global financial crisis. *Economic Systems*. 7(11). 1-19. <https://doi.org/10.1016/j.ecosys.2023.101129>.

سیره عملی اهل بیت(ع) در تبیین مفهوم و مصداق آیات اخلاقی

محمد رضا قلعه شاهی^۱

حسین مرادی زنجانی^۲

محمد حسین صائینی^۳

چکیده

شناخت مصداق عملی آیات اخلاقی قرآن در پرتو سیره معصومین (علیهم السلام) از اهمیت زیادی برخوردار است. سیره عملی معصومین(ع) در واقع تفسیر کاربردی قرآن کریم است که بدون مراجعه به آن نمی توان به بیان و تبیین صحیح و کاربردی آیات دست یافت. هدف از این پژوهش بررسی سیره عملی اهل بیت (علیهم السلام) در تبیین و تصدیق آیات اخلاقی قرآن کریم می باشد. بدین منظور ابتدا مهمترین موضوعات اخلاقی مطرح شده و سپس آیات مربوطه ذکر شده و آنگاه موارد بارزی از سیره عملی معصومین در مقام تصدیق آن آیات و انطباق با آنها ذکر شده است. روش این پژوهش توصیفی و تحلیلی بوده و بر اساس مطالعات کتابخانه ای صورت گرفته است. بدین صورت که از منابع معتبر تاریخ عمومی، تاریخ ائمه (ع) و... فیش برداری شده و بر اساس چارچوب پژوهش به نگارش این اثر پرداخته شده است. نتایج تحقیق نشان می دهد که سیره اخلاقی اهل بیت(ع) در موضوعاتی همچون مهرورزی، راستگویی، امانتداری، شکیبایی و پایداری، پاسداشت انسان، حسن معاشرت با خانواده، همسر داری، رازداری، گره گشایی از دیگران، بخشش و ... کاملاً مطابق با آموزه های قرآن کریم بوده و در مقام تبیین و تصدیق آیات قرآن از ایشان صادر شده است.

واژگان کلیدی

سیره عملی، اهل بیت (ع)، معصومین (ع)، قرآن کریم.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

Email: mrezaqalashahi@ymail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sahar.j1990@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

Email: saeini@ymail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۰

طرح مسأله

عمل هر انسانی نشانه شخصیت و تربیت وی است. معصومین (ع) آینه تمام‌نمای تربیت الهی و الگوی کامل برای بشر می‌باشند. پیامبر اسلام (ص) نیز در حدیث گرانقدر ثقلین به اهمیت و ارزش قرآن و اهل بیت (ع) اشاره دارند و راه سعادت و رستگاری انسان را در تمسک به این دو گوهر گرانبها برمی‌شمارند. لذا بر همه مسلمانان پیرو اهل بیت (ع) لازم و حتمی است که در کنار آموزش و پیروی از قرآن، با زندگی و سیره معصومین (ع) نیز آشنا شده و آن را سرلوحه زندگی خود قرار دهد. لازم به ذکر است که معانی و مفاهیم قرآن تفاسیر و تعبیر بسیار گسترده و عمیقی دارد و فهم و درک آن برای انسان بسیار دشوار است. از طرفی بسیاری از رفتارها و اعمال در قرآن بیان نشده‌اند یا به طور مختصر اشاره‌ای به آنها شده است؛ از این رو برای فهم دقیق و استفاده درست از معانی و مفاهیم قرآن باید به دنبال مصادیق آنها بود و چه مصداقی بالاتر از رفتار معصومین (ع) که کاملترین انسانها بوده و نمونه کامل و بارزی از قرآن ناطق می‌باشند.

روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی بوده و ابزار گردآوری اطلاعات، مطالعات کتابخانه‌ای می‌باشد که با استفاده از کتب حدیثی و سیره و تاریخ معصومین (ع) و ... به گردآوری اطلاعات پرداخته شده است. البته در این بین در صورت لزوم به آثار جدید و دیدگاه‌های اندیشمندان معاصر نیز ارجاع می‌شود.

در زمینه پیشینه پژوهش می‌توان آثار را به چند بخش تقسیم نمود؛ از جمله کتب تاریخ عمومی، تواریخ ائمه (ع)، شرح حال نگاری‌ها و کتب رجال و آثار مولفان معاصر. در کتب تاریخ عمومی می‌توان به تاریخ یعقوبی اثر احمد بن ابی یعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح (۲۹۲ ق) و تاریخ طبری اثر ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید طبری (۳۱۰ ق) اشاره نمود. تواریخ ائمه شامل الارشاد اثر ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان بغدادی معروف به شیخ مفید (۳۳۶ ق)، اعلام الوری بالاعلام الهدی از ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸ ق)، مناقب آل ابی طالب (ع) اثر ابوجعفر محمد بن علی بن جعفر بن شهر آشوب (۵۸۸ ق)، کشف الغمه فی معرفه الائمه تألیف ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح اربلی (۶۹۲ ق)، الاحتجاج اثر ابومنصور احمد بن ابی طالب طبرسی از علمای بزرگ قرن ششم هجری و ... می‌باشد. از جمله کتب رجال معروف می‌توان به اختیار معرفه الرجال یا رجال کشی اثر محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی و الطبقات الکبری اثر محمد بن سعد بن منیع معروف به ابن سعد کاتب واقدی (۲۳۰ ق) اشاره نمود. در عصر حاضر و آثار معاصر نیز می‌توان کتبی از جمله حیات فکری و سیاسی امامان شیعه اثر رسول جعفریان و سیره پیشوایان تألیف مهدی پیشوایی را نام برد. با توجه به مطالب بیان

شده، هدف اصلی پژوهش بررسی سیره عملی اهل بیت (علیهم السلام) در بیان مصداق آیات قرآن کریم بوده و به دنبال یافتن جواب این سوال است که سیره عملی اهل بیت (علیهم السلام) در بیان مصداق آیات قرآن کریم به چه صورت است؟

مفهوم شناسی

«سیره» واژه ای عربی است، که در فارسی هم کاربرد دارد. این واژه، اسم مصدر از ماده «سار، یسیر، سیراً» است که در اصل به معنای «گذشتن، روان شدن و جریان داشتن» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱۲۰ و ۱۲۱). همچنین این واژه مصادر دیگری نیز دارد که بر اساس آن معانی متفاوتی همچون رفتن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳۸۹) و حرکت در روز و حرکت در شب برمی آید (ابن فارس ۱۴۰۴ق، ۱۲۰؛ الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ۵۵۹/۶). همچنین، «سیره» عبارت است از استمرار روش و شیوه مستمر عملی در میان مردم بر انجام کاری و یا ترک عملی (قلی زاده، ۱۳۷۹، ۱۲۰؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۴۹۴).

«سیره» در اصطلاح به معنای روش، رفتار، رسم و سلوک و خلق و خوی در روایات و احادیث ائمه (ع) به کار رفته است. امیرالمومنین امام علی (ع) در نهج البلاغه اینگونه رسول خدا (ص) را معرفی می نمایند: «سیرته القصد و سنته الرشد و کلامه الفصل و حکمه العدل؛ راه و رسم او میانه روی و اعتدال است، آیینش راهنماینده، کلامش جدا کننده حق از باطل و دآوری و قضاوتش قرین عدالت است» (نهج البلاغه، خطبه ۹۴). در اصطلاح علم اخلاق، «سیره» به معنای صفات درونی و باطنی انسان است که منشا رفتارهای ظاهری و جسمانی است (جمالی زاده، ۱۳۸۵، ۷۹). شهید مطهری در تعریف واژه سیره بیان می کند: «سیره عبارت است از سبک و روش خاصی که افراد صاحب سبک و اسلوب و منطق در سیر خودشان به کار می برند. همه مردم دارای سیر هستند ولی همه مردم سیره ندارند، یعنی این چنین نیست که همه مردم در رفتارشان از منطقی خاص پیروی نمایند» (مطهری، ۱۳۶۸، ۴۷). بنابراین، با توجه به معانی ای که اهل لغت برای سیره ذکر کرده اند، و آن را به معنای سنت، روش، هیئت، حالت و طریقه گرفته اند، و از سیره ی فرد به صحیفه ی اعمال و کیفیت سلوکش میان مردم تعبیر کرده اند (الزمخشری، ۲۲۶)، می توان سیره را نوع رفتار، سبک رفتار و طریقه زندگی معنا کرد و سیرت در زبان فارسی نیز به همین معنا یعنی رفتار، طریقه، روش و هیئت به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۳۸۸۳/۹).

خانواده در زبان عربی با واژه هایی از قبیل «اهل، آل، الاسره» بیان می شود (پاینده آشتیانی، ۱۳۹۱، ۲۴). خانواده به معنای خاندان، دودمان، اهل خانه، زن و فرزند و فامیل معنا شده است (عمید، ۱۳۷۹، ۴۲۳). واژه «اهل بیت» دو بار در قرآن کریم به کار رفته است. یک بار در آیه

«قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهُ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (فرشته‌ها) گفتند: آیا از کار خدا شگفتی می‌کنی در حالی که رحمت خداوند و برکت‌های او بر شما خانواده است؟! همانا او ستوده صفات و ستوده افعال و صاحب کرم عمیم و جلال گسترده است» (هود، ۷۳)؛ که به خانواده حضرت ابراهیم (ع) و بشارت فرشتگان الهی به تولد حضرت اسحاق (ع) اشاره دارد. بار دوم در آیه «وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَ أَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَ آتِينَ الزَّكَاةَ وَ أَطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُوْلَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» و با وقار در خانه خود قرار گیرید و (در میان مردم) همانند ظهور (زنها) در دوران جاهلیت نخستین (با آرایش و زینت بدون رعایت حجاب) ظاهر نشوید و نماز را برپا دارید و زکات بپردازید و از خدا (در احکام شریعت) و از رسول او (در فرمان ولایی او) اطاعت نمایید، جز این نیست که خداوند (به اراده تکوینی خاص) می‌خواهد از شما اهل بیت (پیامبر) هر گونه پلیدی (در عقاید و اخلاق و اعمال) را بزداید و شما را به همه ابعاد پاکی پاکیزه گرداند» (احزاب، ۳۳)؛ به کار رفته است که در ضمن آیات در مورد زنان پیامبر می‌باشد. در مورد مصداق اهل بیت در آیه ۳۳ سوره احزاب بین مفسران اختلاف وجود دارد. برخی مفسران مراد از اهل بیت در این آیه را همسران پیامبر دانسته‌اند، برخی مصداق آن را حضرت علی (ع)، حضرت فاطمه (س) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و همسران پیامبر می‌دانند و برخی دیگر نیز اهل بیت در این آیه را پیامبر (ص)، امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س) و حسنین (ع) دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۶، ۲۲۴؛ رضوانی، ۱۳۸۴، ۵۳/۲؛ اسلامی، ۳۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ۳۱/۱۶).

مفهوم «سیره اهل بیت» با توجه به معانی بیان شده در بالا به دست می‌آید. روشن است پسوندی که پس از سیره به عنوان صفت و نوع سیره به کار می‌رود، نشانگر آن است که این سیره در کدام موضوع می‌باشد؛ مثل سیره سیاسی، سیره عبادی، سیره اجتماعی، سیره خانوادگی. امیر مؤمنان علی (ع) در وصف رسول‌الله (ص) می‌فرماید: «سِيرَتُهُ الْقَصْدُ» روش زندگی‌اش اعتدال و میانه‌روی بود» (نهج البلاغه، خطبه ۹۳). همچنین، آن حضرت در خطبه‌ای فرموده‌اند: «لَكُمْ عَلَيْنَا الْعَمَلُ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ سِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ؛ و بر شماست که به دستوره‌های کتاب خدای متعال و سیره پیامبر خدا عمل نمایید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۹). بنابراین، «سیره اهل بیت» همان، شیوه و طریقه زندگی کردن پیامبر خاتم (ص) و خاندان وی (ص) است که مطابق و منطبق بر کلام وحی و قرآن کریم است. در همین راستا، مقاله حاضر درصدد بیان برخی مصادیق از چگونگی عملکرد و سیره اهل بیت در موقعیت‌های مختلف و در شرایط متفاوت است که مصداق عملی آیات قرآن کریم است، روش کار بدین صورت است که ابتدا برخی از موضوعات اخلاقی مطرح شده و سپس آیات مربوطه ذکر شده و آنگاه مواردی از سیره عملی معصومین در مقام تصدیق آن آیات و انطباق با آنها ذکر شده است.

راستگویی

صداقت داشتن یکی از صفات اولیای الهی و از کلیده‌های بهشت است: «هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ امروز [روز قیامت] روزی است که راست گفتن راستگویان به آنها سود می‌بخشد، برای آنها باغ‌هایی از بهشت است که از زیر درختانش نهرها جاری است و جاودانه در آن خواهند بود» (مائده، ۱۱۹).

منقول است: «در زمانی که پیغمبر(ص) تحت فشار شدید دشمنان بودند و خروج ایشان از منزل نیز دشوار بود به ابوذر فرمودند: مرا از خانه بیرون ببر. ابوذر نیز اطاعت کرد و پیامبر را میان روپوشی قرار داد و آن روپوش را بر پشت خود انداخت به نحوی که دیگران گمان کنند باری بر دوش دارد. مشرکان قریش وقتی ابوذر را دیدند گفتند: آن چیست که در پشت خود حمل می‌کنی؟ ابوذر با خود فکر کرد که هر چه بگویم ممکن است آنان را به شک اندازد و تحقیق و تفحص نمایند، و از طرفی دانست که نجات در راستگویی است. لذا به آنان گفت این پیغمبر خدا (ص) است! آنان گفتند ابوذر در این موقعیت حساس ما را مسخره می‌کند. امکان ندارد او جای پیامبر (ص) را به آنها نشان دهد و سرانجام از ابوذر دست کشیدند. ابوذر به همان صورت پیامبر (ص) را بر دوش کشید و از مکه خارج شد. آنگاه رسول خدا (ص) فرمود: ای ابوذر چطور شد که در آن موقعیت حساس، راست گفتی؟ ابوذر گفت: هر چه بر خود فشار آوردم که دروغی بگویم دیدم دروغ بلد نیستم! آنگاه پیامبر (ص) فرمودند: «آسمان سایه نینداخت و زمین بر روی خود برنداشت، صاحب لجه ای را که راستگوتر از ابوذر باشد» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ۱۷۹).

امانتداری

خداوند در اهمیت صداقت و امانتداری می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا؛ خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آنها رد کنید، و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. آنچه خدا شما را به آن پند می‌دهد نیکوست. به راستی که خدا شنوا و بیناست» (نساء، ۵۸). همچنین در آیه ۲۷ سوره انفال آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با افشای تصمیم‌های پیامبر در مورد کافران و آشکار ساختن اسرار حکومت اسلامی، به خدا و رسول او خیانت نکنید که خیانت به امانت‌های خود کرده‌اید، و این حقیقت را شما خود می‌دانید». یکی از نشانه‌های افراد مومن و باایمان، امانتداری و صداقت آنهاست که در قرآن به این صورت بدان اشاره شده است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ؛ و مؤمنان کسانی اند که امانت‌های یکدیگر را پاس می‌دارند و به پیمان خود وفادارند» (مومنون، ۸).

«مردی به نام عبدالرحمن فرزند سیّابه [از علاقه‌مندان خاص امام صادق (علیه السلام)] نقل می‌کند: هنگامی که پدرم از دنیا رفت، یکی از دوستانش، به درب خانه ما آمد و به من تسلیت گفت، سپس افزود آیا پدرت چیزی برای شما باقی گذاشته، گفتم نه او کیسه‌ای که هزار درهم در آن بود به من داد گفت از این مال نگهداری کن و از درآمد آن بهره‌برداری نما، من این خبر را در حالی که بسیار خوشحال بودم به مادرم گفتم، سپس با کمک دوستی به وسیله آن هزار درهم متاع‌هایی خریدم و در مغازه‌ای مشغول کسب‌شدم و خداوند اموال زیادی به من روزی کرد، زمان حج فرا رسید من به مادرم گفتم به قلب من افتاده است که به زیارت خانه خدا بروم، مادرم گفت: هزار درهم آن مرد را به او برگردان، من نزد او آمدم، امانتش را به او بازگرداندم. او گفت شاید این مقدار کم بوده بیشتر به تو بدهم، گفتم نه [من از آن استفاده فراوان بردم] ولی می‌خواهم حج بروم. دوست داشتم امانت را به تو بازگردانم. هنگامی که مناسک حج را بجا آوردم به مدینه آمدم، خدمت امام صادق (علیه السلام) رسیدم. جمعیت زیادی نزد حضرت بودند، هنگامی که مجلس خلوت شد امام به من اشاره‌ای فرمود، نزدش رفتم فرمودند: «آیا نیازی داری؟ عرض کردم من عبدالرحمن بن سیّابه هستم. فرمود پدرت چه کرد؟ عرض کردم مرحوم شد، حضرت ناراحت شد و طلب‌آمزش برای او کرد، سپس فرمود: آیا چیزی برای شما گذاشته است؟ گفتم نه فرمود پس چگونه حج کردی؟ من ماجرای دوست پدرم را بازگو کردم، هنوز سخنانم تمام نشده بود فرمود هزار درهم را چه کردی؟ عرض کردم به صاحبش برگرداندم فرمود: «احسنت» آیا مایل هستی پندی به تو دهم؟ عرض کردم فدایت شوم آری، فرمود: «عَلَيْكَ بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَ آدَاءِ الْأَمَانَةِ تَشْرُكُ النَّاسَ فِي أَمْوَالِهِمْ هَكَذَا وَ جَمَعَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ؛ بر تو باد به راست‌گویی و پس دادن امانت تا شریک مال مردم شوی این چنین. هنگامی که این سخن را می‌گفت انگشتان خود را به هم جمع کرده بود و به من نشان می‌داد، یعنی مانند این انگشتان». عبدالرحمن می‌گوید من این سخن را به خاطر سپردم، و کار من به قدری بالا گرفت که در یک سال زکات اموال من سیصد هزار درهم شد» (کلینی، ۱۳۸۵، ۱۳۴/۵).

«در سال هفتم هجرت، پیامبر اکرم (ص) به همراه مسلمانان جهت فتح خیبر از مدینه بیرون آمدند ولی نتوانستند آنجا را فتح کنند و از این روی تامین آذوقه دچار مشکل شد. چوپانی محضر پیامبر (ص) رسید و مسلمان شد و گوسفندانی که نزدش بودند را در اختیار پیامبر گذاشت. پیامبر اکرم (ص) به او فرمودند: این گوسفندان نزد تو امانت هستند و در اسلام خیانت در امانت جایز نیست و بر شما لازم است آنها را به صاحبانشان برگردانی» (ابن هشام، ۳:۳۵۸).

شکیبایی و پایداری

صبر از مهمترین فضایل اخلاقی انسان است که در آیات قرآن، جنبه های مختلف آن بیان شده و انسان را به صبوری دعوت کرده است؛ برای مثال: «وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» و صبر کن و صبر تو جز به [توفیق] خدا نیست و بر آنان اندوه مخور و از آن چه نیرنگ می کنند دل تنگ مدار» (نحل، ۱۲۷) و «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ؛ ای انسان حقا که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق، ۶) و «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ؛ از شکیبایی و نماز یاری جوید و به راستی این [کار] گران است مگر بر فروتنان» (بقره، ۴۵).

صبر و استقامت در زندگی درخشان پیامبر (ص) به قدری آشکار و گسترده بود که در سراسر زندگیش در عرصه های مختلف دیده می شد. آن حضرت در سال های آغاز بعثت آن چنان شاگردان صبور و پر استقامت پرورانده بود، که در برابر سخت ترین شکنجه ها استقامت می کردند، افرادی مانند بلال حبشی، عمار، یاسر، سمیه و... تا آنجا که یاسر پدر عمار، و سمیه مادر عمار در تحت شکنجه به شهادت رسیدند. یاسر و سمیه با این که در سن پیری بودند، آن چنان مقاومت کردند، که داغ حسرت عجز در برابر دشمنان را در دل آنها نهادند و سرفرازانه شهید شهادت نوشیدند، روزی پیامبر (ص) در کنار آنها که شکنجه می شدند عبور کرد، خطاب به آنها فرمود: «صَبْرًا آلَ يَاسِرٍ، مَوْعِدُكُمْ الْجَنَّةُ؛ ای آل یاسر! صبر و مقاومت کنید که وعده گاه شما بهشت است» (امینی ۱۳۷۰، ۲۰/۹). همچنین، «سران شرک توسط ابوطالب برای پیامبر (ص) پیام دادند که دست از کار خود (تبلیغ اسلام) بردار، و در این پیام شدیدترین تهدیدها را نمودند، و در ضمن گفتند اگر محمد (ص) با ما مماشات و سازش کند، عالی ترین مقام ها را در اختیارش می گذاریم، و گرنه در سخت ترین شکنجه ها قرار خواهد گرفت... ابوطالب پیام آنها را به پیامبر (ص) رسانید، پیامبر (ص) به ابوطالب فرمود: «ای عمو! اگر مشرکان خورشید را در دست راستم و ماه را در دست چپم قرار دهند تا من دست از تبلیغ اسلام بکشم، هرگز چنین نکنم تا اسلام پیروز گردد، و یا در این راه کشته شوم.» ابوطالب پیام پیامبر (ص) را به مشرکان ابلاغ کرد. و قاطعانه به مشرکان گفت: «سوگند به خدا محمد (ص) هرگز دروغ نگفته، بنابراین تسلیم نمی شود، بروید و در حالی که تسلیم به اسلام شده اید برگردید» (همان، ۳۵۴/۷).

مقاومت و صبر امام حسین (ع) همین بس که در روز عاشورا، آن چنان در میان آن همه شدائد، چهره بر افروخته داشت که حمید بن مسلم می گوید: «وَ اللَّهُ مَا رَأَيْتُ مَكْتُورًا قَطَّ قَدْ قُتِلَ وَوَلَدُهُ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ وَ أَصْحَابُهُ أَرْبَطُ جَأْشًا وَلَا أَمْضَىٰ جَنَآةً مِنْهُ...؛ سوگند به خدا هرگز مرد مغلوب و گرفتاری را ندیدم که فرزندان و خاندان و یارانش کشته شده باشند، در عین حال دلاورتر از حسین (ع) باشد، او با شمشیر بر دشمنان حمله شدید می کرد، و آنها از طرف راست و چپ مانند

گرگهائی که از حمله شیر می‌گریزند، فرار می‌کردند، آن حضرت به آنها که سی هزار نفر بودند حمله می‌کرد، آنها همچون ملخ‌های پراکنده در پیش رویش پراکنده می‌شدند، سپس امام حسین (ع) به مرکز خود بازمی‌گشت و می‌فرمود: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (مفید، ۱۳۸۸، ۱۱۶/۲).

اساس خانواده با صبر محکم می‌شود، و زندگی در خانواده شیرین، دلنشین و توأم با گرمی و آرامش خواهد بود. همچنین با صبر است که انسان به مقام‌های معنوی والایی دست پیدا می‌کند. رسول خدا (ص)، فرمودند: «مَنْ صَبَرَ عَلَى شَوْءٍ خُلِقَ إِمْرَأْتَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنَ الْأَجْرِ مَا أُعْطِيَ أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى بَلَائِهِ وَ مَنْ صَبَرَ عَلَى شَوْءٍ خُلِقَ زَوْجُهَا أَعْطَاهَا اللَّهُ مِثْلَ ثَوَابِ أَبِيئَةَ بِنْتِ مُزَاجِمٍ؛ مردی که بر بدخویی همسرش صبر کند؛ خداوند اجر مصائب ایوب را به وی دهد، و زنی که بر بدخویی شوهرش شکیبایی کند؛ خداوند ثواب آسیه دختر مزاحم به او دهد» (میرباقری و طبرسی، ۱۳۶۵، ۴۰۸/۱). در این زمینه آمده است که «یکی از اصحاب خاص پیامبر اکرم (ص) از دنیا رفت پیامبر گرامی در تشییع و در کفن و دفن او شرکت کردند فرمودند: ملائکه الهی نیز برای تشییع او به زمین نازل شدند. هنگامی که پیامبر اکرم (ص) با دست مبارک خود، لحد او را بستند و خاک روی او ریختند، فرمودند: قبر چنان فشاری به او داد که استخوان‌های سینه‌اش در هم شکست و زیر منگنه الهی له شد. افراد حاضر گفتند: یا رسول الله او آدم خوبی بود، اهل جبهه و جهاد و مقید به ظواهر شرع بود و از لحاظ اعتقادی هم با ایمان بود! پیامبر اکرم «ص» فرمود: بله، او اهل بهشت است، اما در اثر تندخویی در خانه ناچار است فشار قبر را تحمل کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۳۵۸).

تکریم انسان

انسان در دیدگاه اسلام از کرامت و شرافت ذاتی برخوردار است چرا که قرآن انسان را جانشین خدا در روی زمین^۱ معرفی می‌کند که فرشتگان به کرنش و خضوع در برابر او مامور شدند و در برابرش سجده کردند.^۲ از این رو، در آئین الهی به رعایت احترام دیگران سفارشات اکیدی شده است. تکریم انسانها با یکدیگر به دو روش گفتاری و روش کرداری است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ

۱. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً؛ و (به یاد آر) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت:

همانا من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد» (بقره، ۳۰)

۲. «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ؛ و (به یاد آر) هنگامی که به فرشتگان گفتیم: به آدم سجده کنید و خضوع نمایید. همه سجده کردند جز ابلیس که سرباز زد و تکبر ورزید و

او از کافران بود» (بقره، ۳۴)

فَصَلُّنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ وهمانا فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا (بر مرکبها) حمل کردیم و از چیزهای پاکیزه روزی شان دادیم و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم.» (اسراء، ۷۰)

نمونه بارز احترام و تکریم به انسانها را در سیره پیامبر (ص) می توان دید؛ برای نمونه، «شخصی از بیابان به خدمت پیامبر اکرم (ص) آمد و حاجتی خواست؛ حضرت با توجه به امکاناتی که داشتند چیزی مختصر به او دادند. آن زمان در مدینه امکانات کم بود، این شخص خیلی ناراضی شد چرا که فکر می کرد پیامبر رئیس امتی است و مال زیادی به او خواهند بخشید، به همین دلیل به حضرت بد و بیراهه گفت. اصحاب بلند شدند او را ادب بکنند. حضرت او را به در حجره خود بردند، هر چه در حجره بود به او دادند. این فرد وقتی سخاوت پیامبر اکرم (ص) را دید، دید زندگی رسول خدا هم مثل او است، یعنی هیچ چیز خاصی آن جا نیست، عذرخواهی کرد، حال او منقلب شد. حضرت فرمودند: تو در مقابل مردم آن ها را ناراحت کردی، بیا عذرخواهی را جلوی آن ها انجام بده که آن ها از تو راضی بشوند. آمد عذرخواهی کرد و مسلمان شد و رفت. حضرت فرمودند: روش من بهتر بود یا روش شما؟ شما می خواستید بلند بشوید با او درگیر بشوید، او را ادب بکنید، ضربه بزنید ولی من با رفتار خود، هم او را راضی کردم و هم مسلمان شد» (نجفی یزدی، ۱۳۹۲).

همچنین، «شخصی یهودی خدمت رسول اکرم (ص) آمد و مدعی شد که من از شما طلبکارم و الان در همین کوچه بایستی طلب مرا بدهی. پیامبر فرمود: اول اینکه شما از من طلبکار نیستی و دوم اینکه اجازه بده بروم خانه و برایت پول بیاورم؛ زیرا هیچ پولی همراه من نیست. یهودی گفت: یک قدم هم نمی گذارم از اینجا بردارید. هر چه پیامبر به او نرمش نشان داد، او بیشتر خشونت نشان داد تا آنجا که ردای پیامبر اکرم (ص) را گرفت و به دور گردن حضرت پیچید و آن قدر کشید که اثر قرمزی در گردن مبارک رسول خدا (ص) برجای ماند. حضرت که قبل از این اتفاق، عازم مسجد برای اقامه نماز جماعت بود، با این پیش آمد تأخیر کرد. مسلمانان دیدند حضرت نیامد و وقت گذشت. پس، آمدند و مشاهده کردند که یک نفر یهودی جلوی رسول خدا (ص) را گرفته است و آن حضرت را اذیت می کند. مسلمانان خواستند یهودی را کنار بزنند و یا احتمالاً کتک کاری کنند، حضرت فرمود: نه، من خودم می دانم با رفیقم چه بکنم. شما کاری نداشته باشید. حضرت آن قدر نرمش نشان داد که یهودی همانجا گفت: «اشهد ان لا اله الا الله» «و اشهد انک رسول الله»، شما با چنین قدرتی که دارید، این همه تحمل می کنید! و این، صبر یک انسان عادی نیست و مسلماً از جانب خدا مبعوث شده اید» (مطهری، ۱۳۶۸، ۱۳۹).

در زمینه احترام به والدین نمونه ای بهتر و کاملتر از حضرت فاطمه زهرا (س) نمی توان

یافت. ایشان در احترام به پدر و پرستاری از آن حضرت نمونه‌ای بی‌نظیر بود؛ چنانکه نقل است: «وقتی دندان رسول خدا (ص) در جنگ احد شکست و خود بر سر آن حضرت اصابت کرد، امام علی (ع) با سپر آب می‌ریخت و حضرت زهرا (س) خون سر پیامبر (ص) را می‌شست. وقتی آن حضرت (س) دید خون سر بند نمی‌آید، تکه حصیری را سوزاند و خاکستر آن را بر زخم پیامبر (ص) گذاشت تا خون بند آمد» (مجلسی، ۱۳۹۸، ۱۹۲/۵۹). در جنگ خندق نیز نان پخت و برای رسول خدا (ص) نان آورد (همان، ۲۲۵/۱۶). احترام حضرت فاطمه (س) نسبت به پدرش تا آنجا بود که وقتی آیه «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ» خطاب کردن پیامبر را در میان خود مانند خطاب کردن بعضی از خودتان به بعضی [دیگر] قرار مدهید» (نور، ۶۳) نازل شد، آن حضرت نیز پدرش را با عنوان «یا رسول الله» خطاب می‌کرد، اما پیامبر (ص) به او فرمود: «يَا فَاطِمَةُ إِنَّهَا لَمْ تَنْزِلْ فِيكَ وَ لَا فِي أَهْلِكَ وَ لَا فِي نَسْلِكَ أَنْتِ مَيِّ وَ أَنَا مِنْكَ إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي أَهْلِ الْجَفَاءِ وَ الْعِلْظَةِ مِنْ قُرَيْشٍ أَصْحَابِ الْبَدْحِ وَ الْكِبْرِ قُولِي يَا أَبَتِ فَإِنَّهَا أَخِيَا لِلْقَلْبِ وَ أَرْضِي لِلرَّبِّ؛ ای فاطمه! این آیه درباره تو نازل نشده و نه درباره خاندان و نسل تو. تو از منی و من از توام. این آیه در مورد جفاکاران و تندخویان بی‌ادب از قریش نازل شده است. بگو پدر جان، که این سخن قلب مرا زنده می‌کند و خدا را خشنود می‌سازد» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ق، ۳/۳۲۰) هرگز در برابر اصحابش پایش را دراز نکرد. موقع مصافحه و دست دادن هیچگاه دست خویش را عقب نمی‌کشید تا اینکه طرف مقابل دستش را عقب بکشد. پس از اینکه برخی اصحاب از این موضوع مطلع شدند هنگام دست دادن با پیامبر سریع دست خود را جمع می‌کردند و دست دادن را کوتاه می‌نمودند تا باعث رنجش خاطر و زائل شدن وقت گرانبهای پیامبر نگردند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۳۷)

نیکوترین منش با خانواده

رفتار نیکو و اخلاق حسنه از والاترین فضایل انسانی به شمار می‌آید تا آنجایی که از پیامبر اکرم (ص) نقل است که هدف بعثت را به کمال رساندن مکارم اخلاقی معرفی می‌نمایند^۱ (طبرسی ۱۳۷۰، ۸). اخلاق ابتدا باید از خانواده‌ها شکل گیرد و پس از آن به جامعه گسترش یابد، در قرآن کریم آمده است: «... وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا؛ ... و با آنان، بطور شایسته رفتار کنید. و اگر از آنها، (به جهت) کراهت داشتید، چه بسا چیزی خوشایند شما نباشد، و خداوند خیر فراوانی در آن قرار می‌دهد.»^۲ حضرت صادق (علیه السلام) فرمودند: «عابدی از بنی اسرائیل سه سال پیوسته دعا می‌کرد تا

۱. إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.

۲. نساء، آیه ۱۹.

خداوند به او پسری عنایت کند؛ ولی دعایش مستجاب نمی‌شد. روزی عرض کرد: خدایا! من از تو دورم که سخنم را نمی‌شنوی یا نزدیکی ولی جوایم را نمی‌دهی؟! در خواب به او گفتند: سه سال است خدا را با زبانی که به فحش و ناسزا آلوده است می‌خوانی، اگر می‌خواهی دعایت مستجاب شود فحش و ناسزا را رها کن، از خدا بترس، قلبت را از آلودگی پاک کن و نیت خود را نیکو گردان. حضرت صادق (علیه السلام) ادامه دادند: او به دستورات عمل کرد، آن‌گاه خداوند دعای او را اجابت کرد و پسری به او داد» (کلینی، ۱۳۸۵، ۳۲۵/۲).

پیامبر اکرم (ص) با آنکه بیشتر همسرانش سالخورده بودند، بر اساس آیه «عاشروهنّ بالمعروف...؛ با زنان به نیکی رفتار و معاشرت کنید...» (نساء، ۱۹)، با همه آنان خوشرفتاری داشت و بر بدرفتاری‌های آنان صبر می‌کرد و از سختگیری بر همسران و فرزندان نهی می‌نمود. «روزی پیرزنی خدمت آن حضرت رسید. حضرت به او خیلی ملامت و تکریم کرد. پس از رفتنش عایشه پرسید: او که بود؟ فرمود: او در زمان خدیجه سراغ ما می‌آمد. وفاداری پیامبر به حضرت خدیجه، مثال زدنی است. روزی پیامبر به یاد خدیجه افتاد و گریست، در حالی که کنار همسرانش بود. عایشه گفت: بر پیرزن عجوزی از پیرزنان سرخ روی بنی اسد گریه می‌کنی؟! پیامبر فرمود: وقتی که شما تکذیب کردید او مرا تصدیق کرد، وقتی شما کفر ورزیدید او به من ایمان آورد، وقتی شما از فرزند آوردن عقیم بودید او برایم فرزند به دنیا آورد! عایشه گوید: از آن پس پیوسته می‌کوشیدم با یادکردن از خدیجه، جایی در دل پیامبر خدا باز کنم» (به نقل از محدثی، ۱۳۸۵).

پیامبر (ص) در خانه از هر نوع غذایی که فراهم می‌کردند تناول می‌فرمود و از آنچه خدا حلال کرده است همراه خانواده و خدمتکاران میل می‌کرد و هرگز از غذایی بدگویی و مذمت نمی‌کرد؛ «کان رسول الله يأكل كل الأصناف من الطعام و كان يأكل مما أحل الله له مع اهله و خدّمه إذا أكلوا...»؛ سرسفره با خانواده می‌نشست و غذا می‌خورد، مگر آنکه مهمانی وارد شود که آنگاه همراه مهمان غذا می‌خورد (نوری ۱۴۰۸ق، ۲۳۱/۱۶).

تخصیص وقتی برای خانواده از جلوه‌های منش و حسن رفتار پیامبر (ص) با خانواده است. پیامبر با آن همه اشتغالات و درگیری‌های مختلف، وقتی داخل خانه بود، اوقات خویش را سه بخش می‌کرد^۱ و غیر از وقت خاص برای خدا و عبادت و برای کارهای شخصی خویش، بخشی را هم مخصوص خانواده می‌کرد (طبرسی، ۱۳۷۰، ۴۴).

۱. امام سجاد (ع) می‌فرماید: کان رسول الله إذا أوی إلى منزله، جزء دُخُولُهُ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ: جُزْءٌ لِلَّهِ، وَجُزْءٌ لِأَهْلِهِ، وَجُزْءٌ لِنَفْسِهِ؛ پیامبر (صلی الله علیه و آله) وقت خود را در منزل به سه قسمت می‌کرد: بخشی برای (عبادت) خدا، بخشی برای خانواده و بخشی برای خویش (مکارم الأخلاق، ۴۴/۱).

محبت به همسر

برقراری روابط صمیمی همراه با تفاهم، محبت، احترام متقابل و انجام صحیح وظایف خویش می‌باشد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ؛ و از نشانه‌های قدرت اوست که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفرید تا به ایشان آرامش یابید و میان شما دوستی و مهربانی نهاد در این عبرتهایی است برای مردمی که تفکر می‌کنند» (روم، ۲۱) و می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...؛ اوست که همه شما را از یک تن بیافرید و از آن یک تن زنش را نیز، بیافرید تا به او آرامش یابد» (اعراف، ۱۸۹).

امیرالمومنین علی (ع)، در پاسخ پیامبر(ص) نسبت به حضرت زهرا(س)، وی را بهترین یاور معرفی کردند: «کیف وجدت اهلك؟ فقال: نعم العون على طاعة الله» (مجلسی، ۱۳۹، ۱۱۷/۴۳)

«حضرت زهرا (سلام الله علیها) پس از رحلت رسول (صلی الله علیه و آله) وقتی فدک را به ناحق از او گرفتند، برای دفاع از حق خویش و بازگرداندن حقش، نزد خلیفه وقت رفت؛ اما با ارائه استدلال‌های منطقی، موفق نشد حق خود را بستاند، بنابراین با ناراحتی و تأثر شدید وارد منزل شد و اظهار ناراحتی نمود، شوهرش، علی (علیه السلام) را مورد خطاب قرار داد و گفت: ... هیچ کس از من دفاع نکرد و از ظلم آنها جلوگیری ننمود، خشمگین از خانه بیرون رفتم و پریشان و با شکست و افسردگی بازگشتم، و تو اینگونه پریشان نشستند! تو همان بودی که گرگان عرب را صید می‌کردی و اکنون زمین گیر شده‌ای! یا علی! نه گویندگان را مانع هستی و نه یایه گویان را دافع! اختیار از کفم رفته، ... از این که با تو این گونه سخن می‌گویم، نزد خدا عذر می‌خواهم، خواه مرا یاری کنی، یا واگذاری! ای وای بر من در هر پگاه که تکیه گاهم از کف بیرون رفت و بازویم بی رمق گشت. علی (علیه السلام) با لحنی محترمانه همسر مهربانش را دلداری داد و فرمود: ویل و وای بر تو مباد؛ بلکه وای بر دشمنان تو باد! ای دختر برگزیده خدا و یادگار نبوت، از اندوه و غصه دست بردار. به خدا سوگند! من در انجام وظیفه سستی نکردم و آنچه قدرت و توان داشتیم، انجام دادم. حضرت علی (علیه السلام) آن چنان با خونسردی، متانت، دلجویی و احترام در برابر ناراحتی و شکوه حضرت زهرا (سلام الله علیها) برخورد می‌نماید، که حضرت فاطمه (سلام الله علیها) آرام می‌گیرد و می‌فرماید: خداوند مرا کفایت می‌کند و بدین گونه کار آنها را به خدا وامی‌گذارد و ساکت می‌شود» (طبرسی، ۱۳۸۷، ۱ / ۲۵۰-۱۸۰).

روابط عاطفی در خانه امام علی (علیه السلام) و حضرت فاطمه (سلام الله علیه) بسیار عمیق بود، به گونه‌ای که فاطمه زهرا (سلام الله علیه)، عشق خود را به علی (علیه السلام) ابراز می‌دارد و به علی (علیه السلام) می‌فرماید: «جان من فدای تو و حافظ تو. همواره با تو خواهم بود، در خوبی و راحتی و سختی و بلا». از آن سو، علی نیز عشق وافر و بی‌همسر خود فاطمه (سلام الله

علیه) داشت، به گونه‌ای که در شهادت او می‌گوید: «صبرم کم شده و توان خویشتن‌داری برابرم نمانده تا آنکه در دار آخرت با تو باشم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۲).

پیامبر (ص) فرمودند: «الْعَبْدُ كُلَّمَا أَزْدَادَ لِلنِّسَاءِ حُبًّا أَزْدَادَ فِي الْإِيْمَانِ فَضْلًا؛ هر اندازه بر ایمان بنده افزوده شود، محبتش به زنان (همسرش) افزون‌تر می‌شود» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۲۴: ۲۰).

