



انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی



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

سال شانزدهم شماره یک پاییز ۱۴۰۴

شماره پیاپی ۶۱

---

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

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

عبدالله نصری، علی احمد ناصح، محمدرسول آهنگران، ویلیام 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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

---

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

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh\_1393@yahoo.com

---

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

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

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

آن را رهگیری (Tracing) کنند و یا به ایمیل مجله (Akhlagh\_1393@yahoo.com) ارسال دارند.

---

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

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

پژوهش‌های اخلاقی - سال شانزدهم - شماره یک - پاییز ۱۴۰۴

شماره پیاپی ۶۱

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

### الف) کتاب

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

### ب) مقاله

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

## پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال شانزدهم، شماره یک، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۶۱

۵ / شخصیت پردازی ایوب، همسر وی و ابلیس در قرآن کریم و مقارنه آن با فیلم ایوب پیامبر

ابوذر پورمحمدی

۳۱ / نسبت سنجی رابطه فقه و اخلاق با تأکید بر آموزه زکات در پرتوآیات و روایات

معصومه السادات حسینی میرصفی

۵۱ / تلازمات پیشگیرانه و اخلاقی ثبت الکترونیکی اسناد رسمی بر پیشگیری در جعل اسناد رسمی

محمد خسروی / سودابه رضوانی / سکیه خانعلی پور

۷۵ / مرور نظام‌مند مطالعات حوزه قمار و شرط‌بندی در ورزش ایران

مرتضی رضائی / فرزام فرزانه / حسن حسینی مقدم / مرتضی دوستی

۱۰۱ / بررسی مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در اوستای نو

عظیم رضوی صوفیانی

۱۱۷ / مفهوم و مؤلفه‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه جعفری به منظور ارائه الگوی تربیت

اخلاقی

فرهاد رنجبر / محمدحسین حیدری / سیدحسین واعظی

۱۲۷ / بررسی مبانی اخلاقی و بسامدهای اجتماعی، فقهی تحقق غرردر عقد بیمه در حقوق ایران

فاطمه زارعی / علی خلیفه / فاطمه ذوالفقارزاده

۱۷۳ / تعارضات اخلاقی نظارت قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری بر مشروعیت قطعنامه‌های

شورای امنیت

محمد مهدی سیدناصری / بابک وثوقی فرد / موسی موسوی زنوز

۲۰۳ / «خود ایده آل» به مثابه سازه معنوی برای دانشگاه اخلاق مدار در بستر حکمرانی علم

محمد اسماعیل عبداللہی

۲۲۱ / تحلیلی بر ارتباط بین فلسفه و فلسفه تعلیم و تربیت در قالب رویکرد آموزشی

امید مصطفی عبداله / عزیز جوانپور هروی / محمدعلی ربی پور

۲۵۱ / تبیینی از معضلات اجتماعی برآمده از کاستی‌های قانون داوری در طلاق

یعقوب علیزاده

۲۷۱ / واکاوی صفات واجب برای قاضی با تأکید بر صفت بصیرت

غالب قدیری

**۲۸۵** / جستاری در تعهدات طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان و ضمانت اجرای حقوقی  
تخلف از آن

الهیار قزوینی فیروز کلا/ عباس سماواتی/ جبرائیل امیدی

**۳۰۹** / بررسی معضلات اخلاقی ناشی از نقض قوانین بشردوستانه در حمایت از کودکان و زنان در  
مخاصمات مسلحانه بین المللی از منظر حقوق بین الملل

احمد محتشم/ فخرالدین سلطانی/ علیرضا رضائی

**۳۳۷** / فلسفه مبانی تعلیم و تربیت اسلامی در اندیشه‌های تربیتی ابن رشد

موفق حسین محمد/ عزیز جوانپور هروی/ داود سیروس

**۳۷۳** / اخلاق نقلی و حیانی؛ به مثابه «میزان» برای اخلاق عرفانی

محمد میری

**۳۹۷** / بررسی تطبیقی مراحل سلوک عرفانی از منظر ابن عربی و ترزا آویلائی

زهرآ عابدینی/ بخشعلی قنبری/ عبدالحسین طریقی

**1-17** / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹ - ۵

## شخصیت پردازی ایوب. همسر وی و ابلیس در قرآن کریم و مقارنه آن با فیلم ایوب پیامبر

ابوذر پورمحمدی<sup>۱</sup>

### چکیده

فیلم سینمایی ایوب پیامبر در سال ۱۳۷۲ به نویسندگی و کارگردانی فرج‌الله سلحشور تولید شد. قصه‌ای که این فیلم روایت می‌کند با آنچه قرآن کریم بیان کرده است تفاوت‌های اساسی دارد. با آنکه داستان ایوب در قرآن در شش آیه آمده است اما اینگونه نیست که این داستان کوتاه، ناقص بیان شده باشد و یا عناصر داستانی مثل عنصر شخصیت‌پردازی را نداشته باشد. در داستان ایوب قرآن، چهار شخصیت داریم: ایوب، رب، شیطان و اهل. شخصیت‌پردازی فیلم سینمایی ایوب پیامبر از این چهار شخصیت با شخصیت‌پردازی قرآن از این چهار شخصیت متفاوت است. این تفاوت اساسی در شاکله و زیربنا در این دو روایت از داستان ایوب به دلیل آن است که در فیلم سینمایی ایوب پیامبر، قصه قرآن مبنای کار قرار نگرفته است بلکه منابع دیگر مثل کتاب مقدس، روایات و کتب قصص انبیا مورد استناد قرار گرفته‌اند.

### واژگان کلیدی

فیلم سینمایی ایوب پیامبر، شخصیت‌پردازی، ایوب، ابلیس، همسر ایوب، قرآن.

---

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران. تهیه‌کننده سینما و تلویزیون.

## طرح مسأله

فیلم سینمایی ایوب پیامبر در سال ۱۳۷۲ به کارگردانی فرج‌الله سلحشور ساخته شد و در سال ۱۳۷۳ در سینماهای ایران به نمایش درآمد. این فیلم اولین تجربه کارگردانی فرج‌الله سلحشور است. او در این فیلم بازیگر نقش اول یعنی ایوب است و فیلم‌نامه آن را هم خودش نوشته است. زمان این فیلم ۸۴ دقیقه است. سلحشور ابتدا در سال ۱۳۷۰ نمایشی را به نام ایوب به روی صحنه تئاتر برد. او یک سال بعد، یک سریال پنج قسمتی به نام ایوب پیامبر کارگردانی کرد و سپس در سال ۱۳۷۲ فیلمی سینمایی از دل آن سریال تدوین و تولید شد (بهارلو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۶۲).

نقد این اثر بسیار ضروری است زیرا وقتی در رسانه رسمی یک کشور اسلامی مثل ایران یک قصه قرآنی تبدیل به فیلم سینمایی می‌شود، تصور عموم مخاطبان آن است که این فیلم دقیقاً بیان قرآن را تبدیل به ساختاری نمایشی کرده است.

قصه ایوب در قرآن کریم در سوره صاد آیات ۴۱ تا ۴۴ و سوره انبیاء آیات ۸۳ و ۸۴ آمده است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که شخصیت‌پردازی قرآن از شخصیت‌های ایوب، ابلیس و همسر ایوب در این داستان با شخصیت‌پردازی فیلم سینمایی ایوب پیامبر چه تفاوت‌هایی دارد؟ در این مقاله با روش تحلیل محتوا این مقایسه را انجام می‌دهیم.

تنها منبعی که به اختصار به تحلیل و بررسی فیلم سینمایی ایوب پیامبر پرداخته است، کتاب *سیمای پیامبران در سینمای هالیوود و ایران* است. دو صحنه حاوی دو گفت‌وگوی ایوب با ابلیس در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است و موارد دیگری هم بصورت فشرده مطرح شده است (یاسینی، ۱۴۰۱، صص ۱۷۳ - ۱۸۸). عنصر شخصیت‌پردازی که موضوع این مقاله است در کتاب وجود ندارد.

## ۱. تعریف شخصیت و شخصیت‌پردازی

اشخاص ساخته‌شده‌ای را که در داستان ظاهر می‌شوند، شخصیت (character) می‌نامند. شخصیت فردی است که کیفیت روانی و اخلاقی او، در عمل او، در آنچه می‌گوید و آنچه انجام می‌دهد؛ وجود داشته باشد. خلق چنین شخصیت‌هایی را که برای خواننده در حوزه داستان تقریباً مثل افراد واقعی جلوه می‌کنند، شخصیت‌پردازی (characterization) می‌گویند (میرصادقی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲؛ مقایسه کنید با: یونسی، ۱۴۰۱، ص ۲۸۲).

شخصیت‌پردازی یعنی حاصل جمع تمام خصایص قابل مشاهده یک فرد انسانی، هرآنچه که بتوان با دقت در زندگی شخصیت از او فهمید: سن و میزان هوش، جنس و تمایلات جنسی،

سبک حرف زدن و ادا و اطوار علایق درباره خانه، ماشین و لباس، میزان تحصیلات و شغل، وضعیت روحی و عصبی و ارزشها و نگرشها؛ یعنی تمام وجوهی از انسان که می‌توان با بررسی روزبه‌روز زندگی یک فرد دانست. این خصایص در کنار هم هویت منحصر به فرد هر انسان را می‌سازند زیرا هر یک از ما ترکیب خاصی از داده‌های ژنتیکی و تجربیات عملی هستیم (مک‌کی، ۱۳۹۸، ص ۶۹).

شخصیت حقیقی یک انسان در تصمیماتی که در شرایط بحرانی می‌گیرد آشکار می‌شود. هرچه بحران و فشار بیشتر باشد این آشکار شدن کاملتر است و تصمیمی که گرفته می‌شود به سرشت بنیادی شخصیت نزدیکتر (همان).

در داستان‌پردازی، همانقدر که قهرمان داستان مهم است، ضد قهرمان هم مهم است. یک نویسنده خوب برای خلق شخصیت‌های بزرگ، به تمام شخصیت‌های خود به عنوان بخشی از یک شبکه نگاه می‌کند. در این نگاه، هر شخصیت به تعریف بقیه شخصیت‌ها کمک می‌کند (تروی، ۱۴۰۱، ص ۹۰).

## ۱-۱. شخصیت‌های داستان ایوب در قرآن

داستان ایوب در قرآن یک داستان کوتاه است. این داستان در شش آیه از قرآن کریم آمده است: آیات ۸۴ و ۸۵ سورة انبیاء و آیات ۴۱ تا ۴۴ سورة صاد.

آیات دو سورة انبیاء و صاد که داستان ایوب را بیان می‌کنند:

وَ اَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ اَنِّیْ مَسْنِیَ الضُّرِّ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِیْنَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ اَتَيْنَاهُ اَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ ذِكْرٰی لِلْعَابِدِیْنَ. وَ اِذْ كُنَّا نُبٰیِّنُ لَكَ اٰیٰتِنَا اَنَّا وَ هَبْنٰ لَكَ اَهْلًا وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّْا وَ ذِكْرٰی لِاُولِی الْاَلْبَابِ. وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَ لَا تَحْنُثْ اِنَّا وَ جَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعْمَ الْعَبْدُ اِنَّهُ اَوَّابٌ. و ایوب را [یاد کن] هنگامی که پروردگارش را ندا داد که: «به من آسیب رسیده است و تویی مهربانترین مهربانان». پس [دعای] او را اجابت نمودیم و آسیب وارده بر او را برطرف کردیم، و کسان او و نظیرشان را همراه با آنان [مجدداً] به وی عطا کردیم [تا] رحمتی از جانب ما و عبرتی برای عبادت‌کنندگان [باشد]. و بنده ما ایوب را به یاد آور، آن گاه که پروردگارش را ندا داد که: «شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد». [به او گفتیم]: «با پای خود [به زمین] بکوب، اینک این چشمه‌ساری است سرد و آشامیدنی و [مجدداً] کسانش را و نظایر آنها را همراه آنها به او بخشیدیم، تا رحمتی از جانب ما و عبرتی برای خردمندان باشد. [و به او گفتیم]: «یک بسته ترکه به دست بگیر و [همسرت را] با آن زن و سوگند مشکن.» ما او را شکایا یافتیم. چه نیکوبنده‌ای! به راستی او توبه‌کار بود. آیات ۸۳ و ۸۴ سورة انبیاء و آیات ۴۱ تا ۴۴

سوره صاد. ترجمه فولادوند. (این ترجمه مشهور که به ترجمه‌های دیگر بسیار شبیه است، مورد تأیید نویسنده این مقاله نیست).

داستان کوتاه، طبق تعریف علمی خود (Nouvelle)، شخصیت‌های کمی دارد (وایتلی، ۱۳۹۶، ص ۵۸). شخصیت‌های موجود در داستان ایوب قرآن عبارتند از: (۱) ایوب، (۲) رب، (۳) اهل، (۴) شیطان. در این مقاله شخصیت «رب» را پردازش نمی‌کنیم و در مورد واژه «اهل» به مصداق اول آن یعنی همسر ایوب، بسنده می‌کنیم.

## ۲. شخصیت‌پردازی ایوب

### ۲-۱. ایوب یا ایوب پیامبر؟

از ابتدای فیلم سینمایی ایوب پیامبر، همه ایوب را نبی خدا و پیامبر خطاب می‌کنند یعنی فیلم مربوط می‌شود به دوران رسالت ایوب پیامبر و اسم فیلم هم «ایوب پیامبر (ع)» است. این در حالی است که داستان ایوب در قرآن، مربوط به قبل از پیامبری اوست (لسانی فشارکی «الف»، ۱۴۰۱، ص ۸). شاید این انحراف از بیان قرآن و نفهمیدن و نگرفتن این پیام مهم از قرآن، مهم‌ترین عامل در کج‌فهمی‌های دیگر از این قصه قرآنی است.

قصه پیامبران در قرآن به سه گونه آمده است: (۱) قصه برخی فقط مربوط به دوران بعد از رسالت ایشان است. مانند قصه نوح و لوط. (۲) قصه بعضی از پیامبران، هر دو دوره قبل و بعد از رسالت را شامل می‌شود. مانند قصه حضرت موسی کلیم‌الله. (۳) قصه تعدادی از پیامبران فقط مربوط به قبل از بعثت و رسالت آنان است. مانند قصه ایوب پیامبر و یوسف صدیق. در متن نسبتاً طولانی قصه حضرت یوسف در قرآن کریم، اثری از پیامبری یوسف صدیق نیست مگر جمله‌ای معترضه در اوایل داستان: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (یوسف، ۲۲)». «و کذلک نجزی المحسنین»، موکول به آینده است یعنی یوسف باید محسن بودنش را در طول سالیان متمادی نشان بدهد تا با استناد به آن عملکرد درخشان، به عنوان بنده خوب خدا، لیاقت و شایستگی مبعوث شدن به پیامبری را دریافت کند (لسانی فشارکی «ب»، ۱۴۰۱، ص ۳۶). کلمه «ایوب» چهار بار در قرآن آمده است. در آیات ۱۶۳ سوره نساء و ۸۴ سوره انعام فقط نام ایوب در ردیف اسامی پیامبران آمده است. در دو سوره صاد و انبیا، نام ایوب همراه با قصه او در شش آیه آمده است. پیامبری ایوب در قرآن کریم کاملاً محرز است اما قرآن قسمتی از زندگی ایوب، قبل از پیامبری او را در قالب یک داستان کوتاه روایت می‌کند.

قصه ایوب را وقتی در دو سوره صاد و انبیا با دقت تلاوت و تدبر می‌کنیم، هیچ نشانه‌ای از پیامبری ایوب در آنها نمی‌بینیم. قصه ایوب در قرآن کریم فقط مربوط به قبل از پیامبری اوست (خراسانی، ۱۳۸۲، ج ۵، صص ۲۰۸-۲۰۹). جالب است که در کتاب مقدس هم اشاره‌ای به



پیامبری ایوب نیست (کتاب مقدس، صص ۴۰۸ - ۴۳۵). ایوب در داستان قرآن با صفت «عبدنا» نام برده می‌شود: وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ.

اینگونه است که قصه ایوب در قرآن، فقط قصه ایوب نیست بلکه قصه همه افراد بشر و قصه همه جوامع بشری و قصه همه خانواده‌هاست. این قصه، فرامگانی و فرازمانی است. قصه هر اجتماع انسانی چه کوچک و چه بزرگ است.

قرآن کریم قصه ایوب را طوری بیان کرده است که هر یک از ما می‌توانیم ایوب باشیم و با او همذات‌پنداری<sup>۱</sup> کنیم. همه ما مورد آزمون و امتحان قرار می‌گیریم و بلا و ابتلا و مصیبت را تجربه می‌کنیم. بلا و مصیبت هم فقط مربوط به دوره‌ای محدود از زندگی‌مان نیست آنچنانکه در فیلم ایوب نشان داده می‌شود بلکه انسان‌ها تا آخرین لحظه زندگی‌شان مورد امتحان قرار می‌گیرند: أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (عنکبوت، ۲).

## ۲-۲. علم ایوب

در ابتدای فیلم می‌بینیم که ایوب بر سکویی ایستاده است و فرشتگان دور او می‌چرخند و او را می‌ستایند (تصویر ۱). ایوب در آسمان چهارم است. او بهترین بنده خداوند در زمین است. البته خودش خبر ندارد! ایوبی که در این صحنه می‌بینیم، چهره مثالی و حقیقت اخروی شخصیت ایوب است.

با اینکه این صحنه مربوط به آسمان چهارم است و فضا مملو از فرشتگان است، فضایی تاریک دارد. فیلم تصویری نازیبا از آسمان چهارم در ذهن ما ایجاد می‌کند. شاید این صحنه‌پردازی<sup>۲</sup> به دلیل آن باشد که فیلم داخل استودیو ضبط شده است نه در فضای باز. این فیلم سینمایی خیلی شبیه تله‌تئاتر<sup>۳</sup> است.

<sup>۱</sup> همذات‌پنداری: خواننده یا بیننده احساس می‌کند خودش شخصیت داستان یا فیلم است (گوت، ۱۳۸۵، ص ۶).

<sup>۲</sup> زمان و مکانی را که در آن عمل داستان صورت می‌گیرد، صحنه می‌گویند (میرصادقی، ۱۴۰۱، ص ۵۷۷).

<sup>۳</sup> تئاتری است که از طریق رسانه تلویزیون و با بهره‌گیری از قواعد و رمزهای فنی و هنری تلویزیونی بازنمایی می‌شود.



تصویر ۱

مطابق فیلم، فرشتگان در آسمان چهارم مشغول این مراسم تجلیل هستند. ایوب خودش از این مراسم سپاسگزاری و تکریم خبر ندارد اما ابلیس دارد این مراسم را می‌بیند و می‌شنود. ابلیس بسیار از این اتفاق عصبانی است بطوریکه فریاد بسیار بلندی می‌کشد و خود را بر زمین می‌افکند (تصویر ۲).



تصویر ۲

شیطان‌ها از او می‌پرسند که چه اتفاقی افتاده است که ابلیس اینقدر عصبانی است؟ ابلیس می‌گوید: نمی‌شنوید؟ باز هم پیامبری از پیامبران خدا آمده است و مردم را هدایت می‌کند و مانع کار من می‌شود. پس از این، توجه شیاطین به صدای فرشتگان جلب می‌شود (تصویر ۳).



تصویر ۳

مطالب انحرافی و مخالف صریح قرآن از همین ابتدای فیلم شروع می‌شود. چگونه است که پیامبری، خود از مقامش بی‌خبر است اما ابلیس از او بیشتر می‌داند؟ ابلیس چگونه به علم آسمان چهارم دسترسی دارد؟

در ابتدای داستان خلقت آدم و حوا، وقتی ابلیس بر آدم و حوا سجده نمی‌کند، با فرمانی شدید از طرف خدا از آسمان رانده می‌شود: قَالَ اخْرِجْ مِنْهَا مَذْذُورًا لَعْنُ تَبَعَكَ مِنْهُمْ لِأَعْلَانِ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ (اعراف، ۱۸). ابلیس پس از این اتفاق دیگر هیچ دسترسی به آسمان‌ها و عرش الهی ندارد.

در ادامه فیلم، ابلیس از همین بی‌خبری ایوب استفاده می‌کند و سراغ ایوب می‌آید تا از این اطلاع‌رسانی سوءاستفاده کند.

این برتری قدرت و علم فوق‌العاده ابلیس حتی بر پیامبران، ساخته و پرداخته اسرائیلیان است. فرقه‌های شیطان‌پرستی از همین ریشه‌ها جوانه می‌زنند (کافی‌راد، ۱۳۹۹، ص ۶).

تا اینجا هرچه در فیلم می‌بینیم خلاف قرآن است: ایوبی که پیامبر نیست، پیامبر است. علم ابلیس از ایوب بیشتر است.

جالب است که برای جذاب شدن قصه فیلم، ابلیس شیطان‌ها را مأمور می‌کند که بروند و از این پیامبر خبر بیآورند. تناقضی آشکار در فیلمنامه وجود دارد. ابلیس اتفاقات در آسمان چهارم را می‌بیند اما از ایوب در زمین و مشخصات او بی‌خبر است. درحالی‌که حداقل مطابق فیلم، ایوب سن بالایی دارد و سالهاست که دارد پیامبری می‌کند. انگار اگر فرشتگان در آسمان چهارم او را ستایش نمی‌کردند، ابلیس باز هم خبردار نمی‌شد.

## ۲-۳. ثروت و مکنت ایوب

ایوب در فیلم سینمایی، بسیار ثروتمند است. مکنت مالی او از تمام مردم آن مناطق بیشتر است. همان که در کتاب ایوب آمده است: «و برای او [ایوب]، هفت پسر و سه دختر زاییده شدند. و اموال او هفت هزار گوسفند و سه هزار شتر و پانصد جفت گاو و پانصد الاغ ماده بود و نوکران بسیار کثیر داشت و آن مرد از تمامی بنی مشرق بزرگتر بود...» (کتاب مقدس، ۲/۱ و ۳؛ ۱۰/۲۲ و ۱۲)

وقتی ابلیس از مقام ویژه ایوب نزد خدا باخبر می‌شود، به شیطان‌ها دستور می‌دهد که بروند و از ایوب اطلاعات جمع‌آوری کنند. شیطان‌ها می‌روند و خبر می‌آورند که ایوب در شهر بسنیه (در شام) زندگی می‌کند. او بسیار مکنت مالی دارد بطوریکه در آن مناطق کسی به پای او نمی‌رسد. فرزندان بسیار و همسری مهربان و زیبا دارد. خانه‌ای مجلل و بزرگ دارد. خلاصه هر آنچه نعمت دنیوی است دارد (تصویر ۴).



تصویر ۴

جالب است که این تصویر از منزل ایوب اصلاً با تصویری که قبل از آن بصورت لانگ‌شات<sup>۱</sup> از شهر بسنیه می‌بینیم سازگاری ندارد (تصویر ۵).

۱. لانگ شات به مساحت قابل ملاحظه‌ای در اطراف موضوع فیلم یا عکس گفته می‌شود. در این تصویر دوربین فاصله بسیاری تا موضوع دارد و یک شی یا یک شخص را در ارتباط با محیط اطرافش نشان می‌دهد. در لانگ شات تمامی سوژه و محیط اطرافش در کادر دوربین است و اطلاعات بیشتری از محیط اطراف سوژه عکاسی به بیننده می‌دهد.



تصویر ۵

ابلیس که تا الان این اطلاعات را نداشته، خیلی خوشحال می‌شود و می‌گوید: «من هم اگر این همه ثروت و مکنت داشتم، لحظه‌ای سر از سجده بر نمی‌داشتم چون ترک عبادت خدا همان و از کف دادن مکنت همان». ابلیس قهقهه می‌زند و به شیطان‌ها دستور می‌دهد که بروند و در همه جا از طرف خدا جار بزنند که: «ما به ایوب همه چیز بخشیده‌ایم تا بنده‌ای سالم و با ایمان شود و عجیب اینکه شده است!». پس از این جمله ابلیس و همه شیطان‌ها با هم می‌خندند (تصویر ۶)



تصویر ۶

هنوز ابلیس دارد به شیطان‌ها فرمان می‌دهد که فرشتگان این حرف‌های ابلیس را می‌شنوند و سراغ او می‌آیند. انگار خدا نگران اقدام ابلیس و شیطان‌هاست. فرشتگان به ابلیس می‌گویند اینطور که تو فکر می‌کنی نیست: «این همه را ایوب جز برای خدا نمی‌خواهد و جز برای او صرف نمی‌کند. آرزوی وصل با معبود میزان و معیارهای دنیایی را در هم می‌ریزد و همه چیز برای انسان

رنگ او را می‌گیرد» (تصویر ۷).



تصویر ۷

پس از مجادلهٔ ابلیس با فرشتگان، فرشتگان به ابلیس خبر می‌دهند که حالا که تو اینطور فکر می‌کنی، ایوب مورد آزمون قرار می‌گیرد و اتفاقاً وسیلهٔ آزمون او هم توی ابلیس هستی. تو بر جان و مال او مسلط خواهی بود. آنگونه که می‌خواهی عمل کن. ابلیس بسیار خوشحال قهقههٔ مستانه‌ای می‌زند و می‌گوید: «از هم اکنون او در چنگ من است. او را شکست‌خورده بدانید».

صحنه‌پردازی‌ها و گفتگوهای فیلم ایوب طوری طراحی شده که ثروت و دارایی ایوب را خیلی گل‌درشت جلوه دهد. منزل ایوب، تعداد خدمتکاران او، کمک‌های زیاد او به مردم و زمین‌های زراعی او همه چشمگیر است.

در خبرهایی که شیاطین برای ابلیس می‌آورند، آنها همان آماری که در کتاب مقدس آمده را به عنوان ثروت ایوب به اطلاع ابلیس می‌رسانند. در اولین یورش اشرار به زمین‌های زراعی و گلهٔ بزرگ ایوب، صحبت از هزاران رأس گوسفند است که به دست اشرار افتاده است. اموال ایوب آنقدر زیاد است که سپاه بابل و کلدانیان چشم طمع به آن دارند.

## ۲-۴. بیماری ایوب

در این داستان کوتاه، واژگانی وجود دارند که معناشناسی درست آنها برای شخصیت‌شناسی شخصیت‌های این داستان ضروری است. به نظر می‌رسد معناشناسی درست واژه‌های «نادی» و «ضرر» در این آیات برای شخصیت‌شناسی ایوب در این داستان ضروری باشد.

کلمهٔ «ضرر» نوع مشکل ایوب را روشن می‌کند. ایوب تهی‌دست و گرفتار شد. ایوب بیمار نشد. در داستان ایوب قرآن هیچ اشاره‌ای به بیماری ایوب نیست. امام محمد باقر(ع) فرموده‌اند: «ایوب با آنهمه گرفتاری که داشت، بوی بد در او پیدا نشد، زشت‌روی نگردید، یک نوک قلم

خون و چرک از او بیرون نیامد، هر که او را دید کثیفش نیافت، و هر کس به نزدش رفت از او وحشت نکرد، و هیچ جای بدنش کرم نگذاشت... مردم که از ایوب کناره گرفتند فقط برای فقر و ناتوانی‌اش بود که به ظاهر چنین می‌نمود و مردم نمی‌دانستند که او نزد پروردگارش چه کمک و گشایشی نصیب دارد» (صدوق، ۱۴۰۳، صص ۳۹۹ و ۴۰۰).

بسیاری از علما «ضر» در این آیات شریفه را دقیقاً به همان معنایی گرفته‌اند که در کتاب ایوب در مجموعه کتاب مقدس آمده است و متأسفانه همان مطلب در قالب روایت نیز گزارش شده و همه آن را بدون بررسی و فارغ از عرضه به قرآن پذیرفته‌اند و صد افسوس فزون‌تر که تصریح کرده‌اند که ضر هیچ اشاره‌ای به گرفتاری‌های مالی ایوب ندارد (محقق اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۱۷، ص ۲۰۸). این در حالی است که بنا بر روش و بر اساس شیوه علمی خود بزرگان مانند طباطبائی برای فهم مفردات قرآنی «ضر» در قرآن درمی‌یابیم که اتفاقاً ضر دقیقاً به معنای گرفتاری مالی یا حیثیتی و اجتماعی است (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۰۳ به نقل از مصباح اللغه: الضر الفاقة و الفقر).

کلمه «ضر» نوع مشکل ایوب را روشن می‌کند. ایوب تهی‌دست و گرفتار شد. ایوب بیمار نشد. در داستان ایوب قرآن هیچ اشاره‌ای به بیماری ایوب نیست.

## ۵-۲. صبر ایوب

کلمه «نادی»، نوع ارتباط ایوب با خدا را در داستان کوتاه ایوب در قرآن بیان می‌کند. ایوب فریاد کشید و سر خدا داد زد. «نادی» یعنی فریاد زد، داد زد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ذیل ریشه «ن د ی»، ج ۸، ص ۷۸: نَادَاهُ أَى دَعَاهُ بِأَرْفَعِ الصَّوْتِ). مخاطب و بیننده این اتفاق از خود می‌پرسد: چه شده است که این بنده سر مولای خود فریاد می‌کشد؟ مگر مولای او، او را رها کرده و او را فراموش کرده است؟ آیا مولای او به کاری دیگر مشغول شده است؟ آیا رب و صاحب ایوب از او دور شده است که لازم شده ایوب داد بزند؟ آیا خدایی که از آغاز خلقت تا الان ربوبیتش شامل حال ایوب بوده، با تغییر وضعیت و مضطر شدن ایوب، او را فراموش کرده و او را درک نمی‌کند؟ متأسفانه واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به قصه ایوب در قرآن درست ترجمه و تفسیر نشده‌اند. صبر ایوب را باید با توجه به تعبیر «انا وجدناه صابراً» و کلمه «اواب» معنا کنیم. در متن فشرده شش آیه‌ای قصه ایوب پیامبر در قرآن کریم در سوره مبارکه صاد، آیات ۴۱ تا ۴۴ و سوره مبارکه انبیا، آیات ۸۳ و ۸۴؛ فقط یک کلمه از ریشه «ص بر» داریم و آنهم بصورت اصطلاح «انا وجدناه صابراً» (صاد، ۴۴). در سوره انبیا اصلاً از ریشه صبر، کلمه‌ای نداریم.

چگونه ما فقط از همین اصطلاح نتیجه گرفته‌ایم که ایوب، قهرمان صبر است؟ چرا بقیه کلمات قصه ایوب را ندیده‌ایم. مثلاً چطور «نادی» را ندیده‌ایم؟ چگونه شخصی که دارد داد

می‌زند و از وضعیتش ناراضی است، اسوه صبر اعلام شده است؟

تعبیر «انا وجدناه صابراً» با تعبیراتی مثل «صبار شکور» یا حتی «صابراً» به تنهایی تفاوت دارد. «انا وجدناه صابراً» یعنی ما بالاخره او را صبور اعلام می‌کنیم (لسانی فشارکی «الف»، ۱۴۰۱، ص ۹۲). بالاخره از کوره در نرفت. این تعبیر خیلی لب مرز است و اصلاً به معنی قلۀ صبر و قهرمان صبر و اسوه صبر نیست.

در آیات دیگری از قرآن کریم هم این تعبیر را داریم. مثلاً در داستان معروف به موسی و خضر، در قسمتی از گفتگوی خضر و موسی داریم: قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا. وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. قَالَ سَتَجِدُنِي إِنِ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (کهف، ۶۷ تا ۶۹). خضر با اطمینان و علم و خیلی محکم به موسی می‌گوید: تو نمی‌توانی با من همراهی کنی و صبرش را نداری. خضر علت این صبور نبودن موسی را هم می‌گوید. موسی در جواب این سخن صریح خضر، با تردید و عدم اعتماد به نفس، می‌گوید: انشاءالله که بتوانم رضایت تو را در صبور بودن جلب کنم و تو من را صابر ببینی نه عجول. موسی با شناختی که از خودش دارد، می‌داند که خضر پر بیراه نمی‌گوید و احتمالاً او نتواند کارهای خضر را تحمل کند و هیچ نگوید.

همراهی ریشه «وجد» یا «صبر»، را در کلام اسماعیل خطاب به پدرش هم داریم: قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنِ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (صافات، ۱۰۲). اسماعیل هم واقعاً نمی‌داند که آیا می‌تواند این وضعیت را تحمل کند و تا آخر با پدرش همراهی کند؟ چون پدرش قرار است سر او را ببرد!

کلمۀ «واب» هم تنها قهرمان صبر بودن ایوب را نمی‌رساند بلکه برعکس این را می‌رساند که ایوب بخاطر بی‌صبری‌اش، نزدیک بود از دایرۀ بندگی خارج شود اما نشد و برگشت. بالاخره او بنده خوبی بود (نعم العبد) و صبر کرد.

بنابراین اگر بخواهیم شخصیت ایوب را در قالب فیلم نشان بدهیم، در فیلمنامه در اطلاعات مربوط به شخصیت پردازی ایوب، نویسنده نمی‌نویسد: بسیار صبور، بدترین اتفاقات هم روی او تأثیر نمی‌گذارد، هیچ وقت از کوره در نمی‌رود، همیشه آرام و متین است. بلکه می‌نویسد: گاهی از اتفاقاتی که برایش می‌افتد بسیار ناراحت می‌شود. گاهی داد می‌زند. گاهی تحمل و صبرش تمام می‌شود و کاسۀ صبرش لبریز می‌شود. البته زود به حالت عادی برمی‌گردد و از رفتارش پشیمان می‌شود و دست به کاری ناشایست نمی‌زند. همین و نه بیشتر.

در فیلم، ایوب تمام اموالش را از دست می‌دهد. تمام فرزندانش یکجا می‌میرند. به شدت مریض می‌شود. هیچ کس بجز همسرش همراه او نیست. بیش از هفت سال این وضعیت ادامه دارد و بالاخره از شهر و دیارش اخراج می‌شود. با تمام این اتفاقات ایوب اما خم به ابرو نمی‌آورد و حتی در جواب قومش که از او می‌خواهند به طبیب مراجعه کند می‌گوید: «این درد از طبیب



است. راضی به درمان نیستم مگر خود مداوا کند». این رابطه عاشقانه بین ایوب و خدا که در فیلم هست، در قرآن کریم نیست. این عشق را ما خیلی بعد در کربلا مشاهده می‌کنیم و اختصاص به رسول الله و ائمه اطهار دارد.

ایوب یک انسان عادی است مثل همه انسان‌های دیگر و صد البته همین هم خیلی مهم است. اینکه بتوانی خودت را کنترل کنی و به حالت عادی برگردی و کار بدی نکنی، این خیلی هم مهم است.

شخصیت پردازی ایوب در فیلم سینمایی ایوب پیامبر، مطابق با شخصیت پردازی ایوب در قرآن کریم نیست.

### ۳. ابلیس

#### ۳-۱. تسلط ابلیس بر ایوب

در آیات قرآن به صراحت آمده است که ابلیس هرگز بر بندگان خدا مسلط نمی‌شود: إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ (حجر، ۴۲). إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (نحل، ۹۹). إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا (اسراء، ۶۵).

ابلیس فقط وسوسه می‌کند: فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ... (اعراف، ۲۰).

در کتاب ایوب در مجموعه کتاب مقدس، تسلط ابلیس بر ایوب نوشته شده است و عیناً همین مطلب در فیلم سینمایی ایوب پیامبر هم به تصویر در آمده است. در عهد عتیق در کتاب ایوب آمده است: «خداوند به درخواست شیطان، او را بر همه اموال و فرزندان ایوب مسلط گردانید و شیطان پس از نابود کردن همه آنها، با گرفتن اجازه از خدا، «ایوب را» [نیز] از کف پا تا کله‌اش به دمل‌های سخت مبتلا ساخت. و او سفالی گرفت تا خود را با آن بخراشد و در میان خاکستر [تا هفت شبانه‌روز] نشسته بود» (کتاب مقدس، ۱/۱ تا ۲۲ و ۱/۲ تا ۱۳).

در فیلم سینمایی ایوب پیامبر، با قدرتی که خداوند به ابلیس داده است، او بر آسمان و زمین و همه چیز مسلط شده تا هر آنچه می‌خواهد بر سر ایوب بیاورد.

ابلیس با تسلط بر اموال ایوب از طریق اشرار، گوسفندان ایوب را می‌دزد و افرادش را می‌کشد (تصویر ۸).



تصویر ۸

ابلیس همچنین با تسلط بر اموال و دارایی‌های ایوب از طریق سپاه بابل و کلدانیان، تمام اموال ایوب را به غارت می‌برد و افراد او را می‌کشد (تصویر ۹).



تصویر ۹

ابلیس با تسلط بر آسمان، رعد و برق ایجاد می‌کند. رعد و برقی که فقط اموال ایوب را می‌سوزاند (تصویر ۱۰).



تصویر ۱۰

ابلیس با تسلط بر زمین، فقط محل درس فرزندان ایوب را ویران می‌کند و همه فرزندان ایوب یکجا می‌میرند اما جاهای دیگر شهر هیچ تکانی نمی‌خورند. مکان‌های دیگر شهر از جمله منزل ایوب، سالم هستند (تصویر ۱۱).



تصویر ۱۱

متاسفانه این تحریفات به تفاسیر قرآن نیز راه پیدا کرده است. در بعضی کتب تفسیری آمده است که شیطان در بینی ایوب دمید در نتیجه کرم تمام بدن او را فرا گرفت و به بیماری جذام مبتلا شد و ناخن‌ها و موهای او ریخت. بوی تعفن بدنش باعث شد که مردم او را از شهر بیرون کنند و او مجبور شد در مزبله‌ای به مدت هفت یا هجده سال با وضعیت فلاکت‌بار و منزجرکننده‌ای با همسرش زندگی کند (یحیی بن سلام، ج ۱، ص ۲۳۳؛ طبری، ج ۱۸، صص ۴۸۸ و ۴۹۴ - ۵۰۵؛ ج ۲۱، ص ۲۱۱؛ قمی، ج ۲، ص ۲۴۰).

تسلط ابلیس بر ایوب و هر انسان دیگری در قرآن تأیید نمی‌شود و قرآن کریم فقط وسوسه ابلیس و شیاطین را تأیید می‌کند. ابلیس آدم ابوالبشر و حوا را وسوسه می‌کند: فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ (اعراف، ۲۰) و قدرتی بیش از این ندارد. این قدرت ماورایی ابلیس را کتاب مقدس و اسرائیلیات به او می‌دهد.

### ۲-۳. تجسم ابلیس

ابلیس و نوچه‌هایش که در فیلم سینمایی ایوب، شیطان نامیده می‌شوند؛ مانند یک انسان واقعی مجسم می‌شوند. آنها بسیار قوی و توانمند هستند. این توانمندی هم جسمی است و هم هنری و هم هوشی. ابلیس می‌تواند در قالب انسان‌های مختلف خودش را به دیگران نشان دهد. اینطور نیست که ابلیس و شیطان‌ها فقط وسوسه کنند. آنها با هم طرحی داستانی طراحی می‌کنند یعنی فیلمنامه می‌نویسند و یک تئاتر عالی با نقش‌آفرینی‌های درجه یک اجرا می‌کنند تا بتوانند به خواسته‌هایشان برسند.

از نظر قرآن کریم، ابلیس فقط وسوسه می‌کند، دیده نمی‌شود و نمی‌تواند در قالب‌های

مختلف نمود کند. با تحقیق موضوعی در قرآن کریم اصلاً متوجه می‌شویم که خود انسان‌ها خیلی بدتر از ابلیس هستند که هم وسوسه می‌کنند و هم دیده می‌شوند: إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (نساء، ۷۶). مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ. مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ (ناس، آیات ۴ تا ۶).

متأسفانه سالها پس از این فیلم سینمایی، سریالی از تلویزیون پخش شد به نام اغما. در این سریال هم شیطان با چهره‌های مختلف ظاهر می‌شد و کارش را پیش می‌برد. تاثیر منفی این سریال هم بسیار زیاد بود. شیطانی بسیار قوی که همانند سوپرمن و تبدیل شونده‌ها و قهرمان‌های فیلم‌های تخیلی، هر کاری می‌تواند انجام دهد، هرجایی می‌تواند باشد و به هر شکلی می‌تواند در بیاید.

در صحنه‌هایی از فیلم ایوب، ابلیس بصورت واقعی خود فقط برای ایوب ظاهر می‌شود. ایوب او را می‌بیند و صدای او را می‌شنود. حتی خبر ستایش شدنش در آسمان چهارم را از او می‌شنود. دسترسی ابلیس به علم آسمان چهارم بیشتر از ایوب است (تصویر ۱۲).



تصویر ۱۳



تصویر ۱۲

در فیلم سینمایی ایوب پیامبر، ابلیس چندین دستیار دارد. نقش این شیاطین در فیلم پررنگ است و در جاهای مختلف حضور مؤثر دارند. مثلاً تصاویر ۱۳ و ۱۴ و ۱۵



تصویر ۱۵



تصویر ۱۴

ابلیس قدرتمند و هنرمند است. او و نوچه‌هایش بصورت گروهی و با نقشه‌هایی دقیق، برای

فریب مردم تحت‌تأثیر بازی می‌کنند. آنها در بین مردم حضور دارند و تمام نقشه‌هایشان عملی می‌شود. این شخصیت‌پردازی از ابلیس که ضد قهرمان قصه است، از نظر قرآن کریم مردود است. او هرگز چنین قدرت، علم و امکانی ندارد.

شاید در نگاه اول و بدون تدبیر در آیات قرآن، از دعای ایوب: *وَ اَدْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ (صاد، ۴۱)؛* چنین به نظر برسد که ایوب می‌گوید شیطان مرا دچار ضرر گردانیده است و شیطان مرا زیر شکنجه و آزار طاقت‌فرسا قرار داده است. اما با کمی دقت در آیات مشتمل بر ضرر معلوم می‌شود که ضرر نمی‌تواند مساوی نصب و عذاب باشد. همچنین شیطان هم نمی‌تواند انسان را دچار ضرر گرداند.

قرآن کریم ضرر را مستقیماً از جانب خداوند می‌داند: *قُلْ أَ قَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ (زمر، ۳۸).* ضرر گاهی کيفر و مجازات برای بندگان خطاکار است که این ضرر در بیان قرآن، عذاب نام دارد. گاهی هم ضرر نوعی آزمون برای بندگان خاص خداست که در بیان قرآن، بلا نام می‌گیرد. با یک تحقیق موضوعی دیگر راجع به شیطان یا حداقل به یادآوردن آیات پایانی سوره ناس به وضوح معلوم می‌شود که این نصب و عذاب در دعای ایوب، همان وسوسه مداوم و پیگیر شیطان است.

از دعای نخست ایوب: *وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (انبیاء، ۸۳)؛* معلوم می‌شود که او تا حدی تحت تأثیر وسوسه شیطان قرار گرفته است. ایوب از خدا شکایت دارد. می‌گوید: ای خدا در حالیکه تو ارحم الراحمین هستی، باید وضعیت من اینگونه باشد؟ شیطان هم دائم وسوسه می‌کند که ایوب! پاداش سالها عبادت و بندگی تو همین است؟ رحمت خداوندی که عمری از آن دم می‌زدی کجا رفته؟ این پروردگار ارحم الراحمین تو چرا به فریادت نمی‌رسد؟ ایوب! نکند خدا تو را فراموش کرده است؟ چرا گلایه نمی‌کنی؟ چرا ناله نمی‌کنی؟ جزع و فزع کن. بی‌تابی و بی‌طاقتی کن؟ مگر تو چقدر طاقت مصیبت داری؟ زراعتت که از میان رفت، خدم و حشمت هم همه از دست رفت، همسر و فرزندان هم که همه یکجا مردند. باز هم می‌خواهی تحمل کنی؟

ایوب تحت تأثیر این وسوسه‌ها هرگز از بندگی خدا پشیمان نمی‌شود اما از این وسوسه‌ها شیطانی رنج می‌برد و دچار عذاب روحی و وجدانی می‌شود. برایش یک تناقض وجود دارد که اگر پروردگار من ارحم الراحمین است و اگر ضرر از جانب خداوند است و کشف ضرر نیز از جانب اوست، تا همین جا و به همین اندازه بس نیست؟ چرا به فریادم نمی‌رسد؟ آیا امکان دارد که من بار دیگر به هر آنچه داشته‌ام دست یابم؟ این افکار است که ایوب را رنج می‌دهد و سرچشمه این افکار هم بجز وسوسه شیطان چیز دیگری نیست.

#### ۴. همسر ایوب

##### ۴-۱. همسر ایوب زنده است یا مرده است؟

در قرآن کریم همسر ایوب همراه با سایر خانواده مطرح است با کاربرد واژه «اهل»: وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ (صاد، ۴۳). آن داستانی که برای همسر ایوب در فیلم سینمایی طراحی کرده‌اند، در قرآن نیست و مشخصاً ریشه در کتاب مقدس و اسراییلیات دارد.

در داستان کوتاه ایوب در قرآن، ایوب همه خانواده‌اش را از دست داده است و از همه مهم‌تر در بین اهلس، همسرش را هم از دست داده است. ایوب تنهای تنهاست که ندا سر می‌دهد و خدا را با صدای بلند خطاب می‌کند.

«اهل» در بیان قرآن، خانواده معنا می‌شود و قبل از همه، همسر را شامل می‌شود (ابن منظور، ج ۱۱، ص ۳۰: اهل الرجل و اهله زوجه).

یعنی همسر ایوب هم مثل اهل و عیال ایوب، از دنیا می‌رود. در کتاب ایوب کتاب مقدس همه از دنیا می‌روند ولی همسر ایوب، زنده است. سناریونویس کتاب مقدس به این پرسوناژ (شخصیت) نیاز دارد. او می‌خواهد در ادامه تخریب و تکذیب چهره ایوب، نقشی هم به همسر او بدهد.

در کتاب ایوب می‌خوانیم: «پس شیطان از حضور خداوند بیرون رفت و ایوب را از سر تا پا به دمل‌های دردناک مبتلا کرد. ایوب در میان خاکستر نشست و با یک تکه سفال بدن خود را می‌خارید. زنش به او گفت: تو هنوز هم نسبت به خدا وفادار هستی؟ خدا را لعنت کن و بمیر. اما او [ایوب] در جواب گفت: تو همچون یک زن ابله حرف می‌زنی» (کتاب مقدس، ۷/۲ تا ۱۰).

##### ۴-۲. خیانت همسر ایوب

نویسندگان کتاب مقدس، همسر ایوب را زنده نگه می‌دارند و تحویل سناریونویس‌های مسلمان می‌دهند تا قصه او را ادامه دهند. علامه طباطبائی پس از اشاره به پدیده اسراییلیات و نصرانیات در رواج اخبار دروغ، تصریح می‌کنند که در ادامه این روند خطرناک و بسیار زشت، عده‌ای از مسلمانان، گوی سبقت را از اهل کتاب ربوده و هرجا آنان در اخبار کذب، کم آورده‌اند، اینان سنگ تمام گذاشته و با ترویج روایات جعلی کمک فراوانی به اسراییلیات و نصرانیات کرده‌اند (طباطبائی، ج ۱۱، صص ۱۳۰-۱۳۴).

در فیلم سینمایی ایوب پیامبر، ابلیس هر بلایی که می‌خواهد بر سر ایوب می‌آورد و البته نمی‌تواند ایوب را از پای درآورد و صبر او را لبریز کند. در آخرین نقشه‌ای که ابلیس با مشورت شیطان‌ها طراحی می‌کند، آنها برای بی‌آبرو کردن رحیمه زن ایوب، تأثیری اجرا می‌کنند.

رحیمه برای کار و تهیه نان به شهر آمده است. همسر مریضش در بیرون شهر در مخروبه‌ای

گرسنه نشسته و منتظر اوست. او با بی‌مهتری شدید مردم مواجه می‌شود. اواخر شب او تنها، دل‌شکسته و خسته در میدان شهر نشسته است. یکی از شیاطین و نوچه‌های ابلیس که قبلاً هم او را دیده‌ایم به سراغ او می‌آید (تصویر ۱۶).



تصویر ۱۶

شیطان به رحیمه می‌گوید که او حق ندارد به این شهر بیاید. رحیمه معترض می‌شود که چه کسی این حق را از او گرفته است و اصلاً به این شخص ناشناس چه ربطی دارد؟ شیطان شروع می‌کند به جار و جنجال و در خانهٔ مردم را می‌زند. به آنها می‌گوید چرا به خودتان رحم نمی‌کنید؟ طبیب گفته است که بیماری ایوب مسری است (تصویر ۱۷).



تصویر ۱۷

مردم با سنگسار رحیمه قصد اخراج او از شهر را دارند. ناگهان از تاریکی مرد غریبی وارد میدان می‌شود. او ابلیس است که بصورت یک مرد قوی ظاهر شده است. او خودش ادامهٔ نقشه و تاثیر را برای فریب رحیمه به عهده دارد. او از رحیمه دفاع می‌کند و با قدرتی که در بیان و جسم دارد همه را از گرد او دور می‌کند. و وقتی همه رفتند کارش را آغاز می‌کند.

ابلیس با دلسوزی به رحیمه می‌گوید که اینجا چه می‌کند و چه نیازی دارد؟ رحیمه می‌گوید به دنبال قرصی نان است برای خودش و همسر مریضش. ابلیس قرصی نان از کیسه‌اش بیرون می‌آورد تا رحیمه وسوسه شود اما آن را به رحیمه نمی‌دهد. ابلیس در ازای آن قرص نان، از رحیمه می‌خواهد که موهایش را بچیند و به او بدهد (تصویر ۱۸). ابلیس به رحیمه می‌گوید این موها را برای همسرش که ریزش مو دارد می‌خواهد.



تصویر ۱۸

- پس از آنکه نقشه ابلیس در مورد رحیمه همسر ایوب عملی می‌شود؛ ابلیس به سراغ ایوب می‌آید تا نقشه‌اش را ادامه دهد. قسمتی از گفت‌وگوی ابلیس و ایوب بدین گونه است:
- «ابلیس به ایوب نزدیک می‌شود و در صورت او نگاه می‌کند.
- ابلیس: رحیمه خیانت کرده و تو لطفش می‌خوانی؟
  - ایوب: دروغ است. نیرنگی دیگر.
  - ابلیس: حقیقتی است که تو بر آن چشم بسته‌ای. او چاره‌ای جز خیانت نداشت. درحالی‌که شوی بیمارش گرسنه به انتظار غذا نشسته بود او چگونه با دست تهی باز می‌گشت؟
  - ایوب: رحیمه چنین خطایی نمی‌کند حتی اگر به قیمت جان من تمام شود.
  - ابلیس: پس از او بپرس چرا شحنگان گیسوان او را بریده‌اند.
- ابلیس قهقهه می‌زند.
- ایوب به سر خود می‌زند.
- ابلیس: گیسوان یک زن به چه جرمی جز خیانت بریده می‌شود؟
  - ایوب: نفرین خداوند بر تو باد.
  - ابلیس: من نه. تو موجب این رسوایی هستی و خودش.
  - ایوب: به خدا پناه می‌برم از شر تو ابلیس رانده شده و در این مصیبت از او یاری می‌طلبم.



- ابلیس: این زبونی توست. زبونی توست که هرگاه درمانده می‌شوی به خدا پناه می‌بری ولی این بار بی‌فایده است. به هر که می‌خواهی پناه ببر. چاره‌ای نداری جز پذیرفتن این ننگ. ابلیس قهقهه می‌زند.

- ایوب با چوبش شیطان را می‌زند و می‌گوید: دور شو خناس.

- ابلیس باخنده و قهقهه: موی سرش را بنگر تا خود ببینی. پایان صبر تو نزدیک است ایوب. نزدیک....

ابلیس قهقهه می‌زند.

ایوب به سختی از جایش بلند می‌شود و می‌نشیند. درمانده است. رو به آسمان می‌کند. با ناله و حالتی شکایت‌گونه سخن می‌گوید.

- ایوب: خدایا سال‌ها به نعمت متنعم بودم. شکر نعمت به ذمه من بود. در حد توان بجای می‌آوردم. هفت سال و اندی است که به هیچ گناه، نعمت از من گرفته، مصیبت بر من عطا کرده‌ای. می‌دانم، می‌دانم آنگونه که پیامبران قبل از من به مصیبت دچار شده بودند. جملگی به تو پناه آورده‌ایم و اگر یاری تو نبود هلاک می‌شدیم. ایوب را نیز در همه مصائب تو یاری کرده‌ای. در این مصیبت آخر نیز یاری کن.

به جلال و بزرگی‌ات قسم اگر رحیمه را موی بر سر نباشد صد تازیانه‌اش خواهیم زد چرا که گناهی است بزرگ و مصیبتی است بزرگتر. پروردگارا در این مصیبت آخر نیز یاری‌ام کن. جز تو یاری کننده‌ای نمی‌شناسم».

در روایت قرآن از ایوب اصلاً چنین داستانی از همسر ایوب نداریم.

فهم نادرست از بعضی واژه‌های این داستان به داستان‌سازی‌های اسرائیلی کمک کرده است. کلمه «ضغثاً» یعنی چند شاخه و ترکه خشک یا تر، که همه‌جا ریخته و در دسترس است (زبیدی، ج ۳، ص ۲۳۰؛ جوهری، ج ۱، ص ۲۸۵؛ ابن درید، ج ۱، ص ۴۲۵؛ ما جمعه بکفک من نبات الأرض فانتزعته). یعنی دم‌دست‌ترین چیزی که دست به آن می‌رسد. خدا می‌خواهد ایوب را متوجه این مطلب کند که اصلاً به چیز خاصی که از آسمان بیفتد یا از زمین بیرون بیاید نیاز ندارد. همین اشیائی که دور و برت هستند کار تو را راه می‌اندازند. فقط به آنها توجه کن و آنها را بکار بگیر.

برای فهمیدن تعبیر «اضرب به» باید به همین ترکیب در آیات دیگر قرآن توجه کنیم. فعل امر اضرب در قرآن سه بار با حرف اضافه «ب» آمده است. هر سه بار هم در داستان‌های حضرت موسی است: (۱) وَ إِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا (بقره، ۶۰). (۲) فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ (شعرا، ۶۳). (۳) فَقُلْنَا اضْرِبْهُ بِغَضَبِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى (بقره، ۷۳).

خطاب «اضرب به» به ایوب یعنی ای ایوب چند شاخه خشک که دور و برت هست بردار و به سوی همسر و فرزندان که مرده‌اند اشاره کن یا بزن تا آنها زنده شوند. «فاضرب به» درست مانند «فاضرب بعصاک الحجر» در داستان حضرت موسی است. در داستان حضرت موسی قرار نیست حضرت موسی عصا را مانند مته‌ای قوی و بزرگ وارد سنگ‌ها کند بلکه کافی است با عصا به سنگ اشاره کند تا به اذن خدا دوازده چشمه از دل سنگ بجوشد.

تعبیر «و لا تحنث» یعنی باور کن، تردید نکن و ناامید نباش (ازهری، ج ۴، ص ۲۷۸: الحنث: أن يقول الإنسان غير الحق). در سوره واقعه داریم: وَ كَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ (واقعه، ۴۶). حنث عظیم آنان این بود که می‌گفتند و اعتقاد داشتند، اگر ما مردیم و خاک شدیم آیا دوباره زنده و محشور می‌شویم: وَ كَانُوا يَقُولُونَ إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَاباً أَوْ عِظَاماً أَلَا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (واقعه، ۴۷). ایوب هم شاید همین تردید را پیدا کرده بود. او اما دید که مردگان به اذن خدا زنده شدند.

«حنث قسم» که یک اصطلاح فقهی است، مدت‌ها پس از نزول قرآن وضع شده است (ابن بابویه، ص ۲۷۰؛ شافعی، ج ۲، صص ۲۳۲ و ۲۷۸، ج ۵، ص ۲۸۲) و متأسفانه «و لا تحنث» به «قسمت را نشکن» ترجمه شده است که درست نیست. نمی‌توان «لا تحنث» را بر اساس معنایی که مدت‌ها پس از نزول قرآن برای حنث در کتب فقهی مصطلح شده است، معنا کرد.

بنابراین شخصیت‌پردازی فیلم سینمایی ایوب پیامبر از همسر ایوب هم مطابق بیان قرآن نیست و با روایت کتاب مقدس مطابقت دارد.

## نتیجه‌گیری

شخصیت‌پردازی قرآن از ایوب، ابلیس و همسر ایوب در داستان ایوب با شخصیت‌پردازی فیلم سینمایی ایوب پیامبر متفاوت است. شخصیت‌پردازی فیلم به روایت کتاب مقدس نزدیک است. قرآن کریم قسمتی از زندگی ایوب را روایت می‌کند که هنوز او پیامبر نیست و صحنه‌هایی را به تصویر می‌کشد که ایوب در حال گفت‌وگو با خداست. ایوب دچار مشکلات مالی و شبه مالی شده است و با خدا عادی صحبت نمی‌کند. او از خدا شکایت دارد و با صدای بلند شبیه دادزدن دارد با خدا صحبت می‌کند. اینکه مال و اموال او چقدر است در قرآن بیان نشده است. ایوب بنده خوب خداست و با همه فراز و نشیب‌های زندگی در امتحان‌های خدا پیروز می‌شود. ایوب در قرآن کریم قهرمان صبر و نمونه و اسوه صبر نیست. این شخصیتی است که قرآن از ایوب به ما نشان می‌دهد.

ابلیس در داستان ایوب قرآن با نام شیطان حضور دارد اما او فقط وسوسه می‌کند و آن قدرت و علمی که در فیلم سینمایی به او داده شده را ندارد. در روایت قرآن کریم ابلیس ضد قهرمان داستان نیست و اصلاً آن حضور و بروز و ظهور فیلم سینمایی را ندارد. منظور از شیطان در داستان ایوب قرآن، وسوسه‌های شیطان است نه حضور فیزیکی او و دستیارانش آنچنانکه در فیلم نمایش داده می‌شود.

در روایت قرآن از داستان ایوب، اصلاً همسر ایوب حضور ندارد. او هم مانند بقیه خانواده ایوب از دنیا رفته است. اما در فیلم سینمایی ایوب پیامبر همانند روایت کتاب مقدس، همسر ایوب حضور جدی دارد و از شخصیت‌های اصلی محسوب می‌شود. در فیلم او با اینکه بسیار وفادار به ایوب است اما در نهایت فریب ابلیس را می‌خورد و باعث ناراحتی شدید ایوب می‌شود. شخصیت‌پردازی فیلم از همسر ایوب اصلاً با روایت قرآن مطابقت ندارد.

## فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه فولادوند.

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی؛ (۱۴۰۶ق)، *فقه الرضا*؛ تحقیق: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث؛ مشهد المقدسة: المؤتمر العالمي للامام الرضا.
۲. ابن درید، ابوبکر محمد بن حسن؛ (بی تا)، *جمهرة اللغة*؛ بیروت: دار صادر.
۳. ابن عاشور؛ (۱۹۸۴م)، *التحریر و التتویر* (تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید)؛ تونس: الدار التونسية للنشر.
۴. ابن فارس، احمد؛ (۱۴۰۴ق)، *مقاییس اللغة*؛ بیروت: دارالکتب العلمیة مؤسسة الرسالة.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*؛ بیروت: دار صادر.
۶. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد؛ (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. بهارلو، عباس؛ (۱۳۸۴)، *فیلم‌شناخت ایران: فیلم‌شناسی سینمای ایران*؛ تهران: قطره.
۸. ترویجی، جان؛ (۱۴۰۱)، *آنا تومی داستان (۲۲ گام تا استاد شدن در داستان گوئی)*؛ ترجمه محمد گذرآبادی؛ تهران: ساقی، چ پنجم.
۹. جوهری، أبو نصر إسماعیل بن حماد؛ (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*؛ تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار؛ بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. خراسانی، محمد؛ (۱۳۸۲)، *دائرة المعارف قرآن کریم*، ج ۵، «ایوب»؛ قم: بوستان کتاب.
۱۱. زبیدی، سید محمد مرتضی؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*؛ تحقیق: عبدالستار احمد فراج؛ کویت: التراث العربی، بی تا.
۱۲. سلمی، ابو عبد الرحمن؛ (۱۴۲۱ق)، *تفسیر سلمی (حقائق التفسیر)*؛ تحقیق: سید عمران؛ بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۳. شافعی، محمد بن ادريس؛ (۱۴۰۳ق)، *لام*؛ بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۴. صدوق، محمد بن علی؛ (۱۴۰۳ق)، *الخصال*؛ تحقیق: علی اکبر غفاری؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین؛ (۱۴۰۲ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. طبری، محمد بن جریر؛ (۱۴۲۰ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)*؛ تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۷. طوسی، شیخ ابوجعفر؛ (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ تحقیق: احمد حبیب قیصر؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ (۱۴۰۹ق)، *العین*؛ تحقیق: مهدی مخزومی؛ قم: دارالهجرة.
۱۹. قمی، علی بن ابراهیم؛ (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*؛ تحقیق: طیب موسوی جزایری؛ قم: دارالکتاب، چاپ سوم.
۲۰. کافی راد، مصطفی؛ عبدالرحیمی، علیرضا؛ (۱۳۹۹)، «*تحلیلی بر شیطان پرستی و راهکارهای تربیتی مقابله با آن با الهام از آیات قرآنی*»؛ آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث، بهار و تابستان، شماره ۱
۲۱. *کتاب مقدس*؛ ترجمه مؤده برای عصر جدید؛ (۲۰۱۵م)، بی جا.
۲۲. گوت، بریس؛ «همذات‌پنداری و احساسات در سینمای روابی»؛ ترجمه بابک تیرایی؛ فارابی، پاییز ۱۳۸۵، شماره ۶۱
۲۳. لسانی فشارکی/الف، محمدعلی؛ رجبی قدسی، محسن؛ (۱۴۰۱)، *قصه ایوب پیامبر در قرآن کریم*؛ تهران: صدوچهارده.
۲۴. لسانی فشارکی/ب، محمدعلی؛ رجبی قدسی، محسن؛ (۱۴۰۱)، *قصه یوسف صدیق*؛ تهران: صدوچهارده.
۲۵. محقق اردبیلی؛ (بی تا)، *زبدةالبیان فی احکام القرآن*؛ تحقیق: محمد باقر بهبودی؛ تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية.
۲۶. مصطفوی، حسن؛ (۱۴۱۶ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*؛ تهران: وزارت ارشاد.
۲۷. مغنیه، محمدجواد؛ (۱۴۰۳ق)، *التفسیر المبین*؛ بیروت: مؤسسة دارالکتاب الاسلامی.
۲۸. مک کی، رابرت؛ (۱۳۹۸)، *داستان: ساختار، سبک و اصول فیلمنامه نویسی*؛ ترجمه محمد گذرآبادی؛ تهران: هرمس.
۲۹. میرصادقی، جمال؛ (۱۳۹۴)، *عناصر داستان*؛ تهران: نشر سخن.
۳۰. وایتلی، کرول؛ (۱۳۹۶)، *همه چیز درباره نویسنده گی خلاق*؛ ترجمه مهدی غبرایی، تهران: سوره مهر.
۳۱. یاسینی، سیده راضیه؛ (۱۳۹۳)، *سیمای پیامبران در سینمای هالیوود و ایران*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۳۲. یحیی بن سلام؛ (۱۴۰۳ق)، *تفسیر یحیی بن سلام*؛ تحقیق: هند شلبی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۳. یونسی، ابراهیم؛ (۱۳۶۹)، *هنر داستان نویسی*؛ تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۰ - ۳۱

## نسبت سنجی رابطه فقه و اخلاق با تأکید بر آموزه زکات در پرتوآیات و روایات

معصومه السادات حسینی میرصفی<sup>۱</sup>

### چکیده

دین اسلام با دارا بودن آموزه‌هایی در حوزه عقاید، فقه و اخلاق، رشد و سعادت انسان را رقم زده است. سازگاری میان این آموزه‌ها سبب فراهم نمودن زمینه‌ای برای تربیت انسان شده است. بنابراین در پیوند میان اخلاق و فقه، زمینه مناسبی برای اجرای تکالیف فقهی با زیربنای اخلاقی برای مسلمانان فراهم می‌آید. در این مقاله نگارنده به هدف پاسخ به این سؤال است که «رابطه فقه و اخلاق با تأکید بر آموزه زکات چگونه است؟»، و با استفاده از آیات و روایات معصومین (علیهم‌السلام)، به تبیین این رابطه با محوریت زکات پرداخته است. یافته‌های این تحقیق در دو سطح مبانی و فضیلت‌های اخلاقی آموزه زکات بیان شده است. این پژوهش از نظر هدف، پژوهش کاربردی و از نظر جمع‌آوری داده‌ها، یک پژوهش کیفی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است. از نظر روش پژوهش نیز توصیفی، تحلیلی می‌باشد.

### واژگان کلیدی

نسبت سنجی، رابطه، فقه، اخلاق، زکات.

۱. استادیار، گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: mirsafii@azad.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸

## طرح مسأله

دین مبین اسلام، با توجه به ماهیت برنامه‌های تربیتی و اخلاقی که دارد، با ساختار وجودی انسان متناسب بوده و از آن جایی که انسان دارای ساحت فردی و اجتماعی است و تربیت فردی نیز می‌تواند در قالب اجتماع محقق گردد، لذا دین اسلام به عنوان دینی اجتماعی تربیت اخلاقی انسان را نیز مد نظر دارد. انسان موجودی مختار است و همچنین «اخلاق که با چگونگی رفتار و حالت‌های اختیاری انسان سروکار دارد، همواره جاذبه ویژه‌ای برای او داشته است و آدمی به دیده احترام در آن نگریسته است؛ و نهاد اخلاقی زندگی انسان، اساس و پایه تشکیل اجتماع و ظهور تمدن‌های بشری است» (جوادی، ۱۳۷۶ ش: ۵۶)

همچنین اسلام دینی اجتماعی نیز هست و در بیان علامه طباطبایی بر این نکته تأکید شده است که: «اسلام تمامی شئون اجتماع است .... و صفت اجتماعی بودن در تمامی آنچه که ممکن است به صفت اجتماع صورت بگیرد (چه در نوامیس و چه احکام) رعایت شده» است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۲۶/۲)

از آنجایی که دین اسلام، با بعثت رسول گرامی‌اش (ص)، تصویر کاملی از اخلاق را ارائه نموده است؛ بنابراین حضور پررنگ اخلاق در آموزه‌های فقهی و اعتقادی، نیز به چشم می‌خورد. اخلاق، همانند نوری امیدبخش، به زندگی مکلفین معنا می‌بخشد؛ و شرایط بروز و ظهور بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی در بستر اعمال و تکالیف و مسائل فقهی و نیز در ارتباط با زندگی اجتماعی افراد شکل می‌گیرد و اخلاق نیز بر عمل به آموزه‌های فقهی تأثیر می‌گذارد. بنابراین، توجه به بعد اخلاقی آموزه‌های فقهی، یکی از راه کارهای عمل مکلفین به بعد فقه است. علیرغم تمام تلاش‌های پژوهشی که در زمینه فقه و مسائل پیرامون آن صورت گرفته است، پیوند میان فقه و اخلاق به واکاوی بیشتری نیاز دارد؛ از این نظر که آموزه‌های فقهی، دارای ابعاد اخلاقی است این مقاله در صدد بیان مفاهیم اخلاقی آموزه‌های فقهی است و از آنجایی که زکات، به عنوان یکی از آموزه‌های فقهی مهم به شمار می‌رود؛ این نسبت سنجی از این طریق صورت می‌پذیرد.

## مفاهیم

برخی از مفاهیم این مقاله به شرح زیر می‌باشد.

## زکات

زکات در لغت به معنای رشد و نمو و پاکیزگی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۶/ ۶۵) و در اصطلاح شرعی اندازه مخصوصی از برخی از اموال است که با شرایط خاص خارج شده و به



مستحقین آن پرداخت می‌شود. (انصاری، ۱۴۱۵ ق: ۳) زکات از ضروریات دین است. (موسوی خمینی، ۱۴۲۵ ق: ۳۱۱/۱) و قرآن کریم نیز بر وجوب آن اشاره دارد. (التوبه، ۱۰۳) زکات، نوعی مالیات در حوزه فقه اسلامی است. زکات واجب به انعام ثلاثه شامل: گاو، گوسفند و شتر؛ غلات اربع شامل: گندم، جو، خرما و کشمش و نقدین شامل: طلا و نقره تعلق می‌گیرد؛ و بر مال التجاره و دیگر محصولات کشاورزی پرداخت زکات مستحب است. (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۴/۲) در «زکات»، رسیدن به حد نصاب و شرایط خاصی در زکات دهنده و پرداخت آن همواره مورد توجه فقها بوده است. (موسوی خمینی، ۱۴۲۵ ق: ۱/۳۴۰-۳۱۲)

### اخلاق

از اخلاق متناسب با اهداف، در منابع، تعاریفی موجود است. یکی از آن‌ها به شرح زیر است. علم است به آنکه که نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که به ارادت او از او صادر شود، جمیل و محمود بود. (طوسی، ۱۳۵۶ ش: ۴۸)

بنابراین از نظر ایشان علم اخلاق مبین صفت‌هایی است که انسان باید در خود ایجاد کند تا رفتارهای ارادی حاصل از این صفات نیک باشد. و لذا اجرای تکلیف فقهی مستلزم وجود صفات حمیده در انسان است و به طور نمونه با بررسی آیات و روایات پیرامون زکات در صدد هستیم که نشانه‌های زیست اخلاقی را در قبل، حین و انتهای تکالیف فقهی بیابیم.

### نسبت سنجی رابطه اخلاق و فقه

برخی از محققین معتقدند که میان فقه و اخلاق اشتراکی وجود ندارد؛ فقه و اخلاق دو امر متباین هستند؛ و برخی دیگر نیز بر این باورند که میان فقه و اخلاق ارتباط و پیوند وجود دارد. بنابراین بسندگی به عمل به ظاهر دین و غفلت از باطن آن و جدایی میان احکام فقهی و معارف اخلاقی، می‌تواند دستیابی به مصالح شریعت را دچار خلل نماید. چنان که خداوند متعال در بیان آیات فقهی، توجهات اخلاقی را نیز لحاظ نموده اند؛ و این را می‌توان یک اماره از وابستگی این دو به هم در نظر گرفت. به طور نمونه در مساله فقهی طلاق، ملاحظات اخلاقی به صورت آشکارا دیده می‌شود.

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ سُنَّيًّا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. (البقره، ۲۲۹)

طلاق، (طلاقی که رجوع و بازگشت دارد) دو مرتبه است؛ (و در هر مرتبه) باید به طور شایسته همسر خود را نگهداری کند (و آشتی نماید)، یا با نیکی او را رها سازد (و از او جدا شود). و برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده‌اید، پس بگیرید؛ مگر اینکه دو همسر، بترسند که حدود

الهی را برپا ندارند. اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیّه و عوضی بپردازد (و طلاق بگیرد). اینها حدود و مرزهای الهی است؛ از آن، تجاوز نکنید! و هر کس از آن تجاوز کند، ستمگر است.

علامه طباطبایی این آیه را دلیلی بر ارتباط میان احکام فقهی و اخلاق می‌داند و در تفسیر آن می‌نویسد:

می‌توان گفت که آیه، اشعاری هم به این معنا دارد که صرف عمل به احکام فقهی، و جمود به خرج دادن بر ظواهر دین کافی نیست، برای اینکه احکام فقهی دین مانند اسکلت ساختمان است، اسکلتی که به هیچ وجه زندگی در آن قابل تحمل نیست، و احکام اخلاقی به منزله سفید کاری و سیم‌کشی و دکوربندی آن ساختمان است، مثلاً احکام فقهی و قانونی زناشویی، احکامی است خشن، که نه شوهر حق دارد به زن خود فرمانی دهد و نه زن حق دارد بدون اذن او از خانه در آید، ولی همین قوانین فقهی وقتی با احکام اخلاقی که اسلام در باب زناشویی داده توأم شد، آن وقت قانونی بسیار گوارا و قابل عمل می‌شود و نیز احکام فقهی راجع به عبادت و دعا و ذکر، اسکلتی است که مجرد آن انسان را به فرض دین که همان سعادت بشریت است نمی‌رساند، ولی وقتی این جسد توأم با روح و معنای عبادت شد که همان ورزیدگی و تزلزل‌ناپذیری روح است، آن وقت قوانینی خواهد شد که بشریت بی‌نیاز از آن نخواهد بود و هیچ قانونی جایگزین آن نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲/ ۲۳۵)

بنابراین نظر مختار با توجه به بررسی آیات و روایات معصومین (علیهم‌السلام) در حوزه زکات و استخراج مبانی و فضیلت‌های اخلاقی آن، دیدگاه وابستگی اخلاق و فقه، در این مقاله می‌باشد؛ و در این راستا به بیان مبانی و فضیلت‌های اخلاقی فقه با تأکید بر آموزه اجتماعی زکات می‌پردازیم.

### مبانی اخلاقی آموزه فقهی زکات

واژه «مبنا» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۵۰۶؛ دهخدا، ۱۳۷۳ش: ۱۲/ ۱۷۷۴۱؛ حق‌شناس و همکاران، ۱۳۸۴ش: ۱/ ۶۳۷) که در زبان فارسی و عربی متداول است، از ریشه «ب، ن، ی»، به مفهوم «پایه، زیر ساخت، بنیاد، شالوده و اصول بنیادی» آمده است. برخی از مبانی پرداخت زکات ناظر به مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی به شرح زیر است.

### سلسله مراتبی بودن هستی

یکی از مبانی هستی‌شناسی این است که هستی در نگاه قرآن، دو بعدی و مشتمل بر دنیا و آخرت است؛ همان‌گونه که در آیه شریفه می‌فرماید:

وَ إِنَّ كُلَّ ذَلِكُمْ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ (الزخرف، ۳۵)

ولی تمام اینها بهره زندگی دنیاست، و آخرت نزد پروردگارت از آن پرهیزگاران است! بنابراین توجه به این مبنای اخلاقی در پذیرش و توجه به آموزه زکات بسیار مهم است. زکات، دوراندیشی خداوند برای احقاق عدالت و سامان امور اقشار آسیب پذیر و بقاء جامعه اسلامی برای حاکمیت توحید در پهنه گیتی می باشد. همان گونه که پیامبر خدا (ص) در یک امر فقهی می فرماید که: «ای مردم! زکات اموال خود را بپردازید»؛ (صابری یزدی و همکاران، ۱۳۷۵ش: ۳۱۵) مسلمانان با توجه به این مبنای اخلاقی که دنیا و آخرت سازنده سعادت او هستند با اعتقاد راسخ اقدام به عمل به یک فریضه فقهی می نمایند. او به پاسداشت مقام کرامت انسان، و برای اعتلا بخشیدن به مقام اخلاق و به یمن اصل انصاف، از حال مسکینان به نام بلند و رسای زکات، دستگیری می کند تا از آنها برای زمان عنقریبی که پیش رو دارد، دستگیری شود. امام صادق (ع) می فرماید:

هر کس زکات خود را ندهد، هنگام مرگ آرزوی بازگشت به دنیا می کند، (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۲۳۵) و این است معنای سخن خداوند: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ. (المؤمنون، ۱۰۰-۹۹) یعنی تا آن گاه که مرگ یکیشان فرا رسد، می گوید: پروردگارا، مرا باز گردانید، شاید من در آنچه بر جای نهاده ام کاری شایسته کنم.

### واقع گرایی اخلاقی

یکی از مبناهای اخلاقی که در عمل به فرائض فقهی موثر می باشد، واقع گرایی اخلاقی است. در تعریف واقع گرایی آمده است که: «واقع گرایی در اخلاق به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت عینی دارند و جملات اخلاقی واقع نما هستند یعنی صرف نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه و توافق و قرارداد از واقعیت عینی سخن می گوید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش: ۳۱-۳۰) بر همین اساس می توان گفت قضایا و مسائل اخلاقی در حوزه آموزه های فقهی، مانند زکات، واقع نما و ناظر به ملاک های عینی و نفس الامری هستند.

بنابراین، این قضایا، فقط به منظور بیان اموری نظیر امیال، نگرش ها، باورها و قراردادهای نیست؛ بلکه متکی به پشتوانه اخلاق مطلق است. با بررسی برخی از آیات و روایات در مورد آموزه زکات، واقع نمایی اخلاقی قابل احصاء است؛ و در حقیقت مبرهن است که میان افعال انسان و نتایج مترتب بر آن فعل، روابطی عینی و واقعی به پشتوانه روابط تکوینی و مصالح حقیقی برقرار است.

امام صادق (ع) درباره تبعات منفی، عدم پرداخت زکات می فرماید:

إِنَّ الشَّيْعَةَ .... وَ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَىٰ تَرْكِ الزَّكَاةِ لَهْلَكُوا؛ (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰ش: ۱/ ۴۴۶)

اگر شیعیان .... همگی زکات را ترک کنند هلاک خواهند شد.

و این گونه است که اگر مالی نتواند موجبات دفع تهدیدات بیرونی و درونی را فراهم بیاورد و ابزاری برای رسیدن به اهداف عالیه اسلام و حیات طیبه نگردد، مالی بد ارزیابی می‌گردد. همانگونه که امام علی(ع) در این باره می‌فرماید:

شَرُّ الْمَالِ مَا لَمْ يَنْفِقْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِنْهُ، وَ لَمْ تَوْدَّ زَكَاتَهُ؛ (همان، ۷۰/۵)  
بدترین مال آن است که در راه خدا انفاق از آن صورت نگرفته باشد، و زکات آن خارج نشده باشد.

بنابراین مسلمانان با توجه به این مبنای اخلاقی نسبت به اثرات مترتب بر انجام یا ترک فعل آموزه های فقهی، آگاهی می یابند و از این طریق مسیر سعادت خود را رقم می زنند. پیامبر خدا(ص) فرمود:

مَنْعَ الزَّكَاةِ فِي النَّارِ؛ (صابری یزدی و همکاران، ۱۳۷۵ش: ۳۲۰)  
کسی که زکات نمی‌دهد در آتش است.

### تأثیرگذاری عمل انسان در هستی

یکی از مبانی اخلاقی که در عمل به آموزه های فقهی موثر است این است که انسان به دلیل اختیار، عملش در محاسبات هستی مؤثر در نظر گرفته می شود. از آن جایی که انجام اعمال، دارای آثار فردی و اجتماعی است، به عنوان یک مبنا مورد توجه قرار گرفته است. خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. (الأعراف، ۹۶)

و اگر اهل شهرها و آبادیها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم؛ ولی (آنها حق را) تکذیب نمودند؛ ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات نمودیم.

این آیه «دلاله دارد بر اینکه افتتاح ابواب برکتها مسبب از ایمان و تقوای جمعیتها است، نه ایمان یک نفر و دو نفر از آنها، چون کفر و فسق جمعیت، با ایمان و تقوای چند نفر، باز کار خود را می‌کند». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸ / ۲۰۱)

بنابراین یکی از راههای حراست بندگان از اثرات وضعی گناهان، توجه و عامل بودن همگان به ارکان مطرح شده در دین مبین اسلام است؛ که در صورت بی‌ رغبتی هر یک از افراد مکلف در جامعه اسلامی به انجام کارهای نیک ابرهای تیره ناشی از ترک و بی‌ توجهی بر آن جامعه سایه خواهد افکند؛ و در چنین حالتی افراد کاهل به دلیل عدم اجرای فرامین در برابر تکوین به دلیل اثر وضعی ترک فضایل، نیز دارای مسئولیت اخلاقی خواهند بود. پیامبر اکرم(ص) در مورد عدم

مسئولیت‌پذیری در پرداخت زکات و اثر آن بر تکوین فرمودند:

وَمَا مَنَعَ قَوْمٌ الزَّكَاةَ إِلَّا حُبُّ الْقَطْرِ؛ (دیلمی، ۱۴۱۲ق: ۷۱/۱)

اگر زکات ندهند، باران کم می‌بارد.

و همچنین امام رضا (ع) در این باره فرمود:

وَ إِذَا حُبِسَتْ الزَّكَاةُ مَاتَتِ الْمَوَاشِي؛ (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱۱)

چون زکات داده نشود چهار پایان می‌میرند.

بنابراین در صورتی که مسلمانان به این مبنای اخلاقی توجه داشته باشند که عمل آنها در هستی تاثیر گذار است بنابراین عمل به آموزه های فقهی را آگاهانه تر انجام می دهند. بنابراین با استناد به آیات و روایات حوزه زکات، مبرهن است که زکات یکی از آن دسته از فرامینی است که اگر ترک گردد، اثر وضعی آن در هستی به خوبی مشهود است؛ به گونه ای که از این ترک فعل، کل جامعه اسلامی متضرر خواهد شد.

### فضیلت های اخلاقی آموزه فقهی زکات

قابل ذکر است که اگر این مبانی اخلاقی در زندگی مسلمانان نقش آفرینی نماید و بنای اعتقادی آنها را بسازد عمل به تکالیف فقهی آسان تر خواهد بود و اگر مکلفین به تکالیف فقهی خود عمل نمایند فضیلت های اخلاقی در جامعه بروز بیشتری خواهد داشت. و این تاثیر که اخلاق بر فقه دارد، فقه نیز بر اخلاق و رشد فضائل خواهد داشت. لذا با بررسی آیات و روایات معصومین (علیهم السلام) در مورد آموزه زکات، علاوه بر جنبه فقهی، مفاهیم اخلاقی نیز، قابل احصاء هستند که در این قسمت، این واکاوی صورت می پذیرد، تا رابطه فقه و اخلاق نشان داده شود.

### عدالت

جامعه صالح، جامعه ای است که بر اساس عدالت، بنا شود و یکی از پایه های آن، عدالت اقتصادی است. یکی از روش های برقراری این عدالت، پرداخت زکات و مصرف آن برای مستحقین زکات است. رسول خدا (ص) می فرماید:

أَنَّ اللَّهَ قَدْ افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم؛ (خرمشاهی و همکاران، ۱۳۷۶ش: ۵۳۰)

خداوند زکات را نیز بر آنان واجب کرده است که از ثروتمندانشان گرفته و به بینوایانشان داده می‌شود.

هنگامی که توزیع درآمدها عادلانه باشد، فقر مطلق کاهش پیدا می‌کند و همه افراد جامعه می‌توانند به حداقل نیازهای اساسی دسترسی پیدا کنند. بنابراین فرد غنی در این برنامه تربیتی به

عنوان عضوی مؤثر در شکوفایی اقتصادی و اجتماعی ایفای نقش نموده و دیگر ثروت در دستان او به عنوان ذخیره راکد، باقی نمی‌ماند. بنابراین زکات فقط یک آموزه فقهی صرف نیست بلکه با عمل به آن می‌توان عدالت را که یک فضیلت اخلاقی است، محقق نمود.

### تقویت تعلق به ساختار ولایی

یکی از عوامل بروز اختلاف‌ها و صدمه‌رسان به فضای وحدت بخش جامعه اسلامی، مشکلات مالی درون جامعه اسلامی است. یکی از اجزای سبک زندگی اسلامی، عمل بر اساس احساس تعلق خاطر و ارتباط مناسب با اعضای جامعه اسلامی و آگاهی از اوضاع اقتصادی و کمک به آنان بر اساس انسان‌دوستی و تکلیف است. امام صادق(ع) در این باره می‌فرماید:

لَا يَجِلُّ أَنْ تُدْفَعَ الزَّكَاةُ إِلَّا إِلَى أَهْلِ الْوَلَايَةِ وَالْمَعْرِفَةِ؛ (مجلسی، چاپ مکرر: ۱۰ / ۲۲۴)  
زکات را نمی‌توان پرداخت مگر به کسانی که اهل ولایت و معرفت باشند.

بنابراین پرداخت زکات در جامعه اسلامی با رویکرد شبکه‌سازی هدفمند میان انسان‌هایی با دیدگاه‌های اعتقادی مشترک، با تکیه بر دلبستگی ولایی‌اشان، سبب تقویت همبستگی بافت درونی جامعه در پرتو اتحاد می‌شود که این اتحاد و همبستگی فضیلت اخلاقی ارزشمندی است که در سایه سار فقه محقق می‌گردد.

### خدمت رسانی به مردم

خدمت رسانی به مردم یکی از فضائل اخلاقی است که باعث ایجاد فضای همدلی، در جامعه می‌شود. در کلام امام صادق(ع) آمده است که ایشان، می‌فرماید:

الْمُؤْمِنُونَ خَدَمُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ؛ فَقُلْتُ كَيْفَ يَكُونُ خَدَمُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ؟ قَالَ نَفَقَتْهُمْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ؛ (مجلسی، چاپ مکرر: ۷۱ / ۲۲۶)

مؤمن خدمتکار هم‌دیگرند، راوی گفت: من گفتم به یکدیگر چه خدمتی کنند؟ فرمود: هزینه یک دیگر را بدهند.

بنابراین پرداخت زکات، نوعی از کمک کردن به منظور برآوردن نیازهای مؤمنان؛ احسان به فقرا، اهتمام به امور مسلمانان، یاری رساندن به گرفتاران، ایجاد سرور در قلوب آنان و ... است. و از این روست که با پرداخت زکات جامعه متبلور از این فضیلت اخلاقی می‌گردد. امام رضا(ع) درباره فلسفه پرداخت زکات می‌فرماید:

لَأنَّ اللهَ تبارک و تعالی کَلَّفَ أَهْلَ الضَّحَّةِ الْقِيَامَ بِشَأْنِ أَهْلِ الزَّمانَةِ وَ الْبُلُوْیِ؛ (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰ش: ۲ / ۱۵۸)

... علّت زکات ... آن است که خداوند متعال، مردمان سالم را به رسیدگی به کارهای مردمان زمین‌گیر و گرفتاران مکلف ساخته است.

بنابراین پرداخت زکات علاوه بر یاری رسانی به فقرا، می تواند موجب تقویت بنیه های دینی جامعه گردد و به تبع آن، صلابت دین را به ارمغان آورد. امام رضا(ع) در بیان نتایج مترتب بر پرداخت زکات، به این فضیلت اخلاقی اشاره دارد و چنین می فرماید که:

إِنَّ عِلَّةَ الزَّكَاةِ مِنْ أَجْلِ قُوتِ الْفُقَرَاءِ... وَالْمَعُونَةِ لَهُمْ عَلَى أَمْرِ الدِّينِ؛ (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ ق: ۴/ ۲۶۶)

دلیل پرداخت زکات، قوت فقرا، ... و کمک رسانی به آنان در امور دینی(آنها) است.

### دعوت به انجام خیرات

شکوفایی اقتصادی و اجتماعی، زمانی رخ می دهد که ذخیره و احتکار ثروت از میان ثروتمندان جامعه اسلامی رخت بربندد و جای خود را به جریان سالم اقتصادی دهد و یکی از اموری که می تواند این امر را محقق کند، پرداخت زکات می باشد. وقتی درآمد سرشار کسانی که باید زکات بپردازند، در امور مهم صرف شود کل جامعه اسلامی از آن منتفع می گردد؛ در این صورت عدالت واقعی رخ می نماید. دعوت به پرداخت زکات در سیره امام صادق (ع) با این بیان شریف آمده است که:

يَا مُفَضَّلُ قُلْ لِأَصْحَابِكَ يَصْعَوْنَ الزَّكَاةَ فِي أَهْلِهَا وَ إِنِّي ضَامِنٌ لِمَا ذَهَبَ لَهُمْ؛ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۵۱۴)

ای مفضل! به یارانانت بگو: زکات را به دست اهلس برسانند و من ضامن آن چیزی هستم که از دست آنها رفته است.

بنابراین برای دستیابی به این مهم، دعوت به انجام این خیر، از لوازم ضروری می باشد که این فضیلت اخلاقی در سفارش مؤکد معصومین (علیهم السّلام) آمده است و رابطه مندی فقه و اخلاق را مشهود می نماید.

### آسان گیری در انجام تکلیف

در مسأله زکات، خداوند متعال، به شرایط و احوالات مستحقین و پرداخت کنندگان، هر دو، توجه داشته است؛ و این خود روشی برای دلگرمی و جذب حداکثری فقرا و اغنیاء به دین؛ و تقویت بنیان همیاری اجتماعی است. از امام باقر(ع) روایت شده است، که فرمودند:

إِذَا أَخْرَجَ الرَّجُلُ الزَّكَاةَ مِنْ مَالِهِ ثُمَّ سَمَّاهَا لِقَوْمٍ فَضَاعَتْ أَوْ أُرْسِلَ بِهَا إِلَيْهِمْ فَضَاعَتْ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ؛ (صدوق، ۱۴۰۴ق: ۳۰/ ۲)

هر گاه شخص زکات را از مال خود خارج کند، و آنگاه آن را به نام قومی نامگذاری نماید، یا آنکه آن را برای ایشان بفرستد و تلف شود، غرامتی به او تعلق نمی گیرد. از این روست که در صورت بروز هرگونه پیشامدی نظیر تلف مال، از پرداخت دوباره معاف و

با قاعده اخلاقی آسان‌گیری بر مکلفین وظیفه‌ای برای جبران دوباره نیست. همچنین دایره شمول این آسان‌گیری گسترده بوده و خداوند با شرایط خاصی رعایت حال صاحبان مال را می‌نماید. امام رضا (ع) می‌فرماید:

لَا زَكَاةَ عَلَى يَتِيمٍ؛ (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ۳/ ۲۰۵)

مال یتیم زکات ندارد.

بر همین اساس و با لطف اخلاقی، آن‌ها را از این پرداخت مالی، معاف نموده است. بنابراین ضمانت‌های اخلاقی در عمل به تکالیف فقهی و این فضیلت آسان‌گیری، اشتیاق به فقه را بیشتر می‌نماید.

### داروی رذایل اخلاقی

زکات، با دارا بودن آثاری که از آن جمله، رشد فضایل اخلاقی و دوری از گناهان است؛ در زندگی فردی و اجتماعی حائز اهمیت است. دوری از لغزش‌های اقتصادی، یکی از ویژگی‌های پرداخت‌کنندگان زکات است. به گونه‌ای که خبر از یک زیست مؤمنانه را می‌دهد. چنان که موسی بن جعفر (ع) فرمود:

مَنْ أَخْرَجَ زَكَاةَ مَالِهِ تَامًا فَوَضَعَهَا فِي مَوْضِعِهَا لَمْ يُسْأَلْ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَ مَالَهُ؛ (صدوق، ۱۴۰۶ ق: ۴۶)

هر کس زکات مالش را درست خارج کند و آن را در مورد صحیحش به مصرف رساند یعنی به اهل و مستحق آن برساند از او سؤال نخواهد شد که از چه راه آن را به دست آورده (زیرا کسی که به زکات معتقد است و اهل آن را می‌شناسد هرگز حاضر نیست از راه غیر مشروع مالی بدست آورد).

در دین راههای مختلفی برای پاک‌سازی گناهان، توصیه شده است؛ و یکی از آنها، پرداخت زکات است. زکات؛ پاکسازی جامعه از فساد اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی و... است. همان گونه که رسول خدا (ص) می‌فرماید:

وَمَنْ أَدَّى الزَّكَاةَ مِنْ مَالِهِ طَهَّرَ مِنْ ذُنُوبِهِ؛ (مجلسی، چاپ مکرر: ۳۰۹/ ۷۱)

و هر که زکات مالش را بدهد از گناهانش پاک شود.

همچنین این مسأله به اندازه‌ای مهم است که خداوند در این آیات به پیامبر اکرم (ص)

دستور می‌دهد که:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا؛ (التوبه، ۱۰۳)

از اموال آنها صدقه‌ای (به عنوان زکات) بگیر، تا به وسیله آن، آنها را پاک سازی و پرورش

دهی!



در تفسیر این آیه به دو قسمت از فلسفه اخلاقی و روانی و اجتماعی زکات اشاره شده است که: «تو با این کار آنها را پاک می کنی و نمو می دهی» (تُطَهِّرُهُمْ وَ تَزَكِّيهِمْ بِهَا) آنها را از ردائیل اخلاقی چون دنیا پرستی، بخل و امساک پاک می کنی، و نهال نوع دوستی، سخاوت و توجه به حقوق دیگران را در آنها پرورش می دهی. همچنین مفاسد و آلودگی هایی که به خاطر فقر و فاصله طبقاتی و محرومیت گروهی از جامعه به وجود می آید، با انجام این فریضه الهی برمی چینی، و صحنه اجتماع را از این آلودگی ها پاک می سازی؛ و نیز همبستگی اجتماعی، نمو و پیشرفت اقتصادی در سایه این گونه برنامه ها تأمین می گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۸/ ۱۱۸-۱۱۷)

پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمودند:

بريء من الشَّحِّ من أَدَى الزَّكَاةِ و قرى الضَّيْفِ و أعطى فى النَّائِبَةِ؛ (پاینده، ۱۳۸۲ ش: ۳۷۲)

هر که زکات خود را بپردازد و مهمان به خانه ببرد و هنگام سختی بخشش کند از بخل بر کنار است.

و این گونه است که زکات، گناهی را پاک و زمینه پرورش فضیلت اخلاقی دیگری را فراهم می آورد و این گونه فقه به عنوان کمک رسانی فعال در کنار اخلاق می ایستد.

### اهتمام به امور مساکین

یکی از اصلی ترین علل تهدیدهای اجتماعی، توزیع ناعادلانه ثروت و امکانات و پیدایش طبقه فقیر و ثروتمند است. توجه به وضعیت معیشت فقرا و مساکین، یکی از وظایفی است که رسول خدا (ص) به آن اهتمام دارد و خود را مأمور به انجام آن، معرفی می کند و می فرماید:

أمرت أن آخذ الصدقة من اغنياءكم فأرذها فى فقرائكم؛ (طباطبایی، ۱۳۷۸ ش: ۸۰ / ۱)

من مأمورم که زکات را از ثروتمندان بگیرم و به نیازمندان برسانم.

بنابراین چون آثار گوناگون فقر در جامعه اسلامی و ظهور یأس و ناامیدی، فقرزدایی را به عنوان یکی از اولویت های برنامه های اقتصادی جامعه اسلامی نمایان می سازد، حاکم جامعه اسلامی برای انجام آن وظیفه ای خطیر دارد. از این روست که زکات، نویدی برای امید به زندگی برای فقرا و مساکین خواهد بود؛ تا حاکمیت سرمایه نتواند ارزش والای انسان را لگدکوب نماید.

### تبلور انصاف

اجرای برنامه مالی زکات، علاوه بر تعدیل ثروت، زمینه ساز پرورش اخلاقی مسلمانان برای دستیابی به مکارم اخلاقی می باشد. مفضل بن عمر گوید: در خدمت امام صادق (ع) بودم، شخصی از او پرسید که در چه اندازه از مال زکات واجب می گردد؟ حضرت به او فرمود:

الرَّكَاهُ الظَّاهِرَةُ أَمْ الْبَاطِنَةُ تُرِيدُ قَالَ أَرِيدُهُمَا جَمِيعاً فَقَالَ أَمَّا الظَّاهِرَةُ فَفِي كُلِّ أَلْفٍ خَمْسَةٌ وَ عِشْرُونَ دِرْهَمًا وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَلَا تَسْتَأْذِرُ عَلَى أَحِيكَ بِمَا هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْكَ مِنْكَ؛ (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۱۵۳)

زکات ظاهری یا زکات باطنی، مقصودت کدام است؟ گفت: هر دو را می‌خواهم بدانم، فرمود: اما آشکار آن، پس به هر هزاری، بیست و پنج درهم تعلّق می‌گیرد، و اما زکات باطنی، آن است که آنچه را برادرت به تو نیازمندتر است به خود اختصاص ندهی و خود را مقدّم ندانی بلکه او را جلو بیندازی.

و این همان اخلاق انصاف است که مسلمان زکات دهنده، با ارائه بهترین خدمات مالی از نظر کمی و کیفی به اعضاء جامعه ایمانی اش، به مبارزه با خودخواهی می پردازد. همان گونه که تجلی انصاف در زکات را خداوند متعال این گونه سفارش نموده است که: و ألحق بها ما هو منها زكاة القربان من طيب المال؛ (عاملی و کاظمی خلخالی، ۱۳۸۰ش: ۶۵) به خویشان فقیر و مسکینان از بهترین اموال زکات بده.

فرد زکات دهنده، با جوانه زدن محبت دیگران در درون وجودش، ریشه‌های نفرت‌انگیز رفتارهای سودگرایانه را با تهذیب نفس می خشکاند و با بذل بهترین قسمت از اموال خود و احسان با برترین ذخایرش به عضوی مؤثر و خدوم برای جامعه‌اش بدل می گردد.

### حمایت در سایه عزت

زکات، به عنوان عاملی برای حمایت اجتماعی از افراد جامعه اسلامی و رفع احتیاجات فقرا و مساکین است. از این روست که این حمایت، باید به گونه‌ای پرداخت گردد که آثار سرشکستگی در دریافت کننده زکات، ایجاد نگردد.

رفتار پرداخت کننده زکات، باید به این صورت باشد که هر یک از مستحقین دریافت زکات، از اینکه دین اسلام، زکات را برای حمایت از آنها قرار داده، بر خود ببالند و احساس عزتمندی، بزرگی و کرامت داشته باشند. اسحاق بن عمار می‌گوید: امام صادق (ع) به من فرمود: چون وقت زکات مالت فرا رسد آن را چگونه می‌پردازی؟ گفتم: مستحقین آن خود به من مراجعه کرده به ایشان می‌پردازم، حضرت فرمود: ترا جز این نمی‌بینم که مؤمن را خوار ساخته‌ای زنه‌ار زنه‌ار که خدا می‌فرماید: کسی که دوست مرا خوار سازد با من به محاربه برخاسته است. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۹۵)

امام محمد باقر (ع) در پاسخ به سوال کننده‌ای که درباره نحوه پرداخت زکات پرسشی داشت، ضمن توجه به حفظ کرامت انسانی فرمودند:

الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الزَّكَاةِ فَأَعْطِيهِ مِنَ الزَّكَاةِ وَ لَا أَسْمِي لَهُ أَنَّهَا مِنْ

الرَّكَاءَ فَقَالَ أَغْطِهِ وَ لَا تُسَمِّ لَهُ وَ لَا تُذِلَّ الْمُؤْمِنُ؛ (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۳/۲)

مردی از یاران ما شرم می کند که زکات بگیرد و من می خواهم زکات خود را به او بدهم، آیا لازم است به او بگویم که این زکات اموال است؟ حضرت در جواب فرمود: عملی که خدا بر تو واجب فرموده، انجام بده، ولی مؤمن را خوار مکن!

بنابراین پرداخت زکات و دریافت آن زمانی به ثمر می نشیند که اخلاق دست در دست فقه گذاشته تا ثروتمند متواضع، فقیر با آبرو را حمایتی عزت مندانه نماید.

### انفاق به مستحقین

دین مبین اسلام، همان طور که برای افراد حقوقی مقرر نموده، برای اجتماع نیز حقوقی مقرر داشته است. زکات، حقی است که جامعه اسلامی در جهت اعتلایش، نیازمند به این پشتوانه مالی است. توجه به نحوه مصرف زکات، یکی از اهم مسائل است. امام باقر(ع) بر رعایت و رساندن این حق به صاحبان حقوق مذکور می فرماید:

إِنَّ الضَّعْفَةَ لَا تَحِلُّ لِمُحْتَرَفٍ، وَ لَا لِذِي مَرَّةٍ سَوِيٍّ قَوِيٍّ، فَتَنْزَهُوا عَنْهَا؛ (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۷۴/۱۰)

صدقه (گرفتن زکات) بر صاحب حرفه حلال نیست، و نه بر شخص سالم نیرومند، پس از آن دوری جوید.

بنابراین اگر قرار بر پرداخت به همه اقشار جامعه باشد؛ اتفاقی که رخ می دهد، این است که زکات به سوی گروه های هدف و فقرا که صاحبان اصلی دریافت این حق هستند، تزریق نمی شود و از آن محروم می شوند و فشارهای تورمی ناشی از این توزیع ناصواب، گریبان جامعه را می گیرد. همینطور امام صادق(ع) در رساندن زکات به اهلش می فرماید:

بَعَثَنِي إِنْسَانٌ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) زَعَمَ أَنَّهُ يَفْزَعُ فِي مَنَامِهِ مِنْ امْرَأَةٍ تَأْتِيهِ قَالَ فَصَبَحْتُ حَتَّى سَمِعَ الْجَبْرِانَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اذْهَبْ فَقُلْ إِنَّكَ لَا تُؤَدِّي الزَّكَاةَ قَالَ بَلَى وَ اللَّهُ إِنِّي لَأُؤَدِّيهِمَا فَقَالَ قُلْ لَهُ إِنَّ كُنْتُ تُؤَدِّيهِمَا لَا تُؤَدِّيهِمَا إِلَى أَهْلِهَا. (مجلسی، چاپ مکرر: ۱۵۹/۵۸)

فردی، مرا نزد امام ششم(ع) فرستاد تا در مورد خوابش جویا شود. او از زنی که به خوابش می آمد، می ترسید. (و این هراس به گونه ای بود که گوید: فریاد کشیدم و همسایه ها شنیدند. امام(ع) فرمود: برو بگو، تو زکات نپرداختی. گفت: چرا به خدا می پردازم. و حضرت فرمود: به او بگو اگر می پردازی، به اهلش نمی رسانی.

از این روست که یکی از مسئولیت های اخلاقی که در بحث فقهی زکات وجود دارد این است که پرداخت کنندگان زکات، مسئولیت اخلاقی دارند که این با نظارت، اطمینان حاصل کنند که انفاق به مستحقین صورت گیرد، تا کارشان ابتر نماند و این گونه است که فقه نیازمند اخلاق است.

## دعوت به نظم در انجام امور

مسئولیت حاکم اسلامی، در برطرف نمودن نیازهای مردم و نیز سامان بخشیدن به زندگی مستحقین دریافت زکات، مستلزم توجه مکلفین به این فریضه الهی و عمل به موقع به آن است. وصیت امیرالمؤمنین (ع) به فرزندش این گونه است:

وَالزَّكَاةُ فِي أَهْلِهَا عِنْدَ مَحَلِّهَا؛ (مجلسی، چاپ مکرر: ۹۸ / ۷۵)

زکات را در موقعش به اهل آن بپرداز.

بنابراین با این احساس مسئولانه، اضطراب از زندگی مسلمانان مرتفع؛ و مصالح جامعه اسلامی به خوبی تدبیر می‌گردد؛ و این وقت‌شناسی که خود فضیلتی اخلاقی است در عملی فقهی متبلور می‌شود و از این همراهی فقه و اخلاق جامعه انسانی بهره‌مند می‌گردد.

## همیاری آشنایان

کمبودهای اقتصادی می‌تواند، منشأ برخی از ناهنجاری‌های اجتماعی در یک جغرافیای خاص گردد. پرداخت زکات و مصرف آن در همان مکان که زکات دهندگان زندگی می‌کنند، به عنوان راهی برای فقرزدایی منطقه ای و کاهش معضلات اجتماعی به شمار می‌آید. امام صادق (ع) در خصوص سیره نبوی (ص) در تقسیم زکات به مستحقین دریافت آن، در همان منطقه فرمود:

كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقسم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي و صدقة أهل الحضر في أهل الحضر؛ (طباطبایی، ۱۳۷۸ ش: ۸۰ / ۱)

رسول خدا (صلى الله عليه وآله) زکات دهات را در میان اهل ده، و زکات شهر را در بین اهل آن تقسیم می‌کرد.

با توجه به فراخوانی دین مبین اسلام به منظور همیاری و همکاری در سطح جامعه، افراد غنی و مؤمنان به پرداخت زکات، در جهت پاکسازی محیط اجتماعی خود اقدام به انجام این واجب الهی می‌نمایند و با مصرف آن در محل زندگی خود، از آثار مثبت آن برخوردار می‌شوند. بنابراین برای جلب مشارکت و تشویق مسلمانان، نشان دادن فواید و برکات اخلاقی حاصل از پرداخت زکات، بر سالم‌سازی اجتماع، مؤثر است؛ و توجه به مصرف درآمد حاصله از زکات، در همان منطقه محل جمع‌آوری زکات، امری اخلاقی است.

## کسب رضایت الهی

دین مبین اسلام برای برقراری نظام مطلوب گردش پول و وجود نقدینگی در بیت‌المال ساختاری تحت عنوان زکات را طراحی نموده است. ملاک و معیار پرداخت این حق مالی در نظام اقتصادی اسلام، درآمد و ثروتی است که از طریق حلال و شرعی کسب شده و خارج کردن زکات موجب برکت و طهارت در مال از خبث و پلیدی و تولید ثروتی حلال از طریق ایجاد رابطه

در معاملات میان مردم می‌گردد و این گونه است که رضایت الهی را در پی دارد. خداوند متعال می‌فرماید:

وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّیَرْزُبُوا فِیْ أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا یَرْزُبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُم مِّن زَّكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ؛ (الروم، ۳۹)

آنچه به عنوان ربا می‌پردازید تا در اموال مردم فزونی یابد، نزد خدا فزونی نخواهد یافت؛ و آنچه را به عنوان زکات می‌پردازید و تنها رضای خدا را می‌طلبید (مایه برکت است؛ و) کسانی که چنین می‌کنند دارای پاداش مضاعفند.

مراد از ربا همان ربای حرام، و مراد از زکات همان زکات واجب است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷/۱۶) امام محمد باقر (ع) نیز درباره رابطه زکات و روزی می‌فرماید:

وَالزَّكَاةُ تَزِيدُ فِی الرِّزْقِ؛ (مجلسی، چاپ مکرر: ۱۸۳/۷۵)

زکات موجب افزایش روزی است.

بنابراین کسب رضایت الهی فضیلتی است که با عمل به آموزه فقهی زکات نیز می‌تواند حاصل گردد.

### پذیرش احسان

یکی از عوامل پیشرفت اسلام و قوام آن، حقوقی است که توسط شارع مقدس پیش‌بینی و بر اساس آن مقرراتی وضع شده است تا حاکم جامعه اسلامی بتواند از آن طریق به اصلاحات اجتماعی مورد نظر در جهت هموار نمودن مسیر مسلمانان برای دستیابی به حیات طیبه نائل آید. بنابراین حیاء و احساس شرمساری جهت اجرای این حق اجتماعی خلی در رسیدن به این اهداف خواهد بود. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید:

تَارِكُ الزَّكَاةِ وَ قَدْ وَجَبَتْ لَهُ كَمَا نَعِيهَا وَ قَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ؛ (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۲۳۶)

کسی که گرفتن زکات (به خاطر نیاز شدیدی که دارد) برای او واجب است، ولی از گرفتن آن خودداری می‌کند، به منزله کسی است که از پرداخت زکات واجب سر باز می‌زند.

بر این اساس هر انسانی موظف است، جهت تکمیل برنامه تکاملی بشر در سایه قرب الهی و با علاقه و افتخار، به مسئولیت و وظیفه خود آگاهی داشته و بر اساس آن ایفای نقش نماید. بنابراین همان گونه که غنی موظف به پرداخت زکات است؛ مستحقین دریافت زکات نیز، مکلف به پذیرش این احسان هستند. و این بیانگر نیازمندی فقیر و غنی در نظام اخلاقی اسلام به یکدیگر است.

### حفظ حرمت ثروت

ثروت و اموال، باید به عنوان ابزاری برای اقامه اهداف متعالی در نظر گرفته شود. بنابراین اگر ثروت، به دلایلی مانند ثروت‌اندوزی اغنیاء و راکد ماندن اموال در دست آنان، منجر به پیاده‌سازی برنامه تربیتی دین نشود، حرمت آن مال شکسته خواهد شد و همان‌گونه که از امام صادق(ع) نقل شده است که رسول خدا(ص) فرمودند:

ملعون ملعون مال لا یزگی؛ (صابری یزدی و همکاران، ۱۳۷۵ش: ۳۱۹)

مالی که زکات آن پرداخت نشود، ملعون است؛ ملعون است.

بنابراین یکی از حقوق اخلاقی مال و ثروت، این است که حرمتش حفظ گردد؛ و این امر میسر نمی‌گردد جز این که از راه مشروع کسب و در راه صحیح استفاده شود؛ و زکات به عنوان یکی از راههای استفاده از مال و خرج کردن آن در راه صحیح است.

### توجه به رشد اخلاقی خانواده

نهاد خانواده، کارکردهای بسیاری دارد. در ساختار جامعه اسلامی، خانواده به عنوان مکانی برای تأمین حمایت‌های روانی، اجتماعی، ایمانی و ... به شمار می‌آید. توجه به رشد اخلاقی اعضای خانواده، از جمله قواعد حاکم بر نهاد خانواده می‌باشد. خداوند متعال در این خصوص می‌فرماید:

وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا؛ (مریم، ۵۵)

او همواره خانواده اش را به نماز و (پرداخت) زکات فرمان می‌داد؛ و همواره مورد رضایت پروردگارش بود.

امر به اقامه نماز و برقراری پیوند و رابطه با خالق، همچنین فرمان به پرداخت زکات و مرتبط با خلق خدا بودن و نیز انجام اعمالی که موجبات خشنودی خداوند را فراهم نماید، از جمله صفات پیامبر بزرگ الهی است. خداوند متعال در این آیه علاوه بر تکیه بر وفای به عهد، و توجه به تربیت اعضای خانواده، به اهمیت فوق العاده این دو وظیفه الهی اشاره می‌نماید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۹۵ / ۱۳)

بنابراین رشد اخلاقی خانواده با عمل به تکالیف فقهی و عمل به تکالیف فقهی در توجه به اخلاق در خانواده است.

### رسیدن به آرامش

از جمله برنامه‌های تربیتی اسلام، به انجام منظم عبادات می‌توان اشاره نمود که می‌تواند روشی مناسب برای پرورش شخصیت انسان بوده و زمینه‌ساز رساندن انسان به شرایط پایدار روحی و روانی باشد. عباداتی مانند زکات، نقش بسزایی در آرامش انسان دارد و خداوند متعال در

این باره می فرماید:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ (التوبه، ۱۰۳)

از اموال آنها صدقه ای (بعنوان زکات) بگیر، تا بوسیله آن، آنها را پاک سازی و پرورش دهی! و (به هنگام گرفتن زکات،) به آنها دعا کن؛ که دعای تو، مایه آرامش آنهاست؛ و خداوند شنوا و داناست!

در جمله «إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» کلمه «سکن» به معنای چیزی است که دل را راحتی و آرامش بخشد، و منظور این است که نفوس ایشان به دعای تو سکونت و آرامش می یابد، و این خود نوعی تشکر از مساعی ایشان است، هم چنان که جمله «وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» مایه آرامشی است که دل های مکلفینی که این آیه را می شنوند و یا می خوانند بوسیله آن سکونت می یابد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹/ ۵۱۲)

و از این روست که این تشکر و نتیجه اش که آرامش است، از فضیلت هایی است که در پیوند فقه و اخلاق رخ می دهد.

### حسن ظن

حسن ظن؛ آن است که بندگان به وعده های الهی امیدوار باشند؛ به سوی او رغبت نمایند؛ و عامل به تکالیف الهی باشند. زکات؛ یکی از آن دسته از تکالیف است که وعده های الهی در مورد آن در قرآن و روایت وارد شده است. امام صادق (ع) می فرماید:

الْقَرْضُ الْوَاحِدُ بِثَمَانِيَةِ عَشَرَ وَ إِنْ مَاتَ اخْتِصِبَ بِهَا مِنَ الزَّكَاةِ؛ (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۱۳۸)

ثواب قرض هجده برابر است، و چنانچه قرض گیرنده بمیرد، آن مال جزو زکات حساب می شود.

و این گونه است که با بیمه شدن اموال همان گونه که حضرت علی (ع) در مورد حفظ ذخایر فرمودند:

حَصَّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ؛ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۲۱)

اموال را با زکات بیمه کنید.

بنابراین حسن ظن، به سبب وعده ها و امید به تحقق آن بر زندگی مؤمنین سایه می افکند و این گونه است که فضیلت اخلاقی حسن ظن، مسلمان را به انجام تکلیف فقهی، تشویق می نماید.

### نتیجه گیری

انجام عمل صالح، سختی‌های خود را به همراه دارد؛ و یکی از راههای آسان نمودن انجام تکالیف فقهی، همراهی آن با فضیلت‌های اخلاقی است. در این مقاله، برای نسبت سنجی رابطه میان فقه و اخلاق، آموزه فقهی زکات را مورد بررسی اخلاقی قرار داده و برای این مهم، با استناد به آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام) دریافت شد که مبتنی بر مبانی پرداخت زکات، فضیلت‌هایی اخلاقی مانند عدالت، تقویت تعلق به ساختار ولایی، خدمت‌رسانی به مردم، دعوت به انجام خیرات، آسان‌گیری در انجام تکلیف، داروی رذایل اخلاقی، اهتمام به امور مساکین، تبلور انصاف، حمایت در سایه عزت، اتفاق به مستحقین، دعوت به نظم در انجام امور، همیاری آشنایان، کسب رضایت الهی، پذیرش احسان، حفظ حرمت ثروت، توجه به رشد اخلاقی خانواده، رسیدن به آرامش و حسن ظن، در باطن زکات وجود دارد.

از این روست که جامعه‌ای که در آن، مردمانی سیر و مردمانی گرسنه باشند، جامعه‌ای اخلاقی به شمار نمی‌آید و تداوم این سبک زندگی، منجر به نابودی آن جامعه خواهد شد. از آن جایی که نظرگاه اسلام درباره اموال، این است که مسلمانان، قسمتی از این اموال را برای گذران زندگی شرافت‌مندانه و اعتدالی خود و خانواده‌شان مصرف نمایند و بخشی دیگر را برای رفع احتیاجات افراد نیازمند، در نظر بگیرند؛ و این همان فقه معطر به نام بلند اخلاق است. بنابراین فقه و اخلاق در همراهی با یکدیگر سبب رسیدن انسان به سعادت و قرب الهی نقش‌آفرین خواهند بود.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن شعبه حرانی، ابو محمد الحسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم)، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، (۱۳۷۹ق)، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: علامه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب الزکاة، محقق: گروه پژوهش در کنگره، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
۵. پاینده، ابو القاسم، (۱۳۸۲)، نهج الفصاحه مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (صلی الله علیه وآله وسلم)، تهران: دنیای دانش، چاپ چهارم.
۶. جوادی، محسن، چشم اندازی به اخلاق در قرآن، نقد و نظر، سال ۴، ش ۱، ۲، (زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷)
۷. حق شناس و دیگران، (۱۳۸۴)، فرهنگ معاصر هزاره، تهران: فرهنگ معاصر.
۸. حکیمی، محمد و همکاران، (۱۳۸۰)، الحیاء، مترجم: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. خرمشاهی، بهاء الدین و انصاری، مسعود، (۱۳۷۶)، پیام پیامبر، تهران: منفرد، چاپ اول.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغت نامه، زیر نظر دکتر معین و دکتر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۱. دیلمی، شیخ حسن، (۱۴۱۲ق)، ارشاد القلوب الی الصواب، قم: شریف رضی، چاپ اول.
۱۲. شیخ مفید، ابو عبد الله، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۴۱۳ق)، امالی، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۱۳. صابری یزدی، علی رضا و محمدرضا انصاری محلاتی، (۱۳۷۵)، الحکم الزاهره، مترجم: انصاری، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۴. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه)، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الرضی، چاپ اول.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه)، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
۱۶. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه)، (۱۴۰۴ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.

۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۸)، *سنن النبی صلی الله علیه وآله*، مترجم: محمدهادی فقهی، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، چاپ هفتم.
۱۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۲۱. عاملی، زین العابدین و کاظمی خلخالی، (۱۳۸۰)، *الجواهر السنیة - کلیات حدیث قدسی*، تهران: انتشارات دهقان، چاپ سوم.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، *گزیده کافی*، مترجم: بهبودی، محمد باقر، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تهران: انتشارات اسلامیة، چاپ مکرر.
۲۵. مصباح یزدی، مجتبی، (۱۳۸۴)، *بنیاد اخلاق*، روشی نو در آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
۲۷. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۴۲۵ق)، *تحریر الوسیلة*، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۳ - ۵۱

## تلازمات پیشگیرانه و اخلاقی ثبت الکترونیکی اسناد رسمی بر پیشگیری در جعل اسناد رسمی

<sup>۱</sup> محمد خسروی<sup>۲</sup> سودابه رضوانی<sup>۳</sup> سکینه خانعلی پور

### چکیده

استفاده از تلازمات پیشگیرانه و اخلاقی در ثبت الکترونیکی اسناد رسمی می‌تواند به طور قابل توجهی در پیشگیری از جعل اسناد رسمی کمک کند. با اعتماد و اطمینان درستی که افراد به اسناد رسمی الکترونیکی دارند، این اسناد به عنوان منبع اعتبار و اثربخشی به حساب می‌آیند و احتمال جعل یا تغییر آن‌ها کاهش می‌یابد. سامانه ثبت آنی معاملات که در برنامه پنجم توسعه پیش‌بینی شده است با الکترونیکی کردن تمامی مراحل تنظیم و ثبت نقل و انتقال اسناد رسمی، این امکان را برای دفاتر اسناد رسمی فراهم می‌کند تا در فرآیند آنلاین تنظیم معامله‌های اشخاص به پایگاه اطلاعات مورد نظر در مورد اشخاص حقیقی و حقوقی دسترسی داشته باشند. سؤال اساسی که در این خصوص مطرح و بررسی می‌شود این است که تلازمات پیشگیرانه و اخلاقی ثبت آنی بر پیشگیری وضعی از جعل اسناد از رسمی چه تأثیری دارد؟ مقاله حاضر توصیفی تحلیلی بوده و با استفاده از روش کتابخانه‌ای به بررسی موضوع مورد اشاره پرداخته است. نتایج بیانگر این امر است که حذف دفاتر دست‌نویس شامل دفتر سردفتر و دفتر گواهی امضاء تأثیر بسزایی در کاهش جرائمی از جمله جعل و استفاده از سند مجعول داشته است. تلازمات پیشگیرانه می‌تواند شامل استفاده از سیستم‌های تشخیص تقلب، رمزنگاری قوی، اعتبارسنجی دو مرحله‌ای، نظارت مستمر بر دسترسی‌ها و تغییرات در اسناد و موارد مشابه باشد. این اقدامات باعث می‌شوند که هر گونه تلاش برای جعل یا تغییر اسناد رسمی الکترونیکی به صورت موثری مهار شود. از نظر اخلاقی نیز، تأکید بر شفافیت، درستی، و امانتداری در ثبت و مدیریت اسناد رسمی الکترونیکی می‌تواند به ارتقای اعتماد و اعتبار اسناد کمک کند. رعایت اصول اخلاقی در ارتباط با اسناد رسمی تأثیر بسزایی در پیشگیری از تقلب و جعل آن‌ها دارد. اجرای ثبت آنی در دفاتر اسناد رسمی و تجهیز دفاتر اسناد رسمی به سامانه اخذ اثر انگشت الکترونیکی تا حدود زیادی سردفتر را در امر احراز هویت یاری می‌کند و زمینه ساز کاهش جرائم جعل و در حکم جعل موضوع ماده ۱۰۰ قانون ثبت شده و به ارتقاء سرعت و دقت در تنظیم و ثبت اسناد، احراز هویت اشخاص، جلوگیری از سوءنیت استفاده‌کنندگان گردیده، ضمن آن که با اطلاع از افراد ممنوع معامله، محجور و ورشکسته مانع از معامله آنان و بروز مشکلات بعدی می‌شود و اعمال شیوه الکترونیک ثبت در کشور متضمن امنیت اسناد رسمی و کاهش بستر ارتکاب جرم و تخلف‌های رایج در حوزه ثبت اسناد و املاک مانند جعل می‌شود.

### واژگان کلیدی

الزامات اخلاقی، ثبت الکترونیکی، پیشگیری وضعی، جعل، اسناد رسمی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزا، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: asnad61@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: S.Rezvani@khu.ac.ir

۳. استادیار، گروه حقوق، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

Email: Khanalipour@soc.ikiu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

## طرح مسأله

جرائم ثبتی از جمله در حقوق ایران، اعمال مجرمانه‌ای (فعل یا ترک فعل) است، که در ارتباط با اسناد و املاک توسط مستخدمین و اعضای سازمان ثبت اسناد و املاک و صاحبان دفاتر اسناد رسمی و اشخاص دیگر حسب مورد ارتکاب می‌یابد. جعل یکی از مهمترین جرم از جرائم ثبتی است که مرتبط با استلزامات اخلاقی با آن است. ویژگی خاصی که جرم ثبتی و از جمله جرم جعل را از جرم عمومی متمایز می‌کند این است که جرم ثبتی در ارتباط مستقیم با ثبت رسمی اسناد و املاک است و جعل امری مرتبط با موضوعات اخلاقی در این فرآیند است. (آدابی، ۱۳۸۹: ۳۲) با توجه به اهمیت و اعتبار فوق‌العاده‌ای که ثبت اسناد و املاک در روابط بین مردم، مناسبات اجتماعی و حقوق افراد جامعه ایفاء می‌کند قانونگذار لازم دانسته و وضع قوانین خاص، مقررات مربوط به ثبت را مورد حمایت خویش قرار داده و افراد خاطی را مجازات نماید. در حقوق و قوانین ثبتی برای جرم ثبتی مجازات‌هایی پیش‌بینی شده که عبارت است از حبس، جزای نقدی، تعطیلی محل کسب و لغو پروانه، انفصال و محرومیت از حقوق اجتماعی مانند محرومیت از تصدی به شغل سردفتری یا دفتریاری.<sup>۱</sup> اما علاوه بر این موضوعات می‌توان از الزامات اخلاقی جهت پیشگیری از جعل اسناد رسمی بصورت الکترونیکی سود برد.

اخیراً فعالیت دفاتر اسناد رسمی الکترونیکی شده است. تولید و استقرار ثبت الکترونیک (آنی) یکی از مهمترین اقدامات سازمان ثبت اسناد و املاک کشور در حوزه فناوری اطلاعات است که در اجرای تکالیف قانونی سازمان مندرج در بند "و" ماده ۴۶ و بند "م" ماده ۲۱۱ قانون برنامه پنجم توسعه کشور و نیز بند "ج" ماده ۱۲ قانون ارتقای سلامت نظام اداری و مبارزه با فساد و همچنین در راستای سیاست‌های کلان سازمان از جمله، شفاف‌سازی نقل و انتقالات و معاملات رسمی، ایجاد تسهیل و تسریع در ارائه خدمات ثبتی به ذینفعان و کاهش مراجعات حضوری و ارتقای نظارت، بازرسی و پاسخگویی به‌صورت رسمی در بیش از هشت هزار دفتر اسناد رسمی مورد بهره‌برداری قرار گرفت.<sup>۲</sup> بر این اساس ثبت تمامی اسناد رسمی و اقدامات تبعی مربوط به این اسناد، طبق بند یک<sup>۳</sup> «شیوه نامه بهره‌برداری از دفتر الکترونیک سردفتر اسناد رسمی»، از

۱. ابراهیمی، شهرام و صادق نژاد نائینی، مجید، تحلیل جرم شناختی جرائم ثبتی، فصلنامه حقوق کیفری، دوره دوم شماره ۵ زمستان (۱۳۹۲)، ۴۵.

۲. کی نیا، محمد؛ فاطمیان، مسعود، قواعد حاکم بر حقوق اسناد الکترونیکی (با توجه به قوانین داخلی و بین‌المللی)؛ (۱۳۹۵)، ۴۵.

۳. ماده یک شیوه نامه مذکور به این شرح است: «از تاریخ ۱۳۹۵/۶/۱۰ دفتر الکترونیک سردفتر در تمامی دفاتر اسناد رسمی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. از این تاریخ، ثبت تمامی اسناد رسمی و اقدامات تبعی مربوط به این اسناد، مطابق ماده ۱۸ قانون دفاتر اسناد رسمی و قانون سردفتران و دفتریاران، صرفاً در دفتر الکترونیک خواهد بود و ثبت سند جدید در دفاتر دست‌نویس، ممنوع است.»

روز چهارشنبه دهم شهریور ماه ۱۳۹۵ ثبت اسناد رسمی به شکل سابق و به صورت دستنویس در دفاتر اسناد رسمی ممنوع اعلام شده است و از این تاریخ ثبت اسناد رسمی صرفاً در دفاتر الکترونیک مجاز خواهد بود. برای تنظیم اسناد در دفتر الکترونیک، سردفتر مکلف است پس از تنظیم سند در سامانه و اخذ شناسه یکتا، نسخه پشتیبان سند را از طریق سامان چاپ و نسبت به اخذ امضای اصحاب سند و سایر اشخاصی که اخذ امضای آن‌ها در دفتر الزامی است، مطابق مقررات در نسخه مذکور اقدام نموده و این نسخه را پس از تأیید نهایی توسط اثر انگشت سردفتر و امضاء، به مهر دفترخانه ممهور نماید.

سردفتر مکلف است در محل دفترخانه و هم زمان با اخذ امضای هر یک از اصحاب سند در نسخه پشتیبان اثر انگشت سبابه دست راست آن‌ها را صرفاً از طریق امکانات سامانه، در دفتر الکترونیک اخذ و ثبت نماید و چنانچه امکان اخذ اثر انگشت سبابه دست راست شخص فراهم نباشد لازم است سردفتر با ذکر علت، اثر انگشت دیگر از انگشتان دو دست شخص را به ترتیب درج شده در سامانه، در دفتر الکترونیک ثبت نماید. سؤال اساسی که در این خصوص مطرح و بررسی می‌شود این است که تلازمات اخلاقی در ثبت آنی بر پیشگیری از جعل اسناد رسمی چه تأثیری دارد؟ در راستای بررسی و پاسخ به سؤال مورد اشاره ابتدا، بحث نظری در خصوص مفاهیم کلیدی مطرح می‌شود، سپس از نحوه تأثیرگذاری ثبت آنی بر پیشگیری وضعی بحث و بررسی می‌شود و در نهایت نتیجه‌گیری بیان می‌گردد. به عنوان پیشینه پژوهشی می‌توان به تحقیقات کریمی و سپاهی (۱۳۹۵) و آهنی (۱۳۸۴) و طالب پور اردکانی (۱۳۸۸) اشاره داشت. در این تحقیقات صرفاً موضوع ثبت الکترونیکی اسناد رسمی و تأثیر آن‌ها بر پیشگیری در جعل اسناد رسمی توجه شده است در حالیکه تحقیق حاضر به تلازمات پیشگیرانه و اخلاقی در این زمینه تأکید دارد.

### مفهوم ثبت آنی

ثبت به معنی قرار دادن، برقرار کردن و یا برجا کردن، نوشتن، یادداشت کردن و مطلبی را در دفتر نوشتن آمده است. از لحاظ حقوقی ثبت عبارت است از نوشتن قرارداد یا یک عمل حقوقی یا احوال شخصیه یا یک حق (مانند حق اختراع) و یا هر چیز دیگر (مانند علامات) در دفاتر مخصوصی که قانون معین می‌کند. مانند ثبت املاک و ثبت معاملات غیرمنقول و ثبت حق اختراع و ثبت علائم و ثبت احوال و غیره. ثبت در لغت به معنی قرار دادن، برجا بودن، ثبوت، استواری و پایداری می‌باشد و ثبت اگرچه مصدر است گاهی به معنی مفعول هم می‌باشد، چنانکه ثبت به معنی قرار داده شده و نوشته شده و مرقوم می‌آید. و از لحاظ حقوقی به معنی نوشتن قرارداد و یا یک عمل حقوقی یا احوال شخصیه یا یک حق مانند حق اختراع و یا هر چیز دیگر در دفاتر مخصوصی که قانون معین می‌کند مانند ثبت املاک و ثبت معاملات اعم از منقول و غیر

منقول و ثبت حق اختراع و ثبت علائم و ثبت احوال و غیره.

ثبت الکترونیکی<sup>۱</sup> اسناد رسمی، به کارگیری شیوه‌های نوین ارتباط برای تسهیل ثبت اسناد و مدارک است. این فناوری علی‌الاصول برای ثبت تمام اسناد قابل استفاده هست<sup>۲</sup> "ثبت الکترونیکی مفهومی نسبتاً" نوظهور به شماره می‌آید. با توجه به همین امر و عدم اقدام به تأسیس دفاتر ثبت الکترونیکی در کشورمان، برای یافتن مفهوم این عبارت باید به حقوق و رویه کشورهای پیشگام در این زمینه مراجعه کرد در بسیاری از قوانین و کنوانسیون‌های بین‌المللی قبل از ظهور رایانه، مفاهیمی نظیر نوشتن، سند و امضاء به کار برده شده است که اینک در چهره‌ای دیگر جلوه کرده است.<sup>۳</sup> البته «دفاتر خدمات صدور گواهی الکترونیکی» در ماده ۳۱ و ۳۲ قانون تجارت الکترونیکی پیش‌بینی شده و می‌توان از ملاک آن برای دفاتر ثبت الکترونیکی نیز استفاده نمود. به موجب ماده ۳۱ دفاتر خدمات صدور گواهی الکترونیکی واحدهایی هستند که برای ارائه خدمات صدور امضای الکترونیکی در کشور تأسیس می‌شوند. این خدمات شامل تولید، صدور، ذخیره، ارسال، تأیید، ابطال و به روز نگهداری گواهی‌های اصالت امضای الکترونیکی می‌باشد.<sup>۴</sup> (السان؛ ۱۳۸۵: ۱) برنامه نرم‌افزاری تحت وب و برخط (آنلاین) است که به صورت الکترونیکی و اینترنتی و آنلاین طراحی و استفاده می‌شود و باعث تبادل اطلاعات بین دفاتر املاک و دفاتر اسناد رسمی و دفاتر ثبت احوال با یکدیگر و با سرور اصلی سازمان ثبت از طریق یک ارتباط شبکه‌ای اینترنتی و آنلاین می‌شود و این ارتباط به بزرگی و گستردگی جغرافیایی شبکه اینترنت می‌باشد.<sup>۵</sup> آنی بودن در سامانه ثبت آنی به این معنی است که به محض ثبت ملک یا خلاصه معامله یا سند یا واقعه‌ای در سامانه اطلاعات در همان لحظه به تمامی سرورها منتقل شده و برای به‌روزرسانی اطلاعات احتیاجی به دابلود و یا نصب و استفاده از سی دی نمی‌باشد.

#### 1. Certification service Provider

۲. السان، مصطفی، جنبه‌های حقوقی ثبت الکترونیکی، ماهنامه حقوقی کانون سردفتران و دفتریاران، شماره ۶۰ دوره دوم، سال ۴۸، فروردین ماه ۱۳۸۵، ۸۸.

۳. نوری، محمدعلی و نخجوانی، رضا، حقوق تجارت الکترونیکی، انتشارات گنج دانش، ۱۳۹۰، ۲۲۰.

۴. السان، مصطفی، جنبه‌های حقوقی ثبت الکترونیکی، ماهنامه حقوقی کانون سردفتران و دفتریاران، شماره ۶۰ دوره دوم، سال ۴۸، فروردین ماه ۱۳۸۵، ۱.

۵. اسدی، محمدمهدی، «بررسی جایگاه حقوقی ثبت الکترونیکی»، ماهنامه علمی - تخصصی «کانون»، کانون سردفتران و دفتریاران، شماره ۱۳۴ و ۱۳۵، سال ۱۳۹۱.

## مبانی نظری؛ پیشگیری وضعی و تکنیک‌های آن

### ۱. پیشگیری وضعی

پیشگیری وضعی از اشکال گوناگون پیشگیری می‌باشد و منظور از آن عبارت است از اقدامات پیشگیرانه معطوف به اوضاع و احوالی که جرائم ممکن است در آن وضع به وقوع بپیوندند یا به عبارتی پیشگیری شامل اقدامات غیرکیفری است که هدفشان مانع شدن و جلوگیری از به فعل درآمدن اندیشه مجرمانه یا تغییر دادن اوضاع و احوالی است که یک سلسله جرائم مشابه در آن به وقوع پیوسته و یا ممکن است در آن اوضاع و احوال ارتکاب یابد. واژه پیشگیری در مفهوم متداول آن در معانی پیش‌دستی کردن، پیشی گرفتن و به جلوی چیزی شتافتن و همچنین آگاه کردن، خبر چیزی را دادن و هشدار دادن است. همچنین به معنای جلوگیری و منع کردن است.<sup>۱</sup> در جرم‌شناسی پیشگیرانه، پیشگیری مفهوم مضیقی پیدا کرده است. در این مفهوم پیشگیری به مجموعه وسایل و ابزارهایی اطلاق می‌شود که دولت برای مهار بهتر بزهکاری از طریق حذف یا محدود کردن عوامل جرم‌زا و یا از طریق اعمال مدیریت مناسب نسبت به عوامل محیط فیزیکی و محیط اجتماعی موجد فرصت‌های جرم، مورد استفاده قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

پیشگیری ثانویه یا وضعی بر این واقعیت مبتنی است که علیرغم به کار بستن تدابیر مختلف پیشگیری اجتماعی، باز هم دلایل مختلف، بزهکاری و بزه دیدگی اتفاق خواهد افتاد حذف بزهکاری در صحنه عمل تقریباً محال است. تدابیر پیشگیری ثانویه با در نظر گرفتن وضعیت ماقبل بزهکاری، درصدد تغییر وضعیت مشرف بر جرم و تبدیل معامله جرم به ضرر مجرم است.<sup>۳</sup> همان‌طور که از نام این پیشگیری پیداست، به جای تکیه بر فرد، بر محیط توجه دارد. آن هم محیطی که ممکن است در آن یک انسان متعارف مرتکب جرم شود. آنچه در این نوع پیشگیری مفروض، گرفته می‌شود، این است که انسان علی‌الاصول منطقی و حساب شده عمل می‌کند و مرتکب ریسک شدید نمی‌شود.<sup>۴</sup> بر این اساس، آنچه در این نوع پیشگیری دنبال می‌شود، این است که با جاذبه زدایی از سیل جرم، بالا بردن هزینه و کاهش احتمال نتیجه‌گیری از جرم، زمینه ارتکاب آن را از بین ببریم یا تا حد قابل قبولی کاهش یابد.

۱. معین، محمد، فرهنگ معین، انتشارات زرین، ۱۳۸۶، ۳۵۴.

۲. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، پیشگیری از جرم و پلیس محلی، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۵، ۱۳۸۱، ۳۳۷.

۳. محمد نسل، غلامرضا، پلیس و سیاست پیشگیری از جرم، دبیرخانه همایش ملی پیشگیری از وقوع جرم، دفتر تحقیقات کاربردی پلیس ناجا، ۱۳۸۷، ۵۴.

۴. صفاری، علی، انتقادات وارده به پیشگیری وضعی از جرم، تهران: نشریه تحقیقات حقوقی، (۳۵-۳۶)، ۱۳۸۱، ۲۹۶.

## ۲. تکنیک‌های اخلاقی برای پیشگیری وضعی

پیشگیری وضعی در برگرفته مجموعه اقدامات و تدابیر غیر کیفری و لزوماً اخلاقی فردی و اجتماعی است که از طریق از بین بردن یا کاهش فرصت‌های مناسب برای وقوع جرم و نامناسب جلوه دادن شرایط و موقعیت پیش جنایی، از ارتکاب جرم جلوگیری می‌کند.<sup>۱</sup> این روش، شیوه‌ای از پیشگیری است که با تغییر وضعیت‌های اخلاقی فرد در معرض بزهکاری و بزه دیدگی و یا تغییر شرایط محیطی مانند زمان و مکان در صدد است از ارتکاب جرم توسط فرد مصمم به انجام جرم جلوگیری کند. در این روش، گاهی فرد در معرض بزه دیدگی مدنظر قرار گرفته و با حمایت از او یا آن چه در معرض وقوع جرم است، از تحقق عمل مجرمانه جلوگیری می‌شود. در مواردی نیز با تغییر شرایط محیطی اعم از مکان و زمان، امکان تحقق جرم سلب یا وقوع آن دشوارتر می‌شود.<sup>۲</sup> این نوع پیشگیری با توجه به شرایط بزهکار، نوع جرم، اهداف و موضوع‌های جرم و خصوصیات بزه دیده، اقداماتی را به اجرا می‌گذارد که فرآیند آنها موجب از بین رفتن و یا تضعیف موقعیت‌ها و فرصت‌های ارتکاب جرم خواهد شد. کاهش فرصت‌ها و موقعیت‌های ارتکاب جرم، با توسعه امنیت فیزیکی یا طراحی ساختمان و محله‌ها که در نهایت موجب خطرناک و پرهزینه شدن اعمال مجرمانه می‌شود، همراه است. در این روش از پیشگیری، مدیریت پیشگیری از جرم با تغییر و اصلاح روش زندگی افراد و محیط سکونت آنها، به دنبال خنثی سازی عملیات مجرمانه است که در واقع این قبیل اقدامات مکمل کار پلیسی به شمار می‌آید. بنابراین پیش بینی، شناخت و ارزیابی خطر جرم و انجام اقداماتی برای رفع یا تقلیل آن را پیشگیری وضعی می‌گویند؛ که گاهی از آن به عنوان مدیریت کردن خطر جرم نیز نام می‌شود.<sup>۳</sup>

کلارک، جرم شناس معاصر در اثر اخیر خود در سال ۲۰۰۵، بیست و پنج روش پیشگیری وضعی را بر شمرده است. این روش‌ها در ۵ دسته تقسیم بندی شده اند که در ذیل به ذکر آنها می‌پردازیم:

تکنیک‌های پیشگیری وضعی از جرم بر اساس استلزامات اخلاقی

|                             |                                   |                                   |                                    |                                    |
|-----------------------------|-----------------------------------|-----------------------------------|------------------------------------|------------------------------------|
| ۱_ افزایش زحمت (ارتکاب جرم) | ۲_ افزایش خطر و ریسک (ارتکاب جرم) | ۳_ کاهش مزایا و منافع حاصل از جرم | ۴_ کاهش تحریک (کاهش محرک‌های وضعی) | ۵_ از بین بردن معاد حذف توجه کننده |
|-----------------------------|-----------------------------------|-----------------------------------|------------------------------------|------------------------------------|

۱. چاله چاله، فرشید، «اصول و مبانی پیشگیری از جرم، ماهنامه دادگستری»، شماره ۶۸ سال دوازدهم، ۱۳۸۷، ۴.  
 ۲. رهامی، محسن و حیدری، علی مراد، چالش‌های فراروی سیاست جنایی در قبال جرائم بدون بزه دیده. شماره پیاپی ۸۴۵ - شماره ۷۰، ۱۳۸۴.  
 ۳. بیات، بهرام و همکاران، پیشگیری از جرم باتکیه بر رویکرد اجتماع‌محور (پیشگیری اجتماعی از جرم)، معاونت اجتماعی نیروی انتظامی، اداره کل معاونت اجتماعی، ۱۳۸۷، ۴۳.



|                                     |                                      |                                                            |                                              |                                |
|-------------------------------------|--------------------------------------|------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|--------------------------------|
| مقاوم سازی آماج های جرم             | افزایش سطح ایمنی و توسعه محافظت      | مخفی کردن آماج های جرم                                     | کاهش ناکامی ها و فشار های روحی و سرخوردگی ها | وضع قواعد و قواعد و قواعد      |
| کنترل دسترسی به تسهیل کننده جرم     | استمداد از نظارت طبیعی               | از دسترس دور کردن آماج های جرم                             | اجتناب از بحث و مشاجره                       | اعلام دستور العمل (پست راهنما) |
| تحت نظر گرفتن و کنترل راه های خروجی | کاهش سطح گمنامی                      | شناسایی اموال                                              | کاهش تحریک احساسات عاطفی و وسوسه             | هشیار نمودن وجد                |
| منحرف کردن بزهکاران از آماج های جرم | بهره گیری از ابزارهای مدیریت بر مکان | اختلال ایجاد کردن در بازارهای جرم و بازارهای غیرقانونی     | خنثی کردن فشار در گروه های مشابه             | کمک به مطیع بودن               |
| کنترل کردن سلاح ها و ابزار آلات جرم | تقویت نظارت رسمی                     | مضیق نمودن منافع حاصل از جرم و زائل نمودن منافع حاصل از آن | ممانعت از تقلید                              | کنترل مواد مخدر مشروبات الکلی  |

یکی از مهمترین ابزارها و تکنیک های پیشگیری وضعی، نظریه پنجره های شکسته است که در این وضعیت بروز ناهنجاری های اخلاقی رخ می دهد. پنجره های شکسته که دستاورد و حاصل اندیشه های دو دانشمند آمریکایی است در دهه ۱۸ میلادی مطرح گردید. جیمز ویلسون و جورج کلینگ در این نظریه بر تأثیرات متقابل محیط و اجتماع بر ارتکاب بزهکاری پرداخته اند. بر اساس دیدگاه ارائه دهندگان این نظریه، احساس ناامنی در یک محیط تنها به دلیل جرائم خشونت آمیز نیست بلکه رفتارهای ناهنجار مانند اعتیاد، ولگردی و تكدی گری، گذشته از اینکه جزو عوامل اصلی ترس و احساس ناامنی عمومی هستند به نوبه خود زمینه رواج گسترده جرائم را نیز فراهم می نمایند. همانطور که اگر پنجره های از ساختمانی بشکند و همچنان تعمیر نشده رها گردد، متأثر از این اتفاق کل ساختمان به مرور زمان تخریب خواهد گردید. بر همین اساس به منظور پیشگیری از تخریب کامل ارکان یک جامعه در اثر سرایت جرائم خرد و بروز جرائم متعدد و کلان، باید به محض شکسته شدن اولین هنجار فوراً به سراغ هنجار شکنان رفت.

نظریه پنجره های شکسته بر پایه های آزمایش های فیلیپ زیمباردو روانشناس دانشگاه استنفورد آمریکا در سالهای اواخر دهه ۶۰ میلادی استوار است. وی دو خودروی کاملاً مشابه در حالی که کاپوت آنها به نشانی خرابی بالا زده شد بود را در دو نقطه شهر قرار داد. یکی در محله بالای شهر کالیفرنیا به نام پالواتو و دیگری در محله پایین شهر کالیفرنیا به نام برونکس. خودروی واقع در پایین شهر در طول یک روز تخریب گردید در حالی که خودروی دیگر به مدت یک هفته دست نخورده باقی ماند، تا اینکه زیمبادو یکی از پنجره های خودروی مذکور را شکست و پس از گذشت ساعاتی بخش های دیگر خودرو نیز تخریب گردید. طبیعت زندگی اجتماعی در

برونکس یعنی ناشناختگی و توانری که در آن خودروها به حال خود رها گردیده و اشیای آن به سرقت رفته و یا نابود می‌گردید، همچنین تجربه گذشته هیچ کس مراقب نیست موجب گردید که تخریب خودرو بسیار سریع‌تر از آن چیزی که در پالواتو رخ داد صورت پذیرد. مردم در پالواتو به این باور رسیده بودند که رفتارهای شرارت آمیز هزینه بر است؛ اما در هر جایی که مرزهای اجتماعی یعنی همانا مفهوم ملاحظه متقابل و تعهدات در هم شکند، احتمال بروز جرائم افزایش می‌یابد.<sup>۱</sup> برای جلوگیری از بروز بی‌نظمی در جامعه و پیشگیری از جرائم بزرگتر باید به جنگ هنجارشکنان رفت؛ هنجار شکنانی که مکرر مرتکب شکستن پنجره‌ها می‌شوند. ویلسون و کلینگ بر این باورند که دیگران با دیدن این پنجره‌های شکسته، و اینکه کسی به فکر ترمیم و رفع این بی‌نظمی‌ها نیست، و به عبارت دیگر کسی مراقب نیست؛ بر ارتکاب جرم جسور خواهند شد. در این نظریه نقش پلیس به عنوان مقامی که باید از بالاترین قدرت و حساسیت در مبارزه با بی‌نظمی‌ها بر خوردار باشد برجسته می‌باشد.

بر اساس تکنیک و نظریه پنجره‌های شکسته، پیشگیری وضعی، وضعیتی از هنجارهای اخلاقی را پدید می‌آورد که موجب انصراف مجرم از ارتکاب جرم می‌شود و ارتکاب جرم را سخت و غیر ممکن می‌نماید کاری که سیستم ثبت آنی در خصوص جرائم ثبتی انجام داده، این است که این سیستم با کارکرد خاص خود، موجب غیر ممکن نمودن، انجام این نوع جرائم در دفترخانه‌ها گردیده است. به عبارت دیگر سیستم ثبت آنی توان اجرای جرم را از مجرمان این عرصه سلب نموده است.

اینک با مذاقه در تحولاتی که ثبت آنی اسناد به وجود آورده است ملاحظه می‌گردد که برخی از تکنیک‌های وضعیت دارای هنجارهای اخلاقی بر شمرده شده از سوی کلارک مانند افزایش زحمت ارتکاب جرم، افزایش خطر و ریسک ارتکاب جرم، کاهش مزایا و منافع حاصل از جرم با امکاناتی که ثبت آنی به وجود آورده، مانند نصب اسکنر اثر انگشت، برای جلوگیری از جعل هویت، امکان مشاهده اصالت سند برای جلوگیری از جعل و استفاده از سند مجعول، امکان استعمال بر خط از مراجع مختلف مانند استعمال از اداره ثبت اسناد و املاک، اداره ثبت شرکت‌ها، اداره دارایی، شهرداری، بیمه تامین اجتماعی، ثبت احوال، سازمان آب، اداره برق، شرکت گاز، شرکت مخابرات، بنیاد مسکن، مترو، سازمان منطقه آزاد، شهرک‌های صنعتی، دهیاری، سازمان حج و زیارت، سازمان بنادر و دریانوردی، اداره مسکن و شهرسازی، اوقاف، وزارت جهاد و کشاورزی، اداره منابع طبیعی بخشداری و اصناف برای جلوگیری از جعل و استفاده از سند مجعول، ارتباط با سامانه ثبت احوال برای جلوگیری از جعل در اسناد هویتی و استفاده از آن،

نصب دوربین ضبط تصویر و صدا که به موجب آیین نامه دفاتر اسناد رسمی مصوب سال ۱۴۰۰ اجباری گردیده، همگی از عوامل پیشگیری وضعی جرم می باشند.

### تلازمات اخلاقی در فرآیند ثبت آنی در پیشگیری وضعی از جعل

در ایران با الکترونیکی شدن ثبت اسناد، قدم بزرگی در مسیر سلامت ثبت اسناد در دفاتر اسناد رسمی برداشته شده است، چنانچه با استفاده از اسکنرهای اثر انگشت و استفاده از ابزار برخط و با حفظ اصالت و تطابق احراز مالکیت اسناد به صورت الکترونیکی با سازمان ثبت و استعلام الکترونیکی و اطلاعات مربوط به افراد ممنوع معامله و املاک و اسناد بازداشتی به صورت لحظه‌ای به سامانه ثبت الکترونیک اسناد افزوده می‌شوند و موجب ارتقاء کیفیت ثبت اسناد شده و از طرفی ثبت الکترونیکی اسناد رسمی، جانشین دفاترهای بزرگ ثبت اسناد شده و حتی اگر به موازات آن دفاتر بزرگ نیز فعال باشند، پستوانه متمرکز کشوری، قدرتمند و غیرقابل خدشه‌ای هستند که برای اسناد رسمی تنظیمی در سراسر کشور تدبیری مناسب می‌باشند. استقرار ثبت آنی در دفاتر اسناد رسمی را می‌توان در سطح ثانویه پیشگیری قرارداد چرا که ثبت الکترونیک اتخاذ روش و تدبیری مؤثر و همگام با تکنولوژی در پیشگیری مناسب از لحاظ زمانی، با هدف ممانعت از وقوع جرم جعل در دنیای تنظیم و ثبت اسناد می‌باشد. از نگاه دیگر به عقیده نگارنده ثبت آنی نوعی پیشگیری وضعی می‌باشد چرا که در مرحله اول ارتکاب جرم را با مانع و مشکل روبرو می‌سازد؛ به عبارتی بهره‌گیری از نرم‌افزارها و سخت‌افزارهای تعبیه شده در دفاتر الکترونیک دامنه‌ای ارتکاب جرائم جعل و در حکم جعل را بسیار محدود کرده است، به گونه‌ای که اتخاذ اثر انگشت با استفاده از اسکنرهای الکترونیکی متصل به سامانه و اتصال بر خط و متمرکز با پایگاههای اطلاعاتی مختلف و امکان اخذ استعلام و ارسال خلاصه معاملات به صورت آنی و از طرفی ثبت اسناد تنظیمی در دفاتر الکترونیک صدور اسناد مجعول را غیرممکن می‌سازد.<sup>۱</sup> همین ممنوعیت در صدور اسناد مجعول، جاذبه‌ها و منابع ارتکاب به جرم مذکور را در نظر مرتکب کاهش داده و به دلیل افزایش ضریب امنیتی در شیوه ثبت آنی ارتکاب به ثبت اسناد مجعول همانند ریسکی است که پذیرش این ریسک توسط مرتکب، وی را با خطرات بر ملا شدن جرم مواجه می‌سازد، لذا افرادی که انگیزه به فعلیت رساندن چنین جرائمی را در سر می‌پروراند، مستأصل شده و دامنه وقوع جرائم ثبتی بسیار کاهش می‌یابد.

قانون ثبت اسناد و املاک در باب ششم خود، به جرائم ثبتی و مجازات آن‌ها پرداخت است این جرائم یا دارای عنوان مجرمانه خاص هستند یا اعمالی هستند که قانونگذار آن‌ها را در حکم جرائمی دیگر قرار داده است. مطابق ماده ۱۰۰ قانون ثبت «هریک از مستخدمین و اجزاء ثبت

اسناد و املاک و صاحبان دفاتر اسناد رسمی عامداً یکی از جرم‌های ذیل را مرتکب شود جاعل در اسناد رسمی محسوب و به مجازاتی که برای جعل و تزویر اسناد رسمی مقرر است محکوم خواهد شد».

که در این قسمت به بررسی هر یک از موارد این ماده پرداخته می‌شود:

### ۱. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از ثبت اسناد مجعول

ثبت در لغت به معنی قرار دادن، پابرجا کردن، یادداشت کردن، نوشتن آمده است که در اینجا به معنی نوشتن و تحریر اسناد در دفاتر ثبت می‌باشد. برای تحقق این بزه اولاً باید مرتکب، عمل ثبت را بر روی یک سند رسمی انجام دهد. ثانیاً سندی را که اقدام به ثبت آن می‌نماید باید سند مجعول یا مزوره باشد نه سند دیگر، در ثبت سنتی جهت ثبت انتقال قطعی غیر منقول ابتدا باید از حوزه ثبتی مربوط استعلام به عمل آید که اصالت سند برابر مندرجات سند، با دفتر املاک و عدم بازداشتی یا ترهین سند به دفترخانه اعلام گردد. پس از اعلام بلامانع بودن و اخذ سایر مجوزهای لازم از ادارات مربوط سردفتر اقدام به ثبت سند می‌کند.

از نظر اخلاقی جعل به شرافت یا اعتبار اخلاقی و موقعیت اجتماعی دیگران صدمه وارد می‌کند. این موضوع از یکسو سبب ضرر مادی و اجتماعی به تبع ضرر اخلاقی و معنوی می‌شود. در این باره الزامات اخلاقی سبب می‌شود تا مصالح فرد و جامعه به مخاطره نیافتد. زیرا جعل سبب می‌شود که افشار جامعه حتی با تنظیم سند در خصوص معاملات خود احساس امنیت نکنند. جعل در این نگرش امری غیراخلاقی است زیرا اگر سبب ضرر مالی نیز نشود چنین عملی در واقع اعتماد اخلاقی و عمومی را نسبت به اسناد دولتی و رسمی به خطر می‌اندازد.<sup>۱</sup>

ثبت سند مجعول از مواردی بود که هر چند قبل از ثبت آنی محقق می‌گردید اما با اجرای ثبت آنی در دفاتر اسناد رسمی و به تبع آن امکان استعلامات بر خط که موجب ارتقاء سرعت و امنیت و صحت اخذ استعلامات و امکان برقراری هم‌زمان با پایگاه‌های اطلاعاتی این احتمال در خصوص ثبت اسناد مجعول توسط سردفتر به صفر رسید، چرا که با مراجعه اشخاص به دفاتر اسناد رسمی و تقدیم سند به دفاتر، سردفتر بعد از مشاهده فیزیکی سند و نیز تطبیق آن با اطلاعات موجود در پایگاه‌های اطلاعاتی صحت و سقم آن را بررسی می‌کند که اینک سامانه ثبت الکترونیک اجازه ثبت اسناد مجعول را نخواهد داد و با دادن پیام خطا مانع ثبت چنین اسنادی می‌شود. این موضوع همگام با اصل اعتمادپذیری اخلاقی است.

استنادپذیری اطلاعات و مقابله با جعل با اتصال دفاتر اسناد رسمی به پایگاه‌های اطلاعاتی ذیل تا حد مطلوبی فراهم شده است.

داده و اطلاعات پایه شامل موارد ذیل است.

- پایگاه ملی هویت اشخاص حقیقی: سازمان ثبت احوال کشور
  - پایگاه ملی اسناد و املاک کشور و کاداستر کشور: سازمان ثبت اسناد و املاک کشور
  - پایگاه هویت وسایط نقلیه: نیروی انتظامی
  - پایگاه ملی هویت اشخاص حقوقی: سازمان ثبت اسناد و املاک کشور
  - پایگاه نظام ملی آدرس گزاری مکان محور کشور: شرکت پست جمهوری اسلامی ایران
- بر اساس مطالب فوق و با امکان اتصال بر خط دفاتر با مراجع مذکور ثبت سند، سند مجعول غیرممکن می باشد، چرا که اولاً پایگاه جامعی از اطلاعات راجعه به اسناد و املاک موجود می باشد که صحت اسناد ارائه شده و وجود چنین اسنادی قابل تأیید و بررسی می باشد.
- ثانیاً سامانه تنظیم و ثبت اسناد رسمی اجازه ثبت اسناد مجعول را نخواهد داد، چرا که این اسناد را شناسایی نخواهد کرد و در قالب سند بی اعتبار از پیش برد مراحل تنظیم سند در پروسه ثبت در سامانه الکترونیکی جلوگیری خواهد کرد.

## ۲. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از ثبت سند به صورت غیر حضوری (تعهد)

از دیگر مواردی که باعث به مخاطره افتادن اموال و اسناد مردم و سوء استفاده جاعلان از اموال و املاک افراد متوفی می گردد، ثبت کردن سند بدون حضور اشخاصی است که مطابق قانون بایستی حضور داشته باشند. جعل اسناد هویتی فرد متوفی و اقدام به انتقال اموال و املاک وی مشکلی بود که گریبانگیر دفاتر و مردم بود و در اکثر موارد ورثه وقتی متوجه این اتفاق می شدند که دیگر کار از کار گذشته بود و یافتن افراد جاعل و پیگیری و حل مشکل یا مدت مدیدی زمان می برد یا عملاً غیر ممکن بود. این مورد از مصادیق جعل معنوی می باشد که توسط سردفتر صورت می پذیرد، امری اخلاقی که منوط به اخلاق مداری خود فرد دارای مسئولیت سردفتر است، چرا که مسئول دفتر طبق ماده ۵۰ قانون ثبت مکلف است، قبلاً هویت متعاملین یا متعهد را احراز نماید.<sup>۱</sup> هم اکنون در حوزه تنظیم سند رسمی و تسهیل در احراز اصالت اسناد سجلی امکان مشاهده عکس کارت شناسایی ملی افراد از طریق سامانه ثبت الکترونیکی اسناد برای تمامی دفاتر فراهم شده است. این سرویس ضریب خطا در احراز هویت افراد در دفاتر اسناد رسمی کشور را به شدت کاهش داده و امکان سوء استفاده از اسناد هویتی جعلی و سوء استفاده از مدارک هویتی افراد متوفی را غیرممکن می سازد و از تخلفات در دفاتر اسناد رسمی پیشگیری می کند. بنابراین سردفتران می توانند به صورت برخط علاوه بر تطابق مشخصات هویتی فرد با

۱. محسنی، وجیهه؛ شریعت کرمانی، حسین، مطالعه تطبیقی ساختار و وظایف دفاتر اسناد رسمی در ایران و فرانسه، انتشارات نگاه بینه، ج اول، ۱۳۹۳، ۴۵.

پایگاه هویتی ثبت‌احوال عکس کارت ملی فرد را نیز مشاهده و اصالت اسناد هویتی را احراز نمایند.

در شیوه جدید دفترخانه‌ها اسناد را به صورت آنلاین تنظیم نموده و با تلاش سازمان ثبت اسناد و دفاتر اسناد رسمی به اطلاعات آنلاین ثبت‌احوال کشور متصل می‌گردند و سیستم با تطبیق اطلاعات حیات و ممات افرادی که در حال نقل و انتقال اموال و املاک خود هستند، به صورت هوشمند از تنظیم سند بنام متوفی جلوگیری می‌کند و با تذکر به دفترخانه تنظیم کننده سند درخصوص متوفی بودن فرد اجازه صدور نهایی و اخذ شناسه یکتای سند را برای متوفی نمی‌دهد. با اتصال به بانک اطلاعات هویتی افراد به صورت سیستمی و درهنگام ورود مشخصات، اطلاعات هویتی افراد اشخاص راستی آزمایی شده و در صورت جعلی بودن از ادامه روند ثبت جلوگیری می‌شود.

### ۳. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از ثبت اسناد به اسم دیگران (تقلب)

ماده ۱۲۸۴ قانون مدنی، سند را هر نوشته‌ای که در مقام دعوی یا دفاع قابل استناد باشد، البته جعل هم در نوشته مصداق دارد و هم در سند، ولی در این حالت، جرم فقط باید در سند صورت گرفته باشد، تقلب در این جرم به این صورت است که از طرف جاعل، تغییری در اسامی اشخاص داده شده باشد، که منجر به ثبت سند به اسم کسانی که آن عقد را منعقد نکرده‌اند، می‌گردد و این تقلب که در فکر و ذهن جاعل شکل می‌گیرد، از مصادیق جعل مفادی است که به صورت تغییر اسامی اشخاص در هنگام ثبت سند و یا سند را به اسم کسانی که آن معامله را انجام نداده‌اند اتفاق می‌افتد که البته این تقلب با آثار خارجی همراه نبوده و اثری از آن بر جای نمی‌ماند. در موارد دیگری که مبتلا به دفاتر اسناد رسمی بود ثبت سند به اسم کسانی که آن را معامله نکرده بودند که این جرم به این صورت بوده که از طرف جاعل، تغییری در اسامی اشخاص داده می‌شد که منجر به ثبت سند به اسم کسانی که آن عقد را منعقد نکرده بودند می‌گردید و این تقلب که در فکر و ذهن جاعل شکل می‌گرفت از مصادیق جعل مفادی می‌باشد که به صورت تغییر اسامی اشخاص در هنگام ثبت سند و یا سند را به اسم کسانی که آن معامله را انجام نداده‌اند اتفاق می‌افتاد که البته این تقلب با آثار خارجی همراه نبوده و اثری از آن بر جای نمی‌ماند.<sup>۱</sup>

عموماً اکثر متعاملین به هنگام حضور در دفترخانه بدون اینکه موارد ثبت‌شده توسط مسئول دفتر را مطالعه هر چند مختصر و گذرا بنمایند، آن را امضاء می‌کنند و حتی قبل از ثبت آنی اسناد و شیوه نامه بهره‌برداری از دفاتر الکترونیکی در بعضی موارد مشاهده شده، بدون آنکه سردفتر

۱. شهری، غلامرضا، حقوق ثبت اسناد و املاک، نشر: جهاد دانشگاهی، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۳، ۴۱.

چیزی را در دفتر خود ثبت کند متعاملین آن را امضا می‌نمایند و این سهل‌انگاری، بعضی مواقع به ضرر آنان تمام می‌شود. قسمت سوم ماده ۱۰۰ قانون ثبت، معمولاً از این سهل‌انگاری متعاملین ناشی می‌شود و می‌توان آن را در دو حالت زیر تصور کرد:

گاهی یکی از طرفین معامله به هنگام تنظیم و ثبت سند در دفترخانه اسناد رسمی حاضر نیست، اما مشخصات وی به عنوان احدی از متعاملین توسط سردفتر، در دفتر ثبت معاملات ثبت شده است و این در حالی است که امضاء کننده دفتر شخص دیگری است. که این مورد غالباً در مورد معاملاتی اتفاق می‌افتد که برخی از حقوقدانان از آن به عنوان استبدال شخصی یاد می‌کنند. استبدال شخصی؛ وقتی است که سردفتر حضور شخص را به عنوان طرف معامله در سند ذکر می‌کند و حال آنکه شخصی که در محضر حضور دارد غیر از آن کسی است که نامش در سند ذکر شده است و هویت دیگری را غصب کرده است که این کار با امضاء جعلی توأم است.

پس از اجرایی شدن ثبت آنی در دفاتر اسناد رسمی، ماهیت ثبت اسناد تغییر نکرده است اما مراحل تنظیم اسناد در سامانه ثبت الکترونیک به گونه‌ای است که سردفتر مکلف است پس از تنظیم سند در سامانه و اخذ شناسه یکتا، نسخه پشتیبان سند را از طریق سامانه چاپ و نسبت به اخذ امضای اصحاب سند و سایر اشخاصی که اخذ امضای آن‌ها در دفتر الزامی است، مطابق مقررات در نسخه مذکور اقدام نموده و این نسخه را پس از امضاء، به مهر دفترخانه ممهور نماید. یکی از مواردی که باعث پیشگیری از ثبت اسناد به نام کسانی که آن را معامله نکرده‌اند، می‌باشد استفاده دفاتر اسناد رسمی از تجهیزات و سخت‌افزارهایی از قبیل اسکنرهای اثر انگشت می‌باشد که استفاده از این اسکنرهای اثر انگشت، اقدامی شایسته در جهت کاهش تخلف مربوطه و ارتقاء امنیت تهیه و تنظیم اسناد رسمی می‌باشد، همین امر عامل اصلی در پیشگیری از ثبت سند به نام غیر متعاملین می‌باشد.