برخورد و رفتار امام حسین (ع) با همسران خود را می‌توان در این نقل قول جابر از امام باقر (علیه السلام) دانست: «روزی عده‌ای بر امام حسین (علیه السلام) وارد شدند؛ ناگاه فرش‌های گران قیمت و پستی‌های فاخر و زیبا را در منزل آن حضرت مشاهده نمودند. عرض کردند: ای فرزند رسول خدا! ما در منزل شما وسایل و چیزهایی مشاهده می‌کنیم که ناخوشایند ماست (وجود این وسایل در منزل شما را، مناسب نمی‌دانیم!) حضرت فرمود: «إِنَّا نَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَتُعْطِيهِنَّ مُهُورَهُنَّ فَيَشْتَرِينَ بِهَا مَا شِئْنَ، لَيْسَ لَنَا فِيهِ شَيْءٌ؛ از ازدواج، مهریه زنان را پرداخت می‌کنیم و آنها هر چه دوست داشتند، برای خود خریداری می‌کنند. هیچ یک از وسایلی که مشاهده نمودید، از آن ما نیست» (کلینی ۱۳۸۵، ۴۷۶/۶). در روایتی دیگر از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که امام حسین برای فرزندان و همسران خود زیور آلات از نوع طلا و نقره تهیه کرده و می‌خواست که خود را با این زیور آلات بیارایند (کریمی نیا و همکاران ۱۴۰۰). امام صادق (علیه السلام) در این باره فرمودند: «إِذَا أَحْبَبْتَ رَجُلًا فَأَخْبِرْهُ بِذَلِكَ فَإِنَّهُ أُثْبِتُ لِلْمَوَدَّةِ بَيْنَكُمَا؛ کسی را که دوست می‌داری به او بگو، زیرا این اظهار دوستی عشق و علاقه‌ی شما را نسبت به هم افزون‌تر و مستحکم‌تر می‌نماید.» (کلینی، ۱۳۸۵، ۶۴۴/۲).

روز عاشورا هنگامی که هلال بن نافع عازم میدان جنگ بود، همسر جوانش از رفتن او ناراحت شده و به شدت می‌گریست. امام حسین (علیه السلام) متوجه آن زوج جوان گردیده و به هلال فرمود: «إِنَّ أَهْلَكَ لَا يَطِيبُ لَهَا فِرَاقُكَ، فَلَوْ رَأَيْتَ أَنْ تَخْتَارَ سُرُورَهَا عَلَى الْبِرَازِ؛ همسرت جدایی تو را نمی‌پسندد، تو آزادی و می‌توانی خشنودی او را بر مبارزه با شمشیرها مقدم بداری» (شریفی ۱۳۹۷، ۴۴۷). آن امام همام بالاترین حد تکریم را نسبت به فرزند و همسر داشت. حتی آنان را مورد عنایت خاص خود قرار داد و آنان نیز علاقه‌ی وافری نسبت به حضرتش ابراز می‌داشتند.

حضرت علی (علیه السلام) درباره چگونگی برخورد با همسرش می‌فرماید: به خدا سوگند! هرگز کاری نکردم که فاطمه خشمگین شود و او را به هیچ کاری مجبور نکردم ... او نیز هرگز مرا خشمگین نکرد و برخلاف میل باطنی من، قدمی برنداشت (اربلی ۱۴۰۵ ق، ۳۶۳/۱).

رازداری

رازداری و عدم افشای راز از جمله فضیلت‌های مورد تأکید قرآن کریم و اهل بیت (ع) است که در سخنان و سیره آنان به فراوانی دیده می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید محرم اسرار از غیر خودتان انتخاب نکنید، آنها از هرگونه شرّ و فساد دربار شما کوتاهی نمی‌کنند» (آل عمران، ۱۱۸)

مفضل بن قیس بیان دارد که «روزی به محضر امام صادق (علیه‌السلام) وارد شدم و بعضی از مشکلات زندگی‌ام را برای آن حضرت بازگو کردم. امام به خدمتکار خود فرمود: آن کیسه را بیاور. هنگامی که کیسه را آورد، حضرت به من فرمود: در این کیسه مقدار چهارصد دینار وجود دارد. آنها را بردار و مشکلات زندگی‌ات را برطرف نما. پس از آنکه کیسه را گرفتم، عرضه داشتم: ای پسر رسول خدا! من تقاضای پول نکردم، بلکه خواستم در حق ما به درگاه خداوند متعال دعایی کنی تا به دعای شما گرفتاری‌های ما برطرف گردد. امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: مانعی ندارد، این پول‌ها را بردار و به همین زودی به درگاه خداوند سبحان دعا می‌کنم که ان شاء الله؛ به خواسته‌هایت برسی و در پایان به عنوان موعظه و نصیحت فرمود: مواظب باش که مسائل زندگی‌ت را برای هر کسی بازگو نکنی که خود را در نزد افراد بی‌جهت سبک خواهی کرد» (کلینی، ۱۳۸۵، ۲۱/۴).

گره‌گشایی از دیگران

«مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ؛ کیست که به خدا قرض‌الحسنه دهد، تا خدا بر آن چند برابر بیفزاید؟ خدا تنگدستی دهد و توانگری بخشد» (بقره، ۲۴۵).

محمد بکری نقل می‌کند: وارد مدینه شدم تا پولی به دست آورم و قرضم را پرداخت کنم، اما به مقصود نرسیدم. با خود گفتم: بهتر است خدمت امام موسی کاظم (علیه‌السلام) بروم. آن حضرت در باغی، که بیرون از مدینه قرار داشت، رفته بود. نزد ایشان رفتم. حضرت علت آمدنم را جویا شد، داستان را با پیشوای هفتم در میان گذاشتم. حضرت به درون باغ رفت و بی درنگ بیرون آمد. به خدمتکار خود دستور داد بیرون رود. آنگاه سیصد دینار پول به من بخشید و خود نیز تشریف برد. من هم بر مرکب خود سوار شدم و شاد و خندان برگشتم» (مفید ۱۳۸۸، ۲:۲۳۲).

ابن عباس نقل می‌کند: «همراه با امام حسن (علیه‌السلام) در مسجدالحرام بودم. آن بزرگوار معتکف بود و در همان حال دور خانه خدا طواف می‌کرد. تا آنکه یکی از شیعیانش نزد وی آمد و گفت: شخصی از من طلبکار است و اگر ممکن است شما آن را بپردازید. حضرت فرمود: سوگند به خدای این خانه امروز چیزی نزد من نیست. فرد نیازمند گفت اگر مقدر است از او مهلت

بخواهید، زیرا مرا به زندان تهدید می‌کند. ابن عباس نقل می‌کند که امام بی‌درنگ طواف را قطع کرد و برای ضمانت وی حرکت نمود. گفتم: ای فرزند پیامبر! آیا فراموش کرده‌ای که در حال اعتکاف هستی؟ فرمود: آری، می‌دانم ولی من از پدرم شنیدم که از قول پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرمود هرکس حاجت برادر مؤمنش را برآورد، بسان کسی است که چندین هزار سال خدای را عبادت کرده است، عبادتی که روزها در حال روزه باشد و شبها در حال نماز (عطاردی قوچانی، ۱۳۸۷، ۶۷۲).

مهرورزی

یکی از خدمتکاران زن امام حسن (ع) شاخه گلی را به آن حضرت هدیه کرد. امام (ع) آن گل را گرفت و به او فرمود: «تو را در راه خدا آزاد کردم.» به حضرت عرض شد: «ای پسر رسول خدا! آیا به راستی به خاطر اهدای یک شاخه گل ناچیز، او را آزاد کردید؟» امام (ع) فرمود: «نهایت بخشش آن است که تمام هستی خود را ببخشی.» آن خدمتکاران زن از مال دنیا جز آن شاخه‌ی گل را نداشت. خداوند در قرآن فرموده است: «وَ إِذَا حُيْتُمْ بِتَحِيَةٍ فَاَحْسِنُوا بِاَحْسَنِ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا؛ هر گاه کسی به شما مهرورزی کرد او را همان گونه و بلکه بهتر پاسخ دهید» (نسا، ۸۶). بدین سان، پاسخ بهتر بخشش او، همان آزاد کردنش بود.» (ابن شهر آشوب ۱۳۷۹ق، ۱۸/۴).

بخشش

انفاق در قرآن کریم به طور گسترده و ابعاد مختلف بیان شده است و برای تعالی انسان واجب است تا آنجا که مقام نیکوکاری برای انفاق کنندگان است: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ؛ هرگز به مقام نیکوکاران نخواهید رسید مگر از آنچه که دوستش می‌دارید انفاق کنید (آل عمران، ۹۲). همچنین، آیات ۲۶۱ تا ۲۷۴ سوره بقره به طور کامل انفاق و موضوع‌های مربوط به آن را بیان می‌کند. انفاق در سیره عملی اهل بیت به طور واضح و چشم‌گیری دیده می‌شود؛ برای نمونه، «ابوجعفر خثعمی می‌گوید: امام صادق (علیه السلام) کیسه‌ای به من داد و فرمود: آن را به فلان مرد از بنی هاشم بده، اما به او نگو که من آن را داده‌ام. کیسه را به آن مرد دادم. او گفت: «خدا دهنده آن را پاداش نیکو دهد که گاه گاه چنین کیسه‌ای برای ما می‌فرستد و ما با آن زندگی می‌کنیم. جعفر با اینکه مال فراوانی دارد. درهمی به من کمک نمی‌کند» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۲۹۵/۴).

انفاق کردن، پیش از آنکه شخص درخواست کند، از موارد مورد تاکید اهل بیت بوده است که خودشان نیز عامل بودند؛ برای نمونه، «عبدالله بن زبیر از عمر بن دینار و عبدالله بن عبید بن عمیر روایت می‌کند که هرگاه امام باقر (علیه السلام) را ملاقات می‌کردیم، نفقه، صله و جامه‌ای به ما می‌بخشید و می‌فرمود: پیش از آنکه با من ملاقات نمایید این‌ها را برایتان آماده کرده‌ام»

(مفید، ۱۳۸۸، ۱۶۶/۲).

همچنین، انفاق به صورت پنهانی مود توجه خاص خداوند است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ کسانی که اموالشان را در شب و روز، نهان و آشکارا انفاق می کنند، پاداش کردار خود را نزد پروردگارشان خواهند داشت، و نه ترسی آنان را فرو می گیرد و نه اندوهگین می شوند» (بقره، ۲۷۴) و «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَعِيْمًا هِيَ وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ يُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ؛ اگر انفاق ها را آشکارا کنید خوب است و اگر آن را مخفی ساخته، به نیازمندان بدهید برای شما بهتر است و قسمتی از گناهان را می پوشاند و خداوند به آنچه انجام می دهد آگاه است.» (بقره، ۲۷۱).

سیره عملی پیشوایان معصوم (علیهم السلام) نیز بر انفاق مخفیانه مهر تأیید می زند. در سیره عملی آنان نمونه های متعددی می یابیم. آنان گذشته از انفاقات مالی هرگونه خدمتی را که ارائه می دادند، کوشش می کردند به صورت مخفیانه انجام گیرد، هرگاه گره از مشکل کسی باز می کردند و یا نیازمندی های فقیر و مستمندی را تأمین می نمودند، این کار را به نحوی انجام می دادند که خودشان شناخته نشوند. در واقع، آنان با این عملکردشان، در پی ترویج خدمات پنهان اجتماعی بودند.

گروهی از اهل مدینه، از غذایی که شبانه به دستشان می رسید، گذران معیشت می کردند، اما آورنده غذا را نمی شناختند. پس از درگذشت علی بن الحسین تازه متوجه شدند شخصی که شبانه مواد غذایی و خوار و بار برای آنان می آورده، علی بن الحسین (علیه السلام) بوده است (اربلی، ۱۴۰۵ق، ۲/۲۸۹؛ اصفهانی، ۱۴۰۷ق، ۳/۱۴۰؛ مجلسی، ۱۳۹۸، ۸۸/۴۶).

یکی از ابعاد درخشان زندگانی امام چهارم، خدمات اجتماعی آن حضرت در آن عصر تاریک است. این خدمات، چه در ایام بحرانی و پر آشوب مدینه مانند روزهای «فاجعه حره» و چه در مواقع آرامش که نیازمندان و تهیدستان در انتظار دست نوازش گری بودند که با لطف و کرم به سوی آنان دراز شود، همچنان تا آخر عمر آن حضرت ادامه داشت. تاریخ، نمونه های برجسته ای از این گونه خدمات آن امام را بازگو می کند. امام سجاد (علیه السلام) هزینه زندگی صد خانواده تهیدست مدینه را عهده دار بود (اصفهانی، ۱۴۰۷ق، ۳/۱۳۶؛ ابن الجوزی، ۱۳۸۳ق، ۳۲۷؛ مجلسی، ۱۳۹۸، ۸۸/۴۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۴/۱۵۴).

در مورد امام کاظم (علیه السلام) آمده است: شبانه فقرای مدینه را مورد تفقد قرار می داد؛ انبانی که در آن پول، طلا، نقره، آرد و خرما بود به آن ها می رساند. این در حالی بود که آنان نمی دانستند از کجا می آید (مفید، ۱۳۸۸، ۲/۳۳۱).

امام رضا (علیه السلام) به یکی از نیازمندان صدقه پنهانی داد، یکی از اصحاب آن حضرت

(سلیمان جعفری) عرض کرد: فدایت شوم! ترخم کردی و بخشش نمودی، چرا خود را پنهان داشتی؟ امام فرمود: از ترس اینکه مبدا از من خجالت بکشد. آیا نشنیده ای که پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: کسی که صدقه را پنهانی بدهد مثل این است که هفتاد حج به جا آورد و کسی که گناه را آشکار کند خوار و ذلیل است و کسی که پنهان انجام دهد بخشوده است؟ آیا کلام پیشینیان را نشنیده ای که گفته اند: هرگاه برای حاجتی نزد او می رفتم در حالی بر می گشتم که آبرویم محفوظ مانده بود؟ (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۳۹۰/۴)

جدال احسن

جدال احسن، از شیوه های تبلیغی مؤثری است که خداوند آن را در مقابل برخی از گروه ها و افراد مورد تأیید قرار داده و فرموده است: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است، مجادله نکنید.» (عنکبوت، ۴۶) و این شیوه در سیره اهل بیت نیز وجود دارد.

«امام صادق (ع) در پاسخ مردی که نزد حضرت گفت: جدال را پیامبر (ص) و ائمه (ع) نهی کرده اند، فرمود: هر جدالی را نهی نکرده اند؛ و به این آیه استدلال کرده، فرمود: «قَدْ قَرَنَهُ الْعُلَمَاءُ بِالَّذِينَ؛ علما جدال را عظیم می دانند» آن مرد از کیفیت جدال احسن سؤال کرد، حضرت در جواب فرمود: جدال احسن همان است که خدای حکیم به کارگیری آن را به رسولش فرمان داده است تا با منکرین قیامت و زنده شدن پس از مرگ استدلال نماید و از باب مثال فرمود: روزی دسته ای از پیشوایان چند مذهب مختلف (یهود، نصاری، دهریه، ثنویه و مشرکین) به ترتیب هر کدام پرسش اعتقادی ویژه خود را نزد پیامبر (ص) مطرح کردند. حضرت نیز از باب مجادله تمام آنها را کاملاً مجاب فرمود» (طبرسی، ۱۳۸۷، ۲۱/۱).

«هنگامی که قریش از «حصین بن نمیر» درخواست کردند که با پیامبر (ص) صحبت کند تا از بت‌های آنان به بدی یاد نکند، وی نزد حضرت آمد و عرض کرد: تو چه می گویی؟ چرا بت‌های ما را به بدی یاد می کنی؟ پیامبر (ص) فرمود: ای حصین! چند خدا را می پرستی؟ عرض کرد: هفت خدا را در زمین و یک خدا را در آسمان! سپس آن حضرت پرسید: آنگاه که زبانی متوجه تو می شود، کدام یک را می خوانی؟ حصین گفت: خدایی را که در آسمان است. حضرت فرمود: اگر اموال تو از بین برود، کدام یک را می خوانی؟ گفت: خدایی را که در آسمان است. فرمود: همان است که دعای تو را اجابت می کند و حال آنکه تو برای او شریک قائل می شوی. ای حصین! اسلام بیاور تا در امان باشی! بعد از این تبلیغ منطقی پیامبر (ص)، «حصین» اسلام آورد» (سپهر ۱۳۵۳، ۲۰۵۷/۴).

نتیجه گیری

تحقیق حاضر به دست می دهد که سیره، منش، رفتار و گفتار اهل بیت(ع) کاملاً مطابق با آموزه های قرآن کریم است و سیره عملی ایشان، مصداق آیات قرآن کریم است که از جهت نمونه چند مورد آن مورد بیان شد و ملاحظه می شود که سیره اهل بیت در برخورد با موضوعات خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اعتقادی و ارتباط با خود، منطبق و مطابق با قرآن کریم است. موارد بررسی شده در تحقیق عبارتند از: مهرورزی، راستگویی، امانتداری، شکیبایی و پایداری، پاسداشت انسان و تکریم وی، منش نیکو با خانواده، محبت به همسر، گره گشایی از دیگر انسانها، بخشش، جدال احسن و... به همین جهت اهل بیت(ع) الگوی انسانها و مایه هدایت هستند که اگر انسان پیرو قرآن و اهل بیت(ع) باشد سعادتمند خواهد شد.

مطابقت سیره عملی اهل بیت(ع) با آیات قرآن کریم که فرضیه تحقیق بود اثبات شد و نتایج تحقیق نشان می دهد که اهل بیت(ع) ابعاد مختلف زندگی شان کاملاً مصداق مفاهیم آیات قرآن کریم است و از همین رو به ایشان قرآن ناطق گفته می شود.

جدایی ناپذیری قرآن و اهل بیت(ع) یکی دیگر از نتایج پژوهش بود؛ چراکه، گزارشهای تاریخی از چگونگی زندگی اهل بیت وجود دارد که در آیات قرآن کریم اشاره مستقیم بر آن نیست اما قول و فعل اهل بیت در آن وجود دارد. بدین ترتیب، جدایی ناپذیری این دو گوهر ارزشمند قابل تبیین است و می تواند موضوعی مورد تحقیق باشد.

پیشنهاد

از آنجایی که در تحقیق، فرصت ارائه نمونه های بیشتر برای تحقیق نداشت، پیشنهاد می شود که در تحقیقهای جداگانه به موضوعات مرتبط با آن پرداخته شود. از جمله: ۱. مصداق قول و فعل اهل بیت با آیات قرآن کریم؛ ۲. مصداق سیره اهل بیت هنگام مواجهه با مخالفان، در مصداق آیات قرآن کریم؛ ۳. مصداق سیره اهل بیت هنگام برخورد با زبردستان، در مصداق آیات قرآن کریم؛ ۴. برخورد اهل بیت(ع) و تأثیر مراتب وجودی انسانها در مصداق آیات قرآن کریم.

فهرست منابع

قرآن کریم
نهج البلاغه

منابع فارسی

۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد (بی تا)، *تجارب الأمم*، ترجمه: ابوالقاسم امامی، تهران / صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش.
۲. امینی، عبدالحسین (۱۳۷۰)، *العُدیر*، محققین: بهبودی، محمدباقر، فارسی، جلال الدین، شریف رازی، محمد، قربانی لاهیجی، زین العابدین، تجلیل، جلیل، واحدی، محمدتقی، شیخ الاسلامی، علی، ثبوت، اکبر، و موسوی، جمال، تهران / کتابخانه بزرگ اسلامی.
۳. جمالی زاده، احمد (۱۳۸۵)، «سیره شناسی و تربیت دینی»، مجله مطالعات ایرانی، سال ۵، شماره ۱۰.
۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳)، *لغتنامه دهخدا*، چاپ اول، تهران / انتشارات دانشگاه تهران.
۵. راوندی، قطب الدین (۱۳۸۸)، *جلوه‌های اعجاز معصومین*، (ترجمه الخراج و الجرایح)، مترجم غلامحسین محرمی، چاپ سوم، قم / دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (نشر الکترونیک: مرکز قائمیه اصفهان).
۶. سپهر، محمدتقی بن محمدعلی (۱۳۵۳). *ناسخ التواریخ*، گردآورنده: محمدباقر بهبودی، تهران / نشر اسلامی.
۷. ابن بابویه (۱۳۶۱)، *معانی الاخبار*، قم / انتشارات جامعه مدرسین قم.
۸. ابن بابویه. (۱۳۹۱)، *علل الشرایع*، ترجمه سید محمدجواد ذهنی تهرانی، چاپ دوم، اصفهان / اندیشه هادی (نشر الکترونیک مرکز قائمیه اصفهان).
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، *سنن النبی (ص)*، مترجم حامد رحمت کاشانی، چاپ دوم، تهران / انتشارات پیام عدالت.
۱۰. طبرسی، جلیل ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب (۱۳۸۷)، *الاحتجاج*، مترجم بهراد جعفری، چاپ دوم، تهران / دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. عمید، حسین (۱۳۷۹)، *فرهنگ عمید*، چاپ بیست و یکم، تهران / انتشارات امیرکبیر.
۱۲. قلی زاده، احمد (۱۳۷۹)، *واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه*، تهران: بنیاد پژوهش‌های علمی فرهنگی نور الاصفیاء.
۱۳. کریمی نیا، محمد مهدی؛ آلبوشوکه، سیده کفایت؛ رضوی، سیده اسماء؛ انصاری مقدم،

- مجتبی (۱۴۰۰)، «بررسی شیوه رفتاری ائمه (علیهم السلام) در زندگی مشترک»، ماهنامه پیشرفت‌های نوین در روانشناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش، بهمن ماه، شماره ۴۴.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۵). *اصول کافی*، ترجمه صادق حسن زاده، تهران / نشر قائم آل محمد (عج).
۱۵. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (۱۳۹۸)، *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، ترجمه جمعی از نویسندگان، بیروت / داراحیاء التراث العربی (نشر الکترونیک: مرکز قائمیه اصفهان).
۱۶. محدثی، جواد (۱۳۸۵)، «اخلاق خانوادگی و اجتماعی پیامبر(ص)»، مجله پیام زن، بهمن و اسفند، شماره ۱۷۹ و ۱۸۰.
۱۷. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹)، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم / پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *سیری در سیره نبوی*، چاپ ششم، قم / انتشارات صدرا.
۱۹. مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۸)، *الارشاد*، سیره ائمه اطهار (ع)، ترجمه حسن موسوی مجاب، قم / انتشارات سرور.
۲۰. میرباقری، ابراهیم؛ طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۶۵)، *مکارم الأخلاق*، تهران / انتشارات فراهانی.

منابع عربی

۲۱. ابن الجوزی، سبط (۱۳۸۳ق)، *تذکره الخواص*، نجف / المطبعة الحیدریه.
۲۲. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۱ق)، *الطبقات الکبری*، تصحیح و تنظیم: محمد عبدالقادر عطا، بیروت / دارالکتب العلمیه.
۲۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل ابی طالب*، چاپ اول، قم / انتشارات علامه.
۲۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، قم / مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارات*، گردآوری: عبدالحسین امینی و غلامرضا عرفانیان یزدی، نجف / المطبعة المبارکة المرتضویة.
۲۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، محقق: جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت / دار صادر.
۲۷. ابن هشام، عبد الملك بن هشام (بی تا)، *السیرة النبویة*، گردآوری ابراهیم ایبیری، مصطفی

- سقا، عبد الحفیظ شبلی، بیروت/ دار المعرفة.
۲۸. اربلی، علی بن عیسی (۱۴۰۵ ق). کشف الغمّه فی معرفه الائمه، بیروت/ دار الأضواء.
۲۹. اصفهانی، ابونعیم (۱۴۰۷ ق). حلیه الاولیاء، الطبعة الخامسة، بیروت/ دارالکتاب العربی.
۳۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت/ مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۳۱. الزمخشری، جار الله محمود بن عمر (بی تا)، اساس البلاغه، بتحقیق عبد الرحیم محمود، بیروت/ دار المعرفة.
۳۲. شریفی، محمود (۱۳۹۷)، موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، چاپ اول، قم/ پژوهشکده باقرالعلوم (ع).
۳۳. ابن بابویه (۱۳۷۶)، الأمالی، محقق: محمد باقر کمرهای، تهران/ انتشارات کتابچی.
۳۴. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)، مکارم الأخلاق، قم/ الشریف الرضی.
۳۵. عطاردی قوچانی، عزیز الله (۱۳۸۷)، مسند امام مجتبی علیه السلام، ترجمه محمدرضا عطایی، تهران/ انتشارات عطارد.
۳۶. قطب راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۳۰ ق)، قصص الانبیاء علیهم السلام، تصحیح و تنظیم: عبد الحلیم حلی، قم/ مکتبه العلامه المجلسی.
۳۷. نوری، میرزا حسین (طبرسی) (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بیروت/ مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

بررسی و تحلیل تربیت عقلانی از دیدگاه مولانا و جان دیویی (با تأکید بر مدل مفهومی)

۱. ریحانه کمانه

۲. علیرضا یوسفی

۳. نرگس کشتی‌آرای

چکیده

تربیت عقلانی از اساسی‌ترین مباحث بنیادین در طول تاریخ تفکر بشری بوده است. فیلسوفان بزرگ کوشیده‌اند تا با درک جامعی از انسان و ابعاد وجودش راهنمایی مناسب برای تربیت شخصیتی ارائه دهند. شرط توفیق در تربیت اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و ... تربیت عقلانی است. پژوهش پیش روی درصدد تبیین مفهوم تربیت عقلانی از منظر دو اندیشمند مورد نظر (مولانا و دیویی) می‌باشد. در این گذر نکات قابل تأملی در آثار این بزرگان، بیان شده‌است. روش پژوهش، تحلیل محتوای کیفی با تأکید بر مدل مفهومی است. تا نخست تربیت عقلانی از منظر دو اندیشمند تبیین شود، سپس با ذکر نمونه‌هایی، پیشنهادات تربیتی مبتنی بر عقلانیت آنان، ارائه گردد. حوزه پژوهش شامل مثنوی و منابع دست اول دیویی و کلیه متون مرتبط است. یافته‌های پژوهش شامل این موارد است: هدف تربیت عقلانی و اصول تربیتی از نظر جان دیویی: یادگیری عمیق، بازسازی، عملی بودن روش، سازماندهی تجربه. انضباط، تفکر، استمرار، تأثیر متقابل، تداوم، کنترل اجتماعی، آزادی. و از نظر مولانا: پرورش عقل، حفظ زبان و دوری از تمسخر دیگران، وفای به عهد، برقراری عدالت، تأثیر شرایط بر انسان، سعه صدر، تغییر موقعیت، فضل، بخشش، سخاوت، مشورت، عبرت آموزی، وفاداری، عدل. نیز نتایج بدست آمده روش تربیت عقلانی از نظر دیویی: مشخص کردن مسأله، ساخت فرضیه، فرضیه سازی، آزمایش فرضیه‌ها، ارزشیابی. و از منظر مولانا: فرضیه سازی، محاسبه نفس، ابتلا، عبرت آموزی، الگوپذیری، صبر، محاسبه، همفکری، محبت و عشق ورزی، تأثیر و اثربخشی تجربه. نکته آخر اینکه برای رسیدن به دروازه های روشنائی و تربیت عقلانی مراحل تزکیه و پالایش وجود به درستی باید طی شود و بینش و خلوص لازم برای حصول معرفت و پرورش عقل مهیا شود.

واژگان کلیدی

تربیت عقلانی، مدل مفهومی، مولانا، دیویی، روش.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: R_kamaneh@yahoo.com

۲. استاد، مرکز تحقیقات پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: aryousefy@edc.mui.ac.ir

۳. دانشیار گروه برنامه درسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: keshtiaray@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۷

طرح مسأله

تربیت عقلانی، بر تمامی اشکال تعلیم و تربیت منطبق است. انواع گوناگون تربیت، که اصطلاحاً اخلاقی، سیاسی، زیبایی شناختی و مانند آن نام گرفته‌اند، همه مؤلفه‌های شناختی یا عقلانی دارند؛ با این حال، مؤلفه‌های شناختی به قدری اهمیت دارد که به ویژه محور توجه تعلیم و تربیتی است که هدف مستقیم آن دانستن و درک کردن بوده و ضرورتاً غایتی ورای این در نظر گرفته نشده است.

تعلیم و تربیت در رایج‌ترین کاربرد خود، بر عقلانیت - یعنی پرورش اندیشه - دلالت دارد. تربیت عقلانی با دانش، فهم، ژرف‌اندیشی و قضاوت ارتباط دارد. اصطلاح «تعلیم و تربیت» در میان اولین فلاسفه تعلیم و تربیت رایج بوده است. در نظر آن‌ها و کسانی که پس از ایشان آمده‌اند، «فرهیخته» کسی است که انواع علوم مورد احترام جامعه را کسب کرده باشد.

تعلیم و تربیت پیش از هر چیز، مفهومی اجتماعی است. از منظر اجتماعی، تعلیم و تربیت، نسل جدید را با مجموعه‌ای از علوم، که بخشی از فرهنگ را تشکیل می‌دهد، آشنا می‌کند؛ تعلیم و تربیت آن‌ها را با معانی مشترک و تفاسیری که جامعه و فرهنگ از حوادث و واقعیت‌های جهان خارج ارائه داده است، آشنا می‌کند. بنابراین، تعلیم و تربیت از منظر اجتماعی، سعی دارد به افراد کمک کند و جهان را برای اعضای جدید جامعه معنا بخشد. یکی از مباحث اساسی و مهم این است که آیا حقایق و ارزش‌های فراتر از فرهنگ‌های خاص وجود دارد یا خیر؟ چرا که این فرهنگ‌ها ریشه در ماهیت اشیا و درک مشترک از معرفت بشری دارند. از دیدگاه فردی، تعلیم و تربیت نیروی عقلانی، کسب معارفی است که به طور عام و یا از منظر یک فرهنگ خاص، دانش قلمداد می‌شود. این معرفت، هم عام است و هم خاص. (الیاس، ۱۳۸۹، ص ۳)

امتیاز انسان نسبت به سایر موجودات تفکر است. هر گونه تفکر مؤثرترین بخش وجود انسان و یاریگر او را در رسیدن به اهداف خلقت است. سؤال اساسی این تحقیق پی بردن به بایسته‌های تفکر یعنی پرورش و تحلیل عقل از نظر مولانا در مقایسه با جان دیویی است. علاقه به توسعه توانایی‌های فکری، پدیده جدیدی نیست. پیشینه تفکر به حکمای یونان باستان برمی‌گردد چنانکه سقراط با پرسش‌های ماهرانه، فرد را به تفکر و بیان افکار خود وادار می‌ساخت (سلطان‌القرائی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶-۱۸۵). از این رو در این پژوهش مراد از عقل نزد مولانا عقل کلی است که در اصطلاح فلاسفه همان سلسله نظام عقول طولی است که عالم هستی وابسته به این عقل است و نه عقل جزوی که مولانا آن را امری مذموم به شمار می‌آورد. به طوری که عقل جزوی عقلی ناقص نارسا است که اکثر افراد بشر کم‌وبیش در آن شریک‌اند و در تاریکی آن بسر می‌برند؛ اما این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیا کافی و رسا نیست؛ چرا که در معرض

آفت وهم و گمان است. (همایی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۶)

عقل جزوی، آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن
(شرح مثنوی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۷)

عقل جزوی دانش را به گونه محدود بار می‌آورد. کسی که تنها در جهت دریافت عقل جزوی است نمی‌تواند به جنبه‌های فراخ‌تر عقل راه یابد و از این رو در محدوده روابط بین امور طبیعی و جسمانی باز می‌ماند. (والیان، ۲۰۱۷، ص ۱۶) مولانا در جای جای مثنوی انسان را از گرفتار آمدن در قالب تنگ این نوع عقل بر حذر می‌دارد:

ده مرو ده مرد را احمق کند عقل را بی نور و بی رونق کند
قول پیغمبر شنو ای مجتبی گور عقل آمد وطن در روستا
هر که در رُستا بُود روزی و شام تا به ماهی عقل او نبُود تمام

روش مولانا از سویی مبتنی بر تجربه زیسته و امور روزمره است و از سویی دیگر غرق در محسوسات دنیا نشدن، این تضاد را چگونه می‌توان حل نمود؟ از آنجا که پایه عقل در نظر مولانا عقل عملی است، اساسا در دنیای امروز چگونه باید دانست که تا کجا باید عقل محسوس و عقل جزوی برای معیشت و سود زیان‌های روزمره تمسک جست و از کجا به بعد به ورای آنها رفت؟ این ابهامات و مجهولات از جمله دشواری‌های حاکم بر این پژوهش است که امید است بتوان به پاسخ‌های موجهی دست یافت. وجود چنین ابهامات و دشواری‌ها در تعالیم و اشعار مولانا نباید سبب کزفهمی و بیراهه رفتن از مسیر فهم درست مولانا گردد. او از یک سو عقل جزوی را بدان سان که اشاره شد مذموم می‌داند و از سوی دیگر ستایشگر موهبت الهی عقل کلی است. مولانا فلسفه را در برخی اشعار خود امری زائد و رو به تباهی می‌داند و فیلسوفان را سرگشته در راه حقیقت که هیچگاه به حقیقت نخواهند رسید. (زمانی، ۱۳۸۱، ص ۶۲۶)

فلسفی خود را از اندیشه بکشت گو: پدو کو راست سوی گنج پشت
گو: پدو، چندان که افزون می‌دود از مراد دل جداتر می‌شود

فلسفی بدلیل اینکه از معارف و حیانی دور شده است و همه چیز را می‌خواهد در امکان خرد ناب ببیند، نمی‌تواند به درون شریعت و دین وارد گردد و یقین حاصل کند. (زمانی، ۱۳۸۳، ص ۶۵۵)

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند، دین حقش بر هم زند
با زبان گرچه که تهمت می‌نهد دست و پاهاشان گواهی می‌دهند

اگر قضاوت عجلولانه کنیم باید حکم کنیم که مولانا به کلی با فلسفه و تعقل ورزیدن مخالف است اما با مراجعه به کل اشعار و تعالیم مولوی در می‌یابیم که او منتقد فیلسوف‌نماها و استادان

بازی‌های لفظی است که مسیر فلسفه را از دوستداری دانش و حقیقت به سمت خودنمایی‌ها و خودخواهی‌ها سوق می‌دهند. چرا که هیچ دوره‌ای از تاریخ خالی از سوفیست‌هایی نبوده است که خود را همه‌کاره و نظرورز در همه زمینه‌ها به شمار می‌آوردند. بنابراین مولانا نه تنها خودش در حال فلسفه‌ورزی است، بلکه در برخی آرای خود از جمله نظریه مثل، وامدار فیلسوفان بزرگی چون افلاطون و ارسطوست.

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

(زمانی، ۱۳۸۳، ص ۶۴)

بطور کلی می‌توان گفت که مولانا نه عقل ستیز است و نه مدافع روش عقلانی به تنهایی است، او نه زاهدی است که تنها گوشه نشینی اختیار کند و به تجربه زیسته واقعی نهد و نه غرق در دنیای روزمره و نااصیل. او دارای روح بزرگی است که بسیاری از اندیشه‌ها و تعالیم را در خود جمع کرده است و متواضعانه در طریق حقیقت گام بر می‌دارد. از این روست که می‌توان از او نه تنها به عنوان شاعری بزرگ

بلکه می‌توان او را فیلسوفی عمیق نیز به شمار آورد.

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

جان دیویی در هر صورت در بلندای اندیشه‌های تربیتی قرن بیستم است و بحث تربیت عقلانی از منظر وی یکی از مباحث قابل تامل است که محقق را بر آن داشت که موضوع را از منظر این دو اندیشمند مورد تحلیل قرار دهد.

در بیان مساله که به مهمترین موضوع یعنی تربیت عقلانی پرداخته شده است می‌توان چنین اشاره کرد هر چند نام‌های بسیاری را بر این نوع از تربیت اطلاق کرد که به آن عقلانی می‌گویند؛ چون نیروی عقل یا ذهن را افزایش می‌دهد، به آن عقلی یا شناختی نیز می‌گویند؛ چون، هم با اشخاص خردمند تناسب دارد و هم عقل و قدرت استدلال افراد را افزایش می‌دهد. به این شکل از تعلیم و تربیت، «تعلیم و تربیت عمومی» نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا عمومی‌ترین حوزه‌های دانش را، که انتظار می‌رود یک شخص از آن برخوردار باشد، شامل می‌شود. شکل مزبور گر چه می‌تواند به عنوان تعلیم و تربیت آزاد معرفی گردد، اما همان تعلیم و تربیت لیبرال نیست؛ زیرا فلسفه‌های دیگر نیز بر تربیت عقلانی تاکید دارند. علاوه بر آن در این که چه چیزی تحت عنوان «تعلیم و تربیت لیبرال» مندرج است، جای بحث دارد. بسیاری در مقابل نظریه‌های بیش از حد عقلانی پیشنهاد شده، موضع‌گیری کرده‌اند. از طرفی، نفوذ تفکر دیویی در سراسر جهان در باب تعلیم و تربیت و اصالت عمل، ما را بر آن می‌دارد که در باب اصلی‌ترین و محوری‌ترین موضوع تاریخ فلسفه یعنی عقل و تفکر از دیدگاه دیویی تحقیق کنیم. هر چند نگاه دیویی

به عقل و نحوه پرورش آن، نگاهی کاملاً مادی و دنیوی است، اما همین نگاه موجبات سامان دادن به بسیاری از آموزه‌های تعلیم و تربیت در جهان فراهم آورده است.

- بیان مسأله

مسأله مورد بحث نظرات تربیت عقلانی مولانا و جان دیویی و یافتن ریشه‌های تاریخی آن است. از آنجاکه هراندیشه و نظریه علمی مسبوق به سابقه است. این پژوهش بر آن است که ابتدا بنیادهای فکری و نظرات تربیت عقلانی را در مورد این دو اندیشمند مورد واکاوی قرار دهد. هرچند کتب و مقالات فراوانی در تبیین این دو اندیشمند نگارش شده است. اما جای چند محور اساسی در آن همه آثار مکتوب خالی است یکی ریشه‌های تاریخی تربیت عقلانی و سپس تربیت عقلانی بر اساس مدل مفهومی آن از منظر این دو اندیشمند.

- اهمیت و ضرورت تحقیق

آنچه که محقق را بدان داشته است که به این موضوع بپردازد، این است که در اکثر کتاب‌های مرتبط به موضوع و مفهوم تربیت عقلانی از منظر مولانا و جان دیویی به صورت خاص پرداخته نشده است و کاربرد آن چندان واضح به نظر نمی‌رسد.

در اهمیت و ضرورت تحقیق نکته مهم و قابل توجه این است که چه ژرفای عمیقی در نگاه مولانا و جان دیویی در مفهوم تربیت عقلانی وجود دارد؟ که محقق را بر آن داشته‌است که این مسیر را برای رسیدن به نقش تربیت عقلانی در دستیابی به اهداف، اصول و روش‌های آن مصمم کند.

بنابراین شناخت مفهوم تربیت عقلانی از دیدگاه اندیشمندان، شاهره دستیابی به ژرفای سخن آنهاست. تأثیر گسترده و جهانی مولانا و دیویی سبب شده است که پژوهش در باب موضوعات مختلف این دو اندیشمند امری ضروری و پراهمیت بنماید.

- چشم اندازهای تاریخی مفهوم تربیت عقلانی

به منظور تبیین مفهوم تربیت عقلانی باید گذری به سبقه‌ی تاریخی آن زده‌شود، اولین حامیان تربیت عقلانی فلاسفه یونان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو بودند. نوشته‌های تربیتی آن‌ها را باید در متونی که به صورت مناظره با سوفسطاییان برگزار می‌کردند، مشاهده نمود. سوفسطاییان تعلیم و تربیتی را پیشنهاد می‌کردند که هدفش دست‌یابی سخنران یا وکیل عمومی به فنون خاص بود. در نحله سوفسطایی گری، یونانیانی مانند پروتاگوراس، آئی سوکرتیس، هیپسیاس، و رومیانی مانند سیسرو، و کونیتیلیان، را می‌توان یافت (برودی و پالمر، ۱۹۶۴، ص ۱۵-۳۰).

سقراط، که یکی از مخالفان سوفسطاییان بود، ممکن است در غرب به عنوان بنیانگذار تربیت

عقلانی شناخته شود. سهم عمده او در تعلیم و تربیت، ارائه شیوه‌ای از آموزش به دانش‌آموزان بود که بر اساس آن، دانش آموز در زمینه فرضیات سؤالاتی را مطرح نموده تا نسبت به اموری آگاهی یابد. به نظر او، کسانی که خوبی را بشناسند، کار خوب انجام خواهند داد. از این رو، سقراط بین تربیت عقلانی و اخلاقی رابطه‌ای عمیق می‌دید. سقراط عقیده داشت که دانش، مبنای فضایل است. او تعلیم و تربیتی را توصیه می‌کرد که هم به شیوه تشویق و ترغیب صورت بگیرد و هم از طریق گفت و گو و مناظره.

اندیشه‌های سقراط در زمینه تعلیم و تربیت، در نوشته‌های شاگردش، افلاطون، ثبت شده است. به نظر وی تعلیم و تربیت در سال‌های نخستین، با شرطی‌سازی از طریق ترویج موسیقی، حکایات و داستان‌هایی درباره خدایان انجام می‌گرفت. در سنین جوانی، افراد باید علم حساب، هندسه، موسیقی و نجوم می‌آموختند. مهم‌ترین این علوم، ریاضیات بود؛ زیرا با انتزاعیات و فرضیات ارتباط دارد. بالاترین سطح دانش، منطقی‌جدلی (دیالکتیک) یعنی علم به مفاهیم و اندیشه‌های واقعی - بود. نظریه افلاطون در زمینه تعلیم و تربیت در «تمثیل غار» ارائه شده است. (برودی و پالمر، ۱۹۶۴، ص ۴۲).

- دیدگاه دیویی به مفهوم تربیت عقلانی

نظریه معرفت دیویی نیز به رویکرد خاصی از تربیت عقلانی و برنامه درسی آن منجر گردیده است. تربیت عقلانی به نظر دیویی، مانند همه اشکال تعلیم و تربیت شامل تعامل بین یادگیرنده و محیط است. تعلیم و تربیت کسب اطلاعات درباره اندیشه‌های افراد نیست، بلکه ایجاد و شکل دادن به معانی‌ای است که شخص از تعامل با محیط یا تجربه در محیط به دست می‌آورد. به عقیده دیویی، تعلیم و تربیت متضمن وارد کردن دانش آموزان به فعالیت‌های اتفافی نیست، بلکه متضمن وارد کردن آن‌ها به فعالیت‌هایی است که معلمان با توجه به استعداد آن‌ها برای یادگیری برانگیزنده انتخاب کرده‌اند.

دیویی تجربه کردن را بخش اساسی و لازم یادگیری می‌داند و از این رو، دوگانگی بین کارکردهای عقلانی و فعالیت‌های عملی را با این استدلال که «مطالعات عقلانی به جای این که با فعالیت عملی مخالف باشد، آن‌ها را عقلانی می‌سازد»، رد می‌کند. (دیویی، ۱۳۳۷، ص ۲۷۴)

دیویی با این نظر که تعلیم و تربیت جوانان شامل آموختن مجموعه‌ای از علوم در محیط‌های آموزشی است که «موضوع درسی» نام دارند، مخالف است. او در مقابل این دیدگاه که موضوع درسی از استقلال وجودی برخوردار بوده و یادگیری آن خود به خود دارای ارزش است، به مخالفت می‌پردازد. (دیویی، ۱۳۳۷، ص ۱۸۱).

دیویی عقیده دارد که آگاهی نسبت به یک موضوع درسی برای معلمان ارزشمند است؛ زیرا آن‌ها را به معیارهای ارزشیابی معلومات جوانان

مجهز کرده، ایشان را به تفسیر فعالیت‌های شاگردان قادر می‌سازد.

معلمانی که شناختی از موضوعات درسی سازمان یافته دارند، هر چند شناختشان کامل یا مصون از خطا نیست، اما این شناخت به گونه ای است که می‌توان آن را از بسیاری جهات فوق العاده دانست.

دیویی نسبت به دیدگاه تجربی معرفت پایبند بود و از این رو، تأکید می‌کرد که مجموعه علوم و معارف، کاملاً تجربی و فرضیه‌هایی موقتی درباره دنیای تجربه هستند. بدین روی، کل معرفت نسبی و قابل رد شدن می‌باشد.

موضوعات درسی در تعلیم و تربیت جوانان، مساله ای دیگر است. در فرایند تعلیم و تربیت، معلمان نباید سرگرم موضوع درسی باشند، بلکه به جای آن، باید به نیازها و استعداد‌های جوانان رسیدگی کنند تا با فعالیت‌های جهت دار به فراگیری پرداخته بر معلومات خود بیفزایند. کسب آگاهی و دانش بیش از هر چیز، مستلزم دانستن چگونه انجام دادن - یعنی یادگیری از راه عمل - است. یادگیری هر چیز و یا جمع آوری اطلاعات، نوع دوم دانستن است که همیشه باید با فعالیت‌های شخص سنجیده شود. دانش دسته دوم یا آموخته‌های سایر افراد، تنها ابزارهای انتقال ما از شک به کشف و یقین است.

دیویی با اتخاذ روش علمی به عنوان روش معرفت، خود را به نوع خاصی از تربیت عقلانی پایبند کرده است. توجه خاص وی به تعلیم و تربیت بیش تر در فراهم کردن ابزار و روش‌های یادگیری برای دانش آموزان بود تا آشنا کردن آن‌ها با مجموعه ای از آموخته‌ها. دیویی و پیروانش به روش‌های: حل مساله، پروژه، و فعالیت، عنایت خاصی داشتند. رویکرد دیویی به تربیت عقلانی تا حدی بر اساس اثر کلاسیک او - یعنی دموکراسی و تعلیم و تربیت است. وی هنگام انتشار کتاب «تجربه و تعلیم و تربیت» (۱۹۸۳)، که بازگویی‌هایی کوتاه از تعلیم و تربیت پیشرفته در طول دو دهه نقادی‌ها، کج فهمی‌ها و سوء تعبیرها است، اذعان کرد که «بزرگ‌ترین نقطه ضعف مدارس پیشرفته مساله انتخاب و سازمان دهی موضوعات درسی عقلانی است.» (دیویی، ۱۳۳۷، ص ۷۸) اگر چه او به این مساله به عنوان نتیجه مسلم و قطعی انتقال از یک برنامه درسی سخت به برنامه ای بر اساس علاقه مندی‌ها و نیازهای دانش آموزان می‌نگریست، با این حال، نظرش این بود که مدارس پیشرفته در ارتباط با موضوع درسی موفقیتی کسب نکرده‌اند. با وجود این بینش، دیویی دیدگاه اساسی خود را در اعتقاد به این که «موضوعات درسی سازمان یافته بزرگسالان و متخصصان نمی‌توانند نقطه آغاز را تأمین کند» تغییر نمی‌دهد، نمایانگر هدفی است که تعلیم و تربیت باید به طور مستمر به سویش حرکت کند. (دیویی، ۱۳۳۷ ص ۸۳)

- دیدگاه مولانا به مفهوم تربیت عقلانی

هنگام بررسی مراتب عقل، در گام اول باید دید شاعر چه تعریفی از عقل، عقلانیت، حوزه‌ها و مراتب آن دارد، سپس تعقل در تربیت و این که چه نوع مربیانی در دین و اخلاق اسلامی وجود دارند و چه کارکردهایی به آنان بازسته است.

تا قیامت می زند قرآن ندا	ای گروهی جهل را گشته فدا
نور خورشیدم فزاده بر شما	لیک از خورشید ناگشته جدا
نک منم ینبوع آن آب حیات	تا رهانم عاشقان را از ممات

(مولوی، ۱۳۸۲: ۵۲۵)

مولوی «دل» را متعالی‌ترین بخش وجود انسان برای تربیت و پذیرش معارف الهی و درخشش عقلانیت معرفی می‌کند. دل، یکی از بنیادین عرفانی فارسی است. بسیاری از فیلسوفان نیز که گرایش‌های بنیادین عرفانی داشته‌اند درباره دل و جایگاه آن در شخصیت انسان و جهان هستی سخن گفته‌اند. در برخی از فرهنگ‌ها و معجم‌ها، دل با «قلب» یکسان فرض شده است. در برخی از اظهار نظرهای عارفان، فیلسوفان و شاعران فارسی نیز این دو، اشاره به یک عضو یا یک واقعیت است؛ یعنی دل همان قلب انسانی است که به سبب ویژگی خود، بسیاری از امور و واقعیت‌های موجود را درک می‌کند. دل عضوی از وجود انسانی است که مرکز و مجمع آگاهی و اشعار انسان به همه هستی و آفرینش خویش است. بر این اساس، اعتلای بسیاری از شخصیت‌های اسلامی و ایرانی منحصراً وابسته به اعتلای دل آنان است.

مولوی برای ملموس کردن تربیت انسان، مثال‌هایی را می‌آورد بعد به دنبال آن بحث‌های خود را شروع می‌کند. به این نمونه‌ها دقت شود:

تا نگرید ابر کی خندد چمن	تا نگرید طفل کی جوشد لبن
طفل یک روزه همی داند طریق	که بگیریم تا رسد دایه شفیق
تو نمی دانی که دایه دایگان	کم دهد بی گریه شیر او رایگان
گفت فلیبکوا کثیراً گوش دار	تا بریزد شیر فضل کردگار

(مولوی: ۷۲۶)

گر نبینی سیر آب از خاک‌ها	چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها
هست خاشاک تو صورت‌های فکر	نو به نو در می رسد اشکال بکر
روی آب جوی فکر اندر روش	نیست بی خاشاک محبوب و وحش

(مولوی: ۳۱۴)

درباره عدم عقلانیت و تقلید صرف و مضراتی که در افعال و مراتب انسان ایجاد می‌کند

بحث‌های مشبعی کرده، این نظریه را گاه در شکل محقق و مقلد طرح و تفاوت ماهوی این دو را مشخص کرده است:

از محقق تا مقلد فرق هاست کاین چو داود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود وان مقلد کهنه آموزی بود

(مولوی: ۲۰۰)

در تمثیل «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» اهل خانقاه به سبب گرسنگی و نداشتن پول، خر مسافری را که به خانقاه آمده بود فروختند. از شادی این فروش، سماعی شروع کرده، «خر برفت و خر برفت آغاز کرد». صوفی نیز ندانسته با آنان هم آواز می‌شود. پس از پایان این سماع و خوردن شام، صوفی سراغ خر خود می‌رود و می‌بیند که آن را فروخته‌اند و او نیز از راه تقلید آن صوفی، همین «خر برفت و خر برفت» را آغاز می‌کند. پس از فهمیدن به خادم خانقاه می‌گوید:

چون نیایی و نگوویی ای غریب پیش آمد این چنین ظلمی مهیب
گفت مالله آمد من بارها تا تو را واقف کنم زین کارها
تو همی‌گفتی که خر رفت ای پسر از همه گویندگان باذوق تر
باز می‌گشتم که او خود واقف است زین قضا راضی ست مرد عارف است
گفت آن را جمله می‌گفتند خوش مر مرا هم ذوق آمد گفتنش
مر مرا تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی حاصلان خشم ابراهیم با بر آفلان

(مولوی: ۲۰۳)

مولوی معتقد است که عدم عقلانیت‌ها و تقلیدهای صرف راه به جایی نمی‌برد و باعث تعطیل عقل و عدم رشد و هدایت انسان می‌شود؛ اما در حوزه‌هایی نیز وارد می‌شود که معتقد است برخی از تقلیدها باعث هدایت انسان می‌شود. در برخورد با این نظریه‌های مولوی باید خیلی دقیق بود تا باعث التقاط معنی و مفاهیم ذهن و زبان او نشود. مثالی که ذکر می‌شود این است:

کاذبی با صادقی چون شد روان آن دروغش راستی شد ناگهان
اندر آن صحرا که آن اشتر شتافت اشتر خود نیز آن دیگر بیافت
آن مقلد شد محقق چون بدید اشتر خود را که آنجا می‌چرید

(مولوی: ۳۰۲)

در این نظریه‌ها، اگر دورنمایی از اندیشه مولوی را واکاوی کنیم به حوزه اختیار انسان می‌رسیم. او با این که صریحاً عده‌ای را گمراه و عده‌ای را هدایت شده می‌انگارد. در تمثیل

«سبب حرمان اشقیا از دو جهان که خسر الدینا و الاخره»:

چون حکیمک اعتقادی کرده است کآسمان بیضه زمین چون زرده است

(مولوی: ۱۱۲)

این را نیز در دایره اختیار انسان گنجانده است:

زآنکه کرّمنّا شد آدم ز اختیار	نیم زنبور عسل شد نیم مار
مومنان کان عسل زنبوروار	کافران خود کان زهری همچو مار
زآنکه مومن خورد بگزیده نبات	تا چو نحلی گشت ربیق او حیات
باز کافر خورد شربت از صدید	هم ز قوتش زهر شد در وی پدید
اهل الهام خدا عین الحیات	اهل تسویل هوا سم الممات
در جهان این مدحو شاباش و زهی	ز اختیار است و حفاظ آگهی

(مولوی: ۴۸۱-۴۸۲)

با تأمل در این نظریه‌های مولوی مشخص می‌شود مراتب تربیت و هدایتی که به وسیله رهبر تعیین می‌شود برای عقل انسان نیز حوزه اختیار قایل شده است. مباحث و منازعاتی درباره جبر و اختیار آدمی در کلام، دین و بیشتر نظریه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی وجود داشته است. در آرای مولوی نیز همین گونه است که گاه هم آوا با جبریون می‌شود و گاه با اختیاریون. در کلام اسلامی نیز مساله از اهمیت خاصی برخوردار است. این که «قضا» چیست؟ چه مراتبی دارد؟ «قضای عینی» به این صورت است که اگر علت تامه آن موجود باشد، به ضرورت واقع خواهد شد؛ اما اگر علت تامه آن محقق نشود، وجود آن ممتنع خواهد بود. پس برای اختیار انسان قلمرویی باقی نمی‌ماند و در فلسفه قانونی وجود دارد: «شیء مادام که وجوب پیدا نکرده است، موجود نخواهد بود.» اما با این وصف، در عمل و در متن زندگی انسان مواقعی برای کارکرد اختیار انسان فرض شده است که فرصت بحث و بررسی خارج از مجال ماست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۵)

مولوی در جای جای مثنوی در قالب تمثیل‌ها، داستان‌ها و یا تفسیر آیات، احادیث و روایت‌ها نیازهایی را برای رشد، آگاهی و تربیت عقل و روان انسان بیان می‌کند. این که انسان باید به قدرت مطلقه پای بند و متکی باشد و به واسطه او و قدرتش به نیازهای خود پاسخ دهد و همان انسانی باشد که از مراتب، اوج و شکوه او سخن گفته‌اند: (سلیمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰).

.. و غرض ها این نظر گردد حجاب	این غرض ها را برون افکن ز جیب
ور نیاری خشک بر عجزی مایست	دان که با عاجز گزیده معجزی ست
پس تضرع کن که ای هادی زیست	باز بودم پشه گشتم این ز چیست

(مولوی، ۱۳۸۲، ۹۴۷)

معتقد است که تمام افعال جهان دارای فلسفه و منطق هستند. هنگام برخورد با مسایل باید به دنبال منطق آن کار نیز بود. باید مراقبت بود مسایل به طور عقلانی مطرح شوند والا موجب پوشیده شدن حقیقت خواهند بود و به گمراهی خواهند رفت:

چون گهر در بحر گوید بحر کو	وان خیال چون صدف دیوار او
گفتن آن کاو حجابش می شود	ابر تاب آفتابش می شود
بند چم اوست هم چشم بدش	عین رفع سدّ او گشته سدش
بند گوش او شده هم هوش او	هوش با حق دار ای مدهوش او

(مولوی: ۷۶۸)

انسان نباید هیچ وقت از تربیت و تعلیم دور باشد:

از سبب گفتن مرا دستور نه ترک تو گفتن مرا مقدور نه

(مولوی: ۲۵۶)

اما به این مفهوم نیست که دست به دست کسی ببرد که ادعای رهبری دارد:

چون بسی ابلیس آدم روی هست پس به هر دستی نشاید داد دست

(مولوی: ۱۸)

.. که نمی باید مرا این نیکویی	من برنجم زین چه رنجه می شوی
لطف کن این نیکویی را دور کن	من نخواهم چشم زودم کور کن

(مولوی: ۳۵۵)

یکی از نکات کلیدی و اساسی اطوار عقل در دیدگاه و عرفان مولوی، نسبت دادن آن به عرفا و یا «کامل کردن عقل» به دست عارفان و صوفیان شاخص است. برای این برهان و حجت، می توان ادله های بسیار فراوانی در دیوان کبیر و مثنوی جستجو کرد (سلیمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳).

– مفهوم تفکر و عقل از دیدگاه مولانا

مولوی در مثنوی، تعبیر متعددی از عقل آورده است، در واقع او عقل را بخشش الهی دانسته، سرچشمه جوشش آن را جان آدمی می داند. مولانا، عقل را از لحاظ مراتب به عقل جزئی و کلی تقسیم می کند؛ مراد از عقل جزئی، عقل ناقص و نارساست که اکثر افراد بشر، کم و بیش در آن شریکند، اما اکتفا به این عقل برای درک حقایق امور و اشیا کافی نیست، زیرا تکیه بر این قسم عقل در معرض آفت وهم و گمان است؛ این وهم و گمان پایه های استدلال های عقل را سست می کند. در منظر مولانا، باید عقل جزئی را با عقل کلی که مخصوص انبیا و اولیای الهی است، پیوند داد تا با نورانیت عقل کل، آدمی به حقیقت و درک آن دست یابد. در حقیقت اگر عقل

جزوی از فیض عقل کلی بر کنار بماند، به بیراهه می‌رود و می‌برد؛ اما اگر در پرتو عقل کلی بماند، مقصد و مقصودش از عقل کلی جدا نیست (حیدرپور و باقی، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

عقل نظری (جزئی)، برای شروع لازم است اما برای پیمودن راه تا دیار معبود کافی نیست، بدین گونه که انسان را تا پایان راه همراهی نمی‌کند، پس تا عقل و دل با هم متحد نشوند و همسو نگردند، انسان به مقصود نمی‌رسد: (حیدرپور و باقی، ۱۳۹۱، ص ۱۴)

عقل سر تیز است لیکن پای سست زان که دل ویران شده است و تن درست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۸۱۷/۶)

نظر مولانا در مورد عقل به دو تعبیر تفسیر می‌شود و آن همان عقل کلی و جزوی است؛ عقل از آن جهت که عقل است، گرچه یک حقیقت بیش نیست، اما دارای مراتبی است، در واقع عقل کلی و جزوی به دو مرتبه از یک حقیقت واحد اشاره دارد، اگر درک انسان به امور دنیا سرگرم شود و دغدغه او سود و زیان مادی باشد، به این مرتبه از درک، درک وهمی اطلاق می‌شود، زیرا توان اوج به مدارج متعالی را ندارد. مولانا در تبیین مفهوم عقل، به انواع عقول قائل است، که مهمترین آن‌ها در قالب عقل جزوی که نوع مذموم عقل و عقل کلی که نوع ممدوح عقل می‌باشد، بیان می‌شود. به نظر وی «عقل کلی» مهم و لازمی تربیت و سعادت است. اما بر این باور است که این ابزار به تنهایی برای شناخت و رشد کامل، کافی نیست بلکه پس از طی مسیر شناخت، باید با مکمل خود یعنی (عشق حقیقی) بیامیزد. در نتیجه این دو مفهوم نزد مولانا نه تنها تعارضی ندارند بلکه در تعامل نیز می‌باشند. در نهایت می‌توان گفت که مولانا برای عقل و عشق مراتب مختلفی قائل است و هدف غایی او در استفاده از انواع عقول و راه عشق و شهود، فنای فی‌الله و بقای بالله می‌باشد. همچنین دو هدف کلی واسطه‌ای نیز در راستای رسیدن به هدف غایی وجود دارد که هر کدام دارای روش‌های تربیتی خاص خود می‌باشند و عبارت‌اند از: نخست، «پرورش عقل کلی» که با روش‌های: «آموزش معرفت شهودی» و «توجه دادن به بارقه‌های حق» میسر می‌شود.

اما عقل کلی به معنای مدرک حقایق امور، مرتبه عالی ادراک است، این مرتبه در چنان اوجی است که نفس و سوسه‌گر یا اماره به آن دسترسی ندارد، بلکه عقل به آن محیط و مسلط است. در بیان مولوی، تعبیری چون عقل ایمانی، قوه قدسی، عقل برتر، عقل حق‌جو، عقل جلیل، عقل هوشمند، عقل راهبر، ... و سایر تعبیر به همین عقل کل راجع است؛ هر کدام از این تعبیرها مفهومی از کاربردهای گوناگون عقل را بیان می‌کند. بنابراین از همین رهگذر است که مولانا به مراتب عقل اشاره می‌کند. (حیدرپور و باقی، ۱۳۹۱، ص ۱۸) عقل عالی ترین وسیله ارتقا و تکامل بوده و بلکه رسیدن به چنین عالم عقلی، خود رسیدن به هدف نهایی می‌باشد:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل را شه دان و صورت ها رسل
(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۳۹)

به طور کلی می‌توان گفت مولانا از سه نوع عقل سخن می‌گوید که دو نوع آن ممدوح، و یک نوع آن مذموم است. در صورت عدم تفکیک سردرگمی در پی دارد. عقل مذموم همانا عقل جزوی (بحثی) و سطحی اندیش و رنگین به رنگ‌های نفس اماره است. و از لوازم آن: خودبینی، ستیزه جویی، شتاب در داوری و استنتاج‌های بیهوده است. این سنخ عقل نارسا است. عقل کل (عقل کلی، عقل عقل، عقل ایمانی، عقل عرشی و عقل من لدن) عقل بلند پرواز ملکوتی است که از خدا نور می‌گیرد و محیط بر جمیع اشیاء است و حقایق امور را به نحو صحیح درک می‌کند. این نوع عقل به یار و مولانا خاص ابر آدمیان و گزینهٔ بندگان است. نوع سوم عقلی است که حقیقت نهان جهان هستی است و نمودها و پدیده‌های طبیعی، صورت آن عقل به شمار آیند. این عقل به منزلهٔ روح، و صورت عالم به منزلهٔ کالبد آن است. (نوری، ۱۳۹۵، ص ۱۶)

– مفهوم تفکر و عقل از دیدگاه جان دیویی

دیویی با بیان این نکته که اصلاح روش یادگیری و بهبود آموزش و پرورش ضرورت نام دارد، تفکر را مورد تأیید قرار داده و یادگیری و سایر فعالیت‌های تربیتی را صوری (سطحی) از تفکر می‌داند.

او می‌گوید تفکر، محور آموزش و پرورش است و روش آموزش و پرورش باید مبتنی بر جریان تفکر باشند. هر روشی که بهتر از روش‌های دیگر کودک را به تفکر بکشاند با ارزش‌تر است. دیویی برای جریان تفکر مراحل را بیان داشته است، که ما در زیر به بیان عناوین این مراحل اکتفا می‌نماییم.

مرحله اول: انسان به عمل و تجربه می‌پردازد.

مرحله دوم: در جریان عمل و تجربه به مساله‌ای برخورد می‌کند.

مرحله سوم: به منظور حل مساله به جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد.

مرحله چهارم: سعی می‌کند به کمک اطلاعات جمع‌آوری شده، راه‌حلی برای مساله پیدا

نماید.

مرحله پنجم: برای حل نمودن مشکل و مساله راه احتمالی را به کار می‌بندد.

«به طور خلاصه می‌توان گفت جریان تفکر از تجارب عملی انسان آغاز و به عمل ختم می‌گردد. دیویی در بحث ارزش تفکر می‌گوید: فکر به خودی خود ارزش نمی‌باشد، ملاک ارزش آن مشکل‌گشایی است. فکر موانع راه عمل را از میان بر می‌دارد. وقتی در عمل به مانعی بر می‌خوریم، با تفکر راهی برای رفع موانع می‌یابیم. بنابراین فکر راهنمایی عمل است، هنگامی که

به راهنمایی فکر، راه غلبه بر مشکل خود را شناختیم بدان یورش می‌بریم. اگر جریان فکر ما درست باشد، عملاً توفیق می‌یابیم و گرنه در عمل از عهده رفع مشکل بر نمی‌یابیم و در این صورت از نو به تفکر می‌پردازیم» (دیویی، ۱۳۲۸، ص ۸۳)

آنچه در نظر دیویی قابل توجه است فرآیند تفکر کاوشگرانه ای است که هر مرحله از آن در مسیر مداومی که تجربه نام دارد. ذهن انسان همانند موجی است که جزئی از جریان تجربه است. ذهن از تفکر کاوشگرانه و تجربه انسان جدا نیست. تربیت عقلانی نتیجه دوسویه تفکر و تجربه است، به عبارت دیگر انسان از طریق تجربه همراه با تفکر یاد می‌گیرد. دریافته‌های ما از پدیده‌ها، تابعی از تجربه است و آنچه را که واقعیت می‌دانیم حاصل تجربه‌های انسانی است. روش معرفت‌شناسی، همان روش حل مسئله است که پایه و اساس آن تجربه است. (ابراهیم زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰) یکی از محورهای بنیادین در اندیشه دیویی مسأله «تجربه و تفکر» است که از میانی مهم وی در تفسیر تعلیم و تربیت است. به نظر دیویی صرف انباشتن اطلاعات بی‌روح و بی‌معنی در ذهن «یادگیری» و فهم واقعی نیست؛ معنی دار شدن از «تجربه» ناگسسته است. وی «تجربه» را تأثیر و تأثر متقابل موجود زنده با طبیعت یا محیط معرفی کرده، می‌گوید: «وقتی امر یا چیزی را مورد تجربه قرار می‌دهیم، از طرفی عملی روی آن انجام می‌دهیم و از طرفی به اقتضای چگونگی آن تغییری می‌پذیریم... پس تجربه متضمن دو وجه است: وجه فعال و وجه منفعل ... وقتی که فعالیت ما موجب تغییری می‌شود و این تغییر در ارگانیسم منعکس می‌گردد، تجربه صورت می‌گیرد یعنی فعالیت به صورت با معنی و انسانی درمی‌آید در چنین موردی است که یادگیری تحقق می‌پذیرد. کودکی که دست خود را مقابل آتش گرفته، می‌سوزاند، تجربه نمی‌کند؛ ولی کودکی که دست خود را مقابل آتش می‌گیرد و بر اثر درد و سوزش، دست خود را پس می‌کشد به تجربه می‌پردازد... نتیجه اینکه:

الف تجربه جریانی است شامل یک عنصر فعال و یک عنصر منفعل؛

ب) هر تجربه ای که ادراکات و عواطف بیشتری برانگیزد، یعنی روابط بیشتری را تبیین کند، کاملتر و عمیقتر است.»

دیویی پس از این، تجربه را به دو گونه تجربه ماشینی و تجربه فکری، تقسیم کرده، آنها را اینگونه شرح می‌دهد:

الف) تجربه ماشینی، تجربه ای است که عنصر درونی با فکری آن چندان قوی نیست و همان است که در روانشناسی، روش «آزمایش و خطا» خوانده می‌شود... (در این تجربه) علل همبستگی راه و هدف معلوم نمی‌شود.

ب) تجربه فکری تجربه ای است که عنصر منفعل با درونی آن بر عنصر فعال یا بیرونی چیرگی ورزد و مستلزم تجربه و تحلیل و بصیرت و پیش‌بینی باشد. این نوع تجربه را که منجر

به کشف روابط و فهم چگونگی آنها می شود، می توان «تفکر» خواند». دیویی «تجربه» و «تفکر» را محور تعلیم و تربیت دانسته، روشهایی را توصیه می کند که بر این بنیاد پایه ریزی شده باشند و در تحلیل مراحل تفکر می گوید:

«تفکر و نیز تحقیق علمی شامل چند مرحله است: در مرحله اول انسان به «عمل و تجربه» می پردازد. در مرحله دوم به مسأله ای «برخورد» می کند. در مرحله سوم «اطلاعاتی» گرد می آورد. در مرحله چهارم به کمک آن اطلاعات، «راه حل» می جوید. در مرحله پنجم ... دوباره به عمل و تجربه روی می آورد.» (جمعی نویسندگان، ۱۳۸۴، ص ۲۴۳).

– هدف تربیت عقلانی از نظر جان دیویی چیست ؟

در تبیین هدف در تربیت عقلانی از منظر دیویی می توان به مدرسه آزمایشگاهی دیویی اشاره کرد جایی که در آن هدف سازندگی، بازی و مطالعه طبیعت است و بچه‌ها با علاقه‌ی فعالانه به بازسازی تجارب خود می پردازند و مدام در حال بازسازی آن هستند. بچه‌ها در این مدرسه همه‌ی امور را با استفاده از تجارب و از راه عمل کسب می کنند، و این موجب برانگیختن علاقه و فعالیت کودک و ترغیب او به سمت یک یادگیری عمیق و پایداری است که فرد ضمن کسب تجربه و عملی بودن رفتار و وظایف و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی فرهنگی و سیاسی را می آموزد و اهداف این پیوندها که گاه در مسیر بازی برای دانش آموزان حاصل می شود بسیار پایدار خواهد بود که به یادگیری عمیق منجر خواهد شد. نقش مربی در این مسیر، راهنمایی و کمک به پیشرفت دانش آموز است و این انگیزش و علاقه در متری او را به سمت دست یابی به فرضیه‌های تربیتی مختلف سوق می دهد. در این مرحله کودک به بازسازی تجربه می رسد که در راه دستیابی به اهداف و نتایج بزرگ اجتماعی خواهد بود. رسیدن به حقیقت فرضیه‌ها و گزاره‌هایی که کودک در مسیر رسیدن به یادگیری پایدار و عمیق طی می کند او را مجهز خواهد ساخت تا در آینده بتواند در یک جامعه بزرگتر ایفای نقش کند. زیرا یادگیری عمیق و پایدار باعث بروز یک تفکر عمیق در دریافت حقیقت امور و اشیا خواهد شد که مبنای یادگیری کودک را در آینده تضمین خواهد کرد. زیرا دیویی باور دارد که در یک یادگیری پایدار مولفه‌هایی وجود دارد که متضمن استلزامات مهم در هدف تربیتی است که می تواند مسیر متری را در راه رسیدن به حقایق امور هموار کند. زیرا کسب تجربه و بازسازی مدام آن در مسیر عمل راه رسیدن به یک یادگیری پایدار را ترسیم می کند و این همان اهداف تربیتی دیویی است که متری را برای رسیدن به غایت آن ترغیب می کند.

همچنین دیویی (۱۳۳۹) در آثار خویش به این نکته اشاره دارد که اهداف تربیتی همواره باید به عنوان یک فرایند – هدف در نظر گرفته شوند زیرا تعلیم و تربیت هم وسیله است هم هدف.

دیویی در اکثر آثار خود به تجربه و بازسازی آن تاکید فراوان دارد و نقش تجربه در رسیدن به یادگیری پایدار را متضمن رسیدن به اهداف تربیتی می‌داند. دیویی بر «عمل کامل تفکر» تاکید دارد و آن را از عناصر مهم تربیت می‌داند.

- اصول تربیت عقلانی دیویی چیست؟

آنچه به عنوان اصول اساسی تربیت عقلانی دیویی، مطرح شده‌است، ابتدا باید به نظم و انضباط اشاره کرد که دیویی آن را به عنوان یک انضباط برخاسته از درون مورد پذیرش قرار می‌دهد. به نظر وی انضباط هرگز نباید از بیرون به دانش آموز تحمیل شود. بلکه باید این اتفاقات از درون انسان رخ دهد و این نوع تکلیف یا انضباط می‌تواند زمینه ساز تغییر و تحول در فرد شود و اسباب پیشرفت فرد را در آینده فراهم کند. وقتی نظم پذیری از بطن نشأت گیرد پایدارتر خواهد بود و فرد خود را مکلف به انجام وظایف و مسئولیت‌ها خواهد کرد.

دیویی باور دارد که اراده انسان محور انضباط است که می‌تواند آگاهانه در مسیر درست قدم بردارد و در برابر موانع و سختیها ایستادگی کند و حس مسئولیت را به بهترین وجه ممکن تقویت کند و همچنین نقش انضباط درونی فرد را به سوی قضاوت منطقی و صحیح سوق می‌دهد. و این عنصر انضباط مهمترین عامل پیشرفت فرد خواهد بود. زیرا به ایجاد انگیزه و رغبت در فرد منجر خواهد شد و نشانه‌های بارز آن ثبات اراده و رسیدن به قله‌های سعادت است که از این طریق حاصل می‌گردد.

عنصر مهم دیگر که دیویی مورد بررسی قرار می‌دهد تفکر است که نقش محوری در تربیت عقلانی دارد و این جریانی است مداوم مستمر و پیوسته که به عمل و تجربه می‌انجامد زیرا این جریان از تجارب عمل آغاز می‌شود و آنچه دیویی بدان توجه خاص دارد این است که تفکر و اندیشه ملاک ارزش و مشکل‌گشایی است زیرا فکر راهنمایی عمل و در مسیر کسب تجارب گوناگون فکر به عنوان راهنما است که انسان را از موانع و خطرات آگاه می‌کند. زیرا بدون تفکر و اندیشه هرگز نمی‌توان از فراز و نشیب حوادث و مشکلات عبور کرد و در مسیر کسب تجارب بشری نقش تفکر بسیار اساسی است. چنانچه که دیویی ۱۳۳۹ به این نکته اشاره دارد که فکر و اندیشه برای انسان نقش راهنما در عمل است و برای حل نمودن مشکل و رفع موانع بسیار راه‌گشا است. در اصل استمرار توجه دیویی پیوسته به تجربه‌هایی است که در انسان اشتیاق پیوستن به تجربیات بعدی را فراهم می‌کند. کسب تجربیات جدید زمینه رشد و بالندگی فرد را فراهم می‌کند که دیویی از آن به عنوان عنصر مهم یاد می‌کند. زیرا رشد فکری و روحی انسان در کسب همین تجربیات پیوسته است که فراهم می‌شود که در این مسیر باید به شرایط درونی و بیرونی و تاثیر و تاثرات آن را لحاظ کنیم تا بتوانیم با کنترل شرایط بیرونی و ایجاد سازگاری

نیازها و توانایی‌ها فرد را به سمت پیشرفت هدایت کنیم .

در بحث کنترل اجتماعی به نقش ماهیت آن در فعالیت‌های اجتماعی است و برای معلم در تربیت عقلانی بسیار حائز اهمیت است . زیرا تعلیم و تربیت یک فرایند اجتماعی است که معلم و دانش آموز اعضای اصلی این مجموعه اجتماعی است مسئولیت خاص در هدایت این فرایند اجتماعی بر عهده معلم است که از آزادی افراطی دانش آموز جلوگیری کند در عین حال به او چیزی تحمیل نکند و در این جا باید به آزادی فهم اشاره کرد که مورد نظر دیویی است زیرا این آزادی همیشگی و مداوم است . و شخص در پرتو آن می تواند به مشاهده و قضاوت منطقی بپردازد .

آزادی حرکات ظاهری در این بحث صرفاً وسیله است نه هدف ، در مفهوم آزادی نباید فرد را محدود کنیم بلکه با فراهم کردن شرایط ، دانش آموز باید بتواند آزادانه به یک قضاوت هوشمندانه برسد و خود را بشناسد و استعدادهای بالقوه خود را به عرصه ظهور برساند و برای رسیدن به رشد و بالندگی فکری تلاش کند . رسیدن به یک هدف عالی و خلق طرح‌ها و ایده‌های مفید بازتاب آزادی اندیشه در مسیر مطلوب می باشد . زیرا شاگرد در مسیر با قوانین آشنا می شود و به آزادی بیان دست می یابد و این جریانی است که فرد با کسب مهارت و تجربه می تواند به اصول صحیح در مسیر رسیدن به غایت خویش دست یابد.

شریعتمداری ، ۱۳۸۶ هم به این نکته اشاره دارد که آزاد گذاردن دانش آموز فوائد بسیار دارد چرا که ذهن فرد صرفاً انبار اطلاعات نیست. بلکه آزادی اندیشه و تفکر به دانش آموز کمک خواهد که خویشتن را بیابد و برای رسیدن به حقیقت وجودی خویش تلاش کند.

- روش تربیت عقلانی دیویی چیست

بهترین روش آموزش از نظر جان دیویی روش حل مسئله است که طبق نتایج بدست آمده باید محور فرایند فعالیت‌های تربیتی باشد و به عنوان یک نیاز اساسی است زیرا از نظر دیویی مدرسه محور فعالیت‌های تربیتی و جایگاهی است که فرد با ورود به آن و روبرو شدن با مسائل و شکل‌گیری طرح مسئله در ذهن به ساخت فرضیه و سپس فرضیه سازی و آزمایش فرضیه‌ها و نهایت ارزشیابی می‌پردازد و این بهترین شیوه برای ایجاد درگیر شدن یک فعالیت اثربخش در زندگی اجتماعی است و نقش معلم به عنوان راهنما در این فرایند کمک به رشد عقلانی دانش آموزان و کسب تجارب جدید است. زیرا به اعتقاد دیویی دانش آموز باید احساس مسئولیت را یاد بگیرد و آن را در جامعه دنبال کند. با این روش از نظر وی فرد می تواند در برابر دیدگاه‌های سنتی و نابرابری‌های حاکم بر جامعه حقوق خویش را بشناسد. زیرا در این فرایند فرد با تکیه بر نیازهای عملی و فعالیت و چگونگی شناخت موضوع معینی را دنبال می کند، و با این روش به

بازبینی هر مرحله می پردازد و فرد را از قضاوت و شتابزدگی دور نگه می دارد ، و این باعث افزایش حس اعتماد به نفس با تفکر عمیق و دقیق خواهد شد که در بازسازی تجارب و فعالیت عملی و ایجاد ارتباط سازنده با محیط پیرامون خود و ابراز وجود و کنجکاوی و نظایر آن نقش مهمی دارد. ایجاد انگیزه و رغبت موجب رشد فرد است و رغبتی که در مسیر عقل برای حل مساله قرار می گیرد بسیار ثمربخش خواهد بود. مساله این که فرد با طرح آن و با همکاری معلم سایر مراحل آن را برای رسیدن به نتیجه طی خواهد کرد. فراگیران با به کارگیری توانایی عقلانی در برخورد با حوادث باید توانایی ایجاد ارتباط در جمع آوری و سازماندهی اطلاعات برای رسیدن به نتیجه را بیاموزند و این روش به شکل منظم و اصولی راه را برای فراگیران فراهم می سازد.

دیویی ، ۱۳۳۹ به این نکته اشاره دارد که روش حل مساله و مراحل آن به عنوان یک روش محوری و بر انگیزاننده ی تفکر است که باید در مسیر عقل دنبال شود و فراگیر با طی مراحل آن به انتخاب صحیح برسد و این سازماندهی و نظم باید در فرد به صورت منظم شکل گیرد. زیرا به اعتقاد دیویی، تجربه فکری در طی مراحل تفکر منطقی است و مراحل تفکر منطقی همان مراحل تحقیق است و این تلاش و کوشش باید در خدمت عقل برای حل مساله قرار گیرد. مراحل تفکر در واقع همان مراحل حل مساله است و جز از طریق آن میسر نخواهد بود.

– هدف تربیت عقلانی مولانا چیست ؟

تربیت از نظر مولانا مستلزم عقل ورزی است و عنصری که وجود و حیات انسان را تضمین می کند. پرورش عقل تنها راه آشکار شدن تربیت است و حیات حقیقی انسان در گرو آن است. از نظر مولانا علت دور ماندن از اصل و حقیقت این است که انسان باید بندگی کند تا عقل آشکار شود و در پرتو مشعل هدایت است که زمینه های تربیت و تعالی انسان فراهم می شود. معرفت شناسی مولانا شکوه و عظمت آیینی است که مشعل درخشان عقل بر آن می درخشد هر چند مرتبه عشق و شهود بالاترین مرتبه از نظر مولانا است، اما عقل را از جنس عالم مجردات می داند که سبب ترقی روح آدمی است . عقل در واقع تعدیل کننده تصمیماتی است که انسان در مسیر امیال و آرزوهایش می گیرد و اما گوهر وجودی انسان به دنبال کشف حقیقتی ناب که بر نمودهای جهان متجلی است و مولانا این عقل را به منزله روح می داند مولانا عقل را در دارای سلسله مراتب می داند که عقل کلی و عقل جزئی و این عقل کلی به معنای مدرک حقایق امور، و عالی ترین مرتبه ادراک است و آنچه که به تعبیر مولانا به عقل قدسی ، عقل برتر ، عقل راهبر اشاره دارد همان عقل کلی است و میدان دید و وسعت نظر آدمی در عرصه عقل کلی تجلی می یابد و موجی که از عقل کلی سرازیر می شود هر مانعی را در مسیر خود ذوب می کند زیرا

این نوع عقل وجود انسان را پالایش می‌کند. امواج اندیشه و تعقل روح انسان را پرورش می‌دهد و دیواره‌های عناصر مادی را در هم می‌شکند زیرا از سطح عبور می‌کند و به حقیقت و ذات اشیا می‌رسد. عقل نظری (جزئی) هر چند در آغاز مسیر لازم است اما شرط کافی نیست پس باید وجود انسان به عقل کلی متصل شود تا دیدگانش به عالم حقایق راه یابد و مراد از تربیت عقل در سایه سار عقل کلی امکان پذیر است که نقش اساسی تربیت و رسیدن به اوج مدارج متعالی را آشکار می‌کند. ضرورت گذر از عقل جزئی به کلی جهت حصول سعادت و استقرار روح است که وجود انسان ترفیع می‌یابد زیرا دریافت حقایق معقول اصیل و تربیت وجودی انسان رسیدن به عقل کلی است.

مولانا در ادامه به عقل کسبی و عقل ایمانی هم اشاره دارد. عقل کسبی یا موهوبی همیشه با طراوت است و رنگ کهنگی نمی‌گیرد و عقل ایمانی پرورده ایمان و حقایق و نگاهبان باطن و عالم معناست.

در ادامه بحث از تربیت عقل مولانا به نقش مربی اشاره دارد که بدون آن ادامه مسیر امکان پذیر نخواهد بود زیرا راهنمایی و گوش سپردن به مربی انسان را از مشکلات و خطراتی که وجود دارد آگاه می‌سازد و شناسایی آن نیازمند به وجود مربی می‌داند. رسیدن به یک فهم حقیقی بدون دل سپردن به مربی و راهنما میسر نخواهد شد. با توجه به زمینی بودن انسان وجود خطا و گناه در وی رکن جدایی ناپذیر است و مولانا انسان را به دوری از آن دعوت می‌کند زیرا سپهر وجودی انسان به سوی خصایص عالی است و وفای به عهد و تعهد و پیمان را از فضایل وجودی انسان می‌داند که لازمه برقراری عدالت و عدل در جهان خاکی است زیرا انسان با سعه صدر و در گستره‌ی وجودی خویش به پالایش روح می‌پردازد از منظر مولانا صبر منش سعه صدر و منبع سجایای والای انسانی و فضایل عالی اخلاقی است. صبر با ناهلان موجد صفای باطن است. سراسر آثار مولانا آکنده از ارزش‌های والای انسانی و توصیه‌های اخلاقی و تربیتی است. آنچه در بحث اهداف تربیت عقلانی از مثنوی معنوی استخراج شد. دنیایی است که روح انسان را به سوی پالایش درونی و رسیدن به حقیقتی ناب فرا می‌خواند.