#### ۴. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از تقدم و تأخر ثبت اسناد (تحریف)

یکی از مواردی که مسئول دفتر مشمول حکم ماده ۱۰۰ قانون ثبت بود و جاعل در اسناد رسمی محسوب می‌گردید ثبت تاریخ سند یا ثبت سند به صورت مقدم یا مؤخر بود. جعل مذکور را باید جعل مفادی یا معنوی دانست (توسلی، ۱۳۸۹: ۳۵) زیرا مرتکب که سردفتر اسناد رسمی می‌باشد هیچ‌گونه خدشه‌ای در اصل سند، از لحاظ اینکه آن را به طور متقابلانه بسازد یا تغییر دهد ایجاد نمی‌کند بلکه حقیقتی را بدون آنکه عمل فیزیکی بر روی سند انجام دهد تحریف می‌کند، متأسفانه ثبت سنتی و کاغذی، امکان اینکه بعضی از سردفتران در دفتر ثبت، صفحه یا صفحاتی را خالی بگذارند تا در موقع لازم، ثبت نمایند، وجود داشت، در فرآیند تنظیم اسناد در سامانه الکترونیک و دفتر الکترونیک سردفتر شماره سند و تاریخ سند و زمان اخذ شناسه یکتا تماماً"

سیستمی به‌طور خودکار در فیلدهای مربوطه درج می‌گردد و دیگر امکان تغییر دادن تاریخ سند تنظیم شده توسط سردفتر وجود ندارد بنابراین ثبت الکترونیک اسناد از طریق سامانه ثبت آنی مانع از تحقق جعل مفادی در این بند شده است.

#### ۵. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از معدوم کردن اسناد و مدارک

از موارد دیگر جرائم موضوع ماده ۱۰۰ قانون ثبت معدوم یا مکتوم کردن تمام یا قسمتی از دفاتر ثبت توسط سردفتر بود که پس از آنی شدن ثبت در دفاتر اسناد رسمی دفتر الکترونیک سردفتر در تمامی دفاتر اسناد رسمی دیگر ثبت اسناد در دفاتر دست‌نویس انجام نگرفت به همین جهت این دست‌جرائم بند پنجم ماده ۱۰۰ قانون ثبت، منتفی شد چرا که ثبت اسناد و خدمات تبعی مربوطه به اسنادی که قبلاً در دفتر دست‌نویس به ثبت رسیده و سایر مواردی که درج آن در ستون ملاحظات دفتر ضروری است، منحصراً باید در دفتر الکترونیک سردفتر صورت گیرد و سردفتر مکلف است ابتدا اطلاعات سند دست‌نویس سابق را در دفتر الکترونیک سردفتر وارد و سپس نسبت به ثبت خدمات تبعی یا ملاحظات اقدام نماید.

#### ۶. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از ثبت اسناد انتقالی

جلوگیری از ثبت کردن اسناد انتقالی با علم به عدم مالکیت انتقال‌دهنده از دیگر مواردی است که با اجرای قانونی شدن ثبت اسناد و امکان اخذ استعلامات لازم به‌صورت بر خط در خصوص معاملات تنظیمی و املاک مربوطه و نیز دریافت اطلاعات لازم از پایگاه‌های اطلاعاتی موجود در ثبت احوال و اسامی اشخاص ممنوع معامله و محجور و تأیید هویت افراد با اتصال بر خط به پایگاه اطلاعاتی ثبت احوال کشور و از طرفی با توجه به مرحله‌ای بودن تنظیم و ثبت اسناد در سامانه الکترونیکی و اخذ اثرانگشت از مالک سند و عدم اجازه‌ی ورود به مرحله نهایی ثبت سند در صورت مغایر بودن اطلاعات متعاملین، مانع تحقق چنین جرمی در دفاتر اسناد رسمی شده است.<sup>۱</sup>

به موارد فوق لازم است شقوق بند هفتم ماده ۱۰۰ نیز اضافه شود. این بند از ماده ۱۰۰ قانون ثبت از دو قسمت تشکیل شده است؛ الف - ثبت سندی که به طور وضوح سندیت ندارد؛ اگر سردفتری سندی را که سندیت ندارد با علم و آگاهی ثبت کند و به آن سندیت بخشد مرتکب جعل در اسناد رسمی شده است مثل سندی که مجعولیت آن در دادگاه به اثبات رسیده و با علم و آگاهی آن را ثبت نماید که این امکان در ثبت سنتی مقدور بود. ب - ثبت سندی که از سندیت افتاده باشد؛ یعنی چنانچه سند ارائه‌شده به سردفتر یا اداره ثبت اسناد و املاک به‌واسطه عملیاتی

۱. سالاری، حسین، محشای قانون ثبت اسناد و املاک، انتشارات چراغ دانش، سال ۱۳۹۴، ۶۷.



که بر روی آن صورت گرفته از سندیت افتاده باشد و سردفتر مزبور عمداً<sup>۱</sup> و با علم به اینکه سند ارائه شده دیگر ارزش سند را نداشته و به عبارت دیگر از سندیت افتاده است، اقدام به ثبت چنین سندی بنماید، مطابق شق هفتم از ماده ۱۰۰ قانون ثبت جاعل در اسناد رسمی محسوب خواهد گردید. با تغییر نظام ثبتی دفاتر اسناد رسمی به ثبت آنی و اتصال به پایگاه‌های اطلاعاتی، می‌توان نتیجه گرفت که این‌گونه اسناد در پاسخ‌های استعلام اخذ شده توسط سردفتران اسناد رسمی مجوز ثبت در سامانه را نخواهد داشت.

#### ۷. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از جعل هویت

ارائه شناسنامه یا کارت ملی برای انجام امور در دفترخانه یک اصل انکارناپذیر است. در ماده ۵۸ قانون ثبت و ماده ۳۸ آیین‌نامه دفتر اسناد رسمی مصوب سال ۱۴۰۰ به الزام ارائه شناسنامه یا کارت ملی شهود و اصحاب معامله تذکر می‌دهد هرگاه سردفتر در هویت متعاملین یا طرفی که تعهد می‌کند، تردید داشته باشد طبق ماده ۵۰ قانون دفاتر اسناد رسمی باید دو نفر از اشخاص معروف و معتمد هویت آن‌ها را تصدیق نموده و مراتب در دفتر ثبت و به امضای طرفین برسد و این نکته در سند قید گردد. طبق ماده ۵۱ قانون مزبور شاهد یک‌طرف اصحاب معامله نمی‌تواند معرف طرف دیگر نیز باشد. بر اساس ماده ۵۲ قانون دفاتر، در صورتی که احراز هویت متعاملین به وسیله شهود و معتمد برای سردفتر مقدور نباشد باید از ثبت سند خودداری کند.<sup>۱</sup>

در ماده ۵۹ قانون ثبت چنین ذکر گردیده است که:

شهادت اشخاص ذیل پذیرفته نخواهد شد:

- ۱- غیر رشید یا محجور ۲- کور یا گنگ ۳ اشخاص ذینفع ۴- خدمه مسئول دفتر ۵- خدمه اصحاب معامله

و ماده ۵۷ قانون ثبت بیان می‌دارد:

و مسئول دفتر نباید معاملات اشخاصی را که مجنون یا غیر رشید یا به نحوی دیگر از انحای قانونی، ممنوع از تصرف هستند، ثبت نماید. مگر اینکه معامله به وسیله قائم‌مقام قانونی اشخاص مزبور واقع شود. از ایرادات ماده ۵۰ قانون ثبت می‌توان به موارد زیر اشاره داشت:

- ۱- با توجه به گسترش شهرها و تنوع در جمعیت و پیچیدگی روابط اجتماعی، به‌طور قطع سردفتر نمی‌تواند همه مراجعان خود را بشناسد و تغییر در چهره افراد موجب تردید در تشخیص هویت آنان می‌شود.

۲- الزام دفاتر به معرف نیز تابع بند ۱ است چراکه معرف نیز قابل شناسایی نیست.

۳- به تجربه ثابت شده است که متعاملین و شهود هردو جعلی بودند و این امر نشان‌دهنده

۱. آدابی، حمیدرضا، حقوق ثبت تخصصی، چاپ دوم، تهران، انتشارات جنگل، ۱۳۹۲، ۴۳.

عدم کارایی و جامعیت ماده فوق است، در صورتی که قانون باید هم‌زمان با اجتماع خود پیش رود.

از روش‌های دیگر جعل در دفترخانه، ارائه شناسنامه‌های جعلی است. که برخی از افراد با در دست داشتن این گونه شناسنامه‌ها، به دفترخانه‌ها جهت انجام امور، مراجعه می‌نمودند. که شکل‌های این جعل بدین صورت بوده است که گاهی کل شناسنامه، یا بخشی از آن مجعول بوده و یا حتی عکس دیگری به‌طور ماهرانه‌ای روی شناسنامه یا کارت ملی الصاق شده بود که با سیستم ثبت آنی که قبلاً نیز گفته شد، از این کار پیشگیری شده است.

نکته قابل توجه در این صفحه، این است که سیستم به‌طور هم‌زمان با اداره ثبت‌احوال و اسناد در ارتباط می‌باشد. سپس کادر عکس کارت ملی که با فلش قرمز رنگ در تصویر زیر مشخص گردیده است را کلیک نموده و با درج ۹ رقم آخر مندرج در پشت صفحه کارت ملی، امکان رویت تصویر تأییدشده کارت ملی میسر می‌شود.

از مزایای، این بخش از سامانه، جلوگیری از جعل هویت می‌باشد.

الف - پیشگیری از جعل هویت با کد ملی در سیستم ثبت آنی

جهت احراز هویت و پیشگیری از جعل هویت و نیز جعل شناسنامه و کارت ملی در سیستم ثبت آنی قسمتی پیش‌بینی گردیده است که نحوه کارکرد آن بدین شکل است:

کاربر با درج شماره ملی فرد و اتصال به سامانه ثبت‌احوال بقیه مشخصات سجلی فرد را به دست آورده و پس از تطبیق با مدارک ابرازی احراز هویت می‌نماید و سیستم این قابلیت را دارد که مدارک جعلی از اصلی را تشخیص دهد. و نیز با واردکردن شماره‌های پشت کارت ملی می‌تواند تصویر کارت ملی ارائه‌شده را ببیند و در صورتی که مدارک ابرازی جعلی باشد متوجه جعل مدارک گردد.

ب- پیشگیری از جعل هویت با تاریخ تولد در سیستم ثبت آنی

برای احراز هویت علاوه بر درج کد ملی، درج تاریخ تولد به‌طور کامل موردنیاز است و پس از درج کد ملی و تاریخ تولد کلیه مشخصات شناسنامه‌ای فرد از طرف ثبت‌احوال به کاربر داده می‌شود.

## ۸. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از استفاده از سند مجعول

در سیستم سنتی ثبت اسناد در کشور به دلیل سهولت و سادگی در دسترسی به دفترخانه‌ها و شیوه‌ی کار سنتی دفاتر اسناد رسمی به‌راحتی بستری برای افراد سودجو مهیا بود که در آن می‌توانستند الزامات اخلاقی را نادیده گرفته و با جعل مدارک مثل شناسنامه و کارت ملی و سند اقدام به فروش مال غیر نمایند بدون اینکه سردفتر یا طرفین معامله متوجه این امر گردد. با سیستم ثبت سنتی مجرمین به‌راحتی به اهداف خود دست می‌یافتند، اما در حال حاضر به دلیل

وجود سیستم ثبت آنی و جامعیت این سیستم در شناسایی مدارک جعلی مجرمین قادر به ارتکاب برخی از جرائم نمی‌باشند و به تلاش بیشتری جهت ارتکاب جرم نیازمندند. به عنوان نمونه، ارائه شناسنامه جعلی و یا کارت هویتی جعلی جهت تنظیم و امضای سند در دفترخانه امری محتمل است. اما با سامانه ثبت آنی و تطبیق مشخصات، دفترخانه به سرعت متوجه جعلی بودن مدارک می‌شود و جرم در همان لحظه کشف می‌گردد. و این باعث افزایش خطرات ارتکاب جرم برای مرتکب می‌گردد و بالطبع مجرمینی که در این حیطه فعالیت داشتند منافع حاصل از جرم برایشان کم شده و جرم هیچ جاذبه‌ای برای مرتکب ندارد و باعث تحریک احساس وی نخواهد شد به دلیل اینکه فرد مرتکب منافع خود از ارتکاب جرم را می‌سنجد. پس ارتکاب این گونه جرائم در این عرصه هیچ گونه توجیهی نخواهد داشت. در واقع سازمان ثبت اسناد و املاک در حوزه جرائم ثبتی از سیستم ثبت آنی برای دفاتر اسناد رسمی مانند حصار برای منزل استفاده نموده است، حصار که دفاتر را از گزند مجرمین مصون می‌دارد و با ایجاد این حصار باعث حذف و یا کاهش جذابیت این نهاد از ناحیه بزه‌کاران می‌گردد. درواقع با ظهور سیستم ثبت آنی معاذیر و عواملی که باعث تحریک و تشویق فرد بزه‌کار برای ارتکاب جرم می‌شود از بین می‌رود.

در گذشته، بیشترین میزان جرائم مربوط به این حوزه، ارتکاب جرم استفاده از سند مجعول توسط مراجعین بوده است، در توضیح جرم استفاده از سند مجعول، باید گفت که در گذشته به دلیل استفاده از سیستم ثبت سنتی، دفاتر اسناد رسمی در تشخیص اصل از جعل، با در نظر گرفتن مفاد و مندرجات سند و ظواهر اسناد و مدارک ارائه شده و بررسی‌های ظاهری مدارک و با توجه به تجارب شخصی سردفتر نسبت به احراز اصل یا جعل بودن اسناد و مدارک ابرازی اقدام به تنظیم سند می‌کردند. این خود بسیار واضح و مبرهن است که، این روش از خطا و اشتباه مبری نبوده و در بسیاری از موارد این اشتباهات گریبان سردفتران و دفتریاران و افراد ذینفع و طرفین معامله را گرفته و باعث به وجود آمدن پرونده‌های متعدد در مراجع قضایی شده است و از این شرایط موجود، بسیاری از جاعلان سوءاستفاده نموده و اسناد، شناسنامه و سایر مدارک مربوط را جعل کرده و به دفترخانه، جهت تنظیم اسناد مراجعه می‌نموده‌اند. که با توجه به عدم اطلاع سران دفاتر، سندها با مدارک جعلی تنظیم می‌شده است و تبعات زیادی را به دنبال داشته و با توجه به مسئولیت انتظامی و کیفری و حقوقی سردفتران، این قشر با مشکلات عدیده‌ای روبرو بوده‌اند. با اجرای طرح ثبت آنی تا حدود زیادی از جعل و استفاده از سند مجعول جلوگیری شده است.

استفاده از سند مجعول، به عنوان مکمل جرم جعل می‌باشد ولی در قانون برای آن مجازات علیحده در نظر گرفته شده است. مسائل و احکام مربوط به استفاده از سند مجعول در مواد ۵۲۳

الی ۵۳۶ قانون مجازات تعزیرات پیش‌بینی شده است.<sup>۱</sup>

در این جرم، با ارائه اسناد جعلی که می‌توانست ملک و یا اتومبیل باشد، تقاضای انتقال مال مورد نظر را داشت در مورد اسناد املاک چون سردفتران از اداره ثبت استعلام می‌نمودند خطر کمتری داشت اما در خصوص نقل و انتقال اتومبیل‌ها خطر زیادی متوجه خریدار و دفترخانه بود، چون تشخیص جعل از اصل اسناد اتومبیل برای فرد عادی مثل سردفتران که متخصص شناخت جعل از اصل نیستند مشکل بود اما سیستم ثبت آنی در خصوص اسناد اتومبیل هنوز از کارایی لازم برخوردار نیست اما در خصوص املاک (در صورت انتقال قطعی) نقش پیشگیرانه دارد. در گذشته و قبل از اجرای ثبت آنی آن هنگام که سردفتران نسبت به مفاد و مندرجات و اعتبار اسناد و یا امضاهای ذیل آن دچار شک و تردید می‌شدند از دفترخانه‌ی تنظیم‌کننده اسناد، استعلام می‌کردند تا نسبت به اصل یا جعل بودن اسناد اظهار نظر نماید. اما از آنجا که جاعلین در ارتکاب جرم و بزه خود همواره در تلاش‌اند تا بدون کمترین عیب و نقصی، خواسته خود را به اجرا درآورند و از طرفی سردفتران نیز در زمینه تشخیص جعل از اصل تخصص و امکانات کافی را نداشتند، اکثر جاعلین حرفه‌ای به اهداف شوم خود دست می‌یافتند.

سیستم ثبت آنی با توجه به عمر کوتاه خود، توانسته جلوی این کار را بگیرد. در گذشته امکان داشت که افراد بزه‌کار این عرصه، اسناد، شناسنامه، کارت ملی و یا کارت پایان خدمت و یا معافیت جعلی را به دفترخانه جهت تنظیم سند ارائه نمایند که ممکن بود سردفتر متوجه نگردد و با اسناد جعلی ارائه‌شده اقدام به تنظیم سند نماید، اما اکنون با سیستم ثبت آنی به‌طور کامل جلوی استفاده از، مدارک جعلی نظیر اسناد و یا پاسخ استعلام جعلی و نیز شناسنامه و کارت ملی جعلی گرفته‌شده است. زیرا دفاتر با استفاده از این سیستم به‌صورت آنلاین با اداره ثبت در ارتباط هستند و به محض درج پلاک ثبتی ملک و یا شماره ملی فرد و یا سایر مشخصات، در صورتی که مشخصات درج شده مطابق با واقعیت نباشد و با اطلاعات اداره ثبت یا اداره ثبت احوال، مطابقت نداشته باشد، هشدارهای لازم را به کاربر می‌دهد و در صورتی که کاربر به هشدارهای سیستم توجه نکند، در نهایت موفق به تنظیم سند نمی‌شود همان‌طور که قبلاً هم گفتیم پیشگیری وضعی در این بخش، باعث ناتوان سازی بزه‌کاران می‌شود بدین شکل که با استفاده از هر ترفند موفق به ثبت سند نمی‌شوند.

## ۹. تلازمات اخلاقی در پیشگیری از استفاده از اسناد وکالت مجعول

شکل دیگر استفاده از سند مجعول در گذشته (قبل از ثبت آنی) ارائه وکالت نامه‌های جعلی به دفترخانه بود که به طرّقی که در مطالب پیشین، بدان‌ها اشاره شد جعل در آن‌ها صورت گرفته

۱. آذریور، حمید؛ حتی اشرفی، حمیدرضا، مجموعه محشای بخشنامه‌های ثبتی تا دهم شهریورماه ۱۳۹۳، انتشارات گنج دانش، محمدی، فناوری اطلاعات در دفاتر اسناد رسمی، ۱۳۹۵، ۱۲.

است در صورتی که دفترخانه نسبت به مفاد و مندرجات وکالت ارائه شده، شک نماید و یا نسبت به اعتبار آن تردید نماید، قوت و اصالت اسناد را از دفترخانه تنظیم‌کننده سند می‌خواهد که این کار مستلزم صرف وقت و هزینه بود، بخصوص زمانی که وکالت‌نامه در شهر دیگری تنظیم می‌شد و دریافت استعلام باعث سرگردانی و اتلاف وقت مراجعین می‌گشت. اما با ثبت آنی، به محض درج شماره سند و دفترخانه تنظیم‌کننده سند، سیستم ثبت آنی، قوت و اصالت سند را جستجو و اعلام می‌نماید. بدین ترتیب راه استفاده از سند مجعول نیز با این سیستم بسته می‌شود و جهت حصول اطمینان از قوت و اعتبار اسنادی که توسط ثبت آنی تنظیم شده است، با مراجعه به سایت سازمان ثبت<sup>۱</sup> و درج شناسه یکتای سند در عرض چند ثانیه آگاه شد.

البته تأثیر ثبت آنی بر پیشگیری وضعی از جعل اسناد رسمی ممکن است با چالش‌هایی نیز مواجه باشد. در خصوص پیشگیری از جرم جعل و استفاده از سند مجعول و جعل هویت با سیستم ثبت آنی باید گفت هنگامی که دفترخانه شروع به تنظیم سند می‌نماید، در وهله اول اقدام به وارد نمودن مشخصات طرفین کرده تا پس از وارد نمودن، شماره ملی و تاریخ تولد متعاملین، سیستم مشخصات طرفین را چک و کنترل نموده تا شناسنامه‌های ارائه شده جعلی نبوده و نیز طرفین در قید حیات باشند و با ورود به کادر مربوط به نشان دادن کارت ملی و وارد کردن کد پستی در این قسمت، می‌توان عکس کارت ملی ارائه شده توسط فرد را مشاهده نمود که این امر کمک شایانی جهت احراز هویت افراد و جلوگیری از استفاده‌ی از شناسنامه یا کارت‌های ملی جعلی و تقلبی می‌کند.

اما در خصوص چالش‌های سیستم ثبت در موارد فوق باید گفت: که چون شناسنامه‌های ارائه شده توسط افراد قدیمی است و اکثراً عکس‌های الصاق شده بر روی این شناسنامه‌ها نیز قدیمی و مربوط به سال‌ها پیش است و افراد در طول این سال‌ها تغییرات عمده‌ای در چهره پیدا کرده، به عنوان مثال ریزش یا کاشت مو، تراشیدن مو و محاسن در آقایان، برداشتن خال، جراحی‌های زیبایی بانوان، که همه این موارد احراز هویت را برای سردفتر بسیار دشوار می‌نماید که در برخی از موارد خود باعث جعل هویت توسط افراد شده است.

یکی دیگر از موارد، در خصوص دوقلوهای همسان است که بسیار شبیه هم هستند تا حدی که اتفاق افتاده است، یکی از دوقلوها با ارائه‌ی مدارک شناسایی برادر یا خواهر دیگر، اقدام به انتقال اموال و املاک وی نموده است. یکی از موارد جدیدی که در امکانات ثبت آنی احراز هویت از طریق سامانه ثنا اضافه شده این است که به‌هنگام اخذ اثر انگشت از متعاملین کدی از طریق سامانه ثنا برای شخص ارسال می‌شود که بعد از وارد کردن آن کد، امکان اخذ اثر انگشت

از متعاملین میسر می‌گردد. چالش عمده سیستم ثبت آنی در احراز هویت این است که در دفاتر اسناد رسمی، احراز هویت توسط سران دفاتر صورت می‌گیرد. طبق قانون، احراز هویت، بر عهده سردفتر می‌باشد. اما به دلایلی همچون تغییرات چهره و مواردی از این دست که در مطالب قبل نیز به آن‌ها اشاره شده بود و همچنین به علت اینکه سران دفاتر از خطاها و اشتباهات انسانی مصون نمی‌باشند و ممکن است در این احراز هویت‌ها دچار خطا و اشتباه شده باشند. که این اشتباه، احتمال دارد موجبات لطمات زیادی به طرفین و خود سردفتر را فراهم کند. و برای پیشگیری از چنین اتفاقاتی، سازمان ثبت می‌تواند، دفاتر را به دستگاههای احراز هویت هوشمند و الکترونیکی مجهز کند. هرچند در میزان دقت این دستگاه‌ها نیز تردید وجود دارد اما میزان خطای دستگاه به اندازه‌ای نیست که بتوان از مزایای استفاده از آن چشم‌پوشی کرد. نظر به اینکه ایران دارای مقام پنجم دنیا در خصوص استفاده از فناوری احراز هویت از طریق قرنیه چشم می‌باشد و با توجه به اینکه ایران در دنیا در این عرصه دارای مقام می‌باشد چه بهتر که این فناوری در ایران نیز به تولید برسد و توسط دفاتر اسناد رسمی جهت احراز هویت استفاده شود. محققان در خصوص این فناوری می‌گویند که میزان خطای دستگاههای احراز هویت از طریق قرنیه چشم کمتر از دستگاههایی است که از طریق اثر انگشت احراز هویت می‌نماید.

به عنوان جمع بندی باید گفت که جرایم ثبتی در بستر جامعه در حال وقوع می باشد فلذا بررسی و شناسایی بهترین راه های پیشگیری از طریق الزامات اخلاقی، ما را در این امر یاری می کند که سلامت قضایی واداری وامنیتی ثبتی جامعه را تضمین نماییم ؛ اما آنچه از تعریف پیشگیری در این پژوهش بدان پرداختیم، خصیصه بازدارندگی از وقوع جرم بصورت اساسی و پایه ای می باشد که ثبت الکترونیک با اتخاذ روش و تدبیری موثر و همگام با تکنولوژی در پیشگیری مناسب از لحاظ زمانی، با هدف ممانعت از وقوع جرم جعل در دنیای تنظیم و ثبت اسناد موفق بوده است. ثبت نوین راه را بر تحقق جرایم موضوع ماده ۱۰۰ قانون ثبت بسته است و با بهره گیری از نرم افزارهای مربوطه، اتصال به پایگاه جامع اطلاعات، استعلامات برخط و همچنین سخت افزارهایی از قبیل اسکنرهای اثر انگشت باب پیشگیری هایی با ضریب خطای بسیار اندک را به روی دفاتر اسناد رسمی مفتوح گذاشته است. با وجود تمام مزایای ثبت آنی این روش تنظیم و ثبت اسناد گریزگاه هایی نیز به همراه دارد که با تدبیر مسئولین در بخش فناوری حفاظت و اطلاعات و نیز ارتقاء سیستم سخت افزاری و نرم افزارهای موجود در سامانه های الکترونیک قابل اصلاح خواهد بود، بی شک ثبت آنی در دفاتر اسناد رسمی نقطه عطف گذار از نظام ثبت سنتی به ثبت جدید می باشد، آنچه که دفاتر اسناد رسمی با توجه به پیشرفت تکنولوژی و تغییر رویه های ثبتی در سطح جهانی مستلزم تجهیز بدان بوده است.

## نتیجه گیری

تلازمات پیشگیرانه در بحث ثبت الکترونیکی اسناد رسمی شامل استفاده از سیستم‌های تشخیص تقلب، رمزنگاری قوی، اعتبارسنجی دو مرحله‌ای، نظارت مستمر بر دسترسی‌ها و تغییرات در اسناد و موارد مشابه است. این اقدامات باعث می‌شوند که هر گونه تلاش برای جعل یا تغییر اسناد رسمی الکترونیکی به صورت موثری مهار شود. از نظر اخلاقی نیز، تأکید بر شفافیت، درستی، و امانتداری در ثبت و مدیریت اسناد رسمی الکترونیکی می‌تواند به ارتقای اعتماد و اعتبار اسناد کمک کند. رعایت اصول اخلاقی در ارتباط با اسناد رسمی تأثیر بسزایی در پیشگیری از تقلب و جعل آن‌ها دارد. نظام ثبتی ایران نیز همگام با تکنولوژی تغییر کرده است و آیین تنظیم و ثبت اسناد را با اتکاء به ثبت الکترونیک به روز کرده است، ثبت آنی به فرایند الکترونیکی شدن ثبت اسناد در گذر از ثبت سنتی به ثبت مدرن اطلاق می‌گردد، به‌طوری که ثبت اسناد در دفاتر اسناد رسمی، به صورت بر خط توسط رایانه‌های متصل به پایگاه‌های اطلاعاتی به‌روزرسانی شده‌ی سازمان ثبت اسناد و املاک و با اتصال به سایر سامانه‌های مربوطه صورت گرفته و ماهیت ثبت آنی با ثبت سنتی یکسان است. تولید و استقرار ثبت آنی یکی از مهم‌ترین اقدامات سازمان ثبت اسناد و املاک کشور در حوزه فناوری اطلاعات است که در اجرای تکالیف قانونی و همچنین در راستای سیاست‌های کلان سازمان از جمله شفاف‌سازی نقل و انتقالات و معاملات رسمی مورد بهره‌برداری قرار گرفت. از دیگر مزایای این طرح کاهش هزینه‌های درون‌سازمانی، تسریع در معامله‌های اشخاص ضمن افزایش امنیت اسناد رسمی، کاهش تردد و کاهش بستر ارتکاب جرائم و تخلف‌های رایج مانند کلاهبرداری و جعل است. در واقع ثبت نوین راه را بر تحقق جرائم مختلف ثبتی از جمله جرائم جعل بسته است و با بهره‌گیری از نرم‌افزارهای مربوطه، اتصال به پایگاه جامع اطلاعات، استعلامات برخط و همچنین سخت‌افزارهایی از قبیل اسکنرهای اثر انگشت باب پیشگیری‌هایی با ضریب خطای بسیار اندک را به روی دفاتر اسناد رسمی مفتوح گذاشته است.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی، شهرام و صادق نژاد نائینی، مجید، تحلیل جرم شناختی جرائم ثبتی، فصلنامه حقوق کیفری، دوره دوم شماره ۵ زمستان ۱۳۹۲
۲. اسدی، محمدمهدی، (۱۳۹۴)، «بررسی جایگاه حقوقی ثبت الکترونیکی»، ماهنامه علمی - تخصصی «کانون»، کانون سردفتران و دفتریاران، شماره ۱۳۴ و ۱۳۵.
۳. آدابی، حمیدرضا، (۱۳۹۲)، حقوق ثبت تخصصی، چاپ دوم، تهران، انتشارات جنگل.
۴. آدابی، حمیدرضا، (۱۳۸۹)، مسئولیت کیفری سردفتران اسناد رسمی در حقوق ایران و فرانسه، انتشارات جنگل، جاودانه، چاپ اول.
۵. آذر پور، حمید؛ حجتی اشرفی، حمیدرضا، (۱۳۹۵)، مجموعه محشای بخشنامه‌های ثبتی تا دهم شهریورماه ۱۳۹۳، انتشارات گنج دانش، محمدی، فناوری اطلاعات در دفاتر اسناد رسمی.
۶. بیات، بهرام و همکاران، پیشگیری از جرم باتکیه بر رویکرد اجتماع‌محور (پیشگیری اجتماعی از جرم)، معاونت اجتماعی نیروی انتظامی، اداره کل معاونت اجتماعی، ۱۳۸۷.
۷. توسلی، علی، (۱۳۸۹)، نقش سازمان ثبت در پیشگیری از وقوع جرم، ماهنامه کانون سردفتران، شماره ۱۱۴.
۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۸۵)، ترمینولوژی حقوق، انتشارات گنج دانش، چاپ شانزدهم.
۹. چاله چاله، فرشید، (۱۳۸۷)، «اصول و مبانی پیشگیری از جرم، ماهنامه دادگستری»، شماره ۶۸ سال دوازدهم.
۱۰. رهامی، محسن و حیدری، علی مراد، ( )، چالش‌های فراروی سیاست جنایی در قبال جرائم بدون بزه دیده. شماره پیاپی ۸۴۵ - شماره ۷۰، ۱۳۸۴
۱۱. سالاری، حسین، (۱۳۹۴)، محشای قانون ثبت اسناد و املاک، انتشارات چراغ دانش، سال ۱۳۹۴.
۱۲. السان، مصطفی، ثبت اسناد و فن‌آوری ارتباطات، تلاقی سنت و نوآوری، ماهنامه حقوقی کانون سردفتران و دفتریاران، شماره ۶۴، دوره دوم، سال ۴۸، مهرماه ۱۳۸۵.
۱۳. السان، مصطفی، (۱۳۸۴)، جایگاه امضای دیجیتالی در ثبت اسناد به شیوه الکترونیکی، ماهنامه حقوقی کانون سردفتران و دفتریاران، سال ۴۷ شماره ۵۵، دوره دوم.
۱۴. السان، مصطفی، جنبه‌های حقوقی ثبت الکترونیکی، ماهنامه حقوقی کانون سردفتران و دفتریاران، شماره ۶۰، دوره دوم، سال ۴۸، فروردین‌ماه ۱۳۸۵.
۱۵. شهری، غلامرضا، (۱۳۹۳)، حقوق ثبت اسناد و املاک، نشر: جهاد دانشگاهی، دانشگاه



علامه طباطبائی.

۱۶. صفاری، علی، (۱۳۸۱)، انتقادات وارده به پیشگیری وضعی از جرم، تهران: نشریه تحقیقات حقوقی شماره ۳۵-۳۶.

۱۷. عمید، حسن، (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات رهیاب نوین هور.

۱۸. فتح آبادی، حسین، (۱۳۸۴)، پژوهشی در جرم استفاده از سند مجعول، فصلنامه الهیات و حقوق، شماره ۱۵ و ۱۶.

۱۹. کی نیا، محمد؛ فاطمیان، مسعود، (۱۳۹۵)، قواعد حاکم بر حقوق اسناد الکترونیکی (با توجه به قوانین داخلی و بین المللی).

۲۰. محسنی، وجیهه؛ (۱۳۹۳)، شریعت کرمانی، حسین، مطالعه تطبیقی ساختار و وظایف دفاتر اسناد رسمی در ایران و فرانسه، انتشارات نگاه بینه، ج اول.

۲۱. محمد نسل، غلامرضا، (۱۳۸۷)، پلیس و سیاست پیشگیری از جرم، دبیرخانه همایش ملی پیشگیری از وقوع جرم، دفتر تحقیقات کاربردی پلیس ناجا.

۲۲. محمدی، سید فریدالدین، فناوری اطلاعات در دفاتر اسناد رسمی، ماهنامه حقوقی کانون سردفتران و دفترباران، شماره ۷۹، دوره دوم، سال ۵۰، فروردین ۱۳۸۷.

۲۳. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، انتشارات زرین.

۲۴. میرزایی، علیرضا، (۱۳۸۵)، حقوق کاربردی، تهران: نشر بهنامی.

۲۵. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، (۱۳۸۱)، پیشگیری از جرم و پلیس محلی، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۵.

۲۶. نوری، محمدعلی و نخجوانی، رضا، (۱۳۹۰)، حقوق تجارت الکترونیکی، انتشارات گنج دانش.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۵ - ۱۰۰

## مرور نظام‌مند مطالعات حوزه قمار و شرط‌بندی در ورزش ایران

<sup>۱</sup> مرتضی رضائی<sup>۲</sup> فرزاد فرزاد<sup>۳</sup> حسن حسینی مقدم<sup>۴</sup> مرتضی دوستی

### چکیده

تحقیقات زیادی با رویکرد قمار و شرط‌بندی در حوزه ورزش ایران انجام شده است، این مهم زمینه را برای بررسی وضعیت این تحقیقات، یافته‌ها و رویکرد آن‌ها به خصوص از نظر اخلاقی فراهم نموده است. این مطالعه با هدف مرور نظام‌مند مطالعات حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش ایران انجام شده است. روش تحقیق از لحاظ ماهیت کیفی و از نظر هدف کاربردی است که از جنس مطالعات ثانویه و با رویکرد نظام‌مند بوده است. نمونه پژوهش شامل مقالات و پایان‌نامه‌های انجام شده در ایران با کلیدواژه‌های قمار، شرط‌بندی، لاتاری، گروپندی، شانس و بخت‌آزمایی در بازه زمانی ۱۳۴۴ تا ۱۴۰۲ به تعداد ۷۰ مقاله و پایان‌نامه از بانک‌های اطلاعاتی sid, Magiran, Noormags, Ensani, Elmnet, Irandoc بوده است. نمونه‌های تحقیق بر اساس وضعیت کلی ساختاری، عملکردی، شناختاری و استنادی مورد بررسی قرار گرفتند. ابزار تحقیق فهرست محقق ساخته‌ای بود که روایی آن توسط نخبگان و پایایی آن توسط مصححان مورد تأیید قرار گرفت. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از نرم‌افزارهای اس‌پی‌اس‌اس<sup>۵</sup> نسخه ۲۲ و نقشه ذهنی<sup>۶</sup> نسخه ۱۰ بهره گرفته شده است. نتایج تحقیق بیانگر آن بود که در سال‌های اخیر روند چاپ مقالات افزایشی بوده است و اکثریت محققان در این حوزه مردان دارای تحصیلات حقوقی بوده است. غالب پژوهش‌ها فاقد روش‌شناسی و یافته‌های تحقیق بوده است. در تعداد قابل توجهی از مقالات به پدیده قمار به عنوان یک پدیده غیر اخلاقی نوظهور نگریسته شده و تلاش در جهت مقابله و تحریم آن با وضع قوانین یا اصلاح قوانین پرداخته شده و ابزار گردآوری اکثر مقالات روش اسنادی و کتابخانه‌ای بوده است.

### واژگان کلیدی

مرور نظام‌مند، قمار، شرط‌بندی، ساختاری، عملکردی، شناختاری و استنادی.

۱. دانشجوی دکتری مدیریت ورزشی، گروه علوم ورزشی، دانشکده علوم ورزشی، دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران.  
Email: Mortezaezaei.73@yahoo.com (نویسنده مسئول)

۲. دانشیار، گروه علوم ورزشی، دانشکده علوم ورزشی، دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران.  
Email: farzamfarzan@yahoo.com

۳. استادیار، گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران.  
Email: s.h.hosinimoghadam@umz.ac.ir

۴. دانشیار، گروه علوم ورزشی، دانشکده علوم ورزشی، دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران.  
Email: dosti@umz.ac.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۵

5. Spss: Statistical Package for the Social Sciences

6. Mind Map

## طرح مسأله

یکی از موضوعاتی که از دیرباز مورد علاقه بشر بوده است، شرکت در فعالیت‌های قمار و شرط‌بندی است که ریشه در علاقه انسان به پیش‌بینی آینده نامعلوم از سوی بشر دارد (احمدی ناطور و همکاران، ۱۳۹۷). قمار و شرط‌بندی را می‌توان به عنوان عوامل فساد آفرین به دلیل حجم بالای مبادلات مالی آن در ورزش معرفی نمود (طیعی، رحیمی، سیدعامری، ۱۳۹۸). رشد تکنولوژی و توسعه جهانی اینترنت را می‌توان به عنوان مهم‌ترین عامل رشد شرط‌بندی در رویدادهای ورزشی در سرتاسر دنیا دانست (آقا و تایلر<sup>۱</sup>، ۲۰۱۷). رشد فضای مجازی باعث شده است تا دلالان و گردانندگان شرط‌بندی‌ها آسان‌تر با علاقه‌مندان به شرط‌بندی ارتباط یافته و فرایند شرط‌بندی توسط مردم در هر مکان و زمانی ممکن گردد (پالمر<sup>۲</sup>، ۲۰۱۴). بازار قمار آنالین یک بازار پرسود است، ارزش جهانی آن در سال ۲۰۱۹ حدوداً ۵۳/۷ میلیارد دلار تخمین زده شده است. بازدهی بازار قمار آنالین در سال ۲۰۱۹ در بریتانیا به حدوداً ۶/۸۹ میلیارد دلار رسید. با توجه به وجود فرصت‌های ایجادشده توسط دیجیتالی شدن، انتظار می‌رود که بازار قمار در دهه آینده با سرعت بیشتری به رشد خود ادامه دهد (تومیک<sup>۳</sup>، ۲۰۲۲)؛ بنابراین با توجه به گستردگی صنعت ورزش و درآمدزا بودن این صنعت اگر مدیریت صحیحی بر آن صورت نگیرد می‌تواند پیامدهای منفی بی‌شماری داشته باشد. اول، روح بازی جوانمردانه را نقض می‌کند (ساجدی ساق، حسینی و امامی، ۱۳۹۹). دوم حاکمیت قانون را تضعیف می‌کند سوم افراد حاضر در این فعالیت‌ها رفتار انحرافی دارند. چهارم باعث از بین رفتن جذابیت و از دست رفتن تماشاگران ورزشی می‌شود (ویتز، شاپیرو و وینترز<sup>۴</sup>، ۲۰۲۲). همچنین اگر این پدیده کنترل نشود آن‌قدر قدرتمند است که نه تنها نهادها یا یک سیستم، بلکه کل ساختار قانونی و اجتماعی یک کشور را نیز از بین می‌برد (اولموس، بلیدو و رومان آسو<sup>۵</sup>، ۲۰۲۰). در سرتاسر جهان، فسادهای ناشی از شرط‌بندی بسیار مورد توجه قرار دارد زیرا تأثیر آن در کیفیت لیگ‌های ورزشی از قبیل کریکت، راگبی و فوتبال به شکل محسوسی مشاهده می‌شود (بیرکنل<sup>۶</sup>، ۲۰۱۵). شرط‌بندی عبارت است از پیش‌بینی نتایج رویدادهای ورزشی با تعیین پول یا مالی برای فرد برنده که هیچ کدام از طرفین در تعیین نتیجه نقشی نداشته باشند (ریکوود و دیگران، ۲۰۱۰). در حالی که قمار

- 
1. Aghaa & Tyler
  2. Palmer
  3. Toumik
  4. Weitz-Shapiro and Winters
  5. Olmos, Bellido & Román-Aso
  6. Bricknell

را پیش‌بینی نتیجه یک رویداد ورزشی با تعیین جایزه برای فرد برنده در میان شرکت‌کنندگان تأثیرگذار در نتیجه آن رویداد تعریف می‌کنند (چگنی و موسوی، ۱۳۹۸). قمار دارای انواع مختلفی نظیر خرید بلیت بخت‌آزمایی، بازی با آلات قمار و شرط در خصوص نتیجه یک رخداد نامعلوم مانند مسابقات ورزشی می‌باشد (کشکر و همکاران، ۱۳۹۳: ۹۸). قمار در ابعاد مختلفی از زندگی انسان تأثیرگذار است که یکی از آن‌ها ورزش است که در سال‌های اخیر بیشتر مورد توجه قرار گرفته است (معارف و ند و همکاران، ۱۳۹۵). ماهیت ورزش به گونه‌ای است که توانسته است بستر مناسبی را برای شرکت علاقه‌مندان به قمار و شرط‌بندی در وقایع و نتایج ورزشی فراهم آورد، وجود تعداد بالای علاقه‌مندان به ورزش، توجه بالای رسانه‌ها به رقابت‌های ورزشی، شرکت‌های بزرگ ورزشی، سایت‌ها و بنگاه‌های شرط‌بندی باعث بر افزایش مشارکت‌کنندگان افزوده است (دلانی، ۲۰۰۸: ۱۲۱). قمار در ایران به جز در چند رشته ورزشی خاص، در سایر رشته‌های ورزشی ممنوع است، این در حالی است که دعاوی مربوط به شرط‌بندی در تمامی رشته‌های ورزشی در محاکم قضایی مسموع نمی‌باشد. دلیل این مهم تأثیرات مخرب اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قمار است (منصور، ۱۳۹۵). در بسیاری از دیگر کشورهای جهان مانند چین و هند نیز تصمیم‌گیران در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی تلاش نموده‌اند تا با استفاده از ابزار حقوق کیفری در جهت مبارزه با آثار منفی قمار و شرط‌بندی گام بردارند (حبیب زاده و همکاران، ۱۳۸۹: ۴۸). با این حال تحقیقات نشان می‌دهد که شرط‌بندی به شکل فزاینده‌ای در جهان در حال گسترش است، در این میان شرط‌بندی ورزشی از محبوبیت بیشتری برخوردار بوده و بیشتر مورد توجه است به شکلی که بر اساس گزارش انجمن بازی‌های آمریکا<sup>۱</sup> در سال ۲۰۱۲ در ایالت نوادا مالیاتی حدوداً ۲/۲ میلیارد دلاری برای شرکت افراد در فعالیت‌های مربوط به شرط‌بندی ورزشی گزارش شده است که این میزان بر اساس نظر این انجمن تنها ۳ درصد از حجم شرط‌بندی‌های انجام شده در این ایالت است و ما بقی به صورت غیرقانونی انجام می‌شود (احمدی ناطور و همکاران، ۱۳۹۷: ۴). در چند سال گذشته تعداد سایت‌های شرط‌بندی به شدت در ایران افزایش یافته است به شکلی حجم فعالیت و گردش مالی آن‌ها به میزان قابل توجهی افزایش یافته است، در یک تحقیق درآمد یکی از این سایت‌ها در روز بیش از ۵۰ میلیون تومان گزارش شده است (کشکر و همکاران، ۱۳۹۳). در خصوص قمار تحقیقات متعددی در کشورهایی که قمار در آن‌ها قانونی است، صورت گرفته است؛ نتایج این تحقیقات نشان می‌دهد که زنان یک سوم قماربازان را در این جوامع تشکیل می‌دهند (استارک<sup>۲</sup> و همکاران، ۲۰۱۲). تحقیقات صورت گرفته توسط محسنی سرشت و عیدی نشان می‌دهد که بیش از ۶۰ درصد افراد درگیر در فعالیت‌های

1. AGA

2. Stark

شرط‌بندی و قمار از رسانه‌های دیجیتال و اینترنت استفاده می‌کنند که این تعداد رو به افزایش است (محسنی سرشت و عیدی، ۱۳۹۹: ۴۴). تحقیقات صورت گرفته توسط لاسترا<sup>۱</sup> و همکاران از رواج روز افزون قمار و شرط‌بندی در اروپا و آسیا حکایت دارد (لاسترا و همکاران، ۲۰۱۸). به طور کلی می‌توان عنوان داشت که قمار و شرط‌بندی در ورزش از ظرفیت‌های بالایی در جهان و ایران برخوردار است که اگر به شکل مناسبی مدیریت نگردد، باعث ایجاد مشکلات فراوانی برای شهروندان و جامعه خواهد گردید. درک قمار ورزشی به خصوص در رشته‌های مجاز از دید قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران (دوانیدن حیوانات سواری، تیراندازی و شمشیرزنی) می‌تواند در جهت رشد و پیشبرد ورزش در جامعه گردد، یکی از راهکارهای اساسی برای دستیابی به این امر پژوهش‌های علمی است که از ملزومات پیشرفت و توسعه کشور در همه زمینه‌ها به شمار می‌آید همچنین مطالعات متعددی در زمینه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش در کشور به عمل آمده است که بر اساس جستارهای محقق، تحقیق جامعی که به جمع‌بندی نتایج این تحقیقات بپردازد، یافت نشد؛ تحقیقات موجود بیشتر در خصوص ابعاد حقوقی یا فقهی قمار و یا در خصوص ورزش بوده و تحقیق که به بررسی هر دو موضوع بپردازد، یافت نشد. بنابراین ایجاد یک تصویر کلی از پژوهش‌ها و مطالعات انجام شده در این خصوص ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش با هدف بررسی مقالات چاپ شده در مجلات و همایش‌های داخلی در کنار پایان‌نامه‌های مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا در حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش در تلاش است تا با ارائه چهارچوب کلی از این تحقیقات به تبیین نتایج کلی آن‌ها و معرفی نیازهای پژوهشی در این خصوص اقدام کند. هدف از این پژوهش پاسخ به سؤالات زیر است:

وضعیت شناختاری تحقیقات داخلی در حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش چگونه است؟

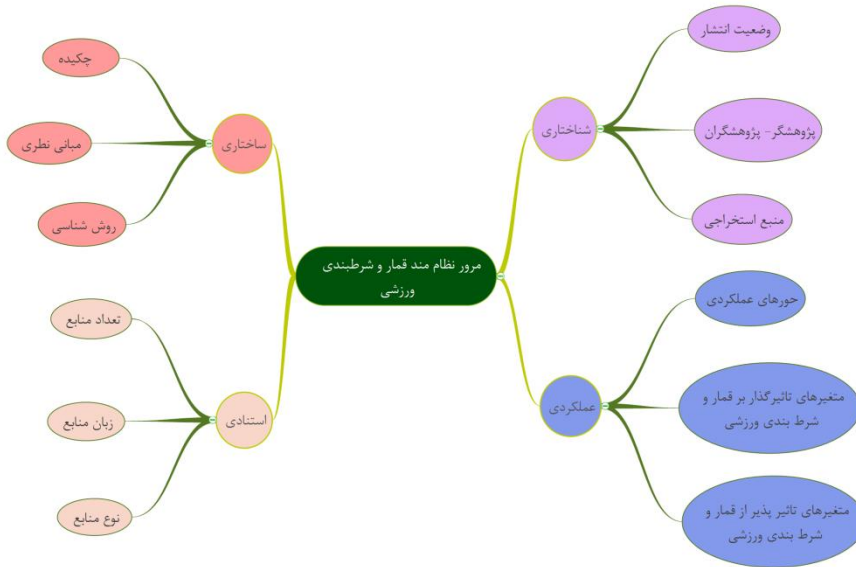
وضعیت ساختاری تحقیقات داخلی در حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش چگونه است؟

وضعیت استنادی تحقیقات داخلی در حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش چگونه است؟

وضعیت عملکردی تحقیقات داخلی در حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش چگونه است؟

با توجه به اهداف تحقیق، ابعاد بررسی شده در این پژوهش به صورت چارچوب‌مند (شکل ۱)

ارائه شده است.

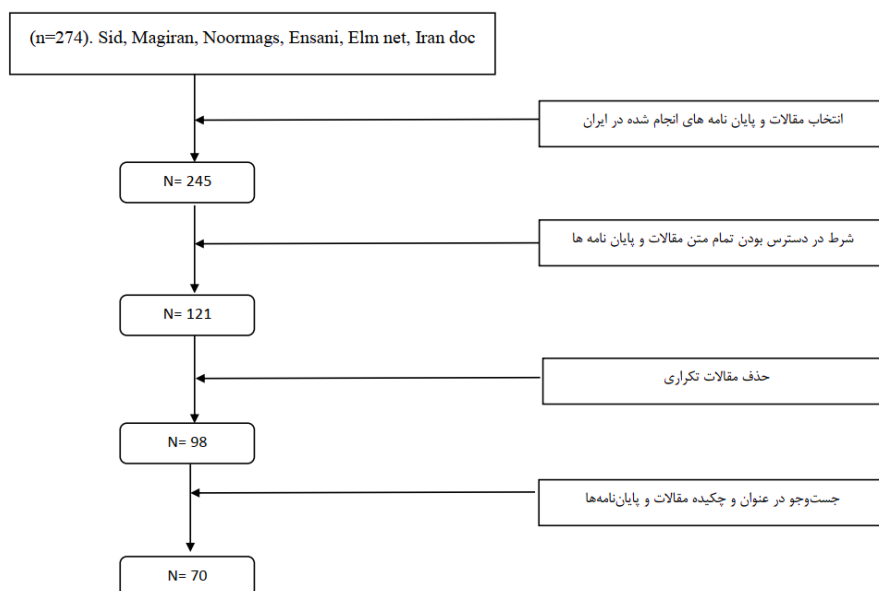


شکل ۱. چهارچوب ابعاد مرور نظام مند

## روش شناسی

این تحقیق با هدف بررسی نظام مند مقالات و پایان نامه های چاپ شده در حوزه قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزشی انجام شده است. این تحقیق از لحاظ ماهیت یک تحقیق کیفی، از نظر هدف کاربردی و از نوع مطالعات ثانویه که از رویکرد مرور نظام مند بهره می برد، می باشد. تحقیقاتی که با رویکرد مرور نظام مند انجام می شود به بررسی ثانویه مطالعات و تحقیقات صورت گرفته توسط دیگران می پردازد که در این مسیر از یک یا چند پرسش اصلی نیز استفاده می کند (قاضی طباطبایی و دادهیر، ۱۳۸۹: ۶۳). در تعریفی دیگر، پژوهش های مرور نظام مند در تلاش برای بررسی، گزینش و ارزیابی سایر پژوهش ها در خصوص موضوعی خاص و استفاده از آن ها به عنوان مبنای تصمیم گیری مدیران می باشد (پتیکرو و رابرت، ۲۰۰۸). جامعه آماری این تحقیق را کلیه مقالات و پایان نامه های منتشر شده به صورت تمام متن در داخل ایران تشکیل می دهد. برای بررسی و شناسایی بانک مقالات و پایان نامه های مرتبط با موضوع قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش به جست و جوی شش کلیدواژه (قمار، شرط بندی، بخت آزمایی، شانس، لاتاری و گرو بندی) در شش پایگاه داده و بانک اطلاعاتی فارسی زبان شامل پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی ((Sid)، پایگاه اطلاعات نشریات کشور ((Magiran.com)، پایگاه مجلات تخصصی نور ((Noormags.ir، پرتال جامع علوم انسانی

(Ensani.ir)، جویسگر علمی فارسی (علم نت) (Elm net.ir) و پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران (Irandoc.ac.ir) پرداخته شد. لازم به ذکر است که شرط حضور مقالات یا پایان‌نامه‌ها در این تحقیق در دسترس بودن متن کامل آن‌ها می‌باشد. بر این اساس در جست‌وجوی صورت گرفته متن کامل پایان‌نامه، مقالات همایشی، مقالات علمی-پژوهشی، مقالات علمی-ترویجی، مقالات کنفرانس‌های ملی و بین‌المللی در بازه زمانی ۱۳۴۴ تا پایان فروردین ۱۴۰۲ از پایگاه‌های داده عنوان شده استخراج شد که پس از بررسی‌های تکمیلی ۷۰ مقاله و پایان‌نامه در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت. لازم به ذکر است که در این تحقیق تنها منابعی که دسترسی به متن کامل آن‌ها از طریق پایگاه‌های اطلاعاتی ممکن بود، مورد استفاده قرار گرفته است.



شکل ۲. روندنمای جست‌وجوی مقالات و پایان‌نامه‌ها

محقق در اجرای این پژوهش با توجه به سؤالات تحقیق و مدل مرور نظام‌مند حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش به بررسی مقالات و پایان‌نامه‌ها بر اساس چهار بعد شناختاری، ساختاری، عملکردی و استنادی اقدام نمود که مبنای استخراج داده‌ها فهرست طراحی شده توسط محققین بوده که روایی آن توسط متخصصان و پایایی آن با روش پایایی مصححان مورد ارزیابی و تأیید قرار گرفت است. در این راستا بعد از مقایسه نتایج پایایی ۹۴ درصدی مشاهده گردید. از بسته نرم‌افزاری مایند مپ نسخه ۱۰ برای ترسیم مدل ابعاد مرور نظام‌مند در

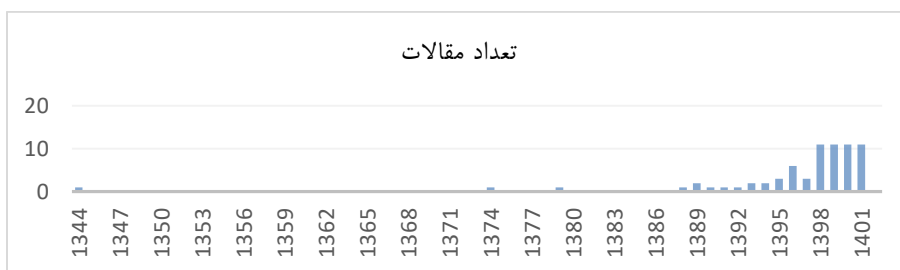


حوزه قمار و شرط بندی ورزشی و از نرم افزار Spss نسخه ۲۲ برای محاسبه میانگین، طبقه بندی، درصد فراوانی و رسم نمودارها استفاده گردید.

### یافته های تحقیق

### وضعیت شناختاری مقالات و پایان نامه ها در حوزه قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش

با توجه به آن که مقالات جست و جو شده در پایگاه های علمی از سال ۱۳۴۴ تا فروردین ۱۴۰۲ بوده است و تعداد مقالات و پایان نامه های جست و جو شده که مرتبط با موضوع این تحقیق ۷۰ منبع بوده است. یافته ها نشان می دهد که سیر تحقیقات صعودی بوده و در چهار سال اخیر، هر سال ۱۱ تحقیق که بیشترین تعداد تحقیق برای هر سال نیز می باشد، در این خصوص به چاپ رسیده است. ۶۳ درصد از مجموع مقالات بررسی شده در این پژوهش در چهار سال اخیر انجام شده است که این مهم بیانگر تحولی نوین در توجه محققین به این حوزه می باشد.



نمودار ۱. روند زمانی مقالات و پایان نامه های مربوط به قمار و شرط بندی ورزشی

از جنبه ای دیگر به مدت زمان ارسال مقالات به مجلات علمی- پژوهشی تا چاپ آنها اقدام گردید که یافته ها نشان داد کمترین زمان برای این موضوع ۷۷ روز و بیشترین زمان ۷۶۵ (۲۶ ماه) بوده است و مدت زمان متوسط ارسال تا پذیرش حدوداً ۱۸۰ روز (۶ ماه) زمان برده است، لازم به ذکر است که در این بخش از بررسی ها مقالات همایشی و پایان نامه های کارشناسی ارشد و دکترا به دلیل نامعلوم بودن بازه زمانی مورد بررسی قرار نگرفته است. در ادامه تحقیق به بررسی تعداد مجلات، همایش ها و دانشگاه هایی که پایان نامه ها در آنها اجرا شده پرداخته ایم که نتایج در جدول یک و دو به صورت مجزا آمده است.

جدول ۱. توزیع فراوانی مقالات چاپ شده در مجلات، همایش‌ها و کنفرانس‌ها

| تعداد<br>مقالات | همایش‌ها و کنفرانس‌ها                                                                                            | تعداد<br>مقالات | نشریه                               |
|-----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|-------------------------------------|
| ۱               | ششمین کنفرانس بین‌المللی مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوق                                                         | ۱               | تحقیقات تاریخ اجتماعی               |
| ۱               | چهارمین کنفرانس جهانی و اولین کنفرانس ملی پژوهش‌های نوین ایران و جهان در مدیریت، اقتصاد و حسابداری و علوم انسانی | ۱               | پژوهش و مطالعات علوم اسلامی         |
| ۱               | دومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی                                                                       | ۱               | راهبرد فرهنگ                        |
| ۱               | سومین کنفرانس ملی علوم ورزشی، تربیت بدنی و سلامت اجتماع                                                          | ۱               | مسائل ایران                         |
| ۱               | اولین همایش بین‌المللی فقه و حقوق، وکالت و علوم اجتماعی                                                          | ۱               | فقه و مبانی اسلامی                  |
| ۲               | دومین کنفرانس ملی پدافند سایبری                                                                                  | ۲               | مدیریت توسعه ورزش                   |
| ۳               | دومین کنفرانس بین‌المللی حقوق، روانشناسی، علوم تربیتی و رفتاری                                                   | ۱               | مددکاری اجتماعی                     |
| ۱               | هفتمین همایش سراسری علوم و مهندسی دفاعی سپاه                                                                     | ۲               | پژوهش‌های حقوق تطبیقی               |
| ۱               | دومین کنفرانس ملی حقوق، فقه و فرهنگ                                                                              | ۱               | مجلس و راهبرد                       |
| ۱               | کنفرانس سراسری مطالعات و یافته‌های نوین در نظام حقوقی ایران                                                      | ۱               | فصلنامه علوم اجتماعی                |
| ۱               | پنجمین کنفرانس مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوقی                                                                  | ۱               | مطالعات حقوق خصوصی                  |
| ۱               | ششمین همایش بین‌المللی مطالعات ورزشی و سلامت در جهان اسلام                                                       | ۴               | فقه و حقوق اسلامی                   |
| ۱               | پنجمین کنفرانس بین‌المللی بازیهای رایانه‌ای، فرصتها و چالشها                                                     | ۱               | تمدن حقوقی                          |
| ۲               | همایش بین‌المللی جنبه‌های حقوقی فناوری اطلاعات و ارتباطات                                                        | ۱               | مجله فقه اهل بیت                    |
| ۱               | اولین همایش بین‌المللی مدیریت و مهندسی /مقدماتی                                                                  | ۱               | فرهنگ و رسانه                       |
|                 |                                                                                                                  | ۲               | مطالعات اجتماعی ایران               |
|                 |                                                                                                                  | ۱               | حامی گری و مدیریت و بازاریابی ورزشی |
|                 |                                                                                                                  | ۲               | پژوهش‌های کاربردی در مدیریت ورزشی   |

| تعداد<br>مقالات | همایش ها و کنفرانس ها | تعداد<br>مقالات | نشریه                          |
|-----------------|-----------------------|-----------------|--------------------------------|
|                 |                       | ۱               | جامعه شناسی نهادهای اجتماعی    |
|                 |                       | ۱               | جستارهای فقه اصولی             |
|                 |                       | ۲               | مدیریت رسانه                   |
|                 |                       | ۱               | رویکردهای نوین در مدیریت ورزش  |
|                 |                       | ۱               | مطالعات پیشگیری از جرم         |
|                 |                       | ۱               | مطالعات راهبردی ورزش و جوانان  |
|                 |                       | ۱               | جرم شناختی پلیس                |
|                 |                       | ۱               | دانش انتظامی گیلان             |
|                 |                       | ۱               | اندازه گیری تربیتی             |
|                 |                       | ۱               | ره توشه                        |
|                 |                       | ۱               | دیدگاه های حقوق قضائی          |
|                 |                       | ۱               | مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه |
|                 |                       | ۱               | نشریه فقه، حقوق و علوم جزا     |

جدول ۲. توزیع فراوانی پایان نامه های انجام شده در دانشگاه های کشور

| تعداد<br>پایان نامه | دانشگاه                     |
|---------------------|-----------------------------|
| ۲                   | دانشگاه کار                 |
| ۱                   | دانشگاه رازی                |
| ۲                   | دانشگاه مازندران            |
| ۱                   | دانشگاه فردوسی مشهد         |
| ۱                   | دانشگاه قم                  |
| ۱                   | دانشگاه امام صادق           |
| ۱                   | دانشگاه تهران               |
| ۱                   | دانشگاه خوارزمی             |
| 1                   | دانشگاه پیام نور تهران جنوب |

اطلاعات جدول یک بیانگر آن بود که از مجموع منابع مورد استفاده در این پژوهش تعداد ۴۰ مقاله علمی - پژوهشی در نشریات داخل ایران چاپ شده که مجله فقه و حقوق اسلامی با چاپ ۴ مقاله بیشترین تعداد چاپ مقاله را داشته است. همچنین از میان منابع تحقیق تعداد ۱۹ منبع از همایش‌ها و کنفرانس‌های داخلی به دست آمده است که در این خصوص دومین کنفرانس بین‌المللی حقوق، روانشناسی، علوم تربیتی و رفتاری با چاپ ۳ مقاله دارای بیشترین چاپ مقاله در میان همایش‌ها و کنفرانس‌های داخلی می‌باشد. در بررسی پایان‌نامه‌های منتشر شده در دانشگاه‌های کشور نیز می‌توان عنوان داشت که از میان ۱۱ پایان‌نامه جست‌وجو شده در این پژوهش دانشگاه‌های مازندران و کار هر کدام با دو پایان‌نامه دارای بیشترین میزان تحقیق در راستای قمار و شرط‌بندی می‌باشند. محقق در ادامه تحقیق به بررسی ویژگی‌های نویسندگان تحقیقات پرداخته است که نتایج آن در جدول شماره ۳ قابل مشاهده است.

جدول ۳. ویژگی‌های پژوهشگران تحقیقات جست‌وجو شده

|                                |                    |               |                 |                  |             |
|--------------------------------|--------------------|---------------|-----------------|------------------|-------------|
| تعداد نویسنده فراوانی          | یک<br>۱۷           | دو<br>۲۵      | سه<br>۱۸        | چهار<br>۷        | پنج<br>۳    |
| درجه علمی فراوانی              | استاد<br>۲         | دانشیار<br>۱۳ | استادیار<br>۱۶  | مربی<br>۳        | سایر<br>۴۰  |
| منبع استخراجی فراوانی          | پایان‌نامه<br>۲۳   | رساله<br>۴    | طرح تحقیقی<br>۳ | مستقل<br>۴۰      |             |
| جنسیت نویسنده اول فراوانی      | مرد<br>54          |               | زن<br>16        |                  |             |
| رشته تخصصی نویسنده اول فراوانی | مدیریت ورزشی<br>۱۲ | حقوق<br>۳۶    | فقه<br>۶        | جامعه‌شناسی<br>۵ | الهیات<br>۳ |
|                                |                    |               |                 |                  | سایر<br>۸   |

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۳، بیش از ۷۵ درصد تحقیقات بیش از یک نویسنده دارد و این مهم دلالت بر ترجیح محققین داخلی به انجام کار گروهی در تحقیقات خود دارد. بررسی درجه علمی نویسندگان اول مقالات نشان داد که بیش از ۵۷ درصد محققین از اعضای هیات علمی دانشگاه‌های کشور نبودند. با بررسی جنسیت محققان مشخص شد که ۷۷ درصد نویسندگان اول مقالات را مردان تشکیل می‌دادند که این مهم بیانگر علاقه بیشتر محققین مرد به تحقیق در خصوص موضوع تحقیق است اما در میان تحقیقات می‌توان دو تحقیق که کاملاً توسط زنان انجام شده است را مشاهده نمود. همچنین بررسی منابعی که تحقیقات از آن استخراج شده است، نشان می‌دهد که بیش از ۵۷ درصد تحقیقات به صورت مستقل بوده و ۳۳ درصد از روی پایان‌نامه کارشناسی ارشد می‌باشد. بررسی بر روی رشته تحصیلی نویسندگان اول

مقالات بیانگر آن بود که ۵۱ درصد محققین از رشته حقوق و ۱۷ درصد از رشته مدیریت ورزشی بوده اند که این مهم بیانگر تأکید محققین این دو رشته علمی بر تحقیق در زمینه قمار و شرط بندی می باشد. همچنین در روند جست و جوی تحقیقات از شش کلیدواژه برای جست و جوی تحقیقات حاضر استفاده شده است که فراوانی هر کدام در جدول شماره ۴ ارائه گردیده است. بر این اساس واژه قمار بیشترین فراوانی را در میان واژگان کلیدی جست و جو شده و ۵۰ درصد تحقیقات جست و جو شده با استفاده از این کلیدواژه بوده است.

جدول ۴. فراوانی جست و جوی کلیدواژه های تحقیق

| کلیدواژه                   | قمار | شرط بندی | لاتاری | شانس | گرو بندی | بخت آزمایی |
|----------------------------|------|----------|--------|------|----------|------------|
| فراوانی تحقیق جست و جو شده | ۴۲   | ۲۸       | ۰      | ۳    | ۴        | ۶          |

### وضعیت ساختاری تحقیقات در حوزه قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش

در بررسی وضعیت ساختاری تحقیقات، در ابتدا به بررسی چکیده تحقیقات پرداخته شد که نتایج بیانگر آن بود که ۹۷ درصد تحقیقات دارای نتیجه گیری در چکیده بوده و ۷۷ درصد تحقیقات دارای چکیده غیرفارسی می باشند اما بررسی های مربوط به روش شناسی و یافته های تحقیقات نشان داد که بیش از ۵۷ درصد تحقیقات فاقد روش شناسی و یافته بوده اند. همچنین ۱۰۰ درصد تحقیقات دارای نتیجه گیری و ۸۸ درصد دارای مبانی نظری بوده اند.

جدول ۵. ویژگی های ساخت مندی تحقیقات

| ویژگی | زمینه و هدف | مبانی نظری | روش | یافته | نتیجه گیری | تقدیر و تشکر | چکیده غیرفارسی |
|-------|-------------|------------|-----|-------|------------|--------------|----------------|
| دارد  | ۵۴          | ۶۲         | ۳۰  | ۳۰    | ۷۰         | ۲۳           | ۵۴             |
| ندارد | ۱۶          | ۸          | ۴۰  | ۴۰    | ۰          | ۴۷           | ۱۶             |

جدول ۶. ویژگی های روش شناسی تحقیقات

| نوع مقاله فراوانی   | بنیادی ۶             | توسعه ای ۱۵ | کاربردی ۴۹                 |
|---------------------|----------------------|-------------|----------------------------|
| ماهیت               | کیفی                 | کمی         | اسنادی                     |
| فراوانی             | ۸                    | ۱۰          | ۴۷                         |
| نرم افزار           | spss                 | Lisrel      | بدون نرم افزار             |
| فراوانی             | ۲۰                   | ۲           | ۴۷                         |
| جامعه آماری         | دانشجویان            | مردم تهران  | مشارکت کنندگان در شرط بندی |
| فراوانی             | ۲                    | ۳           | ۱۰                         |
| ابزار جمع آوری داده | اسنادی و کتابخانه ای | مصاحبه      | پرسشنامه                   |
|                     |                      |             | آمیخته                     |

| نوع مقاله        | بنیادی | توسعه‌ای | کاربردی         |
|------------------|--------|----------|-----------------|
| فراوانی          | ۴۷     | ۸        | ۱۰              |
| شیوه نمونه‌گیری  | هدفمند | در دسترس | بدون نمونه‌گیری |
| فراوانی          | ۷      | ۴        | ۴۸              |
| محدوده جغرافیایی | شهری   | استانی   | نامعلوم         |
| فراوانی          | ۳      | ۵        | ۷               |
|                  |        |          | ۵۵              |

بر اساس نتایج جدول شماره ۶، بیش از ۷۰ درصد تحقیقات از نوع کاربردی بوده است که این مهم بر تلاش محققین در جهت ارائه راهکار و حل مشکلات در این حوزه تأکید دارد. به‌علاوه یافته‌ها بیانگر آن است که بیش از ۶۷ درصد تحقیقات با ماهیت اسنادی و کتابخانه‌ای صورت گرفته است. تعداد کم تحقیقاتی که با استفاده از روش‌های آماری انجام شده باشد، بیانگر لزوم توجه به اسناد کتابخانه‌ای را در تحقیقات مرتبط با قمار و شرط‌بندی بیش از پیش آشکار می‌کند؛ ۲۹ درصد تحقیقات بررسی شده با استفاده از نرم‌افزار Spss انجام شده و در ۶۷ درصد تحقیقات از هیچ نرم‌افزاری استفاده نشده است. همچنین در میان ۲۳ تحقیقی که دارای جامعه آماری می‌باشد، مشارکت‌کنندگان در شرط‌بندی با ۱۰ تحقیق بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است. علاوه بر آن روش نمونه‌گیری گلوله برفی با ۱۱ مورد بیشترین فراوانی را در میان شیوه‌های نمونه‌گیری برخوردار است. بررسی محدوده جغرافیایی اجرای تحقیقات نشان داد که ۷۸ درصد تحقیقات فاقد محدوده جغرافیایی بوده است و پس از آن بیشترین فراوانی مربوط به محدوده ملی با میزان ۱۰ درصد کل تحقیقات بوده است.

### وضعیت استنادی تحقیقات در حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش

در بررسی استنادی تحقیقات حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش مشخص گردید که در مجموع از ۲۹۴۵ منبع در تحقیقات مورد بررسی استفاده شده است که از این تعداد ۴۷ درصد منابع فارسی و ۵۳ درصد را منابع غیرفارسی تشکیل می‌دهد. همچنین میانگین منابع استفاده شده در هر تحقیق ۴۲ منبع است که مقدار قابل توجهی می‌باشد. در میان استنادات محققین بیش از هر چیز به کتب غیرفارسی استناد شده که میزان آن ۳۳ درصد کل استنادات بوده است.

جدول ۷. وضعیت استنادی تحقیقات مربوط به حوزه قمار و شرط بندی

| نوع منبع فراوانی    |  | فارسی |       | غیر فارسی  |      |
|---------------------|--|-------|-------|------------|------|
| ۱۳۷۸                |  | ۱۵۶۷  |       | ۰          |      |
| حد اقل تعداد منابع  |  | ۰     |       | ۰          |      |
| حد اکثر تعداد منابع |  | ۱۳۵   |       | ۹۸         |      |
| نوع منبع            |  | کتاب  | مقاله | پایان نامه | کتاب |
| فراوانی             |  | ۷۸۲   | ۵۱۶   | ۶۲         | ۹۷۸  |
|                     |  |       |       |            | ۵۸۵  |

### وضعیت عملکردی تحقیقات در حوزه قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزش

در خصوص بررسی عملکردی تحقیقات مورد مطالعه می توان عنوان داشت که بعد از بررسی ۷۰ تحقیق داخلی در حوزه قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزشی ۲۵ زیر گرایش تعیین گردید که این زیر گرایش ها در چهار موضوع کلی دسته بندی شده است. این چهار موضوع شامل شناخت معنا و مفهوم قمار و شرط بندی، قمار و شرط بندی در اسلام، آثار اجتماعی قمار و شرط بندی و بررسی حقوقی قمار و شرط بندی می باشد که به شکل کامل در جدول شماره ۸ آورده شده است. پس از بررسی دقیق تر این موضوعات و با توجه به فراوانی تکرار آن ها می توان عنوان داشت که موضوع بررسی حقوقی قمار و شرط بندی با ۱۰۱ تکرار مهم ترین موضوع مد نظر محققان این حوزه بوده است و موضوع شناخت معنا و مفهوم قمار و شرط بندی با ۶۹ تکرار کمتر مورد توجه محققین قرار داشته است.

جدول ۸. موضوع عملکردی تحقیقات مربوط به قمار و شرط بندی

| موضوع کلی                          | زیر گرایش                                  | فراوانی |
|------------------------------------|--------------------------------------------|---------|
| شناخت معنا و مفهوم قمار و شرط بندی | مفهوم قمار و شرط بندی                      | ۲۴      |
|                                    | گونه شناسی قمار و شرط بندی                 | ۷       |
|                                    | ابعاد قمار و شرط بندی                      | ۱۲      |
|                                    | انواع قمار و شرط بندی                      | ۱۵      |
|                                    | اولویت بندی عوامل مرتبط با قمار و شرط بندی | ۵       |
|                                    | مصادیق قمار و شرط بندی                     | ۶       |
| قمار و شرط بندی در علوم اسلامی     | آموزه های اسلام در خصوص قمار و شرط بندی    | ۱۸      |
|                                    | روایت ها در خصوص قمار و شرط بندی           | ۲۳      |
|                                    | مبانی شرعی مرتبط با قمار و شرط بندی        | ۱۴      |
|                                    | قمار نوعی عقد                              | ۴       |
|                                    | بررسی قرارداد آتی با قمار و شرط بندی       | ۲       |
|                                    | جرم شناسی قمار و شرط بندی در فقه           | ۱۲      |
|                                    | بررسی قمار و شرط بندی از دید فقه امامیه    | ۳       |

| موضوع کلی                           | زیر گرایش                                  | فراوانی |
|-------------------------------------|--------------------------------------------|---------|
| آثار جامعه شناختی<br>قمار و شرطبندی | فرایند شرکت افراد در قمار و شرطبندی        | ۱۶      |
|                                     | عوامل مؤثر در گرایش قمار و شرطبندی         | ۱۴      |
|                                     | پیامدهای قمار و شرطبندی در زندگی اجتماعی   | ۲۸      |
|                                     | پیامدهای قمار و شرطبندی در اقتصاد          | ۳۲      |
|                                     | ریشه روانی قمار و شرطبندی                  | ۹       |
|                                     | نقش فرهنگ در قمار و شرطبندی                | ۳       |
|                                     | رویکرد رسانه‌ها در خصوص قمار و شرطبندی     | ۴       |
| دیدگاه دانش حقوقی<br>قمار و شرطبندی | تحلیل حقوقی جرائم قمار و شرطبندی           | ۳۲      |
|                                     | جرائم قمار و شرطبندی آنلاین                | ۳۶      |
|                                     | مجازات‌های قمار و شرطبندی                  | ۲۱      |
|                                     | پدافند عامل جرم‌شناسی قمار و شرطبندی       | ۴       |
|                                     | قمار و شرطبندی در حقوق ایران و سایر کشورها | ۸       |

جدول ۹. مؤلفه‌های اثرگذار و اثرپذیر از قمار و شرطبندی

|           |                                                                                             |           |                                                                                                                   |
|-----------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| تأثیرگذار | شرایط اقتصادی<br>شرایط اجتماعی<br>شرایط فرهنگی<br>اعتماد به نفس<br>راحت‌طلبی<br>گروه دوستان | تأثیرپذیر | ساختار اقتصادی خانواده<br>بدنامی اجتماعی<br>دوری از تلاش<br>روان اعضاء خانواده<br>طلاق<br>تربیت فرزندان<br>اعتیاد |
|-----------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

یافته‌های تحقیق در جدول ۹ مؤلفه‌های اثرگذار و تأثیرپذیر در حوزه قمار و شرطبندی با تمرکز بر رویکرد ورزش را نشان می‌دهد، عوامل تأثیرگذار عبارت از ۶ عامل شرایط اقتصادی، شرایط اجتماعی، شرایط فرهنگی، اعتماد به نفس و راحت‌طلبی می‌باشد همچنین عوامل تأثیرپذیر در ۷ عامل عنوان گردیده است که عبارت از ساختار اقتصادی خانواده، بدنامی اجتماعی، دوری از تلاش، روان اعضاء خانواده، طلاق، تربیت فرزندان و اعتیاد افراد می‌باشد.

در ادامه بررسی عملکردی تحقیقات حوزه قمار و شرطبندی به بررسی پیشنهادات ارائه شده در آن‌ها پرداخته شده است که نتایج آن در جدول شماره ۱۰ ارائه شده است. بر این اساس پیشنهادات به طور کلی در ۴ مقوله کلی تقسیم بندی شده است. لازم به ذکر است که تعداد ۴۱ تحقیق فاقد هر گونه پیشنهادی بودند اما از میان تحقیقات دارای پیشنهاد بیشترین پیشنهادات در خصوص ترویج هنجارهای اجتماعی در حوزه قمار و شرطبندی بوده است.



جدول ۱۰. مقوله های اصلی پیشنهادات تحقیقات حوزه قمار و شرط بندی

| پیشنهادهات           | فراوانی | درصد  |
|----------------------|---------|-------|
| وضوح قوانین          | ۸       | ۴۲/۱۱ |
| اصلاح قوانین         | ۳       | ۸۵/۴۲ |
| توصیه آموزشی         | ۶       | ۵۷/۸  |
| پیشنهاد ترویج هنجاری | ۴۵      | ۱۴/۱۷ |
| تحقیقات فاقد پیشنهاد | ۷۴      | ۵۷/۵۸ |

## نتیجه‌گیری

هدف از انجام این پژوهش، بررسی مقالات و پایان‌نامه‌های چاپ شده در داخل کشور در حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزشی بوده است که در بازه زمانی سال ۱۳۴۴ تا فروردین ۱۴۰۲ و با تأکید بر بررسی چهار بعد ساختاری، شناختاری، استنادی و عملکردی انجام شده است. قمار و شرط‌بندی در واقع پیش‌بینی نتیجه یک رویداد یا مسابقه است که در نهایت پول یا چیزی دیگر از یک طرف به فردی که پاسخ درست را داده است، داده می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که قمار و شرط‌بندی در خصوص افراد دخیل در نتیجه (قمار) با افرادی که در نتیجه حاصل شده (شرط‌بندی) دخالتی ندارند، متفاوت می‌باشند. نتایج تحقیق نشان داد که میانگین زمان چاپ مقالات علمی و پژوهشی در مجلات مربوطه شش ماه بوده است که با توجه به روند صعودی چاپ مقالات و به دنبال آن ارسال مقالات بیشتر برای مجلات دور از ذهن نمی‌باشد. نتایج این پژوهش نشان داد در چهار سال اخیر (هر سال ۱۱ مقاله یا پایان‌نامه) روند چاپ مقالات ثابت و در سطح بالایی بوده است که این مهم نشان از اهمیت و تازگی موضوع و نیاز جامعه به پاسخ به سؤالاتی در خصوص آن دارد. محققین رشته حقوق بیشترین تعداد تحقیقات را در زمینه قمار و شرط‌بندی انجام داده‌اند و بر همین اساس مجلات حقوقی و در رأس آن‌ها مجله فقه و حقوق اسلامی (۴مقاله) بیشترین تحقیقات را در زمینه قمار و شرط‌بندی به چاپ رسانده‌اند. از دلایل توجه زیاد نشریات و دانشگاه‌ها به موضوع قمار و شرط‌بندی می‌توان به افزایش علاقه جوانان به شرکت در این گونه فعالیت‌ها و همچنین تأثیر آن در ساختار اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و روانی زندگی افراد جامعه اشاره کرد. توجه به کار گروهی و اجرای تحقیقات به صورت جمعی علاوه بر کاهش فشار بر روی یک محقق با امکان استفاده از خرد جمعی می‌تواند باعث خلق آثاری ارزشمند و کاربردی در جامعه گردد. در تأیید کار گروهی و بر اساس نتایج تحقیق می‌توان عنوان داشت که بیش از ۷۵ درصد تحقیقاتی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است، بیش از یک نویسنده دارد که البته تعیین سهم و نوع فعالیت هر کدام از نویسندگان در ابتدای تحقیقات می‌تواند در جهت احقاق حق نویسندگان مؤثر واقع گردد. فعالیت‌های قمار گونه بیشتر توسط مردان صورت می‌گیرد، تحقیقات نشان می‌دهد که مردان تا بیش از دو برابر زنان به شرکت در فعالیت‌های این‌چنینی اقدام می‌کنند، بر همین اساس شاید بتوان توضیح بهتری در خصوص مشارکت بیشتر مردان در اجرای تحقیقات ارائه داد. نتایج تحقیق حاضر نشان داد که نویسنده اول ۷۷ درصد تحقیقات صورت گرفته در خصوص قمار و شرط‌بندی را مردان تشکیل می‌دادند، هر چند باید عنوان داشت که در دو مقاله علمی و پژوهشی منتشر شده تنها نویسندگان زن حضور داشتند. تحقیق حاضر نشان داد که اکثر تحقیقات انجام

شده در حوزه قمار و شرط بندی به صورت مستقل (۵۷ درصد) از پژوهش های دانشگاهی (پایان نامه، رساله، طرح تحقیقاتی) انجام شده است که شاید از دلایل این رخداد بتوان به قبح واژه قمار در جامعه و به دنبال آن کاهش علاقه و احتیاط محققین دانشگاهی به فعالیت در این حوزه اشاره نمود.

در بخش بعدی بررسی تحقیقات انجام شده در حوزه قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزشی به بررسی ساختاری تحقیقات اقدام شد که در این خصوص مشخص شد که مهم ترین واژه از میان واژگان کلیدی تحقیق برای جست و جوی تحقیقات مرتبط با این حوزه واژه قمار بوده است که بیش از ۵۱ درصد تحقیقات با این کلیدواژه جست و جو شده است. در بررسی ساختار تحقیقات می توان عنوان داشت که ۷۷ درصد تحقیقات دارای زمینه و هدف و ۸۸ درصد دارای مبانی نظری بودند که این مهم می تواند به دلیل اهمیت واژه شناسی و بیان مفهوم در خصوص قمار و شرط بندی باشد. بسیاری از افراد در اجتماع این دو واژه را به جای هم به کار می برند و در خصوص قوانین حقوقی مرتبط با آن بی اطلاع اند که باعث می شود توجه به زمینه و مبانی نظری اهمیت بیشتری یابد. در بررسی های انجام شده مشخص شد که تعداد تحقیقاتی که دارای روش شناسی و یافته ها می باشند کمتر از حد انتظار است، روش شناسی به عنوان یکی از مهم ترین بخش های تحقیق تنها در ۴۳ درصد از تحقیقات بررسی شده وجود داشت که دلیل آن را می توان در انجام تحقیقات با استفاده از روش اسنادی و کتابخانه ای دانست که به همین دلیل در مقالات کمتر به آن به عنوان بخشی مجزا اشاره می شود، البته باید به این نکته نیز توجه داشت که قرار دادن بخشی به نام روش شناسی در تحقیقات حقوقی، فقهی و جامعه شناسی کمتر رایج است. تقریباً همه تحقیقات (۹۷ درصد) دارای نتیجه گیری در چکیده بودند و صد درصد تحقیقات از نتیجه گیری در متن بهره مند بوده اند که این موضوع بر اهمیت این بخش مطابق با انتظارات دلالت دارد. همچنین بررسی ساختار تحقیقات نشان داد که ۷۷ درصد تحقیقات دارای چکیده انگلیسی بوده است که با توجه به اهمیت و کاربرد این زبان در تحقیقات علمی بین المللی می توان به افزایش استفاده از این زبان در نگارش مقالات و ارائه آن در مجلات انگلیسی داخلی و خارجی و به دنبال آن ارتقاء سطح علمی محققین کشور امیدوار بود. در بررسی دیگری در خصوص ساختار مقالات به تقدیر و تشکر از سازمان های حمایت کننده یا افرادی که محقق را در اجرای بهتر تحقیق یاری رسانده اند، پرداخته شد که نتایج نشان داد که تنها ۳۲ درصد از تحقیقات به این بخش پرداخته بودند که پیشنهاد می شود در نگارش متون علمی بیش از قبل به این موضوع توجه گردد تا حمایت مادی و معنوی دیگران استمرار بیشتری یابد. ارائه راهکار و حل مشکلات موجود در حوزه قمار و شرط بندی با تمرکز بر رویکرد ورزشی، محققین را بر آن داشته است تا بیشتر به انجام تحقیقات کاربردی اقدام کنند، نتایج نشان داد که بیش از ۷۰ درصد تحقیقات از نظر هدف کاربردی بوده است. در میان تحقیقاتی که مورد بررسی قرار گرفته است

تعداد ۲۳ تحقیق از روش اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده نکرده‌اند که در این میان بیشتر تحقیقات با روش آمیخته انجام شده است. توجه به روش‌های جمع‌آوری داده به صورت ترکیبی (کمی و کیفی) می‌تواند محقق را در دستیابی به نتایجی جامع‌تر یاری رساند. با توجه به این که بیشتر این ۲۳ تحقیق از روش آمیخته استفاده نموده است، رایج‌ترین روش جمع‌آوری داده نیز روش گلوله برفی بوده است که یکی از پرکاربردترین روش‌های جمع‌آوری داده در تحقیقات آمیخته و کیفی می‌باشد. بر طبق انتظار از میان این ۲۳ تحقیق بیش از ۸۶ درصد از نرم‌افزار اس پی اس اس استفاده نموده‌اند که با توجه به کاربرد بالای این نرم‌افزار در تحقیقات مختلف این موضوع قابل پیش بینی بوده است.

در بخش دیگری از بررسی تحقیقات حوزه قمار و شرط‌بندی با تمرکز بر رویکرد ورزشی به بررسی استنادی تحقیقات پرداختیم که نتایج بیانگر آن بود که در کل تعداد ۲۹۴۵ منبع در این تحقیقات مورد استفاده قرار گرفته است که از این میزان ۱۳۷۸ منبع فارسی و ۱۵۶۷ منبع غیرفارسی بوده است. باید توجه داشت که منابع مورد استفاده هر محقق از اهمیت بسیار بالایی در کیفیت و غنای مطالب ارائه شده توسط او برخوردار است، در صورتی که منابع استنادی دارای ضعف بوده یا از تعداد محدودی منبع در نگارش تحقیقات استفاده گردد، نمی‌توان با اطمینان به این تحقیقات نگریست. عدم صداقت و اعتبار منابع یا استفاده از منابع با یک خط فکری خاص نخواهد توانست محقق را در استدلال درست راهنمایی کند. بیشترین منبع مورد استفاده در این تحقیقات را کتب غیرفارسی که اکثراً به زبان عربی بوده است، تشکیل می‌دادند که از دلایل آن می‌توان به نگارش منابع مهم دینی و حقوقی به زبان عربی اشاره نمود.

در بخش چهارم بررسی تحقیقات حوزه قمار و شرط‌بندی به بررسی عملکردی تحقیقات مورد مطالعه پرداخته شد که نتایج بیانگر آن بود که محققین مطالب خود را در چهار موضوع کلی شناخت معنا و مفهوم قمار و شرط‌بندی، قمار و شرط‌بندی در اسلام، آثار اجتماعی قمار و شرط‌بندی و بررسی حقوقی قمار و شرط‌بندی ارائه داده بودند. در این خصوص می‌توان این گونه عنوان داشت که برخی مقالات به یک موضوع از موضوعات کلی و برخی به هر چهار موضوع کلی پرداخته بودند. در بررسی شناخت معنا و مفهوم قمار و شرط‌بندی می‌توان این گونه عنوان داشت که شناخت هر چیز مقدمه‌ای برای دستیابی به ابعاد و ریشه‌های آن و به کارگیری آن در جهت اهداف شخصی و سازمانی می‌باشد. در تحقیقات متعددی به تعریف مفاهیم قمار و شرط‌بندی اقدام گردیده است و انواع آن در ورزش و بازی‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. موضوع اصلی دوم مطرح شده در این تحقیقات بررسی دیدگاه اسلام در خصوص قمار و شرط‌بندی است. از آنجا که حقوق اساسی و مدنی ایران بر اساس قوانین اسلامی نگارش شده است، توجه به آیات، روایات و کتب اسلامی در بررسی موضوع قمار و شرط‌بندی بسیار حائز اهمیت است. بررسی انواع قراردادها و مقایسه آن با قمار و شرط‌بندی در شناخت بهتر موضوع و

جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی می‌تواند بسیار سودمند باشد. شناخت قوانین اسلام در خصوص قمار و شرط بندی و مجازات‌های تعیین شده در این خصوص می‌تواند برای بحث و اظهار نظر در این باره سودمند باشد. بررسی روایات و منابع تصدیق شده اسلام در خصوص قمار و شرط بندی می‌تواند محققین را در راستای مقایسه آن با قوانین حقوقی سایر ادیان و تغییر برخی قوانین تعیین شده مطابق با نیازهای جامعه کمک نماید. موضوع کلی سومی که در این تحقیقات بدان اشاره شده است، آثار قمار و شرط بندی بر روی اجتماع است، بررسی آثاری که می‌تواند در جهت رشد و توسعه ورزش جامعه تسهیل گر باشد یا باعث زوال و تخریب آن گردد. توجه به موضوعات مهمی نظیر عوامل گرایش افراد به قمار و شرط بندی یا روند اجرایی آن در تصمیمات آتی مدیران سودمند است. تأثیر قمار و شرط بندی بر اقتصاد خانواده و تأثیراتی که می‌تواند مثبت یا منفی باشد و به دنبال آن باعث ایجاد فرصت‌ها یا چالش‌های فرهنگی، اجتماعی و روانی گردد از مهم‌ترین موضوعاتی است که در این تحقیقات در خصوص آن بحث می‌گردد. چهارمین موضوع کلی که در اینجا باید بدان اشاره نمود بررسی حقوقی قمار و شرط بندی است که پرتکرارترین موضوع در میان موضوعات مورد بررسی در این تحقیقات بوده است. بررسی قمار و شرط بندی بر اساس قوانین مدنی و مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران می‌تواند افراد مختلف را در نقد یا تعریف این قوانین یاری رساند، بر این اساس می‌توان به صورت مستدل به مقایسه حقوق سایر کشورها با ایران در خصوص قمار و شرط بندی پرداخت. میزان جرائم تعیین شده و تصمیم‌گیری در مورد موضوعات جدید مانند قمار و شرط بندی اینترنتی یا سایت‌های شرط بندی از مواردی است که در این تحقیقات بدان پرداخته شده است و توجه به علم حقوق را در این زمینه تقویت می‌نماید. از سایر مواردی که در این تحقیقات بدان پرداخته شده است، تفاوت قمار و شرط بندی و مصادیقی نظیر قمار حلال یا گرو بندی است که با توجه به اجازه فعالیت قانونی در رشته‌هایی نظیر دوانیدن حیوانات سواری، تیراندازی و شمشیرزنی بر اساس ماده ۶۵۵ قانونی مدنی مصوب اسفند ۱۴۰۱، در بطن جامعه کمتر بدان پرداخته شده است.

بر اساس یافته‌های این پژوهش و در جهت بهبود شرایط مقالات در حوزه قمار و شرط بندی با تأکید بر ورزش، می‌توان پیشنهاد نمود که بر بهبود وضعیت شناختاری نسبت به دو واژه قمار و شرط بندی تلاش شود و از به کار بردن اشتباه این دو واژه به جای یکدیگر جلوگیری شود، بر این اساس محققین در طراحی پرسشنامه یا در طول مصاحبه بر تفاوت این دو واژه تأکید کرده و در صورت لزوم مشارکت کننده در تحقیق را آگاه کنند. همچنین با توجه به آن که بیشترین منابع مورد استفاده در مقالات از منابع عربی بوده است و جامعه مورد تحقیق ایرانی با فرهنگ‌هایی متفاوت می‌باشند، پیشنهاد می‌شود در کنار منابع مهم عربی سعی شود از منابع فارسی در بهبود کار کمک گرفته شود.

## فهرست منابع

۱. احمدی ناطور، ز، منصورآبادی، ع، شمس ناتری، م، و میرخلیلی، س. (۱۳۹۸). تحلیل شرطبندی‌های ورزشی در نظام حقوقی ایران. مدیریت و توسعه ورزش، ۸(۳) (پیاپی ۱۹)، ۴۱-۵۶. SID. <https://sid.ir/paper/383681/fa>
۲. امینی، ا، گلچین،، قادری، ص. (۱۳۹۴). مطالعه تجربه زیسته مردان جوان مازندران درگیر در شرطبندی‌های فوتبال با روش نظریه زمینه‌ای. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی
۳. امینی، ه، فرزانه، ف. (۱۴۰۰). شناسایی و اولویت‌بندی عوامل مؤثر بر شرطبندی در فوتبال حرفه‌ای ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران.
۴. ایمانی، ک، محقق داماد، س،، فتحی، م. (۱۳۷۹). جرم قمار و جرائم مربوط به آن در حقوق جزای ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران
۵. بابایی، ا. (۱۴۰۱). مبانی فقهی جرم انگاری قمار در حقوق ایران. دیدگاه‌های حقوق قضایی، ۲۷(۱۰۰)، ۶۳-۸۲. SID. <https://sid.ir/paper/1045067/fa>
۶. باقریان فرح‌آبادی، م، اسحاق زاده، آ، عقایی، ز. (۱۳۹۹). شناسایی و اولویت‌بندی عوامل مرتبط با شرطبندی فوتبال در بین قماربازان. ششمین همایش بین‌المللی مطالعات ورزشی و سلامت در جهان اسلام
۷. بهره‌مند، ح، رستمی، س. (۱۳۹۶). تحلیل حقوقی جرائم قماربازی، شرطبندی و بخت‌آزمایی رایانه‌ای. همایش بین‌المللی جنبه‌های حقوقی فناوری اطلاعات و ارتباطات
۸. بیدگلی، س، بهشتی سرشت، م، و برزن، ع. (۱۳۹۸). بلیت‌های بخت‌آزمایی در دوره پهلوی و واکنش مخالفین حکومت (۱۳۱۳-۱۳۵۷ ش.). تحقیقات تاریخ اجتماعی، ۹(۱)، ۲۲۵-۲۵۱. SID. <https://sid.ir/paper/404430/fa>
۹. پناهی، م. (۱۴۰۰). شرطبندی اینترنتی در نظام حقوقی کیفری ایران. پنجمین کنفرانس مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوقی
۱۰. جعفر فرد، م، آقامهدی، ا، صادق، ا. (۱۳۹۸). ماهیت قمار در فقه امامیه با تطبیق بر مصادیق نوظهور در رسانه ملی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق.
۱۱. جنابیان، ش. صناعی، م. (۱۳۴۴). ریشه‌های روانی و اجتماعی قمار در ایران. مجله مسائل ایران. شماره ۳۲.
۱۲. چگنی، م، و موسوی، س. (۱۳۹۸). قماربازی در فضای مجازی از نظر حقوق کیفری. مجلس و راهبرد، ۲۶(۱۰۰)، ۳۳۱-۳۵۸. SID. <https://sid.ir/paper/224893/fa>
۱۳. حبیب زاده، م، عمرانی، س، و پورغلام، ح. (۱۳۸۹). تحلیل جرم قمار در فقه و حقوق ایران

- عنوان عربی: دراسة حول جريمة القمار في الفقه الإسلامي و القانون الإيراني). پژوهش های فقه و حقوق اسلامی (فقه و مبانی حقوق اسلامی)، ۶(۲۰)، ۴۷-۶۸. SID. <https://sid.ir/paper/134146/fa>
۱۴. حسین زاده، ج.، موسی زاده، ف. (۱۳۹۲). مقایسه قرارداد اختیار معامله با قمار در حقوق ایران و انگلیس. پژوهش های حقوق تطبیقی، جلد ۱۷، شماره ۴، صفحات ۶۳-۸۴
۱۵. حکمت نیا، م. و نظری علوم، م. (۱۳۹۶). واکاوی مفهوم مخاطره در قراردادهای با تأکید بر مفاهیم قمار و غرر. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۱۸(۲) (پیاپی ۴۶)، ۵-۲۶. SID. <https://sid.ir/paper/229473/fa>
۱۶. حمیدی زاده، ا. حمیدی، س. (۱۴۰۰). مطالعه پدیدار شناختی تجربه ی زیسته ی کاربران اینترنتی از سایت های قمار: مطالعه موردی کاربران سایت وان ایکس بت. جامعه شناسی نهادهای اجتماعی 8(18), 233-252. doi: 10.22080/ssi.2022.22921.1958
۱۷. حیدرنژاد، ک.، تقی زاده، ا. (۱۴۰۱). سیاست جنایی ایران در پیشگیری از جرائم قماربازی و شرط بندی های اینترنتی در حوزه پدافند سایبری. نشریه مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه. دوره ۸، شماره ۲. ۴۷۲-۴۵۶.
۱۸. حیدری، م.، حیدری، م. (۱۴۰۱). شطرنج، پاسور و تخته نرد در زندگی خوابگاهی دانشجویان و قمار در زندگی مجازی. ششمین کنفرانس بین المللی مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوق
۱۹. خادمی کوشا، م. و درخشان دوست، ع. (۱۴۰۱). نقش انواع پرداخت کننده های مالی در قمار بودن بازی های رایانه ای. فقه، ۲۹(۱) (پیاپی ۱۰۹)، ۷۲-۹۹. SID. <https://sid.ir/paper/959782/fa>
۲۰. خادمی کوشا، م.، عبداللهی، م. (۱۴۰۱). موضوع شناسی قمار در پرداخت های پس از باخت در بازی های رایانه ای. جستارهای فقهی و اصولی 8(2), 137-162. doi: 10.22034/jrj.2021.59695.2214
۲۱. خالقی، ا. و فرخی نیا، س. (۱۴۰۰). ابعاد فقهی و جرم شناختی شرط بندی در فضای مجازی. تمدن حقوقی، ۴(۸)، ۷-۲۷. SID. <https://sid.ir/paper/1016096/fa>
۲۲. خمینی، ر.، گیلانی، م. (۱۳۷۴). بلیت بخت آزمایی. فصلنامه فقه اهل بیت. شماره ۵. ۱-۱۲.
۲۳. دانایی فر، م.، مؤمنی، م.، نگهی، م. (۱۳۹۹). قمار و شرط بندی در حقوق کیفری ایران و انگلیس. پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور تهران جنوب.
۲۴. ربیعی، ل.، یوسفی خواه، س.، گرزین، س.، مازوچی، م. و حسینی، ت. (۱۴۰۱). بررسی جامعه شناختی قمار آنلاین در شبکه های اجتماعی. بررسی های مدیریت رسانه، ۱(۱)، ۷۸-۱۰۱. SID. <https://sid.ir/paper/1003899/fa>
۲۵. رضافر، ا. (۱۴۰۰). بررسی ابعاد جرم انگاری وبگاه های شرط بندی. پنجمین کنفرانس مطالعات

مدیریت، حسابداری و حقوقی

۲۶. زرگوش نسب، ع.، حسن پور، ر.، حسن پور، ب. (۱۳۹۴). تبیین فقهی قراردادهای آتی با قراردادهای قمار در اسلام. دومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.

۲۷. ساجدی سابق، ع.، حسینی، س.، امامی، ف. (۱۳۹۹). مطالعه عوامل مؤثر بر گرایش افراد به شرطبندی اینترنتی در ورزش و ارائه راهکار. سومین کنفرانس ملی علوم ورزشی، تربیت بدنی و سلامت اجتماعی.

۲۸. سلطان حسینی، م.، سلیمی، م. و طیبی، م. (۱۳۹۸). بررسی عوامل مشارکت افراد در شرطبندی‌های ورزشی (مطالعه موردی: ورزش فوتبال). رویکردهای نوین در مدیریت ورزشی، ۷(۲۷)، ۱۴۷-۱۶۰. SID. <https://sid.ir/paper/397290/fa>

۲۹. شایگان، ف.، دوستی، م.، فرزانه، ف. (۱۳۹۷). شناسایی چالش‌ها و فرصت‌های شرطبندی در ورزش ایران مطالعه موردی: سوارکاری استان گلستان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران.

۳۰. شایگان، ف.، دوستی، م. (۱۴۰۱). تحلیل فرصت‌های شرطبندی در سوارکاری استان گلستان. مطالعات راهبردی ورزش و جوانان. doi: 10.22034/ssys.2022.648.1440, 21(55), 237-256.

۳۱. شهبازی، م.، عبدالمی، ح. (۱۳۹۳). ماهیت قمار از دیدگاه فقه‌های امامیه و تطبیق آن بر مصادیق جدید. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم

۳۲. صابری مجد، ا. (۱۳۹۶). قمار، گروبنندی مشروع، بخت‌آزمایی از دیدگاه فقه امامیه و قانون مدنی. چهارمین کنفرانس جهانی و اولین کنفرانس ملی پژوهش‌های نوین ایران و جهان در مدیریت، اقتصاد و حسابداری و علوم انسانی

۳۳. صفائی، ع. یزدان پناه، م. (۱۳۹۹). بررسی پیامدهای قماربازی نوین و تأثیرات آن در زندگی اجتماعی. هفتمین همایش سراسری علوم و مهندسی دفاعی سپاه

۳۴. طیبی، م.، رحیمی، ا.، سیدعامری، م. (۱۳۹۹). نقش فرهنگ در پیش‌گیری از شرطبندی در ورزش. مدیریت و توسعه ورزش. doi: 10.22124/jsmd.2020.4568, 9(3), 158-171.

۳۵. عافیت، ن.، سلطانی، ن. (۱۳۸۸). بررسی حکمی و موضوعی قمار و شرطبندی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد.

۳۶. علیوردی نیا، ا.، کبیری، س.، رحمتی، م. و شادمنفعت، س. (۱۳۹۵). تبیین شرطبندی‌های ورزشی دانشجویان دانشگاه‌های شهر رشت از دیدگاه نظریه یادگیری اجتماعی ایکرز. راهبرد فرهنگ، ۹(۳۵)، ۱۴۸-۱۱۵. SID. <https://sid.ir/paper/149237/fa>

۳۷. علوی زاده، س.، محمدزاده، ج.، انتظاری، س.، کازلی، گ. (۱۳۹۹). بررسی خصوصیات



- روان سنجی پرسشنامه‌ی فراشناخت‌های قماربازی در میان دانشجویان ایرانی به عنوان جمعیتی بهنجار. فصلنامه اندازه‌گیری تربیتی: doi: 81-95, 11(41), بهنجار. 10.22054/jem.2021.50405.2016
۳۸. عیسایی تفرشی، م، حاجیان، م، محقق داماد، س، و یآوری، ک. (۱۳۹۰). مقایسه قراردادهای آتی با قراردادهای قمار در حقوق انگلیس و حقوق اسلامی. پژوهش‌های حقوق تطبیقی (مدرس علوم انسانی)، ۱۵ (۲ (۷۲))، ۶۵-۸۶. SID. <https://sid.ir/paper/479831/fa>
۳۹. فاخری، ف. (۱۳۹۸). بررسی روایی «قرعه» و ارتباط آن با مفهوم «شانس» در فرهنگ اسلامی با تکیه بر آموزه‌های دینی. کنفرانس علمی رهیافت‌های نوین در علوم انسانی ایران. SID. <https://sid.ir/paper/899469/fa>
۴۰. فاطمی نیا، م، پروین، س،، درویشی فرد، ع. (۱۳۹۹). گونه شناسی قمار و آسیب‌های اجتماعی آن در شهر تهران (مورد مطالعه: محله هرندي). فصلنامه علوم اجتماعی- 41, 27(89), 70. doi: 10.22054/qjss.2021.52241.2242
۴۱. فرجامی، م،، رجب زاده، ع. (۱۳۹۳). بررسی گروبندي و عقود شانس در حقوق ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه کار.
۴۲. فرخی نیا، س، خالقی، ا. (۱۴۰۲). تدابیر پیشگیرانه غیرکیفری از شرط‌بندی‌های اینترنتی. مطالعات پیشگیری از جرم 10.22034/cps.2022.211073.1359, 109-125. doi: 18(66), 43.
۴۳. فرخی نیا، س. (۱۴۰۱). ابعاد حقوقی قمار اینترنتی منطبق با قانون کاهش مجازات حبس تعزیری. دومین کنفرانس ملی حقوق، فقه و فرهنگ.
۴۴. فیروزیان، رامین. (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی شرط‌بندی و تبانی در فوتبال از منظر حقوق ایران و قوانین بین‌المللی فوتبال، فصلنامه فقه، حقوق و علوم جزا. تابستان ۹۸. ۳۸-۴۶.
۴۵. فیروزی، م، فرزانه، س، حیدرآبادی، ا. (۱۳۹۹). "واکاوی رویکرد رسانه ملی در ترویج فرهنگ شانس و اقبال". مطالعات بین‌رشته‌ای در رسانه و فرهنگ: 10(2), 189-210. doi: 10.30465/ismc.2021.6078
۴۶. قاضی طباطبایی، م و و دادهیر، ا. (۱۳۸۹). فراتحلیل در پژوهش‌های اجتماعی و رفتاری. تهران: انتشارات جامعه شناسان
۴۷. قادرزاده، ع، عباسپور، ع. (۱۳۹۶). بررسی عقد شانس در فقه و قانون مدنی ایران. اولین همایش بین‌المللی فقه و حقوق، وکالت و علوم اجتماعی.
۴۸. قزلسفلو، ح. (۱۳۹۹). طراحی الگوی ساختاری مؤلفه‌های ذاتی، رفتاری و انگیزشی شرط‌بندی کورس اسب‌دوانی بر روش آمیخته. فصلنامه علمی پژوهش‌های کاربردی در مدیریت ورزشی 9(2), 75-86. doi: 10.30473/arism.2020.43713.2846
۴۹. کاس نژاد، ش. (۱۳۹۸). تحلیل جنبه‌های حقوقی و کیفری قمار در فضای مجازی با تأکید بر

- جنبه‌های پیشگیرانه آن. فصلنامه علمی پژوهش‌های جغرافیای اجتماعی. 8(29), 33-61.
۵۰. کاظمی، م. و آدابی، ح. (۱۴۰۰). نقش پلیس در راهبردهای پیشگیری از جرائم سایبری با رویکردی بر سایت‌های شرط‌بندی. پژوهش‌های جرم‌شناختی پلیس، ۲(۲)، ۷۵-۱۰۰. SID. <https://sid.ir/paper/996272/fa>
۵۱. کاظمی منصور آباد، ح.، موسوی رکنی، ع. (۱۳۹۱). بررسی وضعیت و مبانی فقهی حقوقی قمار و گروپندی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه کار.
۵۲. کبیری، س.، رحمتی، م.، شارع پور، م.، شادمنفعت، س. (۱۳۹۴). مطالعه جامعه‌شناختی درگیری افراد در شرط‌بندی‌های ورزشی (مطالعه‌ای در باب دانشجویان دانشگاه‌های شهر رشت). مجله مطالعات اجتماعی ایران. 35-59, 9(4),
۵۳. محسنی، ط.، عیدی، ح. (۱۳۹۹). تحلیل وضعیت شرط‌بندی در سایت‌های پیش‌بینی (مطالعه موردی سایت‌های فوتبال). پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه رازی.
۵۴. محمدیان، ع. (۱۴۰۰). درنگی در مصادیق استثنا شده از حرمت قمار و گروپندی (موضوع ماده ۶۵۵ ق.م). مطالعات حقوق خصوصی. doi: 10.22059/jlq.2021.299631.1007356, 393-408, 51(2),
۵۵. معارف و ند م، مردانه جبه دار، م، زمانی، ز، مرشدی، ز. (۱۳۹۵). مطالعه کیفی انواع قمار و پیامدهای آن. فصلنامه مددکاری اجتماعی (۵). ۳(۴۱):۵۰.
۵۶. مقدم، م. (۱۳۹۷). فعالیت‌های شرط‌بندی و قماربازی در فضای مجازی، ایده‌های جدید با هدف کلاهبرداری. اولین همایش بین‌المللی مدیریت و مهندسی /مقدماتی
۵۷. منصور، ج. (۱۳۹۵). قانون مدنی. تهران: نشر دیدار
۵۸. موسوی، س. (۱۴۰۱). پیامدهای قمار و شرط‌بندی در فضای سایبری. فصلنامه ره توشه. doi: 10.22081/rt.2022.62735.1159, 93-103, 3(9),
۵۹. میدانی، ت. (۱۳۹۸). کالبد شکافی پدافند عامل جرائم سایبری و جرم‌شناختی قمار در فضای مجازی با روند کشورهای جهان در سطح دنیا. دومین کنفرانس ملی پدافند سایبری
۶۰. میدانی، ت. (۱۳۹۸). بررسی حقوقی و ایجاد پدافند عامل جرم‌شناختی قمار در فضای مجازی. دومین کنفرانس ملی پدافند سایبری
۶۱. نادری، ا. (۱۴۰۱). مطالعه کیفی پدیده شرط‌بندی اینترنتی. مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران. doi: 10.22059/jisr.2022.345934.1327, 1023-1038, 11(4),
۶۲. نادری، ع. (۱۳۹۸). تبیین و تحلیل حقوقی جرم بازی‌های آنلاین در اینترنت و شرط‌بندی نسبت به آن (با تأکید بر نگاه قانون به قمار و شرط‌بندی اینترنتی). پنجمین کنفرانس بین‌المللی بازیهای رایانه‌ای، فرصتها و چالشها.

۶۳. نصیری، م.، خسروی، م. (۱۳۹۶). باز اندیشی نظام پاسخ‌ها به قماربازی، شرط‌بندی و بخت‌آزمایی الکترونیکی. همایش بین‌المللی جنبه‌های حقوقی فناوری اطلاعات و ارتباطات
۶۴. نظری علوم، م. و اسفندیار پور، م. (۱۳۹۶). عنوان فارسی: نسبت سنجی فقهی-حقوقی بخت‌آزمایی با قمار (عنوان عربی: دراسة مقارنة بين القمار و اليا نصيب فى الفقه الشيعى و القانون الايرانى). مبانی فقهی حقوق اسلامی (پژوهش‌نامه فقه و حقوق اسلامی)، ۱۰ (۲۰)، ۱۴۳-۱۶۵. SID. <https://sid.ir/paper/212170/fa>
۶۵. واعظی، ا.، بیرجندی، ف. (۱۴۰۰). مبانی حکم قمار و گرویندی. دومین کنفرانس بین‌المللی حقوق، روانشناسی، علوم تربیتی و رفتاری
۶۶. واعظی، ا.، بیرجندی، ف. (۱۴۰۰). مبانی، مفاهیم و پیشینه بورس و قمار در حقوق. دومین کنفرانس بین‌المللی حقوق، روانشناسی، علوم تربیتی و رفتاری
۶۷. واعظی، ا.، بیرجندی، ف. (۱۴۰۰). مطالعه شرعی بورس تهران در قواویه موضوعه و مقایسه آن با قمار. دومین کنفرانس بین‌المللی حقوق، روانشناسی، علوم تربیتی و رفتاری
68. Aghaa, N., & Tyler, B. D. (2017). An investigation of highly identified fans who bet against their favorite teams. *Sport Management Review*, 20, 296-308. doi:<http://dx.doi.org/10.1016/j.smr.2016.09.004>
69. Bricknell, S.. (2015). Corruption in Australian sport. *Trends and Issues in Crime and Criminal Justice*. 1-11.
70. Delaney, T (2008). Basic concepts of sports gambling: an exploratory review. State University of New York at Oswego.
71. Habibzadeh, J., Purgholam, H., Omrani, S. (2010). Gambling crime analysis in jurisprudence and law of Iran, speciality journal of Islamic jurisprudence and Islamic law, No. 20, pp 47-68. [Persian]
72. Kashkar, S., Ghasemi, H., Mohammadi, L., Bejani, A. (2014). Comparison of participants' behavioral characteristics in predicting the results of soccer competitions considering the sociological characteristics and marketing status of the tournament, *Sport Management and Development Journal*, pp 99-115. [Persian].
73. KESHKAR, S., Javid, F., & bahadoor, H. (2020). The pathology of virtual football betting and its prevention strategies. *SPORT MARKETING STUDIES*, 1(3 ), 105-132. SID. <https://sid.ir/paper/408214/en>.
74. Lastra, R., Bell, P., & Bond, Ch. (2018). "Sports betting and the integrity of Australian sport: Athletes' and non-athletes' perceptions of betting-motivated corruption in sport." *International Journal of Law, Crime and Justice*, 52: 185-198.
75. Maarefvand, M., Mardaneh jabbehdar, M., Zamani, Z., Morshedi, Z. (2016). Qualitative study of gambling and its consequences, *Social Work Quarterly*, pp 41-50. [Persian].
76. Olmos, L. Bellido, H. & Román-Aso, J. A. (2020). The effects of mega-

- events on perceived corruption. *European Journal of Political Economy*, 61, 101826.
77. Palmer, B. (2014). Sports Betting Research. *Literature Review*. Retrieved from [http://www.dhhs.tas.gov.au/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0006/170772/Sports\\_Betting\\_Literature\\_Review.pdf](http://www.dhhs.tas.gov.au/__data/assets/pdf_file/0006/170772/Sports_Betting_Literature_Review.pdf).
78. Petticrew, M., & Roberts, H. (2008). *Systematic reviews in the social sciences: A practical guide*. John Wiley & Sons.
79. Rickwood, D., Blaszczyński, I., Delfabbro, P., Dowling, N., & Heading, K (2010). The psychology of gambling, APS review paper final. Prepared by the APS gambling working group.
80. Stark S, Zahlan N, Albanese P, Tepperman L. Beyond description: Understanding gender differences in problem gambling. *Journal of behavioral addictions*. 2012;1(3):123-34.
81. Tomic, S. (2022). Regulatory Approach to Anti-Money Laundering in Online Gambling in the UK. In *Financial Technology and the Law* (pp. 47-65). Springer, Cham.
82. Weitz-Shapiro, R., & Winters, M. S. (20). Knowledge of Social Rights as Political Knowledge. *Political Behavior*. <https://doi.org/10.1007/s11109-022-09804-3>

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۱۶ - ۱۰۱

## بررسی مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در اوستای نو

عظیم رضوی صوفیانی<sup>۱</sup>

### چکیده

اوستای نو که بیشترین حجم کتاب اوستا را در برمی گیرد شامل نسک‌های ناهمگون از لحاظ زبان و محتوی است که به ظاهر در دوران ثبات اجتماعی جامعه‌ی زردشتی نگاشته شده است. این مقاله در پی اخلاق‌شناسی کتاب اوستای نو است تا مفاهیم (معناشناسی فضیلت و رذیلت اخلاقی)، منابع (حسن و قبح‌های اخلاقی در مقام اثبات) و معیارهای اخلاقی (فضیلت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی یا تکلیف‌گرایی) در این کتاب را به گونه‌ای منسجم مورد بررسی قرار دهد. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی است و برای جمع‌آوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای بهره می‌گیرد. در پایان، تعریف غالب فضیلت در اوستای نو انجام درست خویشکاری طبقاتی توسط هر فرد و تعریف رذیلت، عدم انجام یا انجام نادرست وظایف طبقاتی است. معیار غالب اخلاقی در اوستای نو فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی است هرچند در برخی مواضع، وظیفه‌گرایی طبقاتی برآمده از مفهوم فره نیز در آن پررنگ می‌شود. کفه‌ی حسن و قبح‌های اخلاقی در این متون به سمت شرعی بودن متمایل است.

### واژگان کلیدی

اخلاق‌شناسی، دین زردشتی، اوستای نو، مفاهیم اخلاقی، منابع اخلاقی، معیارهای اخلاقی.

---

۱. دکتری ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران؛ استاد مدعو گروه علوم سیاسی، ادیان و عرفان، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

## طرح مسأله

این مقاله به دنبال اخلاق‌شناسی نسک‌های اوستای نو است تا مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی آن را بررسی نماید. بررسی مفاهیم اخلاقی شامل معناشناسی بخش محمول قضایای اخلاقی است؛ به بیانی دیگر، معناشناسی فضیلت و رذیلت نزد آنان چگونه است؟ بررسی منابع اخلاقی شامل جستجوی منابع معرفت‌شناسانه‌ی اخلاقی و راهکارهای اعتباربخشی اوستای نو به اخلاقیاتشان است؛ به دیگر معنی، مبانی اخلاق در این متون در مقام اثبات، عقل‌محور است یا شریعت‌محور؟ معیارهای اخلاقی به دنبال پاسخ این پرسش است که معیار و ترازوی اخلاقی بودن نزد آنان چیست؛ تکلیف، نتیجه یا فضیلت؟ به بیان دیگر، آیا اخلاق نزد آنان فضیلت‌گرا<sup>۱</sup> است و یا از نوع اخلاق مبتنی برکردار است، یعنی تکلیف‌گرا (وظیفه‌گرا)<sup>۲</sup> و یا نتیجه‌گرا (پیامدگرا)<sup>۳</sup> است.

اوستا به عنوان کتاب مقدس زردشتیان، تنها یک چهارم اوستای اصلی است که در زمان ساسانیان وجود داشته است (Gnoli, 2005: 2/708) و به دو بخش تقسیم می‌شود؛ گاهان و اوستای نو. اوستای نو که شامل نسک‌های یسنه، یشتها، ویسپرد، خرده اوستا و وندیداد است، کتاب یکدستی از لحاظ زبان و محتوی نیست و هر بخشی از آن مربوط به عصری جداگانه بوده و بدین جهت مطالعه آن بسیار دشوار است (پیگولوسکایا، ۱۳۵۳: ۳۳؛ Bowker, 1997: 114). بخش‌های گوناگون این کتاب سبک زبانی گوناگونی را ارائه می‌دهد و همچنین در آن با سیر یکدستی از مفاهیم و انگاره‌ها روبه‌رو نیستیم؛ برای نمونه، زبان یشتها اسطوره‌ای و زبان وندیداد حقوقی و فقهی است و از سوی دیگر محتوای یشتها در مقایسه با دیگر بخش‌های اوستای نو با وجود همه‌ی همپوشانی‌ها، تفاوت‌های بنیادینی نیز دارد. با این وجود سعی بر آن است که اوستای نو را به مثابه کلیتی منسجم، مفروض تلقی شود تا اخلاق‌شناسی یکدستی از بخش‌های گوناگون آن فراهم آید. مسلم است که همه بخش‌های اوستای نو به امور اخلاقی نمی‌پردازند و این مقاله تنها به بخش‌ها و نسک‌هایی از اوستای نو امعان نظر دارد که به گونه‌ی مستقیم یا غیر مستقیم به اخلاق اشاره می‌کند. همچنین برای روشن‌سازی بیشتر، در مواردی نادر ناچار به مقایسه‌ی اوستای نو با متن پیش از آن یعنی «گاهان» هستیم.

باید در نظر داشت که به دلیل پیچیدگی‌های فلسفه‌ی اخلاق و به ویژه اخلاق دینی و از سوی دیگر پیچیدگی‌های متون دینی، همواره می‌توان آمیزه‌ای از چندین منبع و معیار اخلاقی را

- 
1. Virtue Ethics, Ethics of Virtue, Virtue-Based Ethics
  2. Deontological Ethics, Deontologism
  3. Teleological Ethics, Consequentialism

در نظر گرفت (نک: 22: Lovin, 2005). به هر روی، این مقاله در پی یافتن رهیافت اخلاقی غالب در اوستای نو است. روش این مقاله «توصیفی-تحلیلی» است و برای جمع‌آوری اطلاعات از روش «کتابخانه‌ای» بهره می‌گیرد. ارجاعات اوستا به صورت «یسنه، هات/بند»، «یشتها، فصل/بند»، «خرده‌اوستا، عنوان/بند»، «وندیداد، فرگرد/بند»، «ویسپرد، کرده/بند» است.

درباره تاریخ و عقاید ایران باستان و به ویژه درباره‌ی متون اوستایی کتاب‌های بسیاری نوشته شده است و به دلیل وجود مرزهای مشترک بین عقاید دینی و باورهای اخلاقی، همواره می‌توان برخی بحث‌های اخلاقی را جسته و گریخته در این کتاب‌ها مشاهده نمود. نگاشته‌های «مری بویس»، «آر. سی. زرنر» و ... در مورد تاریخ ادیان ایران باستان نمونه‌هایی از این دسته‌اند مانند:

Boyce, M. (1977). *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Clarendon Press.

Boyce, M. (1982). *A History of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians*, Brill.

Boyce, M. (1990). *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, University of Chicago Press.

Boyce, M. (1996). *A History of Zoroastrianism, The Early Period*, Brill.

Boyce, M. (2001). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge.

Boyce, M. and F. Grenet (1991). *A History of Zoroastrianism, Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Brill.

Henning, W. B. (1951). *Zoroaster: Politician Or Witch-doctor?*, by W. Henning (pbk), Oxford University Press.

Zaehner, R. C. (1972). *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Biblo and Tannen.

Zaehner, R. C. (2011). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Literary Licensing, LLC.

دارمستتر، ژام (۱۳۸۸)، *تفسیر اوستا*، ترجمه موسی جوان، دنیای کتاب.

دوشن گیمن (۱۳۸۵). *اورمزد و اهریمن: ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس قادری، فرزانه روز.

دوشن گیمن، ژاک (۱۳۸۱)، *دین ایران باستان*، ترجمه رویا منجم، علم.

راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۳). *اوستا: ستایش‌نامه راستی و پاکی*، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

نیبرگ، هنریک (۱۳۸۳)، *دین‌های ایران باستان*، سیف‌الدین نجم‌آبادی، دانشگاه شهید باهنر.

و ...

اما در مورد پژوهش‌های اخلاق‌شناسانه‌ی تخصصی در دین زردشتی، کتاب «*اخلاق ایران باستان*» نوشته «دین‌شاه ایرانی» به گونه‌ی گزینشی، اخلاقیات گاهان و اوستای نو و اندرنامه‌ها و ... را بررسی می‌کند. کتاب «*با دانایان ایران باستان*» نوشته تیمور قادری نیز به برخی متن‌های اخلاقی در ایران باستان و بررسی آنها پرداخته است:

ایرانی، دینشاه (بی‌تا)، *اخلاق ایران باستان*، انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی. قادری، تیمور (۱۳۸۷)، *با دانایان ایران باستان*، مهتاب. همچنین فصلی از کتاب «History as Past Ethics» نیز به بررسی اخلاق در دین زردشتی می‌پردازد:

Van Ness Myers, P. (1913). *History as Past Ethics: An Introduction to the History of Morals*. Ginn and Company.

و به گونه‌ای تخصصی‌تر مقاله «اخلاق و جامعه در فلسفه زردشتی‌گری» نوشته کرین بروک، پژوهشی ارزشمند و راه‌گشا در این زمینه است:

Kreyenbroek, Philip G. (1997). "Morals and Society in Zoroastrian Philosophy", in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. Brian Carr, Indira Mahalingam.

هر چند شماری از مقالات علمی پژوهشی در زمینه اخلاق به اخلاق‌شناسی آموزه‌های زردشت و دین زردشتی می‌پردازد اما با هدف این پژوهش و غایتی که دنبال می‌کند ارتباط کمی دارد و یا بی‌ارتباط است. تعدادی از این مقالات عبارتند از:

رضوی، عبدالحمید (۱۳۸۴). "نگاهی به تعلیم و تربیت از دیدگاه زرتشت". *علوم/اجتماعی و انسانی/دانشگاه شیراز*، سال ۲۲، شماره ۴۵، صص ۱۶۹-۱۷۸.

ریاضی‌هروی شیدا. شمشیری، بابک (۱۳۹۳). "نگاهی به انسان‌شناسی زرتشت و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن"، *معرفت/ادیان*، سال ۵، شماره ۱۸، صص ۱۱۹-۱۳۵.

عباسی، مسلم. قادری، حاتم (۱۳۹۱). "سنجش نظری نسبت اخلاق و سیاست در زردشت و ارسطو (مطالعه تطبیقی اوستای گاهانی و کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی)"، *تاریخ فلسفه*، سال ۳، شماره ۱، صص ۱۰۵-۱۲۴.

فرهودی، مصطفوی (۱۳۹۲). "اخلاق در دین زرتشت از منظر مینوی خرد". *اخلاق و حیانی*، سال ۲، شماره ۵، صص ۸۷-۱۰۴.

قادری، حاتم. صادقی، فاطمه (۱۳۸۴). "قدرت و جنسیت در اخلاق و فقه زرتشتی دوره ی ساسانی". *علوم/انسانی/دانشگاه الزهر/اس*، سال ۱۵، شماره ۵۵، صص ۱۳۹-۱۶۶.

دو مقاله پژوهشی از نگارنده این مقاله نیز به گونه‌ای تخصصی به اخلاق‌شناسی «گاهان» و «متون پهلوی» پرداخته است:

رضوی صوفیانی، عظیم (۱۴۰۱)، *بررسی مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در «متون پهلوی»*، معرفت ادیان، سال ۱۳، شماره ۵۰، صص ۵۹-۸۲.

زروانی، مجتبی، رضوی صوفیانی، عظیم (۱۳۹۸)، *بررسی اخلاق دینی و شناخت منابع و معیارهای اخلاقی در گاهان، پژوهشنامه اخلاق*، دوره ۱۲، شماره ۴۵، صص ۳۳-۴۲.



با توجه به پیشینه‌ی گفته شده، تا جایی که نگارنده جستجو نموده است پژوهش‌های پیشین به اخلاق‌شناسی دین زردشتی به گونه‌ی کلی پرداخته‌اند. همچنین اگر به طور تخصصی به دوره‌ای خاص متمرکز شده‌اند، یا از منظرهای دیگری به اخلاق زردشتی‌گری نگریسته‌اند و یا به بررسی موشکافانه‌ی موضوعات جداگانه مطرح شده در این مقاله یعنی «مفاهیم»، «منابع» و «معیارها» در کتاب «اوستای نو» امعان نظر نداشته‌اند. بدین سان تاکنون پژوهشی بنیادین در زمینه‌ی مسایل مطرح شده و تخصصی در این مقاله یعنی بررسی تعاریف فضیلت و رذیلت، پژوهش در زمینه منابع حسن و قبح اخلاقی، و در آخر بررسی نوع معیار اخلاقی (فضیلت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی یا تکلیف‌گرایی) با تمرکز بر کتاب اوستای نو، انجام نگرفته است و این مقاله به دنبال پژوهش و تجربه‌ای نوین در این عرصه است.

## ۱. پیش‌زمینه‌های اخلاق‌شناسی اوستای نو

دوگانه‌انگاری در اوستای نو همچون سایر متون دین زردشتی جایگاه کلیدی در این دین دارد، با این تفاوت که در مقایسه‌ی متون اوستای نو (فرضا به مثابه یک کلیت منسجم) با گاهان، دوگانه‌انگاری در گاهان بیشتر در بعد جامعه‌شناختی و اخلاقی نمایان است (دوگانه‌انگاری در گاهان نک: زروانی و رضوی، ۱۳۹۸: ۳۵) اما در اوستای نو در نهایت گسترش خویش نه تنها بعد اخلاقی بلکه آشکارا همه‌ی کیهان را در برمی‌گیرد (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۵/۱۹؛ نیز نک: همان، هات ۶۱)؛ این مورد را می‌توان در مفهوم «فروشی» در اوستای نو به روشنی پیگیری نمود.

توضیح فروشی و ارتباط آن به اخلاق در اوستای نو مستلزم بررسی انسان‌شناسی کتاب مزبور است. بر اساس دیدگاه اوستای نو، پنج نیروی مینوی در انسان وجود دارد که عبارتند از: جان، بوی، دئنا، روان و فروشی (یشتها، ۱۳۹۱: ۱۳/۱۵۵). «روان» که گزینش خوب و بد بر عهده‌ی اوست، پاسخ‌گوی کردار انسان است و پس از مرگ پاداش و پادافره دریافت می‌دارد. روان پرهیزگاران به فروشی آنان می‌پیوندد و روان بدکاران تنها مانده و در دوزخ عذاب می‌کشد. «بوی» نیروی درک و فهم آدمی است که حافظه، هوش و نیروی تمیز را اداره می‌کند و پس از مرگ به روان می‌پیوندد. «جان»، نگهدار جسم و سامان‌بخش زیست آن است. این نیرو با جسم هستی می‌پذیرد و با مرگ از میان می‌رود (نک: اوستا، ۱۳۹۱: ۹۳۵، ۹۵۰، ۹۹۳/یادداشت‌های مترجم). «دئنا» به عنوان خودِ درونی انسان به «وجدان»<sup>۱</sup> اخلاقی شخص نیز ترجمه می‌شود (بویس، ۱۳۸۸: ۳۷؛ اوستا، ۱۳۹۱: ۹۸۶/یادداشت‌های مترجم) که تجسم آن در گذرگاه داوری از مهم‌ترین تصویرسازی‌های اخلاقی در دین زردشتی است. «فروشی» پنجمین نیروی مینوی انسان است که پیش از آفرینش وجود داشته و پس از مرگ نیز باقی می‌ماند و مشابه «ایده» یا

«مثال» در فلسفه‌ی افلاطون است (نک: پورداد، ۱۳۴۷: ۵۹۰/۱ - ۵۹۲). نه تنها انسان‌ها و مینوهای آفریده‌ی اهوره‌مزدا بلکه همه آفریدگان آسمانی و زمینی و آب و آتش و گیاه و جانور نیز دارای فروشی ویژه‌ی خود هستند که از آنها نگاهبانی و پاسداری می‌کند و حتی خود اهوره‌مزدا نیز دارای فروشی است. این فروشی‌ها برکت‌بخش و جنگاورند و همکار اهوره‌مزدا برای نگهداری و حفاظت از کیهان و آفریده‌ها در برابر اهریمن هستند (اوستا، ۱۳۹۱: ۱۰۲۴ - ۱۰۲۵/۱ یادداشت‌های مترجم؛ نیز نک: بهار، ۱۳۹۱: ۷۵ - ۷۶؛ کرین، ۱۳۹۴: ۳۲۴ - ۳۲۵؛ همان، ۱۳۹۱: ۱۹۸). وجود این مفهوم در دین زردشتی، از یک سو نشان‌دهنده‌ی زنده‌انگاری جهان و ارتباط مداوم میان گیتی و جهان مینوی (به عبارت دیگر فرد و جامعه‌ی زردشتی با جهان ایزدان) و از سوی دیگر، نشان‌دهنده‌ی سطح کیهانی مبارزه خیر برابر شر است.

از لحاظ جامعه‌شناختی، در باور کهن زردشتیان از اخلاق، عضو جامعه‌ی زردشتی بودن و وفادار بودن به آن اهمیت بسیار داشته است (یسنه، ۱۳۹۱: ۲/۱۲ - ۴؛ نیز نک: کرین بروک، ۱۳۸۸: ۹۴). برای اندیشمندان زردشتی تقابل کیهانی خیر و شر به واضح‌ترین شکل در برخورد جوامع زردشتی و دشمنان کافرشان تبلور یافته بود به گونه‌ای که صرف تعلق داشتن به جامعه‌ی اشونان (پیروان اشه) به خودی خود از نظر اخلاقی با اهمیت تلقی می‌شد (کرین بروک، ۱۳۸۸: ۹۵). ظاهراً جامعه‌ی زردشتی در بیشتر گستره‌ی زمانی تالیف اوستای نو، ثبات اجتماعی خوبی داشته است. تصویرهای گوناگون از ایزدان و خویشکاری‌های آنان، سیطره‌ی دوباره‌ی اسطوره‌های کهن هند و ایرانی، داشتن دغدغه و نگرانی بابت اقوام غیر ایرانی (به ویژه تورانیان) و توجه بیشتر به مرزهای جامعه‌ی ایرانی زردشتی به ویژه در یشتها (نک: یشتها، ۱۳۹۱: ۴۱/۵ - ۴۳، ۵۷ - ۵۹، ۱۱۶ - ۱۱۸؛ ۱۹/۵۶ - ۶۴)، تعیین شدن محدوده‌ی جغرافیایی ایران زردشتی و پاسبانی ایزدان از آن (همان، ۶/۸ - ۹؛ ۱۴۴/۱۰)، همه و همه نشان از ثبات نسبی اجتماعی در این دوران می‌دهد. نشانه‌ی دیگر بر ثبات اجتماعی این دوران این است که گروه‌بندی اجتماعی که پیش از آن چندان واضح و مشخص نبود،<sup>۱</sup> در اوستای نو کاملاً تثبیت می‌شود و با ایستارهای دینی تقویت می‌گردد. بیشتر متون متأخر سه یا چهار طبقه اجتماعی را ذکر می‌کنند: دین‌یاران، رزم‌آوران، دامداران و گاهی صنعتگران (سه طبقه نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۶/۱۱؛ یشتها، ۱۳۹۱: ۸/۱۹، ۱۳، ۸۸؛ ویسپرد، ۱۳۹۱: ۵/۳؛ چهار طبقه نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۱۷/۱۹). این ساختار مناسب جامعه پایدار و اشون است.

۱. در دوره گاهانی تنها دو گروه «دین‌یاران» و «سایر مردم» متمایز می‌شدند (بویس، ۱۳۹۴: ۱۸۴ - ۱۸۶؛ همان، ۱۳۸۸، ۱۲؛ نیز نک: Boyce, 1987: 511) و البته مخالفت زردشت با آیین‌مداری (Gath, 1975: 32/14, 48/10) ابزار سلطه دین‌یاران را از آنان گرفت.

آنچه از متن اوستای نو بر می آید حاکی از این است که در میان این طبقات، دین یاران جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند و نقش دین یاران با بسامد بسیار در بیشتر بخش‌های اوستای نو تکرار می‌شود و خویشکاری دین یاران به کامل‌ترین و مفصل‌ترین شکل در اوستای نو توصیف می‌گردد (این مطلب درباره بخش «یشتها» چندان صادق نیست؛ زیرا که هرچند این بخش به عنوان اصلی‌ترین و منسجم‌ترین بخش اوستا (کلنز، ۱۳۹۴: ۲۵؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۵۶-۶۱) در دورانی متاخرتر و باثبات‌تر از دوران زردشت و عصر نگارش گاهان نوشته شده است، ولی بسیاری از مطالب آن متعلق به دوران پیش از زردشتی‌گری است (Jackson, 1909: 2/269) و حتی برخی قسمت‌های آن دست‌کم به ۲۰۰۰ ق م یعنی دوران هند و ایرانی می‌رسد (Boyce, 1990: 2) و به این ترتیب، بسیاری از آموزه‌های آن، بازگشتی از آموزه‌های زردشت به اسطوره‌ها و خدایان هند و ایرانی پیش از وی است).

واژه‌های بسیاری در اوستای نو برای دین یار یعنی «آثرون»<sup>۱</sup> به کار برده شده است همچون، تکئیشه،<sup>۲</sup> آموزگار (یشتها، ۱۳۹۱: ۱۵۱/۱۳) و رتو<sup>۳</sup> (یشتها، ۱۳۹۱: ۴۴/۸). رتو واژه‌ای است که آن را هم‌ریشه‌ی اشه می‌دانند و می‌توان این واژه را برای موجودات الهی یا بشری به کار برد که کارشان پروردن و مراقبت مناسب از فلان پدیده یا فلان گروه و گونه است؛ اختیار آن پدیده هم به دست اوست یا به دیگر معنی، موکل بر آن پدیده است. پس می‌توان آن را درباره اهوره‌مزدا، موجودات الهی فروتر که وی منصوب کرده (نک: یشتها، ۱۳۹۱: ۴۴/۸) و همچنین زردشت و دین یاران زردشتی که قدرت و اختیارشان را از پیامبر به دست آورده‌اند به کار برد (نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۱۸/۱۹؛ نیز نک: Zend Avesta, 1887: 31/265؛ کرین‌بروک، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۷). همه اینها، نشان‌دهنده‌ی سلسله مراتب دقیق دین‌یاری در دوران اوستای نو است. گستره‌ی قدرت دین یاران بسیار زیاد بوده است. رتو می‌توانست کسانی را که تحت اختیار وی هستند نتوانسته‌اند به نحو مناسب در فراهم کردن هزینه‌های گاهنبارها مشارکت کنند از حق بستن پیمان (خرده‌اوستا، ۱۳۹۱: آفرینگان گهنبار/۸) یا حق انجام آزمایش آتش (همان، ۹) محروم کند؛ وی می‌توانست بر آنان جریمه تحمیل کند (همان، ۱۰) دارایی آنان را غرامت به حساب آورد (همان، ۱۱)، یا آنان را از کیش اهورایی محروم کند (همان، ۱۲؛ نیز نک: پورداد، ۱۳۱۰: ۲۴۱-۲۴۳/پاورقی مفسر). این مجازات آخری نشان می‌دهد که رتو متخلفان را اعضای اجتماع خویش نمی‌شمرد و این بدان معناست که چنین شخصی سرکش است و می‌توان وی را از جامعه بیرون راند (خرده‌اوستا، ۱۳۹۱: آفرینگان گهنبار/۱۳). متن اوستایی دیگر که احتمالاً جدیدتر است اعلام

1. Athaurvan

2. Tkaēsha

3. Ratu

می‌کند که آنهایی که به قدرت یک آموزگار دین‌یار اذعان نمی‌کنند مرتکب گناه کبیره شده‌اند (وندیداد، ۱۳۹۱: ۱۸/۱۶). به این ترتیب، دین‌یار محلی نقشی محوری در رهبری اجتماع خویش داشته است. جامعه بر پایه‌ی سلسله مراتب طبقاتی و ارضی تعریف می‌شده (اشاراتی چند به رهبران دین‌یار و صاحبان غیرمذهبی خانه، روستا، ناحیه و کشور وجود دارد (یشتها، ۱۳۹۱: ۱۵۱/۱۳)) و راهبردهای روحانی و اخلاقی دین‌یاران محلی به واسطه‌ی زنجیره‌ی صاحبان قدرت و مراجع، تأمین و تضمین می‌شده است. بدین‌سان آخرین حلقه‌ی این زنجیره، دین‌یار محلی بوده و منشا اصلی آن را وحی اهوره‌مزدا به زردشت می‌دانستند (نک: کرین‌بروک، ۱۳۸۸: ۹۷-۹۸). از سوی دیگر، دین معرفی شده در بیشتر بخش‌های اوستای نو دینی آیین‌گراست (برای نمونه نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۹-۱۱؛ نسک وندیداد و ...). موارد گفته شده همه و همه نشان‌دهنده‌ی این است که دین زردشتی در دوره اوستای نو به شدت دینی آیین‌گرا و در دست دین‌یاران بوده است.

## ۲. منابع اخلاقی اوستای نو

در جامعه‌ای که توصیف آن در بخش‌های پیشین گذشت، اندیشه، گفتار و کردار بر حسب دینی بودن آن سنجش می‌شود (دینی‌اندیشیدن، دینی سخن گفتن و دینی رفتار کردن نک: یشتها، ۱۳۹۱: ۱۰۵/۵؛ ۱۵/۱۶؛ ۷۹/۱۹؛ ۸۴) و در کنار این سه، مفهوم، فرمانبرداری و نافرمانبرداری نیز گاهی اضافه می‌شود (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۰؛ نیز نک: همان، ۴/۳) که غلظت شرعی بودن حسن و قبح‌ها را بیشتر می‌کند. از طرف دیگر فروش در هات ۵۶ یسنه علاوه بر نام ایزد شنوایی و فرمانبرداری از فرمان ایزدی، به معنی خود شنوایی و فرمانبرداری است (اوستا، ۱۳۹۱: ۲۱۸/مقدمه مترجم). یسنه «۵۶» و «۵۷» فرمانبرداری از اهوره‌مزدا، فروشی‌ها (ارواح محافظ) و امشاسپندان (نامیرایان برکت بخشنده) را تشویق و ترغیب کرده و فرمانبرداری را به مثابه آغازگر آیین‌ها، پیروزی بر دیوان و حفاظت از راستی ستایش می‌نماید (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۵۴). همچنین بهترین گفتارها و کردارها توسط اهوره‌مزدا به اشوانان آموخته می‌شود (یسنه، ۱۳۹۱: ۴/۲۷) و دثنای فرد باید توسط سپندارمذ به یاری اشه آموزش داده شود (همان، ۱۰/۲۷؛ نیز نک: درخواست زردشت برای پیوند با دانش مزدا آفریده، یشتها، ۱۳۹۱: ۲/۱۶) و این دلیل دیگری است بر گرایش اوستای نو به شرعی دانستن حسن و قبح‌ها.

البته باید در نظر داشت که در اوستای نو، تأکید بر خرد الهی و حکمت وی (یشتها، ۱۳۹۱: ۷/۱) و تأکید بر این نکته که به بدی و خوبی جزایی متناسب با آن داده می‌شود (یشتها، ۱۳۹۱: ۲/۱۰؛ یسنه، ۱۳۹۱: ۲/۵۵ و ...؛ نیز نک: وندیداد، ۱۳۹۱: فرگرد ۴-۵) تأییدی نسبی است بر حسن و قبح عقلی. خوبی و بدی و عدل و ظلم دو انگاره‌ی کاملاً جدایند و هر عملی تأثیر و جزای متناسب خود را دارد و عدل و ظلم جزایی جداگانه دارند (وندیداد، ۱۳۹۱: فرگرد ۴ و ۵؛

هادخت‌نسک، فرگرد ۲-۳) و بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اعمال خداوند گزافی نیست. اما بنا بر دلایل گفته شده درباره ایزد سروش و نیز ویژگی آیینی و تسلط دین‌یاران در این دوران و نیز بنا بر کارکرد اجتماعی اصل «فرّه» (نک: بخش بعدی) کفه‌ی شرعی بودن ساختار اخلاقی اوستای نو سنگین‌تر است.

### ۳. فرّه

پیش از پرداختن به مفاهیم و معیارهای اخلاقی در اوستای نو لازم است مفهوم فرّه و خویشکاری طبقات گوناگون اجتماعی در اوستای نو بررسی شود. یکی از مهم‌ترین مفاهیم در ایران باستان که بسیاری از کنش‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در ایران پیش و پس از اسلام بر پایه‌ی آن شکل گرفته است «فرّه» است. فرّه از یک سو، به تحقق رساننده‌ی کمال هر چیزی است، پس محدود به شاهان یا طبقات بالای اجتماع نیست بلکه معنای وسیع‌تری دارد؛ فرّه، روی‌هم‌رفته، آن چیزی است که آدمی برایش آفریده شده است یعنی کمال و سرنوشت نهایی هر فرد که بر اثر خویشکاری به دست می‌آید. به دیگر معنی، با اندکی تسامح، «بخت» و سرنوشت هر فردی است اما این سرنوشت به معنی تقدیر از پیش مقدّر شده نیست (زهر، ۱۳۸۹: ۲۲۰)؛ اگر آدمی به راه باطل رود فرّه از وی جدا می‌شود مانند جمشید و بنابراین قابل انتقال و قابل گریز است (یشتها، ۱۳۹۱: ۳۵/۱۹-۶۴). بدین سان، ممکن نبود که طبقات گوناگون جامعه‌ی ایرانی در یکدیگر ادغام شوند؛ رزم‌آوران به طبقه‌ی دین‌یاران و دهقانان به طبقه‌ی رزم‌آوران و ... نمی‌توانستند وارد شوند. پس فرّه استحکام‌بخش ساختار طبقاتی حاکم و تثبیت‌کننده ساختارهای اجتماعی جامعه‌ی ایرانی بود زیرا هر طبقه دارای فرّه و خویشکاری مختص خویش بود که باید آن را به انجام می‌رساند (زهر، ۱۳۸۹: ۲۱۹-۲۲۳؛ نیز نک: بهار، ۱۳۹۱: ۱۵۶-۱۵۷).

از بعدی دیگر، فرّه به مانند تعریف افلاطون از فضیلت یا فضل هر شیء، هر چیزی است که آن را قادر می‌سازد تا وظیفه‌ی خود را به درستی انجام دهد (هولمز، ۱۳۹۴: ۸۱) برای نمونه رزم‌آور باید دارای فضیلت شجاعت باشد تا بتواند وظیفه‌ی طبقاتی خود را به درستی انجام دهد و ... (همان، ۸۳)؛ به دیگر معنی، هر طبقه وظیفه‌ای دارد که ملزم به انجام آن است و انجام آن وظیفه یعنی اشتغال به کار خود در هر طبقه، امری اخلاقی بوده است (پولادی، ۱۳۸۵: ۲۵). باور بر این بود که ساختار طبقات اجتماعی نیز از الگویی از پیش موجود تبعیت می‌کند که ریشه در دعای اهورنور<sup>۱</sup> دارد که اهوره‌مزدا قبل از آفرینش جهان بر زبان آورده است: «و این کلام که مزدا گفته سه بیت و چهار طبقه و پنج رتو دارد... طبقات کدامند؟ دین‌یاران، رزم‌آوران، کشاورزان

دامپرور و صنعت کاران (پسنه، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۶-۱۷) «نک: کرین بروک، ۱۳۸۸: ۹۶).

#### ۴. مفاهیم اخلاقی اوستای نو

بنا بر آنچه در بخش «۳» گفته شد تعریف فضیلت اخلاقی در اوستای نو، انجام صحیح خویشکاری طبقاتی توسط هر فرد است، و تعریف رذیلت بالعکس؛ یعنی انجام نادرست خویشکاری سبب به هم خوردن نظم از پیش موجودی می‌شود که خود را در ساختار طبقاتی و فره مختص هر طبقه متجلی می‌نمود.

از سوی دیگر، تحول در معنای ایزد سروش (نک: بخش «۲») که در اصل حامی باورمندان در برابر حملات بدکاران به واسطه‌ی درستکاری خود آنان بود و بعدها به گونه‌ی فزاینده‌ای با قدرت دین‌یاران، اجرای درست مراسم و پاکی آیینی پیوند خورد، فقط نمونه‌ای از گرایش دین اوستای نو است به تعریف فضیلت - به معنای کلی - بر حسب پاکی آیین، به جا آوردن درست مناسک دینی و دیگر موارد مشابه روحانیت‌مآبانه و تعریف رذیلت و شر \_ به معنای کلی \_ بر پایه‌ی ناپاکی و نجاست و گناهانی که میزان بدی آنها به ویژه برای دین‌یاران مشخص بود (کرین بروک، ۱۳۸۸: ۱۰۲؛ نیز نک: وندیداد؛ خرده‌اوستا، ۱۳۹۱: سروش‌باژ/۵؛ و ...). البته پاکی و ناپاکی و سایر تعاریف نااخلاقی<sup>۱</sup> ذکر شده زمانی وجهه اخلاقی می‌یابند و مفهوم فضیلت یا رذیلت بر آنها حمل می‌شود که یا دارای معلول اخلاقی باشند و یا علت اخلاقی داشته باشند؛ به دیگر معنی، احکام شرعی و مناسک آیینی یا باید معلول و پیامدی اخلاقی در پی داشته باشند و یا آنکه به علت منش و نیتی اخلاقی از شخصی فضیلت‌مند سر بزنند که در هر دو صورت با اخلاقیات پیوند می‌یابند. این مفاهیم هم مربوط به شخص و اجتماع می‌شود و هم غالباً تأثیری کیهانی می‌یابند و در نتیجه، اعمال شایسته هم به مخاطب و فاعل آن و هم به ایزدان و همه‌ی آفریده‌های نیک سود می‌رساند و بالعکس، ارتکاب گناه می‌تواند به کل جهان زیان برساند. بدین‌سان درنهایت، هدف انسان آراسته شدن به فضایی است که انسان را برای رسیدن به دو غایت این جهانی و آن جهانی (سعادت) یاری می‌دهد و رذیلت هر عملی است که ما را از آن هدف‌ها، و قلمرو اورمزد دور و به قلمرو اهریمن نزدیک می‌کند (توضیح بیشتر نک: بخش «۶»)

#### ۵. ارتباط بین اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر کردار

پیش از پرداختن به مبحث معیارهای اخلاقی در اوستای نو، توضیحی درباره‌ی ارتباط نظریه‌های اخلاق هنجاری با یکدیگر لازم است. نظریه اخلاق فضیلت‌گرا در برابر نظریه اخلاق کردار قرار دارد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۴۱) باورمندان به اخلاق کردار، وظیفه یا دغدغه‌ی اخلاق را در وهله‌ی اول تعیین اصل یا اصولی می‌دانند که عمل درست را مشخص می‌کند اما به باور

فضیلت‌گرایان اهمیت اولیه و ذاتی در اخلاق باید به منش و شخصیت آدمی داده شود نه به کردار وی. از نظر فضیلت‌گرایان، اخلاق را باید آن‌گونه لحاظ کرد که در درجه اول با پرورش ملکات سر و کار داشته باشد نه با قواعد و اصول عمل. پرسش بنیادین در اخلاق فضیلت‌گرایانه این است که چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می‌بخشد در حالی که در اخلاق کردار، این مساله مورد توجه است که چه چیزی به عمل اخلاقی ارزش می‌دهد. به دیگر معنی، در اخلاق فضیلت‌محورانه، توصیف اعمال به حسن و قبح و عادلانه و ناعادلانه، ایجاد یا حفظ فضایل در نفس است در حالی که در اخلاق مبتنی بر کردار، اعمال بر پایه‌ی معیاری مستقل از فضیلت به حسن یا قبح متصف می‌گردند، اگرچه انجام آنها باعث تضعیف یا تقویت فضیلت‌ها در نفس می‌شود (قانع، ۱۳۹۰: ۱۹۲، ۱۹۴).

اما در اخلاق فضیلت‌گرایانه علاوه بر پرسش فضیلت چیست با این پرسش نیز روبرو هستیم که چگونه می‌توان فضیلت‌مند شد و یا اگر فاضل هستیم، چگونه آن را حفظ کنیم؟ اینجاست که نسبت میان اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر کردار به دست می‌آید (هولمز، ۱۳۹۴: ۸۵). اگر در پاسخ پرسش پیشین این‌گونه پاسخ دهیم که فضیلت‌مندبودن در گرو پیروی از این دستورالعمل است که «شخص خوبی (فضیلت‌مندی) باشید»؛ این پاسخ، پاسخی دوری است اما این پرسش که آیا معیارهای مستقل درباره‌ی کردار درست وجود دارد که برای آراسته شدن به زیور فضیلت و حفظ این آراستگی فهم آنها ضرورت داشته باشد، ضرورتاً پرسشی دوری نیست (همان، ۱۰۸-۱۰۹). در نتیجه باید گفت که اخلاق مبتنی بر فضیلت نوعی اخلاق مبتنی بر کردار را در خود نهفته دارد و این نوع اخلاق به راهنمایی کردار نیز می‌پردازد و بدین‌سان نظریه‌ها و مکتب‌های گوناگونی که در اخلاق هنجاری وجود دارد را می‌توان یک بار بر پایه‌ی اخلاق مبتنی بر کردار و بار دیگر بر پایه‌ی اخلاق مبتنی بر فضیلت صورت‌بندی کرد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۴۱). اخلاق مبتنی بر فضیلت ممکن است همچنان تقدم داشته باشد به این اعتبار که فضیلت‌مندی ممکن است همچنان در اخلاق بیش از هر چیز دیگری مهم باشد، اما آگاهی از نحوه دست یافتن به این حالت پیشاپیش مستلزم معرفت به این مطلب است که چه کرداری درست و فضیلت‌مندانه است به عبارت ساده برای فضیلت‌مند شدن باید اعمال مشخصی انجام دهیم؛ حال این اعمال یا مبتنی بر غایت‌گرایی است یا وظیفه‌گرایی (هولمز، ۱۳۹۴: ۸۷-۸۹؛ نیز نک: قانع، ۱۳۹۰: ۱۹۲)؛ برای نمونه، بر پایه‌ی برخی تفاسیر، هم ارسطو و هم افلاطون به اخلاق مبتنی بر فضیلت باور دارند اما اخلاق فضیلت‌گرا نزد افلاطون مبتنی بر غایت‌گرایی و اخلاق فضیلت‌گرای ارسطو مبتنی بر تکلیف‌گرایی است (همان، ۹۰، ۱۰۲-۱۰۶؛ نیز نک: زرروانی و رضوی، ۱۳۹۸: ۳۸-۳۹).

## ۶. معیارهای اخلاقی اوستای نو

بنا بر آنچه درباره «فره» گفته شد (نک: بخش «۳»)، اخلاق هنجاری در اوستای نو در نگاه اول، نوعی فضیلت‌گرایی معطوف به خویشکاری طبقاتی است که می‌توان آن را به فضیلت‌گرایی ناظر به وظیفه‌گرایی تعبیر نمود. اما از سوی دیگر، این به معنی وظیفه‌گرایی صرف نیست و باید در نظر داشت که به دست آوردن فضایل طبقاتی برای هر فرد معطوف به غایت و هدفی بوده است (درباره ارتباط بین اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر کردار نک: بخش «۵»). این هدف‌ها عبارتند از:

۶-۱. **نتایج این جهانی اعمال:** بخش چشمگیری از اهداف دینی و اخلاقی دین زردشتی در اوستای نو معطوف به غایات این جهانی است؛ همچون زیستن در پرتو اشته (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۳/۶۸)، فرزندان کارآمد و زندگی دیرپای (همان، ۱۱/۶۸)، داشتن خانواده و زیستگاه خوب و آرام (همان، ۱۴/۶۸)، داشتن اموال (همان، ۱۰/۶۲؛ یشتها، ۱۳۹۱: ۱/۵)، شادکامی در این جهان با تلاش برای پیشرفت و آبادانی جهان (وندیداد، ۱۳۹۱: ۳/۳-۶، ۲۴-۳۵)، ساختن جهانی نو (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۴/۶۵). در همین راستا، ظهور منجی جهت نو کردن جهان که ظاهراً بیشتر شأن این جهانی و اجتماعی دارد (همان، ۳/۲۰، ۶/۲۶؛ یشتها، ۱۳۹۱: ۱۷/۱۳؛ ۱۹/۸۹-۹۶). به نظر می‌رسد انگاره‌ی منجی به عنوان یکی از مهم‌ترین باورهای زردشتیان، ریشه در جامعه‌ی گاهانی دارد که آن نیز بیشتر متمایل به غایات این جهانی است (نک: زروانی و رضوی، ۱۳۹۸: ۴۰). جامعه‌ی زردشتی در اوستای نو این انگاره را به عنوان سنتی نظری به‌جامانده از پیامبر زردشتی برای استحکام ایستارهای دینی خویش پر و بال داد. بدین‌سان می‌توان گفت که انگاره‌ی منجی در اوستای نو، پیشینی و ریشه در سنت به جا مانده از دوران زردشت دارد و مانند مشابه گاهانی آن در پی هدفی این جهانی است.

۶-۲. **نتایج آن جهانی اعمال:** روبه‌رو شدن شخص با دئنا‌ی خویش (که به عنوان وجدان یا نیروی بازشناسی نیک از بد نیز تعبیر می‌شود) (نک: اوستا، ۱۳۹۱: ۹۸۶/یادداشت‌های مترجم) در گذرگاه دآوری به صورت دوشیزه‌ای زیبا و یا پتیاره‌ای زشت که توصیف نسبتاً کامل آن را می‌توان در هادخت‌نسک مشاهده نمود (نک: هادخت‌نسک، فرگرد ۲-۳)، پاداش و پادافره (یسنه، ۱۳۹۱: ۲/۵۵ و ...)، رسیدن به بهشت که بهترین زندگانی و بهترین اشته و بهترین روشنایی است و روان‌های مردگان در آن آرام می‌گیرند (همان، ۶/۱۶-۷) و مواردی از این دست، ناظر به نتایج آن جهانی دین و اخلاق در اوستای نو است. البته باید در نظر داشت که پیامد توجه به زندگی پس از مرگ در اوستای نو، پلید دانستن جسم و دوری از زندگی این جهانی و اخلاق زاهدانه نیست. بدین‌سان معیار اخلاقی غالب در اوستای نو فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی است.



از جنبه‌ای دیگر با انگاره تکرارشونده و پر بسامد «اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» (یسنه، ۱۳۹۱: سرآغاز/۴-۵، ۴/۳، ۳/۴، ۱۷/۱۱؛ یشتها، ۳/۳، ۱۷/۵، ۶/۶، ۶/۷ و ...) مواجهیم که نه تنها در اوستای نو که در گاهان و متون پهلوی نیز به چشم می‌خورد و در نگاه اول به نظر می‌آید که این دستور اخلاقی باید معیار تکلیفی محکمی برای کردار زردشتیان فراهم آورد اما جدای از شهرتش، امر مبهمی است که مصادیق چندانی نمی‌توان برای آن در نظر گرفت مگر آنکه این سه دستور اخلاقی از سوی شخص با فضیلت عمل شود که در آن صورت نیز باز هم باید آن را معطوف به غایت و هدف ویژه‌ای نماییم. به دیگر معنی، هدف از این توصیه اخلاقی سه‌گانه، آراسته شدن به فضایی است که انسان را برای رسیدن به دو غایت این‌جهانی و آن‌جهانی (سعادت) یاری می‌دهد. بدین‌سان در این باره نیز نمی‌توان از جنبه‌ی تکلیف‌گرایانه‌ی صرف به این اصل هنجاری نگریست و فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی در این مورد نیز صدق می‌کند.

### نتیجه‌گیری

اخلاق‌شناسی نسک‌های ناهمگون اوستای نو کار پیچیده‌ای است زیرا به لحاظ زبان و محتوی کتاب یکدستی نیست و هر بخشی از آن مربوط به عصری جداگانه بوده و بدین جهت مطالعه آن بسیار دشوار است. اوستای نو که به ظاهر بیشتر بخش‌های آن در دوران رسمیت دین زردشتی در جامعه و تثبیت طبقات گوناگون اجتماعی و خویشکاری آنان (دین‌یاران، رزم‌آوران، دامداران و گاهی صنعتگران) و در دورانی باثبات‌تر از دوران زردشت نگاشته شده است، بیشتر قائل به حسن و قبح شرعی است که نشان از تسلط دین‌یاران بر جامعه‌ی دینی زردشتی می‌دهد که راهنمایی روحانی و اخلاقی آنان به واسطه‌ی زنجیره‌ی صاحبان قدرت و مراجع تأمین می‌شده است.

تعریف فضیلت اخلاقی در این جامعه طبقاتی با محوریت دین‌یاران زردشتی، انجام صحیح خویشکاری طبقاتی توسط هر فرد است، و تعریف رذیلت بالعکس؛ یعنی انجام نادرست خویشکاری‌ها یا عدم انجام آنهاست که سبب به هم خوردن نظم از پیش موجودی می‌شود که خود را در ساختار طبقاتی و فره‌مختص هر طبقه متجلی می‌نماید.

معیار اخلاقی در اوستای نو چندوجهی است و هرچند می‌توان آن را «وظیفه‌گرایی» طبقاتی برآمده از مفهوم فره در نظر گرفت اما در نهایت، معیار غالب اخلاقیات در اوستای نو «فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی» (دو غایت این‌جهانی و آن‌جهانی با تأکید بر غایت این‌جهانی) است.

## فهرست منابع

۱. اوستا: کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی. (۱۳۹۱). ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: مروارید، چ ۱۶.
۲. بویس، مری. (۱۳۸۸). «ریشه‌های فلسفه‌ی زرتشتی»، در کتاب جستاری در فلسفه‌ی زرتشتی (مجموعه‌ی مقالات)، ترجمه سعید زارع (و دیگران)، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴)، «مردم اوستایی»، در کتاب مقالاتی چند درباره‌ی اوستا، ژان کلنز (و دیگران)، ترجمه سید سعید رضا منتظری (و دیگران)، قم: نشر ادیان.
۴. بهار، مهرداد. (۱۳۹۱). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
۵. پورداود، ابراهیم (مترجم و مفسر). (۱۳۱۰). خرده اوستا، بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی.
۶. \_\_\_\_\_ (مترجم و مفسر). (۱۳۴۷). یشت‌ها؛ گزارش پورداود، تهران: کتابخانه طهوری.
۷. پولادی، کمال. (۱۳۸۵). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران: مرکز.
۸. پیگولوسکایا، نینا (و دیگران). (۱۳۵۳). تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده‌ی هجدهم میلادی)، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، چ ۳.
۹. دوشن‌گیمن، ژاک. (۱۳۸۱). دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، تهران: علم، چ ۲.
۱۰. زروانی، مجتبی، رضوی صوفیانی، عظیم. (۱۳۹۸). «بررسی اخلاق دینی و شناخت منابع و معیارهای اخلاقی در گاهان»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۴۵، ۳۳-۴۲.
۱۱. زرنر، آر. سی. (۱۳۸۹). طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، چ ۳.
۱۲. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۲). فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه، چ ۴.
۱۳. قانعی، مهناز. (۱۳۹۰). اخلاق در نگاه مولانا؛ هستی و چیستی، تهران: نگاه معاصر، چ ۲.
۱۴. کربن، هانری. (۱۳۹۱). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (جلد دوم): سهروردی و افلاطونیان پارس، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴). زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، تالیف و ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۶. کرین بروک، فیلیپ. (۱۳۸۸). «اخلاق و جامعه در فلسفه زرتشتی»، در کتاب جستاری در فلسفه‌ی زرتشتی (مجموعه‌ی مقالات)، ترجمه سعید زارع (و مترجمان)، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۷. کلنز، ژان. (۱۳۹۴). مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، تهران: فرزانه روز، چ سوم.
۱۸. هولمز، رابرت. (۱۳۹۴). مبانی فلسفه / اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، چ ۴.
19. Bowker, John (1997). "Avesta", in *the Oxford Dictionary World Religions*, Oxford University Press, New York, pp.114- 115.
20. Boyce, Mary (1987). "Priests, Cattle and Man", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.50, No. 3, pp. 508-526.
21. Boyce, Mary (1990). *Zoroastrianism*, the University of Chicago Press, Chicago.
22. Gnoli, Gherardo (2005). "Avesta", trans. Roger DeGaris, in *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 2<sup>nd</sup> ed., vol. 2, Thomson Gale, Detroit, pp. 708- 710.
23. Jackson, A. V. Williams (1909). "Avesta", in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 2, T. & T. Clark, Edinburgh, pp. 266- 272.
24. Lovin W. Robin (2005). "Moral Theories", in *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. William Schweiker, Blackwell publishing, London, pp. 19- 26.
25. *The Gathas of Zarathustra*, (1975). tans. & edit. & commentary Stanley Insler, Vol. 1 of *Acta iranica*, E. J. Brill, Tehran & Liege.
26. *The Zend Avesta*, (1887). L. H. Mills (trans.), *Sacred Books of the East*, F. Max Müller (ed.), vol 31, Clarendon Press, London.