سعه صدر موجب می‌شود که انسان تنگ نظری‌ها را کنار گذاشته و از تعصبات خشک دوری کند و حقیقت را هر چند که تلخ باشد بپذیرد.

ریاحی، ۱۳۸۴ به این نکته اشاره می‌کند که عقل به طور اساسی به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌شود و این حقیقت عشق به عقل جزئی راه نیست و از ادراک آن عاجز است و با اینکه مولانا عقل جزئی را به زیرکی تعبیر می‌کند اما انسان با این عقل جزئی هرگز به ذات و حقیقت امور دست نخواهد یافت. بنابراین انسانهای خردمند، دانا و آگاه که از سر ضمیر خبر می‌دهند در بند عقل جزئی نیستند. عقل کمال جو همانا عقل کلی است که فضایل اخلاقی را در پی دارد.

– اصل تربیت عقلانی از منظر مولانا چیست ؟

مولانا در اکثر آثارش به مباحث فضل و بخشش و سخاوت و مشورت و عبرت آموزی و عدل و وفای به عهد به صورت گسترده ایی پرداخته است و آن را گوهر و اساس شایسته ایی دانسته است که انسانها با کسب این مراتب می توانند از فیضان عنایات خداوند بهره مند شوند. زیرا این اصول اساسی روح انسان را پالایش می کند و مراتب عروج به سوی سعادت و رستگاری را فراهم می سازد، که عقل معرفت یاب و کمال طلب به آنها ارج می نهد و این سیر وجودی انسان است که باید معیارها و مراتب این فضایل ارزشمند را بشناسد و در راه کسب آنها مجاهدت کند. عقل ناب نکته های بکر و لطیف را در می یابد اما بعد از ادراک و غلبه بر نفس این صفات ارزشمند به عرصه ظهور می رسند. لذا وقتی انسان از هوای نفس برخاست می تواند به عوالم حقیقت انسانی صعود کند. برای یافتن طریقت که نباید راه آسمان را جستجو کرد بلکه راه ، راه درون است که باید از نردبان باطن عروج کرد تا به سپهر معرفت دست یافت. برای رسیدن به کمال عقل باید از هوای نفس عبور کرد تا بتوان بر آن چیره گشت. اصل فضل حاکی از آن است که در یک رابطه تربیتی باید آن را الگو قرار داد و به گفته مولانا در مثنوی معنوی خداوند در مقام تربیت انسان به وفور با او به فضل رفتار کرده است زیرا در این اصل یک جاذبه عمیق که بدان به احسان یاد شده است بسیار مورد توجه است و این اوج نمایش انسان است که به زیباترین هیئت بیان شده است . اصل عدل و اصل فضل از نگاه مولانا مکمل یکدیگرند موازنه ایی که بر هم تاثیر و تاثر ایجاد می کنند و توجه به ظرفیتها و طریق مختلف در آن لحاظ شده است. در احسان و فضل خداوند بدون توقع عطا می کند و احسان او بی غرض است این عین فیاضیت است و گنج وجودی خداوند از فرط این فیوضات سرشار می شود. مولانا اصل لطف و بخشش را مورد تاکید قرار می دهد. که خلقت کریمانه او سراسر لطف است. مولانا شرط دوستی و محبت را وفاداری و سخاوت می داند. وی در آثار خویش شرط فنا در معشوق را وفاداری و پاکبازی می داند وقتی روح آدمی پاک و شفاف شد. آماده عشق ورزیدن می شود و وفاداری شرط رسیدن به پاک باختگی است که مولانا بدان اشاره می کند. از نظر وی دلی که ناپاک است هرگز وفادار نخواهد ماند. و این پاک بازی عین وفاداری است سپس مولانا در اصل مشورت که انسانها با انتخاب یک راهنمای شایسته قدم در مسیری می نهند که بتواند به سیر کمالات خویش بپردازد مولانا از همنشین شدن و دوستی با خردمندان تاکید دارد که از سلامت فکری و روحی برخوردار هستند و انسان را از لغزیدن مصون می دارند. زیرا دوری از مشورت ممکن است انسان را از راه رسیدن به کمال دور نگه دارد. در اصل عبرت آموزی که در آن به کثرت و تنوع حوادث و اتفاقاتی اشاره دارد که افراد ممکن است در آن به خطاهایی دچار شده باشند و این پند و اندرزی است برای آنان که با تجربه و دوراندیشی بدان می نگرند . مثنوی معنوی سرشار از

نکات پند آموز و حکیمانه که بارها به اصول اخلاقی توجه شده است .

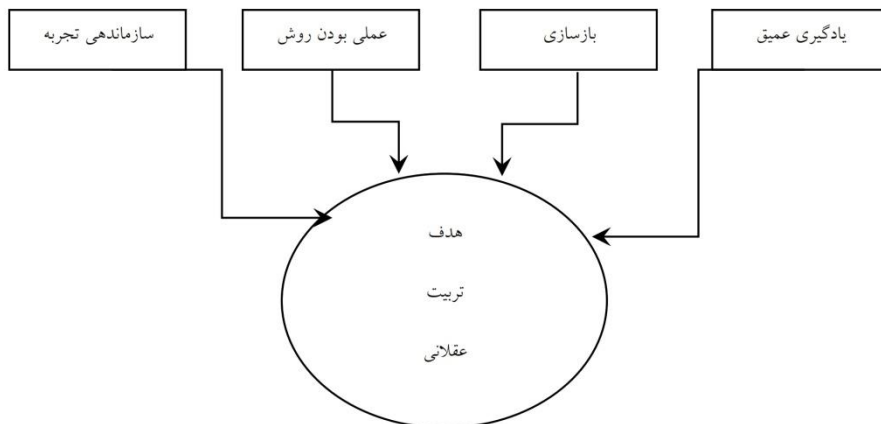
– روش تربیت عقلانی مولانا چیست ؟

روش محبت و عشق که از عنصر اساسی و کلیدی که در آثار مولانا جاری است . شرط ورود به عرصه نورانی شدن وجود عشق است. از نظر وی عشق به انسان حیاتی دوباره می دهد و او را آماده پرواز و صعود می کند. عشق انسان را سبکبال و فارغ می کند و به او بینش و نگرشی متفاوت عنایت می کند . عاشق از نظر مولانا پاکباز است که همه چیز را در آن عرصه ی پاک می بازد این باختن بدون امید به بردن چیزی است و همه چیز را بدون توقع فدا کردن . زیرا در مکتب عشق آموزه هایی است که از نظر مولانا در هیچ کجا نتوان یافت. این روش از نظر وی بر همه موارد برتری دارد و آن و حصول رسیدن به مراتب عالی انسانی است. در این روش انسان پاک و وارسته خواهد شد خلوص و صداقت از نشانه های بارز آن است و هیچ غرضی او را در بند نمی کند . یک جوشش فیاضانه و سخاوت دلیرانه در عاشق وجود دارد که او را به این درجه از پاکبازی و وارستگی می رساند. با این روش به تعبیر مولانا کارها دشوار نیست . زدودن زنگار رذائل اخلاقی از نظر وی با این روش قابل درمان است. و این راه درمان رذیلت های نفسانی است درمانگری عشق از اصیل ترین تعلیمات مولانا است. در روش محاسبه نفس مولانا عقل را چراغ و راهنمایی می داند که نفس را رام می کند و در واقع پاکی و پالایش نفس بسیار مورد تاکید است و تا زمانی که انسان در اسارت نفس است هرگز به کمال عقل نمی رسد، و انسان باید نفس خود را سر ببرد تا مراتب و پله های صعود معنوی را طی کند مولانا در اشعارش اشاره کرده است که عقل مظهر کمال است و از جنس فرشته است و با این قوه است که می تواند اسب سرکش نفس را مهار کرد پس با انتخاب ملاک و معیار عقل می توان به پالایش نفس رسید.

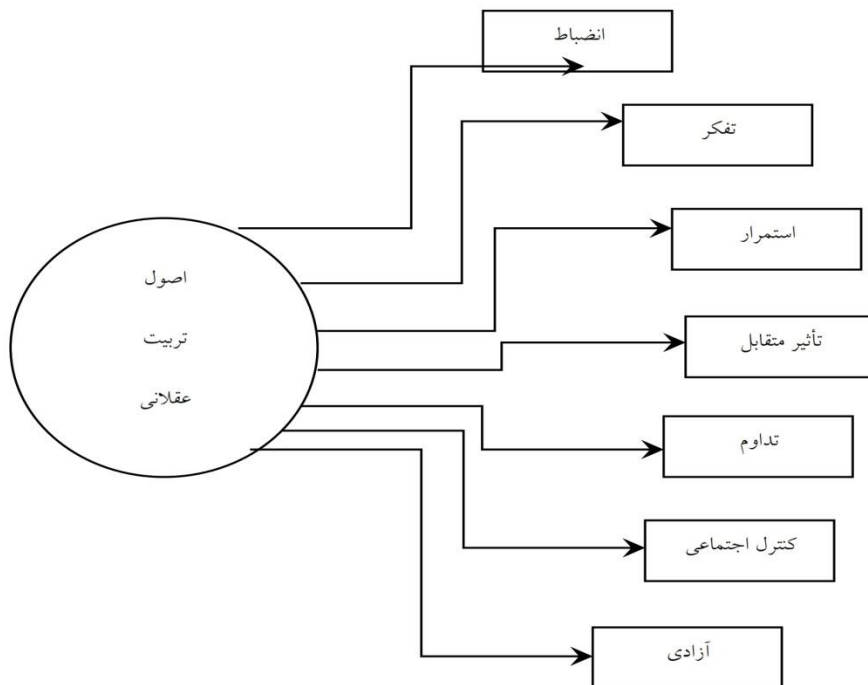
در روش هایی که مولانا از آنها در مثنوی معنوی یاد می کند صبر ، الگوپذیری و عبرت آموزی ، محاسبه و تجربه و همفکری است که این روشها انسانها را به سر حد کمال می رساند . صبوری و بردباری کلید و گشایش ابواب معرفت است و مضایق و تنگناها با صبر فتح می شود . صبر ، دل و روح انسان را روشنایی می بخشد و در روش الگوپذیری انسانها را برای بهره گرفتن از نور خورشید و حقایق واقعی به سوی پیر و مرشدی دعوت می کند که جلوه های حقیقت را به انسان نشان می دهد و او را از معاشرت با ناصحان بر حذر می دارد. مکتب مولانا مبتنی بر مصاحبت است . در عالم اخلاق و تربیت عقلانی هیچ عاملی اثربخش تر از همنشینی با انسان صالح نیست.

- مدل مفهومی هدف، اصل و روش تربیتی عقلانی از منظر دیویی و مولانا

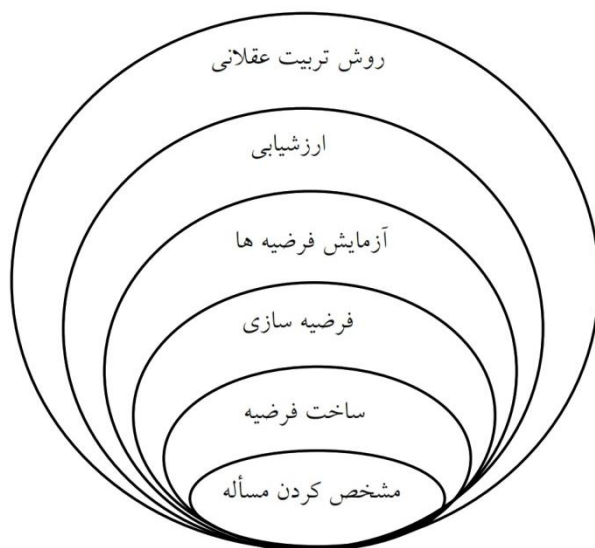
هدف تربیتی عقلانی دیویی



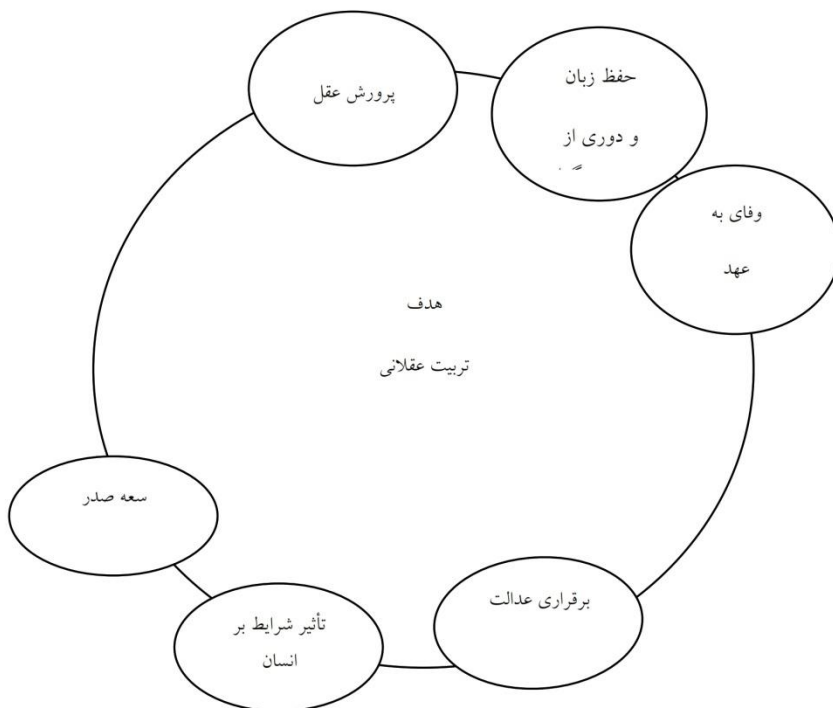
اصول تربیت عقلانی دیویی



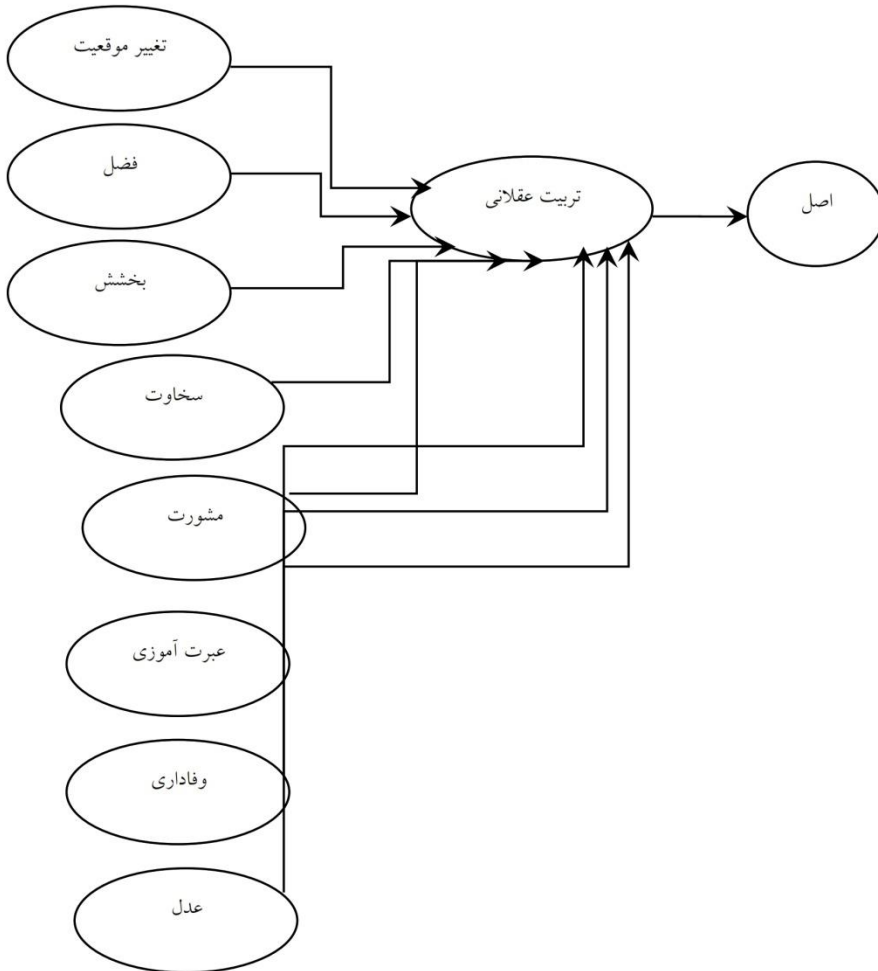
روش تربیت عقلانی دیویی



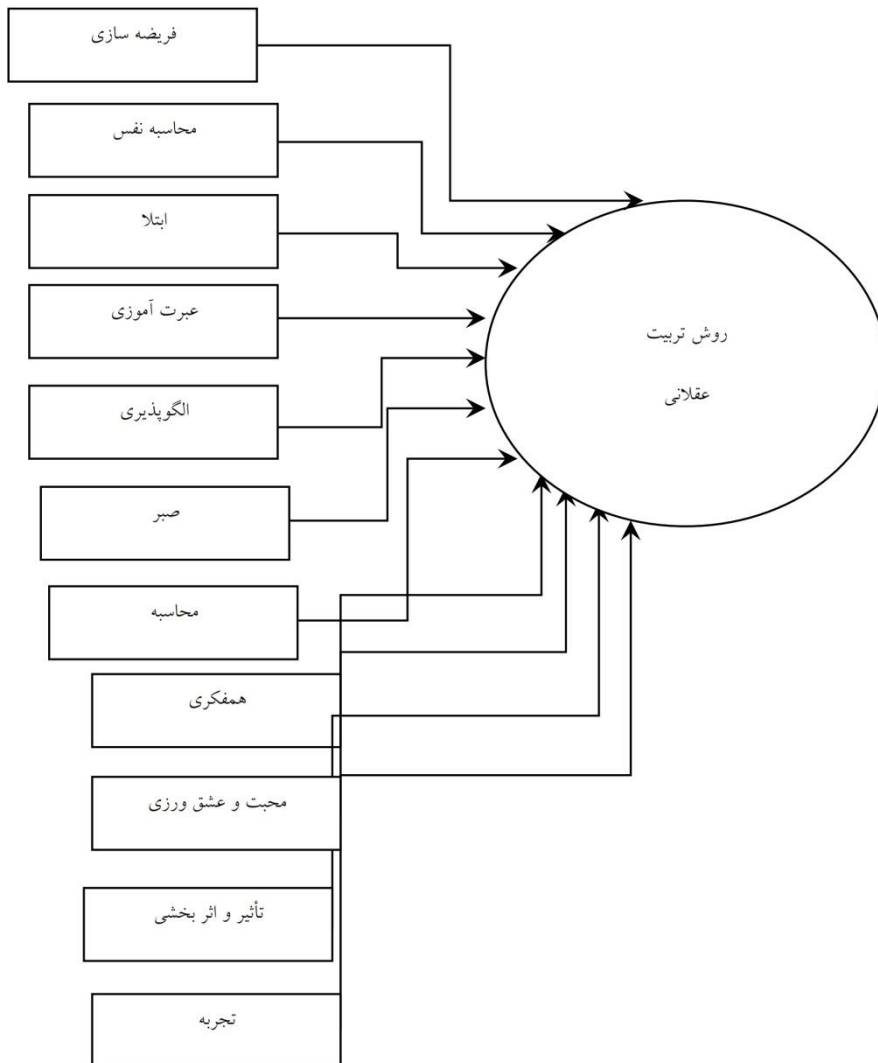
هدف تربیت عقلانی مولانا



اصل تربیت عقلانی مولانا



روش تربیت عقلانی مولانا



نتیجه گیری

موضوع بررسی و تحلیل تربیت عقلانی از دیدگاه مولانا و جان دیویی با تأکید بر مدل مفهومی آن، موضوع پژوهش ارائه شده بود. از آغاز جنبش موضوع عقلانیت، در مرکز توجهات فلسفه عملی بوده است. در نوشته های دیویی است که ما درک عمیق تری از ویژگی های هنجاری و طبیعی عقلانیت می یابیم که به عنوان ویژگی مشروط عاملیت انسان در نظر گرفته شده است. تحولات اخیر در فلسفه اخلاقی و سیاسی و همچنین در دانش فلسفه عملی تجدید تمایل به نقش منطقی انسان را با توجه به کنترل رفتار (تصمیم گیری در مورد نحوه عمل) و با توجه به نگرش های هنجاری (ملاحظات از آنچه که خوب و صحیح است) نشان داده اند. در این پژوهش به طور خاص، بر مفهوم عقل و تربیت عقلانی از منظر مولانا و دیویی تمرکز شد. هدف این پژوهش تشریح مفهوم تربیت عقلانی از مفاهیم عقل است که دیویی در دل نظریه تحقیق خود قرار داده است. این مفاهیم دیویی به منظور گسترش مفهوم عقلانیت آنرا فراتر از دستیابی به مفاهیم استاندارد تجزیه و تحلیل، ترکیب و استنتاج و قیاس ارائه می دهد. حاصل سخن مولوی در باره ی مدل مفهومی تربیت عقلانی، واقع گرایانه است او برای عقل ارزش خاصی قائل است و با اصل اتحاد عقل و دل کاملاً موافق است برای اینکه انسان بتواند به پرورش عقل بپردازد لازمه اش این است که دل را پالایش کند تا روح انسان صعود و عروج را برای دستیابی به بالاترین مراحل طی کند. زیرا پرورش قوه عقل بدون تزکیه و پالایش دل میسر نیست عقل آدمی قدرت شگرفی برای عروج به دروازه ی کمالات دارد و این پرورش در انسانی که اسیر نفسانیات است حاصل نمی شود و در همان مراحل ابتدایی باقی خواهند ماند. پس برای رسیدن به دروازه های روشنایی و تربیت عقلانی مراحل تزکیه و پالایش وجود به درستی طی شود و بینش و خلوص لازم برای حصول معرفت و پرورش عقل مهیا شود تا انسان بتواند صعود را به فراسوی یک حضور فراهم کند. جان دیویی و مولانا هر دو شاکله و شخصیت فرد را ساخته و پرداخته ی رفتار بجا و پسندیده می دانستند و همین تاثیرگذاری مری بر مرتبی را می توان به عنوان عنصر مهم در فرایند تربیت عقلانی دانست. مولانا در باب تربیت عقل باب جدیدی می گشاید و سپس به دسته بندی مورد نظر دست می یابد گاه آنرا ستوده و گاه آن را نکوهش می کند او عقل کلی، عقل انسان های کامل، باطن بین و معاد اندیش را مورد ستایش قرار می دهد که با عنایات الهی حجاب های مادی را دریده اند تجلیات حق را مشاهده می کنند. عقل جزئی، عقل معاش اندیش، دنیا طلب و ظاهرین بحثی و استدلالی را نکوهش می کند و صاحبان این نوع عقل را انسان هایی می داند که دنیا، آنها را صید خود می کند. پرده های غفلت، عقل حقیقی آنها را پنهان می کند. در نتیجه از کمال حقیقی غافل می ماند.

در تمام ابیات مربوط به این عقل، مولانا هشدار می‌دهد که انسان گوهر خرد خویش را قدر بداند. ارزش آن را درک کند تا اسیر تعلقات و ظواهر دنیا عالم ملک که عالم سفلی است نگردد. مولانا عقل و دل را متعلق به عالم بالا میدانند که در حجاب جسم مستور شده اند، او عقل را از عالم مجردات دانسته و آنها را مادی نمی‌داند، لذا آنرا می‌ستاید زیرا سبب ترقی روح آدمی است، اما انسان باید با کوشش و ریاضت نفس آن را از حجاب نفسانیات و ماده در آورده و از رنگ و لعاب دنیوی پاک کند تا نور آن او را دوباره به عالم بالا برگرداند. تربیت عقلانی از مهمترین وظایف تعلیم و تربیت در هر جامعه است و هدف آن پرورش شهروندانی است که علاوه بر برخورداری از هوش و ذکاوت با فضیلت و خیرخواه و نیکوکار بار آیند. تربیت عقلانی فرایند زمینه سازی و به کارگیری شیوه های جهت شکوفاسازی و تقویت و ایجاد صفات، رفتارها و آداب اخلاقی و اصلاح و از بین بردن صفات و آداب غیراخلاقی در خود انسان است. از منظر مولانا انسان دارای قوا و خلقیات متضاد است. ضرورت تهذیب نفس و مبارزه با هوا و هوس و پرورش عقل و ادب و اراده و پیراسته سازی درون از حرص و آز و کینه مورد تاکید است. مولانا مانند بسیاری از اندیشمندان عقل و اندیشه را فصل ممیز انسان می‌داند و عنصر اصلی تربیت عقلانی را عقل می‌داند. مولانا و جان دیویی هر دو بر نقش عمل و رفتار انسان در تربیت سهم بسزایی داشتند مخصوصاً تقویت سیستم فکری، جان دیویی بر تاکید عمل گرایی و بازتاب آن در میدان آموزش و پرورش تاکید می‌کرد. دیویی معتقد است که باید جدیدترین روشها را متناسب با زمان در برنامه درسی منظور کرد تا شاگرد متناسب با تکنولوژی نوین پیشرفت کند. از نظر دیویی برنامه درسی مطلوب، باید با علاقه و استعداد و نیاز کودک تناسب و هماهنگی داشته باشد. تمامی تغییرات و تحولات جدید باید در آن منظور شده باشد و در مجموع دیویی با اکثر رشته ها و دروس که جنبه عملی و کاربردی داشته باشد موافق است. دیویی اعتقاد دارد که روش آموزش باید عملی باشد تا یادگیری اصولی و تعمیقی شود.

فهرست منابع

۱. ابراهیم زاده، عیسی، (۱۳۸۸). فلسفه تربیت، چاپ هشتم، تهران، دانشگاه پیام نور.
۲. الیاس، جان ال، (۱۳۸۵)، مترجم: ظرابی، عبدالرضا ناشر: موسسه آموزشی امام خمینی
۳. افلاطون، (۱۳۷۸)، نوشته: کیت. ویلیام. گاتری، چمبرز، ترجمه: حسن فتحی، نشر گیسون
۴. پالمرا، مایکل، (۱۳۹۶)، فلسفه اخلاق، مترجم: علی رضا آل بویه، نشر سمت
۵. جلال الدین، مولانا، (۱۳۸۶)، کلیات شمس، بدیع الزمان فروزانفر، تهران: هرمس
۶. جلال الدین، مولانا، (۱۳۹۳) تصحیح محمد استعلامی، تهران: ناشر سخن، چاپ دهم
۷. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۴)، فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات سمت.
۸. حیدرپور، مسیح الله، باقی، عبدالرضا، (۱۳۹۱)، ارتباط عقل و ایمان در مثنوی، نجف آباد، اصفهان، فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات زبان و ادبیات غنایی
۹. دیوبی، جان، (۱۳۲۸). آموزشگاه های فردا، ترجمه آ.ح. آریان پور، تهران، صفی علی شاه.
۱۰. دیوبی، جان، (۱۳۳۷). بنیاد نو در فلسفه، ترجمه صالح ابوسعیدی، چاپ اول، تهران، انتشارات اقبال.
۱۱. دیوبی، جان، (۱۳۳۹)، دموکراسی و آموزش و پرورش، ترجمه آ.ح. آریان پور، چاپ اول، تبریز، دانشسرای بران تبریز.
۱۲. دیوبی، جان، (۱۳۴۳). مدرسه و اجتماع، ترجمه مشفق همدانی، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه.
۱۳. دیوبی، جان، (۱۳۴۴). اخلاق و شخصیت، ترجمه مشفق همدانی، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه.
۱۴. دیوبی، جان، (۱۳۴۵). اخلاق و سلوک انسانی، ترجمه آریان پور، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۱۵. دیوبی، جان، (۱۳۶۹). تجربه و آموزش پرورش، ترجمه سید اکبر میر حسنی، چاپ اول، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. ریاحی، پری، (۱۳۸۴)، عقل از دیدگاه مولانا، تهران: موسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران
۱۷. زمانی، کریم، (۱۳۹۰)، فیه ما فیه، تهران: انتشارات معین
۱۸. زمانی، کریم، (۱۳۷۴)، شرح مثنوی معنوی، دفتر یکم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۹. زمانی، کریم، (۱۳۷۶)، شرح مثنوی معنوی، دفتر پنجم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

۲۰. زمانی، کریم، (۱۳۷۶)، شرح مثنوی معنوی، دفتر چهارم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۱. زمانی، کریم، (۱۳۷۶)، شرح مثنوی معنوی، دفتر دوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۲. زمانی، کریم، (۱۳۷۶)، شرح مثنوی معنوی، دفتر سوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۳. سلطان القزایی، خلیل، (۱۳۸۴). فلسفه تعلیم و تربیت و آرای تربیتی آن، چاپ اول، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
۲۴. شریعتمداری، علی، (۱۳۶۴). مسائل فلسفی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.
۲۵. شریعتمداری، علی، (۱۳۷۹). فلسفه، چاپ هشتم، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۲۶. شریعتمداری، علی، (۱۳۸۰). تعلیم و تربیت اسلامی، چاپ پانزدهم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۲۷. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، جزو چهارم از دفتر اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج اول
۲۸. علیپور، محمدصادق (۱۳۹۷)، نقد مبانی فکری و نظام معرفت شناسی جان دیویی، نشر حکمت اسلامی، تهران
۲۹. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷) شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوار، چ چهارم
۳۰. مولوی، جلال الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش؛ ۲ جلد، چاپ دهم، ۱۳۸۳؛ علمی فرهنگی.
- نوری، ابراهیم، (۱۳۹۵)، پژوهشنامه ادب غنایی
۳۱. همایی، جلال الدین، (۱۳۷۴) ف مولوی نامه، (مولوی چه میگوید؟)، تهران: موسسه نشر هما.

32. Valian, Leila, Wisdom In Masnavi Ma'navi, Advanced social humanities and Managment EMT Publishing Company, 2017.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۱ - ۲۷۵

راهکارهای اصل موّدت در تدبیر منزل با رویکرد مقابله با جنگ نرم (بر اساس سبک زندگی امام(ع) و حضرت زهرا(س))

رشید مرادی ساکی^۱

اعظم اعتمادی فرد^۲

ابوالقاسم عاصی مذنب^۳

چکیده

هدف پژوهش حاضر ارائه راهکارهای مقابله با جنگ نرم، بر اساس اصل موّدت در تدبیر منزل بر اساس سبک زندگی امام علی(ع) و حضرت زهرا(س) می‌باشد. در عصر معاصر با وجود پیشرفت علم، یکی از آسیب‌های اساسی جوامع، کمبود آرامش و فقدان «موّدت» در تدبیر منزل است که در صورت غافل شدن از این آسیب‌ها در جنگ نرم، ضررهای فراوانی بر خانواده‌های اسلامی وارد خواهد شد. در این نوشتار، با مروری اجمالی در مفهوم «موّدت و تدبیر منزل»، و تکیه بر روش داده کاوی متون و تحلیل اسناد موجود در سیره‌ی امام علی(ع) و فاطمه(س)، راهکارهای اصل موّدت در تدبیر منزل با رویکرد دفاع نرم که شامل: ساده زیستی، خودکفایی در امور منزل، حمایت از حقوق همسر، تجمل و زیبایی، انجام وظایف نسبت به خانه و خانواده، شناسایی، بررسی و تبیین شده است. یافته‌های پژوهش با توجه به آیات قرآن کریم و روایات معصومین(ع)، بیانگر اهمیت اساسی اصل «موّدت» در تدبیر منزل می‌باشد.

واژگان کلیدی

موّدت، تدبیر، منزل، جنگ نرم.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: moradirashid304@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Az.Etemadifard@iau.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: Moznebl@iauyazd.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۵

طرح مسأله

امروزه با وسعت فناوری‌های ارتباطی و گسترش فضای مجازی، تهاجم کشورهای استکباری از حالت نظامی و سخت، به اقدامات نرم‌افزارگونه و جنگ نرم تغییر ماهیت داده است. جنگ نرم که به زعم صاحب نظران مؤثرترین و خطرناک‌ترین نوع تهدید علیه یک کشور به خصوص در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی می‌باشد، بیشتر حالت روانی و تبلیغاتی دارد و می‌توان آن را نبرد خاموش دانست. این نوع از جنگ، سعی در بهره‌گیری از امکانات نرم‌افزاری، در راستای تأثیرگذاری بر افکار عمومی و نیز تغییر نگرش‌ها، ارزش‌ها، جهت‌گیری‌ها و در نهایت استحاله فرهنگی و سیاسی یک کشور را دارد.

جمهوری اسلامی ایران نیز به دلیل برخورداری از فرهنگ و تمدن اسلامی - ایرانی که حاکمیت فرهنگ لیبرال سرمایه‌داری غرب را به چالش کشیده است، همواره مورد هدف و تهاجم دشمنان قرار گرفته است. در این زمینه، یکی از راهبردها و اهداف نرم‌افزاری دشمنان ایران اسلامی، هدف قرار دادن بنیان خانواده و فروپاشی و تزلزل این نهاد بوده است؛ زیرا در تمدن اسلامی ایرانی، خانواده اساس تربیت دینی و هویت افراد را تشکیل می‌دهد و هسته بنیادین جامعه می‌باشد. شدت آماج حملات دشمنان علیه بنیان خانواده در کشور ایران، به حدی است که مقام معظم رهبری نیز در ابلاغ سیاست‌های کلی خانواده، یکی از سیاست‌های ابلاغی تحکیم خانواده را بر پایه مؤدّت و رحمت و با تأکید بر مقابله با جنگ نرم دشمنان برای فروپاشی و انحراف روابط خانوادگی و رفع موانع و زدودن آسیب‌ها و چالش‌های تحکیم خانواده، معرفی کرده‌اند (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۵/۶/۱۳).

لذا با توجه به اهمیت حفظ بنیان خانواده و مقابله با جنگ نرم دشمنان در این زمینه، در پژوهش حاضر تلاش می‌شود به ارائه راهکارهای دفاع نرم، بر اساس اصل مؤدّت در تدبیر منزل که یکی از اصول اخلاقی برگرفته از سبک زندگی حضرت علی (ع) و حضرت زهرا (س) و لازمه حفظ و استحکام بنیان خانواده است، پرداخته شود.

پیشینه

با بررسی‌هایی که از طرق مختلف در زمینه پیشینه این تحقیق بعمل آمد، درباره‌ی سیره‌ی معصومین (ع) مطالعات و بحث‌های فراوانی انجام گرفته است، اما این پژوهش به راهکارهای اصل مؤدّت در تدبیر منزل با رویکرد دفاع نرم در سبک زندگی امام علی (ع) و حضرت زهرا (س) بصورت مستقل پرداخته است، از جمله مطالعاتی که دارای قرابت موضوعی با عنوان تحقیق می‌باشند به موارد ذیل می‌توان اشاره نمود:

مهدیه سادات مستقیمی (۱۳۸۳) در مقاله «آرمانپذیری خانواده در مکتب فاطمی» در بیان عوامل تحکیم خانواده موضوعاتی از قبیل تدبیر در حسن سلوک با همسر، حمایت و دفاع از همسر، حفظ مراتب حجاب و... را مورد بحث قرار میدهد.

محمدی ری شهری (۱۳۸۷) در بخش دوم کتاب روایی «تحکیم خانواده از نگاه قرآن و حدیث» با ذکر احادیث اهل بیت (ع) به بیان عوامل تحکیم خانواده پرداخته است.

بهاءالدین قهرمانی نژاد شقایق (۱۳۹۴) در مقاله ی خود تحت عنوان «زندگی و سیره حضرت زهرا (س) به عنوان الگوی سبک زندگی دینی» بیان نموده است که سبک زندگی، نشان دهنده ی مجموعه جهت گیری های ارزشی، هنجارها، خواسته ها، تمایلات و شیوه رفتار و در کل وضعیت فرهنگی جامعه است.

مجید معارف، احمد قماشچی (۱۳۹۵) در مقاله ی خود تحت عنوان «عوامل آرامش خانواده در سبک زندگی امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س)» بیان داشته اند: امروزه، یکی از آسیب های جدی فراروی جامعه ناپایداری و تزلزل در خانواده ها و فقدان آرامش و روابط مستحکم است که در صورت غفلت، ضربه های جبران ناپذیری بر پیکره ی جامعه ی اسلامی وارد خواهد کرد.

۱- چارچوب نظری پژوهش

مفاهیم محوری بررسی شده در این نوشتار اصطلاح های، مودت، تدبیر، منزل (خانواده) و جنگ نرم است.

۱-۱- مودت

مودت آمیزه ای از دوستی و محبت و صداقت و رفاقت و مهربانی بین افراد است که با خیرخواهی و نیک اندیشی همراه است (دهخدا ذیل واژه ی مودت).

قرآن کریم از رابطه ی میان زوجین با کلمه مودت و رحمت یاد میکند (روم، ۲۱) که این مسئله اشاره به جنبه ی انسانی و فوق حیوانی زندگی زناشویی دارد (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۳) و عبارت «و جعلَ بَیْنَكُمْ موده و رحمه»، بیانگر رابطه ی دوستی و مهربانی است؛ بدین معنا که هم یکدیگر را دوست بدارند و به هم عشق بورزند و هم با یکدیگر مهربان باشند (خامنه ای، ۱۳۸۱: ۱۰۷)

خداوند در قرآن این واژه را در مواردی خاص به کار برده است (نساء، ۷۳؛ مائده، ۸۲؛ عنکبوت، ۲۵؛ ممتحنه، ۱ و ۷). در این موارد منظور ارتباط عاطفی دو طرفه است که در قالب دوستی و ارتباط کلامی و رفتاری بیان می شود.

۱-۱-۱- اهمیت و ضرورت مودت در تدبیر منزل

آنچه مشخص است برآورده شدن نیازهای فطری و روحی اعضای جامعه و فراهم شدن سلامت روانی آنها به مودت و آرامش منزل بستگی دارد. افراد خانواده در شرایط و محیط ناسالم، پر از استرس و اختلاف و بی حرمتی و بدون عشق و محبت نمی توانند استعدادها ی خود را شکوفا کرده و از آن بهره ای ببرند، نیازهای جسمی و سلامت روحی و روانی خویش را فراهم نمایند.

شهید مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام می گوید: هیچ عصری مانند عصر ما، خطر انحلال کانون خانواده و عوارض منفی ناشی از آن را مورد توجه قرار نداده است و در هیچ عصری مانند این عصر، بشر عملاً دچار این خطر و آثار سوء ناشی از آن نبوده است (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۸۹/۱).

هم چنین در جنگ نرم، از جمله نظرات فمینیست های افراطی در این زمینه آینده ای نگران کننده و ضد بشری ترسیم می نماید، مانند فروپاشی کامل خانواده به عنوان تنها راه نجات زنان از مردسالاری، سپردن کودکان به مهدکودک ها و حتی در مرحله ی بالاتر تولید کودکان آزمایشگاهی و پرورش آنها بدون دخالت نقش مادری (بستان، ۱۳۹۰: ۱۰۸).

۱-۲- تدبیر

لغت نامه دهخدا: تدبیر. [ت] [ع مص] اندیشه کردن در عاقبت کار (تاج المصادر بیهقی). پایان کار نگریستن. (منتهی الارب) در پس کاری درآمدن و در عقب کاری غور کردن. پایان کاری نگریستن (غیاث اللغات).

تعریف اصطلاحی: تدبیر آن است که چیزی را دارای عاقبت خوب و نتیجه مطلوب سازند؛ کاری که جز با علم و آگاهی انجام پذیر نیست؛ و به این ترتیب «مدبّر» به کسانی گفته می شود که عاقبت کارها را در نظر بگیرند؛ و آنها را به سرانجام مطلوب برسانند؛ و دارای بینش و آگاهی کافی باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۲۵).

۱-۳- منزل (خانواده)

از دیدگاه اهل لغت، واژه «خانواده» در معانی اهل خانه، خاندان (معین، ۱۳۹۴: ۱۳۷۱) تبار و دودمان آمده است و واژه «خانوادگی» در معنای منتسب به خانواده، مربوط به همه ی افراد خانواده آورده شده است. (دهخدا، ۱۳۸۵: ۱۰۷۸) واژه «زناشویی» نیز در معانی ازدواج، نکاح (نقیسی، ۱۳۴۳: ۱۵۸۲) همسر گرفتن، علقه و رابطه ی زوجیت بیان شده است (همان).

۱-۴- جنگ نرم

بر اساس نوعی از طیف شناسی جنگ که بر مبنای ابزار و روش‌های تحمیل اراده می‌باشد، جنگ به انواع سخت و نرم تقسیم می‌گردد. این نوع تفکیک قدرت به قدرت نرم و سخت ابتدا از سوی جوزف نای انجام شده و سپس در دهه اخیر از سوی سایر اندیشمندان تکامل یافته است (نائینی، ۱۳۸۹: ۵). جنگ نرم عبارت است از هرگونه اقدام غیر خشونت آمیز که ارزش‌ها و هنجارهای جامعه هدف را مورد هجوم قرار دهد و سرانجام منجر به تغییر در الگوهای رفتاری موجود و خلق الگوهای جدید شود که با الگوهای رفتاری مورد نظر نظام حاکم تعارض دارد (کریمی، ۱۳۸۷: ۳). به تعبیر دیگر، جنگ نرم استفاده طراحی شده از تبلیغات و ابزارهای مربوط به آن برای نفوذ در مختصات فکری دشمن با توسل به شیوه‌هایی که موجب پیشرفت مقاصد امنیت ملی مجری شود، بیان می‌شود (کالینز، ۱۳۷۰: ۴۸۷). همچنین ساندرس، جنگ نرم را نوعی جنگ سرد می‌داند که شکست در آن، به استحاله فرهنگی جامعه منجر می‌گردد (ساندرس، ۱۳۸۲: ۱۲۳). هدف‌های این تهاجم می‌تواند تضعیف روحیه وحدت ملی، ایجاد شکاف میان مردم و حاکمیت، نافرمانی مدنی، افزایش ناکارآمدی حاکمیت و تضعیف اراده مقاومت در مردم، باشد. همچنین محققان این حوزه ویژگی‌هایی از جمله ذهنی و غیرمحسوس، تدریجی و آرام، ابهام‌آمیز، فراگیر، غلبه بُعد فرهنگی، وجود اثرات عمیق، پیچیده و چندوجهی، بین رشته‌ای، عمدی، شمول گسترده بازیگران و تأکید بر روش‌های غیرخشونت‌آمیز را برای جنگ نرم برشمرده‌اند (نائینی، ۱۳۸۹: ۵-۱۰). علاوه بر این، در زمینه ابزار و شیوه‌های جنگ نرم می‌توان گفت مهم‌ترین ابزارهای این نبرد، شامل: فراورده‌های فرهنگی (سینما، پویانمایی، اسباب بازی، بازی‌های رایانه‌ای، هنرهای تجسمی و...)، رسانه‌ای (مطبوعات، نشریات، رادیو، تلویزیون و...) و فضای مجازی (شبکه‌های اجتماعی، وبلاگ‌ها و پست‌های الکترونیکی و...) می‌باشند (دانشگاه دفاع ملی، ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۳).

مقام معظم رهبری از جنگ نرم چنین تعبیر کرده‌اند: «آنچه که امروزه به او جنگ نرم گفته می‌شود در دنیا، دشمن به سراغ سنگ‌های معنوی می‌آید که آنها را محو کند، به سراغ ایمان‌ها، معرفت‌ها، عزم‌ها، پایه‌ها و ارکان اساسی یک نظام و یک کشور، دشمن به سراغ اینها می‌آید که اینها را منهدم بکند و نقاط قوت را در تبلیغات خود به نقاط ضعف تبدیل کند، فرصت‌های یک نظام را به تهدید تبدیل کند (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۵/۱۶).

۲- روش تحقیق

پژوهش حاضر با تکیه بر روش داده کاوی متون و تحلیل اسناد موجود در سیره ی حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س)، راهکارهای اصل مودت در تدبیر منزل با رویکرد مقابله باجنگ نرم را شناسایی، بررسی و تبیین کرده است. لذا نوع این پژوهش در روش شناسی، کاربردی و اکتشافی است که از روش های کیفی بهره برده است. این تحقیق با مطالعه ۴۰ کتاب و ۳۰ مقاله، اکتشافی در سبک زندگی حضرت علی(ع) و حضرت فاطمه(س) انجام داده است تا با بهره گیری از آن، بتوان الگوی دفاع نرم را گسترش داد و در بخش جامعه آماری شامل کلیه اسناد و مدارک مربوط به متغیرهای تحقیق شامل: مودت، تدبیر منزل و جنگ نرم می باشد. مطالعه حاضر از نظر ارائه راهکارهای دفاع نرم در حوزه تحقیقات کاربردی و از نظر نحوه گردآوری اطلاعات و دادهای مورد نیاز، در حوزه تحقیقات اکتشافی و از نظر نگاه و رویکرد کلان در دسته پژوهش های تفسیری دسته بندی می گردد.

۳- راهکارهای اصل مودت در تدبیر منزل در سبک زندگی امام علی(ع) و حضرت فاطمه(س)

با توجه به مفهوم مودت در آیه ۲۱ سوره ی روم یکی از بارزترین موارد خودنمایی مودت، خانواده است، چرا که زن و شوهر در مودت و رحمت ملازم هم می باشند، بنابراین همان مودت و ادارشان می کند به اینکه در حفظ و حراست، تغذیه، لباس، احترام به همدیگر، همراهی و همکاری و برنامه- ریزی و در نهایت تدبیر هر چه بهتر منزل بکوشند. از طرفی در جنگ نرم، دشمنان از صدر اسلام تاکنون بالاخص دشمنان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران یکی از مهم ترین شاخصه ها را ایجاد تزلزل در بنیان خانواده هدف گذاری نموده اند، لذا امام علی(ع) و حضرت فاطمه(س) برای تأمین آرامش و رعایت اصل مودت در تدبیر منزل، از راهکارهایی استفاده نموده اند که در این نوشتار سعی شده به معرفی و نقش برخی از آنها در همین راستا بپردازد تا وجوه الگویی سبک زندگی آن حضرات در راستای دفاع نرم برای خانواده های مسلمان نمایان شود.

۳-۱- ساده زیستی

۳-۱-۱- غذای ساده

احنف بن قیس وقتی که به دربار شام رفت و غذاهای رنگارنگ او را دید به گریه افتاد. معاویه گفت چرا گریه می کنی؟ پاسخ داد یک شب هنگام افطار خدمت علی(ع) رفتم به من فرمود: برخیز با حسن و حسین (ع) هم سفره باش، و خود به نماز ایستاد، وقتی نماز امام به پایان رسید ظرف در بسته ایی را جلوی امام علی(ع) گذاشتند، به گونه ایی درپوش غذا بسته بود که

دیگری نتواند آنرا باز کند، امام درپوش غذا را برداشت و آرد جو را درآورد و تناول کرد. به حضرت امیر عرض کردم: شما اهل سخاوت می باشید، پس چرا غذای خود را پنهان میکنید؟ فرمود: این کار از روی بخل ورزی نیست، می خواهم فرزندانم از روی دلسوزی چیزی به آن نیافزایند. عرض کردم مگر حرام است؟ فرمود: نه اما رهبر امت اسلامی باید در خوراک و لباس مانند فقیر ترین افراد جامعه زندگی کند تا الگوی بینوایان باشد و فقرا بتوانند مشکلات و تهی دستی را تحمل کنند (قندوزی، ۱۳۰۲ق: ۱۷۲).

در روایت دیگری نقل شده است: روزی برای حضرت علی(ع) فالوده آوردند، امام فالوده را میل نفرمود و اظهار داشت: چون رسول خدا (ص) فالوده نخورد، من هم از او اطاعت می کنم و نمی خورم (ابن هلال ثقفی، بی تا: ۸۸ و اربلی، ۱۴۰۳: ۳۷).

۳-۱-۲- پرهیز از سکونت در خانه های مجلل

پس از جنگ جمل با مشورت های فراوان تصویب شد که علی(ع) در شهر کوفه مستقر شود، بزرگان کوفه قصر سفیدی در نظر گرفتند که علی(ع) را در آنجا سکونت دهند تا به امور حکومتی بپردازد، وقتی حضرت متوجه این حرکت شد فرمود: من حاضر نیستم تا دیوار خانه ام از دیوار منازل بیچارگان بالاتر و خانه ام از خانه مستمندان بهتر باشد (جرج جرداق، ۱۳۹۳: ۸۱). اینگونه الگوهای رفتاری می تواند در تدبیر منزل بسیار اثر گذار باشد چرا که در جنگ نرم و با رسوخ فرهنگ پر زرق و برق غربی، یکی از مشکلات عمده ی خانواده های معاصر، اسراف و بالا رفتن توقع در خصوص تهیه خوراک و لباس و مسکن و... می باشد در حالیکه رعایت اینگونه مسائل درس ساده زیستی به خانواده های می دهد که تلاش کنند همانند پیشوایان خود عمل کنند و باعث ایجاد مودت و در نهایت استحکام هر چه بهتر منزل گردد، گر چه مصداق های خارجی مهم نیست، زیرا در آن روزگاران ممکن بود فالوده غذای سرمایه داران جامعه به حساب می آمد و امروز به یک غذای عمومی تبدیل شده باشد، همواره باید پیام الگوها را شناخت و بکارگرفت، گرچه نمونه های خارجی ملاک نباشد (این معیار برای سایر احادیث و روایاتی که عنوان می شود نیز صدق می کند).

۳-۲- خودکفایی در امور زندگی

یکی دیگر از اموری که در تدبیر منزل و ایجاد مودت بسیار اهمیت دارد تامین مخارج زندگی توسط شوهر و خودکفایی اقتصادی است. امام علی(ع) با اینکه انواع سرمایه های بیت المال کشور پهناور اسلامی در اختیار او بود ولی نسبت به تهیه مخارج اقتصادی خانواده خودکفا بود و به هیچ عنوان از بیت المال استفاده نمی نمود.

۳-۲-۱ - فروش وسایل زندگی

حضرت علی(ع) هرگاه احتیاج پیدا می کرد سعی داشت تا از بیت المال استفاده نکند و با فروش وسایل زندگی، مشکلات اقتصادی خانواده را برطرف می فرمود. روزی شمشیر خود را به بازار آورد تا بفروشد و از آن لباس تهیه کند و فرمود: چه کسی این شمشیر را از من می خرد؟ به خدا سوگند با این شمشیر چقدر غبار اندوه از چهره ی رسول خدا(ص) زدودم و اگر احتیاج به لباس نداشتم آن را نمی فروختم. شخصی نزد امام(ع) آمد و گفت: من این لباس را نسبه به شما می فروشم(اربلی، ۱۴۰۳ق: ۲۲۲).

۳-۲-۲ - انجام کارهای ضروری

در کتاب ابانه عکبری و فضائل احمد (از کتاب های معروف اهل سنت) آمده است که: حضرت علی(ع) مقداری خرما برای خانواده ی خود خرید و آن را در دامن خود ریخته می برد، مردم بشتاب آمدند که آن را از حضرت گرفته و ببرند، حضرت علی(ع) فرمود: «رَبِّ الْعِيَالِ أَحَقُّ بِحِمْلِهِ» (سرپرست خانواده شایسته تر است که آن را بردوش کشد)

۳-۳-۳ - حمایت از حقوق همسر

یکی از راهکارهای ایجاد مودت در تدبیر منزل حمایت به موقع و بجا از حق و حقوق همسر می باشد. حضرت علی(ع) در ایامی که مأمور به سکوت بود و اقدام مسلحانه را جایز نمی دانست ولی حق همسر گرامی خود حضرت فاطمه(س) را در خصوص فدک از خلیفه ی اول مطالبه می کند: حضرت فاطمه(س) و عباس بعد از وفات پیامبر(ص) نزد خلیفه ی اول آمدند و میراث خود را که از پیامبر(ص) باقی مانده بود، درخواست کردند. خلیفه اول گفت: من از رسول الله شنیدم که فرمود: «ما چیزی را به ارث نمی گذاریم و آنچه از ما بماند، صدقه است»، هنگامی که حضرت زهرا(س) این سخن را شنید با حالتی خشمگین آن جلسه را ترک کرد و تا آخر عمر با خلیفه ی اول یک کلمه هم سخن نگفت (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۱۸۵) امام علی(ع) این تصرف عدوانی و داستان غم انگیز را صریحا در ضمن نامه ایی به خلیفه ی سوم بن حنیف نوشت و بیان فرمودند: «آری از آنچه که آسمان بر آن سایه انداخته فقط فدک در دست ما بود، پس نفسهای آن قوم بر آن طمع و حرص ورزید و نفوس عده ایی هم از آن صرف نظر کرده، اعراض نمودند، و خداوند بهترین داور است» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۶).

۳-۳-۴ - تجمل و زیبایی

یکی دیگر از راهکارهای اصل مودت در تدبیر منزل رعایت و اهمیت دادن به تجمل و زیبایی و آرایش و آراستگی ظاهر، طرح و مدل لباس مناسب در حد معقول می باشد، هر چند زیبایی

ظاهری زن اصل انتخاب همسر برای ازدواج نیست، بلکه بهترین همسران زنان شایسته و فرمانبردار معرفی شده اند؛ (نساء، ۳۴) زنان بایستی در هر مرتبه ایی از زیبایی که هستند، خود را تنها برای شوهرشان آراسته نمایند و به او عرضه کنند تا ضمن ایجاد مودت در منزل و دور کردن هر گونه خیال انحراف و خیانت، آرامش خانواده را تأمین نمایند. از طرفی شوهران نیز موظفند، خود را برای همسرشان آراسته و خوشبو نمایند. بر اساس روایات، همین آراستگی و ظاهر زیبا و عطرآگین بر محبت و عشق میان طرفین می افزاید (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۳: ۳۲۳).

در این خصوص نمونه هایی از سیره ی امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) بعنوان نمونه و الگو بیان می گردد:

۳-۴-۱- رنگ کردن مو

یکی از مظاهر تجمل و زیبایی، رنگ کردن مو است، با خضاب کردن به وسیله ی حناء یا گیاهان، رنگ سفید مو را تغییر می دادند، که از نظر تجمل و زیبایی و حتی سیاسی مهم بود. رنگ کردن مو در جلب رضایت همسران نقش دارد، همانگونه که مرد از زن، انتظار تمیزی و پاکیزگی دارد، زن هم از مرد انتظار زیبایی و تجمل خواهد داشت. امام علی (ع) چند هفته ایی که موهای مبارک را رنگ نکرد مورد اعتراض اصحاب قرار گرفت: (بهتر بود که موها را رنگ می کردی) حضرت پاسخ داد: «خضاب و رنگ کردن مو زینت است، اما ما در مصیبت پیامبریم» (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۸۲).

۳-۴-۲- طرح و مدل لباس خوب

حضرت علی (ع) در سر راه خود برای دفاع از تهاجم شورشیان به بصره می رفتند، عده ایی را مشاهده فرمود که لباس های بسیار بلندی دارند، به گونه ایی که بر روی زمین کشیده می شود. امام علی (ع) به آنها اعتراض کرد که چرا لباس های بلند را کوتاه نمی کنید؟ (شوشتری، ۱۰۹: ۱۳۷۶) گرچه امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) در ساده پوشی ضرب المثل بودند، اما هرگز لباس های ایشان کثیف و چرکی و پاره نبود. لباس های گران قیمت نمی خریدند، اما لباس تمیز و پاکیزه و نو استفاده می کردند و نماز می خواندند. اشعث بن عبد می گوید: در یکی از روزهای جمعه حضرت امیر (ع) را دیدم که در آب فرات غسل جمعه کرد و سپس پیراهن نو و ارزان قیمتی خرید و با آن نماز جمعه خواند (خویی، ۱۳۴۴: ۴۰۸).

۳-۴-۳- استفاده از عطر و بوی خوش و آراستگی ظاهری

احادیث زیادی مبنی بر تهیه، نگهداری و استفاده ی حضرت زهرا (س) از عطر و بوی خوش از زمان ازدواج تا شهادت وجود دارد. پیامبر (ص) هنگام ازدواج علی (ع) و فاطمه (س) به عمار یاسر مأموریت داد، برای فاطمه (س) عطرها ی خوشبو تهیه کند (طبری امامی، ۱۴۰۸: ۱۰۳). امام

صادق(ع) به نقل از ام سلمه از ذخیره کردن عطر و بوی خوشی که هرگز نبویده بود توسط فاطمه(س) خبر میدهد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۴). استفاده ی فاطمه(س) از عطر در منزل دلیل خودداری ایشان از دیدار با مهمان نایبنا بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱). فاطمه(س) در آخرین ساعات حیاتش از اسماء خواست عطر همیشگی اش را بیاورد (اربلی، ۱۴۳۳: ۱۲۲). حضرت فاطمه(س) خود را ملزم میکرد که در خانه برای شوهرش آرایش کند و خود را خوشبو سازد، زیبایی ظاهری و برخورد دلنشین و خوشرویی حضرت فاطمه(س) وقتی با آرایش و عطر خوشرویی همراه بود، باعث آرامش روحی علی(ع) می شد به گونه ای که هرگاه به چهره ی فاطمه(س) می نگریست، تمام غصه ها و دردهایش را فراموش میکرد. به گفته ی علی(ع)، هرگز فاطمه(س) او را نرنجاند و خاطرش را آزوده نکرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۴). پیامبر(ص) دخترش زهرا(س) را چنین توصیف می کند: «اگر برای زیبایی نمادی بود همانا فاطمه میشد» (ابن شاذان، ۱۴۳۰: ۱۳۶ و قاضی شوشتری، بی تا: ۵۰۲).

باتوجه به روایات ذکرشده در سیره ی حضرت زهرا(س) فهمیده می شود، یک زن موفق در امور شوهرداری که باعث ایجاد مودت در منزل خواهد شد، باید قسمتی از وقت خویش را به استفاده از عطر و آرایش برای شوهرش اختصاص دهد. امام علی(ع) نیز هرگز بی اهمیتی در آراستگی و آراسته بودن را روا نمیدانست (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۳۹). حضرت علی(ع) ظاهر آراسته و باوقار را زیننده ی همه ی مسلمانان میدانند که ارتباطی با ثروت و دارایی افراد ندارد و مسلمان تهیدست علاوه بر رعایت عفت و پاکدامنی بایستی ظاهری آراسته داشته باشد (سید رضی، ۱۳۹۲: خطبه ۱۹۳، حکمت ۳۴۰).

۳-۵-۵- انجام وظیفه نسبت به خانه و خانواده

نسبت به این مهم بایستی دقت داشت، آن نقشی را که یک زن می تواند در خانه داری و یا تربیت کودک و پرورش جسم و جان او داشته باشد هرگز یک مرد ندارد، و بالعکس آن نیرو و تحملی را که یک مرد برای انجام کارهای خارج از محیط خانه و تحمل مشکلات جسمی و روحی که احیاناً ناشی از مشکلات زندگی است هرگز یک زن ندارد. و این بالاترین لطف الهی و کمال عدالت در دستگاه منظم خلقت است که به هر موجودی آنچه را لازمه ی ادامه ی حیات خود و هم نوعان او است عطا فرموده: «أَلَذَى أَعْطَى كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰)

۳-۵-۱- همسر داری

بایستی توجه داشت یک بانوی وظیفه شناس آن زنی است که در میان خانه و کنار وظیفه ای که در مورد ساختمان محیط از نظر آماده کردن احتیاجات داخلی و رفع نیاز مندیهای جسمی افراد خانواده دارد، در فکر رفع مشکلات روحی و تهیه نیازمندی های روحی افراد خانواده یعنی شوهر و فرزند خود نیز باشد، چنانچه یک مرد مربی و دلسوز برای زن و فرزند آن مردی نیست

که تنها در فکر پرورش جسم زن و فرزند و تهیه نان و آب و خوراک و پوشاک افراد خانواده باشد، بلکه باید تمام تمایلات آنها را چه جسمی و چه روحی در نظر بگیرد و همه را به موازات یکدیگر پرورش دهد. به طور کلی زن و شوهر به حکم آیه ۲۱ سوره ی روم وسیله ی آرامش خاطر و تسکین دل همدیگر باشند. در باب وظائف زن یک حدیث جالبی از امام علی (ع) نقل شده که اهمیت خوب شوهرداری کردن را می رساند، آن حضرت فرمود: «جهاد زن این است که خوب شوهرداری کند» (فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۱۱۴۲). می دانیم که اهمیت جهاد بسیار زیاد است و در ردیف بزرگترین عبادات به حساب آمده است. (نساء، ۹۵)

اما همین جهاد با این همه فضیلت از عهده ی زن برداشته شده و بر او واجب نیست و بر طبق این روایت و روایات دیگری که رسیده «جهاد زن خوب شوهرداری کردن است». در حدیث دیگری امام علی (ع) فرمودند: «... جهاد زن به آن است که در برابر تنندی و آزار شوهر و غیرت او بردباری کند» (کلینی، ۹: ۱۳۸۸). خوب شوهرداری کردن یعنی محیط خانه را محیط محبت و مودت و صمیمیت کند، کاری کند که مرد خانه وقتی پس از برخورد کردن با مشکلات و سختی ها و کار روزانه با تنی خسته و روحی گرفته و پر ملال به خانه آمد با دیدن قیافه و شنیدن سخنان زن و مشاهده ی وضع داخل منزل خستگی هایش برطرف شود و ملال و اندوهش یکسو رود، نه آنکه اندوه تازه و غم جدیدی بر غم هایش افزوده شود، و خانه به صورت زندانی برای او درآید. خوب شوهرداری کردن به این است که زن از نظر اداره ی امور داخلی منزل و حفظ و عفت آبروی مرد خیال او را آسوده کند، تا او با خیالی راحت به کسب و کار و اداره ی امور خارج خانه بپردازد. حضرت فاطمه (س) در این مدت کمی که در خانه ی علی (ع) زندگی کرد دقیقه ایی از این جهاد مقدس و وظیفه ی سنگین غفلت نکرد، و ما وقتی این مطلب را در نظر بگیریم که زندگی زناشویی فاطمه (س) که توأم با بچه داری هم بود با سختترین دوران تاریخ اسلام و مسلمین شروع شد، به عظمت فاطمه (س) و جهادی که در این راه انجام داد به خوبی پی خواهیم برد. سپهسالاری چون علی (ع) همسری می خواهد که از هر جهت امور داخلی منزل را اداره نماید، فرزندان را بزرگ کند، از نظر خوراک و لباس و تعلیم و تربیت با کمال دلسوزی به آنها رسیدگی نماید و فاطمه (س) برای او چنین همسری بود. چنانچه علی (ع) درباره فاطمه (س) می فرمود: «وقتی به خانه می - آمدم و به زهرا نگاه می کردم تمام غم و اندوهم برطرف می شد» (خوارزمی، ۱۴۱۱ ق: ۲۵۶) در جای دیگر فرمود: «به خدا سوگند هرگز کاری نکردم که فاطمه (س) از من خشمناک شود و فاطمه (س) نیز هیچگاه مرا خشمناک نمود (همان). خود حضرت فاطمه (س) در هنگام مرگ به علی (ع) گفت: «... ای عمو زاده هیچگاه دروغ و خیانتی در زندگی از من ندیدی و از وقتی که با من معاشرت کردی هرگز مخالفت با دستورات تو نکردم...» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۱۹۱). و یا در خصوص همسرداری حضرت علی (ع)،

پیامبر(ص) پس از عروسی زهرا(س) به منزل دخترش رفت و پرسید: دخترم شوهرت را چگونه دیدی؟ حضرت زهرا(س) پاسخ داد: خوب شوهری است (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۰ق: ۳۵۶).

حضرت فاطمه(س) از نظر کمک به شوهر عزیز خود در زندگی چنان بود که طبق روایت معروفی که سنی و شیعه روایت کرده اند علی(ع) برای یکی از مردان بنی سعد بنام (ابن عبد) تعریف کرد و فرمود: فاطمه در میان خاندان پیغمبر(ص) از همه ی افراد نزد آن حضرت محبوبتر بود و هنگامی که در خانه ی من بود آنقدر دستاس کرد که دستش تاول کرد، آنقدر در تمیز کردن خانه زحمت کشید که جامه اش گرد آلوده شد... از ناحیه کار خانه به رنج و مشقت افتاد و در همان روزها ما شنیدیم که بردگانی برای رسول خدا(ص) آورده اند. من به فاطمه گفتم: خوب است پیش پدرت بروی و از او خادمی بخواهی تا در امر خانه داری به تو کمک دهد. فاطمه برخاست و نزد رسول خدا(ص) رفت ولی مشاهده کرد که جمعی نزد آن حضرت نشسته و گفتگومی کنند، از این رو خجالت کشید حاجت خود را اظهار کند و به خانه بازگشت. آن روز گذشت و حضرت رسول(ص) آمدند و فرمودند: آن روز برای چه آمدی... حضرت فاطمه از خجالت جواب نداد و من جواب دادم و عرض کردم: فاطمه آنقدر در خانه ی من آسیاب کرده دستش تاول زده... ما شنیدیم برای شما برده هایی آمده و من به فاطمه گفتم خوب است نزد شما آید و خادمی را درخواست کند، رسول خدا(ص) که این سخن را شنید فرمود: می خواهید چیزی به شما یاد بدهم که از خادم برای شما بهتر باشد و آنگاه تسبیح معروف به «تسبیح حضرت فاطمه» را به او تعلیم فرمود (ابی داود، ۱۴۲۳)، (باب تسبیح عندالنوم)

۳-۵-۲- فرهنگ پرهیز در روابط اجتماعی

در فرهنگ اجتماعی و اخلاق همسررداری علی(ع) و فاطمه(س) با توجه به روایاتی که بیان گردید اصولی مطرح است که باعث ایجاد موذت در بین زوجین می شود، این اصول شامل:

- ۱- تقسیم کار بین زن و مرد
 - ۲- انتخاب مرد نسبت به کارهای بیرون منزل و زن در امور خانه
 - ۳- به کوچه و خیابان نرفتن زن ها مگر در ضرورت
 - ۴- مسئولیت پذیری مردها نسبت به خرید و فروش خارج از منزل
- بنابراین جامعه ی اسلامی با فرهنگ پرهیز، و عدم اختلاط زن و مرد در بازار و خیابان باید اداره شود، که عامل سلامت نسل جوان و محیط اجتماعی و خانوادگی و در نهایت راهکاری برای دفاع نرم و ایجاد موذت و تدبیر منزل گردد. روزی به علی(ع) اطلاع دادند که زنان کوفه در مراکز تجاری و بازار رفت و آمد دارند، و شخصاً به خرید و فروش می پردازند، علی(ع) در یک سخنرانی خطاب به مردم کوفه فرمود: «آیا حیاء ندارید؟ و غیرت نمی ورزید که زن های شما به بازار می روند و با جوانان قوی و خوش هیكل روبرو می شوند؟» (فیض کاشانی، ۱۰۴: ۱۳۸۳). در

دیدگاه امام علی (ع) یکی از راه های سلامت خانواده و در نهایت جامعه، رعایت فرهنگ پرهیز و حرمت نهادن به جایگاه ارزشی زن و مرد است. لذا در روایتی حضرت، در یک دستور العمل اخلاقی، اجتماعی خطاب به فرزندش امام حسن (ع) نوشت: «در پرده ی حجاب نگاهشان دار، تا نامحرمان را ننگرند، زیرا که سختگیری در پوشش، عامل سلامت و استواری آنان است. بیرون رفتن زنان بدتر از آن نیست که افراد غیر صالح را در میانشان آوری، و اگر بتوانی به گونه ایی زندگی کنی که غیر تو را نشناسند چنین کن» (نامه ۳۱ نهج البلاغه). همچنین در احوالات حضرت فاطمه اطهر می خوانیم که می - گویند: آیه ایی از آیات عذاب جهنم بر پیغمبر نازل شد (حجر، ۴۳) و پیغمبر با شنیدن این آیه به سختی گریان شد و اصحاب نیز که در محضرا و بودند همگی گریان شدند و هیچکدام از اصحاب نیز قادر نبود با ایشان سخن بگویند. و از آنجایی که پیغمبر با دیدن فاطمه (س) خوشحال می شد، یکی از اصحاب برخاست و به سراغ فاطمه رفت... مرد صحابی به فاطمه (س) سلام کرد و جریان گریه ی پیامبر (ص) را برای او نقل کرد، در این وقت فاطمه برخاست و سلمان نگاه کرد دید فاطمه (س) در آن حال جامه ایی پشمین به خود پیچیده بود که دوازده جای آن با لیف خرما وصله خورده بود، و چون آن منظره را دید گریست و با کمال اندوه گفت: چقدر اندوهناک است که دختران قیصر و کسری در جامه ایی دیا و حریر به سر می برند، ولی دختر رسول خدا (ص) پوششی کهنه به خود پیچیده ... (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۸). آری فاطمه (س) هم گاهی دست از کار خانه می - کشید و بیرون می رفت اما برای چه کاری و با چه لباس و هیئتی؟! لباس و هیئت فاطمه (س) بیننده را متأثر می کند و به یاد خدا و روز جزاء می انداخت، و بیرون رفتن او برای رفع اندوه پیغمبر (ص) و مسلمانان بود. مقایسه ی این نوع رفتار و پوشش حضرت در مقابل دفاع نرم و تبلیغ انواع بی حجابی در سطح جامعه را که باعث خیلی از انحرافات اخلاقی و در نهایت مشکلات خانوادگی گردیده است بسیار می تواند راه گشا باشد. البته این نکته نباید اشتباه شود که در منطق اسلام و علی (ع) و بانوی بزرگوار و نمونه ی آن، شرکت زنان در اجتماعات بکلی ممنوع شده تا ایراد کنند که پس چگونه فاطمه (س) پس از رحلت رسول خدا (ص) که برای احقاق حق خود و شوهرش آن خطبه ی بلیغ را در مسجد و در حضور مسلمانان ایراد فرمود و شبها به در خانه ی مهاجر و انصار می رفت و آنان را در دفاع از حق خود و شوهرش می طلبید؟ و جاهای دیگر؟ و هم چنین زنان بزرگ دیگر اسلام؟ زیرا در اسلام شرکت زن در مجامع برای رفع نیاز مندیهای ضروری و احقاق حق و حتی مراسم مذهبی بطور کلی ممنوع نشده است. در احوالات فاطمه (س) می خوانیم که نوشته اند در روزهای شبیه سر قبر حمزه و شهدای جنگ احد می آمد و برای آنها طلب آمرزش می کرد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۰). و یا در مراسم تشییع و نماز خواهرش رقیه که از دنیا رفت با زنان دیگر شرکت فرمود (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۵۳).

نتیجه گیری

۱- مطالب و مباحث یاد شده از نظر کاربردی مهم و سرنوشت سازند، زیرا تنها جنبه ی نظری ندارند، بلکه از رفتار و سیره و روشهای الگویی شاگردان مکتب رسول گرامی اسلام(ص)، امام علی (ع) و حضرت فاطمه(س) خیر می دهند. از رهنمودها و راهنمایی های جاودانه ی علوی است که با تغییر رفتار و کردار زن و شوهر در خانواده و تأسی از سبک زندگی آن حضرات معصوم می توان با رعایت اصل مودت در زندگی به تدبیر منزل و مقابله با جنگ نرم علیه خانواده امید داشت.

۲- رفتارهای امام علی(ع) و فاطمه(س) برخی اختصاصی و بعضی عمومی است که باید در ارزیابی الگوهای رفتاری دقت شود، گاهی عملی یا رفتاری را آن معصومین بزرگوار در شرائط زمانی و مکانی خاصی انجام داده اند که متناسب با همان دوران و شرائط است و برخی دیگر از رفتارهای امام علی(ع) و حضرت فاطمه(س) زمان و مکان نمی شناسند و همواره برای الگو پذیری ارزشمنداست. بعنوان مثال همواره ساده زیستی، خودکفایی، ساده پوشی ارزشمنداست، اما در هر جامعه ای چهارچوب خاص خودش را دارد، پس کمیّت ها و اصول منطقی الگوهای رفتاری ثابت و کیفیت ها و چگونگی الگوهای رفتاری متغیر و در حال دگرگونی است.

۳- زن و شوهر باید چشم و اعضای خود را از آلوده کردن و آلوده شدن محافظت نمایند. حفظ عفاف بر زن و مرد واجب است اما برای زن سفارش بیشتری شده است، زیرا اسلام می خواهد زن مظهر پاکی و عفاف باشد و دیگران حتی از دیدار قد و قامت اندام بدن او متلذذ نشوند، مگر از راه مشروع و ازدواج.

۴- زن و مرد در سایه ی ازدواج نسبت به هم خواسته هایی دارند که برآورده شدن آن، مورد نظر اسلام است زیرا برآورده شدن خواسته های یکدیگر موجب افزایش امید و باعث دل بستگی بیشتر آنان به یکدیگر است. از خواسته های زوجین درباره ی یکدیگر تمنای نظافت و آرایش و آراستگی ظاهری است، لذا در اسلام دستور دادند که زن خود را برای شوهرش بیاراید و مرد خواسته های مشروع زن را برآورده سازد.

۵- مقام معظم رهبری با تعابیر مختلف و دقیقی همچون: تهاجم فرهنگی، شبیخون فرهنگی، براندازی فرهنگی، ناتوی فرهنگی و جنگ نرم از این مفهوم یاد کرده اند تا هرچه بیشتر مردم را به خطرات این مسئله و اهمیت مقابله با آن متوجه سازند.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیجا، دار احیاء الکتب العربیه
۲. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۰). تاریخ کامل (کامل) فی التاریخ، ترجمه سید محمد حسین روحانی، ج ۲، تهران، انتشارات اساطیر
۳. ابن شاذان قمی، ابوالحسن محمد بن احمد (۱۳۸۸ ش). مائه منقبه من مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب و الائمه علیهم السلام من ولده من طریق العامه، قم، رشید
۴. ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد بن علی (۱۴۳۰ ق). مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ۲، بیروت موسسه العلمی للمطبوعات
۵. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی (۱۳۷۳). تحف العقول، ترجمه و تصریح آیت الله کمره ای و علی اکبر غفاری، تهران، کتابچی
۶. ابن هلال، ثقفی (بی تا). الغارات، تحقیق و تحلیق سید عبدالرضا حسینی، ج ۱، قم، موسسه دارالکتاب الاسلامیه
۷. ابی داود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۳ ق). صحیح سنن ابی داود، ج ۳۳، کویت، غراس
۸. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی (۱۴۰۳ ق). کشف الغمه فی معرفه الائمه، تحقیق علی آل کوثر، ج ۱، ۲، بیروت، مجمع العالمی لاهل البیت (ع)
۹. البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ ق). صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، ج ۸، دمشق، دار طوق النجاه
۱۰. بستان، حسین (۱۳۹۰). خانواده در اسلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۱. بیهقی، احمد بن علی (۱۳۷۶). تاج المصادر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۲. جرج جرداق (۱۳۹۳). علی (ع) و حقوق بشر، ترجمه: عظامحمد سردارنیا، ج ۱، تهران، فراهانی
۱۳. _____ (۱۳۷۷). جاذبه و دافعه علی (ع). تهران، صدرا
۱۴. خامنه ای، سید علی (۱۳۸۱). زن ریحانه آفرینش (مجموعه سخنرانیهای مقام معظم رهبری درباره زن)، [بیجا]: نوای قلم
۱۵. خامنه ای، سیدعلی، ابلاغ سیاست‌های کلی خانواده، ۱۳۹۵/۶/۱۳ قابل دسترسی در:

۱۶. خطیبی، اعظم (۱۳۹۴). «بررسی نگرش زنان نسبت به عوامل مؤثر بر تحکیم خانواده»، مطالعات زن و خانواده، دوره ۳، ش ۱
۱۷. خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۱۱ق). المناقب، قم، جامعه مدرسین
۱۸. خویی، میر حبیب الله (۱۳۴۴). منهج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۲، قم، المکتبه الاسلامیه
۱۹. دانشگاه عالی دفاع ملی (۱۳۸۸). تهدید نرم و راهبردهای مقابله، تهران، مؤلف.
۲۰. دهخدا، علی اکبر و دیگران، لغت نامه، ج ۱، (نسخه دیجیتالی)
۲۱. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۸). سیره نبوی؛ سیره خانوادگی، تهران، دریا
۲۲. ساندرس، فرانسیس (۱۳۸۲). جنگ سرد فرهنگی، ترجمه بنیاد فرهنگی پژوهشی غرب-شناسی، تهران، انتشارات غرب شناسی.
۲۳. سالاری فر، محمدرضا (۱۳۸۶). خانواده در نگرش اسلام و روانشناسی، تهران، سمت
۲۴. سبط بن جوزی (۱۳۷۹ش). تذکره الخواص، شرح حال و فضائل خاندان نبوت، ترجمه محمدرضا عطائی، مشهد، آستان قدس رضوی
۲۵. شوشتری، محمدتقی (۱۳۷۶). بهج الصباغه، ج ۴ و ۱۲، قم، امیرکبیر
۲۶. صفی پوری شیرازی، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۹۰). منتهی الارب فی لغه العرب، تصحیح و تعلیق: محمد حسن فؤادیان و علیرضا حاجیان نژاد، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
۲۷. طبری امامی، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۰۸ق). دلائل الامامه، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات
۲۸. طبرسی، ابونصر حسن بن فضل (۱۴۳۰ق). مکارم الاخلاق، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات
۲۹. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۶۸). ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فقیه
۳۰. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۳ق). المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۳، قم، جامعه مدرسین
۳۱. قاضی شوشتری، نورالله بن شریف الدین (بی تا). احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
۳۲. قندوزی، سید سلیمان بن ابراهیم (۱۳۰۲ق). ینابیع الموده، قم، اطلاعات نشر
۳۳. کالینز، جان. ام (۱۳۷۰). استراتژی بزرگ، ترجمه کوروش بایندر، تهران، انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

۳۴. کرمی، مسعود (۱۳۸۷). قابلیت‌های بسیج و سرمایه انسانی، در مجموعه مقالات قدرت نرم، جلد ۲، تهران، پژوهشکده مطالعات و تحقیقات بسیج.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ش). (الف)، فروع کافی، ترجمه ی گروه مترجمان، ج ۳، ۵، ۶، قم، قدس
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار، ج ۹، ۴۳، ۱۰۴، لبنان، مؤسسه الوفاء
۳۷. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹). تحکیم خانواده از نگاه قرآن و حدیث، ترجمه ی حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش). پیام قرآن، ج ۳، تهران، دارالکتاب الاسلامیه
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). نظام حقوق زن در اسلام، تهران، موسسه انتشارات صدرا
۴۰. معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱، (نسخه دیجیتالی)
۴۱. نائینی، علی محمد (۱۳۸۹). «درآمدی بر ماهیت‌شناسی جنگ نرم»، فصلنامه راهبرد دفاعی، شماره ۲۸، ص ۱-۳۲.
۴۲. نفیسی، علی اکبر، فرهنگ نفیسی، ج ۳، (نسخه دیجیتالی)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۷-۲۹۳

توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی در اخلاق اسلامی

سید ابوالحسن موسوی قدمگاهی^۱

مژگان سرشار^۲

سید محمد ایازی^۳

چکیده

این مقاله بر آن است تا مفهوم، اهمیت و کاربرد اخلاق مهرورزی را در سبک زندگی اسلامی روشن کند. از دیرباز بین اندیشمندان مسلمان در باره جایگاه عقل و مهرورزی توحیدی در سبک زندگی اسلامی، اختلاف نظر بوده است. گروهی اخلاق اسلامی را مبتنی بر عقل، گروهی بر قلب و گروهی بر هر دو در نظر گرفته‌اند. گروهی گستره‌ی مهرورزی را خدا، گروهی مؤمنان، گروهی همه‌ی انسان‌ها و گروهی همه هستی دانسته‌اند. در این نوشتار، ابتدا مفهوم اخلاق مهرورزی با رویکرد توحیدی بیان و سپس با استناد به قرآن کریم و روایات معتبر، جایگاه آن در اخلاق اسلامی بررسی گردیده است. یافته‌های این پژوهش نشانگر آن است که در رویکرد توحیدی، خدا بی‌نهایت عقلانیت و محبت است و مهر بی‌پایان خود را به همه هستی، به ویژه انسان‌ها عطا می‌کند. مؤمنان واقعی با پیروی از اخلاق اسلامی، برای خشنودی خدا همه وجودشان را سرشار از مهر عاقلانه به خدا و آفریده‌هایش جز دشمنانش، می‌کنند. اخلاق اسلامی مبتنی بر توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی است و مؤمنان واقعی به بهترین شکل تلاش می‌کند سبک زندگی اسلامی را جهانی کرده و تمدن اسلامی را بر آن بنا نهند.

واژگان کلیدی

توحید مهرورزی، مهرورزی توحیدی، قرآن، احادیث، مؤمن.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Tarannom110@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: sarshar2008@gmail.com

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Ayazi1333@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۳

طرح مسأله

توحید مهم‌ترین اصل اسلام و هدف همه‌ی دوستی‌ها و دشمنی‌ها در اخلاق اسلامی است. زیرا جهان‌بینی و رویکرد قرآن کریم، مبتنی بر توحید است. علاوه بر این، یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که در روایات معتبر تأکید شده است، مفهوم مهرورزی توحیدی است. از این رو، بررسی مفهوم توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی و ارائه‌ی تصویری روشن از آن در اخلاق اسلامی، ضرورت می‌یابد. بررسی آیات و روایات برای روشن ساختن این مفاهیم به این دلیل اهمیت بیشتری می‌یابد که این دو در اولین آیه‌ی همه‌ی سوره‌ها جز یک سوره آمده است. مهم‌تر آن که مفهوم مهرورزی توحیدی در سوره‌ی حمد که باید هر روز در نماز خوانده و به معانی و مفاهیم آن در توجه شود، تأکید گردیده است تا مسلمانان، اخلاق و سبک زندگی خود را بر اساس آن تنظیم کنند.

از گذشته‌ی دور، بین اندیشمندان اسلامی در باره‌ی جایگاه عقل و مهرورزی در اخلاق اسلامی، اختلاف نظر دیده می‌شود. گروهی تنها به عقل اکتفا کرده، گروهی به مهرورزی و گروهی به هر دو. گروهی مهرورزی توحیدی را به دوست داشتن خدا و بعضی به دوست داشتن برای خدا محدود کرده‌اند. گروهی گستره‌ی مهرورزی را مؤمنان دانسته و دامنه‌ی آن را همه‌ی انسان‌های مؤمن و کافر در نظر می‌گرفته‌اند. گروهی مهرورزی را فراتر از انسان‌ها دانسته، گستره‌ی آن را به همه‌ی هستی گسترش می‌دهند.