## مفهوم و مولفه‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه جعفری به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی

فرهاد رنجبر<sup>۱</sup>

محمدحسین حیدری<sup>۲</sup>

سیدحسین واعظی<sup>۳</sup>

### چکیده

تحقیق حاضر به تبیین و تحلیل ویژگیهای تعلیم و تربیت از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری می‌پردازد. علامه جعفری صاحب نظری است که آراء تربیتی ایشان برگرفته از قرآن، نهج البلاغه و گاهی مثنوی معنوی است. نتایج حاصله حاکی از آنست که اصول و روش‌های تربیت اخلاقی شامل حیات، معقول، اندیشه ورزی و تعقل، تقویت اعتقادات در تربیت اخلاقی، جایگاه تشویق و تنبیه در تربیت اخلاقی، بهره‌مندی از اندیشه‌های والا، مسئولیت‌پذیری در تربیت اخلاقی، خلاقیت‌یابی، و پرورش آن و توجه به ارزشها و فرهنگ جامعه می‌باشد. روش انجام کار تحلیل محتوای کیفی می‌باشد. منابع مورد بررسی و مطالعه شامل کتاب‌ها، مجلات، مقالات و سخنرانی‌هاست. اصلی‌ترین هدف تربیت انسان‌های متفکر، محقق، پیشرو، عالم، متدین، متخلف و آراسته به فضایل اخلاقی برای رسیدن به بصیرت، سعادت، و جامعه صالح در شئون فردی و اجتماعی است که دستیابی به غایت اصیل زندگی انسانی یعنی قرب الی الله و تخلق به اخلاق الله را در بر خواهد داشت. از منظر استاد اولین و حقیقی‌ترین معلم و مربی خداوند است پس انسان باید شایستگی احراز مقام نمایندگی خدا را از او بخواهد. همچنین در بحث معلم و مربی به سه بعد، از جمله بعد ماشینی، بعد غیر ماشینی، بعد فوق ماشینی یا بعد معنوی اشاره کرده‌اند.

### واژگان کلیدی

تربیت، تربیت اخلاقی، الگوی تربیت اخلاقی، علامه جعفری.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: farhadranjbar127@gmail.com

۲. دانشیار، گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.h.heydari301@gmail.com

۳. دانشیار، گروه الهیات، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان (خوراسگان)، ایران.

Email: h.sadeghi3010@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

## طرح مسأله

در طول تاریخ و در تعالیم تمام ادیان اخلاق، ارزشهای اخلاقی و تربیت اخلاقی بخش مهمی از زندگی بشری را تشکیل داده است. دین اسلام نگاه ویژه‌ای به این مقوله دارد تا آنجا که هدف از بعثت پیامبر (ص) را تکمیل کرامت‌های اخلاقی عنوان کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۱، ۳۸۲، ۶۸). با مروری بر تاریخ و مسیر زندگانی بشر با تمدن‌هایی مواجه می‌شویم علت اساسی که دچار سقوط و افول شده اند، بر بیراهه رفتن جوامع و انحطاط اخلاقی آنان می‌باشد (ویل دورانت ۱۳۸۷).

بنابر عقیده‌ی علامه جعفری، اگر انسانها با عقل سلیم و با اشراف کلی بر امور فعالیت‌های صحیح انجام دهند دیگر به خداوند شرک نمی‌ورزند و در آفرینش زمین و آسمان تحقل و اندیشه می‌کنند. که بر این اساس برای دستیابی به تعقل برین باید زمینه‌های اندیشیدن با محتوای و حیاتی و قرآنی فراهم شود. بهترین وسیله برای رسیدن به این هدف تفکر و اندیشه در آیات خداوندی است (جعفری ۱۳۷۴). به عقیده علامه جعفری تعلیم و تربیت به تقویت فعالیت‌های عقلانی می‌پردازد تا انسان را از پوچی و بی‌اهمیتی‌رهایی دهد و برای او مسیری هدفمند و متعالی و روشن بگستراند (حیدری، ۱۳۸۹) مدارس نیز دریافته‌اند که باید پرورش اخلاقی را بالاترین اولویت خود قرار دهند، زیربنای دیگر کارها در مدرسه است. (داودی، ۱۳۸۹) انسان در پرتو تربیت صحیح است که به عنوان موجودی هدفمند و اندیشه‌ورز به اهداف و آرمانهای خود دست می‌یابد و قله رفیع سعادت مطلوب خویش را فتح می‌کند در واقع، فراهم کردن زمینه‌ها و عوامل برای به فعلیت رساندن و شکوفا نمودن استعدادهای انسان در جهت مطلوب است (شکوهی یکتا، ۱۳۸۰) آراء و افکار تربیتی علامه جعفری که با تمسک و بهره‌گیری از قرآن کریم و شناخت توانمندیهای انسان بیان شده است. می‌توانی یکی از بهترین گزینش‌های تربیتی در عرصه تعلیم و تربیت قرار گیرد. اینجاست که تربیت عقلانی به معنی ایجاد شرایط مناسب برای پرورش قوه تفکر انسان در ارتباط با روان در درون، و هستی، در بیرون ضرورت پیدا می‌کند. (ملکی ۱۳۸۹).

امام علی (ع) تعلیم و تربیت علمی و دینی مردم را اصیل‌ترین حقوق مردم بر امام و حاکم اسلامی می‌داند و می‌فرماید: مردم مرا بر شما حقی است و غنایم را به تمامی، میان شما تقسیم کردن و تعلیم دادن شماست تا جاهل نمایند، و تأدیب شماست تا بیاموزید ... ما پرورش یافته خداییم و مردم پرورش یافته‌ی ما هستند. امام و حاکم موظف است معارف اسلامی و ایمانی را به افراد تحت حکومتش آموزش دهد (مطهری ۱۳۶۱) مذهب می‌تواند به عنوان سر و تربیت اخلاقی به عنوان قلب معرفی می‌شود. بنابراین درک تربیت اخلاقی برای ما بسیار سخت است

چون آن با سمت تعالی و محض در حرکت است و اکثر چیزها هم از این نقطه آغاز می‌شوند و می‌توانند از عشق و یا مرگ و ... نشأت بگیرند (ایزدی و همکاران، ۱۳۹۰).

بحث تربیت اخلاقی، بحث درباره ی ارزش های انسانی است: چگونه رفتار کردن، اما آنچه مهم است، تبیین میزان، ملک و معیار در ارزش فعل تربیت اخلاقی از نگاه قرآن است (شیروانی، ۱۳۷۹).

با توجه به اینکه علامه جعفری به عنوان فیلسوفی تأثیرگذار در نظام فرهنگی و تربیتی ما مطرح است، ضرورت دارد اندیشه‌های تربیتی علامه جعفری در زمینه تربیت عقلانی به عنوان مسئله پژوهشی مطرح شود که از طریق این پژوهش به سؤالهای اساسی زیر پاسخ داده خواهد شد:

۱ - «تربیت اخلاقی» از دیدگاه علامه جعفری چیست؟

۲ - هدف، اصول و روشهای تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه جعفری چیست؟

### مفهوم تربیت عقلانی از دیدگاه علامه جعفری

از دیدگاه تاریخی، فلسفه تعلیم و تربیت پیوسته و به گونه‌های مؤکدانه، نظریاتی را مطرح می‌سازد که در آنها پرورش استدلال، عقل و عقلانیت به عنوان مرکز و محور تعلیم و تربیت مطرح بوده است. (سیگل، ۲۰۰۶: ۳۰۵). انواع گوناگون تعلیم و تربیت، که اصطلاحاً اخلاقی، سیاسی، زیباییشناختی و غیره نام گرفته، همه از مؤلفه‌های شناختی یا عقلانی برخوردار است. با این حال، مؤلفه شناختی به قدری اهمیت دارد که بویژه تأکید بر تعلیم و تربیتی که غایت یا هدف مستقیم آن دانستن و فهمیدن است - و نه لزوماً توجه به غایت مستقیمی و رای آن - حیاتی و سرنوشت‌ساز است.

تعلیم و تربیت در رایج‌ترین کاربرد خود بر عقلانیت - یعنی پرورش اندیشه - دلالت دارد. تربیت عقلانی در میان نخستین فیلسوفان تعلیم و تربیت یافت می‌شود. نخستین حامیان تربیت عقلانی، فیلسوفان یونان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو بودند. امروزه با اینکه هنوز رئالیسم کلاسیک یا خردگرایی و تجربه‌گرایی عملی دیویی محورهای بحث است، شاهد بحث دیگری درباره نوعی از تربیت اخلاقی هستیم. در این میان انتقادات بسیاری که از مدارس ما می‌شود، یکی از انتقادات عمده و برجسته به نبودن تربیت عقلانی، جدی است. این انتقادات در تمام سطوح تعلیم و تربیت در ایالات متحده مطرح است (الیاس، ۱۳۸۵: ۴۷ و ۴۸ و ۲۹ و ۳۰).

### اصول تربیت عقلانی از دیدگاه علامه جعفری

ابتدا لازم است منظور خود را از اصول مشخص کنیم. «اصل» در معانی مختلفی به کار رفته است. از دیدگاه باقری اصول تعلیم و تربیت «مجموعه قواعد و دستورالعمل‌های تربیتی است که در راهنمای عمل متری قرار می‌گیرد» (باقری، ۱۳۶۸: ۱۵۳). از این حیث، اصول به اهداف تعلیم

و تربیت ناظر است که خود نشأت یافته از ویژگی‌های عمومی انسان است و اما این اصول نیز مبنای استخراج «روشهای تربیتی» به شمار می‌رود و مقصود از اینکه اصول، راهنمای عمل در تدابیر تربیتی است، همین ترتب روشها بر آنهاست. در اینجا به برخی از اصول تربیت عقلانی از دیدگاه علامه جعفری پرداخته می‌شود:

### - اصل تعقل برین

تعقل برین، اصلی اساسی است که باید در تعلیم و تربیت به کار گرفته شود. به منظور درک معنای تعقل برین، ابتدا به تعریف تعقل از دیدگاه علامه و پس از آن به بیان معنای تعقل برین از دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود. علامه می‌نویسد: تعقل عبارت است از «به جریان انداختن اندیشه منطقی با آگاهی به قوانین مربوط به واحدهای اندیشه» (جعفری، ۱۳۷۴ ج: ۴، ۷۵). در تعقل، آگاهی و توجه به قوانین و اصول تفکر ضروری است در حالیکه در اندیشه محض ممکن است فعالیت ذهن ناخودآگاه باشد؛ هرچند در پرتوی قوانین و اصول، اندیشه به جریان می‌افتد. در تعقل، آگاهی و هدفگیری مستمر ضرورت دارد و اما مراد از فهم و تعقل برین این است که مافوق مسائل و قوانینی که در ارتباط با روبنای جهان طبیعت مطرح است، معقولات دیگری هم وجود دارد که در ارتباط با زیربنای جهان هستی مطرح است.

### - اصل توازن عقل و احساس

اگر بتوان برای انسان مراحل از بلوغ تصور کرد، نخستین مرحله بلوغ، همان دوران انتقال از احساسات خام به دوران تعقل است که عبارت است از تفکرات مربوط و هدفدار در پرتوی قوانین ثابت. جای تردید نیست که سرنوشت آینده انسانی غالباً به این تولد وابسته است که به دلیل تدریجی بودن آن، تنظیم و بارور ساختن و درست به راه انداختنش، کاری بس دشواری است. یکی از نتایج بسیار ناگوار بی‌اعتنایی به حساسیت این دوران، گسیختن از احساسات و دست نیافتن به تعقل است به این معنا که انسان مورد تعلیم و تربیت در این مرحله آگاهی تدریجی بر عدم کفایت احساسات و تأثیرات عاطفی در همه ابعاد زندگی متوجه می‌شود.

علامه معتقد است در این گسیختن تدریجی از احساسات، اگر تعلیم و تربیت صحیح به تقویت فعالیت‌های عقلانی فرزند نپردازد، نوعی احساس پوچی و بی‌اهمیتی زندگی در درون او بروز می‌کند. یک مثال مهم برای حساسیت مرحله انتقال از احساسات خام به تعقل، این است که بسیاری از فرزندان، ممکن است در دوران احساسات مقداری از اصول و قواعد ارزش انسانی و الهی را تنها بر مبنای احساسات بفهمند و بپذیرند و زندگی خود را بر مبنای آن قرار بدهند؛ سپس با شروع تدریجی دوران تعقل، همه آن اصول و قواعد را بی‌اساس تلقی کنند (جعفری، ۱۳۷۴ ج: ۹، ۲۲۴).



## اصل استمرار یادگیری

از نظر علامه جعفری منحصر ساختن تربیت انسان به دوران کودکی و جوانی و رهاساختن انسان پس از این دو دوران، شبیه به پروردن نهال است تا موقعی که شکوفه برآورد و دارای شاخ و برگ گردد. در صورتی که هر درختی برای بقا و ادامه هستی خود به آبیاری دائمی و تابش اشعه خورشید و مواد غذایی زمینی نیازمند است به اضافه اینکه آدمی موجودی است که با افزایش سالیان عمر بر دقت و ظرافت و ورزیدگی اندیشه اش میافزاید. منای ضرورت استمرار تربیت یادگیری رو به تکامل در «تعلیم و تربیت» حدیث معتبری است که میگوید: «ملعون من كان امسه خيرا من يومه و مغبون من ساوى يوماه»: ملعون است کسی که دیروزش از امروزش بهتر باشد و مغبون است کسی که دو روزش مساوی بوده باشد.

بر این اساس، معلّم و متعلّم باید همواره احساس نیاز به تعلیم و تربیت کنند و هیچگاه نباید از تعلیم و تربیت مستمر خویش لحظه ای باز ایستند؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرموده اند: اطلب العلم من المهد الى الحد یعنی از گهواره تا گور دانش بجوی. از دیدگاه علامه بهترین استاد همواره بهترین دانشجو است (جعفری، ۱۳۷۴ ج: ۱۹، ۱۹۸).

## اصل طهارت قلب

علامه بر اصل طهارت قلب تأکید فراوان دارد؛ زیرا قلب پایگاه نفس آدمی است به گونه ای که با پاکی آن، دریافت های آدمی از حقایق خالص میگردد. انسان در اصطلاح با درون خود دارای جامی جهان بین است که به وسیله آن، میتواند تصویری از جهان عینی را در آینه درون خود شهود کند.

این شهود غیر از اشراف است؛ زیرا انسان در حال اشراف نخست جهان عینی در دیدگاه خود را تعین میدهد و سپس به آن اشراف پیدا میکند، یا بالعکس، یعنی نخست به جهان عینی اشراف پیدا می کند، آنگاه به آن تعین می دهد و ممکن است هر دو جریان همزمان واقع شود. انسان در برخی از حالات روانی جهان حقیقی را در درون خود میبیند و جهان برونی عینی را تصویری از آن تلقی می کند. از دیدگاه علامه جهانی با عظمتتر از جهان عینی در درون انسان نهفته است.

علامه جعفری بر این عقیده است که انسانها با به فعلیت رساندن استعداد گسترش من به جهان هستی از راه تهذیب و تصفیه درون یک اشراف اجمالی به جهان هستی پیدا، و فروغ و جمال و عظمتی حیرتانگیز در آن مشاهده می کنند (جعفری، ۱۳۷۴ ج: ۹، ۱۹۸).

آدمی از استعداد بسیار با ارزشی برخوردار است و آن این است که میتواند بینایی کامل درباره خویشتن به دست آورد. انسان می تواند موجودیت درونی خود را ببیند؛ چنانکه میتواند اعضای مادی خود را ببیند.

### پیشینه تحقیق

براساس جستجوهای انجام گرفته در خصوص موضوع «الگوی تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه جعفری» پژوهش‌های اندکی به گونه عام و مقایسه آن با دیگر دیدگاه‌های تربیت اخلاقی و تربیتی پرداخته‌اند از این رو با مطالعه ی کتاب‌ها، سایت‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات پژوهشی مربوط به آثار علامه جعفری، به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

### پیشینه داخلی:

۱- دیلمی و آذربایجانی (۱۳۸۵) در پژوهشی با عنوان نقد و بررسی دلالت‌های تربیتی انسان‌شناسی «برتراند راسل» براساس دیدگاه محمدتقی جعفری دریافت که مراد از تربیت اخلاقی چگونگی به کارگیری و پرورش استعدادها و قوای درونی برای توسعه و تثبیت صفات و رفتارهای پسندیده تربیت اخلاقی و نیل به فضایل عالی تربیت اخلاقی و دوری از رذیلت‌ها و نبود کردن آن‌ها است. هم‌چنین این تربیت اخلاقی حرکت از پایین‌ترین موقعیت ممکن برای رسیدن به قله‌های سعادت می‌باشد.

۲- دهقان زاده بغداد آبادی، علوی (۱۳۴) در پژوهشی با عنوان «تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه جعفری و پیامدهای تربیتی آن» به بررسی دیدگاه علامه جعفری در خصوص تربیت اخلاقی پرداخته‌اند.

۳- عباسعلی شاملی (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «در تکاپوی رسیدن به الگویی از تربیت اخلاقی در اسلام» سعی دارد زیرساخت‌های اولیه و اساسی لازم الگوسازی تربیت اخلاقی در اسلام را با توجه به دیدگاه علامه جعفری تبیین و ارائه کند.

۴- زهرا زارعی (۱۳۸۸). پژوهشی با عنوان «بررسی عزت نفس و آثار تربیتی آن از دیدگاه قرآن کریم براساس تغییر المیزان» در دانشگاه علامه طباطبائی انجام داده است.

### روش انجام کار

در پژوهش حاضر روش تحقیق کیفی که شامل گردآوری و تحلیل داده‌های غیرعددی برای شنتخت مفاهیم، دیدگاه‌ها و تجارب مختلف است. منظور از داده‌های غیرعددی مواردی مانند متن، صوت، تصویر، یا ویدیو است. پژوهش حاضر با در نظر گرفتن موضوع و محور تحقیق، روش تحلیل محتوا کیفی را برگزیده است. جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها به طور همزمان انجام گرفته است. (طرح غیرپیدایشی، ابتدا اطلاعات جمع‌آوری می‌شود و سپس تجزیه و تحلیل روی آنها صورت می‌گیرد اما این پژوهش از تحقیقات کیفی طرح پیدا انجام شده است) (میکات و مورهایس ۱۹۹۴ به نقل از همان).

## ابزار گردآوری اطلاعات

اطلاعات جمع آوری شده با کدگذاری آزاد یا آنالیز خط به خط تجزیه و تحلیل می گردد که می تواند پژوهشگر را در استای تشخیص مفاهیم اکتشافی یاری رسانده و بر تشخیص نفوذهای بیشتر جهت دهد. برای جمع آوری داده های پیرامون تربیت اخلاقی از میان منابع موجود قرآن، نهج البلاغه و آثار محمد تقی جعفری از روش معناکاری و لغت کاوی استفاده شد.

## یافته ها

### اهداف تربیت اخلاقی

تاریخ فلسفه تربیتی، موادّ اصلی این اهداف را به قرار زیر در پانزده قسمت خلاصه کرده است:

- ۱- اندیشه ورزی و تعقل ۲- توجّه به ارزشها و فرهنگ جامعه ۳- خلاقیت یابی و پرورش آن
- ۴- اهمیت دانش و کاربرد آن ۵- بهره مندی از اندیشه های والا ۶- ارزشهای اخلاقی و معنوی
- ۷- یادگیری مهارتهای اساسی ۸- توانمندی در شغل و حرفه ۹- تفاهم در زندگی خانوادگی
- ۱۰- مسئولیت پذیری مؤثر ۱۱- سلامتی جسم و روح ۱۲- سودمند بودن با بالابردن سطح آگاهی
- و دانش ۱۳- توانمندی در اموربا توجّه به علاقه های همیشگی ۱۴- کسب صلح و آرامش
- ۱۵- استمرار در تفهیم جایگاه بشر در دنیا درباره این موادّ پانزده گانه، باید ضرورت دונکته اساسی یاد آوری شود.

جدول اهداف تربیت اخلاقی

| اهداف تربیت اخلاقی مطرح شده در تاریخ فلسفه تربیتی | اهداف تربیت اخلاقی در دیدگاه علامه جعفری                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| اندیشه ورزی و تعقل                                | علامه جعفری که محور تفکرشان در اخلاق و تربیت اخلاقی رسیدن به حیات معقول است. با توجّه آیات الهی قرآن کریم، تقویت نیروی تعقل نشان از اهمیت حیاتی اصول و قوانین صحیح عقلانی که برای فهم واقعیات برون ذاتی و درک واقعیات درون ذاتی در عالم هستی نیازمند است.                                                                                                                                     |
| توجه به ارزشها و فرهنگ جامعه                      | فرهنگ را عبارت است از «کیفیت یا شیوه بایسته و شایسته برای آن دسته از فعالیت های حیات مادی و معنوی انسان ها که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعید شده آنان در حیات معقول تکاملی باشد.                                                                                                                                                                                                      |
| خلاقیت یابی و پرورش آن                            | باید شرایط تربیتی به گونه ای باشد تا برای بروز و نمود خلاقیت فراهم گردد. اگر به تقلید از گذشتگان به تفاوت های فردی توجه نکنیم و فضای تربیتی کسل کننده باشد خلاقیتی صورت نمی گیرد. و اینکه برای کشف خلاقیت، علاوه بر بینش و آگاهی باید زمینه انگیزه استعدادها و ذوق های نهفته فراهم شود تا به مرحله آشکاربردن و باز سویی به فردیت و اصالت وجودی آنان احترام بگذارد. تا به جای تقلید گذشتگان به |

| اهداف تربیت اخلاقی<br>مطرح شده در تاریخ<br>فلسفه تربیتی | اهداف تربیت اخلاقی در دیدگاه علامه جعفری                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|---------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                                         | فعالیت‌های خلاقانه بپردازد.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| مسئولیت‌پذیری در تربیت اخلاقی                           | علامه جعفری تعهد و مسئولیت در برابر خود و دیگران را نشأت گرفته از عهد الست و عهد ازلی می‌داند. تعبیر ایشان «عَهْدُ وَجُودِی، وَ اَوْفُوا بِالْعَهْدِ الْمَعْهُدِ مَسْئُولاً، وَ به عهد خود وفا کنید. (اسراء/۳۴) که شناخت موقعیت خویش در جهان هستی و ملتزم بودن و تکامل و به ثمر رساندن شخصیت است.                                                                                       |
| بهره‌مندی از اندیشه‌های والا                            | - شناخت خود سرمایه‌های وجودی خود و داشتن هدف عالی وجدی فکر کردن به هدف عالی که سبب می‌گردد که انسان دریابد که این هدف جز با به فعلیت رسیدن استعدادها و امکانات وجودی انسان میسر نخواهد شد.                                                                                                                                                                                              |
| اختلاف شخصیت‌ها در تربیت اخلاقی                         | از تفاوت‌های انسانها اختلاف شخصیت است که باید در تربیت اخلاقی، در نظر گرفته شود. برای رشد و تکامل در حوزه تربیت اخلاقی افراد انسانی، توجه و رعایت چگونگی شخصیت‌های افراد باید در درجه اول از اهمیت قرار گیرد.                                                                                                                                                                           |
| جایگاه تشویق و تنبیه در تربیت اخلاقی                    | تشویق و تنبیه در مراحل کودکی جوابگو است و می‌تواند تأثیر گذار باشد و محرکی برای سوق به خوبی و دوری از بدی باشد اما هنگامی که انسان به مرحله از رشد عقلانی می‌رسد باید با ایجاد علاقه همراه با دلیل و برهان احساس لزوم پرورش استعدادهای خدادادی و راه جستن به حقایق را هدایت نمود.                                                                                                       |
| تقویت اعتقادات در تربیت اخلاقی                          | انسان در کودکی و نوجوانی و تا اوایل جوانی وابسته به دیگران است یعنی هم از آنان می‌آموزد و هم قضاوت می‌شود. بر این اساس، گفته شده که هر انسانی، تا زمان آغاز رشد فکری، شخصیت و مختصات و ویژگی شخصیتی خود را از دیگران می‌آموزد. تا زمانی که قدرت این را داشته باشد بتواند بر موجودیت درونی خود احاطه کند. بهترین زمان تربیت اخلاقی و بهترین گروه‌های انسانی را در تربیت کودک اتخاذ نمود. |
| تفاوت انسانها در تربیت اخلاقی                           | برخی عوامل در تفاوت انسانها مطرح می‌باشد که در شیوه‌های تربیت اخلاقی می‌تواند مؤثر باشد. وراثت، عامل خانوادگی و قوانینی که در یک خانواده پا برجاست، عامل محیط جغرافیایی و منطقه‌ای اعم از حقوقی، سیاسی، مذهبی، اقتصادی و ... و نوع نگرش و جهان بینی انسانها نسبت به جهان و پیرامون آن                                                                                                   |

اینکه در مطلوبیت این مقوله‌ها، شک و شبهه‌ای نیست اما به صورت کلی مطرح شده و برای بیان ملاک‌ها، اصول و انگیزه‌های آنها نیاز به توضیحات دقیق بیشتری دارد. مثلاً تعقل که از اهم مفاهیم است، در چگونگی تقویت و پرورش آن، در افراد و سنین مختلف نیاز به بررسی و کاوش دارد. و یا اینکه به عنوان یک کلمه عام و کلی مطرح می‌شود اما نیاز به شناخت فرهنگ و ملاک‌های برتر در یک فرهنگ مورد بحث و بررسی باید قرار بگیرد. (علامه جعفری، ۱۳۸۸؛ ۱۲۳)

## نتیجه گیری

در این مقاله تلاش شد تا به دو پرسش درباره مفهوم، اهداف، اصول و روشهای تربیت اخلاقی از نظر علامه جعفری پاسخ داده شود. اصول تربیت عقلانی از نظر علامه جعفری عبارت است از: اصل تعقل برین، اصل توازن عقل و احساس، اصل استمرار و یادگیری، اصل طهارت قلب. علامه محمدتقی جعفری از بزرگترین اندیشمندان و صاحب نظران عصر حاضر که به جهت ارائه اندیشه های فاخر و سازنده خود در علوم فلسفه و امور تربیتی تأثیرگذار می باشد. در تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه جعفری دو نکته مهم جلوه گری می کند. رسیدن به حیات معقول یا به عبارت دیگر انتقال از حیات طبیعی محض به حیات معقول و وحد گرایي را از اهداف واسطه ای مطرح می کند. برای بهره گیری از قوه ی تعقل باید مهارت های لازم را به افراد آموزش داد تا علاوه بر مهارت بتوانند اهداف متعالی زندگی را تشخیص دهند.

## پیشنهادهات

در موارد مرتبط: الگوهای تربیتی، تربیت عقلانی، وجدان اخلاقی از دیدگاه علامه جعفری، علم روانشناسی و نهج البلاغه مورد مطالعه و بررسی قرار می گیرد.

## فهرست منابع

۱. ایزدی، صمد؛ قادری، مصطفی؛ حسین، فاطمه؛ (۱۳۹۰) برنامه درسی معنوی به عنوان یکی از حلقه های بنیادین، تربیت اسلامی.
۲. حیدری، محمدحسین (۱۳۸۹) سیری در آراء تربیتی علامه محمدتقی جعفری، ماهنامه معرفت، سال پانزدهم، شماره ۱۰۴.
۳. داودی، محمد (۱۳۸۹). تربیت اخلاقی قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. ملکی، حسن (۱۳۸۹) تعلیم و تربیت اسلامی با رویکرد کلان نگر. تهران: انتشارات عابد.
۵. دورانت ویل (۱۳۸۷) تاریخ تمدن، ترجمه اسماعیل دولت شاهی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۶. شکوهی یکتا، محسن (۱۳۸۰) تعلیم و تربیت اسلامی (مبانی و روشها) تهران: شرکت چاپ و نشر ایران.
7. Siegel. H. (2006). Cultivating reason. In Randall Curren (ed.). A companion to the philosophy of education (305-319). Oxford Blackwell publishing.
۸. الیاس، جان (۱۳۸۵). فلسفه تعلیم و تربیت (قدیم و معاصر). ترجمه عبدالرضا ضرابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۹. باقری، خسرو (۱۳۶۸). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: انتشارات مدرسه.
۱۰. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۴). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: انتشارات دفتر فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۴) ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: انتشارات دفتر فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۵، قم، صدرا
۱۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴) بحارالانوار، ج ۲۷، بیروت: موسسه دارالوفاء.

## بررسی مبانی اخلاقی و بسامدهای اجتماعی. فقهی تحقق غرر در عقد بیمه در حقوق ایران

فاطمه زارعی<sup>۱</sup>

علی خلیفه<sup>۲</sup>

فاطمه ذوالفقارزاده<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی مبانی اخلاقی و بسامدهای اجتماعی، فقهی تحقق غرر در عقد بیمه در حقوق ایران می‌باشد. به منظور بررسی این هدف از روش توصیفی - تحلیلی با تکنیک فیش برداری بهره گرفته شده است. بیمه از جمله عقود نامعین و مستحدثه در نظام حقوقی کنونی است. موافقین و مخالفان بیمه هر کدام با استناد به دلایلی به توجیه و اثبات نظریه خود پرداخته‌اند. از عمده دلایل مخالفان عقد بیمه، غرری بودن عقد بیمه می‌باشد. همچنین، گروه مخالفان عقد بیمه را از مصادیق «ضمان ما لم یجب» و قمار دانسته و عقد بیمه را عقدی معلق و باطل می‌دانند، در این مقاله با بررسی و نقد دلایل موافقان و مخالفان عقد بیمه، به مبانی مشروعیت این عقد پرداخته و به پاره‌ای از شبهات در این خصوص پاسخ داده است. در مبانی اخلاقی و فقهی بر اساس روایات وارد شده از پیشوایان دین، عقد غرری نهی می‌باشد و نهی از غرر در معاملات موجب بطلان آن می‌شود. با اینکه بیمه یک عقد مشروع، مستقل و لازم الوفاء است و امکان تحقق غرر در آن وجود دارد؛ غرر وارده در عقود مغایه ای، از نوع غرر عرضی و مفارق می‌باشد که نهی از غرر مدنظر شارع، ناظر به عقود مغایه بوده و تسری حکم غرر به عقود مخاطره مانند عقد بیمه، فاقد دلیل می‌باشد. به هر حال ضمن رد دلایل مخالفان، می‌توان گفت که غرر موجود در عقد بیمه، از نوع غرر ذاتی بوده و موجب بطلان عقد بیمه نمی‌گردد و نمی‌تواند به صحت آن خدشه‌ای وارد کند.

### واژگان کلیدی

عقد بیمه، غرر، جهات غرر، غرر در بیمه، بطلان عقد، مبانی فقهی - حقوقی.

۱. دکتری الهیات و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی؛ استادیار گروه معارف، دانشکده معارف، واحد صفاشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، صفاشهر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Fatemeh20031@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد رشته حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد صفاشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، صفاشهر، ایران.

Email: alikhalfah8170@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد صفاشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، صفاشهر، ایران.

Email: fatemezolfagharzade77@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۸

## طرح مسأله

یکی از موضوعات مستحدثه در فقه اسلام مسئله بیمه است که در مورد مشروعیت، ماهیت و احکام آن اختلاف نظر بسیاری در بین فقها وجود دارد. در خصوص مشروعیت عقودی همچون بیمه و سرقفلی و... که از مسائل مستحدثه می‌باشند دو نظر کلی وجود دارد که منشأ این دو نظر به بحث «تأسیسی» و «امضائی» بودن احکام شرعی برمی‌گردد. منظور از تأسیسی بودن حکم شرعی این است که آن حکمی که از ناحیه شارع مقدس، برای اولین بار تأسیس شده است، تغییرناپذیر می‌باشد؛ اما منظور از حکم امضایی این است که: وقتی شارع، یک عمل رایج در عرف را که قبل از ظهور اسلام نیز وجود داشته است، به‌عنوان حکم، تأیید و امضاء می‌کند پس آن حکم، طبق نظر عرف هم، با توجه به تغییر موضوع آن، قابل تغییر و کم‌وزیاد شدن خواهد بود. بیشتر فقهای متقدم، معتقد بودند که بیشتر احکام شرعی، اعم از عبادات و معاملات، تأسیسی هستند. پس به نظر آن‌ها، در مبحث عقود، «فقط همان عقودی که نامشان رسماً در شرع اسلام آمده، صحیح و قابل اعمال هستند و ایجاد هرگونه عقد جدیدی، ممنوع و باطل است. مطابق نظر این دسته از فقها، چیزی به نام «سرقفلی» و یا «بیمه» باطل است» (قمی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۶۳). میرزای قمی این بحث‌ها را در چند بحث، به‌ویژه در بحث اعتبار «مغارسه» و «معاطات» مطرح کرده و در بحث «مغارسه» می‌افزاید: «اکثر متقدمین، طرفدار این نظریه هستند ولیکن بیشتر قریب به اتفاق متأخرین از متأخرین به صحت و جواز آن فتوا داده‌اند و تنها عبادات را محکوم به توقیف (یعنی تغییرناپذیر) می‌دانند» (قمی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۶۳).

شهید مرتضی مطهری در مورد اعتبار عقود جدید (غیر از عقود معین) و رابطه آن‌ها با عقود معین، بیاناتی در یک سخنرانی مطرح کرده‌اند که در کتاب «مسئله ربا، بانک و بیمه» چنین آمده است: «آیا هر معامله صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟ از قدیم این مسئله مطرح بوده است که آیا لازم است هر معامله‌ای که در خارج صورت می‌گیرد، داخل در یکی از ابواب فقهی باشد؟ یا مانعی ندارد که معامله‌ای صحیح باشد بدون اینکه داخل در هیچ‌یک از آن‌ها باشد؟ ما هیچ دلیلی نداریم که همه معاملات صحیح باید داخل در یکی از معاملات متعارفی که در فقه مطرح است باشد. ما یک سلسله عمومات داریم یعنی کلیات، اصول اولیه، اصول کلی. مطابق این عمومات هر معامله و عقدی که میان دو نفر صورت بگیرد، درست است الا موارد خاص و به تعبیر دیگر، اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن شود. به دلیل اینکه ما در قرآن این اصل را به‌صورت کلی داریم «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (مائده: ۱). عقود را همه مفسران



گفته‌اند یعنی عهدها و پیمان‌ها معنا کرده‌اند؛ به‌طور کلی و به‌طور عام فرموده است: به تمام پیمان‌هایی که بین خود می‌بندید باید وفادار باشید و هیچ قید نشده که آن عهد و پیمان شما به‌صورت صلح، بیع، اجاره و یا عقد دیگر باشد. این اصل کلی می‌گوید باید به پیمان عمل کرد. همچنین حدیثی است نبوی که در فقه از مسلمات است و مفاد آن هم همین مفاد است.

پیغمبر اکرم (ص) فرموده‌اند که: «المؤمنون عند شروطهم». شرط در اینجا یعنی قرارداد. مؤمنان پای شرایط خودشان ایستاده‌اند؛ یعنی مؤمن هر شرط، تعهد و هر قراری که می‌گذارد، باید روی آن بایستد و نباید از آن تخلف کند. این اصل کلی صحت هرگونه پیمان، تعهد و قراردادی را که میان دو نفر بسته می‌شود، تضمین و تأمین کرده است (مطهری، ۱۳۶۴ش، صص ۲۹۳-۲۹۴).

امام خمینی (ره) هم در مورد عقد بیمه می‌نویسد: «بدون شک، بیمه که عبارت است از تضمین و تعهد جبران خسارت احتمالی، بر دارایی، یا جان کسی، در برابر مقدار معینی از مال، از معاملات عقلایی و رایج در سراسر جوامع بشری حاضر است. به‌گونه‌ای که رد آن، نوعی سفاهت شمرده می‌شود و رغبت و اشتیاق بدان، نوعی خردمندی و دوراندیشی است. به‌هرحال بیمه از عقود متعارف و متداول است. عقلاء، تفاوتی میان آن و دیگر عقود، در آثار و نتایج، نمی‌بینند. از این‌روی، عمومات دلالت‌کننده بر وفای به عقود و شرط‌ها، مثل آیه شریفه: «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» و حدیث: «المؤمنون عند شروطهم» و سایر عمومات مرتبط به تعهدات و ضمانت‌ها، شامل بیمه هم می‌شوند و شارع مقدس آن را امضاء کرده است (امام خمینی (ره)، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۰۸، مسئله اول).

در ضمن انسان از یک‌سو به دلیل آسیب‌پذیری در مقابل حوادث گوناگون و از سوی دیگر به دلیل نیاز غریزی به امنیت خاطر و رفاه اجتماعی، همیشه به دنبال راه‌کارهایی بوده است تا پیامدهای ناشی از حوادث ناگوار را کاهش دهد. بیمه متولد شد و خود را به فهرست عقود و قراردادهای تحمیل کرد. استقبال جامعه از بیمه به دلیل تأثیر و دلگرمی که در پی داشت، فضای بیشتری از اقتصاد، حقوق و البته فقه و شریعت مطالبه کرد. طیف و گستره نظرها از نفی کامل تا پذیرش مطلق، نشان از هیبت بیمه و البته توجه دانشمندان رشته‌های مختلف داشت. گزارشی از مواضع فقیهان، چالش موجود را به تصویر می‌کشد. برخی بیمه را عقدی سفهی (سنه‌وری، ۱۹۶۴، جلد ۳، ص ۹) پاره‌ای دیگر آن را شبیه قمار و وابسته به شانس می‌دانند (جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶، ص ۴۵۵) یا اینکه بیمه را مصداق التزام مالایزم و ضمان مالیم (دسوقی، ۱۳۸۷ ق، ص ۱۲۰-۱۱) این اندیشمندان با نگاه به شرایط عمومی قراردادهای و موانع صحت عقود، آن را فاقد مشروعیت لازم می‌دانند. در ضمن بیمه یکی از

مهم‌ترین و باارزش‌ترین دستاورد جامعه بشری در جهت رویارویی با مخاطرات گوناگون و شرایط دشوار زندگی است. ریسک و خطر بالای بیمه مشهور است که منظور، ضریب وقوع موضوع بیمه می‌باشد. به عنوان مثال با پرداخت حق بیمه‌ای اندک بعضاً بیمه‌گر مکلف به پرداخت مبلغ هنگفتی می‌گردد و نوعی سود و تأمین به نفع بیمه‌گذار ایجاد می‌شود که در شرایط عادی پرداخت آن برای وی موجب عسر و حرج می‌شود و در مقابل شاید برای تعداد زیادی از بیمه‌گذاران شرایط مطالبه موضوع بیمه که در بسیاری از موارد خسارت می‌باشد ایجاد نمی‌شود و سود سرشاری نصیب بیمه‌گر می‌گردد و محاسبه و مدیریت این نفع و زیان در علم بیمه محل مناقشه و تأمل بوده است. (مسجد سرایی، ۱۳۹۲، ص ۲) باید پذیرفت که موضوع عقد بیمه همان ریسک و خطری است که در بطن این عقد نهاده شده است. درواقع منشأ و مبنای ایجاد بیمه و پذیرش ریسک بالا را می‌توان در پیشینه تاریخی ایجاد این عقد جستجو کرد؛ درواقع بیمه به عنوان محرک اصلی در مقابله و رویارویی با خطر، غریزه خوددوستی و دستیابی به احساس امنیت و روحیه تعاون و همکاری برای ادامه زندگی اجتماعی است. آنچه در قبال پرداخت حق بیمه به بیمه‌گذار داده می‌شود نفس تأمین، آرامش و امنیت است؛ تعهدی که از نظر عقلاً دارای ارزش می‌باشد (بابائی، ۱۳۸۴، ص ۱۷). عقد بیمه که توافق دو شخص بر جبران خسارت است از عقود مستمر است به طوری که عده‌ای برآنند که همین کشش زمانی بیمه است که به آن وصف احتمال ریسک موضوع بیمه را می‌دهد (بابائی، ۱۳۸۴، ص ۳۹). غرر "جهل و جهالت نیست اگرچه خود یکی از عوامل به خطر افتادن و هلاک شدن می‌باشد. بیع (غرری) را از آن جهت (غرری) می‌نامند که مال و سرمایه طرف به مخاطره می‌افتد. در بیمه، غرر به معنایی که شمرده شد، وجود ندارد، مخاطره‌ای برای دو طرف نیست. بیمه‌گر و بیمه‌گذار هر دو با توجه و بر مبنای همین احتمالات، عقد بیمه را منعقد می‌کنند و این اندازه ابهام میزان خسارت وارده، زیانی به درستی عقد بیمه نمی‌زند؛ زیرا نوع خسارت و بیشترین میزان تأمین آن و حدود و مشخصات دیگر تعیین و مورد توافق دو طرف قرار گرفته است. از سویی دیگر ادله یادشده در مورد بیع غرری است و عقد بیمه، بیع نیست بلکه همان طور که گفته شد قراردادی است مستقل و با تعریفی مشخص و مخصوص به خود و اعتبار آن عقلانی و جهانی است و تحمل یک هزینه جزئی برای کسب منافع زیادی که برای بیمه‌گر و بیمه‌گذار دارد، عاقلانه و مقرون به صرفه است و تحمل ضرر کم برای جلب منفعت بیشتر، یک روش عقلانی است که در سطوح مختلف بشری رواج دارد (نیکنام، فرجام، ۱۳۹۶، ص ۴).

طبق قواعد عمومی باید بپذیریم که با مستمر بودن این عقد، ذکر مدت در آن شرط است. در این عقد دادن خسارت بیمه‌گذار، معلق بر وقوع موضوع بیمه در آینده است؛ اما دادن وجه بیمه معلق نمی‌باشد و بیمه‌گذار باید در مواعد مقرر، وجه بیمه را بپردازد. پاره‌ای از فقیهان

شیعه و اکثر علمای اهل سنت، بیمه را با اشکال مهم غرری بودن که همان جهل به وجود عوضین (بروز یا عدم بروز خسارت در آینده و پرداخت یا عدم پرداخت مبلغ زیان‌دیده از طرف بیمه‌گر) و جهل به اوصاف عوضین (نوع و مقدار خسارتی احتمالی وارده بر بیمه‌گذار) و عدم قدرت بر تسلیم و تسلّم (عدم توانایی بیمه‌گر در پرداخت وجه خسارت) مواجه می‌دانند. بیشتر فقیهان و صاحب نظرانی که دربارهٔ بیمه بحث و بررسی را واکاوی کنند، به استقلال «امکان و جهات تحقق غرر در بیمه» کرده‌اند، بیش از اینکه یا عدم استقلال بیمه و تشابه بیمه به قمار و قراردادهایی پرداخته‌اند که بر پایهٔ بخت و اقبال است.

در ضمن از زمان ظهور بیمه و رسیدن آن به ایران آنچه در بین فقه و حتی حقوقدانان دائماً در حال بررسی بوده صحت و یا عدم صحت عقد بیمه بوده است که در واقع حاصل این بررسی‌ها در واقع تفکیک ایشان به قائلین صحت، عدم صحت و صحت موردی عقد بیمه گشته است. اما نکته مهمی که به نظر در عرصه فقهی و حقوقی مسکوت مانده است یا به عبارتی دیگر کمتر به آن پرداخته شده است چرایی این مسئله است. به واقع آنچه که در هر عقدی صحت یا عدم صحت آن را رقم می‌زند، موضوع آن عقد است که در عقد بیمه موضوع ریسک است که تبیین ساختار و آثار آن در عقد بیمه در هیچ منبع فقهی و یا حقوقی توأمان تا به صورت مستقل بررسی نشده است که تلاش در این مجال به این مهم ضروری پرداخته شود؛ اهمیت این پژوهش در واقع با توسعه روز افزون بیمه در عرصه‌های مختلف بیشتر خودنمایی می‌کند چرا که در واقع این پژوهش به عنوان اختصاصی موضوع عقد بیمه یعنی ریسک پرداخته است که می‌تواند در تمامی زمینه‌های بیمه‌ای بکار گرفته شود. در ضمن در بحث ضرورت و نیاز به تحقیق در مورد قاعده غرر باید گفت؛ از آن جایی که مقررات قانون مدنی ایران از حقوق امامیه اقتباس گردیده و بررسی مقررات و مبانی فقهی مربوط به آن لازم است و همچنین بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قضات محاکم، در صورت سکوت و اجمال و فقدان نصوص قانونی می‌بایست با استناد به منابع معتبر اسلامی و قواعد و اصول و مبانی احکام اسلامی، حکم قضیه را صادر نمایند و از طرفی در آثار و تألیفات حقوق دانان بحث کامل و جامعی - حتی در حد ضرورت از طریق این تأسیس حقوقی صورت نگرفته است، توجه به این نکته نیز ضروری است که غرر در حقوق اسلامی با توجه به منشأ و موارد آن، با اصطلاح ریسک در عقدها و معاملات تفاوت داشته و تنها در برخی مصادیق و موارد، این دو با یک دیگر مطابقت و هماهنگی دارند و ضرورت دیگر این است که با توجه به اینکه قاعدهٔ غرر به صورت پراکنده و در بین بحث‌های مختلف مربوط به بیع و خيار و شروط صحت معامله به چشم می‌خورد، ولی تاکنون در پژوهش‌های مختلف و کتب فقهی - حقوقی کسی به طور متمرکز و جامع و دقیق به بررسی جهات تحقق غرر در عقد بیمه نپرداخته است و در کتب حقوقی هم بیشتر بحث از آثار غرر و احکام کلی مربوط به غارو

مغرور علیه شده و چندان توجهی به جهات غرر در عقد بیمه نشده است. در این تحقیق ضمن بررسی دقیق و جامع غرر و تعریف واحد و منطقی و بر پایه مدارک معتبر، به بررسی این موضوع در انواع عقود و عقود بیمه‌ای موجود پرداخته و وجود غرر در هر عقد به صورت جداگانه و بر اساس مسائل موجود و مختص به هر عقد بیمه مورد بررسی قرار می‌گیرد. با عنایت به اینکه از جهات تحقق غرر در عقد بیمه به تازگی رونمایی شده است و تاکنون در این زمینه هیچ تحقیقی صورت نگرفته است و موضوع در خصوص حقوق ایران می‌باشد و در زمینه خارجی چنین عنوانی کار نشده است. با توجه به اینکه موضوع پایان نامه کاربردی و هم چنین نو و بدیع است بایستی سراغ مقالات و پایان نامه‌ها و هم چنین از پایگاه‌های اینترنتی و روش کتابخانه‌ای بهره گرفت، مطالعه پیش رو به دنبال ارائه یک معیار حقوقی و کیفی تشخیص میان مفهوم‌های ریسک و غرر است تا بر اساس آن بتوان جهات غرری بیمه را از عقود بیمه‌ای که پذیرش ریسک آن‌ها مجاز است، تشخیص داد و به صرف وجود نااطمینانی در ابزارهای مالی، بیمه را غرری ندانست. بنابراین نیاز به بررسی این موضوع نشان می‌دهد که این پایان نامه را از پایان نامه‌های نو و جدید و از نوع تحقیقات کاربردی می‌باشد. در این پژوهش، هدف توجه به عرف زمان حاضر و سیره عقلا در کنار منابعی چون کتاب و سنت و اعتباربخشی به بیمه بر اساس اعتبار عرفی و عقلایی آن، وجه ممیزه و مشخصه دیگر می‌باشد. پرسش‌های مهم و جدی پیش روی پژوهش اینکه آیا بیمه عقدی مستقل و دارای ضوابط خاص خود است؟ یا مندرج و مطابق با یکی از عقود معین و شناخته شده فقهی است؟ احتمال تحقق غرر در بیمه همانند سایر عقود وجود دارد؟ اگر چنین است، نحوه تحقق آن چگونه خواهد بود؟ آیا وجود غرر در بیمه حتمی و محرز است؟ مناط علمی که در بیع سلف می‌توان بر اساس آن حکم به صحت کرد، چیست؟ آیا می‌توان با به کار بردن همان مناط در عقد بیمه، غرر ناشی از جهل به صفات معوض را منتفی دانست؟ ماهیت، جایگاه و آثار حقوقی ریسک در قرارداد بیمه چیست؟ وجوه تمایز ریسک با قاعده غرر در عقد بیمه در حقوق ایران و فقه اسلامی چیست؟ بنابراین هدف اصلی از این پژوهش بررسی دقیق و کاربردی جهات غرر در قراردادهای بیمه بین متعاملین و مشخص کردن تعهدات و تضمینات در این قراردادها و همچنین تحلیل و بررسی جهات تحقق غرر در عقد بیمه با توجه به ماهیت تعهد بیمه‌گر از نظر فقهی و حقوقی می‌باشد و بر اساس این هدف، پژوهش به دنبال سوالات زیر می‌باشد:

۱. امکان تحقق غرر در عقد بیمه وجود دارد؟
۲. غرری بودن بیمه چگونه موجب بطلان عقد بیمه می‌گردد؟
۳. احتمال تحقق غرر در بیمه همانند سایر عقود وجود دارد؟
۴. وجود غرر در بیمه حتمی و محرز است؟

۵. وجوه تمایز ریسک با قاعده غرر در عقد بیمه در حقوق ایران و فقه اسلامی چیست؟

فرضیه‌های پژوهش به شرح زیر می باشد:

۱. بیمه عقد مشروع، مستقل و لازم الوفاء است که امکان تحقق غرر در آن وجود دارد.
۲. بیمه از عقود است که احتمال غرری شدن دارد.
۳. بیمه قرارداد مستقل و تحمل ضرر کم برای جلب منفعت بیشتر و روش عقلانی است و غرر موجود در عقد بیمه، غرر ذاتی و در نتیجه موجب بطلان عقد بیمه نمی گردد.
۴. غرر از جهت جهل به وجود مبیع در عقد بیمه محرز نیست و از جنبه غرری بودن، مشکل فقهی و شرعی ندارد و به مشروعیت و نافذ بودن آن حکم می شود.
۵. بیمه قراردادی است که نتیجه و اثر آن معلوم و ریسک موضوع عقد بیمه قابلیت اندازه گیری دارد و غرر در ریسک عقد بیمه را از بیمه گذار و بیمه گر دور می سازد.

## ۱- پیشینه تحقیق

در مورد پیشینه تحقیق در این موضوع باید اذعان کرد که در مورد بررسی جهات تحقق غرر در عقد بیمه مقالات زیادی نوشته نشده است بجز یک مورد؛ و چند مقاله دیگر که به صورت فقهی یا حقوقی غرر در بیمه را مورد بررسی قرار داده اند.

مسجدسرای، حمید، ۱۳۹۲، مقاله تحلیل فقهی حقوقی مبنای غرر در بیمه، (از جمله عقود مستحدثه و جدیدالورود در نظام حقوقی فعلی «بیمه» می باشد که طرفداران و مخالفانی را در مسیر پیدایش خود برانگیخته و هر کدام با استناد به دلایلی به توجیه و اثبات نظری خود پرداخته اند. از عمده دلایل مخالفان عقد بیمه، غرری بودن عقد بیمه می باشد؛ از طرفی این گروه عقد بیمه را از مصادیق «ضمان ما لم یجب» و قمار دانسته و عقد بیمه را عقدی معلق و باطل می دانند). نیکنام، محمد رضا، فرجام، افسانه، ۱۳۹۶، بررسی عقد بیمه در فقه شیعه، ص ۱، (بیمه از جمله موضوعات نسبتاً جدیدی است که از لحاظ موضوع و اقسام، دارای طیف وسیع و گسترده ای می باشد. پیدایش بیمه، بدان جهت بوده که انسان بتواند راهی عملی برای حمایت از خویشتن در مقابل حوادث و خطرهای بیاید. با توجه به حقایق امر بیمه و نقش آن در زندگی انسان، معامله بیمه به عنوان یک موضوع مستحدث و جدید، مورد بررسی فقهی قرار گرفته است). شاکرمی، علیرضا و خیرعلی مشاک زاده، علیرضا، ۱۳۹۸، در پژوهش خود تحت عنوان «بررسی غرر در معاملات در نظام حقوقی ایران با استناد به منابع فقهی» دست یافتند که: منظور از معامله غرری قرارداد و عقدی است که وضعیت آن، برای یک یا دو طرف عقد، زیان مالی به دنبال داشته و سبب ایجاد اختلاف و کشمکش بین آن ها خواهد شد. شاکرمی، علیرضا و خیرعلی مشاک زاده، علیرضا، ۱۳۹۸، در پژوهش خود تحت عنوان «بررسی مبانی فلسفی قاعده غرر و موارد مشابه

آن» دست یافتند که: یکی از قواعد مهم و مسلم فقه، قاعده غرر است و مفاد قاعده به گونه ای است که می توان در بسیاری از موارد برای اثبات ضرر و زیان بدان استناد جست، این قاعده از جمله قواعدی است که در استنباط احکام معاملات و ابزارهای مالی مورد استناد قرار می گیرد. مستند این قاعده، حدیث معروف نبوی صلی الله علیه و آله است که در آن آمده است: ( نهی النبی عن بیع الغرر) و مشهور فقیهان شیعه و اهل سنت به این حدیث عمل کرده اند. علی محمدی، طاهر و حسن پور، ریحانه و حسن پور، بهمن، ۱۳۹۳، در پژوهش خود تحت عنوان « بررسی فقهی حقوقی غرر در معاملات غیر بیع » دست یافتند که: معامله غرری، معامله است که همراه با خطر بوده و متعاملین در زمان انجام آن، توان تشخیص سودمند بودن معامله یا زیانبار بودن آن را ندارند و برای یکی از دو طرف زیان مالی به دنبال دشته باشد. بیع غرری به اجماع فقها و بر اساس روایات اسلامی، از جمله حدیث مشهور « نهی رسول الله... عن بیع الغرر » باطل است. صادقی نشاط، امیر، ۱۳۷۲، در پژوهش خود تحت عنوان « غرر و شرط به نفع ثالث در بیمه عمر (حقوق مدنی - حقوق بیمه)، دست یافت که: مسائل بسیاری در قراردادهای بیمه خصوصاً بیمه عمر وجود دارد که از دیدگاه اصول کلی و مبانی حقوق مدنی، قابل توجه و بررسی است. بنابراین با توجه به پژوهش های پیشین که در باب عقد بیمه در حقوق ایران و فقه امامیه بسیاری از اندیشمندان و فقها کتب مفصل و نظرات جامعی را ارائه نموده اند لکن از آنجایی که اصول اندازه گیری و مدیریت ریسک در واقع یک امر مرتبط با رشته رشته های مدیریت مالی، اقتصاد، ریاضیات و آمار و غرر یک قاعده فقهی است؛ در حقوق بصورت جامع به تعریف غرر و ریسک و جایگاه شان در عقد بیمه، آثار حقوقی مرتبط به آن و... پرداخته نشده است. البته نباید این نکته مهم مورد غفلت قرار گیرد که ریسک در جایگاه های مختلف و رشته های مختلف دارای مفهوم متفاوت است مع الوصف در مفهوم حقوقی ریسک مورد نظر ما همان ریسک و غرر موضوع عقد بیمه است که عقد بر مبنای جبران خسارت خطر احتمالی ریسک منعقد می گردد.

## ۲- روش تحقیق

روش تحقیق حاضر از روش توصیفی - تحلیلی و در ضمن روش گردآوری اطلاعات این تحقیق کتابخانه ای است. با این توضیح که علاوه بر استفاده از منابع حقوقی و قوانین که شالوده عمده این تحقیق را تشکیل می شود، هر جا که لازم بوده به اساسنامه، بخشنامه ها و آئین نامه ها استناد می شود. از نظریه علمای حقوق نیز حسب جایگاه خود در منابع حقوقی برای تفسیر و توضیح درست قوانین مربوطه و آگاهی بر معنای حقیقی قانون استفاده می شود. به طوری که سعی می گردد با بهره گیری از منابع موجود، سراسر این تحقیق از توصیف و تحلیل خالی نباشد. در اینجا برای نگارش تحقیق ابتدا موضوع را انتخاب کرده و سپس به جست و جوی منابع و مطالب

در اینباره پرداخته و از ابزار گردآوری اطلاعات اعم از کتب و مقالاتی که در پایگاه های اینترنتی موجود است استفاده نموده ایم.

### ۳- تبیین مفهوم غرر

#### ۳-۱- مفهوم لغوی غرر

واژه غرر در لغت به معنای خطر، هلاکت، فریب خوردن، احتمال ضرر و اقدام نمودن بر عملی که ایمن از ضرر نیست آمده است (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۳۱، ص ۱۴۸، معین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۴۰). در معنای خطر و ضرر، یعنی شخص، جان یا مالش را در معرض نابودی قرار دهد و در معنای غفلت و فریب، غرر آن چیزی است که دارای ظاهری پسندیده و باطنی ناپسند باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸ق؛ طریحی، ۱۴۰۳ق؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴ ماده غرر). برخی نیز غرر را هرچیز مستورالعاقبه می دانند. شهید اول در «القواعد و الفوائد» غرر را چنین تعریف کرده است: غرر در لغت چیزی است که ظاهری محبوب و پسندیده و باطنی ناپسند داشته باشد، تعبیر «متاع الغرور» هم که در قرآن کریم برای دنیا ذکر شده است به همین معنی است (شهید اول، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۳). از حضرت امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که فرمودند: غرر عملی است که شخص با انجام آن از زیان در امان نباشد (انصاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱ ص ۶۵؛ نجفی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۲ ص ۳۸۷).

بر اساس معانی لغوی از غرر، در کتب «مختلف»، معامله غرری در قالب تعریف بیع غرری که معمول ترین اقسام معاملات می باشد معرفی شده است که در ذیل به چند نمونه اشاره می شود:

(الف) بیع غرری که مورد نهی قرار گرفته عبارت است از بیعی که ظاهرش مشتری را میفریبد و دارای باطنی مجهول است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق؛ طریحی، ۱۴۰۳ق؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴ق).

(ب) بیع غرری عبارت است از بیعی که مردد میان دو امر باشد. یکی از آن دو، مورد نظر متعاملین و دیگری مخالف نظر ایشان باشد (جزیری، ۱۴۰۶ق، ج ۲ ص ۲۴۳).

(ج) بیع غرری عبارت است از بیعی که همراه با خطری محتمل الحصول می باشد و لذا بیع با وجود چنین خطری تمام نبوده و ناقص است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ماده غرر).

(د) منظور از بیع غرری بیعی است که به دلیل وجود جهل در آن، طرفین عقد، بر باطن آن احاطه ندارند (ابن اثیر، ۱۳۶۴ق، ماده غرر). با توجه به تعریف لغوی و تعاریف اصطلاحی که ذکر شد در تعریف نهایی از معامله غرری باید گفت: معامله ای است که همراه با خطر بوده و متعاملین در زمان انجام آن توان تشخیص سودمند یا زیان بار بودن معامله را ندارند. برای واژه غرر در کتاب های لغت معانی متعددی آمده است. در معتبرترین کتب لغت عرب (جوهری،

۱۳۹۹ق، ص ۷۶۸؛ ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۱؛ مغربی الفیومی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۴۵) این واژه خطر معنی شده است. در بعضی از کتاب‌های لغت (خوری الشرتونی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۶۷) غرر به معنای «در معرض نابودی قرار دادن» و در برخی (مصطفی و دیگران، بی‌تا، ص ۶۵۵؛ ابوجیب، ۱۴۲۴ق، ص ۲۷۲) هم به مفهوم خطر و هم در معرض نابودی قرار دادن آمده است، و نیز بیع غرر به بیعی که انسان به تسلیم یا تسلیم مبیع و ثوق ندارد و بیع چیزی که متعاملین نسبت به آن جهل دارند، تفسیر شده است. ابن منظور غرر را به معنای خطر دانسته، برای بیع غرری فروش ماهی در آب و پرند در هوا را مثال می‌زند و نقل می‌کند که بیع غرری که نهی شده، معامله چیزی است که ظاهری مشتری فریب دارد، ولی باطن آن مجهول است. سپس به نقل از ازهری می‌گوید که بیع‌های مجهولی که طرفین معامله به کنه آن احاطه ندارند و برای آن‌ها معلوم نیست، از مصادیق بیع غرر هستند (ابن منظور، ج ۵، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴). همین مفهوم در آثار ابن اثیر و طریحی نیز دیده می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش، ص ۳۵۵؛ طریحی، ۱۳۸۶ق، ص ۴۲۳).

### ۳-۲- مفهوم اصطلاحی غرر

برای غرر معانی متعددی در فقه بیان شده است که شاید بتوان دیدگاه فقیهان در این خصوص را به سه دوره تقسیم کرد:

**الف) دوره فقیهان متقدم.** در این دوره بیشتر فقیهان یا به ذکر مصادیق یا مصادیقی برای غرر اکتفا نموده یا آن را عمدتا معادل جهل گرفته‌اند. برای مثال، شیخ طوسی در یک جا می‌گوید، مطابق اجماع فقیهان فروش پرند در هوا و ماهی در دریا جایز نیست، اما در جای دیگر می‌گوید که فروش ماهی در نیزارها جایز نیست، چون مجهول است (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۷۶). محقق حلی در بحث شرطیت معین بودن ثمن از نظر مقدار، جنس و وصف می‌گوید که اگر تعیین ثمن به حکم یکی از متعاملین باشد، معامله‌ای منعقد نمی‌شود، اما در مسائل بعدی عمدتا از کلمه جهالت استفاده می‌کند؛ برای مثال، می‌گوید که فروش ماهی در نیزارها به دلیل جهالت نسبت به آن جایز نیست (حلی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴-۲۸۱).

شهید اول در یک جا غرر را معادل جهالت می‌گیرد (عاملی، ۱۴۰۰ق، ص ۶۲)<sup>۱</sup>، اما در جای دیگر غرر را شرعا به جهل نسبت به دریافت مورد معامله، و مجهول را به کالای معلوم الحصولی که اوصاف آن نامعلوم است تفسیر می‌کند و می‌گوید که نسبت میان غرر و جهل عموم و خصوص، من وجه است؛ چنانچه گاه غرر بدون جهالت تحقق می‌یابد و گاهی نیز با

۱. ایشان در ذیل این مسئله که جهالت در عقود مبتنی بر احسان، به عقد لطمه ای نمی‌زند، می‌فرمایند: «ذ لا ضرر فی نقصه و لا فی زیادته».



وجود جهالت منتفی است و در بعضی موارد نیز جهالت و غرر با یکدیگر جمع می شوند (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۷).

شهید ثانی در مسئله شرطیت علم به ثمن، ابتدا می گوید که تعیین ثمن به حکم یکی از متعاملین یا شخص ثالث صحیح نیست، و در ادامه بحث با آوردن مثال های متعدد غرر و جهالت را مترادف هم گرفته است (عاملی، ج ۳، ص ۲۶۶-۲۶۵؛ عاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۱-۱۷۲).

**ب) دوره معاصر و نزدیک به شیخ انصاری.** در این دوره بعضی از فقیهان به صراحت یا ضمنی غرر را به جهل توأم با خطر معنا کرده اند. مراغی پس از آوردن سحنان اهل لغت درباره مفهوم غرر می گوید، هر چیزی که در آن خطر باشد، داخل در معامله غرری می شود و خطر هم عبارت است از احتمال ضرری که عقلاً از آن اجتناب می کنند، نه احتمال ضعیفی که به آن توجهی نمی شود. سپس می افزاید، این احتمال یا ناشی از: ۱. اطمینان نداشتن به وجود کالا در حین عقد است، ۲. یا ناشی از عدم وثوق به تسلیم یا تسلیم مبیع است، ۳. و یا ناشی از نداشتن اعتماد به قابلیت مبیع برای معاوضه به دلیل جهالت مقدار یا جنس یا وصف کالا یا مانند آن است (مراغی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۱۴). مولی احمد نراقی پس از جمع بندی کلمات اهل لغت که غرر را به معنای خطر دانسته اند (نراقی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۹)، و اینکه غرر در لسان فقیهان منطبق با معنای لغوی آن است (همان، ۹۳)، با نقل نظر بعضی از فقیهان نتیجه می گیرد که بیع غرر عبارت از بیعی است که یکی از عوضین در موضع خطر قرار می گیرد؛ به این صورت که یا به وصول عوض و یا به وجود آن اطمینان نیست و یا مقدار یکی از عوضین یا جنس و یا وصف آن مجهول است (همان، ص ۹۵-۹۴). مولی محمد نراقی پس از بیان نظریات اهل لغت و فقیهان، درباره مفهوم غرر نتیجه می گیرد که جهالت و خطر در معنای غرر آمده است و می افزاید این مقدار یعنی وجود جهل با خطر قدر متیقن از نهی از غرر است؛ علاوه بر این، همین معنا از کلمه غرر متبادر می شود. وی سپس ادامه می دهد که با علم به ضرر، غرر وجود ندارد و همین طور با جهل به مبیع و عدم مخاطره نیز غرر وجود ندارد (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۲-۳۰۱).

صاحب جواهر می گوید آنچه از حدیث نهی از غرر فهمیده می شود، عبارت از خطر از لحاظ جهل به صفات مبیع و مقدار آن است، نه مطلق خطر که شامل جهل نسبت به تسلیم و عدم تسلیم مبیع می شود؛ چراکه چنین خطری در هر مبیع غایبی وجود دارد. ایشان پس از استناد به حدیثی<sup>۱</sup> که معنای مختار ایشان را به ظاهر تأیید می کند، می گویند، روشن است که در بیع کالایی که تسلیم آن مجهول است مخاطره ای وجود ندارد، چون اگر تسلیم متعذر گردد، معامله با خیار جبران می شود (نجفی، ج ۲۲، ۱۹۸۱م، ص ۳۸۸). صاحب جواهر، با وجود تفسیر غرر به

۱. «... ان رسول الله (ص) نهی عن بیع الغرر و هو کل بیع یعقد علی شیء مجهول عند المتبایعین او احدهما».

خطر ناشی از جهل به صفات و مقدار مبیع، بیشتر مواقع غرر و جهالت را با هم مترادف گرفته، گاهی فقط به جهالت و در برخی مواقع نیز فقط به غرر اشاره می‌کند (همان، ص ۴۴۰-۴۰۵). شیخ انصاری ضمن طرح این موضوع در ذیل شرایط عوضین و پس از اشاره به کلمات اهل لغت و بعضی از فقیهان می‌گوید که همه اتفاق نظر دارند که در معنای غرر، جهالت درج شده است؛ چه این جهالت نسبت به وجود مورد معامله باشد، یا نسبت به دریافت مورد معامله از سوی انتقال گیرنده، و یا نسبت به صفات آن از نظر کمیت و کیفیت (انصاری، ج ۴، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷۸-۱۷۵).

ج) دورهٔ پس از شیخ انصاری. در این دوره بعضی از فقیهان بزرگ که عمدتاً به شرح مکاسب شیخ پرداخته‌اند، مفهوم غرر را با تفصیل بیشتری بحث کرده‌اند. از کلمات محقق یزدی این گونه برداشت می‌شود که ایشان غرر را مانند شیخ، جهل توأم با خطر می‌دانند (یزدی، ج ۱، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۰ و ۱۹۷؛ یزدی، ج ۲، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۶ و ۱۳۵ و ۱۷۶). محقق نائینی می‌گوید گرچه اهل لغت در تفسیر غرر اختلاف دارند و بعضی آن را به غفلت، بعضی دیگر به خدعه و اغفال، و بعضی دیگر نیز به خطر تفسیر کرده‌اند، اما بازگشت همهٔ این معانی به یک معناست. نهایت امر این است که بعضی به مبادی و مقدمات توجه داشته و بعضی به غایات و ترک مبادی، و لذا غرر را به خطری که نتیجهٔ غفلت و اغفال است تفسیر نموده‌اند. وی ادامه می‌دهد که لازمهٔ وجود غرر جهل است؛ چه به دلیل سبب آن (که غفلت یا خدعه است) یا به لحاظ مسبب (که خطر است)؛ چه جهل نسبت به وجود مورد معامله باشد یا نسبت به تسلیم و تسلّم آن و یا نسبت به صفات مبیع (نائینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۲-۳۴۱). در نهایت نیز نتیجه می‌گیرد که تمامی معانی غرر مستلزم جهل است (همان، ص ۳۶۰). محقق اصفهانی می‌گوید آنچه اهل لغت دربارهٔ غرر گفته‌اند، به غفلت، خدیه، خطر، عملی که انسان از ضرر ایمن نیست، و چیزی که انسان به آن اطمینان ندارد، و چیزی که ظاهری دوست داشتنی و باطنی ناپسند دارد، برمی‌گردد. محقق اصفهانی ادامه می‌دهد که به احتمال قوی همهٔ این تفاسیر برای بیان معنای حقیقی غرر نیست، بلکه بعضی در صدد بیان مفهوم غرر، بعضی در پی بیان لازم دائم، بعضی در صدد بیان لازم غالب، و بعضی نیز برای بیان مورد غرر است. چنان که موارد کاربرد غرر نشان می‌دهد ظاهراً غرر نزدیک به خدیه است که دائماً با غفلت و اغلب با خطر و وقوع در ضرر همراه می‌باشد، و مصداق خدعه آن چیزی است که ظاهری دوست داشتنی و باطنی ناپسند دارد (اصفهانی، ج ۳، ۱۴۳۱ق، ص ۲۷۸-۲۷۷). محقق ایروانی می‌گوید که از کلمات اهل لغت برمی‌آید که غرر دارای سه معنا است: نخست، غفلت که به موضوع بحث ارتباطی ندارد؛ دوم، خدعه و چیزی که ظاهر آن مشتری را فریب داده و دارای باطنی مجهول است که این معنا هم از موضوع بحث خارج

است؛ سوم، خطر و در معرض نابودی قرار دادن و چیزی که انسان نسبت به آن اطمینان ندارد (ایروانی، ج ۲، ۱۴۳۱ق، ص ۵۳۶). آقای خوئی می گوید فعل «غر» گاهی به صورت متعدی به کار می رود که به معنای خدیعه و غفلت است. گاهی این فعل به صورت لازم استفاده می شود که به معنای خطر است. اگر غرر به معنای خدیعه باشد، نهی در حدیث نبوی، نهی تکلیفی محض و نهی از تعزیر خواهد بود. با این وصف، حدیث نبوی ارتباطی به حکم وضعی بطلان ندارد؛ گرچه مشهور فقها به این حدیث برای بطلان استناد نموده اند. اما اگر به معنای خطر باشد، حدیث نهی از غرر ناظر به حکم وضعی خواهد بود. وی در ادامه می گوید که اگر غرر به معنای خطر باشد، می شود برای بطلان به آن استدلال کرد؛ چه جهل درباره رسیدن مورد معامله به انتقال گیرنده یا به صفات آن از نظر کمی و کیفی باشد (خوئی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۶). امام خمینی می گوید برای غرر و مشتقات آن معانی زیادی از قبیل خدعه، در معرض نابودی قرار دادن و غفلت آمده است. اما غرر در کتاب های لغت به جهالت تفسیر نشده است، چون عناوین یادشده، حتی غفلت، غیر از عنوان جهالت است. بنابراین لغت و عرف، ارجاع همه معانی به جهالت و سپس تعمیم آن به جهالت نسبت به تسلیم و تسلیم را تأیید نمی کنند. به علاوه ملازمه بعضی مصادیق با جهل موجب نمی شود که عناوین مخالف با جهل به معنای جهل باشد. البته ایشان در ادامه می گویند که معنای مناسب غرر خدعه است، اما ارجاع خدعه به جهل و سپس تعمیم آن به جهل در خصوص قدرت بر تسلیم قابل تأیید نیست؛ مگر اینکه به فهم فقها تمسک شود و یا قرینه ای بر آن دلالت کند، ولی باین همه، تخطئه فقیهان کاری است دشوار (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۹-۲۹۵). در قانون مدنی نیز عنوان غرر به صراحت نیامده است و قانون گذار از عناوین متعددی مانند موضوع معین (ماده ۱۹۰)، مبهم نبودن مورد معامله (ماده ۲۱۶)، معلوم بودن مقدار و جنس و وصف مبیع و مهر (مواد ۳۴۲ و ۱۰۷۹)، معین بودن مدت اجاره (ماده ۴۶۸)، معین بودن عین مستاجر (ماده ۴۷۲)، تعیین مقدار مبیع و مهر (مواد ۳۴۲ و ۱۰۸۰)، مقدار معین (ماده ۳۴۳)، مساحت معین (ماده ۳۵۵)، عین مجهول یا مردد (ماده ۴۷۲)، جهالت (ماده ۱۰۷۹)، مجهول (ماده ۱۱۰۰) استفاده کرده است.

به نظر می رسد که از مجموع کلمات فقیهان، به خصوص شیخ اعظم و قانون مدنی بتوان نتیجه گرفت که غرر جهل توأم با خطر است.

### ۳-۳- عرفی یا شرعی بودن غرر

از کلام شهید اول که فرمود غرر احتمالی است که در عرف از آن اجتناب می شود؛ به طوری که اگر کسی اجتناب نکند، توبیخ و ملامت می شود، می توان عرفی بودن غرر را استنباط کرد (شهید اول، ج ۲، ۱۴۱۴ق، ص ۷۵). شیخ اعظم ملاک برای صدق غرر را عرف می داند و

می‌فرماید که حدیث نفی غرر آنچه را که در عرف غرر تلقی می‌شود، قطع نظر از احکام شرعی، نفی می‌کند (انصاری، ج ۴، ص ۴۲۵ و ۱۸۹ و ۱۹۹). عرفی بودن غرر از سوی برخی دیگر از محققان نیز تأیید شده است (یزدی، ج ۲، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۴-۲۳). یکی از محققان می‌گوید که غرر یک امر عرفی است که بر حسب مورد متفاوت است. به همین دلیل فقها برای معلوم بودن مورد معامله گاهی مشاهده را و گاهی کیل و وزن را کافی دانسته‌اند. شیوه‌های تعیین مورد معامله بر حسب شرایط متفاوت است؛ چنان که گاهی در چیزی تسامح می‌شود و در چیز دیگری تسامح نمی‌شود. در مسئله معلوم بودن مورد معامله باید گفت با اندازه‌گیری مورد معامله با آنچه که در عرف و عادت معیار اندازه‌گیری است غرر برطرف می‌شود. در بحث قابل تسلیم بودن و علم به وجود مورد معامله، آنچه که در عرف و عادت نسبت به وجود و امکان تسلیم آن وثوق هست، غرری شمرده نمی‌شود. در همه این موارد شرع ضابطه‌ای جز داوری عرف و عادت میان مردم ندارد (مراغی، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۲۱-۳۲۰).

### ۳-۴- نوعی یا شخصی بودن غرر

شیخ انصاری پس از ذکر ادله شرطیت علم به مقدار مثنی می‌گوید که از ظاهر اطلاق ادله استفاده می‌شود که حکم شرطیت علم به مقدار مثنی، منوط به غرر شخصی نیست و شرط است که مثنی با کیل و وزن اندازه‌گیری شود؛ هرچند غرر وجود نداشته باشد. سپس وی احتمال می‌دهد که اطلاعات ادله، به‌ویژه روایات، ناظر به مورد غالب باشد و مورد غالب جایی است که رفع غرر از نظر مقدار عوضین اغلب متوقف بر اندازه‌گیری با وزن و کیل است. بنابراین، اگر غرر به غیر از وزن و کیل رفع گردد، کفایت می‌کند. برای مثال، درجایی که طرفین معامله مقدار مبیع را با حدس قوی (که به صورت شاذ مخالف با واقع درمی‌آید) می‌فهمند یا در جایی که مبیع آن قدر کم است که وزن کردن آن متعارف نیست، غرری وجود ندارد (انصاری، ج ۴، ۱۴۲۵ ق، ص ۲۱۵-۲۱۴). اما در جایی که فروش مبیع با مشاهده جایز است، مانند لباس و زمین، شیخ معیار را شخصی می‌داند؛ چون در اینجا نصی برای اندازه‌گیری وارد نشده است (همان، ص ۲۴۶-۲۴۵). بعضی از محققان گفته‌اند، پیامبر (ص) از غرر نهی کرده‌اند (یا در همه معاملات و یا در بیع)، بدون اینکه علتی برای آن ذکر کنند؛ بنابراین، نهی از غرر را بر اساس معیار شخصی یا نوعی قرار دادن توجیهی ندارد، چون اگر خود عنوان غرر متعلق نهی باشد حکم هم دائر مدار آن است (نائینی، ج ۲، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۶۴).

## ۴- مستندات فقهی نفی غرر

### ۴-۱- آیات قرآن کریم

در خصوص غرر و معاملات غرری آیه به خصوصی وجود ندارد ولیکن در مورد معاملات تجاری در قرآن کریم، حکم و قاعده کلی وجود دارد که فقهای اسلام در ابواب معاملات از جمله در خصوص معاملات غرری که ممنوع بوده و مورد نهی قرار گرفته است به آن استدلال میکنند؛ آن قاعده کلی حرمت اکل مال به باطل است، که یکی از مصادیق باطل همان غرر و معامله غرری است. در مورد اکل مال به باطل آیاتی در قرآن وجود دارد که در زیر به چند مورد اشاره میکنیم.

۱- ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل... (بقره: ۱۸۸) مال یکدیگر را به ناحق نخورید.

۲- یا ایها الذین آمنوا لا تأكلوا أموالكم بینكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم (نساء: ۲۹)؛ ای اهل ایمان، اموالتان را به باطل بین خود نخورید، مگر آنکه تجارتی از روی رضا و رغبت طرفین باشد.

۳- و أخذهم الربا و قد نهوا عنه و أكلهم أموال الناس بالباطل... (نساء: ۱۶۱) و هم بدین جهت که ربا میگرفتند در صورتیکه از رباخواری نهی شده بودند و هم از آن رو که اموال مردم را به باطل میخورند.

به طور کلی، هر آنچه شرعاً ممنوع می باشد مصداق باطل محسوب میگردد مواردی همچون: غصب، سرقت، ربا، غبن، انفاق مال در راه های حرام، اکل مال یتیم، غش در معامله، انواع قمار از مصادیق اکل مال به باطل است (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۲۴، فاضل مقداد، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۳۳؛ فاضل جواد، ۱۳۶۷ق، ج ۳، ص ۳۲) و نیز یکی از مصادیق اکل مال به باطل به اتفاق نظر فقهاء معامله غرری است که در حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) هم مورد نهی قرار گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۵۵). گرچه معنای اکل در آیات قرآن کریم از نظر لغوی، خوردن می باشد، لیکن منظور، مطلق تصرف است که با این حساب هر نوع تصرف نامشروع از جمله غرر را هم در بر می گیرد که از آن نهی شده است (علامه طباطبائی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۴۷۵).

### ۴-۲- روایات

در بخش سنت سه دسته روایت وجود دارد. دسته اول، بیانگر روایت مشهور نبوی (ص): «نهی النبی (ص) عن بیع الغرر» و یا «نهی النبی (ص) عن الغرر» می باشد، دسته دوم روایاتی است که از ائمه اطهار نقل شده که لفظ غرر در آن ها آمده است و دسته سوم هم روایاتی است که مضمون و مفاد آن ها متعرض مفهوم غرر می باشد و تأیید کننده روایت معروف رسول

خدا(ص) است، ما در اینجا به دلیل رعایت اختصار صرفاً روایت معروف نبوی را توضیح می‌دهیم: بدون شک مدرک اصلی نفی غرر، حدیث «نهی النبی عن بیع الغرر» است. این تنها روایتی است که در خصوص نهی از بیع غرری، از پیامبر اکرم «ص» در کتب روایی شیعه و اهل سنت نقل شده است (مغربی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱؛ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۳۳۰؛ محدث نوری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۲۸۳؛ ح ۱۵۱۳؛ ترمذی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۳۲؛ ح ۱۲۳۰؛ احمد بن حنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۲؛ نسایی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۶۲؛ مالک بن انس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۶۴ ح ۷۵). روایت فوق از چند منبع معتبر نقل می‌شود:

۱. و رواه الصدوق فی (عیون اخبار الرضا) بأسانید و... وزاد: وقد نهی رسول الله (ص) عن بیع المضطر و عن بین الغرر (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۳۳۰، ح ۳) و به تحقیق رسول خدا(ص) از معامله غرری نهی فرمود.

۲. روینا عن جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه: ان رسول الله «ص» نهی عن بیع الغرر (مغربی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱). پیامبر اسلام از معاملات غرری نهی فرمود.

۳. حدثنا محمد بن مخلد حدثنا محمد بن الحسین الأعرابی. ابوجعفر. حدثنا شاذان حدثنا ایوب بن عتبه عن یحیی بن ابی کثیر عن عطاء عن ابن عباس قال: نهی رسول الله (ص) عن بیع الغرر (الدار قطنی، ۱۹۷۸م، ج ۳، ص ۱۵، ح ۴۶).

حدیث فوق با توجه به اینکه تنها روایتی است که بیع غرری را ممنوع اعلام کرده است و از طرفی مورد توجه تمام فرق مشهور اسلامی می‌باشد و فقه‌های مذاهب آن را معتبر دانسته‌اند؛ و به دنبال آن در قوانین مدنی کشورهای اسلامی از جمله قانون مدنی ایران موادی درج گردیده است و حقوقدانان هم در آثار و متون حقوقی به آن استناد کرده‌اند، اکثر فقها به دلیل شهرت این حدیث، آن را تلقی به قبول نموده و ضعف سند آن را به واسطه شهرت و توجه فقها به آن، قابل جبران دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۸۵، نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۲، ص ۳۸۶؛ نائینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۷، طباطبائی حکیم،

۱۳۶۵ش، ص ۳۹۵؛ فاضل نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۹)؛ به عبارتی این روایت به دلیل ارسال و مجهول بودن برخی از راویان آن از احادیث مرسل به حساب می‌آید که جزء احادیث ضعیف شمرده می‌شود که ادله حجیت خبر واحد آن را شامل نمی‌شود و معتبر نیست ولی به دلیل عمل فقها که بر اساس آن فتوا صادر کرده‌اند ضعف سند آن جبران گشته و قابل قبول می‌باشد.

## ۵- مفهوم عقد بیمه و اصطلاحات آن

بیمه قراردادی است که اشخاص با پرداخت وجهی تحت عنوان حق بیمه، منعقد کنند که در صورتی که موضوع بیمه گذاشته به نحوی از انحاء در مخاطره افتد شرکت بیمه از عهده خسارت برآید. بیمه شامل موارد ذیل می‌شود: بیمه عمر، بیمه اعضاء بدن، بیمه حریق، بیمه سرقت و غیره. بیمه از نظر حقوقی پیمانی است که یک طرف تعهد میکند در ازای پرداختن مبلغی توسط طرف دیگر او را در مقابل بروز حادثه یا خسارت حمایت کند. متعهد را بیمه گر و طرف تعهد را بیمه گذار، وجهی که بیمه گذار می‌پردازد حق بیمه و آنچه که بیمه شود موضوع بیمه گویند. این قرارداد در چارچوب ماده ۱۰ قانون مدنی صحیح و نافذ است. (برای رهایی از شبهه قمار و بازی شانس در تعریف بیمه گفته میشود در مقابل تعهد بیمه گذار برای پرداخت حق بیمه بیمه گر به تأمین بیمه گذار در صورت وقوع حادثه موضوع بیمه میشود) با این که عنصر اصلی بیمه شانس به شمار میرود اما این امر حداقل برای بیمه گر اصلاً صادق نیست. اتفاقاً بیمه گذار برای فرار از بدشناسی و بداقبالی به بیمه روی می‌آورد و بیمه گر سعی بر این دارد که بروز هرگونه اتفاق و شانس را از بین برد (مغزی، ۱۳۹۰).

در ضمن در قانون مدنی از این عقد به عنوان یکی از عقود معین نام برده نشده است اما مشمول ماده ۱۰ قانون مدنی می‌شود و از قوانین خاص خود که در قانون بیمه از آن یاد شده است پیروی می‌کند و تابع شرایط درج شده در قانون مدنی نیز هست. عقد بیمه طبق ماده یکم قانون آن، قراردادی است که در آن یک طرف متعهد می‌شود در ازای دریافت مبلغی از طرف دیگر، در صورت بروز حادثه، خسارت را به او پرداخت کند یا مبلغ مشخصی را بپردازد. در این قرارداد متعهد را بیمه گر، و طرف دوم را بیمه گذار نام‌گذاری کرده‌اند، همچنین وجهی که بیمه گذار می‌پردازد حق بیمه و آنچه بیمه می‌شود، موضوع بیمه نام دارد. بیمه حاصل نیازهای زندگی شهرنشینی میباشد. بیمه قراردادی است که از حیث شرایط تشکیل، تکالیف طرفین در مقابل هم، ضمانت اجرای عدم انجام این تکالیف و اثر آنها، با قواعد عمومی حاکم بر سایر قراردادها متفاوت است و علت این تفاوت ها به اصول اساسی حاکم بر عقد بیمه باز می‌گردد (سلطانی،

۱۳۹۱: ۲۲). ماده اول قانون بیمه مقرر می‌دارد «بیمه عقدی است که به موجب آن یک طرف تعهد می‌کند در ازاء پرداخت وجه یا وجوهی از طرف دیگر در صورت وقوع یا بروز حادثه خسارت وارده بر او را جبران نموده یا وجه معینی بپردازد. متعهد را بیمه گر و طرف تعهد را بیمه گذار و وجهی را که بیمه گذار می‌پردازد، حق بیمه و آنچه را که بیمه می‌شود موضوع بیمه می‌نامند. این تعریف قانونی، روشن و صریح می‌باشد ولی بدون عیب و ایراد نیست از جمله عدم توجه به اصل تعاون و عدم توجه به اصل تعدد و مفاهیم آمار و محاسبات آماری است. همچنین در این تعریف بعضی از رشته های بیمه ای از جمله بیمه مسئولیت مورد توجه قرار

نگرفته است. در رشته اشخاص نیز بیمه های عمر در این تعریف جا نگرفته است. بر همین اساس تعریف علمی تر و کامل تر عقد بیمه چنین عنوان می شود. «بیمه عملی است که به موجب آن یک نفر در ازای پرداخت مبلغی به عنوان حق بیمه در صورت تحقق خطر حقی برای جبران خسارت برای خود و یا به نفع شخص ثالثی تحصیل مینماید. این غرامت به وسیله بنگاه یا سازمانی که مجموعه خطرها را بر عهده بگیرد و طبق قواعد آماری آن ها را ترمیم می کند پرداخت می شود.»

**بیمه گر:** شرکت بیمه ای است که مشخصات آن در بیمه نامه درج شده است و در ازای دریافت حق بیمه، متعهد به جبران خسارت های احتمالی طبق شرایط مندرج در بیمه نامه می باشد.

**بیمه گذار:** شخص حقیقی یا حقوقی است که مالک موضوع بیمه است یا به یکی از عناوین قانونی، نمایندگی مالک یا ذی نفع را داشته یا مسئولیت حفظ موضوع بیمه را از طرف مالک دارد و قرارداد بیمه را با بیمه گر منعقد می کند و متعهد پرداخت حق بیمه آن می باشد.

**بیمه شده:** شخصی است که حیات یا سلامت او موضوع بیمه قرار می گیرد.

**بیمه ذی نفع:** شخصی است که بنا به درخواست بیمه گذار نام وی در بیمه نامه درج گردیده است و تمام یا بخشی از خسارت به وی پرداخت می شود.

**حق بیمه:** مبلغی است که در بیمه نامه مشخص شده و بیمه گذار موظف است آن را هنگام صدور بیمه نامه یا به ترتیبی که در بیمه نامه مشخص می شود به بیمه گر پرداخت نماید.

**موضوع بیمه:** ممکن است اموال شخص بیمه گذار باشد، که شامل خود اموال یا سود و منفعت حاصل از آن ها است، و یا هر حق مالی یا هر نوع مسئولیت حقوقی، و یا بیمه عمر یا نقص یا شکستن عضوی از اعضاء بدن انسان. همچنین ممکن است بیمه برای حادثه یا خطری باشد که از وقوع آن بیمه گذار متضرر می گردد.

**فرانشیز:** بخشی از هر خسارت است که به عهده بیمه گذار است و میزان آن در بیمه نامه مشخص می گردد.

**اعتبار بیمه نامه:** شروع و پایان مدت اعتبار بیمه نامه به ترتیبی خواهد بود که در بیمه نامه معین می گردد (باباپور، ۱۳۸۴، ص ۶۱).

با توجه به آنچه گفته شد با آنکه در قانون مدنی از این عقد به عنوان یکی از عقود معین نام برده نشده است، می تواند خصوصیات بسیاری از آن ها را داشته باشد و با این حساب مشمول قوانین و مقررات یاد شده در قانون مدنی می شود. به عنوان مثال: عقد قرارداد در تمام بیمه ها معمولاً به صورت لازم تنظیم می شود، یعنی هیچ کدام از طرفین نمی توانند آن را بر هم بزنند مگر در شرایط خاص، مثلاً در صورتی که حق بیمه ای که استفاده نشده است به صورت کامل برگشت



داده نشود. در مثال دیگر ممکن است این قرارداد به صورت عقد جایز بسته شود یعنی هر یک از طرفین می‌توانند آن را فسخ کنند، مثلاً در بیمه عمر، که بیمه‌گذار اختیار فسخ دارد اما این قرارداد برای بیمه‌گر لازم است و نمی‌تواند آن را منحل کند. نمونه‌های زیادی می‌توان برای این مطابقت‌ها ذکر کرد: عقد معوض، عقد معوق و... البته بیشتر این عقود به صورت عقد اتفاقی هستند یعنی زمان دقیقی برای انجام تعهد وجود ندارد، مانند: بیمه آتش‌سوزی (کریمی ۱۳۹۷، ص ۷۰).

به موجب ماده ۳ قانون بیمه در یک قرارداد بیمه موارد زیر باید به طور صریح قید شود:

**تاریخ انعقاد قرارداد بیمه:** تاریخی است که قرارداد بیمه ثبت در دفتر صدور بیمه‌گر می‌شود و نباید بعد از تاریخ شروع بیمه باشد ولی می‌تواند مقدم و یا همزمان با شروع بیمه باشد.

**بیمه‌گر:** شخصیتی حقوقی که در قبال دریافت حق بیمه متعهد جبران خسارت بیمه‌گذار است.

**بیمه‌گذار:** شخصیتی حقیقی و یا حقوقی که وظیفه اصلی وی پرداخت حق بیمه می‌باشد

**موضوع بیمه:** ممکن است هر یک از عناوین زیر باشد، مشروط بر اینکه بیمه‌گذار در خصوص بقای آن ذینفع باشد.

(الف) مالی معین؛ ب) منفعت یا هر حق مالی؛ ج) هر نوع مسئولیت حقوقی

## ۶- مبانی غرری بودن بیمه

### ۶-۱- غرری بودن بیمه

یکی از اشکالات مهمی که برای بطلان این عقد ارائه شده است وجود غرر در بیمه است. همان‌طور که می‌دانیم معلوم بودن عوضین در عقود مغایه‌ای یکی از ارکان اصلی این عقود به شمار می‌رود و جهالت به یکی از عوضین باعث غرری شدن معامله و فساد آن خواهد شد.

- ظاهراً در رویه فعلی بیمه مستقلاً تحت عنوان بیمه ولادت یا بیمه ازدواج (مورد اشاره به کتاب بو روژه در همین مقاله) وجود ندارد. بلکه همان‌طور که به نوعی اشاره رفت در حال حاضر بیمه‌ای تحت عنوان «بیمه تشکیل سرمایه» وجود دارد که بعضی بیمه‌گرها سود مشارکتی تحت عنوان «هدیه ولادت» را بعد از چند سال به فرزند متولد شده می‌پردازند.

غرر در لغت به معنای خطر است و خطر به معنای مصدري، در معرض هلاک و تباهی بودن می‌باشد (معین، ۱۳۸۶، ۷۱۷) همچنین غرر را عبارت از چیزی دانسته‌اند که ظاهرش مشتری را می‌فریبد و باطن آن مجهول است و به معنایی دیگر معامله‌ای است که بدون عهده و فاقد ضمانت اجرا است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۵، ۱۴). غرر در اصطلاح فقها نیز از معنای لغوی خود دور نیفتاده است و اصطلاحاً این واژه در جایی به کار می‌رود که مبیع یا ثمن در بیع و

عوض یا معوض در معاملات معاوضی در معرض خطر و ریسک قرار گیرد؛ از امیر مؤمنان علی(ع) نیز روایت شده است که «انَّ الغرر عمل ما لا يؤمن معه الضَّرر»: غرر عملی است که از زیان ایمن نباشد» (نجفی، ۱۳۶۷، ۲۲، ۳۸۷).

از دیگر دلایل بطلان بیع غرری روایت مشهور نبوی(ص) است که می‌فرمایند: «نهی النَّبی(ص) عن بیع الغرر» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ۱۷، ۴۴۸). قاطبه دانشمندان اسلامی در بطلان حکم بیع غرری متفق القول بوده و بلکه آن را ضروری می‌دانند (حسینی مراغی، ۱۴۱۱، ۲، ۱۲). اشکال دیگری که از سوی مخالفین عقد بیمه عنوان شده است استدلال بر مبنای معلوم نبودن عوضین در قرارداد بیمه است؛ چرا که معلوم بودن عوضین به عنوان یکی از شرایط اساسی قراردادها، مستند به اجماع و اخبار (قمی، ۱۴۱۳، ۲، ۹۷) مورد پذیرش واقع شده، در حالی که میزان خسارت وارده در برابر حق بیمه‌ای که پرداخت می‌شود نامعلوم است لذا در این فرض بیع مجهول بوده و بیع مجهول صحیح نیست (علامه حلی، ۱۴۱۱، ۲، ۲۶). عده‌ای از فقیهان علت بطلان معامله را مطلق جهل دانسته‌اند اعم از اینکه غرری به معامله وارد شود یا غرری وارد نشود (آملی، ۱۴۱۳، ۲، ۴۹۸). مؤلف جامع‌الشتات با اندکی احتیاط قائل به این عقیده‌اند که غرر غالباً در مورد جهالت به کار می‌رود و می‌فرمایند: اگر در بیع مجهول، دعوی اجماع نبود در صورتی که غرر و سفهی وارد نمی‌شد، ما قائل به جواز آن می‌شدیم (قمی، ۱۴۱۱، ۲، ۱۰۱).

واقعیت امر این است که مفهوم و معنای غرر، مستغرق در عرف و عادت می‌باشد؛ از این رو اگر عرف معامله‌ای را غرری بدانند آن معامله محکوم به فساد است. به‌طور مثال در عقود مغایبه‌ای که طرفین در پی سودجویی و بهره‌وری از انعقاد عقد خود می‌باشند اگر غرری وارد شود آن معامله محکوم به فساد است جز در مواردی که عرف اندک مسامحه را در غرری بودن معامله پذیرا است؛ مثلاً در عقد بیع یک باب آپارتمان، خریدار نیازی به بررسی نوع آهن به کار رفته در مبیع نمی‌بیند. در واقع ماهیت عقود مغایبه‌ای بر مبنای سودجویی و چانه زنی عرفی و متداول منعقد شده است اما در عقود مانند بیمه طرفین عالماً و عامداً - صاحب جواهر می‌گوید پس از فحص و بررسی به چنین روایتی دست نیافتیم (همان).

عنصر خطر و ریسک را در مدلول عقد وارد می‌کنند و بنا به همین توافق است که تمام تبعات ناشی از آن را می‌پذیرند. این عقد یکی از عقود مخاطره است؛ مفهوم عقد مخاطره در عبارات فقهی دیده شده است (نجفی، ۱۳۶۷، ۲۲، ۳۸۷ و ۲۷، ۱۴۳؛ خوئی، ۱۳۶۵، ۴۱) اما تعریفی از آن در متون فقها و نیز قانون مدنی فعلی وجود ندارد. این عقد در حقوق فرانسه عقد بختکی و یا احتمالی نام گرفته است به این معنا که اثر عقد بستگی به بخت و اتفاق دارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ۴، ۵۶۰). عده‌ای عقد بیمه را جزئی از عقود احتمالی طبقه‌بندی

کرده‌اند که از اقسام عقد مسامحه است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ۴، ۲۵۶). عقد مسامحه در مقابل عقود مغاینه قرار گرفته که بر خلاف این گروه از عقود، نظر به چانه کاری و سودجویی طرفین نداشته، بلکه طرفین بر مبنای مسامحه مبادرت به انعقاد عقد می‌نمایند. لذا باید پذیرفت که مستغرق بودن معنای غرر در عرف و عادت می‌تواند علت و بنای تشکیل این عقد را که ناظر به قصد انشایی و ایجاد طرفین است توجیه کند. همان طور که عده‌ای از فقیهان نیز غرر را معنایی عرفی دانسته‌اند بدین مضمون که «... غرر و جهالت در عرف و عادت هست که مسامحه در آن نمی‌کنند» (قمی، ۱۴۱۳، ۲، ۱۱۳).

یکی دیگر از دلایلی که توسط مخالفان عقد میمه برای تسری حدیث نبوی به تمامی عقود مورد استناد قرار می‌گیرد عبارتی است که علامه حلی در کتاب مختلف الشیعه در نقل روایت به کار برده، به‌طوری که کلمه بیع که در حدیث نبوی آمده است در نقل علامه نیامده است، ایشان روایت را این گونه نقل می‌کنند: «نهی النَّبی عن الغرر» (علامه حلی، ۱۴۱۲، ۵، ۲۴۵). لذا با این استدلال که نهی از غرر شامل تمامی عقود است، چه به‌صورت بیع (بر مبنای مغاینه) باشد و چه به‌صورت عقد دیگر (به‌طور مثال بر مبنای مسامحه) لذا این مضمون، دیگر عقود را نیز فرا می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد صرف‌نظر از احتمال مسامحه در نقل فوق‌الذکر پذیرش تسری روایت به تمامی عقود، بر مبنای نقل فوق‌الذکر دور از دقت و مدارک روایی دیگر باشد چرا که این روایت فقط در منبع فوق‌الذکر نقل شده است، از این رو می‌توان برای تعیین ضابطه غرر و ورود آن در عقود، غرر را به «غرر ذاتی» و «غرر عرضی» تقسیم کرد. در واقع لازمه فهم عرفی از علت نهی از بیع غرری همانا غرر به‌عنوان علت نهی است و این در حالی است که عده‌ای از قدما بدون تفکیک این دو نوع از غرر، هر معامله‌ای را که غرر در آن وارد شده باطل دانسته‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۴، ۱۷۶). درحالی که نهی از غرری که رایج می‌باشد ناظر به عقود مغاینه‌ای است نه عقود دیگر مانند رهن و عقد هبه (نجفی، ۱۳۶۷، ۲۵، ۱۴۱). اما عقود وجود دارند که استقبال عاقدین از غرر به عنوان ضابطه اصلی و ذاتی آنهاست (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۲۱۵). لذا ورود غرر در این عقود جنبه ذاتی دارد، اما این غرر اگر در عقود مغاینه‌ای وارد شود جنبه عرضی دارد و عرض مفارق است؛ که می‌توان گفت نهی از غرر در حدیث نبوی شامل این نوع از غرر است نه غرر ذاتی (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ۴۰۲). لذا تسری حکم غرر در بیع به دیگر معاملات و عقود بدون دلیل است (گیلانی، بی‌تا، ۱، ۲۸).

## ۶-۲- تعلیق در عقد میمه

از جمله ایراداتی که مخالفان عقد میمه ارائه داده‌اند این است که تنجیز عقد، یکی از

قواعد قابل تسری در تمامی عقود است و عقد بیمه از جهت این که تعهد بیمه‌گر به پرداخت خسارت معلق به حدوث خطر و ریسکی شده است که احتمال دارد اتفاق بیفتد و احتمال هم دارد که اتفاق نیفتد در زمره عقود معلق طبقه بندی می‌شود که در مورد بطلان عقد معلق نیز ادعای اجماع شده است (انصاری، ۱۴۱۵، ۳، ۱۶۹؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۱، ۲، ۲۴).

استدلال این گروه بر این است که انشاء معلق، باطل بوده و اقتضای عقد بر این است که به مجرد انشاء عقد، آثار خود را بر جای بگذارد. در پاسخ این گروه می‌توان گفت که اثر حاصل از عقد در عقد بیمه معلق نیست بلکه جبران خسارت است که معلق مانده است، از طرفی اجماع دلیلی تعبدی است و تعبد در معاملات وجود ندارد و قدر متیقن از اجماع را باید در مورد عقود مغاینه ای دانست نه عقود دیگر؛ از طرف دیگر در فقه تأسیساتی وجود دارد که تعلیق در آنها دیده می‌شود مانند وصیت که معلق به فوت موصی شده است، بدون این که خدشه ای به ماهیت آن وارد شود لذا باید پذیرفت که آن چه در عقد بیمه معلق شده از نوع تعلیق در انشاء ایجاد نیست بلکه تنها این اجرای تعهد یعنی جبران خسارت است که معلق مانده و از این جهت نیز خدشه ای به عقد بیمه وارد نیست. مضافاً با عنایت به این نکته که موضوع عقد بیمه «تأمین خاطر» بیمه‌گذار از ای پرداخت حق بیمه است لذا عقد بیمه نه از حیث تعلیق در انشاء و حتی منشأ ایرادی ندارد.

### ۶-۳- بیمه و ضمان مالیم یجب

اسقاط مالیم یجب (اسقاط معلق، اسقاط مالیم یثبت) یعنی اثر حقوقی ای را که هنوز پدید نیامده است و احتمال پدید آمدن آن در آینده می‌رود، پیشاپیش ساقط کنند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ۱، ۳۷۲). این نوع ضمان که به «التزام ما لایلزم» نیز تعبیر شده است در لسان فقها به معنای ملتزم شدن و به عهده گرفتن انجام کاری به کار رفته که شرعاً لازم نیست. مخالفان عقد بیمه، تعهد بیمه‌گر را نوعی ضمان تلقی کرده و از این جهت که پرداخت خسارت ناشی از خطر و ریسک موضوع عقد در آینده محقق می‌شود بیمه را از مصادیق ضمان مالیم یجب دانسته‌اند و ضمان بیمه‌گر را بدون این که حادثه‌ای پدید آید از مصادیق الزام و تعهداتی دانسته‌اند که شرع، الزامی به انجام آن ندارد. ظاهراً این استدلال‌ها ناشی از قواعد حاکم بر عقد ضمان پدید آمده است چرا که طبق نظرات سنتی در مورد عقد ضمان حداقل سبب اشتغال ذمه ضامن باید پدید آمده باشد و از طرفی ضمان عرصه حقوق مدنی از نوع نقل ذمه به ذمه بوده<sup>۱</sup> و از این جهت به عنوان عقد تبعی تلقی شده است. به عبارتی ضامن بعد از پذیرفتن

۱. صرفنظر از این که ماده ۹۸ق.م. به نقل ذمه تصریح دارد طبق نظر اکثریت حقوقدانان هر جایی که شک و شبهه‌ای در نقل یا ضم بودن داشتیم نقل ذمه با توجه به این که مسؤولیت کمتری در پی دارد مورد پذیرش واقع شده حتی در

ضمان، در واقع آن چه را که به عهده مدیون اصلی بوده به ذمه خویش نقل کرده است؛ پس چگونه ممکن است در جایی که دینی به وجود نیامده این نقل انجام گیرد لذا تعهد بیمه‌گر از مصادیق اسقاط مالیم یجب بوده و باطل است. علامه حلی در خصوص بطلان این مسئله ادعای اجماع کرده است (علامه حلی، بی‌تا، ۲، ۸۹). اما لازم به ذکر است که بطلان ضمان مالیم یجب در کتاب و سنت نیامده است و اجماع نیز دلیلی تبعیدی است در حالی که تعبد در معاملات راه ندارد و باید پذیرفت که ادعای اجماع در این نوع ضمان ناتمام است. گروهی اشکالی در این اسقاط ندیده اند به شرط این که در حد معقول باشد؛ به طور مثال حق طلاق را نمی توان قبل از نکاح اسقاط کرد! همان طوری که اسقاط برخی خیارات که بعد از عقد پدید می آیند مانند خیار مجلس در ضمن عقد از مصادیق اسقاط مالیم یجب است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ۱، ۳۷۲). می توان پذیرفت که ضمانی که سبب آن نیز محقق نشده باشد با استناد به عموماتی نظیر «أوفوا بالعقود» (مائده، ۱) صحیح است، چرا که ضمان مالیم یجب نیز از نظر عرف، ضمان است (طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹، ۷۶۲) و مانعی از صحت نیست و اجماع هم در این مورد ممنوع است، لذا می توان پذیرفت که بطلان این نوع ضمان به شکل مطلق، صورتی ندارد (قمی، ۱۴۱۳، ۳، ۸۵)؛ به طوری که اقتضای عمومات و اطلاقاتی مانند «أوفوا بالعقود» در عقود جدیدالتأسیس مانند بیمه جاری و ساری است. از طرفی عرف کنونی جامعه نیز بر این مدعا گواهی می دهد و این نوع ضمان را، ضمان از نوع حقیقی قلمداد می کند و در واقع افراد عامی جامعه بدون این که معنا و مفهوم فقهی و حقوقی عقد و دلایل شرعی که برای اثبات آن ها وارد شده را مورد بررسی قرار دهد بنا به مقتضیات زمانی و مکانی و برای رفع احتیاجات روزافزون خویش مبادرت به انعقاد عقود گوناگونی می نمایند که در متون شرعی سابقه نداشته است. مانند عقد بیمه که مورد بحث ما است؛ در خصوص عرف و نقش آن در اثبات عقود جدیدالتأسیس در مباحث آتی بحث خواهیم نمود.

## ۶-۴- بیمه و قمار

قمار به معنای برد و باخت است. قمار از قمر آمده است که گاه کم و زیاد می شود چنانچه در قمار هم مال قمارباز گاه کم و زیاد می شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ۴، ۲۹۴۷). از نظر فقهی قمار و گرویندی باطل است؛ مگر در سبق و رمایه. سبق اصطلاحاً در خصوص عقود به کار می رود که برای مسابقه دادن اسبها و... است تا برنده مسابقه بتواند جازه معهود را بگیرد و

---

خصوص اسناد تجاری نیز قانونگذار برای استفاده از مزایای اسناد تجاری که یکی از آنها مسؤولیت تضامنی مسؤولان اسناد تجاری است شرایط و مواعد تعریف شده ای ارائه نموده که با محقق شدن آنها حکم به تضامن داده می شود؛ به عبارت دیگر در نظام فعلی تضامن بر خلاف اصل می باشد. رک: مواد ۴۰۴-۴۰۲ قانون تجارت.

رمایه نیز عقدی است که برای مسابقه تیراندازی منعقد می‌شود (نجفی، ۱۳۶۷، ۱۰، ۱۵۱). حرمت قمار از کتاب و سنت استنباط شده است مانند آیه «وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ» (مائده، ۹۰) و یا حدیث: «لَا سَبْقَ إِلَّا فِی خَفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ: مسابقه تنها در شتردوانی و یا اسب دوانی یا تیراندازی جایز است» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ۱۹، ۲۵۳) و: «انَّ الملائکةَ لتتفرَّعُ عندَ الرهانِ و تلعنُ صاحبه، خلا الحافر و الخف و الیریش و النصل: فرشتگان از حضور در مجلس گروپندی بیزارند و گروپند را لعن می‌کنند مگر در مورد اسب، شتر، تیر پرداز، و تیر بدون پر» (همان، ۱۴۱۴، ۱۹، ۲۵۱).

تسری احتمال برد و باخت در قمار به بیمه از دیگر دلایل مخالفان عقد بیمه است. چرا که موضوع قرارداد بیمه که همان جبران خسارت زیان دیده است احتمال دارد که هیچ‌گاه به وقوع نپیوندد و از این رو بیمه‌گذار، نفع اقتصادی کلانی از پرداخت حق بیمه اشخاص متعدد عایدش می‌شود که فقط بر مبنای شانس و اتفاق برای وی مقدّر شده است، از طرفی هم امکان لزوم جبران خسارت هنگامت از طرف بیمه‌گر دور از ذهن نیست و این گونه استدلال‌ها باعث تسری حکم بطلان قمار به عقد بیمه شده است. درحالی که باید پذیرفت امروزه بیمه موضوع علم جداگانه‌ای است که مبتنی بر محاسبات آماری و شیوه‌های خاص مدیریتی است و اصولاً طبق محاسبات از پیش تعیین شده، خطر غیر قابل پیش‌بینی بیمه‌گر را تهدید نمی‌کند. از طرفی به جهت نتایج اقتصادی که برای جامعه حاصل می‌شود نیز مثمر‌تر خواهد بود. از منظر بیمه‌گذار هم ایجاد امنیت روحی و روانی که بیمه‌ایجاد می‌کند واجد اهمیت می‌باشد.

در خصوص این اشکال که حوادث موضوع بیمه اصولاً حوادثی نادرالوقوع هستند و لذا در اکثر موارد پولی که برای بیمه داده می‌شود چیزی در مقابلش قرار نمی‌گیرد. امام خمینی (ره) می‌فرماید: «در معامله لازم نیست همیشه در برابر پول چیزی باشد، مثلاً شما منزلی را اجاره می‌کنید ولی در آن سکونت و استفاده‌های دیگری نمی‌کنید و در عین حال اجاره منزلتان را می‌پردازید و از این که در آن مدت استفاده نکرده‌اید معذور نیستید در بیمه هم مسئله همین است؛ این قرارداد، یک قرارداد عقلایی است و این تعهد نزد عقلا ارزش دارد و هرچند که نادر است ولی تضمینی است که در خور اهمیت می‌باشد» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۹، ۲۲۶).

نکته مهم دیگر این که طبق قواعد حاکم بر قراردادهای، مشروع بودن جهت معامله شرط اساسی برای صحت معاملات است و باید پذیرفت که منشأ ریسک موضوع عقد بیمه مشروع و مجاز است و مانند قمار نه از مصادیق کسب منفعت بدون زحمت و تلاش به شمار می‌رود و نه باعث تزلزل فعالیت‌های اقتصادی در اجتماع می‌باشد و عرف حاکم بر نظام کنونی نیز منشأ و مبنای عقد بیمه را نامشروع تلقی نکرده است. از این رو برخلاف نظر گروهی، نه از مصادیق

اُکل مال به باطل است و نه از مصادیق عقد سفهی است چراکه طرفین در این عقد نه تنها سفیهانه اقدام نکرده‌اند، بلکه هر دو بر مبنای محاسبات معقولانه و از پیش تعیین شده مبادرت به انعقاد این عقد نموده‌اند.

## ۶-۵- تحول موضوع متأثر از عرف

اعتقاد به توقیفی بودن عقود را می‌توان یکی از علل زیربنایی مخالفت با عقود جدیدالتأسیس از جمله عقد بیمه دانست. اعتقادی که فقط در پی جانبداری از عقود حصری موجود در شرع می‌باشد و به دیگر نوع آن‌ها اعتبار و وقعی نمی‌نهد. اما امروزه با پیشرفت تکنولوژی و احتیاجات روزافزون آدمیان نه تنها اعتقاد به چنین قاعده‌ای دشوار می‌نماید بلکه حصری بودن عقود نه تنها دلیل محکم و متقنی در سوابقش ندارد بلکه در تعارض با اصل آزادی قراردادهای و عمومات و اطلاقاتی مانند «أوفوا بالعقود» می‌باشد، لذا باید پذیرفت که عدم دلیل بر حصر عقود، دلیل علی العدم فیما یَعْمُ به البلوی است؛ لذا می‌توان استنباط کرد که با فقدان دلیل (نص) بر حصر عقود، از نظر شارع عقود محصور نبوده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ۱۶۰). به عبارت دیگر «یعم به البلوی» از امور مشهودی است که ضروری و الزامی نمی‌باشد، اما از جمله اموری است که ممارست - ذهن - را تعمیم می‌دهد و از این رو هرکسی سعی در به دست دادن تعاریف بیشتر در این زمینه می‌کوشد (همان، بی‌تا، ۱۶) و این نکته‌ای است قابل تأمل و اندیشه. اصل اباحه که به نوعی مبین اصل آزادی قراردادهاست در معارضه با نظریه توقیفی بودن عقود قرار می‌گیرد. گروهی صحت عقود را از امور شرعی و محتاج جعل شارع دانسته‌اند (حائری، ۱۳۷۰، ۴۳). و حال این که مشهور اصولیون و فقها، در مورد معاملات علی الاطلاق اصله الصحه را جاری کرده‌اند (محمدی، ۱۳۵۹، ۲۶۸).

از نظر تاریخی نیز هر نظام حقوقی در طول تاریخ متناسب با تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی متحول شده، و دچار تغییرات کارکردی می‌شود. به‌طور مثال در تمدن‌های پیش‌آریایی که منابع اقتصادی به‌طور برابر در اختیار همگان بود، قواعد مربوط به مالکیت زمین موضوعیت نداشته است و زمانی موضوع مالکیت و وراثت و نیز معاملات مورد توجه قرار گرفته که منابع اقتصادی از شکار و صید به دامپروری و کشاورزی و مبادله کالاها توسعه یافته است (امین، ۱۳۸۲، ۷۲۹).

اعتقاد به حصر عقود، به معنای نادیده انگاشتن تحولات کارکردی موضوعات در عصر کنونی است. تحول موضوع در برابر دو عامل مؤثر زمان و مکان به وجود آمده و هیچ‌گیزی از پذیرفتن آن‌ها نداریم. شاهد این مدعا، صدور فتوای مشهور امام خمینی (ره) درباره جایز بودن خرید و فروش ابزار موسیقی است (امام خمینی، ۱۳۶۹، ۲۱، ۳۴). با مراجعه به متون

قدیمی می‌بینیم که از خرید و فروش این ابزار منع شده است، اما امروزه با تحولات و ابداعاتی که در موسیقی ایجاد کرده‌اند، دیگر نمی‌توان از مؤثر واقع شدن موسیقی در بسیاری از موارد روی گردان بود. همین طور است پذیرفتن خرید و فروش خون (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷، ۲۵۱)، که در گذشته حرام و باطل دانسته شده است.

با این که در احصاء ادله (کتاب، سنت، اجماع، عقل)، ذکری از عرف به میان نیامده است اما شارع مقدس در موارد عدیده‌ای احاله به عرف کرده است. مانند جایی که الفاظ عقود بر معانی عرفی حمل می‌شود (ماده ۲۲۴ ق.م.) و یا متعارف بودن امری در عرف و عادت را بدون تصریح در متن عقد به منزله ذکر در عقد فرض می‌کند (ماده ۲۲۵ ق.م.)

از لحاظ تاریخی نیز عرف مقدم بر سایر قوانین مدون بوده است، چراکه مردم همواره با رعایت آداب و رسوم متداول بین خود زندگی کرده‌اند، که می‌توان آن را حقوق عرفی در معنای ابتدایی‌ترین حقوق دانست (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ۸۸). علت عدم ذکر عرف در ادله احصایی شاید به این دلیل باشد که آن را مشمول آیه شریفه «خذ العفو و أمر بالعرف» (اعراف، ۱۹۹) و جزء کتاب دانسته‌اند و یا از این جهت که تقریر معصوم جزء سنت است لذا از راه تقریر، عرف‌های زمان شارع را تأیید کرده و عرف را جزء سنت قلمداد کرده باشند (گل‌باغی، ۱۳۷۸، ۱۱۳). در هرحال نمی‌توان از عرف به عنوان منبعی متغیر و حیاتی در مسئله پذیرفتن عقود جدیدالتأسیس رویگردان بود. در واقع در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها مردم بر طبق مصالح زمانی و مکانی عرف‌هایی ایجاد می‌کردند که بعدها مورد تأیید و تصویب قانون‌گذاران قرار می‌گرفت و اساساً شارع در موضوعات دخل و تصرفی نداشته است بلکه اساس کار شارع بر مبنای امضای عرف‌های عملی بوده است و نمی‌توان گفت که در این مقام دست به تأسیس زده باشد. طرفداران نظریه توقیفی بودن عقود که سعی کرده‌اند بیمه را در قالب یکی از عقود معین و به اصطلاح عقود که در شرع سابقه دارند بگنجانند، لذا ایراد کرده‌اند که این معامله در شرع سابقه‌ای ندارد و از این رو صحت ماهیت این عقد دچار خدشه و محل تردید است. امام خمینی (ره) در خصوص ایراد این گروه می‌فرماید: «بر فرض که معامله سابقه‌دار نباشد، به چه دلیل معامله باید سابقه‌دار باشد، البته در زمان صدر اسلام بیشتر معاملاتی که امروزه متداول است جریان داشته است ولی تعبدی نبوده، که حتماً شارع اشاره کند که فلان معامله صحیح است یا فاسد، بلکه شارع هر عقد و قراردادی که بین دو نفر صورت می‌گیرد آن را تنفیذ کرده، چه سابقه‌دار باشد و چه نباشد، مگر این که دلیلی بر خلافتش داشته باشیم» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۹، ۲۲۶). اصولاً تغییرات کارکردی که موضوعات عقود رایج این عصر را تحت تأثیر قرار داده، در بحث معاملات (نه عبادیات) و مؤثر واقع شدن آن در ایجاد قوانین واحکام جدید و حتی در موارد تغییر حکم یک موضوع به تبعیت از



پارهای مقتضیات کمتر محل بحث و تردید می‌باشد. چرا که اکثریت قریب به اتفاق فقها و علمای حقوق، امضایی بودن معاملات را پذیرفته‌اند. با این که تغییر حکم در بحث عبادیات (نه معاملات) در عصر کنونی کمتر محل بحث است. اما حضرت امام خمینی (ره) در ادامه بحث از مسائل نوظهور کنونی، تولد مسائل جدید در بحث عبادیات را نیز دور از ذهن نپنداشته و تغییر حکم آن‌ها را بلاشکال دانسته‌اند از جمله این که اگر به‌طور مثال در شرایط زمانی قرار گیریم که اطفال در سن یک سالگی به حد بلوغ رسند باید بپذیریم که در یک سالگی مکلف به احکام شرع خواهند شد و به عکس اگر در سن سی سالگی نیز به حد بلوغ نرسند حکم به عدم بلوغ آن‌ها صادر خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ۵۹۱). لذا باید پذیرفت که به طریق اولی در معاملات احکام می‌توانند تغییر یابند، همان طوری که موضوعات نیز بنا به احتیاجات روزافزون جامعه متولد می‌شوند و نیاز به احکام جدید خود را دارند. به عنوان جمع بندی در مبحث عقد چه از نوع معین و چه از نوع غیر معین باید پذیرفت که عقد عبارت است از «مطلق معامله» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ۶۹) و مبنای عقد در کنار عرف‌های عقلایی و در کنار دو مصلحت زمان و مکان شکل می‌گیرد که می‌تواند به تناسب آن‌ها با گذشت زمان دچار تغییر و تحول شده و یا حتی در بعضی موارد باعث تغییر حکم آن نیز بشود. در خصوص عقد بیمه نیز به‌عنوان تأسیسی نوظهور که بر مبنای احتیاجات و برآیندهای اجتماعی شکل گرفته است، باید پذیرفت که تمامی اقسام بیمه صحیح است و مقاومت و مخالفت با این تحول جایگاه عقلایی نزد مردم ندارد؛ چرا که تحول، سنت لایزال الهی است «و لن تجد لسنة الله تبديلاً» (احزاب، ۶۳).

## ۶-۶- غرری بودن بیمه از دیدگاه دانشمندان اهل سنت

بیشتر فقیهان اهل سنت و حقوقدانان آن‌ها، عقد بیمه را از حیث غرری بودن با اشکالاتی مواجه دیده‌اند که صحت عقد بیمه را دچار تردید می‌سازد. چون وجود خسارت بر بیمه‌گذار، معلوم و یقینی نمیباشد و با وجود خسارت کیفیت و کمیت آن مشخص نیست؛ بنابراین، ممکن است برای یک طرف قرارداد موجب غرر باشد و انعقاد قرارداد غرری هم جایز نیست (سنه‌وری، ۱۹۵۳، ج ۳، ص ۴۹؛ ۱۹۶۴، ج ۷، ص ۱۰۸۹؛ دسوقی، ۱۳۸۷، ق، صص ۱۱۷-۱۲۰)؛ در این خصوص بیان داشته‌اند: در عقد بیمه، شبهه غرر و جهل به عوضین و تعلیق در عقد بیمه وجود دارد و یا گفته‌اند بیمه عقدی سفهی است و وجود غرر و جهل در مورد معامله یا تعلیق در عقد و سفهی بودن عقد موجب بطلان آن است (سنه‌وری، ۱۹۵۳، ج ۳، ص ۴۹) و یا اینکه بیمه را مصداق التزام مالایلزم و ضمان مالم یجب دانسته‌اند (دسوقی، ۱۳۸۷، ق، صص ۱۱۷-۱۲۰). از نظر مخالفان عقد بیمه، چون قرارداد بیمه حائز شرایط عمومی قراردادها نیست یا

موانع صحت عقود، در آن وجود دارد عقد بیمه را فاقد مشروعیت دانسته و در نتیجه عقد بیمه را صحیح نمی‌دانند (سنه‌وری، ۱۹۵۳م، ج ۳، ص ۴۰)؛ اما از طرف دیگر، فقیهان شیعه کوشیده‌اند با عرضه بیمه بر عمومات ادله مانند «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (مائده: ۱) و «آیه تجارت... الا أن تكون تجارة عن تراض منكم» (نساء: ۲۹) و حدیث نبوی «المسلمون عند شروطهم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۰۴) و سایر ادله و یا از راه انطباق عقود معهوده فقهی مانند ضمان، صلح، هبه و بعضاً جعاله با عقد بیمه، مشکل فقهی بیمه را حل نمایند. اکثر فقیهان بزرگ شیعه که با سؤال از موضوع بیمه مواجه بوده اند به مشروعیت بیمه فتوا داده‌اند لکن از دو زاویه به مسئله «بیمه» نگریسته‌اند؛ برخی بیمه را عقدی مستقل دانسته و از این دیدگاه حکم بیمه را بیان نموده‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۴۸) و برخی بیمه را با عقود معهود و شناخته شده ای مانند صلح (علامه حلی، ۱۳۹۳ق، ص ۹۳؛ منصوری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۴)، ضمان (علامه حلی، ۱۳۹۳ق، صص ۳۴-۳۸؛ مطهری، ۱۳۶۱ش، ص ۵۰)، هبه معوض (موسوی خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، صص ۳۶۴-۳۶۵) و جعاله (علامه بحرالعلوم، ۱۳۸۴ش، ص ۴۲) مقایسه کرده و نظر به انطباق بیمه با یکی از آن‌ها یا اندراج عقد بیمه در یکی از آن عقود معهود به مشروعیت بیمه فتوا داده‌اند.

## ۷- امکان و جهات تحقق غرر در عقد بیمه

### ۷-۱- پاسخ کلی به غرری بودن بیمه

همان طور که در مباحث قبلی گفته شد «غرر» در لغت به معنی خطر و به هلاکت، افتادن است. «غرر» صرف جهل و جهالت نیست اگر چه خود یکی از عوامل به خطر افتادن و هلاک شدن می‌باشد. بیع «غرری» را از آن جهت «غرری» می‌نامند که مال و سرمایه طرف به مخاطره می‌افتد. در بیمه، غرر به معنایی که شمرده شد، وجود ندارد، مخاطره ای برای دو طرف نیست. بیمه‌گر و بیمه‌گذار هر دو با توجه بر مبنای همین احتمالات، عقد بیمه را منعقد میکنند و این اندازه ابهام در میزان خسارت وارده، زبانی به درستی عقد بیمه، نمی‌زند؛ زیرا نوع خسارت و بیشترین میزان تأمین آن و حدود و مشخصات دیگر، تعیین و مورد توافق دو طرف قرار گرفته است. از سویی دیگر ادله یادشده بیشتر در مورد بیع غرری است؛ یعنی آن غرری که موجب بطلان عقد است و با توجه به ساختار بیع و ویژگیهایی که بیع دارد موجب بطلان بیع می‌گردد درحالی‌که نسبت به بیمه با توجه به آینده نگری و منافع که برای بیمه‌گذار پیش بینی می‌شود مقداری از غرر اشکال ندارد؛ مضافاً اینکه عقد بیمه، بیع نیست بلکه همان طور که گفته شد قراردادی است مستقل و با تعریفی مشخص و مخصوص به خود و اعتبار آن عقلائی و جهانی است؛ و تحمل یک هزینه جزئی برای کسب منافع زیادی که برای بیمه‌گر

و بیمه‌گذار دارد، عاقلانه و مقرون به صرفه است و تحمل ضرر کم برای جلب منفعت بیشتر، یک روش عقلانی است که در سطوح مختلف بشری رواج دارد. پاسخ دیگر اینکه: به نظر میرسد منشأ اساسی اشکال غرری بودن در عقد بیمه را معوض بودن آن در نظر میگیرند که عوضین آن را دو مبلغ پول تشکیل میدهد درحالیکه حقیقت بیمه، جنبه تأمینی آن است. به عبارت بهتر آنچه در ازاء حق بیمه قرار می‌گیرد تأمین است. علاوه بر این، یادآوری این مطلب نیز لازم است که احتمال در حدوث قطعی اعمال حقوقی، دو گونه است: گاهی احتمال در مقدمات تکوینی یک عمل حقوقی است مانند امر مشروطی که عروض شرط، به عنوان یک پدیده تکوینی، محتمل است و در صورت محقق شدن شرط، تحقق مشروط که عمل حقوقی است، حتمی است؛ اما گاهی خود عمل حقوقی، مشکوک الصدور و در پرده ابهام قرار دارد. احتمال اولی قابل پیش بینی است و فرد میتواند با میزان ریسک پذیری خود، آن را قبول یا رد کند و شارع نیز چنین ریسکی را در کلیه امور مشروط پذیرفته است اما احتمال دوم به خاطر ریسک بالا و غرری بودن، مورد نهی شارع قرار گرفته است و روشن است که جهل و احتمال موجود در بیمه از نوع اول است. بیمه، قراردادی است که نتیجه و اثر آن، برای بیمه‌گذار معلوم است و ابهام و جهل در آن راه نمییابد. بیمه‌گذار، در برابر حق بیمه‌های پرداختی، آرامش خاطر و اطمینان دریافت میکند، هرچند خطر مورد بیمه به وقوع نپیوندد. غرری بودن بیمه، برای بیمه‌گر نیز منتفی است؛ زیرا بیمه‌گر، با تعداد زیادی از بیمه‌گذاران، قرارداد بیمه را منعقد میکند و مجموع قراردادهای را بر مبنای علم آمار و اصول احتمالات میسنجد و معاینات پزشکی را برای ارزیابی خطر واقعی به کار می‌گیرد. لذا نظام بیمه‌ای، به‌گونه‌ای طراحی می‌شود که احتمال ضرر و غرر برای بیمه‌گر، از بین میرود بلکه حتی بیمه‌گر، در بیشتر قراردادهای بیمه عمر، علاوه بر تأمین، هزینه‌های امور اداری و مدیریتی کارکنان خود، همیشه مبالغی را به‌عنوان ذخیره در اختیار دارد. با عنایت به مطالب، باز مسئله مجهول بودن تعداد اقساط دریافتی و پرداختی توسط بیمه‌گر و بیمه‌گذار همچنان به حال خود باقی است. در جواب این مسئله میتوان گفت که هر جهالتی به صحت عقد ضرر نمیرساند و آن را در معرض فساد و بطلان قرار نمیدهد بلکه جهلی موجب فساد و بطلان معامله می‌شود که موجب ابهام در قرارداد شود؛ اما در جایی که علم اجمالی، در مورد قرارداد حاصل شود، به خصوص در غیر مورد بیع، همان علم اجمالی برای صحت قرارداد کافی است. ازاین رو فقها به صحت عقودی که طرفین به مورد آن علم اجمالی دارند مانند مضاربه، مساقات، حواله، ضمان و جعاله فتوا داده‌اند؛ بنابراین، در مورد قرارداد بیمه نیز علم اجمالی وجود دارد؛ زیرا مبلغی که بیمه‌گر و بیمه‌گذار پرداخت خواهند نمود در سند بیمه نامه مشخص شده است.

## ۲-۲- امکان تحقق غرر در بیمه

با توجه به مفهومی که برای غرر ذکر گردید و گفته شد غرر: «ماکان مستور العاقبه» یعنی غرر مربوط به هر چیزی است که آخر و عاقبت آن پوشیده است و نمیتوان به‌طور قطع و یقین درباره آن تصمیم گرفت؛ و یا گفته شد جهالتی که توأم با خطر و ضرر باشد، امکان تحقق این حالت در عقد بیمه هم وجود دارد؛ زیرا بیمه، عقدی است که نتیجه آن بر متعاقدين مبهم است و در وقوع خسارت و وجود معوض، تردید وجود دارد و بیمه‌گذار نمیداند که حق بیمه ای که به بیمه‌گر پرداخت نموده در طول مدت عقد سودی برایش به همراه می‌آورد یا نه؟ در حدیثی از امیرالمؤمنین (ع) چنین آمده: «أن الغرر عمل لا يؤمن معها الضرر» (مغنیه، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۲۷)؛ یعنی غرر عملی است که انسان با وجود غرر از ضرر ایمن نیست. صاحب جواهر درباره این حدیث می‌گوید: «این معنی که امیرالمؤمنین فرموده اند، جامع تمامی آن چیزی است که اهل لغت و فقه در معنای غرر گفته اند» (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۲، ص ۲۴)؛ پس هر عملی که در آن از ضرر ایمن نباشیم باطل است؛ چراکه در آن غرر وجود دارد. با این استدلال، به‌طور قطع میتوان گفت که بیمه هم میتواند مشمول قاعده غرر بشود؛ چراکه متعاقدين در آن از ضرر ایمن نمیباشند به عبارتی ممکن است که حق بیمه بسیار کمتر از هزینه ای باشد که بیمه‌گر در ازای جبران خسارت به بیمه‌گذار میپردازد و چه بسا در طول مدت عقد، هیچ خسارتی (تحت موضوع عقد) به بیمه‌گذار وارد نگردد و یا خسارت ناچیزی باشد که هزینه آن از حق بیمه کمتر باشد. ولیکن همچنان که توضیح داده شد این اندازه از غرر در پاره‌ای از عقود از قبیل هبه، صلح و بیمه اشکالی ندارد. در توضیح بیشتر می‌گوییم: اگر مقصود از غرر، جهالت است یعنی در آن چهل به عوضین راه پیدا میکند، باید گفت که هر جهالتی به صحت عقد خلل نمی‌رساند بلکه جهالتی به عقد ضرر می‌رساند و آن را در معرض فساد و بطلان قرار میدهد که موجب ابهام عقد شود؛ اما در جایی که علم اجمالی در مورد عقد حاصل شود، خصوصاً در غیر مورد بیع، همان علم اجمالی به عوضین، کافی است. عقد بیمه، مبادله مال با مال نیست تا گفته شود که در آن، چهل و غرر راه پیدا میکند؛ چون معاوضه حقیقی در بیمه بین دو چیز است که یکی مال است و دیگری مال نیست بلکه تأمین و آرامش خاطر است (محمدی گیلانی، ۱۳۷۴، تقریرات درس امام خمینی). در معامله بیمه، آنچه از سوی بیمه‌گر، به بیمه‌گذار می‌رسد، پول نیست تا گفته شود: مقدار پول مجهول است. آنچه بیمه را یک معامله معقول و مشروع میکند، نفس تعهد بیمه‌گر است که متعهد می‌شود در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت، آن را جبران کند یا فلان مبلغ را بپردازد (مطهری، ۱۳۶۱، صص ۲۸۱، ۲۸۳ و ۲۸۵)؛ این تعهد برای بیمه‌گذار ارزش دارد؛ زیرا نگرانی بیمه‌گذار را از اینکه برای مثال، حریق، مال التجاره او را از بین ببرد بر طرف میکند. عنصر احتمال، در مورد بیمه‌گر نیز منتفی است؛ زیرا طبیعت بیمه، جمعی

است نه قراردادی که جنبه فردی داشته باشد. یا حداقل در مورد بیمه‌گر، که با تعداد فراوانی از بیمه‌گذاران سروکار دارد، جنبه جمعی دارد؛ زیرا وی در همه قراردادهای بیمه‌ای که منعقد می‌سازد، حساب سود و زیان خود را میکند و مجموع قراردادهای را بر مبنای آماری و اصول احتمالات می‌سنجد و همین امر، عنصر احتمال را در مورد بیمه‌گر منتفی می‌سازد. استناد دیگر فقها بر بطلان معامله غرری نیز این است که عقلاً چنین معامله‌ای نمیکند؛ اما عقد بیمه که به منظور دفع خطر پدید آمده است، مورد نظر عقلاست؛ باین همه، اگر غرر در عقد بیمه‌ای عرفاً قابل تسامح نباشد، آن عقد باطل است.

### ۷-۳- جهل به میزان خسارت و عدم قدرت بر تسلیم معوض به بیمه‌گذار

صاحب جواهر در تبیین معنای دقیق غرر چنین می‌گوید: «مراد از غرری که از آن نهی شده خطر و آن هم از جهت جهل به صفات مبیع و مقدار آن است نه این که مراد مطلق خطر باشد تا خطر ناشی از جهل به وجود مبیع و تسلیم و تسلیم آن را هم شامل شود؛ زیرا در بیع کالای غایب ضرورتاً خطر حاصل می‌شود و حال آن که بیع کالای غایب جایز است خصوصاً مانند بیع آنچه در دریاست و یا بیع میوه قبل از چیده شدن و محصول کشاورزی قبل از درو شدن. بنابراین مراد از خطر جهل منسوب به دریافت کالا نمیباشد؛ به علاوه اینکه این ضرر با دادن حق خیار به مشتری در صورت عجز فروشنده از تحویل کالا قابل جبران می‌باشد» (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۲، ص ۳۸۸). بنا بر نظر صاحب جواهر، غرر میتواند به بیمه هم سرایت کند؛ چراکه بیمه‌گر و بیمه‌گذار از میزان خسارتی که قرار است به بیمه‌گذار در آینده برسد خبر ندارند لذا هم حادثه‌ای که قرار است در آینده اتفاق بیفتد مبهم است و هم میزان خسارتی که قرار است بیمه‌گر در قبال آن ضامن شود و جبران نماید مجهول است. ولیکن شیخ انصاری، نظر صاحب جواهر را محل اشکال می‌بیند و می‌گوید: «حقیقتاً خطر ناشی از عدم حصول کالا به مشتری بزرگتر از خطری است که ممکن است از جهل به صفات مبیع و مقدار آن ناشی شود بنابراین هیچ وجهی برای تقیید اهل لغت بر اساس نظر صاحب جواهر وجود ندارد خصوصاً که دو مثال ذکر شده (بیع ثمار و زراعت) در خطر مربوط به تسلیم کالا در میان فقها شهرت دارد نه در خطر مربوط به صفات کالا» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۴ ص ۱۷۸). بر اساس نظر شیخ انصاری احتمال سرایت غرر به بیمه حتمی است؛ چراکه بیمه‌گذار نمیداند که در قبال حق بیمه‌ای که به بیمه‌گر میدهد قرار است چیزی به او برسد یا نه؛ زیرا جبران خسارت به بیمه‌گذار در صورتی است که خسارتی تحت موضوع عقد بیمه به وی وارد گردد و اگر چنین نشود جبران خسارت و در نتیجه تسلیم معوض به بیمه‌گذار معلق خواهد بود.

#### ۷-۴- جهات تحقق غرر در عقد بیمه

با توجه مطالبی که در باب غرر و خصوصیات بیمه ذکر شد از سه جهت به شرح زیر امکان تحقق غرر در بیمه قابل بررسی است:

#### ۷-۴-۱- از جهت جهل به وجود عوضین

یعنی بروز یا عدم بروز خسارت در آینده و پرداخت یا عدم پرداخت مبلغ زیان دیده از طرف بیمه‌گرد اصطلاح بیمه، خسارت عبارت است از «وقوع خطر یا تحقق امری که بیمه‌گر در قرارداد بیمه، متعهد جبران عواقب آن می‌باشد یا «واقعه و پیشامدی است که موجب انجام تعهد اساسی بیمه‌گر می‌شود برخی حقوقدانان مبلغ بیمه‌ای را که بیمه‌گر در قبال جبران خسارت میپردازد یکی از عناصر ارکان عقد بیمه می‌دانند (سنه‌پوری، ۱۹۶۴م، ج ۲، جزء ۷، ص ۱۱۴۴؛ معین، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۴۱۶). خطر هم، در اصطلاح بیمه‌ای عبارت از اتفاق و یا پیشامد احتمالی است که در زمان کم و بیش دور و نزدیک و نامعین رخ می‌دهد و منجر به پیدایش ضرر به بیمه‌گذار می‌شود (سنه‌پوری، ۱۹۶۴م، ج ۲، جزء ۷، ص ۱۱۵۷)؛ با توجه به این مطلب، این اندزه از غرر در عقد بیمه اشکال ندارد؛ زیرا بعد از اینکه خطری متوجه بیمه‌گذار می‌شود بلافاصله تعهد بیمه‌گر هم مطابق قرارداد شروع می‌شود و حالت اجزایی به خود می‌گیرد. این مورد شبیه معامله نسبت به شیء معدوم است که چنانچه در زمان مقرر به وجود بیاید بیع آن صحیح است؛ به عبارت دیگر بیع نسبت به همه اشیاء در زمان حال جایز است هرچند که فعلاً و در زمان حال وجود نداشته باشند البته به شرط این که این اشیاء در زمان موعده وجود داشته باشند و به عبارتی امکان وجود این اشیاء در آن زمان ممکن و عقلانی باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۰)؛ پس اگر امکان تحصیل این معدوم در آینده وجود داشته باشد بیع صحیح است هرچند که فعلاً در نزد بایع موجود نباشد ولی اگر این امکان برای آن شیء، مجهول باشد بیع باطل است و نمیتوان حکم به وجود یک شیء خارجی نمود که به هیچ وجه وجود پیدا نمیکند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۰). با این تعبیر، غرر در این جهت از عقد بیمه، نمیتواند محرز باشد؛ چراکه امکان وقوع حادثه‌ای که تحت موضوع بیمه باشد در طول مدت عقد، ممکن و عقلانی است و عرف زمان حاضر هم بر این مطلب صحه می‌گذارد. کسانی چون ابن ادریس حلی، معامله به هیچ شیء معدومی را قبول ندارند ولو این که امکان وجود آن در آینده عرفاً محرز باشد (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۰). مستنبط از نظر ابن ادریس آن است که عقد بیمه از این جهت هم میتواند غرری باشد؛ چراکه معامله نسبت به شیء معدومی است که از آن به جبران خسارت محتمل تعبیر می‌شود. اما این نحوه استدلال نمیتواند صحیح باشد؛ چراکه دلیل قول ابن ادریس خبر واحد ضعیفی است که به دلیل ضعیف بودن و شاذ بودنش، به آن عمل

نمیشود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۳۱).

و دلیل دیگر، آنچه ابن ادریس حلی معامله با آن را قبول ندارد نه مربوط به اموال قابل مشاهده است و نه مربوط به اموال غائبی است که صلاحیت معامله را دارند بلکه مربوط به اموالی است که نه قابل مشاهده هستند و نه امکان قطعی وجود برای آن اموال در آینده عرفا و عادتاً ممکن باشد که معامله با چنین اموالی داخل در بیع غرری است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۳۱)، درحالیکه گفته شد امکان تحقق خسارت و وقوع حادثه و در نتیجه، جبران خسارت، عرفاً و عادتاً ممکن می باشد.

اما حق مطلب همان چیزی است که در ابتدای کلام آمد؛ چراکه برای ما اصل بر جواز است و همچنین عموم ادله ای که بیع را جایز دانسته اند و در بیع با اشیاء معدومی که قابلیت تحقق دارند مقتضی موجود است و مانعی که بتواند جلوی تحقق و ایجاد شیء را بگیرد مفقود است پس صحت این نوع از بیع، ثابت می شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۳۱) و اما دلیل مقتضی، این است که این بیع از طرف اهل خودش و در محل خودش واقع شده است پس همچون سایر بیع های دیگر جایز است و دلیل دیگر این است که بیشتر مردم بر این باورند که به این نوع از بیع ها (بیع سلف) نیاز داریم و اگر اصل را بر عدم جواز بگذاریم لازمه آن عسر و حرج بر مسلمین است و این حالت برخلاف قاعده لاجرح است؛ چراکه این قاعده می گوید «لا حرج فی الدین و یا لا حرج علی المسلمین» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۳۱) و اما دلیل نفی مانع؛ این است که میگوییم این مانع یا به خاطر عدم تعیین زمان خاصی برای این نوع از معامله است که این اشکال وارد نیست؛ چراکه این بیع بر اساس یک مشاهده صورت می گیرد و اگر بعد از معامله معلوم شود که مبیع آن چیزی نبوده که مشتری میخواست است در این صورت برای او حق خیار رؤیت وجود دارد و یا به خاطر این است که بگوییم به طور مطلق گفته شده در صورت جهل به وجود مبیع، معامله باطل است که این مانع هم پذیرفته نیست؛ چراکه این نوع از معامله، مشهور به بیع سلم است که جایز دانسته شده است و در هر معامله ای (در سوق مسلمین) اصل بر جواز است جز آنکه خلاف آن دانسته شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۳۱). دلیل دیگری که بر عدم تحقق غرر از جهت جهل به وجود جبران خسارت در آینده وجود دارد حکم به جواز بیع سلم است، احادیثی که در باب جواز بیع سلم وارد شده مثبت این مطلب است؛ که حتی در صورت حاضر نبودن مبیع، با تعیین کردن یک ثمن قطعی برای کالا، میتوان آن را به صورت بیع حال خریداری نمود؛ از جمله، روایت زید شحام از امام صادق (ع)، درباره کسی که از یک نفر صد من روغن میخرد درحالیکه در نزد بایع بالفعل کالایی وجود ندارد، پس حضرت فرمودند: «اگر مشتری این بایع را به عنوان شخص وفاداری بشناسد که به شرطش وفا میکند، چنین معامله ای با او اشکال ندارد» (شیخ

طلوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ۴۴؛ ح ۱۸۸؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ب ۵، ح ۶؛ ج ۱۳، ۶۱؛ چراکه مطمئن است با یع به قولی که داده وفا میکند و کالای مورد نظر را برایش فراهم میکند. و بر این اساس با تعیین یک حق بیمه قطعی، برای جبران خساراتی که تحت موضوع بیمه است میتوان عقد را در زمان حال و قبل از جبران خسارت، تنفیذ نمود.

#### ۷-۴-۲- از جهت جهل به اوصاف عوضین

یعنی نوع و مقدار خسارتی که قرار است بر بیمه‌گذار وارد آید در عقد بیمه، بعد از آن که وجود عوضین برای ما محرز شد باید به سراغ اوصاف آنان برویم و ببینیم که آیا آنچه که قرار است مورد جبران قرار گیرد همان چیزی است که در عقد بیمه شرط شده تا بتواند مطابق با تصورات ذهنی متعاقدين قرار گیرد یا نه ؟

#### ۷-۵- طریق علم به اوصاف معوض در بیمه

اگر قائل به این باشیم که در عقد بیمه، همچون بیع، طرفین باید نسبت به عوضین، از یکی از دو طریق علم داشته باشند؛ یعنی یا قبلاً مبیع را مشاهده کرده باشند و یا یکی از طرفین که مبیع را مشاهده نموده و نسبت به خصوصیات مؤثر آن در تفاوت قیمت اطلاع دارد برای طرف مقابل هم توصیف نماید (ابن قدامه حنبلی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۷۷؛ فیومی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۸)، در این صورت طرفین عقد باید نسبت به خسارتی که قرار است جبران شود عالم باشند و تحصیل علم به این مقوله، جز از دو راه امکان پذیر نیست: الف، مشاهده خسارتی (که هنوز به وجود نیامده) توسط متعاقدين در زمان عقد که چنین مشاهده ای امکان پذیر و معقول نیست. ب، مشاهده خسارت توسط یک نفر و وصف آن برای طرف مقابل؛ برای مثال، بیمه‌گر که قبلاً خسارت را مشاهده نموده و به چگونگی و میزان آن، علم دارد بیمه‌گذار را هم در جریان بگذارد که تحقق چنین علمی توسط مشاهده قطعاً محال است؛ بنابراین، نتیجه چنین جهلی به نوع و میزان خسارت که در حکم معوض و مبیع است تحقق غرر در عقد بیمه خواهد بود. پاسخ: اگر مراد از مشاهده، همان دیدن از طریق چشم سر باشد استدلال فوق به‌طور قطع صحیح است ولی باید گفت که در موارد زیادی و در عقود مختلفی از جمله بیع، شاهد این مسئله هستیم که مشاهده، حمل بر معنایی غیر از دیدن با چشم می‌باشد و معنای مشاهده، همان علم به صفات و مشخصات موجود در چیزی است که قرار است مورد عقد قرار گیرد (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۲)؛ به‌طور مثال، در معاملات سلف، آنچه که مورد بیع واقع می‌شود میوه ای است که هنوز به فعلیت نرسیده است بلکه معامله بر سر چیزی است که استعداد میوه شدن را دارد و معامله به‌گونه‌ای شکل می‌گیرد که گویا طرفین میوه را دیده اند و نسبت به نوع آن و صفاتش علم لازم را دارند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ۱۳۳).



ج) از جهت عدم قدرت بر تسلیم و تسلیم یعنی عدم توانایی بیمه‌گر بر پرداخت وجه خسارت یکی دیگر از شروط صحت عقود معوض (تضمین جبران خسارت)، قدرت بر تسلیم و تسلیم آن می‌باشد، در کتب فقهی بر این شرط ادعای اجماع شده است، (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۱۶؛ عمیدی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۰)؛ بنابراین، عقدی که در آن از تسلیم معوض به مشتری عذر و عجز وجود دارد صحیح نیست مانند فروش پرنده در هوا و ماهی در آب، شیخ طوسی در مبسوط گفته است بر این دو مورد اجماع وجود دارد (رک. شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۹) و علامه حلی نیز در تذکره الفقهاء، اجماع را نسبت به مورد اول، تأیید کرده ولی نسبت به مورد دوم (که همان فروش ماهی در آب است) این اجماع را به بیشتر فقهاء نسبت داده و گفته است: نظر فقهای اهل جمهور هم بر همین نظر است و در این مورد نظر مخالفی سراغ نداریم (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۱۷). آنچه که از ظاهر عبارات واردشده در این بحث بر می‌آید این است که مراد از گذاشتن این شرط (قدرت بر تسلیم و تسلیم مبیع)، عدم جواز بیع نسبت به اشیائی است که از تسلیم آن عاجزیم مانند فروش پرنده در هوا و ماهی در آب و این شرط به‌صورت مطلق آمده است و قید خاصی نخورده است بلکه هر چیزی که در تسلیم کالا به مشتری مانعیت ایجاد کند و مسبب عجز و عذر برای فروشنده باشد در این شرط وارد می‌باشد، همانند شرط قدرت بر انجام تکالیف دینی؛ که اگر کسی از انجام تکلیفی عذر داشته باشد و از انجام آن عمل عاجز باشد در این صورت وجوب تکلیف تا زمان قدرت، از او برداشته می‌شود. ثمره این بحث در جایی معلوم می‌شود که فروشنده شک کند که آیا قدرت تسلیم مال را به مشتری دارد یا نه؟ که اگر شرط را به‌صورت مطلق بدانیم در این صورت، مشتری حق خرید آن مال را ندارد و باید مطمئن شود که میتواند آن مال را به ملکیت خود در بیاورد و البته این بر خلاف انجام تکالیف دینی است؛ چراکه در آنجا تا زمانی که اطمینان حاصل نکنیم که به‌طورقطع از انجام این امور عاجزیم، نمیتوان دست از عمل به آن برداریم ولی در معاملات همین که شک کردیم که عجز و مانعی در راه رسیده به مبیع وجود دارد، دیگر نمیتوان معامله‌ای صورت دهیم؛ قدرت یا به‌صورت حسی منتفی می‌شود؛ مانند پرنده‌ای که پرواز کرده و به‌طور محسوس از دسترسمان خارج شده است و یا شرعاً منتفی می‌شود؛ مانند رهن که نمیتواند به ملکیت مرهون الیه در بیاید (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۲، ص ۳۸۵).

#### ۶-۷- نحوه تسلیم مال از طرف بیمه‌گر به بیمه‌گذار

برای اینکه بهتر بدانیم که بیمه‌گر در عوض پولی که بیمه‌گذار با عنوان حق بیمه به او میپردازد چه چیزی را به تسلیم او درمی‌آورد و این که آیا بیمه‌گر قدرت لازم برای تسلیم مطلوب را به بیمه‌گذار دارد یا نه، موضوع بیمه را باید یادآور شویم؛ موضوع بیمه ممکن است اعم از

عین یا منفعت یا هر حق مالی یا هر نوع مسئولیت حقوقی باشد مشروط بر این که بیمه‌گذار نسبت به بقای آنچه که حق بیمه می‌دهد، ذی نفع باشد و همچنین ممکن است بیمه برای حادثه یا خطری باشد که از وقوع آن بیمه‌گذار متضرر می‌گردد (سنه‌وری، ۱۹۵۳م، ص ۱۲۱۶؛ رک. منتصر اسدی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۹). با این تعریف، بیمه‌گذار موظف است طبق مواردی که در متن عقد با بیمه‌گذار توافق نموده است عمل نماید و جبران خساراتی را که ذیل موضوع بیمه تعهد نموده است وفا نماید و با این کار، بیمه‌گذار را بر چیزی که در قبال آن پول پرداخته است مسلط نماید و بسیاری از حقوقدانان بر این نظرند که در مقابل حق بیمه، تأمین در قبال خطر و تضمین جبران خسارت قرار دارد (سنه‌وری، ۱۹۵۳م، ص ۱۲۱۷)؛ در نتیجه باید گفت: غرر در این جهات از عقد بیمه، نمیتواند محرز باشد؛ چراکه امکان وقوع حادثه ای که تحت موضوع بیمه باشد در طول مدت عقد، ممکن و عقلانی است و عرف زمان حاضر هم بر این مطلب صحه می‌گذارد و از طرفی حکم به جواز بیع سلم، دلیل دیگری بر عدم تحقق غرر از جهت جهل به وجود جبران خسارت در آینده است و بر این اساس با تعیین یک حق بیمه قطعی، برای جبران خساراتی که تحت موضوع بیمه است میتوان عقد را در زمان حال و قبل از جبران خسارت، تنفیذ نمود.

## نتیجه گیری

با وجود اهمیت و قدمت قاعده غرر، هنوز در تفسیر غرر و انطباق آن بر بعضی قراردادها میان فقیهان و حقوق دانان اختلاف نظر وجود دارد؛ درحالی که با بررسی قلمرو و مصادیق آن در فقه می توان به مفهوم غرر و کاربرد آن در قراردادها دست یافت. از بررسی اجمالی کاربرد غرر در فقه می توان نتیجه گرفت که غرر عبارت است از جهل توأم با خطر، و مصادیق مهم آن عبارت اند از: معین نبودن قرارداد، نداشتن علم یا داشتن جهل به وجود مورد معامله یا دسترسی به آن، معلوم نبودن مورد معامله یا معین نبودن آن، معین نبودن اجل و مجهول بودن شرط ضمن عقد. در همه این موارد جهلی وجود دارد که آمیخته با احتمال ضرر برای متعاقبین و یا یکی از آنهاست. اگر چنین جهلی در هر قرارداد اعم از عقود معین و غیرمعین احراز شود، آن عقد باطل است. افزون براین، تشخیص و شناسایی تعهدات طرفین در هر قراردادی برای حکم به غرری بودن معامله ضروری است. با توجه به اینکه عقد بیمه از موضوعات مستحدثه در فقه اسلام است در مورد مشروعیت، ماهیت و احکام آن به ویژه تطبیق موضوعات و مسائل موجود انواع بیمه با قواعد و موازین شریعت اسلام اختلاف نظر بسیاری در بین فقها وجود دارد. منشأ اساسی این اختلاف نظر به بحث «تأسیسی» و «امضائی» بودن احکام شرعی برمی گردد. بیمه به عنوان یکی از عقود جدیدالتأسیس در اجتماع کنونی پا به عرصه حیات نهاده است. طرفداران نظریه توقیفی بودن و حصر عقود به عقودی که در زمان شارع وجود داشته است، با ابراز دلایلی همچون غرری بودن این عقد و اینکه از مصادیق اسقاط مالم یجب است و می تواند از مصادیق قمار و... باشد، به مخالفت با این عقد پرداخته اند. و حال این که بیمه به صورت عقدی مستقل با خصوصیات ویژه خود می باشد و نیازی به توجیه آن با توسل به عقود معین و موجود در سابقه شرع نیست. عقد بیمه را می توان بر مبنای غرر و ریسک ذاتی که طرفین آن را عالماً و عامداً در نهاد این عقد انشاء کرده اند توجیه کرد. همین علم و عمد در ورود غرر در دل این عقد، تمایزگر این دسته از عقود مغایره ای است که هدف اصلی طرفین چانه زنی و سودجویی است؛ در این گروه از عقود اگر غرری وارد شود از نوع غرر عَرَضی است که باعث فساد عقد شده و آن را به ورطه بطلان می کشاند و بالعکس غرر موجود در عقد بیمه، غرری از نوع ذاتی است که نمی تواند به صحت آن خدشه ای وارد کند.

آنچه که در ردّ دلایل مخالفین، مفید و مؤثر واقع شده است عمومات و اطلاقاتی مانند آیه «أوفوا بالعقود»، اصالة الصحة، بنای عقلا، عرف حاکم، مقتضیات زمانی و مکانی، پذیرش تحول موضوعات در عصر کنونی و این که اساس کار شارع در معاملات، مبتنی بر امضاء بوده

است نه تأسیس، می‌باشد که در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار گرفت. بیشتر فقهای متقدم، معتقد بودند که بیشتر احکام شرعی، اعم از عبادات و معاملات، تأسیسی هستند. پس به نظر آن‌ها، در مبحث عقود، فقط همان عقودی که نامشان رسماً در شرع آمده، صحیح و قابل اعمال هستند و ایجاد هرگونه عقد جدیدی، ممنوع و باطل است. لیکن بیشتر قریب به اتفاق متأخرین از فقهاء متأخر به صحت و جواز آن فتوی داده‌اند و تنها عبادات را محکوم به توقیف (تغییرناپذیر) می‌دانند. به تعبیر دیگر: اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن شود. بیشتر فقیهان اهل سنت و حقوقدانان آنها، عقد بیمه را از حیث غرری بودن با اشکالاتی مواجه دیده‌اند لذا از حیث فقهی نظر به بطلان عقد بیمه داده‌اند. اما، اکثریت فقهاء شیعه با توجه به عمومات ادله و یا انطباق عقود معهوده فقهی مانند ضمان، صلح و هبه، با عقد بیمه، به مشروعیت عقد بیمه فتوا داده‌اند و شبهات و اشکالات غرری بودن بیمه را هم پاسخ داده‌اند.

«غرر» صرف جهل و جهالت نیست اگر چه خود یکی از عوامل به خطر افتادن و هلاک شدن می‌باشد. بیع «غرری» را از آن جهت «غرری» مینامند که مال و سرمایه طرف به مخاطره می‌افتد. در بیمه، غرر به معنایی که ذکر شد، وجود ندارد، مخاطره‌ای برای دو طرف نیست. بیمه‌گر و بیمه‌گذار هر دو با توجه بر مبنای همین احتمالات، عقد بیمه را منعقد میکنند و این اندازه ابهام در میزان خسارت وارده، زبانی به درستی عقد بیمه، نمیزند؛ زیرا نوع خسارت و بیشترین میزان تأمین آن و حدود و مشخصات دیگر، تعیین و مورد توافق دو طرف قرار گرفته است. و دیگر اینکه: نسبت به بیمه با توجه به آینده نگری و منفعتی که برای بیمه‌گذار پیش بینی می‌شود، مقداری از غرر اشکال ندارد. با توجه به مفهوم غرر، دلایل بطلان غرر در عقد بیع و ویژگیهای خاص عقد بیع از یک سو و ویژگیهای عقد بیمه از سوی دیگر و با توجه به شرایط صحت بیع سلف و بیع بر مبیع معدوم که در آینده وجود پیدا می‌کند، باید گفت: غرر در جهات ذکرشده از عقد بیمه، به شکلی نیست که موجب بطلان عقد بیمه گردد؛ مضافاً اینکه امکان وقوع حادثه‌ای که تحت موضوع بیمه باشد در طول مدت عقد، ممکن و عقلانی است و عرف زمان حاضر هم بر این مطلب صحه می‌گذارد و در مجموع شبهه غرری بودن در عقد بیمه که موجب بطلان این عقد باشد منتفی است. آنچه که در این مطالعه دنبال کردیم، تحلیل حقوقی ریسک در قرارداد بیمه و مقایسه آن با قاعده غرر بود. ماحصل مباحث مطروحه به شرح موارد ذیل تقدیم می‌گردد؛

**الف) تبیین معاملات غرری:** در معاملات دو چیز ممکن است منتج به غرر شود؛ اولین آن جهل است و دیگر اینکه میزان معوضی که در مقابل عوض قرار میگیرد و بالعکس دارای تردید بوده و یا وابسته به احتمال باشد مانند شرط بندی و....

در خصوص جهل گفته شد که بر مبنای نظر متأخرین تفاوتی میان جهل الحصول و یا مجهول الصفه نبوده و هر دو در زمره معاملات غرری قرار خواهد گرفت. با این اوصاف معامله غرری این چنین تعریف میشود: چنانچه میزان جهل چه در حصول مبیع و چه در اوصاف دیگر به حدی برسد که جهل، جهل خطر آفرین باشد به طوری که از ناحیه این جهل، احتمال ضرر برای دست کم یکی از متعاملین وجود داشته باشد، به گونه‌ای که نتیجه معامله برای طرفین قرارداد، محقق نباشد و حصول آن نیز بر حسب اتفاق و شانس باشد. قطعاً این معامله غرری بوده و موجب نهی است.

**ب) منتفی شدن احتمال در عقد بیمه:** آنچه غرر را در عقد بیمه، از بیمه‌گذار و بیمه‌گر دور می‌سازد این است که بیمه قراردادی است که نتیجه و اثر آن معلوم است و ابهام و جهل در آن راه نمی‌یابد. عنصر احتمال و ابهام، برای بیمه‌گذار، در عقد بیمه وجود ندارد، زیرا آنچه مربوط به بیمه‌گذار است، اقساط بیمه‌ای که وی می‌پردازد و نیز تأمینی است که در ازای آن، به دست می‌آورد. این تأمین، بر حصول خطر متوقف نیست تا کسی بگوید: وقوع خطر نامعلوم است، زیرا تأمین به مجرد عقد حاصل است. وی با عقد بیمه، در مورد خسارت‌های احتمالی پس از انعقاد قرارداد بیمه، اطمینان می‌یابد، زیرا برای او تفاوتی ندارد که حادثه مورد بیمه اتفاق بیفتد یا نیفتد. اگر خطر واقع شود عوض خسارت خود را دریافت می‌کند و اگر حادثه اتفاق نیفتد، اموال وی در امان و سلامت باقی مانده است. به بیان روشن‌تر، عقد بیمه، مبادله مال با مال نیست تا گفته شود که در آن، جهل و غرر راه پیدا می‌کند، چون معاوضه حقیقی در بیمه بین دو چیز است که یکی مال است و دیگری مال نیست. عوضین در عقد بیمه عبارتند از: قسط بیمه‌ای که بیمه‌گذار براساس توافق و تعهد خود به‌طور مشخص و معین می‌پردازد. تأمینی که از سوی بیمه‌گر، برای بیمه‌گذار تضمین می‌شود و تعهدی است که شرکت بیمه برای جبران خسارت‌های مال بیمه‌گذار بر ذمه گرفته است. در معامله بیمه آنچه از سوی بیمه‌گذار می‌رسد، پول نیست تا گفته شود؛ مقدار پول مجهول است. آنچه بیمه را یک معامله معقول و مشروع می‌کند، نفس تعهد بیمه‌گر است که متعهد می‌شود. در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت، آن را جبران کند یا فلان مبلغ بپردازد. عنصر احتمال نیز در مورد بیمه‌گر منتفی است، زیرا طبیعت بیمه، جمعی است نه قراردادی که جنبه فردی داشته باشد. یا حداقل در مورد بیمه‌گر که با تعداد فراوانی از بیمه‌گذاران سروکار دارد، جنبه جمعی دارد. زیرا وی در همه قراردادهایی که منعقد می‌سازد، حساب سود و زیان خود را می‌کند و مجموع قراردادهای را بر مبنای آماری و اصول احتمالات می‌سنجد و همین امر، عنصر احتمال را در مورد بیمه‌گر منتفی می‌سازد. اگر عقد بیمه، بین بیمه‌گر و تعداد اندکی از بیمه‌گذاران منعقد شود، جنبه شانس و قمار پیدا می‌کند. (سنه‌وری، جزء ۷ ۱۹۵۲-۱۹۸۶، ص ۱۰۸۶) بیمه‌گران برای اجتناب از ریسک و خطر

و این که با اطمینان بیشتری به حرفه بیمه‌گری خودپردازند و احیاناً دچار مشکلات ناشی از پرداخت خسارت بیش از اندازه حق بیمه‌هایی که گرفته‌اند، نشوند و به ورطه ورشکستگی نیفتند و هزینه امور اداری و مدیریتی خود و کارکنان را نیز کسب کنند، محاسبات خود را بر اصول آماری، فنی و علمی انجام می‌دهند و در بیمه‌های عمر، معاینات پزشکی را برای ارزیابی خطر واقعی به کار می‌گیرند. بنابراین بیمه‌کاری عاقلانه و مقرون به صرفه است و تحمل ضرر اندک برای جلوگیری از خسارت بیشتر یک روش عقلایی است؛ که نه تنها دلیلی بر بطلان آن وجود ندارد، بلکه ادله عامه صحت عقود، آن را شامل می‌شود. از این رو فقیهان شیعه به صحت عقد بیمه فتوا داده‌اند.

**ج) اثر ریسک در صنعت بیمه:** در واقع تمام مباحث مطروحه در صنعت بیمه یعنی محاسبات ریاضی و تحلیل‌های آماری توسط اکچوئرها منتج به محاسبه میزان ریسک و به تبع آن تعیین حق بیمه و نیز سایر شرایط عقد بیمه بین بیمه‌گر و بیمه‌گذار خواهد شد. هم‌چنین بیمه مرکزی به‌عنوان نهاد ناظر صنعت بیمه بر ذخایر، تعهدات، محاسبات و توانگری مالی شرکت‌های بیمه نظارت می‌کند تا محاسبه ریسک و به حسب آن سایر آثار حقوقی عقد بیمه بین بیمه‌گر و بیمه‌گذار در بهترین حالت صورت پذیرد.

## فهرست منابع

### الف: کتب

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مجدالدین ابوالسعادات (۱۳۶۴ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن قدامه حنبلی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۲ق)، المغنی، مع شرح الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن منظور، جمال الدین، محمد بن مکرم بن منظور مصری (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۵. احمد بن حنبل (۱۴۱۰ق)، مسند احمد، بیروت: دار صادر.
۶. امامی، سید حسن (۱۳۷۵ش)، حقوق مدنی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ شانزدهم.
۷. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد (۱۴۱۵ق)، المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری چاپ اول.
۸. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵، المکاسب، لجنه تحقیق تراثنا الشیخ الاعظم، قم، چاپ اول.
۹. بابایی، ایرج، ۱۳۸۴، حقوق بیمه، انتشارات سمت، تهران، چاپ سوم
۱۰. بحرالعلوم، عزالدین (۱۳۸۴ش)، تقریرات درس شیخ حسین حلی، بحوث فقهیه، بیروت: دار الزهراء، چاپ دوم.
۱۱. بخاری جعفی، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر.
۱۲. ترمذی ابو عیسی محمد بن عیسی (۱۴۱۶ق)، السنن (الجامع الصحیح)، با تصحیح احمد محمد شاکر بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. جزیری، عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۱۴. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ۱۳۸۹، تهران، گنج دانش
۱۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۸)، ترمینولوژی حقوق، تهران: انتشارات گنج دانش، چاپ نوزدهم.
۱۶. جناتی، محمدابراهیم (۱۳۶۷ش)، منابع اجتهاد، تهران: انتشارات مؤسسه کیهان.
۱۷. حر عاملی، شیخ محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. حسینی عاملی، سید محمدجواد بن محمد حسینی عاملی نجفی (۱۴۱۶ق)، مفتاح الکرامه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. حسینی مراغه ای، میرعبدالفتاح (۱۴۱۷ق)، العناوین، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
۲۰. حسینی مراغی، میرعبدالفتاح، ۱۴۱۷، العناوین الفقهیه، مؤسسه النشر الاسلامی، قم
۲۱. حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۰۴ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۲. حلی (محقق)، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی (۱۴۰۳ق)، شرایع الاسلام، تهران: انتشارات استقلال.
۲۳. حلی، ابوعبدالله محمد بن منصور بن احمد بن ادريس (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. حلی، علامه جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۰ق)، تذکره الفقهاء، تهران: مکتبه المرتضویه و قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث چاپ اول.
۲۵. خمینی، (امام) سید روح الله الموسوی (۱۴۱۵ق)، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه مطبوعاتی دار العلم، چاپ دوم.
۲۶. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، به تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۷. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۱۳۶۵هجری، المطبعه العلمیه، قم.
۲۸. دار قطنی، حافظ بن علی بن عمر (۱۹۷۸م)، السنن (سنن دار قطنی) بیروت: عالم الکتب.
۲۹. دسوقی، سید محمد (۱۳۸۷ق)، التأمین و موقف الشریعه الاسلامیه منه، بیروت.
۳۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲ق)، لغت نامه، جلد سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۳۱. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۸ ش
۳۲. سلیمان بن الاشعث السجستانی (۱۴۱۰ق)، سنن ابیداود، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۳۳. سنهوری، عبدالرزاق احمد (۱۹۵۳م)، نظریه العقد، چاپ قاهره.
۳۴. سنهوری، عبدالرزاق، (۱۹۶۴ میلادی)، الوسیط فی شرح القانون المدنی، جلد ۲، جزء ۷، بیروت دار احیاء التراث العربی.
۳۵. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی عاملی (۱۴۱۴ق)، اللمعه الدمشقیه، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، چاپ اول.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد عاملی (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام، قم: مؤسسه معارف اسلامی چاپ اول.
۳۷. صادقی نشاط، امیر، (۱۳۷۲)، غرر و شرط به نفع ثالث در بیمه عمر (حقوق مدنی - حقوق بیمه).
۳۸. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۰ق)، العروة الوثقی، بیروت: مکتب وکلاء امام خمینی(ره).



۳۹. طباطبائی، علامه سید محمدحسین (۱۳۶۳ش)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۰. طباطبائی، علامه سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۱. طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۵۰ش)، تفسیر مجمع البیان، تهران: انتشارات فراهانی.
۴۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرین، تهران: انتشارات کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۴۳. طوسی، شیخ ابوجعفر محمد بن حسن (۳۹۲ق)، (المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: انتشارات مرتضوی.
۴۴. طوسی، شیخ ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: انتشارات مرتضوی.
۴۵. عبدالرحمان، محمود (بی‌تا)، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقہیہ، جلد سوم، بی جا.
۴۶. عرفانی، توفیق، ۱۳۸۱، قرارداد بیمه در حقوق اسلام و ایران، تهران، کیهان.
۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، ۱۴۱۳، قواعد الاحکام، جلد ۲، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۴۸. عمید، حسن (۱۳۵۶ش)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پانزدهم.
۴۹. غروی نایینی، محمدحسین بن عبدالرحیم (۱۳۷۳ق)، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب (تقریر موسی نجفی خوانساری)، تهران: مطبعه حیدریه.
۵۰. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی (۱۳۸۴ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران: مکتبه المرتضویه.
۵۱. قطریحی، شیخ فخرالدین (۱۳۶۵ش)، مجمع البحرین، تهران: انتشارات مرتضوی.
۵۲. قمی، میرزا ابوالقاسم بن حسن جیلانی (۱۳۷۱ق)، جامع الشتات، تهران: انتشارات کیهان.
۵۳. قمی، میرزا ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، جامع الشتات، جلد ۲، تهران، انتشارات کیهان.
۵۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۴ق)، عقود معین، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ ششم.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ق)، الفروع من الکافی، تهران: نشر المکتبه الاسلامیه.
۵۶. لطفی، اسدالله (۱۳۸۸ش)، عقد بیع، تهران: انتشارات خرسندی، چاپ اول.
۵۷. مالک بن انس (۱۴۰۹ق)، الموطأ، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۸. محمدی گیلانی (۱۳۷۴)، «بیمه، تقریرات درس امام خمینی(ره)»، فصلنامه فقه اهل بیت، ش ۱، بهار.
۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱ش)، بررسی فقهی مسئله بیمه، تهران: انتشارات میقات.
۶۰. معین، محمد (۱۳۶۰ش)، فرهنگ فارسی معین، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.

۶۱. مغربی، قاضی نعمان (۱۳۷۳)، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و الاحکام عن اهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام، قاهره: دارالمعارف.
۶۲. مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۳)، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، قم: مؤسسه السبطين العالمیه، الطبعة الثانية.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۷ش)، تفسیر نمونه، قم: انتشارات دار الکتب الاسلامیه.
۶۴. منصوری، خلیل رضا، عقد التأمین فی الفقه الاسلامی، قم: دار النبوغ، چاپ اول.
۶۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم بن سید علی اکبر موسوی (۱۴۱۷ق)، مصباح الفقاهه، به کوشش محمدعلی توحیدی، قم: انتشارات انصاریان.
۶۶. میرفتاح مراغه ای، عبدالفتاح بن علی، العناوین، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۷. نایینی، میرزا حسین (بیتا)، منیه الطالب، تقریرات موسی نجفی خوانساری، جلد اول، قم: انتشارات مکتب محمدیه.
۶۸. نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۹۸۱)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۶۹. نجفی، محمدحسن بن باقر، (۱۹۸۱)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۷۰. نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۷)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار الکتب الاسلامیه، بیروت، چاپ هفتم.
۷۱. نراقی (کاشانی)، فاضل مولی احمد بن مهدی، (۱۴۱۷)، عوائد الایام، قم: انتشارات المکتب الاعلام الاسلامی.
۷۲. نراقی (کاشانی)، فاضل مولی احمد بن مهدی (۱۴۱۷ق)، عوائد الایام، قم: انتشارات المکتب الاعلام الاسلامی.
۷۳. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ اول.
۷۴. همدانی (۱۳۶۵ش)، کتاب البیع، قم: مطبعة مهر.

## ب: مقالات

۷۵. اردوان ارژنگ قاسم نظری سید علی حسینی، نقد احتمال غرر در بیمه، فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی سال چهل و هفتم پاییز و زمستان ۱۳۹۳ شماره ۲.
۷۶. امیران بخشایش، عیسی، باریکلو، علیرضا، (۱۳۹۳)، مقاله اصل جبران خسارت در حقوق بیمه.
۷۷. شاکرمی، علیرضا و خیرعلی مشاک زاده، علیرضا، (۱۳۹۸)، بررسی غرر در معاملات در نظام حقوقی ایران با استناد به منابع فقهی، پنجمین همایش ملی حقوق (تحولات مسئولیت های مدنی در نظام حقوقی ایران)، یزد.

۷۸. شاکرمی، علیرضا و خیرعلی مشاک زاده، علیرضا، (۱۳۹۸)، بررسی مبانی فلسفی قاعده غرر و موارد مشابه آن، پنجمین همایش ملی حقوق (تحولات مسئولیت های مدنی در نظام حقوقی ایران)، یزد.
۷۹. علی محمدی، طاهر و حسن پور، ریحانه و حسن پور، بهمن، (۱۳۹۳)، بررسی فقهی حقوقی غرر در معاملات غیر بیع، اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش دینی، اردبیل.
۸۰. لطفی، اسدالله، (۱۳۹۳)، بررسی جهات تحقق غرر در عقد بیمه، پژوهشنامه حقوق اسلامی، سال پانزدهم، شماره دوم.
۸۱. مسجد سرائی، حمید، (۱۳۹۲)، تحلیل فقهی حقوقی مبنای غرر در عقد بیمه، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، سال نهم، شماره ۳۳.
۸۲. نیکنام، محمد رضا، فرجام، افسانه، (۱۳۹۶)، مقاله، بررسی عقد بیمه در فقه شیعه.

### ج: قوانین

۸۳. قوانین بیمه ای.
۸۴. قانون بیمه ایران.
۸۵. قانون بیمه ایران، مصوب ۷ اردیبهشت ماه ۱۳۱۶.
۸۶. قانون مدنی ایران.



## تعارضات اخلاقی نظارت قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری بر مشروعیت قطعنامه‌های شورای امنیت

محمد مهدی سیدناصری<sup>۱</sup>

بابک وثوقی فرد<sup>۲</sup>

موسی موسوی زنوز<sup>۳</sup>

### چکیده

سازمان ملل متحد مؤثرترین سازمان میان دولتی است که بیشترین نقش را در انتظام روابط میان دولت‌ها ایفا کرده است و بدین سبب، اعتبار قابل توجهی در میان دولت‌ها دارد. شورای امنیت به عنوان رکن سیاسی و دیوان به عنوان رکن قضایی این سازمان نقش بسیار مؤثری در کسب این اعتبار داشته‌اند. در بند اول و دوم ماده‌ی (۳۶) اساسنامه دیوان معیارهایی در زمینه‌ی معرفی موضوعات حقوقی اشاره گردیده است و اگر شورا، اختلافی را سیاسی تشخیص دهد به آن رسیدگی نموده و در صورتی که دیوان اختلافی را حقوقی تشخیص دهد، نیز به آن بر اساس موازین حقوقی مورد نظرش رسیدگی می‌نماید. مطابق با منشور ملل متحد، شورای امنیت حافظ صلح و امنیت بین‌المللی است و موظف است بر اساس اصول مندرج در منشور و عدالت بین‌المللی اقدامات لازم برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را انجام دهد. در عین حال اما شورای امنیت یک ارگان سیاسی است که در چارچوب معادلات قدرت عمل می‌کند و معادلات قدرت طبیعی است که لزوماً هم‌خوانی چندان با عدالت بین‌المللی ندارند. این پژوهش بر آن است با روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی اسناد، کتب و مرور مقالات علمی - پژوهشی مرتبط به این پرسش‌ها پاسخ دهد که در چنین شرایطی چگونه می‌توان بر عملکرد شورای امنیت نظارت کرد؟ چگونه می‌توان قطعنامه‌هایی را که ادعا می‌شود برخلاف اصول منشور ملل متحد یا برخلاف عدالت بین‌المللی صادر شده‌اند، بی اعتبار تلقی کرد؟ آیا دیوان بین‌المللی دادگستری صلاحیت رسیدگی به اعتبار قطعنامه‌های شورای امنیت را دارد؟ آیا دیوان بین‌المللی دادگستری امکان کنترل اقدامات غیر قانونی شورای امنیت را دارد و تعارضات اخلاقی آن چیست؟ هرچند تاکنون بر نظارت دیوان بین‌المللی دادگستری بر عملکرد شورای امنیت توفیقی حاصل نشده است اما نشانه‌هایی از ضرورت این نظارت در حال مشاهده است.

### واژگان کلیدی

قطعنامه، شورای امنیت، نظارت، دیوان، تعارضات اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل، واحد امارات، دانشگاه آزاد اسلامی، دبی، امارات متحده عربی.

Email: sm.naseri@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: vosooghi.fard@yahoo.com

۳. استادیار، گروه حقوق بین‌الملل، موسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی، تهران، ایران.

Email: m.moosavi@itsr.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۲

## طرح مسأله

سه ماده در منشور سازمان ملل متحد وجود دارد که جایگاه ویژه‌ای به تصمیمات شورای امنیت می‌بخشند. مطابق با ماده ۲۵ منشور، دول عضو سازمان ملل، تعهد می‌نمایند که تصمیمات شورای امنیت را قبول و اجرا کنند. طبق ماده ۱۰۳ منشور، تعهدات دول عضو که از منشور ناشی می‌شود (در اینجا منظور تصمیمات شورای امنیت است)، بر سایر تعهدات بین‌المللی آن دولت‌ها اولویت دارد و سرانجام بر اساس بند ۶ ماده ۲ منشور، تصمیمات سازمان ملل که در راستای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی اتخاذ می‌شود، حتی برای دول غیر عضو نیز لازم‌الاجراست و شورای امنیت، مسئول اصلی حفظ صلح و امنیت در جامعه‌ی بین‌المللی است<sup>۱</sup> (ماده ۲۴ منشور).

مشروعیت اقدامات و تصمیمات شورای امنیت می‌بایست برای کلیه‌ی بازیگران بین‌المللی از جمله خود شورا مهم تلقی گردد و از آنجایی که مشروع بودن اقدامات شورا، ارتباط مستقیمی با اعتبار این نهاد در جامعه بین‌المللی دارد می‌توان گفت که مشروعیت، جاده دو طرفه است. ولی آیا با توجه به این جایگاه برتری که منشور برای شورای امنیت و تصمیمات آن در نظر گرفته است و همچنین با در نظر گرفتن این موضوع که نه در منشور و نه در هیچ یک از اسناد مؤسس محاکم بین‌المللی، چنین اجازه‌ای به هیچ دادگاه بین‌المللی داده نشده است، آیا می‌توان برای دادگاه‌های بین‌المللی، اختیاری در خصوص بررسی تصمیمات شورا تصور نمود؟<sup>۲</sup> چه در منشور سازمان ملل متحد و چه در اساسنامه‌ی دیوان بین‌المللی دادگستری، به مسئله نظارت قضایی دیوان بر تصمیمات سایر ارکان اشاره نشده است. اما این نکته هم قابل تأمل است که چه در منشور، چه در اساسنامه و چه در آرای دیوان، به صراحت در مورد عدم صلاحیت دیوان در بررسی تصمیمات سایر ارکان ملل متحد، چیزی گفته نشده است. در عین حال، دیوان بین‌المللی دادگستری در قضایای متعددی (از جمله قضیه نیکاراگوئه و قضیه لاکربی) اعلام داشته است که تنها طریق ممنوعیت در این خصوص، ماده ۱۲ منشور است که آن نیز مربوط به صلاحیت دو نهاد سیاسی است و چنین خصوصیتی در مورد رابطه میان دیوان و شورا در منشور بیان نشده است. این به روشنی نشان می‌دهد که هیچ سلسله مراتبی میان ارگان‌های سیاسی و قضایی وجود ندارد و حتی در جایی که رسیدگی در دیوان، منجر به ورود به حیطه‌ای می‌شود که در قلمرو وظایف اصلی شورا است، دیوان، الزامی به ارجاع قضیه به شورای امنیت ندارد.

1. Alter, Karen J. (2008), "Delegating to International Courts: Self-binding vs. Other binding Delegation" Law and Contemporary Problems, Vol.71.

2. Alvarez, Jose E. (2013) "Tadić Revisited-The Ayyash Decisions of the Special Tribunal for Lebanon", Journal of International Criminal Justice, vol. 11, p. 298.

## ۱. امکان طرح موضوع نزد شورای امنیت ملل متحد

اگر قضیه توسط طرفین یا یک طرف یا توسط یکی از اعضای ملل متحد یا هر دولت دیگر به شورای امنیت ارجاع گردد و یا رأساً به وسیله‌ی خود شورای امنیت مورد بررسی قرار بگیرد می‌بایست قائل به تفکیک شد. زمانی که شورای امنیت قضیه را به موجب فصل ششم منشور و به منظور حل مسالمت آمیز اختلاف تحت بررسی قرار می‌دهد، این خود شورای امنیت است که تفسیر قضیه را به عنوان اختلاف حقوقی یا سیاسی به عهده دارد و در اجرای تصمیماتش به موجب این فصل می‌بایست توجه داشته باشد که اختلافات حقوقی، مطابق با بند ۳ ماده ۳۶ منشور ملل متحد به دیوان بین‌المللی دادگستری ارجاع گردد. زمانی که شورای امنیت قضیه را در قالب فصل هفتم منشور مورد بررسی قرار می‌دهد<sup>۱</sup> و شورای امنیت موضوع تحت بررسی را، تهدید علیه صلح و نقض صلح، یا تجاوز تشخیص می‌دهد، این تشخیص منحصرأ در صلاحیت شورای امنیت می‌باشد دیگر تمایز میان اختلاف حقوقی و سیاسی، ضروری به نظر نمی‌رسد، چرا که در صورت تشخیص شورای امنیت مبنی بر این که آن اختلاف تهدید علیه صلح و یا نقض آن و یا تجاوز می‌باشد، این شورای امنیت است که می‌تواند به آن قضیه رسیدگی نماید. «اگر اختلاف سیاسی یا حقوقی به موجب توصیف شورای امنیت تهدیدی علیه صلح و یا نقض صلح یا تجاوز را پدید آورد، این شورا صرف نظر از ماهیت اختلاف، صلاحیت رسیدگی و اتخاذ اقدامات ضروری را در این مورد خواهد داشت و این از جمله مواردی است که مطابق منشور هر دو ارگان صلاحیت رسیدگی به یک قضیه را دارند. در این وضعیت شورای امنیت به موجب فصل هفتم و دیوان بین‌المللی دادگستری نیز به موجب بند ۱ ماده ۳۶ اساسنامه‌اش دیوان، صلاحیت رسیدگی به قضیه را خواهد داشت».

## ۲. ارجاع اختلاف توسط طرفین یا شورا به دیوان بین‌المللی دادگستری

با توجه به این که در رسیدگی‌های دیوان بین‌المللی دادگستری، اصل بر رضایت طرفین دعوی جهت مراجعه به آن است لذا دو احتمال وجود دارد: طرفین یک اختلاف در ضمن یک معاهده و در هنگام تنظیم آن، مرجع حل اختلافات احتمالی و تفسیر معاهده را، دیوان قرار می‌دهند، که در این صورت با فرض ایجاد اختلاف، طرفین یا یکی از آن‌ها براساس توافق قبلی مندرج در معاهده، به دیوان مراجعه می‌نمایند و در این صورت دیوان نیز بر اساس بند یکم ماده ۳۶ اساسنامه خود که نسبت به کلیه اموری که اطراف دعوی به آن ارجاع می‌کنند و همچنین نسبت به موارد خاصی که به موجب منشور ملل متحد یا به موجب کنوانسیون‌ها و معاهدات،

1. Baily, Sydney. (1994), The United nation Security Council and Human Rights, London and Newyork, st. Martin's press.

پیش‌بینی شده است، صلاحیت رسیدگی دارد. پس از حصول اختلاف، طرفین بدون وجود معاهده‌ای خاص، در خصوص ارجاع اختلاف به دیوان و بر اساس یک توافق جدید<sup>۱</sup> اختلاف را به دیوان ارجاع می‌دهند. در این فرض مذاکرات که یکی از طرق سیاسی حل و فصل اختلافات می‌باشد به عنوان مقدمه و پایه اصلی تنظیم (Compromise) قبلاً به انجام رسیده و طرفین توافق نموده‌اند که اختلاف موجود خود را به دست رسیدگی حقوقی سپرده و در واقع هدف (Compromise) مشخص نمودن موضع حقوق بین‌الملل نسبت به وضعیت مورد اختلاف و یا کسب شیوه‌ای منصفانه برای حل این وضعیت می‌باشد.<sup>۲</sup> در قضیه‌ی فلات قاره دریای شمال به‌وسیله (Compromise) از دیوان بین‌المللی دادگستری سؤال شده بود که چه اصول و قواعدی از حقوق بین‌الملل در خصوص تحدید حدود قسمت‌های مربوطه به هریک از طرفین در فلات قاره دریای شمال قابل اجراست. البته اختلافاتی از قبیل دعوای حق پناهندگی (کلمبیا علیه دولت پرو)، فلات قاره دریای شمال (آلمان علیه دول دانمارک و هلند) و تنگه‌ی کورفو (انگلستان علیه دولت آلبانی) قرارداد خاص ارجاع اختلاف به دیوان توسط طرفین، بعد از صدور رأی صلاحیت منعقد گردید. همچنین اختلافات، تحدید حدود فلات قاره خلیج گابز<sup>۳</sup> میان دول لیبی و تونس (رأی ۲۴ فوریه ۱۹۸۲)، اختلاف مربوط به احداث سد بر روی رودخانه دانوب میان دول مجارستان و اسلواکی (رأی سپتامبر ۱۹۹۷) و مجموعاً ۱۳ اختلاف در قالب مصالحه‌نامه به دیوان ارجاع شده است. شرط اختیاری قضاوت اجباری<sup>۴</sup>، اساسنامه دیوان، صلاحیت دیوان را نسبت به مسایل حقوقی در رابطه با هر کشور دیگری که چنین تعهدی را پذیرفته باشد، به رسمیت شناخته است. این یکی از سه طریقه‌ی اصلی ابراز رضایت دولت‌ها نسبت به پذیرش صلاحیت اجباری دیوان بین‌المللی دادگستری است. بند اختیاری (Optional clause) قسمتی از بند ۲ ماده ۳۶ اساسنامه دیوان است که به موجب آن اعضای اساسنامه دیوان می‌توانند در هر زمان اعلام کنند که صلاحیت اجباری دیوان را فی‌نفسه و بدون توافق خاص در مقابل دولت‌هایی که آنها هم صلاحیت مشابهی را بپذیرند در خصوص کلیه‌ی اختلافات حقوقی مربوط به:

الف-تفسیر معاهدات؛ ب-مسائل مربوط به حقوق بین‌الملل؛ پ-وجود هر حقیقتی که در صورت اثبات به معنی نقض تعهدات ناشی از حقوق بین‌الملل خواهد بود. ماهیت یا دامنه‌ی جبران لازمه جهت خسارات ناشی از نقض حقوق بین‌الملل را می‌پذیرد. نکته‌ی قابل ذکر آن است که تعدادی از کشورها، اعلامیه‌ی شرط اختیاری قضاوت اجباری را به صورت مشروط

1. Compromise

2. Bazzar, V., & Nazhandimanesh, H. (2020), Implementation of ICJ Provisional Measures: An Innovative Approach to Article 78 of the Rules of the Court. Iranian Review for UN Studies, 3(1), 1-19.

3. Gabez

4. Optional clause



پذیرفته‌اند یعنی مدت اعتبار آن را محدود (معمولاً چند سال) اعلام داشته و یا منوط به عمل متقابل از طرف چند کشور و یا بعضی از کشورها دانسته‌اند. در همین راستا می‌توان به کنوانسیون ۱۹۷۱ میلادی مونترال در مورد راهزنی هوایی استناد کرد که رجوع به دیوان بین‌المللی دادگستری برای حل اختلافات ناشی از آن کنوانسیون را پیش‌بینی کرده است و به استناد همین کنوانسیون است که دولت لیبی در قضیه لاکربی علیه آمریکا و انگلستان در دیوان اقامه دعوی نموده است. موضوعی که در این خصوص قابل اشاره است نقش و تأثیر دولت‌ها به عنوان طرفین اختلاف در مشخص نمودن معنی، حدود و دامنه اختلاف می‌باشد، که این امر هم به تفسیر صحیح توسط قضات دیوان یاری می‌رساند و هم ذهنیت طرفین اختلاف را در آماده نموده‌اند دلایل و مدافعات آن‌ها و در نهایت، آمادگی ذهنی و عملی در خصوص پذیرش رأی دیوان مهیا می‌نماید.<sup>۱</sup> در قضیه لاکربی دولت بریتانیا از دیوان درخواست نمود تا دیوان اعلام نماید که برای رسیدگی به خواسته‌های دولت لیبی علیه بریتانیا صلاحیت ندارد و یا این خواسته‌ها قابل استماع نیستند، در نتیجه دیوان می‌بایست دادخواست لیبی را رد نماید و در مقابل این استدلالات، لیبی نیز بیان داشت که ایرادات مقدماتی از جانب بریتانیا می‌بایست رد گردد و در نتیجه:

الف- دیوان برای رسیدگی به درخواست لیبی صلاحیت دارد؛ ب- این دادخواست قابل استماع است؛ پ- دیوان می‌بایست با پرداختن به ماهیت دعوا به رسیدگی ادامه دهد.<sup>۲</sup> اشاره به این استدلالات لیبی و بریتانیا به این خاطر است که در قضیه انفجار هواپیمای پان آمریکن بر فراز لاکربی در اسکاتلند، آمریکا و بریتانیا معتقد بودند که این قضیه، یک اختلاف سیاسی است و شورا صلاحیت رسیدگی به این اختلاف را دارد و دیوان بین‌المللی دادگستری وظیفه و اختیاری ندارد و در مقابل نیز لیبی، قایل به صلاحیت دیوان بود و در این موضوع هر یک از طرفین سعی بر این داشت که با ارائه مستندات و دلایل حقوقی موضوع صلاحیت یا عدم صلاحیت دیوان را اثبات نمایند. که در این بین نیز لیبی ادعا نمود که دیوان براساس بند ۱ ماده ۱۴ کنوانسیون مونترال صلاحیت رسیدگی دارد. بند ۱ ماده ۱۴ کنوانسیون مونترال مقرر می‌دارد «هر اختلافی بین طرفین کنوانسیون در خصوص تفسیر یا اجرای آن که از طریق مذاکره حل نشود به داوری ارجاع می‌گردد. اگر در ظرف شش ماه از تاریخ درخواست ارجاع دعوا به داوری از جانب یکی از طرفین، در مورد تشکیل محکمه داوری توافق نشود، هر یک از طرفین می‌تواند با تقدیم دادخواست به دیوان شکایت کند» و در مقابل بریتانیا مدعی است که لیبی نتوانسته است ثابت

1. Cronin-Furman, Kathleen Renee. (2009), "The International Court of Justice and the United Nations Security Council Rethinking a Complicated Relationship", Columbia Law Review, Vol.106

۲. قابل دسترسی به نشانی:

<https://icj-cij.org/case-concerning-questions-of-interpretation-and-application-of-the-montreal-convention-at-lockerbie-case-1992-p.1-3>

نماید که میان طرفین، اختلاف حقوقی وجود دارد و چنین اختلافی بر فرض وجود مربوط به تفسیر کنوانسیون مونترال نمی‌باشد تا نهایتاً مشمول بند ۱ ماده ۱۴ گردد. در قضیه لاکربی دیوان بین‌المللی دادگستری ایرادات دولت بریتانیا را نسبت به صلاحیت خود رد نموده و خود را صالح به رسیدگی تشخیص داد، در قضیه‌ی حمله ایالات متحده آمریکا به سکوها‌ی نفتی ایران در خلیج فارس که ایران اصرار بر وجود اختلاف و نقض عهدنامه‌ی مودت میان ایران و ایالات متحده آمریکا توسط آمریکا بود و بالعکس آمریکا ایرادات ایران را نمی‌پذیرفت و صلاحیت دیوان را نیز زیر سؤال می‌برد، دیوان با ذکر بند ۲ ماده ۲۱ عهدنامه‌ی مودت اعلام می‌نماید شکی وجود ندارد که بسیاری از شروط مقرر در این بند از ماده ۲۱ در موضوع مطروحه تحقق پیدا کرده‌اند یعنی اختلافی میان ایران و آمریکا به وجود آمده است، این اختلاف از نظر دیپلماتیک حل نگردیده و طرفین نیز موفق به حل آن از طریق دیگر نگردیده‌اند<sup>۱</sup> اما طرفین در خصوص یک موضوع اختلاف عقیده دارند و آن عبارتست از این که آیا اختلاف بوجود آمده میان آنها در رابطه با مشروعیت عملیات آمریکا علیه سکوها‌ی نفتی ایران اختلافی مربوط به تفسیر و اجرای عهدنامه ۱۹۵۵ است یا خیر؟<sup>۲</sup>

برای پاسخ به چنین سؤالی دیوان بین‌المللی دادگستری نمی‌تواند به این اکتفا کند که یکی از طرفین مصر به وجود چنین اختلافی است و دیگری آن را انکار می‌نماید، بلکه می‌بایست بررسی نماید که آیا نقض عهدنامه ۱۹۵۵ به ترتیبی که ایران مدعی آن است مشمول عهدنامه مودت می‌گردد یا نه و اگر جواب مثبت بود، دیوان سپس می‌بایست به این سؤال پاسخ دهد که آیا اختلاف مورد رسیدگی در زمره اختلافاتی است که دیوان در اجرای بند ۲ ماده ۲۱، صلاحیت ذاتی<sup>۳</sup> برای رسیدگی به آن را دارد یا خیر؟ در این قضیه نیز علی‌رغم استدلالات آمریکا، دیوان به این نتیجه رسید که این اختلاف، یک اختلاف حقوقی بوده و دیوان نیز صلاحیت رسیدگی به آن را دارد. همچنین دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه‌ی «تفسیر معاهدات صلح» اعلام می‌نماید؛ وضعیت عینی برای ارزیابی وجود یک اختلاف، رکن اساسی و تعیین کننده است و با انکار وجود اختلاف از جانب یکی از طرفین، نمی‌توان گفت اختلافی وجود ندارد. اختلاف از زمانی وجود دارد که میان طرفین در خصوص اجرا یا عدم اجرای تعهدات، تعارض مشخصی وجود داشته باشد. با ذکر مثال‌های فوق هرچند به اختصار به این نتیجه می‌رسیم که استدلالات و

1. Chachko, E. (2019), Alleged Violations of the 1955 Treaty of Amity, Economic Relations, and Consular Rights (Islamic Republic of Iran v. United States of America): Request for the Indication of Provisional Measures (I.C.J.) International Legal Materials, 58(1), 71-119.

۲. قابل دسترسی به نشانی:

[https:// ICJ-CIJ, Summaies of judgments, advisory Opininos and orders, Corfu channeh case, oil plat forms \(Islamic republic of Iran, V. united states of Amrica\), 1996. P. 109.](https:// ICJ-CIJ, Summaies of judgments, advisory Opininos and orders, Corfu channeh case, oil plat forms (Islamic republic of Iran, V. united states of Amrica), 1996. P. 109.)

3. Ratione Material

دفاعیات طرفین دعوی نیز بی‌تأثیر در سرنوشت و مسیر دعوی و تشحیذ ذهن قضات، نیست. همچنین در قضیه‌ی مربوط به کامرون شمالی (دعوی جمهوری فدرال کامرون علیه بریتانیا) دیوان در برابر این استدلال بریتانیا که «اختلافی میان آن کشور و جمهوری کامرون وجود ندارد و اگر اختلافی هم در تاریخ دادخواست وجود داشته، میان جمهوری کامرون و سازمان ملل متحد بوده است» بیان داشت که «دیدگاه‌های مخالف طرفین در تفسیر و اجرای موافقت‌نامه قیمومیت، حاکی از وجود اختلاف در تاریخ دادخواست به مفهوم شناخته شده در رویه قضایی در دیوان است»<sup>۱</sup>.

### ۳. نظارت قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری بر تصمیمات شورای امنیت

شورا و دیوان که به عنوان دو رکن سازمان بین‌المللی موظف‌اند در جهت اهداف سازمان مزبور فعالیت کنند، در عمل نیز همزیستی مسالمت‌آمیزی با یکدیگر دارند. در عین حال، شورا همواره جایگاه بالاتری نسبت به سایر ارکان ملل متحد برای خود قائل است. به عنوان مثال، این نکته قابل ذکر است که با وجود اینکه دیوان در تصمیمات خویش، همواره قطعنامه‌های شورا را مدنظر قرار می‌دهد، شورا در شأن خود نمی‌بیند که در قطعنامه‌های خود به اعلامیه‌های مجمع عمومی سازمان ملل استناد کند،<sup>۲</sup> یا با اینکه همواره سؤال‌ها و ابهام‌های متعددی در رابطه با مشروعیت قانونی اقدامات شورا مطرح بوده است، این مرجع به عنوان مسئول اولیه‌ی حفظ صلح و امنیت بین‌المللی، تنها یک بار از دیوان درخواست نظریه مشورتی داشته است. پس از جنگ سرد با ارائه تفسیر بسیار موسعی از مفهوم صلح و امنیت بین‌المللی، مسائلی چون مشروعیت ایجاد حکومت‌ها بر اساس قانون اساسی (قطعنامه ۸۴۱ در مورد هائیتی، سال ۱۹۹۳)،<sup>۳</sup> یا مسئولیت دولت در حمایت از مردم کشورش در قبال نقض حقوق بشر و بشردوستانه (قطعنامه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۷۳ در مورد لیبی، سال ۲۰۱۱<sup>۴</sup> و حتی مسائل غیرنظامی<sup>۵</sup> را در عمل

1. Beigzadeh, E., & Latifian, M. (2020), The Judicial Policy of the International Court of Justice towards Human Rights: Oscillation between Judicial Activism and Judicial Restraint. Iranian Review for UN Studies, 3(2), 1-32.

۲. البته در این زمینه دو مورد استثنایی وجود دارد. در پرونده‌ی تی‌مور شرقی، دو قطعنامه شورای امنیت یعنی قطعنامه‌های ۳۸۴ و ۳۸۹ به اعلامیه ختم استعمار مجمع عمومی استناد کرده‌اند.

۳. شورای امنیت در خصوص هائیتی در حالی کودتای نظامیان این کشور و ممانعت از اعمال حاکمیت رئیس‌جمهور این کشور (ژان برتراند آریستید) را محکوم کرد که تا پیش از آن کودتا، یکی از طرق مرسوم به دست گرفتن قدرت در جامعه‌ی بین‌المللی به شمار می‌رفت.

۴. این وظیفه که مسئولیت حمایت (Responsibility to Protect (R2P or to) نامیده می‌شود در ابتدا بر عهده‌ی خود دولت و در مرحله‌ی بعدی بر دوش سایر دولت‌ها و جامعه‌ی بین‌المللی است و شامل پیشگیری از وقوع فعل، اقدام در صورت وقوع فعل و جبران، رسیدگی و بازسازی خسارات ناشی از فعل است.

۵. شورای امنیت در سال ۱۹۹۲ امکان تلقی تهدیدهای غیرنظامی به عنوان تهدیدی علیه امنیت بین‌المللی را نیز به

تحت صلاحیت خود درآورده است. توسیع دامنه‌ی فعالیت شورا در زمینه‌ی صلح و امنیت بین‌المللی که حتی ویروس ابولا<sup>۱</sup> را نیز شامل شده است،<sup>۲</sup> لزوم امکان کنترل و نظارت قضایی اقدامات شورا در محاکم بین‌المللی را بیش از پیش پررنگ کرده است، چون همان‌طور که دیوان بین‌المللی کیفری برای یوگسلاوی سابق در قضیه تاریخ اعلام کرد،<sup>۳</sup> نمی‌توان پذیرفت که شورا در اقدامات خویش، هیچ محدودیتی نداشته باشد.

#### ۴. ضرورت نظارت رکن قضایی بر تصمیمات سازمان‌های بین‌المللی

بر اساس قواعد حقوق بین‌الملل که ضوابط و صلاحیت‌های تشکیل یک کشور را تعیین می‌کند، کشور را به عنوان کامل‌ترین سازمان متشکل سیاسی و مهم‌ترین نهاد بین‌المللی معرفی می‌نماید. هر کشور می‌بایست شرایطی از قبیل؛ جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت را داشته باشد تا به عنوان یک عضو جامعه‌ی بین‌الملل شناخته شود. هر عضو جامعه‌ی بین‌المللی نیز دارای قوای سه‌گانه‌ای از قبیل مجریه<sup>۴</sup>، مقننه<sup>۵</sup> و قضاییه<sup>۶</sup> می‌باشد تا امور جاری کشورداری به سرمنزل مقصود برسد. اصل تفکیک قوا که امروز به عنوان اصلی بدیهی و پذیرفته شده توسط اکثریت قریب به اتفاق کشورهای جهان می‌باشد، تاریخی پرفراز و نشیب را داشته است<sup>۷</sup>، تا این‌که منتسکیو<sup>۸</sup> در کتاب خود (روح القوانين) نظریه‌ی تفکیک قوا را مطرح نمود. هر کشور نیز، به تناسب مقتضیات زمان و مکان و اندیشه اندیشمندان و حاکمان خود، تفکیک مطلق قوا و یا تفکیک نسبی قوای سه‌گانه را پذیرفته‌اند. معتقدین به تفکیک مطلق قوا در فکر کشیدن دیوارهای مستحکم در برابر نفوذ قوای مختلف بر همدیگر بوده‌اند از جمله در ایالات متحده آمریکا و فرانسه لیکن دسته‌ی دیگر تفکیک مطلق قوا را نه عملی دانسته‌اند و نه به مصلحت. چرا که تعیین حد مرز دقیق، میان این سه قوا را امکان‌پذیر ندانسته‌اند. پس به طرف نوعی همکاری قوا یا به تعبیر دیگر تفکیک نسبی آن گام برداشتند. به دنبال تقسیم وظایف میان قوای

---

رسمیت شناخت. ریاست شورای امنیت در نشست ۳۰۴۶ خود در سال ۱۹۹۲ میلادی اظهار داشت: فقدان جنگ و مخاصمت نظامی میان دولت‌ها به تنهایی ضامن صلح و امنیت بین‌المللی نیست. ریشه‌های غیر نظامی عدم ثبات در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، زیست محیطی و بشردوستانه نیز به تهدیدی علیه صلح و امنیت بین‌المللی تبدیل شده است.

1. Ebola

2. SC Res. 2177, (18 September, 2014)

3. The Prosecutor v. Dusko Tadic, ICTY, Case No. IT-94-1-A, 1995, para. 28.

4. Executive (government)

5. Legislature

6. Judiciary

7. Bonafé, Béatrice I. (2017), "Establishing the existence of a dispute before the International Court of Justice: Drawbacks and implications", Questions of International law (Zoom-out), Vol 45, pp. 3.

8. Montesquieu

سه‌گانه، بحث نظارت بر این قوا مطرح می‌گردد. در بسیاری از کشورها قوه‌ی قضاییه به امور قضایی و حل و فصل اختلافات مردم و حتی مردم و دولت می‌پردازد و قوه‌ی مجریه به امور سیاسی کشور می‌پردازد<sup>۱</sup> و قوه‌ی مقننه (پارلمان) نیز عهده‌دار تصویب قوانین می‌باشد مطالب فوق‌الذکر جهت تشخیص ذهن و ورود به مبحث دولت فدرال می‌باشد در واقع در صورتی که بخواهیم مثال ملموسی در خصوص مقایسه وضعیت فعلی کشورهای جهان و سازمان ملل متحد داشته باشیم، مقایسه با ساختار حکومتی جوامع ملی اشتباه بوده و مقایسه درست، تشبیه سازمان ملل متحد به فدرالیسم بین‌المللی است. بدین معنی که، سازمان ملل متحد؛ جامعه‌ی بین‌المللی نیست، بلکه حکومت فدرال و مرکزی جامعه بین‌المللی است. یکی از خصوصیات بارز فدرالیسم<sup>۲</sup>، فدرالیسم<sup>۳</sup>، قانونی به نام قانون فرا داشت است «مقصود، ایجاد نهادهای مشترک و شاملی است که قلمرو و عملکرد آن‌ها کلیه اعضای کشور فدرال باشد و در سطح فراتری از دولت‌های عضو عمل کنند.» در راستای قانون فوق‌الذکر، نهادهایی همانند شورای امنیت و مجمع عمومی و دیوان بین‌المللی دادگستری، به‌عنوان نهادهای مشترک و شامل کلیه‌ی دولت‌های عضو انجام وظیفه می‌کنند و سبیل قوای سه‌گانه بین‌المللی مقننه، مجریه و قضاییه، حکومت فدرال بین‌المللی هستند. این روش (تحلیل حقوقی) قایم به مطالعه‌ی حقوق اساسی سازمان‌های بین‌المللی است. مسایل حقوقی یکسانی در ارتباط با کلیه‌ی سازمان‌ها به وجود می‌آید. اما راه‌حل آن‌ها از یک پیمان مؤسس به پیمان مؤسس دیگری تفاوت می‌کند. از جمله این مسایل مشترک، روش‌های بررسی مشروعیت قانونی اقدامات سازمان و اقدامات کشورهای عضو است که آن را پیمان مؤسس تنظیم می‌کند؛ میزان توزیع اختیارات در میان دستگاه‌های مختلف سازمان، چگونگی اعمال اختیارات آن دستگاه‌ها، تأثیر حقوقی تصمیمات و قطعنامه‌های تصویب شده توسط مراجع ذیصلاح، اختیارات قانونی آن‌ها و اصلاح پیمان‌های مؤسس اموری هستند که تقریباً در اکثر سازمان‌ها مشترک می‌باشند و سازمان ملل متحد نیز از این موضوع مستثنی نیست<sup>۳</sup>.

## ۵. تعارضات اخلاقی نظارت قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری بر شورای امنیت

پرسشی که در این خصوص مطرح می‌گردد این است که آیا در متن منشور سازمان ملل متحد، ماده یا موادی که متضمن اعطای صلاحیت به دیوان بین‌المللی دادگستری در خصوص

1. Dugard, J. (2023), 'The Choice Before Us: International Law or a "rules-based international order"?' , *Lieiden Journal of International Law*, Issue 36, pp. 223-232.

2. Federalism

3. Bordin, F.L. (2018), *The Nicaragua v. United States Case: An Overview of the Epochal Judgments*. In: Sobenes Obregon, E., Samson, B. (eds) *Nicaragua Before the International Court of Justice*. Springer, Cham.

نظارت قضایی بر قطعنامه‌های شورای امنیت باشد وجود دارد یا خیر؟ چه در منشور سازمان ملل متحد و چه در اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری، به مسئله نظارت قضایی دیوان بر تصمیمات سایر ارکان اشاره نشده است. اما این نکته هم قابل تأمل است که چه در منشور، چه در اساسنامه و چه در آرای دیوان، به صراحت در مورد عدم صلاحیت دیوان در بررسی تصمیمات سایر ارکان ملل متحد، چیزی گفته نشده است. در عین حال، دیوان در قضایای متعددی (از جمله قضیه‌ی نیکاراگوئه و قضیه‌ی لاکربی) اعلام داشته است که تنها طریق ممنوعیت در این خصوص، ماده ۱۲ منشور است که آن نیز مربوط به صلاحیت دو نهاد سیاسی است و چنین خصوصیتی در مورد رابطه میان دیوان و شورا در منشور بیان نشده است. این به روشنی نشان می‌دهد که هیچ سلسله مراتبی میان ارگان‌های سیاسی و قضایی وجود ندارد و حتی در جایی که رسیدگی در دیوان، منجر به ورود به حیطه‌ای می‌شود که در قلمرو وظایف اصلی شورا است، دیوان، الزامی به ارجاع قضیه به شورای امنیت ندارد. البته نوعی نظارت قضایی غیررسمی و ضمنی دیوان بر فعالیت‌های شورا سایه افکنده است که مربوط به بررسی قطعنامه‌های شورا نمی‌شود و آن اختیار دیوان در تفسیر منشور ملل متحد<sup>۱</sup> است. دیوان تقریباً در اغلب قضایای مشورتی و در تعدادی از قضایای ترافی در مقام تفسیر منشور برآمده است و در عین حال، برخی از این تفاسیر، متضمن اظهارنظر در خصوص موضوع‌های است که در صلاحیت شورا بوده است. «به عنوان مثال، دیوان در قضیه صلاحیت مجمع عمومی در پذیرش دولت‌ها به عضویت ملل متحد، ماده ۴ منشور را تفسیر کرده و بدین واسطه به بررسی روابط شورا و مجمع عمومی پرداخت.<sup>۲</sup> در قضیه‌ی برخی هزینه‌های ملل متحد دیوان به تفسیری عمیق و جامع از مواد منشور و ساختار آن و روابط شورا و مجمع عمومی دست زد و نظریاتی ارائه داد که متضمن بیان اختیارات ارکان مذکور و روابط آن‌ها با یکدیگر و همچنین آثار حقوقی تصمیماتشان بود. دیوان به ویژه تأکید کرد که صلاحیت شورا در مورد صلح و امنیت بین‌المللی، هرچند مقدم، ولی انحصاری نیست<sup>۳</sup> و مجمع عمومی هم در این زمینه دارای صلاحیت است.» لازم به ذکر است اگر دیوان در قضیه‌ای مشروعیت قطعنامه‌های شورا را که طبق فصل هفتم منشور صادر شده‌اند بررسی کند، این امر لزوماً تأثیری منفی بر صلح و امنیت بین‌المللی خواهد داشت. پس تنها زمانی می‌توان دیوان را صالح به بررسی قضایی اقدامات شورا دانست که دیوان نیز علاوه بر شورا در مسائل مربوط به صلح و امنیت بین‌المللی، قادر به اعمال صلاحیت باشد. به دلیل اینکه در هیچ

۱. اختیار دیوان در تفسیر منشور از سوی مجمع عمومی در دو قطعنامه مربوط به جایگاه دیوان در سازمان ملل (۱۹۴۷) و قطعنامه ۳۳۳۲ (۱۹۷۴) و از سوی خود دیوان در قضیه شرایط پذیرش یک دولت به عضویت در ملل متحد، به طور صریح تأیید شد.

2. ICJ Reports, 1950, pp. 8-9.

3. ICJ Reports, 20 JULY 1962, p. 151.

جای منشور، صلاحیتی انحصاری برای شورا نسبت به دیوان لحاظ نشده است و به دلیل تصریح خود دیوان در قضیه نیکاراگوئه مبنی بر انحصاری نبودن اختیار مزبور برای شورا، دیوان نیز به عنوان یکی از ارکان اصلی ملل متحد در جهت صلح و امنیت بین‌المللی فعالیت می‌کند.<sup>۱</sup> در خصوص اظهار نظر دیوان در خصوص قطعنامه‌های شورای امنیت می‌توان این استدلال را نیز بیان کرد که چون تعهدات ناشی از این قطعنامه‌ها تعهدات ناشی از منشور تلقی شده و دیوان صلاحیت تفسیر منشور را دارد، پس به طریق اولی صلاحیت تفسیر قطعنامه‌های شورا را خواهد داشت. البته لازم به ذکر است که حتی اگر کشوری بتواند از دیوان، رأی مبنی بر بطلان قطعنامه شورای امنیت بگیرد، به علت نسبی بودن رأی دیوان، دول دیگر نمی‌توانند به بی‌اعتباری قطعنامه مزبور استناد کنند.<sup>۲</sup>

## ۶. مبانی نظارت قضایی دیوان بر تصمیمات شورای امنیت

منشور ملل متحد به عنوان سند مؤسس شورای امنیت و هم به عنوان یک معاهده بین‌المللی از قاعده تفسیر مندرج در کنوانسیون حقوق معاهدات ۱۹۶۹ وین مستثنی نیست. ماده ۳۲ کنوانسیون ۱۹۶۹ وین به صراحت اعلام داشته است؛ که در صورتی که متن معاهده متضمن معانی مبهم و غامض باشد رجوع به کارهای مقدماتی (متون پیش‌نویس) معاهده مجاز است. که این بیان معاهده، معاهدات را می‌توان پایه و مبنای کند و کاو در منشور و مذاکرات تشکیل دهنده آن دانست. بند ۱ ماده ۲ منشور، مقاصد ملل متحد را به شرح زیر بیان کرده است «حفظ صلح و امنیت بین‌المللی و بدین منظور به عمل آوردن اقدامات دسته جمعی مؤثر برای جلوگیری و برطرف نمودن تهدیدات علیه صلح و متوقف ساختن هرگونه عمل تجاوز یا سایر کارهای ناقض صلح و فراهم آوردن موجبات تعدیل و حل و فصل اختلافات بین‌المللی یا وضعیت‌هایی که ممکن است منجر به نقض صلح گردد با شیوه‌های مسالمت آمیز و بر طبق اصول عدالت و حقوق بین‌الملل». منشور ملل متحد از اصول عدالت و حقوق بین‌الملل تعریفی به میان نیاورده است. در این ماده از منشور، به موضوع مهمی همانند حفظ صلح و امنیت بین‌المللی، اشاره شده است و همه‌ی هدف مندرج در این ماده را بر اساس شالوده‌ی اصول عدالت و حقوق بین‌الملل بنا نهاده است. از اصول عدالت تعریف دقیقی وجود ندارد، لیکن می‌توان گفت؛ اصولی که از دید یک انسان عادل و منصف و اکثریت وجدان‌های بشری عادلانه و منصفانه هستند، تعریفی تقریباً

1. Gowlland-Debbas, Vera. (1998), "The Relationship between the Security Council and the Projected International Criminal Court", 'The American Journal of International Law', vol. 88, No. 4.

2. Desierto, D. (2022), Alleged Violations of the 1955 Treaty of Amity, Economic Relations, and Consular Rights (Iran v. U.S.) (Judgment on Preliminary Objections) (I.C.J.). International Legal Materials, 61(1), 1-40.

نزدیک به اصول عدالت است. اصول حقوق بین‌الملل نیز، اصل‌های تخطی ناپذیری که تقریباً به صورت یک عرف جهانی درآمده‌اند و یک عقیده‌ی کلی و جهانی در مورد اهمیت آنها وجود دارد و اکثریت قریب به اتفاق ملل جهان آنها را محترم و غیر قابل نقض می‌دانند اصول حقوق بین‌الملل هستند. لازم به ذکر است که این دو تعریف ناقص و نارسا هستند و آن هم به خاطر این است که با اصولی عینی و مادی روبرو نیستیم، چرا که اگر این گونه بود تاکنون افراد بشر به عدالت دست یافته بود و این چنین در تب و تاب دستیابی و اجرای عدالت دست و پا نمی‌زدند.<sup>۱</sup> منظور از اصول عدالت و حقوق بین‌المللی که هم اکنون جامعه‌ی جهانی به رسمیت شناخته‌اند، موازین منشور ملل متحد و قواعد آمره و بنیادین حقوق بین‌الملل عمومی بوده است و تخطی از آنها جایز نیست. در مواد ۱ و ۲ منشور ملل متحد هیچ اشاره‌ای به حق نظارت قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری بر تصمیمات ارکان ملل متحد نشده است. با بررسی فصل چهارم که به اختیارات مجمع عمومی پرداخته است و فصل پنجم که به ترکیب، وظایف و اختیارات شورای امنیت اختصاص دارد و فصل ششم و هفتم که به اختیارات شورای امنیت در خصوص حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات پرداخته است و با بررسی سایر فصول و مواد منشور، هیچ ماده‌ای که به صراحت یا به طور ضمنی بر حق نظارت قضایی دیوان بر تصمیمات ارکان ملل متحد، اشاره ای داشته باشد، وجود ندارد. «مسأله‌ی مشروعیت قطعنامه‌های شورای امنیت در کنفرانس سانفرانسیسکو مطرح و مورد بحث قرار گرفته بود. در سال ۱۹۴۵ میلادی پیشنهاد بلژیک برای ارجاع اختلافات میان ارکان سازمان در مورد تفسیر منشور به دیوان، مورد قبول قرار نگرفت. به این ترتیب در منشور سازمان ملل متحد هیچ رکنی که وظیفه و صلاحیت بررسی قضایی انطباق قطعنامه‌های ارکان سازمان ملل متحد را با منشور ملل متحد و حقوق بین‌الملل داشته باشد پیش‌بینی نشده است». با نگاهی به اساسنامه‌ی دیوان بین‌المللی دادگستری نیز ماده‌ای که اجازه نظارت قضایی از آن مستفاد شود، مشاهده نمی‌شود. اما این نکته هم قابل تأمل است که نه در منشور و نه در اساسنامه و همچنین آرای دیوان به صراحت در مورد عدم صلاحیت دیوان در بررسی تصمیمات ارکان ملل متحد، چیزی گفته نشده است. آیا دیوان بین‌المللی دادگستری با فرض داشتن صلاحیت، اختیار بررسی قضایی کلیه‌ی تصمیمات شورای امنیت را دارد یا خیر؟<sup>۲</sup> قبل از بررسی نظرات علمای علم حقوق بین‌الملل، لازم است تا نظرات و ایده‌هایی را که در مورد دامنه صلاحیت دیوان در بررسی تصمیمات شورای امنیت وجود دارد مختصراً توضیح داده شود.

1. Meron T. (2016), Israel's Acceptance of the Compulsory Jurisdiction of the International Court of Justice. Israel Law Review. 1969;4(3):307-332.

2 Martenczuk Bernd. (1999), "The Security Council the International Court and Judicial Review-What Lessons from Lockerbie" European Journal of International Law vol. 10, No.3.



با توجه به اینکه تصمیمات شورای امنیت می‌تواند بر اساس فصل ششم و هفتم منشور صورت پذیرد و مضافاً لحن فصل ششم ملایم‌تر از فصل هفتم به نظر می‌رسد و هم این‌که حقوقدانان اکثراً بر این موضوع صحنه گذاشته‌اند. چرا که به صراحت فصل ششم؛ شورای امنیت قضایی را که محتمل است صلح و امنیت بین‌المللی را به خطر بیندازند مورد رسیدگی قرار داده و در هر مرحله از اختلاف، روش‌ها یا ترتیبات حل و فصل مناسب توصیه می‌نماید. شورای امنیت جهت حفظ صلح و امنیت بین‌المللی طبق فصول ششم و هفتم به ترتیب به عنوان یک میانجی در حل و فصل اختلاف بین‌المللی و یک مجری نظم در موارد تهدید و نقض صلح و عمل تجاوز عمل می‌نماید. به هر حال توصیه‌های شورای امنیت در این فصل تعهدی حقوقی برای طرفین ایجاد نمی‌کند، ولی اغلب باعث فشارهای سیاسی می‌شود. مضافاً دیوان بین‌المللی دادگستری در رأی مشورتی ۱۹۷۱ میلادی خود در خصوص قطعنامه ۲۶۷ شورای امنیت در قضیه‌ی نامیبیا اعلام داشت: ماده ۲۵ منشور (به موجب ماده ۲۵ منشور اعضای ملل متحد موافقت می‌نمایند که تصمیمات منطبق با منشور حاضر شورا را قبول و اجرا بنمایند، تنها به اقدامات قهری شورا محدود نمی‌شود و کلیه تصمیماتی که شورا به موجب منشور اتخاذ می‌نماید را در بر می‌گیرد و انگهی ماده ۲۵ در فصل هفتم منشور قرار نگرفته و بلافاصله بعد از ماده ۲۴ در بخشی که منشور از اختیارات و وظایف شورای امنیت گفتگو می‌نماید، درج شده است. ضمناً اگر قرار باشد که فقط تصمیمات قهری لازم الاجرا باشند، تدوین ماده ۲۵ دیگر ضرورت نمی‌داشت و مواد ۴۸ و ۴۹ منشور در این زمینه کفایت می‌کرد». فصل ششم نیز برای دولت‌ها لازم‌الاتباع بوده و دلیل اثبات مدعای خود را نیز همین نظریه‌ی دیوان می‌توان قلمداد نمود. نویسنده محترم دیگری اشعار داشته‌اند: «در خصوص اعمال تفسیر دیوان در قضیه نامیبیا از ماده ۲۵ به تصمیمات فصل ششم به نظر می‌رسد که این اقدام دیوان برای تفسیر این ماده دارای ارزش چندانی نباشد». هرچند که دیدگاه کشورهای جهان سوم و حقوقدانان آنان بر وجود امکان و لزوم نظارت دیوان بین‌المللی دادگستری بر قطعنامه‌های شورای امنیت است و اگر با دیدگاهی منصفانه به این موضوع بنگریم<sup>۱</sup>، دیدگاه غیر منطقی‌ای به نظر نمی‌رسد. چرا که اختیارات لجام گسیخته و بدون نظارت یک رکن قضایی برای جامعه جهانی ددرساز خواهد بود. هرچند که به موضوع و امکان بررسی قطعنامه شورای امنیت توسط دیوان بین‌المللی پرداخته شده است، لیکن امعان نظر در آراء و نظریات مشورتی دیوان و حتی نظریات مخالف و انفرادی قضات، چراغی است فرا راه حقوقدانان و علاقمندان به حقوق بین‌الملل. در رأی مشورتی دیوان بین‌المللی

1. Jennifer Trahan. (2019), Revisiting the Role of the Security Council Concerning the International Criminal Court's Crime of Aggression, Journal of International Criminal Justice, Volume 17, Issue 3, July 2019, Pages 471-483.

دادگستری در خصوص ایرادهای وارده به قطعنامه شماره ۲۶۷ شورای امنیت در خصوص قضیه‌ی نامیبیا اعلام داشت که فاقد اختیارات جهت بررسی قضایی یا استینافی تصمیمات سازمان ملل متحد می‌باشد و اعتبار قطعنامه‌های این ارکان نیز موضوع درخواست نظریه مشورتی را تشکیل نمی‌دهد. با وجود این، دیوان، در اعمال نقش قضایی خود و از آنجا که این ایرادها نزد دیوان مطرح شده است، آنها را در جریان استدلال خود و پیش از تعیین آثار حقوقی ناشی از این قطعنامه‌ها مورد توجه قرار می‌دهد». در مطالعه‌ی فصل هفتم موضوع متفاوت می‌گردد، چراکه در فصل هفتم است که حق تشخیص تهدید علیه صلح و نقض صلح و تجاوز منحصرأ در صلاحیت شورای امنیت قرار گرفته است. با توجه به تفکیکی نسبی وظایف و اختیارات ارکان ملل متحد و این که مثلاً تصویب بودجه‌ی سازمان در صلاحیت انحصاری مجمع عمومی قرار گرفته است و رسیدگی قضایی در صلاحیت دیوان، به نظر می‌رسد که در صورت جواب مثبت دادن به امکان نظارت قضایی دیوان بر تصمیمات فصل ششم شورای امنیت دیگر قایل شدن به نظارت دیوان بر تصمیمات شورا که براساس فصل هفتم صادر می‌شود، با توجه به مقتضیات زمان و مکان حال حاضر، غیرواقع بینانه و دخالت در وظایف نهاد بین‌المللی دیگری می‌باشد. اشاره به رسیدگی قضایی به عنوان یکی از طرق مسالمت آمیز حل و فصل اختلافات بین‌المللی در فصل ششم منشور، به ویژه بند ۳ ماده ۳۶، در مورد لزوم ارجاع اختلافات حقوقی مطروحه در شورای امنیت توسط این رکن به دیوان بین‌المللی دادگستری، آیا متضمن این معناست که هرگاه شورای امنیت به اختلافی در چارچوب فصل هفتم رسیدگی کند. دیوان بین‌المللی دادگستری نمی‌تواند جنبه‌های حقوقی همان مسأله را مورد رسیدگی قرار دهد؟ بدون شک شورای امنیت با توجه به مفاد منشور قاضی صلاحیت خود است و همانطور که قاضی ویرامانتری طی نظر مخالف در قضیه لاکربی اظهار داشته است: به محض اینکه ما وارد حوزه‌ی فصل هفتم می‌شویم، موضوع صورت متفاوتی می‌گیرد، زیرا احراز وجود هرگونه تهدید صلح و نقض صلح و عمل تجاوز، طبق ماده ۳۹ امری کاملاً در حیطه‌ی اختیار شورا است، معلوم می‌شود که شورا، و نه هیچ رکن دیگری، قاضی احراز وجود وضعیتی است که فصل هفتم منشور را به کار می‌اندازد، همین که احراز شد، در برای تصمیمات مختلفی که شورا می‌تواند طبق فصل هفتم اتخاذ کند باز می‌شود و یا نویسندگان دیگری معتقد است: «اختیار ارزیابی اعطا شده به شورا به موجب فصل هفتم منشور چنان گسترده است که به شدت صلاحیت قاضی را برای بررسی محدود می‌کند. از این رو این اختیار متضمن محدودیت‌های مهمی بر موضوع بررسی است و اختیار بررسی خود قاضی را محدود می‌سازد».

## ۷. وضعیت حقوقی قطعنامه‌های فصل هفتم شورای امنیت مخالف با قواعد آمره‌ی

### بین‌المللی

اگر یک قطعنامه فصل هفتم با برخی از «قواعد مرجع» یعنی مقررات منشور ملل متحد و یا قواعد آمره بین‌المللی مغایرت داشته باشد، در این صورت ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا تصمیم اتخاذی توسط شورای امنیت باطل و کان لم یکن است؟ نهاد تشخیص دهنده این موضوع کدام است؟ این ضمانت اجرا در پرتو ماده‌ی ۵۳ به نظر اجباری می‌رسد. براساس ماده‌ی ۵۳ کنوانسیون وین در زمینه‌ی حقوق معاهدات «یک معاهده در صورتی که در زمان انعقادش، با یک قاعده آمره حقوق بین‌الملل عام در تعارض باشد، باطل است.» اعلام بطلان مطلق در مورد تصمیمات غیرقانونی شورای امنیت مستلزم پیامدهای شدیدی خواهد بود. اثر عطف به‌ماسبق<sup>۱</sup> شدن، بطلان تمام اقدامات جمعی است که این رکن سیاسی در مورد آنها تصمیم گرفته و بازگرداندن آنان به وضعیت موجود است. در غالب موارد بازگرداندن وضعیت به حالت سابق به خاطر ویژگی بازگشت ناپذیر اقداماتی که قبلاً اجرا شده امکان پذیر نیست. بنابراین قطعنامه‌های شورای امنیت در صورتی که غیرقانونی تشخیص داده شدند، نمی‌بایست باطل اعلام شوند، علی‌رغم این که این قطعنامه‌ها با قواعد آمره حقوق بین‌الملل مغایرت داشته باشد.<sup>۲</sup> نگارنده معتقد است که؛ این نویسنده محترم نظریه‌ی خود را تا حدی موسع اعلام نموده‌اند چرا که اگر شورای امنیت را در نقض قواعد آمره بین‌المللی که به عنوان یک اصل نقض ناشدنی، آزاد بگذاریم دیگر خبری از حقوق بین‌الملل نخواهد بود. کما اینکه دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه نامیبیا نیز اعتقاد داشت که «تعهد دولت‌ها به موجب این قطعنامه مبنی بر عدم انعقاد قرارداد با آفریقای جنوبی، نمی‌تواند در مورد برخی معاهدات همچون معاهدات انسان دوستانه بکار رود». و به استناد به همین نظریه‌ی دیوان در می‌یابیم که، معاهدات انسان دوستانه، از قواعد آمره بین‌المللی بوده و غیرقابل نقض هستند. دیوان بین‌المللی دادگستری با مشکلات مربوط به عدم انطباق قطعنامه‌های شورای امنیت در مورد تحریم یا برخی از هنجارهای اساسی و قواعد آمره حقوق بین‌الملل روبرو شده است، تعهداتی مثل تعهدات انسان دوستانه، حق ذاتی دفاع مشروع و منع نسل‌کشی. دیوان در قضیه نامیبیا در پاسخ به پرسشی که در برابر آن مطرح شده بود، قطعنامه ۲۷۶ شورای امنیت را تفسیر نموده و در این راستا محدودیت‌های خارجی کاربرد آن را مشخص نمود.

1. ex post facto law

۲. قابل دسترسی به نشانی:

[https://l.cj-clj.legalconsequencesforstatesofthecontinuedpresenceofsouthafricaninNamibia\(southwestAfrica\)Notwithstandingsecuritycouncilresolution276\(1970\)Advisoryopinionof81June1971P,78](https://l.cj-clj.legalconsequencesforstatesofthecontinuedpresenceofsouthafricaninNamibia(southwestAfrica)Notwithstandingsecuritycouncilresolution276(1970)Advisoryopinionof81June1971P,78)

## ۸. بررسی رویه دیوان بین‌المللی دادگستری در اعمال دکترین اختیارات ضمنی

با امضای معاهده تأسیسی یک سازمان بین‌المللی در حقیقت دولت‌ها به چیزی بیش از یک مدل تئوری که منعکس‌کننده منافع و تمایلات متضاد آنهاست می‌رسند. اساسنامه سازمان موافقتنامه‌ای است که ارزشی کمتر از معاهدات بین‌المللی دیگر ندارد و همین واقعیت است که سرنوشت آینده سازمان را مشخص می‌سازد. تا این هنگام ما با یک معاهده روبرو هستیم که اجراء تفسیر، فسخ آن و.... تابع حقوق معاهدات می‌باشد. اما به محض بوجود آمدن سازمان وضعیت تغییر خواهد کرد، اولاً سازمان خود بعنوان یک سوژه (موضوع) حقوق بین‌الملل مطرح می‌باشد. این سوژه کوچک حقوق بین‌المللی (در مقایسه با دولت‌ها) بزودی سعی می‌کند که به جامعه بین‌المللی ثابت کند که بدون کنترل دائمی پدید آورندگانش قادر به فعالیت می‌باشد. ثانیاً علاوه بر دولت‌های ایجادکننده سازمان و خود سازمان با کسانی روبرو هستیم که وارد روابطی با سازمان می‌شوند مثل سازمان‌های بین‌المللی دیگر، دولت‌های غیر عضو و افراد که تاثیر اینها در امور سازمان وضعیت را پیچیده‌تر می‌کند. حال سازمان در این روابط پیچیده از چه چیزی تبعیت می‌کند. مسلماً سند تأسیسی سازمان، منشوری است که حقوق ووظایف آن را مشخص می‌کند، ولی سازمان با توجه به شخصیت و استقلال که صرفنظر از مؤسسين اولیه خود کسب می‌کند در بعضی از اقداماتش بطور عملی و غیرقابل تصویری از سند تأسیسی فاصله می‌گیرد. اما سؤال این است که آیا می‌توانیم یک داور واقعی را برای داوری در این امور تصور کنیم؟ در حقیقت تمام اختلافی که در عملکرد سازمان ایجاد می‌شود باید با توجه به سند تأسیسی حل و فصل گردد و کار داور بیشتر یک کار تفسیر می‌باشد، یعنی حل اختلاف با تفسیر سند تأسیسی. پس پاسخ به این سؤال می‌تواند یک ارگان قضایی مستقل باشد، یک دادگاه حقوقی. البته در کنار تفسیر سند تأسیسی، حقوق سازمان، عرف، معاهدات سازمان و همچنین رویه آن و هدف مؤسسين سازمان نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. اما یک دادگاه حقوق نیز به‌عنوان بهترین نگهبان در مشروعیت عملکرد سازمان، حتی اگر در ساختار سازمان پذیرفته شود ممکن است بدلیل ماهیت سیاسی اختلاف یا ماهیت سازمان مورد بحث، در سازمان‌هایی مثل اتحادیه‌های نظامی غیرکافی تلقی شود و به سختی می‌توان تصور کرد که تشریفات قضایی در این موارد اعمال گردد. سری بودن جزئیات در این‌گونه سازمان‌ها اهمیت دارد و یک دادگاه با تشریفات علنی به سختی می‌تواند در این سازمان عمل کند. به‌هرحال تذکر این نکته مهم می‌باشد که در آغاز شروع بکار ملل متحد نقش دیوان بین‌المللی دادگستری به‌عنوان مفسر مفاد سند تأسیسی ملل متحد و ارگان‌های تخصصی با مخالفت شدیدی نه تنها در محدوده تفسیر بلکه در مسأله اساسی خود تفسیر روبرو شد. قطعنامه ۱۴ نوامبر ۱۹۴۷ مجمع عمومی که صلاحیت دیوان را در روشن ساختن مسائل حقوقی اساسی در حوزه صلاحیتش را بیان می‌داشت، بوسیله بعضی روح منشور تلقی شد که به

مجمع عمومی وظیفه‌ی ترفیع و توسعه روزافزون حقوق بین‌الملل را اعطاء می‌کرد<sup>۱</sup> و حتی نظرات شدیدتری نیز وجود داشت که این قطعنامه را غیر قانونی تصور می‌کرد چون بنظر آنان، پذیرش این قطعنامه عملاً به افزودن یک ماده جدید به منشور بر خلاف نظر مؤسسين این سازمان منتهی می‌شد<sup>۲</sup> با این وجود نظر اغلب دولت‌ها که چندین بار در سال‌های بعد به‌وسیله‌ی مجمع عمومی و در ابتدای آن به‌وسیله رویه سازمان تأیید شد، به دیوان بین‌المللی دادگستری اجازه می‌دهد که این نقش را بازی کند که مفاد منشور ملل متحد را با تغییر نیازهای همکاری بین‌المللی سازمان یافته در حالی که سازمان را در محدوده اهداف و اصول خود حفظ می‌کند، اتخاذ کند.

این دکتربین بطور کلی نظریه‌ی مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه‌ی جبران خسارت برای صدمات وارده در حین خدمت در ملل متحد را بعنوان پایه حقوقی و تئوری قدرت‌های ضمنی سازمان‌های بین‌المللی در نظر می‌گیرد. این رأی بدون شک اهمیت زیربنایی داشت چون دیوان در حقیقت با یک سؤال مربوط به صلاحیت شخصی روبرو نبود، بلکه با اساس وضعیت ملل متحد به‌عنوان شخصیت جداگانه حقوق بین‌الملل روبرو بود. در این قضیه مجمع عمومی به‌موجب قطعنامه شماره (III) ۲۵۸ مورخ ۳ دسامبر ۱۹۴۸ از دیوان درخواست نظر مشورتی می‌کند و اولین سوالی که در مقابل دیوان مطرح شد این بود که آیا ملل متحد به‌عنوان یک سازمان، هنگامی که نمایندگانش متحمل صدماتی در هنگام انجام وظایفشان شده‌اند، در وضعیتی که این خسارت متضمن مسئولیت دولتهاست، صلاحیت دارد یک دعوای بین‌المللی علیه آن دولت به‌منظور بدست آوردن خسارت‌های وارده به الف-ملل متحد و ب-به قربانی یا اشخاص محق از طریق دو اقامه نماید. به‌عنوان یک پرسش مقدماتی دیوان این مسأله را بررسی کرد که آیا در فضای بین‌المللی، یک سازمان که یک دولت نیست صلاحیت اقامه‌ی دعوای بین‌المللی را به‌طور کلی دارد و واقعی‌تر این که، آیا ملل متحد شخصیت بین‌المللی دارد؟ دیوان با اتفاق آراء به این پرسش پاسخ مثبت داد. در پاسخ، دیوان به قصد اعضای مؤسس برای ایجاد یک سازمان قادر به زیست و فعالیت به‌صورت مستقل اشاره می‌کند. بنابراین ملل متحد یک سوژه حقوق بین‌الملل سازگار با داشتن حقوق و وظایف بین‌المللی می‌باشد. بر این اساس دیوان در مورد بند الف سؤال با اتفاق آراء تصمیم می‌گیرد که ملل متحد صلاحیت اقامه دعوای علیه دولت مسئول را دارد. این اتفاق آراء عقیده تمام قضات را ثابت می‌کند که از این به بعد سازمان‌های بین‌المللی می‌بایست به‌عنوان واحدهای حقوقی متمایز در کل روابط بین‌المللی در

۱. نقطه نظر نماینده کلمبیا: ICJ yearbook ۱۹۴۸/۱۹۴۷

۲. بیانیه‌ی نماینده اتحاد جماهیر شوروی: ICJ yearbook ۱۹۴۸/۱۹۴۷

نظر گرفته شوند نه فقط در روابط سازمان و امضاءکنندگان سند تأسیسی آن معهدا، نظر مشورتی دیوان در قضیه جبران خسارت برای صدمات وارده ممکن است به‌عنوان مرحله برجسته‌ای در تحول وضعیت سازمان در جامعه بین‌المللی تلقی گردد. در مرحله‌ی بعدی، دیوان در نظریه مشورتی ۱۱ ژولای ۱۹۵۰ در وضعیت بین‌المللی آفریقای جنوب غربی با مسأله جانشینی ملل متحد در صلاحیت نظارتی جامعه بر سیستم ماندا (سرپرستی) روبرو بود. انحلال جامعه‌ی ملل با خودش از بین رفتن تعهداتی را که بر دولت مسئول برای سرزمین تحت سیستم ماندا وجود داشت، به همراه نداشت. اگر چنین باشد، صلاحیت نظارتی ذاتی در سیستم می‌بایست باقی مانده باشد. دیوان نظریه‌ی خود را نه تنها بر پایه‌ی قطعنامه ۱۸ آوریل ۱۹۴۶ مجمع جامعه‌ی ملل که از فصل‌های ۱۱، ۱۲ و ۱۳ منشور ملل متحد دعوت می‌کرد، بلکه همچنین بر ماده ۱۰ منشور بنا نهاد. با قانونی دانستی صلاحیت ارگان جامع برای بحث در قضیه یا مسأله‌ی مربوط به وظایف سازمان و اتخاذ اقداماتی تا حد نظارت بر معاهده‌ای که ملل متحد عضو آن نبوده، دیوان یک تفسیر موسعی از این مواد ارائه کرده است. اگر شش قاضی با استدلالی که این بیان را مجاز می‌دارد که جمهوری آفریقا جنوبی یک وظیفه‌ی قانونی در قرار دادن نامیبا تحت سیستم قیمومت<sup>۱</sup> دارد، موافق نبودند دیوان بین‌المللی دادگستری متفقاً حق تغییر یکجانبه در وضعیت حقوقی سرزمین را رد می‌کرد. نظریه دیوان راه را برای مجمع عمومی در اتخاذ اقداماتی مشخص مثل توسعه ساختارش از طریق ایجاد ارگان فرعی کنترل-کمیته آفریقای جنوب غربی باز کرد. نظریه مشورتی ۲۱ ژوئن ۱۹۷۱ در نتایج حقوقی وضعیت استمرار حضور آفریقای جنوبی در نامیبیا، که البته در وضعیت کاملاً متفاوتی صادر شد. سیستم سرپرستی (ماندا)، بصورت یکجانبه بوسیله قطعنامه ۲۱۴۵ (XXI) مجمع عمومی براساس تخلف آفریقای جنوبی و این که حضور این کشور در نامیبیا به‌وسیله شورای امنیت غیر قانونی اعلام شده بود، لغو شد. در مورد ایرادات مربوط به قانونی بودن این قطعنامه، دیوان بیان داشت که او صلاحیت کنترل قضایی یا تجدید نظر بر اعمال مجمع عمومی و شورای امنیت را ندارد. اما در حقیقت دیوان ملزم شد که عمیقاً وارد ماهیت این و سایر اسناد دو ارگان اصلی بشود. آفریقای جنوبی ادعا می‌کرد که قطعنامه ۲۱۴۵ (XXI) تصمیماتی را در بر دارد که تنها بوسیله یک ارگان قضایی می‌تواند اتخاذ شود. دیوان پاسخ داد که مجمع چیزی بیش از توصیف یک وضعیت حقوقی انجام نداده است اما در حقیقت اینجا ما در مقابل یک تصمیم ارگان جامع هستیم که نسبت به آن تصمیم توصیف حقوقی فرعی است. مسأله واقعی که دیوان بین‌المللی دادگستری با آن روبرو بوده این است که آیا مجمع عمومی در قضایای واقعی و در چارچوب صلاحیت مادی می‌تواند تصمیماتی را به قصد اجرای

الزام آور آن بوسیله یک یا چند دولت اتخاذ کند؟ به این پرسش در حقیقت دیوان بصورت مثبت پاسخ داد.

بنابراین در نظریه‌ی مشورتی اول در نامیبیا در مقابل تفسیر موسع صلاحیت مادی مجمع عمومی و قدرت‌های ساختاری هستیم، در اینجا ما با تغییر عملی ابزارهای در دسترس ارگان جامع روبرو هستیم. در اینجا بهتر است به‌طور خلاصه از نقش دیوان در ترفیع توسعه‌ی ساختاری سازمان‌های بین‌المللی بحث کنیم. نظریه‌ی مشورتی دیوان در آثار احکام جبران خسارت صادره به‌وسیله‌ی دادگاه اداری ملل متحد در این مورد جالب‌ترین است، حتی اگر تقاضای مجمع عمومی مربوط باشد به مسأله نسبتاً ضعیف‌تر حق مجمع در لغو احکام دادگاه اداری ملل متحد که به یک عضو هیئت که قرارداد آن بدون رضایتش خاتمه یافته است، صلاحیت اعطاء می‌کند. پاسخ منفی دیوان و خصوصاً انگیزه‌های این رأی از چارچوب این سؤال خارج می‌شود. برای دیوان استثنایی نیست که وضعیتش را در مسائلی که ظاهراً فقط به‌طور غیرمستقیم به قضیه مربوط است فرمول بندی (قاعده بندی) کند. اما در این مرحله ارگان قضایی شاید با دادن راهنما و مواد تئوریکی غنی به رویه و دکترین فراتر از حد معمول رفته است. دیوان بین‌المللی دادگستری در استدلالش یک سؤال مقدماتی را فرمول بندی کرده است که آیا دادگاه اداری به‌عنوان یک ارگان قضایی، به‌عنوان یک ارگان مشورتی یا نهایتاً به‌عنوان یک کمیته‌ی فرعی مجمع عمومی ایجاد شده است. دیوان با تکیه بر تعدادی از استدلالات خصوصاً بر ماهیت حقوقی حکم و خصوصیت طرفین به درستی انگاشت که دادگاه اداری در حقیقت یک ارکان قضایی است. دیوان بین‌المللی دادگستری با رد کردن استدلالات دولت‌های بخصوصی که بیان می‌کردند منشور ملل متحد به مجمع صلاحیت ایجاد یک ارگان با چنین ماهیتی را اعطا نمی‌کند نظریه‌ی مشورتی ۱۹۴۹ خود را نقل کرد: "به‌موجب حقوق بین‌الملل، می‌بایست تصور شود سازمان دارای چنان قدرت‌هایی است که اگر چه صریحاً در منشور پیش‌بینی نشده، چون برای اجرای وظایفش اساسی است به‌طور ضمنی به آن اعطاء شده است." در حقیقت در این رأی دیوان به‌طور ضمنی به دسته‌بندی ارگان‌های فرعی نیز پرداخته است. اما بیش‌ترین بحث در دکترین و رویه از رأی مشورتی معروف در قضیه‌ی هزینه‌های خاص ملل متحد ناشی می‌شود که به‌وسیله‌ی دیوان با مخالفت ۵ قاضی صادر شد. در حقیقت، برای اولین بار از دیوان بین‌المللی دادگستری برای حل تعارض سیاسی جدی که عملکرد طبیعی سازمان را به خطر می‌انداخت، استفاده شد. هشت دولت در تشریفات رسیدگی شرکت کردند و بیست دولت نظرات کتبی خود را ارسال کردند. به عقیده بعضی دولت‌ها، ماهیت سیاسی قضیه باید ارگان قضایی را وادار به کناره‌گیری از اتخاذ تصمیم می‌کرد. اما دیوان با راهنمایی تجربیات پیشینش بیان کرد که در هر قضیه تفسیر منشور جنبه‌های سیاسی ضرورتاً پدید می‌آید و این بدان معنی نیست که این تفسیر

یک عملیات حقوقی نیست.

دیوان بیان کرد که مفهوم بودجه سازمان (بند ۱ ماده ۱۷ منشور) شامل کل هزینه‌های آن است - هزینه‌های اداری و همچنین هزینه‌های عملیاتی و واژه هزینه‌های "(بند ۲) فقط به معنی هزینه‌هایی که ممکن است عادی تصور شود نیست. سپس دیوان بین‌المللی دادگستری مفاد ماده ۱۷ را در رابطه با منشور بررسی کرد و نظر دولتهایی را که معتقد بودند صلاحیت انحصاری شورای امنیت در موضوعات صلح و امنیت اجازه پذیرفتن هزینه‌هایی را که بوسیله ارگان‌های دیگر تصمیم‌گیری شده را نمی‌دهد رد کرد، خصوصاً تصمیمی که به وسیله مجمع عمومی که مطابق بند ۲ ماده ۱۱ منشور متعهد است در مواردی که اقدامی بوسیله سازمان لازم باشد - موضوع را به شورای امنیت انتقال دهد. اما هم رأی با دادگاه باید بیان داشت، این تفسیر که به مجمع فقط حق فرمول بندی کردن قطعنامه‌های کلی را می‌دهد، تا حد زیادی محدود کننده است. مجمع. با تکیه بر مواد ۱۱ و ۲۲ صلاحیت کمیسیون‌ها و سایر واحدهایی به منظور مطالعه، بررسی و نظارت که شامل فعالیت‌های ساختاری همچنین عملیاتی می‌شود را دارد. هم رأی با دیوان ایجاد UNEF و ONUC باید به عنوان اجرای این قدرت‌های اعطاء شده به ارگان جامع به وسیله سند تأسیسی سازمان در نظر گرفته شود و نه به عنوان اقدام در مفهوم فصل هفتم منشور. سپس دیوان بررسی کرد که آیا هزینه‌های واقعی در آسیای میانه و کنگو "هزینه‌های سازمان" داخل در محدوده بند ۲ ماده ۱۷ منشور را ایجاد می‌کند. پاسخ مثبت به این سؤال، دیوان بین‌المللی دادگستری را با سوال بعدی که اهمیت اساسی دارد روبرو کرد: اگر هزینه‌هایی بوسیله یک ارگان غیرمجاز بموجب منشور تصمیم‌گیری شود، ممکن است با این وجود شخص آنها را به عنوان هزینه‌های سازمان در نظر بگیرد؟ یک عمل خارج از اختیارات ارگان مربوطه نباید ضرورتاً موجب عدم اعتبار عمل در خارج از سازمان شود - برای آن‌هایی که داخل ساختار سازمان نیستند، تقسیمات داخلی صلاحیت عادی از اهمیت حقوقی است. البته این وضعیت در روابط بین سازمان و اعضایش متفاوت است، در قضیه مربوطه بعضی از قضات دارای این نظر بودند که فقدان یک ارگان صالح برای اعلام بی‌اعتباری یک عمل در سازمان منتج به حق ذاتی هر دولت نسبت به در نظر گرفتن چنین عملی به این صورت می‌شود البته در صورت متکی بودن به مقدمات معتبر. رأی دیوان در مشروعیت (قانونی بودن) اقدامات مجمع عمومی بوسیله بعضی‌ها می‌تواند به عنوان قبولی متعاقب آن‌چه که ارگان قضایی در قبولی آن مردد خواهد بود اگر قبل از این که اقدام عملی اتخاذ شود، سؤال می‌شد در نظر گرفته شود.<sup>۱</sup> نظریه مشورتی در قضیه هزینه‌های خاص دو موضوع با اهمیت اساسی را برای آینده سازمان‌های بین‌المللی نشان

1. Yearbook of the United Nations, 2014. Opcit, p.113



می‌دهد. اول، آن تا حد زیادی صلاحیت از پیش موجود ارگان‌ها را برای تعیین صلاحیت خودشان مجاز می‌دارد و به آنها "صلاحیت در تعیین صلاحیت" را اعطاء می‌کند که برای استقلال آن‌ها به‌عنوان سوژه‌های متمایز حقوق بین‌الملل ضروری تصور می‌شود. دومین نتیجه معتبر این نظر این‌که، نسبت به شخصیت حقوقی مستقل سازمان‌های بین‌المللی که در نظریه مشورتی ۱۹۴۹<sup>۱</sup> بیان شد یک تفسیر موسعی در ۳۰ سال بعد داده شد.

## ۹. دیدگاه موافقین و مخالفین نظارت بر اعتبار قطعنامه‌های شورا

در زمینه‌ی امکان نظارت قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری بر تصمیمات (قطعنامه‌ها) شورای امنیت نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که ذیلاً بررسی می‌گردند.

### ۹-۱. دیدگاه موافقین نظارت دیوان بر اعتبار قطعنامه‌های شورا

پیشرفت هریک از رشته‌های علوم و فنون بشر، مرهون تلاش و ارائه نظریات متخصصان آن رشته می‌باشد. رشته‌ی حقوق بین‌الملل نیز از این امر مستثنی نبوده است. پیشرفت و توسعه‌ی حقوق بین‌الملل را می‌توان، مرهون نظریات علمای علم حقوق بین‌الملل و قضات دیوان بین‌المللی دادگستری دانست به نحوی که بند چهارم ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری<sup>۲</sup>، نظریات علمای علم حقوق بین‌الملل و آراء قضایی بین‌المللی را به‌عنوان منافع فرعی جهت صدور رأی توسط دیوان در رسیدگی به اختلافات بین‌المللی ارجاع شده به دیوان، قلمداد کرده است. درخصوص امکان و فواید بررسی قطعنامه‌های شورای امنیت توماس فرانک<sup>۳</sup> معتقد است که، دلیل بررسی قطعنامه‌های ارکان سیاسی توسط رکن قضایی، مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی است. دادگاه‌ها با دادن مشروعیت به تصمیمات سیاسی (اشاره به محاکم قانون اساسی در برخی کشورهاست) اعتبار ارکان سیاسی را وسیعاً تقویت می‌کند، بنابراین اگر در این بررسی دیوان به این نتیجه برسد که یک رکن سیاسی حقوق یک طرف ذینفع را نقض کرده است، این بهای کمی خواهد بود که به ارکان سیاسی می‌بایست بپردازد. قاضی سِر پرسی اسپندر<sup>۴</sup> معتقد است که استفاده از دیوان، به‌عنوان بررسی اعتبار قطعنامه‌های ارکان ملل متحد و از جمله شورای امنیت، تاکنون نه تنها منجر به محدود شدن اختیارات ارکان سازمان نگردیده است، بلکه توسعه‌ی اختیارات مزبور را از طریق قطعنامه‌های ذیربط سازمان، مورد تأیید دیوان قرار گرفته است. به عبارت دیگر دیوان در بررسی خود به تصمیمات و اقدامات اتخاذ شده توسط ارکان

1. Reparation for injuries suffered in the service of the United Nations, 11 April 1949.

۲. قابل دسترسی به نشانی:

<https://www.icj-cij.org/statute:19-4-2022>.

3. Thomas Frank

4. Sir Percy Spender

سازمان مشروعیت بخشیده است. در ادامه این موضوع، دلایل متعددی را می‌توان برای اثبات نیاز به نظارت قضایی و حقوقی دیوان بین‌المللی دادگستری بر قطعنامه‌های شورای امنیت بر شمرد، از جمله اینکه؛ هم دیوان و هم شورای امنیت به عنوان ارکان اصلی سازمان ملل متحد هستند و هر دو نهاد در زمینه‌ی حفظ صلح و امنیت بین‌المللی نقش غیرقابل انکاری ایفاء می‌کنند به نحوی که در بسیاری از اوقات در زمینه‌ی حفظ صلح و امنیت بین‌المللی فعالیت موازی و حتی مشترک دارند. تصمیمات و قطعنامه‌های شورای امنیت براساس ماده ۲۵ منشور ملل متحد و آرای دیوان بین‌المللی دادگستری بر اساس ماده ۹۴ منشور برای دولت‌ها لازم‌الاجرا هستند، پس در صورت اختلاف میان این دو نهاد به علت تساوی شکلی آن‌ها، رویارویی اجتناب‌ناپذیر است. «به تعبیر شبتای روزن (موازی کاری کارکردی)<sup>۱</sup> دقیقاً این معناست که هریک از این دو رکن اصلی ملل متحد، به موجب منشور و اساسنامه، صلاحیت رسیدگی به اختلاف واحد را دارند. در نتیجه دیوان بین‌المللی دادگستری ملزم نیست تا یک دعوای خاص را به شورای امنیت ارجاع دهد و برعکس. بنابراین، دولت‌ها در مقابل دو تصمیم مختلف قرار می‌گیرند، یکی تصمیمی که رکن سیاسی اتخاذ نموده و دیگری تصمیمی که رکن قضایی سازمان ملل متحد می‌پذیرد. دولت‌ها با اجرای یکی از این دو تصمیم، دیگری را نقض خواهند کرد. یک راه‌حل احتمالی برای این مشکل، بررسی قطعنامه‌های شورای امنیت توسط دیوان است<sup>۲</sup>». شورای امنیت یک نهاد سیاسی است و تصمیمات و کارکردهای آن نیز سیاسی هستند، پس لازم است تا برای زمینه‌سازی پذیرش تصمیمات این نهاد توسط دولت‌ها و حتی افکار عمومی جهان و همچنین در صورتی که شورای امنیت قانون را نقض نماید، به ویژه آن دسته از قواعدی که کلیه‌ی دولت‌ها، آن‌ها را بنیادین می‌دانند، بنابراین می‌بایست به نظارت‌های سیاسی موجود، یک بررسی قضایی افزوده شود.

## ۹-۲. دیدگاه مخالفین نظارت دیوان بر اعتبار قطعنامه‌های شورا

با توجه به مطالب گذشته و با مطالعه در منشور ملل متحد و اساسنامه و آیین دادرسی دیوان، ماده‌ای که به صراحت حق نظارت دیوان بر تصمیمات شورای امنیت را به رسمیت شناخته باشد، یافت نشده است. با توجه به این که در فصل پنجم منشور به شورای امنیت اختیار می‌دهد که تصمیمات الزام‌آوری را نسبت به کلیه‌ی دولت‌ها اتخاذ نمایند به این نکته اشاره می‌نماید که شورا امنیت بایستی بر طبق اصول و اهداف ملل متحد عمل نماید. اما در این مورد که آیا دیوان می‌تواند تصمیمات شورا را جهت تطبیق با اهداف و اصول منشور تحت نظارت قرار دهد یا خیر،

1. Functional parallelism

2. Hosseinejad, K. (2018), Critical Evaluation of the ICJ Approach in Evolutionary Interpretation. Iranian Review for UN Studies, 1(1), 119-144.

ساکت است. همچنین در فصل ششم که اعلام داشته است شورای امنیت در توصیه‌هایی که به موجب این ماده می‌نماید، می‌بایست همچنین در نظر داشته باشد که اختلافات حقوقی می‌بایست به طور کلی توسط طرفین دعوی بر طبق مقررات اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری، به دیوان مزبور ارجاع گردد. اما این ماده نیز مطلب چندانی در مورد نظارت قضایی نسبت به توصیه‌های شورا بیان نمی‌دارد. «از نظر واتسون<sup>۱</sup> در مورد ماده ۹۲ منشور که از دیوان به عنوان «رکن قضایی اصلی» یاد شده، حتی در سیستم ملی دولت‌ها تا وقتی که نهاد یا سایر مراکز قانونگذاری صراحتاً به محاکم اجازه نظارت قضایی را اعطا نکرده باشند بعید است که آنها نظارت قضایی را اعمال کنند». چنان‌چه معلوم گردید، منشور ملل متحد در قبال نظارت قضایی دیوان ساکت است و اساسنامه‌ی دیوان نیز، چیزی بیش از منشور در این رابطه بیان نمی‌کند. در کنفرانس سانفرانسیسکو دولت بلژیک پیشنهاد کرد که اگر دولت طرف اختلاف تشخیص دهد حقوقی که به موجب حقوق بین‌الملل دارد به وسیله‌ی تصمیم شورا نقض گردیده است، این اجازه را بیابد تا از دیوان بین‌المللی دادگستری تقاضای رأی مشورتی بنماید. چنان‌چه دیوان تشخیص دهد که حقوق فوق نقض یا مورد تهدید قرار گرفته است، شورا بایستی مسأله را به مجمع عمومی ارجاع داده و یا به تجدید نظر در تصمیم خود بپردازد. اما این پیشنهاد نیز مورد قبول واقع نشد.» همچنین پیشنهاد دیگر دولت بلژیک برای اشاره به صلاحیت دیوان در مورد اختلافات میان ارکان سازمان بر سر تغییر منشور به عنوان یک «شیوه‌ی قانونی» رد شد. اما در مقابل این موضوع پذیرفته شد که هر نهاد، مسئول تغییر آن قسمت‌هایی از منشور است که در ارتباط با وظایف اوست، هرچند اشاره شد: «اگر تفسیری که توسط یک رکن ارائه می‌شود در سطح عمومی قابل پذیرش نباشد، این تفسیر فاقد اعتبار می‌باشد». دیوان بین‌المللی دادگستری نیز در قضیه «مخارج خاص» در رابطه با موضوع تفسیر منشور و تعیین تصمیمات سازمان ملل اظهار داشته است که در سیستم‌های حقوقی دولت‌ها، غالباً رویه‌ای برای تعیین اعتبار یک لایحه قانونی یا دولتی وجود دارد، اما در ساختار ملل متحد، هیچ رویه مشابهی یافت نمی‌شود. پیشنهاداتی که در طی پیش نویس منشور ملل متحد برای تفسیر آن از طریق دیوان بین‌المللی دادگستری ارائه شد، مورد پذیرش واقع نگردید. در ادامه‌ی مباحث مطلب قابل ذکر دیگر این‌که؛ یک دادگاه حقوقی نیز به عنوان بهترین نگهبان در مشروعیت عملکرد سازمان، حتی اگر در ساختار سازمان پذیرفته شود ممکن است بدلیل ماهیت سیاسی اختلاف یا ماهیت سازمان مورد بحث، در سازمان‌هایی مانند اتحادیه‌های نظامی غیرکافی تلقی شود و به سختی می‌توان تصور کرد که تشریفات قضایی در این مورد اعمال گردد. سری بودن جزئیات در این‌گونه سازمان‌ها

اهمیت دارد و یک دادگاه با تشریفات علنی به سختی می‌تواند در این سازمان عمل نماید. به هر حال تذکر این نکته مهم می‌باشد که در آغاز شروع به کار ملل متحد نقش دیوان بین‌المللی دادگستری به عنوان مفسر مفاد سند تأسیسی ملل متحد با مخالفت شدیدی نه تنها در محدوده تفسیر بلکه در مسأله اساسی خود تفسیر روبرو شد. قطعنامه ۱۴ نوامبر ۱۹۴۷ میلادی مجمع عمومی که صلاحیت دیوان را در روشن ساختن مسائل حقوقی اساسی در حوزه‌ی صلاحیتش را بیان می‌داشت، بوسیله‌ی بعضی مخالف روح منشور تلقی شد که به مجمع عمومی وظیفه‌ی ترفیع و توسعه‌ی روزافزون حقوق بین‌الملل را اعطا می‌کرد. (نقطه نظر نماینده دولت کلمبیا) و حتی نظرات شدیدتری نیز وجود داشت که این قطعنامه را غیرقانونی تصور می‌کرد، چون به نظر آنان، پذیرش این قطعنامه عملاً به افزودن یک ماده‌ی جدید به منشور و برخلاف نظر موسسین این سازمان منتهی می‌شد. (نقطه نظر نماینده کشور شوروی سابق)

#### ۱۰. امکان تأثیر سیاست بر قضاوت دیوان بین‌المللی دادگستری

در کنار بررسی اشکالات و موانع در خصوص نظارت دیوان بر شورای امنیت، نکته‌ای که بیان آن لازم به نظر می‌رسد و به نظر نگارنده دور از ذهن نیست نحوه انتخاب قضات دیوان و امکان تأثیر سیاست بر قضات و آراء صادره از سوی دیوان می‌باشد. قضات دیوان بین‌المللی دادگستری با معرفی دبیرکل سازمان ملل متحد و با اکثریت آراء مجمع عمومی و شورای امنیت (دو رکن سیاسی سازمان ملل متحد) و به عبارتی دیگر قضات دیوان بین‌المللی دادگستری به عنوان متخصصین حقوقی و برای انجام وظیفه در مهم‌ترین نهاد قضایی بین‌المللی، توسط ارکان سیاسی ملل متحد انتخاب می‌شوند. این درحالی است که دبیرکل سازمان ملل به موجب ماده ۹۷ منشور ملل متحد؛ توسط مجمع عمومی و بنابر توصیه‌ی شورای امنیت تعیین می‌گردد و بالاترین مقام اداری سازمان ملل (دبیرکل) با استناد به بند ۱ ماده ۵ اساسنامه دیوان «سه ماه قبل از تاریخ انتخابات اعضای دیوان دایمی داوری را که تبعه دولت‌های امضاء کننده این اساسنامه هستند، همچنین اعضای گروه‌های ملی را که طبق فقره دوم ماده ۴ معین شده‌اند، کتباً دعوت می‌نماید تا در مدت معینی به معرفی اشخاصی که موقعیت اشتغال مقام عضویت دیوان بین‌المللی دادگستری را احراز می‌کند مبادرت نمایند» و در ماده ۱۷ اساسنامه‌ی دیوان نیز تنظیم لیست الفبایی معرفی شدگان به عهده‌ی دبیرکل سازمان ملل متحد گذاشته شده است و فقط این اشخاص قابل انتخاب خواهند بود. سپس دبیرکل این لیست را به مجمع عمومی و شورای امنیت اطلاع می‌دهد. حال با توجه به مستندات فوق و اعمال نظر و قدرت انتخاب ارکان سیاسی ملل متحد در انتخاب و تأیید اعضای رکن حقوقی سازمان، امکان نفوذ و یا حتی چینش هدفمندانه

انتخاب شوندگان توسط انتخاب کنندگان به دور از ذهن نیست.<sup>۱</sup> قاضی جینیگز در گزارش ۱۹۹۱ میلادی خود به مجمع عمومی سازمان ملل متحد می‌گوید: «هر اختلافی در کنار جنبه‌های حقوقی کم و بیش دارای جنبه‌های سیاسی نیز می‌باشد. یک دیوان بین‌المللی دادگستری موجه و کارآمد می‌بایست قواعد حقوقی را اجرا نماید، اما نمی‌بایست از تبعات سیاسی پرونده‌ای که با آن درگیر است و یا نتایج تصمیم خود غافل بماند». با مراجعه به سابقه‌ی دیوان بین‌المللی دادگستری در خصوص مراجعه دولت‌ها به دیوان جهت حل و فصل اختلافات، مشاهده می‌نماییم که دولت‌های جهان سوم تا قبل از صدور رأی علیه آمریکا در قضیه‌ی نیکاراگوئه-ایالات متحده آمریکا دیوان را بیشتر طرفدار جهان غرب تجسم می‌کردند، لیکن پس از صدور این رأی و قضیه‌ی نفت ایران و انگلستان، تمایل دولت‌های جهان سوم به حضور در دیوان بیشتر شد تا جایی که این دولت‌های غربی بودند که اتهام طرفداری از دول جهان سوم را به دیوان وارد کردند.

## ۱۱. مشکلات موجود در مسیر نظارت قضایی دیوان بر شورای امنیت

۱- فقدان اساس صلاحیتی، دیوان در نظارت بر اعتبار قطعنامه‌ها با فقدان یک اساس صلاحیتی روبروست. در مراحل مشورتی، چون قطعنامه درخواست کننده یک نظر مشورتی اکثریت را در ارگان تقاضا کننده‌ی نیاز دارد، این بعید است مسأله‌ای که با همان اکثریت پذیرفته شده، با همان اکثریت نیز از دیوان درخواست نظر مشورتی کند. اگرچه ممکن است برای مشروعیت بخشیدن بوسیله دیوان، به اقداماتی که آن ارگان اتخاذ کرده، دیده شود مثل تقاضای شورای امنیت برای نظریه‌ی مشورتی دیوان در مسأله‌ی نامیبیا. بنابراین نظارت قضایی دیوان به صورت امری کاملاً تصادفی مطرح می‌شود. در مراحل توافقی نیز دولت‌های طرف دعوی به ندرت قادر خواهند بود که مسأله اعتبار یک قطعنامه را مطرح کنند همانند درخواست بوسنی هرزه گوین نسبت به تفسیر قطعنامه ۷۱۳ شورای امنیت و همچنین در قضیه لاکربی، در این قضیه در عمل درخواست لیبی برای دستور موقت، از دیوان دعوت می‌کند که تصمیم بگیرد در مورد این که قطعنامه‌های شورای امنیت خارج از حدود اختیارات است و بنابراین مجازات‌ها، خسارت‌های غیرقابل جبرانی پدید می‌آورد.<sup>۲</sup>

در این قضیه، به عبارت دیگر، آیا لیبی قادر است یک زمینه خیلی کلی تجاوز از حدود اختیارات را ادعا کند.<sup>۳</sup> بدین معنا که یک تقاضای قهری استرداد تبعه یک دولت "می‌بایست

۱. قابل دسترسی به نشانی:

<https://www.icj-cij.org/statute: 13-4-2020>.

2. Zarneshan, S. (2022), Subsidiary means for Identification of rules of international law. Iranian Review for UN Studies, 4(2), 123-131.

3. Tanner, L. (2018), The settlement of international disputes by means of adjudicative , bachelor's thesis ,Tallinn university of technology.

مخالف .... حمایت از حقوق حاکمیت به موجب حقوق بین‌الملل عمومی تصور شود و در آن صورت با بیان رئیس فعال دیوان قاضی اودا که یک دعوای کلاً مختلفی آغاز خواهد شد و این که آیا دیوان صلاحیت رسیدگی به چنین موضوعی را دارد یا ندارد خصوصاً موضوع دیگری است.<sup>۱</sup>

۲- ماهیت غیر الزام آور اظهار نظر دیوان در مراحل مشورتی، البته یک نظر مشورتی، مشورتی است هر چند بتوان اینگونه استدلال کرد که چون رأی براساس حقوق بین‌الملل و منشور است، رأی اعلامی از حقوق موجود بوده و برای ارگان‌ها و دولت‌های دیگر الزام آور است. در یک قضیه ترافی نیز نتیجه‌گیری دیوان در مورد اعتبار یک قطعنامه شورای امنیت اساساً برای طرفین در یک قضیه خاص الزام آور خواهد بود، بنابراین یک اظهار نظر بوسیله دیوان نسبت به یک قطعنامه شورای امنیت در مورد مجازات‌هایی که تمام دولت‌های عضو را ملزم می‌کند، یک سری روابط ویژه‌ای را در غیاب هرگونه سلسله مراتبی میان دیوان و شورا بوجود می‌آورد.

۳- باتوجه به نتایج اعمال حقوقی سازمان‌های بین‌المللی که می‌بایست غیرقانونی اعلام شود این واضح است که تنها "یک بی‌قاعدگی مهم" در تشریفات که به وسیله آن اتخاذ شده‌اند با یک عدم اعتبار ماهوی بوجود می‌آورد. البته دیوان در قضیه‌ی هزینه‌ها تمایزی میان غیرقانونی بودن تشریفات و غیرقانونی بودن ماهوی قائل شده است. که تنها در غیرقانونی بودن ماهوی است که اعتبار یک عمل مطرح می‌شود.

1. ICJ Rep ,1992 ,Declaration of Judge oda pt. III at. 3 in Ibid note. 12 p. 670

## نتیجه‌گیری

شورای امنیت سازمان ملل متحد پس از پایان جنگ سرد، رویه‌ای متفاوت در فعالیت‌های خود در پیش گرفته است. شورا با ارائه تفسیری موسع از صلح و امنیت بین‌المللی، محدوده فعالیت خود را به طور قابل ملاحظه‌ای گسترش داده<sup>۱</sup> و حتی در مواردی اقدام به نوعی قانونگذاری کرده است. شورا به عنوان قانونگذار جهانی در برخی موضوعات که حتی در قالب معاهدات بین‌المللی مدون شده است، تعهداتی فراتر ایجاد کرده است. به عنوان مثال، قطعنامه‌های ۱۳۷۳<sup>۲</sup> و ۱۵۴۰<sup>۳</sup> شورا، به ترتیب، تعهداتی فراتر از کنوانسیون بین‌المللی برای نظارت بر تأمین مالی تروریسم (۱۹۹۹) و معاهده منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای (۱۹۶۸) ایجاد کرده‌اند.<sup>۴</sup> این اقدامات قانونگذاری که به اعتقاد رئیس شورا، بیش از پیش به آن‌ها نیاز دارد،<sup>۵</sup> چندان مورد رضایت دولت‌ها به عنوان اصلی‌ترین بازیگران جامعه بین‌المللی در تدوین و تصویب قوانین و مقررات بین‌المللی در جامعه بین‌المللی قرار نگرفته است. بررسی قطعنامه شورا در این دوره، حاکی از تصمیماتی است که نه تنها هیچ جایگاه حقوقی در منشور نداشته، بلکه موازین منشور و حقوق بین‌الملل را نیز رعایت نکرده است. این در حالی است که بر اساس منشور، شورای امنیت باید «اهداف و اصول سازمان ملل متحد»<sup>۶</sup> و «اصول عدالت» و «حقوق بین‌الملل»<sup>۷</sup> را رعایت کند. در خصوص قطعنامه‌هایی که موازین مزبور را رعایت نکرده‌اند، می‌توان به مورد عراق،<sup>۸</sup> لیبی،<sup>۹</sup> بوسنی و هرزگوین،<sup>۱۰</sup> تشکیل دادگاه‌های کیفری برای

۱. این توسیع تا حدی پیش رفته است که حتی «تغییرات جوی»، به عنوان یکی از مسائل تهدید کننده امنیت بین‌المللی، در دستور کار شورای امنیت قرار گرفته است. تغییرات جوی با ایجاد عدم تعادل و ثبات در منابع آب و انرژی، تهدید ثبات اقتصادی دولت‌ها، تهدید امنیت انسانی و حقوق بشر و حتی تأثیرگذاری بالقوه در وقوع مخاصمات مسلحانه می‌تواند از عوامل تهدید علیه صلح و امنیت بین‌المللی تلقی شود و موضوع مهاجرت افراد را مطرح می‌کند که موجب به هم خوردن (احتمالی) صلح و امنیت بین‌المللی می‌شود (که البته این نظر، موافقان و مخالفانی دارد) و صلاحیت شورا در رسیدگی به موضوع مطرح می‌شود.

2. SC Res. 1373, 28 September 2001.

3. SC Res. 1540, 28 April 2004

4. Osterdahl, Inger, "The Exception as the Rule: Lawmaking on Force and Human Rights by the UN Security Council", Journal of Conflict & Security Law, 2005, vol. 10, No. 1, pp.18,19.

5 Press Conference by Security Council President (Apr. 2, 2005).

۶. بند ۱ ماده ۲۴ منشور: «شورای امنیت در اجرای وظایفش بر طبق مقاصد و اصول ملل متحد عمل می‌کند».

۷. ماده ۱ منشور: «اهداف ملل متحد به قرار زیر است: ۱- اقدامات دسته جمعی مؤثر برای جلوگیری و برطرف کردن تهدیدات علیه صلح و متوقف ساختن هرگونه عمل تجاوز یا سایر کارهای ناقض صلح باید بر طبق اصول عدالت و حقوق بین‌الملل انجام گیرد».

8. SC Res. 687, (3 April, 1997)

9. SC Res. 731, (21 January, 1992), 748, (31 March, 1992)

10. SC Res. 713, (25 September, 1991).

یوگسلاوی<sup>۱</sup> و رواندا<sup>۲</sup>، حوادث یازده سپتامبر<sup>۳</sup> و انفجار در شهر بالی اندونزی<sup>۴</sup> اشاره کرد. اقدامات اقدامات شورا و مشروعیت آن‌ها (در معنای قانونی بودن)<sup>۵</sup> ذهن جامعه بین‌المللی را بیش از گذشته به این سؤال معطوف کرده است که آیا مراجع قضایی بین‌المللی می‌توانند یا صلاحیت دارند که مشروعیت اعمال شورا را از منظر حقوقی بررسی کنند یا خیر. در عین حال، برای چند دادگاه بین‌المللی، فرصت اظهار نظر و بررسی مشروعیت قطعنامه‌های شورای امنیت ایجاد شد که این دادگاه‌ها رویکردهای متمایزی در برخورد با این قضیه داشته‌اند. دیوان بین‌المللی دادگستری نیز با این که نه در منشور سازمان ملل متحد و نه در اساسنامه دیوان در زمینه‌ی بررسی اقدامات شورا ممنوعیتی دارد، در رویه‌ی خود نشان داد که بسیار محافظه کارانه‌تر از آن است که خود را با رکن اجرایی سازمان ملل درگیر کند. دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه‌ی لاکربی با استدلال برتری تعهدات ناشی از منشور و در قضیه‌ی بوسنی و هرزگوین علیه صربستان با تصریح مغایرت این عمل با حقوق بین‌الملل، از بررسی قطعنامه‌های شورا امتناع می‌ورزد و در قضیه‌ی نامیبیا، به عدم وجود چنین صلاحیتی برای شورا تصریح می‌کند. هرچند تاکنون بر نظارت دیوان بین‌المللی دادگستری بر عملکرد شورای امنیت توفیقی حاصل نشده است اما نشانه‌هایی از ضرورت این نظارت در حال مشاهده است.

1. SC Res. 808, (22 February, 1993), 827, (25 May, 1993).

2. SC Res. 955, (8 November, 1994)

3. SC Res. 1373, (28 September, 2001).

4. SC Res. 1483, (14 October, 2002).

۵. مشروعیت اقدامات شورای امنیت در اینجا به معنای قانونی بودن یا Legality است که در واقع همان نگاه پوزیتیویستی و منظور این است که آیا اقدامات شورای امنیت با مقررات فعلی حقوق بین‌الملل قابل پذیرش است یا خیر. حسن سواری؛ «تحریم‌ها از منظر قانونیت و مشروعیت»، مجموعه مقالات همایش ابعاد حقوقی تحریم‌های بین‌المللی شورای امنیت، مجد، ۱۳۹۲، صص ۲۵



### فهرست منابع

1. Alter, Karen J. (2008), "Delegating to International Courts: Self-binding vs. Other binding Delegation " *Law and Contemporary Problems*, Vol.71.
2. Alvarez, Jose E. (2013) "Tadić Revisited-The Ayyash Decisions of the Special Tribunal for Lebanon", *Journal of International Criminal Justice*, vol. 11, p. 298.
3. Baily, Sydney. (1994), *The United Nations Security Council and Human Rights*, London and New York, St. Martin's Press.
4. Bazzar, V., & Nazhandimanesh, H. (2020), *Implementation of ICJ Provisional Measures: An Innovative Approach to Article 78 of the Rules of the Court*. *Iranian Review for UN Studies*, 3(1), 1-19.
5. Beigzadeh, E., & Latifian, M. (2020), *The Judicial Policy of the International Court of Justice towards Human Rights: Oscillation between Judicial Activism and Judicial Restraint*. *Iranian Review for UN Studies*, 3(2), 1-32.
6. Bonafé, Béatrice I. (2017), "Establishing the existence of a dispute before the International Court of Justice: Drawbacks and implications", *Questions of International Law (Zoom-out)*, Vol 45, pp. 3.
7. Bordin, F.L. (2018), *The Nicaragua v. United States Case: An Overview of the Epochal Judgments*. In: Sobenes Obregon, E., Samson, B. (eds) *Nicaragua Before the International Court of Justice*. Springer, Cham.
8. Chachko, E. (2019), *Alleged Violations of the 1955 Treaty of Amity, Economic Relations, and Consular Rights (Islamic Republic of Iran v. United States of America): Request for the Indication of Provisional Measures (I.C.J.)* *International Legal Materials*, 58(1), 71-119.
9. Cronin-Furman, Kathleen Renee. (2009), "The International Court of Justice and the United Nations Security Council Rethinking a Complicated Relationship", *Columbia Law Review*, Vol.106
10. Desierto, D. (2022), *Alleged Violations of the 1955 Treaty of Amity, Economic Relations, and Consular Rights (Iran v. U.S.) (Judgment on Preliminary Objections) (I.C.J.)*. *International Legal Materials*, 61(1), 1-40.
11. Dugard, J. (2023), "The Choice Before Us: International Law or a 'rules-based international order'?", *Lieiden Journal of International Law*, Issue 36, pp. 223-232.
12. Gowlland-Debbas, Vera. (1998), "The Relationship between the Security Council and the Projected International Criminal Court", *The American Journal of International Law*, vol. 88 No. 4.
13. Hosseini, K. (2018), *Critical Evaluation of the ICJ Approach in Evolutionary Interpretation*. *Iranian Review for UN Studies*, 1(1), 119-144.
14. Jennifer Trahan. (2019), *Revisiting the Role of the Security Council*

*Concerning the International Criminal Court's Crime of Aggression, Journal of International Criminal Justice, Volume 17, Issue 3, July 2019, Pages 471-483.*

15. Martenczuk «Bernd. (1999), "The Security Council «the International Court and Judicial Review-What Lessons from Lockerbie" «European Journal of International Law «vol. 10, No. 3.

16. Meron T. (2016), *Israel's Acceptance of the Compulsory Jurisdiction of the International Court of Justice*. Israel Law Review. 1969;4(3):307-332.

17. Tanner, L. (2018), *The settlement of international disputes by means of adjudicative «bachelor's thesis «Tallinn university of technology.*

18. Zarneshan, S. (2022), *Subsidiary means for Identification of rules of international law*. Iranian Review for UN Studies, 4(2), 123-131.

## «خود ایده آل» به مثابه سازه معنوی برای دانشگاه اخلاق مدار در بستر حکمرانی علم

محمد اسماعیل عبداللهی<sup>۱</sup>

### چکیده

در عصر حاضر، انسان‌ها بیش از هر زمان دیگری به دنبال دستیابی به آرامش درونی از طریق آسایش جسمی هستند. دستیابی به این آرامش پایدار تنها از طریق ترویج معنویت، اخلاق، و تقویت قوای روحانی ممکن است. در این میان، دانشگاه‌ها به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز علمی و فرهنگی، نقشی حیاتی در بهبود زندگی بشر و تأمین آسایش نسبی ایفا می‌کنند. دانشگاه‌ها نه تنها کانون تحولات و مقدرات بشری هستند، بلکه منبع اصلی تأمین دانش و حکمرانی علم به شمار می‌آیند، به طوری که می‌توانند علم را به عنوان بخشی از «خود ایده آل» به جهانیان عرضه کنند. ضرورت بررسی این موضوع در نقش مهم دانشگاه‌های اخلاق مدار نهفته است، چرا که این دانشگاه‌ها می‌توانند علم نافع و زندگی خردمند را از طریق حاکمیت و گفتمان‌سازی علمی ترویج دهند. مسئله اصلی پژوهش حاضر شناسایی ویژگی‌های دانشگاه‌های اخلاق مدار و تحلیل نقش «خود ایده آل» در بستر آنهاست. تأکید ویژه بر ساخت معنوی خود ایده آل متناسب با زیست‌بوم و بر مدار آرمان‌های هدف‌گذاری شده، محوری‌ترین جنبه این تحقیق است. این پژوهش با استفاده از روش‌های تحلیلی و تفسیر متون دینی، به بررسی چگونگی شکل‌گیری و توسعه خود ایده آل در دانشگاه‌های اخلاق مدار می‌پردازد. فرضیه اصلی پژوهش این است که «خود ایده آل» به عنوان سازه‌ای معنوی می‌تواند به تحقق «خود تکاملی» در منطق الهی کمک کند، در حالی که در منطق ماتریالیسم، این امر محدود به خود طبیعی است. اهداف این تحقیق شامل تبیین مفهوم خود ایده آل، شناسایی موانع موجود بر سر راه آن، و ارائه راهکارهایی برای تحقق آن در دانشگاه‌های اخلاق مدار است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که با وجود متغیرهای بازدارنده، می‌توان با تکیه بر متون دینی و ارزش‌های اخلاقی، خود ایده آل را به عنوان مبنایی برای تحول مثبت در دانشگاه‌های اخلاق مدار به کار گرفت. این تحقیق می‌تواند به فهم بهتر نقش دانشگاه‌ها در گسترش علم و معنویت در زندگی معاصر کمک کند.

### واژگان کلیدی

خود ایده آل، خود تکاملی، حکمرانی علم، دانشگاه اخلاق مدار، سازه معنوی.

۱. استادیار گروه حکمرانی فرهنگی اجتماعی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: m.e.abdollahi@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۳

## طرح مسأله

زندگی بدون آشنایی با خود و تنفس بدون «خود ایده آل»، نه تنها قابل تفسیر و توجیه نیست، بلکه به تنهایی می‌تواند همه قوانین منطقی زندگی و ارزش‌های آن را به تباهی بکشد. (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۰۸) بدون شک انسان و ابزارهای انسانی، در بستر حکمرانی علم و چرخه علمی دنیا، عامل تعیین کننده‌ای است؛ در این میان دانشگاه به عنوان مبدا صلاح و فساد و منشأ همه تحولات و مقدرات یک کشور (صحیفه امام، ج ۸، ص ۶۴) و تامین کننده و تغذیه کننده حکمرانی علم، نیز نیازمند شناخت درونی و وصول به خود ایده آل است. خود ایده آل دانشگاه، در هر جامعه، بر مبنای اهداف کلان و آرمان‌ها و انگیزه‌های آن جامعه شکل می‌گیرد. در ایران پس از انقلاب، آرمان‌ها و اهداف کلان جامعه بر مبنای اهداف الهی و به هدف ساخت حیات طیبه و بهسازی اخروی انسان‌ها شکل گرفته است بر این اساس انتظار می‌رود مجامع علمی کشور و دانشگاه ایرانی، مبتنی بر اسناد بالادستی با تکیه بر شناخت عمیق از خود ایده آل، گام بردارد. اسناد بالادستی نظام جمهوری اسلامی ایران، نشان می‌دهد علم و فناوری مهمترین اولویت حکمرانی کشور قرار گرفته است چرا که نرم افزار شکل گیری تمدن اسلامی، علم و فناوری است. (عبداللهی، حسین پور چایجانی، ۱۴۰۳) ساخت تمدن نوین اسلامی، هدف میانی و ابزاری برای گسترش معارف حقیقه الهی و آموزه‌های اسلامی است تا از رهگذر تمدنی، زمینه بهتری برای بشریت فراهم شود تا بتوانند از روی شناخت عمیق، برای خداوند متعال، بهتر زندگی کنند. و همین مسأله نیز باید در دانشگاه ایرانی مورد توجه قرار گیرد، هم چنان که بنیانگذار انقلاب فرمودند: اگر چنانچه تربیت یک تربیت انسانی باشد، و موافق با فطرت انسان که همان فطرت ودیعه گذاشته شده از طرف خداوند است، و «فطرت الله التي فطر الناس علیها» آن طور باشد، در دانشگاه هم همان طور تربیت باشد، اینها بعد که تحویل به جامعه داده می‌شوند، و مقدرات جامعه قهراً به دست اینها سپرده می‌شود یک کشور را کشور نورانی، کشور انسانی، کشور به فطرت الله تربیت می‌کنند. (صحیفه امام، ج ۱۴، ص ۳۳) پرسش اصلی این تحقیق این است که نقش «خود ایده آل» برای از خودی‌گانگی تکاملی برای دانشگاه اخلاق مدار، چیست؟ و این مسیر تکاملی برای دانشگاه اخلاق مدار ممکن است با چه موانعی مواجه باشد؟ فرضیه اولیه تحقیق این است که در منطق ماتریالیسم، مسیری برای از خودی‌گانگی تکاملی به معنای پرورش همه ساحات انسانی (باطنی و ظاهری) در همه پدیده‌ها از جمله دانشگاه اخلاق مدار، پیش بینی نشده است و «تکامل» را تنها در محدوده ساخت جسمانی و تامین کننده آسایش می‌پذیرد و «اخلاق مداری» را تنها در محدوده رعایت هنجارهای اجتماعی و مقررات مدنی تفسیر می‌کند.

## مفهوم «خود» و گونه های فلسفی آن

مفهوم «خود» از مفاهیمی است که بشر بواسطه آن توانسته است اندیشه ورزی نماید و این موضوع تنها از طریق تجربیات بسیار و اندیشه های عمیقی است که به واسطه و برای شناخت «خود» به دست آمده است و این موضوع جدای از تجربه احساسات و نیازهای وی نبوده است. «هزاران سال است که انسان از دیدگاه های مختلف درباره شناخت و بررسی «خود» می کوشد، علوم انسانی را به میدان می کشد و میلیون ها تجربه و تتبع و اندیشه را بکار می اندازد و با همه این تکاپوها و تحقیقات هنوز نمی داند که چیست آن خود که اگر آن را درست بشناسد درد و اندوه ها و تلفات نابجای خود را تقلیل داده حداقل یک روز در عمرش از خواب بیدار شود و صبح گاه آن روز را صبح سعادت واقعی بداند». (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۸، ۱۶۸) «خود» عامل مدیریت حیات است که تنظیم روابط حیات را با محیط طبیعی و با سایر موجودات پیرامون خود بر عهده می گیرد. خود محصولی عالی از حیات طبیعی است که دانسته ها و خواسته های آدمی را تقویت و ادامه حیات را توجیه و اراده می نماید. خود محصول عالی طبیعت حیات است که مدیریت و تنظیم و بازسازی و توجه آن را بر عهده دارد. با این بیان اکنون در تعریف «از خودبیگانگی» باید گفت: از خودبیگانگی عبارت است از این که انسان گوهر گران بهای وجود خویش را که هویتی الهی دارد فراموش نموده و عمر خود را صرف ارضای تمایلاتی کند که خواسته هایی متعکس با خود حقیقی دارد به گونه ای که به تدریج حقیقت الهی خویش را منکر شده و انانیت و خود طبیعی بر او چیره می گردد و لاجرم ساختار وجودی اش تباه شده تا سر حد حیوانیت بلکه پست تر سقوط می کند. (عبداللهی، ۱۴۰۴)

این موضوع از این لحاظ دارای اهمیت است که اولاً مفهوم از خودبیگانگی مفهومی است که در حوزه های فلسفی، روان شناسی و جامعه شناسی نیز مورد توجه قرار گرفته و در شیوه های تربیتی و اخلاقی فردی و جامعه، دارای کارایی است و ثانیاً این مفهوم در دو رویکرد ماتریالیستی (هم چون رویکردی که هگل و مارکس داشته اند) و اخلاقی آن (هم چون رویکردی که اندیشمندان مسلمان داشته اند) مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین با تحلیل از خودبیگانگی و تخصیص سیر تاریخی آن در گستره تاریخ فلسفه و سپس تبیین این مفهوم از نظر الهیات اسلامی، می توان به ابعاد معضلات فردی و اجتماعی از خودبیگانگی در دانشگاه اخلاق مدارد، بر اساس تفسیرها و برداشت هایی از آموزه های حکمی اسلام پرداخت. (Abdollahi, 1403)

## خود طبیعی و خود تکاملی و نقش آن در تحول علمی

در مطالعه مفهوم "خود" در انسان و پدیده های تحول آفرین ساخت بشر، می توان این "خود" را به دو دسته کلی تقسیم کرد: "خود طبیعی" و "خود تکاملی". این دو جنبه از خود، نه تنها در

سطح فردی بلکه در سطوح اجتماعی، نهادی و حتی حکومتی قابل شناسایی و تحلیل هستند.

### خودِ طبیعی

خودِ طبیعی به معنای بنیادی‌ترین و ابتدایی‌ترین حالت خود است که در آن، فرد یا جامعه صرفاً بر اساس نیازها و خواسته‌های بقا و استمرار ذاتی خویشتن عمل می‌کند. به تعبیری، این نوع از خود بر اساس تمایلات طبیعی و بی‌قاعده انسان پایه‌ریزی شده است و به دنبال بقا و گسترش بی‌حد و حصر خود است (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۳۳۸). به دلیل عدم وابستگی به اصول و قوانین خاص، این خود نمی‌تواند نمودار علاقه و محبت مطلق انسانی باشد، زیرا تنها به تداوم موجودیت خود اهمیت می‌دهد. این خود به عنوان یک عامل فعال، در واکنش به محیط و تغییرات پیرامونی دستخوش تحول مداوم قرار می‌گیرد. با هر "خود" جدیدی که به عرصه زندگی وارد می‌شود، "خود" پیشین از کار افتاده و انسان از "خود"های قبلی بیگانه می‌شود. این نوع از خود، نه باری از ارزش‌های مثبت و منفی دارد و نه قدرت تحلیل خوب و بد؛ بلکه صرفاً در جهت حفظ بقاء فعالیت می‌کند و با تغییرات بیرونی و درونی، دچار دگردیسی مستمر می‌شود.

### خودِ تکاملی

در مقابل، "خودِ تکاملی" بر مبنای دگرگونی و تحول درونی انسان استوار است. این خود، نتیجه تلاشی مستمر برای رسیدن به مرحله‌ای از تکامل و بلوغ است که در آن فرد یا جامعه به دنبال تحقق پتانسیل‌های بالقوه خویشتن می‌باشد. "خودِ تکاملی" تلاش دارد که بر اسباب و انگیزه‌های طبیعی غلبه کند و استقلال بیشتری به دست آورد و این امر با بهره‌برداری از آزادی‌ها و عناصر محیطی صورت می‌پذیرد. دانشگاهی که به مقام "خودِ تکاملی" دست یافته باشد، خود را از مرحله ابتدایی و صرفاً طبیعی عبور داده و به مرحله‌ای از تعهد و مسئولیت‌پذیری اخلاقی رسیده است. از دیدگاه متون دینی، تورم خودِ طبیعی انسان را به سطحی نهاده و محدود می‌برد، در حالی که "خودِ تکاملی" با اتصال به عناصر فوق انسانی و ماورای مادی، به رشد و تعالی واقعی می‌انجامد. (عبداللهی، ۱۴۰۳)

در آیات قرآن اشاره شده است که انسان باید از محدودیت‌های وجود خود طبیعی فراتر رفته و به حقایق بزرگ‌تری در جهان آفاق و انفس دست یابد، چنانکه آمده است: «سَنَرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۳). در اینجا تأکید بر نیاز به حرکت از انحصار در طبیعت‌گرایی به سوی شناخت عمیق‌تر و معنادارتر وجود است. این تغییر نگرش از خودِ طبیعی به خودِ تکاملی می‌تواند منجر به ازخودبیگانگی مثبت شود، جایی که فرد یا جامعه از سطوح اساسی و ابتدایی وجود فراتر رفته و به تعالی و تحول واقعی دست پیدا می‌کند. این تطور نه تنها وابسته به عوامل مادی نیست، بلکه باید به انگیزه‌ها و عوامل متعالی‌تر نیز تکیه کرد.

برای دستیابی به یک جامعه یا دانشگاهی که براساس اصول اخلاقی و متعالی باشد، لازم است که به هر دو جنبه خود توجه شود. نادیده گرفتن یکی از این دو جوانب می‌تواند به رشد نامتوازن و تک‌ساحتی بینجامد. بنابراین، یک حرکت هم‌زمان در جهت کنترل و تعدیل خود طبیعی و رشد و ارتقاء خود تکاملی می‌تواند به تحقق یک ساختار اخلاقی واقعی و پایدار منجر شود.

### از خودبیگانگی و نقش آن در ازاله علم بومی و هنجارهای علمی از ساحت دانشگاه

در عصر جهانی‌سازی و تبادل بی‌وقفه اطلاعات، مسئله از خودبیگانگی به یکی از مسائل بزرگ فرهنگی و علمی تبدیل شده است. از خودبیگانگی، به عنوان وضعیتی که در آن فرد یا جامعه، ارتباط با هویت‌ها و ارزش‌های بومی خویش را از دست می‌دهد، می‌تواند تأثیرات گسترده‌ای بر ساختارهای اجتماعی و علمی برجای گذارد. در محیط دانشگاهی، به‌ویژه در نهادهایی که به دنبال ارتقاء یک مدل اخلاق‌مدار از آموزش و پژوهش هستند، این پدیده می‌تواند منجر به یک خطر بزرگ‌تر یعنی از دست رفتن علم بومی و تضعیف هنجارهای علمی محلی شود. چنین چالشی نه تنها ظرفیت‌های بومی و تأثیرات فرهنگی منحصر به فرد را محدود می‌سازد، بلکه هویت آکادمیک و فرهنگی دانشگاه را نیز تهدید می‌کند. در این راستا، شناخت و تحلیل دقیق از خودبیگانگی و پیامدهای آن بر دانشگاه‌ها، به ویژه در زمینه حفظ و تقویت علم بومی و هنجارهای علمی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مقدمه‌ای بر این مباحث، ما را به بررسی نقش حیاتی هویت و فرهنگ در پی‌ریزی یک ساختار آموزشی اخلاق‌مدار و متوازن هدایت می‌کند.

### ۱. هگل و از خودبیگانگی

از خودبیگانگی در معنای منفی آن از زمان هگل به شیوه ای علمی مورد بحث قرار گرفته شده است. هگل مفهوم از خودبیگانگی را در حوزه های مختلف از جمله در حوزه دین به کار می‌برد. از مجموعه سخنان وی بدست می‌آید که وی دین را یکی از عوامل از خودبیگانگی انسان به معنای منفی آن می‌داند. هگل می‌گوید: دو نوع قانون داریم: ۱- قانون طبیعی؛ ۲- قانون وضع شده. وی دین را مجموعه ای از قضایا می‌داند که از ناحیه مرجعی وضع شده و ما ملزم به تبعیت از آن هستیم و مبنای چنین دینی را اعتبار و اقتدار آن مرجع می‌داند نه تشخیص عقل. به نظر هگل، یهودیت یک چنین دینی است. هگل می‌گوید: پذیرفتن دین یعنی پذیرفتن قوانین وضعی و مقهور اراده غیر شدن و بیرون آمدن از امتداد وجودی خود. هگل این وضع را «بریدن» یا «فصل شدن» انسان از طبیعت خود می‌داند؛ زیرا در این حالت دیانت انسان که تعیین کننده رفتار اوست از طبیعت او نمی‌جوشد، بلکه از بیرون بر او تحمیل می‌شود. هگل جوهر از خودبیگانگی را در این نکته نهفته می‌بیند که فرد انسان احساس می‌کند حیات

شخصیت فردی او خارج از ذات او، یعنی در جامعه و دولت وجود دارد. وی پایان ازخودبیگانگی را عصر روشنگری می‌داند که حقایق تقویت‌کننده بیگانگی کاهش می‌یابد. انگیزه خارجی امری عینی و صد در صد محسوس و ملموس می‌شود و دولت و سازمان دینی دیگر حقایقی هراس‌انگیز و اضطراب‌آفرین نیستند، بلکه بخشی از عالم مادی هستند که در معرض بررسی و تحقیق علمی قرار می‌گیرند. (تیلو، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۶)

هگل به از خودبیگانگی در حوزه اقتصاد نیز عنایت داشته و معتقد است تقسیم کار و تنوع آن انسان را از اینکه نیازهای خود را تأمین کند و به آنچه تولید می‌کند نیازمند باشد، دور می‌سازد و سبب اعتماد انسان به غیر خود (انسان‌های دیگر و صنعت و فن) و پیدایش نیرویی برتر از انسان و حاکم بر او می‌شود که از حیطة قدرت او خارج است و آن موجود بیگانه بر او مسلط می‌شود. (رجبی، ۱۳۸۰: ۸۲)

## ۲. فوئرباخ و از خودبیگانگی

فوئرباخ، که در حقیقت واسطه فکری میان هگل و مارکس است، از خودبیگانگی هگل را در دین مطرح کرده است. فوئرباخ، که یک فیلسوف ماتریالیست است، دین را عامل بزرگ از خودبیگانگی انسان می‌شمارد. (شریعتی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۲۷) وی معتقد بود که آدمی حق، محبت و خیر می‌خواهد و چون نمی‌تواند آن‌ها را تحقق بخشد، آن‌ها را به موجودی برتر، یعنی نوع انسان که آن را «الله» می‌نامد، نسبت می‌دهد و وجود خدایی را با این صفات مجسم می‌سازد و به این طریق از خودبیگانه می‌شود. به همین دلیل، وی دین را مانعی در راه پیشرفت مادی، معنوی و اجتماعی انسان تلقی می‌کند. وی معتقد است که انسان در سیر خود برای رهایی از دین و به تعبیری از خودبیگانگی، سه مرحله را گذرانده و یا باید بگذراند: در مرحله نخست، خدا و انسان در دامان دین بهم آمیخته بودند؛ در مرحله دوم، انسان از خدا کناره می‌گیرد تا روی پای خود بایستد و در مرحله سوم، که فوئرباخ همه را به سوی تحقق بخشیدن به آن فرا می‌خواند، مرحله علم انسانی است که انسان ماهیت خود را باز می‌یابد و مالک جوهر خویش می‌شود. نوع انسانی خدای انسان می‌گردد و به جای رابطه با خدا و انسان، رابطه نوعی انسانی و انسان مطرح می‌شود. (رجبی، ۱۳۸۰: ۸۳)

## ۳. مارکس و از خودبیگانگی

کارل مارکس برای «کار» بالاترین ارزش را قائل است و می‌گوید: «انسان در روند کار، خود را می‌سازد و سرشت نوعی خود را به جا می‌آورد. بنابراین زیستن، یعنی کار کردن. به همین دلیل، مارکس کار را «تجلی زندگی» می‌نامد. این تجلی از زندگی ممکن است موجب بیگانگی از زندگی شود. این مشکل زمانی پیش می‌آید که انگیزه کار نه نیاز درونی، بلکه نیاز



بیرونی و اتفاقی باشد. (مارکس و انگلس، ۱۳۵۸ : ۲۱۷) یعنی وقتی که انسان ناچار باشد برای ادامه حیات خود، کار خود را و در واقع، خویشتن خود را مانند کالا بفروشد.

کارل مارکس می گوید : «انسان از طریق الوهیت و ایدئولوژی «خود حقیقی اش» را تحقق نمی بخشد، بلکه از طریق اتحاد با جهان به وسیله کار خلاق، فعالیت سازنده و روابط اجتماعی عینی و هماهنگش، ذات خود را تحقق می سازد». (مارکس، ۱۳۸۲ : ۱۲۶)

مارکس بر این باور است که دین و آموزه های دینی یکی از موانعی است که در مسیر خود شکوفایی کامل انسان قرار دارد و عامل از خودبیگانگی او می شود؛ به این بیان که دین با دادن وعده و وعیدهای اخروی جلوی حرکت توده های مردمی را می گیرد و نمی گذارد انسان ها در مقابل حکومت های استبدادی قیام کنند و از انسان یک موجود خیالی می سازد و هیچ گاه انسان به هویت حقیقی خودش دست نمی یابد و این به صورت از حقیقت خود فاصله می گیرد و از خودبیگانه می شود.

مارکس راه نجات انسان از این ورطه را، مقابله با دین و از بین بردن دین می داند. مارکس صرفاً از بیگانگی انسان از طبیعت سخن نمی گوید. مارکس به چهار جنبه عمده این مفهوم اشاره دارد:

ا. انسان از طبیعت بیگانه شده است

ب. از خودش بیگانه شده است (فعالیت های خودش)

ت. از وجود نوعی خود (از وجود خود در حکم نوع انسانی) بیگانه شده است

ث. انسان از انسان بیگانه شده است (از سایر انسان ها)

شیء که کار تولید می کند (محصول کار) در مقابل کار به عنوان چیزی بیگانه و قدرتی مستقل از تولید کننده قد علم می کند. محصول کار در شیء تجسم یافته و عینیت یافته اما واقعیت یافتگی کار عینیت یافتن آن است. واقعیت یافتگی به شکل از دست دادن واقعیت عینیت یافتن به شکل از دست دادن شیء و بندگی در برابر آن به شکل جدایی یا بیگانگی پدیدار می گردد. (مارکس، ۱۳۷۷ : ۱۳۶)

#### ۴. از خودبیگانگی در منطق الهی

برای بررسی مسأله از خودبیگانگی بر اساس مبانی قرآنی باید به چند اصل توجه نمود، اول آنکه در قرآن حقیقت انسان از روح جاودانه او تشکیل شده است و روح از خدا نشأت گرفته و به سوی او باز می گردد و انسان هویت از اوایی و به سوی اوایی (إنا لله و إنا إليه راجعون) دارد. دیگر آنکه، زندگی واقعی انسان در جهان آخرت است که با تلاش مخلصانه و همراه با ایمان خود در این دنیا، آن را بنا می نهد. بنابراین، مسئله از خودبیگانگی از دیدگاه قرآن باید در این چارچوب

مورد توجه قرار داد.

از خودبیگانگی در منظر قرآن یک حالت روانی و فکری است که دارای لوازم، نمودها و آثاری است. انسان از خود بیگانه که دیگری را خود می‌پندارد، به طور طبیعی، هویت دیگری را هویت خود می‌پندارد و این هویت دیگر هرچه باشد، انسان از خودبیگانه، تصویری متناسب با آن، از خود خواهد داشت. این هویت و تصویر دیگر، در اغلب موارد، هویت و تصویری است که بر اساس جهان بینی انسان از خود بیگانه شکل گرفته است. قرآن مجید، بارها نسبت به غفلت از خود و سرسپردگی انسان نسبت به غیر خدا، هشدار داده است و از بت پرستی، پیروی از شیطان و هوای نفس و تقلید کورکورانه از نیاکان و بزرگان، نکوهش کرده است. سلطه شیطان بر انسان و هشدار نسبت به آن نیز بارها و بارها در قرآن مجید مطرح گردیده و بر خطر انحراف انسان در اثر وسوسه شیاطین انس و جن تأکید شده و انسان را از افتادن در ورطه از خودبیگانگی بر حذر می‌دارد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۰۱-۳۹۶)

برای درک ویژگی‌های از خودبیگانگی در قرآن می‌بایست به مفاهیمی همچون وسائس شیطان، غفلت از خود و پیروی کورکورانه از دیگران توجه نمود. مفاهیم یاد شده در فرهنگ بشری و بینش اسلامی، مفاهیمی آشنای قابل درک هستند، هرچند اگر به آن‌ها از زاویه مسأله از خودبیگانگی نگریسته شود، جلوه‌ای تازه می‌یابند، ولی مفاهیمی از قبیل خود فراموشی، خود فروشی و خود زبانی که در برخی از آیات شریفه آمده است، مفاهیم مهم دیگری هستند که درباره فهم ویژگی‌های موضوع از خودبیگانگی بسیار مهم هستند. اکنون برای تشریح ویژگی‌های از خودبیگانگی به آیاتی از قرآن کریم که در این زمینه هستند، اشاره می‌شود: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** (حشر / ۱۹)؛ و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به «خود فراموشی» گرفتار کرد، آنها فاسق اند. بنابر این آیه می‌توان فراموشی خداوند را نتیجه خود فراموشی دانست و این موضوع اشاره به بُعد هستی‌شناسانه انسان دارد، اینکه بی‌توجهی به خالق و سر منشأ هستی سبب خودفراموشی نفس و تکامل آن دارد. به این دلیل که سیر به سوی صفات خداوند غایت تکامل نفس است.

آیه دیگری که در آن می‌توان به ویژگی دیگر از خودبیگانگی توجه نمود، آیه **يَسْمَا أَشْتَرَا بِهٖ أَنْفُسَهُمْ** (بقره / ۹۰)؛ که خدای متعال می‌فرماید: آنها در مقابل بهای بدی، خود را فروختند. در این آیه می‌توان به ویژگی اهمیت قائل شدن افراد به اموری نامید که در قرآن، صرف عمر و توجه بیش از حد به آن‌ها به نوعی فروختن فرصتی است که خداوند به انسان داده است تا بواسطه آن اشرف مخلوقات گردد؛ قرآن در این آیه انداز می‌دهد که انسان باید برای احراز از خودبیگانگی به اموری که عمر خود را برای کسب آن می‌نهد، توجه نماید و این بی‌توجهی باعث دوری از غایت و تکامل انسانی و نیل به از خودبیگانگی است.

## نسبت خود ایده ایدآل و از خودبیگانگی در ساحت علم

از خودبیگانگی پدیده‌ای است که در فلسفه و جامعه‌شناسی به صورت گسترده مورد بررسی قرار گرفته و تحلیل‌های مختلفی درباره آن ارائه شده است. ایده از خودبیگانگی، از زمان هگل تا مارکس و فوئرباخ، در حوزه‌های مختلفی چون دین، اقتصاد و اجتماع مورد توجه بوده است. هر یک از این اندیشمندان بر مبنای دیدگاه‌های خاص خود به تحلیل اثرات از خودبیگانگی بر ماهیت و هویت انسانی پرداخته‌اند.

چنانکه گذشت هگل از خودبیگانگی را به عنوان وضعیتی تلقی می‌کند که در آن، انسان از ذات واقعی خود دور شده و به تبعیت از قوانین و مرجع‌های خارجی پرداخته است. این نوع از خودبیگانگی، انسان را از طبیعت و ویژگی‌های ذاتی و مستقل خود جدا می‌کند. هگل دین وضعی را عامل این جدایی می‌داند و معتقد است که این وضعیت، به صورت یک گسست بزرگ از خود طبیعی و ارتباط با طبیعت انسانی تعبیر می‌شود (هگل در تیلو، ۱۳۸۷). فوئرباخ نیز دیدگاهی مشابه به هگل دارد، اما با تأکید بیشتر بر ماتریالیسم، دین را عامل بزرگ از خودبیگانگی تلقی می‌کند. او معتقد است که بشر به دلیل ناتوانی در تحقق خواسته‌های خود، آن‌ها را به موجودی برتر نسبت می‌دهد و این امر منجر به نوعی نادیده گرفتن هویت حقیقی انسان می‌شود (فوئرباخ در شریعتی، ۱۳۷۷). مارکس با توجه به زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی، از خودبیگانگی را در قالب روابط کار و تولید تحلیل می‌کند. او بر این باور است که کار زمانی که از نیاز درونی انسان نشأت نگیرد، بلکه به دلیل نیازهای بیرونی و فشارهای اجتماعی انجام شود، به فرآیندی تبدیل می‌شود که انسان را از خودش بیگانه می‌کند (مارکس، ۱۳۷۷). در این رابطه، دین نیز یکی از عوامل از خودبیگانگی بشری محسوب می‌شود.

از منظر اسلامی، از خودبیگانگی نه تنها نسبت به ماده و محیط خارجی، بلکه در بی‌توجهی به خالق و حقیقت روحانی نیز معنا می‌گیرد. قرآن کریم به کرات نسبت به غفلت از خدا و تسلیم در برابر دنیا هشدار می‌دهد و از فرو رفتن در ورطه از خودبیگانگی باز می‌دارد (مطهری، ۱۳۷۴). برای عبور از از خودبیگانگی و دستیابی به "خود ایده آل"، نیاز است این پدیده بر مبنای دیدگاه‌های اسلامی دوباره تفسیر شود. در این دیدگاه، "خود ایده آل" مفهومی فراتر از الگوهای اقتصادی و اجتماعی غرب دارد و بر پایه ارتباط معنوی و اخلاقی با خدا تعریف می‌شود. در یک دانشگاه اخلاق مدار، رسیدن به "خود ایده آل" تنها از طریق تقویت ارتباط با ارزش‌های اصیل الهی و توجه به رشد معنوی ممکن است. (عبداللهی، قناعتی، ۱۴۰۳) این خود ایده آل بستری را فراهم می‌آورد که در آن، علم و هنجارهای علمی متناسب با نیازهای بومی و جهانی احیا شوند و انسان‌ها بتوانند بر پایه اصول اخلاقی و با حفظ هویت اصیل خود، به توسعه و پیشرفت واقعی دست یابند. در نهایت، حکمرانی علم در یک دانشگاه اخلاق مدار باید بر مبنای الگویی باشد که

نه تنها از خودبیگانگی را کاهش دهد بلکه به تحقق خود ایده‌آل از منظر اسلامی و اخلاقی یاری رساند. این رویکرد می‌تواند هم‌زمان با جلوگیری از دست رفتن علم بومی، به تحقق اهداف عالی انسانی کمک کند.

### متغیرهای بازدارنده از خود ایده‌آل

در مسیر دستیابی به یک دانشگاه اخلاق‌مدار، مفهوم "خود ایده‌آل" نقش محوری ایفا می‌کند. کشف و تحقق این "خود ایده‌آل" به شناخت دقیق از خود، جلوگیری از خودباختگی، انکار خود، و عواملی نظیر آن بستگی دارد. متغیرهای بازدارنده‌ای چون ناآشنایی با خود، خودباختگی، انکار خود، معامله با خود، بی‌هدفی و بی‌معیاری، و دنیابستگی، همگی می‌توانند مانع از تحقق این خود ایده‌آل شوند. در اینجا با بررسی هر یک از این متغیرها، راه‌های رسیدن به خود ایده‌آل را تبیین می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه می‌توان از این متغیرهای بازدارنده گذر کرد و به سمت دانشگاهی پیش رفت که بستر حکمرانی علم بر پایه اخلاق اسلامی باشد:

#### ۱. ناآشنایی با خود

جهل و ناآشنایی با خود با امکان علم و آشنایی، یکی از عناصر بازدارنده خود ایده‌آل است. اینکه با فرض امکان و تحصیل علم و آشنایی با «خود» هرگونه کوتاهی و هر عامل محرومیتی که تصور شود، بایستی به طور قطع محکوم گردد؛ زیرا بی‌اعتنایی به شناسایی خود با فرض امکان شناخت، خود را نارس و ناقص می‌گذارد و خود از قابلیت توجه خارج می‌گردد. بنابراین برای در امان ماندن از این نوع جهالت، بایستی موضوع شناخت خود در متن تعلیم و تربیت‌های جدی قرار بگیرد. از این رو همانطور که خودآشنایی عامل پیشبرنده و تعالی بخش انسان است، خودآشنایی اجتماعی و ملی نیز عامل شتاب دهنده تعالی اجتماعی است و در دانشگاه سبب اوج گیری علمی و مهارتی جامعه علمی می‌شود.

#### ۲. خود باختگی

از دیگر متغیرهای بازدارنده خود ایده‌آل انسان و جامعه و هر پدیده دیگری از جمله دانشگاه، خودباختگی است. دانشگاه اخلاق‌مدار، دانشگاه خودباخته نیست

خودباختگی دانشگاهی، از دو پدیده اساسی ناشی می‌گردد: اول اینکه، انگاره‌های برون‌گرایی افراطی و نگاه به خارج از هویت و ملیت خود، سبب می‌شود تا جامعه علمی، پیوسته خود را با امتیازات بیرون از هویت خود رنگ آمیزی نماید و به نمایش بگذارد و جاذبه آن امتیازات، می‌تواند دانشگاه را به هر سو بکشاند. این کشش موجب طرد خود می‌گردد و این موضوع به واسطه دائمی بودن تحول‌هاست که جزء خود (انسان‌های دیگر) جریان دارد. تنها راه چاره این نوع از خودبیگانگی اثبات این حقیقت است که هیچ امتیازی در جزء خود که برای خود نسبی و

موقت است، نایبستی عامل ربوده شدن خود بوده باشد. دوم اینکه: ضعف و ناتوانی خود آن ماهیت هر پدیده است که استقلال موجودیت خود را نمی تواند حفظ نماید. این ضعف و ناتوانی ممکن است ناشی از حقارتی باشد که خود را فرا گرفته باشد و آن را از شایستگی استقلال و مدیریت ساقط نموده است.

از این رو همین دو عامل موجب می شود که تا هر خود ماهیتی، خود خویشتن را در بیرون از خویشتن احساس کند و تعالی خود را در تعالی عوامل و عناصر بیرونی یا با ابزار و منابع بیرونی بجوید. این احساس حقارت یا خود کم بینی اگر همراه با احساس احتیاج به داشتن خود بوده باشد، نتیجه اش این است که خود خویشتن را در دیگران می بیند و خود کم بینی را با امتیازات خود دیگران جبران می نماید و اگر خود کم بینی همراه با احتیاج به داشتن خود نباشد، به بیماری تخریب خود خویشتن و خود دیگران مبتلا می گردد. (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۵)

### ۳. انکار خود

انسانی که می بیند در درون او اشتیاق شدیدی به شناخت فلسفه و هدف زندگی زبانه می کشد، با این حال می خواهد این اشتیاق سازنده را با خاکستر تمایلات پا در هوا و لذایذ حیوانی زود گذر بپوشاند، آیا این انسان منکر خود نیست؟ مسلم است که پیکار و مبارزه با خود که ناشی از انکار خود می باشد، یکی از پست ترین موارد از خودبیگانگی است که اگر تعلیم و تربیت سازنده نتواند این درد را معالجه کند، هیچ گامی در راه بهبود انسان ها برنداشته است. انکار خود، انکار موجودیت است. انکار خود از تاثیرگذارترین عناصر در بازدارندگی تکاملی است که از احساس بی هویتی و عدم شناخت کافی از داشته های خود است. اگر این انگاره، در محیط علمی و دانشگاهی فعال شود نه تنها سبب رکود اخلاقی و علمی دانشگاه می شود که سبب اضمحلال مراکز علمی و هویتی خواهد شد؛ هم چنان که اگر این انگاره در جامعه و یا بخش های از جامعه همچون صنعت، فعال شود منجر به هدم آن خواهد شد.

### ۴. معامله با خود ماهیتی

معامله با خود ماهیتی، غیر از خودباختگی و انکار خود است. معامله با خود، بر مبنای سودجویی و نفع طلبی افراطی استوار شده است. در این انگاره، انسانی که با ماهیت خود، معامله می کند، منکر واقعیت خود نیست و خود را هم نمی بازد. بلکه خود را قابل معامله می داند، خود می دهد و سود می گیرد. برای اینگونه از افراد که گرفتار شده اند، مفهوم خود و سود شناخته نشده است و نمی دانند که در زندگی آگاهانه سودی عظیم تر از حفظ خود در مجرای تکامل وجود ندارد، زیرا مدار سود و زیان و زشت و زیبا و خوب و بد و هدف و وسیله خود پویای آنان است. اگر این معامله گری زیان آور استمرار پیدا کند، به از دست رفتن خود منجر می شود. در

قرآن کریم چنین آمده است: «وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره / ۱۰۲) ؛ و (یهود) از آنچه شیاطین در عصر سلیمان بر مردم می‌خواندند پیروی کردند. سلیمان هرگز (دست به سحر نیالود؛ و) کافر نشد؛ ولی شیاطین کفر ورزیدند؛ و به مردم سحر آموختند. و (نیز یهود) از آنچه بر دو فرشته بابل «هاروت» و «ماروت»، نازل شد پیروی کردند. (آن دو، راه سحر کردن را، برای آشنایی با طرز ابطال آن، به مردم یاد می‌دادند. و) به هیچ کس چیزی یاد نمی‌دادند، مگر اینکه از پیش به او می‌گفتند: «ما وسیله آزمایشیم کافر نشو! (و از این تعلیمات، سوء استفاده نکن!)» ولی آنها از آن دو فرشته، مطالبی را می‌آموختند که بتوانند به وسیله آن، میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند؛ ولی هیچ گاه نمی‌توانند بدون اجازه خداوند، به انسانی زبان برسانند. آنها قسمتهایی را فرامی‌گرفتند که به آنان زیان می‌رسانید و نفعی نمی‌داد. و مسلماً می‌دانستند هر کسی خریدار این گونه متاع باشد، در آخرت بهره‌ای نخواهد داشت. و چه زشت و ناپسند بود آنچه خود را به آن فروختند، اگر می‌دانستند!

دانشگاه اخلاق مدار، هیچگاه در انحصار خود باقی نمی‌ماند و خود را مجرای فیض علم، مهارت، اخلاق می‌داند اما به هیچ عنوان، خودِ ماهیتی خود را نمی‌دهد تا تنها سود دریافت کند. از هویت علمی و معنوی خود در بستر ملی، دفاع می‌کند و در زمانه تعامل و تفاهم و همگرایی، نیز به تکامل هویتی خود می‌پندارد و ضمن پاسداشت و حفظ و استحکام بخشی عناصر هویتی خود، سوداگر علم و مهارت و اخلاق می‌شود.

## ۵. بی‌هدفی و بی‌معیاری

هدفگیری و تنظیم روابط مهمترین کانون موثر در مسیر تکامل است. داشتن هدف و داشتن معیار درست و منطقی برای تنظیم و کنترل رفتار و طرح ریزی راهبردی در تعالی از خودبیگانگی مثبت و امتداد خودِ تکاملی، نقش مهمی دارد. کسانی که در این زندگانی محدود و چندروزه، با دل نابینا و عقل راکد حرکت می‌کنند و اهمیتی به هدف و وسائل و فعالیت‌ها برای تنظیم آن‌ها نمی‌دهند، قطعی است که برای شناخت و تحصیل هدف اعلای حیات نیز اهمیتی قائل نخواهند گشت. در میان همه پدیده‌های هستی، دانشگاه به عنوان بستر پرورش انسان و مغز پیشبرنده علم، تنها در صورتی، پیشرفته و تمدن ساز خواهد بود که بتواند بی‌توجه به هدف‌های کاذب، به دنبال هدف حقیقی باشد، هدف حقیقی برای دانشگاه اخلاق مدار، قرار دادن علم آموزان در مسیر حیات معقول است.

## ۶. دوری از دنیابستگی و آزادی مطلق

دانشگاه اخلاق مدار در مسیر توسعه خود تکاملی و ساخت درونی خود ایده آل، دچار دنیابستگی نمی شود و با این نگاه طراحی و اداره و توسعه می یابد که جامعه هدف خود را برای جهان ماندگار و دائمی آخرت نیز باید بسازد. موضوع دنیابستگی سبب درگیری بشر با مفهوم «آزادی مطلق» می شود. در غرب آزادی برای هر فرد و گروهی تضمین شده است، اما مشروط بر این که آزادی فرد با حقوق و آزادی های دیگران تزامن نداشته باشد. بنابراین تنها در این حالت است که آزادی، محدود و مقید می شود و بجز آن نمی توان صورتی را فرض کرد. لازمه چنین نگرشی آن است که زندگی فرد برای خود (یعنی مستقل از دیگران) هیچ گونه قاعده و قانونی نداشته باشد؛ یعنی اگر انسان کثیف ترین و پلیدترین کارها را مرتکب شود، نمی توان او را سرزنش کرد.

به این ترتیب، انسان غربی می تواند فردی قانون مدار باشد؛ یعنی به حقوق و آزادی های دیگران تعرض نکند، اما در عین حال در پستی و رذالت غوطه ور گردد. صورت و تفسیری از آزادی مطلوبیت دارد که تنها ناظر به مناسبات ظاهری انسان ها با یکدیگر نباشد و در سطح هم زیستی مسالمت آمیز متوقف نماید، بلکه هموار کننده پا نهادن انسان در سیر تکاملی و معنوی باشد. پس از رهایی مغرب زمین از عوامل محدود کننده آزادی و دست یافتن به عظمت آزادی، این پدیده حیاتی که بهترین وسیله مسابقه در مسیر خیرات و کمالات بود، اولاً معنای بی بند و باری و بی قیدی یافت و ثانیاً به آن ارزش اصالی داده شد. آزادی به معنی بی بند و باری، شخصیت انسان را متلاشی می کند و از خودبیگانگی او را رقم می زند. متفکران غربی، آزادی بدون تفسیر معقول را تا حد هدف اعلی حیات بالا بردند. این تعظیم بسیار افراطی درباره آزادی، ناشی از خطای آن ها در تفکیک میان هدف و وسیله بود. (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۹: ۱۸۰)

تحقق خود ایده آل در قالب دانشگاه اخلاق مدار، بر بستر حکمرانی علم و با بهره گیری از اصول اخلاقی و اسلامی امکان پذیر است. با شناخت و مهار متغیرهای بازدارنده، می توان به مسیری دست یافت که نه تنها بر ارتقاء علم و تعالی اخلاقی تاکید دارد، بلکه دانشگاه را به عنوان مرجع اصلی حفظ و توسعه هویت علمی و فرهنگی منحصربه فرد، تقویت می کند. این راهبرد می تواند دانشگاه را در مسیر رسیدن به خود ایده آل و ایفای نقش کلیدی خود در جامعه هدایت کند.

## نتیجه گیری

دانشگاه‌ها به عنوان مهم‌ترین مراکز تولید علم و دانش، نقش بی‌بدیلی در ترویج معرفت و فرهنگ‌آفرینی در جوامع دارند. این نهادهای علمی با رسالت تربیت نیروی انسانی کارآمد و خلاق، از دیرباز توانسته‌اند در مسیر پیشرفت و تعالی جوامع حرکت کرده و تمدن‌ها را به سوی رشد و شکوفایی هدایت کنند. در این مسیر، یکی از اساسی‌ترین چالش‌هایی که پیش روی دانشگاه‌ها قرار دارد، حرکت از "خود طبیعی" به سوی "خود تکاملی" است. در منطق الهی، دانشگاه‌ها باید از مرحله خود طبیعی عبور کرده و به خود تکاملی برسند. خود طبیعی به عنوان حالت اصلی و غریزی، اغلب به نیازهای اساسی و ابتدایی تکیه دارد، در حالی که خود تکاملی بر اصول و ارزش‌های متعالی‌تر استوار است و هدف آن رشد چندساحتی انسان و جامعه است. برخلاف منطق ماتریالیسم دیالکتیکی که اوج تعالی را در خود طبیعی می‌بیند، منطق الهی بر اهمیت خود تکاملی تأکید دارد. دانشگاه اخلاق‌مدار، نهادی است که در مدار خود تکاملی قرار گرفته و هویت خود را نه تنها انسانی، بلکه الهی تعریف می‌کند. این دانشگاه به عنوان خدمت‌گذار مخلوق خدا، مأموریت خود را تولید علم نافع و کسب اعتبار الهی می‌داند. ابزار و سرمایه آن‌ها مادیات نیستند؛ بلکه بر نرم‌افزارهای معرفتی، سرمایه‌های انسانی و معنوی و رقابت‌های سالم و اخلاقی تکیه دارند. غایت و هدف نهایی دانشگاه اخلاق‌مدار، آرامش مخلوقات الهی از طریق آسایش نسبی پایدار است. این دانشگاه به دنبال تحکیم و زورگیری علمی و فرهنگی نیست؛ بلکه بر محور شناخت حقیقی حرکت می‌کند و سعی در ارائه نمونه‌ای متکامل و ایده‌آل از خود دارد. در مسیر دستیابی به خود ایده‌آل در دانشگاه اخلاق‌مدار، موانع متعددی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

**(الف) ناآشنایی با خود:** عدم شناخت دقیق از ماهیت و ظرفیت‌های خویش می‌تواند موجب کندی در مسیر رسیدن به ایده‌آل‌ها شود.

**(ب) خودباختگی:** وابستگی به الگوها و ارزش‌های بیرونی و غفلت از هویت و ارزش‌های درونی، می‌تواند مانعی جدی در مسیر تعالی باشد.

**(ج) انکار خود:** نادیده گرفتن ارزش و اهمیت هویت فردی و سازمانی می‌تواند به انحطاط و رکود علمی و اخلاقی منجر شود.

**(د) معامله با خود ماهیتی:** هنگامی که ارزش‌ها و هویت به خاطر منافع زودگذر و مادی معامله شوند، دانشگاه از مسیری که باید در آن حرکت کند، منحرف می‌شود.

**بی‌هدفی و بی‌معیاری:** فقدان اهداف و معیارهای مشخص می‌تواند به انحراف از مسیر صحیح رشد و توسعه منجر گردد.



هـ) دوری از دنیابستگی و آزادی مطلق: دانشگاه باید همواره بر توسعه متوازن و معنوی تمرکز کند و از دنیابستگی و آزادی بی‌قید و شرط که ممکن است به ضایعات اخلاقی و معنوی بیانجامد، پرهیز نماید.

برای عبور از این موانع و دستیابی به خود ایده آل در چارچوب دانشگاه اخلاق مدار، موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

الف) تأکید بر خودشناسی و هویت‌یابی: دانشگاه‌ها باید برنامه‌های آموزشی و پژوهشی را به گونه‌ای طراحی کنند که به تقویت خودشناسی و هویت‌یابی دانشجویان و اعضای هیئت علمی بینجامد.

ب) تقویت زمینه‌های اخلاقی و معنوی: با ارائه درس‌ها و برنامه‌های آموزشی که به تقویت ارزش‌های اخلاقی و معنوی می‌پردازند، دانشگاه می‌تواند زمینه مناسبی برای رشد متعادل و معنوی افراد فراهم کند.

ج) برنامه‌ریزی برای هدف‌گذاری دقیق: دانشگاه‌ها باید با تعریف اهداف و معیارهای دقیق، مسیری روشن و هدفمند برای حرکت خود تعیین کنند.

د) تشویق به رقابت سالم و همکاری: دانشگاه‌ها باید فضایی را فراهم کنند که در آن رقابت سالم و تعاون بین افراد و گروه‌ها تقویت شود.

خود ایده آل دانشگاه اخلاق مدار، نه تنها به عنوان یک الگوی علمی و آکادمیک، بلکه به عنوان یک الگوی فرهنگی و اخلاقی باید مورد توجه قرار گیرد. تحقق این ایده آل، نیازمند تلاش مستمر و آگاهانه در تمامی سطوح دانشگاهی و جامعه است. با تمرکز بر ارزش‌های اساسی و اخلاقی، دانشگاه‌ها می‌توانند نقش واقعی خود را در جهت‌دهی به جامعه و پیشبرد تمدن‌ها ایفا کنند. این حرکت به سمت خود ایده آل نه تنها به تعالی علمی و فرهنگی منجر می‌شود، بلکه زمینه‌ساز شکوفایی انسان‌ها و ایجاد دنیایی بهتر برای همه خواهد بود.