این پژوهش در صدد آن است تا مفهوم توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی و جایگاه آن را در اخلاق اسلامی، واکاوی کند. به بیان دیگر، پژوهش در مورد مفهوم توحید و نیز مهرورزی و در کنار هم گذاشتن این دو در اخلاق اسلامی، هدف اصلی این مقاله است. نظر به این که همه‌ی آموزه‌های قرآن برای متوجه ساختن انسان‌ها به توحید است، این نوشتار در پی آن است تا تصویر شفافی از توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی در اخلاق اسلامی ارائه کند.

موضوع پیش روی این مقاله، مهرورزی در اخلاق اسلامی است. با توجه با این که توحید ذاتی و صفاتی در آموزه‌های قرآنی و روایی، از اهمیت بسزایی برخوردار است، این نوشتار تلاش کرده است تا نقش مهرورزی را در اخلاق اسلامی بررسی کند. در قرآن آمده است: «و خدا را بپرستید و هیچ چیز را همتای او قرار ندهید»^۱. توحید، ضد شرک و مهم‌ترین اصل اعتقادی همه ادیان الهی، به ویژه اسلام است، زیرا همه‌ی آیات قرآن و سخنان پیامبر رحمت (صلی الله علیه و آله وسلم) و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) با هدف لبریز کردن وجود انسان از

۱. وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا (نساء، ۳۶).

توحید بیان شده است.

اندیشمندان مسلمان با رویکرد توحیدی در زمینه اخلاق مهرورزی دست به قلم شده و آثار ارزشمندی را بوجود آورده‌اند. ملا صدرا که از فیلسوفان و عارفان اسلامی است، در «تفسیر قرآن کریم» و «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه»، گنابادی در تفسیر بیان السعاده فی بیان مقامات العبادة، محی الدین عربی در تفسیر ابن عربی و فتوحات مکیه، قشیری در لطایف الاشارات، عراقی در لمعات به زیبایی و عالمانه در مورد توحید مهرورزی، سخن گفته‌اند. حکمت متعالیه، اثر الهی قمشهای و حکمت هنر و زیبایی در اسلام اثر پازکی، از جمله آثار پژوهشگران معاصر است که با رویکرد توحیدی در باره مهرورزی نگاشته شده است. پژوهشگران در مورد مهرورزی، سخنان زیادی گفته و کتابها و مقاله‌های فراوانی نشر داده‌اند، اما کمتر به طور منسجم با استناد به قرآن و احادیث معتبر به اخلاق مهرورزی و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی پرداخته‌اند. این مقاله تلاش می کند با روش کتابخانه‌ای این موضوع را بررسی کند.

توحید به معنای نامحدود و بی‌عیب و نقص دانستن خداست. همچنین ماده حبب به معنای دانه‌ای است که به تدریج رشد کرده، بزرگ می‌شود. محبت از این ماده و به معنای دوستی اندکی است که به تدریج تقویت گشته و شدت می‌یابد. توحید مهرورزی به معنای آن است که خدا را منبع نامحدود محبت بدانیم و مهر او را در دل پرورانده و شکوفا کنیم. مهرورزی توحیدی به معنای لبریز کردن قلب از محبت شدید به آفریده‌های خدا جز دشمنانش برای خشنودی خدا و دوری کردن از شرک در مهرورزی است.

پرسش‌های کلیدی این پژوهش آن است که جایگاه توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی در اخلاق اسلامی چگونه است. کاربرد و نقش مهرورزی توحیدی و توحید مهرورزی در اخلاق اسلامی چگونه است. مفهوم مهرورزی توحیدی در قرآن و روایات چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارد. فرضیه این پژوهش آن است که مهرورزی در جهان بینی قرآن کریم، توحیدی بوده، از جایگاه بسیار والا و بی‌نظیری برخوردار است. این دو مفهوم در تمامی اندیشه‌ها، گفتار و رفتار مسلمانان کاربرد دارد. قرآن کریم و روایات، تصویر یکسانی از مهرورزی توحیدی ارائه کرده، بین مهرورزی توحیدی در قرآن و احادیث تفاوتی وجود نداشته با مفهوم عشق به معنای محبت شدید مطابقت دارد.

۱- مفهوم مهرورزی

مهرورزی به معنای محبت کردن بوده، محبت شدید را عشق می‌نامند. عشق واژه‌ای عربی است که در زبان فارسی نیز کاربرد فراوانی دارد. در زبان عربی، دوست داشتن بیش از حد معمول یا شگفت زده شدن مُحب از محبوب را عشق می‌نامند (مقائیس اللغه، ۱۴۰۴ق، ج ۴؛ ص ۳۲۱؛

ابن منظور، ۱۳۷۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱). به بیانی دیگر، محبت بسیار زیاد را عشق گویند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۵۲۵). در فارسی معنای عشق، شگفت‌زده شدن دوست از زیبایی محبوب، یا از حد معمول گذشتن در دوست داشتن است. عشق از عَشَقَه گرفته شده و آن گیاهی است که به درخت می پیچد و بالا می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳ش، ج ۳۴، ص ۲۶۵). نقطه اشتراک معانی گوناگونی که برای عشق بیان شده است، محبت شدید است.

۲. مفهوم توحید ذاتی

توحید ذاتی به معنای آن است که خدا بی‌نظیر، نامحدود، بی‌عیب و نقص، غیر شمردنی و بدون اجزاء و ترکیب است. خدا در آیه اول سوره توحید فرموده است: «بگو خدا، یکتا و یگانه است»^۱. بر اساس این آیه، خدا عدد، نقص، محدودیت، نیاز و اجزاء ندارد. در تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه در مورد توحید ذاتی آمده است توحید ذاتی به معنای آن است که خدا در ذات، یگانه است، زیرا اجزاء و حدّ و حدود ندارد، زیرا ماوراء حدود و اجزاء است. پس هیچ چیزی جز او نیست، زیرا هیچ مجرد حقیقی جز او نیست. یگانه ابدی است که ابتداء و انتهاء ندارد. در قرآن کریم آمده است: «آن خدایی که از همه عالم بی‌نیاز و همه عالم به او نیازمند است»^۲. بر اساس این آیه، خدا نیازی ندارد و او است که همه نیازها را بر طرف می‌کند. خدا شریک و نیز محدودیت زمانی و مکانی ندارد. یعنی «کسی را نزاده، و زاده نشده است»^۳ (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۳۰، ص ۵۱۷).

۳. مفهوم توحید صفاتی

توحید صفاتی د و نکته را در بر دارد. اول) صفات خدا، عین ذات مقدس او است. وقتی می‌گوییم خدا محب، رحمن، رحیم، علیم و جمیل است، مفهوم آن این است که خدا بی‌نهایت محبت، رحمت، علم و زیبایی است. در قرآن می‌خوانیم: «و خدا هیچ نظیری ندارد»^۴. دوم) صفات زیبایی خدا، عین یکدیگرند. یعنی بین صفات خدا، مرزی نیست. به بیان دیگر، خدا عین همه زیبایی‌ها و خوبی‌ها است. محبت خدا عین رحمت او و محبت و رحمتش، عین علم و زیبایی او است. خدا بی‌نهایت زیبایی است، از این رو همتا ندارد. یکی از صفات‌های خدا، مُجِبّ است. بر اساس توحید ذاتی، دوست داشتن خدا، محدودیت نداشته و بیکران است و محبت شدید را عشق می‌نامند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۵۲۵، عراقی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۳۲۱؛ ابن منظور،

۱. «لَ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (توحید، ۱)

۲. اللَّهُ الصَّمَدُ (توحید، ۲).

۳. «مَّ يَلِدُ وَلَمْ يُولَدْ (توحید، ۳).

۴. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (توحید، ۴).

۱۳۷۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱). در نتیجه محبت بی پایان الهی، مصداق کامل‌ترین و برترین مهرورزی‌ها است. بر اساس توحید صفاتی، معنای محب بودن خدا این است که خدا، بی‌نهایت مهر است، زیرا صفات خدا، عین ذات او است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۳۰: ص ۵۱۷).

۴. مهرورزی توحیدی در قرآن کریم

بر اساس آیه‌های قرآن کریم و روایت‌های معتبر، ایمان به الله فقط ادراک عقلی نیست، بلکه نوعی عشق و ادراک قلبی است. ایمان، نوعی محبت الهی شدید و معنوی است (مکارم، ج ۱۶، ص ۵۳۳). در قرآن آمده است: «عرب‌های بادیه‌نشین گفتند: «ایمان آورده‌ایم» بگو: «شما ایمان نیاورده‌اید، ولی بگوئید اسلام آورده‌ایم، و هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است»^۱. این آیه نشان می‌دهد که ایمان نوعی احساس قلبی و ادامه‌ی شناخت عقلی و برتر از آن بوده، مهرورزی توحیدی در اخلاق اسلامی، جایگاه والایی دارد.

در قرآن کریم، مفهوم اخلاق مهرورزی به طور آشکار بیان شده است: «بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خدا برای خود انتخاب می‌کنند؛ و آنها را همچون خدا دوست می‌دارند. اما آنها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، (از مشرکان نسبت به معبودهاشان)، شدیدتر است»^۲ (ترجمه مکارم شیرازی). «أَشَدُّ حُبًّا» در این آیه به معنای محبت شدید آمده است که با معنای واژه عشق رابطه‌ی جانشینی دارد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۵۲۵، عراقی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۳۲۱: ابن منظور، ۱۳۷۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱).

۵. مفهوم مهرورزی توحیدی در واژه الله

یکی از واژه‌هایی که می‌تواند در ارائه‌ی مفهوم مهرورزی توحیدی در اخلاق اسلامی، کمک کند، واژه الله است. در مورد ریشه‌ی واژه الله، دو نظر مهم وجود دارد: الف) معبود/العین، الله را بزرگترین نام خدا بیان کرده، ریشه آن را «إله» دانسته، گفته است: «تألّه یعنی پرستش» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۹۰). واژه «إله» به معنای معبود است (ابن منظور، ۱۳۷۴ق، ج ۱۳، ص ۴۶۹). ب) محبوب: بعضی ریشه‌ی واژه الله را از «وله» دانسته‌اند که تبدیل به «ألّه» شده است. در لسان العرب آمده است که ریشه «الله» از ألّه و یألّه و به معنای واله و حیران بودن است. الله کسی است که مردم از شدت زیبایی‌اش واله و حیران او هستند. این معنا زمانی استفاده می‌گردد که بنده در برابر شکوه و جلال صفات زیبای خدا، سرگشته و شیدا می‌گردد (ابن منظور، ۱۳۷۴ق، ج ۱۳، ص ۴۶۷).

۱. قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (حجرات، ۱۱).

۲. وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (بقره، ۱۶۵).

سیبویه نیز در «الکتاب» که اولین کتاب در ادبیات عرب شمرده می‌شود، واژه «إله» و «الله» را برگرفته از «وله» به معنای تحیر و سرگردانی در زیبایی خدا می‌داند. نویسنده تفسیر مجمع البیان به نقل از سیبویه گفته است، واژه الله از «وله» گرفته شده که به معنای حیرانی و سرگردانی است. در نتیجه «الله» خدایی است که عقل‌ها در شناخت صفات زیبایی‌اش سرگردانند. علاوه بر این معنا، نویسنده مجمع البیان، معانی دیگری برای این واژه بیان می‌کند، از جمله پناهگاه همه مردم. «الله» از اَلهت الیه و به معنای کسی است که در کنار او آرامش می‌یابند. «الله» به کسی گفته می‌شود که مردم به او پناه می‌برند، با یاد او آرامش می‌یابند و از شدت زیبایی‌اش، واله و حیران و شیفته و شیدای او می‌گردند. (طبرسی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۹۱).

یکی از معانی «إله» خدایی است که مردم مشتاق و دوستدار او می‌گردند. شتری را که فرزندش را از دست داده و به شدت دوستدارش گشته است، «ناقۀ میلاۀ» می‌نامند. واژه «میلاۀ» از ریشه «وله» و به معنای مشتاق و دوستدار است. همچنین شتر ماده‌ای را که پس از همراهی با شتر نر، آن را از دست داده و به او به شدت اشتیاق پیدا می‌کند، «ناقۀ والۀ» می‌نامند، یعنی شتری که به شدت مشتاق است. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۲۲۲). اصل «الله» واژه «إلاه» بر وزن فِعال و به معنای مفعول است که به آن الف و لام اضافه شده است (ابن منظور، ۱۳۷۴ق، ج ۱۳، ص ۴۶۹؛ ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۱۰۸۴).

اگر بپذیریم که بکار بردن یک واژه و ارادهٔ بیش از یک معنا به طور همزمان امکان‌پذیر است، همان‌گونه که بعضی از دانشمندان اسلامی مانند نویسندهٔ المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵) و نویسندهٔ الموجز (سبحانی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۲) بر این باورند، می‌توان گفت که در قرآن، واژه «الله» همهٔ معانی بالا را همزمان انتقال می‌دهد. به بیان دیگر، «الله»، یعنی بی‌نهایت زیبایی، شکوه، سازندهٔ همهٔ پدیده‌ها، کسی که بی‌نهایت به همهٔ پدیده‌هایش، به ویژه انسان‌ها مهر می‌ورزد؛ کسی که مردم بعد از شناخت زیبایی‌اش شیفته، شیدا و سرگشته‌اش می‌گردند، هنگام ترس به او پناه می‌برند، با یاد او، آرامش می‌یابند، به شدت به او عشق می‌ورزند و از روی عشق او را می‌پرستند.

محمد فؤاد عبد الباقی آورده است، واژهٔ «إله» دو هزار و نه صد و شصت و سه بار، در یک صد و چهارده سوره و یک هزار و نه صد و نود و یک آیهٔ قرآن کریم، تکرار شده است. از این بین، واژه «الله» و مشتقاتش دو هزار و هشت صد و شانزده بار در یکصد و چهارده سوره و در هزار و نه صد و سی و هفت آیه قرآن کریم تکرار شده است. طبق آیات قرآن کریم، واژهٔ «اله» که در بردارنده مفهوم مهرورزی است، یکی از پرتکرارترین واژه‌ها و مفاهیم قرآن کریم است (عبدالباقی، ۱۴۰۸ق، صص ۹۶-۴۹). با در نظر گرفتن معانی واژه الله و میزان تکرار آن در قرآن کریم، می‌توان فهمید که مفهوم مهرورزی توحیدی در اخلاق اسلامی، بسیار تأکید گردیده، از

جایگاه بسیار والایی برخوردار است. با ریشه‌یابی معنای واژه «الله» و نیز مفهوم توحید، روشن می‌گردد که در رویکرد توحیدی، خدا به انسان، بی‌نهایت محبت دارد. علاوه بر این، مهرورزی متقابل و بیکران خدا و انسان، در واژه «الله» دیده می‌شود. زیرا در رویکرد توحیدی، «إله» معنای محبوب و معشوق دارد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۵۲۵).

۶. مهرورزی خدا و مؤمنان واقعی

قرآن کریم آیاتی دارد که با رویکرد توحیدی، مهرورزی متقابل خدا و انسان را به روشنی بیان می‌کند. برای نمونه در قرآن آمده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند. با مؤمنان، فروتن و در مقابل کافران شکست ناپذیرند. آنها در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ سرزنش کننده‌ای نمی‌ترسند. این فضل خداست. آن را به هر که بخواهد می‌دهد، و خدا گشایشگر بسیار داناست ند». ^۱ این آیه نشان می‌دهد که بین خدا و مؤمنان واقعی، رابطه مهرورزی توحیدی برقرار است. در نتیجه مهرورزی توحیدی در سبک زندگی اسلامی جایگاه و کاربرد بسیار مهمی دارد.

۷. مفهوم مهرورزی خدا

زمانی که با رویکرد قرآنی، یعنی دیدگاه توحیدی به واژه الله می‌نگریم در می‌یابیم که چون ذات و صفات خدا، نقص و محدودیت ندارد و نامحدود است، مهرورزی خدا به آفریده‌هایش بی‌پایان است. به همین دلیل، به آنها بی‌نهایت لطف می‌کند. در تفسیر کاشف آمده است: «معنای محبت خدا به بنده‌اش آن است که به وی پاداش بزرگ عطا می‌کند» (مغیبه، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۴۵۸). آلوسی معتقد است محبت خدا به پدیده‌هایش، متناسب شأن او است و شأن او بی‌نهایت مهرورزی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ۳۲۹). قشیری با رویکرد عرفانی خود اعتقاد دارد، معنای عشق و محبت خدا به انسان آن است که خدا اراده می‌کند انسان را به خود نزدیک کرده و او را برای مهرورزی با خود اختصاص دهد (قشیری، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۱). دوست داشتن خدا بی‌پایان است و با معنای عشق به معنای محبت شدید، کاملاً منطبق است (ابن منظور، ج ۱۰، ص ۲۵۱).

بر اساس سوره توحید، مفهوم توحید ذاتی و صفاتی، بنیان همه اندیشه‌های قرآنی را تشکیل می‌دهد و نیز بر اساس آخرین آیه این سوره، خدا بی‌ظیر است. خدا در قرآن، خود را بی‌نهایت

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (مائدة، ۵۴).

زیبایی توصیف کرده، فرموده است: «خدا که هیچ خدای دیگری جز او نیست، همهٔ زیباترین نام‌ها، تنها برای اوست».^۱ در رویکرد توحیدی، خدا سازندهٔ همهٔ زیبایی‌ها است و همهٔ کارها و فرمان‌های خدا زیبا است. با توجه به معنای واژهٔ إله و آیات قرآن، با رویکرد توحیدی می‌توان گفت خدا بی‌نهایت زیبایی است. در نتیجه، مردم پس از اندیشه در آفریده‌هایش و شناخت صفات زیبایی‌اش، به طور فطری به او پناه می‌برند، از او آرامش می‌یابند، شیفته، واله، حیران و سرگشتهٔ او می‌گردند، او را به شدت دوست می‌دارند و به پرستش او می‌پردازند. نتیجهٔ این پرستش، شناخت و شیدایی بیشتر است. علاوه بر این، از آن رو که «الله»، بی‌نهایت زیبایی است، زیبایی را بی‌نهایت دوست دارد. جز زیبایی نمی‌آفریند و به آفریده‌هایش بی‌نهایت مهر می‌ورزد. به این دلیل، مهرورزی را در نهاد انسان‌ها قرار می‌دهد. از این رو، انسان‌ها با فطرت الهی که مبتنی بر مهرورزی توحیدی است، آفریده شده، به آن نیاز و گرایش دارند. از این رو، مهرورزی یکی از ارکان مهم اخلاق اسلامی است.

۸. علت مهرورزی خدا به موجودات

از دیدگاه اندیشمندان اسلامی که با رویکرد توحیدی به هستی می‌نگرند، علت مهرورزی خدا به موجودات جهان هستی، عشق خدا به ذات مقدس خویش است. از دیدگاه فارابی (فارابی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۵) و ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۹) در بین همهٔ موجودات، خدا بزرگ‌ترین کسی است که عاشق و معشوق ذات خویش است. سبزواری گفته است، بنابر قاعدهٔ «هرکسی چیزی را دوست دارد، آثار او را دوست دارد»،^۲ از آنجا که خداوند ارحم الراحمین، ذات خود را بی‌نهایت دوست دارد، همهٔ پدیده‌هایش را نیز بی‌نهایت دوست می‌دارد. به همین دلیل اراده می‌کند پدیده‌ها را بیافریند (سبزواری، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۶). طباطبایی معتقد است به دلیل آن که دوست داشتن یک رابطهٔ وجودی است، هر فردی ذات خود را دوست دارد و نیز آن چه به آن دوست داشتن تعلق دارد را نیز دوست می‌دارد. در نتیجه هر فردی آثار وجودش را دوست دارد. به همین دلیل، پدر و مادر، فرزندان خود را به شدت دوست دارند. همچنین خدا به دلیل آن که خود را دوست می‌دارد، پدیده‌هایش را دوست دارد. زیرا آنها دریافت کنندگان نعمت‌ها و لطف‌های خدا هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۱). عراقی از این فراتر رفته و در جهان هستی، جز عشق نمی‌بیند. وی در این مورد گفته است: «چگونه عشق را انکار می‌کنند در صورتی که در هستی جز عشق وجود ندارد و اگر عشق نبود آن چه پدیدار گشته، آشکار نمی‌شد. با محبت، محبت آشکار گشته و در هستی جریان یافته است، بلکه همهٔ وجود، عشق است»

۱. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (طه، ۸).

۲. مَنْ أَحَبَّ شَيْئاً أَحَبَّ آثَارَهُ.

عراقی، ۱۳۶۳ش، ص ۶۸). در نتیجه از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، در اخلاق اسلامی، عشق به هستی، نقش مهمی دارد.

۹. جایگاه مهرورزی توحیدی در احادیث

مهرورزی توحیدی و توحید مهرورزی در روایت‌های معتبر پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت (علیهم السلام) از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است. در بعضی از روایت‌ها، واژه عشق در مورد عشق انسان به خدا استفاده شده است. در بعضی دیگر از روایات واژه حبّ بکار رفته است. در رویکرد توحیدی، محبت نامحدود به خدا و آفریده‌هایش آموزش داده شده که با مفهوم عشق مطابقت داشته با آن رابطه جانشینی دارد. در منابع روایی معتبر، مهم‌ترین موضوع‌های مربوط به مهرورزی را می‌توان به بخش‌های زیر طبقه‌بندی کرد:

الف. عشق به خدا، برترین عبادت‌ها

ب. مهرورزی در واژه الله

ج. تساوی مفهوم ایمان و عشق

د. تساوی مفهوم دین و عشق

ه. مهرورزی، مهم‌ترین دستگیره ایمان

و. ضرورت عشق به انسان‌ها

۱۰. عشق به خدا، برترین عبادت‌ها

در بعضی از احادیث، واژه عشق در مورد پرستش خدا بکار رفته و عشق به عبادت خدا، مهم‌ترین عامل برتری انسان‌های بیان شده است. در الکافی و المستدرک از پیامبر رحمت (ص) روایت شده است: «برترین مردم کسی است که به عبادت، عشق می‌ورزد و عبادت را در آغوش می‌گیرد و از صمیم قلب آن را دوست می‌دارد و با تمام وجود آن را احساس می‌کند و خود را به عبادت اختصاص می‌دهد و توجه نمی‌کند که چگونه شب و روز را می‌گذرانند، به آسانی یا به سختی». ^۱ عشق به عبادت خدا نمایانگر عشق به خداوند ارحم الراحمین است، زیرا لازمه عشق به عبادت خدا، عشق به خود خدا است. از نظر عقلی، عشق به پرستش خدا بدون عشق به خدا امکان پذیر نبوده و منطقی نیست. در واقع، عشق به پرستش خدا، نتیجه عشق به خدا است. قشیری در این مورد گفته است که عشق و محبت به خدا بر هر مؤمنی واجب است، زیرا اگر عشق و محبت به خدا نباشد، خطر از بین رفتن سلامت ایمان، انسان را تهدید می‌کند (قشیری، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۱).

۱. «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ وَ عَانَقَهَا وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَ بَأْسَرَهَا بِجَسَدِهِ وَ تَفَرَّغَ لَهَا، لَا يُبَالِي عَلَيَّ مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا، عَلَيَّ يُسِرُّ أَوْ عَلَيَّ عُسِرٌ». (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۸۳؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۷).

۱۱. روایات و مفهوم عشق در واژه الله

در روایتی از حضرت علی (علیه السلام)، آمده است خدا کسی است که به او عشق می‌ورزند. از ایشان روایت شده است: «اللّه، معبودی است که مردم در باره‌ی او حیرانند و به او عشق می‌ورزند. اللّه همان کسی است که از درک چشم‌ها، پنهان و فراتر از افکار و عقل مردم است»^۱.

۱۲. تساوی مفهوم ایمان و عشق

در بعضی روایات، مهرورزی و دشمنی برای خشنودی خدا، معادل ایمان شمرده شده است. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است در پاسخ فردی که پرسید آیا مهرورزی و دشمنی از ایمان است، فرمود: «آیا ایمان غیر از عشق و نفرت است؟»^۲. سپس این آیه را خواند: «ولی خدا ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده، و کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است؛ کسانی که دارای این صفاتند هدایت یافتگانند»^۳. این آیه بیان می‌کند که ایمان و مهرورزی، ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با هم دارند. در این روایت ایمان، مساوی با مهرورزی به خدا و آفریده‌هایش و نیز دشمنی با دشمنان خدا و آفریده‌هایش، بیان گردیده است. به طور طبیعی، انسان دشمن کسی است که دشمن محبوب و معشوق او است. هر چه ایمان و مهرورزی انسان بیش‌تر باشد، در نزد خدا محبوب‌تر و محبتش به خدا و همه هستی، بیشتر خواهد بود و بالعکس هر چه محبت انسان به خدا و آفریده‌هایش بیشتر باشد، ایمانش بیشتر خواهد بود. ایمان، مساوی با مهرورزی است. افزایش هر چه بیشتر ایمان و مهرورزی، یک فضیلت بزرگ در اخلاق اسلامی است و با عشق انطباق دارد.

۱۳. تساوی مفهوم دین و عشق

اوج همه سخنان پیامبران الهی و نیز روح همه آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی دین، مهرورزی بی‌پایان به خدا برای خشنودی او است. زیرا در بعضی از روایات، دین مساوی با محبت شمرده شده است. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: «آیا دین جز عشق و محبت است». بدون شک خدا فرمود: «بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا شما

۱. «اللّه معنای المعبود الذی یأله فی الخلق، و یؤله إلیه، و اللّه هو المسثور عن درک الأبصار، المحجوب عن الأوهام و الخطرات» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۲۲؛ صدوق، ۱۳۵۷ش، ص ۸۹).

۲. و هل الإيمان إلا الحب و البغض؟ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲؛ ص ۱۲۵).

۳. «و لیکن الله حبب إلیکم الإیمان و زینته فی قلوبکم و کزه إلیکم الکفر و الفسوق و العیسان أولئک هم الراشدون» (حجرات، ۷).

را دوست بدارد»^۱ و فرمود: کسانی را که به سوی آنها مهاجرت می کنند، دوست دارند»^۲ سپس باری دیگر تأکید کردند: «آیا دین غیر از عشق و محبت است؟»^۳

۱۴. عشق، مهمترین دستگیره ایمان

در بعضی از روایات از مهرورزی به عنوان محکم‌ترین دست‌آویز ایمان نام برده شده است. از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که از اصحاب خود پرسید: «کدامیک از دستگیره‌های ایمان، استوارتر است؟ گفتند: خدا و پیامبرش، دانانترند. بعضی گفتند: نماز. بعضی گفتند: زکات. بعضی گفتند: روزه. بعضی گفتند: حج و عمره و بعضی گفتند: جهاد. پیامبر خدا (ص) فرمود: «همه آن چه گفتید امتیازی دارند، اما هیچ کدام، پاسخ نیست. استوارترین دستگیره ایمان، مهرورزی برای خشنودی خدا، دشمنی برای خشنودی خدا، عشق به اولیاء الله و بیزارى از دشمنان خدا است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۵). از دیدگاه اخلاق اسلامی، هر چه مهرورزی برای خشنودی خدا بیش‌تر باشد، ایمان انسان، استوارتر است و شدت مهرورزی، همان عشق است.

۱۵. ضرورت عشق به انسان‌ها

در رویکرد توحیدی، مؤمنان واقعی به همه مردم دنیا، چه مؤمن و چه کافر، جز دشمنان خدا و بشریت از صمیم قلب به شدت عشق می‌ورزند. در نهج البلاغه به نقل از امیرمؤمنان، علی (علیه السلام)، آمده است: «قلبت را لبریز از عشق، محبت و لطف به مردم کن».^۴ در این روایت، مهرورزی با همه وجود به همه‌ی انسان‌ها، سفارش شده و تفاوت‌های قومی، نژادی، جغرافیایی، زبانی، سیاسی، اقتصادی، دینی، مذهبی، اجتماعی و رنگ بی‌اهمیت شمرده شده است. در رویکرد اخلاق توحیدی، انسان باید به پیروی از خدا به او و آفریده‌هایش به شدت مهرورزی کند

۱۶. جایگاه عشق از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

بعضی از اندیشمندان مسلمان، در مورد تعریف عشق آن را استعداد مهرورزی کامل به محبوب بیان کرده و معتقدند محبت شدید، همان عشق است (الهی قمشاهی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۲). اولین مرحله مهرورزی، دوست داشتن و دومین مرحله آن شدت و به اوج رسیدن آن است که با

۱. قل إن كنتم تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» و يقول: «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ» و هل الدين الا الحب؟ (ال عمران، ۳۱).

۲. يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ (حشر، ۹).

۳. هل الدين الا الحب؟ (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۲۱۹).

۴. أَشْعِرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ (نهج البلاغه، نامه پنجاه و سوم).

مفهوم عشق مطابقت دارد. محقق طوسی در شرح اشارات ابن سینا گفته است: «آنگاه که محبت از حد معمول در گذرد، آن را عشق نامند» (طوسی، ۱۳۷۵ش، ج ۳؛ ص ۳۶۰). آلوسی در این باره گفته است: «آنگاه که محبت تاکید گردد، عشق نامیده می‌شود. عشق محبت فراوان و تاکید شده است» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳؛ ص ۳۳۰). گروهی از عارفان و فیلسوفان اسلامی، دو واژه عشق و محبت را مترادف هم می‌دانند. ملا صدرا و پیروانش، عشق را محبت شدید می‌دانند. آنها حب و عشق را به یک معنا دانسته، در بیشتر موارد مترادف هم به کار برده‌اند (شجاری، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۷). سبزواری نیز در *اسرار الحکم*، واژه‌های عشق و حب را مترادف هم دانسته است (سبزواری، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۶).

از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، در اخلاق اسلامی، مهرورزی به همه‌ی هستی از جایگاه بی-بدیلی برخوردار است. در رویکرد عرفانی تفسیر قرآن، همه‌ی هستی، سرشار از عشق بوده، خدا بی-نهایت عشق و وجود، مساوی با عشق می‌باشد. در *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ضمن بیان این مطلب آمده، وجه تمایز انسان و حیوان، عشق و حقیقت انسان، عشق است. وجود خدا عشق است و جز عشق، هیچ چیزی در جهان هستی نیست. عشق از برترین صفات خدا است. با عشق آسمان‌ها و کهکشان‌ها استوار گردیده‌اند. اگر عشق نبود، نه زمین بود و نه آسمان، نه مُلک بود و نه ملکوت. عشق از برترین ویژگی‌های انسان و عامل شکوفایی انسانیت است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۵۳).

نتیجه گیری

یافته‌های این پژوهش نمایانگر آن است که توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی، مبتنی بر عقلانیت بوده، از مهم‌ترین ارکان سبک زندگی اسلامی است، زیرا از بامسامدترین مفاهیم قرآن کریم‌اند. با توجه به این که توحید، مهم‌ترین اصل اعتقادی اسلام و مبتنی بر عقلانیت است، توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی، عقلانی بوده، در سبک زندگی اسلامی از والاترین جایگاه برخوردار است. طبق قرآن کریم، انسان‌ها باید همانند خدا به همه‌ی آفریده‌های خدا جز دشمنانش عشق بورزند. خدا به دلیل آن که خود را بی‌نهایت دوست می‌دارد، پدیده‌هایش را نیز بی‌نهایت دوست دارد. روایات معتبر نیز مفهوم دین و ایمان را مساوی مهرورزی به خدا و آفریده‌هایش برای خشنودی خدا ارائه می‌کنند. بر اساس آموزه‌های قرآن کریم در رویکرد توحیدی، یکی از مهم‌ترین نشانه‌های مؤمنان واقعی، مهرورزی شدید به خدا و آفریده‌های او است که از آن به عشق تعبیر می‌کنند. نتیجه کاربردی این پژوهش آن است که تنها با اصلاح سبک زندگی، مبتنی بر توحید مهرورزی و مهرورزی توحیدی که ریشه در عقلانیت دارد و فرهنگ‌سازی برای جهان‌سازی آن می‌توان فضایی سرشار از صلح پایدار و زیباترین جای ممکن برای زندگی، فراهم کرده، تمدن نوین اسلامی را بر اساس سبک زندگی اسلامی، برپا کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، لبنان، دار الفكر للطباعة.
۵. ابو هلال حسن بن عبد الله (۱۴۰۰ق)، *عسکری، الفروع فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجديدة.
۶. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تذهیب اللغة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی،
۷. الهی قمشه ای، مهدی (۱۳۸۰ش)، *ترجمه قرآن*، قم، فاطمة الزهراء.
۸. الهی قمشه ای، مهدی (۱۳۶۳ش)، *حکمت الهی، عام و خاص*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ ۶.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، *صاح اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش)، *لغتنامه دهخدا*؛ تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲ش)، *الموجز فی اصول الفقه*، ایران، قم، مؤسسه الإمام الصادق.
۱۲. سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۳ش)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۱۳. سید رضی، ابوالحسن، (۱۳۸۰)، *نهج البلاغه*، مترجم سید جعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ بیستم.
۱۴. شجاری، مرتضی (بهار و تابستان ۱۳۹۳ش)، *نجف زاده، شهین، محبت میان خدا و انسان از دیدگاه ملا صدرا*، مجله انسان پژوهشی دینی، دوره ۱۱، شماره ۳۱.
۱۵. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *القرآن فی التفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۵۷ش)، *توحید*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، قم، چاپ پنجم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۱۹. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵ش)، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
۲۰. عبد الباقي، محمد فؤاد (۱۴۰۸ق)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قاهره، دارالحدیث.
۲۱. عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳ش)، *لمعات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مولی.

۲۲. فارابی، ابونصر (۱۳۸۱ ش)، *فصوص الحکمه و شرحه*، به تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر ایران
۲۳. فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *مفاتیح اللغه*، قم، مکتب الإعلام الإسلامی
۲۴. فراهیدی، خلیل (۱۴۱۴ق)، *العین*، قم، اسوه.
۲۵. قشیری، عبد الکریم بن هوازن (بی تا)، *لطایف الاشارات*، مصر، الهیئة المصریة العامة للكتاب، چاپ سوم.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۲۷. گنابادی، محمد (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعاده فی بیان مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۹. مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۸ش)، *موسی دانش، تفسیر کاشف*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۳۰. مکارم، ناصر (۱۴۲۱ق)، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۳۱. نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه اهل البيت.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۳۱-۳۰۹

دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در سبک زندگی اسلامی

نرگس میرزاده^۱

نادر میرزاده کوهشاهی^۲

چکیده

هدف از پژوهش حاضر شناسایی دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در سبک زندگی اسلامی است. این پژوهش به روش کیفی از نوع تحلیلی-تفسیری و به شیوه‌ی اسنادی انجام شده است. جامعه پژوهشی نهج البلاغه و روایات و نمونه پژوهش آن دسته از خطبه‌ها، نامه‌ها، حکمت‌ها و روایاتی است که مستقیم یا غیرمستقیم به آن‌ها اشاره شده است. از جمله شاخصه‌های کار و فعالیت مؤثر می‌توان به الگوی رفتاری؛ تخصص و آگاهی لازم برای کار؛ قدرت و توانایی انتقال مهارت‌های حرفه‌ای به دیگران؛ نیت خالص؛ تفکر و اندیشه قبل از انجام کار؛ لزوم آخرت‌گرایی؛ بسترسازی برای کار مؤثر، غنیمت شمردن فرصت‌ها، نظم و انسجام در مراحل انجام کار، توجه به عنصر زمان در انجام کار، مدارای با مردم، تناسب کار با روحیات افراد، تلاش و کوشش، لزوم رعایت نظم و ترتیب در کارها اشاره کرد. یافته‌ها نشان می‌دهد، گفتار و عملکرد آن حضرت بیانگر الگوی عملی و رفتاری و در بردارنده یک نظام آموزشی عملی می‌باشد و توانایی سنجش کمی و کیفی نظام کار و فعالیت مؤثر را دارد. که منتج به طراحی الگوی مستنبط از نهج البلاغه در حوزه کار و فعالیت مؤثر می‌شود.

واژگان کلیدی

نهج البلاغه، کار و فعالیت مؤثر، دلالت‌های کیفی کار، دلالت‌های تربیتی کار، کار در سبک زندگی اسلامی.

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، مدرس دانشگاه فرهنگیان هرمزگان، بندرعباس، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: nargesmirzadeh93@gmail.com

۲. دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: mirzadeh@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۳

طرح مسأله

پژوهش حاضر با هدف شناسایی دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در جامعه انجام شده است.

کار به معنای مجموعه‌ی عملکردها، کارکردها و مشاغل انسان در شکل‌دادن شخصیت آدمی بسیار مؤثر است و از جنبه‌های مختلف تربیتی به صورت مستقیم و غیر مستقیم در ساختار تربیتی انسان نقش دارد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۲۹۱-۲۹۲)، (ماه‌پرور: تربیت در نهج البلاغه، ص ۲۱۹) در واقع روش زندگی هر شخص، در اندیشه، گفتار و کردار او تأثیر مستقیم می‌گذارد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۲۹۱-۲۹۲). عظمت انسان در این است که جز با کار و تلاش به کمال نمی‌رسد، به عبارت دیگر محال است که آدمی به کمالی جز در پرتو کار و تلاش دست یابد. اگر بخواهیم اسلام را در یک کلمه خلاصه کنیم، هیچ تعبیری جامع‌تر و کامل‌تر از عمل صالح برای آن نیست.

۱. پیشینه تحقیق

در خصوص موضوع کار و تربیت به صورت مستقل مطالعات و تحقیقات زیادی صورت گرفته است، در ارتباط کار و ضرورت آن، اهمیت تربیت آثاری وجود دارد، اما با موضوع دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر با وجود اهمیت موضوع، اثری وجود ندارد و این موضوع جدید است.

ضرورت پرداختن به این مسأله برمی‌گردد به اهمیت شناسایی دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در جامعه و در سبک زندگی اسلامی، برای تبیین این موضوع، می‌توان این پرسش اساسی را به میان نهاد که آیا دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در جامعه و در سبک زندگی اسلامی از منظر نهج البلاغه و روایات از انسجام معنا دار و منطقی برخوردار است تا بتواند الگوی عملی مناسبی برای کارگزاران، دولتمردان و دست‌اندرکاران امور سیاسی و حکومتی کشورهای اسلامی و ملت‌های مسلمان واقع گردد؟ در پاسخ به این پرسش این مقاله می‌کوشد دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در جامعه و در سبک زندگی اسلامی را از منظر نهج البلاغه و روایات استخراج نموده، و مورد مطالعه و بررسی قرار دهد.

هدف اصلی پژوهش پیش رو عبارت است از: شناسایی دلالت‌های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در جامعه و در سبک زندگی اسلامی از منظر نهج البلاغه و روایات.

بر این اساس سوال اصلی پژوهش عبارت است از: دلالت های کیفی تربیتی نهج البلاغه بر شاخص های کار و فعالیت مؤثر در سبک زندگی اسلامی از منظر نهج البلاغه و روایات کدامند؟
روش پژوهش

این پژوهش در قالب پارادایم کیفی انجام شده است. جامعه مورد مطالعه شامل نهج البلاغه و روایات اسلامی بوده است. نمونه ی پژوهش شامل کلیه خطبه ها، نامه ها، حکمت ها و روایاتی است که مستقیم یا غیرمستقیم مقوله کار مؤثر و مطلوب را مورد توجه قرار داده اند که از طریق نمونه گیری هدفمند با رعایت اصل اشباع شدگی و حداکثر تنوع انتخاب شده اند. رویکرد تجزیه و تحلیل داده ها رویکرد توصیفی، تحلیلی - تفسیری است. روش جمع آوری داده ها در این پژوهش اسنادی و کتابخانه ای است. روش تجزیه و تحلیل داده ها در این پژوهش روش تحلیل محتوای مفهومی است.

این پژوهش شامل مقدمه و در دو مبحث می باشد.

۲. شاخصه های کار و فعالیت مؤثر و مطلوب در کلام حضرت امیرالمؤمنین علی (ع)

شناخت شاخصه های کار و فعالیت مؤثر و مطلوب در کلام امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام بسیار مهم می باشد و عبارتند از:

۲-۱. الگوی رفتاری

کار در آیین مقدس اسلام جایگاه والایی دارد. تمامی پیشوایان دینی کار می کردند و با دسترنجشان از نعمات الهی بهره مند می شدند. آنان پیروانشان را نیز به کار و تلاش ترغیب و تشویق می کردند و از بیکاری و تنبلی برحذر می داشتند (مجیدی و مقری، ۱۳۹۳، صفحات ۱۰۰ تا ۱۲۱)

حضرت علی علیه السلام در خطبه ۲۲۳ کتاب شریف نهج البلاغه می فرماید: «علیکم بالجد والإجتهد»؛ بر شما باد به تلاش و کوشش. همچنین می فرماید: لا ثواب لمن لا عمل له؛ کسی که کاری انجام ندهد برای او پاداشی نیست (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۷۸۳). یکی از مشاغل حضرت علی علیه السلام کشاورزی و درختکاری بود. ایشان می فرمایند: کسی که آب و خاکی در اختیار داشته باشد و تنگدست شود، خداوند او را از رحمت خود دور کند (مجیدی و مقری، ۱۳۹۳، صفحات ۱۰۰ تا ۱۲۱). آباد کردن نخلستانها و وقف آنها بستری است برای ایجاد اشتغال برای دیگران. و در این راستا آن حضرت الگوی عملی و رفتاری برای تمامی مسلمانان می باشند.