## فهرست منابع

- قرآن کریم  
نهج البلاغه
۱. امیری، سجاد، (۱۳۹۲)، پایان نامه سطح ۳: مطالعه تطبیقی از خودیگانگی از منظر علامه طباطبائی و علامه جعفری، قم: کتابخانه آیت الله بروجردی.
  ۲. تیلو، چارلز، (۱۳۸۷)، هگل و جامعه مدرن، ترجمه: حقیقی راد، منوچهر، تهران: نشر مرکز.
  ۳. جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۱)، انسان در افق قرآن، تهران: بنیاد بعثت.
  ۴. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۳)، تفسیر و نقد تحلیل مثنوی، قم: انتشارات اسلامیه.
  ۵. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۴)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
  ۶. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۹)، فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
  ۷. دریابندی، نجف، (۱۳۶۹)، درد بی خویشتنی، تهران: نشر پرواز.
  ۸. رجبی، محمود، (۱۳۸۰)، انسان شناسی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
  ۹. شریعتی، علی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات الهام.
  ۱۰. عبداللهی، محمد اسماعیل و قناعتی، ریحانه (۱۴۰۳). شاخص های آینده پژوهی حکمرانی دینی از منظر اندیشه های امامین انقلاب، نشریه علمی آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۲(۵)، ص ۳۸-۱۱.
  ۱۱. عبداللهی، محمد اسماعیل، حسین پور چایجانی، سارا، (۱۴۰۳)، سناریوهای آینده نگر در مبانی اخلاق اسلامی: روش های علمی در پاسخگویی به چالش ها، مجله پژوهش های اخلاقی، سال پانزدهم، شماره ۱، ص ۱۱۱-۱۲۴.
  ۱۲. عبداللهی، محمد اسماعیل، (۱۴۰۴)، تحلیل فقهی جایگاه شورا در مشروعیت بخشی به انتخاب حکمران اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت الله خامنه ای (مد ظله العالی)، مجله پژوهش های فقهی مسائل مستحدثه، ۳(۱)، ۹۲-۱۱۷.
  ۱۳. عبداللهی، محمد اسماعیل، (۱۴۰۳)، نقش حکمرانی استانی در پایداری توسعه: پایه های رفاه، امنیت و معنویت، مجله پژوهش های انقلاب اسلامی، ۱۳(۳)، ۳۴۱-۳۵۶.
  ۱۴. مارکس و انگلس، (۱۳۵۸)، مجموعه آثار، ترجمه: بیژن، تهران: انتشارات سوسیالیسم.
  ۱۵. مارکس، کارل، (۱۳۷۷)، دست نوشته های اقتصادی و فلسفی، مترجم: مرتضوی، حسن، تهران: انتشارات آگاه.

۱۶. مارکس، کارل، (۱۳۸۲)، سرمایه، ترجمه: ایرج اسکندری، تهران: انتشارات فردوس.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.
1. Abdollahi, Mohammad Esmaeil, Meta-Analysis of Human Nature through the Comparative Comparison of Judgmental Concepts in the Thought of Allameh Tabatabai and Augustine, Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology, Vol.5, No.8, Spring & Summer 2024, 325-360.
2. Amiri, Sajjad, (2013), Level 3 thesis: A comparative study of alienation from the perspective of Allameh Tabatabai and Allameh Ja'fari, Qom: Ayatollah Boroujerdi Library.
3. Daryabandi, Najaf, (1989), The Unpleasant Pain, Tehran: Flight Publication.
4. Jafari, Mohammad Taghi, (1361), Man on the horizon of the Quran, Tehran: Ba'ath Foundation.
5. Jafari, Mohammad Taghi, (1994), Commentary and Critique of Masnavi Analysis, Qom: Islamia Publications.
6. Ja'fari, Mohammad Taghi, (1995), Translation and Interpretation of Nahj al-Balagheh, Qom: Islamic Culture Publication Office.
7. Jafari, Mohammad Taghi, (2000), Follower Culture and Pioneering Culture, Tehran: Allameh Jafari Institute for Compilation and Publication.
8. Marx and Engels, (1979), The Collection of Works, Translated by: Bijan, Tehran: Socialism Publications.
9. Marx, Karl, (1998), Economic and Philosophical Manuscripts, Translated by: Mortazavi, Hassan, Tehran: Agah Publishing.
10. Marx, Karl, (2003), Capital, Translated by: Iraj Eskandari, Tehran: Ferdows Publications.
11. Motahhari, Morteza, (1995), Siri in Nahj al-Balagheh, Tehran: Sadra Publications.
12. Rajabi, Mahmood, (2001), Anthropology, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
13. Shariati, Ali, (1998), Works Collection, Tehran: Elham Publications.
- Tilo, Charles, 2008, Hegel and Modern Society, Translated by: Haghighi Rad, Manouchehr, Tehran: Center Publishing.



## تحلیلی بر ارتباط بین فلسفه و فلسفه تعلیم و تربیت در قالب رویکرد آموزشی

امید مصطفی عبدالله<sup>۱</sup>

عزیز جوانپور هروی<sup>۲</sup>

محمدعلی ربی‌پور<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف پژوهش، بررسی ارتباط فلسفه و فلسفه علوم تربیتی در قالب رویکرد آموزشی است تا با درک آن به دیدگاهی کلی در این ارتباط دست‌یافت. این پژوهش به‌حسب هدف، کاربردی و به‌لحاظ ماهیت، کیفی و به‌لحاظ روش، توصیفی-تحلیلی می‌باشد. تفکر علمی به‌دلیل محدودیت‌های اساسی‌اش نمی‌تواند همه پاسخها را در حوزه آموزش ارائه کند و اینجاست که به تفکر فلسفی در تعلیم و تربیت بعنوان پاسخ‌ممکن اشاره می‌شود که اساسش کاربرد استدلال در موضوعات مختلف است. ابزار اصلی فلسفه، تعلیم و تربیت است و هر عمل آموزشی با پس‌زمینه فلسفه روشن می‌شود. فلسفه اساس است و آموزش روبنا و بدون فلسفه، تعلیم و تربیت یک تلاش کورکورانه و بدون آموزش، فلسفه یک معلول خواهد بود؛ زیرا فلسفه و تعلیم و تربیت رابطه تنگاتنگی دارند و به‌هم وابسته‌اند. فلسفه به راه‌ها اشاره و آموزش از آن پیروی می‌کند و دو روی یک سکه‌اند که اولی طرف متفکرانه و دومی طرف فعال است و درواقع، برای یکدیگر وسیله و هدف‌اند. فلسفه مدرن در تعلیم و تربیت با توسعه تفکر انتقادی و عقل، شامل دیدگاهی منطقی است که کل مسئله را درنظر می‌گیرد و با تأثیرگذاری بر تعلیم و تربیت به اساسی‌ترین مسائل انسانها می‌پردازد. اگر قرار است تعلیم و تربیت برای تحصیل‌شونده معنادار و مفید باشد، به تفکر فلسفی در مورد تعلیم و تربیت در کنار تفکر علمی نیاز است؛ به‌این دلیل که صرف انباشت دانش منجر به درک نمی‌شود، زیرا لزوماً ذهن را برای ارزیابی انتقادی واقعیت‌ها، تربیت نمی‌کند و بنابراین، مستلزم بعد خلاقیت انتقادی آموزش است. در نهایت می‌توان گفت فلسفه، مقصد واقعی را که آموزش و پرورش باید به‌سوی آن برود، تعیین و همواره الهام‌بخش نظریه آموزشی و همچنین عمل بوده‌است.

### واژگان کلیدی

فلسفه، تعلیم و تربیت، ارتباط، آموزش.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: Omed.mu.ab@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpor@iaut.ac.ir

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

Email: rabbipoor@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۴/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۸

## طرح مسأله

تعلیم و تربیت یک علم رو به رشد است و فلسفه سنگ بنای آموزش است (Elliot and bloom, 2000). در حالی که هدف فلسفه تبیین اسرار گیج کننده جهان هستی، جایگاه انسان در جهان هستی و مسائل متنوعی است که از خرد و حماقت او به وجود آمده است، ابزار اصلی فلسفه آموزش است که به درستی به عنوان جنبه پویای فلسفه توصیف شده است (Agarwal, 2017: 55). آموزش فعالیت عملی اندیشه فلسفی است. هر عمل آموزشی با پس زمینه فلسفه روشن می شود. بنابراین، فیشته به درستی اظهار داشت: هنر آموزش بدون فلسفه هرگز به وضوح کامل نخواهد رسید. فلسفه تعلیم و تربیت در مورد همه جنبه‌های تربیت بویژه اهداف آموزشی، روش تدریس، برنامه درسی، معلم، دانش‌آموزان و غیره ایده‌های بدیعی ارائه می‌دهد (Kuhn, 2018: 29). می‌گویند فلسفه تربیتی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه می‌دهد اما این وضعیت آسیب‌زا نیست، بلکه به ارائه آموزش و پرورش منطبق و نیاز جامعه از نظر فلسفه تعلیم و تربیت (کثرت و تنوع زندگی انسان) کمک می‌کند (مثلاً خودبیانگری هدف تربیت در طبیعت‌گرایی است، جاییکه در آرمان‌گرایی، خودتحقق و در عملگرایی کارآمدی اجتماعی است). فلسفه تعلیم و تربیت، فرآیند آموزش را با پیشنهاد اهداف مناسب از تنوع زندگی و انتخاب ابزار متناسب با آن راهنمایی می‌کند (Leonid, 2023: 188).

آچار یا جی بی کریپالانی، فیلسوف مشهور می‌گوید: هیچ سیستم آموزشی را نمی‌توان به درستی ارزیابی کرد، مگر اینکه در ارتباط با ایده‌ها و آرمان‌هایی که نشان می‌دهد مطالعه شود. نظام آموزشی شوروی را تنها در پرتو فلسفه مارکسیسم و لنینیسم می‌توان به درستی درک کرد. برای بدست آوردن بینشی در مورد ترقی‌گرایی و محافظه‌کاری سیستم بریتانیا که قانون باتلر سعی در دستیابی به آن داشت. چینی‌ها، با بی‌اعتمادی طبیعی خود به آموزش امروزی در غرب تأکید می‌کنند که این وظیفه اصلی دولت است که مردم را برای اهداف دولت تربیت کند (Mrinal, 2014: 371). در اسپارت باستان، ایده‌آل دفاع از ناموس کشور بود و از این‌رو، هدف سیستم آموزشی اسپارتی آماده کردن شهروندان برای سربازی و میهن‌پرستی بود. با این وجود، فلسفه به اساسی‌ترین مسائلی می‌پردازد (Rasheeda And Rishikesh, 2020: 4320) که انسانها با آن مواجه هستند و حتی می‌توان گفت که فلسفه مطالعه پرسش‌هاست و در این بین، به مسائلی می‌پردازد که مکمل همدیگرند: راه‌حل مسائل آموزشی، ساختن تربیت بر اساس نیازهای زندگی و جامعه، تبیین هدف زندگی انسان، پرورش نگرش دموکراتیک در رفتار، تاثیرگذار کردن فرآیند یادگیری با توجه به نیاز و علاقه و توانایی، گسترش دانش و تجارب در شیوه‌های آموزشی، رشد همه‌جانبه شخصیت فراگیر، منعطف ساختن آموزش به‌منظور دستیابی به اهداف

یکپارچه، توسعه آموزش بعنوان ابزاری قدرتمند برای ایجاد تغییرات اجتماعی-فرهنگی-سیاسی-اقتصادی در جامعه (Njoroge, 1986: 226).

یوهان آدامز، آموزش را جنبه پویای فلسفه می‌داند و راس اینگونه بیان می‌کند که آموزش و پرورش، جنبه فعال باور فلسفی و ابزار عملی تحقق آرمانهای زندگی است (Barrow, 2015: 399). نون نیز معتقدست هدفهای آموزشی با آرمانهای زندگی همبستگی دارند و هندرسون نظرات مشابهی را بیان و معتقدست هدفهای آموزشی را نمیتوان جدا از اهداف و اهداف خود زندگی تعیین کرد، زیرا اهداف آموزشی از اهداف زندگی رشد می‌کنند. تعیین اینکه چه چیزی ارزش زندگی کردن دارد یکی از وظایف اصلی فلسفه بوده است. فیلسوفان بزرگ همه زمانها نیز مریان بزرگی بوده و بیشتر نهضت‌های تربیتی بیانگر باورهای فلسفی آنها بود. دیدگاه بزرگانی مانند سقراط، افلاطون، ارسطو، کمینوس، جان لاک، روسو، فروبل، راسل، وایتهد و هاکسلی نمونه جالبی از ارتباط صمیمانه بین فلسفه و تعلیم و تربیت را ارائه می‌دهد. حکیمان باستانی در هند همگی فیلسوفان تربیتی بودند (Bilton, 2017: 688).

فیشته اظهار داشته هنر تعلیم و تربیت بدون فلسفه هرگز به وضوح کامل نخواهد رسید زیرا اگر مجموعه‌ای از فنون برای انتقال دانش و مهارت‌ها و نگرش‌ها باشد، فلسفه زیربنای حیات بخشیدن به آنهاست؛ در واقع، فلسفه اساس است و آموزش، روبنا و بدون فلسفه، تعلیم و تربیت یک تلاش کورکورانه و بدون آموزش، فلسفه معلول خواهد بود (Boris, 2016: 3351). قلمرو فلسفه تعلیم و تربیت مطالعه تمام آن جنبه‌ها یا مکاتب فلسفی است که از نظر تربیتی حائز اهمیت است که می‌تواند چنین مواردی را شامل شود: تفسیر ماهیت انسان-جهان و رابطه آنها با انسان؛ تفسیر اهداف و آرمانهای تعلیم و تربیت؛ ارتباط اجزای مختلف نظام آموزشی؛ رابطه آموزش و پرورش و عرصه‌های زندگی در ابعاد مختلف؛ ارزش‌های آموزشی؛ نظریه دانش و رابطه آن با آموزش (Linton, 2016: 381).

فلسفه حکمت است و آموزش و پرورش این حکمت را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند؛ در واقع، نشان‌دهنده یک نظام فکری است که آموزش و پرورش آن تفکر را در محتوای آموزشی دربرمی‌گیرد. فلسفه جنبه‌های مختلف تعلیم و تربیت را تعیین می‌کند و همه مسائل تربیتی مسائل فلسفه است. به همین دلیل جنتیل می‌گوید: آموزش بدون فلسفه به معنای عدم درک ماهیت دقیق آموزش است. به این دلیل، فلسفه هم هدف زندگی و هم هدف آموزش را تعیین و هر جنبه‌ای از آموزش یک پایه فلسفی دارد. هیچ جنبه‌ای از آموزش - اهداف، برنامه درسی، روشها، کتابهای درسی، رشته، معلم و غیره که تحت تأثیر فلسفه نباشد، وجود ندارد. وسعت تعلیم و تربیت توسط فلسفه بررسی می‌شود و فلسفه است که اهدافی را برای آموزش و پرورش فراهم می‌کند و این اهداف تعیین‌کننده برنامه درسی، روشهای تدریس، کتابهای درسی، نقش معلم و

نظم مدرسه است. به ساخت برنامه درسی مطابق با نیازهای فرد و جامعه کمک می‌کند. راس می‌گوید: از هر زاویه‌ای از مشکلات آموزشی، تقاضا برای پایه‌های فلسفی زندگی و آموزش است (Peters, 2018: 19).

بنابر آنچه بیان شد، نوآوری پژوهش حاضر را می‌توان در این مساله دید که تاکنون پژوهشی با موضوع پژوهش حاضر به رشته نگارش درنیامده است و از طرف دیگر خلا پژوهشی در این زمینه، نوآوری این پژوهش با تا حد زیادی می‌تواند پوشش دهد که همین امر خلا پژوهشی موجود را تا حدودی پوشش می‌دهد. با توجه به آنچه بیان شد، در پژوهش حاضر سعی بر آنست با ارائه یک دیدگاه کلی از ارتباط فلسفه با فلسفه تعلیم و تربیت در قالب آموزش، درک بهتری از ایده، ارزش و معنایی به دست داد که در زیربنای این واقعیت وجود دارد که تأمل فلسفی را می‌توان در مورد هر موضوعی به هر موضوعی و برای هر موضوعی اعمال کرد. در این ارتباط تاکنون مطالعاتی چند صورت گرفته که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

Leonid, 2023؛ فلسفه تعلیم و تربیت و آموزش: ویژگیهای تعامل؛ مولدترین شکل رابطه بین فلسفه تعلیم و تربیت و علوم تربیتی تعامل آنهاست که به غنی‌سازی متقابل، ایجاد و تحقق کامل قابلیت‌های ویژه پژوهشی آنها کمک می‌کند. فلسفه تعلیم و تربیت کارکردهای نظری خود را در تمام مراحل فعالیت آموزشی محقق می‌کند. ارزش‌شناختی این پژوهش دیدگاه جدیدی را در رابطه با رابطه بین فلسفه تربیتی و عمل تربیتی ارائه می‌کند. استدلال می‌شود که کارآمدترین کانال انتقال اندیشه‌های فلسفی و تربیتی به عمل، علم تربیتی است.

Rasheeda And Rishikesh؛ درک رابطه بین فلسفه و تعلیم و تربیت؛ فلسفه روشی از زندگی است که ممکن است به فرد کمک کند تا به اهداف آموزشی خود دست یابد، از این رو بین تعلیم و تربیت و فلسفه ارتباط طبیعی وجود دارد. یادگیری از جمله کسب اطلاعات، توانایی‌ها، استعدادها و هویت‌ها، چیزی است که آموزش به آن می‌پردازد. آموزش فرآیند پرورش مهارتهایی است که به فرد امکان می‌دهد محیط اطراف خود را شکل دهد و تواناییهای بالقوه خود را درک کند. یادگیری مستلزم انتخاب شیوه‌ها، حقایق و تکنیک‌هایی است که به فراگیر اجازه می‌دهد کاری را که قبلاً نمی‌توانست انجام دهد، انجام دهد. این یک فعالیت ذهنی است که از طریق آن مهارتها، نگرشها، قدردانیها و ایده‌ها آموخته می‌شود که منجر به تعدیل اعمال می‌شود. قدرت نظری بالای فلسفه در شکل دادن به طرز تفکر افراد تأثیر بسزایی دارد. بعنوان یک جامعه، ما باید درک محکمی از اهمیت آموزش فلسفه به ذهنهای جوان، بویژه در مقاطع ابتدایی داشته باشیم. آموزش برای دستیابی به این هدف کلیدی است، اما به شرطی که مبتنی بر فلسفه صحیح باشد.

Boris, 2016؛ تعامل بین فلسفه تعلیم و تربیت و تمرین تدریس؛ در این مقاله سعی شده به



تحلیل تعامل بین فلسفه تعلیم و تربیت و عمل تدریس پرداخته شود. نقش و جایگاه تمرین تدریس بعنوان یک سیستم پیوند دهنده در نظریه دانش پایه‌گذاری شده است. نتیجه اصلی پژوهش گواه این است که فلسفه تعلیم و تربیت در تفسیر جدید آن، نه تنها درک نظری مبانی و مظاهر فرآیند تربیتی، بلکه عملی، اجرای مستقیم مبانی نظری تربیتی در زندگی روزمره است. نتیجه نهایی اینکه فلسفه تعلیم و تربیت، پارادایم‌های فلسفی (جهان‌بینی) را در شیوه‌های مختلف آموزشی پیاده‌سازی می‌کند.

Anthony, 2015؛ ارتباط فلسفه با آموزش و پرورش؛ فلسفه با پرسش‌های چرا و چگونه سروکار دارد. هیچ حوزه‌ای وجود ندارد که فلسفه نتواند سؤال بپرسد. اگر قرار است آموزش برای تحصیل کرده معنادار و مفید باشد، به تفکر فلسفی در مورد تعلیم و تربیت و نه فقط تفکر علمی نیاز است، زیرا کسی که فلسفه خوانده احتمال بیشتری دارد مسائل را با تجربه و تحلیل عمیق شواهد در مقابل آن ببیند؛ به این دلیل که صرف انباشت دانش منجر به درک نمی‌شود زیرا لزوماً ذهن را برای ارزیابی انتقادی از حقایق تربیت نمی‌کند که مستلزم قضاوت منسجم است. بنابراین این امر مستلزم بعد خلاقیت انتقادی آموزش است.

### روش پژوهش

مسائل فلسفی را نمی‌توان در آزمایشگاه حل کرد. در مقابل، مسائل فلسفی مسائلی منطقی و مفهومی هستند که نیاز به تحلیل یا بررسی مفهومی یا منطقی دارند. در این راستا، این پژوهش با استفاده از تفکر منطقی همراه با مواردی از مرور ادبیات، معنای مفهوم فلسفه و موضوع آن را در چارچوب تعلیم و تربیت استخراج کرده است. هدف این است که اصطلاح تعلیم و تربیت را در معرض یک تحقیق فلسفی انتقادی قرار دهد، سؤالاتی را مطرح کند و به آنها پاسخ دهد. پژوهش حاضر به حسب هدف، کاربردی و به لحاظ ماهیت، کیفی و به لحاظ روش، توصیفی - تحلیلی می‌باشد. در واقع، این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای - اسنادی انجام گرفته و روش جمع‌آوری داده‌ها نیز بر اساس بهره‌گیری از کتب تخصصی، مقالات داخلی و خارجی، فیش‌برداری از پایان‌نامه‌های مرتبط با موضوع، سایتهای تخصصی معتبر و ... بوده است. همچنین، قلمرو موضوعی پژوهش حاضر حوزه فلسفه تعلیم و تربیت، قلمرو زمانی نیمه دوم ۱۴۰۲ و قلمرو مکانی نیز به صورت عام شمول و فاقد گستره مکانی بوده است.

## بحث

### فلسفه چیست

هگل در یکی از آثارش در دایره‌المعارف علوم فلسفی<sup>۱</sup> می‌نویسد: بازتاب -اندیشیدن به چیزها- آغاز فلسفه است. هر یک از ما فلسفه‌ای داریم حتی اگر از آن آگاه نباشیم. همه ما در مورد اشیاء فیزیکی، همونعانمان، معنای زندگی، مرگ، خدا، درستی و نادرستی، زیبایی و زشتی و مواردی از این دست عقایدی داریم که البته این تصورات به طرق مختلف به دست می‌آیند (بلوم، ۱۳۶۳). نوع نگاه ما به جهان و حتی طبقه‌بندی اشیاء به شیوه‌ای خاص، امری ذاتی نیست؛ بلکه ثمره مجموعه‌ای از معانی مشترک است که ما از والدین، معلمان و محیطی که در آن رشد کرده‌ایم، بدست آورده‌ایم. این نگرشها همچنین ممکن است تا حد زیادی تحت تأثیر فیلم‌ها، تلویزیون، اشعار، موسیقی و کتابها باشد. آنها ممکن است ناشی از بازتابی از جانب ما باشند، یا به احتمال زیاد ممکن است ناشی از یک سوگیری متعارف یا احساسی باشند. ما باید فلسفه را به طور دقیق تری تعریف کنیم. تعریفی از فلسفه را می‌توان از منظرهای متعددی ارائه کرد که در اینجا به دو مورد اشاره می‌شود (Phillips, 2014: 551).

**فلسفه مجموعه‌ای از دیدگاهها یا باورها درباره زندگی و جهان است که اغلب به صورت غیرانتقادی مطرح می‌شود.** این معنای غیررسمی فلسفه یا «داشتن» یک فلسفه است. معمولاً وقتی شخصی می‌گوید «فلسفه من این یا آن است»، به نگرش شخصی غیررسمی نسبت به هر موضوعی که در حال بحث است، اشاره می‌کند. رئیس‌جمهور سابق کنیا از فلسفه صلح، عشق و اتحاد صحبت کرد و با این‌حال در هر دوره انتخابی، مردم از خانه‌های خود آواره می‌شدند. با این حال او از فلسفه خود صحبت کرد. این فلسفه به معنای عمومی غیررسمی این اصطلاح است (Murti Acharya, 1990: 269).

**فلسفه فرآیندی است از تامل و نقد عمیق‌ترین مفاهیم و باورهای ما که این، معنای رسمی فلسفه «انجام» است.** این دو مفهوم فلسفه یعنی «داشتن» و «انجام» را نمی‌توان مستقل از یکدیگر در نظر گرفت، زیرا اگر ما فلسفه‌ای به معنای شخصی غیررسمی نداشتیم، نمی‌توانستیم فلسفه‌ای به معنای انتقادی، تأملی و آکادمیک انجام دهیم.

در مورد فلسفه به معنای دقیق (رسمی)، می‌توان فلسفه را تلاشی برای روشن ساختن و در صورت امکان برای پاسخگویی به مجموعه‌ای از پرسشهای معماگونه و اساسی تعریف کرد که به شکلی کلی و فراگیر سعی می‌کنیم به آن پردازیم و خودمان و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم را درک کنیم. در میان بسیاری از چیزهای دیگر، این سؤالات مربوط به وجود و واقعیت،

۱. آکسفورد: Clarendon Press، ۱۹۷۵، بخش ۷، ترجمه والاس

دانش و اعتقاد، عقل و استدلال، حقیقت، معنا و ارزش اخلاقی و زیبایی‌شناختی است. سؤالات خود به این شکل هستند:

- واقعیت چیست؟
- در نهایت چه نوع چیزهایی وجود دارند؟
- دانش چیست و چگونه به آن دست می‌یابیم؟
- چگونه می‌توان مطمئن بود که ادعاهای ما درباره دانش به نحوی سیستماتیک اشتباه نیست؟
- آیا دانش اصیلی وجود دارد که بتوانیم به آن تکیه کنیم یا باید صرفاً به نظرات و حدس‌ها تکیه کنیم؟

• اصول استدلال صحیح چیست؟

• از نظر اخلاقی راه درست زندگی و عمل چیست و چرا؟ و غیره (۱).

مسائل فلسفی، مسائلی نیستند که بتوان آنها را با ابزارهای تجربی در آزمایشگاه حل کرد؛ بلکه مسائل مفهومی و منطقی هستند که نیاز به بررسی مفهومی و منطقی دارند. به این معنی که تحقیق فلسفی اساساً کاربرد استدلال در موضوعات مختلف است و فیلسوفان کسانی‌اند که به دنبال استدلال بر اساس عقل هستند. تقریباً همه کسانی که در تاریخ فلسفه به آن کمک کرده‌اند، اتفاق نظر دارند که موارد -وجود، دانش، حقیقت، ارزش- مهم، و برهمین اجماع بحث فلسفی استوار مانده‌است. حقیقت «داشتن» فلسفه برای «انجام» فلسفه کافی نیست. نگرش اصیل فلسفی جستجوگر و انتقادی است؛ ذهنی باز و بردبار و بدون تعصب به جوانب موضوع نگاه می‌کند. فلسفیدن صرفاً خواندن و شناخت فلسفه نیست. بر مهارت‌های استدلال باید تسلط یافت، تکنیک‌های تجزیه و تحلیل بکار گرفته شوند که بتوانیم فلسفی فکر کنیم. فیلسوفان در ارزش‌های فازی اشیا متوقف نشده و سعی می‌کنند به انواع مشکلات زندگی فکر کنند و بی‌طرفانه با تمام حقایق موجود روبرو شوند. به همین دلیل انباشت دانش به‌خودی‌خود منجر به درک نمی‌شود، زیرا لزوماً به ذهن نمی‌آموزد که ارزیابی انتقادی از حقایق انجام دهد (White, 2022: 505).

ارزیابی‌های انتقادی اغلب متفاوت‌اند. فیلسوفان، متکلمان، دانشمندان و دیگران اولاً به "این دلیل" که مسائل را از دیدگاه‌های متفاوت و با مفروضات متفاوتی می‌نگرند، اختلاف نظر دارند. تجربیات شخصی، سوابق فرهنگی و آموزش آنها ممکن است بسیار متفاوت باشد. این امر بویژه در مورد افرادی که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف زندگی می‌کنند، صادق است (بلوم، ۱۳۶۸). "دلیل دوم"، تفاوت فیلسوفان، آنها در جهان در حال تغییر زندگی می‌کنند. برخی از افراد نسبت به تغییر واکنش نشان داده و حساس هستند. برخی دیگر به سنت و وضع موجود، به نظام‌هایی

که گاهی پیش‌تر تدوین شده و معتبر و نهایی اعلام شده‌اند، تکیه می‌زنند. توسل غیرانتقادی یا کورکورانه به اقتدار، روشی غیرفلسفی و غیرعلمی برای کسب دانش است، خواه این مرجع عرف، سنت، خانواده، کلیسا، دولت و یا رسانه‌های ارتباط جمعی باشد که آن را اقتدارگرایی می‌نامند. اقتدارگرایی با پذیرش صرف نظرات یک مرجع خاص (مانند یک متخصص) در موارد خاص متفاوت است؛ این اعتقاد به این است که دانش تنها با سخنان مرجع تضمین و یا تأیید می‌شود. وقتی اقتدار را بدون انتقاد پذیرفتیم، تلاش‌های مستقل خود را برای کشف درست یا نادرست بودن متوقف می‌کنیم. "دلیل سوم" اینکه آنها با حوزه‌ای از تجربه انسانی سروکار دارند که شواهد در آن کامل نیست. شواهد به طرق مختلف توسط افراد مختلف تفسیر می‌شود (Walia, 2016: 755).

بنابراین بحث در مورد روش‌شناسی مورد استفاده در علوم تربیتی و نشان دادن تفاوت آن با روش(های) مورد استفاده در فلسفه تربیتی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. گرچه رشته‌های تحصیلی دیگر مانند آموزش، تاریخ، حقوق، الهیات نقش مهمی در زندگی ما به‌طور کلی و در تلاش ما برای درک خاص جهان ایفا می‌کنند، اما نمی‌توان آنها را از فلسفه جدا کرد. دغدغه در این بخش، روش‌شناسی‌های مورد استفاده در علوم تربیتی و فلسفه تربیتی است. با وجود روش‌های متفاوت علوم تربیتی و فلسفه، نمی‌توان گفت که علوم تربیتی و فلسفه تربیتی از یکدیگر جدا هستند.

### نیاز به فلسفه

فلسفه به زندگی جهت می‌دهد و در نتیجه تأمل در تجارب و مشکلات زندگی پدید آمده است. راداکریشن فیلسوف بزرگ، این معنای فلسفه را از طریق عناوین دو کتاب خود "دیدگاه هندی زندگی" و "دیدگاه ایده‌آلیستی" مطرح کرده‌است. زندگی انسان همیشه هدفمند و هدف آن را فلسفه زندگی تعیین می‌کند. به فلسفه نیاز داریم تا عاقلانه تصمیم، و پیوسته عمل کنیم. انسان برای تمایز بین دو افراط، باطل و حقیقت، زشتی و زیبایی، و درست و نادرست، به خرد نیاز دارد. فلسفه ما را قادر می‌سازد که بر اساس ارزش‌ها زندگی کنیم، زیرا ما فقط با غذا، ویتامین‌ها و اکتشافات تکنولوژیک زندگی نمی‌کنیم (Vinten, 2020: 308).

### ویژگی‌های نگرش فلسفی

نمونه‌های ذیل از نگرش فلسفی گوتام بودا، وداها و دکارت پدر فلسفه مدرن غرب، ویژگی‌های نگرش فلسفی را نشان می‌دهد:

۱) احساس شگفتی: بیشتر ما آنقدر به دنیای اطرافمان عادت کرده‌ایم و آن را بدیهی می‌دانیم که حتی از چیزهایی که واقعاً شگفت‌انگیز هستند، تعجب نمی‌کنیم (Elliot and

(bloom,2000). فیلسوف مردی است که حس شگفتی کودکانه دارد. او از سیستم، توالی، تنوع و پدیده‌های متضاد متقابل در دنیای اطرافش شگفت‌زده و سعی می‌کند علت آن‌ها را دریابد. این آغاز تفکر فلسفی بود.

(۲) شبهه: نگرش فلسفی مخالف جزم‌گرایی است. هر اعتقادی را بررسی و در همه چیز شک می‌کند نه به این دلیل که شک کردن یک عادت فلسفی است، بلکه به این دلیل که فیلسوف در جستجوی دلایل محکمی برای وجود چیزهای اطراف خود و همچنین وجود خود است.

(۳) نقد: نگرش فلسفی انتقادی است. فیلسوف یک چیز را آنگونه که هست نمی‌پذیرد، بلکه آن را بررسی و به نتیجه عقلانی خود می‌رسد (Rawat,2019: 41).

(۴) تأمل: تفکر انتقادی متضمن تأمل است. از این‌رو، نگرش فلسفی بازتابی است.  
(۵) مدارا: فیلسوف آماده است تا همه جنبه‌های یک مسئله را ببیند. ذهن او باز و دیدگاه او لیبرال و بردبار است.

(۶) پذیرش هدایت تجربه و عقل: فیلسوف در پرتو تجربه خود و به کمک استدلال خود می‌اندیشد. او هیچ تعصب و پیش‌داوری از خود ندارد. آماده است تا به هر کسی که دلیلش ممکن است او را نقش‌کند، برسد. با این حال، ممکن است به این باورهایی که تاکنون وجود داشت ضربه بزند. از این‌رو، شانکاراچاریا مصلح اجتماعی بزرگ هند، جهان را مایا اعلام کرد.  
(۷) عدم عجله در رسیدن به نتیجه: فیلسوف به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد مگر اینکه برای آنها دلیل محکمی داشته باشد. او نگران زمان درگیر در این فرآیند نیست زیرا عجله‌ای برای رسیدن به نتیجه ندارد.

(۸) جدایی: فیلسوف نه شکاک است و نه جزم‌اندیش. او با نگرش جدا و بی‌عاطفه منعکس می‌کند.

(۹) تداوم: فیلسوف بی‌وقفه در تفکر خود پافشاری می‌کند مگر اینکه به نتیجه رضایت‌بخشی برسد و از آنجا که نتیجه‌گیری‌های او هرگز نهایی نمی‌شود، جستجوی او در طول زندگی‌اش ادامه دارد (Walia,2016: 755).

در نتیجه، نگرش فلسفی متضمن حس تعجب، تردید، انتقاد، تفکر تأملی، بردباری و پذیرش راهنمایی در صورت تجربه و عقل، عدم عجله در رسیدن به نتیجه، نگرش منفصل و تلاش پیگیر برای جستجوی حقیقت است. فلسفه بعنوان یک علم جامع دارای دو جنبه است: انتقادی و ترکیبی. این جنبه ترکیبی فلسفه بعنوان جنبه نظری شناخته می‌شود زیرا فیلسوف باید در ترکیب فلسفی خود به گمانه‌زنی متوسل شود. سنتز فلسفی صرفاً مجموعه‌ای از ذرات دانش نیست. این شامل حدس و گمان است. اینگونه است که فیلسوف به حقایق جدید می‌رسد و فراتر از دانشمند می‌بیند. کلید جنبه انتقادی فلسفه این است که اصول و نتایج علوم مختلف را بررسی می‌کند

### تفکر علمی و نیاز به تفکر فلسفی در تعلیم و تربیت

با توجه به پیچیدگی مسائل آموزشی مدرن، انسان امروزی به ضرورت تفکر تخصصی در مورد آموزش پی برده است. در گذشته، بیشتر تفکر در مورد آموزش و پرورش تمایل داشت که جنبه عمومی داشته باشد. با این حال، امروزه به کمک کارشناسان آموزشی بویژه دانشمندان علوم تربیتی، نیاز است که بتوان به طور واقع بینانه در مورد آموزش فکر کرد. سپس می توان دریافت که روش تحقیق علمی زیربنای تحقیقات علمی، به طور فزاینده ای برای مطالعه مشکلات آموزشی به کار می رود. در علوم تربیتی مانند روانشناسی تربیتی، جامعه شناسی آموزشی، برنامه ریزی آموزشی، اقتصاد آموزش و پرورش، مدیریت آموزشی و غیره رشد سریعی داشته است (Titus, 2013: 68).

تفکر علمی در مورد تعلیم و تربیت در طول زمان توصیف بسیار دقیقی از موقعیت های آموزشی و تحلیل های دقیق مسائل آموزشی در اختیار قرار داده است. در جهان امروز، داده های علمی در مورد آموزش، در قالب آمار و ارقام که توسط علوم تربیتی ارائه شده است، برای مدیریت و توسعه آموزشی ضروری شده است. اغلب بر اساس این داده ها و یافته های علمی است که اصلاحات آموزشی معرفی شده، برنامه های درسی جدید پیشنهاد شده و فناوری های آموزشی جدید آزمایش می شوند. متأسفانه با توجه به این همه ابداع و آزمایشات آموزشی و با توجه به زمان، هزینه و تخصص، ممکن است چنین به نظر برسد که علوم تربیتی در نهایت بسیاری از مشکلات آموزشی بویژه مسائل مربوط به عملکرد آموزشی را حل خواهد کرد. به همین دلیل است که تفکر علمی در مورد آموزش به شدت تشویق می شود (Mehtafh, 2015: 299).

با وجود این، تفکر علمی در مورد آموزش نمی تواند همه مشکلات را حل و همه پاسخ ها را در حوزه آموزش ارائه کند. دلیل اصلی این امر در محدودیت های اساسی تفکر علمی نهفته است. علم تقریباً طبق تعریف، عینی و خنثی است. همچنین تجربی است، زیرا در درجه اول به همه چیزهایی که مستقیماً از طریق حواس و با کمک ابزارهای علمی قابل مشاهده است، مربوط می شود. با این حال، بسیاری از مشکلات در آموزش فراتر از آن چیزی است که می توان از نظر علمی مشاهده کرد و به حوزه های عقاید، ارزش ها و باورها تعلق دارند. این مشکلات خاص با علوم تربیتی قابل حل نیست، زیرا حل این مشکلات نیز به ارزش ها، عقاید و باورهای فردی، اجتماعی و فرهنگی بستگی دارد که همگی به معنای اساسی کلمه ذهنی هستند. شایان ذکر است که منظور از اصطلاح "ذهنی" برای از بین بردن ایده مغرضانه یا نادرست بودن چیست. برعکس، ایده ها یا ارزش ها یا باورها تا آنجا که از سوژه، از شخص، از انسانی که پایه و اساس

جامعه است نشأت می‌گیرند، ذهنی هستند. در این سطح ذهنی، علم با روش خاص خود «معلول» است که به جای ذهنی، عینی است؛ بنابراین نمی‌تواند به‌طور مؤثری با مسائل از جمله مسائل آموزشی که منشأ آنها را از ذهنیت انسانی جستجو کرد، مقابله کند. این بدان معناست که گرچه شناخت نیاز خاص به تفکر علمی در مورد تعلیم و تربیت از اهمیت بالایی برخوردار است، اما باید محدودیت‌های این تفکر را نیز شناخت (). با توجه به این محدودیت‌ها از جمله تخصص محدود علوم تربیتی، باید به دنبال روش‌های جایگزینی برای تفکر بود که فرد را قادر سازد تا با آموزش به شیوه‌ای اساسی‌تر و جامع‌تر کنار بیاید. در اینجا به تفکر فلسفی در مورد تعلیم و تربیت بعنوان پاسخ ممکن اشاره می‌شود. قبلاً اشاره شد که فلسفه مشکلات اساسی را که انسان و دنیایی که در آن زندگی می‌کند بطور عقلانی بررسی می‌کند؛ از این‌رو، فلسفه را بعنوان تلاشی برای روشن ساختن و در صورت امکان پاسخ دادن به برخی مسائل اساسی و معما در تلاش برای درک خود می‌توان تعریف کرد. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم یکی از این مشکلات آموزش است. وقتی فلسفه مسائل آموزش و پرورش را بررسی می‌کند، این کار را متفاوت از علوم انجام می‌دهد. فلسفه نه تنها از روش‌های متفاوتی استفاده می‌کند، بلکه حوزه مورد توجه آن نیز کاملاً متفاوت است. در حالیکه دانشمند در درجه اول به حقایق و ارقام هنگام جستجوی شواهد علاقه‌مند است، فیلسوف بیشتر به ایده‌ها، ارزش‌ها و معانی نهفته در حقایق توجه دارد (Mehta, 1996). گرچه تفکر فلسفی در مورد تعلیم و تربیت با تفکر علمی متفاوت است، اما ممکن است استدلال شود که تفکر علمی در مورد آموزش به همان اندازه ضروری است. علم و فناوری آموزشی به این دلیل ضروری هستند که از نظر عملی مفید و خدمات‌محور هستند؛ اما فلسفه تعلیم و تربیت کاربرد خود را از ارزشمند بودن می‌گیرد. ارزش آن در درجه اول در این واقعیت نهفته است در دنیایی که مجذوب حس عملی سودمندی و پاسخگویی است، فلسفه آموزشی فضایی را برای دیدگاهی فراهم می‌کند که فراتر از مقوله‌های استفاده و عملی است. بنابراین برای انسان جهت و راهنمایی می‌کند، به همین دلیل نقش ضروری را دارد تا آنجا که سعی می‌کند انسان را از کوتاه‌اندیشی‌اش رهایی بخشد؛ به این ترتیب «استفاده» و «ارزش» تنها از نظر پولی یکسان می‌شوند (Fernandes, 2019: 36).

صحبت از آموزش به لحاظ اقتصادی، نیاز به نیروی انسانی و فرصت‌های شغلی، وظیفه علم تربیتی است. اما این تنها راه صحبت از آموزش نیست، زیرا معنا و اهمیت آموزش عمیق‌تر می‌شود و در نهایت به معنای زندگی، زندگی بشر در جهان امروز می‌پردازد. اندیشیدن به معنای عمیق‌تر تربیت، وظیفه فلسفه تربیتی است.

## فلسفه و تعلیم و تربیت

در حالی که هدف فلسفه تبیین اسرار مبهم هستی، جایگاه انسان در جهان هستی و مسائل متنوعی است که از خرد و نادانی او بوجود آمده است، ابزار اصلی فلسفه "آموزش و پرورش" است که به درستی از آن به عنوان "تعلیم و تربیت" یاد شده است. جنبه پویای فلسفه. آموزش فعالیت عملی اندیشه فلسفی است. هر عمل آموزشی با پس زمینه فلسفه روشن می شود. کارکرد نظری، هنجاری و انتقادی فلسفه نه تنها بر جهت هدایت اخلاقی معلم تأثیر می گذارد، بلکه بر جهت و تأکید برنامه درسی و نگرش معلم تأثیر می گذارد. هیچ عملی خوب و علمی نیست مگر اینکه ریشه در اندیشه فلسفی داشته باشد که به تعلیم و تربیت، منطق، ترتیب و نظام می بخشد. از آنجاییکه فلسفه به زبان تحلیل و عقل صحبت می کند، مشکلی در تربیت وجود ندارد که با نورهای آرام فلسفه حل نشود. بنابراین، "فیشته" به درستی اظهار داشت: هنر آموزش و پرورش بدون فلسفه هرگز به وضوح کامل نخواهد رسید. اگر تعلیم و تربیت مجموعه‌ای از فنون برای انتقال دانش، مهارت‌ها و نگرش‌ها باشد، فلسفه زیربنای حیات بخشیدن به آنهاست. فلسفه اساس است و آموزش روبنا. بدون فلسفه، تعلیم و تربیت یک تلاش کورکورانه و بدون آموزش، فلسفه یک معلول خواهد بود (Hirst, 1998: 510).

## فلسفه و اهداف تعلیم و تربیت

فلسفه تعلیم و تربیت در مورد همه جنبه‌های تربیت به ویژه اهداف آموزشی، روش تدریس، برنامه درسی، معلم، دانش‌آموزان و غیره ایده‌های بدیعی ارائه می دهد. می‌گویند فلسفه تربیتی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه می دهد، اما این وضعیت آسیب‌زا نیست، بلکه به ارائه آموزش و پرورش منطبق و نیاز جامعه از نظر فلسفه تعلیم و تربیت (کثرت و تنوع زندگی انسان) کمک می کند (مثلاً خودبیانگری هدف تربیت در طبیعت‌گرایی است، جایی که در آرمانگرایی، خودتحقیق و در عملگرایی کارآمدی اجتماعی است). فلسفه تعلیم و تربیت، فرآیند آموزش را با پیشنهاد اهداف مناسب از تنوع زندگی و انتخاب ابزار متناسب با آن راهنمایی می کند (Kolenda, 1997: 307). به قول "بود" اگر فلسفه راهنما در تعیین اهداف نداشته باشیم، اصلاً به جایی نمی‌رسیم. "رابرت راسک"، این را با گفتن این جمله تأیید می کند: فلسفه فرمول‌بندی می کند که پایان زندگی چه چیزی باید باشد در حالیکه آموزش و پرورش پیشنهاداتی را ارائه می دهد که این هدف چگونه است. به این معناست که فلسفه برای معلم جهت تدوین اهدافش در تعلیم و تربیت مفید می شود. از طریق فلسفه دیدگاه فرد گسترش می یابد و بدون کمک آن، آموزش بسیار ضعیف است. فلسفه مدرن در آموزش با توسعه تفکر انتقادی و عقل شکل می گیرد که شامل دیدگاهی



منطقی است که قبل از یافتن نتیجه، کل مسئله را در نظر می‌گیرد. ارسطو به تعارض در عمل آموزشی اشاره و این سؤال را طرح کرد که آیا برنامه‌درسی باید برای ارزش‌های عمل‌گرایانه‌اش انتخاب شود، زیرا می‌توان دید که عملکرد آموزشی مبهم است. اما چگونه راه‌حلی پیدا کنیم؟ این جست‌وجو بطور خلاصه سرچشمه اصلی مطالعه فلسفه است. یک روش فلسفی برای بسط و اصلاح عقل سلیم در جهتی متفاوت از روش علمی حرکت می‌کند. هدف آن حل تعداد محدودی از عوامل نیست، بلکه اهداف دوردست دیگری را نیز هدف قرار می‌دهد (White, 2022: 18).

آچاریا جی بی کریپالانی<sup>۱</sup>، فیلسوف مشهور گاندی می‌گوید: هیچ سیستم آموزشی را نمی‌توان به درستی ارزیابی کرد، مگر اینکه در ارتباط با ایده‌ها و آرمان‌هایی که نشان می‌دهد مطالعه شود. نظام آموزشی شوروی را تنها در پرتو فلسفه مارکسیسم و لنینیسم می‌توان به درستی درک کرد. برای بدست آوردن بینشی در مورد ترقی‌گرایی و محافظه‌کاری سیستم بریتانیا که قانون باتلر سعی در دستیابی به آن داشت. چینی‌ها، با بی‌اعتمادی طبیعی خود به آموزش امروزی در غرب، تأکید می‌کنند که این وظیفه اصلی دولت است که مردم را برای اهداف دولت تربیت کند. در اسپارت باستان، ایده‌آل دفاع از ناموس کشور بود و از این‌رو، هدف سیستم آموزشی اسپارتی آماده کردن شهروندان برای سربازی و میهن‌پرستی بود (Vinten, 2020: 309).

### اهداف مطالعه فلسفه تعلیم و تربیت

فلسفه به اساسی‌ترین مسائلی می‌پردازد که انسانها با آن مواجه هستند. محتوای فلسفه به جای ارائه پاسخ، بهتر است به صورت پرسشی در نظر گرفته شود. حتی می‌توان گفت که فلسفه مطالعه پرسش‌هاست.

۱. یافتن راه‌حل برای مسائل مختلف آموزشی.
۲. هدف از تحصیل فلسفه تربیتی، ساختن تربیت بر اساس نیازهای زندگی و جامعه است.
۳. تعیین هدف زندگی انسان، هدف بقا.
۴. شهروند بهتر از طریق پرورش نگرش دموکراتیک در رفتار.
۵. مؤثرتر و جذاب‌تر کردن فرآیند یادگیری با توجه به نیاز، علاقه و توانایی کودک.
۶. تشخیص فلسفه‌های مختلف و انتخاب هر یک از آنها برای داشتن زندگی پربار در جامعه.
۷. دانش و تجارب خود را گسترش داده و در شیوه‌های آموزشی پیاده‌سازی شود.
۸. رشد همه جانبه شخصیت کودک و آماده شدن برای اینکه روی پای خود بایستد.
۹. منعطف ساختن آموزش به منظور دستیابی به اهداف یکپارچگی کشوری-ملی، بین‌المللی

و جهانی شدن.

۱۰. توسعه آموزش بعنوان ابزاری قدرتمند برای ایجاد تغییرات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در جامعه (Chapayev, 2023: 44).

### حیطه فلسفه تعلیم و تربیت

قلمرو فلسفه تعلیم و تربیت مطالعه تمام آن جنبه‌ها یا مکاتب فلسفی است که از نظر تربیتی حائز اهمیت است. حوزه فلسفه تعلیم و تربیت به مسائل تعلیم و تربیت می‌پردازد. این مسائل عمدتاً عبارتند از:

- تفسیر ماهیت انسان، جهان و رابطه آنها با انسان.
- تفسیر اهداف و آرمانهای تعلیم و تربیت.
- ارتباط اجزای مختلف نظام آموزشی.
- رابطه آموزش و پرورش و عرصه‌های مختلف زندگی ملی (نظام اقتصادی و سیاسی، پیشرفت اجتماعی، بازسازیهای فرهنگی و غیره).
- ارزش‌های آموزشی.
- نظریه دانش و رابطه آن با آموزش (Fernandes, 2019: 37).
- رابطه فلسفه و تعلیم و تربیت را می‌توان بدین صورت خلاصه کرد:
- فلسفه تعیین می‌کند که چه چیز زندگی ارزش زیستن را تشکیل می‌دهد. وظیفه اصلی آموزش، ارزش بخشیدن به زندگی است.
- فلسفه هدف و اساس زندگی خوب را به ما می‌گوید. آموزش به ما می‌گوید که چگونه به آن اهداف دست یابیم و آن موارد ضروری زندگی خوب را بیاموزیم.
- فلسفه نظریه و آموزش عمل است.
- فلسفه وجه تدبیر و تربیت جنبه فعال است.
- فلسفه با اهداف سر و کار دارد و آموزش با ابزارها و فنون دستیابی به آن اهداف.
- فلسفه با انتزاع سروکار دارد، آموزش و پرورش با امر عینی سر و کار دارد.
- فلسفه همیشه در پس زمینه شکل دادن به امور در تعلیم و تربیت است.
- فلسفه به هزاران سوال مربوط به کل حوزه تعلیم و تربیت پاسخ می‌دهد.
- فلسفه ارزشهای نهایی را تعیین می‌کند که بر اساس آن اهداف تعلیم و تربیت تعیین می‌شود.
- حقیقت و اصولی که فلسفه در نظر گرفته است در انجام فرایند تعلیم و تربیت به کار می‌رود.

• فلسفه در واقع نظریه تعلیم و تربیت و تعلیم و تربیت کاربرد اصول بنیادین فلسفه است (Chapayev, 2023: 45).

### رابطه فلسفه و تعلیم و تربیت

فلسفه و تعلیم و تربیت رابطه تنگاتنگی با هم دارند و به هم وابسته‌اند. فلسفه به راه‌ها اشاره می‌کند و آموزش از آن پیروی می‌کند. بدون تعلیم و تربیت، فلسفه تلاشی کورکورانه و بدون آموزش، فلسفه فلج خواهد شد (ژان شاتر، ۱۳۶۵). به قول "راس" فلسفه و تعلیم و تربیت دو روی یک سکه هستند. اولی طرف متفکرانه است در حالی که دومی طرف فعال است. آموزش فرآیند و فلسفه محصول است. همه مسائل تربیتی سؤالات فلسفه است. بعبارت دیگر می‌توان گفت که کاربرد اصل فلسفی در حوزه تعلیم و تربیت برای حل مسائل مختلف تربیتی، فلسفه تربیتی محسوب می‌شود. در واقع، فلسفه تربیتی آن فلسفه‌ای است که به مسائل تربیتی پاسخ می‌دهد که چرا باید آموزش داد (هدف)، چه کسی را تربیت کرد (کودک)، چه کسی را آموزش داد (معلم)، کجا آموزش داد (مدرسه)، چه چیزی را آموزش داد (برنامه درسی)، نحوه آموزش (روشها)، زمان آموزش (انگیزه) و غیره. علاوه بر این، "فلسفه صحیح، آموزش مبتنی بر فلسفه زندگی کافی است". فلسفه و تعلیم و تربیت بازسازی کننده هستند (Titus, 2013: 69). در جریان فکر و عمل به یکدیگر می‌دهند و می‌گیرند و برای یکدیگر وسیله و هدف هستند. از این‌رو، کاربرد مواضع کلی فلسفی در مسائل تربیتی به عنوان فلسفه تعلیم و تربیت شناخته می‌شود. در زیر به چند دیدگاه اشاره می‌شود که رابطه بین فلسفه و تعلیم و تربیت را مشخص می‌کند:

دیدگاه جان دیویی: جان دیویی دیدگاه راس را تأیید می‌کند که می‌گوید: فلسفه همان است، نظریه تعلیم و تربیت در کلی‌ترین مرحله خود.

نظر فیثته: هنر آموزش، بدون فلسفه هرگز به وضوح کامل نخواهد رسید.

دیدگاه اسپنسر: آموزش واقعی برای فیلسوفان واقعی قابل عمل است.

دیدگاه یهودیان: تعلیم و تربیت بدون فلسفه به معنای ناتوانی در درک ماهیت دقیق آموزش است.

جان آدامز: آموزش جنبه پویای فلسفه است (Mehtafh, 2015: 305).

آموزش و فلسفه دو روی یک سکه هستند. "سر یوهان آدامز" گفت که آموزش جنبه پویای فلسفه است. راس اینگونه بیان می‌کند: آموزش و پرورش جنبه فعال باور فلسفی، ابزار عملی تحقق آرمانهای زندگی است. "نون" گفته است: هدفهای آموزشی با آرمانهای زندگی همبستگی دارند. "هندرسون" نیز نظرات مشابهی را بیان کرده است: هدفهای آموزشی را نمیتوان جدا از

اهداف و اهداف خود زندگی تعیین کرد، زیرا اهداف آموزشی از اهداف زندگی رشد می‌کنند. تعیین اینکه چه چیزی ارزش زندگی کردن را دارد یکی از وظایف اصلی فلسفه بوده است. تحلیل دقیق مفهوم تعلیم و تربیت که توسط فیلسوفان و مربیان مختلف ارائه شده، روشن خواهد کرد که دیدگاه‌های آنها در مورد آموزش مبتنی بر مفاهیم متفاوت آنها از واقعیت دانش و ارزشها است. فیلسوفان بزرگ همه زمانها نیز مربیان بزرگی بوده اند. بیشتر نهضت‌های تربیتی بیانگر باورهای فلسفی آنها بود. دیدگاه‌های رقیبان بزرگی مانند سقراط، افلاطون، ارسطو، کمینوس، جان لاک، روسو، فروبل، دیویی، اچ.جی.ولز، برتراند راسل، آن. وایتهد و آلدووس هاکسلی نمونه جالبی از ارتباط صمیمانه بین فلسفه و آموزش را ارائه می‌دهد. حکیمان باستانی در هند همگی فیلسوفان تربیتی بودند. در زمان‌های اخیر، این موضوع در مورد سوامی دایاناندا، سوامی ویوکانانادا، سری آرویندو، تاگور، راداکریشنان و گاندی کاملاً نشان داده شده است (Fernandes, 2019: 38).

باید در مورد کارکرد عقلانی فلسفه آموزشی صحبت شود که از فلسفه فنی یا رسمی نشات می‌گیرد. بعبارت دیگر، عملکرد عقلانی به دانش‌آموزان در آموزش و پرورش کمک می‌کند تا بطور منطقی، منظم و پیوسته در مورد مسائل آموزشی فکر کنند؛ تا آنجایی که تفکر فلسفی در مورد تعلیم و تربیت، تشویق به شفاف‌سازی معانی و توجیه گزاره‌ها می‌شود، فلسفه تعلیم و تربیت حتی ممکن است بسیار مفید باشد، جدای از اینکه بعنوان یک رشته در نوع خود ارزشمند است. ارزش فلسفه تعلیم و تربیت باید بیش از پیش مورد تأکید قرار گیرد بویژه در عصر معاصر که اکثر معلمان و استادان به این باور رسیده‌اند که تدریس اساساً موضوع کسب مهارتها و شایستگی‌های فنی است. با این حال، اگر قرار است آموزش از نظر انسانی معنادار باشد، آگاهی از موضوع و شایستگی در مهارت‌های تدریس هرچند لازم است، کافی نیست. در واقع، بینش در کل آموزش مورد نیاز است.

دانش‌آموزان باید بدانند که چه کاری و چرا آن را انجام می‌دهند. مهمتر از آن، باید بدانند که آموزش چیست، معنای عمیق‌تر و اهمیت آن برای انسان امروز و برای جامعه در کل چیست. تجربه عملی و دانش علمی برای مدیریت صحیح ارکان آموزشی در کلاس، مدرسه و در سطح ملی ضروری است؛ اما اگر قرار است آموزش از نظر انسانی معنادار باشد، تجربه آموزشی و علم تربیتی باید با فلسفه ادغام شوند (Rodionova, 2020: 226).

مطالعه فلسفه ظرفیت را برای انتخاب‌های آگاهانه پرورش می‌دهد زیرا سطحی‌بودن، ناقص بودن، استدلال ضعیف و ادعاهایی با پایه‌های ضعیف مانع از یک شهروند واقعاً روشنفکر می‌شود. کسی که فلسفه خوانده، احتمالاً موضوعی را عمیقاً دنبال می‌کند. همه فکر می‌کنند این طبیعت ماست که انتقادی فکر کنیم. اما بسیاری از تفکرات ما که به حال خود رها شده‌اند، مغرضانه،

تحریف شده، جزئی، ناآگاهانه یا با تعصب همراه هستند. با این حال، کیفیت زندگی انسان و آنچه تولید می‌کند، دقیقاً به کیفیت فکرش بستگی دارد.

تفکر ناقص هم از نظر مادی و هم از نظر کیفیت زندگی پرهزینه است و با این حال، تعالی در فکر باید بطور سیستماتیک پرورش داده شود. بنابراین، برنامه‌های فلسفه در آموزش عالی با هدف کمک به دانش‌آموزان برای توسعه برخی از مهارت‌های مورد نیاز برای شکل‌دهی نظرات هوشمند، تصمیم‌گیری خوب و تعیین بهترین مسیرهای عمل و همچنین تشخیص اینکه چه زمانی استدلال شخص دیگری معیوب یا ناقص است، طراحی شده‌اند.

در تمام قرن ۱۹م، مهمترین درس در برنامه درسی کالج، فلسفه اخلاق یا اخلاق بود که یکی از شاخه‌های اصلی فلسفه است. فلسفه اخلاق بعنوان سنگ بنای برنامه درسی در نظر گرفته شد. هدف آن جمع‌آوری، ادغام، معنا و هدف دادن به کل تجربه و دوره تحصیلی دانش‌آموز بود. در انجام این کار، مهمتر از آن تلاش شد تا سالمندان فارغ‌التحصیل را با حساسیت اخلاقی و بینش مورد نیاز تجهیز کند تا از دانش تازه بدست آمده خود برای استفاده در راه‌هایی استفاده کنند که نه تنها به نفع خود و دستاوردهای شخصی خود، بلکه برای جامعه نیز باشد (Rawat, 2019: 42).

مسئله اخلاق -چه چیزی در روابط انسانی درست و چه چیزی نادرست- ممکن است موضوع اصلی زمان امروزی باشد. بعبارت دیگر، مطالعه ارزشها، هنجارها و استانداردها بطور مشخص یک دغدغه فلسفی است. سؤالات دیگری که تصور می‌شود از نظر اهمیت بالاتر از این سؤال است مانند اینکه چگونه باید با فناوری مدرن ارتباط برقرار کنیم یا اینکه چگونه کشورها باید به نفع حفظ صلح و آینده جهان متمدن عمل کنند، نیز سؤالات اخلاقی هستند. کلاسهای اخلاق یا فلسفه اخلاق باید نه تنها در برنامه درسی مقطع کارشناسی بلکه در مدارس حرفه‌ای نیز تدریس شود. پزشکان، وکلا و مدیران مدارس و سازمانهای دولتی باید در سمینارهای مربوط به اخلاق شرکت کنند، زیرا اخلاق یا فلسفه اخلاق از نظر پیوند آن با آموزش دغدغه بسیار خاصی است. تکنیک‌ها و مهارت‌های ما سریعتر از درک ما از اهداف و ارزش‌هایمان توسعه یافته است. شاید علاقه مجدد به این اهداف کمک کند تا پاسخ‌های بسیار ضروری برای بحرانها و اضطراب‌ها بعنوان بخشی از زندگی انسان، ارائه شود.

افراد بطور مستمر رفتار خود و هموعان خود را قضاوت می‌کنند. آنها برخی از اعمال را تایید و آنها را "درست یا خوب" می‌نامند و اعمال دیگر را محکوم و آنها را "اشتباه یا شر" می‌نامند. قضاوت‌های اخلاقی همیشه با اعمال انسان‌ها و بویژه با اعمال ارادی ارتباط دارند (Vinten, 2020: 310). با این حال، اقدامات غیرارادی آن دسته از اقداماتی هستند که افراد هیچ کنترلی بر آنها ندارند، بنابراین به ندرت در معرض قضاوت اخلاقی قرار می‌گیرند، زیرا معمولاً یک فرد مسئول عملی نیست که او آن را آغاز نکرده است. این توضیح بیانگر آنست که چرا از اخلاق

بعنوان مطالعه فلسفی کنش داوطلبانه انسان یاد می‌شود تا مشخص شود چه نوع فعالیتی خوب، درست و باید انجام شود یا بد و نادرست است و نباید انجام و از آن اجتناب شود. همچنین می‌توان اخلاق را مطالعه فلسفی اخلاق تعریف کرد. "والاس" در کار خود بنام "عناصر فلسفه: خلاصه‌ای برای فیلسوفان و متکلمان"، اخلاق را اینگونه تعریف کرد: کیفیتی که به کنش انسان به دلیل انطباق آن با معیار یا قاعده‌ای که بر اساس آن باید تنظیم شود، نسبت داده می‌شود. این امر از یک سو فرض می‌کند که اعمال انسان داوطلبانه و مسئولانه است و از سوی دیگر معیار یا قاعده‌ای وجود دارد که می‌توان رفتار انسان را با آن سنجید. با این حال، چنین معیاری توسط غایت یا خیر برتر انسان ارائه می‌شود که عبارتست از عملی که با فطرت او مطابقت دارد، یعنی زندگی با فضیلت‌آمیز آنگونه که عقل درست مشخص می‌کند. هنجار دیگر برای انسان، بیرونی‌تر است یعنی قانون. این دو هنجار یا استاندارد با هم مرتبط هستند. غایت انسان، معیاری را تعیین می‌کند که اخلاقیات اعمال او بر اساس آن مورد قضاوت قرار می‌گیرد و بر اساس آن می‌توان گونه‌های اخلاق را تعیین کرد. در این بحث شایان ذکر است که از اصطلاح اخلاق و فلسفه اخلاق به جای یکدیگر استفاده شده است. اصطلاح Ethics از نظر ریشه‌شناسی با Ethos یونانی به معنای رسم یا رفتار مرتبط و از نظر معنایی معادل فلسفه اخلاق است که بطور مشابه با Mores لاتین به معنای آداب یا رفتار مرتبط است. بطور کلی بعنوان یک علم عملی در نظر گرفته می‌شود؛ به این معنا که هدف مطالعه صرفاً دانستن نیست، بلکه دانستن اینکه کدام اقدامات باید انجام و از کدام اجتناب شود تا دانش به درستی به عمل تبدیل شود (Mehtafh, 2015: 307).

با وجود پیشرفت‌های شگفت‌انگیز، بسیاری از افراد متفکر مضطرب و پریشان هستند. آنها نگرانند که قدرت فیزیکی، دانش علمی و ثروت انسان در تضاد شدید با شکست دولتها و افراد در مقابله با مشکلات فکری و اخلاقی زندگی باشد. عبارت دیگر، دانش از ارزش‌ها جدا شده و بدون بصیرت می‌توان قدرت بزرگی داشت. به همین دلیل است که ورود اخلاق در برنامه درسی حائز اهمیت است، زیرا اخلاق علم عملی بودن تنها به دانستن سر و کار ندارد، بلکه شناخت درست و انجام دادن و نادرست و اجتناب از آن است که دانش به عمل تبدیل می‌شود. بعنوان مثال، تربیت دانشجویی در بازرگانی-تجارت که با افتخارات اولیه عالی باشد اما از ارزش‌های اخلاقی صحیح در زمینه کاری حمایت نکند، هیچ هدفی ندارد. این موضوع اهمیت اخلاق تجاری در برنامه‌های بازرگانی و MBA را توضیح می‌دهد. پس مسائل اساسی فلسفی در اخلاق تجاری چیست؟ فیلسوفان اخلاق به درست و نادرست، خوب و بد، تکلیف و تکلیف علاقه خاصی دارند. هنگامی که این علاقه در درجه اول بر روی مسائل اقتصادی متمرکز شود، یعنی در "کسب و کار" به معنای گسترده به بررسی اخلاق تجاری می‌گویند که یکی دیگر از حوزه‌های اخلاق کاربردی

است. کتاب‌های درسی و گلچین‌ها در زمینه اخلاق تجاری فراوان است. نویسندگان پس از مقدمه‌ای کوتاه و کلی بر اخلاق توصیفی، اخلاق هنجاری و فرا اخلاق که در مواقعی از آن بعنوان اخلاق انتقادی یاد می‌شود، اغلب با اشاره به مسائل مربوط به استخدام ترجیحی و تبعیض معکوس شروع می‌کنند (Kraevsky, 2022: 5).

قبل از پرداختن به مباحث اساسی فلسفی در اخلاق کسب و کار، توضیح مختصر منظور از توصیفی، هنجاری و فرا اخلاقی از اهمیت بالایی برخوردار است. در اخلاق توصیفی، دغدغه اصلی رفتار واقعی افراد- یا اخلاق شخصی- و گروه‌ها- یا اخلاق اجتماعی است. این بررسی صرفاً توصیفی از اخلاق هنجاری متمایز می‌شود که به اصولی مربوط می‌شود که انسان باید بر اساس آنها زندگی کند. از زمان یونانیان اولیه، اصول تبیین تدوین و نظریه‌های اخلاقی مطرح شده است. افلاطون بیش از دو هزار سال پیش اهمیت این اصول را بیان کرده است: "برای شما، کالیکل که گفتگوی ما در مورد موضوعی است که باید جدی‌ترین توجه هر کسی که ذره‌ای هوش دارد را به خود جلب کند: به چه طریقی باید زندگی خود را زندگی کرد".

بالاترین ارزش‌هایی که توسط آنها قضاوت‌های اخلاقی انجام می‌شود اغلب بعنوان هنجارها، اصول، ایده‌ها یا استانداردها نامیده می‌شوند. بعنوان مثال، برخی از فیلسوفان شادی را بعنوان بالاترین ارزشی که باید بر اساس آن اخلاق را قضاوت کرد، انتخاب کرده‌اند. شادی ممکن است بعنوان یک هنجار، یک اصل، یک ایده یا یک معیار نیز در نظر گرفته شود. همانطور که این هنجار در نظر گرفته می‌شود، ممکن است اصول اضافی سازگار با شادی مانند لذت، توسعه یابد (Rodionova, 2020: 228).

همچنین حوزه اخلاق انتقادی یا فرا اخلاق وجود دارد. در اینجا بر تحلیل و معنای اصطلاحات و زبان مورد استفاده در گفتمان اخلاقی و نوع استدلالی که برای توجیه گزاره‌های اخلاقی استفاده می‌شود، تأکید می‌شود. با این حال، پژوهش حاضر بیشتر به اخلاق هنجاری توجه داشته است تا توصیفی یا فرا اخلاقی، زیرا تلاش برای ایجاد معیارهایی است که افراد بتوانند بر اساس آن قضاوت کنند که آیا یک عمل باید درست یا نادرست تلقی شود. با توجه به مباحث اساسی فلسفی در اخلاق تجارت، این وظیفه فیلسوف اخلاق است که در مورد انواع بکارگیری ترجیحی تمایزات مفیدی قائل شود - برای مثال استفاده از سیستم سهمیه‌بندی یا اختصاص «اعتبار اضافی» به افراد از گروه‌های خاص. اقدام مثبت یک معضل اخلاقی جدی ایجاد می‌کند. سایر صلاحیت‌ها با توجه به مساوی بودن، بکارگیری ترجیحی، استخدام یک نفر بجای دیگری بر اساس برخی ویژگی‌های غیرمرتبط با شغل مانند جنسیت، نژاد، قبیله یا مذهب است. آیا استخدام ترجیحی نوعی تبعیض و در نتیجه غیر اخلاقی است؟ البته که بله. افراد باید بر اساس شایستگی استخدام شوند. این امر مستلزم آنست که کارفرما از ارزش‌های اخلاقی صحیح حمایت کند. در

اخلاق کسب‌وکار، به دانش‌آموزان درباره اهمیت بیان آزاد در بازار و به اصطلاح سوت‌زنی آموزش داده می‌شود که در آن یک کارمند چه در شرکت یا فعالیت‌های تجاری عمومی که معتقد است غیراخلاقی است، اطلاع می‌دهد. این شکل از آزادی بیان ناشی از یک رویداد یا شرایطی است که افشاگر آن را غیراخلاقی می‌داند و در غیر این صورت احتمالاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد (Bim-Bad, 2021: 101).

مسئله اخلاقی مهم این است که نظرات یک کارمند در مورد یک فعالیت یا عملکرد تجاری (مثلاً ایمنی یک محصول) می‌تواند با رفاه اقتصادی شرکت تضاد داشته باشد. همچنین به همان اندازه مهم است که دانش‌آموزان از اهمیت بیان آزاد درست در محل کار و کمک به توسعه سیاست‌ها برای حفاظت از این بیان آزاد آگاه باشند.

در حوزه کسب و کار نیز نیاز به استقلال کارمند در محل کار وجود دارد. مسئولیت‌ها و وظایف در قبال کارفرما، مسائل اخلاقی در تبلیغات، مفهوم مسئولیت شرکتی، نگرانی‌های تجاری در مقابل حفاظت از محیط‌زیست یا مسئولیتی که شرکت برای حفظ محیطی امن و پاک و تضاد احتمالی اخلاقیات در یک موقعیت چندملیتی دارد که در آن مجموعه کاملی از اصول اخلاقی ممکن است با دیگری متفاوت باشد. بنابراین به سرمایه‌گذاران توصیه می‌شود که از نظر اجتماعی هوشیارتر باشند و سبد سهام خود را برای پیامدهای سیاسی و فلسفی تجزیه و تحلیل کنند.

با وجود این، هیچ راه‌حل ساده‌ای برای این مسائل وجود ندارد، اما فلسفه می‌تواند به مردم در ترسیم مسائل و تدوین دستورالعمل‌های کلی کمک کند، زیرا فلسفه تلاشی است برای روشن کردن و در صورت امکان پاسخ به برخی مسائل معماکننده و اساسی در تلاش ما برای درک خود و مسائل اساسی جهانی که ما در آن ساکن هستیم. همانطور که یکی از رهبران برجسته شرکت نوشته است: "اگر شرکت، از مدیران ارشد به پایین، استاندارد خاصی از رفتار اخلاقی را بپذیرد، می‌تواند محیطی ایجاد کند که از رفتار اخلاقی سازگار پشتیبانی کند و منجر به انسجام بیشتر در ساختار شرکت شود (Kraevsky, 2022: 6).

تقریباً در تمامی دانشکده‌های آموزشی مؤسسات عالی گرایش فلسفه تعلیم و تربیت بعنوان یک رشته آموزشی معرفی شده است. بنابراین، اگر اصلاً فلسفه تعلیم و تربیت بعنوان یک رشته آموزشی معنادار باشد، ضروری است که دانش‌آموزان با فلسفه فنی یا رسمی آشنا شوند. از آنجایی که فلسفه تعلیم و تربیت بخشی جدایی‌ناپذیر از فلسفه رسمی است، نمی‌توان اولی را بدون آگاهی از دومی هرچند ابتدایی مطالعه کرد. علیرغم این واقعیت که مقدمه رسمی به فلسفه فنی برای دانشجویان و دانش‌آموزان آموزش و پرورش از اهمیت بالایی برخوردار است، فلسفه رسمی هنوز به تنهایی یک رشته دانشگاهی باقی مانده است.



### وابستگی متقابل فلسفه و آموزش

آموزش و پرورش یک علم در حال رشد است و پایه های آن برای مطالعه موضوع بعنوان یک رویکرد بین رشته ای باید بررسی شود. فلسفه سنگ بنای پایه های تعلیم و تربیت است. اما این بدان معنا نیست که آموزش و پرورش باید اسیر فلسفه یا مجموعه ای از ارزشهای ایجاد شده توسط جامعه بشری شود. فلسفه را باید در منظری گسترده تر بعنوان یک بینش تفسیر کرد (Rasheeda and Rishikesh, 2020). در این صورت، آموزش و پرورش باید بطور کلی با برخی از فلسفه ها مرتبط شود. به برخی چارچوب های مرجع نیاز است که آموزش و پرورش باید در آن قرار گیرد. مکاتب فلسفی مختلفی وجود داشته که نظرات خود را با خوشبینی فراوان ارائه کرده اند. آموزش فرآیندی است که افراد را قادر میسازد نه تنها زندگی کنند، بلکه به اندازه کافی زندگی کنند. آموزش جنبه های مختلفی دارد: تحصیلی، زیبایی شناختی، اخلاقی، جسمانی، اجتماعی و معنوی. تئوری های آموزش و پرورش تدوین شده و بر ارزشهای مختلفی تاکید شده است (Rodionova, 2020: 228).

### وابستگی فلسفه به تعلیم و تربیت

تعلیم و تربیت جنبه پویای فلسفه است: آموزش را می توان قوی ترین ابزار برای دستیابی به آرمان های زندگی و تلاش متمدنانه برای ایجاد رشد متوازن و مناسب شخصیت انسان تعریف کرد. گیاه تعلیم و تربیت غذای خود را از خاک فلسفه می گیرد. به قول آدامز، آموزش جنبه پویای فلسفه است. این جنبه فعال باور فلسفی، ابزار عملی تحقق آرمانهای زندگی است. فلسفه نظریه تعلیم و تربیت است در حالیکه آموزش عملی است. آموزش بهترین وسیله برای تبلیغ فلسفه است. حتی نمی توان آموزش را بدون اصول فلسفی تصور کرد، همچنین اصول فلسفی بدون کمک آموزش بی روح هستند. مثال، معرفی نظام آموزشی ۱۰+۲+۳ و آموزش صنایع دستی پیامد دیدگاه های فلسفی است. بنابراین فلسفه ما را با افکار مجهز می کند و این افکار توسط آموزش به عمل می آید. تعلیم و تربیت وسیله ای برای رسیدن به هدف است: فلسفه به اهداف می پردازد و آموزش وسیله ای برای رسیدن به آن اهداف است. آموزش و پرورش آرمانها، ارزشها و اصول را اجرا می کند. به قول "هربرت" آموزش فرصتی برای تعطیلات ندارد تا زمانیکه تمام سؤالات فلسفی یک بار برای همیشه روشن شود (Mehtafh, 2015: 307).

سهم فلسفه در تعلیم و تربیت؛ اهمیت فلسفه در شناخت شیوه های تعلیم و تربیت و انجام آنها؛ مواهب فلسفه به تعلیم و تربیت عبارتند از:

- فلسفه به تعلیم و تربیت در شناخت انسان، زندگی، اعمال، آرمانها و مشکلات او کمک می کند.

- فلسفه به مربی کمک می‌کند تا عقاید، استدلالها، مفروضات و قضاوت‌های مربوط به یادگیری و آموزش، شخصیت و عقل، موضوع و مهارت، اهداف مطلوب و ابزار مناسب مدرسه را تدوین کند.
- فلسفه به تعلیم و تربیت در تلاش مصمم برای یافتن آنچه که آموزش و پرورش باید در مواجهه با تقاضاهای متناقض زندگی و عواملی که از تجربه برمی‌خیزد و به تفکر معنا و جهت می‌دهد، کمک کند.
- فلسفه به تعلیم و تربیت در ایجاد وحدت دیدگاه برای منافع گوناگون فرد، خانواده، جامعه و دولت کمک می‌کند.
- فلسفه نیروی منطقی را فراهم می‌کند که تعالی و تخیل منضبط را متصور می‌شود که وقتی از فرد خارج شود، توده‌ای از گوشت بی‌حاصل پیدا می‌کند.
- فلسفه با ایمان دلیل می‌آورد.
- با این مواهب، فلسفه در معلم، مسئولیت، تلاش و ایمان ایجاد میکند. این حس "تعهد" را ایجاد می‌کند که در او سیستم ارزشی ایجاد می‌کند تا به چالش‌هایی که در انجام وظایفش با آن مواجه است، پاسخ دهد (Bim-Bad, 2021: 101).

### وابستگی تعلیم و تربیت و آموزش به فلسفه

فلسفه مقصد واقعی را که آموزش و پرورش باید به سوی آن برود، تعیین می‌کند: فلسفه همواره الهام‌بخش نظریه آموزشی و همچنین عمل بوده است. مقصد واقعی آموزش و پرورش را مشخص می‌کند. به قول "دیویی" آموزش و پرورش آزمایشگاهی است که در آن تمایزات فلسفی عینیت می‌یابد و مورد آزمایش قرار می‌گیرد (Elliot and bloom, 2000). فلسفه حکمت است و آموزش و پرورش این حکمت را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند. فلسفه نشان‌دهنده یک نظام فکری است. آموزش و پرورش آن تفکر را در محتوای آموزشی دربرمی‌گیرد. فلسفه مظهر شیوه زندگی و آموزش آمادگی برای زندگی است. فلسفه دانشی است که با عقل طبیعی به دست می‌آید. آموزش پرورش آن عقل و سایر قوای ذهن است (Peters, 2018: 20).

فلسفه جنبه‌های مختلف تعلیم و تربیت را تعیین می‌کند: همه مسائل تربیتی، مسائل فلسفه است. به همین دلیل جنتیل می‌گوید: "آموزش بدون فلسفه به معنای عدم درک ماهیت دقیق آموزش است". به این دلیل است که فلسفه هم هدف زندگی و هم هدف آموزش را تعیین می‌کند. هر جنبه‌ای از آموزش یک پایه فلسفی دارد. هیچ جنبه‌ای از آموزش - اهداف، برنامه درسی، روشها، کتابهای درسی، رشته، معلم و غیره که تحت تأثیر و تعیین فلسفه نباشد، وجود

ندارد. وسعت تعلیم و تربیت توسط فلسفه بررسی می‌شود و فلسفه است که اهدافی را برای آموزش و پرورش فراهم می‌کند و این اهداف تعیین‌کننده برنامه درسی، روشهای تدریس، کتابهای درسی، نقش معلم و نظم مدرسه است. به ساخت برنامه درسی مطابق با نیازهای فرد و جامعه کمک می‌کند. راس می‌گوید: از هر زاویه‌ای از مشکلات آموزشی، تقاضا برای پایه‌های فلسفی زندگی و آموزش است (Rodionova, 2020: 228).

### سازمان فلسفه و آموزش، مدیریت و نظارت

دانش اینکه چه نوع مدیریت مدرسه را باید اتخاذ کنیم، توسط فلسفه آموزشی تعیین می‌شود. فلسفه تربیتی به ایجاد مدرسه در نظام دموکراتیک یا توتالیتار کمک می‌کند. اکنون از اصول دموکراتیک برای اداره نهاد آموزشی پیروی می‌کنیم که بر اساس فلسفه تربیتی است. فلسفه دموکراتیک بر مشارکت کارکنان و دانش‌آموزان در اجرای برخی از برنامه‌های مؤسسه آموزشی تأکید دارد. فلسفه کمونیسم فضای کمی برای چنین دخالتی فراهم می‌کند و رئیس در مورد همه چیز تصمیم می‌گیرد که شامل شکل‌گیری اهداف، انتخاب برنامه درسی یا حتی کتاب‌های درسی مناسب، استفاده از روش‌ها و ابزارهای مناسب، تصمیم‌گیری در مورد نوع رشته و نحوه حفظ آن، ایجاد لحن کلی و غیره می‌شود. در مدرسه در نهایت سؤالات فلسفه وجود دارد و آگاهی از همه اینها برای هدفمندی، الهام‌بخشی و تاثیرگذاری آموزش بسیار ضروری است. آرمانگرایی به ما دیدگاهی فراگیر از آموزش داده است. این امر منجر به ارتقای خودآگاهی بعنوان هدف آموزش شده است. طبیعت‌گرایی راه را برای گرایشهای روانشناختی و علمی در آموزش هموار کرده است، واقعگرایی بر ارزش محتوایی تأکید دارد و جایگاه مهمی به برنامه‌های درسی متنوع می‌دهد. پراگماتیسم بر جنبه‌های عملی و اجتماعی تأکید دارد. اومانیسم، ارزشها و افکار انسانی را ستایش و به شخصیت انسان احترام می‌گذارد. اگزیستانسیالیسم بر ارزشهای آزاداندیشی تأکید دارد (Leonid, 2023: 189).

### فلسفه و برنامه درسی

معلم با کمک فلسفه تربیتی متوجه میشود که چرا طبیعتگرایی به موضوعات علمی تأکید میکند و چرا ایده آلیسم به موضوعات دینی اهمیت میدهد. بنابراین به طراح برنامه درسی کمک می‌کند تا برنامه درسی را با توجه به نیاز، توانایی و علاقه کودک بسازد. نیاز به فلسفه تعلیم و تربیت در حوزه برنامه‌ریزی درسی بسیار جدی احساس میشود. رویکرد فلسفی به زندگی، عامل هدایت‌کننده در انتخاب رشته‌های تحصیلی برای گنجاندن در برنامه درسی است. طرح آموزش پایه مهاتما گاندی بیانگر فلسفه او بود. بنابراین طرح مطالعاتی با علایق جمعیت روستایی مرتبط است: ریسندگی، بافندگی، روستایی-هنر و صنایع دستی. برای برآوردن نیازهای یک جامعه

فناورانه، دبیرستانهای ایالات متحده بر مطالعه تعمیر خودرو، الکترونیک و هوانوردی در برنامه درسی مدارس تأکید کردند. بطور مشابه، استفاده از ماشین حساب و رایانه بخش مهمی از برنامه درسی مدرسه را تشکیل می‌دهد. در هند، کمیتة Ishwar Bhai Patel (۱۹۷۷) و کمیتة Adiseshiah (۱۹۷۸) تأکید زیادی بر گنجانیدن کار مولد اجتماعی بعنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از برنامه درسی مدرسه داشتند. احساس می‌شود که درک پایه‌ای از مضامین فلسفی از سوی معلمان در مورد نظامهای فکری فلسفی قدیم و معاصر، آنها را قادر می‌سازد تا فلسفه و باورهای خود را تدوین، و به آنها کمک کند تا موقعیتهای مشکل‌زا در رشته کلاسی خود را با موفقیت دانش‌آموزان درک کنند و در نهایت آنها را قادر می‌سازد تا نحوه رسیدگی به این مشکلات را تعیین کنند (Peters, 2018: 25).

### فلسفه و انضباط، معلم و دانش‌آموز

مفهوم نظم و انضباط با تغییر در چشم‌انداز زندگی تغییر می‌کند. عبارت دیگر، نظم و انضباط منعکس‌کننده فلسفه زندگی است. ایده‌آلیسم طرفدار انضباط خیابانی و خودکنترلی است، در حالیکه طبیعتگرایی بر آزادی و انضباط طبیعی تأکید میکند و عملگرایی بر انضباط اجتماعی تأکید میکند. این رشته‌ها با مطالعه فلسفه‌های مختلف تربیتی شناخته میشوند. از این‌رو، دانش فلسفه تربیتی برای پیروی از یک رشته مطلوب ضروری است. در یک ساختار دموکراتیک، انضباط بعنوان انضباط درونی و همچنین انضباط اجتماعی مبتنی بر کار گروهی در نظر گرفته میشود. در دولت توتالیتیر، نظم و انضباط به شکل نظم و انضباط نظامی و بر اساس ترس از معلم است. نگرانی کمی برای فردیت کودک در یک نوع رشته توتالیتیر وجود دارد. ایده‌آلیستها بر تأثیر معلم بر دانش‌آموزان تأکید می‌کنند. انضباط آزاد، شعار طبیعتگرایان است (Kuhn, 2018: 31).

این فلسفه آموزشی است که نقش و کیفیت معلم و دانش‌آموز را در جامعه متنوع تعیین میکند. با کمک فلسفه تربیتی به شناخت نقش معلم و دانش‌آموز در مدرسه و ارتباط با یکدیگر پرداخته میشود. دانش‌آموزان در ایده‌آلیسم اهمیت ثانویه می‌گیرند در حالیکه در طبیعتگرایی اهمیت اولیه را میگیرند. به همین ترتیب بین معلم و دانش‌آموزان در عملگرایی و ایده‌آل‌گرایی رابطه نزدیک وجود دارد در حالیکه در طبیعت‌گرایی محدود است (Kraevsky, 2022: 7).

## نتیجه گیری

تفکر علمی در مورد آموزش نمی تواند همه مشکلات را حل و همه پاسخها را در حوزه آموزش ارائه کند و دلیل اصلی این امر در محدودیت های اساسی تفکر علمی نهفته است زیرا بسیاری از مشکلات در آموزش به حوزه های عقاید، ارزش ها و باورها تعلق دارند که همگی به معنای اساسی کلمه ذهنی هستند. در اینجا به تفکر فلسفی در مورد تعلیم و تربیت بعنوان پاسخ ممکن اشاره می شود. وقتی فلسفه مسائل آموزش و پرورش را بررسی می کند، این کار را متفاوت از علوم انجام می دهد و نه تنها از روش های متفاوتی استفاده می کند، بلکه حوزه مورد توجه آن نیز کاملاً متفاوت است. علم و فناوری آموزشی به این دلیل ضروری هستند که از نظر عملی مفید و خدمات محور هستند؛ اما فلسفه تعلیم و تربیت کاربرد خود را از ارزشمند بودن می گیرد و ارزش آن در درجه اول در این واقعیت نهفته است.

ابزار اصلی فلسفه، آموزش و پرورش است که به درستی از آن به عنوان "تعلیم و تربیت" یاد شده است. هر عمل آموزشی با پس زمینه فلسفه روشن می شود و کارکرد نظری، هنجاری و انتقادی آن نه تنها بر جهت هدایت اخلاقی معلم تأثیر می گذارد، بلکه بر جهت و تأکید برنامه درسی و نگرش معلم تأثیر می گذارد. هیچ عملی خوب و علمی نیست مگر اینکه ریشه در اندیشه فلسفی داشته باشد که به تعلیم و تربیت، منطق، ترتیب و نظام می بخشد. "فیشته" به درستی اظهار داشت: "هنر تعلیم و تربیت بدون فلسفه هرگز به وضوح کامل نخواهد رسید". اگر تعلیم و تربیت مجموعه ای از فنون برای انتقال دانش، مهارت ها و نگرش ها باشد، فلسفه زیربنای حیات بخشیدن به آنهاست. فلسفه اساس است و آموزش روبنا و بدون فلسفه، تعلیم و تربیت یک تلاش کورکورانه و بدون آموزش، فلسفه یک معلول خواهد بود. فلسفه تعلیم و تربیت در مورد همه جنبه های تربیت به ویژه اهداف آموزشی، روش تدریس، برنامه درسی، معلم، دانش آموزان و غیره ایده های بدیعی ارائه می دهد. می گویند فلسفه تربیتی دیدگاه های متفاوتی ارائه می دهد، اما این وضعیت آسیبزا نیست، بلکه به ارائه آموزش و پرورش منطبق و نیاز جامعه از نظر فلسفه تعلیم و تربیت (کثرت و تنوع زندگی انسان) کمک می کند (مثلاً خودبیانگری هدف تربیت در طبیعت گرایی است، جاییکه در آرمانگرایی، خودتحقق و در عملگرایی کارآمدی اجتماع است). فلسفه تعلیم و تربیت، فرآیند آموزش را با پیشنهاد اهداف مناسب از تنوع زندگی و انتخاب ابزار متناسب با آن راهنمایی می کند.

به قول "بود"، اگر فلسفه راهنما در تعیین اهداف نداشته باشیم، اصلاً به جایی نمی رسیم. "رابرت راسک"، این را با گفتن این جمله تأیید می کند که فلسفه فرمول بندی می کند که پایان زندگی چه چیزی باید باشد در حالیکه آموزش و پرورش پیشنهاداتی را ارائه می دهد که این هدف

چگونه است. به این معنا که فلسفه جهت تدوین اهدافش در تعلیم و تربیت مفید می‌شود. از طریق فلسفه دیدگاه فرد گسترش می‌یابد و بدون کمک آن، آموزش بسیار ضعیف است. فلسفه مدرن در آموزش با توسعه تفکر انتقادی و عقل شکل می‌گیرد که شامل دیدگاهی منطقی است که قبل از یافتن نتیجه، کل مسئله را در نظر می‌گیرد. فلسفه با تاثیرگذاری بر تعلیم و تربیت به اساسی‌ترین مسائلی می‌پردازد که انسانها با آن مواجه هستند که می‌تواند شامل چنین مواردی باشد: راه‌حل برای مسائل آموزشی؛ ساختن تربیت بر اساس نیازهای زندگی و جامعه؛ تعیین هدف زندگی انسان؛ پرورش نگرش دموکراتیک در رفتار شهروند؛ تاثیرگذاری در فرآیند یادگیری با توجه به نیاز و علاقه و توانایی فراگیر؛ گسترش و پیاده‌سازی دانش و تجارب در شیوه‌های آموزشی؛ رشد همه‌جانبه شخصیت فراگیر؛ منعطف‌ساختن آموزش به منظور دستیابی به یکپارچگی در اهداف؛ توسعه آموزش برای ایجاد تغییرات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در جامعه.

قلمرو فلسفه تعلیم و تربیت مطالعه تمام آن جنبه‌ها یا مکاتب فلسفی است که از نظر تربیتی حائز اهمیت است که می‌تواند چنین مواردی را شامل شود: تفسیر ماهیت انسان، جهان و رابطه آنها با انسان؛ تفسیر اهداف و آرمانهای تعلیم و تربیت؛ ارتباط اجزای مختلف نظام آموزشی؛ رابطه آموزش و پرورش و عرصه‌های مختلف زندگی در ابعاد اقتصادی و سیاسی، پیشرفت اجتماعی، بازسازیهای فرهنگی و غیره؛ ارزش‌های آموزشی؛ نظریه دانش و رابطه آن با آموزش. همچنین، رابطه فلسفه و تعلیم و تربیت را می‌توان بدین‌صورت خلاصه کرد: فلسفه تعیین می‌کند که چه چیز زندگی ارزش زیستن را تشکیل می‌دهد. وظیفه اصلی آموزش، ارزش بخشیدن به زندگی است؛ فلسفه هدف و اساس زندگی خوب را به ما می‌گوید و آموزش به ما می‌گوید که چگونه به آن اهداف دست یابیم و آن موارد ضروری زندگی خوب را بیاموزیم؛ فلسفه نظریه و آموزش عمل است؛ فلسفه با اهداف و آموزش با ابزارها و فنون دستیابی به آن اهداف سروکار دارد؛ فلسفه با انتزاع و آموزش و پرورش با امر عینی سروکار دارد؛ فلسفه همیشه در پس‌زمینه شکل دادن به امور در تعلیم و تربیت است؛ فلسفه به هزاران سوال مربوط به کل حوزه تعلیم و تربیت پاسخ می‌دهد؛ فلسفه ارزش‌های نهایی را تعیین می‌کند که بر اساس آن اهداف تعلیم و تربیت تعیین می‌شود؛ حقیقت و اصولی که فلسفه در نظر گرفته در انجام فرایند تعلیم و تربیت به کار می‌رود و در نهایت فلسفه نظریه تعلیم و تربیت و تعلیم و تربیت کاربرد اصول بنیادین فلسفه است.

فلسفه و تعلیم و تربیت رابطه تنگاتنگی با هم دارند و به هم وابسته‌اند. فلسفه به راه‌ها اشاره می‌کند و آموزش از آن پیروی می‌کند. به قول "راس" فلسفه و تعلیم و تربیت دو روی یک سکه هستند، اولی طرف متفکرانه و دومی طرف فعال است. همه مسائل تربیتی سؤالات فلسفه است. بعبارت دیگر می‌توان گفت که کاربرد اصل فلسفی در حوزه تعلیم و تربیت برای حل مسائل

مختلف تربیتی، فلسفه تربیتی محسوب می‌شود. در واقع، فلسفه تربیتی آن فلسفه‌ای است که به مسائل تربیتی پاسخ می‌دهد که چرا باید آموزش داد (هدف)، چه کسی را تربیت کرد (کودک)، چه کسی را آموزش داد (معلم)، کجا آموزش داد (مدرسه)، چه چیزی را آموزش داد (برنامه درسی)، نحوه آموزش (روشها)، زمان آموزش (انگیزه) و غیره. فلسفه و تعلیم و تربیت بازسازی کننده و برای یکدیگر وسیله و هدف هستند. از این رو، کاربرد مواضع کلی فلسفی در مسائل تربیتی بعنوان فلسفه تعلیم و تربیت شناخته می‌شود؛ همانگونه که دیدگاه بزرگانی مانند جان دیویی، اسپنسر، فیثته و آدامز رابطه بین فلسفه و تعلیم و تربیت را مشخص می‌کند. علاوه بر این، فیلسوفان بزرگ همه زمانها نیز مریدان بزرگی بوده‌اند و بیشتر نهضت‌های تربیتی بیانگر باورهای فلسفی آنها بود. دیدگاه بزرگانی مانند سقراط، افلاطون، ارسطو، کمینوس، جان لاک، روسو، فروبل، راسل، وایتهد و هاکسلی نمونه جالبی از ارتباط صمیمانه بین فلسفه و تعلیم و تربیت را ارائه می‌دهد.

درست است که فلسفه سنگ بنای پایه‌های تعلیم و تربیت است، اما این بدان معنا نیست که آموزش و پرورش باید اسیر فلسفه یا مجموعه‌ای از ارزشهای ایجاد شده توسط جامعه بشری شود بلکه فلسفه را باید در منظری گسترده‌تر بعنوان یک بینش تفسیر کرد. در این صورت، آموزش و پرورش باید بطور کلی با برخی از فلسفه‌ها مرتبط شود و به برخی چارچوب‌های مرجع نیاز است که آموزش و پرورش در آن قرار گیرد. تعلیم و تربیت جنبه پویای فلسفه است و گیاه تعلیم و تربیت غذای خود را از خاک فلسفه می‌گیرد. به قول آدامز، آموزش جنبه پویای فلسفه است که این جنبه فعال باور فلسفی، ابزار عملی تحقق آرمانهای زندگی است. فلسفه نظریه تعلیم و تربیت است در حالیکه آموزش عملی است. آموزش بهترین وسیله برای تبلیغ فلسفه است و حتی نمی‌توان آموزش را بدون اصول فلسفی تصور کرد، همچنین اصول فلسفی بدون کمک آموزش بی‌روح هستند. بنابراین فلسفه ما را با افکار مجهز می‌کند و این افکار توسط آموزش به عمل می‌آید. تعلیم و تربیت وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است: فلسفه به اهداف می‌پردازد و آموزش وسیله‌ای برای رسیدن به آن اهداف است. آموزش و پرورش آرمانها، ارزشها و اصول را اجرا می‌کند. به قول "هربرت" آموزش فرصتی برای تعطیلات ندارد تا زمانی که تمام سؤالات فلسفی یک بار برای همیشه روشن شود.

اهمیت فلسفه در شناخت شیوه‌های تعلیم و تربیت و انجام آنها به گونه‌ای است که می‌توان سهم فلسفه در تعلیم و تربیت را اینگونه برشمرد: کمک فلسفه به تعلیم و تربیت در شناخت انسان، زندگی، اعمال، آرمانها و مشکلات او؛ کمک فلسفه به مربی تا عقاید، استدلالها، مفروضات و قضاوت‌های مربوط به یادگیری و آموزش، شخصیت و عقل، موضوع و مهارت، اهداف مطلوب و ابزار مناسب مدرسه را تدوین کند؛ معنا دادن فلسفه به تعلیم و تربیت در تلاش مصمم

برای یافتن آنچه که آموزش و پرورش باید در مواجهه با تقاضاهای متناقض زندگی و عواملی که از تجربه برمی‌خیزد و به تفکر معنا و جهت می‌دهد، کمک کند؛ فلسفه به تعلیم و تربیت در ایجاد وحدت دیدگاه برای منافع گوناگون فرد، خانواده، جامعه و دولت کمک می‌کند؛ فلسفه نیروی منطقی را فراهم می‌کند که تعالی و تخیل منضبط را متصور می‌شود که وقتی از فرد خارج شود، توده‌ای از گوشت بی‌حاصل پیدا می‌کند.

در نهایت می‌توان گفت فلسفه مقصد واقعی را که آموزش و پرورش باید به سوی آن برود، تعیین می‌کند و همواره الهام‌بخش نظریه آموزشی و همچنین عمل بوده است. به قول "دیویی" آموزش و پرورش آزمایشگاهی است که در آن تمایزات فلسفی عینیت می‌یابد و مورد آزمایش قرار می‌گیرد.



## فهرست منابع

- ۱) بلوم، بنجامین (۱۳۶۳). ویژگی‌های آدمی و یادگیری آموزشی، ترجمه علی‌اکبر سیف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲) بلوم، بنجامین (۱۳۶۸). طبقه‌بندی هدفهای پرورشی کتاب اول حوزه شناختی، ترجمه علی‌اکبر سیف و خدیجه علی‌آبادی، تهران: انتشارات رشد.
- ۳) ژان شاتو (۱۳۶۵). مریبان بزرگ، ترجمه غلامحسین شکوهی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- 1) Agarwal, J.C., 2002: Philosophical and Sociological Perspective on Education, Shipra Publication, New Delhi.
- 2) Agarwal, J.C., 2017 : Philosophical Foundations of Education, Bookman, New Delhi.
- 3) Anand, C.L. (1993) Teacher and Educations in the Emerging Indian Society, New Delhi : NCERT.
- 4) Anthony O. Ogutu (2015), The Relevance Of Philosophy To Education, Int. J. Educ. Stud. 02 (02) 2015. 115-126.
- 5) Barrow, R., & Woods, R. (2015). An Introduction to Philosophy of Education (4th ed.). Routledge.
- 6) Bilton, Tony, et a. (2017). Introductory Sociology. London, UK:Mac Millan.
- 7) Bim-Bad B.M. (2021). Filosofsko-pedagogicheskije osnovy sovremennykh obrazovatelnykh praktik [Philosophical and pedagogical foundations of modern educational practices] //Obrazovaniye i obschestvo [Education and society] № 3. P. 100-104.
- 8) Boris Michailovich Bim-Bada., Lioudmila Ivanovna Egorovab., (2016). Interaction Between Philosophy of Education and Teaching Practice. International Journal Of Environmental & Science Education, 2016, VOL. 11, NO. 10, 3385-3393.
- 9) Chapayev N.K. (2023). Filosofiya i istoriya obrazovaniya [Philosophy and history of education]. M.: Publishing house: Academia.
- 10) Elliot W. Eisner,. Benjamin bloom. (2000). Prospects. Vol.xxx No.3. Sep 2000.
- 11) Fernandes, M.M., 2004 : The Foundations of Education: The Philosophical Approach, Himalaya Publishing House, New Delhi.
- 12) Hirst, P. H., Peters, R. S. (1998). Education and philosophy. In P. H. Hirst & P. White, Philosophy of Education: Major Themes in the Analytic Tradition (pp. 27-38). Routledge.
- 13) Hogan, P., & Smith, R. (2003). The activity of philosophy and the practice of education. In N. Blake, P. Smeyers, R. Smith, & P. Standish (Eds.), The Blackwell Guide to the Philosophy of Education (pp. 163-180). Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470996294>.
- 14) Kolenda, Pauline (1997). Caste in Contemporary India, Beyond Organic Solidarity. Jaipur, India: Rawat Publications.

- 15) Kraevsky V.V. (2022). Metodologiya pedagogiki: proshloye i nastoyascheye [Methodology of pedagogics: the past and the present], Pedagogika [Pedagogics]. № 1. P. 3-10.
- 16) Kuhn, J.W., & Shriver, D.W. Jr. (2018). Beyond Success: Corporations and Their Critics in the 1990s. New York: Oxford University Press.
- 17) Leonid, Vakhovskyi. (2023). Philosophy of Education and Pedagogy: Peculiarities of Interaction. Journal of Education Culture and Society No. 2.
- 18) Linton, Ralph (2016). The Study of Man. Delhi, India: Surjeet Publications.
- 19) Lutai, V. S. (1996). Filosofiia suchasnoi osvity [Philosophy of modern education]. Tsentr "Magistr- S" Tvorchoyi spilky vchiteliv Ukrayiny.
- 20) Mehta, Prayag (1995). Education, Participation and Empowerment. Dew Delhi, India : Concept Publishing Company.
- 21) Mrinal, M., 2014: Philosophy and Education, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom.
- 22) Njoroge, R.J., & Bennaars, G.A. (1986). Philosophy and Education in Africa: An Introductory Text for Students of Education. Nairobi: Transafrica.
- 23) Peters, M. A., & Ghirdelli Jr., P. (Eds.). (2001). Richard Rorty: Education, Philosophy, and Politics. Rowman & Littlefield Publishers.
- 24) Peters, M. A., & Ghirdelli Jr., P. (Eds.). (2001). Richard Rorty: Education, Philosophy, and Politics. Rowman & Littlefield Publishers.
- 25) Phillips, D. C. (Ed.). (2014). Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy. SAGE Publications.
- 26) Ram Murti Acharya (1990), Towards an Enlightened and Humane Society – A Committee Report, New Delhi MHRD.
- 27) Rasheeda Begum and Rishikesh Yadav. (2020). Understanding The Relationship Between Philosophy And Education. Journal Of Critical Reviews. Vol 07, Issue 07, 2020.
- 28) Rawat, H.K. (2012). Sociology Basic Concepts. Jaipur, India: Rawat Publication.
- 29) Rodionova I.A. (2020). Sovremennaya amerikanskaya filosofiya obrazovaniya i vospitaniya: tematicheskiye polya i paradigmально-contseptualnye postroyeniya [Modern American philosophy of education: thematic fields and paradigm-conceptual structures]. Moscow.
- 30) Titus, H. H., Smith, M. S., & Nolan, R. T. (1995). Living issues in philosophy. New York: Wadsworth Publishing Company.
- 31) Vinten, R. (2020). Wittgenstein and the social sciences: Action, ideology and justice. Anthem Press.
- 32) Walia, J.S., 2016 : Philosophical and Sociological Bases of Education, Ahim Paul Publishers, Jalandhar.
- 33) White, J. (2012). The role of Policy in Philosophy of Education: An argument and an illustration. Journal of Philosophy of Education, 46(4), 503-515.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۰ - ۲۵۱

## تبیینی از معضلات اجتماعی برآمده از کاستی‌های قانون دאوری در طلاق

يعقوب عليزاده<sup>۱</sup>

### چکیده

در صورت بروز نشانه‌های اختلاف بين زوجين لازم است دولت با تشكيل يك نهاد صلح خانوادگی، ماده نزاع را قلع و بين زوجين صلح ايجاد نمايد و در حقوق ايران به اين نهاد، داوری اطلاق می‌شود. داوری طلاق در ايران، به عنوان یکی از ابزارهای مهم حل و فصل اختلافات زوجين، نقشی حیاتی در کاهش بار دادگاه‌ها و تسهيل روند طلاق ایفا می‌کند. با اين حال، فرآیند داوری با چالش‌های متعددی در سطوح قانونی و اخلاقی روبرو است که اين امر می‌تواند تاثير منفي بر عدالت و کارایی اين روش بگذارد. از اين رو پژوهش حاضر با هدف بررسی نابسامانی‌ها و کاستی‌های موجود در سيستم داوری طلاق از دو بعد قانونی و اخلاقی و ارائه راهکارهای موثر برای بهبود شرايط انجام شده است. روش مورد استفاده در اين پژوهش توصيفی - تحليلی است و بر اساس آن مبانی داوری، ایرادات قانونی در حقوق ايران در امر داوری طلاق، چالش‌های اخلاقی داوری بين طرفين طلاق پرداخته شده است. بر اساس یافته‌های اين مطالعه پیشنهاد گردیده قوه قضائیه در کنار دادگاه‌های خانواده، به تعداد لازم شعب داوری متشکل از کارشناسان حقوقی و مشاورين خانواده و روان‌شناس برای کمک به دادگاه جهت حل اختلافات خانوادگی تشكيل دهد. علاوه بر اين آموزش و توانمندسازی داوران، اجرای مکانيزم‌های نظارتی قوی‌تر، ايجاد شفافيت در فرآیند داوری از ديگر پيشنهادهای اين پژوهش جهت کاهش چالش‌ها و کاستی‌های قانونی و اخلاقی دأوری طلاق در ايران است.

### واژگان کلیدی

داور، طلاق، خلع و مبارات، شقاق، اصلاح ذات‌البين، طلاق توافقی.

۱. استادیار، گروه الهیات، فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ايران.

Email: Y\_alizadeh@pnu.ac.ir

پذيرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۶

## طرح مسأله

ازدواج و تشکیل خانواده یکی از نیازهای بشر بوده و در دین مقدس اسلام به آن توصیه فراوان شده است. تا جایی که پیامبر (ص) آن را سنت خود دانسته و کسی را که از این سنت گریزان است از خود و مسلمان نمی‌داند. اما تشکیل خانواده ابتدای راه زندگی زناشویی است و حفظ و استدامت آن، از تشکیل خانواده اهمیت بیشتری دارد. این مهم میسر نمی‌شود مگر با رعایت حقوق زوجین نسبت به یکدیگر که در شرع مقدس اسلام، جزئیات آن تعیین و مشخص گردیده است.

اما گاهی اوقات یکی از زوجین یا هر دوی آن‌ها به تکالیفی که در مقابل همسر خود دارند، بی‌توجه هستند و این امر موجب بروز اختلاف بین زوجین می‌گردد که عدم رفع آن به جدایی و طلاق منجر می‌شود. بنابراین لازم است با بروز اختلافات جزئی، چاره جویی نموده و از عمیق‌تر شدن آن جلوگیری نمود. بهترین راه برای انجام این امر آن است که اشخاصی که دارای حسن نیت، تجربه، بی‌شکافی در امور خانواده هستند و در رفع این مشکل ذی‌نفع می‌باشند، با دخالت در این اختلافات، نسبت به رفع آنها اقدام نمایند. قرآن کریم این اشخاص را حکم نامیده و در حقوق ایران از آن تعبیر به داور می‌شود که حضور آنها در زمان مناسب و دخالتشان در رفع اختلافات جزئی، باعث جلوگیری از عمیق‌تر شدن آنها می‌شود.

داوری طلاق در ایران، به عنوان یکی از ابزارهای مهم حل و فصل اختلافات زوجین، نقشی حیاتی در کاهش بار دادگاه‌ها و تسهیل روند طلاق ایفا می‌کند. با این حال، فرآیند داوری با چالش‌های متعددی در سطوح قانونی و اخلاقی روبرو است که این امر می‌تواند تاثیر منفی بر عدالت و کارایی این روش بگذارد. نابسامانی‌ها و کاستی‌های موجود در سیستم داوری طلاق، نیازمند بررسی دقیق و ارائه راهکارهای موثر برای بهبود شرایط است. بررسی نتایج مطالعات پیشین نشان می‌دهد از مهم‌ترین چالش‌های قانونی داوری طلاق در ایران نبود قوانین جامع و مشخص، ضعف در اجرای قوانین موجود و عدم تخصص کافی داوران از یکسو است و چالش‌های اخلاقی نظیر کم‌توجهی به ضرورت بی‌طرفی و عدم سوگیری داوران، کم‌توجهی به اهمیت رعایت دقیق اصول محرمانگی و حفظ حریم خصوصی طرفین، فقدان توجه لازم به منافع و مصلحت کودکان و مد نظر قرار ندادن تنوع فرهنگی و اجتماعی کشور در تعیین داوران است (۱). از این رو در پژوهش حاضر با توجه به چالش‌های موجود و ضرورت اصلاح و بهبود فرآیند داوری طلاق در ایران و کاهش ضعف‌های موجود در این زمینه جهت بهبود عدالت و کارایی داوران در فرآیند طلاق، حفظ منافع طرفین طلاق بویژه کودکان، پژوهش حاضر در صدد شناسایی چالش‌های قانونی و اخلاقی داوری طلاق در ایران و ارائه راهکارهایی جهت کاهش

نقاط ضعف و بهبود فرایند داورى است.

## ۱) مبانی داورى در طلاق

با توجه به اهمیت حفظ بنیان خانواده و اهتمام شرع مقدس اسلام به حفظ آن، قرآن کریم در زمان بروز اختلاف و نزاع بین زوجین می‌فرماید: «وإن خِفتم شِقَاقَ بَینِهِمَا فابْعَثُوا حَکَمًا مِنْ أَهْلِهَا وَ حَکَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِن یَرِیدَا إِصْلَاحًا یُوفِّقُ اللَّهُ بَینَهُمَا إِنَّ اللَّهَ کانَ عَلِیمًا خَبِیرًا» (نساء، ۳۵). (و اگر از جدایی میان آن دو (زن و شوهر) بیم دارید. پس داورى از خانواده مرد و داورى از خانواده زن تعیین کنید اگر سر سازگارى دارند خدا میان آن دو سازگارى خواهد داد. آری! خدا دانای آگاه است).

با توجه به این آیه مشخص می‌شود مبناى اجرای امر به داورى، صرفاً خاموش کردن آتش اختلاف در ابتدای بروز آن و تلاش برای ممانعت از ایجاد شکاف بین زوجین است؛ تا اختلافات کوچک، عدم تفاهم و سوء تفاهمات در زندگى حل شده و رابطه خدشه دار شده زوجین ترمیم شود. بیان ظرایف موجود در آیه شریفه مبناى مذکور را توجیه می‌نماید:

۱-۱) شقاق به معنای «عداوت، مشاجره، کراهت و مخالفت آمده که آثار آن تفریق و جدایی است». ممکن است «از کلمه شق به معنای ناحیه یا از کلمه مشقت به معنای آزار و اذیت غیر قابل تحمل گرفته شده باشد»<sup>۱</sup>. همچنین «شقاق»، به معنای نشوز طرفینی هم است؛ به این بیان که نشوز و تمرد زوجین نسبت به یکدیگر، شقاق است<sup>۲</sup>. «این بیان هم با سیاق آیات سازگار است؛ چون آیه ابتدا از نشوز زن صحبت می‌کند و سپس حکم نشوز طرفینی را مطرح می‌نماید؛ مؤید آن روایتی از امام باقر (ع) است که فرموده‌اند: اگر مرد و زن ناشزه باشند، شقاق حاصل می‌شود». بنابراین شقاق را نمی‌توان به معنای طلاق و جدایی گرفت؛ چرا که این مرحله پس از وقوع اختلاف، نشوز و عداوت بین زوجین، حاصل می‌گردد و حکم قرآن کریم آن است که اختلاف از همان ابتدا بروز پیدا نکند<sup>۳</sup>.

۲-۱) «قرآن کریم داورى را یک عمل و تدبیر پیشگیرانه می‌داند؛ زیرا با عبارت «وإن خِفتم» دستور می‌دهد که با ظهور نشانه‌های اختلاف، محکمه صلح خانوادگی تشکیل شده و اختلافات برطرف گردد؛ زیرا اختلافات کوچک، بسیار راحت‌تر و کم هزینه‌تر از اختلافات عمیق و بزرگ قابل حل است و امید به وفاق و سازش در ابتدای بروز اختلافات بسیار بیشتر است»<sup>۴</sup>.

۳-۱) «در رفع شقاق درنگ جایز نیست و بلافاصله پس از رؤیت نشانه‌های بروز اختلاف باید برای حل اختلافات اقدام نمود. این نکته از حرف «ف» در عبارت «فَابْعَثُوا» قابل استنباط است»<sup>۵</sup>.

۱-۴) «شرایط، خصوصیات و نحوه انتخاب داوران نیز در حصول نتیجه داوری، بسیار با اهمیت است. مطابق آیه، اولاً دو داور باید انتخاب گردد؛ زیرا دخالت یک داور این خطر را دارد که داور جانب یک طرف را گرفته و این امر در رسیدن به توافق مانع ایجاد می‌کند و معمولاً طرفی که داور معرفی نمی‌کند، نسبت به داور دیگر سوءظن داشته و به راحتی امکان اقناع وی وجود ندارد. ثانیاً داوران باید از منتسبین طرفین اختلاف باشند».<sup>۶</sup> این امر دارای مزایایی است: ۱-۴) بستگان زوجین اطلاع بیشتری از خصوصیات طرفین داشته و از زندگی و مشکلات احتمالی آنان بیشتر مطلع هستند و این امر به کشف ماده نزاع کمک بیشتری می‌کند. ۲-۴) از آنجا که در فرهنگ ایرانیان احترام به بزرگ‌ترها و حرف شنوی از آنها لازم است، حضور اشخاص قابل احترام فامیل، به حل مشکل کمک بیشتری می‌نماید؛ زیرا زوجین خود را ملزم به استماع توصیه‌های ایشان می‌دانند.

۱-۴-۳) بستگان نزدیک زوجین حساسیت زیادی نسبت به حل مشکل و جلوگیری از جدایی آنها دارند؛ زیرا جدایی و مصالحه زوجین، هم از نظر عاطفی و هم از نظر مسئولیت‌های ناشی از آن در زندگی اینها تأثیر دارد. بنابراین کوشش بیشتری برای حل مسئله مبذول می‌نمایند. ۱-۴-۴) با توجه به این که قصد زوجین و داوران محکومیت یک طرف و اثبات حقانیت طرف دیگر در انجام امر داوری نیست، بلکه هدف کشف مشکل و حل آن می‌باشد، حسن نیت در کار موجود بوده و این امر هم به تسهیل روند کار و حصول نتیجه که همان حل اختلاف و جلوگیری از شقاق و در نتیجه جدایی و طلاق است، کمک می‌کند.<sup>۷</sup>

۱-۴-۵) در ذیل آیه انگیزه، هدف و نیت زوجین مورد توجه قرار گرفته و وعده خداوند مبنی بر اصلاح، منوط به خواسته و اراده آنها قرار داده شده تا با حسن نیت، گذشت و پذیرش توصیه‌های داوران و احترام به خواسته طرف دیگر و بالأخره انجام تکالیفی که بر عهده آنهاست، زمینه صلح و سازش را فراهم نمایند. به اضافه این که عبارت «یوفق الله بینهما» ایجاد الفت، صلح و سازش بین زوجین را ناشی از اراده و خواست خداوند می‌داند تا ثابت شود، خداوند بین اسباب مادی رابطه برقرار می‌کند.<sup>۸</sup>

## ۲) تحولات داوری در نظام حقوقی ایران

نظر به این که داوری در تحولات حقوقی ایران تغییرات زیادی داشته، لازم است به صورت مختصر این تحولات مورد بررسی قرار گیرد:

۲-۱) اولین بار در ماده ۶۷۶ قانون آیین دادرسی مدنی مصوب ۱۳۱۸ آمده: «در مورد اختلاف بین زن و شوهر راجع به سوء رفتار و عدم تمکین و نفقه و کسوه و سکنی و نیز هزینه طفلی که در عهده شوهر و در حضانت زن باشد، از طرف هر یک از زوجین مطرح شود، دادگاه‌ها می‌توانند

به درخواست هر یک از طرفین، دعوا را ارجاع به داورى نموده و در صورت عدم تراضی آنها در تعیین داور لاقلاً دو نفر را از بین اقربای طرفین و در صورتی که در محل سکونت خود، اقرباء نداشته باشند، از اشخاصی که با آنها معاشرت و دوستی دارند، تعیین کنند. داورها مکلفند حتی الامکان سعی در اصلاح بین زوجین نموده و در صورتی که قادر به اصلاح نشوند، رأی خود را در تشخیص ذیحق بودن یکی از طرفین و تعیین میزان هزینه زن یا طفل در صورتی که موضوع دعوا هزینه زن باشد، به دادگاه تقدیم کنند...».

مطابق این ماده، اولاً داورى اختصاص به طلاق ندارد و در همه موضوعات زندگی خانوادگی است. ثانیاً ارجاع امر به داورى با تقاضای یکی از طرفین صورت می گیرد. ثالثاً دادگاه الزامی به ارجاع امر به داورى ندارد.

۲-۲) در ماده ۶-۵ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۵۳ راجع به داورى می باشد، ماده ۵: «دادگاه در صورت تقاضای هر یک از طرفین مکلف است، موضوع دعوا را به استثنای رسیدگی به اصل نکاح و طلاق به یک تا سه داور ارجاع نماید. همچنین دادگاه در صورتی که مقتضی بداند رأساً نیز دعوا را به داورى ارجاع خواهد کرد...».

ماده ۶: «داور یا داوران سعی در سازش بین طرفین خواهند کرد و در صورتی که موفق به اصلاح نشوند، نظر خود را در ماهیت دعوا ظرف مدت مقرر کتباً به دادگاه اعلام می نمایند. این نظر به طرفین ابلاغ می شود تا ظرف مدت ده روز نظر خود را به دادگاه اعلام نمایند. در صورتی که طرفین با نظر داور موافق باشند، دادگاه دستور اجرای نظر داور را صادر می نماید؛ مگر این که رأی داور مغایر قوانین موجه حق باشد که در این صورت ملغی الاثر می شود. هرگاه یکی از طرفین به نظر داور معترض بوده یا در موعد مقرر جوابی ندهد یا رأی داور مغایر قوانین موجه حق باشد، دادگاه به موضوع رسیدگی نموده حسب مورد، رأی مقتضی یا گواهی عدم امکان سازش صادر خواهد کرد».

در این قانون نیز اولاً داورى اختصاص به طلاق ندارد و همه اختلافات خانوادگی قابل ارجاع به داورى است. ثانیاً ارجاع امر به داورى با تقاضای هر یک از طرفین صورت می گیرد. ثالثاً دادگاه ملزم به ارجاع امر به داورى است. رابعاً در صورت عدم اعتراض طرفین به نظر داور، دادگاه مطابق نظر وی رأی می دهد.

۲-۳) در تبصره ۲ ماده ۳ لایحه قانونی تشکیل دادگاه مدنی خاص مصوب ۱۳۵۸ بیان شده: «موارد طلاق همان است که در قانون مدنی و احکام شرع مقرر گردیده، ولی در مواردی که شوهر به استناد ماده ۱۱۳۳ ق.م. تقاضای طلاق کند، دادگاه بر حسب آیه کریمه (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحُكْمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِیدَا إِصْلَاحًا يَوْفِقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا) اِنْ اللّٰه کان علیهما خیبراً) موضوع را به داورى ارجاع می کند و در صورتی که بین زوجین سازش حاصل

نشود، اجازه طلاق به زوج خواهد داد. در مواردی که بین زوجین راجع به طلاق، توافق شده باشد، مراجعه به دادگاه لازم نیست».

مطابق تبصره مذکور، اولاً ارجاع امر به داورى فقط در صورتى است که تقاضای طلاق مطرح شده باشد و این تقاضا از طرف مرد باشد. ثانیاً برای ارجاع امر به داورى نیاز به تقاضای زوجین نیست و دادگاه مکلف است رأساً مبادرت به ارجاع امر به داورى نماید.

۲-۴) آخرین قانونگذاری در خصوص داورى در اختلافات خانوادگی، در قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب سال ۱۳۷۱ توسط مجمع تشخیص مصلحت است. در ماده واحده این قانون آمده:

«از تاریخ تصویب این قانون زوج‌هایی که قصد طلاق و جدایی از یکدیگر را دارند، بایستی جهت رسیدگی به اختلاف خود به دادگاه مدنی خاص مراجعه و اقامه دعوا نمایند. چنانچه اختلاف فیما بین از طریق دادگاه و حکمین، از دو طرف که برگزیده دادگاهند - آن طور که قرآن کریم فرموده است - حل و فصل نگردید، دادگاه با صدور گواهی عدم امکان سازش، آنان را به دفاتر رسمی طلاق خواهد فرستاد. دفاتر رسمی طلاق حق ثبت طلاق‌هایی را که گواهی عدم امکان سازش برای آنها صادر نشده است، ندارند. در غیر این صورت از سردفتر خاخی، سلب صلاحیت به عمل خواهد آمد».

در تبصره اول این ماده، نحوه دعوت از حکمین و بررسی صلاحیت آنان به عهده دادگاه مدنی خاص گذارده شده که با استفاده از آیین‌نامه اجرایی آن انجام وظیفه می‌نماید. مطابق این آیین‌نامه، اولاً ارجاع امر به داورى فقط مربوط به طلاق است و سایر اختلافات خانوادگی مشمول این آیین‌نامه نیست. ثانیاً با طرح دعوای طلاق توسط هر کدام از طرفین، دادگاه داور انتخاب نمی‌کند، بلکه ابتدا خود دادگاه در خصوص ایجاد سازش اقدام می‌نماید و در صورتی که اختلاف فیما بین از طریق دادگاه حل و فصل نگردید، رسیدگی به موضوع با صدور قرار، به داورى ارجاع می‌گردد. ثالثاً ارجاع امر به داورى شامل طلاق‌های توافقی، مثل خلع و مبارات هم می‌گردد.

### ۳) بررسی قانون فعلی داورى

آخرین قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق که در ۲۸ آبان ماه ۱۳۷۱ توسط مجمع تشخیص مصلحت تصویب شد؛ آئین‌نامه تبصره آن نیز در ۹ ماده در ۲ اسفند ماه ۱۳۷۱ به تصویب رسید که ذیلأ بررسی خواهد شد:



### ۳-۱) دعاوی نیازمند داوری

از بین تمام دعاوی مربوط به نکاح مثل دعوی الزام به انفاق، الزام به تمکین، مطالبه مهریه، طلاق و... فقط دعاوی طلاق است که به تجویز قانونگذار، نیازمند مداخله داور است. همچنین تفاوتی در نوع طلاق درخواستی و درخواست کننده طلاق، نمی باشد. به عبارت دیگر چه درخواست طلاق از طرف مرد یا زن باشد و چه طلاق با توافق طرفین درخواست کننده باشد، دعاوی زوجین باید به داوری ارجاع شود.

### ۳-۲) زمان ارجاع به داوری

با طرح دعاوی طلاق از طرف زوجین یا یکی از آنها دادگاه نمی تواند در بدو امر، نسبت به ارجاع طرفین به داور اقدام کند، بلکه ابتدا باید خود تلاش را برای حل و فصل اختلاف به کار گیرد. اگر دادگاه در حصول نتیجه ناکام ماند و اختلافات با مداخله مستقیم برطرف نگردد، رسیدگی به دعا از طریق ارجاع امر به داوری ادامه پیدا می کند. پس داوران در طلاق، قائم مقام دادگاهند و زمانی در دعا مداخله می کنند که دادگاه در رفع اختلاف به بن بست رسیده باشد.

### ۳-۲) نحوه انتخاب داوران

بعد از این که دادگاه قرار ارجاع امر به داوری را صادر کرد، هر یک از زوجین مکلفند ظرف ۲۰ روز از تاریخ ابلاغ، یک نفر از اقارب خود را که دارای شرایط داوری در آیین نامه است، به عنوان داور معرفی نمایند.

در صورتی که بین اقارب، فرد واجد شرایط نبود یا دسترسی به آنان مقدور نباشد یا اقارب از پذیرش داوری استنکاف نمایند، هر یک از زوجین می توانند داور خود را از بین افراد دیگر که واجد صلاحیت هستند، انتخاب کنند و اگر توانایی معرفی داور را نداشته یا از معرفی وی امتناع نمایند، دادگاه رأساً از بین افراد واجد شرایط، مبادرت به تعیین داور می نماید.

### ۳-۴) شرایط داوران

مطابق ماده ۴ آیین نامه داوران منتخب یا منصوب، باید واجد شش شرط باشند: مسلمان، آشنایی نسبی با مسائل شرعی، خانوادگی و اجتماعی، دارا بودن حداقل چهل سال سن، متأهل، معتمد، عدم اشتغال به فسق و فساد. جنسیت داوران مورد توجه قانونگذار نبود، بنابراین هم مرد و هم زن می تواند به عنوان داور انتخاب یا منصوب شوند.

### ۳-۵) مراحل داوری

تعیین داوران و قبول داوری از طرف ایشان؛ دادگاه باید زمانی را معین نماید و وظایف و نحوه عمل داوران را به آنها گوشزد کند و مهلتی را که داوران باید نظر خود را در خصوص اختلاف به

دادگاه تسلیم کنند، تعیین نماید. داوران مکلفند حداقل دو جلسه با حضور طرفین تشکیل داده و مشکلاتی را که موجب بروز اختلاف گردیده است، بررسی نمایند و با ارائه راهکارهای مناسب سعی در رفع اختلاف و اصلاح ذات‌البین نمایند.

عدم حضور زوجین یا یکی از آنها در جلسات، مانع تشکیل آن نیست و داوران باید به هر صورت، موارد اختلاف را بررسی نموده و نظر خود را بر امکان یا عدم امکان سازش، در مهلت تعیین شده به دادگاه تسلیم نماید. در صورتی که مهلت تعیین شده برای داوری کافی نباشد، داوران می‌توانند از دادگاه تقاضای تمدید مهلت نمایند و در صورتی که دادگاه درخواست را ضروری تشخیص داد، مهلت تمدید می‌شود. داوران می‌توانند برای انجام داوری تقاضای حق‌الزحمه نمایند و دادگاه حق‌الزحمه آنان را تعیین و دستور اخذ و پرداخت آن را به داوران خواهد داد.<sup>۹</sup>

#### ۴) نقد قانون داوری

۴-۱) «با توجه به آیات، موضوع داوری شامل تمام اختلافات خانوادگی می‌شود، ریشه‌های اختلاف زوجین که باعث به بن‌بست رسیدن زندگی آنان می‌شود، ناشی از عدم توجه و انجام وظایف و تکالیف خود در مقابل یکدیگر است که در ابتدای امر با طرح دعاوی، مثل الزام به تمکین، الزام به انفاق و ... مطرح می‌شود. با توجه به این که مبنای ارجاع امر به داوری جلوگیری از بروز آثار مخرب اختلافات جزئی و اولیه بین زوجین و رفع آنها به منظور ممانعت از عمیق‌تر شدن شکاف بین زوجین و جدایی و طلاق است، اختصاص دادن امر داوری به دعاوی طلاق، با مصلحت خانواده و همچنین آیه شریفه‌ای که داوری به استناد آن در قانون گنجانده شده، مغایر است».<sup>۱۰</sup>

ممکن است در پاسخ به این ایراد بیان شود، در رسیدگی به دعاوی طلاق، داوران ریشه‌های اختلاف را واکاوی کرده و سعی در رفع آنها خواهند نمود و با رفع این امور، ماده نزاع قلع شده و هدف حاصل خواهد شد. اما این استدلال مخدوش است؛ چرا که هدف از ارجاع امر به داوری از نظر قرآن پیشگیری از بروز اختلاف است، نه چاره‌جویی آن. پس از بالا گرفتن اختلافات هرچند که در این خصوص نیز ارجاع امر به داوری توصیه می‌گردد، اما عدم ارجاع امر به داوری در سایر دعاوی خانوادگی که مقدمه طلاق هستند، ایرادی است که در قانون آیین دادرسی مدنی مصوب ۱۳۱۸ موجود نبود، اما اکنون موجود است.

۴-۲) «زمان ارجاع امر به داوری مناسب نیست. داوری در قرآن یک تدبیر پیشگیرانه است و با بروز نشانه‌های اختلاف شکل می‌گیرد؛ لذا امید بیشتری به حصول نتیجه می‌باشد، حال آنکه داوری در قانون فعلی چنین نیست؛ دادگاه موقعی اقدام به تشکیل جلسات داوری می‌گیرد که

اختلافات طرفین ریشه کرده و طرفین تصمیم به طلاق دارند.

۳-۴) با طرح دعوای طلاق نیز دادگاه ملزم نیست، در ابتدا امر را به داورى ارجاع دهد، بلکه دادگاه باید نسبت به ایجاد صلح و سازش بین زوجین اقدام نماید و در صورتی که موفق به حل و فصل دعوا نشد، مبادرت به ارجاع امر به داورى نماید. این روش چند اشکال دارد:

الف) با توجه به آیه قرآن کریم، داورى تشکیلاتی برای صلح خانوادگی است، نه تشکیلات قضایی. محیط و فضا در دادگاه ولو این که قصد صلح و سازش داشته باشد، محیطی قضایی است و طرفین برای اقناع قاضی به دفاع از عملکرد خود می پردازند و در این راه معمولاً از هیچ کاری فروگذار نیستند. این روحیه و عملکرد در برخی مواد نه تنها در بهبود روابط مفید نیست، بلکه موجب دشمنی بیشتر و تسریع در جدایی می گردد.<sup>۱۱</sup>

ب) با توجه به این که نتیجه دعوا در کار دادگاه مؤثر نیست و دادگاهها بیشتر در فکر فصل خصومت هستند، هیچگاه حساسیت داورانی را که با طرفین وابستگی دارند و جدایی یا صلح آنها به طور مستقیم یا غیرمستقیم در زندگی آنها تأثیر می گذارد، ندارند.

ج) در صورتی هم که دادگاه واقعاً قصد اصلاح و سازش بین زوجین را داشته باشد، به علت کثرت مشغله و تعدد پرونده های موجود در دادگاه و با عنایت به صبر و حوصله و وقت فراوانی که رسیدگی به دعاوی خانوادگی می طلبد، امکان انجام این کار برای قضات دادگاه فراهم نیست.

۴-۴) در قانون از دو داور نام برده شده که یکی از طرف زن و دیگری از طرف مرد انتخاب می شود. با توجه به این که امکان اختلاف نظر بین داوران موجود است - مثلاً داور زوج رأی به امکان ادامه زندگی و داور زوجه رأی به جدایی و عدم مصالحه و سازش نماید - مشخص نیست که دادگاه باید کدام نظر را بپذیرد.

این ایراد با توجه به تبصره ۲ ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق بارزتر می شود؛ زیرا مطابق این تبصره، گزارش کتبی عدم امکان سازش با توجه به کلیه شروط ضمن عقد و مطالب مندرج در اسناد ازدواج جمهوری اسلامی ایران و نیز تعیین تکلیف و صلاحیت سرپرستی فرزندان و حل و فصل مسائل مالی با امضای حکمین شوهر و زن مطلقه و همچنین گواهی کتبی سلامت روانی زوجین در صورتی که برای دادگاه مدنی خاص مشکوک باشد، به دادگاه تحویل می گردد.

۴-۵) میزان اعتبار نظریه داوران و التزام یا عدم التزام دادگاه به این نظریه در قانون مشخص نشده است؛ به عبارت دیگر مشخص نیست که آیا دادگاه ملزم به پذیرش نظریه داوران مبنی بر امکان ادامه زندگی است؟

## ۵) مقایسه داورى و شورای حل اختلاف

قانون شوراهای حل اختلاف مصوب ۸۷/۴/۱۱ در مواد ۱۳-۱۲ در خصوص دعاوی خانوادگی می‌باشد و به دادگاه‌ها اجازه داده است، با توجه به کیفیت دعوی یا اختلاف و امکان حل و فصل آن از طریق صلح و سازش، موضوع را به شورای حل اختلاف ارجاع نماید. با ارجاع امر به شورا، اعضای این مرجع مکلف هستند، برای حل و فصل دعوی و ایجاد صلح و سازش تلاش کنند و نتیجه تلاش‌های خود را که ممکن است، توفیق در اصلاح یا عدم موفقیت در رسیدن به این هدف باشد، به دادگاه اعلام کنند. با بررسی این دو ماده و همچنین بند ۱ ماده ۱۱ این قانون، نقاط افتراق و اشتراک در داورى و شوراهای حل اختلاف قابل ذکر است:

### ۵-۱) نقاط افتراق

۵-۱-۱) در قانون شورای حل اختلاف، همه دعاوی خانوادگی جهت صلح و سازش، امکان ارجاع به شورا را دارند، اما در قانون داورى فقط دعوی طلاق به داورى ارجاع می‌شود و از این نظر شورای حل اختلاف مزیت بیشتری نسبت به قانون داورى دارد.

۵-۱-۲) در قانون شورای حل اختلاف، دادگاه ملزم به ارجاع پرونده به شورا نیست، (مگر در مورد نفقه، آن هم در صورتی که میزان خواسته از پنجاه میلیون ریال بیشتر باشد) بلکه در صورتی که مصلحت بداند، می‌تواند این کار را انجام دهد. اما در قانون داورى با طرح دادخواست طلاق، دادگاه ملزم به ارجاع اختلاف به داورى است. به نظر می‌رسد، اگر حداقل در دعاوی خانوادگی ارجاع امر به شورای حل اختلاف الزامی بود، به شرط این که شورا نیز تخصصی شده و اشخاص متخصص در آن به انجام وظیفه بپردازند، نتیجه بهتری گرفته می‌شد.

۵-۱-۳) در شورای حل اختلاف، هیئت رسیدگی کننده به اختلاف را قاضی معرفی کرده و انتخاب می‌نماید، اما در داورى، هیئت داورى را طرفین دعوی معرفی کرده و دادگاه آنها را قبول و انتخاب می‌نماید.

### ۵-۲) نقاط اشتراک

۵-۲-۱) هم در شورای حل اختلاف و هم در هیئت داورى، باید برای ایجاد صلح و سازش بین زوجین تلاش شود.

۵-۲-۲) در هر دو مرجع، التزام به نتیجه وجود ندارد، اما به هر حال نتیجه تلاش هیئت‌ها باید به دادگاه ارجاع دهنده اختلاف، گزارش شود.

## ۶) چالش‌های اخلاقی داورى طلاق در ایران

داورى طلاق با چالش‌های اخلاقی زیادی روبرو است که بر تصمیم‌گیری‌ها و نتایج نهایی تأثیر می‌گذارد.

(۱) بی طرفی و عدالت: یکی از بزرگ ترین چالش های اخلاقی، حفظ بی طرفی و عدالت در دآوری است. داوران باید به طور کامل بی طرف باشند تا تصمیماتشان بر مبنای عدالت و انصاف گرفته شود.

(۲) کم توجهی به ضرورت حفظ حریم خصوصی: حفظ حریم خصوصی طرفین یکی دیگر از مسائل مهم است. اطلاعات حساس باید محرمانه بمانند و افشای آنها می تواند به مسائل اخلاقی منجر شود.

(۳) تعارض منافع: داوران ممکن است با تعارض منافع مواجه شوند، به خصوص اگر روابط قبلی یا شخصی با یکی از طرفین داشته باشند.

(۴) ضرورت توجه به مصلحت کودکان: اطمینان از این که تصمیمات دآوری به نفع کودکان خانوار گرفته می شود. نیازهای روانی و احساسی کودکان باید در مرکز توجه باشد.

(۵) حساسیت های فرهنگی و اجتماعی: داوران باید حساسیت های فرهنگی و اجتماعی مختلف را در نظر بگیرند و تصمیم گیری هایی براساس این حساسیت ها انجام دهند.

(۶) ضرورت احترام به حقوق طرفین: حفظ احترام به حقوق حقوقی و انسانی هر دو طرف در فرآیند دآوری. نادیده گرفتن حقوق یکی از طرفین می تواند مشکلات اخلاقی جدی ایجاد کند.

(۷) شفافیت: نبود شفافیت در فرآیند دآوری می تواند منجر به تصمیمات غیرمنصفانه و احساس ناراضیاتی طرفین شود.

## ۷) عملکرد دادگاه در خصوص دعاوی طلاق

عملکرد دادگاه ها در مسئله طلاق را می توان با توجه به نوع طلاق درخواستی به دو دسته تقسیم نمود:

### ۷-۱) طلاق توافقی

طلاق خلع و مبارات در دادگاه ها و رویه قضایی به طلاق توافقی شهرت دارد و بسیاری از دادگاه ها هیچ حساسیتی نشان نمی دهند. در واقع به دلیل کثرت این دادرخواست ها در برخی دادگاه های خانواده، رسیدگی به آنها یک روند اداری را به جای روند قضایی طی می کند و دادگاه ها سرعت را در رسیدگی به این دادرخواست ها در نظر دارند تا حدی که طرح دادرخواست صدور گواهی عدم امکان سازش رسیدگی، ارجاع امر به دآوری، وصول نظریه داور و صدور گواهی عدم امکان سازش در عرض یک روز انجام می شود؛ به این نحو که زوجین هنگام طرح دادرخواست، داور خود را نیز به دادگاه معرفی می نمایند. دادگاه با تشکیل جلسه، اظهارات زوجین را اخذ نموده و در صورت جلسه قرار، ارجاع امر به دآوری را قید می نماید. داور نیز در همان روز نظر خود را که چه بسا قبلاً آماده بوده است، به دادگاه تسلیم می نماید و چون همه چیز از قبل

مشخص می‌باشد، دادگاه گواهی عدم امکان سازش را که معمولاً برگه آماده و چاپ شده است، تکمیل و امضا می‌نماید. در همان جلسه، این گواهی به طرفین ابلاغ می‌شود و آنان حق اعتراض را از خود سلب نموده و با قطعیت رأی، طرفین به دفترخانه‌های ازدواج و طلاق، جهت اجرای صیغه طلاق و ثبت آن دلالیت می‌شوند.

این مراحل در خوش‌بینانه‌ترین حالت و در صورت حساسیت دادگاه ممکن است حداکثر به یک تا دو ماه افزایش پیدا کند. اما این روال فقط برای رعایت قانون طی می‌شود. به اضافه این که در پذیرش داور یا تعیین آن توسط دادگاه نیز حساسیتی وجود ندارد. در نتیجه کسانی به داوری برگزیده می‌شوند که یا فاقد اطلاعات و تخصص لازم جهت انجام وظیفه هستند یا این که داوری را وسیله‌ای جهت کسب درآمد قرار داده و فاقد انگیزه‌های لازم جهت ایجاد صلح و سازش بین طرفین می‌باشند.

## ۷-۲) طلاق به درخواست یکی از زوجین

در این نوع طلاق که بیشتر از طرف زوجه است، دادگاه‌ها توجه بیشتری به حفظ خانواده نشان می‌دهند. با طرح دعوی در دادگستری، قبل از ارجاع پرونده به یکی از شعب دادگاه خانواده، پرونده به یکی از شعب شورای حل اختلاف ارجاع می‌گردد تا در این شعبه اقدامات لازم جهت شناخت موضوع اختلاف و در صورت امکان، رفع آن انجام پذیرد و بین زوجین آشتی و وفاق حاصل گردد.

نکته مهم این است که موفقیت شوراهای حل اختلاف در ایجاد الفت و آشتی بین زوجین متأسفانه بسیار کم بوده و این نهاد نتوانسته انتظارات را برآورده کند. می‌توان دلیل آن را علاوه بر عدم تخصص اعضاء در این امور، کثرت پرونده‌های ارجاعی به شوراهای حل اختلاف که باعث شده است، اعضاء دچار آمارگرایی و روزمرگی شوند، دانست.

اصلاح قانون تشکیل شوراهای حل اختلاف و افزایش صلاحیت‌های آن و تغییر ماهیتشان از یک نهاد شبه قضایی به یک نهاد قضایی نیز به مشکلات شوراها در این خصوص افزوده است. به طوری که تنها عایدی طرفین اختلاف (خصوصاً خانم‌هایی که ناچار به طرح دعوای طلاق می‌شوند)، معطلی و تضییع حق در این نهاد تازه تأسیس و غیر حرفه‌ای است. به هر حال اگر شورا نتوانست علی‌رغم تلاش‌های صورت گرفته، رفع مشکل نماید، پرونده را برای رسیدگی قضایی به دادگستری ارجاع می‌دهد.

با تعیین شعبه دادگاه روند رسیدگی قضایی به پرونده آغاز می‌گردد و دادگاه، مطابق قانون در صورتی که موفق به اصلاح ذات البین نگردد، ملزم است اختلاف را به داوری ارجاع نماید. نحوه تعیین داور و انجام تکالیف آنها مطابق داوری در طلاق‌های توافقی می‌باشد، به اضافه این که در

زمان اختلاف داوران نسبت به ادامه زندگی یا عدم امکان آن قانونگذار، راه حلی پیش بینی نموده است و دادگاه برای اخذ تصمیم فقط به دلائل مطروحه از طرف هر کدام از زوجین توجه می نماید.

### ۷-۳) نمونه ای از رأی دادگاه

در دادگاه های خانواده، ارجاع امر به داورى صرفاً جهت رعایت تشریفات رسیدگی است و به علت عمیق شدن اختلافات زوجین قبل از طرح دادخواست طلاق، طرفین امیدی به بهبودی رابطه زوجیت و ممانعت از طلاق نداشته و داوران هم در این کار جدیت ندارند، همچنین دادگاه ها هم اصراری به ادامه زندگی آنها نشان نمی دهند. برای اثبات این ادعا نمونه ای از هزاران گواهی عدم امکان سازش که در دادگاه های خانواده صادر شده و همه کم و بیش به هم شبیه هستند، ذکر می گردد.

در دادنامه شماره ۸۸۰۹۹۷۸۶۶۵۲۰۰۲۰ مورخ ۸۸/۱/۲۲ شعبه اول دادگاه حقوقی شهرستان دلیجان چنین آمده:

«در خصوص دادخواست تقدیمی خانم — به طرفیت آقای — به خواسته تقاضای صدور گواهی عدم امکان سازش (طلاق توافقی)، دادگاه با عنایت به محتویات پرونده و مدارک ابراز شده و با ملاحظه سند نکاحیه شماره — و با توجه به این که نصایح دادگاه در جهت اصلاح ذات البین مؤثر واقع نشد، موضوع را به داورى ارجاع داد که داوران منتخب نیز پس از انجام رایزنی های لازم، اعلام نمودند که تلاش آنان جهت ایجاد سازش و ترغیب زوجین به ادامه زندگی مشترک بی نتیجه بوده و زوجین مصر به جدایی از همدیگر هستند؛ بنابراین دادگاه با وارد دانستن درخواست و مستنداً به ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق، گواهی عدم امکان سازش را با شرایط ذیل صادر می نماید:

۱- زوجین فاقد زندگی مشترک بوده و زوجه فاقد حمل است.

۲- زوجه کلیه حقوق مالی خود اعم از مهریه و نفقه خود را به زوج بذل نمود.

۳- نوع طلاق خلع نوبت اول می باشد.

۴- طرفین ملزم به رعایت توافق نامه مورخ ۸۸/۱/۱۵ می باشند.

۵- گواهی صادره قطعی و به مدت سه ماه دارای اعتبار می باشد».

آنچه در این رأی قابل توجه است، این است که اولاً: بین توافق زوجین در طلاق که با تنظیم توافق نامه مورخ ۸۸/۱/۱۵ آغاز شده و زمان صدور گواهی عدم امکان سازش، دقیقاً یک هفته فاصله است. ثانیاً: نظریه داورى که مشتمل بر توافق نامه اخیر است، در تاریخ جلسه رسیدگی و ارجاع امر به داورى تنظیم شده و دادگاه نیز بر اساس آن مبادرت به صدور گواهی

عدم امکان سازش نموده است. البته با وضع موجود، جز این هم قابل تحقق نیست؛ زیرا زمان ارجاع امر به داور بسیار دیر، انجام شده است. دادگاه مطابق قانون، ورود داور را زمانی لازم می‌داند که اختلاف به اوج رسیده و اثرات تخریبی خود را در خانواده و بین زوجین به جا گذاشته است. در نتیجه به عقیده نگارنده به فرض سخت‌گیری دادگاه در این خصوص و تجدید جلسات متعدد و اطالۀ دادرسی به منظور رفع شقاق فی‌مابین زوجین و کمک از داوران به لحاظ این که اختلافات بین زوجین ریشه دوانیده است، نتیجه‌ای حاصل نمی‌گردد؛ لذا در هیچ دادخواست طلاق توافقی، داوران موفقیتی در اصلاح ذات‌البین کسب ننموده‌اند و اگر چنین موردی هم باشد، بسیار استثنایی و نادر بوده که قابل احتساب نخواهد بود.

## ۸) داورى در حقوق برخى کشورهاى مسلمان

### ۸-۱) مصر

در صورتی که زوجه در زندگی با زوج ادعای عسر و حرج نموده و نتواند ضرر ادعایی خود را اثبات نماید و زوج نیز ادعای زوجه مبنی بر اضرار را رد کند، در این حالت چنانچه زوجه به ادعای خود و تقاضای طلاق اصرار داشته باشد، دادگاه ملزم به تعیین دو داور است.

قانونگذار مصر در مواد ۷-۱۱ قانون احوال شخصیه، شرایط داوران و چگونگی داورى را بیان نموده است. مطابق این مواد: «داوران باید عادل و در صورت امکان از اقارب زوجین باشند و اگر این امکان نیست، از کسانی باشند که هم قدرت اصلاح فی‌مابین زوجین را داشته و هم از زندگی آنها باخبر باشند. دادگاه باید حکمین را قسم داده و مهلتی را که نباید از شش ماه تجاوز نماید، برای آنها به منظور تنظیم نظریۀ داورى تعیین نماید. البته این مهلت برای یک بار به مدت حداکثر سه ماه قابل تمدید است. در صورتی که در ظرف این مدت، نظر داوران تحویل دادگاه نگردید، نشانه عدم اتفاق رأی آنها در خصوص زوجین تلقی می‌شود».<sup>۱۲</sup>

داوران باید مساعی خود را به منظور شناخت اسباب شقاق، مصروف دارند و برای اصلاح ذات‌البین زوجین کوشش نمایند. با این اوصاف در صورتی که موفق به اصلاح و آشتی زوجین نگردند، اگر سوء معاشرت کلاً از طرف زوج تشخیص داده شود، داوران بدون این که چیزی را از حقوق زوجه ساقط کنند، نظر به طلاق بائن می‌دهند. اما اگر سوء معاشرت از طرف زوجه باشد، با تعیین بدل مناسبی که زوجه بتواند به زوج پرداخت کند، پیشنهاد طلاق می‌دهند. در این حالت چنانچه سوءمعاشرت از طرف زوجین باشد، پیشنهاد طلاق بدون بدل یا با بدل مناسب با سوءمعاشرت زوجه می‌دهند. بالأخره اگر داوران نتوانستند، مقصر در شقاق را مشخص کنند، پیشنهاد طلاق بدون بدل را به دادگاه می‌دهند.

داوران باید نظریۀ خود را که متضمن دلایل و اسباب رأی آنهاست، به محکمه تقدیم کنند و



اگر نتوانستند در رأی واحد با یکدیگر به توافق برسند، دادگاه شخص ثالثی را برای حلّ مشکل، به آنها ملحق می‌کند. در صورتی که داوران با یکدیگر اختلاف پیدا کنند یا در مهلت تعیین شده نظر خود را تقدیم دادگاه نکنند، دادگاه در اصلاح ذات‌البین تلاش می‌کند. چنانچه در این امر موفق نشد و مشخص شود امکان سازش و مصالحه بین زوجین وجود ندارد و زوجه مصر بر طلاق است، با اسقاط کلّ حقوق مالی زوجه یا قسمتی از آن حکم طلاق بائن صادر می‌شود.

## ۸-۲) سوریه

مواد ۱۱۵-۱۱۲ قانون احوال شخصیه سوریه در این باره است. «مطابق این مواد چنانچه یکی از زوجین ادعا نماید که زندگی وی با همسرش موجب اضرار به اوست که با وجود آن زندگی غیر قابل تحمل است، می‌تواند از قاضی تقاضای طلاق کند. اگر مدعی ضرر توانست ادعای خود را اثبات کند، دادگاه باید سعی در اصلاح و سازش بین طرفین نماید و اگر در اصلاح ذات‌البین موفق نشد، حکم طلاق به طلاق بائن صادر می‌نماید. اما در صورتی که مدعی نتواند ادعای خود را ثابت نماید، قاضی محاکمه را به مدتی که نباید از یک ماه کمتر باشد، به تأخیر می‌اندازد و طرفین را به مصالحه دعوت می‌نماید. در صورتی که مدعی در شکایت خود اصرار ورزد و حاضر به صلح و سازش نباشد، قاضی دو نفر داور از نزدیکان زوجین انتخاب می‌کند. در صورت عدم امکان، داورن از میان کسانی انتخاب می‌شوند که قاضی قدرت اصلاح و مصالحه فیمابین را در آنها ببیند. داوران سوگند یاد می‌کنند که همه تلاش خود را برای ایجاد صلح و سازش به کار گیرند.<sup>۱۳</sup>

داوران ملزم نیستند علت شقاق را پیدا نمایند. آنها طرفین را تحت حمایت و اشراف قاضی در مجلسی جمع می‌کنند. هیچ کس غیر از کسانی که حکمین مقرر می‌کنند، حق حضور در جلسه را ندارد و عدم حضور یکی از زوجین نیز مانع از تشکیل مجلس تحکیم نیست. داوران در آن جلسه تلاش خود را برای اصلاح و سازش مبذول می‌دارند و اگر از این امر ناامید شدند، در صورتی که سوء معاشرت بیشتر از طرف زوج باشد، رأی به تفریق زوجین به طلاق بائن را می‌دهند. اما چنانچه سوء معاشرت بیشتر از طرف زوجه باشد یا این که طرفین به طور مساوی دارای تقصیر در شقاق باشند، رأی به طلاق با بذل تمام یا قسمتی از مهریه با توجه به میزان نشوز زوجه، می‌دهند. در صورتی که هیچ کدام از زوجین مقصر نباشند، داوران می‌توانند رأی به تفریق با بذل مقداری از حقوق مالی زوجه با رضایت وی دهند. در صورتی که بین داوران اختلافی پیش آید، قاضی افراد دیگری را به جای آنها به داوری برمی‌گزیند یا این که شخص سومی را به این دو نفر ملحق می‌کند. در هر حال داوران ملزم هستند، گزارش کار خود و نتیجه‌ای را که گرفته‌اند، به قاضی تسلیم کنند و قاضی حق دارد آن را بپذیرد و بر اساس آن رأی صادر کند یا این که آن را

رد کرده و داور دیگری را جایگزین داوران قبلی نماید

### ۸-۳) عراق

ماده ۴۱ قانون احوال شخصیه عراق در خصوص ضرر یکی از زوجین در زندگی با طرف مقابل، تقریباً احکامی شبیه به کشورهای مصر و سوریه دارد. در این کشور نیز هر کدام از زوجین در صورت ادعای تضرر از زندگی با دیگری می‌تواند به دادگاه مراجعه و تقاضای طلاق نماید. همین حکم در وضعیتی که عدم تفاهم زوجین موجب شقاق شود، قابل اعمال است. با طرح ادعای موصوف دادگاه باید دو داور از خویشاوندان زوج به منظور اصلاح ذات‌البین انتخاب نماید و داوران باید سعی خود را برای اصلاح و سازش بین زوجین به کار گیرند. در صورتی که موفق به این کار نشوند، باید نظرات خود را که شامل موارد ذیل می‌باشد، به دادگاه ارائه نمایند:

(۱) دلایل و اسباب ایجاد اختلاف بین زوجین؛

(۲) معرفی یکی از زوجین به عنوان مسبب اختلاف؛

(۳) ارائه نظر نسبت به لزوم تفریق بین زوجین یا عدم آن.

دادگاه پس از اخذ نظر داوران در صورتی که موفق به اصلاح و سازش بین زوجین نگردد، حکم به طلاق می‌دهد. اگر زوج از طلاق خودداری نمود، دادگاه به نیابت از زوج اقدام به طلاق می‌نماید. همچنین در حقوق عراق اصولاً صرف ادعای ضرر و شقاق، موجب تعیین داور می‌گردد و دادگاه در این خصوص تقاضای اثبات ضرر و شقاق را ننموده و در این مرحله نیز تکلیفی به اصلاح و سازش ندارد. در حالی که در حقوق کشورهای مصر و سوریه این امر لحاظ می‌گردد. به اضافه این که در حقوق عراق تکلیف مهریه زوجه در زمانی که زوجه مقصر در طلاق است، مشخص نشده است. بنابراین برخی از استادان با تأسی به حقوق مصر قایل به سقوط مهریه زوجه شده‌اند.

### ۹) مقایسه داورى ایران و سایر کشورهای اسلامی

از مقایسه داورى در حقوق ایران و سایر کشورهای اسلامی، نکات ذیل قابل استنباط است:

۹-۱) در حقوق ایران در تمامی دعاوی طلاق، امر به داورى ارجاع می‌گردد؛ حال آنکه در کشورهای دیگر زمانی امر به داورى ارجاع می‌شود که زوجه در زندگی با زوج ادعای عسر و حرج نماید؛ اما نتواند ضرر ادعایی خود را ثابت کند و زوج نیز ادعای زوجه را رد کند. لذا در بقیه موارد امکان ارجاع امر به داور نیست.

۹-۲) در حقوق ایران، لازم نیست که داوران عادل باشند، اما در حقوق مصر عدالت داوران

شرط است.

۳-۹) در حقوق ایران، داوران فقط ملزم به ایجاد صلح و سازش هستند و اگر به این کار موفق نشدند، فقط گزارش عدم موفقیت خود را به دادگاه تقدیم می کنند، اما در حقوق دیگر کشورهای اسلامی، داوران ملزم به تعیین مقصر در ایجاد شقاق هستند و دادگاه می تواند بر مبنای تقصیر هر کدام از زوجین میزان مهریه ای را که به زوجه تعلق می گیرد، مشخص کرده و مهرالمسمی را کسر نماید یا حتی زوجه را در صورت اصرار به طلاق، بدون تقصیر زوج، از حق مهریه محروم کند.

۴-۹) در حقوق ایران مشخص نشده که دادگاه ملتزم به نظریه داوران است؛ اما در حقوق کشورهای دیگر عدم التزام دادگاه به نظر داوران تصریح شده است.

۵-۹) هم در حقوق ایران و هم در حقوق سایر کشورها، در تعیین داور، اولویت با اقارب زوجین است و داوران باید قدرت بر اصلاح ذاتالبین داشته باشند.

## نتیجه گیری

۱۰-۱) بسیاری از اختلافات زوجین ناشی از عدم اطلاع کافی از حقوق و وظایفشان در مقابل یکدیگر می‌باشد. بنابراین لازم است در راستای پیگیری سیاست بهداشت قضایی، دوره‌های آموزش کوتاه مدت در ابتدای ازدواج برای زوجین برگزار گردد. با توجه به این‌که اکنون شرکت در کلاس‌های تنظیم خانواده در ابتدای ازدواج اجباری است، می‌توان دوره آموزش رفتار در خانواده از نظر روان‌شناسی، اجتماعی، فرهنگی و حقوقی را نیز با هماهنگی قوه قضاییه و سازمان بهزیستی در ابتدای ازدواج برگزار و شرکت زوجین را اجباری نمود تا دختران و پسران جوان با آگاهی و اطلاعات بیشتری مبادرت به تشکیل خانواده نمایند و با وظایف خود در خانواده آشنا شده و آثار عدم انجام تکلیف در مقابل دیگری را بدانند.

۱۰-۲) مطابق آنچه قرآن کریم در مورد داوری مقرر فرموده است، عمل شود؛ یعنی هر گونه اختلاف و دعوای خانوادگی مطروحه در دادگاه به داوری ارجاع گردد تا ماده نزع از طریق محکمه صلح قلع شده و شکاف بین زوجین گسترده نگردد. در واقع باید با اصلاح قانون، زوجین وقتی حق مراجعه به حاکم و شورای حل اختلاف را داشته باشند که در ابتدای امر با حضور داوران در مراجع تخصصی، مانند بهزیستی مراجعه نموده و مشاوران بهزیستی، متخصص روان‌شناسی و مشاور خانواده و مراکز مداخله در امور خانواده گواهی نمایند که تلاش داوران و کارشناسان در جهت ایجاد سازش مؤثر نبوده است.

۱۰-۳) در کنار مجتمع‌های خانواده، به تعداد لازم شعب داوری، متشکل از کارشناسان حقوقی، مشاورین خانواده و روان‌شناسی تشکیل شود و دادگاه با الحاق دو نفر از منتخبین زوجین به هر شعبه‌ای که به اختلاف زوجین رسیدگی می‌کند، اقدام لازم جهت پیشگیری از شدت اختلاف و طلاق را انجام دهد.

۱۰-۴) در حقوق ایران نقش داوران فقط در ایجاد صلح و سازش خلاصه شده است که در صورت عدم موفقیت، به دادگاه اطلاع داده و تکلیف دیگری ندارند. در حالی‌که در برخی از کشورهای اسلامی در صورت عدم موفقیت در ایجاد صلح و سازش بین زوجین، داوران وظیفه دارند مقصر در ایجاد شقاق و درصد تقصیر وی را به دادگاه اعلام نمایند. بنابراین لازم است قانونگذاران ایران نیز مانند حقوق این کشورها نقش داوران را در تعیین مقصر در ایجاد شقاق و اختلاف پررنگ‌تر نمایند.

۱۰-۵) مناسب است التزام دادگاه به نظریه داوران در قانون داوری ایران تصریح شود. این امر دادگاه را برای رسیدن به واقع کمک کرده و علاوه بر این می‌تواند زوج یا زوجه‌ای را که نشوز نموده به انجام تکلیف در برابر دیگری وادار نماید تا ماده نزع قلع گردد.

۱۰-۶) تدوین قوانین جامع تر: تدوین و تصویب قوانین جامع تر و دقیق تر که کلیه جنبه های داورى طلاق را دربرگیرد و نحوه اجرای آن ها را به وضوح مشخص نماید.

۱۰-۷) آموزش و توانمندسازی داوران: برگزاری دوره های آموزشی تخصصی برای داوران در زمینه روان شناختی، اجتماعی و حقوقی جهت افزایش کارایی و دقت در تصمیم گیری ها.

۸-۱۰) اجرای مکانیزم های نظارتی قوی تر: ایجاد نهادهای نظارتی مستقل برای پایش مستمر عملکرد داوران و اطمینان از رعایت اصول عدالت و بی طرفی در داورى.

۹-۱۰) توجه به منافع کودکان: تدوین و اجرای سیاست هایی که منافع و رفاه کودکان را در فرآیند داورى طلاق به صورت ویژه مدنظر قرار دهد.

۱۰-۱۰) ایجاد شفافیت در فرآیند داورى: ایجاد سیستم های شفاف و قابل بررسی برای انتخاب داوران و فرآیند داورى تا از هر گونه سوءاستفاده و بی عدالتی جلوگیری شود.

بنابراین افزودن مواد ذیل به قانون حمایت خانواده مطروحه در مجلس پیشنهاد می گردد:

– «قوة قضاییه موظف است در کنار دادگاه های خانواده، تعداد لازم شعب داورى، متشکل از کارشناسان حقوقی، مشاورین خانواده، برای کمک به دادگاه جهت حل اختلافات خانوادگی تشکیل دهد.

– دادگاه ها موظف هستند هر گونه دعوای خانوادگی (اعم از الزام زوج به انفاق، الزام زوجه به تمکین، طلاق و ...) را در بدو امر به شعبه داورى ارجاع دهند. در صورتی که شعب داورى موفق به ایجاد صلح و سازش نشدند، با تعیین مقصر در اختلاف و میزان تقصیر هر کدام، پرونده را برای رسیدگی قضایی به شعبه دادگاه مسترد می نماید.

**تبصره:** ارزش نظریه شعبه داورى، مانند ارزش نظریه کارشناسی در دعوای دیگر است.»

## فهرست منابع

۱. طبرسی، ابن علی الفضل بن الحسن (۱۹۹۵م)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، ج ۳، ص ۸۰.
۲. هدایت‌نیا، فرج الله، (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق خانواده، ج ۱، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، ج ۳، ص ۲۳۳.
۳. نجفی، محمدحسن (۱۹۹۴م)، جواهر الکلام فی شرایع الاسلام، ج ۲، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۳۱، ص ۲۰۹.
۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۵)، تفسیر نمونه، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ص ۲۴۰.
۵. قرائتی، محسن (۱۳۸۲)، تفسیر نور، ج ۵، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ج ۲، ص ۲۸۵.
۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، قم: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ص ۲۴۷.
۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۵)، تفسیر نمونه، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ص ۳۷۵.
۸. طبرسی، ابن علی الفضل بن الحسن (۱۹۹۵م)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، ج ۳، ص ۸۱.
۹. ناجی، محسن (۱۹۷۰م)، شرح قانون احوال الشخصیه، ج ۱، بغداد: نشر الرابطة، صص ۳۲۱-۳۲۰.
۱۰. هدایت‌نیا، فرج الله، (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق خانواده، ج ۱، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، ج ۳، ص ۲۳۷.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۵)، تفسیر نمونه، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ص ۳۷۶.
۱۲. عیسی الفقی، عمرو (۲۰۰۵م)، الموسوعه الشامله فی احوال الشخصیه، ج ۱، قاهره: دارالکتب القانونیه، ص ۱۱۳.
۱۳. استانبولی، ادیب (۱۹۹۷م)، الصیغ القانونیه لدعاوی الأحوال الشخصیه، ج ۲، دمشق: نشر المکتبه القانونیه، ص ۴۹۴.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۸۳ - ۲۷۱

## واکاوی صفات واجب برای قاضی با تأکید بر صفت بصیرت

غالب قدیری<sup>۱</sup>

### چکیده

در عمر قضاوت علاوه بر صفات واجب مذکوره بر شایستگی تصدی آن، صفاتی مشاهده می‌شود که از نظر فقه اسلامی دارای اهمیت و ارزش بسزایی است.

از جمله ی آن صفت بینش و بصیرت به معنای عام می باشد. که در این مقاله ضمن ارائه مجوز و امکان تعدی از صفات مذکوره ای که به صورت وجوب برای امر قضاوت ذکر فرموده اند، نسبت به استنباط و استخراج آن از سنت و عقل اقدام گردیده است و در ابتدا اثبات وجود بصیرت برای قضاوت را بنحو اقتضا صورت گرفته است و در ادامه لزوم آن صفت را به اثبات رسانده و در نهایت ضمن جمع استدلالاتی صورت گرفته، لزوم و وجوب صفت بصیرت را در این امر، نتیجه گیری نموده ایم.

### واژگان کلیدی

قضاوت، قاضی، بینش و بصیرت.

۱. استادیار، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران.

## طرح مسأله

یکی از واجبات کفایی، قضاوت است. که توسط امام و یا نایب خاص و عام او (نک: عاملی، شهید ثانی زین الدین بن علی، ۳/ ۶۱) محقق می‌شود. و شرط صحت در تحقق آن متلبس بودن قاضی به شرایط ویژه است (بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، ص ۷۲۱) که بطور اجماع منقول و محقق (دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، ص ۲۹) بلوغ و عقل، مرد بودن، شیعه دوازده امامی (ایمان)، عدالت، حلال زادگی، و از نظر مشهور توانایی بر نگارش و آزاد بودن، داشتن بینایی می باشد و چند شرط دیگر چون توانایی تکلم و قوه حافظه و قوه اجتهاد را ذکر کرده اند. و براین اساس قضاوت آن قاضی نافذ و ارجاع دادن دعوا به او واجب و ضروری است. (نساء/ ۶۰) در این راستا با توجه به حساس بودن (بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، ص ۷۲۱) (امر قضاوت و وجود ویژگی های مهمتراز موارد ذکر شده، آیا می توانیم به لحاظ این حساسیت ویژگی های کاملتری چون اهل بصیرت بودن و غیره برای قاضی بیان کنیم؟ و در حقیقت از صفات مذکوره ی قاضی تعدی نماییم؟ برای رسیدن به این هدف از روش کتابخانه ای و دریافت آن براساس الگوریتم (فلوچارت) استنباط احکام استفاده شده و به ترتیب اهمیت شاخص های استنباط عمل گردیده است.