علی بن ابی حمزه بطائنی گوید: موسی بن جعفر علیهما السلام را دیدم در مزرعه کار می کرد و از پاهایش عرق می ریخت، عرض کردم: فدایت شوم پس کارکنان کجایند که شما این چنین زحمت می کشید؟ فرمود: ای علی کسی که از من و پدرم بالاتر بود در زمینش با دست خود کار

می‌کرد، پرسیدم او کیست؟ فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام و پدرانم علیهم السلام همگی با دست خویش کار می‌کردند و این کار همه انبیاء و فرستادگان و بندگان صالح خداوند است فضل بن ابی قره سمندی از امام صادق علیه السلام سؤال کرده که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: خداوند به داود پیغمبر علیه السلام وحی کرد که تو بنده خوبی هستی اگر از بیت المال مصرف خودت نکنی و کاری با دست خود انجام دهی، گوید: داود گریست، پس خداوند عزیز به آهن وحی کرد که برای وی نرم گردد و آهن نرم گشت، پس خداوند تعالی بود که آهن را برای او نرم ساخت و داود علیه السلام با دست خویش هر روز زرهی می‌ساخت و به هزار درهم می‌فروخت پس سیصد و شصت زره ساخت و آن را به سیصد و شصت هزار درهم فروخت و از مصرف کردن بیت المال بی‌نیاز گشت. (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۴، ۲۱۴-۲۱۵). امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: خداوند متعال هر صاحب حرفه دارای امانت را دوست می‌دارد (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۴، ۲۰۸).

۲-۲. تخصص و آگاهی لازم برای کار و فعالیت مؤثر

یکی از ملاک‌ها و معیارهای مهم حضرت علی علیه السلام پیرامون کار و انتخاب شغل آگاهی داشتن و شناخت لازم به کار است؛ زیرا کار توأم با آگاهی در مسیر زندگی و ترقی افراد نقش مؤثر دارد؛ ایشان در خطبه ۱۵۴ می‌فرماید: «فإن العامل بغیر علم کالسائر علی غیر طریق فلا یزیده بعده عن طریق الواضح إلّا بعدا من حاجته و العامل بالعلم کالسائر علی طریق الواضح» (دشتی، ۱۳۷۹، ۲۸۵-۲۸۴)؛ عمل کننده بدون آگاهی چون رونده‌ای است که بیراهه می‌رود پس هرچه شتاب کند، از هدفش دورتر می‌شود و عمل کننده از روی آگاهی، چون رونده‌ای بر راه راست است. حضرت علی علیه السلام در حکمت ۳۶۶ در خصوص هماهنگی علم و عمل فرمود: علم و عمل پیوندی نزدیک دارند. و کسی که دانست باید به آن عمل کند، چرا که علم، عمل را فراخواند، اگر پاسخش داد می‌ماند و گر نه کوچ می‌کند (دشتی، ۱۳۷۹، ۷۱۷).

همچنین حضرت علی علیه السلام بر این عقیده است که کارها در سطح فردی و اجتماعی باید مبانی عملی داشته باشد و از یک شناخت و بینش عمیق و علمی نشأت گرفته باشد، در غیر اینصورت آن کار قرین موفقیت نیست و چه بسا موجب ضلالت و گمراهی شود (مجیدی و مقرئ، ۱۳۹۳، صفحات ۱۰۰ تا ۱۲۱). پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: هر کس کاری را بدون علم و آگاهی انجام دهد خرابکاری او بیش از اصلاحاتش خواهد بود.

حضرت علی علیه السلام در حکمت ۲۷۴ می‌فرمایند: علم خود را نادانی، و یقین خود را شک و تردید مپندارید، پس هر گاه دانستید عمل کنید، و چون به یقین رسیدید اقدام کنید (دشتی، ۱۳۷۹، ۶۹۷) در حقیقت آن حضرت علیه السلام ضرورت توجه به عمل را یک امر

اخلاقی و تربیتی به شمار می آورند حضرت علی علیه السلام در جای دیگر می فرماید: أَلْعَمَلُ بَغِيرِ عِلْمٍ ضَلَالٌ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۸۵)؛ انجام عمل بدون علم و آگاهی ضلالت و گمراهی است. نیز می فرماید: أَلْعَمَلُ يَرْشِدُكَ وَالْعَمَلُ يَبْلُغُ بِكَ الْغَايَةَ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۱۵)؛ علم تو را راهنمایی می کند و عمل تو را به هدف نائل می گرداند. آن حضرت علیه السلام در جای دیگر تأکید بر انجام کار با علم و دانش دارد و می فرماید: أَلْعَمَلُ بِالْعِلْمِ مِنْ تَمَامِ النِّعْمَةِ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۱۵). نیز می فرماید: از روی علم کار را ترک نکن مگر آنکه در پاداش آن تردید داشته باشی « لا يترك العمل بالعلم إلا من شك في الثواب عليه » (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۰). همچنین می فرماید: لا يعمل بالعلم إلا من أيقن بفضل الأجر فيه؛ هر کس کاری را از روی علم انجام دهد به کسب اجر و پاداش آن یقین دارد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۰). لا خیر فی عمل إلا مع اليقين و الورع؛ هیچ خیری در کاری نیست مگر اینکه انجام آن کار از روی علم و یقین و پرهیزکاری باشد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۳). لا يترك العمل بالعلم إلا من شك في الثواب عليه؛ کسی از روی علم کاری را ترک نمی کند، الا اینکه کسی در پاداش بر آن تردید داشته باشد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۰). همچنین می فرماید: كَيْفِيَّةُ الْفِعْلِ يَدُلُّ عَلَى حَسَنِ الْعَقْلِ فَأَحْسَنُ لَهُ الْإِخْتِبَارُ وَأَكْثَرُ عَلَيْهِ الْإِسْتِظْهَارُ؛ کیفیت و چگونگی عمل دلالت دارد بر حسن عقل پس برای او بهتر آزمایش کن و بر اطلاعات او بیفزای (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۳۷). من عمل بالعلم بلغ بغيته من العلم و مراده. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۰۵) حضرت علی علیه السلام می فرماید: «علی العالم أن يعمل بما علم ثم يطلب تعلم ما لم يعلم»؛ بر شخص دانا است که عمل کند به آنچه می داند، و سپس بیاموزد آنچه را که نمی داند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۵۲). نیز آن حضرت علیه السلام در حکمت ۴۰۳ می فرماید: برای انجام دقیق کارها از انجام کارهای گوناگون خودداری گردد. ایشان فرمود: کسی که به کارهای گوناگون پردازد، خوار شده، پیروز نمی گردد (دستی، ۱۳۷۹، ص ۷۲۷).

در قرآن می خوانیم که یوسف به حاکم مصر گفت: « مرا سرپرست خزائن سرزمین [مصر] قرار ده، که نگهدارنده و آگاهم » (یوسف، ۵۵). ایشان می دانست یکی از ریشه های مهم نابسامانی در آن جامعه مملو از ظلم و ستم در مسائل اقتصادی کشور مصر را در دست گیرد و به یاری مستضعفان به سراغ او آمده اند، چه بهتر که نبض اقتصاد کشور مصر را در دست گیرد و به یاری مستضعفان بشتابد، از تبعیض ها تا آن جا که قدرت دارد بکاهد، حق مظلومان را از ظالمان بگیرد، و به وضع بی سر و سامان آن کشور پهناور سامان بخشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۵).

« ابن مسعود! هر گاه کاری را انجام می دهی با علم و اندیشه انجام ده، مبدا عملی را بدون تدبیر و آگاهی انجام دهی. زیرا خداوند فرموده است: اگر کسی مسئولیتی را بپذیرد که شایستگی و قدرت لازم را ندارد، تیر به تاریکی انداخته و دست به خیانت زده است، مانند کسی که از پشت

بام به خانه‌ای وارد شده باشد که ورودش مشکل و بیرون رفتنش مشکل‌تر خواهد بود (طبرسی، ۱۴۱۲، ۴۵۸). خداوند در آیه ۱۸۹ سوره بقره می‌فرماید: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا؛ منظور این است که کارها را از راه درست و مجرای صحیح خود انجام دهید (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۸۶). یکی از معیارها و ملاک‌های اسلامی پیرامون کار و شغل، داشتن آگاهی و شناخت لازم از کار است.

۲-۳. قدرت و توانایی انتقال مهارت و تجربه عملی و فنون کار به دیگران

حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: آفة الأعمال عجزُ العَمَّالِ؛ آفت و بلای اعمال ناتوانی کارگزاران و کارکنان است: (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۸۰). در حالی که مطابق دیدگاه حضرت علی علیه السلام که همان نظر و دیدگاه اسلام است باید افرادی کارهای خاص را بدست بگیرند که بتوانند تجربیات عملی خود را به نسل‌های بعد منتقل نمایند. آفة الأعمال عجز العَمَّالِ.

۲-۴. نیت خیر و خالص در انجام کار

مطابق دیدگاه حضرت علی علیه السلام از ملاک‌ها و معیارهای مهم در انجام کار و فعالیت نیت افراد و اخلاص در عمل می‌باشد. آن حضرت می‌فرماید: خَيْرُ الْعَمَلِ مَا صَجِبَهُ الْإِخْلَاصُ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵). بهترین عمل آن است که با اخلاص همراه باشد. همچنین آن حضرت می‌فرماید: «صَلاَحُ الْعَمَلِ بِصَلاَحِ النِّيَّةِ»؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۱۶)؛ صلاح و درستی عمل و رفتار به شایستگی نیت و انگیزه است. عليك بالإخلاق فإنه سبب قبول الأعمال و شرف الطاعة. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۴۴)؛ بر تو باد به اخلاص در عمل پس همانا سبب پذیرش اعمال و بزرگی طاعت است اگر شخصی انگیزه و نیت خیر و صحیحی برای کار و فعالیت خود نداشته باشد، در وادی فریب دیگران قرار می‌گیرد تا بتواند سود بیشتری را کسب کند و به فکر خدمت‌رسانی نخواهد بود. (طریقه‌دار، ۱۳۹۶، ۶۵-۶۷) کسی که با انگیزه و نیت خیررسانی به دیگران وارد حوزه کسب و کار و فعالیت می‌شود، به دنبال گشودن گره از مشکلات کار افراد است. برترین عمل آن است که به قصد نزدیکی به خدا انجام شود أَفْضَلُ الْعَمَلِ مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵) و نیز می‌فرمایند: نیکوترین عمل آن است که موافق با حق باشد: أَحْسَنُ الْأَفْعَالِ مَا وَافَقَ الْحَقَّ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۶). همچنین در خصوص اخلاص در عمل می‌فرمایند: مِنْ كَمَالِ الْعَمَلِ الْإِخْلَاصُ فِيهِ؛ مِلَاكُ الْعَمَلِ الْإِخْلَاصُ فِيهِ؛ بِالْإِخْلَاصِ تُرْفَعُ الْأَعْمَالُ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵).

آن حضرت در نامه ۵۳ می‌فرماید از کارهایی که به خدا اختصاص دارد و باید با اخلاص انجام دهی، انجام واجباتی است که ویژه پروردگار است، پس در بخشی از شب و روز، وجود خود

را به پرستش خدا اختصاص ده، و آنچه تو را به خدا نزدیک می کند بی عیب و نقصانی انجام ده، اگر چه دچار خستگی جسم شوی (دشتی، ۱۳۷۹، ۵۸۵). همچنین آن حضرت می فرماید: الأعمال ثمار النیّات، (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۸) نیز می فرماید: إفعال الخیر و لا تحقر منه شیئا فإنّ قلیله کثیر و فاعله محبور (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۵). نیز می فرماید: ملاک العمل الإخلاص و فیه؛ ملاک و معیار عمل، اخلاص و نیت خالص در آن است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۰۲). در جای دیگر می فرماید: «مَعَ الْإِخْلَاصِ تُرْفَعُ الْأَعْمَالُ»؛ اخلاص در عمل رتبه و درجه کار را بالا می برد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۰۳؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵) همچنین «من کمال العمل حسن الإخلاص فیه»؛ از نشانه های کمال یک عمل نیکی اخلاص در آن است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۷۱ و ۶۷۲). آن حضرت علیه السلام به راستگویی در گفتار و اخلاص در عمل فرا می خواند و می فرماید: أصدقوا فی أقوالکم و أخلصوا فی أعمالکم... (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۵). ایشان آفت و بلای عمل را ترک اخلاص در آن می دانند و می فرماید: آفَةُ الْعَمَلِ تَرْكُ الْإِخْلَاصِ فِیهِ؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۸۰) و نیز می فرماید خالص کردن عمل از انجام عمل سخت تر است. تصفیة العمل أشد من العمل؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۶). همچنین بهترین کار را کاری می دانند که قرین اخلاص است: خیر العمل ما صحبه الأخلاص؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۵). برترین عبادت را اخلاص عمل می دانند: أعلى العبادة إخلاص العمل؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۱۳). کسی که نیت خالص ندارد برای او عملی نیست: لا عمل لمن لا نیة له؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۸۳). چیزی برتر از اخلاص عمل در درستی نیت نیست: لا شیء أفضل من إخلاص عمل فی صدق نیة؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۳). من أخلص العمل لم یعدم المأمول (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۹۹). لا تعمل شیئا من الخیر رباء و لا تترکه حیاء؛ از روی ریا کار خیر و خوب نکنید و از روی حیا آن را ترک نکنید (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۴۷).

از این سخنان چنین استنباط می شود که اخلاص در عمل یکی از شرایط مهم در زندگی انسان ها به ویژه در زمینه ی کار و فعالیت است؛ زیرا عمل خالص علاوه بر نفع شخصی و مادی برای افراد، دارای منافع اخروی است، همچنین در اصلاح و گرایش مردم و جامعه به سوی کمال و سعادت دنیوی و اخروی نقش ارزنده ای دارد. یکی از شرایط اساسی برای نیل به رستگاری عمل صالح است یعنی کاری که سودش به بندگان خدا برسد. حضرت علی علیه السلام در خصوص اخلاص در عمل و پرهیز از دورویی ها در کارها که یک دیدگاه اخلاقی است، در حکمت ۲۷۶ می فرماید: خدایا به تو پناه می برم که ظاهر من در برابر دیده ها نیکو، و درونم در آنچه که از تو پنهان می دارم، زشت باشد، و بخواهم با اعمال و رفتاری که تو از آن آگاهی، توجّه مردم را به خود جلب نمایم، و چهره ظاهر من را زیبا نشان داده با اعمال نادرستی که درونم را زشت

کرده به سوی تو آییم، تا به بندگان نزدیک، و از خشنودی تو دور گردم (دشتی، ۱۳۷۹، ۶۹۷). همچنین آن حضرت در حکمت ۴۲۳ در خصوص خودسازی و خالص کردن نیت فرمود: کسی که نهان خود را اصلاح کند، خدا آشکار او را نیکو گرداند، و کسی که برای دین خود کار کند، خدا دنیای او را کفایت فرماید، و کسی که میان خود و خدا را نیکو گرداند، خدا میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد (دشتی، ۱۳۷۹، ۷۳۱). هر عمل و عبادتی اگر چه روی صدق و درستی انجام بگیرد، نتیجه بخش و سود آور نیست، مگر آنکه به نیت اخلاص صورت پیدا کند. و معلوم شد که کمترین حد اخلاص اینست که منظوری از عمل و عبادت خود نداشته، و به جز توجه به پروردگار متعال و انجام وظائف بندگی او هیچ گونه انتظار اجر و ثوابی در باطن او نباشد.

یدرک أحد رفعة الآخرة إلا بإخلاص العمل و تقصير الأمل و لزوم التَّقوى. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۰).

حضرت علی (ع) می‌فرماید: هلك العاملون الا العابدون، و هلك العابدون الا العاملون، و هلك العاملون الا الصادقون، و هلك الصادقون الا المخلصون؛ زیانکار و نابود می‌شوند عمل‌کنندگان مگر آنان که اشتغال به بندگی و عبادت پیدا می‌کنند، و زیانکار می‌شوند عبادت‌کنندگان مگر آنان که دانا و آگاه هستند، و هلاک و زیانکار شدند دانایان مگر آنان که روی صدق و حقیقت باشند، و زیانکار شدند صادقین و درستکاران مگر آنان که روی نیت خالص عمل کنند (منسوب به جعفر بن محمد، ۱۳۶۰، ۳۳۷ - ۳۳۸).

۲-۵. تفکر و اندیشه و مشورت قبل از انجام کار و پرهیز از عجله و شتاب

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید إذا ارتأيت فافعل. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۸۲) هر گاه نظر و تامل کردی، عمل کن یعنی در هر کاری نخست باید فکر کرد؛ آنگاه انجام داد. همچنین می‌فرمایند: شاور قبل أن تعزم و فكر قبل أن تقدم؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۱۳)؛ به مشورت و تفکر قبل از عزم و تصمیم جدی و اقدام اشاره دارد. من أعمل فکرة أصاب جوابه (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۱۰).

۲-۶. لزوم آخرت‌گرایی در کار

حضرت علی علیه السلام در حکمت ۲۶۹ می‌فرماید: مردم در دنیا دو دسته‌اند، یکی آن کس که در دنیا برای دنیا کار کرد، و دنیا او را از آخرتش بازداشت، بر بازماندگان خویش از تهیدستی هراسان، و از تهیدستی خویش در امان است، پس زندگانی خود را در راه سود دیگران از دست می‌دهد. و دیگری آن که در دنیا برای آخرت کار می‌کند، و نعمت‌های دنیا نیز بدون تلاش به او روی می‌آورد، پس بهره هر دو جهان را چشیده، و مالک هر دو جهان می‌گردد، و با آبرومندی در پیشگاه خدا صبح می‌کند، و حاجتی را از خدا درخواست نمی‌کند جز آن که روا می‌گردد

(دشتی، ۱۳۷۹، ۶۹۵).

همچنین آن حضرت علیه السلام در خصوص نتیجه و عاقبت کار در حکمت ۱۲۱ می‌فرماید: عملی که لذت‌ش می‌رود و کیفر آن می‌ماند، و عملی که رنج آن می‌گذرد و پاداش آن ماندگار است. (دشتی، ۱۳۷۹، ۶۵۳). آن حضرت در نامه ۳۱ نهج البلاغہ خطاب به فرزند بزرگوارش می‌فرماید: راهی پر مشقت و بس طولانی در پیش روی داری، و در این راه بدون کوشش بایسته، و تلاش فراوان، و اندازہ گیری زاد و توشه، و سبک کردن بار گناه، موفق نخواهی بود، بیش از تحمل خود بار مسئولیت‌ها بر دوش منہ، که سنگینی آن برای تو عذاب آور است (دشتی، ۱۳۷۹، ۵۲۹). ینبغی للعاقل أن یعمل للمعاد و یستکثر من الزاد قبل زهوق نفسه و حلول رمسه (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۵) همچنین آن حضرت علیه السلام می‌فرماید: لا تکن ممن یرجو الآخرة بغير عمل و یسوف التوبة بطول الأمل یقول فی الدنیا بقول الزاهدین و یعمل فیها بعمل الرأغبین (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۶۳) لا تلتمس الدنیا بعمل الآخرة.؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۶۳). إنک إن عملت للآخرة فاز...؛ براستی که اگر تو برای آخرت کار کنی پیروز می‌شوی. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۷). إنک لن یغنی عنک بعد الموت إلا صالح عمل قدمته فتزود من صالح العمل؛ همانا بعد از مرگ چیزی جز اعمال صالحی که پیشاپیش فرستادی، چیزی تو را بی‌نیاز نمی‌کند، پس بر انجام اعمال صالح بیفزای (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۷). إنک مخلوق للآخرة فاعمل لها؛ تو برای آخرت خلق شدی، پس برای رسیدن به آن کار کن (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۷). ینبغی للعاقل أن یعمل للمعاد و یستکثر من الزاد قبل زهوق نفسه...؛ سزاوار است انسان خردمند برای آخرت کار کند و قبل از مرگ زاد و توشه را زیاد کند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۹۵). لا تکن ممن یرجو الآخرة بغير عمل...؛ از آنانی مباش که آخرت را بدون عمل و کار می‌خواهد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۶۳).

لا تلتمس الدنیا بعمل الآخرة...؛ با اعمالی که نتیجه آخر وی دارد دنیا را طلب نکن. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۶۳).

إنک لن تحمل الی الآخرة عملاً أنفع لک من الصبر و الرضا و الخوف و الرجاء. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۷). إنکم بأعمالکم مجازون و بها مرتهنون (قال الله تعالی کل امرء بما کسب رهین) سرنوشت شما در گرو اعمال شماست (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۸). نعم الإعتقاد العمل للمعاد.؛ خوب است اعتماد بر عمل برای معاد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۱۶). من أفضل الأعمال ما أوجب الجنة و أنجی من النار. از برترین اعمال، اعمالی است که بهشت را برای تو واجب می‌کند و تو را از عذاب آتش نجات می‌دهد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۸۱) همچنین می‌فرماید: من عمل للمعاد ظفر بالسداد. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۹۳) فی الآخرة حساب و لا عمل. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۷۸ و ۴۷۹) صلاح المعاد بحسن العمل. (تمیمی آمدی،

قرآن کریم در آیات ذیل انسان را تشویق و ترغیب به کار و تلاش نموده است. «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (سراء، ۱۹)؛ و آن کسی که سرای آخرت را بطلبد و سعی و کوشش خود را برای آن انجام دهد، در حالی که ایمان داشته باشد، سعی و تلاش او از سوی خدا پاداش داده خواهد شد.

همچنین در آیه ۳۹ سوره نجم می‌فرماید: «و ان لیس للانسان الا ما سعی»؛ و اینکه برای انسان جز سعی و کوشش او نیست. و سعیش بزودی دیده می‌شود. «کل نفس بما کسبت رهینه»؛ هر کس در گرو اعمال خویش است «و ما التئهم من عملهم من شیء»؛ و از عمل آنها چیزی نمی‌کاهیم. «یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا»؛ روزی که هر کس اعمال نیکي را که انجام داده حاضر می‌بیند.

۲-۷. بسترسازی برای انجام کار نیک

حضرت علی علیه السلام در حکمت ۴۲۲ در خصوص ارزش نیکوکاری فرمود: کار نیک به جا آورید، و آن را هر مقدار که باشد کوچک بشمارید، زیرا کوچک آن بزرگ، و اندک آن فراوان است، و کسی از شما نگوید که: دیگری در انجام کار نیک از من سزاوارتر است! گر چه سوگند به خدا که چنین است: خوب و بد را طرفدارانی است که هر گاه هر کدام از آن دو را واگذارید، انجامشان خواهند داد (دستی، ۱۳۷۹، ۷۳۱). همچنین حضرت علی (ع) در نامه ۳۱ خطاب به امام حسن مجتبی فرمودند در عمل بکوش آن چنانکه همانند تو سزاوار است بکوشد، که منزلت آن اندک، و توانایی‌اش ضعیف، و ناتوانی‌اش بسیار، و اطاعت خدا را مشتاق، و از عذابش ترسان، و از خشم او گریزان است، زیرا خدا تو را جز به نیکوکاری فرمان نداده، و جز از زشتی‌ها نهی نفرموده است (دستی، ۱۳۷۹، ۵۲۷). حضرت علی (ع) در نامه ۳۱ خطاب به امام حسن مجتبی فرمودند: به نیکي‌ها امر کن و خود نیکوکار باش، و با دست و زبان بدیها را انکار کن، و بکوش تا از بدکاران دور باشی، و در راه خدا آنگونه که شایسته است تلاش کن، و هرگز سرزنش ملامتگران تو را از تلاش در راه خدا باز ندارد. برای حق در مشکلات و سختی‌ها شنا کن، شناخت خود را در دین به کمال رسان، خود را برای استقامت برابر مشکلات عادت ده، که شکیبایی در راه حق عادت پیسنیده است، در تمام کارها خود را به خدا واگذار، که به پناهگاه مطمئن و نیرومندی رسیده‌ای، (دستی، ۱۳۷۹، ۵۲۱). حضرت علی در نامه ۵۳ می‌فرماید: پس نیکوترین اندوخته تو باید اعمال صالح و درست باشد، هوای نفس را در اختیار گیر، و از آنچه حلال نیست خویشتن داری کن، زیرا بخل ورزیدن به نفس خویش، آن است که در آنچه دوست دارد، برای او ناخوشایند است، راه انصاف پیمایی (دستی، ۱۳۷۹، ۵۶۷). همچنین در کتاب

غیرالحکم می‌فرماید: «علیکم بأعمال الخیر فبادروها و لا یکن غیرکم أحقّ بها منکم» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۴۸).

همچنین آن حضرت علی در بخش دیگری از نامه ۵۳ نهج البلاغه خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: هرگز نیکوکار و بدکار در نظرت یکسان نباشند، زیرا نیکوکاران در نیکوکاری بی‌رغبت، و بدکاران در بدکاری تشویق می‌گردند، پس هر کدام از آنان را بر اساس کردارشان پاداش ده (دشتی، ۱۳۷۹، ۵۷۱).

نیز در خطبه ۲۳۰ فرمودند: مردم! عمل کنید که عمل نیکو به سوی خدا بالا می‌رود، و توبه سودمند است، و دعا به اجابت می‌رسد، و آرامش برقرار، و قلم‌های فرشتگان در جریان است. به سوی اعمال نیکو بشتابید پیش از آن که عمرتان پایان پذیرد، یا بیماری مانع شود، و یا تیر مرگ شما را هدف قرار دهد (دشتی، ۱۳۷۹، ۴۶۷). آن حضرت در خطبه ۱۹۶ می‌فرماید: ای بندگان خدا، هم اکنون عمل کنید، که زبانها آزاد، و بدن‌ها سالم، و اعضاء و جوارح آماده‌اند، و راه بازگشت فراهم، و فرصت زیاد است، پیش از آن که وقت از دست برود، و مرگ فرا رسد، پس فرارسیدن مرگ را حتمی بشمارید، و در انتظار آمدنش به سر نبرید (دشتی، ۱۳۷۹، ۴۱۳).

از جمله نشانه‌های پرهیزکاران این است که در سختی‌ها بردبار، در جستجوی کسب حلال، در راه هدایت شادمان و پرهیزکننده از طمع ورزی، می‌باشد. اعمال نیکو انجام می‌دهد و ترسان است، ترس برای اینکه دچار غفلت نشود (دشتی، ۱۳۷۹، ۴۰۵). سبقت گرفتن در انجام کار خیر و سرعت داشتن در آن، از صفات نیکو و شایسته، یکی از دستورات خداوند در قرآن کریم است. خداوند در آیه ۱۴۸ سوره بقره می‌فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» ربیع می‌گوید: «مراد از خیرات طاعات است و معنا این است که بانجام طاعات بشتابند». زجاج می‌گوید: «منظور این است بقبول آنچه خداوند امر میکند بشتابید». ابن عباس گفته است مقصود این است که در انجام اموری که بآن ترغیب میشود بیکدیگر پیشی بگیرید که خداوند ثواب هر یک از افراد را که سبقت در این امور بگیرند عنایت خواهد کرد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۴۲۵). خداوند در سوره طور آیه ۲۱ می‌فرماید: «کلّ امرء بما کسبت رهین»؛ یعنی هر انسانی در گرو کاری است که می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ۱۷). همچنین خداوند در سوره کهف آیه ۱۰۷ می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا»؛ کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند، در بهشت فردوس منزل خواهند یافت. و نیز در سوره اسراء آیه ۹ می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا»؛ این قرآن خلق را به راست‌ترین و استوارترین راه هدایت می‌کند و مؤمنان را که کارهای شایسته می‌کنند به اجر و ثواب عظیم بشارت می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۶۲).

همچنین در خصوص انجام اعمال خیر فرمودند: لا تعمل شیئا من الخیر رياء و لا تترکه

حیاء؛ هیچ کاری را برای خیر از روی ریا انجام مده و کار خیر را به خاطر شرم و حیاء ترک نکن (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۴۷).

و نیز فرمودند: خیر اعمالک ما قضی فرضک، بهترین اعمال تو آن است که بر تو واجب شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۴).

همچنین فرمودند: خیر الأعمال ما اکتسب شکراً؛ بهترین اعمال به دنبال آنها شکرگزاری است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۵).

در جای دیگر می‌فرماید: خیر الأعمال ما أصلح الدین؛ بهترین اعمال آن است که دین تو را صالح کند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۵).

و نیز می‌فرماید: خیر الأعمال ما زانه الرفق. بهترین اعمال آن است که مهربانی با آن باشد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۶).

خیر الأعمال ما أعان علی المکارم؛ بهترین اعمال آن است که بر مکارم اخلاق تو را یاری دهد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۶).

خیر الأعمال إعتدال الرجاء و الخوف؛ بهترین اعمال آن است که در حد اعتدال بین امیدواری و ترس باشد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۶۱).

ألفکر فی الخیر يدعو إلى العمل به؛ تفکر در کار خیر انسان را به سمت انجام عمل خیر وامی‌دارد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۵).

إفعل الخیر و لا تحقر منه شیئاً فإنّ قلیله کثیر...؛ کار خیر را انجام بده و چیزی از آن را کم نشمار، زیرا کم آن هم زیاد است. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۵). من قصر عن فعل الخیر خسر و ندم؛ هر کس کم کاری کند در انجام اعمال نیکو دچار خطران شده و پشیمان می‌گردد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۶۹).

إفعل الخیر و لا تفعل الشرّ...؛ کار خیر را انجام بده و کار شر انجام نده (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۴۳).

إفعلوا الخیر ما استطعتم...؛ کار خیر را انجام بده تا جایی که می‌توانی (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۴).

فاز من أصلح عمل (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۱). فعل الخیر ذخیره باقیه و ثمره زاکیه؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۲) من فعل الخیر فینفسه بدأ؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۰۱).

حسن العمل خیر ذخیر؛ عمل نیکو بهترین ذخیره است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۴۷).

همچنین آن حضرت تشویق به انجام عمل صالح و خیر می‌نمایند و این مطلب را یادآور می‌شوند که آخرت در گرو اعمالی هست که انجام می‌شود و می‌فرماید: خذ من صالح العمل و خال خیر خلیل فإنّ للمرء ما اکتسب و هو فی الآخرة مع من أحب (تمیمی آمدی،

۱۴۱۰، ص ۳۶۵). آن حضرت در نامه ۳۱ نهج البلاغه می‌فرماید: به نیکی‌ها امر کن و خود نیکوکار باش، و با دست و زبان بدیها را انکار کن، و بکوش تا از بدکاران دور باشی، و در راه خدا آنگونه که شایسته است تلاش کن، و هرگز سرزنش ملامتگران تو را از تلاش در راه خدا باز ندارد. برای حق در مشکلات و سختی‌ها شنا کن، شناخت خود را در دین به کمال رسان، خود را برای استقامت برابر مشکلات عادت ده، که شکیبایی در راه حق عادتت پسندیده است، در تمام کارها خود را به خدا واگذار، که به پناهگاه مطمئن و نیرومندی رسیده‌ای (دشتی، ۱۳۷۹، ص ۵۲۱).

۲-۸. زمان شناسی در انجام کار و غنیمت شمردن فرصت‌ها

حضرت علی علیه السلام در نامه ۵۳ می‌فرماید: کار و تلاش باید مطابق برنامه‌ریزی روزانه انجام شود، و کار هر روز در همان روز انجام شود، زیرا هر روزی کار مخصوص به خود دارد؛ «إمض لک یوم عمله، فإن لکل یوم ما فیه» (دشتی، ۱۳۷۹، ۵۸۵-۵۸۴). غنیمت شمردن فرصت‌ها و سبقت گرفتن در انجام کارهای نیک. در حکمت ۲۸۳ آن حضرت علیه السلام در خصوص ضرورت استفاده از فرصت‌ها می‌فرماید: آنان که وقتشان پایان یافته خواستار مهلتند، و آنان که مهلت دارند کوتاهی می‌ورزند (دشتی، ۱۳۷۹، ۶۹۹) آن حضرت علیه السلام در حکمت ۳۶۳ فرمود: شتاب پیش از توانایی بر کار، و سستی پس از به دست آوردن فرصت از بی‌خردی است (دشتی، ۱۳۷۹، ۷۱۵). آن حضرت تأخیر در کار را تنبلی بحساب می‌آورند: تأخیر العمل عنوان الکسل (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۶).

این یک اصل کلی اخلاقی است که باید از همه‌ی فرصت‌های پیش‌رو به نحو بهینه استفاده کرد. تنظیم و تدارک و پیش‌بینی و برنامه‌ریزی کار و فعالیت بر اساس اهداف تعریف شده و از قبل تعیین شده برای نتیجه و هدف پیش‌بینی شده و طراحی شده.

حضرت علی علیه السلام در نامه‌ای خطاب به یکی از یارانش در خصوص مغتنم شمردن فرصت‌ها می‌فرماید: «باقی‌مانده عمرت را تدارک کن و نگو فردا و پس‌فردا؛ همانا پیش از تو کسانی هلاک شدند که روی آرزوها و تأخیر انداختن کارها ایستادند تا ناگهان امر خدا فرا رسید، در حالی که آنان غافل بودند. امام علی علیه السلام در نامه ۵۳ نهج البلاغه به مالک اشتر دستور می‌دهد برای رسیدن به نتیجه مطلوب، هر کاری را در زمان خودش انجام دهد و در انجام کارها، سستی نکند (دشتی، ص ۵۸۵).

زمان شناسی و انجام دادن کار در زمان مناسب، انسان را زودتر به سرمنزل مقصود می‌رساند؛ زیرا فرصت‌ها به سرعت از دست می‌روند و بازگشت به فرصت‌ها و امکان عمل مجدد، تقریباً غیرممکن است. حضرت علی علیه السلام در خصوص مغتنم شمردن فرصت‌ها و سبقت گرفتن در انجام کارهای نیک می‌فرماید: الفرصه تمرّ مرّ السحاب، فانتبهوا فرص الخیر (مغنیه،

محمدجواد، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۵۱).

حضرت علی علیه السلام در حکمت ۳۹۰ در خصوص توجه به زمان و برنامه ریزی صحیح در مسائل مختلف زندگی فرمود: مؤمن باید شبانه روز خود را به سه قسم تقسیم کند، زمانی برای نیایش و عبادت پروردگار، و زمانی برای تأمین هزینه زندگی، و زمانی برای واداشتن نفس به لذت‌هایی که حلال و مایه زیبایی است. خردمند را نشاید جز آن که در پی سه چیز حرکت کند: کسب حلال برای تأمین زندگی، یا گام نهادن در راه آخرت، یا به دست آوردن لذت‌های حلال (دشتی، ۱۳۷۹، ۷۲۵).

انجام دادن به موقع کارها و پرهیز از شتاب‌زدگی و کسالت و سستی در انجام آن‌ها بسیار مهم می‌باشد. آیاتی که درباره قوانین الهی نازل شده، برای هر یک از اعمال عبادی زمان خاصی را مشخص کرده است، مانند زمان مشخص روزه گرفتن و زمان دقیق افطار و سحر، زمان دقیق ادای نمازهای واجب و ...، تا آن عمل در همان زمان انجام شود و بدین وسیله به پیروان خود دستور داده است که از زمان خود به صورت بهینه استفاده کرده و برنامه مدون و مشخصی را برای زندگی خود داشته باشند.

۲-۹. مداومت بر اعمال شایسته و سودمند

حضرت علی علیه السلام در خصوص ضرورت تداوم کار و ارزش تداوم عمل در حکمت ۲۷۸ می‌فرماید: کار اندکی که ادامه یابد، از کار بسیاری که از آن به ستوه آیی امیدوار کننده تر است (دشتی، ۱۳۷۹، ۶۹۷). همین مضمون در جای دیگر ذکر شده است: قلیل یدوم علیک خیر من کثیر مملول؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۹۸).

اهمیت این مسئله تا آنجاست که خداوند درباره استواری و استقامت در انجام کار خطاب به پیامبر اسلام می‌فرماید: «فَادْعُ وَ اِشْتَقِمْ كَمَا اَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ» (شوری، ۱۵). مهم‌تر از خود عمل، تداوم بخشیدن به آن است؛ زیرا ادامه و استمرار آن از آنجا که با موانع، سختی‌ها، کارشکنی‌ها، یأس‌آفرینی‌ها و وسوسه‌های شیطانی همراه است، اهمیت بیشتری دارد. خداوند نیز فرموده است: «فَرَّةٌ اَعْيُنٍ جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده، ۱۷). مداومت بر اعمال شایسته در دنیا، دارای ارج و پاداشی چشمگیر در پیشگاه الهی است. همچنین آن حضرت در حکمت ۴۴۴ در خصوص ارزش تداوم کار فرمود: چیز اندک که با اشتیاق تداوم یابد، بهتر از فراوانی است که رنج آور باشد (دشتی، ص ۷۳۷). نیز آن حضرت در خصوص کار خیر اندک مداوم فرمودند: قلیل یدوم خیر من کثیر منقطع (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۹۸). آن حضرت علیه السلام می‌فرماید: و قبل از پیمودن راه پاکان، از خدا یاری بجوی، و در راه او با اشتیاق عمل کن تا پیروز شوی، و از هر کاری که تو را به شک و تردید اندازد، یا تسلیم گمراهی کند پرهیز (دشتی، ۱۳۷۹، نامه ۳۱، ص

(۵۲۵). رمز توفیق در عمل ، پایداری و مقاومت و در راه بودن است.

۲-۱۰. توجه به کسب روزی حلال در کار

دین مبین اسلام بر کار و تلاش و کسب روزی حلال تأکید فراوانی کرده است. تمامی رهبران دینی ، به نوعی از اهمیت و نقش ویژه ی اشتغال و فعالیت در احیای جامعه و مردم سخن رانده اند. آنان نه تنها در بیان ، که در عمل نیز خود اهل کار و کسب بوده و شغل هایی چون کشاورزی ، دامداری و نجاری را تجربه کرده اند (مجیدی و مقری، ۱۳۹۳،). حضرت علی علیه السلام درباره پاکیزه ترین مال می فرماید: «أَزْكَى الْمَالِ مَا اكْتَسَبَ مِنْ حِلِّهِ؛ پاکیزه ترین مال و ثروت و روزی آن است که از راه حلال کسب شود (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۵۴). همچنین آن حضرت فرمودند: «أَطْيَبُ الْمَالِ مَا اكْتَسَبَ مِنْ حِلِّهِ وَ نِيزَ فَرَمُودُنْدُ: أَزْكَى الْمَكَاسِبِ كَسْبُ الْحَلَالِ وَ هَمِچْنِینَ فَرَمُودُنْدُ: مِنْ تَوْفِیقِ الْحَرِّ اكْتِسَابُهُ [اكتساب] الْمَالِ مِنْ حِلِّهِ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۵۴). آن حضرت در مذمت کسب و کار حرام می فرماید: بِئْسَ الْكُسْبُ الْحَرَامُ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۵۵). همچنین آن حضرت می فرماید: الْحَرَامُ سُخْتُ؛ بِئْسَ الطَّعَامُ الْحَرَامُ؛ بِئْسَ الْكُسْبُ الْحَرَامُ؛ لَمْ يَكْتَسِبْ مَالًا مِنْ لَمْ يُضْلِحْهُ؛ مَنْ اتَّجَرَ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَقَدْ اِزْتَلَمَ فِي الرِّبَا؛ مَنْ اِكْتَسَبَ مَالًا مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ أَضَرَ بِأَجْرَتِهِ؛ مَنْ اِكْتَسَبَ حَرَامًا اخْتَقَبَ أَثَامًا [آثاما]؛ مَنْ يَكْتَسِبُ مَالًا مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ يَضُرُّهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ؛ مِنْ الشَّقَاءِ اخْتِقَابُ الْحَرَامِ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۵۵). عظمت انسان در این است که جز با کار و تلاش به کمال نمی رسد، به عبارت دیگر محال است که آدمی به کمالی جز در پرتو کار و تلاش دست یابد. اگر بخواهیم اسلام را در یک کلمه خلاصه کنیم، هیچ تعبیری جامع تر و کامل تر از عمل صالح برای آن نیست. پیامبر اسلام (ص) می فرماید: «كُلُّوا مِنْ كَدِّ اَيْدِيكُمْ»؛ از حاصل دسترنج خود بخورید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳، ۳۱۴). از جمله نشانه های پرهیزکاران این است که در سختی ها بردبار، در جستجوی کسب حلال، در راه هدایت شادمان و پرهیز کننده از طمع ورزی، می باشد. اعمال نیکو انجام می دهد و ترسان است، ترس برای اینکه دچار غفلت نشود (دشتی، ۱۳۷۹، ۴۰۵). قیمة کل امرء ما یحسنة: (حکمت ۱۲۲) ارزش هر فردی به اندازه حسن و درستکاری اوست (نظری، ۱۳۸۰، ۳ تا ۳۰).

۲-۱۱. مدارای با مردم در کار

حضرت علی علیه السلام در خصوص همراهی و مدارا با دیگران می فرماید: مُدَارَاهِ الرِّجَالِ مِنْ أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ؛ مدارای با مردم از برترین اعمال است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۴۴۵).