## استدلال بر امکان تعدی

در باب صفات قاضی با توجه به نظرات مطرح شده در این امر، نشان می دهد که اوصاف ذکر شده بر اساس روش رفع نیاز (تمثیلی) بوده و تا زمانی که آن صفات باعث قضاوت و حکم کردن صحیح و رفع خصومت بر مبنای عدل نشوند، قابل اعتماد و تأیید نخواهند شد. همچنان اگر شخصی که تنها دارای قسمتی از شرایط بوده لکن مصلحت تولیت قضاوت برای آن حاصل گردد، قضاوت برای او مجاز است. (حلی، شمس الدین محمد بن شجاع القطن، ۲/ ۳۴۲)

## دلایل قائلین به امکان تعدی

۱- چون امر قضاوت میان مردم از رتبه بالایی بر خوردار است لذا باید قاضی در این باره از خود مطمئن باشد و این اطمینان حاصل نمی شود مگر با قطع و یقین به آن لذا با توجه به این موضوع با بیان صفاتی چون؛ پرهیزگاری، حرص به تقوا و زهد، عملاً از صفات مذکوره تعدی گردیده و این صفات را از ملزومات تحصیل قطع به اطمینان نفس می دانند. (حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، ۲/ ۲۶۹-؛ طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسین، ص ۳۳۷؛ بغدادی، مفید محمد بن محمد بن نعمان عکبری، ص ۷۲۱)

۲- آیت الله مظاهری در دروس خارج از فقه خود ضمن استناد به کتاب جواهر، معتقد است



که با توجه اینکه لایحوز لاحد ان یتصرف فی مال الغیر و فی عرض الغیر و نفس الغیر الا باذن شارع المقدس. می توان از صفات مذکور برای قاضی تعدی کرد صفات دیگری را اثبات نمود. زیرا در جایی که شخصی بخواهد تسلط بر اموال، انفس و اعراض مردم داشته باشد، اصل عدم جواز است. و این اصل باعث تکلف در روابط جامعه شده و این محذوریت بر طرف نمی شود، مگر آنکه قائل به این شویم که اگر نسبت به صفتی برای قضاوت شک نماییم که آیا می تواند شرط برای قاضی باشد یا نه؟ بنا را بر امکان (ثبوتی و وقوعی) آن لحاظ می نماییم. (دروس خارج فقه آیت الله حسین مظاهری ([www.http://almazahari.ir](http://www.almazahari.ir)))

در نهایت؛ احکامی که شارع ثابت کرده است بسبب مصلحت و مفسده ای که در متعلق حکم می باشد. (فیض، علیرضا، ص ۲۵۳) لذا زمانی که احکام امتثال گردند، چیزی غیر از مصلحت بدست نمی آید. که در اینصورت می توان حکم بر صحت احکام داد. در واقع حکم و مصلحت رابطه علت و معلولی صدور داشته و ملازم یکدیگرند.

دراکتفا نمودن به صفات قاضی به جهت انحصار، باید مصلحت حاصل گردد. که در عالم واقع، اشتباهات و خطاها، مثبت مورد فوق نبوده و در حقیقت نه تنها مصلحت تحصیل نگردیده بلکه مفسده نیز جایگزین آن شده و باعث سوق قضاوت به باطل بوده است. بنابراین با توجه به دلایل فوق، صفات مذکوره دارای انحصار نبوده و امکان تعدی از آنها وجود دارد.

## مفهوم شناسی بصیرت

### از نظر لغوی

در معنای لغوی آن اقوال متفاوتی وجود دارد. برخی به جهت این که صاحب بصیرت را کسی که احاطه بر دین دارد، می دانند، آن را به اعتقاد قلبی از دین معنا می کنند. (ابن منظور ۶۵/۴) و همچنین آن را به زیرکی و آشنایی بر تمام جهات یک شیء تعریف کرده اند. (همان ۶۵/۵) و در جای دیگر، بعضی آن را عبرت و زره (فراهِیدی، کتاب العین ۱۱۸/۷-۱۱۷) معرفی کرده اند. اما گروهی دیگر قائل به تفکیک دو واژه ی بصر و بصیرت نشده آنها را یک کلمه می دانند و این کلمه، اشتراک معنایی دارد نسبت به بینایی چشم و بینایی قلب است. (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۸۰/۱) لکن در واقع، دو واژه ی مجزا بوده و مؤید این گفتار صورت جمع آنها «البصیره، البصائر - البصر، الابصار» می باشد. (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن)

### از جهت اصطلاح

از جهت اصطلاح نیز برای تعریف بصیرت ملاک و معیارهای مختلفی بیان شده که از آن جمله؛ بصیرت را بینش عمیقی می دانند که صاحب خود را از دنیا پرستی و تجمل گرایی دور

می‌نماید. (آقا جمال خوانساری ۴۲/۵) و اهل بصیرت را مقابل اهل نفس آورده‌اند. (صدر الدین شیرازی ۴۷۹/۱)

در جایی دیگر آن را قوه‌ی عقلیه‌ی کاملی که تمام مصالح و مفاسد واقعی و پنهان را درک می‌نماید. (هاشمی خویی ۱۵۹/۲) گفته‌اند.

در حقیقت قدر متیقن تعاریف فوق اینست که بصیرت، بینش و توانایی تشخیص حق و باطل و جریانات و خطوط فکری و سیاسی است که شخص متلبس به آن را دارای قوه‌ی درک بالا در انکشاف واقعیت و حقیقت می‌نماید.

این ویژگی‌ها در هیچ کدام از صفات مذکور برای قاضی دیده نمی‌شود. در حقیقت صفتی است که از نظر تأثیر گذاری و رتبه در جایگاهی بالاتر از آنها جای دارد.

### انواع بصیرت و رویداد های حاصل از فقدان آن در تاریخ

بصیرت از منظر های مختلف دارای تقسیمات متفاوتی است. که از منظر فکری به انواع ذیل تقسیم می‌شود. (بهشتی، ابوالفضل، ۲۳-۲۲)

۱- بصیرت علمی و فرهنگی؛ که در پی فقدان آن، فاجعه وحادثه‌ی تلخ اندلس را بیاد می‌آورد.

۲- بصیرت سیاسی و اجتماعی؛ که نبود آن بزرگترین بی بصیرتی تاریخ جهان اسلام را یادآوری می‌کند. این اتفاق بزرگ جهان اسلام همان قضاوت ابو موسی اشعری و طرفداری مردم نادان از این حکم می‌باشد.

۳- بصیرت اخلاقی و عملی؛ که انحطاط اخلاقی مسلمانان اندلس، چیرگی مسیحیت بر آن سرزمین را به دنبال داشت.

۴- بصیرت نظامی و امنیتی؛ که فقدان آن، تمرّد از اطاعت محض از رهبری حکومت را بوجود آورد. و نتیجه آن حادثه دردناک غزوه احد است.

۵- بصیرت اقتصادی و معیشتی، که باز عدم پیروی محض از حاکم اسلامی در راستای شرکت در غزوات به لحاظ تمایل به امور مادی و درآمد های شغلی باعث تضعیف حکومت اسلامی گردید.

### استدلال بر اثبات صفت بصیرت برای قاضی در سنت

#### دلیل اول: احادیث

روایات در باب صفات قاضی بصراحت صفت بصیرت را بیان نکرده اما با توجه به دلالت التزامی با وجود قرائن در کلام، آن را بدست آورده و در نهایت وجوب آن صفت را برای قاضی احراز می‌نماییم.

## حدیث اول

...قال أمير المؤمنين (ع) لشریح: یا شریح قد جلست مجلسا - لایجلسه الا نبیّ او وصیّ نبیّ او شقیّ (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷/۲۷)

در این روایت امیر المؤمنین (ع) خطاب به شریح قاضی، قضاوت را اختصاص به پیامبر و جانشین آن قرار داده و غیر از آنها کسی که بر این مسند بنشیند شقی محسوب می شود. در این جا انحصار قضاوت در این محدوده از افراد ثابت شده اما در صورت فقدان آنها با توجه به اینکه قضاوت از معاضد مصالح امت (عاملی، شهید ثانی زین الدین بن علی، ۷۱/۳) است و با وجود اجتماع اسلامی، امر قضاوت بسیار مورد توجه است و حکم کردن در راستای فسخ خصومت، تعطیل نمی گردد زیرا سستی پایه های نظام را در پی خواهد داشت. پس نیاز به افرادی که متلبس به حداقل خصوصیات جانشین های پیامبران است. که اگر چنین نباشد سلسله ی افراد شایسته قضاوت قطع شده و به هیچ فردی بعد از آنها نمی رسد. و این بر خلاف قائده لطف است. (شعرانی، ابوالحسن ۶۹۹/۲)

جانشین پیامبر نظر به دریافت وحی یا ارتباط با سرچشمه ی علم غیب الهی از طریق پیامبر (مظفر، محمد رضا ۶۱/۲) حد اعلای یقین را دارا بوده و از خطا و اشتباه مبرا می باشند. و این ویژگی بارز را برای امر قضاوت در مسند قضاوت آن بزرگواران، بارها شاهد بودیم. (نک: نصر بن مزاحم، مترجم اتابکی پرویز) صفات مذکوره برای قاضی، نمی توانند ویژگی های خاص امام باشند زیرا آنها بعضا در افراد عادی وجود داشته اما دچار اشتباه های بزرگ در جایگاه قضاوت و داوری در تاریخ اسلام شدند. (جمعی از محققان، ۳۳۷/۱-۳۳۶) و علت آن را معصومین (ع) عدم بصیرت می دانستند. (نک: نصر بن مزاحم، مترجم اتابکی پرویز) صفت بصیرت از حداقل ویژگی امام در راستای عدم اشتباه در صدور احکام است که دیگر اشخاص می توانند آن را تصاحب کنند. لذا نقش مهمی در صحیح بودن قضاوت قاضی دارد. در این باره امام صادق (ع) می فرمایند العامل علی غیر بصیره کالسائر علی غیر الطریق لایزیده سرعه السیر الابداء. (نحر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۴/۲۷)

بنابراین، صفت بصیرت در سطح اقتضا برای قاضی در تحصیل مصلحت داوری لازم بوده و قابلیت الحاق به دیگر صفات را دارد. و در پی این اقتضا یا از همان ابتدا مانعی برای ظهور نبوده و یا اینکه به سبب پیچیدگی روابط میان افراد جامعه و همچنین تنیده شدن مصالح افراد با دیگر منافع اجتماعی، سیاسی و... مانعیت از بین رفته و آن صفت را از حالت اقتضا خارج کرده است. استدلال امکان تجاوز از مرحله اقتضاء و انشاء برای صفت بصیرت بدین صورت است که؛ دلیل بر توسعه صفت بصیرت، مناط دلیل توسعه علم است و این توسعه بر اساس اولویت و به طریق اولی است. این قیاس بنا بر علت منصوصه می باشد. که سبب گذر علم از مرحله اقتضا در

علم منطق، کشفیت مجهول است (نک: خوانساری، محمد/۴) و در علم اصول فقه کشفیت امر مولاست (خراسانی، محمد کاظم/۲۷۲) که بصیرت نیز بر همین منوال استوار است. و به استدلال ذیل از نظر ارزش، چایگاهی برتر از علم را دارد.

در عمل بر اساس علم، تضمین اصابت به واقع نیست (همان/۲۵۸) لکن در بصیرت تنها اصابت واقع به دنبال دارد. در تحصیل علم تنها از راه مقدمات عقلیه آن حاصل است. (نک: خراسانی، محمد کاظم/۲۵۸) لذا تنها برای سالکان آن مقدمات، میسر می باشد. ولی در بصیرت نه تنها مقدمات عقلیه ملاک هستند. بلکه از طریق مقدمات سلوکیه (دعا و نیایش) نیز حاصل می شود. و برای همه اصناف مردم امکان تحصیل آن وجود دارد. و این حاکی از اهمیت این نوع کشف و افضلیت آن نسبت به علم است.

بنابر این، علم و بصیرت هر دو در مقام ثبوت، در یک جهت هستند. و تنها در مرحله اثبات و دلالت، ظاهراً بصیرت با مانع تکلف که مانع عقلی است مواجه است. و همین دلیل (دلیل عقلی) نیز آن مانع را به جهت محذوریت عبث بودن حکم شارع، منتفی می کند. لذا مانع مذکور نمی تواند، از ظهور صفت بصیرت برای قاضی در مرحله دلالت و اثبات جلوگیری کند.

#### حدیث دوم

قال ابو جعفر (ع): من افقی الناس بغیر علم ولا هدی من الله لعنته ملائکه الرحمه وملائکه العذاب ولحقه وزر من عمل بفتیاه (شیخ حر عاملی، محمد بن حسن - ۲۰/۲۷)  
در این حدیث؛ معصوم (ع) دو شرط علم و هدایت را علت تامه عدم شمول لعن خدا و ملائکه بیان نموده است و رضایت خدا، صحیح بودن حکم را تضمین می کند. که ضمن گذر از صفت علم به لحاظ وضوح معنایی آن، اجمال معنایی صفت هدایت را از کتاب بر طرف می نماییم.

#### هدایت در کتاب:

۱- اطاعت محض از ولایت پیامبر (ص) در تغییر قبله (حسینی، سید امیر ابوالفتح - ۱۱۸/۱) و پذیرش مطلق کلام امام و رهبر الهی و پرهیز از خود رأیی<sup>۲</sup>. (بابایی، احمد علی - ۴۶۶/۳)  
۲- هدایت؛ نتیجه تقوا و تسلیم در مقابل حق و پذیرش آنچه با عقل و فطرت هماهنگ است، می باشد.<sup>۳</sup> (همان - ۳۸/۱)

۳- هدایت ثمره چهار صفت است؛ ایمان به غیب - ارتباط با خدا و با انسانها - ایمان و آگاهی نسبت به تعالیم الهی پیش از پیامبر اکرم (ص) و پس از آن - ایمان به رستخیز است.<sup>۴</sup> (همان -

۱. ۱۴۳ - بقره

۲. قصص/۵۰

۳. بقره/۲

۴. بقره/۵-۳

(۴۱/۱)

- ۴- هدایت؛ راهنمایی بسوی ثواب و پاداش است.<sup>۱</sup> (مترجمان ۸۴/۹)
  - ۵- هدایت؛ مانع گمراهی و نگونبختی است.<sup>۲</sup> (همان، ۸۲/۱۶)
  - ۶- هدایت؛ روشن سازی طریق رشد و سعادت است.<sup>۳</sup> (همان؛ ۲۶۴/۴)
  - ۷- هدایت؛ از مراحل مشمولیت رحمت پروردگار است.<sup>۴</sup> (نجفی خمینی، محمد جواد، ۶۴۷/)
  - ۸- هدایت؛ مانع لغزش ناشی از اتکا صرف بر دارائی های علمی داشتن است.<sup>۵</sup> (بابایی، احمد علی ۲۶۴/۱)
  - ۹- هدایت؛ همان راه راست و خالی از هرگونه کجی و اعوجاج است. و خطر انحراف در آن وجود ندارد.<sup>۶</sup> (همان ۱۵۷/۴)
- معانی ذکر شده واژه هدایت در آیات، نشان دهنده ی یک بینشی است که از یکی ازدو طریق؛ تلاش فردی<sup>۷</sup> و توفیق الهی<sup>۸</sup> بدست می آید، می باشد. به طور کلی با ملاحظه ی معانی آیات و دو وجه افتراق آن با علم (شیوه بدست آوردن آن و تضمین اصابت به واقع) مترادف بودن هدی من الله با صفت بصیرت را اثبات می کند.
- بنابراین در حدیث شریف دو شرط علم و بصیرت، علت برای بیان حکم صحیحی که مشمول لعن فرشتگان نباشد، بیان شده است.

### حدیث سوم

عن ابی عبد الله (ع) قال: القضاء اربعة، ثلاثة فی النار و واحد فی الجنة - رجل قضی بجور وهو یعلم فهو فی النار - ورجل قضی بجور وهو لا یعلم فهو فی النار - ورجل قضی بالحق وهو لا یعلم فهو فی الجنة - ورجل قضی بالحق وهو یعلم فهو فی الجنة. (حر عاملی، وسائل الشیعه ج ۱۸/۲۷)

امام صادق (ع) در حدیث سوم افرادی را که اقدام به قضاوت می کنند به چهار گروه تقسیم می نماید:

۱. اعراف/ ۳۰ - انعام/ ۸۸

۲. طه/ ۱۲۳

۳. آل عمران/ ۱۳۸

۴. یونس/ ۵۷

۵. آل عمران/ ۸

۶. الصافات/ ۱۱۸

۷. عنکبوت/ ۶۹

۸. زمر/ ۲۳

گروه اول: کسانی هستند که عالم به حکم هستند لکن با اختیار بر خلاف آن عمل می کنند و از آن احکام تخلف می نمایند این افراد مصداق شخص عاصی هستند و عقاب و عذاب به لحاظ قضاوتشان بر آنها مترتب است

گروه دوم: شامل اشخاصی است که از علم قضاوت هیچ بهره ای ندارند، می باشد و به لحاظ عدم علم و آگاهی، احکامی بر خلاف احکام الهی صادر می کنند و این افراد عدم علم آنها، باعث خطا آنها است این اشتباه نیز مستحق عذاب و عقاب است

و گروه سوم: افرادی هستند که بنابر تکالیف امور قضاوت حکم می کنند. لکن عدم بصیرت و شناخت مصلحت در نظام اسلامی، حکم آنها را به خطا می کشاند. عقوبت و مجازات را به دنبال می آورد. مانند حکم ابو موسی اشعری که ظاهراً به سبب قرآن و آیه ی شریفه لا حکم الا لله بوده لکن عدم توجه به قرآن ناطق و نبودن بصیرت و اطاعت محض از امام زمان خود، موجب گردید که خروجی حکم، انحراف از مسیر هدایت و تضييع حقوق ائمه باشد.

و گروه آخر: افرادی هستند که حکم آن ها حکم الهی و واقعی است. و سبب فلاح و رستگاری آنها است. این افراد باید سه خصوصیت ایمان و علم و بصیرت را دارا باشند تا به این درجه از قضاوت برسند.

در واقع باید گفت که بصیرت، علم و ایمان، علت تامه برای تحقق قضاوت صحیح می باشند.

### حدیث چهارم

...عن ابی عبد الله المؤمن عن معاویه بن وهب قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول ای قاضی قضی بین اثین فأخطأ سقط ابعده من السماء (همان ۳۲/۲۷)

در اینجا فرمایش امام (ع) اشاره به این دارد که فرصت اشتباه در امر قضاوت به هیچ عنوان مجاز نمی باشد. زیرا تمثیل شدت عقاب آن خطا توسط امام، نشان دهنده ی لزوم قضاوت همراه با تضمین مصلحت آن است. و این مهم با ابزار علم به تنهایی، حاصل نمی شود. چون گاهی مسیر علم به واقع و گاهی به خطا منتهی می شود. و عقاب مد نظر امام (ع) در پی قضاوت با علم محقق نمی گردد. چه اینکه علم اگر به واقع هم اصابت نکند، برای صاحب خود عذر آور است. خراسانی، محمد کاظم/ ۲۵۸)

از آنجایی که معتقدیم صفت بصیرت فقط مشتمل بر واقع است، بطوریکه خطا و اشتباه در پی ندارد، آن را مشمول دلالت حدیث میدانیم. و لزوم صفت بصیرت برای قاضی مانند موارد قبل آشکار می گردد.

### قیاس منصوص العله بر اثبات بصیرت برای قاضی

شیخ انصاری در تعدی از مرجحات منصوصه در باب تعارض ادله قائل به جایز بودن تعدی از این مرجحات می باشد. ایشان معتقد است که هر چیزی که موجب رسیدن و نزدیکتر شدن به واقع شود، می توان به عنوان یک مرجح به حساب آورد و آن دلیل را اتخاذ نمود. (قدیری، غالب، ۱۱۲)

دلیل دیگر شیخ بر تأیید ادعای خود اینست که؛ به آن چیزی که محتمل ترجیح است، یقین {راه علمی} داریم. و جایی که این احتمال وجود ندارد، شک می باشد. (شیخ انصاری، مرتضی ۴۵۰) پس تا زمانی که احتمال و ظن باشد، با الغاء خلاف آن شکی باقی نمی ماند.

از استدلال شیخ بر گذراز مرجحات منصوصه می توان در ما نحن فیه در تعدی از صفات منصوصه قاضی، بهره برده و ایچنین اثبات لزوم بصیرت برای قاضی را استنباط کرد.

۱- صفت بصیرت در امر قضاوت، موجب رسیدن و نزدیکتر شدن به واقع که مصلحت قضاوت است، می شود. و این امر بدیهی است. لذا می توان آن را برای قاضی لازم دانست.

۲- از آیات و روایات متعددی که بر لزوم بصیرت در دین واحادیثی که مؤید بصیرت در قضاوت - که در صدر استدلال بیان شده اند - احتمال آن صفت را اظهار می کنند. و احتمال صفت، یقین آور است. و باید آن را لحاظ کرد. در صورتی که آن را فقط در مرتبه اقتضاء و انشاء (بدون وجوب) باقی گذاریم، نعوذ بالله محذور لغویت امر خداوند متعال لازم می آید. (خراسانی، محمد کاظم/ ۲۷۹) لذا باید با توجه به روایات و سنت، امر بصیرت را در امور قضاوت برای شخص قاضی لازم و واجب بدانیم.

### استدلال بر مبنای دلیل عقل و قیاس اقتراعی

و بر این مبنا در این مرحله از استدلال، عقل را بر مبنا قرار می دهیم و لزوم بصیرت را برای قاضی ایضات می کنیم.

استدلال مورد نظر را هم می توان در قالب مستقلات عقلیه و هم در غیر مستقلات عقلیه لحاظ کرد.

### شرح استدلال

#### مقدمه اول

وجوب عقل و علم برای قاضی به لحاظ نزدیک شدن حکم به واقع (مصلحت قضاوت) و روشن شدن واقعیت، لازم و واجب بوده و شخص بدون این ویژگی شایستگی و سزاوار قضاوت را ندارد. بدیهی بودن این امر به جهت حکم وجدان حاکم (عقل) است و نیاز به استناد و استدلال بر آن نیست. اگر این مقدمه را بر این صورت بیان نماییم، کلیت استدلال در قالب مستقلات

عقیله است.

اما قرآن و سنت بالمطابقه و بالالتزام، وجوب علم برای قاضی را بیان نموده و متصدی قضاوت بدون آن را، خطا کار و از اهل فسوق معرفی می‌کند (حلی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن، ۲/۲۶۹؛ طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسین، ص ۳۳۷؛ بغدادی، مفید محمد بن محمد بن نعمان عکبری، ص ۷۲۱) و در ادامه اگر مقدمه اول را قرآن و روایات استدلال‌کننده بر وجوب علم قرار دهیم استدلال درموضع غیر مستقلات عقیله جای می‌گیرد.

در هر دو صورت حد وسط حاصله از این دو استدلال که نزدیک شدن به واقع و روشن شدن واقعیت است یکی می‌باشد و تفاوتی در آن نیست.

### مقدمه دوم

در مطالب قبلی اثبات شد که بصیرت در نزدیکتر شدن و روشن تر شدن واقعیت نسبت به علم دارای ارجحیت و اولویت می‌باشد.

در نتیجه؛ به سبب تحقق حد وسط در این استدلال صفت بصیرت برای قاضی، واجب و لازم می‌باشد. و هر منبعی که علم را ملاک برای قضاوت می‌داند، بصیرت را نیز به طریق اولی لازم و واجب بیان می‌کند.



## نتیجه گیری

اهمیت قضاوت در جامعه و حکم حاصل آن، بالاتر از حکم و فتوای مجتهد جامع الشرایط است. و این اهمیت به لحاظ این که حکم قاضی برای همه افراد جامعه، لازم الاتباع بوده لکن حکم و فتوای مجتهد فقط ویژه ی مقلدین آن لازم الاجرا است و برای دیگر مکلفین در مرحله ی عمل، لزومی ندارد. و این اهمیت، لزوم به واقع اصابت کردن و روشن شدن واقعیت به وسیله ی حکم قاضی به دنبال دارد. و این واقعیت نمودار نمی شود مگر آن که قاضی دارای پارامترهایی که در راستای آشکار شدن آن است، باشد. عقل و علم از آن جمله صفاتی هستند که حرکت به سوی واقع را تسهیل می نمایند و ما را به واقعیت نزدیک می کند. لکن علم و عقل تضمین به واقع رسیدن را ندارد و چه بسا گاهی به لحاظ نقص به خطا و راه نا صواب منجر می شود.

پس بسنده کردن به صفات مذکور برای قاضی در امر داوری، عملی است که مطلوب از قضاوت را به طور قطع بدست نمی آورد. و به لحاظ اهمیت آن، این درصد خطا قابل پذیرش نیست و این موضوع اشاره دارد به این که نیاز به خصوصیت دیگر در این راستا هست.. توجه به دیگر صفات مانند بصیرت که در هر حال دارنده ی خود را به حقیقت می رساند، لازم بوده و این لزوم نظر به روایات و استدلال بر مبنای منابع معتبر شرعی به لزوم و وجوب شرعی تعمیم پیدا می کند و آن را باید در کنار دیگر صفات واجب قاضی ذکر نمود. در شناسایی خصوصیت بصیرت در راستای قضاوت در افراد می توان به موارد ذیل توجه کرده و آن ها را لحاظ نمود.

- ۱- اطاعت پذیری محض از امام زمان (ع) خود و نایب او در تمام امور
- ۲- متضرر نشدن نظام و کیان اسلامی از حکم صادره به واسطه قضاوت از جانب قاضی
- ۳- عدم تأثر پذیری از القاءات خارج از محدوده ی اسلامی در حکم و اجرای حدود و تعزیرات الهی و دیگر مجازات.
- ۴- آگاهی از علم حوادث شناسی در حرکت تاریخ و جلوگیری از تکرار و ایجاد عوامل مخرب

۵- متخلّق شدن به بینش وقت و زمان شناسی در هنگام صدور حکم  
بررسی بصیرت به جهت فرارشته ای بودن آن می تواند در حالات و جایگاه های مختلف، متفاوت باشد. پس باید بطور دقیق مورد بحث و بررسی قرار داد. که حاصل آن تضمین به واقع رسیدن آن رشته و علم است. لذا پیشنهاد می شود که بصیرت در دیگر علوم چون اقتصاد بویژه اقتصاد مقاومتی که در سرتاسر آن بصیرت آشکار و نمودار است، مورد بررسی و تحقیق قرار داده و نتیجه و برآیندی مفید و موثر، از اجرای آن برداشت نمود.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶)، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر والحکم ودررالکلم، دانشگاه تهران.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، دارالفکر.
۳. بابایی، احمد علی، (۱۳۸۲)، برگزیده تفسیر نمونه، دارالکتاب الاسلامیه.
۴. بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۴۱۳ق)، المقنعه، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵. بهشتی، ابوالفضل، (۱۳۸۹)، بصیرت دل، انتشارات نسیم بهشت، قم.
۶. جمعی از محققان در پژوهشگاه تحقیقات اسلامی، (۱۴۲۸ق)، زمزم هدایت.
۷. حر عاملی، محمد حسن، (۱۴۰۹ق)، وسایل الشیعه، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
۸. حسینی، جرجانی، سید امیر ابوالفتوح، (۱۴۰۴ق)، الآیات الاحکام (جرجانی)، انتشارات نوید.
۹. حلی، محقق، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۱۲ق)، نکت النهایه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسی حوزه علمیه قم.
۱۰. خوانساری، محمد، (۱۳۷۲)، منطق صوری، آگاه.
۱۱. دروس خارج فقه آیت الله حسین مظاهری [www.almazahari.ir](http://www.almazahari.ir)
۱۲. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، (۱۴۱۵ق)، القضا والشهادات، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، دارالشامیه بیروت.
۱۴. شعرانی، ابوالحسن، (۱۴۱۹ق)، تبصره المتعلمین فی احکام الدین، ترجمه وشرح، منشورات اسلامیه، تهران.
۱۵. شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، تهران.
۱۶. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی (صدرا) مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
۱۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسین، (۱۴۰۰ق)، النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، دارالکتاب العربی.
۱۸. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، دفتر

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰ق)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة المحشی وکلانتری، کتابفروشی داوری.
۲۰. فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، نشر هجرت.
۲۱. فیض، علیرضا، (۱۳۷۱)، مبادی فقه و اصول، مؤسسه انتشارات و چاپ تهران.
۲۲. قدیری، غالب، (۱۳۷۸)، تعارض و تراحم ادله و تطور تاریخی آن، با راهنمایی آیت الله حسین کریمی پایان نامه کارشناسی ارشد.
۲۳. قرشی بنایی، علی اکبر، ( )، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق
۲۴. گیلانی، میرزا قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، رسائل المیرزا القمی، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، ۱۴۲۷ق
۲۵. مترجمان، (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات فراهانی.
۲۶. محمد کاظم، خراسانی، (۱۴۰۹ق)، کفایه الاصول، مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.
۲۷. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۳ق اصول فقه، اسماعیلیان.
۲۹. نجفی خمینی، محمد جواد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، انتشارات اسلامیة.
۳۰. نصر بن مزاحم، مترجم اتابکی پرویز، (۱۳۷۰)، پیکار صفین/ترجمه وقعه صفین، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
۳۱. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، منهج البراغی فی شرح نهج البلاغی (خویی)، مکتبه الاسلامیه، تهران.



## جستاری در تعهدات طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان و ضمانت اجرای حقوقی تخلف از آن

الهیار قزوینی فیروزکلا<sup>۱</sup>

عباس سماواتی<sup>۲</sup>

جبرائیل امیدی<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف مقنن از تدوین قانون پیش فروش ساختمان، سامان دادن به بخشی از روابط قراردادی مردم مصوب شده است. سیاست تقنینی شایسته در این بخش با عبارت موضوع مورد قرارداد (پیش فروش ساختمان)؛ باید مبتنی بر ضمانت اجراها و سازوکارهای حقوقی استوار باشد، این مهم کارآمدی خود را در صورت عدم اجرای ایفای تعهدات و تخلف طرفین مطابق آن چه که در متن قرارداد تنظیم شده نشان خواهد داد، زیرا وضع ضمانت اجراهای حقوقی در حوزه حقوق خصوصی برای ایجاد یک نظم قراردادی راهگشا می باشد. با این حال قانون پیش فروش ساختمان در برخی موارد به خاطر جلوگیری از معاملات معارض و کلاهبرداری افراد منفعت طلب در این قلمرو به ضمانت اجرای حقوقی متوسل شده است. و مقاله حاضر با تحلیل و بررسی تمامی حالات ضمانت اجرای حقوقی تخلف تعهدات طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان و آثار آن پرداخته است. گرچه ضمانت اجراهای کیفری قانون این قرارداد نیز در رساله مطرح و مورد بررسی قرار گرفت که دارای مَحسناتی است. و ممکن است نظریات حقوقی و کیفری دیگری در تحلیل و بررسی ضمانت اجرای تخلف تعهدات طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان طرح گردد که به لحاظ فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار گیرد.

### واژگان کلیدی

قرارداد، پیش فروش ساختمان، ضمانت حقوقی، تعهد.

---

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: ghazvinialahyar@gmail.com

۲. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Ab.sama@chmail.ir

۳. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: omidijebraeal@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۳

## طرح مسأله

با مطالعه و تحلیل در قانون پیش فروش ساختمان معلوم می‌شود، مقنن شرایطی را برای تنظیم انعقاد قرارداد پیش فروش پیش بینی کرده است، پیش فروش ساختمان از منظر سازندگان و پیش خریداران نسبت به انجام ایفای تعهدات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، و لذا مشکلات زیادی پیرامون آن ممکن است به وجود آید. با توجه به این که ساختمان هنوز ساخته نشده است، احراز اراده و قصد جدی پیش فروشنده توسط پیش خریدار دشوار است و از این حیث بستر مناسبی برای کلاهبرداری فراهم می‌گردد؛ با این توضیح که به واسطه تبلیغات اغوا کننده شخص کلاهبردار، بدون آن که ساختمانی وجود داشته باشد، مبالغی از پیش خریداران اخذ شود. همچنین حتی با فرض اراده و قصد جدی در پیش فروشنده مبنی بر ساخت یا تکمیل واحد ساختمانی، ممکن است پیش فروشنده ساختمان را به اشخاص متعددی پیش فروش کند، و با توجه به این که ساختمان در زمان انعقاد قرارداد ساخته نشده است و پیش فروشنده تعهدات متنوع و بسیاری در برابر پیش خریدار برعهده دارد، تخلف از مفاد چنین قراردادهایی بیشتر قابل تصور است. در خرید شرایطی مسکن بعضاً طرفین به تعهدات خود پایبند نیستند و موجب بروز مشکلاتی برای هم دیگر هستند، که یکی از این‌ها همین خرید مسکن به صورت قرارداد پیش فروش می‌باشد، که به دلیل عدم بضاعت مالی در خرید مسکن این نوع قرارداد در جامعه بسیار رایج شده و تنظیم این نوع قرارداد (قرارداد پیش فروش ساختمان)؛ باعث بروز اختلاف طرفین قرارداد و طرح شکایت در محاکم قضایی شده است. هدف اصلی این مقاله که با عنوان «جستاری در تعهدات طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان و ضمانت اجرای حقوقی تخلف از آن»، می‌باشد به نگارش درآمده است، گرچه این قرارداد به لحاظ ضمانت اجرای کیفری هم در رساله مطرح و مورد بررسی قرار گرفت که دارای مَحَسَناتی می‌باشد.

منظور از ضمانت اجرای حقوقی تخلف تعهدات طرفین (پیش فروشنده و پیش خریدار) در قرارداد پیش فروش ساختمان آثار و تبعات عدم اجرای قرارداد برای شخص متخلف از قرارداد است.

تعهد در واقع رابطه حقوقی است که به موجب آن شخص می‌تواند از دیگری انجام دادن امری را بخواهد. این رابطه به اعتبار حق متعهده، طلب، و به لحاظ التزام مُتعهد، دَین نامیده می‌شود. ولی برای آنکه تصور نشود در حقوق ما تعهد بستگی کامل به شخصیت اطراف آن دارد، و به علاوه تعریف نیز بتواند تعهد جاعل و امضاء کننده سند در وجه حامل را دربر گیرد، بجای آنکه تعهد رابطه حقوقی بین اشخاص تعبیر شود. لکن به نظر میرسد تعهد وضع حقوقی است که به موجب آن شخصی عهده دار انجام کاری میشود. لذا پرسش‌هایی مطرح میشود که کدام

رویدادهای اجتماعی سبب ایجاد تعهد است؟ یا تعهد چه آثاری دارد؟ و نحوه چگونگی ایفای اجرای تعهد به چه صورت می باشد؟ عواملی که باعث سقوط تعهد میگردد چیست؟ عقد و ایقاع و ضمان قهری در زمره منابع تعهد هست یا خیر؟ که مورد بررسی قرار گرفت.

## آرکان تعهد در عقود و قراردادها

" برای تصور هر تعهد در قرارداد چند رکن ضروری است:

۱- موضوع تعهد: تعهدات ناشی از قرارداد یعنی امری که شخصی در برابر دیگری به عهده می گیرد. یا الزامات خارج از قرارداد یا ضمان قهری که شامل غصب، إتلاف، تسبیب، إستیفاء است. موضوع تعهد ممکن است یکی از این امور باشد.

**الف:** انتقال مال، مانند این که مالکی ضمن قولنامه تعهد می کند کارخانه خود را به دیگری بفروشد.

**ب:** انجام دادن کار، چنان که مقاطعه کاری تعهد می کند که ساختمانی را در مدت معینی بسازد.

**ج:** خودداری از انجام دادن کار، نظیر تعهد مالک در برابر مستأجر به این که مغازه مجاور او را اختصاص به کسب معینی ندهد.

۲- اطراف تعهد: برای تصور تعهد وجود یک شخص به عنوان طلبکار و شخص دیگر به عنوان مدیون ضرورت دارد، چون تعهد رابطه ای است بین دو یا چند شخص طبیعی یا حقوقی.

۳- رابطه حقوقی: مقصود از این رابطه تسلطی است که طلبکار بر اموال بدهکار پیدا می کند و به موجب آن می تواند با استفاده از دارایی او وسایل اجرای تعهد را فراهم کند، منتها این تسلط را به دو روش می توان تعبیر کرد.

بعضی گفته اند که اجازه تصرف در مال مدیون به لحاظ رابطه حقوقی است که بین شخص او و طلبکار ایجاد می شود.

برخی دیگر به جای رابطه خصوصی بین دائن و مدیون عنصر اساسی تعهد را موضوع آن دانسته اند. به موجب این نظر که به مکتب مادی و موضوعی مشهور شده است، تعهد رابطه با شخصیت دو طرف ندارد و به خودی خود امر مادی و با ارزشی است. آن چه رکن اصلی تعهد را تشکیل می دهد ارزش اقتصادی موضوع آن است نه کسانی که آن را به وجود آورده اند. با قبول این نظر که در حقوق آلمان طرفداران زیاد دارد موضوع تعهد بستگی خود را با شخصیت دو طرف آن از دست می دهد و مانعی ندارد که این اشخاص تغییر پیدا کنند و موضوع تعهد باقی بماند یا تعهدی به وجود آید بدون این که در برابر شخص معین باشد. " (کاتوزیان، ناصر: دوره مقدماتی حقوق مدنی، ص ۴)

## اسباب ایجاد تعهد در عقود و قراردادها

"قانون مدنی اسباب ایجاد تعهد را به صراحت معین نکرده، ولی بیشتر نویسندگان حقوقی به تقلید از قانون ناپلئون تعهد به معنی اعم از تعهد و الزام را در پنج مورد می‌دانند:

۱- عقد: مهمترین منبع تعهد عقد است. چون بیشتر دیون را اشخاص در اثر توافق با هم به وجود می‌آورند. که در ماده ۱۸۳ قانون مدنی بیان شده است. ولی به تدریج از اهمیت عقد کاسته می‌شود و امروزه بیشتر تعهدات را قانون بر اشخاص تحمیل می‌کند.

۲- شبه عقد: اعمال ارادی و مشروعی است که بدون توافق اشخاص نیز ایجاد تعهد می‌کند، که در ماده ۳۰۱ قانون مدنی مشهود است. در این مورد الزام گیرنده آن چیز مستند به قرارداد نیست، ولی کار ارادی ارتکاب شده سبب می‌شود که قانون او را در برابر مالک مدیون قرار دهد. بی گمان اراده دو طرف را نباید سبب ایجاد تعهد به شمار آورد. زیرا نه تنها هدف گیرنده مال این نبوده است که خود را مدیون سازد، مالک نیز به سبب تصور نادرستی که از حقیقت امر داشته است می‌خواسته که دین واهی خویش را بپردازد. در حقوق کنونی اسباب ایجاد تعهد محصور نیست و الزام وجود ندارد که تعهد ناشی از عقد یا امری شبیه آن باشد. وانگهی وقایعی که به عنوان شبه عقد منبع تعهد قرار گرفته است هیچ شباهتی با آن ندارد. زیرا عنصر اصلی هر عقد توافق دو اراده در ایجاد دین است و حال آن که در شبه عقد اگر اصل عمل هم ارادی باشد هدف مرتکب آن ایجاد تعهد نیست و در واقع این قانون است که دین را بر او تحمیل می‌کند.

۳- جرم: اعمال نامشروعی که مرتکب به عمد و به قصد اضرار به دیگری انجام می‌دهد. خواه از نظر کیفری جرم باشد یا نباشد. مثلاً عدم اجرای تعهد قرارداد، تبانی در فرار دین در اجرای قرارداد.

۴- شبه جرم: یعنی اعمال نامشروعی که شخص در اثر بی احتیاطی یا بی مبالاتی مرتکب آن شده است. جدایی جرم و شبه جرم از نظر حقوقی ثمری ندارد. زیرا در هر دو صورت مرتکب ملزم به جبران تمام خسارت است. پس با حذف این دو واژه باید اعمال نامشروع را منبع تعهد شمرد.

۵- قانون: الزامی که مستند به هیچ یک از این اسباب چهارگانه نیست، تعهد ناشی از قانون نامیده می‌شود. مانند: تعهد مربوط به انفاق به خویشان یا تعهدهایی که صاحبان املاک مجاور در برابر هم دارند. ولی باید دانست که قانون منبع اصلی تمام تعهدات و الزامات است.

منظور از تقسیم اسباب تعهد، اموری است که قانون آنها را سبب ایجاد دین قرار داده است. پس نباید قانون را در ردیف عقد و شبه عقد از اسباب عادی و درجه دوم تعهد قرارداد دانست. (امامی، سید حسن: حقوق مدنی، جلد یک، ص ۱۲۸).



### اجبار به ایفای تعهد یا فسخ قرارداد در معاملات

در فقه اسلامی اجباری بودن قرارداد پذیرفته شده و برای آن به آیه شریفه ۱، سوره مبارکه مائده می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و احادیث و اخبار استناد می کنند. اصل اجباری بودن قرارداد موافق مصلحت جامعه است، که مصلحت جامعه اقتضا می کند که معاملات و روابط اقتصادی افراد استحکام و ثبات داشته باشد. اگر هر کس به دلخواه از زیر بار تعهدات خویش شانه خالی کند و قراردادهایی را که با دیگران بسته است یک جانبه نقض نماید، روابط اجتماعی مختل خواهد شد و نظم جامعه برهم خواهد خورد. طرفین قرارداد مکلفند قرارداد را اجرا و به شرایط آن عمل کنند. در صورتی که شخصی در قرارداد تعهد به انجام عملی داده باشد، در صورت تأخیر متعهد در انجام تعهد خود، شخصی که به نفع او تعهد شده است می تواند با مراجعه به دادگاه، با طرح دادخواست الزام به ایفای تعهد، طرف متخلف را به انجام تعهداتش الزام نماید. بسته به این که موضوع تعهد چه باشد، ممکن است موضوع دادخواست نیز تغییر کند. مثلاً اگر موضوع تخلف پرداخت ثمن باشد، دادخواست مناسب، الزام به پرداخت ثمن خواهد بود. و ماده ۳۷۶، ۳۳۸، ۲۳۹، ۲۱۹ قانون مدنی بیانگر اجبار به ایفای تعهد است.

### ایجاد حق فسخ در عقود و قراردادها

فسخ، به معنای برهم زدن یک طرفه قرارداد از سوی یکی از طرفین و یا شخص ثالث است. فسخ انحلال ارادی قرارداد است و تا زمانی که طرف دارای حق فسخ حق خود را اعمال نکرده است قرارداد به قوت خویش باقی خواهد بود. منظور از فسخ معامله این است که یکی از طرف ها با مجوزی که قانون یا قرارداد در شرایط خاصی به وی می دهد، اقدام به انحلال و برهم زدن قرارداد نماید. لذا در عقود جایز هریک از طرفین هر زمان که تمایل داشته باشند می تواند قرارداد را فسخ نماید. اما در عقود لازم تنها در موارد معینی به وسیله یک طرف، قرارداد قابل فسخ است. این موارد ممکن است به موجب قانون باشد و یا به موجب توافق طرفین. چنین اختیاری در قانون مدنی خیار (یعنی اختیار فسخ) نامیده می شوند.

اما آن چه به نظر می رسد فسخ را به عنوان یک ضمانت اجرایی حقوقی قرارداد نمی توان تلقی کرد، چون با فسخ، عملاً قرارداد منحل می شود و اجرای قرارداد متفی می گردد، اما این حق، ابزار مناسبی است که می تواند احتمال تخلف از قرارداد را از سوی شخص متعهد به حداقل برساند. باید توجه کرد که در موقع فسخ یا انفساخ، تکلیف مطالبات متقابل، حقوق کارگران، کارمندان، تجهیزات و ماشین آلات، مصالح پای کار ساختمانی، مالیات ها، هزینه های بیمه و غیره به طور روشن و دقیق معلوم گردد.

## ایجاد حق انفساخ در قرارداد

انفساخ به معنای انحلال قرارداد به صورت خود به خود و قهری است. در انفساخ، بدون آن که یکی از طرفین دخالت داشته باشند، قرارداد از بین می رود. یکی از ابزارهایی که طرفین قرارداد می توانند به عنوان حربه ای علیه فرد متخلف از قرارداد استفاده کنند قرارداد شرط انفساخ در قرارداد است. در این حالت اگر یکی از طرفین از قرارداد تخلف کند، قرارداد خود به خود منحل می شود.

منشاء انفساخ قرارداد ممکن است حکم قانون باشد. مثلاً براساس قانون مدنی، در عقد وکالت در صورت فوت موکل و یا وکیل، وکالت منفسخ می گردد. همچنین منشاء انفساخ می تواند توافق طرفین باشد. مثلاً ممکن است در قرارداد فروش ملک طرفین توافق کنند که در صورت پاس نشدن چک و برگشت خوردن چک خریدار، قرارداد منفسخ گردد. در این حالت اگر چک خریدار برگشت خورد قرارداد خود به خود و بدون آن که نیاز به عمل حقوقی خاصی از سوی طرفین باشد، منحل می گردد. با وجود اجباری بودن قرارداد برابر ماده ۲۱۹ قانون مدنی بر می آید که دارای حدودی باشد:

**الف:** متعاملین می توانند به موجب مقتضای اصل حاکمیت اراده با تراضی و موافقت یکدیگر قراردادی را که قبلاً منعقد نموده اند را برهم بزنند، این عمل در اصطلاح حقوقی اقاله نام دارد.

**ب:** ممکن است قرارداد به علت قانونی بخاطر حمایت از حقوق طرفین قرارداد فسخ و یا در موارد خاص بدون اراده متعاقدين منفسخ گردد. مانند خیار تدلیس، خیارغب، خیارعیب، عقد خیاری، خیار شرط، شرط فاسخ، که در ماده ۴۱۶، ۴۲۲، ۱۸۸، ۳۹۹، ۳۸۷، قانون مدنی مشهود است.

**ج:** ممکن است چیزی در قرارداد ذکر نشده باشد ولی برحسب عرف و عادت لازمه قرارداد باشد. مثلاً در فروش خانه، تأسیسات لوله کشی و حق استفاده از آب و برق و کنتور آن ها طبق عرف و عادت داخل در مبیع و متعلق به خریدار است. که در ماده ۲۲۵ قانون مدنی بیان شده است.

"به نظر برخی از حقوق دانان مقتضای اصل الزامی بودن قرارداد و پذیرش اجرای اجباری به عنوان اصل آن است که اجبار بر مطالبه خسارت مقدم باشد و این دو نیز در طول هم باشند نه در عرض هم. لیکن این نظر هم قابل خدشه است و با حقوق تطبیقی و اسناد بین المللی و مصلحت اجتماعی سازگار نیست." (مُحَقِّقِ دَامَاد، سَیِّد مُصْطَفَی: نظریه عمومی شروط و التزامات، ص ۲۲۴).

"در حقوق ایران اصل بر اجرای عین تعهد است و تا زمانی که اجرای عین تعهد ممکن است نمی توان از ضمانت اجرای فسخ بهره مند شد. این قاعده مبتنی بر قول گروهی از فقهای امامیه

است، هرچند فقهای بزرگی قائل به تخییر شده اند، یعنی برآنند که الزام به اجرای عین تعهد و فسخ در یک ردیف و به بیانی در عرض هم هستند و متعهدله اختیار دارد به هر یک از این دو ضمانت اجرا متوسل گردد. این نظر با توجه به مشکلات عملی اجبار قضایی مناسب تر و با حقوق تطبیقی و اسناد بین المللی، مانند کنوانسیون بیع بین المللی کالا مصوب سال ۱۹۸۰ سازگارتر است. به طور کلی گرایش غالب در حقوق تطبیقی بر این است که متعهدله در انتخاب هر یک از ضمانت های اجرائی مقرر مخیر است و در صورت نقض تعهد می تواند به ضمانت اجرای اجبار، و در صورت امکان یا فسخ در صورت نقض عمده یا اساسی قرارداد یا مطالبه خسارت یا ضمانت های اجرائی دیگر متوسل گردد. " ( صفایی، سید حسین: حقوق بیع بین الملل، صفحه ۸۷، شماره ۱۸۳).

" اجبار به انجام تعهد فقط در صلاحیت مقامات صالحه قانونی است و متعهدله نمی تواند بدون مراجعه به این مقامات، از طریق غیر قانونی مثلاً از راه اعمال زور و قدرت شخصی، متعهد را مجبور کند. اگر طلب مستند به سند رسمی لازم الاجرا یا سندی که در حکم آن است مانند چک باشد، برای اجبار متعهد، مراجعه به دادگاه لازم نیست و متعهدله می تواند از اداره ثبت اسناد اجرای مفاد سند را تقاضا کند. اما اگر سند لازم الاجرا در میان نباشد، متعهدله برای اجبار متعهد به انجام تعهد باید به دادگاه مراجعه کند. اجبار متعهد برحسب این که موضوع تعهد مال یا انجام کار یا خودداری از انجام کار باشد به شیوه های مختلف انجام می شود. " ( ألفت، نعمت الله: اجرای اجباری عین تعهد و تقدم آن بر حق فسخ قرارداد، ویژه حقوق تطبیقی، صفحه ۶۳، شماره ۷۹).

### **استفاده از حق حبس برای طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان**

حبس به معنی نگاه داشتن و بازداشتن است. حق حبس به معنی حق و اجازه قانونی در نگه داشتن مال یا تعهدی است که قرار است انجام شود. در یک قرارداد خرید و فروش که می تواند موضوع آن انتقال ملک و یا هر کالای دیگر باشد، هر یک از فروشنده و خریدار حق دارد از تحویل و تسلیم مبیع یا ثمن خودداری کند تا این که طرف دیگر معامله حاضر به تسلیم شود. به عبارتی، هر یک از طرفین می تواند با نوعی گروکشی قانونی، از ایفای تعهد خود در مورد تحویل ملک یا مبلغ قرارداد خودداری کند تا این که طرف مقابل به تعهد خود عمل کند. براساس قانون، اگر با وجود رسیدن موعد پرداخت، خریدار از پرداخت ثمن سرپیچی کند فروشنده حق دارد از تسلیم مبیع به وی خودداری کند تا زمانی که خریدار حاضر به پرداخت شود، که در ماده ۳۷۷ قانون مدنی به وضوح روشن است.

" حق حبس به معنی جایز بودن عدم ایفای تعهد قراردادی است و به واسطه عدم ایفای تعهد

متقابل در قرارداد برای طرف یا اطراف عقد ایجاد می‌شود. بیع به عنوان مصداق بارز یک عقد تملیکی معوض بر این مبنا استوار است که قبض و اقباض مبیع و ثمن همزمان صورت بگیرد و به طور ضمنی هر کدام از طرفین عقد را ملزم می‌کند که مورد تعهد خود را همزمان با تسلیم مورد تعهد طرف مقابل تسلیم کند، بنابراین در فرض اطلاق عقد هر کدام از طرفین می‌تواند در صورت امتناع طرف مقابل از تسلیم، مقابله به مثل کند. (باستانی نامقی، رضا، تحلیل و آسیب شناسی قانون پیش فروش ساختمان، ص ۱۰۳).

بنابراین، حق حبس امری موافق قاعده و نشئت گرفته از اراده طرفین است و در تمام عقود که ناقل مالکیت عین، منفعت یا حق مربوط به عین است، جاری می‌شود. همچنین باید اذعان داشت که به لحاظ تحلیلی در قراردادهایی که طرفین دو تعهد متقابل دارند، تقابل میان دو تعهد نیز جزو مفاد قرارداد و تعهد ضمنی طرفین است و از این جهت قول به جریان حق حبس در چنین قراردادهایی نیز قوی است. حق حبس بنا بر تحلیل فوق مبتنی بر متقابل بودن تعهد طرفین قرارداد و اراده ضمنی ایشان بر ایفاء تعهدات متقابل است. "پذیرش اجل در قرارداد به این معنا است که یک طرف از مطالبه همزمان اجرای تعهدی که به نفعش صورت گرفته با تعهدی که به عهده دارد صرف نظر کرده باشد، به بیان ساده تر طرفی که تعهد وی در قرارداد حال است از حق حبس صرف نظر کرده است. با وجود این باید توجه داشت که صرف وجود اجل در قرارداد مانع از جریان حق حبس در آن قرارداد نیست و طرف دیگر قرارداد که تعهدش مؤجل شده است می‌تواند قبل از اجرای تعهدی که بر دوش دارد، اجرای تعهد طرف مقابل را مطالبه کند، زیرا حق حبس امری استثنایی نیست که مستلزم تفسیر مضیق باشد و ارتکاز ذهنی عقلا وجود حق حبس در چنین مواردی را موجه می‌داند." (امینی، منصور، و عابدیان، میرحسین، و عبدالصالح شاهنوش فروشانی، محمد: مبانی و قلمرو «حق حبس» در حقوق ایران و فقه امامیه و مقایسه آن با حقوق کامن لا، فرانسه و آلمان، فصلنامه قضاوت، ص ۱۱ و ۱۳، شماره ۸۶).

قرارداد پیش فروش ساختمان یک قرارداد معوض و مؤجل به حساب می‌آید. از یک سو تعهد اصلی پیش فروشنده به ساخت و تکمیل بنا در یک بازه زمانی صورت می‌گیرد و از سوی دیگر پرداخت بهای ساختمان از طرف پیش خریدار نیز به صورت اقساطی و مؤجل انجام می‌پذیرد. در قرارداد پیش فروش ساختمان، طبق بند ۵ ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان نحوه پرداخت بهای واحد ساختمانی باید به صراحت در قرارداد ذکر شود. عرف حاکم بر مسئله ایجاب می‌کند که ایفاء تعهد از طرف پیش فروشنده همواره مقدم بر پیش خریدار باشد، به این معنا که پرداخت اقساط از سوی پیش خریدار منوط به پیشرفت بخشی از پروژه می‌شود. در واقع پیش فروشنده پذیرفته است که اجرای تعهد پیش خریدار مبنی بر پرداخت اقساط همواره مؤخر از اجرای تعهد او مبنی بر تکمیل عملیات ساختمانی باشد و به این وسیله حق حبس خود را ساقط

کرده است. اما پیش خریدار به مقتضای تقابلی که میان تعهدات وجود دارد، حق امتناع از پرداخت اقساط تا زمانی که پیش فروشنده حاضر به اجرای تعهد خود شود را خواهد داشت.

" حق حبس به روشهای مختلفی از بین می رود::

۱- طرفین یا یکی از آنها، در متن قرارداد صراحتاً این حق را از خود ساقط کند.

۲- تعیین مدت برای یکی از دو تعهد است. اگر یکی از دو تعهد مدت داشته باشد، نشان دهنده توافق طرفین بر این است که اجرای یکی از تعهدها مقدم باشد. یعنی آن طرفی که انجام تعهدش زمان ندارد، باید هرچه سریعتر تعهد خود را عملی کند و حق ندارد اجرای آنرا تا انجام طرف مقابل به تعویق بیندازد.

۳- تسلیم ثمن یا مبیع معامله است. اگر یکی از طرفین به میل خود آنچه را بعهده داشته است تحویل دهد، به این وسیله از حق حبس خود صرف نظر کرده است. هر یک از دو طرف قرارداد اگر به تعهد خود عمل کنند، راه برگشت نخواهند داشت، چرا که حق حبس تا قبل از تحویل و انجام تعهد است." ( شهیدی، مهدی: آثار قراردادهای و تعهدات؛ ص ۱۶۶. - اصغرزاده، علی: ماهیت حقوقی قرارداد پیش فروش آپارتمان؛ فصلنامه علامه، ص ۱۳، ش ۲)

### گرفتن تضمین طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان

وقتی قراردادی منعقد می شود، همواره این تردید وجود دارد که ممکن است متعهد به قول خود وفا نکند یا امکان دارد که در انجام تعهدات تأخیر روا دارد. همچنین این احتمال هم وجود دارد که پس از اجرای قرارداد مشخص شود که در اجرا نقضی موجود است. بدیهی است که در این موارد شرط جبران خسارت چاره ساز است. اما این خسارت از چه منبعی باید تأمین و پرداخت شود؟

اگر بنا باشد متعهدله پس از وقوع تخلف از ناحیه متعهد به دادگاه مراجعه کرده و با تقبل هزینه دادرسی و حق الوکاله و تحمل مشقت عاقبت به اصل حق خود برسد، با توجه به طول مدت رسیدگی و کاهش ارزش پول نهایتاً چیزی دستگیرش نخواهد شد از این رو باید تدابیری اندیشید که جبران خسارت حتی المقدور در مدتی کوتاه و با طرح دعوی و رفتن به دادگستری هم بر دوش متعهد متخلف تحمیل شود. برای وصول به این اهداف از متعهد تضمین گرفته می شود. معتبرترین تضمین، ضمانت نامه بانکی و متزلزل ترین تضمین سفته است.

۱- ضمانت نامه بانکی: سندی است که به موجب آن بانک در مقابل ذی نفع ضمانت نامه متعهد می شود به محض و به صرف اعلام او (متعهدله) مبلغ ضمانت نامه را به وی بپردازد، بنابراین متعهدله می تواند به محض احساس خطر، وجه ضمانت نامه را وصول کند و این متعهد است که با اثبات این که تخلفی نکرده است به دادگاه مراجعه و گرفتاری ها و هزینه های دعوی

را تقبل می نماید.

**۲-** چک تضمینی را معمولاً بدون تاریخ می گیرند. این چک همیشه قابل مطالبه و وصول است. اما چون تاریخ ندارد فاقد جنبه کیفری می باشد. بنابراین متعهدله می تواند در صورت تخلف متعهد، چک تضمینی را تاریخ بزند و با صدور اجرائیه از طریق اجرای ثبت نسبت به وصول آن اقدام نماید. در این حالت باز این متعهد است که اگر اقدام به وصول را صحیح نمی داند، باید به دادگاه مراجعه و ابطال اجرائیه را تقاضا کند.

**۳-** وقتی تضمین پیش پرداخت سفته باشد، متعهدله ناچار است برای وصول آن اقدام به وخواست نموده و سپس با طرح دعوی درصدد مطالبه دینش برآید. در این حالت با طرح دعوی برعهده متعهدله است و متعهد از مزایای خوانده دعوی بودن استفاده می کند.

### گرفتن ضامن طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان

هر یک از طرفین قرارداد برای استحکام تعهدات مالی طرف مقابل می تواند قراردادی بخواهد برای تعهدات خود ضامن معرفی کند. در این حالت شخص ثالثی به عنوان ضامن، اجرای تعهدات مالی از طرفین را برعهده می گیرد و در صورت تخلف متعهد، ضامن مسئول اجرای تعهد وی خواهد بود. مثلاً اگر در قرارداد وجه التزامی برای تخلف فروشنده از اجرای تعهدات پیش بینی شود، ضامن تعهد فروشنده را در خصوص پرداخت وجه التزام ضمانت می کند.

در مورد گرفتن ضامن دو نکته مورد توجه می باشد:

**اول:** اینکه ضامن صرفاً می تواند تعهدات مالی طرفین را که حاصل تحویل یک مال است برعهده بگیرد و امکان ضمانت سایر تعهدات را ندارد.

**دوم:** اینکه در قانون مدنی اگر شخصی ضمانت دیگری را برعهده بگیرد، تعهد از متعهد اصلی به ضامن منتقل می شود و متعهد اصلی دیگر تعهدی ندارد. بنابراین در این صورت بهتر است در قرارداد ذکر شود که علاوه بر ضامن، متعهد اصلی نیز بصورت همزمان مسئول است. به این نوع از مسئولیت، مسئولیت تضامنی اطلاق می شود. شایان ذکر است که مواد ۶۸۴ تا ۷۲۳ قانون مدنی، به احکام و آثار عقد ضمان پرداخته است.

### مطالبه وجه التزام طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان

در قراردادها معمولاً برای تضمین و تحکیم تعهدات طرفین به صورت شرط ضمن عقد مبلغی پیش بینی می شود تا در صورت تخلف هر کدام از طرفین از تعهدات قراردادی، به عنوان جریمه به طرف مقابل پرداخت شود. این مبلغ را اصطلاحاً وجه التزام می نامند. اگر در قرارداد، وجه التزام و جریمه ای برای تأخیر یا عدم ایفای تعهدات پیش بینی شده باشد، این جریمه قابل مطالبه است، و ماهیت وجه التزام به دو صورت قابل تصور است:

۱- کیفر تخلف از انجام تعهد که نوعی مجازات مدنی است که برای متخلف در نظر گرفته شده.

۲- بعنوان جبران خساراتی که نقض تعهد به متعهده له وارد می شود. که در ماده ۲۳۰ قانون مدنی مشهود است. فایده ای که شرط تعیین وجه التزام برای شخص ذینفع دارد، اینکه او را از اثبات اصلی خسارت و مقدار و میزان آن معاف می کند. لذا پرسش می شود آیا با مطالبه وجه التزام، اصل تعهد هم قابل مطالبه هست؟ عبارتی آیا شخص ذینفع می تواند هم وجه التزام را مطالبه کند؟ و هم اجرای تعهد اصلی را؟ جواب این است که اگر وجه التزام برای تخلف از انجام دادن اصل تعهد باشد، مطالبه وجه التزام به همراه اجرای اصل تعهد قاعدتاً قابل پذیرش نیست، مگر اینکه طرفین قرارداد آنرا صراحتاً پذیرفته باشند یا اینکه از قرارداد برآید که چنین چیزی مورد توافق طرفین بوده است.

"برخی از حقوق دانان معتقدند: امکان دریافت همزمان وجه التزام و الزام متخلف به انجام تعهد را مجاز می دانند. برای جلوگیری از تفاسیر مختلف، بهتر است در قرارداد نسبت به این امر صراحتاً تعیین تکلیف شود و مشخص شود که آیا متعهده له به صورت همزمان حق دریافت وجه التزام و الزام متعهد به تعهد اصلی وجود دارد یا خیر؟ چنانچه وجه التزام برای تأخیر در انجام تعهد باشد، مثل اینکه در قرارداد شرط شود که هر یک از طرفین در موعد مقرر به تعهد خود عمل نکند، باید برای هر روز تأخیر مبلغی به عنوان خسارت بپردازد. بهتر آن است که قید شود پرداخت این خسارت روزانه تکلیف متعهد را نسبت به اصل انجام تعهد ساقط نمی کند در هر حال متعهد باید به تعهد خود عمل کند، پرداخت این وجه تا زمانی که تعهد اجرا نشده ادامه خواهد داشت، ولو اینکه مبلغ پرداختها از کل مبلغ استحقاقی طرف دوم بابت انجام قرارداد فراتر رود. لذا مطالبه وجه التزام منافاتی با اجرای اصل تعهد ندارد." (اقدامی، حسین، و کشاورز، بهمن: راهنمای حقوقی خرید و فروش پیش خرید و پیش فروش املاک و مستغلات، صفحات ۷۲ و ۷۳، چاپ ۱۰، ناشر: مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضاییه ۱۴۰۲)

### جبران ضرر ناشی از عدم ایفای تعهد طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان

خلف وعده متعهد موجب خسارت به متعهده له می شود. متخلف باید زیان وارد بر متعهده له را جبران کند. در این حالت مبلغ معینی بابت خسارت به متعهده له پرداخت می شود. برحسب مورد این پرداخت می تواند جایگزین تعهد اصلی باشد یا نباشد. این خسارت وقتی قابل مطالبه است که:

۱- مدت معینی برای انجام تعهد تعیین شده باشد.

۲- این مدت منقضی شده باشد.

۳- در حالتی که تعیین زمان انجام تعهد با متعهدله باشد، متعهدله ثابت کند که با ارسال اظهارنامه رسمی اجرای تعهد را مطالبه کرده است.

۴- لزوم جبران خسارت باید در قرارداد تصریح شده یا به حکم قانون یا عرف، متخلف به جبران خسارت مکلف باشد. بهتر است این مسئله در قرارداد ذکر شده تا برای اثبات ادعا به عرف یا قانون نیاز نباشد، که در ماده ۲۲۷ قانون مدنی مشهود است.

۵- عدم ایفاء تعهد به علت بروز قوه قاهره (فورس ماژور) نباشد.

طبق قواعد عام مسئولیت مدنی پیش فروشنده و پیش خریدار اصولاً ضامن تمام خساراتی هستند که به واسطه تقصیر ایشان به دیگری وارد می شود هرچند قواعد عمومی بطور کلی این موضوع را مورد پذیرش قرار داده اند، اما دشواری های خاصی که در رابطه با دامنه خسارات قابل مطالبه، اثبات وقوع خسارات و رابطه سببیت وجود دارد باعث شده است که قانون گذار در بند ۸ ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان طرفین را ترغیب کند که در مورد خسارات تعیین تکلیف کنند. با توجه به اینکه مقنن در مورد این موضوع توضیحات خاصی نداده است، لزومی ندارد که طرفین قرارداد پیش فروش ساختمان جزئیات را در مورد خسارات بیان کنند و به نظر می رسد حتی ذکر این نکته که متخلف از قرارداد ضامن خسارات ناشی از تخلف خود خواهد بود نیز کافی باشد.

"ضرر ممکن است از بین رفتن مال باشد مثلاً اگر کسی با دیگری قرارداد کند که اسب وی را نگهداری کند و در نتیجه عدم اجرای تعهد، اسب تلف شود، متعهد مسئول و مکلف به جبران خسارت است. ضرر ممکن است تلف منفعت و یا تلف منفعت ممکن الحصول در اثر عدم اجرای تعهد طرفین قرارداد باشد، که آن را ضرر مادی گویند مثلاً اگر کسی با پیمانکاری قرارداد بسته باشد که سینمایی برای او بسازد و در تاریخ معین تحویل دهد، در صورتی که پیمانکار در اجرای تعهد تأخیر کند، صاحب سینما می تواند ادعا کند از منفعتی که از فروش بلیت در این مدت می بایست به دست آورد محروم شده و از این طریق زیان دیده است. ضرر ممکن است صدمات روحی و معنوی باشد، صدمه ای است که به حیثیت و آبروی شخص یا به عواطف و احساسات او وارد می شود. مثلاً اگر کسی عده ای را به شام دعوت کند و رستوران طرف قرارداد از اجرای به موقع تعهد خودداری کند و به حیثیت و آبروی میزبان لطمه وارد شود، وی می تواند ادعای ضرر معنوی و تقاضای جبران آن را از طریق الزام به پرداخت مبلغی پول یا عذرخواهی و مانند آن بنماید، که طبقه جبران ضررهای فوق در ماده ۱، ۲، ۳، ۱۰ قانون مسئولیت مدنی و ماده ۱۴ قانون آئین دادرسی کیفری و ماده ۵۱۵ قانون آئین دادرسی مدنی مشهود است.

"در فقه اسلامی در اینکه آیا عدم النفع ضرر و قابل جبران است یا خیر، اختلاف است. فقهای امامیه در پاره ای موارد، جبران خسارت عدم النفع را پذیرفته اند. مثلاً هرگاه کسی کارگر



اجبر شده ای را بازداشت کند ضامن است." (رحیمی، حبیب الله: مسئولیت مدنی؛ ص ۱۹۷، شماره ۷۳)

"متعهدله فقط می تواند جبران ضرر مسلم، حتمی، قابل پیش بینی، مستقیم، و بدون واسطه از عدم اجرای تعهد یا تأخیر در اجرای آن ناشی شده باشد را مطالبه کند، نه ضرر احتمالی و غیر مستقیم. مقصود از ضرر مسلم زبانی است که تحقق یافته یا به احتمال قوی و برحسب جریان عادی امور در آینده تحقق می یابد. پس اگر مقاطعه کاری متعهد شود که ساختمانی برای دیگری بسازد و آن را در موعد معین تحویل دهد، لیکن در تحویل ساختمان تأخیر نماید، فقط ضرر مسلم و حتمی صاحب ساختمان، اجرت المثل ساختمان در فاصله بین موعد مقرر در قرارداد و تاریخ اجرای تعهد قابل جبران است. اما وی نمی تواند ادعا کند که اگر ساختمان در موعد مقرر تحویل می شد آنرا به دو برابر اجاره بهای روز به ی مؤسسه اجاره می داد ولی تأخیر در اجرای تعهد در قرارداد موجب شده که مؤسسه مزبور ساختمان دیگری اجاره کند، پس متعهد باید اجاره بهای ادعایی را بعنوان خسارت بپردازد. ضرر زائد بر اجرت المثل احتمالی است نه مسلم." (کاتوزیان، ناصر: قواعد عمومی قراردادها؛ ج ۴، ص ۳۵۰، ش ۸۱۱)

بنابراین زمانی دادگاه حکم به خسارت می دهد که مدعی خسارت ثابت کند که ضرر به او وارد شده و این ضرر بلاواسطه ناشی از عدم انجام تعهد یا تأخیر آن یا عدم تسلیم محکوم به بوده است، که در ماده ۷۲۸ قانون آئین دادرسی مدنی مشهود است. در نتیجه برابر ماده ۵۲۰ قانون آئین دادرسی مدنی، متعهدله نمی تواند جبران ضرر غیر مستقیم و با واسطه را طلب کند. "دلیل اینکه مسئولیت متعهد محدود به ضرر مستقیم شده این است که وجود رابطه سببیت عرفی بین عدم انجام تعهد و خسارت وارده لازم است. و در ضرر غیر مستقیم رابطه سببیت عرفی وجود ندارد و ممکن است این ضرر اسباب و علل دیگری داشته باشد. لذا رابطه سببیت بین عدم اجرای تعهد و ضرر غیر مستقیم وجود ندارد. بنابراین مستقیم بودن ضرر به این معنی نیست که هیچگونه فاصله و واسطه ای در ایراد ضرر نباید وجود داشته باشد؛ بلکه مقصود آن است که رابطه سببیت یا استناد عرفی بین عدم اجرای تعهد و زیان وارد شده لازم است، یعنی فاصله بین عدم اجرای تعهد و ضرر نباید به اندازه ای باشد که عرف خسارت را به نقض قرارداد نسبت ندهد." (کاتوزیان، ناصر: قواعد عمومی قراردادها، همان، ص ۳۵۰).

"از نظر فقهی و حقوقی هم گاهی مسئولیت ناشی از تسبیب یعنی ایجاد سبب برای خسارت است، یعنی حتی با وجود واسطه اگر عرف خسارت را به مسبب نسبت ندهد او مسئول خواهد بود. مثلاً اگر شخصی دیوانه یا صغیر غیر ممیزی را وادار به ایراد خسارت نماید، مسبب مسئول است نه مباشر، که ماده ۳۳۲ قانون مدنی گویای این مطلب است." (کاتوزیان، پیشین، ص ۳۵۹) "این قاعده در باب ضمان قهری و تسبیب مطرح شده ولی با توجه به وحدت بنیادی مسئولیت

قه‌ری و مسئولیت قراردادی، قابل تعمیم به مسئولیت قراردادی است. و در فقه هم از این لحاظ تفاوتی بین دو مسئولیت دیده نمی‌شود." (کاتوزیان، همان، ص ۳۵۹)

"در مورد ضررهای غیر قابل پیش بینی که ضرر قابل جبران نیست، در قراردادهای برطبق اصل حاکمیت اراده، خواسته‌ها و پیش بینی‌های طرفین ملاک عمل است و اگر ضرر قابل پیش بینی نباشد در واقع وارد قلمرو قرارداد نشده و جبران آن را نمی‌توان به توافق طرفین نسبت داد. اگر ضرر قابل پیش بینی نباشد، در وجود رابطه سببیت میان ضرر و عدم اجرای قرارداد نیز می‌توان شک کرد؛ مثلاً بازرگانی کت و شلوار خود را به خشکشویی می‌دهد و متصدی تعهد می‌کند تا آن را دو روز بعد ساعت ۱۰ صبح تحویل دهد و بازرگان قصد شرکت در عقد قراردادی را در ساعت ۱۱ آن روز دارد و به تعهد متصدی مزبور اعتماد می‌کند و لباس دیگری را آماده نمی‌کند. در موعد مقرر لباس آماده نمی‌شود و بازرگان چند ساعتی تأخیر می‌کند و به همین جهت سود زیادی از دست می‌دهد. لذا رابطه سببیت میان ضرر تاجر و نقض عهد متصدی وجود ندارد؛ زیرا خود تاجر نیز اهمال کرده است. در نتیجه جبران خسارت یا باید در قرارداد صریحاً قید شده باشد، یا اینکه عرفاً به منزله تصریح در عقد باشد و یا اینکه قانون به آن حکم کرده باشد، و از ماده ۲۲۱ قانون مدنی استنباط می‌شود که خسارت غیر متعارف که عرفاً قابل پیش بینی نیست قابل مطالبه هم نیست." (صفایی، سید حسین: قواعد عمومی قراردادهای ج ۲، ص ۲۴۳)

**مطالبه خسارت تأخیر تأدیه موضوع تعهد طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان**

خسارت تأخیر تأدیه به معنی خسارت دیرکرد پرداخت وجه نقد توسط مدیون است. اگر موضوع تعهد، پرداخت وجه نقد باشد و متعهد از پرداخت آن خودداری کند و با وجود مطالبه فروشنده آن را نپردازد، از زمان مطالبه می‌بایست خسارت تأخیر تأدیه را براساس شاخص تورم طبق اعلام بانک مرکزی پرداخت کند. در مورد خسارات ناشی از تأخیر در اجرای تعهدات مقنن رویکرد دیگری اتخاذ کرده است و تنها به ترغیب طرفین اکتفا نکرده است. در ماده ۶ قانون پیش فروش ساختمان مقررات دقیقی در مورد کیفیت ارزیابی خسارات ناشی از تأخیر در اجرای تعهدات پیش بینی شده است. طرفین قرارداد پیش فروش ساختمان می‌بایست طبق بند ۱۱ ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان مفاد قانونی این ماده را به عنوان شرط ضمن عقد در قرارداد پیش فروش ساختمان بپذیرند و در صورتی که پیش فروشنده حاضر به پذیرش چنین تعهداتی نباشد، نمی‌تواند قرارداد پیش فروش ساختمان را به صورت رسمی منعقد کند، البته پیش فروشنده می‌تواند مبالغ بیشتری به نفع پیش خریدار تعهد کند و این موضوع مانع از تنظیم سند رسمی قرارداد پیش فروش ساختمان نیست.

هرگاه موضوع تعهد وجه نقد باشد، اعم از پول داخلی (ریال) و پول خارجی (ارز) و طرفین قرارداد توافق کرده باشند که متعهد در صورت عدم اجرای تعهد یا تأخیر مبلغ معینی بپردازد، که چنین توافقی هرگاه به صورت شرط ضمن عقد باشد، شرط جزا یا شرط کیفری نیز نامیده می شود، اثبات ضرر در این صورت لازم نخواهد بود و متعهدله در صورت تخلف متعهد، می تواند تأدیۀ مبلغ مزبور که وجه التزام نامیده می شود را از متعهد طلب کند گرچه هیچ ضرری به متعهدله نرسیده باشد.

"اصل حاکمیت اراده اقتضاء می کند که توافق طرفین در تعیین مبلغ خسارت معتبر و الزام آور باشد. و تعیین وجه التزام نه فقط برای عدم اجرای تعهد، بلکه برای تأخیر در انجام تعهد نیز صحیح و معتبر است. که برابر ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی قابلیت اجرایی دارد. لذا قانون گذار خسارت تأخیر تأدیه وجه نقد براساس نرخ تورم را پذیرفته است، و مورد پذیرش و تأیید فقها تا جایی که مغایرتی با شرع نداشته باشد قابل مطالبه است. دادگاه با توجه به ماده فوق با احراز شرایط ذیل باید به پرداخت خسارت تأخیر تأدیه حکم دهد." (صفایی، سیّد حسین: پیشین؛ صفحه ۲۴۶).

"[۱] - موضوع دین باید وجه رایج باشد. "چنانکه هیئت عمومی دیوان عالی کشور در ارتباط با ماده ۷۱۹ قانون آئین دادرسی مدنی پیشین در باب خسارت تأخیر تأدیه نسبت به دعاوی از جمله دعوی مطالبه وجه برات که خواسته آن پول خارجی است؛ اعم از وجه رایج داخلی و ارز خارجی است. پس اگر موضوع دین ارز رایج خارجی باشد مشمول ماده فوق خواهد بود. رأی وحدت رویه هیئت عمومی دیوان عالی کشور، شماره ۹۰ - ۱۳۵۳/۱۰/۴ نظر به اینکه پرداخت وجه برات با پول خارجی بنا به مدلول ماده ۲۵۲ قانون تجارت تجویز شده است و مطابق قسمت آخر بند ج ماده ۲ قانون پولی و بانکی کشور، پرداخت تعهدات به ارز با رعایت مقررات ارزی مجاز می باشد و نظر به بند ۱ ماده ۸۷ قانون آئین دادرسی مدنی راجع به ارزیابی خواسته، در مورد پول رایج ایران و پول خارجی، تخصیص دادن ماده ۷۱۹ قانون آئین دادرسی مدنی به دعاوی که خواسته آن پول رایج ایران است صحیح نیست و عبارت وجه نقد مذکور در این ماده اعم است از پول ایران و پول خارجی." (آراء وحدت رویه دیوان عالی کشور: نشر معاونت پژوهش).

"لذا با توجه به این رای باید گفت وجه نقد اصولاً اعم از پول داخلی و پول خارجی است. ظاهراً مقصود ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی پول داخلی است. وفق ماده ۷۱۹ قانون آئین دادرسی مدنی مصوب سال ۱۳۱۸ خسارت تأخیر تأدیه در کلیه دعاوی که موضوع آن وجه نقد بود، قابل مطالبه هست و میزان آن ۱۲ درصد در سال تجاوز نمی کرد. و حکم ماده قانونی مذکور تا سال ۱۳۶۲ قابلیت اجرایی داشت، اما در همان سال دریافت خسارت تأخیر تأدیه از سوی شورای نگهبان خلاف موازین شرعی تشخیص داده شد. و ماده ۷۱۹ و ۷۱۲ قانون آئین دادرسی

مدنی و ماده ۳۶ قانون ثبت اسناد و املاک کشور حذف و ماده ۵۱۵ و ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی جایگزین شد. ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی که از تغییر فاحش قیمت سالانه با رعایت تناسب تغییر شاخص سالانه که توسط بانک مرکزی تعیین می شود سخن می گوید منظور وجه رایج ایران است. " (تنقیح قوانین و مقررات نهاد ریاست جمهوری، ص ۴۲۳).

" اداره کل حقوقی و تدوین قوه قضائیه در نظریه شماره ۷/۱۰۸۲۷ - ۱۳۸۰/۱۱/۲ همین نظر را به شرح زیر پذیرفته است. یعنی وجه رایج مندرج در ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی به ارزشهای خارجی تسریع پیدا نمی کند. زیرا تغییر شاخص سالانه که توسط بانک مرکزی تعیین می گردد براساس ترقی و تنزل هزینه زندگی است و این تغییر شاخص بر مبنای ارزش ثابت ریال وجه رایج در ایران محاسبه می شود، درحالی که ارزشهای خارجی دائماً در نوسان بوده و اکثراً درحال ترقی نسبت به ریال می باشد و بنابراین ارزشهای مذکور از شمول ضابطه این ماده خارج است و اصولاً وجه رایج به معنای پول رایج در داخل کشور است و شامل پول سایر کشورها نیست. " ( مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات به اهتمام معاونت حقوقی و توسعه قضائی قوه قضائیه: چاپ روزنامه رسمی کشور؛ ج ۱، ص ۳۲۲).

**۲-** داین باید پرداخت دین را مطالبه کند. ممکن است از طریق اظهارنامه یا تقدیم دادخواست به دادگاه یا پست سفارشی و غیر آن باشد. البته اثبات مطالبه برعهده بستانکار است.

**۳-** مدیون باید تمکن مالی برای ادای دین داشته باشد. لذا اگر مدیون به حکم دادگاه معسر شناخته شود، مکلف به پرداخت خسارت تأخیر تأدیه نخواهد شد. به نظر تا زمانی که حکم اعسار به نفع مدیون صادر نشده، ظاهر در تمکن وی از پرداخت است و بستانکار می تواند به این ظهور استناد کند.

**۴-** شاخص قیمت سالانه باید تغییر فاحش کرده باشد. فقط در دوره تورم شدید بستانکار می تواند خسارت تأخیر تأدیه مطالبه نماید. ضابطه دقیقی برای تغییر فاحش شاخص قیمت ها در دست نیست و تشخیص این امر با عرف اقتصادی است. بدیهی است که تغییر اندک شاخص قیمت ها که در کشورهای دیگر هم معمول و اجتناب ناپذیر است مجوز مطالبه خسارت تأخیر تأدیه نخواهد بود. ولی افزایش شدید قیمت ها در سالهای اخیر در ایران تغییر فاحش شاخص به شمار می آید.

**۵-** بستانکار باید خسارت تأخیر تأدیه را طلب کند و در صورت عدم مطالبه دادگاه نمی تواند راساً به آن حکم کند.

**۶-** بدهکار باید از اداء دین امتناع کند.

با احراز شرایط فوق دادگاه براساس نرخ تورم و تغییر شاخص قیمت ها که بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران تعیین و جدول آن را در اختیار دادگاه ها می گذارد میزان خسارت تأخیر

تأدیه را مشخص و به پرداخت آن حکم خواهد کرد، مگر این که طرفین به نحو دیگری تراضی نمایند. بنابراین مبدأ محاسبه همان تاریخ سررسید دین است و نرخ تورم از آن زمان تا زمان پرداخت باید ملاک حکم باشد. بنابراین دادگاه در عمل با در نظر گرفتن تغییر شاخص از زمان سررسید تا زمان صدور حکم میزان خسارت تأخیر تأدیه را مشخص و به آن حکم می کند و به واحد اجرای احکام دستور می دهد که میزان خسارت از زمان صدور حکم تا زمان پرداخت را تعیین و اقدام به وصول و ایصال آن نماید. که در ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی قابل استنباط است و با عدالت و انصاف هم سازگار است. این نظر مورد قبول دادگاه ها نیز واقع شده است، هرچند که برخی از حقوق دانان با آن مخالفند و مبدأ محاسبه را زمان مطالبه خسارت تأخیر تأدیه می دانند.]] ( رجوع شود به کتاب نظریه اداره کل حقوقی و تدوین قوانین قوه قضائیه؛ شماره ۸۴۹۷ مورخ ۱۳۸۰/۹/۷ مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات، چاپ روزنامه رسمی کشور، صفحه ۳۲۱، سال ۱۳۸۴).

"دکتر شمس در این خصوص معتقد است: صدور حکم نسبت به خسارت موضوع ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی مستلزم این است که خواهان آن را در دادخواست دعوای اصلی یا قبل از ختم دادرسی درخواست نموده باشد، مطابق تبصره ۱ ماده ۵۱۵ قانون آئین دادرسی مدنی. و الا دعوای مستقلی نسبت به آن اقامه کند. در این صورت دادگاه علاوه بر این که خسارت را از تاریخ تقدیم دادخواست تا روز صدور حکم محاسبه و مورد لحوق حکم قرار خواهد داد، دستور می دهد تا با قطعیت حکم و اجرای آن واحد اجرای احکام از صدور حکم تا ختم عملیات اجرایی نیز آن را محاسبه و از محکوم علیه وصول و به محکوم له ایصال دارد. چنانچه این خسارت قبل از اقامه دعوی مطالبه شده باشد خسارت موضوع ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی از زمان مطالبه محاسبه خواهد گردید. نکته دیگر این که قسمت آخر ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی مصالحه طرفین را از شمول ماده استثناء کرده یعنی به طرفین اجازه داده است که از طریق مصالحه و توافق میزان خسارت را بیشتر یا کمتر از مقدار مقرر تعیین کنند، یا آن را با مال دیگری صلح نمایند. در واقع قانون گذار به نوعی خسارت تأخیر تأدیه توافقی را پذیرفته است و این با نظر شورای نگهبان سازگار نیست. مگر این که بگوئیم مقصود مصالحه پس از تحقق شرایط ماده ۵۲۲ قانون آئین دادرسی مدنی و صدور حکم قطعی دادگاه می باشد، نه تعیین توافقی خسارت در قرارداد و قبل از تحقق شرایط یاد شده استحقاق خسارت تأخیر تأدیه. به عبارتی مصالحه و توافق به کمتر از میزان کاهش ارزش پول مجاز است، نه به مبلغ بیشتر." (شمس، عبدالله: آئین دادرسی مدنی؛ صفحه ۱۱۳).

با توجه به مطالب فوق نتیجه می گیریم که تعیین خسارت تأخیر تأدیه براساس معیار فوق در دوره تورم شدید که زائیده بی ثباتی وضع اقتصادی است قابل توجیه است. ولی در دوره ثبات و

تعادل اقتصادی قابل اعمال نیست. لذا شایسته است خسارت تاخیر تادیه با اثبات ضرر از سوی داین براساس قواعد عمومی مسئولیت مدنی و قاعده تسبیب یا لاضرر پذیرفته شود. همان طور که در فتوای بعضی از فقها و ماده ۲۲۸ قانون مدنی و برخی آراء دادگاه ها پذیرفته شده است.

### **اخذ وثیقه جهت تضمین عدم ایفای تعهد طرفین در قرارداد پیش فروش ساختمان**

وثیقه عبارت است از مالی که شخص متعهد و یا شخص ثالث به متعهدله و یا طلبکار، که در قرارداد به نفع او تعهد شده است، می سپارد تا در صورتی که متعهد به تعهد خود عمل نکرد، طلبکار از محل فروش وثیقه تعهدات مدیون و خسارات وارده به خود را جبران نماید.

به عقدی که طبق آن مالی به عنوان وثیقه در اختیار دیگری قرار می گیرد عقد رهن گفته می شود. به مال مورد وثیقه عین مرهونه. به شخصی که مال او در رهن می رود رهن. و به شخصی که مال به نفع او در رهن قرار می گیرد مرتهن گفته می شود. مال مورد وثیقه می تواند مختلف باشد، منقول مانند: ماشین، هواپیما، کشتی، سهام شرکت ها، ضمانت نامه بانکی، طلا و جواهرات و هر مالی که دارای ارزش قیمتی باشد. و غیر منقول مانند: ملک. مالی در حکم غیر منقول مانند: جرثقیلی ریلی که در سوله های صنعتی نصب شده است. قبل از وثیقه قراردادن ملکی به عنوان تضمین قرارداد، لازم است نسبت به ارزیابی و کارشناسی شرایط ملک مزبور توسط کارشناسان رسمی دادگستری در رشته مربوطه اقدامات مقتضی به عمل آید. در صورت وثیقه قراردادن ملک به عنوان تضمین، متن ذیل در تنظیم سند رسمی عقد رهن پیشنهاد می گردد:

**الف:** متعهد کلیه حقوق قانونی متصوره خویش اعم از مالکیت عین و منفعت شش دانگ پلاک ثبتی... به نشانی... را به موجب قرارداد رسمی تنظیمی در دفترخانه اسناد رسمی مورد تأیید متعهدله به عنوان وثیقه جهت تضمین انجام تعهدات قراردادی و غیر قراردادی با ارائه آخرین برگه استعلام وضعیت ثبتی به روز شده در رهن متعهدله قرار خواهد داد.

**ب:** متعهد ملتزم است وکالت نامه بلاعزل با موضوع فروش به نام خویش منتقل نموده و وجوه حاصل از انعقاد معامله در مورد پلاک مذکور را به نفع خویش تملیک نماید. ضمناً به موجب این توافق نامه مقرر گردید که وکالت نامه بلاعزل بوده و متعهد حق عزل و یا ضم وکیل یا امین را از خود سلب و ساقط نموده و اقرار و اعلام نموده که هیچ گونه معامله ای اعم از عین یا منفعت نسبت به پلاک مذکور انجام نداده و تا زمان تداوم قرارداد و عدم تسویه حساب نیز هیچ گونه حق و حقوقی در مورد واگذاری آن اعم از عین یا منفعت نداشته و در صورت انعقاد مسئولیت آن به عهده خود وی می باشد. در کلیه موارد فوق متعهد حق هرگونه ادعا یا اعتراض را از خود سلب و ساقط نموده و چنان چه اعتراض یا ادعایی به عمل آید از درجه اعتبار

ساقط است.

ج: وثیقه مزبور تا تسویه حساب کامل دیون اعم از اصل، کارمزد، سود، خسارات احتمالی به عنوان وثیقه باقی خواهد ماند. هرگونه عرصه و اعیانی، تاسیسات، آب‌نیه، مُستَحَدَثات و هر آن چه متصلاً یا منفصلاً به ملک مزبور اضافه شود داخل در وثیقه مذکور بوده و از توابع آن به شمار خواهد آمد.

لذا با توجه به مطالب فوق به نظر می‌رسد بهتر آن است که در متن قرارداد قید گردد که در صورت تخلف متعهد از هر یک از مفاد قرارداد حاضر، متعهدله می‌تواند کلیه خسارات وارد به خود را از محل تضمینات و وثائق متعهد وصول و برداشت نماید و در صورت عدم کفایت تضمینات و وثائق فوق الذکر از طریق قانونی دیگر، برای وصول مطالبات و خسارات وارده به خود اقدام نماید. و متعهد حق هرگونه اعتراض و ادعایی را از خود سلب و ساقط می‌نماید. بنابراین مقنن در قانون مدنی مواد ۷۷۱ الی ۷۹۴ را به موضوع عقد رهن اختصاص داده است.

## نتیجه گیری

هر عقدی بیانگر تلاقی اراده و قصد مشترک طرفین در قرارداد است. و در یک قرارداد دو طرف در قبال یکدیگر تعهداتی را می‌پذیرند که ملزم به رعایت اجرای مفاد آن هستند. وقتی قراردادی منعقد می‌گردد متعاملین آنچه را که در ذمه گرفته‌اند در ایفای تعهد مطابق مفاد متن قرارداد ملتزم و مسئول هستند و این الزام آور دانسته شدن به صراحت در مقرر ماده ۲۱۹ قانون مدنی آمده، و در صورت سرپیچی وظایف از جانب یکی، طرف مقابل می‌تواند او را به انجام وظایف الزام کند یا اینکه قرارداد را فسخ نماید و وجه التزام دریافت دارد، که قرارداد پیش فروش ساختمان از این امر مستثنی نیست. لذا پیش فروشنده حق ندارد ساختمان را به دیگری بفروشد چرا که قبلاً این حق را برای پیش خریدار ایجاد نمود که در صورت فروش ساختمان به دیگری توسط پیش فروشنده، پیش خریدار حق دارد ابطال قرارداد تنظیمی پیش فروشنده با شخص ثالث را از دادگاه به عنوان فروش مال غیر تقاضا کند یا اینکه معامله را تنفیذ کند.

بنابراین ضمانت اجرای حقوقی قرارداد به این موضوع می‌پردازد که اگر شخصی از اجرای تعهدات خود سرپیچی کند چه آثار و نتایج و پیامدهای منفی متوجه او خواهد شد. این پیامدها منفی به عنوان تنبیه و جریمه متخلف، به عنوان تضمین انجام قرارداد عمل می‌کنند و به این خاطر «ضمانت اجرای حقوقی قرارداد» نام گرفته‌اند. ضمانت اجرای حقوقی قراردادها طبق توافق طرفین ممکن است متفاوت باشند. لذا هر کس تعهد انجام کاری را قبول می‌کند، باید به آن عمل کند و به عهدش وفا کند. در صورتی که در اثر عدم انجام تعهد یا تأخیر آن، متعهدله یعنی کسی که تعهد به نفع او شده است، متضرر شود، می‌تواند جبران خسارت ناشی از عدم انجام تعهد را از متعهد مطابق ماده ۲۲۱ قانون مدنی به آن اشاره دارد بخواهد و شخص متعهد ملزم به جبران خسارت وارده است.

این که خسارت ناشی از عدم انجام تعهد از متعهد قابل مطالبه باشد، باید شرایط زیر مهیا باشد.

**الف:** باید مدت زمان مشخص شده برای انجام تعهد سپری شده باشد. در مورد عدم ایفای تعهدات از سوی یکی از طرفین قرارداد، طرف دیگر نمی‌تواند ادعای خسارت کند مگر این که برای ایفای تعهد مدت معینی مقرر شده باشد و این مدت مزبور سپری شده باشد و اگر برای ایفای تعهد مدتی مقرر نبوده، کسی که به نفع او تعهد شده وقتی می‌تواند ادعای خسارت کند که اختیار تعیین زمان انجام تعهد با او بوده و ثابت کند که انجام تعهد را مطالبه کرده است. که در ماده ۲۲۶ قانون مدنی ذکر شده است، و در مورد تقدم بر مطالبه خسارت ناشی از عدم اجرای تعهد نصی در قانون دیده نمی‌شود و برابر همین مقرر ذیل عنوان، در خسارت حاصله از عدم



اجرای تعهدات از شرایط مطالبه خسارت به طور مطلق سخن گفته است. بنابراین می توان گفت مطالبه خسارت ناشی از عدم اجرای تعهد در عرض اجبار است و الزام به اجرای تعهد بر آن تقدم ندارد و مطالبه خسارت ناشی از تاخیر در اجرای قرارداد یا هزینه های انجام شده با اجرای اجباری عین قرارداد منافات ندارد، حتی مطالبه خسارت با فسخ قابل جمع است.

ب: عدم انجام تعهد در مدت تعیین شده در اثر تقصیر متعهد باشد و متعهد سبب ورود خسارت باشد. اگر متعهد تمامی تلاش و احتیاطات لازم را برای انجام تعهد رعایت کند ولی انجام تعهد مقدور نشود، مسئول جبران خسارت نیست، زیرا کسی که سبب ضرر به دیگری می شود مسئول جبران خسارت است. در این مورد متعهد احتیاط لازم را انجام داده و خسارت وارده به عمل او منسوب نیست. همچنین اگر متعهد بتواند اثبات کند که عدم انجام تعهد به علت عوامل خارج از اراده او بوده است، مسئول جبران خسارات وارده به متعهدله نیست.

## فهرست منابع

(قرآن کریم: آیه شریفه ۱، سوره مبارکه مائده)

### الف: منابع فارسی - کتاب‌ها

- ۱- امامی، سید حسن. (۱۳۷۶)، حقوق مدنی، جلد اول، چاپ ۱۸، انتشارات کتاب فروشی اسلامی.
- ۲- رحیمی، حبیب‌الله. (۱۳۹۶)، مسئولیت مدنی (الزامات خارج از قرارداد)، تهران: انتشارات سمت.
- ۳- شمس، عبدالله. (۱۳۹۲)، آئین دادرسی مدنی (دوره پیشرفته)، ج ۳، چ ۲۴، تهران انتشارات دراک.
- ۴- شهیدی، مهدی. (۱۳۹۳)، آثار قراردادها و تعهدات، چاپ ششم، تهران: انتشارات مجد.
- ۵- صفایی، سید حسین. (۱۳۹۲)، دوره مقدماتی حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)، جلد دوم، نوبت چاپ هفدهم، تهران: نشر میزان.
- ۶- صفایی، سید حسین. (۱۳۹۵)، مباحثی از حقوق بین الملل خصوصی، تهران: نشر میزان.
- ۷- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۵)، حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)، جلد ۱ و ۴، تهران: نشر میزان.
- ۸- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۱)، دوره مقدماتی حقوق مدنی (اعمال حقوقی قرارداد - ایقاع)، نوبت چاپ هفتم، تهران انتشارات شرکت سهامی انتشار.
- ۹- کشاورز، بهمن. اقدامی، حسین. (۱۴۰۲)، راهنمای حقوقی خرید و فروش پیش خرید و پیش فروش (املاک و مستغلات)، انتشارات قوه قضائیه، مرکز مطبوعات و انتشارات، چاپ دهم.
- ۱۰- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۱)، نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی، جلد اول، انتشارات مرکز نشر علوم انسانی.
- ۱۱- نامقی باستانی، رضا. پیری، جواد. رحمانی، امیرصادق. محمدی، محمدرضا. (۱۳۹۷)، تحلیل و آسیب شناسی قانون پیش فروش ساختمان، پژوهشگاه قوه قضائیه، تهران: انتشارات قوه قضائیه، مرکز مطبوعات و انتشارات، چاپ دوم.

### ب - مقالات

- ۱- اصغرزاده، علی. (۱۳۸۲)، ماهیت حقوقی قرارداد پیش فروش آپارتمان، فصلنامه علامه، صفحه ۷ - ۳۲، سال دوم، شماره دوم.
- ۲- امینی، منصور. عابدیان، میرحسین. شاهنوش فروشانی، محمد عبدالصالح. (۱۳۹۵)، مبانی و قلمرو «حق حبس» در حقوق ایران و فقه امامیه و مقایسه آن با حقوق کامن لا، فرانسه و آلمان، فصلنامه قضاوت، صفحه ۱ - ۲۶، دوره ۱۶، شماره ۹۶.

۳- الفت، نعمت الله. (۱۳۸۹)، *اجرای اجباری حین تعهد و تقدم آن بر حق فسخ قرارداد*، فصلنامه علمی پژوهشی، شماره ۱۱.

### پ - نظریات مشورتی اداره کل حقوقی قوه قضائیه

۱- رجوع شود به کتاب *نظریه اداره کل حقوقی دادگستری*، (۱۳۸۱)، تدوین قوانین قوه قضائیه، جلد اول، شماره ۸۴۹۷ - ۱۳۸۰/۹/۷، چاپ روزنامه رسمی کشور.

۲- آرای وحدت رویه، شماره ۸۵۴ - ۱۴۰۲/۹/۸ هیات عمومی دیوان عالی کشور، نشریه معاونت پژوهش.

### ت- گزارش ها و مستندات اداری

۱- مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات نهاد ریاست جمهوری به اهتمام معاونت حقوقی و توسعه قضائی، (۱۳۸۴)، قوه قضائیه، جلد اول، چاپ روزنامه رسمی کشور.



## بررسی معضلات اخلاقی ناشی از نقض قوانین بشردوستانه در حمایت از کودکان و زنان در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی از منظر حقوق بین‌الملل

احمد محتشم<sup>۱</sup>

فخرالدین سلطانی<sup>۲</sup>

علیرضا رضائی<sup>۳</sup>

### چکیده

بیش از نیمی از زنان و کودکان جهان در کشورهای زندگی می‌کنند که جنگ و درگیری را تجربه کرده‌اند. جامعه بین‌المللی نمی‌تواند مصائب آنها را نادیده بگیرد. به نظر می‌رسد در درگیری‌های معاصر چندان به حقوق بین‌الملل بشردوستانه توجه نشده است. استفاده مکرر از سلاح‌های شیمیایی و منفجره در مناطق شهری، خشونت جنسی، آوارگی، کشتار جمعی و... نشانه عدم پایبندی به اخلاق و حقوق بشر بنیادین می‌باشد. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی به بررسی معضلات اخلاقی ناشی از نقض قوانین بشردوستانه در حمایت از کودکان و زنان در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی از منظر حقوق بین‌الملل پرداخته است. دشمن همواره سعی دارد که از طریق فشار بر افراد غیرنظامی، حریف خود را تسلیم خواسته‌های خود کند و در این رقابت ناعادلانه، زنان و کودکان اولین قربانیان بی‌دفاع و بی‌پناه هستند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که با توجه به اصول حقوق بشردوستانه بین‌المللی که به صورت واضح در اسناد بیان شده است، لازم و ضروری است که توسط طرفین درگیر، عواملی چون پایبندی به اصول اخلاقی، اصل کرامت انسانی، اصل محدودیت در استفاده از سلاح‌های غیرمجاز و ابزارهای جنگی غیرمعمول، اصل تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان، اصل منع درد و رنج بیش از اندازه، اصل تناسب، اصل حفظ محیط زیست، اصل ضرورت نظامی و اصل احتیاط، که از جمله اصول اساسی حقوق بشردوستانه هستند، باید در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی و داخلی، مورد توجه و احترام قرار گیرند.

### واژگان کلیدی

معضلات اخلاقی، نقض قوانین بشردوستانه، حقوق کودکان و زنان، مخاصمات مسلحانه بین‌المللی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق بین‌الملل، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.  
Email: ahmadmohtasham@yahoo.com

۲. استادیار، گروه روابط بین‌الملل، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: fakhreddin.soltani@kiaau.ac.ir

۳. دانشیار، روابط بین‌الملل، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.  
Email: IR.Alirezarezaei@gmail.com

## طرح مسأله

شکل‌گیری دولت خودخوانده اسلامی در عراق و شام، حاصل و نتیجه ماه‌ها و چه بسا سال‌ها مطالعه راهبردی در اتاق‌های فکر دستگاه‌های امنیتی مشترک غرب با ارتجاع عربی - عبری است. گروه تروریستی داعش متهم به نقض حقوق بشر و جنایات متعددی در عراق و سوریه است که از جمله آنها می‌توان به تجاوز به زنان و تصرف اموال و دارایی مردم به ویژه پیروان دیگر ادیان اشاره کرد. این گروه تروریستی به دلیل اختلافات طایفه‌ای و سیاسی، دست به اعدام‌های دسته جمعی می‌زند و با مخالفان خود به شدت برخورد می‌کند. تبعات مخاصمات داعش در عراق و سوریه آوارگی زنان و کودکان بی پناه است. پناهندگان همواره به عنوان یکی از اقشار و گروه‌های آسیب‌پذیر مدنظر قرار می‌گیرند. کنوانسیون حمایت از پناهندگان در سال ۱۹۵۱ و پروتکل الحاقی به آن در سال ۱۹۶۷ به تصویب رسید. دو سند مذکور، تنها اسناد جهانی قانونی الزام‌آور است که به‌طور صریح، پناهندگان را مورد حمایت قرار می‌دهد. در این کنوانسیون مجموعه‌ای از حقوق پناهندگان به رسمیت شناخته شده و البته تعهدات پناهندگان در قبال دولت میزبان نیز مدنظر قرار گرفته است. اهم حقوق به رسمیت شناخته شده در این کنوانسیون عبارت‌اند از: حق برخورداری از شرایط مطلوب زندگی؛ حق عدم مجازات در صورت ورود غیرقانونی به داخل خاک و سرزمین یک دولت؛ حق کار؛ حق آموزش؛ حق مسکن؛ حق آزادی بیان؛ حق آزادی مذهب؛ حق دادرسی عادلانه و دسترسی به محاکم عادلانه؛ حق رفت‌وآمد. مهم‌ترین نهاد بین‌المللی در زمینه حمایت از پناهندگان، کمیساریای عالی حمایت از حمایت پناهندگان است. کمیساریا در سال ۱۹۵۰ توسط مجمع عمومی ملل متحد تأسیس شد و هدف از تشکیل آن، کمک‌رسانی و مساعدت در سطح بین‌المللی به پناهندگان و افراد درگیر با معضل پناهندگی در سراسر جهان بود. یکی از موضوعات مهم در دستور کار این نهاد بین‌المللی تضمین این مهم است که کلیه افراد از حق درخواست پناهندگی در کشور دیگر برخوردار باشند و دولت‌ها نیز ملزم به پذیرش درخواست پناهندگی، پناه‌جویان شوند. به‌رغم همه تلاش‌ها و اقداماتی که در سطوح مختلف ملی، منطقه‌ای و جهانی انجام شده است، اما هنوز هم پناهندگان در وضع بسیار نامطلوب قرار دارند. به‌ویژه وقوع جنگ‌ها و مخاصمات در چند دهه اخیر به بحرانی‌تر شدن وضعیت افزوده است و در این میان، بنا به اذعان کمیساریای عالی ملل متحد در امور پناهندگان، زنان و کودکان در وضعیت بسیار نامطلوبی قرار داشته و نیاز به حمایت‌ها و مساعدت‌های ویژه‌ای دارند. از اینرو پژوهش حاضر به دنبال بررسی معضلات اخلاقی ناشی از نقض قوانین بشردوستانه در حمایت از کودکان و زنان در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی از منظر حقوق بین‌الملل می‌باشد.

## گفتار اول: مصادیق و عناصر اخلاقی جنایات مسلحانه بین المللی علیه زنان

### مبحث اول: توصیف اقدامات داعش علیه زنان سوری و عراقی

با نگاهی به تاریخ حقوق کیفری، درمی یابیم که در اکثر موارد، قربانیان جرم نقش مهمی در شروع و ادامه محاکمات کیفری داشته اند (آهنگر اصلیل، ۱۳۹۴). در موضوع زنان ایزدی، گزارشهایی که توسط سازمان های بین المللی یا پژوهشگران با توجه به اظهارات قربانیان جرم تهیه شده، مدنظر است. داعش هنگام حمله به شمال عراق در سال ۲۰۱۴، ۶۴۰۰ زن و کودک عراقی را به گروگان گرفت.<sup>۱</sup> دو سال بعد در سال ۲۰۱۶ کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل در گزارشی بیان داشت، هنوز بیش از ۳۲۰۰ زن و کودک در دست گروه داعش هستند و اکثرشان در سوریه به سر می برند. در آنجا از آنها به عنوان برده جنسی استفاده می شود. هنگامی که این گروه به شهر سنجار و سایر روستاهای ایزدی حمله کرد، در مرحله اول ایزدیان را دستگیر و زندانی کردند، متعاقباً داعش همه مردان را از زنان جدا کردند و آنها را به صورت دسته جمعی کشتند (بلوم و همکاران، ۲۰۱۶).<sup>۲</sup> یکی از شاهدین می گوید آن روز شبه نظامیان، جاده های اطراف سنجار را بسته بودند. همه را به داخل شهر بازگرداندند و آنجا زنان و دختران را از بقیه جدا کردند. «بسیست تا بودند با ریش بلند و تفنگ. گفتند که ما را به موصل می برند. اعتراض کردیم. ما را زدند و به زور سوار ماشین کردند. در موصل ۲۰۰ زن و دختر را یکجا جمع کرده بودند. آنجا درواقع بازار فروش برده بود. اعضای داعش می آمدند و انتخاب می کردند. جرئت نمی کردیم به صورتشان نگاه کنیم. وحشت کرده بودیم ... برای اینکه ما را بترسانند، شلیک می کردند. می خواستیم خودمان را بکشیم اما راهی پیدا نمی کردیم. یافته ها آشکارا نشان می دهند که اولین بار در ماه اوت ۲۰۱۴، دختران و زنان ایزدی ربوده شدند. این فرایند با قتل بسیاری از زنان سالخورده و نوزادان همراه بود چنانکه در کردستان عراق یک گور دسته جمعی زنان ایزدی در شهر سنجار کشف شد که اجساد نزدیک به هشتاد زن در آن دفن شده بود.<sup>۳</sup> مصاحبه کنندگان بیان داشته اند که بیشتر دختران جوان و باکره به فرماندهان یا بمب گذاران انتحاری داده شده اند. یافته ها نشان می دهد که بعد از اینکه داعش بسیاری از زنان و نوزادان را کشته است، بقیه زنان و کودکان به مکان های مختلف و عمدتاً به شهر الرقه در سوریه و شهرهای مختلف استان نینوا عراق منتقل شده اند. اعضای داعش زنان را با کابل مورد ضرب و شتم قرار داده و آنها را در سفرهای طولانی مدت ۱۳ تا ۱۵ بدون غذای کافی و تنها با چند بطری آب جابه جا کرده

۱. تلگراف: زنان ایزدی مجبور به ترک فرزندان متولد شده از عناصر داعش هستند»، خبرگزاری دانشجویان ایران

«ایسنا»، آخرین بازدید ۲۰ آبان ۱۳۹۷، <https://www.isna.ir/news/97043116775>

2. Bloom

3. <http://www.bbc.com/persian/world>

اند(حسن، ۲۰۱۶). اگر زنان یا دختران اقدام به فرار می‌کردند و موفق نمی‌شدند، عواقب سختی در انتظار آنها بود. یکی از زنان که در شمال سوریه نگهداری می‌شد، گزارش داد پس از فرار ناموفقش مالک او فرزندش را کشت و تجاوز به آن زن برای بیش از شش ماه ادامه داشت.<sup>۱</sup> در طول مصاحبه همه شرکت‌کنندگان تأیید کردند که آنها به طور وحشیانه توسط اعضای داعش مورد تجاوز قرار گرفته‌اند. یافته‌ها همچنین نشان دادند که بازماندگان توسط بیش از یک نفر مورد تجاوز واقع شده‌اند<sup>۲</sup> و به‌طور مداوم تهدید و مورد ضرب و شتم قرار گرفته‌اند. پائولو پینرو، رئیس کمیسیون مستقل بین‌المللی تحقیق برای سوریه، در توصیف اقدامات داعش می‌گوید: «داعش علیه مردان، زنان و کودکان ایزدی مرتکب نسل‌زدایی، جنایت علیه بشریت و جنایت جنگی شده است. نسل‌زدایی آنها از روز حمله به سنجار تا به امروز ادامه دارد. داعش به‌شدت به‌دنبال نابودی ایزدی‌ها از طریق کشتار، بردگی جنسی، بردگی، شکنجه و رفتارهای تحقیرآمیز و غیرانسانی و کوچ اجباری آنهاست که باعث آسیب‌های شدید جسمی و روحی این گروه قومی - مذهبی شده است.

به گفته یکی از قربانیان که ۱۱ ماه نگه داشته شده بود و دو بار مورد معامله قرار گرفته بود: «مردان می‌آمدند و زنان و دختران را انتخاب می‌کردند. زنان به دروغ سنشان را زیادتر می‌گفتند و دختران سنشان را کمتر می‌گفتند (که فکر کنند اینان دختر بچه‌اند). ما سعی می‌کردیم جذابیت‌مان را کم کنیم صورتمان را می‌خراشیدیم و خودمان را کثیف می‌کردیم. این کارها جواب نداد.» دختری دیگر که در هنگام اسارت دوازده ساله بود و چهار بار در طول هفت ماه اسارتش مورد خرید و فروش قرار گرفته بود می‌گوید: «اطلاعات ما را ثبت کردند، داعش راجع به نام، سن و جایی که از آنجا آمدیم و اینکه آیا ازدواج کرده ایم یا نه از ما اطلاعات گرفت پس از آن جنگجویان داعش برای انتخاب دختران می‌آمدند. جوانترین دختری که دیدم برداشتند با خودشان بردند حدود نه سال داشت.»<sup>۳</sup>

به گفته مصاحبه‌شوندگان، جنگجویان داعش پس از اینکه از تجاوز به یک زن خسته می‌شدند، زنان یکدیگر را عوض می‌کردند یا می‌فروختند. سطح شکنجه، تحقیر و تعداد تجاوز نیز پس از فروش زنان و دختران و یا تبادل آنها افزایش می‌یافته است. یکی از قربانیان می‌گوید:

1. “‘They Came to Destroy’: ISIS Crimes against the Yazidis,” op.cit. 14.

۲. در یکی از دستورالعمل‌های مذهبی داعش درخصوص زنان ایزدی سؤال و جوابی بدین شرح نوشته شده است، سؤال: آیا آمیزش با دختر اسیر نابالغ مجاز است؟ پاسخ: در صورتی مجاز است که از نظر بدنی شرایط آمیزش را داشته باشد. اگر هم این شرایط را نداشت، می‌توانید بدون آمیزش از او لذت ببرید.

3. “‘They Came to Destroy’: ISIS Crimes against the Yazidis,” op.cit.. 9-10.



«... ما برده بودیم. خود من را به پنج مرد مختلف فروخته بودند. من فقط به دنبال راه فرار بودم. سه مرتبه سعی کردم خودکشی کنم تا دست آنها از بدن من کوتاه شود ... دلیل مراجعه من به پزشک، خشمی است که مرا رها نمی‌کند. قادر به کنترل آن نیستم حتی در برابر دختر کوچکم.»<sup>۱</sup> همچنین، همه قربانیانی که بچه داشتند، گفتند که در صورت کوچک‌ترین مقاومت از سوی آنها کودکانشان توسط داعش شکنجه می‌شدند (دواکومار،<sup>۲</sup> ۲۰۱۴).

### مبحث دوم: کارکرد خشونت جنسی به عنوان ابزاری برای نسل‌زدایی توسط داعش

جرم خشونت جنسی می‌تواند با هدف نسل‌زدایی انجام گیرد و تحت این عنوان نیز تعقیب شود. اولین بار دادگاه بین‌المللی رواندا در رسیدگی به پرونده آکایسو، خشونت جنسی را به عنوان نسل‌زدایی مورد تعقیب قرار داد.<sup>۳</sup> در سال ۲۰۰۸ شورای امنیت قطعنامه ۱۸۲۰ را درخصوص زنان صادر کرد که در آن پذیرفته شده بود، خشونت جنسی می‌تواند عنصر مادی نسل‌زدایی را تشکیل دهد.<sup>۴</sup> این عمل باعث می‌شود که زنان نتوانند به انجام وظایف خود در خانواده بپردازند و چه بسا از خانواده خود طرد شوند و در نتیجه بنیان خانواده، به عنوان زیربنای جامعه، متزلزل گشته و یا باعث شود که افراد و خانواده‌ها از روی ترس محل سکونت خود را ترک کرده و در مناطق گوناگون پراکنده شوند که همه اینها با هدف از بین بردن یک گروه دارای نژاد، مذهب یا ملیت خاص انجام می‌گیرد (نوری و ز مانی، ۱۳۹۷). در این قسمت سعی بر آن است تا ضمن شناخت عناصر جنایت نسل‌زدایی وجود این عناصر در قضیه مورد بحث شناسایی، واکاوی و تحلیل حقوقی شود.

شناسایی و محکومیت نسل‌زدایی به عنوان جنایت مهم بین‌المللی تا جایی پیش رفته است که در حقوق بین‌الملل معاصر به عنوان یک قاعده آمره شناخته و از تعهدات تمام کشورها نسبت به جامعه بین‌المللی محسوب شده است همچنین سازمان ملل برای مبارزه با آن سیاست جنایی خاصی به کار گرفته است (ممتاز و رنجبریان، ۱۳۹۳). رویه بین‌المللی و به طور معین دادگاه بدوی رواندا نسل‌زدایی را وقیح‌ترین جنایت یا «جنایت جنایت‌ها» محسوب کرد. از این رو، همسو با برخی حقوق‌دانان می‌توان گفت که تردیدی نیست که در رده بندی جنایات بین‌المللی نسل‌زدایی در صدر قرار دارد (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۹). قضات دادگاه تجدیدنظر یوگسلاوی سابق و

۱. زنان ایزدی: «قربانیان تجاوز داعش»، یورونیوز فارسی، مشاهده شده در ۱۰ دی ۱۳۹۹.

<https://fa.euronews.com/2016/11/01/un-centre-fights-for-women-traumatised-by-is-militants>  
2. Devakumar

3. Prosecutor v. Akayesu (Judgment), September 2 1998, ICTR 96-4 T (trial chamber), paras 731-734

4. Women and Peace and Security, UN Security Council Resolution 1820, UN doc. S/RES/1820 (19 june 2008).

رواندا و به طور مشخص قضات تجدیدنظر پرونده کایشما و روزیندانا اکیداً این رده بندی را مورد انتقاد قرار دادند و تأکید کردند که هیچ رده بندی از نظر اهمیت در میان جرایم بین‌المللی وجود ندارد.<sup>۱</sup> از نظر پیشینه تقنینی، این جنایت از اواخر نیمه اول قرن بیستم در زمره جنایات بین‌المللی قرار گرفته و در نخستین پیش‌نویس تهیه شده از سوی کمیسیون حقوق بین‌الملل در خصوص کد مربوط به جرایم علیه صلح و امنیت بشریت<sup>۲</sup> در کنار جرایم علیه بشریت ذکر شده بود (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۹). همچنین در منشور دادگاه نظامی نورنبرگ برای محاکمه جنایتکاران جنگی، نسل‌زدایی یک جرم علیه بشریت محسوب شده بود (میرصادقی، ۱۳۸۶). ماده ۲ کنوانسیون پیشگیری و مجازات جرم نسل‌زدایی (۱۹۴۸)<sup>۳</sup> که عراق و سوریه هم به آن پیوسته‌اند اشعار می‌دارد: «در قرارداد فعلی مفهوم کلمه ژنوسید یکی از اعمال مشروحه ذیل است که به نیت نابودی تمام یا بخشی از گروه ملی، قومی، نژادی و یا مذهبی ارتکاب گردد، از این قرار: ۱. قتل اعضای آن گروه؛ ۲. صدمه شدید نسبت به سلامت جسمی و یا روحی افراد آن گروه؛ ۳. قرار دادن عمدی گروه در معرض وضعیت زندگانی نامناسبی که منتهی به زوال قوای جسمی کلی یا جزئی آنها بشود...»؛ این تعریف بدون هیچ تغییری در ماده ۶ اساسنامه دیوان آمده است. جرم نسل‌زدایی نیاز به قصد نابودی تمام یا بخشی از یک گروه حمایت شده را دارد. عنصر مادی نسل‌زدایی باید به دلیل عضویت شخص در یک گروه خاص بر روی آن شخص یا اعضای گروه انجام شود. تناقضی وجود ندارد که مجرمان که قصد خاصی برای از بین بردن گروه حفاظت شده دارند، ممکن است انگیزه‌های مختلف دیگری مانند گرفتن سرزمین، مزایای اقتصادی، لذت جنسی و گسترش تروریسم داشته باشند. دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق و دادگاه کیفری بین‌المللی برای رواندا در واسازی تعریف نسل‌زدایی نقش مهمی ایفاء کرده‌اند.<sup>۴</sup> از این رو، توجه به رویه این دو دادگاه در تفسیر عناصر تشکیل‌دهنده و وقوع جرم نسل‌زدایی از اهمیت زیادی برخوردار است. همچنین با توجه به اینکه اعضای داعش مستخدمین دولت محسوب نمی‌شوند، ذکر این نکته مهم است که در خصوص اینکه آیا اشخاص غیردولتی هم می‌توانند مرتکب نسل‌زدایی شوند، ماده ۴ کنوانسیون منع نسل‌زدایی بیان داشته است اشخاصی که مرتکب اعمال مشروحه در ماده سوم شوند (نسل‌زدایی) اعم از اینکه اعضای حکومت یا مستخدمین دولت و یا اشخاص عادی باشند، مجازات خواهند شد.

1. Chile Eboe-Osuji, "Rape as Genocide: Some Questions Arising," *Journal of Genocide Research* 9 (2) (200): 263-4.

2. Draft Code of Offences against Peace and Security of Man Kind

3. 58. Convention for the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide.

4. Vivienne O'Connor

### مبحث سوم: گروه‌های تحت حمایت کنوانسیون منع نسل زدایی

گروه‌های تحت حمایت کنوانسیون منع نسل زدایی و ماده ۶ اساسنامه رم محدود به چهار گروه ملی، قومی، نژادی و مذهبی است و شامل سایر گروه‌ها (مثلاً یک گروه سیاسی) نمی‌شود؛ بنابراین اولین شرط وقوع جنایت نسل‌زدایی وجود گروه قربانی در یکی از این چهار گروه احصاء شده است. از طرف دیگر تعریفی واحد از این چهار گروه احصایی در عرصه بین‌المللی وجود ندارد؛ بنابراین برای تعیین گروه‌های حمایت شده باید به صورت موردی و با توجه به زمینه تاریخی و اجتماعی هر مورد و همچنین برداشت ذهنی مرتکبین از عضویت قربانیان در گروه‌های مورد حمایت تصمیم‌گیری کرد (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۹). با توجه به موارد مذکور این سؤال پیش می‌آید که آیا ایزدیان از گروه‌های تحت حمایت دیوان کیفری هستند؟

همانطور که اشاره شد برداشت ذهنی مرتکبین از عضویت قربانیان در گروه‌های مورد حمایت باید مورد توجه قرار گیرد. رویه قضایی دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق و دادگاه کیفری بین‌المللی برای رواندا نشان داد که اعتقاد کسانی که جرم را مرتکب می‌شوند، می‌تواند به عنوان ملاکی برای تعیین عنوان گروه مورد حمایت در نظر گرفته شود.

در همین راستا داعش به‌طور پیوسته از باورهای مذهبی ایزدیان به عنوان مبنایی برای حمله به آنان و جنایت متعاقب آن یاد کرده است. داعش یزدیان را با عنوان مشرک و «کافر کثیف» خطاب قرار می‌دهد و بارها اعلام کرده است که ایزدیان یا باید کشته شوند یا به دین اسلام درآیند و همین موضع نشان می‌دهد برداشت ذهنی داعش این است که ایزدیان به یک گروه مذهبی تعلق دارند.

ایزدیان اغلب به عنوان یک گروه قومی - مذهبی شناخته می‌شوند. گروه قومی به گروهی می‌گویند که اعضای آن دارای یک فرهنگ یا زبان مشترک هستند.<sup>۱</sup> معیار تشخیص و تعیین وابستگی افراد به گروه، یک معیار ذهنی است نه عینی؛ دادگاه بین‌المللی کیفری رواندا در این مورد اظهار داشته: «گروه قومی گروهی است که اعضای آن از زبان یا فرهنگ مشترک برخوردار باشند، یا گروهی است که خود را چنین می‌پندارد یا گروهی که دیگران از جمله مرتکبان جرم، آن را چنین می‌پندارند.» جامعه ایزدیان در سوریه، عراق، ارمنستان و ترکیه حضور دارند و زبان اصلی آنها کردی است. از جمله آداب و رسوم فرهنگی - اجتماعی می‌توان به سنت برادرگزینی و تاختی و آداب مشترک در غسل تعمید و ختنه کردن، ازدواج، مردن و احکام آن و همچنین داشتن اعیاد و مناسبت‌های دینی از جمله عید العجوه، عید خضرالیا، عید بلنده، عید یزید (ایزد) و عید جماعت اشاره کرد.

1. Prosecutor v. Akayesu, ICTR Trial Judgment, 2 September 1998 ("Akayesu Trial Judgement"), para. 513.

گروه مذهبی به گروهی گفته می‌شود که اعضای آن دارای مذهب مشترک یا سیر و سلوک و روش عبادت مشترک هستند یا مطابق یک تعریف دیگر گروه مذهبی به جماعتی اطلاق می‌شود که از یک آرمان مشترک معنوی تبعیت می‌کنند؛ بنابراین پیروان ادیان معمولاً با گذاردن اعمال و مناسک خاص که نشان دهنده وحدت عقیده در میان آنهاست از پیروان سایر ادیان به سهولت بازشناخته می‌شوند. مقدسات ایزدیان به سه بخش ملک‌الطاووس، کتب مقدس و اماکن مقدس تقسیم می‌شود که در این موارد با یکدیگر اشتراک دارند. مکان مقدس ایزدیان، مقبره شیخ عدی است که در شمال عراق قرار دارد. اهمیت این مکان برای ایزدیان همانند اهمیت مکه برای مسلمانان و اورشلیم برای یهودیان است که در صورت فراهم بودن شرایط، ایزدیان باید دست‌کم سالی یکبار (در ماه اکتبر) در آنجا گردهم آیند (منتظری، ۱۳۸۸). همه این موارد موجب افتراق جامعه ایزدیان از دیگر ساکنان جامعه عراق می‌شود.

### ارتکاب عنصر مادی نسل‌زدایی از مجرای خشونت جنسی

درک اهمیت پیوند خشونت جنسی و نسل‌زدایی در رویه قضایی بین‌المللی مستلزم بررسی این است که چگونه تجاوز به‌عنوان روشی برای نسل‌زدایی عمل می‌کند. برای این منظور لازم است که به تجاوز، به شیوه‌ای که مرتکبین آن را نگاه می‌کنند، نگاه کنیم. به‌عنوان یک روش مؤثر برای منزوی کردن و تحقیر زنان و مردان یک فرهنگ، این انزوا به نسل‌زدایی مؤثر می‌انجامد ... ممکن است زنان به‌عنوان «لکه ننگ» برچسب بخورند که برای ازدواج سنتی و زندگی خانوادگی مناسب نیستند. تجاوز به عنف در سطح روابط بین یک مرد و زن که ابزاری برای تناسل هستند، تأثیر روانی خیلی بدی دارد. تأثیری که عاملان نسل‌زدایی در یوگسلاوی و رواندا آن را شناختند و مورد استفاده قرار دادند.

در خصوص عنصر مادی جنایت نسل‌زدایی باید اشاره کرد که جنایت نسل‌زدایی از اقدامات پنج‌گانه‌ای تشکیل می‌شود که در ماده ۶ اساسنامه به آن اشاره شده است. این اقدامات که عبارتند از کشتن، ایراد آسیب شدید جسمی یا روحی، قرار دادن در وضعیت زندگی نامناسب به‌صورت عمدی، جلوگیری از تناسل و انتقال اجباری یک گروه به گروه دیگر توسط رویه قضایی تبیین و تفسیر شده است. از بین این موارد به مهم‌ترین آنها که درخصوص زنان ایزدی در قالب خشونت جنسی روی داده است، اشاره می‌کنیم.

### مبحث چهارم: ایجاد صدمه شدید نسبت به سلامت جسمی یا روحی اعضای یک گروه

رفتارهایی که موجب آسیب شدید جسمی و روحی می‌شود، ممکن است شامل شکنجه، تجاوز جنسی، خشونت جنسی یا رفتار غیرانسانی و یا تحقیرآمیز باشد اما لزوماً محدود به اینها

نیست.<sup>۷۸</sup> دادگاه کیفری بین المللی برای رواندا و دادگاه کیفری بین المللی برای یوگسلاوی سابق بارها اعلام کرده است که چنین آسیب هایی می توانند به معنای شکنجه و رفتار غیر انسانی و تحقیر آمیز باشند. نکته قابل ذکر این است که به هیچ وجه لازم نیست آسیب جسمی یا ذهنی همیشگی یا غیر قابل جبران باشد. این آسیب جسمی یا روحی از طرق مختلفی می تواند و از جمله از طریق ارتکاب تجاوز جنسی و خشونت جنسی (مانند بردگی جنسی) به وجود بیاید که در ذیل به آن پرداخته می شود.

در ابتدا باید به این نکته اشاره کرد که تعریف بردگی، به عنوان یک جرم علیه بشریت، در ماده ۷ اساسنامه رم آمده است. مطابق آن به بردگی گرفتن یعنی اعمال اختیارات مربوط به حق مالکیت بر انسان و مشتمل است بر اعمال چنین اختیاری در جهت خرید و فروش انسان به ویژه زنان و کودکان. در سال ۲۰۱۴ در جریان رسیدگی به پرونده کاتانگا، دیوان تصریح کرد که بردگی باید به استفاده، لذت بردن و در معرض گذاشتن یک شخص به عنوان مال، به وسیله قرار دادن او در وضعیتی از عدم استقلال که متضمن محرومیت او از هرگونه خودمختاری است، تعبیر شود.

یافته های دادگاه در مورد آکایسو، مهم ترین تصمیم ارائه شده در تاریخ در خصوص رسیدگی به جنایت علیه زنان بوده است (هوبا<sup>۱</sup>، ۲۰۲۰). در خصوص مورد آکایسو دادگاه کیفری بین المللی برای رواندا به این نتیجه رسید که تجاوز و خشونت جنسی در هر دو سطح فیزیکی و ذهنی به طور جدی آسیب می رساند؛ بنابراین، اگر با هدف خاص از بین بردن کامل و یا بخشی از یک گروه محافظت شده انجام شود، نسل زدایی به وقوع پیوسته است. بردگی جنسی زنان و دختران ایزدی توسط داعش که از مصادیق برجسته خشونت جنسی محسوب می شود، اولین بار در پرونده آکایسو و بعد از آن در تعداد زیادی از تصمیمات دادگاه کیفری بین المللی برای یوگسلاوی سابق و دادگاه کیفری بین المللی برای رواندا به عنوان خسارت جسمی و روحی شدید در معنای ماده دوم کنوانسیون نسل زدایی به رسمیت شناخته شد (رفیق سعید<sup>۲</sup>، ۲۰۱۷).

جنگجویان داعش به طور سیستماتیک به زنان و دختران ایزدی (بالای نه سال) تجاوز می کنند. شواهد فراوانی از چنین تجاوزهایی وجود دارد. بررسی ها در خصوص زنان ایزدی که از دست داعش فرار کرده اند صدمات جسمی و روحی فراوانی را نشان می دهند. به عنوان نمونه یکی از قربانیان ایزدی می گوید: «اتفاقاتی که برای ما افتاده به تنهایی خودشان گویای همه چیز هستند. ما برده بودیم. خود من را به پنج مرد مختلف فروخته بودند. من فقط به دنبال راه فرار بودم. سه مرتبه سعی کردم خودکشی کنم تا دست آنها از بدن من کوتاه شود ... دلیل مراجعه من

1. Hubah  
2. Rafeeq Saeed

به پزشک، خشمی است که مرا رها نمی‌کند. قادر به کنترل آن نیستم حتی در برابر دختر کوچکم.<sup>۱</sup>»

### مبحث پنجم: اقدامات اعمال شده به منظور جلوگیری از تولد درون گروه

اقدامات در نظر گرفته شده برای جلوگیری از تولد درون گروه، تجاوز؛ خشونت جنسی؛ قطع اندام تناسلی؛ عقیم‌سازی؛ کنترل اجباری تولد؛ جدا کردن زن و مرد از یکدیگر؛ ممنوعیت ازدواج؛ حامله کردن زن برای سلب هویت گروه و ضربه روحی که منجر به بی‌میلی نسبت به تناسل شود را دربرمی‌گیرد.

اولین کارگروه داعش بعد از حمله آگوست ۲۰۱۴، جدا کردن مردان از زنان بود. علاوه بر این، صدها تن از مردان ایزدی را کشتند. زنان ایزدی را به طور جداگانه از همسران خود و دیگر مردان ایزدی نگه داشتند. طبق احکام مذهب ایزدی، پدر و مادر هر دو باید ایزدی باشند تا فرزند دارای مذهب ایزدی محسوب شود. مذهب ایزدی از راه خون منتقل می‌شود و امکان تغییر مذهب به ایزدی وجود ندارد. طبق بیانات داعش، داعش اجازه زندگی به یزدیان به عنوان ایزدی را نمی‌دهد. داعش از مجرای جدا کردن زنان از مردان و اجبار به تغییر مذهب، از تناسل در گروه ایزدیان جلوگیری کرده است.

تجاوز جنسی می‌تواند ابزاری برای جلوگیری از تناسل باشد.<sup>۲</sup> زمانی که زن مورد تجاوز قرار می‌گیرد در برخی موارد یکی از عوارض آن فوییا نسبت به برقراری رابطه جنسی است. در این موارد قربانیان به دلیل اثرات روحی و ترس فراوان حتی نسبت به برقراری رابطه جنسی با همسر خود ناتوانند. این نکته علاوه بر اینکه در جامعه روانپزشکی پذیرفته شده است، در پرونده آکایسو نیز ذکر شده است. یک روانشناس که در درمان صدها زن و دختر ایزدی که توسط داعش مورد تجاوز قرار گرفته بودند، فعال بود، اظهار داشت که زنان ایزدی که تحت درمان قرار می‌گیرند، به اطرافیان، به ویژه مردان، اعتماد ندارند. در هر ارتباطی با مردان، اضطراب واقعی وجود دارد. مصاحبه شونده اظهار داشت که زنان و دختران ایزدی که تحت درمان بودند، نمی‌خواستند ازدواج کنند و یا در حال حاضر یا در آینده به روابط خود با مردان فکر کنند. به این ترتیب، تجاوزهایی که توسط جنگجویان داعش در مورد زنان و دختران ایزدی انجام می‌شود، یک اقدام برای جلوگیری از تولد درون گروه است. در آخر، ذکر این نکته لازم است که دادگاه کیفری بین‌المللی برای رواندا در پرونده آکایسو مقرر داشت، تجاوز به عنف می‌تواند در بند چهارم تعریف

1. <https://fa.euronews.com/2016/11/01/un-centre-fights-for-women-traumatised-by-is-militants>

2. Allison Ruby Reid-Cunningham, "Rape as a Weapon of Genocide," *Genocide Studies and Prevention* 3(3) (2008): 281.

نسل‌زدایی (جلوگیری از تناسل) مفروض گرفته شود (درامبل و همکاران، ۲۰۱۹).

### مبحث ششم: احراز عنصر روانی نسل‌زدایی در خصوص اقدامات داعش

آنچه سبب می‌شود که جنایت نسل‌زدایی دارای ماهیت ویژه‌ای باشد و از نظر درجه اهمیت، در صدر جنایات بین‌المللی قرار گیرد، عنصر معنوی خاص این جرم است. برای تحقق این جرم لازم است که قصد خاص نابودی جزئی یا کلی یکی از گروه‌های تحت حمایت وجود داشته باشد، واقعیتی که دادگاه کیفری یوگسلاوی سابق نیز آن را مورد تأکید قرار داد. دیوان در خصوص جنایت نسل‌زدایی در هر پرونده به صورت موردی به احراز قصد خاص نابودی می‌پردازد. در مقدمه سند عناصر جرایم در خصوص قصد خاص نسل‌زدایی این‌چنین بیان شده است که علی‌رغم شرط معمولی وجود قصد ذهنی مندرج در ماده ۳۰ اساسنامه و با پذیرش اینکه در اثبات وجود قصد ارتکاب نسل‌زدایی به آگاهی فرد از اوضاع و احوال و شرایط توجه می‌شود، با این حال برای احراز شایسته و درست قصد ذهنی برای ارتکاب آن، دیوان باید به صورت موردی قصد خاص را احراز کند (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۹۹). اما مبتنی بر چه شواهدی می‌توان قصد خاص نسل‌زدایی را احراز کرد؟

در شعبه بدوی و تجدیدنظر دیوان کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق از شواهد و امارات ذیل جهت احراز قصد نابودی گروه قربانی از سوی متهم نامبرده شده است که عبارتند از زمینه کلی وقوع جرایم؛ ارتکاب اعمال مجرمانه دیگری که به صورت سیستماتیک علیه همان گروه اعمال می‌شوند؛ میزان جرایم رویداده؛ هدف قرار دادن سیستماتیک قربانیان به دلیل عضویت آنها در گروه خاص و تکرار اعمال نابودکننده و تبعیض آمیز. با توجه به این موارد می‌توان نسبت به وجود عنصر روانی نسل‌زدایی اظهار نظر کرد.

بنابراین در خصوص اتهام جرم نسل‌زدایی، باید نشان داده شود که داعش یک یا چند اقدام ممنوعه ذکر شده در ماده ۶ اساسنامه رم را با قصد اینکه اقدامات منجر به نابودی همه یا بخشی از ایزدیه‌ها شود، انجام داده است. فهم این موضوع خیلی مهم است که چرا و به چه علت ایزدیان هدف قرار گرفته‌اند؟ هیچ گروه مذهبی دیگری در مناطق تحت کنترل داعش در معرض رنجی که بر ایزدیان تحمیل می‌شود، قرار نگرفتند. روستاییان عرب که قبل از حمله داعش فرار نکردند، اجازه داشتند که در خانه‌های خود باقی بمانند و دستگیر و کشته نشوند و به بردگی کشیده نشوند. شاهدان گفته‌اند که فقط زنان و دختران ایزدی به بردگی گرفته شده بودند. درحالی‌که جامعه مسیحی هنوز در مناطق تحت کنترل داعش زندگی می‌کند. علت این است که مسیحیان می‌توانند با پرداخت جزیه در صلح و آرامش زندگی کنند؛ اما ایزدیان از اهل کتاب نیستند که از

چنین فرصتی برخوردار باشند.

از سوی دیگر به لحاظ تاریخی، هدف خاص از بین بردن، اغلب از رفتار، از جمله اظهارات طرفین استنباط شده است. داعش به صراحت سوءاستفاده از ایزدیان را به خاطر تفسیر دینی‌شان انجام می‌دهد و اظهارات عمومی آنها منابع ارزشمندی است که انعکاس‌دهنده مستقیم قصد آنهاست. چنانکه دادگاه بین‌المللی رواندا بیان داشت که هدف قتل عام می‌تواند از «اعمال و سخنان مرتکب‌شده در کنار هم و همچنین از زمینه کلی اجرای سایر اقدامات مجرمانه که به‌طور منظم علیه یک گروه مشابه به کار گرفته می‌شود، برداشت شود». رفتار مربوطه شامل هدف قرار دادن فیزیکی گروه یا اموال آنها، استفاده از کلام موهن نسبت به اعضای گروه هدف و شیوه برنامه‌ریزی روشمند است. داعش در مقاله‌ای تحت عنوان «احیای برده داری کمتر از یک ساعت»<sup>۱۰۶</sup> که در مجله انگلیسی‌زبان دابق منتشر شده است، نشان داد که قبل از حمله به سنجار در حال تعیین چگونگی برخورد با ایزدیان بوده است.

در همان مقاله، داعش اعلام کرد، پس از فتح منطقه سنجار ... دولت اسلامی با جمعیتی از ایزدیان روبه‌رو شد، اقلیتی از مشرکین که در طول سال‌ها در مناطق عراق و شام [سوریه] زندگی می‌کردند، وجود مستمر آنها تا به این روز، موضوعی است که مسلمانان باید جواب پس بدهند چراکه در روز قیامت درباره آن مورد بازخواست قرار می‌گیرند.

در زمان حمله و بعد از آن داعش، زیارتگاه‌ها و معابد ایزدی در سنجار را نابود کرد، همچنین بعضی از خانه‌ها را غارت کردند. دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق در پرونده کرسیتیج بیان داشت تخریب اموال فرهنگی در جمع با شرایط دیگر ممکن است به صورت شواهد و مدارکی برای تأیید قصد نابودی گروه در نظر گرفته شود.<sup>۱</sup> این اظهار نظر قضایی توسط دادگاه بین‌المللی در پرونده ۲۰۰۷ در بوسنی و هرزگوین علیه صربستان و مونته‌نگرو تأیید شد.<sup>۲</sup> بنابراین علاوه بر اظهارات مستقیم فرماندهان داعش مبنی بر قصد نابودی ایزدیان، تخریب اموال فرهنگی و مذهبی نیز یکی دیگر از مواردی است که می‌تواند برای احراز قصد خاص نسل‌زدایی مورد استفاده قرار بگیرد.

### مبحث هفتم: مصادیق جنایات علیه زنان و دختران سوری و عراقی

جنایات داعش علیه زنان و دختران به گونه‌های متفاوت اتفاق می‌افتد. درباره خشونت علیه زنان توسط داعش، عفو بین‌الملل با انتشار گزارشی اعلام کرد که زنان و دختران جوان ایزدی

1. Prosecutor v. Krstić, ICTY Appeals Judgment, 19 April 2014, paras. 25-26.

2. 108. Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro, Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, ICJ Judgment, 26 February 2006, ("Bosnia v. Serbia Judgment"), para. 344.



در معرض تجاوزات مکرر جنسی از سوی اعضای داعش بوده‌اند و شهادت‌های متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد دختران ایزدی برای فرار از تجاوزات جنسی دست به خودکشی زده‌اند. تعداد زیادی از دخترانی که قربانی بردگی جنسی به دست اعضای داعش شده‌اند، بین ۱۴ تا ۱۵ سال سن یا حتی کمتر دارند. همچنین بیماری‌های جسمی و روانی که ناشی از خشونت‌های جنسی هولناک در حق این زنان است بسیار فاجعه بار است. این در حالی است که برخی از این زنان شکنجه شده و مثل برده به کار گرفته شده‌اند و حتی دختران و زنانی که توانسته‌اند فرار کنند، همچنان از مشکلات عمیق روانی رنج می‌برند. دیده بان حقوق بشر اعلام کرده حداقل ۷۵۰-۷۷۰ در تکریت یک دوره سه روزه قتل عام شدند که داعش این تعداد را ۱۷۰۰ می‌داند. تجاوز جنسی به زنان هم به عنوان یک سلاح جنگی و هم به عنوان وسیله ای برای تحقیر و مطیع ساختن مردم توسط داعش صورت می‌گیرد، همچنین از زنان و دختران به عنوان پاداش برای ارائه خدمات استفاده می‌کنند.

بر اساس گزارش وزارت حقوق بشر عراق هم، ابو انس الیسی یکی از سرکردگان داعش یکصد و پنجاه نفر از زنان و دختران را در شهر فلوجه به سبب سرپیچی از پذیرفتن جهاد نکاح اعدام کرده است. در این گزارش همچنین به قتل عام گسترده در فلوجه و دفن قربانیان به شکل دسته جمعی در مناطق الزغارید و الجولان و ناحیه صقلاوه اشاره شده است. این موارد تنها نمونه‌های کوچکی از نقض حقوق زنان و کودکان توسط داعش می‌باشد.

این موارد نقض حقوق بشری بیانگر میزان خارج از ظرفیت وحشی گری داعش می‌باشد و نشان دهنده بدترین جنایاتی است که در حق شهروندان عراقی و سوری صورت گرفته است که این امر موجب پایمال شدن حقوق آنها شده است. در شرایط فعلی و با توجه به روند رو به گسترش فرایند جهانی شدن و توسعه بیش از پیش رسانه‌ها و ارتباطات همچون اینترنت و فضای مجازی و تأثیرگذاری گروه‌هایی همچون داعش از طریق این گونه ارتباطات بر افکار عمومی و جذب نیرو، مداخله مستقیم سازمان ملل و شورای امنیت، امری ضروری و غیرقابل اجتناب است؛ ولی با این وجود نه سازمان ملل و نه هیچ یک از کشورهای مدعی حقوق بشر نه تنها هیچ واکنشی از خود نشان نداده، بلکه با ارسال اسلحه و تجهیز کردن تروریست ها روزانه صدها نفر را به قتل می‌رسانند<sup>۱</sup>.

1. <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1395/08/08/1225448/%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86-%D9%88-%DA%A9%D9%88%D8%AF%DA%A9%D8%A7%D9%86-%D9%82%D8%B1%D8%A8%D8%A7%D9%86%DB%8C%D8%A7%D9%86-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4-%D9%88-%D8%B3%DA%A9%D9%88%D8%AA-%D9%85%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9-%D8%A8%DB%8C%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%84%DB%8C>

## مبحث هشتم: حاملگی اجباری

بند ۲ (ه) ماده ۷، اساسنامه دادگاه بین‌المللی کیفری دائمی، حاملگی اجباری را چنین تعریف کرده است: «یعنی حبس کردن غیرقانونی زنی که به زور حامله شده است به قصد تأثیرگذاری بر ترکیب قومی یک جمعیت یا دیگر نقض‌های فاحش حقوق بین‌الملل.» ارتکاب این جرم در سیاق مخاصمات مسلحانه، به موجب اساسنامه این دادگاه بین‌المللی، جرمی جنگی محسوب شده و هیچ رابطه یا تأثیری بر قوانین داخلی کشورها ندارد. (گلچین و همکاران، ۱۴۰۲).

### عنصر قانونی حاملگی اجباری در اسناد بین‌المللی

حاملگی اجباری صرفاً در اساسنامه دادگاه بین‌المللی کیفری، به موجب مواد ۷ و ۸ آن، جنایت علیه بشریت یا جنایت جنگی شمرده شده است.

### عناصر خاص مادی و روانی حاملگی اجباری

۱. مرتکب، یک یا چند زن را که با زور حامله شده‌اند، به قصد تأثیر نهادن بر ترکیب قومیتی جمعیت یا انجام سایر موارد نقض فاحش حقوق بین‌الملل در حصر نگاه داشته است؛
۲. مرتکب یا شخص دیگر در ازاء و یا در رابطه با اعمال دارای ماهیت جنسی، مزایای مالی کسب کرده‌اند و یا انتظار می‌رود که کسب کند؛
۳. رفتار در سیاق و همراه با یک مخاصمه بین‌المللی صورت پذیرفته است. «کسسه»، ترجمه شریفی سوادکوهی، (۱۳۸۵).

## مبحث نهم: عقیم‌سازی اجباری

با توجه به عنصر مادی عقیم‌سازی اجباری، تعریف جرم مزبور چنین خواهد بود: «مرتکب، عمداً شخص یا اشخاصی را از طریق مواد تخریبی یا صدمه زدن فیزیکی از توانایی تولید مثل محروم سازد».

### عنصر قانونی عقیم‌سازی اجباری در اسناد بین‌المللی

جرم انگاری رفتار فوق در خلال مخاصمات مسلحانه، نیز یکی از نوآوری‌های اساسنامه دادگاه بین‌المللی کیفری می‌باشد. (اردبیلی، ۱۳۸۶).

### عناصر خاصی مادی و روانی عقیم‌سازی اجباری

۱. مرتکب، یک یا چند شخص را از توانایی تولید مثل بیولوژیک محروم کرده است؛
۲. رفتار نه از لحاظ رفتار پزشکی یا بیمارستانی شخص یا اشخاص مربوط توجیه‌پذیر بوده و نه با رضایت واقعی آنان انجام شده است؛
۳. رفتار در سیاق و همراه با یک مخاصمه مسلحانه بین‌المللی صورت پذیرفته است؛

۴. مرتکب از اوضاع و احوال واقعی که وجود مخاصمه مسلحانه را موجب شده، آگاهی داشته است (کسسه)، ترجمه شریفی سوادکوهی، ۱۳۸۵).

## گفتار دوم: مصادیق کودک‌آزاری

### مبحث اول: آسیب‌های کودکان در برابر عملیات انتحاری

یکی از پیامدهای سوء وقایع تروریستی، آسیب‌های آن بر روح و روان انسان‌ها و به‌ویژه قربانیان مستقیم است. این آثار می‌تواند حتی تا سال‌ها همراه قربانی بوده و روند عادی زندگی قربانی را مختل کند. در این میان، کودکان قربانی وقایع تروریستی، از آسیب‌های بیشتری رنج می‌برند، بدون آنکه خود بتوانند با این آسیب‌ها مقابله مؤثر کنند. در نتیجه، نیازمند حمایت‌های ویژه و فوری می‌باشند. کودکان به دو صورت به عنوان قربانی آثار مخرب روانی تروریسم تلقی می‌شوند (گلچین و همکاران، ۱۴۰۲):

الف) قربانی مستقیم، شامل کودکانی که یا کشته شده و یا متحمل صدمات تروریستی منتج از حوادث تروریستی شده‌اند؛

ب) قربانی غیرمستقیم، شامل کودکانی که یکی از اعضای خانواده آن‌ها کشته شده و یا متحمل صدمات منتج از حوادث تروریستی شده‌اند، کودکانی که به عضویت اجباری و تطمیع شده سازمان‌های تروریستی درآمده‌اند و یا کودکانی که به نحوی به بیماری‌های روحی و روانی ناشی از حوادث تروریستی مبتلا شده‌اند، می‌شود.

شاید مهم‌ترین نوع از آسیب‌های روانی وارده به کودکان قربانی و شاهد اعمال تروریستی، همچون دیگر مواردی نظیر خشونت، رفتارهای خشونت‌آمیز و جنگ، ابتلا به اضطراب باشد. کودکانی که یکی از اعضای خانواده خود را از دست داده‌اند بیشتر و عمیق‌تر در معرض پیشرفت عوارض مخربی همچون اضطراب و استرس بعد از حوادث تروریستی هستند. مطالعات نشان می‌دهند که کودکانی که در معرض آسیب‌های روانی قرار گرفته‌اند مبتلا به اختلالات استرس پس از ضایعه روانی شده‌اند، همچنین کودکانی که سابقه مشاهده و رویارویی با حوادث تروریستی و منازعات مسلحانه را دارند دچار آثار روحی و روانی این حوادث می‌شوند به نحوی که مشکلاتی مانند توهم، جیغ زدن و هذیان‌گویی در خواب، گریه‌های بی‌مورد، شب‌آزاری و کم‌طاقتی در آن‌ها بروز کرده است.

ناراحتی‌های روحی و روانی هرساله دومین عامل مهم مرگ و میر کودکان تا سن چهارده سال است و این رقم پنجاه درصد مرگ و میر در این‌گونه کودکان نیز محسوب می‌شود. پاسخ کودکان به وجود وحشت و ترس ایجاد شده از حوادث تروریستی بستگی به میزان و شدت حادثه، شخصیت درونی کودک و میزان حمایت ایجاد شده از کودکان دارد (پیوندی، ۱۳۹۰).

### مبحث دوم: کودکان آواره و بی‌سرپرست در اثر حملات انتحاری، تروریستی

از جمله رایج‌ترین وقایع در اثر حملات تروریستی، به‌ویژه در سال‌های گذشته و با توسعه شکل جدید تروریسم که همراه با پیدایش گروه‌های تروریستی مانند داعش، بوکوحرام، جبه‌النصره و احرارالشام در خاورمیانه و آفریقا بوده است، آوارگی و جابه‌جایی مردم در تعداد بسیار است. کودکان به دلیل آسیب‌پذیری خود بخش عمده‌ای از آوارگان را تشکیل می‌دهند. کودکان آواره در دو گروه آوارگان داخلی و بین‌المللی تقسیم می‌شوند که گروه دوم تحت حمایت کمیساریای عالی پناهندگان قرار دارد. کودکان آواره در مقایسه با بزرگسالان آواره به دلیل آسیب‌پذیری خود با خطرات جسمی و روحی بیشتری مواجه می‌شوند که حمایت ویژه‌ای را طلب می‌کند. شکل کمبود مواد غذایی، مسکن، بیماری‌های مسری و غیرمسری، جدایی از خانواده، سربازی اجباری و حتی سوءاستفاده‌های جنسی و قطع تحصیلات از جمله عواملی هستند که رشد جسمی و روحی آنان را با مشکلاتی روبه‌رو می‌سازد. حتی در اردوگاه‌ها نیز به دلیل شرایط نامناسب بهداشتی، تعارضات فرهنگی بین ساکنان اردوگاه، کمبود مواد غذایی و غیره شرایط آوارگان و به‌ویژه کودکان با شرایط طبیعی بسیار فاصله دارد. به‌طور کلی جابه‌جایی و آوارگی کودکان علاوه بر نتایج جسمی و روحی، عواقب آموزشی و تربیتی دارد که در این زمینه می‌توان به تأخیر تحصیلی و از دست دادن انگیزه تحصیلی اشاره کرد که حتی بازپروری آنان را در مدارس کشور محل اسکان بسیار دشوار و در بعضی موارد غیرممکن می‌سازد (مروت، ۱۳۸۵).

کودکان بی‌سرپرست گروه دیگری از کودکان قربانی حملات انتحاری هستند. به‌طور کلی هر کودکی در زمان رشد خود نیاز به والدینی دارد که او را مورد حمایت قرار داده و زمینه رشد جسمی و روحی او را فراهم آورند. این نیاز به‌ویژه در بُعد روحی آن تا سن معینی وجود دارد و در مواقع بحرانی از جمله جنگ و درگیری‌های مسلحانه بسیار شدیدتر می‌شود. به همین دلیل در مقدمه کنوانسیون حقوق کودک، خانواده به عنوان واحد اساسی هر جامعه شناخته شده که در رشد جسمی و روانی کودک نقش عمده‌ای دارد. در زمان حملات انتحاری یا در جین جابه‌جایی و آوارگی ناشی از آن، ممکن است کودک پدر یا مادر یا هر دو را از دست بدهد که چنین امری تأثیرات منفی متعددی بر زندگی کودک خواهد داشت. اولین تأثیر ناراحتی روانی ناشی از فقدان پدر یا مادر و از دست دادن روحیه است. برای کودکان بی‌سرپرست آینده مبهم به نظر می‌رسد (مروت، ۱۳۸۵).

### مبحث سوم: آثار زیان‌بار مشاهدات حوادث خشونت‌بار بر سلامت روانی کودکان

هم‌زمان با تشدید پوشش رسانه‌های تلویزیونی پیرامون بحران‌های جهانی، نگرانی‌ها در مورد کودکانی که شاهد تصاویر هولناک تروریسم در اخبار و برنامه‌های تلویزیونی و حتی فضای

مجازی هستند نیز افزایش یافته است. برای بسیاری از کودکان ترس از تروریسم و جنگ در زندگی روزمره یادآور تصاویر مشاهده شده از تلویزیون است. مشاهده این‌گونه تصاویر خشونت‌بار برای کودکان یک وضعیت فوق‌العاده خواهد بود به نحوی که آنان به سرعت احساس افسردگی و نگرانی خواهند کرد (علی اکبری و همکاران، ۱۳۹۷). همچنین در مواردی که برخی تصاویر و برنامه‌های تلویزیونی به صورت تکرار، در ساعات و موقعیت‌های متفاوت و حتی با گویندگان آهنگ‌های متفاوت تکرار می‌شود می‌تواند آثار مخرب‌تری نیز داشته باشد، چراکه کودکان در این مورد از قدرت تشخیص کمتری برخوردارند و لذا احساس خواهند کرد که وضعیت پیرامون خود رفته‌رفته در حال وخیم شدن است. مشاهده بدون برنامه‌ریزی شده این‌گونه تصاویر از جانب کودکان می‌تواند زمینه ابتلا به استرس را فراهم کند. کودکانی که حوادث بمب‌گذاری فراوانی را از تلویزیون و فضای مجازی مشاهده کرده‌اند بیشتر در معرض ابتلا به ناراحتی‌های روحی و روانی قرار دارند، حتی اگر این تصاویر را در لحظات ابتدایی ندیده و نشینده باشند و حتی کسی را که به نحوی مجروح شده یا کشته شده است را نمی‌شناسند. نوجوانانی که به نحوی این‌گونه بمب‌گذاری‌های وحشتناک را که منجر به قطع عضو و تلاشی شدن ابدان انسان‌ها می‌شود از طریق تلویزیون و فضای مجازی تجربه کرده‌اند، گزارش‌هایی مبنی بر ابتلا به ناراحتی‌های روحی و روانی و کابوس‌های شبانه و در نهایت افسردگی‌هایی حتی به مدت دو سال بوده است (تقی زاده و هداوندی، ۱۳۹۱).

### مبحث چهارم: گرایش به خودکشی در کودکان قربانی تروریسم

کودکان در معرض حوادث تروریستی و خشونت‌بار هرچه بیشتر آشکال و ظواهر حوادث ناگوار را در ذهن خود مرور می‌کنند و این امر موجب اختلال در توانایی آن‌ها در حضور در مدرسه و شرکت در فعالیت‌های پرورشی آن‌ها می‌شود. این‌گونه کودکان خشم فراوانی را بروز می‌دهند و هنگامی که خشم با افکار خودکشی در هم می‌آمیزد، اعمالشان غیرقابل پیش‌بینی می‌شود (حائری، ۱۳۹۷).

### عملیات انتحاری توسط کودکان

در تعریفی که ائتلاف بین‌المللی به منظور جلوگیری از استفاده از کودکان به عنوان سرباز ارائه داده (کودک سرباز) هر شخص زیر هجده سال که عضو هر نیروی مسلح رسمی یا غیررسمی دیگر در صورت وجود یا نبود مخاصمه مسلحانه می‌باشد. در پیش‌نویس اصول کیپ تاون<sup>۱</sup> سال ۱۹۷۷ کودک سرباز هر شخص زیر هجده سال را شامل می‌شود که به نوعی در نیروهای مسلح یا گروه‌های مسلح رسمی یا غیررسمی با هر سمتی حضور دارد. بر مبنای این

تعریف کودک سرباز شامل کودکانی نیست که سلاح به دست گرفته‌اند بلکه کلیه کسانی که گروه‌های مسلح را همراهی می‌کنند را شامل می‌شود از جمله آشپز و پیام‌رسان. در اصول پاریس مصوب سال ۲۰۰۷ نیز آمده است: هر شخص زیر هجده سال که توسط نیروها و گروه‌های مسلح در هر ظرفیتی، پسر و دختر، به عنوان رزمنده، آشپز، پیغام‌بر، جاسوس و یا اهداف جنسی به کارگیری و یا استفاده می‌شود، کودک سرباز اطلاق می‌گردد. لذا کودک سرباز هر کودک پسر یا دختر زیر هجده سالی است که به اجبار یا به زور و یا داوطلبانه سربازگیری می‌شود و یا در جنگ توسط نیروهای مسلح، شبه‌نظامی، واحدهای دفاع شهری یا دیگر گروه‌های مسلح مورد استفاده قرار می‌گیرد (هوبا، ۲۰۲۰).

کودکانی که از صلح و زندگی صلح‌آمیز به دور مانده‌اند، ناگزیر می‌شوند به سمت پذیرش نظم مسلط رایج که عبارت از جریان خشونت‌پروری است کشیده شده و خود عنصری از مجموعه عناصر خشونت‌زا قرار گیرند. سیستم مردسالانه حاکم بر فضای خانواده‌هایی که این نوع کودکان در آن پرورش می‌یابند، یکی از اساسی‌ترین عوامل کشیده شدن آن‌ها به خشونت است. کودکان انتحاری نه تنها به لحاظ انجماد باورهای تحریف شده مذهبی در پشت دیوارهای استیلای مردان بر خانواده بلکه از دیدگاه ناامیدی از شکل‌گیری نسلی که به صلح بیانیدشد و با جنگ مقابله کند، حاوی پیام‌های تکان‌دهنده‌ای است (جوادپور، ۱۳۹۵).

انتحار در لغت به معنای خودکشی است و در اصطلاح برخلاف معنای لغوی آن که محدود به خودکشی می‌باشد، ابعادی گسترده‌تر پیدا کرده و با نام حمله انتحاری یا عملیات انتحاری مطرح می‌گردد. مراد از حمله یا عملیات انتحاری آن است که شخص برای دستیابی به یک هدف خاص در مرحله اول خود و در طبقات بعدی شخص یا اشخاص یا اهداف مادی و معنوی خاصی را از بین می‌برد، یعنی عامل انتحاری با اجرای یک سری اقدامات از پیش طراحی شده اهداف خرابکارانه یا جنایت‌کارانه را پیگیری نموده و علاوه بر خود، جان افراد دیگر را نیز می‌گیرد. برای روشن شدن بهتر مطلب باید گفت که با بررسی عملیات‌های انتحاری که توسط گروه‌های تروریستی انجام می‌گیرد، می‌توان گفت که این عملیات‌ها غالباً در دو راستا صورت می‌گیرد، یا به منظور از بین بردن فرد یا افراد خاصی که عموماً شخصیت‌های مطرح و تأثیرگذار سیاسی را تشکیل می‌دهند و یا به منظور اهداف خاصی همچون ناامن کردن فضای اجتماعی و سیاسی مورد نظر و برانگیختن ترس و وحشت عمومی، اقدام به عملیات انتحاری می‌کنند. که اکثر این عملیات‌ها در یک بستر شهری به وقوع می‌پیوندد و به واسطه آن افراد مختلف از مردم کوچک و بزرگ، زن و مرد، زخمی و کشته می‌شوند (مروت، ۱۳۸۵).

در شمایی کلی، عملیات انتحاری به آن دسته از عملیاتی گفته می‌شود که در آن فرد اقدام‌کننده که اغلب خود را مخفی می‌کند، نفس خویش را با آگاهی کامل در معرض قتل قرار

می‌دهد و معروف‌ترین شکل آن نیز بستن بمب به بدن، جاسازی در اتومبیل یا کیف و چمدان و وارد شدن به میان تجمع و گروهی از مردم (پایگاه دشمن و مراکز حساس حکومتی) و سپس منفجر کردن مواد منفجره در زمان و مکان مناسب برای ضربه زدن به دشمن یا تحقق منفعتی می‌باشد که بر اثر آن تعداد قابل توجهی از افراد و امکانات آن‌ها از بین می‌رود. آنچه در حال حاضر در ادبیات سیاسی جهان مصطلح شده است، به عملیاتی برمی‌گردد که فرد به‌طور مثال با بستن کمر بند انفجاری به خود در راستای اهداف یک سازمان و یا اهداف شخصی خرابکارانه خود که می‌تواند ناشی از یک عدم تعادل روانی باشد، اقدام به آسیب زدن به مجموعه‌ای یا افرادی می‌کند که منتهی به مرگ خود نیز می‌شود. آنچه تحت عنوان عملیات تروریستی از آن نام می‌برند به همین معناست. طبق بند ۱ ماده ۲ کنوانسیون بین‌المللی منع بمب‌گذاری تروریستی مصوب دسامبر ۱۹۹۷ مجمع عمومی سازمان ملل متحد تروریست عبارت است از:

قاتل، کسی که با توسل به اعمال جنایت‌کارانه به ایجاد رعب و وحشت در مردم یا اشخاص یا دسته‌های معین می‌پردازد. هرگاه کسی عمداً و به‌طور غیرقانونی، یک وسیله انفجاری یا کشنده را در اماکن عمومی، تأسیسات دولتی یا حکومتی، سیستم حمل و نقل عمومی یا در تأسیسات زیر بنایی، جاسازی، منفجر یا شلیک کند، تروریست محسوب می‌شود.

عملیات تروریستی اعم از عملیات انتحاری می‌باشند، چه آنکه در بسیاری از عملیات تروریستی، فرد مرتکب، خود کشته نمی‌شود بلکه با تنظیم نقش‌های دقیق، موجبات فرار خود بعد از ارتکاب را فراهم آورده و از صحنه جرم می‌گریزد، ولی ویژگی خاص عملیات انتحاری که در معنای لغوی انتحار نیز آمد، این است که خود فرد منتحر نیز کشته می‌شود و در واقع با یقین به کشته شدن خود اقدام نموده است. همچنین حمله انتحاری نوعی خودکشی عقیدتی به قصد دیگرکشی و صدمه زدن به غیر است. عملیات انتحاری را می‌توان نوعی حمله منفعلانه به دشمن دانست (ممتاز و رنجبریان، ۱۳۸۴).

یکی از فاجعه‌بارترین موارد سربازگیری کودکان در تاریخ معاصر جهان، به استفاده از کودکان نابالغ توسط خمر روج، در جریان مخاصمات هند و چین در فاصله سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۷۹ بازمی‌گردد. در جریان جنگ‌های مزبور، کودکان برای انجام شکنجه و حتی فرآیند اعدام، تحت آموزش‌های دقیق و حساب شده قرار می‌گرفتند. بدین ترتیب، کودکان نابالغ بدون آنکه قدرت تشخیص میان اخلاقی یا غیراخلاقی بودن دستورات مافوق خود را داشته باشند، به بازوی عملیاتی بسیار مطلوبی در راستای اهداف شوم فرماندهان خود تبدیل شدند. این ترفند با شرکت دادن مستقیم کودکان در قتل‌عام‌ها و اعمال غیرانسانی در جریان قتل‌عام فاجعه‌بار کامبوج نیز شکل جدیدی به خود گرفت. به این شکل، کودکان به ابزاری مهم در جریان منازعات قومی و نژادی در سراسر جهان تبدیل شده‌اند، به نحوی که در جریان مخاصمات مسلحانه نه‌ساله در

سیرالئون که در فاصله سال‌های ۱۹۹۳ تا سال ۲۰۰۲ بر سر دستیابی به قدرت میان گروه‌های مسلح داخلی درگرفت، کودکان توسط تمام طرف‌های درگیر به عنوان سرباز و جنگجو مورد استفاده قرار گرفتند. سربازگیری اجباری کودکان، دادن مواد مخدر به آنان، آموزش جرایم سبعانه به کودکان و سوءاستفاده جنسی از هزاران دختر سرباز در جریان مخاصمات مسلحانه در سیرالئون نمونه‌هایی از اقدامات طرف‌های درگیر در منازعات بوده است. بر اساس گزارش سازمان دیده‌بان حقوق بشر تخمین زده می‌شود بین ۲۰۰ هزار تا ۳۰۰ هزار کودک سرباز برای گروه‌های شورشی و نیروهای دولتی در سراسر جهان به فعالیت می‌پردازند. در کشورهایی از قبیل جمهوری دموکراتیک کنگو، سودان، اوگاندا، برمه، نپال، آفریقای جنوبی، برزیل، نیجریه و کلمبیا همچنان به نحو گسترده‌ای از کودکان سرباز در گروه‌های شبه‌نظامی و شورشی و یا نیروهای وابسته به حکومت مرکزی استفاده می‌شود (گرشاسی و کریمی مله، ۱۳۹۷).

### مبحث پنجم: اقدامات داعش در نقض حقوق کودکان

به‌طور کلی کودکان به سه طریق به عضویت گروه داعش درآمده‌اند. کودکانی که داوطلبانه خود را معرفی و ثبت‌نام می‌کنند، این کودکان به آسانی جذب مزایای مادی و روانی که داعش ارائه می‌دهد، می‌شوند. به لحاظ مادی، داعش هدایای متنوعی به کودکان می‌دهد. کودکانی که به داعش می‌پیوندند، حقوق دریافت می‌کنند. دریافت حقوق در صورت پیوستن به داعش یک عامل انگیزشی مؤثر برای پیوستن به این گروه است. داعش علاوه بر پرداخت حقوق به کودکانی که به این گروه می‌پیوندند از طریق اسباب‌بازی و آب‌نبات هم به آسانی کودکان را جذب می‌کند (هوبا، ۲۰۲۰). همچنین دیدن همسالان یا کودکان با سنین پایین‌تر که عضو داعش هستند و از امتیازاتی برخوردارند نیز مشوقی برای پیوستن سایر کودکان به داعش است. داعش همچنین کودکان را از طریق سلاح‌ها و یونیفرم داعش جذب می‌کند. همچنین موفقیت داعش در جذب افراد در سطح جهانی از طریق روش‌های روان‌شناختی به لحاظ تاریخی بی‌سابقه است. داعش به این کودکان هویت، احساس تعلق و مجموعه‌ای از ارزش‌ها و عقاید با تعبیر خاص مذهبی ارائه می‌دهد. عوامل کششی داعش می‌تواند وعده غذایی، فرصت مبارزه برای یک ایدئولوژی، کسب درآمد، جست‌وجوی اعتبار اجتماعی، به دست آوردن حمایت یا حتی سرگرمی، نمادهای عضویت در گروه، از جمله یونیفرم داعش، سلاح، هدایا و دریافت حقوق برای کودکان باشد. کودکانی که در قلمرو داعش متولد می‌شوند و از طریق خانواده‌هایشان به داعش می‌پیوندند. والدین نقش مهمی در گرایش کودکان به داعش دارند. برخلاف سایر گروه‌های تروریستی غیردولتی، قواعد داعش بر کل واحد خانواده تأثیرگذار است و بسیاری از افرادی که برای پیوستن به داعش به عراق و سوریه مهاجرت کرده‌اند، خانواده و فرزندان‌شان را نیز همراه خود آورده‌اند (روحانی و



سلطان قیس، ۱۳۹۶). داعش این خانواده‌ها را ترغیب می‌کند که فرزندان‌شان را به اردوگاه‌های آموزشی داعش بفرستند تا نسل بعدی جهادی تربیت شوند و نیز کودکانی که از طریق تهدیدهای جدی و به اجبار و زور ربوده شده و به خدمت گرفته می‌شوند. این عضویت اجباری بیشتر مشمول اقلیت‌های قومی ساکن در سوریه و عراق می‌شود. از فاجعه‌بارترین اقدامات داعش در این زمینه نسل‌زدایی ایزدی‌ها در کوه سنجار در اوت سال ۲۰۱۴ میلادی بود. بعد از حملات داعش تقریباً ۹۹۰۰ نفر کشته و ۶۸۰۰ نفر ربوده شدند که ۳۳/۷ درصد از این افراد ربوده شده کودکان زیر چهارده سال هستند (روحانی و سلطان قیس، ۱۳۹۶). در تاریخ ۳۰ می ۲۰۱۴ میلادی تقریباً ششصد کودک کُرد در سن چهارده تا شانزده سال پس از سفر به حلب برای گذراندن امتحانات در هنگام بازگشت به کوبانی ربوده شدند. اگر این کودکان از عضویت داعش سرپیچی کنند مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرند، شکنجه می‌شوند یا مورد تجاوز قرار می‌گیرند و در نهایت کشته خواهند شد.

کودک سربازان دختر که به آن‌ها کودک همسران نیز گفته می‌شد اغلب به عنوان پاداش مورد استفاده قرار می‌گرفتند و یا به وسیله فرماندهان و سربازان معمولی مورد سوءاستفاده بودند. داعش این همسران کودک را استثمار می‌کرد، دخترانی که در سنین پایین زایمان می‌کردند. تحقیقی در موصل بر روی داعش نشان داد تا ژوئن ۲۰۱۴، بر اساس گزارش‌ها ۸۱۹ مورد ازدواج خانگی اتفاق افتاده است. داعش به کودکان دوازده ساله نیز تجاوز کرده است. دورنمای ایجاد روابط جنسی مجاز به لحاظ مذهبی به عنوان یک ابزار استخدای برای مردان جوامع سنتی که در آن‌ها رابطه جنسی قبل از ازدواج منع شده بود به کار گرفته می‌شد.

گزارش‌های متعددی از بدرفتاری داعش با زنان و کودکان در صحنه نبرد در سوریه و عراق گزارش شده است. به بردگی گرفتن زنان خصوصاً زنان ایزدی و سوءاستفاده‌های جنسی از آن‌ها و سپس فروختن آنان، از مسائلی است که صحنه بین‌المللی را درگیر نموده است. خبری حاکی از اعدام ۱۹ زن به دلیل امتناع از برقراری رابطه جنسی با نیروهای داعش منتشر گردیده است. در یک مورد دیگر در موصل، ۲۵۰ زن به دلیل امتناع از بردگی جنسی اعدام شده‌اند.

دلایل جذب و استفاده از کودکان توسط گروه داعش پیچیده و ممکن است با توجه به شرایط متفاوت باشد اما استفاده از کودکان مزایای مختلفی را برای این گروه به همراه دارد (گرشاسبی و کریمی مله، ۱۳۹۷):

**بقا و تداوم داعش:** داعش با سایر سازمان‌های تروریستی و گروه‌های شبه‌نظامی که از کودکان به عنوان سرباز و جنگجو استفاده می‌کنند، متفاوت است. داعش یک راهبرد جامع و همه‌جانبه برای رادیکال کردن کودکان اتخاذ کرده و با ترکیب روش‌های رسمی و غیررسمی، مستقیم و غیرمستقیم، همکاری و اجبار، فردی و سامان‌مند درصدد آموزش و تلقین کودکان

است. کودکان یک مؤلفه مهم در سیستم توتالیتزر داعش و یکی از سنگ بناهای اساسی خلافت هستند. از این رو تربیت نسل بعدی برای تداوم و بقای خلافت لازم و ضروری است، بقا و تداوم داعش و آینده خلافت تا حد زیادی در دست نسل آینده است. این نسل از کودکان از نظر عقیدتی و فیزیکی برای تبدیل شدن به مبارزان فردا آماده می‌شوند که قادر به انجام اقدامات حتی بی‌رحمانه‌تر از اقداماتی باشند که این گروه در حال حاضر انجام می‌دهد.

**اهمیت تبلیغاتی:** در گروه تروریستی داعش کودکان یک ابزار تبلیغاتی حیاتی هستند. فیلم‌های تبلیغاتی داعش اغلب توسط کودکان ساخته می‌شود. اولین ویدئوی تبلیغاتی رسمی داعش که در آن یک فرد خردسال اقدام به بریدن سر کرده بود در جولای سال ۲۰۱۵ میلادی منتشر شد. این یک سیگنال و پیام واقعی از داعش بود. با تأیید صریح استفاده از کودکان برای اعمال خشونت‌آمیز، داعش نشان داد که علاقه‌ای به حقوق جهانی کودکان ندارد. علاوه بر این، این یک پیام برای هواداران این گروه نیز بود و این امر را روشن کرد که تولید، پرورش و آموزش نسل جدید داعش بسیار مهم است. اولین کودک اروپایی نیز در اوایل سال ۲۰۱۶ میلادی در تبلیغات رسمی داعش نشان داده شد. یک پسر چهارساله انگلیسی که دکمه‌ای را فشار داد تا یک وسیله نقلیه حاوی سه زندانی منفجر شود.

**ملاحظات اقتصادی:** گروه تروریستی داعش از جذب و استفاده از کودکان، از مزایای چشمگیر اقتصادی بهره‌مند می‌شود. چه کودکانی که نقش پشتیبانی دارند و چه کودکانی که به عنوان جنگجو استفاده می‌شوند، از حقوق کمتری برخوردارند و برای زنده ماندن به مواد غذایی کمتری نیاز دارند. همچنین استفاده از اسلحه‌های کوچک باعث کاهش اثربخشی بین کودکان و بزرگسالان می‌شود و استفاده از این اسلحه‌های کوچک برای کودکان بسیار آسان و در دسترس است. بنابراین کودکان هزینه کمتری دارند و جنگجویان کودک ارزان‌تر از جنگجویان بزرگسال هستند و در انجام خشونت هم کارایی کمتری ندارند.

**کنترل:** کنترل کودکان از نظر جسمی و روحی نسبت به بزرگسالان بسیار راحت‌تر است. کودکان اغلب به سرعت به چهره‌های اقتدار تمایل و وفاداری نشان می‌دهند و به‌ویژه مستعد پیروی از اعتقادات و رفتارهای کسانی هستند که آن‌ها را دوست دارند و به آن‌ها احترام می‌گذارند. از نظر ایدئولوژیک هم کودکان به سرعت متعهد و وفادار می‌شوند و تلقین کردن به آنان کار آسانی است زیرا آن‌ها کمتر تصورات و باورهای از پیش آماده شده‌ای دارند که آن‌ها را تغییر دهند. در واقع کودکانی که هیچ‌گونه آموزشی ندیده‌اند و مبنای ایدئولوژیکی ندارند به راحتی قابل آموزش هستند و در یک محیط افراطی رشد می‌کنند و یک تجسم خالص از ایدئولوژی گروه دارند و برای اهداف خشن استفاده می‌شوند. این کودکان که مبارزان و جنگجویان بالقوه داعش هستند به راحتی قالب می‌گیرند. داعش از معصومیت و بی‌پروایی

کودکان خردسال سوءاستفاده می کنند تا بقای بلندمدت خود را تأمین کنند؛ بنابراین کودکان به عنوان حافظان ایدئولوژی داعش برای نسل های آینده ارزش دارند. آموزش تعداد زیاد کودکان داعش نه تنها نیروی نظامی و انسانی داعش را در آینده تأمین می کند بلکه فرهنگ خشونت و افراط گرایی مذهبی را از طریق آموزش کودکان، تداوم و تحکیم می بخشد و این برای اقدامات داعش در آینده ضروری و اساسی است (جوادیپور، ۱۳۹۵).

مزایای تاکتیکی: این کودکان از نظر تاکتیکی هم توسط داعش مورد استفاده قرار می گیرند. برای اهداف عملیاتی، کودک سربازان قادر به حمل سلاح های سبک مانند نارنجک و موشک های کوچک هستند و در ایستگاه های بازرسی کمتر بازرسی می شوند، لذا از این طریق حملات را در مکان های غیرقابل دسترس امکان پذیر می سازند. همچنین کودکان نه تا پانزده ساله که به سن بلوغ رسیده اند برای نبرد فرستاده می شوند. علاوه بر این داعش از این کودکان برای انجام حملات انتحاری نیز استفاده می کند. دلایل این امر واضح است، کودکان از خطری که با آن روبه رو هستند درک کمتری دارند و بنابراین اضطراب کمتری نشان می دهند. همچنین کودکان کمتر مورد سوءظن قرار می گیرند و به راحتی می توانند به اهداف نزدیک شوند (جوادیپور، ۱۳۹۵).

هنگامی که کودکان توسط گروه های تروریستی افراطی جذب می شوند، نقش های مختلفی را در این گروه ها به عهده می گیرند و انجام می دهند. داعش کودکان را با توجه به توانایی هایشان طبقه بندی می کند و تحت آموزش قرار می دهد. پس از آموزش کودکان وظیفه و نقشی که برای آن ها در نظر گرفته می شود به استعداد و توانایی های خاص یک کودک بستگی دارد. با توجه به قدرت جسمی و ذهنی و مهارت های فردی خاص، به کودکان وظایف متفاوتی اعم از فعالیت های پشتیبانی روزمره تا مشارکت تمام عیار به عنوان رزمندگان خط مقدم اختصاص می یابد. در وظایف پشتیبانی، کودکان به عنوان جاسوس کار می کنند که به آن ها دستور داده می شود از هر کس که مظنون به نقض قوانین داعش است گزارش دهند. کودکان چه دختر و چه پسر تحت فشار قرار می گیرند که در مورد اعضای خانواده، همسایگان یا دوستانی که از قوانین داعش پیروی نمی کنند، گزارش دهند. به این معنا خلافت داعش مانند یک دولت توتالیتر عمل می کند که می خواهد شهروندان خود را کنترل کند. هنگامی که کودکان صلاحیت خود را در انجام این نقش نشان دادند و ثابت کردند که به داعش وفادار هستند، آنگاه می توانند نقشی که مسئولیت های بیشتری به همراه دارد، به عهده بگیرند. از دیگر کارکردهای پشتیبانی می توان به پاسگاه های بازرسی، انتقال اسلحه و انجام وظایف مختلف اداری در بیمارستان ها، دادگاه ها، مدارس و سایر تأسیسات اجتماعی تحت کنترل داعش اشاره کرد (مبینی کشه و طالعی هور، ۱۴۰۰).

همچنین داعش با بهره گیری از جذابیت عاطفی که کودکان قادر به ایجاد آن هستند از

کاریزماتیک‌ترین و باهوش‌ترین کودکان خود به عنوان واعظ و سخنران استفاده می‌کند. در واقع کودکانی که مهارت‌های ارتباطی خوبی دارند و پیام داعش را به‌طور مؤثری انتقال می‌دهند برای تبلیغ داعش استفاده می‌شوند. موعظه کردن کودکان به نمایندگی از خلافت داعش بسیار مؤثرتر از بزرگ‌سالان است و می‌توانند همسالان خود را به عضویت در داعش سوق دهند. گروه دیگری از کودکان برای مشارکت در جنگ‌ها به کار گرفته می‌شوند. همچنین از کودکان برای انتقال خون به سربازان داعش نیز استفاده می‌شود. داعش به‌طور منظم کودکان را به عنوان بازیگران اصلی در کنار هم‌تایان بزرگ‌سال برای انجام اقدامات شدید خشونت‌آمیز استفاده می‌کند. داعش در رسانه‌های تبلیغاتی خود با افتخار فرزندان خود را به عنوان تیرانداز، اعدام‌کنندگان، بمب‌گذار انتحاری و سربازان در میدان نبرد به نمایش می‌گذارد. کودکان نیز به عنوان افسران جوان که مسئول مجازات و شکنجه زندانیان و مخالفان خلافت هستند آموزش داده می‌شوند. کودکان یتیم و کودکانی که کمترین استعداد را دارند، اغلب به انجام حملات انتحاری مجبور می‌شوند. کودکانی که برای انجام حملات انتحاری در نظر گرفته می‌شوند، نمی‌توانند با خانواده‌های خود ملاقات کنند. داعش در استفاده از کودکان یا بزرگ‌سالان برای انجام عملیات انتحاری تفاوتی قائل نیست. دختران در قلمرو داعش نیز آموزش دینی منطبق با آموزه‌های داعش دریافت می‌کنند و از سنین کودکی برای انجام کارهای خانگی نظیر آشپزی، خیاطی و مراقبت از کودکان آموزش داده می‌شوند. آن‌ها باید همسران پشتیبان مبارزان و مادران نسل جدیدی از مبارزان داعش شوند. دختران به محض رسیدن به سن بلوغ باید با یک مبارز داعشی ازدواج کنند. زندگی در قلمرو خلافت داعش برای دخترانی که ازدواج‌های پی‌درپی دارند و با خشونت جنسی مواجه می‌شوند بسیار وحشیانه است. علاوه‌براین دقیقاً مانند پسران خردسال، دختران نیز برای انجام حملات انتحاری شست‌وشوی مغزی می‌شوند (تقی زاده و هداوندی، ۱۳۹۱).

## نتیجه گیری

در سال های اخیر، جنگ داخلی سوریه و حمله داعش در عراق، برای زنان و کودکان خفت بارترین و تحقیرآمیزترین دوران عمرشان را در عصر حاضر سپری کردند و وحشیانه مورد ظلم و تجاوز و خشونت قرار گرفتند. اکنون نیز زنان فلسطین باید هر روز رنج از دست دادن فرزندان و خانواده خود را بر دوش بکشند.

در بررسی اصول حمایتی نظام بین الملل حقوق بشردوستانه، روشن شد که منشاء جنگ و درگیری، مقابله قدرت ها برای کسب منافع بیشتر و تعارض منافع است. با این حال، رعایت قوانین حقوق بشر در تخاصم های بین المللی و تدوین حقوق جنگ در جامعه بین الملل اهمیت دارد. این مهم در سال ۱۹۴۹ با تصویب کنوانسیون های چهارگانه ژنو تا حدودی مورد توجه قرار گرفت. اگرچه قبل از آن نیز قواعد و مقررات پراکنده ای به چشم می خورد، اما می توان گفت که از سال ۱۹۴۹ و به دنبال ایجاد سازمان ملل و آثار و تبعات فجیع جنگ جهانی دوم بود که وجود و رعایت قواعد الزام آور حاکم در جنگ، ضرورت می یافت. اما با این وجود، در نظام بین الملل، با توجه به این که دولت ها واضح و مجری قواعد و مقررات هستند و با توجه به عدم وجود صلاحیت اجباری مراجع قضایی، این قواعد از ضمانت اجرایی لازم و کافی برخوردار نیستند و از آنجا که یکی از منطوق های حقوق بین الملل، قدرت است، این ضمانت اجرا در صورت وجود، برای کشورهای صاحب قدرت، کم رنگ می شود. به علاوه، وجود برخی از ابهامات، عدم تعریف صحیح، نپرداختن به جزئیات در تدوین اصول و مقررات، عدم اجرای کامل مقررات و ... موجب کاستی و نواقص نظام حقوق بین الملل در عصر حاضر شده است.

نقض این قواعد، امروزه موجب مسئولیت می شود و در آن قسمت که جرم جنگی نامیده شده است، مسئولیت کیفری فردی رخ می نماید. در این میان، نباید نقش مهم سازمان های غیردولتی مانند کمیته بین المللی صلیب سرخ و نهادهای ملی صلیب سرخ و هلال احمر نهادهای نظارتی مانند کمیته حقوق کودک، شورای امنیت و نهادهای امدادی را در توسعه، تحول و ترویج حقوق کودکان نادیده انگاشت، چرا که هر کدام به نوبه خود بیانگر اقداماتی هستند که تاکنون در جهت حفظ و ارتقای حقوق کودکان در مخاصمات انجام گرفته است.

با توجه به اصول حقوق بشردوستانه بین المللی که به صورت واضح در اسناد بیان شده است توسط طرفین درگیر لازم و ضروری می باشد از قبیل اصل کرامت انسانی، اصل محدودیت در استفاده از سلاح های غیرمجاز و ابزارهای جنگی غیرمعمول، اصل تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان، اصل منع درد و رنج بیش از اندازه، اصل تناسب، اصل حفظ محیط زیست، اصل ضرورت نظامی و اصل احتیاط از جمله اصول اساسی حقوق بشردوستانه هستند که لزوماً باید در

مخاصصات مسلحانه بین‌المللی و داخلی توسط طرفین یا طرف‌های درگیر، مورد توجه و احترام قرار گیرند. بنابراین، طرفین و طرف‌های منازعه مسئولیت دارند در درگیری‌ها به اصول فوق توجه نموده و نظامیان را از غیرنظامیان و اهداف نظامی را از اهداف غیرنظامی تفکیک کنند و به اموال عمومی آسیب نرسانند و به هیچ‌وجه غیرنظامیان و اهداف غیرنظامی را مورد حمله قرار ندهند و باید متوجه باشند که نقض این اصول و گذشتن از این قواعد در حملات جنگی، جنایات جنگی تلقی گردیده است. قواعد حقوق بشردوستانه درصدد کاهش رفتارهای خشونت‌آمیز بوده و وسیله کنترل اعمال ضدانسانی و بشری می‌باشد.

## فهرست منابع

۱. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۶) حقوق بین الملل کیفری، تهران: نشر میزان، چاپ اول.
۲. آهنگر اصیل، محمد، (۱۳۹۴)، حمایت از کودکان در فرایندهای پس از مخاصمات مسلحانه در حقوق بین الملل، دانشگاه علامه طباطبائی.
۳. پیوندی غلامرضا، حقوق کودک (تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰)، ۴۰۴.
۴. تقی زاده زکیه و فاطمه هداوندی، «مقابله با بحران سربازگیری کودکان در مخاصمات مسلحانه»، مجله پژوهش های حقوقی (1391) 22، ۱۸۸.
۵. جواد پور، مریم. «حمایت از حق سلامت کودکان در مخاصمات مسلحانه از منظر اسلام و حقوق بشردوستانه بین المللی». پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب 4(1395): 28-3. doi: 10. 22091/CSIW. 2018. 1667. 1142
۶. حایری، امیر. «بررسی مفهوم کودک سرباز در حقوق بین الملل». مجله بین المللی پژوهش ملل 3، 16۳۱-1: (1397).
۷. روحانی، کارن و سلطان قیس، فرید، «عملکرد داعش از دیدگاه قواعد حقوق اسلامی و حقوق بین الملل بشردوستانه» فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب 4(1396)، ۳۹.
۸. علی اکبری سمیه، حسین داورزنی و معین غلامعلی پور، «حکم عملیات انتحاری از نگاه مذهب تشیع»، کنفرانس بین المللی حقوق و توسعه پایدار جامعه مدنی ۶ (1397)، ۲.
۹. کسسه، آنتونیو، حقوق بین الملل، ترجمه: حسین شریفی طراز کوهی (۱۳۸۵) تهران: نشر میزان، چاپ اول.
۱۰. گرشاسبی، رضا و علی کریمی مله. «کودکان داعش، از درون فکنی ایستار تکفیری تا برون فکنی رفتار تسخیری». مجله پژوهش های سیاسی جهان اسلام 10. doi: 10. 21859/priw-080101 (1397): 28-1.
۱۱. گلچین، پدram، شهبازی، آرامش، & نجفی، فیروز. (۱۴۰۲). حقوق کودکان در عملیات انتحاری: مطالعه موردی داعش. پژوهش های حقوقی، 22(54). doi: 10. 127-169. 48300/jlr. 2022. 317256. 1872
۱۲. مبینی کشه، زهرا و رهبر طالعی حور. «کودکان داعش و امنیت بین الملل». مجله علمی و امنیت ملی 9، 39. 15. 11. 33292538. 1400. 1. 20. 466-431. doi: 39 (1400): 466-431.
۱۳. محمدرضائی، علیرضا، مرادی، مریم، & عسگرخانی، ابومحمد. (1399). رویکرد حقوق بشر و حقوق بشردوستانه برای حمایت از غیرنظامیان در مخاصمات مسلحانه بین المللی و تبیین جامعه

- شناختی آن. ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، (1)3، 276-290. doi: 10. 30510/psi. 2021. 282906. 1678
۱۴. مروت، مجتبی، (۱۳۸۵)، «حقوق کودکان در مخاصمات مسلحانه». مجله پژوهش حقوق و سیاست، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۸.
۱۵. ممتاز، جمشید و رنجبریان، امیرحسین، (۱۳۹۳)، حقوق بین‌الملل بشردوستانه مخاصمات مسلحانه داخلی، چاپ چهارم، تهران: میزان.
۱۶. ممتاز، جمشید و شایگان، فریده، حقوق بین‌الملل بشردوستانه در برابر چالش‌های مخاصمات مسلحانه عصر حاضر، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی، ۱۳۹۳.
۱۷. نوری، ولی اله، زمانی، سید قاسم. (۱۳۹۷). اعمال اصل تناسب در مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی. پژوهش حقوق عمومی، (58)19، 9-27. doi: 10. 22054/qjpl. 2018. 15854. 1378
18. Bloom, Mia, Horgan, John and Winter, Charlie (2016), "Depictions of Children and Youth in the Islamic State's Martyrdom Propaganda, 2015-2016", CTC Sentinel, Vol. 9, Issue. 2.
19. Devakumar, D. (2014), 'The intergenerational effects of war on the health of children', BMC Medicine, 12, (57)
20. Drumbl, Mark A. and Barrett, Jastine C. (2019), Research Handbook on Child Soldiers, Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
21. Hubah, Abd al-Qadir Bashir (2020), The legal status of combatants in international humanitarian law: an analytical study, Amman, Dar Al-Thaqafa, 1st Edition.
22. Rafeeq Saeed, Zana (2017), "The Crime of Recruiting Children in Armed Conflicts and Ways to Combat It", Legal and Political Studies, Vol.5, No. 9.



## فلسفه مبانی تعلیم و تربیت اسلامی

### در اندیشه‌های تربیتی ابن رشد

موفق حسین محمد<sup>۱</sup>

عزیز جوانپور هروی<sup>۲</sup>

داود سیروس<sup>۳</sup>

#### چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی فلسفه مبانی تعلیم و تربیت اسلامی از دیدگاه ابن رشد می‌باشد. پژوهش به لحاظ هدف، کاربردی و به لحاظ ماهیت، کیفی و از نوع توصیفی تحلیلی است. کاوش در ژرفای اندیشه ابن رشد حاکی از آنست که به پیروی از روش استقراء و برهان در فهم مسائل حتی در شرع معتقد است و در واقع، آموزش و پذیرش دین با عقل و منطق را هماهنگ می‌داند. وی که در تعلیم و تربیت به پیشینیان بهای خاصی می‌دهد، جهت دوری از خرافات و تبعات آن به تفکر عقلانی و ذهنی تشویق می‌کند. ابن رشد تربیت ذوقی، زیبایی‌شناختی و حیاتی شامل هنر، موسیقی و ورزش را به منظور رشد و تهذیب ذوق و حرکت مؤثر، هماهنگ و موزون، ضروری می‌داند. وی خواستار آموزش مسئولانه یعنی تعهد به آزادی و انتخاب است که افراد به سمت مشاغل مناسب هدایت شوند تا آنچه را که شایستگی آن را دارند، انجام دهند، زیرا اعتدال مایه سعادت است. ابن رشد همچنین در تعلیم و تربیت و آموزش قایل به مواردی این چنین می‌باشد: هوشمندی در تعلیم و تربیت و کسب تجربه، آموزش وجوب گشودگی به دیگران و دوری از گوشه‌گیری، آموزش در فضای شاد و به دور از خشونت، آموزش ارتباط با تفاوت‌ها، تربیت دینی و آموزش ارزشها و اخلاق به جوانان، داستانهای واقع‌گرایانه برای توسعه منطق، تعلیم و تربیت افراد با توجه به استعدادهای خود و در نظر گرفتن تفاوت‌های فردی در تحصیل، تلقین ارزش‌های زیبایی، تعلیم و تربیت بر اساس دو هدف اساسی ایمنی روح و سلامت جسم (نیاز به تربیت بدنی و آموزش موسیقی سالم از سنین پایین).

#### واژگان کلیدی

فلسفه، مبانی، تعلیم و تربیت اسلامی، ابن رشد.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: Mofaq974@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpour@iaut.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: sirous@iaut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۵

## طرح مسأله

برخی فلسفه تعلیم و تربیت را حاصل تلفیق دو علم فلسفه و تعلیم و تربیت می‌شمارند؛ وقتی دو رشته فلسفه و تعلیم و تربیت را کنار هم می‌گذاریم، فلسفه تعلیم و تربیت به وجود می‌آید. فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشی است که ضمن تحلیل مهمترین کلید واژه‌های به کار رفته در تعلیم و تربیت اسلامی، مبانی مختلف آن را (اعم از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی) می‌کاود و نیز اهداف تعلیم و تربیت اسلامی، اصول، ساحت‌ها و مراحل، عوامل و موانع، روش‌های آن و رابطه آنها را با یکدیگر بررسی می‌کند (Nejad Mohammad and Moradi Bastani, 2022: 168). وقتی از فلسفه تعلیم و تربیت صحبت می‌کنیم، در واقع از اساسی‌ترین مسائل مرتبط با تعلیم و تربیت صحبت می‌کنیم. در این راستا باید به سؤالاتی چون و چرا یاد می‌گیریم پاسخ دهیم؟ چه عواملی در آموزش نقش دارند و حتی چه افرادی باید آموزش ببینند؟ هر چه این سؤالات تخصصی‌تر باشند، پاسخ آنها جدی‌تر، چند بخشی و بحث برانگیزتر خواهد بود. همانطور که فلسفه دانشی است که به این پرسش‌های بحث برانگیز و گاه بی پاسخ می‌پردازد، فلسفه تعلیم و تربیت نیز به پرسش‌هایی در حوزه تعلیم و تربیت می‌پردازد (Noor, 2017: 211).

تعلیم و تربیت در سطح فردی و جمعی عنصر بسیار مؤثری در آرامش فرد و جامعه است. تعلیم و تربیت خوب در بسیاری از زمینه‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است، زیرا به تربیت نسلی خلاق کمک می‌کند که بتواند با فرد به عنوان یک انسان، رفتار کند. جای تعجب نیست که تعلیم و تربیت اسلامی با سایر اشکال تعلیم و تربیت متفاوت است، زیرا یک تعلیم و تربیت زمانی جامع، یکپارچه، متوازن و واقع‌بینانه است که همه ابعاد فرد و زندگی او را در برمی‌گیرد و تلاش می‌کند تا وی را در ساختاری واقع‌گرایانه بر اساس مبانی فکری سالم سازد. اینها توصیفاتی است که مشخصه تربیت اسلامی است، زیرا روش‌های خاص خود را برای تربیت نفس دارد. علاوه بر آن، ابزار و روش‌هایی که تربیت اسلامی در تربیت به کار می‌برد، به جنبه رفتاری آنها اهمیت زیادی قائل است (Abaza, 2020: 25)، زیرا از حدود گفتار فراتر می‌رود و با روش‌های گوناگون علمی به تشویق و تنبیه می‌پردازد. این روش در حل بسیاری از مشکلات تربیتی قدرت تأثیر دارد، زیرا قوی‌ترین وسیله تربیتی است که اسیر جنبه مادی نمی‌شود. تعلیم و تربیت اسلامی بر آن است که مسلمان را در تمام ابعاد مختلف جسمی، روحی، اخلاقی و روانی و در تمام مراحل رشد، در پرتو مبانی و ارزش‌های اسلام پرورش دهد. از اینجاست که اهمیت تعلیم و تربیت اسلامی و سهم آن در آمادگی مناسب جوانان برای ما روشن می‌شود و به همین دلیل، درک صحیح از مبانی تربیت اسلامی باید این باور رایج را به معنای برنامه درسی به دانش‌وران ارائه

دهد تا به آنها مطالبی را از نظر آموزه، عبادات و رفتارها بیاموزد (شحلان احمد، ۱۹۸۹: ۱۲۲). تعلیم و تربیت اسلامی جایگاه والایی را به خود اختصاص داده است زیرا اهداف، محتوا و روش‌ها و هر آنچه که مربوط به منشأ آن است ریشه در اسلام دارد که هدف اسلام رشد و تهذیب انسان است. در این میان، برخی از بزرگان و فلاسفه مسلمان به تعلیم و تربیت در حوزه اسلامی پرداخته‌اند که از معروفترین آنان، ابن رشد می‌باشد. ابن رشد دانشمند مسلمان فیلسوف، دکتر، حقوقدان، قاضی، ستاره‌شناس و فیزیکدان که در قرطبه متولد شد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۴۶) یکی از مهمترین فیلسوفان اسلامی به‌شمار می‌رود (أبو شوار، ۱۹۹۶: ۱۸). او از فلسفه دفاع کرد و آثار بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان پیشین را تصحیح کرد. وی در پایان دادن به قرون وسطی در اروپا مشارکت داشت. جورج سارتون، در کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ علم می‌گوید: ابن رشد یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اسلامی بود که بیش از ارسطو بر فیلسوفان اروپایی تأثیر داشت (پارسا، ۱۳۹۵: ۴۶).

بر اساس درک ما از نظریه معرفت‌شناسی که توسط ابن رشد شرح داده شده است، می‌توانیم اصول عقلانی را در تعلیم و تربیت به دقت بررسی کنیم. از دیدگاه ابن رشد، فرایند آموزش در چارچوب تفکر و اخلاق است و بنابراین راهبردهای یادگیری و کسب دانش مورد استفاده ابن رشد، متغیر است: بررسی نمایشی، قیاس عقلی (استدلال عقلی)، تمثیل (مقایسه و قیاس)، همچنین تأویل (تفسیر تمثیلی)، عقاویلجدالیه (استدلال دیالکتیکی) و عقاویلپورهانیه (استدلال عقلی بیانی) (Gunther, 2012). آزادی در تفکر فلسفه تربیتی ابن رشد منعکس شده و بر همین اساس عنوان میکند روش یادگیری و هدف باید با آن سازگار باشد. وی، دین اسلام را بعنوان تربیت اعمال نیک مورد توجه قرار داد، اما به علوم واقعی و به عبارت دیگر، علوم کاربردی عملی که موجب شادی مردم می‌شود، توجه داشت. نظریه ابن رشد مبتنی بر روش شناسی ذهنی است که کسب دانش را مبتنی بر حس، ذهن و ارتقاء از اولی به دومی می‌داند. سپس کسب دانش از اشیاء و حواس ادراک شده به عنوان ابزار معرفتی شروع می‌شود و به ذهن ارتقا می‌یابد که کارآمدترین ابزار برای تولید دانش و یادگیری است که این را می‌توان در ایده آن متوجه شد (Al-mohiemen, 2018: 144). وی به معلمان توصیه می‌کند که از همه روشها و دروس یادگیری متناسب با تواناییهای ذهنی دانش آموزان و همچنین محیط یادگیری استفاده کنند که امروزه، راه کل نگر در یادگیری نامیده می‌شود. می‌دانیم که اندیشه‌ها و اصولی که از نظر تربیتی توسط ابن رشد پذیرفته شده‌اند، اندیشه‌های متری هستند که ذهن، دین و اخلاق را ارتقا می‌دهند و ابن رشد را در نظریه‌ها و علمی که به تفسیر و تبیین سازوکارهای کسب دانش می‌پردازند، طبقه‌بندی می‌کنند (رضایی، ۱۳۹۱: ۶۲). بر اساس آنچه بیان شد، در پژوهش پیش‌رو، به فلسفه تعلیم و تربیت ابن رشد پرداخته شده تا دیدگاهها و آراء تربیتی این دانشمند مسلمان

مورد کنکاش قرار گیرد و اندیشه‌های مترقی آن در زمینه تعلیم و تربیت که در غرب هم مورد توجه است، بررسی گردد. مهمترین دلیل ضرورت انجام پژوهش حاضر را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد که به نوعی بداعت و نوآوری پژوهش حاضر را نشان می‌دهد:

- ضرورت توجه نمودن به نظریات فیلسوف بزرگی مانند ابن‌رشد که به گواه بسیاری از فلاسفه و بزرگان غرب تاثیر شگرفی در رنسانس و تجدید حیات اروپا داشته است.
- دیدگاه‌های ارزشمند ابن‌رشد خصوصا در زمینه تربیتی و اندیشه‌های تربیتی وی که با شیوه‌های مدرت تربیتی - آموزشی همخوانی شگرفی را نشان می‌دهد.
- خلا پژوهشی موجود در زمینه موضوع پژوهش حاضر و فقدان مطالعات اصیل در این زمینه و در رابطه با ابن رشد در داخل کشور.

العراقی و سیدی علوی (۱۳۹۲)؛ پیروزی عقل در اندیشه تربیتی ابن‌رشد؛ ابن‌رشد از آن دسته متفکرینی است که موضع صریحی در قبال عقل دارد و فلسفه‌اش به تفوق عقل در فلسفه اسلامی شهره است. تحلیل ابن‌رشد از بحث معرفت نشان می‌دهد که چگونه عقل میدان‌دار این وادی است. پس وی به معرفت تدریجی از محسوسات به معقولات معتقد است یعنی تطور طبیعی معرفت و این خود موجب رد و انکار طریق صوفیان است، چون آنان توجهی به حس تفسیر می‌کنند و به همین جهت با متد علمی امروز نمی‌توان از آن سخن گفت. چون آنها روش وصول به معرفت را از طریق ریاضت و زهد میسر می‌دانند. در نتیجه فلسفه ابن رشد در این باب به فلسفه‌های معاصر نزدیکتر است. ابن رشد بر تعقل تکیه دارد و هر نظری که سازگاری با عقل نداشته باشد را مطرود می‌داند. بر همین اساس، اندیشه‌های تربیتی وی نیز از این قاعده متاثر گشته است.

Dwi Septiana Khofida Waty (2023)؛ مروری بر تفکر روانشناختی تربیتی ابن راسید؛ تحقیقات زیادی در مورد ابن‌رشد در مطالعات روان‌شناختی او وجود ندارد. هر چند تفسیر ابن‌رشد در زمینه روانشناسی در اثر او نوشته شده است. اندیشه‌های ابن رشد در روان‌شناسی اسلامی تبیین می‌کند که در روح قلب، حوا و عقل وجود دارد. در بنای نفس، قلبی است که صورت تعامل حوا و عقل است که در پی غلبه یکی از آنها خواهد بود. نفس در مرتبه خود به سه تقسیم می‌شود: نفس مثمینه، نفس لوامه و نفس غضب. دلیل آن از نظر ابن رشد مکانی است که از طریق قوه تفکر (حواس ظاهری)، قوه تخیل (حواس باطنی) و قوه عقلی (قدرت نسبت) برای شناخت حقایق در مورد ماهیت خدا و جهان هستی، همه اشکال معرفت را در خود جای می‌دهد.

Jenson (2022)؛ مبانی نوین سواد: ابن رشد؛ ابن‌رشد معتقد است زنان را باید بیشتر در آموزش مشارکت داد. او از سیاست‌هایی ابراز ناخرسندی می‌کند که هدفشان ارائه برنامه درسی یکسان برای همه دانش‌آموزان بدون توجه به توانایی فکری و چابکی اخلاقی است. سوال

بی‌پاسخ این است که آیا او با ماهیت سکولار بسیاری از سیستم‌های آموزشی مدرن سازگار یا ناسازگار است؟.

سندس صباح محمود (۲۰۱۵)؛ فلسفه ابن رشد جامع همه حوزه‌های اساسی بوده است: آموزشی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی. مفهوم عدالت از تعلیم و تربیت جدا نیست، بلکه هر یک دیگری را تبیین می‌کند. در مفهوم اخلاقی و تربیتی خود، روحیه شهروندی را در بین دانش‌آموزان تقویت و در جهت تقویت روحیه تعلق و دفاع از وطن در برابر هرگونه تهاجم خارجی تلاش می‌کند. می‌گوید مؤسسات آموزشی باید دانش‌آموزان خود را با تکیه بر عدالت تربیت کنند و برنامه درسی به وجدان انسان بپردازد. لزوم تقویت نقش معلم توسط مؤسسات آموزشی در کتابهای مبانی تعلیم و تربیت و هدایت تحصیلی به دلیل اهمیت آن در راهنمایی و مشاوره برای آموزش اصل عدالت و رعایت حقوق بشر به دانش‌آموزان را توصیه می‌کند.

### روش پژوهش

پژوهش حاضر به حسب هدف، کاربردی و به لحاظ ماهیت، کیفی و به لحاظ روش، توصیفی - تحلیلی می‌باشد. در واقع، این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای - اسنادی انجام گرفته و روش جمع‌آوری داده‌ها نیز بر اساس بهره‌گیری از کتب تخصصی، مقالات داخلی و خارجی خصوصاً زبانهای انگلیسی و عربی، فیش‌برداری از پایان‌نامه‌های مرتبط با موضوع، سایتهای تخصصی معتبر و ... بوده است. همچنین، قلمرو موضوعی پژوهش حاضر حوزه فلسفه تعلیم و تربیت و فلاسفه اسلامی، قلمرو زمانی ۱۴۰۲ و قلمرو مکانی نیز به صورت عام شمول و فاقد گستره مکانی بوده است.

### مبانی تربیت اسلامی

#### • اساس اعتقادی

این مبنا بر اعتقاد اسلامی و تصور واضحی از خداوند - عز و جل - در مورد انسان، جهان و زندگی استوار است. منبع اصلی این مبنا، قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام (ص) است، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا عَفْوَانَكَ رَبَّنَا وَ إِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۲۸۵). تربیت اسلامی تلاش می‌کند تا اعتقادات و رفتارها را به یکدیگر پیوند دهد و رفتار انسان را بر پایه ایمان تأسیس کند. این تربیت به ایمانی که در قلب جا داشته باشد و اثرات آن در اعمال و رفتار انسان مشهود باشد، اهمیت می‌دهد. اعتقاد از نظر اکثر مسلمانان باید "اعتراف به زبان، تصدیق با قلب و عمل با اعضای بدن" باشد. اعتقاد، پایه‌ای اساسی در تشکیل شخصیت مسلمان است و عنصر محرک برای احساسات و مدیریت اعمال او می‌شود. وقتی عناصر اعتقاد

در انسان تحکیم شوند، اصول اساسی در او استوار می‌شود و او قادر به پیشرفت در راه حق و خیر و هدایت خود می‌شود و می‌تواند رفتارهای خود را در جهتی که مضر و آزاردهنده نباشد، کنترل و تنظیم کند (مثنی، ۲۰۲۱: ۱۱۳). این کنترل به مرور زمان باعث توانایی انسان در تصمیم‌گیری در مورد عواقب اعمال و انتخاب‌های او می‌شود. بنابراین، مبنای اعتقادی تأثیرات و فواید زیادی در تربیت دارد که شامل موارد زیر می‌شود:

- تقویت و رشد عقیده اسلامی (اعتقاد به خدا، فرشتگان، کتب مقدس، پیامبران، روز جزا و امور خیر و شر).

- رشد روحی مسلمان تا ارتباط بیشتری با خداوند داشته باشد و از بندگی دیگران آزاد شود.

- تقویت اراده و آزادی نفس در مقابل سلطه‌ی دیگران غیر از خدا.

- تقویت و استحکام نفس انسان و استقرار آن، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).

- تقویت وجدان دینی و سوق دادن آن به سوی خیر و دوری از شرّ و توسعه مراقبت خداوند متعال در همه چیز.

- تبیین تصور مسلمانان از خداوند متعال، سپس از انسان، جهان و هدف زندگی.

- نظر اسلام نسبت به انسان روشن است، زیرا او جانشین خداوند در زمین است تا آن را آباد کند و هدف از خلقتش را روشن می‌کند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

- ایمن نگه داشتن عقل از افعال آن در عالم و متصل ساختن آن به خداوند متعال (عمار، ۲۰۰۵: ۳۳).

## • اساس عبادی

عبادت تنها به معنای دوری گزیدن از زندگی و عبادت در مسجد نیست، بلکه عبادت در اسلام به منظور تحقق این عقیده و ثمره عملی آن مقرر شده است، چراکه عقاید اسلامی شامل جهان، زندگی و انسان می‌شود. عبادت همه جنبه‌های زندگی - اعتقادی، مالی، اجتماعی و سیاسی - را در بر می‌گیرد. امروزه اسلام اختلاف خود را با عقاید رایج در دین‌ها و فلسفه‌های مشهور بیان می‌دارد، زیرا قرآن به تنهایی به عقیده توحید دعوت کرده و این دعوت با دلایل و مدارک واقعی و حسی مانند نگاه به آیات الهی در آسمان و درون ما، همراه است (الجابری، ۲۰۱۱: ۵۳۱). مفهوم عبادت در اسلام محدود به مناسک و عبادت‌های منظمی نیست که در مکان‌های خاص، به شیوه‌های خاص یا در جهت خاصی برگزار می‌شود، بلکه عبادت شامل همه جنبه‌های زندگی اعم از اعتقادی، مالی، اجتماعی و سیاسی است، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۷).

در اسلام سازمان زندگی از طریق عبادت خداوند متعال است، زیرا اسلام تسلیم در برابر خداوند متعال و خضوع در برابر او در همه امور بشری است. بنابراین، اساس عبادی نیز تأثیرات و فواید متعددی در تربیت دارد که شامل موارد زیر می‌شود:

- عبادت به عنوان تربیت باورها و ایمان.
- تقویت و تغذیه روح.
- تقویت نفس و روح برای عمل در راه خداوند.
- تقویت ذهن و آگاهی دائمی.
- تأمین آرامش و ثبات روانی.
- عبادت یک تربیت اخلاقی است که در آن اسلام ارزش‌های والای اخلاقی را تشویق می‌کند.
- تربیت اجتماعی با تأکید بر ارتباط و مشارکت در جماعت.
- تربیت سیاسی با تأکید بر همکاری، نصیحت، عدالت، برابری، نهی از تبعیض و تشویق به انجام کارهای نیکوکارانه.
- عبادت در اسلام نفس مسلمان را برای افزایش عزت و کرامت تربیت می‌دهد (Al-Rsa'I, 2018: 66).

#### • اساس شرعی

اساس شرعی یکی از مبانی اصلی تربیت اسلامی است که اصول و سبک‌های رفتاری را به افراد ارائه می‌دهد تا زندگی‌شان را در حوزه‌های مختلف تنظیم و به مقاصد شریعت اسلامی پایبند باشند. این مبنا سعی در حفظ مقاصد شریعت اسلامی دارد که به منظور رحمت برای مردم و تحقق مصلحت‌های آنان و پیشگیری از مفسده برای آنها وضع شده است. در این مبنا، مقاصد ضروری بوده و برای مردم لازم است، چراکه زندگی آنها به آن وابسته است. اگر این مقاصد از دست بروند، زندگی آنها اختلال پیدا می‌کند و فساد در آن رخ می‌دهد که شامل حفظ دین، عقل، نفس، مال و نسل است. همچنین از نظر تربیتی، این مقاصد از طریق ابزارهای مختلفی که در تعامل با مردم است، استفاده می‌شوند و تأثیرگذاری دارند. این ابزارها شامل ترغیب، ترهیب، عبرت گرفتن از گذشته و تشویق به تقوا است. در نتیجه، مبنای شرعی تأثیرات و فواید زیادی در تربیت دارد:

- تربیت عقل مسلمان بر اساس جامعیت و آگاهی فکری.
- تقویت فکر منطقی.
- ایجاد تمایل به یادگیری.
- تربیت فکر انسان بر دقت، نظم، نظر، تدبیر، تحلیل، ثبات و استنتاج.
- تقویت اعتماد به شریعت اسلامی و اطاعت از آن.
- تربیت اخلاقی با تأکید بر ارزش‌های اخلاقی اسلامی.
- تربیت اجتماعی و تواصی به حق و تواصی به صبر.
- قانون قوه مجریه به نمایندگی از دولت که برای اجرای احکام شرعی کار می‌کند که منجر به گسترش امنیت، حاکمیت شریعت و گسترش عدالت در بین مردم می‌شود (Ibn Rushd, 2009: 122).

### • اساس فکری

اساس فکری تربیت اسلامی بر اساس دیدگاه اسلامی در مورد انسان، جهان و زندگی تأکید دارد. این دیدگاه از انسان به عنوان مخلوقی که با خداوند ارتباط دارد و به عنوان حاکم بر جهان است، می‌پردازد. اسلام معتقد به وجود هدف و مقصد در زندگی انسان است که از طریق شناخت ظواهر جهانی به دست می‌آید. این دیدگاه باور دارد که کل جهان مطابق با سنن و قوانین الهی بوده و خداوند مدیر و تنظیم کننده آن است (Al-Rsa'I, 2018: 67).

### بنیادهای برنامه درسی تربیت اسلامی

#### • اساس معرفتی

معرفت در اسلام، علوم دینی و دنیوی را شامل می‌شود. علوم دینی شامل مباحثی مانند فقه، حدیث، سیره، علوم قرآن و امثال آن است که مختص مسلمانان است، در حالی که علوم دنیوی شامل مباحثی مانند پزشکی، مهندسی، ریاضیات و ... است، که علمی عام هستند و مسلمانان نیز برای تحقق خلافت در زمین به آنها نیاز دارند. لازم به ذکر است که این تقسیم بندی برای تفکیک این علوم و معارف نیست، بلکه به منظور طبقه‌بندی و تبویب آنهاست، زیرا برنامه درسی معرفت اسلامی بین علوم دینی و دنیوی تفاوتی قائل نمی‌شود، بلکه آنها را بر اساس دیدگاهی متمایز و مکمل ترکیب می‌کند، زیرا هر دو علم از نظر شرعی مطلوب و واجب هستند.

منابع معرفت در تربیت اسلامی متعدد هستند و شامل وحی، عقل، حواس، حدس، تجربه، الهام و ... می‌شوند. این منابع با یکدیگر تعارض ندارند و هر یک از آنها نقش مکملی در فرآیند کسب دانش دارند. علم مربوط به امور غیبی مانند شناخت صفات ملائکه و جن و سایر امور غیبی وابسته به اطلاعات نقلی است که در قرآن کریم و سنت پیامبر آمده است، زیرا برای شناخت آنها



راهی جز این دو نیست. اما وسیله کسب علم در معرفت مربوط به عالم شهادت، عقلی است که بستگی به توانایی‌های ذهنی دارد که خداوند متعال به انسان داده است (لطیفی، ۱۳۹۱: ۱۲۲).

### • اساس روانشناختی

شالوده روانشناختی تربیت اسلامی به ایجاد مجموعه‌ای از قوانین و مبانی است که ماهیت انسان و ویژگی‌ها و خصائص تکوینی، اخلاقی و روانی او را آشکار می‌سازد، زیرا انسان محور تربیت، مرکز مراقبت و کانون توجه است. او موضوع اصلی و اساسی در همه اعمال تربیتی است، زیرا اوست که آموزش‌ها، راهنمایی‌ها و اصلاح رفتارها را دریافت می‌کند. اگر انسان محور و رکن تربیت است، هر نظریه تربیتی که مبتنی بر درک صحیح از ذات و حقیقت انسان نباشد، در تربیت انسان ناکام خواهد بود. ویژگی تربیت اسلامی، تصور روشن، همه جانبه و کامل از انسان در تمامی جنبه‌های جسمی، عقلی، روحی، اخلاقی و تکوینی اوست که مبتنی بر شواهد نقلی و عقلی است که در تدوین برنامه‌های درسی که قادر به دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی برای انسان و نحوه برخورد با اوست، تأثیر به‌سزایی دارد (الزبیر مهداد). تربیت اسلامی توانایی‌ها و استعدادهای فراگیران را در نظر می‌گیرد، بنابراین هر فراگیر را متناسب با سن، ذهن و توانایی‌های او مورد خطاب قرار می‌دهد و بیش از توان او را بر او تکلیف نمی‌کند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: ۲۸۶).

### • اساس اجتماعی

پایه‌های اجتماعی در تربیت اسلامی شامل مجموعه‌ای از اصول و مبانی است که طبیعت جامعه اسلامی، ویژگی‌ها، تأثیرات و عوامل فرهنگی آن را نشان می‌دهند و به ساخت و توسعه این جامعه می‌پردازند. هدف از این پایه‌ها، تبیین جامعه اسلامی به عنوان یک جامعه متمایز است که اساس آن بر ایمان به توحید و آزادی از بندگی سایر مخلوقات خداوند متعال است. این جامعه به ارزش‌ها و اخلاقیاتی تعلق دارد که از جامعه ایمانی یکپارچه منشأ می‌گیرد و خانواده مسلمان توانمند با نقش‌های اجتماعی تأثیرگذار بر اعضای آن و محیط اجتماعی خود را بنا می‌کند.

### • اساس فلسفی

اساس فلسفی برنامه درسی تربیت اسلامی از تصور اسلام از هستی، انسان، زندگی و ارتباطات بین این عناصر نشأت می‌گیرد. این تصور بر پایه ایمان به خداوند بنا شده و از آیات قرآن و احادیث شریف برای بیان اصول اعتقاد اسلامی استفاده می‌کند. اساس فلسفی تربیت اسلامی شامل تفسیر جامع و روشنی از حقایق و مسائل اصلی وجود و زندگی می‌شود. این تفسیر شامل تصویری از واقعیت الهی است و طبیعت جهان، حقایق معنوی و عقاید انسان در جهان را مطرح می‌کند (مثنی، ۲۰۲۱: ۱۱۳). توجیه این تفسیر به عنوان مبنای ایمان به خداوند و تفکر و

تعمق در زمینه‌های مهم زندگی و عقاید اسلامی ضروری است. اهمیت اساس فلسفی تربیت اسلامی در دو مورد مهم آشکار می‌شود:

- تبیین این مفهوم تنهاترین ضمانت تأیید مؤلفه‌های مفهوم اسلامی و ویژگی‌های آن است که ویژگی‌های الهی آن را مشخص می‌کند و آن را از سایر مفاهیم و برنامه‌های درسی و تربیتی متمایز می‌کند.

- روشن ساختن این تصور، عامل تعیین کننده‌ای است که دانش‌آموزان نقش و جایگاه خود را در جهان هستی و وظیفه‌شان در زندگی به عنوان خلفای روی زمین برای آباد کردن آن بنا بر روش خداوند سبحان ارائه کنند (Noaparast, 2012: 151).

### نظریه‌های فلسفی ابن رشد

به طور خلاصه مهم‌ترین دیدگاه‌های ابن رشد در محورهای گوناگون فلسفه، طبیعی، فلسفه الهی، نفس، سیاست و اخلاق عبارتند از:

**فلسفه طبیعی:** ابن رشد در فلسفه طبیعی پیرو ارسطو و مشائیین است و از بحث ماده و صورت گرفته تا بحث علم‌النفس و مراتب نفس و نفس ناطقه به طور معمول در صدد شرح و بسط نظریات ارسطوست.

**فلسفه الهی:** عقاید ابن رشد در زمینه فلسفه الهی در کتابهای گوناگون او پراکنده است ولی در کتاب تهافت التهافت و کتاب "الکشف عن مناهج الادله" بیشتر بدان پرداخته است. روش او در پرورش مطلب، روشی جدلی است که بیشتر می‌خواهد به اثبات نظریه اساسی خود یعنی وفق دادن فلسفه و دین بپردازد و محور فلسفه الهی او، ذات و صفات خدا و ارتباط و علاقه خدا به عالم است (Dangor, 2015: 522).

**نفس:** ابن رشد نفس را کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی معرفی کرده است. این تعریف همان است که ارسطو و تمام فیلسوفان مسلمان پیش از او مطرح ساخته بودند. در تعریف ابن رشد عبارت "کمال نخستین" برای جدا ساختن این کمال از کمالات بعدی یعنی فعل و انفعالاتی است که کمال نخستین و صادر شده از آن اند. مفهوم کمال یا استکمال نیز به واسطه اختلاف اجزای گوناگون نفس یعنی پیرو غاذبه، حساسه، متخیله نزوعیه و ناطقه دستخوش اختلاف می‌شود. این قوا نه تنها از نظر افعال بلکه از جهت جایگاه‌هایشان نیز با یکدیگر تفاوت دارند.

**سیاست و اخلاق:** ابن رشد از جمهوریت و افلاطون و مدینه فاضله فارابی و آراء و کتب ابن سینا و ابن باجه و دیگران در مسایل اجتماعی آگاه بود. آنچه بیشتر از دیگران او را تحت تأثیر قرار داد، آراء افلاطون و ابن باجه بود. ابن رشد می‌گوید انسان حیوانی اجتماعی است و جز به

تعاون و همکاری به سعادت نرسد. او در بسیاری از آثار خود از سعادت و فضائل نظری و عملی بحث کرده که منجر به آن می‌شود، ولی او همواره کمال آدمی را بیش از هر چیز در کمال عقل او میداند و معتقد است، به دلیل آنکه انسان موجودی اجتماعی است، باید شیره حکومتی داشته باشد. ابن رشد به پیروی از افلاطون می‌گوید: "نظام جمهوری نظامات است و به نظر او شیوخ بهترین حکام هستند" (Ahmed, 2014: 233).

منظور او از شیوخ همان چیزی است که افلاطون و فارابی گفتند؛ یعنی کسانی که قسمتی از عمر خود را در فلسفه گذرانیده‌اند و در آن علم به مرحله عالی عروج کرده‌اند. ابن رشد حکومت صدر اسلام را جمهوری فاضله می‌شناخت. در نظر وی در جمهوریت فاضله، نیازی به قاضی و طبیب نیست زیرا در آنجا هیچ افراط و تفریطی نخواهد بود و فضیلت همگان را به احترام حقوق و انجام به وظایف خود وادار میکند؛ بنابراین برای دستیابی به این فاضله جمهوریت، مردم باید با فضائل آشنا شوند و از وسایل این امر، قوه فصاحت و شعر است. ابن رشد از حکمایی است که سخت به دفاع از زن برخاسته و از این حیث پیشوای نهضتی است که سالها بعد یعنی در قرن نوزدهم میلادی در غرب برپا شد. ابن رشد، زن را با نظری فلسفی از حیث آفرینش انسانی او می‌نگرد. از این جهت، زن در طبیعت و قوا اختلافی با مرد ندارد؛ هرچند در میزان این قوا و تنها در پاره‌ای جهات با مرد فرق دارد. وی معتقد است زن در برخی از کارها به ویژه در زمینه‌های هنری چون موسیقی و غیر آن برتر از مرد است. وی معتقد است هنگامی جامعه اسلامی به ترقی خواهد رسید که بالهای زن را بگشاید و قیودی را از بین ببرد که مانع آزادی اوست. فتاوی او از آن جهت قابل توجه و بررسی است که سیمایی از اوضاع اجتماعی اقتصادی مغرب اسلامی نشان میدهد (Al-g'afari, 2021: 144). تلقی او از جهاد و فتوا به افضلیت آن از حج و جاری و دائمی دانستن حکم هجرت، مبین درگیری و حضور مستقیم او در حوادث و اوضاع پرتلاطم آن روزگار است.

### دیدگاه‌های تربیتی ابن رشد

اندیشه‌های تربیتی ابن رشد در سه محور تربیت اجتماعی، تربیت اخلاقی و آموزش تبیین شده است.

#### • تربیت اجتماعی از دیدگاه ابن رشد

ابن رشد نیز مانند فلاسفه یونان انسان را مدنی بالطبع میداند و اجتماع را مجموعه‌ای از افراد، گروه‌ها و اصناف در کنار نهادها و ارزشها تعریف میکند که در بین آنها عرف، رسم، عادت، قانون و در نهایت اخلاق و سنت وجود دارد. به اعتقاد وی، فرد پایه اجتماع است و از نگاه فرد به غایت، نوع اجتماع تعیین می‌شود. شکوفایی استعدادها بدون حضور در اجتماع ممکن نیست،

وقتی از مناسبات بین انسانها سخن به میان می‌آید عرف، سنت، اخلاق، قانون و نظامهای اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد. ابن رشد می‌گوید: انسان حیوان اجتماعی است و جز به تعاون و همکاری به سعادت ترسد. وی همواره کمال آدمی را بیش از هر چیز در کمال عقل او میداند و معتقد است کار ادیان این است که مردم را با فضائل عملی آشنا کنند و وظیفه فلسفه این است که فضائل نظری را تعلیم دهد. به دلیل آنکه انسان موجودی اجتماعی است باید شیوه حکومتی داشته باشد (Fakhry, 2020: 19). ابن رشد به پیروی از افلاطون میگوید نظام جمهوری بهترین نظامات است و نیازی به قاضی و طبیب نیست زیرا افراط و تفریطی نخواهد بود و فضیلت خود همگان را به احترام حقوق و قیام به وظایف خود وادار می‌کند و چون چنین است باید برای وصول به این جمهریت فاضله، مردم با فضائل آشنا شوند. وی معتقد است: "عدل اساس حکومت و ظلم آفت آن است ولی عدل، ثمره معرفت حقیقی است و ظلم، ثمره جهل است.

آنگونه که ابن رشد فضیلت را در کتاب "تلخیص الخطابه" خود به منزله ملکه ای معرفی کرده است که افراد را آماده کار خیر می‌کند، در منظومه فکری او به تبع فلاسفه یونانی نقش کلیدی و مهمی بازی می‌کنند. وی بر اساس غایت و هدف، اجتماع را به دو قسم تقسیم می‌کند: **اجتماع فضیلت محور**: اجتماعی که فضیلت و خیر، پایه آگاهی و هویت‌یابی اعضای آن است، جامعه ای که هدف بنیادینش رسیدن به فضیلت است.

**اجتماع غیر فضیلت محور**: اجتماعی که مال، ثروت و رفاه پایه آگاهی و هویت اجتماعی آن است. اجتماع غیر فضیلت محور انواعی دارد که عبارت اند از: **گرامیه**: اجتماعی که اعضای آن ثروت را به مثابه ابزاری برای رسیدن به کرامت تلقی می‌کنند.

**نذاله**: که دسترسی بیش از حد نیاز یا اسراف در بذل و بخشش پایه هویت جمعی است. **جماعیه یا حریره**: اجتماعی که اعضای آن، سرشتی آزمندانه و سیری‌ناپذیر دارند و تعارض میان ثروت و فقر در آن دائمی است، و بی ثباتی دائم در آن امری شایع است. **تغلبیه یا مستبده**: اجتماعی که در آن اشتیاق به تسلط بر دیگران و به خدمت درآوردن آنها و مقدم داشتن اراده شخص حاکم پایه نظم اجتماعی است (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۲۳۱).

#### • تربیت اخلاقی از دیدگاه ابن رشد

از نظر ابن رشد، دولت بر مبنای طبع انسانی شکل می‌گیرد و از طریق فضایل، دستیابی به سعادت دنیا و آخرت را مدنظر دارد. انسان اشرف مخلوقات است و به ضرورت باید درون دولتی زندگی کند. بنابراین باید غایت او به منزله پایه و اصل دولت و همچنین جزئی از دولت مدنظر

قرار گیرد. از آنجا که نوع انسانی واحد است باید منزلت همه مردم شهر یکسان باشد، اما میدانیم که نخست بعضی از فضایل و کمالات برای برخی دیگر از فضایل است؛ و دوم اینکه همه مردم در رسیدن به کمالات به یک اندازه توانا نیستند؛ پس باید عده ای پیشوای دیگران قرار گیرند و دولت را به سمت غایتش به پیش ببرند. از نظر ابن رشد، نفس ناطقه به دو جزء علمی و عملی تقسیم میشود؛ پس کمالات را هم می‌توان به دو جزء علمی و عملی تقسیم کرد. بنابراین کمالات بر سه قسم خواهند بود: فضایل نظری، فضایل خلقی و صنایع عملی. اما ممکن است صنایع عملی نیز ممکن بر دو نوع باشند: نوعی که در آن نیاز به علم به کلیات صنایع نیست و نوعی - که در آن باید به کلیات صنایع پرداخت. بنابراین، دو جزء علمی و نظری در اینجا قابل تشخیص خواهند بود و لذا فضایل به چهار دسته تقسیم میشوند: فضایل نظری، صنایع عملی، فضایل علمی و فضایل خلقی (خلیلی، ۱۳۹۰: ۱۷۵). برخی از این فضایل برای فضایل دیگرند و امکان اینکه در همه اشخاص و همه فضایل متجلی شوند، وجود ندارد. بنابراین، برخی از مردم مقدمه فضایل دیگران می‌شوند و برخی از فضایل برای همه مردم مشترک است مثل عفت، اما بسیاری از فضایل در میان اصناف و طبقات گوناگون مردم تقسیم می‌شود و می‌توان مردم را بر اساس این فضایل خلقی طبقه‌بندی کرد. در ادامه می‌گویید از آنجا که بعضی فضایل برای برخی دیگرند، به فضیلتی خواهیم رسید که همه فضایل برای آن است و این فضیلت برای چیز دیگر نیست، بلکه مطلوبیت ذاتی دارد این فضیلت کمال اسمی و سعادت قصری نام دارد. این فضیلت، فضیلت نظری است و سعادت ناشی از آن از ریاست جزء معقول دولت بر جزء محسوس آن است (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۲۳۱).

#### • آموزش از دیدگاه ابن رشد

ابن رشد پایه‌های دولت و سیاست را فضایل علمی و عملی به شمار می‌آورد بنابراین تعلیم آنها را امری ضروری محسوب می‌کند اما از نظر او، همه مردم به یک شکل و در یک سطح نیستند. تعیین برنامه تعلیمی برای همه مردم، به یک نحو مخالف هم محسوس و هم معقول است. وی استدلال‌ها و همچنین مردم را به سطوح متفاوتی تقسیم می‌کند: شعری و خطابی؛ و جدلی؛ و برهانی شعر و خطابه، برای کودکان و جوانان به کار می‌رود. برهان برای فلاسفه و جدل برای بالغان غیر برهانی. از جهت دیگر می‌توان گفتارهایی را که برای تأدیب مردم به کار می‌رود، به دو قسمت نظری و عملی تقسیم کرد. گفتارهای نظری بر دو قسم هستند ۱. برهانی؛ ۲. جدلی و خطابی و شعری. اقاویل شعری مخصوص کودکان است و هنگامی که بزرگ شدند شایسته دیگر اقاویل می‌شوند؛ تا هنگامی که شاید آماده دریافت اقاویل برهانی شوند و به جرگه فلاسفه درآیند اما کسانی که به طبع قادر به رسیدن به آن مرحله (برهانی) نیستند، از طریق

همان راه‌های جدلی خطابی و شعری تعلیم می‌یابند. بیشتر گفتارهای برهانی به فلاسفه و کسانی برمیگردد که به علم الهی مشغولند، و برای پاسدارانی به کار می‌رود که گمان می‌رود آماده آن باشند. گفتارهای عملی هم، گفتارهایی هستند که در باب امور عملی به کار می‌روند و از طریق تمثیل و محاکات بیان میشوند. این رشد ادامه می‌دهد که استفاده از تمثیل کاذب برای تأدیب و تربیت مردم سزاوار نیست و ضرر آن برای مردم و دولت زیاد است (سعادت، ۱۳۹۴: ۴۱).

همانگونه که این رشد از تقسیم‌بندی‌اش برمی‌آید راه عوام و خواص را در آموزش جدا میکند. او برنامه تعلیمی‌ایی برای آموزش و آمادگی خواص برای اداره دولت و پاسداری از آن طراحی میکند و در ضمن آن با قول افلاطون در آغاز با ریاضیات در تعلیم فلسفه مخالفت میکند و منطق را اولی می‌داند؛ اما، برنامه تعلیمی او برای عوام هرگز به فلسفه راه نمی‌یابد. راه فهم خلقت و کسب فضایل از نظر وی "عقل" است اما جمهور مردم در سطحی نیستند که اقاویل برهانی را دریابند و قادر به نظر برهانی باشند و تمثیلات و خطاب برای آنها کارساز است.

### اصول تربیت اسلامی از منظر ابن رشد

#### • اصول معرفتی

مفهوم معرفت از نظر ابن رشد با تجربه حسی پیوند دارد و برای او در ماده یا هیولی بازنمایی می‌شود، اما او بین حس و ادراک حسی فرق می‌گذارد. شنیدن صدا، چیزی است و تفسیر و درک آن صدا چیز دیگری است، بنابراین برای انسان شدن به معنای واقعی حس و تخیل کافی نیستند، بلکه برای تمایز وی از سایر موجودات، وجود عقل ضروری است. او عقل را به دو بخش تقسیم می‌کند: "عقل نظری" که همان قوه نظری و الهی است و "عقل عملی" که همان قوه عملی است که معانی را درک می‌کند (خلیلی، ۱۳۹۰: ۱۷۵). انواع عقل از نظر او شامل موارد زیر است:

- عقل هیولانی که قابلیت دریافت یا تکوین صورت‌های عقلی یا مفهوم‌ها را دارد.
- عقل بالملکه که برای معقولاتی است که در آن بالفعل حاصل می‌شود. اگر به گونه‌ای باشند که انسان هر وقت بخواهد آنها را تصور کند مانند معلمی که تدریس نکند، ولی عملاً تمامیت دیگر خود را به دست آورد. در این صورت علوم نظری حاصل می‌شود. پس عقل بالفعل، سطحی است که در آن عقل هیولانی به حالت بالفعل تبدیل می‌شود.
- عقل فعال که معقولات را از حالت قوه به حالت فعل می‌رساند، یعنی عقلی است که عقل هیولانی را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند.

این موضوع از سخن وی روشن می‌شود: "بنابراین، ما نمی‌توانیم رنگ را جدا از جسم، حجم و شکل تصور کنیم، چه رسد به اینکه آن را حس کنیم، و به طور کلی نمی‌توانیم محسوسات را

جدا از هیولا تصور کنیم، بلکه آن‌ها را در هیولا ادراک می‌کنیم ...". همچنین این سخن وی: "... بین احساس و ادراک حسی فرق است، شنیدن ما صدایی را یک چیز است و ادراک و تفسیر ما از این صدا چیزی دیگر". همچنین می‌گوید: "بعضی از حیوانات، به خصوص انسان، نمی‌تواند فقط با این دو قدرت، یعنی حس و تخیل، وجود داشته باشد، بلکه باید قدرتی داشته باشد که مفاهیم را درک کند و آن‌ها را به یکدیگر متصل کرده و از یکدیگر استنباط کند، تا بسیاری از کارها و به خصوص کارهای مفید در وجود او به وجود آیند. این قدرت را خداوند در انسان قرار داده که منظور از آن همان قوه نطق است" (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۲۳۲).

وقتی ما طبیعت معقولات یعنی موضوع معرفت را بررسی می‌کنیم، متوجه می‌شویم که ابن رشد آن‌ها را بر اساس دو ویژگی اصلی از هم متمایز می‌کند که به وسیله آن‌ها می‌توان دو استدلال متداخل را بنا نهاد. این دو ویژگی عبارتند از: "ویژگی کلیت" و "ویژگی وحدت". در واقع هیچ دانشی جز با مفاهیم کلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. حال در پاسخ این سؤال که چه چیزی ماهیت کلی مفاهیم علمی را تضمین می‌کند؟ می‌توان گفت: اگر فرض کنیم عقل‌های مادی وجود یکپارچه‌ای نداشته و هر یک دانش خود را داشته باشند، در این صورت هر فرد یا هر عقل دارای دانش و معقولات و صورت‌های شخصی خود خواهد بود و در این صورت، فرد نمی‌تواند جز با افکار خاص خود فکر کند. به عبارت دیگر، معرفت تنها در محدوده انفرادی قرار می‌گیرد که این با شرایط کلی معرفت تعارض دارد و به این منجر می‌شود که معرفت به مرحله حسی و انفرادی سقوط می‌کند و از بُعد تعالی خارج می‌شود. پس چنانکه ابن رشد می‌گوید: علم به اشخاص، همان حس و خیال است، و علم به کلیات همان عقل است (عماره، ۲۰۰۵: ۱۷۶).

ابن رشد برای معرفت علمی اهمیت زیادی قائل است، زیرا آن را از خواسته‌ها و شرایط و هوش (ظرف) افراد جدا کرده و از ماهیت نسبی، خطایی و جدلی آن خارج می‌کند. او نمی‌خواهد دانش، به اجزاء تقسیم شده و شخصی، نسبی و متغیر باشد، چراکه این نوع دانش به مرحله حسی و شخصی می‌انجامد و با شرایط جامعیت دانش در تضاد است. این امر باعث می‌شود که دانش به سطح حسی، شخصی و خصوصیات فردی منتقل شود و از بُعد تعالی محروم شود. به نظر ابن رشد دانش تخیلی در مقایسه با عقلانی بودن تنزل می‌یابد. به منظور تضمین معرفت علمی، رعایت دو شرط لازم است:

- وحدت موضوع عقلی.

- وحدت ابزار معرفت عقلی.

برای اطمینان از معرفت، باید به وحدت عقل اعتراف کرد، اما برای اثبات وحدت آن، ابتدا باید وحدت معرفت را ثابت کرد. پس طبیعت عقل از طبیعت علم شناخته می‌شود.

## • اصول اجتماعی

در این گفتار، ابن رشد درباره اصول اجتماعی صحبت می‌کند. او معتقد است که انسان به طور طبیعی موجودی اجتماعی است و وجود انسان‌ها به وسیله تعامل و اجتماع با دیگران کامل می‌شود. توضیح می‌دهد که کمالات انسانی بر اساس فضایل نظری طبقه‌بندی می‌شوند: صناعات، فضایل اخلاقی و افعال اداری. او معتقد است که امکان ترکیب تمام این کمالات با یکدیگر وجود ندارد. همچنین، معتقد است که انسان نمی‌تواند بدون سختی‌های بسیار تمام نیازهای خود مانند غذا، پوشاک و مسکن را به تنهایی تأمین کند. باید هر فرد یک مهارت ویژه انتخاب کند و آن را تا زمان کافی تمرین کند تا در آن تسلط کامل یابد. او در اینجا نمایانگر این سخن افلاطون است که هر فرد نباید بیش از یک حرفه را تمرین کند (العلوی، ۲۰۰۸: ۱۷).

### اندیشه تربیتی در فلسفه ابن رشد

ابن رشد، تعلیم و تربیت را وسیله شریعت در کنترل تمایلات افراد برای تأمین امنیت و کمال آنها میدانست و معتقد بود که آموزش مبتنی بر اجبار و ارباب به عنوان وسیله‌ای برای کنترل، دانش آموز را به تفکر عقلانی برای دیدن ظاهر چیزها، باطن آنها و علل آنها نمی‌کشانند. او از آموزش خرافات به کودکان به دلیل تأثیرات بد آنها در شکل‌گیری امتناع می‌ورزد. اختلال روانی که در طول زندگی او را همراهی می‌کند ممکن است روند ادغام او در جامعه را مختل و از ایفای نقش خود بازدارد؛ زیرا این داستانهای خیالی با توجه به اینکه واقعیت مرجع اساسی دانش و علوم است، ترس را در دل آنها ایجاد می‌کند. وی می‌گوید: و ما هشدار می‌دهیم - به قول افلاطون - روح خود را به شنیدن داستانهای پست‌تر عادت ندهند که ما نسبت به تأثیر بر بدن آنها هشدار می‌دهیم (پارسا، ۱۳۹۵: ۱۳۸).

ابن رشد طرح شهر با فضیلت را که افلاطون تأسیس کرد، الگوی ایده‌آلی برای جامعه مورد حمایت خود قرار داد و ضرورت ایجاد رابطه با جوامع دیگر را به گونه‌ای دید که به دلیل آن، جایی برای انزوا و خود جذبی و تأثیرات منفی روانی و اجتماعی او باقی نماند. او اعتقاد خود را به گشودگی به دیگران در سطوح اجتماعی، فرهنگی و فکری همراه با ... حصول اطمینان از اینکه اندیشه تابع حکم شرع است، منتقل کرده است.

**فعالیت‌های هنری و بدنی بخشی از شرایط مورد تأیید ابن رشد را در تربیت صحیح، به دلیل نقش آن در برانگیختن ذائقه زیبایی‌شناختی و انسانی فراگیر، به خود اختصاص داده است.**

وی به طور دقیق‌تر مشاهده کرد که درگیریهایی بین‌المللی و منازعات سیاسی باعث ایجاد نزاع بین جوامع و تشویق به انزوا می‌شود و این نتایج به دلیل عدم سازگاری با طبیعت اجتماعی



و کنجکاوی، فرد را دچار اختلالات روانی می‌کند. ابن رشد ارزش قوانینی را که مستلزم تدبیر است، مطرح کرد؛ زیرا این قوانین شامل شادی فرد و تحقق کامل انسانی و لزوم پایبندی به برخی از مناسک مانند نماز، بعنوان یک ضرورت در ایفای نقش خود در حفظ جوامع است. ابن فیلسوف مسلمان، نسبت به شنیدن شعرهای ناپسند که حاوی الفاظ و دعوت به زشتی، فسق و لذت طلبی است، هشدار داد و گفت: "بدانید شعر عرب سرشار از چیزهای بد است و زیان آن برای اهل رشد بسیار است". ایشان در جوانی به ضرورت تشویق نسل جوان به الگوبرداری از دلاوران و قهرمانان اشاره کردند، زیرا تقلید از آنها شجاعت را یکی از صفات نیک آنان می‌کند (بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۶۹).

فعالیت‌های هنری و بدنی بخشی از شرایط مورد تایید ابن رشد را برای تکمیل نقش تربیت صحیح به خود اختصاص داده است و او اهمیت موسیقی را به اندازه ورزش می‌دید، چنانکه می‌گوید: "موسیقی بدون ورزش، روح را نرم و آن را ضعیف و به شدت بی‌حال و حلیم می‌کند، ورزش روح خشمگین را تقویت می‌کند، در حالیکه موسیقی آن را تلطیف می‌کند و تسلیم ذهن می‌کند، در واقع شجاعت در روح برقرار نمی‌شود مگر با موسیقی و ورزش با هم". اما در عین حال نسبت به ملودی‌های سیالی که بیانگر غم و ترس هستند، هشدار داده است.

### ابن رشد بر مشارکت زنان در تعلیم و تربیت اصرار می‌ورزد و به توانایی‌های آنان در یادگیری، حفظ، درک و ایفای نقش‌های خود در جامعه مانند مردان اعتماد می‌کرد.

وی بر این باور بود که نظم در دریافت علم، یکی از مهمترین مواردی است که باید مورد توجه قرار گیرد تا از ایجاد اختلال در مرحله آموزش جلوگیری شود. لذا به تدریس منطق و حساب و سپس هندسه و سپس نجوم و سپس علم تقارن و سپس علم ثقلین و سپس به علم طبیعت و آنچه پس از آن می‌آید، فراخواند. یک برنامه تدوین شده و یک برنامه درسی آموزشی به صورت تصادفی تدوین نشده است. یکی از بارزترین نکات در فلسفه تربیتی ابن رشد، اصرار او بر مشارکت زنان در تعلیم و تربیت و تشویق به اعتماد به آنها و توانایی‌های آنها در یادگیری، حفظ، درک و ایفای نقش‌های خود در جامعه مانند مردان است.

دروس آموزشی که گاه با پیش‌بینی دیدگاه‌های غرب و گاه به تقلید از آنها می‌آمد، حالتی از آگاهی فکری را در مؤسسات آموزشی شکل می‌داد که معتقد بودند فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی مبتنی بر اصول تربیتی پیشرفته است که در آن آگاهی از فرهنگ‌های دیگر، احترام گذاشته شد، تفاوت‌های ذهنی بین فراگیران قدردانی شد و اهمیت فعالیت‌های هنری، جسمانی و خلاقیت در برنامه‌های درسی آموزشی را برجسته کرد؛ همچنین با تصادفی بودن مبارزه کرد و شرایط تدریجی را برای ایجاد یک برنامه آموزشی یکپارچه رعایت کرد (پارسا، ۱۳۹۵: ۱۳۸).

### • اثرات تربیتی - آموزشی ابن رشد

ابن رشد در عصری زندگی می‌کرد که درگیریهای سیاسی، فرقه‌ای و نظامی بر آن حاکم بود، چه در مراکش و چه در اندلس. چنین شرایطی به متفکران و دانشمندان انگیزه می‌دهد و آنها را به تفکر در علل و یافتن راه حل برای آنها دعوت میکند. ابن رشد فیلسوف به این شرایط علاقه مند بود و به آن توجه زیادی داشت و از طریق علاقه خود به مسئله تربیت به عنوان عاملی اساسی در شکل‌گیری شخصیت افراد و شناسایی مجاری برای یافتن مسیرهای اجتماعی و خود هم‌هنگی و سازگاری ابراز داشت (Al-Hawaly, 2019: 19). دیدگاه ابن رشد درباره تعلیم و تربیت در میان آثار مختلف او توزیع شده که مهمترین آنها عبارتند از:

الف) "عدم انسجام الغیر" که در آن به کتاب "عدم انسجام فیلسوفان" غزالی پاسخ داده است. پاسخ ابن رشد یکی از مهم‌ترین پاسخ‌هایی بود که به عنوان پاسخ به غزالی و ابطال ادعاهای او طبقه‌بندی شد، چرا که اختلافات گسترده‌ای را بین فقها، حاکمان، خصوصی‌ها و عموم مردم برانگیخت؛ زیرا ابن رشد در کتاب، از فلسفه دفاع کرد و اهمیت آن را در اصلاحات سیاسی، اجتماعی و تربیتی نشان داد.

ب) با "سیاست افلاطون" که ترجمه، تلخیص و توضیح کتاب جمهوری افلاطون است که در آن شرایط جامعه را با فضیلت، راه‌های ساخت، حفاظت، روش‌های خط‌مشی و سیاست آن، مدیریت و وظایف افراد آن ارائه می‌کند.

ج) "تفکیک ماده بین حکمت و شرع از ارتباط" که در آن بیان را از مسائل مهمی که در فلسفه تعلیم و تربیت جایگاهی دارد جدا میکند. از آن جمله می‌توان به واقعیت معرفت، ضرورت ملاحظه عقلانی، فلسفه و غیره اشاره کرد. وی همچنین درباره حکم فراگیری فلسفه، حکم علوم غیر اسلامی و توانایی انسان در درک علوم، تفسیر و طبقه‌بندی علوم بحث کرد و در ابواب بسیاری به سخنان و نظرات غزالی پاسخ داد.

د) "شرح ارجوزه ابن سینا در طب" که ابن رشد در مورد رشد جنین، مراقبت از او، تولد، مدیریت و مراقبت از رشد روانی و جسمانی آن صحبت کرده است (شحلان أحمد، ۲۰۰۱: ۱۲۸).

### • مبانی فلسفه تربیتی ابن رشد

ابن رشد در تعریف ذهن می‌گوید: آگاهی به نظام و ترتیب اشیاء موجود است. اگر صورتهای مادی در نفس ماده خود تهی شود، علم و عقل میشوند و چون معقولات آن هستند. حقایق اشیاء، ذهن آگاهی از امور معقول است، یعنی آگاهی از نظام اشیاء موجود، ترتیب و علل آنها. ابن رشد در تعریف عقل با متفکران یونانی موافق است که آن را در مقابل امر عینی و جزئی، قوه خاصی برای ادراک انتزاعات و شناخت کلی می‌دانستند. عقل با این تعریف، روشی از نظریات و روشی

برای کسب معرفت است که در پی درک نظامهای هستی، ترتیب آنها و علل آنهاست. ابن رشد معتقد است که این ملاحظه عقلانی در اسلام واجب است. ایشان در کتاب فصل المقال فرمودند: "شریع مستلزم عنایت عقلی به موجودات موجود و ملاحظه آنها بوده است" و برای تأیید گفته خود، آیات قرآن کریم و متون حدیث شریف را مرور کرده است (Ismaeel, 2019: 23).

اگر تفکر منطقی به معنای ارائه افکار خود به شیوه ای منطقی است که توانایی خود را در کشف علل و ماهیت پدیده ها نشان می دهد، در این صورت نمیتوان با توجه به آموزش عقب مانده ای که بر ترساندن کودکان و نوجوانان به عنوان وسیله ای برای کنترل، هدایت و پرورش آنها متکی است، به این امر دست یافت. او در مجموعه سیاست افلاطون میگوید: "لازم نیست به جوانان بیاموزیم که موجوداتی (جن) هستند که دیوارهای مردم را خراب می کنند و هیچ مانعی بین آنها نیست و اینکه می بینند و دیده نمی شوند و هر کجا که بخواهند پیدا می شوند و هر تصویری را که می خواهند، فرض می کنند". این افسانه ها تأثیر منفی شدیدی بر شکل گیری روانی پسر می گذارد؛ به طوریکه در طول زندگی او را همراهی کند و از خودسازگاری سالم او جلوگیری کند، مانع ادغام فرد در جامعه شود و او را از انجام وظیفه اجتماعی خود باز دارد (Hillier, 2021: 166). خوف در دل های جوان است". پس شرع به استفاده از عقل دستور داده است و این روش غلط آموزشی ممکن است او را نابود کند.

ثروت عظیمی از دانش موجود در علوم مختلف است؛ این نتیجه نگرش عقلانی است که به جستجوی حقیقت در تمام نقاط جهان می پردازد. ابن رشد این را تأیید میکند که علم و دانش بشری منشأ واقعی خود را دارد: "علم قطعی، شناخت چیزی است که هست. علم آفریده شده در درون ما همیشه چیزی است که تابع ذات موجود است". واقعیت، منشأ معرفت است و با متغیرهای خود بر آن تأثیر میگذارد. خود واقعیت نیز منعکس کننده تغییرات و تحولاتی است که در علم و دانش رخ میدهد: "هر دانش، اعم از جزئی یا جامع، تنها می تواند به واقعیت پیوند خورده و از آن سرچشمه بگیرد. فرآیندهای ذهنی - از جزئیات - قبل از اینکه در ذهن وجود داشته باشند در واقعیت وجود دارند. وجود واقعی آن قبل از اینکه در ذهن متبلور شود، در اولین اشکال و اجزای تفصیلی آن بازنمایی می شود. ابن رشد اگر چه جایگاه ذهن را در تمایز و کسب و دستیابی به علم میدانست اما می دید که تواناییهای ذهن محدود است و از فردی به فرد دیگر فرق می کند و ذهن از دستیابی به همه علم ناتوان است (Ismaeel, 2019: 24). چون چیزهایی هست که از انجام آنها عاجز است و نمی تواند به خودی خود در شناخت آنها مستقل باشد و برای اینکه بتواند به آنها برسد، باید از کسانی که پیش از او آمدند کمک گرفت و از تلاش آنها بهره برد.

دانش به اندازه دنیای اطراف انسان متنوع است. بنابراین، درک همه علوم برای یک فرد غیر

ممکن بود. همچنین برای یک فرد غیر ممکن است که بدون کمک گرفتن از تجربیات پیش از خود، علم بدیع و با پایه‌های کامل ایجاد کند، زیرا علوم به طور کامل مطالعه نمی‌شوند، مگر پس از یک دوره طولانی تحقیق در مورد آنها. دانش، نشان دهنده یک میراث جهانی بشری است که با انباشت حاصل از مشارکت و بخشش مردمان مختلف غنی شده است، بنابراین بعید است محققان از کار پیشینیان صرف نظر کنند و این امر مستلزم کمک گرفتن از تحقیقات علمی به نتیجه رسیده و هدایت شده توسط علمای پیشین است هر چند مانند یونان از نظر دینی با ما تفاوت داشته باشند. پس آنچه را که با حقیقت مطابقت می‌یابیم از آنان می‌گیریم و آنچه را که با آن ناسازگار است معذور می‌کنیم، زیرا ارزش آثارشان بر اساس شرایطی است که آن‌ها را به وجود آورده است، پس آنچه به آن رسیده‌اند الزام‌آور نیست (شحلان احمد، ۲۰۰۱: ۱۲۹).

ابن رشد بر رابطه ضروری بین علت و معلول به عنوان گامی در جهت ایجاد شالوده اندیشه علمی در فرهنگ عرب با تقلیل همه چیز در جهان به علل قابل فهم با عقل تأکید می‌کند. ابن رشد در برقراری رابطه علیت بر اساس اعتقاد عمیق دینی و ایمان به وجود آفریدگار فعال در این عالم، بی‌پرواست، زیرا خداوند متعال است که جهان را آفریده و قوانین و سنن را آفریده است. در حالیکه غزالی در بیان رابطه علیت پروا داشت که رابطه علی را یکی از احکام و قوانین عالم بیان کند. ابن رشد، نظر غزالی را مبنی بر بیهوده بودن برداشت فلسفی از وجوب علی نمی‌پذیرفت و تعالی اسباب را اعتلای خود عقل می‌دانست. ضرورت علی، برای اینکه علم باشد. علم حقیقی‌ای که مبتنی بر عقل است، علم اسباب و سبب است. عقل آن است که اسباب و موجودات طبیعی را درک کند. اگر اسباب و سبب مرتفع شود، عقل مرتفع می‌شود و اگر عقل مرتفع شود، علم باطل شده و شبهات، جایگزین علوم واقعی عقلی می‌شود. ایده علیت، همانطور که ابن رشد توضیح داده است، بر رابطه بین علت و معلول تأکید دارد و با ایده وابستگی متقابل که نقش اساسی در عقب ماندگی اعراب در قرون وسطی داشت، در تضاد است. زیرا اعتقاد به علیت موجب اعتقاد به آزادی و انتخاب انسان می‌شود و اینکه اشیا ذاتاً دارای منفعت یا ضرر و خوب یا بد هستند (لطیفی، ۱۳۹۱: ۱۸).

#### • جامعه با فضیلت به عنوان هدف تعلیم و تربیت

ابن رشد یکی از نشانه‌های بحران سیاسی و فکری را کنار گذاشتن طبقه حاکم مرکب از رهبران، ائمه و علما از اصول عقلانی و اتخاذ موضعی متخاصم با علم و عقل دانست. او همچنین متوجه شد که شهروندانش به کارکردهای اجتماعی خاصی متعهد نیستند، بلکه آنها در یک صنعت کار نمی‌کنند، بلکه با اهداف متفاوت و متناقض هدایت می‌شوند و به مشاغل متعدد مشغول هستند.

**نظارت بر هدف آموزش:** ابن رشد به میراث فلسفی یونان بازگشت و در آن صاحب‌نظر است و معتقد بوده که شرایط تأسیس شهر با فضیلت، آنگونه که افلاطون تعریف کرده است، میتواند آن را در مغرب تأسیس کرد، زیرا مغرب در عصر او دارای همان شرایطی بود که در یونان در زمان افلاطون وجود داشت. شاید این عقیده مهدی بود که او را به این کار وسوسه کرد. مهدی بن تومرت، رهبر دولت المحدث، عقیده خود را در کتاب "عزیزترین از آنچه می‌خواهد" توضیح داد و دانش را سرلوحه دولت قرار داد. افلاطون در جمهوری خود نیز چنین کرد که ابن رشد را وسوسه کرد و او را وادار کرد در سایه دولت المحدث به اوضاع جامعه نیکو بنگرد و ارجاع آن را از آثار افلاطون گرفته است (سعادت، ۱۳۹۴: ۲۷). ابن رشد نیز همین را دید. افلاطون معتقد است که هدف آموزش، ساختن جامعه‌ای عادلانه متشکل از شهروندانی است که از نظر جسم و روح سالم باشند. فیلسوف آموزگار کسی است که افراد را به سمت مشاغل مناسب هدایت می‌کند تا هر فردی آنچه را که شایستگی آن را دارد، انجام دهد و این امر مستلزم شناخت ماهیت موضوعات و ساختار اجتماعی است تا در جهت دهی افراد موفق شود. جهتی که پاسخگوی احوال افراد و رفع نیازهای جامعه با حفظ تعادل و اعتدال باشد. جامعه عادلانه از نظر ابن رشد جامعه‌ای است که فرد یک مسئولیت را انجام دهد و از آن فراتر نرود و اعتدال عبارت است از عامل خوشبختی و ماندگاری این تربیت، کارکرد خود را در حفظ کودک خردسال در جسم، پزشکی و ذهن و زبان او، حفظ اخلاقی و تربیتی تعیین میکند. فیلسوف مربی برای موفقیت در این امر، باید با علم نظری آشنا باشد. علوم و مهارت زمان را به دست آورند. این مهارت همان چیزی است که نشان دهنده تمرین در قواعد صنعت فلسفی تربیتی است (شحلان أحمد، ۲۰۰۱: ۱۲۸).

#### • انزوا به عنوان یک گرایش منفی

یکی از شرایط جامعه با فضیلت این است که مبتنی بر روابط متقابل بین طرفین خود باشد، به گونه‌ای که جایی برای انزوا، بیگانگی و خوداتکایی نباشد. برجسته‌ترین آرای ابن رشد، اعتقاد مطلق او به وجوب گشودگی به دیگران است، نه انزوا و گوشه‌گیری در خود که وی، آن را انحراف در رفتار میدانده که آسیبها و آسیبهای اجتماعی بسیاری را در پی دارد. ابن رشد خواستار دستیابی به گشایش در دو سطح است: اجتماعی و فرهنگی - فکری.

**الف) در سطح اجتماعی:** ابن رشد خاطر نشان کرد که در بحبوحه کشمکش‌ها و نزاعهای سیاسی و فکری، گرایش انزواطلبی در بین مردم از هر طبقه و مشاغلی شیوع پیدا میکند. این گرایش بیماری است که به دلیل عدم تعادل به انسان مبتلا می‌شود. تعادل روانی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و با تمایلات ذاتی او به جامعه‌پذیری و جامعه‌پذیری در تعارض است. ابن

رشد معتقد است که زندگی در انزوا، صنعت و علم تولید نمی‌کند و وظیفه انسان این است که در شادی خود، بهره‌مندی از فرصت‌های زندگی دنیوی و شادی همگان سهم خود را بر عهده گیرد (سعادت، ۱۳۹۴: ۲۷).

زنان نیز مورد توجه ابن رشد قرار گرفتند و از آنان غافل نشد و بر ضرورت مشارکت آنان در خدمت به جامعه و ایفای نقش خود در تولید و حفظ ثروت‌های مادی و فرهنگی مانند مردان بوده است. زنان نیز باید همان کار مردان را انجام دهند و شغل آنها نباید محدود به تولید مثل و خدمت به شوهر باشد و این امر نقش واقعی آنها را باطل می‌کند. وی در کتاب "بیدای المجتهد" به موضوع تصدی زنان در مناصب اداری و حقوقی مانند قوه قضائیه پرداخته و به سخنان تعدادی از علما و فقها در این زمینه استناد کرده است. او در مجموعه‌های سیاسی افلاطون می‌نویسد: "زمانیکه زنان از شریک شدن با مردان در فضایل انسانی منع شدند، بسیاری از آنها به ریسندگی و بافندگی پرداختند و به مردان وابسته بودند و این همان است که فرمود، نشان دهنده تحقیر کار دستی ریسندگی و بافندگی است و ما گمان نمی‌کنیم که امام و فقیه یا فیلسوف بزرگی مانند ابن رشد چنین کند. اما این ترجمه از افلاطون بود که او را به اشتباه سوق داد و او به آن توجه نکرد. هیچ کس در مورد اهمیت اقتصادی و اجتماعی بافندگی، نخ‌ریسی و تربیت پسر مخالف نیست، اما فلسفه یونان می‌خواهد که زنان عاقل باشند، درگیر بینش عقلانی و مانند مردان در موقعیت‌های رهبری و سرپرستی باشند. با این حال، این بیانیه شامل فراخوانی برای به رسمیت شناختن حق زنان برای تحصیل و آموزش بر مبنای برابر با مردان است.

برجسته‌ترین آرای ابن رشد، اعتقاد مطلق او به وجوب گشودگی به دیگران است، نه انزوا و گوشه‌گیری در خود. که وی آن را انحراف در رفتار می‌داند که آسیب‌ها و آسیب‌های اجتماعی بسیاری را در پی دارد (Alatas, 2016: 22).

**ب) در سطح فرهنگی - فکری:** ابن رشد بر لزوم گشودگی به اندیشه‌های دیگر و نه تعطیلی فرهنگی تأکید می‌کند، ضمن اینکه مراقب است که سایر اندیشه‌ها تابع احکام شرع باشد و میزان موافقت آن با مفاد آن را بررسی کند و در این، اهتمام و کار عقلانی است و عالم فرهیخته به آنچه پیشینیان گفته‌اند، راضی نمی‌شود: "اگر از اقوام قدیم که آمدند به چیزهای موجود نظر بدهیم و در نظر بگیریم. بنابر آنچه شرایط برهان اقتضا می‌کند، به آنچه در آن گفته‌اند و آنچه در کتابهای خود ثابت کرده‌اند، توجه کنیم، پس آنچه را که مطابق حق بود، پذیرفتیم و از آن خشنود شدیم و از آنها تشکر کردیم و هر آنچه با حقیقت ناسازگار بود، از آن برحذر داشتیم و آنها را معذور کردیم. بدین ترتیب، عمل به دانش واقعی، رهایی از انزوای فکری و فرقه‌ای و گشودگی به دیگران را تضمین می‌کنیم. دعوت به ارتباط با دیگران، شامل فراخوانی برای نفوذ به ایده‌ها و فرهنگ‌های مختلف و تعامل با آنها است.

ابن رشد برداشت جدیدی از تفاوت عقیده دیگری که با ما متفاوت است، بیان کرد. برداشتی که ناشی از تماس ابن رشد با جوامع معاصر - کاملاً متفاوت - که در آن زندگی کرده است و جوامع باستانی که شرایط آنها را از طریق خواندن، مطالعه و تحقیق میراثشان تجربه کرده است (Al-Rsai, 2018: 41). از دیدگاه ابوالولید می‌توان دریافت که تماس با تفاوت در صورتی مثبت است که بتوانیم با آن مقابله کنیم و آن را با نظام ارزشی که از آن شروع می‌کنیم، متعادل کنیم و مشاهدات و تأملات خود را بر اساس تفاوت و تمایز قرار دهیم. این نظام ارزشی باید اسلام باشد. اگر حکمت بر اساس تعریف عقل‌گرایانه، نگرستن به موجودات موجود و تلقی آنها از جهت اهمیت آنها نزد خالق است، شرع انسان را به حقیقت هستی یعنی با خالق و مخلوقات و رابطه بین آنها روشن می‌کند. علاوه بر آن، برنامه درسی برای رفتار فردی و جمعی ترسیم میکند که امنیت فرد و جامعه را تضمین میکند و منجر به صحیح‌ترین روش تمرین و عمل میشود. تعلیم و تربیت وسیله شریعت در کنترل مسیر مردم و هدایت آنها و بینش دادن به آنها به گونه‌ای است که ایمنی آنها را تضمین کند و به کمال برساند (سعادت، ۱۳۹۴: ۲۷).

#### • بعد تربیتی قانون و حکمت

ابن رشد می‌گوید: شریعت به تدبیر دعوت میکند که مستلزم تأمل فلسفی و استفاده از برهان منطقی برای شناخت خداوند و اثبات وجود او از طریق موجودات موجود است. وی با استناد به آیاتی از قرآن کریم، به استفاده از عقل و توجه به آن اشاره کرده است. وی می‌گوید: شریعت، حتی اگر وحی منشأ آن باشد، نه با عقل منافات دارد و نه مخالف آن، زیرا عقل با آن آمیخته می‌شود و قوانین عقلانی انسان ساخته و خالی از وحی، فروتر از قوانین آسمانی است که از عقل و وحی استنباط میشود. شریعت یک صنع مدنی است که لازمه جامعه است و اصول خود را از عقل و وحی می‌گیرد و شامل رویکرد تربیتی مبتنی بر تربیت فرد است تا او خوب شود و برای رسیدن به کمال انسانی تلاش کند و به دنبال رسیدن به سعادت خویش باشد که برای دستیابی به فضایل اخلاقی انسان لازم است. این فضائل مگر با شناخت خداوند متعال و تسبیح او از طریق عبادات حلال ممکن نیست. ابن رشد نماز را مثال می‌زند که فقط زانو زدن و سجده نیست، بلکه بعد تربیتی دارد که در نهی از منکر و منکر ما مشهود است (Al-mohiemen, 2018: 66).

در مورد فلسفه، "به سمت تعریف شادی ذهنی برخی افراد تمایل دارد" و راه رسیدن به آن یادگیری حکمت است. برای عموم مردم نیست، بلکه گفتار آن برای گروه خاصی از افراد است که قادر به درک آن هستند. این نوع خاص از مردم وجود دارد و با مشارکت نوع عام به سعادت خود می‌رسد. از این رو، تربیت حقوقی ضروری و اساسی است، زیرا افراد را به طور کلی برای فضایل شرعی آماده میکند و برای گروه خاص و خردمند به تربیت عمومی و لازم میرسد.

شریعت از طریق گفت‌وگو شامل همه مردم می‌شود. این تربیت عمومی را آموزش می‌دهد. "میل به حکمت برای همه است... پس واجب است"، "با این وجود، قانونی نمی‌یابیم که در مورد آنچه مربوط به خردمندان است هشدار داده نشده باشد و در آنچه عموم مردم آن را قبول دارند، نوشته نشده باشد" (Fakhry, 2020: 112).

تعلیمات حقوقی بر دوران کودکی و تربیت تأثیر می‌گذارد و فیلسوف هنگام رفتن به دوران بزرگسالی نباید تربیت دینی خود را دست کم بگیرد. بلکه باید این را به بهترین نحو تفسیر کند و بداند که مراد از تربیت دینی عام است نه خاص و اگر انسان با فضایل مشروع تربیت شود، مطلقاً فضیلت دارد. حکمت نیز در این زمینه موافق شرع است و خواهان تربیت دختران جوان بر فضایل و اخلاق نیکو است. این هشدار می‌دهد که چه چیزی می‌تواند منجر به عکس این نتیجه شود. این رشد در مجموعه سیاست افلاطون، برنامه درسی تربیت پسران را تنظیم کرد و در آن راهمایی را برای حفظ اخلاق دختران جوان و بالا بردن ذائقه آنها به شیوه ای سالم پیشنهاد کرد و در این امر از افلاطون در هشدار نسبت به افسانه‌های دروغین نسبت به پسران پیروی کرد؛ زیرا زبان آنها بیشتر است. به قول ابن رشد: "ما مواظب هستیم - همانطور که افلاطون می‌گوید - روح آنها را به شنیدن داستانهای ناپسند عادت نکنیم، مواظب باشید که بدنشان به پلیدی آغشته نشود". او همچنین خواستار حفظ زنان جوان از شنیدن شعرهای بد است که شامل دعوت به رذیلت، بداخلاقی، تعارض با اخلاق نیکو و پاکدامنی و تهدید به بد فضیلتی است: "پس بدانید که شعر عرب سرشار از این چیزهای بد است و ضرر آن برای جوانان در جوانی بسیار است" (Günther, 2012: 18).

#### • آموزش زیبایی‌شناسی - عشق به زیبایی

موسیقی به عنوان ابزاری برای وادار کردن جوانان به فضیلتها وارد آموزش و پرورش می‌شود. در واقع موسیقی باعث بهبود اخلاق کودکان در گهواره میشود، نفرت از موسیقی سرآغاز انحراف در جامعه است. هر چقدر از موسیقی دوری کنی، دلت برای فضیلت تنگ شده است. از این رو، این رشد استفاده از نغمات برای کودکانی که از سن غضب فراتر رفته‌اند، را می‌طلبد، زیرا آموزش دو راه دارد:

مسیر گزاره‌های متقاعد کننده و احساسی و مسیر تنبیه. موسیقی با شیوه اول که از شیوه‌های "در تربیت، سیر طبیعت جریان دارد"، ارتباط نزدیک‌تری دارد. این رشد بر اهمیت موسیقی در القای عشق به شریعت در جانها و تسهیل ذهن برای درک فضائل بسیار تأکید کرد و عنوان میکند در نهایت به عشق به زیبایی می‌انجامد. او ابتذال و فحاشی را در موسیقی منع کرد زیرا این کار باعث فساد جامعه می‌شود. وی معتقد است هر چیزی که در تربیت انسان زیباست، پیروز



میشود. از نظر او آنچه زیباست آن چیزی است که به خاطر خود انتخاب می‌کند و ویژگی آن ستودنی و خوب است (Nejad Mohammad, 2022: 170)؛ از این رو موسیقی به عنوان عشق به زیبایی، امری زیباست و عکاسی به عنوان تجسم، فضیلت زیباست و فلسفه آراینده آن است. می‌توان گفت هر آنچه که به زیبایی منجر می‌شود، از نظر ابن رشد، در تربیت زیبایی‌شناختی زنان جوان لازم است.

ابن رشد می‌خواهد که جوانان از هر سو با زیبایی احاطه شوند تا نیکو را بشنوند، زیبا را ببینند و از طریق اندیشه تمرین کنند و خود زیبایی را تمرین کنند، "تا زمانی که از همه اعمال زیبا در آنها برقرار شود". این محاصره زمانی پدیدار می‌شود که ابن رشد شهر را به زندگی در مکانی سالم تشبیه میکند که ساکنان آن را با رایحه‌ها و دیگر چیزهایی که در آن تولید می‌شود به نفع ساکنان آن مجهز میکند؛ به همین دلیل است که ابن رشد اساسنامه‌ای را تنظیم می‌کند که چگونه یک محیط کامل ایجاد کند. جامعه با فضیلت ابتدا با تربیت جوان شروع می‌شود و این آموزش را به مراحل تقسیم می‌کند که در سنین پایین، ورزش را می‌آموزند تا بدنی سالم بسازند و موسیقی را برای بالا بردن ذائقه خوب آنان تجویز می‌کند و اعتقاد بر این است که این آموزش از طریق ورزش و موسیقی باید ترکیب شود (Al-Rsa'I, 2018: 118).

#### • در نظر گرفتن گفتمان حقوقی برای توانمندی‌های افراد

ابن رشد خاطرنشان می‌کند که اکثر مردم به بلاغت و استدلال معتقدند و تعداد بسیار کمی از آنها معتقد به برهان هستند؛ به همین دلیل است که قانون با اکثریت موافق بود، یعنی در ظاهر آن چیزی است که این اکثریت مردم، گروه‌های دیگر و نیازهای عقلانی آنها را بدون غفلت راضی می‌کند. از آنجاییکه برخی روش‌های تصدیق برای اکثر مردم عام است، بلاغی و دیالکتیکی است و بلاغت عام‌تر از دیالکتیک است و برخی نیز مختص به کمترین افراد است که برهانی است. هدف اصلی شریعت، مراقبت از اکثریت، بدون غفلت از آگاه کردن نخبگان بوده است (مثنی، ۲۰۲۱: ۲۸). بیشتر روش‌های مجاز در شرع، روش‌های رایج در وقوع ادراک و رضایت بیشتر بوده است. دانشمندان باید این را به دو صورت تقلید کنند:

- در ذات خود، کل شریعت را نباید به صورت ظاهری گرفت، بلکه بر نخبگان و علما است که تفسیر کنند تا به حقیقت آن پی ببرند که متناسب با استعدادها و تواناییهای ذهنی آنها باشد.
- در تعلیم مردم، باید با در نظر گرفتن توانایی ذهنی افراد، تفسیر را در محدوده حجت و در کتب خود حفظ کنند تا مردم را از آن مصون بدارند. زیرا اعلام تأویل به عموم مردم شرور بسیاری را در پی دارد که خطرناک‌ترین آنها کفر است. این اشتباه توسط بسیاری از گروه‌های اسلامی صورت گرفت که این تفسیر را برای عموم مردم روشن کرد. آنها اکثریت قریب به اتفاق

مردم را درگیر مسائلی فراتر از ذهنشان کردند. این امر باعث شد که بسیاری از آنان دچار کفر و انحراف دینی شوند که با اهداف صحیح شرعی و علوم آن در تضاد است. این با پیام شریف علما و امامان مسلمان در تضاد است.

از صحابه نقل شده که بر این عقیده بوده اند کسی که علم به آن ندارد و قادر به درک آن نیست، شناخت اصل شرع لازم نیست. در این باره از علی بن ابیطالب (رضی الله عنه) روایت شده که فرمود: به مردم آنچه می‌دانند بگو آیا می‌خواهی خدا و رسولش آن را انکار کنند؟ (Dangor, 2019: 55).

سپس موسیقی بعنوان ابزاری برای وادار کردن جوانان به فضیلتها وارد آموزش و پرورش می‌شود، در واقع موسیقی باعث بهبود اخلاق کودکان در گهواره میشود. نفرت از موسیقی سرآغاز انحراف در شهر است. ابن رشد بر اهمیت موسیقی در القای عشق به شریعت در جانها و تسهیل ذهن برای درک فضائل بسیار تأکید کرد و تأکید کرد که در نهایت به عشق به زیبایی می‌انجامد. وظیفه علما و مربیان است که با محدود ساختن خود به عموم مردم به معرفی معنای ظاهری قانون، تواناییهای افراد را در نظر بگیرند و از آن فراتر نروند؛ هر چند که خودشان برای معنای درونی آن ملزم به جستجو باشند، زیرا آنها واجد شرایط و توانایی انجام این کار هستند. روش‌های متداول تربیت عموم و روش‌های خاص آن‌ها که در شرع ارائه می‌شود، بهترین روش‌های تربیتی است. "اگر به آن فکر کنید، به نظر می‌رسد که هیچ راه مشترکی برای آموزش عمومی بهتر از روشهای یاد شده باقی نمانده است، زیرا آنها هر یک با توجه به تواناییها و استعدادهای خود مردم مورد خطاب قرار میدهند و قصدشان این است که با آموزش دانش واقعی و کار واقعی، به سعادت انسان کمک کنند... غیر از این روشها موجب بی‌تقوایی مردم و تضعیف ایمان آنها و گسترش کینه و دشمنی و درگیری در میان آنها و متفرق کردن آنها و پاره پاره شدن شریعت می‌شود". وی می‌افزاید: برای اصلاح این خطای بزرگ راهی جز بازگشت به قرآن کریم و دقت وجود ندارد (Noor, 1381: 215).

به همین ترتیب، انگلس (مانند مارکس) اغلب نقش دانشمندان عرب را در رنسانس اروپا تحسین میکرد. او در اینجا در چارچوب سخنان خود درباره قهرمانان رنسانس میگوید: "متفکران اروپایی آزادی اندیشه درخشان را از متفکران عرب ... به رهبری ابن رشد به ارث برده اند". او با ابن رشد در نظریه آزاداندیشی و حجیت عقل به عنوان مسیر توسعه و ترقی موافق است و میگوید: "برای توسعه نیروهای تولیدی باید علوم طبیعی توسعه می‌یافت. برای توسعه علوم طبیعی، باید اندیشه آزاد غالب میشد. آزاداندیشی به معنای رهایی از هر مرجع شناختی غیر از اختیار ذهن است، به این معنا که محقق در امور طبیعت باید از انواع و اقسام عقاید از پیش تعیین شده فارغ باشد و تنها به نتایج منطقی و تجربی که از طریق ذهن به تنهایی به آنها می‌رسد،

پایبند باشد. او همچنین با هگل فیلسوف ملاقات می‌کند، که خودسازی طبیعت را نمی‌بیند، بلکه آن را صرفاً بسط خارجی و ایستا و ایده مطلق می‌داند. در لحظه سوم، "ذهن کیهانی" ظاهر می‌شود که خود در رشد خود تابع سه لحظه است:

- دلیل ذهنی (احساس، ادراک، فکر و ...)

- دلیل عینی (دولت، قانون، اخلاق و ...)

- عقل مطلق (دین، هنر، علم است). (بهشتی، ۲۰۲۱: ۴۳).

در این مورد، متفکر فرانسوی آلن دولیبرا می‌گوید: "ابن رشد در قرون وسطی لاتین بسیار مدرن بود" و "به راستی یکی از پدران معنوی اروپاست". یکی از موضوعاتی که فیلسوفان آوروئیست فرانسوی به آن پرداخته‌اند، "نظریه حقیقت مضاعف" است که در کتاب "تمايز الرسالة بین..." ابن رشد در رابطه با قانون و جدایی عقل و دین آمده است. این موضوع به تنهایی ما را به تأثیرپذیری از ابن رشد فرا می‌خواند و بر این اساس است که غرب به فیلسوف قرطبه بعنوان یکی از مدافعان سکولاریسم نگاه میکرد و آثار بسیار زیادی در غرب با عنوان "ابن رشد، پدر معنوی سکولاریسم مدرن" پدیدار شد.

ابن رشد و اسپینوزا نیز بر سر یک نقطه شروع اساسی توافق دارند و آن تعریف انواع تواناییهای شناختی انسان است. آنها موافقت می‌کنند که انسانها سه قوه شناختی دارند: عقل، حس و تخیل. ذهن به تنهایی راهنمای حقیقت است و خطا، از آمیختن حقیقت با فریب حواس و توهمات خیال حاصل میشود. ابن رشد در ادامه، اعتقاد به جسمانیت خداوند و تشبیه او را به تسلط خیال بر تفکر عموم نسبت می‌دهد، زیرا آنها نمی‌توانند چیزی را موجود تصور کنند مگر اینکه جسم باشد. از این رو، توصیه میکند که مردم را از طرح سؤال در مورد آیاتی که ظاهراً حامل تشبیه و انسان‌انگاری است، نهی کنند و یکی از دلایل آن را ذکر میکند که میفرماید: "اینکه عموم معتقدند آنچه هست، تصور و محسوس است و آنچه نه تصور می‌شود و نه حس میشود، هیچ است". آنها همچنین موافقت می‌کنند که فقط ذهن قادر به تشخیص حقیقت و دروغ، حقیقت و توهم است، در حالی که تخیل منشأ خطا است.

## غایت اخلاقی در گفتار شرعی

### • اهمیت اندیشه و اخلاق

ابن رشد بر این نظر است کردار کسانی که موضوع محاکات هستند باید توأم با مجموع خطابه و قصه‌گویی باشد که در گفتارهای شعرگونه، خیال‌انگیزی ایجاد می‌کنند و مجموع اینها دو حالت را به وجود می‌آورد. (۱) حالتی که بر خلق وخو و اخلاق دلالت دارد؛ یعنی حالت شخص بر چهره ره همان است که بر اخلاق او تأثیری گذارد. مانند انسانی که با غضب سخن می‌گوید.

۲) حالتی که بر پایه اندیشه و اعتقاد است؛ کسی که سخن خود را به حق تلقی کند حال او در گفتار خویش جدی است؛ زیرا توانایی او بر محاکات بر حسب اخلاق و اندیشه است. اخلاق زمانی شکل می‌گیرد که با اندیشه توأم باشد و شخص باید بر اندیشه به همراه حالاتی که بر چهره‌اش نمایان میشود اشراف داشته باشد. زمانی که شخص سخن می‌گوید و گفته خود را عملی میکند. اندیشه او در باطن با ظاهر او به وحدت می‌رسد. در غیر این صورت اخلاق واقعی شکل نخواهد گرفت (عیاد، ۱۹۶۷م، ۲۱۰).

### • ارتباط فضیلت با فطرت پاک

ابن رشد تأکید دارد ملتی که رشد میکند صنعت شعر نیز در آن شکوفا میشود. ملتی که در ابتدای کار است، مولد مراحل اولیه شعر است و نسلی که بعد می‌آید، مراحل نهایی شعر را تکمیل می‌کند. محاکات همانند ماده آماده ای است که می‌تواند به یکی از دو طرف تبدیل شود؛ یعنی با افزودن عملی به ستایش تبدیل شود یا با افزودن عملی دیگر به نکوهش مبدل گردد. لذا شعر باید آنقدر تأثیر اخلاقی گذاشته باشد که حضور فضیلت را مهیا کند؛ چون فضیلت در نفوس عالی و والا شکل می‌گیرد و به تعبیر ابن‌رشد بر فطرت پاک می‌نشیند (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ۲۰۷).

قرآن علاوه بر اینکه یک کتاب دینی است محتوا و مضامین ارزشمندی را به مخاطب خود می‌بخشد و در کنار مضامین دینی، آموزه‌های خود را به گونه‌ای ادبی و هنری بیان می‌کند اما از یک زبان به زبان دیگر نمیتوان نفس شنونده را با لحن و کلام برانگیخت، بلکه باید در آن تأمل کرد؛ زیرا قرآن شعر و نثر مسجع نیست، اما اهل بلاغت و معتقدان به اعجاز قرآن بر این باورند که نظم و تألیف قرآن چنان است که وزن لفظ، معنا و نظم آن را فصیح‌تر و دلنشین می‌کند (خطابی، ۱۹۵۶م، ۲۷).

### جایگاه انواع محاکات در اخلاق

#### • اداره و استدلال<sup>۱</sup>

محاکات با دو مؤلفه صورت می‌گیرد. اداره شروع از وضع مخالف برای دستیابی به اصل آن چیز است؛ ابتدا نفس را به تنفر از آن چیز برمی‌انگیزد و سپس، منظور از محاکات آن روشن میشود. عبارت دیگر اگر بخواهند افراد سعادتمند را محاکات کنند ابتدا باید محاکات شقاوت صورت گیرد تا فرد به سعادت برسد. شخص با سختی به سعادت می‌رسد. استدلال، محاکات خود

۱. Peripeteia, sudden reversal یا تغییرات ناگهانی و Recognition, Discovery یا بازشناسی؛ نمونه ای که ارسطو در تراژدی اودیپوس با دو اصطلاح تغییر ناگهانی و بازشناسی مطرح می‌کند. زمانی این دو رخداد درونی روی میدهند که اودیپوس از هویت واقعی خود آگاه میشود و میفهمد مادر و پدر او چه کسانی هستند. با این تغییر در درون اودیپوس بازشناسی صورت می‌گیرد و از عدم شناخت و آگاهی به شناخت و آگاهی میرسد (Bywater, 1920, P.35).

آن عمل است و لازم نیست از محاکات عمل دیگر به سعادت برسد. البته استدلال به معنی متعارف احتجاج نیست و در اینجا معنی متفاوتی دارد که ذکر آن رفت. بدین ترتیب، بهترین حالت تخیل، آمیختن این دو محاکات با هم است به این صورت که یا از اداره شروع و به استدلال منتقل می‌گردد یا برعکس اصل آن است که اتفاق از اداره به استدلال انتقال یابد (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ۲۱۵-۲۱۶). محاکات‌های استدلال و اداره در ارتباط با انسان تنها در طلب کردن و دوری‌گزیدن از امر اخلاقی صورت می‌گیرد؛ عبارت دیگر، تغییرات در نفس انسان به‌مراه بازشناسی درون رخ می‌دهد. این نوع تغییر با کیف‌های نفسانی در نفس نظیر شفقت، سختی و حتی ترس یا رحم صورت می‌گیرد.

### تأثیر کیف‌های نفسانی بر اخلاق در استان

از نظر ابن رشد، اخلاق شایسته خود را در گفتار شرعی به خوبی نشان می‌دهد؛ اخلاقی که تغییرات و بازشناسی درون را در نفس ایجاد میکند. به اعتقاد او، هدف از مدح‌هایی که مرکب از محاکات فضایل و امور ترسناک، غم بار و دردناک‌اند، ترغیب فضایل است. چه بسا درد و غم موجب شقاوت شود؛ هرچند این شقاوت به علت عدم دسترسی به فضیلت ایجاد می‌شود نه به این دلیل که شخص مستحق آن است. ابن رشد شخصیتی نظیر حضرت یوسف را به واسطه نبی‌بودن، فردی با فضیلت برمی‌شمارد که ناخواسته دچار شقاوت می‌شود. برادران با عمل ناشایست خود شقاوت را به حضرت یوسف تحمیل کردند اما او با فضیلتی که دارد به سعادت رسید. بعد از چهل سال که با برادران خود مواجه شد، کیف‌های نفسانی ترس و رحم در دل او متولد شدند و در عین حال فضایل او دوچندان شد و مؤلفه استدلال یا به تعبیری، بازشناسی درون رخ داد (نوریه، ۲۰۱۵م، ص ۱۵۶-۱۶۰).

از این گفتار ابن رشد چنین برمی‌آید که حضرت یوسف اسباب فضیلت را تماماً مسجل کرده بود. لذا کیف نفسانی رحم به عمل منجر نمی‌شود، مگر با ارتباطی که در کیف نفسانی ترس صورت گیرد و این شامل حال حضرت یوسف الا می‌شود. او مستحق ماحصل شقاوتی که برادرانش مهیا کردند نبود؛ زیرا شفقت بر او بسنده نبود در برابر عمل شنیعی که برادران انجام دادند، وی در انجام عمل بافضیلت پیشی گرفت و بدین سان، ترس و رحم در دل او فضیلت را مضاعف کرد؛ چون او به واسطه مقام نبوت فضیلت را از قبل داشت (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۹۳).

### فضیلت اخلاقی در گفتار شرعی

شقاوت زمانی بر شخص با فضیلت وارد می‌شود که از محاکات فضایل به محاکات بدبختی و شقاوت منتقل شود که ماحصل آن تعالی نفس است. از نظر ابن رشد، اغلب گفتارها حتی گفتارهای شرعی در صنعت مدیح اینگونه هستند و مدح در گفتار به خوبی صورت می‌گیرد. قرآن

با آنکه شعر نیست، بهترین کلام ادبی است؛ به گونه ای که ممکن نیست کلامی در قیاس آن باشد و در عین حال، اهداف گفتارهای تخیلی در آن وجود دارد.

قرآن بهترین نمونه ای است که میتواند محاکات را در گفتار شرعی بیان کند؛ برای مثال، ماجرای حضرت یوسف انا و برادرانش یا قصه‌هایی که به نام «مواعظ» مشهورند قهرمان قصه یعنی حضرت یوسف به واسطه برادرانش میان فضیلت و غیر فضیلت قرار گرفت و دچار شقاوت شد. حضرت مرتکب کاری نشده بود و این شقاوت موجب تعالی نفس وی گردید. ابن رشد، (۱۸۷۳م، ص ۲۱۸). *إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَاةِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنْتُمْ فَاعِلِينَ*؛ هنگامی که برادران یوسف گفتند ما با آنکه چندین برادریم پدر چنان دل بسته یوسف است که او را به تنهایی بیش از همه ما دوست می دارد باید یوسف را یا بکشید یا در دیاری بیفکنید و روی پدر را یک جهت به طرف خود کنید. آنگاه بعد از این عمل توبه کنید مردمی صالح و درستکار شوید (یوسف ۸۰-۱۰). بی شک آنچه در آغاز و شنیدن مواعظ و قصص در اختیار ابن رشد بود، اسبابی را برای تربیت اخلاقی فراهم میکند و مایه تمسک جستن به فضایل میشود. باید یقین حاصل کرد که با شنیدن مواعظ پرهیز کاری نزد عرب در زمان ابن رشد مانند مروارید و گوهری است که موجب ترس و رحم شنونده می شود و او را به واقعیت فضیلت و پرهیزکاری واقف می سازد (نوریه، ۲۰۱۵م، ۱۴۸).

به نظر میرسد تفسیر گفتار ابن رشد در بهترین حالت اینگونه باشد: سختی حاصل از شقاوت حضرت یوسف آنها را به سعادت نائل کرد. همزمان بازشناسی درونی در وجودش رخ داد. بعد از چندین سال که برادران را دید، رحم و ترس درونی بر نفس او تأثیر گذاشت و موجب تعالی نفس و فزونی فضایل او شد (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ۹۵). عبارت دیگر، رحم و رقت به دلیل شقاوت و از بد روزگار برای کسی که سزاوار آن نیست، حادث شد. حضرت یوسف سزاوار شقاوتی نبود که برای او حادث شد، اما این سختی فضایل او را دو چندان کرد و با کیفیهای نفسانی چون ترس و رحم محبت او به برادرانش برانگیخته شد. بنابراین این همان اخلاق فضیلت مدار در گفتار شرعی از دیدگاه ابن رشد است که هیچگاه در شعر یافت نمی شود بلکه محاکات آن در گفتار شرعی وجود دارد و تنها در گفتار شرعی اخلاق به خوبی نمایان میشود. بنابراین، حتی مدیح خوب در بوطیقا باید حاوی چنین ترکیبی از فضایل، امور ترسناک و اندوهگین کننده به همراه تغییرات درونی و بازشناسی وجود و نفس باشد تا اوج تربیت اخلاقی را نشان دهد (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ۲۱۸-۲۱۹).

## نتیجه‌گیری

کاوش در ژرفای اندیشه ابن رشد، کاری است که علیرغم دشواریهایی که به همراه دارد، خالی از لذت و شگفتی نیست. این کار را نمی‌توان از طریق چند مقاله که سعی دارد به یک جنبه از اندیشه ابن رشد بپردازد، انجام داد. منظور نویسنده از آن، دیدگاه آموزشی است. ابن رشد فیلسوف بزرگی است که با مشارکتهای فلسفی و فقهی خود زندگی ما را غنا بخشید و دیدگاههای او بر بسیاری از متفکرانی که به نوسازی و تربیت ذهن مسلمانان می پرداختند، تأثیر گذاشت. وی فیلسوف بزرگ مسلمان و با ایمانی قوی بود و تمام تلاش خود را برای دفاع از عقل و فلسفه به کار گرفت و آنها را به شریعت نزدیک کرد و ثابت کرد که وحی و عقل با یکدیگر منافات ندارند. او تلاش کرد تا ذهن مسلمانان را ارتقا و تجدید کند و برای تربیت جوانانی با تربیت ذهنی مبتنی بر اسلام و دستیابی به دانش فطری انسانی که امکان درک قوانین طبیعت و نزدیک شدن به قوانین هستی را با در نظر گرفتن قواعد حقوقی تفکر و قضاوت، برنامه‌ریزی کند. می‌توان ایده‌های آموزشی ابن رشد را به صورت زیر خلاصه کرد:

- اعتقاد به اسباب و سبب و تربیت فرزند با منطق علیت "هر چیزی علت و دلیلی برای وجود خود دارد و علت بدون علت (خالق علت) وجود ندارد. با توانایی پیوند علت و علت..." که این شامل تمرکز و تأکید بر تفکر علمی و پژوهشی است.
- پیروی از روش استقراء و برهان در فهم مسائل حتی در شرع. اگر عقل موافق شرع باشد اشکالی ندارد و در صورت اختلاف، باید آیات را به تفسیری که پسندیده باشد، بازتفسیر کنیم (آموزش پذیرش دین با عقل و منطق).
- خوب آن چیزی است که عقل را نیکو میکند و زشت آن چیزی است که عقل را زشت میکند. تفکر عقلانی به معنای ارائه افکار به شیوه‌ای منطقی است که توانایی فرد در کشف علل و جوهر پدیده‌ها و چیزها را نشان میدهد. این ذهن است که علل و موجودات طبیعی را درک میکند. اگر دلایل برداشته شود، ذهن باطل میشود. اگر عقل حذف شود، علم باطل می‌شود و شبهات جایگزین علم واقعی و عقلی می‌شود. از خرافات دوری کنید، زیرا خرافات تأثیر بد و شدیدی بر شکل‌گیری روانی می‌گذارد، به طوریکه در طول زندگی با او می‌ماند و ممکن است مانع از خودسازگاری سالم انسان شود و مانع ادغام فرد در جامعه شود و او را از انجام وظیفه اجتماعی خود باز دارند.
- بها دادن به آموزش تاریخ، میراث و علوم گذشته اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا دانش نشان دهنده یک میراث جهانی بشری است که با انباشت حاصل از مشارکت و بخشش مردمان مختلف غنی شده است.

- تربیت ذوقی، زیبایی‌شناختی و حیاتی شامل هنر، موسیقی و ورزش است که به منظور رشد و تهذیب ذوق و حرکت مؤثر، هماهنگ و موزون می‌باشد.
- ابن رشد خواستار آموزش مسئولانه یعنی تعهد به آزادی و انتخاب انسان بود. مربی کسی است که افراد را به سمت مشاغل مناسب هدایت میکند تا هر فردی آنچه را که شایستگی آن را دارد انجام دهد. این امر مستلزم شناخت ماهیت موضوعات و ساختار اجتماعی است تا بتوان با حفظ تعادل و اعتدال، افراد را به سمتی سوق داد که پاسخگوی شرایط افراد و رفع نیازهای جامعه باشد. جامعه عادلانه از نظر ابن رشد جامعه‌ای است که فرد یک مسئولیت را انجام دهد و از آن تجاوز نکند زیرا از نظر وی، اعتدال مایه سعادت و ماندگاری است.
- هوشمندی در تعلیم و تربیت آن است که انسان فراتر از حدود کار نظری خود به کار برد و تجربه کسب کند. بنابراین، وی بر ضرورت یادگیری منطق ریاضی انتزاعی مبتنی بر منطق فکری، محاسباتی و تجربی تاکید میکند.
- آموزش وجوب گشودگی به دیگران و نه گوشه‌گیری در خود که ابن رشد آن را انحراف در رفتار میدانند چون که آسیبها و آسیبهای اجتماعی بسیاری را به دنبال دارد.
- آموزش در فضای شاد و به دور از خشونت که منجر به انحراف توانایی گشودن به دیگران میشود.
- آموزش ارتباط با تفاوتها به صورتی که بتوانیم با آن مقابله کنیم و آن را با نظام ارزشی که از آن شروع می‌کنیم و مشاهدات و تأملات خود را بر آن استوار می‌کنیم، متعادل کنیم.
- تربیت دینی واجب است، زیرا ارزشها و اخلاق را به جوانان می‌بخشد.
- شنیدن داستانهای واقعه‌گرایانه مفید که منطق را توسعه میدهند، تخیل را تغذیه می‌کنند و از افسانه‌های دروغین دوری می‌کنند.
- دو روش تدریس وجود دارد: ادراک و باور. تجسم یا با تصور خود آن چیز است یا با تصور آن. تأیید یا با برهان است یا با استدلال.
- تعلیم و تربیت باید افراد را با توجه به تواناییها و استعدادهای خود، مخاطب قرار دهد تا با آموزش دانش واقعی و کار واقعی، به سعادت انسان کمک کند (با در نظر گرفتن تفاوت‌های فردی در تحصیل).
- آموزش زیبایی، تلقین ارزشهای زیبایی و عشق به زیبایی در روح یکی از مهمترین عناصر تمدن است.
- تعلیم و تربیت باید بر دو هدف اساسی باشد: ایمنی روح و سلامت جسم که نیاز به تربیت بدنی و آموزش موسیقی سالم از سنین پایین دارد.



## فهرست منابع

۱. ابن رشد، (۱۹۹۳)، تهافت التهافت، تقدیم محمد العریبی، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۳-۲۲۹.
۲. ابن رشد، ابوالولید (۱۹۷۳م)، تلخیص کتاب ارسطو طالیس فی الشعر (شرح الوسیط)، پیزا: نشره لزینو.
۳. أبو شوار، إبراهیم، (۱۹۹۶)، الأسس التربویة لعلاقة الحکمة بالشریعة فی فلسفة ابن رشد، المجله العربیة للعلوم الإنسانیة، عدد ۵۵، ربیع ۱۹۹۶، ۱۵۸.
۴. بهشتی، سعید (۱۳۹۰)، کاوشهایی در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی بر مبنای شماری از دیدگاههای معرفت شناختی صدرالمتهلین، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، دوره ۷، شماره ۲۷، ۱۴۳-۱۶۴.
۵. پارسا، علیرضا (۱۳۹۵)، واکاوی روش تاویلی ابن رشد، فصلنامه پژوهشهای فلسفی، سال ۱۰، شماره ۱۹، ۱۱۵-۱۳۵.
۶. الجابری، محمد عابد، (۲۰۱۱)، بنية العقل العربی، الدار البیضاء، المركز الثقافی العربی، ص ۵۳۱.
۷. خطابی، حمد بن محمد (۱۹۵۶م)، بیان اعجاز القرآن، تحقیق محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، قاهره: دارالمعارف.
۸. خلیلی، سلیمه؛ افشار، لیلا و عباسی، محمود (۱۳۹۰)، بررسی تعلیم و تربیت اخلاقی از دیدگاه ابن سینا، فصلنامه تاریخ پزشکی، دوره ۳، شماره ۸، ۱۴۱-۱۷۲.
۹. رضایی، مهدی (۱۳۹۱)، چپستی‌شناسی روش پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیستم، دوره جدید، شماره ۱۵.
۱۰. الزبیر، مهداد، (۲۰۱۲)، البعد التربوی لآراء ابن رشد الفلسفیة، [http://www.aljabriabed.net/n62\\_10mahdad.\(2\).htm](http://www.aljabriabed.net/n62_10mahdad.(2).htm)
۱۱. سعادت، محمدرضا (۱۳۹۴)، فلسفه تعلیم و تربیت از دیدگاه برخی دانشمندان اسلامی، کنفرانس بین‌المللی روانشناسی و علوم تربیتی، موسسه عالی فنون خوارزمی، شیراز، ایران.
۱۲. سندس صباح محمود (۲۰۱۵)، العدالة فی فکر ابن رشد وتطبیقاتها التربویة، الدرجة ماجستر، جامعة بغداد - کلیة التربية ابن رشد للعلوم الانسانیة، قسم العلوم التربویة والنفسیة.
۱۳. شحلان أحمد، أبوالولید بن رشد، (۱۹۸۹)، الفیلسوف المصلح، کلیة الآداب، جامعة القاضی عیاض، مراکش.

۱۴. عاطف العراقي، محمد؛ سید حسین سیدی علوی (۱۳۹۲)، پیروزی عقل در اندیشه تربیتی ابن رشد، فصلنامه کیهان اندیشه، شماره ۵۰.
۱۵. العلوی، جمال‌الدین، (۱۹۸۶)، المتن الرشدي، الرباط، دار توبقال.
۱۶. العلوی، جمال‌الدین، (۲۰۰۸)، المتن الرشدي، الرباط، دار توبقال.
۱۷. عماره، محمد، (۲۰۰۵)، المادیة والمثالیة فی فلسفة ابن رشد، القاهرة، دارالمعارف.
۱۸. عماره، محمد، (۲۰۰۵)، المادیة والمثالیة فی فلسفة ابن رشد، القاهرة، دارالمعارف.
۱۹. عیاد، شاکری محمد (۱۹۷۶م)، کتاب أرسطو طاليس فی الشعر، القاهرة: دارالکتب العربی.
۲۰. لطیفی، علی (۱۳۹۱)، تاملی بر رویکرد و روش فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی در کتاب درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال ۷، شماره ۱۴.
۲۱. مثنی، علوان الجشعمی (۲۰۲۱)، لتربیة والتعلیم عند الجاحظ وأبن رشد، مجله الفتح، مجلد ۱۱، العدد ۴۲.
۲۲. نوریه، هاتی (۲۰۱۵م)، فن الشعر عند ابن رشد بین الترجمة و التاصيل، الجمهوریه الجزائریه: وزارة التعلیم العالی و البحث العلمی، جامعه عبدالحمید بن بادیس-مستغانم-کلیه الادب و الفنون قسم اللغة العربیة و آدابها.
23. Abaza, M. (2020). Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds (1 edition). London; New York: Routledge
24. Abd Al-mohiemen. (2018). Theory of Knowledge between Ibn Rushd and Ibn Arabi. Al-Wafa house for printing and publishing.
25. Ahmed, F. (2014). Exploring halaqah as research method: a tentative approach to developing Islamic research principles within a critical "indigenous" framework. International Journal of Qualitative Studies in Education, 27(5), 561–583. <http://doi.org/10.1080/09518398.2013.805852>
26. Alatas, S. F. (2016). A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the South. Current Sociology, 54(3), 397–411. <http://doi.org/10.1177/0011392106063189>
27. Al-g'afari, M. I. & Al- Askary, K. S.(2021). Educational thought at the Ibn Rushd and his philosophy between heritage and modernity. Baghdad : Bait Al-Hikmah .
28. Al-Hawaly, s. (2019). Introduction to the evolution of Western thought and modernity. Manaber AlFeker Institution. Saudia Arabia.
29. Al-Rsa'I, Mohammed (2018), Knowledge Theory in Ibn Rushd Literature and reflection thereof on its Educational philosophy, International Journal of Progressive Education, Volume 14 Number 1.
30. Dangor, S. (2015). Islamization of Disciplines: Towards an indigenous educational system. Educational Philosophy and Theory, 37(4), 519–531.

31. Dwi Septiana Khofida Waty. (2023). Review Of The Psychological Thinking Of Ibn Rusyd. *Journal of Social Research*. Vol.2, No.8.
32. Fakhry, M .(2020). Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence. Oneworld Publications, Oxford, 2001 . (ISBN 1 8-51 682694 - ISBN 978-1851682690.).
33. Günther, S. (2012). Averroes and Thomas Aquinas on Education. – Washington: Georgetown University Press, 2012.
34. Hillier HC (2021) Ibn Rushd (Averroes) (1126–1198). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/ibnrushd/>.
35. Ibn Rushd .(1998). Al-kaashef a'an manahej aladelah fee a'qaed almelah. Abo Alwaleed Ibn Rushd, Investigation by Mustafeh Hanafey .Center for Arab Unity Studies . Beirut / First Printing.
36. Ismaeel, F. (2019). Al-Manheg Al- Falsafy enda Ibn Rushd . Alhyaa alamah Lgosoor Al- thaqafeh. ISBN 13 9789779200255.
37. Jennifer, Jenson. (2022). Modern Foundations of Literacy: Ibn Rushd. *Cultural Studies of Educational Technology*. [www.alisonhumphrey.com](http://www.alisonhumphrey.com).
38. Nejad Mohammad, Vahid; Moradi Bastani, Golchehreh. (2022). The Philosophy of Education for the Future from the Point of View of Thomas De Koninck. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 166-185. DOI: <http://doi.org/10.22034/jpiut.2022.52938-3340>.
39. Noaparast, K. B. (2012). Al-Attas Revisited on the Islamic Understanding of Education. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 5(2), 149–172.
40. Noor, F. (2017). Reformist Muslim Thinkers in Malaysia. In S. Hunter (Ed.), *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity* (pp. 208–226). London and New York: Routledge.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۹۵ - ۳۷۳

## اخلاق نقلی و حیانی؛ به مثابه «میزان» برای اخلاق عرفانی

محمد میری<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و امتیازات روی کرد «اخلاق و حیانی - نقلی» در مقابل «اخلاق عرفانی» میزان بودن اخلاق نقلی برای اخلاق عرفانی است. پژوهش پیش‌رو جوانب این مسأله را به روش تحلیلی - اسنادی مورد بررسی قرار داده است. مکتب اخلاق و حیانی، موازین خود را در دو قالب «تئوری» یعنی «آموزه‌های اخلاقی» و «عملی» یعنی «شخص انسان کامل» ارائه داده است. در یک نگاه کلان، کلیت مکتب اخلاق عرفانی با موازین اخلاق و حیانی، هم‌سویی داشته و نگاه کسانی که در این ساحت، دچار افراط و یا تفریط شده و جنبه ظاهری دین را نادیده گرفته و یا در مقابل، بُعد باطنی شریعت و مقامات عرفانی را انکار کرده‌اند قابل پذیرش نیست. و اما در یک نگاه جزئی و تفصیلی، برخی مسائل مطرح در اخلاق عرفانی هماهنگی با موازین اخلاق و حیانی ندارد که این موارد همیشه از سوی عارفان راستین مورد نقد و انکار بوده است. به‌دور بودن رویه اباحی‌گری و یا شاهدبازی از میزان شریعت، کاملاً روشن است. افراط در روش ملامی‌گری نیز به خروج از میزان شریعت می‌انجامد. برخی گرایش‌ات رهبانیت‌گرایانه همچون ترک ازدواج، فاصله‌گرفتن از اجتماع، افراط در عبادت‌های طاقت‌فرسا و یا زیاده‌روی در خلوت‌گزینی و یا در گرسنگی کشیدن از دیگر رفتارهای به‌دور از میزان شریعت است که اگر چه از سوی برخی مطرح شده اما در عرفان اصیل اسلامی، همیشه مورد انتقاد بوده است.

### واژگان کلیدی

اخلاق نقلی، اخلاق عرفانی، میزان شریعت.

۱. استادیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: m.miri57@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹

## طرح مسأله

اخلاق و حیانی - نقلی و اخلاق عرفانی دو روی کرد مهم در مجموعه تراث دانش اخلاق اسلامی به شمار می‌آید (تهرانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۸؛ احمدپور، ۱۳۸۵، ص ۲۹؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۸۱۰). واژگان «اخلاق و حیانی» و «اخلاق عرفانی» دو اصطلاحی هستند که امروزه با جدّی‌تر شدن مطالعات حوزه اخلاقی، برای اشاره به دو روی کرد مهم نقلی و عرفانی در اخلاق اسلامی به کار می‌رود. این دست از اصطلاحات، بر ساخته محققان امروزی است و در آثار علمی و اخلاقی گذشتگان نمی‌توان عین این اصطلاحات را مشاهده کرد. به دیگر سخن، اگر چه محتوا و مؤلفه‌های اساسی «اخلاق و حیانی» و «اخلاق عرفانی» ریشه در عمق و صدر اسلام دارند اما از عمر این دو اصطلاح، زمان چندانی نمی‌گذرد. بنابراین برای بررسی دیدگاه گذشتگان درباره روی کرد «اخلاق و حیانی» لازم است که با حوصله و با دیدی اجتهادی، همه آنچه که پیرامون وجهه اخلاقی دین و شریعت و آموزه‌های اخلاقی آن گفته شد است را بررسی نماییم؛ و برای بررسی دیدگاه گذشتگان درباره روی کرد «اخلاق عرفانی» باید همه آنچه که پیرامون وجهه اخلاقی عرفان اسلامی و آموزه‌های عرفان عملی گفته شده است را بررسی نماییم.

به هر روی، دو مکتب «اخلاق و حیانی» و «اخلاق عرفانی» تفاوت‌ها و شباهت‌های مهمی دارند که نباید از آنها غافل بود. تفاوت میان این دو نحله، به تفاوت نگاه اربابان آنها برمی‌گردد؛ یعنی اگر دانشمندی، نظام اخلاقی مدّ نظر خود را با محوریت شهود و سلوک عرفانی تنظیم کند، در واقع، اثری با روی کرد اخلاق عرفانی پدید آورده است و اگر یک نظام اخلاقی، با محوریت آموزه‌های دینی یعنی آیات و احادیث اخلاقی، تنظیم گردد، چنین نظامی، روی کرد نقلی داشته و در حوزه اخلاق و حیانی و مأثور، قرار می‌گیرد.

و اما شباهت این دو در کارکرد و غایت است. در واقع، مکتب اخلاق عرفانی همان هدفی را دنبال می‌کند که مکتب اخلاق و حیانی به دنبال آن است و به دیگر سخن، هر دو به دنبال کمال واقعی انسان در نهایت قرب به خداوند متعال هستند.<sup>۱</sup> ابن عربی در همین راستا، شریعت و عرفان

۱. به همین خاطر است که عارفان، غایات نهایی از دین و شریعت را به گونه‌ای، هم‌افق با غایت نهایی عرفان اسلامی تحلیل می‌کنند، چنانکه علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «إذا نظرنا نظر المتدبّر إلى خصوصیات شریعة الإسلام، بل جميع الملل الإلهیّة، وجدنا أنّ المقصود الوحید فیها، هو صرف وجه الإنسان إلى ما وراء هذه النشأة الطبیعیّة. و هذه سبیلها تدعو إلى الله علی بصیرة، فهي فی جميع جهاتها تروم إلى هذا المرام، و تطوف علی هذا المطاف، بأیّ طریق أمکن.» (طباطبایی، (بی‌تا) - الف، ص ۲۱۷؛ همچنین ر.ک همان، ص ۲۲۰) و ملاصدرا می‌نویسد: «ان مقصود الشرائع کلها تعریف عمارة منازل الطریق إلى الله و کیفیة التأهب للزاد و الاستعداد بإعداد السلاح الذی يدفع بها سراق المنازل و قطعاً عنها» (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۰)

را دو درمان‌گر بیماری‌های درونی انسان معرفی می‌کند. به باور وی، پیامبر الهی، که بیان‌گر شریعت و اخلاق و حیانی است، و عارف و انسان کاملی که با کمال پیروی از پیامبر و به وراثت<sup>۱</sup> از جانب او توانسته است نظام اخلاق عرفانی را سامان دهد، هر دو طبیب<sup>۲</sup> روحانی انسان هستند و هدف هر دو درمان بیماری‌ها، کدورات و نقایص باطنی انسان‌ها است. ابن عربی بر آن است که طبیب روحانی می‌تواند پیامبر یا وارث او و یا حکیمی الهی باشد. و کار طبیب الهی در درمان نفس انسان که به خاطر رذائل اخلاقی، بیمار شده است مشابه کار طبیب جسمانی در درمان بیماری‌های بدنی انسان است. و هدف نهایی طبیب روحانی (اعم از پیامبر و مکتب اخلاق و حیانی او و عارفی که به پیروزی و وراثت از جانب پیامبر، مکتب اخلاق عرفانی را ارائه می‌دهد) نجات انسان از همه بیماری‌های نفسانی انسان است (ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۷). ملاصدرا نیز با عنایت به مبحث عرفانی «شریعت، طریقت و حقیقت» و رابطه طولی که میان این سه برقرار است<sup>۳</sup> مرتبه نخست، یعنی شریعت را «شریعت ظاهریه» و مرتبه دوم، یعنی طریقت را «شریعت باطنیه عملیه» و مرتبه سوم یعنی حقیقت را «شریعت باطنیه علمیه» نام‌گذاری می‌کند تا به این نکته تأکید نماید که در واقع، طریقت و حقیقت عرفانی نیز از اصل شریعت و مراتب بطونی آن فاصله ندارد (صدر المتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳). این سخن ملاصدرا مبتنی بر هم‌سویی اخلاق و حیانی برخاسته از متن شریعت با اخلاق عرفانی برخاسته از سنت اصیل<sup>۴</sup> عرفان اسلامی است. این هم‌سویی در غایت، به ضمیمه نگاه احترام‌آمیز عارفان به شریعت، راه را برای نظریه میزان بودن موازین شرعی و اخلاق و حیانی برخاسته از آن، برای مکتب اخلاق عرفانی، هموار کرده است.

نگارنده، پیش از این، در پژوهش‌هایی جداگانه، نگاه عارفان به هر کدام از «تقوا» و «یقظه» و «توبه» و «اعتدال در عبادت» که از آموزه‌های اخلاق عرفانی هستند را با عنایت به میزان شریعت مورد سنجش و ارزیابی قرار داده است.<sup>۵</sup> اما این پژوهش بر بررسی جوانب گوناگون خود

۱ در مکتب ابن عربی، عارف پیرو پیامبر را «وارث پیامبر» می‌دانند. «فلا نشک أن أهل الله هم ورثة الرسل عليهم السلام... إن لله عبادة تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه و على ألسنة رسله و هو العلم الصحيح» (ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۱، ص ۲۷۹).

۲ می‌دانیم که در روایات نیز از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان «طبیب» یاد شده است. برای نمونه ر.ک شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۶.

۳ برای توضیح بیشتر در این باره ر.ک امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۸۶.

۴ البته روشن است که جَهْلَه صوفیه و سخنان باطل و بیهوده آنها از موضوع این مبحث، به دور است و قید «سنت اصیل عرفان اسلامی» به خاطر احتراز از نسخه‌های بدلی و دروغینی است که مدعیان باطل، دنبال می‌کنند.

۵ ر.ک میری، ۱۳۹۹، «ارزیابی رویکرد عارفان در معنای تقوا و مراتب سلوکی آن با سنجه قرآن و حدیث»؛ همو، ۱۳۹۸-ب، «مقایسه تطبیقی دیدگاه آموزه‌های روایی با عرفان عملی پیرامون منزل سلوکی یقظه»؛ همو، ۱۴۰۰،

شریعت و اخلاق نقلی مستبطن در آن، به مثابه میزان سنجش اخلاق عرفانی متمرکز شده است. به هر روی بر اهل تحقیق روشن است که کارهای اندکی که تاکنون در حوزه تخصصی هر کدام از دو مکتب اخلاقی و حیانی و عرفانی شکل گرفته است برای خود، دارای محاسن و نقائصی است؛ اما آنچه که در این پژوهش، مدّ نظر است بررسی تخصصی ابعاد «نسبتِ توزینی» است که اخلاق برخاسته از آموزه‌های و حیانی، با مکتب اخلاق عرفانی برقرار می‌کند. تبیین و تحلیل این مسأله می‌تواند به روشن شدن زوایایی از ظرفیت‌های اخلاق و حیانی کمک کرده و نسبت آن را با اخلاق عرفانی واضح‌تر نماید. و نیز می‌تواند به تبیین گوشه‌هایی از مبحث نسبت دین با اخلاق و با عرفان کمک نماید.

موضوع و مدعای محوری این پژوهش از سویی، بارها به مناسبت‌هایی، مورد تأکید دانشمندان اخلاق اسلامی قرار گرفته است و از دیگر سو، هیچ‌گاه به عنوان یک مسأله بنیادین و و تأثیرگذار بر مکتب اخلاق عرفانی و همچنین اخلاق و حیانی، در یک تحقیق معتبر علمی و مستقل، مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است. بنابراین حجم بسیار کم پژوهش‌های علمی و مستقل که تاکنون پیرامون مکتب اخلاق و حیانی و جایگاه آن در منظومه میراث علم اخلاق اسلامی، صورت گرفته است و همچنین توجه به نقش بی‌بدیل و مهمی که اخلاق نقلی، به مثابه «میزان» در صحت‌سنجی مکتب اخلاق عرفانی ایفا می‌کند جنبه نوآوری این مقاله را رقم زده و ضرورت انجام پژوهش‌هایی از این قبیل را روشن می‌نماید.

## ۱- احتیاج علوم به میزان

در یک نگاه کلی، وجود میزان و وسیله سنجش، در بسیاری از ساحت‌های علمی و غیر علمی از زندگی بشر متمدن اجتناب‌ناپذیر است. به دیگر سخن، همانگونه که در زندگی روزمره انسان‌ها و در معاملات آنها از ترازوهایی برای توزین کالاها و از میزان‌های دیگری مانند متر و هکتار و مانند آن برای سنجش مساحت زمین و... استفاده می‌شود و همانگونه که یک مهندس یا بنا یا نجار از میزان‌هایی همچون متر و شاقول و گونیا و مانند آنها استفاده می‌کند، صاحبان علوم نیز باید موازین خاص خود را در مسیر علمی خود به همراه داشته باشند تا در این مسیر، بتوانند با در دست داشتن میزان، از خطاهای احتمالی جلوگیری کنند (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۴۸). بنابراین یکی از الزامات مهم در هر علمی، وجود ملاک‌ها و معیارهای لازم برای ارزیابی صحت و سقم ادعاهای مطرح شده در آن علم است. روشن است که هیچکدام از علوم بشری از خطا و اشتباه، مصون نیستند و به همین خاطر وجود موازینی جهت سنجش درستی علوم، ضروری است.



البته تفاوت در ویژگی‌ها و اقتضات علوم، موجب شده است تا هر علمی، میزان متناسب با خود را طلب کند. مثلاً علوم تجربی، موازین حسی و تجربی خاص و متناسب خود را دارند؛ و مثلاً منطق، میزان علم فلسفه و هر علم دیگری است که در آن از روش استدلالی و عقلی استفاده می‌شود. (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۹۹) به همین ترتیب، آموزه‌های اخلاق و حیانی، از جمله مهم‌ترین موازین در علم اخلاق عرفانی، به شمار می‌آیند. چنانکه در بخش بعدی خواهد آمد، عارفان بارها بر حاکم و میزان بودن شریعت - که در اصطلاح عرفانی، اشاره به آموزه‌های قرآنی و روایی، یا همان آموزه‌های اخلاق و حیانی است - بر سرتاسر یافته‌های عرفانی، از جمله اخلاق عرفانی، تأکید داشته‌اند. همچنین در ادامه، توضیح خواهیم داد که میزان بودن اخلاق و حیانی، از نگاه عارفان مسلمان به خاطر عصمت و اتقان برخاسته از اتصالش با وحی است.

## ۲- تصریح عارفان بر میزان بودن اخلاق و حیانی

یکی از مهم‌ترین موازین در ساحت عرفان، میزان شریعت است.<sup>۱</sup> به تصریح بزرگان عرفان، قانون اساسی سلوک و ریاضت، شریعت است و هیچ دستور سلوکی که کمترین زاویه با شرع مطهر داشته باشد پذیرفته نیست. ابن عربی به پیروی از جنید بغدادی، تصریح می‌کند که عرفان اسلامی، ریشه در کتاب و سنت دارد. و در عرفان اسلامی، راه سلامت را ترازوی شریعت، ترسیم می‌نماید.

انهم [ای الرسل] بُعثوا مبینین فیشروا و أنذروا و کله صدق. و أعطی الرسول المیزان الموضوع. فمن أراد السلامة من مکر الله فلا یزل المیزان المشروع من یده الذی أخذہ عن الرسول و ورثه... قول الجنید رضی الله عنه: عَلِمْنَا هَذَا مَقَيَّدًا بِالْكِتَابِ وَ السُنَّةِ وَ هُمَا كَفَّتَا الْمِيزَانَ. وَ معنی قوله أنه [ای أن العرفان] نتیجَةُ عن العمل بِالْكِتَابِ وَ السُنَّةِ. (ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۴، ص ۱۸۶)<sup>۲</sup>

تصریح‌ها و تأکیدهای عارفان بر ارزیابی و سنجش اخلاق عرفانی و همه آنچه که در عرفان اسلامی مطرح است با ترازوی آیات و روایات و اخلاق و حیانی برخاسته از آن، بیشتر از آن است که اشاره به آنها در این مجال بگنجد. برای نمونه، مضمون سخنی که ابن عربی از جنید نقل

۱. البته عارفان افزون بر شریعت، «استاد سلوک» و «عقل» را هم در شرایطی، به عنوان سایر موازین عرفانی دانسته‌اند. (ر.ک یزدانپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۳-۸۶)

۲. ابن عربی تصریحات و تأکیدات فراوانی بر میزان بودن شریعت دارد که برای نمونه به دو مورد دیگر آن اشاره می‌کنیم: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» و لیس الهوی سوی إرادة العبد إذا خالفت المیزان المشروع الذی وضع الله له فی الدنيا. (ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۳، ص ۳۰۵) فعبد البصیر لا یبرح میزان الشرع من یده یزن به الحركات قبل وقوعها فإن كانت مرضیة عند الله و دخلت فی میزان الرضی اتصف بها هذا الشخص. (همان، ج ۴، ص ۲۳۳)

کرد<sup>۱</sup> یعنی: «عِلْمُنَا هَذَا مَقَيَّدٌ بِالْكِتَابِ وَ السَّنَةِ» در طول تاریخ، بارها و بارها از سوی بزرگان عرفا تکرار شده و همه بر آن تأکید ورزیده‌اند (برای نمونه ر.ک کشیری، ۱۳۷۴، ص ۷۲، غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۴، قونوی، ۱۳۷۲، ص ۹۲؛ شعرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۳، همو، ۱۴۱۸ق، ص ۴۷۳)

به هر روی، این همه تصریح‌ها و پافشاری‌ها بر میزان بودن شریعت و این نگاه احترام‌آمیز به موازین اخلاق و حیانی، ریشه در نوع نگاهی دارد که عارفان به واقعیت، صحت، اتقان و استحکام آیات و روایات و آموزه‌های اخلاق و حیانی برخاسته از آنها دارند.

### ۳- اتقان و استحکام آموزه‌های اخلاق و حیانی در نگاه عارفان

حقانیت آموزه‌های اخلاق و حیانی از دیدگاه عارفان، یک نظریه بی‌بنیاد و بدون ارائه تحلیل لازم نیست. اهل معرفت اندیشه اتقان و استحکام آموزه‌های موجود در شریعت را با تکیه بر مبانی اثبات‌شده در علوم عرفانی، تئوریزه کرده‌اند. در این بخش برخی از تبیین‌های عرفانی از این اندیشه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در عرفان نظری و در مکتب ابن عربی، تفسیری هستی‌شناسانه از شریعت ارائه شده است. این تفسیر هستی‌شناسانه، مصحح نگاه احترام‌آمیز عارفان به شریعت و قرآن کریم است و البته نتیجه منطقی آن، میزان قرارگرفتن شریعت و آموزه‌های اخلاقی - سلوکی آن در مجموعه عرفان اسلامی و در اخلاق عرفانی است. شریعت از دیدگاه عارفان، حقیقتی الهی در عالم اسماء و در بالاترین مراتب هستی دارد و مشتمل است بر نوعی میزان کلی که حد و حدود و چگونگی حکم وحدت و اعتدال در ظهور یک پیامبر الهی خاص، با نبوت خاص به وی را مشخص می‌کند. هر شریعت، با تمام خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارد، کاملاً متناسب با پیامبر مربوط به خود است.<sup>۲</sup> کارکرد مهم هر شریعت برای پیامبر و متابعانش آن است که آنها را از هر انحراف به سمت احکام نفسانی و شیطانی نگه می‌دارد و بر مدار میزان مزبور حفظ می‌کند. حقیقت الهی این میزان - که جایگاه هستی‌شناسانه آن، ریشه در جایگاه الهی هر پیامبر در عالم اسماء دارد - در تنزل خود به عالم ماده، در قالب یک کتاب الهی ظهور می‌یابد. هر پیامبر، اسم خاص به خود، شریعت خاص به خود و کتاب خاص به خود را دارد. هر کتاب، بیان گر اوصاف و اخلاق و مشاهد و اذواق پیامبر مربوط به خود، و در یک کلام، بیان گر شریعت خاص به آن پیامبر است. و بالتبع، آنچه در این

۱. ابن عربی این سخن جنید را حدود ده بار در فتوحات و مجموعاً حداقل پانزده بار در آثار خود به مناسبت‌های گوناگون نقل و تحلیل کرده است. این موارد، با یک جستجوی ساده کامپیوتری در آثار وی قابل دسترسی است.

۲. بر اساس مکتب ابن عربی هر پیامبر، مظهر یکی از اسماء کلیه است و هر کدام از این اسماء، در احوال و اذواق و شریعت یک پیامبر، ظهور می‌یابد. تفاضل و تفاوت‌ها میان پیامبران و گوناگونی شرایع، ریشه در همین نکته دارد.

کتاب آمده است میزان برای امت پیامبر قرار می‌گیرد.

و لا بدّ لكلّ خليفة كامل<sup>۱</sup> من میزان کليّ من طرف الحقّ معتدل يحفظ حكم الوحدة و العدالة على طرف خلقيّته الذي يتعلق به جانب نبوته في نفسه... لأن لا تعتوره الأحكام الإمكانية و الآثار المتكثّرة النفسانية و الشيطانية، يسمّى ذلك الميزان شريعة. فإن كان ذلك الميزان ميزاناً قولياً كلياً مشتملاً على ذكر جميع ما اشتملت عليه حقيقة هذا الكامل و وجوده من الأوصاف و الأخلاق و المشاهد و الأدواق على سبيل التكميل و التوصيل إلى جناب الجليل الجميل... فذلك الميزان هو الكتاب العزيز المنزل على كلّ خليفة كامل<sup>۲</sup>. (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ همچنین ر. ک فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۰۴؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۴۲)

بر پایه این تحلیل، به باور محقق فرغانی و دیگر پیروان مکتب ابن عربی، شریعت و قرآن، صورت تنزل یافته حقیقت الهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و در واقع شرح کمالات و نهایت اعتدال ایشان در اخلاق و اوصاف و افعال و اقوالشان است و ریشه در احدیت تعین اول (که جایگاه اصلی و اختصاصی پیامبر اکرم است) دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۱). بر اساس این دیدگاه عرفانی، شریعت ختمی، در نهایت اتقان است و هیچ خطا و نقصانی در آن راه نداشته و سخنی بالاتر و بهتر و درست‌تر از آن، ممکن نیست، چرا که واقعیت و نفس الامر این شریعت، چیزی جز صورت تنزل یافته حقائق برتر الهی در بالاترین مراتبش نیست.

در تحلیلی دیگر از دیدگاه عارفان، اتقان و استحکام آموزه‌های اخلاقی بیان شده در شریعت، از این زاویه که قرآن و شریعت ختمی، برآمده از کشف اتمّ محمدی صلی الله علیه و آله است نیز قابل تبیین است. توضیح آن که: همانگونه که علوم کسبی و ظاهری، دارای مراتب ابتدایی، متوسطه و پیشرفته است و مراتب پیشرفته هر علم، می‌تواند میزان صحت‌سنجی برای کسانی باشد که در مراحل ابتدایی و متوسطه آن علم قرار دارند، مکاشفات عرفانی هم همه در یک سطح نیستند و طبیعتاً مکاشفاتی که در سطوح بالاترند می‌توانند با شرایطی، میزان برای مکاشفات پایین‌تر قرار بگیرند. در این میان کامل‌ترین و نهایی‌ترین کشف ممکن به شخص نبی خاتم صلی الله علیه و آله اختصاص یافته است<sup>۳</sup>؛ بنابراین طبیعی است که کشف اتمّ نبی اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن و شریعت برآمده از آن، میزان نهایی هر کشف و یا هر سخنی در

۱. منظور از «خليفة کامل» در این عبارت، پیامبر است، چنانکه در ادامه عبارت، ضمیر «نبوته» به آن برمی‌گردد.

۲. فرغانی همچنین در این باره می‌نویسد: «و صنف [من کلمات الله] ظهر بصور الکلم القولية، کالکتب و الصحف الإلهية... المنزلّة متعاقبة على الأنبياء و الرسل مفصلة، و هي على الحقيقة بيان أحوالهم و امورهم و موازين أحكامهم و آثارهم خلقاً و قولاً و فعلاً». (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۴؛ همچنین ر. ک فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۰۰؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۶۲)

۳. ابن عربی بارها از کشف اتمّ محمدی صلی الله علیه و آله (با تأکید بر قید مهم «اتم») سخن به میان آورده است. برای نمونه ر. ک ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۴۷ و ج ۲، ص ۱۹۱ و ج ۳، ص ۵۵۹.