۲-۱۲. توجه به کیفیت کار

حضرت علی علیه‌السلام در خصوص ارزش کسب و کار با کیفیت در خطبه ۱۹۳ می‌فرماید: پرهیزکاران از اعمال اندک خود راضی نیستند، و اعمال زیاد خود را بسیار نمی‌شمارند. نفس خود را متهم می‌کنند، و از کردار خود ترسناکند (دستی، ۱۳۷۹، ۴۰۵) و نیز می‌فرماید: از نشانه‌های پرهیزکاران این است که اعمال نیکو انجام می‌دهند و ترسان هستند (دستی، ۱۳۷۹، ۴۰۵) آن حضرت علیه‌السلام در خصوص ارزش نیکوکاری در حکمت ۴۲۲ فرمود: کار نیک به جا آورید، و آن را هر مقدار که باشد کوچک نشمارید، زیرا کوچک آن بزرگ، و اندک آن فراوان است، و کسی از شما نگوید که: دیگری در انجام کار نیک از من سزاوارتر است (دستی، ۱۳۷۹، ۷۳۱) حضرت علی علیه‌السلام درباره‌ی کیفیت کار می‌فرمایند: به دنبال سرعت انجام کار مباش بلکه در پی کیفیت باش به درستی که مردم نمی‌پرسند کار در چند روز به انجام رسیده است بلکه از خوبی و دقیق بودن کار می‌پرسند (مجیدی و مقری، ۱۳۹۳، صفحات ۱۰۰ تا ۱۲۱).

۲-۱۳. تناسب کار با روحیات افراد

پذیرش کار متناسب با توان جسمی، فکری و مدیریتی، افزون بر اثر مثبت آن در سامان‌دهی امور اقتصادی، در تندرستی، نشاط روحی و نیز حفظ کرامت و شخصیت افراد نقش مهمی دارد. توان کاری، تجربه و تخصص افراد، یک اصل مهم تلقی می‌شود؛ و در کارآمدی و موفقیت کارها، مدیریت‌ها و مسئولیت‌ها تأثیر دارد. هر کس باید تنها در حد توان فکری و جسمی خود، کاری را بر عهده گیرد تا بتواند آن را بدرستی و کامل انجام دهد و نیاز به تکرار و انجام مجدد نیفتد، وقت و سرمایه به هدر نرود حضرت علی علیه‌السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه در خصوص تناسب کار با روحیه افراد از جمله زنان می‌فرماید: کاری که برتر از توانایی زن است به او وامگذار، که زن گل بهاری است نه پهلوانی سخت کوش (دستی، ۱۳۷۹، ۵۳۷). همچنین حضرت علی علیه‌السلام در خصوص پرهیز از پرداختن به کارهای گوناگون در حکمت ۴۰۳ می‌فرماید: کسی که به کارهای گوناگون پردازد، خوار شده پیروز نمی‌گردد (دستی، ۱۳۷۹، ۷۲۷) کار و تلاشی موفقیت‌آمیز است که مطابق با ذوق و استعداد انسان باشد. خداوند، انسان‌ها را در حد توان و ظرفیت آنان مکلف کرده است و در آیه ۲۸۶ سوره بقره می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» یعنی خداوند چیزی را که مردم قدرت آن را دارند به آنان امر یا نهی نمی‌نماید (و چیزی که کسی توانایی آن را ندارد تکلیف نمی‌کند) و بعضی گفته‌اند: یعنی خداوند چیزی که (برای انسان) آسان است تکلیف می‌کند و چیزی که مشکل باشد اگر چه بدان توانایی و قدرت هم داشته باشد تکلیف نمی‌کند ضمناً با این آیه قول جبریه‌ها را ابطال میکنند که می‌گویند ممکن است خداوند انسان را به چیزی تکلیف کند که توانایی بر آن نداشته باشد. این آیه می‌گوید خداوند به

چیزی امر میکند که در وسع انسان باشد و معنای آن اینست که به آن قدرت داشته باشد. خداوند، هر کسی را به اندازه توانایی او تکلیف نموده است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۶۹۰). بدون شک، این سخن زیبایی پروردگار، افزون بر آنکه از دریای عدالتش سرچشمه می گیرد، در مصلحت و حکمت او نیز ریشه دارد؛ زیرا تکلیف نمودن فراتر از «توان»؛ افزون بر آنکه مانع از انجام درست و کامل آن عمل می شود، بیزاری نسبت به آن را نیز در پیدارد. در نتیجه، روح نشاط و سرزندگی را از انسان می گیرد و ناخودآگاه، آدمی را به سوی افسردگی می کشاند. مناسب است که انسان ها، با الگوگیری از این اصل قرآنی، توان و ظرفیت خود را در کارهای مورد نظرشان محاسبه کنند تا در نتیجه از پیامدهای ناگواری که گفته شد، محفوظ بمانند.

آن حضرت در نامه ۳۱ می فرماید: بپرهیز از غیرت نشان دادن بیجا که درستکار را به بیمار دلی، و پاکدامن را به بدگمانی رساند کار هر کدام از خدمتکارانت را معین کن که او را در برابر آن کار مسئول بدانی، که تقسیم درست کار سبب می شود کارها را به یکدیگر وا نگذارند، و در خدمت سستی نکنند (دستی، ۱۳۷۹، ۵۳۷).

۲-۱۴. تلاش و کوشش در انجام کار

کسالت و سستی و کم کاری، بیماری مهمی است که لحظات عمر انسان را تباه می کند: «أَفَةُ النَّجْحِ الْكَسَلُ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۶۳): آفت کامیابی، سستی است» نیز می فرماید: «أَفَةُ الْعَمَلِ الْبَطَالَةُ: آفت کار تنبلی و وقت کشی است. حضرت علی علیه السلام در جای دیگر می فرماید: «فَدَّ سَعِدَ مَنْ جَدَّ»؛ سعادت مند خواهد شد کسی که سعی و تلاش کند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۴۴۳). نیز می فرماید: «فِرْنَ الْإِجْتِهَادُ بِالْوَجْدَانِ، مَنْ أَعْمَلَ اجْتِهَادَهُ بَلَغَ مَرَادَهُ، مَنْ بَدَّلَ جُهْدَ طاقْتِهِ بَلَغَ كُنْهُ إِزَاتِيهِ»؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۴۴۴). در جای حضرت علی علیه السلام در باب ضرورت کار و تلاش می فرماید، از کسانی مباش که بدون عمل صالح به آخرت امیدوار است (دستی؛ ۱۳۷۹، ۶۶۳).

آن حضرت علیه السلام «عَلَيْكَ بِالْجِدِّ وَ الْإِجْتِهَادِ فِي إِصْلَاحِ الْمَعَادِ» بر تو باد تلاش و کوشش در اصلاح معاد، همچنین می فرماید: «عَلَيْكَ بِالسَّعْيِ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ بِالنُّجْحِ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۴۷)، مَنْ لَمْ يُجْهِدْ نَفْسَهُ فِي صِعْرِهِ لَمْ يَنْبُلْ فِي كِبَرِهِ»؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۰۶) کسی که در کودکی نفس خود را به تلاش وادار نکند، در بزرگ سالی.

آن حضرت علیه السلام در حکمت ۲۸۳ می فرماید: «مَا أَدْرَكَ الْمُجِدَّ مَنْ فَاتَهُ الْجِدُّ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۸۷)؛ کسی که جد و تلاش را از دست بدهد مجد و بزرگی را درک نمی کند. جاهلان شما پرتلاش، و آگاهان شما تن پرور و کوتاهی ورزند! خداوند در آیه ۱۴۲ سوره نساء سستی و تنبلی را از صفات منافقین به شمار آورده است: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ

خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا»؛ منافقان با خدا نیرنگ می‌کنند و حال آنکه او با آنان نیرنگ خواهد کرد و چون به نماز ایستند، با کسالت برخیزند، با مردم ریا می‌کنند و خدا را جز اندکی یاد نمی‌کنند.

یکی از مشکلات و معضلات و چالش‌های امروز مردم و نسل جوان که برای آینده خود راه‌های نرفته زیادی را پیش‌رو دارند، تنبلی و سستی و بی‌ارادگی نسبت به برنامه‌هاست. ریشه این معضل از آنجایی آغاز می‌شود که این‌گونه افراد معمولاً هدفمند زندگی نمی‌کنند و برای زندگی و وقت خود، اهداف بلندمدت و میان‌مدت ندارند؛ به همین دلیل دچار چنین مشکلی می‌شوند. علاوه بر آن افراد عادی با قرار گرفتن در شرایط سخت و دشوار دچار سستی و تنبلی می‌شوند و برنامه‌های روزانه خود را به درستی انجام نمی‌دهند. حال آنکه امام حسین (ع) و یارانش در شب عاشورا و در شرایط سخت و دشوار به عبادت و دعا پرداختند، همچنین حضرت زینب (س) در دوران اسارت نماز شب را ترک نمود.

در احادیث؛ کم‌کاری، تنبلی و سستی در انجام وظیفه به شدت نکوهش شده است: امام باقر(ع) می‌فرماید: من دوست ندارم مرد در کار دنیا سست و تنبل باشد(ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ۳۰۰).

تنبلی به دین و دنیای انسان، ضرر می‌زند. هر کس در کار دنیا تنبل باشد، در کار آخرتش تنبل‌تر است.

امام صادق(ع): فرمود «سستی و تنبلی، دشمن کار است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ۸۵).
 الْكَامِلُ مَنْ غَلَبَ جِدَّهُ هَزْلَهُ، لَنْ يَضِيعَ مِنْ سَعْيِكَ مَا أَصْلَحَكَ وَ أَكْسَبَكَ الْأَجْرَ.
 آرزو کار و فعالیت را نابود می‌کند «الْأَمَلُ يُفْسِدُ الْعَمَلَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۳۱۳).

۲-۱۵. ضرورت انجام کار در دوران جوانی

یکی از سفارش‌های حضرت علی علیه السلام به مردم کار کردن در زمان جوانی و میان‌سالی و قبل از پیری و کهولت است. زیرا عمر انسان کوتاه و دوران جوانی و تحرک و فعالیت محدود است، لذا بایستی در دوران جوانی و میان‌سالی به کار و کوشش صحیح و شایسته پرداخت تا در دنیای فانی توشه‌ای برای آخرت فراهم گردد.

آن حضرت علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: پیش از کشیدن بار سنگین حیات در سالیان پایانی زندگی و ورود به دار مشاهده‌ی نتایج عمر و قبل از دست دادن همه‌ی مشاعر و نیروهای خود، کار و تکاپو کنید (جعفری، ۱۳۶۲، ص ۲۴۶).

۱۶-۲. ضرورت انجام نظارت بر کار

یکی از امور مهم، نظارت و کنترل بر کارها و فعالیتها است. اگر نظارت بر کار به نحو مطلوب صورت گیرد، کاهش آسیبها و افزایش کاراییهای کارکنان، مدیران و زمامداران و نهایتاً رشد و رونق اقتصادی و اجتماعی را به دنبال می آورد. نظارت در کار اقشار مختلف، مهم تلقی می شود. اما به نظر می رسد که نظارت بر فعالیتها و کارهای دو قشر بازرگانان و مدیران ضروری تر است حضرت علی علیه السلام در این خصوص می فرماید:

ای گروه بازرگانان از خدا بترسید، به خریداران نزدیک شوید، با بردباری و حوصله خود را از سوگند خوردن دور کنید و از دروغ بپرهیزید و از ستم بر کنار باشید و ستمدیدگان را یاری کنید و پیمانان و ترازو را به صلاح آورید، در کار مردم تقلب نکنید و در روی زمین فساد برپا ننمایید و تبه کارانه زندگی نکنید (جرdaq، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹)

در مورد مدیران امام علی علیه السلام می فرماید: به سبب مالیات، لباس تابستانی و زمستانی مردم و رزقی را که می خورند نفروشید و چهارپایی را که با آن به کار مشغول اند، از دستشان نگیرید و بر احدی به جهت یک درهم تازیانه مزیند و روی دو پایش نگه ندارید. هیچ چیز از اثاث زندگی آنان را به فروش نرسانید؛ زیرا برنامه های ما آن است که با گذشت و اغماض از مردم مالیات بگیریم و توجه تو به آبادانی زمین بیشتر از جمع آوری مالیات باشد (جرdaq، ۱۳۷۶، ص ۳۴۰). حضرت علی علیه السلام هر روز خود به بازار کوفه می رفت و از وضع خریداران و فروشندگان تحقیق می کرد.

۱۷-۲. پرهیز از کارهایی که معایب انسان را بر ملا می نماید

یکی از توصیه های حضرت علی علیه السلام به مردم در انجام کار و فعالیت این است که از کارهایی که معایب پوشیده انسان را بر ملا می سازند خودداری نمایند: لا تفعلن ما یعرک معایبه؛ کارهایی که معایب انسان را بر ملا می نماید را انجام نده (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۴۲).

۱۸-۲. پرهیز از کارهایی که آبرو و نام و اعتبار انسان را خدشه دار می نماید

از جمله سفارش های حضرت علی علیه السلام به مردم در خصوص کار فعالیت این است که از کارهایی که آبرو و شأن انسان را خدشه دار می کنند پرهیز کنند: لا تفعل ما یشین العرض و الاسم؛ کارهایی که آبرو و نام را خدشه دار می کند، انجام نده؛ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۴۶).

۱۹-۲. پرهیز از کارهایی که قدرت انسان را تضعیف می نماید

از آن جایی که حضرت علی علیه السلام تأکید بر انجام کار با تمام قدرت و توان دارند به مردم توصیه می کنند که از کارهایی که ضعف و ناتوانی انسان را به دنبال دارد، پرهیز کنند: لا تفعل ما یضع قدرتك.؛ کارهایی که قدرت انسان را تضعیف می نماید، را انجام نده؛ (تمیمی

آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۴۷). در جای دیگر می‌فرمایند: من بعمل یزدد قوّه؛ هر کس کار کند قوت و نیروی او افزون می‌گردد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۹۰).

۲-۲۰. عملکرد ملاک توفیق و کمال

حضرت علی علیه السلام در حکمت ۲۳ فرمود: کسی که کردارش او را به جایی نرساند، افتخارات خاندانش او

را به جایی نخواهد رسانید (دشتی، ۱۳۷۹، ص ۶۲۹).

حکمت ۳۴۹ آن کس که در کارها خود را به رنج اندازد خود را هلاک سازد، و هر کس خود را در گردابه‌های

بلا افکند غرق گردد، و هر کس به جاهای بد نام قدم گذاشت متهم گردید. کسی که زیاد سخن می‌گوید زیاد

هم اشتباه دارد، و هر کس که بسیار اشتباه کرد، شرم و حیاء او اندک است، و آن که شرم او اندک، پرهیزکاری

او نیز اندک خواهد.

ظمت انسان در این است که جز با کار و تلاش به کمال نمی‌رسد، به عبارت دیگر محال است که آدمی به کمالی جز در پرتو کار و تلاش دست یابد. اگر بخواهیم اسلام را در یک کلمه خلاصه کنیم، هیچ تعبیری جامع‌تر و کامل‌تر از عمل صالح برای آن نیست. آن حضرت در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر فرمودند: هرگز انجام کارهای فراوان و مهم عذری برای ترک مسئولیت‌های کوچک‌تر نخواهد بود. همواره در فکر مشکلات آنان باش، و از آنان روی بر مگردان، به ویژه امور کسانی را از آنان بیشتر رسیدگی کن که از کوچکی به چشم نمی‌آیند و دیگران آنان را کوچک می‌شمارند و کمتر به تو دسترسی دارند. (دشتی، ۱۳۷۹، ص ۵۸۳).

نتیجه‌گیری

شناخت شاخصه‌های کار و فعالیت مؤثر و مطلوب در کلام امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام بسیار مهم و ضروری می‌باشد. در صورتی که این آگاهی به درستی و مطابق معیارهای مولای متقیان حضرت علی علیه السلام که منطبق با مبانی قرآنی و دینی است، بدست آید سبب اصلاح و تکامل فرد و جامعه می‌شود. زیرا در نحوه‌ی رفتار و عملکرد افراد در چگونگی تعامل آنان با سایر افراد جامعه تأثیر دارد. با مراجعه به کتاب گرانسنگ نهج البلاغه و سخنان حضرت علی علیه السلام در سایر منابع و همچنین سخنان گهر بار ائمه علیهم السلام و مطالعه تفاسیر قرآن و تحلیل و بررسی تفاسیر صورت گرفته می‌توان به شاخص‌های کار و فعالیت مؤثر در سبک زندگی اسلامی پی برد. یافته‌ها نشان می‌دهد شاخصه‌های کار و فعالیت مؤثر و مطلوب در سبک زندگی اسلامی شامل محورهای؛ الگوی رفتاری، تخصص و آگاهی لازم برای کار، قدرت و توانایی انتقال مهارت‌های حرفه‌ای به دیگران، نیت خیر و خالص در انجام کار، تفکر و اندیشه و مشورت قبل از انجام کار، پرهیز از عجله و شتاب، لزوم آخرت‌گرایی در کار، بسترسازی برای کار نیک، زمان‌شناسی در انجام کار و غنیمت شمردن فرصت‌ها، مداومت بر اعمال شایسته و سودمند، توجه به کسب روزی حلال در کار، مدارای با مردم، توجه به کیفیت کار، تناسب کار با روحیات افراد، تلاش و کوشش در انجام کار، ضرورت انجام کار در دوران جوانی، ضرورت انجام نظارت بر کار، پرهیز از کارهایی که معایب انسان را بر ملا می‌نماید، پرهیز از کارهایی که آبرو و نام و اعتبار انسان را خدشه دار می‌نماید، پرهیز از کارهایی که قدرت انسان را تضعیف می‌نماید، عملکرد ملاک توفیق و کمال هستند.

یافته‌ها نشان می‌دهد، گفتار و عملکرد آن حضرت بیانگر الگوی عملی و رفتاری و در بردارنده یک نظام آموزشی عملی می‌باشد و توانایی سنجش کمی و کیفی نظام کار و فعالیت مؤثر را دارد. که می‌تواند منتج به طراحی الگوی مستنبط از نهج البلاغه در حوزه کار و فعالیت مؤثر شود که در این پژوهش مجال پرداختن به آن نیست.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۷)، ترجمه من لا یحضره الفقیه، تهران، ترجمه من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، چاپ اول.
۲. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰)، غرر الحکم و درر الکلم، قم، چاپ دوم.
۳. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ایران، قم.
۴. جرداق، جر، (۱۳۷۶)، امام علی علیه السلام صدای عدالت انسانی، ج ۱، ترجمه ی سیدهادی خسرو شاهی، قم، نشر خرم، چاپ سوم.
۵. جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۲)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۳، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. حرانی، ابن شعبه، (۱۴۰۴)، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۷. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۹)، نهج البلاغه / ترجمه دشتی، ایران؛ قم.
۸. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۹۵)، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی در دانشگاهها (سمت)، تهران.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ایران، قم، چاپ ۵.
۱۰. طبرسی، حسن بن فضل، (۱۴۱۲)، مکارم الاخلاق، قم، چاپ چهارم
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، ناصر خسرو، ایران، تهران، چاپ: ۳.
۱۲. طریقه‌دار، ابوالفضل، (۱۳۹۶)، مؤلفه‌های رونق کسب و کار از منظر قرآن و حدیث، نشره پاسدار اسلام، شماره ۴۲۵، صفحات ۶۵ تا ۶۷.
۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، التفسیر، ج ۱، تهران، المطبعة العلمیه.
۱۴. فیاضی، محمدعلی، (۱۳۹۱)، جایگاه کار در قرآن و سنت، نشریه سفیر نور، شماره ۲۲، صفحات ۳۹ تا ۶۴.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، ج ۵، ص ۸۵، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۱۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۶۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم)
۱۷. مجیدی، حسن؛ مقری، فاطمه، (۱۳۹۳)، نشریه پژوهش نامه علوی، سال پنجم، شماره ۲، صفحات ۱۰۰ تا ۱۲۱.
۱۸. مرزبان راد، علی، (۱۳۷۵)، کار از دیدگاه قرآن مجید واژه ای کارساز، نشریه درس هایی از مکتب اسلام، سال ۳۶، شماره ۵، صفحات ۶۵ تا ۶۹.
۱۹. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۵)، فی ضلال نهج البلاغه، ج ۶، دارالکتب الإسلامی، چاپ اول.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۵، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۲۱. منسوب به جعفر بن محمد، (۱۳۶۰)، مصباح الشریعة، ترجمه مصطفوی، تهران، چاپ: اول.
۲۲. نظری، حسن، (۱۳۸۰)، کار اشتغال و تولید در آینه نهج البلاغه، نشریه نامه مفید، شماره ۲۷، صفحات ۳ تا ۳۰.
۲۳. نرم افزار جامع التفاسیر
۲۴. نرم افزار جامع الأحادیث.

Abstracts

Qualitative educational implications of Nahj al-Balagha on indicators of work and effective activity in Islamic lifestyle

Narges Mirzadeh

Nader Mirzadeh Kuhshahi

Abstract

The aim of the current research is to identify the educational implications of Nahj al-Balagha on the indicators of effective work and activity in the Islamic lifestyle. This research has been done with a qualitative analytical-interpretive method and in a documentary way. The research community of Nahj al-Balagha and hadiths and the sample of research is those sermons, letters, wisdoms and hadiths that are mentioned directly or indirectly. Among the indicators of effective work and activity can be the behavioral model; Expertise and knowledge necessary for work; The power and ability to transfer professional skills to others; pure intention; thinking before doing work; the necessity of the hereafter; He mentioned laying the groundwork for effective work, taking advantage of opportunities, order and coherence in the stages of work, paying attention to the element of time in doing work, tolerance with people, compatibility of work with people's spirits, effort and diligence, the need to observe order and order in work. . The findings show that His Holiness' speech and performance express a practical and behavioral pattern and contain a practical educational system and have the ability to measure the quality and quantity of the effective work and activity system. which results in the design of a model derived from Nahj al-Balagheh in the field of work and effective activity..

Keywords

Nahj al-Balagha, work and effective activity, qualitative implications of work, educational implications of work, work in Islamic lifestyle.

The monotheism of love and monotheistic love in the Islamic lifestyle

*Seyyed Abolhassan Mousavi Ghadamghahi
Mozhgon Sarshar
Seyyed Mohammad Ayyazi*

Abstract

This article aims to clarify the place of monotheism of love and monotheistic love in the Islamic lifestyle. For a long time, there has been a difference of opinion among Muslim thinkers about the place of wisdom and love in the Islamic lifestyle. A group considers Islamic life style based on wisdom and another group considers it based on the heart and other group considers it based on the both. In this article, first the concepts of monotheism of love and monotheistic love have been expressed and their places have been studied in the Holy Qur'an and authentic traditions. The findings of this research show that in the monotheistic approach that God is infinite love, He gives his infinite love to all beings, especially humans. As a result, in the Islamic lifestyle, the true believers, for the sake of Allah, fill their entire being with love for God and His creations. This is the same concept of monotheism of love and monotheistic love that true believers try their best to globalize and establish Islamic civilization based on them.

Keywords

monotheism of love, monotheistic love, Quran, hadiths, the believer.

The solutions of the principle of modat in the management of the house of Baroikord to deal with soft war (Based on the lifestyle of Imam Ali (peace be upon her) and Hazrat Zahra (peace be upon them))

*Rashid Moradi Saki
Azam EtemadiFard
Abolghasem AsiMozneb*

Abstract

The aim of the current research is to provide solutions to deal with soft war, based on the principle of modesty in planning the home, based on the lifestyle of Imam Ali (a.s.) and Hazrat Zahra (s.a.). In the modern age, despite the progress of science, one of the basic harms of societies is the lack of peace and the lack of "modesty" in the planning of the home. became. In this article, with a brief overview of the concept of "modet and home management", and relying on the data mining method of texts and analysis of the documents in the biography of Imam Ali (AS) and Fatima (S), the solutions of the principle of modet in managing the home with the approach Soft defense, which includes: simple living, self-sufficiency in household affairs, support of wife's rights, luxury and beauty, performing duties towards home and family, identification, examination and explanation. The findings of the research, according to the verses of the Holy Quran and the traditions of the innocents (PBUH), show the fundamental importance of the principle of "modet" in planning the house.

Keywords

Modet, discretion, home, soft war.

Review and analysis of intellectual education from the point of view of Maulana and John Dewey (with emphasis on the conceptual model)

*Reihaneh Kamaneh
Alireza Yousefi
Narges Keshti-Arai*

Abstract

Intellectual education has been one of the most fundamental topics throughout the history of human thought. Great philosophers have tried to provide appropriate guidance for character education with a comprehensive understanding of man and his dimensions. The condition for success in social, political and... rational education is. Cultivating the intellect is a big concept. The current research aims to explain the concept of rational education from the perspective of the two thinkers in question (Maulana and Dewey). In this passage, some interesting points have been expressed in the works of these elders. The research method is qualitative content analysis with emphasis on the conceptual model. To first explain rational education from the point of view of two thinkers, then by citing examples, educational suggestions based on their rationality are presented. The field of research includes Masnavi and Dewey's first-hand sources and all related texts. The findings of the research include: the purpose of rational education and educational principles according to John Dewey: deep learning, reconstruction, practicality of the method, organization of experience. Discipline, thinking, continuity, mutual influence, continuity, social control, freedom. And from Rumi's point of view: Cultivating the intellect, preserving the language and avoiding mocking others, keeping promises, establishing justice, the influence of circumstances on a person, Sa'ah al-Sadr, change of position, bounty, forgiveness, generosity, consultation, learning lessons, loyalty, justice. Also, the results of the method of rational education from Dewey's point of view: identifying the problem, building a hypothesis, creating a hypothesis, testing hypotheses, evaluating. And from Rumi's point of view: hypothesizing, self-calculation, suffering, learning a lesson, following an example, patience, calculation, mutual thinking, affection and love, the effect and effectiveness of experience. The last point is that in order to reach the gates of enlightenment and intellectual education, the stages of cultivation and refinement of existence must be followed correctly and the necessary insight and purity must be provided to acquire knowledge and cultivate intellect.

Keywords

rational education, conceptual model, Rumi, Dewey, method.

The practical way of Ahl al-Bayt (AS) in explaining the concept and examples of moral verses

Mohammad Reza Qala Shahi

Hossein Moradi Zanjani

Mohammad Hossein Saieni

Abstract

Knowing the practical examples of the moral verses of the Qur'an in the light of the lives of the innocents (peace be upon them) is of great importance. The practical way of the innocents (pbuh) is actually a practical interpretation of the Holy Qur'an, without referring to it, it is not possible to achieve a correct and practical explanation of the verses. The purpose of this research is to examine the practice of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) in explaining and confirming the moral verses of the Holy Quran. For this purpose, first the most important moral issues are raised, then the relevant verses are mentioned, and then the specific cases of the practical life of the innocent are mentioned in the position of acknowledging those verses and conforming to them. The method of this research is descriptive and analytical and based on library studies. In this way, it has been taken from the reliable sources of public history, the history of Imams (AS), etc. and based on the framework of the research, this work has been written. The results of the research show that the morals of the Ahl al-Bayt (a.s.) in matters such as kindness, honesty, trustworthiness, patience and stability, respect for people, good communication with family, having a wife, secrecy, breaking knots from others, forgiveness, etc. are completely It is in accordance with the teachings of the Holy Quran and has been issued by him in the capacity of explaining and confirming the verses of the Quran.

Keywords

practical way of life, Ahl al-Bayt (pbuh), innocents (pbuh), Holy Quran.

Providing solutions to prevent the occurrence of moral hazards due to the distortion of financial statements during the implementation of IFRS in the banking system of Iran

*Hamed Alizadeh Rahvar
Azita Jahanshad*

Abstract

The main purpose of the research is to examine the provision of solutions to prevent the emergence of moral hazards resulting from the distortion of financial statements during the implementation of international financial reporting standards related to financial instruments in the Iranian banking system.

In the interview, 14 people were selected from experts who specialized in the banking industry, and a questionnaire was used for the acceptability level, for which the statistical population is experts with financial knowledge who were selected as a sample using the electronic method of 100 and confirmed the results.

In the research, solutions were proposed for Iranian banks through theme analysis. According to the results obtained, it was determined that by amending tax laws, training expert auditors, increasing the expertise and empowerment of banking experts, reducing conflicts of interest of employees, increasing transparency in measuring financial instruments, limiting the level of judgment in measuring financial instruments, increasing supervision, reducing the incentive for profit management by amending the payment mechanism, strengthening the underlying factors through improving economic and political conditions, strengthening the culture of transparency, and improving the organizational structure and culture, the desired goal can be achieved.

Originality and its Contribution to the Knowledge: It is necessary to have appropriate strategies to identify and reduce moral corruption before implementing IFRS in the Iranian banking system.

Keywords

Financial instruments, International Financial Reporting Standards, Moral Hazards from Financial Statement Misstatement, Supervision.

The Effect of Execution Time on Commitment in Iranian Law and International Documents with Emphasis on Ethics and Social Interests

Siavash Sharbati Navan

Ebadellah Rostami Chalkasari

Seyyed Mohammad Asadi Nejad

Abstract

Contractual relations between persons are under the rule of laws and Shariah, the text of the contract and customs, and the disputes of the parties are settled based on these sources. Ethics in contracts can be examined from two aspects. First, ethics as a legal source to be cited by the judge in issuing a decision, and second, ethics by each of the parties in contractual relations that must be practiced. Although the execution time is not one of the basic elements and reasons for the formation of an obligation, just as its absence is not considered as an obstacle and the obligation is correct with these characteristics, but the problem is that the jurists are unknown, hesitant, uncertain, the ambiguity of the execution time, even the delegation of authority. The time of execution to the obligee is considered invalid based on paragraph 2 of Article 233 and Article 401 of BC due to the spread of "ignorance to other parties" and the creation of "gharar". Whereas, the above articles do not imply invalidity not only by verifying the intention and identifying the issue of the obligation, but also along with other factors and tools to verify the time of implementation, the time of the obligation can be determined and the liquidation of the obligation should be considered only limited to the external factor. As the international documents in question (Convention on the International Sale of Goods, Principles of European Contract Law, Principles of International Commercial Contracts and Common Reference Framework Plan) are like this. With new arguments, while examining the role of time in commitment, the present research discusses the effect of its lack in commitment and seeks to prove that the performance time that can be determined from the commitment and the performance time that can be determined with the help of the new interpretation, are similar to the performance time effects. It is determined by the obligation that under these conditions, the obligation is based and in case of violation of the obligation, the obligee can resort to the obligee for any of the compensation methods, unless a serious external factor occurs during the execution of the obligation, which in these conditions or during the life of the obligee is terminated or, contrary to the opinion of jurists, it is justified by good faith and fair behavior and the obligation is adjusted.

Keywords

commitment, performance time, fixed time, breach of commitment, nullity, liquidation, international documents, ethics, social interests.

Political and cultural barriers to the development of tourism between Iran and Central Asia

Mehran Sarmadian

Daud Kayani

Alireza Amini

Abstract

The background and objectives of the present research is to study and examine the interdependence between the countries of Central Asia and the Caucasus and Iran regarding the existence of an interwoven network of extensive forms of security, political and cultural ties in the region and to examine the factors and obstacles to the growth of tourism between Iran and the regions of Central Asia and the Caucasus. The field of study of the current research includes the undeniable necessity of the growth and development of tourism among the countries of Central Asia, Qafaz and Iran at the regional level and the investigation of the obstacles to the growth of tourism in this region. A need that, considering the countless obstacles and challenges that exist in the region, does not show a clear future if not resolved.

The research method of the present study is based on the constructivist theory. The most important question of this research is what are the major obstacles to the growth and development of tourism between Iran and Central Asia and the Caucasus?

The research findings seek to prove the hypothesis that, considering the effective ethical aspects in the development of tourism and considering the common cultural heritage between Iran and Central Asia and the Caucasus, the most important cultural opportunity in attracting foreign tourists and weakness in diplomacy Cultural, the presence of regional and extra-regional cultural competitors and Iran-phobia have become the main obstacles to the development of tourism in the Central Asia and Caucasus region. The discussion and results of this research, which is historical-analytical.

Keyword

Iran, Central Asia, Caucasus, tourism development, obstacles to development, weakness of diplomacy, ethical aspects effective in development.

Evaluation of the moral foundations of obligation violating and Penalty Clause in Iranian law and its comparison with British law

*Reza ZohrehVand
HamidReza AliKarami
Vahid Ghasemi Ahd*

Abstract

Obligations and the discussion of fulfillment or violation of it is a moral issue that is our daily moral life and an important part of law science. For this reason, it is necessary and important to pay attention to the conditions and rulings of transfer of obligation, the ethical standards governing it to know the laws and regulations in this field. This issue is done by the legal review of the obligation, which is a recognized institution. In the systems subordinate to the Roman Germanic system, the obligation is theoretically written, in Islamic law, when writing the civil law, article 230 was adapted from article 1152 of the French civil code, and despite the fact that the French civil law, in order to correct and improve this The institution has been amended many times, Article 230 of the Civil Code, which is the only article about the obligation, has not changed since then, and in this sense, its nature and moral effects are still in an aura of ambiguity. It should be noted. In Iranian law, judicial fines and punitive clauses have not been much studied by jurists; therefore, sometimes, out of tolerance, punitive clauses and punitive clauses have been used interchangeably. The transfer of obligation can be considered based on moral principles and good morality, the most important of which is the issue of compensation based on satisfaction. In this theory, the beneficiary's participation in the transfer of the obligation is accepted, and finally, the reciprocity of the transfer is taken into account in special cases. In English law, while drawing a decisive boundary between these two entities, the obligation, acceptance and penal clauses (penalty) have been declared invalid and only the right to demand actual damages has been considered for conditional clauses. Penal clauses in English law are meant as one Among the types of contractual fines are terms whose main purpose is to prevent the obligee from breaching the contract, not to determine damages and compensate them in advance, although it may also have the aspect of compensating damages, according to the studies conducted, English law allows penal terms. It does not know enforcement and the most obvious reason for this opposition is that people cannot punish each other, in other words, common law considers penal clauses to be invalid and penal clauses are valid only in case of breach of contract. Therefore, when the contract is terminated prematurely, the rules of criminal fines are not applied. What is very important is that about how to apply the judicial rules of criminal clauses of English law in Iranian law, it should be said: Currently, in Iranian law, fines judicially prohibited or at least very limited and judicial fines in Iranian law have a limited scope.

Keywords

moral obligation, consent, penal terms, Penalty Clause, Iranian law, English law..

Social consequences and normative effects of land reforms in Iran

Sara KhanRamaki

Ali Sabbaqian

Abstract

The current research has investigated the social consequences and normative effects of land reforms in Iran. In this research, the focus is on issues such as land reforms, marginalization and other consequences of land reforms. This research was done in a descriptive analytical way and in the form of a library study. The findings of the research show that the migration of villagers to cities and the growth and intensification of urban marginalization were the most important social consequences of land reforms. The migration of villagers to cities due to factors such as small plots of land and their poor quality, low local production and lack of water, expansion of large capitalist ownership, lack of facilities and living facilities in villages, lack of budget allocation to the agricultural sector, increasing development of cities and finding It has been a job. After that, the strengthening and expansion of radicalism among the youth of the outskirts of the cities began as a normative consequence of land reforms. Therefore, the most important internal and external areas of the spread of radicalism in the form of cases such as the floating of immigrant people and the lack of establishment of identity among them, the composition of the young population and their entry into universities, the inflamed urban atmosphere, the tyranny of the ruler, and the presence of the United States as a supporter of the king in addition to the dominance of literature Marxist has been political in the third world countries and the expansion of Islam. The results of the research show that the socio-normative consequences of land reforms led to the growth and intensification of marginalization and the strengthening of radicalism.

Keywords

normative consequence, social consequence, land reform.

The Role of Good Deeds and Its Significance in Nahj al-balagha

*Mehnaz Dadkhah
Tayyebeh Akbari rad
Mohammad Ghasemi*

Abstract

In this article, we attempt to examine the concept and importance of good deeds from the perspective of Imam Ali (AS), relying on his sermons, letters, and aphorisms in the valuable book Nahj al-balagha. We will discuss the effects of good deeds and the obstacles to performing them. In Nahj al-balagha, Imam Ali (AS) refers to good deeds with words such as kindness, benevolence, righteousness, goodness, and also emphasizes the importance of action and piety. From Imam Ali's perspective, piety and avoiding humiliation and contempt, eradicating evil, conquering hearts, are among the positive effects of good deeds. On the other hand, stinginess, withholding rewards, and not rewarding the righteous are considered obstacles to performing good deeds.

Keywords

Good deeds, Nahj al-Balagha, Amir al-Mu'minin Ali (AS).

Providing an Entrepreneur school model with a meta synthesis approach

*Neda TorabPour
Seyed Mohammad Bagher Jafari
Jafar Rahmani*

Abstract

The presence of signs such as the lack of competence and ability of students to enter the labor market after 12 years of education, the ability to earn money, form an independent life, and even enter the university and continue their education shows the fundamental need for change in the country's schools. One of the approaches of empowering students is the entrepreneurial approach in the context of the entrepreneur school. In this regard, the current research seeks to present the entrepreneurial school model with a meta synthesis approach. The research is descriptive in terms of practical purpose, in terms of data collection and qualitative approach. This research was done using the meta synthesis method. The data collection tool is past research and library documents from 2010 to 2024, which includes 41 researches with a qualitative evaluation. The method of data analysis is content analysis. The findings of the research show that the predictors affecting the entrepreneurial school in 3 categories: student-related factors (personality traits, familiarity with entrepreneurship); factors related to teachers and managers (entrepreneurial attitude and behavior, entrepreneurial management, entrepreneurial knowledge, entrepreneurial experience); Factors related to the school (structure facilitating entrepreneurship, entrepreneurial strategy, entrepreneurial curriculum) are placed. Context or background factors in 4 categories: facilitating policies (support program, reward and encouragement system), providing resources (financial, physical and informational resources), market conditions (innovative environment, networking and globalization), entrepreneurial culture (entrepreneurial beliefs, entrepreneurial governance) and the consequences of the entrepreneurial school in 3 categories: the consequence for the student (increasing risk-taking, the ability to develop talents and skills, improving participation, independence and responsibility, profit entrepreneurship), the consequence for the school (targeting education, forming an entrepreneurial school), the consequence for society (entrepreneurship network dynamics, future-oriented economic development, social and economic empowerment).

Keywords

entrepreneurial school, entrepreneurial education, meta synthesis.

Meaning therapy of religious rites in Musnavi based on Frankel's theory

Majid Barari bazarmahleh

Aliakbar Bagheri khalili

Masoud Rohani

Siavash Haghjoo

Abstract

Human issues cannot be concealed. In this transition, the schools and opinions of philosophers and psychologists have helped humans solve their problems. Dr. Frankl's logotherapy is one of the solutions to human problems. He believed that people's efforts to find meaning in life would be their most important impetus. In his Masnavi, Molana, a poet and an educated mystic, discussed the meaning of life and logotherapy for the relief of human suffering. This study aims to analyze logotherapy in Masnavi from Molana's perspective and that of Frankl's theory. We will see that life and its hidden pain, suffering, and death are not empty and baseless. However, we can achieve peace by perceiving their meanings, modeling their concepts, and adapting our lives to natural adversities. Furthermore, love and devotion to God a method of Molana's logotherapy. In addition, religious rituals and their symbolic and secondary concepts as well as their social and psychological functions are among the other mechanisms that he emphasized to give meaning to life. Similarly, Viktor Frankl considered God-centeredness and avoidance of absurdity to be the most important versions of logotherapy.

Keywords

logotherapy, Molana's Masnavi, Frankl, absurdity, human, theism, religious rituals, love.

The transcendental wisdom in the mirror of al-Shawahed al-Rubabiyyah

Halit Baghdu

Seyyed Vahid Kashani

Mohammad Hadi Madani

Abstract

The book “Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah (Evidences of Divinity in the Spiritual Journeys)” written by Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, the founder of Transcendent Philosophy, is essentially a concise compilation of his philosophical thoughts, particularly his extensive work known as “Al-Asfar al-Arba'ah (The Four Journeys)”. It serves as a concise summary of the religio-philosophical-mystical ideas of the Transcendent Philosophy school, which have gained global recognition and influence overall all the world either east or west. However, based on its content and topics such as Mashhad (Manifesting Point), Shahid (Intuitive), and Ishraq (Illumination) and ..., it seems to encompass the final views of the founder. This book is filled with intellectual, religious, and mystical wisdom and knowledge, and has been a fundamental textbook and reference for scholars of philosophy and mysticism in educational institutions and religious seminaries since ancient times. It has played a significant role in the development of philosophy by delving into various philosophical subjects based on Sadrian philosophical arguments. As a result, numerous commentaries and annotations have been written on it, and distinguished and expert philosophers have referred to it to gain familiarity with the philosophical arguments and evidence presented in this philosophy according to his talent.

Keywords

The Transcendent Philosophy, Al-Shawahid al-Rububiyyah (Evidences of Divinity), Mashhad (Manifesting Point), Shahid (Intuitive), Mulla Sadra.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 15, No. 2, Winter 2025/ No: 58/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Translator: *Mohammad Ehsani*

Page Design: *Hamidreza Alizadeh*

Editor: *Ehsan Computer*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ‘Islamic Ethics ‘applied ethics ‘comparative ethics ‘and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir ‘University of Qom ‘Central Library ‘office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo.com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.

فرم اشتراک مجله علمی " پژوهش‌های اخلاقی " انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شماره فیش بانکی	تاریخ فیش بانکی	تعداد نسخه دریافتی	شروع اشتراک از شماره
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۴/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵ - ۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.