حوزه عرفان اسلامی باشد.<sup>۱</sup>

چنانکه علوم کسبی را ذو مراتب یافته‌اند، معارف کشفی را نیز ذو درجات شناخته‌اند که آخرین مراتب نهایی آن به وحی الهی اعنی کشف اتمّ محمدی (ص) منتهی می‌گردد که قسطاس مستقیم و میزان قسط جمیع علوم و افکار و آراء مکاشفات است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶)

بر اساس این نگاه، آنچه که در کشف اتمّ پیامبران، مکشوف شده و از سوی آنان برای دیگران بیان می‌شود در افاده یقین، کمتر از آنچه که در فلسفه، با روش استدلالی و برهانی، مبین و مبرهن می‌شود نیست (تمهید القواعد؛ المتن؛ ص ۲۴) چون هر دو، از دو راه و روش مختلف (یعنی فلسفه به روش عقلی، و کشف اتمّ پیامبران به روش شهودی) عین واقعیت را به ما می‌نمایاند. به این ترتیب در مکتب اخلاق عرفانی هیچ رویه و سلوکی، درست‌تر و بهتر از آنچه که در کشف اتمّ محمدی صلی الله علیه و آله آمده است ممکن نیست و هر چه از این میزان، خارج باشد باطل است.

بالجمله، کشفی اتمّ از کشف نبیّ ختمی صلی الله علیه و آله، و سلوکی اصحّ و اصوب از آن نخواهد بود؛ پس ترکیبات بی‌حاصل دیگر را که از مغزهای بی‌خرد مدّعیان ارشاد و عرفان است باید رها کرد. (امام خمینی، ۱۳۸۸ - ب، ص ۱۲)

به این ترتیب روشن شد که نگاه احترام‌آمیز عارفان به شریعت و قرآن کریم، نگاهی برخاسته از تعبد و یا عواطف و احساسات صرف نیست. و به دیگر سخن، اندیشه عرفانی میزان‌بودن شریعت و اخلاق و حیانی برآمده از آن، برخاسته از مبانی و تحلیل‌های اثبات‌شده در نزد عارفان است.

#### ۴- انسان کامل معصوم، به مثابه میزان مجسم اخلاقی

شریعت و نظام اخلاق و حیانی، میزان اخلاقی مدّ نظر خود را در دو چارچوب «نقلی» و «عینی» ارائه می‌دهد. یعنی افزون بر آموزه‌های نقلی آیات و روایات در بخش‌های گوناگون اخلاقی، خداوند الگوهای تامّ و تمام انسانی که در نهایت اعتدال و در قلّه فضائل اخلاقی هستند

۱. این دیدگاه اهل معرفت نیز ریشه در تحلیل هستی‌شناسانه آنها از حقیقت نبی اکرم صلی الله علیه و آله دارد. آنها مزاج معنوی پیامبران را در نهایت اعتدال، تحلیل می‌کنند. و هر چه حقیقت یک شخص، به اعتدال نزدیک‌تر باشد آینه وجودی او آمادگی بیشتری برای دریافت تجلی حق متعال، آن گونه که هست، بی کم و کاست، خواهد داشت. در این میان، اعتدال مزاج و حقیقت پیامبر اکرم از همه پیامبران سابق بالاتر است و به دنبال آن، آینه وجودی ایشان هم از همه پیامبران، زلال‌تر است و در نتیجه ایشان ابزار دریافت اتمّ و اکمل مکاشفات را در وجود عدل و اطهر خود دارند (ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۳، ص ۲۵۱؛ ج ۴، ص ۴۳۳).

را نیز به عنوان میزان سنجش ارزش های انسانی قرار داده است.<sup>۱</sup> به تعبیر دیگر می توان گفت: آموزه های نقلی مطرح در اخلاق و حیانی، میزان تئوری شریعت است. اما نظام اخلاق و حیانی، برای ارائه میزان فقط به طرح برخی آموزه ها و نظریات تئوری اکتفا نکرده، بلکه این نظریات را در قالب برترین الگوهای اخلاقی، یعنی معصومان - علیهم السلام - به گونه ای تجسم یافته، مقابل چشم همگان قرار داده است. و به این ترتیب، معصومان علیهم السلام، میزان عملی و عینی نظام اخلاق و حیانی هستند. فیض کاشانی با نگاه به آموزه های دینی، چگونگی میزان بودن شخص معصومان را اینگونه تبیین کرده است:

ورد عنهم (ع): «إِنَّ الموازين القسط هم الأنبياء والأوصياء (ع)» و «إِنَّ أمير المؤمنين (ع) هو الميزان»؛ و ذلك لأنَّ ارتفاع قدر العباد و قبول أعمالهم إنما هو بقدر إيمانهم بالأنبياء والأوصياء (ع) و اتباعهم إياهم في أقوالهم و أفعالهم و أخلاقهم، و الاقتفاء لأثارهم و الاستئناس بسنتهم؛ فالمقبول الراجح الثقيل من الأعمال ما وافق أعمالهم، و المرضي الحسن الجميل من الأخلاق و الأقوال ما طابق أخلاقهم و أقوالهم... و المردود منها ما خالف ذلك و كلما قرب من ذلك قرب من القبول و كلما بعد بعد. فميزان كل أمة هو نبي تلك الأمة و وصي نبيها على هذا الوجه (فيض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۹).

شهید مطهری هم به نوعی، به میزان بودن بیانات دینی از سویی، و میزان اعمال بودن انسان کامل معصوم از دیگر سو، اشاره داشته و بر این باور است که همانطور که برخی درس ها دو مرحله نظری و عملی دارند دین هم علاوه بر مرحله نظری - نقلی، یک مرحله تطبیقی - عملی دارد که در این مرحله، پیشوای معصوم، به مثابه میزان اعمال، چگونگی تطبیق نظریه های دینی با موضوعات جزئی و گوناگون را در مرحله عمل، عیناً برای ما به نمایش گذاشته است تا هر چه بهتر با روح تعلیمات دین آشنا شویم (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۸، ص ۲۷).

عرفان اسلامی نیز در روند تکاملی خود توانست اندیشه دینی «انسان کامل، به مثابه میزان اخلاقی» را با مبانی و روش عرفانی خود، پایه ریزی و تثویز کند. در نگاه اهل معرفت، افزون بر شریعت، خود پیامبر صاحب شریعت نیز میزانی است که می توان با او درستی و نادرستی اخلاق و سلوک عرفانی را سنجید. از توضیحاتی که پیرامون هستی شناسی شریعت گذشت روشن شد که شریعت، ریشه در حقیقت الهی پیامبر دارد و با این نگاه، دیگر تفاوت چندانی میان پیامبر و شریعت او باقی نمی ماند، زیرا هر دو مظهر و مقتضای یک اسم هستند. بر پایه این نگاه، قرآن نمایان گر اخلاق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و اگر کسی به قرآن نظر داشته باشد گویا

۱. این تقسیم بندی به تقسیم بندی دوگانه ای که فیض کاشانی برای میزان در قیامت ارائه داده است خیلی نزدیک است (ر.ک فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۸؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۱۴۸).

به پیامبر اکرم و شخصیت اخلاقی ایشان نظر افکنده است. و به تعبیر ابن عربی، پیامبر اکرم (ص) قرآن مجسم است و قرآن در وجود ایشان، صورت تجسد یافته است.

فكان القرآن خلقه. فمن أراد أن يرى رسول الله ص ممن لم يدركه من أمته فلينظر إلى القرآن. فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه و بين النظر إلى رسول الله ص. فكان القرآن انتشأ صورةً جسدیهً يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب. ((ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۴، ص ۶۱-۶۰) بر پایه مبانی اهل معرفت، میزان بودن انسان کامل و معصومی چون پیامبر را می‌توان با دلایل گوناگون عرفانی تبیین نمود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، نزدیک‌ترین حقیقت به حق متعال است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۶۴ و ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۴۱). او همه کمالات انسانی را در بالاترین سطح ممکن دارا است، چنانکه ابن عربی می‌نویسد: «فكان [سیدنا محمد] أكمل الناس من جميع الوجوه ظاهراً و باطناً» ((ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۳۸). و «الإنسان الكامل الذی ساد العالم فی الکمال.. هو محمد ص سید الناس یوم القیامة» (همان، ج ۳، ص ۳۳۱) و به همین خاطر، بیشترین و بالاترین علم و معرفت به خداوند را به خود اختصاص داده و اعلم الناس (همان، ج ۱، ص ۶۹۶؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۱) و اعرف مخلوقات (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۱؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۷۱۰) به حق متعال است و البته حقیقتی می‌تواند همه این ویژگی‌ها را در خود جمع کند که در همه مراتب هستی، در نهایت اعتدال ممکن باشد و لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معتدل‌ترین مزاج صوری و معنوی را در همه مراتب هستی دارند ((ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۳۸ و ج ۳، ص ۲۵۱ و ج ۴، ص ۴۳۳) و طبیعتاً کامل‌ترین مظهر و آینه تمام‌نمای حق متعال، شخص ایشان است. خیلی روشن است که حقیقتی که همه این ویژگی‌ها را در بالاترین سطح ممکن در خود جمع کرده باشد، از سویی الگوی متعالی عارفان قرار خواهد گرفت و از دیگر سو، میزان سنجش سلوک و اخلاق آنها خواهد بود.

قال الجنید: الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز و جلّ إلا المقتفين آثار الرسول صلی الله علیه و سلم و التابعین لسنّته، كما قال الله عز و جلّ: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الأحزاب / ۲۱). (المزیدی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۲)

جنید بغدادی در این عبارت، با استناد به آیه شریفه، مسأله الگوبودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را برای عارفان یادآور شده و سنت ایشان را به عنوان میزان حاکم بر سراسر عرفان معرفی می‌کند تا میزان بودن شخص ایشان به خوبی روشن شود.

از دیگر مواردی که در حوزه عرفان اسلامی سخن از میزان بودن پیشوایان معصوم به میان آمده است مبحث تقسیم استاد سلوک به استاد عام و استاد خاص است. سید بحر العلوم و به پیرو ایشان علامه طباطبایی (تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۹؛ تهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۳۵) و بسیاری دیگر از عارفان به این تقسیم اشاره داشته‌اند. منظور از استاد خاص،

شخص نبی اکرم و ائمه معصومین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین است. این بزرگواران به گونه خاص از جانب خداوند متعال به مقام ارشاد و هدایت خلق منصوب شده‌اند تا میزان سلوک سالکان باشند. پیروی کامل از این موازین الهی برای هر سالکی از ابتدا تا انتهای سلوک، لازم است و بلکه دنباله‌روی از پیشوا و استاد معصوم و متابعت از آنها که می‌زانند، شرط صحت سلوک است (تهرانی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۶-۱۶۸).

## ۵- سنجش و توزین اخلاق عرفانی با میزان شریعت در دو ساحت کلان و خرد

از میزان شریعت می‌توان در دو ساحت، برای سنجش مکتب اخلاق عرفانی بهره برد. نخست، در یک نگاه کلان، کلیت اخلاق عرفانی را - پیش از نظر داشتن به جزئیات مطرح در آن - به محک میزان شریعت، خواهیم سنجید. چنانکه خواهد آمد، برخی در این نگاه کلان، از میزان شریعت، فاصله گرفته دچار افراط و یا تفریط‌هایی شده‌اند. در ساحت دوم پس از آن که درستی و صحت کلیت روی کرد اخلاق عرفانی بر اساس میزان شریعت، ثابت شد، با یک نگاه جزئی و مصداقی، به سنجش برخی جزئیات مسائل اخلاقی مطرح در عرفان اسلامی، بر اساس سنجه اخلاق نقلی می‌پردازیم. در این نگاه جزئی و مصداقی خواهیم دید که برخی مسائل مطرح در اخلاق عرفانی، مطابق با سنجه اخلاق و حیانی و مورد تأیید آن نیست.

## ۶-۱- توزین کلان مکتب اخلاق عرفانی با میزان شریعت

دین اسلام، مجموعه‌ای سامان یافته از دو ساحت ظاهری و باطنی است و نادیده گرفتن هر کدام از این دو ساحت، به معنای چشم‌پوشی از بخش مهمی از دین است.<sup>۱</sup> اما همیشه بوده و هستند کسانی که به خاطر تندروی و افراط در پرداختن یک‌جانبه به ساحت ظاهری و یا باطنی دین، دچار اشتباه شده و به ورطه نادرست بی‌مهری به ساحت دیگر آن افتاده‌اند. در همین راستا دیدگاه‌های مطرح در باب نسبت مکتب اخلاق عرفانی با آموزه‌های دینی و اخلاق نقلی مستبطن در آن را می‌توان در سه دسته کلی تقسیم‌بندی نمود. از سویی، برخی طرفداران تندرو طریقت عرفانی مبتلا به افراط شده و در نتیجه نسبت به موازین شرع، دچار تفریط و کم‌توجهی و یا بی‌توجهی شده‌اند؛ و از دیگر سو برخی ظاهرگراها مبتلا به افراط در توجه به ظواهر نصوص دینی شده و به دنبال آن، منکر اخلاق عرفانی - سلوکی شده‌اند. و اما دیدگاه درست، یعنی «پذیرش جایگاه و کارکرد توأمان ظاهر و باطن یا نقل و شهود، در اخلاق اسلامی»، در میانه دو دیدگاه افراطی و تفریطی قرار می‌گیرد.

۱. علامه طباطبایی در رساله الولاية جنبه باطنی دین و نسبت آن با جنبه ظاهری دین را به خوبی تحلیل کرده‌اند (ر.ک طباطبایی، (بی‌تا) - الف، ص ۲۰۵-۲۲۲).

### ۱-۱-۶- ناهم‌سویی میزان شریعت با ظاهرگرایی افراطی

برخی ظاهراندیشان به خاطر تندروی در نص‌گرایی و افراط در توجه به ظواهر شریعت و توقف در ظواهر، دچار بی‌مهری به جنبه باطنی - معنوی دین شده‌اند. این اندیشه، در طول تاریخ، نوعی نص‌گرایی افراطی را به همراه داشته است. طرف‌داران این نگاه معمولاً همانگونه که در مقام فهم قرآن، منکر هر گونه معنای باطنی و تأویلی برای آیات می‌شوند، هر گونه مقام معنوی و باطنی را نیز برای اولیاءالله انکار می‌کنند. اهل معرفت، این گروه را به جهت ایستایی در سطح رویین و صورت عبادات، همواره نکوهیده و آنان را قشری و سطحی‌نگر، اهل ظاهر و مقدس‌مآب معرفی می‌کنند.

حضرت امام چنین تفکری را مساوی با نشناختن حق قرآن و ناقص دانستن شریعت ختمیه دانسته (امام خمینی، ۱۳۸۸- الف، ص ۲۹۱) و صاحبان این اندیشه را قُطَاعِ طَرِيقِ حَقِّ (همو، ۱۳۸۸- ب، ص ۲۸) و شیاطین طریقِ اِلَى اللّٰهِ و خارهای راه انسانیت معرفی می‌کنند، زیرا با این تفکرات باطل خود، نور معرفت و معنویت را در دل انسان‌ها خاموش کرده و سدّ راه آنها برای قدم‌نهادن به وادی سلوک باطنی و راه‌یابی به سعادت عرفانی و عقلی انسان‌ها می‌شوند و بر پایه دیدِ باطلشان، عوالم غیب و بهشتِ موعود در قرآن را نیز در همان حدّ ظاهری و حیوانی که در محدوده فهمشان هست، منحصر می‌دانند.

کسانی که دعوت به صورت محض می‌کنند و مردم را از آداب باطنیه [دین] باز می‌دارند و گویند: شریعت را جز این صورت و قشر، معنی و حقیقتی نیست، شیاطین طریقِ اِلَى اللّٰهِ و خارهای راه انسانیتند... و سدّ طریقِ معارف می‌نمایند، و قلوب صافی بی آرایش بندگان خدا را ...از روحانیات و سعادات عقلیه منصرف می‌کنند، و حصر عوالم غیب و جَنّت‌های موعوده را می‌نمایند به همان مأكولات حیوانیه و مشروبات و منکوحات و دیگر از مشتتهیات حیوانی. (امام خمینی، ۱۳۸۸- الف، ص ۱۵۴)

### ۱-۱-۶- ناهم‌سویی میزان شریعت با باطن‌گرایی افراطی

در نقطه مقابل ظاهراندیشان برخی چنان به ساحت باطنی دین گرایش پیدا کرده و چنان دل‌داده طریقت عرفانی - سلوکی شده‌اند که این دل‌دادگی افراطی آنها را نسبت به ساحت ظاهری دین، کم‌توجه و یا بی‌اعتنا ساخته است. برای نمونه، ابوحامد غزالی در برخی از سخنان خود، برای طرف‌داری از طریقت عرفانی، به تضعیف ساحت ظاهری و فقهی دین پرداخته است. و در اینجا است که شهید مطهری همچون ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۳۵۳) بر غزالی

۱. ملاصدرا هم از تعبیر «قُطَاعِ طَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَ الْيَقِینِ» برای اشاره به این گروه استفاده کرده است. رک صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۱۴۲.



اشکال گرفته و می‌نویسد: افراط‌های صوفی‌گرایانه غزالی گاهی سبب شده که وی از فقه اسلامی منحرف شده و در بسیاری از موارد، شریعت را به تصوّف بفروشد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۸۱-۴۸۲). غزالی در احیاء العلوم برای بالا بردن جایگاه علوم عرفانی و تنقیص علم فقه، جانب انصاف را از کف داده است تا آنجا که با به کار بردن اصطلاح کنایه‌آمیز «فقه دنیا» تصریح می‌کند: اگر میان مردم اختلافی شکل نمی‌گرفت، هیچ نیازی به فقها برای حلّ آنها پیدا نمی‌شد و در امثال عبادات نیز منتهای دید فقیه، به سرای آخرت قد نمی‌دهد؛ و در نهایت با نام بردن برخی از ابواب مطرح در علم فقه، می‌نویسد: «وَمَنْ تَعَلَّمَ هَذِهِ الْأُمُورَ لِيَتَقَرَّبَ بِهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَهُوَ مَجْنُونٌ» (غزالی، (بی‌تا)، ج ۱ (الجزء ۱)، ص ۳۰-۳۳). روشن است که برای بالا بردن جنبه باطنی و معنوی شریعت هیچ نیازی به پایین آوردن جنبه ظاهری شریعت نیست؛ و به همین خاطر، فیض کاشانی در این بخش، سخن غزالی را به شدت رد کرده است<sup>۱</sup> (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۹).

غرق شدن در ساحت‌های عرفانی و باطنی دین و جاماندن از ساحت‌های دیگر آن، جلوه‌های تندروانه‌تری نیز دارد<sup>۲</sup> و این اندیشه در سنت باطنیه که از اساس، منکر ساحت ظاهری دین هستند به نهایت خود می‌رسد.

### ۳-۱-۶- هم‌سویی میزان شریعت با اعتدال در پذیرش جایگاه و کارکرد توأمان هر دو جهت باطنی - عرفانی و ظاهری شریعت

حقیقت آن است که هر کدام از دو نگاه پیشین درباره عرفان و اخلاق عرفانی، به گونه‌ای دچار افراط‌ها و تفریط‌هایی شده‌اند. و این افراط و تفریط‌ها هر دو نگاه را از هماهنگی با میزان شریعت باز داشته است. با مراجعه و تعمّق در میزان متعادل شریعت خواهیم دید که بر خلاف نگاه ظاهراندیشان، خداوند، شریعت را منحصر در پوسته ظاهری آن نکرده است و سخن از لایه‌های باطنی آن نیز دارد. همچنین خواهیم دید که بر خلاف دیدگاه باطن‌گرایان، خداوند متعال به ظاهر شریعت نیز اهتمام داشته و هیچگاه راضی به بی‌اعتنایی و ترک آن نیست. عارفان

۱. مناقشه مهم فیض با غزالی، در کتاب احیاء العلوم، بیش از همه‌جا در کتاب‌های ریاضة النفس و توکل و توحید و فقر و زهد است که در آن بر زهد و تقشف دل‌شکاف و مشقت‌زا و خدا ناپسند غزالی خرده می‌گیرد و آن را از نهج اعتدال به دور می‌داند و به جای آن مشرب معتدل اهل بیت(ع) را می‌نشانند (سروش، ۱۳۹۹).

۲. برای نمونه، علامه طباطبایی انتقاد می‌کند از آن دسته از متصوفه که به خاطر شدت اشتغال به سیر و سلوک باطنی از توجه به ظواهر آیات قرآن بازمانده و با این رویه اشتباه خود، موجبات جرأت‌یافتن برخی بر مطرح‌ساختن تأویلات خلاف ظواهر قرآن را فراهم آوردند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷). امام خمینی نیز منتقد نگاه افراطی برخی فلاسفه و صوفیه به جنبه باطنی و معنوی دین هستند چرا که این نگاه، به ندیده انگاشتن احکام ظاهری و اجتماعی و سیاسی دین منجر می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۸۳-۱۸۴).

و دانشمندان بزرگ مسلمان همواره بر هم‌سویی شریعت الهی و طریقت عرفانی و جدایی‌ناپذیری آنها تأکید داشته و دارند. و بزرگان اهل معرفت، بزرگ‌ترین منتقدان اندیشه تفریطی‌ظاهراندیشان و نگاه افراطی باطن‌گرایان هستند.

ابن عربی بر این باور است که مخاطب خداوند در شریعت، هر دو جهت ظاهری و باطنی انسان است، اما بیشتر مردم به همان جنبه ظاهری احکام شرع اکتفا کرده و از احکام باطنی غافل می‌شوند. در این میان، تنها اهل طریقت عرفانی هستند که به هر دو جهت ظاهری و باطنی شریعت توجه داشته و در هر دو مرتبه ظاهر و باطن، خود را با شریعت هماهنگ می‌کنند و به همین خاطر، با آن که بیشتر مردم با توجه به محروم ماندن از جهت باطنی شریعت، دچار خسراندن آنها از این خسرانِ ظاهراندیشان می‌آیند. افزون بر ظاهراندیشان و عارفان، گروه سومی نیز با نام باطنیه هستند که از آن جهت که با افراط در توجه به باطن، ظواهر شریعت را رها و انکار کرده‌اند گمراه و گمراه‌کننده هستند (ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۱، ص ۳۳۴).

امام خمینی نیز بر این مطلب تأکید دارد که کسانی که علم و عمل ظاهری را بی‌فایده و تنها برای عوام الناس راه‌نیافته به حقایق باطنی می‌دانند دچار افراطند چنانکه کسانی که در مقابل افراط‌گراها، در مرحله ظاهر و صورت شریعت توقف کرده و مقامات معنوی و عرفانی را انکار می‌کنند مبتلا به تفریطند. میان این دو گروه، همواره کشمکش و اختلاف بوده و هر کدام دیگری را بر خلاف میزان شریعت می‌پندارد. اما حقیقت آن است که هر دو گروه، به خاطر افراط و تفریطشان از میزان اعتدالی شریعت به دور هستند. «انکار ظاهر شریعت» و «انکار باطن شریعت» هر دو از وسوسه‌های شیطان و خارج از میزان شریعت است و به تعبیر حضرت امام، عارف بالله و عالم به مقامات باید همه جوانب باطنی و ظاهری شریعت را مراعات کند و هر صاحب حقّی را به حقّ و حظّ خود برساند، و از غلوّ و تقصیر و افراط و تفریط، خود را تطهیر کند (امام خمینی، ۱۳۸۸ - الف، ص ۷۹ - ۸۱).<sup>۱</sup>

## ۶-۲- مصداق‌یابی خروج برخی مسائل مطرح در اخلاق عرفانی از میزان اخلاق و حیانی

پس از آن که در بخش پیشین، هم‌گرایی و هم‌نوایی کلیت عرفان اسلامی و مکتب اخلاق عرفانی با میزان شریعت و با کلیت اخلاق نقلی روشن شد اکنون نوبت به آن می‌رسد تا با در دست داشتن میزان اخلاق نقلی، در یک نگاه جزئی‌تر، به بررسی میزان تطابق جزئیات مسائل مطرح‌شده در اخلاق عرفانی با موازین مطرح در اخلاق و حیانی پردازیم. معنای میزان‌بودن

۱. برای تحقیق بیشتر در این باره ر.ک امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۶۹ - ۷۰؛ ۱۳۸۸ - الف، ص ۲۹۰ - ۲۹۱؛ ابن عربی، (بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۴۰.

اخلاق نقلی، تأییدنمودن مباحث هم‌سو با آن میزان از سویی، و ابطال مباحث مغایر با آن از سوی دیگر است. و به دیگر سخن، سنجه اخلاق نقلی و آموزه‌های دینی موجود در آن، از سویی، مؤید مسائل هم‌سوی خود در اخلاق عرفانی است و از دیگر سو باطل‌کننده مسائل ناهم‌سوی خود خواهد بود. در ادامه به برخی از مسائل ناهم‌سو و مغایر با موازین اخلاق نقلی، به شکل خاص اشاره خواهیم داشت تا کارکرد عینی و عملی میزان اخلاق نقلی در وزن‌کشی اخلاق عرفانی روشن‌تر شود.

### ۱-۲-۶- اباحی‌گری

برخی از جاهلان صوفیه با سوء استفاده از آموزه عرفانی «شریعت، طریقت و حقیقت» مدعی شده‌اند که «شریعت» مقدمه رسیدن به «حقیقت» است و اگر عارف با سلوک الی الله، به حقیقت و مرتبه وصول به حق متعال دست یافت دیگر برای او عمل به شریعت، ضرورتی ندارد. و در این صورت، همه اعمالی که برای انسان‌های معمولی، به حسب شریعت، گناه شمرده می‌شود در حق این شخص، مباح خواهد بود. افزون بر این استدلال واهی، چند بهانه دیگر نیز برای اندیشه باطل روانگاری مطرح شده است که ابوحامد غزالی در اثری با نام «کتاب‌یذکر فیه حماقه اهل الاباحه» به آنها اشاره کرده و همه را پاسخ گفته است (لاشی، ۱۳۷۴).

به‌دور بودن این نگاه انحرافی از میزان شریعت، کاملاً روشن است و به همین خاطر، بزرگان اهل معرفت با این دیدگاه به شدت مخالفت کرده‌اند (یزدانی‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۹۷-۱۰۲؛ هجویری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۳؛ سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۹۰).

«اباحی‌گری» وجه مشترک فرقه‌های نوپدید مدعی عرفان و معنویت هم هست (خسروپناه، ۱۳۸۹). و پس از آن که ثابت شد در عرفان اصیل اسلامی، شریعت، میزان و قانون اساسی هر رفتاری است، دروغین و باطل بودن این نحله‌های نوظهور نیز در نگاه عرفان اصیل اسلامی روشن می‌شود.

### ۲-۲-۶- شاهدبازی

برخی بر این باورند که عشق مجازی اگر با عفت همراه بوده و ساحتش به گناه آلوده نشود می‌تواند پلی برای رساندن فرد به عشق حقیقی باشد: «المجاز قنطرة الحقیقة»<sup>۱</sup>.

در تو که به دیده صفا می‌نگریم      نی از پی شهوت و هوا می‌نگریم

دیدار خوست آینه لطف خداست      ما در تو بدان لطف خدا می‌نگریم

(کرمانی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۳)

۱. برای تحقیق بیشتر در این باره رک کتاب شمیسا، ۱۳۸۱، ص ۹۵-۱۴۰؛ مقاله «کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا»؛ «بررسی اندیشه‌های جمال‌پرستانه اوحدالدین کرمانی و بازتاب آن در رباعیات او».

این نگاه، موجبات سوء استفاده برخی فرصت‌طلبان و شهوت‌رانان را در پوشش ادعایی عرفان و سلوک، پدید آورده است. برخی انسان‌های آلوده‌دامن سخن مزبور را بهانه‌ای برای توجیه کثیف‌ترین گناهان خود یافتند و اینگونه ساحت عرفان را بدنام ساختند. به دور بودن چنین رفتارهایی از میزان شریعت و به دنبال آن از عرفان اسلامی که کاملاً روشن است اما بسیاری از عارفان حتی با همان دیدگاه که عشق مجازی با مراعات موازین شریعت، پُل رسیدن به عشق حقیقی قرارگیرد نیز به مخالفت برخاسته‌اند تا اساساً راه را بر بهانه‌جویانی که به دنبال سوء استفاده از چنین سخنانی هستند ببندند.<sup>۱</sup>

### ۳-۲-۶- ملامی‌گری

روش ملامت میان برخی از صوفیه رواج داشته و حتی دسته‌ای از آنان با نام «ملامتیه» و «ملامیه» مشهور شدند. این جمله در سخن و آثار عارفان مشهور است که: «أصل الملامتی أن لا يُظهر خيراً، و لا يُضمِر شراً» (خرگوشی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۴). یعنی بنیاد روش ملامتی بر این پایه استوار است که هیچ خیر و خوبی را از خود نمودار نسازد و هیچ بدی را در درون خود پنهان ندارد. روش ملامت به این معنا و تا به این حد، مادامی که از مدار و میزان شریعت خارج نشود مشکلی ندارد و از سوی عارفان نیز انکار نشده است و بلکه بسیاری، آن را ستوده‌اند. این که سالک تلاش کند عبادات و خوبی‌هایش از چشم دیگران مخفی باشد و از این که دیگران به او گمان بد ببرند ترسی نداشته باشد به پیشرفت معنوی او کمک خواهد کرد. اما مشکل آن است که برخی در روش ملامت دچار افراط شده و برای برانگیختن سرزنش دیگران به برخی کارها که در شریعت ناپسند و یا حتی گناه شمرده می‌شود متوسل شده‌اند.<sup>۲</sup> اینگونه افراط‌ها از میزان شریعت فاصله داشته و طبیعتاً در عرفان اصیل اسلامی نیز از سوی خود عارفان مورد نقد قرار گرفته است.<sup>۳</sup>

۱. دکتر شمیسا سخنان تعدادی از عارفان در مخالفت با این رویکرد را جمع‌آوری کرده است. ر.ک کتاب شمیسا، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹-۱۲۷.

۲. شهید مطهری در آثار خود بارها با استناد به میزان شریعت به نقد این افراطی‌گری‌ها در روش ملامت پرداخته است. ر.ک مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۸۴ و ۲۳۶-۲۳۹؛ ج ۲۲، ص ۵۶۱ و ۹۳۹.

۳. برای تحقیق بیشتر در این باره ر.ک مقالات جعفری صادقی، ۱۳۹۲، «تصوف و راه ملامت» و وکیلی، ۱۳۸۵، «ملامتیه در بوته نقد» و اکبری، ۱۳۸۵، «ملامتیه و بازتاب اندیشه‌های ملامتی در شعر عرفانی (غزلیات عطار، عراقی و حافظ)»

#### ۴-۲-۶- رهبانیت و ریاضت‌های غیرشرعی

علامه طباطبایی بر آن است که مکتب تصوف در ابتدای تکوّن خود در فرهنگ اهل سنت به خاطر عدم دسترسی به معارف ناب اهل بیت سلام الله علیهم نتوانست تمامی طریقت سلوک را به درستی از متن شریعت به دست آورد. و در نتیجه هر کدام از مشایخ سلوک، با این پندار نادرست که دستورات شریعت در این باب، کامل نیست، دستوراتی خارج از شریعت را به طریقت سلوکی سلسله خود افزودند و رفته‌رفته کار به جایی رسید که طریقت از شریعت فاصله گرفت و در مواردی، موجبات ناهماهنگی طریقت سلوک و عرفان با میزان شریعت را فراهم آورد (طباطبایی، (بی‌تا) - ب، ص ۲۴۵-۲۴۷). برخی گرایش‌ات رهبانیت‌گرایانه، ترک ازدواج، فاصله گرفتن از اجتماع، افراط در عبادت‌های طاقت‌فرسا و یا در خلوت‌گزینی و یا در گرسنگی کشیدن و سایر ریاضت‌های غیر شرعی و به‌دور از میزان شریعت را می‌توان در همین راستا تحلیل نمود.

غزالی با تمسک به کریمه «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن / ۷-۹) تصریح می‌کند که کسی که برای فرار از شهوت، خود را خصی و اخته کند و یا با زیاده‌روی در گرسنگی کشیدن، خود را از عبادت و ذکر و فکر، ناتوان سازد از میزان اعتدالی شریعت، فاصله گرفته است (غزالی، (بی‌تا)، ج ۴ (الجزء ۱۲)، ص ۱۰۴). ابوحامد در جایی دیگر با تمسک به حدیث نبوی، رویه رهبانیت را در عرفان اسلامی به نقد کشانده و توضیح می‌دهد که خواطر باطل نفسانی، گاهی سالک را به گرایش‌ات رهبانی متمایل می‌سازد و سالک باید از این خواطر، به‌دور باشد:

عثمان بن مظعون رسول را گفت که: این نفس من می‌گوید که خویشتن خصی کن تا از شهوات برهی. گفت: «مکن، که خصی کردن امت من روزه داشتن است.» گفت: نفس من مرا می‌گوید نیز: گوشت مخور. گفت: «نه، که من گوشت دوست دارم و اگر یافتمی خوردمی و اگر خواستمی خدای تعالی بدادی.» گفت: نفس من می‌گوید با کوه شو چون رهبانان. گفت: «مشو، که رهبانیت امت من حج و غزاست.» پس این خاطرها که وی را در آمده است حدیث نفس [یعنی خواطر نفسانی باطل] بود. (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۰)

خلوت‌گزینی افراطی برخی از صوفیه نیز به خاطر غافل‌ماندن از وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی فرد، با میزان شریعت، هماهنگی نداشته و قابل انتقاد است. امام خمینی ضمن استناد به سیره معصومان و به میزان شریعت تأکید می‌کند که اگر حضور فعال در جامعه منافات با مقامات معنوی و عرفانی داشت هیچگاه بزرگ‌ترین عارفان الهی یعنی پیامبر اکرم (ص) امام علی (ع) و سایر انبیای الهی در امور جامعه دخالت نمی‌کردند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷). شهید مطهری نیز رویه درون‌گرایی و خلوت‌گزینی افراطی صوفیه را به خاطر عدم هماهنگی آن

با میزان شریعت، مورد انتقاد قرار داده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۲۰۸-۲۰۹). عبادت نیز میزان و اندازه مشخص خود را دارد و بر سالک لازم است که در عبادت‌هایش حد و حدود میزان شریعت را رعایت کرده و راهبانه پا را فراتر از آن نگذارد. چنانکه قبلاً اشاره شد، نگارنده، این موضوع را در پژوهشی جداگانه مورد بررسی قرار داده است.<sup>۱</sup>

به هر ترتیب، سراسر سلوک باید بر مدار شریعت باشد و هر رفتار و یا ریاضتی که سبک و سیاق رهبانیت‌گرایانه داشته و خارج از میزان شریعت باشد در عرفان اصیل اسلامی جایگاهی ندارد. ابن جوزی به برخی ریاضت‌های راهبانه و ناهم‌هنگ با میزان شریعت که غزالی با لسان تمجید از آنها در کتاب احیاء العلوم یاد کرده است اشاره کرده و بر او به خاطر تأیید برخی ریاضت‌های خارج از میزان شریعت، خرده گرفته است. (ر.ک مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۹-۱۳۱)

۱. ر.ک «مقایسه تطبیقی نگاه آموزه‌های دینی و عرفان اسلامی به افراط و اعتدال در عبادت»

## نتیجه‌گیری

تصریح‌ها و تأکیدهای گوناگون عارفان مسلمان بر قاعده «میزان بودن اخلاق و حیانی» در مجموعه عرفان عملی نمایان‌گر نگاه احترام‌آمیز آنها به شریعت به عنوان میزان حاکم بر آموزه‌های اخلاق عرفانی است. این نگاه، اتفاق مبارکی است که در مسیر رشد و شکوفایی رویکرد اخلاق عرفانی در حوزه اخلاق اسلامی روی داد. و این نگاه البته تبعیدی صرف و خالی از مبانی علمی و عرفانی نیست. عارف مسلمان برای بهره‌گرفتن از آموزه‌های و حیانی و میزان شریعت، از روش عرفانی خود دست برنمی‌دارد بلکه پس از آن که با یک نگاه عرفانی، جایگاه رفیع انسان کامل و پیامبر در مجموعه جهان هستی برایش روشن شد، حجیت و نسبت توزینی آموزه‌های اخلاقی - و حیانی، که از سوی وی ابلاغ شده است، نیز بر او روشن می‌شود.

توزین اخلاق عرفانی با میزان شریعت در دو ساحت، امکان‌پذیر است:

نخست، در یک نگاه کلان، کلیت اخلاق عرفانی - پیش از نظر داشتن به جزئیات مطرح در آن - به محک میزان شریعت، سنجیده می‌شود. برخی در این نگاه کلان، از میزان شریعت، فاصله گرفته و به خاطر افراط در ظاهرگرایی، خود را از میراث معنوی اخلاق عارفان محروم ساختند و گروهی هم در مقابل، به خاطر زیاده‌روی در باطن‌گرایی، دچار تفريط در عنایت به اخلاق و حیانی شده‌اند. این در حالی است که در یک نگاه متوازن و هماهنگ با میزان شریعت، برای اثبات جهت باطنی و عرفانی دین و یا برای طرف‌داری از جهت ظاهری و فقهی آن هیچ نیازی به تضعیف طرف مقابل نیست.

در ساحت دوم پس از آن که درستی و صحت کلیت رویکرد اخلاق عرفانی بر اساس میزان شریعت، ثابت شد، با یک نگاه جزئی و مصداقی، به سنجش جزئیات مسائل اخلاقی مطرح در اخلاق عرفانی با محک و سنجه اخلاق نقلی پرداخته می‌شود. در این نگاه جزئی و مصداقی خواهیم دید که برخی مسائل مطرح در گوشه و کنار اخلاق عرفانی، مطابق با میزان اخلاق و حیانی و مورد تأیید آن نیست. برخی از جاهلان صوفیه با استناد به برخی دلایل واهی، اندیشه اباحی‌گری را مطرح ساختند و گروهی دیگر در پوشش ادعایی عرفان و سلوک، به دنبال شاهدبازی افتادند و دسته‌ای دیگر با افراط در روش ملامتی‌ها از میزان شریعت خارج شدند. برخی دیگر نیز رویه‌ها و روش‌های رهبانیت‌گرایانه همچون ترک ازدواج، دوری‌گزیدن از جامعه، افراط در عبادت‌های خارج از توان و یا زیاده‌روی در خلوت‌گزینی و یا در گرسنگی‌کشیدن و دیگر رفتارهای به‌دور از میزان شریعت را به نام عرفان و سلوک، مطرح ساخته‌اند. از آنچه در این پژوهش گذشت روشن شد که تمام موارد فوق و هر رفتار دیگری که خارج از میزان شریعت باشد، همواره از سوی بزرگان عرفان اصیل و راستین اسلامی مورد نقد و انتقاد بوده است. بسیاری از آثار انتقادی عارفان که حاوی نقد رفتارهای چهله صوفیه است گواه این مدعا است. بزرگان جریان روشن و اصیل عرفان اسلامی همواره گونه‌ای خودپالایی را در عرفان اسلامی به راه انداخته و آن را مدیریت کرده‌اند. این خودپالایی، موارد خلاف میزان شریعت را به عنوان انحرافات و ناخالصی‌ها از ساحت عرفان اصیل اسلامی زدوده است.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، چ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم (ابن ترکه)، چ اول، قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمان، (۱۳۵۹ق)، المنتظم، بیروت.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمان، (۱۳۶۸ق)، تلخیص البیاس، بیروت.
۵. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، چ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
۶. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، چ اول، بیروت: دار الصادر.
۷. احمدپور، مهدی، (۱۳۸۵)، کتابساخت اخلاق اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. اخوان الصفا، (۴۱۲ق)، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، چ اول، بیروت: الدار الاسلامیه.
۹. اکبری، منوچهر، (۱۳۸۵)، «ملاطیه و بازتاب اندیشه‌های ملامتی در شعر عرفانی (غزلیات عطار، عراقی و حافظ)»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، مقاله ۶، دوره ۵۷، شماره ۴ (شماره پیاپی ۱۰۰۰۴)، آبان ۱۳۸۵، صص ۹۵-۱۱۲.
۱۰. امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۱۱. امام خمینی، روح الله، (۱۳۸۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل (طبع جدید)، چ دوازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۱۲. امام خمینی، روح الله، (۱۳۸۸) - الف، آداب الصلاة (آداب نماز)، چ شانزدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۱۳. امام خمینی، روح الله، (۱۳۸۸) - ب، سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، چ سیزدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۱۴. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۴)، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. تهرانی، مجتبی، (۱۳۹۵)، اخلاق الهی، تدوین بهمن شریف زاده، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۱۵ق)، تعلیق بر رساله سیر و سلوک (تحفه الملوك فی السیر و السلوک)، چ چهارم، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
۱۷. تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، لب الباب در سیر و سلوک، چ نهم، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
۱۸. تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۲۷ق)، آیت نور، چ اول، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.



۱۹. جعفری صادقی، سیدعلی، (۱۳۹۲)، «تصوف و راه ملامت»، *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، دوره ۹، شماره ۳۶، صص ۱۳-۲۷.
۲۰. جندی، مؤید الدین، (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم (الجندی)*، چ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، *عمل عرفانی*، به کوشش محمود قلی‌پور، چ اول، قم: انتشارات اسراء.
۲۲. حاجی محمدی، محمود، (۱۳۹۴)، «کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا»، *فصلنامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی*، دوره ۶، شماره ۲۴، صفحات ۹۳-۱۱۶.
۲۳. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹)، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند*، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد، (۱۴۲۷ق)، *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*، چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۵. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، سخنرانی در نشست «نقد و بررسی جنبش‌های معنوی نوپدید»، *خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)*: <https://www.isna.ir>.
۲۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۹)، *مدخل احیاء علوم الدین (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، کاظم موسوی بجنوردی)*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۷. سهروردی، شهاب الدین ابوحفص، (۱۴۲۷ق)، *عوارف المعارف*، چ اول، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
۲۸. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه (للصبحی صالح)*، چ اول، قم: هجرت.
۲۹. شعرانی، عبد الوهاب، (۱۴۱۸ق)، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر*، چ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی - مؤسسه التاريخ العربی.
۳۰. شعرانی، عبد الوهاب، (۱۴۲۶ق)، *الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسیه فی مناقب العلماء و الصوفیه*، چ اول، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
۳۱. شمیسا، سیروس، (۱۳۸۱)، *شاهد بازی در ادبیات فارسی*، تهران: انتشارات فردوس.
۳۲. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۳. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم: بیدار.
۳۴. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، *کسر الاضنام الجاهلیه*، چ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۳۵. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۶. طباطبائی، محمد حسین، (بی‌تا) - الف، *رساله الولایه* (منتشر شده در مجموعه الإنسان والعقیده)، محقق: علی اسدی و صباح ربیعی، چ دوم، قم: باقیات.
۳۷. طباطبائی، محمد حسین، (بی‌تا) - ب، *شیعه: مصاحبات علامه طباطبائی با هانری کربن (شاهجوئی)*، چ چهارم.
۳۸. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۹. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، چ یازدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۱۶ق)، *روضه الطالبین و عمده السالکین* (در مجموعه رسائل الإمام الغزالی)، چ اول، بیروت: دار الفکر.
۴۱. غزالی، ابوحامد محمد، (بی‌تا)، *احیاء علوم الدین*، چ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۲. فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، چ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. فرغانی، سعیدالدین، (۱۴۲۸ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۴. فناری، شمس الدین محمد حمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، چ اول، تهران: انتشارات مولی.
۴۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۸۷)، *میزان القیامه* (در مجموعه رسائل فیض، ج ۴)، چ اول، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری (کنگره فیض کاشانی).
۴۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۸ق)، *علم الیقین فی أصول الدین*، چ اول، قم: انتشارات بیدار.
۴۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۷ق)، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم: موسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۴۸. قاسمی، طاهره، (۱۳۹۹)، «بررسی اندیشه‌های جمال‌پرستانه اوحدالدین کرمانی و بازتاب آن در رباعیات او»، *مجموعه مقاله‌های دهمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، سال ۱۳۹۹، دانشگاه تربیت مدرس.
۴۹. قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، (۱۳۷۴)، *الرساله التفسیریّه*، چ اول، قم: انتشارات بیدار.
۵۰. قونوی، صدر الدین، (۱۳۷۲)، *شرح الأربعین حدیثا*، چ اول، قم: انتشارات بیدار.
۵۱. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، چ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۲. قیصری، داود، (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، چ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵۳. کاشانی، عبد الرزاق، (۱۴۲۶ق)، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، چ اول، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
۵۴. کرمانی، اوحد الدین، (۱۳۶۶)، *دیوان رباعیات اوحد الدین کرمانی*، چ اول، تهران: سروش.
۵۵. لاشی، حسین، (۱۳۷۴)، *مدخل اباحیه (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، کاظم موسوی بجنوردی)*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵۶. المزیّدی، احمد فرید، (۱۴۲۷ق)، *الإمام الجنید*، چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، چ هفتم، تهران: صدرا.

۵۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۷)، «عرفان اسلامی و عرفان التقاطی»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، زمستان ۱۳۶۶ و بهار، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۱۱۷-۱۳۷.
۵۹. میری، محمد، (۱۳۹۸) - الف، «بررسی و تحلیل مبانی عرفانی بالاترین مرتبه توبه (توبه از ما سوی الله)»، نشریه علمی پژوهشی/ادیان و عرفان، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۴۹۹-۵۱۶.
۶۰. میری، محمد، (۱۳۹۸) - ب، «مقایسه تطبیقی دیدگاه آموزه‌های روایی با عرفان عملی پیرامون منزل سلوکی یقطه»، نشریه علمی پژوهشی/انوار معرفت، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صص ۲۵-۴۰.
۶۱. میری، محمد، (۱۳۹۹)، «ارزیابی رویکرد عارفان در معنای تقوا و مراتب سلوکی آن با سنجه قرآن و حدیث» نشریه علمی پژوهشی پژوهش دینی، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۲۳۷-۲۵۷.
۶۲. میری، محمد، (۱۴۰۰)، «مقایسه تطبیقی نگاه آموزه‌های دینی و عرفان اسلامی به افراط و اعتدال در عبادت»، نشریه علمی پژوهشی/اخلاق پژوهی، سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰، صص ۱۱۹-۱۳۷.
۶۳. وکیلی، هادی، (۱۳۸۵)، «ملامتیه در بوته نقد معرفی و نقد»، کتاب نقد، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۳۹، صص ۱۰۱-۱۱۶.
۶۴. هجویری، ابو الحسن علی، (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، چ چهارم، تهران: طهوری.
۶۵. یزدانپناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره).



## بررسی تطبیقی مراحل سلوک عرفانی از منظر ابن عربی و ترزا آویلائی

زهرا عابدینی<sup>۱</sup>

بخشعلی قنبری<sup>۲</sup>

عبدالحسین طریقی<sup>۳</sup>

### چکیده

سیر و سلوک آداب و رسوم و کیفیت مقامات و احوال، و چگونگی در طریقت است و ترقی زندگی روحی را به سیر و سفر تشبیه کرده‌اند. سالک در سیر و سلوک از همان لحظه‌ای که به راه می‌افتد و در پی تکمیل خود برمی‌آید، در راه وصول به منظور و مقصود خود از منازل و مراحل گوناگونی می‌گذرد. سیر و سلوک طی کردن مراحل جهت تهذیب و تصفیه نفس است؛ و سالک را اهل سلوک و نیز اهل طریقت هم می‌نامند از آنجایی که در مورد سلوک عرفانی نظرات و انتقادات فراوانی وجود دارد، نویسنده کوشیده است تا دیدگاه ابن عربی و ترزا در مورد سلوک عرفانی را در اثر حاضر بررسی کند. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی انجام پذیرفته و اطلاعات مورد نیاز با استفاده از روشاسنادی و کتابخانه ای گردآوری و تجزیه و تحلیل شده است. و در نتیجه نهایی تحقیق میتوان گفت ترزا در بیان مراحل، شرایط، روش و نتایج سلوک عرفانی منظم تر و روشمندتر بوده اما شیوه پردازش ترزا کاملاً علمی نیست بلکه بیشتر توصیه‌هایی ناظر به رفتار و تجربه سالکان است. اما ابن عربی شیوه‌ای کاملاً علمی دارد. او فردی است که اهل شهود و مکاشفه است و در دریافت شهود مقام دارد و حال نیست. او در تعبیر و تفسیر شهودها (چه خود و چه دیگران) بد طولانی دارد. ابن عربی حفظ سلامتی جسم در تمام مراحل سلوک را از ضروریات می‌داند و معتقد است در ریاضت نباید زیاده‌روی کرد اما ترزا به ریاضت شاقه نیز توجه دارد. هر دو عارف به کسب فضایل اخلاقی توجه داشته که ابن عربی اهم آن را توکل اما ترزا بیشترین تأکید بر تواضع و فرونی دارد. از دیدگاه ابن عربی غایت سلوک روحانی است. سالک الی الله در ابتدای سلوک معرفت به خویش و به تبع آن معرفت به خدا ندارد و در نهایت سلوک و معرفت به نفس می‌یابد و پی می‌برد که خود چیزی جز خدا نیست، که نتیجه سیر و سلوک را خودشناسی و درک وحدت وجود می‌داند. و ترزا مراحل سلوک را در "کاخ درون" هفت مرحله برشمرده و در نهایت به وحدت شهود رسیده‌است.

### واژگان کلیدی

سلوک عرفانی، عزلت، خلوت، ابن عربی، ترزا آویلائی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: z.ra\_ Abedini@yahoo.com

۲. گروه فلسفه و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: bak.qanbari@iauctb.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: a.tarighi@iauctb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۱

## طرح مسأله

در سنت اسلامی ابن عربی (۵۶۰ هـ) معروف به شیخ اکبر در باب دویست و سی و چهار فتوحات مکیه برای مدح راهبان در مقام "رهبت" از قرآن شاهد می‌آورد و در مورد رهبت مطلقه توضیح می‌دهد که در آن حالت قلب عبد تحت تأثیر وعید پروردگار نمی‌داند آیا او از کسانی است که مواخذ می‌شود یا مورد عفو قرار می‌گیرد. (ابن عربی، ج ۲، ص ۵۳۴). واژه رهبانیت و مشتق‌های آن دوازده بار در قرآن آمده. در آیه ۸۲ سوره "مائده" خداوند از راهبان حقیقت جو، زهد و تواضع‌شان تمجید می‌کند و آنها را نزدیک‌ترین دوستان به پرهیزکاران معرفی می‌فرماید. "لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيَّيْنَ وَرُهَبَانًا وَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ" هر آینه دشمن‌ترین مردم نسبت به مسلمانان، یهود و مشرکان را خواهی یافت، و با محبت‌تر از همه کس به اهل ایمان آنان را که گویند: ما نصرانی هستیم. این (دوستی نصاری نسبت به مسلمین) بدین سبب است که برخی از آنها دانشمند و پارسا هستند و تکبر و گردنکشی (بر حکم خدا) نمی‌کنند. به رغم آنکه در روایات اسلامی رهبانیت نفی شده اما ابن عربی از نوعی رهبانیت مثبت یاد می‌کند که شاخص‌هایی مانند زهد، جهاد با نفس، اعتکاف و خلوت و چله‌نشینی و... داشته باشد نه تنها مخالفت نشده بلکه تصدیق شده و از چنین کسانی تمجید نیز می‌شود. ترزا نیز بر این باور است که دستیابی به وصال الهی بدون رهبانیت و ریاضت میسر نیست و از جمله ریاضت‌هایی که راهب باید در این زمینه بدان عمل کند پشت پا زدن به زندگی مادی، شهرت و حیثیت اجتماعی است. بنابراین این دو عارف در جستجوی حقیقت از راه تهذیب نفس و کشف و شهود بوده‌اند و برای رسیدن به آن تعالیمی داشته‌اند. از دیدگاه این دو عارف نتیجه رهبانیت و عزلت خاص، رسیدن به عوالم مافوق ماده و انواع بسیار متنوعی از مکاشفات است اما دستیابی به وصال از نظر ترزا هدف غایی به شمار می‌رود که از عارفان وحدت شهودی می‌باشد و از نظر ابن عربی به عنوان عارف وحدت وجودی کشف وحدت، بالاترین غایتی است که طی رهبانیت به دنبال می‌آورد. بررسی نقاط اشتراک و افتراق نظرات این دو عارف از دو سنت اسلام و مسیحیت مسئله اصلی این مقاله است که در حوزه مراحل سلوک عرفانی مورد مقایسه قرار خواهد گرفت. اهمیت یک پژوهش را می‌توان در جایگاه آن موضع در حوزه علمی مربوطه آن دانست. رهبانیت در همه مسلک‌های عرفانی از اهمیت خاصی برخوردار است از این جهت توجه به این موضوع می‌تواند از اهمیت بالایی برخوردار باشد. ضمن اینکه جایگاه این دو عارف در عرفان اسلامی و عرفان مسیحی می‌تواند اهمیت این موضوع را بیشتر و بهتر نشان دهد. به علاوه در بررسی هر موضوع عرفانی نمی‌توان به این دو عارف نپرداخت. بر این اساس در این پژوهش سوال اصلی اینچنین

مطرح است: بررسی تطبیقی مراحل سلوک عرفانی از منظر ابن عربی و ترزا آییلانی چگونه است؟

## ۲. مفاهیم و ادبیات تحقیق

### سلوک

سلوک به معنی رشد معنوی یا نزدیک‌تر شدن به خدا (در تصوف) است. سلوک به معنای رفتن است. رفتن به سوی هدفی که از قبل، سمت و سوی آن مشخص شده باشد. برخلاف سیر، که رفتنی است با مقصدی نامعلوم. سالک به معنی رونده است، یعنی کسی که حتی یک لحظه هم در رفتن توقف ندارد. راهی را برگزیده و فقط دراندیشه رفتن است. سلوک یکی از مراحل عرفان است. مرحله ای بین طلب و وحدت. اما سالک در این رفتن، حتماً نیازمند رهبری کسی است که او را بر مسیری که می‌رود هدایت کند. چون مسیر برای او ناآشنا و نشانه‌ها برای او غریب است، لذا هر آینه خطر گمراهی برایش وجود دارد (اعوانی و همکاران، ۱۳۸۹: ۳).

### سیر و سلوک

سیر و سلوک آداب و رسوم و کیفیت مقامات و احوال، و چگونگی در طریقت است و ترقی زندگی روحی را به سیر و سفر تشبیه کرده‌اند. صوفی در طلب خدا پا به راه می‌گذارد و خود را سالک، راهرو و مرد راه می‌نامد. سالک در سیر و سلوک از همان لحظه‌ای که به راه می‌افتد و در پی تکمیل خود برمی‌آید، در راه وصول به منظور و مقصود خود از منازل و مراحل گوناگونی می‌گذرد و مانند مسافرین جهان پیمای هر لحظه با منظره ویژه‌ای مواجه می‌شود و در هر قدمی مثلی می‌یابد و به نشیب‌ها و فرازها برمی‌خورد. سیر و سلوک طی کردن مراحل جهت تهذیب و تصفیه نفس است؛ و سالک را اهل سلوک و نیز اهل طریقت هم می‌نامند. البته سالک طی مراحل سیر و سلوک مستلزم شناخت چهار چیز است: ۱- راه و شناخت آن ۲- رونده و شناخت آن ۳- مقصد و شناخت آن ۴- راهنما و شناخت آن. بدین‌گونه سالک غیر از راه و مقصد باید هم خود را بشناسد و هم راهنمای خود را، و به اعتقاد صوفیه بدون این شروط، سلوک کامل نمی‌شود یا فایده‌ای از آن حاصل نمی‌شود. نزد محققان صوفیه سلوک عبارت است از سیر در مراتب وجود به قصد وصول به کمال که در واقع عبارت است از نیل به حقیقت. از این رو سالک هرچند در منتهای سیر الی الله (سیر به سوی خدا) به حق می‌رسد، اما سیر او با وصول به حق تمام نیست (راغب، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۲۸).

### سلوک عرفانی

عرفان، در لغت به معنی «شناختن» است و در اصطلاح به ادراک خاصی گفته می‌شود که از راه تمرکز بر باطن نفس (نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی) به دست می‌آید و در

جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفاتی حاصل می‌شود که شبیه به «رویا» است و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایت می‌کند. هر مسلک عرفانی، دارای ویژگی‌ها و خصوصیات انحصاری است. این بدان معنا نیست که هر آنچه در آن مصداق عرفانی می‌آید، صرفاً از ابداعات آن مسلک بوده و در دیگر نحله‌های عرفانی یافت نمی‌شود. (هرچند ممکن است در برخی موارد این‌گونه باشد)، بلکه منظور اشاره به چهارچوب‌های اساسی یک مسلک عرفانی است. اصول اساسی که شاکله یک مسلک عرفانی را می‌سازد، ممکن است در دیگر عرفان‌های مشابه بیان شده باشد، اما با این تفاوت که در عرفان مورد نظر، این اصول از ویژگی‌های مهم و جدا ناشدنی به حساب می‌آید (افتخاری، زمانی، ۱۳۹۰: ۹۲).

### ارکان سلوک از منظر ابن عربی

**۱- طلب:** از نظر ابن عربی طلب اولین مرحله سیر الی الله است. ویژگی طلب تامل، تفکر درباره خدا است. مقصد سالک در طریقت ابن عربی وصال به حق است، که البته این خود بر اثر عشق الهی، که از جان صوفی زبانه می‌کشد، به تدریج اتفاق می‌افتد. همان‌گونه که گفتیم، در سیری که صوفی دارد، باید دل خود را تصفیه کرده و به اخلاقیات الهی متخلق شود و نیل به مقام کمال و وصال مستلزم به کار بستن آداب روحانی و شرعی است. از دیدگاه ابن عربی، تمسک به آداب و احکام دین شرط لازم برای نیل به مقام کمال است و ادیان آسمانی نیز همگی راه‌هایی هستند برای نیل به این مقصود (ابن عربی، ۱۳۶۴: ۶۳ در اعوانی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۱۷). البته سیر و سلوک از نظر ابن عربی، به معنای انتقال است، یعنی انتقال از مقامی به مقام دیگر، از اسمی به اسم دیگر و از تجلی به تجلی ای دیگر. برای سیر و سلوک، سالک باید در آغاز سفر خود، علم فقه را فراگیرد و به احکام شریعت عمل کند. همچنین باید به محاسبه نفس بپردازد و از نفوذ خاطر نکوهیده به درون خود، سخت جلوگیری نماید. ابن عربی وجود شیخ و مرشد را برای راهنمایی و دستگیری از سالک ضروری می‌داند و بدون وجود وی، سفر سالک را موفقیت‌آمیز نمی‌داند. اعمالی که سالک برای قرب به حق باید انجام دهد «طریقت» نام دارد. اعمال طریقت نیز از نظر ابن عربی عبارت‌اند از: جوع، سهر، صمت و عزلت، که اعمال ظاهری نامیده می‌شوند و صدق، توکل، صبر، عزیمت و یقین، که اعمال باطنی نامیده می‌شوند. (اعوانی و همکاران، ۱۳۸۹: ۹۵).

**۲- اخلاص:** اخلاص در دیدگاه عارفان عبارت از آن است که سالک برای عمل خود جز خدا شهادی نیاورد و آن را از تمام غش‌ها و کدورت‌ها تصفیه کند. که اگر چنین شود، عملی به غایت پوشیده خواهد شد. چندان که حتی فرشتگان و شیاطین نیز از آن بی‌خبر خواهند ماند و در این صورت، نه گروه اول می‌توانند آن را مکتوب کنند. و نه گروه دوم قادرند که آن فاسد نمایند.



اخلاص هم به طور مستقل و مستقیم در اخلاق و عرفان اهمیت دارد. و هم از آن جهت که مقدمه دستیابی سالک به عشق است. از این نظر، میان این دو مفهوم ارتباط وثیقی وجود دارد. چرا که اخلاص معطوف ساختن تمام نیت و اعمال به یک موجود است و مرتبه نهایی این تمر تحقق پیدا نمی کند مگر این که شخص به درجه عشق ورزی برسد. پس می توان نتیجه گرفت که هر جا عشق وجود دارد، اخلاص نیز وجود دارد. هر چند که عکس این قضیه صادق نیست. زیرا ممکن است برخی از اخلاص ها به حد عشق ورزی نرسند. ابن عربی در رساله الانوار فی ما یمنح صاحب الخلوه من الاسرار، مقدمات خلوت نشینی را داشتن نیت خالص در تقرب به سوی خداوند، داشتن علم کافی در زمینه شریعت و بی توجهی به علوم دیگر و تسلط بر وهم و خیال می داند و هم چنین تمرین برای داشتن صفات پسندیده، به ویژه دوری از خودپسندی را برای سالک تاکید دارد (زرروانی، ۱۳۸۴: ۱۵۹-۱۶۰).

**۳- عزلت:** یعنی آنکه سالک در همه احوال، خاموشی گزیند و از صفات ناپسندیده و از آنچه موجب دلبستگی وی می شود کناره گیرد. سالک باید حتی از خانه و خانواده و یار، و آشنا اگر موجب شوند تا میان وی و خدا حجابی برقرار گردد، کناره گیری کند. عزلت ریشه و منشأ خاموشی است، زیرا هر که از مردم دور باشد کسی را نمی یابد تا با او سخن بگوید، و به ناگزیر خاموشی می گزیند. عزلت گزینی در واقع مقدمه همه فتوحات سالک است؛ که قلب او را برای انس به حق و تمرکز بر حقایق غیبی آماده می کند و به همین جهت، حتی پیش از آغاز طریق و بیعت با شیخ، به تازه واردان توصیه می شود. ابن عربی عزلت را به سه بخش تقسیم می کند:

۱- عزلت در حال که در آن سالک، از صفات رذیله خویش دوری می کند؛  
 ۲- عزلت در قلب که عبارت است از بیرون راندن هرگونه تعلق غیرخدایی از قلب و منحصر کردن قلب به یاد خدا؛

۳- عزلت در حس که سالک در این مرحله، از مردم و از آنچه که به آن انس دارد، جدا می شود؛ یا در خانه اش تنهایی می گزیند یا در شهری که او را شناسند و یا در کوه ها و سواحلی که در آن انسانی نباشد و در این حال حتی نباید با حیوانات و وحوش انس گیرد (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۲۵۷).

**۴- خلوت:** ابن عربی در خصوص خلوت و شرایط آن در رساله اسرارالخلوه چنین می گوید که سالک خلوت نشین مقدمات پیش از خلوت، دوری از خلق را تمرین کند و نفسش را به تنهایی و قلت طعام و کلام و خواب امتحان کند. وقتی نفس را کامیاب یافت آن گاه وارد خلوت شود (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵۹). نخستین شرط خلوت از نظر او طهارت نفس است که دو روی آن، یعنی طهارت ظاهر و باطن را متضمن می باشد. به عنوان شرط دوم در خلوت بر سالک بایسته است که روزه ظاهر و باطن را حفظ کند، زیرا بدون ورع، هیچکس به شهود، که نتیجه خلوت است،

نمی‌رسد. پس از آن، بر سالک لازم است که به مقام زهد رسد و سپس به توکل، که بدون توکل، در خلوت سالک، پرتوی از انوار علوی نخواهد تابید. وظیفه دیگر سالک در خلوت، این است که به ذکر بپردازد و خاطر را جمع سازد تا آنکه نفس ناطقه او از هیكل جسمانی منسلخ گردد و در ملاً اعلی در بحر محبت غرق شود. همچنین خلوت‌نشین باید نسبت به واردات ملکی و شیطانی شناخت داشته باشد (اگر وارد شیطانی باشد، سالک متغیر می‌شود و نالستواری در اعضای او رخ می‌نماید و اگر ملکی باشد، برخلاف این خواهد بود) و اما حتی خاطر ملکی را هم در هر صورتی که بر سالک خلوتی وارد شود، نباید طلب کند، بلکه باید فقط حق را بخواهد. خلوت‌نشین که به این درجه می‌رسد، حال او به مقام مبدل می‌گردد و کرامت‌های حسی مانند آگاهی یافتن از مغیبات و کرامات معنوی مانند توفیق یافتن بر مکارم اخلاق و تحفظ واجبات و طهارت دل نصیب او می‌شود (افتخاری، زمانی، ۱۳۹۰: ۱۰۱).

راه اصیل کسب معرفت حق از نگاه ابن عربی، طریق کشف و شهود است. برای رسیدن به مکاشفه باید به خلوت رفت و برای صفای قلب و پاک‌اش از ناپاکی فکر به اذکار مشروع پرداخت. بنابراین علت اصلی خلوت و عزلت در نگاه ابن عربی رسیدن به مکاشفه و شهود و غایت اصلی آن رسیدن به کمال است. به همین جهت در ادامه به بررسی شهود در نگاه قلب مرکز اصلی دریافت این مکاشفات و مشاهدات است که در ادامه به بررسی جایگاه قلب پرداخته خواهد شد. همچنین یکی از راه‌های افزایش دریافت‌های از طریق قلب عزلت‌گزینه است که در ادامه به طور مفصل به آن پرداخته خواهد شد. مراقبه و خلوت و عزلت از دیدگاه ابن عربی، مقدمه رسیدن به انواعی از کشف و شهود است که در رساله اسرار الخلوۃ خود به تفصیل درباره آن سخن می‌گوید از نظر ابن عربی، اصل خلوت اعراض از هر چیزی است که سالک را از حق مشغول می‌کند و کمال خلوت، که خلوت عارف است، به این معنا که جهان عارف تا ابد خلوت است و چیزی جز الله در آن وجود ندارد و حتی عارف هم حضور ندارد. (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲، ۱۵۱)

**۵- طهارت قلب:** در فرهنگ صوفیه توجهی استثنایی به قلب، به عنوان مرکز تجلیات الهی مبذول شده است. عرفا، قلب را در انسان، جوهر نورانی مجرد و واسطه بین نفس و روح دانسته‌اند که انسانیت انسان، به آن تحقق می‌یابد (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۱۷۱). ابن عربی با دیدگاهی که مبتنی بر وحدت وجود است، تعریف حقیقی از قلب را غیرممکن می‌داند، از نظر وی «قلب» حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی رعیت او هستند. بنابراین قلب، حقیقتی جامع است که روح آن، کمال قابلیت؛ سر آن حق تعالی؛ صورت جسمانی آن، مضغه صنوبری؛ و صورت حقیقی آن، انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷۳). بنا به نظر ابن عربی وقتی سالک در عزلت برود و مقامات را طی کند و سپس در خلوت به عبادات و اذکار پرداخته قابلیت دریافت

شهود و مکاشفه را خواهد داشت و قلب بستری است که می‌تواند این کشف و شهود را درک کند. طبق تعریف ابن عربی قلب همان نفس ناطقه است که معانی جزئی و کلی را مشاهده می‌کند. به عقیده او، قلب انسان کامل دارای مقام احدیت جمع میان اسمای الهیه است و برزخی است در میان ظاهر و باطن که قوای روحانی و جسمانی از آن منشعب می‌شود و فیض می‌گیرد. در حقیقت قلب، صورت است؛ چنانکه روح، صورت مرتبه احدیت مرتبه الهیه است. به همین جهت، قلب گنجایش همه چیز حتی حضرت حق را دارد. برای قلب تقلبی است در عوالم گوناگون وجود که وجه تسمیه آن به "قلب" می‌باشد (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۴۱۸).

۶- خودشناسی: از اهم مسائل در عرفان اسلامی خودشناسی است. عرفا با استناد به این حدیث حضر رسول (ص) « من عرف نفسه فقد عرف ربه » معتقدند که یگانه چیزی که انسان را به سر منزل مقصود و سرچشمه آب زلال معرفت می‌رساند، شناخت نفس آدمی است (امین، ۱۳۶۹: ۱۶) منظور از نفسی که شناختن عین شناخت حق تعالی است همان روح انسانی است که از عالم امر پروردگار و از مصدر جلال و احدیث صادر گشته است. تا انسان خود را نشناسد و قدر خود را نداند، خود را در بند تعلقات دنیوی کرده و به جای بهره‌گیری از نور الهی و تنویر آن، آن را تیره و کدر می‌نماید. انسان باید بداند که از برای او غیر از این بدن خاکی، احساسات جسمانی و قوای مادی، حس و قوه دیگری است که قادر متعال در باطن آن را پنهان داشته است و آن حس حقیقت‌شناسی، قوه ملکوتی، مظهر نور اخدی و ظهور مشیت کامل الهی است که از آن به روح تعبیر می‌کنند. و ظهور آن عین ظهور حق تعالی است، یعنی با شناخت روح خداوند شناخته می‌شود. (همان، ۷۱).

### مراحل و ارکان سلوک از دیدگاه ترزا اوایلایی

ترزا نیز مراحل سلوک را در "کاخ درون" هفت مرحله برشمرده است: (اول مراقبه و خودشناسی دوم تمرین نیایش سوم دسترسی به حیات قابل ستایش چهارم دریافت تسلیات پنجم نامزدی روحانی ششم وصال موقت و هفتم نکاح روحانی) و همچنین بصورت نیایش‌های چهارگانه و تمثیلی از آبیاری یک باغ به نوعی دیگر به مراحل عرفانی اشاره می‌کند. از نظر ترزا سلوک الهی نیازمند مراقبه تفکر و تأمل است. او نفس را به منزله کاخی در درون انسان تصور نموده است که در اثر سلوک، خداوند در مرکز و اصلی‌ترین نقطه آن ساکن می‌گردد. انسان با ریاضت، دعا و مراقبه، عشق به خداوند را در خود تقویت می‌کند و وارد عمارت درون می‌شود. آنگاه مرحله به مرحله به مرکز نزدیک‌تر می‌شود. آفات و خطرهای زیادی چون گناهان سالک را تهدید می‌کند. تعلق به امور دنیوی مانع بزرگی بر سر ورود به این کاخ است. تردید در سلوک، واران، جلوه دادن واقعیات عینی و ترسیدن از رنج‌ها از جمله اعوئات شیطان است که سبب

اغفال سالکان می شود. کاخ درون ترزا هفت مرحله دارد که از ورود به عمارت و گذشتن از دروازه های آن شروع شده تا رسیدن به مرکز آن که همان نکاح روحانی است ادامه می یابد. طی این مراحل نفس به تدریج از اختیار انسان خارج شده و در نهایت به طور کامل به تسخیر الهی در می آید. نکاح روحانی وصالی عاشقانه بین بنده و خداست. بدون آن که هر کدام هویت خود را از دست بدهند. اما قوای سالک در پرتو انوار الهی استقلال خود را از دست داده و در اختیار خداوند قرار گرفته و بین رهرو و خداوند اتحاد برقرار می گردد. در این مرحله از مزاحمت ها و آفات خبری نیست و سالک در آرامش کامل به سر می برد و به طور مداوم از جانب خداوند بر او انوار فیض و تسلی جاری می شود. مراحل سلوک ترزا شامل:

**۱-طلب:** طلب به عنوان اولین سیر الی الله است در مراحل سلوک ترزا از چنین عنوانی به صورت یک مرحله جدا سخن به میان نیامده است. اما به وضوح می توان از گفته های او دریافت که این مسئله عنصری بنیادین نزد وی نیز هست. او در اولین مرحله بیان می دارد که این عمارت از آن کسانی است که در مراحل اولیه توجه به خدا هستند (قنبری، ۱۳۸۷: ۶۵). هم چنین در فصل بیستم از طریقت کمال بیان می کند که خداوند کسی را از آمدن به سویش منع نمی کند. و در واقع او همه ما را با صدای بلند به سوی خود فرا خوانده است با وجود این که بی نهایت خیرخواه است. هرگز ما را به نوشیدن آب حیات وادار نمی کند. بلکه کسانی که به دنبال و یا در آرزوی پیروی از او برای نوشیدن آب حیات اند را به طرق مختلف قادر می سازد تا به خواسته هایشان برسند (اوایلایی، ۱۳۹۶: ۱۹۸).

**۲-عزلت:** از دید ترزا عزلت یکی از مراحل مهم سوک عرفانی می باشد. ترزا نیز انسانی را که هنوز نتوانسته خود را با عزلت وفق دهد، سزاوار سیروسلوک نمی داند، بلکه معتقد است که چنین شخصی پیش از ورود به سیروسلوک، باید پیش فردی معنوی برود تا به طور ارادی در زندگی اش عزلت را برگزیند. انسانی که عزلت گزین نیست، فردی ناکامل، بیمار، ناآرام، دریند (اسیر) است و باید برای ورود به سیروسلوک این کاستی ها را جبران کند و آنگاه چنین شخصی شایسته طی طریقت نخواهد بود. راه چاره ای که ترزا برای چنین افرادی در نظر می گیرد، این است که آنان نباید نزد خویشاوندانشان بروند، مگر آن که مدتی را در عزلت سپری نموده و از طریق نیایش های مستمر آزادی روحی لازم را کسب کرده باشند. وقتی چنین افرادی دیدارهایی از این دست را اموری عامیانه و عرفی تلقی کنند، آنگاه می توانند به دیدار خویشاوندانشان بروند، زیرا در این صورت چنین دیدارهایی به آنها صدمه نخواهد زد. اما اگر چنین افرادی شیفته دیدارکنندگان شوند، اگر زحمت های ایشان برای او اضطراب به بار آورد و یا از شنیدن داستان هایی درباره جهان لذت ببرند، باید یقین داشته باشند که از این دیدارها آسیب خواهند دید و منشأ خیر و خوبی برای آنها نخواهند بود. پس باید به شدت از آنها پرهیز کند. عزلت و کناره گیری در نگاه ترزا دو جنبه

درونی و بیرونی دارد. در جنبه درونی کناره‌گیری دل و جان از اغیار و اختصاص دادن آن به خدا و در غزلت بیرونی کناره‌گیری از خلائق مطرح می‌شود که ترزا حضور راهبان در دیر را از مصادیق بارز آن دانسته و سپاسگزاری از چنین نعمتی را برایشان لازم می‌شمارد. (قنبری ۱۳۸۸: ۴۲)

**۳- طهارت قلب:** ترزا طهارت قلب و اخلاص را یکی از مراحل می‌داند که شخص راهب برای راز و نیاز با خدا به آن نیاز دارد و می‌گوید شایسته است انسان با قلبی عاری از شوائب دنیوی در محضر حضرتش عرض نیاز کند چرا که پاره ای از دعاها به هنگام خروج از زبان جز با پرده گوش‌ها گذر نمی‌کند و دعای واعظ و داعی تنها با این شروط بر قلب اثر می‌گذارد ترزا می‌گوید: اگر هر راهبی ببیند نمی‌تواند خود را با رسوم این خانه (دیر) وفق دهد باید آنجا را ترک کند و هیچ دیری نیست که چنین فردی را بپذیرد مگر اینکه به این فضیلت دست یابد و آن را بپذیرد. (طریقت کمال: ۱۴۱).

**۴- نیایش و دعا:** ترزا برای بیان نظریه خود درباره نیایش، نفس را به باغ و آدمی را به باغبان فرض می‌کند و چهار روش برای آبیاری آن بر می‌شمارد. و به تبع این چهار روش آبیاری، نوع نیایش‌هایی که با عناوین نیایش‌های ذهنی، ذکر، سکوت، و وصال را مطرح می‌کند. سالک در این نیایش درگیر عشق الهی است؛ عشقی که از آسمان بر وجود او باریده و سراسر وجود او را احاطه کرده است؛ به گونه‌ای که تمام ساحت‌های وجود او را به تسخیر خود درآورده است. از این جهت است که ترزا نیایش وصال را با عشق آسمانی همراه می‌داند. البته او اذعان می‌کند که درک این حالت جز برای کسی که یک بار آن را تجربه کرده است، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا این حالت وقتی رخ می‌دهد، باعث می‌شود که شخص از خود بیخود شود و علاقه‌ای نداشته باشد که کسی را ببیند یا با کسی صحبت کند، بلکه می‌خواهد تنها و تنها با خود باشد و با خدای خود خلوت کند. در اثر این خلوت و هم‌نشینی با خدا، سرور و شغفی به او دست می‌دهد که از هر سرور و شغفی فراتر است. ترزا به طور منظم و دقیق به مبحث نیایش پرداخته و در آثار خود آن‌ها را بیان کرده است. (قنبری ۱۳۸۸: ۶۸)

**۵- تامل و تفکر:** ترزا بیان می‌کند که از مهم‌ترین کارهایی که همیشه باید در خاطر انسان باشد و امری بسیار ضروری است و همه نیایش‌گران باید آن را بشناسند، تامل می‌باشد. او می‌گوید چگونه شخصی که حقیقتاً فروتن است به اندازه اهل تامل می‌تواند خود را خوب تصور می‌کند. به واسطه خوبی و لطف خداوند می‌توان به درجات تامل دست یافت. او اعتقاد دارد که طالب تامل باید در پایین‌ترین نقطه هر مکان بنشیند. این همان چیری است که پروردگار با الگوی رفتاری به ما تعلیم داده است. شخصی که در پایین‌ترین نقطه جاده راه می‌رود. در واقع در بالاترین نقطه آن گام نهاده است. شخص باید خود را برای خدا آماده کند تا

در صورتی که خداوند بخواند او را از راه هدایت کند. به عقیده او خداوند همه را به یک صورت هدایت نمی‌کند. همه سالکان حقیقت ناگزیر از تامل هستند. تامل هدیه ای الهی و برای نجات امری ضروری است که خداوند در مقابل آن هیچ گونه پاداشی نخواست است (قنبری، ۱۳۹۶: ۱۷۰). شخصی که تامل نکند از دست یابی به کمال محروم خواهد ماند چه چیزی بهتر از می‌تواند نشانه دوستی بین خدا و سالک باشد که آن چه را که خداوند به او داده است به خدا برگرداند. انسان باید تلاش کند تا در زندگی خود تامل نماید و در این راه از خدا مدد جوید. چرا که اگر لطف خدا نباشد حتی درباره یک اندیشه خوب هم نمی‌توان فکر کرد. ترزا بیان می‌کند که مصائب اهل تامل بسیار زیاد است. چرا که خداوند افراد را به واسطه همین مصائب راهنمایی و عشقش را نثار ایشان می‌نماید. عشقی که به اندازه مصائبشان است. دلیلی ندارد که بپنداریم خداوند اهل تامل را رنجانده است. زیار خداوند به زبان خود آنان را ستوده و از ایشان به منظره دولت خود یاد کرده است. ترزا دوستی عاشقانه خداوند و کسانی را که از درد و رنج عاری هستند، مسخره می‌پندارد. تاکید بر عنصر ریاضت، تواضع و فروتنی، عزلت و خلوت نشینی و تحمل ریاضت‌های شاق از عناصر اصلی در عرفان مسیحیت به شمار می‌روند. (قنبری، ۱۳۸۷: ۵۴)

**۶- شناخت نفس:** کاخ درون ترزا در درون انسان قرار دارد و در واقع همان نفس آدمی است که خدا در سری‌ترین نقطه آن سکنی گزیده است. بنابراین اساس این کار بر خودشناسی استوار است یعنی تنها کسانی که در صدد خودشناسی بر می‌آیند. توان ورود به آن را دارند و افراد دیگر هرگز موفق نخواهند شد (قنبری، ۱۳۸۷: ۶۳). ترزا با تاکید بر خودشناسی آن را عامل دفع آفات و جانوران مودی می‌داند. همان‌طور که بیان شد ترزا عنصر اصلی نیایش را تامل می‌داند. تامل، زمینه‌ساز مراقبه عشق و ورزی و مهر است. زیرا مراقبه با اندیشیدن آغاز و با اثر گذاشتن بر قلب پایان می‌یابد. ضمن این که اندیشه، زمینه‌ساز گشایش قلب را مهیا می‌کند (قنبری، ۱۳۸۵: ۱۶۶). از نظر ترزا تامل و فروتنی همبستگی زیادی با هم دارند. تواضع در نیایش سبب خواهد شد که خداوند به نیایش‌گر معرفت ویژه‌ای عطا کند. مرتبه نخست این معرفت، خودشناسی است (همان، ۱۶۲). این امر به این دلیل است که تنها کسانی که نفس خود را بشناسند و بر نفس خود تامل داشته باشند، جایگاه او را خواهند شناخت و در مقابلش سر تعظیم و تواضع فرود خواهد آورد. همان‌گونه که خودمان را آن چنان که باید نمی‌شناسیم و نمی‌دانیم که چه می‌خواهیم. بهتر است همه چیز را به پروردگار واگذار نماییم که ما را بهتر از خودمان می‌شناسد. فروتنی حقیقی ایجاب می‌کند تا به آن چه به ما ارزانی شده است، رضایت دهیم. زیبا ترین نوع فروتنی از آن کسانی است که دریافت الطاف از خدا را به عنوان حق در نظر می‌گیرند. (قنبری، ۱۳۹۶: ۱۷۹).

**۷- مراقبه و مبارزه با هوای نفس:** تخلیه نفس از تعلقات دنیوی و آراستن آن به

زیورهای اخلاقی از مهم ترین عناصر سیر و سلوک است. اهمیت این مطلب در عرفان بر هیچ کس پوشیده نیست ترزا نیز تاکید دارد که در عمارت اول، مراقبه و دعا، سالک را به خودشناسی وای می دارد و موجب می شود سالک آفات را از خود دور نگه دارد. او به شدت بر مبارزه نفس به امور دنیوی تاکید دارد. ترزا بر آن است. که سالک بر ماهیت دنیا به طریقی مراقبه می کند که در آن هر چیزی رو به پایان دارد. وقتی دانستیم که دنیا هیچ است، باید آن را تحقیر نموده و خود را غرق در اندیشه ای کنیم که به آن عشق می ورزیم. ترزا می گوید: « هیچ چیز بدتر از آن دزدی نیست که در خانه زندگی می کند. خود ما همیشه درگیر این حالتیم. مگر این که نسبت به آن کاملاً مراقب باشیم و هواهای نفس خود را نکوهش نماییم. این از مهم ترین کارها است. چیز هایی زیادی وجود دارد که مانع از آزادی مقدس روحانی ماست یا این که نفس هایمان می خواهند با سبکبالی و هزینه کردن دنیا به سوی خالق خود پرواز کنند. اگر ما همواره در افکارمان پوچی دنیا، بیهودگی امور و گذرا بودن آن ها را در نظر آوریم کمک زیادی به این آزادی خواهیم نمود. بنابراین می توانیم از امور بسیار جزئی و بی اهمیت قطع تعلق کرده و علاقه خود را معطوف و متمرکز بر اموری کنیم که آن ها را پایانی نیست. هرچند این کار به نظر کوچک می آید، اما تاثیر آن نیرومند کردن روح است. ما همواره باید افکارمان را معطوف به خداوند نماییم. (قنبری، ۱۳۹۶: ۱۲۲). از منظر ترزا تنها قطع علایق دنیوی و کناره گیری از جهان کافی نیست نباید گمان بریم که همه کارها انجام شده است و چیزی نماینده است که با او مبارزه کنیم. کناره گیری از خودمان باقی است و جدا شدن از نفس و جدال با آن کار سختی است چرا که خیلی به آن نزدیک هستیم و آن را بسیار دوست داریم. وی در ادامه می گوید: «پس نخستین کاری که باید به یک باره انجام دهیم، این است که خود را از حب نفس رها سازیم». ترزا خواهران روحانی را ترغیب می کند که ترس به دل خود راه ندهند و خود را کاملاً به خدا بسپارند. نفسی که انسان را چندین بار به سخره گرفته است سزاوار این است که ما نیز او را به تمسخر اهمیت این راه بسیار فراتر از تصور ماست. اگر ما به طور مستمر نفس خود را تضعیف کنیم. به یاری و لطف خداوند روز به روز بر نفس تسلط بیشتری خواهیم یافت. غلبه بر چنین دشمن یزرگی دستاوردی عظیم در زندگی است. ترزا برای لگام زدن بر افساد نفس در برابر اراده فرد راه های ذیل را پیشنهاد کرده است.

۱- تامل کافی در درون، به گونه ای که به این نتیجه برسد که در درون دل او پادشاهی ساکن است و آن پادشاه پدر اوست.

۲- عرضه و تسلیم مطلق خود به خدا

۳- ایجاد حساسیت به محیط جهت درک حضور پروردگار به طوری که نیایش گر تصور کند که خدا در درون او سکنی گزیده است (قنبری، ۱۳۸۵: ۱۶۹).

مراحل سلوک عرفانی ترزا آویلائی به شرح جدول زیر می باشد:

جدول ۱- مراحل سلوک عرفانی ترزا آویلائی

| مراحل سلوک عرفانی ترزا آویلائی                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>مرحله اول: طلب</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| در عین طلب، تاکید او بیشتر روی تواضع است                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>مرحله دوم: تامل و تفکر</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| ترزا بیان می کند که در این مرحله از تجربه بی واسطه خبری نیست اما سالکان صدای خدا را می شنوند او در این مرحله از نخستین شغف های سالک و دریافت تسلی های الهی، سخن گفته است (قنبری، ۱۳۸۷: ۶۸). ترزا می گوید خطرات و تهدیدهای همچنان ادامه داشته و سالک بسیار باید مراقب باشد. مرتکب گناه فرصت ها را از دست می دهد. و بیان می کند انسان نباید به داشته های خود مغرور باشد. گرما و نور این مرحله از مراحل پیشین بیشتر است. از مهمترین مسایلی که هر دو به آن اشاره دارند لطف خداوند در هدایت سالک است. انسان باید از خدا بخواهد که او را در این راه یاری نماید و مددهای رحمانی به تشویق و کمک سالک کمک می کند.                                                                                                                  |
| <b>مرحله سوم: شناخت نفس</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| ترزا بیان می کند که سالک در این جابه حیاتی نسبتا مطلوب و منظم دست یافت است اما هنوز نیاش هایش از طراوات لازم برخوردار نیست (قنبری، ۱۳۸۷: ۷۰). البته با توجه به نشانه هایی که او از عمارت های بعدی ارایه می کند به نظر نمی رسد این ها جنبه تواجد عرفانی داشته باشد. عنصر اصلی این مرحله از نظر ترزا خوف است. سالکان باید خود را به خدا بسپارند و مواظب سکنتات خود باشند. بارقه هایی از عشق برای سالک در این مرحله پیدا شده است اما این عشق در چنبره عقل گرفتار است. نیروی الهام بخش عشق در او بطور کامل محقق نشده است.                                                                                                                                                                                                     |
| <b>مرحله چهارم: مراقبه و مبارزه با هوای نفس</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| عنصر اصلی در این مرحله از دیدگاه ترزا عشق است. ترزا می گوید ویژگی این مرحله این است که سالک این امکان را دارد که به طور مستقیم روح خود را از منبع اصلی سیراب کند و به عشقی دست یابد که او را از قیود پیشین رها کند. انسان به سطحی از نیایش که خدا به قلب و روح او القا می کند، می رسد (قنبری، ۱۳۸۷: ۷۲).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>مرحله پنجم: عشق الهی</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| ترزا بیان می کند در این عمارت از نقش سالک در کسب فضایل کاسته شده و خدا به جای قوای نفسانی فعالتر می شود وی اعلام می دارد که شخص در این عمارت توانایی برگزاری نیایش سکوت را بدست می آورد. در شرح نیایش سکوت از قول ترزا بیان شد که این نیایش محصول تقاضا و تعلق خداوندی است. نفس در راهی قرار گرفته که با حواس ظاهری نمی تواند کاری انجام دهد و در می یابد که به خدا نزدیکتر شده است اما هنوز به وصال خدا دست نیافته است. ترزا خواهران روحانی را توصیه می کند که از لطف الهی بهره گیرند؛ چرا که این لطف تنها شامل دوازده نفر می شود (آویلائی، ۱۳۹۶: ۱۱۲). ترزا همچنان بر معرفت نفس و مراقبه تاکید دارد (قنبری، ۱۳۸۷: ۷۲). نفس در این عمارت برای نخستین بار عناصری ماورایی، وجد و جذبه را تجربه می کند (آویلائی، ۱۳۸۷: ۷۲). |



| مرحله ششم: سکر و حیرت                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>ترزا می گوید که خداوند در درون نفس سالک جای گرفته و او را به نامزدی برگزیده است (قنبری، ۱۳۸۷: ۷۲). ترزا نیز بیان می کند سالک در نیایش سکوت واله و شیدا شده و حیرت سراسر وجودش را فرا گرفته است. او نمی داند که زبان به سخن باز کند یا خاموش بماند، بخندد یا بگرید (قنبری، ۱۳۸۵: ب: ۱۷۴). ترزا در این مرحله از اصطلاح فنا یا بقا استفاده ای نکرده است؛ اما او بیان داشته است که در طی سلوک، قوا در تصرف اراده و قدرت الهی در می آیند و نفس تسلطی به غایت ضعیف بر قوا دارد؛ این وصال زندگی مشترک بین خدا و بنده است. این نکاح امری انفسی است و در درون نفس رخ می دهد. تراز از قول خداوند بیان نموده که بنده به وجود او زنده است. قوای بشری کاملاً در دستان خداست. ترس و تردید هم جای خود را به یقین می دهند (قنبری، ۱۳۸۵: ب: ۱۷۶ و ۱۷۷). در این مرحله از وصال با حق سخن گفته است.</p>                                                                     |
| مرحله هفتم: فنا و بقا                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <p>بر مبنای سخنان ترزا، در عمارت هفتم و نیایش وصال به نظر می رسد که ترزا نمی تواند اهل وحدت وجود باشد دلیل آن نیز، نفس بکارگیری کلمه اتحاد است. هنگامی که از اتحاد سخن به میان می آید دوئیت وجود دارد نه یگانگی. به خصوص که تأکید بر حفظ هویت بنده و خدا پس از نکاح است حیث در بحث نکاح روحانی که صحبت از آمیختن دو چیز با هم است آنچنان که جدایی آن ها محال باشد، دوگانگی وجود دارد و نمیتواند حمل بر وحدت وجود گردد؛ بنابراین باید ترزا را وحدت شهودی دانست. معنای وحدت شهود این است که با طلوع نور مشهود، عارف آنچنان جذب می شود که نه تنها غیر را نمی بیند؛ بلکه وجود خود را نیز از یاد می برد. برخی پژوهشگران معاصر در کشور هم بر این عقیده اند که ترزا پیرو نظام وحدت شهودی است. ترزا بیان می دارد در مرتبه وصال شخص سالک از خود مرده است و با خدا و در خدا زندگی می کند. این بیانی دیگر از بقای بالله است که در عرفان اسلامی از آن صحبت می شود.</p> |

### ۳. روش شناسی

در این تحقیق از روش توصیفی- تحلیلی با ابزار کتابخانه ای به عنوان روش گردآوری اطلاعات استفاده شده است. همچنین باتوجه به روش تحقیق، اطلاعات مورد نیاز تحقیق با مراجعه به منابع و مآخذ علمی شامل کتب، مجله ها و نشریات ادواری موجود در کتابخانه ها، اسناد و نشریات حقوقی همچنین پایگاه های اینترنتی حاوی تحقیقات و مقالات علمی معتبر و پایان نامه ها گردآوری می شود. برای جمع آوری اطلاعات از ابزار فیش و تکنیک فیش برداری استفاده شد. در مرحله فیش برداری از تکنیک مآخذ گذاری به روش علمی و مستند سازی استفاده شده است. با توجه به نوع تحقیق و روش آن، جمع آوری اطلاعات مورد استفاده در این تحقیق بوسیله اسناد و مدارک دست اول با فیش برداری و بهره گیری از درگاه های اینترنتی معتبر بوده است.

همچنین با توجه به اینکه نوع روش تحقیق بصورت توصیفی و تحلیلی بوده، محقق علاوه بر تصویر سازی آنچه هست به تشریح و تبیین دلایل موجود پرداخته و از طریق جستجو در ادبیات و مباحث نظری و پیشینه تحقیق و و دسته بندی و مقوله بندی اطلاعات و با توجه به

اطلاعات گردآوری شده به تجزیه و تحلیل داده ها و نتیجه گیری از آنها پرداخته شده است.

#### ۴. یافته‌های پژوهش

مهمترین افتراقات و اشتراکات در مراحل و ارکان سلوک عرفانی از نظر ابن عربی و ترزا به شرح زیر می باشد:

##### اشتراکات

- **طلب:** از نظر ابن عربی طلب اولین مرحله سیر الی الله ست. در این مرحله سالک بدون آنکه احساس آرامش کند، یکسره در جستجو و تلاش بوده است. ویژگی طلب تامل، تفکر درباره خدا است. طلب یاری از غیر خداوند بیانگر ضعف توحید یا عدم آن است، کسانی که ایمانشان متزلزل است و هنوز به این یقین نرسیده‌اند که تنها خداوند مدبر امورشان است در مشکلات و انجام امور از خداوند غافل شده و اگر هم به یاد او باشند علاوه بر یاری گرفتن از خداوند به غیر او نیز تمسک می‌جویند، در واقع آنها غافل از آنند که با این عملشان برای خداوند شریک قرار داده و وحدانیتش را نادیده گرفته‌اند. در مراحل سلوک ترزا از چنین عنوانی به صورت یک مرحله جدا سخن به میان نیامده است اما به وضوح می‌توان از گفته‌های او دریافت که این مسئله عنصری بنیادین نزد وی است. او در اولین مرحله بیان می‌دارد که این مرحله طلب از آن کسانی است که در مراحل اولیه توجه به خدا دارند؛ آنها وارد کاخ شده‌اند؛ ولی هنوز به خدا، توجه کافی مبذول نداشته‌اند و زندگی‌شان نظم خود را پیدا نکرده است؛ در واقع از نظر وی می‌توان گفت: این مرحله، مرحله تأمل، تفکر است؛ یعنی کسی که وارد این عمارت می‌شود باید کارهای ذکر شده را انجام دهد؛ سالک مجبور نیست در یک نقطه باقی بماند و می‌تواند از سایر بخش‌های عمارت دیدن کند، اما در هر جا باشد باید به خودشناسی بپردازد تا بتواند به مراحل بعدی وارد شود. با توجه به مطالبی که ذکر شده هر دو عارف طلب را اولین مرحله در سیر عرفانی دانسته که تامل، تفکر و توجه به خداوند را مشخصه اصلی طلب می‌دانند و از این نظر با هم شباهت دارند.

- **عزلت:** عزلت از جمله مراحل است در رهبانیت که ابن عربی آن را راس همه امور و مقدمه و پیش زمینه خلوت و تمرینی برای دور شدن از مادیات می‌داند. ایشان عقیده دارند؛ اصل خلوت اعراض از هر چیزی است که سالک را از حق مشغول می‌کند و کمال خلوت، که خلوت عارف است، به این معناست که جهان عارف تا ابد خلوت است و چیزی غیر از الله در آن وجود ندارد و حتی خود عارف هم حضور ندارد. نکته مهم در خلوت ابن عربی این است که سالک باید قبل از ورود به خلوت طهارت ظاهری و باطنی را انجام دهد و این را واجد می‌داند. وقتی وارد خلوت می‌شود سالک شروع به عبادت و ذکر می‌کند. به عبارت دیگر عزلت قلب را آماده دریافت شهود و مکاشفه می‌کند.

ابن عربی عزلت را به دو دسته (ظاهری، باطنی) و به سه بخش تقسیم می‌کند:

الف- عزلت در حال که و در آن سالک، از صفات رذیله خویش دوری می‌کند؛

ب- عزلت در قلب که عبارت است از بیرون راندن هرگونه تعلق غیرخدایی از قلب و منحصر کردن قلب به یاد خدا؛

ج- عزلت در حس که سالک در این مرحله، از مردم و از آنچه که به آن انس دارد، جدا می‌شود؛ یا در خانه‌اش تنهایی می‌گزیند یا در شهری که او را نشناسند و یا در کوه‌ها و سواحلی که در آن انسانی نباشد و در این حال حتی نباید با حیوانات و وحوش انس گیرد.

همان‌طور که بیان شد مرحله بعد از عزلت خلوت است. ابن عربی خلوت را گفتگوی سر با حق می‌داند به نحوی که جز حق را نبیند و این حقیقت خلوت و معنای آن است. خلوت در حقیقت وحدت است که در آن زیر و بالایی و پروایی نیست. هر چه هست هموست ولی هر که در وحدت گم شود، از همه ارادت‌ها خالی است مگر از ارادت دوست. تا محقق شود که خلوت در حقیقت وحدت است. در این خلوت اعمال چهارگانه ظاهری را انجام می‌دهد تا بتواند به آثار و نتایج که کرامات و در نهایت رسیدن به کمال است دست یابد.

اعمال چهارگانه ظاهری که باید در خلوت و تنهایی انجام شوند عبارتند از: صمت (خاموشی)، عزلت، جوع (گرسنگی) و سهر (بی‌خوابی) به عبارت دیگر عارف برای رسیدن به مقام کمال باید از خواسته‌ای و نیازهای دنیایی دوری گزیده، به تنهایی و خلوت رود تا بعد بتواند با توکل و دعا به مراتب بعدی برسد. نخستین شرط خلوت از نظر ابن عربی درون است که دو روی آن، یعنی طهارت ظاهر و باطن را متضمن می‌باشد. به عنوان شرط دوم در خلوت بر سالک لازم است که روزه ظاهر و باطن را حفظ کند، زیرا بدون ورع، هیچ‌کس به شهود، که نتیجه خلوت است، نمی‌رسد. در نهایت، نتیجه رهبانیت و عزلت خاص رسیدن به عوالم مافوق ماده و انواع بسیار متنوعی از مکاشفات است و در غایت نیز از این رهگذر، شخص سالک به فنای فی‌الله و بقای پس از فنا نائل خواهد شد.

از دید ترزا عزلت یکی از مراحل مهم سوک عرفانی می‌باشد. ترزا نیز انسانی را که هنوز نتوانسته خود را با عزلت وفق دهد، سزاوار سیروسلوک نمی‌داند، بلکه معتقد است که چنین شخصی پیش از ورود به سیروسلوک، باید پیش فردی معنوی برود تا به طور ارادی در زندگی‌اش عزلت را برگزیند. انسانی که عزلت‌گزین نیست، فردی ناکامل، بیمار، ناآرام، دربند (اسیر) است و باید برای ورود به سیروسلوک این کاستی‌ها را جبران کند و آنگاه چنین شخصی شایسته طی طریقت نخواهد بود. راه چاره‌ای که ترزا برای چنین افرادی در نظر می‌گیرد، این است که آنان نباید نزد خویشاوندانشان بروند، مگر آن که مدتی را در عزلت سپری نموده و از طریق نیایش‌های مستمر آزادی روحی لازم را کسب کرده باشند. وقتی چنین افرادی دیدارهایی از این دست را

اموری عامیانه و عرفی تلقی کنند، آنگاه می‌توانند به دیدار خویشاوندانشان بروند، زیرا در این صورت چنین دیدارهایی به آنها صدمه نخواهد زد. اما اگر چنین افرادی شیفته دیدارکنندگان شوند، اگر زحمتهای ایشان برای او اضطراب به بار آورد و یا از شنیدن داستان‌هایی درباره جهان لذت ببرند، باید یقین داشته باشند که از این دیدارها آسیب خواهند دید و منشأ خیر و خوبی برای آنها نخواهند بود. پس باید به شدت از آنها پرهیز کند. عزلت و کناره‌گیری در نگاه ترزا دو جنبه درونی و بیرونی دارد. در جنبه درونی کناره‌گیری دل و جان از اغیار و اختصاص دادن آن به خدا و در عزلت بیرونی کناره‌گیری از خلائق مطرح می‌شود که ترزا حضور راهبان در دیر را از مصادیق بارز آن دانسته و سپاسگزاری از چنین نعمتی را برایشان لازم می‌شمارد.

۲- ابن عربی نیز دقیقاً مانند ترزا به عزلت و دو جنبه ظاهری و باطنی عزلت اشاره دارد و از این نظر بین دو عارف شباهت‌های قابل توجهی وجود دارد.

- **تفاوت خلوت و عزلت:** عزلت یعنی دوری جستن از کسانی که مقصد اعلایشان خداوند نیست. یعنی همراه نشدن با اهل دنیا و کسانی که به ماسوی الله دل بسته‌اند. پس عزلت عبارت است از کناره‌گیری از غیر اهل الله از مردمان، سیما از نسل و طفلان و عوام و ارباب عقول ناقصه و اهل عصیان و طالبین دنیا مگر به قدر ضرورت و حاجت و مصاحبت و مجالست به اهل طاعت منافی این خلوت نیست. اما خلوت بیشتر مربوط به خلوت دل است با خداوند که همان عزلت باطنی است. از امام رضا علیه السلام پرسیدند: مردمان پست کیانند؟ فرمود: «هرکس چیزی داشته باشد که او را از خدا بازدارد» (بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۳۵). پس عزلت یعنی دوری از انسان‌های پست و دون همّت که به چیزی غیر حق دل بسته‌اند اگرچه آن چیز حور و قصور باشد.

- **طهارت قلب:** یکی از مراحل مهم در رهبانیت؛ طهارت قلب است که ابن عربی آن را حقیقت انسان می‌داند و آن را جایگاه معرفت الهی عنوان نمود. ابن عربی حقیقت آدمی را همان لطیفه انسانی می‌داند که میان روح الهی یا نفس رحمانی و جسم قرار دارد؛ این لطیفه «قلب» یا به تعبیری دقیق‌تر «قلب روحانی است»؛ از نظر وی میان قلب روحانی و قلب جسمانی رابطه‌هایی وجود دارد که به سبب آن، قلب روحانی را هم قلب گفته‌اند؛ مثلاً قلب جسمانی پیوسته میان خون شریانی (لطیف) و خون وریدی (کثیف) در حال تحول است؛ قلب روحانی نیز پیوسته تحت تأثیر روح لطیف و نفس (کثیف) در حال تقلب و زیر و رو شدن است؛ دیگر اینکه، همان گونه که حیات جسمانی هر آدمی وابسته به قلب جسمانی اوست، اگر قلب تباه شود انسان بیمار می‌شود و اگر از کار بایستد، مرگ جسمانی رخ خواهد داد؛ حیات معنوی هر انسانی هم منوط به قلب معنوی اوست، اگر این قلب مبتلای صفات نفسانی شود، انسان بیمار اخلاقی است و اگر به کلی مغلوب نیروهای نفسانی شود و به اصطلاح «بمیرد» حیات معنوی انسان نابود می‌شود.

ابن عربی با دیدگاهی که مبتنی بر وحدت وجود است، تعریف حقیقی از قلب را غیرممکن می‌داند، از نظر وی «قلب» حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی رعیت او هستند. بنابراین قلب، حقیقتی جامع است که روح آن، کمال قابلیت؛ سرّ آن حق تعالی؛ صورت جسمانی آن، مضغه صنوبری؛ و صورت حقیقی آن، انسان کامل است. ترزا طهارت قلب و اخلاص را یکی از مراحل می‌داند که شخص راهب برای راز و نیاز با خدا به آن نیاز دارد و می‌گوید شایسته است انسان با قلبی عاری از شوائب دنیوی در محضر حضرتش عرض نیاز کند چرا که پاره‌ای از دعاها به گاه خروج از زبان جز با پرده گوش‌ها گذر نمی‌کند و دعای واعظ و داعی تنها با این شروط بر قلب اثر می‌گذارد ترزا می‌گوید: اگر هر راهبی ببیند نمی‌تواند خود را با رسوم این خانه (دیر) وفق دهد باید آنجا را ترک کند و هیچ دیری نیست که چنین فردی را بپذیرد مگر اینکه به این فضیلت دست یابد و آن را بپذیرد.

می‌توان نتیجه گرفت از نظر ترزا طهارت قلب یکی از مراحل مهم در رهبانیت می‌باشد که ابن عربی نیز بدان اشاره نمودند و از این نظر نیز شباهت دارند اما ابن عربی مفصل‌تر و بصورت جامع بدان پرداخته و بصورت علمی درباره آن صحبت کرده و قلب را حقیقت انسان و جایگاه معرفت الهی دانسته است اما ترزا آن قدر دقیق و علمی به آن نپرداخته است.

**- نیایش و دعا:** نیایش و دعا نیز مرحله‌های مهم از دیدگاه ابن عربی در رهبانیت به شمار رفته و در جاهای مختلف به آن اذعان داشته است؛ از نظر ابن عربی نیایش در عالم هستی اقسامی دارد و در تمام موجودات اعم از مجردات و مادیات (انسان، حیوان، نبات...) نیایش و تسبیح اصل عمومی عالم است. او برای تسبیح و نیایش انسانی نیز مراتب قائل است. و طبق آیه ۱۱ شورا لیس کمثله شی (تنزیه) و هو السميع البصیر (تشبیه) حد میانه را در نظر می‌گیرد. هر عمل آیینی نیایش محسوب می‌شود مانند: مناسک، حج، روزه، نماز و... انسان عادی ظاهر شریعت را مد نظر دارد اما عارف می‌خواهد به حقیقت واصل شود، توحیدش با نیایش رابطه دارد. وی در نیایش افعالی به توحید افعالی و در نیایش صفاتی به توحید صفاتی و در نیایش ذاتی به توحید ذاتی دست می‌یابد. در مرتبه آخر یا توحید ذاتی (فنا) ذاکر در مذکور فانی می‌شود (ای دعا ز تو اجابت هم ز تو) در واقع عارف به جایی می‌رسد که تمام حرکات و سکنت او نیایش می‌گردد و عبادت مسیر الی الله به مقام قرب رسیده و هدف از خلقت و آفرینش انسان (ما جن و انس را برای عبادت آفریدیم، آیه ۵۶ ذاریات) مهیا می‌شود. ابن عربی ضمن تفاسیری که از ادعیه بیان کرده است، شایسته می‌داند که داعی قبل از شروع دعا و مناجات، از خداوند بخواهد بین او و بین مشاهده گناهانش حایل شود زیرا هنگامی که حق تعالی بنده‌اش را به مناجات و دعا دعوت می‌کند، در واقع او را به محل قرب خودش اختصاص داده است و با توجه به اینکه گناهان انسان فی ذاته در محل بعد قرار دارند، اگر در محل قرب به انسان نشان داده شوند، بنده در محل بعد

آنچه را حق تعالی از او در محل قرب می‌خواهد، دریافت می‌کند و این جمع اضداد است. بدین ترتیب هنگامی که انسان دوری از گناهان را و نه اسقاط گناهانش را درخواست می‌کند، در برابر خداوند ادب نشان می‌دهد زیرا کسی که ابتدا از خداوند درخواست اسقاط گناهانش را می‌کند به منزله کسی است که پادشاه از او خواسته است که در مجلسش باشد و هنگامی که بر او وارد می‌شود، در آغاز ورودش از او آنچه را که برای نفس خود صلاح می‌داند درخواست می‌کند و این بی‌ادبی است؛ پس ادب آن است که بنده از حق تعالی حالت آمادگی برای مناجات و دعا را درخواست کند. ابن عربی با عبارت «منفعل (داعی) از آن حیث که هنگام دعا آنکه را طالب اوست می‌طلبد، در او فعل انجام می‌دهد و آنچه را که منفعل می‌طلبد، مطلوب او انجام می‌دهد، این تأثیر ممکن منفعل (داعی) در واجب فاعل (خداوند متعال) است». وی طهارت و دعا کردن به زبانی که با آن گناهی نشده و نیز اضطرار شخص داعی را از عوامل موثر در اجابت دعا می‌داند.

از دیدگاه ترزا نیز یکی از مراحل مهم دیگر در رهبانیت نیایش و دعا است؛ ترزا برای بیان نظریه خود درباره نیایش، نفس را به باغ و آدمی را به باغبان فرض می‌کند و چهار روش برای آبیاری آن بر می‌شمارد. او به تبع این چهار روش آبیاری، نوع نیایش‌هایی که با عناوین نیایش‌های ذهنی، ذکر، سکوت، و وصال را مطرح می‌کند. ترزا به طور منظم و دقیق به مبحث نیایش پرداخته و در آثار خود آن‌ها را بیان کرده است. ابن عربی دعا را به غذای روح تشبیه کرده است. وی معتقد است که خداوند به اقتضای رحمتش همه مواحب را برای تکامل جسم فراهسم ساخته است و روح انسان را از مواهب الهی بی بهره نگذاشته است و توفیق خواندن و انابه را به روح انسان داده است. نظر هر دو عارف مراد از نیایش و دعا، مجموع اعمال تعبدی، اعم از نماز، ذکر و دعا است که انسان سالک به منظور ایجاد رابطه با خدا به جا می‌آورد. هر دو عارف از تمام اقسام نیایش در آثار خود آورده‌اند. هر دو عارف به فلسفه نیایش پرداخته‌اند. هر دو عارف در توصیه‌های خود به راهبان و سالکان مراتب نیایش را توصیه کرده‌اند. رابطه عاشقانه مومنان باید با اخلاص باشد که این مقوله عملی هم در آثار ابن عربی و هم در آثار ترزا وجود دارد و از این نظر هر دو عارف با هم، هم نظر می‌باشند.

- **معرفت نفس:** یکی دیگر از مراحل مهم در رهبانیت معرفت نفس می‌باشد؛ ابن عربی براساس الهامی که از حدیث "من عرف نفسه فقد عرف ربه" گرفته‌اند خودشناسی را راهی می‌داند به سوی خدای خویش. نفس انسان حقیقتی لایه به لایه و ذو مراتب است که در نهایت مسیر خود به حقیقه الحقایق منتهی می‌شود. به نظر ابن عربی تنها یک راه برای معرفت حضوری به مراتب باطنی نفس وجود دارد و آن تجلی و ظهور حق تعالی بر دل و باطن سالک است. حقیقت نفس آدمی چیزی جز خداوند متعال نیست. شناخت نفس نیز از ارکان مهمی در رهبانیت از نظر ترزا می‌باشد؛ منظور از نفسی که شناختش عین شناخت حق تعالی است همان روح انسانی است

که از عالم امر پروردگار و از مصدر جلال و احدیت صادر شده است تا انسان خود را بشناسد و قدر خود را بداند، خود را دربند تعلقات دنیوی ننماید. انسان باید بداند که از برای او، غیر از بدن خاکی، احساسات جسمانی و قوای مادی، حس و قوه دیگری است که قادر متعال در باطن آن را پنهان داشته است و آن را حس حقیقت‌شناسی، قوه ملکوتی، مظهر نور احدی و ظهور مشیت کامل الهی است که از آن به روح تعبیر می‌کنند و ظهور آن عین ظهور حق تعالی است. یعنی با شناخت روح، خداوند شناخته می‌شود. کاخ درون ترزا در درون انسان قرار دارد و در واقع همان نفس آدمی است که خدا در سری‌ترین نقطه آن سکنی گزیده است. بنابراین اساس این کار بر خودشناسی استوار است یعنی تنها کسانی که در صدد خودشناسی بر می‌آیند. توان ورود به آن را دارند و افراد دیگر هرگز موفق نخواهند شد. ترزا با تأکید بر خودشناسی آن را عامل دفع آفات و جانوران مودی می‌داند. همان‌طور که بیان شد ترزا عنصر اصلی نیایش را تامل می‌داند. تأمل، زمینه‌ساز مراقبه عشق‌ورزی و مهر است. زیرا مراقبه با اندیشیدن آغاز و با اثر گذاشتن بر قلب پایان می‌یابد. ضمن این که اندیشه، زمینه‌گشایش قلب را مهیا می‌کند. از نظر ترزا تامل و فروتنی همبستگی زیادی با هم دارند. تواضع در نیایش سبب خواهد شد که خداوند به نیایش‌گر معرفت ویژه‌ای عطا کند. مرتبه نخست این معرفت، خودشناسی است؛ این امر به این دلیل است که تنها کسانی که نفس خود را بشناسند و بر نفس خود تامل داشته باشند، جایگاه او را خواهند شناخت و در مقابلش سر تعظیم و تواضع فرود خواهد آورد. ترزا علاوه بر این که سالک را به کف نفس از امور غیراخلاقی دعوت می‌کند، مبارزه با نفس را نیز برای راهبانش ضروری می‌شمارد و از این‌رو، در آثار خود از وسوسه‌هایی یاد می‌کند که ممکن است در طی طریق عرفانی برای سالک پدید آید. یکی از این وسوسه‌های رایج، آن است که سالک در دستیابی به امور معنوی، از خود انتظاری فوق طاقت داشته باشد و بخواهد که مدارج معنوی را در مدت کوتاهی طی کند. اصل این خواسته نادرست نیست. اما هنگامی ناشایست می‌شود که دیگران او را انسانی بسیار معنوی بشمارند. در حالی که در حقیقت چنین نباشد. جتی اگر چنین چیزی حقیقت هم داشته باشد نباید ابراز شود. زیرا ابراز چنین حقیقتی ممکن است به تحقق وصف ناپسند ریا در سالک شود. ترزا می‌گوید همان‌گونه که خودمان را آن چنان که باید نمی‌شناسیم و نمی‌دانیم که چه می‌خواهیم. بهتر است همه چیز را به پروردگار واگذار نماییم که ما را بهتر از خودمان می‌شناسد. فروتنی حقیقی ایجاب می‌کند تا به آن چه به ما ارزانی شده است، رضایت دهیم. زیباترین نوع فروتنی از آن کسانی است که دریافت الطاف از خدا را به عنوان حق در نظر می‌گیرند. ابن عربی نیز خودشناسی را راهی به سوی خدا می‌خواند و از این نظر نیز درباره نفس و شناخت آن با ترزا عینیت دارد و هر دو شناخت آن را عین شناخت خدا می‌دانند.

– مراقبه و مبارزه با هوای نفس: مراحل مهم دیگر، مراقبه و مبارزه با هوای نفس

می‌باشد؛ مراقبه از دید ابن عربی، مراقبت دل جهت مشاهده ظهور و معیت حضرت حق در آن است که به طور عام از ضروریات عرفان عملی است و به طور خاص از طریق عزلت و خلوت در قالب گذراندن اربعین‌های متعدد با شرایطی خاص حاصل می‌گردد. او هوای نفس را مانع سیر عرفانی می‌داند و معتقد است اگر انسان تابع نفس شود از مسیر حق باز می‌ماند و توصیه موکد به تقوا و تزکیه دارد. راهکاری برای مبارزه با هوای نفس مطرح میکند که طی مقامات طریقت و مراحل تخلیه، تحلیه و تجلیه می‌باشد. مرحله مهم دیگر از نظر ترزا در رهبانیت مراقبه و مبارزه با هوای نفس می‌باشد؛ از منظر ترزا تنها قطع علایق دنیوی و کناره‌گیری از جهان کافی نیست و نباید گمان بریم که همه کارها انجام شده است و چیزی نماینده است که با او مبارزه کنیم. کناره‌گیری از خودمان باقی است و جدا شدن از نفس و جدال با آن کار سختی است چرا که خیلی به آن نزدیک هستیم و آن را بسیار دوست داریم. وی در ادامه می‌گوید «پس نخستین کاری که باید به یکباره انجام دهیم، این است که خود را از حب نفس رها سازیم».

ترزا خواهران روحانی را ترغیب می‌کند که ترس به دل خود راه ندهند و خود را کاملاً به خدا بسپارند. نفسی که انسان را چندین بار به سخره گرفته است سزاوار این است که ما نیز او را به تمسخر بگیریم. اهمیت این راه بسیار فراتر از تصور ماست. اگر ما به طور مستمر نفس خود را تضعیف کنیم. به یاری و لطف خداوند روز به روز بر نفس تسلط بیشتری خواهیم یافت. غلبه بر چنین دشمن بزرگی دستاوردی عظیم در زندگی است.

ابن عربی نیز در این مرحله با ترزا هم نظر بوده و تأکید به تقوا و تزکیه دارند و نفس اماره و انانیت را دشمن اصلی این سیر عرفانی دانسته که باید آن را مهار کرد و به عنصر توکل بسیار توجه دارند.

## افتراقات

### - علم

ابن عربی علم را یکی از مقدمات اصلی در سیر و سلوک می‌داند. او کمال آدمی را در علم می‌داند چرا که هدف او از سلوک عارفانه دست یافتن به علم حقیقی و به تعبیر او "درک وحدت وجود" است. فانی شدن از غیر خدا و بقای بالله را می‌توان تعبیری از علم حقیقی دانست. زیرا معنای فنای فی‌الله اینست که آدمی یقین حاصل کند که حقیقت او حق تعالی است. حقیقت علم عنصری ضروری از دیدگاه ابن عربی و یکی از مقدمات اصلی در سلوک می‌باشد که ترزا بدان اشاره نمی‌کند و آثارش نیز از نظم علمی منطقی برخوردار نیست. ابن عربی کمال آدمی را در علم می‌داند چرا که هدف او از سلوک عارفانه دست یافتن به علم حقیقی و به تعبیر او "درک وحدت وجود" است. ابن عربی، براساس وحدت وجود، حقیقت علم را «وجود حق» می‌داند، از



نظر وی علم به عنوان صفت حق تعالی عین ذات اوست و از آنجا که وجود او، فرد است و هیچ شریکی ندارد، علم نیز فرد است و مصداقی جز وجود خداوند نخواهد داشت. ابن عربی خداوند را علم و عالم و معلوم می‌داند و بر این باور است که «در هستی جز واحد کثیر تحقق ندارد»، یعنی خداوند از جهت ذاتش واحد است و از جهت اسمایش کثیر؛ «أَنَّ اللَّهَ مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ لَهُ أَحَدِيَّةُ الْأَحَدِ وَ مِنْ حَيْثُ أَسْمَاؤِهِ لَهُ أَحَدِيَّةُ الْكَثَرَةِ» «الله تعالی از حیث ذاتش احدیت احدی دارد و از حیث اسمایش احدیت کثیر دارد». در واقع، هریک از کائنات تجلی اسمی از اسمای الهی است و هر اسم الهی، مسماء به تمام اسمای الهی است، و لذا هر موجودی در هستی دارای تمامی حقایق و به طریق اولی، عالم به آنهاست. از این رو پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود؛ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». در تفسیر این حدیث، ابن عربی بیان می‌کند که حقیقت آدمی چیزی جز خداوند نیست، بنابراین جاهل کسی است که خود را فراموش کرده است؛ معرفت کسی که معرفت به خویش یافته، در واقع همان معرفت خداوند تعالی به خود است؛ زیرا حقیقت آن کس جز خدا نیست. مقصود پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) از نفس (در حدیث مذکور)، همان وجود است.

ابن عربی همانند عده‌ای از صوفیان به «نظریه یادآوری» باور دارد؛ به این معنی که خداوند علم همه چیز را در انسان به ودیعت نهاده است و این نشان از کمال آدمی می‌باشد. سپس آدمی در عالم ماده، علوم خود را فراموش کرده، چنانکه شهادت به ربوبیت را در روز آلت فراموش کرده است. بنابراین علم آدمی، اکتسابی نیست؛ بلکه یادآوری است. در واقع آدمی باید بکوشد تا حجاب‌ها را از چهره خود کنار زده و حقیقت را که در خود او موجود بوده و در حجاب مانده است، مشاهده کند.

ابن عربی امانت را صورتی می‌داند که خداوند، آدم (علیه‌السلام) را بر آن آفرید و به واسطه آن صورت، آدمی استحقاق خلافت الهی یافت. صورت انسانی همان نفس ناطقه‌ای است که ثمره هستی و غایت وجود است؛ اما از آنجا که گاهی در آیات قرآن و احادیث پیامبر نفس آدمی مذمت شده است، ابن عربی آن را بر دو قسم می‌داند: یکی منسوب به عبد که همان نفس مذموم است و دیگری منسوب به حق تعالی که سیری از اسرار الهی است و به آن اشارت فرموده است. این نفس منسوب به حق تعالی، همان «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با بیان امانت الهی است و امانت چیزی است که باید روزی به صاحب اصلی آن باز گردد. بنابراین صورتی که خداوند، انسان را بر آن آفرید و به واسطه آن خلیفه الهی شد، همان امانتی است که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها تحمل آن را نداشتند. ابن عربی صورت را وجود عینی شیء در مقابل حقیقت آن و یا ظاهر شیء در مقابل باطن آن می‌داند. بر این اساس انسان، صورت حق تعالی و خداوند، روح و حقیقت انسان است. در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»: هر شیئی از جهت صورت، هالک و از جهت حقیقت باقی است. انسان صورت حق تعالی است و

صورت، فانی شدنی است، به تعبیر دیگر صورت حق تعالی همان امانتی است که به صاحب اصلی‌اش باز خواهد گشت.

کمال آدمی، ادای این امانت الهی است که چیزی جز «علم» نیست؛ یعنی ادای امانت به این است که انسان خود را یعنی وجه حق بودن خود را بشناسد، چنانکه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و نیز فرمود «عرفت ربی بربی»، ابن عربی در تفسیر این دو حدیث می‌گوید: «پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) اشاره دارد به اینکه تو، تو نیستی؛ بلکه تو، او هستی بدون تو نه داخل در توسست و نه تو داخل در او هستی؛ نه خارج از توسست و نه تو خارج از او هستی. مقصود این نیست که تو موجود و دارای صفتی هستی؛ بلکه مقصود این است که تو نبودی و نیستی، نه به نفس خود و نه به واسطه او، نه در او، نه با او، نه از او، و نه برای او، نه فانی هستی و نه موجود [بلکه] تو او هستی و او توسست بدون هیچ‌یک از این علل و وسائط. اگر وجود خود را این گونه شناختی، خدا را شناخته‌ای و گرنه او را شناخته‌ای».

### - تزکیه و تهذیب

تزکیه و تهذیب نقشی مهم در سلوک عرفانی از منظر ابن عربی دارد که نحوه پردازش این دو عارف متفاوت است. ابن عربی معتقد است که اولین قدم سالک در سیر و سلوکش به سوی حق، تزکیه و آماده‌سازی نفس است. از این‌رو علاوه بر ذکر مراتب عقل نظری به مراتب عقل عملی نیز اشاره می‌کند و تزکیه و تهذیب ظاهر و باطن سالک از دلبستگی‌های مادی و تنویر آن با علم و معارف و فانی شدن نفس از ذات خود را، به عنوان مقدمه و پیش درآمد سلوک عارف می‌داند بعد از پیشروی بنده در مراتب عقل نظری و عملی، اسفار اربعه وی برای وصول به حق آغاز می‌شود.

### - تفکر و تامل

از نظر ترزا سلوک الهی نیازمند مراقبه تفکر و تامل است. او نفس را به منزله کاخی در درون انسان تصور نموده است که در اثر سلوک، خداوند در مرکز و اصلی‌ترین نقطه آن ساکن می‌گردد. انسان با ریاضت، دعا و مراقبه، عشق به خداوند را در خود تقویت می‌کند و وارد عمارت درون می‌شود. نگاه مرحله به مرحله به مرکز نزدیک‌تر می‌شود. آفات و خطرهای زیادی چون گناهان سالک را تهدید می‌کند. تعلق به امور دنیوی مانع بزرگی بر سر ورود به این کاخ است. تردید در سلوک، واران، جلوه دادن واقعیات عینی و ترسیدن از رنج‌ها از جمله اعوئات شیطان است که سبب اغفال سالکان می‌شود. کاخ درون ترزا هفت مرحله دارد که از ورود به عمارت و گذشتن از دروازه‌های آن شروع شده تا رسیدن به مرکز آن که همان نکاخ روحانی است ادامه می‌یابد. طی این مراحل نفس به تدریج از اختیار انسان خارج شده و در نهایت به طور کامل به تسخیر الهی در

می‌آید. نکاح روحانی وصالی عاشقانه بین بنده و خداست. بدون آن که هر کدام هویت خود را از دست بدهند. اما قوای سالک در پرتو انوار الهی استقلال خود را از دست داده و در اختیار خداوند قرار گرفته و بین رهرو و خداوند اتحاد برقرار می‌گردد. در این مرحله از مزاحمت‌ها و آفات خبری نیست و سالک در آرامش کامل به سر می‌برد و به طور مداوم از جلال خداوند بر او انوار فیض و تسلی جاری می‌شود. ترزا بیان می‌کند که از مهم‌ترین کارهایی که همیشه باید در خاطر انسان باشد و امری بسیار ضروری است و همه نیایشگران باید آن را بشناسند، تامل می‌باشد. او می‌گوید چگونه شخصی که حقیقتاً فروتن است به اندازه اهل تامل می‌تواند خود را خوب تصور می‌کند. به واسطه خوبی و لطف خداوند می‌توان به درجات تامل دست یافت. او اعتقاد دارد که طالب تامل باید در پایین‌ترین نقطه هر مکان بنشیند. این همان چیزی است که پروردگار با الگوی رفتاری به ما تعلیم داده است. شخصی که در پایین‌ترین نقطه جاده راه می‌رود. در واقع در بالاترین نقطه آن گام نهاده است. شخص باید خود را برای خدا آماده کند تا در صورتی که خداوند بخواند او را از راه هدایت کند. به عقیده او خداوند همه را به یک صورت هدایت نمی‌کند. همه سالکان حقیقت ناگزیر از تامل هستند. تامل هدیه‌ای الهی و برای نجات امری ضروری است که خداوند در مقابل آن هیچ‌گونه پاداشی نخواسته است. شخصی که تامل نکند از دستیابی به کمال محروم خواهد ماند چه چیزی بهتر از می‌تواند نشانه دوستی بین خدا و سالک باشد که آن چه را که خداوند به او داده است به خدا برگرداند. انسان باید تلاش کند تا در زندگی خود تامل نماید و در این راه از خدا مدد جوید. چرا که اگر لطف خدا نباشد حتی درباره یک اندیشه خوب هم نمی‌توان فکر کرد. ترزا بیان می‌کند که مصائب اهل تامل بسیار زیاد است. چرا که خداوند افراد را به واسطه همین مصائب راهنمایی و عشقش را نثار ایشان می‌نماید. عشقی که به اندازه مصائبشان است. دلیلی ندارد که بپنداریم خداوند اهل تامل را رنجانده است. زیار خداوند به زبان خود آنان را ستوده و از ایشان به منظره دولت خود یاد کرده است.

ترزا دوستی عاشقانه خداوند و کسانی را که از درد و رنج عاری هستند، مسخره می‌پندارد. تأکید بر عنصر ریاضت، تواضع و فروتنی، عزل و خلوت‌نشینی و تحمل ریاضت‌های شاق از عناصر اصلی در عرفان مسیحیت به شمار می‌روند. مبنای رهبانیت ترزا در رابطه با خداوند عاشقی تعریف می‌شود بنابراین رسیدن و طی طریق این مسیر هم در نحوه تعامل و ارتباط با خدا خواهد بود. یکی ابزارهای ترزا برای عزلت و رهبانیت در راستای رسیدن به اوج رابطه با خدا بهره‌گیری از منازل هفت گانه است که آنها را تحت عنوان کاخ درون معرفی کرده است. این کاخ در هفت عمارت بررسی شده است؛ اول مراقبه و خودشناسی؛ دوم تمرین نیایش؛ سوم دستیابی به حیات قابل ستایش؛ چهارم دریافت تسلیات؛ پنجم نامزدی روحانی که ترزا برای رساندن نحوه قرب سالک به خدا از تعبیر نامزدی روحانی بهره برده است که در عرفان مسیحی سابقه طولانی

دارد. در این مرحله سالک خود را به طور کامل وقف خدمت به خدا می‌کند و برای نخستین بار قرب الهی را درک و تجربه می‌کند. البته ممکن است این تجربه برای مدت کوتاهی رخ بدهد؛ ششم وصال موقت که سالک موفق می‌شود برای مدت کوتاهی وصال الهی را تجربه کند؛ و هفتم نکاح روحانی که سالک به وصال کامل خدا درآمده، کاملاً در اختیار خدا قرار می‌گیرد و خود را به او می‌سپارد و وصال نهایی را تجربه می‌کند. عمارت‌های کاخ درون را به چند نوع می‌توان تقسیم کرد: دو عمارت اول از عمارت‌های این کاخ، حیات تهذیبی سالک را بیان می‌کند. کارهای عمده افراد در این عمارت‌ها عبارت است از:

۱- تلاش برای پاک‌سازی نفس از انواع مختلف گناهان

۲- انجام کارهای نیک

۳- انجام مراقبه بر زندگی و مصایب مسیح .

عمارت‌های سوم و چهارم مربوط به حیات اشراقی است. افراد در این عمارت‌ها منفعل می‌شوند و دست به کاری نمی‌زنند، بلکه منتظر و منفعل می‌مانند تا نور خدا به داخل عمارت‌ها تابیده، ذهن را با اندیشه‌های مقدس و روح را با آرامش مشحون سازد. اگرچه در این عمارت نور الهی باعث می‌شود که ذهن و جان افراد از آرامش و اندیشه‌های نیک برخوردار شود، اما وضعیت به همین صورت باقی نمی‌ماند؛ بلکه خداوند به همراه این مواهب گاه درد و رنج‌های وحشتناکی هم بر وجود سالک فرو می‌فرستد. شخص در انفعال کامل به سر می‌برد اما به یکباره رنجی هولناک او را در بر می‌گیرد تا سالک به نقصان خود پی برده، احساس پوچی یا خلأ بکند و دوری از خدا را با جان و دل درک کند. عمارت‌های باقی مانده با حیات وصال مرتبط است که در آن سالک به وصال خدا نایل می‌شود. سالک در این عمارت‌ها به شغفی ورای حد تصور دست می‌یابد و شهوذهایی به او دست می‌دهد که از توصیف بیرون‌اند. عمارت‌های این کاخ در یک ردیف قرار ندارند، بلکه برخی در بالا و برخی در پایین و بعضی در طرفین‌اند. هر یک از این عمارت‌ها زیبایی و نورانیت خاصی برخوردارند و نور آنها با توجه به فاصله‌ای که با عمارت مرکزی دارند شدید یا ضعیف می‌شود. به علاوه هر یک از این عمارت‌ها نشان‌دهنده‌ی درجه سلوک سالکان است که نهایتاً به تحصیل درجه‌ای از وصال و مراقبه می‌انجامد. واقعیت آن است که این کاخ در درون انسان قرار دارد و در حقیقت همان نفس آدمی است که خدا در سَری‌ترین نقطه آن سکنی گزیده است. بنابراین، اساس این کاخ بر خودشناسی استوار است؛ یعنی تنها کسانی که درصدد خودشناسی برمی‌آیند، می‌توانند وارد آن شوند و افراد دیگر هرگز موفق به ورود به آن نخواهند شد.

### – فناء فی الله و بقاء بالله

در مرحله بعدی نهایت سلوک، فناء فی الله و بقاء بالله است که ابن عربی معتقد است: «عشق حقیقی حدّی با فنا دارد که همه معشوق را ببند و هیچ خود را نبیند، و کلّ ما سوی الله به نزدیک اهل این مرتبه حجاب باشد، پس غایت سیر به آن برسد که از همه اعراض نمایند و توجه به او کنند». بزرگترین مانع برای رسیدن به سعادت، خودی انسان است. وی گوید: «نفس هنگامی متصل به مبدأ می‌شود که انیت خود را رها کند و به مرتبه فناء ذاتی رسیده، باقی به بقای حق شده باشد و مستغرق در مشاهده ذات و صفات حق باشد». از نظر ابن عربی فنا امری نسبی است، فنا نیست شدن از مرتبه ناقص و بقاء در مرتبه کامل است. چیزی که فانی می‌شود غیر حق است و آنچه باقی می‌ماند، تجلی حق است. فنا و بقا کاملاً به هم پیوسته‌اند. کسی که فانی در حق است همواره باقی می‌ماند. اما بقا از آن جهت که متناسب به حق است، والاتر از فنا است که نوعی انتساب به خلق است. ابن عربی فنا و بقا را دو حالت مرتبط و متلازم به هم می‌داند که در زمان واحد اما با دو نسبت مختلف بر شخص وارد می‌شود. از نظر وی، فنا نسبت شخص به هستی است و بقا نسبت وی به حق است، بقا نعتی الهی و نسبتی است که زایل نمی‌گردد در حالی که فنا نعتی کیانی و نسبتی زوال‌پذیر است وی می‌گوید: «ففی نسبة البقاء شهود حق، و فی نسبة الفناء شهود خلق، فحال البقاء اعلی من حال الفناء» «در نسبت بقاء شهود حق و در نسبت فنا شهود خلق وجود دارد، پس حال بقاء برتر از حال فنا است...».

## نتیجه‌گیری

یکی از تفاوت‌های این دو عارف در روش سلوک عرفانی است که اختلاف دارند و در بالا بدان اشاره شده است. ترزا در بیان مراحل، شرایط، روش و نتایج سلوک عرفانی منظم‌تر و روشمندتر بوده اما شیوه پردازش ترزا کاملاً علمی نیست بلکه بیشتر توصیه‌هایی ناظر به رفتار و تجربه سالکان است. اما ابن عربی شیوه‌ای کاملاً علمی دارد. او فردی است که اهل شهود و مکاشفه است و در دریافت شهود مقام دارد و حال نیست. او در تعبیر و تفسیر شهودها (چه خود و چه دیگران) ید طولانی دارد.

ابن عربی حفظ سلامتی جسم در تمام مراحل سلوک را از ضروریات می‌داند و معتقد است در ریاضت نباید زیاده‌روی کرد اما ترزا به ریاضت شاقه نیز توجه دارد.

هر دو عارف به کسب فضایل اخلاقی توجه داشته که ابن عربی اهم آن را توکل اما ترزا بیشترین تأکید بر تواضع و فروتنی دارد. یکی از عناصری که ترزا در مراحل هفتگانه از آن صحبت می‌کند خوف است که راهبان باید موظب سکنت خود باشند اما ابن عربی بیشتر اهل رجا می‌باشد. غایت سلوک نزد ابن عربی کشف وحدت و ترزا کشف شهود است. ترزا صحبت از اتحاد می‌کند که در آن دویت وجود دارد نه یگانگی. اتحادی همچون افتادن قطره باران در رودخانه. ترزا این وصال را نوعی زندگی مشترک بین بنده و خدا می‌داند بدون آنکه هویت خود را از دست بدهد. ترزا معتقد است که شخص راهب از خود مرده و با خدا و در خدا زندگی می‌کند. از دیدگاه ابن عربی غایت سلوک روحانی است. سالک الی الله در ابتدای سلوک معرفت به خویش و به تبع آن معرفت به خدا ندارد و در نهایت سلوک و معرفت به نفس می‌یابد و پی می‌برد که خود چیزی جز خدا نیست، که نتیجه سیر و سلوک را خودشناسی و درک وحدت وجود می‌داند. و ترزا مراحل سلوک را در "کاخ درون" هفت مرحله برشمرده و با قوامین در کتاب "سیر و سلوک در روش اولیا و سعدا" طی هشت مرحله بیان نموده و در نهایت به وحدت شهود رسیده‌است.

## پیشنهادهای تحقیق

- ۱- پیشنهاد می‌شود در این گونه تحقیقات از افرادی که دوره‌ای از مراحل سلوک عرفانی، عزلت، خلوت، تزکیه و تهذیب را گذرانند کمک بگیرد. مثلاً لزوم صحبت و مباحثه و مصاحبه با یک راهب مسیحی یا فرد اهل تسنن که در این پژوهش تحقیق شده است.
- ۲- پیشنهاد می‌شود درخصوص تحقیقاتی از این نمونه آن را با قرآن و احادیث مقایسه تطبیقی کرد.
- ۳- پیشنهاد می‌شود در بررسی مقایسه‌های روش‌ها و مراحل سلوک در بین سالکان و عارفان

مذاهب مختلف محقق به دنبال نتیجه روش هر کدام باشد تا فقط بررسی سیر عقاید و شیوه آن‌ها.

۴- پژوهشگرانی که می‌خواهند این مطالعات مقایسه‌ای را ادامه دهند، از آنجایی که متن اصلی کتاب به زبان اسپانیایی است و از اسپانیایی به انگلیسی و در نهایت از زبان انگلیسی به فارسی ترجمه شده است، کارشان تسهیل می‌شود و به عنوان یکی از دستاوردهای تطبیقی می‌توانند از نتایج آن استفاده کنند. «ترجمه این کتاب بر اساس برگردان انگلیسی آن است، آیا این موضوع موجب تغییر در دامنه معنایی واژه‌ها نمی‌شود، تا این که مترجم به طور مستقیم اثر را به زبان خود برگرداند؟» همواره این احتمال وجود دارد که دامنه معنایی برخی از لغات رعایت نشود.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. کتاب مقدس ، ترجمه دکتر بروس، لندن، ایلام ۱۹۰۴.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۲۹۳ق). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
۳. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۷). *رسائل ابن عربی، رساله‌ی اسرار الخلوه، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی*.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۶۷). ده رساله، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی
۵. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
۶. آسین پالاسیوس، میگوئل (۱۳۸۵)، *زندگی و مکتب ابن عربی*، ترجمه حمید رضا شیخی انتشارات اساتید.
۷. افتخاری، مهدی؛ زمانی، مهدی (۱۳۹۰). *شرایط و نتایج مراقبه و عزلت نزد محی‌الدین ابن عربی و علاءالدوله سمنانی*. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ۳۸، ۹۵-۱۱۶.
۸. آل عصفور، خلیل بن احمد، محسن، سامرائی، و مخزومی، مهدی. (۱۴۰۹ق). *العین*. قم، ایران: موسسه دار الهجره.
۹. آویلائی، ترزا. (۱۳۹۲)، *ریاضت و عشق حقیقی*، ترجمه بخشعلی قنبری، اطلاعات حکمت و معرفت، ۴۵: ۴۷-۴۸.
۱۰. آویلائی، ترزا، (۱۳۹۶)، *طریقت کمال*، مترجم، بخشعلی، قنبری، قم، دانشگاه ادیان، انتشارات دانشگاه، ۱، ۴: ۱-۳۸۰.
۱۱. پارسا، خواجه محمد، (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۹۲)، *مفردات الفاظ القرآن*. مترجم: حسین خداپرست، قم: نوید اسلام.
۱۳. رحیم‌پور، فروغ السادات؛ یوری، سوده. (۱۳۸۸). *مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و محیی‌الدین ابن عربی در مسئله رؤیت و مشاهده*. متافیزیک (دانشگاه اصفهان)، ۳ و ۴.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بنیاد علمی فکری علامه طباطبائی، موسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۵. فاریاب، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *رهبانیت در آیین مسیحیت*، معرفت، ۱۳۳.
۱۶. فانینگ، استیون، (۱۳۸۴)، *عارفان مسیحی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: انتشارات نیلوفر.
۱۷. قنبری، بخشعلی، (۱۳۹۲)، *اصناف نیایش از نگاه ترزای آویلی*. هفت آسمان. ۸، ۳۱: ۱۵۹-۱۸۲.
۱۸. قنبری، بخشعلی، (۱۳۸۸ الف)، *اخلاق عرفانی سلبی به روایت ترزا آویلائی و مولوی*. پژوهشنامه ادیان، ۳، ۶: ۸۸ -

19. Cabrol, Marilyn. (1994). *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, USA, Blackwell.

20. Peers, Allison. (1946). *Introduction*, "Way of perfection", newyork, Image Book.



# Abstracts

## **Kwigereranya kugereranya ibyiciro byimytwarire y'amayobera duhereye kuri Ibn Arabi na Teresa Avilai**

*Zahra Abedini  
BakhshAli Ghanbari  
Abdolhossein Tarighi*

### **Abstract**

The course and conduct of customs and the quality of officials and circumstances, and how they are in tariqat, and the progress of spiritual life has been compared to the course and journey. The seeker in his journey, from the moment he sets out and rises in pursuit of his completion, passes through various houses and stages on the way to reach his goal. The process is to go through the steps to refine and purify the soul; And the seeker is also called Ahl al-Suluk and also Ahl al-Tariqat. Since there are many opinions and criticisms about mystical guidance, the author has tried to examine the views of Ibn Arabi and Teresa about mystical guidance in the present work. This research has been carried out in a descriptive-analytical way, and the required information has been collected and analyzed using documentary and library methods. And in the final result of the research, it can be said that Teresa was more regular and methodical in expressing the stages, conditions, methods and results of mystical conduct, but Teresa's processing method is not completely scientific, but mostly recommendations regarding the behavior and experience of seekers. But Ibn Arabi has completely scientific methods. He is a person who is a person of intuition and revelation and has a position in receiving intuition and is not present. He has a long way of interpreting intuitions (both his own and others). Ibn Arabi considers maintaining the health of the body in all stages of conduct as essential and believes that austerity should not be overdone, but Teresa also pays attention to the austerity of Shagha. Both mystics pay attention to the acquisition of moral virtues, of which Ibn Arabi emphasizes trust, but Teresa emphasizes humility and modesty. From Ibn Arabi's point of view, the goal of conduct is spiritual. At the beginning of his journey, the seeker of Allah does not have knowledge of himself and, consequently, knowledge of God, and at the end of his journey, he finds self-knowledge and realizes that he is nothing but God, and the result of his journey is self-knowledge and the understanding of the unity of existence. And Teresa has listed seven steps in the "Inner Palace" and finally reached the unity of intuition.

### **Keywords**

Mystical path, seclusion, solitude, Ibn Arabi, Teresa of Avilai.

## **Narrative Reveled Morality as “Scale” for Mystical Morality**

*Mohammad Miri*

### **Abstract**

It is one of the most important features and advantages for the approach of "narrative morality" that it is the Scale for "mystical morality" and not the reverse. This research has investigated the aspects of this issue by an analytical-documentary method. The reveled morality school has presented its standards in two forms: "moral teachings" and "perfect human person". In a broad view, the school of mystical morality, in general, is aligned with the standards of revealed morality. So, the view of those who have gone to extremes in this field, have ignored the external aspect of religion or, on the other hand, have denied the inner dimension of Sharia and mystical stages is not acceptable. But in a detailed view, some issues which raised in mystical morality are not in harmony with the scales and standards of revealed ethics, so, have always been criticized and denied by true mystics. It is quite clear that the issues such as pederasty or libertinism is far from the scale of the law. Exaggeration in the method of people of blame also leads to departure from scale of the law. Some monastic tendencies such as leaving marriage, staying away from the community, excessive in exhausting worship, seclusion, starving, as well as other non-based-on-law- ascetic practices are among other behaviors that are far from the scale of the law. They although have been proposed by some, but, has always been criticized in authentic Islamic mysticism.

### **Keywords**

Narrative morality, Mystical morality, Scale of the law.

## **The philosophy of the foundations of Islamic education in Ibn Rushd's educational ideas**

*Movaffagh Hossein Mohammad  
Aziz Javanpour Heravi  
Davoud Sirous*

### **Abstract**

The purpose of the present study is to investigate the philosophy of Islamic education and training from Ibn Rushd's point of view. In terms of purpose, the research is applied and in terms of nature, it is qualitative and descriptive-analytical. Exploring the depth of Ibn Rushd's thought indicates that he believes in following the method of induction and proof in understanding issues even in Sharia, and in fact, he considers education and acceptance of religion to be compatible with reason and logic. This growth of taste, aesthetic and vital education including art, music and sports is necessary for the growth and refinement of taste and effective, coordinated and balanced movement. He calls for responsible education, which means a commitment to freedom and choice, so that people are guided to the right careers to do what they deserve, because moderation is happiness. Ibn Rashd also emphasizes the following things in education and training: intelligence in education and gaining experience, teaching the necessity of openness to others and avoiding isolation, education in a happy atmosphere and away from violence. Teaching communication with differences, religious education and teaching values and ethics to young people, realistic stories to develop logic, teaching and educating people according to their talents and considering individual differences in education, inculcating the values of beauty, education and Education based on the two basic goals of soul safety and body health (the need for physical education and healthy music education from an early age).

### **Keywords**

Philosophy, Foundations, Islamic Education And Training, Ibn Rushd.

## **Examining the moral dilemmas caused by the violation of humanitarian laws in the protection of children and women in international armed conflicts from the perspective of international law**

*Ahmad Mohtasham*

*Fakhroddin Soltani*

*Alireza Rezaee*

### **Abstract**

More than half of the world's women and children live in countries that have experienced war and conflict. The international community cannot ignore their suffering. It seems that international humanitarian law has not been paid much attention to in contemporary conflicts. Repeated use of chemical and explosive weapons in urban areas, sexual violence, displacement, mass murder, etc. are signs of non-compliance with ethics and fundamental human rights. The present research has analyzed the moral dilemmas caused by the violation of humanitarian laws in the protection of children and women in international armed conflicts from the perspective of international law in a descriptive-analytical way. The enemy always tries to make his opponent submit to his demands through pressure on civilians, and in this unfair competition, women and children are the first defenseless and defenseless victims. The results of the research show that according to the principles of international humanitarian law that are clearly stated in the documents, it is necessary and necessary that the involved parties; Factors such as adherence to moral principles, the principle of human dignity, the principle of restrictions on the use of illegal weapons and unusual war tools, the principle of separation between military and civilians, the principle of prohibiting excessive pain and suffering, the principle of proportionality, the principle of environmental protection, The principle of military necessity and the principle of precaution, which are among the basic principles of humanitarian law, should be considered and respected in international and domestic armed conflicts.

### **Keywords**

moral dilemmas, violations of humanitarian laws, children's and women's rights, international armed conflicts.

## **An Essay on the Obligations of the Parties in a Pre-Sale Contract for a Building and the Guarantee of Legal Enforcement of Violation of It**

*AllahYar Ghazvini FirouzKala*

*Abbas Samavati*

*Jebrail Omid*

### **Abstract**

The legislator's goal in drafting the Pre-Sale of Buildings Law is to regulate a part of the contractual relations of the people. A competent legislative policy in this section, with the phrase "subject matter of the contract" (pre-sale of buildings), should be based on guarantees of execution and legal mechanisms. This will show its effectiveness in the event of non-fulfillment of obligations and violation of the parties in accordance with what is set out in the text of the contract, because the establishment of legal guarantees of execution in the field of private law is a key to creating a contractual order. However, the Pre-Sale of Buildings Law has resorted to legal guarantees in some cases in order to prevent conflicting transactions and fraud by profit-seeking individuals in this area. And the present article has analyzed and examined all cases of legal guarantees of execution of the violation of obligations of the parties in the pre-sale of buildings contract and its effects. Although the criminal enforcement guarantees of the law of this contract were also raised and examined in the thesis, which has merits, and other legal and criminal theories may be proposed in the analysis and examination of the enforcement guarantee for the violation of the obligations of the parties in the pre-sale contract of the building, which will be examined from a jurisprudential and legal perspective..

### **Keywords**

Pre-sale contract of the building, legal guarantee, obligation.

## **Analyzing the obligatory attributes for a judge with emphasis on the attribute of insight**

*Ghaleb Ghadiri*

### **Abstract**

In addition to the obligatory attributes mentioned above regarding the merit of holding it, in the life of judgement, there are also attributes that are of great importance and value from the point of view of Islamic jurisprudence. One of those attributes is insight and insight in a general sense. In this article, while presenting the permission and the possibility of exceeding the above-mentioned attributes that are mandatory for the matter of judgment, it has been inferred and extracted from tradition and reason, and firstly, the existence of insight for judgment has been proved as necessary. has taken and further proved the necessity of that attribute and finally, while summing up the arguments, we have concluded the necessity of the attribute of insight in this matter.

### **Keywords**

Verdict, Judge, insight, insight.

## **An explanation of the social problems arising from the shortcomings of the arbitration law in divorce**

*Yaqub Alizadeh*

### **Abstract**

In case of signs of disagreement between couples, it is necessary for the government to establish a family peace institution to resolve the dispute and create peace between the couples, and this institution is referred to as arbitration in Iranian law. Divorce arbitration in Iran, as one of the important tools for resolving couples' disputes, plays a vital role in reducing the burden of the courts and facilitating the divorce process. However, the arbitration process faces many challenges at the legal and ethical levels, which can have a negative effect on the fairness and efficiency of this method. Therefore, the present study was conducted with the aim of examining the disorders and shortcomings in the divorce arbitration system from two legal and ethical dimensions and providing effective solutions to improve the situation. Legal defects in Iranian law in the matter of divorce arbitration, ethical challenges of arbitration between divorce parties have been discussed. Based on the findings of this study, it is suggested that the judiciary, in addition to the family courts, form the necessary number of arbitration branches composed of legal experts, family counselors and psychologists to help the court to resolve family disputes. In addition to training and empowering arbitrators, implementing stronger monitoring mechanisms, creating transparency in the arbitration process are other suggestions of this research to reduce the legal and ethical challenges of divorce in Iran.

### **Keywords**

arbitrator, divorce, dispossession and divorce, rift, reformation of zat al-bin, consensual divorce.



## **An analysis of the relationship between philosophy and philosophy of Education and Training in the form of an educational approach**

*Omid Mustafa Abdullah*

*Aziz Javanpour Heravi*

*Mohammad Ali Rabbipour*

### **Abstract**

The aim of the research is to investigate the relationship between philosophy and philosophy of educational sciences in the form of an educational approach in order to gain a general perspective on this relationship by understanding it. This research is applied in terms of purpose, qualitative in terms of nature, and descriptive-analytical in terms of method. Due to its basic limitations, scientific thinking cannot provide all the answers in the field of education, and this is where philosophical thinking in education is referred to as a possible answer, which is based on the application of reasoning in various subjects. The main tool of philosophy is education and every educational practice is enlightened with the background of philosophy. Philosophy is the basis and superstructure education without philosophy, education is a blind effort and without education, philosophy will be a handicap; Because philosophy and education have a close relationship and are dependent on each other. Philosophy points to the ways and education follows it and there are two sides of the same coin, the first side is the thinking side and the second side is the active side, and in fact, they are means and goals for each other. Modern philosophy in education, with the development of critical thinking and reason, includes a logical point of view that considers the whole problem and deals with the most basic issues of humans by influencing education and training. If education is supposed to be meaningful and useful for the student, philosophical thinking about education is needed along with scientific thinking; This is because the mere accumulation of knowledge does not lead to understanding, because it does not necessarily train the mind to critically evaluate facts, and therefore, it requires the critical creativity aspect of education. Finally, it can be said that philosophy determines the real destination that education should go towards and has always inspired educational theory as well as practice.

### **Keywords**

Philosophy, Education And Training, Communication, Education.

## **"Ideal self" as a spiritual structure for an ethical university in the context of science governance**

*Mohammad Esmail Abdollahi*

### **Abstract**

More than anything else, contemporary man is looking for a shelter to gain inner peace through physical comfort. The inner peace of a person is formed through the expansion of spirituality and morality and the strengthening of the spiritual powers of a person. One of the most important reliable centers for human beings to improve their lives and obtain relative comfort are scientific societies and academic centers. The university is the center of human evolutions and destinies and the source of reform and corruption of life, and in the context of the governance of science, the university is the supplier and feeder of content so that science always exhibits a more optimal existence than its "ideal self". An ethical university can be a promoter and discourse creator of useful science and shape a wise life through the governance of science. The most important feature of an ethical university is the spiritual construction of the "ideal self" in accordance with the environment and based on targeted ideals. The extension of the "ideal self" in the divine logic leads to the evolutionary self by using the natural self, and in the logic of materialism only to the natural self. The ideal self, despite the inhibiting variables, is considered as a spiritual structure for an ethical university, which can be proven through religious texts.

### **Keywords**

ideal self, self; governance of science, Ethical University, Spiritual structure.

## **Ethical conflicts of judicial supervision of the International Court of Justice on the legitimacy of Security Council resolutions**

*Mohammad Mahdi Naseri*

*Babak Vosoughi Fard*

*Mousa Mousavi Zennour*

### **Abstract**

The United Nations is the most effective intergovernmental organization that has played the most important role in regulating relations between governments, and for this reason, it has significant credibility among governments. The Security Council as a political pillar and the Court as a judicial pillar of this organization have played a very effective role in gaining this credit. In the first and second paragraph of article (36) of the statute of the court, criteria are mentioned in the field of introducing legal issues, and if the council considers a dispute to be political, it will deal with it, and if the court considers a dispute to be legal, it will also deal with it based on the standards. He deals with the right he wants. According to the United Nations Charter, the Security Council is the guardian of international peace and security and is obliged to take the necessary measures to maintain international peace and security based on the principles contained in the Charter and international justice. At the same time, the Security Council is a political body that operates within the framework of power equations, and the power equations are natural, which are not necessarily compatible with international justice. This research aims to answer these questions with a descriptive-analytical method and by reviewing documents, books and reviewing related scientific-research articles, how can the functioning of the Security Council be monitored in such a situation? How can resolutions that are allegedly issued against the principles of the United Nations Charter or against international justice be considered invalid? Does the International Court of Justice have jurisdiction over the validity of Security Council resolutions? Does the International Court of Justice have the possibility to control the illegal actions of the Security Council and what are its moral conflicts? Although the International Court of Justice's supervision of the Security Council's performance has not been successful yet, signs of the necessity of this supervision are being observed.

### **Keywords**

Resolution, Security Council, supervision, court, ethical conflicts.

## **Investigating the ethical foundations, social frequencies, jurisprudence of the realization of the conflict in the insurance contract in Iranian law**

*Fatemeh Zarei*

*Ali Khalifa*

*Fateme Zulfiqarzadeh*

### **Abstract**

jurisprudence of the realization of the conflict in the insurance contract in Iranian law. a descriptive-analytical method with a flash technique has been used. The insurance contract has proponents and opponents. One of the main reasons for the opponents is that the insurance contract is aleatoric. Also, the opponents consider the insurance contract as one of the examples of "guarantee with non-existence obligation" and gambling; then, they consider the insurance contract as a suspended and void contract. It has addressed some of the doubts in this article, by examining and criticizing the reasons for the supporters and opponents of the insurance contract. In terms of ethical and jurisprudence, based on the narrations from the religious leaders, the aleatory contract is forbidden; so that the prohibition of aleatory in transactions causes its invalidity. However, the insurance is a legitimate, independent and enforceable contract, but there is a possibility of making a damage. Aleatory contracts are of the type of transverse and conflicting contracts. The prohibition of aleatory considered by the Shariah is related to contracts of indemnity, and the extension of aleatory to risky contracts such as insurance contracts is without reason. while rejecting the arguments of the opponents, the defect in the insurance contract is an inherent defect and does not invalidate the insurance contract. Therefore, it cannot harm its authenticity.

### **Keywords**

insurance contract, Aleatory, Aleatory aspects, Aleatory in insurance, nullity of contract, jurisprudential-legal foundations.

## **The concept and components of moral education from Allama Jafari's point of view in order to provide a model of moral education**

*Farhad Ranjbar*

*Mohammad Hossein Heydari*

*Seyed Hossein Vaezi*

### **Abstract**

The present research explains and analyzes the characteristics of education from the point of view of Allameh Mohammad Taghi Jafari. Allameh Jafari is the author of a theory that his educational opinions are derived from the Qur'an, Nahj al-Balagha, and sometimes Masnavi al-Masnavi. The basic problem of the existing research

The results indicate that the principles and methods of moral education include life, rationality, thinking and reasoning, strengthening beliefs in moral education, the place of encouragement and punishment in moral education, benefiting from lofty thoughts, responsibility in moral education, creativity. finding, and cultivating it and paying attention to the values and culture of the society. The method of doing the work is qualitative content analysis. The sources to be reviewed and studied include books, magazines, articles and lectures. The main goal of training human beings who are thinkers, researchers, progressives, scholars, religious, transgressors and are adorned with moral virtues to achieve insight, happiness, and righteous society in personal and social affairs, which is to achieve the original goal of human life, which is nearness to God and It will contain the morals of Allah. From the point of view of the teacher, he is the first and truest teacher and trainer of God, so man should ask him for the qualification of the position of God's representative. Also, in the discussion of teacher and coach, they have mentioned three dimensions, including the machine dimension, the non-machine dimension, the super-machine dimension or the spiritual dimension, and Professor Jafari accepts the super-machine dimension or the spiritual dimension.

### **Keywords**

education, moral education, model of moral education, Allameh Jafari.

## **Studying Ethical Concepts, Sources and Criteria in New Avesta**

*Azim Razavi Sufiani*

### **Abstract**

The "New Avesta" which includes the largest volume of the "Avesta", contains heterogeneous books in terms of language and content that were apparently written during the social stability of the Zoroastrian society. This article tries to examine the ethical concepts (the semantics of virtue and vice), epistemological sources (virtues and vices de facto) and ethical criteria (Virtue or Deontological or Teleological Ethics) in New Avesta in a coherent manner. The method of this research is descriptive-analytic and library-based for collecting information. at the end, Virtue in "New Avesta" is defined as the correct function of social class by each person, and the definition of Vice is vice versa. The dominant ethical criterion is Virtue Ethics based on Consequentialism. The ethical virtues and vices are generally religious.

### **Keywords**

Ethics, Zoroastrian, New Avesta, Ethical concepts, Ethical Sources, Ethical Criteria.

## **Systematic review of gambling and betting studies in Iranian sports**

*Morteza Rezaei*

*Farzam Farzan*

*Hassan Hosseini Moghadam*

*Morteza Dosti*

### **Abstract**

A lot of research has been done with the approach of gambling and betting in the field of sports in Iran, this has provided the basis for examining the status of these researches, their findings and their approach, especially from an ethical point of view. This study was conducted with the aim of systematic review of gambling and betting studies with a focus on Iran's sports approach. The research method is qualitative in nature and applied in terms of purpose, which is secondary studies with a systematic approach. The research sample included articles and theses conducted in Iran with the keywords of gambling, betting, lottery, pledge, chance and lottery in the period of 1344 to 1402 in the number of 70 articles and theses from sid, Magiran, Noormags, Ensani, Elmnet, Irandoc databases. Is. The research samples were examined based on the overall structural, functional, cognitive and citation status. The research tool was a researcher-made list whose validity was confirmed by elites and its reliability was confirmed by proofreaders. SPSS version 22 and mind map version 10 software were used for data analysis. The results of the research indicated that in recent years the trend of publishing articles has increased and the majority of researchers in this field are men with legal education. Most of the researches have lacked methodology and research findings. In a significant number of articles, the phenomenon of gambling has been viewed as an emerging immoral phenomenon, and efforts have been made to deal with and sanction it by establishing laws or amending laws, and the means of collecting most of the articles has been documentary and library methods.

### **Keywords**

systematic review, gambling, betting, structural, functional, cognitive and citation.

## **Preventive and Ethical Obligations of Electronic Registration of Official Documents on the Prevention of Forgery of Official Documents**

*Mohammad Khosravi*

*Soudabe Rezvani*

*Sakine Khanalipour*

### **Abstract**

The use of preventive and ethical requirements in the electronic registration of official documents can significantly help in preventing the forgery of official documents. With the correct trust and confidence that people have in electronic official documents, these documents are considered as a source of validity and effectiveness, and the possibility of forgery or changing them is reduced. The system of instant registration of transactions, which is foreseen in the fifth development plan, by electronicizing all the stages of setting up and registering the transfer of official documents, provides the possibility for notary offices to register the transactions of individuals in the online process of the desired database about natural and legal entities. have access The basic question that is raised and investigated in this regard is, what is the effect of the preventive and ethical obligations of instant registration on the prevention of forgery of official documents? The current article is descriptive and analytical and has investigated the mentioned subject by using the library method. The results show that the elimination of handwritten books, including the notary's book and the signature certificate book, has had a significant effect in reducing crimes such as forgery and the use of fake documents. Preventive measures can include the use of fraud detection systems, strong encryption, two-step authentication, continuous monitoring of accesses and changes to documents, and the like. These measures effectively prevent any attempt to forge or alter official electronic documents. From an ethical point of view, emphasis on transparency, correctness, and trustworthiness in the registration and management of electronic official documents can help to promote the trust and credibility of documents. Compliance with ethical principles in relation to official documents has a significant effect in preventing their fraud and forgery. The implementation of instant registration in notary offices and equipping notary offices with electronic fingerprinting system will help the notary to a great extent in the matter of identity authentication and lay the foundation for the reduction of forgery crimes and the forgery of Article 100 of the registered law and to improve the speed and Accuracy in the preparation and registration of documents, authentication of persons, prevents the malicious intent of users, while informing about prohibited, barred and bankrupt persons prevents them from trading and the occurrence of subsequent problems, and the application of the electronic registration method in the country guarantees the security of official documents and Reducing the platform for committing crimes and common violations in the field of document and real estate registration, such as forgery.

### **Keywords**

Ethical Requirements, Electronic Registration, State Prevention, Forgery, Official Documents.



## **Proportionality of the relationship between jurisprudence and ethics with emphasis on the teaching of zakat in verses and hadiths**

*Maasomeh Alsadat Hosseini Mirsafi*

### **Abstract**

The religion of Islam, with its teachings in the fields of beliefs, jurisprudence, and ethics, has determined the growth and happiness of man. The compatibility between these teachings has provided a basis for human education. Therefore, in the connection between ethics and jurisprudence, a suitable basis for the implementation of jurisprudential duties with a moral foundation is provided for Muslims. In this article, the author aims to answer the question, "What is the relationship between jurisprudence and ethics with an emphasis on the doctrine of zakat?" using the verses and traditions of the innocents (peace be upon them), he explained this relationship with the centrality of zakat. The findings of this research are expressed on two levels, the foundations and moral virtues of the teaching of zakat. In terms of purpose, this research is applied research and in terms of data collection, it is a qualitative research based on library resources. In terms of the research method, it is descriptive and analytical.

### **Keywords**

proportionality, relationship, jurisprudence, ethics, zakat.

## **Comparison of the characterization of Ayub, Iblis and Ayub 's wife in the story of Job in the Qur'an and the movie Ayub the Prophet**

*Abouzar PourMohammadi*

### **Abstract**

The movie Ayub Prophet was produced in 1372, written and directed by Farajullah Selahshor. The story narrated by this movie has fundamental differences with what the Holy Quran has told. Even though the story of Ayub is mentioned in the Qur'an in six verses, it does not mean that this short story is incompletely told or does not have story elements such as characterisation. In the story of Ayub of the Qur'an, we have four characters: Job, Lord, Satan and Ahl. The characterization of these four characters in the movie of Prophet Ayub is different from the characterization of these four characters in the Qur'an. This fundamental difference in structure and background in these two versions of the story of Ayub is due to the fact that in the movie Ayub the Prophet, the story of the Qur'an is not the basis of the Qur'an, but other sources such as the Holy Bible, traditions and books of prophet stories are cited.

### **Keywords**

The movie Ayub the prophet, characterization, Ayub, Iblis, Ayub's wife, Quran.



## **Ethical Research**

*The Quarterly Journal*

*Vol. 16, No. 1, Autumn 2025/ No: 61/ 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 ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.